

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

CÜVEYNÎ'NİN KİYÂS ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Mehmet Macit SEVGİLİ

Ankara-2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

CÜVEYNÎ'NİN KİYÂS ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Mehmet Macit SEVGİLİ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Osman TAŞTAN

Ankara-2016

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	IX
KISALTMALAR.....	XII
TRANSKRİPSİYON TABLOSU.....	XIII

GİRİŞ

BİYOGRAFİ, LİTERATÜR, PLAN ve İÇERİK

A. ESERLERİ ve İLMÎ KİŞİLİĞİ AÇISINDAN CÜVEYNÎ.....	1
1. Eserleri Açısından Cüveynî.....	1
1.1. <i>el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh</i> 'a Özel Referansla Cüveynî ve Eserleri.....	4
1.2. Cüveynî'nin Eserlerine Dâir Literatür İncelemesi.....	8
1.2.1. Klasik Dönem Literatür İncelemesi.....	9
1.2.2. Modern Dönem Literatür İncelemesi.....	13
2. İlmî Kişiliği Açısından Cüveynî.....	15
2.1. Cüveynî'nin Akılcı Yönü.....	16
2.1.1. Siyâsal, Mezhepsel ve Kültürel Tecrübeleri.....	16
2.1.2. Kelâm Eğitimi.....	17
2.1.3. Felsefi Altyapısı.....	17
2.2. Akılcılık Bağlamında Cüveynî'ye Yöneltilen İthâm ve Tenkidler..	19
B. TEZİN YAPISI: PLAN ve KAPSAM.....	20

BİRİNCİ BÖLÜM

CÜVEYNÎ'YE GÖRE ANAHATLARIYLA *KİYÂS*

1. <i>KİYÂSIN HAKİKATI</i>	22
2. <i>KİYÂSIN ÖNEMİ</i>	26
3. <i>KİYÂSIN “BEYÂN” YÖNÜ/İSLÂM HUKÛK METODOLOJİSİNDEKİ YERİ</i> ...29	
3.1. “Delil” Açısından <i>Kiyâs</i>	30
3.2. Deliller Hiyerarşisindeki Konumu Açısından <i>Kiyâs</i>	36

4. IYÂSIN EPİSTEMOLOJİSİ	41
4.1. “Kesin Bilgi” (<i>el- lm</i>) İfâde Etmesi.....	44
4.2. “Zann” İfâde Etmesi.....	48
5. IYÂS, İCTİHÂD ve İSTİDLÂL	49
6. CÜVEYNÎ’NİN MANTİKİ IYÂS ELEŞTİRİSİ	54

İKİNCİ BÖLÜM

CÜVEYNÎ’YE GÖRE KAYNAK DEĞERİ AÇISINDAN IYÂS

1. CÜVEYNÎ’YE GÖRE IYÂSİ REDDEDEN USÛLCÜLER (<i>NUFÂTU’L-IYÂS</i>)	57
1.1. Cüveynî’ye Göre <i>Nufâtu’l-ıyâs</i> ın Naklî Delilleri.....	60
1.1.1. <i>Kitâb</i>	60
1.1.2. <i>Sünnet</i>	60
1.1.3. Sahâbe <i>Âsârı</i>	61
1.2. Cüveynî’nin <i>Nufâtu’l-ıyâs</i> ın Naklî Delillerine Verdiği Cevaplar.....	63
2. CÜVEYNÎ’YE GÖRE IYÂSİ KABUL EDEN USÛLCÜLER (<i>MUSBİTÛ’L-IYÂS</i>)	64
2.1. Cüveynî’ye Göre <i>ıyâs</i> la Amel Etmeyi Sağlayan Vâsıtâ.....	64
2.2. Cüveynî’ye Göre <i>ıyâs</i> ın Kaynak Değeriyle İlgili Deliller.....	65
2.2.1. Cüveynî’ye Göre <i>ıyâs</i> ın Naklî Delilleri.....	65
2.2.1.1. <i>Sünnet</i>	66
2.2.1.2. Sahâbe <i>İcmâ’ı</i>	67
2.2.1.2.1. Cüveynî’nin “Sahâbe <i>İcmâ’ı</i> ” Delili Bağlamında Naklettiği Örnekler.....	68
2.2.1.2.2. Cüveynî’nin “Sahâbe <i>İcmâ’ı</i> ” Delili Bağlamında Şekillenen Görüşleri.....	71
2.2.1.2.2.1. Sahâbe, Hukûkî Olayın Hükümünü <i>Kitâb</i> ve <i>Sünnette</i> Bulamadığı Taktîrde <i>Re’ye</i> Göre Hüküm Vermiştir.....	72

2.2.1.2.2.2. İhtilâfı Yadırgasa Bile Hiçbir Sahâbî, <i>İctihâdın</i> Aslımı İnkâr Etmemiştir.....	73
2.2.1.2.2.3. Sahâbe <i>İcmâ'î</i> Fiilidir; Bunun Sükûtî Olması da Muhtemeldir.....	74
2.2.1.2.2.4. <i> Kıyâsın</i> Kaynak Değeriyle İlgili İhtilâf ve İnkârın Bir Önemi Yoktur; Bu İhtilâf ve İnkâr, İlk Dönemlerde ‘Akd Edilen <i>İcmâ'î</i> Bozmaz.....	76
2.2.1.2.2.5. <i> Kıyâsı</i> Reddeden Usûlcüler, Ümmetin Âlimlerinden ve <i>Şer'atın</i> Taşıyıcılarından Sayılmamaktadır.....	77
2.2.2. Cüveynî'ye Göre <i> Kıyâsın</i> Aklî Delilleri -Cüveynî'nin <i>Nufâtu'l-</i> <i> Kıyâsın</i> Aklî Şüphelerine Verdiği Cevaplar Bağlamında Şekillenen Görüşleri.....	78
2.2.2.1. Her Bir Hukûki Olayda, Allah'ın Bir Hükümü Bulunmaktadır. Sınırlı Olan (<i>Maḥşûr; Maḳşûr</i>) <i>Naşş</i> ve Sayılı Olan (<i>Ma'dûd; Me'sûr</i>) <i>İcmâ'ın</i> , Sonsuz Olan (<i>Ġayr-ı Mutenâhî</i>) Hukûki Olayların Hükümlerini Karşılması Mümkün Değildir. Bu Sorunu Çözebilecek Mekanizma <i> Kıyâstır</i>	78
2.2.2.2. <i>Maşlahat</i> Barındıran Hükümlerle Sorumlu Tutmanın “Allah'a Vâcip” Olduğu İddiâ Edilemez; Bu Nedenle <i> Kıyâsın</i> Kaynak Değeri, “Şalâḥ-Aşlah/Taḥsîn-Taḳbîḥ” Meselesiyle Reddedilemez.....	83
2.2.2.3. <i> Kıyâs</i> , “Ta'aḳḳulî” Hükümlerde Cârî Olur.....	86
2.2.2.4. “Zann-ı Ġâlib” ile Amel Edilir; Çünkü “Zann-ı Ġâlib”, Önemli Bir Bilgi Kaynağıdır.....	87
2.2.2.5. <i> Kıyâsın</i> Reddi “Muşîb Birdir”; Kabûlu ise Genel İtibâriyle “Taşvîbu'l-Muctehidîn” Görüşü Üzerine Kuruludur.....	89
2.2.2.6. Şer'î/Sem'î <i> Kıyâs</i> , Hükümlere “Emâre”/“Alâmet” Kılınmıştır. <i> Kıyâsın</i> Hükümlere “Emâre”/“Alâmet” Kılınması, Kendiliğinden Değil; Tevkîfî ve Vaz'îdir.....	91

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
CÜVEYNÎ'YE GÖRE ÇEŞİTLERİ AÇISINDAN KİYÂS

1. KİYÂSU'L-MA'NA/KİYÂSU'L-İLLE(T).....	94
1.1. Cüveynî'ye Göre Ma'nayı'İlleti Tespit Eden Başlıca Yöntem:	
Münâsebe(t).....	95
1.1.1. Cüveynî'ye Göre Münâsib Ma'nayla Ta'îl.....	96
1.1.2. Cüveynî'ye Göre Münâsib Ma'nayla İlişkili Olan Kavramlar:	
Maşlahat, Maqşad (Maqâşidu's-Şerî'a), Hikmet, Ğaraç, Kâ'ide.....	97
1.1.3. Cüveynî'ye Göre Hikmet/Maşlahat ile Ta'îl.....	100
1.1.4. Münâsib Ma'nanın/Maşlahatın/Hikmetin/Maqâşidu's-Şerî'anın	
Taksîmi.....	106
1.1.4.1. Cüveynî Öncesi ve Sonrası Usûlcülere Göre Münâsib	
Ma'nanın/Maşlahatın/Hikmetin/Maqâşidu's-Şerî'anın	
Taksîmi.....	106
1.1.4.2. Cüveynî'ye Göre Münâsib Ma'nanın/Maşlahatın/	
Hikmetin/Maqâşidu's-Şerî'anın Taksîmi.....	108
1.1.4.2.1. Darûrî Ma'nalar/Maşlahatlar/Hikmetler/Aşılilar:	
Kısaş ve Bey' Örnekleri.....	109
1.1.4.2.2. Hâcî Ma'nalar/Maşlahatlar/Hikmetler/Aşılilar:	
İcâre(t) Örneği.....	113
1.1.4.2.3. Taşînî Ma'nalar/Maşlahatlar/Hikmetler/Aşılilar:	
Ṭahâratu'l-Hadeş ve İzâletu'n-Necâse(t) Örnekleri.....	115
1.1.4.2.4. Taşînî Ma'nalar/Maşlahatlar/Hikmetler/Aşılilar:	
Kitâbe(t) Örneği.....	122
1.1.4.2.5. Bedenî İbâdetlerle İlintili Aşılilar: Tekbîr, Selâm	
(Teslîm); Rukû'un Bir Olması (İttiḥâd); Secdenin İki	
Olması (Te'addud) Örnekleri.....	126
1.2. Cüveynî'ye Göre Ma'nayı'İlleti Tespit Eden Diğer Yöntemler.....	130
1.2.1. Şarîh.....	130
1.2.2. İmâ'İnbâ'.....	131

1.2.3. <i>İcmâ'</i>	133
1.2.4. <i>Sebr ve Taqsîm</i>	134
1.2.4.1. Kaynak Değeri.....	135
1.2.4.2. Aklı/ <i>Nazarî İstidlâl</i> Yöntemi.....	136
1.2.4.3. <i>Hükümün İki/Birden Çok 'illetle Ta'îlinin İmkânı</i>	139
1.2.5. <i>Ṭard/İttirâd ve 'Aks/İnkâs</i>	142
1.2.5.1. Kaynak Değeri.....	143
1.2.5.2. <i>İnkâs</i>	146
1.2.5.3. <i>'İlet-i 'Aklî ile 'İlet-i Şer'î/Sem'î Arasındaki Fark</i>	148
2. DİĞER KİYÂS ÇEŞİTLERİ	149
2.1. <i>Ḳiyâsu's-Şebeh</i>	149
2.1.1. Kaynak Değeri.....	150
2.1.2. Kısımları.....	152
2.1.2.1. <i>Hükmi Şebeh</i>	152
2.1.2.2. <i>Hissî Şebeh</i>	152
2.1.3. <i>Ḳiyâsu's-Şebehin Temelinde Yer Alan Teknikler</i>	153
2.1.3.1. <i>Şebeh Formatına Uygun Olan Misâller</i>	153
2.1.3.2. Genel Bir <i>Ma'na Çağrıştıran Şebeh</i>	154
2.1.3.3. <i>et-Teşbih bi'l-Maḳşûd</i>	155
2.1.4. <i>Ḳiyâsu's-Şebeh ile Ḳiyâsu'l-Ma'na Arasındaki Fark</i>	155
2.1.5. İşlerlik Alanı.....	156
2.2. <i>Ḳiyâsu'd-Delâle(t)</i>	157
2.2.1. Mâhiyeti.....	157
2.2.2. <i>Burhânu'l-İstidlâl</i>	158
2.2.3. <i>Ḳiyâsu'd-Delâlede Delil Talebi (Muṭâlebe)</i>	159
2.3. <i>Ṭard/İttirâd</i>	160
2.3.1. Kaynak Değeri.....	161
2.3.2. <i>Ṭard ile Ḳiyâsu'l-Ma'na Arasındaki Fark</i>	164
2.3.3. <i>Ṭard ile Ḳiyâsu's-Şebeh Arasındaki Fark</i>	164

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
CÜVEYNÎ'YE GÖRE EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN KİYÂS

1. CÜVEYNÎ'YE GÖRE KİYÂSIN MERTEBELERİ.....	166
1.1. Cüveynî'ye Göre Kıyâsu'l-Ma'nanın Mertebeleri: Kışâşın Hikmeti	
Örneği.....	166
1.1.1. Birinci Mertebe: Kesici/Delici Olmayan (Musaqqal) Âletlerle	
Adam Öldürmede (Katl) Kışâş Cezasının Öngörülmesi.....	167
1.1.2. İkinci Mertebe: İştirâk Hâlinde Vücûdun Bir Organını Yok Eden	
Müessir Fiillerde, Suç Ortaklarının Her Birine Kışâş Cezasının	
Öngörülmesi (Kışâş 'ale'l-Muşterikîn fi'l-Etrâf).....	169
1.1.3. Üçüncü Mertebe: İkrâh Altında Adam Öldürmede Her İki Suç	
Fâiline (Mukrih ve Mukreh) Kışâş Cezasının Öngörülmesi.....	173
1.1.4. Dördüncü Mertebe: Recm Cezasının İnfâzından (İkâme) Sonra	
Şâhitlikten Rücû' Eden Zinâ Şâhitlerine (Şuhûdu'z-Zinâ) Kışâş	
Cezasının Öngörülmesi.....	175
1.1.5. Beşinci Mertebe: Kışâş Cezasının İnfâzından Sonra Şâhitlikten	
Rücû' Eden Adam Öldürme (Katl) Şâhitlerine (Şuhûd 'ale'l-Kışâş) Kışâş	
Cezasının Öngörülmesi.....	176
1.2. Cüveynî'ye Göre Kıyâsu's-Şebihin Mertebeleri.....	177
1.2.1. Birinci Mertebe: Kıyâs fi Ma'na'l-Aşl.....	178
1.2.2. İkinci Mertebe: Az Olan Diyetin (Erş) 'Âkıleye Yükletilmesi.....	179
1.2.3. Üçüncü Mertebe: Kölenin Bir Organını Yok Eden Müessir	
Fiillerde Erş Cezasının (Urûşu Etrâfi'l-'Abîd) Takdîr Edilmesi.....	180
1.2.4. Dördüncü Mertebe: Abdestte Niyetin Gerekli Olması.....	181
1.2.5. Beşinci Mertebe: Gıda Maddesi Olan Mallarda (Ma'ûmât)	
Ribânın Geçerli Olması.....	182
1.2.6. Cüveynî'ye Göre Şâfiî'nin Kıyâsu's-Şebih Mertebeleri.....	183
2. CÜVEYNÎ'YE GÖRE İKİ KİYÂSIN/İLLETİN BİRBİRİYLE ÇATIŞMASI	
(TE'ÂRUD/TEKÂBUL/TENÂKUD) VE TERCİH/TAKDÎM.....	184
2.1. Cüveynî'ye Göre Kıyâsta Tercih ve Tercih Kuralları.....	184
2.2. Cüveynî'ye Göre Kıyâsu'l-Ma'na ile Kıyâsu's-Şebihin Çatışması.....	186

2.2.1. Şebeh-i Hâşş ile Küllî Ma'nanın Çatışması.....	186
2.2.2. Küllî/Cümlî Bir Ma'na Çağrıştıran Şebeh ile Küllî Ma'nanın Çatışması.....	187
2.3. Cüveynî'ye Göre İki Kıyâsu 'ş-Şebehin Çatışması.....	188
2.4. Cüveynî'ye Göre İmâu 'ş-Şâri' ile Münâsib Ma'nanın Çatışması.....	189
2.5. Cüveynî'ye Göre Kıyâs ile İstidlâlin Çatışması.....	190
2.5.1. Kıyâsu 'l-Ma'na ile İstidlâlin Çatışması.....	190
2.5.2. Kıyâsu 'ş-Şebeh ile İstidlâlin Çatışması.....	190
2.6. Cüveynî'ye Göre İki 'İllet'in Birbiriyle Çatışması.....	191
2.6.1. 'İllet-i Kâşıra ile 'İllet-i Mute'addiyenin Çatışması.....	191
2.6.2. Fer'î Az Olan ile Fer'î Çok Olan İki 'İllet-i Mute'addiyenin Çatışması.....	194
2.6.2.1. Fer'î Az Olan ve Te'vîl Gerektirmeyen ile Fer'î Çok Olan, Ancak Bazı Durumlarda Te'vîl Gerektiren İki 'İllet'in Çatışması.....	195
2.6.2.2. Fer'leri Çok Olan ile Fer'leri Az Olan, Ancak Benzer Hükümlerle (Nezâir) Desteklenen İki 'İllet'in Çatışması.....	196
2.6.3. Mun'akis Olan ile Mun'akis Olmayan İki 'İllet'in Çatışması.....	196
2.6.4. Biri, Sahâbî Görüşüyle (Mezhep) Desteklenen İki Kıyâsın Çatışması.....	198
2.6.5. 'İllet-i Muşbite ile 'İllet-i Nâfiyenin Çatışması.....	199
2.6.6. 'İllet-i Nâkile ile 'İllet-i Mubkîyenin Çatışması.....	200
2.6.7. 'İllet-i Muḥarrime/Hâzıra ile 'İllet-i Mubîḥanın/Muḥallilenin Çatışması.....	200
2.6.8. 'İllet-i Mulâzime ile 'İllet-i Mufârikanın Çatışması.....	200
2.6.9. 'İllet-i Hukmiyye ile 'İllet-i Maḥsûsenin Çatışması.....	202
2.6.10. Tek Vasfa Sahip Olan 'İllet (Zâtu 'l-Vasfi 'l-Vâhid) ile İki Vasfa Sahip Olan 'İllet'in (Zâtu 'l-Vasfeyn) Çatışması.....	203
2.6.11. Hakkında Naşş veya İcmâ' Bulunan Bir Aşla Dayanan ile Hakkında Naşş veya İcmâ' Bulunmayan Bir Aşla Dayanan İki 'İllet'in Çatışması.....	204

2.6.12. <i>Zâhir</i> Bir Delille Desteklenen ile <i>Zâhir</i> Bir Delille Desteklenmeyen İki <i>‘İlletin</i> Çatışması.....	205
2.6.13. Tek <i>Aşla</i> Dayanan ile Birden Çok <i>Aşla</i> Dayanan (<i>Uşûl</i>) İki <i>‘İlletin</i> Çatışması.....	205
2.6.14. <i>Aşlaların</i> Tecâzübü Bağlamında, Aynı <i>Fer‘in</i> , İki Farklı <i>Aşla Teşbîhinden</i> Kaynaklanan Çatışma.....	206
2.6.15. Cüveynî’ye Göre Diğer Çatışma Türleri.....	207
SONUÇ.....	209
BİBLİYOGRAFYA.....	215



ÖNSÖZ

V./XI. yüzyıl, İslâm coğrafyasında ilmî hareketliliğin ve bilimsel canlılığın had safhada olduğu bir dönem olmuştur. Bu dönemde, eserleriyle çığır açmış birçok âlim yetişmiştir. Bunlardan biri de ünlü Şâfiî hukûkçu/usûlcü ve Eş'arî kelâmcı el-Cuveynî'dir. el-Cuveynî, 419/1028-478/1085 yılları arasında, çoğunlukla Horâsân [Nîsâbûr] olmak üzere Irâk [Bağdât] ve Hicâz [Mekke ve Medîne] bölgelerinde yaşamıştır.

el-Cuveynî'nin yaşadığı yerler ve yıllar, şiddetli siyâsal ve mezhepsel çatışmalara sahne olmuştur. Bu çatışmalar, bir taraftan özellikle Bağdât'ta, Hânelîler ile Şâfiîler/Eş'arîler arasında; diğer taraftan Fâtımîlerin temsil, Büveyhîlerin himâye ettiği, Mu'tezile'nin de dayanışma içinde olduğu Şîlik [İsmâ'iliyye ve İsnâ 'Aşeriyye] ile Abbâsîlerin temsil, Gazneliler ve Büyük Selçukluların da himâye ettiği Sünnîlik arasında vukû bulmuştur. Şüphesiz ki bu çatışmaların en etkili olanı ve iz bırakanı, el-Cuveynî, el-Beyhaķî (v. 458/1066), el-Ķuşeyrî (v. 465/1072), "er-Reîs" el-Furâtî ve Ebu Sehl b. el-Muvaffaķ gibi çok sayıda âlimin marûz kaldığı ve el-Cuveynî'nin, el-Beyhaķî ve el-Ķuşeyrî ile birlikte Nîsâbûr'u terketmek zorunda kaldığı "mihne" olaylarıdır [Nîsâbûr/Kundurî fitnesi/Eş'arî mihnesi (446/1054)].

el-Cuveynî, aldığı köklü usûl-kelâm eğitimi ve edindiği felsefî öğretisi sonucunda, ileri düzeyde akılcı ilmî bir kişilik kazanmıştır. Fıkıh usûlü bağlamında, el-Cuveynî'nin akılcı kişiliğinin yansıdığı en önemli konu, onun *-Cüveynî'nin Ķıyâs Anlayışı* adlı tezimizin de konusu olan- *ķıyâsa* dâir düşüncesidir. O, *ķıyâs* ve *ķıyâsla* ilintili konularda, birçok tartışma alanının gelişimine öncülük etmiştir.

el-Cuveynî, özellikle *el-Burhân*'da icrâ edilen bir *ķıyâsın* veya *istinbât* edilen bir *'illetin* sıhhatine yöneltilen *naķd*, *mu'âraķa*, *men'*, *talebu'l-iĥâle*, *fesâdu'l-vağ'*, *ķavl bi'l-mûceb*, *'ademu't-te'sîr*, *ķalb*, *fark* gibi itirâz ve sorgulara (*i'tirâğât/avâriğ/ķavâdiĥ*) genişçe yer vermektedir. Talebesi el-Ķazâlî (v. 505/1111) ise *el-Mustasfâ* adlı eserinde, bu tür diyalektik yöntemlerin, -fıkıh usûlü alanından ziyâde- cedel ilminin ilgi alanına girdiğini

ifâde etmekte¹ ve bu gerekçeyle eserine söz konusu yöntemleri almamaktadır. Biz de el-Ğazâlî'den esinlenerek mezkûr konuları araştırmamızın kapsamı dışında tuttuk.

Zaman zaman el-Cuveynî'nin düşüncesinin net olmadığına ve çeşitli ikilemler taşıdığına dâir izlenimlerimize² ilâve olarak, kıyâsla ilgili konuları dağınık bir şekilde ele almasından dolayı, onun kıyâsa dâir teorisini derleyip insicâmlı bir hâle getirmekte ve sistematik bir şekilde sunmakta güçlük çektiğimizi belirtmek isteriz.

Araştırma konumuza dâir birincil kaynaklar, el-Cuveynî'nin *el-Burhân*, *et-Telhîş* ve *el-Ğıyâsî* gibi fıkıh ve fıkıh usûlü eserleri; el-Cuveynî'nin usûl görüşlerinin ta'lîki olması hasebiyle el-Ğazâlî'nin *el-Menhûl*'u; *el-Burhân*'ın sistematik bir tür versiyonu olması hasebiyle yine el-Ğazâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı; *el-Burhân*'ın şerhi olması hasebiyle el-Ebyârî'nin (v. 616/1219) *et-Taḥkîk ve'l-Beyân fi Şerḥi'l-Burhân*'ı; bir tür usûl mecmûası olma hasebiyle de ez-Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi Uşûli'l-Fıkh*'ıdır. el-Bâkıllânî'nin (v. 403/1013) *et-Taḥrîb ve'l-İrşâd fi Uşûli'l-Fıkh* adlı eserinin elimizde bulunan baskısının, kıyâs konusunu içermemesinden dolayı, onun kıyâsa dâir görüşlerine el-Cuveynî'nin *el-Burhân*, el-Ğazâlî'nin *el-Menhûl* ve ez-Zerkeşî'nin *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi Uşûli'l-Fıkh* gibi eserleri üzerinden ulaşmaya çalıştık. eş-Şâfiî'nin (v. 204/820) *el-Umm*'u, el-Cuveynî'nin *Nihâyetu'l-Maṭlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*'i, es-Seraḥsî'nin (v. 483/1090) *el-Mebsûṭ*'u, el-Kâsânî'nin (v. 587/1191) *Bedâ'î'u's-Şanâ'î fi Tertîbi's-Şerâ'î*'i, İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) *el-Muğnî*'si gibi, muhtelif mezheplerden her birinin temel kaynak eserlerini referans almaya özen gösterdik. Kezâ, el-Cuveynî'nin biyografisi, ilmî kişiliği ve eserlerine yer veren tabakât kitaplarının başlıca referans kaynağı, Abdulgâfir el-Fârisî'nin (v. 529/1134-35) *Siyâku Nisâbûr* adlı eseridir. Bu eser, Abdulgâfir el-Fârisî'nin el-Cuveynî'nin talebesi olması hasebiyle önem arz etmektedir. *Siyâku Nisâbûr* adlı eseri kaynak gösteren tabakât kitapları arasında, [İbnu]'s-Subkî'nin (v. 771/1370) *Ṭabaḳâtu's-*

¹ Bkz. Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ğazâlî et-Ṭûsî (v. 505/1111), *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, thk: Muḥammed Suleymân el-Eşkar, Muessesetu'r-Risâle, Dımeşk 2012, II, 377-378.

² *İlhâku'l-meskût 'anh bi'l-manşûş 'aleyh* versiyonlarının, kıyâs mı yoksa “lafzî delâlet” yöntemleri mi olduğu; *kıyâsu'd-delâlenin*, müstakil bir kıyâs çeşidi mi yoksa *ma'na* çağrıştırmasına bağlı olarak *kıyâsu'l-ma'na* ya da *kıyâsu's-şebekten* birinin kapsamında mı değerlendirileceği; *kıyâs fi ma'na'l-aşlın*, *kıyâsu's-şebekin* “kesinlik” ifâde eden en üst mertebesi mi yoksa *kıyâsu's-şebekin* mertebelerini belirleyen tabiri câizse bir “mihenk taşı” mı olduğu; hadiste geçen altı malda *ribânın* tahrîminin “ta'abbudî” mi yoksa “ta'aḳkûlî” mi olduğu, onun kıyâs konusuyla ilgili tespit edebildiğimiz ikilemlerinden bazılarıdır.

Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ'sı özel bir yere sâhiptir. [İbnu]'s-Subkî, Abdulgâfir el-Fârisî'nin vermiş olduğu bilgileri aktarmakla kalmamış; bunun üstüne uzun değerlendirmelerde bulunmuş ve el-Cuveynî'yi harâretle savunmuştur. Bu bakımdan [İbnu]'s-Subkî'nin *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ* adlı eseri, el-Cuveynî'nin biyografisi, ilmî kişiliği ve eserleri bağlamında sık sık referans gösterdiğimiz kaynaklardandır.

Tezimiz, el-Cuveynî'nin *kıyâsa* dâir yaklaşımlarını, değerlendirmelerini, yorumlarını, analizlerini, tespitlerini, çıkarsamalarını ve kurgulamalarını kapsamaktadır. Çalışmamız, el-Cuveynî'nin usûl anlayışını yansıtmakta mütevâzi bir katkı olsa da müteâkiben daha ileri araştırmalara öncülük etmesini ümit etmekteyiz.

En yetkin hukûkçulardan/usûlcülerden biri olan el-Cuveynî'de, en soyut konulardan biri olan "*kıyâs*"ı, -özellikle de [İbnu]'s-Subkî'nin "ümmetin bilmececi" betimlemesini hak edecek kadar ağır bir üslûba sâhip müstesnâ bir eser olan *el-Burhân*'a dayalı olarak- tez konusu yapıp çalışmayı üstlenmek, ciddî düzeyde bir akademik danışma desteğine dayanmadan mümkün olamazdı: Bana tez konusu olarak "*Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*"nı öneren, doktora süresi boyunca bana rehberlik eden, özgün teşhisleriyle çalışmama ışık tutan, tezimin şekillenmesinde her türlü katkıyı sağlayan ve kıymetli zamanını bana ayıran değerli danışman hocam Prof. Dr. Osman Taştan'a; ilmî yetkinliğinden ciddî düzeyde yararlandığım, emeğini ikrâr etmeyi borç addettiğim, aynı zamanda tez izleme komitesinde yer alan muhterem hocam Prof. Dr. İbrahim Çalışkan'a; tez izleme komitesi üyesi olarak tez çalışmam süresince, periyodik olarak görüşlerinden istifâde ettiğim Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber'e; *el-Burhân*'ın en muğlak ve müşkil ibârelerinin çözümünde yararlandığım Molla Selim Efe'ye ve kendisiyle fikir teâtilerinde bulunduğum, bilhassa teknik konularda yardımlarını esirgemeyen sınıf arkadaşım Yrd. Doç. Dr. Kenan Özçelik'e müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

Mehmet Macit Sevgili

KISALTMALAR

b.	: ibn/bin
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
d.	: doğumu
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
dip.	: dipnot
Ens.	: Enstitü
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
H.z.	: Hazret-i
İst.	: İstanbul
m.	: mîlâdî
no	: numarası
s.	: sayfa
sav	: sallallâhu aleyhi ve sellem
sy.	: sayı
t.y.	: basım tarihi yok
thk	: tahkîk eden
tsh	: tashîh eden
Üniv.	: Üniversite
v.	: vefâtı
vd.	: ve diğerleri
y.y.	: yayın yeri yok
yay.	: yayınları

TRANSKRİPSİYON TABLOSU³

أ	:	e-E, a-A
إ	:	i-İ
أ	:	u-U
ء	:	'
ب	:	b-B
ت	:	t-T
ث	:	s-S
ج	:	c-C
ح	:	h-H
خ	:	h-H
د	:	d-D
ذ	:	z-Z
ر	:	r-R
ز	:	z-Z
س	:	s-S
ش	:	ş-Ş
ص	:	ş-Ş
ض	:	đ-D
ط	:	ṭ-Ṭ
ظ	:	ẓ-Ẓ
ع	:	'
غ	:	ğ-Ğ
ف	:	f-F
ق	:	q-Q
ك	:	k-K

³ Bu tablo, büyük ölçüde *DİA* transkripsiyon sistemi referans alınarak hazırlanmıştır. *DİA* transkripsiyon sistemi tablosu için bkz. İsmail Durmuş, "Transkripsiyon", *DİA*, 2012, XLI, 308.

ل	:	l-L
م	:	m-M
ن	:	n-N
ه	:	h-H
و	:	v-V
ی	:	y-Y
آ	:	â-Â
وُ	:	û-Û
یِ	:	î-Î
َ	:	e, a
ِ	:	i
ُ	:	u

GİRİŞ

BİYOĞRAFİ, LİTERATÜR, PLAN ve İÇERİK

A. ESERLERİ ve İLMÎ KİŞİLİĞİ AÇISINDAN CÜVEYNÎ

1. Eserleri Açısından Cüveynî

İmâmu'l-Ḥarameyn¹ Diyâu'd-dîn Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. Ebî Muhammed 'Abdillâh b. Ebî Ya'kûb Yûsuf b. 'Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed b. Ḥayyûyeh en-Nîsâbûrî el-Cuveynî eṭ-Ṭâî es-Sinbisî (d. 18 Muḥarrem 419/17 Şubat 1028; v. 25 Reb'û'l-âḥir 478/20 Ağustos 1085) fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm başta olmak üzere, hemen hemen her branşta bir çok önemli eser te'lîf etmiştir.²

¹ el-Cuveynî'nin Mekke ve Medîne'de dört yıl boyunca tadrîsâtla uğraştığı, fetvâlar verdiği, Şâfi'î mezhebiyle ilgili bilgiler derlediği ve imâmlik yaptığı; bu yüzden kendisine "İmâmu'l-Ḥarameyn"; yani "Mekke ve Medîne'nin imâmı" lakabı verildiği ifade edilir. Bkz. Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Âḥmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Ḥallikân (v. 681/1282), *Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk: Muhammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd, Mektebetu'n-Nahḍati'l-Miṣriyye, Kâhira 1948, I, 341; Zeynuddîn 'Umer b. el-Verdî (v. 749/1349), *Tetimmetu'l-Muḥtaşar fî Aḥbâri'l-Beşer (Târîḫü İbni'l-Verdî)*, thk: Aḥmed Rif'at el-Bedrâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1970, I, 576; Taḳıyyuddîn Muhammed b. Aḥmed el-Ḥasenî el-Fâsî el-Mekkî (v. 832/1429), *el-İḳdu's-Semîn fî Târîḫi'l-Beledi'l-Emîn*, thk: Fuâ'd Seyyid, Maṭba'atu's-Sunneti'l-Muḥammediyye, (y.y.) 1962-69, V, 507. Ṭabaḳât kitaplarının çoğunda, el-Cuveynî'nin Medîne'ye gittiğiyle ilgili bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Meselâ bkz. Ebu'l-Ḳâsım 'Alî b. el-Ḥasen b. Hibetullâh İbn 'Asâkir ed-Dimeşķî (v. 571/1176), *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî fî mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Ḥasen el-Eş'arî*, Maṭba'atu't-Tevfîḳ, Dimeşķ 1347, s. 280; Ebu'l-Ferac Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî el-Cevzî (v. 597/1201), *el-Muntaẓam fî Tevârîḫi'l-Mulûk ve'l-Umem*, thk: Suheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1995, IX, 589; Şemsuddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Uşmân ez-Zehbî (v. 748/1348), *Târîḫü'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîr ve'l-Â'lâm*, thk: 'Umer 'Abdusselâm Tedmurî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1994, XXXII, 230, 231; *el-İber fî Ḥaberi men Ğaber*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thk: Muhammed Sa'îd Zağlûl, Beyrût 1985, II, 339; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Suleymân el-Yâfi'î el-Yemenî el-Mekkî (v. 768/1367), *Mir'âtu'l-Cinân ve İbretu'l-Yaḳẓân*, thk: Ḥalîl el-Manşûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, III, 95; Tâcuddîn Ebû Naşr 'Abdulvehhâb b. Taḳıyyuddîn [İbnu]'s-Subkî (v. 771/1370), *Ṭabaḳâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, el-Maṭba'atu'l-Ḥuseyniyye, Mıṣır 1324, III, 252; Cemâluddîn 'Abdurrahîm el-İsnevî (v. 772/1370), *Ṭabaḳâtu's-Şâfi'yye*, thk: 'Abdullâh el-Cubûrî, Dâru'l-'Ulûm, Riyâḍ 1981, I, 410; Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. 'Umer b. Keşîr ed-Dimeşķî (v. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Maṭba'atu's-Sa'âde, Mıṣır 1932, XI, 128. el-Muşannif, el-Cuveynî'nin Medîne'ye gidip Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret ettiğini ve orada yaklaşık on gün kaldığını belirtir. Bkz. Ebû Bekr b. Hidâyetillâh el-Ḥuseynî el-Muşannif (v. 1014/1605), *Ṭabaḳâtu's-Şâfi'yye*, thk: 'Âdil Nuveyhiḍ, Dâru'l-Âfâḳi'l-Cedîde, Beyrût 1982, 176.

² ez-Zuḥaylî, konuyla ilgili olarak şunu söyler: "Târîḫ ve terâcim 'âlimleri, el-Cuveynî'nin şer'î ilimlerin tümünde eser yazdığını ifade ederler." Muhammed ez-Zuḥaylî, *el-İmâmu'l-Cuveynî İmâmu'l-Ḥarameyn*, Dâru'l-Ḳalem, Dimeşķ 1992, s. 78. ed-Dîb'e göre el-Cuveynî'nin kırkı aşkın eseri bulunmaktadır. Bkz. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, "Tevṭie", [el-Cuveynî,] *el-Ġiyâşü/Ġiyâşu'l-Umem fî İltiyâşü'z-Zulem*, thk: 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2011, s. 79. el-Cuveynî'nin, fikha ve fıkıh usûlüne dâir eserlerine ileriki sayfalarda

el-Cuveynî, eserlerinin büyük bölümünü Nîsâbûr Nizâmiyye medresesinin başında bulunduğu yıllarda te'lîf etmiştir.³ Yaşadığı şehir Nîsâbûr'un ulemâ merkezi olması, ilim ve irfân geleneğine sâhip köklü bir aileye mensûb olması⁴ ve tabîi ki

değinilecektir. el-Cuveynî'nin kelâma dâir ilgili eserleri şunlardır: *eş-Şâmil fi Uşûliddîn, el-İrşâd ilâ Kavâ'î'l-Edille fi Uşûli'l-İtikâd, el-'Aķîdetu'n-Nizâmiyye, Luma'û'l-Edille fi Kavâ'idi 'Aķâ'idi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a, Mesâilu'l-İmâm 'Abdi'l-Haķķ eş-Şaķalî ve Ecvibetuhâ, Kitâbu Esmâillâhi'l-Husnâ, Risâle fi Uşûliddîn, Muhtaşaru'l-İrşâd li'l-Bâķullânî, et-Telhîş fi'l-Uşûl, Medâriku'l-Uķûl.* el-Cuveynî'nin hilâfa dâir eserleri şunlardır: *ed-Durretu'l-Muķiyye fi mâ Veka'a min Hilâf Beyne's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye, Ğunyetu'l-Musterşidîn fi'l-Hilâf, el-Esâlib fi'l-Hilâfiyyât, Muĝîsu'l-Halk fi İhtiyâri'l-Ehaķķ/Muĝîsu'l-Halk fi Tercîhi'l-Kavli'l-Haķķ.* el-Cuveynî, başka alanlarda da bir çok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *Şifâu'l-Ğalîl fi Beyâni mâ Veka'a fi'Tevrât ve'l-İncil mine't-Tebdîl, Kitâbu'l-Erba'în, Kitâbu'n-Nefs, Dîvânü Huţabihi'l-Minberiyye, Kaşîde.* el-Cuveynî, *el-Burhân*'da *el-İstiķşâ* ve *el-Umed* adlı iki çalışmasından daha söz eder. Onun, kaynakların çoğunda ismi geçmeyen ve haklarında her hangi bir bilgi bulunmayan başka eserlerinin de olduğu ileri sürülmektedir. Bunlardan tespit edebildiklerimiz şunlardır: *el-Bulĝa, Kitâbu'n-Nazar fi'l-Kelâm, Tefsîru'l-Kur'ân, Şerhu Lubâbi'l-Fıķh li'l-Mehâmilî, İtâbu'l-Umem, el-'Ubâb.* Bkz İsmâ'îl Paşa el-Baĝdâdî (v. 1920), *Hediyyetu'l-'Arîfin Esmâu'l-Muellifin ve Âşâru'l-Muşannifin*, tashîh: İbnu'l-Emîn Maħmûd Kemâl İnal, 'Avnî Aķtuç, Mektebetu'l-İslâmiyye, Tahran 1967, I, 626; 'Abdul'azîm Maħmûd ed-Dîb, *İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî 'Abdulmelik b. 'Abdillâh el-Cuveynî Ğayâtuh ve 'Aşruh-Âşaruh ve Fikruh*, Dâru'l-Kâlem, Kuveyt 1981, s. 50-70. Yukarıda ismi geçen tefsîrin, gerçekte el-Cuveynî'nin babası Ebû Muħammed 'Abdullâh'a âit olduğu belirtilmektedir. Ayrıca onun *el-Aħkâmü'l-İslâmiyye* adlı bir eserinden daha bahsedilir. Bkz. Ebu'l-Fidâ' İsmâ'îl b. 'Umer b. Keşîr ed-Dimesķî (v. 774/1373), *Tabaķâtu'l-Fuķahâi's-Şâfi'iyyîn*, thk: Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, el-Manşûra 2004, II, 49. el-Cuveynî'nin eserleri için ayrıca bkz. 'Abdul'azîm ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*, İst. 1993, VIII, 143-144. Öte taraftan Süleymaniye gibi bazı kütüphanelerin veri tabanlarında ve modern araştırmalarda, el-Cuveynî'nin *Risâle fi Zikri Ğâlî's-Şeyħ er-Reîs Ebî 'Alî İbn Sînâ* adlı kısa mahtût bir çalışmasından bahsedilir. Meselâ bkz. ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *DİA*, VIII, 143. Süleymâniye kütüphanesine [Esad Efendi, demirbaş no: 3688] gidip söz konusu mahtût çalışmayı bizzât tetkîk ettikten sonra, bunun gerçekte el-Cürĝânî'ye âit olduğunu ve veri tabanına yanlış girildiğini gördük.

³ İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, s. 280.

⁴ el-Cuveynî araştırmacısı ed-Dîb, el-Cuveynî'nin ailesi hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Dedesi seçkin bir edîb, amcası muhaddîş bir şûfi ve babası 'âbid bir fakîhtir". Bkz. ed-Dîb, "Tevtîe", [el-Cuveynî,] *el-Ğiyâşî*, s. 69. Şâfi'i ekolunun ileri gelen hukukçularından sayılan el-Cuveynî'nin babası Ebû Muħammed 'Abdullâh'ın (v. 438/1047) yazdığı eserlerden bazıları şunlardır: *Şerhu'l-Muzenî, et-Tabşira, et-Tezkire, Muhtaşaru'l-Muhtaşar, el-Muţavvel, el-Farķ ve'l-Cem/el-Furûķ, es-Silsile, el-Muħîţ, Risâlet fi İsbâti'l-İstivâ ve'l-Fevķiyye ve Mes'eleti'l-Harf ve's-Şavt fi'l-Kur'âni'l-Mecîd ve Tenzihî'l-Bârî 'ani'l-Haşr ve't-Temsîl ve'l-Keyfiyye, Mevķifu'l-İmâm ve'l-Me'mûm, Şerhu'r-Risâle, 'Aķîdetu Aşhâbi'l-İmâm el-Muţtalibî eş-Şâfi'i -Raħimehullâh- ve Kâffeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a.* Ayrıca onun, ilim çeşitlerini içeren büyük bir tefsiri ve bir çok fıķh ta'liki bulunmaktadır. Bkz. İbn Ğallikân, *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk: Muħammed Muħyiddîn 'Abdulħamîd, Mektebetu'n-Nehđati'l-Mişriyye, Kâhira 1948, I, 250; Muħyiddîn Ebû Zekeriyâ Yaħyâ b. Şeref en-Nevevî (v. 676/1277), *Muhtaşaru Tabaķâti'l-Fuķahâ*, thk: 'Âdil 'Abdulmevcûd, 'Alî Mu'avvağ, Muessesetu'l-Kutubi's-Şekâfiyye, Beyrût 1995, s. 450. Hiçbir mezheple sınırlı kalmak istemeyen Ebû Muħammed 'Abdullâh, bu amaç doğrultusunda *el-Muħîţ* adlı eseri kaleme almaya başlamış ve eserden üç cüz tamamlamıştır. Bundan haberdâr olan Beyhaķî, Ebû Muħammed 'Abdullâh'a eserde geçen hadise dâir birtakım yanlışlara dikkat çeken eleştirel bir risâle göndermiştir. Bunun üzerine Ebû Muħammed 'Abdullâh geri adım atmış ve Şâfi'i mezhebine bağlılığını sürdürmüştür. Nitekim Beyhaķî'nin risâlesi kendisine ulaşıncâ, "ilim böyle olur" demiş ve eseri tamamlamaktan vazgeçmiştir. Bkz. Ebû Bekr Aħmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Beyhaķî (v. 458/1066), *Risâletu'l-İmâm Ebî Bekr el-Beyhaķî ile'l-*

kişisel meziyetleri ve ilmî donanımı onun zengin bir literatür koleksiyonu oluşturmasında etkili olmuştur. Söz konusu eserlerinde o, Merâvize/Ĥorâsâniyyûn t̄arîķi ile 'Irâķiyyûn t̄arîķini birleştirmiştir.⁵

el-Cuveynî'nin fıkha dâir eserleri şunlardır: *Nihâyetu'l-Maṭlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, *Muḥtaşaru'n-Nihâye/Telḥîşu Nihâyeti'l-Maṭlab*, *es-Silsile fî Ma'rifeti'l-Kavleyn ve'l-Vecheyn 'alâ Mezhebi'ş-Şâfi'î*, *el-Ġyâsî/Ġyâsu'l-Umem fî İltiyâsi'z-Zulem* ve “eş-Şîrâzî” ile gerçekleştirdiği iki münâzarası: “*Munâzara fî'l-İctihâd fî'l-Kible*”; “*Munâzara fî Zevâci'l-Bikr*”. el-Cuveynî'nin fıkıh usûlüne dâir eserleri ise şunlardır: *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, *Kitâbu'l-Muctehidîn/Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ*, *Kitâbu'l-İctihâd*, *el-Veraḳât fî Uşûli'l-Fıkh*, *et-Telḥîş*, *el-İrşâd fî Uşûli'l-Fıkh*, *et-Tuḥfe*.⁶ Ayrıca onun cedel ilmine dâir *el-Kâfiye fî'l-Cedel* adlı önemli bir eseri bulunmaktadır.

Aşağıda, bu eserlerden fıkıh ve fıkıh usûlünün yapı taşlarından olmaları hasebiyle, *el-Burhân* başta olmak üzere *et-Telḥîş*, *Nihâyetu'l-Maṭlab fî Dirâyeti'l-Mezheb* ve *el-Ġyâsî/Ġyâsu'l-Umem fî İltiyâsi'z-Zulem*'den bahsedilecektir.

İmâm Ebî Muḥammed el-Cuveynî: Tahvî Mesâile fî 'İlmi'l-Hadîş ve Ġayrih (bi Rivâyeti Veledih Şeyhi'l-Ḳudât Ebî 'Alî İsmâ'îl el-Beyḫakî), thk: Ebû 'Abdullâh b. Ḥalîl Muş'îl, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2007, s. 105. el-Cuveynî'nin amcası Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Yûsuf (v. 463/1071-72) da “Ḥicâz şeyhi” olarak bilinir. Tasavvuf ilmine dâir *Kitâbu's-Selve* adında önemli bir kitap kaleme almıştır. Bkz. Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muḥammed b. Mañşûr et-Temîmî [İbnü]'s-Sem'ânî (v. 562/1166), *el-Ensâb*, thk: 'Abdullâh 'Umer el-Bârûdî, Dâru'l-Cinân, Beyrût 1988, II, 129.

⁵ Merâvize/Ĥorâsâniyyûn t̄arîķinin öncüsü Ḳaffâl el-Mervezî'dir (v. 417/1026). el-Cuveynî'nin babası Ebû Muḥammed 'Abdullâh, el-Fûrânî ve Ḳâdi Ḥuseyn b. Muḥammed el-Merve'r-Rûzî gibi hukukçular da bu t̄arîķe mensûpturlar. 'Irâķiyyûn t̄arîķinin öncüsü ise Ebû Ḥâmid İsferyânî'dir (v. 406/1016). el-Meḥâmilî (v. 410/1019-20), el-Mâverdî (v. 450/1058) ve Ḳâdi Ebu't-Ṭayyib eṭ-Ṭaberî (v. 450/1058) gibi hukukçular da bu t̄arîķe mensûpturlar. 'Irâķiyyûn t̄arîķinde, Şâfi'î'nin *naşşları* ve *kâideleri* daha titiz ve sağlam bir şekilde nakledilmiş; Merâvize/Ĥorâsâniyyûn t̄arîķinde ise bunlar şekilsel açıdan daha iyi sistematize edilmiştir. Bkz. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Ḥarameyn Abdilmelik b. Abdillâh el-Cuveynî, Ḥaşâişuh-Eseruh-Menziletuh*, Dâru'l-Vefâ, el-Menşûra 1988, s. 580-581. Yukarıdaki iki t̄arîķi, ilk olarak birleştiren hukukçu Ḳaffâl'ın talebesi Ebû 'Alî Ḥuseyn b. Şu'ayb b. Muḥammed es-Sinci'dir (v. 430/1038-39). Bkz. [İbnü]'s-Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, III, 150. Ebû İshâķ eş-Şîrâzî (v. 476/1083), İbn Şabbâĝ (v. 477/1084), el-Mutevellî (v. 478/1086), el-Cuveynî'nin öğrencileri İlkiyâ el-Herrâsî (v. 504/1110) ve el-Ġazâlî (v. 505/1111) gibi hukûkçular da bu iki t̄arîķi birleştirmişlerdir. Her iki t̄arîķin kaynağında Ebû İshâķ el-Mervezî (v. 340/951) bulunur. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, “el-Muḳaddimât”, [el-Cuveynî,] *Nihâyetu'l-Maṭlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, thk: 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2007, s. 133-150. Ayrıca bkz. ed-Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Ḥarameyn*, s. 580-581.

⁶ Bu eserlerden *el-İrşâd fî Uşûli'l-Fıkh* ile *et-Tuḥfe* henüz elimizde bulunmamaktadır.

1.1. *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh'a* Özel Referansla Cüveynî ve Eserleri

el-Cuveynî, “Nîsâbûr/Kundurî fitnesi/Eş‘arî mihnesi”⁷ (446/1054) akabinde Bağdat yoluyla (447/1055)⁸ gittiği Mekke’de *et-Telhîş* adlı eserini imlâ ettirmiş;⁹ bu esnada Şâfiî ekolüyle ilgili ma‘lumâtlar toplamış ve Alparslan’ın tahta geçişiyle Nîsâbûr’a döndüğünde (456/1064)¹⁰ bu birikimle *Nihâyetu'l-Maṭlab fî Dirâyeti'l-*

⁷ “Nîsâbûr/Kundurî fitnesi/Eş‘arî mihnesi”, Eş‘arîliğin güçlenmesini hazmedemediği ifade edilen; bazı kaynaklarda Râfîzî/Mu‘tezilî olduğu belirtilen Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’in veziri Ebû Nasr ‘Amîdül-mulk ‘Îmâduddîn Mansûr b. Muḥammed el-Kundurî’nin [v. 456/1064] minberlerde bid‘atçilere lanet okutup Eş‘arî âlimlere şiddetli baskı kurması ve onların ilmî faaliyetlerini yasaklamasıyla başlamıştır. Bu “fitne”/“mihne” Horasân, Irâk, Şâm ve Hicâz bölgelerine kadar yayılmıştır. “Nîsâbûr/Kundurî fitnesi/Eş‘arî mihnesi” hakkında geniş bilgi için bkz. [İbnu]’s-Subkî, *Ṭabaḳâtu’s-Şâfi‘iyyeti’l-Kubrâ*, II, 269-272; ed-Dîb, *‘Îmâmu’l-Ḥarameyn Ḥayâtuḥ ve ‘Aşruḥ-‘Âşâruḥ ve Fikruḥ*, s. 22-23; Muḥammed ez-Zubeydî, “el-Muḳaddime”, [el-Cuveynî,] *el-‘Aḳîdetu’n-Nizâmiyye*, thk: Muḥammed ez-Zubeydî, Dâru Sebîli’r-Reşâd, Beyrût 2003, s. 15, 30-33. Nizâmülmülk’ün vezâret makâmına getirilmesiyle söz konusu fitne sona ermiştir.

⁸ Bu tarih [447/1055], aynı zamanda Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey’in Büveyhîlerin Bağdat’taki hâkimiyetine son verdiği tarihtir. Bkz. Faruk Sümer, “Tuğrul Bey”, *DİA*, İst. 2012, XLI, 345; Erdoğan Merçil, “Büveyhîler”, *DİA*, İst. 1992, VI, 498.

⁹ Ebû ‘Abdullâh Bedruddîn Muḥammed b. Bahâdir b. ‘Abdullâh ez-Zerkeşî eş-Şâfi‘î (v. 794/1392), *el-Baḫru’l-Muḫîṭ fî Uşûli’l-Fıkh*, thk: Muḥammed Muḥammed Tâmir, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2007, I, 5. *et-Telhîş*, el-Bâḳillânî’nin *et-Taḳrîb* adlı eserinin özetidir. Bkz. Ebû Bekr b. Aḫmed b. Muḥammed b. ‘Umer b. Muḥammed Taḳiyyuddîn İbn Kâḏî Şuhbe el-Esedî ed-Dimeşķî (v. 851/1448), *Ṭabaḳâtu’s-Şâfi‘iyye*, thk: ‘Abdul‘alîm Ḥân, ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrût 1987, I, 256. Nitekim eserin adı, *Telḫîşu’t-Taḳrîb* olarak da geçer. Bkz. İbn Ḥallikân, *Vefeyâtu’l-A‘yân*, I, 341; Bağdâdî, *Hediyyetu’l-‘Ârifîn*, I, 626. el-Cuveynî’nin özetlediği el-Bâḳillânî’nin eseri, *et-Taḳrîb ve’l-İrşâd* şeklinde de geçer. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Baḫru’l-Muḫîṭ*, I, 5.

¹⁰ el-Cuveynî’nin Bağdat’ta ne kadar süre kaldığıyla ilgili herhangi bir referansa rastlanılmamaktadır. el-Cuveynî’nin Hicâz’da dört yıl kaldığı dikkate alındığında, onun Bağdat’ta beş yıl geçirmiş olması gerekir. Oysa bu çıkarsama, pek mantıklı görünmemektedir. Zira Bağdat’ta mezhepsel çatışmalar had safhadaydı. Bizzât el-Cuveynî’nin Bağdat’a gittiği 447/1055 yılında Ḥanbelîler, Şâfi‘îler’e sataşmakta; onların besmeleyi cehri okumalarına, ezânda tercî yapmalarına ve sabah namazında kunût okumalarına karşı gelmekteydiler. Bkz. ‘İzzuddîn Ebu’l-Ḥasen ‘Alî b. Ebi’l-Kerem Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Abdulkerîm b. ‘Abdulvâhid İbnu’l-Eşîr el-Cezerî eş-Şeybânî (v. 630/1233), *el-Kâmil fî’t-Târîḫ*, İdâretu’t-Ṭibâ‘ati’l-Muniriyye, Mısır 1384, VIII, 72-73. el-Cuveynî’nin Bağdat’tan ayrılıp Hicâz bölgesine yönelmesinin sebebi de bu mezhepsel çatışmalar olmalıdır. Bkz. ez-Zubeydî, “el-Muḳaddime”, [el-Cuveynî,] *el-‘Aḳîdetu’n-Nizâmiyye*, s. 64. el-Cuveynî’nin Bağdat’ı aynı yıl içerisinde terkettiğini düşünen Zubeydî, onun söz konusu dokuz yılı Hicâz bölgesinde geçirdiğini ifade eder. Bkz. ez-Zubeydî, “el-Muḳaddime”, [el-Cuveynî,] *el-‘Aḳîdetu’n-Nizâmiyye*, s. 65. Bu takdirde el-Cuveynî’nin Mekke ve Medîne’de dört yıl geçirdiği yönündeki bilgiler, pek sağlıklı olmasa gerektir. el-Cuveynî, Nîsâbûr’dan toplam on yıl ayrı kalmıştır. O, Nîsâbûr’dan ayrıldığı zaman yirmi yedi yaşlarında; Nîsâbûr’a döndüğü zaman ise otuz yedi yaşlarındadır. “Nîsâbûr/Kundurî fitnesi/Eş‘arî mihne”sinin sona ermesiyle vezâret makamına geçen Nizâmülmülk, el-Cuveynî için Nîsâbûr’da bir medrese inşa ettirir. Bkz. İbn ‘Asâkir, *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî*, s. 280; İbn Ḥallikân, *Vefeyâtu’l-A‘yân*, I, 341. Kaynakların çoğunda, el-Cuveynî’nin Nîsâbûr Nizâmiyye medresesinde otuz yıl boyunca ders verdiği vurgulanmaktadır. Ancak bu da sağlıklı bir bilgi değildir; çünkü Nizâmiyye medresesinin tamamlandığı tarihin h. 457; el-Cuveynî’nin vefât ettiği tarihin ise h. 478 olduğu göz önüne alınırsa, onun bu medresede aşağı yukarı yirmi bir yıl ders verdiği sonucu çıkmaktadır. Bkz. ez-

Mezheb adlı ünlü eserini imlâ ettirmiştir.¹¹ O, *el-Ġiyâsî/Ġiyâsu'l-Umem fi İltiyâsî'z-Zulem*¹² ile onun ilmî birikiminin ve akıl yürütmelerinin taşma noktası olan *el-Burhân* adlı çalışmalarını, birbirine yakın dönemlerde te'lîf etmiştir.¹³

Zubeydî, “el-Muqaddime”, [el-Cuveynî,] *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, s. 66. İmâmlık, hatîplik, vâizlik ve Cuma günleri “zikir meclisi” tanzîm etme gibi dinî görevlerin tümü, bu süre zarfında kendisine bırakılır. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, s. 280; İbn Hâlikân, *Vefeyâtu'l-Aşân*, I, 341; Cemâluddîn Ebu'l-Meḥâsin Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî (v. 874/1470), *en-Nucûmu'z-Zâhira fi Mulûki Mısr ve'l-Kâhira*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye, Kâhira 1935, V, 121. el-Cuveynî, bu görevleri Nisâbûr'un en gözde câmisi olan el-Men'î câmisinde ifâ eder. Bkz. Cemâleddîn Ebû Muḥammed 'Abdurrahîm b. el-Ḥâsen el-İsnevî (v. 772/1370), *Ṭabaḳātu's-Şâfi'yye*, thk: 'Abdullâh el-Cubûrî, Dâru'l-'Ulûm, Riyâd 1981, I, 410; İzmirli İsmâ'il Ḥaḳḳı, “İmâmu'l-Ḥarameyn Ebu'l-Me'âlî İbnu'l-Cuveynî”, *Dâru'l-Funûn İlâhiyât Fakültesi Mecmû'ası*, Şehzâdebâşi Evkâf Maṭba'ası, sayı:9, İst. 1928, s. 7.

¹¹ Bkz. İbn Kâḏî Şuhbe, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'yye*, I, 256. el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Maṭlab fi Dirâyeti'l-Mezheb* hakkında şunları söyler: “O, gerçekten ömrümün neticesi ve hayatımda fikrimin semeresidir. Allah'ın inâyetiyle tüm aşl ve fer'i burada zikrettim.” Bkz. el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Maṭlab fi Dirâyeti'l-Mezheb*, thk: 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2007, I, 3. el-Cuveynî'nin, tüm himmetini *Nihâye*'yi tasnîf etmeye sarfettiğini ifâde eden 'Abdulgâfir el-Fârisî, eserle ilgili şu değerlendirmeyi yapar: “İslâm'da ondan [*Nihâye*] önce bir benzeri tasnîf edilmedi. Ona [el-Cuveynî] nasîp olan şey, hiç kimseye nasîp olmadı.” Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, s. 282. Eser, “el-Mezhebu'l-Kebîr” olarak da bilinir. Bkz. Ebu'l-Ḥâsen 'Abdulgâfir b. İsmâ'il el-Fârisî (v. 529/1134-35), *el-Ḥalkatu'l-Ûlâ min Târîhi Nisâbûr/Kitâbu's-Siyâk li Târîhi Nisâbûr*, thk: Muḥammed Kâzım el-Maḥmûdî, Cemâ'atu'l-Muderrisîn, Ḳum 1982, s. 508; ed-Dîb, “el-Muqaddimât”, [el-Cuveynî,] *Nihâye*, s. 234-235. ed-Dîb, el-Cuveynî'nin Şâfi'î ekolünde “el-İmâm” lakabını almasının sebebini, *Nihâye* gibi muazzam bir eser yazmış olmasına bağlar. Geniş bilgi için bkz. ed-Dîb, “el-Muqaddimât”, [el-Cuveynî,] *Nihâye*, s. 235-241.

¹² *el-Ġiyâsî/Ġiyâsu'l-Umem fi İltiyâsî'z-Zulem*, üç ana bölümden oluşur. Birinci bölüm, “imâmet” ve “imâmetle ilgili hükümler”i içeren uzun bir mukaddimedir. O, bu mukaddimeyi Nizâmülmülk'e vermiş olduğu sözü yerine getirmek için yazmıştır. İkinci bölüm, zamanın imâmdan [devlet başkanı] yoksun olma durumu; üçüncü bölüm ise, müctehid müftülerin kalmama ihtimâli hakkındadır. el-Cuveynî'nin eserinin bel kemiği olarak gördüğü asıl kısım, bu üçüncü bölümdür. Geniş bilgi için bkz. ed-Dîb, “Tevṭie”, [el-Cuveynî,] *el-Ġiyâsî*, s. 84-93. el-Cuveynî, imâmın görevleri bağlamında en çok üzerinde durduğu toplumsal konular şunlardır: Hürriyetleri korumak; toplumu bidatlerden uzaklaştırmak; özel malı muhâfaza etmek; güvenliği sağlamak ve fakirleri gözetmek. Geniş bilgi için bkz. ed-Dîb, “Tevṭie”, [el-Cuveynî,] *el-Ġiyâsî*, s. 137-146. O, asayışı sağlamayınca dek Nizâmülmülk'ün hacca gitmesinin câiz olmadığını belirtir. Bkz. el-Cuveynî, *el-Ġiyâsî/Ġiyâsu'l-Umem fi İltiyâsî'z-Zulem*, thk: 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2011, s. 456-457. Bu eserinde el-Cuveynî, gelecekle ilgili farazyeler kurgulamış ve bunlara uygun çözüm yolları sunmuştur. Söz gelimi siyâsal stratejilerin önemli bir parçası olan istihbarât faaliyetleri hakkında çeşitli projeler geliştirmiştir. Örneğin imâmın, uzak diyârlarda vuku bulan olayları teftiş etmesi ve bilgi akışını sağlayacak gözcüler ataması, söz konusu projelerin bir parçasıdır. Bkz. el-Cuveynî, *el-Ġiyâsî*, s. 460-461. Aynı şekilde el-Cuveynî, modern asker akademilerin öngördüğü özelliklere uygun paradigmlar geliştirmiştir. Bu paradigmlar için bkz. el-Cuveynî, *el-Ġiyâsî*, s. 402-403. Bu yönüyle eser, el-Cuveynî'nin öngörüsünü de gözler önüne sermektedir. Siyâsî erk karşısında fikrini açıkça beyân etmenin tehlikeli, imâmet ve yönetim gibi konulara değinmenin töhmeti ve illegal bir akıma nisbet edilme riskini gerektirdiği bir devirde el-Cuveynî, fikirlerini özgürce söylemekten ve yönetimdekileri eleştirmekten çekinmemiştir. Meselâ imâmların veliaht tayin etmelerine temkinli yaklaşır. Bkz. el-Cuveynî, *el-Ġiyâsî*, s. 298.

¹³ el-Cuveynî, *el-Ġiyâsî/Ġiyâsu'l-Umem fi İltiyâsî'z-Zulem* adlı eserini, bize ulaşan en son akâid kitabı olan *en-Nizâmî/el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*'den sonra yazmıştır. Nitekim eserde *en-Nizâmî*'ye atf bulunmaktadır. Bu atf için bkz. el-Cuveynî, *el-Ġiyâsî*, s. 204, 212. Diğer yandan el-Cuveynî, bu eserinde Malazgirt savaşından bahseder. Bkz. el-Cuveynî, *el-Ġiyâsî*, s. 441. Söz konusu savaşın

el-Burhân, en önemli fıkıh usûlü çalışmalarından biridir.¹⁴ ez-Zuḥaylî ve ed-Dîb gibi bazı modern araştırmacılar, *el-Burhân*'ın İmâm eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra, *ehl-i sünnet* ekolü içerisinde mütekellimîn metoduyla yazılıp günümüze ulaşan ilk eser olduğunu belirtirler.¹⁵ Konu diziminde bulunan dağınıklık, eserin sistematikliğini şekilsel açıdan sorgulanabilir kılmaktadır.¹⁶ Konu dizimi ve

h. 463 yılında gerçekleştiği göz önünde bulundurulursa, eserin bu tarihten sonra yazıldığı ortaya çıkar. Bu, el-Cuveynî'nin ömrünün son on-onbeş yılına tekâbul eder. Bkz. ed-Dîb, “Tevḫî”, [el-Cuveynî,] *el-Ġyâsî*, s. 83. el-Cuveynî, *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh* adlı eserini, *el-Ġyâsî*'den bile sonra kaleme almıştır. Nitekim eserde *el-Ġyâsî*'ye atıf vardır. Bkz. el-Cuveynî, *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, thk: Şalâh b. Muḥammed b. 'Uveyde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, II, 84. el-Cuveynî'nin son dönem eserlerinin kronolojisi şöyledir: *en-Nizâmî* → *el-Ġyâsî* → *el-Burhân* → *Medâriku'l-Uşûl*.

¹⁴ [İbnu]'s-Subkî, fıkıh usûlünde İmâmu'l-Ḥarameyn'in *el-Burhân*'ından daha muazzam bir eserin yazılmadığını söyler. Nitekim eseri “ümmetin bilmecesi” şeklinde betimler. Yine esere ancak manalara vâkıf, kıvrak zekalı ve ilimde temâyüz etmiş kişilerin yaklaşabileceğini belirtir. Bkz. [İbnu]'s-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, III, 264; IV, 124. *el-Burhân*'ın İslâm düşünce tarihindeki yeri ve el-Cuveynî'nin eserde takîp ettiği yöntemin ayrıntıları için bkz. Bessâm İsmâ'îl Maḥmûd Melkâvî, *Menhecû'l-İmâm 'Abdilmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî fî'l-Uşûl min Hilâl Kitâbih el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, Âlu'l-Beyt Üniv., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ürdün 2000, s. 64-68, 91-188.

¹⁵ Bkz. ez-Zuḥaylî, *el-İmâmu'l-Cuveynî İmâmu'l-Ḥarameyn*, s. 166, 171; 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, “Tevḫî”, [el-Cuveynî,] *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, thk: 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, Câmî'atu Kaṭar, Devḫâ [Doha] 1978, s. 53; *İmâmu'l-Ḥarameyn Ḥayâtuḥ ve 'Aşruḥ-Âşaruḥ ve Fikruḥ*, s. 52. Ayrıca bkz. Mustafa Baktır, “el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh”, *DİA*, İst. 1992, VI, 434. Ancak *er-Risâle*'nin mütekellimîn metoduyla yazıldığı husûsu, tartışmaya ve sorgulanmaya açıktır. İzmirli'ye göre el-Cuveynî, eserini mütekellimîn usûlüyle yazma konusunda Mu'tezilî'den etkilenmiştir. Nitekim o, bununla ilgili olarak şunları söyler: “Eş'arîler içinde, mütekellimîn metodu üzerine eser yazan ilk kişi Ebu'l-Me'âlî'dir. O, bu konuda Mu'tezilî olan 'Abdulcebbâr Hemedânî ile Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî'ye muvâfakat etmiştir.” Bkz. İzmirli İsmâ'îl Haḳḳı, “İmâmu'l-Ḥarameyn Ebu'l-Me'âlî İbnu'l-Cuveynî”, s. 21. *el-Burhân*'da, mütekellimîn metodunun özelliklerinden olan “ḥadd”ler ve “iştîlâḥ”lar üzerinde durulması; aklî kazıyyeler, kelâm konuları ve dilsel açılımlara yoğun bir şekilde yer verilmesi; furû meselelere pek iltifât edilmemesi, eserin mütekellimîn metoduyla yazıldığına göstergeleridir. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. 'Alî b. 'Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî, “el-Muḳaddime”, ['Alî b. İsmâ'îl el-Ebyârî (v. 616/1219),] *et-Taḥkîk ve'l-Beyân fî Şerḫi'l-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, thk: 'Alî b. 'Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî, Dâru'd-Ḍiyâ', Kuveyt 2011, s. 107-118. İbn Ḥaldûn'a göre Eş'arîlerden el-Cuveynî'nin *el-Burhân*'ı ile el-Ġazâlî'nin *el-Mustaşfâ*'sı; Mu'tezilîlerden 'Abdulcebbâr'ın *el-Umed*'i ile Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî'nin *el-Mu'temed*'i, mütekellimîn metoduyla yazılan eserlerin en güzellerindendir. Bkz. 'Abdurrahmân b. Muḥammed İbn Ḥaldûn (v. 808/1406), *el-Muḳaddime*, thk: Aḫmed ez-Za'bî, Şeriketu Dâru'l-Erḳam b. Ebi'l-Erḳam, Beyrût 2001, s. 493.

¹⁶ Meselâ o, “şer'u men ḳablenâ” delilini “beyân ve delâlet” kısmında; “nesh” meselesini ise “ḳiyâs”tan sonra ele almıştır. el-Cuveynî'nin “neshi” “ḳiyâs”tan sonra ele alması, usûl kitaplarındaki konu dizimine aykırıdır. Ancak o, mensûḫun delil olmaktan çıktığı düşüncesinden ötürü nesh konusunu ertelemiş olabilir. Bkz. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Alî b. 'Umer b. Muḥammed et-Temîmî el-Mâzerî (v. 536/1141), *İdâḫu'l-Maḫşûl min Burhâni'l-Uşûl*, thk: 'Ammâr et-Ṭâlibî, Dâru'l-Ġarbî'l-İslâmî, Beyrût 2001, s. 415.

mütekellimîn metodu, el-Cuveynî'nin öğrencisi¹⁷ el-Ğazâlî'nin *el-Mustaşfâ*'sıyla en sistemli hâlini almıştır.¹⁸

el-Burhân'ı özgün ve seçkin kılan birçok özellik bulunmaktadır.¹⁹ Yine de eser, benzer fıkıh usûlü çalışmaları kadar popüler olmamıştır. Bunun sebepleri, şu şekilde sıralanabilir:²⁰

- 1) Eserin, dil ve üslûb açısından ağır olması
- 2) el-Cuveynî'nin bazı yerlerde el-Eş'arî, Ebû Hânîfe, İmâm Mâlik ve eş-Şâfiî gibi imâmlara muhâlefet etmesi ve onlarla münâkaşalara girişmesi²¹

¹⁷ el-Havâfi (v. 500/1106-07), İlkiyâ el-Herrâsi (v. 504/1110) ve el-Ğazâlî (v. 505/1111), el-Cuveynî'nin en ünlü talebeleridir. O, adı geçen üç talebesini şu şekilde över: “el-Ğazâlî, boğucu bir denizdir. İlkiyâ, yırtıcı bir aslandır. el-Havâfi ise yakıcı bir ateştir.” Bkz. [İbnu]'s-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, IV, 103; 'Abdullâh Muşafâ el-Merâğî (v. 1945), *el-Fetħu'l-Mubîn fi Tabakâti'l-Uşûliyyîn*, thk: Muhammed 'Alî 'Uşmân, Maţba'atu Enşâri's-Sunneti'l-Muhammediyye, Mısır 1947, II, 9; ed-Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Harameyn*, s. 583. el-Cuveynî, münâzara yaptıklarında bu üçü hakkında ayrıca şu değerlendirmeyi yapar: “Tahkik el-Havâfi'nin, hadsiyyât el-Ğazâlî'nin ve beyân İlkiyâ'nındır.” Bkz. [İbnu]'s-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, IV, 106; İzmirli İsmâ'îl Hakkı, “İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî İbnu'l-Cuveynî”, s. 32.

¹⁸ *el-Burhân* şârihi el-Ebyârî, *el-Burhân*'daki konu dizimini eleştirmiş ve el-Ğazâlî'ninkini “tartışmasız en güzel dizim” şeklinde yansıtmıştır. Bkz. 'Alî b. İsmâ'îl el-Ebyârî (v. 616/1219), *et-Taḥkîk ve'l-Beyân fi Şerḥi'l-Burhân fi Uşûli'l-Fıkh*, thk: 'Alî b. 'Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî, Dâru'd-Ḍiyâ', Kuveyt 2011, II, 558-560.

¹⁹ Bunlardan bazıları şunlardır: Birincisi, el-Cuveynî'nin bu eserde, kendisinden önce yaşamış olan önemli hukûkçuların kaybolmuş bazı usûl kitaplarına ve görüşlerine göndermede bulunmasıdır. Meselâ el-Bâkîllânî'nin *el-İrşâd ve't-Taḥrîb*, *el-Uşûlu'l-Kebîr*, *el-Uşûlu's-Şağîr*, *el-Muḥni' fi Uşûli'l-Fıkh* ve *Mesâilu Uşûliyye*'si; İbn Fûrek'in *Mecmû'ât*'i; el-Eş'arî'nin *Ecvibetu'l-Mesâili'l-Başriyye*'si; Kâdî 'Abdulcebbâr'ın *Şerḥu'l-Umed*'i; Ebû Hâşim el-Cubbâi'nin *Kitâbu'l-Ebvâb*'i gibi eserlere referansta bulunmuştur. Bkz. ed-Dîb, “Tevḥîe”, [el-Cuveynî,] *el-Burhân*, s. 52-53. el-Cuveynî'nin referansta bulunduğu diğer eserler şunlardır: el-Bâkîllânî'nin *Kitâbu'l-İntişâr*, *Kitâbu't-Te'vîlât ve et-Taḥrîb*'i; *Devâvînu'l-Huzeliyyîn*; eş-Şâfiî'nin *Risâle*'si; İbn Cinnî'nin *Sırru's-Şinâ'ât*'i; Kâdî 'Abdulcebbâr'ın *el-Muğni*'si ve kendisinin *el-Esâlîb*, *el-İstiḳşâ*, *el-Umed*, *el-Ğiyâşi/Ğiyâşu'l-Umem fi İltiyâşi'z-Zulem* ve *Kitâbu'n-Nazar fi'l-Kelâm*'ı. el-Cuveynî bu eserinde el-Eş'arî, Ebû Hânîfe, Mâlik, eş-Şâfiî, el-Bâkîllânî, el-İsferâyînî, İbn Fûrek, ed-Deḳḳâk, eş-Şayrafî, Dâvûd ve oğlu, el-Halîmî, Hâriş b. Esed el-Muḥâsibî gibi imâmların usûlle ilgili birtakım görüşlerini tedvîn etmiştir. Özellikle de el-Bâkîllânî'nin görüşlerine sık sık atıfta bulunmuştur. Geniş bilgi için bkz. ed-Dîb, “Tevḥîe”, [el-Cuveynî,] *el-Burhân*, s. 56; *Fıkhü İmâmi'l-Harameyn*, s. 577. Böylece adı geçen imâmların görüşlerinden istifade edilmiş ve bunlar arasında karşılaştırma yapma imkânı elde edilmiştir. İkincisi, el-Cuveynî'nin bu eserinde, kendisine özgü tahkik ve çıkarsamaların yanında, diğer otorite sahibi imâmlarla tartışacak ve tercih yapacak karizmatik ilmî bir hüviyet meydana getirmesidir. Üçüncüsü ise el-Cuveynî'den sonraki usûlcülerin, onun bu eserindeki görüşlerine önem vermesi ve bunları çalışmalarında nakletmeleridir. Nitekim el-Ğazâlî, er-Râzî, el-Âmidî ve İbnu'l-Hâcib gibi mütekellimîn metotla yazan müelliflerin çoğu, onun bu görüşlerine itimâd etmişlerdir. Bkz. el-Cezâirî, “el-Muḳaddime”, [el-Ebyârî,] *et-Taḥkîk ve'l-Beyân*, s. 160-161.

²⁰ Bu sebeplerin bir bölümü için bkz. ed-Dîb, “Tevḥîe”, [el-Cuveynî,] *el-Burhân*, s. 55.

²¹ el-Cuveynî, genel itibarıyla el-Eş'arî'ye karşı zarîf bir dil kullanmış ve kendisine sık sık “şeyhimiz” şeklinde hitâp etmiştir. Meselâ bkz. el-Cuveynî, *el-Burhân*, I, 91, 92, 93. Onun el-Eş'arî'yle ilgili en marjinal değerlendirmelerinden biri şudur: “Ebu'l-Ḥasen -Allah kendisine rahmet eylesin-, bana göre bu meselede bocalamıştır.” el-Cuveynî, *el-Burhân*, I, 93. O, özellikle

- 3) Taqlîd anlayışının yaygınlaştığı sonraki devirlerde, taḥkîk ve orijinalliğiyle bilinen böyle bir esere sıcak bakılmaması²²
- 4) el-Cuveynî'nin uşûlle ilgili görüşlerini özetleyen el-Ġazâlî'nin eserleriyle yetinilmesi
- 5) Onun kelâma dâir eserleriyle daha ziyâde ilgilenilmesi

Öte taraftan el-Cuveynî'nin, “aḳlî istidlâl” yöntemlerinin çoğunu reddetmesi, “aḥvâl teorisi”nden rucû' etmesi,²³ ve kendisini eleştiri oklarının hedefi haline getiren birtakım felsefî görüşleri,²⁴ yine bu eserde geçmektedir.

1.2. Cüveynî'nin Eserlerine Dâir Literatür İncelemesi

Konu, “klasik dönem” ve “modern dönem” olmak üzere iki alt başlıkta ele alınacaktır. Klasik dönemde, kendilerine gösterilen rağbete binâen *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, *el-Veraḳât fî Uşûli'l-Fıkh*, *Nihâyetu'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb* ve *el-Ġiyâsî/Ġiyâsu'l-Umem fî İltiyâsî'z-Zulem*; modern dönemde ise bunlardan sadece *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh* ve *el-Ġiyâsî/Ġiyâsu'l-Umem fî İltiyâsî'z-Zulem* adlı eserler incelenecektir.

istidlâl/maşâlih-i mürsele konusunda aşırıya kaçtığı gerekçesiyle İmâm Mâlik'i eleştirmiş; yine söz gelimi “namazı terk edenin (*târiku's-şalât*) öldürüleceği” gibi birtakım fıkıh meselelerinde İmâm eş-Şâfiî'ye katılmamıştır. Örnek için bkz. el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 214. el-Cuveynî, yer yer eş-Şâfiî'ye muhâlefet etse bile fanatik bir Şâfiî'dir. O, *ed-Durretu'l-Muḍiyye fî mâ Veḳa'a min Hilâf Beyne's-Şâfi'iyye ve'l-Ḥanefiyye ve Muḡisu'l-Halk fî İhtiyâri'l-Ehaḳḳ/Muḡisu'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Haḳḳ* gibi eserlerinde, Şâfiî ekolü ile Ḥanefî ekolünün doktrinlerini mukâyese ederek Şâfiî ekolünün ve İmâm Şâfiî'nin üstünlüğünü ispatlamaya çalışır. Esasen *el-Burhân* da Şâfiî ekolünün Mâlikî ve Ḥanefî ekollerinden; İmâm Şâfiî'nin de diğer iki imâmdan üstünlüğünün vurgulanmaya çalışıldığı bir eserdir. İmâm Şâfiî'nin üstünlüğüyle ilgili referanslar için bkz. el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 177-179, 181. Bu üslûbuyla *el-Burhân*, “ḥilâf” ilmi özelliklerine sahiptir. Buna mukâbil el-Cuveynî'nin ilmî münâzaraların ve ekol savunularının had safhada olduğu bir dönemde yaşadığı; onun da söz konusu konjonktürel geleneğe uyduğu ve bu yönde eğilim gösterdiği ifade edilir. İzmirli, konuyla ilgili olarak şunları söyler: “Edvâr-ı fıkhîyye i'tibâriyle Ebu'l-Me'âlî'nin içinde bulunduğu devir, mezheb-i mu'ayyeni mudâfa'a, ta'aşşubât-ı mezhebiyyenin şuyû'u devri idi. Ebu'l-Me'âlî gibi yüksek nazar ve fikir şâhibi bir zât, o devrin teessür-i ma'nevîsi altında, işte bu eşeri yazıyor idi.” İzmirli İsmâ'il Ḥaḳḳı, “İmâmu'l-Ḥarameyn Ebu'l-Me'âlî İbnu'l-Cuveynî”, s. 30-31.

²² Bkz. el-Cezâirî, “el-Muḳaddime”, [el-Ebyârî,] *et-Taḥkîk ve'l-Beyân*, s. 162.

²³ “Aḥvâl”, “zât-şifât” ilişkisini çözümlenmeye yönelik bir Mu'tezile [Ebu Hâşim el-Cubbâî] teorisisidir. Bu teorinin Mu'tezile dışındaki en önemli temsilcisi el-Cuveynî'dir. el-Cuveynî, *el-İrşâd* ve *eş-Şâmil*'de “aḥvâl teorisi”ne dâir özgün yorumlar getirmiş ve kayda değer katkılar sunmuş; - tabiri câizse- teoriyi Eş'arîleştirmiştir. Bunlardan sonra te'lif ettiği *el-Burhân*'da ise “aḥvâl teorisi”ni reddetmiştir. el-Cuveynî'nin “aḥvâl teorisi”nin reddi için bkz. el-Cuveynî, *el-Burhân*, I, 26; II, 154. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. M. Macit Sevgili, “Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi ile Aḥvâl Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar”, *Siirt Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Siirt 2014, cilt: I, sayı: 2, s. 153-155.

²⁴ Konuya dâir geniş bilgi için “Akılcılık Bağlamında Cüveynî'ye Yöneltilen İthâm ve Tenkidler” başlığına bakınız.

1.2.1. Klasik Dönem Literatür İncelemesi

el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh'a özellikle Mağrib'li Mâlikî âlimler şerh yazmışlardır. Sözü edilen *el-Burhân* şârihleri ve bunların şerhleri şunlardır: Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Alî b. 'Umer b. Muḥammed et-Temîmî el-Mâzerî'nin (v. 536/1141) *İdâhu'l-Maḥşûl min Burhâni'l-Uşûl*'u;²⁵ Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. İsmâ'îl b. 'Alî b. Ḥasen b. 'Aṭiyye eş-Şunhâcî el-Ebyârî'nin (v. 616/1219) *et-Taḥkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân*'ı; eş-Şerîf el-Ḥasenî Ebû Yaḥyâ Zekerıyyâ b. Yaḥyâ'nın *Kifâyetu Tâlibi'l-Beyân Şerhu'l-Burhân*'i. [İbnu]'s-Subkî (v. 771/1370), Şâfi'ilerden hiçbir usûlcünün bu esere şerh yazmamış olmasına şaşırır.²⁶ Ne var ki [İbnu]'s-Subkî'nin görmediği ve bilmediği anlaşılan *el-Burhân*'la ilgili şu çalışmalardan da bahsedilmektedir: “el-Muḫterâḥ” ismiyle bilinen Taḫıyyuddîn Muḫaffer b. 'Abdullâh b. 'Alî b. Ḥuseyn el-Mıṣrî'nin (v. 612/1215-16) *en-Nuket 'alâ Kitâbi'l-Burhân* adlı şerhi -el-Muḫterâḥ, Şaffî'dir-;²⁷ İbnu'l-'Allâf ve İbnu'l-Munîr ismiyle bilinen 'Alî b. Muḥammed'in (v. 695/1295-96) şerhleri;²⁸ İbnu'l-Munîr ismiyle bilinen Ebu'l-'Abbâs Aḫmed b. Mansûr b. Ebu'l-Ḳâsım el-İskenderî el-Ebyârî'nin (v. 683/1284-85) *Muḫtaşaru'l-Burhân* adlı özeti;²⁹ 'Abdulkerîm İbn 'Aṭâullâh el-İskenderî'nin (v. 612/1215-16) *Muḫtaşaru'n-Nuket* adlı özeti.³⁰

²⁵ el-Mâzerî'nin bu şerhi, “icmâ”nın başlarına kadarki konuları içermekte olup tamamlanmamıştır. Şerh için bkz. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Alî b. 'Umer b. Muḥammed et-Temîmî el-Mâzerî (v. 536/1141), *İdâhu'l-Maḥşûl min Burhâni'l-Uşûl*, thk: 'Ammâr et-Tâlibî, Dâru'l-Ġarbî'l-İslâmî, Beyrût 2001, s. 55-531.

²⁶ [İbnu]'s-Subkî, konuyla ilgili olarak şunları söyler: “Bu kitâb, Şâfi'ilerin övünç kaynaklarındandır. Ben onlara [Şâfi'iler] şaşırıyorum. Zirâ Ebu'l-Muḫaffer İbnu's-Sem'ânî'nin *el-Ḳavâti* [u'l-Edille] adlı eserinde, *el-Burhân*'da geçen bir kaç mes'eleden söz etmesi ve İmâm'ın [bu meyândaki] görüşlerini reddetmesi dışında, Şâfi'iler'den hiç kimse bunu şerh etmeye ve bunun hakkında konuşmaya yeltenmemiştir. Sadece Mâlikîler, bu eseri şerhetmişlerdir”. [İbnu]'s-Subkî, *Ṭabaḳâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kubrâ*, III, 264.

²⁷ Bkz. Ḥayreddîn ez-Ziriklî (v. 1976), *el-A'lâm Ḳâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Musteşriḳîn*, (y.y.), Beyrût 1969, VII, 256; el-Cezâirî, “el-Muḫaddime”, [el-Ebyârî,] *et-Taḥkîk ve'l-Beyân*, I, 90, 98, 163.

²⁸ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Baḫru'l-Muḫîṭ*, I, 5; el-Cezâirî, “el-Muḫaddime”, [el-Ebyârî,] *et-Taḥkîk ve'l-Beyân*, I, 163-164.

²⁹ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Baḫru'l-Muḫîṭ*, I, 5; el-Cezâirî, “el-Muḫaddime”, [el-Ebyârî,] *et-Taḥkîk ve'l-Beyân*, I, 97.

³⁰ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Baḫru'l-Muḫîṭ*, I, 5.

el-Verakât fi Uşûli'l-Fıkh, fıkıh usûlu konularının tümünü kapsayan vecîz bir risâledir.³¹ Başlangıç seviyesi usûl eğitimi için ideal olan bu risâleye Şâfiîlerin yanı sıra Haneî, Mâlikî ve Hanbelî âlimler tarafından otuzbeşten fazla şerh, hâşiye ve ta'lik yazılmıştır.³² Bilindiği kadarıyla *el-Verakât* üzerine yazılan ilk şerh, “İbnu’s-Şalâh” olarak bilinen ‘Uşmân b. ‘Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî eş-Şâfiî’ye (v.

³¹ el-Cuveynî, risâlenin başında “bunlar, verakâttır” dediği için risâle bu isimle anılmıştır. Bkz. İzmirli İsmâîl Hakkı, “İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî İbnu'l-Cuveynî”, s. 29; Hüsameddîn b. Mûsâ 'Afâne, “Muqaddimetu'l-Muḥakkik”, [Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Maḥallî eş-Şâfiî (v. 864/1459),] *Şerhu'l-Verakât fi Uşûli'l-Fıkh*, thk: Hüsameddîn b. Mûsâ 'Afâne, Mektebetu 'Ubeykân, Riyâd 2006, s. 21-22.

³² Bunlar arasında Tâcuddîn 'Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâ' el-Firkâh el-Fezârî'nin (v. 690/1291); “İbn İmâm el-Kâmilîye” olarak bilinen Kemâleddîn Muhammed b. Muhammed el-Ḳâhirî'nin (v. 874/1470); Kâsım b. Ḳuṭlûboğâ el-Haneî'nin (v. 879/1474); Şerefeddîn Yûnus b. 'Abdulvehhâb el-'Aysâvî'nin (v. 978/1570-71); Manşûr eṭ-Ṭablâvî'nin (v. 1014/1605-06); Yaḥyâ b. 'Abdullâh Mıṣrî'nin (v. 1015/1606-07) ve 'Abdullâh b. Şâlih el-Fevzân'ın şerhleri bulunmaktadır. el-Firkâh'ın şerhinin adı, *ed-Derekât* adıyla da zikredilir. Yine Şemseddîn Muhammed b. 'Uşmân b. 'Alî el-Mardîni'nin (v. 871/1466-67) *el-Encumu'z-Zâhirât 'alâ Ḥalli Elfâzi'l-Verakât*; Sirâcuddîn 'Umer b. Ahmed el-Belbîsi'nin (v. 878/1473-74) *et-Taḥkîkât fi'l-Verakât*; “İbn Kâvân” olarak bilinen Huseyn b. Ahmed el-Geylânî'nin (v. 889/1484-85) *et-Taḥkîkât fi Şerhi'l-Verakât*; İbn Zekrî Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî'nin (v. 900/1494-95) *Gâyetu'l-Merâm fi Şerhi Muqaddimetu'l-İmâm*; “el-Ḥaṭṭâb” olarak bilinen Şemseddîn Muhammed b. Muhammed er-Ru'aynî'nin (v. 954/1547-48) *Ḳurretü'l-Ayn bi Şerhi Verakât İmâmi'l-Harameyn* (Muhammed b. Huseyn el-Heddeh es-Sûsî et-Tûnisî, buna hâşiye yazmıştır); Şihâbuddîn Ahmed er-Ramlî'nin (v. 957/1550) *Gâyetu'l-Me'mûl fi Şerhi Verakâti'l-Uşûl*; Ahmed b. Kâsım el-'Abbâdî'nin (v. 994/1586) *Şerhu'l-Verakâti'l-Kebîr* ve *Şerhu'l-Verakâti's-Şağîr* [Nûreddîn 'Alî, buna hâşiye yazmıştır]; İbrâhîm b. Ahmed b. el-Mollâ el-Haneî el-Ḥaşkefi'nin *Câmi'u'l-Muteferrikkât min Fevâidi'l-Verakât* [Bu, “mutavvel”dir], *et-Teḥârîru'l-Mulḥekât ve't-Teḳârîru'l-Muḥakkakât* [Bu, “mutavassıt”tır]; Muhammed el-Murâbiṭ b. Muhammed el-Mağribî el-Mâlikî'nin *el-Me'aricu'l-Murtekkât ilâ Me'âni'l-Verakât* adlı şerhleri vardır. Ayrıca Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed eṭ-Ṭûfî (v. 893/1487-88); Ebû Bekr b. Ebi'l-Kâsım b. Ahmed el-Huseynî el-Yemenî (v. 1030/1620-21); Muhammed b. İbrâhîm el-Mufaḍḍal el-Yemenî (v. 1085/1674-75); Muhammed b. Kâsım el-Fâsî el-Mâlikî (v. 1120/1708-09); “İbn Sened” olarak bilinen 'Uşmân b. Muhammed el-Vâilî en-Necdî el-Başrî ve Burhâneddîn İbn Ebî Şerîf, bu eseri nazm haline dönüştürmüşlerdir. Şerefuddîn Yaḥyâ b. Nûreddîn Mûsâ el-'İmrîṭî'nin (v. 890/1485) *Teshîlu't-Ṭuruḳât li Nazmi Metni'l-Verakât* ['Abdulḥamîd b. Muhammed 'Alî Ḳuds eş-Şâfiî ve Muhammed b. Şâlih el-'Useymin bunu şerh etmişlerdir]; Muhammed b. 'Abdurrahmân el-Cezâirî'nin *Sullemu'l-Vuşûl*; Muhammed Muştafa Mâu'l-'ayneyn el-Mağribî'nin (v. 1328/1910-11) *Aḳdesu'l-Enfus* adlı eserleri de *Verakât* manzûmeleridir. Aynı şekilde Hıdır Muhammed el-Lecmî'nin *Verakât* ve el-Maḥallî'nin şerhine yazdığı *eş-Semerât 'ale'l-Verakât* ve 'Abdurrahmân b. Ḥamd'ın *et-Ta'likât 'ale'l-Verakât* adlı ta'likleri de vardır. Bkz. 'Afâne, “Muqaddimetu'l-Muḥakkik”, [el-Maḥallî,] *Şerhu'l-Verakât*, s. 25-29; Necmettin Kızılkaya, “el-Varakât”, *DİA*, İst. 2012, XLII, s. 518-519. “*el-Verakât*’ı Ali Pekcan Türkçe’ye; Leon Bercher Fransızca’ya tercüme etmiş; David Vishanoff da esere bazı notlar ekleyerek İngilizce’ye çevirmiştir.” Tercüme isimleri için bkz. Kızılkaya, “el-Varakât”, *DİA*, XLII, 519.

(en-Nevevî (v. 676/1277), *el-Muḥarrer*'i özetlemiştir) (en-Nevevî, *Fetḥu'l-'Azîz*'i özetlemiştir)

el-Cuveynî'nin *Nihâyetu'l-Maṭlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*'ine yazılan özetlerden tespit edebildiklerimiz şunlardır: el-Cuveynî'nin *Telḥîşu Nihâyeti'l-Maṭlab/Muḥtaşaru'n-Nihâye*'si;³⁶ Şerefuddîn Ebû Sa'd 'Abdullâh b. Muḥammed b. Hibetullâh b. Ebû 'Aşrûn el-Mevşilî'nin³⁷ *Şafvetu'l-Mezheb min Nihâyeti'l-Mezheb*'i;³⁸ Ebû Muḥammed 'İzzuddîn b. 'Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım b. Ḥuseyn b. Muḥammed'in (v. 660/1262), *el-Ġâye fî İḥtişâri'n-Nihâye*'si; Muḥammed b. 'Abdirrahmân b. el-Ezdî el-Mışrî'nin *el-Hâdî ilâ İḥtişâri Nihâyeti'l-Maṭlab*'ı. Ayrıca el-Cuveynî'nin babasının *el-Muḥtaşar* adlı eserini şerḥ eden 'Usmân b. Muḥammed b. Ebî Aḥmed el-Muş'abî'nin (v. 550/1155-56), el-Cuveynî'den bir çok nakilde bulunduğunu ez-Zuḥaylî zikretmektedir.³⁹

Kezâ, *el-Menḥûl*, *el-Mustaşfâ* ve *Şifâu'l-Ġalîl* adlı usûl eserlerinde el-Ġazâlî, el-Cuveynî'nin *el-Burhân*'ındaki görüşlerinden çeşitli iktibâslarda bulunmuştur.⁴⁰ Esâsen mütekellimîn metodla eser yazan usûlcülerin çoğunun, onun usûlî görüşlerinin etkisi altında kaldığını İbn Ḥaldûn vurgulamaktadır.⁴¹ Yine el-Ġazâlî özellikle *Feḍâihu'l-Bâtıniyye* ve *el-İḥtişâd fî'l-İḥikâd*; Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî (v. 543/1148) *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*; en-Nevevî (v. 676/1277) *el-Mecmû' Şerḥu'l-Muhezzeb*;

Ramlî'nin (v. 1004/1596) *Nihâyetu'l-Muḥtâc ilâ Şerḥi'l-Minhâc*'ı ve Celâleddîn el-Maḥallî'nin (v. 864/1459) *Kenzu'r-Râğibîn* gibi eserler, en-Nevevî'nin *Minhâcu't-Ṭâlibîn*'in şerḥleridir. *el-Mecmû' Şerḥu'l-Muhezzeb* adlı eserinde de en-Nevevî, el-Cuveynî'nin *Nihâye*'deki görüşlerine sık sık değinmiştir. Bkz. ed-Dîb, *Fıḫhu İmâmi'l-Ḥarameyn*, s. 580; "el-Muḳaddimât", [el-Cuveynî,] *Nihâye*, s. 225-235.

³⁶ O, bu özetini "hacim olarak *Nihâye*'nin yarısından az; "mana" olarak ise bir katından daha fazla" şeklinde betimlemiştir. Bkz. [İbnu]'s-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, III, 253; İbn Ḳâḍî Şuhbe, *Ṭabaḳātu's-Şâfiyye*, I, 256. Onun bu eseri tamamlanmamıştır. Bkz. İbn Ḥallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I, 341; İbn Ḳâḍî Şuhbe, *Ṭabaḳātu's-Şâfiyye*, I, 256; Bağdâdî, *Hediyetu'l-Ârifîn*, I, 626.

³⁷ İzmirli, İbn Ebî Aşrûn'un vefât yılı olarak h. 575'i; Zuḥaylî ise h. 585 yılını göstermektedir. Bkz. İzmirli İsmâ'îl Ḥaḳḳı, "İmâmu'l-Ḥarameyn Ebu'l-Me'âlî İbnu'l-Cuveynî", s. 30; ez-Zuḥaylî, *el-İmâmu'l-Cuveynî İmâmu'l-Ḥarameyn*, s. 127.

³⁸ Yedi ciltlik hacimli bir özettir. Bkz. İzmirli İsmâ'îl Ḥaḳḳı, "İmâmu'l-Ḥarameyn Ebu'l-Me'âlî İbnu'l-Cuveynî", s. 30; ez-Zuḥaylî, *el-İmâmu'l-Cuveynî İmâmu'l-Ḥarameyn*, s. 127.

³⁹ Bkz. ez-Zuḥaylî, *el-İmâmu'l-Cuveynî İmâmu'l-Ḥarameyn*, s. 127.

⁴⁰ ed-Dîb, *Fıḫhu İmâmi'l-Ḥarameyn*, s. 577. Nitekim *el-Menḥûl* adlı eserinde el-Ġazâlî, el-Cuveynî'nin ta'lîklerinden büyük ölçüde iktibâsta bulunduğunu vurgulamıştır. Bkz. Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ġazâlî eṭ-Ṭûsî (v. 505/1111), *el-Menḥûl min Ta'likâti'l-Uşûl*, thk: Muḥammed Ḥâsen Heyto, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, Beyrût 1998, I, 618. el-Ġazâlî bu eserini, hocası Cüveynî hayattayken te'lif etmiştir. Bkz. [İbnu]'s-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, IV, 116.

⁴¹ *el-Burhân*'ın etki boyutu hakkında bilgi için bkz. İbn Ḥaldûn, *el-Muḳaddime*, s. 493.

İbn Teymiyye (v. 728/1328) *es-Siyâsetu's-Şer'îyye*; eş-Şâtıbbî (v. 790/1388) *el-İ'tişâm* ve es-Suyûtî (v. 911/1505) *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserlerinde, el-Cuveynî'nin *el-Ğiyâsî/Ğiyâsu'l-Umem fî İltiyâsî'z-Zulem*'indeki görüşlerinden etkilendiklerini ed-Dîb ifade etmektedir.⁴² Ancak el-Ğazâlî'nin popülaritesinin ve eserlerinin yaygınlığının, el-Cuveynî'nin bir çok görüşünün kendisine mâl edilmesine sebebiyet verdiği belirtilmektedir.⁴³

1.2.2. Modern Dönem Literatür İncelemesi

Modern dönemde el-Cuveynî'nin usûlcülüğü ve fıkıhçılığı, kelâmcılığı kadar ilgi odağı hâline gelmemiştir. Bu dönemde tahkik çalışmalarının, neşir faaliyetlerinin ve araştırma bulgularının çoğu, onun kelâm eserleriyle ilintili olmuştur.⁴⁴ el-Cuveynî araştırmacısı olarak ünlenen 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb'in *el-Ğiyâsî/Ğiyâsu'l-Umem fî İltiyâsî'z-Zulem* (Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2011); *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, (Câmi'atu Katar, Devḥa [Doha] 1978, 2 cilt) ve *Nihâyetu'l-Maḥlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*'i (Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2007, 19 cilt + muhakkike âit 1 ciltlik *el-Muḥaddimât* ve 1 ciltlik *el-Fehâris el-Âmme*=21 cilt) tahkik edip neşir etmesinin ardından el-Cuveynî'nin usûl ve fıkıh görüşlerine dâir bilimsel çalışmalarda artış olmuştur.⁴⁵

Yaptığımız taramalar neticesinde, modern döneme dâir el-Cuveynî'nin usûl görüşleriyle ilgili ciddi araştırma bulgularına rastlayamadık. Arap Dünyasında bu

⁴² Bkz. ed-Dîb, "Tevḥîe", [el-Cuveynî,] *el-Ğiyâsî*, s. 168-171. Ayrıca el-Âmidî (v. 631/1233), 'İzzuddîn b. 'Abdusselâm (v. 660/1262), [İbnu]'s-Subkî (v. 771/1370) ve İbn Ḥaldûn (v. 808/1406) da el-Cuveynî'nin fikirlerinden etkilenen diğer şahsiyetlerdir. Bkz. ed-Dîb, "Tevḥîe", [el-Cuveynî,] *el-Ğiyâsî*, s. 171; ez-Zuhaylî, *el-İmâmu'l-Cuveynî İmâmu'l-Ḥarameyn*, s. 158-159; ed-Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Ḥarameyn*, s. 560.

⁴³ ed-Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Ḥarameyn*, s. 564-565, 572.

⁴⁴ Meselâ 'Alî Cebr, 1948 yılında *İmâmu'l-Ḥarameyn Bâni'l-Medreseti'l-Eş'ariyye el-Ḥadîse* adlı bir risâle kaleme almıştır. Yine Fevḳiyye Ḥüseyn Maḥmûd, 1965 yılında el-Cuveynî'nin kelâmcılığını ele aldığı *el-Cuveynî İmâmu'l-Ḥarameyn* (el-Mu'essesetu'l-Miṣriyyeti'l-Âmme, Kâhira 1964) adlı eseri yazmıştır. Ayrıca el-Cuveynî'nin başlıca kelâm kitâpları olan *el-Aḳîdetu'n-Nizâmiyye*, Zâhid el-Kevserî (Alman müsteşrik Helmût Klopfer de kitâbı Almanca'ya çevirmiştir); *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Uşûli'l-İ'tikâd*, Muḥammed Yûsuf Mûsâ ile 'Alî 'Abdulmun'im (Fransız müsteşrik Lûsiyânî de kitâbı neşir etmiştir); *Luma'ul-Edille fî Kavâidi Aḳâidi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a*, Fevḳiyye Ḥüseyn Maḥmûd (Michel Allard da kitâbı 1968 yılında Fransızca'ya tercüme etmiştir) ve *eş-Şâmil fî Uşûliddîn*, 'Alî Sâmi en-Neşşâr (Alman müsteşrik Helmût Klopfer de kitâbın ilk cüzünü ilk defa 1961 yılında neşir etmiştir) tarafından, onun bütün kitâplarından önce tahkik edilip neşir edilmiştir.

⁴⁵ Kâraḍavî, Dîb'in tahkik-basım işlemleri için *el-Burhân*'a yedi, *Nihâye*'ye yaklaşık yirmi yıl emek verdiğini söylemektedir. Bkz. Kâraḍavî, "Önsöz", [el-Cuveynî, *el-Ğiyâsî*], s. 16; ed-Dîb, "Muḥaddimetu'l-Muḥakkik", [el-Cuveynî, *el-Burhân*, I], s. 15.

alanda Bessâm İsmâ'îl Maḥmûd Melkâvî'nin *Menhecu'l-İmâm 'Abdilmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî fi'l-Uşûl min Hilâli Kitâbih el-Burhân fi Uşûli'l-Fıkh* (Âlu'l-Beyt Üniv., Ürdün 2000) adlı yayınlanmamış bir yüksek lisans tezi; Türkiye'de ise Mübariz Camalov'un *Cüveynî'nin İctihâd Anlayışı* (Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., Ankara 2001) ile Mehmet Cengiz'in *Cüveynî'de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım)* (Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Ens., Konya 2007) adlı iki yayınlanmamış yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Doktora düzeyinde ise herhangi bir usûl çalışması tespit edemedik.⁴⁶ Muhtemelen hukuk usûl literatürünün baş yapıtlarından olan *el-Burhân*'ın üslûbunun ciddî düzeyde ağır olması, modern zamanlarda bu eserin, kapsamlı bir çalışmaya konu olmayışında etkili olmuştur. Şu kadar var ki Tuncay Başoğlu'nun *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., İst. 2001) adlı yayınlanmamış doktora tezi, el-Cuveynî'nin *kıyâsa* dâir birtakım görüşlerine yer vermesi ve söz konusu tezde yer alan “*İhâle-Münâsebet-Maslahat*” başlıklı temayı ağırlıklı olarak el-Cuveynî ekseninde ele alması bakımından, konuyla ilgili araştırmalar için önemli bir referanstır.⁴⁷

el-Cuveynî'nin fıkıhçılığının ve biyografisinin müstakil olarak ele alındığı şu çalışmaları da burada zikretmek gerekir: İzmirli İsmâ'îl Hakkı, “İmâmu'l Hârameyn Ebu'l-Me'âlî İbnu'l-Cuveynî” (*Dâru'l-Funûn İlahiyât Fakültesi Mecmû'ası*, Şehzâdebâşı Evkâf Matba'ası, sayı:9, İst. 1928); 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, *İmâmu'l-Hârameyn Ebu'l-Me'âlî 'Abdilmelik b. 'Abdillâh el-Cuveynî Hayâtuh ve 'Aşruh-Âşâruh ve Fikruh*, Dâru'l-Kâlem, Kuveyt 1981; 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, *Fıkhü İmâmi'l-Hârameyn 'Abdilmelik b. 'Abdillâh el-Cuveynî: Haşâişuh-Eşeruh-*

⁴⁶ Kelâm alanında ise sadece Recai Çetres'in *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Hârameyn el-Cüveynî Ekseninde)* adlı bir doktora tezi bulunmaktadır. Bu tezinde Çetres, el-Cuveynî'nin, kelâm-usûl-i fıkıh ilişkisini hem mütetekellimîn metoduyla yazmış olduğu usûl-i fıkıh eserlerinde hem de kelâmla alakalı eserlerinde dengeli bir şekilde ortaya koyduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bkz. Recai Çetres, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Hârameyn el-Cüveynî Ekseninde)*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İst. 2014, s. 150.

⁴⁷ el-Cuveynî'nin *istidlâl*, *münâsebet*, *maşlahat* ve *makâşid* teorilerine katkıları, bu konuların müstakil olarak işlendiği eserlerin alt başlıklarında ve makâleler düzeyinde incelenmiştir. Söz konusu makâlelerin bir bölümü için bkz. Rahmi Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28, İst. 2005; Rahmi Yaran, “Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 10, sayı: 28, Erzurum 2006; Ömer Yılmaz, “Cüveynî'nin Makâsıd Düşüncesi”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İst. 2009.

Menziletuh, Dâru'l-Vefâ, el-Menşûra 1988; Muḥammed ez-Zuḥaylî, *el-İmâmu'l-Cuveynî İmâmu'l-Ḥarameyn*, Dâru'l-Ḳalem, Dimeşq 1992.

el-Ġiyâsî/Ġiyâsu'l-Umem fî İltiyâsî'z-Zulem, modern dönemde el-Cuveynî'nin en göze çarpan eserlerinden biri olmuştur. Bir çok hukukçu, bu eseri özetlemiştir. Muḥammed Aḥmed er-Râşid'in *el-Fıḳhu'l-Lâhib-Tehzîb li Kitâbi'l-Ġiyâsî li'l-Cuveynî* adlı çalışmasının, bu özetlerin en iyilerinden olduğu belirtilir.⁴⁸ ed-Dîb, Arap Dünyasında el-Cuveynî'nin *el-Ġiyâsî/Ġiyâsu'l-Umem fî İltiyâsî'z-Zulem*'deki görüşleri çerçevesinde yapılan doktora çalışmalarından bazılarını şu şekilde aktarır:⁴⁹ Râif Muḥammed 'Abdul'azîz en-Na'îm, *el-Fikru's-Siyâsî 'inde'l-İmâm el-Cuveynî* (Dâru'l-Beşâir, Cezâir 2008); 'Umer Enver ez-Zebdânî, *es-Siyâsetu's-Şer'iyye 'inde'l-İmâm el-Cuveynî: Ḳavâ'iduhâ ve Meḳâşiduhâ* (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2011); Muḥammed el-Fatiḥ er-Râvî, *el-Fıḳhu's-Siyâsî 'inde İmâmi'l-Ḥarameyn* (Lampeter Wales Üniv.). Ayrıca ed-Dîb, Katar Üniversitesinde el-Cuveynî'nin bininci doğum yılı münâsebetiyle düzenlenen kongrede (h. 1419) *el-Ġiyâsî/Ġiyâsu'l-Umem fî İltiyâsî'z-Zulem* hakkında bir çok bildirinin sunulduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Türkiye'de ise sadece Abdullah Ünalın *İmâmü'l-Ḥarameyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (419-478/1028-1085)'nin Ġiyâsü'l-Umem fî İltiyâsî'z-Zulem Adlı Eserine Göre Bey'at ve İmâmet* (Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., Ankara 1994) adlı yayınlanmamış bir yüksek lisans tezi ve konuyla ilgili birtakım makaleler bulunmaktadır.

2. İlmî Kişiliği Açısından Cüveynî

el-Cuveynî'nin ilmî kişiliği, aşağıda “Cüveynî'nin Akılcı Yönü” ve “Akılcılık Bağlamında Kendisine Yöneltilen İthâm ve Tenkidler” başlıkları altında kısaca incelenmeye çalışılacaktır.

⁴⁸ Bkz. ed-Dîb, “Tevḫîe”, [el-Cuveynî,] *el-Ġiyâsî*, s. 37.

⁴⁹ Bkz. ed-Dîb, “Tevḫîe”, [el-Cuveynî,] *el-Ġiyâsî*, s. 36.

⁵⁰ Söz konusu tebliğler şunlardır: 'Abdullâh en-Nefîsî, *el-Fikru's-Siyâsî 'inde İmâmi'l-Ḥarameyn*; Muḥammed 'Abdurrezzâḳ et-Ṭabṭabâî, *es-Siyâsetu's-Şer'iyye 'inde İmâmi'l-Ḥarameyn*; 'Abdulmecîd en-Neccâr, *Mebdeu's-Şevke fî'l-Fikri's-Siyâsî li İmâmi'l-Ḥarameyn*; 'Alî Muḥyiddîn el-Ḳarađâġî, *el-Aḳdu'l-İctimâ'î Beyne İmâmi'l-Ḥarameyn ve Russo [Rousseau]*; Aḥmed Rebî Yûsuf, *Mevḳifu İmâmi'l-Ḥarameyn min 'Azli'l-Ḥâkim ve'l-Ḥurûc 'Aleyh*; Refîḳ Yûnus el-Mısrî, *el-Fikru'l-İktisâdî 'inde İmâmi'l-Ḥarameyn*; Rıf'at es-Seyyid, *Fıḳhu't-Tavzîf 'inde İmâmi'l-Ḥarameyn ma'a Muḥâvele li Tenzîrih fî Fikrin Mâliyyin İktisâdiyyin*. Bkz. ed-Dîb, “Tevḫîe”, [el-Cuveynî,] *el-Ġiyâsî*, s. 36.

2.1. Cüveynî'nin Akılcı Yönü

el-Cüveynî, özgün yorumlarıyla ön plana çıkan usûlcülerin/hukukçuların başında gelmektedir. Onun, zihin dünyasının ve düşünce yapısının şekillenmesine katkıda bulunan önemli bazı faktörler bulunmaktadır. Bu faktörler, el-Cüveynî'ye ileri düzeyde akılcı bir kişilik kazandırmıştır. Onun bu akılcı yönü, hâliyle ciddi bir dizi sorgulamaları beraberinde getirmiştir. Aşağıda, söz konusu faktörler, kısaca anlatılmaya çalışılacaktır.

2.1.1. Siyâsal, Mezhepsel ve Kültürel Tecrübeleri

el-Cüveynî, bir çok siyâsî çalkantıya tanıklık etmiştir. Onun Nîsâbûr çocukluk yılları [0-10/12 yaş aralığı] “Gaznelîler”; Nîsâbûr gençlik yılları [10/12-27 yaş aralığı] “Büyük Selçûklular” [Tuğrul Bey]; “Nîsâbûr/Kundurî Fitnesi/Eş'arî Mihnesi” yüzünden gittiği Bağdât ve Hicâz yılları [27-37 yaş aralığı] -Bağdat'ta- “Abbâsîler-Büveyhîler” ve akabinde “Abbâsîler-Büyük Selçuklular”, -Hicâz'da- “Fâtımîler”; “Fitne”/“Mihne” sonrası döndüğü Nîsâbûr yılları [37-59 yaş aralığı] “Büyük Selçuklular” [37-45/46 yaş aralığı Alparslan; 45/46-59 yaş aralığı ise Melikşâh] dönemine tekâbul eder.⁵¹

Fevkiyye ve Hârbî, el-Cüveynî'nin yaşamış olduğu devirde Şî'a, Mu'tezile, Şâfi'î [Eş'arî], Hânbelî, Murcie, Kaderiyye, İbâdıyye, Ezârika, Hâricîlik ve Mu'attıla gibi, birbiriyle çekişme ve çatışma içerisinde bulunan bir çok fırkanın bulunduğunu ifâde etmektedirler.⁵² Eserlerine bakıldığında el-Cüveynî'nin, aynı coğrafyayı paylaştığı söz konusu fırkalara kayıtsız kalmadığı ve bunların fikir dünyasından habersiz olmadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen o, özellikle siyâsî erkin himâyesinde ve Nîsâbûr Nizâmiyye medresesinin başında bulunduğu yıllarda, gündemi ve söz konusu fırkaların faaliyetlerini daha sıkı bir şekilde takip etmiştir.

⁵¹ Konuyla ilgili olarak bkz. ez-Zubeydî, “el-Muqaddime”, [el-Cüveynî,] *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, s. 9-15; Fevkiyye Huseyn Maḥmûd, *el-Cüveynî İmâmu'l-Harameyn*, el-Mu'essesetu'l-Mişriyyetu'l-Âmme, Kâhira 1964, s. 30-36; Muḥammed b. 'Alî 'Uşmân Hârbî, *İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî ve Eşeruh fi İlmi'l-Kelâm*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1986, s. 48-59; Sümer, “Tuğrul Bey”, *DİA*, XLI, 344-346; Merçil, “Büveyhîler”, *DİA*, VI, 496-500.

⁵² Bkz. Fevkiyye, *el-Cüveynî İmâmu'l-Harameyn*, s. 48; Hârbî, *İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî ve Eşeruh fi İlmi'l-Kelâm*, s. 54-62.

2.1.2. Kelâm Eğitimi

el-Cuveynî, küçüklüğünden itibaren köklü bir kelâm eğitimi almıştır.⁵³ ed-Dîb, onun bu alanda Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (v. 324/935-36), Kâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî (v. 403/1013), Ebû Bekr İbn Fûrek (v. 406/1015), -hocası- Ebu'l-Kâsım el-İsferâyînî el-İskâf (v. 452/1060-61), -hocasının hocası- Ebû İshâk el-İsferâyînî (v. 418/1027) gibi Eş'arî ile Nazzâm (v. 231/845), Ebû 'Alî el-Cubbâî (v. 303/916), Ka'bî (v. 319/931), Ebû Hâşim el-Cubbâî (v. 321/933) ve Kâdî 'Abdulcebbâr (v. 415/1025) gibi Mu'tezilî kelâmcıların öğretilerinden ciddî anlamda etkilendiğini söylemektedir.⁵⁴

el-Cuveynî'nin en çok etkilendiği kişi, el-Bâkıllânî'dir. el-Cuveynî'nin aktardığı şu anekdot, kendisinin kelâm ilmiyle hemhâl olma ve el-Bâkıllânî'den etkilenme boyutu hakkında ip ucu vermektedir:

Sadece el-Kâdî Ebû Bekr'in kelâmından on iki bin varak ezberlemedikçe kelâm 'ilmine dâir bir kelime bile konuşmadım.⁵⁵

el-Cuveynî'nin başat bir fıkıh usûlü kitabı olan *el-Burhân*'nda, fıkıh usûlünün beslendiği disiplinler arasında kelâm ilmini de sayması⁵⁶ ve eserinin girişini kelâma dâir önemli birtakım meselelere ayırması,⁵⁷ bir usûlcü olarak bu ilme verdiği önemi göstermektedir.

2.1.3. Felsefi Altyapısı

el-Cuveynî İbn Miskeveyh (v. 421/1030), İbn Sînâ (v. 428/1037) ve Ebû 'Abdillâh el-Ma'sûmî gibi filozoflarla yakın coğrafyalarda [Horâsân, Mâverâunnehir] ve yakın tarihlerde yaşamıştır. Fevkiyye, Nîsâbûr Nizâmiyye medresesinin başında

⁵³ el-Cuveynî'nin babası Ebû Muhammed 'Abdullâh (v. 438/1047), aynı zamanda el-Cuveynî'nin ilk eğitimini aldığı ve kendisinden mezun olduğu kişidir. el-Cuveynî'nin diğer hocaları şunlardır: Fıkıh usûlü ve kelâm hocası, Ebu'l-Kâsım el-İsferâyînî el-İskâf (v. 452/1060-61); fıkıh hocaları, *İbâne* müellifi Ebu'l-Kâsım el-Fûrânî (v. 461/1068-69) ve Kâdî Huseyn (*el-Kâdî*) el-Merve'r-Rûzî (v. 462/1069); kırâat dersi hocası, Ebû 'Abdullâh Habbâzî en-Nîsâbûrî (v. 449/1057-58); hadis hocaları, *Hilyetu'l-Evliyâ*' müellifi Ebû Nu'aym el-İşfehânî (v. 430/1038) ve 'Abdurrahmân b. Hasen b. 'Aliyyek; nahiv hocası, *İksîru'z-Zeheb fî Şina'ati'l-Edeb* müellifi Ebu'l-Hasen 'Alî b. Fağdâl b. 'Alî el-Muçâşî'dir. el-Cuveynî, ellili yaşlarda olmasına rağmen el-Muçâşî'den söz konusu nahiv eserini okumuştur. Bkz. İbn 'Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî*, s. 284.

⁵⁴ Bkz. ed-Dîb, "el-Muqaddimât", [el-Cuveynî,] *Nihâye*, s. 195.

⁵⁵ İlgili anekdot için bkz. [İbnu]'s-Subkî, *Tabağatu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, III, 259.

⁵⁶ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 7.

⁵⁷ el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 7-37.

bulunan el-Cuveynî'nin, söz konusu filozofların, Nizâmiyye medreselerinin hazresinde bulunduğu sanılan eserlerine başvurmuş olabileceğine dikkat çeker.⁵⁸ Araştırmamıza dâir kaynak eserlerde, el-Cuveynî'nin bir felsefe kitabına başvurduğu veya bir filozofla iletişim kurduğu yönünde herhangi bir referans bulunmamaktadır. el-Cuveynî araştırmacısı ed-Dîb, böyle bir referansın yokluğunu, felsefeye gösterilen reaksiyona ve filozoflara karşı beslenen ön yargıya bağlamaktadır.⁵⁹ Sadece el-Mâzerî, *Îdâhu'l-Maḥşûl min Burhâni'l-Uşûl* adlı eserinde, el-Cuveynî'nin, ömrünün sonlarına doğru felsefe ilmine daldığını ve bir "felsefe imâmı"yla müzâkere ettiğini belirtmektedir.⁶⁰ el-Mâzerî'nin bahsettiği imâm, İbn Sînâ olmalıdır; çünkü o, aynı eserinin başka bir yerinde el-Cuveynî'nin İbn Sînâ'yla müzâkerede bulunduğunu açıkça söylemektedir.⁶¹ Fakat bu bilgi, tarih açısından sağlıklı değildir. Zira İbn Sînâ öldüğü zaman (v. 428/1037), el-Cuveynî daha dokuz yaşlarındaydı (d. 419/1028).

el-Cuveynî'nin eserlerinde kullandığı terimler, eserlerine hâkim olan diyalektik üslûb ve konuya dâir geliştirdiği yaklaşımlar, felsefî bir derinliğin ürünüdür. Sözelimi el-Ebyârî, el-Cuveynî'nin "ḳudret-maḳdûr" ilişkisi hakkındaki şu düşüncelerinin, İbn Sînâ'nın âlemin ḳidemini ispâtlama konusunda gündeme getirdiği şüpheye ilişkin olduğunu söyler:⁶²

Ḳudret, maḳdûru bizzât/kendiliğinden (*li 'aynihâ*) gerektirmemektedir. Ḳudret, maḳdûru [bizzât/kendiliğinden] gerektirmiş olsaydı, ḳudretin maḳdûrdan hâlî olması imkânsız olacaktı. Bu [ise], ezeli ḳudretin isbâtını iptâl eder. Zira ezeli ḳudret, sonradan yaratılanlarla (*ḥavâdis*) zamansal açıdan bitişik (*muḳârin*) değildir. 'Âlemin ezeli ḳudretle zamansal açıdan bitişik olduğu farzedilmiş olsaydı, 'âlem ezeli olacaktı...⁶³

el-Cuveynî'nin, felsefecilerin görüşünü tercih ettiği veya bu yönde bir eğilim gösterdiği konuların başında, "istirsâl meselesi",⁶⁴ "şudûr (*feyḍ*) teorisi",⁶⁵ "akla ve

⁵⁸ Bkz. Fevkiyye, *el-Cuveynî İmâmu'l-Ḥarameyn*, s. 49-51.

⁵⁹ Bkz. ed-Dîb, *Fıḳhu İmâmi'l-Ḥarameyn*, s. 64.

⁶⁰ Bkz. el-Mâzerî, *Îdâh*, s. 125.

⁶¹ Bkz. el-Mâzerî, *Îdâh*, s. 123.

⁶² Bkz. el-Ebyârî, *et-Taḥkîḳ ve'l-Beyân*, I, 767-768.

⁶³ el-Cuveynî, *Burhân*, I, 94.

⁶⁴ "İstirsâl", Allah'ın 'ilminin cüz'ıyyâta ta'alluğunun keyfiyetiyle ilintili bir meseledir. *el-Burhân* şârihleri, İbn Teymiyye ve ez-Zehebî gibi âlimler, el-Cuveynî'nin *el-Burhân*'da zikrettiği bir pasajdan hareketle, onun, Allah'ın cüz'ıyyâtı bilmediği görüşünde olduğunu ileri sürerler. Söz konusu pasaj için bkz. el-Cuveynî, *el-Burhân*, I, 32. [İbnu]'s-Subkî ise, el-Cuveynî'nin merâmının yanlış anlaşıldığını belirtir ve gerçekte onun, Allah'ın cüz'ıyyâtı bildiği görüşünde olduğunu ispatlamaya çalışır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Sevgili, "Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi ile

akıl nûfûz ve geçerlilik alanlarına dâir görüşleri” gelmektedir. Bu tür felsefî görüşlerin, bir fıkıh usûl kitâbında [*el-Burhân*] olanca çıplaklığıyla zikredilmesi, - ulaşabildiğimiz kadarıyla- İslâm fıkıh tarihi açısından bir ilktir.

2.2. Akılcılık Bağlamında Cüveynî’ye Yöneltilen İthâm ve Tenkidler

el-Cuveynî, “bir aşamada İslâm’dan çıkmaya yol açacak düzeyde kontrolsüz yorum yapmak”,⁶⁶ “Mu’tezile’ye muvâfaqât etmek”, “kıyâsın işlerlik alanını genişletip *naşş*ların hukukî olayları kapsama kapasitesini minimize etmek”,⁶⁷ “istirsâl meselesini benimsemek”, “şudûr (*feyd*) teorisine olumlu yaklaşmak”,⁶⁸ “hadis ilmini

Ahvâl Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar”, *Süirt Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: I, sayı: 2, s. 139-152.

⁶⁵ el-Cuveynî’nin “şudûr (*feyd*) teorisi”ne dayalı yorumları için bkz. el-Cuveynî, *el-Burhân*, I, 31. Onun, “şudûr (*feyd*) teorisi” eleştirisi için bkz. el-Mâzerî, *İdâh*, s. 118-124. “Sudûr teorisi”, “kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, kaynağını Plotin’den alan bu teoriyi benimsemişlerdir. Bu teori, başta Gazâlî olmak üzere İbn Rüşd, Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Teymiyye gibi kalamcı ve filozoflarca çeşitli açılardan eleştirilmiştir.” Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mahmut Kaya, “Sudûr”, *DİA*, İst. 2009, XXXVII, 467-468.

⁶⁶ Bu ithâma yer veren kişi, [İbnu]’s-Subkî’dir. O, söz konusu ithâm sâhibinin kim olduğunu söylemez; sadece “merâmı anlamayan bir câhil” ve “taḥkîk ehli olmayan bir kişi” demekle yetinir. İlgili ithâm hakkında geniş bilgi için bkz. [İbnu]’s-Subkî, *Ṭabaḳātu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, III, 259-260. Son derece marjinal olan bu ithâm, el-Cuveynî’nin şu sözünden çıkarılmıştır: “Milyonlarca sayfa okudum (قد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً). Sonra İslâm ehlini ve onların zâhir ilimlerini, o sayfalarındaki Müslümanlıklarıyla başbaşa bıraktım. Uçsuz bucaksız bir denize açıldım ve İslâm ehlinin yasakladığı şeylere daldım. Bütün bunlar hakikâtı bilmek içindi. Eskiden taḥlîten kaçıyordum. Şimdi ise hepsinden rücu’ ediyor ve artık “ḥaḳḳ” olan şu cümleyi benimsiyorum: “Yaşlı kadının dinine sâhip olun! Yaşlı kadının dini üzerinde ölmek ve son nefesimi kelime-i ihlâş ve ehl-i ḥaḳḳ nüzhesi üzerinde vermek istemem hususunda Ḥaḳḳ’ın lütfu bana yetişmemiş olsaydı, o zaman İbnu’l-Cuveynî’nin [kendisini kastediyor] vay hâline!” Bkz. İbnu’l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, 590; ez-Zehebî, *Târîḫü’l-İslâm ve Vefeyâtu’l-Meşâhîr ve’l-Â’lâm*, thk: ‘Umer ‘Abdusselâm Tedmurî, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrût 1994, XXXII, 232; *Siyeru Â’lâmi’n-Nubelâ*, thk: Şu’ayb el-Arnâ’ût, Muḥammed Nu’aym ‘Arḳasusî, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût 1984, XVIII, 471; [İbnu]’s-Subkî, *Ṭabaḳātu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, III, 260; İbn Keşîr, *Ṭabaḳātu’l-Fuḳahâi’s-Şâfi’iyyîn*, II, 49-50; Şihâbuddîn Ebu’l-Felâḫ ‘Abdulḥayy b. Aḫmed b. Muḥammed İbnu’l-‘İmâd el-‘Akrî el-Ḥanbelî ed-Dimeşķî (v. 1089/1679), *Şezerâtu’z-Zeheb fî Aḫbâri men Zeheb*, thk: ‘Abdulkâdir el-Arnâ’ût, Maḫmûd el-Arnâ’ût, Dâru İbn Keşîr, Dimeşķ 1989, V, 342. [İbnu]’s-Sem’ânî Ebû Sa’d *ez-Zeyl*’de, bu pasajı bizzât Ebû Ca’fer el-Hemedânî’nin ḫattından okuduğunu zikreder. Bkz. [İbnu]’s-Subkî, *Ṭabaḳātu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, III, 260; ez-Zehebî, *Siyeru Â’lâmi’n-Nubelâ*, XVIII, 471; İbn Keşîr, *Ṭabaḳātu’l-Fuḳahâi’s-Şâfi’iyyîn*, II, 49; İbnu’l-‘İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb*, V, 342. Yukarıdaki pasajı benzer bir versiyonla aktaran İbn Teymiyye, bunun râvisinin İbn Ṭâhir el-Maḳdisî olduğunu söyler. Ebu’l-‘Abbâs Ṭakiyyuddîn Aḫmed b. ‘Abdulḥalîm b. Teymiyye (v. 728/1328), *el-Fetâva’l-Kubrâ*, thk: Muḥammed ‘Abdulkâdir ‘Aṭâ, Muştafâ ‘Abdulkâdir ‘Atâ, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1987, VI, 616. Yukarıdaki sözün anlamının, iddiâ edildiğinin aksine İslâm’ı ve İslâm ehlini bırakmak olmadığını vurgulayan [İbnu]’s-Subkî, anlaşılması gereken manayı beyan eder. Bunun için bkz. [İbnu]’s-Subkî, *Ṭabaḳātu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, III, 260.

⁶⁷ Bu konu, “Kıyâsın Önemi” başlığı altında ele alınacaktır.

⁶⁸ “İstirsâl meselesi” ve “şudûr (*feyd*) teorisi” hakkında genel ve kısa bilgi için sırasıyla 65. ve 66. dipnotlara bakınız.

bilmemek”⁶⁹ gibi çeşitli ithâm ve tenkidlere maruz kalmıştır. Bu ithâm ve tenkidleri yönelten taraflar, daha ziyâde *el-Burhân*’ı şerh eden Mağrib’li Mâlikî usûlcüler, İbn Teymiyye (v. 728/1328)⁷⁰ ve ez-Zehebî (v. 748/1348) olup;⁷¹ bunlara cevap veren taraf ise [İbnu]’s-Subkî’dir (v. 771/1370).

[İbnu]’s-Subkî, el-Cuveynî’nin bazı konularda el-Eş’arî’ye muhâlefet etmesini ve İmâm Mâlik’i eleştirmesini, *el-Burhân*’i* şerh eden Mağrib’li Mâlikî usûlcülerin, el-Cuveynî’ye yüklenmelerinin sebebi olarak göstermektedir.⁷² İbn Teymiyye ve ez-Zehebî’nin el-Cuveynî’yi,* [İbnu]’s-Subkî’nin de bilhassa ez-Zehebî’yi çekiştirmesinin temelinde ise itikâdî mezhepsel farklılıklar ve gerginlikler yer almaktadır. Zira İbn Teymiyye ve ez-Zehebî, itikâdî anlamda Selefi (*Hanbelî*); [İbnu]’s-Subkî ise Eş’arî’dir.⁷³

B. TEZİN YAPISI: PLAN ve KAPSAM

“Cüveynî’ye Göre Anahatlarıyla *Kıyâs*” başlıklı birinci bölümü, *Burhân*, *Telhîş* gibi eserlerin farklı yerlerine serpiştirilen bilgiler ışığında oluşturmaya çalıştık. “*Kıyâsın Hakîkati*” adlı alt başlıkta yer alan konular, esâsında “özel tanım” (*hadd*)-

⁶⁹ Özellikle el-Cuveynî’nin “Mu’âz hadîsi” hakkındaki şu değerlendirmeleri, onun hadisçi yönünün sorgulanmasına sebebiyet vermiştir: “Bu [hadis], sahih kitâblarda (*sihâh*) müdevvendir. Bu, sıhhati üzerinde ittifâk edilen [bir hadis]tir ve te’vîl kabul etmemektedir”. el-Cuveynî, *el-Burhân*, II, 17.

⁷⁰ Meselâ bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâva’l-Kubrâ*, VI, 347-348, 616-617, 620-621; *Mecmû’atu’l-Fetâvâ*, thk: ‘Amir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Dâru’l-Vefâ, el-Mansûra 2001, IV, 47; VI, 34; *Beyânü Telbîsi’l-Cehmiyye fî Te’sisi Bide’ihimi’l-Kelâmiyye*, thk: Muhammed b. ‘Abdurrahmân b. Kâsım, Maṭba’atu’l-Ḥukûme, Mekke 1392, II, 87-88; *Der’u Te’ârûdî’l-Aḳl ve’n-Naḳl*, thk: Muhammed Reşâd Sâlim, Dâru’l-Kunûzi’l-Edebiyye, Riyâd 1991, V, 249.

⁷¹ Meselâ bkz. ez-Zehebî, *Târihu’l-İslâm ve Vefeyâtu’l-Meşâhîr ve’l-A’lâm*, XXXII, 229-239; *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ’*, XVIII, 468-477.

* Buradan itibâren tezimizde eserleri, ilk referansları dışında, *-Risâle*, *Umm*, *Burhân*, *Telhîş*, *Ġyâsî*, *Mustaşfâ*, *Menḥûl*, *Taḥkîk*, *Baḥr* örneklerinde olduğu gibi başında “el” takısı olmaksızın zikredeceğiz.

⁷² Bkz. [İbnu]’s-Subkî, *Ṭabaḳâtu’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, III, 264; IV, 124.

* Buradan itibâren tezimizde isimleri, ilk referansları dışında, *-Şâfi’î*, *Bâḳillânî*, *Cüveynî*, *Gazâlî*, *Ebyârî*, *Zerkeşî* örneklerinde olduğu gibi- başında “el” takısı olmaksızın zikredeceğiz.

⁷³ [İbnu]’s-Subkî, ez-Zehebî’nin Eş’arîlere karşı ön yargılı, mutaassıb bir Selefi (*Hanbelî*) olduğunu vurgular. [İbnu]’s-Subkî’nin konuya dâir değerlendirmeleri ve tespitleri için bkz. Tâcuddîn Ebû Naşr ‘Abdulvehhâb b. Taḳiyyuddîn [İbnu]’s-Subkî (v. 771/1370), “*Ḳâ’ide fi’l-Cerḥ ve’t-Ta’dîl*”, *Erba’u Resâil fî Ulûmi’l-Ḥadîs*, thk: ‘Abdulfettâḥ Ebû Ġudde, Mektebetu’l-Maṭbû’ati’l-İslâmiyye, Ḥaleb 1990, s. 38; “*Ḳâ’ide fi’l-Mu’erriḥîn*”, *Erba’u Resâil fî Ulûmi’l-Ḥadîs*, thk: ‘Abdulfettâḥ Ebû Ġudde, Mektebetu’l-Maṭbû’ati’l-İslâmiyye, Ḥaleb 1990, s. 77, muhakkik Ebû Ġudde’nin dipnotu. Ayrıca bkz. Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmâ’îl b. Şalâḥ b. Muhammed eş-Şan’ânî, *Tevḏîhu’l-Efkâr li Me’ânî Tenkîhi’l-Enzâr*, thk: Ebû ‘Abdurrahmân Şalâḥ b. Muhammed b. ‘Uveyde, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1997, II, 278.

“ilintisel tanım” (*resm*) ve “varlık-mâhiyet” tartışmalarının bir yansımasıdır. Ancak felsefe ve mantık disiplinlerinin ilgi alanına girmesinden ötürü bu tür konuların ayrıntılarına girmedik. Cüveynî’nin, rasyonaliteye en açık konulardan biri olan *kıyâsa* ilişkin duruşunu incelemek amacıyla “ *Kıyâsın Önemi*” şeklinde bir başlık oluşturduk. Bu bölümün temel başlıklarından biri, “ *Kıyâsın Epistemolojisi*”dir. Bu başlıkta *kıyâsın* özü itibâriyle nasıl bir mekanizma olduğu; *kıyâsın* öncüllerinin, *kıyâsın* netîcesinin “kesinlik” ya da “zann” ifâde etmesindeki rolü gibi konuları işledik. Birçok âyet, hadis ve Sahâbe âşârının geçtiği “Cüveynî’ye Göre Kaynak Değeri Açısından *Kıyâs*” adlı ikinci bölümde, Cüveynî’nin *kıyâsa* dâir geliştirmiş olduğu genel ve dağınık görüşleri bir araya getirmeye çalıştık. “Cüveynî’ye Göre Çeşitleri Açısından *Kıyâs*” adlı üçüncü bölümde, özellikle *kıyâsu’l-ma’na* ile *kıyâsu’s-şebek* arasındaki nüansları belirginleştirmeye çalıştık. Keza bu bölümde, ‘*illeti*’ tespit eden yöntemleri, ağırlıklı olarak da ‘*illeti*’ tespit eden en aklî yöntem olan *münâsebe(t)* ve *münâsib ma’na* konularını inceledik. Bu bağlamda *ta’lil* algısı, *maşlahat* teorisi ve *mağâşid* düşüncesi üzerinde yoğunlaştık. *Münâsib ma’nanın/maşlahatın/hikmetin/mağâşidu’s-şerî’anın*, ilk defa Cüveynî tarafından *darûrî*, *hâcî* ve *tahsînî* şeklinde taksim edilmesi bizi, konuya ilişkin Cüveynî öncesi durumu, Cüveynî’nin getirmiş olduğu *-Burhân*’ın en ağır ibârelerinde yerini bulan-yenilikleri ve Cüveynî sonrası gelişimi takip etmemize sevk etti. “Cüveynî’ye Göre Epistemolojik Açısından *Kıyâs*” adlı dördüncü bölüm, usûl kitaplarının çoğunda “Tercîh” başlığı altında ele alınan ve Cüveynî’de “ *Kıyâsın Mertebeleri*” alt başlığı altında işlenen muhtevâsıyla, Cüveynî’nin Şâfiî (v. 204/820) ve Bâkılânî’den (v. 403/1013) etkilenecek geliştirdiği bir *kıyâs* hiyerarşisine denk düşer.

BİRİNCİ BÖLÜM

CÜVEYNÎ'YE GÖRE ANAHTLARIYLA KİYÂS

1. KİYÂSIN HAKİKATI

Kıyâs kelimesi, fıkıh literatüründe çeşitli anlamlara gelmektedir.⁷⁴ Bu anlamlar arasında “*uşûlî kıyâs*”, tezimizin konusunu teşkil etmektedir.

Cüveynî'ye göre kavramlarla ilgili uygun bir ibâre bulunursa “özel tanım” (*ḥadd*) yapılır; aksi takdirde “hakikat” bilgisiyle iktifâ edilir.⁷⁵ Uygun bir ibârenin ölçütü ise, “özel tanım” (*ḥadd*) sanatının şartlarını ihlâl etmemektir. Ona göre ibârelerin, kavramların özel tanımını aktarmada yetersiz oluşunun bir sakıncası yoktur.⁷⁶ O, *Burhân*'ın başında, konuyla ilgili olarak şunları söyler:

Bir 'ilim dalına (*fenn*) dalmak isteyen kişiye düşen görev, ondan maksadı, bu 'ilim dalının beslendiği bilim dallarını (*mevâdd*),⁷⁷ “hakikat”ini ve “özel tanım” (*ḥadd*) sanatına uygun

⁷⁴ *Kıyâs*, fıkıh literatüründe şu anlamlarda kullanılır:

- *Re'ý*: Fakihlerin “Mes'eleler, ya *tevķîfi* ya da *kıyâsîdir*” sözünde geçen *kıyâs*, salt *re'ý* anlamında kullanılır. Bkz. Ebyârî, *Taḥķķik*, III, 15-16. *Re'ý* anlamındaki *kıyâs*, *tevķîfin/vaḥyin* karşıtıdır.
- Gayesi'İlleti Akılla Bilinen Hükümler (*Ta'aḳķulî*): “Vaḥiy” ile sâbit olan hükümler içerisinde “*ta'abbud*”un karşıtı olarak kullanılır. Nitekim şöyle denilir: “Şer', ma'nası akılla kavranabilen hükümler [*ta'aḳķulî*] ve *ta'abbudî* hükümler olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu anlamdaki *kıyâs*, *tevķîfin/vaḥyin* kapsamındadır. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 8.
- *İctihâd*: İmâm Şâfi'î, *kıyâs* kelimesini *ictihâd* ile aynı anlamda kullanır.
- Uşûlî *Kıyâs*: *Fer'in*, *ill*teki ortaklık sebebiyle *aşla ilḥâķ* edilmesidir.
- Kapsam İtibâriyle Genel Nitelikli Şer'î Naşş: Daha ziyâde *istiḥsân* karşılığında kullanılır.
- Fıkıhta veya Bazı Mezheplerce Kabul Edilmiş ve Yerleşmiş Genel Kural: “Tümevarım yoluyla ulaşılmış genel kural” manasına da gelmektedir.

Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 8; Soner Duman, *Şâfi'î'nin Kıyâs Anlayışı*, İsam yay., İst. 2009, s. 35-37.

⁷⁵ Cüveynî, *Burhân*, I, 7, 22. Meselâ “*el-ilm*”le ilgili herhangi bir tarif sunmaz. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 22-23. Cüveynî, “hakikat” ile “özel tanım”ı (*ḥadd*) farklı anlamlarda kullanmıştır. “Hakikat”ten “zât”; “özel tanım”dan da “zâta delâlet etmesi açısından lafız” kastedilmiştir. Bkz. Ebyârî, *Taḥķķik*, I, 245, 252. *Kâfiye fi'l-Cedel* adlı eserinde ise Cüveynî, ulemânın örfüne göre “hakikat” ile “özel tanım”ın (*ḥadd*) eş anlamlı olduğunu ifade eder. Yine de filolojik açıdan her birinin kendine özgü kullanımları bulunmaktadır. Meselâ “ḥaddu'l-ilâh” tabiri kullanılmazken “ḥaķķıķatu'l-ilâh” tabiri kullanılmaktadır. Bkz. el-Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel*, thk: Ḥalîl Mañşûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999, s. 7. *Taḥķķik* muhakkiki Bessâm el-Cezâiri'nin aktardığı üzere *Burhân* şârihi Muḳterah'a göre de bu iki kavram eş anlamlıdır. Bkz. Ebyârî, *Taḥķķik*, I, 253, dip.: 2.

⁷⁶ Cüveynî, *Burhân*, I, 22. Ona göre hakikati idrâk edilen her bir kavramın, özel bir tanımı bulunma zorunluluğu yoktur. Nitekim dillerin ve ibârelerin yokluğu farz edildiğinde, akıllar ma'ḳûlatı idrâk edebilir. Bu durum, idrâk edilen misk kokusunun ibâreye dökülememesine benzer. Cüveynî, *Burhân*, I, 22.

⁷⁷ Cüveynî'ye göre fıkıh usûlünün beslendiği ilim dalları kelâm, Arapça ve fıkıhtır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 7.

bir ibârenin imkânı durumunda- “özel tanım”ını kuşatmaktadır. [Özel tanım] kendisine güç gelirse, *taqsim* yöntemiyle bunu idrâk etmeye çalışmalıdır.⁷⁸

Cüveynî’ye göre *kıyâsın* “özel tanım”ı mümkün değildir.⁷⁹ *Burhân* şârihleri Ebyârî ve İbnu’l-Munîr de bu görüştedirler.⁸⁰ Cüveynî’ye göre *kıyâsın* tanımı olduğu öne sürülen ifâdeler, aslında “ilintisel tanım”dır (*resm*).⁸¹ *Kıyâsın* terminolojik karşılığını bulmaya yönelik girişimler, esâsında onun “hakikat”ini belirlemeye çalışmaktadır. Ona göre özel tanımı (*hadd*) mümkün olmayan *kıyâsın* “hakikat”i, “taqsîm/temyîz” yöntemiyle belirgin hâle getirilir.⁸²

O, *Telhîş* ve *Burhân*’da, Bâkıllânî’nin *kıyâs*la ilgili şu ibâresini tercîhe şâyân bulur:⁸³

Bir ma’lûmu, bir “şîfat” veya “hüküm”ü ispatlayacak ya da olumsuzlayacak (*nefy*) şekilde cem’ eden bir bağ ile, birtakım *hükümler* gerektirme (*icâb/ısbât*) veya gerektirmemede (*isqât/nefy*) diğer ma’lûma haml etmektir.⁸⁴

⁷⁸ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 7.

⁷⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 6. Cüveynî, *Burhân*’dan önce kaleme aldığı *Telhîş, Kâfiye fi’l-Cedel* ve *Veraqât* adlı eserlerinde ise *kıyâsın* tanımını mümkün görür. Bkz. el-Cuveynî, *et-Telhîş fi Uşûli’l-Fıkh*, thk: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ’îl, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 2003, s. 423-425. O, *Kâfiye fi’l-Cedel* adlı eserinde şu iki *kıyâs* tanımına yer verir: “*Kıyâs*, bilinmeyenle taqdîr etmektir.” “*Kıyâs*, fer’ın *hükümünü*, aşlın *hükümünün* illetiyle ta’lîl etmektir.” Cuveynî, *Kâfiye fi’l-Cedel*, s. 39. *Veraqât* adlı eserinde ise *kıyâsı*, “*Hükümde* kendilerini cem’ edecek bir illetle fer’ı aşla döndürmektir” şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Tâcuddîn ‘Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Firkâh el-Fezârî (v. 690/1291), *Şerhu’l-Veraqât li İmâmi’l-Harameyn el-Cuveynî*, thk: Sâre Şâfi el-Hâcîrî, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrût 2005, s. 311; Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî eş-Şâfi’î (v. 864/1459), *Şerhu’l-Veraqât fi Uşûli’l-Fıkh*, thk: Hûsâmeddîn b. Mûsâ ‘Afâne, Mektebetu’l-Ubeykân, Riyâd 2006, s. 218; İbn İmâm el-Kâmiliyye, Kemâleddîn Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdurrahmân b. ‘Alî el-Mısrî eş-Şâfi’î (v. 874/1470), *Şerhu’l-Veraqât fi İlmî Uşûli’l-Fıkh ‘alâ Veraqâtu Ebi’l-Me’âlî el-Cuveynî*, thk: Muştâfâ Mahmûd el-Ezherî, Dâru İbni’l-Kayyim, Riyâd 2008, 208-210.

⁸⁰ Zerkeşî, *Bağr*, IV, 4-5. Gereççeleri için bkz. Zerkeşî, *Bağr*, IV, 4-5. Ebyârî, *haddleri* “nefsî” ve “nefsî olmayan” şeklinde ayırır. Ona göre “nefsî *hadd*”, “cins” ve “faşl”dan oluşan gerçek *haddler*dir. “Nefsî olmayan *haddler*” ise, gâyeyi açıklayan câmi’ ve mâni’ ibârelerden oluşan *haddler*dir. *Kıyâs* tanımı, “nefsî olmayan” *haddler*endir. Yine de onu tamamen *hadd* fenomeni dışında algılamak doğru değildir. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 7-8, 13.

⁸¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 5-6. Cüveynî’nin *istidlâl* tanımı da aynı şekilde “ilintisel tanım”dır (*resm*). Es’ad ‘Abdulğânî es-Seyyid el-Kefrâvî, *el-İstidlâl inde’l-Uşûliyyîn*, thk: ‘Alî Cum’a Muhammed, Dâru’s-Selâm, Mısr 2009, s. 46.

⁸² Nitekim Cüveynî’ye göre kavramlar, “özel tanım” (*hadd*) sanatına uygun/doğru bir ibârenin imkânsızlığı durumunda taqsîm/temyîz yöntemiyle keşfedilebilir. Bu sayede hakikatler idrâk edilir. Cuveynî, *Burhân*, I, 7, 22. Bu taqsîm/temyîz yöntemi, “sebr ve taqsîm”in bir yansımasıdır. Ebyârî, bu yöntemin hakikate götüren bir faktör olmasına kuşkuyla yaklaşır. Yine de buna açık bir kapı bırakır. Daha geniş bilgi için bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, I, 253-254.

⁸³ Cuveynî, *Burhân*, II, 5; *Telhîş*, s. 423.

⁸⁴ Bâkıllânî’nin *et-Taqrîb ve’l-İrşâd fi Uşûli’l-Fıkh* adlı eserinin tedâvülde bulunan baskıları, “Resûl’ün fiilleri” [ef’âlu’r-resûl] konusuna kadarki bölümleri içermekte; *kıyâs* konusunun da

Cüveynî'ye göre Bâkıllânî'nin yukarıdaki ibâresi, *kıyâsın* hakikatini en iyi şekilde yansıtan ifâdelerdir.⁸⁵ *Kıyâsın* hakikatiyle ilgili ifâdelerin tümü, bu ibâreye yakın oldukça isâbetli; uzak oldukça eksiktir.⁸⁶ “Muhaqqıq” usulcüler de Bâkıllânî'nin bu ibâresini tercih etmişlerdir.⁸⁷ Buna rağmen Cüveynî'ye göre söz konusu ibârede geçen kavramlar, “özel tanım” (*hadd*) sanatı ve şartlarına aykırıdır.⁸⁸ O , bu konuda şu değerlendirmeleri yapar:

İnsaf ettiğimiz vakit, Kağı'nın ifâdelerini “özel tanım” (*hadd*) olarak görmemekteyiz; çünkü “özel tanımlar”ın şartlarını yerine getirmek güçtür. “Nefy”, “işbât”, “hukm” ve “câmi” [gibi hakikatleri farklı olan lafızlar]dan mürekkep olan bir kavramın tanımı yapılamaz. Bu lafızlar (*eşyâ*), bir “cins”in haқиkati ve bir türün (*nev*) “hâşşa”sı altında bir araya gel[e]memektedir. [Hedeflenecek] en ideal gâye (*el-maṭlabu'l-aḫşâ*), inceleme yapan kişiye (*nâzır*), istenen ma'nayı (*maṭlûb*) ünsiyet ettirecek ilintisel bir tanım (*resm*) [formüle etmek olmalı]dır. Aksi takdirde Kağı'nın kelâmına aldığı *taḫsîmler*, “özel tanım” (*hadd*) sanatından uzaktır... Kendisine [*kıyâsın* özel tanımı] sorulan kişiye düşen görev, “özel tanım”ın mümkün olmadığını ve mümkün olanın, zikrettiğimiz hususlar olduğunu açık bir şekilde beyan etmek

dâhil olduğu geriye kalan bölümleri ise içermemektedir. Bu yüzden Bâkıllânî'nin sözü edilen *kıyâs* tanımına ulaşamadık. Ancak yine de eserin başlarında, *kıyâsa* dâir şöyle bir ibâre yer almaktadır: “القياس عندنا في الحقيقة هو نفس حمل الفرع على حكم الأصل بالوجه الجامع”. Bkz. el-Kâğî Ebû Bekr Muḫammed b. eṭ-Ṭayyib el-Bâkıllânî (v. 403/1013), *et-Taḫrîb ve'l-İrşâd fî Uşûli'l-Fıḫh*, thk: Muḫammed es-Seyyid 'Uşmân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2012, s. 116. Cüveynî, *Burhân*'da Bâkıllânî'nin *kıyâs* tanımını şu şekilde aktarır: “القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما “أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما”. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 5. O, *Telḫîş*'te ise Bâkıllânî'nin sözü edilen tanımını şu şekilde nakleder: “القياس حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب “بعض الأحكام لهما أو في إسقاطه عنهما بأمر جمع بينهما من إثبات صفة وحكم لهما أو نفي ذلك عنهما”. Bkz. Cüveynî, *Telḫîş*, s. 423. İlgili ibârenin analizi, eleştirisi ve cevaplar için bkz. Faḫruddîn Muḫammed b. 'Umer b. Ḥuseyn er-Râzî (v. 606/1210), *el-Maḫşûl fî İlmi Uşûli'l-Fıḫh*, thk: Ṭâhâ Câbir el-'Alvânî, Dâru's-Selâm, Kâhira 2011, III, 1149-1150; Seyfuddîn Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Ebû 'Alî el-Âmidî, *el-İḫkâm fî Uşûli'l-Aḫkâm*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût 2010, II, 149-153.

⁸⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 5-6. Gazâlî'de *Menḫûl* adlı eserinde aynı görüştedir. Bkz. Gazâlî, *Menḫûl*, s. 217.

⁸⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 6; Gazâlî, *Menḫûl*, s. 217. Cüveynî, *kıyâsın* mâhiyetiyle ilgili iki ibâreyi daha doğruya yakın bulmaktadır. Bunlardan birincisi şudur: “*Kıyâs, fer* ile *aşl* cem' eden bir bağ ile *fer* ile *aşl* döndürmektir”. Cüveynî, bunun kime âit olduğunu söylememekte; sadece “muteahhîrinden birinin sözü” demekle yetinmektedir. İkincisi ise şudur: “*kıyâs*, bir *hükümü* olumlamak için birşeyi birşeye, benzer bir yön ile ḫaml etmektir”. Cüveynî, bu ibârenin sâhibinin “Ustâz Ebû Bekr” olduğunu söyler. Onun bahsettiği kişi, İbn Fûrek olmalıdır. Cüveynî, bu ibâreyi de bazı açılardan kusurlu bulur. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 6.

⁸⁷ Râzî, *Maḫşûl*, III, 1149. Buna rağmen söz konusu ibâre, çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştiriler hakkında geniş bilgi için bkz. Râzî, *Maḫşûl*, III, 1150-1152; Zerkeşî, *Baḫr*, IV, 6-7; Ebyârî, *Taḫkîk*, III, 8-9. Bizzât Cüveynî, ibârenin bazı ihlâller içerdiğini kabul etmektedir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 6.

⁸⁸ Zira *kıyâsın* tanımında bulunan kavramlar, farklı hakikatlere sahiptir. Meselâ “hukm” kadîm; “fer” ve “aşl” hâdis; “câmi” ise illetir. Bkz. Zerkeşî, *Baḫr*, IV, 4. Ebyârî'ye göre imkânsız olan, *kıyâsın* hakiki tanımıdır. Onun hiçbir tanımının olmadığı ileri sürülemez. Bkz. Ebyârî, *Taḫkîk*, III, 14.

ve ardından “bana göre [konunun] beyân[ın]da [doğruya] en yakın ibâre şudur...” demektir. Faziletli kişi, her yöntemde (*meslek*) en ideal mümkün [ibâreyi] (*el-mumkinu 'l-aşkâ*) zikreden kişidir.⁸⁹

Cüveynî'ye göre Bâkıllânî'nin söz konusu ibâresi “efrâdını câmi”⁹⁰; “ağyârını mâni”⁹¹dir. Nitekim ibârede geçen “birtakım hükümler gerektirmeme” kaydıyla, olumsuz (*nefy*) olan kıyâslar, kıyâsın kapsam alanına girmiştir. “Su ve şarap sıvıdır” örneğinde olduğu gibi, iki objenin salt bir arada bulunduğu önermeler ise kıyâsın kapsamı dışına çıkarılmıştır.⁹⁰ Aynı şekilde “cem' eden bir bağ” kaydı sâyesinde ibâre, fâsid kıyâsı da kapsamıştır.⁹¹ Nitekim onun “iki objeyi îcâp eden bağ”, “iki objeyi tazammun eden bağ” ve “iki objeyi iktizâ eden bağ” gibi kayıtları seçmemesinin nedeni, söz konusu kayıtların fâsid kıyâsı içermemesidir.⁹²

Cüveynî'ye göre kıyâsın tanımı olduğu öne sürülen ifâdelerin tümü, “özel tanım” (*hadd*) sanatıyla ilintili şartları ihlâl etmektedir.⁹³ Bu nedenle o, söz konusu ifâdeleri problemlili bulmaktadır. Cüveynî'nin problemlili bulduğu kıyâs tariflerinden bazıları şunlardır: “Kıyâs, bir şeyi bir şeye haml etmektir”. “Kıyâs, bir şeyi benzerine haml etmektir”. “Kıyâs, fer'î aşla haml etmektir”.⁹⁴ Cüveynî bu üç tarifi, “ma'dûmun ma'dûma haml” yönünü ihmâl etmesinden ötürü reddeder. Zira birinci tarifteki “şey” kelimesi, Eş'ârîlere (*ehlu'l-hakk*) göre “mevcûd”a özgüdür.⁹⁵ İkinci tarifteki “benzerlik”, sadece iki mevcûd arasında söz konusu olur. Üçüncü tarifteki *aşl* ve *fer'* ise iki özel kavramdır ve mevcûd için kullanılır.⁹⁶ Cüveynî'nin yanlış bulduğu diğer kıyâs tanımları ise şunlardır: “Kıyâs, hakka işâbet etmektir”. “Kıyâs, hakkı bâtıldan

⁸⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 6.

⁹⁰ Cuveynî, *Telhîş*, s. 424.

⁹¹ Cuveynî, *Telhîş*, s. 424. Râzî tanımın, fâsid kıyâsı kapsamadığı görüşündedir; çünkü ona göre fâsid kıyâsta “cem' edilme” durumu söz konusu değildir. Bkz. Râzî, *Maḥşûl*, III, 1152.

⁹² Cuveynî, *Telhîş*, s. 424. Kıyâs tanımının fâsid kıyâsı da kapsama meselesi, usulcüler arasında tartışılmıştır. *İctihâdî* neticesinde doğruyu bulanın sadece bir kişi olduğunu (*el-muḥib vâhid*) söyleyen usulcülere göre tanım, şahîh kıyâsa özgüdür. Her müctehidin “muḥib” olduğunu (*taḥvibu'l-muctehidîn*) söyleyen usulcülere göre ise tanım, hem şahîh hem fâsid kıyâsı kapsar. Bu durumda tanımın sonuna “fî nazari'l-muctehid” kaydının eklenmesi gerekir. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 5. Bâkıllânî, Cüveynî, Gazâlî, İlkiyâ ve Râzî'ye göre tanım, her iki kıyâs türünü de kapsar. Âmidî'ye göre ise sadece şahîh kıyâsa özgüdür. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 7; Râzî, *Maḥşûl*, III, 1155.

⁹³ Cuveynî, *Telhîş*, s. 423; *Burhân*, II, 5-6.

⁹⁴ Bu üç tarif için bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 423.

⁹⁵ Cuveynî, *Telhîş*, s. 423; *Burhân*, II, 5.

⁹⁶ Cuveynî, *Telhîş*, s. 424.

istihrâc etmektir”. “*Kıyâs*, hâkk talebinde *ictihâd* etmektir”. “*Kıyâs*, şahid ile gâibe *istidlâldir*”.⁹⁷

Cüveynî'nin düşüncesinin aksine cumhûr, *kıyâs*ın tanımının mümkün olduğunu belirtir.⁹⁸

Öte taraftan Cüveynî, *kıyâs* için “*ilhâk*”, “*i'tibâr*”, “*cem*” gibi tabirler de kullanmıştır.⁹⁹

2. KİYÂSIN ÖNEMİ

Cüveynî'ye göre *kıyâs*, “*ictihâd*ın dayanağı (*menâî*)” ve “*re'yin* aşlı”dır.¹⁰⁰ “Fıkh ve *şer'î nazar* yolları (*esâlîbu's-şer'î'a*), *kıyâstan* türemiştir”.¹⁰¹ *Burhân*'ın

⁹⁷ Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 425-426; *Burhân*, II, 6.

⁹⁸ Zerkeşî, *Bahr*, IV, 5. Nitekim bir çok *kıyâs* tanımı yapılmıştır. Örneğin el-Başrî, *kıyâsı* şu şekilde tanımlamıştır: “القياس تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد”. Muḥammed b. ‘Alî b. eṭ-Ṭayyib Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî (v. 436/1044), *el-Mu'temed fi Uşûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y.), II, 195. Bu tanıma göre *kıyâsu'l-aks*, *kıyâs* tanımına dâhil değildir; çünkü tanımda vurgulanan “benzerlik (*iştibâh*)”, burada söz konusu değildir. Öyleyse *kıyâsu'l-aks*in *kıyâs* olarak adlandırılması mecâzîdir. Bkz. Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, *Mu'temed*, II, 196. O, *kıyâsu'l-aks* kapsayan şu tanıma da alternatif olarak sunar: “القياس هو تحصيل الحكم في الشيء باعتبار غيره” Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, *Mu'temed*, II, 196. Bu tanıma göre *kıyâsu'l-aks* de *kıyâs* tanımına dâhildir; çünkü tanımda vurgulanan “*i'tibâr*”, *kıyâsu'l-aks*de de söz konusudur. Ebû İshâk İsfereyînî'nin *kıyâs* tanımı şöyledir: “حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل”. Bkz. Zerkeşî, *Bahr*, IV, 5. Sem'ânî eserinde, ikisi kelâmcıların; dördü fıkıhçıların olmak üzere toplam altı *kıyâs* tanımına yer verir. Bu tanımlar için bkz. Ebu'l-Muzaffer Manşûr b. Muḥammed b. ‘Abdulcebbâr es-Sem'ânî (v. 489/1096), *Ḳavâṭi'ü'l-Edille fi'l-Uşûl*, thk: Muḥammed Ḥasen İsmâ'îl eş-Şâfî'î, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, II, 69-70. Bunlardan Kaḍî ‘Abdulcebbâr'ın tanımı şöyledir: “حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشبه”. Bkz. Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, *Mu'temed*, II, 195. Ebû Hâşim'inkiyse şöyledir: “حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه”. Bkz. Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, *Mu'temed*, II, 195. Râzî ise *kıyâsı* mantıkçılara yakın bir şekilde tanımlamıştır. Onun *kıyâs* tanımı şöyledir: “القياس قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر”. Bkz. Râzî, *Maḥşûl*, III, 1156. Âmidî *kıyâsı* şöyle tanımlar: “إنه عبارة عن الإستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل”. Bkz. Âmidî, *İhkâm*, II, 153. Zerkeşî, yaklaşık on beş *kıyâs* tanımı nakleder. Bunlar için bkz. Zerkeşî, *Bahr*, IV, 5-6. Şevkânî ise şu tanıma tercih eder: “استخراج مثل حكم المذكور لما لم يُذكر بجامع بينهما”. Bkz. Muḥammed ‘Alî b. Muḥammed el-Ḥavlanî eş-Şevkânî (v. 1250/1834), *İrşâdu'l-Fuḥûl ilâ Taḥkîki'l-Ḥaḳḳ min 'İlmi'l-Uşûl*, thk: Muḥammed Şubḥî b. Ḥasen Ḥallâk, Dâru İbn Keşîr, Dimeşk 2000, s. 656.

⁹⁹ “*İlhâk*” tabiri için örnek olarak bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 210, 212, 213, 217, 219, 220, 222, 224, 227. “*i'tibâr*” tabiri için örnek olarak bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 218, 221, 224. “*Cem*” tabiri için örnek olarak bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 94.

¹⁰⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 3.

¹⁰¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 3. Ebyârî, Cüveynî'nin *kıyâsı* “*ictihâd*ın dayanağı” ve “*re'yin* aşlı” olarak görmesini ve fıkh ile *şer'î nazar* yollarının kendisinden türediğini söylemesini abartılı bulur. Yine ona göre Cüveynî'nin *kıyâs*ın önemini vurgulamak amacıyla kurguladığı “vâkî'aların sonsuz olduğu” ve “her bir vâkî'ada Allah'ın bir hükümünün olduğu” gibi hipotezlere gerek yoktur; çünkü *kıyâs* ve *re'ye* dayanan hukukî olayların, *naşslara* dayanan olaylardan daha çok olduğu inkâr edilmemektedir. Geniş bilgi için bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 1-3.

neredeysi yarısını *kıyâs* ve *kıyâs*la ilintili konulara ayıran Cüveynî, *kıyâsa* verdiği değeri şöyle ifâde eder:¹⁰²

Kıyâsın kaynağını (*me'âz*), taqsîmâtını, şahîhîni, fâsidini, kendisine yöneltilen şahîh ve fâsid itirazları bilen, onun açıklık ve kapalılık açısından hiyerarşisini (*merâtib*) kuşatan, mecrâsını ve mevkisini bilen kişi, şüphesiz fikhın ana bağlantılarını (*mecâmî*) elinde tutmuştur (*ihtevâ 'alâ...*). Bizim, [diğer bölümlerin aksine], bu bölümü (*kitâb*) geniş açıklamalara tahsîs etmemizin sebebi, dikkat çektiğimiz gibi öneminin büyüklüğü, kendisine duyulan ihtiyacın şiddetli olması ve kaynağı sınırlı olduğu (*inđibâť*) hâlde [vukû bulacak] sonsuz [hukukî] olayları (*mâ lâ nihâyete leh*) [çözümü] kavuşturma üzerine kurgulanmış olmasıdır. Şu hâlde *şer'î nazar* (*nazar fi'ş-şer'*), bireysel *maşlahat* (*istişlâh*) [anlayışın]a terk edilmemiştir. Öyleyse bunun asılları sonlu (*mutenâhî*); faydaları (*cedvâ ve'l-fevâid*) ise sonsuzdur (*ğayr-ı mutenâhî*).¹⁰³

Naşşların, gerçekleşmesi muhtemel olan hukukî olayların hükümlerini kapsama özelliği, *kıyâsın* önemi bağlamında tartışılan bir usûl konusudur. Cüveynî *naşşların*, hukukî olayların hükümlerinin çoğunu kapsamadığı görüşündedir; çünkü *Kitâb* ve *sünnetin* *naşşları* sınırlı (*maşşûr*, *maşşûr*), *icmâ'* sayılı (*mâ'dûd*, *me'sûr*); buna mukâbil hukukî olaylar sonsuzdur ve hiçbir olay, Allah'ın hükmünden yoksun değildir.¹⁰⁴ Sınırlı ve sayılı olanın sonsuz olanı karşılaması mümkün değildir.¹⁰⁵ Cüveynî'nin *kıyâsa* bu kadar önem vermesinin arka planında, söz konusu düşünce yatmaktadır. Ona göre bu sorunu çözebilecek yegâne mekanizma *kıyâstır*. Cüveynî, *kıyâs* mekanizmasını şu şekilde devreye sokmaktadır:

Gerçekleşmesi beklenen vâkıfaların sonsuz olduğunu kesinlikle biliyoruz. Kesin olan görüşümüz [şudur]: Hiçbir vâkıf'a, şer'î kâ'ideden (*kâ'idetu'ş-şer'*) *istinbâť* (*telakkkî*) edilen Allah'ın hükmünden yoksun değildir. Tüm vâkıfalara uyarlanabilen/esnetilebilen (*istirsâl*

¹⁰² *Kıyâs*, diğer usûlcüler nezdinde de büyük bir öneme sahip olmuştur. “Usûl kitaplarının en hacimli bölümlerinin *kıyas* konusuna ayrılması, usûl ilmindeki en canlı tartışmaların *kıyas* ve *illet* konuları üzerinde cereyân etmesi, furû-i fikihta yer alan meselelerin pek çoğunun çözümünün naklî delillere değil; *kıyasa* dayandırılması, *kıyasın* bu önemini göstermektedir”. Duman, *Şâfi'i'nin Kıyas Anlayışı*, s. 267.

¹⁰³ Cüveynî, *Burhân*, II, 3.

¹⁰⁴ Konu hakkında geniş bilgi için “Her Bir Hukûki Olayda, Allah'ın Bir Hükümü Bulunmaktadır. Sınırlı Olan (*Maşşûr*; *Maşşûr*) *Naşş* ve Sayılı Olan (*Ma'dûd*; *Me'sûr*) *İcmâ'*ın, Sonsuz Olan (*Ğayr-ı Mutenâhî*) Hukûki Olayların Hükümlerini Karşılması Mümkün Değildir. Bu Sorunu Çözebilecek Mekanizma *Kıyâstır*” adlı başlığa bakınız.

¹⁰⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 3.

‘alâ...) asıl, *kıyâs* ve bununla ilişkili olan *istidlâl* ve *nazar* şekilleridir (*vucûh*). Öyleyse *kıyâs*, fâlibin en çok i‘tinâ göstermesi gereken aşıldır.¹⁰⁶

Cüveynî, hükümlerin “*zâhir*”, “*umûm*” ve “*fehva’l-hi‘âb*” gibi *istinbât* şekillerinden türetilbileceği şeklindeki söylemi reddeder. Ona göre bu *istinbât* şekilleri, yeryüzünü dolduran hükümleri, sayısız ve sınırsız kaziyeleri karşılayamamaktadır.¹⁰⁷ *Kıyâsa* bu denli işlerlik kazandıran Cüveynî’nin, *naşşların* hukukî olayların hükümlerini kapsama özelliğini azaltması kaçınılmazdı. Fakat o, diğer usûlcülerden farklı olarak söz konusu özelliği minimize etmiştir. O, *naşşların* hukukî olayların hükümlerini karşılama oranını şu şekilde belirler:

Şerifatin çoğu *ictihâddan* şâdir olmuştur. *Naşşlar*, şerifatin yüzde birini karşılamaz.¹⁰⁸

Cüveynî’nin, *naşşların* hukukî olayların hükümlerini karşılama oranını bu denli minimize etmesi, sonraki âlimler tarafından eleştirilmiştir. İbn Teymiyye, minimize edilmiş yukarıdaki oranın hadis taraftarı bir fakîh tarafından dile getirilmesine şaşırır.¹⁰⁹ İbn Qayyim el-Cevziyye de bu oranı objektiflikten uzak bulur.¹¹⁰ Cüveynî’yi eleştiren âlimlerin, onun *kıyâs* felsefesini anlayabilmek için yeterince araştırma yapmadıkları görülmektedir; çünkü Cüveynî, aynı eserin başka bir yerinde *naşşların*, hukukî olayların hükümlerini karşılama oranını şu sözlerle yüzde ona çıkarmıştır:

¹⁰⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 3.

¹⁰⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 14-15.

¹⁰⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 37. İbârenin Arapçası şöyledir: “فإن معظم الشريعة صدر عن الإجهاد والنصوص لا تفي بالعثر من معشار الشريعة”

¹⁰⁹ Bkz. İbn Teymiyye, *el-İsti‘kâme*, Câmi‘atu’l-İmâm Muhammed b. Su‘ûd, thk: Muhammed Reşâd Sâlim, Medîne 1403, I, 6. İbn Teymiyye, Cüveynî’yi bir çok yönden ve ağır bir şekilde eleştirmiştir. Konuyla ilgili olarak meselâ şunları söyler: “Şüphesiz bu [*naşşların*, hukukî olayların çoğunu kapsamadığı] görüş[ü], *âşâr-ı* Nebevîyye ve *âşâr-ı* Selefîyyeyi az bilmekten kaynaklanmaktadır. Şayet Ebu’l-Me‘âlî ve emsâli, bu hususta köklü bir ilme sâhip olup buna sımsıkı sarılsalardı, Müslümanların imâmlarına ilhâk edileceklerdi; çünkü *ictihâd* isti‘dâdı kendilerinde bulunmaktaydı. Fakat sırf zann ve heves uğruna, muhdes kelâma ve zayıf *re’ye* tâbi oldular. Halbuki bu yolda Cuveynî, başkasında olmayan bir *ictihâd* [kâbiliyetine] sâhipti. Ne var ki fazilet çok *ictihâdda* değil; hidâyet ve sağlam duruştur”. İbn Teymiyye, *Fetâva’l-Kubrâ*, VI, 617.

¹¹⁰ *Naşşların*, gerçekleşmesi muhtemel olan olayların hükümlerini kapsama özelliği hakkında başlıca üç görüşün bulunduğunu belirten İbn Qayyim el-Cevziyye, Cüveynî’yi kastederek şunları söyler: “Bir firka *naşşların*, olayların (*havâdis*) hükümlerini kapsamadığını ifade etmiştir. Bu firkadan biri, o denli aşırı gitmiş ki [*naşşların*], söz konusu hükümlerin yüzde birini (*uşuru mi‘şâr*) bile kapsamadığını söylemiştir. Bunlar, *kıyâsa* duyulan ihtiyâcın *naşşlara* duyulan ihtiyâcın üstünde olduğunu belirtirler. Yemin ederim ki bu, *naşşların* gerçekteki miktarı değil; [aksine] *naşşların*, onun [Cüveynî] anlayış, ilim ve marifetindeki miktarıdır.” Şemsuddîn Ebû ‘Abdullâh Muhammed İbn Qayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), *İ‘lâmu’l-Muva‘kkî’in ‘an Rabbi’l-‘Âlemîn*, thk: Şâlih Ahmed eş-Şâmî, Dâru’l-‘Kalem, Dimeşk 2011, III, 262, 276.

İnsâf eden kişi, fetvâ ve kazıyeleri incelediği vakit, bunların yüzde doksanının salt *re'ÿ* (*er-re'ÿu'l-mağd*) ve *istinbât*tan sudûr ettiği ve bunların *zâhir* ve *naşş*larla hiçbir bağlantısı olmadığı [bilgisi], kendisine kapalı gelmez.¹¹¹

Çelişkili gibi duran yukarıdaki oranlar, esâsında çokluktan kinâyedir. Nitekim Cüveynî'nin aşağıda serdedilen iki farklı pasajı, söz konusu rakamların kinâi olduğunu açık bir şekilde göstermektedir:

Naşş ve *zâhir* açısından hükümleri kapsayan haber ve âyetler, kazıyye ve fetvâlara nisbeten tükenmeyen denizden bir avuç gibidir.¹¹²

Şayet hükümlerin kaynağı, manşûsât ve bundan *istinbât* edilen (*muste'sera*) ma'nalara hasredilmiş olsaydı, *icthâd* kapısı genişlemeyecekti; çünkü *manşûsât* ve buna nisbet edilen ma'nalar, şerî'atın genişliği karşısında denizden bir avuç tutmaz.¹¹³

3. KIZYÂSIN “BEYÂN” YÖNÜ/İSLÂM HUKÛK METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

“Beyân”, İslâm hukûk metodolojisinin önemli konularından biridir. Usulcülerin çoğu, bu konuyu *mucmel* ve *mubeyyen* başlığı altında; bazıları ise müstakil bir bölüm olarak ele almışlardır.¹¹⁴

Cüveynî, *Burhân*'da “beyân”ın şu iki açıklamasını nakleder:¹¹⁵ “Beyân, birşeyi “işkâl” konumundan (*hayyiz*) çıkarıp “açıklık ve seçiklik” konumuna (*et-tecellî ve 'l-vuğûh*) getirmektir”.¹¹⁶ “Beyân, ‘ilmdir”.¹¹⁷ Her iki açıklamayı da kusurlu

¹¹¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 15. Yukarıdaki ibârenin Arapçası şöyledir: “ومن أنصف من نفسه لم يشكل عليه إذا “نظر في الفتاوى والأفضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والإستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر”

¹¹² Cuveynî, *Burhân*, II, 13.

¹¹³ Cuveynî, *Burhân*, II, 162-163.

¹¹⁴ Örneğin Şâfi'î ve Cüveynî, “beyân” konusunu müstakil bir bölüm olarak; Ebu'l-Hüseyn el-Başrî, Bâcî, Sem'ânî ve Râzî gibi âlimler ise bunu “*mucmel*” ve “*mubeyyen*” başlığı altında ele almışlardır. Bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Başrî, *Mu'temed*, I, 292 vd.; Ebu'l-Velîd Suleymân b. Hâlef b. Sa'd el-Bâcî (v. 474/1081), *İhkâmu'l-Fuşûl fi Ahkâmi'l-Uşûl*, thk: 'Abdulmecîd Turkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Tûnus 2008, I, 307 vd.; Sem'ânî, *Ķavâti'*, I, 258 vd.; Râzî, *Mağşûl*, I, 677 vd. Gazâlî, *Burhân*'ın ta'lîki sayılan *Menhûl* adlı eserinde bu konuyu müstakil bir bölüm olarak; *Mustasfâ* adlı eserinde ise “*mucmel*” ve “*mubeyyen*” başlığı altında zikretmiştir. Bkz. Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ğazâlî eṭ-Ṭûsî (v. 505/1111), *el-Menhûl min Ta'lîkâti'l-Uşûl*, thk: Nâcî es-Suveyd, el-Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrût 2008, s. 45 vd.; *el-Mustasfâ min İlmi'l-Uşûl*, thk: Muḥammed Suleymân el-Eşkar, Muessesetu'r-Risâle, Dimesş 2012, II, 38 vd.

¹¹⁵ Cüveynî, *Kâfiye fi'l-Cedel* adlı eserinde ise “beyân”ı şu şekilde tanımlar: “Beyân, açıklığıyla müşkilden seçkinleşen ya da ayrılan şeydir.” Cuveynî, *Kâfiye fi'l-Cedel*, s. 32.

¹¹⁶ Bu “beyân” tanımı Ebû Bekir Şayrafî'ye âittir. Bkz. Mâzerî, *İdâh*, s. 134. Cüveynî, *Telhîş*'te bu açıklamanın Şayrafî'ye âidiyetini belirtir ve bunu “Şâfi'î'nin arkadaşlarından (*aşhâb*) usûle dalanların râzî oldukları açıklama” olarak niteler. Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 234. *Burhân*'da ise söz

bulan Cüveynî, Bâkıllânî'nin “beyân, delildir” şeklindeki açıklamasını tercih eder.¹¹⁸ Bu nedenle kıyâsın “delil” oluşunu, kıyâsın “beyân” yönü bağlamında ele almak daha isâbetli olacaktır. Kıyâs, “delil” ve “deliller hiyerarşisindeki konumu” açılarından aşağıda irdelenmeye çalışılacaktır.

3.1.“Delil” Açısından Kıyâs

Cumhûra göre İslâm hukûk metodolojisinin delilleri *Kitâb, sünnet, icmâ'* ve *kıyâstır*.¹¹⁹ Kıyâsın bu metodolojinin delillerinden olup olmadığı, kıyâsı kabul

konusu açıklamayı, “usûlcülere nisbet edilen birinin açıklaması” şeklinde lanse eder; yani isim vermez. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 39.

¹¹⁷ Cuveynî, *Burhân*, I, 39; Cuveynî, *Telhîş*, s. 234. “Beyân”, en geniş kapsamıyla şu şekilde tanımlanabilir: “Manadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmayı veya hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyetini ifade etmek üzere kullanılan fıkıh usulü terimidir.” İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyân”, *DİA*, İst. 1992, VI, 23.

¹¹⁸ Cuveynî, *Burhân*, I, 39, 42; Cuveynî, *Telhîş*, s. 234-235. Ancak o, *Telhîş*'te “beyân delildir” şeklindeki tanıma birtakım kayıtlar eklemiştir. Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 234.

¹¹⁹ Bkz. Zerkeşî, *Bağr*, I, 12; ‘Umer Mevlûd ‘Abdulhamîd, *Hucciyetu'l-Kıyâs fî Uşûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Câmî'atu Kâryûnus, Bingâzî 1988, s. 18; Ramağân ‘Abdulvedûd ‘Abduttevvâb Mebrûk Muhammed el-Lağhamî, *Dirâse Uşûliyye fî Hucciyeti'l-Kıyâs ve Aşsâmih*, Dâru'l-Hedy, (y.y.) 1985, s. 65. *Maşâdiru't-teşrîf, edilletu'l-aşkâm ve usûlu'l-aşkâm*, eş anlamlı kavramlardır. Bkz. ‘Abdulhamîd, *Hucciyetu'l-Kıyâs*, s. 17. Edîb Şâlih, cumhûrun bir dizi araştırma ve “istikrâ”dan sonra, İslâm hukûk metodolojisinin aşl delillerinin ve kaynaklarının *Kitâb, sünnet, icmâ'* ve *kıyâs* olduğu üzerinde ittifâk ettiklerini ifâde eder. Bkz. Muhammed Edîb es-Şâlih, *Maşâdiru's-Teşrîfî'l-İslâmî ve Menâhîcu'l-İstinbât*, Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyâd 2002, s. 61. Şâfi'î'ye göre ‘ilmin cihetleri *Kitâb, sünnet, icmâ'* ve *kıyâstır*. Şâfi'î, *Risâle*'nin başka bir yerinde aşârı da zikreder. Bkz. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (v. 204/820), *er-Risâle*, thk: ‘Abdulfettâh Kebbâre, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 2010, s. 47, 258. Şâfi'î'ye göre söz konusu deliller arasındaki hiyerarşi takip edilmelidir. O, bu delilleri yargılama hukukundaki şu “beyyine”lere benzetmiştir: “*Kitâb* ve mütevâtîr *sünnetin naşsı*”, “hâkimin kesin bilgisi veya suç fâilinin ikrârı”; “*naşs* olmayan *sünnet*”, “kesin bilgi ve ikrârdan daha zayıf bir beyyine olan iki şahit”; “*icmâ'*”, “iki şahitten daha zayıf bir beyyine olan bir şahit ve yemin”; *kıyâs* ise “bir şahit ve yeminden daha zayıf bir beyyine olan yeminden kaçınmak (*nukûl*)” gibidir. Bkz. Şâfi'î, *Risâle*, s. 296-297. Sem'ânî'ye göre Şâfi'î, İslâm hukûk metodolojisi delillerinin “*naşs*” ve “*ma'na*”dan müteşekkil olduğunu; *Kitâb, sünnet* ve *icmâ'*ın “*naşs*”; *kıyâs*ın ise “*ma'na*” kapsamında bulunduğu düşünür. Bkz. Sem'ânî, *Qavâti'*, I, 22. Debûsî'ye göre ‘ilim gerektiren deliller dörttür. Bunlar *Kitâb*, “Peygamber’den işitilmiş” ve “kendisinden tevâtür yoluyla rivâyet edilmiş” haber ve *icmâ'*dır. Bu deliller, başlangıçtan itibâren (*ibtidâen*) hüküm gerektirmektedir. *Kıyâs* ise başlangıçtan itibâren hüküm gerektirmeyen bir delildir. Bu yönüyle *kıyâs*, diğer dört delilden farklı bir konuma sahiptir. Yukarıdaki dört delilin merkezinde ise “Peygamber’in haberi” vardır. Bkz. Ebû Zeyd ‘Ubeydullâh b. ‘Umer b. ‘Îsâ ed-Debûsî, (v. 430/1039), *Takvîmu'l-Edille fî Uşûli'l-Fıkh*, thk: Hâlîl Muhyiddîn el-Mays, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2007, s. 19, 25, 260. Şîrâzî ve Bâcî'ye göre bu deliller “aşl”, “ma'kûlu'l-aşl” ve “iştişâbu hâl”dir. “Aşl” *Kitâb, sünnet* ve *icmâ'*, “ma'kûl”, fehvâ'l-hişâb, delîlu'l-hişâb ve ma'na'l-hişâbtır. “Ma'na'l-hişâb” *kıyâstır*. Ancak Bâcî, “ma'kûlu'l-aşl” deliline “haşr”ı da ilave eder. Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *Kitâbu'l-Me'ûne fî'l-Cedel*, thk: ‘Abdulmecîd Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1988, s. 127, 137; Bâcî, *İşkâmü'l-Fuşûl*, I, 193. Bazı usûlcülere göre İslâm hukûk metodolojisinin delilleri, “aşl” ve “ma'kûlu'l-aşl”dır. “Aşl” delili *Kitâb, sünnet* ve *icmâ'*dan; “ma'kûlu'l-aşl” delili ise *kıyâstan* oluşur. Bkz. Sem'ânî, *Qavâti'*, I, 22; Zerkeşî, *Bağr*, I, 12. Sem'ânî ise şer'î delillerin “sem” ve “ma'kûl”dan alındığını ifade eder. “Sem” *Kitâb, sünnet* ve *icmâ'*dır. “Ma'kûl” ise

edenler tarafından (*musbitû'l-kıyâs*) tartışılan bir meseledir.¹²⁰ Cüveynî, İlkiyâ Herrâsî ve Gazâlî'ye göre *kıyâs*, İslâm hukûk metodolojisinin delillerinden değildir;¹²¹ buna göre *kıyâs*, bilgi teorisi içerisinde bir metottur.¹²² Usûlcülerin

kıyâstır. Bkz. Sem'ânî, *Qavâti'*, II, 68. *Kitâb, sünnet, icmâ'* ve *kıyâs* delillerine “ma'fûlu'l-aşl” ve “istişhâbu'l-hâl” delillerini ekleyen usûlcüler de bulunmaktadır. Bu iki delille, “delîlu'l-hişâb”, “fehva'l-hişâb” ve “lahnu'l-hişâb” kastedilmiştir. Bkz. Sem'ânî, *Qavâti'*, I, 28. Taqıyyuddîn Subkî'ye göre imâmların ittifâk ettiği deliller *Kitâb, sünnet, icmâ'* ve *kıyâstır*. Bkz. Taqıyyuddîn 'Alî b. 'Abdulkâfi es-Subkî (v. 756/1355), *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, thk: Şâbân Muḥammed İsmâ'îl, Daru İbn Hâzım, Beyrût 2011, I, 106. Şâtîbî'ye göre şer'î deliller *Kitâb, sünnet, icmâ'* ve *kıyâstır*. Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Gırnâfi eş-Şâtîbî (v. 790/1388), *el-Muvâfaqât ('Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf)*, ta'lîk: 'Abdullâh Dirâz, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Dîmeşk 2011, III-IV, 5. O, başka bir yerde şer'î delillerin *Kitâb, sünnet, icmâ'* ve *re'y* olduğunu söyler. Bkz. Şâtîbî, *Muvâfaqât ('Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf)*, III-IV, 291. Ancak onun, daha sonra şer'î delilleri iki farklı kategoriye sistematize ettiği görülmektedir. Buna göre şer'î deliller, usûl açısından “salt naql” ve “salt re'y” olmak üzere iki kategoriye ayrılır. “Salt naql”, *Kitâb ve sünnet*; “salt re'y” ise *kıyâs* ve *istidlâldir*. Bu iki kategoriye ilhâk edilen başka deliller de vardır. *İcmâ'*, Şahâbe görüşü ve şer'u men ḳablenâ” delilleri “salt naql” kategorisine; istihsân ise “salt re'y” kategorisine girer. *Maşalih-i mürsele* ise, bakış açısına bağlı olarak bazen birinci; bazen de ikinci kategoriye ilhâk edilir. Şer'î delillerin aşl, “salt naql” olan kategoridir. Yani “salt re'y” kategorisi, “salt naql” kategorisine döner. Bu bakımdan “salt naql” kategorisi, fer'î cüz'î hükümlere ve bu fer'î cüz'î hükümlerin dayandığı kâidelere delâlet açılarından teklifî hükümlerin dayanağı konumundadır. “Salt naql” kategorisi de *Kitâb'a* döner. Bkz. Şâtîbî, *Muvâfaqât ('Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf)*, III-IV, 34-35. O, şer'î deliller bağlamında, *külliyâtü's-şer'i'anın cüz'iyâtü's-şer'aya* uygunluğu üzerinde durur. Buna göre tikel hukukî meseleler, “ḳarûriyyât”, “ḳâciyyât” ve “taḳşîniyyât”tan müteşekkil olan küllî kâiderlerle (*külliyâtü's-şer'ia*) çelişmemelidir. Geniş bilgi için bkz. Şâtîbî, *Muvâfaqât ('Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf)*, III-IV, 5-13. Ebu'l-Abbâs b. el-Ḳâş, söz konusu delilleri yediye çıkarır. Bunlar his, akıl, *Kitâb, sünnet, icmâ'*, *kıyâs* ve luğattır. Ancak his, akıl ve luğatın bu delillerden sayılması kabul görmemiştir. Bkz. Zerkeşî, *Baḳr*, I, 12. Zerkeşî'ye göre bu deliller *Kitâb, sünnet, icmâ'*, *kıyâs* ve *istidlâldir*. Zerkeşî, *Baḳr*, I, 18. İslâm hukûk metodolojisinin, esâsında *Kitâb* ve *sünnet* delilinden müteşekkil olduğu; *kıyâs* ve *icmâ'* gibi diğer tüm delillerin bu iki kaynağa dayandığı belirtilmektedir. Bkz. Zerkeşî, *Baḳr*, I, 12. Bu iki kaynağa dayanmayan *kıyâs* ve *icmâ'* türevleri kurgulama çabaları, temelden yoksundur. Zerkeşî'nin aktardığına göre Ḳaffâl Şâşî, İslâm hukûk metodolojisinin delillerini *Kitâb'a* indirgemektedir. Ona göre sem'iyâtın kaynağı *Kitâb'tır*. Bu eğilim, İmâm Şâfi'î'de de görülmektedir. Bkz. Zerkeşî, *Baḳr*, I, 12-13. Cüveynî'nin de bu düşüncede olduğu görülmektedir. Bunun için “Deliller Hiyerarşisindeki Konumu Açısından *Kıyâs*” başlığına bakınız. Şâtîbî'ye göre de *Kitâb*, sem'î delillerin aşlıdır. Bkz. Şâtîbî, *Muvâfaqât ('Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf)*, III-IV, 34-35. Öte taraftan fıkıh usûlünün, “delillerin kendisi” mi yoksa “delilleri bilmek (*el-ilm*)” mi şeklinde tarif edileceği hakkında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bâḳillânî, Beyḳâvî ve İbnu'l-Ḳâcib gibi usulcüler, fıkıh usûlünün “delilleri bilmek”; Şîrâzî, Cüveynî, Râzî ve Âmidî gibi usulcüler ise “delillerin kendisi” olduğunu ifade ederler. Bkz. Zerkeşî, *Baḳr*, I, 18. İkinci görüşü tercihe şayan bulan Zerkeşî'ye göre bu görüş ayrılığı, “uşûlu'l-fıḳḳ” tabirinin iki farklı şekilde algılanmasından kaynaklanmaktadır. “Uşûlu'l-fıḳḳ” tabirini tamlama (*iḳâfe*) olarak görenler, fıkıh usûlünü “delillerin kendisi”; bu tabiri lakab/özel isim (*alem*) olarak görenler ise fıkıh usûlünü “delilleri bilmek (*el-ilm*)” şeklinde tarif etmişlerdir. Daha geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Baḳr*, I, 18. Tüm bunlara rağmen *kıyâsın*, *kıyâsı* icrâ eden kişinin fiili olduğu da iddia edilmiştir. Bu durumda *kıyâs*, “aşl” bile değildir; çünkü fiiller, “aşl”la nitelendirilmezler. Bkz. Zerkeşî, *Baḳr*, I, 10.

¹²⁰ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 33; 35; Muştafâ Dîb el-Buġâ, *Eseru'l-Edilleti'l-Muḳtelef fihâ fi'l-Fıḳḳi'l-İslâmî*, Dâru'l-Ḳalem, Dîmeşk 2007, s. 18.

¹²¹ Bkz. Zerkeşî, *Baḳr*, IV, 25. Meselâ Gazâlî, *Mustaşfâ* adlı eserinde, *kıyâsı* deliller (*muşmire*) kategorisinde değil; “*istinbâf*” yolları (*turuḳu'l-istişmâr*) bölümünde ele alır. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ min İlmi'l-Uşûl*, I, 41, II, 235. Ancak onun *kıyâsı* “*turuḳu'l-istişmâr*” bölümünde ele

çoğuna göre ise *kıyâs*, yukarıda belirtildiği gibi, söz konusu metodolojinin delillerindedir.¹²³

Cüveynî'ye göre İslâm hukûk metodolojisinin delilleri “*Kitâb*’ın *naşşı*”, “mütevâtir *sünnetin naşşı*” ve “*icmâ*”dır.¹²⁴ Bu üç delilin dayanağı ise *kelânullâh/ıvullâhtır*.¹²⁵ Şu durumda hukûk metodolojisinin delilleri, “kesinlik” (*kaṭʿ*) ifâde eden ilâhî sözden ibârettir.¹²⁶ Ona göre *kıyâs*, herhangi bir işlem/amel

almasının, *kıyâsın* delil oluşuna engel olmadığı iddia edilmiştir. Buna göre *kıyâs*, vâsıtalı/dolaylı olarak delâlet eden delillerdendir. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Laḥḥamî, *Dirâse Uşûliyye fi Hucciyeti'l-Kıyâs ve Aḡsâmih*, s. 66.

¹²² *Kıyâsın* bir metot olarak görüldüğü hakkında daha geniş bilgi için bkz. Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-Rivâye Örneği)*, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İst. 2008, s. 29-31. *Kıyâsın* bir metot olduğuna dâir yapılan vurgu ile onun “muşbit” değil “muḡhir” bir rolünün olduğuna dâir ön kabul arasında paralellik vardır. “*Kıyâs* hükmü işbât etmez, izhâr eder” ifadesi ile dikkat çekilmek istenen nokta, hükmü koyanın Allah olduğu; *kıyâs* yapanın ise bu saklı hükmü açığa çıkarmaktan öte bir rolünün olmadığıdır. Bkz. Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-Rivâye Örneği)*, s. 30.

¹²³ Bkz. Ebyârî, *Taḡkîk*, I, 269, muhakkik Bessâm el-Cezâirî'nin 2. dipnotu; Sem'ânî, *Ḳavâti'*, I, 22, 28; Zerkeşî, *Baḡr*, I, 12; 'Abdulḡamîd, *Hucciyetu'l-Kıyâs*, s. 18; Buğâ, *Eseru'l-Edilleti'l-Muḡtelef fihâ*, s. 18.

¹²⁴ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 8; II, 178. Yukarıdaki ifadelerde geçen “*naşş*” kaydı, “*zâhir*” ve “*haber-i vâḡid*” gibi manaları, usûlün kapsamından çıkarmak içindir. Bkz. Ebyârî, *Taḡkîk*, I, 269. “*İcmâ*” kelimesinin başında söz konusu kayıt yoksa da bundan geçerli olan *icmâ* kastedilmiştir. Bkz. Ebyârî, *Taḡkîk*, I, 270. *Kâfiye fi'l-Cedel* adlı eserinde ise Cüveynî, *kıyâsı* “şer'î hükümlerin bilgisine götüren yollar” kapsamında değerlendirir. Ona göre şer'î hükümlerin bilgisine götüren iki yol vardır. Birincisi, “haber” ya da “ḡiṡâb”; ikincisi ise “nazar” ya da “ma'na”dır. “Haber/ḡiṡâb” yoluna *Kitâb*, *sünnet* ve *icmâ*; “nazar/ma'na” yoluna ise *kıyâs* çeşitleri ve ḡiṡâb türlerinden anlaşılan mekanizmalar girer. Bunların en kuvvetlileri sırasıyla şunlardır:

1. *Kitâb*’ın *naşşı*
2. Mütevâtir *sünnetin naşşı*
3. İhtilâflı şekilleri ve türleriyle *icmâ*‘
4. *Âḡâd haberin naşşı*
5. *Kitâb*’ın *zâhiri*
6. *Sünnetin zâhiri*
7. Huccet olarak görenlere göre Şaḡâbe sözü
8. İhtilâflı şekilleri ve çeşitleriyle *kıyâs*. Konu için bkz. Cüveynî, *Kâfiye fi'l-Cedel*, s. 55.

¹²⁵ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 8; 34-35. Ebyârî, âmirlerin tüm emirlerinin, son aşamada kendisinden başka hâkim olmayan Allah’a döndüğünü söylemekte ve şu âyeti buna delil olarak sunmaktadır: “...أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...” (7/A'raf, 54). Geniş açıklama için bkz. Ebyârî, *Taḡkîk*, I, 270-271. Âyetin meâli şöyledir: “Dikkat edin, yaratmak da emretmek de yalnız O'na mahsustur”. Bkz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2013, s. 156. (Araştırmamız boyunca âyetlerin meâlleri için referansımız, adı geçen çalışma olacaktır).

¹²⁶ Şâṡîbî, İslâm hukûk metodolojisinin *kaṭʿi* olduğunu ifade eden usulcülerdendir. O, bu metodolojinin *kaṭʿi*liğini, *külliyâtü's-şer'i'aya* dayandırarak temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre fıkıh usûlü “*darûriyyât*”, “*ḡâciyyât*” ve “*taḡsîniyyât*”tan müteşekkil olan *külliyâtü's-şer'i'aya* döner. *Külliyâtü's-şer'i'aya* dönen her husus ise *kaṭʿi*dir. Fıkıh usulünün *külliyâtü's-şer'i'a* üzerinden ispatı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Şâṡîbî, *Muvâfaḡât (Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf)*, I-II, 43-48. Şâṡîbî'ye göre fıkıh usulünde geçen zannî meseleler ise *kaṭʿi* aşıllara tâbi fer'lerdir. Şâṡîbî, *Muvâfaḡât (Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf)*, I-II, 48.

gerektirecek bir formda değildir.¹²⁷ Başka bir deyişle “kesinlik” ifade etmemektedir.¹²⁸ Bu yönüyle *kıyâs*, İslâm hukûk metodolojisinin delillerinden sayılmamakta ve bu metodoloji içerisinde zikredilmeyi hak etmemektedir.¹²⁹ Öyleyse Cüveynî’ye göre *kıyâs*, özü itibariyle hukûk metodolojisinin delillerinden; dolayısıyla da konularından değildir.¹³⁰ Bu yaklaşım, Cüveynî’nin İslâm hukûk metodolojisini delillerden ibaret olarak algılamasının bir sonucudur. Nitekim o, “uşûlu’l-fıkh” tamlamasında, “uşûl” kelimesini “deliller” anlamında kullanmıştır.¹³¹

¹²⁷ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 12.

¹²⁸ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 8.

¹²⁹ Cuveynî, *Burhân*, I, 8; *Telhîş*, s. 7.

¹³⁰ *Kıyâsın* İslâm hukûk metodolojisinin konularından olup olmadığı, tartışmalı bir meseledir. Usûlcülerin çoğuna göre *kıyâs*, söz konusu metodolojinin bir konusudur. Cüveynî’nin bu konudaki düşüncesinin eleştirisi ve daha geniş bilgi için bkz. Laḥḥamî, *Dirâse Uşûliyye fî Hucciyeti’l-Kıyâs ve Aḫsâmih*, s. 65-69.

¹³¹ Nitekim “uşûlu’l-fıkh” tabiri, bu ilmin lakabı (*alemiyyet*) ve tamlama (*iḍâfe*) olmak üzere iki ayrı şekilde kullanılmaktadır. “Lakab” şekliyle kullanıldığında usûlün çerçevesi “şer’î hükümler”i, “deliller”i ve “*istinbât* yöntemleri” gibi geniş bir alanı kapsar. Tamlama şekliyle kullanıldığında ise “uşûl” kelimesi, “deliller” anlamına gelir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, I, 255-256. Kâdî ‘Abdulcebâr’a göre “aşl” kelimesi, şu dört anlamda kullanılır: 1. Birşeye ulaştırın yol. Meselâ “*Kitâb*, aḫkâmın aşlıdır” denilmektedir. 2. Kendisine *kıyâs* edilen hüküm. *Kıyâsın* aşlından bu anlam anlaşılır. 3. Başkasını bilmenin, kendisini bilmeye bağlı olduğu obje. Nitekim şıfat-mevşûf ilişkisi böyledir. 4. Kendisine *kıyâs* edilmeyen hüküm. Belirlenmeyen bir ücretle hamama girmek böyledir. Nitekim “bu, kendi başına bir aşlıdır” denilmektedir. Bkz. Ebu’l-Ḥuseyn el-Başrî, *Muṭemed*, II, 196-197. Ebu’l-Ḥuseyn el-Başrî, “aşl” kelimesinin kullanıldığı anlamları, bir de “hakikat-mecâz” paralelinde ele almaktadır. Bunun için bkz. Ebu’l-Ḥuseyn el-Başrî, *Muṭemed*, II, 197. Kârâfî’ye göre ise “aşl” kelimesinin terminolojik anlamları şunlardır: 1. Kendisine *kıyâs* edilen suret. 2. Kuvvetli görüş (*râciḥ*). Nitekim “Kelamda aşl olan ḥaḳîḳattir” cümlesinde geçen “aşl” kelimesi, bu anlamda kullanılmaktadır. 3. Delil. “*Kitâb* ve *sünnette* bu meselenin aşlı şudur” cümlesi, aşlın “delil” anlamına gelmesine örnektir. Nitekim “uşûlu’l-fıkh” tabirindeki “uşûl” kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. 4. Devam eden kâ’ide. “Ölünün, zarûret halinde olan kişiye (*muḍtarr*) câiz olması, aşlın ḥilâfidir” cümlesi, bu anlama örnek olarak verilmektedir. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, I, 11. Zerkeşî, “aşl”ın terminolojik anlamlarına şu dört maddeyi daha ekler: 1. Ta’abbud. Nitekim “[Vücuttan] çıkan objenin abdesti gerektirmesi, aşla aykırıdır” cümlesinde geçen “aşl” kelimesi, *kıyâsın* söz konusu hükümde geçerli olmadığı anlamına gelmektedir. 2. Şer’de gâlib olan şey. Bu, sadece “istikrâ” yöntemiyle mümkün olur. 3. Önceki hükmün devamı. Bu anlam, daha çok “istişâb” delilinde kullanılır. 4. Çıkarılan şey. İslâm miras hukukçularının “Mes’elenin aşlı, şu miktar üzerinden hesaplanır” sözü, bu anlamda kullanılır. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, I, 11-12. Şevkânî’ye göre ise “aşl” kelimesinin anlamları şunlardır: “Kuvvetli görüş (*râciḥ*), “musteşâb”, “külli kâ’ide” ve “delil”. Bkz. Şevkânî, *İrşâdu’l-Fuḥûl*, s. 47. “*Kıyâstaki* “aşl” kelimesinin karşılık geldiği mana hakkında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Kelâmcılara göre “aşl”, söz gelimi ribânın buğdayda geçerli olduğuna delâlet eden haberdir. Fakîhlere göre ise “aşl”, buğday gibi, “hükmün kendisinde *naşş* ile sâbit olduğu” ya da “hükmünün bilgisini önceleyen” kavramdır. Bazılarına göre “aşl”, buğdayın haram oluşu gibi, “*naşş* ile sâbit olma açısından *kıyâsın* hükmüdür.” Bkz. Ebu’l-Ḥuseyn el-Başrî, *Muṭemed*, II, 197. Diğer yandan kelâmcılara göre “fer”, “*isbâtı ta’lîl* ile istenen hükümdür”. Fakîhlere göre ise “hükmü *kıyâs* ile istenen ve başkasının hükmünün kendisine sirâyet ettiği” ya da “hükmünün bilgisini sonralayan” kavramdır. Ebu’l-Ḥuseyn el-Başrî’ye göre kelâmcıların “fer” tanımı daha doğrudur; çünkü meselâ pirincin kendisi, başkasına “fer” olmaz. “Fer” olan, ancak pirincin hükmüdür. Bkz. Ebu’l-Ḥuseyn el-Başrî, *Muṭemed*, II, 199.

Fakat ona göre usûlcü, *kıyâs*la amel etmenin vücûbunu bildiren *kaṭʿî* delilleri ikâme etmek zorundadır.¹³² Zira hakikatleri tasavvur edilmediği takdirde, *kıyâs*la istidlâl mümkün değildir.¹³³ Bu yönüyle *kıyâs*la amel etmek/işlem gerçekleştirmek vâcib hâle gelmiş ve böylece *kıyâs*, İslâm hukûk metodolojisinin ilgi alanına girmiştir.¹³⁴ *Kıyâs*la amel etmeyi/işlem yapmayı vâcib kılan *kaṭʿî* delil ise *icmâʿ*dir.¹³⁵ *İcmâʿ* delilinden sonra *kıyâs*la amel etmek/işlem yapmak artık kaçınılmazdır.¹³⁶

Cüveynî'nin mezkûr düşünceleri, hukûk metodolojisinin sadece delillerden ibaret olmadığı; böyleyse bile sadece “kesinlik” ifade eden delillere indirgenemeyeceği gibi gerekçelerle eleştirilmiştir.¹³⁷ Nitekim “uşûlu'l-fıkh”ı, “fıkhın yolları” şeklinde tarif eden usûlcülere göre, zann ifade eden usûl mekanizmalarının tümü, İslâm hukûk metodolojisinin delilleri kapsamında değerlendirilir.¹³⁸

Yukarıda ifade edildiği gibi Cüveynî, kendisiyle amel etmenin vücûbuna vurgu yapan argümanların varlığı nedeniyle *kıyâs*ı İslâm hukûk metodolojisiyle ilişkilendirmektedir. Cüveynî'nin *kıyâs*ı hukûk metodolojisiyle ilişkilendirmesi, hukûk metodolojisini de delillerden ibâret görmesinden hareketle, *kıyâs*ı “delil” değerine yükselttiğini söylemek mümkündür. Ancak o, *kıyâs*ı özü itibâriyle İslâm

¹³² Cuveynî, *Burhân*, I, 8; *Telhîs*, 432, 434, 436; Ebyârî, *Tahkîk*, I, 273. Usûlcünün görevi, *kıyâs*la amel etmeyi vâcib hale dönüştüren *kaṭʿî* delilleri ortaya sermektir. *Kıyâs*ın hakikatini keşfetmek ve onu *icmâʿ* deliliyle ilişkilendirmek için *kıyâs*ı zikretmek kaçınılmazdır. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 8.

¹³³ Ebyârî, *Tahkîk*, I, 273.

¹³⁴ Cüveynî, zann ifade eden *haber-i vâhid* ve *zâhiri* de bu hususta *kıyâs*la eş değer görür. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 8, 148, 194, ; *Telhîs*, 7.

¹³⁵ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 45; II, 13; Ebyârî, *Tahkîk*, I, 264.

¹³⁶ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 148; II, 70. *Kıyâs*tan çıkarsanan amel/işlem ise fıkhın konusudur. Cuveynî, *Telhîs*, s. 7. Şâtîbî'ye göre semʿî deliller, tek başlarına *kaṭʿî*lik ifade etmezler. Semʿî delillerin *kaṭʿî*lik ifade etmesi, “istikrâ” yoluyla elde edilen zannî hükümlerin toplamıyla mümkündür. Semʿî delillerin zannî meselelerin toplamıyla bilinmesi manevî tevâtür ve Hz. Ali'nin cesareti ile Hatem'in cömertliğinin, kendilerinden nakledilen bir çok olayın toplamıyla bilinmesi gibidir. Nitekim *darûrât-ı hamse/darûrât-ı dîniyye* de bu şekilde sâbit olur. Bkz. Şâtîbî, *Muvâfaqât* ('Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf), I-II, 49-52.

¹³⁷ Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 25.

¹³⁸ Nitekim Bâkıllânî ve Ebu'l-Ḥüseyn el-Başrî gibi usulcüler, İslâm hukûk metodolojisinin kapsamını oldukça geniş tutmuşlardır. Bkz. Bâkıllânî, *Takrîb ve'l-İrşâd*, s. 167-170; Ebu'l-Ḥüseyn el-Başrî, *Mu'temed*, I, 8-9. “Fıkhın yolları” tabirinin, hem “delil” hem de “zann”ı/“emâre”yi kapsadığı ifade edilir. Bkz. Râzî, *Maḥşûl*, I, 65; Zerkeşî, *Baḥr*, I, 17. “Aşl”ın, terminolojik açıdan “delil” anlamına geldiğini belirten Hindî'ye göre ise “uşûlu'l-fıkh”, fıkhın delillerini toplamaktır. “Delil” ise kesinlik (*kaṭʿî*) ve zannı kapsamaktadır. Bkz. Şafiyuddîn Muḥammed b. 'Abdurrahîm b. Muḥammed el-Urmevî el-Hindî (v. 715/1315), *el-Fâik fî Uşûli'l-Fıkh*, thk: Maḥmûd Naşşâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2005, I, 35.

hukûk metodolojisinin zannî bir delili olarak algılamaktadır. Nitekim onun *Burhân*'da geçen şu pasajı, bu algıya işâret etmektedir:

*Uşûlu's-şerî'a Kitâb, sünnet ve icmâ'*dır. [Hiyerarşik açıdan bunlardan] sonra (*summe*) [gelen bir delil olan] zannî kıyâslar ise bu üç kağıt *aşıldan* biriyle [ilişkilendirilmek suretiyle] hükümlere “emâre”¹³⁹ alâmet kılınmıştır.

Onun, *Kitâbu'l-İctihâd* adlı eserinde, “*Kitâb*'ın ve mütevâtir (*mustefîda*) *sünnetin naşşları* ile ümmetin *icmâ'i*” hakkında, “bunlar, kağıtî şerî delillerin kaynaklarıdır (*maşâdir*)” şeklindeki değerlendirmesi, *kıyâsı* kağıtî bir kaynak olarak görmediğini açıkça göstermektedir.¹⁴⁰

Öte taraftan usulcülerin çoğuna göre *kıyâs*, “ma'kûlu'l-aşl” veya “ma'na” kapsamında değerlendirilir.¹⁴¹ *Kıyâsın* “mâ'kûlu'l-aşl” veya “ma'na” kapsamında değerlendirilmesi, onun İslâm hukûk metodolojisinin ikincil/tâlî bir delil olarak kabul edildiği anlamına gelir. *Kıyâsın* ikincil derecede bir kaynak addedilmesinin sebebi, kendisinden başlangıçtan itibaren (*ibtidâen*) hüküm çıkarmanın imkansızlığıdır.¹⁴² Söz konusu usulcüler, *kıyâsın Kitâb/sünnetin naşşı* ve *icmâ'* ile eş değer olmadığı konusunda Cüveynî ile hemfikirdirler. Ancak Cüveynî, *kıyâsı* temelde İslâm hukûk metodolojisinin kapsamı dışında görme noktasında bu usulcülerden ayrılır.

Burhân'da yer alan aşağıdaki pasajda Cüveynî, *istinbât* yöntemlerini *kıyâs*la sınırlandırmıştır:

Fıkhın aşılıları” (*uşûlu'l-fıkh*), kitâbın başında belirttiğimiz gibi “fıkhın delilleri”dir. Şerî hükümlerin (*aḥkâmu's-şer'*) kendisine döndürüldüğü ve kendisiyle ilişkilendirildiği [deliller], [şu] üç kısımdır: “Nuḥku's-Şâri”, şerî'atın taşıyıcılarından –ki bunlar, şerî'atın âlimleridir-

¹³⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 178.

¹⁴⁰ Değerlendirme için bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İctihâd*, thk: 'Abdulhamîd Ebû Zunejr, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1987, s. 112.

¹⁴¹ Örnek olarak bkz. Şirâzî, *Kitâbu'l-Me'üne fi'l-Cedel*, s. 127, 137; Bâcî, *İḥkâmu'l-Fuşûl*, I, 193; Sem'ânî, *Ḳavâti'*, I, 22, 28; Zerkeşî, *Baḥr*, I, 12. Bunların açılımı için 6. dipnota bakınız.

¹⁴² Debûsî *kıyâsı*, *ibtidâen* hüküm koyma özelliğine sahip olmadığından ötürü kesin bilgi (*el-ilm*) gerektiren deliller arasında zikretmez. Ona göre *kıyâsın* delil oluşu, *aşlın* *hükümünü fer'e* taşıma (*ta'diye*) misyonundan kaynaklanmaktadır. Bkz. Debûsî, *Taḳvîm*, s. 19, 25, 260. Bu misyon, aslı olmayan/tâlî bir işlemdir. 'Abdul'azîz el-Buḥârî'ye göre *kıyâsın* ikincil derecede bir delil olmasının sebebi, kendisinden *ibtidâen* *hüküm* çıkarmanın imkansızlığının yanısıra, *kıyâsın* epistemolojik açıdan zann ifade etmesidir. Bkz. 'Alâuddîn 'Abdul'azîz b. Aḥmed el-Buḥârî (v. 730/1330), *Keşfu'l-Esrâr 'an Uşûli Faḥri'l-İslâm el-Bezdevî*, thk: Nâcî es-Suveyd, el-Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrût 2012, I, 37.

hâsıl olan “icmâ” ve Şâri’in lafızlarının (*elfâzu’ş-Şâri*) [yer aldığı] *naşş*lardan (*mevâki*) *istinbât* edilen yöntemlerdir (*mesâlik*) ki bu, *kıyâstır*.¹⁴³

Oysa ki müstakil bir “lafzî delâlet” şekli olarak algılanması mümkün olan “*ilhâku’l-meskût ‘anh bi’l-manşûş ‘aleyh*” ve *istidlâli* de *istinbât* yöntemleri kapsamına almak isâbetli olacaktır. Nitekim Cüveynî, *Burhân*’ın başka yerinde şer’î nazarı “*ilhâku’l-meskût ‘anh bi’l-manşûş ‘aleyh*”, *kıyâs* ve *istidlâl* şeklinde kategorize etmiştir.¹⁴⁴ Cüveynî’nin “nuţku’ş-Şâri”i *Kitâb* ve *sünnet*ten ibâret gördüğü¹⁴⁵ göz önünde bulundurulursa, netice itibâriyle ona göre İslâm hukûk metodolojisinin şu altı delilden müteşekkil olduğu söylenebilir: *Kitâb*, *sünnet*, *icmâ*, *ilhâku’l-meskût ‘anh bi’l-manşûş ‘aleyh*, *kıyâs* ve *istidlâl*.¹⁴⁶ Ancak onun, İslâm hukûk metodolojisinin tüm delillerini son aşamada *kelânullâh* kategorisine indirgediği anlaşılmaktadır. Cüveynî’nin bu yaklaşımı, aşağıda daha açık bir şekilde irdelenecektir.

3.2. Deliller Hiyerarşisindeki Konumu Açısından *Kıyâs*

Cüveynî, *Burhân*’da usulcülerin kurguladığı üç farklı “beyân” hiyerarşisine yer vermektedir.¹⁴⁷ Bu hiyerarşilerin birinde *kıyâs* delili yer almamaktadır. *Kıyâs*ın geçtiği iki “beyân” hiyerarşisini kısa bir şekilde aktarmanın yararlı olacağını düşünmekteyiz.

Cüveynî’nin aktardığı hiyerarşilerden biri, İmâm Şâfi’î’ye aittir.¹⁴⁸ Bu hiyerarşi, şu şekildedir:¹⁴⁹

1. *Celî naşş*.¹⁵⁰

¹⁴³ Cüveynî, *Burhân*, I, 214.

¹⁴⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 21.

¹⁴⁵ Cüveynî, *Burhân*, I, 214. “Nuţku’ş-Şâri” kısmına “*naşş*”, “*mucmel*”, “*zâhir*”, “*umûm-ıhuşûş*”, “*emr*” ve “*nehî*” gibi konular girer. Cüveynî, *Burhân*, I, 214.

¹⁴⁶ Dîb, Cüveynî’ye göre İslâm hukûk metodolojisinin beş delilinin olduğunu söylemekte ve “*ilhâku’l-meskût ‘anh bi’l-manşûş ‘aleyh*”i bunlar arasında zikretmemektedir. Bkz. Dîb, *Fıkhü İmâmi’l-Harameyn*, s. 72-73. Halbuki Cüveynî, “*ilhâku’l-meskût ‘anh bi’l-manşûş ‘aleyh*” delilinin bazı versiyonlarını, *kıyâstan* ziyâde “lafzî delâle(t)” kapsamında telakki etmektedir.

¹⁴⁷ Cüveynî’nin aktardığı üç “beyân” hiyerarşisinden ilki beş; ikincisi üç; üçüncüsü ise altı kategoriden oluşmaktadır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 40-41. Gazâlî, “beyân” hiyerarşilerinin usulcülerin ittifâkıyla beş kategoriden müteşekkil olduğunu ileri sürer. Bu yüzden o, Cüveynî’nin aktardığı üçlü ve altılı “beyân” hiyerarşilerini beş kategoriye uyarlar. Bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 45-47. *Burhân* şârihi Mâzerî, söz konusu uyarlamasından ötürü Gazâlî’yi eleştirir. Bkz. Mâzerî, *İdâh*, s. 138.

¹⁴⁸ Cüveynî, *Burhân*, I, 40.

¹⁴⁹ Bu hiyerarşi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şâfi’î, *Risâle*, s. 40-46.

¹⁵⁰ Bu kısma örnekler için bkz. Şâfi’î, *Risâle*, s. 40-41.

2. Sadece ulemânın idrâk edebileceği *vâğıh/beyyin naşş*.¹⁵¹
3. *Kitâb*'ın müşkilâtını beyân eden *sünnetin naşşı*.¹⁵²
4. *Şahîh haberler*.¹⁵³
5. *Kitâb* ve *sünnette* sâbit olan hükümlerden *istinbât* edilen *kıyâs*.

Şâfi'î'ye özgü olan yukarıdaki “beyân” hiyerarşisini eleştiren Ceşşâş'a göre, bu hiyerarşiyi filolojik ve hukukî açıdan ispatlamak mümkün değildir. Ona göre bu hiyerarşi, temelden yoksun bir kurgulamadır.¹⁵⁴

Yukarıda görüldüğü üzere İmâm Şâfi'î, *icmâ'* delilini “beyân” hiyerarşisi kapsamında saymamıştır. Gazâlî, Şâfi'î'nin söz konusu delili zikretmemesinden dolayı eleştirildiğini belirtir.¹⁵⁵ *İcmâ'*ın, yukarıdaki hiyerarşide geçen “haber” kategorisi kapsamında değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki yorumlar zorlama addedilmiş ve reddedilmiştir.¹⁵⁶ Zira bu takdirde *icmâ'* kategorisinin zikredilmesinin; buna mukâbil *icmâ'*a dayanan *kıyâs* kategorisinin zikredilmeyip *icmâ'* kapsamında değerlendirilmesinin daha doğru olacağı belirtilmiştir.¹⁵⁷

¹⁵¹ Şâfi'î, buna iki örnek vermiştir. Bunlardan biri, “abdest âyeti”dir (5/*Mâide*, 6). Bu âyet açık olmakla birlikte, manasını sadece filologların idrâk edebileceği harfler içermektedir. Şâfi'î, *Risâle*, s. 42-43.

¹⁵² Cüveynî, “...*Haşat günü de hakkını [öşürünü] verin...*” âyetini (6/*En'âm*, 141) bu kısma örnek olarak verir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 40. Ancak İmâm Şâfi'î, “beyân” hiyerarşisinde bu örneği zikretmez. Bkz. Şâfi'î, *Risâle*, s. 43.

¹⁵³ Cüveynî'ye göre bu kısmın dayanağı şu âyettir: “...*Peygamber, size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin...*” (59/*Haşr*, 7). Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 40.

¹⁵⁴ Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâş (v. 370/981), *Uşûlu'l-Ceşşâş (el-Fuşûl fi'l-Uşûl)*, thk: Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2010, I, 243. Ceşşâş'ın, İmâm Şâfi'î'nin tasarladığı “beyân” hiyerarşisi hakkındaki değerlendirmeleri ve eleştirileri için bkz. Ceşşâş, *Uşûlu'l-Ceşşâş (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, I, 242-246.

¹⁵⁵ Gazâlî, *Menhûl*, s. 46. Nitekim Ceşşâş'a göre bu delilin *kıyâs* kategorisinden önce zikredilmesi gerekirdi; çünkü *icmâ'*, hatanın söz konusu olamayacağı bir Allah delilidir (*huccetullâh*). Bkz. Ceşşâş, *Uşûlu'l-Ceşşâş (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, I, 244. Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî el-İşfehânî'ye göre ise Şâfi'î, bu delili gözden kaçırmıştır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 40; Mâzerî, *İdâh*, s. 138.

¹⁵⁶ Cüveynî, *Burhân*, I, 40-41; Mâzerî, *İdâh*, s. 138. *Burhân* şârihi Ebyârî'ye göre *icmâ'*ın söz konusu hiyerarşide zikredilmemesinin sebebi, diğer delillerin aksine hükümlerin kendisinden vâsıtalı bir şekilde çıkarsanmasından ötürüdür. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, I, 492-493. *Tahkîk* muhakkiki Bessâm el-Cezâirî'nin aktardığı üzere *Nuket 'ale'l-Burhân* sahibi Mukterah ise *icmâ'*ın *naşş* kapsamında değerlendirilebilmesine ek olarak, Şâfi'î'nin sadece tüm asırlarda işlevsel olan “beyân” kategorilerine değinmiş olabileceğini; *icmâ'*ın ise Hz. Peygamber döneminde mevcût olmayan bir delil olduğunu ifade eder. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, I, 495, dip.:4.

¹⁵⁷ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 40-41; Mâzerî, *İdâh*, s. 138.

Cüveynî, Şâfiî'nin “beyân”ı, tüm yönleriyle *Kitâb*'a ircâ etme eğiliminde olduğunu düşünür.¹⁵⁸ O, bu düşüncesini Şâfiî'nin “*naşş ve istinbât* açısından *Kitâb*'ı bilen kişi, dinde imâm olmayı hak eder” sözüyle destekler.¹⁵⁹

Cüveynî'nin, *Burhân*'da aktardığı diğer “beyân” hiyerarşisi şu şekildedir.¹⁶⁰

1. Şâri'in sözü (*lafzu's-Şâri'*)
2. Fiil
3. İşâret
4. Kitâbet
5. Mefhûm [muḥâlefe(t)-muvâfaqa(t)]
6. Kıyâs

“Beyân”ı, yani delili, tıpkı Bâkıllânî gibi “aklı” ve “semî” şeklinde ayıran Cüveynî'ye göre göre aklî deliller arasında nüans dışında hiyerarşik bir fark bulunmamaktadır.¹⁶¹ Ona göre semî delillerin aslı *kelânullâh*'tır.¹⁶² *Kelânullâh* ise Hz. Muhammed'den alınmıştır.¹⁶³ Dolayısıyla *sünnet*, semî delillerin merkezinde

¹⁵⁸ Bu eğilimin örnekleri için bkz. Şâfiî, *Risâle*, s. 85, 99.

¹⁵⁹ Cüveynî, *Burhân*, I, 40. Cüveynî, *Ğiyâsî* adlı eserinde İmâm Şâfiî'nin bu sözünün, müctehid müftülerde bulunması gereken sıfatları ihtivâ ettiğini belirtir. Müctehid müftülerde bulunması gereken sıfatların, bu sözden çıkarsanma şekli için bkz. Cüveynî, *Ğiyâsî*, s. 479. Şâfiî'nin söz konusu ibâresi, *Risâle*'de şu şekilde geçer: “Allah'ın *Kitâb*'ında *naşş* ve *istinbât* açısından Allah'ın hükümleri bilgisine ulaşan ve Allah'ın, *Kitâb*'tan bildikleriyle amel etmeye ve söz söylemeye muvaffak ettiği kişi, dininde ve dünyasında fazîlete ermiş, kendisinden şüphe gitmiş, kalbinde hikmet ışıldamış ve dinde imâmlık konumunu hak etmiştir.” Şâfiî, *Risâle*, s. 34. Cüveynî, *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ* adlı eserinde ise bu sözün İmâm Şâfiî'ye nisbetinden bahsetmez. O, buradaki *naşş*ın “luğat”, “tefsîr” ve “hadîs” bilgisine; *istinbât*ın ise “fıkhu'n-nefs”, “uşûl” ve *kıyâs* ile “*kıyâsa* götüren yolların” (*turuḡu'l-aḡyise*) bilgisine işâret ettiğini ifade eder. Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ*, [el-Ebyârî'nin *et-Taḡkîḡ ve'l-Beyân fi Şerḡi'l-Burhân fi Uşûli'l-Fıḡh* adlı eserinin IV. cildi içerisinde], thk: 'Alî b. 'Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî, Dâru'd-Ḍiyâ', Kuveyt 2011, s. 547.

¹⁶⁰ Cüveynî, *Burhân*, I, 41. Örnekler için bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 41. Söz konusu hiyerarşi, şu hususlardan dolayı eleştirilmiştir: “Lafzu's-Şâri'”, “beyân” olarak vâki' olan “fiil”e mutlak anlamda takdîm edilemez. Delilin kuvveti-zayıflığı bakımından her türlü lafız, *kıyâsa* takdîm edilemez. Fiil olan ve sözlü beyân içeren “işâret”, beyân olarak vukû' bulan “fiil”le eş değerdir. Bkz. Ebyârî, *Taḡkîḡ*, I, 496-497.

¹⁶¹ Cüveynî, *Burhân*, I, 42.

¹⁶² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 8; 34-35. Zira “kelânullâh dışındaki deliller, ya kelânullâhî nakletmenin yolu ya da kendisine dayanan delillerdir.” Cüveynî, *Burhân*, I, 35. Kelânullâh'ı nakletmenin yolu, *Kitâb* ve *sünnet*; kendisine dayanan delil ise *icmâ'*dır. Bkz. Ebyârî, *Taḡkîḡ*, I, 484-485.

¹⁶³ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 34-35.

bulunmaktadır.¹⁶⁴ İslâm hukûk metodolojisinin delilleri, *sünnette* vücut/hayat bulur.¹⁶⁵ *Sünnetin* kaynağında ise *Kitâb* vardır.¹⁶⁶ *Kitâb*'ın söz konusu delillerin kaynağı olduğu yönündeki yaklaşımı, İmâm Şâfi'î'de de görmek mümkündür.¹⁶⁷ Esasında “muḥakkik” âlimlerin cumhûru, bu yaklaşımı benimsemektedirler.¹⁶⁸

Cüveynî'ye göre, sem'î delillerin dayanağı ise “mu'cize”dir.¹⁶⁹ Hz. Muhammed'in sâdik oluşunun garantörü olan “mu'cize”, “beyân” hiyerarşisini belirleyen bir mekanizmadır.¹⁷⁰ Öyleyse “mu'cize”ye yakın olmak, “beyân” hiyerarşisinin zirvesine; uzak olmaksızın bu hiyerarşinin alt katmanına konumlanmanın

¹⁶⁴ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 35. Bu yüzdendir ki Cüveynî, *sünneti* beyân hiyerarşisinin ilk kategorisinde zikretmiştir. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 42. O, *sünnetin* merkeziliği hakkında Debûsî ile aynı düşündür. Debûsî'nin düşüncesi için bkz. Debûsî, *Taḥvîm*, s. 19.

¹⁶⁵ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 35.

¹⁶⁶ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 35; 42. Şâtîbî'ye göre *sünnet*, şu iki açıdan *Kitâb*'a döner: Birincisi, *sünnetle* amel etmek ve *sünnete* itimâd etmek *Kitâb* ile olur. İkincisi ise *sünnet*, *Kitâb*'ı beyân eder ve onun manasını açıklar. Şâtîbî “Kitâbullâh”ın, “aşıkların aşlı” olduğunu ifade eder. Bkz. Şâtîbî, *Muvâfaḳât* (*Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf*), III-IV, 35-36.

¹⁶⁷ Nitekim Şâfi'î'nin “naşş ve istinbâḥ açısından *Kitâb*'ı bilen kişi, dinde imâm olmayı hak eder” şeklindeki sözü, bu yaklaşımın bir göstergesidir. Zaten Cüveynî, Şâfi'î'nin bu eğilimde olduğunu açıkça ifade eder. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 40. Şâfi'î'nin ilgili sözü için bkz. Şâfi'î, *Risâle*, s. 34. Zerkeşi, İmâm Şâfi'î'nin yanı sıra Ḳaffâl Şâsi'nin de böyle düşündüğünü söyler. Bkz. Zerkeşi, *Baḥr*, I, 12-13.

¹⁶⁸ 'Abdulḥamîd, *Hucciyetu'l-Kıyâs*, s. 62. Meselâ bkz. Şâtîbî, *Muvâfaḳât* (*Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf*), III-IV, 35-36.

¹⁶⁹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 34-35, 42.

¹⁷⁰ Bu noktada Şâtîbî, en büyük mu'cizenin Kur'ân olduğunu ifade etmek suretiyle mu'cizenin Kur'ân ile bağlantısını kurar. Bkz. Şâtîbî, *Muvâfaḳât* (*Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf*), III-IV, 35. Cüveynî'ye göre mu'cizenin tasdik edici niteliğinin açılımı şöyledir: “Nübüvvet davasında bulunan kişi, yanındaki insanlara “Her şeye gücü yeten bir Rabbin bulunduğunu; ölü diriltmenin beşer kuvvetinde olmadığını ve sadece Allah'ın gücünün buna yettiğini biliyorsunuz” der; akabinde de “Ey Rabb! Ben davamda sâdıkım bu çürümüş kemikleri dirilt” şeklinde dua eder; bunun üzerine kemikler de bir araya gelip konuşan bir adam hüviyetine bürünürse akıl sâhibi herkes, bu durumun nübüvvet davasında bulunan kişinin sözünü tasdik ettiğini kesin olarak bilir.” Cuveynî, *Burhân*, I, 33. Bu açılımın benzer bir versiyonu için bkz. el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Ḳavâti'i'l-Edille fi Uşûli'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1995, s. 134. Bu, Bâkîllânî'nin eserlerinde zikrettiği şu canlandırmaya benzer: “Melik, önemli bir işi görüşmek için meclisin huzuruna çıkar. İnsanlar yerlerine oturur ve meclis dolar. Bir adam, melikin huzurunda kalkıp “Ben Melik'in size gönderilmiş elçisiyim. Elçiliğimin delili ise, Melik'ten rutin uygulamasının aksine kalkıp oturmasını istemem ve onun da bu isteğimi yerine getirmesidir” der; daha sonra elçi Melik'e “Ey Melik, ben senin elçinsem ayağa kalkıp otur ve böylelikle beni tasdik et” der ve Melik de elçisinin bu söylediklerini uygularsa mecliste hazır bulunanlar, kesin bir şekilde Melik'in, elçisini tasdik ettiğini bilir ve gönül rahatlığıyla dönerler”. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 33. Bu canlandırmanın benzer bir versiyonu için ayrıca bkz. Cuveynî, *İrşâd*, s. 132. Diğer taraftan mu'cizenin delâletinin “âklî” mi yoksa “âdî” mi olduğu tartışılmıştır. Cüveynî, *Burhân*'da bunun “âdî” olduğunu ifade eder. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 33-34. Bu delâletin “âklî” olduğu ifade edildiğinde, mu'cizenin yalancının eliyle gerçekleşmesi câiz olmaz. “Âdî” olduğu ifade edildiğinde ise, bunun yalancının eliyle gerçekleşmesi mümkün kabul edilir. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, I, 472-475.

ölçütüdür.¹⁷¹ “Mu‘cize” ölçütünü baz alan Cüveynî’nin, tasarladığı “beyân” hiyerarşisi şöyledir:

1. *Sünnet*

“Mu‘cize”, *sünnetin* doğruluğuna doğrudan delâlet eder.¹⁷²

2. *İcmâ‘*

“Örf”, *icmâ‘ın* kat‘î/kesin bir habere dayanmasına hükmeder.¹⁷³ Diğer bir deyişle; yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun *icmâ‘* ettikleri konunun kaynağında, kesin bir *haber*in olduğu düşünülür. Bu yönüyle *icmâ‘*, “mu‘cize”ye direkt olarak bağlı olan *sünnetle* ilişkilendirilir. Öyleyse *icmâ‘*, mu‘cizeye vasıtalı/dolaylı şekilde dayanır ve bu yüzden “beyân” hiyerarşisinin ikinci katmanında yer alır.¹⁷⁴

3. *Kıyâs ve haber-i vâhid gibi deliller*

Bunlar, mu‘cizeye vasıtalı/dolaylı şekilde dayanan *icmâ‘* deliliyle ilişkilendirilir.¹⁷⁵ Zira yukarıda da ifâde edildiği gibi *icmâ‘* delili sâyesinde *kıyâs* ve *haber-i vâhidle* amel edilir. Bu bakımdan *kıyâs* ve *haber-i vâhid*, “beyân” hiyerarşisinin üçüncü katmanında yer alır.¹⁷⁶

Cüveynî, yukarıda tasarladığı “beyân” hiyerarşisinde *Kitâb* delilini saymamaktadır. O, bu durumu şu şekilde gerekçelendirir:

Allah’ın *Kitâb’ını* niçin saymadınız denilirse [şöyle] deriz: “*Kitâb*, Resûlullâh’tan -sav-telakki edilen delillerdendir. Resûl’ün söylediği her söz ise Allah’tandır. Öyleyse *Kitâb* ve *sünnet* arasında bir ayırım zikretmenin hiçbir manası yoktur.”¹⁷⁷

Görüldüğü gibi Cüveynî, *Kitâb* ile *sünneti* aynı kategorik düzlemde, bir bütünün denk/eşit iki parçası olarak algılamaktadır. Nitekim onun, *Burhân’ın* konu diziminde “nuṭṭu’ş-Şâri⁶”;¹⁷⁸ *el-Kâfiye fi’l-Cedel’de* ise “ḥiṭâb” ve “ḥaber” gibi¹⁷⁹

¹⁷¹ Cuveynî, *Burhân*, I, 42.

¹⁷² Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 42.

¹⁷³ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 35.

¹⁷⁴ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 42.

¹⁷⁵ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 35, 42, 45; II, 13; Ebyârî, *Taḥkîk*, I, 264.

¹⁷⁶ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 42.

¹⁷⁷ Cuveynî, *Burhân*, I, 42.

¹⁷⁸ Cuveynî, *Burhân*, I, 214.

¹⁷⁹ Bkz. Cuveynî, *Kâfiye fi’l-Cedel*, s. 55.

Kitâb ve *sünneti* kapsayıcı ifadeler kullanması ve Şâfi'î'nin aksine,¹⁸⁰ *sünnetin Kitâb*'ı nesh edebileceğini belirtmesinin¹⁸¹ temelinde, *sünneti Kitâb* ile eş değer görmesi yatmaktadır. Bu yönüyle *Kitâb*, *sünnet* ile aynı epistemolojik değeri hâizdir.

4. KİYÂSIN EPİSTEMOLOJİSİ

Bu kısımda, *kiyâsın* epistemolojisi teorik bağlamda ele alınacaktır. Konunun uygulamalı örnekleri ise “Cüveynî'ye Göre Epistemolojik Açından *Kiyâs*” adlı dördüncü bölümde incelenecektir.

Cüveynî'ye göre *kiyâs*, *hükümlere* emâre/alâmet olarak konulmuştur.¹⁸² Emâre/alâmet ise, zanna özgüdür.¹⁸³ Bu açıdan *kiyâs*, zannî bir tabiata sahiptir.¹⁸⁴ Ne var ki kat'î olan *icmâ'* delili sayesinde *kiyâsla* amel etmek zorunlu hâle dönüşür.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Şâfi'î'ye göre *sünnet*, *Kitâb*'ı nesh etmez. *Sünnet*, ancak *Kitâb*'a tâbidir ve hiç bir zaman *Kitâb*'a muhâlefet etmez. Bkz. Şâfi'î, *Risâle*, s. 82-83, 102. Ona göre *Kitâb*, sadece *Kitâb* ile; *sünnet* de sadece *sünnet* ile nesh edilebilir. Bkz. Şâfi'î, *Risâle*, s. 84-85. Bu düşüncenin temelinde, *Kitâb* ve *sünnetin* kaynak değerlerinin farklı olması yatmaktadır. Zaten Şâfi'î, ilk önce *Kitâb*'a; daha sonra *sünnete* başvurulması gerektiğini bir çok yerde belirtmektedir. Bkz. Şâfi'î, *Risâle*, s. 85, 99. *Burhân*'da Cüveynî, Şâfi'î'nin *Kitâb*'ı *sünnete* takdîm ettiğini açıkça ifade eder. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 178. Ancak Ebyârî, Şâfi'î'nin *Kitâb*'ı *sünnete* takdîm etmesini eleştirir. Zira mütevâtir *sünnetin* naşşı, *Kitâb*'ın zâhiri uğruna; *Kitâb*'ın naşşı da mütevâtirin zâhiri ve *haber-i vâhid* uğruna terkedilmez. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 221-222. Şâfi'î'nin, *sünneti Kitâb*'a döndürme eğilimi içerisinde olduğu görülmektedir. Bu eğilime örnek için bkz. Şâfi'î, *Risâle*, s. 85, 99. Bâkîllânî, *Kitâb*'ın “kelânullâh” olması; Hz. Muhammed'in nübüvvetinin delili ve mu'cize olması; *sünnete* tâbi olmayı emretmesi gibi nedenlerden ötürü *sünnete* takdîm edilmesinin vâcip olduğunu ifade eder. Bkz. Bâkîllânî, *Takrîb ve'l-İrşâd*, s. 168. Şâtîbî'ye göre de *Kitâb*, *sünnete* şu perspektiflerden takdîm edilir: 1. *Kitâb*, hem icmâlî hem tafsîlî; *sünnet* ise sadece icmâlî açıdan kat'îdir. 2. *Sünnet*, *Kitâb*'ı ya beyân eder ya da onun olmadığı yerde ek bilgi verir. 3. Mu'âz hadîsi, Hz. Ömer'in Şureyh'e gönderdiği mektûb, İbn Mes'ûd ve İbn 'Abbâs'ın sözlerinde olduğu gibi, *Kitâb*'ı *sünnete* önceleyen haber ve âşârlar bulunmaktadır. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şâtîbî, *Muvâfaqât ('Uvnânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf)*, III-IV, 366-370.

¹⁸¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 253.

¹⁸² Cüveynî, *Burhân*, II, 178; *Telhîş*, 434, 435, 436. Ebu'l-Hüseyn el-Başrî de şer'î *kiyâsın* emâre olduğunu söylemiştir. Bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Başrî, *Mu'temed*, II, 189.

¹⁸³ Delil ise “kesin bilgi”ye özgüdür. Bkz. Bâkîllânî, *Takrîb ve'l-İrşâd*, s. 115. Ebu'l-Hüseyn el-Başrî, *Mu'temed*, I, 5, II, 189-190; Cüveynî, *Telhîş*, s. 16; Sem'ânî, *Kavâti'*, I, 21; Râzî, *Maḥşûl*, I, 70. Bu ayrımın, kelâmcıların ayrımı olduğu da öne sürülmektedir. Hukûkçular ise *kiyâs* gibi şer'î emârelere delil derler. Bunların çoğu delili, emâreyi de kapsayacak şekilde daha geniş bir anlamda kullanmaktadırlar. Bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Başrî, *Mu'temed*, II, 190; Zerkeşî, *Bahr*, I, 26. Meselâ Hindî, delilin “kesinlik” ve “zann”ı kapsadığını ifade etmektedir. Bkz. Hindî, *Fâik fi Uşûli'l-Fıkh*, I, 35. Arap dili açısından ise “emâre” ile “delil” arasında bir fark yoktur. Öyleyse bu iki kavram arasındaki ayrım, tamamen terminolojiktir. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 16. Hatta âlimlerin terminolojisine göre “burhân”, “huccet”, “alâmet”, “delâlet”, “delîl”, “dâll”, “beyyine” ve “âyet” kavramlarının tümü eş anlamlıdır. Bkz. Cüveynî, *Kâfiye fi'l-Cedel*, s. 33.

¹⁸⁴ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 105. Cüveynî, *Telhîş*'te ise *kiyâsın* “zann” bile gerektirmediğini ileri sürer. Ona göre *kiyâsın* icrâsından sonra hâsıl olan zann-ı gâlib, âdet gereğidir. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 16, 462.

¹⁸⁵ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 45; II, 13; Ebyârî, *Tahkîk*, I, 264.

Bu düşünce, zannî yerlerden kesinlik çıkarsama; diğer bir deyişle, bir objenin aynı anda hem “zann” hem “kesinlik” ifade etme problemine yönelik bir çözümlerdir.¹⁸⁶ Cüveynî, *kıyâsın* zannî bir tabiata sahip olması konusunda İmâm Şâfiî ile hemfikirdir. Nitekim Şâfiî’ye göre *kıyâs*, *kıyâsı* icrâ edenin yanında zâhirî bir gerçekliğe sahiptir.¹⁸⁷ Bu zâhirî gerçeklik, bir çok âlimin yanında geçerli değildir.¹⁸⁸ Şâfiî’nin bu yaklaşımı, onun *kıyâsa* objektif bir kesinlik yüklediğine işaret eder.

Kıyâs, epistemolojik açıdan genel itibariyle “zann”; bazı versiyonlarıyla da “kesinlik” ifade etmektedir.¹⁸⁹ Zann ile kesinliği birbirinden ayıran mihenk taşı, *kıyâsın* öncüllerinin epistemolojik değeridir.¹⁹⁰ *Kıyâsın* öncüllerinin epistemolojik değerini belirleyen faktör ise ‘illetin etkinliğidir. *Aşıl*da bulunan vaşfin ‘illiyeti ve bu ‘illetin *fer*’deki varlığı kat’ıyise, *kıyâs* “kesinlik”; aksi takdirde “zann” ifade eder.¹⁹¹ Diğer bir deyişle; *fer*’ ile *aşıl* arasındaki epistemolojik örtüşüm, zann ile kesinliği birbirinden ayıran çizgidir. Usûlcülerin çoğuna göre, *fer*’in *hükümünün aşlın hükümüyle* aynı epistemolojik değere sahip olması *el-kıyâsu’l-musâvî*; *aşlın hükümünden* daha yüksek epistemolojik bir değere sahip olması *el-kıyâsu’l-evlâ*; daha düşük epistemolojik bir değere sahip olması ise *el-kıyâsu’l-edvendir*.¹⁹²

¹⁸⁶ Bunun için bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 8; Ebyârî, *Tahkîk*, I, 264-265; Zerkeşî, *Bağr*, IV, 26.

¹⁸⁷ Şâfiî, *Risâle*, s. 243.

¹⁸⁸ Şâfiî, *Risâle*, s. 243.

¹⁸⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 62, 205; Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 319, III, 83; Râzî, *Maḥşûl*, III, 1227; ‘Îsâ Mennûn, *Nibrâsu’l-Uḫûl fî Tahkîki’l-Kıyâs inde ‘Ulemâi’l-Uşûl*, Matba’atu’t-Teḏâmunî’l-Eḫvâ, Ḳâhira 1345, s. 180. Beyḏâvî ve [İbnu]’s-Subkî de böyle düşünürler. Bkz. [İbnu]’s-Subkî, *İbhâc*, III, 1465. *Kıyâsın* “kesinlik” ya da “zann” ifade etmesi “istikrâ”, “maḳâşidu’ş-şerî’a”, “*aşıl* ile *fer*’ arasındaki farkın yokluğu” ve “şerî’âdet” gibi etkenlere bağlıdır. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 78.

¹⁹⁰ *Kıyâs*, her iki öncül kat’ıyise “kesinlik”; her iki öncül zannîyise “zann” ifade eder. Öncüllerden biri zannîyise yine “zann” ifade eder. Birinci öncülün kat’î olması durumunda da *kıyâsın* kesinlik ifade edeceği öne sürülmüştür. Bkz. Mennûn, *Nibrâsu’l-Uḫûl fî Tahkîki’l-Kıyâs*, s. 48.

¹⁹¹ Mennûn, *Nibrâsu’l-Uḫûl fî Tahkîki’l-Kıyâs*, s. 48, 180, 186; Laḫḫamî, *Dirâse Uşûliyye fî Hucciyeti’l-Kıyâs ve Aḳsâmiḫ*, s. 131-132.

¹⁹² Öyleyse *kıyâs* epistemolojik açıdan “evlâ”, “musâvî” ve “ednâ” olmak üzere üç kısma ayrılır. *el-kıyâsu’l-evlâ*, vurmanın haram oluşunun, kendilerine “öf” demenin haram oluşuna *kıyâs* edilmesi örneğinde olduğu gibi, *fer*’in *hükümünün aşlın hükümünden* daha kuvvetli olmasıdır. *el-kıyâsu’l-musâvî*, testiye bevledip onu duran suya dökme yasağının, “sizden biriniz duran suya bevletmesin” hadisindeki yasağa *kıyâs* edilmesi örneğinde olduğu gibi, *fer*’in *hükümünün aşlın hükümüne* eşit olmasıdır. Buna, *kıyâs fî ma’na’l-aşl* da denilmektedir. *el-kıyâsu’l-edven* ise, *fer*’in *hükümünün aşlın hükümünden* daha zayıf olmasıdır. Fıkıhçıların *kıyâsları* böyledir. Bkz. Râzî, *Maḥşûl*, III, 1227-1228; Sirâcuddîn Maḫmûd b. Ebû Bekr el-Urmevî (v. 682/1283), *et-Taḫşîl mine’l-Maḥşûl*, thk: ‘Abdulḫamîd ‘Alî Ebû Zunejd, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût 1988, II, 184. “Sizden biriniz duran suya bevletmesin” hadisi için bkz. Ebu’l-Ḥuseyn Muslim b. el-Ḥaccâc b. Muslim el-Ḳuşeyrî en-Nisâbûrî (v. 261/875), *Şaḫîḫü Muslim (el-Musned eş-Şaḫîḫ el-Muḫteşar bi Nakli’l-Adl ‘ani’l-Adl ilâ Resûlillâh -Şellâllâhu ‘aleyhi ve Sellem-)*, “eṭ-Ṭahâre(t)”, thk:

Aşılarda bulunan *hüküm*ün epistemolojik değeri, *kıyâs*ın epistemolojik değerini belirleme özelliğine sahip değildir.¹⁹³ Bu nedenle kesinlik ifade eden bir *kıyâs*ın aşılının *hükümü*, zann da ifade edebilmektedir.¹⁹⁴ Ana-babaya vurmanın haram oluşunun, kendilerine “öf” demenin haram oluşuna *kıyâs* edilmesi, kesinlik ifade eden *kıyâs*ın aşıldaki *hükümünün* zannî olmasına örnek olarak zikredilir.¹⁹⁵ Bu örnekte, *aşılın hükümü* olan “öf” demenin haram oluşu zannîdir; çünkü bu, lafzî bir delâlet şeklidir. Lafzî delâlette ise on ihtimalin söz konusu olabileceği usûlcüler tarafından ifade edilir.¹⁹⁶ Neyse ki lafzî delâletin zannîliği, salt literal yaklaşımlarda geçerlidir. “*Qarîne*”, *sünnet* ve *icmâc* gibi başka argümanlar göz önünde bulundurulduğunda, lafzî delâletler kesinlik ifade eder. Bu nedenle hiçbir usûlcü, “öf” demenin haram oluşunu yadsımamıştır.¹⁹⁷ *Aşılın hükümü* zann ifade etmesine rağmen, *kıyâs*ın kesinlik ifade etmesi bir çelişki olarak algılanmıştır. Bu çelişkiye, *hükümün bizâtihi* zannî olmasının bir sakıncası olmadığı; *kıyâs*ın kesinlik ifade etmesinde belirleyici olanın, *ferc* ile *aşıl* arasındaki eşitlik (*musâvât*) olduğu şeklinde cevap verilmiştir.¹⁹⁸

*Kıyâs*ın epistemolojik değerinin her zaman “zann” olduğu görüşünde olan usûlcüler de bulunmaktadır. Bu görüş, *kıyâs*ın genel itibariyle “zann”; bazı versiyonlarıyla ise “kesinlik” ifade ettiği şeklindeki yaklaşımla bağdaştırılmaya çalışılmıştır. Bu bağdaştırmalardan birine göre söz konusu görüş, sadece kaynak

Muhammed Fu'âd 'Abdulgâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût (t.y.), I, 235. “*Fer*’in *hükümünün* *aşılın hükümünden* zayıf olması” şeklindeki yaklaşımın, “*illetin fer*’de tam olarak bulunma gerekliliği” şeklindeki *kıyâs* şartına aykırı olduğu belirtilmektedir. Bu yüzden [İbnu]’s-Subkî *el-kıyâsu’l-ednâyi*, *fer*’in *aşla* göre daha az ihtimal taşıması şeklinde yorumlamıştır. Bkz. [İbnu]’s-Subkî, *İbhâc*, III, 1468. Halbuki ‘*illeti*, *fer*’in zayıf olan *hükümünü* de kapsayan “müşterek bir payda” olarak algılamak mümkündür. Nitekim mutlak anlamdaki “eziyet verme” ‘*illeti*, dövme ve “öf” dememeyi kapsayan müşterek bir paydadır. Bkz. Mennûn, *Nibrâsu’l-Ukûl fî Tahkîki’l-Kıyâs*, s. 182-184; Lahhamî, *Dirâse Uşûliyye fî Hucciyeti’l-Kıyâs ve Aqsâmih*, s. 138.

¹⁹³ Meselâ *aşıl*da bulunan bir *hüküm* olan dayının mirasçılığı, *haber-i vâhid* ile sâbit olduğundan ötürü zannîdir. Oysa miras konusunda teyzenin dayıya eşit olması şeklindeki *kıyâs* kat’idir. Bkz. [İbnu]’s-Subkî, *İbhâc*, III, 1468. Bu yüzden *hükümün* epistemolojik değeri “delil”, *kıyâs*ın epistemolojik değeri ise ‘*illet* ile bilinir. Bkz. Mennûn, *Nibrâsu’l-Ukûl fî Tahkîki’l-Kıyâs*, s. 184; Lahhamî, *Dirâse Uşûliyye fî Hucciyeti’l-Kıyâs ve Aqsâmih*, s. 139.

¹⁹⁴ Râzî, *Maḥşûl*, III, 1227.

¹⁹⁵ Bkz. Râzî, *Maḥşûl*, III, 1227.

¹⁹⁶ Örnek olarak bkz. [İbnu]’s-Subkî, *İbhâc*, III, 1465. Bu on ihtimal “iştirâk”, “mecâz”, “naql”, “ıdmâr”, “taḥşîş”, “nesh”, “taḥdîm”, “te’hîr”, “tağyîru’l-i’râb ve’ş-şarf” ve “aklı mu’âriq”dir. Bkz. Mennûn, *Nibrâsu’l-Ukûl fî Tahkîki’l-Kıyâs*, s. 180.

¹⁹⁷ Bkz. Mennûn, *Nibrâsu’l-Ukûl fî Tahkîki’l-Kıyâs*, s. 180; Lahhamî, *Dirâse Uşûliyye fî Hucciyeti’l-Kıyâs ve Aqsâmih*, s. 132.

¹⁹⁸ Bkz. [İbnu]’s-Subkî, *İbhâc*, III, 1468.

değeri ihtilafli olan *kıyâs* türleri için geçerlidir. İkincisine göre ise, kesinlik ifade eden *kıyâs* versiyonları gerçekte *kıyâs* değil; aksine birer lafzî delalet yöntemleridir.¹⁹⁹ Nitekim *kıyâs*ın epistemolojik değerini sorgulayan hiçbir usûlcü, *ilhâku'l-meskût bi'l-manṭûḳ* yönteminin bazı versiyonlarının kesinlik ifade ettiğini yadsımamaktadır.²⁰⁰ Ancak bazı usûlcüler, kesinlik ifade eden söz konusu versiyonları *kıyâs*; bazıları ise lafzî delâlet kapsamında algılarlar.

Buna mukâbil bazı usûlcüler, *kıyâs*ın epistemolojik değerinin “kesinlik” olduğu görüşündedirler.²⁰¹ *Kıyâs*ın kesinliği, zann-ı gâlibiyle doğru sözlü olduklarına kanaat getiren hâkimin, iki şahidin şehâdetiyle hükmetmesine benzetilmiştir.²⁰² Aşağıda, *kıyâs*ın kesinlik ve zann ifade ettiği yerler incelenmeye çalışılacaktır.

4.1. “Kesin Bilgi” (*el-İlm*) İfâde Etmesi

Cüveynî, Eş'arî, İbn Fûrek ve Bâkılânî gibi âlimler ile Mu'tezile'nin “kesin bilgi” (*el-İlm*) tariflerini aktarır ve bu tariflerin tümünü değişik açılardan eksik bulur. O, *Burhân*'da herhangi bir “kesin bilgi” tanımı sunmaz.²⁰³ Ona göre “kesin bilgi” (*el-İlm*), “kesin bilgi”nin hakikatlerinin belirlenmesine endekslidir. “Kesin bilgi”nin hakikatinin belirlenmesi ise, “kesin bilgi”nin tanıtımına zemin hazırlar.²⁰⁴ Cüveynî'ye göre aklı başında herkes, “kesin bilgi”nin aslını/varlığını kabul etmektedir.²⁰⁵ Fakat

¹⁹⁹ Mennûn, *Nibrâsu'l-Uḳûl fî Tahḳîki'l-Kıyâs*, s. 181-182.

²⁰⁰ Nitekim *kıyâs*ı inkar eden Zâhirîler bile söz konusu versiyonların kesinlik ifade ettiğini ve “zamân-mekân”, “beyazlık-siyahlık”, “uzunluk-kısalık” gibi mefhûmların, *aşl* ile *fer'* arasındaki etkisiz farklar olduğunu kabul ederler. Bkz. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 296.

²⁰¹ Nitekim Suleym, *Takrîb* adlı eserinde bu görüşü nakl etmektedir. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 26.

²⁰² Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 26.

²⁰³ Cüveynî, daha önce kaleme aldığı *Telḥîş*'te ise “kesin bilgi”nin (*el-İlm*) tanıtımına yer verir. Bkz. Cüveynî, *Telḥîş*, 8. Esasında “kesin bilgi”nin bir tanıtımının olup olmadığı, tartışmalı bir meseledir. Bu mesele hakkında geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, I, 40-41. “Kesin bilgi”nin tanıtımı yoktur. “Kesin bilgi”nin tanıtım edilememesi, onun bilinmediği (*cehl*) anlamına gelmemektedir. Bu, miskin kokusunu tanıtılamaz gibidir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 22; Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 31.

²⁰⁴ Cüveynî'ye göre “kesin bilgi”nin (*el-İlm*) hakikatlerini belirlemek, ilk aşamada “kesin bilgi”nin “bilgisizlik”ten (*cehl*) ve bu iki mefhûm arasında bir modda bulunan “şekk” ile “zann”dan; ikinci aşamada ise muḳallidin itikâdından temyiz edilmesiyle mümkündür. Cüveynî'nin bu yaklaşımı, esasında “*sebr ve taḳsîm*” yönteminin bir yansımasıdır. Ona göre bu temyiz yönteminin netleşmesi şâyesinde, “kesin bilgi”nin hakikati kuşatılabilmektedir. İşte bu noktada, “kesin bilgi”nin tanıtımına ilgili sağlam/uygun bir ibâre bulunursa “kesin bilgi”nin (*el-İlm*) tanıtım yapılır; aksi takdirde “kesin bilgi”nin hakikatiyle iktifâ edilir. İbârelerin, terimlerin tanıtımını aktarmakta yetersiz oluşunun herhangi bir sakıncası yoktur. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 22. *Kâfiye fi'l-Cedel* adlı eserinde ise Cüveynî, “kesin bilgi”nin hakikatinin “ma'lûmun kendisiyle bilindiği şey”; daha kısa bir tabirle “kendisiyle bilinen şey” olduğunu söyler. Cüveynî, *Kâfiye fi'l-Cedel*, s. 21.

²⁰⁵ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 20.

mağâlât şâhibleri, sofistlerin, bilginin aslını inkar ettiklerini nakledeleler.²⁰⁶ Cüveynî, bu düşünce de olanları dört fırkaya ayırmıştır.²⁰⁷

Cüveynî, bilginlerden “kesin bilgi” (*el-ilm*) hiyerarşisi nakletmektedir. Söz konusu hiyerarşinin, en üst kategoriden en alt kategoriye doğru kurgulanması şu şekildedir:²⁰⁸

1. İnsanın kendisi hakkındaki bilgisi²⁰⁹
2. Zarûrî bilgi²¹⁰
3. Duyu organlarıyla oluşan bilgi²¹¹
4. Mütevâtir haberin doğruluk bilgisi²¹²
5. San‘at ve meslek bilgisi²¹³
6. “Hâl” qarînesine dayanan bilgi²¹⁴

²⁰⁶ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 20.

²⁰⁷ Bu fırkaların “kesin bilgi” (*el-ilm*) hakkındaki görüşleri için bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 20. Cüveynî, *Burhân*’da “kesin bilgi”ye götüren yollara da değinir. Ona göre önceki bilginlerden aktarılan bu yollar şunlardır: “Duyu organları”, “aklı nazarın delâlet ettiği ma‘lûm”, “ilhâm”, “*Kitâb-sünnet-icmâ*”, “akıl sâhiplerinin ilk anda kavradığı zarûriyyât, akli nazariyyât ve sem‘iyyât”. Cüveynî, *İrşâd ve Telhîş*’te “aklı nazar”ın “kesin bilgi”ye götüren bir yol olduğunu açıkça ifade etmektedir. Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, s. 7; *Telhîş*, 16. İlhamın da tek başına “kesin bilgi”ye götürme özelliğine sahip olmadığı belirtilmiştir. Bkz. Mâzerî, *İdâh*, s. 101. Gazâlî’ye göre “kesin bilgi”ye götüren yollar için bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 35-36. Zerkeşî, “kesin bilgi”ye götüren başlıca yolların “akıl”, “sem‘” ve “hiss” olduğunu belirtir. Kaffâl Şâşî’ye göre ise bu yollar, “hiss” ve “istidlâl”dir. Bkz. Zerkeşî, *Bahr*, I, 47. Öte taraftan Cüveynî’ye göre, dinde “kesin bilgi”ye (*el-ilm*) götüren üç algı vardır. Birincisi ağıldır. Bununla cevâz bilgisi; câizlerden birini tahşîş eden muhâşşîş; muhâşşîşin câiz olan şeylere muhâlefetinin vucûbu ve muhâşşîş muhâşşîş yapan sıfatların vucûbu bilgileri kastedilir. İkincisi, doğru sözün subûtuna sevkeden yoldur. Bunun ekseninde mu‘cize bulunur. Üçüncüsü ise sem‘iyyâtın aşl delilleridir. Bunlar da “*Kitâb*”, “*sünnet*” ve “*icmâ*”dır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 32-33.

²⁰⁸ Zerkeşî, bu hiyerarşiyi olduğu gibi nakleder. Bkz. Zerkeşî, *Bahr*, I, 49-50. Bu hiyerarşinin değerlendirilmesi hakkında bkz. Mâzerî, *İdâh*, s. 109-111.

²⁰⁹ “Lezzet”, “acı” gibi zarûrî olarak hissedilen nitelik bilgisi bu kategoriye girer. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 27.

²¹⁰ İmkansız olanın (*mustehîlât*) imkânsızlığı bilgisi, bu kategoriye örnek olarak zikredilmiştir. Bu kısımdaki bilgi, zıtlar ve zıtlıklarla ilgili fikir yürütmelerine bağlı olduğundan ötürü epistemolojik açıdan en üst kategoride yer almamıştır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 27.

²¹¹ Duyu organları âfet, yanılısama ve engellere maruz kaldığından ötürü ikinci kategorinin altında yer almıştır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 27.

²¹² Haber veren grubun, yalan üzerine birleşmeleri imkân dâhilinde olduğundan ötürü bu kısım, bir tür fikir yürütmeye muhtaçtır. Fikir yürütmenin gerekliliği, bu kategorinin epistemolojik değerini düşürür. Bu yüzden Ka‘bî, bu kısmı nazariyyâta ilhâk etmiştir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 27.

²¹³ Sanat ve mesleklerde, hata beklentisi ve güçlük olduğundan ötürü bu kısım, epistemolojik açıdan daha alt kategorilerde yer almıştır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 27. Söz konusu bilginin kesbî olduğu da ifade edilmiştir. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, I, 439.

²¹⁴ Bu kategoriye “utangaçlık”, “korku” ve “kırgınlık” örnek olarak verilmiştir. Gazâlî, bu kategoriye *fehva’l-hiâb* bilgisini de ekler ve bu bilgiyi, sanat ve meslek bilgisinden önce zikreder. Bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 33.

7. Aklı delillerle gerçekleşen bilgi
8. Nübüvvetin cevâzı ile şerî'atların vurûdu bilgisi
9. Mu'cize bilgisi
10. Küllî sem'iyâtın (*Kitâb, sünnet ve icmâ'*) vukûf bilgisi.²¹⁵

Cüveynî'ye göre tüm “kesin bilgi” (*el-ilm*) çeşitleri, aynı epistemolojik değere ve aynı kategorik düzleme sahiptir.²¹⁶ Bu nedenle “kesin bilgi” çeşitleri arasında herhangi bir hiyerarşi doğru değildir.²¹⁷ Ona göre aynı epistemolojik değere karşılık gelen “kesin bilgi” çeşitlerinin tümü zarûrîdir.²¹⁸ Yani herhangi bir seçim olmaksızın gerçekleşir.²¹⁹

²¹⁵ Sem'iyât bilgisi, taqlide benzediğinden ötürü son kategoride yer almıştır. Bkz. Ğazâlî, *Menhûl*, s. 34.

²¹⁶ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 24, 28; II, 62; Ğazâlî, *Menhûl*, s. 34.

²¹⁷ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 28. Bu konu etrafında ciddi tartışmalar cereyân etmiştir. Tilmisânî'ye göre muhakkikler, “kesin bilgi”nin (*el-ilm*) çeşitleri arasında bir hiyerarşinin olmadığı görüşündedirler. Nitekim Şayrafî, İlkiyâ, *Burhân* şârihi Ebyârî ve Râzî gibi usûlcüler, bu şekilde düşünürler. Bkz. Zerkeşî, *Bahr*, I, 42. Söz gelimi iki “kesin bilgi”den birinin daha açık olduğu farzedildiği takdirde, diğerinin nisbeten kapalı olması gerekir. Kapalılık ise “kesin bilgi”ye zıttır. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, I, 442, dip.:6 (Muhterâh'tan naklen). “Kesin bilgi”nin değişkenlik arzeden bir nitelikte olduğu görüşünde olanların bir argümanı şudur: “Aydınlığın artmasıyla netleşen renk/şahıs bilgisi, alaca karanlıkta görülen renk/şahıs bilgisinden; Nebî'nin Allah bilgisi de, başkasının Allah bilgisinden daha çoktur.” Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, I, 374-375. Ancak değişkenlik arzeden bu bilgilerin temelinde başka sebeplerin olduğu düşünülmektedir. Bunun için bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, I, 375-376. *Burhân* şârihi Mâzerî'ye göre de “kesin bilgi” çeşitleri arasında bir hiyerarşi bulunmamaktadır. Yine de o, başkasının îmânının, Nebî'nin îmânı gibi olamayacağını kabul etmektedir. Bkz. Mâzerî, *İdâh*, s. 111-112. Konu hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Zerkeşî, *Bahr*, I, 44.

²¹⁸ Cüveynî'ye göre “nazar”, zarûriyyâta götüren yollarda fikir yürütmektir. Zarûriyyâta götüren yollar da öncüller bakımından “zarûrî” ve “nazarî” şeklinde iki kısma ayrılır. Zarûrî öncüller, fikir yürütmeye gerek kalmaksızın aklın ilk anda kavradığı hususlardır. Nazarî öncüller ise “nefy” ve “işbât” şıkları arasında işleyen bir fikir yürütmedir. İşte bu öncüller neticesinde hâsıl olan “kesin bilgi” (*el-ilm*) zarûriyyâttandır. Cüveynî hendesî, aritmetik ve kelâmî örneklerle söz konusu durumun açıklanabileceğini ifade etmektedir. Örneğin “cüz', külden küçüktür; küll, cüz'den büyüktür; dâirenin çapı birbirine eşittir” gibi öncüller, zarûrî öncüllerdir. Mühendis'in bu öncüller üzerine inşâ ettiği önermelerde, fikir yürütmelere ve taksîmâta ihtiyaç duyulur. Bu ise nazarî kısma karşılık gelir. Cüveynî'nin zikrettiği kelâm örneğinde zarûrî öncül şudur: “Duran cisim hareket ettiği zaman yeni bir durum ortaya çıkar”. Bu örnekte “nefy” ve “işbât” şıkları arasında dönen ve bir şıkkı, fikir yürütmeye elenen nazarî öncüller ise şunlardır: “Duran cisimde ortaya çıkan bu yenilik/hareketlilik câiz midir, değil midir? Cevâzı bilinen bu yenilik/hareketlilik, kendiliğinden midir, değil midir? İşte bu “nazar” neticesinde oluşan “kesin bilgi”, zarûriyyâttandır. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 29-30. Söz konusu “kesin bilgi”, “nazar”ın akabinde gerçekleşir. Ancak “nazar”ın son cüzünde gerçekleştiği de ifade edilmiştir. “Nazar”ın gerçekleşme keyfiyeti hakkındaki dört görüş bulunmaktadır. Bu görüşler, kısaca şunlardır: 1. Allah'ın yaratmasıyla âdeten gerçekleşir. Bu, Eş'arî'nin görüşüdür. 2. “Tevellud” yoluyla gerçekleşir. Bu, Mu'tezile'nin görüşüdür. 3. Zâtının gerektirmesiyle (zâtî icbâ) aklen gerçekleşir. 4. Luzûm örgüsü üzerine kurulu netice veren öncüller, tazammun etme yoluyla gerçekleşir. Bu, Cüveynî ve Bâkîllânî'nin görüşüdür. Âmidî de bu görüşü doğru bulur. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Zerkeşî,

Bunların yanısıra *ilhâku'l-meskût 'anh bi'l-manşûş 'aleyh* şeklindeki *istinbât* yöntemlerinin bazı versiyonları kesinlik ifade etmektedir. Zira bu versiyonlarda, *aşıl*da bulunan vasfın *'illiyeti* ve bu *'illetin fer'*deki varlığı kat'îdir. Bu yüzden söz konusu versiyonlarda geçen her iki öncül de kesinlik ifade eder.²²⁰ Ancak bu versiyonların *kıyâs* mı yoksa lafzî delâlet yöntemleri mi olduğu hakkında görüş ayrılığı bulunmaktadır.²²¹

Cüveynî'ye göre kesinlik ifade eden *ilhâku'l-meskût 'anh bi'l-manşûş 'aleyh* versiyonlarının *kıyâs* ya da lafzî delâlet yöntemi sayılması, bakış açısından kaynaklanan lafzî bir ihtilâftir.²²² Yine de ona göre Şârî'in ibâresinde *ilhâkı* gerektirecek dilsel bir çağrıştırma (*iş'âr*) varsa bu lafzî bir delâlet yöntemi;²²³ aksi takdirde *kıyâstır*.²²⁴ Ancak onun *fer*'in *hükümünün aşlın hükümünden* daha yüksek epistemolojik bir değere sahip olmasını, yani usûlcülerin *el-kıyâsu'l-evlâ* adını verdiği *kıyâs* türünü lafzî bir delâlet yöntemi olan *faḥve'l-ḥitâb/mefhûmu'l-muvâfaqa*;²²⁵ *fer*'in *hükümünün aşlın hükümüne* eşit olduğu bazı *ilhâk* şekillerini ise

Baḥr, I, 35-36. İlkiyâ ve *Menḥûl* adlı eserinde Gazâlî, tıpkı hocaları Cüveynî gibi, "nazar"ın akabinde hâsıl olan "kesin bilgi"nin zarûrî olduğunu düşünürler. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, I, 36.

²¹⁹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 24. Müşterek bir lafız olan "zarûrî"nin şu üç kullanımı vardır. 1. Öncesinde "nazar"ın olmadığı zarûrî. Bunun karşısı "nazarî"dir. 2. Öncesinde delilin olmadığı zarûrî. 3. Maḳdûr olmayan zarûrî. Cüveynî, bu son kullanımı kastetmiştir. Ebyârî, *Taḥkîk*, I, 425, dip.:2 (Mukterah'tan naklen).

²²⁰ *Kıyâs*ın kesinlik ifade etmesi için, birinci öncülün kat'î olmasının yeterli olduğu da öne sürülmüştür. Bkz. Mennûn, *Nibrâsu'l-'Ukûl fî Taḥkîki'l-Kıyâs*, s. 48.

²²¹ Lafzî delâlet kapsamında görülen bu versiyonların *manṭûk* mu *mefhûmu'l-muvâfaqa* mı; *manṭûksa örî* mi *mecâz* mı olduğu tartışılmıştır. Her ne olursa olsun bu versiyonların delâleti iltizâmî değildir. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mennûn, *Nibrâsu'l-'Ukûl fî Taḥkîki'l-Kıyâs*, s. 48, 186-188. Lafzî delâletin *kıyâsla* çelişmediği yönündeki yaklaşımlar reddedilmiştir. Konu için bkz. [İbnu]'s-Subkî, *İbhâc*, III, 1471.

²²² Cuveynî, *Burhân*, II, 22-23; 61; Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 293-294.

²²³ O, lafzî delâlet yönteminin ekstra bir efor sarfetmeksizin ve fikir yürütmeksizin *hükme* ulaştırdığını belirtir. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 22.

²²⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 217. Cüveynî'nin bu bağlamda zikrettiği örneklerin pek tutarlı olmadığı görülmektedir. Nitekim o, "bir köledeki (*abd*) hissesini azad eden kişiye, kölenin diğer hisselerinin kıymeti ödetilir" hadisindeki *hükme* tâbi olma konusunda câriyenin köleye *ilhâkı*nı, *Burhân*'ın bir yerinde "lafzî delâlet"; başka bir yerinde ise *kıyâs fî ma'na'l-aşl* kapsamında değerlendirmiştir. Her iki değerlendirme için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 217, 221-222.

²²⁵ Cüveynî'nin *Burhân*'ın "kıyâs mertebeleri" bölümünde, *fer*'in *hükümünün aşlın hükümünden* daha yüksek epistemolojik bir değere sahip olmasıyla ilgili bir bilgiye yer vermemesi ve bu yönde örnekler sunmaması, bu türü *kıyâs* olarak değil; aksine lafzî bir delâlet yöntemi olarak gördüğüne işâret eder. Ancak o, bu türün *kıyâs* kapsamında değerlendirilebileceği yönünde sinyaller de vermiştir. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 61. Tüm bunlara rağmen Cüveynî'nin konu hakkındaki düşüncelerine net bir şekilde vâkıf olmak, ilgili metinlerden mümkün görünmemektedir. Öte taraftan Şâfi'î, *feḥvâ'l-ḥitâbî* "en kuvvetli *kıyâs*" olarak niteler. Bkz. Şâfi'î, *Risâle*, s. 260. Bâkîllânî ve Gazâlî ise *feḥvâyı* *kıyâs* olarak görmezler. Bâkîllânî'ye göre bunun sebebi *feḥvânın*,

kıyâs olarak görme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır. O, *fer'in hükmünün aşlın hükmüne* epistemolojik açıdan eşit olmasına *ma'na'l-aşl* demek ve bunu *celî* ve daha düşük seviye olmak üzere ikiye ayırmaktadır.²²⁶ Ona göre *ma'na'l-aşlın celî* olan kısmı, epistemolojik açıdan kesinlik ifade eden bir *kıyâstır*.²²⁷ Örneklere bakılacak olursa onun *el-kıyâs fî ma'na'l-aşl*, *el-kıyâsu'l-musâvîye* karşılık gelecek şekilde kullandığı görülecektir.²²⁸ Gazâlî'ye göre bu, “sadece bu fark vardır” ile “bu farkın da herhangi bir etkisi yoktur” öncüllerinin netîcesi olan *nefyu'l-fârık* üzerine kuruludur. Diğer *kıyâs*ların aksine burada, câmi' bir 'illet arayışına gerek yoktur. Yukarıdaki her iki öncüle, zannî bir unsur ilişmediği müddetçe “musâvî”, kesinlik ifade eder.²²⁹ Gazâlî'nin “musâvî”nin epistemolojik değerine yönelik bu açıklaması, Cüveynî'nin *celî kıyâs* olarak adlandırdığı kısmın bir nevi açılımıdır. Bu açıdan *el-kıyâs fî ma'na'l-aşl*, diğer “kesin bilgi” (*el-ilm*) çeşitleriyle aynı epistemolojik değere sahiptir ve zarûrî bilgiye karşılık gelmektedir.²³⁰

4.2. “Zann” İfâde Etmesi

Fer'in hükmünün, aşlın hükmünden daha düşük epistemolojik bir değere sahip olan *kıyâs*lar, “zann” ifade etmektedir. Bu tür *kıyâs*larda, *aşl*da bulunan vaşfin 'illiyeti ve bu 'illetin *fer*'deki varlığı kat'î değildir. Zira *kıyâsta* geçen bir ya da her iki

her hangi bir fikir ve câmi' olmaksızın *naşştan* doğrudan anlaşılması; Gazâlî'ye göre ise “kelâmın siyâkı” ile “hâl karînesi”nin delâletidir. Bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 224. *Mustaşfa* adlı eserinde ise Gazâlî, *fehvanın kıyâs* sayılmamasının sebebi noktasında Bâkıllânî'yle aynı düşüncededir. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfa*, II, 293. [İbnu]'s-Subkî'ye göre de söz konusu versiyon *kıyâs* değildir. Bkz. [İbnu]'s-Subkî, *İbhâc*, III, 1471. Râzî ve Beydâvî ise, bu versiyonu bir yerde *fehva*; bir yerde de *kıyâs* addederler. Bkz. [İbnu]'s-Subkî, *İbhâc*, III, 1470.

²²⁶ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 22-23; Gazâlî, *Menhûl*, s. 225.

²²⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 22-23.

²²⁸ Nitekim *el-kıyâsu'l-musâvînin*, *ma'na'l-aşl* olarak adlandırıldığı da ifade edilmiştir. Bkz. Râzî, *Maḥşûl*, III, 1228; Sirâcuddîn el-Urmevî, *Taḥşîl*, II, 184. İsnevî gibi usûlcüler ise *ma'na'l-aşl*, hem *el-kıyâsu'l-evlâ*, hem de *el-kıyâsu'l-musâvîye* karşılık gelecek şekilde kullanmışlardır. Bkz. Mennûn, *Nibrâsu'l-Ukûl fî Taḥkîki'l-Kıyâs*, s. 182; Laḥḥamî, *Dirâse Uşûliyye fî Hucciyeti'l-Kıyâs ve Aḫsâmih*, s. 135-136. Öte taraftan usûlcülerin çoğuna göre *el-kıyâsu'l-musâvî* bir *kıyâs* türüdür. *Burhân* şârihi Ebyârî, bu görüşü doğru bulur. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 84. Gazâlî'ye göre, *fer'in hükmünün aşlın hükmüyle* aynı epistemolojik değere sahip olmasının *el-kıyâsu'l-musâvî* ya da *menâḥ* bulmaya yönelik *istidlâl* olarak adlandırılması, terminolojik ve lafzî bir ihtilâftir. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfa*, II, 294, 297. O, *Menhûl* adlı eserinde ise “musâvî”yi *kıyâstan* saymamaktadır. Bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 225. Hanevîler ise, bunu *menâḥ* bulmaya yönelik bir *istidlâl* şekli olarak algıladılar. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. [İbnu]'s-Subkî, *İbhâc*, III, 1469.

²²⁹ Bkz. Gazâlî, *Mustaşfa*, II, 294, 296.

²³⁰ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 205; Gazâlî, *Menhûl*, s. 225; Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 319.

öncül zannîdir.²³¹ “Zann” ifade eden *kıyâs* türü, genel itibariyle *el-kıyâsu'l-ednâdır*. Usûlcüler, *el-kıyâsu'l-ednânın* bir *kıyâs* türü addedilmesi hakkında hemfikirdirler.²³² Cüveynî'ye göre, *fer*'in *hükümünün aşlının hükümüyle* aynı epistemolojik düzeye sahip olduğu *el-kıyâs fî ma'na'l-aşlın celî* olmayan kısmı da “zann” ifâde etmektedir.²³³ *Nefyu'l-fârıkı* “musâvî”nin ölçütü olarak alan Gazâlî'ye göre bu kısmın “zann” ifade etmesi, *aşl* ile *fer* arasındaki “farq”ın etkin olmasına bağlıdır.²³⁴ Gazâlî'nin “musâvî”nin epistemolojik değerine yönelik bu açıklaması, Cüveynî'nin *celî*den daha düşük seviye olarak adlandırdığı kısmın bir nevi açılımıdır.²³⁵

5. KİYÂS, İCTİHÂD ve İSTİDLÂL

Kıyâs-ictihâd ilişkisi hakkında farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Şâfiî, *ictihâdı kıyâsla* eş anlamlı görmektedir.²³⁶ Fukahânın cumhûru ise *ictihâdın kıyâstan*

²³¹ Râzî, *Maḥşûl*, III, 1227. *Kıyâsın* “zann” ifâde edebilmesi için her iki öncülün zannî olması gerekir. Ancak ikinci öncülün zannî olmasının yeterli olduğu da ileri sürülmüştür. Bkz. Mennûn, *Nibrâsu'l-Uḡûl fî Taḥkîki'l-Kıyâs*, s. 48.

²³² Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 297; [İbnu]’s-Subkî, *İbhâc*, III, 1469.

²³³ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 22-23.

²³⁴ Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 294. “Zann” ifade eden “musâvî”nin örnekleri için bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 295. Cüveynî, ribevî mallarda pirincin buğdaya; kuru üzümün de hurmaya *ilhâkı*nı bu kısma örnek olarak zikreder. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 22.

²³⁵ Netice itibariyle epistemolojik açıdan “evlâ”, “musâvî” ve “edven” şeklinde ayrılan *ilhâku'l-meskût bi'l-mantûk* versiyonlarının her birinin, zannî ve kat’î şekilleri olmak üzere toplam altı aklıf taqsimi vardır. Bunlardan reelde bulunan kısımlar, daha ziyâde “evlâ” ve “musâvî” versiyonun kat’î; “edven” versiyonun ise zannî kısmıdır. “Edven” versiyonun kat’î; “evlâ” ve “musâvî” versiyonlarının zannî kısımları ise reelde pek bulunmamaktadır. Yine de bu kısımlara örnekler bulmak mümkündür. Konu hakkında geniş bilgi ve örnekler için bkz. Mennûn, *Nibrâsu'l-Uḡûl fî Taḥkîki'l-Kıyâs*, s. 185-186.

²³⁶ Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s. 243. Sem‘ânî’nin belirttiği üzere Ebû ‘Alî b. Ebû Hureyre de, *ictihâd* ile *kıyâsın* bir olduğunu söylemiş ve bunu Şâfiî’ye nisbet etmiştir. Bkz. Sem‘ânî, *Ḳavâti*, II, 259. Şîrâzî, *kıyâsı ictihâdla* eş anlamlı görmeyi yanlış bulur. Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *Şerḥu'l-Luma*, thk: ‘Abdulmecîd et-Turkî, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrût 1988, s. 755. Pezdevî ise *kıyâsın ictihâd* olarak adlandırılmasının mecâzî olduğunu ifâde eder. Bkz. ‘Abdul‘azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 387. Duman, Şâfiî’nin *ictihâd-kıyâs* örgüsü hakkında şunları söylemektedir: “Şâfiî’nin *ictihad* ve *kıyas* kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmış olması farklı yorumlara sebep olmuştur. Bazı İslâm hukukçuları ve araştırmacılar, Şâfiî’nin *rey ictihadını kıyas* indirgeyerek dinde insan aklına verilen önemi sınırlandırdığını, *kıyas* dışında *rey ictihadının* dışında bulunan *istihsan*, *istislah* gibi diğer prensipleri devre dışı bıraktığını söylemişlerdir. Bu görüşte olanlara göre Şâfiî “*kıyas*” kavramını, fıkıh usulünde bilinen anlamıyla kullanmaktadır. Buna karşılık ilk dönemlerden bu yana Şâfiî’nin *kıyas* kavramını *maslahat*, *istihsan* vb. prensipleri de kapsayacak şekilde kullandığına dair ifadelere rastlamak mümkündür. Zamanımızda İslam hukuku üzerine çalışma yapan bir çok araştırmacı da Şâfiî’nin *kıyas* delilini yalnızca fıkıh usulündeki terim anlamıyla kullanmadığını, bu delilin kullanımında kimi zaman yorum faaliyetini de içinde barındıracak bir biçimde *istislah*, hatta *istihsan* prensibine de yer verdiğini belirtmektedirler.” Duman, *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, s. 14.

daha genel bir kavram olduğunu belirtir.²³⁷ Zira *ictihâd*, *kıyâs* sayılmayan sahalarda da söz konusu olur.²³⁸ Nitekim *muṭlaḳın muḳayyede* hamledilmesi, ‘*âmmın ḥâşşa* uyarlanması gibi işlemler *ictihâd* konusuna girer.²³⁹ Aynı şekilde *delâletu'n-naşş*, *istişhâb*, *istihsân*, *maşâliḥ-i mürsele* ve *sedd-i zerâi'*, aslında birer *ictihâdî istinbât* yöntemleridir.²⁴⁰

İctihâdın şu tarifi, *kıyâsın ictihâdın* temel bileşenlerinden biri olduğunu açıkça gösterir: “*İctihâd*, *kıyâs* ve *kıyâs* dışındaki bir mekanizma ile, hakkı/hakîkati talep etme yolunda tüm çabayı sarfetmektir.”²⁴¹ Bu bakımdan *ictihâd* ve *kıyâs*

²³⁷ Sem‘ânî, *Ḳavâti'*, II, 71. “Şâfiî sonrası yazılan usul eserlerinde “*ictihadın* genel, *kıyasın* ise daha özel olduğu, *ictihadın kıyası* da kapsadığı” görüşü genel bir kabule mazhar olmuştur.” Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 34.

²³⁸ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 2. *İctihâd* faaliyetinin kapsamına şu *ictihâd* türleri girmektedir: Yorum *ictihâdı* (*el-ictihâdu'l-beyânî*), *kıyâs ictihâdı* (*el-ictihâdu'l-kıyâsî*) ve *istişlâḥ ictihâdı* (*el-ictihâdu'l-istişlahî*). Duman, yorumda iç içe şu üç işlemin uygulanacağını belirtir: 1. *Naşşta* yer alan lafızların delâletlerini tespit. 2. *Naşşın* bir bütün halinde anlamını tespit. 3. *Naşşın*, konuyla ilgili diğer *naşşlarla* birlikte değerlendirilmesi: Bu faaliyet sonucunda *taḥşîs*, *taḳyîd*, *te'vîl*, *tercîḥ*, *nesih* vb. ihtimâller anlaşılabilir olur. Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 55. *Ceşşâs* da *ictihâdı* üç kısma ayırır. Bunlardan birincisi, *kıyâstır*. İkincisi, usûl ile yapılan *istidlâldir*. Bu, hükümlere ulaşabilmek için yeterli bir yöntemdir. Ancak yine de ‘*illeti* zikredip bu yöntemi *kıyâs* formatına dönüştürebilmek genellikle mümkündür. Üçüncüsü ise *kıyâs* dışındaki *zann-ı ḡâliptir*. Bkz. *Ceşşâs*, *Uşûlu'l-Ceşşâs (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, II, 201-202, 203, 336-338. *Ceşşâs*, üçüncü kısma örnek olarak Ka'be yönünü bulma, “müsteḥlek mal”a değer biçme, *Ḥarem*'de avlanma cezası olarak verilecek hayvanı tespit etme, mehr-i misil, kadının nafakası ve mu'ayyâ belirleme konularında *ictihâd* etmeyi verir. *Ceşşâs*, *Uşûlu'l-Ceşşâs (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, II, 202. *Menâtu'l-ḥükümde ictihâd* şu üç şekilde olur. Birincisi *taḥkîḳu'l-menâttır*. Bu *ictihâd* faaliyeti, *kıyâs* değildir. İkincisi *tenḳîḳu'l-menâttır*. Bu, Ebû Hanîfe'ye göre *kıyâs* değildir. Üçüncüsü ise *taḥricu'l-menâti/istinbâtu'l-menâttır*. Bu tür *ictihâd* faaliyetine *kıyâsî ictihâd* denilmektedir. Bkz. *Ġazâlî*, *Mustasfâ*, II, 238-241. Görüldüğü gibi *kıyâs*, *ictihâd* faaliyetlerinin *taḥricu'l-menâti/istinbâtu'l-menâti* şeklinde anılan türüne âittir. *Ḳıyâsın*, *ictihâdın* bir bileşeni addedilmesinin sebebi şudur: *Ḳıyâstaki illet*, *ḥükümü* icâp etmez. Zira *ḥükümden* ayrılabilir. Bu bakımdan *illet*, *ḥüküm* için konulmuş bir emâre/alâmet konumundadır. Bu emâreyi/alâmeti ispat etmenin yolu, işte *ictihâd* ve *zann-ı ḡâlip* ile gerçekleşir. Bkz. *Ceşşâs*, *Uşûlu'l-Ceşşâs (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, II, 201.

²³⁹ Bkz. Şîrâzî, *el-Luma' fi Uşûli'l-Fıḳḥ*, thk: Muḫyiddîn Dîb Mustu, Yûsuf 'Alî Budeyvî, Dâru İbn Keşîr, Dimeşq 2011, s. 198; *Şerḫu'l-Luma'*, s. 755-756; Sem‘ânî, *Ḳavâti'*, II, 71.

²⁴⁰ Bkz. 'Abdulmecîd Muḫammed es-Sûsûh, *Dirâsât fi'l-İctihâd ve Fehmi'n-Naşş*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2003, s. 17.

²⁴¹ Bkz. Sem‘ânî, *Ḳavâti'*, II, 71. Usûlcüleri, bir çok *ictihâd* tarifi yapmışlardır. Keḫrâvî, eserinde yirmi yedi tane *ictihâd* tarifi aktarmıştır. Bu tarifler için bkz. Keḫrâvî, *İstidlâl 'inde'l-Uşûliyyîn*, s. 296-301. Cüveynî, *Burhân* ve *Telḫîş*'te herhangi bir *ictihâd* tarifi yapmamıştır. *Veraḳât* ve *Kâfiye fi'l-Cedel*'de ise birbirine benzer iki *ictihâd* tarifi yapmıştır. Onun *Veraḳât*'taki *ictihâd* tarifi şöyledir: “*İctihâd*, müctehidin maḳşûduna erişmesi için elinden geleni yapmasıdır.” Muḫammed b. Şâliḫ el-'Useymin, *Şerḫu Nazmi'l-Veraḳât fi Uşûli'l-Fıḳḥ*, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm 1427, s. 229. *Kâfiye fi'l-Cedel*'deki tarifi ise şöyledir: “*İctihâd*, maḳşûdun taḫşîli için tüm gücü sarfetmektir.” Cüveynî, *Kâfiye fi'l-Cedel*, s. 38. Aslında *ictihâd* tariflerinin tümünü, “*ictihâdın* keyfiyeti” ve “*ictihâdın* epistemolojik değeri” eksenlerinde birleştirmek mümkündür. *İctihâdın*, müctehidin fiili mi yoksa müctehidle kâim olan bir sıfat mı olduğu tartışması, *ictihâdın* keyfiyetiyle ilintilidir. *İctihâdın*, “zann” mı yoksa “kesin bilgi” mi ifâde ettiği tartışması ise, *ictihâdın* epistemolojik

arasında mutlak bir *'umûm-huşûş* vardır. Öyleyse her *қыâs* bir *ictihâd*dir; fakat her *ictihâd* bir *қыâs* değildir.²⁴²

Cüveynî, *ictihâd*ı *қыâstan* daha genel bir kavram olarak görme noktasında usûlcülerle aynı çizgidedir. Onun, *қыâs*ı *ictihâd*ın dayanağı ve en önemli sacayağı olarak telakki etmesi;²⁴³ müctehid olan müftûde bulunması gereken şartlar arasında *қыâs* yapma yeteneğini de sayması,²⁴⁴ söz konusu algının bir yansımasıdır. Fakat o, *қыâs*ın kaynak değerini temellendirirken genellikle *ictihâd* üzerinden hareket etmektedir. Bu, onun *ictihâd* ile *қыâs* kavramlarına yakın anlamlar yüklediğini; en azından *қыâs*ı *ictihâd*ın en önemli bileşeni olarak düşündüğünü göstermektedir. Buna mukâbil onun *Burhân* ve *Telhîş*'te, *ictihâd* ile *қыâs* konularını birbirinden bağımsız bir şekilde ele alması ise, bu iki kavramı eş anlamlı olarak görmediğine işâret etmektedir.

İstidlâl, İslâm hukûk metodolojisinin en önemli konularından biridir.²⁴⁵ *İstidlâl*in biri özel, diğeri genel olmak üzere iki kullanımı bulunmaktadır. Cüveynî öncesi usûlcülerin *istidlâl* tariflerinin ortak noktası, “delil” vurgusunun merkezîliğidir.²⁴⁶ Bu yönüyle *istidlâl*, *ictihâd* ile aynı ya da daha genel bir anlamda kullanılır.²⁴⁷ “Delil”e vurgu yapan bu tarifler, aynı zamanda *istidlâl*in dilsel anlamına karşılık gelmektedir.²⁴⁸

değeriyle ilintilidir. Bu tartışmaların her bir yönüne dikkat çeken tarifler bulunmaktadır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Sûsûh, *Dirâsât fi'l-İctihâd ve Fehmi'n-Naşş*, s. 11-16.

²⁴² *İctihâd-қыâs* ilişkisi hakkında bkz. Laḥḥamî, *Dirâse Uşûliyye fi Hucciyeti'l-Қыâs ve Aқsâmih*, s. 12-15. *İctihâd*ın, *қыâs*ın bir öncülü (*muḥaddime*) olmasından hareketle, iki kavramın birbirinden farklı olduğu ispatlanmaya çalışılır. Bkz. Sem'ânî, *Қавâti'*, II, 71; Laḥḥamî, *Dirâse Uşûliyye fi Hucciyeti'l-Қыâs ve Aқsâmih*, s. 14.

²⁴³ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 3.

²⁴⁴ Bkz. Cuveynî, *Ġyâşî*, s. 479.

²⁴⁵ Kefrâvî, *istidlâle dâir müstakil eserinde*, usûlcülere âit yirmi yedi *istidlâl* tarifine yer verir. Bu tariflerden bazıları dilsel, bazıları mantıksal, bazıları ise terminolojiktir. Söz konusu tarifler ve bunların analizleri için bkz. Kefrâvî, *İstidlâl 'inde'l-Uşûliyyîn*, s. 26-35. Ayrıca bkz. Sem'ânî, *Қавâti'*, II, 71, 259.

²⁴⁶ Nitekim *istidlâl*, genellikle “delil talep etmek”, “delil zikretmek”, delâlet talep etmek”, “delil ikâme etmek” gibi şekillerle tarif edilmiştir. Bkz. Kefrâvî, *İstidlâl 'inde'l-Uşûliyyîn*, s. 35, 39-40.

²⁴⁷ İbn Ḥazm'a göre *istidlâl* ve *ictihâd* eş anlamlıdır. Bkz. Kefrâvî, *İstidlâl 'inde'l-Uşûliyyîn*, s. 89. Buna mukâbil Lowry, *The Legal Theoretical Content of the Risâla* adlı eserinde, *istidlâl*in *ictihâd*dan daha genel bir kavram olduğunu öne sürer; “çünkü *ictihâd*, elde kesin bir *nass* bulunmadığı zaman yapılan ve Şâfiî'nin beyan şemasında beşinci sırayı alan meşrû yorum faaliyetine tekâbul ederken *istidlâl*, beyan şemasında yer alan bütün türlere ilişkin meşrû yorum faaliyetlerini kapsar.” Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 88, dip.: 78.

²⁴⁸ Kefrâvî, *İstidlâl 'inde'l-Uşûliyyîn*, s. 35, 39.

Kerhî, Ceşşâş ve Kâdî ‘Abdulcebbâr ise,²⁴⁹ *istidlâl* kelimesine özel anlamlar yüklemişlerdir.²⁵⁰ Ne var ki *istidlâlî* müstakil olarak ele alan ve kavramsallaştıran ilk usûlcü, tespit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî’dir.²⁵¹ O, *istidlâlî* şu şekilde tarif etmiştir:

Üzerinde ittifâk edilen bir *aşla* dayanmadığı hâlde, akıl yürütmenin (*el-fikru ’l-aqlî*) iktizâsına göre *hükme* uygun (*munâsib*) olan ve onu çağrıştıran (*muş’ir bi...*) bir *ma’na*dır ki, sözü edilen *ta’lîl* burada câri olur.²⁵²

İstidlâl, *ta’lîl* içermesi açısından *kıyâs*;²⁵³ özgün bir sisteme sahip olma açısından ise *kıyâs*ın bir nevi alternatifidir. Özel bir terim olarak *istidlâlî kıyâs* ile aynı anlamda kullanan ilk usûlcü, tespit edebildiğimiz kadarıyla Şîrâzî’dir. Şîrâzî’ye göre *istidlâl*, *kıyâs*ın bir türevidir.²⁵⁴ Bâcî de *istidlâl* ile *kıyâs*ın aynı anlamda olduğu konusunda hocası Şîrâzî gibi düşünür.²⁵⁵ Kerhî ve Ceşşâş gibi Hânefî usûlcüler ile Kâdî ‘Abdulcebbâr ve Ebu’l-Hüseyn el-Başrî gibi Mu‘tezilî usûlcüler ise, *istidlâl* ile *kıyâs*ı birbirinin alternatifi; dolayısıyla da birbirinden farklı iki kavram olarak görürler.²⁵⁶ Bunlara mukâbil Sem‘ânî, bu iki kavramın, “*münâsib ma’na*yı tespit

²⁴⁹ Ceşşâş, Kerhî’nin öğrencisidir. Kâdî ‘Abdulcebbâr ise Ebû ‘Abdillâh el-Başrî’nin; o da Kerhî’nin öğrencisidir. Öyleyse Kâdî ‘Abdulcebbâr, Kerhî’nin öğrencisinin öğrencisidir. Bkz. Kefrâvî, *İstidlâl inde’l-Uşûliyyîn*, s. 56, 75-76, 81.

²⁵⁰ Bkz. Kefrâvî, *İstidlâl inde’l-Uşûliyyîn*, s. 55-56, 75, 79,87. Ceşşâş’ın görüşleri için bkz. Ceşşâş, *Uşûlu’l-Ceşşâş (Fuşûl fi’l-Uşûl)*, II, 200-203, 336-338. Kerhî, Ceşşâş ve Kâdî ‘Abdulcebbâr’ın konu hakkındaki değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Kefrâvî, *İstidlâl inde’l-Uşûliyyîn*, s. 75-88.

²⁵¹ Bkz. Kefrâvî, *İstidlâl inde’l-Uşûliyyîn*, s. 52, 59-60, 75, 105.

²⁵² Cüveynî, *Burhân*, II, 161. Bazı araştırmacılar, bunu “*talîl* olmaksızın...” şeklinde yanlış tercüme etmiştir. Böyle bir tercüme, *istidlâl* anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Tercüme için bkz. Duman, *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, s. 217. Cüveynî, *Burhân*’da “*mustedill*” kelimesini hem genel hem özel anlamıyla kullanmıştır. Eserin kısa aralıklarında bile bu iki farklı kullanımı görmek mümkündür. Söz konusu iki kullanıma örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 229, 230. O *Veraqât*, *Telhîş* ve *Kâfiye fi’l-Cedel* adlı eserlerinde ise *istidlâlî* genel anlamıyla tarif etmiştir. Onun *Veraqât*’taki tarifi şöyledir: “Ma’lûba yönelten delîli celbeden şeydir”. Bkz. ‘Uşeymîn, *Şerhu Nazmi’l-Veraqât*, s. 49. *Telhîş*’teki tarifi şu şekildedir: “*İstidlâl*, akıl yürütülen konunun (*el-manzûr fih*) hakikatinde akıl yürütmek (*nazar*) ve araştırmak ile delil isteyen kişinin sorgusu arasında gidip gelmektir.” Cüveynî, *Telhîş*, s. 11. *Kâfiye*’deki tarifi ise şöyledir: “*İstidlâl*, delâlet talep etmektir. Bu, bazen nazar ve tefekkür ile; bazen de delâleti [isteyenin] sorgusuyla olur”. Cüveynî, *Kâfiye fi’l-Cedel*, s. 33.

²⁵³ Nitekim Şâfiî’ye göre *istidlâl*, söz konusu *ta’lîl*den ötürü *kıyâs*; *kıyâs* da nazar ve inceleme olduğundan ötürü *istidlâl*dir. Bkz. Ebu’l-Hüseyn el-Başrî, *Mu‘temed*, II, 192; Sem‘ânî, *Qavâti’*, II, 71. Öyleyse Şâfiî’nin “*ictihâd, kıyâstır*” sözü, *istidlâlî* de kapsamaktadır.

²⁵⁴ Bkz. Şîrâzî, *Luma’*, s. 210.

²⁵⁵ Bâcî, *İhkâmu’l-Fuşûl*, II, 678. Bâcî’ye göre *istidlâl*, *aşl*larla yapılan bir nevi *kıyâstır*. Bkz. Bâcî, *İhkâmu’l-Fuşûl*, II, 678.

²⁵⁶ Örnek olarak bkz. Ceşşâş, *Uşûlu’l-Ceşşâş (Fuşûl fi’l-Uşûl)*, II, 200-203, 336-338; Ebu’l-Hüseyn el-Başrî, *Mu‘temed*, II, 190. Şîrâzî, *istidlâl* ile *kıyâs*ı birbirinden farklı iki kavram olarak gören Hânefî usûlcüleri eleştirir. Bkz. Şîrâzî, *Luma’*, s. 210-211. O, *Şerhu’l-Lumâ’* adlı eserinde, bu

etmeye yönelik birer akıl yürütme” olmasından hareketle, bahsedilen tartışmayı gereksiz bulmaktadır. Ona göre bu konudaki görüş ayrılığı, tamamen lafzîdir.²⁵⁷

Cüveynî’ye göre *ta’lîl*in imkânı ve *hüküm*ün *ta’diyesi*, *münâsib* bir *ma’nanın* varlığına bağlıdır.²⁵⁸ *Ta’lîl*in imkânının ve *hüküm*ün *ta’diyesinin* *münâsib* *ma’nanın* varlığı üzerinde kurgulanması, *kıyâs* ile *istidlâl*in en önemli ortak noktasıdır. Ona göre söz konusu iki yöntemi ayıran temel fark, *kıyâsta* üzerinde ittifâk edilen bir *aşlın* bulunması; *istidlâlde* ise bulunmamasıdır.²⁵⁹

İstidlâlde üzerinde ittifâk edilen bir *aşlın* bulunmaması, bu yöntemin geçerliliğini sorgulanabilir kılmıştır. Zira *istinbât* edilen *ma’nanın* mesnetsiz ve *uşûlu’ş-şerî’aya* uzak olma ihtimâliyle karşı karşıya kalılabilmektedir.²⁶⁰ Cüveynî, Şâfiî tarafından koşulan *istidlâl*den *istinbât* edilen *ma’nanın* *uşûlu’ş-şerî’aya* yakın olması (*takrîb*) gerektiği şeklindeki şartı benimsemek ve geliştirmek suretiyle söz konusu ihtimâli devre dışı bırakmak istemiştir.²⁶¹

Cüveynî, İmâm Mâlik’i, genelde *maşlahatları* özelde ise *istidlâlî* ölçüsüz kullanmak ve *uşûlu’ş-şerî’aya* uymayan dayanıksız kâideler türetmekle ithâm eder.²⁶² Meselâ İmâm Mâlik’in, ciddi bir töhmet altında bulunan yöneticilerin tedfîb edilme gayesiyle öldürülebileceği ve mallarının alınabileceği şeklinde bir düşünceye ve ümmetin üçte ikisinin bekâsı için üçte birini öldürebileceği şeklinde bir söyleme sâhip olduğunu söyler.²⁶³ Yine de Cüveynî, söz konusu düşüncelerin Mâlik’e nisbet edilmesinde ihtiyâtı elden bırakmaz ve buna şüpheyle yaklaşır.²⁶⁴ O, Mâlik’in söz konusu kâidelere, merkeze konumlandığı Şahâbe uygulamasını bağlamından koparması ve hakkıyla anlamaması neticesinde ulaştığını ifâde eder.²⁶⁵ *Burhân* şârihi Ebyârî’ye göre ise İmâm Mâlik, *ma’nanın* *uşûlu’ş-şerî’aya* uygunluğunu göz ardı

usûlcülerin görüşüyle ilgili olarak şunları söyler: “Bu hatadır; çünkü *kıyâs* *istidlâl*in; *istidlâl* de *kıyâs*ın kendisidir. Ne var ki *kıyâs*, vecîz ve ayıklanmış lafızla; *istidlâl* ise ayıklanmamış (*mepsût*) lafızladır.” Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, s. 815. Ayrıca bkz. Kefrâvî, *İstidlâl inde’l-Uşûliyyîn*, s. 95-96.

²⁵⁷ Sem’ânî, *Qavâti’*, II, 267.

²⁵⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 66.

²⁵⁹ *İstidlâlde* üzerinde ittifâk edilen bir *aşlın* bulunmadığıyla ilgili olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 161, 205.

²⁶⁰ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 162.

²⁶¹ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 162-170, 205-207.

²⁶² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 161, 163-164, 169-170, 205-207.

²⁶³ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 169, 180, 207.

²⁶⁴ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 163, 164, 206.

²⁶⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 206.

etmemiş ve *maşlahat*larda *uşûlu'ş-şerî'adan* sapmamıştır. O, *istidlâl* konusunda Şâfi'î ile Mâlik'in aynı anlayışa sâhip olduğunu ve her ikisinin, söz konusu yöntemle elde edilen *ma'nanın uşûlu'ş-şerî'aya* aykırı olmaması gerektiği hususunda hemfikir olduğunu ispatlamaya çalışır.²⁶⁶

Takrîb şartını benimseyip geliştirmekle Cüveynî, *ma'nanın uşûlu'ş-şerî'aya* uygunluğunu kontrol altında bulundurmaya amaçlamış; netice olarak sınırları belirlenmiş bir *maşlahat* anlayışı ortaya koymuştur. Böylece Cüveynî, *istidlâl*in kaynak değeriyle ilgili biri olumlu diğeri olumsuz olan iki uç görüş²⁶⁷ arasında denge unsuru olmuş ve *şer'î nazârın* iç dinamikleri arasındaki tutarlılığı maksimize etmiştir.²⁶⁸

Cüveynî sonrası usûlcülerin büyük bir bölümü, *istidlâlî* özel bir terim olarak tarif etmişlerdir.²⁶⁹ Bu yönüyle *istidlâl*, *ictihâd* faaliyetlerinin bir kısmıdır. Öyleyse her *istidlâl* bir *ictihâd*; fakat her *ictihâd* bir *istidlâl* değildir.

6. CÜVEYNÎ'NİN MANTİKÎ KİYÂS ELEŞTİRİSİ

Telhîş'te Cüveynî, mantıkçıların ve felsefecilerin *kiyâsı*, “iki öncül (*muḳaddime*) ve bir netîcenin birleşimi” olarak gördüklerini belirtir.²⁷⁰ O, mantığa konu olan *kiyâsı* şu açılardan eleştirir:

1. Mantığa konu olan *kiyâs* algısı, *kiyâs* kelimesinin dilsel anlamıyla örtüşmemektedir. Zira *kiyâs*, “iki objenin (*şey*) birbirini temsîli” ya da “iki ma'lûmun birbirine ḫamli” manasına gelmektedir. Bu mana, mantikî *kiyâsta* bulunmamaktadır.²⁷¹

²⁶⁶ Bkz. Ebyârî, *Taḫkîk*, IV, 140, 141, 329.

²⁶⁷ Bâḳıllânî ve bazı Şâfi'î kelâmcılar, *istidlâlî* mutlak anlamda reddetmekte; İmâm Mâlik ise mürsel olarak kabul etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 161-170. Gazâlî ise, *istidlâl*in kabûlu için *ma'nanın* “zarûrî”, “kat'î” ve “küllî” olma şartını koşar. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, .. *İstidlâl*in kaynak değeri hakkında, Şâfi'î'yi takiben Cüveynî'nin görüşüyle birlikte, toplam dört görüşün olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Ebyârî, *Taḫkîk*, IV, 126-127.

²⁶⁸ Cüveynî'ye göre aradan çok uzun zaman geçmesine rağmen *istinbat* edilen *ma'nanın* benzerinin vukû bulmamış olması, ilgili *istidlâl*in makbûl olmadığını gösterir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 170, 206-207. O, söz konusu formülü hem İmâm Mâlik'in türettiği bağlamsız/dayanıksız kâideleri reddetmek hem de görüşünün sağlamasını yapmak için kullanır.

²⁶⁹ Özellikle Âmidî'nin “*naşş*, *icmâ'* ve *kiyâs* olmayan bir delîl” şeklindeki tarifi, pek çok usûlcü tarafından kabûl görmüş ve iktibâs edilmiştir. Bu usûlcüler için bkz. Kefrâvî, *İstidlâl inde'l-Uşûliyyîn*, s. 29-35. Âmidî'nin söz konusu tarifi için bkz. Âmidî, *İḥkâm*, II, 334.

²⁷⁰ Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 426.

²⁷¹ Cüveynî, *Telhîş*, s. 426.

2. Netîce, iki öncülün birleşiminden zarûrî olarak anlaşılmalıdır. Nitekim “Her Һayy, Һâdirdir” ve “Her Һâdir, fâ’ildir” öncüllerinin netîcesi, “Her Һayy, fâ’ildir” önermesidir. Öyleyse iki öncülden sonra, netîceyi zikretmenin bir anlamı yoktur. Zira netîce, iki öncülün mücebini başka bir ibâreyle tekrarlamaktır (*i’âde*).²⁷²
3. Mantıkçı ve felsefecilerin *Һyâs* olarak adlandırmadığı başka *Һyâs* formları da bulunmaktadır.²⁷³

Cüveynî, son olarak eleştirilere konu olan mantıkî *Һyâsı*, mantıkçılara ve felsefecilere özgü bir terminoloji (*ıştılâh*) şeklinde algılamanın mümkün olduğunu; bu durumda yukarıdaki itirazlara gerek kalmayacağını ifâde etmektedir.²⁷⁴ Ona göre eleştirilerin geçerliliği, *Һyâsın* dilsel ve tanımsal karşılıklarının göz önünde bulundurulmasına bağlıdır. Cüveynî’nin son yaklaşımı, mantıkî *Һyâs* ile uşûlî *Һyâs*dan her birinin, kendi sistemleri içerisinde değerlendirilmeleri gereken özgün birer yöntem olduklarına işâret etmektedir.

²⁷² Cuveynî, *Telhîş*, s. 427.

²⁷³ Cuveynî, *Telhîş*, s. 427.

²⁷⁴ Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 427.

İKİNCİ BÖLÜM

CÜVEYNÎ'YE GÖRE KAYNAK DEĞERİ AÇISINDAN *ḲIYÂS*

Ḳıyâs, aklî ve sem'î/şer'î olmak üzere iki kısma ayrılır.²⁷⁵ Cüveynî, aklî ve sem'î/şer'î *Ḳıyâs*'ın kaynak değeri hakkında şu görüşlerin bulunduğunu ifâde eder:

1. Hem aklî hem sem'î/şer'î *Ḳıyâs* makbûldur. Usûlcüler ve *Ḳıyâs* taraftarı fıkıhçılar (*el-Ḳıyâsûn mine 'l-fuḳahâ*), bu görüşü benimsemişlerdir.²⁷⁶
2. Hem aklî hem sem'î/şer'î *Ḳıyâs* merdûtdur. “Ḥaşevîler”in gulâtı ve “Zâhirîler”, bu görüşü benimsemişlerdir.²⁷⁷
3. Aklî *Ḳıyâs* makbûl; sem'î/şer'î *Ḳıyâs* merdûtdur. Nazzâm,²⁷⁸ bazı “Râfîdî” tâifeler,²⁷⁹ “İbâdıyye” ve “Ezârîka” gibi “Ḥâricî” fırkaların çoğu bu görüşü benimsemişlerdir. “Necedât” adlı “Ḥâricî” fırka ise, *Ḳıyâs*'ın bazı şekillerini (*etrâf mine 'l-Ḳıyâs*) kabul etmiştir.²⁸⁰ Zâhirîlerden bir grubun da bu görüşte olduğu ifâde edilmiştir.²⁸¹
4. Aklî *Ḳıyâs* merdûd; sem'î/şer'î *Ḳıyâs* ise makbûldur. Cüveynî, Aḫmed b. Ḥanbel ve mu'tedil birtakım taraftarlarının (*el-muḳteşidûn min etbâ'ih*), bu görüşü benimsediklerini ifâde eder.²⁸² Cüveynî'ye göre bunlar, aklî nazârın *ilme* götürdüğünü yadsımamış; ancak kendisiyle uğraşmayı yasaklamışlardır.²⁸³

Cüveynî, çoğunluğa uygun olarak birinci görüşü benimsemiştir. Ancak o, “aklî *Ḳıyâs*” kullanımını kritize etmiştir. Ona göre bu kullanımdan kasıt, “aklî nazâr” olmalıdır. Zira “aklî nazâr”, şartları taşıdığı anda kesin bilgiye (*el-ilm*) götürür ve şer'î açısından makbûldur. Bu kullanımdan “bir şeyi bir şeye itibâr etmek ve gâibi şahid

²⁷⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 7; Ğazâlî, *Menḫûl*, s. 217.

²⁷⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 8. Ustâz Ebû Mansûr, kelâmcıların ve Mu'tezile'nin çoğunun bu görüşte olduğunu söyler. Bkz. Zerkeşî, *Baḫr*, IV, 14.

²⁷⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 8.

²⁷⁸ Nazzâm'ın ‘aklî *Ḳıyâs*'ı kabul ettiğiyle ilgili olarak bkz. Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, *Mu'temed*, II, 231.

²⁷⁹ Ğazâlî, *Menḫûl* adlı eserinde Zeydiyye'nin dışındaki tüm Râfîdîlerin şer'î *Ḳıyâs*'ı reddettiklerini belirtir. Bkz. Ğazâlî, *Menḫûl*, s. 217.

²⁸⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 7.

²⁸¹ Zerkeşî, *Baḫr*, IV, 14.

²⁸² Cüveynî, *Burhân*, II, 7-8.

²⁸³ Cüveynî, *Burhân*, II, 7-8.

üzerine binâ etmek” gibi anlamlar kastetmek ise yanlıştır. Zira ona göre ma‘kulâtta *kıyâs*; yani “*illet-ma‘lûl*” ilişkisi söz konusu değildir.²⁸⁴

İslâm hukûk metodolojisini ilgilendiren kısım, *kıyâs*ın sem‘î/şer‘î boyutudur. Aşağıda Cüveynî’ye göre sem‘î/şer‘î *kıyâs*ın kaynak değeri irdelenmeye çalışılacaktır.²⁸⁵

Hemen belirtelim ki usûlcüler, *kıyâs*ın kaynak değerini ifâde etmek için “ta‘abbud” ve “hucciyet” gibi kavramlar kullanmışlardır. Bu kavramların karşılık geldiği anlamlarla ilgili çeşitli görüşler sıralanmıştır.²⁸⁶ Bunlar arasında en uygun anlamın “*kıyâs*ın muktezâsınca ‘amel etmek’ olduğu belirtilmiştir.²⁸⁷

1. CÜVEYNÎ’YE GÖRE KİYÂSI REDDEDEN USÛLCÜLER (NUFÂTU’L-KİYÂS)

Nazzâm ve kendisine tâbi olan küçük bir grup (*şirzime*) “Bağdâd Mu‘tezile”si,²⁸⁸ “Zâhiri”ler,²⁸⁹ “Hâşeviyye”, “Hâricî”lerin çoğu ve “Şî‘a” *kıyâs*ı

²⁸⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 8. Söz konusu ilişkinin reddi için ayrıca bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 26; II, 154.

²⁸⁵ Ceşşâş, bir arkadaşının Ebû ‘Abdullâh b. Zeyd el-Vâsîî’den rivâyeten kendisine şunları anlattığını söyler: “Kâşânî ve İbn Sureyc’in *kıyâs* hakkında yaklaşık bin sayfa[lık birer eser] yazdıklarını gördüm. Biri *kıyâs*ı reddetmek; diğeri ise isbâtlamak içindi. Kâşânî, *kıyâs*ı reddetmek için “Kendilerine okunan Kitâb’ı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi?...” (29/*Ankebût*, 51) âyetine; İbn Sureyc [ise] *kıyâs*ı isbâtlamak için “...Ey basîret sâhipleri, ‘ibret alın.” (59/*Hâşr*, 2) âyetine dayanmıştı. Bkz. Ceşşâş, *Uşûlu’l-Ceşşâş (Fuşûl fi’l-Uşûl)*, II, 213; Zerkeşî, *Bağr*, IV, 19-20.

²⁸⁶ Bkz. Mennûn, *Nibrâsu’l-Ukûl fi Tahkîki’l-Kıyâs*, s. 52-56.

²⁸⁷ Mennûn, *Nibrâsu’l-Ukûl fi Tahkîki’l-Kıyâs*, s. 56.

²⁸⁸ Nazzâm’ın *kıyâs*ı reddetmesinin bazı gerekçeleri için bkz. Ebu’l-Huseyn el-Başrî, *Mu‘temed*, II, 230-232. Âmidî, Bağdat Mu‘tezilîlerine örnek olarak Ca‘fer b. Mubeşşir (v. 234/848-49), Ca‘fer b. Hârb (v. 236/850-51) ve Ebû Ca‘fer el-İskâfî’yi (v. 240/854-55) zikreder. Bkz. Âmidî, *İhkâm*, II, 248. Bunlar, fukahâ metoduyla yazılan usûl kitaplarında “Bağdâd mütekellimleri” olarak adlandırılır. Bkz. Ceşşâş, *Uşûlu’l-Ceşşâş (Fuşûl fi’l-Uşûl)*, II, 206; Ebû Bekr Şemsu’l-Eimme Muhammed b. Aḥmed b. Ebû Sehl es-Seraḥsî (v. 483/1090), *Uşûlu’s-Seraḥsî*, thk: Refîk el-‘Acem, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrût 1997, II, 119. Hânefi usûlcüler, “Bağdâd mütekellimleri”nin Nazzâm gibi Sahâbe’yi ta‘n etmediklerini; ancak *ictihâd*, davacıların (*huşûm*) arasını bulup (*tevassuḥ*) onları barıştırmak (*şulḥ*) için aracı olarak kullandıklarını ifâde ederler. Böylelikle onlar da doğru yoldan sapmışlardır. Bkz. Ceşşâş, *Uşûlu’l-Ceşşâş (Fuşûl fi’l-Uşûl)*, II, 206; Seraḥsî, *Uşûlu’s-Seraḥsî*, II, 119, 133. Bağdat Mu‘tezilesine mukâbil Basra Mu‘tezilesi, *kıyâs*ı meşrû görmektedir. Örnek olarak bkz. Ebu’l-Huseyn el-Başrî, *Mu‘temed*, II, 200-202. Ayrıca bkz. Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İst. 2001, s. 57-58.

²⁸⁹ Cüveynî, *Burhân*’da *Kitâb* ve *sünnetin* zâhirine tutunan söz konusu ekol için “aşḥâbu’z-zâhir”; *Telhîş*’te ise “Dâvûd b. ‘Alî el-İşfehânî ile taraftarları (*eşyâ*)” tabirini kullanır. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 8, 62; *Telhîş*, s. 428. Biz, meşhûr olduğu şekliyle “Zâhirîler” tabirini kullanmayı uygun gördük. Bu akım için “ehlu’z-zâhir” ve “Dâvûdiyye” gibi tabirler de kullanılmıştır. Bkz. Ğazâlî, *Mustasfâ*, II, 241, 242; *Menḥûl*, s. 217. Ceşşâş, aklı *istidlâli* reddettiğinden ötürü Dâvûd

reddetmektedirler.²⁹⁰ *Nufâtu'l-kıyâs* arasında *kıyâsı* reddeden ilk kişi Nazzâm'dır.²⁹¹ Zâhirîler, *kıyâs*la amel etmenin aqlen câiz olduğunu, fakat şer'î delillerin bunu

ez-Zâhirî'yi isim vermeden ağır bir şekilde eleştirir. Kendisi hakkında "kendini hayvan (*behîme*) konumuna (*menzile*) indirgeyen; onlardan da daha aşağılık/sapık olan (*eğall*)" gibi ifâdeler kullanır. Hatta İslâm'ını sorgulayıcı bir tavır içerisindedir. Bkz. Ceşşâş, *Uşûlu'l-Ceşşâş (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, II, 206-207, 245. Serahsî'nin Dâvûd ez-Zâhirî eleştirisi, Ceşşâş'inkine göre daha mu'tedildir. Bkz. Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, II, 119. *Kıyâs* karşıtlığıyla bilinen hükûkçulardan biri, Zâhirî ekoluna mensûb olan İbn Hâzım'dır. Onun konuya dâir düşünceleri ve değerlendirmeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Muhammed 'Alî b. Aḥmed b. Se'îd b. Hâzım ez-Zâhirî (v. 456/1064), *el-İḥkâm fi Uşûli'l-Aḥkâm*, thk: Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2004, VII, 383-510, VIII, 513-628. İbn Hâzım, *kıyâsı* "bid'at" olarak nitelendirmiştir. "İbn Hâzım'ın usûl anlayışı içerisinde en fazla önem arz eden görüşü, *kıyâs*a karşı gösterdiği tepki ve nassların lafızlarına olan aşırı bağlılığıdır". Şirin Gül, *İbn Hâzım'ın Kıyâsı Reddi*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans), Ankara 2001, s. 240. İbn Hâzım'ın *kıyâsın* reddiyle ilgili gerekçeleri şunlardır: *Kıyâs* "zann" ifâde etmekte; "zann" ise âyetlerde yerilmektedir. *Kıyâs*a göre hüküm vermek, Allah'ın hükmü dışındaki bir şeyle hükmetmektir. Zira *Kitâb*'ta her şey açıklanmış ve din tamamlanmıştır. *Kıyâs*a başvurmak, kendini Şâri' konumunda görerek hakkı olmayan bir hususta görüş bildirmektir. Oysa hüküm verme yetkisi Şâri'ye âittir. Bkz. Canan Cehri Akyol, *Hanefî Fıkhdında Kıyas (Mâhiyeti, Hukuki Dayanağı ve Hüccet Oluşu)*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2010, s. 45. Dâvûd b. 'Alî el-İşfehânî'nin *kıyâs-ı celîyi* reddedip reddetmediği hakkında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Onun gerçekte *kıyâs-ı celîyi* reddetmediği ifâde edilmektedir. Bkz. Mennûn, *Nibrâsu'l-Ukûl fi Tahkîki'l-Kıyâs*, s. 50-51. Hatta İbn Hâzım dışındaki *nufâtu'l-kıyâstan* hiç kimsenin, *kıyâs-ı celîyi* reddetmediği belirtilmektedir. Bkz. Mennûn, *Nibrâsu'l-Ukûl fi Tahkîki'l-Kıyâs*, s. 51. Cüveynî'nin eserlerinde, İbn Hâzım hakkında bir referans ve vurguya rastlayamadık. Cüveynî'nin İbn Hâzım'dan haberdâr olmaması muhtemeldir. Bunda birbirinden uzak coğrafyalarda bulunmanın yanı sıra, aşağı yukarı aynı dönemlerde yaşamının etkili olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Cüveynî Nisâbûr'da; İbn Hâzım ise Kırtuba'da hayatını sürdürmekteydi.

²⁹⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 7-8; *Telhîş*, s. 428. Kâtâde, Mesrûk ve İbn Sîrîn'in de *kıyâsı* reddettikleri iddia edilir. Bkz. Debûsî, *Taḳvîm*, s. 260; Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, II, 119-120. Serahsî, bunun kendilerine atılmış bir iftirâ olduğunu söyler. Ona göre bunların Hz. Peygamber ve Ashâb'ına muhâlefet etmesi düşünülemez. Bkz. Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, II, 119-120. Ayrıca İmâmiyye, Mağribî ve Kâşânî'nin de bu düşüncede oldukları belirtilir. Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *et-Tabşîra fi Uşûli'l-Fıkh 'ala Mezhebi'l-İmâm Ebî 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'i*, thk: Muhammed Hâsen İsmâ'îl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, s. 246. Sem'ânî, bunlara Ḳayravânî'yi de eklemektedir. Bkz. Sem'ânî, *Ḳavâṭi'*, II, 72.

²⁹¹ Ceşşâş, *Uşûlu'l-Ceşşâş (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, II, 206; Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, II, 119; Zerkeşî, *Bahr*, IV, 15. Nazzâm, *kıyâs*la 'amel ettiklerinden ötürü Selef'i/Sahâbe'yi ta'n etmiştir. Bkz. Ceşşâş, *Uşûlu'l-Ceşşâş (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, II, 206; Debûsî, *Taḳvîm*, s. 273; Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, II, 119. Câhîz'in bildirdiği üzere Nazzâm, Sahâbe'nin ihtilâf etmesinin ve kan dökmesinin (*sefku'd-dimâ*) sebebi olarak, onların *re'y* ve *kıyâs*a göre hüküm vermelerini görür. Gazâlî'ye göre Nazzâm, Sahâbe'nin *re'y* üzerine ittifâk ettiğini inkâr etmekten âciz kaldığı için itirâz etmiş; fîsk ve dalâlete düşmüştür. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 256. Aynı şekilde Nazzâm, Sahâbe'nin *icmâ'* mekanizmasına dayanmasını da masum bulmaz. Ona göre Sahâbe'nin *icmâ'* dayanmasının arka planında mal biriktirme (*celb*) ve haşmet kazanma arzusu bulunmaktadır. Gazâlî Nazzâm'ın bu iddiasını, onun dininin zayıflığına (*ḳilletu dini'l-mer*) bağlar. Bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 221. Tıpkı *kıyâs* gibi, *icmâ'*ın da kaynak değerini reddeden ilk kişi Nazzâm'dır. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 366; *Burhân*, I, 261. Nazzâm'ın, Sahâbe'nin önder olmak gâyesiyle *icmâ'* mekanizmasını kurguladığına dâir iddiası için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 12-13. Cüveynî, Nazzâm'ın bu bağlamda sarfettiği sözleri "kufr", "zındıklık" ve "şer'in kâidesini kökten sökmek (*isti'sâl*)" olarak betimler. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 12-13. Cüveynî, *Telhîş*'te de Nazzâm'ın fâsıklar topluluğundan addedildiğini ve saygınlığının olmadığını söylemektedir. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 376. Fukahâ

nehyettiğini ifade etmektedirler.²⁹² Nazzâm, sözü edilen “Bağdâd Mu‘tezile”si, “Hâricî”lerin çoğu ve “Şî‘a” ise, *kıyâs*la ‘amel etmeyi aklen imkânsız görmektedirler.²⁹³

*Kıyâs*la ‘amel etmeyi aklen imkânsız gören hukûkçular da iki fırkaya ayrılmaktadır. Bunlardan Nazzâm, söz konusu imkânsızlığı şer‘imize özgü kılmaktadır. Ona göre şer‘imiz, “farklı şeylere aynı hükümleri vermek” (*el-cem‘ beyne’l-muteferrihât/muhtelifât*) ve “benzer şeylere farklı hükümler vermek” (*el-farh beyne’l-mutemâsilât*) gibi bir yapıya sahiptir. *Kıyâs*, bu yapıdaki bir şer‘in mantalitesine aykırıdır.²⁹⁴ İkinci fırka ise söz konusu imkânsızlığın tüm şer‘lerde geçerli olduğunu öne sürmektedir.²⁹⁵

Kıyâsı reddeden bütün usûlcülerin, *kıyâs* olarak adlandırmaları da çeşitli *kıyâsî* çözümlemelere başvurdukları âşikardır. Ne var ki bunlar, söz konusu *kıyâsî* çözümlemelere *istidlâl*, *istinbât*, *ictihâd*, *delîlu’ş-şer‘* gibi isimler vermişlerdir.²⁹⁶

Cüveynî’nin *icmâ‘î* inkâr eden kişinin tekfir edilmeyeceği şeklindeki görüşünden hareketle, *kıyâsı* inkâr etmenin de küfrü gerektirmediği hükmünü çıkarsamak mümkündür. Aslında şer‘in kendisini inkâr etmekten farklı olarak,

metoduyla yazılan eserlerde, Sahâbe’yi ta‘n eden böyle birinin İslâmî çizgiden saptığı ifade edilir. Bkz. Serahsî, *Uşûlu’s-Serahsî*, II, 119, 133; ‘Abdul‘azîz el-Buĥârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 406.

²⁹² Cuveynî, *Telĥîş*, s. 428. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *Luma‘*, s. 199; Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 242.

²⁹³ Bkz. Cuveynî, *Telĥîş*, s. 428. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *Luma‘*, s. 199; Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 242; ‘Abdul‘azîz el-Buĥârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 390. Mu‘tezile’nin konuyla ilgili bazı görüşlerine ileride değinilecektir. Şî‘a’nın *kıyâsı* reddetmesinin temelinde, “ma‘şûm imâm” düşüncesi yer almaktadır. Onlara göre “ma‘şûm imâm”ın ilmi, hüküm vermek için yeterlidir. Bkz. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 256. “İmâmiyye”ye göre İmâm Şâdık, Bâkır gibi ehl-i beyt imâmları, *kıyâsı* inkâr etmektedirler. Buna “*icmâ‘u’l-‘itre*” delili denilmektedir. Bkz. Râzî, *Maĥşûl*, III, 1215. “Zeydiyye” ise bu konuda İmâmiyye’den farklı düşünmektedir. Bkz. Râzî, *Maĥşûl*, III, 1220.

²⁹⁴ Nazzâm’ın konu hakkındaki düşüncelerine örnek olarak bkz. Ebu’l-Ĥuseyn el-Başrî, *Mu‘temed*, II, 230-231.

²⁹⁵ Bunlar da üç kısma ayrılır. Birincisine göre *kıyâs*, ne “ilm”e ne “zann”a götürür. İkincisine göre “zann”a uymak câiz değildir; çünkü “zann” hataya sürükler. Üçüncüsüne göre “telef olan malların kıymeti” (*kıyemu’l-mutlefât*), “yaralanan ve kesilen organlardan dolayı verilmesi gereken diyet” (*urûşu’l-cinâyât*), “fetvâ” ve “şehâdet” gibi hükümlerde “tanşîş” mümkün değildir ve bu gibi hükümlerde ancak “zann”a tâbi olunur. Bu nedenle *kıyâsa* başvurmak câiz değildir. Bkz. Râzî, *Maĥşûl*, III, 1161.

²⁹⁶ Zerkeşî, *Baĥr*, IV, 17, (Ebu’l-Ĥasen es-Suheyli’nin *Edebu’l-Cedel* adlı eserinden naklen). Yukarıdaki düşünce hakkında daha geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Baĥr*, IV, 17.

Cüveynî'ye göre şer'ın subûtuna dâir bir yöntemi (*tarîk*) inkâr etmek, tekfiri gerektirmez.²⁹⁷

Nufâtu'l-kiyâsın naklî delilleri, aşağıda Cüveynî'nin aktardığı kadarıyla zikredilecektir. Onların aklî delilleri ise “Cüveynî'nin *Nufâtu'l-Kıyâsın* Aklî Şüphelerine Verdiği Cevaplar Bağlamında Şekillenen Görüşleri” başlığı altında ele alınacaktır.²⁹⁸

1.1. Cüveynî'ye Göre *Nufâtu'l-Kıyâsın* Naklî Delilleri

Cüveynî, *nufâtu'l-kiyâsın* naklî delillerinden “*Kitâb*”, “*sünnet*” ve “*şahâbe âşârı*”nı zikreder:

1.1.1. *Kitâb*²⁹⁹

- Hakkında kesin bilgi sâhibi olmadığın şeyin peşine düşme...³⁰⁰

1.1.2. *Sünnet*

- Şüphesiz ki Allah, ‘ilmi insanların (*ricâl*) kalplerinden (*şudûr*) [unutturmak suretiyle] söküp almaz (*lâ yakbiğu*). Fakat âlimlerin rûhunu alır (*yakbiğu*).³⁰¹ Hiç bir âlim kalmayınca da insanlar câhilleri önder (*ruesâ*) edinirler. Böylelikle bunlar, *re*’yelerine göre fetvâ verirler. Neticede sapıklığa düşer ve [insanları] sapıklığa düşürürler.³⁰²

²⁹⁷ Cüveynî, *Burhân*, I, 280.

²⁹⁸ Râzî, *nufâtu'l-kiyâsın* delillerini şu şekilde sıralar: 1. *Kitâb* 2. *Sünnet* 3. *İcmâ’u’ş-Şahâbe* 4. *İcmâ’u’l-ıtre(t)* 5. Ma’kûl. Bkz. Râzî, *Maḥşûl*, III, 1213. “*İcmâ’u’l-ıtre(t)*” İmâm Şâdık, Bâkır gibi ehl-i beyt imâmların *kiyâsı* inkâr etmesidir. Bkz. Râzî, *Maḥşûl*, III, 1215. Seraḥsî’ye göre ise bu deliller şunlardır: 1. *Kitâb*’ın *zâhiri* 2. *Sünnet* (*âşâr*) 3. Ma’kûl. *Kıyâsı* reddetmenin aklî ve naklî gerekçeleri için bkz. Seraḥsî, *Uşûlu’s-Seraḥsî*, II, 120; Zerkeşi, *Baḥr*, IV, 18. Zâhirî hukûkçusu İbn Ḥazm Sahâbe, Tâbi’în ve Tebe’u’t-Tâbi’în döneminde *kiyâsa* başvurulmadığı görüşündedir. Bkz. Gül, *İbn Hazm’ın Kıyası Reddi*, s. 147. İbn Ḥazm’ın *kiyâsın* reddiyle ilgili aklî ve naklî delilleri, bunların açılımı ve *kiyâsçılara* yönelttiği eleştiriler için adı geçen çalışmaya bakınız.

²⁹⁹ *Kıyâsın* kaynak değerini temellendirmek için serdedilen âyetler ve bunlara verilen cevaplar için bkz. Bâcî, *İḥkâmu’l-Fuşûl*, II, 609-614; Ğazâlî, *Mustasfâ*, II, 242.

³⁰⁰ 17/İsrâ’, 36.

³⁰¹ “Kabd” kelimesi, hem “bir şeyi almak”, hem de “canını almak” anlamına gelir. Bkz. İbrâhîm Muştafâ, Ahmed Ḥasen ez-Zeyyât, Ḥâmid ‘Abdulkâdir, Muḥammed ‘Alî en-Neccâr, *el-Mu’cemu’l-Vasîṭ*, Çağrı yay., İst. (t.y.), s. 763.

³⁰² Cüveynî, *Telḥîş*, s. 451. Hadis için bkz. Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. İsmâ’îl b. İbrâhîm el-Buḥârî (v. 256/870), *Şaḥîḥu’l-Buḥârî* (*el-Câmi’u’l-Musnedu’s-Şaḥîḥu’l-Muḥteşar min Umûr Resûlillâh - Şallemâlihu ‘aleyhi ve Sellem- ve Sunenih ve Eyyâmih*), “el-‘İlm”, thk: Muḥammed Zuheyr b. Nâsır b. en-Nâsır, Dâru Ṭuvkî’n-Necât, (y.y.) 1422, I, 31.

- Bu ümmet, bir süre Allah'ın *Kitâb*'ıyla, bir süre Resûlullâh'ın -sav- *sünneti*yle ve bir süre *re'yle* 'amel edecektir. Bunu (*re'yle* 'amel) ettikleri vakit şüphesiz ki sapıklığa düşeceklerdir.³⁰³
- Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan ümmetime en zararlısı, hukûki olayları (*umûr*) *re'leriyle kıyâs*layan; böylelikle haramı helâl ve helâli da haram kılan topluluktur (*qavm*).³⁰⁴
- Hz. Muhammed Mu'âz b. Cebel'i Yemen'e gönderdiğinde, kendisine şunları söylemiştir: "Allah'ın *Kitâb*'ında ve Resûlullâh'ın *sünnetinde* olmayan hukûkî bir olay (*şey*) sana geldiği vakit, bu hususta bana yaz".³⁰⁵
- İsrâîl oğullarının durumu (*emr*), içlerinde [diğer milletlerden] esir [çocuk]lar ortaya çıkıncaya dek düzgündü. Bundan sonra *re'leriyle* fetvâ verdiler. Neticede sapıklığa düştüler ve sapıklığa düşürdüler.³⁰⁶
- Allah'ın emrettiği herşeyi, eksiksiz olarak size emrettim. Sakındırdığı her şeyden de, eksiksiz olarak sizi sakındırdım.³⁰⁷

1.1.3. Şahâbe Âşârı³⁰⁸

- Hz. Ebûbekir'in sözü:

³⁰³ Cuveynî, *Telhîş*, s. 451. Hadis için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî el-Ĥaĥîb el-Baġdâdî (v. 463/1071), *el-Faĥîh ve'l-Mutefaĥĥih*, thk: 'Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, es-Su'ûdiyye 1421, I, 449.

³⁰⁴ Cuveynî, *Telhîş*, s. 451. Hadis için bkz. Ĥaĥîb Baġdâdî, *el-Faĥîh ve'l-Mutefaĥĥih*, I, 450.

³⁰⁵ Cuveynî, *Telhîş*, s. 451. Yaptığımız taramalar neticesinde hadis kaynaklarında böyle bir hadisi tespit edemedik.

³⁰⁶ Cuveynî, *Telhîş*, s. 451. Bâcî *nufâtu'l-kıyâsı*, İsrâîloğullarında ortaya çıkan bu çocuklara benzetir. Bkz. Bâcî, *İĥkâmu'l-Fuşûl*, II, 617. Hadis için bkz. Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Ķazvîni (v. 273/887), *Sunenu İbn Mâce*, "el-İmân ve Feğailu's-Şahâbe ve'l-İlm", thk: Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî, Daru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Ķâhira (t.y.), I, 21.

³⁰⁷ Cuveynî, *Telhîş*, s. 452. Hadis için bkz. Ahmed b. el-Ĥuseyn el-Beyhaĥî (V. 458/1066), *es-Sunenu'l-Kubrâ*, "en-Nikâh", thk: Muhammed 'AbdulĶâdir 'Aĥâ, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1424, VII, 121. Konu hakkında daha fazla hadis ve bunlara verilen cevaplar için bkz. Bâcî, *İĥkâmu'l-Fuşûl*, II, 614-617.

³⁰⁸ "Âşâr", burada "Sahâbe sözleri" anlamındadır. Zira Cüveynî'nin de aralarında bulunduğu Horasan hukûkçuları, "eşer/âşar"ı bu anlamda kullanmışlardır. Koçyiğit, konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Eser" kelimesi, "haber"ın mürâdifidir. Ancak Horasan fukâhası, bu kelimeyi Sahâbe'den mevkûf olarak gelen haberlere itlak etmiş, merfû'a da "haber" demişlerdir. Yani onlara göre Hazreti Peygamberin sözlerine "haber", Sahâbe'nin sözlerine (mevkûf) de "eser" denir. İbn Hacer, hem mevkûfa ve hem de maktû'a "eser" denildiğine işaret eder. en-Nevevî'ye göre ise haber, ister merfû', ister mevkûf ve ister maktû' olsun, muhaddisler nazarında hepsi de "eser"dir". Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniv. İlähiyat Fakültesi yay., No: 170, Ankara 1985, s. 102. Usûl kitaplarında Sahâbe olmayanların sözlerine de yer verilir. Bu bağlamda İbn Sîrîn, Şâbî ve Mesrûĥ'un sözleri nakledilir. İbn Sîrîn'in sözü şudur: "İlk *kıyâs* yapan kişi İblîs'tir. Ay ve güneşe, ancak *kıyâs* [yöntemi] ile tapılmıştır". Mesrûĥ'un sözü şudur: "Ben birşeyi birşeye *kıyâs* yapmam. Ben [*kıyâs* yapmak suretiyle] ayağımın kaymasından korkuyorum". Ceşşâs, *Uşûlu'l-Ceşşâs (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, II, 238-239; Şîrâzî, *Tebşîra*, s. 253-254; Bâcî, *İĥkâmu'l-Fuşûl*, II, 619; 'Abdul'azîz el-Buĥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 393. "Ay ve güneşe, ancak *kıyâs* [yöntemi] ile tapılmıştır" ibâresi, İbn 'Abbâs'a da nisbet edilmiştir. Bu nisbet için bkz. Bâcî, *İĥkâmu'l-Fuşûl*, II, 618.

Allah'ın *Kitâb*'ında *re*'yimle hüküm verdiğim zaman, hangi gök beni gölgelendirir ve hangi yer beni taşır.³⁰⁹

- Hz. Ömer'in sözü:

Re'y ehlerinden (*aşhâbu'r-re'y*) sakınınız; çünkü onlar, *sünnet*lerin düşmanıdır. Hâdisleri ezberlemekten âciz kaldılar (*e'yethum el-eḥâdîs en yahfezûhâ*); böylelikle *re*'yle hüküm verdiler. Neticede sapıklığa düştüler ve sapıklığa düşürdüler.³¹⁰

- Hz. Ömer ve Hz. Alî'nin sözü:

Şayet dîn *kıyâs* ile olsaydı, mestin batinını meshetmek, zâhirini mesh etmekten daha evlâ olacaktı".³¹¹

Hz. Alî, konuyla ilgili olarak şunu söylemiştir:

Fakat ben, Resûlullâh'ın –sav- iki [mestin] zâhirini meshettiğini gördüm.³¹²

- Abdullâh b. Mesûd'un sözü:

Ḳurrâ'larımız ve âlimlerimiz tükendiği (*izâ maḍâ*) zaman, insanlar câhil önderler edineceklerdir. Onlar da vukû' bulmamış [hukûkî olayları], vukû' bulmuş [hukûkî olaylar] ile *kıyâs*layacaklardır. Şayet *kıyâs* ile amel ederseniz, Allah'ın hâram ettiği bir çok şeyi helâl ve helâl ettiği bir çok şeyi hâram kılarırsınız.³¹³

- İbn Abbâs'ın sözü:

Allah, hiç kimseye dîninde *re*'yiyle hükmetme [yetkisi] vermemiştir. Nebî'sine -sav- [bile], "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmedesin diye"³¹⁴ demiş; [Allah'ın sana gösterdiği şekilde yerine] "senin gördüğün şekilde" dememiştir.³¹⁵

³⁰⁹ Cuveynî, *Telḥîş*, s. 452. Hz. Ebûbekir'in sözü için bkz. Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. Ebû Şeybe (v. 235/849), *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Eḥâdîs ve'l-Âsâr*, "Feḍâilu'l-Kur'ân", thk: Kemâl Yûsuf el-Ḥût, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâḍ 1409, VI, 136.

³¹⁰ Cuveynî, *Telḥîş*, s. 452. Hz. Ömer'in sözü için bkz. Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. 'Umer ed-Dâreḳuṭnî (v. 385/995), *Sunenu'd-Dâreḳuṭnî*, "en-Nevâdir", thk: Şu'ayb el-Arnâ'ût, Ḥasen 'Abdulmun'im Şelebî, 'Abdullaṭîf Ḥırzullâh, Aḥmed Berhûm, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1424, V, 256.

³¹¹ Cuveynî, *Telḥîş*, s. 452. Hz. Ömer ve Hz. Alî'nin sözü için bkz. Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eş'âs b. İshâk es-Sicistânî (v. 275/889), *Sunenu Ebî Dâvûd*, "eṭ-Ṭahâre(t)", thk: Muhammed Muḥyiddîn 'Abdulḥamîd, el-Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrût (t.y.), I, 42.

³¹² Cuveynî, *Telḥîş*, s. 452.

³¹³ Cuveynî, *Telḥîş*, s. 452.

³¹⁴ *4/Nisâ*, 105.

³¹⁵ Cuveynî, *Telḥîş*, s. 452. Yaptığımız taramalar neticesinde Abdullâh b. Mesûd ve İbn Abbâs'ın yukarıdaki sözlerini hadis kaynaklarında tespit edemedik. Konu hakkında serdedilen Sahâbe sözü ve bunlara verilen cevaplar için bkz. Bâcî, *İḥkâmu'l-Fuṣûl*, II, 617-622.

1.2. Cüveynî'nin *Nufâtu'l-Kıyâsın* Naklî Delillerine Verdiği Cevaplar

Cüveynî, *kıyâsın* reddinin âyetlerle mümkün olmadığı görüşündedir.³¹⁶ Ona göre bunun için delil gösterilen âyetler, bağlamından koparılmıştır (*telbîs*).³¹⁷

Cüveynî'ye göre *nufâtu'l-kıyâsın* zikrettiği diğer naklî deliller sorunludur.³¹⁸ O, “karşı koyma (*mu'âraða*)” ve “te'vîl” yöntemleriyle söz konusu delillere cevap verir. Cüveynî'nin muâraza yöntemi şu şekildedir:

Kıyâsı reddetmek için zikredilen Sahâbe *âşârı*, “*âhâd*” özelliği taşımaktadır. Bunlar, Sahâbe'den “zarûret” ve “tevâtür” derecesinde nakledilen başka *âşâr*la muâraza edilir. Bu durum, zarûret derecesinde bilinen Sahâbe ihtilâfına rağmen, ihtilâfı yeren (*zemm*) *âşârı* ön plana çıkarmaya benzemektedir.³¹⁹ Cüveynî'ye göre bu bağlamda zikredilen hadisler de, daha kuvvetli olan bir çok hadisle muâraza edilir.³²⁰ Cüveynî, “muâraza” yöntemi kapsamında üç hadis nakleder. Ona göre bunlar arasında en sağlıklı olanı “Mu'âz hadîsi”dir.³²¹

Cüveynî'nin “te'vîl” yöntemi ise şu şekildedir:

1. Bu haberler, câhillerin *kıyâs*ları hakkındadır. Nitekim Hz. Muhammed'in “câhil önderler (*ruesâ'*) edinirler” sözü, bu bağlamdadır. Öyleyse söz konusu haberler, Sahâbe ve Tâbi'în âlimleri hakkında değildir.³²²

³¹⁶ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 11.

³¹⁷ *Telbîs*, “bir şeyi diğerine karıştırarak karşıdakini aldatmaktır”. Bkz. Mehmet Erdoğan, “Telbîs”, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İst. 2005, s. 562. Biz “bağlamından koparmak” anlamını daha uygun gördük. Söz gelimi yukarıdaki ayette geçen nehiy, kesin (*yaqîn*) bilgi mümkün olduğu hâlde sezgi ve tahmine meyletmeye yöneliktir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 11.

³¹⁸ Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 452. Bâcî, yukarıda nakledilen Sahâbe sözlerinin çoğunun muttasıl ve meşhûr olmadığını; hadislerin ise kaynak değeri taşımadığını söyler. Bâcî, *İhkâmu'l-Fuşûl*, II, 616, 619. Benzer ifadeler için bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 259.

³¹⁹ Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 452.

³²⁰ Mâlikî ekoluna mensûb olan Bâcî, *kıyâsın* kaynak değerini temellendirmek amacıyla zikredilen hadislerin çoğu üzerinde İmâmeyn'nin ittifâk ettiğini ve bazılarının *Muvafta*'ta geçtiğini; *kıyâsın* kaynak değerini reddetmek amacıyla zikredilen hadislerden ise sadece bir kaçının *Şahîh*'te zikredildiğini söyler. Bkz. Bâcî, *İhkâmu'l-Fuşûl*, II, 616.

³²¹ Cüveynî, *Telhîş*, s. 453. “Mu'âz hadîsi” için örnek olarak bkz. Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre et-Tirmizî (v. 279/892), *Sunenu't-Tirmizî*, “el-Ahkâm”, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî, İbrâhîm 'Avd, Maţba'atu Muştafâ el-Bâbî, Mısır 1395, III, 608.

³²² Cüveynî, *Telhîş*, s. 453.

2. Bunlar, *naşşın* varlığına rağmen yapılan *kıyâs*larla alakalıdır.³²³
3. Keyfî *istihsân* ve *re'ÿ*-i mücerrede hamledilir.³²⁴

2. CÜVEYNÎ'YE GÖRE KİYÂSİ KABUL EDEN USÛLCÜLER (MUSBİTÛ'L-KİYÂS)

Cüveynî, *kıyâsın* hukûkî bir değerinin olduğunu kabul eder. O, usûlcülerin çoğunun bu görüşe sâhip olduklarını şu sözlerle belirtir:

Şer'atın 'âlimleri ve otorite sâhibi kişiler (*ehlu'l-ğall ve'l-âkd*), zann ifade eden yerlerde (*mecâli'z-zunûn*) *kıyâs*la 'amel etmenin câiz olduğu; imkânsız olmadığı görüşünü benimsemişlerdir".³²⁵

2.1. Cüveynî'ye Göre Kıyâsla Amel Etmeyi Sağlayan Vâsita

Kıyâsı kabul eden usûlcülerin çoğuna göre *kıyâs*la amel etmeyi sağlayan vâsita sem'îdir.³²⁶ Şâfiîlerden el-Ğaffâl ve Mu'tezilîlerden Ebu'l-Hüseyn el-Başrî'ye göre ise *kıyâs*la amel etmeyi sağlayan vâsita akıldır. Onlara göre akıl, *kıyâs*la amel etmenin vucûbuna delâlet eder.³²⁷ Sem'î deliller ise aklî delâleti desteklemektedir.³²⁸ Bunlara mukâbil Ebû Bekir ed-Dağğâğ'ın, *kıyâs*la amel etmenin hem aklen hem şer'an vâcib olduğu görüşünü benimsediği aktarılmaktadır.³²⁹

Cüveynî'ye göre akıl, sadece *kıyâs*la mükellef kılınmanın cevâzını kavrayabilir. Bunun subûtu ve *kıyâs*la amel etmenin vucûbu ise sem'î delillerle idrâk

³²³ Cuveynî, *Telhîş*, s. 453.

³²⁴ Cuveynî, *Telhîş*, s. 453. Örneğin yukarıdaki sözünde İbn Mes'ûd, salt *re'ÿ*yle 'amel etmenin *uşûlu's-şer'i'*ayla çelişebileceğini; Hz. Ebûbekir de "yetkin müfessirlere muhâlefet etmeyi ve Kitâb'ta *re'ÿ*yle hükmetmeyi" kastetmiştir. Nitekim "Kur'ân'da *re'ÿ*yle hükmeden kişi, ateşteki yerini hazırlasın" şeklindeki hadis, bu anlamı desteklemektedir. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 16. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 259-260; 'Abdul'azîz el-Buğârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 405. İlgili hadis için bkz. Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, "Ebvâbu Tefsîri'l-Ğur'ân", V, 199.

³²⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 9. Meselâ Sem'ânî Sahâbe, Tâbi'in ve fukahânın cumhûruna göre *kıyâsın* şer'î bir aşıl olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Sem'ânî, *Ğavâti'*, II, 72. Râzî de Tâbi'in ve Sahâbe âlimlerinin cumhûrunun, *kıyâsı* huccet olarak gördüklerini belirtir. Bkz. Râzî, *Mağşûl*, III, 1162. Şâfiî, Ebû Ğanîfe, Mâlik ve AĦmed b. Ğanbel gibi hukûkçular, *kıyâs*la 'amel etmenin aĦlen câiz olduğu görüşündedirler. Bkz. Âmidî, *İĦkâm*, II, 248. AĦmed b. Ğanbel'e göre hiç kimse, *kıyâstan* müstağni değildir. Bkz. Zerkeşî, *BaĦr*, IV, 14.

³²⁶ Usûlcülerin çoğuna göre sem'î deliller "kat'î"; bazılarına göre ise "zannî"dir. Bkz. Râzî, *Mağşûl*, III, 1160; Âmidî, *İĦkâm*, II, 261.

³²⁷ Ebu'l-Hüseyn el-Başrî'nin bu doğrultudaki görüşleri için bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Başrî, *Mu'temed*, II, 215. Ğazâlî'ye göre bu görüşte olan usûlcülerin iki şüphesi bulunmaktadır. Âmidî bu şüpheleri üçe çıkarır. Bunlar için bkz. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 247; Âmidî, *İĦkâm*, II, 254.

³²⁸ Cuveynî, *Telhîş*, s. 439; Zerkeşî, *BaĦr*, IV, 14.

³²⁹ Bkz. Şîrâzî, *Luma'*, s. 199; Zerkeşî, *BaĦr*, IV, 14.

edilir.³³⁰ Nitekim o Sahâbe, Tâbi'în, mütekellimîn ve fukahânın çoğunun (*cumhûr*), *kıyâs*la amel etmenin aklen câiz; sem'an vâcip olduğu üzerinde *icmâ'* ettiklerini belirtir.³³¹

Cüveynî, *kıyâs*la amel etmenin aklîliğine vurgu yapan söylemleri kritize eder. Ona göre bu söylemlerle, nesnelere ve tercîh yollarını itibâra almak, zann-ı gâlibe tutunmak (*i'tişâm*) gibi, sem'î delâlete gereksinim olmaksızın tasavvur edilebilen aklı nazâr kastedilmelidir. Bu söylemlerden aklın, ahkâmı gerektirdiği (*iktidâ'*) şeklinde bir anlam çıkarmak ise yanlıştır. Zira bu gereklilik, ancak sem'î delillerle sâbit olur.³³²

2.2. Cüveynî'ye Göre Kıyâsın Kaynak Değeriyle İlgili Deliller

Cüveynî'nin, *kıyâs*ın kaynak değerinin temellendirilmesiyle ilgili zikrettiği delillerin pek sistematik olmadığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu deliller, eserlerini mütekellimîn metodla yazan usûlcüler arasında Gazâlî, daha sonraki dönemde de Râzî tarafından sistemleştirilmiştir.³³³ Usûlcülerin konuyla ilgili olarak zikrettiği örnekler, büyük ölçüde birbiriyle örtüşmektedir.

2.2.1. Cüveynî'ye Göre Kıyâsın Naklî Delilleri

Muşbitû'l-kıyâs, konuyla ilgili olarak genellikle “*Kitâb*”, “*sünnet*” ve “*Şahâbe icmâ'*” delillerine başvurmaktadır. Cüveynî ise bu konuda herhangi bir âyet zikretmemektedir.³³⁴ Öyleyse Cüveynî'ye göre *kıyâs*ın kaynak değerini ispatlayan delillerin “*sünnet*” ve “*Şahâbe icmâ'*” olduğunu söylememiz mümkündür.

³³⁰ Cüveynî, *Telhîş*, s. 439. Yukarıdaki tartışmanın aynısı, *icmâ'*da da söz konusudur. Cüveynî, *icmâ'*ın akıl ile değil; sem' ile idrâk edildiğini burada da vurgulamaktadır. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 366.

³³¹ Cüveynî, *Telhîş*, s. 428. Ayrıca bkz. 'Abdul'azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 390.

³³² Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 439-440. Cüveynî, *kıyâs*la 'amel etmenin aklîliğine vurgu yapan usûlcülerin büyük bölümünün aklın, hükümleri gerektirmediği düşüncesinde olduğunun, bir dizi teftîş ve sorgulamanın akabinde anlaşıldığını ifade etmektedir. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 440. Bu durumda *kıyâs*la 'amel etmeyi sağlayan vâsitaya dâir ihtilâf lafzîdir.

³³³ Râzî'nin *kıyâs*ın kaynak değeriyle ilgili delilleri şunlardır: 1. *Kitâb* 2. *Sünnet* 3. *İcmâ'* 4. Ma'kûl. Bu deliller hakkında geniş bilgi için bkz. Râzî, *Maḥşûl*, III, 1163-1213. Eserlerini fukahâ metoduyla kaleme alan usûlcüler de aynı sistemi benimsemişlerdir.

³³⁴ Şîrâzî de bu bağlamda herhangi bir âyet zikretmemektedir. Bkz. Şîrâzî, *Tebşîra*, s. 250. *Kıyâs*ı kabul eden usûlcülerin en çok zikrettikleri âyet şudur: “...Ey basîret sâhipleri, 'ibret alın.” (59/*Hâşr*, 2).

2.2.1.1. Sünnet

Kıyâsın kaynak değerini temellendirmek için serdedilen hadislerin çoğu *haber-i vâhid*dir. Fakat bu hadisler, “ma‘nen tevâtür” derecesine yükselmiştir.³³⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî, konuyla ilgili olarak şu üç hadisi zikreder:

- Hz. Muḥammed, Mu‘âz b. Cebel’i Yemen’e gönderirken kendisine karşılaşacağı davaları nasıl çözeceğini sormuş; Mu‘âz da Allah’ın *Kitâb*’ı ile hükmedeceğini, aradığı hükümü burada bulamazsa Resûlullâh’ın *sünneti* ile hükmedeceğini, burada da bulamadığı takdirde *re’yiyle ictihâd* edeceğini söylemiş; Hz. Muḥammed de bu cevâbı memnuniyetle karşılamış ve onaylamıştır.³³⁶ Cüveynî’ye göre bu hadis [Mu‘âz hadîsi], *kıyâsın* kaynak değerini temellendiren hadisler arasında, nakil ve rivâyet açısından en sağlıklı olanıdır.³³⁷
- Hz. Muḥammed, öpmenin orucu bozup bozmadığını soran kişiye “ağzını su ile çalkalayıp sonra da suyu dışarıya atman [hakkında] ne düşünürsün” sorusunu yöneltmiştir.³³⁸ Bu hadiste Hz. Muḥammed, öpmeyi ağzı su ile çalkalamaya (*maḍmaḍa*) *kıyâs*lamıştır.³³⁹
- Hz. Muḥammed, ölen babasının yerine hac farızasını edâ edip edemeyeceğini soran Sahâbî kadına, “babanın borcu olması [hakkında] ne düşünürsün; onu ödemiş olmayacak mıydın?” sorusunu yöneltmiştir. Kadının “evet” demesi üzerine o şöyle buyurmuştur: “Öyleyse Allah borcu, edâ edilmeye daha lâyıktır”.³⁴⁰ Bu hadiste Hz. Muḥammed, hacca borca teşbîh etmiştir.³⁴¹

³³⁵ Bkz. Ceşşâs, *Uşûlu’l-Ceşşâs (Fuşûl fi’l-Uşûl)*, II, 224; Bâcî, *İhkâmu’l-Fuşûl*, II, 585; ‘Abdul‘azîz el-Buḥârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 403. Konuyla ilgili hadisler için bkz. Bâcî, *İhkâmu’l-Fuşûl*, II, 579-587; ‘Abdul‘azîz el-Buḥârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 402-403.

³³⁶ Yukarıdaki hadis için örneğin bkz. Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî*, “el-Aḥkâm”, III, 608.

³³⁷ Bkz. Cüveynî, *Telḥîş*, s. 453.

³³⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 15; *Telḥîş*, s. 453. Cüveynî, ne *Burhân*’da ne de *Telḥîş*’te soruyu soran kişinin kim olduğundan söz etmemektedir. Bu kişinin Hz. Ömer olduğu ifade edilmektedir. İlgili hadis için bkz. Ebû ‘Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel (v. 241/855), *Musnedu’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, “Musnedu Ebî Bekr eş-Şiddîk”, thk: Şu‘ayb el-Arnâût, ‘Adil Murşid vd., Muessesetu’r-Risâle, (y.y.) 2001, I, 439.

³³⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 15; *Telḥîş*, s. 453.

³⁴⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 15; *Telḥîş*, s. 453. İlgili hadis için bkz. Buḥârî, *Şahîhu’l-Buḥârî*, “el-Eymân ve’n-Nuzûr”, VIII, 142.

³⁴¹ Cüveynî, *Telḥîş*, s. 453.

Hem *Telhîş* hem de *Burhân*'da Cüveynî, ikinci hadisi Hz. Muhammed'in *kıyâsı*,³⁴² sadece *Telhîş*'te ise üçüncü hadisi onun teşbîhi olarak nitelendirmiştir.³⁴³ Hz. Muhammed için “*kıyâs*” ve “teşbîh” nitelemeleri, fıkıh usûlündeki teknik anlamlarından ziyâde, “aqlî i'tibâr, karşılaştırma” gibi dilsel anlamlara karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır.

2.2.1.2. Sahâbe *İcmâ'*

Usûlcülerin çoğuna göre *kıyâsın* kaynak değerini temellendiren en kuvvetli delil, Sahâbe *icmâ'*ıdır.³⁴⁴ Cüveynî de, “*icmâ'*” delilinin *kıyâs*la ‘amel etmenin dayanağı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.³⁴⁵ O Tâbi'în'in;³⁴⁶ hatta *Burhân*'ın bir yerinde üçüncü tabakanın *icmâ'*ını da bu kritere dâhil etmektedir.³⁴⁷ Cüveynî'ye göre *icmâ'* delili, *kıyâsın* kesinlik ifâde etmesini sağlamış ve *kıyâs*la ‘amel etmeyi vâcip hâle dönüştürmüştür.³⁴⁸

Cüveynî, *kıyâsın* kaynak değerini temellendirmek için sık sık referansta bulunduğu Sahâbe *icmâ'*ını iki rükün üzerine inşâ etmektedir.³⁴⁹ Birinci rükün, hüküm verilen hukûkî olay hakkında hiçbir *naşşın* bulunmaması gerekliliğidir.

³⁴² Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 453; *Burhân*, II, 15.

³⁴³ Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 453. Gazâlî, her iki hadisi de “*kıyâs*” olarak nitelendirmiştir. Bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 220.

³⁴⁴ Râzî, *icmâ'* “uşûlcülerin cumhûrunun dayandığı yöntem” şeklinde betimlemiştir. O, bunu şu *kıyâsî* önermelerle formüle etmiştir: “*kıyâs*la ‘amel etmek üzerinde, Şahâbe arasında *icmâ'* bulunmaktadır. Şahâbe arasında *icmâ'* bulunan herşey hakktır. Öyleyse *kıyâs*la ‘amel etmek hakktır.” Râzî, *Maḥşûl*, III, 1180. Bu önermelerin analizi ve isbâtı için bkz. Râzî, *Maḥşûl*, III, 1180-1186. “Hakktır” terimini “muktedâsı ile ‘amel etmenin vâcip olduğu bir huccettir” terimiyle değiştirmek mümkündür. Âmidî de *icmâ'* “en kuvvetli huccet” şeklinde nitelirmiştir. Bkz. Âmidî, *İḥkâm*, II, 273. *İcmâ'* delilinin önemi için ayrıca bkz. ‘Abdul‘azîz el-Buḥârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 404; Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 22-23. Öyle ki bazı usûlcüler, naklî deliller arasında sadece “Şahâbe *icmâ'*”ndan bahsederler. Bkz. Şîrâzî, *Lumâ'*, s. 200. Sem‘ânî, “Şahâbe *icmâ'*” dışındaki delillere ibtidâen itimâd etmenin sahîh olmadığını belirtir; çünkü ona göre konuyla ilgili haberler âḥâd; âyetler ise *zâhir* ve muḥtemeldir. *kıyâs* gibi kat'î bir meselede kat'î bir delile dayanmak gerekir. Öyleyse Sem‘ânî'ye göre “Şahâbe *icmâ'*” dışındaki deliller, destekleyici deliller mesâbesindedir. Bkz. Sem‘ânî, *Ḳavâḫi'*, II, 95.

³⁴⁵ Usûlcüler, *icmâ'* birtakım hadislerin yanı sıra, 4/*Nisâ*, 115. âyetiyle temellendirmeye çalışmaktadırlar. *İcmâ'*ın bu âyetle temellendirilmesine ilk ciddi itiraz, görülebildiği kadarıyla Cüveynî'den gelmiştir. Mehmet Cengiz, *Cüveynî'de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım)*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2007, s. 133.

³⁴⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 13.

³⁴⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 15. Ceşşâş da her üç tabakanın *icmâ'*ını delil olarak görmektedir. Bkz. Ceşşâş, *Uşûlu'l-Ceşşâş (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, II, 206.

³⁴⁸ Cüveynî, *Burhân*, I, 8; II, 13.

³⁴⁹ Cüveynî, *Telhîş*, s. 445.

Cüveynî, bu konuda Şâfi'î'yle hemfikirdir. Nitekim Şâfi'î'ye göre *kıyâs*, “zarûret” konumundadır. *Naşşın* varlığında *kıyâs* helâl değildir. Bu durum, suyun varlığında teyemmümün alınamayışına benzemektedir. Suyun yokluğunda ise teyemmüm alınabilir ve bu teyemmüm abdest yerine geçmektedir.³⁵⁰ Cüveynî, bütün ya da bir kısım Sahâbe'nin, hüküm verilen hukûkî olaylar hakkında *naşş* bilgisine sâhip olduğu iddiasının, birtakım sakıncalara sebebiyet vereceğini ifade etmektedir.³⁵¹ İkinci rükün ise, hukûkî olayın hükmüyle ilgili farklı *ictihâd*ların tahakkuk etmesidir. Nitekim görüş ayrılıkları ve tartışmalara rağmen Sahâbe, herkesin *re'ye* göre hüküm vermesini câiz görmüştür.³⁵²

2.2.1.2.1. Cüveynî'nin “Sahâbe İcmâ'î” Delili Bağlamında Naklettiği Örnekler

Cüveynî'nin “Sahâbe *icmâ'î*” delili bağlamında naklettiği örnekleri, “Sahâbe uygulamasına dâir örnekler” ve “Sahâbe *âşârına* dâir örnekler” şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.

Sahâbe Uygulamasına Dâir Örnekler³⁵³

- Bir kısım Sahâbe, mîrâs konusunda dedeyi erkek kardeşe takdîm ederken; diğer bir kısmı ikisini aynı düzeyde görmüşlerdir.³⁵⁴
- Hz. Muhammed döneminde içki içene (*şârib*), ayakkabı (*na'l*) ve elbise uçları (*e'trâfu's-Şiyâb*) ile vuruluyordu.³⁵⁵ Sahâbe, daha sonra

³⁵⁰ Bkz. Şâfi'î, *Risâle*, s. 296-297.

³⁵¹ Bu sakıncalardan bazıları şunlardır: Hüküm verilen olaylar hakkında bütün Sahâbe'nin *naşş* bilgisine sâhip olması durumunda, söz konusu *naşş*ların nakledilmesi, hiçbir ihtilâfın vukû bulmaması ve *re'ye* göre hüküm vermenin câiz görülmemesi gerekirdi. Oysa *naşş*lar nakledilmemiş, ihtilâflar vukû bulmuş ve herkesin *re'ye* göre hüküm vermesi câiz görülmüştür. Hüküm verilen olaylar hakkında sadece bir kısım Sahâbe'nin *naşş* bilgisine sâhip olması durumunda ise, bunların Sahâbe'nin tümünü *naşşın* muktezâsına muhâlefet etmekten sakındırması gerekirdi. Sahâbe'nin *naşş*lardan habersiz olma durumu ise, onların *uşûlu's-şerî'adan* da habersiz olma ve onu tahrîf etme sakıncasını doğurur ki bu, Sahâbe'ye atılan büyük bir iftirâ olur. Sakıncalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 445-446. Benzer düşünceler için bkz. Bâcî, *İhkâmu'l-Fuşûl*, II, 588-589; Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 253.

³⁵² Cüveynî, *Telhîş*, s. 446. Kâdı Bâkîllânî, bunun “Sahâbe'nin 'âdeti” olduğunu söylemiştir. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 446.

³⁵³ Cüveynî, bunların çoğunu Bâkîllânî'den nakletmiştir. Bâkîllânî, Hz. Ebûbekir'in halife seçilmesiyle ilgili olarak Sahâbe'nin sarfettiği ilk sözleri de bu kapsamda değerlendirir. Ancak Cüveynî, imâmetle ilgili ayrıntılara kapı aralayacağı gerekçesiyle bu konuya değinmemenin daha uygun olacağı düşüncesindedir. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 445. Sahâbe *icmâ'î*yla ilgili daha fazla örnek için bkz. Bâcî, *İhkâmu'l-Fuşûl*, II, 591-601; Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 249-250.

³⁵⁴ Cüveynî, *Telhîş*, s. 444.

bunu değnek cezasına çevirdi. Kezâ bu cezanın miktarında ihtilâf edildi.³⁵⁶

- Kur'ân'ın Sahâbe döneminde cem' edilmesi ve çoğaltılması (*kitbetu'l-meşâhif*).³⁵⁷
- Hıyâr-ı tefrîk³⁵⁸ (*tahyîru'z-zevce*) ve "tahrîm" lafzının kullanılması³⁵⁹ gibi talâkla ilgili birtakım meseleler.³⁶⁰

Sahâbe Âşârına Dâir Örnekler³⁶¹

- Hz. Ebûbekir'in sözü:

Bir hüküm [gerektiren hukûkî bir olay] vârid olduğu zaman Allah'ın *Kitâb'*ına bakarım. Bunda hüküm vereceğim bir şey bulursam, kendisiyle hükmederim. Allah'ın *Kitâb'*ında bulamazsam Resûlullâh'ın *sünnetine* -sav- bakarım. Bunda hüküm vereceğim bir şey bulursam kendisiyle hükmederim. İşin içinden çıkamazsam (*ve in e'yanî zâlike*), Allah Nebî'sinin -sav- bu konuda bir söz söylediğini bilip bilmediklerini insanlara sorarım. [Bu yolla da bir hüküm] bulamazsam, âlimlerle istişâre ederim. *Re'y*leri bir hüküm (*şey*) üzerine *icmâ'*ederse, bununla hükmederim.³⁶²

Cüveynî, Hz. Ebûbekir'in bu sözünün, Sahâbe'nin *re'y* üzerine *icmâ'* ettiğinin beyânı olduğunu ifade eder.³⁶³

Hz. Ömer'in de yukarıdaki yöntemi takip ettiği belirtilmektedir.³⁶⁴

- Hz. Ömer'in sözü:

Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazmış olduğu mektupta, konuyla ilgili olarak şu sözler geçmektedir:

³⁵⁵ Cuveynî, *Telhîş*, s. 445.

³⁵⁶ Cuveynî, *Telhîş*, s. 445. Söz konusu uygulama örneği için bkz. Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, "el-Ḥudûd", VIII, 158.

³⁵⁷ Cuveynî, *Telhîş*, s. 445.

³⁵⁸ *Hıyâr-ı tefrîk*, "zevcenin, evliliği sona erdirmeye konusunda bazı sebeplerden dolayı muhayyer olmasıdır". Erdoğan, "Hıyâr-ı Tefrîk", *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 196.

³⁵⁹ *Tahrîm*, zevcin zevcesine "sen bana haramsın" demesidir.

³⁶⁰ Cuveynî, *Telhîş*, s. 445.

³⁶¹ Cüveynî, konuyla ilgili olarak Bâkıllânî'nin bir çok *âşâr* zikrettiğini ifade eder. Nitekim o, bunların çoğunu Bâkıllânî'den nakleder. Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 449. Sahâbe sözleriyle ilgili daha fazla örnek için bkz. Bâcî, *İḥkâmu'l-Fuṣûl*, II, 602-608; Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 251-253.

³⁶² Cuveynî, *Telhîş*, s. 449. Benzer bir söz için bkz. Ḥaṭîb Bağdâdî, *el-Faḫîḥ ve'l-Mutefakḫih*, I, 493.

³⁶³ Cuveynî, *Telhîş*, s. 449.

³⁶⁴ Cuveynî, *Telhîş*, s. 449.

Kur'ân ve *Sünnette* bulunmayan mes'elelerden sana arz edilenlerde (*fî mâ udliye ileyk*) [hüküm verirken] iyice anlamaya çalış (*el-fehm el-fehm*). Sonra hukûkî olayları (*umûr*) muşkâyesine et; emsâl ve eşbâhları bil ve bunlardan doğruya en çok benzeyene yönel.³⁶⁵

Cüveynî, Hz. Ömer'in bu sözünün, *kıyâsı* açıkça emrettiğini ifade etmektedir.³⁶⁶

- Hz. Osmân'ın sözü:

Hz. Ömer'in, Hz. Osmân'a “dede[nin mîrâsçılığı] hususunda bir görüşüm (*re'y*) var. [Bu konuda] bana uyunuz” demesi üzerine Hz. Osmân şöyle karşılık vermiştir:

Şayet görüşüne uyarsak görüşün doğrudur (*sedîd*). Senden öncekinin [Hz. Ebûbekir'i kastediyor] görüşüne uyarsak, o ne güzel görüş sâhibiydi.³⁶⁷

Hz. Osmân, her iki görüşü de doğru addederken *re'y* ile ‘amel etmenin meşrûiyetini teyîd etmiştir.

- Hz. Alî'nin sözü:

Hz. Alî, içki içen (*şârib*) hakkında şunu söylemiştir:

İçki içtiği vakit sarhoş olur. Sarhoş olduğu vakit sayıklar (*heza*). Sayıkladığı vakit iftirâ atar. Bu yüzden [hadd cezası olarak] kendisine, iftirâ atan kişinin (*mufterî*) hadd [cezası olan] seksen değnek uygun görüyorum (*erâ 'aleyh*).³⁶⁸

- Ubeyde'nin, *ümmu'l-veledin* statüsüne dâir rivâyeti:

[Alî, şunu aktarmıştır:] “Ömer, *ümmehâtu'l-evlâd*³⁶⁹ hakkında benimle istişâre etti. İkimiz, onun âzâd edileceği [ve satılmayacağı] üzerinde ittifâk (*icmâ'*) ettik. Daha sonra, onların köle

³⁶⁵ Cuveynî, *Telhîş*, s. 449. Benzer sözler için bkz. Beyhaķî, *Sunenu'l-Kubrâ*, “Âdâbu'l-Ķâđî”, X, 197.

³⁶⁶ Cuveynî, *Telhîş*, s. 449.

³⁶⁷ Cuveynî, *Telhîş*, s. 449. İlgili söz için bkz. Ebû Muħammed ‘Abdullâh b. ‘Abdurrahmân ed-Dârimî (v. 255/869), *Sunenu'd-Dârimî*, “el-Ferâid”, thk: Ħasen Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muĝnî, es-Su‘ûdiyye 2000, IV, 1916.

³⁶⁸ Cuveynî, *Telhîş*, s. 445. Yukarıdaki sözün benzer bir versiyonu için bkz. Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebû ‘Âmir el-Aşbaĥî (v. 179/795), *Muvaţta'ü'l-İmâm Mâlik*, “el-Eşribe”, thk: Muħammed Fu'âd ‘Abdulbâķî, Daru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1406, II, 842.

³⁶⁹ *Ümmehâtu'l-evlâd*: “Mevlâsının firâşinde (yataĥında), onun ikrârı ile birlikte çocuk doğurmuş olan câriye. Efendisi ölünce hür olur.” Erdoğan, “Ümmü'l-Veled”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüĝü*, s. 592.

kalacağı görüşünü uygun gördüm”. [Bunun üzerine Ubeyde, Alî’ye cevâben şunu söylemiştir:] “Âdil iki kişinin *re’yi*, bana ‘âdil tek kişinin *re’yi*nden daha sevimidir”.³⁷⁰

- Abdullâh b. Mes‘ûd’un sözü:

Ĥüküm verecek olan kişi, Allah’ın -te‘âlâ- *Kitâb*’ıyla ĥükümsin. Allah’ın -‘azze ve celle- *Kitâb*’ında olmayan hukûkî bir olay (*emr*) kendisine geldiği zaman, Allah Nebî’sinin -sav- ĥükmettiđiyle ĥükümsin. Allah’ın -te‘âlâ- *Kitâb*’ında olmayan ve Allah Nebî’sinin ĥüküm vermediği hukûkî bir olay kendisine gelirse şâlihlerin ĥükmettiđiyle ĥükümsin. Allah *Kitâb*’ında olmayan ve Allah Nebî’si ile şâlihlerin ĥüküm vermediği hukûkî bir olay kendisine gelirse, [kendi] *re’yi*yle *ictihâd* etsin.³⁷¹

- İbn Abbâs’ın sözü:

Zeyd b. Şâbit Allah’tan korkmuyor mu? Oğlun oğlunu [mîrâs konusunda] oğul [gibi] kabûl ediyor da babanın babasını [bu konuda] baba [gibi] kabûl etmiyor.³⁷²

2.2.1.2.2. Cüveynî’nin “Sahâbe İcmâ’ı” Delili Bağlamında Şekillenen Görüşleri

Cüveynî “Sahâbe *icmâ’ı*” delilini, benimsediği bazı görüşler çerçevesinde açıklamış ve *nufâtu’l-ıyâsın* konuyla ilgili şüphelerini, geliştirdiği birtakım çözümler bağlamında cevaplamıştır. Onun görüşlerinden ve çözümlerinden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

³⁷⁰ Cuveynî, *Telhîş*, s. 450. Benzer rivâyetler için bkz. Beyhağî, *Sunenu’l-Kubrâ*, “İtĥ Ummehâti’l-Evlâd”, X, 575.

³⁷¹ Cuveynî, *Telhîş*, s. 449. İlgili söz için bkz. Ĥaĥıb Bağdâdi, *el-Faĥih ve’l-Mutefakĥih*, I, 493. Abdullâh b. Abbâs’ın da yukarıdaki yöntemi takip ettiği rivâyet edilmiştir. Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 449. Yine Abdullâh b. Mes‘ûd, kocası zifâfa girmeden ölen *mufavvize* kadının durumu hakkında bir ay beklemeden sonra şunu söylemiştir: “Şüphesiz ki onun hakkında görüşümle (*re’yi*) ĥükmediyorum. Eğer işâbet edersem Allah’tan -te‘âlâ-; ĥata edersem benden ve şeytandandır. Bunun için ne eksik (*lâ vekse*), ne fazla (*lâ şaĥaĥa*), mehr-i mişl [uygun] görüyorum”. Cuveynî, *Burhân*, II, 15-16; *Telhîş*, s. 450. Abdullâh b. Mes‘ûd’un sözü için bkz. Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî*, “Ebvâbu’n-Nikâĥ”, III, 442. *Mufavvize*: “Nikâĥ işini velisine veya evleneceği erkeğe tevfiş ve havâle edip mehirden bahsetmeyen kadındır.” Erdoğan, “Mufavvize”, *Fıkıĥ ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 387. Hz. Ömer, dişlerin diyetini işlevlerine göre taksîm edince Abdullâh b. Mes‘ûd şöyle demiştir: “Bunları parmaklarla karşılaştırsaydı ya! İşlevleri (*menâfi*) farklı bile olsa [parmakların] diyeti (*aĥl*) eşittir”. Cuveynî, *Telhîş*, s. 450. Bu sözün benzer bir versiyonu için bkz. Mâlik b. Enes, *Muvatta’u’l-İmâm Mâlik*, “el-‘Uĥûl”, II, 862.

³⁷² Cuveynî, *Telhîş*, s. 450. Yukarıdaki söz için bkz. Şemseddîn Muhammed b. Aĥmed b. ‘Abduĥâdi el-Ĥanbelî (v. 744/1343), *Tenĥîhu’t-Taĥĥik fî Ehâdişi’t-Ta’lik*, thk: Sâmi b. Muhammed b. Câdellâh, ‘Abdu’azîz b. Nâşır, Dâru Eğvâi’s-Selef, Riyâğ 1428, IV, 268.

2.2.1.2.2.1. Sahâbe, Hukûkî Olayın Hükümünü *Kitâb* ve *Sünnette* Bulamadığı Takdîrde *Re'ye* Göre Hüküm Vermiştir

Cüveynî Sahâbe'nin, kendi dönemleri boyunca ortaya çıkan hukûkî olayları hükümsüz bırakmadığını ve bu hukûkî olaylar hakkında *re'ye* göre hüküm verdiğini ifâde eder.³⁷³ Şu pasaj, onun konuyla ilgili düşüncesini açıkça yansıtmaktadır:

Şahâbe ülemâsının fetvâ ve hükümlerinin câri olduğu hukûkî olayların (*vâkı'a*), mansûsâtan sayısız ve sınırsız [ölçüde] çok olduğunu kesinlikle biliyoruz; çünkü onlar, yaklaşık yüz yıl [boyunca] *kıyâs* yapmışlardır. Olaylar peşpeşeydi ve nefisler araştırmaya meraklıydı (*tule'a*). Şahâbe, [hakkında] herhangi bir *naşş* olmadığı [gerekçesi]yle hukûkî olayları (*vâkı'a*) hükümsüz bırakmamıştı (*mâ seketû 'an...*) *Naşş* ve *zâhir* açısından hükümleri kuşatan haber ve âyetler, hüküm (*eğdiye*) ve fetvâlara nisbeten, tükenmeyen denizin bir avucu kadardır. Biz kat'î [bir surette] biliyoruz ki Şahâbe, hiçbir zabt ile rabt ve yanlarında tâbi olunacak kâideler mulâhazası olmaksızın, kendilerine beliren her hükümle (*şey'*) hüküm vermemişlerdir. Onların tabiatlarının (*şiyem*), hukûkî olayın (*vâkı'a*) hükümünü Allah'ın *Kitâb*'ında talep etmek; burada bulamadıkları zaman Resûlullâh'ın *sünnetini* teftiş etmek; burada da bulamadıkları takdirde istişâre etmek ve *re'ye* dönmek olduğu, tevâtür [yolu] ile sâbit olmuştur.³⁷⁴

Cüveynî Sahâbe'nin, *naşş*ları cem' etmek ve araştırmak, *'umûmu huşûşa* haml etmek, *nâsih* ile *mensûhu* zikretmek, *man'ûku 'l-hi'tâbtan meşhûmu 'l-hi'tâb*³⁷⁵ *istinbât* etmek gibi *zâhir* ve lafzî yöntemlerle (*tuuru' t-taşarruf*) hüküm verdiklerine dâir şüpheyi şu şekilde cevap verir:³⁷⁶

Bu söylemin (*mağâle*) aslı yoktur. Bu söylem, dişi ceylanı (*ğazâle*) saldırganlaştırmaya (*tesbî'*) çalışmak gibidir. *Zâhir*[le ilintili tasarruf yöntem]leri ve bunun muktezâları, yeryüzünü dolduran hükümleri ve sayı (*'add*) ve sınırı (*hadd*) aşan yargıları (*eğdiye*) nasıl

³⁷³ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 13-16; *Telhîş*, s. 444-446. Yine de Sahâbe'nin, Hz. Muhammed'den sonra vukû bulan hukûkî bir olay hakkında hüküm verdiği zaman çekinceli olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim şarâp içenin cezasını seksen değnek olarak belirleyen Hz. Alî, bu cezanın ölüme sebebiyet verme ihtimâli karşısındaki endişesini dile getirmiştir. Bunun için bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 445.

³⁷⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 13-14. Cüveynî'nin Sahâbe'ye atfettiği "Kitâb", "sünnet" ve "re'y" hiyerarşisinin doğru olmadığı ifâde edilmektedir; çünkü bu hiyerarşi değişebilmektedir. Meselâ bazı *sünnetler* *Kitâb*'a takdîm edilebilmektedir. Yine kesinlik (*el-ilm*) ifade eden *kıyâs*, *Kitâb* ile *sünnetin zâhirine*; âhâd olan *sünnetin naşşına* bile takdîm edilir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 49. Söz konusu durumlarda *kıyâs* "kesinlik", diğerleri "zann" ifade eder. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 49.

³⁷⁵ Cüveynî, *meşhûmu 'l-muḥâlefe(t)* için *delîlu 'l-ḥi'tâb* ve *meşhûmu 'l-ḥi'tâb* tabirlerini de kullanır. Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 447, 450.

³⁷⁶ Yukarıdaki şüpheyi için bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 450. Şüphenin benzer versiyonları için ayrıca bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 447-448; *Burhân*, II, 14.

karşılansın? Onların *naşş* ve *zâhir*le ilintileri (*mute'allik*) takdim ettiklerini; ardından istişâre ettiklerini ve hükümleri *re'y* şekilleri (*vucûhu'r-re'y*) ve meskûtu manşûşa i'tibâr etme [yöntemi]yle ispât ettiklerini mütevâtir [bir] nakille açıkladık. Zikrettiklerimizin toplamından Şahâbe –Allah kendilerinden râzî olsun-, Tâbi'nin ve sonrakilerin, zann yerlerinde *nazar* ve *re'y* bilgisi üzerinde *icmâ'* ettikleri anlaşıldı. İnsâf eden kişi, fetvâ ve yargılara baktığı zaman, bunların yüzde doksanının salt *re'y* ve *istinbât*tan şâdir olduğunu ve bunların *naşş* ve *zâhir*[le ilintili tasarruf yöntem]leriyle herhangi bir bağlantılarının olmadığını anlar.³⁷⁷

2.2.1.2.2.2. İhtilâfı Yadırgasa Bile Hiçbir Şahâbî, İctihâdın Aslını İnkâr Etmemiştir.

Sahâbe, bazı meselelerde ihtilâfı yadırgamıştır. Cüveynî, Sahâbe'nin ihtilâfı yadırgayıp birbirlerini hatalı bulmasına şu örnekleri verir:

- Hz. Âişe, *bey'û'l-îneyi* câiz gören Zeyd b. Erkam hakkında şunları söylemiştir:

Allah'a yemin ederim ki o, Resûlullâh -sav- ile [yapmış olduğu] cihâdı iptâl etmiştir.³⁷⁸

- Hz. Ömer, evine yabancı erkeklerin girip çıktığı bir kadına bir mektup yollar. Kadın mektubu alınca korkusundan cenînini düşürür. Bazı Sahâbîler, Hz. Ömer'in “te'dîb edici” bir konumda olduğunu; dolayısıyla da kendisine tazminat gerekmeyeceğini belirtirler. Bunun üzerine Hz. Alî, Hz. Ömer'e şunları söyler: “[Bu Sahâbî'ler] *ictihâd* etmişlerse hata etmişlerdir. *İctihâd* etmemiş [arzuna uygun olarak hüküm vermiş]lerse seni aldatmışlardır. Bana göre diyet ödemen gerekiyor.”³⁷⁹

³⁷⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 14-15. *Telhîş*'te geçen yukarıdaki şüpheye, *Burhân*'da geçen yukarıdaki cevabı uygun gördük. Cüveynî'nin bu şüpheye, *Telhîş*'te verdiği cevabı ise şöyledir: “Sahâbe döneminde vukû bulan hiçbir hukûkî olayın (*hâdişe*), *naşştan* ve *mantûk-mefhûm*, *huşûş-umûm* gibi *naşş*ın hitâp şekillerinden (*vucûhu hitâbi'l-Kitâb ve's-sünnet*) bağımsız olmadığını iddiâ etmek, zarûreti inkâr etmektir. Aynı şekilde Sahâbe'nin, “emsâl” ve “eşbâh” yollarına (*turuk*) temessük ettiğini inkâr etmek, kendilerine iftirâ (*mubâhete*) atmak ve zarûret karşıtlığını (*murâgame*) açığa vurmaktır (*ifşâh*).” Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 451. Gazâlî, yukarıdaki tasarruf yollarını “*taḥkîku'l-menâf*” kapsamında değerlendirir. Ona göre Sahâbe'nin *ictihâd* faaliyetleri “*taḥkîku'l-menâf*” ile sınırlı değildir. Bunun yanı sıra, “*tenkîhu'l-menâf*” ile “*kıyâsî ictihâd*” olarak bilinen “*taḥrîcu'l-menâf/istinbâtu'l-menâf*” şeklindeki *ictihâd* faaliyetleri de bulunmaktadır. Öyleyse Sahâbe'nin *ictihâd* faaliyetlerini, söz konusu tasarruf yollarına indirgemek doğru değildir. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 261-262. Söz konusu şüphe ve cevabı için ayrıca bkz. Bâcî, *İḥkâmu'l-Fuṣûl*, II, 589-590.

³⁷⁸ Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 446. Cüveynî'nin *Kitâbu'l-İctihâd* adlı çalışmasında, sözün sonunda “tövbe etmezse” ibâresi yer almaktadır. Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İctihâd*, s. 56. İlgili söz örneği için bkz. Dârekuṭnî, *Sunenu'd-Dârekuṭnî*, “el-Buyû”, III, 477.

³⁷⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İctihâd*, s. 55. Yukarıdaki rivâyet için ayrıca bkz. İbn Kâyyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in*, I, 165.

- Hz. Ömer, bir hutbe esnasında mehir miktarının yüksek tutulmasını (*muğâlât*) yasakladı. Bunun üzerine bir kadın kalkıp şöyle dedi: “Allah’ın [almakta] serbest bıraktığı (*hîyret*) [bir konuda] bizi nasıl kısıtlarsın? Hz. Ömer, bunun üzerine şöyle dedi: “O kadın doğru söyledi. Bütün insanlar, Ömer’den daha fakîhtir.”³⁸⁰
- İbn Mes’ûd, “Eğer işâbet edersem Allah’tan; hata edersem şeytandandır” demiştir.³⁸¹

Nufâtu’l-kıyâsa göre Sahâbe’nin ihtilâfı yadırgaması, *kıyâs* ve *ictihâda* göre hüküm vermenin câiz olmadığına işâret eder;³⁸² çünkü onlara göre ihtilâf, *kıyâs* ve *ictihâda* göre hüküm vermekten kaynaklanmaktadır.

Cüveynî’ye göre Sahâbe’nin ihtilâfı yadırgaması, vukû bulan hukûkî olaylar hakkında *kıyâs* ve *ictihâda* göre hüküm verilmeyeceği anlamına gelmemektedir. Zira Sahâbe döneminde, hakkında hiçbir *naşş* bulunmayan hukûkî olayların türediği mütevâtir yollarla (*eş-țuruķu’l-mustefîda*) bilinmektedir.³⁸³ Cüveynî, söz konusu ihtilâfın, *ictihâdın* ayrıntısı ve ta’yîni bağlamında ortaya çıktığını ifade etmektedir.³⁸⁴ Ona göre hiçbir Sahâbî, *ictihâdın* aslını inkâr etmemiştir.³⁸⁵

Cüveynî’ye göre yukarıdaki haberler ise “*âhâd*”dır. Sahâbe *icmâ’i* ise “*zarûret*” derecesinde bilinmektedir.³⁸⁶ Ona göre kat’î olan “*zarûret*”, kat’î olmayan “*âhâd*” haberlerle delinmez (*lâ yuħram*).³⁸⁷ Kaldı ki Cüveynî’ye göre bu haberlerde, *kıyâs* ve *ictihâdın* aslını inkâr etmeye yönelik bir vurgu bulunmamaktadır.³⁸⁸

2.2.1.2.2.3. Sahâbe İcmâ’î Fiilîdir; Bunun Sükûtî Olması da Muhtemeldir.

Cüveynî’ye göre Sahâbe’nin tümü, bir şekilde *ictihâd* etmiştir.³⁸⁹ Ona göre Sahâbe’nin *ictihâd*, araştırma yöntemleri (*țuruķu’t-teâhî ve’t-teħarrî*) ve temsillere

³⁸⁰ Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd*, s. 56. Hz. Ömer’in sözü için bkz. Beyhaķî, *Sunenu’l-Kubrâ*, “eş-Şadâķ”, VII, 380.

³⁸¹ Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd*, s. 57.

³⁸² Cuveynî, *Telhîş*, s. 446-447.

³⁸³ Cuveynî, *Telhîş*, s. 447.

³⁸⁴ Cuveynî, *Telhîş*, s. 448.

³⁸⁵ Cuveynî, *Telhîş*, s. 448; *Burhân*, II, 14. Ayrıca bkz. Râzî, *Maħşûl*, III, 1186.

³⁸⁶ Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd*, s. 59.

³⁸⁷ Cuveynî, *Telhîş*, s. 447.

³⁸⁸ Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 447.

³⁸⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 14.

göre hüküm verdiği, mütevâtir (*mustefîd*) bir yolla nakledilmiştir.³⁹⁰ Ancak bunu *âhâd* tarzıyla nakletmek güçtür. Cüveynî, konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

Bizden Şahâbe *ictihâd*larını *âhâd* tarzıyla nakletmeyi kasteden biri, şüphesiz ki güç bir iş (*emren 'asiran*) üstlenmiştir (*tekelluf*); çünkü nakli, tevâtür olarak sâbit olan birşeyi, *âhâd* tarzıyla nakletmek güçtür. Resûlullâh'ın -sav- sabah (*fecr*) [namazın]ı iki rekat olarak kıldığı [yönünde], *'an'ana*³⁹¹ ile güvenilir kişilerden (*esbât*) bir isnâd tanzim etmeyi dileyen kişi, buna muktedir olmaz (*lem yetemeken minh*).³⁹² Bu, mâ'külâtta zarûriyyât ve mahsûsât [gibi apaçık bilgiler]i, mubâhaşât [gibi nazârî] tarzıyla [ile] isnâd etmeye çalışmak gibidir; çünkü bu [durum] mümkün değildir (*mu'viz*) [ve bunun] hiçbir çıkar yolu yoktur (*lâ sebîle ileyh*). Şüphesiz ki biz -ki her insâflı, [bu konuda] bizim gibi düşünür- öncekilerin, ahkâmın çoğunu *nazar* ve *re'*ye isnâd ettikleri bilgisini [kabûl etmeye] mecbur kaldık (*uğturirnâ*). Kişi, *âhâd*ın naklettiği [te'vile açık] muhtemel lafızlarla bunlara karşı koymayı (*mu'arağa*) nasıl arzular?³⁹³

Bu yaklaşım Cüveynî'nin, Sahâbe *icmâ'*ının fiilî olduğu düşüncesinde olduğunu göstermektedir.³⁹⁴

Cüveynî, Sahâbe'nin sadece bir kısmının *ictihâd* ettiği; diğerlerinin sükût ettiği yönündeki yaklaşımı da dikkate alır.³⁹⁵ O, Sahâbe'nin “zannî”; yani fâsid veya şahîh olduğu kesin olarak bilinmeyen konularda sükût etmesinin, konuyu onaylama (*muvâfağât*) anlamına gelmediği görüşündedir.³⁹⁶ Ona göre Sahâbe'nin, hem kabûl

³⁹⁰ Cüveynî, *Telhîş*, s. 447, 448. Ayrıca bkz. Ceşşâş, *Uşûlu'l-Ceşşâş (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, II, 236. Gazâlî, “Hâtem'in cömertliği”nin ve “Alî'nin cesâreti”nin de bu şekilde bilindiğini belirtir. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 259.

³⁹¹ *'An'ana*, hadisi “عن فلان عن فلان” lafızları ile rivâyet etmeye denir.

³⁹² Bâcî, buna farz kılınan namazın beş vakit olması örneğini verir. Bkz. Bâcî, *İhkâmu'l-Fuşûl*, II, 608.

³⁹³ Cüveynî, *Burhân*, II, 16.

³⁹⁴ Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Bâcî, *İhkâmu'l-Fuşûl*, II, 608. 'Abdul'azîz el-Buğârî, Sahâbe *icmâ'*ının fiilî olduğunu açık bir şekilde dile getirmektedir. Bkz. 'Abdul'azîz el-Buğârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 406. Bâcî, söz konusu durumu “aşhâbu-Şâfi'î”, “aşhâbu Mâlik” ve “aşhâbu Ebî Hânîfe”nin *icmâ'*larına benzetir. Nitekim bu tür *icmâ'*da da ashâbın tümünü belirlemek mümkün değildir. Bâcî, *İhkâmu'l-Fuşûl*, II, 608.

³⁹⁵ Cüveynî, *Telhîş*, s. 448.

³⁹⁶ Cüveynî, *Telhîş*, s. 448; *Burhân*, II, 14. Cüveynî'ye göre yayılan (*munteşir*) bir *ictihâd* karşısında sükût etmek, *ictihâd*ı onaylama (*muvâfağât*) anlamına gelmemektedir. O, bu hususta Şâfi'î gibi düşünür. Cüveynî'nin görüşü için bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 404; *Burhân*, I, 271. Nitekim yayılan (*munteşir*) bir *ictihâd* karşısında sükût edilmesi, İmâm Şâfi'î'nin son ve zâhir görüşüne göre onaylama anlamına gelmemektedir. Cüveynî, *Telhîş*, s. 404; *Burhân*, I, 270. İmâm Şâfi'î, bunu “لَا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلٌ”; yani “sükût edene herhangi bir söz nisbet edilmez” şeklinde ifade eder. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 404; *Burhân*, I, 271. Sükûtun bazı muhtemel anlamları için bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 405; *Burhân*, I, 271. Kâdı Bâkîllânî, Şâfi'î'nin görüşünü tercih etmiştir. Cüveynî, *Burhân*, I, 270. Cüveynî'ye göre zannî konularda sükûtun uzun süreli olması ise câiz değildir; çünkü sükût edilen konunun tekrar gündeme gelmesi ve hakkında görüş beyân edilmesi âdeten kaçınılmazdır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 272-273; II, 14.

eden hem reddedenlerce kat'î olarak görülen *kıyâsî/ictihâdî* konularda sükût etmesi ise, “onaylama” anlamına gelmektedir; çünkü Sahâbe'nin, bâtil olduğunu düşündüğü *ictihâdlar/kıyâs* karşısında kayıtsız kalması ve fikir beyân etmemesi düşünülemez.³⁹⁷

2.2.1.2.2.4. Kıyâsın Kaynak Değeriyle İlgili İhtilâf ve İnkârın Bir Önemi Yoktur; Bu İhtilâf ve İnkâr, İlk Dönemlerde 'Akd Edilen İcmâ'ı Bozmaz.

Bazı Mu'tezilî hukûkçuları *icmâ'*ın in'ikâdını/vukû'unu, Nazzâm ise kaynak değerini reddeder.³⁹⁸ *İcmâ'*ın in'ikâdını/vukû'unu reddeden bu hukûkçular, *kıyâsın* kaynak değeri hakkında ihtilâf bulunduğunu ve ümmetin çoğunun *kıyâsı* reddettiğini ifâde etmektedirler. Dolayısıyla onlara göre *kıyâsın* kaynak olduğu üzerinde *icmâ'* olduğunu iddiâ etmek imkânsızdır.³⁹⁹

Cüveynî'ye göre *kıyâsın* kaynak değeriyle ilgili ihtilâf ve inkâr, çeşitli fikir akımlarının ve dejenerasyonun belirlediği sonraki dönemlere özgüdür.⁴⁰⁰ *Kıyâsa*

³⁹⁷ Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 448; *Burhân*, II, 14.

³⁹⁸ Mu'tezilî bir hukûkçu olan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre *icmâ'* hüccettir. O, Nazzâm'ın, *icmâ'*ın kaynak değerini reddettiğini söyler. Bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, II, 4. *İcmâ'*ın reddedilmesinin temelinde şu üç gerekçe yer almaktadır: 1. *İcmâ'*ın sıhhatine dâir aklî ve sem'î bir delil bulunmamaktadır; dolayısıyla da hüccet değildir. 2. *İcmâ'*nın in'ikâdını/vukû'u mümkün değildir. 3. *İcmâ'*ı nakletmek mümkün değildir. Bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Mu'temed*, II, 22; Cuveynî, *Telhîş*, 366. Cüveynî, *icmâ'*ı ilk reddeden kişinin Nazzâm olduğunu ve bazı Râfizî grupların (*tavâif*) bu konuda kendisine tâbi olduklarını ifade eder. Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 366; *Burhân*, I, 261. Nazzâm'ın konuyla ilgili şüphesi kısaca şöyledir: Sahâbe, önder olmak gâyesiyle *icmâ'* mekanizmasını kurgulamış ve görüşlerini bu mekanizmaya dayandırmıştır. Böylelikle onlar, rahat/esnek (*mustersilîn*) bir hâlde vûku bulan sayısız hukûkî olaylara hüküm vermeye başladılar. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 12. Cüveynî'nin Nazzâm'ın şüphesine verdiği cevâbı aynen naklediyoruz: “[Yukarıdaki iddianın aksine] *kıyâs*la 'amel [etmen]in vucûbunun dayanağı (*mustened*) *icmâ'*dır. Nazzâm'ın zikrettiği sözler küfr, zındıklık ve şer'î kâideyi kökten sökmeye (*isti'sâl*) çalışmaktır. Zira o, şer'î kâideyi yüklenen [Sahâbe'y]i, onun [Nazzâm'ı kastediyor] sayıkladığı (*hezâ*) bir şeye nisbet ettiği zaman, kime güvenilecek ve kimin sözüne rucû edilecektir. Şüphesiz ki o, *kıyâsı* reddetti ve reddini, ümmetin a'yânı ve şer'î atın lambaları [olan Sahâbe'y]i çekiştirmeye (*el-ve'k'â fi...*) kadar getirdi (*tarada mesâka reddihi*). Öyleyse hiçbir [sahîh] nakil ve *istinbâf* [söz konusu] değildir ve onun söylemlerine göre, Kur'ân âyetlerine [de] güven hâsıl olmaz; çünkü inkârcı (*el-munkir el-câhid*), onun söylemlerine dayanarak [dînî referanslarda] ta'hîrîf, ta'srîf, bazısını gizleme ve bazısının muktezâsını değiştirme[nin söz konusu olduğun]u iddiâ edebilir. Öyleyse onun hasarı (*gâile*) ve mücâdelesini (*mumârât*) *kıyâsa* hâs değildir; aksine şer'î atın kâidesine yayılmıştır.” Cuveynî, *Burhân*, II, 12-13.

³⁹⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 12.

⁴⁰⁰ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 13.

kaynaklık eden *icmâ'*, söz konusu ihtilâftan önce 'akd edilmiştir ve bu ihtilâfın hiçbir önemi yoktur.⁴⁰¹ Burada asl olan, ilk dönem imâmlarının *icmâ'*ıdır.

2.2.1.2.2.5. Kıyâsı Reddeden Usûlcüler, Ümmetin Âlimlerinden ve Şerî'atın Taşıyıcılarından Sayılmamaktadır.

Yukarıdaki başlıktan farklı olarak *Burhân*'ın bir yerinde Cüveynî, *kıyâsı* reddeden usûlcüleri, ümmetin âlimleri (*ulemâu'l-umme(t)*) ve şerî'atın taşıyıcılarından (*hameletu's-şerî'a*) saymamakta ve onları avâm mesâbesinde görmektedir.⁴⁰² O, konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

Biz deriz ki taḥkîk şâhibi olan [âlim]lerin benimsediği görüş şudur: Biz, *kıyâsı* inkâr edenleri ümmetin âlimlerinden ve şerî'atın taşıyıcılarından saymıyoruz; çünkü birincisi bunlar, "istifâda" ve "tevâtur" yoluyla sâbit olan konular [ı kabûl etmemek]te inât etmelerinin yanı sıra, buhtânda bulunmuşlardır. Halbuki tevâtur karşısında teslim olmayan ve tevâtüre aykırılığı önemsemeyen birinin sözüne ve görüşüne (*mezheb*) güvenilmez. Ve yine [ikincisi], şerî'atın çoğu *ictihâd*dan sâdir olmuştur. *Naşşlar*, şerî'atın yüzde birini karşılamaz. Öyleyse bunlar, 'avâma mulhâk olurlar ve kendilerinde *ictihâd* [kâbiliyeti] olmamasına rağmen bunlar nasıl müctehid olarak anılırlar? [Bunların fikhî] tasarrufun[un] gayesi, lafızların *zâhirleri* etrafında dolanmak[tan ibâret]tir".⁴⁰³

Cüveynî'nin bu yaklaşımını, *kıyâsın* kaynak olduğu üzerindeki *icmâ'*ın ilk dönemlere özgü olmadığı düşüncesinin bir iz düşümü olarak algılamak mümkündür. Nitekim avâmın ve az ilim tahsîl etmiş kişilerin (*men şedâ taraf qarîb mine'l-ilm*) *icmâ'*ının geçerli olmadığı ve muhâlefetlerine itibâr edilmediği ifâde edilmektedir.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 13; Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 19. Bâcî de *nufâtu'l-kıyâsın*, Sahâbî ve Tâbî'nin âlimlerinin çoğunun vefâtından ve Hz. Muhammed'in övgüsüne mazhar olan asırlardan sonra türediğini ifâde etmektedir. Bkz. Bâcî, *İḥkâmu'l-Fuṣûl*, II, 616-617.

⁴⁰² Cüveynî, *Burhân*, II, 37.

⁴⁰³ Cüveynî, *Burhân*, II, 37. *Burhân* şârihi Ebyârî'ye göre *kıyâsı* inkâr eden Zâhirîler büyük bir gruba tekâbul etmektedir ve bu bakımdan yukarıdaki ithâmın hedefi olmamalıdır. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 169-170. Cüveynî'nin, *kıyâsı* inkâr eden hükûkçuları ümmetin âlimlerinden saymaması ve *naşşların* hukûkî olayları kapsama oranını bu denli minimize etmesi, sonraki âlimler tarafından eleştirilmiştir. Meselâ İbn Teymiyye, minimize edilmiş yukarıdaki oranın hadis taraftarı bir fakîh tarafından dile getirilmesine şaşırır. Bkz. İbn Teymiyye, *İstikâme*, I, 6. O, Cüveynî'yi şu şekilde eleştirir: "Şüphesiz ki [*naşşların*, hukûkî olayların çoğunu kapsamadığı] görüşü, *âsâr-ı Nebevîyye* ve *âsâr-ı Selefîyye*yi az bilmekten kaynaklanmaktadır. Şayet Ebu'l-Me'âlî ve emşâlî, bu hususta köklü bir 'ilme sâhip olup buna sımsıkı sarılsalardı, Müslümanların imâmlarına katılacaklardı; çünkü *ictihâd* isti'dâdı kendilerinde bulunmaktaydı. Fakat sırf zann ve heves uğruna, muḥdeş kelâma ve zayıf *re'*ye tâbî oldular. Halbuki bu yolda Cüveynî, başkasında olmayan bir *ictihâda* sâhipti. Ne var ki fazîlet çok *ictihâda* değil, hidâyet ve sağlam duruştur". İbn Teymiyye, *Fetâva'l-Kubrâ*, VI, 617.

⁴⁰⁴ Bkz. Cüveynî, *Telḥîş*, s. 380-381; *Burhân*, I, 264.

Bu durumda *kıyâsın* kaynak olduğu üzerindeki *icmâ'*, her dönemde 'akd edilmiştir ve bunun için hiçbir engel söz konusu değildir.

2.2.2. Cüveynî'ye Göre *Kıyâsın Aklî Delilleri -Cüveynî'nin Nufâtu'l-Kıyâsın Aklî Şüphelerine Verdiği Cevaplar Bağlamında Şekillenen Görüşleri-*

Cüveynî'nin konuya ilişkin görüşleri şunlardır:

2.2.2.1. Her Bir Hükuki Olayda, Allah'ın Bir Hükümü Bulunmaktadır. Sınırlı Olan (*Maḥşûr; Maḫşûr*) Naşş ve Sayılı Olan (*Ma'dûd; Me'sûr*) İcmâ'ın, Sonsuz Olan (*Ġayr-ı Mutenâhî*) Hukûki Olayların Hükümlerini Karşılması Mümkün Değildir. Bu Sorunu Çözebilecek Mekanizma *Kıyâstır*.

Usûlcüler, vukû bulabilecek her bir olayda (*vaḳâi' ellefi yutevaḳḳa'u vukû'uhâ*), Allah'ın bir hükmünün olup olmayacağı konusunu tartışmışlardır. Bu konunun temelinde Bâḳillânî'nin kurgulamış olduğu şu problem yer almaktadır: “Hükümlerin kaynağı (*me'âhiz*), sınırlı (*maḥşûr*) olan “*Kitâb*”, “*sünnet*” ve “*icmâ'*”dır. Vukû bulan hukukî olaylar ise sonsuzdur (*Ġayr-ı mutenâhî*). Sonlunun (*mutenâhî*) sonsuzu karşılaması imkânsızdır.”⁴⁰⁵ Başta Bâḳillânî olmak üzere bazı usûlcüler, bu problemi çözmek gâyesiyle her bir hukukî olayda, Allah'ın bir hükmünün bulunmasının gerekli olmadığını öne sürmüşlerdir. Cüveynî'nin anlattığı kadarıyla Bâḳillânî, hukukî olayların Allah'ın hükmünden hâli kalmasının câiz olduğu; bu durumun gerçekleştiği ve hatta gerçekleşmesinin kaçınılmaz olduğu görüşünü benimsemiştir.⁴⁰⁶ Bu görüşte olan usûlcülere göre böyle bir olay meydana geldiğinde teklîf düşer.⁴⁰⁷

Bahsedilen mezkûr görüşü “açık bir yanılğı” olarak betimleyen Cüveynî, vukû bulan hiçbir hukukî olayın Allah'ın hükmünden hâli olmadığı; diğeri bir deyişle, hukukî olayların tümünde Allah'ın bir hükmünün bulunduğu görüşündedir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ*, s. 560-561 (Ebyârî'nin *Taḥkîk*'inin IV. cildi içerisinde). Ayrıca bkz. Ġazâlî, *Menḫûl*, s. 314.

⁴⁰⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ*, s. 560-561 (Ebyârî'nin *Taḥkîk*'inin IV. cildi içerisinde). Ġazâlî'ye göre de hukukî olayların Allah'ın hükmünden hâli kalması mümkündür. Bkz. Ġazâlî, *Mustasfâ*, II, 248. Ayrıca bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 136.

⁴⁰⁷ Cüveynî, *Ġıyâsî*, s. 498.

⁴⁰⁸ Cüveynî, *Ġıyâsî*, s. 498. Cüveynî, Şâfi'î'nin de bu görüşte olduğunu ifade eder. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 162. Ancak Ebyârî, Şâfi'î'nin bu görüş yönünde açık bir beyânının olmadığını söyler.

Cüveynî, bu görüşünü şu üç argümanla destekler. Birincisi, “Mu‘âz hadîsi”dir. Hz. Muhammed’in Mu‘âz’ın cevabından hoşnut olması ve Mu‘âz’ın “re‘yimle *ictihâd* ederim” cevâbı üzerine artı bir soru sormaması “*Kitâb*”, “*sünnet*” ve “*ictihâd*” delillerinin, tüm olayları kapsama niteliğine sâhip olduğuna işâret eder.⁴⁰⁹ İkincisi, araştırmacı kişilikleriyle bilinen Sahâbe ve Tâbî‘în, hiçbir hukûkî olayı hükümsüz bırakmamışlardır.⁴¹⁰ Nitekim yaklaşık yüz yıl boyunca, meydana gelen olayların hükmü karşısında *kıyâsa* başvurmuşlardır. Bu nedenle Sahâbe’nin bu şekilde hüküm verdiği olayların oranı, *naşş* ile hükmedilen olayların oranından kat kat fazladır.⁴¹¹ Üçüncü argüman ise Allah’ın hükmünden hâli hiçbir hukûkî olayın, gerçekte vukû bulmamış olmasıdır.⁴¹² Cüveynî, son iki argümanla ilgili olarak şunları söyler:

Sâbık imâmlar [Şahâbe], mes‘elelerin çokluğu; hüküm ve fetvâların izdihâmına rağmen, hiçbir hukûkî olayı (*vâkı‘a*) Allah’ın hükmünden hâli bırakmamışlardır. Şayet [olayı hükümden hâli bırakmak] mümkün olsaydı, [hükümsüz olaylar] vukû bulacaktı. Bu [tespît], ‘âdet gereğince kesindir. Buna göre onların -Allah kendilerinden râzı olsun-, hükümleri olaylara binâ etme hususunda, hükümlerin genişliğinden (*inbisât*) emin olan; ortaya çıkan olayların hükümlerini ispâtlamaya girişen ve gerçekleşecek olayları gözleyen (*muteşevvif*) kişinin rahatlığı/esnekliği (*istirsâl*) gibi rahat/esnek davrandıkları anlaşılmaktadır...⁴¹³

Burhân şârihi Ebyârî’ye göre, önceki imâmların hiçbir olayı hükümsüz bırakmadıkları iddiâsının temellendirilmesi güçtür; çünkü iddiânın isbâtı, bütün *icmâ‘* ehlerinden mütevâtir bir şekilde gelen nakle bağlıdır.⁴¹⁴

Cüveynî, Bâkıllânî’nin kurguladığı yukarıdaki problemi *kıyâsın sebr ve takşîm* yöntemiyle ispatlamaya çalışır. Bu yönteme göre şer‘î kâideler, bir tarafı sınırlı (*maḥşûr*), diğer tarafı sınırsız (*gayr-ı maḥşûr*) olan döngüsel bir yapıya sahiptir. Bir konu hakkında “nefy-isbât”, “emr-nehî”, “ıtlâk-ḥacr” ve “ibâha-ḥazr”

Ona göre Şâfi‘î, sadece Sahâbe asrının, mümkün olan her olayı kapsadığını ve Sahâbe’nin vukû bulan bütün olaylar hakkında hüküm verdiğini iddiâ etmiştir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 136.

⁴⁰⁹ Bkz. Cüveynî, *Ğıyâsî*, s. 498-499.

⁴¹⁰ Cüveynî, *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ* adlı çalışmasında ise hukûkî olayları hükümsüz bırakmayan topluluk olarak önceki ümmetleri zikretmektedir. Bkz. Cüveynî, *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ*, s. 561 (Ebyârî’nin *Taḥkîk*’inin IV. cildi içerisinde).

⁴¹¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 13.

⁴¹² Cüveynî, *Ğıyâsî*, s. 498-499; *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ*, s. 561 (Ebyârî’nin *Taḥkîk*’inin IV. cildi içerisinde). Realitede böyle bir olayın vukû bulmamış olması, bu durumun mümkün olmadığını gösterir. Bkz. Cüveynî, *Ğıyâsî*, s. 498-499; *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ*, s. 561 (Ebyârî’nin *Taḥkîk*’inin IV. cildi içerisinde).

⁴¹³ Cüveynî, *Burhân*, II, 162-163. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 314.

⁴¹⁴ Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 135-136.

gibi karşıtlıkların çelişmesiyle bir karşıt sınırsız hâle dönüşür. Meselâ “necâset” ve “tahrîm” sınırlı; “tahârat” ve “ibâhâ” sınırsızdır. Vukû bulan bir olayda necis ya da haram olup olmadığı belirsiz olan bir madde, sınırlı olan “necâset” ve “tahrîm” kategorisine ilhâk edilecek bir vasfa sâhip değilse, sınırsız olan “tahârat” ve “ibâhâ” kategorisine ilhâk edilir.⁴¹⁵ Cüveynî’ye göre vukû bulması muhtemel olayların hükümleri, bu yöntem sâyesinde tespit edilir.⁴¹⁶

Sözü edilen problemin “berâetu’l-aşliyye” yöntemiyle de çözülebileceği ifade edilir.⁴¹⁷ Nitekim *kıyâsı* inkâr eden Zâhirîler, problemi bu yöntemle çözmüşlerdir.⁴¹⁸

*Naşş*ların hukukî olayları kapsama özelliğine sâhip olduğu görüşünde olan İbn Teymiyye ve İbn Qayyim el-Cevziyye ise yukarıdaki sorunu, başvurdukları kategorik açılımla çözmeye çalışır; çünkü onlara göre her bir olay, bir çok fert (*efrâd*) ve tür (*envâ*) içeren küllî bir kaziyeye ve genel bir kâide altında mulâhaza edilebilir.⁴¹⁹ Aslında daha öncesinde Gazâlî, bu kategorik açılımı geliştirip

⁴¹⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 30-31; *Ğiyâsî*, s. 499-500; *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ*, s. 561 (Ebyârî’nin *Tahkîk*’inin IV. cildi içerisinde).

⁴¹⁶ Cuveynî, *Ğiyâsî*, s. 500. Cüveynî, bu yöntemin önemini “teklîflerin teoremlerinin (*kağâyâ*) sırrı” gibi betimlemelerle vurgular. Cuveynî, *Ğiyâsî*, s. 500.

⁴¹⁷ Ebyârî, *Tahkîk*, III, 5; Âmidî, *İhkâm*, II, 264.

⁴¹⁸ Ebyârî, *Tahkîk*, III, 48.

⁴¹⁹ İbn Teymiyye, *Fetâva’l-Kubrâ*, I, 152; İbn Qayyim el-Cevziyye, *İlâmu’l-Muvaqqî’in*, III, 262-263. İbn Qayyim el-Cevziyye, konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde açıklar: “*Naşş*lar, olayların (*havâdis*) hükümlerini kapsayıcıdır (*muhtâ*). Allah ve Resûlü, bizi *re’î* ve *kıyâsa* havâle etmemişlerdir. Aksine bütün hükümleri açıklamıştır. *Naşş*lar, bunlar [hükümler] için yeterlidir (*vâfiye*; *kâfiye*). Şahîh *kıyâs* haktır; *naşş*lara mutâbıktır. Öyleyse bu ikisi, “*Kitâb*” ve “*Mîzân*”ın iki delilidir. Bazen *naşş*ın delâleti gizli olur veya âlime ulaşmaz. [Bu durumda] *kıyâsa* başvurulur. Sonra *naşsa* muvâfık [olarak] belirir ki bu şahîh *kıyâs*; bazen de *naşsa* muhâlif [olarak] belirir ki bu da fâsid [*kıyâs*] olur.” İbn Qayyim el-Cevziyye, *İlâmu’l-Muvaqqî’in*, III, 267-268. *Qıyâs*ın *naşş*lar karşısındaki pozisyonu, Allah fiillerinin *ta’îl* edilebilme imkânına bağlı olarak değişir. Öyleyse bu, esasında kelâmî bir meseledir. Nitekim İbn Qayyim, konuyu bu çerçevede ele alır. Bkz. İbn Qayyim el-Cevziyye, *İlâmu’l-Muvaqqî’in*, III, 265-266. İbn Qayyim’e göre “*naşş*ların, olayların hükümlerini kapsama” meselesi bağlamında üç fırka bulunmaktadır. Bu firkalardan birincisi, *naşş*ların olayların hükümlerini karşılayamadığı görüşündedir. İbn Qayyim, bu firkadan birinin, *naşş*ların olayların hükümlerini kapsama oranını yüzde bire indirgemek suretiyle aşırıya kaçtığını söyler. Onun isim vermeden eleştirdiği bu kişi Cüveynî’dir. Bu firkalardan ikincisi, *kıyâs-ı celîyi* bile inkâr etmektedir. Üçüncüsü ise *ta’îl*, *hikmet* ve *esbâbı* inkâr etmesine rağmen *kıyâsı* kabul etmektedir. Bu, Eş’arî’nin görüşüdür. Bkz. İbn Qayyim el-Cevziyye, *İlâmu’l-Muvaqqî’in*, III, 262-266. Zâhirîler olarak bilinen bu ikinci fırka “*kıyâs*”, “*ta’îl*” ve “*hikmetleri*” inkâr edince, *naşş*ların şemsiyesini “*zâhir*” ve “*istişhâb*” gibi mekanizmalarla genişletmek zorunda kaldılar. Fakat bu mekanizmalara haddinden fazla önem verdiler. Bkz. İbn Qayyim el-Cevziyye, *İlâmu’l-Muvaqqî’in*, III, 268-269. Zâhirîlik sistemi içerisindeki bu mekanizmalar sayesinde *naşş*ların, hükümlerin tümünü kapsama özelliğine sahip olduğu öne sürülmüştür. İbn Teymiyye, *naşş*ların hükümlerin tümünü kapsadığını ileri süren İbn Hâzım ez-Zâhirî’nin yaklaşımını şu açılardan kusurlu bulur: *Qıyâs-ı celîyi* inkâr etmesi; zayıf *istişhâba* saplanıp

sistemleştirmiştir.⁴²⁰ Gazâlî'ye göre biri küllî, diğeri cüz'î olan iki öncülle hükme ulaşılır. Küllî öncülde 'umûm; cüz'î öncülde ise "taḥkîku'l-menâṭ" olarak bilinen *ictihâd* faaliyeti neticesinde hüküm verilir.⁴²¹

Yukarıdaki sorunu *kıyâs* ya da kategorik yaklaşım ile çözmeye çalışmak, farklı bakış açılarının bir sonucudur; çünkü Cüveynî meseleyi, istidlâl merkezli *naşş* yorumu; adı geçen hukûkçular ise *naşş* merkezli istidlâl şekli ile ele almaktadır. Cüveynî'nin bahsettiği istidlâl yöntemi, "*sebr ve taḥsîm*"; adı geçen hukûkçularınki ise "umûm" dur.⁴²² Şu kadar var ki ortada bir *naşş*, birtakım hukûkî olaylar ve söz konusu iki yaklaşım neticesinde geliştirilen çözümler bulunmaktadır.

Gazâlî, Cüveynî'nin Ebû Hâşim el-Cubbâî'den aktardığı bir faraziye akabinde yaptığı "teklîf sâkiṭ olmuştur" hükmünün, vukû bulan hukûkî olayların tümünde Allah'ın bir hükmünün bulunduğu şeklindeki görüşüyle bağdaşmadığını düşünmektedir.⁴²³ Zira teklîfin sâkiṭ olması, hükmün yokluğunu gerektirmektedir. Sözü edilen faraziye şöyledir:

kalması; *Kitâb*'ın delâlet ettiği hükmü anlayamaması ve Sahâbe ile sonraki imâmlara tâbi olmaması. Bkz. İbn Teymiyye, *Fetâva'l-Kubrâ*, VI, 617. İbn Hâzm, bu konudaki düşüncesini Ahmed b. Hânel'in "Hadîste, seni *re*'den mustağni kılacak birşey varken *re*'ye ne yapacaksın" sözüyle temellendirir. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 11. *Naşş*ların olayların hükümlerini kapsamı hakkında geniş bilgi için bkz. Bkz. İbn Teymiyye, *Fetâva'l-Kubrâ*, I, 152-159; İbn Qayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvaḳki'im*, III, 262-268. Bâcî, *naşş*ların tüm hükümleri kapsadığı gerekçesiyle *kıyâsa* ihtiyaç olmadığını ileri süren usûlcülere cevap verir. Ona göre "kelâle", "avl" gibi, hakkında *naşş* bulunmayan birçok hukûkî olay söz konusudur. Sahâbe, bu yüzden ihtilâf edip *kıyâsa* yönelmişlerdir. Şayet bu olaylar hakkında *naşş* bulunsaydı, Sahâbe bunları delil olarak zikrederdi. Ayrıca meydana gelen her hukûkî olay karşısında bir *naşş*ın olduğu bilirse bile, "hakkında *naşş* vârid olmayan olaylarda size *kıyâsı* emrediyorum" denilmesi mümkündür. Nitekim vakit girmeden mükellefin öleceği bilirse bile, "vaktin girmesi şartıyla size namazı emrediyorum" denilmesi câizdir. Bkz. Bâcî, *İḥkâmu'l-Fuṣûl*, II, 622-623. Diğer taraftan Şâfi'î'ye göre *kıyâs*, "zarûret" konumundadır. Ona göre *naşş*ın varlığında *kıyâs* helâl değildir. O, bu durumu seferde su bulamayınca teyemmüm almaya benzetir. Nitekim su varken teyemmüm almak geçersizdir. Şâfi'î, *Risâle*, s. 296-297. Şâfi'î'nin bu değerlendirmesi, onun *naşş*ların hukûkî olayların tümünü kapsamadığı görüşünde olduğunu gösterir. Ancak *İḥtilâfu'l-Ḥadîs* adlı eserinde, *naşş*ların doğrudan (*ibtidâen*) veya dolaylı (*bi'l-vâsıta*) olarak furû'un tümünü kapsadığını ifade etmesi, *kıyâsı* dolaylı yoldan hükme ulaştırılan *naşş*ın bir iz düşümü şeklinde telakki ettiği anlamına gelir. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 10-11. Bazı usûlcüler, *naşş*ların vukû bulan hukûkî olayların çoğunu kapsadığı; vukû bulması takdîr edilen olayların çoğunu ise kapsamayacağını belirtmek suretiyle ara bir formül bulmaya çalışmışlardır. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 11.

⁴²⁰ Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 247-248.

⁴²¹ Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 247-248.

⁴²² *Burhân* şârihi Ebyârî, bahsedilen problemin 'umûm ifade eden lafızlarla çözülebileceğini açıkça söylemektedir. O, buna örnek olarak "dînini değiştireni öldürün" hadisini zikretmektedir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 131. Hadis için bkz. Buḥârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, "el-Cihâd ve's-Siyer", IV, 61.

⁴²³ Bkz. Gazâlî, *Menḥûl*, s. 315.

Yaralılar topluluğunun arasına giren ve bunlardan birinin göğsüne çullanan biri, söz konusu pozisyonda kaldığı zaman alttakinin öleceğini; yer değiştirdiği takdirde ise başkasına basıp onun ölümüne yol açacağını bilmektedir. İşte bu durumda Allah'ın hükmü nedir? Bu kıskaçtan kurtulmanın yolu nedir?⁴²⁴

Bu durum, şu mantıkî çıkarımla ifâde edilebilir: “Yukarıdaki faraziyede teklîf, teklîf-i mâ lâ yuṭâktır. Teklîf-i mâ lâ yuṭâk imkânsızdır. Öyleyse yukarıdaki faraziyede teklîf, imkânsızdır.” Nitekim Cüveynî'ye göre bu faraziyede teklîf sâkıṭ olmuştur.⁴²⁵

Cüveynî, söz konusu faraziyede çelişkisine dikkat çekmek isteyen Gazâlî'nin “hiçbir hukûkî olayın [Allah'ın] hükmünden ḥâlî olmadığı görüşünü benimsemene rağmen, [söz konusu olayda] hiçbir hükmün bulunmadığını nasıl söylersin?” sorusuna şu karşılığı verir:

Allah, hiçbir hükmün bulunmadığına hükmetti.⁴²⁶

Bu cevâbıyla Cüveynî, teklîfin sâkıṭ olmasının hükmün yokluğunu gerektirmediğini, bu durumda da bir hükmün bulunduğunu ve bunun “hükümsüzlük” olduğunu;⁴²⁷ dolayısıyla da yaklaşımının özünde tutarlı olduğunu ifâde etmeye çalışmaktadır. Ancak Cüveynî'nin bu cevâbı, Gazâlî'yi pek tatmîn etmemiştir. Nitekim o, Cüveynî'nin cevâbını pek anlamadığını söylemiştir.⁴²⁸ Gerçekten de hükümsüzlüğü bir hüküm olarak öne sürmek; başka bir ifâdeyle hükmün, hükümsüzlüğü de kapsadığını iddiâ etmek, pek anlaşılır değildir.⁴²⁹ Nitekim *Burhân* şârihi Ebyârî de Cüveynî'nin bu cevâbını çelişkili bulmuştur.⁴³⁰

⁴²⁴ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 104. Faraziye için bkz. Gazâlî, *Menḥûl*, s. 315.

⁴²⁵ Cüveynî, *Burhân*, I, 104. Fakat Cüveynî, bu kıskaca sebebiyet verdiği gerekçesiyle yukarıdaki kişinin günahkâr olduğunu düşünür. O, yaralıların ortasına başkası tarafından atılan kişinin ise günahkâr olmadığı görüşündedir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 104.

⁴²⁶ Gazâlî, *Menḥûl*, s. 315; Ebyârî, *Taḥkîk*, I, 825-826.

⁴²⁷ Bkz. Gazâlî, *Menḥûl*, s. 315.

⁴²⁸ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, I, 826.

⁴²⁹ Hükmün nefyinin, hüküm olup olmadığıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Gazâlî, *Menḥûl*, s. 315; Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 431-433.

⁴³⁰ Nitekim o, konuyla ilgili olarak şu değerlendirmeleri yapar: “Allah, hiçbir hükmün bulunmamasına hükmetmiştir” sözü çelişkilidir ve nefy ile işbâtı cem' etmektir. “Hiçbir hüküm yoktur” [söz], ‘amm bir nefydir. [O halde] hükmün şubûtu, hükmün ‘umûm [ifâde eden] nefyile nasıl tasavvur edilebilir? “Allah hükmetti” sözümüz ise, mükellefin fiiline bağlanan (*te'alluk*) Allah'ın bir hükmü olduğu anlamına gelir. [O halde] bu, [ilâhî] hitâbın mükellefin fiiline bağlanmamasından ibâret hâle nasıl dönüşebilir? Bu, anlaşılmazdır”. Ebyârî, *Taḥkîk*, I, 826; III, 6.

2.2.2.2. Maşlahat Barındıran Hükümlerle Sorumlu Tutmanın “Allah’a Vâcip” Olduğu İddiâ Edilemez; Bu Nedenle Kıyâsın Kaynak Değeri, “Şalâh-Aşlah/Taḥsîn-Taḳbîh” Meselesiyle Reddedilemez.

Kıyâsın kaynak değerini reddetmek için başvuru aklı delillerin çoğu, “şalâh-aşlah/taḥsîn-taḳbîh” meselesi etrafında şekillenmektedir. Bu mesele bağlamında iki temel görüş ön plana çıkmaktadır. Birinci görüşe göre *kıyâs* bizâtihi çirkindir ve hiçbir *maşlahat* barındırmamaktadır.⁴³¹ Nazzâm’a dayandırılan ikinci görüşe göre ise Allah, *kıyâs*la ‘amel etmenin fesâda yol açacağını bildiğinden ötürü bunu emretmemiştir. Onun *kıyâs*la ‘amel etmeyi emretmemesi, *kıyâsın* hiçbir *maşlahat* barındırmadığı anlamına gelmektedir.⁴³²

Cüveynî, “şalâh-aşlah/taḥsîn-taḳbîh” meselesini kabul etmemektedir. O, *maşlahat* barındıran hükümlerle sorumlu tutmanın “Allah’a vâcip” olmadığını ve onun kullarına dilediğini emredebileceğini ifade etmektedir.⁴³³ Cüveynî’nin “şalâh-aşlah/taḥsîn-taḳbîh” meselesini reddetmesi, bu bağlamda başvuru delillerin tümünü geçersiz gördüğü anlamına gelmektedir. Yine de o, özellikle *Telḥîş*’te, söz konusu mesele etrafında şekillenen delilleri “şüphe” başlıkları altında zikredip bunlara çeşitli cevaplar verir. Konuyla ilgili önemli görülen şüpheler, aşağıda aktarılacaktır:

Şüphe:

Kıyâsa dalmak (*ḥavḍ*) ve onu emretmek bizzât çirkindir (*ḳabîḥ li ‘aynih*). Zira *kıyâsın* ifâde ettiği “zann”, “ilm”in zıddıdır. “İlm”in zıddı, “cehl” anlamındadır. “Cehl” ise bizzât çirkindir.⁴³⁴

Cevap:

Allah “gaflet”, “baygınlık” (*ğaşyet*) ve “zulüm, basîretsizlik, anlayışsızlık vb. hayvânî özellikler” (*behîmiyye*) gibi “ilm”in zıddı olan birtakım çirkin nitelikler de

⁴³¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 8; *Telḥîş*, s. 428.

⁴³² Cuveynî, *Telḥîş*, s. 428.

⁴³³ Cuveynî, *Telḥîş*, s. 429. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Mustasfâ*, II, 242.

⁴³⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 8, 9.

yaratmıştır.⁴³⁵ Aynı şekilde “nazar”, “ilm”in zıddı olmasına rağmen vâciptir. Hatta “nazar”ın başlamasını sağlayan sâik, nazarı önceleyen “şüphe”dir.⁴³⁶ Bunun yanı sıra “şâhitlik”, “fetvâ” ve “güvenilir kişilerin sözünden elde edilen hükümler” zannîdir. Oysa bu gibi müesseselerin şer’attaki önemi yadsınamaz.⁴³⁷

Şüphe:

Problem yerlerini (*mevâki’u’l-işkâl*) açık bir şekilde bildirme (*tanşîş*), çekişme (*niza*), savuşturma (*difa*) ve fitneyi (*rehec*) sona erdirir; sukûnet (*tuma’nînet*) ve birliktelik (*i’tilâf*) getirir.⁴³⁸ Kıyasla ‘amel etmek ise aksi durumu doğurur. Allah’ın dînî konularda (*fî mâ yete’allağ bi emri’-d-dîn*) kulları için şalâhı gözetmesi (*istişlâh*), kendisine hikmet gereği vâciptir (*vucûbe’l-hikme*).⁴³⁹

Cevap:

Bu şüphe, bâtil olan “tahsîn-takbîh” meselesi üzerine mebnîdir. Ayrıca tanşîş, kesinliğe götürmez. Nitekim nazârın inceliklerine dayanan ‘ağâid kâidelerini sadece zeki (*ekyâs*) insanlar idrâk edebilir.⁴⁴⁰ İnsanların çeşitli tabakalara ayrılması, nazâr şekillerinin (*vucûhu’n-nazar*) birbirinden farklı olmasını gerektirir.⁴⁴¹ Bunun yanı sıra insanların çoğu hakîkate değil, taklîde meyl etmektedir. Şayet Allah, apaçık bir âyetle insanları hakîk-ı mubîne sevk etseydi, onlar yine de ayrışmaya yüz tutacaklardı (*evşeke ellâ yeteferreğû*).⁴⁴² Aklî yöntemlerin (*mesâliku’l-’uğûl*) hazır (*’atîd*),

⁴³⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 9. Gazâlî, *Menhûl* adlı eserinde Allah’ın yaratmış olduğu çirkin niteliklere “ölüm”, “delilik” (*cunûn*) ve “vesvese”yi de ekler. Bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 218.

⁴³⁶ Nitekim bu şüphe, Ebu Hâşim’e göre güzeldir (*hasen*). Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 10.

⁴³⁷ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 9. *Telhîş*’te Cüveynî, *nufâtu’l-kıyâs*ın buna benzer bir şüphesini zikreder. Söz konusu şüphe ve Cüveynî’nin buna verdiği cevap şu şekildedir:

Şüphe: Şer’î *kıyâs*, aklî *kıyâs*ın aksine ‘ilme ve kesinliğe (*kat*) götürmez. Şer’î *kıyâsa* “bilinmezlik” (*cehl*), “belirsizlik” ve “zann” gibi nitelikler ilişebilir. Bu niteliklerin iliştiği şeyler, bizâtihi çirkindir (*ğabîh fi’aynih*).

Cevap: Allah, ‘illet tespiti için çaba gösterilmesini ve *ictihâd* edilmesini ister. Bu *ictihâd* faaliyeti sonucunda “zann-ı gâlib”le bir hükme ulaşılır. “Zann-ı gâlib”le ulaşılan bu hüküm, Allah’ın hükmü mesâbesindedir; çünkü o, bir nevi şöyle der: “Benim hükmüm, *ictihâd* faaliyeti sonucunda “zann-ı gâlib”inizle ulaştığınız hükümdür; çünkü “zann-ı gâlib”, *kıyâs*la ‘amel etmenin vücûbu için bir alâmettir (*âyet*)”. Öyleyse şer’î *kıyâs*, kesin bir şekilde hükme ulaştırır. Söz konusu durum, “zann-ı gâlib” ile ‘âdil oldukları bilinen iki şahidin şehâdetiyle hükmetmenin vücûbuna benzer. Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 430-431.

⁴³⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 8.

⁴³⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 8-9.

⁴⁴⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 10.

⁴⁴¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 10.

⁴⁴² Cuveynî, *Burhân*, II, 10.

delillerin (*berâhîn*) mevcûd ve şahitlerin meşhûd olmasından hareketle, doğruya götüren yolların (*turuğu's-şavâb*) sayılı (*ma'dûde*) olduğu şeklindeki söylem ise faydasızdır. Zira her nâzır, yönteminin hakk ve sözünün doğru (*şidk*) olduğunu ileri sürer.⁴⁴³

Şüphe:

Kıyâsla ‘amel etmek “şalâh” olsaydı, bunun akledilmesi ve *kıyâstaki maşlahat* yönünün (*vechu'l-maşlahâ*) bilinmesi gerekirdi. Oysa *ribâya* konu olan bir malda (*şey*) “gıda olma” (*maţ'ûm*) veya şarapta “keskinlik” (*muştedd*) illetlerinde, herhangi bir *maşlahat* yönü akledilmemektedir.⁴⁴⁴

Cevap:

Vakit, rek'at sayısı gibi husûslarda değişken özelliklere sâhip olan beş vakit namazda da hiçbir *maşlahat* yönü bulunmamaktadır. Bunlarda idrâk edilmeyen aklı bir yönün bulunduğu şeklindeki iddiâ, *kıyâsa* da aynı şekilde uyarlanabilir.⁴⁴⁵

⁴⁴³ Cuveynî, *Burhân*, II, 10. *Telhîş*'te Cuveynî, buna benzer diyalektik kurgular. Söz konusu diyalektik şu şekildedir:

Şüphe: Allah, hükümleri netleştirme/açık bir şekilde bildirme (*tanşîş*) kudretine sahiptir. Hükümlerin netleştirilmesinin imkânına rağmen, “zann-ı gâlib”e havâle edilerek üstü kapalı bildirilmesi (*ta'rîd*), daha açık olan (*evdah*) yöntemi (*tarîk*) bırakıp daha düşüğüyle (*edven*) yetinmek (*ictizâ*) anlamına gelir ki bu câiz değildir.

Cevap: Teklîf her iki yöntemle de gerçekleştiğinde, daha açık olan yöntemi bırakıp daha düşüğüyle yetinmek câizdir. Açık olan yöntemin ibâdet için “aşlah” olduğu ve hikmetin bunu seçmeyi gerektirdiği yönündeki söylem ise geçersizdir; çünkü bize göre tekliif, “şalâh-aşlah” mes'lesi üzerine kurulmamıştır (*inbinâ*). Ayrıca *ictihâd* ve araştırma (*tehharrî*) içermesi nedeniyle tekliifin “zann-ı gâlib” ile oluşu, çoğu kez “aşlah” olur. *Naşş*ların açıklanması ve mükelleflerin *ictihâd* yöntemlerinden istiğnâ etmesinde ise kullar için mefsetet vardır. Nitekim telef olan malların kıymeti (*kıyemu'l-mutlefât*) ile “erş” ve “tazîr” cezasının miktarı gibi konularda *ictihâd* faaliyeti belirleyicidir. Oysa bunların çoğu hakkında *naşş* tasavvuru mümkündür. Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 438-439. Ayrıca “mufaşşal” ve “muhkem” gibi beyân açısından daha açık olan müesseselere rağmen şerîatta “mucmel” ve “muteşâbih” gibi müesseselerin bulunması, yukarıdaki şüphenin bâtil olduğunu gösterir. Bkz. Şîrâzî, *Tebşîra*, s. 249. *Erş*, yaralanan ve kesilen organlardan dolayı verilmesi gereken diyettir. Bkz. Erdoğan, “Erş”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 125.

⁴⁴⁴ Cuveynî, *Telhîş*, s. 431.

⁴⁴⁵ Cuveynî, *Telhîş*, s. 432. Gazâlî'ye göre de *maşlahat* yönünün bilinmesi şart değildir. O, rek'at sayısının değişkenliğine ek olarak haddlerin, keffâretlerin ve zekât miktarlarının birbirinden farklı takdîr edilmesinden bahseder. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 244. Cuveynî, *maşlahatın* illet olarak belirlenen vasıflar arasında sadece birinde olacağı şeklindeki düşünceye, özetle şöyle cevap verir: Bu, Mu'tezile'nin “şalâh-aşlah” anlayışına uygun değildir; çünkü onlara göre “şalâh”, bir fiil cinsine özgü değildir. “Şalâh” olay ve şahıslara göre değişkenlik arz eden bir kavramdır. Örneğin rızık genişliği bazıları için şükür; bazıları içinse isyân sebebidir. Öyleyse bir husûsun *maşlahat* olması, onun bizzat şalâhı gerektirdiği anlamına gelmemektedir. Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 431-432.

2.2.2.3. Kıyâs, “Ta‘aqqulî” Hükümlerde Cârî Olur

Nufâtu'l-kıyâsın kıyâsı inkâr etmesinin bir gerekçesi, *kıyâsa* kapalı alanların varlığıdır. Cüveynî, *nufâtu'l-kıyâsın* bu gerekçesini yetersiz bulmaktadır. Ona göre *kıyâsa* kapalı alanlar, “ta‘abbudî” hükümlerdir. “Ta‘aqqulî” hükümlerde ise *kıyâs* câridir.⁴⁴⁶ *Nufâtu'l-kıyâsın* konuyla ilgili şüphesi ve Cüveynî’nin buna verdiği cevap aşağıdadır:

Şüphe:

Diyetin (*akl*) ‘âkıleye⁴⁴⁷ ve kara hayvanlarını boğazlamanın, hacc yasaklarını (*maḥzûrât*) irtikâb eden mükellefe vâcib olması; Müslüman olduklarına hükmedilse bile kâfir çocuklarının köleleştirilmesi ve kölelik damgasının (*vaşma*) nesillerinde kalıcı olması gibi *maḥnası* akılla kavranamayan kâideler bulunmaktadır. Bu durumda sadece *naşşlara* tâbi olmak gerekir.⁴⁴⁸

Cevap:

Yukarıdaki kâideleri ileri sürmenin temelinde, *şerî‘atı* karalama (*veķî‘a; zerî‘a ile'l-meṭâ’in*) niyeti yer almaktadır; çünkü *kıyâs*, “ta‘aqqulî” hükümlerde câri olur. Söz konusu kâideler ise, *mevârid-i naşşa* inḥisârın zorunlu olduğu “ta‘abbudî” hükümlerdendir.⁴⁴⁹ Bu gibi “ta‘abbudî” hükümlerde *kıyâs* câri olmaz.⁴⁵⁰ *Re‘yin* bir yöntemde (*meslek*) etkin olmaması (*vukûf*), onun bütün yönleriyle (*cemî‘u'l-vucûh*) kesintiye uğramasını (*inḥisâm*) gerektirmez.⁴⁵¹

⁴⁴⁶ İslâm hukûk metodolojisine göre hükümler, “ta‘abbudî” ve “ta‘aqqulî” olmak üzere ikiye ayrılır.

⁴⁴⁷ *Âkile*, kasıtsız olarak işlenen cinâyet diyetini veya *gurre* denilen mâli tazminâtı yüklenip ödeyen asabe, aşiret, divan üyeleri, meslek kuruluşları vb.dir. Her birine *âkil*, tümüne ise *âkile* denir. Erdoğan, “Âkile”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 20.

⁴⁴⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 9, 11.

⁴⁴⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 11. Gazâlî, *ta‘lîl* açısından tereddüd edilen hükümleri de sayarak söz konusu hükümleri üçe çıkarır. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 278.

⁴⁵⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 11.

⁴⁵¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 11. Ayrıca bkz. Sem‘ânî, *Ḳavâṭi‘*, II, 99. Cüveynî’nin zikrettiği şu diyalektik, konuyla ilişkilendirilebilir:

Şüphe: *Kıyâs*la ‘amel etmek *uşûlu’s-şerî‘ada* câiz değildir. *Kıyâs*la ‘amel etmek *uşûlde* câiz olmadığına göre *furû‘da* da câiz değildir.

Cevap: *Kıyâs*la ‘amel etme konusunda *uşûlu furû‘a* benzetmek taḥakkumdur. Bu, “bazı ma‘lûmlar maḥsûs olduğuna göre bütün ma‘lûmların maḥsûs olması gerekir” ya da “bazı ma‘lûmlar zarûrî ve bedîhî olduğuna göre bütün ma‘lûmların zarûrî ve bedîhî olması gerekir” sözlerindeki taḥakkume benzer. Burada asl olan, *hükme* delâlet eden bir alâmetin (*‘alem*) tasavvurudur. Bu alâmetin

2.2.2.4. “Zann-ı Ğâlib” ile ‘Amel Edilir; Çünkü “Zann-ı Ğâlib”, Önemli Bir Bilgi Kaynağıdır.

Cüveynî’ye göre “zann”ın ucu açık değildir. Ona göre “zann”ın çerçevesini belirleyen ve subjektifliğini sınırlayan bazı bağlar bulunmaktadır. Bu bağlar sâyesinde “zann”, objektif hâle dönüşür. Konuyla ilgili bir diyalektik şöyledir:

Şüphe:

“Zann” ifade eden *kıyâs*lar, standardize edilemeyen değişken bir yapıya (*mutefâvite lâ qarâre lehâ*) sâhiptir;⁴⁵² çünkü “zann”, düşünce ve mizâca göre şekillenir.⁴⁵³

Cevap:

Yukarıdaki şüphe, “zann”ın çirkin (*ķabîh*) ve “şalâh”ın vâcip olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Oysa ne “zann” çirkin ne de “şalâh” gereklidir.⁴⁵⁴ Bunun yanı sıra “zann”ı objektifleştiren râbitalar (*ravâbiṭ*) ve zâbitalar (*ḍavâbiṭ*) bulunmaktadır. Bunu ancak kapsamlı bilgi sâhibi olanlar (*ġavvâşûn*) bilebilir.⁴⁵⁵ Şâri‘ *sünnetinde*, hikmet yollarını (*turûķu’l-ḥikme*), fayda ve savuşturma yöntemlerini (*mesâliku’n-nef’ ve’d-def’*) talebelere hazırlayan; ardından da kendilerini arıtılmış (*naḳiyye*) fikirleri çıkartmaya yönlendiren akıllı gibidir.⁴⁵⁶ Öyleyse “zann”, salt kişisel özelliklere terk edilmemiştir.⁴⁵⁷

varlığında, *uṣûl* veya *furû’* olduğuna bakılmaksızın *ķiyâs* yapılabilir; aksi takdirde *ķiyâs* yapmak câiz değildir. Bkz. Cuveynî, *Telḥîṣ*, s. 433-434. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *Tebşira*, s. 247.

⁴⁵² Cuveynî, *Burhân*, II, 9.

⁴⁵³ Cuveynî, *Burhân*, II, 9, 10.

⁴⁵⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 10-11.

⁴⁵⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 11.

⁴⁵⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 11.

⁴⁵⁷ Cüveynî’nin zikrettiği şu iki diyalektik, konuyla ilişkilendirilebilir:

Şüphe: *Aşlın* vasıfları arasında ‘*illet* olanı belirleyecek kesin bir yöntem (*tarîķ*) bilinmemektedir. *Ķiyâs* yapan hükûmçuların benimsedikleri yöntemler, aynı mesâbededir. Bu durum, “*illetlerin denkliliği ve sözlerin eşitliği*” (*tekâfiu’l-’ilel ve tesâvi’l-aķvâl*) probleminde neden olur. “Ölçek” (*keyl*) ve “yiyecek” (*tu’m*) vasıflarının, ribânın dört nesnede (*el-eşyâu’l-erba’u*) harâm olmasının ‘*illeti* olarak görülmesi, söz konusu probleme örnek olarak gösterilmiştir.

Cevap: *Aşlın* vasıfları, ancak kesin bir delâlet (*delâle(t)-i ķâṭi’u*) ile sâbit olan “*’itibâr*” yöntemi sâyesinde ‘*illet* olmaktadır. Öyleyse *aşlın* vasıfları, kendi başlarına ‘*illet* olacak yeterlilikte değildir. Buna mukâbil müctehidler, *aşlın* vasıflarından birini “zann-ı Ğâlib” ile ‘*illet* olarak belirleyebilirler. Bkz. Cuveynî, *Telḥîṣ*, s. 435-436.

Şüphe: *Aşlın*, her biri ‘*illet* olabilen, maksadları farklı ve biri diğerine tercih edilmeyen iki eşit vasfi olması karşısında müctehid ne yapacak? Yine bir *fer’*, kendisini çekiştiren (*tecâzûb*) iki *aşla*

Cüveynî'nin “zann”la ilgili yukarıdaki betimlemeleri, “zann-ı gâlib”in bir nevi karşılığı ve açılımıdır.

Cüveynî, “zann-ı gâlib”in önem arz ettiğini ve kendisiyle hüküm verildiğini her defasında vurgulamaktadır. Meselâ şu pasaj, onun konuyla ilgili düşüncesini açıkça göstermektedir:

Problemler giriftleştigi (*e'daleti'l-işkâlât*) ve ihtimâller çatıştığı (*te'âraçeti'l-ihtimâlât*) vakit, her fennde “zann-ı gâlib”e rucû etmek, basîret sâhiplerinin alışkanlığıdır. “Zann-ı gâlib”e rucû etmek, aklın neticesidir (*semerâti'l-ûkûl*). Öyleyse bu, nasıl aklın çirkin gördüğü bir şey olarak addedilir? Oysa *nazar* ve *re'ÿ* şekillerinin (*vucûh*) büyük bölümü, sonuçta “zann”dır. *Re'ÿ* sâhibi, en doğru [zann-ı gâlib veya *re'ÿ* şekline] tâbi olmadığı zaman gelişigüzel davranması lâzım gelir (*lezime en yefala mâ yettefik*) ki bu, aptallığın kendisidir (*el-ħurķ bi'aynih*).⁴⁵⁸

Cüveynî, “zann-ı gâlib”in yetersizliğine ve geçersizliğine dayanarak *kıyâsın* kaynak değerini kabul etmeyen hukûkçuları, alternatif bir çözüm sunmadıkları gerekçesiyle eleştirir. Meselâ bir yerde şunları söyler:

Zikrettikleri deliller, ancak bizi yakîne çağırıcıları ve yakîn sebebiyle “zann” tariflerini çürüttükleri (*zeyyefû*) takdirde doğrudur. Onlar ise *kıyâsın* reddinden sonra yakîne ve dinde muhkem bir sığınağa (*ma'kil*) dönmezler. Gâyeleri âtil bırakmak (*ta'fil*), iptâl etmek (*tabfil*), teklif bağından (*ribķa*) gizlice sıyrılmak (*insilâl*), tasrîf rabtundan çözülmek (*inħilâl*) ve insanları, bir va'd ve haber, süslü bir söz ve beklenen bir imâm (*imâm muntazar*) üzerine [oyalayarak] birbirine kırdırmak (*yemûcu*) [ve] başı boş bırakmaktır. Ancak kendisiyle alay eden, dînini küçümseyen kişi, *meħâsînu'ş-şerî'adan* çıkıp bu yöntemleri [benimsemeye] çağırır.⁴⁵⁹

eşit derecede benzediğinde “îcâb”, “ibâha” gibi zıt *hükümlere* götürebilir. Bu imkânsızlığa (*muħâl*) yol açan *kıyâs* kapısını kapatmak gerekir.

Cevap: *Kıyâs* yapan bazı hukûkçulara göre yukarıda bahsedilen durum söz konusu değildir. Bir *fer'î*, iki *aşl* tarafından çekiştirildiği takdirde, bu iki *aşl*dan birinin tercih edilmesi gerekir. Müctehidin *hüküm* açısından iki *aşlın*, bütün yönlerden (*min kulli vech*) birbirine eşit olması câiz değildir. Kâdı Bâkıllânî'ye göre ise bahsedilen durum söz konusu olduğunda müctehid, *fer'î* istediği *aşla* *ilhâk* etme seçimine sahiptir. Nitekim fetva isteyen kişi (*musteftî*), eşit sıfatlara sâhip iki müftünün verdiği iki farklı *hükümden* dilediğini seçebilir. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 437-438. Benzer şüphe ve cevabı için bkz. Şîrâzî, *Tebşira*, s. 249; Âmidî, *İhkâm*, II, 253, 260.

⁴⁵⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 9.

⁴⁵⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 10.

Cüveynî'ye göre “zann-ı gâlib”, *kıyâs*la ‘amel etmenin vücûbu için bir alâmettir. Ona göre *ictihâd* faaliyeti sonucunda “zann-ı gâlib”le ulaşılan hüküm, Allah’ın hükmü mesâbesindedir.⁴⁶⁰

2.2.2.5. *Kıyâsın Reddi “Muşîb Birdir”; Kabûlu ise Genel İtibâriyle “Taşvîbu’l-Muctehidîn” Görüşü Üzerine Kuruludur.*

İctihâd bağlamında ele alınan konulardan biri, müctehidin Allah’ın belirlemiş olduğu doğru hükme ulaşmasının imkânıdır. Bu konu etrafında iki temel görüş teşekkül etmiştir. Birincisi “muşîb birdir”; ikincisi “taşvîbu’l-muctehidîn” görüşüdür.⁴⁶¹ *Nufâtu’l-kıyâs*, “muşîb birdir”; *musbitû’l-kıyâs* ise genellikle⁴⁶²

⁴⁶⁰ Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 430-431. “Zann-ı gâlib” ile ‘amel etme hakkında geniş bilgi için bkz. Akyol, *Haneî Fıkında Kıyas (Mâhiyeti, Hukuki Dayanağı ve Hüccet Oluşu)*, s. 53-61.

⁴⁶¹ “Muşîb birdir (*vâhid*)” şeklinde ifade edilen birinci görüşe göre, bütün müctehidler arasında sadece bir müctehid isâbet eder. Bu görüş, Ebû İshâk İsferyîni’ye dayandırılır. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ*, s. 536 (Ebyârî’nin *Tahkîk*’inin IV. cildi içerisinde); *Kitâbu’l-İctihâd*, s. 31-32. “Taşvîbu’l-muctehidîn” şeklinde ifade edilen ikinci görüşe göre, *ictihâd* eden bütün müctehidler isâbet ettikleri varsayılır. Cuveynî, “şeyhimiz” şeklinde betimlediği Eş’arî ve Bâkîllânî’nin de aralarında bulunduğu bir çok âlimin bu görüşte olduğunu söyler. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ*, s. 536 (Ebyârî’nin *Tahkîk*’inin IV. cildi içerisinde); *Kitâbu’l-İctihâd*, s. 31. Ebû İshâk İsferyîni, bu görüş hakkında “evveli safsata, sonu zındıka” değerlendirmesi yapar. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ*, s. 536-537 (Ebyârî’nin *Tahkîk*’inin IV. cildi içerisinde). Taberî, İbn Fûrek’in “muşîb birdir” görüşünde olduğunu ifade eder. Oysa Cuveynî’ye göre İbn Fûrek, “taşvîbu’l-muctehidîn” görüşünü benimsemiştir. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd*, s. 32. İmâm Şâfi’î’nin konuyla ilgili özel bir açıklaması bulunmamaktadır. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd*, s. 29. Kâdı Bâkîllânî’ye göre Şâfi’î, “taşvîbu’l-muctehidîn”; usûlcülerin çoğuna göre ise “muşîb birdir” görüşündedir. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd*, s. 29-30; *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ*, s. 536 (Ebyârî’nin *Tahkîk*’inin IV. cildi içerisinde). Cuveynî’ye göre de Şâfi’î, “muşîb birdir” görüşündedir. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd*, s. 30; *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ*, s. 536 (Ebyârî’nin *Tahkîk*’inin IV. cildi içerisinde). *Risâle*’de geçen bazı ibâreler, Şâfi’î’nin “muşîb birdir” görüşüne yakın durduğunu göstermektedir. Meselâ bkz. Şâfi’î, *Risâle*, s. 252. Konuyla ilgili Ebû Hânîfe’den de farklı görüşler rivâyet edilmiştir. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd*, s. 29-30. Ebû Hânîfe’den her müctehidin *ictihâd*ında musîb olduğu; sadece birinin doğruya ulaştığı, diğerlerinin ise hatalı olduğu yönünde bir görüş nakledilmiştir. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd*, s. 30. Muzenî gibi Şâfi’î’nin ve Ebû Hânîfe’nin bir kısım arkadaşlarının (*aşhâb*) da bu görüşte oldukları ifade edilmiştir. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd*, s. 62. *Burhân*’da ise Cuveynî, Ebû Hânîfe’nin “bütün müctehidler musîbtir” görüşünü benimsediğini; fakat bununla kastedilen mananın belirgin olmadığını belirtir. Cuveynî’nin değerlendirmesi için bkz. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ*, s. 543-544 (Ebyârî’nin *Tahkîk*’inin IV. cildi içerisinde). Bunlara mukâbil Cuveynî, yukarıdaki iki temel görüşü birleştirici bir yaklaşım ortaya serdiğini ifade etmektedir. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ*, s. 540 (Ebyârî’nin *Tahkîk*’inin IV. cildi içerisinde). Ona göre *ictihâd* ve “zann”a göre ‘amel etmek, isâbetin ölçütüdür. İsbet eden müctehid, hem *ictihâd* ve “zann”ına göre ‘amel etme, hem de Allah’ın belirlemiş olduğu hükme ulaşma açılarından musîbtir. İsbet etmeyen müctehid ise, *ictihâd* ve “zann”ına göre ‘amel etmesi açısından musîb; Allah’ın belirlemiş olduğu hükme ulaşmamış olması açısından hatalıdır (*muhtî*). Bkz. Cuveynî, *Kitâbu’l-İctihâd ve’l-Fetvâ*, s. 541 (Ebyârî’nin *Tahkîk*’inin IV. cildi içerisinde). Örneğin hukûkî bir olayda (*vâkı’a*), Allah’ın takdir etmiş olduğu “tahrîm” hükmüne ulaşan veya kible yönünü doğru saptayan bir müctehid, her iki açıdan musîbtir. “Kerâhat” hükmüne ulaşan

“taşvîbu'l-muctehidîn” görüşünü benimsemiştir. Konuyla ilgili bir diyalektik şöyledir:

Şüphe:

Kıyâs yapan hukûkçunun doğruyu bulması kesin değildir. Hata olasılığı olan bir yöntemle kan dökmek (*sefku'd-dimâ'*) ve haramı helâl görmek (*istihlâlu'l-muħarremât*) gibi ciddî hükümler vermenin bir açıklaması (*vech*) yoktur. Nitekim hukûkçular, birden çok evlilik yapan bir erkeğin, bâin talâkla boşadığı eşinin hangisi olduğunu karıştırmaması (*iltibâs*)⁴⁶³ durumunda, bütün eşlerinden ayrılması gerektiği; kendisine helâl olanları “zann-ı gâlib” ile temyîz etmesinin câiz olmadığı konusunda ittifâk etmişlerdir.⁴⁶⁴

Cevap:

Taşvîbu'l-muctehidîn görüşüne göre, doğruyu bulmak için bütün gücünü sarfeden müctehidin yaptığı *kıyâs* yanlış değildir.⁴⁶⁵ *Kıyâstan* kasıt (*maṭlûb*), “zann-ı gâlib” hâsıl olduğunda onunla ‘amel etmektir. Öte taraftan râvilerin ve şâhitlerin güvenilir ve ‘âdil olmamaları ihtimâline rağmen, bir çok ciddî problemde (*muḍile*) *haber-i vâhid* ve şâhitlik ile hüküm verilebilmesi, yukarıdaki yaklaşımın tutarsız olduğunu göstermektedir.⁴⁶⁶

veya kible yönünü doğru saptamayan bir müctehid ise, *ictihâd* ve “zann”ına göre ‘amel ettiği için musîb; Allah’ın takdîr etmiş olduğu hükme ulaşamadığı için hatalıdır. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ* , s. 541 (Ebyârî'nin *Tahkîk* 'inin IV. cildi içerisinde). Cuveynî, bu iki görüşü uzlaştırdığını ifade etse de gerçekte onun bu yaklaşımı, “taşvîbu'l-muctehidîn” görüşünün bir yorumudur.

⁴⁶² Cuveynî, Eşamm (v. 200/815-16) ve Bısr el-Merîsî'nin (v. 218/833-34) *kıyâsı* kabul etmelerine rağmen “muşib birdir” görüşünü benimsediklerini söyler. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu'l-İctihâd* , s. 28.

⁴⁶³ Gazâlî, “iştibâh” tabirini kullandığı bu “karışıklık” için iki farklı örnek zikreder. Bu örnekler için bkz. Gazâlî, *Mustasfâ* , II, 246.

⁴⁶⁴ Bkz. Cuveynî, *Telhîş* , s. 436.

⁴⁶⁵ Cuveynî, *Telhîş* , s. 436-437.

⁴⁶⁶ Cuveynî, *Telhîş* , s. 436-437. Cuveynî'nin zikrettiği şu diyalektik, hem “zann-ı gâlib” hem de “taşvîbu'l-muctehidîn” konusuyla ilintilidir:

Şüphe: “Zann-ı gâlib” göreceli bir yapıya sahiptir. Nitekim dört nesnede (*el-eyyâu'l-erba'a*) ribânın haram olmasının *illeti* , bazı müctehidlere göre “yiyecek” (*tu'm*); bazılarına göre ise “ölçek”tir (*keyl*). Bu yaklaşım, çelişkili hükümlere yol açar.

Cevap: “Taşvîbu'l-muctehidîn” görüşüne göre herhangi bir çelişki söz konusu değildir; çünkü böyle bir durumda Allah, her müctehidin kendi *ictihâdına* göre ‘amel etmesine hükmetmiştir. Bkz. Cuveynî, *Telhîş* , s. 431. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Gazâlî, *Mustasfâ* , II, 245, 246.

2.2.2.6. Şer'î/Sem'î Kıyâs, Hükümlere “Emâre”/“Alâmet” Kılınmıştır. Kıyâsın Hükümlere “Emâre”/“Alâmet” Kılınması, Kendiliğinden (li A'yânihâ; li Zevâtihâ) Değil; Tevkîfî ve Vaz'îdir.

Cüveynî'ye göre “delîl-medlûl” ilişkisinin aksine, *'illet-ma'lûl* ilişkisinde her hangi bir zorunluluk ve gereklilik (*icâb; iktidâ*) bulunmamaktadır. Konuyla ilgili bir diyalektik şöyledir:

Şüphe:

Eğer sem'î *'illet*ler hükümlere delâlet etmiş olsaydı, tıpkı aklî delillerde olduğu gibi, bu *'illet*lerin *ma'lûl*lerle bağlantısı (*te'alluk*) vâcip olacaktı. Bu durumda, “hükümlerin sem'î *'illet*ler ile subûtunun şer'îatlardan önceye uzanması” ve “sem'î *'illet*lerin mücebâtının nesh ve tebdîl edilememesi” gibi problemler türeyecektir.⁴⁶⁷

Cevap:

Sem'î *'illet*ler, hükümlere emâre kılınmıştır.⁴⁶⁸ Sem'î *'illet*lerin hükümlere emâre kılınması vaz'îdir. Dolayısıyla bunların delâleti, aklî delillerin aksine kendiliğinden (*li a'yânihâ; li zevâtihâ*) değildir. Meselâ fiilin fâile delâleti aklîdir. Bu yüzden fâile delâlet etmeyen bir fiil tasavvur edilemez. Luğatın manaya delâleti ise terminolojiktir (*işlâhî*). Bu yüzden luğatın değişmesi tasavvur edilebilir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Cuveynî, *Telhîş*, s. 432-433, 434; *Burhân*, II, 12.

⁴⁶⁸ Cuveynî, *Telhîş*, s. 432, 434-435.

⁴⁶⁹ Cuveynî, *Telhîş*, s. 434-435. Konuyla ilgili olarak bkz. Şîrâzî, *Tebşîra*, s. 248; Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 248. Cüveynî'nin *Burhân* ve *Telhîş*'te zikrettiği şu iki diyalektik, onun konuyla ilgili düşüncelerinin daha ayrıntılı bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır:

Şüphe: Delîlin medlûl ile bağlantı şeklinin (*vechu't-te'alluk*) akledilebilmesi, delîlin şartlarından biridir. Meselâ “fî'l”, “itkân” ve “taşşîş” gibi aklî delillerin “fâ'il”, “âlim” ve “mürîd” gibi medlûller ile bağlantısı akledilebilmektedir. Aklî delillerin aksine, *'illet*in *ma'lûl* ile bağlantı şekli akledilememektedir. Nitekim “yiyecek” (*tu'm*) *'illet*inde, *riba'l-fadl*ın (*tefâdul*) tahrîmini gerektirecek aklî bir bağlantı şekli söz konusu değildir.

Cevap: “Mevârid-i nuşûş”ta *esmâu'l-elkâba* göre de hüküm verilmektedir. Oysa *esmâu'l-elkâb* ile bunun hükmü arasında aklî bir bağlantı bulunmamaktadır. Bunun gibi sem'î *'illet*lerin de hükümlerle bir bağlantı şekli söz konusu değildir; çünkü sem'î *'illet*ler, hükümlere emâre kılınmıştır. Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 432-433.

Şüphe: Akıl, “zann” ile ‘amel etmenin vucûbuna delâlet etmez. *Kıyâs* yapan hukûkçuların *istinbât* ettikleri emâreler, *hükümleri bizzât* (*li a'yânihâ*) gerektirmemektedir. Örneğin şarâbın harâm kılınmasının *'illeti* sayılan çoşturan şiddet (*eş-şiddetu'l-mu'tribe*) vasfı, geçmiş şer'îatlarda (*el-milelu's-sâlife*) ve İslâm'ın başlangıcında da bulunmaktaydı. Oysa şarâb, söz konusu dönemlerde mubâhtı. Yine zâhir de *kıyâs*la ‘amel etmenin vucûbunu isbâtlamada yeterli değildir. Bunun yanı sıra *kıyâs*ı isbâtlayacak *Kitâb* veya mütevâtîr *sünnetin naşsı* da bulunmamaktadır. *İcmâ*'in varlığı ve imkânı ise sorgulanmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CÜVEYNÎ'YE GÖRE ÇEŞİTLERİ AÇISINDAN *kıyâs*

Cüveynî, *Telhîş*'te usûlcülerin iki *kıyâs* kategorisinden bahseder.⁴⁷⁰ İlk kategoriye göre *kıyâs*, *celî* ve *hafî* şeklinde ikiye ayrılır.⁴⁷¹ Onun aktardığı kadarıyla bu iki *kıyâs* çeşidinin hangi anlamlara karşılık geldiği konusunda şu görüşler bulunmaktadır.⁴⁷²

1. *Celî*, *naşş* veya *icmâ'a*; *hafî* ise *ictimâda* dayanan *kıyâstır*.
2. *Celî*, *fehvâdan* telakki edilen; *hafî* ise *istinbâfla* elde edilen *kıyâsa* karşılık gelir.

“Muşîb birdir” görüşünde olan usûlcülerin çoğu, *istinbâfla* elde edilen *kıyâsı istinbâf* tekniklerinin açıklığı ve kapalılığına göre *celî* ve *hafî* şeklinde ayırırlar.⁴⁷³ Cüveynî'nin aktardığı üzere “her müctehid muşîbtir” görüşünde olan Bâkıllânî, her müctehidin “zann-ı gâlib”ine göre ‘amel edeceğini ifade etmekte bu yüzden *kıyâsı celî* ve *hafî* şeklinde ayırmayı yersiz bulmaktadır.⁴⁷⁴

İkinci kategoriye göre *kıyâs*, *kıyâsu'l-ma'na/kıyâsu'l-ille(t)* ve *kıyâsu's-şebeh* şeklinde ikiye ayrılır.⁴⁷⁵ Cüveynî, *Telhîş*'te *kıyâsu's-şebeh* meşrûiyetini sorgulamaktadır.⁴⁷⁶ *Burhân*'da ise *ma'na* ve *şebeh* olmak üzere iki *kıyâs* çeşidinin bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁷⁷ Onun *kıyâsu'd-delâleyi* müstakil bir *kıyâs* çeşidi olarak saymama eğilimi içerisinde olduğu müşâhede edilmektedir.⁴⁷⁸ Ancak onun, *Burhân*'da *kıyâsu'd-delâlenin* müstakil oluşuyla ilgili bazı referanslarda

Cevap: *İcmâ'*, *kıyâsın* kaynak değerini isbâtlayan en kuvvetli delildir. Öyleyse *kıyâsla* ‘amel etmenin vücûbu, *icmâ'a* dayanır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 12-13.

⁴⁷⁰ Cüveynî, *kıyâsı* birincil olarak “aklî” ve “şer'î” şeklinde ikiye ayırır. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, 460.

⁴⁷¹ Bazı usûlcüler, *celî* ve *hafî* arasında *vâdîh* adlı başka bir *kıyâstan* bahsedip *kıyâs* çeşitlerini üçe çıkarırlar. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, 460.

⁴⁷² Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, 461. *Kıyâsın celî, vâdîh ve hafî çeşitlerinin karşılık geldiği diğer anlamlar için bkz. Zerkeşî, Baḥr, IV, 33-36.*

⁴⁷³ Cüveynî, *Telhîş*, 460-461.

⁴⁷⁴ Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, 461.

⁴⁷⁵ Cüveynî, *Telhîş*, 464.

⁴⁷⁶ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Telhîş*, 464-466.

⁴⁷⁷ Cüveynî'ye göre *şer'î nazarın* şu dört kısmı bulunmaktadır: *İlhâku'l-meskût 'anh bi'l-manşûş 'aleyh, kıyâsu'l-ma'na'ille(t), kıyâsu's-şebeh ve istidlâl*. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 21. *Burhân şârihi* Ebyârîye göre de *menâf, münâsibse kıyâsu'l-ma'na; münâsib* değilse *kıyâsu's-şebeh*tir. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 412.

⁴⁷⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 61-62, 225.

bulunması,⁴⁷⁹ *kıyâsu'd-delâle* adında bir başlığa yer vermesi⁴⁸⁰ ve bu minvâlde uzun değerlendirmelere girişmesi,⁴⁸¹ bunu müstakil bir *kıyâs* çeşidi addetme konusunda ikilem yaşadığına işâret eder.⁴⁸² Onun tabiriyle “müteahhir usûlcüler” (*muteahhîrîn*) ise *kıyâsu'd-delâleyi* müstakil bir *kıyâs* çeşidi olarak algırlarlar.⁴⁸³ Bu usûlcülere göre *kıyâs*, *münâsib* bir *ma'nayı* çağrıştıran (*muḥîl*, *muş'ir*) *kıyâsu'l-ma'na/ille(t)*; bizâtihi *münâsib* olmayan ancak câmi' bir *ma'naya* delâlet eden *kıyâsu'd-delâle* ve ne *münâsib* olan ne de *münâsib* bir *ma'nayı* çağrıştıran *kıyâsu's-şebeh el-maḥḍ* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.⁴⁸⁴ Kezâ Cüveynî, *ṭardı* da *kıyâs* hiyerarşisinin en son mertebesinde zikretmesine rağmen, *ṭardın* kaynak değerini kabul etmemektedir.⁴⁸⁵

Esâsında *ma'naları*, “*münâsib* ve *maşlahî* olan” ile “*münâsib* ve *maşlahî* olmayan” şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.⁴⁸⁶ “*Münâsib* ve *maşlahî*” olan *ma'naların* ‘illet olma kapasitesine sahip olduğu ve *kıyâsu'l-ma'nanın/kıyâsu'l-illen*in ilgi alanına girdiği üzerinde ittifâk bulunmaktadır. “*Münâsib* ve *maşlahî* olmayan” *ma'naların* ise ‘illet olma kapasitesi hakkında şu üç temel görüş bulunmaktadır.⁴⁸⁷ Birincisi, bu tür *ma'nalar* ‘illet olma kapasitesine sâhip değildir. Bu görüşte olan usûlcüler, hem *ṭardın* hem de *şebehin* kaynak değerini reddederler. İkincisi, bu tür *ma'nalar* ‘illet olma kapasitesine sâhiptir. Bu görüşte olan usûlcüler, *şebehin* yanı sıra *ṭardın* da kaynak değerini kabul ederler. Bunlara göre *münâsebe(t)*, *ma'nanın* ‘illet olma kapasitesine sâhip olmasının bir şartı değildir. Bunun için *ma'nanın muṭṭarid* ve “mubṭilât”tan sâlim olması yeterlidir. Üçüncüsü bu tür *ma'nalar*, *şebehte* ‘illet olma

⁴⁷⁹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 64, 205.

⁴⁸⁰ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 225.

⁴⁸¹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 225-229.

⁴⁸² Nitekim Ebyârî, Cüveynî'nin söz konusu ikilemine değinir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 320. Cüveynî, *Veraḳât* adlı eserinde ise *kıyâsı* “*illet*” (*ma'na*), “*delâle(t)*” ve “*şebeh*” şeklinde üç kısma ayırır. Bkz. Firkâh, *Şerḥu'l-Veraḳât*, s. 325; Maḥallî, *Şerḥu'l-Veraḳât*, s. 218-222; İbn İmâm el-Kâmilîyye, *Şerḥu'l-Veraḳât*, s. 211-212; ‘Uşeymîn, *Şerḥu Nazmi'l-Veraḳât*, s. 191.

⁴⁸³ Cüveynî, *Burhân*, II, 225. Cüveynî, *Burhân*'ın bir yerinde “bazı müteahhir usûlcüler” (*ba'ḍu'l-muteahhîrîn*) tabirini kullanır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 56. Söz gelimi Cüveynî'nin çağdaşı olan Şîrâzî, *kıyâsı kıyâsu'l-ille(t)*, *kıyâsu's-şebeh* ve *kıyâsu'd-delâle(t)* şeklinde üçe ayırır. Bkz. Şîrâzî, *Luma'*, s. 204.

⁴⁸⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 56.

⁴⁸⁵ İrâk Haneffî usûlcülerden farklı olarak Cüveynî'ye göre *ṭard*, *hükme* hiçbir şekilde *münâsib* değildir. *Ṭardla* ilgili geniş bir bilgi için, bu bölümün müteâkip kısımlarında yer alan “*Ṭard/İttirâd*” başlığına bakınız.

⁴⁸⁶ Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 86.

⁴⁸⁷ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 86-96.

kapasitesine sahiptir; *ṭardta* ise sahip değildir. Cüveynî, *Burhân*'da bu görüşü benimser.

Cüveynî'ye göre *ḳiyâs* çeşitleri arasında en önemli olanı, *ḳiyâsu'l-ma'na/ḳiyâsu'l-îlle*dir. Nitekim ona göre *ḳiyâsu'l-ma'na/ḳiyâsu'l-îlle*, “fiḳhın denizi ve mecmû'u”dur; usûlcülerin tartışmaları ve görüş ayrılıkları, hep bu *ḳiyâs* çeşidi etrafında meydana gelmektedir.⁴⁸⁸ Hâiz olduğu öneme binâen, *ḳiyâsu'l-ma'nayı/ḳiyâsu'l-îlleyi* müstakil bir başlıkta; (1) “*ḳiyâsu's-şebeh*”, (2) “*ḳiyâsu'd-delâle(t)*” ve (3) “*ṭard*”ı ise “Diğer *ḳiyâs* Çeşitleri” başlığı altında ele alacağız.

1. *ḲİYÂSU'L-MA'NA/ḲİYÂSU'L-ÎLLE(T)**

Cüveynî, *ḳiyâsu'l-ma'nayı/ḳiyâsu'l-îlleyi*, *ḥükme* doğrudan ve bizzât *münâsib* olan ve onu çağrıştıran (*muḥîl*, *muş'ir*) bir *ma'naya* dayanan *ḳiyâs* olarak betimler.⁴⁸⁹ Ona göre *ḳiyâsu'l-ma'na/ḳiyâsu'l-îlle* için, *naşş* veya *icmâ'a* konu olan *ḥükümden münâsib* bir *ma'nanın* (*el-me'ânî el-muḥîle el-munâsibe*) *istinbâṭ* edilip bu *ma'nanın*, *naşş* ve *icmâ'a* konu olmayan *ḥükümlere* gerekçe kılınması gerekir.⁴⁹⁰ Bu gerekçenin şekli ve muhtevâsı, aşağıda “*münâsebe*” yöntemi başlığında ayrıntılı olarak incelenmeye çalışılacaktır.

Usûlcüler, *îlletî* farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Bunun kaynağında, “Allah'ın fiillerinin *ta'lîlî*” meselesi yer almaktadır. Esâsen kelâmî bir mesele olan, Allah'ın fiillerinin kullara ilişkin *maşlahat* ve *ḥikmet*lerle *ta'lîlinin* mümkün olup olmadığına bağlı olarak *îlletin*, “*ḥükme bizzât müeşşir*dir”; “*ḥükme Şâri'* tarafından müeşşir kılınmıştır”; “*ḥükümün teşri'ine bâiştir*” ve “*ḥükümü tanıtıcıdır (mu'arriḫ)*” şeklinde dört popüler tanımı bulunmaktadır.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 23.

* Bu terimin ekli hâllerinde -“*ḳiyâsu'l-îlle(t)*ye” örneğinde olduğu gibi- fonetik yapı uyumsuzluğu hâsıl olmaktadır. Bu uyumsuzluğu gidermek amacıyla bundan böyle söz konusu terimi (t)'siz kullanacağız.

⁴⁸⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 53, 55-56.

⁴⁹⁰ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 23.

⁴⁹¹ Birinci tanım Mu'tezile'ye; ikincisi Cüveynî ve Gazâlî'ye; üçüncüsü İbnu'l-Ḥâcib, Âmidî ve Ḥanefilere; dördüncüsü ise Râzî, Beydâvî ve [İbnu]'s-Subkî'ye âittir. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Maḥmûd 'Abdulvehhâb eş-Şînkîṭî, *el-Vaṣfu'l-Munâsib li Şer'i'l-Ḥukm*, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Medîne 1415, s. 43-61; Meyyâde Muḥammed Ḥuseyn, *et-Ta'lîl bi's-Şebeh ve Eseruh fi'l-Ḳiyâs inde'l-Uşûliyyîn*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâḍ 2001, s. 48-66; Soner Duman, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İllet Tartışmaları*, Kitâbî yayınevi, İst. 2010, s. 24-25.

Cüveynî'ye göre 'illeti/ma'nayı tespit etme yöntemleri şarîh, îmâ'/inbâ', icmâ', münâsebe(t), "sebr ve taqsîm" ile "tard/i'ttirâd ve 'aks/in'ikâs"tır.⁴⁹² Onun anlayışına göre bu yöntemlerin en fonksiyoneli, ma'nanın hükme münâsib olmasıdır (munâsebe(t)/ihâlâ(t)).⁴⁹³ 'İlletlerin/ma'naların çoğu münâsebe yöntemiyle belirlenmektedir.⁴⁹⁴ Îmâ'/inbâ', icmâ', "sebr ve taqsîm" ile "tard/i'ttirâd ve 'aks/in'ikâs" yöntemlerini bu yöntem kapsamında değerlendirmek mümkündür; çünkü tüm bu yöntemlerin temelinde, münâsib ma'na algısı yer almaktadır. Söz konusu önemine binân "münâsebe"yi, müstakil bir başlıkta; (1) "şarîh", (2) "îmâ'/inbâ", (3) "icmâ", (4) "sebr ve taqsîm" ve (5) "tard/i'ttirâd ve 'aks/in'ikâs" yöntemlerini ise "Cüveynî'ye Göre Ma'nayı/İlleti Tespit Eden Diğer Yöntemler" başlığı altında irdeleyeceğiz.

1.1. Cüveynî'ye Göre Ma'nayı/İlleti Tespit Eden Başlıca Yöntem: Münâsebe(t)*

Cüveynî, en yalın hâliyle ma'na/illet ile hüküm arasındaki "aklı uygunluk" şeklinde tanımlanabilecek münâsebeyi genelde şer'î nazarda,⁴⁹⁵ özelde ise kıyâsta uşûlu's-şer'î'yle adaptasyonu sağlayan ve uşûlu's-şer'î'ye sağlıklı bir şekilde geçişi tesîs eden bir yöntem olarak algılamaktadır. Onun düşüncesine göre kıyâs-ta'lil-

⁴⁹² En geniş kapsamıyla ma'nayı/illeti tespit etme yöntemleri şunlardır: Naşş, îmâ', icmâ', münâsebe(t), teşîr, şebih, tard ve 'aks (deverân), sebr ve taqsîm, tard, ilgâu'l-fârık, tenkîhu'l-menât, Nebi'nin fiili ve taḥkîku'l-menât. Bkz. Molla Hâlıl b. Hüseyn b. Hâlıd es-Sî'irdî (v. 1258-59/1843), *Minhâcu'l-Vuşûl ilâ İlmi'l-Uşûl*, Mektebetu Seydâ', Diyârbekr 2011, s. 98-104; Meyyâde, *Ta'lîl bi's-Şebih ve Eşeruh fi'l-Kıyâs*, s. 70. Bazı usûlcüler, ma'nayı/illeti tespit etme yöntemlerini "aklı" ve "naqlî" şeklinde iki kategoriye ayırmışlardır. Şîrâzî, bunu "aşl" ve "istinbât" şeklinde ikiye ayırmıştır. Ona göre "aşl"ın kapsamına "Allah'ın sözü", "Resûlullâh'ın sözü ve fiilleri", "ümmetin icmâ'i" girmekte; "Allah'ın sözü" ve "Resûlullâh'ın sözü"nü delâleti "manṭûk (nutḳ)" ve "fehvâ/mefhûm" şeklinde olmaktadır. Ona göre "istinbât"ın kapsamına ise "teşîr" ve "şehâdetu'l-uşûl" girmektedir. Konu hakkında geniş bilgi ve örnekler için bkz. Bkz. Şîrâzî, *Luma'*, s. 223-230. Şîrâzî, "selb ve vucûd" olarak andığı *tard ve 'aks* ile *sebr ve taqsîmi* "teşîr" başlığı altında değerlendirmektedir. *İlleti* tespit etme yöntemlerine dâir usûlcülerin taksimâtı hakkında geniş bilgi için bkz. Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 169-177.

⁴⁹³ Cüveynî, Ebû İshâk İsferyânî'nin bu yöntemle *i'ttirâd ve cereyân* adını verdiğini söylemektedir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 29.

⁴⁹⁴ Muḥammed Muştafâ eş-Şelebî, *Uşûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî el-Muḳaddimetu't-Ta'rîfiyye bi'l-Uşûl ve Edilleti'l-Aḥkâm ve Kavâ'idi'l-İstinbât*, Dâru'n-Nehḳati'l-'Arabiyye, Beyrût 2010, s. 247.

* Bu terimin ekli hâllerinde -"münâsebe(t)ye" örneğinde olduğu gibi- fonetik yapı uyumsuzluğu oluşmaktadır. Bu uyumsuzluğu gidermek amacıyla bundan böyle söz konusu terimi (t)'siz kullanacağız.

⁴⁹⁵ Cüveynî'ye göre şer'î nazar, şu üç kısımdan müteşekkildir: *İlhâku'l-meskût 'anh bi'l-manşûş 'aleyh*, *istidlâl* ve *kıyâs* (*kıyâsu'l-ma'na* ve *kıyâsu's-şebih*).

maşlahat ilişkisi, *münâsib ma'na* göre belirlenmektedir. Bu nedenle o, yukarıdaki konuları genellikle *münâsib ma'na* ekseninde ele almaktadır.

Cüveynî, *münâsebeyi* ifade etmek için *iḥâle*, *iş'âr bi'l-ḥukm*; *münâsib ma'na*yı ifade etmek için de *muḥîl*, *ma'na muş'îr bi'l-ḥukm* gibi tabirler kullanmaktadır.⁴⁹⁶ Onun, *münâsebe* ve *münâsib ma'na*ya ilişkin yapmış olduğu herhangi bir tanıma rastlayamadık.

1.1.1. Cüveynî'ye Göre Münâsib Ma'na'yla Ta'îl

Cüveynî'ye göre *münâsib* olan *ma'naları* ve *maşlahatları* tespit etmek ciddi bir sorunsaldır. Zira her *münâsib ma'na* (*muḥîl*) 'illet (*alâmet*); her *maşlahat* (*istişlâḥ*) da muteber olma yeterliliğine/kapasitesine sâhip değildir⁴⁹⁷ ve *ta'îl* yöntemlerinin zabt altına alındığına dâir Sahâbe'den bir nakil de bulunmamaktadır.⁴⁹⁸ Cüveynî, yukarıdaki sorunsalın çözümü için Sahâbe uygulamasını model olarak sunmaktadır. Buna göre Sahâbe, vukû bulan hukûkî olayları çözümlemede “*nazar yolları*”nı alabildiğine sınırsız bir şekilde kullanmış ve asla bunları sınırlandırma cihetine gitmemiştir.⁴⁹⁹ Bu uygulamadan hareketle Cüveynî, *ta'îl* yönteminin en ideal ölçütünü (*ed-ḍabṭ el-aḳşâ*) geliştirmeye çalışır.⁵⁰⁰ Ona göre geçerli bir *ta'îl* için beş şartın gerçekleşmesi gerekir:⁵⁰¹

- 1) Aşıldan (*maḥallu'l-ḥukm*)⁵⁰² 'illet olmaya elverişli birtakım *ma'naların* *istinbâṭ* edilmesi.⁵⁰³

⁴⁹⁶ *Münâsebe* için *taḥrîcu'l-menâṭ*, *ri'âyetu'l-maḳâşid*, *istidlâl* ve *maşlahat* gibi tabirler de kullanılır. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IX, 186. Ayrıca Mennûn, *Nibrâsu'l-Uḳûl fî Taḥkîki'l-Ḳıyâs*, s. 266; Şinḳîfî, *el-Vaṣfu'l-Munâsib*, s. 159-164.

⁴⁹⁷ Daha sonra Gazâlî, *maşlahatı*, “şer'in kendisine şâhitlik edip etmemesine” göre üç kısma ayırarak “her *maşlahatın* mu'teber olmadığı” düşüncesini kurala bağlamıştır. Bu kısımlar şunlardır: 1. “Şer'in, mu'teber olduğuna şâhitlik ettiği *maşlahat*”. *Ḳıyâsın* işlem alanını, bu tür *maşlahatlar* teşkil eder. 2. “Şer'in, bâtil/mulğâ olduğuna şâhitlik ettiği *maşlahat*”. 3. “Şer'in, ne mu'teber ne de bâtil/mulğâ olduğuna şâhitlik etmediği *maşlahat*”. Bkz. Gazâlî, *Mustaṣfâ*, I, 414-415.

⁴⁹⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 29, 41.

⁴⁹⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 29-30.

⁵⁰⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 30, 41.

⁵⁰¹ Bu şartlarla ilgili olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 29-30, 66. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Menḥûl*, s. 250. Cüveynî, bu şartları benimseme noktasında “ustaz” lakabıyla andığı Ebû İshâḳ'tan etkilenmiştir. Ancak Ebû İshâḳ eserlerinde, bunun için “ittirâd ve cereyân” tabirini kullanmıştır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 29.

⁵⁰² Cüveynî'nin burada kullandığı *maḥallu'l-ḥukm* tabirinden kasıt, *aşlıdır*; çünkü hukûkçular *aşlı*, “kendisine teşbîh edilen *maḥallu'l-ḥukm*” şeklinde betimlerler. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 68.

⁵⁰³ Cüveynî, *Burhân*, II, 30, 41, 66

- 2) *Ma'naların*, “zann-ı gâlib”le elde edilmesi.
- 3) *Ma'naların*, *aşlın hükmüne münâsib* olması.
- 4) *Hükme münâsib* olan bu *ma'nanın muṭṭarid* olması; iptâl edici sebeplerden/itirazlardan (*mubṭilât*) sâlim olması⁵⁰⁴
- 5) *Münâsib ma'nanın uşûlu's-şerî'a*ya uygun olması ve bununla çelişmemesi gerekir.⁵⁰⁵ Cüveynî'ye göre *uşûlu's-şerî'a*ya uygunluk, *ma'nanın* muteber ve makbûl olmasının göstergesidir; *uşûlu's-şerî'a*, *ma'nanın* geçerliliğini ve yürürlüğünü gösteren ve bunu denetleyen mihenk taşı mesâbesindedir.⁵⁰⁶

1.1.2. Cüveynî'ye Göre *Münâsib Ma'na*yla İlişkili Olan Kavramlar:

Maşlahat, Maḳṣad (Maḳâşidu's-Şerî'a), Hikmet, Ğaraḍ, Kâ'ide

Münâsib ma'na/maşlahat/hikmet/maḳâşidu's-şerî'a konularını detaylı olarak ele alan ilk usûlcü Cüveynî'dir. Cüveynî'nin görüşleri, bu konularla ilgili teorinin oluşum ve gelişim sürecinde dönüm noktasını teşkil etmektedir.⁵⁰⁷ O, *Ġiyâsî*⁵⁰⁸ ve bilhâssa da *Burhân*'da geliştirdiği perspektif ve yaklaşımlarıyla söz konusu alanlarda çığır açmış ve kendisinden sonraki usûlcüleri derinden etkilemiştir.⁵⁰⁹ Bu konularla ilgili müstakil bir eser yazan ilk usûlcünün 'İzzuddîn b. 'Abdusselâm (v.

⁵⁰⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 29-30, 41-42. Bu şart, *ma'na* bulunduğu *hüküm* de bulunmasını ve “naḳḍ” gibi itirazlardan sâlim olmayı ifade eder.

⁵⁰⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 30, 42. Bûṭî, *maşlahatı* ve *maşlahatın* sınırlarını konu aldığı önemli çalışmasında bunu, “*maşlahatın Kitâb*’la çelişmemesi (*mu'araḍa*), sünnetle çelişmemesi, şahîh bir *ḳiyâs*la çelişmemesi ve daha önemli veya musâvî başka bir *maşlahatı* iptal etmemesi” şeklinde açıklar. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Muḥammed Sa'îd Ramaḍân el-Bûṭî, *Ḍavâbiṭu'l-Maşlahâ fi's-Şerî'ati'l-İslâmîyye*, Daru'l-Fikr, Dimeşk 2005, s. 127-277.

⁵⁰⁶ Cüveynî'ye göre kural olarak *istidlâlin* reddedilmesinin temelinde, usûlcünün *uşûlu's-şerî'a*yla çelişen birtakım *ma'nalara/maşlahatlara* düşme tehlikesi yer almaktadır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 42.

⁵⁰⁷ Bkz. Yılmaz, Ömer, “Cüveynî'nin Makâsîd Düşüncesi”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İst. 2009, s. 129. “Aslında *makâsîd* kelimesi ve türevlerine Cüveynî'den önceki âlimler de eserlerinde yer vermişlerdir. Örneğin Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932) eserlerinde bu kelimeyi sıklıkla kullanır ve konuyla ilgili müstakil bir de eseri vardır. Ancak *makâsîd*ın bir kavram olarak terimleşme süreci Cüveynî ile başlar”. Yılmaz, “Cüveynî'nin Makâsîd Düşüncesi”, s. 129.

⁵⁰⁸ Cüveynî, *Ġiyâsî* adlı eserinde *maşlahatı* teorik ve pratik boyutlarıyla ele almaya çalışmıştır. Konu hakkında bir derleme ve değerlendirme için bkz. Dîb, “Tevṭie”, [Cüveynî,] *Ġiyâsî*, s. 164-167.

⁵⁰⁹ Meselâ aşağıda geleceği üzere, *münâsib ma'na/maşlahat/uşûlu's-şerî'a*yı tasnîf ve sistematize eden; yine *maşlahat* anlamındaki *istişlâh* lafzını kullanan ilk usûlcü odur. Ondan sonra bu lafız, terim anlamıyla kullanılagelmiştir. Bkz. Dîb, “Tevṭie”, [Cüveynî,] *Ġiyâsî*, s. 171. *İstişlâh* lafzının kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 29, 82, 83, 84; *Ġiyâsî*, s. 328, 353, 398, 498.

660/1262);⁵¹⁰ bunları kemâl noktasına ulaştıran usûlcünün ise Şâtîbî (v. 790/1388) olduğu kabul edilir.⁵¹¹

Cüveynî'nin anlayışında *münâsib ma'na*, *maşlahat*, *mağşad* (*mağâşidu 'ş-şerî'a/mağşûd*), *hikmet*, *ğaraç* ve *ka'ide* gibi kavramlar, birbiriyle sıkı bir ilişki ağı içerisinde. Bunlar, yer yer aynı anlamda kullanılmıştır.⁵¹² Usûlcülerin *münâsebe* ve *münâsib ma'naya* ilişkin tanımları,⁵¹³ *münâsebe-maşlahat-mağâşidu 'ş-şerî'a*

⁵¹⁰ Yaran, Rahmi, "Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 10, sayı: 28, Erzurum 2006, s. 192. 'İzz b. 'Abdüsselâm, fikhın tamamını *maşlahatın* itibârı, *meşdedin* def'i, *mağâşidu 'ş-şerî'a* ve bunların hükümleri bağlamında çeşitli yönleriyle ele almıştır. Onun *maşlahat* ve *meşdedin*, bilhâssa *mağâşid* ve *vesâil* şeklinde taksim etmesi, konuya getirdiği yeniliklerden biri olarak değerlendirilebilir. *Mağâşid* ve *vesâil* taksimine örnek olarak bkz. 'İzzuddîn 'Abdul'azîz b. 'Abdüsselâm (v. 660/1262), *Qavâ'idu'l-Ahkâm fi İslâhi'l-Enâm (el-Qavâ'idu'l-Kubrâ)*, thk: Nezîyye Kemâl Hammâd, 'Uşmân Cum'a Damîriyye, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2007, I, 165-178. O, bu eserinde *maşlahatı*, *mağâşid* ve *vesâil* olarak ayırır ve bu konu etrafında açıklamalar yapar. Onun görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yaran, "Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi", s. 209-214.

⁵¹¹ Yaran, "Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi", *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28, İst. 2005, s. 94. Şâtîbî'nin konuyla ilgili görüşleri hakkında bkz. Şâtîbî, *Muvâfaqât (Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf)*, I, 43-45, 52; II, 337-382. O, şer'î deliller bağlamında, *kulliyâtu 'ş-şerî'a* ile *cuz'iyâtu 'ş-şerî'a*nın birbiriyle uygunluğu üzerinde durur. Buna göre tikel hukûkî meseleler, *darûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsiniyyât*tan müteşekkil olan küllî kâiderlerle (*kulliyâtu 'ş-şerî'a*) çelişmemelidir. Geniş bilgi için bkz. Şâtîbî, *Muvâfaqât (Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf)*, III-IV, 5-13. Yani, "cüzî hükümlerin küllî asıllarla; küllî asılların da özel cüzî hükümlerle beraber değerlendirilmesi gerekir. Bu, Şâtîbî'nin konuya getirdiği yeniliklerden biridir". Kâşif Hamdi Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1997, s. 72.

⁵¹² Cüveynî, *hikmet* ile *maşlahatı* eş anlamda kullanmıştır. Örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 213. Zaten *hikmet*, "*maşlahatın* celbi veya *meşdedin* def'ine ihtiyâc [duymak]tır" şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Zerkeşi, *Bağr*, IV, 120. Gazâlî de *Mustaşfâ* adlı eserinde, *hikmetle* "*münâsib ma'na* çağrıştırıcı (*muḥîl*) *maşlahat*"ın kastedildiğini belirtir. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 349. Aynı konu ele alınırken *Burhân*'da *hikmet*; *Menḥûl*'da *maşlahat* kelimesinin kullanılması da söz konusu anlam birliğine delalet etmektedir. Bkz. Gazâlî, *Menḥûl*, s. 286. Öte yandan Cüveynî, *hikmet* ile *ğaraç*, *hikmet* ile *ka'ide*, *hikmet* ile *mağşad* kavramlarını da eş anlamlı olarak kullanmıştır. *Hikmet* ile *ğaraç*ın eş anlamlı kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 208, 211. *Hikmet* ile *ka'idenin* eş anlamlı kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 209, 211, 212. *Hikmet* ile *mağşadın* eş anlamlı kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 207. Meyyâde gibi araştırmacılar, *hikmet* ile *mağşadın* aynı anlama karşılık geldiğini açıkça ifade etmişlerdir. Bkz. Meyyâde, *Ta'îl bi 'ş-Şebeh ve Eseruh fi'l-Kıyâs*, s. 80. *İḥâle(t)*, *münâsebe(t)* ve *maşlahat* terimleri de özellikle Cüveynî ve Gazâlî tarafından eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 232-238.

⁵¹³ *Münâsib ma'nanın*/vasfın başlıca tanımları şunlardır:

1. "Akla arz olunduğu takdirde aklın kabul edeceği vaşîf/*ma'nadır*". Bu tanım, Debûsî'ye dayandırılır. Bu tanımın Debûsî'ye nisbetinin kuşkuğu olduğu belirtilir. Bkz. Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı*, s. 54.
2. "*Maşlahatla* uyumlu olan vaşîf/*ma'nadır*. Öyle ki kendisine *hüküm* izâfe edildiği zaman muntazam olur". Bu tanım, Gazâlî'ye aittir. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 306.
3. "İnsana bir *menfaatî* (*nef*) celb eden veya kendisinden bir *zarar* def eden bir *hükme* götüren (*ifdâ*) vaşîftir". "Âdetle akıllı kimselerin fiillerine uygun olan vaşîf/*ma'nadır*". Bu iki tanımı Râzî aktarır. Ona göre birinci tanım, Allah'ın hükümlerini *hikmetler* ve *maslahatlarla ta'îl*

üçlüsünde kesişme noktasında Cüveynî'nin anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Bu üçlü, *münâsib ma'nanın* sacayağını oluşturmaktadır.

Cüveynî'nin genel düşüncesine göre mu'teber olması için *münâsebenin*, *maşlahât* özellikler içermesi gerekir.⁵¹⁴ Ona göre *maşlahat* ise ölçüsüz ve ucu açık (*istirsâl*) değildir; bunlar, *uşûlu's-şerî'a/mağâşidu's-şerî'a*yla sınırlıdır.⁵¹⁵ Yani;

eden; ikinci tanım, Allah'ın hükümlerini *ta'lîl* etmeyen usûlcülere göredir. Bkz. Râzî, *Mağşûl*, III, 1246-1247.

4. "Mundâbiğ", "zâhir" bir vaşiftan ibârettir. *Hükümün* vaşfa tertîbinden, *mağşûd* olmaya elverişli bir *hüküm* lâzım gelmektedir. *Mağşûd*, ya *maşlahatın* celbi ya da *mefsedetin* def'idir. *Maşlahat*, lezzet ve lezzete götüren vesîleler; *mefsedet* ise elem ve eleme götüren vesîlelerdir". Bu tanım, Âmidî ve İbnu'l-Hâcib'e âittir. Bkz. Âmidî, *İhkâm*, II, 215; Ebû 'Amr Cemâleddîn 'Usmân b. 'Umer b. Ebû Bekr b. Yûnus İbnu'l-Hâcib (v. 646/1249), *el-Muhtaşar*, [İşfehânî'nin (v. 749/1349) *Beyânü'l-Muhtaşar Şerhu Muhtaşar İbni'l-Hâcib* adlı şerhiyle birlikte], thk: 'Alî Cum'a Muhammed, Dâru's-Selâm, Kâhira 2004, II, 732.
5. "İnsana bir *menfaat* (*nef*) celb eden veya kendisinden bir *zarar* def eden bir vaşıftır". Bu tanım, Beydâvî'ye âittir. Bkz. el-Kâdî Nâşiruddîn 'Abdullâh b. 'Umer el-Beydâvî (v. 685/1286), *Minhâcu'l-Vuşûl ilâ 'İlmi'l-Uşûl*, [İsnevî'nin (v. 772/1370) *Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vuşûl* adlı şerhiyle birlikte], thk: Muhammed Hâsen İsmâ'îl, Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2009, IV, 93. Bu tanımlar hakkında geniş bilgi için bkz. Mennûn, *Nibrâsu'l-Ukûl fî Tahkîki'l-Kıyâs*, s. 267-273; Şinkîfî, *el-Vaşfu'l-Munâsib*, s. 173-186; Meyyâde, *Ta'lîl bi's-Şebih ve Eşeruh fî'l-Kıyâs*, s. 76-78. *Münâsebeyi* ise şu şekilde tanımlamak mümkündür: "*Ma'nanın*/vaşfin *hükme* uygunluğunun (*munâsebe/mulâeme*) ortaya çıkarılması (*ibdâ'*) suretiyle *illerin* tayin edilmesidir". Söz konusu uygunluk, "*naşş*" veya "*icmâ'*" gibi bir delille değil; aksine salt *ma'nanın*/vaşfin kendisinden (*zâtîhi*) elde edilmektedir. Bkz. Ebu's-Şenâ' Şemsuddîn Mağmûd b. 'Abdurrahmân el-İşfehânî (v. 749/1349), *Beyânü'l-Muhtaşar Şerhu Muhtaşar İbni'l-Hâcib*, thk: 'Alî Cum'a Muhammed, Dâru's-Selâm, Kâhira 2004, II, 732-733. *Münâsebe* tanımları, bunların açıklaması ve bunlara yöneltilen itirazlar hakkında bkz. Şinkîfî, *el-Vaşfu'l-Munâsib*, s. 159-164. *Münâsebe* yönteminde *hükümün ma'naya*/vaşfa tertîbi, Şâri'nin *mağşadı* (*mağşûdu's-Şâri'*) olabilecek bir *maşlahatın* celbi veya *mefsedetin* def'ini gerektirir. Bkz. Şinkîfî, *el-Vaşfu'l-Munâsib*, s. 164, 165.

⁵¹⁴ Bilhâssa Cüveynî sonrası usûlcüler tarafından söz konusu *münâsebe-maşlahat* ilişkisine dikkat çekilmiştir. Meselâ Gazâlî, bu meyânda *maşlahât münâsebe* (*el-munâsebe el-maşlahât*) tabirini kullanmıştır. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 320.

⁵¹⁵ Cüveynî, *Ğıyâsî*, s. 498. Cüveynî, bu bağlamda *uşûlu's-şerî'a*, *mağşad*, *mağâşidu's-şerî'a*, *el-mağâşidu'l-kulliyeye/el-mağşûdu'l-kullî*, *qavâ'idu's-şerî'a*, *meğâsinu's-şerî'a*, *kulliyâtu's-şerî'a/kulliyu's-şerî'a*, *mağâlibu's-şerî'a/mağlûbu's-şerî'a*, *el-kâ'idetu'l-kulliyeye*, *el-uşûlu'l-kulliyeye*, *buğyatu's-Şâri'*, *murâdu's-Şâri'*, *qabtu's-Şâri'* ve *vağ'u's-Şâri'* gibi tabirler kullanmıştır. *Uşûlu's-şerî'a* kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 30, 42, 79; *Ğıyâsî*, s. 494, 495, 500, 505. *Mağşad* kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Ğıyâsî*, s. 328. Burada Cüveynî, *mağşadın* "dîn" olduğunu söylemiştir. *Mağâşidu's-şerî'a* kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 94; *Ğıyâsî*, s. 326. *el-mağâşidu'l-kulliyeye/el-mağşûdu'l-kullî* kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Ğıyâsî*, s. 326, 500. *Qavâ'idu's-şerî'a* kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 46; *Ğıyâsî*, s. 497, 499, 500, 508. *Meğâsinu's-şerî'a* kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 38, 39, 83, 94; *Ğıyâsî*, s. 360. *Kulliyâtu's-şerî'a/kulliyu's-şerî'a* kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Ğıyâsî*, s. 508. *Mağâlibu's-şerî'a/mağlûbu's-şerî'a* kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 41; *Ğıyâsî*, s. 326. *el-kâ'idetu'l-kulliyeye* kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 81. *el-uşûlu'l-kulliyeye* kullanımına örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 82. *Buğyatu's-Şâri'*, *murâdu's-Şâri'*, *qabtu's-Şâri'* ve *vağ'u's-Şâri'* kullanımları için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 45-46.

mu'teber olması için *maşlahatın uşûlu's-şerî'a/mağâşidu's-şerî'aya* uygun/yakın olması gerekir.⁵¹⁶ Şu hâlde *münâsebe*, *mağâşidu's-şerî'aya* dayanır.⁵¹⁷ Diğer bir deyişle *mağâşidu's-şerî'a*, *münâsib ma'nanın* sıhhatini belirleyen; geçerliliğini ve yürürlüğünü denetleyen bir kontrol mekanizması hükmündedir. Netice itibâriyle Cüveynî'nin çerçevesini tasarladığı genel uyumluluk dizimine göre *münâsebe maşlahata*; *maşlahat* da *mağâşidu's-şerî'aya* döner.

1.1.3. Cüveynî'ye Göre *Hikmet/Maşlahat* ile *Ta'îl*

Hükümün hikmet ile *ta'îlinin* imkânı hakkında üç temel görüş bulunmaktadır. Birincisi “*hikmet* ile *ta'îl*, mutlak anlamda câizdir”.⁵¹⁸ İkincisi “*hikmet* ile *ta'îl*, mutlak anlamda/hiçbir durumda câiz değildir”.⁵¹⁹ Üçüncüsü ise “*hikmet* munđabî ve zâhirse kendisiyle *ta'îl* câiz; muğtarib ve hafî ise câiz değildir”.⁵²⁰

Aynı şekilde usûlcüler, *hükümlerde* câri olan *kıyâsın* (*el-kıyâs fi'l-aḥkâm*), *sebeplerde* de (*el-kıyâs fi'l-esbâb*) câri olup olmayacağı hakkında ihtilâf etmişlerdir. Bu konu, usûl literatüründe “*istinbâtu'l-esbâb/naşbu'l-esbâb esbâben li'l-aḥkâm*”, “*işbâtu esbâbi'l-aḥkâm kıyâsen*” ve “*el-kıyâs fi'l-esbâb*” gibi başlıklar altında işlenir.⁵²¹

Özellikle Cezzâş, Debûsî gibi ilk dönem (*mutekaddimûn*) Haneî usûlcülere göre *esbâbta kıyâs* câiz değildir.⁵²² Ebyârî'ye göre Haneî usûlcüleri bu görüşe sevkeden husûs, *esbâbın* dışında bir *illet* algısının, *esbâbı aşl* olmaktan çıkaracağı ve

⁵¹⁶ Dîb, “Tevḥî”, [Cüveynî,] *Ġıyâsî*, s. 165. Gazâlî, *maşlahattan* kastın, *mağâşidu's-şerî* korumak olduğunu; *mağâşidu's-şerî*’in de “din”, “can”, “akıl”, “nesil” ve “mal”dan (*el-uşûl el-ḥamse*) müteşekkil olduğunu açıkça ifade eder. Ona göre bu beş *aşl* korumayı amaçlayan her *ma'na*/vaşif *maşlahat*; bunları dikkate almayan her *ma'na*/vaşif ise *mefsedettir*. Bu *mefsedetin* def'i de *maşlahattır*. Bkz. Ġazâlî, *Mustaşfâ*, I, 416-417.

⁵¹⁷ Nitekim Gazâlî, *kıyâs* konusunda “*munâsib* ve *muḥîl ma'na*” tabirini kullandıklarında, bununla *mağâşidu's-şerî*’e karşılık gelen beş *aşl* (din, can, akıl, nesil ve mal) kastettiklerini belirtir. Ġazâlî, *Mustaşfâ*, I, 417.

⁵¹⁸ Bunun delilleri için bkz. ‘Abdulḥakîm ‘Abdurrahmân Es‘ad es-Sa‘dî, *Mebâḥiṣu'l-İlle(t) fi'l-Kıyâs inde'l-Uşûliyyîn*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2009, s. 112-113.

⁵¹⁹ Usûlcülerin çoğu böyle düşünür. Âmidî, *İḥkâm*, II, 163; Maḥmûd Aḥmed Ḥuseyn ‘Abdurabbih, *Ḥucciyetu'l-Mefâhîm ve İlletu'l-Kıyâs fi Mezâhibi Ulemâi Uşûli'l-Fıḫi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Câmi‘î, Ḳâhira 1978, s. 108; Meyyâde, *Ta'îl bi's-Şebih ve Eşeruh fi'l-Kıyâs*, s. 86. Bunların delilleri için bkz. Sa‘dî, *Mebâḥiṣu'l-İlle(t) fi'l-Kıyâs*, s. 107-112.

⁵²⁰ Bunun delilleri için bkz. Sa‘dî, *Mebâḥiṣu'l-İlle(t) fi'l-Kıyâs*, s. 113-117.

⁵²¹ Ebyârî bunun, usûlün en önemli konularından biri olduğunu ve yanlışlara açık olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 445. Konu hakkında bilgi için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 60-63.

⁵²² Bkz. Cezzâş, *Uşûlu'l-Cezzâş (Fuşûl fi'l-Uşûl)*, II, 266-268; Debûsî, *Taḳvîm*, s. 295.

bu durumun *kıyâsın* hakîkatiyle bağdaşmayacağı şeklindeki çekincedir.⁵²³ Lafzî/literal boyutu ağırlıklı olan Haneî usûlcülerin bu yaklaşımının, *hükümün ta'diyesini* kısıtladığı izlenimi vermektedir. Ancak onlar, *kıyâsın* alternatif mesâbesinde görülen *tenkîhu'l-menâf* şeklindeki *ictihâd* faaliyetiyle bu alanı genişletmektedirler.⁵²⁴

Bu yaklaşıma mukâbil Şâfi'î usûlcülerin çoğu ve Hanbelî⁵²⁵ ile bazı Mâlikî usûlcüler, mâni' olmadıkça *esbâbta kıyâsın* câiz olduğunu ifade ederler.⁵²⁶ Bu usûlcülere göre *esbâbta kıyâsın* gerekçesi, *kıyâsın* kaynak değerinin temelinde bulunan “*hükümlerin maşlahat* üzerine binâ edilmesi” ve “literalcilikten sakınılması” (*îrâd 'an şuveri'l-maḥall*) gibi argümanlar ile aynıdır.⁵²⁷ Bunlara göre *sebebin hikmet* ile *ta'lîli* câizdir.

Hükümün ta'lîli ile *sebebin ta'lîli* arasındaki korelasyondan yola çıkarak *hikmet* ile *ta'lîl* hakkında şu üç sonuca varabiliriz:

1. *Hikmet* ile *ta'lîl*, ne *hükümde* ne de *sebepte* câizdir.
2. *Hikmet* ile *ta'lîl*, hem *hükümde* hem de *sebepte* câizdir.
3. *Hikmet* ile *ta'lîl*, *hükümde* câiz; *sebepte* ise câiz değildir.⁵²⁸

Haneî usûlcüler, ilk görüşü benimsemişlerdir. Nitekim Ebû Hanîfe, *hükümün 'illetin kendisine tâbi olduğunu*,⁵²⁹ *hikmetin* muğlak (*gâmiḍ*) konulardan (*umûr*)

⁵²³ Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 436. Benzer yorumlar için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 63; Râzî, *Maḥşûl*, III, 1359.

⁵²⁴ Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 442-443. Ebû Hanîfe, bunu *istidlâl* olarak nitelendirmektedir. Bkz. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 240.

⁵²⁵ Örneğin İbn Kudâme'nin görüşleri için bkz. Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Maḥdisî (v. 620/1223), *Ravḍatu'n-Nâzir ve Cunnetu'l-Munâzir*, [İbn Bedrân'ın (v. 1927) *Nuzhetu'l-Hâṭiri'l-Âṭir* adlı şerhiyle birlikte], el-Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrût 2007, s. 695-699.

⁵²⁶ Bkz. Hişâm Kureyse, *el-İstidlâl ve Eşeruh fi'l-Ḥilâfi'l-Fıkhî*, Daru İbn Hâzım, Beyrût 2005, s. 219-220.

⁵²⁷ Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 436-437.

⁵²⁸ Bu sonuç, İbn Raḥḥâl'ın “*esbâbta kıyâsı* kabul edenlere göre *hikmet* ile *ta'lîl* câiz; reddedenlere göre ise câiz değildir” şeklinde tasvir ettiği korelasyonun nâkiş olduğunu gösterir. İbn Raḥḥâl'ın sözü için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 120.

⁵²⁹ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 428-429.

olduğunu ve bu nedenle dikkate alınmaması gerektiğini söylemektedir.⁵³⁰ Ebû Zeyd Debûsî de, konuyla ilgili olarak şunları söyler:

*Hüküm, sebebin hikmetine değil; [bizzât] sebebe tâbi olur. Hikmet, ancak semeredir; illet değildir.*⁵³¹

Debûsî'nin bu söylemi, *illetin sebepten ibâret olduğu ve hikmet ile ta'lîlin câiz olmadığı* anlamına gelmektedir. Söz gelimi ona göre “adam öldürmeyi” (*katl*), “caydırma” (*zacr*) *hikmetine* dayanmak suretiyle *kısaşa sebep* kılmak câiz değildir. Zira “adam öldürme”nin gerçekleşmemiş olduğu durumlarda da, “caydırma” *hikmete* binâen *kısaş şahitlerine kısaş cezasının uygulanması* gerekecektir.⁵³²

Cüveynî, ikinci görüşü benimsemiştir. Onun *ta'lil* hakkındaki görüşlerinden hareketle *hikmet* ile *ta'lîli* câiz gördüğü ve hem *hükümden* hem de *esbâbtan* çıkarsanan bir *hikmet* arayışına odaklandığı görülmektedir.⁵³³ Cüveynî, *hikmet* ile *ta'lîlin* cevâzı konusunda Şâfi'î'den etkilenmiştir.⁵³⁴ Ancak o, kendisinden önceki usûlcülerden farklı olarak *hikmet* teorisini geliştirmiş ve sistemleştirmiştir. Nitekim *hikmet* ile *ta'lilde* kontrollü (*mağbût*)/ölçülü olması gerektiğini vurgular ve bu amaçla, “*hikmetin/maşlahatın usûlü's-şerî'aya uygun olma*” gerekliliğine dikkat çeker.⁵³⁵ Bu bağlamda her bir *hükümün*, ilintili olduğu *hikmete* özgü olma zorunluluğuna dikkat çeker.⁵³⁶ Meselâ “malın korunması” *hikmetiyle* ilgili olarak şunları söyler:

Mal, onu mâlikinde bırakmak ve ona göz dikenleri (*muteşevvifin*) sakındırmak için “el kesme” (*kat*) [cezasının] konulmasıyla korunmuştur. Şayet cinsel ilişki (*vikâ*) olmaksızın kendilerinden murâd almak isteme (*murâvede*) [şeklinde] [kişinin] mahremler(in)e (*hurum*)

⁵³⁰ Bkz. Zerkeşî, *Bahr*, IV, 120. Ancak Sa'dî, Ebû Hanîfe'nin zikrettiği birtakım furû' meselelerden örnekler vererek onun *hikmet* ile *ta'lîli* mutlak olarak değil; *hikmetin* munđabî ve zâhir olmadığı yerlerde inkâr ettiğini belirtmektedir. Bkz. Sa'dî, *Mebâhişu'l-İlle(t) fi'l-Kıyâs*, s. 123.

⁵³¹ Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 348; Ebyârî, *Tahkîk*, III, 434.

⁵³² Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 348; Ebyârî, *Tahkîk*, III, 434-435.

⁵³³ Nitekim o, ileride görüleceği üzere “*Kıyâsu'l-Ma'nanın Mertebeleri*” konusunu, tamamen *hikmet* algısı üzerine kurgulamıştır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 205-216.

⁵³⁴ Nitekim Şâfi'î'ye göre *hikmet* ile *ta'lil* câizdir. Bkz. Zerkeşî, *Bahr*, IV, 120. Şâfi'î'nin *hikmet* ile *ta'lil* ettiği bazı *hükümler* için “*Kıyâsu'l-Ma'nanın Mertebeleri*” başlığına bakınız. Ayrıca Bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 285-286, 318.

⁵³⁵ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 212-213.

⁵³⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 213.

ilişildiği farz edilirse, murâd almak istemenin en azı, malların kıymetine galebe çalacaktır. Yine de “el kesme” [cezasını] buna taşımak câiz değildir.⁵³⁷

Anlaşıldığı kadarıyla Cüveynî, benzer *hikmet*leri birbirine *kıyâs* etmeyi ve bu surette *hükümün ta'diyesine* imkân tanımayı yanlış bulmaktadır. Zira bir çok benzer *ma'nanın* birbirine *kıyâs* edilmesiyle nüanslar derinleşecek ve zamanla asıl *ma'nadan/hikmetten* uzaklaşmaya doğru gidilecektir.⁵³⁸

Cüveynî, bu noktada İmam Mâlik'in *hikmetleri/maşlahatları* bağlamından kopardığı ve buna bütüncül bir perspektifle yaklaşmadığını belirtir.⁵³⁹ Meselâ koruma altında bulunan bir malın, biri tarafından duvarı delme (*nağb*) suretiyle korunaksız hâle dönüştürülmesi; diğeri tarafından çalınması şeklinde gerçekleşecek bir hırsızlık olayında, el kesme cezasının hiçbir suç fâiline öngürülmeyeceği şeklindeki yaklaşımı eleştirir.⁵⁴⁰ Cüveynî'ye göre aynı mantıktan hareket edilecek olursa, duvara tırmanmak (*teselluk*) gibi malın korunaklığını bozmayacak şekilde mal çalmanın da aynı *hüküm*ü doğurması gerekecektir ki bu durum, hırsızlığa kapı aralayan ve *hikmet/maşlahat* anlayışına uymayan bir yaklaşımdır.⁵⁴¹ Bu minvâlde Cüveynî, *hikmetler/maşlahatlar* vaz' etmenin câiz olmadığını belirtir. Ona göre *hikmetler/maşlahatlar* konusunda *kıyâs* yapan usûlcünün hareket alanı, cüz'î *ma'naları* küllî kâidelere uyarlamaktır.⁵⁴²

Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin ise *hikmetlere/maşlahatlara* hakkıyla riâyet etmediğini ve böylece *uşûlu's-şer'î*aya aykırı birtakım *hükümler istinbât* ettiğini düşünür ve bu gerekçeyle Ebû Hanîfe'yi eleştirir.⁵⁴³ Örneğin o, Ebû Hanîfe'nin

⁵³⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 212.

⁵³⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 212. Daha geniş bilgi için bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 356.

⁵³⁹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 212-213. Cüveynî'nin Mâlik eleştirisi için ayrıca bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 161-164; 180-181; 206-207; *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ*, s. 549-550 (Ebyârî'nin *Tahkîk*'inin IV. cildi içerisinde); *Ğiyâsî*, s. 352. Gazâlî'nin benzer eleştirileri için bkz. bkz. *Ğazâlî, Menhûl*, s. 319.

⁵⁴⁰ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 212.

⁵⁴¹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 212-213. *Burhân* şârihi Ebyârî'ye göre Cüveynî'nin eleştirdiği yaklaşım ile betimlediği şekil birbirinden farklıdır. O, betimlenen şekildeki fiillerin nihâî olarak fâile döndüğünü ve el kesme cezasının burada geçerli olduğunu söyler. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 358-359.

⁵⁴² Cuveynî, *Burhân*, II, 213.

⁵⁴³ Konu hakkında geniş bilgi için “*Kıyâsu'l-Ma'nanın* Mertebeleri” başlığına bakınız. Cüveynî'nin Ebû Hanîfe eleştirisi için ayrıca bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 179-180; 208-209; *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ*, s. 550-551, 573-574 (Ebyârî'nin *Tahkîk*'inin IV. cildi içerisinde). Bâkıllânî ve Gazâlî'nin benzer eleştirileri için bkz. *Ğazâlî, Menhûl*, s. 285-286, 317, 319-322.

kesici/delici olmayan âletlerle (*muşakkal*) adam öldürmede kâtile *kışâş* cezası öngörmemesini ve *ikrâh* altında adam öldürmede sadece *mukrihe* bu cezayı öngörmemesini, *kışâş*ın, “hayatın/canın koruma altına alınması” (*şavn/işmet*) ve “suç fâillerinin caydırılması” (*zecru'l-cunât*) şeklindeki *hikmetine* aykırı bulur.⁵⁴⁴ Ona göre söz konusu *hikmet*, kesici/delici olmayan âletlerle adam öldürmede de kâtile; *ikrâh* altında adam öldürmede ise hem *mukrih* hem de *mukrehe kışâş* cezasının öngörülmesini gerektirir.⁵⁴⁵

Öte yandan Ebû Hânîfe ve Şâfiî gibi hukûkçular, iştirâk hâlinde bir *nişâb* miktarı mal hırsızlığında suç ortaklarının her birine “el kesme” (*kat*) cezasının öngörülmeceği konusunda hemfikirdirler.⁵⁴⁶ Ebû Hânîfe, iştirâk hâlinde elin kesilmesine sebep olan müessir fiilleri, iştirâk hâlinde bir *nişâb* miktarı mal hırsızlığına *teşbih* etmekte ve neticede bu tür müessir fiillerde “el kesme” cezasının öngörülmeceğini düşünmektedir.⁵⁴⁷ Cüveynî, *hikmetler* ve *kâ'ideler* ayrılığı ilkesine dayanarak söz konusu *teşbihe* karşı gelmekte ve iştirâk hâlinde elin kesilmesine sebep olan müessir fiillerde suç ortaklarının her birine “el kesme” cezasının öngörülmesini; iştirâk hâlinde bir *nişâb* miktarı mal hırsızlığında ise bu cezanın öngörülmemesini doğru bulmaktadır.⁵⁴⁸ Cüveynî'ye göre hırsızlık suçunda “el kesme” cezasının öngörülmesinin *hikmeti*, değerli malları (*nefis*) çalmanın önüne geçmektir.⁵⁴⁹ O, müştereken çalınan bir *nişâb* miktarı malın (*mesrûk*), suç ortaklarına paylaşılması sonucunda her birine denk düşen hissenin, herhangi bir cezâi

⁵⁴⁴ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 207-208; 214-215. Ebû Hânîfe'nin kesici/delici olmayan âletlerle adam öldürmede kâtile *kışâş* cezası öngörmemesiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Cuveynî, *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ*, s. 550-551, (Ebyârî'nin *Tahkîk*'inin IV. cildi içerisinde).

⁵⁴⁵ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 207-208; 214-215.

⁵⁴⁶ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 351. Şâfiî'nin konuya dâir görüşü için bkz. Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfiî (v. 204/820), *el-Umm*, thk: Muḥammed Zuhrî en-Neccâr, Dâru'l-Ma'rif, Beyrût 1990, VI, 149. Hânefi usûlcülerin konuya dâir görüşlerine örnek olarak bkz. Muḥammed b. Aḥmed b. Ebû Sehl Şemsu'l-Eimme es-Seraḥsî (v. 483/1090), *el-Mebsûṭ*, Dâru'l-Ma'rif, Beyrût 1989, XXVI, 138-139.

⁵⁴⁷ Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 351. Hânefilerin “iştirâk hâlinde elin kesilmesine sebep olan müessir fiilde suç ortaklarının hiçbirine el kesme cezasının öngörülmeceği” şeklindeki görüşüne örnek olarak bkz. Seraḥsî, *Mebsûṭ*, XXVI, 137-142.

⁵⁴⁸ Cüveynî, “iştirâk hâlinde elin kesilmesine sebep olan müessir fiillerde suç ortaklarının her birine “el kesme” cezasının öngörülmesi”; “iştirâk hâlinde bir *nişâb* miktarı mal hırsızlığında ise bu cezanın öngörülmemesi” konusunda Şâfiî gibi düşünür. Bkz. Şâfiî, *Umm*, VI, 22-23, 149. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 211-212; Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 351-352.

⁵⁴⁹ Cüveynî'ye göre değersiz (*tâfiḥ*) malların çalınmasında “el kesme” cezasına gerek yoktur. Zira insanda, değersiz mallar uğruna tehlikelere atılmama şeklinde bir iç güdü bulunmaktadır. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 211. Ayrıca bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 77.

müeyyideyi gerektirmeyecek kadar değersiz (*tâfiḥ*) olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵⁰ Ona göre elin kesilmesine sebep olan müessir fiillerde *ķıṣâṣ*/"el kesme" cezasının öngörülmesinin *ḥikmeti* ise "hayatın/canın koruma altına alınmasıdır. O, müştereken işlenen müessir fiillerde, suç ortaklarına bu cezanın öngörülmemesinin, söz konusu *ḥikmetle* bağdaşmayacağını düşünmektedir.⁵⁵¹ Ona göre yukarıdaki iki *ķâ'idenin*, bir çok defada bir elin kesilmesine sebep olan müessir fiillerde, elin kesilmesiyle (*ibâne*) *ķıṣâṣ*/"el kesme" cezasının gerekli olması; buna mukâbil bir çok defada gerçekleştirilen bir *niṣâb* miktarı mal hırsızlığında ise -malın korunaklığı (*ḥırz*) her defasında bozulsun bile- bu cezanın gerekli olmaması şeklinde farklı *ḥükümlere* sâhip olması, *ḥikmetler* ayrılığı ilkesinin sağlaması mesâbesindedir.⁵⁵² Sem'ânî, bunlara ek olarak müştereken işlenen bir *niṣâb* miktarı hırsızlık suçunun nâdir vukû bulunduğunu ve bu açıdan suç ortaklarına "el kesme" cezasının öngörülmemesinin büyük bir mefsedete yol açmayacağını belirtir.⁵⁵³

Gazâlî, Râzî, Âmidî, İbnu'l-Ḥâcib ve Beyḍâvî gibi usulcüler ise üçüncü görüşü benimsemişlerdir. *Esbâbta kıyâsı* câiz görmeyen⁵⁵⁴ bu usulcülerden Gazâlî, Râzî ve Beyḍâvî, *ḥikmet* ile *ta'lîli* mutlak anlamda,⁵⁵⁵ Âmidî ve İbnu'l-Ḥâcib ise *ḥikmetin* "zâhir" ve "munḍabıt" olma şartıyla kabul ederler.⁵⁵⁶

Gazâlî, bu noktada *esbâbın ta'lîli* ile *aḥkâmın ta'lîli*ni birbirinden ayırır. O, *aḥkâmın ta'lîlinde kıyâsı*; *esbâbın ta'lîlinde* ise *tenķîḥu'l-menâṭ* şeklindeki *ictihâd* faaliyetini doğru bulur.⁵⁵⁷ Buna göre *esbâbın ta'lîli* "tağyîr"; *ķıyâs* ise "taķrîr" üzerine

⁵⁵⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 211.

⁵⁵¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 211.

⁵⁵² Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 212.

⁵⁵³ Bkz. Sem'ânî, *ķavâti'*, II, 244.

⁵⁵⁴ Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 351-352; Râzî, *Maḥşûl*, III, 1359; Âmidî, *İḥkâm*, II, 292-293; İbnu'l-Ḥâcib, *Muḥtaşar*, [İşfehâni'nin *Beyânu'l-Muḥtaşar* adlı şerhiyle birlikte], II, 761; Beyḍâvî, *Minḥâcu'l-Vuṣûl*, [İsnevî'nin *Nihâyetu's-Sûl* adlı şerhiyle birlikte], IV, 66-67. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mennûn, *Nibrâsu'l-Uķûl fî Taḥķîķi'l-ķıyâs*, s. 132; Ķureyse, *İstidlâl ve Eşeruh fî'l-Ḥilâfi'l-Fıķḥî*, s. 220.

⁵⁵⁵ Bkz. Râzî, *Maḥşûl*, III, 1323-1324; Beyḍâvî, *Minḥâcu'l-Vuṣûl*, [İsnevî'nin *Nihâyetu's-Sûl* adlı şerhiyle birlikte], IV, 247-248. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Sa'dî, *Mebâḥiṣu'l-İlle(t) fî'l-ķıyâs*, s. 112; Meyyâde, *Ta'lîl bi's-Şebeh ve Eşeruh fî'l-ķıyâs*, s. 85.

⁵⁵⁶ Bkz. Âmidî, *İḥkâm*, II, 162; İbnu'l-Ḥâcib, *Muḥtaşar*, [İşfehâni'nin *Beyânu'l-Muḥtaşar* adlı şerhiyle birlikte], II, 695. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Sa'dî, *Mebâḥiṣu'l-İlle(t) fî'l-ķıyâs*, s. 107-113; Meyyâde, *Ta'lîl bi's-Şebeh ve Eşeruh fî'l-ķıyâs*, s. 86.

⁵⁵⁷ Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 351-352.

kuruludur ve “tağyîr”, *tenkîhu'l-menâta* karşılık gelir.⁵⁵⁸ Gazâlî'nin bu yaklaşımının, *esbâbta kıyâsın câiz olmaması* noktasında Hânefî usûlcülerin yaklaşımıyla paralellik;⁵⁵⁹ kendisinin sistematize ettiği *ictihâd* örgüsüyle de tutarlılık arzettiği görülmektedir. Zira ona göre *tenkîhu'l-menâta*, *menâtin*; bu yönüyle de *sebebin* zikredildiği yerlerde geçerlidir. *Menâtin* zikredilmediği yerlerde ise *kıyâs*; diğer adıyla *tahrîcu'l-menâta/istinbâtu'l-menâta* şeklindeki *ictihâd* faaliyeti geçerlidir.⁵⁶⁰ Ebyârî, Gazâlî'nin *esbâbın ta'lîli* ile *aşkâmın ta'lîli* şeklindeki ayırımına karşı çıkmış ve *esbâbın ta'lîlinde* de *kıyâs* yönteminin geçerli olduğunu söylemiştir.⁵⁶¹

Esâsında *kıyâs* ve *tenkîhu'l-menâta* şeklindeki ayırım, literal/lafzî bir tartışmanın ürünüdür.⁵⁶² İster *kıyâs*, ister *tenkîhu'l-menâta* olarak adlandırılınsın, *münâsib ma'na* merkezli bir *hüküm ta'diyesi*, İslâm hukûk usûlünde dinamizmin potansiyelini göstermektedir.

1.1.4. *Münâsib Ma'nanın/Maşlahatın/Hikmetin/Mağâşidu's-Şerî'anın Taksîmi*

Bu konu, “Cüveynî Öncesi ve Sonrası Usûlcülere Göre *Münâsib Ma'nanın/Maşlahatın/Hikmetin/Mağâşidu's-Şerî'anın Taksîmi*” ve “Cüveynî'ye Göre *Münâsib Ma'nanın/Maşlahatın/Hikmetin/Mağâşidu's-Şerî'anın Taksîmi*” başlıkları altında incelenmeye çalışılacaktır.

1.1.4.1. *Cüveynî Öncesi ve Sonrası Usûlcülere Göre Münâsib Ma'nanın/Maşlahatın/Hikmetin/Mağâşidu's-Şerî'anın Taksîmi*

Cüveynî öncesi usûlcüler, beslendikleri ilmî birikim ve yaşadıkları coğrafik havzaya bağlı olarak *iğâle*,⁵⁶³ *müessir*,⁵⁶⁴ *münâsib* ve *mülâim*⁵⁶⁵ gibi kavramlar

⁵⁵⁸ Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 352.

⁵⁵⁹ Nitekim o, bu konuda kendileri gibi düşündüğünü açıkça söylemektedir. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 351, 353.

⁵⁶⁰ Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 239-241.

⁵⁶¹ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 444; Zerkeşî, *Bağr*, IV, 51.

⁵⁶² Bkz. Zerkeşî, *Bağr*, IV, 63; Mennûn, *Nibrâsu'l-Ukûl fî Tahkîki'l-Kıyâs*, s. 131.

⁵⁶³ *İğâle* kavramını ‘illeri tespit yolları bağlamında kullanan ilk usûlcüler, Bâkıllânî (v. 403/1013) ve Ebû İshâk İsferyânî'dir (v. 418/1027). Bkz. Fatih, Turay, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, Rağbet yay., İst. 2012, s. 116. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 232-233.

⁵⁶⁴ *Te'sîr* hakkında geniş bilgi için bkz. Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 225-232. *Te'sîr* terimi, Debûsî tarafından geliştirilmiştir ve onun kullandığı şekliyle meşhûrdur. Bkz. Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*,

kullanmışlardır. Ancak bu dönemde, söz konusu kavramlara karşılık gelen anlamların net olarak belirlenemediği ve *münâsib ma'naya* dâir sistematik bir taksîmin oluşturulamadığı görülmektedir.

Başta Gazâlî olmak üzere Cüveynî sonrası usûlcüler, bu kavramlara başka kavramlar eklemiş ve bunların içeriğini sınırlandırmaya çalışmışlardır. Bu dönemde, *münâsib ma'naya* dâir çeşitli sistematik taksîmlerin geliştirilebildiği görülmektedir. Ancak bu sefer, girift bir terminoloji farklılığı ve yoğun bir anlam kargaşasıyla baş başa kalınmıştır. Cüveynî sonrası usûlcüler, *münâsib ma'nayı* genellikle şu üç taksîme tâbi tutmuşlardır:

1. Hâkîkî olup olmaması açısından *münâsib*, “hâkîkî” ve “iḳnâî” şeklinde ayrılır. “Hâkîkî”, tefekkür/teemmül edip araştırmakla *münâsebesi* daha da belirginleşen *münâsib* tir. “İḳnâî”, başta *münâsib* olduğu izlenimi veren, ancak tefekkür/teemmül edip araştırmakla *münâsebe* yönünün zayıf olduğu anlaşılan *münâsib* tir.⁵⁶⁶ “Hâkîkî” de “uḫrevî” ve “dünyevî” şeklinde ayrılır. “Uḫrevî”, âhiretle bağlantılı olacak şekilde insana bir “menfaat” celb eden ya da kendisinden bir “zarar” def eden *münâsib* tir. “Dünyevî”, dünyayla bağlantılı olacak şekilde insana bir “menfaat” celb eden ya da kendisinden bir “zarar” def eden *münâsib* tir.⁵⁶⁷ “Dünyevî” de *ḍarûrî*, *hâcî* ve *taḥsînî* şeklinde ayrılır.⁵⁶⁸
2. Epistemolojik açıdan *münâsib*, “maḳşûdun yakînen gerçekleşmesi”, “maḳşûdun zânnen gerçekleşmesi”, “maḳşûdun gerçekleşmesinin ve

s. 226. Ona göre *te'sîr*, 'illeti tespit eden yegâne yöntemdir. Bkz. Turay, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, s. 126. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 195.

⁵⁶⁵ Meselâ Debûsî (v. 430/1039), *mulâeme(t)/mulâim* tabirini kullanır. Bkz. Debûsî, *Taḳvîm*, s. 304. Öte taraftan Şâfîî ekolünde *mulâeme* tabirini kullanan ilk usûlcünün Gazâlî olduğu ifade edilir. Bkz. Turay, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, s. 150, 159.

⁵⁶⁶ Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 192; Mennûn, *Nibrâsu'l-Uḳûl fî Taḥkîkî'l-Kıyâs*, s. 277; Şinḳîṭî, *el-Vasfu'l-Munâsib*, s. 191-193.

⁵⁶⁷ Örnekler için bkz. Şinḳîṭî, *el-Vasfu'l-Munâsib*, s. 193.

⁵⁶⁸ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mennûn, *Nibrâsu'l-Uḳûl fî Taḥkîkî'l-Kıyâs*, s. 278-284; Şinḳîṭî, *el-Vasfu'l-Munâsib*, s. 194-205. Diğer bir taksime göre *maḣlaḣatın* kısımları şunlardır: “Zarûriyyât, hâciyyât, menfaat ve zînet. Refah ve mutluluğa katkısı nesnel olarak görülebilenlere *menfaat*; daha çok zevke hitap edenlere de *zînet* denmektedir”. Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi”, s. 101.

gerçekleşmemesinin eşit olması”, “*mağşûdun* gerçekleşmemesinin tercîh edilmesi” ve “*mağşûdun* külliyyen gerçekleşmemesi” şeklinde ayrılır.⁵⁶⁹

3. Şer’î itibâr açısından *münâsib*, “*müessir*, *mülâim*, *ğarîb* ve *mürsel*” şeklinde ayrılır. *Mürsel* de “*mülgâ*”, “*ğarîb*” ve “*mülâim*” kısımlarına ayrılır.⁵⁷⁰

1.1.4.2. Cüveynî’ye Göre Münâsib Ma’nanın/Maşlahatın/Hikmetin/Mağşîdu’s-Şer’îanın Taksîmi

Cüveynî *münâsib ma’na/maşlahat/hikmet/mağşîdu’s-şer’îa* konularında bir çok ilke öncülük etmiştir. Onun öncülük ettiği hususlardan biri, yukarıdaki konuları “*darûrî*, *hâcî*, *tahsînî* ve *bedenî ibâdetler*” şeklinde kategorize ve sistematize etmesidir.⁵⁷¹ Bu yönüyle o, ilk ciddi “*münâsib ma’na/maşlahat/hikmet/mağşîdu’s-şer’îa*” teorisyeni olarak hukûk tarihinde hak ettiği yeri almıştır.

⁵⁶⁹ Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Bahr*, IV, 188; Mennûn, *Nibrâsu’l-Ukûl fi Tahkîki’l-Kıyâs*, s. 294-297; Şinķîti, *el-Vasfu’l-Munâsib*, s. 207-210.

⁵⁷⁰ Bkz. Şinķîti, *el-Vasfu’l-Munâsib*, s. 217-218. Usûlcüler *müessir*, *mülâim*, *ğarîb* ve *mürsel* kavramlarının anlamları etrafında ciddi görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. Biz bu kavramları, daha yaygın ve ayrıntılı olma hasebiyle İbnu’l-Hâcib’in tanımlamaları ışığında aktarmaya çalışacağız: *Müessir*: ‘Ayn’ının, *hüküm* ‘ayn’ında “*naşş*” veya “*icmâ*” ile itibâr edildiği *ma’na*/vaşıftır (*munâsib-i muessir*). Gazâlî, “*naşş*” ve “*icmâ*”a, “*hâşır*” olan *sebri* de ekler. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 326. *Mülâim*: ‘Ayn’ının, *hüküm* ‘ayn’ında “*naşş*” veya “*icmâ*” ile değil; bilakis, *hüküm* vaşifla bir arada bulunmasıyla itibâr edildiği *ma’na*/vaşıftır (*munâsib-i mülâim*). *Mülâim*, bu yönüyle üç kısma ayrılır: 1. ‘Ayn’ının, *hüküm* cinsinde “*naşş*” veya “*icmâ*” ile itibâr edildiği *ma’na*/vaşıftır. 2. Cinsinin, *hüküm* ‘ayn’ında “*naşş*” veya “*icmâ*” ile itibâr edildiği *ma’na*/vaşıftır. 3. Cinsinin, *hüküm* cinsinde “*naşş*” veya “*icmâ*” ile itibâr edildiği *ma’na*/vaşıftır. *Ğarîb*: ‘Ayn’ının, *hüküm* ‘ayn’ında, *hüküm* vaşifla bir arada bulunmasıyla itibâr edildiği; ancak ‘ayn’ının *hüküm* cinsinde, cinsinin *hüküm* cinsinde ve cinsinin *hüküm* ‘ayn’ında itibâr edilmediği *ma’na*/vaşıftır (*munâsib-i ğarîb*). *Mürsel*: ‘Ayn’ının, *hüküm* ‘ayn’ında ne “*naşş*” ve “*icmâ*” ile; ne de *hüküm* vaşifla bir arada bulunmasıyla itibâr edildiği *ma’na*/vaşıftır. *Mürsel* iki kısma ayrılır: 1. İlgâsı bilinen *ma’na*/vaşif (*mürsel-i mülgâ*). 2. Ne ilgâsı ne de itibârı bilinen *ma’na*/vaşıftır. Bu da *mülâim* ve *ğarîb* şeklinde ikiye ayrılır. *Mürsel-i ğarîb*, asla itibâr edilmeyen *ma’na*/vaşıftır. *Mürsel-i mülgâ* ve *mürsel-i ğarîb* ittifâkla reddedilmiştir. *Mürsel-i mülâim* geçerliliği konusunda ise görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Konu hakkında geniş bilgi ve örnekler için bkz. Meyyâde, *Ta’lil bi’s-Şebih ve Eşeruh fi’l-Kıyâs*, s. 90-116. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *Bahr*, IV, 195-197; Mennûn, *Nibrâsu’l-Ukûl fi Tahkîki’l-Kıyâs*, s. 298-302; Şinķîti, *el-Vasfu’l-Munâsib*, s. 217-245. *Maşlahat-ı mürsele* ile ilintili yoğun tartışma, bu bağlamda cereyan etmiştir.

⁵⁷¹ Gazâlî, hocası Cüveynî’nin söz konusu taksîmini daha da sistemleştirip geliştirmiştir. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 416-420. “Bu hususta Hanefîlere has orijinal bir tasniften bahsetmek, pek mümkün görünmemektedir. Şâfîilerin geliştirdiği bu tasnifi, Hanefîler gibi Mâlikîler ve Hanbelîler de benimsemiştir. Söz konusu tasnif, Sadruşşer’îa ile beraber Hanefî usûlüne girmiş, sonraki Hanefî usûlcülerince benimsenmiştir”. Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı*, s. 70-71. Şâfîî usûlcülerden ‘İzz b. ‘Abdüsselâm ise dünya ve âhiret *maşlahat*larını *darûrât*, *hâcât* ve *tetimmât/tekemmulât* şeklinde ayırır. Söz gelimi ona göre yeme-içme, elbise, mesken, nikâh, azık taşıyan merkebe gibi dünya *maşlahat*larından ihtiyacı giderecek yeterli ölçüler, *darûrât*; güzel yemekler, şık elbiseler, yüksek odalar, geniş saraylar, nefis merkebler gibi dünya

Cüveynî'nin düşüncesine göre *darûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsîniyyât*, *küllî maşlahat*lara karşılık gelmektedir.⁵⁷² O, *şerî'atın* ayrıntıları (*tefâşîlu's-şerî'a*) unutulsa bile, bu tür *aşılıların/maşlahatların* akılla kavranabileceğini ifade eder.⁵⁷³ Cüveynî'ye göre *cüz'î maşlahatlar* ise izâfî/subjektiftir ve bu yüzden sırf akılla tayin edilmemektedir.⁵⁷⁴ O, *Burhân*'da bu konuda şunları söyler:

Binâenaleyh *maşlahat* (*istişlâh*) türüne (*bâb*) [vâkıf olmanın] nihâî yolu (*ğâye*), [*maşlahata* Allah'ın belirlediği şekliyle] tâbi olmaktır (*taklîd*) ve [bununla ilintili] hükmü (*emr*), hüküm sâhibi olan [Allah]'a havâle etmektir. Bu da *şerî'atta* içkin olan güzellikleri/ahlâkî değerleri (*meḥâsinu's-şerî'a*) [çıkarsamanın] yoludur (*bâb*).⁵⁷⁵

Ġyâsî adlı eserinde ise konuyla ilgili olarak şunu söyler:

Şerî'atın, akıllı [kişi]lerin *maşlahatından* (*istişlâh*) ve bilge [kişi]lerin (*ḥukemâ'*) görüşünün (*re'y*) gereklerinden (*muḥteḍâ*) elde edileceğini düşünen, *şerî'atı* inkâr etmiş olur ve bu sözünü, *şerî'atların* (*şerâi'*) inkârına vesile (*zerî'a*) kılmış olur.⁵⁷⁶

1.1.4.2.1. *Darûrî Ma'nalar/Maşlahatlar/Ḥikmetler/Aşılılar: Kısaş ve Bey' Örnekleri*

İslâm *maşlahat* teorisinde dokunulmazlığı olan ve korunması gereken beş *küllî/darûrî aşl/ma'na* (*darûrât-ı ḥamse/kulliyât-ı ḥamse*)⁵⁷⁷ vardır. Bunlar “din”,

maşlahatlarından en üst mertebede olan ölçüler, *tetimmât/tekemmulâtın*; ikisi arasındaki ölçüler ise *ḥacâtıdır*. Vâcipleri yapmak, harâmlardan sakınmak gibi âhîret *maşlahatları* *darûrâtın*; müekked *sünnetler* *ḥacâtın*; bunun dışında farzlara tâbi veya müstakil olan mendûblar ise *tetimmât/tekemmulâtıdır*. İbn 'Abdusselâm, *Ḳavâ'idü'l-Aḥkâm*, II, 123. İbn 'Abdusselâm'a göre dünya *maşlahat* ve *meşedetleri* akıl ile; âhîret *maşlahat* ve *meşedetleri* ise sadece nakil ile bilinir. Bkz. İbn 'Abdusselâm, *Ḳavâ'idü'l-Aḥkâm*, I, 7-11.

⁵⁷² Şâtîbî de usûlu'l-fıkhın *kulliyâtı's-şerî'aya* döndüğünü ve bu yüzden kat'î olduğunu ifade ettikten sonra *kulliyâtı's-şerî'anın* *darûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsîniyyât* olduğunu açıkça söyler. Örnekler hakkında geniş bilgi için bkz. Şâtîbî, *Muvâfaḳât* ('*Unvânu't-Ta'rîf bi Esrâri't-Teklîf*'), I, 43-45; II, 337-341. O, bunlar için *el-kulliyâtı's-selâs* ve *el-ḳavâ'idü's-selâs* gibi tabirler kullanır. Bkz. Şâtîbî, *Muvâfaḳât* ('*Unvânu't-Ta'rîf bi Esrâri't-Teklîf*'), II, 371, 373. Ona göre *darûriyyât* asıldır. *Hâciyyât* ve *tahsîniyyât* *darûriyyâtın*; *tahsîniyyât* de *hâciyyâtın* “tetimme”si/“tekmile”si mesâbesindedir. *Darûriyyâta* hâle geldiğinde *hâciyyât* ve *tahsîniyyâta* da hâle gelir. *Hâciyyât* ve *tahsîniyyâta* hâle gelmesi, *darûriyyâta* hâle gelmesini gerektirmez. Geniş bilgi için bkz. Şâtîbî, *Muvâfaḳât* ('*Unvânu't-Ta'rîf bi Esrâri't-Teklîf*'), II, 344-346; Şelebî, *Uşûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî el-Muḳaddimetu't-Ta'rîfiyye bi'l-Uşûl ve Edilleti'l-Aḥkâm ve Ḳavâ'idü'l-İstinbât*, s. 518-519. Esasında üç *küllî maşlahat* arasındaki hiyerarşiye, Şâtîbî'den önce 'İzz. b. 'Abdusselâm değinmiştir. İbn 'Abdusselâm'a göre çatışma durumunda *darûrât* *ḥacâta*; *ḥacât* da *tetimmât/tekemmulâta* takdîm edilir. Bkz. 'İbn Abdusselâm, *Ḳavâ'idü'l-Aḥkâm*, II, 123.

⁵⁷³ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 84.

⁵⁷⁴ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 83.

⁵⁷⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 83.

⁵⁷⁶ Cüveynî, *Ġyâsî*, s. 353. Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Ġyâsî*, s. 352-354.

“can/hayat” (*nefs; dem*), “akıl”, “nesil/neseb” ve “mal/mülk” tür.⁵⁷⁸ Bazı müteahhir usûlcüler, bunlara “değerler” anlamındaki “ırz”ı da eklerler.⁵⁷⁹

Konuyu ele alış tarzından ve verdiği misâllerden Cüveynî'nin, söz konusu beş *küllî/đarûrî aşla/ma'naya* işâret ettiği ve düşüncelerini bu bağlamda şekillendirdiği görülmektedir.⁵⁸⁰ Bu isimleri açıkça zikreden ve sistemli hâle getiren usûlcü ise Gazâlî'dir.⁵⁸¹

Cüveynî, *Burhân*'da bunlardan bilhâssa “canın/hayatın ve malın/mülkün dokunulmazlığı/korunması”ndan (*işmet fi'd-dimâ' ve 'z-zecr 'ani't-teheccum 'aleyhâ*) bahseder. O, “canın/hayatın dokunulmazlığı/korunması”na yönelik olarak *kışas*; “malın dokunulmazlığı/korunmasına” yönelik olarak da *bey'* üzerinde durur.⁵⁸² Cüveynî, *đarurî* bir *maşlahata* dayanması konusunda *bey' kâ'idesini kışas kâ'idesine kıyâs (ilhâk)* eder. Buna göre ihtiyaç duyulmayan malları, ihtiyaç duyulan mallarla karşılıklı değiştirmek (*tebâdul*) zorunludur (*đarûret*).⁵⁸³ Bu *đarûrete* binâen

⁵⁷⁷ Bunlara *mağâsid-ı hamse* de denilir. Bkz. Şinkîfî, *el-Vaşfu'l-Munâsib*, s. 194.

⁵⁷⁸ “Din”, mürteddin öldürülmesi ve cihâdın vâcip kılınması; “can/hayat”, *kışas*ın meşrû kılınması; “akıl”, içki içmenin haram kılınması ve buna hadd cezasının öngörülmesi; “nesil/neseb”, zinânın haram kılınması ve buna hadd cezasının öngörülmesi; “mal/mülk”, telef karşısında tazmîn edilmesi ve hırsızlığa karşı el kesme cezasının öngörülmesi gibi husûslarla koruma altına alınmıştır. Bkz. Zerkeşî, *Baħr*, IV, 188-189; es-Sîrdî, *Minhâcu'l-Vuşûl ilâ 'İlmi'l-Uşûl*, s. 101; Mennûn, *Nibrâsu'l-Ukûl fî Tahkîki'l-Kıyâs*, s. 280; Şinkîfî, *el-Vaşfu'l-Munâsib*, s. 194-195. Bütün şerîhatların, bu beş *đarurî mağsâd*ı korumaya yönelik olarak vaz' edildiği belirtilir. Bu görüş için bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, I, 417; Şâtîbî, *Muvâfaqât (Unvânu't-Ta'rif bi Esrâri't-Teklîf)*, I, 52. Ancak bunun, ispatlanması güç olduğu ve tartışmaya açık bir görüş olduğu ifade edilir.

⁵⁷⁹ Bkz. Zerkeşî, *Baħr*, IV, 189-190; Şinkîfî, *el-Vaşfu'l-Munâsib*, s. 198-199.

⁵⁸⁰ Örnek olarak bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 79-81, 207-212. Ayrıca bkz. Ahmed er-Raysûnî, *Naẓariyyetu'l-Mağâsid inde'l-İmâm eş-Şâṭibî*, el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Virginia 1995, s. 51.

⁵⁸¹ Onun konuyu ele alış tarzı ve verdiği örnekler hakkında geniş bilgi için bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, I, 417.

⁵⁸² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 79.

⁵⁸³ Cüveynî, *Burhân*, II, 79. Cüveynî, *şer'î* tasarrufları *đarûret* açısından şu üç kısma ayırır:

1. “İkrâh (*icbâr*) halinde adam öldürmek” ve “zinâ etmek” gibi, *đarûret* halinde bile câiz olmayan tasarruflar. Bu tür tasarruflardan sakınmak vâciptir.
2. *Bey'* gibi *küllî* bir *kâ'ide* olarak câiz olan *đarurî* tasarruflar. Bu tür tasarruflarda *đarûretin* her bir şahısta tahakkuk etmesi gerekli değildir. Nitekim ihtiyaç duyulan bir malı, ihtiyaç duyulmayan bir mal karşılığında değiştirmek *şahîhtir*.
3. Murdar hayvanı (*meyte*) ve başkasının yemeğini yemek gibi, genel anlamda câiz olmayan; *đarûretin* her bir şahısta tahakkuk etmesi durumunda câiz/meşrû olan tasarruflar.

Buna mukâbil *Burhân* şârihi Ebyârî, *đarûret* eksenli tasarrufları şu iki kısımda sistematize etmiştir:

- a. İşlenmesi/yapılması meşrû/câiz olmayan tasarruflar. Bu tür tasarruflarda *mefsedet* boyutu, *maşlahat* boyutuna galebe çalar.
- b. İşlenmesi/yapılması meşrû/câiz olan tasarruflar. Bunlar “vâcip”, “mübâh”, “mendûb” ve “mekrûh” gibi kısımlara ayrılır.

doktrinde *bey*⁶ adında bir *ķâide* geliştirilmiştir. Fakat bütün tikel değiştirmelerin bu *ķâide* birebir uyuşması gerekmemektedir.⁵⁸⁴ Nitekim ihtiyaç duyulan mallar, ihtiyaç duyulmayan mallarla da karşılıklı değiştirilebilir ve bu, söz konusu *ķâidenin* geçerliliğine ve yürürlüğüne halel getirmemektedir.⁵⁸⁵

Cüveynî'ye göre *ķarûrî maşlahata* dayanan *aşıllarda* şu iki *ķıyâs* şekli mümkündür.⁵⁸⁶

1. *Küllî/ķarûrî* bir *câmi*'den hareketle iki *aşın/ķâidenin* birbirine *ķıyâsıdır*. Bir *ķaddi ķıřařa*; bir *ķıřařı ķadde*; *ķarûrete* dayanan herhangi bir akdi *bey*'e *ķıyâs* etmek bu kabildendir.⁵⁸⁷
2. *Küllî/ķarûrî* bir *ķâidenin/aşın cüz*'lerinin birbirine *ķıyâsıdır*. Cüveynî, bu tarz *ķıyâsı cüz*'i *ķıyâs* olarak nitelemekte ve bunu, *ķıyâsu'l-ma'nanın* en üst mertebesine (*ķabaķa*) konumlandırmaktadır.⁵⁸⁸

Cüveynî, *cüz*'i *ķıyâsa* örnek olarak, suç ortaklarının her birine *ķıřař* cezasının öngörülmesi konusunda, “iştirâk hâlinde bir organın kesilmesine sebep olan müessir fiiller”in (*ķaťu'l-eťrâf*) “iştirâk hâlinde adam öldürme”ye *ķıyâs* edilmesini zikreder.⁵⁸⁹ Buna göre organ dokunulmazdır ve koruma altındadır. “İştirâk hâlinde organ kesilmesine sebep olan bu tür müessir fiiller”de suç ortaklarının/fâillerinin her birine *ķıřař* cezasının öngörülmemesi, “dokunulmazlık ve koruma altında olma” şeklindeki *küllî/ķarûrî maşlahata* aykırıdır ve “iştirâk hâlinde organ kesilmelerine/yaralanmaları”na davetiye çıkaracaktır. “Organ”ın “can/hayat” gibi dokunulmaz/koruma altında olması ve bu hususta “can/hayat”la eř değer olması, bahsedilen *cüz*'i *ķıyâsın* sıhhatini kuvvetlendirmektedir.⁵⁹⁰

Cüveynî'ye göre *celi* bile olsa *cüz*'i *maşlahat*, *küllî/ķarûrî maşlahatla* çatıştığı (*muşademe*) vakit, *küllî/ķarûrî ķâide/maşlahat* karşısında işlevini yitirir ve âtil bırakılır.⁵⁹¹ O, *cüz*'i *ķıyâsa* örnek olarak ceza hukûk usûlü açısından önemli bir yer

⁵⁸⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 79, 86.

⁵⁸⁵ Ebyârî, *Taĥkîk*, III, 555.

⁵⁸⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 80, 82.

⁵⁸⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 81-82.

⁵⁸⁸ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 80.

⁵⁸⁹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 81.

⁵⁹⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 80.

⁵⁹¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 80.

işgal eden “suç ve ceza denkliği/dengesi (*temâsul*)” kuralını zikreder.⁵⁹² “İnfirâd hâlinde adam öldürme”de bu denklige uygun olarak sadece suç fâiline *kışaş* cezası öngörülür. Söz konusu kurala göre “iştirâk hâlinde adam öldürme”de suç ortaklarının her birine *kışaş* cezasının öngörülmemesi gerekir.⁵⁹³ Ne var ki bu yaklaşım, “canın/hayatın koruma altında olması” ve “suç fâilinin caydırılması” şeklindeki *küllî/đarûrî kâ’ide/maşlahat*larla çatışmaktadır. Nitekim müştereken adam öldürmek kolaydır ve suç ortaklarının her birine *kışaş* cezasının öngörülmemesi, “iştirâk hâlinde adam öldürmeler”e davetiye çıkaracaktır.⁵⁹⁴ İşte *küllî/đarûrî kâ’ide/maşlahat*ın ihmâl edilmemesi için *cüz’î maşlahat/kâ’ide* olan denklik/denge kuralı âtil bırakılır ve bu hususta “iştirâk hâli” “infirâd hâli”ne *kıyâs* edilmemektedir. Cüveynî’nin değindiği *cüz’î maşlahat*, daha sonraki usûlcülerin sistematize ettiği *tekmilî/mukemmile/mutemmime maşlahat* kavramına tekâbül etmektedir. Kezâ Cüveynî, *kışaş*ın mantığının, telef olan malların tazmîn edilmesinin (*cebrânu’l-fâitât*) mantığından farklı olduğunu vurgular.⁵⁹⁵ Buna göre telef olan malların tazmîn edilmesinin mantığı, malları kıymeti veya misliyle tedârik etmektir. *Kışaş*ın mantığı ise “suçluyu/suçluları sakındırmak” ve “*kışaş* sâhiplerinin intikâmını almak”tır (*şifâu’l-ğalîl*).⁵⁹⁶ Bu farklılık, *kışaş*ta denklik/denge ilkesinin, malların tazmînindeki kadar elzem olmadığını gösterir.⁵⁹⁷

Cüveynî’nin yukarıda anlatmak istediklerini, Ebyârî’den esinlenerek⁵⁹⁸ şu şekilde formüle edebiliriz: “İtibâra alınması hâlinde, *đarûrî/küllî maşlahat*ın ihmâline yol açan bütün *tekmilî/cüz’î maşlahat*ların iptali/ta’tîli zorunludur”. Çatışma durumunda *küllî/đarûrî maşlahat*ın ihmâli, *tekmilî/cüz’î maşlahat*ın da iptali/ta’tîli anlamına gelecektir. Öyleyse sadece *tekmilî/cüz’î maşlahat*ı iptal/ta’tîl etmek, her iki çeşit *maşlahat*ı ibtâl/ta’tîl etmekten daha evlâdır.⁵⁹⁹ Ebyârî’nin konuyla ilgili olarak değindiği örneklerden biri şudur: “Canın/hayatın korunması” (*hıfzu’l-muhec*),

⁵⁹² Cuveynî, *Burhân*, II, 81.

⁵⁹³ Cuveynî, *Burhân*, II, 81; Ebyârî, *Tahkîk*, III, 518.

⁵⁹⁴ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 81.

⁵⁹⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 81.

⁵⁹⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 81.

⁵⁹⁷ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 519.

⁵⁹⁸ Onun bu meyânda sarfettiği ibâresi şudur: “إن كل تكلمة أفضى اعتبارها إلى رفض أصلها وجب اطراحها”. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 516.

⁵⁹⁹ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 516.

darûri/küllî bir *maşlahat*; bu *maşlahata* nazaran “necâsetten arınmak” *tekmilî/cüz’î* bir *maşlahattır*. Canı/hayatı ihya etmenin necis bir maddeyi almaya bağlı olduğu *darûret* durumunda, necis madde alınabilir”;⁶⁰⁰ çünkü söz konusu durumda “necâsetten arınma” şeklindeki *tekmilî/cüz’î maşlahata* i’tibâr etmek, “canın/hayatın korunması” şeklindeki *küllî/darûri maşlahatı* ihmâl etmeye yol açacaktır.

1.1.4.2.2. *Hâcî Ma’nalar/Maşlahatlar/Hikmetler/Aşlılar: İcâre(t)* Örneği*

Cüveynî’ye göre *darûret* her bir şahıs için geçerliyen *hâcet*, cins için geçerlidir. Bu bakımdan cinsin *hâceti*, şahsın *darûreti* gibidir.⁶⁰¹ Hatta cinsin *hâcetine* giderilmemesi, şahsın *darûretinin* giderilmemesinden daha büyük *mefsedetlere* yol açabilmektedir.⁶⁰²

Cüveynî, *hâcî aşlın cüz’leri* arasında *kıyâsın* işlerliği/cereyânı konusunda görüş ayrılığının bulunmadığını; usûlcülerin *hâcî aşlıların* birbirine *kıyâsından* ise imtinâ ettiklerini ifâde eder.⁶⁰³

Cüveynî, *hâcî maşlahat/ma’nalara* örnek olarak *icâre* akdini ele alır.⁶⁰⁴ Ona göre *bey’* gibi “muâvaza” nitelikli akitlerde kural olan “mevcût ivazların birbiriyle değişimi” şeklindeki *tekmilî/cüz’î maşlahat*, *icârede* yürürlükte değildir.⁶⁰⁵ Bu *maşlahatı icârede* işlevsel kılmak, akdin özel yapısını kaybetmesine ve doğal olarak iptaline sebep olacaktır.⁶⁰⁶ *İcâre* akdinin yapısına uygun olan *maşlahat*, “mevcût ivazın ma’dûm ivazla değişimi”;⁶⁰⁷ yani, “ma’dûmun satışı”dır (*bey’u’l-ma’dûm*).⁶⁰⁸

⁶⁰⁰ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 516-517. Ayrıca bkz. Şâtibî, *Muvâfaqât (Unvânu’t-Ta’rif bi Esrâri’t-Teklif)*, II, 342-343. Şâtibî’nin, isim vermeden Ebyârî’nin yukarıdaki ifâde ve örneklerini aynen aldığı görülmektedir.

* Bu terimin ekli hâllerinde “-*icâre(t)*” örneğinde olduğu gibi- fonetik yapı uyumsuzluğu oluşmaktadır. Bu uyumsuzluğu gidermek amacıyla bundan böyle söz konusu terimi (t)’siz kullanacağız.

⁶⁰¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 79, 82.

⁶⁰² Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 79; Ebyârî, *Tahkîk*, III, 506.

⁶⁰³ Cuveynî, *Burhân*, II, 82.

⁶⁰⁴ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 79, 82.

⁶⁰⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 82.

⁶⁰⁶ Ebyârî’nin benzer ifadeleri için bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 526-527.

⁶⁰⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 82.

⁶⁰⁸ Ebyârî, *Tahkîk*, III, 527.

Cüveynî'nin aksine Ebyârî, *icârenin bey'* gibi *đarûrî aşıllardan/maşlahatlardan* sayılmasını daha doğru bulur.⁶⁰⁹ Cüveynî'nin *bey'*de karşılıklı mal değişiminden (*tebâdulu'l-urûğ*) kastın, malın 'ayn'ının değil, maldan elde edilen menfaat olduğu; ayn mülkiyetindeki (*mulku'l-ayn*) şer'î tasarrufların tümünün menfaat güdümlü olduğu; menfaat haklarının da esâsında bir tür mal sayıldığı şeklindeki vurguları,⁶¹⁰ *đarûret* ve *hâcet-i âmmenin* temelde birbirine yakın *küllî maşlahatlar* olduğuna işaret eder. Mecelle'nin otuz ikinci maddesine göre *hâcet-i âmmenin* yanı sıra *hâcet-i hâşşa* da *đarûret* mertebesine indirilir.⁶¹¹ Buna mukâbil *bey'*, *icâre* gibi *hâcî aşıllardan/maşlahatlardan* sayan bazı usûlcüler de bulunmaktadır.⁶¹²

Cüveynî, Şâfiî'nin *hıyâr*⁶¹³ ve *eceli, bey'* gibi "muâvaza" nitelikli akitlerde geçerli olan "teğâbul" kuralına/*kıyâsına* aykırı bulduğunu bildirir.⁶¹⁴ "Teğâbul" kuralına/*kıyâsına* göre ivazlardaki mülkiyet hakkı karşılıklı el değiştirmekte; yani bir ivaz, akdi gerçekleştiren iki taraftan (*mute'âkideyn*) birinin mülkiyetinden çıkmakta ve buna mukâbil başka bir ivaz onun mülkiyetine girmektedir.⁶¹⁵ Binâen aleyh ivazın peşin (*hulûl*) ve akdin bağlayıcı (*luzûm*) olması gerekmektedir. Oysa *ecelde* ivazı/bedeli (*şemen*) erteleme; *hıyârda* ise akdin onanma veya feshedilme şıklarından birinin seçilme durumu söz konusudur.⁶¹⁶ *Ecel*, müşterînin ivazı/bedeli (*şemen*) belli bir süre bitiminde (*munkaradu'l-âcâl*) temlik-temellük etme; *hıyâr* da müşterînin satım konusu mal/eşya (*sile'*) hakkında etraflıca düşünüp yarar elde etme (*terevvî*)⁶¹⁷ gibi imkânlar sağlamaktadır.⁶¹⁸ Bu esnetici/hafifletici (*fuşha/tahfîfât*)

⁶⁰⁹ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 504-505.

⁶¹⁰ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 82.

⁶¹¹ Mecelle'nin otuz ikinci kâidesi şöyledir: "Hâcet 'umûmi olsun huşûşi olsun, *đarûret* mertebesine indirilir".

⁶¹² Örnek olarak bkz. Şinķîfî, *el-Vaşfu'l-Munâsib*, s. 201.

⁶¹³ *Hıyâr/muhayyerlik*, "özellikle satım sözleşmesinde, anlaşmaya veya şer'î bir gerekçeye dayanarak taraflardan birinin veya her ikisinin akdi onama yahut feshetme şıklarından birini seçme hakkına sahip olması; dolayısıyla ilgili taraf açısından akdin bağlayıcı olmaktan çıkmasıdır". H. Yunus, Apaydın, "Muhayyerlik", *DİA*, İst. 2006, XXXI, 25-26.

⁶¹⁴ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 83.

⁶¹⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 83.

⁶¹⁶ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 83.

⁶¹⁷ "Muhayyerliğin meşrûiyet gerekçesi, iradenin olabildiğince sağlıklı biçimde gerçekleşmesini temin etmek, taraflardan biri veya her ikisi için söz konusu olabilecek aldanma ve zarar görme riskini ortadan kaldırmak yahut en aza indirmek diye açıklanır". Apaydın, "Muhayyerlik", *DİA*, XXXI, 26.

⁶¹⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 83.

fonksiyonlarından ötürü İmâm Şâfi'î, her iki hukûkî işlemi *ruhşatlar* türüne *ilhâk* etmektedir.

Cüveynî, *ecel* ve *hıyârın ruhşatlara ilhâkına* karşı çıkar. Ona göre “peşin olma” ve “bağlayıcılık”, *bey*’in *tekmîlî/cüz’î maşlahat (maşlahî)* yönünü oluşturmaktadır.⁶¹⁹ *Ecelin* “peşin”; *hıyârın* da “bağlayıcı” olmaması, en fazla bu iki hukûkî işlemin *tekmîlî/cüz’î maşlahattan* yoksun olduğu anlamına gelmektedir. Bu bakımdan *ecel* ve *hıyâr*, *bey*’ özelliği taşımakta ve bunların şart koşulması, *darûrî/hâcî maşlahatlar* halel getirmemektedir.⁶²⁰ Bu meyânda Cüveynî, akitlerin esâsının ve ölçütünün, “karşılıklı rıza” olduğunu savunur. Nitekim Cüveynî’ye göre şerî’atin ayrıntıları (*tefâşilu’ş-şerî’a*) zâyi olup (*durûs*), şerî’atin taşıyıcıları tükenip (*te’âfi*) sadece *uşûlu’ş-şerî’a* bâki kaldığı takdirde, rızaya dayanan bütün *bey*’leri *şahîh* kabul etmek gerekir;⁶²¹ çünkü söz konusu farazî durumda, *maşlahatın (istişlâh)* ayrıntılarına aklen muttali olmak mümkün değildir.⁶²²

1.1.4.2.3. *Tahsînî Ma’nalar/Maşlahatlar/Hikmetler/Aşullar: Tahâratu’l-Ĥadeṣ/Abdest ve İzâletu’n-Necâse(t)* Örnekleri*

Bunlar, şerî’atta içkin olan ahlâkî değerleri/güzel ahlâkî (*meĥâsinu’ş-şerî’a*; *mekrume*; *mekârimu’l-ahlâk*) celbeden; kötülükleri/kötü ahlâkî nefy eden *darûret* ve *hâcet* dışı *ma’nalar*dır/*maşlahatlar*dır.⁶²³ Bu tür *ma’nalar/maşlahatlar*, Cüveynî sonrası usûlcüler tarafından *tahsîniyyât/tezyîniyyât* adıyla anılmıştır. Bu *ma’naların* tüm zamanlarda (*istiğrâku’l-evĥât*) aktif modda tutulması ve *maşlahatın (istişlâh)* gerektirdiği ölçünün (*ĥadr*) zabıt altına alınması güçtür. Bundan dolayı Şâri’, *ma’nayı/maşlahatı* gerçekleştirmeye güdümlü olduğu düşünülen birtakım ritüeller (*vazâif*) vaz’ etmiştir.⁶²⁴ Böylelikle bir yandan, mümkün olduğunca söz konusu *ma’nalarla* her dâim hemhâl olma güçlüğü ve çilesinden kurtulunmuş; diğer yandan

⁶¹⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 83-84. Nikâhta denkliğin (*kefâet*) vücûbu, *hâcînin* tamamlayıcı *maşlahatına/ma’nasına* örnek gösterilebilir. Bkz. Şinĥîfî, *el-Vaşfu’l-Munâsib*, s. 202.

⁶²⁰ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 84.

⁶²¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 84.

⁶²² Cuveynî, *Ġiyâşî* adlı eserinde bu konulardan bahsettiğini söyler. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 84.

* Bu terimin ekli hâllerinde -“*izâleu’n-necâse(t)ye*” örneğinde olduğu gibi- fonetik yapı uyumsuzluğu hâsıl olmaktadır. Bu uyumsuzluğu gidermek amacıyla bundan böyle söz konusu terimi (t)’siz kullanacağız.

⁶²³ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 79, 84.

⁶²⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 84-85.

bu *ma'nalarla* muttasıf olma fırsatı yakalanmıştır.⁶²⁵ İnsan cibilliyeti/iç güdüsü de bu *ma'naları* destekleyici reaksiyoner/refleksif bir hüviyet göstermektedir.⁶²⁶

Cüveynî'nin konuyla ilgili olarak zikrettiği birinci örnek *ṭahâratu'l-ḥades/abdest*dir. Buna göre temizlik (*nezâfe*), doktrinde açık bir şekilde (*taşrîh*) teşvik edilen (*nedb*) *küllî* bir *ma'nadır*.⁶²⁷ Ancak insanların bütün zamanlarda temiz kalması oldukça güçtür. Buna mukâbil Şâri', belirli vakitlerde *ṭahâratu'l-ḥades/abdest* şeklinde bir ritüel (*vazîfe*) vâcip kılmıştır. Vâcip kılınan bu ritüelin, temizlik *maḳşad* (*maḳşûd*; *ğaraḍ*) ve *ma'nasını* gerçekleştirmeye yönelik işâret (*telvîh*) taşıdığı düşünülmektedir.⁶²⁸ “Toza/toprağa bulanmama” ve “kirlenmeme” kaynaklı cibillî/iç güdusel refleksler/reaksiyonlar (*ed-devâ'i'l-cibilliyye/mûcebu'l-cibille ve't-ṭabîa*), *ṭahâratu'l-ḥades/abdest*ten kastedilen *ma'nanın* “temizlik” olduğu izleniminin kuvvetlenmesinde olduğu kadar, bu izlenime ilişkin şer'î vurgunun dozunun/düzeyinin düşmesinde etkili olmaktadır.⁶²⁹

Cüveynî, bazı müteahhir Şâfiî hukûkçularının, *ṭahâratu'l-ḥadesin ma'nasının* maḳûl olduğu; cumhûr-i ulemânın ise bunun maḳûl olmadığı düşüncesinde olduklarını ifâde eder.⁶³⁰ Cüveynî, *ṭahâratu'l-ḥadesin* maḳûl yönünü yadsımamaktadır.⁶³¹ Ancak onun, *ṭahâratu'l-ḥadesin ma'nasının* genel itibariyle “ta'abbudî” olduğu şeklindeki görüşe yakın durduğu ve bunun aklî boyutlarını ağırlıklı gösterme çabasına karşı çıktığı anlaşılmaktadır.⁶³²

Ṭahâratu'l-ḥadesin aklîliğine dâir bazı müteahhir Şâfiî hukûkçuların açıklamasına göre insan, kirlenmemeye son derece özen gösterir. Ne var ki çalışırken ve iş yaparken insanın en çok açığa çıkan ve kirlenen azaları yüzü, dirseğe kadar iki

⁶²⁵ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 85.

⁶²⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 80, 84-85.

⁶²⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 79.

⁶²⁸ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 84-85; Ebyârî, *Tahkîk*, III, 506-507.

⁶²⁹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 84-85.

⁶³⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 74. İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve Aḥmed b. Ḥanbel, abdesti teyemmüm gibi *ma'nası* maḳûl olmayan bir ibâdet (*ibâdet-i maḥḍa*) olarak algılar ve bu tür ibâdetlerde niyetin şart olduğunu ifade ederler. Ebû Ḥanîfe ise abdesti *izâletu'n-necâse* gibi *ma'nası* maḳûl olan bir ibâdet olarak algılar ve bu tür ibâdetlerde niyetin şart olmadığını ifade eder. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Meyyâde, *Ta'îl bi's-Şebih ve Eseruh fi'l-Kıyâs*, s. 357-359.

⁶³¹ Meselâ abdestin maḳûl yönüyle ilgili olarak şunu söyler: “Âkıllı [kişi], abdestte temizlik (*nezâfe*) *ma'nasının* [varlığını] inkâr etmemektedir”. Cuveynî, *Burhân*, II, 84.

⁶³² Örneğin Bâkıllânî'nin, *refu'l-ḥadesin* aklî yönlerini baskın gördüğü bildirilmektedir. Bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 251.

eli ve âşik kemiğine kadar iki ayağıdır. İşte bu nedenle muayyen durumlarda ve malûm vakitlerde, söz konusu azaların yıkanması emredilmiştir.⁶³³ Bu açıklamaya göre baş ise genelde sarık ile mestûrdur ve başın ön kısımlarının (*en-nâşiye ve'l-meḳâdim*) açığa çıkması nâdirdir. Bunun için başın meshi yeterli görülmüştür.⁶³⁴ Cüveynî, *ṭahâratu'l-ḥadeşin* akliliğine dâir bu açıklamayı “işin [aslını tahkik etmeyip] zâhiriyle yetinenlerin hemen yöneldiği bir tahayyül” (*teḥayyul yebtediruh men yektefî bi zavâhiri'l-umûr*) olarak nitelemektedir.⁶³⁵

Cüveynî, *ṭahâratu'l-ḥadeşin* akliliğine gölge düşürdüğü kanaati veren birtakım itirazları gündemine alır. *Ṭahâratu'l-ḥadeşin* ma'ḳûl olduğunu savunan usûlcüler, söz konusu itirazlara çeşitli cevaplar yetiştirmeye çalışırlar. Cüveynî'nin bu cevaplardan pek hoşnut olmadığı ve bunları “zorlama” (*tekelluf*) olarak lanse ettiği görülmektedir.⁶³⁶

İtiraz:

*Teyemmümün ma'nası, abdestin ma'nasıyla çelişmektedir. Zira teyemmümde, yüzün toza bulanması (teḡbîru'l-vech) gibi ma'ḳûl olmayan bir ma'na vardır.*⁶³⁷

Cevap:

Abdestte bulunan bir ma'nanın teyemmümde de bulunması gerekmez. Ayrıca teyemmümün ma'nasının ma'ḳûl olmaması, abdestin ma'nasını ma'ḳûl olmaktan çıkarmaz. Ayrıca sık sık sefere çıkılmakta ve bu seferlerde çoğu kez su bulunamamaktadır. Bu gibi durumlarda bir alternatifte başvurmamak, abdest olmaksızın namaz kılmak gibi -câiz olmayan- bir uygulamaya yol açar ki bu durum, insanın (nefs), teklîfin maksadlarından (meḡza) ve prosedürlerinden (merâsim) ayrılıp

⁶³³ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 74.

⁶³⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 74. *Burhân*'da *ṭahâratu'l-ḥadeşin* akliliğine dâir Şâfi'î hukûkçulara nisbet edilen açıklamaların, *Menḥûl*'da Bâḳillânî'den iktibâs edilen ifâdelerle birebir örtüştüğü görülmektedir. Karşılaştırma için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 74-76; Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 251. Öte taraftan *ṭahâratu'l-ḥadeşin* ma'nasının ma'ḳûl olduğu görüşünde olan hukûkçulara göre “...Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat O, sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.” (5/Mâide, 6) âyeti de abdestin ma'nasının “arınmak” ve “kirlenmemek” (*et-tenaḳḳî ve't-tevaḳḳî ani'l-ḳâzurât ve'l-ḡaberât*) olduğuna işâret etmektedir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 74.

⁶³⁵ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 74.

⁶³⁶ Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 74-76.

⁶³⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 75.

hevâsına göre hareket etmesidir. İşte *teyemmümden* maksad (*ğaraç*), *abdest* alma alışkanlığını (*durbe*) devam ettirmektir.⁶³⁸

İtiraz:

Abdest aldıktan sonra toza toprağa bulanana veya çamurla sıvanana (*teṭallî bi't-ṭîṇ*) kişinin kıldığı namaz sahihtir. Şayet *abdestin* gerekçesi, “temizlik” şeklindeki *ma'na* olsaydı, toza toprağa bulanmak veya çamurla sıvanmakla da *abdestin* bozulması gerekecekti. *Abdest*, tozlanma/kirlenme riskine (*tevaḳḳu'*) binâen vâcip olsaydı, tozlanma/kirlenmenin bi'l-fiil gerçekleştiği (*teḥaḳḳuḳ*) söz konusu durumda evveliyetle vâcip olması gerekirdi.⁶³⁹

Cevap:

Aşılılar, kâidelerine uygun olarak tanzîm edildikten sonra şâzz ve nâdir olan ayrıntılara iltifât edilmez.⁶⁴⁰ Söz gelimi *bey*'in câiz kılınmasının sebebi, bedellerin (*e'vâğ*) karşılıklı bir şekilde değiştirilmesine duyulan ihtiyaçtır. Bu kâideye rağmen, “ihtiyâç duyulan bir bedelin, ihtiyâç duyulmayan bir bedel karşılığında değiştirilmesi” şeklindeki bir *bey*' sahîhtir. Ne var ki bu şekil bir *bey*'i engelleyici birtakım iç güdüsel reaksiyon/refleksler (*devâfi'* ve *'ş-şavârif*) bulunmaktadır.⁶⁴¹ İşte bunun gibi insanın kendini kirlenmesi nâdir olan; dolayısıyla da iltifât edilmeyen bir ayrıntıdır.⁶⁴² İnsan tabîatı, böyle bir hareketi hoş görmemektedir.⁶⁴³

İtiraz:

Abdestin gerekliliği (*vucûb*), *ḥadeşin* vukûuna bağlıdır. *Ḥadeşin*, *abdesti* gerektirdiği üzerinde *icmâ'* vardır. *Abdest* uzuvlarını kirlen maddeler *abdesti* gerektirmezken; *abdest* uzuvlarını kirlenmeyen *ḥadeşin* ittifâkla *abdesti* gerektirmesi, üstelik buna karşılık *abdest* uzuvlarının yıkanması, paradoksal bir duruma işâret eder.⁶⁴⁴

⁶³⁸ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 75.

⁶³⁹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 75.

⁶⁴⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 75.

⁶⁴¹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 76.

⁶⁴² Cuveynî, *Burhân*, II, 75.

⁶⁴³ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 75-76.

⁶⁴⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 76.

Cevap:

Bu, abdest alma vaktinin *ma'nasının* ma'kûl olmamasına ilişkin bir itirâzdır.⁶⁴⁵ Bu itirâz, abdestin *ma'nasının* ma'kûl olmasına engel değildir. Abdestin *hadeşe* bağlanmasının temelinde, temizliğin (*tenakkî*) yanısıra, abdesti *hadeşle* zamanlandırma (*te'kît*) gibi bir *ma'şadın* (*ğaraç*) amaçlandığı düşünülür. Bu sâyede *hadeş* de kontrol altına alınacaktır. Bu düşünceye göre ihtiyâç olmaksızın *hadeşe* başvurmak, mürüvvet ehlinin âdetine (*de'b*) aykırıdır.⁶⁴⁶

Yukarıdaki yaklaşımlara mukâbil *Burhân* şârihi Ebyârî'nin, konuyla ilgili olarak daha mutedil bir tavır sergilediği görülmektedir. Ona göre abdestin *ma'nası* “lafzın iş'ârı”, “*ta'lîlin* îmâsı” ve “örfün kaziyyesi” açısından ma'kûl (*mefhûm*);⁶⁴⁷ abdestin vucûbunun *hadeşin* vukûuna bağlanması, kirlenen/tozlanan kişinin abdest almasının gerekmemesi, niyetin gerekli olması ve teyemmümün buna “bedel” kılınması gibi açılardan ise “ta'abbudî”dir.⁶⁴⁸

Cüveynî'nin konuyla ilgili olarak zikrettiği ikinci örnek, *izâletu'n-necâse/izâletu'l-hubş*'tur. Ona göre *izâletu'n-necâsenin* *ma'şad* ve *ma'nası*, *ta'hâratu'l-hadeş/abdestin* *ma'şad* ve *ma'nasından* daha belirgindir.⁶⁴⁹ Zira necâsete karşı gösterilen reaksiyonlar/refleksler, toz-toprağa karşı gösterilen reaksiyonlardan/reflekslerden daha şiddetlidir.⁶⁵⁰ Söz gelimi *ta'hâratu'l-hadeşe*, yukarıda ifade edildiği gibi toprakla teyemmüm alınabilmesi, cinsel organa ellemenin (*messu zeker*) ve kadına dokunmanın (*mulâmesetu'n-nisâ'*) *abdestsizliği* gerektirmesi gibi “ta'abbudî” özelliklerin baskın geldiği bir çok hüküm

⁶⁴⁵ Abdest alma vaktinin ma'kûl olmadığı ifade edilir. Bu ifade, Bâkıllânî'ye nisbet edilir. Bkz. Zerkeşî, *Baħr*, IV, 57.

⁶⁴⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 76.

⁶⁴⁷ “Lafzın iş'ârı”, “vuđú” lafzının “temizlik” anlamına gelen “veğâet”ten türemiş olmasıdır. “*Ta'lîlin* îmâsı”, “...*Fakat O, sizi tertemiz yapmak ister...*” âyetinin (5/*Mâide*, 6), abdestin “temizlik” (*ta'hîr*) için vâcip kılındığına işâret etmesidir. “Örfün kaziyyesi”, akıllı kişinin abdestte bulunan “temizlik” *ma'nasını* inkâr etmemesi ve abdest alma alışkanlığının güzel ahlâk edindirdiğini bilmesidir. Bkz. Ebyârî, *Taħkîk*, III, 492-494.

⁶⁴⁸ Bkz. Ebyârî, *Taħkîk*, III, 492-494.

⁶⁴⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 77, 85.

⁶⁵⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 85. Nitekim ona göre köpek ve domuz derisi giymenin haram olmasının; Şâfiî'nin, sebepsiz yere necâsete bulanmanın (*teđemmuħ*) harâm olduğunu vurgulamasının ve bazı fakîhlerin bu görüşü benimsemesinin; yine Şâfiî'nin eserlerinin bir çok yerinde, dabaklanmadığı müddetçe murdar hayvanın (*meyte*) derisinin (*cild*) harâm olduğuna hükmetmesinin temelinde, “necâset”e karşı gösterilen söz konusu şiddetli reaksiyon/refleks yer almaktadır. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 85.

bulunmaktadır.⁶⁵¹ *İzâletu'n-necâse*de ise, “ta‘abbudî” olduğu düşünülen iki hüküm göze çarpmaktadır. Birincisi, temizlik aracı olarak sadece suyun tayin edilmiş olması; ikincisi, *izâletu'n-necâsenin* sadece namazda vâcip kılınmış olması, namaz dışındaki ibâdetlerde vâcip görülmemiş olmasıdır.⁶⁵² Cüveynî, *izâletu'n-necâsenin ma‘nasının* ma‘kûl olduğunu savunan Hanevî usûlcülerin, bu gibi “ta‘abbudî” hükümlere cevap vermede zorlandıklarını belirtir.⁶⁵³

Temizlik aracı olarak su kullanımının *ma‘nasının* “ta‘abbudî” olmadığı düşüncesine yönelik iki eğilimden söz edilir. Ebû Hânîfe ve Hanevî usûlcülere nisbet edilen birinci eğilime göre *izâletu'n-necâseden ma‘şad* (*ğaraç*), “necâsetin ‘ayn’ını kazımak ve izini kökünden yok etmek”tir (*ref‘u ‘aynihâ ve isti‘şâlu e‘serihâ*). Bu *ma‘şad*, kazıma/sökme özelliğine sahip (*râfi‘ kâli‘*) “tâhir” ve “akıcı” bütün sıvılarla (*mâi‘*) hâsıl olur.⁶⁵⁴ İkinci eğilime göre temizlik aracı olarak suyun tayin edilmiş olması, suyun cevhersel husûsiyetlerinden (*era‘kku‘l-mâi‘ât ve eda‘kku‘hâ*)⁶⁵⁵ ve homojen yapısından (*hilkat ve infirâd fi-terkîb*)⁶⁵⁶ kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde *izâletu'n-necâsenin* vücûbunun namaza özgü kılınmış olmasının da “ta‘abbudî” olmadığı; bunun birtakım “ma‘kûl” *ma‘nalara* ve gerekçelere dayandığı belirtilmiştir.⁶⁵⁷ Ancak Cüveynî, mukâyeseye imkân veren bu ifâdeleri zayıf bulur.⁶⁵⁸

Cüveynî, *taḥsînî maşlahat/aşıl*ların küllî kıyâsa kapalı olduğunu düşünmektedir; çünkü ona göre bu *maşlahat/aşıl*ların *ma‘naları*, gaybî birtakım *ma‘şadlara* (*el-ğaraç el-ğaybî*) dayanmakta ve bunlar, sadece Şâri‘ tarafından hakıyla bilinebilmektedir.⁶⁵⁹ *Burhân* şârihi Ebyârî’ye göre ise *taḥsînî maşlahat/aşıl*larda küllî kıyâsın mümkün olmamasının sebebi, küllî kâ‘idelerin

⁶⁵¹ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 549. Cüveynî’ye göre Şâfi‘î’nin, *izâletu'n-necâsenin* aksine *taḥâratu'l-ḥades/abdeste* niyeti vâcip görmesinin temelinde de aynı gerekçe yer almaktadır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 85. Bazı hükûkçulara göre niyet, hem *izâletu'n-necâse* hem de *taḥâratu'l-ḥades*te vâcip; bazılarına göre ise hiçbirinde vâcip değildir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 492.

⁶⁵² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 76-77. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 544-546.

⁶⁵³ Cüveynî, *Burhân*, II, 76.

⁶⁵⁴ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 74; Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 545. Ebyârî, “onu kazı, sonra ovala, sonra da suyla yıka” hadisine dayanarak diğer sıvıların su yerine geçemeyeceğini belirtir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 482. İlgili hadis için bkz. Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, “eṭ-Ṭahâra(t)”, I, 99.

⁶⁵⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 77.

⁶⁵⁶ Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 546.

⁶⁵⁷ Bu *ma‘nalar* hakkında geniş bilgi için bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 546-547.

⁶⁵⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 76-77.

⁶⁵⁹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 85-86.

tümünün doktrinde belirlenmiş ve yasalaştırılmış olmasıdır. Bu aşamadan sonra herhangi bir *küllî kâ'ide* ihdâsına ihtiyaç duyulmamaktadır.⁶⁶⁰ Nitekim ona göre “...Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim...” âyeti,⁶⁶¹ yukarıdaki tespiti teyîd etmektedir.⁶⁶²

Cüveynî, *taḥsînî maşlahat/aşîlların* genel itibâriyle *cüz'î kıyâsa* da kapalı olduğunu düşünür.⁶⁶³ Meselâ ona göre *abdestsizliği (ḥades)* gerektirme konusunda “kadına dokunmak” (*mulâmese*), “idrâr ve dışkı yollarından çıkan maddeler”e (*el-ḥâric mine's-sebîleyn*) *kıyâs* edilemez; çünkü “kadına dokunmak” ile “idrâr ve dışkı yollarından çıkan maddeler”i *cem'* edecek ne manevî (*kıyâsu'l-ma'na*), ne de *şebehî* (*kıyâsu's-şebeh*) bir *illet*/bağ yoktur.⁶⁶⁴ Yine de *cüz'î kıyâsu's-şebeh* kapısını sonuna kadar kapatmama taraftarı olan Cüveynî, hem “çıkan necâset”in (*ḥâric*) hem de “necâsetin çıkış yerleri”nin (*maḥrec*) birbirine *teşbihini* esâs alarak, Ḥanefî usûlcülerin (*aşḥâbu Ebî Ḥanîfe*) *abdestsizliği* gerektirme konusunda “idrâr ve dışkı yollarından çıkmayan necâset”i, “idrâr ve dışkı yollarından çıkan necâset”e *kıyâs* etmelerini, fikhî anlayış açısından takdir eder (*fîhi fiḥh*).⁶⁶⁵ Ancak bir dizi tetkîkler neticesinde Cüveynî, *abdestin illetinin bizzât “necâset”* olmadığı kanâatine varır ve Ḥanefî usûlcülerin yukarıdaki *teşbihine* mesafeli yaklaşır.⁶⁶⁶ Nitekim Cüveynî'ye göre Şâfiî usûlcüler (*aşḥâbu's-Şâfiî*), *teşbihe* şu itirazları yöneltebilirler: “İdrâr ve dışkı yollarından (*sebîleyn*) çıkan “necâset”in *abdestsizliği* gerektirmesi, bizzât “necâset”le bağlantılı bir sebepten ötürü değildir. Zira “necâset”le ilgili olarak ilk tasavvur edilen husûs, “necâset”i çıkış yerinden (*maḥall/mevrid*) izâle/ref' etmektir. “Necâset”in muayyen bir yerden çıkmasına mukâbil suyun, “necâset” yeri olmayan *abdest* uzuvlarının yıkanmasında kullanılması, *abdesti* gerektiren husûsun “necâset” olmadığını gösterir.”⁶⁶⁷ Cüveynî'ye göre “necâset”in zikredilen menfezlerden çıkışı,

⁶⁶⁰ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 551-552.

⁶⁶¹ *5/Mâide*, 3.

⁶⁶² Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 552.

⁶⁶³ Cüveynî, *Burhân*, II, 87.

⁶⁶⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 87.

⁶⁶⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 87.

⁶⁶⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 88.

⁶⁶⁷ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 87. 'İzz b. 'Abdusselâm, necâset mahallinin yıkanmamasına mukâbil, necâsetin bulaşmadığı yerin; yani *abdest* uzuvlarının yıkanmasını, “ta'abbudî hükümler”e örnek bâbında zikreder. Bkz. İbn 'Abdusselâm, *Ḳavâ'idu'l-Aḥkâm*, II, 175.

var olan *abdestin* geçerlilik süresinin bittiğini gösterir.⁶⁶⁸ Buna ek olarak ona göre *abdest* alma vakti kılınan “necâset”in, cibillî/tabîî olarak tekrarlanan materyaller cinsinden olması gerekir. Bu yüzden burundan akan kan (*ru'âf*) gibi nâdir gerçekleşen ve tekrarlanmayan cinsten olan materyaller, *abdestsizliğe* yol açmamaktadır.⁶⁶⁹

Cüveynî, İmâm Şâfiî'nin, mu'tâd yolun (*el-mesleku'l-mu'tâd; el-maḥallu'l-mu'tâd*) kapanıp bunun yerine vücutta başka bir deliğin (*sebil*) açılması durumunda, delikten çıkan mu'tâd necâseti, mu'tâd yoldan çıkan mu'tâd necâsete *teşbih* ederek; delikten çıkan mu'tâd necâsetin de *abdestsizliği* gerektirdiği *hükümüne* varmasını ise *şahîh* bulur ve bunu *cüz'î kıyâsu 'ş-şebih* kapsamında değerlendirir. Zira söz konusu durumda idrar ve dışkı (*feḍalât*), tıpkı mu'tâd yoldan olduğu gibi, vücutta açılan delikten de cibillî/tabîî ve mükerrer olarak çıkar.⁶⁷⁰

1.1.4.2.4. *Taḥsînî Ma'nalara/Maşlahatlar/Hikmetler/Aşllar: Kitâbe(t)** Örneği

“*Kitâbe/mükâtebe*, kölenin bir bedel/ivaz karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisiyle anlaşmasını ifade eder”.⁶⁷¹ *Kitâbe* akdinin köle azadına (*ıtk*) teşvik etmesi, akdin *münâsib ma'na* (*el-garaḍ el-muḥîl*) yönünü oluşturmaktadır.⁶⁷² Cüveynî *kitâbenin*, “muâvaza” nitelikli akitlerde geçerli olan “efendinin, mülkiyeti altında bulunan kölesiyle muâmele edememesi ve mülkiyeti altındaki malları karşılıklı değiştirememesi” şeklindeki kuralı/*kıyâsı* bozduğunu ifade etmektedir;⁶⁷³ çünkü *kitâbeye* göre efendi, mülkiyeti altında bulunan kölesiyle, kölenin kazandığı fakat mülkiyetinin yine kendisine ait olduğu bir mal karşılığında

⁶⁶⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 87.

⁶⁶⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 87.

⁶⁷⁰ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 88.

* Bu terimin ekli hâllerinde -“*kitâbe(t)*ye” örneğinde olduğu gibi- fonetik yapı uyumsuzluğu oluşmaktadır. Bu uyumsuzluğu gidermek amacıyla bundan böyle söz konusu terimi (t)'siz kullanacağız.

⁶⁷¹ Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *DİA*, İst. 2006, XXXI, 531.

⁶⁷² Cuveynî, *Burhân*, II, 88.

⁶⁷³ Cuveynî, *Burhân*, II, 88. *Kitâbe* “muâvaza” ve “ta'lik” (hükümü belli bir şarta bağlama) gibi nitelikleri bulunan bir akit. Söz konusu kural/*kıyâs* dışlılık, *kitâbenin* salt “muâvaza” nitelikli bir akit olarak algılanması durumunda aktif olmaktadır. Aksi durumda söz konusu kural/*kıyâs* dışlılık, geçerliliğini yitirmektedir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 510-511, 566.

anlaşmaktadır.⁶⁷⁴ *Taḥsînî maşlahatı* iki kısımda ele alan Cüveynî'ye göre söz konusu kural/*kıyâs* dışılık yüzünden *kitâbe*, *ṭahâratu'l-ḥadeş*ten daha alt düzey bir *taḥsînî maşlahat* olmuştur.⁶⁷⁵ Onun, *kitâbeyi* müstakil bir kısımda ele almasının temelinde de bu yaklaşım olmalıdır. Ne var ki o, *kitâbenin* öncelenmesine yönelik bir itirâza dikkat çekmekten kendini alamamaktadır.⁶⁷⁶ Ebyârî'nin detaylandığı bu itirâza göre *ṭahâratu'l-ḥadeş* de, “esbâb-musebbebât” ilişkisinde geçerli olan “vâcibin mendûba vesîle/sebeb kılınamaması” şeklindeki kuralın/*kıyâsın* dışına çıkmaktadır.⁶⁷⁷ Zira temizlik (*neẓâfe*) mendûb; bu mendûba vesîle/sebeplenen *ṭahâratu'l-ḥadeş* ise vâciptir. *Ṭahâratu'l-ḥadeşin* aksine *kitâbede* ise mendûbun mendûba vesîle/sebeplenen kılınması durumu söz konusudur.⁶⁷⁸ Zira hem “köle azadı” mendûb; hem de bu mendûba vesîle/sebeplenen *kitâbe* mendûbtur.

Cüveynî, İmâm Mâlik'in ve bir grup selef usûlcülerin *kitâbeyi*, *ṭahâratu'l-ḥadeş/abdeste kıyâs/teşbîh* ederek *kitâbenin* de vâcip olduğu *ḥükmüne* vardığını ifade eder.⁶⁷⁹ Bu yaklaşıma mukâbil Cüveynî, *kitâbenin ṭahâratu'l-ḥadeş/abdeste kıyâsına/teşbîhine* mesâfeli durur; çünkü ona göre *taḥsînî aşillar/maşlahatlar*, yukarıda da vurgulandığı gibi *külli kıyâsa* kapalıdır.⁶⁸⁰ Cüveynî'ye göre Mâlik'in *kitâbeyi* vâcip görmesinin bir delili de “...*Sâhip olduğunuz kölelerden mukâtebe yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mukâtebe yapın. Allah'ın size verdiği maldan onlara verin...*” âyetinin⁶⁸¹ *zâhiridir*.⁶⁸² Bu delile göre *كاتبوهم* bir emir kipidir ve “emr, vucûb iktizâ eder” ilkesi gereğince *kitâbe* vâcip olmalıdır. Yukarıdaki *kıyâs/teşbîhin* aksine Cüveynî'nin, bu delile pek itirâz etmediği görülmektedir. Öte taraftan Mâlikî ekoluna mensûb olan Ebyârî, İmâm Mâlik'in

⁶⁷⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 80.

⁶⁷⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 80, 88. Ayrıca bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 508. Bu düzey farklılığını göz önünde bulunduran Zerkeşî gibi usûlcüler, *taḥsînî ma'nayı* “kâ'idelere aykırı olan *münâsib*” ve “kâ'idelere aykırı olmayan *münâsib*” şeklinde ikiye ayırmışlardır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 191-192.

⁶⁷⁶ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 88.

⁶⁷⁷ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 509-510, 566-567.

⁶⁷⁸ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 567.

⁶⁷⁹ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 88-89.

⁶⁸⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 89.

⁶⁸¹ 24/*Nûr*, 33.

⁶⁸² Cüveynî, *Burhân*, II, 88.

kitâbenin vâcip olduğu görüşünü hiçbir zaman benimsemediğini söyler.⁶⁸³ O, Cüveynî'nin evvelâ İmâm Mâlik'e âit olmayan bir görüşü kendisine nisbet etmesini, ardından da bunu gerekçelendirip ifsâd etmeye çalışmasını hayretle karşılar ve şiddetli bir şekilde eleştirir.⁶⁸⁴

Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhûra göre ise *kitâbe* vâcip değildir.⁶⁸⁵ Ayrıca Şâfiî, *kitâbe/mukâtebe* âyetinde geçen “Allah’ın size verdiği maldan onlara verin” ifâdesine istinâden “köleye mâlî yardımda bulunma”nın vâcip olduğu görüşündedir.⁶⁸⁶ Cüveynî, Şâfiî'nin âyette geçen bir emir kipini (كاتبوهم) vâcip; diğer emir kipini (أئوهم) *sünnete (istiḥbâb)* haml etmesinin, paradoksal bir durum olarak algılandığını belirtir.⁶⁸⁷

Cüveynî'ye göre Şâfiî'nin “köleye mâlî yardımda bulunma”yı vâcip görme konusunda dayandığı bir diğer delil, Sahâbe tavrı ve uygulamasıdır (*siyer; âsâr*).⁶⁸⁸ Buna göre özellikle mâlî konulardaki bağışlar/yardımlar (*teberru'ât*), genel-geçerlilik/süreklilik (*iṭtirâd*) arz etmemektedir.⁶⁸⁹ Oysaki ilk [imâm]lar (*el-evvelûn*) [Sahâbe] “köleye mâlî yardımda bulunmayı”, genel-geçerlilik/süreklilik arz eden mâlî bir yardım/bağış olarak algılamıştır. Bu algı, “köleye mâlî yardımda bulunma”nın vâcip olduğuna delâlet etmektedir. Ancak nihâi olarak Cüveynî, Şâfiî'nin “köleye mâlî yardımda bulunma”yı vâcip görmesini pek isâbetli bulmamaktadır.⁶⁹⁰

⁶⁸³ Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 567-568. “Tâbiîn devri müctehidlerinden İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh, Mesruk b. Ecda', ve Amr b. Dînâr'a göre köle sahibinin, bedelini ödeyerek hür olmak isteyen kölesiyle mükâtebe yapması farzdır”. Atar, “Mükâtebe”, *DİA*, XXXI, 532.

⁶⁸⁴ Ebyârî'nin eleştirel yaklaşımı için bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 570.

⁶⁸⁵ “Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre bir kimsenin güvenilir, geçimini sağlamaya gücü yeten kölesinin mukâtebe teklifini kabul etmesi mendûbtur”. Atar, “Mükâtebe”, *DİA*, XXXI, 532.

⁶⁸⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 88-89. “Hanefî ve Mâlikîler'e göre mükâtibin (efendi) mükâtebe yapan kölesine kolaylık göstermesi, üstlendiği kitâbe bedelinden bir kısmını düşürmesi, kendisinin ve diğer Müslümanların ona bir miktar maddî yardımda bulunması menduptur. Hanbelî mezhebi fakihlerine göre mükâtibin aldığı kitâbe bedelinin dörtte birini mükâtebe geri vermesi, Şâfiîler'e göre mükâtibin mükâtebe mâlî yardımda bulunması farzdır”. “Zâhirîler ve bir rivâyette Ahmed b. Hanbel'e göre de köleye bir miktar maddî yardımda bulunmak farzdır. Bkz. Atar, “Mükâtebe”, *DİA*, XXXI, 532.

⁶⁸⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 88-89.

⁶⁸⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 89.

⁶⁸⁹ Cuveynî, bu prensibi şu şekilde ifade eder: “التبرعات لا تطرد سيما في الاموال”. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 89.

⁶⁹⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 89. Ebyârî de İmâm Şâfiî'nin “köleye mâlî yardımda bulunmayı” vâcip görmesini, üç açıdan yanlış bulur. Bunlar için bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 568.

Şer'î kaynaklarda *fâsid kitâbe*, *şahîh kitâbeye* benzeyen birtakım hükümler içermektedir.⁶⁹¹ Cüveynî'nin aktardığı kadarıyla Haneî usûlcüler, *fâsidinin şahîhiyle* benzer hükümler içermesi açısından *kabz*⁶⁹² gerçekleşmiş olan *bey'î kitâbeye kıyâs* etmişler; Şâfi'î ve bir kısım Şâfi'î usûlcüler (*tavâif min eimmetine*) ise buna karşı gelmişlerdir.⁶⁹³ *Şahîh kitâbenin* “muâvaza” nitelikli akitlerde geçerli olan kurala/*kıyâsa* aykırı olması, İmâm Şâfi'î'nin söz konusu *kıyâsa* karşı gelmesinin temelini oluşturmaktadır. Şâfi'î'nin bu düşüncesine göre *şahîh kitâbe* kural/*kıyâs* dışıdır, *fâsid kitâbe* de ona bağlıdır; dolayısıyla da ne *şahîh* ne de *fâsid kitâbede* (*aşleyn*) *kıyâs* yapılamamaktadır. Durum böyle olunca *şahîh bey'* ve *fâsid bey'*de de (*fer'ayn*) *kıyâs* sekteye uğramaktadır.⁶⁹⁴ Haneî usûlcülere göre ise “muâvaza” nitelikli akitlerden sayıldıktan sonra *kitâbenin* kural/*kıyâs* dışı olmasının bir sakıncası yoktur. *Kitâbenin* kural/*kıyâs* dışı olması, ayrıntılarda *kıyâs* yapmaya engel değildir.⁶⁹⁵ Şer'î kaynaklarda *fâsid kitâbe*, *şahîh kitâbeye ilhâk* olduğuna göre, *fâsid bey'* de *şahîh bey'*e *ilhâk* edilebilmelidir. Nitekim bütün *fâsid* akitler, şer'î prosedürden/usûlden (*merâsimu 'ş-şer'*) sapma bakımından birbiriyle aynıdır.⁶⁹⁶

Cüveynî'nin *fâsid bey'*in *fâsid kitâbeye kıyâsının* imkânı hakkında daha usûlî ve teknik bir yaklaşım ortaya koyduğu görülmektedir. Ona göre burada *kıyâsu'l-ma'na* geçerli değildir.⁶⁹⁷ Zira *kıyâsu'l-ma'nanın* şartı, *aşıl*da *münâsib* bir *ma'nanın* bulunmasıdır. Oysa mevzu bahis *aşıl*da, *fâsid kitâbeyi şahîh kitâbeye ilhâk* ettirecek herhangi bir *münâsib ma'na* yoktur. Bu, *fâsid kitâbenin ma'nevî kıyâs* ve *küllî itibârdan* yoksun olduğunu göstermektedir.⁶⁹⁸ Cüveynî'ye göre aynı şekilde burada *kıyâsu'ş-şebih* de geçerli değildir;⁶⁹⁹ çünkü nikâh, *kabz* gerçekleşmemiş olan *bey'* gibi, *fâsidinin şahîhinin* yerine geçmediği bazı akitler bulunmakta ve bunlar, *fâsid*

⁶⁹¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 90.

⁶⁹² Kabz, “bir kimsenin hukukî bir işleme dayalı biçimde mâlikî olduğu malî tasarrufta bulunabileceği şekilde elinin altına almasıdır”. H. Yunus Apaydın, “Kabz”, *DİA*, İst. 2001, XXIV, 45.

⁶⁹³ Cüveynî, *Burhân*, II, 90.

⁶⁹⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 90.

⁶⁹⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 90.

⁶⁹⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 90.

⁶⁹⁷ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 90.

⁶⁹⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 90.

⁶⁹⁹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 91.

bey'in fâsid kitâbeye teşbihini açık bir şekilde nakz etmektedir (*en-nağd eş-şarîh*).⁷⁰⁰ Kaldı ki Cüveynî'ye göre *kitâbe*, karakteristik ve yapısal açıdan *bey*'den farklı özelliklere sâhiptir.⁷⁰¹ Söz gelimi *kitâbe*, *bey*'in aksine salt “muâvaza” nitelikli bir akit değildir; bu akitte “ta'lîk” (köle azadının bir *ivaz*ın tedârikine bağlı kılınması) nitelikli öğeler de baskın gelmektedir.⁷⁰² *Kitâbenin* bu özgün yönü, *bey*'in kendisine *teşbih* edilmesini akâmete uğratar. Son raddede Cüveynî, yukarıdaki gerekçelendirme ve temellendirmelere ihtiyaç bırakmayacağını düşündüğü başka bir perspektif geliştirir.⁷⁰³ Bu perspektife göre *darûriyyât* ve *hâciyyâtın* aksine *tahsîniyyâtta* (*mekârim ve 'l-meḥâsin/el-ḳavânîn el-mebniyye 'ale'l-mekârimi 'l-kulliyye*) ne *ma'na*;⁷⁰⁴ ne de ğaybî *maḳşadlara* dayandığından ötürü *şebeh* söz konusu olmaktadır. Şu hâlde *darûriyyât*tan sayılan bir akdin (*bey*'in) *fâsidinin*, *darûriyyât* ve *hâciyyât*tan olmayan bir akdin (*kitâbe*) *fâsidine teşbih*i mümkün değildir.⁷⁰⁵ Sonuç olarak Cüveynî, söz konusu perspektifi, kategorize ve sistematize ettiği *maşlahat* teorisine başarılı bir şekilde uyarlamıştır.

1.1.4.2.5. Bedenî İbâdetlerle İlintili Aşllar: Tekbîr; Selâm (*Teslîm*); Rukû'un Bir Olması (*İttihâd*); Secdenin İki Olması (*Te'uddud*) Örnekleri

Cüveynî'ye göre bedenî ibâdetlerle ilintili aşllarda *cüz'î mufaşşal ma'nalar* *istinbât* edilememekte ve bu *ma'nalara* muttali olunamamaktadır.⁷⁰⁶ Sadece birtakım *küllî ma'nalar* tahayyül edilebilmektedir.⁷⁰⁷ Ona göre bu *küllî ma'nalar*, “hayra götüren ritüellere (*vazâif*) devam etme” (*muşâbere*), “kalpleri Allah'ın zikriyle cezbetme”, “dünya isteklerinden (*meḥâlib*) kısıma” ve “ukbâya zemin hazırlama” şeklinde tasvîr edilebilir.⁷⁰⁸ Nitekim “...Çünkü namaz, [*insanı*] hayâsızlıktan ve

⁷⁰⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 91.

⁷⁰¹ Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 91-92.

⁷⁰² Cüveynî, *Burhân*, II, 91-92.

⁷⁰³ Cüveynî, *Burhân*, II, 92.

⁷⁰⁴ Ebyârî'ye göre Cüveynî'nin, *ma'nanın* sadece *darûriyyât* ve *hâciyyâtta* zuhûr ettiği; *tahsîniyyâtta* ise zuhûr etmediği şeklindeki varsayımı yanlıştır. Ona göre “kadının nikâhta velî olamaması”; “kölenin şehâdetinin reddedilmesi”nde olduğu gibi, *ma'nanın taḥsîniyyâtta* zuhûr ettiği bazı örnekler de bulmak mümkündür. Şu var ki *ma'na*, *darûriyyât* ve *hâciyyâtta* daha belirgindir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 593.

⁷⁰⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 92.

⁷⁰⁶ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 93; Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 597.

⁷⁰⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 93.

⁷⁰⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 93.

kötülükten alıkor...” şeklindeki âyet,⁷⁰⁹ bu *külli ma'nalara* işâret etmektedir.⁷¹⁰ Cüveynî, bu bağlamda işin psikolojik boyutunu temsil eden başka *külli* bir *ma'nadan* bahsetmektedir. Bu *ma'naya* göre insan, “sükûn” modunda bulunmaktan uzaktır. “Muḥarrrik kuvvetler”, insanı “hareket” modunda tutmaktadır. Bu “muḥarrrik kuvvetler”, başı boş bırakılırsa “şehevât”; kontrol altına alınırsa “ibâdât” tarafına yönelir. Bu bakımdan “ibâdât”, “muḥarrrik” güçlerin dizginlenmesini sağlar.⁷¹¹

Cüveynî'ye göre bedenî ibâdetlerle ilintili *aşılları*, diğer kısımlardaki *aşıllara kıyâs* etmek (*kullî kıyâs*) câiz değildir; çünkü bedenî ibâdetlerle ilintili *aşılların ma'naları* müteayyin değildir; dolayısıyla da *kıyâs* yapan ve *ḥüküm istinbât* eden usûlcü (*ḳayyâs, mustenbiṭ*) bunlara vâkıf olamamaktadır.⁷¹² “Ġaybî sır” özelliği taşıyan bu *ma'nalar*, sadece Allah tarafından hakkıyla bilinebilmektedir.⁷¹³

Cüveynî'ye göre bedenî ibâdetlerle ilintili *aşılların* birbirine *kıyâsı* (*cüz'î kıyâs*) ise *münâsib* bir *ma'nanın* (*me'ânî fiḳhiyye*) varlığında câizdir.⁷¹⁴ Cüveynî, bu kısımdaki *aşılların* birbirine *kıyâsına* örnek olarak, “geceden niyet etmenin (*tebyîtu'n-niyet*) şart olması” konusunda kaza orucunun farz (*edâ'*) orucuna *kıyâs* edilmesini zikreder. Bu *kıyâsta* ‘illet (*câmi'*), “niyet” kavramının ve tabîatının karşılık geldiği *ma'nadır*. Cüveynî'nin açıklamaları ışığında söz konusu *ma'na* şu şekilde aktarılabilir: “İbâdetler, “niyet” sâyesinde kurbiyet ifade eder. “Niyet”, şimdiki zamanla (*ḥâl*) ilintili bir “kasıt” ya da gelecek zamanla (*istiḳbâl*) ilintili bir “azim”dir. “Kasıt” ve “azm”in, geçmiş zamanla ilintili bir uygulama/ritüele uyarlanması imkansızdır. Kaza orucu, farz orucu gibi tutulması emredilen bir ibâdettir ve bu yönüyle farz orucunda olduğu gibi kaza orucuna da geceden niyet edilmesi gerekmektedir”.⁷¹⁵ Bu yaklaşıma mukâbil Ebyârî, bedenî ibâdetlerle ilintili *aşılların cüz'î/mufaṣṣal ma'nalarına* vâkıf olunamamasına rağmen *cüz'î/mufaṣṣal kıyâsa* cevâz verilmesini, paradoksal bir durumun göstergesi olarak görür.⁷¹⁶

⁷⁰⁹ 29/Ankebût, 45.

⁷¹⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 93.

⁷¹¹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 93.

⁷¹² Cüveynî, *Burhân*, II, 93.

⁷¹³ Cüveynî, *Burhân*, II, 93.

⁷¹⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 93.

⁷¹⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 93.

⁷¹⁶ Bkz. Ebyârî, *Tahḳîḳ*, III, 610.

Cüveynî, rükû'un sayıca bir (*ittiḥâd*), secdenin iki (*te'addud*) olması, namaza girişte (*taḥrîm*) tekbîrin, namazdan çıkışta (*taḥlîl*) selâmın (*teslîm*) müteayyin olması gibi, Şâri'in tevkîfiyle (*resmu's-Şâri'*) sâbit olup *ma'nası* ma'ḳûl olmayan bedenî ibâdetlerde ise *kıyâsın* câiz olmadığını ifade eder.⁷¹⁷ Buna mukâbil Ḥanefî usûlcüler, *taḥrîmde* tekbîrin; *taḥlîlde* selâmın *ma'nasının* ma'ḳûl olduğunu ve ilgili hükümlerin "ta'abbudî" olmadığını düşünürler.⁷¹⁸ Söz gelimi onlara göre tekbîr, bir nevi "yüceltme"dir (*ta'ẓîm; temcîd*) ve "yüceltme" ifade eden bütün zikirler, tekbîre *kıyâs* edilebilir.⁷¹⁹ Cüveynî'ye göre burada *ma'nası* ma'ḳûl olmayan asıl husûs, namazın başlangıcı esnasında bir zikrin vâcip kılınmış olmasıdır. Ona göre tekbîrin "yüceltme" ifade ettiği; dolayısıyla da *ma'nasının* ma'ḳûl olduğu şeklindeki Ḥanefîlere âit yaklaşım, tekbîrin filolojik/dilsel (*vaḍ'û'l-lisân ve ma'na's-şiyeğ*) çözümlemesine karşılık gelmekte ve bu açıdan tartışma konusu dışında kalmaktadır.⁷²⁰ Ancak Ḥanefî usûlcülerin, namaz kılan kişinin, bir meliğin divânında el pençe durup tevâzu ve zull izhâr eden, sözleriyle meliği öven/yücelten kişinin pozisyonunda olduğu şeklindeki mutâd temsîli refere ederek namazın başlangıcında zikrin icâbını *ta'îl* etme yoluna gitmiş olmaları muhtemeldir.⁷²¹

Cüveynî'ye göre Şâfi'î, tekbîrin *taḥşîşinde* birtakım şer'î *maşlahatların* (*ğaraḍ*) etkin ve muteber olduğu görüşündedir. Cüveynî'nin naklettikleri bağlamında Şâfi'î'nin konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde özetleyebiliriz: "Tekbîrin *taḥşîş* edilmesinde Şâri'in, Sahâbe'nin ve sonraki *şer'at* bilginlerinin/taşıyıcılarının gözettikleri bir *maḳşad* (*ğaraḍ*) vardır. Hâlef, tekbîri seleften almış ve insanlar, asırlar boyunca sözlü ve amelî olarak buna devam etmişlerdir. Öyle ki namazın, tekbîr dışındaki bir zikirle akd edildiğini farz etmek, münker ve hezeyân (*hucr*) addedilecektir. Durum böyleyken *taḥşîşin* etkisinin olmadığını ve bunun rastlantısal bir zikir (*emr vifâkî*) olduğunu varsaymak, *maḳâşidu's-şer'î*ayı bilmemektir. Şayet

⁷¹⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 93.

⁷¹⁸ Konuyla ilgili olarak bkz. Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Maḥmûd b. Aḥmed ez-Zencânî (v. 656/1258), *Taḥrîcu'l-Furû' 'ale'l-Uşûl*, thk: Muḥammed Edîb eş-Şâlih, Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyâd 2006, s. 49-51.

⁷¹⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 93-94.

⁷²⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 94.

⁷²¹ Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 612-613.

tekbîr dışındaki bir zikir tekbîr gibi olsaydı, Şâri'in tekbîri zikretmesi,⁷²² diğer sûrelerde de aynı hüküm geçerli olmasına rağmen “Cünübün Âli İmrân sûresi okuması harâm mıdır?” sorusu gibi, faydadan yoksun olacaktı”.⁷²³ Gerçek olan şu ki hiçbir usûlcü, tekbîrin *taḥşîş*inde şer'î birtakım *maḫşad*ların (*ğaraḍ*) varlığını yadsımamaktadır.⁷²⁴ Burada tartışma konusu, *taḥşîş-ḳıyâs* ilişkisinde düğümleniyor gözükmektedir. Cüveynî'ye göre söz konusu *taḥşîş*, tekbîr dışındaki bir zikri tekbîre *ḳıyâs* etmeyi *nakz* etmekte ve çelişki oluşturmaktadır.⁷²⁵ Cüveynî'ye göre *taḥşîş* özelliği, *ḳıyâs* mekanizmasını devre dışı bırakmaktadır. Buna mukâbil *Burhân* şârihi Ebyârî, Cüveynî'den farklı olarak *taḥşîş* ile *ḳıyâs*ın kâbil-i telif olduğunu ifade etmektedir.⁷²⁶

Mâlikî usûlcülerin bir görüşüne ve özellikle Ḥanefî usûlcülere göre⁷²⁷ selâm vermek, namaza muhâlif/munâkız bir zikirdir ve namaza muhâlif/munâkız olan bütün zikirler/fiiller, selâma *ḳıyâs* edilebilir.⁷²⁸ Cüveynî, bu yaklaşımın, namazdan çıkışı (*taḥlîl*) sağlama konusunda kasten abdest bozmayı (*'amdu'l-ḫades*) selâm vermeye *ḳıyâs* etmek gibi, tabiri câizse skandal bir neticeye sürükleyeceğini belirtir ve bu görüşte olan usûlcüleri, şu sözlerle şiddetli bir şekilde suçlar:

Tekbîr dışın[daki bir zikir]i tekbîre *ḳıyâs* etme gafletine düşen kişi, benliğinde (*şadr*) dînin kök saldıḡı birinin kabullen[e]meyeceḡi bir çirkinliḡi (*fâḫiše*) ikrâr etmiş olur. Bu, namaza muhâlif (*munâḳıḍ*) olma açısından 'amdu'l-ḫadesin selâmın yerine ikâme edilmesidir. 'Amdu'l-ḫadesi, Şâri'in namaz bitiminde câiz kıldıḡı selâma (*teslîm*) *ḳıyâs* (*ilhâḳ*) etmeyi *maḫâsinu's-şerî'*ada câiz gören kişi, ya içindekini dışa vurmayan mu'ânidir ya da Allah Te'âlâ'nın başfretini körelttiḡi biridir.⁷²⁹

Bir Mâlikî hukûkçusu ve *Burhân* şârihi olan Ebyârî, Cüveynî'nin Mâlikî ve Ḥanefî usûlcülere yönelttiḡi yukarıdaki eleştirilere aynı şiddette karşılık verir. Ebyârî'ye göre *Sunenu Ebî Dâvûd*'da geçen “*teşehhiid miktarı oturduktan sonra*

⁷²² Bu konuya dâir ilgili bir hadis örneḡi için bkz. Buḫârî, *Şaḫîḫü'l-Buḫârî*, “el-Ezân”, I, 148.

⁷²³ Cüveynî, *Burhân*, II, 94.

⁷²⁴ Bkz. Ebyârî, *Taḫḳîḳ*, III, 614-615.

⁷²⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 94.

⁷²⁶ Ebyârî, *Taḫḳîḳ*, III, 617.

⁷²⁷ Ebyârî, *Taḫḳîḳ*, III, 618.

⁷²⁸ Ebyârî, *Taḫḳîḳ*, III, 612.

⁷²⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 94-95.

abdesti bozulan kişinin namazı tamamlanmıştır” meâlindeki hadis,⁷³⁰ Cüveynî’nin suçlamalarını haksız ve boşa çıkarmaktadır.⁷³¹

Cüveynî’den anlaşıldığı kadarıyla bedenî ibadetlerle ilintili *aşullar* ve *taḥsînî aşullar* arasında, *maḳḳâşidu’ş-şerî’a* açısından şu fark vardır: “Bedenî ibâdetlerle ilintili *aşullarda maḳḳad (maḳḳûd; ğaraḳ)* müteayyin değildir. Sadece birtakım *küllî ma’nalara (el-umûr el-kulliyeye)* tahayyül edilebilir. *Taḥsînî aşullarda ise maḳḳadın* varlığına yönelik “zann-ı ğâlib” hâsıl olmaktadır.⁷³²

1.2. Cüveynî’ye Göre Ma’nanı/İleti Tespit Eden Diğer Yöntemler

Bu yöntemler (1) “*şârîḥ*”, (2) “*icmâ’*”, (3) “*sebr ve taḳḳsîm*” ve (4) “*ḫard/iḫtirâd ve ‘aks/in’ikâs*”tır. Bunlardan “*şârîḥ*” ve “*icmâ’*” “naḳlî”; “*sebr ve taḳḳsîm*” ve “*ḫard/iḫtirâd ve ‘aks/in’ikâs*” “aḳlî” yöntemlerdir. Bu dört yöntem, aşağıda açıklanmaya çalışılacaktır.

1.2.1. Şârîḥ

Bu yöntem, Şârî’in *ta’lîl* kiplerini açıkça kullandığı *naşşlarda* geçerli olmaktadır.⁷³³ Cüveynî, bu yönteme şu âyetleri referans olarak gösterir:⁷³⁴

- ... O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet [ve güç] hâline gelmesin diye [Allah böyle hükmetmiştir...] (كَي لَا).⁷³⁵
- Bu, onların Allah’a ve Resûlüne karşı gelmeleri sebebiyledir... (ب).⁷³⁶
- Bundan dolayı İsrâiloğullarına [Kitâb’ta] şunu yazdık:... (مِنَ أَجْلِ ذَٰلِكَ).⁷³⁷

⁷³⁰ Hadis için bkz. Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, “eş-Şalât”, I, 167. Ayrıca bkz. Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî*, “Ebvâbu’ş-Şalâ(t)”, II, 261.

⁷³¹ Ebyârî, Cüveynî’nin sözlerini, “Allah’a ve âlimlere cüretkâr olmak” şeklinde betimlemekte ve Allah’ın onu affedip kıyâmet günü hakk sahiplerinden (*ġuremâ’*) kurtarması için dua etmektedir. Ebyârî’ye göre Cüveynî, helâka götüren üç sebepten biri olan “görüşünü beğenmek” (*i’câb bi’-re’*) hastalığına tutulmuştur. Ebyârî’nin Cüveynî eleştirisi için bkz. Ebyârî, *Taḫḫîḳ*, III, 618-619.

⁷³² Cüveynî, *Burhân*, II, 93.

⁷³³ Zerkeşî, *şârîḥi naşş* başlığı altında ele almakta ve *naşş*, *şârîḥ* ve *zâhir* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. *Ta’lîlin şârîḥ* ve *zâhir* kipleri için bkz. Zerkeşî, *Baḫr*, IV, 167-177.

⁷³⁴ Gazâlî ve Ebyârî de bu yöntem için aynı âyetleri zikrederler. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 298; Ebyârî, *Taḫḫîḳ*, III, 133-134.

⁷³⁵ 59/Ḥaşr, 7.

⁷³⁶ 59/Ḥaşr, 4.

⁷³⁷ 5/Mâide, 32.

1.2.2. *Îmâ'înbâ'*

Bu yöntem Şâri'in, *ta'île* yönelik bazı işaretlerinin bulunduğu *naşş*larda geçerli olmaktadır. Bu yöntemin bir çok şekli ve kısımları bulunmaktadır. Bunları zapt altına almak mümkün değildir.⁷³⁸ Yine de yöntemi disiplinize edecek birtakım ölçütler geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu yöntem kapsamında değerlendirilebilecek bazı kısımlar, bazı usûlcüler tarafından *ma'nayî'illeti* tespît etmenin müstakil birer yöntemi olarak telakki edilmiş ve müstakil bir başlık altında sunulmuştur.⁷³⁹

Aslında Cüveynî'ye göre *münâsebe*, *îmâ'înbâ'* yönteminin bir şartıdır.⁷⁴⁰ Diğer bir deyişle, *îmâ'înbâ'* yöntemindeki *ma'nanın*, -aşağıda referans olarak verilecek örneklerde görüleceği gibi- *hükme münâsib* olması gerekmektedir.⁷⁴¹

Cüveynî, *îmâ'înbâ'* yöntemine şu âyet ve hadisleri referans olarak gösterir.⁷⁴²

⁷³⁸ Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 301.

⁷³⁹ Meselâ "Hz. Muhammed'in vukû bulan bir olaydan sonra bir eylemde bulunması" Bâkıllânî, *Telhîş*'te Cüveynî ve Zerkeşî gibi usûlcüler tarafından müstakil bir yöntem olarak; bazı usûlcüler tarafından ise *îmâ'înbâ'* yöntemi kapsamında değerlendirilmiştir. Bu yöntemde göre Hz. Muhammed'in sehv etmesinden sonra secdeye gitmesi, secdenin '*illetinin* "sehv"; Mâ'iz'in zinâ etmesinden sonra recm edilmesi, recmin '*illetinin* "zinâ" olduğuna dâir ipuçları verir. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 470; Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 185. Gazâlî'nin aynı örnekleri "esbâba *îmâ'* (*tenbîh*) adlı müstakil bir yöntem kapsamında zikretmesi, değinilen disiplinsizliği göstermektedir. "Esbâba *îmâ'* (*tenbîh*) yöntemi ve örnekleri için bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 301.

⁷⁴⁰ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Meyyâde, *Ta'îl bi'-Şebih ve Eseruh fi'l-Kıyâs*, s. 145. *Îmâ'înbâ'* yönteminde *münâsebenin* şart olup olmadığı hakkında üç görüş bulunmaktadır. Bu görüşler için bkz. Şinkîfî, *el-Vaḥfu'l-Munâsib*, s. 154-156.

⁷⁴¹ Yukarıdaki durumdan istisnâ olarak Cüveynî, şu iki hadisin *ta'île* yönelik bir işaret içermediğini düşünmektedir:

- [İstihâza hâlini soran bir kadına Hz. Muhammed, şu cevabı verir:] "Abdest al; çünkü bu, [hayız kanı değil], bir damar kanıdır".

Bilhâssa Hânefî usûlcüler, '*illet* ortaklığından yola çıkarak *hükümün ta'diyesine* gitmişler ve herhangi bir damardan çıkan kanın abdesti gerektireceğini belirtmişlerdir. Cüveynî, bazı Şâfiî usûlcülerin (*aşhâbunâ*), Hz. Muhammed'in cevabının soru bağlamında mutâlaa edilmesi gerektiğini; dolayısıyla da *ta'îlin* istihâza kanına özgü (*maḥall maḥşûs*) olduğunu söylemek suretiyle *hükümün ta'diyesine* karşı çıktıklarını ifade eder. Ancak o, bu noktada özgün bir yaklaşım ortaya koyar. Buna göre hadisler vurgulanmak istenilen asıl husûs, abdestin vücûbu ve bunun *ta'îlinden* ziyâde, hayzın aksine istihâza kanının guslü gerektirmemesidir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 34. Ebyârî, Cüveynî'nin bu yaklaşımını iki açıdan eleştirir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 153-156." İlgili hadis için bkz. Buḥârî, *Şaḥîhu'l-Buḥârî*, "el-Vuḥû" , I, 55.

- [Köyleyle evliyken azad edilen bir kadının evlilik durumu hakkında Hz. Muhammed, şunu söyler:] "Kendine mâlik oldun. Öyleyse [kocanla evliliği sürdürme veya ayrılma (*tefrîk*) şıklarından birini] seç". İlgili hadisin benzer bir versiyonu için bkz. Dârekuṭnî, *Sunenu'd-Dârekuṭnî*, IV, 444.

Bazı usûlcülerin aksine Cüveynî'ye göre "kendine mâlik olma" şeklindeki *ma'na*, *münâsib* nitelikli değildir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 34-35. Konu hakkında geniş bilgi için "*İllet-i Kâsıra* ile *İllet-i Mute'addiyenin Çatışması*" başlığına bakınız.

- Sana kadınların ay hâlini [regl] sorarlar. De ki: “O, bir rahatsızlıktır (*ezâ*). Bunun için ay hâlinde kadınlardan uzak durun...”⁷⁴³

Yukarıdaki âyette “rahatsızlık” vasfının, kadınlardan uzak durmanın ‘*illeti*’ olduğuna dâir bir işâret bulunmaktadır.

- [Hz. Muhammed, kendisine yaş hurmanın (*ruṭeb*) kuru hurma (*temr*) karşılığında satılmasının hükmü sorulunca] “Yaş hurma kuruyunca azalır mı? diye sorar. “Evet” cevabını alınca da “öyleyse hayır” [yaş hurma, kuru hurma karşılığında satılmaz] der”⁷⁴⁴

Bu hadiste “yaş hurmanın kuruyunca azalması” şeklindeki vasfın, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılmamasının ‘*illeti*’ olduğuna dâir bir işâret bulunmaktadır.⁷⁴⁵ Bu hadis *îmâ’i*ş’âr yönteminin en güçlü örneklerinden biridir. Zira hadiste *istintâk*,⁷⁴⁶ ardışık (*ta’kîb*), sebep ve *ta’lîl* bildiren “ف” harfî ile “إذًا” edâtı gibi her biri müstakil olan bir çok işâret toplanmıştır.⁷⁴⁷ Bu nedenledir ki *Telhîş*’te Cüveynî, hadisin *şarîh* yöntemi kapsamında değerlendirilmesini daha doğru bulmaktadır.⁷⁴⁸

- Kadı öfkeliyken hükmetmesin.⁷⁴⁹

Bu hadiste, “öfke” vasfının, kadının hükmetmesinin yasak oluşunun ‘*illeti*’ olduğuna dâir bir işâret bulunmaktadır.⁷⁵⁰

⁷⁴² Bu yönteme örnek olarak zikredilen diğer âyet ve hadisler için bkz. Ğazâlî, *Mustasfâ*, II, 299-301; Ebyârî, *Tahkîk*, III, 135-143.

⁷⁴³ 2/*Bakara*, 222.

⁷⁴⁴ Hadis için bkz. Aḥmed b. Ḥanbel, *Musnedu’l-Îmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, “Musnedu Sa’d b. Ebî Vaḳḳâş”, III, 100.

⁷⁴⁵ Cüveynî, Arapça uzmanı (*ehlu’l-başîra bi’l-‘Arabiyye*) olmayan birinin, yaş hurmayı kuru hurma karşılığında satmanın câiz olmamasının, istikbâle yönelik bir yasak olduğunu ve bu yasağın, yaş hurmanın azalması durumunda geçerli olacağını söylediğini bildirir. O, bu görüşün yanlış olduğunu ispatlamaya çalışır ve bu bağlamda birtakım naḥvî analizlerde bulunur. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 31-32. Cüveynî’nin bahsettiği kişi Ebû Ḥanîfe veya Ḥanefî usûlcülerden biri olmalıdır. Zira bunlar, yaş hurma ile kuru hurmanın karşılıklı satılabileceği görüşündedir. Ḥanefîlerin bu görüşü için bkz. Ğazâlî, *Mustasfâ*, II, 300, dip.: 3.

⁷⁴⁶ *İstintâk*, kişinin soru soran kişiye ‘*illet*’ olduğunu bildiği bir *ma’nay*/vaşfı söyletmesi ve ardından *hükmü* bununla irtibatlandırmasıdır. Böylelikle söylenen *ma’nanın*/vaşfın *hükmün* ‘*illeti*’ olduğu işâret yoluyla anlaşılır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 32; Ebyârî, *Tahkîk*, III, 141.

⁷⁴⁷ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 32; Ğazâlî, *Mustasfâ*, II, 300; Ebyârî, *Tahkîk*, III, 143.

⁷⁴⁸ Cüveynî, *Telhîş*, s. 469.

⁷⁴⁹ Hadis için bkz. Buḥârî, *Şahîhu’l-Buḥârî*, “el-Aḥkâm”, IX, 65.

⁷⁵⁰ Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 469.

Cüveynî, *hüküm* etimolojik açıdan türemiş olan (*muştâk*) bir isimle ilişkilendirilmesinin de *ta'île* işâret ettiğini bildirir ve bu bağlamda özellikle şu örnekler üzerinde durur:

- Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek (*sâriķ*) ile hırsız kadının (*sâriķa*) ellerini kesin...⁷⁵¹
- Zinâ eden kadın (*zâniye*) ve zinâ eden erkekten (*zâni*) her birine yüzer değnek (*celde*) vurun...⁷⁵²

Buna göre ilk âyette geçen “el kesme” *hüküm*, “sâriķ/sâriķa” şeklindeki türemiş isimle ilişkilendirilmiş ve bunun sonucunda ismin kendisinden türediği “sirķat” kipinin (*mâ minhu iştiķâķu'l-ism*), ilgili *hüküm* ‘illeti olduğu anlaşılmıştır. Aynı şekilde ikinci âyette geçen “değnek vurun” *hüküm*, “zâniye/zâni” şeklindeki türemiş isimle ilişkilendirilmiş ve bunun sonucunda ismin kendisinden türediği “zinâ” kipinin, ilgili *hüküm* ‘illeti olduğu anlaşılmıştır.

Cüveynî’ye göre usûlcüler, söz konusu pozisyonda bulunan kiplerin *ta'île* elverişli olduğunu mutlak anlamda kabul ederler.⁷⁵³ Cüveynî, bunlardan ayrı olarak *münâsib ma'na* merkezli bir ayırım geliştirir. Ona göre ‘illet olabilecek kiplerin *münâsib ma'na* nitelikli olması gerekir.⁷⁵⁴ Aksi takdirde türemiş olan (*muştâk*) isimler, özel isim (*alem*) mesâbesinde olur ve *ta'île* yönelik herhangi bir işâret içermez.

1.2.3. İcmâ‘

Bir *ma'nanın*/vaşfin ‘illet olduğu üzerinde akd edilen *icmâ‘ın*, ‘illeti tespit etme yöntemlerinden biri olup olmadığı, doktrinde tartışılan bir meseledir. Cüveynî, *Telhîş*’te usûlcülerin çoğunun *icmâ‘ı*, ‘illeti tespit eden bir yöntem olarak algıladıklarını; buna mukâbil Bâķıllânî’nin, *ķyâs* yapan usûlcülerin ümmetin tümünü

⁷⁵¹ 5/*Mâide*, 38.

⁷⁵² 24/*Nûr*, 2.

⁷⁵³ Cüveynî, *Burhân*, II, 32.

⁷⁵⁴ Nitekim ona göre ilk âyette geçen “sirķat” kipi, “el kesme” *hükümünün*; ikinci âyette geçen “zinâ” kipi de “değnek vurma” *hükümü* için *münâsib* birer *ma'nadır*. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 32.

temsil etmedikleri ve bu bakımdan sözlerinin hüccet olmadığı gerekçesiyle buna karşı çıktığını aktarır.⁷⁵⁵

Cüveynî'nin *Burhân*'daki şu pasajı, Bâkıllânî'den farklı olarak, *icmâ'î illeti* tespit eden bir yöntem olarak kabul ettiğine işâret etmektedir:

Şayet “âlimlerden bazı gruplar (*tavâif*), *kıyâsı* inkâr ettikleri hâlde *kıyâs*çıların *icmâ'î* nasıl hüccet oluyor?” denirse, biz tahkik sâhibi olan [âlim]lerin benimsediği görüşün şu olduğunu söyleriz: Biz, *kıyâsı* inkâr edenleri ümmetin âlimlerinden ve şerî'atın taşıyıcılarından saymıyoruz; çünkü birincisi bunlar, “istifâda” ve “tevâtur” yoluyla sâbit olan konular[ı kabul etmemek]te inat etmelerinin yanı sıra, buhtânda bulunmuşlardır. Halbuki “tevâtur” karşısında teslim olmayan ve “tevâtur”e muhâlefeti önemsemeyen kişinin sözüne ve görüşüne (*mezheb*) güvenilmez... Öyleyse bunlar, ‘avâma mulhâk olurlar ve kendilerinde hiçbir *ictihâd* [kâbiliyeti] olmamasına rağmen nasıl müctehid olarak anılırlar? [Bunların fikhî] tasarruf[un]un gâyesi, ancak lafızların *zâhir*leri etrafında dolanmak[ın] ibâret[tir]”.⁷⁵⁶

1.2.4. *Sebr ve Taqsîm*

Cüveynî'ye göre *sebr ve taqsîm*, *aşıl*da bulunan bütün *ma'naların* araştırılması, tetkik edilmesi ve *ta'lîle* elverişli olmadığı gerekçesiyle biri hâriç tümünün iptal edilmesine denk gelen bir yöntemdir.⁷⁵⁷ Konuya yaklaşımından hareketle Cüveynî'nin *sebr ve taqsîm* yöntemini biri “hâşır”, diğeri “mursel”/“mustersel” olmak üzere iki kısma ayırdığı anlaşılmaktadır.⁷⁵⁸ “Hâşır” şeklindeki *sebr ve taqsîme* göre olumlu (*isbât*) ve olumsuz (*nefy*) olmak üzere sadece iki şık (*taqsîm*) bulunmakta ve bunlardan birinin iptali, diğेरinin isbâtını gerektirmektedir. “Mursel”/“mustersel” şeklindeki *sebr ve taqsîme* göre ise her biri, farklı bir *ma'naya* dayanan bir çok şık (*taqsîm*) bulunmakta ve biri dışında bu *ma'naların* iptali, geriye kalan *ma'nanın* isbâtını gerektirmemektedir. Zira araştırma ve tetkik sonucunda ihmâl edilen ve ulaşılamayan başka *ma'naların* varlığı söz konusu olabilmektedir.⁷⁵⁹

⁷⁵⁵ Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 462, 471. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Bağr*, IV, 165-167.

⁷⁵⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 37.

⁷⁵⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 35, *Telhîş*, s. 471.

⁷⁵⁸ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 35. İlk kısma “munhâşır”; ikinci kısma “munteşir” de denir. Bkz. Zerkeşî, *Bağr*, IV, 200.

⁷⁵⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 35.

1.2.4.1. Kaynak Değeri

Cüveynî, diğer usûlcüler gibi⁷⁶⁰ “hâşır” şeklindeki *sebr ve taqsîm* yönteminin geçerliliğini kabul etmektedir.⁷⁶¹ O, “mursel”/“mustersel” şeklindeki *sebr ve taqsîm* yönteminin, *ma'na* tespitinin usûlcülerin insiyatifine havâle edildiği gerekçesiyle bazı usûlcüler tarafından reddedildiğini belirtir.⁷⁶² Ancak o, bu usûlcülere katılmaz; çünkü ona göre zannî meselelerde cereyan eden *naẓardan* gâye, “zann-ı gâlib”in gerçekleşmesidir ve “zann-ı gâlib”, “mursel”/“mustersel” şeklindeki *sebr ve taqsîm* yöntemiyle de hâsıl olmaktadır.⁷⁶³ Ona göre *sebr ve taqsîm* yönteminin kullanılması sonucunda usûlcülerin, ‘illet olma yeterliliğine/kapasitesine sahip olan bütün *ma'naları istinbât* ettiği ve gündemine aldığı varsayılmakta ve ihmâl edildiği ileri sürülen başka *ma'naların* varlığıyla ilgili sorgulamalar, bu noktada anlamsızlaşmaktadır.⁷⁶⁴

Cüveynî'nin aktardığı üzere Bâkıllânî'ye göre *sebr ve taqsîm*, ‘illeti tespit eden en kuvvetli yöntemlerden biridir.⁷⁶⁵ Bâkıllânî'nin *sebr ve taqsîmi* en kuvvetli yöntem olarak algılamasının sebebi, *münâsib ma'na* ve *şebihin* aksine bu yöntemde, *ma'naların* etraflıca tetkik edilmesi ve böylece daha baştan itibâren yöneltilebilecek bütün itirâz ve sorgulamaların önüne geçilmesidir.⁷⁶⁶ Cüveynî, *sebr ve taqsîmin* ‘illeti mutlak anlamda tespit eden bir yöntem addedilmesine karşı çıkar; çünkü ona göre yukarıda ifade edildiği gibi *aşıl*da bulunan *ma'naların* iptali, geriye kalan *ma'nanın* ‘illet olmasını gerekli kılmamaktadır. Nitekim geriye kalan *ma'nanın* *tard* özelliği taşınması, yani *münâsib* olmaması; dolayısıyla da *hükümün* “ta‘abbudî” olması ihtimâli

⁷⁶⁰ Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 201.

⁷⁶¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 35.

⁷⁶² Cuveynî, *Burhân*, II, 36. Fukahânın çoğuna göre *sebr ve taqsîm* hüccet; Hanefilerin çoğuna göre ise hüccet değildir. Her iki fırkanın delilleri için bkz. Meyyâde, *Ta'lîl bi's-Şebih*, s. 167-169; Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lîl)*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 2005, s. 190-192.

⁷⁶³ Cuveynî, *Burhân*, II, 36. “Mursel”/“mustersel” şeklindeki *sebr ve taqsîm* yönteminin kaynak değeri hakkında görüşler için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 202.

⁷⁶⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 36. Ebyârî'ye göre Cüveynî'nin bu yaklaşımı sorunludur. Zira bu yaklaşım, *sebr ve taqsîm* yönteminin sadece usûlcülerin etraflıca ele aldıkları meselelere özgü olduğu; ibtidâî meselelerde ise geçersiz olduğu anlamına gelmektedir. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 163. Bazı müteahhir usûlcüler ise bütün *naşl*lara ve delâlet şekillerine muttali olmayı gerektirdiğinden ötürü *hükümle* ilgili *ma'naların* tümüne ulaşmanın oldukça güç olduğunu düşünürler. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 201.

⁷⁶⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 36.

⁷⁶⁶ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 161.

bulunmaktadır.⁷⁶⁷ Böylece Cüveynî'nin *sebr ve taḫsîm* yönteminin geçerliliği için *ḥükmün ta'lîline* dâir bir delilin varlığını şart koştuğu anlaşılmaktadır. O, *sebr ve taḫsîm* yönteminin, *icmâ'* gibi *ḥükmün ta'lîline* yönelik özel bir delilin varlığında ancak netice vereceği görüşündedir.⁷⁶⁸

Sebr ve taḫsîm yönteminin temelinde *münâsib ma'na* algısı yer almaktadır. *Mustaşfâ* şârihi 'Abderî, *sebr ve taḫsîmi*, “*münâsib ma'nayı münâsib olmayan ma'nadan ayıran bir tür ayıklama aracı*” olarak telakki etmektedir.⁷⁶⁹ Bu yönüyle *sebr ve taḫsîm*, iddiâ edildiği gibi '*illeti* tespit etmenin bir delili değil; aksine şartıdır. Nitekim Kırṭubî gibi usûlcüler, bunun '*illeti* tespit etmenin bir şartı olduğunu açık bir şekilde ifâde etmektedirler.⁷⁷⁰ Bunlara mukâbil Gazâlî, *Mustaşfâ* adlı eserinde *sebr ve taḫsîm* yönteminde *münâsib ma'na* (*munâsebe*) algısının gerekli olmadığını ifâde etmektedir.⁷⁷¹

1.2.4.2. Aḫlî/Nazarî İstidlâl Yöntemi

Cüveynî, usûlcülerin aḫlî/nazarî *istidlâl* yöntemlerini şu dört kısma ayırdıklarını belirtir:⁷⁷² 1. “Ğâibi şâhid üzerine binâ etmek” (*binâu'l-ğâib 'ale's-şâhid*). 2. “İttifâk edilenle ihtilâf edilene *istidlâl*” (*istidlâl bi'l-muttafaḫ 'aleyh 'ale'l-muḫtelef fih*). 3. “Öncülün sonucu çıkarsaması” (*intâcu'l-muḫaddimât en-netâic*).⁷⁷³ 4. “*Sebr ve taḫsîm*”. *Burhân* şârihleri Mâzerî ve Ebyârî'ye göre söz konusu yöntemlerin dört taneyle sınırlandırılması doğru değildir.⁷⁷⁴ Mâzerî, Bâḫıllânî'nin bir çok aḫlî *istidlâl* yönteminin bulunduğunu ifâde ettiğini ve “benzerinin sıhhatiyle bir

⁷⁶⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 36, 43. Nitekim *sebr ve taḫsîm* yöntemi için “*ḥükmün mu'allel olması*”, “*ḥükümde 'illet* olabilecek tüm *ma'naların/vaşıfların belirlenmesi*” ve “*'illet* olamayacak *ma'naların/vaşıfların isbatlanması*” şartları aranır. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lîl)*, s. 185-186.

⁷⁶⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 37.

⁷⁶⁹ Zerkeşî, *Baḫr*, IV, 203.

⁷⁷⁰ Bkz. Zerkeşî, *Baḫr*, IV, 202-203.

⁷⁷¹ Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 305.

⁷⁷² Cüveynî, *Burhân*, I, 25.

⁷⁷³ Cüveynî, *Burhân*'da bu yöntem için *binâu'n-netâic 'ale'l-muḫaddimât* tabirini de kullanmaktadır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 25.

⁷⁷⁴ Bkz. Mâzerî, *İdâh*, s. 104; Ebyârî, *Taḫkîk*, I, 429.

şeyin sıhhatine ve benzerinin butlânıyla bir şeyin butlânına *istidlâl*⁷⁷⁵ gibi yöntemlerden de bahsettiğini söyler.⁷⁷⁶

Cüveynî, yukarıdaki yöntemleri *Burhân* dışındaki eserlerinin çoğunda kullanmıştır. Onun en çok başvurduğu aklı *istidlâl* yöntemlerinin başında *sebr ve taksîm*⁷⁷⁷ ile “ğâibi şahid üzerine binâ etmek” yöntemleri gelmektedir.⁷⁷⁸ Ancak *Burhân*’da o, söz konusu yöntemlerin çoğunu eleştirmiş ve reddetmiştir.⁷⁷⁹

Cüveynî, “ğâibi şahid üzerine binâ etmek” yönteminde, şahid ile ğâibi cem’ edecek aklı bir bağın (*câmi’ aklı*) varlığını gerekli görür.⁷⁸⁰ Bu bağlar “illet”, “haқиkat”, “şart” ve “delil”dir.⁷⁸¹ Bu bağlardan biri olmaksızın başvurulacak “ğâibi şahid üzerine binâ etmek” bâtıldır;⁷⁸² kesin bilgiye (*el-ilm*) götürmez.⁷⁸³

Buna mukâbil *Burhân*’da Cüveynî, söz konusu yöntemin aslının olmadığını ve bu yöntemle hükmetmenin bâtıl olduğunu ileri sürer.⁷⁸⁴ O, bu yöntemin geçersizliğini şu şekilde izâh eder:

⁷⁷⁵ Bu yöntemin orijinal adı şudur: *İstidlâl ‘alâ sıhhati’s-şey’ bi sıhhati mişlih ve istihâletih bi istihâleti mişlih*.

⁷⁷⁶ Mâzerî, *İdâh*, s. 104.

⁷⁷⁷ “Sebr ve taksîm” yöntemine örnek olarak bkz. el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Uşûli’d-Dîn*, thk: ‘Abdullâh Maḥmûd Muḥammed ‘Umer, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1999, s. 71, 367-368; *İrşâd*, s. 12, 34, 40.

⁷⁷⁸ “Ğâibi şahid üzerine binâ etmek” yöntemine örnek olarak ayrıca bkz. Cüveynî, *Şâmil*, s. 90, 91, 222, 367-368; *İrşâd*, s. 38, 133-134; *el-Akîdetu’n-Nizâmiyye*, thk: Muḥammed ez-Zubeydî, Dâru Sebîli’r-Reşâd, Beyrût 2003, s. 162-163. Bu yöntemin, tikelden tikele geçiş anlamına gelen analogi/temsil, tümevarım ve tündengelim (*istikrâ*) formlarından hangisinden sayıldığıyla ilgili fikir ayrılığı bulunmaktadır. Bkz. Ömer Türker, “Bir Tündengelim Olarak Şâhitle Ğaibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı:18, İst. 2007, s. 1-2; dip.: 11, 25.

⁷⁷⁹ Cüveynî, *Burhân*, I, 25-26.

⁷⁸⁰ Cüveynî, *Şâmil*, s. 90-91. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mâzerî, *İdâh*, s. 105-107; Ebyârî, *Taḥkîk*, I, 431-434.

⁷⁸¹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 91, 222. Şâhid ile ğâibi “illet” ile cem’ etmenin örneği şudur: Şâhid olan âlimin âlim olmasının ‘illeti “ilm” olduğuna göre, ğâib olan Allah’ın âlim olmasının ‘illeti de “ilm” olmalıdır. “Şart” ile cem’ etmenin örneği: Şâhid olan âlimin âlim olmasının şartı, “diri olmak” (*ḥayy*) olduğuna göre, ğâib olan Allah’ın âlim olmasının şartı da “diri olmak” olmalıdır. “Haқиkat” ile cem’ etmenin örneği: Şâhid olan âlimin haқиkati “ilim sâhibi zât” olduğuna göre, ğâib olan Allah’ın âlim olmasının haқиkati de “ilim sâhibi zât” olmalıdır. “Delil” ile cem’ etmenin örneği: Şâhid olan fâildeki “ḥudûs”, “taḥşîş” ve “ihkâm” fiili, onun ilim, kudret ve irâdesine delâlet ettiğine göre ğâib olan Allah’ın bu fiilleri de onun ilim, kudret ve irâdesine delâlet etmelidir. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 25; *İrşâd*, s. 38; Mâzerî, *İdâh*, s. 105.

⁷⁸² Cüveynî, *Şâmil*, s. 222.

⁷⁸³ Cüveynî, *Şâmil*, s. 91. Hatta dehrîlik ve küfre sevkeder. Bkz. Cüveynî, *İrşâd*, s. 38, 133. Cüveynî’ye göre Müşebbihe’nin teşbihinin, Mu’atṭıla’nın taṭîlinin ve zındıkların basîretlerinin körelmesinin sebebi budur. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 25.

⁷⁸⁴ Cüveynî, *Burhân*, I, 26.

[Şâhid ile ğâibi] “illet” ile cem’ etmenin aslı yoktur; çünkü biz [Eş’arîler]e göre nedensellik/illiyet (*illet ve ma’lûl*) yoktur ve ‘âlimin ‘âlim olması ‘ilmin kendisiyledir. [Şâhid ile ğâibi] “haқиkat” ile cem’ etmek de geçerli değildir; çünkü hâdis olan ‘ilim, kadîm olan ‘ilimden farklıdır. Hâdis ve kadîm ‘ilim birbirinden ayrıken haқиkatte nasıl cem’ olsun? “‘İlim vaşfi (*ilmiyye*) bu ikisini cem’ ediyor” denirse bu, *aḥvâl* teorisine (*ḳavıl*) mebnî bâtil [bir görüş]tür. İhtiyaç duyuldukça bunun bâtil olduğunu açıklayacağız. Bu [meyâ]nda kapsayıcı (*câmi*) söylem şudur: “Ĝâible ilgili bir delil bulunursa bu maksûd olur ki [bu durumda] şâhidi zikretmenin bir etkisi olmaz. Ĝâible ilgili bir delil bulunmazsa, [bu durumda] şâhidi zikretmenin hiçbir manası olmaz ve ma’ḳûlda nedensellik/illiyet (*ḳıyâs*) de yoktur. Bu, “şartı” ve “delil”de de câri olur.⁷⁸⁵

Burhân’da “ĝâibi şâhid üzerine binâ etmek” yöntemini, yukarıda iktibâs edildiği gibi kesin bir şekilde reddeden Cüveynî, ilginçtir ki bunu, *Burhân*’dan sonra kaleme almış olduğu ‘*Aḳîdetu ’n-Nizâmiyye* adlı kelâm eserinde yine kullanmıştır.⁷⁸⁶

Burhân’da Cüveynî, “ittifâk edilenle ihtilâf edilene *istidlâl*” şeklindeki yöntemin aslının olmadığını belirtir;⁷⁸⁷ çünkü ona göre aḳlî meselelerde (*ma’ḳâlât*) kesin bilgi (*el-‘ilm*) aranır; oysa “ittifâk” ve “ihtilâf”ın bu tür meselelerde herhangi bir yeri yoktur.⁷⁸⁸

Luma’, *Şâmil* ve *İrşâd*’ta bizzât Cüveynî ve *Burhân*’da aktardığı kadarıyla genel olarak usûlcüler, “öncülün sonucu çıkarsaması” şeklindeki yöntemin çoğunlukla öncülün “ḍarûî”, netîcenin “nazarî”;⁷⁸⁹ bazen de öncülün “nazarî”, netîcenin “ḍarûî” olduğunu ifâde ederler.⁷⁹⁰ Ancak *Burhân*’da Cüveynî, söz konusu

⁷⁸⁵ Cüveynî, *Burhân*, I, 26.

⁷⁸⁶ Bkz. Cüveynî, *Aḳîdetu ’n-Nizâmiyye*, s. 162-163.

⁷⁸⁷ Cüveynî, *Burhân*, I, 26. Cüveynî, *Burhân*’dan önce kaleme almış olduğu *Şâmil* adlı eserinde, cevherlerin “renkler”den yoksun olamaması konusunda ihtilâf edilen renklerin (*elvân*) ittifâk edilen oluşlara (*ekvân*) *ḳıyâs* edilmesini bu yöntemle örnek olarak zikreder. Bkz. Cüveynî, *Şâmil*, s. 81.

⁷⁸⁸ Cüveynî, *Burhân*, I, 26.

⁷⁸⁹ Ḍarûî öncül: “Cevher hareket etti, oysa hareketli değildi”. Nazarî netîcesi: “Öyleyse zâta zâid bir durum peyda olmuştur”. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, I, 26.

⁷⁹⁰ Nazarî öncül: “Cevherler, evveli olan hâdislerden hâli olmaz”. Ḍarûî netîce: “Öyleyse hâdislerden hâli olmayan şeyler (cevherler), hâdisleri önceleyemez. Bkz. Cüveynî, *Şâmil*, s. 51, 88; *İrşâd*, s. 16; *Luma’u’l-Edille fî Ḳavâ’idi ‘Aḳâidi Ehli’s-Sunne ve’l-Cemâ’a*, thk: Fevḳiyye Ḥuseyn Maḥmud, ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrût 1987, s. 87-88; *Burhân*, I, 26. Mantıkçıların aksine kelâmcılar, “netîce” için iki öncülün varlığını zorunlu görmezler. Konuyla ilgili olarak bkz. Mâzerî, *İḍâh*, s. 107-108. Öte taraftan nazarî bir öncülün ḍarûî bir netîceyi verip vermeyeceği tartışma konusu olmuştur. Bazı usûlcüler, bunu câiz görürken bazıları, ḍarûî bir netîcenin öncülünün nazarî olamayacağını söyleyip bunu reddetmektedir. Bkz. Ebyârî, *Taḥḳîḳ*, I, 437. Bunların gerekçeleri için bkz. Mâzerî, *İḍâh*, s. 109.

yöntemin aklî yöntemlerden sayılmasına anlam vermez⁷⁹¹ ve bunun öncül ve netîcilerinin “đarûrî” ve “nazarî” şeklinde ayrılmasını da doğru bulmaz.⁷⁹² Zira ona göre kesin bilginin (*el-ilm*) tümü đarûrîdir.⁷⁹³

Cüveynî’ye göre *sebr ve taqsîmin* “hâşır” olan; yani biri olumlu (*isbât*) diğeri olumsuz (*nefy*) olan iki şık arasında dönen kısmı, *şahîh nazarın* rüknü sayılmakta ve kesinlik ifade etmektedir.⁷⁹⁴ Ona göre *sebr ve taqsîmin* “mursel/mustersel” olan; yani bir çok şikka dayanan kısmı, aklî meselelerde (*ma’kûlât*) netîce vermemekte ve kesinlik ifade etmemektedir;⁷⁹⁵ çünkü söz konusu durumda başka *ma’naların istinbât* edilip ekstra şıklar olarak sunulması ihtimâl dâhilindedir.⁷⁹⁶

1.2.4.3. Hükümün İki/Birden Çok ‘illetle Ta’lîlinin İmkânı

Cüveynî’ye göre *sebr ve taqsîmde* elenen *ma’nalar/şıklar* sonucunda geriye kalan *ma’nanın/şikkın ‘illet* olabilmesinin önündeki engellerden biri, *hükümün* iki/birden çok ‘illetle ta’lîlinin câiz olmasıdır.⁷⁹⁷ O, *hükümün* birden çok ‘illetle ta’lîlinin imkânı hakkında usûlcülerden şu görüşleri nakleder:

- a) *Hükümün* birden çok ‘illetle ta’lîli, mutlak anlamda; yani hem ‘illet-i *manşûşa* hem de ‘illet-i *mustenbaţada* câizdir.

Cüveynî, *Burhân*’da cumhûrun bu görüşte olduğunu ifade eder.⁷⁹⁸ Kendisi de *Telhîş*’te bu görüşü benimser.⁷⁹⁹ Buna göre ‘illet, *hükümü* bizzât gerektirmemektedir

⁷⁹¹ Zira bütün aklî yöntemler, esâsında bir sonuç çıkarma faaliyetinden ibârettir ve bu yönüyle *intâcu’l-mukaddimât en-netâic*, bütün yöntemlere uyarlanma özelliğine sahiptir. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, I, 434.

⁷⁹² Cuveynî, *Burhân*, I, 26.

⁷⁹³ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 24.

⁷⁹⁴ Cuveynî, *Burhân*, I, 26; II, 35.

⁷⁹⁵ Cuveynî, *Burhân*, I, 26; II, 35.

⁷⁹⁶ Cuveynî, *Burhân*, I, 26, II, 35. Türker’in şu tespitleri kayda değerdir: “Cüveynî’nin eleştirileri üç önemli sonuç doğurmuştur. Birincisi, özellikle manevî sıfatların isbâtında kullanılan bütün *kıyâs*ların yeniden düzenlenmesi; ikincisi, Eş’arî kelamcılarının *illiyet/nedensellik* ilkesini bütünüyle terketmeleridir. Nitekim Cüveynî sonrasında Gazâlî, Râzî, Âmidî, İcî, Teftezânî ve Cürçânî gibi önde gelen kelamcılar, bir ilke olarak nedenselliği bütünüyle reddetmişlerdir. Üçüncü sonuç ise, Eş’arî kelamcılarının titiz bir yöntem eleştirisi sürecini başlatmasıdır. Ömer Türker, “Eş’arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 19, İst. 2008, s. 15-20.

⁷⁹⁷ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 36-43.

⁷⁹⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 37. Şâfi’î ve Aḥmed b. Ḥanbel gibi hukûkçuların da bu görüşte oldukları belirtilir. Konuyla ilgili örnekler için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 157-158. Gazâlî, bunun câiz olduğu ve gerçekleştiğini söyler. Bu bağlamda şu iki örnek üzerinde durur:

(*ikhtidâ*). Aksine Şâri', *'illeti hükümlere* “emâre”/“alâmet” kılmıştır ve bu bakımdan *hüküm*ün birden çok “emâre”/“alâmet” ile *ta'îl* edilmesinin bir sakıncası yoktur.⁸⁰⁰

Cüveynî, erkeğin eşiyle cinsel ilişkiye girmesinin harâm kılınmasının “hayız”, “ihrâm”, “iddet”, “riddet”, ve “oruç”;⁸⁰¹ öldürülmeyi hak etmenin de “kısâs”, “hadd” gibi *'illet*lerinin bulunmasının, *hüküm*ü birden çok *'illetle ta'îl* etmenin cevâzına örnek olarak gösterildiğini bildirir.⁸⁰² *Burhân*'da Cüveynî'ye ve kendisi gibi düşünen usûlcülere göre bu örnekler, *hüküm*ü birden çok *'illetle ta'îl* etmenin cevâzına kaynaklık teşkil etmemektedir. Zira bu örneklerde, her bir *'illetin* temelinde yer alan müstakil birer *hüküm* bulunmakta ve aynı yere (*maḥall*) tekâbul ettiğiinden ötürü ilk etapta anlaşılamayan müteaddid *hükümler* söz konusu olmaktadır.⁸⁰³ Nitekim “hayız”, “ihrâm” ve “oruç” *'illet*lerinden sadece biriyle de cinsel ilişki harâm olabilmekte; “kısâs” ve “hadd” *'illet*lerinden sadece biriyle de öldürülme hak edilebilmektedir.⁸⁰⁴

b) *Hüküm*ün birden çok *'illetle ta'îlî*, *'illet-i mansuşâda câiz*; *'illet-i mustenbaḥada câiz* değildir.

Cüveynî, İbn Fûrek'in bu görüşü tercih ettiğini; Bâkıllânî'nin de *Takrîb* adlı eserinde buna meylettğini belirtmektedir.⁸⁰⁵ Ancak usûl kitaplarında, Bâkıllânî'nin

- Aynı anda cinsel organına (*zeker*) elleyip bevleden kişinin abdesti, her iki *'illetten* ötürü bozulmuştur.
- Kişinin, kız kardeşinin ve erkek kardeşinin karısının emzirdiği ya da bunların sütlerinin toplatılıp içirildiği kadınla evlenmesi harâmdır; çünkü kişi, bu durumda kadının hem dayısı hem amcası olur. Burada, kişinin söz konusu pozisyonda bulunan kadınla evlenememesinin iki *'illeti* vardır. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 364-365. Ayrıca bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 191-192.

⁷⁹⁹ Cüveynî, *Telhîş*, s. 482-483.

⁸⁰⁰ Cüveynî, *Telhîş*, s. 483; Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 364; Ebyârî, *Tahkîk*, III, 171, 192. Bâkıllânî de *Takrîb* adlı eserinde aynı gerekçeyi zikretmektedir. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 157.

⁸⁰¹ Ebyârî'ye göre Cüveynî'nin örneği sorunludur. Zira “hayız” ve “oruç” *'illetleri* bir arada bulunamaz; kadının hem hayızlı hem oruçlu olması düşünülemez. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 191. Ebyârî'nin bahsettiği sorun, “hayız” ve “ihrâm” *'illetleri* için de geçerli olmalıdır. *Burhân* şârihi İbn Munîr, Cüveynî'nin örneklerinin sorunlu olduğu konusunda Ebyârî'ye katılmaz. Ona göre ilgili *'illetleri*, bir araya gelecek şekillerde tasavvur etmek mümkündür. Bu şekiller için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 162-163.

⁸⁰² Cüveynî, *Burhân*, II, 41, 42, 48, 52.

⁸⁰³ Cüveynî, *Burhân*, II, 41, 42; Ebyârî, *Tahkîk*, III, 186-187.

⁸⁰⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 41, 42.

⁸⁰⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 37. Râzî'nin de bu görüşte olduğu ifade edilir. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 158.

hüküm birden çok *'illetle ta'lîli*ni mutlak anlamda câiz gördüğüne dâir pek çok atfa rastlamak mümkündür.⁸⁰⁶

c) *Hüküm* birden çok *'illetle ta'lîli*, mutlak anlamda câiz değildir.

Şayrafi, Cüveynî ve Âmidî gibi usûlcüler, bu görüşü benimsemişlerdir.⁸⁰⁷ Bu görüşte olan usûlcülerin dayandıkları temel argüman, Cüveynî'nin belirttiği üzere, "tercîh" mekanizmasının varlığı ve bunun kabul görmesidir. Buna göre "tercîh" mekanizmasının işlevselliği, *hüküm* birden çok *'illetle ta'lîlinin* câiz olmadığını gösterir. Zira bunun câiz olması durumunda "tercîh" mekanizması âtil ve fuzûlî olacaktır.⁸⁰⁸ Buna mukâbil Cüveynî "tercîh" in, *hükümü* birden çok *'illetle ta'lîl* edebilmenin önünde handikap özelliği taşımadığını ve bunun, "illetler arasında sıhhat şartlarını taşıyana göndermede bulunma (*telvîh*)" anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁸⁰⁹ Cüveynî'ye göre *hüküm* birden çok *'illetle ta'lîli*ni câiz görmeyen usûlcüler, bilhâssa "ribâ" meselesini gündeme getirmişlerdir. Buna göre "ribâ"nın *ta'lîli* üzerinde *icmâ'* akdedilmiş ve her fırka, *'illet* tespitine yönelik muhâlif iddiaları iptal etmeye çalışmakta; böylelikle *istinbât* ettikleri *ma'nanın* *'illet* olma yeterliliğine/kapasitesine sahip olduğunu ispatlamayı amaçlamaktadır. Şayet *hükümü* birden çok *'illetle ta'lîl* etmek câiz olsaydı, söz konusu *ictihâd* faaliyeti faydasız olacaktır.⁸¹⁰ Cüveynî, usûlcülerin bu bağlamda gündeme getirdikleri "ribâ" meselesiyle istidlâlde bulunmayı doğru bulmaz; çünkü ona göre "ribâ"nın hükmü, "ta'abbudî"/"tevâfî"dir ve bu açıdan *ta'lîle* konu olmamaktadır.⁸¹¹

Hükümü birden çok *'illetle ta'lîl* etmenin câiz olmadığını savunan usûlcülerin bir argümanı da Sahâbe tavrı/uygulamasıdır (*sîre*). Bu usûlcülere göre Sahâbe, her bir *aşıldan* *'illet* olabilecek bir tek *ma'na istinbât* etmişlerdir. Onların her bir *aşıldan* iki/birden çok *'illet istinbât* ettiklerine dâir bir nakil elde bulunmamaktadır.⁸¹² Cüveynî, bir *aşlın* belirlenmesi ve *'illet* olma yeterliliğine/kapasitesine sahip bir *ma'nanın* bu *aşıldan istinbât* edilmesi şeklindeki cedelî prosedürün (*resm/merâsim*),

⁸⁰⁶ Bkz. Zerkeşî, *Bağr*, IV, 157-158.

⁸⁰⁷ Zerkeşî, *Bağr*, IV, 157.

⁸⁰⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 38.

⁸⁰⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 38.

⁸¹⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 38.

⁸¹¹ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 38-40.

⁸¹² Cüveynî, *Burhân*, II, 41.

Sahâbe dönemi için geçerli olmadığını ve kendilerinin de böyle bir usûl takip etmediklerini söylemekte ve bu gerekçeyle ilgili argümanı isâbetli bulmamaktadır.⁸¹³

Yukarıdaki reddiyelere rağmen Cüveynî, *Burhân*'da bu son görüşü benimsemiştir.⁸¹⁴ Ona göre *hüküm* birden çok *'illetle ta'lîli şer'an câiz* olsaydı, nâdir bile olsa geçen onca zamanda bunun vukû bulması gerekirdi. Vukû bulmaması, *hüküm* birden çok *'illetle ta'lîl* etmenin *şer'an câiz* olmadığını göstermektedir.⁸¹⁵ Fakat buna ek olarak o, *hüküm* birden çok *'illetle ta'lîl* edilmesinin "aqlen" ve "külli *maşlahatlar*" açısından câiz olduğunu vurgulamaktadır.⁸¹⁶ Zerkeşî, İlkiyâ'nın da bu konuda Cüveynî gibi düşündüğünü rivâyet etmektedir.⁸¹⁷

d) *Hüküm* birden çok *'illetle ta'lîli*, *'illet-i mustanbatada câiz*; *'illet-i mansûşada câiz* değildir.

Usûlcüler, bu görüşe mesâfeli yaklaşmışlardır.⁸¹⁸

1.2.5. "*Ṭard/iṭṭirâd* ve *'Aks/in'ikâs*"

"*Ṭard/iṭṭirâd* ve *'aks/in'ikâs*",⁸¹⁹ "*ma'nanın/vaşfin* var oluşunda *hüküm* var olması (*ṭard/iṭṭirâd*); "*ma'nanın/vaşfin* yok oluşunda *hüküm* yok olmasına (*'aks/in'ikâs*)" denk düşen bir yöntemdir.⁸²⁰

*Ṭard/iṭṭirâd*ın *'illetin* sıhhatinin bir şartı mı yoksa delili mi olduğu doktrinde tartışılmıştır. Şîrâzî, Sem'ânî, İbn Burhân gibi usûlcülere göre *ṭard/iṭṭirâd*, *'illetin* sıhhatinin bir şartıdır; *'illetin* sıhhatinin delili değildir.⁸²¹ Zira *ṭardın/iṭṭirâdın* genel-

⁸¹³ Cüveynî, *Burhân*, II, 41.

⁸¹⁴ Nitekim Âmidî ve *Vecîz* adlı eserinde İbn Burhân, Cüveynî'nin bu görüşte karar kıldığını belirtirler. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 159.

⁸¹⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 43. Ebyârî, bunun vukû bulmadığı düşüncesine katılmaz. Ona göre Mâlik'in görüşlerinin çoğu, bunun imkânı üzerine mebnîdir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 194.

⁸¹⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 43.

⁸¹⁷ Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 159.

⁸¹⁸ Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 159. Konuyla ilgili örnekler ve bu bağlamda vukû bulan görüş ayrılıkları için bkz. Cemâleddîn Ebû Muhammed 'Abdurrahîm b. el-Ḥasen el-İsnevî (v. 772/1370), *et-Temhîd fî Tahrici'l-Furu' ale'l-Uşûl*, thk: Muhammed Ḥasen Heyto, Muessesetu'r-Risâle, Dimeşk 2013, s. 391-392.

⁸¹⁹ Bu yöntem için *cereyân* ve *deverân* gibi adlandırmalar da kullanılmıştır. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 217.

⁸²⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 44; Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 202; Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 217.

⁸²¹ Bkz. Şîrâzî, *Luma'*, s. 230; Sem'ânî, *Ḳavâṭi'*, II, 141-145. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 218. Şayrafi ve İbn Şabbâg gibi usûlcülere göre ise *ṭard*, *'illetin* sıhhatinin delilidir. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 218.

geçerliliği tartışmaya açıktır. ‘*Aks/in’ikâs* ise cumhûra göre *sem’î/şer’î illet*lerde ‘*illetin* sıhhatinin bir şartı değildir; ‘*illetin* sıhhatinin bir delilidir. Cüveynî, ‘*illetin* sıhhat şartı kabul edilen *ṭardın/iṭṭirâdın*, ‘*illetin* sıhhatinin delili addedilmemesini; buna mukâbil ‘*illetin* bir sıhhat şartı kabul edilmeyen ‘*aksin/in’ikâsın*, ‘*illetin* sıhhatinin delili addedilmesini paradoksal bir durum olarak görür. Ona göre yöntemin, “*ṭard/iṭṭirâd*” ve “*aks/in’ikâs*” delillerinin toplamından/birleşiminden müteşekkil olduğu ve bu iki delille aktifleştiği şeklindeki yaklaşım, söz konusu paradoksu çözmektedir.⁸²²

1.2.5.1. Kaynak Değeri

Usûlcüler, “*ṭard/iṭṭirâd* ve ‘*aks/in’ikâs*” yönteminin, ‘*illeti* tespit eden bir yöntem olup olmadığı hakkında, biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki temel görüş beyân etmişlerdir.⁸²³

a) *Ṭard/iṭṭirâd* ve ‘*aks/in’ikâs*, hüccettir.

Bu yöntemin, ‘*illeti* tespit eden bir yöntem olduğunu savunan usûlcüler, bunun epistemolojik değeri hakkında ihtilâf etmişlerdir. Bazılarına göre yöntem, ‘*illeti* tespit etme konusunda kesinlik (*kaṭ’*);⁸²⁴ Cüveynî, Râzî, Beyḍâvî gibi usûlcülerin de aralarında bulunduğu cumhûra göre ise “zann-ı gâlib” ifâde eder.⁸²⁵ Cüveynî, cedelci usûlcülerin *ṭard* ve ‘*aksi*, ‘*illeti* tespit eden en kuvvetli yöntem olarak algıladıklarını; Ebû Ṭayyib Ṭaberî’nin de bunu kesinliğe (*kaṭ’*) götüren epistemolojik bir değer taşıdığı görüşünde olduğunu ifâde etmektedir.⁸²⁶

Cüveynî’ye göre ‘*illet* eksenli *ictihâd*lardan (*naẓar* ve ‘*l-mubâḥaşa*) gözetilen yegane gâyenin, “zann-ı gâlib elde etmek” olması ve bu gâyenin, nakzolunmadığı

⁸²² Cüveynî, *Burhân*, II, 44.

⁸²³ Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 217-219.

⁸²⁴ Bazı Muṭezilî ve Şâfi’î usûlcüler bu görüştedir. Bkz. Meyyâde, *Ta’lîl bi’ş-Şebeh*, s. 173. Zerkeşî’ye göre yöntemin kesinlik ifade etmesi için *ma’nanın münâsib* olması şarttır. Zira *ṭard* ve ‘*aks*, tek başına kesinlik ifade edecek yeterlilikte değildir. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 220.

⁸²⁵ Râzî, *Maḥsûl*, III, 1276-1277; Beyḍâvî, *Minḥâcu’l-Vuṣûl*, [İsnevî’nin *Nihâyetu’s-Sûl* adlı şerhiyle birlikte], IV, 128-129. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Meyyâde, *Ta’lîl bi’ş-Şebeh*, s. 172-173. Âmidî, Bâḳillânî’nin de böyle düşündüğünü söyler. Bkz. Âmidî, *İḥkâm*, II, 237.

⁸²⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 44.

müddetçe *ṭard/iṭṭirâd* ve *‘aks/in‘ikâs* ile hâsıl olması, söz konusu görüşün gerekçesini teşkil etmektedir.⁸²⁷

b) *Ṭard/iṭṭirâd* ve *‘aks/in‘ikâs*, hüccet değildir.

Ustâz Ebû Mansûr, Sem‘ânî, Gazâlî, Âmidî ve İbnu’l-Ḥâcib gibi bazı usûlcülere göre ise *ṭard/iṭṭirâd* ve *‘aks/in‘ikâs*, *‘illeti* tespit eden bir yöntem değildir.⁸²⁸ Cüveynî, Bâkıllânî’nin de bu yöntemi kabul etmeme eğilimi içerisinde olduğunu düşünür.⁸²⁹ Onun aktarımlarından hareketle Bâkıllânî’nin bu yöntemi reddetmesinin temelinde biri aklî; diğeri naklî olan şu iki gerekçenin yer aldığı söylenebilir:⁸³⁰

1) *Muṭṭarid* olduğu iddiâ edilen *ma‘nanın* sıhhati hakkında görüş ayrılıkları (*nizâ‘*, *ḥilâf*) bulunmaktadır. Bu, *ṭardın/iṭṭirâdın* genel-geçer olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde *‘aks/in‘ikâs* da *ḥükümlere* “alâmet”/“emâre” kılınan *‘illetin* şartlarından ve gereksinimlerinden (*muḳteḍayât*) biri değildir.⁸³¹

Cüveynî, Bâkıllânî’nin bu gerekçesini lüzûmsuz bulur. Ona göre *ṭard/iṭṭirâd* ve *‘aks/in‘ikâs* delillerinin toplamı/birleşimi, *muṭṭarid* ve *mun‘akis* olan *ma‘nanın* *ḥükme* “alâmet”/“emâre” kılındığı yönünde bir “zann-ı gâlib” oluşturmaktadır ve *ta‘lil* için bu kadarı yeterli kabul edilmiştir.⁸³² Ebyârî de Bâkıllânî’nin gerekçesini zayıf bulur; çünkü ona göre *istiḳrâ’* yöntemi sayesinde *ma‘nanın* genel-geçer olduğu kesin bir şekilde anlaşılabilir ve böylelikle tartışmaya son verilebilir.⁸³³ Ebyârî, *‘aks/in‘ikâs* için de bir şeyin “şart” olmayabileceğini; ancak meydana geldiğinde fayda verebileceğini belirtir. Meselâ *beyyinede* şahitlerin ulvî bir adâlet vasfını hâiz olmaları şart değildir. Ancak alternatifler söz konusu olduğunda bu vasıf, bir tercih sebebi olmaktadır. O, *mün‘akis* olan ve olmayan iki *‘illetin* çatışmasında *mün‘akis*

⁸²⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 44.

⁸²⁸ Sem‘ânî, *Ḳavâṭi‘*, II, 156; Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 315-317; Âmidî, *İḥkâm*, II, 237-239; İbnu’l-Ḥâcib, *Muḥtaşar*, [İşfehânî’nin *Beyânu’l-Muḥtaşar* adlı şerhiyle birlikte], II, 743-744. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 218-219.

⁸²⁹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 44-45. İlkiyâ da bu konuda Cüveynî gibi düşünür. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 219.

⁸³⁰ Bu gerekçeler için ayrıca bkz. Cüveynî, *Menḥûl*, s. 231-232.

⁸³¹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 44-45.

⁸³² Cüveynî, *Burhân*, II, 46.

⁸³³ Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 208-209.

olan ‘illetin tercih edilmesini in’ikâsla ilgili bahsedilen tespitin bir nevi sağlaması olarak görmektedir.⁸³⁴ Ebyârî’ye göre Bâkıllânî’nin düşüncesinin aksine bu bağlamda asıl sorun, ma’na ile hükümün eş zamanlı birlikteliğinin ta’lîli gerektirip gerektirmediğidir. Ona göre iki şeyin mutlak anlamdaki birlikteliği, birinin diğerinin “sebeb”i, “delil”i ya da “‘illet”i olduğu anlamına gelmemektedir.⁸³⁵ Örneğin “cevher” ile “araz”; “babalık” (*ubuvve*) ile “oğulluk” (*bunuvve*) birlikteliğinde, ittifâkla biri diğerinin ‘ileti değildir.⁸³⁶ Esâsında bu soruna Ebyârî’den önce Gazâlî parmak basmıştır. Gazâlî’ye göre “ma’nanın/vaşfin var oluşunda hükümün var olması” şeklindeki *‘tard*, usûlcülerin çoğu tarafından reddedilen “*‘tard-ı maḥḍa*” karşılık gelmektedir.⁸³⁷ ‘Aks ise *sem’î/şer’î ‘illet*lerde herhangi bir katkı sunmamaktadır. Hatta hükümün kendisiyle yok olduğu vasfın ‘illet olmama ihtimâli de bulunmaktadır. Nitekim söz konusu ma’na/vaşf, ‘illetin bir “özelliği”; “cüz’ü” ya da “şartı” olabilmekte ve hüküm, bunlardan birinin yokluğunda geçerliliğini yitirebilmektedir.⁸³⁸ Bahsedilen sorundan ötürü Gazâlî, “ma’nanın/vaşfin var oluşunda hükümün var olması; ma’nanın/vaşfin yok oluşunda hükümün yok olması” anlamındaki *‘tard* ve ‘aksi fâsid bulmakta ve ‘ileti bununla tespit etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir.⁸³⁹ Gazâlî’ye göre bu anlamdaki *‘tard* ve ‘aks, ancak *sebr* ve *taḫsîm* yöntemine uyarlanması ve böylece elenmesi sonucunda ta’lîl ifade edebilir.⁸⁴⁰ Gazâlî ve Ebyârî’nin bu düşünceleri, aynı zamanda makbûl olan *‘tard* ve ‘aksin, *münâsib* bir ma’naya dayanmasının kaçınılmaz olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim *‘tard* ve ‘aks yöntemini reddeden usûlcülere göre yöntemin geçersizliği, *münâsib* bir ma’nanın bulunmamasına bağlıdır. Onlara göre ma’na *münâsib*se *‘tard* ve ‘aks yöntemi *şahîhtir* ve ta’lîli gerektirir.⁸⁴¹

2) Kıyâs konusunda dayanağımız, Sahâbe uygulamasıdır (*emr*).

Sahâbe, *maḫlaḫat*lara/ma’naya dayanarak hüküm vermiştir.

Onların *‘tard* ve ‘aks yöntemiyle ‘amel ettiklerine dâir bir nakil

⁸³⁴ Bkz. Ebyârî, *Taḫkîk*, III, 208.

⁸³⁵ Bkz. Ebyârî, *Taḫkîk*, III, 209-210. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *Baḫr*, IV, 219.

⁸³⁶ Zerkeşî, *Baḫr*, IV, 219.

⁸³⁷ Gazâlî, *Mustaşfa*, II, 315.

⁸³⁸ Gazâlî, *Mustaşfa*, II, 315.

⁸³⁹ Gazâlî, *Mustaşfa*, II, 316.

⁸⁴⁰ Gazâlî, *Mustaşfa*, II, 316.

⁸⁴¹ Zerkeşî, *Baḫr*, IV, 220.

bulunmamaktadır. *Ṭard* ve *‘aks*, *maşlahat* talebine yönelik bir yöntem de değildir.⁸⁴²

Cüveynî, Bâkıllânî'nin bu yaklaşımını da pek sağlıklı bulmaz. Ona göre Sahâbe, Şâri'nin kastına ve *uşûlu's-şerî'aya*⁸⁴³ uygun *maşlahatlar/ma'nalar istinbât* etmeye özen göstermişler ve bu yönde oluşan “zann-ı gâlib”le amel etmişlerdir. *Ṭard* ve *‘aks* yöntemiyle de *muṭtarid* ve *mün‘akis* olan *ma'nanın uşûlu's-şerî'aya* uygun bir “alâmet”/“emâre” özelliği taşıdığına dâir “zann-ı gâlib” hâsıl olmaktadır.⁸⁴⁴ O, Sahâbe'nin konuyla ilgili metodunu şu iki husûsle açıklamaktadır:

İlk [imâm]lar (*el-evvelîn*) [Sahâbe], [*ta'îl* için] sınırlandırılmış (*maḥşûr*) ve zabt altına alınmış (*maḍbûṭ*) *maşlahatlar/ma'nalara* (*umûr*), tevķîfi [*ḥüküm*]lerin ve *naşşların zâhirine* (*âsâr*) bağlananlar gibi kendilerini bağlamamışlardır. Şayet referans (*merci'*) aldıkları birtakım sınırlayıcı (*ḥudûd*) ve zapt edici kâideler (*ḍavâbiṭ*) olsaydı, *ictihâda* (*naẓar*) bulunmayacaklardı. Onların referansları, Şâri'nin kastıdır (*ḍabṭu's-Şâri'* ve *tevķîfuh*). İkinci husûs [şudur]: Onlar, insanların *maşlahatlar* (*istişlâḥ*) yönlendirilmesinde (*ḥaml*) her *re'yin* [muteber olduğunu] kabul etmiyorlar. Aksine onlar, *uşûlu's-şerî'aya* (*ḳavâ'idu's-şerî'a*) [uygunluğu] gözetmişler ve [*illet* olabileceğini] zannettikleri *maşlahatlar/ma'nalar istinbât* etmişlerdir. Bu iki husûstan çıkan [netice] şudur: “Onların gâyesi (*mubteġâ*), *ḥükümün* kendisiyle ilişkilendirileceği *‘illette* (*‘alem*) Şâri'nin kastının (*muradu's-Şâri'*) bulunduğu dâir “zann-ı gâlib”in oluşmasıdır.⁸⁴⁵

1.2.5.2. İn'ikâs

Cüveynî, cumhûrun *sem'î/şer'î 'illetlerde in'ikâsı* şart görmediğini; bazı usûlcülerin ise bunu şart gördüğünü ifâde etmektedir.⁸⁴⁶ Onun aktardığı üzere *sem'î/şer'î 'illetlerde in'ikâsı* şart gören usûlcülerin hareket noktasını, *sem'î/şer'î 'illetler* ile aklı *'illetler* arasında bulunduğu varsayılan benzerlikler oluşturur.⁸⁴⁷ Buna göre *sem'î/şer'î 'illetler* ile aklı *'illetler*, epistemolojik değerleri dışında aynı

⁸⁴² Cuveynî, *Burhân*, II, 45.

⁸⁴³ Cüveynî, bu minvâlde *ḳaşdu's-Şâri'*, *murâdu's-Şâri'*, *buġyatu's-Şâri'*, *ḍabṭu's-Şâri'*, *işâretu's-Şâri'* ve *tenbîhuh*, *minhâcu's-şer'*, *vaḍ'ü's-şer'*, *ḳavâ'idu's-şerî'a* gibi tabirler kullanır. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 45-46. Bu tabirlerin tümü yakın anlamlıdır. Biz *ḳaşdu's-Şâri'*, *murâdu's-Şâri'*, *buġyatu's-Şâri'*, *ḍabṭu's-Şâri'*, *işâretu's-Şâri'* ve *tenbîhuhu* tabirleri için “Şâri'nin kastı”; *minhâcu's-şer'*, *vaḍ'ü's-şer'* ve *ḳavâ'idu's-şerî'a* tabirleri de içinse *uşûlu's-şerî'a* ifâdesini kullanmayı terciḥ ettik.

⁸⁴⁴ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 45-46.

⁸⁴⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 46.

⁸⁴⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 47; *Telḥîş*, s. 457-458.

⁸⁴⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 47; *Telḥîş*, s. 458.

özelliklere sahiptir. *İn'ikâs*, aklî 'illetlerde gereklidir.⁸⁴⁸ Öyleyse *sem'î/şer'î* 'illetlerde de gerekli olmalıdır.⁸⁴⁹

'Aksi şart görmeyen cumhûra göre *sem'î/şer'î* 'illetlerin yokluğu *hüküm* yokluğuna "alâmet"/"emâre" kılınmamış ve bu, sanılanın aksine *sem'î/şer'î* 'illetlerin varlığının *hüküm* varlığına "elâmet"/"emâre" kılınmasının "zarûfî" bir sonucu da değildir.⁸⁵⁰ Cumhûr, *sem'î/şer'î* 'illetlerin aklî delillerle karşılaştırılmasını daha doğru bulur.⁸⁵¹ Buna göre *in'ikâs*, aklî delillerde gerekli değildir;⁸⁵² yani aklî delilin yokluğu, "medlûl"un yokluğunu gerektirmemektedir.⁸⁵³ Öyleyse *in'ikâs*, *sem'î/şer'î* 'illetlerde de gerekli olmamalı; yani *sem'î/şer'î* 'illetin yokluğu *hüküm*/"ma'lûl"un yokluğunu gerektirmemelidir.⁸⁵⁴

Burhân'da Cüveynî, *sem'î/şer'î* 'illetlerde *in'ikâs*ın gerekli olduğunu düşünen usûlcülerdendir.⁸⁵⁵ Ona göre *in'ikâs*, *münâsib* bir *ma'naya* (*muḥîl*) dayanan 'illetlerde geçerli olmaktadır. Söz konusu durumda *münâsib* bir *ma'naya* dayanan 'illetlerin yokluğu, *hüküm* yokluğunu gerektirmektedir.⁸⁵⁶ Cüveynî'nin bu yaklaşımı sayesinde *şahîh* olan "*ṭard/iṭtirâd* ve '*aks/in'ikâs*" yönteminin temelinde, *münâsib ma'na* algısının yer aldığı ve yöntemin *münâsebe* başlığı altında ele alınmasının sistematik açıdan isâbetli olduğu sonucuna varmak mümkündür. Fakat o, *sem'î/şer'î*

⁸⁴⁸ *Sem'î/şer'î* 'illetlerin aksine aklî 'illetler, "*ma'lûl*"u bizzât gerektirmektedir. Aklî 'illetlerde *ṭard* ve '*aks*in şart olduğu ittifâkla kabul edilmiştir. Bkz. Cuveynî, *Telḥîş*, s. 458. Aklî 'illetlerde *ṭarda* örnek: "İlim vasfının kâim olduğu herkes âlimdir." Aklî 'illetlerde '*akse* örnek: "İlim vasfının kâim olmadığı hiç kimse âlim değildir."

⁸⁴⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 47.

⁸⁵⁰ Cuveynî, *Telḥîş*, s. 458.

⁸⁵¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 47; *Telḥîş*, s. 458.

⁸⁵² Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 47; *Telḥîş*, s. 458.

⁸⁵³ Meselâ fiilin varlığı fâilin; âlemin hudûsu Allah'ın varlığına delâlet etmektedir. Buna mukâbil fiilin yokluğu fâilin; hudûsun yokluğu da Allah'ın yokluğuna delâlet etmemektedir. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 47; *Telḥîş*, s. 458.

⁸⁵⁴ Cumhûra göre *in'ikâs*ın şart olmadığına bir argümanı da *hüküm* birden çok 'illetle *ta'lîlinin* câiz olmasıdır. Buna göre "adam öldürme"nin (*ḳışâş*) 'illeti, "adam öldürmek"tir (*ḳat*). Şayet *in'ikâs* şart olsaydı, söz konusu 'illetin dışında "adam öldürme" *hükümünün* geçerli olmaması gerekirdi. Oysa "irtidâd", "namazı terketmek" ve "muḥşanın zinâsı" da "adam öldürme"yi meşrû kılan 'illetlerdir. Cüveynî, daha önce de ifade edildiği gibi *hüküm* birden çok 'illetle *ta'lîlinin* şer'an câiz olmadığı ve vukû bulmadığı görüşündedir. Ona göre yukarıdaki örnekte ve benzer örneklerde, her bir 'illetin döndüğü birden çok ve birbirinden farklı *hüküm* söz konusudur. Geniş bilgi için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 47, 52.

⁸⁵⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 51. O, daha önce yazmış olduğu *Telḥîş* ve *Kâfiye fi'l-Cedel* adlı eserlerinde ise *sem'î/şer'î* 'illetlerde *aks/in'ikâs*ın şart olmadığı görüşündedir. Bkz. Cuveynî, *Telḥîş*, s. 458-460; *Kâfiye fi'l-Cedel*, s. 15.

⁸⁵⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 51.

‘illetlerde *in’ikâsın* imkânını sorgulayan usûlcülerin yukarıdaki argümanlarının aksine, *sem’î/şer’î* ‘illetlerin hem aklı ‘illetlerle hem de aklı delillerle karşılaştırılmasını yanlış bulur.⁸⁵⁷ Zira daha önce de ifade edildiği gibi o, ‘illet ve *delil* gibi “aklı câmi”lerle yapılan *istidlâl* yöntemlerinin çoğunu bâtil bulur.⁸⁵⁸

1.2.5.3. ‘İllet-i Aklı ile ‘İllet-i Şer’î/Sem’î Arasındaki Fark

Cüveynî’ye göre ‘illet-i aklı ile ‘illet-i sem’î/şer’î arasındaki farklar şunlardır:⁸⁵⁹

Aklı İllet	Şer’î/sem’î İllet
‘İlletiyeti kendiliğindedir (li zâtih ve enfusih).	‘İlletiyeti, kendiliğinden değildir. Aksine Şari tarafından belirlenmiştir (ca’l).
Gerçekte de hükümün ‘illetidir.	Gerçekte hükümün ‘illeti değildir; ona “emâre”dir/“alâmet”tir.
Hükümü gerektirmektedir (icâb, iktidâ’).	Hükümü gerektirmemektedir.
Zarûrî veya zarûrete mebnî olan bilgiye dayanır.	Başka anlamlara da gelme ihtimâli bulunan lafızlara dayanır.
Epistemolojik açıdan “kesinlik” ifade eder.	Epistemolojik açıdan “zann” da ifade eder.
Hükümün yokluğunda var olamaz.	Hükümün yokluğunda da var olabilir.
Hükümden önce vukû bulamaz.	Hükümden önce de vukû bulabilir.
Bir hükümün sadece bir ‘illeti bulunmaktadır.	Bir hükümün birden çok ‘illeti bulunabilmektedir.
Bir ‘illet, sadece bir hüküm gerektirmektedir.	Bir ‘illet, birden çok hüküm gerektirebilmektedir. ⁸⁶⁰
Taḥṣîş edilemez.	-Bir topluluğa göre- taḥṣîş edilebilir.
Nesh edilemez.	Nesh edilebilir.

⁸⁵⁷ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 47, 48-49.

⁸⁵⁸ Bilgi için “Aklı İstidlâl Yöntemleri” başlığına bakınız.

⁸⁵⁹ Bkz. Cuveynî, *Kâfiye fi’l-Cedel*, s. 15-16; *Telḥîş*, s. 486. O, Bâkıllânî’nin mezkûr farklardan bazılarını temas ettiğini belirtir. Bkz. Cuveynî, *Telḥîş*, s. 485.

⁸⁶⁰ Örneğin “hayız” ‘illeti, “namaz kılamama”, “oruç tutamama” ve “cinsel ilişkiye girememe” gibi birden çok hüküm gerektirmektedir.

<i>Hüküm</i> gerektirmede hiçbir şart koşulmaz.	<i>Hüküm</i> gerektirmede bazı şartlar koşulabilir. ⁸⁶¹
Olumsuz (<i>nefy</i>) bir <i>hüküm</i> , olumlu (<i>işbât</i>) bir özellik taşıyan bir <i>illetle</i> ; olumlu bir <i>hüküm</i> de olumsuz bir özellik taşıyan <i>illetle</i> ilişkilendirilemez.	Olumsuz bir <i>hüküm</i> , olumlu bir özellik taşıyan <i>illetle</i> ; olumlu bir <i>hüküm</i> de olumsuz bir özellik taşıyan <i>illetle</i> ilişkilendirilebilir.
Aklî vasıflardan mürekkebe olmaz.	Aklî vasıflardan mürekkebe olabilir.
Akıl ile <i>illet</i> olduğunu bilmek vâciptir.	Akıl ile <i>illet</i> olduğunu bilmek vâcip değildir.

2. DİĞER KİYÂS ÇEŞİTLERİ

Bu başlık altında (1) *kiyâsu's-şebeh*, (2) *kiyâsu'd-delâle(t)* ve (3) *ıard* konuları incelenecektir. Cüveynî, bunlardan *kiyâsu's-şebeh* ve *kiyâsu'd-delâleyi* kabul etmekte; *ıardı* ise reddetmektedir.

2.1. Kiyâsu's-Şebeh

Usûlcüler *kiyâsu's-şebehi* bir çok şekilde tanımlamışlardır. Cüveynî, “kavram tanımları” karşısındaki tutumuna uygun olarak *kiyâsu's-şebehi* tanımlamaya elverişli bir ibârenin bulunmadığı görüşündedir.⁸⁶² Ancak o, *şebehi ma'na* ve *ıardtan* ayıran özelliği tespit ve tasvir etmeye özen göstermiş ve bunu örneklerle somutlaştırmayı amaçlamıştır. Ebyârî, *kiyâsu's-şebehin* özelliğini tespit ve tasvir etmenin, usûlün en komplike (*eğmağ*) konusu olduğunu belirtir.⁸⁶³

⁸⁶¹ Örneğin zinâ *illetinin* “recm”i gerektirmesi, “ihsân” şartına bağlıdır. Bkz. Cüveynî, *Kâfiye fi'l-Cedel*, s. 16.

⁸⁶² Cüveynî, *Burhân*, II, 53. Onun aksine Zerkeşî, *şebehi* tanımlamanın mümkün olduğunu söyler ve *şebehle* ilgili tasvirleri “tanım” olarak lanse eder. Bkz. Zerkeşî, *Bağır*, IV, 207.

⁸⁶³ Ebyârî, *Tahkîk*, III, 246. Bu, *şebehin* özel ve terminolojik anlamına karşılık gelmektedir. *Şebehin* mutlak anlamdaki kullanımı ise hem *ma'nayı* hem de *ıardı* kuşatmaktadır; çünkü her iki *kiyâs* çeşidinde de *fer'* ile *aşlın* birbirine benzeşme durumu söz konusudur. Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 318; Zerkeşî, *Bağır*, IV, 207.

Cüveynî, *kıyâsu's-şebehe* ancak *kıyâsu'l-ma'nânın* mümkün olmadığı durumlarda başvurulabileceğini ifâde eder.⁸⁶⁴ Kural olarak *şebeh*, *münâsib* ve *ţard* arasında bir katmanda bulunur.⁸⁶⁵

2.1.1. Kaynak Değeri

Kıyâsu's-şebehin kaynak değeriyle ilgili olarak şu görüşler bulunmaktadır:

a) *Kıyâsu's-şebeh*, hüccettir.

Cüveynî, fukahânın çoğunun bu görüşte olduğunu söyler ve kendisi de *Burhân*'da bu görüşü benimser.⁸⁶⁶ Ona göre *kıyâsu's-şebehin* hüccet olmasının delilleri şunlardır:

1) *Münâsib (muḥîl) ma'naya* dayanan fikhî meseleler oldukça cüz'îdir.

Cüveynî, bu tespitini aşağıdaki pasajıyla açıklar. Bu pasaj, fikhî meselelerinin kayda değer bir bölümünün *kıyâsu's-şebehle istinbâţ* edildiğine işâret etmektedir:

Fikhî meseleleriyle meşgul olan, bu husûsta üst düzeye ulaşan ve *kıyâs (i'tibâr)* yöntemlerini inceleyen kişi, *münâsib (muḥîl) ma'nânın* varlığının, bütün [fikhî] meseleleri[ni] kapsamadığını anlar. Hatta [fikhî] meseleleri[ni]n onda birinin [bile] *münâsebeye (el-iḥâle el-muşîre)* dayanmadığı söylenirse bu, abartılı (*mucâzif*) olmaz. Bu durumu, ancak fikhî meselelerinde derinleşip bunları dikkatlice inceleyen bilir.⁸⁶⁷

⁸⁶⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 66, 216. Zerkeşî, *kıyâsu's-şebehe* ancak *kıyâsu'l-ma'nânın* imkânsızlığı durumunda başvurulabileceği görüşü üzerinde *icmâ'* olduğunu söyler. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 210, 214-215.

⁸⁶⁵ Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 408.

⁸⁶⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 58. Şâfi'î'nin *Risâle* adlı eserinde “*fer'in* en çok benzediği *aşla ilḥâk* edilmesi” anlamında kullandığı “*eşbâh*” tabiri çerçevesinde ciddi tartışmalar cereyân etmiştir. Tabir için bkz. Şâfi'î, *Risâle*, s. 244. *Burhân*'da Cüveynî, *galebetu'l-eşbâh/keşretu'l-eşbah*, *kıyâsu's-şebehin* aynısı ya da türevi olarak görmekte; Gazâlî ise bunun taşımış olduğu *ma'nânın* niteliğine göre bazen *kıyâsu'l-mana*; bazen de *kıyâsu's-şebehe* karşılık geldiğini düşünmektedir. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 334. Âmidî gibi usûlcüler ise bunun *kıyâsu'l-ma'nadan* sayılması gerektiğini düşünmektedir. Bkz. Âmidî, *İḥkâm*, II, 234. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Meyyâde, *Ta'lîl bi's-Şebeh*, s. 233-235. *Telḥîş*'te ise Cüveynî, *kıyâsu's-şebehi* “*fer'in* daha çok benzediği *aşla ilḥâk* edilmesi” şeklinde algılamakta ve Şayrafi, Ebû İshâk el-Mervezî gibi muḥakkiḳ usûlcülerin bunu reddettiğini; Şâfi'î'nin ve İbn Süreyc'in ise bunu kabul ettiğini belirtir. Bkz. Cüveynî, *Telḥîş*, s. 464. Bu eserde Cüveynî'nin, *kıyâsu's-şebehin* hücciyetini müctehidin isâbet durumuna endekslediği görülmektedir. Ona göre *kıyâsu's-şebeh*, “muşîb birdir” anlayışına göre merdûd; “bütün müctehidler muşîbtir” anlayışına göre ise makbûldür. Bkz. Cüveynî, *Telḥîş*, s. 465-466.

⁸⁶⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 58.

- 2) “Zann-ı gâlib” ifâde eden *kıyâsu'l-ma'na*yla amel edilir. *Kıyâsu's-şebih* de “zann-ı gâlib” ifade eder. Öyleyse *kıyâsu's-şebih*le de amel edilmelidir. Nitekim Sahâbe, ister *şebih* ister *ma'na* yoluyla olsun, *fer'ın aşla* benzediğine dâir bir “zann-ı gâlib” kendilerinde oluştuğunda *kıyâs*la (*ilhâku ğayri'l-manşûsât bi'l-manşûsât*) hüküm vermişlerdir.⁸⁶⁸
- 3) Şer'îte hissî ve fi'rî (*hilkî*) birtakım benzerlikler (*eşbâh*) dikkate alınmıştır.⁸⁶⁹
- 4) “Kıyâfet” ilminin meşrûiyeti,⁸⁷⁰ *şebih*in hüccet olduğuna işâret etmektedir. Zira bu ilim, açık (*celî*) benzerlikler ve gizli (*hafî*) karakterlere (*şemâil*) dayanır.⁸⁷¹

b) *Kıyâsu's-şebih*, hüccet değildir.

Hanefî usûlcülerin çoğunluğu, bu görüşü benimsemiştir.⁸⁷² Cüveynî, Bâkıllânî'nin bir çok eserinde *kıyâsu's-şebih*i bâtil gördüğünü söyler.⁸⁷³ Yine de onun aksi görüşte olabileceği ihtimâlini göz ardı etmez.⁸⁷⁴ Bâkıllânî'nin ikilem içerisinde olduğu izlenimi veren düşüncelerin kaynağında, kanaatimizce onun delillerin çatışmasında *kıyâsu's-şebih*i bir tercih sebebi olarak görmesi yer

⁸⁶⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 59.

⁸⁶⁹ Şu âyet, bu tür benzerliklere örnektir: “Ey iman edenler! İhramlı iken [karada] av hayvanı öldürmeyin. Kim [ihramlı iken] onu kasten öldürürse [kendisine] bir ceza vardır. [Bu ceza], Ka'be'ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan veya yoksulları yedirmek suretiyle keffâret yahut onun dengi oruç tutmaktır.” 5/Mâide, 95.

⁸⁷⁰ Bu ilmin meşrûluğuyla ilgili bazı hadisler rivâyet edilir. Örnek olarak bkz. Meyyâde, *Ta'lîl bi's-Şebih*, s. 289-290. “Kıyâfet” ilmi (fizyonomi), fiziksel özelliklerden yola çıkarak akrabalığı ve akrabalık derecesini belirlemeye çalışmaktır. Bu ilimde bilir kişiye “kâif” denir. Bkz. Ebu'l-Fağl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr (v. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Şâdir, Beyrût 1990, IX, 293; Meyyâde, *Ta'lîl bi's-Şebih*, s. 289.

⁸⁷¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 54.

⁸⁷² Bkz. Sem'ânî, *Qavâti'*, II, 165; Meyyâde, *Ta'lîl bi's-Şebih*, s. 280, 321. Hanefî usûlcülere örnek olarak bkz. Debûsî, *Ta'vîm*, s. 305-306. Ebû Manşûr el-Bağdâdî, Ebû İshâk el-Mervezî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Kâdı Ebû Tayyib, Ebû Bekr eş-Şayrafî ve Bâkıllânî gibi usûlcüler, bu görüşü benimsemişlerdir. Bkz. Sem'ânî, *Qavâti'*, II, 165-166; Zerkeşî, *Bağr*, IV, 211. Şîrâzî gibi Şâfi'î ve İbnu'l-Hâcib gibi bazı Mâlikî usûlcüler de bu görüştedirler. Bkz. Şîrâzî, *Luma'*, s. 210; İbnu'l-Hâcib, *Muhtaşar*, [İşfehânî'nin *Beyânu'l-Muhtaşar* adlı şerhiyle birlikte], II, 741. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Meyyâde, *Ta'lîl bi's-Şebih*, s. 277-298. Şîrâzî, *Tabşira* adlı eserinde *şebih*i kabul etmiştir. Bkz. Şîrâzî, *Tabşira*, s. 270. Ancak daha sonra kaleme aldığı *Luma'* adlı eserinde ise bunu reddetmiştir. Bkz. Şîrâzî, *Luma'*, s. 210.

⁸⁷³ Cüveynî, *Burhân*, II, 58.

⁸⁷⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 58.

almaktadır.⁸⁷⁵ Cüveynî'ye göre *қыâsu's-şebehi* reddeden usûlcülerin delili şudur: “*Şebeh*, ne *hükme münâsibtir* ne de *hükümü* çağrıştırmaktadır. Şu hâlde usûlcülerin çoğunun reddettiği *tarıda* benzemektedir”.⁸⁷⁶

2.1.2. Kısımları

Cüveynî, *қыâsu's-şebehi* “*hükmi*” ve “*hissî*” şeklinde ikiye ayırır.⁸⁷⁷

2.1.2.1. Hükmi Şebeh

O, “*hükmi şebeh*”e şu örnekleri zikreder:

- [Cenâbet guslü], “*hükmi bir gusuldür*”. Öyleyse ölünün guslünde olduğu gibi [cenâbet guslünde de] ağzın içi, [bedenin] *zâhirinden* sayılmamaktadır.⁸⁷⁸

- [Abdest], “*hadesten tahâratır*” ya da “*hükmi bir tahâratır*”. Öyleyse teyemmümde olduğu gibi [abdestte de] niyet gereklidir.⁸⁷⁹

Şâfi'î, niyeti gerektirme konusunda abdestin teyemmüme *teşbihini* “*takrîb*” olarak nitelendirmiş ve şöyle demiştir:

- [Abdest ile teyemmüm], iki *tahâratır*. Bunlar [niyetin gerekliliği konusunda] birbirlerinden ayrılabilirler mi? [hayır, ayrılamazlar].⁸⁸⁰

2.1.2.2. Hissî Şebeh

Cüveynî, “*hissî şebeh*”e ilki Ebû Hânîfe, ikincisi Aḥmed b. Hânel'e âit olan şu iki örneği zikreder:

- [Son teşehhüd], bir teşehhüddür. Öyleyse ilk teşehhüd gibi [son teşehhüd de] farz değildir.⁸⁸¹

- [İlk oturuş], namzdaki iki oturuştan biridir. Öyleyse son oturuş gibi [ilk oturuş da] vâciptir.⁸⁸²

⁸⁷⁵ Nitekim Zerkeşi, Bâkıllânî'nin *şebehi* bir tercih sebebi olarak gördüğünü söyler. Bkz. Zerkeşi, *Baḥr*, IV, 212.

⁸⁷⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 58. *Şebehi* reddedenlerin delilleri için ayrıca bkz. Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, s. 198-200.

⁸⁷⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 54.

⁸⁷⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 54.

⁸⁷⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 53.

⁸⁸⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 53-54.

⁸⁸¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 54. Hânefilerde son teşehhüdün farz olmadığına dâir bkz. 'Âlâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâ'î'u's-Şanâ'î fî Tertîbi's-Şerâ'î*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1986, I, 163.

2.1.3. Kıyâsu's-Şebihin Temelinde Yer Alan Teknikler

Cüveynî'ye göre kıyâsu's-şebih, “nakz gibi kıyâsı iptâl eden sebeplerden sâlim olma” ve “zann-ı gâlibe dayanma” gibi husûslarda kıyâsu'l-ma'na ile ortaktır.⁸⁸³ Bu ortaklık, kıyâsu's-şebihin aslında gizli ma'nalardan (*me'ânî hafîyye*) ibâret olduğu; dolayısıyla da kıyâsu'l-ma'nanın bir versiyonu/türevi olduğu şeklinde bir şüpheyi yol açmaktadır.⁸⁸⁴ Cüveynî, kıyâsu's-şebihin temelinde yer alan üç orijinal teknikten bahsederek söz konusu şüpheyi gidermeyi amaçlamıştır. Ancak onun kölenin mâlik olup olamayacağı meselesini *Burhân*'ının bir yerinde ma'naların;⁸⁸⁵ başka bir yerde ise şebihlerin çatışması⁸⁸⁶ olarak lanse etmesi, iki kıyâs çeşidi arasındaki çizgiyi belirginleştirmede mutlak bir başarı elde edemediğine işâret eder. Cüveynî'nin bahsettiği üç teknik şunlardır:

2.1.3.1. Şebih Formatına Uygun Olan Misâller

Cüveynî, 'âkıleye yükletilmesi konusunda az olan *diyetin*⁸⁸⁷ (*erş*) çok olan *diyete kıyâs* edilmesini bu yönteme örnek olarak zikreder. Ona göre bu kıyâsın dayanağında, “âkılenin diyeti yüklenmesi” kâidesinin şu iki vaz'î unsuru yer almaktadır.

1. *Diyeti* karşılayacak her bir ortağa (*âhâdu's-şurekâ*), oldukça cüz'î bir meblağa tekâbul etse bile birer hisse öngörülmüştür.⁸⁸⁸
2. *Diyetin* 'âkıleye yükletilmesi, suç fâilinin/kâtilin maddi durumuna bağlı değildir. Diğer bir deyişle, buradaki “yardımlaşma” mantığı, suç

⁸⁸² Cuveynî, *Burhân*, II, 54. Hânelîlerde ilk oturuşun vâcip olduğuna dâir bkz. Muvaffakuddîn Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Makdisî (v. 620/1223), *el-Muḡnî*, thk: 'Âdullâh 'Âbdulmuḥsin et-Turkî, 'Âbdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv, Dâru 'Âlemi'l-Kutub, Riyâḍ 1997, II, 217.

⁸⁸³ Cuveynî, *Burhân*, II, 220.

⁸⁸⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 220.

⁸⁸⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 55.

⁸⁸⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 222-223.

⁸⁸⁷ *Diyet*, İslâm hukûkunda kasıt unsuru bulunmayan bir “öldürme” veya “yaralama” hâdisesinde, ceza ve kan bedeli olarak ödenen mal veya parayı ifade eder. Bu tür öldürme ve müessir fiillerde kâtil/suç fâili adına *diyete* ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğuna 'âkıle denir. Bkz. Hamza Aktan, “Âkıle”, *DİA*, İst. 1989, II, 248; Ali Bardakoğlu, “Diyet”, *DİA*, İst. 1994, IX, 473.

⁸⁸⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 219, 220.

fâilinin/kâtilin maddi imkânsızlığına (*icḥâf bi'l-maḥmûl 'anh*) endekslenmemiştir.⁸⁸⁹

Cüveynî'ye göre yukarıdaki unsurlar sâyesinde, karşılanması gerekli olan *diyette* niceliksel bir kısıtlamaya gitmenin doğru olmadığı ve az olan *diyette* (*erş*) de 'âkıleye yükletilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.⁸⁹⁰ O bunun, *münâsib* (*muḥîl*) *ma'nan* hareketle değil; *şebeh* formatına uygun olan mezkûr vaz'î unsurlardan hareketle elde edildiğini düşünmektedir.⁸⁹¹

2.1.3.2. Genel Bir Ma'na Çağrıştıran (*Muḥîl Ma'na Küllî/Cümlî*) *Şebeh*

Cüveynî, bu tür *şebeh*in genel *münâsib* bir *ma'naya* dayandığını; fakat bu *ma'nanın* ayrıntılarını zapt etmenin mümkün olmadığını ifâde etmektedir.⁸⁹² Ona göre *şebeh*in temelinde, çoğunlukla bu yöntem bulunmaktadır.⁸⁹³

Cüveynî, *erş*⁸⁹⁴ cezasının takdîr edilmesi konusunda, “kölenin elini yok eden müessir fiiller”in, “hürün elini yok eden müessir fiiller”e *kıyâs* edilmesini bu yönteme örnek olarak zikreder. Ona göre Şâri'in, *erş* cezasının miktarını *diyette* daha az belirlemiş olmasının *ma'nası* genel ve ma'kûl; “hürün elini yok eden müessir fiiller”de, *erş* cezasını *diyette* yarısı olarak takdîr etmiş olmasının *ma'nası* ise ma'kûl değildir.⁸⁹⁵ Cüveynî bunu, el kesme (*kaṭ*) cezasının öngörülmesi için çalınan malda bulunması gereken niteliksel ve niceliksel özelliklere/şartlara benzettir. Buna göre malın “değerli” (*nefi's*) ve “değersiz” (*tâfiḥ*) şeklinde ayrılmış ve cezanın değerli mallara özgü kılınmış olmasının *ma'nası* ma'kûl; *nişâb* miktarının “bir dînâr” ya da “dînârın dörtte biri” olarak belirlenmiş olmasının *ma'nası* ise ma'kûl değildir.⁸⁹⁶

⁸⁸⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 219, 220; Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 288.

⁸⁹⁰ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 219, 220. Konu hakkında ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 288.

⁸⁹¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 220.

⁸⁹² Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 219, 220-221, 222.

⁸⁹³ Cuveynî, *Burhân*, II, 220.

⁸⁹⁴ *Erş*, İslâm ceza hukukunda şahıs aleyhine işlenen ve ölümle sonuçlanmayan yaralama ve sakat bırakmalarda mağdura ödenmesi gereken mâlî karşılığı ifade etmektedir. Ali Şafak, “Erş”, *DİA*, İst. 1995, XI, 307.

⁸⁹⁵ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 220-221.

⁸⁹⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 220-221. “Niyetin gerekli olması” konusunda abdestin teyemmüme *kıyâs* edilmesini de “Genel Bir Ma'na Çağrıştıran *Şebeh*”e örnek olarak vermek mümkündür.

Bâkıllânî ve arkadaşları (*aşhâb*), *şebekte* küllî/cümlî bir *ma'nanın* varlığını kabul etmezler. Onlara göre *şebelin* *ma'nayı* kapsaması; ancak bu *ma'nanın* gizli olması gerekmektedir.⁸⁹⁷

2.1.3.3. *et-Teşbih bi'l-Mağşûd*

Cüveynî'ye göre bazı *aşıl*larda, *fer'î* kendisine *ilhâk* ettirecek herhangi bir *ma'na* ya da *şebeh* yönü/özelliği bulunmamaktadır.⁸⁹⁸ Ne var ki *hükümün* mu'allel olduğu üzerinde *icmâ'* akd edilmiştir.⁸⁹⁹ Bu durum, *aşıldan* kastedilen uygun bir "alâmet" (*alem*) tespit edip *teşbihe* yönelmeyi zorunlu hâle getirmektedir.⁹⁰⁰ Cüveynî, ribevî mallara yapılan *teşbihi* bu yönüme örnek olarak verir.⁹⁰¹

2.1.4. *Kıyasu's-Şebeh ile Kıyasu'l-Ma'na Arasındaki Fark*

<i>Ma'na</i>	<i>Şebeh</i>
<i>Hükme</i> doğrudan ve bizzât <i>münâsib</i> olan bir <i>ma'naya</i> dayanan <i>kıyâstır</i> .	<i>Hükme</i> bizzât <i>münâsib</i> olmayan bir <i>ma'naya</i> dayanan <i>kıyâstır</i> . Şöyle ki; <i>aşıl</i> ile <i>fer'in</i> bir <i>ma'nadaki</i> ortaklığı, - <i>kıyâs</i> yapan usûlcü buna muttali olmazsa bile- bunların <i>münâsib</i> bir <i>ma'nada</i> da ortak olduğuna dâir "zann-ı gâlib" oluşturmaktadır. ⁹⁰² Bu, <i>kıyasu's-şebehin</i> dolaylı yoldan <i>münâsib</i> bir <i>ma'na</i> çağrıştırdığı anlamına gelmektedir.

Cüveynî, bu ayrımı Bâkıllânî'ye nisbet etmektedir.⁹⁰³

<i>Ma'na</i>	<i>Şebeh</i>
<i>Hükme</i> doğrudan ve bizzât <i>münâsib</i> olan (<i>muhîl</i> , <i>muş'ir</i>) bir <i>ma'naya</i> dayanan <i>kıyâstır</i> . ⁹⁰⁴	<i>Aşıl</i> ile <i>fer'in</i> <i>hükümde</i> benzeşmesinin (<i>teşâbuh</i>) iktizâsına <i>münâsib</i> olan <i>kıyâstır</i> . ⁹⁰⁵

Bu ayrım Cüveynî'ye âittir.

⁸⁹⁷ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 395-396.

⁸⁹⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 217-218, 221.

⁸⁹⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 218.

⁹⁰⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 218, 221.

⁹⁰¹ Geniş bilgi için "Gıda Özelliği Taşıyan Mallarda *Ribânın* Geçerli Olması" başlığına bakınız.

⁹⁰² Cüveynî, *Burhân*, II, 55.

⁹⁰³ Cüveynî, *Burhân*, II, 55.

⁹⁰⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 53.

⁹⁰⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 60.

*Ma'na**Şebeh*

<i>Hükümler, maşlahattan yoksun değildir. Her bir hüküm, açık (mekşûf) ya da gizli (hafî) bir maşlahata dayanmaktadır. Açık olan maşlahatlarla yapılan kıyâslar, kıyâsu'l-ma'na;</i>	gizli olan maşlahatlarla yapılan kıyâslar ise kıyâsu's-şebeh olarak adlandırılmaktadır. Şu hâlde şebeh, aşl ile fer' ortaklığının, -buna muttali olamazsak bile- münâsib bir ma'na izlenimi verdiği (ihâm) kıyâslardır. ⁹⁰⁶
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Bu ayırım, Gazâlî'ye aittir.⁹⁰⁷

Ebyârî, Gazâlî'nin bu ayırımının, Bâkıllânî'ninkinin özeti mâhiyetinde olduğunu ifâde eder.⁹⁰⁸ Esâsında Bâkıllânî, Cüveynî ve Gazâlî'ye âit olan her üç ayırım, kıyâsu's-şebehin hükme dolaylı yoldan münâsib olduğu şeklindeki mefhûmda kesişmektedir.

*Ma'na**Şebeh*

<i>Ma'nanın hükme münâsib olduğu kıyâstır.</i>	<i>Ma'nanın hükme münâsib olmadığı; fakat ma'nanın yakın cinsinin, hükümün yakın cinsinde mu'teber olduğu kıyâstır.</i>
------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Zerkeşî'nin aktardığı üzere Râzî, *er-Risâletu'l-Behâiyye* adlı eserinde şebehin bu tasvirini tercih etmiştir.⁹⁰⁹

*Ma'na**Şebeh*

<i>Ma'na, münâsebesi kendiliğinden sâbit olan kıyâstır.</i>	<i>Şebeh, münâsebesi ancak bir delille sâbit olan kıyâstır.⁹¹⁰</i>
-------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------

2.1.5. İşlerlik Alanı

Cüveynî, kıyâsu's-şebehin ma'nası ma'kül olmayan hükümlerde de işlerliğini koruduğunu düşünmektedir.⁹¹¹ “Muayyen olması” ve “başka bir ritüelin onun yerine ikâme edilememesi” konusunda “tekbîr”in “rükû'a kıyâsını buna örnek olarak zikreder. O, Bâkıllânî'nin yukarıda geçen ma'na endeksli şebeh tasvîrini güzel

⁹⁰⁶ Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 318-319.

⁹⁰⁷ Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 318-319.

⁹⁰⁸ Ebyârî, *Tahkîk*, III, 247.

⁹⁰⁹ Zerkeşî, *Baħr*, IV, 208.

⁹¹⁰ Zerkeşî, *Baħr*, IV, 209.

⁹¹¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 55-56, 66.

görmekle birlikte kuşatıcı bulmaz;⁹¹² çünkü ona göre *ma'na*sı ma'kûl olmayan *hükümler*de her hangi bir *ma'na* söz konusu değildir; buna rağmen bu tür *hükümler*de *kıyâsu's-şebeh* geçerli olmaktadır.⁹¹³ Ebyârî'ye göre Cüveynî'nin Bâkıllânî'nin tasvîrine yönelttiği eleştiri yersizdir. Zira *hüküm*ün *ma'nasının* ma'kûl olmaması, onun külliye bir *ma'na* çağrıştırmadığı anlamına gelmemektedir.⁹¹⁴

Cüveynî'ye göre *kıyâsu's-şebeh*, *naşşların* veya *icmâ'in*, *şebehin* fonksiyonel olmadığına dâir işâretler içermesi durumunda geçerliliğini yitirmektedir.⁹¹⁵ Bu da câmid ta'abbudî *hükümlere* karşılık gelmektedir.⁹¹⁶

2.2. Kıyâsu'd-Delâle(t)*

2.2.1. Mâhiyeti

Cüveynî'ye göre *kıyâsu'd-delâle*, *kıyâsu'l-ma'na* veya *kıyâsu's-şebehin* sınırları içerisinde şekillenen elastik/esnek bir yapıya sahiptir. Bu yüzden *kıyâsu'd-delâle*, söz konusu iki *kıyâs* çeşidinden bağımsız düşünülemez ve *ma'na* çağrıştırmasına bağlı olarak *kıyâsu'l-ma'na* veya *kıyâsu's-şebekten* birine *ilhâk* edilir.⁹¹⁷ O, *Burhân*'da *kıyâsu'd-delâle* adında müstakil bir başlığa yer verir ve bununla ilgili uzun değerlendirmelerde bulunur.⁹¹⁸

Cüveynî, *kıyâsu'd-delâlenin* genellikle *ma'na* çağrıştıran meselelerde geçerli olduğunu belirtmektedir.⁹¹⁹ Ona göre usûlcülerin *kıyâsu'l-ma'nayı* bırakıp *kıyâsu'd-delâleye* yönelmelerinin sebebi, *kıyâsu'd-delâlenin* maksûda direkt götürmesidir. Zira *kıyâsu'l-ma'nada*, *münâsebe* şekillerini beyân etmeye (*ibdâ'*) yönelik talepler (*mu'tâlebe*) sonucunda girift çözümlemelere girişmek ve *nakz* gibi itirâzlarla karşılaşmak kaçınılmaz hâle gelebilmektedir.⁹²⁰

⁹¹² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 55-56.

⁹¹³ Cüveynî, *Burhân*, II, 56.

⁹¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 263-264.

⁹¹⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 66.

⁹¹⁶ Ebyârî, *Tahkîk*, III, 388-390.

* Bu terimin ekli hâllerinde -“*kıyâsu'd-delâle(t)*ye” örneğinde olduğu gibi- fonetik yapı uyumsuzluğu hâsıl olmaktadır. Bu uyumsuzluğu gidermek amacıyla söz konusu terimi (t)'siz kullandık.

⁹¹⁷ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 61-62, 225.

⁹¹⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 225-229.

⁹¹⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 227.

⁹²⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 56-57, 227.

Cüveynî, *kıyâsu'd-delâle* konusunu, ahkâmın birbirine *ilhâkı*; diğer bir deyişle *câmi*'in *hüküm* olduğu önermeler bağlamında ele alır. *Kıyâsu'd-delâleyi* müstakil bir *kıyâs* çeşidi olarak gören usûlcüler, *hüküm* üzerine inşâ edilen bu tür *ilhâklar*ı *kıyâsu'd-delâle*den ibâret görürler; çünkü bunlar, *câmi*'in *ma'na* olmasını *kıyâsu'l-ma'na*; *hüküm* olmasını *kıyâsu'd-delâle*; *şebih-i maḥḍ* olmasını ise *kıyâsu's-şebih* olarak tanımlarlar.⁹²¹ Cüveynî ise *hüküm* üzerine inşâ edilen bu tür *ilhâklar*ın, daha önce de ifâde edildiği üzere *ma'na* çağrıştırmasına bağlı olarak ya *kıyâsu'l-ma'na* ya da *kıyâsu's-şebih* addedileceği görüşündedir.⁹²² Bu durumda söz konusu usûlcülere göre *câmi*'in *hüküm* olduğu önermelerde; yani *ahkâm*ın birbirine *ilhâkı*nda *hüküm* “delâle(t)” yoluyla; Cüveynî'ye göre ise diğer iki *kıyâs* çeşidinde olduğu gibi “iktizâ” yoluyla *istinbâṭ* edilir.

2.2.2. *Burhânu'l-İstidlâl*

Burhân “i'tilâl”,⁹²³ “istidlâl”⁹²⁴ ve “ḥulf” olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.⁹²⁵ *Burhânu'l-i'tilâl*de *hüküm*, “ilim vasfının ‘âlim olmayı gerektirmesi” örneğinde olduğu gibi “iktizâ” yoluyla *istinbâṭ* edilir. Bu kısım, *kıyâsu'l-ma'na* ve *kıyâsu's-şebih*e denk gelir.⁹²⁶

*Burhânu'l-istidlâl*de *hüküm*, “âlim sıfatının şâni' sıfatını çağrıştırması” örneğinde olduğu gibi “delâle(t)” yoluyla *istinbâṭ* edilir. Usûlcüler, *burhânu'l-istidlâl*in şu şekillerine değinirler: *İstidlâl bi's-şey' 'alâ nazḥirih*, *istidlâl bi'l-eser 'ale'l-muessir*, *istidlâl bi'n-netice 'ale'l-muntic*.⁹²⁷ *İstidlâl bi's-şey' 'alâ nazḥirih*, *câmi*'in *hüküm* olduğu önermelere, yani *ahkâm*ın birbirine *ilhâkı*na denk gelir.⁹²⁸

⁹²¹ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 266.

⁹²² Cüveynî, *kıyâsu'd-delâle*nin hiçbir *ma'naya* dayanmayan kısmına; yani salt *şebih*e (*şebih-i maḥḍ*) şu örneği verir: “[Tahârat] hadesin bozduğu bir ibâdetdir (*ḳurbet*). Öyleyse namazda olduğu gibi [tahârat]ta da] muvâlât şarttır”. O, abdestin teyemmüme; cenâbet guslünün ölünün guslüne *teşbihini* de *delâle(t)* nin salt *şebih* kısmına yakın görür. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 57.

⁹²³ Buna *burhân-ı limmî* de denilir. Zira burada “orta terim”, hem “zihin”de hem “ḥâric”te ‘illet olur. Geniş bilgi ve örnek için bkz. Molla Ḥalîl b. Ḥuseyn b. Ḥâlid es-Si'irdî, *el-Ḥabiyye fî İlmi Âdâbi'l-Munâzara* (Şâlih b. Aḥmed el-Ġursî, *el-Ḥâvi li'l-Ḥabiyye* adlı şerhiyle birlikte), yy. 1994, s. 27.

⁹²⁴ Buna *burhân-ı innî* de denilir. Zira burada “orta terim”, sadece “zihin”de ‘illet olur; “ḥâric”te olmaz. Geniş bilgi ve örnek için bkz. es-Si'irdî, *Ḥabiyye fî İlmi Âdâbi'l-Munâzara*, s. 27.

⁹²⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 266-271.

⁹²⁶ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 267.

⁹²⁷ Ebyârî, *Tahkîk*, III, 267-271.

⁹²⁸ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 270-271.

Buna mukâbil Cüveynî *burhânı*, “düz” (*mustedd*) ve “ters” (*hulf*) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁹²⁹ Ona göre “düz *burhân*” (*el-burhânu'l-mustedd/en-nazaru'l-mustedd*), Allah’ın zât ve sıfatları bir yana bırakılırsa, “cevher-i ferdin bölünmemesi” ve “evveliyetin olmaması/ezel” konuları dışındaki bütün aklı yöntemlerde (*me’tâlib*, *mesâlik*) geçerli olabilmektedir.⁹³⁰ “Ters *burhân*” (*el-burhânu'l-hulf*) ise, “*sebr ve ta’ksîm*” yöntemine denk gelmekte ve ilâhî hükümlerin (*el-aḥkâmu'l-ilâhiyye*) tümü buna dayanmaktadır.⁹³¹

2.2.3. Kıyâsu’d-Delâlede Delil Talebi (Muṭâlebe)

Cüveynî, hükümlerin birbirine *ilhâkına* örnek olarak İmâm Şâfi’î’nin “zimmî” hakkındaki şu sözünü zikreder:

Müslüman[da olduğu] gibi “talâk”ı şahîḥ olan kişinin “zihâr”ı da şahîḥtir.⁹³²

Cüveynî, bu sözle istidlâlde bulunan kişiye (*mustedill*, *mu’allil*) “talâk ile zihâr arasında nasıl bir *münâsebe* vardır” şeklinde delil talep etmeye yönelik bir sorunun (*su’âlu'l-muṭâlebe*) yöneltilebileceğini belirtmektedir.⁹³³ O, delil talebine (*muṭâlebe*) *ma’na* odaklı açıklamalarla cevap vermeyi şu iki açıdan sakıncalı bulur:

- 1) Kendisinden delil talep edilen kişinin (*muṭâlebe*) “talâk” ile “zihâr”ı *câmi’ münâsib* bir *ma’na* beyân etmesi (*ibdâu'l-ma’na/ibdâu'l-munâsebe*), ilgili sözü eksik bulduğu anlamına gelir. Zira bunu müstakil görseydi, ekstra bir *ma’na* beyânına gerek duymazdı (*sukût*).⁹³⁴
- 2) “Talâk” ile “zihâr” arasında *münâsib (fiḳhî)* bir *ma’nanın* veya *şebehî* bir özelliğin beyân (*ibdâ’*) edilmesi durumunda, “talâk” *aşl*; “zihâr” ise *fer’* olur. Bu, “müslüman”ın *aşl*; “zimmî”nin ise *fer’* olduğu gerçek/birincil *kıyâs dizgisine (et-tertib ve’n-naẓm)* aykırı olur.⁹³⁵

⁹²⁹ Cuveynî, *Burhân*, I, 36.

⁹³⁰ Cuveynî, *Burhân*, I, 37.

⁹³¹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, I, 36. *Burhân* şârihleri Ebyârî ve Muḳterah, Cüveynî’nin ilâhî hükümlerin tümünün *burhânu'l-hulfa* dayandığı şeklindeki görüşünü doğru bulmazlar. Onlara göre *burhânu'l-mustedd* yöntemine dayanan ilâhî hükümler de bulunmaktadır. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, I, 489.

⁹³² Cuveynî, *Burhân*, II, 225. Araştırmalarımız neticesinde İmâm Şâfi’î’nin böyle bir sözünü tespit edemedik. Ancak onun konuya dâir benzer ifâdeleri bulunmaktadır. Meselâ bkz. Şâfi’î, *Umm*, V, 276.

⁹³³ Cuveynî, *Burhân*, II, 225.

⁹³⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 226.

⁹³⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 226.

Cüveynî, delil talebinin *kıyâsu's-şebihin* şu şekliyle karşılanabileceğini düşünür:⁹³⁶

Aşl: “Müslüman ve “zihâr”ı”

Fer: “Zimmî ve “zihâr”ı”

Câmi: “Talâkın müslüman ve zimmîden geçerli olması”

Ebyârî, yukarıdaki şekli sorunlu bulur. Ona göre “zihâr”, *hüküm* özelliği taşımaktadır ve bu nedenle *aşl* ve *fer*'in cüz'ü olamamaktadır.⁹³⁷

Cüveynî'ye göre *hükümlerin* birbirine *ilhâk*ında delil talebine cevap vermenin en uygun ve sağlıklı yöntemi ise *ṭard* ve *'akstir*. Onun tercih ettiği form şöyledir:⁹³⁸

Aşl: “Müslüman”

Fer: “Zimmî”

Hüküm: “Zihâr”

Vasf: “Talâk”

Ṭard ve *'aks* yöntemine göre “talâk” ve “zihâr”dan birinin sübûtu, diğerinin sübûtunu; birinin nefyi diğerinin nefyini gerektirir. Cüveynî, bu yöntemeye dayanan söz konusu *ilhâk*ı, *kıyâsu's-şebihin* bir şekli olarak algılar.⁹³⁹

2.3. *Ṭard/İtîrâd*

Cüveynî *ṭard/itîrâdı*, “*hükme münâsib* olmayan ve *hüküm*ü çağrıştırmayan *ma'na*” olarak betimlemektedir.⁹⁴⁰ *Ṭard/itîrâd*, müteahhir usûlcüler tarafından ihdâs edilmiş ve bilhassa Irâk Hânefi usûlcüleri tarafından kullanılmıştır.⁹⁴¹

⁹³⁶ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 227.

⁹³⁷ Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 420-421.

⁹³⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 227.

⁹³⁹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 226-227.

⁹⁴⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 23. Ayrıca bkz. Sem'ânî, *Ḳavaṭi'*, II, 141. Yani *ṭard/itîrâd*, *hüküm*ü ne bizzât ne de dolaylı yoldan çağrıştırmaktadır. Bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 246. *Ṭard/itîrâdı*, “*münâsib* olmayan ve *şebih* özelliği taşımayan bir *ma'nanın*/vaşfin *hüküm*le birlikte var olması” şeklinde tarif etmek mümkündür. Tarif için bkz. Meyyâde *Ta'lîl bi's-Şebih ve Eşeruh fi'l-Ḳıyâs*, s. 179. Ḳâdı Hüseyin *ṭard/itîrâdı* “*fer*'i, *aşl*ın vasıflarından olmayan ve *hüküm*ün isbâtında herhangi bir etkisi bulunmayan bir vasıfla *aşla* ḥaml etmek” şeklinde tarif etmiştir. Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 221.

⁹⁴¹ Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 221-222. Şu iki örnek, *ṭard/itîrâd*ın marjinal yönünü gösterir:

2.3.1. Kaynak Değeri

Cüveynî'nin aktardığı üzere *ṭardın* kaynak değeriyle ilgili olarak üç görüş bulunmaktadır.

a) *Ṭard* ile amel etmek bâtıldır.

Cüveynî, Bâkıllânî ve “ustâz” şeklinde andığı hocası Ebû İshâk İsferâyînî gibi muteber “nazarcı” usûlcülerin (*nuzẓâr*) bu görüşte olduklarını belirtir.⁹⁴²

Cüveynî de *ṭardın* kaynak değerini kesin bir şekilde reddeden usûlcülerdendir.⁹⁴³ O, *ṭardın* tek başına “zann” ifâde etmediğini düşünür ve “zann” için bir “bağlam” ya da “sebeb”in varlığını gerekli görür. Nitekim ona göre dağın arkasında bir ceylan bulunduğunu iddiâ eden kişi, “zann”ını bir “bağlam” ya da “sebeb”le desteklemedikçe doğru sözlü addedilmemektedir.⁹⁴⁴

Gazâlî'ye göre “*ma'nanın (vaşf) varlığında hükümün var olması*” anlamındaki *ṭard* fâsittir. Zira iki şeyin mutlak anlamdaki birlikteliği, birinin diğerinin ‘*illeti*’ olmasını gerektirmemektedir.⁹⁴⁵ O, *ṭardın sebr ve taḫsîm* formatıyla filitrelenmesi sonucunda *ta'lîl* ifâde edebileceğini düşünmektedir. Ona göre “*hükümün ma'nanın varlığıyla var olması*” anlamındaki *ṭard* ise şaḫîhtir ve *ta'lîli* gerektirmektedir.⁹⁴⁶

Cüveynî'ye göre *ṭardı* reddeden usûlcülerin başlıca argümanları şunlardır:

- 1) Daha önce de ifâde edildiği gibi sahîh *ḳyâs*la amel etmenin delili, Sahâbe *icmâ'*ıdır. Sahâbe, vukû bulan hukukî olaylar hakkında hüküm verirken *maşlahatları (el-meşâliḥ ve'l-merâşid)* ve şerîfatın güzelliklerini (*meḥâsinu's-şerî'a*) göz önünde bulundurmuş; *ṭard* ile amel etmektense imtinâ etmiştir. Şayet *ṭard*, ilâhî hükümlerin (*aḥkâmullâh*) dayanağı (*menâṭ*) olsaydı, Sahâbe bunu ihmâl

- Safa ve Merve arasında sa'y etmek, Nîsâbûr'da bulunan iki dağ arasında sa'y etmek gibidir. Nîsâbûr'daki iki dağ arasında sa'y etmek, haccın bir rûknü değildir. Öyleyse Safa ile Merve arasında da sa'y etmek haccın bir rûknü değildir.
- Cinsel organ, nefesli çalgı (*bûḳ*) gibi uzun ve yarıktır. Nefesli çalgılaya ellemekle abdest bozulmaz. Öyleyse cinsel organa ellemekle de abdest bozulmaz.

⁹⁴² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 23-25.

⁹⁴³ Onun *ṭarda* dâir düşünceleri için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 23-26, 53, 54.

⁹⁴⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 24.

⁹⁴⁵ Ğazâlî, *Mustaşfa*, II, 315-317.

⁹⁴⁶ Ğazâlî, *Mustaşfa*, II, 316-317.

etmeyecek ve kullanacaktı. Bu, *ṭardın* sem'î bir delile dayanmadığını göstermektedir.⁹⁴⁷

2) *Ṭard* ne “kesin bilgi” (*el-ilm*) ne de “zann” ifâde eder. *Ṭard* ile amel eden usûlcü keyfî hüküm vermiştir (*muteḥakkim*).⁹⁴⁸

b) *Ṭard* ile amel etmek sahîhtir. Ancak bunun için *ṭardın* “muṭṭarîd olma” (*cereyân*) ve “mubṭilâttan sâlim olma” şartları aranmaktadır.⁹⁴⁹

Cüveynî, bir grup Hanevî usûlcünün (*aşḥâbu Ebî Hanîfe*) bu görüşü benimsediğini belirtir.⁹⁵⁰ O, *ṭardın* kaynak değerini kabul eden usûlcülerin bazı argümanlarını nakleder ve bunlara çeşitli cevaplar verir. Onun verdiği cevapların başında, *ṭardın* keyfî hüküm verme (*taḥakkum/iḥtikâm*) anlamına geldiği⁹⁵¹ ve bununla *uşûlu ş-şerî*’aya uygun *ḥükümler istinbâṭ* etmenin mümkün olmadığıdır. Ona göre *ṭardı* kabul eden usûlcülerin ileri sürdükleri argümanlar şunlardır:

1) *Münâsib ma'na* nitelikli olmasa bile Şâri'nin, *ṭardı ḥükme* “alâmet” kılması câizdir. Şu hâlde *ḥüküm istinbâṭ* eden usûlcünün (*mustenbiṭ*) böyle yapması câiz olmalıdır.⁹⁵²

Cüveynî, Şâri' ile usûlcü arasında yapılan bu karşılaştırmayı doğru bulmaz. Ona göre Şâri', “alâmet” bulsun ya da bulunmasın, *ḥüküm vaz'* etme yetkisine sâhiptir. Buna mukâbil usûlcünün böyle bir yetkisi bulunmamaktadır. Usûlcü, şer'î yöntemlere ve kâidelere riâyet etmekle ancak *ḥüküm istinbâṭ* edebilir.⁹⁵³

2) *Ṭard*, *ḥükümü bizzât* gerektirmemektedir. *Münâsib ma'na* nitelikli *'illetler de ḥükümü bizzât* gerektirmeme konusunda *ṭard* gibidir.⁹⁵⁴

⁹⁴⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 24.

⁹⁴⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 24.

⁹⁴⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 24.

⁹⁵⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 24. Ancak Hanevî usûlcülerden Ceşşâş'ın *ṭard* konusundaki yaklaşımının olumsuz olduğu ifâde edilmektedir. Ceşşâş'ın konu hakkındaki görüşleri için bkz. Duman, *İlk Dönem Hanevî Usûlünde İlet Tartışmaları*, s. 78. Debûsî de *ṭardın* kaynak değerini kabul eden usûlcülerini, “kıyasçıların ḥaşeviyyesi” olarak nitelendirmekte ve bunları fakîhlerden saymamaktadır. Bkz. Debûsî, *Taḳvîm*, s. 305-306. Ayrıca bkz. Sem'ânî, *Ḳavâṭi'*, II, 141; Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 222.

⁹⁵¹ Nitekim Sem'ânî, *ma'nayı* “taḥkîk”; *şebehi* “taḳrîb” ve *ṭardı* “taḥakkum” olarak nitelemiştir. Bkz. Sem'ânî, *Ḳavâṭi'*, II, 168; Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 209.

⁹⁵² Cuveynî, *Burhân*, II, 26.

⁹⁵³ Cuveynî, *Burhân*, II, 26.

⁹⁵⁴ Meselâ *münâsib ma'na* nitelikli olan “şiddet”, şarabın harâm kılınmasından önce de sâbittir. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 26.

Münâsib ma'na nitelikli 'illetlerle amel edilmektedir. Şu hâlde *ṭard* ile de amel edilmelidir.

Cüveynî'ye göre söz konusu 'illetlerle amel etmenin vücûbunun delili, sanıldığı gibi bunların *münâsib ma'na* nitelikli olması değil; aksine Sahâbe *icmâ'*dir. Sahâbe, *münâsib ma'na* nitelikli 'illetlerle amel etmede rahat/esnek davranmışlardır. Onların *ṭard* ile amel ettiklerine dâir bir delil bulunmamaktadır.⁹⁵⁵

Cüveynî, Bâkıllânî'nin *ṭard*'ın kaynak değerini kabul eden usûlcülere karşı oldukça sert bir tavır takındığını (*teglîz*) ifade eder.⁹⁵⁶ O, konuyla ilgili olarak Bâkıllânî'den şu iktibâsta bulunur:

Ṭard ile amel etmek (*temessuk*) câiz olsaydı, halk tabakalarından hiç kimse, *ṭard*[ı kullanmak]tan âciz olmayacak ve mütehidte bulunması gereken birtakım vasıfların şart koşulmasının bir manası kalmayacaktı. Şayet biri, “*ṭard*'ın şartının, “ârîda” ve “mubtîlât”tan sâlim olmak olduğunu; buna da ancak âlimin vâkîf olacağını” iddiâ ederse, kendisine [cevâben şu] söylenir: [Öyleyse] ‘âmî de *ṭard*ı kullansın ve akabinde âlime mürâcaat etsin. Şer'î tasarruf (*teşarruf fi's-şer'*), bu dereceye (*muntehâ*) ulaştığında bu, dînin esâslarıyla (*ḳavâ'idu'd-dîn*) alay etmek olur.⁹⁵⁷

Yine o, Bâkıllânî ve Ebû İshâk İsferyânî'den şunları aktarır:

Bilmeden *ṭard*ı kullanan kişi câhil ve aptaldır (*ğabî*). Şer'î kâidelere (*ḳavâ'idu's-şer'î'a*) âşına olan ve *ṭard*ı câiz gören kişi, şer'îatla alay etmiş; onun zabtını küçümsemiş ve [*istinbâf*] yetki[si]nin (*emr*), *ṭard*ı kullanan usûlcünün (*ḳâil*) keyfî [hüküm vermesi]ne havâle edildiğine işâret etmiştir.⁹⁵⁸

c) *Ṭard* ile cedel yapmak câiz; fakat kendisiyle amel etmek, fetvâ ve hüküm vermek câiz değildir. Cüveynî, bu görüşü Kerhî'ye nisbet eder.⁹⁵⁹

Cüveynî'ye göre Kerhî, bu ayrımı yapmakla çelişkiye düşmüştür. Ona göre cedel ilmi, şer'î kaynaklar (*me'âhizü's-şer'*) etrafında cereyân eden tartışmaları (*mubâhâsa/munâzara*) düzene sokma görevi görmektedir. Bu bakımdan ona göre

⁹⁵⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 26-27.

⁹⁵⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 23.

⁹⁵⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 25.

⁹⁵⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 25.

⁹⁵⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 24.

cedelin ilgi alanına giren bütün yöntemler, aynı zamanda *hükme* dayanak (*menâf*) teşkil etmektedir.⁹⁶⁰

2.3.2. *Ṭard* ile *Ḳıyâsu'l-Ma'na* Arasındaki Fark

Konuyu ele alış tarzından yola çıkarak Cüveynî'ye göre *ṭard* ile *ḳıyâsu'l-ma'na* arasında şu farkların olduğu ifade edilebilir:

<i>Ṭard</i>	<i>Ma'na</i>
<i>Hükme</i> hiçbir şekilde <i>münâsib</i> değildir.	<i>Hükme</i> bizzât <i>münâsib</i> tir. ⁹⁶¹
Epistemolojik açıdan ne “kesinlik” ne de “zann” ifâde etmektedir. Zira <i>ṭardta</i> <i>hükme</i> “alâmet” olabilecek bir özellik bulunmamaktadır.	Epistemolojik açıdan ya “kesin bilgi” (<i>el-ilm</i>), ya da “zann” ifâde etmektedir. ⁹⁶²

Cüveynî, *münâsib ma'na* ile *ṭard* arasındaki farkı belirlemek için [Şâfiî hukûkçu ve Eş'arî kelâmcı Ebû 'Abdillâh Huseyn el-Curcânî] el-Ḥalîmî'den (v. 403/1012) bir örnek aktarmıştır. Buna göre dumanla yanık bilgisine ulaşan kişi, gerçeğe yaklaşmıştır. Tozla yanık bilgisine ulaşan kişi ise hataya düşmüştür (*ṭard*). Zira tozda, yanığın varlığına işâret eden bir özellik söz konusu değildir.⁹⁶³

2.3.3. *Ṭard* ile *Ḳıyâsu's-Şebih* Arasındaki Fark

Ṭard ile *ḳıyâsu's-şebih* birbirinden ayıracak objektif bir kriterin imkânı, doktrinde tartışmalı bir konu olmuştur. Bunun imkânsızlığını savunan usûlcüler, *ṭard* ile *şebih* birbirinden ayırmaya yönelik birtakım zevksel ve subjektif teknikler geliştirmişlerdir.⁹⁶⁴

Cüveynî'nin, objektif bir kriter geliştirmenin mümkün olmadığı eğiliminde olduğu görülmektedir.⁹⁶⁵ Onun *şebih* tanımına elverişli bir ibârenin varlığını

⁹⁶⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 26. Ebyârî'ye göre Cüveynî, Kerhî'nin yukarıdaki yaklaşımını yanlış anlamıştır. Ona göre Kerhî'nin anlaşılması gereken merâmı için bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 97-99.

⁹⁶¹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 23.

⁹⁶² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 24.

⁹⁶³ Cüveynî, *Burhân*, II, 26.

⁹⁶⁴ Bu teknikler için bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 90-93.

⁹⁶⁵ Ebyârî, *Tahkîk*, III, 91-92.

yadsıması, bu eğilimini desteklemektedir. Buna rağmen o, *ṭard* ile *ḳıyâsu's-ṣebeh* arasındaki farkı şu şekilde somutlaştırmaya çalışmaktadır:

Ṭard

Şebeh

<i>Ḥükme hiçbir şekilde münâsib değildir.</i>	<i>Şebeh, ḥükme dolaylı yoldan münâsibtir.</i> ⁹⁶⁶
“Zann-ı gâlib” ifâde etmez. ⁹⁶⁷	“Zann-ı gâlib” ifâde eder.
Hem <i>ḥükümü</i> hem <i>ḥükümün</i> tersini (<i>naḳḳ</i>) <i>ṭardla</i> ilişkilendirmek mümkündür.	Sadece <i>ḥüküm şebehle</i> ilişkilendirilir; <i>ḥükümün</i> tersi kendisiyle ilişkilendirilemez. ⁹⁶⁸

⁹⁶⁶ Şu fark, yukarıdakinin bir nevi açıklamasıdır: “*Şebehî* vaşif/*ma'na*, *maḳâşidu's-şerî'aya* (*maḳşûd li's-şer'*) konu olmakta; *ṭardî* vaşif ise buna konu olmamaktadır. Fakat *maḳâşidu's-şerî'anın* ilgi alanına girip girmediği belirlenemeyen bazı vaşıfların/*ma'naların* bulunduğu; bu yüzden söz konusu ayırımın pek sağlıklı olmadığı ifade edilir. Bkz. Ebyârî, *Taḥḳîk*, III, 246-247. Ebyârî, “uzunluk-kısalık”, “siyahlık-beyazlık” gibi vaşıfları/*ma'naları*, *ṭardî* vaşfa örnek olarak zikreder. Bkz. Ebyârî, *Taḥḳîk*, III, 246.

⁹⁶⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 54, 220.

⁹⁶⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 23, 54.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

CÜVEYNÎ'YE GÖRE EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN KİYÂS

1. CÜVEYNÎ'YE GÖRE KİYÂSIN MERTEBELERİ

Cüveynî, *ma'na* ve *şebek* için epistemolojik birer hiyerarşi şablonu geliştirmeyi amaçlar ve bunun için her iki *kıyâs* çeşidini birtakım mertebelere ayırır. Söz konusu hiyerarşinin ve mertebelerin bir bölümünün kurgulanmasında Cüveynî'nin İmâm Şâfi'î ve Bâkıllânî'den etkilendiği gözlemlenmektedir.⁹⁶⁹ O, geliştirdiği hiyerarşi şablonuyla konuya sistematik ve orijinal bir perspektif kazandırmayı başarmıştır. Ulaşabildiğimiz kadarıyla Cüveynî sonrası usûlcüler, *kıyâsın* mertebeleriyle pek ilgilenmemişlerdir. Sadece Cüveynî'yle çağdaş olan Sem'ânî, Cüveynî'nin ilgili şablonunu birtakım eleştirilere tâbi tutmuştur.⁹⁷⁰

1.1. Cüveynî'ye Göre *Kıyâsu'l-Ma'nanın* Mertebeleri: *Kıyâsın Hikmeti* Örneği

Cüveynî, “zann” üzerine kurulu olan ve ucu açık bir hiyerarşiye sahip olan *ma'nayı* sınırlandırmanın ve zabt/rabt etmenin mümkün olmadığını ifade eder.⁹⁷¹ Ona göre *ma'na*, ancak *uşûlu's-şerî'aya* “uygunluk” formülüyle kontrol altına alınabilir.⁹⁷² O, *hikmetlere/maşlahatlara* hakkıyla riâyet etmediği ve *uşûlu's-şerî'aya* uymayan *hükümler istinbât* ettiği gerekçesiyle Ebû Hanîfe'yi,⁹⁷³ *maşlahat/hikmet* konusunda ölçüyü kaçırdığı ve *uşûlu's-şerî'aya* aykırı birtakım *ma'nalar* özümlediği gerekçeyle de İmâm Mâlik'i eleştirir⁹⁷⁴ ve bu minvâlde Şâfi'î'nin görüşlerini ideal bulur. Söz

⁹⁶⁹ İmâm Şâfi'î'nin konuyla ilgili görüşlerine yer yer temas edilecektir. Bâkıllânî'nin görüşleri içinse bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 288.

⁹⁷⁰ Sem'ânî'nin eleştirileri için bkz. *Qavâti'*, II, 242-255.

⁹⁷¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 63, 205.

⁹⁷² Cüveynî, *Burhân*, II, 205.

⁹⁷³ Cüveynî'nin Ebû Hanîfe eleştirisi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 179-180; 208-209; *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ*, s. 550-551, 573-574 (Ebyârî'nin *Tahkîk*'inin IV. cildi içerisinde). Bâkıllânî ve Gazâlî'nin benzer eleştirileri için bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 285-286, 317, 319-322.

⁹⁷⁴ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 205-207. Cüveynî'nin Mâlik eleştirisi için ayrıca bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 161-164; 180-181; 212; *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ*, s. 549-550 (Ebyârî'nin *Tahkîk*'inin IV. cildi içerisinde); *Çiyâsî*, s. 352. Gazâlî'nin benzer eleştirileri için bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 319.

konusu düşünceleriyle Cüveynî, *hikmet/maşlahat* merkezli, standart ve ucu açık olmayan bir *ma'na* algısı geliştirmeyi amaçlar.

Cüveynî, *Burhân*'da *kıyâsu'l-ma'nanın* mertebelerini *kışâşın hikmeti* çerçevesinde ele alır.⁹⁷⁵ Ona göre *kıyâsu'l-ma'nanın* epistemolojik değeri *ma'nanın*, *kışâşın hikmetiyle* örtüşme düzeyine göre şekillenir.⁹⁷⁶ Buna göre *kışâşın hikmeti*, “hayatın/canın koruma altına alınması” (*şavnu'd-dimâ'*) ve “suç fâillerinin caydırılması”dır (*zecru'l-cunât*).⁹⁷⁷ Allah, “...*Kısâsta sizin için hayat vardır...*” âyetiyle⁹⁷⁸ bu *hikmete* işâret eder. Gerçekleşmesi güç/zor ve nâdir olmayan kan dökmenin her türlü söz konusu *hikmete* aykırıdır.⁹⁷⁹

Sem'ânî'ye göre konuyla ilgili olarak hukûk ekolleri arasındaki görüş ayrılıkları, *kışâş* cezasının öngörülmesi için gerekli olan sebeplerin oluşumu ekseninde analiz edilmelidir.⁹⁸⁰ Sem'ânî, Cüveynî'nin konuyla ilgili yaklaşımları tamamen *kışâşın hikmeti* çerçevesinde ele aldığını ifâde etmekte ve bu nedenle söz konusu eksenden saptığını düşünmektedir.⁹⁸¹

1.1.1. Birinci Mertebe: Kesici/Delici Olmayan (*Muşakka*) Âletlerle Adam Öldürmede (*Katil*)⁹⁸² *Kışâş* Cezasının Öngörülmesi

Cüveynî, *kışâş* cezası gerektirme konusunda kesici/delici olmayan âletlerle adam öldürmeyi kesici/delici (*muḥadded/câriḥ*) âletlerle adam öldürmeye *kıyâs* eder. Zira ona göre kesici/delici olmayan âletlerle de öldürme kastedilebilir⁹⁸³ ve bu şekil bir öldürme ne nâdir ne de güçtür.⁹⁸⁴ Cüveynî'ye göre kesici/delici olmayan âletlerle

⁹⁷⁵ Ebyârî'ye göre Cüveynî'nin *kışâş* örneği, son derece isâbetlidir; çünkü hayatın/canın korunması (*hiḫzu'd-dimâ'*), *şerî'atın en münâsib ma'nasıdır*. Bkz. Ebyârî, *Taḫkîk*, IV, 330.

⁹⁷⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 63-64, 207, 216.

⁹⁷⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 207.

⁹⁷⁸ 2/*Baḫara*, 179.

⁹⁷⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 207.

⁹⁸⁰ Bkz. Sem'ânî, *Ḳavâḫi*, II, 242-243.

⁹⁸¹ Bkz. Sem'ânî, *Ḳavâḫi*, II, 242-243.

⁹⁸² Doktrinde buna *cinâye(t) 'ale'n-nefs* de denir.

⁹⁸³ Bâḫillânî'ye göre de kesici/delici olmayan âletlerle adam öldürmede kastın varlığı kesindir ve bu bilgi, bedîhiyyâtandır. Bkz. Gâzâlî, *Menḫûl*, s. 285. “Adam öldürme suçunda kasıt (*amd*), fâilin sonucunu bilerek ve isteyerek ölüme yol açan bir fiili işlemesi demektir ve suçun manevî unsurunu teşkil eder.” Ali Bardakoğlu, “Katil”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 46. “Kasıt” hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Şafak, “Kasıt”, *DİA*, İst. 2001, XXIV, 559-561.

⁹⁸⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 208.

gerçekleşen adam öldürmede *kışâş* cezası öngörmemek, *kışâş*ın zikredilen *hikmetine* aykırıdır.⁹⁸⁵ Onun bu görüşünün, Şâfiî'ninkiyle birebir örtüştüğü görülmektedir.⁹⁸⁶

Cüveynî, kesici/delici olmayan âletlerde öldürme kastının söz konusu olmadığı ve bu şekil bir öldürmenin gerçekleşmesinin zor/güç olduğu şeklindeki görüşleri dikkate değer bulmamaktadır.⁹⁸⁷ Aynı şekilde *kışâş* gerektiren âletlerin “ta‘abbudî” olduğu şeklindeki görüşü de bunun *kışâş*ta gözetilen *hikmet* anlayışına aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmektedir.⁹⁸⁸

Sem‘ânî, yukarıdaki tartışmanın temelinde, öldürücü olan suç âletlerinin tespitinin yer aldığını düşünmektedir. Ona göre karşıt görüştekilerin delici/kesici olmayan âletlerle işlenen adam öldürme suçunda *kışâş* cezası öngörmemelerinin sebebi, bu tür âletlerin “öldürücü” olma niteliğini sorgulatan bazı şüpheli unsurlar barındırmasıdır.⁹⁸⁹

Cüveynî, kesici/delici olmayan âletlerle gerçekleşen öldürmelere *kışâş* cezasının öngörülmesinin, *kıyâsu'l-ma'nânın* en *celîsi* ve üst mertebesi olduğunu belirtir. Ona göre bunu *kışâş* kâidesiyle ilişkilendirmek için spesifik bir *ictihâd* faaliyetine (*tekelluf*, *takrîr*, *takrîb*, *tahrîr*) gereksinim duyulmamaktadır. Öyle ki bunun bizâtihi *aşl* olduğunu söylemek mümkündür; çünkü ona göre bu *kıyâs*, “kesinlik” ifâde etmektedir.⁹⁹⁰ Cüveynî'nin, bu mertebenin epistemolojisiyle ilgili

⁹⁸⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 208. Ayrıca bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 331.

⁹⁸⁶ Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşü için bkz. Cuveynî, *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fevâ*, s. 552 (Ebyârî'nin *Taḥkîk*'inin IV. cildi içerisinde). Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 318.

⁹⁸⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 208.

⁹⁸⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 208. Sem‘ânî, bu noktada suç âletlerinin ta‘abbudîliğine atıfta bulunan hiçbir hukûkçu tanımadığını ifâde eder. Bkz. Sem‘ânî, *Ḳavâti‘*, II, 242. Cüveynî'nin bahsettiği görüşlerin sâhibi, Ebû Ḥanîfe olmalıdır; çünkü Ebû Ḥanîfe'nin kesici/delici olmayan âletlerle gerçekleşen adam öldürmeye *kışâş* cezasını öngörmediği ifâde edilmektedir. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fevâ*, s. 550-551 (Ebyârî'nin *Taḥkîk*'inin IV. cildi içerisinde); Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 321; Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 331. Nitekim Cüveynî'nin, *Burhân*'ın başka bir yerinde, söz konusu görüşü benimsemesinden ötürü Ebû Ḥanîfe'yi eleştirmesi, bu hususu kuvvetlendirmektedir. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fevâ*, s. 550-551 (Ebyârî'nin *Taḥkîk*'inin IV. cildi içerisinde). Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 285-286. Bâkıllânî de söz konusu düşüncesinden dolayı Ebû Ḥanîfe'yi eleştirir ve bu görüşte olanların dîni/şer‘î bozduklarını ileri sürer. Bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 322.

⁹⁸⁹ Sem‘ânî, *Ḳavâti‘*, II, 242.

⁹⁹⁰ Cüveynî'ye göre bu mertebede bulunan *ma'naya* muhâlefet eden kişi, haktan sapmıştır. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 208.

aktarımları, Bâkıllânî'nin bunu *bedîhî* bilgi şeklinde lanse etmesinin bir nevi açıklamasıdır.⁹⁹¹

1.1.2. İkinci Mertebe: İştirâk Hâlinde Vücûdun Bir Organını Yok Eden Müessir Fiillerde, Suç Ortaklarının Her Birine *Kışâş* Cezasının Öngörülmesi (*Kışâş 'ale'l-Mușterikîn fi'l-Eṭrâf*)⁹⁹²

Cüveynî'ye göre kasten adam öldürme suçunun müştereken ve doğrudan (*mubâşere*) işlenmesi hâlinde, *kışâş*ın “hayatın/canın koruma altına alınması” ve “suç fâillerinin caydırılması” şeklindeki *hikmetine* binâen, suç ortaklarının her birine *kışâş* cezası öngörülür.⁹⁹³ Cüveynî, iştirâk hâlinde adam öldürmenin çokça vukû bulunduğunu ve bu cezanın öngörülmemesinin, bu tür öldürmelere kapı aralayacağını ifâde etmektedir.⁹⁹⁴ Onun bu konuda da Şâfiî'ye tâbi olduğu gözlerden kaçmamaktadır.⁹⁹⁵

Fakat bu *kıyâsa* şu iki itirâz yöneltmiştir.

- 1) “Suç-ceza denkliği” (*mumâsele*) ilkesine aykırıdır.⁹⁹⁶ Zira iştirâk hâlinde adam öldürmede, ne suç ortakları müstakil birer “kâtil” ne de bunların fiilleri müstakil birer “öldürme”dir.⁹⁹⁷ Bu, sorumluluğun bölünebileceği (*inḳisâm*) anlamına gelir.⁹⁹⁸ Şu hâlde suç ortaklarının hiçbirine *kışâş* cezası öngörülmez.

Buna mukâbil öldürmenin parçalanmayı kabul eden bir fiil olmadığı; dolayısıyla da sorumluluğun bölünemeyeceği düşünülmektedir.⁹⁹⁹ Bu görüşe göre

⁹⁹¹ Bâkıllânî'nin bu mertebenin epistemolojisiyle ilgili değerlendirmeleri için bkz. Ğazâlî, *Menḫûl*, s. 285.

⁹⁹² Doktrinde buna *kışâş 'ale'l-mușterikîn fi mâ dîne'n-nefs* de denir.

⁹⁹³ Cuveynî, *Burhân*, II, 209. “İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, sayısı ne olursa olsun adam öldürmeye iştirâk eden herkese *kışâs* uygulanması gerektiğini söylerken Muâz b. Cebel, Abdullah b. Zübeyr, İbn Sîrîn, Zührî gibi bir grup âlim suça iştirâk edenlerden sadece birinin öldürülmesi, diğerlerinin ortaklaşa *diyet* ödemeleri gerektiği görüşündedir. Rebîâtür'rey, Leys b. Sa'd, Dâvud ez-Zâhirî, İbnu'l-Münzir en-Nîsâbûrî, bir rivayette Ahmed b. Hanbel gibi üçüncü bir gruba göre bu durumda hiç kimseye *kışâs* uygulanmayıp ortaklaşa *diyet* ödenir.” Ahmet Akgündüz, “İştirâk”, *DİA*, İst. 2001, XXIII, 443.

⁹⁹⁴ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 209. Ayrıca bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 339.

⁹⁹⁵ Şâfiî'nin ilgili *kıyâsı* için bkz. Ğazâlî, *Menḫûl*, s. 286.

⁹⁹⁶ Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 340.

⁹⁹⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 209.

⁹⁹⁸ “Suç-ceza denkliği” ilkesine aykırı oluşundan ötürü suç ortaklarının her birine *kışâş* cezasının öngörülmesinin *kıyâs* dışı olduğu da iddiâ edilmiştir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 340.

⁹⁹⁹ Bkz. Sem'ânî, *Ḳavâti'*, II, 244; Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 340.

iştirâk hâlinde adam öldürmede suç ortaklarının her birine *kışâş* cezasının öngörülmesi, “suç-ceza denkliği” ilkesine aykırı değildir. Rivâyete göre Hz. Ömer, San‘â’ şehrinde müştereken bir kişiyi öldüren yedi kişiye ayrı ayrı *kışâş* uygulamış ve “Şayet bütün San‘â’ halkı onu [öldürme suçuna] iştirâk etmiş olsaydı, onun karşılığında hepsine *kışâş* uygularım (*katl*)” demiştir.¹⁰⁰⁰

Cüveynî’nin yukarıdaki diyalektikte, cezâî sorumluluğun bölünmesinin imkânından ziyâde *hikmet* algısına odaklandığı görülmektedir. Onun düşüncesine göre *kışâş*ın *hikmeti*, “suç-ceza denkliği” ilkesine baskın gelmelidir. Suç ortaklarının her birine *kışâş* cezasının öngörülmemesi, açık bir fitneye/kaosa (*herc*) sebebiyet verecektir.¹⁰⁰¹

2) Suçlunun dokunulmazlığına (*hürmet*; *işmet*) yönelik ihtimâllerin varlığı, onu öldürmenin câiz olmadığına delâlet eder.¹⁰⁰²

Cüveynî, herhangi bir özür ve şüphe olmaksızın adam öldürmeye kastetmenin (*se‘a fî dem...*), dokunulmazlığı ortadan kaldıran bir sebep olduğunu düşünür.¹⁰⁰³ Ona göre iştirâk hâlinde adam öldürmede, suç ortaklarının hayâtı koruma altında olmaktan çıkmıştır.¹⁰⁰⁴

İştirâk hâlinde bir organ yok eden müessir fiillerde, öngörülecek cezâî müeyyide ve bunun suç ortakları arasındaki hukûkî dağılımı ise doktrinde tartışmalıdır. Cüveynî, iştirâk hâlinde bir organ yok eden müessir fiili, iştirâk hâlinde adam öldürmeye *kıyâs* eder ve suç ortaklarının her birine *kışâş* cezası öngörür.¹⁰⁰⁵ Ona göre organın, infirâd hâlinde olduğu gibi, iştirâk hâlinde de müessir fiillere karşı *kışâş* ile korunması gerekmektedir.¹⁰⁰⁶ Ancak bunun için suç ortaklarının söz konusu fiilin icrâsına doğrudan (*mubâşere*) katılmış olmaları gerekmektedir.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰⁰ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 209. Sahâbe *icmâ‘*ının bu yönde olduğu ifade edilir. Geniş bilgi için bkz. Şamil Dağcı, “Kısâs”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 492; Akgündüz, “İştirâk”, *DİA*, XXIII, 443.

¹⁰⁰¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 209.

¹⁰⁰² Cuveynî, *Burhân*, II, 209.

¹⁰⁰³ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 209-210.

¹⁰⁰⁴ Başka bir itirâz ve Cüveynî’nin buna cevâbı için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 209.

¹⁰⁰⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 210.

¹⁰⁰⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 210.

¹⁰⁰⁷ Nitekim “suça aslî fâil olarak aktif katılımında bulunmayan fer’î fâillere kısâs uygulanmaz.” Dağcı, “Kısâs”, *DİA*, XXV, 492.

Cüveynî'ye göre söz konusu *kıyâs*ın epistemolojik değerini “kesinlik” ifade etmekten çıkaran birtakım “zannî” unsûrlar bulunmaktadır. Ancak bazı spesifik *ictihâd* faaliyetleri (*taqrîr*; *taqrîb*) sonucunda bu “zannî” unsûrların devre dışı oldukları ispatlanabilir.¹⁰⁰⁸ Ona göre iştirâk hâlinde bir organı yok eden müessir fiillere ilişkin “zannî” unsûrlar üçtür:

- a) İştirâk hâlinde bir organı yok eden bazı müessir fiillerde, suç ortaklarının fiilleri birbirinden temyîz edilebilir. Bu, iştirâk hâlinde bir organı yok eden müessir fiillerde, “suç ortaklarının her birine *kışâş* cezasının öngörülebileceği” şeklindeki kâideyi *nakzeder*. Şu durumda hiçbir suç ortağına, *kışâş* cezası uygulanmaz.¹⁰⁰⁹

Ebyârî, Cüveynî'nin yukarıdaki *nakza* herhangi bir cevap vermemesini eleştirir ve bunu “suç ile cezanın denkliği” ilkesiyle çözmeyi hedefler.¹⁰¹⁰ O, suç ortaklarının fiillerinin birbirinden temyiz edilebildiği bu tür müessir fiillerin gerçekte birer “yaralama” olduğunu ve bunun cezâi karşılığının *kışâş* olamayacağını söyler.¹⁰¹¹

- b) Organ parçalara ayrılmayı (*teb'îd*) kabul eden bir objedir. Suç ortaklarının her bir fiilinin, organın bir cüz'üne tekâbul ettiği/tesir ettiği varsayılabilir.¹⁰¹²

Cüveynî, bütün organa yayılan bir tesir gerçekliği karşısında, bahsedilen eşleştirme ihtimâline sapanıp *kışâş*ı düşürmeyi doğru bulmaz.¹⁰¹³

- c) Suç ortaklarına *kışâş* cezasının vücûbu, organın kesilmesine sebep olan müessir fiilin (*ka'f'u'l-e'râf*) ölümle sonuçlanması durumuna bağlanabilir. Bu bilgi, “caydırıcılık” açısından yeterli olacak ve söz konusu *kıyâsa* gerek kalmayacaktır.¹⁰¹⁴

¹⁰⁰⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 209.

¹⁰⁰⁹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 210. Ayrıca bkz. Sem'ânî, *Ḳavâti'*, II, 244.

¹⁰¹⁰ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 349-350.

¹⁰¹¹ Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 350.

¹⁰¹² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 210.

¹⁰¹³ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 211; Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 351.

¹⁰¹⁴ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 210. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 286.

Cüveynî'ye göre bu yaklaşım, organ kesilmesine sebep olan müessir fiillerde *kışâsın* düşmesi anlamına gelmektedir. Oysa *kışâş*, iyileşmeye yüz tutmuş (*indimâl*) organda bile geçerliliğini koruyan cezâî bir müeyyidedir.¹⁰¹⁵ Ona göre “organ” (*tarf*), tıpkı “can” (*nefs*) gibi hukûken korunma altındadır ve ondan müstakil olarak cezâî işleme tâbi olmaktadır.¹⁰¹⁶

Cüveynî'ye göre bu “zannî” unsûrlardan dolayı söz konusu *kıyâs*, epistemolojik açıdan “kesinlik” ifâde eden mertebeye yükselememiş ve “zann” ifâde eden mertebelerin ilkinde yer almıştır.¹⁰¹⁷

Öte taraftan Ebû Hânîfe ve Şâfi'î gibi hukûkçular, iştirâk hâlinde bir *nisâb* miktarı mal hırsızlığında suç ortaklarının her birine “el kesme” (*kaṭʿ*) cezasının öngörülmeceği hususunda hemfikirdirler.¹⁰¹⁸ Ebû Hânîfe, iştirâk hâlinde elin kesilmesine sebep olan müessir fiili iştirâk hâlinde hırsızlık suçuna *teşbîh* ederek iştirâk hâlinde elin kesilmesine sebep olan müessir fiilde suç ortaklarının her birine “el kesme/*kışâş*” cezasının öngörülmeceğini belirtmektedir.¹⁰¹⁹ Cüveynî, “el kesme” cezasını gerektirme konusunda, elin kesilmesine sebep olan müessir fiilin hırsızlıkla karşılaştırılmasını (*mu'âraḍa*) ve bunun sonucu olarak söz konusu *hükme* ulaşılmasını yanlış bulur.¹⁰²⁰ Zira ona göre her iki kâide, birbirinden farklı *hikmet* ve *hükümlere* sahiptir.¹⁰²¹ O, Şâfi'î gibi iştirâk hâlinde elin kesilmesine sebep olan müessir fiillerde suç ortaklarına “el kesme/*kışâş*” cezasının öngörülmesini;¹⁰²² iştirâk hâlinde bir *nisâb* miktarı mal hırsızlığında ise bu cezanın öngörülmemesini doğru bulur.¹⁰²³

¹⁰¹⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 210.

¹⁰¹⁶ Nitekim Cüveynî'ye göre organın cana olan konumu, Zeyd'in 'Amr'a olan konumu gibidir. Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 210.

¹⁰¹⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 211.

¹⁰¹⁸ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 351. İmâm Şâfi'î'nin konuya dâir görüşü için bkz. Şâfi'î, *Umm*, VI, 149. Haneffî usûlcülerin konuya dâir görüşlerine örnek olarak bkz. Seraḥsî, *Mebûṣât*, XXVI, 138-139.

¹⁰¹⁹ Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 351. Haneffîlerin “iştirâk hâlinde elin kesilmesine sebep olan müessir fiilde suç ortaklarının hiçbirine el kesme cezasının öngörülmeceği” şeklindeki görüşüne örnek olarak bkz. Seraḥsî, *Mebûṣât*, XXVI, 137-142.

¹⁰²⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 211.

¹⁰²¹ Söz konusu *hikmet* ve *hükümler* için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 211-212.

¹⁰²² Bkz. Şâfi'î, *Umm*, VI, 22-23. “İslâm hukukçularının çoğunluğu, yaralama ve sakat bırakma (müessir fiil) suçlarında mübâşir ortaklara ayrı ayrı *kışâs* uygulanması, Haneffîler ise hiçbirine uygulanmaması görüşündedir”. Akgündüz, “İştirâk”, *DİA*, XXIII, 443.

¹⁰²³ Bkz. Şâfi'î, *Umm*, VI, 149. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 211-212; Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 351-352.

1.1.3. Üçüncü Mertebe: *İkrâh* Altında Adam Öldürmede Her İki Suç Fâiline (*Mukrih* ve *Mukreh*) *Kışâş* Cezasının Öngörülmesi

Cüveynî, her iki suç fâiline *kışâş* cezası gerektirme konusunda *ikrâh* altında adam öldürmeyi iki ortaklı (*şerîkeyn*) adam öldürmeye *kıyâs* eder.¹⁰²⁴ Ancak ona göre *ikrâh* altında adam öldürme, iki ortaklı adam öldürmeden daha düşük bir mertebede (*menzile*) bulunur;¹⁰²⁵ çünkü iki ortaklı adam öldürmenin aksine *ikrâh* altında adam öldürmede fâillerden biri; yani *mukrih* suçu dolaylı yoldan (*sebeb*) işlemektedir.

Cüveynî'nin, iki ortaklı adam öldürmeye *kıyâs* ettiği ve ilgili düşüncelerini şekillendirdiği *ikrâh*ın, tâm *ikrâha* (*ikrâh-ı mulcî'ikrâh-ı kâmil*) karşılık geldiği gözlemlenmektedir. Nitekim fikhî tartışmalarda yalın olarak kullanılan *ikrâh* teriminin kural olarak tâm *ikrâh*ı ifâde ettiği belirtilmektedir.¹⁰²⁶ Tâm *ikrâhta* adam öldürmede *kışâş* cezasının öngörüüleceği suç fâili ya da fâilleri eksenli tartışmalarının aksine nâkış *ikrâhta* (*ikrâh-ı ğayr-i mulcî'ikrâh-ı nâkış*) *kışâş*, sadece *mukrehe* öngörülür.¹⁰²⁷

Cüveynî, *ikrâh* altında adam öldürmeden doğan cezâi sorumluluğunun suç fâilleri arasındaki dağılımı hakkında üç temel görüşün bulunduğunu ifâde etmektedir.¹⁰²⁸ Onun Ebû Hânîfe'ye dayandırdığı birinci görüşe göre *kışâş* cezası sadece *mukrihe* öngörülür. Bu görüşün temelinde *mukrehin*, *mukrihin* “suç âleti” mesâbesinde olduğu düşüncesi yer almaktadır.¹⁰²⁹ Cüveynî'ye göre Ebû Hânîfe'nin bu görüşü doğru değildir; çünkü “adam öldürmemek” yönündeki sorumluluk (*teklîf*), *mukrehten* düşmeyip devam etmektedir.¹⁰³⁰ Cüveynî'nin Zufer'e dayandırdığı ikinci

¹⁰²⁴ Sem'ânî, bu *kıyâsa* karşı gelmektedir. Gereçleri için bkz. Sem'ânî, *Qavâti'*, II, 246-247.

¹⁰²⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 215.

¹⁰²⁶ Bkz. Ali Bardakoğlu, “İkrah”, *DİA*, İst. 2000, XXII, 33.

¹⁰²⁷ *İkrâh*ın “tâm” ve “eksik” olmak üzere iki çeşidi bulunmaktadır. “Tâm *ikrâh*, öldürme, sakat bırakma gibi ağır bir zararı içeren cebir ve tehdittir. *Eksik ikrâh* ise, kısa süreli hapis, dayak, malı itlâf gibi ikinci derece ağırlıkta zararları içeren cebir ve tehdittir.” Bardakoğlu, “İkrah”, *DİA*, XXII, 33.

¹⁰²⁸ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 214.

¹⁰²⁹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 214; *Nihâye*, XVI, 115; Serahsî, *Mebûsât*, XXIV, 188-189. Haneffî usûlcüleri, söz konusu yaklaşımlarını şu ilkeyle açıklarlar: “Fiil, âlete değil; âleti kullanana nisbet edilir”. Bkz. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'i'*, VI, 285; VII, 239.

¹⁰³⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 214.

görüşe göre *kışâş* cezası, sadece *mukrehe* öngörülür.¹⁰³¹ Bu görüşün temelinde de suçun doğrudan işlenmesinin (*mubâşere*), suçun dolaylı yoldan (*sebeb*) işlenmesinden daha çok cezâî müeyyideyi hak ettiği düşüncesi yer almaktadır.¹⁰³² Cüveynî, birbiriyle çelişen bu iki görüş arasından seçimini, genel kurala (*kıyâs*) uygun olduğu gerekçesiyle Zufer'den yana kullanır.¹⁰³³

Cüveynî'nin Şâfi'î'ye dayandırdığı üçüncü görüşe göre *kışâş* cezası, hem *mukrih* hem de *mukrehe* öngörülür.¹⁰³⁴ Bu görüşe göre “*ikrâh* hâlinde adam öldürme”de, birincisi, *mukrehi* ilgilendiren yönüyle suçu doğrudan işlemek (*mubâşere*); ikincisi, *mukrihi* ilgilendiren yönüyle de “*ikrâh*” olmak üzere, hukûki sorumluluk gerektiren iki sebep dikkate alınmaktadır.¹⁰³⁵ Cüveynî'nin *ikrâh* altında adam öldürmede her iki suç fâiline *kışâş* cezasının öngörülmesi konusunda da Şâfi'î gibi düşündüğü görülmektedir. O, Şâfi'î'nin bu görüşünün, Zufer ile Ebû Hânîfe'nin görüşlerinin arasını bulmaya yönelik olduğunu söyler.¹⁰³⁶

Burhân şârihi Ebyârî, konuyla ilgili olarak İmâm Mâlik'e dayandırılan eklektik bir görüşten daha bahseder. Buna göre *mukrih*, kölesine nazaran efendi, tebasına (*ra'îyye*) nazaran sultân gibi kendisine boyun eğilen biriye *kışâş* cezası, Şâfi'î'nin düşündüğü gibi hem *mukrih* hem de *mukrehe*; aksi takdirde Zufer'in düşündüğü gibi sadece *mukrehe* öngörülür.¹⁰³⁷

Cüveynî, *ikrâh* altında adam öldürmede *kışâş* cezasının sadece bir suç fâiline özgü kılınmasını doğru bulmaz.¹⁰³⁸ Cüveynî'ye göre hem suçu doğrudan (*mubâşere*) işleyen *mukreh*, hem de dolaylı olarak (*sebeb*) işleyen *mukrihin* fiilini

¹⁰³¹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 214. Cüveynî, bir rivâyete göre Ebû Yûsuf'un da böyle düşündüğünü belirtir. Bkz. Cuveynî, *Nihâye*, XVI, 115. “İmâmiyye” de böyle düşünür. Bkz. Akgündüz, “İştirâk”, *DİA*, XXIII, 443.

¹⁰³² Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 214; *Nihâye*, XVI, 115. Mübâşeret kural olarak suçun maddî unsurunun icrasına katılmayı, tesebbüb ise bu icranın dışındaki yardımcı fiillerin işlenmesini ve sonucun gerçekleşmesine yardımcı olmayı ifade eder. Birinci gruptaki suçluya “mübâşir fâil” veya “mübâşir şerik; ikincisine de “gayr-ı mübâşir (mütesebbib) fâil” ya da şerik denilir.” Akgündüz, “İştirâk”, *DİA*, XXIII, 442.

¹⁰³³ Cuveynî, *Burhân*, II, 214, 215.

¹⁰³⁴ Cuveynî, *Nihâye*, XVI, 115

¹⁰³⁵ Cuveynî, *Nihâye*, XVI, 115. Cüveynî'nin bu meyânda sarfettiği “الاکراه من أسباب تقرير الضمان” şeklindeki ifade, İslâm hukûkunun temel prensiplerinden biridir. Bu ifade için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 214.

¹⁰³⁶ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 215.

¹⁰³⁷ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 366-367.

¹⁰³⁸ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 215.

niteliksizleştiren bazı husûslar vardır. Suçu doğrudan işleyen *mukrehin* fiilini niteliksizleştiren husûs, azmettirilmiş (*maḥmûl*) olmasıdır.¹⁰³⁹ Bu, *ikrâhın* “hafifletici bir neden” olduğu anlamına gelmektedir. Suçu dolaylı yoldan işleyen *mukrihin* fiilini niteliksizleştiren husûs ise *mukrehin* sorumluluğunun/mükellefiyetinin devam etmesi ve suçu işlemekten men’ edilmiş olmasıdır.¹⁰⁴⁰ Ona göre bu da *mukrihin* cezâi sorumluluğunu hafifleten (*yûhî*) bir nedendir.¹⁰⁴¹

1.1.4. Dördüncü Mertebe: *Recm* Cezasının İnfâzından (*İkâme*) Sonra Şâhitlikten Rücû’ Eden *Zinâ Şâhitlerine* (*Şuhûdu’z-Zinâ*) *Kışâş* Cezasının Öngörülmesi

Cüveynî, *kışâş* cezasını hak etme konusunda *recm* cezasının infâzından (*ikâme*) sonra şâhitlikten rücû’ eden *zinâ şâhitlerini*, *ikrâh* altında adam öldürmede *mukrihe kıyâs* eder.¹⁰⁴² Ona göre “kadı” da *mukreh* statüsündedir; ancak “kadı”, *kışâş* cezasını hak edecek bir sorumluluğa sâhip değildir. Zira onun, *zinâ beyyinesinin* sübûtunda *recm* cezasını infâz ettirmek dışında başka bir alternatifi bulunmamaktadır.¹⁰⁴³

Cüveynî’ye göre rücû’ eden *zinâ şâhitlerine kışâş* cezasının öngörülmesi, *mukrihe* söz konusu cezanın öngörülmesinden daha kuvvetlidir;¹⁰⁴⁴ çünkü yukarıda ifâde edildiği üzere *ikrâh* altında adam öldürmede, -sorumluluğun *mukrehten* sâkit olmayıp devam etmesi gibi- *mukrihin* cezâi sorumluluğunu azaltan nedenler vardır. Buna mukâbil “kadı”, söz konusu durumda *recm* cezasını infâz ettirmek zorundadır ve bu noktada hiçbir sorumluluğu bulunmamaktadır.¹⁰⁴⁵ Şu hâlde *recm* cezasının infâzında bütün sorumluluk, *zinâ şâhitlerine* âittir.

İmâm Mâlik, *recm* cezasının infâzından sonra şâhitlikten rücû’ eden *zinâ şâhitlerine kışâş* cezasının öngörülmeceği görüşündedir; çünkü ona göre *zinâ*

¹⁰³⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 215.

¹⁰⁴⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 215.

¹⁰⁴¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 215.

¹⁰⁴² Geniş bilgi için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 215.

¹⁰⁴³ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 215.

¹⁰⁴⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 215.

¹⁰⁴⁵ Geniş bilgi için Cuveynî, *Burhân*, II, 215.

şâhitleri ne *mukrih* ne de kâtildir.¹⁰⁴⁶ Dolayısıyla İmâm Mâlik, bunu *ikrâh* altında adam öldürmeye *kıyâs* etmenin doğru olmadığını düşünür.¹⁰⁴⁷

1.1.5. Beşinci Mertebe: *Kışâş* Cezasının İnfâzından Sonra Şâhitlikten Rücû' Eden Adam Öldürme (*Qatl*) Şâhitlerine (*Şuhûd 'ale'l-Kışâş*) *Kışâş* Cezasının Öngörülmesi

Cüveynî, *kışâş* cezasını hak etme konusunda, *kışâş* cezasının infâzından sonra şâhitlikten rücû' eden adam öldürme (*qatl*) şâhitlerini, *ikrâh* altında adam öldürmede *mukrihe kıyâs* eder. Cüveynî'ye göre bu durumdaki şâhitlere *kışâş* cezasının öngörülmesi, *recm* cezasının infâzından sonra şâhitlikten rücû' eden *zinâ şâhitlerine* bu cezanın öngörülmesinden daha düşük bir mertebede bulunur.¹⁰⁴⁸ Zira *zinâ beyyinesinin* sübûtunda *recm* cezasını infâz ettirmek zorunda olan “kadı”ya mukâbil, adam öldürme (*qatl*) *beyyinesinin* sübûtunda *kışâş* cezasını infâz ettirmek zorunda olmayan davacı (*mudde'*) bulunmaktadır.¹⁰⁴⁹

Cüveynî, bu noktada kocasının *li'ânından*¹⁰⁵⁰ sonra yemîn etmekten kaçınan (*nukûl*) kadının durumuna temas eder. Cüveynî'ye göre Şâfi'î'nin kocanın *li'ânından* sonra yemîn etmekten kaçınan kadına *zinâ haddini* öngörmesi¹⁰⁵¹ genel kurala aykırıdır.¹⁰⁵² Zira genel kural, *beyyine* veya *ikrâr/i'tirâf* ile aksi ispatlanmadıkça davalının (*mudde'â 'aleyh*) hayatının/canının koruma altında olması ve kendisine *haddin* öngörülmemesi yönündedir. Cüveynî, yemîn etmekten kaçınan kadına bu cezanın uygulanmasını, delil olmaksızın kan dökmek (*sefku'd-dimâ'*) şeklinde betimler.¹⁰⁵³ Bu yüzden bazı hukûk ekolleri, söz konusu cezanın uygulanabilmesi

¹⁰⁴⁶ Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 370-371.

¹⁰⁴⁷ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 370-371.

¹⁰⁴⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 215.

¹⁰⁴⁹ Cüveynî'ye göre *kışâş* cezasının infâzından sonra davacının da rücû' etmesi ve davasını çekmesi durumunda *kışâş şâhitlere* değil; suçu doğrudan işleyen fâil (*mubâşir*) konumunda bulunan davacıya öngörülür. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 215.

¹⁰⁵⁰ “*Liân*, karısının zina ettiğini veya doğan/doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin masûm olduğuna aynı tarzda yemin etmesidir.” M. Akif Aydın, “*Liân*”, *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 172.

¹⁰⁵¹ Bkz. Şâfi'î, *Umm*, V, 135-136. Bu düşünceye göre kadın, yemîn etmekten kaçınmakla suçunu kabul etmiş sayılır ve söz konusu cezayı hak eder.

¹⁰⁵² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 215.

¹⁰⁵³ Cüveynî, *Burhân*, II, 215. Ayrıca bkz. Bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 286.

için kadının kocasını tasdik ederek zina ettiğini dört defa ayrı ayrı açıkça itirâf etmesi gibi şüphe durumunu ortadan kaldıran bazı somut kriterler şart koşmuşlardır.¹⁰⁵⁴

Cüveynî'ye göre *kasâme* usûlünün hukûki sonucunun *kışâş* cezası olarak öngörülmesi de genel kurala aykırıdır. Zira *kasâme* usûlünde de davalıya *kışâş* cezası, davacının (*muddeî*) yemîniyle vâcip hâle gelir.¹⁰⁵⁵ Neyse ki *kasâmenin* meşrûiyyeti, hadîse (*haber*) dayanır.¹⁰⁵⁶ Cüveynî, bu noktada *li'ân*la *zinâ* cezasının öngörülmesinin, *kasâme*yle *kışâş* cezasının öngörülmesine *teşbih* edilebileceğini düşünür.¹⁰⁵⁷ Ancak ona göre *li'ân*, suçu isbât vâsıtası açısından *kasâmeden* daha düşük bir mertebede bulunur; çünkü *li'ân* usûlünün aksine *kasâme* usûlünün icrâsı için, davacının iddiâsını destekleyecek *levs* karînesi aranır.¹⁰⁵⁸

Cüveynî, *ma'nalarını münâsib* görmediği için *li'ân* ve *kasâmeyi kıyâsu'l-ma'nanın* mertebeleri arasında zikretmemektedir.¹⁰⁵⁹

1.2. Cüveynî'ye Göre Kıyâsu's-Şebihin Mertebeleri

Cüveynî, *kıyâsu's-şebihin* mertebeleri için beş örnek zikreder. Bu örneklerin her biri, *kıyâsu's-şebihin* her bir mertebesinin epistemolojik bir değerine karşılık gelir.

¹⁰⁵⁴ Geniş bilgi için bkz. Aydın, "Liân", *DİA*, XXVII, 172.

¹⁰⁵⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 215. *Kasâmenin* hukûki sonucunun *kışâş* mı yoksa *diyet* mi olduğu doktrinde tartışmalıdır. Öte taraftan iki tür *kasâme* anlayışı bulunmaktadır. Hanefîler, Zeydî ve İbâzîler, İbrâhîm en-Neħa'î, Şa'bî, Hasan Başrî, Sufyan eş-Şevrî gibi müctehidlerin benimsediği ve "nefy *kasâmesi*" olarak adlandırılan birinci anlayışa göre *kasâme beyyinesi* davacıya; yemîn davalıya aittir. Hukûkçuların çoğunun benimsediği ve "isbât *kasâmesi*" olarak adlandırılan ikinci anlayışa göre ise yemîn etme hakkı öncelikli olarak davacıya tanınmıştır. Konumuzu ilgilendiren yönüyle genel kurala aykırı olan *kasâme*, hukûkçuların çoğunun benimsediği türdür. Zira yemîn, davalıya ait olması gerekirken İslâm yargılama hukûkuna aykırı olarak *kasâmede* davacıya tanınmıştır. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, "Kasâme", *DİA*, İst. 2001, XXIV, 528-530.

¹⁰⁵⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 215, 216. "Kasâme" hadisi için bkz. Muslim b. Haccâc, *Şaħîhu Muslim*, "el-Kasâme ve'l-Muħârîbin ve'l-Kışâş ve'd-Diyât", III, 1291.

¹⁰⁵⁷ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 215-216.

¹⁰⁵⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 216. "*Levs*", "davacının iddiasını doğrulayan gâlib zann" şeklinde açıklanır. Bunun da öldürülenle davalılar arasında süregelen düşmanlık, maktulün ölüm öncesi yaptığı açıklama, cinayet fâiline ilişkin olarak halk arasında yaygın kanaat, bir âdil şahidin tanıklığı, bir şahsın üzerindeki boğuşma izi, çatışma sonrası vuku bulan ölüm" gibi ipuçları vardır. Bardakoğlu, "Kasâme", *DİA*, XXIV, 529.

¹⁰⁵⁹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 216.

1.2.1. Birinci Mertebe: *Ḳıyâs fî Ma'na'l-Aşl*

*Ma'na'l-aşl*ın “kesinlik” ifâde eden versiyonlarının *Ḳıyâs* mı yoksa “lafzî bir delâlet şekli” mi olduğu doktrinde tartışılmıştır.¹⁰⁶⁰ Cüveynî’ye göre bu tartışma, bakış açısına göre şekillenen literal bir ihtilâftan kaynaklanmaktadır.¹⁰⁶¹ Yine de o, *ma'na'l-aşl*ın “kesinlik” ifâde eden versiyonlarını kategorize etmekten ve bunun sınırlarını çizmeye çalışmaktan çekinmemiştir.¹⁰⁶² Cüveynî’ye göre Şâri’in ibâresinde *ilhâkı* gerektirecek dilsel bir çağrıştırma (*iş'âr*) varsa bu, “lafzî delâlet” kapsamında değerlendirilmelidir.¹⁰⁶³ Cüveynî, birden çok hissedârı bulunan câriyenin (*emet*), aynı azad edilme prosedürüne tâbi olma konusunda, birden çok hissedârı bulunan köle (*abd*) gibi olmasını “lafzî delâlet”e örnek olarak zikreder. Buna göre “abd” kelimesinin kendisinden türediği “ubûdiyyet”, câriyeyi de kapsayan bir kavramdır. Nitekim câriyeye “abde” de denilir.¹⁰⁶⁴ Cüveynî’ye göre Şâri’in ibâresinde, *ilhâkı* gerektirecek dilsel bir çağrıştırma yoksa bu, *Ḳıyâs* kapsamında değerlendirilir¹⁰⁶⁵ ve *Ḳıyâs fî ma'na'l-aşl* olarak anılır. Cüveynî Şâfiî’nin, “necâset” konusunda köpeğin terini salyasına *teşbih* etmesini bu kategoriye örnek olarak zikreder.¹⁰⁶⁶ Öte taraftan Cüveynî’nin yukarıdaki *ḥükümde*, câriyenin (*emet*) köleye (*abd*) *ilhâkı*nı *Ḳıyâs fî ma'na'l-aşl* kapsamında algılama temâyülü içerisinde olduğu da görülmektedir.¹⁰⁶⁷

Cüveynî’nin *Ḳıyâs fî ma'na'l-aşl*ı, *Ḳıyâsu’s-şebihin* “kesinlik” ifâde eden en üst mertebesi addettiği müşâhede edilmektedir.¹⁰⁶⁸ Ancak *Burhân* şârihi Ebyârî, *Ḳıyâsu’s-şebihin* bizzat *münâsib* olmayan (*ğayr-ı muḥîl*) bir *câmi’e* dayandığını; *Ḳıyâs fî ma'na'l-aşl* örneklerinin ise *nefyu'l-fâriḳ* üzerinde kurgulandığını ve bu yüzden *Ḳıyâsu’s-şebihin* formatına pek uygun olmadığını düşünmektedir.¹⁰⁶⁹ *Burhân* şârihi Muḳterah, bu noktada Cüveynî’nin *Ḳıyâs fî ma'na'l-aşl*ı *şebih* veya *ma'na* olarak algılamadığını; sadece *şebihin* mertebelerini belirleyen bir nevi mihenk

¹⁰⁶⁰ Bkz. Mennûn, *Nibrâsu'l-Uḳûl fî Tahḳîki'l-Ḳıyâs*, s. 48, 186-188.

¹⁰⁶¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 22-23; 61. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 293-294.

¹⁰⁶² Cüveynî, *Burhân*, II, 22-23.

¹⁰⁶³ Cüveynî, *Burhân*, II, 217.

¹⁰⁶⁴ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 217.

¹⁰⁶⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 217.

¹⁰⁶⁶ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 217. Nitekim İmâm Şâfiî’ye göre köpeğin teri de necistir. Bkz. Şâfiî, *Umm*, I, 5. Ayrıca bkz. Cüveynî, *Nihâye*, I, 242, 247, II, 304-305.

¹⁰⁶⁷ Bu temâyül için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 221-222.

¹⁰⁶⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 216.

¹⁰⁶⁹ Bkz. Ebyârî, *Tahḳîk*, IV, 377.

taşı¹⁰⁷⁰ olarak algıladığını söylemektedir.¹⁰⁷¹ Gerçekten de Cüveynî'nin *ma'na'l-aşla* yakın olmayı, “zann” ifâde eden *kıyâs* hiyerarşisinin zirvesine konumlanmanın ve daha yüksek epistemolojik bir değere sahip olmanın ölçütü şeklinde tasvîr etmesi, Muğterah'ın tespitini desteklemektedir.¹⁰⁷²

1.2.2. İkinci Mertebe: Az Olan *Diyetin (Erş) 'âkleye* Yükletilmesi

Cüveynî'ye göre [hataen işlenen suçlarda] '*âkleye* yükletilmesi konusunda az olan *diyete (erş)*, çok olan *diyete kıyâs* edilir.¹⁰⁷³ O, söz konusu *kıyâsı*, '*âkleye* yükletilecek olan *diyette* niceliksel bir kısıtlamaya gitmenin yanlış olduğunu gösteren şu iki dayanakla temellendirir.¹⁰⁷⁴

- 1) *Diyetin 'âkleye* yükletilmesi, suç fâilinin/kâtilin maddi durumuna endeksli değildir. Diğer bir deyişle burada “yardımlaşma” mantığı, suç fâilinin/kâtilin maddi imkansızlığı üzerinde (*içhâf bi'l-maḥmûl 'anh*) kurgulanmamıştır.¹⁰⁷⁵
- 2) *Diyeti* karşılayacak olan her bir ortağa, oldukça cüz'î bir meblağa tekâbul etse bile, birer hisse öngörülmüştür.¹⁰⁷⁶

Cüveynî, yukarıdaki dayanakları “*âkilenin diyeti* yüklenmesi” kâidesinin vaz'î unsûrları olarak görür.¹⁰⁷⁷ Ona göre bu vaz'î unsûrlar, az olan *diyetin* de '*âkleye* yükletilebileceğini açıkça göstermektedir.

İmâm Mâlik ve Ebû Ḥanîfe ise *diyetin 'âkleye* yükletilmesinin “cezanın şahsîliği” ilkesine aykırı oluşundan yola çıkarak söz konusu *kıyâsa* karşı çıkmakta ve

¹⁰⁷⁰ Cüveynî, burada “*şebelerin kâidesi*” (*ḳâ'idetu'l-eşbâh*) ifâdesini kullanır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 217. “Mihenk taşı” tabirinin bu ifâdeyi birebir karşılayacağını düşündük.

¹⁰⁷¹ Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 378, dip.: 3.

¹⁰⁷² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 64.

¹⁰⁷³ Cüveynî'nin bu konuda da İmâm Şâfi'î gibi düşündüğü görülmektedir. Şâfi'î'nin hataen işlenen suçlarda az olan *diyetin* de '*âkleye* yükletileceğine dâir düşünceleri için bkz. Şâfi'î, *Umm*, VII, 325-327. *Diyet*, İslâm hukûkunda “kasıt” unsûru bulunmayan bir “öldürme” veya “yaralama” hâdisesinde, ceza ve kan bedeli olarak ödenen mal veya parayı ifâde eder. Bu tür öldürme ve müessir fiillerde kâtil/suç fâili adına *diyete* ödemeyi yüklenen şahıslar topluluğuna '*âkile* denir. Bkz. Aktan, “Âkile”, *DİA*, II, 248; Bardakoğlu, “Diyet”, *DİA*, IX, 473.

¹⁰⁷⁴ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 219, 220. Konu hakkında ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 288.

¹⁰⁷⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 219, 220.

¹⁰⁷⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 219, 220.

¹⁰⁷⁷ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 220.

az olan *diyete* (*erş*) çok olan *diyete* hükmünde mutâlaa etmemektedirler.¹⁰⁷⁸ Ancak ‘*âkılenin* yüklenmek zorunda olmadığı az olan *diyete* miktarı hakkında görüş birliğinin sağlanamadığı görülmektedir.¹⁰⁷⁹

Cüveynî, bahsi geçen *kıyâsın*, *şebihin* “zann” ifâde eden mertebeleri arasında ilk sırada (*el-mesleku'l-a'lâ*) yer aldığını belirtmektedir.¹⁰⁸⁰ Ona göre İslâm hukûkunun esâsları arasında “‘*âkılenin diyete* yüklenmesi” şeklinde bir kâidenin varlığı,¹⁰⁸¹ söz konusu *kıyâsı* “kesinlik” ifâde eden *kıyâs fi ma'na'l-aşl* mertebesine yaklaştırmaktadır.¹⁰⁸²

1.2.3. Üçüncü Mertebe: Kölenin Bir Organını Yok Eden Müessir Fiillerde Erş Cezasının (*Urûşu Etrâfi'l-'Abîd*) Takdîr Edilmesi

Cüveynî’ye göre *erş* cezasının takdîr edilmesi konusunda kölenin bir organını yok eden müessir fiiller, hürün bir organını yok eden müessir fiillere *kıyâs* edilir.¹⁰⁸³ Ona göre bunun sebebi şudur: Hürün organını yok eden müessir fiillerde, hürü hatâen öldürmenin cezâi müeyyidesi olan *diyete kıyâs*la birtakım *erş* cezaları (*urûşu etrâfi'l-aşrâr*) takdîr edilmiştir.¹⁰⁸⁴ Bu durum, organın (*tarf*) müstakil bir cezâi müeyyideye tâbi olduğunu ve bu tür müessir fiillerde *erş* cezası takdîr etmenin asl olduğuna¹⁰⁸⁵ işâret eder.¹⁰⁸⁶ Bu gibi husûslarda kölenin organı hürün organıyla eş değerdir.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁷⁸ Ebû Hanîfe’nin ve Hanefî usûlcülerin görüşleri için bkz. Serahsî, *Mebûsât*, XXVII, 127-128. İmâm Mâlik’in görüşü içinse bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 393. Ebû Hanîfe ve Medîne ehlinin konuya dâir düşünceleri için ayrıca bkz. Şâfi’î, *Umm*, VII, 325-326; Gazâlî, *Menhûl*, s. 288.

¹⁰⁷⁹ Hukûkçuların konuyla ilgili düşüncelerine örnek olarak bkz. Şâfi’î, *Umm*, VII, 325-326. Şâfi’îler dışındaki hukûk ekolleri, ‘*âkılenin* ödemek zorunda olduğu *diyete* miktarı konusunda ciddi sınırlandırmalara gitmişlerdir. Buna göre “Mâlikî ve Hanbelîler, *âkılenin* ancak bir tam *diyete* üçte birinden fazla olan *diyete* (*erş*) ödemekle mükellef bulunduğu görüşündedirler. Hanefîlerin kabul ettiği en alt sınır ise tam *diyete* yirmide biridir. *Diyete* miktarı bu asgari sınırların altında kalan cinayetlerde *diyete* suçlu tarafından ödenir, *âkile* buna karışmaz.” Aktan, “Âkile”, *DİA*, II, 248-249. Ayrıca bkz. Şafak, “Erş”, *DİA*, XI, 308.

¹⁰⁸⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 219.

¹⁰⁸¹ Gazâlî, “*Diyete* (*akl*), ‘*âkıleye* yükletilir” şeklindeki hadîsin, söz konusu *kıyâsı* te’yîd ettiğini söylemektedir. Bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 288. İlgili hadis için bkz. İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, “ed-Diyât”, II, 879.

¹⁰⁸² Cüveynî, *Burhân*, II, 219, 220.

¹⁰⁸³ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 218-219, 220-221, 222. *Erş*, “İslâm ceza hukukunda şahıs aleyhine işlenen ve ölümle sonuçlanmayan yaralama ve sakat bırakmalarda mağdura ödenmesi gereken mâlî karşılığı ifade etmektedir”. Şafak, “Erş”, *DİA*, XI, 307.

¹⁰⁸⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 219, 220.

¹⁰⁸⁵ Nitekim hürün yaralanmasına sebep olan bazı müessir fiillerde (*cirâhu'l-aşrâr*) olduğu gibi, bu tür müessir fiillerde de *erş* cezaları takdîr edilmeyebilirdi. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 219.

Cüveynî'nin yukarıdaki açıklamaları, *erş* cezalarının aklî yöntem ile takdîr edildiği düşüncesine dayanmaktadır. Ebyârî'ye göre vücûdun bütününün telef olmasında sadece bir *diyetin*; vücûtta bulunan çift organlardan her birinin bir defada kesilmesinde ise bir çok *erşin* (*diyet*) öngörölmüş olması¹⁰⁸⁸ şeklinde bir paradoksun varlığı, söz konusu takdîrin “ta‘abbudî” olduğuna ve konunun *kıyâsa* açık olmadığına; dolayısıyla da kölenin organını yok eden müessir fiillerde, hürrün organına *kıyâsla* *erş* cezasının takdîr edilemeyeceğine işâret etmektedir.¹⁰⁸⁹

Cüveynî, bu *kıyâsı* “cümli/küllî bir *ma‘na* çağrıştıran (*muḥîl ma‘na cumlî*) *şebih*” şeklindeki yönleme örnek olarak zikreder. Buna göre *erş* cezalarının *diyet* cezasından daha az miktarda olması ma‘kûldur; ancak bu cezalar, oransal bir ma‘kûliyeti yansıtmamaktadır.¹⁰⁹⁰

1.2.4. Dördüncü Mertebe: Abdestte Niyetin Gerekli Olması

Cüveynî'ye göre niyete gereksinim duyulması konusunda “abdest” “teyemmüm”e *teşbih* edilir.¹⁰⁹¹ Ona göre bu *kıyâs*, küllî bir *ma‘na* ile desteklenir.¹⁰⁹² Onun tasvîr ettiği bu küllî *ma‘naya* *şerî‘atın* küllî kâideleri (*kulliyu’ş-şerî‘a/el-meâhîzu’l-kulliyeye*), dünyevî/pratik (*nâciz*) ya da uhrevî bir şalâhı gözetme (*istişlâh*) üzerine kurulmuştur. Dünyevî/pratik bir maksadın (*ğaraḍ*) söz konusu olmadığı teyemmüm gibi dînî uygulamaların, “şevâb” gibi uhrevî bir şalâhla ilişkilendirilmesi gerekmektedir.¹⁰⁹³ Bu noktada o, teyemmüm mesâbesinde olan ve “ta‘abbudî” yönlerinin baskın olduğunu düşündüğü¹⁰⁹⁴ abdestte (*ṭahâratu’l-ḥadeş*) de söz konusu uhrevî maksadı gerçekleştirecek bir niyetin gerekli olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 219.

¹⁰⁸⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 219, 220. Ayrıca bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 389.

¹⁰⁸⁸ “Erşin takdirinde her organ ve fonksiyon ayrı bir değer kabul edildiğinden müessir fiilin birden fazla yaralanma ve sakatlanmaya yol açması halinde kural olarak her biri için ayrı bir *erş* takdir edilir.” Şafak, “Erş”, *DİA*, XI, 308.

¹⁰⁸⁹ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 392.

¹⁰⁹⁰ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 220-221. Ayrıca “Genel Bir *Ma‘na* Çağrıştıran (*Muḥîl Ma‘na Kullî/Cumlî*) *Şebih*” başlığına bakınız.

¹⁰⁹¹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 217, 222.

¹⁰⁹² Cuveynî, *Burhân*, II, 217.

¹⁰⁹³ Cuveynî, *Burhân*, II, 217.

¹⁰⁹⁴ Geniş bilgi için “ṭahâratu’l-ḥadeş” başlığına bakınız.

¹⁰⁹⁵ Cuveynî, *Burhân*, II, 217, 222.

Cüveynî'ye göre bu *kıyâs*, “kesinlik” ifâde eden mertebeye ulaşmamıştır. Bunun sebebi, iki tahâratın birbirinden farklı *hüküm* ve şartları hâiz olmasıdır.¹⁰⁹⁶

Cüveynî'ye göre “abdestte niyetin gerekli olması” mertebesinin, epistemolojik açıdan “kölenin bir organını yok eden müessir fiillerde *erş* cezasının takdîr edilmesi” mertebesinden daha düşük olmasının sebebi, bu mertebenin aksine kölenin bir organını yok eden müessir fiillerde *erş* cezasının takdîr edilmesinin pratik/dünyevî maksadlara (*ğaraç nâciz*) dayanmasıdır.¹⁰⁹⁷

Cüveynî, yukarıdaki iki mertebenin de küllî bir *ma'na*ya dayandığını vurgulamaktadır.¹⁰⁹⁸ Ona göre küllî bir *ma'na*ya dayanan bu tür *şebeler*, küllî *ma'nalardan* daha kesin bir epistemolojik değere sahiptir ve bu nedenle küllî *ma'na*ya tercîh edilir.¹⁰⁹⁹

1.2.5. Beşinci Mertebe: Gıda Maddesi Olan Mallarda (*Ma'fûmât*) *Ribânın* Geçerli Olması

Cüveynî'ye göre hadiste¹¹⁰⁰ zikredilen “buğday”, “arpa”, “hurma” ve “tuz”da *ribânın* ‘*illeti*’ “gıda maddesi olma” (*tu'm*) vasfıdır. O, ‘*illet*’ birliğinden hareketle gıda maddesi olan bütün malların adı geçen mallara *kıyâs* edileceği görüşündedir.¹¹⁰¹

Cüveynî'ye göre esâsında söz konusu dört malda *ribâya* konu olacak bir *ma'na* ya da *şebeli* özelliği bulmak mümkün değildir.¹¹⁰² Ne var ki dört malın *ribâya* konu olmasının *ta'lîli* [*mu'allel* olması] üzerinde *icmâ'* akd edilmiş ve bu yüzden *ta'lîl* zorunlu bir hâle dönüşmüştür.¹¹⁰³ *Münâsib ma'na* yöntemlerini (*mesâliku'l-ihâlât*)

¹⁰⁹⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 217.

¹⁰⁹⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 222.

¹⁰⁹⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 222.

¹⁰⁹⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 218-219, 221, 224. Konu hakkında geniş bilgi için “*Şebeli* ile Küllî *Ma'nanın* Çatışması” başlığına bakınız.

¹¹⁰⁰ Hadis için bkz. Muslim b. Haccâc, *Şahîhu Muslim*, “el-Musâkât”, III, 1211.

¹¹⁰¹ Şâfiîlere göre bu bakımdan temel gıda maddeleri, ekmeğe katık olarak kullanılan yiyecekler, yemeklere lezzet katmak için kullanılan maddeler, tedavi maksadıyla kullanılan maddeler ile meyveler arasında fark yoktur. Konu hakkında geniş bilgi ve diğer hukûk ekollerine göre ilgili dört malda *ribânın* ‘*illeti*’ için bkz. Hüseyin Baysa, *İslam Hukukunda Ribânın İletisi*, Harran Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 2004, s. 72-92; Abdülbaki Deniz, *İslam Hukukunda İlet Kavramı ve Faizin İletisi*, Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2006, s. 120-129; Selim Çimen, *İslam Hukukunda Faizin İletisi İle İlgili İhtilaflar*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2010, s. 107-127.

¹¹⁰² Cuveynî, *Burhân*, II, 218, 221.

¹¹⁰³ Cuveynî, *Burhân*, II, 218, 221.

geçersiz bulan Cüveynî, söz konusu paradoksun çözümünü *teşbîhi/şebehi* işlevsel kılmakta görür.¹¹⁰⁴ Ona göre *teşbîhi/şebehi* işlevsel kılmanın yolu ise, dört maldan kastedilen en uygun alâmeti (*alem*) tespît etmekten geçer (*et-teşbîh bi'l-mağşûd*).¹¹⁰⁵ Cüveynî'ye göre uygun bir alâmet tespitinin kaçınılmaz olması, söz konusu *kıyâsın* son mertebede değerlendirilmesine yol açmıştır.¹¹⁰⁶

1.2.6. Cüveynî'ye Göre Şâfiî'nin *Kıyâsu's-Şebeh* Mertebeleri

Cüveynî, konu bağlamında İmâm Şâfiî'nin ifâdelerinden bir *kıyâsu's-şebeh* hiyerarşisinin çıkarsanabileceğini düşünür. Söz konusu hiyerarşi, şu üç mertebeden müteşekkildir:

Birinci Mertebe: Bir kere toprak (*tafir*) ve altı kere suyla (*el-aded*) yıkamayı gerektirme konusunda köpeğin teri salyasına *kıyâs* edilir.¹¹⁰⁷ Cüveynî, bu *kıyâsı* epistemolojik açıdan “kesinlik” ifâde eden *kıyâs fi ma'na'l-aşl* olarak görür.¹¹⁰⁸

İkinci Mertebe: Ribevî mallardan sayılma konusunda “kuru üzüm” “kuru hurma”ya; “pirinç” “buğday”a ve “darı/mısır” (*ez-zura*) “arpa”ya *kıyâs* edilir.¹¹⁰⁹ “Kuru üzüm”ün “kuru hurma”ya *kıyâsı*, diğer iki *kıyâstan* daha üst bir mertebede bulunur.¹¹¹⁰ Cüveynî'ye göre buna rağmen ilk *kıyâsın* “kesinlik” ifâde etmemesinin sebebi, “kuru hurma”nın aksine “kuru üzüm”ün azık edinilmemesidir.¹¹¹¹

Üçüncü Mertebe: Niyete gereksinim duyulması açısından “abdest”, “teyemmüm”e *kıyâs* edilir.¹¹¹² Nitekim Şâfiî, “abdest ve teyemmüm iki tahâratır. Birbirinden hiç ayrılabilirler mi? [hayır, ayrılamazlar]” sözüyle¹¹¹³ iki tahâratın

¹¹⁰⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 217-218.

¹¹⁰⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 218, 221. Cüveynî'ye göre *et-teşbîh bi'l-mağşûd*, *kıyâsu's-şebehin* üç yönteminden biridir. Bilgi için “*et-Teşbîh bi'l-Mağşûd*” başlığına bakınız.

¹¹⁰⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 222. Ayrıca bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 384.

¹¹⁰⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 217.

¹¹⁰⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 216-217.

¹¹⁰⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 22, 217.

¹¹¹⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 217.

¹¹¹¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 22. Ebyârî göre ise “kuru üzüm”, “kuru hurma” gibi genel-geçer bir azıktır. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, III, 81.

¹¹¹² Cüveynî, *Burhân*, II, 217.

¹¹¹³ *Umm*'de yaptığımız taramalar neticesinde İmâm Şâfiî'nin böyle bir sözünü tespit edemedik. Ancak Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden olan Muzenî, Şâfiî'nin kitaplarında yer alan birçok görüşünü kısaltıp derlediği *Muhtaşar* adlı eserinde ilgili sözü kendisinden iktibâs etmiştir. Bkz. Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Muzenî el-Mışri (v. 264/878), *Muhtaşaru'l-Muzenî*,

maksadlarının aynı olduğuna dikkat çeker.¹¹¹⁴ Cüveynî, Şâfiî'nin bu kıyâsını - yukarıda da geçtiği üzere- kendi hiyerarşisinin dördüncü mertebesi olarak zikretmiştir.¹¹¹⁵

2. CÜVEYNÎ'YE GÖRE İKİ KİYÂSIN/İLLETİN BİRBİRİYLE ÇATIŞMASI (TE'ÂRUD/TEKÂBUL/TENÂKUD) VE TERCİH/TAQDÎM

Bir kısım usûlcüler [Hanefîler gibi], şer'î deliller arasında gerçekte bir çatışmanın olmadığı; çatışma durumunun “zâhir”de, yani “müctehidin zihninde ve zanni”nda söz konusu olduğu görüşündedirler. Bu görüşte olan usûlcülere göre çatışma “zannî-zannî”, “kaṭ'î-kaṭ'î” ve “kaṭ'î ile zannî” deliller arasında gerçekleşebilir. Diğer bir kısım usûlcüler ise [Şâfiîler gibi], şer'î deliller arasında “gerçekte” de bir çatışma durumunun olabileceği görüşündedirler. Ne var ki bu kısım usûlcülere göre çatışma, sadece “iki zannî” delil arasında gerçekleşir.¹¹¹⁶

Zerkeşî'nin tespitine göre delillerin çatışmasını on aklî kısma ayırmak mümkündür. Bunlar: “Kitâb ile Kitâb”; “Kitâb ile sünnet”; “Kitâb ile icmâ’”; “Kitâb ile kıyâs”; “sünnet ile sünnet”; “sünnet ile icmâ’”; “sünnet ile kıyâs”; “icmâ’ ile icmâ’”, “icmâ’ ile kıyâs” ve “kıyâs ile kıyâs”ın çatışmasıdır.¹¹¹⁷ Aşağıda ağırlıklı olarak iki kıyâsın/illetin birbiriyle çatışması üzerinde durulacaktır.

2.1. Cüveynî'ye Göre Kıyâsta Tercîh ve Tercîh Kuralları

Cüveynî'ye göre tercîhin/taqdîmin tabîatı, epistemolojik değerin farklılığına endekslidir ve bu farklılık, ancak “zann” ifâde eden delillerde söz konusu olabilmektedir.¹¹¹⁸ Bu nedenle o, Şâfiî usûlcülere uygun olarak tercîhin, “kesinlik” ifâde eden delillerde (kaṭ'iyyât) geçerli olmadığını belirtir.¹¹¹⁹ Nitekim onun tercîhi, “zann ifâde eden kulvarda (fi sebîli'z-zann) bazı emârelerin bazısına galebe

[eş-Şâfiî'nin *el-Umm* adlı eserinin VIII. cildinde), thk: Muhammed Zuhrî en-Neccâr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1990, 2.

¹¹¹⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 217.

¹¹¹⁵ Bunun için “Dördüncü Mertebe: Abdestte Niyetin Gerekli Olması” başlığına bakınız.

¹¹¹⁶ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. 'Abdulhamîd, *Hucciyetu'l-Kıyâs*, s. 486-488.

¹¹¹⁷ Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 408-409.

¹¹¹⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 175-176; *Telhîş*, s. 499. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 472.

¹¹¹⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 176. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 472-473.

çalmasını sağlamaktır” (*tağlîb*) şeklinde tanıtması,¹¹²⁰ bunu açık bir şekilde göstermektedir.

Cüveynî, tercihin yegâne dayanağının, “Sahâbe uygulaması” olduğunu düşünür.¹¹²¹ Ona göre “Sahâbe *ictihâdi*”nın (*re'ÿ*) çoğu tercihle bağlantılıdır.¹¹²²

Cüveynî tercihin, *naşş* ve *zâhiri* kapsayan “*lafız*” (*elfâz menkûle*) ile “*ma'na*” (*me'ânî mustenba'ta*) olmak üzere iki pratik alanı bulunduğunu ifâde etmektedir.¹¹²³ Onun genel yaklaşımına göre *ma'na* da, *kıyâs* ve *istidlâli* kapsamaktadır. Cüveynî'ye göre -ileride de değinileceği üzere- kural olarak epistemolojik açıdan *kıyâs istidlâlden*; *kıyâs* çeşitlerinden de *ma'na şebekten* daha üst bir mertebede bulunur.¹¹²⁴

Cüveynî'ye göre tercih kuralları şunlardır:

- 1) “Kesin bilgi” (*el-ilm*) ifâde eden *kıyâs*lar arasında tercih söz konusu olamaz; çünkü “kesin bilgi” ifâde eden *kıyâs*lar, aynı epistemolojik değere karşılık gelir.¹¹²⁵
- 2) “Kesinlik” ifâde eden *kıyâs*lar, “zann” ifâde eden *kıyâs*lara tercih edilir.¹¹²⁶
- 3) “Zann” ifâde eden *kıyâs*lar birbirine uygunsa (*muvâfık*), epistemolojik açıdan alt mertebede bulunan *kıyâsı*, üst mertebede bulunan *kıyâsa* tercih etmenin sakıncası yoktur.¹¹²⁷ Bazı cedelciler, söz konusu durumda alt mertebede bulunan *kıyâsın* üst mertebede bulunan *kıyâsa* tercih edilemeyeceği görüşündedirler.¹¹²⁸
- 4) “Zann” ifâde eden *kıyâs*lar birbiriyle çatırsa (*tenâkuğ*), epistemolojik açıdan üst mertebede bulunan *kıyâs*, alt mertebede

¹¹²⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 175.

¹¹²¹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 175; *Telhîş*, s. 499. Daha geniş bilgi için bkz. Ğazâlî, *Mustasfâ*, II, 474. Tercihin diğer delilleri için bkz. ‘Abdulhamîd, *Hucciyetu'l-Kıyâs*, s. 488-490.

¹¹²² Cuveynî, *Burhân*, II, 175.

¹¹²³ Cuveynî, *Burhân*, II, 182.

¹¹²⁴ *Kıyâs* çeşitleri arasındaki hiyerarşiye dâir geniş bir okuma için “Cüveynî'ye Göre Çeşitleri Açısından *Kıyâs*” başlıklı bölüme bakınız.

¹¹²⁵ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 62, 224, 229, 230.

¹¹²⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 228-229. Ayrıca bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 426.

¹¹²⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 228, 229. Bu uygunluk durumunda epistemolojik açıdan daha alt mertebede bulunan *kıyâsu'ş-şebek*, epistemolojik açıdan daha üst mertebede bulunan *kıyâsu'l-ma'naya* tercih edilebilir. Cüveynî'nin söz konusu durumda *kıyâsu'ş-şebek* *kıyâsu'l-ma'naya* tercih ettiği bir örnek için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 225-227.

¹¹²⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 228, 229.

bulunan *kıyâsa* tercih edilir.¹¹²⁹ Cüveynî'ye göre *kıyâsta* tercih, *kıyâsın* “zann” ifâde ettiği ve birbiriyle çatıştığı bu gibi yerlerde söz konusu olmaktadır.¹¹³⁰

Cüveynî'ye göre Bâkıllânî, “zann” ifâde eden *kıyâs*lar arasında bir hiyerarşinin varlığını inkâr etmektedir.¹¹³¹ O, hukûk usûlü ve kelâm alanlarında etkisinde kaldığı ve eserlerinde görüşlerini çokça naklettiği Bâkıllânî'yi bu yaklaşımından dolayı şiddetli bir şekilde eleştirir.¹¹³² Buna mukâbil Zerkeşî, Cüveynî'nin Bâkıllânî'nin merâmını doğru anlamadığını ifâde etmektedir.¹¹³³ Zerkeşî'ye göre Bâkıllânî'nin *Takrîb* adlı eserinde ‘illetlerin taqâdîmi şeklinde bölümlere yer vermesi, *kıyâs* hiyerarşisini inkâr etmediğini göstermektedir.¹¹³⁴

2.2. Cüveynî'ye Göre *Kıyâsu'l-Ma'na* ile *Kıyâsu's-Şebehin* Çatışması

Cüveynî'ye göre *kıyâsu'l-ma'na* ile *kıyâsu's-şebehin* çatışmasında *kıyâsu'l-ma'na* tercih edilir.¹¹³⁵ Öyle ki *kıyâsu'l-ma'nanın* en alt mertebesi, *kıyâsu's-şebehin* en üst mertebesine tercih edilir.¹¹³⁶ Fakat o, *kıyâsu's-şebeh* ile *küllî ma'nanın* çatıştığı şu durumlarda *kıyâsu's-şebehin* tercih edileceğini düşünmektedir.

2.2.1. *Şebeh-i Hâşş* ile *Küllî Ma'nanın* Çatışması

Cüveynî'ye göre bu çatışmada *şebeh-i hâşş* tercih edilir.¹¹³⁷ Örneğin [hatâen işlenen suçlarda] ‘*âkıleye* yükletilmesi konusunda az olan *diyetin* (*erş*) çok olan *diyete kıyâs* edilmesi şeklindeki *şebeh-i hâşş* ile *diyetin* ‘*âkıleye* yükletilmesinin

¹¹²⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 228, 230.

¹¹³⁰ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 229.

¹¹³¹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 65. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menhûl*, s. 223.

¹¹³² Bâkıllânî'nin yaklaşımının *ictihâdın* aslının olmadığı anlamına geldiğini; söz konusu durumun, müctehidin “zann” üzerinden hareket etme koşullarını ve seçim şansını engellediğini ve Sahâbe uygulamasına aykırı olduğunu ifâde eden Cüveynî, son olarak şunları söyler: “Bu görüşü gizlemeye ve silmeye imkânım el verseydi, var gücümle bu uğurda çalışırdım; çünkü bu, o âlimin metodunda bir lekedir. Kısacası bu, büyük bir hata ve haktan açıkça sapmadır.” Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 65-66.

¹¹³³ Zerkeşî'ye göre Bâkıllânî'nin merâmı için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 473.

¹¹³⁴ Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 473.

¹¹³⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 205. Cüveynî'nin yukarıdaki hiyerarşisi, *kıyâsu'd-delâlenin* müstakil bir *kıyâs* çeşidi sayılmaması üzerine kurgulanmıştır. *Kıyâsu'd-delâlenin* müstakil bir *kıyâs* çeşidi sayılması durumunda Cüveynî'ye göre üst mertebeye *kıyâsu'l-ma'na*, orta mertebeye *kıyâsu'd-delâle*, alt mertebeye ise *kıyâsu's-şebeh* konumlandırılacaktır. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 64; 205. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 297; IV, 320-322.

¹¹³⁶ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 63-64, 224, 230.

¹¹³⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 224.

“cezanın şahsîliği” ilkesiyle aykırılık arzettiği; dolayısıyla da cezanın suç fâiline/kâtile tahsîs edilmesi gerektiği şeklindeki *küllî ma'na* birbiriyle çatışır.¹¹³⁸ Ebû Hanîfe ve İmâm Mâlik, bu çatışmada *küllî ma'nayı şebehe* tercîh etmekte ve ‘âkileye yükletilmesi konusunda az olan *diyetin* çok olan *diyete ilhâk* edilemeyeceğini düşünmektedirler.¹¹³⁹ Cüveynî ise Şâfiî ve Bâkıllânî gibi, *şebah-i hâşşî küllî ma'naya* tercîh etmekte ve az olan *diyeti* çok olan *diyete ilhâk* etmektedir.¹¹⁴⁰ Zira Cüveynî’ye göre İslâm hükûkunda “*diyetin ‘âkileye yükletilmesi*” şeklinde bir kâidenin varlığı, bunun üzerinde ittifâk olması ve bunun vazî unsûrları, söz konusu *küllî ma'nanın* genel-geçer olmadığını ve az olan *diyetin* çok olan *diyet* hükmünde olduğunu göstermektedir.¹¹⁴¹

2.2.2. Küllî/Cümlî Bir Ma'na Çağrıştıran Şebah ile Küllî Ma'nanın Çatışması

Cüveynî, *erş* cezası takdîr edilmesi konusunda kölenin bir organını yok eden müessir fiilin, hürün bir organını yok eden müessir fiile *kıyâs* edilmesi şeklindeki *küllî/cümlî* bir *ma'na* çağrıştıran *şebah* ile kölenin eşyâ (*memlûkât; behâim*) gibi algılandığı; dolayısıyla da sadece meydana gelen cismânî hasarın tazmîn edilmesi gerektiği şeklindeki *küllî ma'nanın* birbiriyle çatıştığını ifâde eder.¹¹⁴² Cüveynî, İbn Süreyc’in *ma'nayı*, İmâm Şâfiî’nin ise *şebahi* tercîh ettiğini bildirir.¹¹⁴³ Cüveynî’nin bu noktada Şâfiî’ye uyararak *küllî/cümlî* bir *ma'na* çağrıştıran *şebahi* tercîh ettiği ve düşüncelerini bu doğrultuda oluşturduğu görülmektedir.¹¹⁴⁴

Fakat Cüveynî’ye göre *şebehte aşlın hükmü* “ta‘abbudî” olursa *küllî ma'nanın* tercîh edilmesi zorunlu hâle gelir. Meselâ haţâen öldürülen bir kölenin kıymetini yüklenecek merciyle ilgili olarak *şebah* ile *ma'na* birbiriyle çatışmakta; *şebehe* göre

¹¹³⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 219, 224; Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 393.

¹¹³⁹ Az olan *diyetin* (*erş*) ‘âkileye yükletilmeyeceğine dâir bkz. Serahsî, *Mebûsât*, XXVII, 127-128; Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 393.

¹¹⁴⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 219, 220, 224. Gazâlî, bu görüşü Ebû Hanîfe’nin görüşüne tercîh etmektedir. Bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 288. İmâm Şâfiî’nin ilgili görüşü için bkz. Şâfiî, *Umm*, VII, 325-327. Bâkıllânî’nin ilgili görüşü için bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 288.

¹¹⁴¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 219, 220, 224. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 288.

¹¹⁴² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 218-219, 224; Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 389.

¹¹⁴³ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 218-219.

¹¹⁴⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 218-219. Konu hakkında daha geniş bilgi için “Üçüncü Mertebe: Kölenin Bir Organını Yok Eden Müessir Fiillerde *Erş* Cezasının (*Urûşu Etrâfi l-‘Âbid*) Takdîr Edilmesi” başlığına bakınız.

kıymeti ‘*âkıle*, *ma’na*ya göre ise *ķâtil* yüklenecektir. Bu iki yaklaşımı, *ķiyâsu’l-ma’na* ve *ķiyâsu’ş-şebihin* şu formülüyle açmak mümkündür:

***Ķiyâsu’ş-Şebih* Örneği:**

- Köle, *ķa’âen* öldürölme şekilleri açısından *ķür* gibidir.¹¹⁴⁵
- *Ķür*ün kıymeti, ‘*âkıleye* yükletilir.
- Öyleyse kölenin de kıymeti, ‘*âkıleye* yükletilir.

***Ķiyâsu’l-Ma’na* Örneği:**

- Köle, mülkiyete ve hukûkî muâmelelere konu olma açısından eşyâ (*memlukât*) gibidir.
- Eşyânın kıymeti, sadece onu telef eden suç fâiline yükletilir.
- Öyleyse kölenin de kıymeti, onu öldüren *ķâtile* yükletilir.

Bâķıllânî’nin bu çatışmada *şebih*i, *ķüllî ma’na*ya tercîh ettiği ve kölenin kıymetini ‘*âkıleye* yüklettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁴⁶ Buna mukâbil Cüveynî, *diyetin* ‘*âkıleye* yükletilmesinin *ma’nasının* “ta’*abbudî*” olduğunu,¹¹⁴⁷ dolayısıyla da söz konusu *ķükmün* hürre özgü kılındığını düşünmekte ve bu bakımdan kölenin hürre *teşbih*ini yanlış bulmaktadır.¹¹⁴⁸ O, bu konuda hatâen öldürölün kölenin kıymetinin sadece *ķâtile* yükletileceği şeklindeki *ma’na*yı tercîh eder.¹¹⁴⁹

Cüveynî’nin aksine Mâliki hukûkçulara göre *diyetin* ‘*âkıleye* yükletilmesinin *ma’nası* “ta’*aķķulî*”dir. Kezâ kölenin kıymetinin ciddî bir meblağa tekâbul etmemesi ve bu meblağı ödemenin sorun teşkil etmemesi gibi gerekçelerden ötürü onlar da söz konusu kıymetin ‘*âkıleye* yükletilmesini doğru bulmazlar.¹¹⁵⁰

2.3. Cüveynî’ye Göre İki *Ķiyâsu’ş-Şebihin* Çatışması

Cüveynî, kölenin mâlik olup olamayacağıyla ilgili olarak iki *şebihin* birbiriyle çatıştığını ifâde etmektedir.¹¹⁵¹ Cüveynî’ye göre kölenin mâlik olamayacağını savunan usûlcüler, onu seçim hakkının olmaması ve mâlikinin

¹¹⁴⁵ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 218; Ebyârî, *Taĥķîķ*, IV, 387.

¹¹⁴⁶ Bkz. Ķazâlî, *Menĥûl*, s. 287-288.

¹¹⁴⁷ Ebyârî, *Taĥķîķ*, IV, 388.

¹¹⁴⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 219. Ķazâlî de bu konuda Cüveynî gibi düşünür. Bkz. Ķazâlî, *Menĥûl*, s. 288.

¹¹⁴⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 219.

¹¹⁵⁰ Bkz. Ebyârî, *Taĥķîķ*, IV, 388.

¹¹⁵¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 222.

tasarrufu altında bulunması gibi açılardan eşyâya (*memlûkât; behîme*); mâlik olabileceğini savunan usûlcüler ise onu muhâkeme gücüne ve tasarruf kâbiliyetine sâhip olması gibi açılardan hürre *teşbîh* etmektedirler.¹¹⁵²

Cüveynî, mâlik olabilme konusunda kölenin hürre *teşbîh* edilmesini yanlış bulur. Zira o, bunu fitrata dayalı bir *teşbîh* (*şebih-i hilkî*) olarak algılar ve bu şekil *teşbîh*leri reddeder.¹¹⁵³ Ona göre burada “kölelik” ahkâmı ön planda tutulmalı ve bunun üzerinden hareket edilmelidir. O, bağımlılığı temsil eden “kölelik” ahkâmının, bağımsız bir kişiliği gerektiren “mülkiyet” ahkâmıyla çeliştiğini düşünür.¹¹⁵⁴ Bunun için o, kölenin mâlik olamayacağı görüşündedir.¹¹⁵⁵ Sem‘ânî’ye göre kölenin mâlik olamamasının sebebi, onun başkasının mülkü olmasıdır (*memlûk*). Ona göre şâyet köle mâlik olma ehliyetine sâhip olsaydı evvelâ kendine mâlik olur ve böylece âzâd olurdu.¹¹⁵⁶ Buna mukâbil Mâliki hukûkçular, kölenin mâlik olabileceği görüşündedirler. Bu ekole mensûb olan *Burhân* şârihi Ebyârî, “kim mal sâhibi bir köleyi satarsa...” hadisinin¹¹⁵⁷ *zâhirinin* bu görüşü desteklediğini belirtmektedir.¹¹⁵⁸

Cüveynî *Burhân*’ın *kıyâsu’s-şebih* bölümünde, “Kâdî” olarak andığı Bâkıllânî’nin, kölenin mâlik olup olamayacağı konusunu *şebihlerin çatışmasına* örnek (*te‘ârûdu’l-eşbâh*) olarak sunduğunu; ancak bunun gerçekte *ma‘naların çatışması* olduğunu iddiâ eder.¹¹⁵⁹

2.4. Cüveynî’ye Göre *Îmâu’s-Şâri’* ile *Münâsib Ma‘nanın Çatışması*

Cüveynî’ye göre *ma‘nayı* tespit etmenin “naqlî” yöntemi olan *îmâu’s-Şâri’* ile *ma‘nayı* tespit etmenin “aklî” yöntemi olan *münâsib ma‘nanın* (*iḥâle*) çatışmasında *îmâu’s-Şâri’* tercîh edilir;¹¹⁶⁰ çünkü *münâsib ma‘nanın* aksine *îmâu’s-Şâri’*, lafzın delâletiyle sınırlı kalmakta¹¹⁶¹ ve bu sâyede ucu açık/kontROLSUZ *maşlahatlar* vaz’

¹¹⁵² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 223.

¹¹⁵³ Onun *şebih-i hilkî*yle ilgili düşünceleri için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 218.

¹¹⁵⁴ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 223.

¹¹⁵⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 223. Bir çok konuda olduğu gibi burada da Cüveynî’nin İmâm Şâfi‘î gibi düşündüğü görülmektedir. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 406.

¹¹⁵⁶ Bkz. Sem‘ânî, *Qavâti’*, II, 255.

¹¹⁵⁷ Hadis için bkz. Mâlik b. Enes, *Muvatta‘u’l-İmâm Mâlik*, “el-Buyû‘”, II, 611.

¹¹⁵⁸ Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 405.

¹¹⁵⁹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 55.

¹¹⁶⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 230.

¹¹⁶¹ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 430.

etme riski karşısında bir nevi güvence oluşturmaktadır.¹¹⁶² Ebyârî, *münâsib ma'nanın*, malûm *aşıl*lara yaklaşacak derecede kuvvetli olduğu takdirde *îmâu's-Şâri'*ê tercîh edileceğini düşünür. Nitekim ona göre “kadı öfkeliyken hükmetmesin” şeklindeki hadis, “kadı”nın hükmetmesinin yasak oluşunun “öfke” hâline özgü olduğuna işâret/îmâ' eder. “Kadı”nın “dehşet”, “şaşkınlık”, “az öfke”, “aşırı acıkma ve acı çekme” gibi hâllerde de hükmetmesi yasaktır ve bu yasak, söz konusu hadiste *münâsib ma'nanın* tercîhiyle *istinbât* edilir.¹¹⁶³

2.5. Cüveynî'ye Göre Kıyâs ile İstidlâlîn Çatışması

Bu başlıkta *kıyâsu'l-ma'na* ve *kıyâsu's-şebehten* her birinin *istidlâl* ile çatışması ele alınacaktır.

2.5.1. Kıyâsu'l-Ma'na ile İstidlâlîn Çatışması

Cüveynî'ye göre söz konusu çatışmada *kıyâsu'l-ma'na* tercîh edilir.¹¹⁶⁴ Bunun sebebi, *kıyâsu'l-ma'nanın* aksine *istidlâlîn*, *hüküm*ü üzerinde ittifâk edilen bir *aşla* dayanmaması ve bu nedenle söz konusu yöntemde ucu açık/kontrolsüz *maşlahatlar* vaz' etme tehlikesinin (*hatar*) daha büyük boyutlarda olmasıdır.¹¹⁶⁵

2.5.2. Kıyâsu's-Şebeh ile İstidlâlîn Çatışması

Cüveynî, yukarıdaki çatışmada Ebû İshâk İsferyânî'nin *istidlâli*; “muhaqqık” usûlcülerin ise bir *aşla* dayanmasından ötürü *kıyâsu's-şebehi* tercîh ettiklerini belirtir.¹¹⁶⁶ Cüveynî, bu çatışmada her müctehidin “zann-ı gâlib”ine göre amel etmesini doğru bulur.¹¹⁶⁷

¹¹⁶² Cüveynî, *Burhân*, II, 230. 'İlleti tespit etme yöntemleri arasındaki ve *münâsib ma'nanın* kısımları arasındaki tercîh hiyerarşisi için bkz. Râzî, *Maḥşûl*, III, 1425-1430; Âmidî, *İḥkâm*, II, 453-456; Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 480-481.

¹¹⁶³ Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 430-431. Zerkeşî, söz konusu hükmün *münâsib ma'na*yla *istinbât* edildiği düşüncesine itirâz eder. Zerkeşî'nin görüşü ve konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 481-482.

¹¹⁶⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 230.

¹¹⁶⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 230. Ebyârî'ye göre *ma'na* “ğarîb”; *istidlâl* “mulâim” olduğu takdirde tercîh söz konusu olmaz; bu durumda her müctehid “zann-ı gâlib”ine göre amel eder. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 432.

¹¹⁶⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 230.

¹¹⁶⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 230.

2.6. Cüveynî'ye Göre İki 'İllet'in Birbiriyle Çatışması

'İlletler, değişik açılardan bir çok ayırıma tâbi tutulmuştur. Belli başlı ayırımlar şunlardır: İlgili olduğu alan bakımından “*aḳlî illet-şer'î illet*”; geçerliliği bakımından “*şahîḥ illet-fâsid illet*”; tespit yolları bakımından “*manşûş illet-mustenbaṭ illet*”; geçişliliği bakımından “*mute'addî illet-ḳâsır illet*”; sonucu bakımından “*muṣbit illet-nâfi illet*”; açıklık bakımından “*celî illet-ḥafî illet*”; yapısı bakımından “*mufred illet-murekkeb illet*”; kapsam bakımından “*amm illet-taḥşîşe uğramış illet*”.¹¹⁶⁸

Cüveynî'nin *Burhân* ve *Telhîş* gibi eserlerinde, -ilk dönem usûl eserleriyle uyumlu olarak- 'illet türlerine dâir müstakil bir bölüm bulunmamakta; ancak “*ḳyâsların tercîhi*”; “*illetlerin tercîhi*” gibi başlıklar altında konuya ilişkin birtakım bilgiler yer almaktadır.

Cüveynî'nin, 'illet türlerine dâir kullandığı terminolojinin çeşitlilik ve olgunluk düzeyine bakıldığında, 'illet türlerine dâir kavramsallaşmaların çoğunun, kendi dönemine kadar gelişim sürecini tamamlamış olduğu anlaşılmaktadır: Cüveynî'ye göre 'illetin türleri, tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır: “*İllet-i mun'akise-illet-i ğayr-ı mun'akise*”; “*illet-i mute'addiye-illet-i ḳâsıra*”; “*illet-i muṣbite-illet-i nâfiye*”; “*illet-i ḥâzıra/muḥarrime-illet-i muḥallile/mubîḥa*”; “*illet-i manşûşa-illet-i mustenbaṭa*”; “*illet-i muḥaṣṣiše-illet-i mubḳiye/mustedîme*”; “*illet-i mufessire-illet-i mubhime*”; “*illet-i nâḳile-illet-i mubḳiye*”; “*illet-i murekkebe-illet-i zâtu vaṣf*”; “*illet-i mûcibe-illet-i nâdibe*”; “*illet-i sem'yye-illet-i aḳliyye*”.¹¹⁶⁹

2.6.1. 'İllet-i ḳâsıra ile 'İllet-i Mute'addiyenin Çatışması

Cüveynî, 'illet-i ḳâsıra ile 'illet-i mute'addiye arasındaki tercîhin, hükümü birden çok 'illetle ta'lîl etmenin imkânsız olduğu düşüncesine bağlı olduğunu

¹¹⁶⁸ Bkz. Abdulkadir Selvi, *İslam Hukuk Metodolojisinde İlet Kavramı ve Bilinme Yolları*, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2006, s. 15-21; İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, *DİA*, İst. 2000, XXII, 118-119; Duman, *İlk Dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları*, s. 24-35.

¹¹⁶⁹ Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 499-502; *Burhân*, II, 231-246.

belirtir.¹¹⁷⁰ Ona göre *hükümü* birden çok *'illetle ta'fil* etmenin cevâzında terci'he gerek kalmaz.¹¹⁷¹

Cüveynî, yukarıdaki çatışmada terci'hle ilgili olarak şu üç görüşün bulunduğunu ifâde eder:

- a) *'İllet-i kâşıra* terci'h edilir. Zira *'illet-i kâşıra*, *naşş* ile teyîd edilir ve böylece yanlışlıklara/hatalara (*zelel*) düşmenin önüne geçilir. Cüveynî, bu görüşü Ebû İshâk [İsferâyînî]'ye isnâd eder.¹¹⁷² Gazâlî de böyle düşünür.¹¹⁷³
- b) *'İllet-i mute'addiye* terci'h edilir. Zira *'illetler*, faydaları ve netîceleri itibâriyle önem arz eder. "Fayda" ve "netîce" ise *'illet-i mute'addiyede* söz konusu olur.¹¹⁷⁴ Cüveynî, bu görüşü usûlcülerin cumhûruna isnâd eder.¹¹⁷⁵
- c) *'İlletin* "fayda" ve "netîce"sinin nicelliği, bir terci'h sebebi olamaz. Burada mühim olan husûs, *'illetin* sıhhatidir. *'İlletin* sıhhatinin delili, ârızalardan ve kusurlardan (*mubtilât*) sâlim olmasıdır. Şahîh, sâlim ve daha çok "zann-ı gâlib" ifâde eden *'illet* terci'h edilir. Cüveynî, bu görüşü Bâkıllânî'ye isnâd eder.

Bâkıllânî'nin görüşünü usûlün muktezâsına daha uygun bulan Cüveynî'ye göre şahîh ve sâlim olan *'illet-i mute'addiye* ile amel edilir.¹¹⁷⁶ Nitekim Cüveynî'ye göre Sahâbe¹¹⁷⁷/ilk imâmlar (*el-evvelûn mine'l-eimme*)¹¹⁷⁸ şartları hâiz olan *ma'nalarla* rahat/esnek bir şekilde (*mustersilîn*) amel etmekten çekinmemişlerdir.¹¹⁷⁹ Esâsında o, *'illet-i kâşıranın* söz konusu mesâbede olan bir *'illet-i mute'addiye* ile

¹¹⁷⁰ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 233.

¹¹⁷¹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 233.

¹¹⁷² Cuveynî, *Burhân*, II, 233.

¹¹⁷³ Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 489. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *Bağr*, IV, 475.

¹¹⁷⁴ Cüveynî, *Telhîş*'te *'illet-i mute'addiyenin* terci'h edilmesinin sebebi olarak, onun daha çok *hüküm* kapsamını gösterir. Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 501.

¹¹⁷⁵ Zerkeşî, bu görüşü Bâkıllânî, Ustâz Ebû Manşûr ve İbn Burhân'a isnâd eder. Bkz. Zerkeşî, *Bağr*, IV, 475. Şîrâzî, Sem'ânî ve Bâcî de böyle düşünürler. Onlar, *'illet-i mute'addiye*ye *'illet-i vâkıfa* derler. Bkz. Şîrâzî, *Luma'*, s. 242; Sem'ânî, *Qavâti'*, II, 237; Bâcî, *İhkâmu'l-Fuşûl*, II, 766.

¹¹⁷⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 234.

¹¹⁷⁷ Cuveynî, *Burhân*, II, 41.

¹¹⁷⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 234.

¹¹⁷⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 234. Ayrıca bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 41.

çatışmayacağını düşünür. Bu bakımdan ona göre ‘illet-i kâşıra ile ‘illet-i mute‘addiye arasındaki çatışma farazîdir (*taḳdîrî*).¹¹⁸⁰

Cüveynî, ‘illet-i kâşıra ile ‘illet-i mute‘addiyenin çatışmasıyla ilgili olarak şu iki örneğe değinir:

- 1) Ebû Ḥanîfe’ye göre altın ve gümüşte (*naḳdeyn*) fâizin (*ribâ*) ‘illeti vezindir (tartı). Bu ‘illet, Hz. Peygamber zamanında veznî olan bütün mallarda (*mevzûn*) geçerli olur (*illet-i mute‘addiye*).¹¹⁸¹ Şâfi’î’ye göre ise bunun ‘illeti, “para olma niteliğinin kendi maddelerinden kaynaklanması”dır (*naḳdeyn*¹¹⁸²/*cevhereyu’n-naḳdeyn*).¹¹⁸³ Bu ‘illet, *naşşa* konu olan altın ve gümüşle sınırlıdır (*illet-i kâşıra*).¹¹⁸⁴

Cüveynî’ye göre yukarıdaki örnekte ‘illet-i kâşıra ile ‘illet-i mute‘addiyenin çatışma durumu söz konusu değildir; çünkü o, Şâfi’î’nin Ebû Ḥanîfe’nin “vezin” ‘illetini şaḫîḫ bulmadığını ifâde eder.¹¹⁸⁵ Kaldı ki Cüveynî’ye göre ‘illet-i kâşıra ile ‘illet-i mute‘addiyenin çatışma durumu için ‘illet-i kâşıranın yokluğu, *ḥükmün* yokluğunu çağrıştırmalıdır (*iş‘âr fi’l-‘aks*). Oysa “naḳdeyn/cevhereyu’n-naḳdeyn” şeklindeki ‘illet-i kâşıranın yokluğunun, *ḥükmün* yokluğunu çağrıştırmaması bir yana, varlığı bile *ḥükmün* varlığını çağrıştırmamaktadır.¹¹⁸⁶

- 2) Ebû Ḥanîfe’ye göre köleyle evliyken âzâd edilen kadının *ḥıyâr-ı tefriḳ* hakkına sâhip olmasının ‘illeti, “kendisine mâlik olması”dır.¹¹⁸⁷ Bu ‘illet, hürle evliyken âzâd edilen kadında da geçerli olur (*illet-i mute‘addiye*).¹¹⁸⁸ Şâfi’î’ye göre ise bunun ‘illeti, “kadının kocasından

¹¹⁸⁰ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 234.

¹¹⁸¹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 235. İlgili görüş hakkında geniş bilgi için bkz. Seraḫsî, *Mebûṣûṭ*, XII, 112-116, 119-120; Kâsânî, *Bedâ’î’u’ş-Şanâ’î’*, V, 183-185.

¹¹⁸² Cuveynî, *Burhân*, II, 38.

¹¹⁸³ Cuveynî, *Burhân*, II, 235.

¹¹⁸⁴ Bkz. Şâfi’î, *Umm*, III, 15. Ayrıca bkz. Cuveynî, *Nihâye*, V, 95; *Burhân*, II, 235.

¹¹⁸⁵ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 235.

¹¹⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 235.

¹¹⁸⁷ Bkz. Seraḫsî, *Mebûṣûṭ*, V, 98-100; Kâsânî, *Bedâ’î’u’ş-Şanâ’î’*, II, 328-329. Ayrıca bkz. Şâfi’î, *Umm*, VII, 157; Cuveynî, *Burhân*, II, 42; Ebyârî, *Taḫkîḳ*, IV, 450; Zerkeşî, *Baḫr*, IV, 475.

¹¹⁸⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 42.

üstün bir statüye kavuşması”dır.¹¹⁸⁹ Şâfi’î’nin bu yaklaşımı, söz konusu örnekte ‘illetin, köleyle evliyken âzâd edilen kadınla sınırlı olduğunu (*illet-i kâşıra*) göstermektedir.

Cüveynî, yukarıdaki örnekte de ‘illet-i kâşıra ile ‘illet-i mute‘addiyenin çatışma durumunun söz konusu olmadığını düşünür; çünkü ona göre Ebû Hanîfe’nin ‘illeti şaḥîḥ değildir.¹¹⁹⁰ Kaldı ki Cüveynî’ye göre “köleyle evliyken âzâd edilen kadının *ḥıyâr-ı tefrîk* hakkına sâhip olması” şeklindeki *ḥüküm* “ta‘abbudî”dir¹¹⁹¹ ve “hürle evliyken âzâd edilen kadının *ḥıyâr-ı tefrîk* hakkına sâhip olması” şeklindeki *ḥüküm* ise ‘illet-i mute‘addiye ile değil; aksine “Berîre kıssası” ile belirlenmiştir (*tevkiḥ*).¹¹⁹² Cüveynî’nin ilgili *ḥükümü* “ta‘abbudî” görmesi Şâfi’î’nin, “kadının kocasından üstün bir statüye kavuşması” şeklindeki ‘illetini de şaḥîḥ bulmadığı anlamına gelmektedir.¹¹⁹³

2.6.2. Fer’î Az Olan ile Fer’î Çok Olan İki ‘İllet-i Mute‘addiyenin Çatışması

Cüveynî, ‘illet-i mute‘addiye ile ‘illet-i kâşıraya terciḥ eden usûlcülerin yukarıdaki çatışmada, *fer’leri* çok olan ‘illet-i mute‘addiye ile terciḥ ettiklerini belirtir.¹¹⁹⁴ Cüveynî’ye göre ‘illet-i kâşıra ile ‘illet-i mute‘addiyenin çatışmasında olduğu gibi, söz konusu iki ‘illet-i mute‘addiyenin çatışması da farazîdir; çünkü *naşş* ile belirlenmiş ya da üzerinde *icmâ‘* edilmiş bir *ḥüküm*ün, her biri sıhhat şartlarını taşıyan iki ‘illeti bulunamaz.¹¹⁹⁵

¹¹⁸⁹ Söz konusu durumda kocanın, karısına denk (*kufû*) olmadığını gerekçeleri için bkz. Şâfi’î, *Umm*, V, 122-123. Geniş bilgi için ayrıca bkz. Seraḥsî, *Mebṣûṭ*, V, 98-100; Kâsânî, *Bedâ’ü’ş-Şanâ’î*, II, 328-329; Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 449; Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 475.

¹¹⁹⁰ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 235, 243. Nitekim Bâḳillânî’ye göre kendisine mâlik olan bir kadının *ḥıyâr-ı tefrîk* hakkına sâhip olmasının bir anlamı yoktur. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 34-35; Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 450; Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 475. Buna göre “kendisine mâlik olmak”, âzâd olmakla evlilik ilişkisinin bitmesi anlamına gelmektedir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 157.

¹¹⁹¹ Cüveynî, söz konusu *ḥüküm*ün “ta‘aḳkûlî” olmadığını *Esâlib* adlı eserinde detaylandırdığını ifade eder. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 236, 243.

¹¹⁹² Zira Berîre âzâd edildiğinde kocası hürdü. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 236. Ayrıca bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 451. İlginçtir ki Cüveynî, aynı eserin başka bir yerinde Berîre’nin kocasının o vakit köle olduğunu söyler. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 35. Bu ikilem, Berîre’nin kocasının statüsüyle ilgili iki farklı rivâyete dayanmaktadır. Onun köle olduğuna dâir rivâyetler daha çok ve saḥîhtir. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, III, 158, dip.: 3.

¹¹⁹³ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 450.

¹¹⁹⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 236. Meselâ Ustâz Ebû Manşûr, böyle düşünür. Bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 290. Konu hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 476.

¹¹⁹⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 236.

2.6.2.1. *Ferî* Az Olan ve *Te'vîl* Gerektirmeyen ile *Ferî* Çok Olan, Ancak Bazı Durumlarda *Te'vîl* Gerektiren İki '*İllet*in Çatışması

Cüveynî, bazı Şâfiî usûlcülerin (*aşhâbu's-Şâfiî*) yukarıdaki çatışmada, *ferî* az olan ve *te'vîl* gerektirmeyen '*illeti* tercîh ettiklerini belirtir.¹¹⁹⁶ Bu usûlcülere göre '*illetin* bazı durumlarda geçerli olmaması (*teḳâ'ud*) karşısında *te'vîle* başvurulmakta ve bu yönüyle *te'vîl*, *ferî* çok olan '*illetin* tercîh edilmesinin önünde handicap özelliği taşımaktadır. Örneğin söz konusu usûlcülere göre “nafaka verme”yi ve “âzâd etme”yi (*utḳ*) gerektiren akrabalığın '*illeti* “ba'dıyyet”;¹¹⁹⁷ Ebû Hanîfe'ye göre ise “rahm ve mahremiyyet”tir [evlenmesi yasak olan bütün kan hısımları].¹¹⁹⁸ “Rahm ve mahremiyyet” '*illetinin fer'leri*, “ba'dıyyet” '*illetinin fer'lerinden* daha çoktur; çünkü “ba'dıyyet” '*illeti* sadece uşûl [anne, baba, büyük anne ve büyük babalar] ve furû'u [çocuklar ve torunlar];¹¹⁹⁹ “rahm ve mahremiyyet” '*illeti* ise bunlara ek olarak dayı, amca, teyze, hala, erkek kardeş, kız kardeş gibi *fer'leri* de kapsar. Ancak “rahm ve mahremiyyet” '*illetinde* her iki tarafın [“nafaka” veren ile verilen; “âzâd” eden ile edilen] hem cins olması durumunda, bunlardan birinin erkek, diğerinin kadın olarak farzedilmesi şeklinde bir *te'vîle* gidilmesi gerekmektedir.¹²⁰⁰ Şâfiî usûlcüler, söz konusu *te'vîlden* ötürü Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün tercîhe değer olmaktan çıktığını düşünmektedirler.¹²⁰¹

Bu yaklaşıma mukâbil Cüveynî, “mahremiyyet” '*illetinde te'vîle* gerek olmadığı kanısındadır.¹²⁰² Onun düşüncesine göre bu '*illet*, iki tarafın hem cins olması durumunda da geçerlidir. Ancak o bunu, söz konusu durumun “mahremiyyet” mahalline tekâbul etmemesi ve bunun sonucu olarak da “mahremiyyet”in, açığa çıkacak bir zemin bulamaması şeklinde yorumlamaktadır.¹²⁰³

¹¹⁹⁶ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 238.

¹¹⁹⁷ Söz konusu '*illete* örnek olarak bkz. Cuveynî, *Nihâye*, XV, 511; XIX, 244.

¹¹⁹⁸ Bkz. Seraḫsî, *Mebṣûṭ*, V, 223-224, VII, 70; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'i'*, IV, 31.

¹¹⁹⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 238.

¹²⁰⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 238.

¹²⁰¹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 238.

¹²⁰² Cuveynî, *Burhân*, II, 238. Zerkeşî'nin de *te'vîle* sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Bkz. Zerkeşî, *Baḫr*, IV, 476.

¹²⁰³ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 238.

2.6.2.2. Fer'leri Çok Olan ile Fer'leri Az Olan, Ancak Benzer Hükümlerle (Nezâir) Desteklenen İki 'İlletin Çatışması

Cüveynî'nin tercih konusu bağlamında ele aldığı konulardan biri, fer'leri çok olan ile fer'leri az olan, ancak benzer hükümlerle (*nezâir*) desteklenen iki 'illetin çatışmasıdır. Ona göre Ebû Hanîfe'nin keffâreti “yeme”, “içme” gibi orucu bozan bütün sebeplerde (*muftirât*) geçerli kılması¹²⁰⁴ fer'lerin çokluğuna; Şâfiî'nin keffâreti “cinsel ilişki”ye (*viķâ'*) özgü kılması¹²⁰⁵ fer'lerin azlığına ve “cinsel ilişki”nin sonucu olan “gusûl”, “hadd”, “mehir” gibi hükümler de “nezâir”e örnektir.¹²⁰⁶

Cüveynî yukarıdaki çatışmada, fer'leri az olan ancak benzer hükümlerle desteklenen 'illetin, fer'leri çok olan 'illete tercih edilemeyeceği görüşündedir,¹²⁰⁷ çünkü ona göre benzer hükümler, konuyla ilgili olarak genelde *ta'file*; özelde ise *sebehe* elverişli değildir ve “destek olma” özelliği taşımamaktadır.¹²⁰⁸

Benzer hükümlerin fer'leri az olan 'illete tercih etmede etkili olduğunu düşünen *Burhân* şârihi Muķterah, Cüveynî'nin *şer'î nazarın* bir türevi olan *istidlâlin* kabûlu için “*usûlu's-şer'î* aya yakınlık” (*taķrîb*) şartını yeterli görmesine mukâbil destekleyici benzer hükümleri bir tercih sebebi olarak algılamamasına şaşırır.¹²⁰⁹

2.6.3. Mun'akis Olan ile Mun'akis Olmayan İki 'İlletin Çatışması

Cüveynî *in'ikâsı*, “*illetin* yok olmasıyla *hükümün* yok olması” şeklinde tanımlar.¹²¹⁰ O, usûlcülerin çoğu gibi *in'ikâsın* bir tercih sebebi olduğunu düşünür ve söz konusu çatışmada *mun'akis* olan *ma'nay*ı tercih eder.¹²¹¹ Ancak bu tercih,

¹²⁰⁴ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Mebûsât*, III, 73-74; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'î'*, II, 97-99.

¹²⁰⁵ Bkz. Şâfiî, *Umm*, II, 100-101.

¹²⁰⁶ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 237.

¹²⁰⁷ Geniş bilgi için bkz. Zerkeşî, *Baħr*, IV, 475-476.

¹²⁰⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 237. Zerkeşî, Cüveynî'nin yukarıdaki yaklaşımını isâbetli bulur. Bkz. Zerkeşî, *Baħr*, IV, 476. Cüveynî, *nakza* açık olduğu gerekçesiyle Ebû Hanîfe'nin görüşünü de tercihe değer bulmaz. O, bu konuda İmâm Mâlik'in görüşünü genel-geçer (*muftarid*) bulur. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 237. Fakat Ebyârî'ye göre Mâlik'in görüşü, bu konuda Ebû Hanîfe'ninkiyle aynıdır. Geniş bilgi için bkz. Ebyârî, *Taħkîķ*, IV, 459-461. Ayrıca “Hakkında *Naşş* veya *İcmâ'* Bulunan Bir Aşla Dayanan ile Hakkında *Naşş* veya *İcmâ'* Bulunmayan Bir Aşla Dayanan İki 'İlletin Çatışması” başlığına bakınız.

¹²⁰⁹ Bkz. Ebyârî, *Taħkîķ*, IV, 459, dip.: 3.

¹²¹⁰ Cüveynî, *Telhîş*, s. 499.

¹²¹¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 231; *Telhîş*, s. 499.

*in'ikâsın 'illetin sıhhatinin delili olarak görülmesine bağlıdır.*¹²¹² *İn'ikâsın 'illetin bir şartı olarak görülmesi durumunda herhangi bir çatışmadan bahsedilemez; çünkü bu durumda mun'akis olmayan 'illet bâtil olur.*¹²¹³ Yukarıdaki yaklaşıma mukâbil Bâkıllânî ve İbnu'l-Munîr, *in'ikâsın bir tercih sebebi olamayacağını düşünürler.*¹²¹⁴

Cüveynî'ye göre *in'ikâsta tercihin ayrıntıları şu şekildedir:*¹²¹⁵

- a) *Muṭṭarid* ve *mun'akis* olan *ḳıyâsu's-beh*, *muṭṭarid* olan ancak *mun'akis* olmayan *ḳıyâsu's-behe* tercih edilir. Zira Cüveynî'ye göre *iṭṭirâd* ve *in'ikâs*, *ṣebihin* formatına uygun olan örnekler türündendir ve bu yönüyle “zann-ı gâlib”i arttırıcı fonksiyonu bulunmaktadır.
- b) Sadece müsbette *münâsib* olan (*iṣ'âr fi't-ṭard*); diğer bir deyişle yokluğu *ḥükmün* yokluğunu çağrıştırmayan buna rağmen *mun'akis* olan *ma'na*, yokluğu *ḥükmün* yokluğunu çağrıştırmayan ve *mun'akis* olmayan *ma'naya* tercih edilir. Zira birincisinde *münâsib ma'na* (*iḥâle fiḳhî*) ile *ṣebih* bir arada toplanmıştır.
- c) Hem menfî hem müsbette *münâsib* olan (*iṣ'âr fi't-ṭard* ve *'l-'aks*); diğer bir deyişle; yokluğu *ḥükmün* yokluğunu çağrıştıran ve *mun'akis* olan *ma'na*, yokluğu *ḥükmün* yokluğunu çağrıştırmayan ve *mun'akis* olmayan *ma'naya* tercih edilir.
- d) Yokluğu *ḥükmün* yokluğunu çağrıştıran, ancak zâil olan *'illetin* yerine başka bir *'illetin* geçmesi nedeniyle *mun'akis* olmayan *ma'na*, yokluğu *ḥükmün* yokluğunu çağrıştırmayan *ma'naya* tercih edilir.
- e) Yokluğu *ḥükmün* yokluğunu çağrıştıran, ancak zâil olan *'illetin* yerine başka bir *'illetin* geçmesi nedeniyle *mun'akis* olmayan *ma'na* ile yokluğu *ḥükmün* yokluğunu çağrıştırmayan, ancak *mun'akis* olan *ma'nanın* çatışmasında bazı usûlcüler, *münâsib ma'nanın* daha kuvvetli olduğundan ötürü ilk *ma'nayı*, bazıları ise *münâsib ma'na* ve

¹²¹² Cüveynî, bunu “إن الانعكاس مع الاطراد دليل صحة العلة” sözüyle ifade eder. Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 231

¹²¹³ Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 478.

¹²¹⁴ Bâkıllânî'nin bu görüşü için bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 289. İbnu'l-Munîr'in bu görüşü için bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 478.

¹²¹⁵ Bu ayrıntılar için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 231-232.

şebih bir arada toplandığı için ikinci *ma'nayı* tercih etmişlerdir. Cüveynî'nin birinci *ma'nayı* tercih ettiği görülmektedir. Zira ona göre zâil olan *'illetin* yerine başka bir *'illetin* geçmesinden ötürü gerçekleşmeyen bir *in'ikâs*, *münâsib ma'nayı* zayıflatmaz.

2.6.4. Biri, Sahâbî Görüşüyle (*Mezhep*) Desteklenen İki *Kıyâsın* Çatışması

Cüveynî'nin aktardığı üzere bu çatışmada, Sahâbe görüşünü hüccet kabul eden usûlcüler, Sahâbî görüşüyle desteklenen *kıyâsı* tercih etmektedirler.¹²¹⁶ Bunlardan bazıları, çatışan iki *kıyâsı* göz ardı etmekte ve salt Sahâbî görüşüyle amel etmektedirler.¹²¹⁷ Cüveynî, Sahâbe görüşünün hüccet kabul edilmemesi durumunda, Sahâbî görüşünün tercih sebebi olamayacağını belirtir.¹²¹⁸

Cüveynî, İmâm Şâfi'î'den esinlenerek, bir konuda uzman (*mutehâşşis*) olduğu, Şâri'n [Hz. Peygamber] sözüyle te'yîd edilmiş bir Sahâbînin, uzmanlık alanına dâir görüşlerini tercihe değer bulmaktadır.¹²¹⁹ Cüveynî, bir konuda uzman oldukları, Şâri'n sözüyle te'yîd edilmiş Sahâbenin görüşlerinin çatışmasında ise tercihin, uzmanlık alanı daha özel olan Sahâbînin görüşünden yana kullanılacağını belirtir.¹²²⁰ Buna göre mîrâs konusunda sırasıyla Zeyd b. Sâbit, Muâz, Hz. Alî ve Hz.

¹²¹⁶ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 241. Meselâ Şîrâzî bunlardan biridir. Bkz. Şîrâzî, *Luma'*, s. 243.

¹²¹⁷ Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 475-476.

¹²¹⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 241. Sahâbe görüşünün hücciyetiyle ilgili olarak şu yaklaşımlar bulunmaktadır:

1. Sahâbe görüşü mutlak anlamda hüccettir. Nitekim "Ashâbım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz" şeklindeki hadis bunu te'yîd etmektedir.
2. Sahâbe görüşü, *kıyâsa* aykırıysa hüccettir. Zira Sahâbe'nin *kıyâsa* muhâlefet etmelerinin arka planında, bize ulaşmamış bile olsa tevkîfi bir bilgi yer almaktadır.
3. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in görüşü hüccettir. Nitekim "Benden sonraki iki kişiye: Ebû Bekir ve Ömer'e uyun" şeklindeki hadis bunu te'yîd etmektedir.
4. Hulefâ-i râşidînin görüşü hüccettir. Nitekim "Benim *sünnetime* ve benden sonraki hulefâ-i râşidînin *sünnetine* sarılın" şeklindeki hadis bunu te'yîd etmektedir. Bkz. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 471-474.

Cüveynî'nin Sahâbe görüşünü hüccet olarak kabul etmeme eğiliminde olduğu görülmektedir. Ancak ona göre "kesinlik" ifâde eden ve *kıyâsa* aykırı olan Sahâbe görüşü hüccettir. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fevâ*, s. 570-572 (Ebyârî'nin *Tahkîk*'inin IV. cildi içerisinde). O, Şâfi'î'nin Sahâbe görüşünü "kavl-ı kadîm"inde hüccet olarak kabûl ettiğini; fakat bundan rucû ettiğine dâir kendisinden nakil yapıldığını belirtir. Ona göre Şâfi'î'nin bu rucû'u, *kıyâsa* uygun olan Sahâbe görüşüne indirgenmelidir; çünkü o, Şâfi'î'nin "kavl-ı cedîd"inde Sahâbe görüşüne dayandırdığı hükümlerin bulunduğunu; bunun da Şâfi'î'nin Sahâbe görüşünü hüccet olarak kabul etmeye devam ettiği anlamına geldiğini söylemektedir. Bkz. Cuveynî, *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fevâ*, s. 572 (Ebyârî'nin *Tahkîk*'inin IV. cildi içerisinde). Birçok konuda olduğu gibi burada da Cüveynî'nin Şâfi'î'yle aynı çizgide bulunmaya özen göstermesi dikkatlerden kaçmamaktadır.

¹²¹⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 241.

¹²²⁰ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 241-242. Âmidî de böyle düşünür. Bkz. Âmidî, *İhkâm*, II, 462.

Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in görüşleri tercih edilir.¹²²¹ Zira Hz. Peygamberin, “Mîrâsı (*ferâid*) en iyi bileniniz Zeyd'tir” şeklindeki sözü, “Helâl ve harâmı en iyi bileniniz Muâz'dır” şeklindeki sözünden; o da “Hüküm vermeyi (*kağâ*) en iyi bileniniz Alî'dir” şeklindeki sözünden;¹²²² o da “Benden sonraki iki kişiye: Ebû Bekir ve Ömer'e uyun” şeklindeki sözünden,¹²²³ taşıdığı şer'î otorite değeri bakımından daha önceliklidir.¹²²⁴

Cüveynî'ye göre İmâm Şâfi'î, Hz. Alî'nin “hüküm vermek”le ilintili sözünü ve Muâz'ın mîrâs dışında kalan helâl ve harâmlarla ilintili sözünü, Zeyd'in mîrâsla ilintili sözü gibi görmektedir.¹²²⁵ Dolayısıyla, bir sahada otoritesi Şâri' tarafından te'yîd edilen Sahâbe, söz konusu sahalar özelindeki otoritesi bakımından eş düzeylidirler.¹²²⁶

2.6.5. 'İllet-i Muşbite ile 'İllet-i Nâfiyenin Çatışması

Cüveynî, bazı usûlcülerin 'illet-i muşbite ile 'illet-i nâfiyenin çatışmasında,¹²²⁷ 'illet-i muşbiteyi tercih ettiklerini belirtir.¹²²⁸ Cüveynî, bu iki 'illet arasında tercih yapmayı yanlış bulur.¹²²⁹ Ona göre “nefy” ve “işbât”, birer tercih ölçütü değildir.¹²³⁰ O, söz konusu iki 'illetin çatışmasında, daha ziyâde “zann-ı gâlib” ifâde eden 'illetin tercih edilmesi gerektiğini düşünür.¹²³¹

¹²²¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 242.

¹²²² Yukarıdaki üç hadis için bkz. İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, “el-Eymân ve Feğâilu's-Şahâbe ve'l-İlm”, I, 55.

¹²²³ İlgili hadis için bkz. Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, “Ebvâbu'l-Menâkıb”, V, 609.

¹²²⁴ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 241-242.

¹²²⁵ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 242.

¹²²⁶ Buna göre Muâz'ın helâl ve harâmlarla ilintili bütün sözleri, Hz. Alî'nin sözlerine ve Zeyd'in mîrâs dışındaki sözlerine tercih edilir. Aynı şekilde Hz. Alî'nin mîrâs dışında kalan hüküm vermekle ilintili sözleri Zeyd'in sözlerine; helâl ve harâmlar dışında kalan hüküm vermekle ilintili sözleri de Muâz'ın sözlerine tercih edilir. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 478.

¹²²⁷ 'İllet-i muşbite: Hükümü olumlayan/işbât eden 'illettir. 'İllet-i nâfiye: Hükümü olumsuzlayan/nefyeden 'illettir.

¹²²⁸ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 244. Örneğin Şîrâzî ve Sem'ânî, 'illet-i muşbiteyi tercih ederler. Bkz. Şîrâzî, *Luma'*, s. 242; Sem'ânî, *Qavâti'*, II, 236. Âmidî ise 'illet-i nâfiyeyi tercih eder. Bkz. Âmidî, *İhkâm*, II, 457.

¹²²⁹ Gazâlî de böyle düşünür. Bkz. Gazâlî, *Menhûl*, s. 291.

¹²³⁰ Cuveynî, *Burhân*, II, 244. Cüveynî, bu konuda Ustâz Ebû Mansûr'dan etkilenmiş olabilir. Nitekim Ebu Mansûr da aynı düşüncededir. Bkz. Zerkeşî, *Bağr*, IV, 483.

¹²³¹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 244-245.

2.6.6. *‘İllet-i Nâkile ile ‘İllet-i Mubkîyenin Çatışması*

Cüveynî'nin bu bağlamda ele aldığı konulardan biri, *‘illet-i nâkile* ile *‘illet-i mubkîyenin* çatışmasıdır.¹²³² Cüveynî, bazı usûlcülerin, ilâve şer'î bir *hüküm* gerektirmesinden dolayı *‘illet-i nâkileyi* tercîh ettiklerini söyler.¹²³³ Şîrâzî, Sem'ânî ve Gazâlî, bu tür *‘illeti* tercîh eden usûlcülerdendirler.¹²³⁴ Ancak Cüveynî, *aşlı* destekleyici fonksiyonundan ötürü *‘illet-i mubkîyeyi* tercîhe değer bulur.¹²³⁵

‘İllet-i nâkile-‘illet-i mubkîye ile *‘illet-i muşbite-‘illet-i nâfiye* arasında yakın bir ilişki ağının olduğu gözlerden kaçmamaktadır.¹²³⁶

2.6.7. *‘İllet-i Muḥarrime/Ḥâzıra ile ‘İllet-i Mubîḥanın/Muḥallilenin Çatışması*

Cüveynî, *Telḥîş*'te bazı usûlcülerin, *‘illet-i muḥarrime/ḥâzıra* ile *‘illet-i mubîḥanın/muḥallilenin* çatışmasında,¹²³⁷ ilâve bir *hüküm* kapsamından ötürü *‘illet-i muḥarrimeyi/ḥâzırayı* tercîh ettiklerini ifâde eder.¹²³⁸ Ancak ona göre “ḥelâl” ve “ḥarâm” iki müstakil *hükümdür* ve bu yüzden söz konusu çatışmada tercîh yapmak doğru değildir.¹²³⁹ Cüveynî, *Burhân*'da ise *‘illet-i muḥarrimeyi/ḥâzırayı* tercîh eder.¹²⁴⁰

2.6.8. *‘İllet-i Mulâzime ile ‘İllet-i Mufârikanın Çatışması*

Cüveynî, bazı usûlcülerin *‘illet-i mulâzime* ile *‘illet-i mufârikanın* çatışmasında,¹²⁴¹ *‘illet-i mulâzimeyi* tercîh ettiklerini belirtir.¹²⁴² Gazâlî, bu tercîhi

¹²³² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 245; *Telḥîş*, s. 502. *‘İllet-i nâkile*: Aklî *istidlâl* ile başka bir *hüküm* isbât eden *‘illet*dir. *‘İllet-i mubkîye*: *Aşlı*la sınırlı olan ve başka bir *hüküm* isbât etmeyen *‘illet*dir. Gazâlî, *Mustaşfâ* adlı eserinde *‘illet-i mubkîye* için *‘illet-i muḥarirre*; *Menḥûl* adlı eserinde ise *‘illet-i musteşhîbe* tabirini kullanır. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 489; *Menḥûl*, s. 291.

¹²³³ Cüveynî, *Burhân*, II, 245.

¹²³⁴ Bkz. Şîrâzî, *Luma*, s. 243; *Tebşira*, s. 284; Sem'ânî, *Ḳavâti*, II, 237; Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 489; Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 483.

¹²³⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 245; *Telḥîş*, s. 502.

¹²³⁶ Bkz. Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 483.

¹²³⁷ *‘İllet-i muḥarrime/ḥâzıra*: *Hüküm* yasak kılan *‘illet*dir. *‘İllet-i mubîḥanın/muḥallile*: *Hüküm* mübâḥ kılan *‘illet*dir.

¹²³⁸ Cüveynî, *Telḥîş*, s. 500. Şîrâzî ve onun aktardığı üzere Kerḥî de *‘illet-i ḥâzırayı* tercîh etmektedirler. Bkz. Şîrâzî, *Tebşira*, s. 285. Bunu tercîh edenlerden biri de Sem'ânî'dir. Bkz. Sem'ânî, *Ḳavâti*, II, 237.

¹²³⁹ Cüveynî, *Telḥîş*, s. 500-501.

¹²⁴⁰ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 245.

¹²⁴¹ *‘İllet-i mulâzime*: Her durumda geçerli/gerekli olan *‘illet*dir. *‘İllet-i mufârika*: Bazı durumlara özgü olan *‘illet*dir.

¹²⁴² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 246.

zayıf bulur; çünkü ona göre her durumda gerekli/geçerli olmasına rağmen *'illet* özelliği taşımayan bir çok *ma'na* bulunmaktadır.¹²⁴³

Söz konusu usûlcüler, Şâfiî'nin köpek satımının yasak oluşunun *'illeti* olarak gördüğü “necâset”i;¹²⁴⁴ Ebû Hânîfe'nin köpek satımının câiz oluşunun *'illeti* olarak gördüğü “yararlanma” (*intifâ'*)¹²⁴⁵ *'illetine* tercîh etmişlerdir.¹²⁴⁶ Zira bunlara göre “necâset” *'illeti* her durumda gerekli/geçerli, “yararlanma” *'illeti* ise bazı durumlara özgüdür; meselâ enikte (*cerv/curv/cirv*) geçerli değildir.¹²⁴⁷ Cüveynî, “yararlanma” *'illetinin* enikte geçerli görülmemesine itirâz eder. Ona göre enikten bi'l-kuvve/potansiyel olarak (*min cinsi mâ yuntefa'u bih*) yararlanılır.¹²⁴⁸

Cüveynî, “necâset”in *münâsib* bir *ma'na* (*ma'na fikhî*) olmadığını, aksine *şebah* özelliği taşıdığını;¹²⁴⁹ Ebû Hânîfe'nin *'illet* olarak belirlediği “yararlanma”nın¹²⁵⁰ ise *münâsib* bir *ma'na* olduğunu düşünür.¹²⁵¹ Bu düşünce, köpek satımının yasak olduğu şeklindeki *hükme kıyâsu's-şebah*; köpek satımının câiz olduğu şeklindeki *hükme* ise *kıyâsu'l-ma'na* yoluyla ulaşıldığı anlamına gelmektedir. Cüveynî'ye göre buradaki *şebah* genel-geçerlidir (*muṭṭarid*).¹²⁵² Zira necis olan hiçbir nesneyi satmak câiz değildir. Ona göre Ebû Hânîfe'nin, köpek satımının cevâzının *'illeti* olarak gördüğü “yararlanma” şeklindeki *ma'na* ise *nakz* olunur.¹²⁵³ Bu yaklaşımla kendisinden yararlanılan bütün nesnelere satmanın câiz olması gerekli hâle gelir. Halbuki *ümmü'l-veled* gibi, kendisinden yararlanılmasına rağmen satımı câiz olmayan örnekler bulunmaktadır.¹²⁵⁴ İşte Cüveynî'ye göre genel-geçer olan

¹²⁴³ Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 490. Ğazâlî, şarabın kırmızılığını; hatta şarabın ve buğdayın varlığını buna örnek olarak zikreder. Bkz. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 490.

¹²⁴⁴ Bkz. Şâfiî, *Umm*, II, 130-131; III, 11; VI, 240.

¹²⁴⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Seraḫsî, *Mebûṣât*, XI, 234-236; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'î*, V, 142-143.

¹²⁴⁶ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 246.

¹²⁴⁷ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 246.

¹²⁴⁸ Cuveynî, *Burhân*, II, 246. Yani büyüdüğüde kendisinden bi'l-fiil yararlanılacaktır. Öte taraftan Hânîfî usûlcülere göre köpeğin satılabilmesi, onun “eğitilebilir” olmasına bağlıdır. Bkz. Seraḫsî, *Mebûṣât*, XI, 235.

¹²⁴⁹ Cuveynî, *Burhân*, II, 246. Ayrıca bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 217.

¹²⁵⁰ Seraḫsî, *Mebûṣât*, XI, 234-236; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'î*, V, 142-143.

¹²⁵¹ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 246

¹²⁵² Cuveynî, *Burhân*, II, 246.

¹²⁵³ Cuveynî, *Burhân*, II, 246.

¹²⁵⁴ Ebyârî, *Taḫkîk*, IV, 490.

şebah, *nakz* olunan *münâsib ma'na*ya (*muḥîl*) tercîh edilir.¹²⁵⁵ *Ma'na* merkezli bu yöntemiyle Cüveynî'nin söz konusu çatışmada İmam Şafî'nin görüşünü tercîh ettiği görülmektedir. Buna mukâbil Ebyârî, Ebû Ḥanîfe'nin görüşünde bir *nakz*ın söz konusu olmadığını düşünür. Ona göre kendisinden yararlanılan nesnelere satmanın câiz olmama durumu, ancak karşı (*mu'ârîḍ*) bir delilin varlığına bağlıdır ki bu, '*illeti* iptâl eden bir sebep değildir.¹²⁵⁶ Bu düşüncesiyle Ebyârî, Ebû Ḥanîfe'nin görüşünün tercîh edilmeye değer olduğunu ispatlamaya çalışır. Nitekim Ebyârî'nin, "yararlanma"yı *ma'nanın* üst mertebelerinde, *şebah* özelliği taşıdığı düşünülen "necâset"i ise *ma'nanın* en alt mertebesinde algıladığı görülmektedir.¹²⁵⁷

2.6.9. *İllet-i Hukmiyye ile İllet-i Maḥsûsenin Çatışması*

Cüveynî'nin bu bağlamda ele aldığı meselelerden biri, '*illet-i hukmiyye* ile '*illet-i maḥsûsenin* çatışmasıdır.¹²⁵⁸ Onun aktarımlarından anlaşıldığı kadarıyla bazı cedelciler, '*illet-i maḥsûsenin* subûtunun "kaṭî"; '*illet-i hukmiyyenin* subûtunun ise "ẓannî" olduğunu düşünmekte ve bu nedenle bir çatışma durumunda '*illet-i maḥsûseyi* tercîh etmektedirler.¹²⁵⁹ Buna mukâbil bazı usûlcüler, '*illet-i hukmiyyeyi* tercîh etmektedir.¹²⁶⁰ Zira bunlara göre "*hukm*" ile hükmetmek daha evlâdır.¹²⁶¹ Cüveynî, tercîhle ilgili yukarıdaki diyalektiğin, iki '*illetin* subûtunun epistemolojik açıdan birbirinden farklı olması durumunda geçerli olduğunu; "*hukm*"un subûtunun *icmâ'* yoluyla¹²⁶² "kaṭî" olması durumunda söz konusu diyalektiğin yersiz olacağını belirtir.¹²⁶³

¹²⁵⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 246.

¹²⁵⁶ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 490.

¹²⁵⁷ Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 490.

¹²⁵⁸ '*İllet-i hukmiyye*: "Hüküm" karakterinde olan '*illet*dir. '*İllet-i maḥsûse*: Somut olan '*illet*dir. Şarabın "ḥarâm" veya "necis" oluşu, '*illet-i hukmiyyeye* örnek olarak zikredilebilir. Şarabın "sarhoş edici" oluşu da '*illet-i maḥsûseye* örnek olarak zikredilebilir. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 486.

¹²⁵⁹ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 245. Bâkıllânî ve Gazâlî de böyle düşünür. Bâkıllânî'nin görüşü için bkz. İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzir ve Cunnetu'l-Munâzir*, s. 807. Gazâlî'nin görüşü içinse bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 486.

¹²⁶⁰ Şîrâzî ve Sem'ânî, bu gruptandır. Bkz. Şîrâzî, *Luma'*, s. 241, *Tebşira*, s. 288; Sem'ânî, *Ḳavâṭi'*, II, 236.

¹²⁶¹ Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 500. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *Luma'*, s. 241, *Tebşira*, s. 288; Sem'ânî, *Ḳavâṭi'*, II, 236; Zerkeşî, *Baḥr*, IV, 477. Gazâlî, '*illet-i hukmiyyenin* '*illet-i maḥsûseye* tercîhini zayıf bulur. Bkz. Gazâlî, *Mustaşfâ*, II, 486.

¹²⁶² "*Hukm*"un subûtu, mütevâtir bir *naşş* ile de "kaṭî" olur. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 488, dip.: 2 (*Burhân* şârihi Muḳterah'tan naklen).

¹²⁶³ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 245.

Cüveynî'nin subûtun epistemolojisinden ziyâde delâletin epistemolojisi üzerinden hareket ettiği görülmektedir. Ona göre “*hukm*”un delâleti “*kaṭʿî*”dir ve bu yüzden *illet-i hukmiyye* ile *illet-i maḥsûse* arasında bir terciḥ yapmak doğru değildir; her müctehid “*ẓann-ı gâlib*”ine göre amel edecektir.¹²⁶⁴

2.6.10. Tek Vasfa Sahib Olan *ʿillet* (*Zâtu'l-Vasfi'l-Vâhid*) ile İki Vasfa Sahip Olan *ʿilletin* (*Zâtu'l-Vasfeyn*)¹²⁶⁵ Çatışması

Cüveynî, bazı cedelcilerin yukarıdaki çatışmada, şu iki gerekçeyle tek vasfa sahip olan *ʿilleti* terciḥ ettiklerini belirtir.

- a) Tek vasfa sahip olan *ʿilletin ferʿi* ve faydası daha çoktur.¹²⁶⁶
- b) Tek vasfa sahip olan *ʿilletin ictihâd* alanı sınırlıdır. Böyle olunca da *uṣûlu'ş-şerʿi*’adan uzaklaşma riski (*ḥaṭar*) daha azdır.¹²⁶⁷

Cüveynî, vasfın niceliğinin terciḥ sebebi olamayacağını ifâde eder. Nitekim ona göre tek vasfa sahip olan *ʿillet*, *kâsıra* ve *ferʿsiz*; iki vasfa sahip olan *ʿillet* ise *muteʿaddiye* ve çok *ferʿli* olabilmektedir.¹²⁶⁸

Cüveynî, ikinci gerekçenin de terciḥ sebebi olamayacağını belirtir.¹²⁶⁹ Cüveynî’ye göre tek vasfa sahip olan *ʿilleti* terciḥ eden müctehidin (*şâhibu'l-ʿille(t) zati'l-vasfi'l-vâhid*), iki vasfa sahip olan *ʿilleti* farklı açılardan değerlendirmeye tâbi tutması gerekir.¹²⁷⁰ Bu ise sözü edilen *ictihâd* alanının aslında sınırlı olmadığını ve *uṣûlu'ş-şerʿi*’adan uzaklaşma riskinin müctehid için muhtemel olduğunu gösterir. Netice itibâriyle Cüveynî, her iki *ʿillet* türünü eş değer görmekte ve aralarında terciḥ yapmayı yanlış bulmaktadır.¹²⁷¹

¹²⁶⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 245; *Telḥîş*, s. 500.

¹²⁶⁵ *Telḥîş*’te Cüveynî, bu *ʿilletten* “*vaşiflardan murekkep olan ʿillet*” şeklinde bahseder. Bkz. Cüveynî, *Telḥîş*, s. 501.

¹²⁶⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 243. Ayrıca bkz. Cüveynî, *Telḥîş*, s. 501; Ğazâlî, *Mustasfâ*, II, 487, *Menḥûl*, s. 290.

¹²⁶⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 243. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 290. *Telḥîş*’te Cüveynî, tek vasfa sahip olan *ʿilletin* terciḥ edilmesiyle ilgili olarak iki gerekçeden daha bahseder. Bunlar için bkz. Cüveynî, *Telḥîş*, s. 501.

¹²⁶⁸ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 243. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 290; Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 482.

¹²⁶⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 244. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 290.

¹²⁷⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 244.

¹²⁷¹ Bkz. Cüveynî, *Telḥîş*, s. 501-502. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menḥûl*, s. 290.

2.6.11. Hakkında *Naşş* veya *İcmâ'* Bulunan Bir *Aşla* Dayanan ile Hakkında *Naşş* veya *İcmâ'* Bulunmayan Bir *Aşla* Dayanan İki *'İllet*in Çatışması

Cüveynî, bu çatışmada hakkında *naşş* veya *icmâ'* bulunan bir *aşla* dayanan *'illet*in tercih edilmesi gerektiğini söyler.¹²⁷² Cüveynî, konuyla ilgili olarak şu örneği verir: “Ebû Hanîfe, oruç *keffâreti* gerektirme konusunda “yeme”yi “cinsel ilişki”ye (*vikâ'*) kıyas eder.¹²⁷³ Buna mukâbil Şâfiî hukûkçular “yeme”yi, “küçük bir taş yutmaya” (*bel'ü'l-ħaşât*) kıyas edip bunun *keffâret* gerektirmeyeceğini öne sürebilirler.¹²⁷⁴ Burada Ebû Hanîfe'nin hakkında hem *naşş* hem *icmâ'* bulunan “cinsel ilişki” şeklindeki *aşla* dayanan *'illet*i ile Şâfiî hukûkçuların hakkında *naşş* veya *icmâ'* bulunmayan “taş yutma” şeklindeki *aşla* dayanan *'illet*i çatışmaktadır. Cüveynî'nin söz konusu tercih kuralına göre bu çatışmada Ebû Hanîfe'nin belirlediği *'illet* tercih edilmelidir. Ne var ki Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin yukarıdaki kıyasını bâtil/nakza açık bulur.¹²⁷⁵ Zira Ebû Hanîfe'ye göre “yeme”de *keffâret* gerekli olduğu hâlde “taş yutma”da gerekli değildir.¹²⁷⁶ Bu, Ebû Hanîfe'nin kıyasının tercih yeterliliğine sahip olmadığına işâret eder. Bu noktada Cüveynî, “taş yutma”da da *keffâreti* gerekli gören İmâm Mâlik'in kıyasını genel-geçer (*muṭṭarid*) bulur.¹²⁷⁷

Cüveynî eleştirisine mukâbil Ebyârî, Ebû Hanîfe'nin kıyasında bir *nakz*ın söz konusu olmadığını düşünür; çünkü ona göre *keffâret* gerektiren “yeme”ler, “lezzetli olanlar”dır (*muṣtehâ*). Bu açıdan “taş yutma”, orucu bozsa bile *keffâret* gerektirmemektedir.¹²⁷⁸

¹²⁷² Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 242.

¹²⁷³ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Serahsî, *Mebûsât*, III, 73-74; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'î*, II, 97-99. Ayrıca bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 237, 242.

¹²⁷⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 243. İmâm Şâfiî'ye göre oruç *keffâreti* cinsel ilişkiye özgüdür; yeme-içmede *keffâret* gerekmemektedir. Bkz. Şâfiî, *Umm*, II, 100-101.

¹²⁷⁵ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 243. Ayrıca bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 237.

¹²⁷⁶ Serahsî, *Mebûsât*, III, 74; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'î*, II, 99. Ayrıca bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 459.

¹²⁷⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 237-238, 243. Ebyârî'ye göre İmâm Mâlik'in konuyla ilgili olarak birincisi, “keffâretin orucu bozan bütün sebeplerde (*muṣtirât*) gerekli olduğu”; ikincisi, “keffâretin “taş yutma”da gerekli olmadığı” şeklinde iki görüşü bulunmaktadır. Ona göre Cüveynî'nin Mâlik'e nisbet ettiği görüş, Mâlik'in zayıf olan görüşüdür. Gerçekte Mâlik, konu hakkında Ebû Hanîfe gibi düşünür. Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 459-460.

¹²⁷⁸ Bkz. Ebyârî, *Taḥkîk*, IV, 460. Hanefî usûlcülere göre *keffâret* gerektiren “yeme”ler, gıda olarak alınan veya tedâvi amaçlı kullanılanlardır. Bkz. Serahsî, *Mebûsât*, III, 74, 138; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Şanâ'î*, II, 98.

2.6.12. *Zâhir* Bir Delille Desteklenen ile *Zâhir* Bir Delille Desteklenmeyen İki ‘*İllet*in Çatışması

Cüveynî, bu çatışmada usûlcülerin (*ulemâ*) şu üç görüşü benimsediklerini ifâde eder:¹²⁷⁹

- a) *Zâhir* delil, kendisiyle çatışan *kıyâsa* da uyarlanacak şekilde *te`vîl* edilebilir. Bu, *zâhir* delilin bir işlevinin (*vaķ*) bulunmadığını gösterir. Öyleyse çatışma durumu devam etmektedir.
- b) İki *kıyâs* da düşer. *Zâhir* delil, kendisiyle amel edilen müstakil bir delil konumuna yükselir.¹²⁸⁰
- c) *Zâhir* delille desteklenen *kıyâs* tercîh edilir.

Cüveynî, *zâhir* delili işlevsizleştiren birinci görüşü reddeder, ikinci görüşe olumlu yaklaşır, üçüncü görüşü ise doğru bulur.¹²⁸¹ Sonuçta ona göre söz konusu iki *kıyâs*ın çatışmasında, *zâhir* delille desteklenen *kıyâs* tercîh edilir.¹²⁸²

2.6.13. Tek *Aşla* Dayanan ile Birden Çok *Aşla* Dayanan (*Uşûl*) İki ‘*İllet*in Çatışması

Cüveynî, “bazı usûlcülerin” söz konusu çatışmada, *aşlıların* “şâhit” mesâbesinde olduğu ve “zann-ı gâlib”i arttırdığı gerekçesiyle birden çok *aşla* dayanan ‘*illeti* tercîh ettiklerini ifâde eder.¹²⁸³

Cüveynî’ye göre ise *aşlıların* çokluğu, tercîh sebebi olamaz.¹²⁸⁴ O, *hükümün* delâletinin *ma`na* ile gerçekleştiğini ve bu bakımdan sözü edilen her iki ‘*illetin* eş değer olduğunu düşünür.¹²⁸⁵ Kezâ, Cüveynî *aşlıların*, *uşûlu*’ş-*şer’adan* uzak “zann”lara dalma riski karşısında güvence (*emn min...*) oluşturduğunu ve bu nedenle

¹²⁷⁹ Bu görüşler için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 240.

¹²⁸⁰ Cüveynî, *Burhân*, II, 240. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menhûl*, s. 291.

¹²⁸¹ Cüveynî, *Burhân*, II, 240-241.

¹²⁸² Cüveynî, *Burhân*, II, 241.

¹²⁸³ Cüveynî, *Burhân*, II, 239. Bu usûlcüler *aşlıların* çokluğunu, râvilerin çokluğuna benzetirler. Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 500. Birden çok *aşla* dayanan ‘*illeti* tercîh eden usûlcülerden biri Sem`ânî’dir. Bkz. Sem`ânî, *Ķavâti*, II, 236.

¹²⁸⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 239.

¹²⁸⁵ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 239. Bâķıllânî de *Taķrîb* adlı eserinde bu görüşü seçer. Bkz. Zerkeşî, *Bahr*, IV, 484.

zikredildiğini; bahsedilen görevin bir tek *aşıl*la da hâsıl olabileceğini belirtir.¹²⁸⁶ Cüveynî'nin bu konuda Bâkıllânî'den etkilendiği anlaşılmaktadır.¹²⁸⁷

Cüveynî, *kıyâsu'l-ma'nadan* farklı olarak *kıyâsu's-şebehte* ise *aşıl*ların/örneklerin çokluğunun tercih sebebi olduğunu vurgular.¹²⁸⁸ O, bu bağlamda Ahmed b. Hanbel'in meste *teşbih* ederek sarık üzerine meshi câiz gördüğünü,¹²⁸⁹ Şâfiî'nin ise yüz[deki peçey]e ve el[deki eldiven]e *teşbih* ederek bunu câiz görmediğini¹²⁹⁰ ifâde eder ve *aşıl*ların/örneklerin çokluğundan hareketle İmâm Şâfiî'nin görüşünü tercih eder.¹²⁹¹

2.6.14. *Aşıl*ların Tecâzübü Bağlamında, Aynı *Fer'in*, İki Farklı *Aşla* *Teşbih*inden Kaynaklanan Çatışma

Cüveynî'nin aktardığı üzere bazı usûlcüler, böyle bir çatışma durumunda, her iki *aşla teşbih* edebilme hakkı tanıyan (*tahyîr*) görüşü tercih ederler.¹²⁹² Her iki *şebhi* de dikkate almayı/ihmâl etmemeyi (*tevfîru şebeheyi'l-aşleyn*) amaçlayan bu usûlcülere göre söz gelimi *lecâc ve ğazab* yemininde (*yemînu'l-lecâc ve'l-ğazab*),¹²⁹³ “ifâ etmek” ile “keffâret vermek” seçeneklerinden birine başvurulabilir. Zira *lecâc ve ğazab* yemini, bir yönüyle “ifâ etme”yi gerektiren “adâk” (*nezr*); bir yönüyle de “keffâret verme”yi gerektiren “yemîn” gibidir.¹²⁹⁴

¹²⁸⁶ Cuveynî, *Burhân*, II, 239.

¹²⁸⁷ Bkz. Cuveynî, *Telhîş*, s. 501.

¹²⁸⁸ Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 240; *Telhîş*, s. 500. Ayrıca bkz. Ğazâlî, *Menhûl*, s. 291.

¹²⁸⁹ Bkz. İbn Kudâme, *Muğnî*, I, 379-382.

¹²⁹⁰ İmâm Şâfiî'ye göre sarığa meshin câiz olmaması hakkında bkz. Şâfiî, *Ummu*, I, 26. İmâm Şâfiî'nin, konuyla ilgili olarak sarığı, peçe ve eldivene *teşbih* ettiğine dâir bir vurgusunu tespit edemedik. O, üzerine meshetmenin câiz olması konusunda sarık, peçe ve eldivenin meste *kıyâs* edilemeyeceğini belirtir ve bu noktada bunları (sarık, peçe ve eldiven), aralarında herhangi bir *teşbih* yapmaksızın mutlak olarak zikreder. Bkz. Şâfiî, *Umm*, II, 167, 186. Hatta -Cüveynî'nin ifâdesinin aksine- *Umm*'un bir yerinde, üzerine meshetmenin câiz olmaması konusunda peçe ve eldivenin sarık hükmünde olduğunu söyler. Bkz. Şâfiî, *Umm*, I, 26.

¹²⁹¹ Cuveynî, *Burhân*, II, 240. Mâlikîler ve Hanefîler de bu görüştedirler. Hukûk ekollerinin delilleri için bkz. İlâhî, Muhammed Manzûr, *el-Kıyâs fi'l-İbâdât Hukmuh ve Eseruh*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2004, s. 480-484.

¹²⁹² Bkz. Cuveynî, *Burhân*, II, 238.

¹²⁹³ “Nezrû'l-lecâc ve'l-ğazab, gerçekleşmesi istenmeyen bir şarta bağlanan adaktır. “Falan işi yaparsam”, “falanla konuşursam”, “yalan söylersem” gibi. Bu tür adakta asıl maksat, adak ve ibadet olmayıp bir işi yapıp yapmama konusunda kişinin kendi iradesini kontrol etmesidir. Bu özelliği bakımından bu kısma giren adaklar, bir nevi yemin sayılmaktadır. Nezrû'l-lecâcda adakta bulunan kimse muhayyirdir; şart gerçekleşince dilerse adağı yerine getirir, dilerse yemin keffâretini öder”. Ahmet Özel, “Adak”, *DİA*, İst. 1988, I, 339-340.

¹²⁹⁴ Cuveynî, *Burhân*, II, 238.

Cüveynî, ‘illete endekli bir tercîh olmadığı gerekçesiyle söz konusu yaklaşımı reddeder.¹²⁹⁵ Ona göre burada bir görüşün (*mezheb*) tercîhi söz konusudur; halbuki “emâre”/“delil” olmaksızın görüşler arasında tercîh yapılmaz.¹²⁹⁶ Kaldı ki Cüveynî’ye göre “*tahyîr*” ve “*iltizâm*”, farklı hitaplara dayanan *hükümler*dir.¹²⁹⁷

2.6.15. Cüveynî’ye Göre Diğer Çatışma Türleri

Cüveynî, bahsi geçen çatışma türlerine ilâveten, *Telhîş*’te müstakil olarak şu çatışma türlerinden de bahseder:

- a) Subûtu kaçî olan ‘illet, subûtu kaçî olmayan ‘illete tercîh edilir.¹²⁹⁸
- b) *Kitâb* ve *sünnete* uygun olan ‘illet, *Kitâb* ve *sünnete* uygun olmayan ‘illete tercîh edilir.¹²⁹⁹
- c) *İllet-i manşûşa*, *illet-i mustenbataya* tercîh edilir.¹³⁰⁰
- d) *İllet-i mustedîme/mubkiye*, *illet-i muhaşşiseye* tercîh edilir.¹³⁰¹
- e) *Aşlı naşş* ile sâbit olan ‘illet, *aşlı kıyâs* yoluyla sâbit olan ‘illete tercîh edilir.¹³⁰²
- f) *Hükümü kaçî* olan ‘illet, *hükümü kaçî* olmayan ‘illete tercîh edilir.¹³⁰³
- g) *İllet-i mufessire*, *illet-i mubhimeye* tercîh edilir.¹³⁰⁴ Nitekim Şâfiî birinin, “cinsel ilişki dışında bir sebeple orucunu bozdu; öyleyse kendisine *keffâret* gerekmez” şeklindeki sözü, Hanefî birinin “yasak olan sebeplerden biriyle orucunu bozdu” şeklindeki sözünden evlâdır.¹³⁰⁵
- h) *İhtiyâti* içeren ‘illet, *berâetu’z-zimmeyi* gerektiren ‘illete tercîh edilir.¹³⁰⁶

¹²⁹⁵ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 239.

¹²⁹⁶ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 239. “Emâre”/“delil” olmaksızın görüşler (*mezâhib*) arasında tercîh yapılmayacağına dâir geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 176-177.

¹²⁹⁷ Bkz. Cüveynî, *Burhân*, II, 239.

¹²⁹⁸ Cüveynî, *Telhîş*, s. 499.

¹²⁹⁹ Cüveynî, *Telhîş*, s. 499.

¹³⁰⁰ Cüveynî, *Telhîş*, s. 499.

¹³⁰¹ Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 499-500; 502. *İllet-i mustedîme/mubkiye*: “Umûmu tahsîs etmeyen; onu umûmu üzerine bırakan ‘illettir”. *İllet-i muhaşşise*: “Umûmu tahsîs eden ‘illettir”.

¹³⁰² Cüveynî, *Telhîş*, s. 499.

¹³⁰³ Cüveynî, *Telhîş*, s. 499.

¹³⁰⁴ Cüveynî, *Telhîş*, s. 500. *İllet-i mufessire*: “Manayı açıklayıcı ‘illettir”. *İllet-i mubhime*: “Manayı belirsizleştirici ‘illettir”.

¹³⁰⁵ Cüveynî, *Telhîş*, s. 500.

¹³⁰⁶ Cüveynî, *Telhîş*, s. 500.

- i) Cüveynî, bazı usûlcülerin ‘illet-i mûcibe ile ‘illet-i nâdibenin çatışmasında,¹³⁰⁷ ‘illet-i mûcibeyi tercîh ettiklerini belirtir; çünkü ‘illet-i mûcibede, hem “nedb” manası hem de ziyâde bir hüküm bulunmaktadır. Aynı mantıktan hareket eden bazı usûlcülere göre ‘illet-i nâdibe ile ‘illet-i mubîhenin çatışmasında ‘illet-i nâdibe tercîh edilir.¹³⁰⁸ Cüveynî’ye göre bu iki ‘illet arasında bir tercîh yapmak doğru değildir; çünkü “vucûb” ve “nedb”, iki müstakil hükümdür.¹³⁰⁹
- j) Cüveynî, bazı usûlcülerin ‘âdetten naqli gerektiren ‘illet ile ‘âdet üzerine kalmayı (beķâ) gerektiren iki ‘illetin çatışmasında ‘âdetten naqli gerektiren ‘illeti; bazılarının ise ‘âdet üzerine kalmayı gerektiren ‘illeti tercîh ettiklerini belirtir. Ona göre her iki tercîh şeklini de gerekçelendirmek imkân dâhilindedir.¹³¹⁰

¹³⁰⁷ ‘İlet-i mûcibe: “Hükümü vâcip kılan ‘illettir”. ‘İlet-i nâdibe: “Hükme teşvik eden ‘illettir”.

¹³⁰⁸ Bkz. Ğazâlî, *Mustaşfâ*, II, 472-489.

¹³⁰⁹ Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 502.

¹³¹⁰ Bkz. Cüveynî, *Telhîş*, s. 500.

SONUÇ

Cüveynî'ye göre *şer'î nazârın* kısımları *ilhâku'l-meskût 'anh bi'l-manşûş 'aleyh*, *kıyâs* ve *istidlâldir*. Ona göre *kıyâs*, *ictihâdın* dayanağı ve *re'yn* aslıdır; “fıkhî” ve *şer'î nazâr* yöntemleri, *kıyâstan* türemiştir. *Kıyâs*, *el-Burhân*'ın en hacimli bölümünü -neredeysse yarısını- teşkil etmektedir.

Cüveynî'ye göre *kıyâsın* özsel tanımı (*hadd*) mümkün değildir. Ona göre *kıyâsın* özsel tanımına dâir ibârelerde geçen kavramlar, özsel tanım sanatını ve şartlarını ihlâl etmektedir. Ona göre *kıyâsın* tanımı olduğu ileri sürülen ifâdeler, aslında ilintisel tanımdır (*resm*). Ona göre özsel tanımı (*hadd*) mümkün olmayan *kıyâsın* “hakikat”i, “*sebr ve taşîm*” (*taşîm/temyîz*) yöntemiyle belirgin hâle gelmektedir.

Naşşların, hukûkî olayların birçok hükmünü kapsamadığı görüşünde olan Cüveynî, *kıyâsın* hukûkî olayların hükümlerini kapsama kapasitesini, ileri yorum yöntemleri geliştirerek maksimize etmiştir.

Cüveynî'ye göre *kıyâs*, biçimsel açıdan “kesinlik” ifâde etmemekte ve özü itibâriyle İslâm hukûk metodolojisinin delillerinden değildir. Ne var ki “kesin” (*kat'î*) bir delil olan “icmâ” sâyesinde *kıyâsla* amel etmek/işlem yapmak vâcip hâle gelmiştir ve bu yönüyle *kıyâs*, İslâm hukûk metodolojisinin ilgi alanına girmiş ve “ikincil/tâlî/fer'î delil” konumundaki yerini almıştır. Cüveynî'nin bu düşüncesi *kıyâsın*, bir “metot” olduğu yönündeki -Gazâlî ve İlkiyâ Herrâsî tarafından temsil edilen- yaklaşımlara kaynaklık etmektedir.

Kıyâs, epistemolojik açıdan genel itibâriyle “zann”; bazı versiyonlarıyla da - *ilhâku'l-meskût 'anh bi'l-manşûş 'aleyh*- “kesinlik” ifâde etmektedir. Ona göre tüm “kesin bilgi” (*el-ilm*) çeşitleri, aynı epistemolojik değere ve aynı bağlayıcılığa sahiptir. Bu nedenle “kesin bilgi” çeşitleri arasında herhangi bir hiyerarşi doğru değildir. Ona göre aynı epistemolojik değere karşılık gelen “kesin bilgi” çeşitlerinin tümü “zarûrî”dir. Cüveynî'ye göre “zann” çeşitleri arasında ise epistemolojik hiyerarşi bulunmaktadır.

Cüveynî, kıyâsla amel etmenin “aqlen” câiz; “sem’an” vâcip olduğunu düşünmektedir. O, usûlcülerin çoğuna uygun olarak “Şahâbe icmâ’ı”nı, kıyâsın kaynak değerini temellendiren en kuvvetli delil olarak görmektedir.

Cüveynî, kıyâsın kaynak değerini reddeden usûlcülerin (*nufâtu’l-kıyâs*) aklı şüphelerine çeşitli cevaplar vermiştir. Aynı zamanda kıyâsın aklı delillerine de temel teşkil eden bu cevaplar, şu şekilde ilkeler hâline dönüştürülebilir: “Her bir hukûkî olayda, Allah’ın bir hükmü bulunmaktadır. Sınırlı olan *naşş* ve sayılı olan *icmâ’ın*, sonsuz olan hukûkî olayların hükümlerini karşılaması mümkün değildir. Bu sorunu çözebilecek mekanizma *kıyâstır*”; “*Maşlahat* barındıran hükümlerle sorumlu *tutmanın* “Allah’a vâcip” olduğu iddiâ edilemez; bu nedenle kıyâsın kaynak değeri, -*nufâtu’l-kıyâstan* Nazzâm’ın başını çektiği Mu‘tezile’nin aksine- “şalâh-aşlah/tahsîn-takbîh” meselesiyle reddedilemez”; “*Kıyâs* “ta‘aqqulî” hükümlerde câri olur”; “Zann-ı gâlib” ile amel edilir; çünkü “zann-ı gâlib”, önemli bir bilgi kaynağıdır”; “*Kıyâsın* reddi “muşib birdir”; kabûlu ise genel itibâriyle “taşvîbu’l-muctehidîn” görüşü üzerine kuruludur”; “Şer‘î/sem‘î *kıyâs*, hükümlere “emâre”/“alâmet” kılınmıştır. *Kıyâsın* hükümlere “emâre”/“alâmet” kılınması, kendiliğinden (*li a‘yânihâ; li zevâtihâ*) değil; tevkîfî ve vaz‘îdir”.

Cüveynî’ye göre *kıyâs*, *kıyâsu’l-ma’na* ve *kıyâsu’ş-şebeh* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. O, *kıyâsu’d-delâleyi* müstakil bir *kıyâs* çeşidi sayıp saymama konusunda ikilem yaşamıştır. Cüveynî *kıyâsu’l-ma’nayı’illeyi*, *hükme* doğrudan/bizzât *münâsib* olan ve *hükümü* çağrıştıran (*muhîl*, *muşîr*) bir *ma’naya* dayanan *kıyâs* olarak betimlemektedir. Cüveynî’ye göre *illeti* tespit etme yöntemleri “şarîh”, “îmâ’/inbâ”, “icmâ”, “münâsebe”, “sebr ve taqsîm” ile “tard/iştirâd ve ‘aks/in ikâs”tır. Onun genel yaklaşımından hareketle “îmâ’/inbâ”, “icmâ”, “sebr ve taqsîm” ile “tard/iştirâd ve ‘aks/in ikâs” yöntemlerini, *münâsebe* yöntemi kapsamında değerlendirmek mümkündür. Zira bu yöntemlerin temelinde “*münâsib ma’na*” algısı yer almaktadır.

Cüveynî, cumhûr gibi *kıyâsu’ş-şebehi* hüccet olarak görmekte ve *kıyâsu’ş-şebehi*, “aşl ile fer‘in *hükümde* benzeşmesinin (*teşâbuh*) iktizâsına *münâsib* olan *kıyâs*” şeklinde betimlemektedir. Bu, *kıyâsu’ş-şebehin* *hükme* dolaylı yoldan

münâsib olduğu anlamına gelmektedir. Cüveynî'ye göre “zann-ı gâlib”e dayanma ve -*nakz* gibi- *kıyâsı* iptâl eden sebeplerden sâlim olmanın gerekliliği gibi husûslarda *kıyâsu'l-ma'na* ile *kıyâsu's-şebeh* müşterektir. Fakat *kıyâsu'l-ma'na* ile *kıyâsu's-şebeh* arasında ince bir çizgi vardır. O, bu nüansı belirgenleştirmek amacıyla üç orijinal teknik -“*Şebeh* formatına uygun olan misâller”; “Genel bir *ma'na* çağrışıra *şebeh*”; *et-Teşbih bi'l-mağşûd*- geliştirmektedir.

Genel bir kural olarak Cüveynî'ye göre *kıyâsu'l-ma'na*, *kıyâsu's-şebeh*ten daha kuvvetli epistemolojik bir değere sahiptir. *Ṭard/iṭṭirâdı*, *kıyâs* hiyerarşisinin en alt katmanında zikreden Cüveynî, kaynak değeri açısından buna epistemolojik bir değer atfetmemektedir. Ona göre *ṭard/iṭṭirâd*, *ḥükme münâsib* olmayan ve *ḥükümü* çağrıştırmayan bir *ma'nadır*; bu açıdan -*kıyâsu'l-ma'na* ve *kıyâsu's-şebeh*in aksine- ne “kesin bilgi” (*el-ilm*) ne de “zann” ifâde etmektedir.

Cüveynî, *kıyâsu'l-ma'na* ve *kıyâsu's-şebeh* için epistemolojik birer hiyerarşi şablonu geliştirmek ister ve bu amaçla her iki *kıyâs* çeşidini örnekler bazında birtakım mertebelere ayırmıştır. O, söz konusu mertebelerin ve şablonların bir bölümünün tasarlanmasında İmâm Şâfi'î ve Bâkıllânî'den etkilenmişse de ortaya koymuş olduğu özgün yaklaşımlarıyla konuyu sistematize etmiş ve âdetâ söz konusu tasarımın gerçek teorisyeni olmuştur.

Şâfi'î usûlcülere uygun olarak Cüveynî, “delillerin birbiriyle çatışma” (*te'âruḍ/teḳâbul/tenâḳuḍ*) durumunun, “zann” ifâde eden delillerde geçerli olduğunu; “kesinlik” ifâde eden delillerde ise geçerli olmadığını düşünür. Ona göre “zann” ifâde eden *kıyâs*lar birbiriyle çatışırsa epistemolojik açıdan üst mertebede bulunan *kıyâs*, alt mertebede bulunan *kıyâsa* tercîh edilir. Bu genel kurala göre epistemolojik açıdan *kıyâsu'l-ma'nanın* en alt mertebesi, *kıyâsu's-şebeh*in en üst mertebesine tercîh edilir.

Cüveynî, *ma'naya* en çok önem veren ve onu farklı boyutlarıyla inceleyen usûlcülerin başında gelmektedir. Ona göre usûlün *ma'nayla* ilintili yönünü temsil eden başlıca delil, *kıyâstır*; en yalın hâliyle “aqlî uygunluk” şeklinde tanımlanabilecek *münâsebe(t)*, *kıyâsta ma'nayı/illeti* tespit eden ve *ḥükümün ta'diyesini* sağlayan en fonksiyonel yöntemdir. O, *münâsebeyi* ifâde etmek için *iḥâle*,

iş'ar bi'l-ḥukm; münâsib ma'nayı ifade etmek için de *muḥîl, ma'na muş'ir bi'l-ḥukm* gibi tabirler kullanır. Kezâ Cüveynî'ye göre mu'teber bir *ta'lîl* için şu beş şartın gerçekleşmesi gerekir: 1. Aşıldan 'illet olmaya elverişli birtakım *ma'naların istinbât* edilmesi. 2. *Ma'naların*, “zann-ı gâlib”le elde edilmesi. 3. *Ma'naların*, *aşlın ḥükmüne münâsib* olması. 4. *Ḥükme münâsib* olan bu *ma'nanın muṭṭarid* olması; ibtâl edici sebeplerden/itirâzlardan (*mubṭilât*) sâlim olması. 5. *Münâsib ma'nanın uşûlu's-şerî'a*ya uygun olması ve bununla çelişmemesi gerekir.

Cüveynî *maşlahat, ḥikmet, maḳşad (maḳâşidu's-şerî'a/maḳşûd)* gibi konuları *ḳiyâs* bölümünde zikreder. O, *münâsebeyi maşlahat, ḥikmet, maḳâşidu's-şerî'a* gibi kavramlarla ilişkilendirmiş ve bunlar arasındaki etkileşim ve özdeşliklere dikkat çekmiştir. Ona göre söz konusu kavramların ortak paydası, “*münâsib ma'na*” temelli olmalarıdır. Bahsedilen konu dizimi 'illetin, *münâsib ma'na* temelli olan *maşlahata/ḥikmete/maḳâşidu's-şerî'a*ya denk düştüğü ve *ta'lîlin*, ağırlıklı olarak bunlarla gerçekleştiği anlamına gelmektedir.

Münâsebe(t), *-maşlahat/ḥikmet/maḳâşidu's-şerî'a-* konularını detaylı olarak ele alan ilk usûlcü Cüveynî'dir. O, bu konulara dâir teorilerin oluşum ve gelişim sürecinde dönüm noktasını teşkil etmiş; özgün düşüncesi ve orijinal yorumlarıyla kendisinden sonraki -Gazâlî, İzzuddîn b. Abdusselâm ve Şâtîbî gibi- usûlcüleri derinden etkilemiştir.

Cüveynî *münâsib ma'naları, -maşlahatları/ḥikmetleri/maḳâşidu's-şerî'ayı-* “*ḳışâş*” ve “*bey*” örnekleri bağlamında- *ḍarûrî*; -“*icâre*” örneği bağlamında- *ḥâcî*; -“*ṭahâratu'l-ḥadeş/abdest*”, “*izâletu'n-necâse(t)*” ve “*kitâbe*” örnekleri bağlamında- *taḥsînî* ve -“*tekbîr*”, “*selâm*”, “*rükû'un bir; secdenin iki olması*” örnekleri bağlamında- *bedenî ibâdetler* şeklinde kategorize ve sistematize eden; dokunulmazlığı olan/korunması gereken ve Gazâlî tarafından isimleri açıkça zikredilip sistemli hâle getirilen “*din*”, “*can/hayat*”, “*akıl*”, “*nesil/neseb*” ve “*mal/mülk*” adlı beş *külli/ḍarûrî ma'na/aşl (ḍarûrât-ı ḥamse/kulliyyât-ı ḥamse)* formülasyonuna ciddî anlamda atıfta bulunan ilk usûlcüdür. Onun düşüncesine göre *külli ḳiyâs*, sadece *ḍarûriyyâtta*; *cüz'î ḳiyâs* ise tüm kategorilerde câizdir.

Cüveynî, konu bağlamında *cüz'î maşlahata* da değinir. *Cüz'î maşlahat*, Cüveynî sonrası usûlcülerin sistematize ettiği *tekmilî/tetimmî/mukemmile/mutemmime maşlahat* kavramına tekâbül eder. Cüveynî'ye göre i'tibâra alınması hâlinde, *küllî đarûrî maşlahatın* ihmâline yol açan bütün *cüz'î maşlahatların* ibtâli zorunludur. Şu hâlde *cüz'î maşlahat*, *küllî đarûrî maşlahatlarla* çatıştığı zaman, *küllî đarûrî maşlahat* karşısında işlevini yitirir.

Cüveynî, *münâsib ma'naları*, *-hikmetleri/maşlahatları/mağâşidu's-şerî'ayı-* hakkıyla kavrayamadığını ve bunlara hakkıyla riâyet etmediğini düşündüğü Ebû Hânîfe ile bunlarla amel etme konusunda itidâli elden bıraktığını düşündüğü İmâm Mâlik karşısında; *münâsib ma'nayı*, *-maşlahatı/hikmeti/mağâşidu's-şerî'ayı-* kontrol altına alıp ölçülü bir *münâsib ma'na*, *-maşlahat/hikmet/mağâşidu's-şerî'a-* anlayışı inşâ etmek ister ve bu amaçla *münâsib ma'nanın*, *-maşlahatın/hikmetin/mağâşidu's-şerî'anın- uşûlu's-şerî'aya* uygun olmasının gerekliliği üzerinde durur. Ona göre *uşûlu's-şerî'aya* uygunluk, *münâsib ma'nanın*, *-maşlahatın/hikmetin/mağâşidu's-şerî'anın-* mu'teber ve makbûl olmasının göstergesidir. Zira *uşûlu's-şerî'a*, *münâsib ma'nanın*, *-maşlahatın/hikmetin/mağâşidu's-şerî'anın-* geçerliliğini ve yürürlüğünü gösteren ve bunu denetleyen mihenk taşı mesâbesindedir.

Cüveynî, *ta'lîlin* imkânı ve *hükümün ta'diyesinin münâsib ma'nanın* varlığı üzerinde kurgulanması konusunda *kıyâs* ile müşterek gördüğü *istidlâli* de aynı denetim mekanizmasından geçirir. *İstidlâli* müstakil olarak ele alan ve kavramsallaştıran ilk usûlcü olan Cüveynî'ye göre, *kıyâstan* farklı olarak *istidlâlde*, üzerinde ittifâk edilen bir *aşl* bulunmamakta ve bu durum, *kıyâsa* nazaran *istidlâlde*, *istinbât* edilen *ma'nanın* mesnetsiz ve *uşûlu's-şerî'aya* uzak olma riskini arttırmaktadır. Bu noktada Cüveynî İmâm Şâfi'î'nin, "*münâsib ma'nanın*, *-maşlahatın/hikmetin/mağâşidu's-şerî'anın- uşûlu's-şerî'aya* yakın olmasının (*takrîb*) gerekliliği" şeklindeki şartını benimseyip geliştirmek suretiyle söz konusu risk faktörünü devre dışı bırakmayı amaçlar. Bu yaklaşımıyla Cüveynî, *istidlâlin* kaynak değeriyle ilgili iki zıt görüş -İmâm Mâlik'e atfedilen mutlak kabûl ile Bâkıllânî ve bazı Şâfi'î kelâmcılara atfedilen mutlak red- arasında denge unsuru olmuş ve bu yöntemle dâir sınırları belirlenmiş, kontrollü bir *münâsib ma'na*, *-maşlahat/hikmet/mağâşidu's-şerî'a* anlayışı inşâ etmiştir. *Kıyâs* ve *istidlâli* aynı

denetim mekanizmasına tâbi tutmakla Cüveynî, *ma'na* eksenli *şer'î nazârın* iç dinamikleri arasında varsaydığı maksimum tutarlılık arayışında muvaffak olmuştur. *Kıyâs* mekanizmasıyla oldukça geniş bir *ta'lîl* anlayışı öngören Cüveynî, geliştirdiği “*uşûlu'ş-şer'î'aya* uygunluk/yakınlık” formülü sâyesinde *münâsib ma'nanın*, - *maşlahatın/hikmetin/mağâşidu'ş-şer'î'anın*- *naşşlarla* ve lafızcı yaklaşımla bağlantı kanallarını aktif hâle getirip güçlendirmiş; böylece ucu açık/kontrolsüz yaklaşımların önüne geçmiş ve teorik bağlamda hukûkun nizâmını/istikrârını/emniyetini sağlamıştır. Cüveynî, *maşlahatçı* yorumun genişliği ve lafızcı yorumun darlığı arasındaki denge arayışını ise -“Şahâbe uygulaması”na sık sık yaptığı atıflarla- Şahâbe'nin hukûk anlayışı ile temellendirir.



BİBLİYOGRAFYA

I. KLASİK ESERLER

A. CÜVEYNÎ'NİN ESERLERİ

el-Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn Dîyâu'd-dîn Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik b. Ebî Muhammed 'Abdillâh b. Ebî Ya'qûb Yûsuf b. 'Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed b. Hayyûyeh en-Nîsâbûrî eṭ-Ṭâî es-Sinbisî (v. 478/1085), *el-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, thk: Şalâh b. Muhammed b. 'Uveyde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997. 2 cilt.

....., *et-Telhîş fî Uşûli'l-Fıkh*, thk: Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

....., "el-Veraḳât", *Mutûn Uşûlî Muhimme fî'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhira 1993, s. 35-49.

....., *el-Ġiyâşî/Ġiyâsu'l-Umem fî İltiyâsi'z-Zulem*, thk: 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2011.

....., *Nihâyetu'l-Maṭlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, thk: 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrût 2007. 19 cilt + muhakkike âit 1 ciltlik *el-Muḳaddimât* ve 1 ciltlik *el-Fehâris el-Âmme*=21 cilt.

....., *el-Kâfiye fî'l-Cedel*, thk: Halîl Manşur, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999.

....., *Kitâbu'l-İctihâd*, thk: 'Abdulḥamîd Ebû Zunejr, Dâru'l-Ḳalem, Dımeşk 1987.

....., *Kitâbu'l-İctihâd ve'l-Fetvâ*, [el-Ebyârî'nin *et-Taḥkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh* adlı eserinin IV. cildi içerisinde], thk: 'Alî b. 'Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî, Dâru'd-Diyâ', Ḳuveyt 2011.

....., *el-Aḳîdetu'n-Nizâmiyye*, thk: Muhammed ez-Zubeydî, Dâru Sebîli'r-Reşâd, Beyrût 2003.

....., *eş-Şâmil fî Uşûli'd-Dîn*, thk: 'Abdullâh Maĥmûd Muĥammed 'Umer, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1999.

....., *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâ'î'l-Edille fî Uşûli'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1995.

....., *Luma'u'l-Edille fî Kavâ'idi 'Aĥâidi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a*, thk: Fevĥiyye Ĥuseyn Maĥmud, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1987.

B. DİĞER ESERLER

el-ĶUR'ÂN el-KERÎM.

el-ÂMÎDÎ, Seyfuddîn Ebu'l-Ĥasen 'Alî b. Ebû 'Alî (v. 631/1233), *el-İĥkâm fî Uşûli'l-Aĥkâm*, el-Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrût 2010. 2 cilt.

el-BÂCÎ, Ebu'l-Velîd (v. 474/1081), *İĥkâmu'l-Fuşûl fî Aĥkâmi'l-Uşûl*, thk: 'Abdulmecîd Turkî, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Tûnus 2008. 2 cilt.

el-BÂĶILLÂNÎ, el-Ķâdî Ebû Bekr Muĥammed b. eĥ-Ṭayyib (v. 403/1013), *et-Taĥrîb ve'l-İrşâd fî Uşûli'l-Fıĥh*, thk: Muĥammed es-Seyyid 'Uşmân, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2012.

el-BAŞRÎ, Ebu'l-Ĥuseyn Muĥammed b. 'Alî b. eĥ-Ṭayyib (v. 436/1044), *el-Mu'temed fî Uşûli'l-Fıĥh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût (t.y.). 2 cilt.

el-BEYDÂVÎ, el-Ķâdî Nâşıruddîn 'Abdullâh b. 'Umer (v. 685/1286), *Minhâcu'l-Vuşûl ilâ İlmi'l-Uşûl*, [İsnevî'nin (v. 772/1370) *Nihâyetu's-Sûl fî Şerĥi Minhâci'l-Vuşûl* adlı şerhiyle birlikte], thk: Muĥammed Ĥasen İsmâ'îl, Aĥmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2009. 4 cilt.

el-BEYĤAĶÎ, Ebû Bekr Aĥmed b. el-Ĥuseyn b. 'Alî (v. 458/1066), *Risâletu'l-İmâm Ebî Bekr el-Beyĥâķî ile'l-İmâm Ebî Muĥammed el-Cuveynî: Teĥvî Mesâile fî İlmi'l-Ĥadîs ve Ġayrih (bi Rivâyeti Velelih Şeyĥi'l-Ķudât Ebî 'Alî İsmâ'îl el-*

Beyhaķî), thk: Ebû ‘Abdillâh b. Ħalîl Muş‘il, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrût 2007.

....., *es-Sunenu’l-Kubrâ*, thk: Muĥammed ‘Abdulķadir ‘Aķâ, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1424. 10 cilt.

el-BUĦÂRÎ, Ebû ‘Abdullâh Muĥammed b. İsmâ‘il b. İbrâhîm (v. 256/870), *Şahîĥu’l-Buĥârî (el-Câmi‘u’l-Musnedu’s-Şahîĥu’l-Muĥteşar min Umûr Resûlillâh - Şallellâhu ‘aleyhi ve Sellem- ve Sunenih ve Eyyâmih)*, thk: Muĥammed Zuheyr b. Nâşır b. en-Nâşır, Dâru Tuvķi’n-Necât, (y.y.) 1422. 9 cilt.

el-BUĦÂRÎ, ‘Abdul‘azîz ‘Alâuddîn b. Aĥmed (v. 730/1330), *Keşfu’l-Esrâr ‘an Uşûli Fahri’l-İslâm el-Bezdevî*, thk: Nâcî es-Suveyd, el-Mektebetu’l-‘Aşriyye, Beyrût 2012. 4 cilt.

el-CEŞŞÂŞ, Ebû Bekr Aĥmed b. ‘Alî er-Râzî (v. 370/981), *Uşûlu’l-Ceşşâş (el-Fuşûl fi’l-Uşûl)*, thk: Muĥammed Muĥammed Tâmir, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2010. 2 cilt.

ed-DÂREĶUTNÎ, Ebu’l-Ħasen ‘Alî b. ‘Umer (v. 385/995), *Sunenu’d-Dâreķutnî*, thk: Şu‘ayb el-Arnâ‘ût, Ħasen ‘Abdulmun‘im Şelebî, ‘Abdullaţîf Ħırzullâh, Aĥmed Berhûm, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût 1424. 5 cilt.

ed-DÂRİMÎ, Ebû Muĥammed ‘Abdullâh b. ‘Abdurrahmân (v. 255/869), *Sunenu’d-Dârimî*, thk: Ħasen Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru’l-Muĥnî, es-Su‘ûdiyye 1421. 4 cilt.

ed-DEBÛSÎ, Ebû Zeyd ‘Ubeydullâh b. ‘Umer b. ‘İsâ (v. 430/1039), *Taķvîmu’l-Edille fi Uşûli’l-Fıķh*, thk: Ħalîl Muĥyiddîn el-Mays, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2007.

EBÛ DÂVÛD, Suleymân b. el-Eş‘as b. İşĥâķ es-Sicistânî (v. 275/889), *Sunenu Ebî Dâvûd*, thk: Muĥammed Muĥyiddîn ‘Abdulĥamîd, el-Mektebetu’l-‘Aşriyye, Beyrût (t.y.). 4 cilt.

el-EBYÂRÎ, 'Alî b. İsmâ'îl (v. 616/1219), *et-Taḥkîk ve'l-Beyân fî Şerḥi'l-Burhân fî Uşûli'l-Fıkh*, thk: 'Alî b. 'Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî, Dâru'd-Diyâ', Kuveyt 2011. 4 cilt.

el-FÂRİSÎ, 'Abdulgâfir Ebu'l-Ḥasen b. İsmâ'îl (v. 529/1134-35), *el-Ḥalkatu'l-Ûlâ min Târîhi Nisâbûr/Kitâbu's-Siyâk li Târîhi Nisâbûr*, thk: Muḥammed Kâzım el-Maḥmûdî, Cemâ'atu'l-Muderrisîn, Kum 1982.

el-FÂSÎ, Taḳıyyuddîn Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥasenî el-Mekkî (v. 832/1429), *el-İkdu's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, thk: Fu'âd Seyyid, Maḥba'atu's-Sunneti'l-Muḥammedıyye, (y.y.) 1962-69. 8 cilt.

el-FİRKÂḤ, Tâcuddîn 'Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Fezârî (v. 690/1291), *Şerḥu'l-Veraḳât li İmâmi'l-Ḥarameyn el-Cuveynî*, thk: Sâre Şâfî el-Hâcirî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2005.

el-ĞAZÂLÎ, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed eṭ-Ṭûsî (v. 505/1111), *el-Menḥûl min Ta'likâti'l-Uşûl*, thk: Nâcî es-Suveyd, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût 2008.

....., *el-Mustaşfâ min İlmi'l-Uşûl*, thk: Muḥammed Suleymân el-Eşşar, Mueessesetu'r-Risâle, Dımeşş 2012. 2 cilt.

el-ḤATİB, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî el-Bağdâdî (v. 463/1071), *el-Faḳîh ve'l-Mutefakḳih*, thk: 'Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, es-Su'ûdiyye 1421. 2 cilt.

el-HİNDÎ, Şafıyyuddîn Muḥammed b. 'Abdurrahîm b. Muḥammed el-Urmevî eṣ-Şâfî'î (v. 715/1315), *el-Fâik fî Uşûli'l-Fıkh*, thk: Maḥmûd Naşşâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2005. 2 cilt.

İBN 'ABDULHÂDÎ, Şemseddîn Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥanbelî (v. 744/1343), *Tenḳîhu't-Taḥkîk fî Ehâdisi't-Ta'lik*, thk: Sâmi b. Muḥammed b. Câdellâh, 'Abdul'azîz b. Nâsır, Dâru Eḳvâi's-Selef, Riyâd 1428. 5 cilt.

- İBN ‘ABDUSSELÂM, ‘İzzuddîn ‘Abdul‘azîz (v. 660/1262), *Ḳavâ‘idu’l-Aḥkâm fi İşlâhi’l-Enâm (el-Ḳavâ‘idu’l-Kubrâ)*, thk: Nezîyye Kemâl Ḥammâd, ‘Uşmân Cum‘a Ḍamîriyye, Dâru’l-Ḳalem, Dimeşq 2007. 2 cilt.
- İBN ‘ASÂKİR, Ebu’l-Ḳâsım ‘Alî b. el-Ḥasen b. Hibetullâh ed-Dimeşqî (v. 571/1176), *Tebyînu Kizbi’l-Mufterî fi mâ Nusibe ile’l-İmâm Ebi’l-Ḥasen el-Eş‘arî*, Maḥba‘atu’t-Tevfîk, Dimeşq 1347.
- İBN EBÛ ŞEYBE, Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muḥammed (V. 235/849), *el-Kitâbu’l-Muşannef fi’l-Eḥâdîs ve’l-Âşâr*, thk: Kemâl Yûsuf el-Ḥût, Mektebetu’r-Ruşd, Riyâd 1409. 7 cilt.
- İBN ḤALDÛN, ‘Abdurrahmân b. Muḥammed el-Ḥaḍramî el-Mağribî (v. 808/1406), *el-Muḳaddime*, thk: Aḥmed ez-Za‘bî, Şeriketu Dâru’l-Erḳam b. Ebi’l-Erḳam, Beyrût 2001.
- İBN ḤALLİKÂN, Ebu’l-‘Abbâs Şemsuddîn Aḥmed b. Muḥammed b. Ebî Bekr (v. 681/1282), *Vefeyâtu’l-A‘yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zemân*, thk: Muḥammed Muḥyiddîn ‘Abdulḥamîd, Mektebetu’n-Nehḍati’l-Mişriyye, Ḳâhira 1948. 6 cilt.
- İBN ḤANBEL, Ebû ‘Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed (v. 241/855), *Musnedu’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk: Şu‘ayb el-Arnâût, ‘Adil Murşid vd., Muessesetu’r-Risâle, (y.y.) 2001. 45 cilt.
- İBN ḤAZM, Ebû Muḥammed ‘Alî b. Aḥmed b. Se‘îd ez-Zâhirî (v. 456/1064), *el-İḥkâm fi Uşûli’l-Aḥkâm*, thk: Muḥammed Muḥammed Tâmir, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 2004. 8 cilt.
- İBN İMÂM el-KÂMİLİYYE, Kemâleddîn Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Abdurrahmân b. ‘Alî el-Mişrî eş-Şâfi‘î (v. 874/1469-70), *Şerḥu’l-Veraḳât fi ‘İlmi Uşûli’l-Fıḳḥ ‘alâ Veraḳâtı Ebi’l-Me‘âlî el-Cuveynî*, thk: Muştafâ Maḥmûd el-Ezherî, Dâru İbni’l-Ḳayyim, Riyâd 2008.

İBN KÂDÎ ŞUHBE, Taqıyyuddîn Ebû Bekr b. Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Umer b. Muḥammed el-Esedî ed-Dımeşķî (v. 851/1448), *Ṭabaḳâtu’s-Şâfi’iyye*, thk: ‘Abdul‘alîm Ḥân, ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrût 1987. 4 cilt.

İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Şemsuddîn Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Ebû Bekr (v. 751/1350), *İlâmu’l-Muvaḳķi’in ‘an Rabbi’l-‘Âlemîn*, thk: Şâliḥ Aḥmed eş-Şâmî, Dâru’l-Kalem, Dımeşķ 2011. 4 cilt.

İBN KEŞİR, Ebu’l-Fidâ’ İsmâ’îl b. ‘Umer ed-Dımeşķî (v. 774/1373), *Ṭabaḳâtu’l-Fuḳahâi’s-Şâfi’iyyîn*, thk: Enver el-Bâz, Dâru’l-Vefâ, el-Manşûra 2004. 2 cilt.

....., *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Maṭba‘atu’s-Sa‘âde, Mışır 1932. 14 cilt.

İBN KUDÂME, Muvaffaḳuddîn Ebû Muḥammed ‘Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed el-Maḳdisî (v. 620/1223), *Ravḍatu’n-Nâzır ve Cunnetu’l-Munâzır*, [İbn Bedrân’ın (v. 1927) *Nuzhetu’l-Ḥâṭiri’l-‘Âṭir* adlı şerhiyle birlikte], el-Mektebetu’l-‘Aşriyye, Beyrût 2007.

....., *el-Muġnî*, thk: ‘Âdullâh ‘Âbdulmuḥsin et-Turkî, ‘Âbdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv, Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, Riyâḍ 1997. 15 cilt.

İBN MÂCE, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî (v. 273/887), *Sunenu İbn Mâce*, thk: Muḥammed Fu’âd ‘Abdulbâķî, Daru İḥyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, Ḳâhira (t.y.). 2 cilt.

İBN MANZÛR, Ebu’l-Faḍl Cemâleddîn Muḥammed b. Mukerrem (v. 711/1311), *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Şâdır, Beyrût 1990. 15 cilt.

İBN TAĠRİBERDÎ, Cemâleddîn Ebu’l-Meḥâsin Yûsuf el-Atâbekî (v. 874/1470), *en-Nucûmu’z-Zâhira fî Mulûki Mışır ve’l-Ḳâhira*, Dâru’l-Kutubi’l-Mışriyye, Ḳâhira 1935. 10 cilt.

İBN TEYMİYYE, Ebu’l-‘Abbâs Taqıyyuddîn Aḥmed b. ‘Abdulḥalîm (v. 728/1328), *Beyânu Telbîsi’l-Cehmiyye fî Te’sisi Bide’ihimi’l-Kelâmiyye*, thk: Muḥammed b. ‘Abdurrahmân b. Ḳâsım, Maṭba‘atu’l-Ḥukûme, Mekke 1392. 2 cilt.

....., *Der'û Te'ârûdi'l-'Akl ve'n-Naql*, thk: Muḥammed Reşâd Sâlim, Dâru'l-Kunûzi'l-Edebiyye, Riyâd 1991. 11 cilt.

....., *el-Fetâva'l-Kubrâ*, thk: Muḥammed 'Abdulḳâdir 'Aṭâ, Muşţafâ 'Abdulḳâdir 'Aṭâ, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1987. 6 cilt.

....., *el-İstikâme*, thk: Muḥammed Reşâd Sâlim, Câmî'atu'l-İmâm Muḥammed b. Su'ûd, Medîne 1403. 2 cilt.

....., *Mecmû'atu'l-Fetâvâ*, thk: 'Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, el-Mansûra 2001. 37 cilt.

İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî (v. 597/1201), *el-Muntazam fî Tevârîhi'l-Mulûk ve'l-Umem*, thk: Suheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1995. 13 cilt.

İBNU'L-EŞİR, 'İzzuddîn Ebu'l-Ḥâsen 'Alî b. Ebi'l-Kerem Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdulkerîm b. 'Abdulvâhid el-Cezerî eş-Şeybânî (v. 630/1233), *el-Kâmil fî't-Tarih*, İdâretu't-Ṭibâ'ati'l-Munîriyye, Mısır 1384. 10 cilt.

İBNU'L-ḤÂCİB, Ebû 'Amr Cemâleddîn 'Uşmân b. 'Umer b. Ebû Bekr b. Yûnus (v. 646/1249), *el-Muḥtaşar*, [İşfehânî'nin (v. 749/1349) *Beyânu'l-Muḥtaşar Şerhu Muḥtaşar İbni'l-Ḥâcib* adlı şerhiyle birlikte], thk: 'Alî Cum'a Muḥammed, Dâru's-Selâm, Kâhira 2004. 2 cilt.

İBNU'L-İMÂD, Şihâbuddîn Ebu'l-Felâḥ 'Abdulḥayy b. Aḥmed b. Muḥammed el-'Akrî el-Ḥanbelî ed-Dimeşķî (v. 1089/1679), *Şezerâtu'z-Zehab fî Aḥbâri men Zehab*, thk: 'Abdulḳâdir el-Arna'ût, Maḥmûd el-Arna'ût, Dâru İbn Keşîr, Dimeşķ 1989. 11 cilt.

İBNU'L-VERDÎ, Zeynuddîn 'Umer (v. 749/1349), *Tetimmetu'l-Muḥtaşar fî Aḥbâri'l-Beşer (Târîhu İbni'l-Verdî)*, thk: Aḥmed Rıfat el-Bedrâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1970. 2 cilt.

[İBNU]'S-SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muḥammed b. Manşûr et-Temîmî (v. 562/1166), *el-Ensâb*, thk: 'Abdullâh 'Umer el-Bârûdî, Dâru'l-Cinân, Beyrût 1988. 5 cilt.

[İBNU]'S-SUBKÎ, Tâcuddîn Ebû Naşr 'Abdulvehhâb b. Taḳiyyuddîn (v. 771/1370), *Ṭabaḳâtu 'ş-Şâfi'îyyeti 'l-Kubrâ*, el-Maṭba'atu'l-Ḥuseyniyye, Mışır 1324. 6 cilt.

el-İŞFEHÂNÎ, Ebu's-Şenâ' Şemsuddîn Maḥmûd b. 'Abdurrahmân (v. 749/1349), *Beyânu 'l-Muḥtaşar Şerḫu Muḥtaşar İbni 'l-Ḥâcib*, thk: 'Alî Cum'a Muḥammed, Dâru's-Selâm, Kâhira 2004. 2 cilt.

el-İSNEVÎ, Cemâleddîn Ebû Muḥammed 'Abdurrahîm b. el-Ḥasen (v. 772/1370), *Ṭabaḳâtu 'ş-Şâfi'îyye*, thk: 'Abdullâh el-Cubûrî, Dâru'l-'Ulûm, Riyâd 1981.

....., *et-Temhîd fî Tahrici 'l-Furû' 'ale 'l-Uşûl*, thk: Muḥammed Ḥasen Heyto, Muessesetu'r-Risâle, Dimeşq 2013.

el-KÂSÂNÎ, 'Âlâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Aḫmed (v. 587/1191), *Bedâ'î'u 'ş-Şanâ'î fî Tertîbi 'ş-Şerâ'î*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1986. 7 cilt.

el-MAḤALLÎ, Celâleddîn Muḥammed b. Aḫmed eş-Şâfi'î (v. 864/1459), *Şerḫu 'l-Veraḳât fî Uşûli 'l-Fıḫh*, thk: Ḥusâmeddîn b. Mûsâ 'Afâne, Mektebetu 'Ubeykân, Riyâd 2006.

MÂLİK B. ENES (v. 179/795), *Muvaṭṭa'u 'l-İmâm Mâlik*, thk: Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî, Daru İḫyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1406. 2 cilt.

el-MÂZERÎ, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Alî b. 'Umer b. Muḥammed et-Temîmî (v. 536/1141), *İdâḫu 'l-Maḫşûl min Burhâni 'l-Uşûl*, thk: 'Ammâr eṭ-Ṭâlibî, Dâru'l-Ġarbî'l-İslâmî, Beyrût 2001.

el-MUŞANNİF, Ebû Bekr b. Hidâyetillâh el-Ḥuseynî (v. 1014/1605), *Ṭabaḳâtu 'ş-Şâfi'îyye*, thk: 'Âdil Nuveyhiḍ, Dâru'l-Âfâḳi'l-Cedîde, Beyrût 1982.

MUSLİM, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc b. Muslim el-Ğuşeyrî en-Nîsâbûrî (v. 261/875), *Şahîhu Muslim (el-Musned eş-Şahîh el-Muhteşar bi Nakli'l-Adl 'ani'l-Adl ilâ Resûlillâh -Şellâllâhu 'aleyhi ve Sellem-)*, thk: Muğammed Fu'âd 'Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût (t.y.). 4 cilt.

el-MUZENÎ, Ebû İbrâhîm İsmâ'îl b. Yağyâ b. İsmâ'îl el-Mışri (v. 264/878), *Muhtaşaru'l-Muzenî*, [eş-Şâfi'î'nin *el-Umm* adlı eserinin VIII. cildinde], thk: Muğammed Zuhrî en-Neccâr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1990.

en-NEVEVÎ, Muğyiddîn Ebû Zekerıyyâ Yağyâ b. Şeref (v. 676/1277), *Muhtaşaru Tabakâti'l-Fukahâ*, thk: 'Âdil 'Abdulmevcûd, 'Alî Mu'avvağ, Muessesetu'l-Kutubi's-Seğâfiyye, Beyrût 1995.

er-RÂZÎ, Fağruddîn Muğammed b. 'Umer b. Huseyn (v. 606/1210), *el-Mağşûl fi İlmi Uşûli'l-Fıkh*, thk: Tâhâ Câbir el-'Alvânî, Dâru's-Selâm, Ķâhira 2011. 3 cilt.

es-ŞAN'ÂNÎ, Ebû İbrâhîm Muğammed b. İsmâ'îl b. Şalâh b. Muğammed (v. 1182/1768), *Tevđîhu'l-Efkâr li Me'ânî Tenkîhi'l-Enzâr*, thk: Ebû 'Abdurrahmân Şalâh b. Muğammed b. 'Uveyde, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997.

es-SEM'ÂNÎ, Ebu'l-Muzaffer Manşûr b. Muğammed b. 'Abdulcebbâr (v. 489/1096), *Ğavâti'u'l-Edille fi'l-Uşûl*, thk: Muğammed Ħasen İsmâ'îl eş-Şâfi'î, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997. 2 cilt.

es-SERAĦSÎ, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muğammed b. Ağmed b. Ebû Sehl (v. 483/1090), *Uşûlu's-Serağsî*, thk: Refîğ el-'Acem, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1997. 2 cilt.

....., *el-Mebsûţ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1989. 31 cilt.

es-Sİ'IRDÎ, Molla Ħalîl b. Huseyn b. Ħâlid (v. 1258-59/1843), *el-Ħabiyye fi İlmi Âdâbi'l-Munâzara*, [Şâlih b. Ağmed el-Ğursî'nin *el-Ħavî li'l-Ħabiyye* adlı şerhiyle birlikte], (y.y.) 1994.

....., *Minhâcu'l-Vușûl ilâ 'İlmi'l-Ușûl*, Mektebetu Seydâ', Diyârbekr 2011.

es-SUBKÎ, Taqıyyuddîn 'Alî b. 'Abdulkâfî (v. 756/1355) ve [İbnu]'s-Subkî Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. Taqıyyuddîn 'Alî (v. 771/1370) [Baba-Oğul], *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, thk: Şa'bân Muhammed İsmâ'îl, Dâru İbn Hâzım, Beyrût 2011. 3 cilt.

eş-ŞÂFİÎ, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs (v. 204/820), *er-Risâle*, thk: 'Abdulfettâh Kebbâre, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 2010.

....., *el-Umm*, thk: Muhammed Zuhri en-Neccâr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1990. 8 cilt.

eş-ŞÂTİBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Ğirnâfî (v. 790/1388), *el-Muvâfaqât ('Unvânu't-Ta'rîf bi Esrâri't-Teklîf)*, ta'lîk: 'Abdullâh Dirâz, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Dimeşq 2011. 4 cilt.

eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed 'Alî b. Muhammed el-Yemenî (v. 1250/1834), *İrşâdu'l-Fuہûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min 'İlmi'l-Ușûl*, thk: Muhammed Şubhî b. Hâsen Hallâk, Dâru İbn Kesîr, Dimeşq 2000.

eş-ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî (v. 476/1083), *Kitâbu'l-Me'ûne fî'l-Cedel*, thk: 'Abdulmecîd Turkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1988.

....., *el-Luma' fî Ușûli'l-Fıkh*, thk: Muہyiddîn Dîb Mustu, Yûsuf 'Alî Budeyvî, Dâru İbn Kesîr, Dimeşq 2011.

....., *et-Tabşira fî Ușûli'l-Fıkh 'ala Mezhebi'l-İmâm Ebî 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî*, thk: Muhammed Hâsen İsmâ'îl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

....., *Şerhu'l-Luma'*, thk: 'Abdulmecîd et-Turkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1988.

et-TİRMİZÎ, Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ b. Sevre (v. 279/892), *Sunenu't-Tirmizî*, thk: Aḥmed Muḥammed Şâkir, Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî, İbrâhîm 'Avd, Maṭba'atu Muştafâ el-Bâbî, Mısır 1395. 5 cilt.

el-URMEVÎ, Sirâcuddîn Maḥmûd b. Ebû Bekr (v. 682/1283), *et-Taḥşîl mine'l-Maḥşûl*, thk: 'Abdulḥamîd 'Alî Ebû Zunejd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1988. 2 cilt.

el-YÂFÎÎ, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Suleymân el-Yemenî el-Mekkî (v. 768/1367), *Mir'âtu'l-Cinân ve 'İbretu'l-Yakẓân*, thk: Ḥalîl el-Manşûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997. 4 cilt.

ez-ZEHEBÎ, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Usmân (v. 748/1348), *el-İber fî Haberî men Ğaber*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thk: Muḥammed es-Sa'îd Zağlûl, Beyrût 1985. 4 cilt.

....., *Siyeru 'Âlâmi'n-Nubelâ'*, thk: Şu'ayb el-Arna'ût, Muḥammed Nu'aym 'Arḩasusî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1984. 23 cilt.

....., *Târîḩu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-Âlâm*, thk: 'Umer 'Abdusselâm Tedmurî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1994. 54 cilt.

ez-ZENCÂNÎ, Ebu'l-Menâḩib Şihâbuddîn Maḥmûd b. Aḥmed (v. 656/1258), *Taḩrîcu'l-Furû' ale'l-Uşûl*, thk: Muḥammed Edîb eş-Şâliḩ, Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyâd 2006.

ez-ZERKEŞÎ, Ebû 'Abdullâh Bedruddîn Muḥammed b. Bahâdır b. 'Abdullâh eş-Şâfî'î (v. 794/1392), *el-Baḩru'l-Muḩîṭ fî Uşûli'l-Fıḩḩ*, thk: Muḥammed Muḥammed Tâmir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2007. 4 cilt.

II. MODERN ESERLER

A. KİTAPLAR

‘ABDULHAMÎD, ‘Umer Mevlûd, *Hucciyetu'l-Kıyâs fî Uşûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Câmi‘atu Kâryûnus, Bingâzî 1988.

‘ABDURABBÎH, Maḥmûd Aḥmed Ḥuseyn, *Hucciyetu'l-Mefâhîm ve İlletu'l-Kıyâs fî Mezâhibi Ulemâi Uşûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Câmi‘î, Kâhira 1978.

ALTUNTAŞ, Halil, Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2013.

el-BAĞDÂDÎ, İsmâ‘îl Paşa (v. 1920), *Hediyyetu'l-‘Ârifîn Esmâu'l-Muellifîn ve Âşâru'l-Muşannifîn*, tashîh: İbnu'l-Emîn Maḥmûd Kemâl İnal, ‘Avni Aḫtuç, Mektebetu'l-İslâmiyye, Tahrân 1967. 2 cilt.

el-BUGÂ, Muştafâ Dîb, *Eşeru'l-Edilleti'l-Muḫtelef fiha fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru'l-Ḳalem, Dimeşk 2007.

el-BÛTÎ, Muḥammed Sa‘îd Ramaḫân, *Ḍavâbiḫtu'l-Maşlaḫa fî's-Şer‘ati'l-İslâmîyye*, Daru'l-Fikr, Dimeşk 2005.

ed-DÎB, ‘Abdul‘azîm Maḥmûd, *İmâmu'l-Ḥarameyn Ebu'l-Me‘âlî ‘Abdumelik b. ‘Abdillâh el-Cuveynî Ḥayâtuh ve ‘Aşruhu-Âşâruh ve Fikruh*, Dâru'l-Ḳâlem, Ḳuveyt 1981.

....., *Fıkhü İmâmi'l-Ḥarameyn ‘Abdumelik b. ‘Abdillâh el-Cuveynî, Ḥaşâişuh-Eşeruh-Menziletuh*, Dâru'l-Vefâ, el-Menşûra 1988.

DUMAN, Soner, *Şâfi‘î'nin Kıyas Anlayışı*, İsam yay., İst. 2009.

....., *İlk Dönem Hanefi Usulünde İllet Tartışmaları*, Kitâbî Yayınevi, İst. 2010.

FERĠALÎ, Muḥammed Maḥmûd Muḥammed, *Buhûs fi'l-Kıyâs*, Dâru'l-Kitâbi'l-Câmi', Kâhira 1983.

FEVKİYYE, Huseyn Maḥmûd, *el-Cuveynî İmâmu'l-Harameyn*, el-Mu'essesetu'l-Mıṣriyyetu'l-Âmme, Kâhira 1964.

HARBÎ, Muḥammed b. 'Alî 'Usmân, *İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî el-Cuveynî ve Eseruh fi İlmi'l-Kelâm*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1986.

İBN BEDRÂN, 'Abdulḳâdir b. Aḥmed b. Muştafâ b. 'Abdurrahîm b. Muḥammed ed-Dımeşkî (v. 1927), *Nuzhetu'l-Hâtiri'l-Âtir Şerhu Kitâbi Ravḳati'n-Nâzır ve Cunneti'l-Munâzır li İbn Kudâme el-Maḳdisî* (v. 620), el-Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrût 2007.

İLÂHÎ, Muḥammed Manzûr, *el-Kıyâs fi'l-İbâdât Hukmuh ve Eseruh*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2004.

el-KEFRÂVÎ, Es'ad 'Abdulḡanî es-Seyyid, *el-İstidlâl inde'l-Uşûliyyîn*, thk: 'Alî Cum'a Muḥammed, Dâru's-Selâm, Mıṣır 2009.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Istılahları*, Ankara Üniv. İlâhiyat Fakültesi yay., No: 170, Ankara 1985.

ḲUREYSE, Hişâm, *el-İstidlâl ve Eseruh fi'l-Hilâfi'l-Fıḳhî*, Daru İbn Hâzm, Beyrût 2005.

el-LAHḤAMÎ, Ramaḳân 'Abdulvedûd 'Abduttevvâb Mebrûk Muḥammed, *Dirâse Uşûliyye fi Hucciyeti'l-Kıyâs ve Aḳsâmih*, Dâru'l-Hedy, (y.y.) 1985.

MENNÛN, 'İsâ, *Nibrâsu'l-Uḳûl fi Tahḳîki'l-Kıyâs inde 'Ulemâi'l-Uşûl*, Maḳba'atu't-Teḳâmuni'l-Eḳvâ, Kâhira 1345.

el-MERÂĠÎ, 'Abdullâh Muştafâ (v. 1945), *el-Fethu'l-Mubîn fi Tabâḳâti'l-Uşûliyyîn*, thk: Muḥammed 'Alî 'Usmân, Maḳba'atu Enşâri's-Sunneti'l-Muḥammediyye, Mıṣır 1947. 2 cilt.

MEYYÂDE, Muhammed Huseyn, *et-Ta'lîl bi's-Şebeh ve Eseruh fi'l-Kıyâs 'inde'l-Uşûliyyîn*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 2001.

MUŞTAFÂ, İbrâhîm vd., *el-Mu'cemu'l-Vasîf*, Çağrı yay., İst. (t.y.).

er-RAYSÛNÎ, Aḥmed, *Nazariyyetu'l-Maḳâşid 'inde'l-İmâm eş-Şâṭibî*, el-Ma'hedu'l-'Alemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Virginia 1995.

es-SA'DÎ, 'Abdulḥakîm 'Abdurrahmân Es'ad, *Mebâhişu'l-İlle(t) fi'l-Kıyâs 'inde'l-Uşûliyyîn*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2009.

es-ŞÂLİḤ, Muhammed Edîb, *Maşâdiru's-Teşrî'i'l-İslâmî ve Menâhîcu'l-İstinbât*, Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyâd 2002.

es-SÛSÛḤ, 'Abdulmecîd Muhammed, *Dirâsât fi'l-İctihâd ve Fehmi'n-Naşş*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2003.

ŞELEBÎ, Muhammed Muştafâ, *Uşûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî el-Muḳaddimetu't-Ta'rifîyye bi'l-Uşûl ve Edilleti'l-Aḥkâm ve Kavâ'idi'l-İstinbât*, Dâru'n-Nehḍati'l-'Arabiyye, Beyrût 2010.

eş-ŞİNKÎTÎ, Aḥmed Maḥmûd 'Abdulvehhâb, *el-Vaşfu'l-Munâsib li Şer'i'l-Ḥukm*, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Medîne 1415.

TURAY, Fatih, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, Rağbet Yay., İst. 2012.

el-'USEYMÎN, Muhammed b. Şâliḥ, *Şerḥu Nazmi'l-Veraḳât fî Uşûli'l-Fıkh*, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm 1427.

ez-ZİRİKLÎ, Ḥayreddîn (v. 1976), *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Musteşriḳîn*, (y.y.), Beyrût 1969. 11 cilt.

ez-ZUHAYLÎ, Muhammed, *el-İmâmu'l-Cuveynî İmâmu'l-Ḥarameyn*, Dâru'l-Ḳalem, Dimeşḳ 1992.

B. TEZLER

AKYOL, Canan Cehri, *Haneî Fıkında Kıyas (Mâhiyeti, Hukuki Dayanağı ve Huccet Oluşu)*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2010.

BAŞOĞLU, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İst. 2001.

BAYSA, Hüseyin, *İslam Hukukunda Ribânın İleti*, Harran Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 2004.

CANDAN, Abdurrahman, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'lil)*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilim Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 2005.

CENGİZ, Mehmet, *Cüveynî'de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım)*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2007.

ÇETRES, Recai, *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî Ekseninde)*, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İst. 2014.

ÇİMEN, Selim, *İslam Hukukunda Faizin İleti İle İlgili İhtilaflar*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2010.

DENİZ, Abdülbaki, *İslam Hukukunda İlet Kavramı ve Faizin İleti*, Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2006.

GÜL, Şirin, *İbn Hazm'in Kıyası Reddi*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2001.

MELKÂVÎ, Bessâm İsmâ'îl Maḥmûd, *Menhecu'l-İmâm 'Abdilmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî fi'l-Uşûl min Hilâl Kitâbih el-Burhân fi Uşûli'l-Fıkıh*, Âlu'l-Beyt Üniv., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ürdün 2000.

OKUR, Kâşif Hamdi, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1997.

ORUM, Fatih, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-Rivâye Örneği)*, İst. Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İst. 2008.

SELVİ, Abdulkadir, *İslam Hukuk Metodolojisinde İlet Kavramı ve Bilinme Yolları*, Cumhuriyet Üniv. Sosyal Bilimler Ens., (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2006.

C. MAKALELER VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

‘AFÂNE, Hüsâmeddîn b. Mûsâ, “Muḳaddimetu'l-Muḫaḳḳik”, [Celâleddîn Muḫammed b. Aḫmed el-Maḫallî eş-Şâfi‘î (v. 864/1459),] *Şerḫu'l-Verâḳât fî Uşûli'l-Fıḳḫ*, thk: Hüsâmeddîn b. Mûsâ ‘Afâne, Mektebetu ‘Ubeykân, Riyâḍ 2006. s. 15-78.

AKGÜNDÜZ, Ahmet, “İştirâk”, *DİA*, İst. 2001, XXIII. s. 442-444.

AKTAN, Hamza, “Âkile”, *DİA*, İst. 1989, II. s. 248-249.

APAYDIN, H. Yunus, “Muhayyerlik”, *DİA*, İst. 2006, XXXI. s. 25-30.

....., “Kabz”, *DİA*, İst. 2001, XXIV. s. 45-49.

ATAR, Fahrettin, “Mükâtebe”, *DİA*, İst. 2006, XXXI. s. 531-533.

AYDIN, M. Akif, “Liân”, *DİA*, Ankara 2003, XXVII. s. 172-173.

BAKTİR, Mustafa, “el-Burhân fî Uşûli'l-Fıḳḫ”, *DİA*, İst. 1992, VI. s. 434-435.

BARDAKOĞLU, Ali, “Diyet”, *DİA*, İst. 1994, IX. s. 473-479.

....., “İkrah”, *DİA*, İst. 2000, XXII. s. 30-37.

....., “Kasâme”, *DİA*, İst. 2001, XXIV. s. 528-530.

....., “Katil”, *DİA*, Ankara 2002, XXV. s. 45-48.

el-CEZÂİRÎ, ‘Alî b. ‘Abdurrahmân Bessâm, “el-Muḩaddime”, [‘Alî b. İsmâ‘îl el-Ebyârî (v. 616/1219),] *et-Taḩkîḩ ve’l-Beyân fi Şerḩi’l-Burhân fi Uşûli’l-Fıḩḩ*, thk: ‘Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî, Dâru’ḩ-ḩiyâ’, ḩuveyt 2011. s. 13-224.

DAĞCI, Şamil, “Kısâs”, *DİA*, Ankara 2002, XXV. s. 488-495.

ed-DÎB, ‘Abdul‘azîm Maḩmûd, “Tevḩie”, [el-Cuveynî (v. 478/1085),] *el-Ġiyâsî/Ġiyâsu’l-Umem fi İltiyâsi’z-Zulem*, thk: ‘Abdul‘azîm Maḩmûd ed-Dîb, Dâru’l-Minhâc, Beyrût 2011. s. 65-189.

....., “el-Muḩaddimât”, [el-Cuveynî,] *Nihâyetu’l-Matlab fi Dirâyeti’l-Mezheb*, thk: ‘Abdul‘azîm Maḩmûd ed-Dîb, Dâru’l-Minhâc, Beyrût 2007. 1 cilt, s. 1-448.

....., “Tevḩie”, [el-Cuveynî,] *el-Burhân fi Uşûli’l-Fıḩḩ*, thk: ‘Abdul‘azîm Maḩmûd ed-Dîb, Câmi‘atu ḩaḩar, Devḩa [Doha] 1978. s. 19-78.

....., “Cüveynî, “İmâmü’l-Haremeyn”, *DİA*, İst. 1993, VIII. s. 141-144.

DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “Beyân”, *DİA*, İst. 1992, VI. s. 23-25.

....., “İllet”, *DİA*, İst. 2000, XXII. s. 117-120.

ERDOĞAN, Mehmet, “Telbîs”, *Fıḩḩ ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyât, İst. 2005. s. 562.

....., “Hıyâr-ı Tefrîk”, *Fıḩḩ ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. s. 196.

....., “Ümmü’l-Veled”, *Fıḩḩ ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. s. 592.

....., “Mufavvize”, *Fıḩḩ ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. s. 387.

....., “Erş”, *Fıḩḩ ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. s. 125.

....., “Âkile”, *Fıḩḩ ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. s. 20.

[İBNU]'S-SUBKÎ, Tâcuddîn Ebû Naşr 'Abdulvehhâb b. 'Alî Taqıyyuddîn (v. 771/1370), "Kâ'ide fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl", *Erba'ü Resâil fî 'Ulûmi'l-Ḥadîs*, thk: 'Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu'l-Maṭbû'ati'l-İslâmiyye, Ḥaleb 1990. s. 19-65.

....., "Kâ'ide fi'l-Mu'errihîn", *Erba'ü Resâil fî 'Ulûmi'l-Ḥadîs*, thk: 'Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu'l-Maṭbû'ati'l-İslâmiyye, Ḥaleb 1990. s. 66-80.

İZMİRLİ, İsmâ'îl Ḥaqqı, "İmâmu'l-Ḥarameyn Ebu'l-Me'âlî İbnu'l-Cuveynî", *Dâru'l-Funûn İlahiyât Fakültesi Mecmû'ası*, Şehzâdebâşi Evkâf Maṭba'ası, sy. 9, İst. 1928. s. 1-33.

KAYA, Mahmut, "Sudûr", *DİA*, İst. 2009, XXXVII. s. 467-468.

KIZILKAYA, Necmettin, "el-Varakât", *DİA*, İst. 2012, XLII. s. 518-519.

MERÇİL, Erdoğan, "Büveyhîler", *DİA*, İst. 1992, VI. s. 496-500.

ÖZEL, Ahmet, "Adak", *DİA*, İst. 1988, I. s. 337-340.

SEVGİLİ, M. Macit, "Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi ile Ahvâl Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar", *Siirt Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. I, sy. 2, Siirt 2014. s. 139-157.

SÜMER, Faruk, "Tuğrul Bey", *DİA*, İst. 2012, XLI. s. 344-346.

ŞAFAK, Ali, "Erş", *DİA*, İst. 1995, XI. s. 307-308.

....., "Kasıt", *DİA*, İst. 2001, XXIV. s. 559-561.

TAŞTAN, Osman, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslâmî Araştırmalar*, c. 9, sy. 2, Ankara 1996. s. 144-155.

TÜRKER, Ömer, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Ğaibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, İst. 2007. s. 1-25.

....., “Eş’arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, İst. 2008. s. 1-24.

YARAN, Rahmi, “Cüveynî Öncesi Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, İst. 2005. s. 93-123.

....., “Cüveynî’den İbn Abdüsselâm’a Makâsıd/Maslahat Söylemi”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 10, sy. 28, Erzurum 2006. s. 191-214.

YILMAZ, Ömer, “Cüveynî’nin Makâsıd Düşüncesi”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., No: 226, İst. 2009. s. 129-136.

ez-ZUBEYDÎ, Muhammed, “el-Muḳaddime”, [el-Cuveynî (v. 478/1085),] *el-‘Aḳîdetu’n-Nizâmiyye*, thk: Muhammed ez-Zubeydî, Dâru Sebîli’r-Reşâd, Beyrût 2003. s. 5-116.

ÖZET

Sevgili, Mehmet Macit, Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Osman Taştan, Ankara Üniversitesi, 2016. XIV+233 sayfa.

el-Cuveynî, “ma’na”ya en çok önem veren usûlcülerin başında gelmektedir. Ona göre usûlün “ma’na”yla ilintili yönünü temsil eden başlıca delil, kıyâstır. el-Cuveynî, kıyâsla amel etmenin “aklen” câiz; “sem’an” vâcip olduğunu düşünür. O, “Sahâbe icmâ’i”ni, kıyâsın kaynak değerini temellendiren en kuvvetli delil olarak görmektedir.

el-Cuveynî’ye göre münâsebe(t), kıyâsta ma’nayı/illeti tespit eden en fonksiyonel yöntemdir. Ona göre mu’teber bir ta’lil için şu beş şartın gerçekleşmesi gerekir: 1. Aşıldan illet olmaya elverişli birtakım “ma’na”ların istinbât edilmesi. 2. “Ma’na”ların, “zann-ı gâlib”le elde edilmesi. 3. “Ma’na”ların, aşlın hükmüne münâsib olması. 4. Hükme münâsib olan bu “ma’na”nın iptâl edici sebeplerden/itirâzlardan sâlim olması. 5. Münâsib “ma’na”nın uşûlu’ş-şerî’aya uygun olması ve bununla çelişmemesi gerekir.

el-Cuveynî maşlahat, hikmet, ma’kâşidu’ş-şerî’u gibi konuları kıyâs bölümünde zikreder. O, münâsebeyi maşlahat, hikmet ve ma’kâşidu’ş-şerî’uyla özdeşleştirir. Ona göre bu kavramların ortak paydası, “münâsib ma’na” temelli olmalarıdır. el-Cuveynî, münâsib ma’nayı, -maşlahatı/hikmeti/ma’kâşidu’ş-şerî’ayı- darûrî, hâcî ve tahsînî maşlahatlar şeklinde kategorize eden, bunlara ilâveten “bedenî ibâdetler” kategorisini kurgulayan ve bu konuları detaylı olarak ele alan ilk usûlcüdür. Keza, darûriyyât kategorisine yaptığı atıflarla, müteâkiben öğrencisi el-Gazâlî’nin sistematize ettiği “dîn”, “can”, “akıl”, “nesil” ve “mal” şeklindeki “beş küllî/darûrî ma’na” formülasyonunun gelişimine öncülük etmiştir.

el-Cuveynî, münâsib ma’nanın, -maşlahatın/hikmetin/ma’kâşidu’ş-şerî’anın- uşûlü’ş-şerî’aya uygun olmasının gerekliliği üzerinde ısrarla durur. O, geliştirdiği “uşûlü’ş-şerî’aya uygunluk” formülü sayesinde kontrollü ve ölçülü bir münâsib ma’na, -maşlahat/hikmet/ma’kâşidu’ş-şerî’a- anlayışı inşâ etmiş ve hukûkun nizâmını/istikrârını/emniyetini sağlamıştır.

ABSTRACT

Sevgili, Mehmet Macit, al-Juwaynī's Interpretation of Qiyās, PhD thesis, Supervisor: Prof. Dr. Osman Taştan, Ankara University, 2016. XIV+233 pages.

al-Juwaynī is one of the leading jurists who attach a great importance to "meaning". In his thought, Qiyās is the main principle of Islamic jurisprudence which represents the "meaning"-related aspect of uşūl al-fiqh.

al-Juwaynī believes that the authoritativeness of Qiyās is lawful on the basis of reason and obligatory on the basis of Shar' (Islamic religious law). al-Juwaynī, justifies the authoritativeness of Qiyās primarily on the basis of its extensive use by the Companions (Şahāba) as a method of Ijtihād.

Munāsaba (suitability) is the most efficient method to determine "meaning"/ratio legis (illa). He associates munāsaba (suitability) with maşlahā, hikmah or maqāşid al-Sharī'a. al-Juwaynī is the first Muslim jurist to elaborately interpret hikmah, maşlahā or maqāşid al-Sharī'a and grade it/them in a three level hierarchy: đarūrī (the essential), hājī (the needed), taḥsīnī (the embellished). al-Juwaynī also comments upon the bodily-practiced worships in Islam in the context of munāsaba (suitability) and maşlahā.

In al-Juwaynī's thought, the principle of munāsaba (suitability) is balanced/verified by its compatibility with Uşūl al-Sharī'a (the origins/essentials of Sharī'a).