

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

**Yüksek Lisans Tezi**

**EBÛ İSHÂK EŞ-ŞÎRÂZÎ'NİN KIYAS ANLAYIŞI**

**Abdulkakim AKYEL**

**17800043**

**Tez Danışmanı**

**Doç. Dr. Taha NAS**

**Mardin 2019**

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

**Yüksek Lisans Tezi**

**EBÛ İSHÂK EŞ-ŞÎRÂZÎ'NİN KIYAS ANLAYIŞI**

**Abdulkakim AKYEL**

**17800043**

**Tez Danışmanı**

**Doç. Dr. Taha NAS**

**Mardin 2019**

T.C.  
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüz Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı 17800043 numaralı öğrencisi Abdulhakim AKYEL'in hazırladığı "Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Kıyas Anlayışı" başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 17/05/2019 Cuma günü saat 13:30'da yapılmış, tezin onayına oy çokluğu/oybirliğiyle karar verilmiştir.

Üye :Dr. Öğr. Üyesi Muhittin ÖZDEMİR

Üye :Dr. Öğr. Üyesi M. Ata DENİZ

Danışman :Doç. Dr. Taha NAS

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun ...../...../2019 tarih ve ...../..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../2019

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Ömer BOZKURT

# İÇİNDEKİLER

<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>vii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>ix</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>xi</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
1.Araştırmanın Amacı ve Önemi .....	1
2.Araştırmanın Kaynakları.....	3
3.Araştırmanın Yöntemi .....	4
<b>1. EBÛ İSHÂK EŞ-ŞİRÂZÎ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, ESERLERİ VE HUKUKUN KAYNAKLARINA BAKIŞI</b> .....	<b>6</b>
1.1.Yaşadığı Dönemin Siyasi ve İlmi Ortamı .....	6
1.1.1.Siyasi Ortam.....	6
1.1.2.İlmi Ortam.....	8
1.2.Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin Hayatı .....	9
1.3. Ebû İshâk eş-Şîrâzî’nin Hocaları, Öğrencileri ve Eserleri .....	13
1.3.1. Hocaları.....	13
1.3.2. Öğrencileri .....	15
1.3.3. Eserleri .....	16
1.3.3.1. et-Tebşîrâ fî Usûli’l-Fıkh .....	17
1.3.3.2. el-Lüma‘ fî Usûli’l-Fıkh.....	18
1.3.3.3. Şerhu’l-Luma‘ .....	18
1.3.3.4. et-Tenbîh fî Furu‘i’l-Fıkhî’s-Şâfi‘.....	19
1.3.3.5. el-Mühezzeb fî Fıkhî’l-İmami’s-Şâfi‘.....	20
1.3.3.6. Diğer Eserleri .....	20
1.4. Şîrâzî’ye Göre Hukukun Kaynakları.....	21
1.4.1. Kitab.....	23
1.4.2. Sünnet .....	23
1.4.3. İcmâ.....	26
1.4.4. Kıyas .....	26
1.4.5. İstishâb .....	26
1.4.6. Şer‘u Men Kablenâ .....	28

1.4.7. Sahâbî Kavli.....	29
1.4.8. İstihsân .....	30
<b>2. ANA HATLARIYLA KIYAS .....</b>	<b>33</b>
2.1. Kıyasın Tanımı.....	33
2.1.1.Sözlük Anlamı .....	33
2.1.2.Terim Anlamı.....	33
2.2.Kıyasın Rükün ve Şartları.....	35
2.2.1.Rükünleri.....	35
2.2.2.Şartları.....	36
2.3.Kıyasın Hüccet Değeri.....	38
2.3.1.Kıyası Hüccet Olarak Kabul Edenlerin Aklî ve Naklî Delilleri.....	38
2.3.1.1.Naklî Deliller .....	38
2.3.1.4.Aklî Deliller .....	41
2.3.2.Kıyası Hüccet Olarak Kabul Etmeyenlerin Aklî ve Naklî Delilleri.....	42
2.3.2.1.Naklî Deliller .....	42
2.3.2.4. Aklî Deliller .....	44
2.4. Kıyasın Çeşitleri.....	45
2.4.1 Hükümün Tespiti Bakımından Kıyas Çeşitleri .....	45
2.4.2. Ortak Vasfın Fer‘deki Derecesi Bakımından Kıyas Çeşitleri .....	45
2.5. Kıyasın Sahası.....	46
<b>3. ŞÎRÂZÎ’NİN KIYAS ANLAYIŞI.....</b>	<b>47</b>
3.1. Kıyasın Tanımı.....	47
3.2. Kıyasın Çeşitleri.....	52
3.2.1. İllet Kıyası.....	53
3.2.1.1. Celî Kıyas.....	55
3.2.1.1.1. İlleti Nass İle Bilinen Kıyas .....	55
3.2.1.1.2. İlleti Tenbih Yoluyla Bilinen Kıyas .....	55
3.2.1.1.3. İlleti İlk Bakışta Anlaşıp Ayrıca Başka Bir Araştırma Ve İncelemeye Gerek Duyulmadan Bilinen Kıyas .....	55
3.2.1.1.3. İlleti İcmâ İle Bilinen Kıyas.....	56
3.2.1.2. Hafî Kıyas .....	56
3.2.1.2.1. İlleti, Hükümle Beraber Sayılan Bir Sıfatla Bilinen Kıyas .....	56
3.2.1.2.2. İlleti, Hüküm İle Beraber Sayılan Bir Sebep İle Bilinen Kıyas.....	56
3.2.1.2.2. İlleti Te’sîr Yöntemlerinden Selb Ve Vücut Yoluyla Bilinen Kıyas ....	57

3.2.2. Delalet Kıyası.....	57
3.2.2.1. Hükümün İspatının, Hükümün Özelliklerinden Bir Özellik İle Delillendirildiği Kıyas.....	58
3.2.2.2. Benzer olanın benzeri ile delillendirilen kıyas.....	59
3.2.2.3. Şebeh Kıyası .....	59
3.2.2.3.1. Hüküm Açısından Benzerlik.....	61
3.2.2.3.2. Suret (Şekil) Açısından Benzerlik.....	61
3.2.2.3.3. Şebeh Kıyasının Hücciyeti.....	62
3.3. Kıyasın Epistemolojik Değeri.....	64
3.4. Kıyasın Hücciyeti.....	65
3.4.1. Aklî Hükümlerde Kıyas .....	65
3.4.2. Şer'î Hükümlerde Kıyas.....	66
3.4.2.1. Kıyası Şer'i Bir Delil Olarak Kabul Etmeyenler .....	66
3.4.2.1.1. Şer'î Hükümlerde Kıyasın Kullanılmasını Aklen Caiz Görmeyenlerin Delilleri .....	67
3.4.2.1.2. Kıyasın, Şer'î Hükümlerde Aklen Caiz Olduğunu Ancak Şeri'atın Kıyasla Amel Etmeyi Yasakladığını Savunanların Delilleri.....	70
3.4.2.2. Kıyası Şer'i Bir Delil Olarak Kabul Edenler .....	74
3.4.2.2.1. Şeriatın Kıyasla Amel Etmeyi Gerekli Gördüğünü Savunanların Delilleri .....	74
3.5. Kıyasın Sahası.....	77
3.5.1. Âdet Ve Yaratılış .....	77
3.5.2. Bilinmesi Rivayet Ve İşitmeye Bağlı Konular.....	78
3.6. Kıyasın Rükünleri .....	79
3.6.1. Asıl.....	79
3.6.1.1. Hükümü Nass İle Bilinen Asıl .....	80
3.6.1.2. Hükümü İcmâ İle Bilinen Asıl .....	80
3.6.1.3. Hükümü Kıyas İle Bilinen Asıl.....	81
3.6.2. Fer' .....	81
3.6.3. Hüküm.....	81
3.6.4. İllet.....	82
3.6.4.1. İlletin Tanımı .....	83
3.6.4.2. İlletin Türleri .....	84
3.6.4.2.1. Geçerli Olduğu Alana Göre İlletler.....	84
3.6.4.2.2. Tespit Yollarına Göre İlletler.....	84

3.6.4.2.3. Geçişlilik Durumuna Göre İletler .....	85
3.6.4.3. İleti Geçersiz Kılan Sebepler .....	86
3.6.4.3.1. İletin Sıhhatine Delalet Eden Bir Delilin Bulunmaması .....	87
3.6.4.3.2. İletin, Kıyas İle Tespiti Mümkün Olmayan Bir Konuda Olması .....	87
3.6.4.3.3. İletinin Kendisinden Kopması Mümkün Olamayan Asıldan Kopan İlet .....	87
3.6.4.3.4. Şer'an İlet Olması Mümkün Olmayan Bir Şeyle İletlendirilmesi .....	88
3.6.4.3.5. İletin Hükümde Müessir Olmaması .....	88
3.6.4.3.6. İletin Müntekid Olması .....	88
3.6.4.3.7. İletin Kalbinin Mümkün Olması .....	89
3.6.4.3.8. İletin Asılda Hükmü Gerekli Kılmaması .....	90
3.6.4.3.9. Farklı Olan İki Şeye Aynı Hükmün Verilmesi .....	91
3.6.4.3.10. Kıyasın Kendisinden Daha Kuvvetli Bir Delil İle Çelişmesi .....	92
3.6.4.4. İlet Belirleme Yöntemleri .....	92
3.6.4.4.1. İleti Tespitte Kullanılan Naklî Yöntemler .....	93
3.6.4.4.2. İleti Tespitte Kullanılan Aklî Yöntemler .....	96
<b>SONUÇ</b> .....	<b>105</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>108</b>

## ÖNSÖZ

Kıyas konusu İmam Şâfiî'nin nasları anlama, yorumlama ve sistemleştirme bakımından önceki müçtehitlerden farklı hareket ettiğini gösteren en önemli meselelerden biridir. Şâfiî'den önceki usûlcüler, içtihatla bulunurken usûlü'l-fıkıh kaideleri henüz tedvin edilmediğinden, kendilerinde meleke halinde bulunan bazı ictehad kriterlerine ve istinbât normlarına dayanmışlardır. Dini anlamada ve hüküm elde etmede bu müçtehitlerden bazıları olabildiğince var olan rivayetlere dayanmaya çalışırken, bazıları ise olabildiğince akli aktif kullanmaya çalışmıştır. Bu da bazı müçtehidlerin rivayetleri ön planda tutmaya çalışırken akli arka planda bırakmasına ve hükümlerin maksatlarından ziyade şekilleriyle daha fazla iştigal etmelerine sebep olmuştur. Bazılarının ise akli ön plana çıkarırken nasları geri planda bırakmasına sebep olmuş ve birçok konuda kendi akli çıkarımlarına dayanarak rivayetlerden uzak yorumlarda bulunma sonucunu doğurmuştur.

Şâfiî ise bu iki farklı anlayış arasında bir sentez oluşturmuş ve hüküm çıkarırken faydalanılacak rivayetlerin ve rey'in sınırlarını belirlemeye ve sistemleştirmeye çalışmıştır. Şâfiî kendi bilgi birikimi ve düşünce tarzı doğrultusunda nas, icmâ ve sahabe kavli dışındaki alanı kıyasın sahası olarak kabul etmiş ve sistematik rey faaliyetini kıyas metodu bağlamında değerlendirmiştir. Bu nedenle kıyasın kaide ve esaslarını ilk defa ortaya koyup açıklama payesine ulaşmıştır. Kıyasın kapsam alanıyla ilgili bazı kurallar belirlemiş ve kendisinden önce ön plana çıkmamış olan kıyasın mertebeleri konusunu ortaya koymuştur.

Şâfiî kıyas metodolojisini ictehad faaliyetinin merkezine yerleştirerek özgün bir düşünce ortaya koymuştur. Eserlerinde kıyasın temel prensiplerini ve uygulama mantığını genel bir çerçevede vermesine karşın, kıyas kavramı konusundaki birçok konuya yer vermemiştir. Bununla birlikte kıyas yöntemi Şâfiî'nin belirlediği çerçeve ile sınırlı kalmamıştır. Zaman içerisinde usûlü'l-fıkıh ilminin gelişmesine paralel



olarak kıyas metodu da ilerleme katetmiş ve daha sistematik bir hal almıştır. Şâfiî mezhebi usûlcüleri onun belirlemiş olduğu bu çerçeve içerisinde kıyası daha geniş bir perspektifte incelemiş ve detaylandırmışlardır. Bundan dolayı Şâfiî mezhebinin kıyas anlayışının anlaşılması sadece Şâfiî'nin kıyas anlayışının anlaşılmasıyla mümkün değildir. Bu ancak zaman içerisinde yazmış oldukları eserlerle ön plana çıkmış Şâfiî usûlcülerin kıyas anlayışının da incelenmesi ile mümkün olabilir.

Bu düşünceden hareketle, Şâfiî'den sonra eserleri günümüze ulaşan ilk Şâfiî usûlcülerden biri olan Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin kıyas konusundaki görüşlerinin incelenmesi gerektiğini düşündük. Çünkü Şîrâzî, usûlü'l-fıkıh ilminin zirvede olduğu bir dönemde yaşamış ve usûl ile furu' alanında yazmış olduğu eserlerle Şâfiî mezhebine büyük katkılar sağlamıştır. Bunun yanında Şîrâzî, yaşadığı dönemde Şâfiî mezhebinin en büyük temsilcilerinden biri olmuş ve uzun bir süre eserleri Şâfiî mezhebinin en temel eserleri arasında yerini almıştır.

Tez çalışmamla ilgili olarak konunun belirlenmesinden tezin bitimine kadar her türlü yardımını esirgemeyen ve yapıcı tenkitleriyle bana yol gösteren danışman hocam Doç. Dr. Taha Nas'a, her zaman dualarını eksik etmeyen anne ve babama, ilgi, destek ve anlayışından dolayı eşime, tez çalışmam boyunca yardımlarını eksik etmeyen hocalarım ve arkadaşlarıma şükranlarımı sunarım.

## ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

**Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Kıyas Anlayışı**

Abdulahkim AKYEL

Mardin Artuklu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

2019: 112 Sayfa

Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Şâfiî mezhebinde İmam Şâfiî'den sonra fıkıh usûlü alanında eserleri bir bütün olarak elimize ulaşan ilk usûlcülerden biridir. Şâfiî mezhebinde hem usûl hem de furû' alanında önemli eserler vermiştir. Bu eserler kendisinden sonraki dönemlerde uzun bir süre Şâfiî mezhebinin temel başvuru kitapları arasında yer almıştır. Yine bu eserler Şâfiî âlimleri etkilemiş ve bu mezhebin düşüncelerine yön vermiştir. Şîrâzî, birçok konuda Şâfiî'nin görüşlerine bağlı kalmış, ancak başta kıyas konusu olmak üzere birçok konuda da Şâfiî'nin görüşlerinden farklı görüşler ifade etmiştir.

Bu çalışmada Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin *et-Tebşıra*, *el-Luma'* ve *Şerhu'l-Lüma'* adlı eserleri çerçevesinde usûlü'l-fıkıhın en önemli konularından biri olan kıyas konusu incelenmiştir. Bu bağlamda Şîrâzî'nin kıyas için yapmış olduğu tanım, kıyasın hüküm çıkarmak için geçerli bir yöntem olduğu hususundaki temellendirmesi, kıyasın şart ve rükünleri, kıyasın çeşitleri, illet belirleme yöntemleri ve kıyas ile ilgili diğer konular hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Bu konulardaki görüşleri gerekli görülen yerlerde kendisinden önceki usûlcülerin görüşleri ile kıyaslanarak, Şîrâzî'nin Şâfiî mezhebinin usûlüne yapmış olduğu katkılar ve takip etmiş olduğu yöntem belirlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Şîrâzî, Kıyas, İlet

## **ABSTRACT**

Master Thesis

### **Abu Ishaq al-Shirazi's Understanding of Qiyas**

Abdulahkim AKYEL

Mardin Artuklu University

Institute of Social Sciences Department of Educational Science

2019: 112 Pages

Abu Ishaq al-Shirazi is one of the first methodologists whose works came to us as a whole in the field of fiqh after Imam Shafi in the Shafi'i sect. He has produced important works in the field of Shafi'i sect in the field of both usûl and furû. These works were among the main reference books of Shafi'i sect for a long time in the following periods. These works also influenced Shafi'i scholars and directed the ideas of this sect. Shirazi remained in tune with the views of Shafi'i on a number of issues, but he expressed his views differently from the views of Shafi'i on many issues, in particular on the subject of qiyas.

In this study, qiyas which is one of the most important subjects of usulu-fiqh was analyzed within the framework of Abu Ishaq esh Shirazi's works called et-Tebisira, al-Luma and Sharh al-Lumma. In this context, the definition of Shirazi for the qiyas, the basis for the qiyas of the, his ideas about the basics and conditions of qiyas, the types of qiyas, the methods for the determinating illet and the other issues related to qiyas are examined. The views of Shirazi related to these issues, his contributions to the methodology of Shafi'i sect and the method he has followed have been tried to be determined by comparing with the views of the earlier methodologists or scolors.

**Key words:** Shirazi, Qiyas, Illet

## **KISALTMALAR**

a.g.mlf. : Adı Geçen Müellif

b. : Bin

bkn. : Bakınız

c. : Cilt

Çev. : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

Hz. : Hazreti

ö. : Ölüm Tarihi

s. : Sayfa

s.a.v : Sallallâhu Aleyhi Ve Sellem

thk. : Tahkik Eden

t.y : Tarih yok

vb. : Ve benzeri

y.y : Yayın yeri yok

# GİRİŞ

## 1.Araştırmanın Amacı ve Önemi

Hukuk kurallarının tam adaleti te'sis edebilmesi için öncelikle her probleme çözüm üretebilecek bir yapıya ve genelgeçerliğe sahip olması gerekmektedir. Toplumda meydana gelebilecek her türlü probleme çözüm üretemeyen hiçbir hukuk sistemi devamlılığını sürdürmez. Bu açıdan İslam hukukuna baktığımızda onun evrenselliğini yansıtan önemli bir göstergenin icihad faaliyeti olduğunu görmekteyiz. Çünkü her ne kadar Kitap, Sünnet ve icmâ gibi deliller asıl kabul edilse de, bunların anlaşılmasında ve bunlardan şer'î hükümler ortaya çıkarılmasında başvurulan en önemli şey içtihat faaliyetleridir. İctihat faaliyetlerine baktığımızda da bunun en önemli kısmını kıyas metodunun oluşturduğunu görmekteyiz. Hatta bazı usûlcüler icihad faaliyetlerini kıyas metodu ile sınırlandırma anlamına gelebilecek yaklaşımlar bile göstermişlerdir. İslam hukukunun canlılığını koruyabilmesini ve her dönemin ihtiyaçlarına cevap vermesini sağlayacak metodların başında kıyas gelmektedir. Nitekim kıyas metodunu geçerli bir hüküm çıkarma metodu olarak görenler onun bu yönünü ön planda tutmuş ve bunu şu şekilde ifade etmişlerdir: Hayatta yaşanan olaylar sınırsız olmasına karşın naslar sınırlıdır. Dolayısıyla sadece naslarla her yeni olaya ve duruma çözüm bulma imkânı yoktur. Bu sebeple nasslardan hareketle, vaki olan bütün olaylara yeni çözümler üretecek bir metoda başvurmak zorunludur. Bunun islam hukundaki karşılığı da kıyastır. Bu önemine binaen kıyas, her dönemde çalışılması ve gündemde tutulması gereken önemli bir konudur. Özellikle günümüzde hayat tarzının, nasların indirildiği dönemin yaşam biçiminden çok farklı bir hal alması ve daha önce doğrudan nasslarda hükmüne yer verilmeyen konuların gün geçtikçe arttığı bir dönemde islam hukukunun canlılığının korunması adına ve bu problemlere yönelik isabetli çözümlerin belirlenmesi açısından kıyas konusunun her yönüyle incelenmesi gerektiğinin önemi ortadadır.

Kıyas nazariyesinin Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye göre incelenmesinin birçok sebebi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Şîrâzî'nin Şafî mezhebindeki önemidir. Ancak bu daha önce incelendiğinden tekrar edilmesine ihtiyaç duyulmamaktadır.

İkincisi Şîrâzî'nin, Şafî mezhebindeki kıyas anlayışını bir bütün olarak sunan usûlcülerin başında gelmesidir. Şafî, her ne kadar kıyas nazariyesini

sistemleştirmeye çalışmış ve ictihad faaliyetlerinin merkezine yerleştirmişse de, kıyas nazariyesinin olgunlaşması sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. İmam Şâfiî'nin eserlerine baktığımızda bunu çok açık bir şekilde görmek mümkündür. Onun eserlerinde kıyas metoduna ne zaman ve nasıl başvurulacağı konusunda temel bilgiler verildiği halde, kıyas konusundaki birçok temel meseleye yer verilmemiştir. Kendisinden sonraki usûlcüler bu konuyu işledikçe zenginleştirmişler ve onunla bağlantılı yeni konularla irtibatlandırarak, en olgun haline ulaştırmışlardır. Bu süreç Şâfiî mezhebi açısından baktığımızda Şâfiî'den sonraki usûlcüler prensip olarak Şâfiî'nin kıyas anlayışına bağlı kalmakla beraber birçok konuda onunla ayrı düştikleri görülmüştür. Şâfiî'den Şîrâzî'ye kadarki dönemde birçok âlim kıyas konusunu ele almış ve değerlendirmişse de, eserleri bir bütün olarak günümüze ulaşmadığından, ancak kıyas konusundaki görüşlerini parça parça başka kişilerin eserlerinden öğrenmekteyiz. Bu da bizi sağlıklı ve bütüncül bir sonuca ulaştırmamaktadır. Bu yönüyle Şîrâzî, Şâfiî mezhebinde eserleri günümüze ulaşan ve kıyas anlayışını bir bütün olarak değerlendirebileceğimiz usûlcülerin başında gelmektedir.

Üçüncüsü Şîrâzî, Şâfiî mezhebinin Irak ekolünün en son temsilcisi ve bu ekolü en iyi yansıtan usûlcüdür. Çünkü Şîrâzî'nin vefatından bir süre sonra Şâfiî mezhebinin Horasan ekolünün en büyük temsilcilerinden biri olan İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin talebelerinden Hüccetü'l-İslam el-Gazzâlî, Şîrâzî için yaptırılan ve onda uzun bir süre ders verdiği Bağdat Nizamiyye medresesine baş müderris olarak atanmıştır. Bu vesileyle Şîrâzî'nin yazmış olduğu eserlere vakıf olmuş ve daha önce kendi hocasından aldığı dersler sayesinde elde etmiş olduğu birikim ile mezc ederek iki ekolü tekrar birleştirmiş ve Şâfiî mezhebinde usûlü'l-fıkıh alanında tek otorite haline gelmiştir. Nitekim bu önemine binaen ülkemizde Şîrâzî'nin görüşlerinin incelenmesine yönelik bir eğilimin başladığı görülmektedir. Bunu gösteren çalışmalar, Şîrâzî hakkında yapılan çalışmalar konusunda verilecektir. Ancak Şîrâzî'nin usûlü'l-fıkıh alanındaki konulara yaklaşımları hakkındaki bu çalışmalar yeterli olmayıp onun usûlü'l-fıkıh alanındaki bütün konular hakkındaki görüşleri ayrı ayrı incelenmelidir.

Bu çalışma Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin kıyas konusundaki görüşlerini ve onun bu konuyu ele alırken kullanmış olduğu delilleri ve yöntemleri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple çalışmaya konu olan Şîrâzî'nin kıyas anlayışı onun sadece usûlü'l-fıkha dair yazmış olduğu eserler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Şîrâzî'nin kıyas anlayışının bir bütün olarak anlaşılması için herhangi bir eser sınırlandırması yapmamamızın ne kadar isabetli olduğu yapılan çalışmanın sonucunda görülmüştür. Çünkü Şîrâzî'nin görüşlerinin tespit edilmesine yönelik belirli bir eserle sınırlandırılmış çalışmalar ve tespitler yanlış sonuçlar doğurabilir. Aynı şekilde kıyas konusunda da herhangi bir konu kısıtlandırılmasına gidilmemekle beraber özellikle kıyasın temel konularına daha çok yer verilecektir. Çalışmamızın temel amacı herhangi bir kıyaslama ve karşılaştırmaya yönelik olmadığından sadece gerekli görülen konularda bazı karşılaştırmalara yer verilmekle yetinilmiş ve daha çok Şîrâzî'nin görüşlerinin tespit edilmesi hedeflenmiştir.

## 2.Araştırmanın Kaynakları

Birinci bölümde Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin daha iyi anlaşılması için, dönemin siyasi, sosyal ve ilmi durumu hakkında kısa bilgilerin yanısıra onun hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserlerine dair kısa bilgiler verilecektir. Bu bölümün hazırlanmasında daha çok İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-Târih*, İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Safedî'nin *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam fi Târîhi'l- Mulûk ve'l- Ümem*, Nevevî'nin *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât*, İbn Hallikân'nın *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, İbnü's-Subkî'nin *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, İbn Şühbe'nin *Tabakâtu's-Şâfiyye* ve Şîrâzî'nin *Tabakâtu'l-Fukahâ* gibi klasik tarih ve tabâkat eserlerine müracaat edilmekle birlikte, Muhammed Hasan Hayto'nun, *el-İmam eş-Şîrâzî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-Usûliyye* adlı eserinden de faydalanılmıştır. Bununla birlikte birinci bölümün sonunda, Şîrâzî'nin kıyas dışında eserlerinde yer vermiş olduğu şer'î delillere ve onun bu delillerin kullanılmasıyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Bu konunun hazırlanmasında daha çok Şîrâzî'nin kıyas anlayışını ele aldığımız üçüncü bölümde esas alınan kaynaklar kullanılmıştır. Tekrar olmaması açısından bu konuyla ilgili bilgi üçüncü bölümün hazırlanmasında kullanılan kaynaklar konusunda verilecektir.

İkinci bölümde, Şîrâzî'nin kıyas anlayışına geçmeden önce, kıyas nazariyesinin anlaşılmasını sağlamak amacıyla herhangi bir mezhebe bağlı kalmadan daha çok kıyas nazariyesinin mahiyetini ortaya koyan temel konulara yer verilmiştir. Bu bölümün hazırlanmasında daha çok, son dönemlerde usûlü'l-fıkıh konularının mahiyetinin anlaşılmasını sağlamaya yönelik yazılan eserlerden istifade edilmiştir. Bunlardan bazıları Zekiyyüddîn Şa'bân'ın *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Muhammed Ebû Zehra'nın *İslam Hukuku Metodolojisi*, Fahrettin Atar'ın *Fıkıh Usûlü* ve Abdulvahhâb Hallâf'ın *İslam Hukuk Felsefesi* adlı eserlerdir.

Üçüncü ve tezimizin temel konusu olan bölümde ise Şîrâzî'nin kıyasa dair görüşlerinin belirlenmesinde onun usûlü'l fıkıh alanında yazmış olduğu *et-Tebşıra*, *el-Lüma'* ve *Şerhü'l-Lüma'* eserleri başta olmak üzere bazen de *el-Me'ûne* adlı eserine müracaat edilmiştir. Bununla birlikte gerekli görülen yerlerde Şîrâzî'nin kıyas anlayışını karşılaştırdığımız Şâfiî'nin *er-Risale* ve Cüveynî'nin *et-Telhîs*, *el-Burhân* ve *el-Varakat* adlı eserlerine başvurulmuştur. Ayrıca bazı konuların daha iyi anlaşılmasını sağlamak için kaynakçada zikredilen birçok kaynağa başvurulmuştur.

### **3.Araştırmanın Yöntemi**

Öncelikle kıyas ve Ebû İshâk eş-Şîrâzî ile ilgili yapılan çalışmalar belirlenmiş, bu çalışmalardan okunması gerekli görülen kitab, tez, makale, sempozyum tebliğleri ve ansiklopedi maddeleri gibi kaynaklar okunarak kıyas ile ilgili incelenmesi gereken konular belirlenerek bu doğrultuda bir çalışma planı hazırlanmıştır. Bu okumalardan sonra Şîrâzî'nin usûlü'l-fıkıh ile ilgili konulara yaklaşımını ve takip etmiş olduğu yöntemleri anlamak için bu alanda yazmış olduğu *et-Tabşıra*, *el-Lüma'* ve *Şerhü'l-Lüma'* adlı eserleri birkaç konu hariç baştan sona okunmuştur. Daha sonra bu eserlerin kıyas bölümleri detaylı bir şekilde incelenerek Şîrâzî'nin daha önce belirlediğimiz konular hakkındaki görüşleri tespit edilmiş ve bu konularda kullandığı delillere yer verilmiştir. Şîrâzî'nin kıyas anlayışını üç farklı eserden incelediğimizden dolayı, bazen onun bir konuda farklı eserlerinde farklı görüşleri kabul ettiği ya da bir konuyu farklı bir şekilde ele aldığı görülmüştür. Eserlerinde göze çarpan en önemli hususlardan bir tanesi, bir eserinde savunduğu bir görüşü, başka bir eserinde terk etmesi, farklı bir görüşü benimsemesi ve bunu da açıkça ifade etmesidir. Bundan dolayı Şîrâzî'nin kıyas konusundaki görüşleri tespit edilirken iki yol takip edilmiştir.



Bunlardan birincisi, Şîrâzî'nin üç eserinde de aynı yönde görüş belirttiği konularda takip edilen yoldur. Bu tür konularda onun yazmış olduğu üç eser göz önünde bulundurularak, verilen bilgiler birbirleri ile harmanlanarak bir bütünlük içinde sunulmuş ve Şîrâzî'nin bu tür konulardaki görüşleri net bir şekilde ortaya konulmuştur. İkincisi Şîrâzî'nin eserlerinde aynı konu hakkında farklı görüşler belirttiği konularda takip edilen yoldur. Bu tür konularda Şîrâzî'nin hangi eserinde konuyla ilgili ne söylediği aktarılmış, ardından bu farklılıklarla ilgili ayrı ayrı değerlendirmeler yapıldıktan sonra bu görüşlerden biri belirlenerek Şîrâzî'nin o konudaki kanaatı olarak verilmiştir. Yapılan değerlendirmelerde genellikle Şîrâzî'nin *Şerhü'l-Lüma'* adlı eserindeki görüşleri tercih edilmiştir. Çünkü bu eser onun en son yazdığı ve konuları en detaylı şekilde incelediği eseridir. Ayrıca Şîrâzî'nin kıyas konusundaki görüşleri başta kıyasın esas konuları olmak üzere, gerekli görülen yerlerde Şâfiî ve Cüveynî'nin görüşleriyle kıyaslanarak aralarındaki farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur.

# 1. EBÛ İSHÂK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, ESERLERİ VE HUKUKUN KAYNAKLARINA BAKIŞI

Bu bölümde öncelikle Şîrâzî'yi tanımak ve daha iyi anlamak için onun yetiştiği dönemin siyasi ve ilmi durumu, hayatı ve eserleri hakkında kısa bilgiler verilecektir. Daha sonra da onun hukukun kaynakları hakkındaki görüşleri incelenecektir.

## 1.1.Yaşadığı Dönemin Siyasi ve İlmi Ortamı

### 1.1.1.Siyasi Ortam

Şîrâzî, çocukluk ve ilk öğrencilik yılları hariç hayatının büyük bir çoğunluğunu, Abbâsî devleti halifelerinden Kâdir-Billâh b. İshâk b. Muktedir (381-422/991-1031), Kâim-Biemrillâh b. Kâdir ( 422-467/1031-1075), Muktedî-Billâh b. Muhammed b. Kâim (467-487/1075-1094) dönemlerinde Abbâsîlerin başkenti olan Bağdat'ta yaşamıştır. Şîrâzî'nin yaşadığı dönemdeki Abbasi devletinin siyasi tarihini iki farklı devrede incelemek mümkündür.

Birinci dönem (334-447/945-1055): İdarenin tamamen Büveyhîlerin eline geçtiği, Abbasi halifelerinin isimleri haricinde hiçbir etkinliklerinin kalmadığı dönemdir.<sup>1</sup> Bu dönemde Büveyhîler Abbâsîlerin başkenti olan Bağdat'ı işgal etmişlerdir. Böylece Abbâsî hilâfeti Şîî bir hanedanın baskısı altına girmiştir.<sup>2</sup> Diğer İslam topraklarında ise yeni devletler ortaya çıkmış, yeni bölünmeler gerçekleşmiştir. Musûl'da Ukeyliye, Diyarbakır'da Mervanoğulları, Halep'te Mirdasiye, Gazne ve Horasan'da Gazneliler devleti kurulmuştur. Şîî olanlar hariç kurulan bütün bu devletlerde yine hutbeler halife Kâdir-Billâh'ın adına okutulmuştur. Ancak Bağdat İslam dünyasının bir merkezi olmaktan çıkmıştır.<sup>3</sup>

Bu dönemde Büveyhîler dini, siyasi, sosyal ve askeri sebeplerden dolayı, Bağdat'ta Şîî bir hilafet kurmak yerine Sünnî Abbâsî Hilafeti sistemi içerisinde kalmışlardır. Ancak Halifeler onların memurları gibi olmuş ve onları memnun

<sup>1</sup> Nuri Ünlü, *İslam Tarihi I*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınlar, İstanbul 2012, s.288.

<sup>2</sup> Şaban Öz, *İslâm Tarihi*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2010, s.132; Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *DİA*, I, s.35.

<sup>3</sup> Öz, *İslâm Tarihi*, s.201; Ali Muhammed Sallâbî, *Abbâsiler Dönemi ve Murabıtlar Devleti*, Çev. Ayhan Ak, Ravza Yayınları, İstanbul 2006, s.115.

ettikleri sürece iktidarda kalabilmişlerdir. Aksi halde azlediliyor veya öldürülüyordu.<sup>4</sup>

Büveyhîlerin yönetimde oldukları dönemde, orduya tam anlamıyla sahip olamamaları ve Sünnî olan halka zorla Şîî mezhebini benimsetmeye çalışmaları sebebiyle imardan daha çok kargaşa ortamı olmuştur. Yaşanan bu siyasi çalkantılar sosyal ve dini çatışmalara da yol açmıştır.<sup>5</sup> Bu dönemde özellikle Şîî ve Sünnî mezhepleri başta olmak üzere İtikadi mezhepler arasında çatışmalar yaşanmıştır. İşte Şîrâzî, Kâdir-Billâh b. İshâk b. Muktedir'in Abbasi halifesi olduğu bu dönemde (334-447/945- 1055) Bağdat'a gelmiş ve 17 yıllık müstakil ders halkasında eğitim vermesi dâhil öğrencilik yıllarının tamamına yakını olmak üzere elli yılını bu devirde geçirmiştir.<sup>6</sup>

İkinci dönem (447-590/1055-1194): Selçukluların ortaya çıkması ve Büveyhî devletine son vermesiyle Abbâsîlerin idaresi, Sünnî inancı benimsemiş Selçukluların eline geçmiştir. Bu dönemde halifelerin durumu bir önceki döneme göre biraz daha iyileşmiş ve dini itibarları iade edilmiş ve böylece Şîî hâkimiyeti ve baskısına son verilmiştir. Çünkü Selçuklu sultanları halifeye saygı göstermişlerdir. Ancak bu dönemde hilafet siyasi bir kurum olmaktan çıkmış dini bir kurum haline gelmiştir.<sup>7</sup> Bu dönem kendisinden önceki döneme göre siyasi, idari ve ekonomik yönlerden daha iyi durumdadır. Bağdat'a birçok yeni binalar yapılmış imar işine önem verilmiş ve şehirdeki ahlaki ıslah yönünde de çalışmalar yapılmıştır. Bu tarihten itibaren Bağdat'ta siyasi ve dini tartışmaların merkezi Şîî-Sünnî ekseninden Sünnî mezhepler arası tartışmalara doğru evrilmiştir.<sup>8</sup> Şîrâzî, yetişkinlik ve hocalık yıllarını Abbâsi devlet idaresinin Selçuklu sultanlarında olduğu bu dönemde geçirmiştir. Selçuklu vezirlerinden Şâfiî olan Nizâmülmülk göreve başlamasından itibaren Şâfiî mezhebine yönelik ilmi destekler sağlamış ve Şâfiî âlimler için medreseler açmıştır. Bu medreselerden en önemli olanlarından biri olan Bağdat Nizâmiye Medresesini

<sup>4</sup> Öz, *İslâm Tarihi*, s.132; Dursun Yıldız, "Abbâsiler", DİA, I, s.35.

<sup>5</sup> Öz, *İslâm Tarihi*, s.203; Sallâbî, *Abbâsiler Dönemi ve Murabıtlar Devleti*, s.116.

<sup>6</sup> Bilal Aybakan, *Bağdat Nizâmiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî, Uluslararası İslam Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu Bildirileri*, (7-8-9 Kasım 2008 İstanbul) Ed. Prof. Dr. İsmail Safa Üstün, I-II, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, I, 152.

<sup>7</sup> Yıldız, "Abbâsiler", s.35; Öz, *İslâm Tarihi*, s.133; Aybakan, *Bağdat Nizâmiye Medresesi*, I, 152; Sallâbî, *Abbâsiler Dönemi ve Murabıtlar Devleti*, s.93.

<sup>8</sup> Öz, *İslâm Tarihi*, s.206; Sallâbî, 117.

Şîrâzî için inşa ettirmiş ve onu buraya baş müderris olarak atamıştır. Bu görevle beraber Şîrâzî ilmi anlamda daha ön plana çıkmıştır.<sup>9</sup>

Genel olarak Şîrâzî'nin yaşadığı dönemde siyasi yönetimde Abbâsîler-Büveyhîler ve Abbâsîler-Selçuklular arasında yaşanan ikili çekişmeler yüzünden bölgede siyasi bir istikrardan bahsetmek mümkün değildir. Özellikle Abbâsî Devletinin sınırları içerisinde bağımsız devletlerin kurulmasıyla beraber bu istikrar daha da zayıflamıştır. Çünkü yeni kurulan ülkeler büyümek ve güç kazanmak için diğer ülkeleri zayıflatmaya çalışmışlardır.

### 1.1.2.İlmi Ortam

Büveyhîlerin yönetimi ellerinde bulundurdıkları bir asır boyunca Bağdat, siyasi ve sosyal yönden iç karışıklıkların (istikrarsızlıkların) hâkim olduğu bir ortam olsa da daha önce olduğu gibi ilmi yönden aktiflik ve üretkenlik durumunu devam ettirmiştir. Hatta farklı sebep ve fırsatlardan dolayı bunu daha da zenginleştirmiştir. Bu dönemde Bağdat'ta dini ilimlerde, dil ve edebiyatta ve pozitif bilimlerde önemli gelişmeler ve büyük başarılar ortaya konmuştur.<sup>10</sup>

İslam dünyasında ortaya çıkan yarı bağımsız mahalli devletlerin aralarındaki güç ve nüfuz mücadelesi, onların ilim ve âlimleri desteklemekte de rekabet içine girmelerine sebep olmuştur. Böylece Bağdat'ın dışında Kurtuba, Gazne, Semerkant, Buhara, Kahire, Şam, Musûl, Şîrâz ve Rey gibi yeni başkentler oluşmuş ve bu başkentler ilim ve kültürde Bağdat'la yarışır duruma gelmişlerdir. Bu da Bağdat'ı hem siyasi hem de ilmi olarak tek otorite olmaktan çıkarmıştır.<sup>11</sup>

Büveyhîlerde diğer devletler gibi ilim ve âlimleri desteklemiş ve Bağdat'ta var olan ilmi ortamın ilerlemesinde büyük katkılar sağlamışlardır. Büveyhîler farklı fikirlere karşı olabildiğince toleranslı bir tavır sergilemiş ve fikir hürriyetine büyük önem vermiştir. Bu hür ve serbest ortamın olmasından kaynaklı farklı düşünce ve inanç ekolleri arasında çok fazla farklı düşünce ve münazaralar görünmüştür. Bu

<sup>9</sup> Yıldız, "Abbâsîler", s.35; Öz, *İslâm Tarihi*, s.133; Aybakan, I, 152; Sallâbî, *Abbasiler Dönemi ve Murabıtlar Devleti*, s.93.

<sup>10</sup> Aybakan, *Bağdat Nizâmiye Medresesi*, s.160.

<sup>11</sup> Aybakan, *Bağdat Nizâmiye Medresesi*, s.160.

dönemde yetişmiş âlimlerin sayıca fazla ve ilmen yüksek seviyelerde olmaları bunun en açık belirtilerinden bir tanesidir.<sup>12</sup>

Bu dönemin önde gelen bazı âlimleri şunlardır: Hanefîlerden Kudûrî (428/1037), Saymerî (436/1045), Dâmeğânî (478/1085); Şâfiîlerden 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).<sup>13</sup>

Selçukluların Bağdat'ta hüküm sürmesinden itibaren genelde Sünnî mezheplerin, özelde ise Şâfiî mezhebinin, ilerleme kat ettiği önemli dönemlerden biridir. Selçuklular Nizamiye medreselerini açmış ve Şâfiî mezhebini bu medreselerin resmi mezhebi olarak kabul etmişler ve bu medreselerde o dönemin önemli Şâfiî âlimlerini baş müderris olarak görevlendirmişlerdir. Bu durum Şâfiî mezhebine mensup âlimlere daha iyi çalışma ortamı sağladığından Şâfiî mezhebine ait en önemli eserler bu dönemde verilmiştir.<sup>14</sup>

Başta fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf, cedel, hilaf, sarf, nahiv ve felsefe gibi naklî ilimler olmak üzere, tarih ve coğrafya gibi ilim dallarında da büyük ilerlemeler görülmüş ve bu alanda çok zengin birikime sahip âlimlerin yetişmesinin yanı sıra ciddi eserler de verilmiştir.<sup>15</sup>

## 1.2.Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Hayatı

Şîrâzî'nin tam adı İbrahim b. Alî b. Yusuf b. Abdullah'tır. İsmi İbrahim, künyesi Ebû İshâk, lakabı dinin güzelliği anlamına gelen Cemâlüddîn'dir. Daha sonraları doğduğu yere nispetle el-Fîrûzâbâdî, eğitim için gittiği ilk yere nispetle eş-Şîrâzî, Peygamber efendimiz (s.a.v.)'in rüyasında kendisine Yâ Şeyh! Diye hitap

<sup>12</sup> Aybakan, *Bağdat Nizâmiye Medresesi*, s.161.

<sup>13</sup> Bu âlimlerin kısa hayatı ve bu dönemde yazmış oldukları eserler için bkz. Muhammed Hasan Hayto, *el-İmam eş-Şîrâzî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-Usûliyye*, Dâru'l-Fikr, Şam 1980, s.16-29; Yıldız, "Abbâsiler", s.35.

<sup>14</sup> Aybakan, *Bağdat Nizâmiye Medresesi*, II, 703.

<sup>15</sup> Hayto, *el-İmam eş-Şîrâzî*, s.16.

etmesinden dolayı da eş-Şeyh nispetlerini almıştır. Tarih ve tabakât kitaplarında kendisine yapılan atıflarda ismi Ebû İshâk eş-Şîrâzî olarak geçmektedir.<sup>16</sup>

Şîrâzî Fars bölgesindeki Şîrâz şehrinin 115 km güneyindeki Fîrûzâbâd<sup>17</sup> ya da Feyrûzâbâd<sup>18</sup> denilen beldede doğmuştur. Onun doğum tarihiyle ilgili tabakât kitaplarında 393, 395, 396 tarihleri verilmektedir.<sup>19</sup> Ancak 415 yılında 22 yaşındayken Bağdat'a gitmesi, 83 yaşındayken vefat etmesi ile ilgili rivayetler ve vefat tarihi olan 476 yılı birlikte düşünüldüğünde 393 tarihinin daha doğru olduğu söylenebilir.

Şîrâzî'nin biyografisine yer veren Tabakât ve tarih kitaplarında onun ailesi hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

İlmi hayatına kaç yaşında başladığı bilinmemekle beraber kendisi ilme Fîrûzâbâd'da Ebû Hâmid el-İsferâyîni'nin talebesi olan Ebû Abdullah b. Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî'nin yanında başladığını belirtmektedir.<sup>20</sup>

410/1019 yılında 17 yaşındayken ilim talebi için Şîrâz'a giderek burada Ebû Abdullah el-Cellâb'tan fıkıh tahsil etmiştir.<sup>21</sup> Sübkî, Şîrâzî'nin burada Şâfiî

<sup>16</sup> Nevevî, Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Muri (676/1277), *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y., II,172; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Cezerî (ö.630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, I-XI, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1987, VI, 289; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, (ö.774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî, I-XXI, Dâru'l-Hicr, y.y. t.y., XII, 212; a.g.mlf., *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*, thk. Ahmet Ömer Hâşim, Mektebtü's-Sekâfeti'd-Diniyye, y.y. 1993, I, 427; İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed (ö 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, I-VIII, Dâru's-Sadır, Beyrut 1968, I, 29; Zehebî, Muhammed b. Ahmed (ö.697/1298), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XVIII, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006, IX, 14; Safedî, Ebû's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah (764/1367), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmet Arnaut - Mustafa Türkî, I-XXIX, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut 2000, VI, 42; İbnü's-Subkî, Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfi (ö. 771/1370), *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tanahî, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, I-X, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1964, IV, 215; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed b. Cevzî (ö. 597/1200) *el-Muntazam fi Târihi Mulûk ve'l Ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkâdir Atâ, I-XIX, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1992, XVI, 182; İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdilhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akarî (ö. 1089/1678), *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbârî men Zeheb*, thk. Abdulkâdir Arnavut- Mahmut Arnavut, I-X, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986, V, 323; İbn Şühbe, Ebû Bekir b. Ahmed (ö. 874/1470), *Tabakâtu's-Şâfiyye*, nşr. Abdülalim Han, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407, I, 238.

<sup>17</sup> İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 29.

<sup>18</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, II, 172.

<sup>19</sup> İbn Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, I, 238; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 212; İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 29.

<sup>20</sup> Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yusuf, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1970, s.112.

<sup>21</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s.133.

mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebû Abdullah Muhammed bin Abdullah el-Beydâvî ve İbn Raman'dan fıkıh dersleri aldığını belirtmektedir.<sup>22</sup>

Daha sonra Basra'ya giderek burada bulunan el-Harzî'den<sup>23</sup> dersler almıştır.<sup>24</sup> Şîrâzî yol üstünde uğradığı Gucdüvân'da daha önce Şîrâz'da kendisine öğrencilik yaptığı Ebû Ahmed Abdurrahman b. el-Hüseyn el-Gucdüvânî'den tekrar ders okumuştur.<sup>25</sup>

415/1024 yılında Bağdat'a gelen Şîrâzî ömrünün geri kalanını burada geçirmiş, ilmi hayatına en büyük etkisi olan hocası Ebû Tayyip et-Taberî'nin yanında 15 yıl boyunca öğrencilik ve bir müddet de mu'îdlik yapmıştır.<sup>26</sup> Daha sonra hocasının izniyle 430/1039 yılından itibaren Bâbü'l-Merâtib semtinde bulunan mescitte müderrislik yapmaya başlamıştır.<sup>27</sup>

Şîrâzî Bağdat'ta geçirdiği öğrencilik yıllarında sadece Ebû Tayyip et-Taberî'nin değil, çoğu Şâfiî mezhebinin Irak çizgisinin piri Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin (344/406- 1002/1071) talabeleri olan Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Beydâvî (424/1033), Ebû Hatim el-Kazvînî (440/1048), Ebûl Kâsım Mansur b. Ömer el-Kerhî (447/1055)'den fıkıh, fıkıh usûlü ve cedel<sup>28</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Berkânî (336/425- 947/1034), Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. İbrahim b. Şâzân (425/1034), Ebû'l-Ferec el-Hercûşî'den hadis ilmini tahsil etmiştir.<sup>29</sup>

Şîrâzî, kendisinden fıkıh ve fıkıh usûlü ilmini öğrendiği hocası et-Taberî'nin görüşlerine fıkıh usûlü alanında yazdığı eserlerinde, diğer hocalarına nazaran daha çok yer vermektedir. Çoğu konuda onun görüşlerini benimsemekte ve kendi görüşlerini delillendirmek için onun yapmış olduğu değerlendirmelere yer vermektedir. Bunlardan hareketle Şîrâzî'nin en fazla etkilendiği hocasının et-Taberî olduğu sonucuna varmak mümkündür.

<sup>22</sup> İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 215.

<sup>23</sup> Bu isim tabakat kitablarında el-Hürzî, el-Harazî, el-Cezrî, el-Cuzî şeklinde geçmektedir.

<sup>24</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, V, 323; Nevevi, *Tehzîbü'l-Esmâ*, II, 172.

<sup>25</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s.134.

<sup>26</sup> İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 29; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VI, 42.

<sup>27</sup> İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 215; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I, 427.

<sup>28</sup> İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 215.

<sup>29</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 212; Nevevi, *Tehzîbü'l-Esmâ*, II, 172; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VI, 42.

Halife Kâim-Biemrillâh, 447 yılında Kâdilkuddat İbn Mâkûlâ vefat ettikten sonra Şîrâzî'ye kâdilkudatlık görevini teklif ettiyse de o bunu kabul etmemiştir. Şîrâzî Bağdat'ta yaşadığı süre içerisinde eğitim, öğretim ve telif faaliyetlerinin yanı sıra pek çok sosyal anlaşmazlığın çözümüne de katkı sağlamıştır.<sup>30</sup>

Şîrâzî hocası Ebû Tayyib et-Taberî'nin vefatından (450/1058) sonra, yoğun ilmi rekabetin ve çekişmeli siyasi ortamın yaşandığı Bağdat'ta Şâfiî mezhebinin temsilcisi konumuna gelmiştir.

457/1065 Yılında Selçuklu devleti vezirlerinden Nizâmülmülk Bağdat Nizâmiye medresesini kurduktan sonra Şîrâzî'yi buraya baş müderris olarak görevlendirmiştir.<sup>31</sup> Ömrünün sonuna kadar da burada ders vermeye devam etmiştir.

Şîrâzî, Abbâsî Halifelerinin yanında büyük bir öneme sahip olmasının yanı sıra Selçuklu sultanlarının da büyük değer verdiği birisiydi. Bundan dolayı Muktedî-Biemrillâh 475/1083 yılında kendisine ait bir mektubu Selçuklu Sultanı Melikşâh'a ulaştırması için Şîrâzî'yi Nîşâbur'a göndermiştir. Nîşâbur'da sultan Melikşâh ve veziri Nizâmülmülk tarafından çok iyi bir şekilde karşılanmıştır.<sup>32</sup>

Şîrâzî 476/1083 yılında, Cemâziyelâhir başka bir rivayete göre ise Cemâziyelevvel ayının 21'inde, 83 yaşındayken Bağdat'ta vefat etmiştir. Hilafet sarayında bulunan Firdevs kapısı yanında kılınan cenaze namazına Halife el-Muktedî-Biemrillâh da katılmıştır.<sup>33</sup> Tabakât ve tarih kitaplarının çoğunda Bâbu'l-Ebrâz'da defnedildiği belirtilirken<sup>34</sup> İbnü's-Sübki ise Bâbu'l-Harb'de defnedildiğini belirtmiştir.<sup>35</sup>

Ebû İshak eş-Şîrâzî zahit birisi olduğundan, hayatı hep fakirlik içinde geçmiştir. Bu nedenle hayatta iken ne Hac görevini ifa etmiş ne de geride bir dirhem para bırakmıştır.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Bilal Aybakan, "Şîrâzî", DİA, XXXIX, 185.

<sup>31</sup> İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 29.

<sup>32</sup> Aybakan, *Bağdat Nizâmiye Medresesi*, s.709.

<sup>33</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 181; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 289.

<sup>34</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, II, 172; İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 29.

<sup>35</sup> İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 229.

<sup>36</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, V, 323; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 14.



### 1.3. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Hocaları, Öğrencileri ve Eserleri

#### 1.3.1. Hocaları

Şîrâzî, Fîrûzâbâd'da başlayıp Bağdat'ta sona eren ilim yolculuğu boyunca dönemin önde gelen birçok usûlcü, mütekellim, muhaddis ve fıkıhçı âlimden farklı alanlarda dersler almıştır. Bu hocalardan bazılarını Şîrâzî yazmış olduğu Tabakâtu'l-Fukaha adlı eserinde kendilerinden ders aldığını bizzat kendisi belirtirken, bazılarının ise diğer kaynaklarda isimleri geçmektedir. Şîrâzî'nin ders aldığı hocalarının çoğunluğunu Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin öğrencileri oluşturmaktadır. Şîrâzî'nin kendilerinden ders aldığı hocalarından bazıları şunlardır.

***Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer eş-Şîrâzî:*** Şîrâzî'nin, Tabakâtu'l-Fukahâ adlı eserinde Fîrûzâbâd'da ilk olarak ders aldığını belirttiği hocasıdır. Bu şahıs aynı zamanda Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin öğrencilerindedir.<sup>37</sup>

***Ebû Abdullah el-Cellâb:*** Şîrâzî, Şîrâz' da kendisinden ders aldığı hocası olduğunu belirtmektedir. Şîrâz'ın hatip ve fâkihidir. Ebû Nasr el-Hannât'tan dersler okumuştur. Şîrâzî edip, fesahat sahibi ve araştırmacı biri olduğunu zikretmektedir.<sup>38</sup>

***Ebû Alî Hasan b. Muhammed b. Abbâs et-Taberî ez-Zeccâcî:*** Âmul/Taberistan'da fıkıh dersleri okutmuştur. Kendisinin Ziyâdâtü'l-miftâh adlı bir eseri bulunmaktadır. Şîrâzî, hocası Ebû Tayyib et-Taberî'nin ondan ders aldığını belirtmekle beraber kendisinin ondan ders alıp almadığını belirtmemektedir.<sup>39</sup> Ancak Sübkî, Şîrâzî'nin ondan Bağdat'ta fıkıh dersi aldığını zikretmektedir.<sup>40</sup>

***Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Beydâvî:*** Bağdat'ta yaşamış mezhep birikimine hâkim, hilaf ve fetvada başarılı bir fakihdir. Bir dönem Kerh kadılığı yapmıştır. Şîrâzî onun ders halkasına katılmış ve ondan talika yazdığını belirtmiştir. 424 yılında vefat etmiştir.<sup>41</sup> Şîrâzî ona Şîrâz'da ve Bağdat'ta öğrencilik yapmıştır.

***Ahmed b. Muhammed b. Ahmet Gâlip Ebû Bekir el-Berkânî ya da el-Birkânî:*** 336 yılında doğmuştur. Fıkıh dersleri aldıktan sonra bu alanda eserler

<sup>37</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s.112.

<sup>38</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s.133.

<sup>39</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s.117; İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 331.

<sup>40</sup> İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 128.

<sup>41</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s.126; İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 152-154.

yazmıştır. Daha sonra hadis ilmiyle uğraşarak bu alanda imam olmuştur. Bağdat'ta yaşamış ve burada 425 yılında vefat etmiştir. Şîrâzî Bağdat'ta ondan hadis dersleri almış ve hadis rivayetlerinde bulunmuştur.<sup>42</sup>

***Ebû Alî b. Şâzân:*** Hasan b. Ahmed b. Hasan b. Muhammed b. Şâzân b. Harb b. Mihran el-Bağdâdî, 339 yılında doğmuştur. Dönemin büyük âlimlerinden dersler almış özellikle Hadis ilminde dönemin sika âlimlerinden biri olmuştur. Hatip el-Bağdâdî onun Eş'a'ri mezhebini iyi bildiğini bildirmektedir. 426/1034 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Şîrâzî Bağdat'ta ondan hadis dersleri almıştır.<sup>43</sup>

***Ebû Ahmed Abdulvehhâb b. Muhammed b. Râmin el-Bağdâdî:*** Basra'da yaşamış ve burada dersler vermiştir. Şîrâzî, onun ed-Dârekî ve Ebû Hasan b. Hayrân'dan ders aldığını, usûlcü bir fakih ve usûle dair güzel eserleri olduğunu bildirmiştir. Ancak bu eserlerin ismi ve içeriği hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Şîrâzî 430 yılında vefat eden el-Bağdâdî'den Şîrâz'dayken ders almıştır.<sup>44</sup>

***el-Hurzî:*** Kaynaklar tam ismini vermemekle beraber, künyesinde el-Hûrzî, el-Harazî, el-Cezrî, el-Cuzî gibi farklı şekillerde vermektedirler. Şîrâzî ondan Basra'dayken ders almıştır.<sup>45</sup>

***Abdurrahman b. Hasan el-Gucdüvânî:*** Sübkî Tabakât'ında Abdurrahman b. Hüseyin şeklinde belirtmiştir. Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin öğrencilerindedir. Şîrâzî ona Şîrâz ve Gucdüvân'da öğrencilik yapmıştır.<sup>46</sup>

***Ebû Hâtim Mahmud b. Hasan et-Taberî el-Kazvînî:*** Taberistân/Âmül'de fıkıh dersleri aldıktan sonra Bağdat'a gelmiştir. Burada Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin derslerine katılmıştır. Ferâiz derslerini Ebû Hasan el-Luban'dan, usûl derslerini ise el-Bâkılânî'den almıştır. Şâfiî fıkıhı, hilaf ve usûl konularında yetkin biri olup Şîrâzî'nin hocaları arasında en çok faydalandığı ikinci hocasıdır. Bağdat'ta dersler

<sup>42</sup> İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 47.

<sup>43</sup> İbn Asâkir, Ali b. Hasan (ö. 571/1176), *Tebynü Kezibi'l-Müfterî fî Mâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404, s. 245-246; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, V, 123.

<sup>44</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s.125.

<sup>45</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, II, 172; İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 29; İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 47.

<sup>46</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s.134; İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 105.

veren Kazvîni, hilaf, cedel, usûl ve mezhep fihkî alanında birçok eser kaleme almıştır.<sup>47</sup> 440/1048 yılında Âmul'de vefat etmiştir.<sup>48</sup>

***Ebû Tayyib Tâhir b. Abdullah b. Tâhir et-Taberî:*** 348 yılında Âmul/Taberistân'da doğmuştur. Taberistân /Âmul ve Cürcân'da bir süre ilim okuduktan sonra Nişâbur'a gitmiş orada Ebû İshâk el-Mervezî'nin talebelerinin de aralarında bulunduğu birçok hocadan dört yıl boyunca dersler almıştır. Daha sonra Bağdat'a gelerek Ebû Hâmid el-İsferâyîni'nin ders halkasında bulunmuş ve daha birçok hocadan fikh dersleri okumuştur. O dönemde Şâfiî mezhebinin Bağdat'taki temsilcisi durumuna yükselmiştir.

Müzenî'nin muhtasarını şerh etmenin yanı sıra hilaf, mezhep, usûl ve cedel alanlarında sayılmayacak derecede eserler yazmıştır. Şîrâzî, yaklaşık on yıl kendisine öğrencilik yaptıktan sonra et-Taberî'nin izniyle onun mescidinde dersler vermiştir. Şîrâzî, Tabakâtında onun 450 yılında 100 yaşındayken vefat ettiğini, bu yaşına rağmen bilincini kaybetmediğini, fikhçılarla fetva konularını konuştuğunu ve hatalarını düzelttiğini belirtmektedir.<sup>49</sup>

***Mansur b. Ömer b. Alî el-Bağdâdî eş-Şeyh Ebû'l-Kasım el-Kerhî:*** Ebû Hâmid el-İsferâyîni'den fikh dersi almıştır. Şâfiî fikhıyla ilgili el-Ğunye adlı bir eser ve hocasından derlediği bir ta'lik kaleme almıştır. Bağdat'ta dersler veren el-Kerhî 447 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>50</sup>

### 1.3.2. Öğrencileri

Şîrâzî, Bâbü'l-Merâtib mescidinde ders vermeye başlamasından vefatına kadar ki dönem içerisinde birçok öğrenci yetiştirmiştir. Özellikle dönemin en önemli eğitim kurumlarının başında gelen Nizamiye medresesine baş müderris olarak atandıktan sonra buradaki görevi boyunca yetiştirdiği öğrenci sayısı daha da artmıştır. İlmi şöhretinin artması sonucu onun birikiminden faydalanmak ve onun yanında ders almak için doğudan ve batıdan öğrenciler Bağdat'a gelmeye gayret göstermişlerdir.<sup>51</sup> Şîrâzî'nin yetiştirmiş olduğu öğrencilerin sayıca ne kadar fazla olduğu, kendisinden

<sup>47</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s.130.

<sup>48</sup> İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 312.

<sup>49</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s.127-128; İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 15.

<sup>50</sup> Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s.130.

<sup>51</sup> İbnü's-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 216; Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, II, 172.

yapılan şu rivayetten anlaşılmaktadır: “*Horasan taraflarına gitmişim, uğradığım her beldenin ve her köyün ya kadısının veya müftüsünün yahut da hatibinin talebelerimden veya ilim arkadaşlarımdan olduğunu gördüm.*”<sup>52</sup>

Şîrâzî'nin kaynaklarda ismi geçen meşhur öğrencilerinden bazıları şunlardır:

Fahru'l-İslâm Muhammed b. Ahmed b. Hüseyin b. Ömer eş-Şâşî (507/1113)

Hasan b. İbrâhim b. Alî b. Berhun (Ebû Alî el-Fârukî) (528/1133)

Ebû Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Cürcânî (482/1089)

Ebû Mansur eş-Şîrâzî (493/1099)

Alî b. Sa'id b. Abdurrahmân b. Mahrez b. Ebî Osman el-Abderî (493/1099)

Ebû Abdullah Hüseyin b. Alî et-Taberî (495/1101)

Abdurrahmân b. Muhammed b. Sâbit Ebû Kâsım el-Harakî (495/1101)

Muhammed b. Tarhân b. Yeltekin et-Türkî (515/1121)

İdris b. Hamza b. Alî eş-Şâmî (504/1110)

Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şarkî (500/1106)

İsmâil b. Ahmed b. Abdulmelik b. Alî b. Abdusselâm en-Nîşâbûrî (532/1137)

Mahmud b. Yusuf b. Hüseyin et-Tiflîsî (550/1155)

### 1.3.3. Eserleri

Şîrâzî, usûlu'l-fıkh, fıkh, hilaf, cedel ve hadis gibi farklı ilim alanlarında eserler vermiştir.<sup>53</sup> Bunlar arasında özellikle usûlu'l-fıkh ve fıkh alanında yazdığı eserler büyük bir öneme sahiptirler. Bu alanda yazdığı eserler uzun bir süre büyük bir ilgiye mazhar olmuş ve klasikler arasında yerlerini almışlardır. Ayrıca Şîrâzî'nin tabakât alanında yazdığı eseri de büyük bir şöhrete sahip olmuştur.

Çalışmamızın sınırları dışına çıkmamak için, Şîrâzî'nin sadece usûlu'l-fıkh ve fıkh alanında yazmış olduğu eserleri hakkında kısa ve genel bilgiler verilecektir. Diğer eserlerinin ise sadece isimleri ve hangi alanda yazıldığı zikredilecektir.

<sup>52</sup> İbnü's-Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V, 216.

<sup>53</sup> İbn Şühbe, *Tabakâtu 'ş-Şâfiyye*, I, 238; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, IX, 14.

### 1.3.3.1. et-Tebşıra fî Usûli'l-Fıkh

Şîrâzî'nin usûlu'l-fıkh ilmine dair yazdığı ilk eserdir.<sup>54</sup> Mütakellimin yöntemine göre yazılmıştır. Daha çok ihtilaflı konuları işlediğinden bazı kaynaklar ona usûl eserleri arasında yer verirken bazıları ise hilaf eserleri arasında yer vermektedir. Yazıldığı yöntem açısından hilaf türü bir eser olsa da içeriği yönünden usûl konularını ele aldığından biz onu usûl eserleri arasında inceledik.

Şîrâzî bu eserin yazılış amacını şu şekilde belirtmektedir. “*Arkadaşlarımdan bazılarının fıkh usûlü alanındaki ihtilaflı meseleler hakkında bir eser yazmam konusundaki isteklerini görünce, usûl ilmine yeni başlayanlar için bir giriş bu ilmi iyi bilenler için bir hatırlatma olması amacıyla muhtasar (kısa) ve mebsût (uzun) hacimli kitablara nazaran orta hacimli bu kitabı yazdım.*”<sup>55</sup>

Şîrâzî, *et-Tebşıra*'da birçok farklı görüşü kuvvet derecesine göre sıraladıktan sonra bunlar arasından kabul ettiği görüşü belirterek tercih ettiği bu görüşü savunmak için naklî ve aklî delillere yer verir. Daha sonra diğer görüşleri savunanların görüşlerini savunurken dayandıkları delilleri ve bunlara kendi görüşünü destekleyici cevaplar verir.<sup>56</sup>

Şîrâzî'nin yazmış olduğu bu eserin usûl alanındaki önemi bu yöntemle yazılan ilk ve tek eser olmasının yanında görüşleri temellendirirken kullanmış olduğu delillerin daha önceki kaynaklarda yer almamış olmalarıdır. Bundan dolayı daha sonra yazılan usûl kitaplarına kaynaklık etmiştir.<sup>57</sup>

*et-Tebşıra* Şîrâzî'nin erken dönemde yazdığı bir eser olmasından dolayı daha sonraki zamanlarda ilmi birikiminin artmasıyla, bu eserinde savunduğu bazı görüşlerini değiştirmiştir. Bu fikir değişikliğini de gerek *el-Lüma'* ve gerekse *Şerhu'l-Lüma'* adlı eserlerinde açıkça dile getirmiştir.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh el-İstanbulî (ö. 1066/1656), *Keşfü'z-Zümûn an Esmâi'l-Kutub ve'l-Funûn*, I-VI, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1951, s.1562; İbn Halikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 29.

<sup>55</sup> Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf (ö. 476/1083), *et-Tebşıra*, thk. Muhammed Hasan, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s.8.

<sup>56</sup> Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.9.

<sup>57</sup> Hayto, *el-İmam eş-Şîrâzî*, s.15.

<sup>58</sup> Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf (ö. 476/1083), *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, s.528.

### 1.3.3.2. el-Lüma‘ fî Usûli‘l-Fıkh

Şîrâzî'nin neredeyse bütün usûl konularını işlediği ve mütekellimin yöntemine göre yazdığı muhtasar eseridir.<sup>59</sup> Muhtasar bir eser olması dolayısıyla meselelerle ilgili yoğun tartışmalara girilmemiş; ancak usûl konularına dair genel bilgilerin yanında ihtilafli meselelere de yer verilerek konuyla ilgili tarafların delillerine ve bunların münakaşasına da yer verilmiştir. Şîrâzî bu eserini *et-Tebşıra*'den sonra kaleme aldığını eserin giriş kısmında yazmış olduğu şu ifadelerle belirtmektedir. “Arkadaşlarımdan bazıları, daha önce yazmış olduğum ve sadece ihtilafli konulara yer verdiğim *et-Tebşıra* adlı esere ilave olması için fıkıh usûlüne dair mezhep görüşlerini içeren muhtasar bir eser yazmamı istediler. Ben de onların bu isteklerine icabet ettim.”<sup>60</sup>

*el-Lüma‘* üzerine yapılmış şerhlerden bazıları şunlardır.

- 1) Ebû İshak eş-Şîrâzî (476/1083), *Şerhu‘l-Lüma‘*.
- 2) Abdullah b. Ahmed el-Bağdâdî (533/1138), *Şerhu‘l-Lüma‘* (Kâtip Çelebi Keşfü‘z-Zunûn adlı eserinde müellifin bu şerhi tamamlamadığını belirtmektedir.)
- 3) Kemâleddin Mesud b. Ali el-Yemenî (604/1207), *Şerhu‘l-Lüma‘*.
- 4) Musa b. Ahmed el-Yemenî (620/1223), *Şerhu‘l-Lüma‘*.
- 5) Ziyâüddin Osman b. İsa el-Kürdî (622/1225), *Şerhu‘l-Lüma‘*.
- 6) Ahmed b. Mukbil el-Adnî, (630/1232), *Şerhu‘l-Lüma‘*.

### 1.3.3.3. Şerhu‘l-Lüma‘

Şîrâzî'nin kendi eseri olan *el-Lüma‘* adlı kitabına yazmış olduğu şerhidir.<sup>61</sup> Bu eserinde Şîrâzî, *el-Lüma‘* da kısa bir şekilde ifade etmiş olduğu görüşleri bu eserinde tek tek delillerine yer vererek ve daha ayrıntılı kısımlandırılmalar yaparak detaylı bir şekilde ele almıştır. Şîrâzî, bu eserinde daha önce *et-Tebşıra*'da sadece ihtilafli konuları işlerken kullanmış olduğu yöntemi bu defa bütün usûl konularına

<sup>59</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü‘z-Zunûn*, II, 1562; İbn Halikân, *Vefeyâtü‘l-A‘yân*, I, 29.

<sup>60</sup> Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf (ö. 476/1083), *el-Lüma‘*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1995, s.8.

<sup>61</sup> İbn Halikân, *Vefeyâtü‘l-A‘yân*, I, 29.

uyarlamıştır. Bu yönüyle bakıldığında *Şerhu'l-Lüma'* Şîrâzî'nin en geniş ve en kapsamlı eseri olmasının yanında daha önce yazmış olduğu iki eserinin de bir harmanlanmasıdır.

Şîrâzî bu eserinde hem kendisinin kabul etmiş olduğu görüşler hem de muhalif olarak ifade ettiği ve çürütmeye çalıştığı görüşler hakkında çok sayıda aklî ve naklî delillere yer vermektedir. Özellikle ayet, hadis, sahabe kavli gibi naklî delillere başvurmasının yanında usûl kaidelerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilmek için çok sayıda furu' konularına da yer vermektedir. Bu üslup eserin anlaşılmasını kolaylaştırdığından daha sonraki dönemlerde eserin şerh edilmesine ihtiyaç bırakmamıştır. Bildiğimiz kadarıyla bu eser üzerine sadece Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmet el-Bağdâdî'nin bir şerhi bulunmaktadır.

#### 1.3.3.4. et-Tenbîh fî Furu'î'l-Fıkhi's-Şâfiî

Şîrâzî bu eserini 452 yılında yazmaya başlayıp 453 yılında tamamlamıştır.<sup>62</sup> Şîrâzî, Şâfiî âlimlerin odağında bulunan Müzenî'ye ait muhtasardan sonra kendi dönemine kadar oluşan birikim ve düzeyi yansıtmak amacıyla böyle bir muhtasar kaleme almıştır. Şîrâzî bu eserinde hocası Ebû Tayyib et-Taberî'nin hocası Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin elli ciltlik *et-Ta'lika*'sını esas almıştır.<sup>63</sup>

Şîrâzî'nin bu eseri Şafî mezhebinin en önemli Muhtasar eserlerinden biri olarak kabul edilmiş, Nevevî *el-Minhâc* adlı eserini yazmadan önce âlimler bu eseri ezberlemeye, şerh etmeye ve ders olarak okumaya çalışmışlardır. *Keşfu'z-Zunûn* eserinin yazarına göre Şâfiîler arasında yaygın olan en önemli beş eserden bir tanesidir.<sup>64</sup>

Şîrâzî bu eserini fûr'u fıkıh konularını çok fazla ayrıntıya inmeden, delil ve tartışmalardan uzak ve her düzeydeki talebenin faydalanabileceği veciz bir yöntem ve sade bir dil ile kaleme almıştır. Kitâbü't-Tahâre ile başlayıp Kitâbü's-Şehâdât ile sona eren eser on dört bölümden meydana gelmektedir.<sup>65</sup> Bu eserin kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunmakta olup müstakil ve şerhleriyle birlikte çeşitli

<sup>62</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 489.

<sup>63</sup> Aybakan, "*et-Tenbîh*", DİA, XL, 447.

<sup>64</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 489.

<sup>65</sup> Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yusuf, *et-Tenbîh fî'l-Fıkhi's-Şâfiî*, A'lemu'l-Kütüb, y.y. t.y., s.1-278.

neşirleri yapılmıştır.<sup>66</sup> Bu eser ile ilgili olarak da birçok şerh, muhtasar ve ta'lik çalışması yapılmıştır.<sup>67</sup>

### 1.3.3.5. el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmami'ş-Şafî

Şîrâzî bu eserini 455/1063 yılında yazmaya başlamış ve 469/1076 yılında tamamlamıştır.<sup>68</sup> Şîrâzî eserin telif sebebini; Şafî mezhebindeki temel hükümleri delilleriyle ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan ihtilaflı meseleleri gerekçeleriyle açıklamaya çalışmak olarak ifade etmektedir.<sup>69</sup>

Şîrâzî bu eserinde konu sıralamasında Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ını esas alırken, fıkhi çözümleri temellendirme ve üretmede genellikle İbn Süreyc'in yöntemini benimsemiştir. O Şafî'nin son dönem görüşlerini esas alarak onun fıkıh doktrinini ortaya koymaya çalışmış, diğer mezheplerin görüşleri kadar mezhep içi ihtilaflardan da imkân ölçüsünde uzak durmaya çalışmıştır.<sup>70</sup> Bu eserle ilgili sayılamayacak derecede şerhler, muhtasarlara ve ta'likler yazılmıştır.<sup>71</sup>

### 1.3.3.6. Diğer Eserleri

en-Nüket fî'l-Mesâ'ili'l-Muhtelef fihâ Beyne'ş-Şafî ve Beyne Ebî Hanîfe.

en-Nüketü'l-Mesâil.

Tezkiretü'l-Meseleyn fî'l-Hilâf Beyne'l-Hanefi ve'ş-Şafî.

el-Mülâhhas fî'l-Cedel.

el-Me'üne fî'l-Cedel.

Munâzarât.

Tabakâtü'l-Fukahâ.

el-Hudûd.

Akîdetu's-Selef.

<sup>66</sup> Aybakan, "*et-Tenbîh*", DİA, XL, 447.

<sup>67</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I, 489.

<sup>68</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, 1916.

<sup>69</sup> Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmam eş-Şafî*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 14.

<sup>70</sup> Aybakan, "*el-Mühezzeb*", DİA, XXXI, 518.

<sup>71</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, II, 1916; Aybakan, "*el-Mühezzeb*", DİA, XXXI, 518.



el-Mülahhas fi'l-Hadis.

el-Fetâvâ.

Nushu ehli'l-ilm.

el-Îşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak.

#### 1.4. Şîrâzî'ye Göre Hukukun Kaynakları

Şîrâzî, Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olduğu için genel olarak imam Şâfiî'nin şer'î hükümleri elde ederken kullanmış olduğu delillere ve bu delillerin kullanılış sıralamasına bağlı kalmıştır. Ancak O, Şâfiî'den sonra ortaya çıkan bazı deliller konusunda ve Şâfiî'nin delilleri kullanma aşamasında takip ettiği sıralamada bir takım farklılıklara gitmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması açısından Şîrâzî'nin hukukun kaynakları konusundaki görüşleriyle beraber Şâfiî'nin de bu konuyla ilgili görüşlerine yer verilecektir.

Şâfiî şer'î delillerden hüküm çıkartırken dayandığı delilleri *el-Ümm*'de şu şekilde tasnif etmiştir: “*Kitab, Sünnet, bir sahâbiden gelen eser, Müslümanların genelinin ihtilaf etmeden kabul ettiği şey (icmâ) ve bunlardan bazısına yapılan kıyas hüccet olur*”<sup>72</sup>

*er-Risale*'de ise şer'î delilleri şu şekilde tasnif etmektedir: “*Kitab, Sünnet, icmâ, ve bu anlamda hükme medar olacak bir kıyas bulamazsam sahabe kavline uyarım ya da yanında kıyas varsa sahabe kavline uyarım.*”<sup>73</sup> Görüldüğü gibi Şâfiî Kitab, Sünnet ve icmâ ilk üç sırada sayarken kıyası bazen sahabi kavlinde önce dördüncü sırada zikreder. Bazen de kıyası sahabi kavlinde sonra ifade eder.<sup>74</sup>

Şîrâzî *Şerhu'l-Lüma'* adlı eserinde konuları ele alış yöntemini ifade ederken şer'î delilleri şu şekilde tasnif etmektedir: “*Delilleri açıklamaya Allah (c.c)'in hitabı ve Resulünün hitabı ile başlayacağız. Çünkü bu ikisi bütün delillerin aslıdır. Daha sonra Kitab ve Sünnet ile sabit olan ümmetin icmânını açıkladıktan sonra Kitab,*

<sup>72</sup> Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *el-Ümm*, Dârü'l-Ma'rife, I-VIII, Beyrut, 1990, II, 31.

<sup>73</sup> Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris (ö. 204/819), *er-Risale*, thk. Abdullatif el-Hemim, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2009, s.480.

<sup>74</sup> Taha Nas, *İmam Şâfiî'ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri*, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya 2001, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s.8.

*Sünnet ve icmâ ile sabit olan kıyası zikredeceğiz. Bunlardan sonra müçtehidin bir delil bulamadığı durumlarda başvurduğu istishâb deliline yer vereceğiz. Son olarak da âlimin âmi olanlar hakkındaki fetvasına yer vereceğiz. Çünkü içtihad derecesine ulaşan bir âlimin fetvası avâm için bir delildir.”<sup>75</sup>*

*el-Me’ûne* adlı eserinde ise delilleri şu şekilde sınıflandırmaktadır: “Şer’î deliller üç kısımdır. Bunlar; asl, ma’kûlu’l-asl ve istishâbu’l-hâl’dir. Asl olan deliller *Kitab, Sünnet ve icmâdır*. İmam Şafîi kavli-i kadîminde buna sahabe kavlinide eklemiştir. Ma’kûlu’l-asl olan deliller *fahve’l-hitâb, delilü’l-hitâb ve ma’ne’l-hitâbtır* (kıyas). *İstishâbu’l-hâl de iki kısımdır. Bunlar istishâbu’l-hâl el-akl ve istishâbu’l-hâl el-icmâdır.”<sup>76</sup>*

Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*’da Şafîi’nin icmâ ve kıyasın, asıl olarak kabul edilen *Kitab ve Sünnet* ile sabit olmalarından dolayı şer’î delilleri asıl ve ma’kûlu’l-asl olarak sınıflandırdığını belirterek, bir anlamda kendisinin de bu tasnifi benimsediğine işaret etmektedir. *el-Me’ûne*’de ise bu sınıflandırmayı yine kendisi çok açık bir şekilde yapmaktadır. Bununla beraber bu iki üst başlık altında saydığı deliller konusunda farklı bir dağılımda bulunmuştur.

Şîrâzî, şer’u men kablena, sahabi kavli ve istihsân gibi delilleri yukarıdaki tasnife almamakla beraber eserlerinde kimisini müstakil bir başlık altında kimisini ise yukarıda zikrettiğimiz deliller bağlamında alt başlıklar şeklinde ele almıştır. Şîrâzî bu delillerden bazılarını kabul ederken bazılarını ise kabul etmemektedir.

Şîrâzî, şer’î delillerden hüküm çıkarırken takip edilmesi gereken hiyerarşiyi şu şekilde ifade etmektedir: “*Birisine bir mesele sorulduğunda öncelikle bunun hükmünü Kitab ve Sünnet naslarında aramalıdır. Burada meselenin hükmünü bulursa onunla hükmeder. Eğer bunlarda bir hüküm bulamazsa, Kitab ve Sünnettin zahirlerine bakar. Burada bir hüküm bulursa onunla amel eder. Eğer bir hüküm bulamazsa, âlimlerin icmâına başvurur. Burada bir delil bulursa onunla hükmeder. Bulamazsa kendisine kıyas yapabileceği bir asıl bulmaya çalışır. Eğer bir asıl bulursa onun illetini araştırarak kıyas işleminin mümkün olup olmadığına bakar.*

<sup>75</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, s.162.

<sup>76</sup> Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf (ö. 476/1083), *el-Me’ûne fi’l cedel*, thk. Ali Abdulaziz el-Umeyrinî, Cem’iyyetü İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmiyyî, Kuveyt 1407, s.26.

*Kıyas işlemiyle hükme ulaşırsa onunla amel eder. Burada da bir hüküm elde edemezse, istishâbu'l-hâl deliline başvurarak eşyada asıl olanın mubah mı, haram mı yoksa tevekkuf mu olduğu görüşlerinden seçtiğine göre hüküm verir.”<sup>77</sup>*

#### **1.4.1. Kitab**

Şîrâzî'ye göre Kitab'ın delalet şekilleri üçtür. Bunlar nass, zâhir ve 'âmm lafızlardır.

A- Nass olan lafızlar: Tek bir anlamdan başka anlama gelmeyen lafızlardır. Mesela “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun”<sup>78</sup> ayetinde zina eden erkek ve zina eden kadın kelimeleri bu türdür. Bu tür lafızların hükmü, kendisiyle çelişen başka bir nas bulunmadıkça kendisiyle olduğu gibi hükmetmektedir.<sup>79</sup>

B- Zahir olan lafızlar: İki anlamı olmakla beraber onlardan birisi için daha fazla kullanılmasıdır. Mesela emir kipi vucûb anlamında kullanıldığı gibi nedb anlamında da kullanılmaktadır. Ancak vucûb anlamında kullanılması daha açıktır. Bunun hükmü, yaygın olmayan anlamda kullanıldığına dair bir delil bulunmadıkça daha yaygın ve daha çok kullanılan anlamını kabul etmektir.<sup>80</sup>

C- 'Âmm olan lafızlar: İki ve daha fazla kişiyi eşit bir şekilde kapsayan lafızlardır. Bunun dört kalıbı vardır. Bunlar çoğul kalıbı, el takısı almış müfred isimler, men (مَنْ), meta (مَتَى) gibi mübhem isimler ve nekra isimlerin nefy ile kullanılmasıdır. Bu lafızların hükmü sınırlandırıldığına dair bir delil bulunmadıkça 'âmm anlamda kullanılmasıdır.<sup>81</sup>

#### **1.4.2. Sünnet**

Şîrâzî Sünnet konusunu Peygamber (s.a.v)'in fiilleri (fiili Sünnet) ve sözleri (kavlî Sünnet) olmak üzere iki kısımda değerlendirerek, Hz. Peygamber'in fiili ve kavli Sünnetiyle teşriî kılınan hükümlerin bağlayıcı olduğunu belirtmektedir.

Şîrâzî Peygamber (s.a.v)'in fiillerini iki kısma ayırarak incelemiştir.

<sup>77</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.1002.

<sup>78</sup> Nur 24/2

<sup>79</sup> Şîrâzî, *el-Me'ûne fi'l cedel*, s.27.

<sup>80</sup> Şîrâzî, *el-Me'ûne fi'l cedel*, s.28.

<sup>81</sup> Şîrâzî, *el-Me'ûne fi'l cedel*, s.28.

A-) Diyanete (kurbet) dayalı olmayan fiil ve davranışları: Bunlar Hz. Peygamber (s.a.v)'in diyanete dayalı olmayan tamamen bir beşer olmasından kaynaklı yeme, içme, uyuma, giyinme, oturup kalkma gibi fiil ve davranışlardır. Şîrâzî'ye göre Hz. Peygamber'in bu fiillerinin hükmü mubahtır. Çünkü bunlara aykırı davranmak insanı harama götürmez.<sup>82</sup>

B-) Diyanete (kurbete) dayalı olan fiil ve davranışları: Şîrâzî Hz. Peygamberin diyanete dayalı fiillerini üç kısımda değerlendirmiştir.<sup>83</sup>

a- **Başka bir hükmü beyan etmek için yapmış olduğu fiiler:** Şîrâzî bu tür fiilerin hükmünün açıklanan hükümle aynı olduğunu belirtmiştir. Eğer Hz. Peygamber'in yapmış olduğu fiil farz olan bir hükmü beyan etmek içinse yaptığı fiilin hükmü de farzdır.<sup>84</sup>

b- **Emredilen bir hükmü yerine getirmek için yapmış olduğu fiiler:** Şîrâzî'ye göre bu tür fiillerin hükmü de yerine getirilen emrin hükmüyle aynıdır. Eğer yapılan fiil vacip olan bir emri yerine getirmek için yapılmışsa, yapılan fiilin de hükmü vacip olur.<sup>85</sup>

c- **Başlangıç ve sebepsiz olarak yaptığı fiiler:** Şîrâzî'ye göre Peygamber (s.a.v)'in yapmış olduğu bu tür fiilerin hükmü, vacip ya da mendup olduğuna dair bir delil bulunmadıkça tevekküftür. Bazı âlimler bu tür fiillerin, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça vacip olduğunu bazıları ise mendup olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Şîrâzî yapılan fiillerin mendup ya da vacip olma konusundaki ihtimallerinin eşit olduğundan hükmünün tevekkuf olması görüşünü benimsemiştir.<sup>86</sup>

Şîrâzî'ye göre fiilî Sünnet ile umumun tahsisi, zahirin te'vili, mücmelin tafsili ve nesih gibi bütün beyan türlerinin gerçekleşmesi mümkündür.<sup>87</sup>

Şîrâzî Peygamber (s.a.v)'in kavli sünnetini ise iki kısma ayırmaktadır. Bunlar ahad haber ve mütevâtir haberdir. Şîrâzî'ye göre mütevâtir haberler zarurî ilim ifade

---

<sup>82</sup> Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, s.545.

<sup>83</sup> Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, s.545.

<sup>84</sup> Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, s.545.

<sup>85</sup> Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, s.545.

<sup>86</sup> Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, s.546.

<sup>87</sup> Şîrâzî, *Şerhu 'l-Lüma'*, s.547.

ettiği gibi onunla amel etmek de vaciptir. Bununla birlikte Şîrâzî mütevâtir haberlerin zaruri bilgi ifade edebilmeleri için şu üç şartı taşıması gerektiğini belirlemiştir.

-Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivayet edilmesi.

- Bu sayının her dönemde korunmuş olması.

- Rivayetin duyma ya da görme ile ilgili bir haber olması, Şîrâzî'ye göre içtihat ve nazar ile ilgili mütevâtir haberler zaruri bilgi ifade etmezler.<sup>88</sup>

Ahad haber ile amel ve onun bilgi değerine gelince bu konuda usûl âlimleri üç farklı görüş ifade etmişlerdir.

Birincisi: Mutlak anlamda ahad haber ilim (kesin bilgi) ifade etmez ancak onunla amel etmek vaciptir. Bu görüş çoğunlukta olan usûlcülerin görüşüdür.

İkincisi: Mutlak anlamda ahad haber ilim ifade eder ve onunla amel vaciptir. Bu görüş Zâhirîlerin ve bir rivayete göre Ahmet b. Hanbel'in görüşüdür.

Üçüncüsü: Ahad haber kesin bilgi ifade etmez ancak ümmet tarafından kabul edildiği zaman kesin bilgi ifade eder. Bu görüş Ebû Yâ'lâ ve aynı zamanda Şîrâzî'nin de kabul ettiği görüştür.

Şîrâzî, prensip olarak bu konuda cumhurun görüşünü kabul etmektedir. Ancak kıyası delillendirirken Mu'az hadisinin ahad haber olmasından dolayı bir usûl kaidesinin temellendirilmesinde kullanılamayacağı eleştirilerine maruz kalmıştır. Şîrâzî bu eleştirilere, bu tür ahad haberlerin ümmet tarafından kabul gördüğü için delil olarak kullanılabileceğini şu şekilde ifade etmiştir. *“Ümmetin kabul ettiği ahad haberlerin kesinlikle doğru olduğu kabul edilir. İster herkes onunla amel etmiş olsun ister bazıları amel etmiş olsun farketmez. Bu haberler ilim ifade ettiği gibi onunla amelde vaciptir.”*<sup>89</sup>

Şîrâzî, fiilî ve kavli Sünnetin beyan olma açısından eşit olduğunu ancak çatışmaları durumunda kavli sünnetin fiilî sünnetten önce geleceğini belirterek bunun nedenlerini de şu şekilde sıralamıştır.

<sup>88</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.578.

<sup>89</sup> Muhammed b. Abdullah el-Osman, *el-Mesâilü'l-Usûliyyeti'l-Letî Hâlefe fihâ el-İmâm eş-Şîrâzî Cumhûre'l-Usûliyyîn*, Melik Faysal Üniversitesi, 2015, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s.48.

1. Söz hükme bizzat delalet ederken, fiil hükme bir vasıtaıyla delalet eder.
2. Sözün geçişli olma özelliği mevcut olup fiilin bu özelliği ihtilafıdır.
3. Sözle yapılan beyanda fiile ihtiyaç duyulmazken fiille yapılan beyanda söze ihtiyaç duyulur.
4. Sözün, beyan olmasında icmâ varken fiilde durum ihtilafıdır.<sup>90</sup>

### 1.4.3. İcmâ

Sahâbe döneminden itibaren icthad ve fetva faaliyetinde, Kur'an ve Sünnet'te bir olayla ilgili çözüm bulunmadığı takdirde doğrudan kişisel ictihada başvurulmayıp önceki fetva ve kararların gözden geçirildiği, önceki ilmî ve kazâî icthadlardan yararlanma yönünde güçlü bir gelenek olduğu bilinmektedir. İşte sahâbe ve önceki müctehidlere uyma yönündeki bu gelişme ile icmâ, İslam hukukunda önemli bir yere sâhib olmuştur.

Şîrâzî, icmâî istilahî olarak, “*bir asrın âlimlerinin meydana gelen bir hadisenin hükmü üzerinde ittifak etmeleri*”<sup>91</sup> şeklinde tanımlar. İcmân bağlayıcılığı ve sahih olması için icmâ ehlinin tamamının ölmesi gerekir, aksi halde icmâdan dönme ihtimalleri vardır, demek suretiyle icmâda “inkırâzu'l-asrı” şart koşanlar, tarife bu şartı eklemelidirler. Ancak Şîrâzî'ye göre inkırâzu'l-asr icmân bağlayıcılığı için şart değildir.<sup>92</sup>

### 1.4.4. Kıyas

Şîrâzî'nin hüküm elde etmek için kullanmış olduğu şer'î delillerden biri olan kıyas, tezimiz ana konusu olduğundan, bu konudaki görüşleri daha sonra detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

### 1.4.5. İstishâb

Fıkıh usûlü terimi olarak istishâb, “*bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça sonrasında da mevcut olduğuna hükmetmektir.*”

<sup>90</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.557; Erol Erdem, *Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu*, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2008, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s.31.

<sup>91</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.665.

<sup>92</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.665; Hüsyin Akkurt, *Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin İcmâ Anlayışı*, Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2017, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) s.33.

Usûlü'l-fıkıh'ta, şer'î hükümleri belirlemede kullanılan belli başlı şer'î delillerden biridir.<sup>93</sup>

Şîrâzî bu delili asıl olarak isimlendirdiği Kitab, Sünnet ve icmâ ile ma'kulü'l-asl olarak saydığı kıyas'tan sonra üçüncü bir şer'î delil olarak zikretmiştir. Bu delil için istishâbu'l-hâl ismini kullanan Şîrâzî, onu istishâbu'l-hâl el-'akl ve istishâbu'l-hâl el-icmâ olmak üzere iki kısma ayırmış ve bunları ayrı ayrı tanımlayarak bazı örneklerle de açıklamaya çalışmıştır.<sup>94</sup>

**A- İstishâbu'l-hâl el-'akl (Delil bulunmadıkça sorumlu tutulmama istishâbı):** *İslam hukukuna göre herhangi bir delil bulunmadıkça kişinin yükümlülük ve sorumluluğunun bulunmadığına hükmetmektir.* Kişinin üzerinde şer'î bir mükellefiyetin veya şahsi bir hakkın varlığından söz edilebilmesi için, her mükellefiyet veya hakkın delil ile ispatı gerekir.<sup>95</sup> Şîrâzî istishâbu'l-hâl el-'akl'ı şu şekilde tanımlamaktadır: “*Asıldaki berâet-i zimmete (şer'î bildirim gerektirmediği sürece bir şeyin gerekli olmaması ve yükümsüzlüğün devam etmesi) dönmektir.*” Buna örnek olarak Şâfiî'nin vitir namazının vacip olmadığı yönündeki görüşü verilebilir. Şâfiî'nin vitir namazını vacip olarak görmemesinin sebebi bu konuda şer'î bir delilin bulunmamasıdır. Şer'î bir delil bulunmadığında asıl olan *berâet-i zimmet* olduğu için vitir namazının vacip olmadığı hükmünü vermiştir.<sup>96</sup>

Şîrâzî, istishâbın bu türünü geçerli bir delil kabul etmekle beraber, istishâbı müçtehidin bir meselenin hükmü ile ilgili hiçbir şer'î delilin bulunmadığı durumlarda başvurabileceği bir yöntem olarak görmektedir. Bu halin değişmesi ancak mantuk, mefhum, nass ve zahir gibi bir delil ile mümkündür.<sup>97</sup>

**B- İstishâbu'l-hâl el-icmâ:** “*Bir konuda meydana gelen icmâ sonrasında o konudaki değişiklik sonrasında da icmâ ile varılan hükmün devam ettirilmesidir.*”<sup>98</sup>

Buna örnek olarak Şâfiî'nin, teyemmüm ile namaz kılan kişinin namaz esnasında su bulması durumunda bu kişinin namazı hakkındaki görüşü verilebilir. Şâfiî'ye göre bu durumdaki kişinin namazı bozulmaz. Çünkü su bulunmadığı takdirde kişinin

<sup>93</sup> Ali Bardakoğlu, “İstishâb”, DİA, XXIII, 376.

<sup>94</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.986.

<sup>95</sup> Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.219; Bardakoğlu, “İstishâb”, s.377.

<sup>96</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.986.

<sup>97</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.986.

<sup>98</sup> Bardakoğlu, “İstishâb”, s.379.

teyemmüm ile namaz kılması konusunda icmâ oluşmuştur. Su bulunduktan sonra da asıl olan, icmâ ile varılan hükmün aksini bildiren bir delil bulunmadığı sürece o hükmün devam ettirilmesidir. Şîrâzî bu tür istishâbın geçerli bir delil olup olmadığı konusunda iki farklı görüş olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birincisi; istishâbın bu türünü hüccet kabul edenlerdir. İkincisi ise; bu istishâb türünün geçerli bir delil olmadığı görüşüdür ki, Şîrâzî doğru olan görüşün bu olduğunu belirtmiştir.<sup>99</sup>

#### 1.4.6. Şer‘u Men Kablenâ

Şer‘u men kablenâ’dan maksat, Allah’ın Hz. Muhammed’den önceki toplumlar için koyduğu ve Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygamberleri vasıtasıyla onlara bildirdiği hükümlerdir. Usûlcüler şer‘î delilleri incelerken, önceki peygamberler vasıtası ile bildirilen hükümlerin Hz. Muhammed’in ümmeti hakkında da geçerli ve bağlayıcı olup olmadığını da değinmişlerdir.<sup>100</sup>

Şîrâzî bu delili Kitab delili içerisinde nesih konusu bağlamında incelemiş, ve kabul edip etmeme açısından üç farklı görüşün bulunduğunu belirtmiştir.

a-) Önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen bu hükümlerin Hz. Muhammed’in ümmeti için hiçbir geçerliliği ve bağlayıcılığı yoktur.

b-) Bu hükümlerden neshedilenlerin dışında kalanlar Hz. Muhammed’in ümmeti için geçerli ve bağlayıcıdır.

c-) Geçmiş peygamberlerden sadece bazılarının şer‘î atı bizim için geçerlidir.<sup>101</sup>

Şîrâzî *et-Tabsıra* adlı eserinde, neshedilenlerin dışında kalan hükümlerin Hz. Muhammed’in ümmeti için geçerli ve bağlayıcı olduğu görüşünü savunmuş ve bu görüşü temellendirmek için şu delilleri getirmiştir: “İşte o peygamberler, Allahın hidayete erdirdiği kimselerdir. Şu halde onların rehberliğine uy.”<sup>102</sup> Şîrâzî bu ayetteki “uy” emrinin ‘âmm olduğunu söylemiş ve hem tevhidi (itikadi) hem de ahkam’ı (şer‘î) kapsadığını belirtmiştir. Ona göre, hakkında yasaklandığına dair herhangi bir delil bulunmadıkça bizden öncekiler için konulan hükümler bizim için de geçerlidir. Çünkü asıl olan, var olan durumun devam etmesidir. Şîrâzî Allah’ın

<sup>99</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s.987.

<sup>100</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s.525.

<sup>101</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s.525.

<sup>102</sup> En’am 6/90.



öncekiler için farz kıldığı hükümleri zikretmesinin bizim için de geçerli olduğunu gösterdiğini, aksi takdirde Allah'ın bunları zikretmesinin bir nedeni olmadığını ifade etmiştir.<sup>103</sup>

*Şîrâzî el-Luma'* adlı eserinde, *et-Tabsıra*'de zikredilen görüşlerden ikincisi olan, bu hükümlerden neshedilenlerin dışında kalan hükümlerin Hz. Muhammed'in ümmeti için geçerli ve bağlayıcı olduğu görüşünü kabul ettiğini belirtmiştir. Ancak bu görüşten döndüğünü ve birinci görüş olan önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen bu hükümlerin Hz. Muhammed'in ümmeti için hiçbir geçerliliği ve bağlayıcılığı olmadığı görüşünün sahih olduğu kanaatine vardığını belirtmiştir. Bunun sebebi olarak da, Hz. Peygamberin ve sahabilerin hüküm belirlerken geçmiş peygamberlerin şeriatlarına hiçbir şekilde başvurmamalarını gerekçe göstermiştir.<sup>104</sup>

*Şerhu'l-luma* adlı eserinde ise Şîrâzî'nin bu konudaki tercihiyle ilgili bir belirsizlik ve çelişki bulunmaktadır. Çünkü geçmiş ümmetlerin şeriatlerinden neshedilmiş olanların dışındaki hükümlerin bizim için geçerli olduğu görüşünü desteklediği ve geçmiş ümmetlerin şeriatlerinin hiçbir şekilde bizim için geçerli olmadığı görüşünü seçtiği bilgisi birlikte verilmektedir. Tercih etmiş olduğu görüşü delillendirme kısmına baktığımızda, Şîrâzî'nin *et-Tabsıra*'de savunmuş olduğu görüş olan bu hükümlerden neshedilenlerin dışında kalan hükümlerin Hz. Muhammed'in ümmeti için geçerli ve bağlayıcı olduğu görüşünü delillendirmeye çalıştığı görülmektedir.<sup>105</sup>

#### **1.4.7. Sahâbî Kavli**

Usûlcülere göre sahâbî, iman etmiş olarak Hz. Peygamberle örfen arkadaş denebilecek ölçüde birlikte bulunmuş kimseye denir. Usûlcüler sahabe kavlini ise şu şekilde tanımlamışlardır: “Kitab, Sünnet veya icmâda bir delil bulunmayan şer’î bir konuda, Resulullah (s.a.v)’ın bir sahabisinden bize nakledilen ve yanımızda sabit

---

<sup>103</sup> Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s.164.

<sup>104</sup> Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.136.

<sup>105</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.528.

olan bir fetva veya yargı kararıdır.<sup>106</sup> Burada kavli hüccet olup olmadığı tartışılan sahâbiler, daha çok fıkıh yönüyle tanınmış olanlardır.<sup>107</sup>

Şîrâzî sahâbe kavlini icmâ delili bağlamında ele almıştır. Şîrâzî, sahâbeden bir kişinin bir görüş belirtmesi, bu görüşün diğer sahabiler arasında yayılması ve buna karşı diğer sahâbîlerin itirazda bulunmayıp susmaları durumunda bunun bir hüccet olduğunu kabul etmektedir. Buna icmâ denilip denilmeyeceği konusunda ise ihtilaf olduğunu belirtmektedir.<sup>108</sup>

Şîrâzî, sahâbeden bir kişinin bir konuda görüş belirtmesi, bu görüşün sahabiler arasında yayılmaması ve buna karşı kimsenin görüş belirtmemesi konusunda şunları söylemektedir:

*“Sahabe kavli imam Şâfiî'nin, kavli kadîmine göre hüccettir ve kıyastan önce gelmektedir. Ancak kavli cedîdine göre hüccet değildir. Doğru olan da budur. Çünkü Allah bütün müminlerin yoluna uymayı emretmiştir. Bu da sadece bazılarının yoluna uymanın gerekli olmadığını göstermektedir.”*<sup>109</sup> Diğer birçok usûlcü de imam Şâfiî'nin sahabe kavli konusundaki görüşlerini bu şekilde nakletmektedirler.

Taha Nas, İmam Şâfiî'nin eski mezhebinde olduğu gibi yeni mezhebinde de sahabe kavlini delil kabul ettiğini ve fıkhi görüşlerinde sayısız sahabe kavlini delil olarak kullandığını belirtmiştir. Nas, bu görüşünü Şâfiî'nin yeni görüşüne göre yazdığı eserlerinden yaptığı nakillere dayandırmıştır. İmam Şâfiî'nin görüşünü Şîrâzî'nin naklettiği gibi nakleden usûlcüler ile ilgili olarak da şöyle demektedir: *“İmam Şâfiî'nin görüşünün değiştiğini iddia edenlerin bu iddialarının da doğru olmadığı net bir şekilde görülmektedir.”*<sup>110</sup>

#### **1.4.8. İstihsân**

İstihsân, müctehidin bir konuda icmâ, zaruret, örf, maslahat ve gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o konunun benzerlerinde izlenen

<sup>106</sup> Nas, *İmam Şâfiî'ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri*, s.29; a.g.mlf., *İmam Şâfiî'nin Sahabe Kavline Bakışı*, Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi, S.1, Mardin 2014, s.183-208.

<sup>107</sup> H. Yunus Apaydın, *“Sahâbî Kavli”*, DİA, XXXV, 500.

<sup>108</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.742.

<sup>109</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.742.

<sup>110</sup> Nas, *İmam Şâfiî'ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri*, s.45; a.g.mlf., *İmam Şâfiî'nin Sahabe Kavline Bakışı*, s.183-208.

genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesidir. Fıkıh usûlünde, kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemleri arasında, üzerinde ilk dönemlerden itibaren en fazla tartışmanın yapıldığı bir delildir.<sup>111</sup>

Fikri temelleri çok öncelere dayanmakla beraber, kaynaklar bir istidlal yöntemi olarak istihsânın, Ebû Hanîfe ile başladığında ittifak etmişlerdir. Hanefî mezhebine mensup âlimlerin yazmış olduğu ilk dönem eserlerinde istihsânın tanımına yer verilmemekle beraber istihsân, kıyas karşıtı ve katı kuralcılığın yanlış sonuçlara götürmesini engelleyen bir kaynak olarak tanıtılmıştır. İmam Şafî'nin istihsânı, delile dayanmadan keyfi hüküm verme, dinde olmayan şeyleri dine katma, nassın ve sabit asılların akılla terki olarak açıklayıp çok sert eleştirilerde bulunmasından sonra Hanefî usûlcüler istihsânı gözden geçirmiş ve tashih etmişlerdir.<sup>112</sup>

Şîrâzî de istihsân delilini, Hanefî mezhebinin bu yöntemi tanımlama ve kullanma şekline yönelik eleştiriler bağlamında ele almıştır. O istihsânı, "*delilsiz olarak insanın kıyası terk ederek kendine göre güzel gördüğüne uymasındır.*" şeklinde tarif etmektedir. Şîrâzî, İmam Şafî ve Bişr el-Merîsî'nin Ebû Hanife'nin istihsânı kullandığını ve yukarıda tanımladığı şekilde kabul ettiğini belirterek bu minvaldeki istihsânın, batıl bir delil olduğunu ifade etmektedir.<sup>113</sup> Buna delil olarak da "*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme!*"<sup>114</sup> "*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allaha ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız onu Allah'a ve Peygambere götürün.*"<sup>115</sup> Ayetlerini getirmiştir. Çünkü insanın güzel gördüğü şey ne insanın bilgi sahibi olduğu şeydir ne de onu Allah ve Resûlüne götürmektir. Şîrâzî'ye göre istihsânın geçersiz bir delil olduğunu gösteren başka bir delil de şudur: Kıyas gibi şer'î bir delil dururken, kişinin kıyası terk edip güzel gördüğüne uyması da caiz değildir. Ayrıca Şîrâzî, insanın delilsiz bir şekilde güzel olanı şer'î olarak kabul etmesi durumunda âlim ile âmî arasında bir farkın kalmayacağını belirtmiştir. Çünkü

<sup>111</sup> Ali Bardakoğlu, "*İstihsan*", DİA, XXIII, 339.

<sup>112</sup> Bardakoğlu, "*İstihsan*", s.339.

<sup>113</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.969.

<sup>114</sup> İsrâ 17/36.

<sup>115</sup> Nisa 4/59.

âlimin delilsiz olarak güzel bulduğuna uyması halinde, âmi olan kişinin de aynı şeyi yapacağını söylemiştir.<sup>116</sup>

Şîrâzî, Ebû Hanîfe'nin takipçilerinin istihsânı bu şekilde kabul etmediklerini ve Ebû Hanîfe'yi savunmak için istihsânı şu şekillerde tarif ettiklerini zikretmiştir: “İstihsan, bir şeye, kendine has bir delilden dolayı benzerlerinin hükmünden farklı bir hüküm verilmesidir.” “İki delilden güçlü olan ile amel edilmesidir.” “İlletin bir delil ile tahsis edilmesidir.” Şîrâzî, istihsânın Hanefî mezhebinin sonradan gelen âlimlerinin tarif ettikleri şekilde olması durumunda, sahih bir delil olacağını ve bir ihtilaf kalmayacağını ancak Şâfiî ve Bîşr'in belirttikleri şekilde olması halinde ise bunun batıl bir delil olduğunu belirtmiştir.<sup>117</sup>

Şîrâzî, Hanefî mezhebinin pratikteki uygulamalarından hareketle Ebû Hanîfe'nin istihsân anlayışının Şâfiî ve Bîşr'in tarif ettikleri şekilde olduğu görüşünün daha doğru olduğunu belirterek, Hanefîlerin başka delil bulunmamasına rağmen kıyası terk ederek hükümde bulduklarını ve buna istihsân dediklerini ifade etmiştir. O bunu destekleyen birçok fer'î konunun bulunduğunu ifade etmiş ve buna delil olarak şu örneği vermiştir:

Şîrâzî, Ebû Hanîfe'nin hırsızlığın şahitliği konusunda; iki kişiden birinin hırsızın aleyhinde beyaz koyun çaldığı yönünde şahitlik etmesi, diğerinin ise siyah koyun çaldığı yönünde şahitlik etmesi durumunda bunların şahitliklerinin kabul edileceği ve hırsızlık yapanın elinin kesileceği görüşünde olduğunu belirtmektedir. Bu hükmün sebebi olarak ise bunlardan her birinin koyunu bir yönden gördüğünü, birinin koyunu bir taraftan beyaz olarak görmesi sonucu hepsinin beyaz olduğunu sanması, diğerinin de koyunu bir yönden siyah gördüğünü ve tamamının siyah olduğunu sanmasından dolayı şahitlikleri kabul edilir. Şîrâzî bunun bir delil olmadığını, hanefîlerin bu konuda kendi kişisel görüşleriyle hareket ettiklerini belirtmiştir.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.291.

<sup>117</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.969.

<sup>118</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.970.

## 2. ANA HATLARIYLA KIYAS

Bu bölümde kıyasın tanımı, alanı ve kaynak değeri, çeşitleri, rükün ve şartları hakkında bilgi verilecektir.

### 2.1. Kıyasın Tanımı

#### 2.1.1.Sözlük Anlamı

Kıyas sözcüğü قاس fiilinin mastarı olup muzari kalıbı يقيس ve يقوس şeklinde yâî ve vâvî olarak gelmektedir.<sup>119</sup> Sözlükte “kıyas” (القياس), bir şeyin başka bir şeyle ölçülmesi anlamına geldiği gibi, iki şeyi birbirine eşitlemek anlamında da kullanılır. Mesela, “قسست القماش بالمتر”, kumaşı metre ile ölçtüm” denildiğinde, (قاس) fiili birinci anlamda kullanılmıştır. İkinci anlamda kullanıldığında ise, gerek maddi eşitleme, gerekse manevi eşitleme kastedilebilir. Mesela “قسست هذه الورقة علي تلك bu yaprağı şu yaprağı eşitledim” derken maddi, “فان لا يقاس بفان falanca kişi filanca kişi ile karşılaştırılmaz”(İlimde veya fazilette onunla bir tutulamaz) denildiğinde manevi eşitlik kastedilmiş olur.<sup>120</sup>

#### 2.1.2.Terim Anlamı

Kıyas kavramı, fıkıh literatüründe birçok anlam ve istidlal türünü belirtmek için kullanılmakla beraber, genellikle şu anlamlarda kullanılır:

**A- Re’y:** Kıyas sözcüğü bazen “tevkîf” (vahiy, Şâri’in bildirim) kavramının mukabili olarak re’y (var olan naslar bağlamında insanın kendi insiyatifıyla sonuca ulaşma ya da bu insiyatifle varılan sonuç) anlamında kullanılmaktadır. Kıyasın bu manasından hareketle dindeki hükümler ya tevkîftir ya da kıyastır denilebilir. Kıyası bu şekilde anlamlandıran, Zâhirîler ve Şî‘a’nın Ta‘lîmiyye grubu, bu tür kıyasa itiraz etmişlerdir.<sup>121</sup>

**B- Gayesi / illeti akılla bilinen hükümler:** Kıyas, kimi zaman şer‘î delillerden elde edilen, manası akıl ile bilinen şer‘î hükümler anlamında kullanılır. Bu anlamda

<sup>119</sup> İbn Manzur Ebû Fadl Muhammed b. Mukrim (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut 1983, VI, 185.

<sup>120</sup> Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali (ö. 816/1413), *et-Ta'rifat*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1948, s.181; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.127.

<sup>121</sup> Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed İbn Bahâdır İbn Abdullah (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhîti fî Usûli'l-Fıkıh*, I-VIII, Dâru'l-Kutub, y.y. 1994, V, 12.

şerî'at, ta'abbud ve kıyas olmak üzere iki kısımdır denilir. Bu doğrultuda kıyas vahyin karşıtı değil bir türü olmaktadır.<sup>122</sup>

**C- Genel ilke:** Kıyas kavramı, bazen de tümevarım yolu ile ulaşılmış genel kural anlamında kullanılmaktadır. Bu genel kural bazen şerî'atın bütününe uygulanacak şekilde olduğu gibi bazen de bir mezhep bütünlüğü içinde fıkhıdaki belli bir konu hakkında olabilir.<sup>123</sup>

**D- Usûlî Kıyas:** Bu kıyas ortak bir illete sahip olmaları sebebiyle, aslın hükmünün fer'e verilmesi anlamındaki kıyastır. Buna şer'î kıyas veya fikhî kıyas da denilmektedir. Fıkıh ve fıkıh usûlünde kıyas sözcüğünün en çok kullanıldığı anlam budur.<sup>124</sup> Usûlcülerin çoğu şer'î kıyas için tanımlar yapmakla birlikte, bazı usûlcüler de şer'î kıyas için bir tanım yapmanın zor olduğunu belirtmişlerdir. Yapılan tanımlardan bazıları yalın ve basit bir şekilde kıyasın muhtevasını ortaya koyarken, bazıları ise müellifin benimsediği kelâmî anlayış ile çelişmemek ve farklı anlayıştaki usûlcülerin eleştirilerine hedef olmamak için kurguladığı ve anlaşılması zor olan tanımlardır. Bu tanımların detaylarına girmeden kıyasın muhtevasını ve işlevini anlamamız açısından kıyası şu şekilde tanımlamak mümkündür:

Kıyas, hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemektir.”<sup>125</sup>

Kıyas işleminin nasıl yapıldığının anlaşılması bakımından şu örnek verilebilir: Kur'ân-ı Kerîm'de hamr yani şarabın haram olduğu ve niçin haram kılındığı, aynı ayet içerisinde belirtilmiştir: *“Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), ve şans okları birer şeytan işi pisliktir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan şarap (hamr) ve kumar yolu ile aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak istiyor. Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?”*<sup>126</sup>

Bu ayet şarabın haram olduğunu belirtmekte ve niçin haram kılındığını açıklamaktadır. Şarabın insanlar arasında düşmanlığa sebep olmasının yanı sıra dini ve dünyevi kötü sonuçlara neden olması bu içeceğin haram kılınmasının sebebidir.

<sup>122</sup> Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 12; H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, DİA, XXV, 529.

<sup>123</sup> Apaydın, “Kıyas”, s.529.

<sup>124</sup> Soner Duman, *Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2007, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s.18.

<sup>125</sup> Apaydın, “Kıyas”, s.529.

<sup>126</sup> Mâide 5/90-91

Ancak hamrı üzüm suyundan kaynatılmadan yapılan özel bir içeceğin ismi olarak kabul eden fıkıhçılara göre ayetteki haramlık hükmü hamr ile sınırlı olup benzeri diğer sarhoş edici içecekler ayettin kapsamı içerisinde değildir. Fakat bu içkilerin içilmesi de, ayetin hamr hakkında açıkladığı kötü sonuçları doğurduğundan kıyas yoluyla bu içeceklere de hamrın hükmü uygulanır. Dolayısıyla bu içeceklerin de içilmesinin haram olduğu sonucuna varılır.<sup>127</sup> Bundan hareketle sarhoşluk sebebini doğuran her içeceğe haram hükmü verilir. Burada yapılan kıyas usûlî anlamda yapılan kıyastır.

## 2.2.Kıyasın Rükün ve Şartları

### 2.2.1.Rükünleri

Rükün bir şeyin varlığından söz edilebilmesini sağlayan unsurlardır. Kıyasın da geçerli olabilmesi için bazı rükünleri taşıması zorunludur. Bunlar olmadan kıyas gerçekleşemez. Kıyası şer'î bir delil olarak görenlerin kıyas için yaptıkları tanımlara bakıldığında görüleceği üzere kıyas dört rükünden meydana gelmektedir. Bunlar asıl, fer', hüküm ve illetir.<sup>128</sup>

**Asıl:** Hükmü nass veya icmâ tarafından belirlenmiş olan asıl, fer'in kıyas edildiği hükmü açıklayan kaynaktır. Buna, el-makîs aleyh (kendisine kıyaslanan), el-mahmûl aleyh (kendisine yüklem olan) ve el-müşebbeh bih (kendisine benzetilen) de denir.<sup>129</sup>

**Fer':** Sözlükte aslın zıddı olup, bir aslın üzerine inşa edilen anlamına gelmektedir.<sup>130</sup> Terim anlamı ise hükmü nass veya icmâ tarafından belirlenmemiş olup ortak illete sahip bir asıla hamledilendir. Buna el-makîs (kıyaslanan), el-mahmûl (yüklem) ve el-müşebbeh (benzetilen) de denilmektedir.<sup>131</sup>

<sup>127</sup> Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.129.

<sup>128</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, V, 94; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.138; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s.97; Muhammed Ebû Zehra (ö. 1394/1974), *İslam Hukuku Metodolojisi*, Çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınları, Ankara 2013, s.198.

<sup>129</sup> Abdulvahhâb Hallâf (ö. 1324/1906), *İslam Hukuk Felsefesi* (çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, y.y. t.y., s.206.

<sup>130</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifat*, s.213.

<sup>131</sup> Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.206.

**Hüküm:** Asıl hakkında nass veya icmâ ile sabit olan yargıdır. Kıyas yoluyla fer' e uygulanmasına karar verilen hükme gelince, bu kıyasın neticesi ve semeresidir; kıyasın bir rüknü veya şartı değildir.<sup>132</sup>

**İllet:** Asla ait hükmün konulmasına sebep olan ve fer'in asla hamledilmesini sağlayan ortak özelliktir.<sup>133</sup>

### 2.2.2.Şartları

Şart, bir şeyin geçerli olabilmesini sağlayan unsurlardır. Geçerli bir kıyasın olabilmesi için bazı şartları taşıması gerekmektedir. Bu şartlardan bazıları aslın hükmü, bazıları fer' ve bazıları da illet ile ilgilidir.<sup>134</sup>

#### A- Aslın hükmü ile ilgili şartlar:

- Aslın hükmü Kitab veya Sünnet ile sabit bir hüküm olmalıdır. Bu konuda âlimler ittifak etmişlerdir. Hükmü icmâ ve kıyas ile sabit olan bir aslın hükmünün başka bir fer' e verilmesi konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimler bunun uygun olduğu görüşünü savunurken bazıları ise uygun olmadığını belirtmişlerdir.<sup>135</sup>

- Kıyas yoluyla uygulanacak hükmün akıl tarafından idrak edilecek bir illeti olmalıdır. Bu hükmün meşru oluşu sebebinin akıl kavramalı ya da nass bu sebebe işaret etmelidir. Çünkü kıyasın esası, aslın hükmünün nedenini kavramak ve bu nedenin fer' de gerçekleşip gerçekleşmediğini ortaya koymaktır.<sup>136</sup> Bu da ancak hükmün illetinin kavranması ile mümkündür.

- Aslın hükmü sadece asla mahsus olmamalıdır. Çünkü hükmün belirli bir olaya mahsus olduğu, ancak buna işaret eden şer'î bir delil ile anlaşılabilir. Eğer böyle bir tahsîsin bulunduğu dair şer'î bir delil varsa, artık bu has kılınan hükmün, hakkında nass bulunmayan olaylara kıyas yoluyla uygulanması o delile aykırı davranmak olur. Şer'î delile aykırı kıyas ise geçersizdir. Huzeyme'nin şهادetinin iki kişinin şهادetine denk oluşu ve Hz. Peygamber'in dört kadından fazlasıyla evlenmesi buna örnek olarak verilebilir. Bu hükümlerin tamamen bu kişilere has olduğu konusunda delil bulunduğu için başkasına kıyas yolu ile verilmesi mümkün

<sup>132</sup> Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.206.

<sup>133</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s.97; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.138.

<sup>134</sup> Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.138.

<sup>135</sup> Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.208; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.139.

<sup>136</sup> Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.208.



değildir. Çünkü Peygamberimiz (s.a.v.) “*Huzeyme kime şahitlik ederse ona yeter*” diye buyurmuştur.<sup>137</sup>

- Aslın hükmü, mensûh olmamalıdır. Nesh edilmiş bir hüküm, kendi aslı için geçerli olmadığı gibi başka meselelere hamledilmesi de caiz değildir.<sup>138</sup>

#### **B- Fer‘ ile ilgili şartlar:**

- Fer‘e mahsus bir nass bulunmamalıdır. Çünkü fer‘in hükmünü bildiren bir nassın bulunması durumunda kıyasa başvurmanın bir anlamı kalmayacaktır.<sup>139</sup>

- Fer‘, hükmün illeti bakımından asla eşit olmalıdır. Fer‘ illet bakımından asla tam eşit olmazsa, onun hükümde asla eşit kılınması mümkün olmaz. Mesela asıl olan şarap iskar (sarhoşluk) vasfından dolayı haram kılınmıştır. Fer‘ olan rakıdaki sarhoş edicilik vasfı ile şaraptaki iskar vasfı eşit olduğundan ikisinin de hükmü aynıdır, yani haramdır.<sup>140</sup>

- Fer‘ hakkında, nasslarda veya icmâ da, kıyas yoluyla bulunacak sonuca aykırı düşen bir hüküm bulunmamalıdır.

- Aslın hükmü, kıyas yapıldıktan sonra ne asılda ne de fer‘de değişmemelidir.<sup>141</sup>

#### **C- İlet ile ilgili şartlar:**

- İlet, zahir bir vasıf olmalıdır. Varlığına ve yokluğuna kesin olarak hükmedilebilecek şekilde açık ve duyularla kavranabilen bir nitelik olmalıdır. Duyularla kavranamayan gizli bir vasıf ile ta‘lil yapılamaz. Çünkü böyle bir illetin var olduğunu ya da yok olduğunu anlamak imkânsızdır.<sup>142</sup>

- İlet istikrarlı olmalıdır. Yani kişiden kişiye, durumdan duruma açık farklılıklar göstermeyen munzabıt bir vasıf olmalı ve ifade ettiği anlam sınırlı olmalıdır. Çünkü kıyasın temelini, asıl ile fer‘ arasında hükmün illeti açısından eşitlik teşkil eder. İlet insandan insana, halden hale değişiklikler gösterirse, kıyasın esasını oluşturan bu eşitlik gerçekleşmemiş olur.<sup>143</sup>

<sup>137</sup> Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.142; Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.210.

<sup>138</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s.98.

<sup>139</sup> Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.204.

<sup>140</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s.98.

<sup>141</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s.99.

<sup>142</sup> Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.216.

<sup>143</sup> Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.157.

- İlet hüküm için münasip bir vasıf olmalıdır. Hüküm için belirlenen illetin o hükmü koymadaki amacı, ortaya çıkaracak bir nitelikte olması gerekir. Mesela kısas hükmünün kasten adam öldürme illete bağlanmasında olduğu gibi, bu illete kısasın bağlanması ile insanlara bir fayda sağlanmış ve canları koruma altına alınmıştır. Bu da illet ve hüküm arasında bir münasebetin bulunduğunu göstermektedir.<sup>144</sup>

- İlet “kasır” yani asla mahsus bir vasıfta olmamalıdır. Hüküm için belirlenen illet, başka meselelerde bulunabilen bir vasıf olmalıdır. Kıyas işlemi ortak illet üzerine kurulu olduğundan sadece bir hüküm ile sınırlı olan illetle kıyas yapmak mümkün değildir.<sup>145</sup>

### **2.3.Kıyasın Hüccet Değeri**

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, kıyasın şer‘î hükümlerin bilinmesini sağlayan bir delil ve İslâm hukukunun esaslarından biri olduğu hususunda fikir birliği etmişlerdir. Nazzâm, Zâhirîler ve bir kısım Şî‘îler ise farklı sebeplerden dolayı kıyasın bir hüccet olmadığını belirtmişlerdir.<sup>146</sup> Her iki taraf da kendi görüşünü desteklemek üzere bir takım naklî ve aklî deliller getirmişlerdir. Fıkıh usûlü alanında yazılan eserler incelendiğinde hem kıyasın hüccet olduğuna dair hem de kıyasın bir hüccet olmadığına dair çok sayıda ve birbirlerinden farklı aklî ve naklî delillerin bulunduğu görülmektedir. Çalışmamızın sınırları dışına çıkmamak için burada sadece kaynaklarda en çok başvurulan delillere yer verilecektir.

#### **2.3.1.Kıyası Hüccet Olarak Kabul Edenlerin Aklî ve Naklî Delilleri**

##### **2.3.1.1.Naklî Deliller**

Kıyası şer‘î hükümler için bir hüccet olarak gören usûlcüler şu ayetleri delil olarak getirmişlerdir:

*“Kitaplarını inkâr edenleri, ilk sürgünde yurtlarından çıkararak o’dur. Oysa siz çıkacaklarını sanmamıştınız, onlar da kalelerinin kendilerini, Allah’tan koruyacağını*

<sup>144</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, s.102; Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.206; Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.157.

<sup>145</sup> Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.206; Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.157; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s.102.

<sup>146</sup> Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Câbir Feyyaz el-Alvânî, I-VI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, V, 38; Amidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afifî, I-IV, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut t.y., IV, 8.

*sandılar. Ancak, Allah beklemedikleri yerden geldi ve kalplerine korku saldı. Evlerini kendi elleri ile yıkıyorlardı. Ey akıl sahipleri ibret alın.”<sup>147</sup>*

Bu ayette delil gösterilen kısım “*Ey akıl sahipleri, ibret alın*” ifadesidir. Allah (c.c) ayette Nâdiroğullarının Hz. Peygambere ve Müslümanlara tuzak kurmalarından dolayı başlarına gelen felaketi ve hak ettikleri cezanın sebebini bildirmektedir. Ve akıl sahibi insanlardan onların bu halini düşünmelerini emrederek, aynı sonuçla karşılaşmamaları için Nâdiroğullarının yaptıkları davranışlardan sakınmalarını istemektedir. Bir anlamda, kıyas mantığının esası olan, sonuçların sebeplere bağlı olduğunu bildirmekte ve akıl sahiplerine kendileri ve daha öncekilerin davranışları arasında bir kıyaslamada bulunma şeklinde ders çıkarmalarını emretmektedir.<sup>148</sup> Bu ayet, kıyası kabul edenlerin en çok başvurdukları delildir.

*“Ey inananlar, Allah’a itaat edin, Peygamber’e ve buyruk elinde olanlarınıza itaat edin. Bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve Peygamber’e döndürün. Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız bu en iyi yorumdur.”<sup>149</sup>* Bir şeyi Allah’a ve Peygamber’e havale etmek, ancak Kur’an ve Sünnetin işaret ettiği amaçları bilmekle olur. Bu ise, Kur’ân ve Sünnet hükümlerini ta’lil’e dayanır ki, o da kıyastır.<sup>150</sup>

Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de çürümüş kemikleri kim diriltecek sorusuna verdiği cevapta “*De ki onları ilk defa yaratan diriltecek*”<sup>151</sup> buyurmuştur. Allah Teâla, yeniden dirilmeyi inkâr edenlerin inkârına karşı kıyas ederek delil getirmiştir. Yüce Allah insanları öldükten sonra ikinci kez yaratmayı ilk kez yoktan yaratmaya kıyaslamıştır.

Allah’ın kıyas ile böyle bir istidlalde bulunması kıyasın şer’î bir delil olduğunu ve onunla delil getirmenin doğruluğunu kabul etmek anlamına gelmektedir.<sup>152</sup>

Kıyası şer’î hükümler için bir hüccet olarak gören usûlcüler görüşlerini temellendirmek için Sünnetten en çok Muaz hadisi olarak bilinen şu hadisi delil

---

<sup>147</sup> Haşr 59/2

<sup>148</sup> Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.130; Râzî, *el-Mahsûl*, s.26.

<sup>149</sup> Nisa 4/59.

<sup>150</sup> Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.193.

<sup>151</sup> Yasin 36/78-79

<sup>152</sup> Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.202.

olarak getirmişlerdir: Allah'ın elçisi Muaz (r. a)'ı Yemen'e göndermek istediği zaman ona “*Sana bir muhakeme (kaza) sunulduğu zaman nasıl hükmedersin?*”

*-Allahın Kitabı ile.*

*-Orada bulamazsan?*

*-Allah Resulünün Sünneti ile.*

*-Orada da bulamazsan?*

*-Kendi reyimle ictihad ederim.*

*-Resulünün elçisini, Resulünü hoşnut edecek şeye muvaffak kılan Allaha hamdolsun.*”<sup>153</sup>

Kıyası kabul edenler aynı şekilde Hz. Peygamberin bizzat kendisinin kıyasa başvurduğunu gösteren şu rivayetleri de delil olarak kullanmışlardır:

“*Hz. Ömer bir gün Hz. Peygambere gelip, Ya Resulallah! bugün büyük bir hata işledim. Oruçlu olduğum halde karımı öptüm, dedi. Hz. Peygamber: Söyle bakalım oruçlu olduğun halde ağzını su ile çalkalasaydın (mazmaza) ne olurdu? Diye sordu. Hz. Ömer, bunun zararı olmaz diye cevap verdi. Bunun üzerine Resulallah, O halde orucuna devam et’*” buyurdu.<sup>154</sup>

Hasam kabilesinden bir adam Hz. Peygambere gelerek şöyle dedi: “*Benim babam yaşı ilerlediği bir vakitte Müslüman oldu. Şu an hayvan üstünde yolculuk yapamayacak kadar çok yaşlı. Hac ibadeti de ona farz onun yerine ben hac etsem olur mu? Hz. Peygamber babanın bir borcu olsaydı ve sen o borcu ödeseydin onun bu borcu ödenmiş olur muydu? Diye sordu. Adam “evet” cevabını verince, Hz. Peygamber o zaman onun yerine hac yapabilirsin’*” buyurdu.<sup>155</sup>

Hz. Peygambere, hanımı siyahi bir çocuk dünyaya getirip bu çocuğun kendisinden olduğu konusunda şüphelenen bir adam geldi. Hz. Peygamber ona

<sup>153</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as b. İshâk (ö. 257-889), *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyittin, I-IV, el-Mektebetu’l Asriyye, Beyrut t.y., III, 303; Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre (ö.279/892), *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Muhammed Ahmed Şâkir, I-V, Mektebtu Mustafa el-Bâî, Kahire 1975, III, 9; Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Müsned*, I-II, Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut 1951, I, 218; Râzî, *el-Mahsûl*, s.38.

<sup>154</sup> Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.131.

<sup>155</sup> Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.131.

*develeri olup olmadığını sordu. Adam var deyince Hz. Peygamber, aralarında kızıl renkli olan var mı? diye sordu. Adam var deyince Resulullah, peki bunlar nereden gelmiş olabilir diye sordu. Adam belki damara çekmiştir deyince Hz. Peygamber, belki senin çocuğun da damara çekmiştir, yanıtını verdi.*<sup>156</sup>

Görüldüğü gibi bu rivayetlerde Hz. Peygamber kendisine sorulan sorulara doğrudan cevap vermek yerine oruçlu olduğu halde karısını öpmeyi mazmazaya, hac ibadetini borç ödemeye ve çocuğun farklı bir renkte olmasını develerin farklı renklerde doğmasına benzeterek cevap vermiştir. Kıyası kabul edenler Hz. Peygamberin bu şekilde cevap vermesiyle hükmün illeti bakımından aynı olan iki şeyin hüküm bakımından da eşit olması gerektiğini gösterdiğini ve bunun sonradan kıyas olarak isimlendirilen şeyin ta kendisi olduğunu belirtmişlerdir.

Kıyası hüccet olarak gören usûlcülere göre, sahâbenin ileri gelenlerinden çok sayıda kişinin kıyasla istidlalde bulunduğu ve kıyasî sonuca göre uygulama yaptığı, bu durumun herkesçe bilinen pek çok fıkhi meselede tekerrür ettiği yönündeki rivayetler manevi tevatür seviyesine ulaşmıştır. Onların bu tutumuna hiçbir sahabî itiraz etmediği için, kıyas ile amel hakkında sahâbe icmâi meydana gelmiştir.

Muhakkik usûlcüler kıyasın şer'î bir delil olduğunu ispatlamak için kullanılan hüccetler arasında en kuvvetlisinin, sahabenin kıyasa başvurmanın meşruluğu konusundaki icmâi olduğunu savunmuşlardır. Çünkü kıyasın şer'î bir delil olduğuna dair getirilen ayet ve hadislerin kesin olarak kıyasın şer'î bir delil olduğuna delalet etmediklerini belirtmişlerdir.<sup>157</sup>

#### **2.3.1.4.Aklî Deliller**

Kıyası şer'î hükümler için bir hüccet olarak kabul eden usûlcüler naklî delillerin yanında bunu aklî delillerle de temellendirmeye çalışmışlardır. Bu aklî delillerin temelini, nassların lafzen sınırlı, hayatta gerçekleşen olayların ise sınırsız olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Kıyası kabul edenler ile inkâr edenlerin ayrıştığı temel nokta da burasıdır. Çünkü her iki taraf da nassların hayattaki bütün olayları kapsadığı noktasında birleşirken, bunun nasıl gerçekleştiği konusunda ihtilaf

<sup>156</sup> Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.204.

<sup>157</sup> Apaydın, "Kıyas", s.538.

etmişlerdir. Kıyası inkar edenler bunun, lafızların delaleti ile olduğunu belirtirken, kıyas taraftarları ise bunun, nassın içerdiği ve hükmün de konuluş sebebini oluşturan anlamın, yani illetin esas alınarak nassta sabit olan hükmün aynı anlamı içeren başka bir olaya verilmesi yoluyla gerçekleştiğini ifade etmişlerdir.<sup>158</sup>

Kıyası kabul edenler bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmişlerdir: Kur'an ve Sünnetteki hukuki nasslar sınırlıdır. Artık vahiy sona erdiğine göre bunlara başka nasslarda eklenmeyecektir. Buna karşılık, insanların karşılaştıkları ve karşılaşacakları olaylar sınırlı değildir. Her an yeni olaylar ortaya çıkmaktadır. Sınırlı kaynaklar sınırsız olayları karşılayamayacağına göre, yeni olayların hükümlerini elde etmeyi sağlayacak başka bir kaynağın (hüküm çıkarma yolunun) bulunması zorunludur. İşte bu hükümleri elde etme yolu, hakkında nass bulunan hükümlerin hangi gerekçelerle konulduğunu belirleme ve hükümleri benzeri olaylara uygulama metodudur ki, böylece nassların uygulama çerçevesi genişletilmiş olacaktır. Bu ise kıyastır.<sup>159</sup>

### **2.3.2.Kıyası Hüccet Olarak Kabul Etmeyenlerin Aklî ve Naklî Delilleri**

#### **2.3.2.1.Naklî Deliller**

Kıyası şer'î hükümler için bir delil olarak görmeyen usûlcüler, Kur'an'ı- Kerîm'de dinin tamamlandığını ifade eden, zanna uymaktan sakındıran ve zannın hakikatten hiçbir şeyi yansıtmadığını belirten şu ayetleri delil olarak getirmişlerdir:

*“Bilmediğin şeyin ardına düşme.”<sup>160</sup> “Onların çoğu zandan başka bir şeye uymuyor. Oysa zan, hiçbir şekilde hakikatin yerini tutmaz.”<sup>161</sup> “Allah'ın ve peygamberin önüne geçmeyin.”<sup>162</sup> “Şüphesiz zan, hakikat namına hiçbir şey ifade etmez.”<sup>163</sup>* Kıyası kabul etmeyen usûlcüler bu ayetleri şu şekilde yorumlamışlardır:

Kıyas zanna dayanır. Zanna dayanan da zandır. Oysa yüce Allah, zanna uyanları kınamıştır. Buna göre kıyasla hükmedilemez, zira bu zanna uymadır. Kıyası kabul eden usûlcüler kıyasın zan ifade ettiğini kabul etmekle beraber amelî konularda zanla amel etmenin yasak olmadığını, yasak olanın itikadî hükümlerde zanla amel

<sup>158</sup> Apaydın, “Kıyas”, s.529.

<sup>159</sup> Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.135.

<sup>160</sup> İsra 17/36

<sup>161</sup> Yunus 10/36

<sup>162</sup> Hucurat 49/1

<sup>163</sup> Necm 53/58

edilmesi olduğunu belirtmişlerdir. Zan ile amel edilebileceği görüşlerine delil olarak da kıblenin tayini ve şahitlerin adaletinin belirlenmesi gibi fer‘î örneklerde nazara alınmasını göstermişlerdir.<sup>164</sup>

“Yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki “Kitab-ı Mubîn’de” bulunmasın.”<sup>165</sup>  
“Kitapta biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”<sup>166</sup> Kıyası reddedenler bu ayetlere dayanarak, Kur’ân’ın bütün hükümleri bildirdiğini, dolayısıyla kıyasa ihtiyaç olmadığını söylemişlerdir.<sup>167</sup>

“Size bir şey emretmediğim sürece beni bırakın, çünkü sizden öncekiler fazla soru sordukları ve peygamberleriyle ihtilafa düştükleri için helak oldular. Size bir şey emredersem, onu gücünüz yettiği kadar yerine getirin. Sizi bir şeyden men edersem ondan da kaçının.”<sup>168</sup> Kıyası kabul etmeyenler bu hadisin nasslarda hükmü bulunmayan konuların aslı üzerine bırakılması gerektiğini, insanın kendi başına bir hüküm ortaya koymamasını gerektirdiğini, aksini yapmanın kişinin kendisini şâri‘ yerine koyduğu anlamına geldiğini belirterek kıyasın bu nassa aykırı olduğunu belirtmişlerdir<sup>169</sup>

Kıyası reddedenlerin görüşlerini dayandırdıkları bir başka delil de, sahabenin ileri gelenlerinden bazılarının kıyası kötülediği ve onunla amel etmeye karşı çıktıkları yönünde yapılan şu rivayetlerdir:<sup>170</sup>

Hz. Ebû Bekir’e Kur’ân-ı Kerîm’de miras ayetinde geçen “kelâle” lafzının ne anlama geldiği sorulduğunda “Allah’ın Kitab’ı hakkında kendi görüşüme göre konuşursam beni hangi gök gölgesinde barındırır. Hangi toprak beni üstünde tutar.” demiştir. Buradaki görüş (rey)’ten maksad kıyastır.<sup>171</sup>

<sup>164</sup> Duman, *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, s. 24.

<sup>165</sup> En’am 6/59; Kâdî Beydâvî, *Minhâcü’l-Vusûl İlâ İlmi’l-Usûl*, Çev. Mansur Koçinkağ, Rağbet Yayınları, İstanbul 2018, s.156.

<sup>166</sup> En’am 6/38.

<sup>167</sup> Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.197.

<sup>168</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail(ö.256/870), *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır, I-IX, Dâru Tûku’n-Necât, y.y. 1422, IX, 94;Tirmizî, İlim, 17; Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.196.

<sup>169</sup> Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.196.

<sup>170</sup> Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.205.

<sup>171</sup> Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.135.

Hız. Ömer de şöyle demiştir: “ *Dikkatli olun, rey taraftarlarından sakının. Zira onlar Sünnetin düşmanlarıdır. Hadisleri ezberlemek onlara zor geldiğinden rey'lerine göre hüküm verirler. Hem kendileri doğru yoldan sapar, hem de başkalarını sapıtırlar.*” Rey ise herkesçe kabul edildiği üzere kıyasın ta kendisidir.<sup>172</sup>

İbn Abbâs “*Sizin içinizden bilgin ve dürüst olanlar yok olup gittikçe, insanlar kendilerine, re'ye dayanarak meseleleri kıyas yoluyla çözen, cahil önderler edinirler.*”<sup>173</sup>

Kıyası kabul edenler, sahabenin burada yermiş olduğu re'yin, hakkında nass bulunan bir konuda kendi görüşüne başvurma anlamındaki gayr-i meşru rey olduğunu belirterek sahabenin meşru rey ile amel ettiğine dair haberlerin mütevâtir derecesine ulaştığını belirtmişlerdir.<sup>174</sup>

#### 2.3.2.4. Aklî Deliller

Allah hükümlerden bazılarının farz, bazısının haram, bazısının mendub, bazısının da mekruh olduğunu bildirmiştir. Hakkında bu hükümlerden birisi bildirilmemiş olanların da mubah olduğu “*Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratan odur*”<sup>175</sup> ayetine göre sabittir. Böylece bütün hükümler nasslara dayanmış olup kıyas için, bir saha kalmamıştır. O halde tatbik edilecek bir konu kalmadığından, kıyasa ihtiyaç yoktur. Çünkü nass bulunmayan yerlerde kıyasa başvurulacaktır. Hâlbuki her şey hakkında, ibaha yoluyla da olsa, umum veya husus yönünden bir nass bulunmaktadır.<sup>176</sup>

Kıyas insanların yapmış oldukları bir iş olup, hiçbir eksikliği bulunmayan nasslara Şâr'in emri olmadan bir şey eklemektir.<sup>177</sup>

Kıyas Müslümanlar arasında ihtilafa ve onların birbirlerine düşmelerine sebep olmaktadır.<sup>178</sup>

<sup>172</sup> Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi*, s.205.

<sup>173</sup> Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.136.

<sup>174</sup> Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.24.

<sup>175</sup> Bakara 2/29.

<sup>176</sup> Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.197.

<sup>177</sup> Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s.197.

<sup>178</sup> Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s.137.



## 2.4. Kıyasın Çeşitleri

Kıyas farklı açılardan kısımlara ayrılır.

### 2.4.1 Hükümün Tespiti Bakımından Kıyas Çeşitleri

**A- İlet kıyası:** Aslın fer‘e, şerî‘atte hükümün kendisine bağlanan bir illetle ilhak edildiği kıyastır. Buna mana kıyası da denilmiştir. İlet kıyası kendi içerisinde hafî ve celî kıyas olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>179</sup> Usûlcüler bu kıyas türlerini farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bazıları;

*Celî kıyas:* Sebep ve illeti müçtehitlerce hemen anlaşılan kıyastır.

*Hafî kıyas:* Sebep ve illeti hemen anlaşılmayıp, tetkike muhtaç olan kıyastır.” Şeklinde tanımlarken bazıları ise,

*Celî kıyas:* İletti nass ve icmâ ile bilinen kıyastır.

*Hafî kıyas:* İletti istinbat yolu ile bilinen kıyastır.” şeklinde tanımlamışlardır.<sup>180</sup>

**B- Delalet kıyası:** Asıl ve fer‘ arasındaki benzerliğin ortak bir illete dayanmadığı fakat illeti gerektiren bir vasfın zikredilerek fer‘in asıl’a hamledildiği kıyastır.

**C- Şebeh kıyası:** Bir meselenin birden çok asla benzemesi halinde en çok benzediği asla bağlanması ve onun hükmünü almasıdır. Şebeh kıyası farklı şekillerde tanımlanmakla beraber yapılan tanımların “fer‘in en çok benzeyen asla hamledilmesi” konusunda birleştiği görülmektedir. Şebeh kıyası, kıyası bir hüküm çıkarma yöntemi olarak kabul eden mezhepler arasında Hanefiler hariç diğer mezhepler tarafından hükme ulaşmak için geçerli bir yöntem olarak kabul edilmiştir.<sup>181</sup>

### 2.4.2. Ortak Vasfın Fer‘deki Derecesi Bakımından Kıyas Çeşitleri

**A- Evlâ Kıyas:** Fer‘deki illetin asıldaki illetten daha kuvvetli olduğu kıyastır. Bunun örneği, “Anne babaya öf bile deme”yi<sup>182</sup> yasaklayan ayete kıyas yapılarak onları dövmenin de haram olduğu hükmüne varmaktır. Bu kıyas işleminde asıl olan

<sup>179</sup> Zerkeşi, *el-Bahru’l-Muhît*, s.45.

<sup>180</sup> İbn’ül-Emîn Mahmud Esad, *Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2008, s.224.

<sup>181</sup> Ömer Hakan Kısıkkaya, *İslam Hukuk Usûlünde Kıyas-ı Şebeh ve Bir Hüküm Çıkarma Yöntemi Olarak Değeri*, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri 2010, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s.17.

<sup>182</sup> İsrâ 17/23.

“öf deme” davranışında ortak vasıf olan “eziyet etmek”, fer‘ olan “dövme” davranışında daha fazladır.<sup>183</sup>

**B- Müsâvî Kıyas:** Fer‘deki illetin asıldaki illete eşit olduğu kıyastır. Mesela “*Muhakkak, yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler karınlarına ancak bir ateş yemiş olurlar.*” ayetinde yetimlerin malının haksız yere yenilmesi haram kılınmıştır. Bunun illeti de yetimin malını telef etmektir. Buna kıyas yapılarak yetimin malının yakılması da haram kılınmıştır. Çünkü ortak vasıf olan malın telef edilmesi malı haksız yere yemek ve yakmak durumlarında eşittir.<sup>184</sup>

**C- Ednâ Kıyas:** Fer‘deki illetin asıldaki illetten daha zayıf olduğu kıyastır. Bunun örneği sarhoş eden içeceklerdeki kıyas işlemidir. Nass ile haram kılınan sarhoş edici içeceğe kıyas edilen diğer sarhoş edici içeceklerin çoğunda, sarhoş etme derecesi asıl olan hamr’dan daha azdır.<sup>185</sup>

## 2.5. Kıyasın Sahası

Usûlcülerin büyük bir çoğunluğunun genel kural olarak kıyası şer‘î bir delil olarak kabul ettiklerini yukarıda belirttik. Ancak bu kabul, onların kıyası fıkıhın bütün alanlarında sınırsız bir şekilde kullandıkları anlamına gelmez. Her mezhep kendi içerisinde kıyası geçerli saydıkları bir alan oluşturmuştur. Bazı mezheplerde bu alan çok genişken bazı mezheplerde ise bu alan daralmaktadır. Hanefiler ve bazı Mâlikiler kıyasın hadler, kefaretlar, ruhsatlar ve mukadderat (ölçü/miktar) konularında geçerli olamayacağını belirtirken, Şâfiîler ise bu konularda da kıyasın mümkün olacağı görüşündedirler. Bununla beraber Şâfiîler de âdet ve yaratılışa bağlı olan konular ile bilinmesi rivayet ve işitmeye bağlı konuları kıyas alanının dışında tutmuşlardır.<sup>186</sup>

<sup>183</sup> Esad, *Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*, s.107.

<sup>184</sup> Esad, *Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*, s.107.

<sup>185</sup> Esad, *Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*, s.108.

<sup>186</sup> Zerkeşî, *el-Bahru 'l-Muhît*, s.23; Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.33.

### 3. ŞİRÂZÎ’NİN KIYAS ANLAYIŞI

Bu bölümde tezimizin temel konusu olan Şîrâzî’nin kıyas anlayışı “*et-Tebşıra*”, “*el-Lüma’*” ve “*Şerhu’l-Lüma’*” adlı eserleri çerçevesinde ele alınacaktır. Bu bağlamda Şîrâzî’nin kıyas tanımı, kıyasın çeşitleri, epistemolojik değeri, hüccet değeri, alanı ve rükünleri hakkındaki görüşleri incelenecektir.

#### 3.1. Kıyasın Tanımı

Şîrâzî, fıkıh usûlü ile ilgili yazmış olduğu eserlerinde kıyasın sözlük anlamına yer vermemiştir.

Kıyasın terim anlamına gelince; Şîrâzî, fıkıh usûlü ile ilgili ihtilaflı konuları cedel usûlüyle ele aldığı *et-Tebşıra* adlı eserinde kıyasın terim anlamına yer vermemektedir. Ancak *el-Lüma’* ve *Şerhu’l-Lüma’* adlı eserlerinde bu konuyu geniş bir şekilde ele almaktadır. Söz konusu eserlerde kendisinin kabul etmiş olduğu tanımları verdikten sonra, farklı sebeplerden dolayı benimsemediği birçok tanıma da yer vermektedir. Ancak bu tanımların kimlere ait olduğuna dair herhangi bir bilgi vermemektedir.<sup>187</sup>

Şîrâzî, *el-Lüma’* adlı eserinde kıyası şu şekilde tanımlamıştır: “*Aralarındaki birleştirici bir manadan dolayı fer’in asıl’a bazı hükümlerde hamledilmesidir.*” *Şerhu’l Lüma’* adlı eserinde ise tard ve akstan<sup>188</sup> dolayı en doğru tanımın şu olduğunu ifade etmektedir: “*Aralarındaki birleştirici bir illetten dolayı fer’in asıl’a hamledilmesidir.*”<sup>189</sup> Şîrâzî *el-Me’üne* adlı eserinde yukarıdaki tanımla beraber şu tanıma da yer vermektedir. “*Aslın hükmünün fer’e icra edilmesidir.*”<sup>190</sup>

Şîrâzî, *Şerhu’l Lüma’* da kendi mezhebinden bazı âlimlerin kıyası “*Aslın hükmünün fer’e icra edilmesidir*” şeklinde tanımladıklarını ancak burada aslın hükmünden kastın bütün hükümler değil bazı hükümler olduğunu ifade ederek bunu şu örnekle açıklamaya çalışmaktadır: Nebîz, aralarındaki ortak illet olan sarhoşluk vasfından dolayı hamra kıyas edilerek hamrın haram olma hükmü nebîze verilmiştir. Burada hamr “asıl”, nebîz “fer”, aşırı sarhoş edicilik ise “illet” vasfıdır. Asıldan

<sup>187</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s.755; Şîrâzî, *el-Lüma’*, s.198.

<sup>188</sup> Tard ve aks: Bir tanımın kapsamı içerisindeki bütün fertleri kapsayacak, kapsamı dışındaki şeyleri de dışarıda bırakacak özellikte olmasıdır.

<sup>189</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s.755; Şîrâzî, *el-Lüma’*, s.198.

<sup>190</sup> Şîrâzî, *el-Me’üne fi’l-Cedel*, s.36.

fer‘e icra edilen hüküm de haramlık hükmüdür. Bu örnekte hamrı içmenin “haram sayılması” hükmü, fer‘ olan nebîze verilmekle beraber hamrı helal sayanların “tekfir edilmesi” ve onu içenlerin “fâsık kabul” edilmesi ile ilgili hükümler nebîze verilmemiştir. Şîrâzî’nin verdiği bu örnekle *el-Lüma‘* da kıyas için yaptığı tanımda “bazı hükümler” vurgusunun ne anlam ifade ettiği daha iyi anlaşılacaktır.<sup>191</sup> Ancak Şîrâzî’nin vermiş olduğu örnekte görüldüğü üzere tanıma böyle bir kaydın eklenmesine gerek yoktur. Çünkü kıyasta asla ait bütün şer‘i hükümler tamamıyla fer‘e geçer. Şîrâzî’nin belirttiği “hamrı helal sayanların tekfir edilmesi” ve onu içenlerin “fâsık kabul edilmesi” hükümleri bizâtihi hamra ait hükümler değildir. Bu hükümler hamrın haram kılınma yöntemini inkâr edenlere yönelik hükümlerdir. Hamrın haram kılınması doğrudan nass ile sabit olduğundan, bunu inkâr edenler kâfir sayıldığı gibi onu içenler de fasık kabul edilmiştir. Dolayısıyla buradaki hüküm nass ile belirlenen bir hükmün inkârına yöneliktir. Fer‘de ise böyle bir şey söz konusu değildir.

Şîrâzî ile aynı dönemde yaşamış olan ve Şâfiî mezhebinin o dönemki en büyük temsilcilerinden biri olan İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân*<sup>192</sup> adlı eserinde isim belirtmek için Şîrâzî’nin yapmış olduğu tanım için sonraki usûlcülerin yaptıkları bir tanımlama olduğunu ve ma’dumu içine almadığından kıyası gerçek anlamda tanımlamadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte *el-Varakât* adlı eserinde kendisi de bu tarife yakın şu tanımı vermiştir: “Birleştirici bir illetten dolayı fer‘in hükmünde asl’a benzetilmesidir/döndürülmesidir.”<sup>193</sup>

Şîrâzî, eserlerinde Cüveynî ile Gazzâlî’nin<sup>194</sup> benimsedikleri ve Râzî’nin de Şâfiî mezhebine mensup muhakkik âlimlerin çoğunluğunun kabul ettiğini söylediği İmam Bâkîllâni’ye ait şu tanıma ise hiç değinmemiştir: *Bir hüküm veya vasfin ispatı*

<sup>191</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma‘*, s.756; Şîrâzî, *el-Lüma‘*, s.198.

<sup>192</sup> Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebu’l-Meâli Abdülmelik İbn Abdullah İbn Yusuf (ö. 478/1085), *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Arîde, I-II, Dâru’l Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, s.6.

<sup>193</sup> Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebu’l-Meâli Abdülmelik İbn Abdullah İbn Yusuf (ö. 478/1085), *el-Varakât*, thk. Abdullatif Muhammed el-Abd, I, Dâru’l-Beşairü’l-İslami, Beyrut 1997, s.26.

<sup>194</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, I-II, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1997, II, 236.

veya nefyi gibi ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü ispat etmek veya nefyetmek konusunda bilinen bir şeyi bir başka bilinene hamletmektir.<sup>195</sup>

Şîrâzî, kıyasın kapsamı içerisinde olan bazı fertleri kapsamı dışında bıraktığı, kapsamı dışındaki bazı fertleri ise kıyasın kapsamı içerisine aldığından dolayı kabul etmediği ve eleştirdiği şu tanımlara da yer vermektedir:<sup>196</sup>

A-) *Kıyas hüküm için bir emaredir.* Şîrâzî'ye göre bu tanım kapsayıcı değildir. Çünkü güneşin zevâli öğle vaktinin girmesi için bir emâre olmakla beraber bir kıyas değildir. Ona göre eşyalara delalet eden diğer bütün emâreler de bu anlamda kıyasın kapsamı dışındadır.<sup>197</sup>

B-) *Kıyas, kıyas yapanın fiilidir.* Şîrâzî, burada kıyas yapanın bütün fiillerinin kastedilmesi durumunda bunun yanlış olacağını çünkü onun yeme, içme, yatma ve yürüme gibi davranışlarının kıyas olmadığı bilinmektedir. Eğer onun yaptığı kıyas işlemi kastedilmişse o zaman da bu tanımlamanın buna delalet etmediğini çünkü buradaki fiil kelimesinin mutlak anlamda bütün fiilleri kapsayacak şekilde kullanıldığını ifade etmiştir.<sup>198</sup>

C-) Şîrâzî'ye göre “*kıyas ictihattır*” tanımı da doğru bir tanım değildir. Çünkü ictihad delilleri incelemek ve hükmü bulmak için çaba sarf etmektir. Bu anlamıyla ictihad kıyastan daha geniş ve daha kapsamlıdır. İctihadın kapsamına, kıyas işlemi girdiği gibi mutlak lafızların mukayyed lafızlara hamledilmesi, amm olanın hass olana hamledilmesi ve hüküm belirlemenin diğer yöntemleri de girmektedir.<sup>199</sup>

Şîrâzî, isim vermeksizin ictihad kıyastır, şeklindeki tanımının yanlış olduğunu belirtmiştir. Beşinci asır hukukçularından Cüveynî ve Gazzâlî de ismini vermeksizin Şâfî'nin “ictihad kıyastır” şeklindeki ifadesini ele alarak eleştirmişlerdir.<sup>200</sup> Onlar da bu eleştiriye gerekçe olarak Şîrâzî'nin yukarıda ifade ettiği hususları saymışlardır.<sup>201</sup> Her ne kadar Şâfî'nin yapmış olduğu tanımlamayı eleştirme konusunda Şîrâzî ve

<sup>195</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, V, 38.

<sup>196</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.755.

<sup>197</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.755.

<sup>198</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.755.

<sup>199</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.755.

<sup>200</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, II, 6; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.755; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, II, 237.

<sup>201</sup> Duman, *Şâfî'nin Kıyas Anlayışı*, s.55.

Cüveynî birleşmeler de kıyas için yaptıkları tanımlarda farklı tutumlar göstermişlerdir. Şâfiî, kıyas için teknik bir tanım sayılmamakla beraber kıyasın tanımında olması gereken hususları şu şekilde ifade etmiştir: “*Allah Teâlâ'nın veya Resûlünün her hükümde yahut Allah ve Resûlünün hükümlerinden diğer birinde onun bir sebebe binaen konulmuş olduğuna bir delalet bulunmaktadır. Buna göre hakkında nas bulunmayan bir olay ortaya çıkarsa, bu olay, hakkında hüküm bulunan olay ile aynı manayı ihtiva ettikleri takdirde, hakkında nas bulunan olayın hükmüne tabii olur.*” Şîrâzî, Şâfiî'nin bu ifadelerine yakın usûlî kıyası esas alan bir tanım yapmıştır. Cüveynî ise Şâfiî'nin aksine kıyas, tanımını icthad terimini dışarda bırakacak şekilde salt kıyas kelimesini göz önünde bulundurarak yapmıştır.<sup>202</sup>

Şâfiî ve içinde Şîrâzî'nin de bulunduğu sonraki dönem Şâfiî usûlcüler arasındaki bu ayrışmanın iyi anlaşılabilmesi için kıyas delilinin Şâfiî'den önceki dönemde kullanım şekli ve Şâfiî'nin kıyas deliline yaklaşımının iyi bilinmesinden geçtiği kanaatindeyiz. Şâfiî öncesi dönemde rey, icthad faaliyetlerinin temel araçlarından biriydi. Kıyas umumî kurallara sahip bir delil olarak kullanılmakla beraber basit önermelerden oluşan bir yöntemdi. Bu sebeple hicri ikinci asra kadar hem Iraklılar hem de Medineliler iki konu arasındaki en küçük benzerlikten hareketle kıyas deliline başvurarak birçok konunun hükmünü bu şekilde ortaya koymuşlardır. Bu dönemde kıyas serbest bir şekilde kullanıldığından bir yöntem olmaktan ziyade rey faaliyetine yakın bir noktada görülmüştür. Bu sebeple Şâfiî öncesi usûlcüler, bir konunun hükmüne ulaşmak için henüz usûl kuralları tedvin edilmediğinden, kendilerinde meleke halinde bulunan bazı icthad kriterlerine ve istinbat normlarına dayanıyorlardı.<sup>203</sup>

Şâfiî ise kendisinden önceki bu bilgi birikiminden faydalanarak, kendi bilgi birikimine ve düşünce yapısına uygun olarak kıyas kavramını terimleştirerek yeni bir mahiyete bürünmesine öncülük etmiştir. Şâfiî, kıyasın sınırlarını belirleme konusunda birtakım ilkeler tespit etmiş ve kıyası serbest rey faaliyetinden ayırmaya çalışmıştır. Bununla birlikte kıyası araştırma ve incelemeye dayalı icthad faaliyeti

<sup>202</sup> İhsan Akay, *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmam Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, Ensar Yayınları, İstanbul 2018, s. 148.

<sup>203</sup> Erol Erdem, *Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu*, s.16; Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.54; Akay, *Şâfiî Usûl*, s.148.

bünyesine alarak bu terimleri (kıyas-ictihad) aynı anlama gelen iki farklı terim olarak ortaya koymuş ve birbirlerinin yerine kullanmıştır. Hatta kıyas delilinin kullanımında kimi zaman yorum faaliyetini de içinde barındıracak bir biçimde “istislah” ve “istihsân” prensibine de yer vermiştir. Ancak beyan mertebeleri sıralamasında önce “ictihad” daha sonra “kıyas” kelimesinden söz ederek, bir anlamda “kıyas” ve “ictihad” faaliyetlerini birbirinden ayırmıştır. O bir meselede daha önce bir hükmün bulunmaması durumunda, konunun hükmünü belirlemek için başvurulacak olan delillere ve işaretlere ictihad derken bu deliller ve işaretlerden hareketle sonuca ulaşmak için kullanılan yöntem de kıyas demiştir. Şâfiî'nin bu yaklaşımı kendisinden sonraki usûlcüler arasında tarih boyunca farklı yorum ve yaklaşımlara yol açmıştır. Bundan dolayı özellikle beşinci asır usûlcüleri tarafından Şâfiî'nin “ictihad kıyastır” şeklindeki yaklaşımına eleştirilerde bulunulmuştur. Bu eleştirileri yapanların başında da o dönemin Şâfiî usûlcüleri gelmektedir. Çünkü o dönemde usûl kuralları ve kıyas teorisi sistematik bir hal almış bununla birlikte kıyas ve ictihad kavramları birbirlerinden tamamen ayrılmışlardır. Bu dönemde kıyas, ictihad faaliyetinin sadece bir kısmını oluşturan bir yöntem halini almıştır. Bu nedenle Şâfiî'nin ictihad kıyastır tanımlaması başta Şîrâzî olmak üzere Cüveynî, Gazzâlî ve o dönemki diğer usûlcüler tarafından ictihad faaliyetini, kıyas yöntemine indirgediği ve ictihad faaliyetini kısıtladığı şeklinde anlaşıldığından bunun yanlış olduğunu belirtmişlerdir.<sup>204</sup> Ancak konuyu bir bütün olarak değerlendirdiğimizde ve özellikle son zamanlarda yapılan çalışmalarla da ortaya çıkan sonuç Şâfiî'ye yapılan bu eleştirinin doğru olmadığını çünkü onun kıyası kendisini eleştirenler tarafından anlaşıldığı anlamda kullanmadığı ortaya çıkmıştır.<sup>205</sup>

Kıyası, müctehidin fiili olarak gören usûlcüler, tanımlarında genellikle ispat, haml, ilhak ve red sözcüklerini kullanırken, kıyası hükmün kendisinden elde edildiği bir delil olarak gören usûlcüler ise tanımlarında istivâ ve müsâvât sözcüklerini kullanmışlardır.<sup>206</sup> Şevkânî, Şâfiîlerin kıyas adı verilen şeyin mahiyeti konusunda ihtilaf ettiğini; bazı Şâfiîlerin kıyası, müctehidin istidlali ve istinbat işlemi olarak

<sup>204</sup> Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.54; Akay, *Şâfiî Usûl*, s.148; Erol, *Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu*, s.18.

<sup>205</sup> Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.54; Akay, *Şâfiî Usûl*, s.148; Erol, *Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu*, s.18.

<sup>206</sup> Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.54.

gördüklerini bazılarının ise kıyasın bir şeyin aslında ve fer‘inde hükme delalet eden mana olduğunu benimsediklerini ve Şîrâzî’nin de bu görüşlerden ikincisini tercih ettiğini belirtmektedir.<sup>207</sup> Ancak bu bilgiler beraber değerlendirildiğinde Şîrâzî’nin kıyası hükmün kendisinden elde edildiği bir delil olarak görmesine rağmen o yapmış olduğu tanımda haml sözcüğünü tercih etmiştir.<sup>208</sup>

### 3.2. Kıyasın Çeşitleri

Usûl eserleri incelendiğinde görülmektedirki, özellikle mütekellimin usûlcülerin genişçe inceledikleri konulardan biri de kıyas çeşitleridir. Kimi sınıflandırmalar lafzî olmakla beraber kıyası sınıflandırmada usûlcülerin farklı ayırmalara gittikleri görülmektedir. Özellikle Şâfiî mezhebine mensup usûlcüler eserlerinde kıyas türlerine geniş yer ayırmışlardır. Bunun temel sebebi olarak da mezhep kurucusu İmam Şâfiî’nin şu sözlerinin kıyası kısımlandırmış olduğu şeklinde yorumlanmasıdır:

Kıyas iki türlüdür:

1- *Bir şey asl manasında olur (Kitab veya Sünnette yer alan bir asıl ile aynı illeti taşır. Bu şey hakkındaki kıyas değişmez.)*

2- *Bir şey birkaç asla benzer, bu durumda evla ve en çok benzer olanına ilhak edilir. Kıyas yapanlar bunda ihtilaf etmişlerdir.*<sup>209</sup>

Usûlcüler İmam Şâfiî’nin birinci kısımda ele aldığı kıyasın illet kıyası olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. İkinci sırada saydığı kıyas türü hakkında bazı usûlcüler bunun şebah kıyası olduğunu belirtirken, şebah kıyasını delil olarak kabul etmeyen usûlcüler ise Şâfiî’nin bu sözlerini yorumlayarak kastetmiş olduğu kıyasın “kıyas bi galebeti’l-eşbah” olduğunu savunmuşlardır.<sup>210</sup>

Şîrâzî, İmam Şâfiî’nin yapmış olduğu bu kısımlandırmaya yakın bir taksîm yapmakla beraber buna “delalet kıyas”ını da eklemiştir. Bununla beraber Şîrâzî,

<sup>207</sup> Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed (ö. 1250/1834), *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hakk min İlmi’l-usûl*, thk. Ahmet Azvu İnâye, I-II, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, Dimeşk 1999, II, s.91.

<sup>208</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s.755; Şîrâzî, *el-Lüma’*, s.198.

<sup>209</sup> Duman, *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, s.90.

<sup>210</sup> Duman, *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, s.91.



konuyu daha detaylı inceleyerek ve alt başlıklara ayırarak ele almış ve bunu vermiş olduğu örneklerle de somutlaştırmıştır.<sup>211</sup>

Şîrâzî *et-Tebşıra* adlı eserinde kıyas çeşitlerine değinmemiştir. *el-Lüma'* adlı eserinde kıyası; “illet”, “delalet” ve “şebeh” olmak üzere üç kısma ayıran<sup>212</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* ve *el-Me'ûne*'de ise iki kısma ayırmaktadır. Bunlar “illet” ve “delalet” kıyaslarıdır.<sup>213</sup> *el-Lüma'* da şebeh kıyasını ayrı bir kısım olarak ele alan Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* adlı eserinde ise şebeh kıyasını delalet kıyasının bir bölümü olarak değerlendirmektedir. *Şerhu'l-Lüma'* Şîrâzî'nin usûl alanında yazmış olduğu son eseri olduğundan ve bu kitabında konuları daha detaylı bir şekilde incelediğinden onun bu eserindeki taksîmini dikkate alarak “illet kıyası” ve “delalet kıyası” olmak üzere iki ana başlık altında inceleyeceğiz.

Cüveynî de eserlerinin bazılarında kıyası illet ve şebeh kıyası şeklinde sınıflandırırken *el-Varakât* adlı eserinde ise Şîrâzî'nin *el-Lüma'* da yapmış olduğu taksîmatın aynısını yapmıştır. Ancak Şîrâzî celî ve hafî kıyası illet kıyasının alt başlıkları olarak sayarken, Cüveynî bunları kıyasın farklı itibarla yapılmış iki ayrı kısımlandırması olarak değerlendirmiştir.<sup>214</sup>

### 3.2.1. İlet Kıyası

Şîrâzî'ye göre illet kıyası, “*asıl ve fer'in ortak bir illette bulunduğu kıyastır.*” Bu kıyas türünde asıl ve fer' hükmün kendisine bağlandığı ortak bir noktada birleşmektedir. Bu ortak nokta da illettir. Cüveynî de illet kıyasını Şîrâzî'nin yapmış olduğu tanıma yakın olarak şu şekilde tanımlamıştır: “*İlet kıyası, fer'in asıldaki illete dayanılarak asla hamledilmesidir.*” Ayrıca Cüveynî kıyası kabul edenlerin illet kıyasının geçerli bir kıyas türü olduğunda ittifak ettiklerini belirtmiştir.<sup>215</sup> Şîrâzî bu illet türünü iki kısımda değerlendirmektedir. Allah'ın hikmetini bildirdiği ve bildirmediği illetlerdir.<sup>216</sup>

<sup>211</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.799; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.204.

<sup>212</sup> Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.204; Şîrâzî, *el-Me'ûne fî'l-cedel*, s.36.

<sup>213</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.799.

<sup>214</sup> Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik İbn Abdullah İbn Yusuf (ö. 478/1085), *et-Telhîs*, thk. Beşir Ahmed el-Umri, I-III, Dâru'l-Beşairü'l-İslami, Beyrut 1997,3,148 ; Cüveynî, *el-Varakât*, s.26.

<sup>215</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 235.

<sup>216</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.799; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.204.

Şîrâzî'ye göre Allah (c.c) bazı şer'î hükümlerin hem illetini hem de hikmetini bize bildirmişken bazılarının ise sadece illetini bize bildirmiştir. Hem illetini hem de hikmetini bildirdiği hükümlere örnek olarak hamrın haram kılınması zikredilebilir. Hamrın haram oluşunun illeti sarhoş edici vasfıdır. Hikmeti ise Allah'ın şu ayette belirttiği gibi, “Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?”<sup>217</sup> Onun zikrinden ve namazdan uzaklaştırması, akıl ile mala zarar vermesi olur.<sup>218</sup>

İlletini bildirip hikmetini bildirmediği hükümlere örnek olarak Ma'mer b. Abdullah'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği şu hadis verilebilir: Resûlullah “Yiyecek maddelerinin birbirleriyle satılmasını yasakladı, ancak eşit olmaları durumu hariç.”<sup>219</sup> Bazı usulcüler, bu hadiste zikredilen maddeler hakkındaki hükmün illetinin yiyecek madde olmasını, bazıları da ölçülebilir olmasını kabul ederken hiçbiri bu hükmün hikmet yönünü bilmemektedir. Çünkü hiç kimse ribanın illetinin yiyecek maddesi olmasının ya da ölçülebilir/tartılabilir olmasının haram olmasıyla ilgisini bilmemektedir. Ne Ebû Hanîfe yiyecek maddelerin tartılabilir/ölçülebilir olduğunda niçin haram olduğunu ne İmam Mâlik saklanabilir/depolanabilir gıda maddesi olduğunda niçin haram olacağını bilmemektedir. Herkes kendisine göre Şâri'in kelimelerinden bir illet çıkarmakta ancak ondaki hikmet yönünü bilmemektedir.<sup>220</sup> Burada Şîrâzî kıyasta hikmeti değil illeti değerlendirmeye almamız gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü her hüküm için bir illet olması ya da belirlenmesi mümkünken aynı şey hikmet için geçerli değildir.<sup>221</sup>

Şîrâzî'ye göre ister illeti ve hikmeti birlikte belirtilen hüküm olsun isterse illeti bildirilip hikmeti bildirilmeyen hüküm olsun her iki durumda da çıkarılan hükme uymak gerekir ve ona kıyas yapılabilir.<sup>222</sup>

Şîrâzî, illet kıyasını kuvvet yönünden celî ve hafî kıyas olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>223</sup>

<sup>217</sup> Maide 5/91

<sup>218</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.799; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.204.

<sup>219</sup> Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., III, 1610.

<sup>220</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.800; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.205.

<sup>221</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.801; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.204.

<sup>222</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.801; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.204.

### 3.2.1.1. Celî Kıyas

Şîrâzî'ye göre celî kıyas, “İlleti, nass (Kitab, Sünnet) ve icmâ gibi kat’î (kesin) delillerle, başka bir anlama gelmeyecek şekilde kat’î delalet ya da tenbîh yoluyla bilinen kıyas türüdür.” Ona göre bu kıyas türü de kendi içinde kuvvet ve zayıflık bakımından birbirinden farklılıklar arz eder. Şîrâzî bu kıyas türlerini en kuvvetli olandan en zayıf olana doğru şu şekilde sıralamaktadır:<sup>224</sup>

#### 3.2.1.1.1. İleti Nass İle Bilinen Kıyas

Şîrâzî'ye göre en kuvvetli kıyas türü budur. Bu kıyas türünün illeti gerek delil açısından gerekse delalet açısından kat’î bir anlam taşımaktadır. Buna örnek olarak, naslarda hükümlerin illetlerinin “من أجل” “لئلا” “كي” ve “لأجل” gibi illet bildiren sözcüklerle ifade edilen ayet ve hadisler verilebilir.<sup>225</sup>

#### 3.2.1.1.2. İleti Tenbih Yoluyla Bilinen Kıyas

Bu kıyas türünde illet zikredilmekle beraber, zikredilen illetten daha ağır durumları da kapsadığının anlaşılmasıdır. Bunun örneği Kur’an’da anne ve baba için “onlara öf bile deme”<sup>226</sup> ayetinden, onları dövmenin de yasaklandığının anlaşılmasıdır.<sup>227</sup>

#### 3.2.1.1.3. İleti İlk Bakışta Anlaşıp Ayrıca Başka Bir Araştırma Ve İncelemeye Gerek Duyulmadan Bilinen Kıyas

Bu kıyas türünün örneği “sizden biriniz durgun (daim) suya bevl etmesin”<sup>228</sup> hadisindeki durumdur. Bu yasaklamanın temel sebebi, suyun kirlenecek olmasıdır. Bu durumda, geri kalan bütün necasetler bevl kıyas edilebilir. Çünkü buradaki illet suyun kirlenmesidir. Suyu kirletmesi açısından da necasetlerin birbirlerinden farkı yoktur. Buradaki illet başka bir araştırma ve incelemeye gerek duyulmadan bilinmektedir.<sup>229</sup>

<sup>223</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.801; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.204.

<sup>224</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.801; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.204.

<sup>225</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.801; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.205.

<sup>226</sup> İsrâ 17/23

<sup>227</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.802; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.205.

<sup>228</sup> Buhârî, *Abdest*, 239.

<sup>229</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.802; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.206.

### 3.2.1.1.3. İletî İcmâ İle Bilinen Kıyas

Hadlerin illetleri bu türdendir. Çünkü Müslümanlar hadlerin konuluş illetinin caydırıcılık ve engellemek (sınırlamak) olduğu konusunda icmâ etmişlerdir.<sup>230</sup>

Şîrâzî'ye göre celf kıyasın hükmü nass ve icmâ ile elde edilen hükümle aynıdır. Çünkü bu tür kıyasın illeti kesindir. Başka bir anlamda kullanılmış olma ihtimali bulunmamaktadır. Bu kıyas türüyle tıpkı nass ve icmâ ile elde edilen hükümde olduğu gibi hâkimin aksine verdiği hüküm bozulur. Çünkü bu hükümle amel etmek vaciptir.<sup>231</sup>

### 3.2.1.2. Hafî Kıyas

Şîrâzî'ye göre hafî kıyas, “İletî istinbat (çıkarım) ve ictihad yolu ile elde edilen kıyastır.” Şîrâzî bu kıyasın türlerini en kuvvetli şekilden en zayıf şekle doğru şu şekilde sıralamaktadır:<sup>232</sup>

#### 3.2.1.2.1. İletî, Hükümle Beraber Sayılan Bir Sıfatla Bilinen Kıyas

Hafî kıyasın en kuvvetli olanı bu türdür. Bu kıyas çeşidinde illet olabilecek vasıf, hükümle beraber zikredilmektedir. Bu tür hükümlerde vasfın zikredilmiş olması o vasfın illet olmasından başka bir anlam ifade etmemesindedir. Bu konuya örnek olarak, Ma'mer b. Abdullah'ın yiyeceklerin ribası ile ilgili Hz. Peygamberden rivayet etmiş olduğu şu hadis verilebilir. Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: “Yiyecekleri birbirleriyle satmayınız ancak birbirlerine eşit olması durumu hariç.”<sup>233</sup> Burada Şîrâzî'ye göre hükmün illeti bu gıdaların yiyecek maddesi olmalarıdır. Çünkü burada yiyecek madde olmalarının zikredilmiş olmasının başka bir anlamı yoktur.<sup>234</sup>

#### 3.2.1.2.2. İletî, Hüküm İle Beraber Sayılan Bir Sebep İle Bilinen Kıyas

Şîrâzî'ye göre bu kısım ile birinci sıradaki kısım birbirlerinden farklıdır. Çünkü illetin (sıfat) hüküm ile zikredilmesi sadece illet için yapılırken, hüküm ile sebebin zikredilmesi ise hem illet hem de tarif için yapılabilmektedir. Bu nedenle birincisi

<sup>230</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.804.

<sup>231</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.804; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.207.

<sup>232</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.804; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.207.

<sup>233</sup> Müslim, *Müsâkât*, 93.

<sup>234</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.804; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.208.

ikincisinden daha kuvvetlidir. Bu duruma örnek, Hz. Aişe'nin rivayet ettiği şu hadistir: “*Berîre azad edildi ancak kocası hala köleydi. Resulullah (s.a.v.) onu (kocası ile evli kalması ya da boşanması konusunda) serbest bıraktı.*”<sup>235</sup> Bu hükmün illeti zahire göre kocasının köle olmasıdır. Ancak bunun illetinin başka bir mana (illet) olması da muhtemeldir. Kocanın köle olmasının söylenmesi tarif için yapılmış olabilir.<sup>236</sup>

### 3.2.1.2.2. İleti Te'sîr Yöntemlerinden Selb Ve Vücut Yoluyla Bilinen Kıyas

Bir sıfatın bulunması ile hükmün var olması, bulunmamasıyla hükmün bulunmaması, bu sıfatın illet olduğunu ortaya koyar. Bunun örneği üzüm suyunun sarhoşluk vermeden önceki halinin helal olması, sarhoşluk verdikten sonra ise haram olmasıdır. Sarhoşluk vasfının ortadan kalkması ile beraber yine helal sayılmasıdır.<sup>237</sup>

Şîrâzî'ye göre hafî kıyasın hükme delaleti muhtemeldir. Çünkü yukarıda zikretmiş olduğumuz bu kıyas türleriyle ilgili örneklerde gıda maddelerinin birbirleriyle takasının haram olması buğday ve arpa olma sıfatıyla ilgili olabileceği gibi yiyecek maddesiyle de alakalı olabilir. Hamrın haram olmasının illeti şiddetli sarhoşluk olabileceği gibi hamr isminin kendisi de olabilir. Şîrâzî'ye göre hafî kıyas ile elde edilen hüküm ile hâkimin vermiş olduğu hüküm bozulmaz. Bu tür kıyasın hükmü, zahir ve umumun hükmü gibidir.<sup>238</sup>

### 3.2.2. Delalet Kıyası

Şîrâzî'ye göre delalet kıyası, “*Fer'in asıl ile illete delalet eden bir manayla birleştirilmesidir.*” Bu kıyas türünde fer' ve aslın ortak noktası doğrudan illet olmamakla beraber, dolaylı olarak illete işaret eden bir mana da olabilir. Şîrâzî'ye göre bu yöntem aklî hükümleri tespit etmek için kullanılmaktadır. Çünkü illetler bazen hükümlerin ispatı için, bazen de illete delalet eden bir şey için zikredilebilir. Hissetme ve acı çekmenin hayata, dumanın ateşe delalet etmesi buna örnektir. Şîrâzî bu kullanımın Arap dilinde de mevcut olduğunu ve bu yöntemi bilen ve kullanan şairlerin eski dönemlerde fakih olarak isimlendirildiğini belirterek bu yöntemin şer'î

<sup>235</sup> Buhârî, Nikâh, 19.

<sup>236</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.805; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.208.

<sup>237</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.805; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.208.

<sup>238</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.805; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.208.

hükümlerde de kullanılmasını temellendirmeye çalışmıştır.<sup>239</sup> Şîrâzî delalet kıyasına, Peygamber (s.a.v)'in bir şeyi doğrudan söylemek yerine, ona delalet eden başka bir kelime ile bildirdiği şu hadisi delil getirmektedir: “Allah hayızlı olanın namazını kabul etmez ancak başörtülü olması hariç.”<sup>240</sup> Resulullah burada hayız kelimesini buluğ anlamında kullanmış, çünkü hayız, kadınlar için buluğ çağına delalet eder.<sup>241</sup>

Şîrâzî bu kıyas türünün derecesi ile illet kıyasındaki hafî kıyasın derecesinin aynı olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre delalet kıyası da hafî kıyas gibi ihtimal barındırmaktadır. Ancak delalet kıyasının, delaleti konusunda ittifak oluşması durumunda delalet kıyasının derecesi celf kıyasa denk olur ve onunla hâkimin vermiş olduğu hüküm bozulabilir.<sup>242</sup>

Şîrâzî bu kıyas türünü *Şerh'ul-Lüma*'da üç kısma ayırmıştır. Bunlardan birincisi, hükmün ispatının, hükmün bir özelliği ile delillendirildiği kıyas. İkincisi, benzer olanın benzeri ile delillendirildiği kıyas. Üçüncüsü ise şebeh kıyasıdır.<sup>243</sup>

### **3.2.2.1.Hükmün İspatının, Hükmün Özelliklerinden Bir Özellik İle Delillendirildiği Kıyas**

Şîrâzî bu kıyas türüne, Şâfiî'nin tilavet secdesini vacip olarak değil nafîle olarak kabul etmesini örnek vermiştir. Şâfiî'ye göre mesela yolculukta binek üzerinde özürsüz olarak yapılan secdeler nafîledir. Çünkü tilavet secdesinin binek üzerinde yapılmasına izin verilmesinin nedeni olan, herhangi bir özrün bulunmaması, nafîlelerin özelliklerindedir. Bu sebeple farz namazların secdeleri vacip olduklarından yolculukta özürsüz olarak binek üzerinde yapılamazlar. Bundan hareketle şu sonuca varılmıştır: Tilavet secdesi yolculukta özürsüz olarak binek üzerinde yapılabildiğinden nafîle olarak kabul edilmiştir. Ancak tilavet secdesinin nafîle olarak kabul edilmesinin illeti, yolculukta özürsüz olarak binek üzerinde yapılması değildir. Tilavet secdesinin nafîle olarak kabul edilmesinin illetini Allah (c.c) bize bildirmemiştir. Fakat biz tilavet secdesi ile nafîle secdeler arasındaki

<sup>239</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.806; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.208.

<sup>240</sup> İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273/887), *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, I-II, Daru İhyai'l-Kutubu'l- İlmiyye, y.y. t.y., I, 215; Ebû Dâvûd, Salat, 70.

<sup>241</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.806; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.208.

<sup>242</sup> Şîrâzî, *el- Lüma*, s.209.

<sup>243</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.806; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.209.

“seferde özürsüz olarak yapılabilmesi” gibi ortak bir özellik bulduğumuzdan onu nafîle olarak değerlendiriyoruz.<sup>244</sup>

### 3.2.2.2. Benzer Olanın Benzeri İle Delillendirilen Kıyas

Şîrâzî buna örnek olarak İmam Şâfiî'nin çocuk ve delinin malında zekâtın vacip olması hükmünü getirmektedir. Bu duruma da Peygamber Efendimiz (sav)'in şu hadisini delil olarak kullanmaktadır: “*Ekininde oşür vacip olanın, malında da balığ olanları gibi zekât vacip olur.*”<sup>245</sup> Şîrâzî, hadiste zikredildiği üzere oşürün vacip olması zekâtın vacip olmasının benzeri olduğundan, zekâtın vacip olmasına delil olarak, oşürün vacip olmasının gösterildiğini belirtmiştir. Çünkü Müslüman ve balığ olanların malında zekât vacip olduğunda oşür de vacip olur, ancak zimmi olanların malında oşür vacip olmadığından zekât da vacip olmaz. Bu durum bize oşür ve zekâtın birbirlerine benzediğini, biri vacip olduğunda diğerrinin de vacip olacağını, biri vacip olmadığına diğerrinin de vacip olmayacağını göstermektedir. Öşre bakılarak zekâta vacip hükmü verilmesinin nedeni ona kıyas edilmesidir. Öşür vacip olduğuna göre zekât da vacip olur.<sup>246</sup>

Şîrâzî'ye göre kıyasın bu türü birinci türe göre daha zayıftır. Çünkü birincisinde hükmün özelliği dikkate alınırken ikincisinde ise onun benzeri dikkate alınmaktadır. Bir şeyin özelliği ile olması daha güçlü bir anlam ifade etmektedir. Buna örnek olarak, bir adamın varlığını bazen sesi ve okuyuşuyla bildiğimiz gibi bazen de başka karinelerle bilmekteyiz. Ancak adamın varlığına ses özelliği ile varmamız karine ile varmamızdan daha güçlüdür. Çünkü sıfatlar kişilerden ayrılmazken karinelerin ayrılması mümkündür.<sup>247</sup>

### 3.2.2.3. Şebeh Kıyası

Şebeh kıyası usûlcülerin mahiyeti, kısımları, mertebeleri ve onun geçerli bir hüccet olup olmadığı konusunda en çok ihtilaf ettikleri ve tartıştıkları kıyas türüdür. Şâfiî bu gerçeği “*kıyas yapanların bazen ihtilafa düştükleri yer burasıdır*”<sup>248</sup> şeklinde ifade ederken, Şîrâzî de bu gerçeği şu şekilde ifade etmiştir: “*Ashabımızın*

<sup>244</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.806; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.209.

<sup>245</sup> Bu Hadisin kaynağı bulunamamıştır.

<sup>246</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.810; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.209.

<sup>247</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.811.

<sup>248</sup> Şâfiî, *er-Risale*, s.414.

*ihtilafa düştükleri kıyas budur.*”<sup>249</sup> Bu sebeple Şîrâzî'nin şebeh kıyası konusundaki yaklaşımını iyi anlayabilmemiz için bunun detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Şebeh kıyasının mahiyetini anlayabilmek için, ona dair yapılan tanımlara ve kısımlandırmalara yer vermekle birlikte onun geçerli bir kıyas türü olup olmadığı konusundaki görüşlere de yer verilecektir.

Kıyasu'ş-Şebeh kavramı iki kelimeden oluşan bir terkiptir. Bu kavramın anlaşılabilmesi için kıyas ve şebeh kelimelerinin sözlük anlamlarının bilinmesi gerekir. Kıyas kelimesinin sözcük anlamını tezimizin ikinci bölümünde zikrettiğimiz için burada sadece şebeh sözcüğünün anlamını vermekle yetineceğiz. Şebeh, sözlükte “misl” kelimesiyle karşılanmakta olup benzetmek, benzerlik anlamlarına gelmektedir. Çoğulu eşbahtır. “Şebihe” fiili benzetmek anlamında olup, mufæele ve if'al babında bir şeyi bir şeye benzetmek anlamına gelir. Teşbih, şüphe, müteşabih, kelimelerinin hepsi şebekten türetilmiş kelimelerdir. Şebeh sözcüğünün kıyas sözcüğüyle terkip halindeki anlamı, benzerlik kıyası anlamına gelmektedir.<sup>250</sup>

Şebeh kıyası terim olarak, Şâfiî'den günümüze kadar çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Şâfiî, şebeh kıyasını “*bir olayın birden fazla asla benzemesi durumunda en çok benzediği asla ilhak edilmesi ve onun hükmünü almasıdır*” şeklinde tanımlarken, Cüveynî “*iki asla benzeyen bir fer'i, daha fazla benzeyen yönleri dolayısıyla o iki asıldan birisine ilhak etmektir*” şeklinde tarif etmiştir.<sup>251</sup> Şîrâzî ise şebeh kıyasının terim anlamını şu şekilde vermektedir: “*Fer'in bir benzerlikten dolayı asla hamledilmesidir.*” Şîrâzî yapmış olduğu bu tanımın pratik uygulamasını şu şekilde ifade etmektedir. Fer'in iki asıldan birine iki yönden, diğerine üç yönden benzemesi sonucu en fazla benzediği asla ilhak edilmesidir. Bunun örneği kölenin, insan olma, muhatap olma, mükâfatlandırılma ve cezalandırılma konularında hür olana benzemesi; mülk olma ve değer biçilme yönlerinden hayvanlara benzemesi sonucu en fazla ortak özelliğe sahip olanın hükmünü almasıdır.<sup>252</sup> Yapılan bu tanımlara baktığımızda “fer'in en çok benzediği asla hamledilmesi” noktasında birleştikleri görülmektedir.

<sup>249</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.812; Şîrâzî, *el-Lüma*, s.209.

<sup>250</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 503.

<sup>251</sup> Şâfiî, *er-Risale*, s.414; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 53.

<sup>252</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.812; Şîrâzî, *el-Lüma*, s.209.



Şîrâzî şebah kıyasını iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisinde hükme delalet eden bir işaretin olduğunu belirterek, bir anlamda geçerli bir tür olduğunu ifade etmiştir. Buna örnek olarak da Şâfiî'nin niyeti gerekli görmesi konusunda abdesti teyemmüme benzetmesini vermiş ve bunun nasıl yapıldığını şu şekilde ifade etmiştir: “Çünkü abdest, hadesten taharet olması yönüyle teyemmüme benzerken, suyla yapılması hasebiyle de temizlik olma açısından necaseti temizlemeye benzemektedir. İkisi de hükmi temizlik olduğundan ve ikisinin de hades olan bir sebeple vacip olması, ikisinin yolunun bir olduğunu göstermektedir.”<sup>253</sup>

İkinci kısım ise hükme hiçbir etkisi olmayan bir benzerlikten dolayı yapılan şebah kıyasıdır. Şîrâzî bununda iki şekilde meydana geldiğini ifade etmektedir.<sup>254</sup> Şebah kıyasının bu kısımlandırmasında Şîrâzî, Şâfiî'nin yaptığı sınıflandırmayı esas almıştır. Çünkü Şâfiî de şebah kıyasını hükümde benzerliği esas almak ve şekilde benzerliği esas almak üzere iki kısımda ele almıştır.<sup>255</sup>

#### **3.2.2.3.1. Hüküm Açısından Benzerlik**

Bunun örneği Şâfiî'nin, tertibin gerekliliği konusunda abdesti namaza kıyas etmesidir. Çünkü ikisi de abdestsizlik haliyle bozulan ve bu yönüyle söz konusu hükümde benzerlik gösteren iki ibadettir. Bu hüküm benzerliğinden dolayı namazda tertip gerekliyse o zaman abdestte de gerekli olması gerekir. Şîrâzî'ye göre buradaki ortak vasıf olan “abdestsizlik (hades) haliyle bozulma” tertiple hiç bağlantısı olmayan ve hükme hiçbir etkisi bulunmayan benzerlikten başka bir şey değildir.<sup>256</sup>

#### **3.2.2.3.2. Suret (Şekil) Açısından Benzerlik**

Bunun örneği İmam Şâfiî'nin, mülk edinme konusunda köleyi hür olana kıyas etmesidir. Çünkü köle de canlı bir insan olma, muhatap alınma, mükâfatlandırılma ve cezalandırılma yönleriyle hür olana benzemektedir. Şîrâzî buradaki benzerliğin tamamen şekilden ibaret olan bir benzerlik olduğunu ve hükme hiçbir etkisinin bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>257</sup>

<sup>253</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.812.

<sup>254</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.812.

<sup>255</sup> Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.97.

<sup>256</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.812.

<sup>257</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.812.

Şebeh kıyasının mahiyetini ve kısımlarını ifade ettikten sonra şimdi de şebeh kıyasının hüccet olup olmadığı konusundaki görüşlere yer verilecektir.

### **3.2.2.3.3. Şebeh Kıyasının Hücciyeti**

Şâfiî usûlcüler arasında şebeh kıyasının Şâfiî'ye aidiyeti ve hüccet olup olmadığı konusunda tam bir fikir birliği yoktur. Bu konuda Şâfiî usûlcüler iki kısma ayrılmışlardır.

#### **3.2.2.3.3.1. Şebeh Kıyasının Şâfiî'ye Nisbetini Kabul Edenler**

Şâfiî usûlcülerin çoğu İmam Şâfiî'nin şebeh kıyasını hem kıyasın bir türü hem de hüküm çıkarmada geçerli bir hüccet olarak gördüğünü ifade etmişlerdir. Onlar, Şâfiî mezhebinin zahirine göre şebeh kıyasının hüccet olduğunu açıkça söylerken bu konuda birçok örnek göstermektedirler. Nitekim Cüveynî mana/illet kıyasını açıkladıktan sonra müstakil bir başlık altında şebeh kıyasını ele alarak Şâfiî'ye atıfta bulunmuştur. Mâverîdî, Sem'anî, Gazzâlî ve diğer Şâfiî usûlcüler de bu görüşü savunmuşlardır. Onlar her ne kadar İmam Şâfiî'nin şebeh kıyasını açık ifadelerle kabul ettiğini söylemese de onun hükümlerdeki benzerliği dikkate aldığını ve onun pratikte ortaya koyduğu örneklerle dayanarak şebeh kıyasını kabul ettiğini savunmuşlardır. Duman da yapmış olduğu çalışmada Şâfiî'nin şebeh kıyasını hüccet olarak kabul ettiğini ve onu bir delil olarak kullandığının anlaşılmasının onun usûl eserlerinde yazmış olduğu ifadelerden ziyade furu' alanındaki örneklerin incelenmesi ile tespit edildiğini ifade etmiştir.<sup>258</sup> Bu sebeple şebeh kıyasını İmam Şâfiî'ye nisbet edenler her ne kadar şebeh kıyasının kısımları konusunda farklı düşünseler de sonuç bakımından şebeh kıyası, onlar için ister hüküm ister suret isterse ikisi dışında başka bir açıdan olsun mutlak anlamda hüccettir.<sup>259</sup>

#### **3.2.2.3.3.2. Şebeh Kıyasının Şâfiî'ye Nisbetini Kabul Etmeyenler**

Şâfiî âlimlerinden Sayrafi ve Ebû İshâk el-Merzevî şebeh kıyasının geçerli olduğu yönündeki görüşün Şâfiî'ye ait olmadığını nakletmişlerdir. Şîrâzî'de şebeh kıyasının geçerli bir kıyas türü olarak görülmesinin İmam Şâfiî'ye nisbet edilmesini

<sup>258</sup> Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.97.

<sup>259</sup> Akay, *Şâfiî Usûl*, s.168.

reddetmiş ve şebah kıyasını geçerli bir delil olarak görmemiştir.<sup>260</sup> Şîrâzî İmam Şâfî'nin şebah kıyası ile ilgili sözünü ise şu şekilde te'vil etmiştir: *"Ashabımızdan bazıları, İmam Şâfî'nin "en çok benzeyene hamledilir" sözünün bu kıyas türüne işaret ettiğini belirttiklerini ve bunu bir delil olarak gördüklerini ancak Şâfî'nin bu sözünün şebah kıyasına değil kıyasu galebeti'l-eşbah kıyasına delalet ettiği yönünde tevîl edildiğini ifade etmiştir. Çünkü illet kıyasında en fazla benzeyen illetin tercih edilmesi caizdir. Şâfî'nin sözü de buna hamledilmiştir."*<sup>261</sup> Ancak Şîrâzî, şebah kıyasını geçerli bir kıyas türü görmemekle beraber onu delalet türü olarak kabul etmiş ve delalet kıyası içerisinde değerlendirmiştir.

Şîrâzî, ashabının ihtilaf etmiş olduğu kıyas türünün işte bu kıyas türü olduğunu ifade etmektedir. Bazılarının bunu geçerli bir kıyas türü olarak kabul ettiklerini buna delil olarak da Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'ari'ye göndermiş olduğu mektuptaki şu ifadeleri ileri sürdüklerini zikretmektedir: *"Kur'ân ve Sünnette hüküm bulunmayan ve vicdanen kesin bir kanaate varmadığın davaları iyice anla ve düşün. Benzer olayları araştır ve benzerlikleri bulmaya çalış. Sonra bunları birbirine kıyas et. Bulduğun sonuçlar içerisinde Allah katında en sevimli ve senin kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver."* Çünkü şebah kıyasının bu türünü bir delil olarak kabul edenler bu mektuptaki ifadelerin mutlak benzerliğe delalet ettiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca kıyasta fer'ın bütün yönlerden asla benzemesinin gerekli olmadığını, bazı yönlerden benzerliğin olmasının yeterli olduğunu söylemişlerdir.<sup>262</sup>

Şîrâzî şebah kıyasının batıl olduğunu ve onunla delillendirmede bulunmanın geçerli olamayacağını ifade etmiş ve aynı zamanda hocası Ebû Tayyip et-Taberî'nin de bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Çünkü buradaki ortak olma durumu, illet ya da illete delalet edecek bir mana ile değil, tamamen hüküm benzerliğinden dolayıdır. Hz. Ömer'in mektubundaki ifadelerinde kast etmiş olduğu benzerlik ise hükme delalet eden bir benzerliğin olmasıdır.<sup>263</sup>

Şîrâzî bu kıyas türünü delil olarak görmemenin anlamını, onun delillendirmede kullanılamayacağı anlamında olduğunu, ancak delillerin tercih edilmesi konusunda

<sup>260</sup> Akay, *Şâfî Usûl*, s.169.

<sup>261</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.814.

<sup>262</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.814; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.209.

<sup>263</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.813.

dikkate alınmasında bir problem olmadığını belirtmektedir. Şîrâzî şebeh kıyasının bu türüne delil denilmesinin, şebeh kıyasının hükmü ile delalet kıyasının hükmünün aynı olduğu anlamına geleceğinden hareketle, bunun bir delil olmadığını ifade etmiştir.<sup>264</sup>

Şîrâzî, *el-Lüma'* adlı eserinde şebeh kıyasını ayrı bir başlık altında değerlendirip onu batıl bir kıyas çeşidi olarak değerlendirmiştir. Ancak *Şerhu'l-Lüma'* da şebeh kıyasını delalet kıyasının bir türü olarak ele almasına rağmen daha ayrıntılı ele aldığı görülmektedir. Kanaatimizce bu ayrıntılı inceleme sonucunda Şîrâzî, şebeh kıyasının bazı kısımlarını kabul ettiği için onu geçerli bir kıyas türü olan delalet kıyasının içerisine almıştır. Ancak kabul etmediği kısımlarını da ifade etmiştir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Şîrâzî'nin, şebeh kıyasını mutlak olarak reddetmediği, onun bazı kısımlarını kabul ettiği sonucu çıkmaktadır.<sup>265</sup>

### 3.3. Kıyasın Epistemolojik Değeri

Şîrâzî, kıyasın epistemolojik değerini müstakil bir başlık altında ele almamakla beraber, başka konularda yapmış olduğu bazı açıklamalarından kıyasın kat'ilik mi yoksa zannilik mi ifade ettiği yönündeki yaklaşımını anlamak mümkündür.

Şîrâzî, Hanefilerin hadler, kefaretlar ve miktarlar konusunda kıyas ile amel edilmeyeceği konusundaki görüşlerine yapmış olduğu bir itirazda şöyle diyor: "*Kıyas da haberi vâhid seviyesindedir. İki de zann ifade ederler çünkü ikisinin de elde edilme şeklinde hata ve yanılma mümkündür. Bu konuların hükümlerinin aslı haberi vâhid olduğundan aynı şekilde kıyas ile tespit edilmeleri de mümkündür.*"<sup>266</sup> Buradan Şîrâzî'nin kıyası genel olarak elde edilme yöntemi açısından zann ifade eden bir delil olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Diğer yandan Şîrâzî, kıyas ile varılan hükümler arasında da bir ayırım yaparak, illet kıyasının bir türü olan celf kıyası yalnızca bir manaya muhtemel olan bir kıyas olarak gördüğünden bu kesinliğin hukuki sonucu olarak söz konusu kıyasa aykırı verilmiş olan hâkimin hükmünün, tıpkı nass ve icmâya aykırı olması durumundaki gibi bozulacağını, illet kıyasının diğer bir türü olan ve birden fazla manaya muhtemel

<sup>264</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.814.

<sup>265</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.812; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.210.

<sup>266</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.794.

olan hafî kıyasa aykırı olarak verilen yargısal hükmün ise bozulmayacağını belirtmiştir. Şu halde Soner Duman'ın Şâfiî'de kıyasın epistemolojik değeri hakkındaki şu yorumlarını Şîrâzî için de yapmak yanlış olmayacaktır: "Salt usûlî kıyas bağlamında baktığımızda Şâfiî, usûlî kıyası epistemolojik açıdan "zanni bilgi değerine sahip" olarak görür. Ancak kıyas yapan kişi açısından bakıldığında celî kıyasta ferin hamledileceği tek bir asıl olduğundan ve başka asla hamledilmesi mümkün olmadığından bu kıyas türünün nisbi kat'iliği ifade ettiğini göstermektedir."<sup>267</sup>

### 3.4. Kıyasın Hücciyeti

Şîrâzî'nin özellikle *et-Tebşıra* ve *Şerhu'l-Lüma'* da detaylı bir şekilde incelediği konulardan biri de kıyasın hüccet değeridir. Kıyasın hüccet değeri fıkıh usûlü alanında yazılmış olan ilk eserden günümüze kadar bütün eserlerde yer alan temel bir konu olmuştur. Ancak usûl alanında yazılan ilk eserlerdeki temellendirme ile usûlü'l-fıkhın gelişim süreci sonucunda ulaştığı sistematik yapı döneminde ortaya konan eserlerdeki temellendirmeler arasında prensip olarak bir farklılık olmamakla beraber, temellendirilmede kullanılan aklî ve naklî delillerin farklılık ve zenginlik gösterdiği görülmektedir.

Şîrâzî bu başlık altında kıyasın aklî ve şer'î hükümlerde delil olup olmadığını, kıyasın şer'î hükümlerde delil olduğunu kabul edenlere göre bunun aklen mi yoksa şer'an mı olduğu ve kıyası inkâr edenlerin hangi sebeplerden ve hangi şekillerde inkâr ettiklerine yer vermektedir. Bu konular sırasıyla incelenecektir.

#### 3.4.1. Aklî Hükümlerde Kıyas

Kıyasın aklî hükümlerde hüccet olduğu kelamcılarının büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Şîrâzî de kıyasın aklî hükümlerde geçerli bir delil olduğunu belirterek bunun aksini iddia etmenin büyük bir hata ve akıl eksikliği olduğunu ifade etmektedir. Şîrâzî bunun temellendirmesini de şu şekilde yapmaktadır: Usûl konusunda çok farklı ve değişik görüşlerle karşılaşmaktayız. Bunlar arasından doğru olanını yanlış olandan ayırmanın tek yolu inceleme (nazar)

<sup>267</sup> Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s.213

ve delillendirme (istidlal) ile mümkündür. Bu durum aklî konularda kıyas ile amel etmenin vacip olduğunu gösterir.<sup>268</sup>

Şîrâzî, nazar (inceleme ve araştırma) ve istidlal yönteminin kabul edilmemesi durumunda peygamberlik iddiasında bulunan herkesin doğru ya da yalan söylemesi ihtimalinden dolayı nübüvvetin ispatının mümkün olamayacağını belirtir. Şîrâzî'ye göre mucizeleri ve açık ayetleri nazar ve istidlal deliline başvurarak incelemeyen peygamberliğin ispatı mümkün değildir.<sup>269</sup>

### 3.4.2. Şer'î Hükümlerde Kıyas

Usûlcüler aklî konulardaki kıyasın hükmüne temas etseler de daha çok şer'î hükümler hususunda kıyasın hüccet olup olmadığını tartışmışlardır. Çünkü usûlü'l-fıkhın temel görevi şer'î hükümleri belirleme usûl ve yöntemlerini ortaya koymaktır. Kıyası geçerli bir delil olarak görmeyenler ile kıyası kabul edenlerden her biri görüşlerini temellendirmek için Kitab, Sünnet ve icmâ ile birlikte birçok aklî deliller getirmişlerdir. Bunun yanında kıyas taraftarları kendi görüşlerini ispatlamanın yanında karşıt görüşlere de cevap vermek durumunda kalmışlardır. Bu konuyu değerlendirirken Şîrâzî de kıyasın şer'î ameli hükümlerin bilinmesini sağlayan bir delil ve İslam hukukunun esaslarından biri olduğunu kabul edenlerin dayandığı delillere yer vermiştir. Bunun akabinde şeriatın kıyasla amel etmeyi yasakladığını savunanların delillerini sıralayıp her bir delil hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır.

#### 3.4.2.1. Kıyası Şer'î Bir Delil Olarak Kabul Etmeyenler

Şîrâzî, kıyası delil olarak görmeyenleri iki grupta değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi şer'î hükümlerde kıyasın kullanılmasını aklen caiz görmeyenlerdir. Bu görüşte olan âlimler Nazzâm, Bağdat Mu'tezilesinden bazıları ve Şîa mezhebidir. Şîrâzî bu görüşün Mağribî ve Kâsânî'nin mezhebi olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ikincisi, şer'î hükümlerde kıyasın aklen caiz olduğunu ancak şeriatın kıyasla amel etmeyi yasakladığını savunanlardır. Bu görüşte olanlar Davud ez-Zâhirî ve Zâhirilerdir.<sup>270</sup>

<sup>268</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.757; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.246.

<sup>269</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.758.

<sup>270</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.760; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.246.

### 3.4.2.1.1. Şer‘î Hükümlerde Kıyasın Kullanılmasını Aklen Caiz Görmeyenlerin Delilleri

Kıyasla amel edilmesini aklen caiz görmeyenler bu görüşlerini savunurken, görüşlerini naklî delillerden ziyade aklî delillerle temellendirmektedirler. Şîrâzî, kıyasın şer‘î hükümlerde delil olmasının akıl ile değil nakil ile olduğu görüşünde olduğundan kıyası aklen delil olarak görmeyenlerin delillerine karşılık vermiş ancak kendisi aklî deliller getirmemiştir. Şîrâzî sadece bunlara karşı aynı şekilde aklî delillerle itirazlarda bulunmuştur. Kıyasla amel edilmesini aklen reddedenlerin dayandığı deliller, Şîrâzî’nin naklettiği üzere şunlardır:

Birinci delil: “Kıyasın furu’ konularında delil olarak kabul edilmesi durumunda, usûl konularında da delil olarak kabul edilmesi gerekir.” Bu delile karşı Şîrâzî, kendisiyle delil getirilebilecek bir aslın bulunması durumunda, usûlde de kıyasın caiz olacağını kabul etmiştir. Bununla beraber kendisiyle delil getirilecek bir aslın olmaması durumunda usûlde kıyasın caiz olamayacağını belirtmektedir. Çünkü bilinmesi mümkün olmayan ve bilinmesi için bir işaret bulunmayan bir şeyle ibadet caiz değildir.<sup>271</sup>

İkinci delil: “Mükellefiyetler insanların maslahatları içindir. Maslahatlar da ancak nasslarla bilinir. Çünkü kıyasın bu konuda hata etmesi mümkündür.” Şîrâzî bu görüşün maslahatların bilinmesinin nasslar ile mümkün olacağı kısmını kabul etmekle beraber, kıyas ile maslahatların belirlenemeyeceği görüşünü ise kabul etmemiştir. Çünkü ona göre insanları kıyas ile amel etmeye yönlendiren saik, nasslar olduğundan, kıyas ile belirlenen maslahatlar da nass ile belirlenen maslahatlar gibidir. Ayrıca Şîrâzî her ne kadar kıyas ile elde edilen hükümlere farklı istidlal yolları ile ulaşılabileceğini söylese de, netice itibarıyla bu hükümlerin naslardan elde edildiğini belirtmiştir.<sup>272</sup>

Üçüncü delil: “Kıyas, kıyas yapanın bir fiilidir, kulların maslahatlarını kıyas yapan kişinin belirlemesi doğru değildir.” Şîrâzî bu düşüncenin yanlış olduğunu belirterek böyle bir düşünceden hareketle içtihad yapmanın da caiz olmaması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü icthad da müctehidin bir fiilidir. Bu durumda mesela

<sup>271</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.762; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.247.

<sup>272</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.762.

kişinin kıblenin tayini konusunda ictihadda bulunmasının caiz olmaması gerekir. Çünkü bu da müçtehidin bir fiilidir.<sup>273</sup>

Dördüncü delil: “Şer‘î hükümlerde şeriatten önce illetlerin hükmü gerektirmemesi, illetlerin şeriatten sonra da hükmü gerektirmediğini gösterir. Oysa aklî hükümlerde illet her zaman hükmü gerektirir.” Şîrâzî bu delile karşılık olarak aklî illetler ile şer‘î illetlerin birbirlerinden farklı olduklarını belirtmiştir. Çünkü aklî illetlerin hükme delaleti bir zorunluluk gerektirdiğinden hiçbir zaman ve mekânda değişmezler ve kimsenin onları hüküm için illet kılmaya ihtiyaçları yoktur. Ancak şer‘î illetlerin illet olabilmesi ise ancak bir delile dayanması gerekmektedir. Bu nedenle şer‘î illetler zaman ve mekâna göre değişiklik gösterir. Bir dönemde herhangi bir hüküm için illet olmayan sıfatlar başka bir dönemde illet olabilmektedir. Kıyas işlemindeki şer‘î illetler, Allahın kelamı ile illet oldukları belirlendiğinden artık onlara göre hükümde bulunmanın bir sakıncası kalmamıştır.<sup>274</sup>

Beşinci delil: “Şer‘î hükümlerde illetler hükümleri gerekli kılsaydı, tıpkı aklî hükümlerde olduğu gibi hükmün varlığının illetin varlığıyla var, yokluğuyla da yok olması gerekirdi. İletin kaybolmasıyla hükmün devam etmesi, illetin bu hüküm için illet olmadığını gösterir.” Şîrâzî aklî illetlerin hükmü mûcib olduğundan illet ile hükmün birbirlerinden ayrılmasının mümkün olmadığını belirtmiş ve buna örnek olarak da kişinin diri olmasının hayatta olduğunu göstermesini vermiştir. Şer‘î illetler ise hüküm için bir emaredir. Bu sebeple şer‘î illet ile hükmün birbirinden ayrılması mümkündür. Buna, konuşabilmesinin onun hayatta olduğuna işaret etmesini örnek vermiştir. Çünkü kişi konuşma becerisini kaybetse bile bu onun hayatta olmadığını göstermez.<sup>275</sup>

Altıncı delil: “Şer‘î hükümler şâri‘in kastına bağlıdır. Şâri‘ ise Allah’tır. Şari‘in mana itibarıyla birbirine benzeyen hükümleri birbirinden ayırması, farklı manalardaki hükümleri de birleştirmesi caiz iken, kulların kıyas yoluyla aynı olanları herhangi bir nass olmadan birleştirmeleri caiz değildir.” Şîrâzî, şer‘î hükümlerin Allah’ın maksadına bağlı olduğu görüşünü savunmakla beraber, ona göre Allah’ın

---

<sup>273</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.763.

<sup>274</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.764.

<sup>275</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.764.



kastettiği hüküm bazen nasslarla bazen de manalarla bilinmektedir. İsimler birleştiğinde hükümlerin birleşmesi gibi manalar birleştiğinde de hükümler birleşir. İsimler için yukarıdaki itiraz söz konusu olamayacağından manalarda da böyle bir şey mümkün olmaz.<sup>276</sup>

Yedinci delil: “Şer‘î hükümlerde kıyas, hükümlerin çatışmasına neden olur. Çünkü fer‘ bazen iki asla benzeyebilir. Bunlardan sadece birine hamletmemiz gerektiğinde çatışmaya neden olur.” Şîrâzî, aklî kıyasta da bir şeyin birden fazla şeye benzediğini, bundan dolayı aklî kıyasın da aynı problemi doğurduğunu belirterek, şer‘î kıyasın reddedilemeyeceğini belirtmiş ve böyle bir durumda fer‘in en çok benzediği asla hamledileceğini ifade etmiştir.<sup>277</sup>

Sekizinci delil: “Kıyas beyan türlerinin en zayıfıdır. Güçlü beyan türleri varken kıyas gibi zayıf beyan türleri ile amel etmek caiz değildir.” Şîrâzî bu itiraza Kur’an’da var olan durumu örnek göstererek karşılık vermiştir. Çünkü Kur’an-ı Kerîm’de birçok mücmel ve müteşabih ayetler bulunmaktadır. Hâlbuki Allah bu ayetleri daha açık bir şekilde ifade edebilirdi. Allah daha açık bir yöntem dururken, bu ayetleri daha kapalı bir şekilde indirmiştir. Bu da daha güçlü yöntemler bulunsa da daha zayıf yöntemlerle amel etmenin caiz olduğunu göstermektedir.<sup>278</sup>

Bu delillere baktığımızda, yapılan itirazların üç noktada birleştiğini belirtmek mümkündür. Bunlar; Şer‘î hüküm ile illeti arasındaki zorunlu gereklilik durumunun olmaması, kıyasın kulun bir fiili olması ve aynı olanları ortak noktada birleştirme işlemi olan kıyas mantığının yaratıcı ve Şari‘ için geçerli olmamasıdır.

Şîrâzî bu görüşteki usûlcülerin getirmiş oldukları bütün delillere karşı kendi görüşünü destekleyen cevaplar verirken onların delillerine verdiği cevaplar dışında şu delilide getirmektedir: Aklî hükümlerde bir şeyin hükmünün illetlerle sabit olması ve bu illetleri ayırıştırma ve karşılaştırma gibi delillerle bilmek ve onlara kıyasta bulunmak caizdir. O zaman şer‘î hükümlerde de bir şeyin hükmünü bu şekilde belirtmek caiz olmalıdır.<sup>279</sup>

---

<sup>276</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.764.

<sup>277</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.765.

<sup>278</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.766.

<sup>279</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.761.

### 3.4.2.1.2. Kıyasın, Şer‘î Hükümlerde Aklen Caiz Olduğunu Ancak Şer‘atın Kıyasla Amel Etmeyi Yasakladığını Savunanların Delilleri

#### A- Kitab

Kıyası inkâr edenlerin, Kitaptan getirmiş oldukları deliller, genellikle bilinmeyenin peşine takılmamak, zanna uymamak ve peygambere uymayı gerekli gören ayetlerdir. Şîrâzî bu konuyla ilgili şu ayetleri zikretmektedir:

a- *“Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme.”*<sup>280</sup> *“Allah, kendi adına bilmediğiniz şeyleri söylememenizi emreder.”*<sup>281</sup> Kıyası kabul etmeyenler, kıyası bu ayetlerde ifade edilen bilinmeyenin peşine düşme durumu olarak değerlendirmişlerdir. Ancak Şîrâzî, kıyas ile amel etmenin bilinmeyen şey ile değil bilinen şey ile amel etmek olduğunu belirtir. Çünkü sıhhati delillerle ispatlanmış ve geçerli bir şer‘î delil olduğu varid olduğundan kıyas ile amel bilinen ile amel etmek gibi sayılmıştır.<sup>282</sup>

b- *“Onların çoğu ancak zannının ardından gider. Oysa zan, hak namına hiçbir şeyin yerini tutmaz.”*<sup>283</sup> Şîrâzî bu ayetteki zandan, hiçbir delile dayanmayan sezgi ve tahmin gibi zannın kastedildiğini belirtir. Ancak ahad haberlerin de zann ifade etmesine rağmen kendisiyle amel edilmesini gerekli kılan bir delil bulunduğu onunla amel etmenin gerekli olduğunu ifade eder. Kıyas da bu konuda ahad haber gibidir.<sup>284</sup>

c- *“Biz, Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”*<sup>285</sup> *“Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim.”*<sup>286</sup> Kıyası inkâr edenler bu ayetlere dayanarak bütün şer‘î hükümlerin Kitab ve Sünnette sabit olduğunu, dolayısıyla onların beyanı için kıyas ve ictihada ihtiyaç olmadığını belirtmişlerdir. Şîrâzî kıyasın bu tamamlamanın bir parçası olduğunu, çünkü Kitapta onunla amel edilmeyi vacip kılması onun bu tamamlamanın bir parçası olduğunu gösterir.<sup>287</sup>

<sup>280</sup> İsrâ 17/36

<sup>281</sup> Bakara 1/169

<sup>282</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.779; Şîrâzî, *et-Tefsira*, s.254.

<sup>283</sup> Yunus 10/36

<sup>284</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.780; Şîrâzî, *et-Tefsira*, s.254.

<sup>285</sup> En'am 6/38

<sup>286</sup> Mâide 5/3

<sup>287</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.780; Şîrâzî, *et-Tefsira*, s.255.

d- “Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin.”<sup>288</sup> “Ey iman edenler! Allah’ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin.”<sup>289</sup> Kıyası reddedenler bu ayetlerde, Allah’ın sadece Kitab ve Sünnete başvurulmasını emrettiğini ve eğer kıyas şer’î bir delil olsaydı, bu ayetlerde kıyasın da zikredilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Şîrâzî, onların bu yaklaşımlarına karşılık olarak kıyas ile amel etmenin Kitab ve Sünnetin gereği olduğunu, kıyas ile amelin Kitab ve Sünnete uyma anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>290</sup>

## B- Sünnet

Kıyası delil olarak kabul etmeyen âlimler Kuran ayetlerinin yanı sıra Hz. Peygamberin Sünnetinden de deliller getirerek görüşlerini savunmuşlardır. Onlara göre Hz. Peygamber hiçbir zaman kıyasa teşvik etmemiştir. Şîrâzî bu gruptaki âlimlerin Sünnetten delillerinin Hz. Peygamber’den rivayet edilen şu iki hadis olduğunu ifade etmektedir: “*Bu ümmet bazen Allah’ın Kitabı ile bazen Resulullah’ın Sünneti ile bazen de rey ile amel ediyor. Böyle yaptığından dolayı dalalete sapıyor.*”<sup>291</sup> “*Ümmetim fırkalara ayrılacak, onların fitne bakımından en büyüğü meseleleri kendi şahsi görüşleriyle (rey) kıyas edenlerdir.*”<sup>292</sup>

Şîrâzî, birinci hadiste reyden kastın, nasslara aykırı olan kıyas olduğunu belirterek bu tür kıyası kendilerinin de bir delil olarak kabul etmediğini aksine bunu bir fitne ve dalalet olarak gördüğünü belirtmiştir. İkinci hadisteki rey ile ilgili olarak da hadiste zikredilen reyden kastın Kitab ve Sünnet dikkate alınmadan kişilerin kendi şahsi görüşlerine göre hükümler ortaya koymak olduğunu ifade etmiştir.<sup>293</sup>

## D- Aklî deliller

Kıyası reddeden âlimler Kur’an ve Sünnetten deliller getirmenin yanı sıra aklî deliller de öne sürmüşlerdir. Şîrâzî’nin aktardığına göre kıyas karşıtlarının dile getirdikleri aklî deliller şunlardır:

<sup>288</sup> Nisa 4/59

<sup>289</sup> Hucurat 49/1

<sup>290</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.781; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.255.

<sup>291</sup> Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali, *Müsnedü Ebi Ya’lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed, I-XII, Dâru'l- Memun li't-Turâs, Dimeşk 1983, X, 5856.

<sup>292</sup> Bu Hadisin kaynağı bulunamamıştır. Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.782.

<sup>293</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.782.

a- Kıyasın ispatı ancak iki şekilde mümkündür. Bunlar akıl ve nakildir. Kıyasın akıl ile ispatı geçersizdir. Çünkü aklın bu konuda hiç bir fonksiyonu yoktur. Geriye nakil ile ispatlanması kalmaktadır. Nakil ile yapılan rivayetlerin hiçbiri mütevatir değil aksine hepsi ahad haberdur. Ahad haberlerle usûlün ispatı ise caiz değildir. Şîrâzî, bu delile üç farklı cevap vermiştir. Birincisi, bu itirazda bulunanların mantığının kullanılarak meselenin tersten ele alınabileceğini belirtmiş ve bunu şu şekilde açıklamıştır: Kıyasın reddedilmesi akıl ya da nakil ile olur. Kıyasın akıl ile reddedilmesi mümkün değildir çünkü bu konu aklın alanı dışındadır. Nakil ile reddedilmesine gelince; kıyasın reddedilmesi ile ilgili herhangi bir mütevatir haber bulunmadığı gibi ahad haberlerle kıyası inkâr etmek de caiz değildir. İkincisi, Şîrâzî, usul konularının ahad haberlerle ispatlanamayacağı görüşünü kabul etmediğini ve hocası Ebû Tayyib et-Taberânî'nin de bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre, asıl maksat olan helal ve haram gibi hükümlerin ahad haberle ispatı caiz olduğunu göre usul konularının da ahad haberlerle ispatı caiz olmalıdır. Üçüncüsü, Şîrâzî kıyasın şer'i hükümlerin elde edilmesi için geçerli bir yöntem olduğunu, mütevatir haber seviyesine çıkmış ahad haberle ispatlandığını belirtmiştir. Çünkü ona göre ümmetin büyük çoğunluğu tarafından doğru olduğu kabul edilen ahad haberler mütevatir haber seviyesindedir. Bununla birlikte kıyasın geçerli bir yöntem olduğunu belirten bir diğer nakli delil de sahabe arasında yaygın olan icmâdır. Bu iki nakli delil, usul konularının ispatı için geçerli ve yeterli delillerdir.<sup>294</sup>

b- Kıyas, fer'in ortak bir illetten ya da bir benzerlikten dolayı asla hamledilmesi ise, bütün şeyler birbirlerine bazı yönlerden benzediği gibi bazı yönlerden de birbirlerinden ayrışmaktadır. O halde birleşme ve ayrışma durumu eşit mesafededir. Benzemeye dayanarak kıyas yapılacaksa ayrışmaya dayanarak da kıyas yapılmaması gerekir. Şîrâzî, illet birliği olduğunda fer'in hükmünün aslın hükmüne hamledildiğini, fer' ve asıl hükmün illetinde birleştikten sonra aralarındaki diğer benzerlikler ve ayrışmaların itibara alınmayacağını ve aynı durumun akli kıyas için de geçerli olduğunu belirtmiştir.<sup>295</sup>

<sup>294</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.782; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.256.

<sup>295</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.784; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.256.

c- Hükümlerin naslarda illetlere dayanarak ifade edilmeleri, kıyası gerektirmez. Tıpkı bir kişinin ben kölemi siyah olduğu için azat ettim dediğinde bütün siyah kölelerini azat etmesi gerekmediği gibi. Şîrâzî, bu delil ile ilgili olarak, genel anlamda kıyasın şer'i hüküm elde etmek için geçerli bir delil kabul edildikten sonra ayrıca ferdi olayların her birinde kıyasın işletilmesi için yeni bir izne ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. Ayrıca bu sözü söyleyen kişi için şöyle bir çelişki mümkündür: Kölem siyah olduğu için azad ettim diyerek diğer bütün siyah köleleri azat etmeyebilir. Bu durumda bu bir çelişki olur. Ancak şeri'at sahibi için çelişki söz konusu olamaz. O bir hükmü belli bir illete bağlamışsa, illetin tekrarlandığı her seferde hüküm de tekrar eder.<sup>296</sup>

d- Bütün hükümlerin kaynağı Allah'tır. O da bunları bize Arapların dili ile bildirmiştir. Araplar ise cümleler üzerinde düşünmezler sadece cümlenin ifade ettiğini anlarlar. Ancak elde edilen mana ve illetler, Arapların konuşmalarında düşünmedikleri şeyler olabilir. Dolayısıyla sadece cümlenin zahirinden anlaşılan anlam itibara alınmalıdır. Şîrâzî, Allah'ın hükümleri bizlere Arapların dili ile bildirdiği hususunu kabul etmekle beraber Arapların cümleler üzerinde düşünmedikleri ve sadece cümlenin ifade ettiği zahir manayı anladıkları görüşünü ise reddetmektedir. Çünkü Araplar söylenen cümlenin zahir anlamını anladıkları gibi kelimenin muhtevasından başka anlamlar da çıkarabilmektedirler. Örneğin Arap olan birine 'gidip şu şahısla konuşman gerekir' denildiğinde bu cümleden gidip onu dövmemesi gerektiğini anlar.<sup>297</sup>

e- Kıyasa, hükmü bilinmeyen bir şeyin hükmüne ulaşmak için başvurulur. Ancak hükmü naslarla bildirilmeyen hiçbir şey olmadığı için kıyasa başvurmak da gerekmemektedir. Şîrâzî bu yaklaşımın yanlış olduğunu belirterek nasslarda her şeyin hükmünün açık bir şekilde verilmediğini, bazı şeylerin hükmünün ancak kıyasla bilinebileceğini belirtmiştir. Buna bilerek namazını vaktinde kılmayan bir kişinin, namazını kaza etmesi gerektiği hükmü örnek verilebilir. Çünkü nasslarda kasten kılınmayan namazın kaza edileceği açıkça bildirilmemektedir. Ancak biz

<sup>296</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.784; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.257.

<sup>297</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.785; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.257.

bunun hükmünü, unuttuğu ya da uyuduğu için namazını vaktinde kılamayan kişiye kıyas ederek öğreniyoruz.<sup>298</sup>

f- Kıyas ile hükmetmek tersiyle amel etmeye götürür. Asılda sabit olan bir hükmün ortak illet bulunduğu fer‘de de gerçekleşmesi gerekir. Yani asılda hükmün ispatı nass ile oluyorsa, fer‘in de hükmünün ancak nass ile bilinmesi gerekir. Çünkü burada fer‘ asla kıyas edilmiş olur. Şîrâzî, böyle bir mantığın akli kıyası reddetmek için geçerli bir yöntem olmadığı gibi şer‘i kıyas içinde reddeden bir delil olamayacağını belirtmiştir.<sup>299</sup>

### **3.4.2.2. Kıyası Şer‘i Bir Delil Olarak Kabul Edenler**

Kıyası şer‘i hükümlerde geçerli bir delil olarak gören usulcüler kendi içerisinde bunun bilinmesinin şer‘an mi yoksa aklen mi olduğu konusunu tartışmışlardır. Şîrâzî, kıyasın şer‘î hükümlerde geçerli bir delil olduğunu ve bunun bilinme yolunda nasslarla mümkün olduğunu belirtmiştir. Ancak o, kendi mezhebinden Ebû Bekir ed-Dakkâk’ın bunun bilinme yolunun akıl ile olduğunu ifade ettiğini zikretmiştir. Fakat bunu hangi delillere dayandığını belirtmemiştir. Şîrâzî bunun yanlış bir yaklaşım olduğunu söylemiştir. Çünkü Şîrâzî, şer‘in “haram bir şeyi helal ya da helal bir şeyi haram” kılmasının mümkün olmasından dolayı, aklın şer‘i konularda herhangi bir fonksiyona sahip olmadığını zikretmiştir.

#### **3.4.2.2.1. Şeriatın Kıyasla Amel Etmeyi Gerekli Gördüğünü Savunanların Delilleri**

##### **A-Kitab**

Şîrâzî, kıyasın Kitab, Sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu belirtmesine rağmen, usûlü’l-fikh alanında yazmış olduğu eserleri incelendiğinde onun Kitab’tan getirdiği herhangi bir delile ulaşılmamaktadır. Yazmış olduğu eserlerde, bir konunun tespit edilmesi için getirmiş olduğu aklî ve naklî delillerin çokluğu ile ön plana çıkmış olan Şîrâzî, kıyasın en önemli konularından birisi olan ve tarih boyunca usûlcülerin eserlerinde en çok yer verdikleri ve üzerinde durdukları böyle bir konuda herhangi bir delil zikretmemesinin sebebini de belirtmemiştir. Hâlbuki kendisinden önceki ve kendi dönemindeki birçok usulcü, kıyasın şer‘i bir hüküm olduğuna yönelik birçok

<sup>298</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, s.786; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.258.

<sup>299</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma*, s.767; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.258.

farklı ayetler zikretmişlerdir. Kanaatimizce Şîrâzî'nin bu konuyla ilgili herhangi bir delil zikretmemiş olmasının sebebi Gazzâlî ve İbn Berhân'ın da ifade ettiği gibi “Kıyasın hüccetliğini ispat sadedinde ileri sürülen ayetlerin kesinlik düzeyine yükselmeyen zâhir ifadeler olduğu bunlara dayanarak kıyasın ispatlanamayacağı” şeklindeki yaklaşımdır.<sup>300</sup>

## **B- Sünnet**

Şîrâzî, kaynaklarda geçen, Peygamberin kıyas yaptığına dair söz ve olayların hiç birine yer vermemektedir. (Hz. Ömer'in ramazanda öpme ile ilgili meselesi, Allah'a karşı borçlu olanın kula karşı borçlu olana kıyaslanması, zenci bir çocuğu doğan kişinin Hz. Peygambere çocuğun kendisinden olmadığı yönünde başvurusu üzerine Hz. Peygamberin bu durumu develerin farklı cins ve renklerde yavrulamasına kıyaslaması.) Şîrâzî kıyasın delaletine Sünnetten Mu'az hadisi olarak bilinen, Peygamber Efendimiz (s.a.v )'in Mu'az b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken aralarında geçen şu diyalogu vermektedir:

Ne ile hükmedeceksin?

Allah'ın Kitabı ile.

Orada bulamazsan?

Allah Resulünün Sünneti ile.

Orada da bulamazsan?

Kendi reyimle ictihad ederim.

Resulünün elçisini, Resulünü hoşnut edecek şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun.<sup>301</sup>

Şîrâzî, hadiste her ne kadar “rey” kelimesi kullanılmışsa da bundan kastın kıyas dışında başka bir şey olmadığını belirtmiştir. Ayrıca Şîrâzî hadisin sonuna eklenen “*ben sana yazarım, sende bana yaz*” şeklindeki eklemenin ise sahîh hadis

---

<sup>300</sup> Şîrâzî, *et-Tebsıra*, s. 250.

<sup>301</sup> Ebû Dâvûd, , *Sünenü Ebî Dâvud*, III, 303; Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, III, 9; Şâfiî, *el-Müsned*, I, 218.

kaynaklarında geçmediğini, böyle bir eklemenin kabul edilmesi durumunda bile bunun kıyas ile birleştirilerek yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>302</sup>

Şîrâzî, hadisin ahad haber olduğunu ve ahad haberlerin kıyasın hüccetliğini ispatta kullanılmayacağına yönelik itiraza karşın hocası Ebû Tayyib et-Taberî'nin bunu caiz gördüğünü belirterek, şu şekilde temellendirdiğini zikreder. Kıyas ile elde edilmek istenen hükümlerin ahad haberlerle ispatlanması caiz olduğundan usûlün de ahad haberle ispatı caizdir. Çünkü usûl bu hükümleri icmâlî anlamda kapsamaktadır. Usûlün ispatı, helal, haram, hadler ve kısas gibi hükümlerin ispatı içindir. Tafsili olarak bu hükümlerin ispatı ahad haberlerle caiz ise icmâlî olarak da caiz olması gerekir. Şîrâzî hocasının bu değerlendirmelerini vererek bir anlamda kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber bu hadisin ümmetin kabulüne mazhar olduğunu, kiminin onu gerçek anlamda kabul ettiğini kiminin de tevil ettiğini belirten Şîrâzî, söz konusu ahad haberin bu yönüyle mütevâtir hadis hükmünde olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Şîrâziye göre hakkında icmâ gerçekleşmiş bu tür ahad haberler ilim ifade ettiğinden bu haberlerin usûl konularının temellendirilmesi için kullanılmasında bir beis yoktur.<sup>303</sup>

### C- İcmâ

Şîrâzî, kıyasın şer'î hükümlerde hüccet olduğuna dair sahabe icmânın bulunduğunu belirterek bu konuyla ilgili olarak şu rivayetlere yer vermektedir:

Meymûn b. Mehrân'ın rivayet ettiğine göre; Hz. Ebû Bekir (r.a)'den bir konuda hüküm vermesi istendiğinde o, meselenin hükmünü belirlemek için öncelikle Allah'ın Kitabına bakardı. Kitapta meselenin hükmünü bulamazsa insanlara bu meselenin hükmü hakkında Hz. Peygamber'den bir şey duyup duymadıklarını sorardı. Bazen insanlar Hz. Peygamber bu konuda şu şekilde hükmetti derlerdi. Hz. Peygamber'in Sünnetinde de meselenin hükmünü bulamadığında insanların önde gelenlerini ve âlimlerini toplayarak onlarla istişare ederdi. Toplananların görüşleri bir hüküm üzerinde birleştiğinde de onunla hükmederdi. Aynı şekilde Hz. Ömer de bu şekilde hüküm verirdi.<sup>304</sup>

<sup>302</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.770.

<sup>303</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.770; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.250.

<sup>304</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.771; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.251.



Hiz. Ömer Ebû Musa el-Eş'ârî'ye Şu mektubu göndermiştir: "Kitab ve Sünnet'te hükmünü bulamadığın ve kesin olarak vicdani bir kanaate varamadığın davalarda iyice düşün. Benzer olayları araştır ve benzerlikler bulmaya çalış. Sonra benzerlikleri bulunca bunlar hakkında kıyası uygula. Bulduğun sonuçlar içinde Allah katında en sevimli olan ile ve senin kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver."<sup>305</sup>

Hiz. Ali dedi ki: Benim ve Hiz. Ömerin görüşü ümmehatü'l-evladın satılmayacağı yönündeydi, ancak Şu an satılabileceği görüşündeyim."<sup>306</sup>

Bu rivayetlerin bazılarında bizzat kıyas kelimesi zikredilmekle beraber çoğunluğunda rey kelimesi kullanılmasına rağmen Şîrâzî bunları kıyas anlamında değerlendirmiş ve bu konu için delil kabul etmiştir."<sup>307</sup>

### C- Akli deliller

Şîrâzî kıyasın Şer'î konularda hüccet sayılmasının akıl ile değil sem' (nakil) ile bilineceği görüşünde olduğundan kıyasın hüccet olmasıyla ilgili herhangi bir akli delil getirmemiştir.

### 3.5. Kıyasın Sahası

Şîrâzî'ye göre, nass (Kitab ve Sünnete) ve icmâya aykırı olmadığı sürece kıyas ile icmâlî ve tafsilî bütün Şer'î hükümlerin tespiti caizdir. Çünkü kıyasın Şer'î bir delil olduğunu gösteren deliller kıyas için herhangi bir sınırlama koymamaktadır."<sup>308</sup> Şîrâzî kıyasın geçerli olmadığı çok sınırlı bir alan bırakmaktadır. Şâfî mezhebinin kıyas dışında tuttuğu yaratılışa bağlı durumları bile iki kısımda değerlendirerek bunlardan bir kısmında kıyas yapılabileceğine dair emarelerin bulunduğunu belirtmektedir. Şîrâzî'ye göre kıyasın geçerli olmadığı iki alan Şunlardır."<sup>309</sup>

#### 3.5.1. Âdet Ve Yaratılış

Şîrâzî *el-Lüma'* da bu alana giren, hayız ve hamilelik sürelerinin azı ve çoğu gibi akıl ile bilinmesi mümkün olmayıp ancak sema' (iŐitme) yoluyla ispatlanabilen

<sup>305</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.771; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.251.

<sup>306</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.771; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.251.

<sup>307</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.771; Şîrâzî, *et-Tebşıra*, s.251.

<sup>308</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.791.

<sup>309</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.797; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.204.

durumları bir bütün olarak değerlendirmiş ve bu alanda kıyasın geçerli olmadığını zikretmiştir.<sup>310</sup> Ancak *Şerhu'l-Lüma'* da bu alanı daha detaylı bir şekilde ele alarak iki kısımda değerlendirmiştir. Bunlardan bir kısmı için kıyasın uygulanabileceğine dair emareler olduğunu, diğer kısmı için ise kıyasın uygulanabileceğine dair herhangi bir emarenin bulunmadığını belirtmiştir. Birinci kısma örnek olarak hamile olanın hayız görüp görmeyeceği; ikinci kısma ise hayız süresinin azı ve çoğunun ispatı durumunu vermektedir. Şîrâzî'ye göre bunu tespit etmenin tek yolu âdet ve yaratılıştır. Kıyas bu konuda hiçbir şekilde geçerli değildir. Şîrâzî bu konuda kıyas uygulayan kimsenin âlim olması durumunda Allah'ın dinine iftira ettiğini, âlim olmayan bir kimsenin bunu yapması durumunda ise zaten icihad salahiyetine ulaşmadığı için kendisine itibar edilmeyeceğini belirtmiştir.<sup>311</sup>

### 3.5.2. Bilinmesi Rivayet Ve İşitmeye Bağlı Konular

Şîrâzî'ye göre, bu alana giren Hz. Peygamberin Mekke'ye girişinin barış yoluyla mı yoksa zorla mı olduğu gibi konular da kıyas alanının dışındadır.<sup>312</sup>

Bu konuyla ilgili usûl eserlerinde tartışılan konulardan biri de dilde kıyas meselesidir. Dilde yer alan kimi sözcükler, varlıklara onların çeşitli özellikleri göz önünde bulundurularak verilmiştir. Aynı özelliklerin başka varlıklarda da bulunması halinde söz konusu sözcüğün o varlıklara da verilip verilmeyeceği, dolayısıyla isminin kapsamının onları da içine alacak şekilde genişletilip genişletilmeyeceği konusuna “dilde kıyas” denilmektedir.<sup>313</sup> Şîrâzî bu konuyla ilgili iki görüş olduğunu; bunlardan birinin dilde kıyası kabul ettiğini diğer görüşün ise dilde kıyası kabul etmediğini zikretmektedir. Şîrâzî bu konudaki görüşünü ise şu şekilde ifade etmektedir: “*Bize göre isimlerin kıyas ile ispatı caizdir.*” Bunun örnekleri şunlardır: Livata yapan kişiye, haram olan cinsel ilişkide bulunan zaniye kıyasla zani denilmesi; mezardan kefeni gizlice alan nebbâş'a, hırsızlık yapana kıyas edilerek hırsız denilmesi; nebize, üzüm suyundan yapılan ve aklı gideren hamr'a kıyasla hamr denilmesi gibi.<sup>314</sup>

<sup>310</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.797; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.204.

<sup>311</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.798; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.204.

<sup>312</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.798; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.204.

<sup>313</sup> Duman, *Şâfi'nin Kıyas Anlayışı*, s.43.

<sup>314</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.796; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.203.

Şîrâzî, kıyası farklı şekillerde ve farklı sebeplerle sınırlandıran şu görüşlere de yer vererek eleştirmiştir.

Şîrâzî'ye göre Hanefilerin hadler, keffaretler, miktarlar ve ruhsatlar gibi alanlarda kıyasın geçerli olmadığı şeklindeki görüşlerinin bir dayanağı yoktur. Çünkü Hanefî usûlcülerin bu alanlarda kıyasın geçerli olmadığına dair getirdikleri itirazlar bakımından bu alanlar ve diğer alanlar arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Diğer alanlarda kıyasın temelini oluşturan ortak illet bulunduğu kıyas geçerli ise bu alanlarda da kıyasın geçerli olması gereklidir. Ayrıca Şîrâzî bu görüşün şu sebeplerden dolayı da kabul edilmeyeceğini belirtmektedir: Kıyas ile haberi vâhid delil olma ve zann ifade etme konusunda eşit olduklarından bu konuların ahâd haberle ispatı caiz ise kıyasla da caiz olması gerekir.<sup>315</sup>

Şîrâzî'nin kıyas alanını olabildiğince geniş tuttuğu ve sıklıkla kıyas ve ahâd haberin hüküm belirleme açısından eşit olduklarını ve ahâd haberle belirlenebilen bütün alanların kıyas ile de belirlenebileceği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

### 3.6. Kıyasın Rükünleri

Şîrâzî'ye göre kıyas dört şeyden oluşmaktadır. Bunlar; asıl, fer', illet ve hükümdür.<sup>316</sup>

#### 3.6.1. Asıl

Şîrâzî'ye göre asıl, "*hükümü kendisiyle sabit olandır.*" Şîrâzî aslın "*hükümü kapsadığı lafızdan bilinendir*" şeklinde de tanımlandığını belirtir. Ancak bu tanım hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Şîrâzî aslın, "*başkasının hükümü kendisiyle bilinendir*" şeklindeki tanımının ise yetersiz olduğunu çünkü semenlerin ribanın aslı olmasına rağmen onunla başkasının hükmünün bilinmediğini belirtir.<sup>317</sup>

Şîrâzî'ye göre aslın bilinmesinin iki yolu vardır. Bunlar, nass ve icmâdır.

<sup>315</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.793; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.203.

<sup>316</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.824; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.212.

<sup>317</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.824; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.213.

### 3.6.1.1. Hükümü Nass İle Bilinen Asıl

Şîrâzî hükümü nass ile bilinen asıl kendi içerisinde iki kısma ayırmaktadır. Bunlar, hükümün manası akıl ile anlaşılabilir ve hükümün manası akıl ile anlaşılabilir asıllardır.

**A-Manası akıl ile bilinmeyen asıllar:** Bunlar namazların rekât sayısı, namazların belli vakitlerle sınırlandırılması, oruç tutulacak günlerin sayısı ve hacda yapılacak fiiller ve benzeri hükümlerdir. Şîrâzî'ye göre bu asıllar üzerine kıyas yapmak caiz değildir. Çünkü kıyas asıl ve fer'î birleştiren bir manadan ibarettir. Manası bilinmeyen bir şeyden başkasının hükümünü bağlayacak bir mana çıkarmak mümkün değildir.<sup>318</sup>

**B-Manası akıl ile bilinen asıllar:** Şîrâzî bunları da kendi içerisinde iki kısımda değerlendirmektedir.

*a-) Manası başkasında bulunmayan asıllar:* Bunlar illeti vâkîf ya da lâzım olan asıllardır. Bu tür asılların manaları (illetleri) akıl ile bilinebilecek ve kavranabilecek durumdaysa da illetleri kendileri ile sınırlıdır. Bu asıllara kıyas yapmak caiz değildir çünkü manaları (illetleri) kendileri ile sınırlıdır. Bunun örneği semenlerin illetinde olduğu üzere semen ve cins olmalarıdır.<sup>319</sup>

*b-) Manası başkasında bulunan asıllar:* Bunlar illeti müte'addi olan asıllardır. Bu tür asıllara kıyas yapmak caizdir. Çünkü bu tür asılların hükümün illeti tespit edildikten sonra başkaları kendilerine kıyas edilebilir.<sup>320</sup>

### 3.6.1.2. Hükümü İcmâ İle Bilinen Asıl

Şîrâzî'ye göre hükümü icmâ ile bilinen asıl da tıpkı hükümü nass ile bilinen asıl gibidir. Aynı illeti taşıyan başka meseleler ona kıyaslanarak asılın hükümü bu meseleye verilebilir. İcmâ şer'î hükümleri elde etmek için Kitap ve Sünnet gibi şer'î bir delil olduğuna göre icmâ ile sabit olan asıllar nass ile sabit olan asıllar ile aynı hükme sahiptir.<sup>321</sup>

<sup>318</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.825; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.213.

<sup>319</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.825; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.213.

<sup>320</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.825; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.213.

<sup>321</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.829; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.214.

### 3.6.1.3. Hükümü Kıyas İle Bilinen Asıl

Şîrâzî, hükümü daha önce kıyas ile belirlenen bir asla, hükümü bilinmeyen bir meselenin kıyas yapıp yapılmayacağı konusunda iki farklı görüş zikretmektedir. Bunlardan birincisi; böyle bir kıyasın, hiçbir delile ve illete dayanmadığından dolayı caiz olmadığıdır. İkincisi ise bu tür kıyasın caiz olduğunu savunan görüştür. Şîrâzî bu konunun şebek kıyasının kendisi olduğunu çünkü ona göre bu konu iki meseleyi mutlak benzerlikten dolayı aynı hükümde birleştirmekten başka bir şey değildir. Ancak mezhebindeki arkadaşlarının bunu münferid bir konu olarak ele aldıklarını ve böyle bir kıyasın caiz olacağı yönündeki görüşleri benimsediklerini ve bu görüşlerini de şu şekilde temellendirdiklerini belirtmektedir. Böyle bir aslın hükümü kıyas ile sabit olduktan sonra, kendi başına bir asıl olma özelliğini kazanmıştır. Bundan dolayı, ondan illet çıkarmak ve başka meseleleri ona kıyas yapmak caiz olur.<sup>322</sup>

Şîrâzî bu yollar dışında sabit olan hiçbir asıl üzerine ve nesh edilmiş olan asıllara kıyas yapmanın caiz olmadığını belirtmektedir.<sup>323</sup>

### 3.6.2. Fer‘

Şîrâzî fer‘i şu şekilde tarif etmektedir. Fer‘: ”*Hükümü başkasıyla sabit olandır.*” Şîrâzî fer‘ konusunu müstakil bir başlık altında genişçe ele almamıştır. Bundan ziyade kıyasın geçerli olup olmadığı alanları ele aldığı kıyasın sahası konusunda fer‘ ile ilgili gerekli bilgilerin verildiğini ifade etmektedir. Çünkü kıyasın geçerli olduğu alanlardaki her durum fer‘ olmaya uygundur.<sup>324</sup>

### 3.6.3. Hüküm

Kıyasın rükünlerinden biri olan hükümden kastedilen, asıl hakkında sabit ve kıyas yoluyla fer‘e uygulanmak istenen hükümdür. Şîrâzî hükümü şu şekilde tanımlamaktadır: “*Hüküm, illete bağlanan haramlık, helallik, vâciblik ve mendubluktur.*”<sup>325</sup> Şîrâzî’ye göre hüküm iki kısma ayrılır. Bunlar; Açıkça ifade edilen (*musarrahu'n-bih*) ve kapalı (*mübhem*) hükümlerdir. Açıkça ifade edilen hükümler, “Şarap sarhoş ettiğinden dolayı haramdır” şeklinde açıkça belirtilen hükümlerdir. Mübhem hükümler ise “pirinç yiyecek maddesi olduğundan buğdaya

<sup>322</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.830; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.214.

<sup>323</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.825; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.215.

<sup>324</sup> Şîrâzî, *el- Lüma*, s.108.

<sup>325</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.847; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.114.

benzer” gibi illeti söylenmekle beraber hükmü açıkça söylenmeyen hükümlerdir. Şîrâzî, Açıkça ifade edilen hükümlerin sahih olduğu konusunda ittifak olduğunu ancak mübhem hükümler konusunda ise ihtilaf bulunduğunu ifade eder. Şîrâzî bazı âlimlerin mübhem hükümleri geçersiz saydığını bazılarının ise bu tür hükümleri geçerli kabul ettiğini, ancak kendisine göre bu hükümlerin de sahih olduğunu belirtmiştir.<sup>326</sup>

#### 3.6.4. İlet

İlet, kıyasın en önemli rüknü ve ana dayanağıdır. Çünkü asıl ve fer‘i ortak bir hükümde birleştiren vasıftır. Bundan dolayı kıyasın yapılabilmesi ve kıyastan beklenen sonucun elde edilebilmesi illete bağlıdır. Önemine binaen usûlcülerin kıyas konusunda üzerinde en çok durdukları ve detaylı bir şekilde ele aldıkları konuların başında gelmektedir.

İlk usûlü’l-fıkıh eserini yazan İmam Şâfi‘ “ilet” yerine hükmün gerekçesini belirtmek için “mana” kavramını kullanmakla beraber ta’lil teorisi ile bağlantılı illetin türleri, illetin şartları ve illeti tespit yolları gibi konulara değinmemiştir. Fıkıhî hükümlerle ilgili illetin fikri oluşumu ve teorisi daha çok hicri III. yüzyılın sonlarına doğru oluşturulmuş ve belirgin hale getirilmiştir. Ancak bu dönemde yazılan usûl eserleri günümüze ulaşmadığından illet teorisiyle ilgili geniş bilgi ancak Şîrâzî’nin de içinde yaşadığı hicri IV. yüzyılda ve sonrasındaki dönemde yazılan eserlerden elde edilmektedir. Bu bağlamda Şîrâzî’nin eserlerinde illet kavramının olgunlaştığı, konu hakkındaki tartışmalara da yer verilecek biçimde geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alındığı görülmektedir.<sup>327</sup>

Şîrâzî’nin usûlü’l-fıkıh ile ilgili yazdığı eserlerine baktığımızda onun da kıyasın diğer rükünlerine göre illet konusunu daha detaylı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Şîrâzî’nin kıyas anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi, onun illet konusuna yaklaşımı ile bağlantılı olduğundan bu çalışmada illet konusuna detaylı bir şekilde yer verilecektir.

<sup>326</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s.847; Şîrâzî, *el- Lüma’*, s.114.

<sup>327</sup> Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta’lil)*, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2005, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s.30.

### 3.6.4.1. İletin Tanımı

İlet sözlükte hastalık, bozukluk, dert, noksanlık, kusur, zayıflık, sebep, gaye, hedef, neden, özür, mazeret, kişiyi yöneldiği şeyden alıkoyan hadise, tekrar tekrar sulamak, tekrar tekrar devşirmek, hayvanı tekrar tekrar sağımak, bir yerde mekân tutan ve orada değişikliklere sebep olan şey vb. anlamlara gelmektedir.<sup>328</sup> Birçok farklı alanda kullanılan illet kelimesinin hastalık anlamı ve fıkıh ilminde kullanılan illetin anlamları arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Hastalık anlamında kullanılan illet insan vücudunda bir hastalık meydana getirdiği gibi fıkhi bir terim olarak kullanıldığında da illetin hükümde benzer bir değişiklik meydana getirdiği görülür.<sup>329</sup>

Usûlcüler olayları değerlendirme yöntemlerine ve kelâmî anlayışlarına göre farklı illet tanımları yapmışlardır. Nitekim Mu'tezile mezhebine mensup usûlcüler, Allah'ın aslah (en uygun) olanı yapması vaciptir görüşünden hareketle Allah'ın fiillerinin illete bağlı olduğunu ve buna bağlı olarak da şer'î hükümlerin maslahat illetine dayanması gerektiğini belirtmişlerdir. Böylece illet hükmü zorunlu olarak gerektiren (mucib) şey olmaktadır. Bundan dolayı Mutezile mezhebine mensup âlimler illeti tanımlarken müessir ve mucib bir vasıf olarak tanımlamışlardır. Eş'arî mezhebine mensup usûlcüler ise "Allah üzerine hiçbir şey vacip değildir ve onun fiilleri illete bağlı değildir" görüşünden hareketle şer'î illetin hükmü zorunlu kılmadığını düşünürler. Onlara göre illet: "*Allah'ın hüküm üzerine bir alamet olarak koyduğu salt bir emaredir.*" Bundan dolayı Eş'arî usûlcüler illet için yaptıkları tanımlarda ba'is, alamet ve emâre kavramlarını kullanmışlardır.<sup>330</sup>

Şîrâzî illeti şu şekilde tarif etmektedir: "*İlet, hükmü gerektiren manadır.*" Şîrâzî'ye göre illet hüküm için mucib değil bir emaredir. Eğer illet hüküm için mucib olsaydı aklı illetlerde olduğu gibi şeriatten öncede şer'î illetlerin hükmü gerekli kılması gerekirdi. Ayrıca Şîrâzî, bu konudaki ihtilafın isimlendirme ile ilgili olduğunu ve herhangi bir fayda sağlamadığını belirtmiştir.<sup>331</sup>

<sup>328</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, XI, 471.

<sup>329</sup> Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 142; Cürçânî, *et-Ta'rifat*, s.154.

<sup>330</sup> Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri*, s.14.

<sup>331</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.825; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.213.

### 3.6.4.2. İletin Türleri

Fıkıh usûlü alanında yazılmış olan kaynaklara bakıldığında gerek mütekellimin yöntemi ile yazılmış olan eserler olsun gerekse fukaha yöntemi ile yazılan eserler olsun her usûlcünün illeti kendi bakış açısına göre farklı açılardan ayrıma tabi tuttukları görülmektedir. Bu sebeple bir âlim diğer bazı âlimlerin esas aldığı türlerden bazılarına hiç temas etmemekte, aynı şekilde bir âlimin bir başlık altında ifade ettiğini başka bir âlim farklı bir unvan altında ifade etmektedir. Şîrâzî de eserlerinde illeti farklı açılardan tasnife tabi tutmuştur. Çalışmamızın sınırlarını aşmamak için burada sadece Şîrâzî'nin yaptığı tasniflere yer verilecektir.

Şîrâzî illeti, geçerli olduğu alana göre, aklî illet ve şer'î illet; tespit yollarına göre, mansûs illet ve müstenbat illet; geçişlilik durumuna göre, müte'addi illet ve kâsır (lâzım) illet kısımlarına ayırmıştır.<sup>332</sup>

#### 3.6.4.2.1. Geçerli Olduğu Alana Göre İletler

Şîrâzî illeti açık bir şekilde aklî ve naklî kısımlarına ayırarak ele almamakla beraber özellikle kıyasın geçerli bir delil olduğu konusunu temellendirmeye çalışırken aklî illet ve şer'î illet kavramlarını kullanarak bunlar arasında karşılaştırmalar yapmaktadır. Şîrâzî'ye göre aklî illetler, illet olduğu şeyi gerektirirken, şer'î illetler ise böyle değildir. Ancak nass ya da aklî çıkarım yolu ile ma'lûlüne illet sayılabilmektedir.

#### 3.6.4.2.2. Tespit Yollarına Göre İletler

##### *A- Mansûs İlet*

Mansus illet, *bir hüküm için nass ve icmâ ile belirlenen illettir*. Şîrâzî bu illet türünü şu şekilde açıklamaktadır: “ Mansûs illet, şâri'in örneğin içki konusunda “size hamr'ı aşırı sarhoşluktan dolayı haram kıldım demesi gibidir.” Şîrâzî'ye göre nass ile belirtilen illetlerin ayrıca hükme uygun olup olmadıkları yönünden aklî bir çıkarım (istinbat ve te'sîr) ile delillendirilmeye ihtiyaçları yoktur. Şîrâzî bu tür illetlerin sadece nassta belirtilen durum ile sınırlı olduğu görüşünü reddetmiş ve aynı durumun icmâ ile belirlenen illet için de geçerli olduğunu belirtmiştir.<sup>333</sup>

<sup>332</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.841; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.218.

<sup>333</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.844; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.218.



### ***B- Müstenbat İlet***

Müstenbat illet, nass ve icmâ dışında çıkarım yolu ile belirlenen illettir. Mesela hamrın haram kılınmasının illeti olan sarhoşluğun çıkarım yolu ile bilinmesi bu tür illete örnektir. Şîrâzî müstenbat illetin caiz olduğunu temellendirmek için Peygamber Efendimiz (s.a.v )'in Mu'az b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken aralarında geçen şu diyalogu vermektedir:

Ne ile hükmedeceksin?

Allah'ın Kitabı ile.

Orada bulamazsan?

Allah Resulünün Sünneti ile.

Orada da bulamazsan?

Kendi reyimle ictihad ederim.

Resulünün elçisini, Resulünü hoşnut edecek şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun.<sup>334</sup>

Şîrâzîye göre eğer illet belirleme sadece nass ve icmâ ile sınırlı olsaydı Kitab ve Sünnetten sonra hüküm verecek bir delilin kalmaması gerekirdi. Hâlbuki Mu'az (r.a) üçüncü bir delil saymış Peygamber (s.a.v) de onu onaylamıştır. Bu da müstenbat illetin geçerli olduğunu göstermektedir.<sup>335</sup>

#### **3.6.4.2.3. Geçişlilik Durumuna Göre İletler**

İlet, sadece asılla sınırlı (asla mahsus) olabileceği gibi asılla sınırlı olmayıp benzer durumlarda da hükmü gerekli kılacak şekilde olabilir. Buna göre illetler, ta'addî özelliği bakımından müte'addî (geçişli) ve kâsır (geçişsiz) olarak ikiye ayrılır.<sup>336</sup>

<sup>334</sup> Ebû Dâvûd, , *Sünenü Ebî Dâvud*, III, 303; Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, III, 9; Şâfiî, *el-Müsned*, I, 218.

<sup>335</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.845; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.219.

<sup>336</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.841; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.221.

### **A- Müte‘addî İlet**

Şîrâzî, bu illet türüne buğdaydaki ribanın illeti olan “yiyecek maddesi” olmasını örnek olarak vermektedir. Buğdaydaki yiyecek maddesi olma illeti sadece onunla sınırlı değildir. Aksine bu illeti taşıyan bütün yiyecek maddeleri için buğdayda olduğu gibi riba hükmünü gerekli kılan bir illettir.<sup>337</sup>

### **B- Kâsır İlet**

Bu illet türüne vâkîf ve lâzım isimleri de verilmiştir. Şîrâzî bu kıyas türüne dinar ve dirhemdeki semen olma illetini göstermiştir. Çünkü bu illet sadece dinarlar ve dirhemlerle sınırlıdır.<sup>338</sup>

### **3.6.4.3. İletî Geçersiz Kılan Sebepler**

İlet kavramının olgunlaşmasından itibaren usûlcülerin üzerinde en çok durdukları hususlardan biri illette aranan şartlardır. Bunun en temel sebebi de kıyasın sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için illeti disipline etme çabasıdır. Bundan dolayı her usûlcü illetin geçerli olabilmesi için bazı şartlar belirlemiştir. Bu şartların sayısını beş ile sınırlı tutanlar olduğu gibi bunu yirmi beşe çıkaranlarda olmuştur. Bununla birlikte usûlcülerin ittifak ettikleri bazı temel hususlar da olmuştur. Bunlar illetin açık, istikrarlı ve elverişli olmasıdır.<sup>339</sup>

İmam Şâfi‘î’nin furu‘a dair görüşleri incelendiğinde illetin sahih olabilmesi için illetin zahir ve munzabıt olması ve illet ile hükmün eş zamanlı birlikteliği anlamına gelen ittirad/deverân gibi konuları dikkate aldığı görülmektedir.<sup>340</sup> Şîrâzî illetin şartları konusunu illeti geçersiz kılan hususlar başlığı altında ele almıştır. O illetin geçerli olabilmesi için, *Mülahas* adlı eserinde yirmi beş husus saydığını belirtmekle beraber fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu eserlerinde ise bunlardan sadece on tanesine yer vermiştir.<sup>341</sup>

<sup>337</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.841; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.221.

<sup>338</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.841; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.221.

<sup>339</sup> Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri*, s.17.

<sup>340</sup> Duman, *Şâfi‘î'nin Kıyas Anlayışı*, 146.

<sup>341</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.872; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.231.

### 3.6.4.3.1. İletin Sıhhatine Delalet Eden Bir Delilin Bulunmaması

Şîrâzî'ye göre illet de hüküm gibi şer'îdir. Nasıl ki bir hükmün şer'î olarak kabul edilebilmesi için şer'î bir delile dayanması gerekiyorsa, şer'î illetin de geçerli olabilmesi için onu geçerli kılacak bir hüccete dayanması gerekir. Şîrâzî bir vasfın herhangi bir hüküm için geçerli bir illet olması için nasıl elde edilmesi gerektiği konusunu illeti belirleme yöntemleri konusunda ele almıştır. O bu yöntemler dışında elde edilen illetlerin hiçbir delile dayanmayan illetler olduğu için geçersiz kabul etmiştir.<sup>342</sup>

### 3.6.4.3.2. İletin, Kıyas İle Tespiti Mümkün Olmayan Bir Konuda Olması

Kıyasın sahası konusunda belirtildiği gibi Şîrâzî, âdet ve yaratılışla ilgili konular ile bilinmesi rivayet ve işitmeye bağlı konuları kıyas sahasının dışında tutmuş bu alanlarda kıyasın yapılmasını caiz görmemiştir. Ona göre hükmünün belirlenmesi kıyas alanının dışında tutulan bu konular için belirlenen illetler geçersizdir. Mesela hayzın en az süresi ile en çok süresinin kıyas ile delillendirmeye çalışılarak bir illete bağlanması gibi.<sup>343</sup>

### 3.6.4.3.3. İletinin Kendisinden Kopması Mümkün Olamayan Asıldan Kopan İlet

Şîrâzî, illetinin kendisinden kopması mümkün olamayan asıldan kopan illetin iki şekilde olduğunu belirtmektedir.

Birincisi: Nesh edilmiş bir asıl'a bir fer'ın kıyas edilmesi şeklinde olmasıdır. Aslın nesh edilmesinden sonra illetin asıldan ayrılması ile beraber bu illet fasit bir illet olmuştur. Fer'ın sabit olması asıl'a bağlıdır. Asıl'ın sabit olmadığı bir durumda ise fer'ın sabit olması düşünülemez.<sup>344</sup>

İkincisi: Nass ile birine hass olduğu bildirilen bir aslın hükmüne yapılan kıyas şeklinde olanıdır. Şîrâzî buna örnek olarak Hanefîlerin, hibe lafzı ile yapılan nikâh konusunda ümmeti Hz. Peygambere kıyas etmelerini örnek vererek bunun fasit bir kıyas olduğunu belirtmiştir. Çünkü ayette bu lafız ile nikâhın Hz. Peygambere has olduğu belirtilmiştir. Tahsis ise hükümde ortaklığı menetmekte ve başkasının ona

<sup>342</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.872; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.231.

<sup>343</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.872; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.231.

<sup>344</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, s.873; Şîrâzî, *el- Lüma*, s.231.

ilhakını yasaklamaktadır. Ayrıca Şîrâzî, kıyasın nass ile yasaklanmayan konularda bir hüküm belirleme yolu olduğunu, nass ve icmâya aykırı durumlarda ise kıyasa itibar edilmeyeceğini belirtmektedir.<sup>345</sup>

#### **3.6.4.3.4. Şer'an İlet Olması Mümkün Olmayan Bir Şeyle İletlendirilmesi**

Şîrâzî şer'an illet olması mümkün olmayan bir şeyle illetlendirilmeyi birkaç farklı şekilde zikretmektedir.

A- Bir hüküm için illet olacak vasfın illet olması mümkün olan vasıflardan olması gerekir. Şîrâzî'ye göre bir hükmün sıfatın nefy-i ile illetlendirilmesi caiz değildir.

B- Aynı şekilde şebah kıyasını kabul etmeyenlerin şebah kıyasındaki benzerlikten hareketle bir illet belirlemeleride caiz değildir.

C- Asıl ya da fer' de varlığı kesin olmayan bir sıfat ile yapılan illetlendirme de bu türdendir. Çünkü hüküm illete bağlıdır illetin kesinleşmediği bir durumda hükmün kesinleşmesi mümkün değildir.<sup>346</sup>

#### **3.6.4.3.5. İletin Hükümde Müessir Olmaması**

Şîrâzî'ye göre te'sîr, "*hükmün varlığının bir mananın (iletin) varlığı ile olması ve galip zan ile bu hükmün, bu illet için konulduğu sonucuna varılmasıdır.*" Müessir ise şeriatte hükmün kendisine bağlandığı vasıftır. Hükmün kendisine bağlandığı vasfın hükümde müessir olmaması yapılan illetlendirmeyi fasit kılar. Çünkü herhangi bir konuda illetin kaybolması ile hükmün kaybolmaması durumu o illetin hükümde müessir olmadığını gösterdiği için bu durum illeti fasit kılan bir durumdur. Ayrıca Şîrâzî illetin hükümde müessir olma durumunu illeti belirlemek için kullanılan geçerli bir yöntem olarak da kabul etmiştir.<sup>347</sup>

#### **3.6.4.3.6. İletin Müntekid Olması**

İleti geçersiz kılan durumlardan bir tanesi de "nakz" durumudur. Nakz, "*iletin bulunmasının yanında hükmün bulunmaması halidir.*" Bunun aklî hükümlerdeki

<sup>345</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.874; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.232.

<sup>346</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.874; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.232.

<sup>347</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.875; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.232.

örneği: Birinin iki çocuğu bulunmakla beraber sadece birine bir mal verse ve niçin sadece buna mal verdiği sorulduğunda, çünkü o benim oğlumdur demesidir. Bu durumda o kişiye diğerinin de oğlu olduğu sorulur. İşte bu duruma nakz denilmektedir. Kişinin bundan kurtulması için kendisine mal verdiği çocuğunu ayırt edici bir vasıfla belirtmesi gerekir. Mal verdiğim çocuğum iyi diğeri kötüdür demesi gibi. Bu durumda kendisine sorulan soruya, o oğlum iyi olduğu için verdim demesi gerekir. Bu durumda ona mal vermesinin sebebi bu iki durumla alakalı olur. Sadece oğlu olduğunu belirtmesi kendisine sorulan sorunun cevabı olmaz. Bu da nakz olur ki bu illeti geçersiz kılan bir yöntemdir.<sup>348</sup>

Buna şer'i hükümlerde, "abdestte niyet konusu" örnek verilebilir: Abdestte niyeti şart koşmayanlar abdest necaseti giderme gibi bir temizlik olduğu için niyete ihtiyaç yoktur derken, Şâfiî bununun teyemmüm ile nakz olduğunu belirtmiştir. Çünkü teyemmüm bir temizlik olmasına rağmen niyete ihtiyacı vardır. Şîrâzî, illeti müntekid olan bir hüküm ile vardığı hükmü illetlendirdiğinde bunu destekleyen bir vasfın daha zikredilmesi gerektiğini belirtir. Eğer niyetin gerekli olmadığı hükmü "Necaseti temizleme su ile yapılan bir temizlik olduğundan niyete ihtiyaç yoktur" şeklinde bir hüküm ile illetlendirilmiş olsaydı onun vardığı hüküm müntekid (bozulan) olmazdı.<sup>349</sup>

Şîrâzîye göre nazdan kurtulmanın tek yolu cümleye illeti belirten bir lafzın eklenmesidir. Şîrâzîye göre nakz lafızda gerçekleştiği gibi manada da gerçekleşir, sadece manada gerçekleştiğinde ise buna kesr denilmektedir.<sup>350</sup>

#### **3.6.4.3.7. İletinin Kalbinin Mümkün Olması**

Şîrâzîye göre illeti geçersiz kılan durumlardan bir tanesi de kalb olmasıdır. Kalb, "*mu'terizin, müstedilin yapmış olduğu kıyastaki aslı ve illeti olduğu gibi alarak bu illete müstedilin bağlamış olduğu hükmün zıddını bağlayıp bunu asla uygulamasıdır.*" Buna örnek olarak İmam Şâfiî'nin abdestte başın meshedilmesini dörtte birlik kısımla sınırlamaması verilebilir. Çünkü ona göre diğer abdest azalarında böyle bir sınırlama yoksa başın meshedilmesinde de böyle bir sınırlama

<sup>348</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.881; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.233.

<sup>349</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.882; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.234.

<sup>350</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.882; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.234.

getirilemez. Şîrâzi bu durumun kalb edilerek başın da abdest azalarından biri olduğundan diğer azalar gibi ismin kapsamının bölünmesinin mümkün olabileceği görüşünün savunulması halinde bu durumun illeti geçersiz kılıp kılmadığı konusunda ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Bazılarının böyle bir durumun illete hiçbir etkisi olmayacağı görüşünü savunduklarını belirtirken bazılarının ise böyle bir durumun illeti geçersiz kılacağı görüşünde olduklarını zikretmektedir. Kendisinin ise böyle bir durumun illeti geçersiz kıldığı görüşünde olduğunu belirtmiştir. Bunun nedeni olarak da aynı illetin iki zıt hükmü doğurmasının mümkün olmayacağını göstermesidir.<sup>351</sup>

Şîrâzî, hocası Ebû Tayyîb et-Taberî'den Şâfîîlerin bu yöntemi daha sonradan kullanmaya başladıklarını duyduğunu belirtmiştir. Bunun sebebi olarak da Ebû Hanîfe'nin, sahası gasp edilen birinin sahasına yapılan binayı yıkmasının sahayı gasp edene zulüm olacağı hükmüne delil olarak “*zarara zararla karşılık vermek yoktur.*”<sup>352</sup> hadisini delil olarak getirmesidir. Buna karşılık Şâfîîler ise “saha sahibinin sahasından faydalanmasının engellenmesi zarardır” görüşünü savunmuşlar ve buna delil olarak da “*zarara zararla karşılık vermek yoktur*” hadisini getirmişlerdir.<sup>353</sup>

#### **3.6.4.3.8. İletin Asılda Hükmü Gerekli Kılmaması**

İletinin sahih mi yoksa fasit mi olduğunu belirten bu yöntem kelamcılar sıklıkla başvurmakla beraber fıkıhçılar buna sadece kıyas konularında başvurmuş ve bu konuyu özel bir başlık altında değerlendirmemişlerdir. Ancak Şîrâzî, bu konuya özel bir başlık açarak konuyu geniş bir şekilde işlemiş ve çeşitlerini detaylıca açıklamıştır.<sup>354</sup> Şîrâzî'ye göre bu durum iki şekilde gerçekleşir.

Birincisi: Kabul edilen illetin, fer'de hükmün gerçekleşmesini asıldakinden daha az ya da daha fazla olmasını sağlamasıdır. Bu durum illetin geçersiz olduğunu gösterir. Buna örnek olarak Hanefîlerin Ramazan orucunun niyetinde “ta'yini” gerekli görmemeleri gösterilebilir. Onlara göre Ramazan orucu bilinen bir şeydir bu yüzden belirtmeye gerek yoktur, tıpkı emanetin geri verilmesinde niyete ihtiyaç olmadığı gibi. Ancak buradaki illet asıl olan emanetin teslim edilmesinde hem

<sup>351</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.916; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.235.

<sup>352</sup> İbn Mâce, *Ahkâm*, 17.

<sup>353</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.916; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.235.

<sup>354</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.925.

“niyeti” hem de “niyette tayini” düşürürken fer‘ olan ramazan orucunda sadece “niyette ta’yini” düşürdüğünden bu geçersiz bir illet olur. Çünkü illetin en temel fonksiyonu asılda hükmü ispat etmek daha sonra da bu hükmü fer‘e taşımaktır. Bu görevi yerine getiremeyen illetler geçersizdir.<sup>355</sup>

İkincisi: İletin asılda ifade ettiği hükmü aslın diğer benzerlerinde gerçekleştirememesidir. Bunun örneği Hanefî mezhebine göre çocuğun malından zekâtın düşürülmesidir. Çünkü onlara göre kâfirlerin malında zekât farz değildir. Bunun illeti de iman etmemeleridir. Çocukta iman etme sorumluluğuna ulaşmadığı için onun da malına zekât düşmez, tıpkı kâfirinkinde olduğu gibi. Ancak onların maldan zekâtı düşürmek için kabul ettikleri illet, bu vasıfları taşıyan diğer durumlar için geçerli ve benzerleri için aynı hükmü gerektirmemektedir. Çünkü iman etme sorumluluğuna ulaşmama illeti çocuktan zekâtı düşürürken kâfirlere vacip olmayan ve zekâtın benzeri olan fitır zekâtı ile öşür zekâtını düşürmemektedir. Bu da bu illetin fasit olduğunu göstermektedir. Eğer bu hükmün illeti bu vasıf olsaydı diğer benzerlerinde de aynı durumu meydana getirmesi gerekirdi.<sup>356</sup>

#### 3.6.4.3.9. Farklı Olan İki Şeye Aynı Hükmün Verilmesi

Şer‘in aralarında fark gözeterek ayrı ayrı değerlendirdiği iki şeyi aynı sayıp ikisine aynı hükmü vermekte illeti geçersiz kılar. Buna fesadu’l-i’tibar ve fesâdu’l-vadı’ da denir. Şîrâzî’ye göre bunu bilmenin iki yolu vardır:

**A- Mantûk yönünden bilinmesi:** Bu da şer‘in iki şeyi farklı değerlendirdiğine dair bir delilin varid olmasıdır. Şîrâzî, buna örnek olarak Hanefîlerin beynûne (talak) konusunda kadına itibar etmesi örneğini verir. Üç mezhep bu konuda kocanın statüsünü dikkate alırken Hanefîler kadının statüsünü göz önünde bulundurlar. Onlara göre kadın köle ise kocanın iki talak hakkı vardır. Hanefîlerde kocanın hür veya köle olmasının önemi yoktur.<sup>357</sup> Hanefîler beynûnede talak sahibinin hür ya da köle olmasının etkili olduğunu, aynı şekilde iddette de kadınların hür ve köle durumlarına göre değişmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Şâfîî buna karşılık olarak bunun fâsid bir itibar olduğunu ifade etmiş ve bunun batıl olduğunu söylemiştir.

<sup>355</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s.925; Şîrâzî, *el- Lüma’*, s.236.

<sup>356</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s.926; Şîrâzî, *el- Lüma’*, s.236.

<sup>357</sup> Mehmet Akif Aydın- Muhammed Hamidullah. “Köle”, DİA, XXVI, s. 240.

Çünkü şeriat sahibi, iddet ve talakı birbirinden şu hadisle ayırmıştır: “*Talak erkeklere, iddet ise kadınlara göredir.*”<sup>358</sup> Bunları aynı sayıp birleştirmek şeriat sahibine muhalefet etmektir.<sup>359</sup>

**B- Usûl yönünden bilinmesi:** Hafif olan bir durumun ağır olan bir duruma kıyas edilerek ona ağır olanın hükmü verilmesi ya da ağır olan bir durumun hafif olana kıyaslanarak hafiflik hükmünün verilmesi durumu da illeti geçersiz kılan bir durumdur.<sup>360</sup> Buna, Hanefilerin namazda sehven konuşan kişiyi kasten konuşan kişiye kıyaslayarak, namazının bozulduğuna hükmetmeleri örnek verilebilir. Çünkü namazda sehven konuşmak insanın iradesi dışında gerçekleşirken, kasten konuşmak ise insanın iradesi ile meydana gelmektedir. Bu yönüyle sehven konuşmak daha hafif bir durum olduğundan kendisinden daha ağır olan kasten konuşmanın hükmü verilmemelidir.<sup>361</sup>

#### 3.6.4.3.10. Kıyasın Kendisinden Daha Kuvvetli Bir Delil İle Çelişmesi

Şîrâziye göre Kitab, Sünnet ve icmâ ile çelişen kıyas geçerli değildir. Çünkü bu delillerin sıhhati konusunda kat’ilik söz konusudur. Bunların bulunduğu yerde kıyas ile amel etmek mümkün olmaz.<sup>362</sup>

#### 3.6.4.4. İlet Belirleme Yöntemleri

İlet, kıyasta asıl ve fer‘ arasındaki hüküm ortaklığını sağlayan rükündür. İlet belirlenmeden kıyastan söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple usûlcüler illeti belirleme konusuna büyük bir önem vermişler ve eserlerinde bu konuyu detaylı bir şekilde ele almışlardır. İlet belirleme yöntemleri hükümlerde bulunan vasıflar arasından illet-i mucîb olan vasfi tespit etmek için kullanılır. Çünkü usûlcüler herhangi iki şey arasındaki mücerred benzerlikten dolayı birinin hükmünün diğerine verilemeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Birinin hükmünün diğerine

<sup>358</sup> Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Abdulmecid es-Selefi, I-XXV, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire 1994, IX, 337; Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' (ö. 211/826), *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, I-XI, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1403, VII, 236; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn, I-XV, Dârü'l-Vefâ, Kahire 1991, XI, 90.

<sup>359</sup> Şîrâzi, *Şerhu'l-Lüma'*, s.928; Şîrâzi, *el-Lüma'*, s.237.

<sup>360</sup> Şîrâzi, *Şerhu'l-Lüma'*, s.928; Şîrâzi, *el-Lüma'*, s.237.

<sup>361</sup> Şîrâzi, *Şerhu'l-Lüma'*, s.928; Şîrâzi, *el-Lüma'*, s.237.

<sup>362</sup> Şîrâzi, *Şerhu'l-Lüma'*, s.936; Şîrâzi, *el-Lüma'*, s.238.



verilebilmesi için aralarında bir delile dayalı ortak bir illetin var olmasını şart koşmuşlardır. Bu amaçla usûlcüler farklı illet belirleme yöntemleri geliştirmişlerdir.

Şîrâzî, illetin de hüküm gibi şer'î olduğunu, nasıl ki hükmün şer'î bir delile dayanması gerekiyorsa illetin de şer'î bir delile dayanması gerektiğini belirterek illet belirlemeye esas olabilecek delilleri şu şekilde zikretmektedir: “*İlletin sıhhatine delalet eden deliller iki tanedir. Bunlar asl (naklî yöntemler) ve istinbattır (aklî yöntemler).*” Şîrâzî asl yöntemini Allahın sözü (Kitab), Resulullahın söz ve davranışları (Sünnet) ile ümmetin icmâi kısımlarına ayırırken istinbat yöntemlerini de te'sîr ve şehâdetü'l-asıl olarak saymaktadır.<sup>363</sup>

Şîrâzî'nin yapmış olduğu bu kısımlandırmadan hareketle birinci (asıl) sıradaki yöntemleri naklî yöntem, ikinci sıradaki yöntemleri ise aklî yöntemler şeklinde açıklamaya çalışacağız.

#### **3.6.4.4.1. İleti Tespitte Kullanılan Naklî Yöntemler**

##### **3.6.4.4.1.1. Kitab ve Sünnet**

Şîrâzî, Peygamber (s.a.v)'in söz ve fiillerini ayrı başlıklar altında ele almıştır. Peygamber (s.a.v)' in fiillerine müstakil bir başlık altında yer verirken onun sözlerini Kitab ile birlikte değerlendirmiştir. Şîrâzî'ye göre Kitab ve Peygamber (s.a.v)'in sözlerinin illete delaleti iki şekilde olur: Bunlar mantûk ve mefhûm yönündendir.<sup>364</sup> Cüveynî naklî illet belirleme yöntemlerinden en kuvvetli olanın, illetlerin Kitab ve Sünnet ile elde edilmesi yöntemi olduğunu belirtmiştir. Ancak Cüveynî, Şîrâzî'nin mantûk yönüyle delalet dediği kısmı musarrahu'n-bih, mefhum yönüyle delalet dediği kısmı ise nassın zımnından anlaşılan şeklinde isimlendirmiştir. Görüldüğü gibi her ne kadar farklı isimlendirmelerde bulunmuşlarsa da Şîrâzî ile Cüveynî mahiyet açısından aynı taksîmatı benimsemişlerdir.<sup>365</sup>

#### **A- Mantûk yönünden**

a- İlet olma dışında başka anlama gelme ihtimali olmayacak şekilde illetin naslarda illet ifade eden lafızlarla belirtilmesidir. Buna örnek olarak şu ayet ve

<sup>363</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.850; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.223.

<sup>364</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.850; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.223.

<sup>365</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 243.

hadisler verilebilir: “Servet içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir.”<sup>366</sup> “Müjdeleyen ve uyarıcı peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı tutunacak bir delilleri olmasın.”<sup>367</sup> “İşte bundan dolayı İsrail oğullarına şöyle yazmıştık.”<sup>368</sup> “Kitleler halinde yavaş yavaş gelen bedevilerden dolayı kurban etlerinizi erzak edinmenizi yasaklamıştım.” Bu ayetler ve hadiste geçen "من أجل" "كي" "لئلا" "لأجل" gibi sözcükler illet anlamı dışında bir şey ifade etmemektedir.<sup>369</sup>

b- Hükmü belirtilen bir nesne ile beraber illet olma dışında başka bir anlam ifade etmeyen herhangi bir sıfatın zikredilmesi. Buna örnek olarak “Şüphesiz şeytan içki ve kumar yoluyla aranıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister”<sup>370</sup> ayeti ve “Kedi necis değildir, o etrafınızda çok dolananlardandır”<sup>371</sup> hadisi verilebilir. Çünkü ayette içki için sayılan düşmanlığa, kine ve Allah’ı anmadan alıkoymaya sebep olma sıfatları ile hadiste kedi için söylenen etrafınızda çok dolananlardandır sıfatı gibi vasıfların nasslarda illet oldukları doğrudan ifade edilmemiştir. Ancak Şeri’at sahibinin kelimelerinde faydasız bir şey olmayacağından dolayı bu sıfatların illet oldukları için zikredildikleri dışında bir anlam kalmamaktadır. Çünkü bunun dışında bu sıfatların sayılmış olmasının hiçbir anlamı bulunmamaktadır.<sup>372</sup>

c- Hükmü belirtilen bir nesne ile beraber bir sıfatının zikredilmesi.<sup>373</sup> Buna örnek olarak, “Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını karşılayın”<sup>374</sup> ayeti ile “Yiyecekleri yiyecekler ile satmayınız ancak eşit olurlarsa hariç”<sup>375</sup> hadisi zikredilebilir. Çünkü burada zahir olan anlama göre hamilelik, nafaka verilmesi, eşit olmamaları da yiyeceklerin birbiriyle takas edilmesinin yasaklanması için illet kabul edilmektedir.<sup>376</sup>

<sup>366</sup> Haşr 59/7

<sup>367</sup> Nisa 4/165

<sup>368</sup> Maide 5/32

<sup>369</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.850; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.224.

<sup>370</sup> Maide 5/91

<sup>371</sup> Ebû Davud, Taharet, 38.

<sup>372</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.852; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.224.

<sup>373</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.853; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.226.

<sup>374</sup> Talak 65/6

<sup>375</sup> Müslim, Müsâkât, 1096.

<sup>376</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.853; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.226.

## B- Mefhum yönünden

Nassların illetlere mefhum yönünden delaleti şu şekillerde olur:

a- Tenbîh yolu ile tarîku'l-evla olduğuna işaret edilmesi.<sup>377</sup> Buna örnek olarak “*Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme*”<sup>378</sup> ayeti verilebilir. Bu ayette her ne kadar anne babaya sadece öf denilmesi yasaklanmış ise de tenbîh yolu ile onlara eziyet verecek daha ileri davranışların da yasaklandığı anlaşılmaktadır.<sup>379</sup>

b- Bir sıfatın zikredilmesinden Şari'in kastettiği mananın ve bu sıfatı taşıyan başka manaların anlaşılması.<sup>380</sup> Buna örnek olarak Hz. Peygamberin “*Kadı sinirli olduğunda hüküm vermesin.*”<sup>381</sup> hadisi örnek olarak verilebilir. Çünkü Peygamberin (s.a.v.) hâkimin sinirliken hüküm vermesini yasaklamasının sebebi böyle bir durumda sağlıklı düşünemeyeceğinden doğru kararlar veremeyeceğidir. O halde açlık ve susuzluk gibi durumlarda da bu hüküm geçerli olur, çünkü bunlar da sinirlenme gibi insanın dikkatini dağıttığı için kişinin davaya odaklanmasını ve sağlıklı bir ictihadda bulunmasını engellemektedir.<sup>382</sup>

### 3.6.4.4.1.2. Peygamberin Filleri

Şîrâzî'ye göre Hz. Peygamberin fiillerinin illete delaleti iki şekilde olur.

Birincisi: Hz. Peygamberin bir sebebin hemen arkasından bir fiilde bulunmasıdır. Eğer bu sebep olmasaydı bu fiilin yapılmayacağı zahiren anlaşılması durumudur. Hz. Peygamber'in (s.a.v) namazda yanıldığı için sehiv secdesi yapması gibi. Çünkü burada Hz. Peygamber'in secde yapma sebebinin sehiv (yanılma) olduğu anlaşılmakta ve secdenin illetinin sehiv olduğu sonucuna varılmaktadır.<sup>383</sup>

İkincisi: Hz. Peygamber'in, birinin yapmış olduğu bir davranışın ardından bir hüküm vermesi sonucunda vermiş olduğu hükmün illetinin yapılan fiil olduğunun anlaşılmasıdır. Bunun örneği; Mâ'iz'in zina etmesinden dolayı recm edilmesi ve

<sup>377</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.854; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.226.

<sup>378</sup> İsrâ 17/23

<sup>379</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.854; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.226.

<sup>380</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.854; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.227.

<sup>381</sup> Ebû Dâvud, Akdiyye, 9; İbn Mâce, Ahkâm, 4.

<sup>382</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.850; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.223.

<sup>383</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.850; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.223.

ramazan ayının gündüzünde eşiyle cinsel ilişkide bulunan a'râbinin Peygamber'e gelip durumu anlatması sonucunda Peygamber'in (s.a.v) bir köle azat etmesine hükmetmesidir. Birinci olayda recmin illetinin zina olduğu, ikincisinde ise köle azat etmesinin illetinin ramazanda gündüz vakti cinsel ilişki olduğu sonucuna varılmaktadır.<sup>384</sup>

### 3.6.4.4.1.3. İcmâ

Şîrâzî'ye göre ümmetin illet olduğuna dair bir mana üzerinde icmâ etmeleri de illet belirleme yöntemlerinden biridir. Hz. Ali'nin içki içen kişiye iftira suçunun cezasını uygulaması buna örnektir. Hz. Ali "*içki içen sarhoş olur, sarhoş olan da saçmalar, saçmalayan ve ileri geri konuşan da iftira atar*" diyerek içki içene iftira atma cezasının uygulanmasını istemiş, sahabeden kimse buna itiraz etmemiştir. Bu da gösteriyor ki, had cezası uygulanmasının sebebi iftiradır. Aynı şekilde müslümanların hadlerin verilmesinin sebebi olarak engelleme ve caydırma olduğu konusundaki icmâları da bu konuya örnek verilebilir.<sup>385</sup> Cüveynî Bâkılânî'den rivayetle böyle bir yöntemin geçerli olabilmesi için kıyas işleminde bulunanların icmâ etmelerinin yeterli olamayacağını, bu yöntemin geçerli olabilmesi için ümmetin icmâna ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre özellikle kıyas işleminde bulunanların bir vasfın hüküm için illet olduğu konusunda birleşmelerinin hiçbir bağlayıcılığı yoktur.<sup>386</sup>

### 3.6.4.4.2. İleti Tespitte Kullanılan Akfî Yöntemler

Usûlcüler kıyas yapabilmek için nass ve icmâ ile ileti belirlenmeyen konularda istinbat ile illet belirleme yoluna başvurmuşlardır. Bu amaçla istinbat ile illet belirleme konusunda birçok farklı yöntem geliştirmişlerdir. Bu yöntemlerden en çok kullanılanlardan bazıları şunlardır: Münasebet yöntemi, sebr ve taksîm yöntemi, şebih yöntemi, deveran yöntemi ile tard ve aks yöntemidir. Şîrâzî'nin bu konuda belirlemiş olduğu yöntemleri ve bu yöntemleri kısımlandırmasının daha iyi anlaşılabilmesi için bu yöntemler kısaca açıklanacaktır.

<sup>384</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.850; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.223.

<sup>385</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.855; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.228.

<sup>386</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 253.

### **A- Münasebet yöntemi:**

Usûlcüler münasebet yöntemini çok farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlardaki ortak yönlerden hareketle münasebet yöntemi için şöyle bir tanımlama yapmak mümkündür: “İllet olarak kabul edilen vasıf ile hüküm arasındaki uygunluktur.” Bu durumda hükmün vasıf üzerine bina edilmesiyle, Şâri’in bu hükmü koyarken kast ettiği maslahat gerçekleşmiş olur. Bu maslahat ya kullar için bir faydanın sağlanması veya onlardan bir zararın giderilmesidir.

Münasebet yöntemi, istinbat yolu ile illet belirleme yöntemlerinden en çok kullanılan yöntemdir. Yine bu metot kıyas yolu ile hüküm çıkarılması hususunda İslam hukukçuları arasında meydana gelen ihtilafların başlıca sebeplerinden biridir. Çünkü çoğu zaman hükümde ittifak ettikleri halde, hükme uygun düşen vasıf konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

### **B- Sebr ve Taksîm yöntemi:**

İllet olduğu ileri sürülen veya illet olması muhtemel olan vasıfların tamamının belirlenmesinden sonra, bunların birer birer iptal edilerek tek bir vasfın bırakılması, böylece geriye kalan tek vasfın illet olduğunun kabul edilmesi işlemidir.

### **C- Şebeh yöntemi:**

Ehil insanların araştırması sonucunda münasebeti ortaya çıkmayan, fakat Şâri’in bazı hükümlerde iltifat ettiği durumlardır.

### **D- Deveran yöntemi:**

Varlığı halinde hükmün var olduğu, yokluğu halinde de hükmün yok olduğu vasıflardır.

### **E- Tard ve Aks yöntemi:**

Münasib olmayan ve münasib olmayı da gerektirmeyen fakat tartışmalı konuların dışında bütün durumlarda hükümle beraber olan vasıftır.

Yukarda tanımı verilen yöntemleri usûlcüler bazen farklı anlamlarda kullanmıştır. Kimisi bu yöntemleri isimlendirmede bir değişiklik yapmadan bunları içerik olarak farklı bir anlamda kullanmıştır. Bu sebeple usûlcülerin bu yöntemler

konusundaki anlayış ve yaklaşımlarını iyi anlayabilmemiz için kullandıkları yöntemlerin isimleri üzerinden bir değerlendirme yapmamız yeterli olmaz. Bunun yanında o yöntemden neyi kastettiğini de belirlemek gerekir. Çünkü çoğu usûlcü aynı isimle isimlendirdikleri yöntemlerden farklı bir şey kast ederken, farklı isimlendirdikleri bir yöntemle de aynı anlamı kastetmişlerdir.

Şîrâzî istinbat yolu ile illet belirleme yöntemlerini iki kısımda ele almaktadır. Bunlardan birincisi: İlet belirleme için geçerli saydığı ve kabul ettiği yöntemlerdir. Bu yöntemler “te’sîr ve şehadetü’l-usûl” yöntemleridir.<sup>387</sup> İkincisi ise illet belirlemek için geçerli görmediği ve delil olarak kabul etmediği yöntemlerdir. Bu yöntemler hakkında illet olmasını engelleyecek bir delilin bulunmaması halinde var olan vasfın illet olarak kabul edilmesi durumu ile tard ve cereyan yöntemleridir.<sup>388</sup>

#### **3.6.4.4.2.1. Şîrâzî’nin Geçerli Saydığı İlet Belirleme Yöntemleri**

##### **A. Te’sîr**

Bu yöntem genel olarak illet ile hüküm arasındaki ilişkinin ve hükmün içerdiği maslahatın aklen tespit edilmesi esasına dayanan bir yöntemdir. İlk dönem Şâfîî usûlcülerden Mâverdî, Hatip el-Bağdâdî ve Şîrâzî bunu te’sîr yöntemi olarak isimlendirirken Cüveynî ve Gazzâlî ise bunu münâsebe olarak isimlendirmişlerdir.<sup>389</sup> Şîrâzî’ye göre te’sîr, “*Bir hükmün, galip zann ile kendisi ile sabit olduğu ve bu hüküm için illet olduğu anlaşılan bir mana (illet) ile bulunmasının bilinmesidir.*” Şîrâzî, hüküm ve illet arasındaki ilişkiyi ifade eden “te’sîr düşüncesini” üst başlık olarak verdikten sonra hüküm ve illet arasındaki bu aklî bağlantıyı ortaya çıkarmak için “selb ve vücut” ile “taksîm” yöntemlerinin kullanılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>390</sup>

##### **a- Selb ve vücut**

Hükmün var olması bir mananın (illetin) var olmasına, hükmün yok olması bu illetin yok olmasına bağlı olmasıdır. Bununla birlikte hükmün kendisi ile var olduğu

<sup>387</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s.857; Şîrâzî, *el- Lüma’*, s.229.

<sup>388</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s.864; Şîrâzî, *el- Lüma’*, s.230.

<sup>389</sup> Fatih Turay, *Gazzâlî’nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2011, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) s.73.

<sup>390</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s.858; Şîrâzî, *el- Lüma’*, s.229.

ve kendisiyle yok olduğu vasfın hüküm için münasip bir özelliğe sahip olması gerekmektedir. Çünkü bu husus selb ve vücut yöntemini tard ve aks yönteminden ayıran en belirgin özelliştir. Bu nedenle bazıları bu iki yöntem arasındaki önemli farkı gözden kaçırdıklarından Şîrâzî'nin selb ve vücut yöntemi ile tard ve aks yöntemini kasettiğini sanmışlardır. Ancak Şîrâzî'nin bu konudaki görüşleri bu iki yöntem arasındaki önemli farkla beraber düşünüldüğünde bu iki yöntemi farklı anlamlarda kullandığı görülmektedir.<sup>391</sup>

Şîrâzî bu konuya nebîz örneğini vererek bunu şu şekilde ifade etmiştir: *“Üzüm suyu sarhoş etme vasfını almadan önce helaldir. Sarhoş edici vasfını ve diğer bazı vasıfları aldıktan sonra haram olur. Burada sarhoş edici vasfın yok olmasıyla beraber nebîzin tekrar helal olması durumu nebîzin haram kılınmasındaki illetin sarhoşluk olduğuna delalet etmektedir.”*<sup>392</sup> Görüldüğü gibi nebîz, hamr gibi sarhoş ettiği için hamra kıyas edilerek haram kılınmıştır. Bu kıyas içinde sarhoş edici vasıf illet olarak belirlenmiş ve bunun tespitinde de selb ve vücut yöntemi kullanılmıştır. Çünkü sarhoşluk verme vasfının oluşması ile haramlık hükmü ortaya çıkarken, bu vasfın ortadan kalması ile de hüküm yok olmaktadır. Bununla beraber illet olarak tespit edilen vasıf ile hüküm arasında bir münâsbette bulunmaktadır.

Şîrâzî'ye göre bu yöntemin sağlıklı bir netice verebilmesi için sadece vasfın varlığı ile hükmün var olması, vasfın yok olmasıyla hükmün yok olması durumunun gözlemlenmesi yeterli değildir. Bununla birlikte hükmün var olmasının belli bir illet ile olduğu onun dışındaki bir vasıfla olmadığı ya da hükmün yok olmasının belli bir illet ile olduğu onun dışındaki bir vasıf ile olmadığı da belirlenmiş olması gerekmektedir.<sup>393</sup>

Şîrâzî, bu durumu şu aklî izah ile açıklamaktadır: Bir adam, oturan başka bir adamın yanına her gidişinde oturan adam onun gelmesiyle ayağa kalkmakta ve gidene kadar ayakta durmaktadır. Gelen adam çıktıktan sonra, daha önce oturan adam tekrar oturmaktadır. Bu durumun adamın her defasında gelmesiyle tekrar etmesi, oturan adamın kalkma sebebinin adamın girmesi olduğunu gösterir. Çünkü

<sup>391</sup> Bu yanlışlar için bkz. Turay, s.78.

<sup>392</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.858; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.229.

<sup>393</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.858; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.229.

adamın girmesi ile kalkıyor, adamın çıkması ile tekrar oturuyor. Burada aklî izahta dikkat edilmesi gereken nokta ve Şîrâzî'nin bize anlatmaya çalıştığı durum, gelen adam ile beraber başka birinin bulunmamasıdır. Çünkü gelen adamla başkalarının bulunması ve onunla beraber çıkmaları durumunda, kalkma fiilinin hangisi için gerçekleştiğini bilmemiz ve tespit etmemiz mümkün değildir.<sup>394</sup>

### **b- Taksîm**

Şîrâzî'nin taksîm olarak isimlendirdiği bu yöntem sebr ve taksîm olarak da isimlendirilmiştir. Şîrâzî'nin geçerli bir yöntem olarak kabul ettiği bu yöntemi Cüveynî ve Gazzâlî de aynı anlamıyla geçerli bir yöntem olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca Cüveynî, Bâkılânî'nin illet belirleme yöntemlerinden sadece bunu zikrettiğini ifade etmiştir.<sup>395</sup> Şîrâzî'ye göre taksîm, *“bir asılda bulunan bütün manaların (illetlerin/vasıfların) belirlenmesinden sonra hepsinin iptal edilerek geriye tek bir tanesinin bırakılmasıdır.”* Bu şekilde seçilen vasfın sahîh illet olduğu, geriye kalan vasıfların ise batıl illetler olduğu ortaya çıkacaktır.<sup>396</sup>

Şîrâzî, buna buğdayda riba hükmü için illet belirleme örneğini vermiştir. Ona göre buğdayda ribanın haram olduğu konusunda ittifak vardır. Ancak haram olmasının illeti konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bunun sebebi de buğdayda; tartılabilir, ölçülebilir ve yiyecek maddesi olması gibi illet olabilecek birçok vasfın bulunmasıdır. Bu durumda müctehid bu vasıflardan illet olmaya elverişli olmayanları bilgi birikimi ve başka delillere dayanarak tek bir vasf kalana kadar bütün vasıfları eler ve geriye kalan vasfı da söz konusu hükmün illeti olarak kabul eder. Şîrâzî bu yöntemin buğdayda ribanın haram olması konusundaki uygulamasını şu şekilde ifade etmektedir: *“Buğdayda, tartılabilir, ölçülebilir ve yiyecek maddesi olma gibi illet olabilecek birçok vasf vardır. Ancak tartılabilir ve ölçülebilir olması vasıflarının delillere dayanılarak bu hüküm için illet olamayacağıın anlaşılmasıyla beraber geriye yiyecek maddesi olması vasfı kalmaktadır. Bu da buğdaydaki yiyecek maddesi*

<sup>394</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.858; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.229.

<sup>395</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 243.

<sup>396</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.858; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.229.



*olma vasfının, buğdayda ribanın haram kılınmasının illeti olduğunu göstermektedir.”*<sup>397</sup>

## **B. Şehadetü'l-Usûl**

Bu yöntem genel anlamda bir şeyin benzerleri (asılları) arasındaki eşitlik anlayışına dayanmaktadır. Yani benzerlerinin (asıllarının) olduğu yerde kendisinin de onlara eşit olması ve onlardan ayrı bir sonuç doğurmamasıdır. Şîrâzî'ye göre bu yöntem sadece delalet kıyasında kullanılan bir yöntemdir. O, bunun sebebini açıklamamakla beraber, bu yöntem, illet tespit etmekten ziyade illete delalet eden vasıfları ortaya koyan bir yöntem olduğundan kaynaklanmış olabilir.<sup>398</sup>

Şîrazi bu yöntemi *el-Lüma'* adlı eserinde “*İlletin sıhhatine delil olarak asılların şahit gösterilmesidir.*” şeklinde tanımlarken. *Şerhü'l-Lüma'* adlı eserinde ise şu şekilde tanımlamaktadır: “*Asılların illete tard ve aks (vasfın bulunduğu her yerde/meselede hükmünde bulunması vasfın bulunmadığı yerde hükmünde bulunmaması) yöntemiyle şahid kılınmasıdır.*” Şîrâzî'nin yapmış olduğu bu tanımlamayı anlayabilmek için kullanmış olduğu kavramları tek tek açıklamak gerekmektedir. Şîrâzî'nin “asıllardan” kastı genel hükümlerdir. Örneğin; namazın dışında abdesti bozmayan şeyler namazın içinde de bozmaz. Bu asıllara da tümevarım yöntemiyle ulaşılır. Çünkü abdesti bozan bütün şeyler abdesti bozma konusunda namazın içinde ve dışında eşittir. Hayvanlardan erkek olanlarına zekât düşmeyenler, dişi olanlarına da zekât düşmez vb. “Tard ve aks” yönteminden kastı bir vasfın bulunduğu her yerde aynı hükmü gerektirmesi, aynı şekilde yok olmasıyla birlikte hükmün de yok olmasını sağlamasıdır.<sup>399</sup>

Şîrâzî, namazda kahkahanın abdesti bozmamasını buna örnek vermektedir. Bunun delili olarak da kahkahanın konuşma gibi, namazın dışında abdesti bozmayan bir durumun namazın içinde de bozmayacağına kıyas edilmesidir. Çünkü kahkaha namazın dışında abdesti bozmamaktadır. Eğer namazın içerisinde abdesti bozmuş olsaydı, abdesti bozan diğer durumlar gibi namazın dışında da abdesti bozması gerekirdi. Bu durum bize şer'î asılların abdesti bozma durumunun namazın içinde ve

<sup>397</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.858; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.229.

<sup>398</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.860; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.230.

<sup>399</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.860; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.230.

dışında eşit olduğunu göstermektedir.<sup>400</sup> Şîrâzî, bu tür örneklerde asılların (genel kurallar) tard ve aks yöntemi sonucunda oluşmasıyla illetin sıhhatinde bu tür asılların delil olarak kullanılabileceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre bu tür hükümlerde hakikatte bu asılları bir araya getiren şeyin ne olduğunu bilmesek de zahire göre ortak bir noktada buluştukları görüldükten sonra bunlarla delil getirmekte bir sakınca yoktur. Bu da mahkemede şahitlerin kişi aleyhinde şahitlikte bulunması ve hâkimin de kişi aleyhine hükümde bulunmasına benzer. Hakikatte hâkim niçin onun aleyhinde hükümde bulunduğunu bilmesek de zahire göre hareket ederek şahitlerin şehadeti yönünde hüküm vermektedir. Şeriatte bu şekilde beyanda bulunmasında bir sakınca yoktur. Çünkü hüküm zahire göre verilir. Asılların incelenmesiyle bu hükme delalet ettiği anlaşıldığında bunun bâtını yönünü bilmezsek bile buna göre hüküm verilir.<sup>401</sup>

Şîrâzî, hocası Ebû Tayyîb et-Taberî'nin asılların tard ve aks yöntemiyle birbirleri ile ortak bir noktada buluşmaları sonucunda, "galib zann" ile kendisine asılların şahit getirildiği aslın da, diğerleri ile aynı anlamda olduğunun anlaşılacağı görüşünde olduğunu zikretmiştir. Şîrâzî, bunun yanında daha üst derecede bir şey söyleyerek, asılların tard ve aks yönünden birbirleri ile uyumlu olduğu anlaşıldığında söz konusu aslın da diğer asıllar ile aynı hükme sahip olduğu neticesinin yanında, şehadetü'l-usûl yönteminin hükmün tek bir illeti olduğunu da göstereceğini belirtmiştir. Bunun delillendirmesini de şu aklî örnekle açıklamaktadır: İki adamın her salı günü derse gittikleri görülse ve genel olarak salı günleri de usûl dersi işlense, bununla beraber bu kişiler diğer günlerde derslere katılmasalar ve bu durum bu şekilde defalarca tekrarlınsa, bu durum bize o iki adamı bir araya getiren şeyin usûl dersinden başka bir şey olmadığını gösterir.<sup>402</sup>

#### **3.6.4.4.2.2. Şîrâzî'nin Geçerli Görmediği İlet Belirleme Yöntemleri**

Şîrâzî geçerli illet belirleme yöntemlerinin saymış olduğu yöntemler olduğunu, bunların dışında kalan yöntemlerin ise geçerli olmadığını söylemiştir. Şîrâzî'nin geçerli kabul etmediği illet belirleme yöntemleri şunlardır.

<sup>400</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.860; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.230.

<sup>401</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.860; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.230.

<sup>402</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.860; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.230.

### **A- Hakkında illet olmasını engelleyecek bir delilin bulunmaması durumunda var olan vasfın illet olarak kabul edilmesi**

Şîrâzî bazı fıkıhçıların bu yöntemi şu sebeplerden dolayı geçerli kabul ettiklerini belirtmektedir: Bir şey ya sahih ya da fasittir. Bir şey hakkında onu fasit kılan ve onunla çelişen bir delil bulunmadığında fasit olma durumunun elendiğini geriye ise sahih olma durumunun kaldığını söylemişlerdir. Şîrâzî bunun büyük bir hata olduğunu belirterek, o zaman aynı mantığın haberlerin ispatı için de kullanılabilceğini, bir hadis hakkında zıt bir hadisin olmaması onunla amel edileceğini ya da bir hadisi ifsat eden bir başka hadisin bulunmamasının bu hadisin ispatı için bir delil olacağını ifade etmiştir. Bununla birlikte Şîrâzî, haberlerin bu şekilde ispat edilemeyeceği konusunda icmâ olduğunu belirterek böyle bir mantık yürütmenin yanlış olduğunu belirtmiştir.<sup>403</sup> Cüveynî de bu yöntemi Ebû İshâk el-Mervezî'nin kabul ettiğini ve bunu şu şekilde temellendirdiğini nakletmektedir: Kıyas yapan kişi nass veya geçerli illet belirleme yöntemlerini kullanmasına rağmen herhangi bir illete ulaşamıyorsa, şer'î nasslarda var olan vasfı geçersiz kılan bir nass da yoksa onu illet olarak kabul eder. Ancak Cüveynî böyle bir mantığın, kişinin kendi kanaati ve sözünü delillsiz olarak hüccet saymasından başka bir şey olmadığını ifade etmiştir. Bu bilgilerden hareketle Şâfiî mezhebine mensup bazı âlimlerin bu yöntemi geçerli kabul etmekle beraber, özellikle usûl alanının önde gelen âlimleri tarafından kabul edilmediği görülmektedir.<sup>404</sup>

### **B- Tard / cereyan yöntemi**

Şîrâzîye göre illetin tardı ya da cereyanı illetin sıhhat şartlarından biridir. Ancak illeti belirlemek için geçerli bir yöntem değildir.<sup>405</sup> Çünkü illetin tardı ve cereyanı bulunan her yerde illete delalet etmez. İlet şeriatte hükmü gerektiren vasıf olduğundan, tard yöntemi gibi illetin hükmü gerektirip gerektirmediğini tam olarak ortaya koymayan bu yöntemle hükümdeki illeti ortaya çıkarmak doğru olmaz. Çünkü hüküm ile birlikte illet olmayan birçok vasıf bulunabilmektedir. Bu da tard halinin

<sup>403</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.863; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.230.

<sup>404</sup> Cüveynî, *et-Telhis*, III, 253.

<sup>405</sup> Şîrâzî, *Tebssira*, s.271.

bir vasfın illet olduğuna dair bir delil olmadığını göstermektedir. Buna piringteki faiz konusunu örnek olarak vermek mümkündür. Yiyecek maddesi olduğundan buğdaya benzemekle beraber kendisinde yiyecek maddesi olma vasfı muttarid olmakla beraber keyl (ölçülebilir) durumuda kendisinde bulunmaktadır. Ve bu vasıflardan hangisinin hükmü gerektirdiğini bilmemekteyiz. Eğer tard yöntemini yiyecek vasfının hükmün illeti olduğuna dair kullanırsak aynı yöntemi ölçülebilir olması yönünde de kullanmamız mümkün olur.<sup>406</sup>

Bir başka yönden tard işlemi kıyas yapanın bir fiilidir. Vasfın bulunduğu her yerde hükmü ona izafe etmiştir. Ancak kıyas yapanın diğer bütün fiillerinde olduğu gibi burada da şeri hükümler için bir delil değildir.<sup>407</sup>

Tard ve cereyan illetin bir fer‘i gerekliliği ve neticesidir. Bu nedenle tardın illetin sıhhati için delil olması mümkün değildir.<sup>408</sup>

Delillerin en düşük seviyesi zann ifade etmeleridir. İletlerdeki tard ise hükmün kendisine bağlı olduğuna dair gâlip zann seviyesine ulaşmamaktadır.<sup>409</sup>

---

<sup>406</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.864; Şîrâzî, *el- Lüma'*, s.231.

<sup>407</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.865.

<sup>408</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.865.

<sup>409</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, s.865.

## SONUÇ

Çalışmamızda şer'î delillerden şer'î hüküm çıkarırken başvurulan en önemli delillerden / metotlardan ve usûlü'l-fıkıh ilminin en önemli konularından biri olan kıyas nazariyesi, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin fıkıh usûlü alanında yazmış olduğu *et-Tabşıra, el-Lüma'* ve *Şerhü'l-Lüma'* adlı eserleri bağlamında ele alınmış ve onun bu konudaki görüş ve yaklaşımları belirlenmeye ve açıklanmaya çalışılmıştır.

Şîrâzî, Şâfiî mezhebine mensup bir âlim olduğu için genel olarak imam Şâfiî'nin şer'î hükümleri elde ederken kullanmış olduğu delillere ve bu delillerin kullanılış sıralamasına bağlı kalmıştır. Ancak o, Şâfiî'den sonra ortaya çıkan bazı deliller konusunda ve Şâfiî'nin delilleri kullanma aşamasında takip ettiği sıralamada birtakım farklılıklara gitmiştir. Bunun en belirgin örneği, Şîrâzî'nin kıyası içtihadından daha dar anlamda kullanması ve Şâfiî'nin bu konudaki görüşlerini eleştirmesidir.

Şîrâzî eserlerinde âlimlerin çoğunluğunun şer'î delil olduklarında ittifak ettiği Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyas delillerini genişçe incelemiş ve bunları şer'î hüküm elde etmek için geçerli birer delil kabul etmiştir. Bunun yanında Şîrâzî istishâb, şer'u men kablena ve istihsân delillerine de eserlerinde yer vermiş ancak bunlardan istishâb ve şer'u men kablenayı geçerli birer delil kabul ederken istihsânı ise geçersiz bir delil olarak görmüştür.

Şîrâzî, kıyasın hüccet olmasının aklî delillerle değil naklî delillerle olduğunu ve kıyasın Kitab, Sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu belirtmiştir. Ancak, yazmış olduğu eserlerde, bir konunun tespit edilmesi için getirmiş olduğu aklî ve naklî delillerin çokluğu ile ön plana çıkmış olan Şîrâzî, kıyasın şer'î bir hüküm olduğuna dair Kitabdan herhangi bir delil zikretmemiştir. Bununla birlikte o, kıyasın en önemli konularından birisi olan ve tarih boyunca usülcülerin eserlerinde en çok yer verdikleri ve üzerinde durdukları böyle bir konuda herhangi bir delil zikretmemesinin sebebini de belirtmemiştir. Hâlbuki kendisinden önceki ve kendi dönemindeki birçok usülcü kıyasın şer'î bir hüküm olduğuna yönelik birçok farklı ayet zikretmişlerdir. Kanatimizce Şîrâzî'nin bu konuyla ilgili herhangi bir delil zikretmemiş olması, Gazzâlî ve İbn Berhân'ın da ifade ettiği "Kıyasın hüccetliğini

ispat sadedinde ileri sürülen ayetlerin kesinlik düzeyine yükselmeyen zâhir ifadeler olduğu, bunlara dayanarak kıyasın ispatlanamayacağı” yaklaşımıdır.

Şîrâzî yazmış olduğu eserlerin bazılarında kıyası farklı kısımlandırmalara tabi tutmakla beraber genel anlamda o “illet ve delalet” kıyası olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Şebeh kıyasını bazı eserlerinde müstakil bir kıyas türü olarak değerlendirenken bazı eserlerinde ise onu delalet kıyasının bir alt başlığı olarak görmüştür. Şîrâzî her iki durumda da şebeh kıyasını geçerli bir kıyas türü olarak kabul etmemiştir. Şîrâzî aynı şekilde Şâfiî'nin de şebeh kıyasını geçerli bir kıyas türü olarak görmediği, onun şebeh kıyasına delalet eden sözlerini de illet kıyasının bir alt kısmı sayılan kıyas bi galebeti'l-eşbâh için kullanıldığı şeklinde yorumlamıştır.

Şîrâzî, kıyasın alanını olabildiğince geniş tutmuş, rivayetle bilinmesi gerekli bazı tarihi olaylar ile adet ve yaratılışa bağlı birkaç konu dışındaki bütün konularda kıyasın kullanılabilmesini kabul etmiştir. O bu konuda kıyası, ahâd haberlerle karşılaştırmış ve ahad haberle belirlenmesi mümkün olan alanlarda kıyasında kullanılabilmesini belirtmiştir.

Şîrâzî'nin üzerinde en çok durduğu ve geniş bir şekilde ele aldığı konulardan biri de kıyasın rükünlerinden biri olan illet konusudur. O illeti, “*hükümü gerektiren manadır*” şeklinde tanımlayarak, illetin hüküm için mûcîb değil bir emare olduğunu belirtmiştir. Ona göre illet hüküm için mucîb olsaydı, aklî illetlerde olduğu gibi, şeri'atten önce de şer'î illetlerin hükümü mûcib kılması gerekirdi.

Şîrâzî, illet belirleme yöntemlerini iki kısma ayırmıştır. Bunlar asl (naklî yöntemler) ve istinbattır (aklî yöntemler). Asıl ile nass yoluyla tespit edilen illetleri kastetmiş ve bunların Kur'ân'ın mantûk ve mefhumu, Peygamber (s.a.v)'in fiilleri ve icmâ yoluyla tespit edileceğini belirtmiştir. İstinbat ile de aklî yöntemler kullanılarak belirlenen illetleri kastetmiştir. Bu yöntemlerden, selb ve vücut, taksîm ve şehadetü'l-usûl yöntemlerini illet belirlemek için geçerli görürken, tard / cereyan yöntemi ile hakkında illet olmasını engelleyecek bir delilin bulunmaması durumunda var olan vasfın illet olarak kabul edilmesi halini ise geçerli birer illet belirleme yöntemi olarak kabul etmemiştir.

Şîrâzî'nin Şâfiî mezhebindeki önemli konumu, ortaya koymuş olduğu eserlerle ilme yapmış olduğu katkıları ve özellikle usul alanında yazmış olduğu eserlerde kullanmış olduğu yöntemleri göz önünde bulundurulduğunda onun usul alanındaki eserlerinin daha geniş bir şekilde incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Özellikle usul alanında yeni arayışların bulunduğu günümüzde, onun usul konularını çok açık ve sade bir dille ifade etmesi ve temellendirmeye büyük önem vermiş olması, günümüz usul çalışmalarında gözden kaçırılmaması gereken çok önemli hususlardır. Bu bağlamda Şîrâzî'nin sadece kıyas anlayışının değil diğer usul konularındaki görüşlerinde incelenmesi gerekmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' (ö. 211/826), *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, I-XI, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1403.
- Akay, İhsan; *Şâfiî Usûl Geleneğinde İmam Şâfiî'ye Muhalif Usûlî Görüşler*, Ensar Yayınları, İstanbul 2018.
- Akkurt, Hüseyin; *Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin İcmâ Anlayışı*, Çukurova Üniversitesi SBE, Adana 2017, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Amidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî Usûlü'l-Ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afifî, I-IV, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut (t.y.).
- Apaydın, H. Yunus, "Kıyas", DİA, Cilt XXV.
- Apaydın, "Sahâbî Kavli", DİA, Cilt XXXV.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013.
- Aybakan, Bilal, "el-Mühezzeb", DİA, Cilt XXXI.
- Aybakan, "et-Tenbîh", DİA, Cilt XXXX.
- Aybakan, *Bağdat Nizâmiye Medresesi İlk Müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî*, Uluslararası İslam Medeniyetinde Bağdat Sempozyumu (7-8-9 Kasım 2008 İstanbul) Ed. Prof. Dr. İsmail Safa Üstün, I-II, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- Aydın, Mehmet Akif – Hamidullah, Muhammed. "Köle", DİA, Cilt XXVI.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *Ma'rifetü's-Sünen ve'l Âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn, I-XV, Dârü'l-Vefâ, Kahire 1991.
- Bardakoğlu, Ali, "İstihsan", DİA, Cilt XXIII.
- Bardakoğlu, "İstishâb", DİA, Cilt XXIII.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail(ö.256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır, I-IX, Dâru Tûku'n-Necât, y.y. 1422.



- Candan, Abdurrahman, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lıl)*, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2005, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifat*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1948.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâli Abdulmelik İbn Abdullah İbn Yusuf, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Arîde, I-II, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Cüveynî, *el-Verekat*, thk. Abdullatif Muhammed el-Abd, I, Dâru'l-Beşairü'l-İslami, Beyrut 1997.
- Cüveynî, *et-Telhis*, thk. Beşir Ahmed el-Umri, I-III, Dâru'l-Beşairü'l-İslami, Beyrut 1997.
- Duman, Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2007, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk (ö. 257-889), *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyittin, I-IV, el-Mektebetü'l Asriyye, Beyrut t.y..
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi*, Çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınları, Ankara 2013.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed, I-XII, Dâru'l-Memun li't-Turâs, Dimeşk 1983.
- Erdem, Erol, *Şâfiî Usûlcülerin İmam Şâfiî'nin Usûlünü Temsil Sorunu*, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya 2008, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar, I-II, Müessestü'r-Risale, Beyrut. 1997.
- Hallâf, Abdulvahhâb, *İslam Hukuk Felsefesi*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara t.y.
- Hayto, Muhammed Hasan, *el-İmam eş-Şîrâzî Hayâtuhu ve Ârâuhu'l-Usûliyye*, Dâru'l-Fikr, Şam 1980.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, I-VIII, Dâru's-Sadır, Beyrut 1968.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tabakâtu's-Şâfiyyîn*, thk. Ahmet Ömer Hâşim, Mektebtü's-Sekâfeti'd-Diniyye, y.y. 1993.

- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî, I-XXI, Dârü'l-Hicr
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273/887), *Sünenu İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, I-II, Daru İhyâi'l-Kutubu'l-İlmiyye, y.y. t.y..
- İbn Manzur, Ebû Fadl Muhammed b. Mukrim, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut 1983.
- İbn Şühbe, Ebû Bekir b. Ahmed, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Abdülalim Han, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407.
- İbn'ül-Emîn, Mahmud Esad, *Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*, Yasin Yayınevi, İstanbul 2008.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdilhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akarî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbârî men Zeheb*, thk. Abdulkâdir Arnavut- Mahmut Arnavut, I-X, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed b. Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi Mulûk ve'l Ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ - Mustafa Abdulkâdir Atâ, I-XIX, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-Târih*, thk. Ebû'l-Fîdâ Abdullah el-Kâdî, I-XI, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1987.
- İbnü's-Subkî, Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkâfî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tanahî, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, I-X, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire 1964.
- Kâdî Beydâvî, *Minhâcü'l-Vusûl İlä İlmi'l-Usûl*, Çev. Mansur Koçinkağ, Rağbet Yayınları, İstanbul 2018.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh el-İstanbulî, *Keşfü'z-Zünûn an Esmâi'l-Kutub ve'l-Funûn*, I-VI, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1951.
- Muhammed, b. Abdillâh el-Osman, *el-Mesâilü'l-Usûliyyeti'l-Lefî Hâlefe fihâ el-İmâm eş-Şirâzî Cumhûre'l-Usûliyyîn*, Melik Faysal Üniversitesi, 2015, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Müslim, Ebû'l- Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y..
- Nas, Taha, *İmam Şafî'ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri*, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya 2001, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Nevevî, Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Muri, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât*, I-IV, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye. Beyrut t.y.
- Öz, Şaban, *İslâm Tarihi*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2010.

- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Câbir Feyyaz el-Alvânî, I-VI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- Safedî, Ebû's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmet Arnaut - Mustafa Türkî, I-XXIX, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut 2000.
- Sallâbî, Ali Muhammed, *Abbasiler Dönemi ve Murabitlar Devleti*, Çev. Ayhan Ak, Ravza Yayınları, İstanbul 2006.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, y.y. t.y.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, I-VIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- Şâfiî, *er-Risale*, thk. Abdullatif el-Hemim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2009.
- Şâfiî, *el-Müsned*, I-II, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1951.
- Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min İlmi'l-usûl*, thk. Ahmet Azvu İnâye, I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Dimeşk 1999.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yusuf, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1970.
- Şîrâzî, *el-Me'u-ne fî'l cedel*, thk. Ali Abdulaziz el-Umeyrinî, Cem'iyetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyyî, Kuveyt 1407.
- Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî Fıkhî'l-İmam eş-Şâfiî*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Şîrâzî, *el-Lüma'*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1995.
- Şîrâzî, *et-Tebşıra*, thk. Muhammed Hasan, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Şîrâzî, *et-Tenbîb fî'l-Fıkhî's-Şâfiî*, A'lemu'l-Kütüb, y.y. t.y.
- Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Abdülmecid es-Selefi, I-XXV, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö.279/892), *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Ahmed Şâkir, I-V, Mektebtu Mustafa el-Bâî, Kahire 1975.
- Turay, Fatih, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2011, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Ünlü, Nuri, *İslam Tarihi I*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınlar, İstanbul 2012.

Yıldız, Dursun, “*Abbâsiler*”, DİA, Cilt I.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XVIII, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed İbn Bahâdır İbn Abdullah, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, I-VIII, Dâru'l-Kutub, y.y.1994.



T.C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İNTİHAL RAPORU

**Tez Başlığı: Ebû İshâk Eş-Şîrâzî'nin Kıyas Anlayışı**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın kapak sayfası, giriş, ana bölümler ve sonuç kısımlarında oluşan toplam 112 sayfalık kısmına ilişkin 23/05/2019 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitina dli intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı alıntılar dahil %13'tür.

**Uygulanan Filtrelemeler:**

**Kaynakça hariç**

**Alıntılar dahil**

**5 Kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç açıklamalar**

**Açıklamalar**

Mardin Artuklu Üniversitesi Turnitin adlı intihal tespit programı sonucunda; azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Abdulhakim AKYEL

Öğrenci No: 17800043

Programı : Temel İslam Bilimleri

Statüsü : Yüksek Lisans

Tarih ve İmza

23/05/2019



Danışman Onayı,

Doç. Dr. Taha NAS



A.B.D. Başkanı Onayı



Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AKBAŞ  
Dekan Yardımcısı

B. Balcıoğlu