

ESÂSÜ'L-KİYÂS

Fıkhî Kıyâsın Esâsı: Tevkîf

EBÛ HÂMÎD EL-GAZZÂLÎ

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 121

Bilim ve Felsefe Serisi : 45

Kitabın Adı : ESÂSÜ'L-KİYÂS
Fıkhî Kiyâsın Esâsı: Tevkîf

Müellifi : Ebû Hâmid Hücetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed
el-Gazzâlî (ö. 555/1111)

Özgün Dili : Arapça

Çeviren ve Hazırlayan : Bayram Pehlivan
Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Editör : Hasan Hacak
Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Son Okuma : Ahmet Ali Balcı, Yazma Eser Uzmanı

Arşiv Kayıt : Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Hacı Beşir Ağa nr. 650

Kitap Tasarım : AS-64 Basın-Yayın Tanıtım, Org. ve Paz. Ltd. Şti.
Divanyolu Cad. Erçevik İşhanı, No: 203, Sultanahmet-İstanbul
Tel: 0212 513 39 90 / www.as64.org • info@as64.org

Baskı : Karakış Basım Matbaa Amb. ve Rekl. San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi No: 1BF1, Zeytinburnu/İST.
T: 0212 544 58 20 www.karakisbasim.com Sertifika No: 33820

Baskı Yeri ve Yılı : İstanbul 2019

Baskı Miktarı : 1. Baskı, 1500 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Library of Congress A CIP Catalog Record

Ebû Hâmid el-Gazzâlî

Fıkhî Kiyâsın Esâsı: Tevkîf, *Esâsü'l-Kiyâs*

1. Gazzâlî, 2. Esâsü'l-Kiyâs, 3. Kiyâs, 4. Mantık, 5. Fıkh.

ISBN: 978-975-17-4152-3

Copyright © Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Her hakkı mahfuzdur.

Bütün yayın hakları *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'na* aittir. Başkanlığın izni olmaksızın tümüyle veya kısmen, hiçbir yolla ve hiçbir ortamda yayımlanamaz ve çoğaltılamaz.

T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

Süleymaniye Mah. Kanuni Medresesi Sok. No: 5 34116 Fatih / İstanbul

Tel.: +90 (212) 511 36 37

Faks: +90 (212) 511 37 00

info@yek.gov.tr

www.yek.gov.tr

ESÂSÜ'L-KIYÂS

FIKHÎ KİYÂSIN ESÂSİ: TEVKÎF

(İNCELEME - ÇEVİRİ - METİN)

EBÛ HÂMİD EL-GAZZÂLÎ
(ö. 1111)

Çeviren ve Hazırlayan
Bayram Pehlivan

Editör
Hasan Hacak



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim, sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve iş birliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşa edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gökkubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslam ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasınının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine'de, Kahire'de, Şam'da, Bağdat'ta, Buhara'da, Semerkant'ta, Horasan'da, Konya'da, Bursa'da, İstanbul'da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu öreceк değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanların geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşa edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan
Cumhurbaşkanı

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
GİRİŞ	11
Tarihî Süreçte <i>Esâsü'l-Kıyâs</i>	11
Eserin Muhtemel Telif Sebepleri	14
Eserin İçerik Analizi	18

ESÂSÜ'L-KIYÂS

MUKADDİME	32
I. MESELE DİLDE KIYAS TARTIŞMASI	36
II. MESELE AKLIYYÂTTA KIYAS TARTIŞMASI	46
A. Fasil: Akliyyâtta Geçerli Olan Akıl Yürütme Yöntemleri	62
1) Genelliği Esas Alma Yöntemi	62
2) Fark Yöntemi	64
3) Nakz Yöntemi	66
4) Delâlet Yöntemi	70
5) Sebr ve Taksim Yöntemi	72
III. MESELE ŞERİATTA KIYAS TARTIŞMASI	74
A. Birinci Fasil: Fikhî Akıl Yürütme Yollarının Sınırlandırılması	78
1) Birinci Sanat: İletin Tartışma Mahallinde Var Olup Olmadığını Tahkik Etmek Üzere Yapılan Fikhî Akıl Yürütme (Tahkîku'l-Menât)	78
B. İkinci Fasil/Sanat: Fakihlerin "Kıyasın Aslı" Olarak Adlandırdığı Meselede Hükmün İletinin Şer'an Muteber Olmayan Vasıflardan Ayıklanması (Tenkîhu'l-Menât)	86
1) Fasil: Tenkîhu'l-Menât'ın Tevkîfe Dayanan Şâhid Yardımiyla Nasıl Uygulandığına Dair Kısa Açıklama	98
2) Fasil: Âdet Yoluyla Yapılan Bildirimlerin Ne Anlama Geldiğine Dair Açıklama	102
3) Fasil: Âdet Yoluyla Yapılan Bildirimin Şâri'e Has Olmadığına Dair Açıklama	106
4) Fasil: Sahâbe Uygulamalarının Tevkîfi Bildirme Yollarından Biri Olduğuna Dair Açıklama	108
5) Fasil: Sahâbe Uygulamalarının Tevkîfe Dayandığına Dair Açıklama	108

6) Fasıl: Tenkîhu'l-Menât'ın Tevkîfe Dayanan Şâhid Yardımıyla Nasıl Uygulandığına Dair Ayrıntılı Açıklama	110
a) İlleti Belirleme Yöntemleri	112
a1) Birinci Yöntem: Fer'in Kat'î Olarak Asıl Gibi Olması	112
a2) İkinci Yöntem: Fer'in Zannî Olarak Asıl Gibi Olması	120
a3) Üçüncü Yöntem: Kat'î Mefhûmü'l-Muvâfaka	128
a4) Dördüncü Yöntem: Zannî Mefhûmü'l-Muvâfaka	130
a5) Beşinci Yöntem: Şâri'in İlleti Nasta Açıkça Belirtmesi	134
a6) Altıncı Yöntem: Şâri'in Hükmü İllete İzâfe Etmesi	142
a7) Yedinci Yöntem: Şâri'in İlleti Îmâ Yoluyula Bildirmesi	144
a8) Sekizinci Yöntem: Te'sîr	146
a9) Dokuzuncu Yöntem: Kıyâs-ı Şebeh	148
a10) Onuncu Yöntem: Kıyâs-ı Îhâle	156
7) Fasıl: Lügavî, Aklî ve Şer'î Kıyasın Aynı Meselede Bir Araya Gelmesi	174
C. Üçüncü Fasıl: Kıyas Lafzının Tevkîfle Uyumlu Olan Mânasına Dair Açıklama	176
1) Fasıl: Kıyas Lafzının ve Onunla İlgili Lafızların Mânalarına Dair Bir İnceleme	178
HÂTİME	188
KAYNAKÇA	191
SON NOTLAR	197
DİZİN	211

ÖNSÖZ

İslâm düşünce tarihinin en etkili isimlerinden Ebû Hâmid el-Gazzâlî, kelâmdan felsefeye, tasavvuftan fıkha, fıkıh usulünden mantığa çeşitli ilmî disiplinlere dair pek çok eser kaleme almış ve böylece hem kendi asrında hem de sonraki asırlarda müslümanların dinî tasavvurlarını ve yaşantılarını derinden etkilemiştir. Fıkıh usulü alanında ilgili hemen bütün konuları sırasıyla özlü ve ayrıntılı olarak içeren *el-Menhûl* ve *el-Mustasfâ*'nın yanı sıra münhasıran illet nazariyesini ele alan *Şifâü'l-Galil*'i ve kıyasın mahiyetini tartışan *Esâsü'l-Kıyâs*'ı telif etmiştir. Gazzâlî, ilmî kariyerinin zirvesindeyken yazdığı *Esâsü'l-Kıyâs*'ta, adından da anlaşılacağı üzere, kıyasın esasını teşkil eden şeyin “tevkîf” mi, yoksa “re’y” mi olduğu sorusuyla yüzleşmiş ve gerek İslâm düşünce tarihinin erken dönemlerinde gerekse kendi döneminde kimi marjinal düşünce akımlarınca iddia edildiği gibi, kıyasın salt re’ye (indî görüş) dayanan bir akıl yürütme biçimi olmadığını, aksine onun her yönüyle tevkîfe (şer’î bildirim) dayalı bir yöntem olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Esâsü'l-Kıyâs, kıyasın mahiyeti problemini müstakil olarak ele alması yönüyle fıkıh usulü tarihinde eşsiz bir yere sahiptir. Eser, 1993 yılında Fehd b. Muhammed es-Sedhân tarafından neşredildikten sonra, Batı’da İslâm düşüncesi üzerine araştırmalar yapan akademisyenlerin ilgisine mazhar olmuş ve tespit edebildiğim kadarıyla, Fransa, İtalya ve ABD’de lisansüstü tez çalışmaları çerçevesinde tercüme edilip değerlendirilmiş, ayrıca hakkında çeşitli makaleler yazılmıştır. Fakat maalesef eser, ne Arap ülkelerinde ne de Türkiye’de bu seviyede bir ilgi görmemiştir. Ayrıntılı araştırmalarıma rağmen, es-Sedhân’ın söz konusu neşri ve onun girişinde yer alan incelemesi dışında, İslâm coğrafyasında eser üzerine kaleme alınan ilmî bir çalışmaya rastlamış değilim. Bu çevirinin, en azından ülkemizde İslâmî ilimler, özellikle de fıkıh usulüyle iştigal eden araştırmacılar nezdinde *Esâsü'l-Kıyâs*’a olan akademik ilginin hak ettiği düzeye gelmesine vesile olmasını ümit ediyorum.

Çeviride *Esâsü'l-Kıyâs*’ın günümüze ulaştığı bilinen tek yazma nüshası olan ve Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa Koleksiyonu 650 numarada muhafaza edilen nüsha ile es-Sedhân’ın bu nüsha üzerinden yaptığı neşrini esas aldım. Yazma nüshayı es-Sedhân’ın neşriyle karşılaştırmalı

olarak okudum ve eserin Arapça orijinal metnini bu şekilde oluşturdum. Bu çerçevede yaptığım okumada es-Sedhân'ın eseri büyük bir vukufiyetle neşrettiğini gözlemledim. Bununla birlikte birkaç yerde yazma nüsha üzerinden bazı tashihlerde bulundum, bir iki yerde de yazma nüshadaki ifadenin bağlama uygun olmaması sebebiyle metinde küçük değişiklikler yaptım ve bunları dipnotlarda belirttim. Eserin orijinal dili çoğunlukla girift ve karmaşık olduğundan metni Türk okuru için anlaşılır kılmak amacıyla çeviride “manevi tercüme” yöntemini benimsedim ve ihtiyaç duyulan yerlerde [] içerisinde ilave açıklamalara yer verdim.

Çalışmanın ortaya çıkmasında pek çok kişinin önemli katkıları oldu. Her şeyden önce beni bu çalışmaya teşvik eden ve çevirinin editörlüğünü üstlenen değerli hocam Prof. Dr. Hasan Hacak'a müteşekkirim. Yazma Eserler Kurumu Başkanı Prof. Dr. Muhittin Macit ve Çeviri Yayım Dairesi Başkanı Doç. Dr. Ferruh Özpılavcı başta olmak üzere, Arafat Aydın, Ahmet Ali Balcı, Abdullah Öztop, Hüseyin Örs ve kitabın basımında emeği geçen diğer tüm kurum çalışanlarına şükranlarımı sunarım. Eserin çevirisini Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) araştırma uzmanı olarak çalıştığım dönemde gerçekleştirmiştim. Bu vesileyle bana bu imkânı sunan İSAM yöneticilerine de müteşekkirdiğimi ifade etmeliyim. *Esâsü'l-Kıyâs* üzerine yazmış olduğu yüksek lisans tezini benimle paylaşan Elias Gabriel Saba'ya ve çalışmaya çeşitli yönlerden katkıda bulunmuş olan değerli dostlarım Murat Sarıtaş ve Abdullah Taha Orhan'a da teşekkür ederim. Yetişmem için her türlü fedakârlıkta bulunan kıymetli hocalarımı ve maddî-mânevî destekleriyle her zaman yanımda olan muhterem anne-babamı da burada anmalıyım. Eserin çevirisiyle ilgili görüş ve değerlendirmelerini paylaşan, çalışmalarımın bütün sıkıntılarını benimle birlikte çeken eşim Zahide'ye ve gözümün nuru kızım Sena'ya teşekkür etmek benim için bir mutluluk vesilesidir.

Gayret bizden, başarı Yüce Allah'tandır.

Bayram Pehlivan
Eyüp Sultan, Nisan 2019

GİRİŞ

Ebû Hâmid el-Gazzâlî siyasî ve ilmî anlamda oldukça zorlu, adeta “kriz dönemi” olarak nitelendirilebilecek bir zaman diliminde yaşamış, bu zorlukları aşma yolunda önemli çabalar ortaya koymuş ve İslâmî ilimlerin genel seyrini büyük ölçüde değiştirmiştir. Kendisi de ilmî hayatının başlangıcından vefatına kadar zihin dünyasında ciddi sarsıntılar ve değişimler yaşamış ve bunları eserlerinde bazen üstü örtülü bazen de açık bir biçimde okuyucusuyla paylaşmıştır. Bu açıdan onun eserleri, genel olarak bir âlimin, özellikle de bir “kriz dönemi” âliminin zihnî serüvenini belki de en bariz şekilde izleyebileceğimiz önemli kaynaklardır.

Hayatı boyunca eserlerinde Filozoflar, Mu‘tezile, Zâhirîler ve İsmâîlîler gibi farklı düşünce ekollerinin görüşlerini eleştirel bir incelemeye tâbi tutmuş ve bu noktada hayli uzun ve yorucu bir çaba sarf etmiş olan Gazzâlî, İslâmî ilimlerde bilgi üretme ve akıl yürütme noktasında bazı sorunların bulunduğu kanaatine ulaşmıştır. *Mi‘yâru’l-İlm* adlı eserinde mantığın fıkıh ve kelâmda nasıl uygulanacağını ortaya koymuş, *Şifâü’l-Galîl*’de illet nazariyesini tüm yönleriyle ele almış, *Esâsü’l-Kıyâs*’ta kıyasın esasını teşkil eden şeyin “tevkîf (şer‘î bildirim)” mi, yoksa “re‘y (indî görüş)” mi olduğu sorusuyla yüzleşmiş ve son eseri olan *el-Mustasfâ*’da fıkıh usulünün bütün konularını ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Bu çalışmada çevirisini yaptığımız *Esâsü’l-Kıyâs*, kıyasın mahiyetini ve hücciyetini müstakil olarak ele alması yönüyle fıkıh usulü tarihinde eşsiz bir yere sahiptir.

Tarihî Süreçte *Esâsü’l-Kıyâs*

Klasik literatürde *Esâsü’l-Kıyâs*’a ilginç bir biçimde çok sınırlı sayıda atıf yapıldığı görülür. Ulaşabildiğimiz kadarıyla fıkıh usulü literatüründe bu esere isim vererek atıf yapan sadece iki kaynak vardır. Bunlardan biri yine Gazzâlî’nin kendi kaleminden çıkmış olan *el-Mustasfâ*,¹ diğeri ise Bedreddîn ez-Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) dört Sünnî mezhebin yanı sıra Zâhirî, Mu‘tezilî ve Şî‘î âlimlere ait 200’ü aşkın kaynaktan yararlanarak telif ettiği ansiklopedik fıkıh usulü eseri *el-Bahru’l-Muhîr*’tir.² Tabakat literatüründe de durum bundan farklı değildir. Bu literatür içerisinde Afîfüddîn el-Yâfi‘î nin

1 *el-Mustasfâ*, I, 38, 324; II, 238, 325.

2 *el-Bahru’l-Muhîr*, VII, 12, 275.

(ö. 768/1366) *Mir'âtü'l-Cenân* adlı Gazzâlî biyografisi dışında onun eserleri arasında *Esâsü'l-Kıyâs*'a da yer veren başka bir tabakat eserine rastlamak zordur.³

Modern döneme gelindiğinde ise eserin Fehd b. Muhammed es-Sedhân tarafından dünya ölçüğünde bilinen tek nüshası olan ve Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa Koleksiyonu 650 numarada muhafaza edilen nüshası üzerinden ilmî neşrinin yapıldığı 1993 yılına kadar geçen evrede Bağdatlı İsmâil Paşa,⁴ Abdurrahman Bedevî⁵ ve Maurice Bouyges⁶ gibi gerek İslâm coğrafyasından gerekse Batı'dan bazı biyografi yazarları ve araştırmacılar eserin Gazzâlî'ye aidiyetine dikkat çekmişlerse de aslında onun bu dönemde de yeterince tanındığını söylemek güçtür.⁷ es-Sedhân'ın söz konusu neşri,⁸ Batılı akademik çevrelerde *Esâsü'l-Kıyâs*'a bir ilgi uyandırmış ve eser bu çevrede bazı ilmî araştırmalara konu olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Germana Porcasi⁹ ve Larabi Becheri¹⁰ doktora tezi; Elias Gabriel Saba¹¹ ise yüksek lisans tezi çerçevesinde eseri sırasıyla, İtalyanca, Fransızca ve İngilizceye çevirerek değerlendirmiş ve ayrıca Porcasi¹² eser hakkında çeşitli makaleler kaleme almıştır. Fakat üzülererek belirtmek gerekir ki eser, ne Arap ülkelerinde ne de Türkiye'de bu seviyede bir ilgi görmüştür. Ayrıntılı

-
- 3 Tâceddin İbnü's-Sâi (ö. 675/1275), Ebu'l-Muzaffer el-Huvâri Muhammed b. Sa'd b. Muhammed adlı bir başka Şâfiî fakihinin de yine aynı adı taşıyan bir eserinin bulunduğunu kaydeder. Bk. *ed-Dürrü's-Semîn*, s. 185.
 - 4 İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifîn*, II, 79.
 - 5 Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, s. 214.
 - 6 İsmail Paşa ve Abdurrahman Bedevî'den farklı olarak, Bouyges aynı zamanda kayda değer bir tespitte bulunur: "*Gazzâlî el-Mustasfâ'da Esâsü'l-Kıyâs'tan söz etmesine rağmen klasik dönem biyografi yazarları onun eser listesinde bu kitabın adına yer vermemiştir.*" Bouyges, *Essai de Chronologie des Oeuvres de al-Ghazali*, s. 86 (Saba'dan naklen bk. *The Foundations of Qiyâs*, s. 11-12).
 - 7 Saba'nın tespitine göre, bu dönemde Gazzâlî'nin eserlerinin kronolojisini oluşturma girişiminde bulunan pek çok araştırmacı *Esâsü'l-Kıyâs*'ı göz ardı etmiştir. Bu türden çalışmalar için örnek olarak bk. Hourani, "The Chronology of Ghazâlî's Writings", s. 226; MacDonald, "Life of al-Ghazzâlî", s. 71-132; Ignaz Goldziher, *Die Streitschrift des Gazali gegen die Batiniyya-Sekte*, s. 25-30; Massignon, *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, s. 93; Asín Palacios, *La Espiritualidad de Algazel*, s. 35-36; Jabre, "La Biographie et l'Oeuvre de Ghazali Reconsidérées a la Lumière des *Tabaqat* de Sobki", s. 73-102 (Saba'dan naklen bk. *The Foundations of Qiyâs*, s. 10-11).
 - 8 Bu çeviride yazma nüsha ile birlikte Fehd es-Sedhân'ın söz konusu neşri esas alınmıştır.
 - 9 Porcasi, Germana, *Il Kitâb Asâs al-Qiyâs di al-Ghazâlî: Elementi di Logica e Logica Giuridica. Traduzione e Commento*, (Doktora Tezi, Palermo Üniversitesi, 2004).
 - 10 Becheri, Larabi, *Raisonnement Juridique par Analogie (Qiyâs) chez Gâzâlî: Étude et Traduction de Asâs al-Qiyâs* (Doktora Tezi, 2009).
 - 11 Saba'nın tezi, eserin kısmî tercümesini içermektedir. Bk. Saba, *Elias Gabriel, The Foundations of Qiyâs: a Study and Translation of Excerpts From Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî's Asâs al-Qiyâs* (Yüksek Lisans Tezi, Pennsylvania Üniversitesi, 2013).
 - 12 Porcasi'nin makaleleri için bk. Bibliyografya.

araştırmalarımıza rağmen, es-Sedhân'ın neşri ve onun girişinde yer alan incelemesi dışında, İslâm coğrafyasında eser üzerine kaleme alınan akademik ve ilmî bir çalışmaya rastlamış değiliz. Bu çevirinin, en azından ülkemizde İslâmî ilimler, özellikle de fıkıh usulüyle iştigal eden araştırmacılar nezdinde *Esâsü'l-Kıyâs*'a olan akademik ilginin hak ettiği düzeye gelmesine vesile olmasını ümit ediyoruz.

Esâsü'l-Kıyâs, her ne kadar tarihî süreçte göz ardı edilmiş bir eser gibi görünse de¹³ onun Gazzâlî'ye aidiyeti şüphe götürmezdir. Bunun en güçlü delili ise Gazzâlî'nin bu eseriyle diğer eserleri arasındaki atıflardır. Gazzâlî *Esâsü'l-Kıyâs*'ta şu altı eserine atıf yapmaktadır: *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*,¹⁴ *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*,¹⁵ *Mihakkü'n-Nazar*,¹⁶ *Mi'yâru'l-İlm*,¹⁷ *Şifâü'l-Galîl fi Beyâni ş-Şebehi ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*¹⁸ ve *el-Mebâdi' ve'l-Gâyât mine'l-Hilâfiyyât*.¹⁹ Gazzâlî'nin *Esâsü'l-Kıyâs*'a atıf içeren sadece bir eseri vardır; o da yukarıda belirtildiği üzere *el-Mustasfâ*'dır.²⁰ Ayrıca *Esâsü'l-Kıyâs*'ın telif üslubu Gazzâlî'nin diğer eserlerindeki üslubuyla örtüşmekte ve eser içeriği itibarıyla de Gazzâlî'nin İslâmî ilimlerin metodolojisiyle ilgili yaşadığı kuşku ve yeni bir yöntem arayışı çabasını güçlü bir biçimde yansıtmaktadır. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'da *Esâsü'l-Kıyâs*'a atıf yaptığı yerlerde kıyasla ilgili önceki görüşlerini tekrar ederek bazı açılardan geliştirdiği gözlenmektedir.

Tüm bunlar eserin Gazzâlî'ye aidiyetini teyit ettiği gibi, aynı zamanda onu hangi tarihte yazdığını yaklaşık olarak tespit etmemize de imkân tanır. Zira Gazzâlî *el-Mustasfâ*'yı vefatından sadece iki yıl kadar önce 6 Muharrem 503/5 Ağustos 1109 tarihinde tamamlamıştır. *Esâsü'l-Kıyâs*'ta kendilerine atıf yapılan ve doğâl olarak ondan önce yazılmış olmaları gereken söz ko-

13 Saba'nın tespitine göre, bu dönemde Gazzâlî'nin eserlerinin kronolojisini oluşturma girişiminde bulunan pek çok araştırmacı *Esâsü'l-Kıyâs*'ı göz ardı etmiştir. Bu türden çalışmalar için örnek olarak bk. Hourani, "The Chronology of Ghazâlî's Writings", s. 226; MacDonald, "Life of al-Ghazzâlî", s. 71-132; Ignaz Goldziher, *Die Streitschrift des Gazali gegen die Batiniyya-Sekte*, 25-30; Massignon, *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam* s. 93; Asín Palacios, *La Espiritualidad de Algazel*, s. 35-36; Jabre, "La Biographie et l'Oeuvre de Ghazali Reconsidérées a la Lumière des *Tabaqat* de Sobki", s. 73-102 (Saba'dan naklen bk. *The Foundations of Qiyâs*, s. 10-11).

14 *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 26; ayrıca bk. çeviri, 39. paragraf.

15 *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 26; ayrıca bk. çeviri, 41. paragraf.

16 *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 26, 27, 29; ayrıca bk. çeviri, 41, 42 ve 49. paragraflar.

17 *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 26-27; ayrıca bk. çeviri, 41. paragraf.

18 *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 60; ayrıca bk. çeviri, 104. paragraf.

19 *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 87; ayrıca bk. çeviri, 162. paragraf.

20 *el-Mustasfâ*, I, 38, 324; II, 238, 325.

nusu altı eser içinden en geç yazıldığı düşünülen *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*'in telif tarihi hicrî 497'dir. Bu bilgiler ışığında Gazzâlî'nin *Esâsü'l-Kıyâs*'ı ilmî kariyerinin zirvesinde olduğu hicrî 497 ila 503 tarihleri arasındaki bir dönemde kaleme aldığını söyleyebiliriz.²¹

Gazzâlî'nin diğer eserleriyle mukayese edildiğinde *Esâsü'l-Kıyâs*'ın hem klasik hem de modern dönemde çok itibar görmediği ve onun önemli bir eseri olmadığı izlenimi oluşsa da aslında durum böyle değildir. Zira Gazzâlî'nin bu eseri, İslâmî ilimlerde ve özellikle kelâm, fıkıh usulü ve fıkıhta ortaya koymaya çalıştığı yeni yöntemin bir parçasını müstakil olarak ele alması bakımından önem taşır. Diğer yandan bu eser, Gazzâlî'nin İslâmî ilimler üzerindeki genel etkisini pekiştirmesine de büyük bir katkı yapmıştır. Zira bu kitap bir yönüyle Gazzâlî'nin mantığa ve mantığın İslâmî ilimlerde kullanımına dair yazdığı eser türünün -yeni hususlara da dikkat çekilerek- geliştirildiği bir devamı niteliğindedir.

Eserin Muhtemel Telif Sebepleri

Gazzâlî'ye gelinceye kadar İslâmî ilimler alanında ana bilgi üretme yönteminin analojik bir akıl yürütmeden ibaret olan kıyas²² olduğu söylenebilir. Meşruiyeti açık olarak usûl-i fıkıh kitaplarında tartışılan ve temellendirilen kıyas, usûl-i fıkıh ile doğrudan irtibatlı olan fıkıh alanı kadar, kelâm ve dil ilimlerinde de ana bilgi üretme yöntemi olmuştur. Bu sebeple İslâmî ilimlerin ana epistemolojik esaslarının kıyas kavramı etrafında şekillendiği görülür. Bu anlamıyla kıyası reddeden kişi İslâmî ilimlerin bütün epistemolojik esaslarını ve adeta ana paradigmasını reddetmiş olacaktır. Kelâmda da “kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid” ya da “el-İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib” yöntemi ana bilgi üretme aracıdır. Bir bilgi üretim yöntemi olarak kıyası reddettiğimizde yerine koyacağımız alternatif bir yöntem bulmak zordur. Kıyasla ulaşılan bilginin zannî bir bilgi olduğu açık olarak itiraf edilse bile kıyas, İslâmî ilimlerde uzun süre ana bilgi üretme yöntemi olmaya devam etmiştir.

Diğer yandan İslâm dünyasında akademik ve ilmî faaliyetin başlamasından itibaren kıyasın meşruiyeti ile ilgili tartışmalar da eksik olmamıştır.

21 Eserin telif tarihine ilişkin nâşir Fehd es-Sedhân'ın yorumu için bk. *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 36 (nâşirin girişi).

22 Bu anlamıyla kıyas mantıkta “temsil” olarak bilinir.

Bu tartışmanın bir tarafında kıyasın son kertede “salt re’y: indî görüş” olduğunu ileri sürerek reddeden Zâhirîler, İbrâhim en-Nazzâm’ın öncülüğünü yaptığı bir kısım Basra Mu‘tezilesi, Şia’nın İsmâiliyye (Ta‘lîmiyye) kolu ve ehl-i hadis içinde bazı gruplar bulunur. Diğer tarafında ise şer‘î hükümlerin bir kısmının kıyas yoluyla konmasının zorunluluğunu savunan ve çoğunluğu oluşturan sünnî usulcüler yer alır.

Gazzâlî’nin zamanına geldiğimizde, onu, karanlık ve girift bir mesele olarak nitelediği kıyası yeniden yorumlamaya ve kıyas kavramı üzerinde köklü değişiklikler yapmaya iten nedenlerin neler olduğunu araştırmak gerekir. Fakat bunu tek bir nedenle açıklamak yerine birden çok nedenin yol açtığı bir mesele olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olur. Gazzâlî’nin kıyasın mahiyetine ilişkin bu “sorgulaması” şu nedenlerin tamamının ya da birkaçının bir sonucu olarak görülmektedir:

1. Eş‘arî kelâm ekolü içinde en azından Cüveynî’den itibaren kıyas yöntemine karşı bir güvensizlik gözlemlenmektedir. Özellikle Gazzâlî’nin ilk dönem eserlerinden olan *Şifâü’l-Galîl*’de de göreceğimiz üzere, o hocası Cüveynî’nin izinden giderek tikel kıyaslarla varılan fikhî sonuçları güçlendirmek için daha genel bir kavram olan maslahat ve makâsîd düşüncesinden istifade eder. Buna göre hükmü bilinmeyen bir meselede kıyasla ulaştığımız sonuç, bizi tatmin etme noktasında tek başına yeterli olmadığında maslahat ve makâsîd ilkesi devreye sokulabilir. Şöyle ki kıyastaki asıl ve fer‘in şârî’in hedeflediği aynı maksat ve maslahatı gerçekleştirme noktasında da ortak olduğu ortaya konulabilirse yapılan kıyas daha sağlam olacaktır. Ancak bu yöntemi kullanan Gazzâlî, “salah” ilkesiyle irtibatı olan “maslahat” düşüncesini benimsemiş ve şârî’in hükümlerinde bir gayeyi gözetme şeklindeki -Eş‘arîliğe zıt- iki anlayışı Mu‘tezileden ödünç almaktadır. Bu eserinde içinde bulunduğu durumun çok iyi farkında olan Gazzâlî, yönteminin Mu‘tezileye benzerliği sebebiyle kendisinin Mu‘tezileye nisbet edilmemesi gerektiğini ısrarla ve birden çok yerde hatırlatma ihtiyacı hisseder.²³

2. Gazzâlî’den hemen önce yaşamış olan ve İslâmî ilimlerde kıyasın kullanılmasını kabul etmeyen İbn Hazm, kıyas yöntemini ve dolayısıyla İslâm dünyasının doğusunda Irak merkezli olarak başlayan İslâmî ilim-

23 Bk. *Şifâü’l-Galîl*, s. 162-163, 203.

lerin tümünün yöntemini şiddetle eleştirmiş ve yerine alternatif olarak Aristocu mantığı getirmeye çalışmıştır. O bununla da kalmayıp özellikle fıkıhta bu mantığın nasıl kullanılabileceğini göstermek üzere *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık* adlı eseri yazmıştır. Nitekim daha önceki bir çalışmamızda da belirttiğimiz gibi, Gazzâlî'nin *Miyâru'l-İlm* adlı eseri okunduğunda, onun İbn Hazm'ın söz konusu eserine oldukça benzer bir metin yazmış olduğu görülecektir.²⁴ Dolayısıyla Gazzâlî, İbn Hazm'ın kıyasla ilgili eleştirilerinin farkındadır ve neticede hemen hemen onunla aynı alternatif bilgi üretme yolunu benimsemiş görünmektedir. *Esâsü'l-Kıyâs* da bu etkileşim çizgisinin devamı ve bir sonraki adımı görünümündedir. Gazzâlî'nin bu eserde kıyası reddedenler arasında ilk sırada Zâhirîleri zikretmesi bu anlamda önemlidir.

3. Bilindiği gibi kıyası eleştiren gruplardan biri de o dönemde İslâm dünyasında oldukça etkin bir durumda olan ve sünnî dünyayı gerek siyasî ve gerekse doktrin açısından tehdit eden İsmâiliyye/Bâtıniyye fırkası ve bu fırka içinde Hasan Sabbâh'a nispet edilen Ta'îmiyye doktrini idi. Halife el-Müstazhir-Billâh (1094-1118) tarafından İsmâilî/Bâtınî fikirlerle mücadele etmek için görevlendirildiği anlaşılan Gazzâlî bu proje kapsamında bir dizi eser yazmıştır.²⁵ Bu eserlerde özellikle İslâmî ilimlerde gerçek ve doğru bilgi üretme yöntemi olarak analogi anlamındaki kıyasın yerini artık mantığa bıraktığı görülmektedir. Gazzâlî'nin mantık ilmini bu kadar ön plana çıkarmasının arkasındaki nedenlerden birinin onun, mantığı, söz konusu projesine uygun, bâtinî düşüncüyü ilzam edebilecek bir yöntem olarak görmesiyle de irtibatlı görülebilir.²⁶ Örneğin Gazzâlî *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* adlı eserinde, Câbir b. Hayyân'dan itibaren Bâtınîler'in sıkça tekrarladıkları "mîzân" kavramı üzerinde yoğunlaşmış ve bu eserinin iyi okunup an-

24 Bk. *Mi'yâru'l-İlm*, s. 19-20.

25 Halife el-Müstazhir-Billâh, bozguncu faaliyetlere karşı sürdürülen siyasî mücadeleleri ilmi bakımdan da desteklemek ve Abbasi halifesinin meşrû olmadığı tarzındaki yoğun Bâtınî propagandasını tesirsiz hâle getirmek için Gazzâlî'den konuyla ilgili bir eser yazmasını istemiştir. Halifenin isteğini kabul eden Gazzâlî eserinin adını bu sebeple *Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Fezâilü'l-Müstazhiriyye* olarak belirlemiştir. (bk. *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 12-13; ayrıca bk. Karlığa, "Gazzâlî", *DİA*, XIII, 520). Asín Palacios'a göre Gazzâlî, *Kıstâsü'l-Müstakîm*, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, *Kavâsimü'l-Bâtıniyye*, *Mufassalu'l-Hilâf*, *Hüccetu'l-Hakk*, *ed-Dercü'l-Merkûm* adlı eserlerini İsmâilîlere karşı yazmıştır. (Bk. Saba, *The Foundations of Qiyâs*, s.39-40; Asín Palacios, *La Espiritualidad de Algazel*, I, 30'den naklen).

26 Kelâmda mantığın kullanılmasının Bâtınîlere karşı başarı kazandığına dair bk. Özervarlı, "Gazzâlî", *DİA*, XIII, 534; van Ess, "Scepticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, Beirut 1972, s. 97'den naklen.

laşıldığı takdirde mâsum imama gerek duyulmadığının anlaşılacağını ileri sürmüştür.²⁷

Gazzâlî'nin çağdaşı olan Hasan Sabbâh, İsmâîlîlik içinde “ta'lim” düşüncesini geliştiren bir “imam” olarak Allah'ın akıl yürütme (istidlâl) yoluyla değil, ancak mâsum imamın öğretmesiyle bilineceğini ileri sürmüş, dinî konularda re'yin, tevhid ve birliğin zıddı olan çokluğa götürmesi sebebiyle bâtil olduğunu belirtmiştir.²⁸ Re'y ile ilk planda kastedilen ise analogi anlamındaki kıyasıdır. Nitekim bazı bâtinî kaynaklarında kıyasın açıkça reddedildiği de bilinmektedir.²⁹ Salt re'y anlamında kıyası kabul etmeyip dinin tamamen tevkîften oluştuğunu söylerken Gazzâlî'nin bir yandan da Bâtinî-Ta'limî doktrinini eleştirilerine karşı bir savunma geliştirdiği düşünülebilir. Nitekim o, kıyası şiddetle reddedenler olarak Zâhiriyye gibi Ta'limiyye'yi de zikreder. Bunun anlamı Zâhirîlik gibi Ta'limiyye'nin de Sünnî dünyada üretilen tüm İslâmî ilimlerin epistemolojisini işe yaramaz bulduğudur.³⁰

4. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm* adlı eserinde İslâmî ilimlerin yöntemi olarak mantığın başta kelâm olmak üzere bu ilimlerde nasıl kullanılacağını, bu “yeni” yöntemin fıkıh ve kelâma nasıl adapte edileceğini açıklamaya çalışmaktaydı. Orada salt analogi anlamında kıyasın “aklî alan” dediği kelâmı da içine alan sahada kullanılmasına karşı çıkarken, fıkıhta mantikî kıyasın sonuçlarıyla çelişmediği sürece bu anlamdaki kıyasın kullanılabileceğini belirtmekteydi. Ancak Gazzâlî *Esâsü'l-Kıyâs*'ta nispeten daha katı bir tutum sergilemiş ve özellikle analogi kıyasının fıkıhta kullanımına ilişkin

27 Karlğa, “Gazzâlî”, *DİA*, s. 520.

28 “Şehristânî'nin Hasan Sabbâh'a atfen naklettiğine göre Allah'ın bilinmesi konusunda zâhir ulemâsının yapacakları açıklamalar iki ihtimal taşır. Allah ya öğreticiye ihtiyaç duymadan sadece akli istidlâl ile ya da bir öğreticinin öğretmesiyle bilinebilir. Birinci ihtimale göre başkasının istidlâlini reddetme imkânı yoktur, çünkü onu reddetmek bir tür öğretme eylemidir. Şu halde sadece öğretim (ta'lim) yöntemi isabetlidir. Hasan Sabbâh'a göre hakkın âlameti birlik, bâtilin âlameti çokluktur. Birlik yalnız imamın öğretmesiyle sağlanabilir, çokluk ise insanların re'y ve görüşlerinden kaynaklanır. Tevhidin gerçekleşebilmesi için nübüvvetle, nübüvvetin gerçekleşebilmesi için imâmetle birlikte bulunması gerekir. İmâmet kurumunun başında bulunan mâsum imam ise bütün gerçeklerin öğreticisidir.” (Öz, “Ta'limiyye”, *DİA*, XXXVIII, 549; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 195-198).

29 Bkz. Daftary, *The Ismailis, Their History and Doctrines, Institute of Ismaili Studies*, s. 171; ayrıca bk. Saba, *The Foundations of Qiyâs*, s. 120-122.

30 Literatürde Gazzâlî'nin bu eserdeki yöntemiyle bir yandan kıyası Mu'tezilî-Hanefî çevreler gibi kullanılmak gerektiğini imâ ederken, diğer taraftan da vahyi ve tevkîfi anlamının yolu olarak mantık ve akıl sınırlarında kalmanın gerektiğini ve böylece İsmâîlî çevrelerdeki gibi bir imamın te'viline gerek kalmadığını imâ etmiş olabileceği ileri sürülmektedir. Bkz. Saba, *The Foundations of Qiyâs*, s. 43.

tavrını daha da sertleştirmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Gazzâlî, mantık ilmini oldukça anlaşılır ve gelişmiş bir şekilde ortaya koyan İbn Sînâ mirasını okuyup onun genel felsefesinden etkilenmiş ve böylece kendi şüpheciliğini, yaşadığı yöntem krizini atlatmak için analoji kıyasına göre daha sağlam bilgi ürettiğini düşündüğü mantıkî kıyası esas almıştır. Oysa Gazzâlî'den önce İslâmî ilimlerdeki yöntem sorununu benzer şekilde ele alan İbn Hazm'ın, *et-Takrîb* adlı bahsi geçen eserinde İbn Sînâ'dan istifade etme imkânına sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Eserin İçerik Analizi

Esâsü'l-Kıyâs bir mukaddime ve üç ana bölüm/meseleden meydana gelir. 1. Mesele “dilde kıyas”; 2. Mesele “akliyyâtta (akli/kelâmî konularda) kıyas”; 3. Mesele ise “şeriatta (fıkhî konularda) kıyas” başlığını taşır. Gazzâlî mukaddimedede eseri fıkhî kıyasın esasını teşkil eden şeyin “salt re’y” (indî görüş) mi, yoksa “tevkîf” (şer’î bildirim) mi olduğu sorusuna açıklık getirmek için yazdığını ifade eder ve ardından sorunun karmaşıklığını belirtip eser boyunca temellendirmeye çalışacağı iddiasını paylaşır: “Fıkhî kıyasın esası tevkîftir.”

Kitabın üçüncü bölümünde³¹ şeriatta kıyas konusunu ele alırken açıkça ifade edeceği üzere, ona göre fıkhî kıyas bir tür tevkîftir; iki şey arasındaki salt akli benzerliğe dayanan bir yöntem değildir. Gazzâlî, mukaddimedede bunu kısaca ifade ettikten sonra şu hususu da özenle vurgular: Tevkîfin bir türü olan kıyas hem şeriatta, hem dilde, hem de akliyyâtta geçerlidir. Buna mukabil tevkîfî bir zemine yaslanmayan, dahası onunla çatışan ve salt re’ye dayanan kıyas ise bu alanların hiçbirinde geçerli değildir.³²

Kitabın yazılmasının nihaî amacı³³ eserin en uzun ve en detaylı konusu olan ve üçüncü bölümde ele alınan fıkhî konularda kıyasın kullanımı ol-

31 Ayrıntılı bilgi için bk. aşağıda, 62, 196, 199, 205 ve 207. paragraflar.

32 “Kesin olan bir şey var ki o da şudur: Eğer kıyas, yukarıda sözünü ettiğimiz anlamdan ibaretse ne dilde, ne şeriatta, ne de akliyyâtta onun hiçbir etkisi yoktur. Fakat kıyasla sözlerimizin sonunda (bk. 62, 105-189, 196, 19., 205 ve 207. paragraflar) zikredeceğimiz başka bir anlam kastedildiği takdirde bilinmelidir ki o, hem dilde, hem şeriatta hem de akliyyâtta hiç kimsenin reddedemeyeceği bir yere sahiptir.” (bk. 3. paragraf).

33 Nitekim mukaddimedeki “kıyasın önce dilde ardından da akliyyâtta (akli/kelâmî konularda) neden geçerli olmadığından söz edelim ki, böylece şeriatta (fıkhî konularda) kıyasın ne anlama geldiği açıklığa kavuşmuş olsun” (bk. 3. paragraf) sözü de asıl amacının şeriatta kıyası tartışmak olduğunu göstermektedir.

makla birlikte, Gazzâlî'nin ilk iki bölümde dilde ve aklî (kelâmî) meselelerde kıyası işleyerek işe başlaması önem arz eder. Zira Gazzâlî'ye kadar kıyas kavramı, sadece fıkıhta değil, dil ve kelâm da dâhil bütün İslâmî ilimlerin ana bilgi üretme yöntemi olarak kullanıldığı için Gazzâlî kıyasın delillliğini ve mahiyetini bu üç bilgi dalında birden sorgulamakta ve bu üçünde de benzer neticelere varmaktadır.

Dilde kıyas tartışmasını ele aldığı birinci bölümde Gazzâlî, öncelikle bazı usulcülerin³⁴ lugavî isimlerin dilde vazedildikleri şeyler/varlıklar dışında başka şeylere de kıyas yoluyla kullanılabileceği görüşünde olduklarını belirtir ve ardından bu görüşün yanlışlığını göstermek üzere istikrâ yöntemine dayanan bir argüman geliştirir. Özetle aktarmak gerekirse; Gazzâlî'ye göre, Araplar bir ismi özel bir mahaldeki mânaya vazettiklerinde bakılır; eğer onlar, söz konusu ismi -mahallin özel oluşunu göz önünde bulundurmaksızın- sadece o mânaya vazettiklerini bize sarih beyanları ve bildirimleriyle (tevkîf) aktarmışlarsa, biz o mânayı bulduğumuz her yerde o ismi kullanırız ve bu işlem kıyas değil, aksine Araplardan gelen tevkîfe dayalı olur. Diğer taraftan Araplar söz konusu ismi, o özel mahaldeki mânaya vazettiklerini bize bildirdiklerinde, biz onların bu bildirimlerine (tevkîf) aykırı davranıp o ismin onların dilinde söz konusu mahal dışında da o mânaya kullanıldığına hükmedemeyiz. Son olarak eğer onlar her iki hususta da bir bildirimde bulunmayıp sessiz kalmışlarsa, o zaman tevakkuf etmemiz gerekir ve onlardan gelen sarih bir beyân (tevkîf) olmaksızın dilleri hakkında kesin bir hükme varmamız doğru olmaz.³⁵ Kısacası Gazzâlî, bu üç ihtimalin sadece birincisinde ilhâk işleminin mümkün olduğunu ve onun da esasında kıyas değil, tevkîf olarak adlandırılması gerektiğini söylemektedir. Fakat şunu ifade etmek gerekir ki Gazzâlî'nin bu tespitini, eserin mukaddimesinde tevkîfin bir türü olarak tasavvur ettiği kıyasın hem şeriatla hem akılda hem de dilde geçerli olduğuna ilişkin beyanıyla³⁶ birlikte değerlendirdiğimizde, buradaki “kıyas değil, tevkîftir” sözünde geçen kıyası “salt re'y ve analogi” şeklinde anlamak icap eder.

34 Gazzâlî'nin isimlerini tasrih etmediği söz konusu usulcüler arasında İbn Süreyc (306/918), Ebû İshak el-İsferâyîni (418/1027), Ebû Ya'la el-Ferrâ' (458/1066) ve Ebû İshak eş-Şirâzî (476/1083) yer alır. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, I, 80.

35 Gazzâlî'nin argümanı ve örnekleri için bk. 5-9. paragraflar.

36 Bk. 3. paragraf; ayrıca bk. 200 ve 208. paragraflar.

Akliyyâta (aklî/kelâmî konularda) kıyas tartışmasına ayırdığı ikinci bölümde ise Gazzâlî, gâibin şâhide kıyas edilmesi anlamına gelen bu kıyasın geçersizliğini kanıtlamak üzere şu argümanı ileri sürer: Akliyyât alanında kıyası kabul eden kişi fer‘in asla benzerliğini ya her açıdan ya da sadece illet açısından iddia edecektir. Eğer fer‘in her açıdan asla benzer olduğunu iddia ederse, bu muhaldir. Çünkü iki şeyin birbirine her açıdan benzer olması imkânsızdır. Zira benzerlikten söz edilebilmesi için ayırt edilmeleri mümkün olan iki şeyin var olması gerekir ve bu da söz konusu iki şeyden birinin hiç değilse bir açıdan diğerinden farklı olması anlamına gelir. Mesela iki ayrı mahaldeki iki siyah renk her açıdan değil, sadece siyahlık açısından benzerdir. Zira bunlardan biri diğerinin sahip olmadığı bir mahalle sahiptir. Yine, aynı mahalde iki ayrı zamanda bulunan iki siyah renk de her açıdan benzer değildir. Çünkü bu iki siyah renk zamansal olarak birbirinden farklıdır. Hem zamanın hem de mahalhin aynı olduğu varsayılsa, aynı mahalde ve aynı anda iki siyah rengin bulunması aklen tasavvur edilemez. Zira bu takdirde onlar arasında ne mugayeret (başkalık) ne de ikilik söz konusu olur. Bu durumda teklik meydana gelir ve iki ayrı şey arasında oluşabilecek mümâselet (benzeşme) ortadan kalkar. Çünkü mümâselet iki şey arasındaki nispetten ibarettir; birden çok olma gerçekleşmeyince mümâselet de gerçekleşmeyecektir. Bu sebeple fer‘in her açıdan asla benzer olabileceği gerçek dışı bir iddiadır. Eğer akliyyât alanında kıyasın geçerliliğini savunan kişi, fer‘in sadece illet açısından asla benzer olduğunu iddia ederse ve yapılan incelemede bu iddianın doğruluğu tespit edilirse, bu durumda ilgili hükmün genelliği, illetin genel oluşu sebebiyle sabit olmuş olur ve bu işlem “kıyas” değil, “illetin genelliğini esas alma (et-temessük bi'l-‘umûm) yöntemi” olarak adlandırılır.³⁷

Gazzâlî, sözlerinin devamında mezkûr argümana yöneltebilecek muhtemel itirazları cevaplar³⁸ ve ardından aklî/kelâmî konularda fıkhî kıyasın geçerli olmadığını ve gâibin şâhide kıyasının da hiçbir yarar sağlamadığını bir kez daha ifade eder. Takiben bu alanda bilgi üretiminde kullanılabileceğini düşündüğü beş alternatif yöntemden söz eder ve bunların hiçbirinde fıkhî kıyasın söz konusu olmadığını vurgular. Esas itibariyle mantıkî kıya-

37 Ayrıntılı bilgi için bk. 16, 17, 18 ve 82. paragraflar.

38 İşaret edilen itirazlar ve cevapları için bk. 26-39. paragraflar.

sın değişik formlarına tekâbül eden bu yöntemler; “illetin genelliğini esas alma” “fark”, “nakz”, “delâlet” ve “sebr ve taksim”dir.³⁹

Gazzâlî'nin “et-temessük bi'l-'umûm” şeklinde kavramlaştırdığı “illetin genelliğini esas alma” yöntemi aslında orta terimin küçük öncülde yüklem (mahmûl), büyük öncülde konu (mevzû) olduğu iktiranî (yüklemlî) kıyasın birinci şeklidir.⁴⁰ Her biri doğru kabul edildiğinde neticeyi zorunlu olarak gerektiren iki öncülün belli bir düzen dâhilinde eşleşmesi esasına dayanan bu yöntemde, Gazzâlî'ye göre, aslında husûsun (özel) umûm (genel) altına yerleştirilmesi söz konusudur. Mesela “Her sarhoşluk veren haramdır. Nebîz sarhoşluk verir; öyleyse o haramdır.” sözünde ilk iki öncül doğru kabul edildiğinde, nebîzin haram oluşu zorunlu olarak gerekecektir. Diğer bir anlatımla, nebîzin sarhoşluk verici olduğu kesin olarak tespit edildiğinde, o “Her sarhoşluk veren haramdır.” genel önermesinin altına girecek ve neticede o da haram kabul edilecektir. Gazzâlî, hiçbir usulcû ve fakihin bu yöntemi kıyas olarak adlandırmadığını, aksine onu sadece mantıkçıların bu adla andığını belirtir. Ona göre mantıkçıların bu adlandırması kıyas lafzının Arap dilindeki vaz'ı açısından hatalıdır. Zira ona göre, dilde bir şeyi diğerine eşitleme anlamına vazedilmiş olan kıyas lafzı, bu vaz'ın bir gereği olarak bir makîsi (fer': kıyas edilen) ve bir makîs aleyhi (asl: kendisine kıyas edilen) gerektirir. Bu bakımdan kıyas, bir fer'i bir asla bir hüküm hususunda bir illet sebebiyle hamletmekten ibarettir ve “illetin genelliğini esas alma” yönteminde bu tür bir durum söz konusu değildir.⁴¹

“Fark” yöntemi, orta terimin her iki öncülde de yüklem (mahmûl) olduğu iktiranî/yüklemlî kıyasın ikinci şeklinin usulcüler arasındaki adıdır.⁴² Bu yöntem, münâzarada hasmın iki şeyin birbirinin aynısı olduğu yönündeki iddiasını çürütmede kullanılabildiği gibi, aklî konularda, yani kelâm alanında akıl yürütmelerde bulunan kişinin kendi zihninde oluşabilecek bu yöndeki bir tevehhümü gidermede de kullanılabilir. Esas itibariyle biri üçüncü bir şeyle nitelenirken diğeri onunla nitelenmeyen iki şeyin birbi-

39 Bu yöntemler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. 40-62. paragraflar.

40 “et-Temessük bi'l-'umûm” yönteminin mantıkî kıyasla ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, s. 41; *Şifâü'l-Galil*, s. 435; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 134; *el-Kıstâsü'l-Müstakim*, s. 27; *el-Mustasfâ*, I, 38; ayrıca bk. Porcasi, “Brief Reflections on the Islamic Juridical Logic in al-Ghazâlî's *Asâs al-Qiyâs*”, s. 84-99.

41 Bk. 24, 25, 42, 43 ve 46. paragraflar.

42 Gazzâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, s. 45; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 138; *el-Kıstâsü'l-Müstakim*, s. 40; *el-Mustasfâ*, I, 39-40.

rine zıt olduğunu anlatan bu yöntemin sonuç verebilmesi için şu iki şart aranır: a) öncüllerden birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması, b) büyük öncülün tümel (külli) olması.⁴³ Gazzâlî bu yöntemi şu örnekle açıklar: Münâzarada insanın Allah'ı bilen cevheri olan nefs-i nâtıkanın cisim olduğunu ileri süren kişiye karşı, nefs-i nâtıka ile cismin farklı şeyler olduğunu, dolayısıyla nefs-i nâtıkanın cisim olmadığını kanıtlamak üzere; “Her cisim parçalara ayrılır. Nefs-i nâtıka parçalara ayrılmaz; öyleyse nefs-i nâtıka cisim değildir.” denir. İlk iki öncülde ilki (büyük öncül) müsellemdir. İkincisi ise yukarıda sözü edilen “illetin genelliğini esas alma” yöntemiyle kanıtlanır. Şöyle ki, “Kendisinde iki zıttın bulunması muhal olan her şey tektir. Nefs-i nâtıkada iki zıttın bulunması muhaldir; öyleyse o tektir.” Burada “iki zıt” sözüyle bir şeyi aynı anda hem bilme (ilim) hem de bilmeme (cehâlet) kastedilmektedir. Nefs-i nâtıkanın Allah Teâlâ'yı aynı anda hem bilmesi hem de bilmemesi muhal olduğuna göre, nefs-i nâtıka parçalara ayrılmayı kabul etmeyen tek bir şeydir; öyleyse o, cisim değildir.⁴⁴

“Nakz” yöntemi, orta terimin her iki öncülde de konu (mevzû) olduğu iktiranî/yüklemli kıyasın üçüncü şeklidir.⁴⁵ Bu yöntem münâzarada hasmın genel iddiasını çürütme ve bunun zımında söz konusu iddianın çelişğini ispat etme amacıyla kullanılır. Gazzâlî'nin zikrettiği şu örnek maksadını iza ha yeterlidir: Bir kimse “Her yalan özü itibariyle kötüdür.” dediğinde biz, “Bir âlimin bulunduğu yeri onu öldürmek isteyen bir zalime söylemeyip gizli tutmak yalan sayılır mı?” diye sorarız, o da “Evet” karşılığını verir. Bunun üzerine biz, “Peki, bu kötü müdür?” diye sorarız, o da “Hayır, aksine bu bir zorunluluktur ve iyi bir davranıştır.” der. Biz de “Bu söz bir yalandır ve aynı zamanda iyidir; öyleyse ‘Her yalan kötüdür.’ sözün yanlıştır.” deriz. Bu örnekte de görüldüğü üzere, “Her yalan kötüdür.” önermesinin yanlış olduğu kanıtlanınca, onun özel çelişği (nakîz-ı hâs) olan “Bazı yalanlar kötü değildir.” önermesinin doğruluğu da zımnen kanıtlanmış olur. Zira iki çelişikten biri yanlış olunca öteki zorunlu olarak doğru olacaktır.

Mantık ıstılahında “bitişik şartlı kıyas” olarak geçen ve usulcülerce “kıyâsü'd-delâle” adıyla da anılan “delâlet”⁴⁶ yöntemini Gazzâlî *el-Mustas-*

43 Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, s. 45-47; ayrıca bk. *Mi'yâru'l-İlm*, s. 141; *el-Kistâsü'l-Müstakim*, s. 45; *Mustasfâ*, I, 40.

44 Ayrıntılı bilgi için bk. 44-49. paragraflar.

45 Gazzâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, s. 47; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 141; *el-Kistâsü'l-Müstakim*, s. 45; *el-Mustasfâ*, I, 40.

46 Bk. 56-59. paragraflar.

fâ'da “telâzüm” olarak adlandırır ve yöntemin işleyişini şöyle açıklar: İki öncülde oluşan bu burhanın birinci öncülü sırasıyla “mukaddem” ve “lâzım (veya tâlî)” diye adlandırılan iki önermeden oluşur. İkinci öncül ise söz konusu iki önermeden birini ya olumlu ya da olumsuz olarak içerir ve sonuç olarak da önermelerden birinin kendisini veya çelişliğini (nakîz) verir. İkinci öncülde mukaddem ile lâzımın kendilerinin veya çelişiklerinin yer alacağı durumlar düşünüldüğünde dört ihtimalden söz edilebilir. Fakat bu ihtimaller arasından sadece ikinci öncülün mukaddemin kendisini veya lâzımın çelişğini içerdiği iki durum sonuç verir. Mezkûr durumlarda elde edilen sonuçlar sırasıyla lâzımın kendisi ve mukaddemin çelişğidir. Bu durumlara ilişkin örnekler sırasıyla şu şekildedir: “Eğer âlem yaratılmışsa, onun bir yaratıcısı olmalıdır. Âlem yaratılmıştır; öyleyse onun bir yaratıcısı vardır.” ve “Eğer bu siyahsa, o bir renktir. O renk değildir; öyleyse siyah değildir.” Bununla birlikte, birinci öncülde yer alan mukaddem ile lâzım birbirine müsâvî ise, o zaman söz konusu dört durumda da bu yöntemden sağlıklı netice elde edilir.⁴⁷

Mantıkçıların “ayrık şartlı kıyas” adını verdiği “sebr ve taksim” yöntemini Gazzâlî *el-Mustasfâ*'da “te'ânüd” olarak isimlendirir. Yöntem şöyle işler: İki öncülde oluşan bu burhanın birinci öncülü aralarında te'ânüd (çelişki) bulunan ve yine sırasıyla “mukaddem” ve “lâzım” olarak adlandırılan iki önermeden oluşur. İkinci öncül ise bu iki önermeden birinin kendisini veya çelişğini içerir ve sonuçta -duruma göre- şu dört farklı neticeyi doğurur: a) birinci önermenin çelişği, b) ikinci önermenin çelişği, c) birinci önermenin kendisi ve d) ikinci önermenin kendisi. Mesela, “Âlem ya kadîm ya da hâdistir. a) Âlem hâdistir; öyleyse kadîm değildir, b) Âlem kadîmdir; öyleyse hâdis değildir, c) Âlem kadîm değildir; öyleyse hâdistir, d) Âlem hâdis değildir; öyleyse kadîmdir.” örneğinde olduğu gibi. Bu yöntemin sağlıklı sonuç verebilmesi için taksimde yer alan kısımların ikiye sınırlı olması şart değildir. Bunun için aranan tek şart taksimin münteşir (tüm seçenekleri içermeyen) değil, hâsır (kuşatıcı) olması, yani aralarında te'ânüd (çelişki) bulunan muhtemel bütün kısımları içermesidir. Mesela “Bir sayı diğerine ya eşittir, ya ondan küçüktür ya da büyüktür.” öncülü üç kısım içerir ve bu bir hâsır taksimdir. Zira sayıların birbirlerine göre

47 Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 40-42. Bu tür bir akıl yürütme işlemi Gazzâlî'den sonra özellikle usûl-i fıkıh literatüründe “telâzüm” olarak anılmaya devam etmiştir.

durumlarına ilişkin farklı seçeneklerin hepsini içermektedir. İkinci önermede mezkûr kısımlardan birinin doğruluğunun kabul edilmesi diğerlerinin yanlışlanması sonucunu doğurur; ikisinin yanlışlanması üçüncüsünün doğrulanması anlamına gelir ve birinin yanlışlanması ise doğru olanın diğer iki önermeden belirsiz biri olduğunu gösterir. Fakat “Zeyd ya Hicaz’da ya da Irak’tadır.” örneğinde olduğu gibi, hâsır taksimin söz konusu olmadığı sebr ve taksim uygulamalarında kısımlardan birinin doğrulanması diğerinin yanlışlanması sonucunu doğursa da birinin yanlışlanması diğerinin doğru olduğunu göstermez. Zira söz gelimi “Zeyd Hicaz’da değildir” dediğimizde, bu zorunlu olarak Zeyd’in Irak’ta olmasını gerektirmez. Çünkü Zeyd bir başka yerde de olabilir.⁴⁸

Gazzâlî, eserin ana konusunu teşkil eden fıkhî alanda kıyas tartışmasını incelediği üçüncü ve son bölümde ise, her şeyden önce, kıyasın biri “salt re’y: indî görüş” ve diğeri “tevkîfin özel bir türü” olmak üzere iki anlama gelen eşadlı (müşterek) bir sözcük olduğunu belirtir ve birinci anlamdaki kıyasın bâtil, ikincisinin ise reddi kâbil olmayan sahih bir yöntem olduğunu söyler. Ardından şer’î alanda yapılan akıl yürütmelerin geçerliliğini ve tevkîfi bir temele dayandığını kanıtlamak üzere, bu bölümü üç alt fasla ayırır; a) Fıkhî akıl yürütme yollarını sınırlandırma, b) Aslın illetinin tespiti ve bütün illetlerin tevkîfe râcî oluşu, c) Kıyas lafzının tevkîfle uyumlu olan anlamı.⁴⁹

Gazzâlî, birinci fasılda fıkhî alanda tatbik edilen akıl yürütme yollarının “tenkîhu’l-menât” ve “tahkîku’l-menât” icthadlarıyla sınırlı olduğunu belirtir ve bu icthadların meşruiyetini ayrıntılı örneklerle temellendirmeye çalışır. Buna göre, ta’lîl işleminin ana aşamalarından birini oluşturan tahkîku’l-menât icthadı, nas, icmâ veya istinbat yoluyla tespit edilen illetin başka bir olayda da aynıyla bulunup bulunmadığını tahkik etmek amacıyla yapılan bir akıl yürütmedir. Gazzâlî, bu akıl yürütmenin kıyas olarak adlandırılmayacağını özenle vurgular ve bunun nedenini izah etmek üzere pek çok örnek zikreder. Mesela bunlardan birinde o özetle şöyle der: Ribâ yasağının “gıda maddesi olma” illetine bağlandığı tespit edilince, satıma konu olabilecek mallar bu illeti taşıyıp taşımadıklarına ilişkin bilğimiz aç-

48 Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 42; *Mihakkûn-Nazar*, s. 52; *Mi’yârü’l-İlm*, s. 131; *el-Kistâsü’l-Müstakim*, s. 56; *Şifâü’l-Galil*, s. 451.

49 Bk. 63-67. paragraflar.

sından üç gruba ayrılır: a) meyve, sebze ve ilaç gibi bu illeti taşıdıkları kesin olarak bilinenler, b) kumaş, köle ve kap kakak gibi bu illeti taşımadıkları kesin olarak bilinenler ve c) keten yağı, menekşe yağı, Ermeni çamuru ve safran gibi durumu kapalı olanlar. Gazzâlî'ye göre, üçüncü grupta yer alan maddelerin söz konusu illeti taşıyıp taşımadıkları sadece ve sadece akıl yürütmeyle (nazar) anlaşılabilir ve bu akıl yürütme fikhî mesâilin neredeyse tamamında (o bunu onda dokuz oranıyla ifade eder) uygulanır. Bu akıl yürütme esas itibariyle yine akliyyât alanında (kelâmî konularda) bilgi üretim süreçlerinde kullanılan beş yöntem (“et-temessük bi'l-‘umûm: illetin genelliğini esas alma”, “fark”, “nakz”, “delâlet” ve “sebr ve taksim”) yardımıyla gerçekleştirilir. Gazzâlî'nin ifadesiyle, bu yöntemlerin hiçbirinde ne teknik anlamda fikhî kıyas ne de gâibin şâhide reddi anlamındaki kıyas söz konusudur. Aksine bu yöntemler, aslın hükmüne ilişkin illetin fer‘de de mevcut olup olmadığını tespiti yönelik birer incelemeden ibarettir.⁵⁰ Bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki söz konusu yöntemlerin her biri nihayetinde Aristo mantığındaki kıyasın değişik tür ve şekillerine karşılık gelmektedir.⁵¹ Bu bakımdan *Esâsü'l-Kıyâs* mantığın İslâmî ilimlere dâhil edilmesi projesinin önemli bir aşamasını teşkil eder. Zira Gazzâlî bu eserinde mantıkî kıyasın kelâm kadar fıkıh alanında da uygulanabileceğini göstermektedir.

Gazzâlî, ikinci fasılda ta'lîl işleminin diğer bir aşamasını teşkil eden ve “nasta zikri geçen vasıflar üzerinde şer‘an muteber olmayanları ayıklamak ve böylece hükmün illetini belirlemek maksadıyla yapılan inceleme” anlamına gelen “tenkîhu'l-menât” ictihadını ele alır. Gazzâlî'nin bu bağlamda üzerinde hassasiyetle durduğu hususlardan biri de şer‘î bildirim (tevkîf) yollarının çok ve çeşitli olduğudur. Ona göre, tevkîf esas itibariyle lafzî, fiilî ve âdete dayalı olmak üzere üç türdür. Lafzî tevkîf, şârî'in sarîh bir sözüyle olabileceği gibi, sözünün îmâ ve işaret, tazammunu, iktizâsı, mefhûm-i muvâfakatı ve mefhûm-i muhâlefetiyle de olabilir. Fiilî tevkîf ise, tavır ve davranışlarla yapılan işaret, sükût, sevinç ve hoşnutsuzluk belirtileri gösterme vs. yoluyla olur.

50 Bk. 69-74. paragraflar.

51 Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi, Gazzâlî, “et-temessük bi'l-‘umûm” yöntemini iktiranî kıyasın birinci şekli; “fark” yöntemini iktiranî kıyasın ikinci şekli; “nakz” yöntemini iktiranî kıyasın üçüncü şekli; “delâlet” yöntemini bitişik şartlı kıyas ve “sebr ve taksim” yöntemini ise ayrık şartlı kıyas anlamında kullanmaktadır.

Gazzâlî'nin “tevkîf (şer'î bildirim) türlerinin en kapalı”⁵² olduğunu vurgulayıp hakkında ayrıntılı izahlarda bulunduğu diğer bir tevkîf türü de âdete dayalı olandır. Âdete dayalı tevkîfi şöyle açıklamak mümkündür: Şâri' iki ayrı şeyi birlikte ilgilendiren bir meseleye dair çeşitli hükümleri değişik vesilelerle ve defalarca zikretmesine rağmen, bu hükümleri her seferinde sadece biri üzerinden teşrî kılar. O bu iki şeyi bir tutup aralarındaki farkları göz ardı eder ve böylece söz konusu hükümlerin her ikisi için de geçerli olduğunu gösterir. Mesela şâri' hem erkek hem de kadın köleleri ilgilendiren âzat etme (i'tâk) meselesinde, kuraya açık olma, akrabalık sebebiyle âzat olma, ölüm döşeğindeki bir hastanın âzat etme fiilinin geçerli oluşu, velâyetin âzat etmeye taalluk edişi gibi pek çok hükmü çeşitli bağlamlarda ve tekrar tekrar zikretmiş olmasına rağmen bu hükümleri her seferinde sadece erkek köle üzerinden teşrî kılmış ve böyle yaparak kadın köle ile erkek köleyi bu hükümlerde bir tuttuğunu göstermiştir. Bu bakımdan söz gelimi Hz. Peygamber'in “Her kim bir erkek köledeki hissesini âzat ederse, geriye kalan hisse için onun hesabına bir kıymet biçilir.”⁵³ sözüyle teşrî kıldığı hükmün kadın köle söz konusu olduğunda da geçerli olduğu söylendiğinde, bu şâri'in mezkûr âdetine dayanan bir tevkîf olmuş olur. Gazzâlî'ye göre, kimi usulcülerin lafız ya da fiil türünden açık bir dayanağı olmayan ama aslında şâri'in âdetine dayanan ilhâk işlemlerinin salt re'ye istinat ettiğini iddia etmeleri, onların âdete dayalı tevkîfin önemini ve mahiyetini iyi kavrayamamaları ve şer'î bildirim (tevkîf) yollarının sadece lafzî ve fiilî olanlarla sınırlı olduğunu sanmalarından ileri gelir.

Gazzâlî'nin burada yeni bir yöntem olarak ortaya koyduğu “âdet” kavramı, Şâri'in doğa olaylarında belirli bir sistem ve esasa göre yaratmaya devam ettiği gibi hükümlerinde de belirli bir âdeti olduğu ve bu âdet ortaya çıkarıldığında bunun genel ve tümel bir önerme olarak kullanılabileceği esasına dayanır. Nitekim Gazzâlî özellikle *el-Mustasfâ*'da doğa olaylarındaki sebep-sonuç ilişkisi anlamında âdetin Allah tarafından düzenli bir şekilde yaratıldığını, aksi durumda yani doğada, peygamberlerin yaşamadığı dönemlerde kesin bir kuralılık olmaması hâlinde bilgilerimizde kesinliğe ulaşamayacağımızı söyler. Ayrıca âdete dayalı bilginin kesinliği kabul edilmediğinde tevâtürün ve dolayısıyla dinin temellendirilmesinde ciddi zorluklar yaşanacağı tespitinde bulunur. Şâri'in hüküm koymada kesin bir âdeti ve sünneti

52 Bk. 98. paragraf.

53 Buhârî, “Şirker”, 5, 14; “İtk”, 4, 17; Müslim, “İtk” 1; Ebû Dâvûd, “İtk” 6; Tirmizî, “Ahkâm”, 14; Nesâî, “Büyü”, 106.

bulunduğu için bu âdet bilgilerimizde de bir “kesinlik” kaynağı olmuş olur.⁵⁴ Kısacası Şâri’in âdeti de bizim için önemli bir “asıl” ve tevkîfin bir türü olduğu için akıl yürütme yöntemi olarak kullanılması meşrudur.

Gazzâlî bu bağlamda, âdet yoluyla yapılan bildirim Şâri’e has olmadığını, bunun başka insanlar için de geçerli bir yöntem olduğunu;⁵⁵ Şâri’in lafzî ve fiilî tevkîflerinin sahâbe uygulamaları kanalıyla da bize aktarılabilmesini⁵⁶ ve tikel bir olayın kendisini kapsayan bir tümelin kapsamına dâhil edilmesi anlamında yeniden tanımladığı kıyasın sahâbe tarafından da uygulandığını ve bu uygulamanın kaynağının da yine tevkîf olduğunu⁵⁷ açıklar ve ardından illeti tespit süreçlerinde kullanılan on yöntemden⁵⁸ söz ederek bu yöntemlerin her birinin nihayetinde tevkîfe dayandığını göstermeye çalışır.

Üçüncü fasılda kıyasın aklî ve fikhî konularda geçersiz bir akıl yürütme olarak kabul ettiği salt analogiden farklı olan diğer anlamını izah eder. Bu anlamıyla kıyas, tevkîfin karşıtı değil, onun iki türünden biridir. Zira Gazzâlî, şer’î hükümlerin ma’kûlül-ma’nâ (illeti anlaşılabilen) ve gayr-ı ma’kûlül-ma’nâ (illeti anlaşılabilen) şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutulduğunu ve kıyasın birinci gruptaki hükümlere karşılık geldiğini belirterek her iki gruptaki hükümlerin de aslında tevkîfi, yani şer’î bildirim dayalı olduğunu ifade eder. Ona göre, bu iki grup hüküm arasındaki tek fark, birinci gruptakilerin konuluş gerekçeleri (illet) aklen anlaşılabilen tevkîf olması, ikinci gruptakilerin ise salt tevkîf olmasıdır.⁵⁹ Kısacası, Gazzâlî’ye göre kıyas, hangi amaca binaen konduğu aklen anlaşılabilen hükümlerde uygulanan ve bir fer’in bir asla bir hüküm hususunda bir illet sebebiyle ilhâk edilmesi esasına dayanan şer’î bir yöntem olup tevkîfin karşıtı değil, onun özel bir türüdür.⁶⁰ Bu anlamıyla kıyas, aklen anlaşılabilen şer’î bir maksattan (illet) hareketle ulaşılan genel ya da küllî (tümel) hükmün, kapsamına giren tikel bir olaya uygulanması türünden bir işlemdir.

54 Gazzâlî *el-Mustasfâ*’da bizde bazı zorunlu bilgilerin oluşması için âdetin akışının Allah tarafından kesin olarak belirli bir düzende yaratıldığını belirtir (I, 139-140). O ayrıca dinin kaynaklarının en büyüğü olarak gördüğü icmâin delil oluşunu da âdete dayandırır. Zira icmâ ile ilgili bize gelen haberlerin kesin bilgi doğurması varlığın kuralındaki kesinlikle irtibatlıdır (bkz. I, 176). Âdet kendisinden bazı bilgilerin edinildiği bir asıldır (I, 177).

55 Bk. 100-101. paragraflar.

56 Bk. 102. paragraf.

57 Bk. 103. paragraf.

58 İletli tespit yöntemleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. 106-199. paragraflar.

59 Ayrıntılı bilgi için bk. , 62, 196, 199, 205 ve 207. paragraflar.

60 Bu fasıl içinde bir alt fasıl açan Gazzâlî, burada zaman zaman “kıyas”la karıştırıldığını düşündüğü “tefekür”, “tedebbür”, “nazar”, “itibar”, “ictihad” ve “istinbât” lafızlarıyla “kıyas” lafzı arasındaki ayrımlara açıklık getirir. Ayrıntılı bilgi için bk. 201-211. paragraflar.

Gazzâlî'nin eserinde kıyasın esasını teşkil eden şeyin tevkîf olduğunu göstererek gerçekte neyi amaçladığı tartışmaya açıktır. O, kıyas delilini onu reddedenlere karşı savunmaya mı çalışmaktadır, yoksa dinde salt re'yle hükmetmek anlamındaki kıyasın geçersiz olduğunu mu ispata çalışmaktadır? Gazzâlî bu eserinde literatürün pek de alışık olmadığı bir şey yaptığının farkındadır. Onun esas düşüncesi kıyas kavramını yeniden tanımlamak ve farklı bir kıyas anlayışı geliştirmektir. Gazzâlî'ye kadar kullanılan "kıyas" kavramı Gazzâlî ile önemli bir değişiklik yaşamıştır. Klasik dönemdeki anlamıyla, tam bir analogi, yani aralarındaki benzerlik sebebiyle asl'ın (hükmü bilinen olay) hükmünü fer'e (hükmü bilinmeyen olay) vermek anlamına gelen kıyas, artık ne dilde ne kelâmda ne de fıkhıta bir geçerliliğe sahiptir. Gazzâlî'ye göre, salt böyle bir akıl yürütmeyle özellikle fıkhıta ve aklî alan (akliyyât) dediği kelâmda hüküm vermenin geçersiz olduğunu ileri sürmesi, mensubu bulunduğu Şâfiî-Eş'arî çevre için yeni bir iddiadır.

Evet, Gazzâlî'nin burada açıkladığı fikirleri, İslâmî ilimler tarihi açısından yeni⁶¹ ve ilk kez bu kadar detaylı olarak ele alınmış bir tez niteliğindedir. *Mi'yarul-İlm*'de akliyyât (kelâm) alanında analoginin kullanılmasına karşı çıkıp fıkhıta bunu meşru gören Gazzâlî, artık fıkıh alanında da salt analogi anlamındaki kıyası meşru görmemektedir. O özellikle, açık ya da üstü örtülü bir şekilde genel ya da tümel bir önermeye ulaşılan kıyasları meşru bir kıyas kabul etmektedir. Bunu da kıyastaki illeti, orta terim gibi kullanarak asıl'daki tikel önermeyi tümel ya da genel bir önermeye çevirerek yapmaktadır.⁶² Ancak fıkhıta kullanılan kıyasların tamamını onun belirttiği meşru yöntemler sınırında görmemiz ve analogi kıyasının fıkhıta kullanılmadığını ve/veya meşru olmadığını ileri sürmemiz doğru değildir. Zira İslâm âlimlerinin fıkıh alanında uyguladığı çoğu kıyas salt benzerlik (şebah) üzerine kuruludur ve bunlarda genel ya da tümel bir önermenin aracılığından faydalanmak çoğunlukla zordur. Öte yandan Gazzâlî'nin bu görüşünü esas aldığımızda kelâm yapmak da oldukça güç hâle gelecektir.

61 Bazı çağdaş yazarlar fıkhî kıyas ile mantıkî kıyasın benzerliğine Gazzâlî'den önce de temas edildiğini iddia etseler de (bk. Hallaq, "Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical Qiyas", *Arabica*, 36, 3 (1989), s. 302) onların esas aldıkları metinler incelendiğinde böyle bir benzerlik iddiasının gerçek olmadığı açıkça görülür.

62 Gazzâlî *Esâsü'l-Kıyâs*'tan sonra yazdığı ve kendisinin belki de en önemli eseri olan *el-Mustasfâ* adlı usûl-i fıkıh kitabında, kıyası şer'î delillerden biri olarak değil, hükmü istinbat etme yöntemlerinden biri olarak ele almıştır. Diğer bir anlatımla kıyası şer'î delillerde var olan hükmü ortaya çıkarmaya yarayan lafız bahisleri gibi değerlendirilerek *Esâsü'l-Kıyâs*'ta ileri sürdüğü sonuçlara bağlı kalmaya çalışmıştır.

Öyle ki Gazzâlî kelâm alanında geçerli olduğunu ileri sürdüğü ve kullanılmasını tavsiye ettiği alternatif yöntemlerin çoğunda fikhî örnekler vermeyi tercih etmiş ve bu yöntemlerin kelâma nasıl uygulanabileceği ile ilgili somut veriler sunmamıştır. Bunu başka bir kelâm kitabında da yapmış değildir.

Mantığın İslâmî ilimlere girmesi ve özellikle tümdengelim anlamındaki kıyasın gerek kelâm gerekse fıkıh ve usûl-i fıkıhta kullanılmasında Gazzâlî'nin büyük bir role sahip olduğu bilinmektedir. Ancak *Esâsü'l-Kıyâs*'ta salt analogi anlamındaki kıyasın İslâmî ilimlerde kullanımıyla ilgili iddiasının, kendisinden sonraki usulcüler üzerinde ciddi bir etkisinin olmadığı söylenebilir. Zira Gazzâlî'den sonraki usulcülerin çoğu kıyası şer'î delillerden biri olarak ele alır. Bu zımnın Gazzâlî'nin yönteminin benimsenmediği anlamına gelir. Gazzâlî'nin özel olarak kıyas konusundaki görüşlerinin sonraki dönemde ciddi bir karşılık bulmadığını anlamak için Fahreddin er-Râzî (606/1210) ekolüne mensup usulcülerini temsil etmesi bakımından Beyzâvî'nin (685/1286) *Minbâcu'l-Vusûl* adlı muhtasar fıkıh usulü eserindeki şu metnini aktarmak yeterli olacaktır:

“Kıyas ile amel etmek zorunlu (vâcip) olup bu zorunluluğun kaynağı şer'îdir (aklî değildir).”⁶³ “Kıyas, hücciyetine dair delillerin umûmî oluşu sebebiyle, hadler ve kefâretlere varıncaya kadar bütün şer'î meselelerde geçerlidir. Kelâmcı usulcülerin çoğunluğuna göre, [gâibin şâhîde ilhâk edilmesi anlamında] kıyas, aklî meselelerde de geçerlidir. Edebiyatçıların çoğunluğuna göre ise, kıyas, ... dile dair meselelerde de geçerlidir.”⁶⁴

Görüldüğü üzere kıyas hem şer'î deliller içindeki eski yerini almış hem de dil, kelâm ve fıkıhta kullanılması meşru görülmüştür. Burada kastedilen kıyas teknik ve dar anlamda analogi olup Gazzâlî'nin reddettiği kıyastır.

Hasan Hacak
Bayram Pehlivan

63 Beyzâvî, *Minbâcu'l-Vusûl*, s. 195.

64 Beyzâvî, *Minbâcu'l-Vusûl*, s. 205.

ESÂSÜ'İ-KİYÂS

EBÛ HÂMİD EL-GAZZÂLÎ

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun.

أساس القياس

أبو حامد الغزالي

رحمة الله عليه

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adı ile...

“Rabbim! Kolaylaştır, [zorlaştırma. Rabbim! Hayırla sonuçlandır.]”

Vâhid, Samed ve Ferd olan ve övgülerin her çeşidine lâyıık olan Zât'a hamd olsun! Livâü'l-hamd sancağının sahibine ve onun izzet ve şeref önderleri âl ve ashâbına salât olsun!

[MUKADDİME]

[1] Bana kıyasın esasını teşkil eden şeyin ne olduğunu ve insanların bu hususta neden ihtilâf ettiklerini sordun. Zira kimi insanlar, şer'î hükümlerin bir kısmının kıyas yoluyla konmasını zorunlu (vâcip) görürken, kimileri de kıyasın esasını teşkil eden şeyin salt re'y olduğunu ileri sürerek ve “Allah'ın dinine ilişkin konularda re'yimizle hükmettiğimiz takdirde hangi gök bizi gölgelendirir, hangi yeryüzü bizi taşır?”¹ diyerek, bunu haram kabul etmektedir. Yine, bu ihtilâfin derinliği, iç yüzü, gayesi ve yol açtığı zarar hakkında seni bilgilendirmemi istedin ve şunları da sordun: Nasıl olur da şeriatı sadece re'y sebebiyle tevkîfin (şer'î bildirim) göz ardı edilmesini tasvip edebiliriz? Zira re'y uyulası, peşine düşülesi ve arzu edilesi bir yöntem olmaktan çok uzaktır. Yine nasıl olur da re'y ve kıyas yoluyla konulan hükmü tevkîfin altına yerleştirebiliriz? Hâlbuki bu, kıyas lafzının vazedildiği anlam açısından hiç de uygun değildir. Nitekim kıyas ve tevkîf söz konusu olduğunda akla ilk gelen, bu ikisi arasındaki karşıtlıktır; öyle ki “Şeriat ya tevkîf ya da kıyastır” denir.

[2] İmdi, bu karmaşık sorunun üstündeki örtüyü kaldırmak üzere şunları söylüyorum: Kesin olarak bilmelisin ki kıyas ile tevkîf arasında bir karşıtlığın bulunduğunu anlatmak üzere “Şeriat ya tevkîf ya da kıyastır” diyen kişinin bu sözü şüphe götürmez bir şekilde hatalıdır. Tersine şeriat bütünüyle tevkîfe dayalıdır. Tevkîfin karşıtı olan, yani onun dışına çıkan her kıyas bâtıldır, muteber değildir. Dahası şunu da söylüyorum: Her kim kıyasın “bir şeyi yalnızca aralarındaki benzerlik sebebiyle bir benzerine ilhak etme” anlamına geldiğine inanıyorsa, bilmelidir ki bu kıyas bâtıldır;

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ يَسَّر

الحمد لمستحق الحمد الواحد الصمد الفرد، والصلاة على صاحب لواء
الحمد وعلى آله وأصحابه هدى الشرف والمجد.

أما بعد:

[١] فقد سألتني عن أساس القياس ومثار اختلاف الناس؛ حيث أوجب بعضهم إثبات بعض أحكام الشرع بالقياس، وحرّم بعضهم ذلك زاعماً أن أساس القياس الرأي المحض، وأيّ سماء تُظِلُّنا وأي أرض تُقِلُّنا إذا حكمنا في دين الله برأينا؟ وأردت أن أعرفك غور هذا الخلاف وسرّه وغايته وغائلته، وأنه كيف نستجيز مجاوزة التوقيف في الشرع بمجرد الرأي وهو في غاية البعد عن سَمْت الاقتداء والافتاء والابتغاء؟ أو كيف ندرج الحكم بالرأي والقياس تحت التوقيف وهو بعيد عن وضع لفظ القياس؛ إذ السابق إلى الأفهام التقابل بين التوقيف والقياس حتى يقال: «الشرع إما توقيف أو قياس»؟

[٢] فأقول كاشفاً للغطاء عن هذه المشكلة الظلماء: ينبغي أن تعلم قطعاً أن قول القائل: «الشرع إما توقيف أو قياس» على معنى وقوع التقابل بينهما خطأ قطعاً، بل الشرع توقيف كله، وكل قياس هو مقابل للتوقيف بمعنى كونه خارجاً عنه فهو باطل غير مُلتفت إليه، بل أقول: من اعتقد أن معنى القياس هو إلحاق الشيء بمثله بسبب كونه مثلاً له فقط فهذا القياس باطل

onun ne dilde ne şeriatta² (fikhî konular) ne de akliyyâta³ (aklî/kelâmî konular) hiçbir etkisi yoktur. İşte insanlar kıyasın bu üç meselede [yani dilde, şeriatta ve akliyyâta geçerli olup olmadığı hususunda] ihtilâf etmişlerdir. Nitekim onlar dilin bütünüyle tevkîfî mi yoksa bir kısmının kıyasla mı sabit olduğu hususunda ihtilâf etmişlerdir. Şeriatın bütünüyle tevkîfî mi yoksa bir kısmının kıyasla mı sabit olduğu hususunda da ihtilâf etmişlerdir. Ve bütün Zâhirîler kıyasa karşı çıkmıştır. Yine akliyyâta kıyasın geçerli olup olmadığı ve bilginin gâibin şâhide kıyas edilmesi suretiyle elde edilip edilemeyeceği hususunda da ihtilâf etmişlerdir.

10 [3] Kesin olan bir şey var ki o da şudur: Eğer kıyas, yukarıda sözünü ettiğimiz anlamdan ibaretse ne dilde, ne şeriatta, ne de akliyyâta onun hiçbir etkisi yoktur. Fakat kıyasla sözlerimizin sonunda⁴ zikredeceğimiz başka bir anlam kastedildiği takdirde bilinmelidir ki o, hem dilde, hem şeriatta hem de akliyyâta hiç kimsenin reddedemeyeceği bir yere sahiptir. Öyleyse
15 kıyasın önce dilde, ardından da akliyyâta neden geçerli olmadığından söz edelim ki böylece şeriatta kıyasın ne anlama geldiği açıklığa kavuşmuş olsun. İmdi, her biri hakkında birer mesele zikrederim.

لا مدخل له لا في الشرع ولا في اللغة ولا في العقل، وقد اختلف الناس في هذه المسائل الثلاث؛ فاختلّفوا في أن اللغة توقيف كلها أو يثبت بعضها قياساً، واخلتّفوا في أن الشرع توقيف كله أو يثبت بعضه قياساً، فأنكر القياس أرباب الظاهر بأجمعهم، واخلتّفوا في العقلية أن القياس هل يتطرق إليها؟ وهل تستفاد المعرفة من ردّ الغائب إلى الشاهد أم لا؟ ٥

[٣] والذي يُقطع به أنه لا مدخل للقياس لا في اللغة ولا في الشرع ولا في العقل إن كان القياس عبارة عما ذكرناه، أما إن عُبر بالقياس عن معنى آخر على ما سنذكره في آخر الكلام فذلك مما لا يقدر أحد على إنكاره في شرع ولا لغة ولا عقل، فلنذكر أولاً وجه منع القياس في اللغة ثم في العقل، حتى يتبين بهذه معنى القياس في الشرع، ولنرسم في كل واحد مسألة. ١٠

I. MESELE

[DİLDE KIYAS TARTIŞMASI]

[4] Birtakım insanlar⁵ “dil kuralları kıyasla sabit olur” şeklinde bir görüşe varmış ve şu meseleleri bu kabule dayandırmıştır: Şarap içme cezası (*hadd-i şürib*), şarap (*hamr*) hakkında vâcib olmuştur. [Nebîz⁶ de şarap gibi sarhoş edici olduğundan] Arap dili açısından onun da “*hamr*” adını alması uygun olmuş ve “*hamr*” adı nebîz için de geçerli olunca şarap hakkında sabit olan umumi haramlık hükmüne nebîz de dâhil olmuştur. Yine, hırsıza (*sârik*) el kesme cezası uygulanınca kefen soyucuya (*nebbâs*) da bu ceza uygulanır ya da “*nebbâs*”, “*sârik*” a kıyasla bu adı almaya lâyık olur. Zira Araplar “*sârik*” adını “*nebbâs*” ta da mevcut olan bir mânaya vazettikleri gibi, “*hamr*” adını da “*nebbâs*” de de mevcut olan bir mânaya vazetmişlerdir. Bu mânalar, “sârikin başkasına ait bir malı gizlice alması” ve “hamrın aklı örtmesi ya da karıştırması”dır. Benzer şekilde onlar, “Eşcinselle veya hayvanla cinsel ilişkide bulunan kişiye zina cezası uygulanır. Zira zina eden kişinin *zâni* olarak adlandırılması, cinsel organını başka bir cinsel organa sokması nedeniyle ve bu gerekçe söz konusu şahıslarda da mevcuttur. İşte biz onların Arap dili açısından bu isimle anılması gerektiğini kıyasla tespit ediyor ve ardından onları zinanın umumi haramlığı altına yerleştiriyoruz.” dediler ve şunu da eklediler: “Biz bunu bir mânayı karşılamak için konmuş olan her isimde geçerli genel bir kural olarak görüyoruz. Bu sebeple her nerede o mâna bulunursa onu karşılamak için söz konusu ismin kullanılması gerekecektir.”

[5] Bu kişilerin ileri sürdükleri görüş kesinlikle bâtıldır.⁷ Bizim görüşümüz ise şudur: Araplar bir ismi özel bir mahaldeki bir mânaya vazettiklerinde bakılır: Eğer onlar, söz konusu ismi mahallin özel oluşuna itibar etmeksizin yalnızca o mânayı karşılamak için vazettiklerini bize sarıh beyanları ve bildirimleri (tevkîf) ile aktarmışlarsa hiç şüphesiz biz o mânayı bulduğumuz her yerde o ismi kullanırız. Bu işlem bir kıyas değil, aksine Araplardan gelen bir tevkîf olmuş olur. Zira onlar o ismi mahallin özel oluşunu dikkate almaksızın yalnızca o mânanın karşısına vazettiklerini bize sarâhatle anlatmışlardır. Bu husus, tıpkı Arap dilindeki master çekim kuralı gibi değerlendirilebilir. Nitekim Araplar bize fiil-i mâzî, fiil-i muzârî, emir, nehiy, ism-i fâil ve ism-i mef’ûlün masterlardan hareketle nasıl çekimlendiğine dair bir örnek sunmuşlar ve bu hükmün, açıkça istisna ettikleri masterlar dışında her mastarda geçerli olduğunu bildirmişlerdir.

مسألة

[الأسماء اللغوية هل تثبت بالقياس]

[٤] قال قائلون: تثبت اللغة بالقياس، وبنوا عليه أن حد الشرب إذا وجب في الخمر فيثبت أن النبيذ يستحق اسم الخمر لغة، فإذا ثبت له هذا الاسم دخل تحت عموم تحريم الخمر، وأن السارق إذا قُطع فالنَبَّاش أيضًا يُقَطع أو يستحق هذه التسمية قياسًا على السارق؛ فإنهم وضعوا اسم السارق لمعنى هو موجود في النباش، ووضعوا اسم الخمر لمعنى هو موجود في النبيذ، وهو كون السارق أخذًا مال الغير في الخفية، وكون الخمر مُخَمَّرًا للعقل أو مُخَامَرًا. وكذلك قالوا: يقام حد الزنى على اللائط وآتي البهيمه؛ لأنه سُمي زانيًا لإيلاجه الفرج في فرج، وهو موجود ها هنا، فنثبت كونه مسمى لهذا الاسم لغة بالقياس، ثم نُدرجه تحت العموم. وقالوا: نظرد هذا في كل اسم موضوع بإزاء معنى، فإنه مهما وجد المعنى وجب إطلاق ذلك الاسم.

[٥] وهذا الذي ذكره باطل قطعًا؛ فإننا نقول: إذا وضعت العرب اسمًا بإزاء معنى في محل مخصوص، فإن عَرَفونا بتوقيفهم وتصريحهم أن الاسم بإزاء مجرد المعنى دون اعتبار خصوص المحل فلا شك في أننا نطلقه مهما وجدنا المعنى، ولم يكن ذلك قياسًا بل توقيفًا من جهتهم؛ إذ أفهمونا صريحًا أن الاسم بإزاء مجرد المعنى دون ملاحظة خصوص المحل، ونُزِّل ذلك منزلة قياس تصريف المصادر؛ فإنهم نصبوا لنا مثالاً لتصريف الماضي والمستقبل والأمر والنهي والفاعل والمفعول، وعَرَفونا أن ذلك حكم كل مصدر إلا ما استثنوه بالنص،

Şu halde biz “*kudret*” mastarından fâil kalıbında her kudret sahibi kişi için “*kâdir*” ism-i fâilini türettiğimizde ne kıyas yapmış oluruz, ne de yaptığımız kıyasla dile bir şeyi ilhak etmiş oluruz; aksine bu noktada sadece tevkîfe bağlı kalmış oluruz.

5 [6] Diğer taraftan Araplar bir ismi, mahallin özel oluşuna itibar etmezsiniz sadece mânanın karşısına vazetmediklerini, aksine onu o özel mahaldeki mânanın karşısına vazettiklerini bize bildirdiklerinde hiç şüphesiz biz onların bu bildirimlerine (tevkîf) aykırı davranıp o ismin onların dilinde söz konusu mahal dışında da o mânayı karşılamak üzere kullanılabileceğine
10 hükmedemeyiz. Bu durum, Arapların koyun yavrusunu küçükken “*sahle*” diye isimlendirmelerine benzer. Esasen biz biliyoruz ki koyun yavrusuna bu ismin verilmesi küçüklüğü sebebiyledir, büyüdüğünde bu isim artık onun için kullanılmaz. Fakat biz bu ismi, onların dillerinin bir gereği olarak insanın küçüğüne, hatta deve ve sığırın küçüğüne kullanma hakkına sahip
15 değiliz. Zira onlar sığırın küçüğüne “*‘icl*”, devenin küçüğüne “*fasîl*” ve insanın küçüğüne “*sabi*” adını vermiş ve bu isimleri mahallin özel oluşunu göz önünde bulundurarak küçüklük anlamını karşılamak için koymuşlardır; bu sebeple küçük koyun “*sahle*” ve küçük sığır “*‘icl*” dir. Yine, Araplar atı renkleri itibariyle “*kümeyt*: kestane rengi”, “*aşkar*: kızıl” ve “*ablak*: alaca, benekli”
20 diye isimlendirmiştir. Bu renkler söz gelimi bir kumaşta, kapta, hatta eşek ve sığır gibi başka bir hayvanda mevcut olsa bunların hiçbiri bu isimle adlandırılmaz. Hiç kimse onlara kıyas yaparak “Siz attaki siyah ve beyazdan oluşan alacalığı ‘ablak’ olarak isimlendirdiniz; öyleyse aynı renkteki kumaş, kap ve öteki hayvanlara da o ismi verin!” deme hakkına sahip değildir. İşte bu,
25 birinci kısmın karşısındaki kaşimdir.⁸ Bu iki kısımdan birincisinde yapılan işlemin makbul, ikincisinde yapılanın merdud olduğu açıktır.

[7] Bu iki uç arasındaki orta noktayı teşkil eden üçüncü kısım ise, bir mânanın karşısına konmuş olan ve o mânanın karşısındaki başka bir isimden türemiş bulunan ismin Araplardan mastar çekim kuralına aykırı
30 olarak nakledilmesidir. Meselâ “*hamr*” ismi, “*muhâmera*” veya “*tahmîr*” mastarından türemiştir. Ancak çekim kuralı gereği [şaraba “*hamr*” yerine] “*muhammir*” veya “*muhâmîr*” denmesi gerekirdi. Şu halde Araplar kurala aykırı olarak şaraba “*hamr*” dediğine göre, bu isim onların dillerinin bir gereği olarak “sarhoş edici olma” mânasının mevcut olduğu her yerde -bu
35 yer şarap dışında bir yer bile olsa- kullanılabilir mi ve söz gelimi arpa ve mısırdan yapılan içkiye de -eğer sarhoş ediciyse- hamr adı verilebilir mi?

فإذا أخذنا من القدرة القادر على وزن الفاعل لكل من له قدرة لم نكن قائلين ولا ملحقين باللغة شيئاً بقياسنا، بل نكون فيه متبعين لمجرد التوقيف.

[٦] أمّا إذا عرّفونا أن الاسم ليس في مقابلة مجرد المعنى دون ملاحظة المحل وخصوصيته بل هو في مقابلة المعنى في هذا المحل الخاص فلا شك في أنه ليس لنا أن نخالف توقيفهم فنحكم عليهم بأن الاسم في لغتهم مطلق على المعنى في غير ذلك المحل، وهذا كتسميتهم ولد الشاة إذا كان صغيراً سَخْلَةً، فإننا نعلم أن هذا الاسم له بسبب صغره فإذا كبر زايله هذا الاسم، ولكن ليس لنا أن نطلق هذا الاسم بموجب لغتهم على الصغير من الإنسان بل ولا على صغير الإبل والبقر؛ فإنهم سموا صغير البقر: عجلاً، وصغير الإبل: فصيلاً، وصغير الإنسان: صبيّاً، وجعلوا هذه الأسمي بإزاء الصغر مع ملاحظة خصوص المحل، فالشاة الصغيرة سخلة، والبقر الصغير عجل، وكذلك سموا الفرس باعتبار ألوانها كُمَيْتًا وأشقر وأبلق، ثم لو وجدت تلك الألوان في ثوب أو في آنية، بل في حيوان آخر من حمار أو بقر لم يُسمَّ به، وليس لأحد أن يقيس عليهم فيقول: سميت الملمع من البياض والسواد في الفرس أبلق، فسُمُّوا بذلك الثياب والأواني وسائر الحيوانات، فهذا قسيم في مقابلة القسم الأول، فهما واضحان في النفي والإثبات.

[٧] القسم الثالث وهو وسط بين الدرجتين: أن ينقل عنهم اسم على خلاف قياس التصريف موضوع بإزاء معنى وهو مشتق من الاسم الذي هو بإزاء ذلك المعنى، كالخمر فإنه مشتق من المخامرة أو التخمير لكن قياس التصريف أن يقال: «مُخْمِرٌ أو مخامرٌ»، فإذا قالوا: «خمر» على غير القياس فهل يطلق بموجب لغتهم حيث يوجد ذلك المعنى وإن لم يكن في ذلك المحل حتى يسمى المتخذ من الذرة والشعير إذا كان مسكراً خمراً؟

İşte tartışmaya konu olan husus budur. Hamr türemiş isim (müştak) olması bakımından mastar çekim kuralına benzerken, [bu kuralın gerektirdiği] çekim kalıbında olmaması bakımından da “*sahle*”, “*kümeyt*” ve “*ablak*” isimlerine benzer. İşte bu sebeptir ki usulcüler “*hamr*”da [kıyasın geçerli olup olmadığına] tereddüt etmişlerdir.

[8] Doğrusu dilde kıyas geçerli değildir. Bu konuda dil bilginlerinin durumu şu üç ihtimalin dışına çıkamaz:

a) İsmi, mahallin özel vasıflarını göz önünde bulundurmaksızın yalnızca mânanın karşısına koyduklarını bize bildirmeleri

b) İsmi, mahallin özel vasıfları sebebiyle ilgili mânanın karşısına koyduklarını bize bildirmeleri

c) Her iki hususta da sessiz kalmaları

[9] Eğer dil bilginleri ismin, söz konusu olayın özelliğine itibar edilmeksizin yalnızca mânanın karşısına konduğunu bize bildirmişlerse, o zaman biz, onların bu bildirimlerine ve sarih beyanlarına (tevkîf) istinâden ismi, [her nerede bulunursa bulunsun] yalnızca o mânayı karşılamak için kullanırız ve bu işleme “kıyas” denmez, aksine bu, mastar çekim kuralının bir türüdür. Eğer dil bilginleri ismin, mahallin özel oluşu dikkate alınarak o mânada kullanıldığını bize bildirmişlerse, biz de kıyas yapmak suretiyle onların bu sarih beyanlarına aykırı davranmaz ve kabul etmedikleri bir şeyi kabul etmek suretiyle dilleri hakkında hüküm vermeyiz. Bu durumda da söz konusu isim, tıpkı öteki hayvan yavrularına -küçük olsalar bile- kullanılmayan “*sahle*: kuzu” ve “*fasîl*: deve yavrusu” isimleri gibi olur. Diğer taraftan eğer dil bilginleri her iki hususta da bir bildirimde bulunmayıp sessiz kalmışlarsa, tevakkuf etmemiz gerekir ve onlardan gelen sarih bir beyan (tevkîf) olmaksızın dilleri hakkında kesin bir hükme varmamız doğru olmaz. Hamr, zina ve sirkat isimleri de aynı şekildedir. Meselâ hamr ismi, şarabın üzümünden sıkılarak elde edilmiş olması özelliği göz önünde bulundurularak kullanılmış olabilir. Nitekim hamr ismi, ban otu ve akli gideren ilaçlar için kullanılmaktadır. Zira Araplar hamr ismini, içilen sıvı için kullanmışlardır, bu bakımdan onun katı bir şey için kullanılması câiz olmaz. İşte onlar hamr ismini özel bir içecek için kullanmışlardır; öyleyse nasıl olacak da onların sarih bir bildirim olmaksızın başka bir içecek için de kullanılabilircektir? Bu gibi isimlerde onların âdeti, ismi mahal ile sınırlı tutma şeklindedir. Meselâ onlar cam şişeye “içinde sıvının dağılıp akmadan yerleşmesi” sebebiyle “*karâr*” mastarından türemiş olan “*kârûra*” ismini vermişlerdir.

هذا محل الخلاف: فمن جهة أنه مشتق يشبه قياس تصريف المصادر، ومن حيث إنه ليس على وزن التصريف يشبه اسم السخلة والكميت والأبلى، فترددوا فيه.

[٨] والحق أنه لا قياس، فإن حال أهل اللغة في هذا لا يعدو ثلاثة:

إما أن عَرَفونا أن الاسم بإزاء مجرد المعنى من غير التفات إلى خصوص

٥ أوصاف المحل،

أو عَرَفونا أنه لخصوص وصف المحل،

أو سكتوا عن القسمين جميعًا.

[٩] فإن عَرَفونا أنه بإزاء مجرد المعنى دون ملاحظة خصوص الصورة

أطلقناه على مجرد المعنى بتعريفهم وتوقيفهم، ولا يكون ذلك قياسًا، بل

١٠ يكون من جنس قياس التصريف. وإن عَرَفونا أنه يطلق بالمعنى مع اعتبار

خصوص المحل لم نخالف توقيفهم بالقياس ولم نحكم على لغتهم بإثبات ما

نفوه، وكان كاسم السخلة والفصيل لا يطلق على غيرهما من أولاد الحيوانات

وإن كانت صغيرة. وإن سكتوا عن التعريفين جميعًا وجب التوقف، ولم يجوز

جزم القول بالحكم على لغتهم من غير توقيف من جهتهم، واسم الخمر

١٥ والزنبي والسرقة كذلك؛ فإنه يحتمل أن يكون مطلقًا باعتبار مراعاة وصف

المحل وهو كونه معتصرًا من العنب، كما أنه لا يطلق على البنج وعلى

الأدوية المزيلة للعقل؛ لأنهم أطلقوه على مائع مشروب فلم يجوز إطلاقه

على جامد، وكذلك أطلقوه على شراب مخصوص فكيف يطلق على غيره

دون توقيفهم؟ ومن عادتهم في مثل هذه الأسمي التخصيص بالمحل؛ فإنهم

٢٠ سمّوا القارورة قارورة مشتقًا من قرار المائع فيه عن السيلان والتفرق،

Şu halde biz, leğeni, hatta testiye “*kârûra*” diye adlandırmak suretiyle onun hakkında bir hüküm verme yetkisine sahip değiliz. Dahası “*kârûra*” için “*Kârûra*, içinde sıvının yerleştiği camın adıdır.” denir; öyleyse “*kârûra*” ismi, porselen ya da başka [maddeden mamul kaplar] için de kullanılmaz. İşte bu, isimlendirmenin çekim kuralına uygun olmadığı durumlarda, Arapların gerek türemiş olan ve gerekse türemiş olmayan isimlerdeki genel geçer bir âdetidir.⁹

[10] **İtiraz:** Arapların mastar çekimine ilişkin âdetleri de yine değişiklik arz eder. Bu nedenle çekimleri onlardan birebir bize ulaşmamış olan mastarların da çekimlenmemesi icap eder. Arapların mastar çekimine ilişkin âdetlerinin değişiklik arz ettiğini gösteren delil ise şudur: Araplar [إنباء] mastarından] “إِنْبَعِي” demezler ama “يَنْبَعِي” derler; yani bu mastardan fiil-i mâzîyi değil ama fiil-i muzârîyi kullanırlar. Yine onlar, [وَدَع] mastarından] fiil-i mâzî kalıbındaki “وَدَع” kelimesini kullanmazlar ama [emr-i hâzır kalıbındaki] “دَع” [ve nehy-i hâzır kalıbındaki] “لَا تَدَع” kelimelerini kullanırlar.¹⁰

[11] **Cevap:** Mastarların çekimi hususunda Araplardan gelen sarih beyan (tevkîf), açıkça belirtilerek istisna edilen kelimeler dışında mutlak olarak bilinmektedir. Söz konusu istisna onlardan gelen bu sarih ve mutlak bildirimde (tevkîf) bizi kesinlikle şüpheye sevk etmemektedir.

[12] **İtiraz:** O halde siz şunu da söylemelisiniz: Şâri’ herhangi bir hüküm mahalde bulunan bir sebeple beraber nasta zikrettiğinde bakılır: Eğer şâri’, söz konusu hükmün, mahallin vasfının özel oluşuna değil yalnızca o sebebe bağlı olduğunu bildirmişse, biz ilgili hükmün kıyas yoluyla değil, tevkîf yardımıyla umumi olduğu [yani o sebebin bulunduğu her yerde geçerli olduğu] sonucuna ulaşırız. Eğer şâri’ hükmün, mahallin özelliği göz önünde bulundurulmak suretiyle oradaki sebebe bağlı olduğunu beyan etmişse, artık tevkîfe aykırı davranamayız. Eğer her iki hususa da temas etmemişse tevakkuf eder ve nasta zikredilmeyeni nasta zikredilene kıyas etmeyiz. Meselâ şâri’ şarabın haram olduğuna hükmedip bu haramlık hükmünün, onun üzümden sıkılarak elde edilmiş olması göz önünde bulundurulmaksızın sadece sarhoş edicilik vasfına bağlı olduğunu açıkça bildirmediği gibi, şarabın bu özel vasfı göz önünde bulundurulmak suretiyle sarhoş edicilik vasfına bağlı olduğuna da değinmemiştir. Şu halde biz sarhoş edici nebîzi şaraba kıyas edemeyiz. Zira kimi yerlerde sadece sebebe itibâ edip mahallin özel vasfını dikkate almaması şâri’in âdeti olduğu gibi, kimi yerlerde mahallin özel vasfını muteber kabul etmesi de yine onun âdetidir.

وليس لنا أن نحكم عليه بتسمية الحوض بل بتسمية الجرة قارورة، بل يقال: هو اسم لزجاج يستقر فيه المائع، فلا يطلق على خزف وغيره، وهذه العادة مطردة لهم في المشتق وغير المشتق مهما لم يكن على قياس التصريف.

[١٠] فإن قيل: فعادتهم في التصريف أيضاً متعارضة، فينبغي أن لا يصرف المصدر الذي لم يبلغنا تصريفهم فيه بعينه، وآية التعارض فيه أنهم يقولون: «ينبغي» ولا يقولون: «انبغي»، يستعملون صيغة المستقبل دون الماضي، ويقولون: «دع، ولا تدع»، [ولا يقولون: «وَدَعْ» بمعنى الماضي].

[١١] قلنا: التوقيف منهم في تصريف المصادر معلوم على الإطلاق إلا ما يستثنى على سبيل التنقيص عليه من كلمات، لا يُشكِّكنا ذلك الاستثناء في توقيفهم المطلق أصلاً.

[١٢] فإن قيل: فقولوا: إن الشارع إذا نص على حكم بسبب في محل فإن عرّفنا أن الحكم معلق بمجرد السبب دون خصوص وصف المحل أثبتنا الحكم بالعموم توقيفاً لا قياساً، وإن بين أن الحكم معلق بالسبب في المحل مع ملاحظة خصوص المحل لم نخالف التوقيف، وإن لم يتعرض للأمرين جميعاً توقفنا ولم نقس غير المنصوص على المنصوص، فإذا قضى بتحريم الخمر ولم يصرح بأنه منوط بمجرد الإسكار دون ملاحظة كونه خمراً معتصراً من العنب ولا تعرض لكونه منوطاً به مع اعتبار وصف المحل الخاص فليس لنا أن نقيس عليه النبيذ المسكر؛ إذ من عادة الشرع اعتبار وصف المحل الخاص في مواضع، كما أن من عادته اتباع مجرد المعنى وإطراح خصوص وصف المحل في مواضع؛

Nitekim şâri' "Erkek çocuğunun idrarının bulaştığı yere su serpilir, kız çocuğunun idrarının bulaştığı yer ise yıkanır."¹¹ buyurmuş ve erkeklik ile kızlık sıfatlarını hükmün sebebi olan necâsetle birlikte göz önünde bulundurmıştır. Öte yandan durgun suya idrar yapmayı yasaklamış ve bu hususta kadın idrarıyla erkek idrarı arasında bir fark gözetmemiştir. Diğer necâset hükümlerinde de bu böyledir. İşin gerçeği şudur: Dilin vâzı'ından gelen isim tevkîf olduğu gibi, şâri'den gelen hüküm de tevkîftir; bu ikisi arasında herhangi bir fark var mıdır?

[13] **Cevap:** İleride üçüncü meseleyi ele alırken¹² bu ikisi arasında hiçbir farkın bulunmadığını ve kıyasla, tevkîfin altına girmeyecek bir mânanın kastedilmesi halinde şeriatla (fikhî konular) kıyasın geçerli olmadığını, aksine şeriatın bütünüyle tevkîfi olduğunu açıklayacağız. Biz, nebîzin haramlık hükmü açısından şaraba kıyas edilmesini -bu hüküm dışında- şu [genel ilkeyi] temellendiren başka bir delil mevcut olmadığı sürece câiz görmüyoruz: "Bir hüküm, muhîl¹³ bir mânayla birlikte sabit olduğunda, mahallin özel vasfı dikkate alınmaksızın yalnızca ihâleye [yani o münâsib mânaya] bağlı olur." Bu tür bir durumda söz konusu delil şâri'den gelen bir bildirim olmuş olur ve şâri'in tüm bildirimleri birer tevkîftir. Fakat bildirim yolları pek çoktur: lafızla, işaretle, sükûtle, hoş karşılamakla (istibşâr), karîneyle veya şâri'in çeşitli ve çok sayıda lafzından ya da onun hangi mânaya ittibâ ettiği ve hangisini muteber görmediği hususundaki âdetini açıklığa kavuşturacak şekilde tekrarlanan pek çok fiilinden anlaşılan bir mânayla olabilir. Kısacası bunu gösteren herhangi bir delil -bu delil, zannî bilgi sağlamada lafzî tevkîf yerine geçen bir bildirim de olabilir- mevcut olmadığı sürece, kıyas asla câiz değildir. İşte "Şeriat bütünüyle tevkîftir." sözümüzün anlamı budur.

فإنه قال: «يُرَشُّ على بول الغلام ويُغسل بول الجارية»، فاعتبر صفة الذكورة والأنوثة مع معنى النجاسة، ثم نهى عن البول في الماء الراكد، ولا فرق بين بول الأنثى وبول الذكر، وكذلك في سائر أحكام النجاسة، وهذا التحقيق، وهو أن الحكم من الشارع توقيف كما أن الاسم من الواضع توقيف، فأى فرق بينهما؟

٥ [١٣] قلنا: سنبين في المسألة الثالثة أنه لا فرق، وأنه لا قياس في الشرع إن

كان يُعنى بالقياس أمر لا يدخل تحت التوقيف، بل الشرع كله توقيف، ونحن لا

نجوز قياس النبيذ على الخمر في حكم التحريم ما لم يدل دليل آخر سوى هذا

الحكم على أن الحكم إذا ثبت مقروناً بمعنى مخيل كان منوطاً بمجرد الإخالة

من غير التفات إلى خصوص وصف المحل، فيكون ذلك الدليل تعريفاً من

١٠ الشارع، وتعريفه كله توقيف، ولكن طرق التعريف كثيرة: قد يكون بلفظ أو إشارة

أو سكوت أو استبشار أو قرينة أو معنى مدرك من ألفاظ كثيرة متفرقة أو من أفعال

كثيرة متكررة تكشف عن عاداته في اتباع معنى وإطراح معنى. وبالجملة فما لم

يقم على ذلك دليل هو تعريف جارٍ مجرى التوقيف باللفظ في إفادة الظن فلا

يجوز القياس أصلاً، وهو معنى قولنا: إن الشرع كله توقيف.

II. MESELE

[AKLIYYÂTTA KIYAS TARTIŞMASI]

[14] Akliyyâтта¹⁴ (aklî/kelâmî konular) salt kıyasla hükmedilemez.¹⁵ Bu bağlamda kıyasla “gâibin şâhîde kıyas edilmesini” kastediyoruz. Bu yöntem, usulcülerin “ortak bir vasıf sebebiyle bir fer‘i bir asla ilhak etmek” yahut “bir sıfatın veya bir hükmün ispatı ya da nefyi sebebiyle, bir hükmü [her ikisi için de] ispat veya [her ikisi için de] nefyetme amacıyla bir bilineni [başka] bir bilinene hamletmek”¹⁶ şeklinde tarif ettikleri yöntemdir.

[15] Meselâ “Kâinatın yaratıcısı cisimdir, çünkü O fâildir; öyleyse O da diğer fâillere kıyasla cisimdir.” ve “Gökyüzü bir şekle sahiptir; öyleyse o da ev, kadeh ve kaplar gibi sunî bir şekle sahip veya hayvan ve bitki gibi tabîî bir şekle sahip öteki varlıklara kıyasla sonradan yaratılmadır.” sözleri bu kıyasa örnektir. Bu ikinci hüküm, her ne kadar bir hakikat ise de yalnızca bu kıyasla kanıtlanamaz. Benzer şekilde “Ses mevcuttur; öyleyse o da renklere kıyasla görülebilir.”, “Renk mevcuttur; öyleyse o da seslere kıyasla işitilebilir.” ve “Yüce Yaratıcı mevcuttur; öyleyse O da renklere, seslere ve görülebilen varlıklara kıyasla görülebilir.” sözleri de yine bu kıyasa örnektir. Yüce Yaratıcının görülebilir olduğuna ilişkin hüküm, her ne kadar sahih ise de yalnızca bu kıyasla ispat edilemez.

[16] Akliyyâтта kıyasın geçersiz olduğuna dair kesin delil şudur: Bir hüküm bir şey hakkında sabit olduğunda onun başka bir şey hakkında da sabit olması neden gereksin? Zira diğer şey hiç değilse bir sıfat açısından ona mugayir olacak¹⁷ ve bu sebeple de ondan “farklı” olacaktır. Ayrıca hüküm o iki şey arasında mugayeretin gerçekleştiği sığata bağılı olabilir. Bu durumda o sıfat söz konusu şeyde mevcut olmayınca hüküm de mevcut olmayacaktır.

[17] Bu noktada kıyasçı ya fer‘in her açıdan asla benzer olduğunu ya da sadece hükmün menâtı (bağılı bulunduğu vasıf)¹⁸ ve illeti açısından asla benzer olduğunu iddia edecektir. Eğer fer‘in her açıdan asla benzer olduğunu iddia ederse, bu muhâldir. Çünkü birbirine her açıdan benzeyen iki şey -somut varlıklar söz konusu olduğunda- mevcut olamaz. Bu mümkün olsaydı iki siyahın aynı mahalde bulunması mümkün olurdu

مسألة

[هل تجري القياس في العقليات]

[١٤] لا يجوز الحكم في العقليات بمجرد القياس. ونعني بالقياس: رد الغائب إلى الشاهد، وهو الذي حدّه الأصوليون بأنه: إلحاق فرع بأصل بجامع، أو أنه: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه، بإثبات صفة أو حكم أو نفيهما عنهما.

[١٥] ومثاله: قول القائل: صانع العالم جسم، لأنه فاعل، فكان جسمًا قياسًا على سائر الفاعلين. وقول القائل: السماء مصوّر فكان محدثًا قياسًا على سائر المصوّرات الصناعية من البيت والقدح والأواني أو الطبيعية كالحيوان والنبات. فإن هذا الحكم وإن كان حقًا فلا يمكن إثباته لمجرد هذا القياس. وكذلك قولهم: الصوت موجود، فكان مرئيًا قياسًا على الألوان، واللون موجود، فكان مسموعًا قياسًا على الأصوات، والباري تعالى موجود، فكان مسموعًا مرئيًا قياسًا على الأصوات والألوان والموجودات المرئية. فإن الحكم بكونه تعالى مرئيًا وإن كان صحيحًا فلا يثبت بمجرد هذا القياس.

[١٦] والدليل القاطع على بطلان القياس في العقل: أن الحكم إذا ثبت في شيء فمن أين يلزم أن يثبت ذلك الحكم في غيره؟ لأن ذلك الغير مغاير لا محالة له في صفة، ولأجله كان غيرًا له، وربما يكون الحكم منوطًا بالوصف الذي فيه المغايرة، فإذا انتفى انتفى الحكم.

[١٧] وها هنا لا يخلو المعلّل: إما أن يدعي أن الفرع مثل الأصل مطلقًا، أو يدعي أنه مثله فيما هو مناط الحكم وعلته: فإن ادعى أنه مثلٌ مطلقًا فهو محال؛ لأن المثليين لا وجود لهما في الأعيان أصلاً، ولو جاز ذلك لجاز وجود سوادين في محل واحد،

ve yine her bir şahıs için “bu iki şahıs” hatta “bu on şahıs” denilebilirdi; ancak hepsi birbirine denktir, aralarında hiçbir fark yoktur. Bununla birlikte “benzerliğin zorunlu gereklerinden biri ikiliktir” denir. Zira birbirine benzeyen iki şey iki tanedir ve her iki şey birbirinden farklıdır. Bu ondan, o da bundan farklıdır. Peki, bu onun nitelenmediği bir sıfatla nitelenmek suretiyle ona mugayir değilse, nasıl olup da ondan “farklı” olabilecektir? Bu, söz konusu sıfat açısından ona mugayir olunca, her açıdan ona “benzer” olamayacaktır. Evet! İki ayrı mahaldeki iki siyah renk birbirinden farklıdır. Zira bu ikisinden biri diğerinin sahip olmadığı bir mahalle sahiptir.¹⁹ Şu halde onlar zorunlu olarak her açıdan benzer değil, aksine sadece siyahlık açısından benzerdirler. Yine, aynı mahalde iki ayrı zamanda bulunan iki siyah renk de bu bağlamda örnek olarak tasavvur edilebilir. Zira onlar zamansal olarak birbirinden farklıdır ve bu sebeple kesinlikle her açıdan değil, sadece siyahlık açısından benzerdir. Hem zamanın hem de mahallin aynı olduğu varsayılırsa, aynı mahalde ve aynı anda iki siyah rengin bulunması aklen idrak edilemez. Zira bu takdirde ne mugayeret ne de ikilik kalır ve teklik husule gelip mümâselet ortadan kalkar. Çünkü mümâselet iki şey arasındaki bir nispetten ibarettir, sayı ve çokluk olmayınca mümâselet nasıl olacaktır? Fer‘in her açıdan asla benzer olduğu sanılırsa, işte bu sonuç ortaya çıkar. Akli melekeleri yerinde olan hiç kimse bu tür bir zanna kapılmaz.

[18] Eğer kıyasçı “Fer‘ sadece hükmün menâtı ve illeti açısından asla benzerdir, aralarındaki fark ise illet dışında başka bir şey açınsındandır.” derse bakılır: Eğer bu, gerçekten sabit ise kıyasçı böyle bir istişhâda gereksinim duymaz ve fer‘in asla benzer olduğuna dair zikrettiği şahid âdeta bir dolgu malzemesi ve gereksinim duymadığı bir fazlalık olmuş olur. Neticede hükmün genel oluşu, illetin genelliği sebebiyle sabit olur ve bu işlem bir kıyas ve şehâdet âleminde delil sunma değil, bilakis “illetin genelliğini esas alma” olur.

[19] Bu husus şu örnekle anlaşılabilir: Farz edelim ki bir kimse gideceği yere deniz yoluyla gidiyor ve “Neden deniz yoluyla gittin?” diye sorduğumuzda, “Zengin olmak için” cevabını veriyor. Biz “Deniz yolculuğu yapan kişinin zengin olacağını da nereden çıkardın?” diye sorduğumuz da “Falanca Yahudi deniz yolculuğu yaptı ve zengin oldu. Ben de kendimi ona kıyas ederek deniz yolculuğu yaptığımda zengin olacağım sonucuna varıyorum.” cevabını veriyor. Bunun üzerine ona “Ama sen Yahudi değilsin!” dendiğinde, o “O Yahudi olduğu için değil, aksine tâcir olduğu için zengin oldu.” karşılığını veriyor,

ولجاز أن يقال في كل شخص: إنه شخصان بل عشرة أشخاص، لكن الكل متماثلة، ولا فرق، ولكن يقال: المثلية من ضرورتها اثنيّية، فالمثلان هما اثنان، وكل اثنين فهما غيران، هذا غير ذلك، وذلك غير هذا، وكيف يكون غيره إن لم يغيره بالاتصاف بما لا يتصف به الآخر؟ وإذا غيره في ذلك لم يكن مثلاً مطلقاً، نعم! السوادان في محلين غيران؛ إذ لهذا محلّ ليس للآخر، فلا جرّم ليسا مثلين مطلقاً، بل هما مثلان في السوادية، والسوادان في زمانين في محل واحد أيضاً متصوران؛ لأنهما متغيران بالزمان، فلا جرّم ليسا مثلين مطلقاً، بل هما مثلان في السوادية فلو فرض اتحاد الزمان والمحل لم يُعقل سوادان في وقت واحد في محل واحد؛ لأنه لا تبقى مغايرة فلا تبقى اثنيّية، فتحصل الوحدة وتتفي المماثلة، فإن المماثلة نسبة بين اثنين، فإذا لم يكن عدد ولا كثرة فكيف تكون مماثلة؟ فهذا إن ظن أن الفرع مثل الأصل مطلقاً، وهذا لا يظنه عاقل.

[١٨] أما إن قال: «الفرع مثل الأصل فيما هو مناط الحكم وعلته، والافتراق بينهما في أمر خارج عن العلة»، فهذا إن ثبت له فهو مستغنى عن الاستشهاد به، وصار ذكر الشاهد حشوً وفضولاً مستغنى عنه، وثبت عموم الحكم بعموم العلة، ويكون هذا تمسكاً بالعموم، لا قياساً واستشهاداً.

[١٩] ويُعرف هذا بمثال وهو: أنه لو ركب راكب البحر، فقلنا: لِمَ ركبنا؟ فقال: لأستغني، قلنا: وبِمَ عرفت أن مَنْ ركب البحر استغنى؟ فقال: لأن فلاناً اليهودي ركب البحر فاستغنى، فإنّي أيضاً أقيس نفسي عليه فأعرف أنني أستغني إذا ركب البحر، فيقال له: وأنت لست بيهودي، فيقول: وهو ما استغنى لأنه يهودي بل لأنه تاجر،

biz de diyoruz ki “Öyleyse Yahudi’yi zikredip onu şehâdet âleminde delil olarak sunmak bir dolgu malzemesi ve gereksiz bir fazlalıktır. İşte bu sebeptendir ki sen, ‘Her deniz yolculuğu yapan kişi zengin olur. Ben de deniz yolculuğu yapacağım ve zengin olacağım.’ de!”

5 [20] Eğer zengin olmanın sadece deniz yolculuğu yapmaya bağlı olduğu sabit ise bu sahih bir delildir. Fakat zengin olmanın sadece deniz yolculuğu yapmaya bağlı olduğu, genel olarak her deniz yolculuğu yapan kişi için geçerli olacak şekilde sabit değilse, onun söz konusu kıyası geçersizdir; bilgi ifade etmez. Diğer taraftan bunun genelliği sabitse²⁰ o zaman kıyasçı, kıyası değil, söz
10 konusu genelliği esas almış olur. Zira “kıyas” bir aslı, bir fer’i ve bir ortak vasfı gerektirir, oysa “genelliği esas alma” bunların hiçbirini gerektirmez.

[21] Genelliği esas alma yöntemi şu örnekle de açıklanabilir: Hissedilen varlıklarla ilgili olarak, “Her cisim uzayda bir yer işgal eder. Yüce Yaratıcı -mücessimeye²¹ göre- cisimdir; öyleyse onun da uzayda bir yer işgal etmesi
15 gerekir.” dediğimizde bu, genelliği esas alma olur. Bu yöntem özünde şu esasa dayanır: Sıfat hakkında verilen genel bir hüküm mevsûf (sıfatla nitelenen tikel şey/tikel şahıs) hakkında da geçerli olur. Buna göre biz bütün cisimler hakkında genel bir hüküm verdiğimizde, gökyüzü, yeryüzü, canlı ve bitki gibi bütün cisim kısımları zorunlu olarak bu hükme girer.

20 [22] Bunun fıkihtaki örneği ise şu sözümdür: “Her sarhoşluk veren haramdır. Nebîz sarhoşluk verir; öyleyse o da haramdır.” Eğer her sarhoşluk verenin haram olduğu, bizim açımızdan sabit ise bu kesin bilgi sağlayan bir hüccettir. Eğer sabit değilse, bu hiçbir şekilde hüccet değildir. Her sarhoşluk verenin haram olduğu şâri’den gelen bir nakille²² sabit olduğunda, bu husus
25 sabit olmuş demektir ve söz konusu nakle dayanılarak bu haramlık hükmünün nebîz için de geçerli kabul edilmesi kıyas değil, genelliği esas alma olur.

[23] Benzer şekilde, “Hz. Peygamber garar²³ içeren satımı yasaklamıştır.²⁴ Mevcut olmayan bir malın satımı garar içeren satımdır; öyleyse o da yasaktır.” dediğimizde bu, kıyas değil, neticenin bilinen iki önermeden elde edilmesinin dayanan “genelliği esas alma” olur. İki önermeden biri, “garar içeren
30 satımın yasaklığı”dır. Bu önermenin genel olması şarttır; yani söz konusu yasak bazı gararlara değil, her garara yönelik olmalıdır. İkincisi ise “Mevcut olmayan bir malın satımı garar içeren satımdır.” sözümdür. İşte bu iki önermeden, mevcut olmayan bir malın satımının yasak olması gerekir.

قلنا: فذكر اليهودي والاستشهاد به حشو وفضول، فقل: كل من ركب البحر استغنى فأنا أيضًا أركب فأستغني.

[٢٠] فهذا دليل صحيح إن ثبت له أن الاستغناء منوط بمجرد ركوب البحر، وإن لم يثبت له ذلك على العموم في كل راكب للبحر فقياسه باطل لا يفيد العلم، وإذا ثبت عمومه فهو متمسك بعموم لا بقياس؛ إذ القياس يستدعي فرعاً وأصلاً وجامعاً، والتمسك بالعموم لا يستدعي شيئاً من ذلك.

[٢١] [وبيان هذا] أنا إذا قلنا في الحسيّات: «كل جسم فهو مُتَحَيِّز، والباري عند المجسمة جسم، فيلزم أن يكون متحيزاً»، فيكون هذا تمسكاً بعموم، وحاصله يرجع إلى أن الحكم العام على الصفة حكم على الموصوف، فإذا حكمنا بحكم عام على جميع الأجسام دخل في ذلك الحكم بالضرورة أقسام الأجسام من سماء وأرض وحيوان ونبات.

[٢٢] ومثاله في الفقه قولنا: «كل مسكر حرام، والنيذ مسكر، فكان حراماً» فهذه حجة قاطعة إن ثبت لنا أن كل مسكر حرام، وإن لم يثبت فلا حجة فيه، وإذا ثبت ذلك بالنقل عن الشارع كان ثابتاً، وكان إثبات الحكم في النيذ به تمسكاً بالعموم لا قياساً.

[٢٣] وكذلك إذا قلنا: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، وبيع الغائب بيع الغرر، فكان منهياً عنه» لم يكن هذا قياساً بل تمسكاً بالعموم راجعاً إلى استثمار نتيجة من أصليين معلومين، أحدهما: النهي عن بيع الغرر، وهذا الأصل شرطه العموم وهو أن يكون النهي عن كل غرر لا عن البعض. والثاني: قولنا: «بيع الغائب بيع الغرر» فيلزم منه أنه منهى عنه.

[24] Hâsılı, genelliği esas alma yönteminde amaç, ayrıntıyı bütünün altına ve özeli genelın altına dâhil etmektir. Genel önerme ise bazen “Her cisim uzayda bir yer işgal eder.” sözümüzde olduğu gibi aklî, bazen “Her sarhoşluk veren haramdır.” sözümüzde olduğu gibi şer’î, bazen de “Her kudret sahibi kişi kâdir diye isimlendirilir.” sözümüzde olduğu gibi lügavî olur. Buna göre bir şeyin kudret sahibi olduğu kesin ise, o zorunlu olarak “Her kudret sahibi kişi kâdir diye isimlendirilir.” genel önermesinin altına girer ve kâdir ismini almayı hak eder. Bir şeyin sarhoşluk verici olduğu kesin ise, o da “Her sarhoşluk veren haramdır.” genel önermesinin altına girer ve haramlık sıfatına lâîk olur. Bir şeyin cisim olduğu kesin ise, o da “Her cisim uzayda bir yer işgal eder.” genel önermesinin altına girer ve uzayda bir yer işgal etme sıfatını almaya hak kazanır.

[25] Bu yöntem fakihlerin ve usulcülerin terminolojisinde kıyas olarak adlandırılmaz. Bu konuda aralarında görüş birliği vardır. Esasen ona sadece mantıkçılar “kıyas” adını verir.²⁵ [Bu ise onların kıyas lafzına yaptıkları bir haksızlık ve o lafzın dilde vazedildiği anlama karşı işledikleri bir hatadır. Zira kıyas lafzı,] dilde vazedildiği anlam açısından bir makîsi ve bir makîs aleyhi gerektirir. Çünkü kişi bir ayakkabıyı ötekine eşitlediğinde “Ayakkabıyı ayakkabıya kıyasladı.” denir. Buna göre kıyas “bir şeyi başka bir şeye bir şey hususunda bir şey sebebiyle hamletmek”tir, yani “bir fer’i bir asla bir illet sebebiyle bir hüküm hususunda hamletmek”tir. Şu halde kıyas lafzının bundan başka bir anlamda kullanılması o lafzın dilde vazedildiği anlama yapılmış bir haksızlıktır.²⁶

[26] **İtiraz:** Kelâmcılar kıyas yapmış ve aslın illetini tespit edip fer’i asla kıyas etmek suretiyle gâibi şâhide hamletmişlerdir. Peki, siz neden bunu kabul etmiyorsunuz? Meselâ kelâmcılar, görünen araz ve cevherlere kıyasla, “Yüce Yaratıcı görünür. Zira o mevcuttur.” demişler ve ardından kalkıp şunu da eklemişlerdir: “Esasen cevher ve arazlar,²⁷ sadece ‘mevcut olma’ illetinden ötürü görünebilirler. Bu bakımdan onların görünmesini mümkün kılan şey, sadece ve sadece ‘mevcut olmaları’dır. Şu halde ‘mevcut olma’nın görünürlüğü mümkün kılan yegâne şey olduğu sabit olduğuna göre her mevcut görünür. Yüce Yaratıcı mevcuttur. Öyleyse onun da görünür olması gerekir.”

[27] **Cevap:** Eğer genel olarak her mevcudun görünür olduğu, genel bir önerme teşkil edecek şekilde kelâmcılar açısından sabit değilse, onlar Yüce Yaratıcının görünür olduğuna hükmedemezler.

[٢٤] ويرجع حاصل الغرض إلى دخول تفصيل تحت جملة وإدخال خصوص تحت عموم، والقضية العامة تارة تكون عقلية كقولنا: «كل جسم متحيز»، وتارة تكون شرعية كقولنا: «كل مسكر حرام»، وتارة تكون لغوية كقولنا: «كل من له قدرة فإنه يسمى قادرًا»، فإن ثبت في شيء أن له قدرة دخل بالضرورة تحت العموم واستحق اسم القادر، وإن ثبت في شيء أنه مسكر دخل تحت العموم واستحق صفة التحريم، وإن ثبت في شيء أنه جسم دخل تحت العموم واستحق الوصف بالتحيز.

[٢٥] وبالاتفاق لا يسمى هذا الجنس في اصطلاح الفقهاء والأصوليين قياسًا، وإنما يسميه المنطقيون قياسًا [وهو ظلم منهم على الاسم وخطأ على الوضع، فإن القياس] في وضع اللسان يستدعي مقيسًا ومقيسًا عليه؛ إذ يقال: «قاس النعل بالنعل» إذا سواه عليه، فالقياس: هو حمل شيء على شيء في شيء بشيء، أي حمل فرع على أصل في حكم بعله، فإطلاق اسم القياس على غير هذا ظلم على وضع الاسم.

[٢٦] فإن قيل: فالمتكلمون قاسوا، وردّوا الغائب إلى الشاهد، وأثبتوا علة الأصل ثم ردّوا الفرع إليه، فلم أنكرتموه؟ فقد قالوا: البارى تعالى مرئي؛ لأنه موجود، قياسًا على المرئيات من الأعراض والجواهر، ثم انتهضوا فقالوا: الأعراض والجواهر إنما تصح رؤيتها لعلّة الوجود، فالوجود هو المصحح، وإذا ثبت أنه المصحح ثبت أن كل موجود مرئي، والبارى موجود، فيجب أن يكون مرئيًا.

[٢٧] قلنا: إن لم يثبت لهم أن كل موجود مرئي على العموم حتى يكون هذا قضية عامة فلا يمكنهم الحكم بأن البارى تعالى مرئي،

Eğer bu husus onlar açısından sabitse, hiç kuşkusuz şâhid ve kıyas zikretmeye ihtiyaç duymaksızın sadece şunu söylemeleriyle hüccetleri tamam olmuş olur: “Her mevcut görünür. Yüce Yaratıcı mevcuttur; öyleyse O da görünür.” Bu ikisi birer önermedir. Bu önermeler kabul edildiğinde tartışma konusu da zorunlu olarak kabul edilecektir. Son önerme -ki o, Yüce Yaratıcının mevcut olduğudur- müsellemdir. Kabul edilmeyen önerme ise birincisi, yani “Her mevcut görünür.” sözümüzdür. Eğer bu önerme sabit değilse, bu söz hiçbir şekilde hüccet teşkil etmez. Eğer sabitse, o zaman da bu söz, kıyas ve şehâdet âleminden delil sunmaya ihtiyaç duyulmaksızın hüccet olur ve bu durumda zikredilen cevher ve araz, tıpkı deniz yolculuğu yapma meselesindeki Yahudilik vafında²⁸ olduğu gibi, gereksiz bir fazlalık olur. Kaldı ki “Her mevcut görünür.” sözümüz evvelî/apriori değildir. Dolayısıyla onun burhan ile kanıtlanması gerekir.

[28] **İtiraz:** Esasen kelâmcıların şehâdet âleminden delil getirirken gerçekleştirmek istedikleri amaç da zaten bunu kanıtlamaktan ibarettir.

[29] **Cevap:** Bu, şehâdet âleminden delil getirilerek kanıtlanabilecek bir husus değildir. Bu bakımdan bunu yalnızca şehâdet âleminden delil getirerek kanıtlamaya çalışan kişi haddini aşmış demektir. Meselâ bir kimse rengin işitilir olduğunu, sesin işitilir olduğuyla istişhâd ederek iddia etse o, sesin görünür olduğunu, rengin görünür olduğuyla istişhâd ederek iddia eden kişi gibi olur. Bu istişhâd [söz konusu iddiayı kanıtlama noktasında duyulan argüman] ihtiyacını gidermez. Zira biri “Ses, mevcut olduğu için değil, ses olduğu için işitilir.” diyebilir.

[30] **İtiraz:** Kelâmcılar “Her mevcut görünürdür.” önermesinin doğruluğunu sebr ve taksim²⁹ yöntemiyle kanıtlıyorlar.

[31] **Cevap:** Kelâmcılar bu önermeyi, olumlama (isbat) ve olumsuzlama (nefy) şeklinde yapılan hâsır taksim yöntemiyle ve bu yöntemin şartlarına riayet etmek suretiyle kanıtladıkları takdirde “mevcut olma”nın görünür olmayı mümkün kılan yegâne şey olduğu sonucu kıyasla değil, taksimle sabit olmuş olur. Ardından Yüce Yaratıcının görünür olduğu -bu aşamadan sonra³⁰- kıyasla değil, “genelliği esas alma” yöntemiyle kanıtlanmış olmaktadır. Zira o zaman “Her mevcut görünür. Yüce Yaratıcı mevcuttur; öyleyse o da görünür.” sözümüz sahih olacaktır. Ne genelliği esas alma ne de sebr ve taksim kıyas olarak adlandırılır. Zira biz “Kâinât ya kadîm ya da hâdistir. Şu sebeplerle kadîm olma ihtimali bâtıldır; öyleyse onun hâdis olması gerekir.” dediğimizde, bu işlem, fikhî kıyas olmaz.

وإن ثبت لهم ذلك فقد استغنوا عن ذكر الشاهد والقياس، وانتظمت حججهم بقولهم: «كل موجود مرئي، والباري تعالى موجود، فإذاً هو مرئي»، وهذا أصلان إذا سُلِّمَ لزم تسليم محل النزاع بالضرورة، والأصل الأخير مسلّم وهو أن الباري موجود، والممنوع هو الأصل الأول وهو قولنا: «كل موجود مرئي»، فإن لم يثبت ذلك فلا حجة، وإن ثبت فهو حجة دون الاستشهاد والقياس، فيكون ذكر الجوهر والعرض حشواً كذلك اليهودي في مسألة ركوب البحر، وقولنا: «كل موجود مرئي» ليس أولياً، فيجب إثباته بالبرهان.

[٢٨] فإن قيل: فإنما غرضهم في الاستشهاد إثبات ذلك.

[٢٩] قلنا: وليس يثبت هذا بالاستشهاد، فمن حاول هذا بمجرد الاستشهاد فهو في شطط، فمن يدّعي أن اللون مسموع استشهداً بالصوت فإنه مسموع كان كمن يدّعي أن الصوت مرئي استشهداً باللون فإنه مرئي، وهذا الاستشهاد لا يُغني؛ إذ يمكن أن يقال: الصوت مسموع لكونه صوتاً لا لكونه موجوداً.

[٣٠] فإن قيل: فيثبتون ذلك بالسبر والتقسيم.

[٣١] قلنا: مهما أثبتوا ذلك بتقسيم حاصر دائر بين النفي والإثبات على شرط التقسيم فيكون إثبات كون الوجود مصححاً بالتقسيم لا بالقياس، ثم إثبات كون الباري بعد ذلك مرئياً بالعموم لا بالقياس؛ إذ عند ذلك يصح أن كل موجود مرئي والباري موجود فكان مرئياً، والتمسك بالعموم لا يسمى قياساً، ولا السبر والتقسيم يسمى قياساً؛ فإننا إذا قلنا: «العالم إما قديم وإما حادث، وباطل أن يكون قديماً لكذا وكذا، فلزم أنه حادث» لا يكون قياساً؛

Çünkü bu sözde, illet birlikteliği sebebiyle hüküm hususunda fer‘in asla ilhakı söz konusu değildir. Fıkhî kıyasın tanımı ise tam olarak budur. Bu bakımdan bir kimse kıyas lafzını bu anlamda kullanırsa, onu konulduğu anlamdan başka bir anlama koymak suretiyle dili yanlış kullanmış ve benimsedikleri terminolojileri açısından gerek fakihlere ve gerekse usulcülere muhalefet ederken, kıyas lafzını hem bu anlamda hem de “genelliği esas alma” anlamında kullanmaları açısından mantıkçılara uymuş, onların terminolojisini takip etmiş olur. Eğer bu câiz olsaydı, o zaman hiç kuşkusuz nassa, mütevâtir habere ve diğer genellik sebeplerini esas almaya da kıyas adının verilmesi câiz olur ve bu durumda da söz konusu tartışma gereksiz bir lafzî tartışmaya dönüşürdü.

[32] Öte yandan şu hususu da ifade etmeliyiz ki sebr ve taksim yöntemi -her ne kadar kıyas değilse de- şartları bulunduğu takdirde bir tür delil olur. Fakat kelâmcılar çoğu defa bu yöntemin şartlarına riayet etmez. Meselâ bu yöntemin şartlarından biri taksim münteşir (yaygın) değil, münhasır (sınırlı) olmasıdır. Ne var ki kelâmcılar arasında bu şarta sadece muhakkik olanlar riayet eder. Bu yöntemin iki kısımına sınırlı olması ve sadece nefiy (olumsuzlama) ve ispat (olumlama) şeklinde olması şart değildir. Meselâ kişi “Yüce Yaratıcı arşın üzerinde olsaydı, hiç şüphesiz ya ondan daha büyük ya daha küçük ya da ona eşit olurdu. Hâlbuki bunların tamamı bâtıldır; öyleyse onun arşa yerleşmiş olması da bâtıldır.” derse bu, sahih bir taksim olur. Zira bu, -her ne kadar üç kısma ulaşırsa da- sınırlı bir taksimdir, ancak bu sınırlı olma hali, evvelî/apriori³¹ bir bilgidir.

[33] Kelâmcıların “Gökyüzü, eve kıyasla hâdistir. Çünkü o [tıpkı ev gibi] bir şekle sahiptir.” sözlerinin ardından “Ev ya mevcut olduğu için ya varlığı kendinden olduğu için ya cisim olduğu için ya da bir şekle sahip olduğu için hâdistir. Evin mevcut olduğu için veya varlığı kendinden olduğu için ya da cisim olduğu için hâdis olması şu şu gerekçelerle bâtıldır. Öyleyse onun bir şekle sahip olması sebebiyle hâdis olduğu sabittir.” şeklinde yaptıkları taksime gelince, bu tür bir taksim, gerek bu meselede ve gerekse Yüce Yaratıcının görünürlüğü meselesinde³² hâsır (sınırlı) değil, münteşirdir (yaygındır). Dolayısıyla bununla burhan gerçekleşmez. Bu taksime dört açıdan itiraz edilebilir:³³

[34] İlk olarak, evin vasıflarının ne bu dördüyle, ne on vasıfla, ne de bin vasıfla sınırlı olduğu kabul edilir. Böyle bir durumda evin vasıflarının bu dördüyle sınırlı olduğuna dair bir burhan sunulması gerekir ki bu, altından kalkılması kolay bir iş değildir. Zaten siz, [bu noktada] kelâmcıların sınırlılık delili sunma niyetinde olduklarını göremezsiniz. Bununla birlikte onlar nihâi olarak şunu söylerler: “Eğer evin başka bir vasfı varsa onu kanıtla!”

إذ ليس في هذا إلحاق فرع بأصل في حكم بعلة، وهو حدّ القياس، فلو أطلق مُطلق اسم القياس على هذا كان متعسفًا بوضع الاسم في غير موضعه، وكان مخالفًا للفقهاء والأصوليين في اصطلاحهم، وكان موافقًا للمنطقيين في إطلاقهم اسم القياس على هذا وعلى التمسك بالعموم أيضًا، ولو جاز هذا لجاز أن يُسمّى التمسك بالنص وبأخبار التواتر وسائر أسباب العموم قياسًا، وعند ذلك يرجع ٥
الخلاف إلى لفظ لا طائل له.

[٣٢] ثم نقول: السبر والتقسيم وإن لم يكن قياسًا ففيه نوع دليل إذا وجد شرطه، والغالب أن المتكلمين لا يراعون شروطه، فإن من شرطه أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة، ولا يزعى هذا الشرط إلا المحققون منهم، وليس من شرطه أن يكون منحصرًا في اثنيين ومقصورًا على النفي والإثبات؛ فإنه إذا قال: «الباري لو كان على العرش لكان إما أكبر منه أو أصغر أو مساويًا، والكل باطل، فالاستقرار على العرش باطل»، فهذا التقسيم صحيح؛ لأنه منحصر وإن بلغ ثلاثة أقسام، ولكن هذا الانحصار معلوم علمًا أوليًا.

[٣٣] فأما قولهم: «السماء حادث؛ لأنه مصوّر قياسًا على البيت»، ثم تقسيمهم بعد ذلك «أن البيت إما أن يكون حادثًا لكونه موجودًا، أو قائمًا بنفسه، أو جسمًا، أو مصوّرًا، وباطل أن يكون لكونه موجودًا أو قائمًا أو جسمًا لكذا وكذا، فثبت أنه حادث لكونه مصوّرًا»، فهذا الجنس من التقسيم في هذه المسألة وفي مسألة الرؤية منتشر لا منحصر، فلا يقوم به برهان، والاعتراض عليه من أربعة أوجه:

[٣٤] الأول: أنه لا يُسلم انحصار أوصاف البيت في هذه الأربعة ولا في عشرة ولا في ألف، فلا بد من برهان على الحصر، وذلك مما لا يسهل القيام به، ولا تراهم يهمون بتكلف دليل الحصر، لكن غايتهم أنهم يقولون: «إن كان له وصف آخر فأثبتته»،

Buna karşılık hasım şunlardan birini söyleme hakkına sahiptir: “Evin bildiğim ama söylemeyeceğim başka bir vasfı var.” veya “Evin başka bir vasfının var olduğu düşünülebilir, ancak ben onun ne olduğunu bilmiyorum ama onun başka bir vasfının var olmadığını da bilmiyorum. Sen ise onun başka bir vasfının var olmadığını bilmeye muhtaçsın, onun başka bir vasfının var olduğunu bilmemen senin için yeterli olmaz. Zira nice mevcut olan şey vardır ki sen onun varlığını bilmezsin.” Bunun üzerine kelâmcıların geriye şunu söylemekten başka bir çıkar yolu kalmayacaktır: “Eğer evin bunlar dışında başka bir vasfı var olsaydı hiç şüphesiz onu ikimiz de bilirdik. Nitekim gözümüzün önünde bir fil olsaydı onu kesinlikle görürdük, [değil mi?]; öyleyse onu görmeyişimiz onun var olmadığına delildir. İşte aynı şekilde evin bu dört vasfı dışında başka bir vasfının var olduğunu bilmeyişimiz de onun var olmadığına delildir.” Bu bir çılgınlıktır. Zira biz, henüz görmediğimiz ama var olan bir fili hiç bilmezken sonradan onu görürüz, yine öğrenmeyi arzu ettiğimiz nice anlamlar vardır ki biz onları bilmezken sonradan ortaya çıkan bir delil sebebiyle veya bir başkasının bildirişiyle onları öğreniriz. Her kim bir şeyin var olduğunu bilmemeyi onun var olmadığını bilme olarak kabul ederse, o son derece cahil biridir.

[35] İkinci olarak, kelâmcılara şöyle denir: “Evin hâdis oluşuna ilişkin hüküm, müteaddî (geçişli) değil, kâsır (geçişsiz) illetle ta’lîl edilmiştir.” görüşünde olan kişiye hangi gerekçeyle karşı çıkıyorsunuz? Sizi, o hükme başka bir şeyi kıyas etmek için ona dair geçişli bir illet aramaya zorlayan şey nedir? Söz gelimi evin hâdis olduğuna dair hüküm, onun sadece ev olmasıyla ta’lîl edilmiş olabilir. Eve bir sıfat ilave ettiğinizde, hüküm evi ve o sıfatı içeren bir vasıfla ta’lîl edilmiş olabilir. Yine, eve hayvan, bitki ve kaplar ilave ettiğinizde, hüküm onların tümünü içeren ve sadece eve uygun düşen, onu aşmayan bir illetle ta’lîl edilmiş olabilir. Bu varsayım imkân dâhilindedir. Zira söz konusu hüküm ya ev, hayvan, bitki ve kapların tümünü içine alan ve sadece eve uygun düşen bir vasıfla ya da onlarla sınırlı olan ve onları aşmayan birtakım mürekkep vasıflarla ta’lîl edilmiş olabilir.

[36] Üçüncü olarak, evin vasıflarının bu dördüyle³⁴ sınırlı olduğu kabul edilse bile [bir şekle sahip olması dışındaki] üç vasfın³⁵ ayrı ayrı bâtil olduğunu göstermek yeterli olmaz. Aksine hüküm, o üç vasfın üçü ya da ikisinden oluşan bir bütünle ta’lîl edilmiş olabilir. Zira illet birden çok mânadan oluşan bir vasıf olabilir. Meselâ [yazı yazmada kullanılan] mürekkep tek bir unsurdan oluşmaz, aksine mazı, karaboya ve [tutkal, karbolik asit gibi] başka maddelerin bir araya gelmesiyle oluşur. Bu durumda söz konusu hükmün illetine dair muhtemel terkîplerin sayısı 10’u geçer.

وللخصم أن يقول: له وصف آخر أعرفه لا أذكره، أو يُتصوّر أن يكون ولكني لا أعرفه ولا أعرف أيضاً انتفاءه، وأنت محتاج إلى أن تعرف انتفاءه، ولا يكفيك أن لا تعرف ثبوته، فكم من ثابت لا تعرف ثبوته. فيبقى أن يقول: «لو كان لعرفته أنا وأنت، كما لو كان بين أيدينا فيلٌ لرأيناه، فعدم رؤيتنا دليل على انتفاءه، فكذلك عدم معرفتنا بوصف وراء هذه الأوصاف دليل على انتفاءه»، وهذا هوس؛ فإننا لم نعهد قط فيلاً موجوداً كنا لا نراه ثم رأيناه، وكم من معانٍ موجودة كُنّا نطلبها فلم نعرفها ثم عثرنا عليها بدليل ظهر لنا أو تنبيه من غيرنا، فمن جعل عدم معرفته الثبوت معرفةً لعدم الثبوت فهو في غاية الغباوة.

١٠ [٣٥] الثاني: هو أن يقال: بِمَ تنكر على من يقول: «الحكم معلل بعلّة قاصرة غير متعدية»؟ فما الذي يضطرُّك إلى أن تطلب له علة متعدية حتى تقيس عليه غيره؟ فهو معلل بكونه بيتاً مثلاً فإن أوردت عليه الصفة فهو معلل بوصف يشمل البيت والصفة، فإن أوردت الحيوان والنبات والأواني فهو معلل بعلّة تشمل الجميع وتطابقه ولا تجاوزه، وذلك ممكن تقديره إما بوصف مشترك للجميع مطابق له، وإما بأوصاف مركّبة تقتصر عليها ولا تتعدى.

١٥ [٣٦] الثالث: أنه إن سلّم أن الأوصاف محصورة في أربعة فلا يكفي إبطال ثلاثة بإبطال مفرداتها، بل يجوز أن يكون الحكم معللاً بمجموع الثلاثة أو باثنين منها؛ إذ يجوز أن تكون العلة مركّبة من جملة معانٍ، فالجبر لا يحصل بمعنى مفرد بل باجتماع العُصّ والزاج وأمور آخر، وعند ذلك تزيد التركيبات على عشرة؛

Çünkü bu hükmün hangi vasıfla muallel olduğuna ilişkin şunlar söylenebilir: Hüküm a) evin var ve varlığının kendinden olmasıyla mualleldir, b) var ve cisim olmasıyla mualleldir, c) var ve bir şekle sahip olmasıyla mualleldir, d) bir şekle sahip ve varlığının kendinden olmasıyla mualleldir, e) cisim ve bir şekle sahip olmasıyla mualleldir, f) cisim ve varlığının kendinden olmasıyla mualleldir g) illet bu üçünden oluşan şeydir. Benzer şekilde bu üç vasıfta başka terkiplerden söz etmek de mümkündür. Şu halde bu terkiplerin hangileriyle sınırlı olduğunu belirten ve hepsinin bâtil olduğunu gösteren bir burhan sunulmalıdır. Bu ise hiç de kolay bir iş değildir.

[37] Dördüncü olarak, bu vasıfların üçü bâtil olunca hüküm salt dördüncü vasa taalluk etmez, aksine dördüncü vasfın alt kısımlarıyla sınırlı kalır ve bu durumda dördüncü vasf alt kısımlara ayrılıyor ve hüküm bunlardan birine taalluk ediyor olabilir. Meselâ söz, işin başında “var olma”, “varlığı kendinden olma”, “cisim olma”, “söz gelimi daire gibi özel bir şekle sahip olma” ve “yine söz gelimi kare gibi özel bir şekle sahip olma” şeklinde beş kısma ayrılıyorsa, ilk üçünün bâtil olması illetin “bir şekle sahip olma” cinsiyle sınırlı kalmasını gerektirirdi. Bu tür bir durumda hüküm belki de şeklin özel oluşuna itibar edilmeksizin “bir şekle sahip olma” illetiyle değil, şeklin özel oluşu göz önünde bulundurulmak suretiyle “özel bir şekle sahip olma” illetiyle muallel olabilir. Bu ise bu tarzdaki her taksimde muhtemeldir ve ihtimal, kesin bilginin (yakîn) oluşmasına engel teşkil eder. Oysa akliyyâtta (aklî/kelâmî konular) arzu edilen şey, zann-ı gâlib (güçlü kanaat) değil, yakîn (kesin bilgi)dir ve yakîn -ister güçlü isterse zayıf olsun- ihtimal sebebiyle varlığını kaybeder.

[38] **Soru:** Kıyas akliyyâtta geçersizse, ayrıca sebr ve taksim yönteminin uygulanmasında da bu türden bir zorluk varsa, o zaman bu alanda akıl yürütme (nazar) yöntemi nedir? Bunu yukarıda sözünü ettiğiniz “genelliği esas alma” yöntemiyle sınırlı tutmak da mümkün değildir. Çünkü bu yöntem [bize] her konuda yardımcı olmamaktadır. Zira söz gelimi biz, Yüce Yaratıcının görünürlüğü meselesinde “Her mevcut görünür. Yüce Yaratıcı mevcuttur; öyleyse o da görünür.” iddiasında bulunursak, birinci önermemiz -ki o “her mevcut görünür”dür- müsellemler olmaz. Ayrıca yine sizin de sözünü ettiğiniz üzere görünürlerin vasıflarını sınırlandırmak da mümkün değildir. Yine “Yüce Yaratıcı âlimdir; öyleyse diğer âlimlere kıyasla o da zâtına ilave bir ilim sıfatıyla âlimdir.” dememiz mümkündür ama “Her âlim bir ilim sıfatıyla âlimdir. Yüce Yaratıcı da âlimdir; öyleyse onun da bir ilim sıfatıyla âlim olması gerekir.” dememiz mümkün değildir. Zira birinci önerme müsellemler değildir. Eğer kelâmcılar onu müsellemler kabul etmiş olsalardı, hiç şüphesiz o meselede herhangi bir tartışmanın oluşması tasavvur dahi edilemezdi.

إذ يقال: لعله معلل بكونه موجودًا وقائمًا بنفسه، أو كونه موجودًا وجسمًا، أو كونه موجودًا ومصورًا، أو كونه قائمًا بنفسه ومصورًا، أو كونه جسمًا ومصورًا، أو كونه قائمًا بنفسه وجسمًا، أو تركّب من ثلاثة، ويمكن أيضًا فيها تركيبات، ولا بد من إقامة برهان على حصر هذه التركيبات ثم إبطال الجميع، وذلك ليس بهيّن.

٥ [٣٧] الرابع: أنه إذا بطل ثلاثة لم يتعلق الحكم بمجرد الرابع، بل ينحصر في أقسام الرابع، ويجوز أن ينقسم الرابع إلى أقسام ويتعلق الحكم بواحد من تلك الأقسام، فإنه لو قسم الكلام أولاً إلى خمسة: الموجود، والقائم بنفسه، والجسم، والمصوّر بصورة كذا كالمدوّر مثلاً، والمصور بصورة كذا كالمربّع مثلاً، لكان إبطال الثلاثة يوجب انحصار العلة في جنس المصوّر، ولعله معلل بمصوّر بصورة خاصة مع خصوص تلك الصورة لا بمجرد كونه مصوّرًا من غير ملاحظة خصوص صورته، وهذا محتمل في كل تقسيم هذا سبيله، والاحتمال يَدْرَأُ اليقين، والمطلوب في العقلية اليقين دون غالب الظن، واليقين ينتفي بالاحتمال قريبًا كان أو بعيدًا.

١٥ [٣٨] فإن قال قائل: فإذا بطل القياس في العقل، وكان في السبر والتقسيم هذا العُسر فما طريق النظر في العقلية؟ وليس يمكن حصره في طريق العموم الذي ذكرتموه؛ فإن ذلك لا يساعد في كل مقام؛ إذ لو ادّعينا في مسألة الرؤية أن كل موجود مرئي، والباري تعالى موجود فكان مرئيًا لم يسلم لنا الأصل الأول وهو أن كل موجود مرئي، ولا يمكن حصر أوصاف المرئيات كما ذكرتموه، وكذلك يمكننا أن نقول: الباري عالم، فكان عالما بعلم زائد على الذات قياسًا على سائر العالمين، وليس يمكننا أن نقول: كل عالم فهو عالم بعلم والباري عالم فيلزم أن يكون عالما بعلم؛ لأن الأصل الأول لا يُسَلَّم، ولو سلّمه لما تصوّر نزاع في المسألة.

٥

١٠

١٥

٢٠

[39] **Cevap:** Şüphe götürmez bir şekilde bilmen gerekir ki mevcut olan her şeyin görünür olduğu önermesi senin açından kesin olmadığı sürece, Yüce Yaraticının görünür olduğunu kanıtlayamazsın. Yine, her âlimin bir ilim sıfatıyla âlim olduğu önermesi senin açından kesin olmadığı sürece, bu husus 5 Yüce Yaraticı hakkında da kanıtlanmış olmaz. Bu genel önerme³⁶ eğer evvelî/apriori değilse, o zaman onun doğruluğu, kaçınılmaz olarak [kesin bilgi ifade eden] bir delille kanıtlanmalıdır. Sözüünü ettiğimiz sebr ve taksim ise, [kesin bilgi ifade eden] bir delil değildir; öyleyse onun için başka bir delil aranmalıdır. Sanırım biz, Yüce Yaraticının görünürlüğü meselesini şer'î delilin³⁷ yanı sıra bunun imkânsız olmadığını gösteren başka bir delille kanıtlamış bulunuyoruz. Bu bakımdan o ilave delil sebebiyle zâhir olanı olduğu gibi kabul etmek gerekir. Hasımın görünürlüğün imkânsızlığına dair sunduğu delili çürütme ile görünürlüğün imkânını kanıtlamak için delil ileri sürme arasında fark vardır. Görünürlüğün imkânsızlığının nasıl çürütüleceğini *el-İkrisâd fi'l-İtikâd* isimli kitabımızda ru'yetullâh (Allah'ın görünürlüğü) meselesini ele 15 alırken zikretmiştik. Şu an için o meselenin kendisi bu kitapta amaçladığımız gaye açısından maksut değildir. Esasen biz burada o meseleyi ve o delilleri sadece konuyu örneklendirmek için zikretmiş bulunuyoruz.

A. [Fasıl: Akliyyâtta Geçerli Olan Akıl Yürütme Yöntemleri]

[40] **Soru:** Kıyas akliyyâtın (aklî/kelâmî konular) bilgisine ulaşma imkânı sunamıyor ve gâibin şâhide kıyası da bu alanda yararlı olamıyorsa, o zaman bu alanın delilleri hangi yöntemlere dayanır?

[41] **Cevap:** Akliyyâtın delilleri -her biri bu alanın birer ölçütü olan- beş yönteme dayanır. Bu yöntemlerin nasıl kullanıldıklarını ve Kur'ân'dan 25 şahidlerini *el-Kıstâsü'l-Müstakim*'de,³⁹ şartlarını genel olarak *Mihakkü'n-Nazar*'da⁴⁰ ve ayrıntılı olarak *Mi'yâru'l-İlm*'de zikretmiştik.⁴¹ Şu an ise akliyyâtta gâibin şâhide kıyas edilmesi söz konusu olmaksızın salt akıl yürütmede bulunulduğunu öğrenmen için o yöntemlerin sadece nasıl kullanıldıklarından söz edeceğiz.

1) [Genelliği Esas Alma Yöntemi]

[42] Birincisi "genelliği esas alma" yöntemidir.⁴² Bunun örneğini yukarıda zikretmiştik.⁴³ Bu yöntem son kertede iki önerme (asıl) ileri sürmeye dayanır ve yukarıda da açıkladığımız üzere netice bu iki önerme arasındaki eşleşmeden doğar. Nitekim bu eşleşmenin nasıl gerçekleştiğini *Mihakkü'n-Nazar*⁴⁴ isimli kitabımızda anlatmıştık. 35

[٣٩] قلنا: فينبغي أن تعلم علمًا لا يُشك فيه أنه ما لم يثبت لك أن كل موجود مرئي لا يمكن إثبات ذلك في الباري تعالى، وما لم يثبت لك أن كل عالم فهو عالم بعلم فلا يثبت ذلك في حق الباري تعالى، وهذه القضية العامة إن لم تكن أوليّة فلا بد أن تكون مطلوبة بنوع دليل لا محالة، وجنس التقسيم الذي حكيناه ليس بدليل، فليطلب له دليل آخر، ومسألة الرؤية لعلنا أثبتناها بدليل الشرع وبدليل آخر مضاف إليه يبين به أنه لا استحالة فيه، فيجب بسببه إجراء الظاهر على ظاهره، وفُزق بين أن ندفع دليل الخصم على الاستحالة وبين أن نتصّب لإثبات الإمكان، وطريق نفي الاستحالة ذكرناه في مسألة الرؤية في كتاب «الاقْتِصَادُ فِي الْإِعْتِقَادِ»، والآن فأعيان هذه المسائل غير مقصودة في هذا الغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب، وإنما نورد هذه المسألة وهذه الأدلة لضرب الأمثلة. ١٠

فصل: [في بيان الطرق التي تجري في العقليات]

[٤٠] فإن قائل قال: [إلى] ماذا ترجع أدلة العقل، إذا كان القياس لا يتطرق إليها، وردُّ الغائب إلى الشاهد لا ينفع فيها؟

[٤١] فأقول: يرجع ذلك إلى خمسة طرق هي موازين العقليات لا غير، ذكرنا صورها وشواهدا من القرآن في كتاب «القسطاس المستقيم»، وذكرنا شروطها على الجملة في كتاب «محك النظر» وعلى التفصيل في كتاب «معيار العلم»، ونذكر الآن مجرد صورها لتعلم أن سبيل النظر في العقليات مُمَهَّد دون ردِّ الغائب إلى الشاهد: ١٥

١. [التمسك بالعموم]

[٤٢] الأول: هو التمسك بالعموم، ومثاله ما ذكرناه، ويرجع حاصله إلى تقديم أصليين [وقد بيّنا أن النتيجة تستثمر من] الازدواج بين الأصليين، كما ذكرناه وجه الازدواج في كتاب «محك النظر». ٢٠

[43] Bu yöntemi fıkhıdaki şu sözlerimizle de açıklayabiliriz: “Her sarhoşluk veren haramdır. Nebîz sarhoşluk verir; öyleyse o haramdır.” ve “Her garar⁴⁵ yasaktır. Mevcut olmayan malın satımı garar içeren bir satımdır; öyleyse o yasaktır.” İşte bu yöntem, iki önermenin kanıtlanmış olmasına dayanan bir delildir. Hasım “Her sarhoşluk veren haramdır” ve “Her garar yasaktır” sözlerimize itiraz edebilir. Bu iki önermeyi kanıtlamanın yolu ise nakildir. Hasım ikinci delildeki ikinci önermeye, yani mevcut olmayan malın satımının garar içeren bir satım olduğu önermesine de itiraz edebilir. Bu durumda onun garar içerdiği yine nakil yoluyla kanıtlanmalıdır. Her iki delilde yer alan söz konusu iki önerme itirazdan kurtulunca neticelerin kabulü kaçınılmaz olacaktır. Bu yöntemin akliyyâttaki (aklî/kelâmî konular) örnekleri neredeyse apaçıktır.

2) [Fark Yöntemi]

[44] İkincisi fakihlerin “fark” olarak adlandırdığı yöntemdir.⁴⁶ Bu yöntem münâzarada hasmın iki şeyin birbirinin aynısı olduğu yönündeki iddiasını çürütmede kullanılabilirdiği gibi, akıl yürütmede bulunan kişinin kendi zihninde oluşabilecek bu yöndeki bir tevehhümü gidermede de kullanılabilir.

[45] Bu yöntemin akliyyâttaki (aklî/kelâmî konular) örneği şudur: Bir kimse, “İnsan nefsi, yani Allah’ı bilen cevher, cisimdir.” iddiasında bulunursa, biz ona “Her cisim parçalara ayrılır. Allah’ı bilen cevher ise parçalara ayrılmaz; öyleyse o cisim değildir.” deriz. Bu iki önerme doğru kabul edildiğinde zorunlu olarak neticeyi de doğru kabul etmek gerekir. Mezkûr iki önermeden biri “Her cisim parçalara ayrılır.” sözümüzdür. Bu açık ve aşikârdır. İkincisi ise “İnsanın Allah’ı bilen cevheri parçalara ayrılmaz.” sözümüzdür. Bu ise açık değildir. Bunu ancak “genelliği esas alma” olarak adlandırdığımız birinci yöntemle açıklığa kavuşturabiliriz. Şöyle ki “kendisinde iki zıttın bulunması imkânsız olan her şey tektir. İnsanın Allah’ı bilen cevherinde iki zıttın bulunması imkânsızdır; öyleyse o da tektir.” Burada “iki zıt” sözüyle bir şeyi aynı anda hem bilmeyi (ilim) hem de bilmemeyi (cehâlet) kastediyoruz. Zira ilim ile cehâletin iki ayrı mahalde bulunmaları imkânsız değildir, imkânsız olan aynı mahalde bulunmalarıdır. Eğer insanın Allah’ı bilen cevheri parçalara ayrılamayacak şekilde bir ve tek olmazsa, o zaman neden onun bir parçasında Allah’ı bilmenin, ikinci parçasında da Allah’ı bilmemenin bulunması ve böylece onun aynı anda hem bir şeyi bilen hem de onu bilmeyen olması imkânsız olsun? İşte bu akliyyâtta birinci yöntemin, yani aklî genelliği esas alma yönteminin örneğidir.

[٤٣] وذلك كقولنا في الفقه: «كل مسكر حرام، والنبذ مسكر، فهو إذن حرام»، و «كل غرر منهي عنه، ويبيع الغائب بيع غرر فهو إذن منهي عنه»، وهذا دليل يُبتنى على إثبات أصلين، وقد ينازع الخصم في قولنا: «كل مسكر حرام»، و «كل غرر منهي عنه»، وسبيل إثباته النقل، وقد ينازع في الثانية وهو أن يبيع الغائب بيع غرر، فيلزم إثبات الغرر فيه بطريقه، فإذا سلّم الأصلان عن النزاع لزم الاعتراف بالنتيجة قطعاً، وأمثلة هذا في العقليات لا تكاد تخفى.

٢. [الفرق]

[٤٤] الثاني: ما يسميه الفقهاء: فرقاً، ولا يصلح ذلك إلا لإبطال دعوى الجمع على المناظر أو لإبطال توهم الاجتماع في ذهن الناظر.

[٤٥] ومثاله في العقليات: أن يدعي مدّع أن نفس الإنسان أعني الجوهر العارف بالله جسم، فنقول: «كل جسم منقسم، والجوهر العارف لا ينقسم، فهو إذن ليس بجسم»، وإذا سلّم الأصلان أيضاً لزم تسليم النتيجة بالضرورة. أحد الأصلين قولنا: «كل جسم منقسم»، وهذا جلي واضح. والثاني: قولنا: «الجوهر العارف من الإنسان لا ينقسم»، وهذا ليس بجلي، فلا جرم توضيحه بالطريق الأول الذي هو تمسك بالعموم، وهو: «أن كل ما يستحيل وجود المتضادين فيه فهو واحد، والعارف من الإنسان يستحيل عليه المتضادان فهو إذن واحد»، ونعني بالمتضادين^١ ها هنا العلم والجهل بشيء واحد في حالة واحدة، فإنه لا يستحيل وجودهما في محلين وإنما يستحيل في محل واحد، فإن لم يكن الجوهر العارف من الإنسان واحداً بحيث لا ينقسم فلم يستحيل أن يوجد العلم بالله في أحد جزأيه والجهل به في الجزء الثاني؟ فيكون في حالة واحدة عالمًا بالشيء الواحد جاهلاً به، وهذا مثال الطريق الأول في العقليات وهو التمسك بالعموم العقلي.

١ وفي الأصل «المتضاد»، لكن ما أثبتته أنسب للسباق

[46] Birinci yöntemin özü şudur: Sıfat hakkında verilen hüküm zorunlu olarak o sıfatı taşıyan şey (mevsûf) için de geçerli olur. Meselâ “sarhoş edicilik” nebîzin sıfatıdır. Bu sıfat hakkında verilen “o haramdır” hükmü zorunlu olarak onu taşıyan şey (mevsûf) hakkında da geçerli olur. Buna göre sarhoş edenin haram olduğu ve nebîzin sarhoş eden olduğu sabit olunca, nebîz bu genelliğin altına girer ve söz konusu hüküm onun için de sabit olur.

[47] İkinci yöntemin özü ise şudur: Biri üçüncü bir şeyle nitelenirken diğeri onunla nitelenmeyen her iki şey zorunlu olarak birbirine zıttır. İşte fark yöntemiyle kastedilen şey budur. Zira “zıtlık” ve “farklılık” sözcükleri aynı anlamdadır.

[48] Fark yöntemini şu örnekle de açıklayabiliriz: Nefs-i nâtika bir şeydir. Cisim de ikinci şeydir. Hiç şüphesiz biz parçalara ayrılma sıfatının -ki bu üçüncü şeydir- nefis-i nâtikadan olumsuzlanırken cisim için olumlandırdığını biliyoruz. Şu halde parçalara ayrılma sıfatı, cisim ile nefis-i nâtika arasındaki farkı gösterdiği gibi hem nefis-i nâtikanın cisim olmadığını, hem de cismin nefis-i nâtika olmadığını gösterir. Zira nefis-i nâtika, eğer cisim olmuş olsaydı, cismin nitelendiği parçalara ayrılma sıfatıyla nitelenirdi. Nefs-i nâtika onunla nitelenmediğine göre aralarındaki fark zorunlu olarak bilinmiş oldu.

[49] Fark sanatı sadece iki şey arasındaki farkı ortaya çıkarma ve onlar arasındaki aynılık iddiasını çürütme neticesini verir. Bu sanatın kesin bilgi (yakîn) düzeyinde netice vermesi için birtakım şartlar vardır. Bu şartları *Mihakkü'n-Nazar*'da⁴⁷ bulabilirsiniz.

3) [Nakz Yöntemi]

[50] Üçüncüsü nakz yöntemidir.⁴⁸ Nakz yöntemi sadece münâzarada hasmın genel nitelikli iddiasını çürütmek için uygundur, ancak genel bir hüküm vaz etmek için uygun değildir.⁴⁹

[51] Nakz yönteminin örneği şudur: Bir kimse “Her yalan özü itibarıyla kötüdür” dediğinde, biz “Bir âlimin bulunduğu yeri onu öldürmek isteyen bir zalime söylemeyip gizli tutmak yalan sayılır mı?” diye sorarız, o da “Evet” karşılığını verir. Bunun üzerine biz “Peki, bu kötü müdür?” diye sorarız, o da “Hayır, aksine bu bir zorunluluktur ve iyi bir davranıştır.” der. Biz de “Bu söz bir yalandır ve aynı zamanda iyidir; öyleyse ‘Her yalan kötüdür.’ sözün bâtıldır.” deriz.

[٤٦] وحاصل الطريق الأول أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف بالضرورة، فإن المسكر صفة النبيذ، فكان الحكم عليه بأنه حرام حكم على الموصوف ضرورة، فإنه إذا ثبت أن المسكر حرام، وثبت أن النبيذ مسكر دخل بالضرورة تحت ذلك العموم وثبت له حكمه.

[٤٧] وحاصل الطريق الثاني أن كل شيئين وُجد ثالث يوصف به أحدهما دون الآخر فهما متباينان بالضرورة، وهو معنى الفرق فإن التباين والافتراق واحد.

[٤٨] وبيانه أن النفس شيء والجسم شيء، وقد وجدنا قبول الانقسام وهو شيء ثالث يثبت للجسم ويُسلب عن النفس، فيدل على الفرق بين الجسم والنفس وأن النفس ليست بجسم، والجسم ليس بنفس؛ إذ لو كان النفس جسمًا لكان قبول الانقسام الذي اتصف به الجسم تتصف به النفس، فلمَّا لم تتصف به عُلم بالضرورة الفرق.

[٤٩] وهذا الفن لا ينتج إلا الفرق وإبطال دعوى الجمع، ولكونه منتجًا إنتاجًا يقينيًا شروط، فأطلبه من «محك النظر».

٣. [النقض]

[٥٠] الثالث: هو النقض، ويصلح لإبطال الدعوى العامة فقط، ولا يصلح لإثبات حكم عام.

[٥١] ومثاله: أن يقول قائل: «كل كذب قبيح لعينه»، فنقول: «إخفاء محل العالم عن ظالم يريد قتله، هل هو كذب؟» فيقول: «نعم»، فنقول: «هل هو قبيح؟» فيقول: «لا، بل واجب وحسن»، فنقول: «هذا القول كذب وهو أيضًا حسن، فبطل قولك: كل كذب قبيح».

[52] Yine, “...çünkü, “Allah, hiçbir beşere hiçbir şey indirmedir” dediler. De ki: *Mûsâ'nın getirdiği ... kitabı kim indirdi?*” [En‘âm 6/91] âyeti de yine nakz yöntemine bir örnektir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Müşrikler Allah’ın hiçbir beşere hiçbir şey indirmediğini iddia ettiler. Bu genel bir iddiadır. Hâlbuki onlar Hz. Musa’nın bir beşer olduğunu ve ona kitap indirildiğini kabul ediyorlardı. İşte onların söz konusu genel iddiaları bu kabulleriyle nakza uğramış ve sonuçta bir beşere kitap indirildiği sabit olmuştur. Zira her ne zaman “Allah hiçbir beşere hiçbir şey indirmemiştir” sözümüz bâtil olursa, “Allah bir beşere bir şey indirmiştir” sözümüz doğru olur. Çünkü iki çelişikten biri bâtil olunca öteki zorunlu olarak doğru olacaktır. Bu da yine iki tane önermenin doğru kabul edilmesi esasına dayan bir delildir. Bu iki önermeden birincisi, Hz. Musa’nın bir beşer olduğu; ikincisi ise Hz. Musa’ya bir kitap indirildiğidir. Bu ikisinin doğru kabul edilmesi, bir beşere kitap indirildiğini kabul etmeyi gerektirir ve bu sebeple “Allah hiçbir beşere hiçbir şey indirmemiştir.” şeklindeki genel iddia bâtil olur.

[53] Nakz yöntemi yalnızca hasmın genel iddiasının çürütülmesi ve sonrasında söz konusu iddianın çürütülmüş olmasının zımında onun özel çelişğinin (nakîz-ı hâs) zorunlu olarak sabit olması için uygundur.⁵⁰

[54] Nakz yöntemi şu ilkeye dayanır: Aynı şeyde birlikte bulunabilen iki şey arasında genel tarzda bir zıtlık söz konusu olamaz. Meselâ “renk olma” ve “arazlık” siyahta birlikte bulunur. Öyleyse bu ikisi arasında genel tarzda bir zıtlık iddiasında bulunup “Hiçbir renk araz değildir.” veya “Hiçbir araz renk değildir.” demek kesinlikle doğru olmaz. Yine, “beşer olma” ve “kitap indirilme” Hz. Musa’da -ki o üçüncü şeydir- birlikte bulunan iki şeydir. Bu yüzden ikisi arasında “Hiçbir beşere asla kitap indirilmemiştir.” şeklinde genel tarzda bir zıtlık iddiasında bulunmak imkânsızdır. Benzer şekilde, “yalan” ile “iyilik” âlimin bulunduğu yeri [onu öldürmek isteyen] bir zâlime söylemeyip gizleyen kişinin bu sözünde birlikte bulunmuştur. Öyleyse yalan ile iyilik arasında [genel tarzda bir] zıtlık iddiasında bulunup “Her yalan iyi değildir.” demek kesinlikle mümkün olmaz.

[55] Bu delâletlerin nasıl gerçekleştiğinde herhangi bir kapalılık yoktur. Ayrıca bunların hiçbirinde gâibin şâhide kıyas edilmesi de söz konusu değildir.

[٥٢] ومثاله أيضاً: قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾ ووجهه: أنهم ادّعوا أن الله ما أنزل على بشر من شيء، وهذه دعوى عامة، ثم كانوا قد سلّموا أن موسى بشر، وأن موسى منزّل عليه الكتاب، فانتقض به دعواهم وثبت أن بعض البشر نُزّل عليه الكتاب، فإنه مهما بطل قولنا: «ما أنزل الله على بشر من شيء» صح قولنا: «بعض البشر أنزل الله عليه شيئاً»، فإن المتناقضين إذا بطل أحدهما صح الآخر لا محالة. وهذا أيضاً دليل يُبْتنى على تسليم أصليين: أحدهما أن موسى بشر، والثاني أن موسى منزّل عليه الكتاب، فلزم منه تسليم أن بعض البشر أنزل عليه الكتاب، وبطل به الدعوى العامة وهو أنه ما أنزل الله على بشر من شيء.

[٥٣] وهذا الطريق لا يصلح إلا لتقض الدعوى العامة، ثم في ضمن بطلانها ثبوت نقيضها الخاص لا محالة.

[٥٤] وحاصل هذه الدلالة يرجع إلى أن كل شيئين وُجدا مجتمعين في شيء واحد فلا مباينة بينهما بالكلية، فاللونية والعرضية يجتمعان في السواد فلا جرم لا يصح أن تُدعى المباينة بينهما مطلقاً؛ فيقال: «كل لون ليس بعرض أو كل عرض ليس بلون»، كما أن البشرية وإنزال الكتاب هما شيئان اجتمعا في موسى وهو شيء ثالث، فاستحال دعوى المباينة العامة بينهما بأن الكتاب لا ينزل على بشر أصلاً، والكذب والحُسن قد اجتمعا في قول من أخفى مكان العالم عن الظالم، فلا جرم لا يمكن ادعاء المباينة بين الكذب والحُسن حتى يقال: «كل ما هو كذب فليس بحُسن».

[٥٥] ولا خفاء بوجه هذه الدلالات، وليس في شيء منها رد غائب إلى شاهد.

4) [Delâlet Yöntemi]

[56] Dördüncüsü, fakihlerin “delâlet” olarak adlandırdığı yöntemdir.⁵¹ Fakihler kimi zaman bu yöntemi “kıyâsü'd-delâle”⁵² diye de adlandırırlar. Hâlbuki bu yöntemde bir fer‘in bir asla kıyas ve ilhak edilmesi söz konusu değildir. Hâsılı bu yöntem, renk olmanın varlığını siyahın varlığıyla temellendirme örneğinde olduğu gibi, “iki şeyden daha genel olanın varlığını daha özel olanın varlığıyla temellendirme” ve siyahın yokluğunu rengin yokluğuyla temellendirme örneğinde olduğu gibi, “iki şeyden daha özel olanın yokluğunu daha genel olanın yokluğuyla temellendirme” esasına dayanır. Bunların her ikisi de sonuç veren birer delildir.

[57] İki şeyden daha özel olanın varlığını daha genel olanın varlığıyla temellendirme veya daha genel olanın yokluğunu daha özel olanın yokluğuyla temellendirme⁵³ ise bâtıldır. Fakat iki anlam genellik açısından aynı seviyede olur ve -meselâ tanım ile tanımlanan arasındaki ilişkide olduğu gibi- biri ötekinden daha genel olmazsa, bu takdirde mezkûr istidlâllerin dördü de geçerli olur. Zira tanımın yokluğu tanımlananın yokluğunu ve tanımın varlığı tanımlananın varlığını gösterdiği gibi, tanımlananın yokluğu tanımın yokluğunu ve tanımlananın varlığı tanımın varlığını gösterir.

[58] Delâlet yönteminin fıkhıta uygulanan kıyaslardan örneği, şartın varlığını ona bağlanan şeyin (meşrût) varlığıyla temellendirme ve şarta bağlanan şeyin yokluğunu şartın yokluğuyla temellendirmedi. Meselâ “Bu şahsın namazının sahih olduğu sabit ise hiç şüphesiz abdestli olduğu da sabittir. Namazının sahih olduğu bilinmektedir; öyleyse onun abdestli olduğunu kabul etmek gerekir.” sözümüz gibi. Kuşkusuz bu iki önermenin doğruluğunu kabul eden kişinin bu neticeye itiraz etmesi mümkün değildir. Benzer şekilde “Bu şahsın abdestli olmadığı sabit ise namazı bâtıldır...” da denilebilir.

[59] Bu yöntemin aklı/kelâmî konulardan (akliyyât) örneği ise şudur: “Eğer kâinat sanatı muhkem (sarsılmaz) ve mürettep (düzenli) ise onun sanatkârı âlimdir. Kâinat sanatının muhkem ve mürettep olduğu bilinmektedir; öyleyse onun sanatkârının âlim olduğunu kabul etmek gerekir.” Yine, “Eğer yerde ve göklerde Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisi de fesada uğrardı.” [Enbiyâ’ 21/22] âyeti de buna bir örnektir. Bu birinci önermedir. İkinci önerme olan “Yerin ve göklerin fesada uğramadığı bilinmektedir.” önermesi âyette zikredilmemiştir. Bu iki önermeye göre iki ilâhın var olmaması gerekir.

٤. [الدلالة]

[٥٦] الرابع: ما يسمّيه الفقهاء دلالة، وربما سمّوه قياس الدلالة، وليس فيها قياس وإلحاق فرع بأصل، لكنه يرجع حاصله إلى الاستدلال بثبوت الأخص على ثبوت الأعم كالاستدلال بثبوت السواد على ثبوت اللونية والاستدلال بانتفاء الأعم على انتفاء الأخص، كالاستدلال بانتفاء اللون على انتفاء السواد، وهما دليلان منتجان.

[٥٧] وأما الاستدلال بثبوت الأعم على ثبوت الأخص، أو بانتفاء الأخص على انتفاء الأعم فباطل. أما إذا تساوى معنيان في العموم ولم يكن أحدهما أعم كالحد والمحدود فعند ذلك يتّجه فيه أربع استدلالات؛ إذ يدل عدم الحد على عدم المحدود، ووجوده على وجوده، وكذلك يدل عدم المحدود على عدم الحد، ووجوده على وجوده.

[٥٨] ومثال هذا الطريق من أقيسة الفقه: الاستدلال بثبوت المشروط على ثبوت الشرط، وبانتفاء الشرط على انتفاء المشروط، كقولنا: «إن ثبت أن هذا الشخص صلاته صحيحة فقد ثبت أنه متطهر، ومعلوم أن صلاته صحيحة، فيلزم الاعتراف بكونه متطهراً»، ولا شك في أن من تسلّم الأصلين لا يمكنه النزاع في هذه النتيجة، وكذلك يمكن أن يقال: إن ثبت أنه غير متطهر فصلاته باطلة.

[٥٩] ومثاله من العقليات قولنا: إن كان صنعة العالم صنعة محكمة مرتبة فصانعها عالم، ومعلوم أنها محكمة مرتبة، فيجب الاعتراف بأن صانعها عالم. ومثاله قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»، فهذا أصل، والأصل الثاني مضمّر وهو أنه معلوم أنه لا فساد، فيلزم نفي الاثنين.

5) [Sebr ve Taksim Yöntemi]

[60] Beşincisi, sebr ve taksim yöntemidir.⁵⁴ Bu yöntem şu şekillerde uygulanır: a) Bir şey iki şıkla sınırlı olur ve sonra bunlardan birinin yanlış (bâtıl) olduğu kanıtlanır. Böylece diğerinin doğru (hak) olduğu ortaya çıkar. b) Bir şey üç şıkla sınırlı olur ve sonra bunlardan ikisinin yanlış (bâtıl) olduğu kanıtlanır. Böylece doğru olan (hak) yalnızca üçüncüsü olmuş olur. c) Bir şey yine üç şıkla sınırlı olur ve sonra bunlardan birinin yanlış (bâtıl) olduğu kanıtlanır. Böylece doğru olanın (hak) diğer iki şıktan biri olduğu ortaya çıkar. Bu yöntem, butlân delillerinin en çok kullanılanıdır ve gerek açıklığı gerekse yaygınlığı sebebiyle örneğe ihtiyaç duymamaktadır.

[61] İşte bu beş yöntem, nazarî bilgiler için birer ölçüttür. Bu ölçütlere uygun olarak elde edilmeyen bilgi, yakînin (kesin bilgi) serinliğini sağlamaz. Şüphesiz, bu yöntemlerin hiçbirinde ne fikhî kıyasın ne de gâibin şâhide kıyasının söz konusu olmadığını öğrenmiş ve böylece “Kıyas dilde ve akliyyâtta (aklî/kelâmî konular) geçerli değildir.” sözümüzün ne anlama geldiğini de anlamış oldun. Şimdi geriye “Şeriatta (fikhî konular) kıyas geçerli değildir.”⁵⁵ sözümüzün ne anlama geldiğini anlamak kaldı.

٥. [السبر والتقسيم]

[٦٠] الخامس: السبر والتقسيم، وذلك بأن ينحصر شيء في جهتين ثم يُبطل أحدهما فيتعين الآخر، أو ينحصر في ثلاث، ثم يُبطل اثنان فينحصر الحق في الثالث، أو يُبطل واحد فينحصر في الباقيين. وهو أكثر أدلة البطلان، ولا يحتاج هذا إلى مثال لظهوره ولشيوعه.

[٦١] فهذه الطرق الخمسة هي الموازين للعلوم النظرية، فما لا يتَّزن بهذه الموازين فلا يفيد بَرْد اليقين، وقد عرفت أنه ليس في واحد منها قياس وردّ غائب إلى شاهد، وفهمت بهذا المعنى قولنا: «لا قياس في اللغة والعقل»، وبقي أن تفهم معنى قولنا: «لا قياس في الشرع».

III. MESELE

[ŞERİATTA KIYAS TARTIŞMASI]

[62] Şunu bil ki eğer kıyas sözcüğünün anlamı, “Şeriat ya kıyas ya da tevkîftir” sözünde olduğu gibi, tevkîf (şer’î bildirim) karşıtı olan bir anlamdan ibaretse, şer’î alanda kıyasla hükmetmek bâtıldır. Asla! Kıyas kesinlikle bu anlamda olamaz. Bilakis şeriat (fikhî hükümler) bütünüyle tevkîfe dayalıdır. Şâri’in şeriatla teşrî kıldığı hüküm, vâzı’ın dilde vazettiği isim gibidir. Nasıl ki vâzı’ın açık bir beyanı (tevkîf) olmaksızın sadece aklımızla yapacağımız bir kıyas yardımıyla onun söz konusu ismi başka bir şeye de verdiğine hükmetmemiz mümkün değilse, aynı şekilde şâri’in açık bir beyanı (tevkîf) ve sarih bir lafızla olmasa bile şer’î bildirim yollarından herhangi biriyle yaptığı bir bildirim olmaksızın [yine sadece aklımızla yapacağımız bir kıyas yardımıyla] onun söz konusu hükmü, açık bir şekilde vermediği bir şeye verdiğine hükmetmemiz de mümkün değildir. Eğer biz, şer’î bildirim yollarının herhangi birinden yardım almaksızın bunu yaparsak şeriatı kendiliğimizden vazetmiş oluruz. “Şeriatı re’y ve aklımızla vazettiğimiz takdirde hangi gök bizi gölgelendirir, hangi yeryüzü bizi taşır?”⁵⁶ Diğer taraftan eğer kıyas sözcüğünün anlamı, şer’î bildirim (tevkîf) kapsamına giren ve fakat onun özel bir türünü teşkil eden başka bir anlamdan ibaretse bu bizim reddedemeyeceğimiz bir yöntemdir. İleride ayrıntılı bir şekilde açıklayacağımız üzere aklı melekeleri yerinde olan hiç kimse bunu reddedemez.

[63] Kıyas, iki anlama gelen eşadlı (müşterek) bir sözcüktür. “Kur’ân, kıyası bu iki anlamdan ikincisiyle değil, birincisiyle⁵⁷ içermektedir” diyen kişi ağır eleştiriye maruz kalacaktır. Bu sebepledir ki ulemâ, Kur’ân’ın mecaz içerip içermediği⁵⁸ hususunda ihtilâf etmiş, kimileri “içerir” derken, kimileri “içermesi imkânsızdır”⁵⁹ demiştir. Aslında her iki görüş sahibi de haklıdır. Zira bu tartışmada hasımlardan biri, mecazla neyi kastettiğini açıklamış olsaydı öteki ona itiraz etmezdi. Esasen “hakikat” sözcüğüyle bazen “hak” kastedilir. Hak “bir şeyin haddi zâtında hak olmasını sağlayan şey” anlamına gelir ve o “söz konusu şeyin zâtı, hakikati ve mahiyeti”dir. Hakikatin karşıtı mecazdır. Hakikat ile mecazın bu şekilde birbirinin karşıtı olması tıpkı hak ile bâtılın birbirinin karşıtı olması gibidir. Bu, hakikati ve aslı olmayan bir mecazdır. Şunu kesin olarak ifade etmek gerekir ki Kur’ân’da bu anlamda bir mecaz mevcut değildir.⁶⁰

مسألة

[هل تجري القياس في الشرع]

[٦٢] اعلم أن القول بالقياس في الشرع باطل إن كان القياس عبارة عن معنى يقابل التوقيف حتى يقال: «الشرع إما قياس أو توقيف»، حاش لله أن يكون كذلك، بل الشرع كله توقيف، والحكم من الشارع كالاسم في اللغة من الواضع، وكما ليس لنا أن نحكم على الواضع بالاسم بقياس عقولنا دون توقيفه فليس لنا أن نحكم على الشارع بإثبات الحكم حيث لم يصرح بإثبات الحكم إلا بتوقيفه وتعريفه بوجه من وجوه التعريف وإن لم يكن بصريح اللفظ، فإن فعلنا ذلك من غير استظهار بمدرك من مدارك التعريف كنا واضعين للشرع من تلقاء أنفسنا، وأيّ سماء تُظلنا وأي أرض تُقلنا إذا وضعنا الشرع برأينا وعقلنا؟ وأما إن كان القياس عبارة عن معنى آخر هو داخل تحت عموم التوقيف، لكنه نوع خاص من أنواع التوقيف، فذلك مما لا نأباه، ولا يستطيع أحد من العقلاء أن يأباه، كما سنفصله.

[٦٣] وبالجملة فلفظ القياس لفظ مشترك يطلق لمعنيين، يتوجه التشنيع على من يقول: إن القرآن مشتمل عليه بأحد المعنيين، دون الثاني. ولذلك اختلفوا في أن القرآن هل يشتمل على المجاز؟ فقال بعضهم: «يشتمل»، وقال بعضهم: «يستحيل»، وكلا القائلين محقّ، ولو شرح ما أراه بالمجاز لم يخالفه الخصم الآخر؛ فإن الحقيقية قد يراد بها الحق وهو ما به الشيء حق في نفسه، وهو ذات الشيء وحقيقته وماهيته، ويقابله المجاز، ويكون تقابل الحقيقة والمجاز بهذا الطريق كتقابل الحق والباطل، هذا مجاز لا حقيقة له ولا أصل له، وبهذا المعنى يجب القطع بأن القرآن لا مجاز فيه.

Kimi zaman da “hakikat” terimiyle “vazedildiği anlamda kullanılan Arapça lafız” kastedilir ve onun karşısında mecaz yer alır. Mecaz “vazedildiği anlamı aşılıp asıl vaz’ın gereğine aykırı olarak başka bir anlamda kullanılan lafız” demektir. Kuşkusuz Kur’ân, bu anlamıyla mecaz içerir.

5 [64] Mecazın bu ikinci türü bazen bir ilaveyle, bazen bir eksiltmeyle, bazen de lafzın vazolunduğu şeyden -ona anlamca ortak olan başka bir şeye- istiâre edilmesiyle gerçekleşir. Bir ilave yardımıyla yapılan mecazın örneği, “*Onun benzeri hiçbir şey yoktur*” [Şûrâ 42/11] âyetidir. Şöyle ki bu âyette geçen “*kef*” harfi vaz açısından teşbih (benzetme) içindir, ancak âyette, dilde vazolunduğu anlama aykırı olarak kullanılmıştır. Zira âyette “*kef*” kesinlikle teşbih ifade edemez. Çünkü burada “*mis*” sözcüğü zaten teşbih bildirir. Bu durumda “*kef*” ya zâittir ya da tekit unsurudur, oysa onun asıl vaz’ı teşbih ifade etmesi yönündedir. Bir eksiltme yardımıyla yapılan mecazın örneği, “*ehl: halk*” sözcüğü çıkarılmış olarak “... *şehre ... ve kervana sor!*” [Yûsuf 12/82] âyetidir. Bu ifadenin asıl vaz’ı soruya muhatap olanın, âyette zikri geçmeyen “halk” değil, “şehir” ve “kervan” olmasını gerektirir. İstiâre yardımıyla yapılan mecazın örnekleri ise, “... *yıklılmak isteyen (irâde eden) bir duvar...*” [Kehf 18/77], “*Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu.*” [Al-i İmrân 3/54], “*Gerçekte Allah onlarla alay eder.*” [Bakara 2/15], “*Allah onlara gazap etmiştir.*” [Feth 48/6], “*Biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki onun duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır.*” [Kehf 18/29] ve “*Her ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa, Allah onu söndürmüştür.*” [Mâide 5/64] âyetleridir. Zira bu âyetlerde geçen “*sürâdik: duvar*” sözcüğü ateşte, “*nâr: ateş*” sözcüğü savaşta, “*gadab: kızmak*”, “*sabt: öfkelenmek*”, “*mekr: tuzak kurmak*” ve “*istihzâ: alay etmek*” sözcükleri Allah Teâlâ hakkında ve “*irade*” sözcüğü duvar hakkında kullanılmıştır. Esasen bu sözcüklerin her biri dilde vazedildikleri anlamlardan başka anlamlara istiâre edilmiş, bu anlamlarda ödünç alınarak kullanılmıştır. Mecazın bu türünün Kur’ân’da mevcut olduğu inkâr edilemeyecek bir husustur.

30 [65] İşte tıpkı hakikat gibi kıyas da eşadlı (müşterek) bir sözcüktür. Kıyasla bazen tevkîfin karşıtı olan re’y -ki şeriatla (fıkhî konular) kıyas bu anlamıyla bâtıldır- kastedilirken, bazen de bu faslın sonunda⁶¹ zikredeceğimiz üzere reddedilmesi mümkün olmayan başka bir anlam kastedilir.

35 [66] İmdi, hiçbir hükmü tevkîf söz konusu olmaksızın koymadığımızı ve salt kıyasla kesinlikle hüküm vermediğimize dair kat’î bir delil (burhan) sunacağız. Bu bahis şu üç faslı içerecektir:

وقد يراد بالحقيقة اللفظ العربي الذي استعمل فيما وضع له، وفي مقابلته المجاز وهو اللفظ الذي تجوّز به عن موضوعه واستعمل لا على مقتضى الوضع الأصلي، وبهذا المعنى يشتمل القرآن على المجاز قطعاً.

[٦٤] وهذا المجاز تارة يكون بزيادة، وتارة يكون بنقصان، وتارة باستعارة

٥ اللفظ من موضوعه لما يشارك الموضوع في المعنى. أما الزيادة فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ فإن الكاف للتشبيه في الوضع، واستعملت ها هنا لا على الوجه الموضوع، فإنها لا تفيد التشبيه أصلاً إذ المثل قد أشعر به، فكانت الكاف إما زائدة أو مؤكدة، ووضعها الأصلي أن تكون مفيدة. وأما النقصان فكقوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، واسأل ﴿الْعَيْرَ﴾ وأسقط منه الأهل، وهذا وضعه الأصلي أن يقتضي أن يكون المسؤول فيه القرية والعير لا الأهل المحذوف. وأما الاستعارة فكقوله: ١٠ ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾ و﴿وَمَكْرُواً وَمَكْرَ اللَّهِ﴾، و﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، و﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾، و﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾، و﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾، فالسرادق في النار، والنار في الحرب، والغضب والسخط والمكر والاستهزاء في حق الله، والإرادة في حق الجدار كل ذلك مستعار لا على الوضع ١٥ الأصلي، فهذا مما لا يُجحد.

[٦٥] فكذاك لفظ القياس مشترك، فقد يراد به الرأي المقابل للتوقيف، وهذا

باطل في الشرع، وقد يراد به معنى آخر سنذكره في آخر الفصل، وذلك مما لا سبيل إلى إنكاره.

[٦٦] ولُنقِم البرهان على أنّ لا نثبت حكماً إلا بالتوقيف، وأنّا لا نقضي

٢٠ بالقياس أصلاً، ولتشتمل هذه المسألة على ثلاثة فصول:

1. “Kıyasî” olarak nitelendirilen meselelerde izlenen fıkhî akıl yürütme yollarının sınırlandırılması
2. Aslın illetinin tespiti ve bütün illetlerin aslında tevkîfe dayalı oluşu
3. Kıyas lafzının tevkîfle uyumlu olan anlamı

5 **A. Birinci Fasıl: Fıkhî Akıl Yürütme Yollarının Sınırlandırılması**

[67] Şunu bil ki biz, fer‘in ortak bir vasıf sebebiyle asla ilhak edilmesi esasına dayandığı sanılan kıyasî meselelerdeki fıkhî akıl yürütmeyi inceledik ve onun şu iki sanatla sınırlı olduğunu gördük:

a) Tenkîhu’l-menât⁶²

10 b) Tahkîku’l-menât

Zira söz konusu akıl yürütme şu iki şekilde yapılır: a) [Tenkîhu’l-menât]: Asıl üzerinde yapılır ve aslın illetinin tespitini içerir. Bu akıl yürütme, hükmün illetinin onda hiçbir etkisi bulunmadığı için şer‘an dikkate alınmayan vasıflardan ayıklanması, arındırılması ve o vasıfların göz ardı edilmesi esasına dayanır. b) [Tahkîku’l-menât]: Fer‘de yapılır ve bu da hükmün illetini tahkik etme, yani söz konusu illetin fer‘de tam olarak ve bütün vasıflarıyla mevcut olduğunu açıklama esasına dayanır.

20 **1) Birinci Sanat: İletin Tartışma Mahallinde Var Olup Olmadığını Tahkik Etmek Üzere Yapılan Fıkhî Akıl Yürütme (Tahkîku’l-Menât)**

[68] Fıkhî akıl yürütmenin bu türünün örnekleri şunlardır: Ribâ (faiz) yasağının “gıda maddesi olma” vasfına bağlı olduğu, Hz. Peygamber’in “*Gıda maddesini gıda maddesi karşılığında satmayın!*” sözü gibi bir nasla veya onun “gıda maddesi olduğu için...” sözü gibi sarih bir ifadesiyle ortaya çıkınca, biz bu yasağın birinde geçerli olduğu diğerinde ise geçerli olmadığı açık olan iki [madde grubuyla] karşılaştırırız:

A. [Riba yasağının geçerli olmadığı açık olan maddeler:] Kumaşlar, köleler, haneler ve kaplar. Bunlar kesinlikle gıda maddesi değildir.

B. [Riba yasağının geçerli olduğu açık olan maddeler:] Azıklar,⁶³ meyveler ve ilaçlar. Bunlar hiç şüphesiz gıda maddesidir.

فصل: في حصر مجاري النظر الفقهية في المسائل التي هي تسمى قياسية.

وفصل: في إثبات علة الأصل وأن جميعها يرجع إلى التوقيف.

وفصل: في معنى لفظ القياس لا على وجه يقابل التوقيف.

الفصل الأول: في حصر مجاري النظر الفقهي

٥ [٦٧] اعلم أننا سبرنا النظر الفقهي في المسائل القياسية التي يظن أنها مستندة

على إلحاق فرع بأصل بجامع، فوجدناه منحصرًا في فئتين:

أحدهما: تنقيح مناط الحكم.

والثاني: تحقيق مناط الحكم.

فإن النظر إما أن يكون في الأصل وإثبات علته، فيرجع ذلك إلى تنقيح

١٠ مناط الحكم وتلخيصه وحذف ما لا مدخل له في الاعتبار، وإما أن يكون في

الفرع، ويرجع إلى تحقيق مناط الحكم، أي بيان وجود المناط فيه برمته وكمال

صفاته.

الفن الأول: النظر في تحقيق وجود المناط في محل النزاع

[٦٨] ومثاله: أنه إذا بان لنا بالنص مثلاً أن الربا منوط بوصف الطعم بقوله:

١٥ «لا تبيعوا الطعام بالطعام» أو بتصريحه مثلاً بأنه لأجل الطعم فيتصدى لنا طرفان

في النفي والإثبات واضحان:

أحدهما: الثياب والعبيد والدور والأواني، فإنها ليست مطعومة قطعًا.

والثاني: الأقوات والفواكه والأدوية، فإنها مطعومة قطعًا.

Bu iki uç arasında -meselâ keten yağı, menekşe yağı, Ermeni çamuru ve safran gibi- gıda maddesi sayılıp sayılmadığına ve ribâ yasağının geçerli olup olmadığına açıkça hükmedemeyeceğimiz kapalı maddeler bulunur ve bu sebeple gıda maddesi olma anlamının onlarda gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmek üzere bir tür akıl yürütmeye ihtiyaç duyulur.

[69] Yine, ribevî malların birbirleriyle değişiminde fazlalığın, söz konusu malların farklı cinsten olması halinde câiz; aynı cinsten olması halinde haram olduğu nasla⁶⁴ ortaya çıkınca, bu hükmün illetinin [şer'an muteber olmayan vasıflardan] ayıklanmış ve nasta açıkça belirtilmiş olduğu hususunda bizim açımızdan bir kapalılık kalmaz. Fakat bazı yerlerde bu illetin var olup olmadığı kapalılık arz edebilir. Zira bu meselede de meyvelere nispetle et, azıklara nispetle meyveler örneğinde olduğu gibi, cins farklılığının açık bir şekilde gerçekleştiği bir uç kısım bulunur ve yine onun karşısında biri beyaz, diğeri kıvılsa bile, buğdayın buğday mukabilinde; biri siyah, diğeri beyaz olsa bile, üzümün üzüm mukabilinde ve biri Sayhânî,⁶⁵ diğeri Acve⁶⁶ olsa bile, hurmanın hurma mukabilinde değişimi örneklerinde olduğu gibi, cins birliğinin açık bir şekilde gerçekleştiği bir başka uç kısım bulunur. Ayrıca bu iki uç kısım arasında -meselâ koyun eti ile sığır eti örneğinde olduğu gibi- isim birliği sebebiyle aynı cins mi, yoksa kaynak farklılığı sebebiyle iki ayrı cins mi oldukları kapalı olan⁶⁷ maddeler de bulunur. Yağlar ile sirkelerde, yine şıra ile sirkenin ve yaş üzüm ile kuru üzüm (ham üzümün) değişiminde de durum aynıdır. Yine, bu iki uç arasında meselâ keçi ile koyun örneğinde olduğu gibi, aralarındaki farklılığın sınıf farklılığı mı, yoksa salatalık ile kabak örneğinde olduğu gibi, bu farklılığın cins farklılığı mı olduğu kapalı kalan örnekler de bulunur.

[70] Benzer şekilde, garar⁶⁸ içeren satımın yasak olduğu nasla⁶⁹ açığa çıkınca, biz anlarız ki kaçmış kölenin, havadaki kuşun ve sudaki balığın satımı garar içeren bir satım iken, akit meclisinde mevcut olmayan itaatkâr kölenin satımı garar içeren bir satım değildir. Fakat akit meclisinde mevcut olmayan güvercinin geceleyin geri döneceğine güvenilerek gündüzün satımı garar içeren bir satım mıdır? Genel olarak akit meclisinde mevcut olmayan bir malın satımı garar içeren bir satım mıdır? Kokulu çiçeğin kokusu gitmiş olarak satımı garar içeren bir satım mıdır? Vasfı ayrıntılı bir biçimde belirtilen malın satımı garar içeren bir satım mıdır? İşte bunların hepsi kapalıdır, açıklığa kavuşturulmuş değildir.

وبينهما أوساط متشابهة ليس الحكم فيها بالنفي والإثبات جليًا كدهن الكتان ودهن البنفسج والطين الأرمني والزّعفران؛ وأنها معدودة من المطعومات أم لا؛ فيحتاج إلى نوع من النظر في تحقيق معنى الطعم فيها أو نفيه عنها.

[٦٩] وكذلك إذا بان بالنص أن التفاضل في الربويات جائز عند اختلاف الجنس محرم عند اتحاده فلا يخفى علينا مناط الحكم فإنه منقح منصوص عليه، ولكن قد يخفى في بعض المواضع تحقيق وجود هذا المنط؛ إذ فيه أيضًا طرف جلي في اختلاف الجنسية كاللحم بالإضافة إلى الفواكه، والفواكه بالإضافة إلى الأقوات. وطرف في مقابله جلي في اتحاد الجنس كالبر بالبر والعنب بالعنب والتمر بالتمر، وإن اختلف البران في البياض والحمرة، والعنبان في السواد والبياض، والتمران في أن أحدهما صيحاني والآخر عجوة. ويتوسط بينهما أوساط متشابهة كلحم الغنم والبقر وأنهما جنس واحد لاتحاد الاسم أو جنسان لاختلاف الأصول، وكذا في الأدهان والخلول، وكذا الخل مع العصير، والحضرم مع العنب، وأن اختلافهما اختلاف صنف كالمعز والضأن أو اختلاف جنس كالقثاء والقثد.

[٧٠] وكذلك إذا بان لنا بالنص أن يبيع الغرر منهي عنه، فنعلم أن يبيع الآبق والطير في الهواء والسّمك في الماء غرر، ويبيع العبد الغائب المطيع ليس بغرر، أما يبيع الحمام الغائب نهارًا اعتمادًا على رجوعها بالليل هل هو غرر؟ ويبيع الغائب هل هو غرر؟ ويبيع المشموم دون الشم هل هو غرر؟ ويبيع ما استقصي وصفه هل هو غرر؟ فكل ذلك خفي لا مبين.

[71] Bu çok yaygın bir husustur. Aslına bakılırsa, hiçbir lafız yoktur ki dış dünyadaki fertleri ona nispetle şu üç kısma ayrılıyor olmasın: a) Lafzın kapsamı dışında kaldığı kesin olarak bilinenler, b) Lafzın kapsamına dâhil olduğu kesin olarak bilinenler, c) Durumu kapalı olanlar. Üçüncü kısımdaki fertlerin söz konusu lafzın kapsamına girip girmediği akli/kelâmî alanda kullanılan akıl yürütme yöntemleriyle anlaşılabilir. Gerçek şu ki akli/kelâmî alanda kullanılan akıl yürütme yöntemleri, fıkhıta kullanılan akıl yürütmenin onda dokuzunu teşkil eder. Diğer bir anlatımla, fikhın onda dokuzunu oluşturan meselelerde uygulanan akıl yürütme salt akli'dir ve bu meseleler ancak yukarıda sözünü ettiğimiz beş ölçüt yardımıyla anlaşılabilir. akli/kelâmî alanda kullanılan akıl yürütme yöntemlerinin hiçbirinde kıyas söz konusu değildir. Aksine bu akıl yürütme, yukarıda da geçtiği gibi, iki tane önermenin doğruluğunun kanıtlanması ve bu iki önermenin "genelliği esas alma", "delâlet", "fark", "nakz" ve "sebr ve taksim" yöntemlerinden biri yardımıyla bir neticeyi gerekli kılması esasına dayanır.

[72] Neticenin aklen idrâk edilmesini sağlayan bu iki önerme,⁷⁰ bazen -yemin, nezir ve birtakım şer'î hükümlerde olduğu gibi- [telaffuz edilen] lafza dayalı olan hususlarda dilden elde edilir. Bazen de -meselâ muâmele akitlerinde olduğu gibi- bu önermeler örf ve âdete dayanır. Nitekim gararın ne anlama geldiği ve menekşe yağı, keten yağı ve safran gibi maddelerde "gıda maddesi olma" anlamının gerçekleşip gerçekleşmediği örf ve âdetten hareketle tespit edilir. Bazen de bu önermeler -meselâ satıma konu mallar arasındaki cins ve sınıf farklılığının tespitine ilişkin akıl yürütmede olduğu gibi- salt akli olan akıl yürütmeye dayanır. Zira satıma konu mallar arasındaki cins ve sınıf farklılığı, ancak malların türlere ve farklı mahiyetlere ayrılmasını sağlayan vasıfların anlaşılması ve söz konusu vasıfların, malların aynı mahiyetlere sahip farklı sınıflara ayrılmasını sağlayan hâricî-ârizî vasıflardan ayrıştırılmasıyla öğrenilebilir. İşte bu, akliyyâtı (akli/kelâmî konular) kavramada kullanılan en hassas yöntemlerden biridir. Bu asıllar bazen de, "...öldürdüğüünün dengi bir kurbanlık hayvan..." [Mâide 5/95] âyetinde olduğu gibi yalnızca duyuya (his) dayanır. Çünkü devenin deve kuşuna, sığırın vahşi eşeğe ve keçinin geyiğe denk olduğu ancak duyuya yardımıyla anlaşılabilir. Bu önermeler bazen de varlıkların tabiatlarını, yaratılışlarını ve fitrî hususiyetlerini incelemeye dayanır. Zira örnek olarak çok miktarda suyun,⁷¹ içine düşen necâset sebebiyle [rengi, tadı ve kokusu] değişime uğrasa ve ardından rüzgârın esmesi ya da uzunca bir zamanın geçmesiyle onda meydana gelen bu değişim ortadan kalksa, su yine temiz olur; ancak söz konusu değişim suyun içine misk ya da safran atılmasıyla gözden kaybolursa su temizlenmiş olmaz. Çünkü misk ve safran kokuyu gizler, pislîği gidermez.

[٧١] هذا مما يكثر، بل لا لفظ من ألفاظ إلا وتنقسم الأشياء بالإضافة إليه إلى ثلاثة أقسام: منها ما يعلم قطعاً خروجه منه، ومنها ما يعلم قطعاً دخوله فيه، ومنها ما يتشابه الأمر، ويكون تحقيق ذلك مدرّكاً بالنظر العقلي المحض، وهو على التحقيق تسعة أعشار نظر الفقه، فتسعة أعشار الفقه النظرُ فيه عقلي محض، وإنما يدرك بالموازن الخمسة التي ذكرناها، وليس في شيء من ذلك قياس، بل يرجع ذلك إلى إثبات أصليين ولزوم نتيجة منهما إما بطريق العموم أو الدلالة أو الفرق أو النقض أو السبر والتقسيم، كما سبق.

[٧٢] وتلك الأصول التي تدرك النتيجة بها تارة تقتبس من اللغة فيما يبنى على الاسم كما في الأيمان والنذور وجملة من أحكام الشرع. وتارة تبنى على العرف والعادة كما في المعاملة ومنه يؤخذ تحقيق معنى الغرر وتحقيق معنى الطعم في دهن البنفسج والكتان والزعفران وغيرها. وتارة تبنى على محض النظر العقلي كالنظر في اختلاف الأجناس والأصناف؛ فإنه لا يعرف ذلك إلا بإدراك المعاني التي بها تتنوع الأشياء وتختلف ماهياتها وتُميزها عن المعاني العارضة الخارجة عن الماهية التي بها تصير الأشياء أصنافاً متغايرة مع استواء الماهية، وذلك من أدق مدارك العقليات. وتارة تُبنى على مجرد الحس كقوله: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾، فبالحس يدرك بأن البدنة مثل النعامة، والبقرة مثل حمار الوحش، والعنز مثل الطبي. وتارة تُبنى على النظر في طبيعة الأشياء وجبلتها وخاصيتها الفطرية، فإن الماء الكثير إذا تغير بالنجاسة ثم زال تغيره بهبوب الريح وطول الزمان عاد طاهراً، ولو زال بإلقاء المسك والزعفران لم يعد طاهراً؛ لأنهما ساتران للرائحة لا مزيلان لها،

Diğer taraftan necâsetin toprak atılması suretiyle gözden kaybolduğu duruma ilişkin iki ayrı görüş vardır. Bu durumda yapılan akıl yürütmenin hareket noktası ise, toprağın necâseti giderici mi, yoksa gizleyici mi olduğudur. Aslında [suyun tekrar temiz olmasını sağlayan] illet -ki o, söz konusu değişimin gözden kaybolmasıdır- bilinmektedir ve kesin olarak tespit edilmiştir. Şu halde eğer toprak Allah'ın ilminde necâseti giderici bir özelliğe sahip ise kuşkusuz suyu eskiden olduğu gibi temiz kılabilir, aksine eğer necâseti giderici değil, gizleyici bir özelliğe sahip ise o zaman da onun suyu yeniden temiz kılamayacağı kesindir. İşte bunu öğrenmenin yolu, toprağın tabiatını ve onun su ile olan ilişkisini araştırmaktır ve bu salt akli bir nazardır.

[73] Kısacası, [kaynağı itibariyle] beş tür akıl yürütme vardır: lügavî, örfî, akli, hissî ve tabîî. Aslında burada tek tek sayılması epey yer kaplayacak olan başka akıl yürütme türleri de vardır. Gerçek şu ki bunlar fıkhîta uygulanan akıl yürütmenin onda dokuzunu teşkil eder ve bunların hiçbirinde ne fikhî kıyas, ne gâibin şâhide kıyas edilmesi, ne de bir fer'in bir asla ilhakı söz konusudur. Aksine bu akıl yürütme türleri, aslın hükmünün kendisine bağlı olduğu illetin fer'de de mevcut olup olmadığını tespite yönelik birer incelemeden ibarettir. Neticede illetin fer'de de mevcut olduğu öğrenilirse fer', genelliği bir delille sabit olan hükmün kapsamına girer ve söz konusu hüküm -genel oluşu sebebiyle- onu da içine alır. Nitekim nebîzin sarhoş edici olduğunu öğrendiğimizde onu şâri'in "*Her sarhoş eden haramdır.*"⁷² sözünün kapsamına dâhil ederiz. Menekşe yağının bir gıda maddesi olduğunu öğrendiğimizde, onu şâri'in "*Gıda maddesini gıda maddesi karşılığında satmayın!*" sözünün kapsamına dâhil ederiz. Mevcut olmayan bir malın satımının garar içeren bir satım olduğunu öğrendiğimizde onu şâri'in garar içeren satım yasağının kapsamına dâhil ederiz. Koyun etinin sığır eti cinsinden olmadığını öğrendiğimizde onların değişiminde fazlalık almayı câiz görüp bunu "... *Eğer cinsleri farklı ise dilediğiniz gibi satın!*" sözünün kapsamına dâhil ederiz. Kefen soyucunun (nebbâş) hırsız (sârik), hayvana cinsel istismarda bulunan kişinin zinakâr ve nebîzin hamr (şarap) olarak isimlendirildiğini öğrendiğimizde bunları sırasıyla "*Hırsız erkek ve hırsız kadın...*" [Mâide 5/38] "*Zina eden erkek ve zina eden kadın...*" [Nûr 24/2] ve "*Ey iman edenler! Şarap (hamr), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytan işi birer pisliktir. Bu sebeple onlardan kaçın ki kurtuluşa eresiniz.*" [Mâide 5/90] âyetlerinin kapsamına dâhil ederiz. Bu fikhî örneklerin hiçbirinde ne kıyas ne de bir fer'in bir asla ilhakı söz konusudur. Aksine bu örneklerde uygulanan yöntemlerin her biri, tıpkı akliyyâta (akli/kelâmî konular) yukarıda sözünü ettiğimiz beş ölçüye⁷³ göre icra edilmesi gereken akıl yürütmeler gibi birer akıl yürütmedir.

ولو زال بإلقاء التراب فيه قولان، ثم منشأ هذا النظر أن التراب مزيل أو ساتر؟ وإلا فالعلة معلومة محررة وهو زوال التغير، فإن كان التراب في علم الله مزيلاً فهو معيد للطهارة قطعاً، وإن كان ساتراً فهو غير معيد للطهارة قطعاً، فطريق معرفة ذلك البحث عن طبيعة التراب ومناسبته للماء، وهو نظر عقلي محض.

[٧٣] فهذه خمسة أصناف من النظريات وهي: اللغوية، والعرفية، والعقلية، والحسية، والطبيعية، وفيه أصناف أخر يطول تعدادها، وهو على التحقيق تسعة أعشار النظر الفقهي، وليس في شيء منها قياس وردّ غائب إلى شاهد وإلحاق فرع بأصل، بل هو طلب لوجود العلة التي هي مناط، حتى إذا علم وجودها دخل تحت الحكم الذي ثبت عمومه بدليل، [فيتناوله] بعمومه، كما إذا عرفنا أن النبيذ مسكر أدخلناه تحت قوله: «كل مسكر حرام»، وإذا عرفنا أن دهن البنفسج مطعوم أدخلناه تحت قوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»، وإذا عرفنا أن بيع الغائب غرر أدخلناه تحت نهيه عن بيع الغرر، وإذا عرفنا أن لحم الغنم ليس من جنس لحم البقر جوّزنا فيه التفاضل وأدخلناه تحت قوله: «وإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم»، وإذا عرفنا أن النباش يسمى سارقاً وآتي البهيمة يسمى زائياً والنبيذ يسمى خمراً أدخلنا تحت قوله: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ» وتحت قوله: «الرَّائِيَةُ وَالزَّائِيَةُ» وتحت قوله «إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»، وليس في شيء من هذا قياس وإلحاق فرع بأصل، بل كله نظر على منهاج نظر العقل يجب وزنه بالموازين الخمسة،

Fıkhî alanda uygulanan bu akıl yürütmeler, aklî/kelâmî alanda (akliyyât) uygulanan akıl yürütmelerden sadece şu hususta ayrılır: Burada (yani fıkhî alanda) zannî bilgi, amele konu edilmesinin gerekliliği açısından akliyyâtta kat'î bilgi gibidir. Zannî bilginin amele konu edilmesinin gerekliliği açısından kat'î bilgi gibi kabul edildiğini ve ayrıca zannî bilginin yukarıda zikrettiğimiz nazarî yöntemler yardımıyla elde edildiğini de yine kıyasla değil, kat'î-usulî delillerle öğrenmiş bulunuyoruz. Hani, bu yerlerde kıyas kullanılıyordu? İşaret edilen yerler fıkhın onda dokuzunu aşkındır. İşte fıkhî alanda uygulanan akıl yürütmenin iki sanatından birinin izahı bu şekildedir.

10 **B. İkinci Fasal/Sanat:⁷⁴ Fakihlerin “Kıyasın Aslı” Olarak Adlandırdığı Meselede Hükmün İletinin Şer’an Muteber Olmayan Vasıflardan Ayıklanması (Tenkîhu'l-Menât)⁷⁵**

[74] Şunu bil ki bir hükmün illeti sabit olunca, o illet [asıl dışında başka bir meselede] bulunduğu ona göre hükmetmek, aslında genelliği esas alarak hükmetmektir. Zira söz gelimi gıda maddesi olma vasfının ribâ yasağının illeti olduğu sabit olunca, “Her gıda maddesi ribevîdir. Ayva bir gıda maddesidir; öyleyse o da ribevîdir” sözü yerinde olur. Yine, sarhoş edicilik vasfının şarap içme yasağının illeti olduğu sabit olunca, “Her sarhoş eden haramdır. Nebîz sarhoş eder; öyleyse o da haramdır” sözü yerinde olur. İşte bu şekilde hükmün kendisine bağlı olduğuna dair bir delil bulunan her illetten küllî ve umumi bir önerme elde edilmesi yerinde olur. Bu küllî ve umumi önerme şârî'in umum lafzı gibidir, hatta ondan daha güçlüdür. Zira umum lafız tahsise uğrayabilir. Oysa illet bütün vasıflarını ve kayıtlarını kendinde barındıran menâtın⁷⁶ ibaret olduğuna göre ona herhangi bir tahsis ilişemez. Çünkü illetin tahsise uğraması genelliğini ortadan kaldırır.⁷⁷

[75] Bu aşikârdır. Esasen bu noktada açıklığa kavuşturulması gereken husus, illetin tespitinin ve onun fer'î meselelerde işletilmesinin tevkîfe dayandığı ve bu sebeple tevkîfî olmayan hiçbir kıyasın bulunmadığıdır. İşte bu amaçla biz -muvaqqafiyet Allah'tandır- şunları söylüyoruz:

30 [76] Biz nasta zikri geçmeyi (meskût anh) zikri geçene (mantûk bih) ancak tevkîfle ilhak ederiz ve tıpkı bir ismi vâzî'in sözünü etmediği bir şeye vermediğimiz gibi, bir hükmü de şârî'in sözünü etmediği bir şeye vermeyiz. Bununla birlikte söz gelimi “fi'l” mastarının, fe'ala, yefalü, fi'len, fâ'ilün, mef'ûlün, if'al ve lâ tef'al şeklinde çekimlendiğini vâzî'dan öğrendiğimizde ve vâzî' “Tek bir mastar hakkındaki hükmüm bütün mastarlar için geçerlidir.” dediğinde,

لا يخالف النظر العقلي إلا في أمر واحد وهو أن الظن ها هنا في حق وجوب العمل كالقطع في العقليات وإقامة الظن مقام العلم في وجوب العمل، وطلب الظن من الطرق النظرية التي ذكرناها لم نعرفه أيضاً بقياس بل بأدلة قطعية أصولية، فأين استعمال القياس في هذه المواضع؟ وهي أكثر من تسعة أعشار الفقه، وهو بيان أحد فني النظر.

الفصل الثاني: في تنقيح مناط الحكم فيما يسميه الفقهاء أصل القياس

[٧٤] [اعلم] أن العلة إذا ثبتت فالحكم بها عند وجودها حكم بالعموم، فإنه إذا ثبت أن الطعم علة انتظم منه أن يقال: «كل مطعوم ربوي، والسفرجل مطعوم، فكان ربويًا»، وإذا ثبت أن السكر علة انتظم أن يقال: «كل مسكر حرام، والنبيد مسكر، فكان حرامًا»، وكذلك في كل علة دل الدليل على كونها مناطًا للحكم فينتظم منها قضية عامة كلية تجري مجرى عموم لفظ الشارع، بل أقوى، لأن عموم اللفظ معروض للتخصيص، والعلة إذا كانت عبارة عن مناط كانت جامعة لجميع أوصافها وقيودها فلم يتطرق إليها تخصيص؛ إذ يكون تخصيصها نقضًا لعمومها.

[٧٥] وهذا واضح، وإنما الشأن في بيان أن إثبات العلة وإجراءها في الفروع هو يستند إلى التوقيف، فلا قياس إلا وهو توقيف، فنقول -وبالله التوفيق-:

[٧٦] نحن لا نلحق المسكوت عنه بالمنطوق به إلا بالتوقيف، ولا نثبت الحكم فيما سكت عنه الشارع كما لا نثبت الاسم في اللغة فيما سكت عنه الواضع، ولكن إذا عرفنا من الواضع أن تصريف مصدر الفعل: فَعَلَ يَفْعَلُ فِعْلًا، فهو فاعل، وذاك مفعول، والأمر أفعَل، والنهي لا تفعل، وقال: «حكومي [في] المصدر الواحد حكومي في المصادر كلها»،

eğer biz [söz gelimi] “men” mastarının, menâ’a, yemna’u, men’an, mâni’un, memnû’n, imna’ ve lâ temna’ şeklinde çekimleneceğini söylersek -ki biz her ne kadar onun bu şekilde çekimleneceğini vâzı’dan işitmemişsek de vâzı’nı “Tek bir mastar hakkındaki hükmüm, açıkça istisna ettiklerim hariç bütün mastarlar için geçerlidir.” dediğini işitmişizdir- ne dersin, biz “men” mastarını dili vazeden kişinin tevkîfiyle mi, yoksa kendiliğimizden yaptığımız bir kıyas ve re’yle mi çekimlemiş oluruz? Aklî melekeleri yerinde olan kişi bunun apaçık bir tevkîf olduğundan kuşku duymaz.

[77] İşte benzer şekilde şâri’ de belli fertler hakkında çeşitli hükümler vaz edip ardından “*Tek bir fert hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*”⁷⁸ demiş ve [meselâ derin bir pişmanlık duygusu içinde gelerek] “Mahvoldum ve mahvettim; Ramazan gününde eşimle cinsel münasebette bulundum.” diyen bedevîye, “*Bir köle âzat et!*” karşılığını vermiştir.⁷⁹ Eğer biz bugün rastladığımız bir başka bedevînin de yine bir köle âzat etmesi gerektiğine hükmedersek, bu hüküm, şâri’in “*Tek bir fert hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*” sözünün genelliği esas alınarak verilmiş bir hüküm olur. İkinci bedevî birinci bedevîden sadece şu hususta ayrılır: Birincisi hakkındaki hükmü tek bir lafızla -ki o, şâri’in “*Bir köle âzat et!*” sözüdür- anlamışken, ikincisi hakkındaki hükmü iki lafzın birleşimiyle -ki o iki lafzın birincisi şâri’in bedevîye söylediği “*Bir köle âzat et!*” sözü, ikincisi ise “*Tek bir fert hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*” sözüdür- öğrenmişizdir. Bu hususu anladığına göre, örnek olarak eğer birinci bedevî Hz. Peygamber’e Ramazan’ın birinci gününde, öteki ise bize onuncu gününde gelmiş olsaydı, biz yine onun kefaret ödemekle yükümlü olduğuna hükmederdik. Zira günler için de yine “bir” ve “grup” kavramları söz konusudur. Bu sebeplerdir ki biz, şâri’in günlerin herhangi biri hakkındaki hükmünün bütün günler hakkında geçerli olduğunu anlıyoruz ve bu hükme varırken esas aldığımız şey de işte bu genellik oluyor.

[78] Yine, bir sahâbî, Hz. Peygamber’e ögle namazında yanıldığını söyleyip ne yapması gerektiğini sorduğunda O, “*İki kere secde et!*” buyurmuştur. Bu sebeplerdir ki biz, ikinci namazında meydana gelen yanılğı için de aynı hükme varıyoruz. Çünkü namazlar sayıca çoktur, onlar için “bir” ve “grup” kavramları söz konusudur. Buna göre, şâri’in namazların herhangi biri hakkındaki hükmü bütün namazlar için geçerli bir hükümdür.

فإذا قلنا في مصدر المنع: «مَنَعَ يمنع مَنَعًا، فهو مانع، وذلك ممنوع، والأمر
 منع، والنهي لا تمنع»، وكنا لا نسمع منه تصريح المنع، ولكننا سمعناه أنه قال:
 «حكمي في المصدر الواحد حكمي في المصادر كلها إلا ما نصصت فيه على
 الاستثناء» فليت شعري يكون هذا تصريحاً بالتوقيف من واضع اللغة أو بالرأي
 والقياس من عند أنفسنا؟ فلا يشك العاقل أنه توقيف محض.

[٧٧] فكَذَلِكَ إِذَا حَكَمَ الشَّارِعَ بِأَحْكَامٍ مُتَفَرِّقَةٍ فِي أَحَادٍ مَعِينَةٍ، ثُمَّ قَالَ:
 «حَكْمِي فِي الْوَاحِدِ حَكْمِي فِي الْجَمَاعَةِ»، ثُمَّ قَالَ لِلْأَعْرَابِيِّ الَّذِي قَالَ: هَلَكْتَ
 وَأَهْلَكْتَ؛ وَاقَعْتَ أَهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ: «أَعْتَقْتُ رَقَبَةً»، فَجَاءَنَا أَعْرَابِي آخَرَ
 فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ فَأَوْجِبْنَا عَلَيْهِ الْإِعْتَاقَ: كَانَ هَذَا حَكْمًا بَعْمُومٍ قَوْلِهِ: «حَكْمِي فِي
 الْوَاحِدِ حَكْمِي فِي الْجَمَاعَةِ»، لَا يَفَارِقُ الْأَعْرَابِيُّ الثَّانِي الْأَعْرَابِيَّ الْأَوَّلَ إِلَّا فِي
 ١٠ أَنْ حَكَمَ الْأَوَّلُ فَهَمَّنَاهُ بِلَفْظَةٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ قَوْلُهُ: «أَعْتَقْتُ»، وَحَكَمَ الثَّانِي عَرَفْنَاهُ
 بِمَجْمُوعٍ لَفْظَيْنِ: أَحَدُهُمَا: قَوْلُهُ لِلْأَعْرَابِيِّ: «أَعْتَقْتُ»، وَالثَّانِي: قَوْلُهُ: «حَكْمِي فِي
 الْوَاحِدِ حَكْمِي فِي الْجَمَاعَةِ»، فَإِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَلَوْ كَانَ الْأَعْرَابِيُّ الْأَوَّلُ جَاءَ فِي
 الْيَوْمِ الْأَوَّلِ مِنْ رَمَضَانَ، وَجَاءَ آخَرَ فِي الْيَوْمِ الْعَاشِرِ مِثْلًا، أَوْجِبْنَا الْكُفَّارَةَ عَلَيْهِ؛
 ١٥ لِأَنَّ الْأَيَّامَ أَيْضًا فِيهَا وَاحِدٌ وَجَمَاعَةٌ، فَفَنفَهُمُ أَنْ حَكَمَهُ فِي الْوَاحِدِ حَكَمَهُ فِي
 الْجَمَاعَةِ، وَيَكُونُ مُسْتَنْدَنَا هَذَا.

[٧٨] وَإِذَا سَأَلَهُ سَائِلٌ عَنِ السَّهْوِ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ فَقَالَ: «اسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ»،
 فَحَكَمْنَا فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ بِمِثْلِهِ؛ لِأَنَّ الصَّلَاةَ كَثِيرَةً وَلَهَا وَاحِدٌ وَجَمَاعَةٌ،
 فَحَكَمْنَا فِي الْوَاحِدِ يَكُونُ حَكْمًا فِي الْجَمَاعَةِ.

[79] **İtiraz:** Bu, tartışmaya açık bir örnektir. Zira yanılma halinde iki kere secde etme hükmü, öğle namazı hakkında verilmiş bir hükümdür. İkinci namazı ise kendine has vasıfları sebebiyle öğle namazından ayırır. Yoksa o, birinci bedevîye nispetle ikinci bedevî gibi değildir. Çünkü ikinci bedevî, birincisine denktir. Yine o, Ramazan'ın birinci gününe nispetle onuncu günü gibi de değildir. Çünkü Ramazan'ın onuncu günü birinci gününe denktir.

[80] **Cevap:** Peki, ne dersiniz, bir Hintli ya da bir Türk bize gelip “Ramazan gününde eşimle cinsel münasebette bulundum” demiş olsaydı, biz şâri'in “*Tek bir fert hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*” sözü sebebiyle onu bu hüküm açısından bedevîyle aynı kategoride mi değerlendirirdik, yoksa “Bu sadece bedevî için geçerli bir hükümdür, Hintli ve Türk ise vasıf itibarıyla ondan ayrılır.” mı derdik? [Eğer bunu söyleyecek olursak] şunları da söylememiz gerekecektir: “Soruyu soran kişi uzun boylu olsaydı kısa boylu olan kişiler ona ilhak edilmezdi, siyah gözlü olsaydı elâ gözlü olan kişiler ona ilhak edilmezdi, beyaz tenli olsaydı siyah tenli olan kişiler ona ilhak edilmezdi, genç olsaydı yaşlı olan kişiler ona ilhak edilmezdi ve câhil olsaydı âlim olan kişiler ona ilhak edilmezdi.”

[81] Öte yandan eğer bunu söyleyecek olursak, ikinci bedevînin birincisine ve Ramazanın onuncu gününün birinci gününe ilhakı da yine düşünülemez. Zira yukarıda da şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kanıtladığımız üzere, birbirine her yönden benzeyen iki ayrı şey mevcut değildir. Aksine mevcut olan her iki şey birbirine mugayirdir. Çünkü onlar birbirine mugayir olmamış olsalardı, iki şey olamazlardı. Şu halde iki şey olmanın zorunlu bir gereği olarak biri diğerinden farklı olacaktır. Farklı olma zorunlu olarak mugayereti doğurur ve mugayeret de her yönden benzer olmayı ortadan kaldırır; öyleyse her yönden benzer olma imkânsızdır.

[82] **İtiraz:** Eğer olaylar ve şahıslar arasındaki mugayeretlerin tamamına itibar edilmeyecek olsaydı, o zaman hiç kuşkusuz, buluş çağına ermiş bedevîye küçük çocuğun, hür bedevîye kölenin, zengin olana fakirin, mukîm olana seferînin ilhak edilmesi ve böylece her bir şeyin bir diğerine ilhak edilmesi gerekir, sonuçta da çatlak genişler ve mesele genel geçer olmazdı.

[83] **Cevap:** İşte biz de bu sebeple diyoruz ki şâri'in “*Tek bir fert hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*” ifadesinden o ferde her şeyin ilhak edilmesi gerektiğini anlamak uygun olmaz. Bilakis bu ifadeden sadece ona benzer olan şeyin ilhak edilmesi gerektiği anlaşılmalıdır. Üstelik söz konusu şeyin ona her yönden benzer olması da gerekmez.

[٧٩] فإن قيل: هذا في محل النظر؛ لأنه حكم في الظهر، والعصر صلاة أخرى تتميز بصفتها عن الظهر، لا كأعرابي ثانٍ بالإضافة إلى الأول لأنه مثله، ولا كالיום العاشر من رمضان فإنه مثل الأول.

[٨٠] قلنا: فماذا تقولون لو جاء هندي أو تركي وقال: «واقعت أهلي في نهار رمضان»؟ فهل نشركه في هذا الحكم لقوله: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة»؟ أو نقول: إنما كان ذلك حكمًا في الأعرابي، والهندي والتركي يخالفه في الصفة حتى يلزم أن يقال: لو كان السائل طويلاً فلا يلحق به القصير، ولو كان أبيض فلا يلحق به الأشهل، ولو كان أبيض فلا يلحق به الأبهق، وإن كان شاباً فلا يلحق به الشيخ، ولو كان جاهلاً فلا يلحق به الفاضل.

[٨١] فإن قلنا بذلك فلا يتصور إلحاقه به؛ فإننا قد أقمنا البرهان على أنه ليس في الوجود مثلاً مطلقاً، بل كل اثنين موجودين فهما متغايران، فلولا تباينها لما كانا اثنين، فمن ضرورة الاثنينية أن يكون أحدهما غير الآخر، ومن ضرورة الغيرية مغايرة، والمغايرة تنفي المثلية المطلقة، وهذا محال.

[٨٢] فإن قيل: ولو لم يلتفت إلى المغايرات كلها للزم أن يلحق بالأعرابي البالغ الصغير، وبالأعرابي الحرّ العبد، وبالموسر المعسر، وبالمقيم المسافر، وأن يلحق كل شيء بكل شيء، فيتسع الخرق، ولا ينضبط الأمر.

[٨٣] قلنا: فلذلك نقول: لا ينبغي أن يفهم من قوله: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة» كل إلحاق، بل إلحاق المثل، وليس ذلك هو المثل المطلق

Çünkü her yönden benzerlik imkânsızdır. Aksine ilhak edilecek şey, ona hükmün kendisine bağlı bulunduğu mâna (menât) açısından benzer olmalıdır. Menât açısından benzerlik ilhak için yeterlidir. Bu açıdan olan benzerlik sağlandıktan sonra menât dışındaki farklılık sıkıntı oluşturmaz.

5 [84] Hükme konu olan fiil veya durumun (mahkûm fih) vasıfları üç kısma ayrılır.⁸⁰ Birincisi, hükmün kendisine bağlı olmadığı ve hükmü gerektirme noktasında hiçbir tesirinin bulunmadığı kesin olarak bilinen vasıftır. Bu vasfın itibara alınmaması gerekir. İşte bu sebeptir ki asıl ile fer' arasında bu tür bir vasıf açısından olan mugayeret göz önünde bulun-
10 durulmaz. Meselâ Ramazan gününde eşyle cinsel münasebette bulunan kişinin Türk ya da Hintli olması, orucu Ramazan'ın onuncu ya da beşinci gününde bozmuş olması ve soruyu soran kişinin uzun boylu, kısa boylu, esmer, beyaz tenli, câhil, âlim vs. olması bu kısmın örnekleri arasındadır. Yine, söz konusu cinsel münasebetin kadının temizlik veya âdet döneminde ya da güneşin zevâl vaktinden önce veya sonra yahut eşyle veya cariyeye-
15 siyle olması da bu kısmın örneklerindedir.

[85] İkincisi, önceki kısmın karşıtı olup hükmü gerektirme noktasında etkili ve müessir olduğu kesin olarak bilinen vasıftır. Bu tür bir vasıf bakımından aslın fer'e mugayir olması, ilhak işlemine engel teşkil eder.
20 Şâri'in "*Tek bir fert hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*" sözünden bu tür hükümlerin de birbirine ilhak edileceği anlaşılmaz. Meselâ bedevînin "Ramazan gününde" sözü bu kısmın bir örneğidir. Zira cinsel ilişki, kaza veya adak orucunda meydana geldiğinde, bu durum ona ilhak edilmez. Çünkü Ramazan orucunun derecesinin büyük oluşu, kasıtlı olarak bozulması suretiyle ona karşı işlenen suçun ağır suç olmasını gerektirir. Yine, bedevînin orucu kasıtlı olarak bozması da bu tür bir vasma
25 örnektir. Bir kişi oruçlu olduğunu unutarak cinsel ilişkide bulunduğu anda, biz şunu söyleriz: "Unutma özrü sebebiyle bu kişinin orucu bozulmaz ve kefaret ödemesi gerekmez. Zira "ibadeti kasıtlı olarak bozma" vasfı,
30 söz konusu hükmün illeti olmaya uygundur ve bu sebeple onun göz ardı edilmesi mümkün değildir. Şu halde unutarak orucunu bozan kişi, kasten bozan kişiye ilhak edilemez. Bedevînin buluş çağına ermiş olması da yine orucun bozulması hükmünde etkilidir. Dolayısıyla küçük ona ilhak edilemez. Çünkü Ramazan orucu küçüğe vâcib değildir ve o, orucu bozunca
35 kaza etmesi gerekmez. Bedevînin mukîm olması da yine orucun bozulması hükmünde etkilidir. Bu yüzden seferî olan kişi ona ilhak edilemez.

فإن ذلك محال بل المثل بالإضافة إلى المعنى الذي هو مناط الحكم، فالمماثلة في المناط كافية في الإلحاق، ولا تضر المخالفة بعده في غير المناط.

[٨٤] فإذا تنقسم أوصاف المحكوم فيه إلى ثلاثة أقسام: قسم يُقطع بأنه ليس مناطاً للحكم، وأنه لا دخل له في اقتضاء الحكم، فيجب إسقاطه عن درجة الاعتبار، فلا يلتفت إلى المغايرة فيه. ومن هذا الجنس كونه تركيًّا وهنديًّا، وكونه إفتارًا في اليوم العاشر والخامس، وكون السائل طويلاً وقصيراً وأسود وأبيض وجاهلاً وعالماً وما يجري هذا المجرى. ومن هذا الجنس كون الجماع في الظهر والحيض، أو قبل الزوال أو بعده، أو مع الأهل أو مع الرقيقة.

[٨٥] القسم الثاني ما يقابله، وهو الذي يعلم قطعاً أنه داخل في اقتضاء الحكم مؤثر فيه، والمغايرة فيه تمنع الإلحاق، ويخرج عن كونه مفهوماً من قوله: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة». فمن ذلك قوله: «في نهار رمضان»، فإذا كان في قضاء أو نذر لم يلحق به، لأن عظم درجة العبادة له دخل في اقتضاء تعظيم الجنابة بإفساده. وكونه مفسداً للصوم حتى إذا كان ناسياً للجماع وقتنا: إنه لا يفسد صومه لعذر النسيان فلا كفارة؛ لأن إفساد العبادة جدير بأن يكون هو المناط، فلا يمكن حذفه عن درجة الاعتبار، فلا يلحق الناسي بالعامد. وكونه بالغاً أيضاً له دخل، فلا يلحق به الصغير، لأنه لا يجب عليه الصوم ولا يقضي بالإفتار. وكونه مقيماً له دخل، فلا يلحق به المسافر؛

Çünkü sefer hali, Ramazan orucunu tutmamayı yasak olmaktan çıkarmada müessirdir. Bununla birlikte biz sefer halini, meselâ sehiv secdesini iskât etmede etkili görmeyiz. Çünkü sefer hali bu tür bir hükümde hiçbir etkiye sahip değildir. Bedevînin hür olması da yine orucun bozulması hükmünde etkilidir.⁸¹ Bu bakımdan köle ona ilhak edilemez. Zira hür, köle âzat etme kudretine sahip olabilirken, köle bunu yapmaktan acizdir ve hürriyet, kişiyi köle âzat etme ibadetini yerine getirmeye muktedir kılmada etkilidir. Fakat biz, hürriyet halini oruç tutma hususunda etkili görmeyiz. Çünkü hür ile köle, oruç söz konusu olduğunda eşittirler. Yine, hür olma halini sehiv secdesi yapma hususunda da etkili görmeyiz.

[86] Üçüncüsü, hem hükümde müessir olma hem de onda müessir olmama ihtimali bulunan vasıftır. Bu tür bir vasfın illet olması muhtemel olduğu gibi, illet olmaması da muhtemeldir. [Biz bu tür bir durumla karşılaştığımızda] söz konusu vasfın cinsinin o hükmün cinsinde müessir olup olmadığına dair birtakım tevkîfi şâhidler ararız ve herhangi bir şeyi tevkîfi şâhidler bulunmaksızın sadece kendi re'yimiz ve hükmümüzle illet ya da illetin vasıflarından biri olarak görmediğimiz gibi, yine hiçbir şeyi tevkîfi şâhidler bulunmaksızın sadece re'y ve kıyasla göz ardı da etmeyiz. Bu kısmın bir örneği söz konusu bedevînin erkek olmasıdır.⁸² Nitekim biz bu hususta şu iki şeyden birini söyleriz: “Kadın cinsel münasebette bulunduğunda [kefarete yükümlüğü açısından] erkeğe ilhak edilmez. Çünkü kadının orucu, erkeğin cinsel organının uç kısmının ilk parçası onunkinin içine ulaşıncaya bozulur. Bu sebeple kadın, orucunu cinsel münasebette bulunmak suretiyle kasıtlı olarak bozmuş olmaz” ya da “Kadın cinsel münasebette bulunma noktasında kocaya tâbidir ve kefarete, cinsel münasebet sebebiyle gereken mâlî bir yükümlük olduğundan bu işin sorumluluğunu üstlenen kişi olması sebebiyle kocaya mahsus olur.”

[87] Yine, orucun cinsel münasebet yoluyla kasten bozulmuş olması⁸³ da üçüncü kısmın bir örneğidir. Zira bu hususta şu iki şeyden biri söylenebilir: a) [Ramazan gününde cinsel münasebette bulunmanın orucu bozup kefareti gerektirmesi] orucu kasten bozma [anlamı taşıması] sebebiyledir. Bu sebeple [kasten] yeme-içme de ona ilhak edilir. Çünkü yeme-içme ve cinsel münasebet, orucu bozmanın birer aracıdır. Şu halde hükmün kendisine bağlı bulunduğu vasf (illet) olma bakımından bunlar birbirinden farklı değildir. Çünkü eğer söz konusu nas, yeme hususunda gelmiş olsaydı elbette içme de onun gibi olacaktı. b) [Bedevînin orucu bozan ve kefareti gerektiren eyleminin] “cinsel münasebet” olması hükümde müessirdir.

إذ السفر يؤثر في إخراج الإفطار عن كونه ممنوعاً، ولا نجعل للسفر دخلاً في سجود السهو مثلاً، إذ لا دخل للسفر في ذلك الجنس من الحكم. وكونه حرّاً له دخل، فلا يلحق به العبد، لأن الحر يقدر على الإعتاق والعبد يعجز عنه، فللحرية دخل في التمكين من أداء عبادة الإعتاق، ولا نجعل لها دخلاً فيما يرجع إلى الصوم لأنهما سيان في الصوم، ولا نجعل للحرية دخلاً فيما يرجع إلى سجود السهو.

[٨٦] القسم الثالث ما يتردد بين طرفي النفي والإثبات، فيحتمل أن يكون مناطاً، ويحتمل أن لا يكون مناطاً، ونطلب شواهد التوقيف على أن جنس ذلك المعنى هل له مدخل في جنس ذلك الحكم؟ ولا نجعل الشيء مناطاً أو وصفاً من أوصاف المناط بالحكم والرأي بل بالتوقيف، ولا نُسقطه أيضاً عن درجة الاعتبار بالرأي والقياس بل بشواهد التوقيف. ومثاله: كون الأعرابي رجلاً حتى نقول: المرأة لا تلحق به إذا جامعته؛ لأنها يفسد صومها بوصول أول جزء من الحشفة إلى باطنها، فلا تكون مفسدة بالوقوع، أو لأنها تابعة للزوج في الوطء وهذا لازم مالي بسبب الوطء فيختص بتحملة الزوج.

[٨٧] ومثاله أيضاً: كون الإفطار حاصلًا بالجماع؛ إذ يحتمل أن يقال: هو لكونه إفساداً فليحق به الأكل والشرب؛ لأنها الآلات لإفساد العبادة فبعضها لا يخالف البعض فيما هو مناط الحكم؛ إذ لو ورد في الأكل لكان الشرب في معناه، ويحتمل أن يقال: لكونه جماعاً مدخل في التأثير؛

Çünkü cinsel münasebet yeme-içmeye nazaran daha kötü bir suçtur ve onun engellenmesine duyulan ihtiyaç daha büyüktür. Bu sebeptir ki cinsel münasebet, hac söz konusu olduğunda -hacçı kasten bozan bir eylem olarak görülmesi ve deve kurban etmenin vâcib görülmesiyle- öteki yasaklardan ayrı tutulmuştur. Öyleyse cinsel münasebetin oruçta da yine ayrı bir özelliğe sahip olması neden imkânsız olsun? Kaldı ki söz konusu eylemin “cinsel münasebet” olması göz ardı edilerek yeme-içme ona ilhak edilecek olursa şu söylenebilecektir: Hükmün kendisine bağlı bulunduğu vasıf (illet), “[hangi yolla olduğuna bakılmaksızın] salt orucu kasten bozma” vasfıdır. Bu bakımdan bir çakıl taşı yutma durumunda da kefaret gerekir. Fakat hükmün kendisine bağlı bulunduğu vasıf, “tabiatı itibariyle amaç olan, nefisçe arzu edilen ve bu sebeple oruçluyken uzak durulmasına ihtiyaç duyulan özel bir yolla (yani cinsel münasebet yoluyla) orucun kasten bozulması” vasfı da olabilir.

[88] Bu üçüncü kısmın diğer bir örneği de bedevînin “[mahvolma ve] mahvetme” vasfıdır. Zira o, “haddi aştım, haksızlık ettim, âsî oldum ve dinimi mahvettim” anlamını kastederek “mahvoldum ve mahvettim” demiştir. Eğer söz konusu bedevî, henüz fecrin doğmadığını zannederek cinsel münasebette bulunmuş olsaydı ve gerçekte fecir doğmuş bulunsaydı, hiç kuşkusuz Ramazan orucunu bozmuş olur ve onu kaza etmesi gerekirdi, ancak ne âsî olur ne de haddini aşmış olurdu, aksine gafillîği sebebiyle mazur görülürdü. Haddi aşma ve isyân, kefaretin gerekliliğinde bir etkiye sahiptir. Zira kefaret ancak bir günahı gidermek için ifa edilir, oysa zannına göre hareket eden ve mazur görülen kişi günahkâr değildir. Fakat bu açıklama karşısında şu söylenebilir: Her ne kadar hata eden kişi günahkâr olmazsa da şeriat, hata meydana geldiğinde kişiye kefareti vâcib kılmış ve meselâ hatâen öldürme kefareti olarak köle âzat etme yükümlülüğünü getirmiştir.⁸⁴ Zira kasıtlı kusur⁸⁵ kefarete ihtiyaç duyduğu gibi, kasıtsız kusur da kefarete ihtiyaç duyar. İşte bu iki ihtimal arasında teâruz gerçekleşir ve bu iki ihtimalden biri için tevkîfi delillerden bir şahid aranır. Eğer her iki ihtimal için de birer şahid bulunursa, o zaman da tercih yoluna gidilir.

[89] Bütün bunları anlatmaktaki maksadımız, şâri’in “*Tek bir fert hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*” sözündeki “grup” sözcüğünün anlamının “söz konusu ferde herhangi bir vasıf açısından ya da her bir vasıf açısından benzeyen değil, aksine hükmün kendisine bağlı bulunduğu vasıf (illet) açısından benzeyen grup” olduğunu bildirmektedir. Bu bakımdan illet sabit olduğunda, söz konusu hükmün onun bulunduğu her yerde geçerli kabul edilmesi, işte bu tevkîfi delilin genel oluşuna dayanır.

فإنه أفحش، والحاجة إلى الزجر فيه أعظم، ولذلك حُصّ في الحج من بين سائر المحظورات بجعله مفسدًا وبوجوب البدنة، فمن أين يبعد أن يكون في الصوم أيضًا ذا خاصية؟ ثم: إن ألحق به الأكل والشرب وأسقط كونه جماعًا عن درجة الاعتبار احتمال أن يقال: مناط الحكم مجرد إفساد الصوم حتى تلزم الكفارة بابتلاع الحصة، ويحتمل أن يكون مناطه إفسادًا بما هو مقصود في جنسه تشوق النفس إليه حتى يُحتاج فيه إلى الزجر.

[٨٨] ومثاله أيضًا: وصف الإهلاك؛ إذ قال: «هلكت وأهلكت» يعني: تعديت وظلمت وعصيت وأهلكت الدين، فلو جامع على ظنّ أن الصبح لم يطلع فإذا هو طالع فقد أفسد صوم رمضان ولزمه القضاء، ولكن ليس متعديًا عاصيًا بل هو معذور للجهل، وللعنوان والعصيان مدخل في إيجاب الكفارة؛ فإنه إنما يكفّر ذنبًا، ولا ذنب على الظانّ المعذور. ولكن يحتمل في مقابله أن يقال: الشرع قد أوجب كفارة في الخطأ مع أن المخطئ غير آثم، وجعل إعتاق الرقبة كفارة الخطأ، فالخطأ أيضًا يفتقر إلى كفارة كما أن الخطيئة تفتقر إلى كفارة، فيتعارض الاحتمالان،^٢ فيجب طلب شهادة أحد الاحتمالين من التوقيف، فإن وجدت شهادتان فيجب طلب الترجيح.

[٨٩] والمقصود من هذا كله: أن نعلم أن مفهوم قوله: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة» الجماعة التي تماثل ذلك الواحد، ولا تماثل مطلقًا في بعض المعاني، ولا في كلّ بعض، بل فيما هو مناط الحكم، فمهما ثبت لنا المناط كان إجراء الحكم في جميع المواضع التي وجد فيها المناط بحكم عموم هذا التوقيف،

٢ وفي الأصل «الإحتمال»، لكن ما أثبتته أنسب للسياق

Esasen burada önemli olan husus, illetin şer‘an muteber olmayan ve hükümde hiçbir tesiri bulunmayan vasıflardan ayıklanması, arındırılması, soyutlanması ve şer‘an muteber ve müessir olan tüm vasıflarla kayıtlandırılmasıdır. İşte bu yapıldığı takdirde illet açıklığa kavuşturulmuş ve yabancı unsurlardan ayırt edilmiş olacak ve böylece onun bir parçası olmayan hiçbir vasıf kesinlikle ona dâhil olmayacak ve hükmün kendisine bağlı bulunduğu hiçbir vasıf da onun dışında kalmayacaktır.

[90] Tenkîhu’l-menât yönteminin iki rüknü vardır:

Birincisi, hükmü gerektirmede hiçbir tesiri bulunmayan vasıfları göz ardı etmektir.

İkincisi ise, hükmü gerektirmede müessir olan vasıfları açık bir biçimde tespit etmek ve böylece onların itibara alınmalarını sağlamak ve göz ardı edilmelerine izin vermemektir.

[91] Bu iki rüknün her biri “vasfın hükmü gerektirmede müessir olduğu açık olan” ve “vasfın hükmü gerektirmede müessir olmadığı açık olan” iki uç kısım ile “vasfın hükmü gerektirmede müessir olup olmadığı kapalı ve ihtimalli olan” bir ara kısma ayrılır. Vafsin hükmü gerektirmede müessir olduğu ve müessir olmadığı açık olan kısımların açıklığı, tevkîfî şâhidin açık oluşundan kaynaklanır. İhtimalli olan kısma gelince, iki uç kısımdan birinin tevkîfe dayanan şâhidi, ince bir teemmülle açıklığa kavuşmadıkça onun hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargıya varılması câiz olmaz. Buna göre hükümde müessir olduğu gizli olan vasıf, açık olandan sadece tevkîfe dayanan şâhidinin daha gizli ve daha incelikli olması bakımından ayrılır. Gizli olan tevkîfî şâhid açıklığa kavuşunca, o da açık şâhidler gibi olur. Fakat söz konusu gizli şâhid, irticâlen ve tefekkür etmeksizin değil, sahih ve ayrıntılı bir akıl yürütme yoluyla açığa çıkar.

[92] Menât olması bakımından hükümde müessir olduğu açık olan vasıflar ile hükümde müessir olmadığı açık olan vasıfların örneklerini ve yine hükümde müessir olup olmadığı ihtimalli olan vasıflarını hemen yukarıda zikretmiş,⁸⁶ ancak ihtimalli olanların durumunun tevkîfe dayanan şâhid yardımıyla nasıl açıklığa kavuşturulduğundan söz etmemiştik. Şimdi ondan söz edelim.

1) [Fasıl]: Tenkîhu’l-Menât’ın Tevkîfe Dayanan Şâhid Yardımıyla Nasıl Uygulandığına Dair Kısa Açıklama⁸⁷

[93] Şunu bil ki yukarıda da açıkladığımız üzere⁸⁸ menât, hükümde müessir olmayan vasıflardan soyutlandığında ondan genel bir önerme elde edilir

وإنما الشأن في تنقيح المناط وتلخيصه وتجريده عن كل ما لا مدخل له في الاعتبار وتقييده بكل وصف له دخل في الاعتبار، حتى يصير محدودًا مميّزًا لا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو مناط للحكم أصلاً.

[٩٠] وتنقيح المناط له ركنان:

٥ أحدهما: إسقاط ما لا مدخل له في الاقتضاء عن درجة الاعتبار.

والثاني: إظهار ما له مدخل في الاقتضاء حتى يحفظ في الاعتبار، فلا يسمح بسقوطه.

[٩١] وكل واحد من هذين الركنين ينقسم إلى طرفين واضحين في النفي والإثبات وإلى وسط متشابه محتمل، والواضح في النفي والإثبات واضح بوضوح شهادة التوقيف، والمحتمل أيضًا لا يجوز الحكم به ما لم تظهر شهادة أحد الجانبين من التوقيف بدقيق التأمل، فلا يفارق الخفي الواضح إلا أن شهادة التوقيف له أخفى وأدق، وإذا ظهر كان بعد ظهوره كالشهادات الظاهرة، ولكن لا يظهر على الارتجال والبديهة، ويظهر بدقيق النظر الصحيح.

١٥ [٩٢] وقد ذكرنا مثال الواضح فيما له دخل في المناط، وفيما لا دخل له، وذكرنا مثال المحتمل، ولكن لم نذكر أن هذا المحتمل كيف يظهر بشهادة التوقيف؟ فلنذكره.

[فصل]: بيان كيفية تنقيح مناط الحكم بشهادة التوقيف على سبيل الجملة

[٩٣] اعلم أننا قد بينا أن المناط إذا تجرد حصلت منه قضية عامة،

ve söz konusu önermenin umum (genellik) içeren bir lafızla yapılmış olması sebebiyle, ilgili bütün fertler onun kapsamına girer. Genelliği esas alarak bütün fertlerin bu genellik ve umum içine girdiğini kabul etme işlemi ise ne kıyas ne de re'ydir. Şimdi, şu soruya açıklık getireceğiz: Menât (illet),
5 hükmün konmasında muteber olmayan bütün vasıflardan arınmış ve muteber olanların tamamını içermiş olarak nasıl soyutlanıp ayıklanacaktır?

[94] Biz tekraren diyoruz ki tenkîhu'l-menât yöntemi ancak şâri'den gelen bir bildirim ve tevkîfle gerçekleşir. Ne var ki şâri'in bildirimleri -bildirim vasıtasına göre- değişiklik gösterir. Zira kimi zaman sözüyle kimi zaman da fiiliyle bildirir. Şâri' sözsüz bir bildirimde bulunduğu bu, bazen işaret, bazen sükût, bazen sevinme, bazen de hoşnutsuzluk belirtileri gösterme yoluyla olur. Kısacası, şâri'in hâl ve tavırlarına ilişkin karîneler, yaptığı işaretler ve yüzünün sevinç ve hoşnutsuzluk anlarında aldığı şekil, bildirim sağlama bakımından söz yerine geçen birer bildirimdir ve bu sebeple sözsüz bildirim [de tıpkı sözlü olan gibi] bir tevkîftir.
10
15

[95] Şimdi, şâri'in sözlü bir bildirimde bulunmasını ele alalım: O bunu bazen sarıh bir lafızla, bazen âm (genel) lafız gibi zâhir bir lafızla, bazen Arap dilinde mecaz yoluyla âmdan kinaye olan hâs bir lafızla, bazen sarıh bir lafızla değil, sözünün îmâ ve işaretiyle⁸⁹ ve bazen de sözünün tazammun ve iktizâsıyla⁹⁰ yapar. Zira iki şeyden nispeten daha genel olan, daha özel olandan zımnen anlaşılabilir. Meselâ “Köleni benim adıma âzat et!” diyen kişiye cevaben “Âzat ettim.” denildiğinde o kişinin söz konusu köleye mâlik olduğu âzat etme fiilinden zımnen anlaşılmaktadır. Yine, şâri' bazen bu sözlü bildirim, sözünün mefhumuyla ve hükmün diğerlerinden nefyedildiğini anlatmak üzere bazı şeyleri bilhassa zikretmesiyle⁹¹ ve bazen de sözünü inşâ etmesine gerekçe teşkil eden bağlamla yapar.⁹² İşte bunlar şâri'in sözlerinin, ötekiler ise fiillerinin kısımlarıdır.
20
25

[96] Diğer taraftan şâri'in söz ve fiillerinin her biri, bildirim bazen bir defada gerçekleştirirken bazen de bu bildirim o sözün ya da fiilin tekrarıyla, yani onun söz konusu şeyi her seferinde aynı tarzda olmak üzere defalarca yapmasıyla gerçekleşir. Şâri', söz, fiil ve âdetlerini tekrarlayarak bizim için pek çok bilgi sağlamak üzere aynı şeyi ikinci [üçüncü, dördüncü ...] defa yapar. Meselâ şâri'in kölelik ve âzat etme hususundaki pek çok hükmü erkekler ile kadınları bir tutarak zikretme şeklindeki âdetini öğrenmiş bulunduğumuz için, cariyenin köle gibi olduğunu biliriz.
30
35

فتندرج الأحاد تحتها بحكم العموم، والتمسك بالعموم ليس بقياس ورأي. وبقي أن يُبين أن المناط كيف يتجرد ويتلخص متميزاً بحده على كل ما لا يعتبر فيه وجامعاً لجميع ما هو معتبر فيه؟

[٩٤] فنقول أيضاً: لا يكون إلا بالتوقيف والتعريف من جهة الشارع، إلا أن تعريفات الشارع مختلفة بالإضافة إلى ما به التعريف، فتارة يُعرّف بالقول، وتارة بالفعل. ثم إذا عرّف لا بالقول: تارة يكون بإشارة، وتارة بسكوت، وتارة باستبشار، وتارة بإظهار آثار كراهية. وعلى الجملة قرائن أحواله في تعريفاته وإشاراته وهيئة وجهه في الفرح والكراهية يجوز أن تكون معرّفات جارية في إفادة التعريف مجرى القول، فيكون ذلك توقيفاً.

[٩٥] أما إذا عرّف بالقول: فتارة يعرف بلفظ صريح، وتارة بظاهر كاللفظ العام، وتارة بلفظ خاص كني به عن العام على سبيل التجوز في لسان العرب، وتارة بإيماء القول وإشارته لا بصريح الملفوظ، وتارة بتضمن القول واقتضائه، فإن الأعم يفهم من الأخص على سبيل الضمن كما يفهم الملّك من الإعتاق في قوله: «أَعْتَقْتُ عَبْدَكَ عَنِّي»، فيقول: «أَعْتَقْتُ»، وتارة بمفهوم القول وقصده إلى تخصيص بعض الأشياء بالذكر ليفهم نفي الحكم عما عداه، وتارة بسياق الكلام الذي أنشئ الكلام له. فهذه أقسام أقواله، وتلك أقسام أفعاله.

[٩٦] ثم كل واحد من القول والفعل تارة تُعرّف الدفعة الواحدة منه، وتارة تحصل المعرفة منه بتكرره ومعاودته للشيء على وجه واحد كَوْن ذلك الوجه الواحد ثانياً حتى يحصل لنا بتكرّر أقواله وأفعاله وعاداته علوم كثيرة كعلمنا مثلاً بأن الأمة في معنى العبد لما عرفنا من عاداته في ذكره أحكام الرق والعتق على كثرته على وجه التسوية بين الذكور والإناث،

İşte şâri'in bu âdeti bize açıkça gösterir ki âzat etme konusunda zikredilen erkeklik sıfatı, başka hükümlerde zikredilen yer ve zaman kaydı, yine kişinin Türk veya Hintli olması gibi sıfat türünden farklılıklar gibidir. İşte âzat etme hükümleri açısından cariyenin köle gibi olduğu, söz konusu âzat etme hükümlerini -kölenin erkek ya da kadın olmasına itibar etmeksizin- 5 tekrarlayan şâri'den anlaşılmış bir husustur. Bu bakımdan onun her defasında kölenin erkek ya da kadın olmasına itibar etmemesi, meramını ifade etmesi açısından sarîh tevkîf (açık şer'î bildirim) yerine geçen bir bildirim yolu olmuş olur.

[97] İşte bunlar şâri'in bildirim yollarıdır. En kapalı âdet yoluyla bildirimdir. Kıyas buna istinat eder. Âdet yoluyla bildirim kapalı olduğu için kimi insanlar onu kavrayamadığı gibi, şer'î bildirim yolları arasında da görmez ve şer'î bildirim yollarının sadece şâri'in sözleri ve fiilleriyle sınırlı olduğunu zanneder, ayrıca bu kimseler söz ya da fiil türünden açık bir 10 yanağı olmayan her şeyin tevkîfe değil, re'ye istinat ettiği vehmine kapılır. Bu sebeptendir ki bu özel şer'î bildirim yolu ilave bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Öyleyse şimdi bu açıklamayı yapalım.

2) Fasıl: Âdet Yoluyla Yapılan Bildirimlerin Ne Anlama Geldiğine Dair Açıklama

[98] Şunu bil ki şer'î bildirim bu türü ne bir söze ne de bir fiile istinat eder, aksine söz ve fiilin mevcut olmamasına istinat eder. Bunu şöyle izah edebiliriz: Şâri 'söz gelimi âzat etme meselesinde, onun kuraya açık olması,⁹³ kölenin akrabalık sebebiyle âzat olmayı hak etmesi,⁹⁴ maraz-ı mevtindeki bir hastanın âzat etme fiilinin nasıl nâfız olduğu,⁹⁵ velâyetin 25 ona nasıl taalluk ettiği, onun velâyete nasıl sebep olduğu⁹⁶ gibi pek çok hükümde erkeği kadınla bir tutmuş ve bu farklılığı asla göz önünde bulundurmamıştır. Şâri'in bu meseleyi pek çok defa ve tekrar tekrar söz konusu etmesine rağmen her defasında kadın-erkek farklılığını göz ardı etmesi bize şunu anlatmaktadır: âzat etme bağlamında erkekliğin zikredilmesi, tıpkı 30 öteki bağlamlarda esmerlik, beyazlık, uzun boyluluk, kısa boyluluk, Türk ve Hintli oluş vs. kayıtların zikredilmesi gibidir. İşte bu sebeptendir ki biz, şâri'in "*Her kim bir köledeki hissesini âzat ederse, geriye kalan hisse için onun hesabına bir kıymet biçilir.*"⁹⁷ sözünde cariyenin köle gibi olduğunu söyleme cesaretinde bulunmaktayız. Cariyenin köle gibi olması, şâri'in "*Tek bir fert hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*" sözüne dâhildir. 35

فَتُعَرِّفْنَا تِلْكَ الْعَادَةَ أَنْ دَخُولَ الذَّكُورَةِ فِي بَابِ الْعَتَقِ كَدَخُولِ اخْتِلَافِ الْمَكَانِ وَالزَّمَانِ وَالصِّفَاتِ مِنْ كَوْنِهِ هِنْدِيًّا وَتَرْكِيًّا وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ، وَذَلِكَ أَمْرٌ مَفْهُومٌ مِنْ مَكْرَرِ الْأَحْكَامِ مَعَ عَدَمِ التَّفَاتِهِ إِلَى الْأُنُوثةِ وَالذَّكُورَةِ، فَيَصِيرُ عَدَمُ التَّفَاتِهِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ طَرِيقًا فِي التَّعْرِيفِ نَازِلًا فِي التَّفْهِيمِ مَنْزِلَةَ التَّوْقِيفِ الصَّرِيحِ. ٥

[٩٧] فَهَذِهِ جِهَاتٌ تَعْرِيفَاتِهِ، وَأَغْمَضُهَا التَّعْرِيفُ بِالْعَادَةِ، وَإِلَيْهَا اسْتِنَادُ الْقِيَاسِ، وَلَا جَلَّ خَفَائِهِ لَمْ يَدْرِكْهُ بَعْضُ النَّاسِ وَلَمْ يَعْرِفْهُ مِنْ جَمَلَةِ الْمَدَارِكِ، فَظَنَّ أَنَّ مَدَارِكَ التَّعْرِيفِ مَحْصُورَةٌ فِي الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ، وَتَوَهَّمَ أَنَّ مَا لَا يَظْهَرُ لَهُ مِنْ مُسْتَنَدٍ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ فَهُوَ مُسْتَنَدٌ إِلَى الرَّأْيِ لَا إِلَى التَّوْقِيفِ، فَلَأَجْلِ هَذَا يَحْتَاجُ هَذَا الْمَدْرَكَ الْخَاصَّ إِلَى مَزِيدٍ شَرْحٍ، فَلَنَشْرُحْهُ. ١٠

فصل: في بيان معنى التعريف بالعادة

[٩٨] اعلم أن هذا النوع من التعريف ليس يمكن إسناده إلى قول ولا إلى فعل، بل هو يستند إلى عدم قول وفعل. بيانه أن الشارع إذا ذكر في باب العتق أحكاماً كثيرة من تطرق القرعة إليه، واستحقاقه بسبب القرابة، وكيفية نفوذه من المريض، وكيفية تعلق الولاية، وكيفية كونه سبباً للولاية إلى غير ذلك من أحكام، وهو في جميع ذلك يجري الذكور مجرى الأنثى ولا يلتفت إلى الاختلاف فيه أصلاً، فعدم تعرضه لهذا الاختلاف مرة بعد أخرى على سبيل العود والتكرار يُفهمنا أن مدخل الذكورة فيه كمدخل السواد والبياض والطول والقصر والتركي والهندي، فبه نتجاسر على قولنا: الأمة في معنى العبد في قوله: «من أعتق شركاً له من عبد قوم عليه الباقي» ويدخل ذلك في قوله: «حكمتي على^٢ الواحد حكمتي على الجماعة»، ٢٠

٣ وفي الأصل «في»، لكن ما أثبتته أنسب؛ لأنه يذكر هذه الرواية في المتن مراراً وفي كل مرة هكذا

Sakin ha, cariyenin köle gibi olmasının, kölenin cariyeye benzerliği sebebiyle olduğunu sanmayasın! Zira eğer şâri', cariyenin zorla evlendirilebileceğini açıkça ifade etseydi, kölenin zorla evlendirilebilme hususunda cariyeye gibi olduğu bizim için açık olmazdı. Çünkü şâri'in evlilik hükümlerinde erkekliği ve kadınlığı göz ardı etme şeklinde bir âdetinin bulunduğu bizce sabit değildir. Oysa bu husus âzat etme hükümlerinde açıktır. Esasen cariyenin âzat etme hükümleri açısından köle gibi olması, şâri'in bu hükümleri tekrar tekrar söz konusu etmesine rağmen her defasında bu farklılığı göz ardı etmesi nedeniyledir.

[99] Yine, şâri', suları pisletme hususunda erkeklerden çıkan necâset ile kadınlardan çıkan necâseti birbirinden ayırmadığını açıkça göstermiştir. Şu halde o, bir adamı durgun suya idrarını yapmaktan men edince, biz kadına da aynı hükmü zorunlu olarak veririz. Bu bakımdan necâset hükümleri bağlamında erkeklik ya da kadınlık vasfının zikredilmesi, tıpkı öteki bağlamlarda uzun boyluluk, kısa boyluluk, küçüklük, büyüklük vs. kayıtların zikredilmesi gibidir. Esasen şâri'in necâset hükümlerine pek çok defa temas etmesine rağmen erkeklik ve kadınlık arasındaki farkı göz ardı etmesi sebebiyledir ki biz, aynı hükmün kadın için de geçerli olduğunu söylemeye cesaret etmiş bulunuyoruz. Şâri'in bunu bize âdetiyle bildirdiğinin işareti ise şudur: O, sadece erkek çocuğun idrarının bulaştığı yere su serpilmesini istediğinde, diğer tarafı (yani, kız çocuğun idrarını) da zikretmiş ve *"Elbise sadece kız çocuğunun idrarından dolayı yıkanır. Erkek çocuğunun idrarının bulaştığı yere su serpilir."*⁹⁸ buyurarak bu hususun [necâset hükümleri açısından kız çocuğun idrarının erkek çocuğun idrarı gibi olduğuna dair] genel bildirimini dışında kaldığını ve bunun tıpkı bir müstesna gibi olduğunu haber vermiştir. Nitekim şâri' bize bir fert hakkındaki hükmünün bütün bir grup hakkında geçerli olduğunu bildirip ardından *"Senin için yeterlidir, ancak senden sonra hiç kimse için yeterli olmayacaktır."*⁹⁹ buyurarak sahâbeden Ebû Bürde b. Niyâr'a kurban hususunda bir ayrıcalık tanımış ve buradan hareketle ona başka kişilerin de ilhak edilebileceği çıkarılmasını diye bunun ona has bir hüküm olduğunu açıkça ifade etmiştir. Zira şu husus kesin olarak bilinmektedir ki şâri', bir fert hakkındaki hükmünün aynı cinsten olan bütün bir grup hakkında geçerli olduğunu sahâbeye bildirmiş ve anlatmıştır. İki şeyin aynı olması ise, aralarındaki her açıdan olan benzerlikle değil, sadece hükmün menâtı (illet) açısından olan benzerlikle gerçekleşir. Çünkü iki şey arasında her yönden benzerliğin bulunması kesinlikle söz konusu olamaz. Benzer şekilde şâri', Huzeyme b. Sâbit'in tek başına şahitliğini kabul edip bu hükmün onun şahsına özel olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁰

ولا تظنن أن ذلك لقرب العبد من الأمة فإنه لو نص على أن الأمة تجبر على النكاح لا يتبين لنا أن العبد في معناها في الإجماع؛ إذ لم يثبت لنا من عادته في أحكام النكاح الإعراض عن ملاحظة الذكورة والأنوثة، وبأن ذلك في أحكام العتق، وإنما كان ذلك لعدم تعرضه له مرة بعد أخرى مع تكرر الأحكام.

[٩٩] كما أبان أنه لا يفرق بين النجاسة الخارجة من الذكور والخارجة من الإناث في تنجيس المياه، فلا جرم إذا نهى رجلاً عن البول في الماء الراكد حكمنا في المرأة بذلك، فكان دخل الذكورة والأنوثة فيه كدخل الطول والقصر والصغر والكبر، وإنما تجاسرنا على ذلك لعدم تعرضه للفرق بين الذكر والأنثى مع كثرة تعرضه لأحكام النجاسات، وآية تعريفه إيانا ذلك بعادته أنه لما أراد أن يخصص الغلام بأن بوله يرش عليه ذكّر الجانب الآخر فقال: «إنما يغسل الثوب عن بول الصبية ويرش على بول الغلام»، فثبت على أن ذلك خارج عن التعريف العام وأنه كالمستثنى، كما أنه لما عرّفنا أن حكمه في الواحد حكمه في الجماعة ثم خصص بعض الصحابة بأمر في الضحية قال: «تجزى عنك ولا تجزي عن أحد بعدك»، فبين أن ذلك خاص حتى لا يفهم منه إلحاق غيره به، إذ كان قد علم أنه عرّفهم وأفهمهم أن حكمه في الواحد حكمه في الجماعة من ذلك الجنس وأن الجنسية بالمثلية في مناط الحكم لا بالمثلية المطلقة، فإن ذلك لا يوجد قط بين اثنين، وكذلك قبل شهادة خزيمة وحده وبين ذلك من خاصيته.

3) Fasil: [Âdet Yoluyla Yapılan Bildirimin Şâri'e Has Olmadığına Dair Açıklama]

[100] Şunu bil ki bu bildirim türü hem şâri' için hem de şâri' dışındaki kişiler için geçerlidir. Nitekim söz gelimi şehrin yöneticisi başı açık ve kıyafetleri parçalanmış bir şekilde çarşıya çıktığında, biz, onun çarşıya bu şekilde çıkmasından hareketle başına bunu gerektiren bir musibetin gelmiş olduğuna hükmederiz ve buna ancak -işin öncesinde yöneticinin başka bir sebepten ötürü değil, sadece başına bir musibet geldiğinde kıyafetlerini parçalama âdetinin bulunduğunu bildiğimizde hükmederiz. Bununla birlikte eğer biz, yöneticinin bir tür karasevdaya ya da melankoliye yakalanmış olduğunu ve bu sebeple kıyafetlerini parçaladığını bilseydik, onu kıyafetleri parçalanmış olarak gördüğümüzde başına bir musibetin geldiğine hükmetmezdik. Yine biz, yöneticinin bu durumda olduğunu bilmediğimiz gibi, musibet hallerinde kıyafetlerini parçaladığını da bilmeseydik, bilakis onu başına bir musibet geldiğinde kıyafetlerini parçalamamış olarak görseydik, o zaman onun kıyafetlerini parçalamasından başına bir musibetin geldiğini anlayamaz, bilakis bunu başka bir sebebe yorardık.

[101] Benzer şekilde, bize hiçbir illetin genelliğine bağlı kalmaksızın her bir fert için ayrı ayrı hüküm verme âdeti olan bir peygamber gelseydi, onun şeriatında meskût anlı mantûk bihe ilhak etmeye asla cesaret edemezdik. Dahası, aynı türden hükümlerdeki âdetinin değişiklik gösterdiğini bilebileceğimiz bir peygamberin şeriatında da bunu yapamazdık. Kuşkusuz biz, Peygamber Efendimizin zekât mallarının nisap miktarları hakkında birtakım hususi belirlemeler yapma ve illeti anlaşılabilen hükümler koyma şeklinde bir âdetinin olduğunu biliyoruz. İşte bu durum bize zekât mallarının nisap miktarlarının akılla idrak edilemeyen birtakım özel mânalar içeren "taabbüd" alanı olabileceğini anlatır ve dolayısıyla bu, bir nisap miktarını bir diğerine ilhak etmemize ve nasta belirtileni nasta belirtilmeyenle değiştirmemize kesinlikle engel teşkil eder. Bununla birlikte itlâf ve tazmin konusu çerçevesindeki kul hakları söz konusu olduğunda, ilhak işlemi genişlik kazanır. Çünkü Allah Resûlü'nün bu konudaki âdetinin taabbudî ve illeti anlaşılabilen hükümler koyma şeklinde değil, maslahata dayalı sebeplere bağlı kalma şeklinde olduğunu biliyoruz.

فصل: [في بيان أن التعريف بالعادة لا يختص بالشارع]

[١٠٠] اعلم أن هذا النوع من التعريف يشترك فيه الشارع وغير الشارع، حتى أن أمير البلد إذا خرج إلى السوق حاسر الرأس ممزق الثوب فنحن نحكم من خروجه بأنه قد وقعت مصيبة مقتضية لذلك، وإنما نقضي بذلك إذا كنا عرفنا عادته من قبل أنه عند المصائب يمزق الثوب وأنه لا يمزق بسبب آخر، فلو كنا قد عرفنا منه نوعاً من السوداء والمالنخوليا يحمله ذلك على تمزيق الثياب فلا نحكم بوقوع المصيبة مهما رأينا ثوبه ممزقاً، ولو لم نعرف ذلك من حاله، ولكن لم نعهد منه أيضاً تمزق الثوب في المصائب بل رأيناه على خلاف ذلك، فلا نفهم من تمزيقه الثوب وقوع مصيبة، بل نحمله على سبب آخر. ١٠

[١٠١] وكذلك لو ورد نبي وكان من عادته تغيير للأحكام في حق الأحاد من غير اتباع عموم الأسباب كلها لا نتجاسر في شريعته على إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق أصلاً، بل في شرع نبي واحد يجوز أن نعرف اختلاف عادته في أجناس الأحكام، فقد عرفنا في عادة نبينا صلوات الله عليه في مقادير نُسب الزكوات تخصيصات وتحكمات، أفهَمْنَا ذلك أنه مظنة تعبدات مشتملة على خواص غير معقولة، فلا جرم يمنعنا ذلك من إلحاق مقدار غيره وإبدال منصوص بغير منصوص، وإذا آل الأمر إلى حقوق الخلق في الإتلافات والضمانات يتوسع فيه في الإلحاق؛ إذ عرفنا بعادته فيها اتباع الأسباب المصلحية دون التحكمات التعبدية. ١٥

4) Fasil: [Sahâbe Uygulamalarının Tevkîfi Bildirme Yollarından Biri Olduğuna Dair Açıklama]

[102] Şunu bil ki hiç şüphesiz söz konusu âdetler, kimi zaman, tıpkı çeşitli meseleler hakkında vârid olan hükümlere ilişkin haberlerin bazen 5 tevâtür yoluyla bazen de âhâd yolla nakledilmesinde olduğu gibi [tevâtür ya da âhâd yolla] nakledilir. Kimi zaman da hiç nakledilmez. Ancak biz o âdetlerin gerçekleştiğini sahâbe uygulamaları ve ittifaklarına dair yapılan nakiller yardımıyla temellendiririz. Nitekim bütün sahâbenin kendi zamanlarında meydana gelen olaylar hakkında istişareye başvurduğunu ve zanna dayalı tahminle hüküm verdiğini gördüğümüzde, onların bu uygulamasından hareketle anlarız ki onlar, Hz. Peygamber'in, tavırlarının karineleri, fiillerinin tembihleri ve sürekli tekrarladığı sözleri ve ayrıca onlara ictihâd etme ve zanna dayalı tahminde bulunmaları hususunda ruhsat vermiş olması sebebiyle bunu bizzat Allah Resûlü'nden öğrenmişlerdir. Şu halde, sahâbe uygulaması 15 tevkîfi gösterme hususunda sarih bir delil olmakta ve nakli tevkîf yerine geçmektedir. Zira sahâbenin Hz. Peygamber'in tevkîfini kendi lafızlarıyla bize nakletmeleri ile bunu kendi uygulamalarıyla bize bildirmeleri arasında hiçbir fark yoktur. Maksud tevkîfi öğrenmektir, yoksa onun hangi yolla öğrenildiği değildir. Yine, bu yolun nakil olmasıyla sahâbe uygulaması olması arasında 20 hiçbir fark bulunmadığı gibi, bu uygulamanın bir kerelik bir uygulama olmasıyla birden çok tekrarlanan bir uygulama olması veya bütün sahâbenin bir kere yaptığı bir uygulama olmasıyla yine bütün sahâbenin tekraren yaptığı bir uygulama olması arasında da hiçbir fark yoktur. Zira gerçek şu ki sahâbe uygulaması tevkîfi bildirme yollarından biridir.

5) Fasil: [Sahâbe Uygulamalarının Tevkîfe Dayandığına Dair Açıklama]

[103] Şunu bil ki sahâbe uygulamaları, onlara bütün bir grubu tek bir ferde ilhak etmeleri ve bu hususta zanna dayalı tahmine itimat etmeleri noktasında ruhsat tanındığını gösterdiği gibi, aynı zamanda bize onların dinde kendi re'yleriyle hükmetmediklerini ve şeriatın vazetmediği bir hükmü vazetmeyi asla câiz görmediklerini de bildirir. Bu gerçek onların uygulama ve istişarelerinin istikrâ (tümevarım) yöntemiyle¹⁰¹ incelenmesi suretiyle açıkça görülür. Meselâ Hz. Peygamber, şarap içene ayakkabı ve elbise ucuyla vurulmasını emretmiş olduğu halde, sahâbenin bu kişiye seksen değnek vurmanın gerekliliğine hükmetmesi onların uygulamalarından biridir. Sahâbeden Hz. Ebû Bekir, [bu suç için] tahminî ve yaklaşık bir ceza takdir ederek sorumluluğu üstlenmiş ve bu cezayı kırk değnekle sınırlı tutmuştur.¹⁰²

فصل: [في بيان أن أفعال الصحابة من طرق التعريف للتوقيف]

[١٠٢] اعلم أن هذه العادات تارة تنقل إلينا كتنقل أخبار الأحكام الواردة في كل جنس تارة على سبيل التواتر وتارة على سبيل الأحاد وتارة لا تنقل ولكن نحن نستدل على وقوعها بما ينقل من أفعال الصحابة واتفاقاتهم، حتى إذا رأينا جمعهم يتشاورون في الوقائع ويحكمون فيها برجم الظنون فيعلم من فعلهم أنهم فهموا ذلك من رسول الله ﷺ بقرائن أحواله وتنبهات أفعاله وأقواله المتكررة وبأنه رخص لهم في الاجتهاد ورجم الظن، فيكون فعلهم صريحاً في الدلالة على التوقيف، فيجري مجرى التوقيف المنقول؛ إذ لا فرق بين أن ينقل إلينا الصحابة بألفاظهم توقيفه وبين أن يعرفونا بأفعالهم، فالمقصود المعرفة بالتوقيف لا طريق المعرفة، فلا فرق بين أن يكون الطريق نقلاً أو فعلاً، ولا فرق بين أن يكون ذلك الفعل فعلاً واحداً، أو أفعالاً مكررة من واحد، أو فعلاً واحداً من جملة، أو أفعالاً مكررة من جماعة، فإن ذلك من طرق التعريف للتوقيف.

فصل: [في بيان أن أفعال الصحابة تستند إلى التوقيف]

[١٠٣] اعلم أن أفعالهم كما دلت على أنهم قد رُخص لهم في إلحاق الجماعة بالواحد والتعويل على رجم الظن فيه، عرفنا أيضاً أنهم لم يحكموا في الدين برأيهم ولم يجوّزوا وضع ما لم يضعه الشرع أصلاً، ويظهر ذلك باستقراء تصرفاتهم ومشاوراتهم، ومن تصرفاتهم إيجابهم على شارب الخمر ثمانين جلدة بعد أن كان رسول الله ﷺ يأمرهم بضرب الشارب بالنعال وأطراف الثياب، وحدد بعضهم ذلك بأربعين؛

Ancak sonraları insanlar birbiri ardınca şarap içmeye meyledip bu miktarda bir had cezasını azımsayınca, Hz. Ömer konuyu sahâbe arasında istişareye açmış ve bu istişarede Hz. Ali, “Bir kimse şarap içerse sarhoş olur. Sarhoş olan hezeyanda bulunur. Hezeyanda bulunan iftira atar. Bu sebeple ben, şarap içen kişiye, iftira atanlara uygulanan had cezasının uygulanması gerektiği kanaatindeyim.”¹⁰³ demiştir. Hz. Ali bu sözüyle şarap içen kişiye seksen değnek vurulması gerektiğine işaret etmiş ve bunu ancak şarap içen kişinin durumunu sarhoş olmasından ötürü iftira atma şüphesi taşıdığı gerekçesiyle iftira atan kişilerin durumuna kıyaslayarak dile getirmeye cesaret etmiştir. Eğer Hz. Ali, şâri’in pek çok konuda bir şeyin kaynağını o şey yerine koyduğunu görmüş olmasaydı buna asla cesaret edemezdi. Nitekim şâri’, rahmin dolu olmasının potansiyel kaynağı olan cinsel ilişkiyi iddetin gerekliliği hususunda rahmin dolu olması gibi kabul etmiş, yine aklın oluşmasının potansiyel kaynağı olan buluş çağına ermeyi aklın oluşması gibi kabul etmiştir. Bu hususa dair burada tek tek saymamız gerekmeyen pek çok örnek mevcuttur.¹⁰⁴ Hz. Ali’nin bu konuda yaptığı kıyasın tahkikini *Şifâü’l-Galîl fi Beyâni’s-Şebehi ve’l-Muhîl ve Mesâliki’t-Ta’lîl*¹⁰⁵ isimli kitabımızda zikretmiştik.¹⁰⁶ Bizim buradaki amacımız ise sahâbe uygulamalarının şâri’in tevkîflerini bize bildirdiğini ifade etmektir. Bu bakımdan eğer bir görüş, kaynağı sahâbe uygulaması olan bir delile dayanıyorsa, o gerçekte tevkîfe dayanıyor demektir.

[104] İşte bunlar, şeriatın sahibinin âdetinden elde edilen şer’î bildirimler (tevkîf) hakkında anlaşılması gereken ince hususlardır. Esasen âdet yoluyla yapılan tevkîf, tevkîf türlerinin anlaşılması en güç olanlarındandır. Şimdi, aslın illetini tespit etmemize ve hükmün kendisine bağlı bulunduğu vasfı (menât) şer’an muteber olmayan diğer vasıflardan ayıklamamıza yarayan yöntemlerin izahına geçelim ki bu sayede bütün bu yöntemlerin tevkîfe dayandığı ve bizim dinde kesinlikle kendiliğimizden ve salt re’yi-mizle hüküm vermediğimiz açıklığa kavuşmuş olsun.

6) [Fasıl]: Tenkîhu’l-Menât’ın Tevkîfe Dayanan Şâhid Yardımıyla Nasıl Uygulandığına Dair Ayrıntılı Açıklama

[105] Şunu bil ki hükmün kendisine bağlandığı vasfı (menât) şer’an muteber olmayan diğer vasıflardan ayıklamak amacıyla kullanılan yöntemleri ayrıntılı bir şekilde açıkladığımızda söz konusu yöntemlerin her birinin temelinde, aslında bir şer’î bildirim (tevkîf) bulunduğu senin için açıklık kazanacaktır. Esasen bu işlem şu on yöntemeye dayanır:¹⁰⁷

تنوّطاً بالتخمين والتقريب، ثم لما تتابع الناس في شرب الخمر واستقلوا ذلك القدر من الحد شاورهم عمر رضي الله عنه فيه، فقال علي t: «من شرب سكر، ومن سكر هذى، ومن هذى افتري، فأرى عليه حد المفترين»، فأشار بجلد ثمانين، ولم يتجاسر عليه حتى قرّب حاله من حال المفترين بأنه بسبب سكره في مظنة الافتراء، ولولا أنه رأى الشارع أقام مظانّ الأشياء مقام الأشياء في كثير من المواضع لما أقدم على ذلك، فقد أقام الشرع الوطاء الذي هو مظنة شغل الرحم مقام الشغل في إيجاب العدة، وأقام البلوغ الذي هو مظنة حصول العقل مقام حصوله، إلى نظائر له كثيرة، لا حاجة إلى تعدادها، وقد ذكرنا تحقيق قياس علي رضي الله عنه في هذا الباب في كتاب «شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخيل». والآن الغرض أن أفعالهم معرّفات لتوقيفات الشارع، فإذا استند قول إلى دلالة حاصلة من فعلهم فهو مستند إلى التوقيف.

[١٠٤] فهذه دقائق لا بد من فهمها في التوقيفات المستفادة من عادة صاحب الشرع، فإن ذلك من أدقّ أبواب التوقيف. ولنرجع الآن إلى بيان المسالك التي تثبت بها علة الأصل وتُنقح مناط الحكم؛ ليتبين أن جميع ذلك يرجع إلى التوقيف وأنا لا نحكم في الدين من تلقاء أنفسنا وبمجرد رأينا أصلاً.

[فصل]: بيان كيفية تنقيح مناط الحكم بشهادة التوقيف على سبيل التفصيل

[١٠٥] اعلم أنا إذا فصلنا تنقيح مناط الحكم ظهر لك أن المرجع في جميعها

إلى التوقيف، فإن ذلك يرجع إلى عشرة مسالك:

a) [İlleti Belirleme Yöntemleri]

a1) Birinci Yöntem: [Fer‘in Kat‘i Olarak Asıl Gibi Olması]¹⁰⁸

[106] Birincisi, köle ile cariye hakkında yukarıda¹⁰⁹ zikrettiğimiz örnekte olduğu gibi “asıl gibi olan” diye tabir edilen yöntemdir. Yine, Hz. Peygamber’in “[Bir kişiden mal satın almış ama bedelini henüz ödememiş] bir adam ölür veya iflas eder ve malı satan kişi de malını o kişinin yanında eski şekliyle bulursa, o söz konusu malda en fazla hak sahibidir [yani o malı doğrudan alıp ona mâlik olabilir].”¹¹⁰ sözü de buna örnektir. Zira biz, bir mal satın alan ve iflâs eden herhangi bir kadının da hadiste geçen “adam” gibi olduğunu söyleriz.¹¹¹

[107] Bu tevkîfin mesnedi ise Hz. Peygamber’in “*Tek bir fert hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*” sözüdür. Bu sözün yanı sıra Hz. Peygamber’in alışverişte tarafların erkek ya da kadın olmasını dikkate almama şeklindeki âdetine ilişkin kesin bilgimizi de göz önünde bulduğumuzda, biz anlarız ki söz konusu erkeklik kaydının hükümde hiçbir tesiri yoktur ve onun zikredilişi, uzun boyluluk, kısa boyluluk, esmerlik, beyazlık, gençlik, yaşlılık ve zaman-mekân farklılığı gibi kayıtların zikredilişine benzer. Üstelik bu cinsten bir işlemin kıyas olarak adlandırılması da hoş değildir. Zira o sözlerdeki erkek lafzı, insan veya müşteri lafzı yerindedir.

[108] Öte yandan şâri‘, bazen âm lafzı hâs kastıyla kullandığı gibi, bazen de hâs lafzı âm kastıyla kullanmaktadır. Meselâ Allah Teâlâ’nın “... *Fakat onlardan öylesi de vardır ki ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilip durmadıkça onu sana iade etmez.*” [Âl-i İmrân 3/75] âyeti bu duruma bir örnektir. Zira hiç şüphesiz biz bilmekteyiz ki bu âyette zikri geçen dinar lafzı, o miktardaki her türlü maldan -bu, gümüş ve kumaş bile olabilir- ibarettir. Yine, Hz. Peygamber’in hırsızlıkla ilgili olarak “*El kesme cezası çeyrek dinarın veya daha fazlasının çalınması halinde uygulanır.*”¹¹² hadisi de buna örnek teşkil eder. Zira bu hadisteki ‘çeyrek dinar’ sözünden maksat, bir dinarın dörtte biri değil, onun kıymetine denk miktardaki maldır. Ayrıca Allah Teâlâ’nın “*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını doldurmasına ateş yemiş olurlar...*” [Nisâ’ 4/10] âyeti de buna bir örnektir. Zira biz bu hükmü, yetimlerin mallarını söz gelimi yakma ve boğma suretiyle ve yine yeme dışında kalan ifsâd etme yollarından biriyle telef edenler hakkında da icrâ ederiz ve böylece âyetteki ‘yeme’ lafzı, âdeta ‘yetimleri mal kaybına uğratma’ anlamından kinâye olmuş olur. Bununla birlikte âyette ‘yeme’ lafzı özellikle zikredilmiştir. Zira yaygın olan odur. Bu, tıpkı “*Herhangi bir adam ölür veya iflas ederse...*”¹¹³ hadisinde ‘adam’ lafzının özellikle zikredilmesi gibidir. Zira yaygın olan, alışverişi adamların yapmasıdır.

[مسالك العلة]

المسلك الأول: [كون الفرع بمعنى الأصل قطعاً]

[١٠٦] ما يعبر عنه بأنه في معنى الأصل، كما ضربناه من المثال في الأمة مع العبد، وكقوله e: «أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وُجد بعينه»، فإننا نقول: أيما امرأة اشترت وأفلست فهي في معنى الرجل.

[١٠٧] ومستند هذا التوقيف هو قوله: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة»، وهذا مع الالتفات إلى معرفتنا قطعاً بعبادة رسول الله ﷺ في تركه الالتفات إلى ذكورة العاقد للبيع وأنوثته حتى عرفنا أنه لا مدخل لها في التأثير وأن مدخلها كمدخل الطول والقصر والسواد والبياض والشباب والكهولة واختلاف المكان والزمان، حتى إن هذا الجنس مما لا تحسن تسميته قياساً أيضاً لأن اسم الرجل قام مقام اسم الإنسان أو مقام المشتري.

[١٠٨] وقد يطلق اللفظ الخاص لإرادة العام كما يطلق العام لإرادة الخاص، وهذا كقوله سبحانه وتعالى: «وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَأَيُّودِهِ إِلَيْكَ»، فإننا نعلم أن ذكر الدينار عبارة عن قدره من كل مال ولو من الفضة والثياب، وكذلك قوله ﷺ في السرقة: «القطع في ربع دينار فصاعداً» المراد به قدر قيمة ربع دينار لا الربع، وكذلك قوله تعالى: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا»، فإننا نجري هذا في الذين يتلفون أموالهم بالإحراق والإغراق وطريق آخر من طرق الإفساد من غير أكل، وكأنّ الأكل صار كناية عن التفويف على اليتامى، ولكن خصص الأكل لأنه الغالب كما خصص الرجل في قوله: «أيما رجل مات أو أفلس» فإن الغالب أن البيع يصدر من الرجال،

Şu halde lafız hâs iken, onunla kastedilen âmdır ve neticede söz konusu ‘adam’ lafzından sadece adam değil, ‘insan’ anlaşılır. Bu da tıpkı “Falan ne bir dirheme ne de bir dinara mâliktir.” sözüne benzer. Çünkü bu sözden o kişinin hiçbir mala sahip olmadığı anlaşılır ve öyle ki eğer o kişi mücevherlere, akar-
 5 lara ve birtakım kıymetli mallara mâlik idiyse, biz bu sözü söyleyen kişinin yalan söylediğine hükmederiz. Zira bu, nasta zikri geçmeyi (meskût anh) zikri geçene (mantûk bih) kıyas etmek suretiyle değil, aksine hususla umumu kastetmek suretiyle âm bir mânayı anlatan hâs bir lafızdır. Kısacası şu kesin olarak açığa çıkmış olmaktadır ki bu husus, ya Hz. Peygamber’in “*Tek bir fert*
 10 *hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*” sözünün genel oluşu sebebiyle ya da söz konusu lafzın -her ne kadar hâs bir lafız olsa da- örfte bu gibi yerlerde umum kastıyla kullanılması sebebiyle tevkîfle sabittir.

Fasıl: [Hz. Peygamber’in “*Tek bir fert hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*” Hadisinin Kaynak Değeri]

[109] **İtiraz:** Bu husus, nasıl olur da Hz. Peygamber’in “*Tek bir fert*
 15 *hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*” sözüne dayanır? Zira bu, eğer sahih¹¹⁴ olsa bile nihâyetinde haber-i vâhiddir. Üstelik Hz. Peygamber döneminde meydana gelmiş bir olayla ilgili belli bir hükme ya da birtakım özel hükümlere mahsus olma ihtimali de bu hadis için söz
 20 konusudur. Hâlbuki bu ilhak işlemleri kat’idir, zannî değildir.

[110] **Cevap:** [Evet, bu husus, Hz. Peygamber’in mezkûr hadisine da-
 yanır.] Çünkü bu hadisle amel etmenin gerekliliği hususunda ümmet icmâ etmiş, ayrıca Hz. Peygamber de şeriatın bütün hükümlerinde ve her defasın-
 25 da bu hadisin anlamına bağlı kalmış ve böylece onunla amel etmenin vâcib olduğunu ve kendisinin sarîh bir şekilde istisna ettiği hususlar dışında onun tahsise açık olmadığını kesin surette bize bildirmiştir. Allah Resûlü’nün bu hadisin gereğinden açıkça istisna ettiği hususların örnekleri ise, oğlak kur-
 ban eden Ebû Bürde b. Niyâr’a söylediği “*Senin için yeterlidir, ancak senden sonra hiç kimse için yeterli olmayacaktır.*”¹¹⁵ sözü ile Huzeyme b. Sâbit’in tek
 30 başına şahitliği hakkında söylediği sözdür.¹¹⁶ Bu istisnâ hükümler sınırlı sayıdadır. Hz. Peygamber’in bu tavrı, Arap dili vâzı’ının bütün masterların mâzî ve muzârî çekimlerinin nasıl yapılacağını genel kural şeklinde bize bildir-
 35 dirmesi ve bu kuraldan “يُنْبَغِي” ve “يَدْعُ” gibi birkaç fiili istisna etmesine benzer.¹¹⁷ Bu istisnalar da yine sınırlı sayıdadır. Esasen bu hadisle amel edilme-
 sinin gerekliliği şüphe götürmezdir. Zira onun makbul bir hadis olduğu ve onunla amel edilmesinin gerekliliği hususunda İslâm ümmeti icmâ etmiş,

فيكون اللفظ خاصًا والمراد به عامًا حتى يسبق إلى الفهم منه الإنسان دون الرجل خاصة، وكما يقال: «فلان لا يملك درهمًا ولا دينارًا» فإنه يفهم منه نفي المال عنه بالكلية حتى لو كان يملك جواهر وعقارات وأموالاً نفيسة ننسب قائله إلى الكذب، لأنه لفظ خاص يُفهم معنى عامًا [لا] على سبيل قياس المسكوت عنه على المنطوق به، بل بطريق إرادة العموم بالخصوص، فتقرر أن هذا ثابت بالتوقيف: إما بعموم قوله: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة»، وإما لأن هذا اللفظ في العادة وإن كان خاصًا فهو في مثل هذا الموضع يطلق لإرادة العموم.

فصل: [في بيان حجية قوله ﷺ: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة»]

١٠ [١٠٩] فإن قيل: كيف يستند هذا إلى قوله: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة»؟ وهذا إن صح خبر واحد، ويتطرق إليه تقدير الاختصاص بحكم معين جرى له واقعة أو بأحكام خاصة، وهذه الإلحاقات مقطوع بها وليست ظنية.

١٥ [١١٠] قلنا: لأن هذا الحديث أجمعت الأمة على العمل به، وعرفنا رسول الله ﷺ بالوفاء بمعناه مرة بعد أخرى في جميع أحكام الشريعة تعريفًا قطعياً أنه يجب العمل به ولا يتطرق إليه تخصيص إلا فيما استثناءه وصرح بالاستثناء فيه كقوله في الضحية: «تجزى عنك ولا تجزي عن أحد بعدك»، وفي شهادة خزيمة، وأمثال لها معدودة، وكان كتعريف واضح اللغة تصريف المصادر كلها إلى الماضي والمستقبل إلا فيما استثناءه من قوله: «ينبغي ويدع» ونظائر معدودة.

٢٠ فإنما صار العمل بهذا الحديث قطعياً لإجماع الأمة على قبوله والعمل به،

Hız. Peygamber de şeriatın ayrıntılarına ilişkin sayısız hükümde ona bağılı kalmış ve onun bu âdeti bu konuda kat'î bir bilgi oluşturmuştur.

Fasıl: [Âdet Yoluyla Yapılan Tevkîfte Tekrar Unsurunun Önemi]

[111] Âdetin ne anlama geldiğini açıkladığımız fasıllarda söz konusu etmediğimiz, âdet yoluyla öğrenilen şer'î bildirimine dair önemli bir ayrıntıya daha dikkat çekmemiz gerekmektedir: Âdet yoluyla oluşan kesin bilgi, âdete konu olan davranışın defalarca tekrar edilmesi suretiyle oluşur. Tekrar ise bir iki defada gerçekleşmez. Açıkçası, tekrarın gerçekleşmiş kabul edilmesi için belli bir sayı sınırı da yoktur. Kesin bilginin âdete konu olan davranışın tekrar edilmesi suretiyle oluşması, tıpkı mütevâtir haberler ile tecrübenin tanıklığıyla oluşmasına benzer. Zira [tevâtürî bilginin oluşması sürecinde] bir kişinin verdiği haber, ilk zannı harekete geçirir; ikincinin verdiği haber onu güçlendirir; üçüncüsünün verdiği haber ise onu daha da pekiştirir. Zannın gücü gizli bir şekilde gittikçe artar ve nihayet zan, kesin bilgiye (ilm-i yakîn) dönüşür. Kesin bilginin oluşmasını sağlayan haber sayısını net bir biçimde belirlemek, yani bu bilginin kaçınıcı kişinin verdiği haberin ardından oluştuğunu tespit etmek asla mümkün değildir.

[112] Yine, sakamonya¹¹⁸ adı verilen ilacın safra hıltını¹¹⁹ ishal ettiğine dair tecrübemiz de böyledir. Bu ilacı sadece bir iki defa kullanıp ishal ettiğini gördüğümüzde bu tecrübe bize onun ishal edici bir özelliğe sahip olduğunu kesin olarak ifade etmez. Bunun için kesin bilgi (ilm-i yakîn) düzeyine ulaşıncaya kadar süren art arda ve pek çok defa tekrar eden bir tecrübeye ihtiyaç vardır. Her bir tecrübe sakamonyanın ishal edici bir özelliğe sahip olduğuna dair bir tanıklık oluşturur. Takiben tecrübeler birbiri ardınca meydana gelir ve neticede sakamonyanın ishal edici bir özelliğe sahip olduğu bilgi gücü açısından zan seviyesinin üstüne çıkar. İşte bu durum tıpkı, her bir kişinin verdiği haberin bir tanıklık oluşturması ve söz konusu haberin giderek tevâtür seviyesine ulaşması gibidir.

[113] İşte benzer şekilde, Hız. Peygamber'in her defasında satıcının erkek ya da kadın olmasını göz önünde bulundurmaksızın söz gelimi alışverişin feshine hükmetmesi ve tarafları feshin gereğini yerine getirmekle yükümlü tutması, yine necâsetin erkeklerden ya da kadınlardan çıkması arasında herhangi bir ayırım gözetmeksizin içine necâset düştüğünde suyun necis olduğuna hükmetmesi, bize "erkeklik" vasfının şer'an muteber olmadığını bildirdiği gibi şu hususları da bildirmektedir: İflas hükmü müşterinin erkek olmasına değil, semeni ödeme yükümlülüğü altına girmiş bir kişi olmasına bağlıdır; haksız fiil hükmü, "yetimi mal kaybına uğratma"ya bağlıdır,

ولوفاء رسول الله ﷺ به في أحكام خارجة عن الحصر في تفاصيل شرعه، فصارت عادته في ذلك مفيداً للقطع.

فصل: [في بيان أهمية التكرار في التوقيف الذي عُرف بالعادة]

[١١١] ينبغي أن نُنبه لدقيقة فيما يُعرف بالعادة أهملنا ذكرها في فصول

شرح معنى العادة، وهي أن ما يثبت بالعادة فإنما يثبت بالتكرار مرة بعد

أخرى، وهذا التكرار لا يثبت بمرة ومرتين، ولا حصر لعدده، بل يجري ذلك

مجري أخبار التواتر ومجرى شهادة التجربة؛ فإن خبر الواحد يُحَرِّك أَوَّل

الظن، وخبر الثاني يَفْوِيه، وخبر الثالث يزيده تأكيداً، ولا تزال تتزايد قوة

الظن تزايداً خفيّ التدرّج حتى ينقلب علماً يقيناً، ولا يمكن حصر ذلك

العدد أصلاً. ١٠

[١١٢] وكذلك تجربتنا السقمونيا وكونه مسهلاً لخلط الصفراء لا تفيدنا اليقين

[بكونه] مسهلاً بالمرة والمرتين بل بمرات متوالية كثيرة حتى تنتهي إلى إفادة

اليقين، ولكل مرة شهادة ثم تتوالى فتخرج عن حد الظن، كما أن لخبر كل واحد

شهادة حتى ينتهي إلى التواتر.

[١١٣] وكذلك حكم رسول الله ﷺ كل مرة بفسخ البيع وعهد به من غير

التفات إلى ذكورة البائع وأنوئته، وكذلك بنجاسة الماء عند وقوع نجاسة فيه من

غير فرق بين أن تكون النجاسة خارجة من الذكور أو الإناث، هو الذي يعرّفنا

سقوط وصف الذكورة عن درجة الاعتبار وينبئ أن حكم الإفلاس منوط بكونه

مشترياً ملتزماً للثمن لا بكونه رجلاً، وحكم العدوان منوط بكونه مفوّتاً على اليتيم

١٥

yoksa mal kaybına uğratmanın “malı yeme şeklinde olması”na değil; kölenin yarısına yönelik âzat etme tasarrufunun onun öteki yarısına da sirayet edeceğine dair hüküm, onun erkek köle olmasına değil, köle olmasına bağlıdır; çeyrek dinarın çalınması durumunda uygulanan el kesme hükmü, çalınan malın altın olmasına değil, çeyrek dinar miktarında olmasına bağlıdır vb. Şu halde söz konusu vasfının şer’an muteber olmadığı Hz. Peygamber’in tekrar eden âdetinden neşet eden şer’î bildirimle (tevkîf) öğrenilmiş olur ve ilgili hüküm o vasfın göz ardı edilmesinin ardından geride kalan vasfa (genel olduğu için genel tarzda ve onun var olduğu her yerde geçerli olacak şekilde) bağlı kalır.

10 **Fasıl: [Nasta Zikri Geçmeyen Zikri Geçene İlhak Etme İşleminde İzlenen İki Yöntem]¹²⁰**

[114] Şunu bil ki nasta zikri geçmeyen (*meskût anh*) zikri geçene (*mantûk bih*) ilhak etme işleminde izlenen iki yöntem vardır:

a) Bu yöntemlerin birincisi, meskût anh ile mantûk bih arasındaki ortak vasfa temas edilmeyip sadece ikincisini birincisinden farklı kılan vasfa temas edilmesidir. Nitekim bu yöntem uygulanırken şöyle denir: “Mantûk bihi meskût anhtan farklı kılan vasıf, şu vasıftan ibarettir ve bu vasıf mantûk bih için konulan hükümle ilgili olarak şâri’in göz önünde bulundurduğu bir vasıf değildir. Bilakis biz bu vasfın o hükmün konulmasında hiçbir tesire sahip olmadığını biliyoruz.” Böylece söz konusu vasıf göz ardı edilir ve sonuçta mantûk bih için konulmuş olan hüküm, meskût anh için de geçerli olur.

b) İkinci yöntem ise, meskût anh ile mantûk bih arasındaki ortak vasfa temas edilmesi ve hükmün menâtının (illet) muteber olmayan vasıflardan ayıklanmasıdır. Menât açısından ortaklık oluştuktan sonra aralarındaki farkların çokluğu önemsizdir [ve mantûk bih için konulmuş olan hüküm, meskût anh için de uygulanır.]

[115] Birinci yöntem nispeten çok daha kolaydır. Bu yöntem, menât belirlemesi ve ayıklaması yapılmaksızın uygulanabilir.¹²¹ Bu yöntemin tenkîhu’l-menât işlemi yapılmaksızın uygulanabileceğine dair örnek şudur: Biz biliyoruz ki Hz. Peygamber yatsı namazında¹²² yanılınca sehiv secdesi yapmıştır. Bu sebeple biz yine biliyoruz ki her kim öğle ve ikindi namazlarında yanılırsa sehiv secdesi yapar. Zira bu iki namaz arasında vakit farlılığı dışında hiçbir fark yoktur. Öte yandan biz şâri’in namazın şartları ve namazı bozan şeyler açısından namazlar arasında ayırım yapmama şeklinde bir âdetinin olduğunu da biliyoruz. Bu ise sehiv secdesi yapmanın menâtının (illet) ne olduğunu tespit edip onu şer’an muteber olmayan vasıflardan ayıklamadan önce de bildiğimiz bir husustur.

لا يكونه أكلاً، وسراية العتق في نصف العبد بكونه رقيقاً لا بكونه عبداً ذكراً، والقطع في ربع دينار بكونه هذا المقدار لا بكونه ذهباً، وكذلك في نظائره. فإذا عُرِف بتوقيف صادر عن العادة المتكررة سقوط هذا الوصف عن درجة الاعتبار، فبقي الحكم منوطاً بالباقي بعد الحذف عاماً بعمومه وجارياً مع وجوده. ٥

فصل: [في بيان الطريقتين في إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به]

[١١٤] اعلم أن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق فيه طريقتان:

أحدهما: أن لا يُتعرض للجامع بينهما، بل يتعرض للفارق فقط، فيقال: لا فارق إلا هذا، وهذا الفارق غير ملحوظ في الشرع بالإضافة إلى هذا الحكم، بل نعلم أنه لا مدخل له في الحكم فيحذف عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم. ١٠

الثاني: أن يُتعرض للجامع ويُنتجح مناط الحكم، ولا يبالي بكثرة الفوارق بعد الاشتراك في المناط.

[١١٥] والأول أسهل كثيراً، وذلك ممكن دون تنقيح المناط ودون تعيينه، أما إمكان ذلك دون تنقيحه فمثاله: علمنا بأن رسول الله ﷺ لما سها في إحدى صلاتي العشاء سجد، فنعلم أن من سها في الظهر والعصر يسجد أيضاً؛ إذ لا فرق إلا اختلاف الوقت، وقد علمنا من عادة الشارع أنه لم يفرق بين هذه الصلوات في الشروط والنواقض، فهذا مما نعلمه قبل أن ينتجح لنا مناط السجود ١٥

Eğer menât kişinin yanılmış olması ise, o zaman secdeyle telâfi edilebilecek bir şeyi “kasten” terk eden kişi bu secdeyi yapmakla yükümlü olmayacaktır. Diğer taraftan secde yanılma vasfı göz önünde bulundurulmaksızın namazda meydana gelen noksanlığa bağlı ise, o zaman da söz gelimi namazda birinci teşehhüdü “unutarak” terk eden ile “kasten” terk eden arasında sehiv secdesiyle yükümlü olma bakımından herhangi bir fark gözetilmeyecektir. Hiç şüphesiz bu, söz konusu hükmün menâtının, şer‘an muteber olmayan vasıflardan ayıklanmasına dayanan bir tartışmadır. Bununla birlikte menâtın ayıklanmasından önce öğle namazının sehiv secdesinin gerekliliği hususunda yatsı namazına ilhak edilmesi câizdir. Zira biz şunu biliyoruz ki menât ister noksanlık isterse yanılma, hangisi olursa olsun, öğle namazı her ikisi açısından da yatsı namazı gibidir.

[116] Bu yöntemin menât belirlemesi (tahrîcü'l-menât) yapılmaksızın izlenebileceğine dair örnek ise şudur: Hiç şüphesiz biz kuru üzümün ribâ hükmü açısından hurma gibi olduğunu ve aralarında -bu hükümde müessir olması uygun olmayan şekil farklılığı dışında- bir farklılığın bulunmadığını biliyoruz. Ribâ hükmüne ilişkin illetin¹²³ “hacim ölçü birimiyle ölçülebilir olma (*keylî*)” mı, “mutlak olarak gıda maddesi olma (*tu‘m*)” mı, “doyurucu olan ve bedeni ayakta tutan gıda maddesi olma (*kût*)” mı, yoksa “benzeri piyasada bulunan madde olma (*mislî*)” mı olduğu bizim açımızdan açıklığa kavuşmadan kuru üzümü hurmaya ilhak etmemiz mümkündür. Zira illet her ne olursa olsun, kuru üzüm bu dört illetin her biri açısından hurma gibidir.

[117] İşte nasta zikri geçmeyen olayı (meskût anh) zikri geçen olaya (mantûk bih) ilhak etmede uygulanan birinci yöntemin izahı bu şekildedir. Bu yöntemin şer‘î bildirimine (*tevkîf*) dayalı olduğunu öğrenmiş oldun.

25 **a2) İkinci Yöntem: [Fer‘in Zannî Olarak Asıl Gibi Olması]¹²⁴**

[118] Bu da tıpkı birinci yöntem gibidir. Ne var ki bu yöntemde zikri geçen olayı (mantûk bih) zikri geçmeyen olaydan (meskût anh) farklı kılan vasfın hükümde müessir olmadığı kesin (kat‘î) olarak değil, ağır basan kanaat (zann-ı gâlib) düzeyinde bilinir.

[119] Bu yöntemin örneği şudur: Efendi, hürlüğü kölenin belli bir parçasına izâfe ettiğinde, tıpkı onu kölenin belirsiz (şâyi‘) yarısına izâfe ettiğinde olduğu gibi, hürlük kölenin tamamına sirayet eder. Esasen biz, bu ilhak işleminde ne söz konusu iki durum arasındaki ortak vasfa ne de hürlüğün kölenin tamamına sirayet etmesinin illetine değiniyoruz, sadece şunu söylüyoruz:

وأنه هو كونه ساهياً حتى لا يؤمر العامد ترك ما يُجبر بالسجود، أو هو منوط بالنقصان من غير ملاحظة معنى السهو حتى يسوّى بين تارك التشهد الأول ناسياً أو عامداً في الأمر بالسجود؟ فإن هذا خلاف مبني على تنقيح مناط الحكم، وإلحاق الظهر بالعشاء جاز في أصل السجود قبل أن يتنقح هذا؛ فإننا نعلم أنه كان المناط هو النقصان أو السهو فكيفما كان فالظهر فيهما في معنى العشاء.

[١١٦] أما إمكان ذلك دون تعيين المناط فمثاله: أننا نعلم أن الزبيب في معنى التمر في باب الربا، لا مخالفة إلا في الشكل الذي لا ينبغي أن يكون له مدخل في الحكم، ويمكن ذلك قبل أن يتعين لنا أن العلة الكيل أو القوت أو الطعم أو المثلية، فإنه كيفما كان فالزبيب في معناه في هذه العلة الأربع.

[١١٧] فهذا بيان مسلك واحد في الإلحاق، وقد عرفت أنه كيف يرجع إلى التوقيف.

المسلك الثاني في الإلحاق: [كون الفرع بمعنى الأصل ظناً]

[١١٨] هو هذا بعينه، لكن يكون سقوط أثر الفارق معلوماً بالظن الغالب لا بالقطع.

[١١٩] مثاله قولنا: إذا أضاف العتق إلى بعض معين يسري كما إذا أضاف إلى نصف شائع؛ لأننا لا نتعرض للجامع ولا لعدة السراية، ولكننا نقول:

Hürlüğün kölenin tamamına sirayet etmesinin illeti bizim için açıklığa kavuşmadan önce, biz hem cariyenin köle gibi olduğunu biliyoruz, hem de kölenin belli bir parçasının onun belirsiz yarısı gibi olduğunu biliyoruz. Çünkü hürlüğün bedeninin belli bir parçasıyla sınırlı kalması belirsiz yarısıyla sınırlı kalmasından daha uzak bir ihtimaldir ve dolayısıyla bu iki durumun, hürlüğün bedeninin tamamına sirayet etmesi açısından eşit olmaları evleviyet gereğidir. Fakat bu, zanna dayalı bir çıkarımdır. Buna şöyle bir itiraz yapılabilir: “Şeriat kölenin belli bir parçasını değil ama belirsiz yarısını birtakım hukukî tasarruflara mahal kılmıştır. Bu bakımdan burada şu söylenebilir: Âzat etme tasarrufunun kölenin bedeninin belirsiz yarısına izâfe edilmesi, kendisi için uygun bir mahal bulmuş, buna bağlı olarak geçerlilik kazanmış ve mahallinde gerçekleşmesini takiben hürlük kölenin tamamına sirayet etmiştir. Oysa kölenin belirli bir parçası, âzat etme tasarrufu için uygun bir mahal değildir. Bu sebeple ona yapılan izâfet geçersiz olmuştur.”

Bu, ihtimal dışı bir fark değildir. Zira bu, şeriatın söz konusu iki durumu birbirinden farklı kılan vasfı, yani birinin belirsiz, diğerinin belli olmasını göz önünde bulundurduğuna dair bir açıklamadır. Fakat bu farkın ilhak işlemine engel teşkil etmemesi daha güçlü bir ihtimaldir. Çünkü bedeninin belirsiz bir parçası, boşama ve âzat etme tasarruflarının kendisiyle sınırlı kalmasının imkânsızlığı açısından bedeninin belli bir parçası gibidir. Bu ikisi sadece alışveriş, icâre ve diğer akitlerde ayrılır.¹²⁵ Şeriatın bu farkı âzat etme hükmünün cinsi dışındaki hükümlerde dikkate alıyor olması, burada ilhak işlemine engel oluşturmaz.¹²⁶ Zira söz gelimi erkeklik vasfı da, nikâh, şahitlik ve diğer birtakım hükümlerde muteberdir. Bu durum, söz konusu vasfının, durgun suya idrar yapma yasağında; müşterinin iflası halinde satıcının malını onun yanında aynen bulmasında ve kölenin bedeninin bir parçasının hür olmasının tamamına sirayet etmesinde de muteber olduğunu göstermez. Benzer şekilde bedeninin belli bir parçası boş olmayı kabul etmediği gibi belirsiz yarısı da kabul etmez. Şu halde bu iki durum arasındaki fark [yani birinde vücut parçasının belli, diğerinde ise belirsiz olması], her ne kadar diğer konularda bir tesire sahip ise de, âzat etme konusunda hiçbir tesire sahip değildir. Bu sebeple, hasmın dile getirdiği görüş de yine ihtimal dâhilinde olmakla birlikte, bizim sözünü ettiğimiz görüş daha güçlüdür.

[120] Bu yöntemin diğer örneği de şudur: Bedevî “Ramazan gününde eşimle cinsel münasebette bulundum.” dediğinde, Hz. Peygamber “Bir köle âzat et!” buyurmuştur. Buradan hareketle biz kesin olarak biliyoruz ki

كما نعلم أن الأمة في معنى العبد قبل أن تتلخص لنا علة السراية فكذلك نعلم أن المعين في معنى الشائع؛ لأن قصر العتق على المعين أبعد من قصره على الشائع، فالتسوية فيه أولى. لكن هذا ظني؛ ربما يقال: الشرع جعل النصف الشائع محل التصرفات دون المعين فيجوز أن يقال: الإضافة إلى الشائع وجد محلاً صالحاً فتمكّن منه، ثم يسري بعد مصادفته محله، والمعين ليس محلاً فتلغو الإضافة إليه، وهذا فرق ليس خارجاً عن الاحتمال؛ لأنه بيان النفات الشرع إلى اعتبار الوصف الفارق وهو الشيوخ والتعین. لكن الأظهر أن هذا لا يمنع من الإلحاق؛ لأن الشائع في امتناع اقتصار الطلاق والعتاق عليه كالمعين، وإنما يفترقان في البيع والإجارة وسائر العقود، والنفات الشرع إلى هذا الوصف في غير جنس هذا الحكم لا يحسم سبيل الإلحاق؛ فإن الذكورة أيضاً معتبرة في النكاح والشهادة وجملة من الأحكام، ولا دل ذلك على اعتبارها في باب النهي عن البول في الماء الراكد، وفي وجود البائع عين متاعه عند إفلاس المشتري، وفي سراية عتق العبد، فكذلك الطلاق ينبو عنه النصف الشائع أيضاً كما ينبو عنه المعين، فلا أثر للفارق في هذا الباب وإن كان له أثر في غير هذا الباب، فلهذا كان الأظهر ما ذكرناه وإن كان ما ذكره الخصم محتملاً أيضاً.

[١٢٠] المثال الآخر لهذا المسلك أن الأعرابي لما قال: «واقعت أهلي

في نهار رمضان» قال صلى الله عليه وسلم: «أعتق رقبة»، فنعلم قطعاً

nikâhlı eşyle değil, mâliki olduğu ve üzerinde istifrâş¹²⁷ hakkına sahip bulunduğu cariyesiyle cinsel münasebet yaşayan herkes onun gibidir. Zira nikâhlı eş, kocanın eşler arasında adaleti sağlamasının gerekliliği (kasm) ve yine kocanın evlenebileceği kadınların sayısının dörtle sınırlı olması (hasr) hükmü ve diğer haklar açısından, üzerinde istifrâş hakkı kurulmuş olan cariyeden ayrılıyorsa da kadının “nikâhlı eş” olması kefarete ve orucun bozulmasına hükmünde hiçbir tesire sahip değildir. Eğer söz konusu bedevî yabancı bir kadınla zina etmiş olsaydı, görünen o ki yine kefarete ödemekle yükümlü olacaktı. Fakat bir kimse buna şu şekilde itiraz edebilir: “Kefarette hem ibadet hem de ceza yönü vardır. Öyleyse onun sebebinde de hem yasak (hazr) hem de serbestlik (ibâha) yönü bulunmalıdır. Hâlbuki zina her yönden haramdır. Nikâhlı eş ya da istifrâşlık cariye ile cinsel münasebette bulunma ise şeklen helal; oruca rastlaması itibariyle haramdır. Şu halde kefarete hükmünün salt haram olan zinaya bağlı olması uygun değildir.”

Bu kişinin sözünü ettiği görüşün doğru olması ihtimal dâhilindedir. Ancak tersi, daha güçlü bir ihtimaldir. Çünkü kefarete hükmü, kişinin kabahati sebebiyle vacip olur. Kabahat ne kadar büyük olursa kefaretin vâcib olması da o kadar evlâ olur. İşte bu, sözünü ettiğimiz diğer ihtimalden daha güçlü bir zann-ı gâlibdir.

[121] Kısacası anlatmak istediğimiz şey şudur: İki hususu birbirinden farklı kılan vasıf, “bunu ondan farklı kılan vasıf şundan ibarettir” denilebilecek şekilde belli olur ve o vasfın söz konusu hükmü gerektirmede bir tesire sahip olmadığı baskın kanaat (zann-ı gâlib) düzeyinde açığa çıkarsa, tıpkı bu hususun kesin bilgi (yakîn) düzeyinde açığa çıkmasında olduğu gibi, o vasfın göz ardı edilmesi gerekir.

Fasıl: [Nasta Zikri Geçmeyen Zikri Geçene İlette Değnilmeksizin İlhak Edilmesine Dair Açıklama]¹²⁸

[122] Şunu bil ki biz, her ne kadar nasta zikri geçmeyen olayın (meskût anh) zikri geçen olaya (mantûk bih) ilhak edilmesinin, menâtın [şer’an muteber olmayan vasıflardan] ayıklanması ve illetin istinbât ve tayin edilmesi söz konusu olmaksızın, sadece mantûk bihi meskût anhtan farklı kılan özelliklerin [hükümde müessir olmamalarına binâen] göz ardı edilmesi suretiyle yapılabileceğini câiz görüyorsak da [burada şu hususa dikkat edilmelidir]: Bu ilhak işlemine ancak hükmün menâtı olan vasfın, yani illetin kokusu alındıktan sonra cesaret edilebilir. Henüz illetin belirgin ve net bir şekilde ortaya çıkarılmış olmaması bu noktada sorun teşkil etmez.

أن من واقع سرّيته المملوكة دون أهله المنكوحه فهو في معناه، إذ لا مدخل لكونها منكوحه في باب الكفارة وفساد الصوم وإن كانت المنكوحه تفارق السرّيّة في أحكام القسم والحصر وسائر الحقوق. فلو زنى بأجنبية فالظاهر أن الكفارة تجب عليه، ويحتمل أن يقول قائل: الكفارة فيها شوب العبادات والعقوبات فينبغي أن يكون في سببها شوب الحظر والإباحة، والزنا حرام من كل وجه، ووطء الأهل والسرّيّة حلال من حيث هيئته حرام من حيث مصادفته للصوم، فلا ينبغي أن تناط بالحرام المحض، فما يذكره محتمل ولكن الأظهر خلافه، لأن الكفارة وجبت بسبب التقصير، فإذا كان التقصير أعظم كان الإيجاب أولى، وهذا أغلب على الظن مما ذكرناه.

١٠ [١٢١] والمقصود أن الفارق إذا كان معينًا، حتى أمكن أن يقال: «إنه لا فارق إلا كذا» فظهر سقوط أثره في اقتضاء الحكم بظن غالب وجب حذفه كما لو ظهر بيقين.

فصل: [في بيان جواز إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من غير تعرض

للمنطوق]

١٥ [١٢٢] اعلم أن حذف تأثير الفارق وإن جوّزنا [الإلحاق] به دون تنقيح المنطوق واستنباط العلة وتعيينها، ولكن الحق فيه أن ذلك لا يتجاسر عليه إلا بعد استشاق رائحة المعنى الذي هو مناط الحكم وإن لم يطلع بعد على تحديده أو تعيينه.

[123] İlhak işleminin gerçekte bu şekilde yapıldığına dair delilimiz şudur: Kuşkusuz biz Ramazan gününde yapılan zinayı nikâhlı eşle yapılan cinsel münasebete kefaret yükümlülüğü açısından ilhak ederken, hürmet-i musâhere¹²⁹ açısından ilhak etmiyoruz. Hâlbuki [zina ve nikâhlı eşle yapılan cinsel münasebet arasındaki] ilişki, birbirine benzerlik ve birini diğ-

5 gerinden farklı kılan özellikler [hem kefaret hem de hürmet-i musâhere açısından] aynıdır. Fakat biz, kefaretin kişiyi söz konusu suçu bir daha işlemekten men etmek amacıyla ve onun kabahati sebebiyle vâcib kılındığını ve bu bakımdan zina eden kişinin de kefaretle yükümlü tutulmasının ev-

10 leviyet gereği olduğunu anlıyoruz. İşte bu, hükmün illetine (aslî'l-ma'na) işaret eden bir husustur. [Kefaret yükümlülüğünün Ramazan gününde zina eden kişi için de geçerli olduğu sonucuna varmamız için], Ramazan gününde eşiyile cinsel münasebette bulunan kişinin o suçu bir daha işlemekten men edilmesini gerektiren kabahatinin mahiyetini, [yani bu hükmün

15 illetini] açıkça tespit etmemiz gerekli değildir. Hürmet-i musâhereye gelince, biz, onun bir "nimet" olduğunu anlıyoruz. Zira hürmet-i musâhere, kadın ile erkek arasındaki perdeyi ortadan kaldırarak onların aynı ortamı paylaşabilmelerine imkân vermekte ve kişideki evlenme arzusunu kolayca gidererek karısının kızına kendi kızına davrandığı gibi ve karısının annesi-

20 ne de kendi annesine davrandığı gibi davranabilmesini sağlamaktadır. [Bu açıdan zina, bir nimet olan hürmet-i musâhere doğurmaz.] Zira hürmet-i musâhere, şar'î tarafından meşru cinsel münasebete bağlanmış bir hükümdür. Dolayısıyla bu nimetin, zina suçu için bir ceza olarak görülmesi uygun değildir. Her ne kadar zina eden kişinin sıhrî akrabalarıyla¹³⁰ evlenmesinin

25 hürmet-i musâhere yoluyla yasaklanmış olması onun için bir ceza olarak görülebilirse de, bu ceza hükmü, bu sebebe uygun değildir. Bu yüzden biz, "Hürmet-i musâhere bir nimet olduğu için, zina bu açıdan nikâhlı eşle yapılan cinsel münasebet gibi değildir." diyoruz.

[124] Benzer şekilde biz biliyoruz ki âzat olma halinin [kölenin bir parçasından bütün bedenine] sirayet etmesinin nedeni, şâri'in -bu halin bedeninin parçalarına ayrılmasında zorluk bulunmasından ötürü- onu kö-

30 lenin tamamına yaymayı arzu etmesidir. Eğer biz bunu bilmiyor olsaydık, cariyeyi köleye ilhak etmeye kalkışmazdık.

[125] İşte zikredilen bu örnekler sana göstermektedir ki söz konusu yöntem, her ne kadar mantûk bihi meskût anhtan farklı kılan vafsa değin-

35 me [ve o vafsin hükümde müessir olmadığını gösterme] esasına dayanan bir yöntem olsa da aslında ortak vasıf olan illetin ayrıntıya girilmeksizin genel olarak idrak edilmesini de içermektedir.

[١٢٣] وآية أن الأمر كذلك أنا نلحق الزنى في رمضان بوقاع المنكوحه، ولا نلحقه به في تحريم المصاهرة، والنسبة والمشابهة وتعيين الفارق واحد، ولكن توَسَّمنا في الكفارة أنها للزجر بسبب تقصير، فكان الزاني أولى، وهذا تتبَّه لأصل المعنى وإن لم يتلخص حد التقصير المحجوج إلى الزجر، وأما في حرمة المصاهرة فتوَسَّمنا فيه نعمةً لتسهيل المخالطة ورفع الحجاب وانكسار شهوة النكاح حتى يسلك بابنة زوجته مسلك ابنته وبأمرها مسلك أمه؛ لأن هذا نيط بالوطء المشروع فلا يناسب ذلك النعمة والعقوبة، وإن كان يمكن أن يجعل الحجر عن النكاح عقوبة ولكن هذا لا يناسب هذا السبب، فلهذا قلنا: ليس الزنى في معنى الوطاء في النكاح؛ لأن المصاهرة نعمة. ١٠

[١٢٤] وكذلك لولانا فهِمنا أن سراية العتق لأجل تشوّف الشرع إلى تكميله لما في التجزئة من العسرة لما تجاسرنا على إلحاق الأمة بالعبد.

[١٢٥] وهذا يدلُّك على أن هذا الطريق وإن كان راجعًا إلى التعرض للفارق فليس يخلو عن توَسُّم المعنى الجامع على إجمال من غير تفصيل. ١٥

a3) Üçüncü Yöntem: [Kat'î Mefhûmü'l-Muvâfaka]¹³¹

[126] Bu yöntem, iki şeyden nispeten daha yüksek seviyeli olanına daha düşük seviyeli olanıyla tembihte bulunmadır. Meselâ Allah Teâlâ "... *sakın [anne-babaya] 'Öf!' deme; onları azarlama...*" [İsrâ 17/23] buyurmuş, ancak ["öf deme"den daha kötü birer muamele olan] "dövme" ve "öldürme"nin yasak olup olmadığına temas etmemiştir. Fakat anne-babayı dövme ve öldürmenin yasak oluşu, her ne kadar âyette söz konusu edilmemişse de, uygun bir umum lafız zikredilip "öf deme", "dövme" ve "öldürme"nin hepsine temas edilmesinden daha açık bir şekilde yine bu âyetten anlaşılmaktadır.¹³² Zira Allah Teâlâ "onlara eziyet etme" buyurmuş olsaydı, dövme ve öf demenin haramlığı bu ifadeden anlaşılırdı. İşte bu umumi ifadeyle yapılan yasaklama da aynı şekildedir. Eziyetin en düşük seviyesi olan öf deme bilhassa zikredilince dövmenin haramlığı evleviyet gereği anlaşılmış olmaktadır.

[127] Bu tembih iki şeyden kaynaklanır: a) lafız, b) bağlam. Öncelikle "lafız"dan kaynaklanan tembihi ele alalım. [Bunu şöyle izah edebiliriz: geçmişte insanlar arasında] anne babaya öf denilmesi şeklinde bir âdet cârî olmamıştır ki söz konusu yasaklamayla amaçlanan şey sadece onlara öf denilmesi olsun. Aksine anne babaya öf denilmesi onları hor ve hakir görmenin çeşitli seviyelerinden en düşüğü gibidir ve bu sebeple öf demenin yasaklanmasıyla onun üstündeki seviyeler de zımnen yasaklanmış olmaktadır.

[128] Yine "*Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir.*" [Zilzâl 99/7] âyeti de aynı şekildedir. Zira zerre miktarı bir amelin insanlardan sadır olabileceğini tasavvur etmek neredeyse imkânsızdır. Bu bakımdan âyette "zerre"nin zikredilmesi, "çok olanın kendisiyle bilinmesi amacıyla zikredilen az" anlamında mübalağadan kinayedir ve sanki maksat zikredilen zerre değil, zikredilmeyen çok sayıdaki amellerdir.

[129] İşte benzer şekilde "...*onlara öf deme.*" [İsrâ 17/23] âyetinden maksat, zikredilen "öf deme"nin yasak oluşunu ifade etmek değildir. Çünkü [zaten insanların âdetinde] anne-babaya "öf" denmez. Aksine maksat zikredilmeyen "dövme" ve "öldürme"dir. Ne var ki bu ifade kalıbı, maksadı mübalağalı ifade etme ve dikkat çekme açısından anne-babayı dövmenin yasak olduğunu zikredip bunu sarâhatle dile getirmekten daha güçlüdür.

[130] Bu tembihin ikinci sebebi ise "bağlam"dır. Zira söz konusu ifade gerçekte mutlak olarak anne babaya saygı ve hürmet gösterme için sevk edilmiştir. Aksi takdirde, hükümdarın yakınlarından çekindiği bir düşmanını esir aldığında cellâdına: "Onu öldür, ancak ona öf deme, onu azarlama" demesi yerinde olur ve çelişkili olmazdı.¹³³

المسلك الثالث: [مفهوم الموافقة قطعاً]

[١٢٦] هو التنبيه بالأدنى على الأعلى؛ فقد قال تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾، ولم يتعرض للضرب والقتل بالنهي عنهما، ولكن هذا وإن كان مسكوتاً عنه فهو مفهوم عنه فهماً أوضح من التعرض للجميع بالعموم؛ إذ لو قال: «ولا تؤذهما» كان يفهم منه تحريم الضرب والتأفيف والنهي بهذا العموم على وجه واحد، وإن خصص بالذكر التأفيف الذي هو أدنى الدرجات صار الضرب أولى بالفهم.

[١٢٧] وكان هذا التنبيه يحصل من شيئين: أحدهما من اللفظ، والآخر من السياق. أما اللفظ فهو أن العادة ما جرت بأن يقال للوالدين: «أف» حتى يكون هو مقصوداً بالنهي، بل كأنه عبارة عن أدنى درجات التحقير فيحصل بالنهي عنه النهي عما فوّه ضمناً.

[١٢٨] وكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾؛ فإن العمل المقتصر على الذرة يكاد لا يتصور وقوعه، فيكون ذكره كناية عن المبالغة في معنى القليل ليعلم به الكثير، وكان المراد هو الكثير المسكوت عنه دون الذرة المنطوق بها.

[١٢٩] وكذلك المراد من قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ﴾ ليس هو المنطوق به؛ لأنه لا يُقال، بل كأن المراد هو المسكوت عنه، ولكن هذه الصيغة أتت في الدلالة والتنبيه على المبالغة من التصريح والنطق بالنهي عن الضرب.

[١٣٠] والسبب الثاني لهذا التنبيه هو السياق، فإنه سيق الكلام في الأصل للاحترام والتعظيم مطلقاً؛ وإلا فيجوز أن يقول الملك للجلاد مهما استولى على عدو محتشم من أقاربه: «اقتله ولا تقل له أف ولا تنهر»، ولا يتناقض ذلك،

Şu halde bağlamdan anlaşılan şey lafız için bir karîne teşkil eder ve sonuçta zikredilen amaç dışı gibi olurken zikredilmeyen asıl maksat haline gelir. Bu sebeple, aşağıda geleceği üzere, kıyas lafzının bu istidlâl sanatı için kullanımı uygun değildir. Çünkü kıyas işleminde nasta zikredilmeyen fer'in nasta zikredilen ve makîs aleyh olan asıla tâbi olması gerekir. Bu istidlâl sanatında ise bunun aksi bir durum söz konusudur.¹³⁴ İşte bu yöntemin da yine sarîh lafızla yapılan tevkîf gibi, hatta ondan daha etkili olduğunu öğrenmiş bulunuyorsun.

a4) Dördüncü Yöntem: [Zannî Mefhûmü'l-Muvâfaka]¹³⁵

[131] Bu da tıpkı üçüncü yöntem gibidir. Şu kadar var ki bu yöntemde, [iki şeyden] nispeten daha düşük seviyeli olanıyla daha yüksek seviyeli olanına tembihte bulunma kesinlik yoluyla değil, zan yoluyla olmaktadır. Meselâ “*Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse, bir mümin köleyi âzat etmesi ... gerekir.*” [Nisâ’ 4/92] âyeti buna örnektir. Bu âyet bir mümini kasten öldüren kişinin köle âzat etmesinin evleviyet gereği olduğuna açıkça işaret etmektedir. Zira kasıtsız kusur (hata), kefarete ihtiyaç duyuyorsa kasıtlı kusur ona evleviyetle ihtiyaç duyar. Sanki hatanın belirtilmesi kastın evlâ olduğuna işaret etme amacına mâtuf gibidir.¹³⁶ Fakat bu kesin değildir. Çünkü şu da söylenebilir: “Kefaret ancak hatayı telâfi edebilir. Hâlbuki büyük günah olan kasten öldürme hakkında Allah Teâlâ “*Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir.*” [Nisâ’ 4/93] buyurmuş ve onu işleyenin öldürülmesini vâcib kılmıştır. Kasten öldürme suçunu işleyen kişi öldürüldüğünde kefarete bu suç ne zaman ve nasıl telâfi edecektir? [Bu mümkün değildir.]” Fakat şu husus bu söylenenle çelişmektedir: Şeriat Ramazan gününde işlenen ve büyük günahlardan olan cinsel münasebet sebebiyle, hatta çok daha çirkin bir hayâsızlık olmasına rağmen Ramazan gününde yapılan zina sebebiyle kefareti vâcib kılmıştır. Şu halde nasıl olup da teşrî kıldığı bu hükümden hareketle, şâri’in, öldürmenin hata yoluyla olmasını kefaretin gerekliliği için şart kabul ettiği anlaşılabilir? Bu gerçek dışı iddia şâri’in âdetiyle çürütülünce, geriye sadece söz konusu âyetten tembih yoluyla elde edilen delâlet kalmaktadır.

[132] İki şeyden nispeten daha yüksek seviyeli olanına daha düşük seviyeli olanıyla tembihte bulunma yöntemi da dilde sıkça başvurulan bir Arap âdetidir. Dolayısıyla bu da yine bir tür “tevkîf”tir ve bunun “salt re’yle hükmetmek” olarak görülmesi doğru değildir.

فما عُلم من السياق صار قرينة للفظ حتى صار المنطوق به كالخارج عن الغرض وصار المسكوت عنه هو المقصود، وعن هذا المعنى لا يحسن إطلاق لفظ «القياس» على هذا الفن كما سيأتي؛ إذ الفرع المسكوت عنه ينبغي أن يكون تابعاً للأصل المقيس عليه المنطوق به، وهذا بخلاف ذلك؛ فقد عرفت أن هذا الطريق أيضاً كالتوقيف بالنطق الصريح بل أبلغ منه.

المسلك الرابع: [مفهوم الموافقة ظناً]

[١٣١] هذا الطريق بعينه، لكن يكون التنبيه فيه بالأدنى على الأعلى بطريق الظن لا بطريق القطع؛ كقوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ»، فهذا تنبيه ظاهر على من قتل عمداً، فهو أولى بالتحريم؛ لأن الخطأ إذا افتقر إلى الكفارة فالخطيئة والعمد أولى بذلك، وكأن تخصيص الخطأ بالتنبيه على أن العمد أولى، إلا أن هذا غير مقطوع به؛ إذ يحتمل أن يقال: الكفارة إنما تقوى على تمحيص الخطأ، أما الكبيرة العظيمة التي قال تعالى فيها: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» وأوجب القتل على صاحبها فالكفارة متى تقوى على تمحيصها؛ ولكن هذا يعارضه أن الشرع أوجب الكفارة بالوقاع في نهار رمضان وهي من الكبائر بل بالزنى في نهار رمضان مع تفاقم الفاحشة، فمن أين يفهم من شرع هذا وضعه أن يجعل كونه خطأ محققاً شرطاً في إيجاب الكفارة؟ فإذا اندفع هذا الخيال بعادة الشرع بقي دلالة التنبيه.

[١٣٢] وذلك أيضاً من عادة العرب في الكلام، أعني التنبيه بالأدنى على الأعلى، فيكون من ذلك أيضاً باباً من التوقيف، ولا يكون حكماً بمجرد الرأي.

[133] Bu dört yöntem,¹³⁷ nasta zikri geçmeyen mesele (meskût anı) ile nasta zikri geçen mesele (mantûk bih) arasındaki ortak vasfı zikretmeye ihtiyaç duymadığımız yöntemlerdir. Aksine bu yöntemlerde meskût anı mantûk bihe şu şekilde ilhak ederiz: İkincisini birincisinden farklı kılan vasfa (fârık) değiniriz ve “Onu farklı kılan vasf şundan ibarettir ve biz biliyoruz ki bu vasf hükmün konmasında hiçbir etkiye sahip değildir.” deriz ve böylece hüküm geride kalan vasfa bağlı olur. Meselâ Ramazan gününde cinsel münasebette bulunan kişinin Türk veya Hintli olması, yine âzat etme ve necâset meselesinde kişinin erkek veya kadın olması gibi, mantûk bihi farklı kılan vasfın şer’an muteber olmadığını kesin olarak bildiğimiz takdirde meskût anının mantûk bihe ilhak edileceği açıktır. Fakat onu farklı kılan vasfın hükümde müessir olmadığı kesin değil, zanna dayalı ise, o zaman iki ihtimal söz konusu olur:

a) Biri şunu söyleyebilir: Asıl olan, hükmün teşri kılındığı mahalle, yani nasta zikri geçen meseleye mahsus olmasıdır. Ancak söz konusu meselenin, hükmün konulmasını ve kendisine mahsus olmasını gerektirmediği kesin olarak biliniyorsa o zaman bunun gereği yapılı.

b) Fakat bir başkası da şunu söyleyebilir: Asıl olan, nasta zikri geçen meseleye ilişkin hükmün diğer meseleler için de geçerli olmasıdır. Ancak nasta zikri geçen meselenin, söz konusu hükmün konulmasını ve kendisine mahsus olmasını gerektirdiği kesin olarak ya da baskın kanaat (zann-ı gâlib) seviyesinde biliniyorsa, o zaman hüküm onunla sınırlı tutulur. Buna göre, mantûk bihi meskût anıdan farklı kılan vasfın hükümde müessir olduğu ne kesin olarak biliniyor ne de zannediliyorsa, o zaman Hz. Peygamber’in “*Tek bir fert hakkındaki hükmüm bütün bir grup hakkında geçerlidir.*” sözünün genel oluşu sebebiyle, asıl olan “hükmü genelleştirmek ve meskût anı için de geçerli olduğunu kabul etmek” olur. Çünkü hükmün nasta zikri geçen meseleyle sınırlı kalması, ancak hükümde müessir olduğu kesin olarak ya da baskın kanaat seviyesinde bilinen bir fark bulunduğu söz konusu olur.

[134] Evet, bir vasfın hükmün menâtı (illet) olmaya elverişli olup olmadığı hususunda şüphe ettiğimiz ve bu konuda bir tercihte bulunamadığımız durumlarda iki ihtimalden söz edilebilir:

a) Biri şunu söyleyebilir: Asıl olan, hükmün nasta zikri geçen meseleyle sınırlı olmasıdır. Hükmün başka bir meseleye taşınması, ancak hükmün nasta zikri geçen meseleyle sınırlandıran vasfın şer’an muteber olmadığı açıkça anlaşıldığında söz konusu olabilir.

[١٣٣] وهذه المسالك الأربعة هي التي لا نفتقر فيها إلى ذكر الجامع، بل نُلحق المسكوت بالمنطوق من حيث نتعرض للفارق وأنه لا فارق إلا كذا، وهذا الفارق نعلم أنه لا مدخل له في التأثير، فيبقى الحكم منوطاً بالباقي. وهذا ظاهر إذا علمنا أن الفارق ساقط العبارة، ككون الجامع في رمضان تركيياً أو هندیاً، وكذلكورة والأوثة في العتق والنجاسة. أما إذا كان سقوط أثره مظهرًا لا مقطوعًا:

فيحتمل أن يقول قائل: الأصل اختصاص الحكم بالمحل الذي خُصص به إلا إذا عُلم قطعًا خروجه عن كونه صالحًا للتخصيص واقتضاء الحكم.

ويحتمل أن يقال: الأصل أن الحكم في محل واحد حكم في سائر المحالّ إلا إذا عُلم يقينًا أن المخصص صالح للتخصيص والاقتضاء أو ظُنَّ ذلك ظنًا غالبًا، فإذا لم يُعلم كونه مؤثرًا ولا ظُنَّ ذلك فالأصل الاسترسال في الحكم بعموم قوله: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة»، فإن ذلك جارٍ عند ظهور فرق مؤثر قطعًا أو ظنًا.

[١٣٤] نعم لو شككنا في وصف أنه يصلح لكونه مناطًا أو لا يصلح ولم

يظهر ترجيح: ١٥

فيحتمل أن يقال: الأصل قُصر الحكم على محلّه، وأما التعدية فعند ظهور انحذاف الوصف المخصص عن درجة الاعتبار.

b) Biri de şunu söyleyebilir: Asıl olan, nasta zikri geçen olayı (mantûk bih) zikri geçmeyen olaydan (meskût anh) farklı kılan vasfın hükmün konmasında şer'an muteber olduğunun açıkça anlaşıldığı durum dışında, Hz. Peygamber'in bir fert hakkındaki hükmünün [aynı illeti taşıyan] bütün bir grup hakkında geçerli olmasıdır. En sahih olan görüş budur. Zira şer'î hükümlerin, neden kendilerine mahsus birer hüküm olarak konmalarını gerektirdikleri açık olmayan birtakım meselelerle sınırlı olmaları, başta maslahat fikriyle alakalı meseleler olmak üzere, şâri'in âşina olduğumuz tasarrufları göz önünde bulundurulduğunda çok uzak bir ihtimaldir. Eğer Hz. Peygamber'in bir fert hakkındaki hükmünün [aynı illeti taşıyan] bütün bir grup hakkında geçerli olduğu ümmetin kesin bilgi ifade eden icmâıyla biliniyor olmasaydı, asıl olan, mantûk bihi farklı kılan vasfın şer'an muteber olmadığına açıkça anlaşıldığı durumlar dışında, hükmün mahalliyle sınırlı kalması olurdu.

[135] İşte, [illeti belirlemede kullanılan yöntemler arasında] mantûk bihi meskût anhtan farklı kılan vasma temas içeren yöntemlerin açıklaması bu şekildedir. Aşağıda gelecek olanlar ise, hükmün kendisine bağlandığı illet (menât) olan ortak vasma temas içeren yöntemlerdir. Ortak vasfın hükmün menâtı olduğunun açıkça anlaşılması ise şu yöntemlerden biriyle olur: a) İletinin nasta açıkça belirtilmesi, b) İzâfet, c) İlette îmâ, d) Te'sîr, e) Şebeh ve f) İhâle. Bu yöntemler altı tanedir.

a5) Beşinci Yöntem: [Şâri'in İletisi Nasta Açıkça Belirtmesi]¹³⁸

[136] Beşinci yöntem, hükmün illetinin (menât) Hz. Peygamber'in onu açıkça belirtmesi sayesinde biliniyor olmasıdır. Meselâ Hz. Peygamber'in kedi hakkındaki "*Kedi artığı necis değildir. Çünkü kedi etrafınızda çokça gezip dolaşan hayvanlardandır.*"¹³⁹ sözü gibi.¹⁴⁰ Nitekim Peygamber Efendimiz, kedi artığının necis olmadığına ilişkin hükmün illetinin "kedinin etrafınızda çokça gezip dolaşması" olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bu vasıf, insanların karşı karşıya bulunduğu "ihtiyaç" sebebiyle kedi artığının temiz kabul edilmesi hükmüne münasiptir. Çünkü kedi etrafınızda gezip dolaşır ve kapları, yiyecekleri elimizde olmadan yalar. Bu sebeple şunu söylemek uygun olacaktır: Fare de bu açıdan kedi gibidir ve farenin kedi gibi olmasından onun artığının da temiz olduğu anlaşılır. Zira o da kaplarımızın etrafında elimizde olmadan gezip dolaşır.

[137] **İtiraz:** Bir kişi vekiline "Bu köleyi sat! Çünkü o kötü huyludur" dediğinde, vekil o kişinin "kötü huyluluk" bakımından onunla aynı durumda olan başka bir kölesinin daha bulunduğunu görse onu satması câiz olmaz.

ويحتمل أن يقال: الأصل أن حكمه في الواحد حكمه في الجماعة إلا إذا ظهر اعتبار الوصف الفارق. وهذا هو الأصح، لأن تخصيص الأحكام بمحال لا يبين أثر خصوصها في الاقتضاء بعيد عن المؤلف من تصرفات الشرع خصوصًا فيما يتعلق بالأمور المصلحية، ولولا ما عُرف بالإجماع القاطع أن حكمه في الواحد حكمه في الجماعة لكان الأصل الاقتصار إلا إذا ظهر سقوط الفارق.

[١٣٥] فهذا بيان ما يُتعرض فيه للفارق، وما بعد هذا هو الذي يُتعرض فيه للجامع الذي هو المناط، ويكون ظهور كون الجامع مناطًا للحكم معلومًا: إما بالنص على العلة، أو بالإضافة، أو بالإيماء إلى العلة، أو بالتأثير، أو بالشبه، أو بالإخالة، وهي ستة مسالك.

المسلك الخامس من المسالك العشرة: [التنصيب على العلة]

[١٣٦] أن يكون مناط الحكم معلومًا بالتصريح من رسول الله ﷺ بالتعليل، كقوله في الهرة: «إنها ليست بنجسة؛ إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، فقد علل حكم النجاسة بالطوف وهو مناسب للطهارة لأجل مسيس الحاجة، فإنها تطوف علينا وتلغ في الأواني والأطعمة بغير اختيارنا، فيحسن أن يقال: الفأرة أيضًا في معناها ويُفهم من هذا طهارتها؛ لأنها تطوف على الأواني بغير اختيارنا.

[١٣٧] فإن قيل: إذا قال الرجل لوكيله: «بع هذا العبد فإنه سيئ الخلق»، فلو وجد الوكيل له عبدًا آخر مثله في سوء الخلق لا يجوز له بيعه

Çünkü bu noktada şunu söylemek mümkündür: Kötü huyluluk diğerinde değil, sadece bu kölede illettir. Efendi, bu illeti kölelerinden birine tahsis etme hakkına sahiptir. İşte benzer şekilde şâri‘ de muhtemelen “etrafımızda çokça gezip dolaşma” vasfını farede değil, kedide illet kılmış ve fareyi kediye ilhak etmemiştir.

[138] **Cevap:** [Evet] vekil söz konusu köleyi satamaz. Çünkü efendi, kölenin kötü huylu oluşunu vekile verdiği vekâlet yetkisinin illeti kılma-
mıştır. Bu sebeple vekil, onun kötü huylu kölelerinin hepsini satma ko-
nusunda vekil olmuş değildir. Esasen efendi, kötü huylu olmayı sadece o
köleyi sevmemesinin ve satışa sunmasının illeti kılmıştır. Fakat şurası bir
gerçektir ki efendinin, eğer aklî melekeleri yerinde ise, diğer sebep ve sâik-
lerin yanı sıra “kötü huyluluk” bakımından o köleyle aynı durumda olan
bütün kölelerini satması gerekir. Ancak kötü huylu olmakla birlikte öteden
beri kendisinin hizmetini güven vererek gören veya işinde mahir ve hizmet
etmeye istekli olan bir kölesini satması (eğer daha önce vekâleten satmış
olduğu köle bu niteliklere sahip değilse) gerekmez. Zira “kötü huyluluk”,
hizmette tembellik gösteren veya işini iyi yapmayan ya da önceki hizmet-
leri güven oluşturmamış olan bir kölede bulunması şartıyla satışın illeti
kılınmış olabilir ki bu takdirde mantûk bihi farklı kılan bu vasıflar, “kötü
huyluluk” illetinin hükümde müessir olmasına engel teşkil eder.

[139] **İtiraz:** Eğer bu mümkünse, o zaman şâri‘in açıkça belirttiği her
illette de aynı şey düşünülebilir. Zira şâri‘ de çoğu defa illeti birtakım ma-
hallere tahsis etmektedir. Meselâ hırsızlık sebebiyle elin kesilmesini ve zina
edenin recmedilmesini birer mahalle tahsis etmiştir. Şu halde eğer sözünü
ettiğiniz şey mümkünse, benzer şekilde şâri‘ “etrafımızda çokça gezip do-
laşma” illetini, farede değil ama kedide bulunan ve bu illete eklenen bir
özellik sebebiyle, sadece kedide illet kılmış olabilir.¹⁴¹

[140] **Cevap:** [Nasta zikri geçen meseleye özgü olan] bir vasfın illete ek-
lenmesinin uygun olduğu açıkça ortaya çıktığında biz buna karşı çıkmay-
ız. Meselâ zina suçunu ağırlaştıran ve iğrençliğini artıran “muhsan olma”
vasfı ile hırsızlık suçunun hükümdeki tesirini pekiştiren ve suçlu için caydı-
rıcılık oluşturan “nisap miktarı olma” gibi. İşte bu tür bir vasfı açıkça ortaya
çıktığında hükmün onunla sınırlı kalacağını biz kabul ediyoruz. Peki, siz,
illete eklenmesinin uygun olduğu açıkça ortaya çıkmış bir “fark” bulun-
madığında hükmün illete tâbi olacağını [ve genelleşerek onun bulunduğu
her yerde bulunacağını] kabul ediyor musunuz? Eğer bunu kabul etmez-
seniz, o zaman insanların beyan yöntemleri üzerinden birbirleriyle iletişim
kurarken karşılıklı olarak anladıkları bir hususu göz ardı etmiş olursunuz.

إذ يمكن أن يقال: سوء الخلق هو العلة في هذا العبد لا في غيره وله أن يخصص العلة ببعض العبيد، فكذلك الشارع ﷺ ربما يجعل الطواف علة في الهرة دون غيرها، ولم يلحق به.

[١٣٨] فنقول: أما الوكيل فلا يبيع لأنه لم يجعل سوء خلق العبد علة وكالته حتى يصير وكيلاً في كل عبد هو سيئ الخلق، إنما جعله علة في رغبته عنه وعرضه على البيع، فلا جرم إن كان السيد عاقلاً فيلزمه أن يبيع كل عبد هو في مثل حاله في سوء الخلق مع سائر الصوارف والبواعث، ولا يلزمه أن يبيع عبداً هو مع سوء خلقه قديم الخدمة مؤكداً بحق أو حريص على الخدمة حاذق في العمل مهما لم يكن المبيع بهذه الصفة؛ إذ قد يكون سوء الخلق علة البيع بشرط أن يكون في عبد كسلان عن الخدمة أو أخرج فيها أو عبد لم تتأكد خدماته السابقة، فتكون هذه الفوارق مانعة أثر العلة.

[١٣٩] فإن قيل: فإذا جاز هذا أمكن توهم مثله في كل علة يُصرِّح بها الشارع؛ فإنه كثيراً ما يخصص أيضاً العلة بالمحال كما يخصص قطع السرقة ورجم الزاني ببعض المحال، فإذا أمكن هذا فَلَعَلَّهُ جعل الطواف علة في الهرة خاصة لخاصية في الهرة تنضاف إلى وصف الطواف لا توجد تلك الخاصية في الفأرة.

[١٤٠] قلنا: ونحن لا ننكر ذلك مهما ظهر وصف يناسب الانضمام إلى العلة كالإحصان المعظم لأمر الزنا الموجب لزيادة تفاحشه، وكانصب المؤكد أثر السرقة تأثيراً يحوج إلى الزجر، فهذا مسلم إذا ظهر، فهل تسلّمون أنه إذا لم يظهر فرق مناسب فهِمْنَا اتِّبَاعَ الْحُكْمِ الْعِلَّةُ؟ فَإِنْ لَمْ تَسَلِّمُوا خَرَجْتُمْ عَمَّا يَتَفَاهَمُهُ النَّاسُ فِي طَرُقِ الْبَيَانِ؛

Zira hiç kuşkusuz biz biliyoruz ki kölesini kötü huylu olduğu gerekçesiyle sattığını ileri süren, oysa ondan çok daha kötü huylu başka bir kölesi daha bulunduğu halde onu satmamış olan bir kişinin sözü kendisini nakza uğratmış, çelişkili olmuş olur ve ona şöyle denilerek itiraz edilir: “Hakikatle bağdaşmayan bir söz söyledin. Zira öteki köleyi ondan çok daha kötü huylu olduğu halde satmadın.” Eğer bu kişi söz konusu köleyi satmasının illetini açıkça belirterek bunun genel bir durum olduğunu [ve o illetin bulunduğu her köleyi satmak istediğini] anlatmış olmasaydı, ona bu itiraz yöneltilmezdi. Bu itirazın ardından o kişi: “Ben öteki köleyi, hizmetinde mahir olduğu için satmadım, mahir bir hizmetkârdan müstağni kalacak değilim.” diyerek cevap verirse hiç kimse ona şunu diyemez: “Bu, nakza uğrandıktan sonra ileri sürülen bir mazerettir. İşin başında “Ben onu sırf kötü huylu olduğu için satıyorum, onun hizmetine muhtaç değilim.” deyip de nakza uğramaktan, çelişkiye düşmekten kaçınmış olsaydın ya!”¹⁴² Zira insanlar arasındaki karşılıklı konuşma âdeti, illetin ilgili meseleye özgü vasıflarına bütünüyle temas edilmeksizin zikredilmesine izin verir.

[141] İşte benzer şekilde şâri‘ de illeti, sadece nasta zikri geçen meselede bulunan [ve illetin nasta zikri geçmeyen meselede de müessir olmasına engel teşkil eden] vafa temas etmeksizin zikredebilir. Eğer nasta zikri geçen meseledeki vasfın ona özgü olduğu [ve illetin nasta zikri geçmeyen meselede de müessir olmasına engel teşkil ettiği] açıkça anlaşılıyorsa, o zaman söz konusu vasf da illete eklenir ve o hükmü [aynı illeti taşıyan] başka bir meseleye taşımak ve böylece genelleştirmek imkânsızlaşır. Fakat bu husus açıkça anlaşılıyorsa, o zaman da hükmün [aynı illeti taşıyan başka meselelere de taşınması suretiyle] genelleştirilmesi icap eder. İşte şâri‘in bize bildirdiği ve yapmamızı istediği şey budur. Bizim [bu gibi durumlarda hükmü genelleştirmeye] cesaret etmemiz, şâri‘in sayısız tembihlerinden elde ettiğimiz bildirimini (tevkîf) sebebiyledir.

[142] Bu hususta iki örnek zikredeceğiz: Birincisi şudur: Hz. Ömer, Peygamber Efendimize oruçluymken hanımı öpen kişi[nin orucunun bozulup bozulmayacağını] sorunca, o “*Ne dersin, ağzını suyla çalkalasaydın, [orucun bozulur muydu]?*” demiş¹⁴³ ve bu sözünüle şunu anlatmak istemiştir: “Sen sadece oruçluymken yeme-içme ve cinsel münasebette bulunmanın yasak olduğu işitmiştin. Öpme cinsel münasebet için bir başlangıç teşkil eder. Bu bakımdan cinsel münasebete nispetle öpme, tıpkı su içmeye nispetle ağzı çalkalama gibidir. Zira ağzı çalkalama da su içmenin başlangıcını teşkil eder. Ağzı çalkalamanın câiz olduğunu zaten anlamış bulunuyorsun. Peki, neden bundan hareketle öpmenin de câiz olduğunu anlamadın?” İşte bu, Hz. Peygamber’in kıyas yöntemine yaptığı bir yönlendirme.

فإننا نعلم أن من زعم أنه باع عبده بسوء خلقه وكان معه عبد أسوأ منه خلقاً وليس يبيعه نقض عليه كلامه واعترض عليه وقيل له: «أتيت بكلام باطل؛ فإنك لم تبع العبد الآخر وهو أسوأ خلقاً منه»، فلولا أنه بالتعليل أفهم العموم لما توجّه الاعتراض عليه، ثم إن أجاب بأني لم أبع العبد الآخر لأنه حاذق في الخدمة ولست أستغني عن خادم حاذق انقطع عنه الاعتراض،^٥ ولم يجز لقائل أن يقول: «هذا عذرٌ بعد النقض، فهلاً قلت أولاً:» «إنما أبيعته لسوء خلقه مع استغنائي عن خدمته»، فتكون قد احترزت عن النقض؛ لأن عادة المحاورة تُرخص في ذكر العلة من غير إتمام لمخصصاتها.

[١٤١] فكذلك الشارع قد يذكر العلة دون المخصص، فإذا ظهر خصوص^{١٠} وصف في المحل يضاف إلى العلة امتنع التعدية والتعميم، فإن لم يظهر وجب التعميم، وهو الذي عرفنا ذلك وأمرنا به، فإقدامنا عليه بتوقيفه الذي استفدناه من تنبيهاته التي لا تنحصر.

[١٤٢] ونذكر فيه مثالين: أحدهما أنه سأله سائل عن من قبل سائماً، فقال له: «أرايت لو ت مضضت؟» يعني أنك إنما سمعت النهي عن الشرب^{١٥} والوقاع، فالقبلة مقدّمة للجماع، فهي بالنسبة إليه كالمضضمة بالنسبة إلى الشرب فإنها مقدّمة، وقد فهمت أن المضضمة جائزة فلم لم تفهم من هذا أن القبلة جائزة، فهذا إرشاد منه صلوات الله عليه إلى طريق القياس،

Soruyu soran Hz. Ömer: “Kuşkusuz ben abdeste ilişkin hükümlerin oruçlu olma hali sebebiyle değişime uğramayacağını nasla öğrenmiş bulunuyorum. Meselâ abdestte ağzı çalkalamak sünnettir [ve bu durum oruçlu iken de değişmez]. Çünkü sen şöyle buyurdun: ‘Eğer kişi oruçluysa ağzını hafifçe çalkalar.’ Ağzı çalkalama nasta zikri geçen (*mantûk bih*) mesele, öpme ise nasta zikri geçmeyen (*meskût anh*) meseledir. Peki, o zaman ben mantûk bihten meskût anhu nasıl anlayacağım?” diyerek itiraz edemezdi. Zira Hz. Peygamber’in “*Ne dersin?*” sözü meskût anhın zikredilen gibi olduğuna dair bir tembihtir.

[143] Benzer şekilde bir kadın sahâbî: “Hac ibadeti babama -yaşı geçkin bir ihtiyarken- farz oldu ve babam hac yapmadan vefat etti. Şimdi ben onun yerine hac yapsam ona bir yararı olur mu?” diye sorunca, Hz. Peygamber şu karşılığı verdi: “*Ne dersin, babanın bir borcu olsaydı onu öder miydin?*” Kadın “Evet” diye cevapladı. Bunun üzere Hz. Peygamber: “*Allah’a olan borç ödenmeye daha lâyıktır*” buyurdu¹⁴⁴ ve haccın bir “borç olması”nı hükmün illeti kıldı. Oysa namaz da yine bir borçtur, ancak buna rağmen onun bir başkası tarafından kaza edilmesi kişiye bir yarar sağlamaz. Hz. Âişe muhtemelen Hz. Peygamber’in söz konusu hükmün illetini “haccın bir tür borç olması” ile ta’lîl etmesinden hareketle namazın da ölen kişi adına kaza edilebileceğini zannetmiştir. Hz. Âişe’nin yaptığı bu akıl yürütme bir tür kıyastır. Fakat Hz. Peygamber, “hac ibadeti” ile “borç” arasında bir benzerlik kurunca ve borçta da vekâlet geçerli olunca, haccın bu özel vasfının, yani bir tür borç oluşunun vekâlet hükmünde müessir olduğu açığa çıkmıştır. Nitekim Peygamber Efendimiz, [bir başka hadisinde] hacda vekâletin geçerli olduğunu ve vârisin fiilinin vekâlet kapsamında olduğunu açıkça ifade etmiştir. Haccın “bir tür borç olma” vasfı zekâta da geçer ve bu sebeple zekât da vekâleti kabul eder. Fakat bu vasfı namaza kesinlikle geçmez. Zira vârisin fiili vekâlet kapsamındadır ve vekâlet ancak müvekkil tarafından hayatta iken açıkça yapılan bir taleple oluşur. Hâlbuki namaz [ne sağlıklı iken ne de] acziyet halinde vekâleti kabul etmez, ama hac [en azından] acziyet halinde bunu kabul eder. Zekât ise mükellefin bizzat ifa etme kudretine sahip olduğu durumda bile vekâleti kabul eder. Geriye oruç kaldı. Oruç bir açıdan namaz gibidir. Çünkü oruçta da vekâlet câiz değildir. Fakat oruç bir başka açıdan [namazdan farklıdır. Zira acziyet halinde tutulamayan] oruç için “mal olan bir bedel” alınır. Fakat namaz için [ne mâlî ne de bedenî] hiçbir şekilde “bedel” söz konusu değildir.¹⁴⁵ Oysa vârisin fiili [her ne kadar bedenî de olsa] bir bedeldir.¹⁴⁶ Bu sebeptendir ki Şâfiî -Allah ona rahmet etsin- oruçta vekâlet hususunda birbirinden farklı iki görüş ileri sürmüştür. Nitekim o “kavl-i kadîm”inde¹⁴⁷ “Velisi onun adına oruç tutar” demişken, “kavl-i cedîd”inde şu kanaate ulaşmıştır: “Kişi hayattayken oruçta vekâlet sahih değildir; öyleyse ölümünden sonra da sahih olmamalıdır.”¹⁴⁸

ولم يكن للسائل أن يعترض ويقول: «وقد عرفتُ بالنص أن الوضوء لا يتغير بالصوم؛ فإن المضمضة مسنونة إذ قلتَ: «إلا أن يكون صائماً فيرفق»، فهذا منطوق به، والقبلة مسكوت عنها، فكيف أفهم من المنطوق المسكوت؟» فقوله u: «أرأيت» كالتنبيه على أن ذلك كالمذكور.

٥ [١٤٣] وكذلك قالت امرأة: إن فريضة الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً فمات ولم يحجّ، فلو حججت عنه نفعه؟ فقال: «أرأيت لو كان على أبيك دين لقضيته؟» قالت: نعم، قال: «فدين الله أحقّ بالقضاء»، فجعل الدّينية علة مع أن الصلاة أيضاً دين ولا ينفع فيه القضاء، ولعل عائشة من هذا التعليل ظنت أن الصلاة تُقضى عن الميت، وهو نوع قياس، ولكن لما شبهه بالدين والدّين تتطرق إليه النيابة، وكان قد بين أن الحج تجري فيه النيابة، وفعل الوارث نيابة ظهر لخصوص وصف الحج تأثير يتعدى إلى الزكاة فإنها تقبل النيابة، ولا يتعدى إلى الصلاة أصلاً، وفعل الوارث نيابة لا يزيد على استنابته صريحاً في حياته، والصلاة عند العجز لا تقبل النيابة، والحج يقبلها، والزكاة تقبلها مع الاستطاعة أيضاً، يبقى الصوم وهو من وجه كالصلاة؛ إذ لا تجوز النيابة فيه ولكن من وجه يُؤخذ عنه بدل وهو المال، والصلاة لا بدل لها أصلاً، وفعل الوارث بدل، فلأجله تردّد فيه قول الشافعي، فقال في القديم: «يصوم عنه وليه»، وظهر له في الجديد أن النيابة لا تصح فيه في الحياة فكذا بعد الموت.

Anlatmak istediğimiz şey özetle şudur: Hz. Peygamber haccı -İslâm ibadet esaslarından biri olmasına rağmen- borca benzetmiştir. Bununla birlikte hac mükellefin ölümüyle bir borç haline gelip vekâleti kabul etme açısından ibadetlerden ayrılınca, ondaki “ibadet olma” vasfı bu noktada muteber olmaktan 5 çıkmış ve vekâletin geçerliliği hususunda münasip bir illet olan “borç olma” vasfına tâbi olmak gerekmiştir. Bu örnek ve Hz. Peygamber’in uygulamalarına dair diğer örnekler, illetlerin genel oluşunu dikkate alıp meselenin özel oluşunu göz ardı etme yöntemine işaret eder. Fakat meselenin hükmün konulmasında müessir olduğu açığa çıkarsa artık söz konusu hükmün illet yardımıyla başka 10 bir meseleye taşınması (ta’lil) imkânsızlaşır.

[144] Şu husus açıklığa kavuşmuş olmaktadır ki “illetin nasta açıkça belirtilmesi” de yine tevkif kaynaklı bir anlayışa istinat eder. Zira bu yöntem, hükmün, şâri’ tarafından -ne hükümde ne de illette müessir olan meselenin özel oluşu göz ardı edilerek- kendisine bağlandığı vasfa bağlanmasına dayanır.¹⁴⁹

15 **a6) Altıncı Yöntem: [Şâri’in Hükmü İllete İzâfe Etmesi]¹⁵⁰**

[145] Altıncı yöntem, illetin izâfet yoluyla bilinmesidir. Meselâ Hz. Peygamber’in “*Eşit miktarlarda olmadıkça gıda maddesini gıda maddesi karşılığında satmayın!*” sözünde olduğu gibi. Zira Hz. Peygamber bu tür bir satımın haramlığını “gıda maddesi olma” vasfına izâfe etmiş ve bu sebeple gıda 20 maddesi olma, tıpkı hükmün kendisine bağlı bulunduğu “illet” gibi olmuştur. Yine “*Her kim ölü bir araziyi ihya ederse o onunundur*”¹⁵¹ sözünde olduğu gibi. Zira “*Her kim ölü bir araziyi ihya ederse o onunundur*” ifadesindeki “fâ” harfi, “sebepl” ve “takip” bildirir. Dolayısıyla sözün zâhiri şunu göstermektedir ki devlet başkanı/imam izin vermiş olsun ya da olmasın, araziyi ihya etme başlı başına mülkiyeti 25 doğurucu bir sebeptir. Şu halde ilk nazarda vasfın genel oluşuna tâbi olmak ve hükmün kendisine izâfe edildiği bu vasfı onun illeti kabul etmek gerekir. Bununla birlikte o vasfın özü itibariyle değil, zımında bulunan ve ondan daha genel ya da daha özel olan bir başka vasıf sebebiyle illet olduğu açığa 30 çıkarsa, o zaman söz konusu delil gereğince bu izâfetin zâhirinden vazgeçilir. Nitekim söz gelimi Hz. Peygamber, “*Kâtîle mirastan hiçbir şey yoktur.*”¹⁵² buyurmuştur. Bu hadis mûrisi öldürmenin miras mahrumiyetine illet teşkil ettiğini anlatır. Yine bu hadis zâhiri itibariyle, [mûrislerini öldüren] cellat ile kısas hakkına sahip olan kişinin de mirastan mahrum olmasını gerektirir. Fakat muhtemelen hükmün illetinin, öldürmenin zımındaki “kişinin ölümünü haksız yere öne alma kastı” olduğu açığa çıkmış ve bu sebeple [cellat 35 ya da kısas hakkına sahip olan veli gibi] haklı olarak öldüren kişiler bunun dışında kalmıştır. Bununla birlikte bu husus açıklığa kavuşuncaya dek söz konusu hüküm zâhir sebebe havale edilecektir.

والغرض أنه ﷺ شبه الحج بالدين مع أن هذا ركن العبادات، ولكن إذا صار ديناً وفارق العبادات في قبول النيابة سقط وصف العبادة عن درجة الاعتبار ووجب اتباع المعنى الجامع المناسب وهو الدينية. وهذا وأمثاله منه ﷺ تنبيهه على طريق اتباع عمومات المعاني والإعراض عن خصوص المحال، إلا إذا ظهر للمحل أثر فعند ذلك يمتنع التعليل.

[١٤٤] فاستبان أن هذا المسلك أيضاً يستند إلى الفهم من التوقيف؛ لأنه رجع إلى تعليق الحكم بما علق به الشارع مع الإعراض عن خصوص المحل الذي لا أثر له في الحكم ولا في العلة.

المسلك السادس: [إضافة الشارع للحكم إلى العلة]

[١٤٥] أن تُعرف العلة بالإضافة، كقوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء»، فإنه أضاف التحريم إلى وصف الطعام، فيصير الطعام كالعلة التي يتبعها الحكم، وكقوله: «من أحيأ أرضاً ميتة فهي له»، فإن الفاء في قوله: «فهي له» للتسبيب والتعقيب، فيشعر ظاهره بأن مجرد الإحياء هو السبب الناقل أذن الإمام أو لم يأذن، فيجب اتباع عمومته وجعل ما أضيف إليه الحكم مناطاً للحكم في أول النظر إلى أن يبين أنه ليس مناطاً لعينه بل لمعنى يتضمنه ذلك المعنى إما أعم منه أو أخص، فيعدل عن ظاهر الإضافة بحسب الدليل، كما لو قال مثلاً: «ليس للقاتل من الميراث شيء»، فإنه يفهم أن القتل علة الحرمان، وهذا بظاهره يوجب حرمان الجلاّد ومستحق القصاص، ولكن ربما يبين أن العلة ما يتضمنه القتل من قصد استعجال الموت بالباطل فيخرج عنه المُحقّق، ولكن إلى أن يتبين هذا يُحال الحكم على السبب الظاهر.

[146] Eğer hüküm şâri‘ tarafından soruyu soran kişinin zikrettiği sebebe bağlanmışsa o da yine bu kapsamda değerlendirilir. Meselâ bedevînin “Ben mahvoldum ve mahvettim; Ramazan gününde eşimle cinsel münasebette bulundum.” sözünde olduğu gibi. Zira zâhir olan o ki soruyu soran bedevînin zikrettiği bütün hususlar, (bir kısmının nazarı itibara alınmadığı bir delille açığa çıkıncaya kadar) köle âzat etme emrinin sebebidir.

[147] Kısacası, bu yöntem tevkîf kapsamındadır. Dahası kıyası reddeden kişi bu yöntemi reddedemez. Zira bu yöntem illetin genelliğine bağlı kalmaya dayanır. Evet, kıyası reddeden kişi muhtemelen “Hükmün kendisine izâfe edildiği vasıf illettir.” şeklindeki sözümüzü reddedecektir. Esasen biz o vasfın illet olmasıyla şâri‘in söz konusu hükmü ona bağlamış olmasından başka bir şeyi kastetmiyoruz. Hükmün bir şeye bağlandığını gösteren en açık delâlet, izâfet yoluyla olandır. O halde, nasıl olur da izâfetin delâleti reddedilebilir?

a7) Yedinci Yöntem: [Şâri‘in İleti İmâ Yoluyla Bildirmesi]¹⁵³

[148] Yedinci yöntem hükmün illetinin “îmâ” yoluyla bildirilmesidir. Meselâ Hz. Peygamber, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satılıp satılmayacağı sorulunca “*Yaş olan kuruyunca eksilir mi?*” sorusuyla karşılık vermiş ve cevaben “Evet” denilince “*O halde, hayır.*” buyurmuştur.¹⁵⁴ Zira yaş hurmanın kuruyunca eksileceği, Hz. Peygamber’in bilmediği bir şey değildir. Esasen o, yaş hurmanın kuruması durumunda ortaya çıkacak olan haramlık hükmünün illetinin “karşılığı olmayan bir fazlalık alma” olduğuna tembihte bulunarak, söz konusu hükmün illetini soruyu soran kişiye söyletmek istemiştir. Hz. Peygamber bunu söyleyince, kuru üzümün yaş üzüm karşılığında satılmasının da, tıpkı kuru hurmanın yaş hurma karşılığında satılması gibi olduğundan şüphe duyulmaz. Yine ribevî mallardan kuruma özelliğine sahip olan herhangi bir malın -kurumanın olgunlaşma ve stoklama durumu olması bakımından- hurma kurusu gibi olduğu da kuşkusuzdur. Zira şu husus bilinmektedir ki ribevî mallar konusu tek bir konudur ve biri hakkında bir hükmün zikredilmesi tümü hakkında zikredilmesi anlamına gelir. Şu halde bunun bir tevkîf ve tembih olduğunu reddetmek mümkün değildir.

[149] Kıyasa karşı çıkanların çoğu, sırasıyla şâri‘in “hükmün illetini açıkça belirtmesine”, “hükmün sebebini izâfet yoluyla bildirmesine” ve hemen yukarıda anlatıldığı şekilde “hükmün illetine îmâda bulunmasına” dayanan bu üç yönteme muhtemelen karşı çıkmayacak ve bunların her birinin tevkîfi olduğunu kabul edecektir. Esasen onlar sadece geriye kalan şu üç yöntemden biri söz konusu olduğunda öfkeden hop oturup hop kalkacaklardır.

[١٤٦] ويلتحق بهذا السبب الذي يذكره السائل إذا رتب الشارع الحكم عليه كقول الأعرابي: «هلكت وأهلكت؛ واقعت أهلي في نهار رمضان»، فالظاهر أن ما ذكره السائل سبب الأمر بالإعتاق إلى أن يبين بدليل أن بعض ما ذكره ليس داخلاً في الاعتبار.

[١٤٧] وعلى الجملة فهذا داخل في التوقيف، بل منكر القياس لا ينكر هذا المسلك، فإنه يرجع إلى التعلق بالعموم، نعم ربما ينكر قولنا «إن المضاف إليه علة» ونحن لا نعني بكونه علة إلا أن الشرع علق الحكم بها، وأظهر دلالة على تعليق الحكم بالشيء بالإضافة إليه، فكيف ينكر دلالاته؟

المسلك السابع: [إيماء الشارع إلى العلة]

[١٤٨] الإيماء، وذلك كقوله ﷺ لما سُئل عن بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرطب إذا جفَّ؟» فقيل: نعم، [فقال]: «فلا إذن»؛ فإنه كان لا يخفى عليه أن الرطب ينقص، وإنما أراد استنطاق السائل بمناط الحكم تنبيهاً على أن علة التحريم التفاضل بالإضافة إلى حالة الجفاف، فإذا ذكر هذا لم يُشك في أن الزبيب في معناه إذا بيع بالعنب، وكذا ما لهُ حالة جفاف من الربويات فهو كجفاف التمر في كونه حالة كمال واذخار؛ إذ يعلم أن باب الربويات باب واحد وذكر الحكم في واحد ذُكر في الجماعة. فلا سبيل إلى إنكار كون هذا توقيفاً وتنبيهاً.

[١٤٩] ولعل أكثر المنكرين للقياس لا ينكرون هذه المسالك الثلاثة التي استندت إلى تعليل الشارع، وإلى تسببه بالإضافة، وإلى إيمائه بهذا الطريق، ويعترفون بكونه توقيفاً، وإنما يقومون ويقعدون في المسالك الثلاثة الباقية.

a8) Sekizinci Yöntem: [Te'sîr]¹⁵⁵

[150] Sekizinci yöntem “te'sîr”dir. Te'sîr, asıldaki illetin söz konusu hükmün cinsinde icmâen müessir olduğunun açığa çıkmasıdır. Meselâ “Mevcut olmayan bir malın satımı garar¹⁵⁶ içeren bir satımdır. Dolayısıyla bu satım, sahih değildir. Tıpkı kaçmış köle ile gasp edilen malın satımı gibi.” sözümüz buna örnektir.

[151] Bize: “Neden ‘Kaçmış kölenin satımı bâtıldır. Çünkü o garar içeren bir satımdır.’ görüşüendesiniz?” denilerek bunu açıklamamız istenirse, biz şunu söyleriz: “İcmâyla sabittir ki garar, satım akdinin geçersiz olduğunu kabul etmemize imkân veren bir vasıftır. Burada mühim olan, ‘garar’ illetinin nerede hükme tesir ettiğinin tespit edilmesidir. Esasen biz, hükümde müessir [olduğu hususunda icmâ bulunan] vasfa tâbi olabiliriz. Her kim gararın sadece belli bir satım akdinde müessir olduğunu iddia ederse, kendisinden bunun için bir delil sunması talep edilir. Eğer Hz. Peygamber’in garar içeren satımı yasakladığına dair hadis¹⁵⁷ sahih değilse, o zaman bu konuda oluşmuş olan icmâ göz önünde bulundurulmalıdır. Zira icmâa bağlı kalmak, bir konuda nas vârid olduğunda lafzın genelliğini esas almak gibidir.¹⁵⁸ Te'sîr yöntemi için başka bir örneği de değerlendirebilirsin. Meselâ Hanefiler küçük dul hakkında şunu söyler: “O küçüktür; öyleyse bakire küçük kız gibi o da velisi tarafından evlendirilebilir.” veya “Yetim kız küçüktür; öyleyse yetim olmayan küçük kız gibi o da velisi tarafından evlendirilebilir.” ve şunu da eklerler: “Bakire küçük kız, küçük olması sebebiyle evlendirilir. Zira küçüklük vasfının, velayet hükmünde müessir olduğunda icmâ vardır. Bir konuda icmâ gerçekleşince, bu durum, tıpkı o konuda Hz. Peygamber’den gelen bir rivayetin bulunması gibi olur. Nitekim eğer bakire küçük kızın evlendirilmesini “küçüklük” illetiyle ta'lîl eden bir rivâyet gelmiş olsaydı, “dul olma” vasfının velayeti engellemede müessir olduğuna dair bir delil bulunmadığı sürece, dudu küçüğe kıyas etmemiz gerekirdi.”

[152] “Te'sîr” yönteminin temelinde yatan şey şudur: [İlletin hükmün cinsinde muteber olduğunu gösteren] icmâ delili, nassın genelliğini esas alma ve hükmün illetinin şâri’ tarafından izâfet yoluyla bildirilmesi mesabesindedir. Nitekim şâri’ bir hükmün illetini izâfet yoluyla bildirdiğinde illete bağlı kalmak câizdir. Bu durumda hükmün, illetin izâfet yoluyla bildirildiği meseleyle sınırlı olduğunu iddia eden kişinin [salt o meselede bulunan ve onu farklı kılan bir özelliğin, hükmün kendisiyle sınırlı olmasında nasıl] müessir olduğunu göstermesi gerekir. İcmâ da yine bu şekildedir. Buna dair delilimiz şudur:

المسلك الثامن: [التأثير]

[١٥٠] التأثير وهو تبين كون العلة في الأصل مؤثرة في جنس الحكم المنظور فيه [بالإجماع] كما إذا قلنا مثلاً: «بيع الغائب بيع غرر، فلا يصح، كبيع الآبق والمغصوب».

٥ [١٥١] فإذا طُوبنا وقيل: لِمَ قلتُم: «إن الآبق يبطل بيعه؛ لأنه بيع غرر؟» قلنا: الغرر بالإجماع وصف جُوز في إبطال البيع، إنما الكلام في محل تأثيره، فلنا أن نتبع المؤثر، ومنْ خصَّصه فهو المطالب بدليل تأثيره، وقَدِّر هذا إذا لم يصح نهيهِ عن بيع الغرر؛ فإن ذلك إذا ورد كان تمسكاً بعموم اللفظ. أو قَدِّر له مثلاً آخر كما يقول الحنفي [في] الثيب [الصغيرة]: «صغيرة فتزوّج كالبكر» ١٠ أو «اليتيمة صغيرة فتزوّج كغير اليتيمة»، ويقول: البكر تزوّج بالصغر [الصغير] مؤثر بالاتفاق في الولاية، ومتى انعقد الإجماع فهو كما ورد الخبر به، ولو ورد الخبر بتعليل تزويج البكر بالصغر لكُنَّا نقيس الثيب الصغيرة إلا أن يقوم دليل على أن الثيبَة تؤثر في دفع الولاية.

[١٥٢] وكأن حاصل هذا الطريق يرجع إلى أن الإجماع بمنزلة العموم ١٥ والإضافة من جهة الشارع، فإذا وردت إضافة جاز التمسك بها، وعلى مدّعي الاختصاص بمحل الإضافة إظهار أثره، وكذلك الإجماع. والدليل عليه

“Dul olma” vasfının [küçük kız üzerindeki] velayet hükmünü engellemede müessir olduğu, *münâsebet*¹⁵⁹ veya nas yoluyla açığa çıkmış olmasaydı, bazı meselelerdeki tesiri icmâen sabit olan “küçüklük” vasfının genelliğine tâbi olmamız gerekirdi. Bu bakımdan “dul olma” vasfının velayet hükmünü engellemede müessir olduğunu iddia eden kişi delil sunmalıdır.

[153] Münâzarada yapılması gereken şey budur. Fakat kıyasçı kendisiyle baş başa kaldığında eğer mantûk bihi farklı kılan bir özellik olarak “dul olma” vasfının velayet hükmünü engelleme hususunda müessir olduğu onun için açık değilse, o zaman “küçüklük” vasfına tâbi olması gerekir. Bu durum, “küçüklük” vasfının velâyet hükmü için “muhih”¹⁶⁰ ve “münâsib” oluşundan kaynaklanmaz. Esasen bir meseleye ilişkin hükmün bizzat kendisinde müessir olduğu icmâen sabit olan vasfa -her ne kadar o vasf münâsib olmasa dahi- tâbi olunur. Tıpkı vasfın hükümde müessir olduğu nasla sabit olduğunda yapıldığı gibi. Zira icmâ -özellikle vasfın münâsib olmadığı meselelerde- nas gibidir. Çünkü münâsebet ve ihâlenin söz konusu olmadığı meselelerde illete tâbi olunması, ancak nas [veya icmâ] yoluyla mümkündür. Şu halde vasfın hükümdeki tesiri icmâ yoluyla açığa çıkınca, mansûs illette olduğu gibi artık ihâle ve münâsebet şartı aranmaz. Evet, illetin özel bir meselenin hükmündeki tesiri icmâ yoluyla sabit olduğunda, eğer o meseleyi farklı kılan vasfın hükümde müessir değilse, diğer meselelerin ona ilhak edilmesi gerekir. Fakat onu farklı kılan vasfın hükümde müessir ise, o zaman diğer meseleler ona ilhak edilemez. Bu durumda, tıpkı mansûs illetlerde olduğu gibi, onu farklı kılan vasfın müessir olduğunu iddia eden kişi delil sunmalıdır.

[154] Bu yöntem de yine kıyası reddedenlerin pek çoğunun kabul ettiği bir yöntemdir. Zira icmânın nas gibi olduğu bilenen bir husustur. Burada da [illet kabul edilen] vasfın hükümde icmâen müessir olduğu açığa çıkmakta ve bunu takiben mantûk bihi farklı kılan vasfın göz ardı edilip edilmeyeceği üzerine akıl yürütülmektedir.

Evet, geriye kalan şu iki meselede kıyas karşıtlarının retçi tutumları sertleşmektedir: Şebeh ve İhâle.

a9) Dokuzuncu Yöntem: Kıyâs-ı Şebeh¹⁶¹

[155] Dokuzuncu yöntem “kıyâs-ı şebeh” tir. Kıyâs-ı şebeh, bir meseleye ilişkin hükmün, kendisindeki tesiri ne nas, ne îmâ ne de icmâ yoluyla açığa çıkmış olan ve kendisi için “münâsib” ve “muhih” de olmayan bir vasf sebebiyle başka bir meseleye taşınmasıdır.

أنه لو لم يظهر لنا تأثير الثيابة بمناسبة أو بنص لكان اتباع عموم الصغر الذي ثبت بالإجماع أثره في بعض المواضع، فمن يدعي له أثرًا فعليه الدليل.

[١٥٣] هذا في المناظرة، أما الناظر مع نفسه إذا لم يظهر له أثر الثيابة في الفرق وجب عليه اتباع الصغر، وليس ذلك لإخالته ولمناسبته، بل ما ثبت بالإجماع كونه مؤثرًا في عين الحكم في محل فهو متبع وإن لم يكن مناسبًا، كما ثبت بالنص كونه مؤثرًا؛ فإن الإجماع كالنص لا سيما إذا كان فيما لا يناسب لأنه لا ينعقد إلا عن نص، فإذا ظهر التأثير بالإجماع فلا تشترط الإخالة والمناسبة كما في العلة المنصوصة، نعم [ما] ثبت بالإجماع تأثيره في موضع مخصوص فما عداه يجب الإلحاق به إذا لم يكن للفارق مدخل في التأثير، وإن كان له مدخل فلا يلحق به، وعلى مدّعي تأثير الفارق الدليل كما في العلل المنصوصة.

[١٥٤] وهذا الطريق أيضًا مما يعترف به أكثر المنكرين للقياس؛ إذ لا يخفى أن الإجماع كالنص، وهذا ظهر أثره بالإجماع، فرجع النظر إلى حذف الفارق. نعم يشتدّ الإنكار في المسألتين الباقيتين وهما: الشبه، والمُخيل.

المسلك التاسع: في قياس الشُّبه

[١٥٥] وهو تعدية الحكم بوصف لم يظهر أثره في الحكم لا بنص ولا بإيماء ولا بإجماع ولا هو مُخيل مناسب للحكم.

[156] Kıyas-ı şebeh, kıyası kabul eden kimi usulcülerin karşı çıktığı bir yöntemdir. Bize göre bu yöntemin geçerliliğini kanıtlamanın iki yolu vardır:¹⁶² Bu yolların birincisinin örneği ribâ meselesindeki “gıda maddesi olma” vasfıdır. Nitekim “gıda maddesi olma” vasfı her ne kadar ribâ hükmü için münâsib bir vasıf olmasa da biz, hükmün illetinin bu vasıf olduğunu kabul ediyor ve aynı hükmü ayvaya da taşıyoruz. Bunu, ribâ hükmünü söz konusu altı maddeyle¹⁶³ sınırlı gören Zâhîrîlere şunu söyleyerek yapıyoruz: “Hiç şüphesiz gerek icmâ ve gerekse sahâbenin tedbirli tavırları sebebiyle açıkça bilinmektedir ki sahâbe, ekmek, un ve hamurda ribâ uygulamasından sakınmaktaydı. Dolayısıyla buradan ribâ hükmünün ilgili hadiste zikri geçen “buğday” ismine bağlı olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ribâ hükmü, [madde değişime uğrayıp kendisinden] “buğday” ismi zâil olduktan sonra da geçerliliğini sürdürmektedir. Şu halde söz konusu hüküm, buğdaya nispetle daha genel olan ve un, ekmek ve buğday arasında ortak olan bir vasa bağlı olmalıdır. Bu sonuç, zorunlu olarak gerekli olduğundan biz şunu söylüyoruz: “(1) Ribâ hükmünün geçerli olduğu maddeler için kurala bağlanabilir bir alâmetin¹⁶⁴ bulunması kaçınılmazdır ve (2) “Gıda maddesi olma” vasfı dışında hiçbir alâmet mevcut değildir; öyleyse alâmet odur. Bu ikisi birer önermedir. Bu önermelerin doğruluğu kanıtlandığında “gıda maddesi olma” vasfının ribâ hükmü için alâmet oluşu da kanıtlanmış olacaktır.”

[157] Peki, tartışma bu iki önermenin hangisinde? “Kurala bağlanabilir bir alâmet bulunmalıdır” sözümüz bir zorunluluğun ifadesidir. Zira ribâ hükmünün geçerli olduğu maddelerin geçerli olmadığı maddelerden ayrıştırılması gerekir ve bu ancak bir alâmet yardımıyla yapılabilir. “Gıda maddesi olma vasfı dışında bir alâmet mevcut değildir.” sözümüze gelince, tartışma işte buradadır. Biz [bu meselede hükmün illetinin satılan şeyin “gıda maddesi olması” olduğunu göstermek üzere] şunu söylüyoruz: “Esasen biz bu sözü şundan dolayı söylemiş bulunuyoruz: Satılan şeyin ‘buğday’ veya ‘mal’ ya da ‘gıda maddesi’ yahut ‘doyurucu olan ve bedeni ayakta tutan gıda maddesi’ (*kût*) veyahut ‘hacim ölçü birimiyle ölçülebilir’ (*keylî*) olması dışında başka bir alâmet mevcut değildir. Satılan şeyin ‘buğday’ olmasının alâmet olma ihtimali, ribâ hükmünün un ve ekmekte geçerli olması sebebiyle; ‘doyurucu olan ve bedeni ayakta tutan gıda maddesi’ (*kût*) olmasının alâmet olma ihtimali, ribâ hükmünün tuzda geçerli olması sebebiyle; ‘mal’ ve ‘keylî’ olması da aşağıda yine bu meseleyi ele alırken zikredeceğimiz bazı sebeplerle söz konusu değildir. O halde geriye satılan şeyin ‘gıda maddesi olması’ dışında bir alâmet kalmamaktadır.”

[158] Bu, [ribâ hükmünün belli bir maddede geçerli olup olmadığını gösteren] alâmetin araştırılmasına mecbur kalındıktan sonra onun belirlenmesi amacıyla başvuru sahih bir akli yöntemdir. Bunun için biz, söz konusu alâmetin “münâsebet” ve “te’sîr” özelliğine sahip olmasına ihtiyaç duymayız. Bilakis icmâ bize bu hükmün buğday ile ekmek arasındaki ortak bir vasa bağlı bulunduğunu bildirmiş,

[١٥٦] وهذا مما ينكره بعض المعترفين بالقياس. ولإثباته عندنا

طريقان: أحدهما مثاله الطعم في الربا؛ فإنه وإن لم يكن مناسباً فنحن نعلل به ونعدّيه إلى السفرجل. وطريقه أن نقول لأرباب الظاهر المقتصرين على الأشياء الستة: قد بان لنا بالإجماع واحترازات الصحابة أنهم كانوا يحترزون في الربا عن الخبز والدقيق والعجين، فعلم أن الربا غير منوط باسم البر، إذ بقي مع زوال اسم البر، فلا بد من كون الحكم مضافاً إلى وصف أعم من البر يشترك فيه الدقيق والخبز والبر، إذا لزم ذلك بالضرورة قلنا: لا بد من علامة ضابطة لمحل الحكم بالضرورة، ولا علامة إلا الطعم، فإذا هي العلامة. وهذان أصلان إذا ثبتا ثبت كون الطعم علامة.

[١٥٧] ففي أيهما النزاع؟ أما قولنا: «لا بد من علامة ضابطة» فهو

ضروري؛ إذ الحكم لا بد أن تتميز مجاريه عن موافقه، ولا تتميز إلا بعلامة. وأما قولنا: «ولا علامة إلا هذه» ففيها النزاع؛ فنقول: إنما قلنا ذلك؛ لأنه لا علامة إلا كونه بُراً أو مالاً أو مطعوماً أو قوتاً أو مكيلاً، وباطل أن يكون بُراً بدليل جريانه في الدقيق والخبز، وباطل أن يكون قوتاً لجريانه في الملح، وباطل أن يكون مالاً ومكيلاً لكذا وكذا على ما نذكر في تلك المسألة، فلم يبق إلا كونه مطعوماً.

[١٥٨] وهذا طريق عقلي صحيح في تعيين العلامة بعد الاضطرار إلى طلبها، فلا

نحتاج إلى المناسبة والتأثير، بل الإجماع عرفنا أنه معلق بوصف مشترك بين البر والخبز،

ardından akıl, [alâmet olması muhtemel vasıfların hemen yukarıda zikredilenlerle] sınırlı olduğunu göstermiş ve son olarak şer'î deliller, bu vasıflardan bazılarının muteber olmadığını haber vermiş ve böylece geriye kalan “gıda maddesi olma” vasfının ribâ hükmü için alâmet olduğu zorunlu olarak ortaya çıkmıştır.

5 [159] Şu an bizim amacımız, satılan şeyin “gıda maddesi olma” vasfının ribâ hükmünün illeti olduğunu kanıtlamak değildir. Bu yolla “doyurucu olan ve bedeni ayakta tutan gıda maddesi olma” vasfının ya da başka bir vasfın illet olduğu da kanıtlanabilir. Bilakis bizim amacımız şunu göstermektir: Eğer herhangi bir meselede bu tür bir yolun izlenmesi mümkünse, bu, re'yle hüküm vazetmek değil, aksine kapalı olan illeti araştırmak ve bu sa-
10 yede onu belirlemek üzere bir çıkarımda bulunmak olur. Eğer bu mümkün değilse, o zaman hükmün alâmetinin belirlenmesi imkânsız hale gelecektir. Ribânın haramlığına ilişkin illetin nasıl belirlendiğini *el-Mebâdi' ve'l-Gâyât mine'l-Hilâfiyyât*¹⁶⁵ isimli kitabımızda ribâ meselesini ele alırken zikretmiştik.

15 [160] Kıyâs-ı şebeh'in geçerliliğini kanıtlamanın ikinci yolu ise şudur: Hükmün geçerli olup olmadığına ilişkin araştırılması gereken alâmet, hüküm için münasip olmayan iki vasıfla sınırlıdır. Fakat bu iki vasfın hiçbiri nakza¹⁶⁶ uğramış değildir ve bu sebeple o vasıflardan herhangi biri esas alınarak yapılan ta'lîl işleminin hükümsüz olduğu söylenemez. Bununla birlikte bu vasıflardan
20 biri insanlar için bir maslahatı ve münâsebeti ihtiva ettiğine dair zihinlerde bir vehim oluşturmasıyla diğerine nispetle bir meziyete sahiptir. Bu sebeple o vasfı esas alınarak yapılacak ta'lîl işlemi, bu vehmi oluşturmayan öteki vasfı esas alınarak yapılacak ta'lîl işleminden üstündür. Meselâ ribâ hükmünün illeti olarak “doyurucu olan ve bedeni ayakta tutan gıda maddesi olma” (*kût*), “hacim ölçü birimiyle ölçülebilir olma” (*keyl*) ve “ağırlık ölçü birimiyle tartılabilir olma” (*vezn*) dışındaki muhtemel bütün vasıfların hükümsüz olması durumu gibi. Kâinattaki varlıkların hayatlarını sürdürebilmelerinin bedeni ayakta tutan gıda maddelerinin varlığına bağlı olduğu bilinen bir husustur. Ribâ ise çok önemli bir kuraldır ve öyle görünmektedir ki “doyurucu olan ve bedeni ayakta tutan
30 gıda maddesi olma” vasfı, insanlar için temin ettiği büyük bir maslahat sebebiyle ribânın illeti olmuştur. Zira “doyurucu olan ve bedeni ayakta tutan gıda maddesi olma” vasfının sahip olduğu hususiyetin -ki o hayatın sürmesini sağlamadır- sadece malın miktarının tespit edilmesinde işlev gören “*keyl*” ve “*vezn*” vasıflarında gözlenemeyecek bir maslahatı ihtiva etmesi daha çok muhtemeldir. her iki vasfı da nakza uğramamıştır ve her ikisi de tard özelliğine sahiptir.
35 Fakat “doyurucu olan ve bedeni ayakta tutan gıda maddesi olma” vasfı [içerdiği vehmedilen bu maslahat sebebiyle] tercihe şayan olandır.

ثم العقل عرّفنا انحصار الأوصاف، ثم دلالات الشرع عرّفنا بطلان بعضها، فتعيّن الباقي بالضرورة.

[١٥٩] فليس غرضنا الآن إثبات علة الطعم، بل ربما يصح بهذا الطريق القوت أو شيء آخر، بل غرضنا أنه لو تيسر مثل هذا الطريق في موضع من المواضع فليس وضعًا بالرأي بل هو تفحص عن المناط المبهم واستدلال على تعيينه بطريقه، وإن لم يتيسر فلا يمكن تعيين العلامة. وتعيين ذلك ذكرناه في مسألة الربا في كتاب «المبادئ والغايات من الخلافات».

[١٦٠] الطريق الثاني أن تنحصر العلامة التي لا بد من طلبها في أمرين وهما لا يناسبان، ولكن الواحد منهما ليس منتقضا حتى يقال: «التعليل به باطل»، ولكن تميّز أحدهما بأنه يوهم انطواءً على مصلحة ومناسبة، فهو أولى من التعليل بما لا يُوهم ذلك، كما أنه إذا بطل جميع الأقسام إلا القوت والكيل والوزن، ومعلوم أن القوت به قوام العالم، والربا قاعدة عظيمة ويشبه أن يكون لمصلحة عظيمة، ومعنى القوت وهو القوام أشبه بأن يكون منظوياً على المصلحة التي لم يُطلع عليها من الكيل الذي لا يرجع إلا إلى التقدير، فيكون هذا مرجحاً وإن كانا جميعاً مطردين غير

منتقضين .

[161] Diğer taraftan Şâfiî bir usulcü şunu söyleyebilir: Ribânın haramlığına ilişkin hüküm tuzda da geçerli olduğuna göre, “doyurucu olan ve bedeni ayakta tutan gıda maddesi olma (*kût*)” vasfının bu hükmün alâmeti olduğu iddiası zayıflamaktadır. Bu sebeple hükmün alâmeti, tuz ve hurma arasındaki ortak bir vasıf olmalıdır. Bu da ya “gıda maddesi olma” (*tu'm*) ya da “hacim ölçü birimiyle ölçülebilir olma” (*keyl*) vasfıdır. “Gıda maddesi olma” vasfı, her ne kadar bütün türleriyle “doyurucu olan ve bedeni ayakta tutan gıda maddesi olma (*kût*)” seviyesine ulaşmıyorsa da hayatı sürdürmeyi sağlayan bir şeydir. Dolayısıyla “gıda maddesi olma” vasfının gözümüzden kaçan ve maslahata dâyanan bir mânâyı ihtiva ettiği evleviyetle düşünülebilir. Bu sebeple ribânın haramlığı hükmünün satılan şeyin mutlak olarak gıda maddesi olmasına (*tu'm*) bağlı kabul edilmesi, hacim ölçü birimiyle ölçülebilir olmasına (*keyl*) bağlı kabul edilmesinden üstündür. Eğer bu doğru ise ve “gıda maddesi olma (*tu'm*)” vasfı, “hacim ölçü birimiyle ölçülebilir olma (*keyl*)” vasfında da bulunan benzer bir maslahat sebebiyle muârazaya uğramaktan kurtulmuşsa bu, söz konusu hükmün alâmetinin belirlenmesinde başvurulabilecek bir yol olmuş olur.

[162] [Kıyâs-ı şebeh'in geçerliliğini göstermek için başvurduğumuz] bu yolla önceki yol arasındaki fark şudur: Önceki yol, hükmün ne münâsib olan ne de kapalı bir münâsibi içerdiğine dair bir vehim oluşturan, aksine salt “tard”¹⁶⁷ olan bir alâmete izâfe edildiğini gösterir. Bununla birlikte hükmün kendisine izâfe edildiği alâmetten daha kapsamlı bir alâmetin bulunması zorunlu ise ve sadece biri nakza uğramış olan diğeri ise [hiçbir meselede nakza uğramadığı için] “tard” olma özelliği taşıyan iki tane alâmet mevcutsa, “tard” olan alâmet nakza uğramış olandan üstündür. İşte salt tardın hüccet olduğunu ileri süren kişinin anlatmak istediği şey budur.¹⁶⁸ Esasen bu kişinin amacı, kıyasçının nasta belirtilen ismi aşmak [ve hükmü başka şeylere de taşımak] zorunda kaldığı bu gibi yerlerde¹⁶⁹ salt tardın hüccet olduğunu ifade etmektir. Fakat bu tür bir zaruret durumu bulunmaz ve hükmün -nakza uğramamış olan- söz konusu isme izâfe edilmesi mümkün olursa, o isim de yine “tard”dır ve nasta açıkça belirtilmiştir. Ne “muhi'l olma”¹⁷⁰ ne de “muhi'l olduğuna dair bir vehim oluşturma” açısından öteki vasıf ona karşı bir üstünlüğe sahip değildir; öyleyse yalnızca tard sebebiyle nassı aşmanın bir anlamı yoktur.

[163] Öte yandan, aşağıda örneği geleceği üzere,¹⁷¹ eğer hükme alâmet kılınan vasıf, hükmün konulmasına “münâsib” ise, bu kıyas “kıyâs-ı ihâlê”¹⁷² olarak adlandırılır. Eğer vasıf hükmün konulmasına münâsib olmaz, ancak kapalı bir münâsibi içerdiğine dair vehim oluştursa, bu kıyas da “kıyâs-ı şebeh” olarak adlandırılır. Eğer söz konusu vasıf ne muhi'l olan ne de kapalı bir muhi'l içerdiğine dair vehim oluşturan bir vasıf olur,

[١٦١] ثم للشافعي أن يقول: إذا جرى الربا في الملح ضَعَفَ به علامة القوت، فلا بد من معنى مشترك بين الملح والتمر وهو الطعم والكيل، والطعم على الجملة من جملة القوام وإن لم يتنه إلى درجة القوت، فهو أولى بأن يُتوهم المعنى المصلحي الغائب عَنَّا منطويًا تحته، فإدارة الحكم معه أولى من إدارته مع الكيل، فإن استقام هذا وسلم عن المعارضة بمثله في الكيل كان هذا طريقًا لتعيين العلامة.

[١٦٢] والفرق بين هذا والطريق الذي قبله أن الطريق الذي قبله يدل على إضافة الحكم إلى علامة هي طرد محض لا يناسب ولا يوهم الاشتمال على المناسب المبهم، ولكن إذا لم يكن بُدَّ من علامة أوسع من الذي أضيف إليه الحكم ولم يكن إلا علامتان وانتقضت إحدهما واطردت الأخرى فالمطرد أولى من المنتقض، وهذا معنى قول من زعم أن الطرد المحض حجة، وإنما أراد به في مثل هذا الموضع الذي اضطر الناظر إلى مجاوزة الاسم المنصوص، وأما إذا لم يكن ضرورة وأمكن الإضافة إلى الاسم ولم ينتقض فالاسم أيضًا طرد وهو المنصوص عليه، ولا فضل للوصف الآخر عليه في إخاله ولا إيهام إخاله، فلا معنى لمجاوزة النص بمجرد الطرد.

[١٦٣] ثم إن كان الوصف الذي جعل علامة للحكم مناسبًا سُويَّ «قياس الإخاله» كما سيأتي نظيره. وإن لم يكن مناسبًا ولكن أوهم الاشتمال على مناسب مبهم سُويَّ «شبهًا». وإن لم يكن مُخيلاً ولا موهماً للاشتمال على مُخيّل مبهم

bununla birlikte kendisi nakza uğramamış ve “tard” olma özelliğine sahip iken karşısındaki vasıf nakza uğramış bulunursa, bu kıyas da “kıyâs-ı tard” olarak adlandırılır.¹⁷³ “Kıyâs-ı tard” ancak zaruret halinde câiz iken, “kıyâs-ı ihâle” için zaruret şartı aranmaz. Peki, “kıyâs-ı şebeh” için zaruret şartı aranır mı? Bu, etraflıca incelenmesi ve ictihâd edilmesi gereken bir husus olup meselelere ve kıyasçının zihninde oluşan vehmin derecesine göre değişkenlik gösterir. Bütün örneklerini tek tek incelemediğimiz sürece, kıyâs-ı şebeh için zaruretin şart olup olmadığı hususunda genel bir kanaat ifade etmemiz zordur.

[164] Şunu da bil ki her “kıyâs-ı ihâle” aslında aynı zamanda hem “kıyâs-ı şebeh” hem de “kıyâs-ı tard”dır. Fakat o, en değerli mânası ve en kıymetli özelliği olan “ihâle”ye nispetle sadece “kıyâs-ı ihâle” adıyla anılır. Her “kıyâs-ı şebeh” de aslında aynı zamanda “kıyâs-ı tard”dır. Fakat o da sadece “şebeh kıyası” olarak adlandırılır. Çünkü sahip olduğu iki anlamından en değerli olanı “şebeh”tir. Ayrıca “şebeh”, nakza uğramış vasıf karşısında tercih edilmesini sağlayan ve “var olduğu her yerde hükmün de var olması” şeklinde ifade edilen özelliği sebebiyle dikkate alınmayı hak eden vasıf anlamındaki “tard” adıyla da anılır. Zira “tard” söz konusu vasfın [hiçbir meselede nakza uğramamış olması] ve var olduğu her yerde hükmün de var olması dışında bir anlam ifade etmez.

a10) Onuncu Yöntem: [Kıyâs-ı İhâle]¹⁷⁴

[165] Onuncu yöntem kıyâs-ı ihâledir.¹⁷⁵ Bu yöntemin örneği şarabın haram kılınışıdır. Her ne kadar şâri’ şarabın haramlığına ilişkin hükmün illetini açıkça belirtmemiş olsa da bu hükmün, şarabın sarhoş eden bir özelliğe sahip oluşuyla muallel olduğu, bizde güçlü bir zan (zann-ı gâlib) oluşturur. Bu bakımdan ne nebîzin ne de genel olarak her sarhoş eden şeyin haramlığı hususunda nas gelmiş olmasa da, nebîzin -yani onun sarhoş edecek kadarının- şaraba kıyas edilmesi uygun olur. Zira şarabın şarap olduğu için değil, sarhoş eden bir özelliğe sahip olduğu için haram kılındığı bizde güçlü bir zan oluşturmuştur.

[166] **İtiraz:** Kıyâs-ı ihâle şer’î bildirimden (tevkîf) uzak bir yöntemdir. Zira hükmün illeti şâri’ tarafından “nas” veya “izâfet” ya da “imâ” yoluyla bildirildiğinde bunların her biri tevkîf kapsamında olmuş olur. Hükmün illeti “te’sîr” yoluyla gösterildiğinde, bu da yine bir tür tevkîftir. Çünkü bu, söz konusu vasfın tartışma konusu hükmün cinsinde açık bir tesire sahip olduğu hususunda icmâ bulunduğu anlamına gelir. Hükmün kendisine icmâ yoluyla izâfe edildiği vasıf, tıpkı nas yoluyla izâfe edildiği vasıf gibidir.

إلا أنه اطرّد ولم ينتقض، وما قابله من الوصف انتقض سُميّ هذا «طرّداً»، ولا يجوز هذا إلا بالضرورة. وأما [قياس] الإخالة فلا تشرط فيه الضرورة. وأما [قياس] الشبه فهل تشرط فيه الضرورة؟ هذا فيه نظر واجتهاد، ويختلف ذلك باختلاف المسائل ودرجات إيهام الناظر، ويعسر ضبط ذلك بقول كلي ما لم ننظر في آحاد الأمثلة. ٥

[١٦٤] ثم اعلم أن كل مُخيل فهو شبه ومطرّد، ولكن خُصص باسم المخيل نسبة له إلى أشرف خواصّه ومعانيه، وكل شبه فهو مطرّد، ولكن خُص بقياس الشبه لأنه أشرف معنييه، ويُخص باسم الطرد الذي لم يستحق الملاحظة إلا بمجرد الاطراد الذي به تَرَجَّح على المنتقض؛ لأنه لا يدلّ ولا يُدلي بخاصيّة سواه. ١٠

المسلك العاشر: [قياس] الإخالة

[١٦٥] ومثاله تحريم الخمر؛ فإنه يغلب على الظن أنه معلّل بكونه مسكراً وإن لم يصرح الشارع بالعلة، ويتجه أن يقاس النبيذ عليه أعني القدر المسكر منه وإن لم يرد النص فيه ولا في كل مسكر على العموم؛ إذ يغلب على الظن أنه حُرّم لكونه مسكراً لا لكونه خمراً. ١٥

[١٦٦] فإن قيل: هذا بعيد عن التوقيف؛ لأن العلة إذا دلّ عليها النص أو الإضافة أو الإيماء فذلك دلالة من جملة التوقيف، وإن دلّ عليها التأثير فذلك أيضاً توقيف؛ إذ معناه أنه ظهر تأثيره في جنس الحكم المتنازع فيه بالإجماع، والمضاف إليه بالإجماع كالمضاف إليه بالنص،

[Te'sîr yöntemi çerçevesinde yapılan] akıl yürütme, gerçekte şâri'in bir fert hakkındaki hükmünün bütün bir grup hakkında geçerli oluşunu esas alır. Neticede bu akıl yürütme nasta zikri geçen meseleyi nasta zikri geçmeyen meseleden farklı kılan vasfın hükümde müessir olmadığı açıklanmak suretiyle tamamlanır ve böylece söz konusu fert o grup kapsamına alınmış olur. Bu sebeple te'sîr yönteminin de şer'î bildirim (tevkîf) dayandığı açıktır.

[167] Kıyâs-ı tard ve kıyâs-ı şebeh yöntemlerine gelince, bunları zaruret halinin söz konusu olduğu meselelerle¹⁷⁶ sınırlı tuttuğunuz takdirde, bunlar da yine tevkîfe dayalıdır. Zira söz gelimi buğdayda geçerli olan ribâ hükmünün, buğdayın un, hamur ya da ekmek olmasından sonra da geçerliliğini sürdürdüğü sahâbenin icmâıyla ortaya çıktığında, bu hükmün illetinin buğdayda bulunan ve onun un ya da ekmeğe dönüşmesinden sonra da varlığını devam ettiren bir vasıf olduğu zorunlu olarak anlaşılmış olur. Şurası açıktır ki bu vasıf, satılan şeyin "buğday" olması değildir. İlet olabilecek vasıflar, üç ya da dört vasıfla sınırlı olup biri dışında hepsi bâtil olunca, illet kesin olarak belirlenmiş olmaktadır.

[168] Eğer kıyâs-ı ihâlâ'de zaruret halini ve illet olması muhtemel bütün vasıfları sebbe (inceleme) tâbi tutup ardından onları birkaçıyla sınırlama ve biri dışında hepsinin bâtil olduğunu gösterme işlemi dikkate almazsanız,¹⁷⁷ o zaman söz konusu hükmün nasta zikri geçen isimle -ki o bu örnekte "hamr: şarap" ismidir- sınırlı olması mümkün olur. Kaldı ki şarabın sarhoş eden bir özelliğe sahip olmasının herhangi bir şer'î meselede haramlık hükmünde müessir olduğuna dair -onun bu özelliğinin şâri' tarafından göz önünde bulundurulduğuna şâhid olarak değerlendirilebilecek- bir delil de yoktur. O halde nasıl oluyor da, haramlık hükmünün şarabın sarhoş edici olmasına izâfe edildiği ve bu sebeple aynı hükmün şaraptan fer'e, yani nebîze taşındığı sonucuna ulaşıyorsunuz? Öte yandan eğer kıyâs-ı şebeh'te zaruret halini dikkate almazsanız, o zaman onun şer'î bildirim (tevkîf) dayanma ihtimali kıyâs-ı ihâlâ'den çok daha uzak olur.

[169] **Cevap:** Evet, sizin de söylediğiniz gibi, haramlık hükmünün şaraba uygun olarak konulmuş olması dışında onun sarhoş edicilik vasfının illet ve menât olduğunu gösteren bir delil mevcut değildir. Bu sebepledir ki kimi kıyasçılar söz konusu hükmü, bu vasma bağlı kabul etmekten çekinmiş ve onun hükümde müessir olduğunun herhangi bir şer'î meselede ya nas ya îmâ ya da icmâ yoluyla açığa çıkmış olmasını şart koşmuşlardır.¹⁷⁸ Fakat kıyasçıların çoğunluğunun tercih ettiği görüş şudur: Şâri'in söz konusu hükmü şaraba uygun olarak koymuş olması, onun sarhoş ediciliğini göz önünde bulundurduğuna dair kendisi tarafından gelmiş olan bir şâhid ve bu şâhid yeterlidir.

ويرجع النظر إلى أن حكمه في الواحد حكمه في الجماعة، فيتم ذلك ببيان حذف أثر الفارق حتى يصير من جملة الجماعة، فاستناد هذا إلى التوقيف أيضاً ظاهر.

[١٦٧] وأما الطرد والشبه إذا جعلتموه مقصوراً على محل الضرورة فهو أيضاً مستند إلى توقيف؛ فإنه إذا بان بالإجماع أن الربا الجاري في البر باقٍ بعد كونه دقيقاً وعجيناً وخبزاً يتبين بالضرورة أن مناط الربا وصف من البر باقٍ بعد صيرورته دقيقاً وخبزاً وأن ذلك ليس هو كونه برّاً، فإذا انحصرت الأوصاف في ثلاثة أو أربعة وبطل الكل إلا واحداً تعين لا محالة.

[١٦٨] وأما المخيل فلو لم تعتبروا فيه الضرورة والحصر بعد السبر وإبطال الكل إلا واحداً فالحكم يمكن أن يكون مقصوراً على الاسم المذكور وهو اسم الخمر، ولم يقدّم دليل على أن كونه مسكراً مؤثر في التحريم في موضع من مواضع الشرع حتى يكون ذلك شهادة على ملاحظة هذا المعنى بعين الاعتبار، فمن أين تحكمون بإضافة الحكم إليه وتعديته إلى الفرع؟ وقياس الشبه إن لم تعتبروا فيه الضرورة فهو أبعد من المخيل بكثير.

[١٦٩] فالجواب أن نقول: الأمر على ما ذكرتموه في أنه لم يقدّم دليل سوى إثبات الحكم على وفقه على كونه علة ومناطقاً، ولأجله كاع عن هذا بعض القياسيين واشترط إظهار التأثير في موضع بهذا الوصف بنص أو إيماء أو إجماع. لكن الذي اختاره الأكثر منهم أن إثبات الشرع على وفقه شهادة منه بكونه ملحوظاً بعين الاعتبار وأن هذه الشهادة كافية.

[170] Gerçek şu ki ihâle, söz konusu vasfın illet olduğuna dair bir tevkîf ve tembihdir. Zira şâri‘ şarabı haram kılmak suretiyle onu diğer içeceklerden ayırınca, bunun sebebinin şarabın sarhoş ediciliği olduğu ya kesin olarak ya da güçlü zan (zann-ı gâlible) seviyesinde aklımıza gelivermiştir. Çünkü şarap 5 aklı izâle etme özelliğine sahiptir. Teklîf (şer‘î emir ve yasaklarla yükümlü tutma) ise aklın varlığına bağlıdır ve mükellef kişi aklı sayesinde yasaklardan kaçınıp emirlere yönelmektedir. Her ne kadar “sarhoş edicilik” vasfının haramlık hükmünde müessir oluşu, herhangi bir şer‘î meselede icmâ ya da başka bir nas yardımıyla açığa çıkmış olmasa da, biz bu hükmü sarhoş etme 10 özelliğine sahip olan her şeye taşırız. Siz, bu hususun en güçlü zan teşkil ettiğini kabul ediyor musunuz, yoksa kabul etmiyor musunuz? Eğer bunu kabul etmiyorsanız, o zaman hiç kuşkusuz siz işi inada vurarak kabul etmiyorsunuz demektir. Yok, eğer bunu kabul ediyorsanız, o zaman zanna tâbi olmanız gerekmektedir. Bu burhanı şu şekilde düzenleyebiliriz: “(1) En güçlü zanna tâbi olmak vâcibdir. (2) Sarhoş edicilik vasfının illet oluşu bu husustaki 15 zanların en güçlü olanıdır; öyleyse ona tâbi olmak vâcibdir.” Bu ikisi birer önermedir. Peki, bu önermelerin hangisine karşı çıkıyorsunuz?

[171] **İtiraz:** Biri şunu söyleyebilir: “Sarhoş edicilik vasfının illet oluşu bu husustaki zanların en güçlü olanıdır.” önermenize karşı çıkıyoruz.

[172] **Cevap:** Şehrin yöneticisinin, kıymetli oğlunun vefat haberini alınca üzerindeki kıyafetlerini parçaladığı anlatıldığında, akli melekeleri yerinde olan herkes zann-ı gâlible bilir ki yönetici sadece ve sadece oğlunun vefatı sebebiyle kıyafetlerini parçalamıştır. Çünkü oğlunun vefatı, yöneticiden sadır olan bu hal için “münâsib” bir sebeptir ve akli melekeleri yerinde olan 20 kişilerin eylemleri mümkün olduğunca “münâsib” sebeplere bağlanır. İşte benzer şekilde, şâri‘ aklı izâle etme özelliğine sahip olan şarabı haram kılmak suretiyle onu diğer içeceklerden ayırt ettiğinde, onun “ihâle” ve “münâsebet” unsurunu dikkate aldığına dair bizde bir zann-ı gâlib oluşur ve bu sebeple bir nassın ya da zaruret halinin engel teşkil etmesi durumu dışında bu hüküm, 30 mümkün olduğunca şarabın aklı izâle etme özelliğine bağlanır.

[173] **İtiraz:** Şehrin yöneticisinin üzerindeki kıyafetlerini oğlunun vefatı sebebiyle parçalamış olduğu sadece şu durumda açıkça bilinebilir: Yöneticinin bin defa tekrar eden âdet ve alışkanlığından hareketle açık ve anlaşılabilen bir sebep bulunmaksızın kıyafetlerini parçalamadığının bi- 35 liniyor olması. Fakat yöneticinin kıyafetlerini sebebi anlaşılaksızın parçalaması onun alışılmış bir âdeti idiyse, bu defa yaptığının da yine bu kabilen olması mümkündür. İşte şâri‘ de tıpkı bu anlatılan yönetici gibidir.

[١٧٠] وهو على التحقيق توقيف وتنبيه، فمهما ميّز الخمر من بين سائر الأشرية بالتحريم ومن خاصيته إزالة العقل والعقل مدار التكليف وبه ينزجر المكلف عن سائر المناهي ويقدم على سائر الأوامر سبق إلى فهمنا قطعاً أو ظناً غالباً أن سببه كونه مسكراً، فنعدّيه إلى كل مسكر وإن لم يكن قد ظهر بإجماع ولا بنص آخر كون السكر مؤثراً [في] موضع، أفتنكرون أن هذا هو الأغلب على الظن أم لا؟ فإن أنكرتم فقد جاحدتم، وإن اعترفتم وجب اتباع الظن. ونظم هذا البرهان أن أغلب الظنون يجب اتباعه، وهذا أغلب الظنون فليجب اتباعه، فهذا أصلاً ففي أيهما النزاع؟

[١٧١] فإن قيل: ننازعكم في قولكم: إن هذا أغلب الظنون.

[١٧٢] قلنا: مهما حكى عن أمير البلد أنه مَرَّق ثوبه لَمَّا أخبر بوفاة ولده العزيز فيغلب على ظنِّ كلِّ عاقل أنه إنما مَرَّق الثوب بسبب وفاة ولده؛ لأنه سبب يناسبه هذا الأمر الذي صدر منه، وأفعال العقلاء تحمل على الأسباب المناسبة ما أمكن، فكذلك الشارع إذا ميّز الخمر من بين سائر الأشرية بالتحريم وخاصيتها إزالة العقل غلب على الظن أنه أجاب داعي الإخالة والمناسبة فيحمل عليه ما أمكن إلا إذا منع نص أو ضرورة.

[١٧٣] فإن قيل: هذا إنما يعرف في أميرٍ لم يُعلم من عاداته ألف مرة أنه مَرَّق ثوبه من غير سبب ظاهر يُهتدى إليه، فأما إذا كان ذلك مألوفاً من عاداته دون الوقوف على سببه فيجوز أن تكون هذه المرة من ذلك القبيل، وهذا مثال الشارع

Zira şâri' genellikle pek çok şeyi "tahakküm" ve "taabbüd" yollu olarak, yani açık bir sebep bulunmaksızın ya da söz konusu şeyin -aklımızla kavrayamayacağımız- bir özelliğinden ötürü haram kılmaktadır. Dolayısıyla şâri'in şarabı haram kılması da yine bir tür tahakküm ve taabbüd hükmü olabilir ve eğer öyleyse nebîz şaraba kıyas edilemeyecektir. Diğer taraftan şâri'in şarabı haram kılması, şarapta bulunan ama başka hiçbir şeyde bulunmayan bir özellik sebebiyle de olabilir. Şu halde şâri'in başka bir meselede haramlık hükmünü sarhoş edicilik vasfına izâfe ettiği ve onu göz önünde bulundurduğu hiçbir şekilde bilinmediği halde, neden bu hüküm sarhoş edicilik vasfıyla ta'lil edilmektedir. Bu vasıf, velâyet konusundaki "küçüklük" ile alışveriş konusundaki "garar" vasıflarından bu yönüyle ayrılmaktadır. Zira "küçüklük" ve "garar"ın söz konusu hükümlerde müessir oluşu bu hükümlerin nasta onlara izâfe edilmiş olması ya da başka bir meselede [onların şâri' tarafından dikkate alındığına ilişkin] icmâ sebebiyle açıklar.

[174] İtiraz sahipleri şunu da söylemişlerdir: "Buna dair delilimiz şudur: Şâri' şarabın yanı sıra domuzu da "sarhoş edici" veya "zararlı" olması sebebiyle değil [aklımızla kavrayamadığımız başka bir illete binâen] haram kılmıştır. Belki de şâri' şarabı da aynı illete binâen haram kılmıştır. Fakat biz, her ikisinin illetini de anlamış değiliz. Yine, şâri' hüthüt kuşunu,¹⁷⁹ ehlî eşeği,¹⁸⁰ bütün köpek dişli yırtıcıları,¹⁸¹ bütün pençeli kuşları¹⁸² ve pek çok hayvanı haram kılmıştır. Biz onların haram kılınış sebeplerini de anlamış değiliz. İşte şarabın haram kılınışı da yine bu türden olabilir."

[175] **[Cevap:]** Bir an için, şarabın sarhoş edici olması sebebiyle haram kılındığına dair şeriatla ne bir tevkîfin ne de bir delâletin bulunduğunu var sayalım. Bu takdirde şarabın haram kılınışı, [kıyâs-ı ihâlenin geçerli bir yöntem olduğunu göstermeye yönelik] amacımız açısından uygun olmayacaktır. Fakat şarabın sarhoş edici olması sebebiyle haram kılındığına dair şeriatla bir tevkîf ve bir delâlet vardır. Zira ilgili âyette [Mâide 5/91] şarabın insanlar arasında düşmanlığı ve nefreti körüklemesinden söz edilmesi, onun sarhoş edici olduğu için haram kılındığına işaret etmektedir. Belki de konumuz için çok daha uygun olan örnek, şâri'in sarhoş etmeyen az miktardaki şarabı haram kılmış olmasıdır. Zira biz şunu söylüyoruz: Az miktardaki şarabın haram kılınış sebebi, onun azını içmenin çoğunu içmeye teşvik etmesidir. Bu muhîl¹⁸³ bir vasıftır ve hiç şüphesiz bu vasıf nebîzde de mevcuttur. Bizim amacımız bizâtihi bu meseleleri ele almak değildir, bilakis biz bunları sadece küllî-usulî amacımız için birer misal olarak zikrediyoruz. Bu amacımızı şöyle ifade edebiliriz: Hükmün, onu gerektiren "muhîl" vasfa uygun olarak konmuş olması, söz konusu vasfın şer'an muteber olduğuna ve gereğinin yerine getirilmesi gerektiğine dair bir şahid kabul edilebilir mi? Ve bu durum hükmün söz konusu vasfa izâfe edilmiş olması gibi değerlendirilebilir mi?

فإنه كثيراً ما يحرم الأشياء تحكماً وتعبداً من غير سبب حاضر أو لخاصية في المحرّم لا نطلع عليها، فلعلّ تحريم الخمر تحكّم وتعبداً، فلا يقاس عليه النبيذ، أو لخاصية في الخمر لا توجد في غيره، فلم يُعلل بالإسكار الذي لم يُعرف من الشارع قط إضافة التحريم إليه وملاحظته بعين الاعتبار في الأحكام؟ وبهذا يفارق الصغرى في باب الولاية والغرى في باب البيع؛ فإن ذلك ظهر تأثيره بإضافة الحكم إليه بنص أو إجماع في بعض المواضع.

[١٧٤] قالوا: والدليل عليه أنه حرم مع الخمر الخنزير لا لكونه مُسكرًا أو مُضرًا، فلعله حرّم الخمر لمثل تلك العلة، ونحن لا نعرف العلة فيهما جميعًا، وكذلك حرّم الهدهد والحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطيور إلى كثير من الحيوانات لا نعرف سببها، فلعل هذا أيضًا من ذلك الجنس.

[١٧٥] [فالجواب أن نقول:] ولنفرض الكلام فيما لم يظهر توقيف ودلالة في الشرع على أن تحريم الخمر للسكر فإنه إذ ذاك لا يصلح أن يكون مثلاً لغرضنا، بل هو كذلك؛ فإن ذكر إثارة العداوة والبغضاء تنبيه عليه، فلعلّ المثال الأقرب إلى مسألتنا تحريم القليل الذي لا يُسكر؛ فإننا نقول: إن سبب تحريمه أن قليله داعٍ إلى كثيره وهذا مُخيل وقد وجد في النبيذ، وليس أعيان هذه المسائل من غرضنا بل إنما نوردتها مثلاً للغرض الكلي الأصولي وهو أن إثبات الحكم على وفق الإخالة المتقاضية للحكم هل يكون شهادة للإخالة وإجابة لها إلى مقتضاها حتى تُنزَل منزلة الإضافة إليها؟

[176] **İtiraz** sahipleri şunu da söylemişlerdir: “Şâri’in âdeti, bazen ‘muhîl bir vasfa tâbi olma’, bazen de ‘illeti hiçbir şekilde anlaşılamayan hükümler koyma’ şeklinde karşımıza çıktığından, sizin bu iddianız temelsizdir. Özellikle de muhîl vasıf, ‘garîb’¹⁸⁴ olduğunda bu böyledir. Zira ‘garîb muhîl’in şer’an muteber olduğuna, söz konusu hükmün kendisiyle beraber sabit olması dışında hiçbir delil tanıklık etmez ve bu bakımdan onun illet olduğu kesinlikle güçlü zan seviyesinde (zann-ı gâlib) bilinemez, aksine o sadece bir ihtimal olarak kalır.”

[177] **Cevap:** İnsaflı olmak şunu söylememizi gerektirir: “Biz şunu inkâr etmiyoruz: Muhîl vasıf bazen haddi zatında zayıf olabilir, bazen gayet açık olabilir, bazen de hükmün konusu, ‘tahakkümü’ [ve ‘taabbüdü’] olduğu hususunda güçlü bir zan oluşmuş bulunan bir mesele olabilir ve böyle bir durumda hükmün söz konusu vasfın illet olduğuna dair tanıklığı zayıflar.” Fakat biz şunu da söylüyoruz: “Eğer hükmün konusu, şâri’in sadece maslahatı ve münâsib vasfı dikkate alarak hükmettiği bilinen bir konu ise ve bu vasıf şâri’in muteber gördüğü maslahatlara açık bir biçimde uygun ise, o zaman hükmün o vasfa izâfe edilmiş olma ihtimali, ‘tahakküm’ [ve ‘taabbüd’] yollu konmuş olma ihtimaline nazaran çok daha güçlü olur.”

[178] Evet, ibadetlerle ilgili konularında şâri’in genel tavrı, “tahakküm” [ve “taabbüd”] yollu hükümler koyma şeklindedir, akılla kavranabilen illetlere bağlı hükümler koyması ise nadir rastlanan bir durumdur. Bu sebeptendir ki bu konularda kıyas yöntemini işletemeyiz ve söz gelimi koyun dışındaki bir hayvanı zekât hususunda koyuna ilhak edemeyiz. Diğer taraftan ceza hukuku (ukûbât) ve tazminat hukuku konularında şâri’in baskın âdeti, maslahatlara dayalı hükümler koyma şeklindedir, “tahakküm” [ve “taabbüd”] yollu hükümler koyması ise nadirdir. Dolayısıyla bu konulardaki en güçlü zan, şâri’in en baskın âdetine uygun olan zandır. İşte bu gibi yerlerde “muhîl” vasfı esas almak câizdir.

[179] Necâset hükümleri erkekler hakkında sabit olduğunda, aynı hükümlerin kadınlardan çıkan necâsetler hakkında da verileceği kuşkusuzdur.¹⁸⁵ Zira şâri’in baskın âdeti sebebiyledir ki onun necâset hükümlerinde kişinin kadın ya da erkek oluşunu göz önünde bulundurmadığı bizim açımızdan açıktır. Yine, hiç şüphesiz şâri’in, kişinin erkek ya da kadın oluşunu göz önünde bulundurmasının erkek çocuğun idrarının bulaştığı yere su serpilmesi, [kız çocuğunun idrarının bulaştığı yerin yıkanması] gerektiğine ilişkin meselede bir defa gerçekleşmiş olması, şâri’in necâset hükümleriyle ilgili en baskın âdetine bağlı kalarak diğer meselelerde kadını erkeğe ilhak etmemize engel oluşturmaz. İşte benzer şekilde bizim meselemizde de şâri’in o konudaki en baskın âdeti, illetlere bağlı hükümler koyma şeklinde olduğuna göre, bizde oluşan bu güçlü zanna tâbi olmamız [ve hükmü muhîl vasfa bağlı kabul etmemiz] için bir engel bulunmamaktadır.

[١٧٦] قالوا: فدعواكم ذلك مع انقسام عادة الشرع إلى اتباع المخيل مرة والتحكم الجامد مرة أخرى لا وجه له لا سيما إذا كان المعنى غريباً لا يشهد لاعتبره دليل إلا ثبات الحكم مقروناً به، فلا تحصل به غلبة الظن أصلاً، بل يبقى مجرد احتمال.

٥ [١٧٧] والجواب أن نقول: الإنصاف يقتضي أن نقول: نحن لا ننكر أن المعنى المخيل قد يضعف في نفسه وقد يكون قريباً غاية القرب، وأن الحكم قد يتفق فيما هو مظنة التحكمات غالباً فيضعف شهادة الحكم للعليّة. ولكننا نقول: إذا كان الحكم في جنس لم يعهد من الشرع فيه إلا الحكم بالمصلحة والمعنى المناسب وكان المعنى ظاهر المناسبة لمصالح الشرع كان إضافة الحكم إليه أغلب على الظن من تنزيهه على وجه التحكم. ١٠

[١٧٨] نعم، باب العبادات الغالب فيها التحكم، واتباع المعنى نادر، فلا جرم لا نقيس فيه ولا نلحق غير الشاة بالشاة في باب الزكوات، أما باب العقوبات والغرامات فغالب عادة الشرع فيها اتباع المصالح، والتحكم فيها نادر، فالأغلب على الظن ما يناسب أغلب العادات، وفي مثله يجوز التمسك بالمخيل.

١٥ [١٧٩] ولا شك في أن أحكام النجاسة إذا ثبتت في حق الرجال فيقتضى بمثلها في النجاسات الخارجة من النساء؛ إذ ظهر لنا بغالب عادة الشرع أنه ليس يلحظ فيها الأنوثة والذكورة، وأن جريان ذلك مرة واحدة في الرش على بول الغلام لا يمنعنا من الإلحاق اتباعاً لأغلب العادات. فكذا في مسألتنا لا تمتنع غلبة الظن إذا كان اتباع المعنى أغلب على عادات الشرع في ذلك الباب.

[180] **İtiraz:** Eğer bir konuda şâri'in genel tavrının illeti akılla kavranabilen hükümler koyma şeklinde olduğuna dair güçlü bir zan oluşmuşsa, biz de hiç kuşkusuz hükmün o konuda muhîl vasfa bağlı olduğunu kabul ederiz. Fakat ikinci önermenize itirazımız var. Bu önerme, sizin “Her surette en baskın zanna tâbi olunur.” sözünüzdür. Bilakis zanlar “tâbi olunanlar” ve “tâbi olunmayanlar” şeklinde iki kısma ayrılır. Tâbi olunan zanlar, yukarıda geçen dokuz yöntemde olduğu gibi, şer'î bildirim (tevkîf) dayalı olan zanlardır. Zira o dokuz yöntemdeki zanlar, şâri'in hükmün illetini tembih, genelleştirme veya îmâ yoluyla ya da tevkîf türlerinden biriyle bildirmesine dayanır. Hüküm veya illet, tevkîfe dayalı olduğunda ona tâbi olunur. Nasta zikri geçen meseleyi nasta zikri geçmeyen meseleden farklı kılan vasıf, şer'an muteber değilse ve muteber olduğu hususunda en güçlü zan oluşmamışsa, bu vasıf, illetin [ve ona bağlı olarak da hükmün] genelleştirilmesine mani olmaz. Zira asıl olan genelliktir, öyleyse genellik ancak güçlü zan sebebiyle terk edilir. Eğer söz konusu vasfın şer'an muteber olduğu en güçlü zan teşkil ediyorsa, o zaman da şunu söyleriz: “Asıl olan, nasta zikri geçmeyen meselenin nasta zikri geçen mesele gibi olduğunun açığa çıkmış olması durumu hariç, hükmün nasta zikri geçen meseleyle sınırlı olmasıdır.” Şu halde hükmü duruma göre bir meseleden ötekine taşırız veya onu bir meseleyle sınırlı tutarız ve bunu yaparken de ya hükmü genelleştirmeyi gerektiren aslı ya da hükmü özelleştirmeyi gerektiren aslı esas alırız. Bu hususta sadece zanla yetinilemez.

[181] **Cevap:** Tıpkı “küçüklük” ve “garar”da¹⁸⁶ olduğu gibi, illetin hükümde müessir olduğu nas, izâfet veya icmâ yoluyla gerçekleşen şer'î bildirimle (tevkîf) açığa çıktığında ve nasta belirtilen meseleyle nasta belirtilmeyen mesele arasındaki ortak vasıf (cem) ve birincisini ikincisinden farklı kılan vasıf (fark) hususunda itimat edilen zanlar birbirleriyle teâruz ettiğinde bu zanların en güçlüsüne itimat edilmesi gerektiğini kabul ettiğinize göre, siz de en güçlü zanna tâbi olunması gerektiğini kabul etmişsiniz demektir. O halde en güçlü zanna tâbi olmayı, sadece bir tür zanla sınırlı tutmanın bir anlamı yoktur. Bizim bu konudaki dayanağımız sahâbe uygulamasıdır. Sahâbenin fetvâ ve istişarelerinden açıkça görünmektedir ki onlar her durumda en güçlü zanna tâbi olmuşlardır. Kuşkusuz onlar buna ancak şâri'in bu husustaki tembihiyle cesaret etmişlerdir. Şâri'in tembihleri ise pek çoktur. Bu tembihlerden birinin örneği şudur: Şâri, haberde vârid olduğu üzere,¹⁸⁷ özür kanı gören (istihâzeli) kadın hakkında, onun bu halini kadınların en baskın âdetine kıyas ederek hüküm vermiştir.

[١٨٠] فإن قيل: إذا رجع غلبة الظن إلى هذا الجنس فنحن قد نُسِّم لكم ذلك، ولكن قد ننازعكم في الأصل الثاني وهو قولكم: «إن أغلب الظنون يُتَّبَعُ أبداً»؛ بل الظنون منقسمة إلى [ما لا يُتَّبَعُ و] ما يُتَّبَعُ وهو الذي يستند إلى التوقيف كما سبق في المسالك التسعة؛ إذ يستند الظن فيه إلى تنبيه وتعميم وإيماء ونوع من أنواع التوقيف، فإذا استند الحكم أو العلة إلى توقيف كان متبعاً، فإن انقح فرق بين المنصوص وغير المنصوص ولم يكن أغلب على الظن لم يوجب المنع من تعميم العلة؛ لأن الأصل هو العموم فلا يترك إلا بظن غالب، وإن كان الفرق أغلب على الظن قلنا: الأصل اقتصار الحكم على المنصوص إلا إذا بان أن غير المنصوص في معناه، فعلى الأحوال عدنا الحكم عن محل أو قصرناه على محل استندنا فيه إلى أصل يقتضي التعميم أو أصل يقتضي التخصيص، ولم يُكْتَفَ فيه بمجرد الظن.

[١٨١] فالجواب أن نقول: إذا سلمتم أنه إذا ظهر التأثير بالتوقيف إما بالنص أو الإضافة أو الإجماع كما في الصغر والغرر وتعارض المعول في الفرق والجمع غَوْل على أغلب الظنون فقد سلمتم أن أغلب الظنون متبع، ولا معنى الآن بعد هذا لتخصيص ظن [دون] ظن؛ فإن مرجعنا في ذلك إلى عمل الصحابة γ ، والذي بان لنا من فتاويهم ومشاوراتهم اتباع أغلب الظنون كيفما كان، وهم إنما أقدموا عليه بتنبية الشارع صلوات الله عليه لا محالة، وتنبهاته كثيرة، ومثاله الواحد أنه قضى في المستحاضة بردها إلى أغلب عادات النساء كما ورد في الخبر.

Malumdur ki ülkede meselâ beş gün hayız gören bin kadın bulunmakla birlikte bu kadınların en baskın âdeti yedi gün hayız görme şeklinde ise, biz kıyas yoluyla soruyu soran kadının da yine yedi gün hayız gördüğünü kabul ederiz. Oysa Allah'ın ilminde bu kadının beş gün hayız gören kadınlardan
5 olması muhtemeldir. Fakat o kadının bu iki gruptan hangisine dâhil olduğu hususunda tereddüt ettiğimizde, onun azınlığın cinsinden olmasındansa çoğunluğun cinsinden olması bizde çok daha güçlü bir zan oluşturur. İşte bu bakımdan biz sadece zannımızın bu tarafa meyletmiş olmasından ötürü, o kadına yedi günü tamamlayıncaya kadar geçecek olan o iki günde namazı
10 terk etmesini emrederiz. Zira hiç kuşkusuz Hz. Peygamber, ihtimaller teâruz ettiği en güçlü zannın esas alınması hususunda tembihte bulunmuştur.

[182] Kısacası, sahâbenin zanları “tâbi olunan zanlar” ve “tâbi olunmayan zanlar” şeklinde iki kısma ayırdığını öğrenmiş değiliz. Fakat onların zanna tâbi olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz. Yine şunu da biliyoruz ki
15 onlar ancak şâri'in tembihiyle zanna tâbi olmaya cesaret etmişlerdir. Şâri'in sahâbeye yaptığı söz konusu tembih, hemen yukarıda sözünü ettiğimiz hayız meselesi ve benzerleriyle olmuş olabilir. Her ne kadar onlar mesnetlerini bize nakletmemişlerse de, hiç şüphesiz onların uygulaması bize açıkça göstermektedir ki onlar şâri'in tekrarlanan âdetleri ile tekrarlanan
20 sözlerinden en güçlü zanna tâbi olunması gerektiğini anlamışlardır. İşte bu da bu yönüyle tevkîf olmuş olur. Zira yukarıda beyan ettiğimiz üzere,¹⁸⁸ şâri'in tevkîfinin -olduğu gibi- bize nakledilmesi ile sahâbenin onu taşıyan uygulamasıyla öğrenilmesi arasında bir fark yoktur. Bu bakımdan en güçlü zanna tâbi olmanızın gerekliliği de yine şâri'in tevkîfine dayanmaktadır.

[183] **İtiraz:** Maslahat-ı mürsele¹⁸⁹ -şeriatta onun gereğine uygun olarak herhangi bir hüküm sabit olmamış olsa bile- bizde şer'an muteber olduğu hususunda güçlü bir zan oluşturur. Öyleyse maslahat-ı mürselede de itimat etmemiz gerekir.

[184] **Cevap:** Bizim bu konudaki görüşümüz şudur: Maslahat-ı mürsele şer'an muteber olduğu hususunda bizde güçlü bir zan oluşturduğunda ona itimat edilmesi câizdir. Maslahat-ı mürselenin dikkate alınmasına karşı çıktığımız meselelerde ise, hiç şüphesiz söz konusu maslahata tâbi olmanın yasaklığını gösteren ve bizde ona nispetle çok daha güçlü ve çok daha baskın bir zan oluşturan muâriz bir delil sebebiyle ona karşı çıkmaktayız. Eğer bu tür bir delil mevcut olmasaydı
35 -maslahat şâri'in itibara almadığı türden bir maslahat olmadığı sürece-

ومعلوم أنه إذا كان أغلب العادات سبعة أيام ولكن يوجد في البلد ألف امرأة تحيض مثلاً خمسة أيام فنحن نردها إلى السبعة، ويحتمل أن تكون هذه من جملة ذوات الخمسة في علم الله تعالى، ولكن إذا رددناها بين الفريقين كان كونها من جنس الأكثر أغلب على الظن من كونها من جنس الأقل، فأمرنا بترك الصلاة؛ في يومين إلى تمام السبعة بمجرد ميل الظن إلى ذلك الجانب. هـ
فقد نبه الشارع صلوات الله عليه إلى أن الرجوع إلى أغلب الظن عند تعارض الاحتمالات.

[١٨٢] وعلى الجملة فلم نفهم من الصحابة تصنيف الظنون إلى ما يتبع، وإلى ما لا يتبع، وفهمنا منهم اتباع الظن، وعلمنا أنهم لم يُقدموا على ذلك إلا بتنبيه، ويمكن أن يكون تنبيههم بما ذكرناه من مسألة الحيض وأمثالها، فإن لم ينقلوا إلينا مستندهم فـ [قد] دل فعلهم صريحاً على أنهم فهموا من العادات المتكررة والأقوال المتكررة من الشارع أن أغلب الظنون متبع، فصار ذلك توقيفاً على هذا الوجه، إذ بينا أنه لا فرق بين أن يُنقل التوقيف إلينا بعينه أو يُعرف بفعل الصحابة التوقيف الحامل عليه، فرجع هذا أيضاً إلى التوقيف.

[١٨٣] فإن قيل: فالمصلحة المرسلة وإن لم يثبت حكم على وفقها قد تغلب على الظن، فينبغي أن نعول عليه.

[١٨٤] قلنا: الذي نراه أنه يجوز التعويل عليه إن غلب على الظن، وحيث منعه فإننا نمنع لأنه لا يسلم عن دلالة تدل على المنع منها أقوى وأغلب على الظن منها، ولولا ذلك فمهما لم تكن المصلحة من جنس المصالح التي أهملها الشرع

ona tâbi olunması imkânsız olmazdı. Meselâ Şâfiî -Allah ona rahmet etsin-, bir babanın, oğlunun cariyesinden çocuk edinmesini, bu konuda vârid olmuş herhangi bir nas ve bu gibi bir özre binâen cariyenin mülkiyetinin oğuldan babaya intikal edeceğini gösteren belli bir asıl bulunmaksızın cariyenin mülkiyetinin babaya intikali için sebep kılmıştır.¹⁹⁰ Bu konuda maslahata dayalı illet ise şudur: Baba -çocuğunun malına zarar verme bahasına- iffetini koruma hakkına sahiptir. Zira çocuğun malı, babanın dinini ve soyunu muhafaza etme ihtiyacını giderme alanı olmaya elverişlidir. İşte burada da baba soyunu koruma noktasında oğlunun malına ihtiyaç duymuş ve bu sebeple cariyenin mülkiyeti kendisine intikal etmiştir. Bu durum hükme uygun düşen maslahata tâbi olma gibidir. Ne var ki cariyenin mülkiyetinin bu maslahat sebebiyle çocuktan babaya intikal edeceği şârî'den gelen bir bildirimle sabit olmamış ama mülkiyetin babaya intikal etmesinin ve babanın evlenip iffetini koruması için mehri çocuğa teslim etmesinin gerekliliği sabit olmuştur.¹⁹¹ Öyleyse cariyenin mülkiyetinin çocuktan babaya intikalinde bu maslahatın kullanılması -her ne kadar baba cinsel münasebete cüret ederek haksız fiilde (teaddî) bulunmuş olsa da- bir tür maslahat-ı mürseleye tâbi değildir.

[185] Benzer şekilde Şâfiî -Allah ona rahmet etsin- bir görüşünde şöyle demiştir: “Bir malı gasp eden kişi, eğer gasp ettiği mal üzerinde çok sayıda ticârî tasarrufta bulunmuş ise, malın sahibi söz konusu tasarruflara icâzet verme hakkına sahiptir. Çünkü onun her bir muâmeleciyi araştırıp bulması zordur.”¹⁹² Oysa Şâfiî'ye göre, mala mâlik olmak akdin sıhhati için şarttır. Bu bakımdan fuzûlî¹⁹³ tarafından yapılan akid [bu şartın gerçekleşmemiş olması sebebiyle] bâtil olduktan sonra mal sahibinin vereceği icâzet akdin geçerlilik kazanmasında müessir olamaz. Ancak malı gasp eden kişi onun üzerinde çok sayıda tasarrufta bulununca ve [buna bağlı olarak her bir muamelecinin araştırılıp bulunması noktasında] zorluk ortaya çıkınca maslahat bunu gerekli kılmıştır.

[186] **İtiraz:** Eğer bu tür bir akıl yürütmeye de teşebbüs ederseniz, o zaman hiç kuşkusuz çok daha imkânsız ve çok daha bid'at bir iş yapmış ve salt re'yle ve maslahatı esas alarak hüküm verme (istislah) yöntemiyle hükmetmiş olursunuz. Salt re'yle hükmetmek ise sizin karşı çıktığınız bir husus olup esasen siz bu kitabınızı onun kabul edilemez olduğunu göstermek için yazmış bulunuyorsunuz.

[187] **Cevap:** Ne kadar da yanlış anlamışsınız! Tersine biz şunu söylüyoruz: “Sahâbenin fetvâ ve istişarelerinden öğrendiğimiz üzere, onlar her ne şekilde olursa olsun en güçlü zanna tâbi olunması gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir.

فلا يبعد اتباعها، فقد جعل الشافعي رحمة الله عليه استيلاء الأب جارية الابن
 سببًا لنقل الملك إليه من غير ورود النص فيه ولا وجود أصل معين يشهد
 لنقل الملك بمثل هذا العذر، والعلة المصلحية فيه أنه يستحق الإعفاف على
 ولده، وماله مَعْرَضٌ لحاجته في حفظ دينه ونسبه وقد مَسَّت حاجته إليه في
 نسبه فينقل ملكه إليه، وهذا كأنه اتّباع مصلحة مناسبة ولكن لم يثبت من جهة
 الشرع نقل الملك بسببها بل ثبت إيجاب النقل وتسليم المهر إليه ليتزوج
 ويستعفّ، فاستعماله في انتقال الملك مع تعدّيه بالإقدام على الوطاء اتباع
 مصلحة مرسله.

[١٨٥] وكذلك قال الشافعي رحمه الله -على قول-: «الغاصب إذا كثرت
 تصرفاته في المال المغصوب بالتجارة فللمالك إجازة التصرفات إذ يعسر
 تتبع المعاملين» مع أن الملك شرط عنده لصحة العقد، والإجازة بعد بطلان
 العقد من الفضولي لا تؤثر، ولكن إذا كثرت التصرفات وظهر العسر اقتضت
 المصلحة ذلك.

[١٨٦] فإن قيل: فإن ارتكبتُم هذا الجنس أيضًا فقد زدتم في الإبعاد والإبداع
 وحكمتم بمجرد الرأي والاستصلاح وهو الذي أبيتّموه ووضعتم الكتاب على
 إنكاره.

[١٨٧] قلنا: هيهات، بل نقول: عرفنا بفتاوى الصحابة ومشاوراتهم
 اتفاقهم على اتباع أغلب الظن كيفما كان من غير تصنيف الظنون وتمييزها

Ayrıca onlar zanları “tâbi olunan zanlar” ve “tâbi olunmayan zanlar” şeklinde tasnif ve temyiz etmemiş ve söz konusu zannın en güçlü zan olduğunu kabul ettikten sonra o zannın türü açısından birbirlerine itiraz etmemişlerdir. Dolayısıyla sahâbenin bu uygulama üzerinde görüş birliğine varmış olmaları şu hususa dair kesin bir delil oluşturur: Onlar, söz ve eylemleriyle sürekli tekrar ettiği âdetlerinden hareketle, Hz. Peygamber’in kendilerini en güçlü zannı araştırmak için ictihâd etmeye yönlendirdiğini anlamışlardır. Şu halde sahâbenin bu uygulama üzerinde görüş birliğine varmış olmaları, tıpkı şâri’in şu sözünü nakletmeleri gibidir: “Ey müctehidler! Hiç şüphesiz siz, en güçlü zanna tâbi olmakla yükümlüsünüz.” Bu bakımdan en güçlü zanna tâbi olmanın gerekliliği, sahâbe uygulamasıyla bilinen bir tevkîftir. Sahâbe uygulamasıyla bilinen tevkîf ise onların sözlü beyanlarıyla bilinen tevkîf gibidir.”

[188] Bu hususu belirttikten sonra şunu da söyleyelim ki biz her maslahat-ı mürseleye göre hüküm vermiyoruz. Herhangi bir maslahat-ı mürseleye göre hüküm vermeyişimizin iki sebebi olabilir: ya söz konusu maslahatın en güçlü zan teşkil ettiğini kabul etmiyoruzdur ya da ona muâırız olan ve onun oluşturduğu zannı çürüten başka bir maslahatı tespit etmişizdir. Eğer maslahat-ı mürseleye muâırız başka bir maslahat bulunmazsa elbette ona göre hüküm veririz.

[189] Muâırızı bulunan maslahatın örneği Mâlik’in şu görüşüdür: “Sanığın hırsızlık töhmetiyle ve söz konusu malı ortaya çıkarması amacıyla darp edilmesi câizdir. Zira ne hırsızlık anına şahit olan iki kişinin bulunup mahkemeye getirilmesi mümkündür ne de hırsız suçunu ikrar etmektedir. Eğer sanık darp edilerek konuşturulmazsa insanların malları zayi olacaktır.”¹⁹⁴ Biz diyoruz ki şu maslahat buna muâırızdır: “Eğer bu kapı açılırsa suçluların yanı sıra suçsuzlar da darp edilecektir. Malın zayi edilmesi sakıncalı olduğu gibi, suçsuz kişilerin darp edilmesi de sakıncalıdır. Masum bir insanın bedenine ve ruhuna zarar verilmemesi, malına zarar verilmemesinden çok daha önemlidir. Bu bakımdan mal sahibinin -malı açısından- gözetilmesi, töhmet altındaki suçsuz kişinin -bedeni ve ruhu açısından- gözetilmesinden evlâ değildir. Kaldı ki darp sanığın ölümüyle de sonuçlanabilir.” Mâlik’e maslahat-ı mürsele açısından muhalefet edilen meselelerde bu tür bir muâırız maslahat sebebiyle muhalefet edilmektedir. Eğer maslahat-ı mürselenin karşısında bu tür bir muâırız maslahat mevcut değilse ve söz konusu maslahat bizde güçlü bir zan oluşturmuşsa, o zaman o zanna tâbi olmamız gerekir. Zira sadece belli türden zanlara tâbi olunabileceğine dair bir kural kesinlikle mevcut değildir. Hükümün alâmetinin araştırılıp bulunması bir zaruret halini aldığında şebek ve tardı da böyle bir zanla ispat ederiz.¹⁹⁵ Nitekim şöyle deriz: “Hükümün bir alâmeti¹⁹⁶ olmalıdır. Şu vasıf dışında başka bir alâmet mevcut değildir; öyleyse alâmet odur.” İşte bu, bizde zorunlu olarak güçlü bir zan oluşturur.

ومن غير اعتراض بعضهم على بعض في جنس الظن بعد تسليم الظن الأغلب، فكان اتفاقهم على ذلك الفعل دليلاً قاطعاً على أنهم فهموا من الشارع بعاداته المتكررة في أقواله وأفعاله إحالتهم على الاجتهاد في طلب أغلب الظنون، فصار اتفاقهم فعلاً كقولهم قولاً: «إنكم يا مجتهدون متعبدون باتباع أغلب الظنون»، فكان ذلك توقيفاً معلوماً بفعلهم وهو كالمعلوم بلفظهم.

[١٨٨] وعند هذا نقول: كل مصلحة مرسله لا نقول بها فسيبه أنها لا نسلم أنها أغلب الظنون، أو يتقدح لنا في معارضته ما يدفع ذلك الظن، فلو سلم عن المعارضة لكنا نقول به.

[١٨٩] ومثال المصلحة التي لا تسلم عن المعارضة قول مالك: يجوز الضرب بالتهمة في السرقة لإظهار المال؛ لأنه لا يمكن إحضار شاهدين وقت السرقة ولا السارق يُقرّ، فلو لم يستنتقوا بالضرب ضاعت الأموال. قلنا: وهذا يعارضه أنه لو فُتح هذا الباب ضُرب المجرم وغير المجرم، وضُرب البريء محذور كما أن إضاعة المال محذور، والضيئة ببدن المعصوم ونفسه أعظم من الضنة بماله، فليس النظر للمالك في ماله بأولى من النظر للمتهم البريء في روحه وبدنه، والضرب قد يُشرف به على الهلاك، فحيث يُخالف مالك في المصالح المرسله يُخالف بمثل هذه المقابلة. فإن سلّم عن مثله وغلب على الظن فيجب اتباعه؛ إذ لا ضابط للظنون أصلاً، وبمثله أثبتنا الشبه والطرده عند الاضطرار إلى طلب علامته؛ إذ نقول: «لا بد من علامة، ولا علامة إلا كذا، فإذاً هي العلامة»، فهذا يفيد غلبة الظن لا محالة.

7) Fasil: Lügavî, Aklî ve Şer'î Kıyasın Aynı Meselede Bir Araya Gelmesi

[190] Şunu bil ki söz gelimi bir adam bir başkasının evine girer ve bir dinar alırsa Arap dilini vazeden kişi, “Bu adamı sârik (hırsız) olarak adlandırın!”; şâri’, “Bu adamın elini kesin!” ve aklî melekeleri yerinde olan kişi, “Bu adamla hemhâl olmaktan sakının!” der. Eğer başka bir adam bir diğèrinin evine girer ve kıymeti bir dinar olan bir kumaş alırsa, biz onu sârik diye adlandırma ve bir dinar almış olmasına kıyasla onun adının vâzî’ nezdinde yine sârik olması gerektiğine hükmetme hakkına sahip değiliz. Zira vâzî’ o adamı mal almış olması itibariyle değil, dinar almış olması itibariyle “sârik” diye adlandırmış olabilir. Bununla birlikte vâzî’, “Ben onu dinar aldığı için değil, mal aldığı için sârik diye adlandırdım” dediğini sarîh sözüyle veya bir karîneyle bize bildirdiğinde, hiç şüphesiz ona göre sârik adının mal alma sebebiyle verildiği öğrenilmiş olur. Bu durumda biz, kumaş alan kişiyi sârik diye adlandırdığımızda kıyas yapmış olmayız, aksine vâzî’in söz konusu bildirimine (tevkîf) tâbi olmuş oluruz.

[191] Benzer şekilde şâri’, o adamın elinin kesilmesini, aldığı malın bızatihi dinar olması sebebiyle değil, bir dinar değerindeki malı almış olması sebebiyle emrettiğini bize beyan etmediği sürece, bu adamın elini, kumaş almış olması sebebiyle kesersek, bu câiz olmaz. Fakat şâri’ bunu bize bildirmiş ise o zaman adamın elini kıyas yoluyla değil, bu tevkîfi ve bildirim esas alarak kesmiş oluruz. Bu durumda sanki o, bize bir dinar mal alan herkesin elinin kesilmesi gerektiğini bildirmiş gibidir. Şâri’ bunu söylediğinde, biz bundan şunu anlarız: “Bir dinar değerinde mal almış olma” şeklindeki genel vasıf, hiç kuşkusuz kumaş alan kişide de mevcuttur. Dolayısıyla bu durum, kumaş alan kişinin de “Bir dinar değerinde mal alan herkesin eli kesilir” genel önermesinin altına girmesini ve elinin kesilmesini gerektirir. Bu çıkarım genelliği esas almaya dayanır. Fakat genelliğin öğrenilmesi, yukarıda da geçtiği gibi, bazen şâri’in sözüyle, bazen fiilin delâletiyle, bazen hal ve tavırlarının karînesiyle ve bazen de tekrar eden âdetiyle olur. Bunların her biri -her ne kadar başka bir ihtimal söz konusu olsa da- birer bildirimdir. Zira şeriatта zan, kesin bilgi yerine konmaktadır. Şeriatта zannın kesin bilgi yerine konduğu başka bir delille öğrenilmiştir.¹⁹⁷ Şer’î bildirim zannî olması bu akıl yürütmenin “kıyas” olduğu anlamına gelmez. Nitekim umum lafız da yine tahsise muhtemeldir ve bu bakımdan onunla umumu üzere amel edilmesi zannîdir, ancak bu sebeple umum lafzın “kıyas” olarak adlandırılması gerekmez.

فصل: في جمع قياس اللغة والعقل والشرع في صورة واحدة

[١٩٠] اعلم أنه إذا دخل رجل دار غيره وأخذ دينارًا مثلاً فواضع اللغة يقول: «سَمُوهُ سارقًا»، والشارع يقول: «اقطعوا يده»، والعاقل يقول: «احذروا مخالطته». فلو دخل آخر وأخذ ثوبًا قيمته دينار فليس لنا أن نُسمِّيَهُ سارقًا ونحكم بأنه ينبغي أن يكون ذلك اسمه عند الواضع بالقياس على ما لو أخذ دينارًا؛ إذ يحتمل أن يكون الواضع سَمَاهُ سارقًا باعتبار أخذه الدينار لا باعتبار أخذه المال. لكن إذا عَرَفْنَا الواضع بصريح لفظه أو قرينة «أني سَمَّيْتَهُ به لأنه أخذ مالاً لا لأنه أخذ دينارًا» فقد عرف أن اسم السارق عنده لأخذ المال، فإذا سَمِينَا أَخَذَ الثوب سارقًا لم نكن قائلين بل متبعين لتوقيف الواضع.

[١٩١] فكَذَلِكَ إذا قطعنا يده بأخذ الثوب لم يَجْزُ إلا أن يبيِّن لنا الشارع أنه إنما أمر بقطع يده لأنه أخذ ذلك القدر من المال لا لأنه دينار بعينه، وإذا عَرَفْنَا ذلك لم يكن قطعنا بالقياس بل بالتوقيف والتعريف، وكأنه عَرَفْنَا أن كل من أخذ مقدار دينار من المال فهو مقطوع، وإذا قال ذلك فنحن نعلم أن هذا الوصف العام قد وجد في أخذ الثوب فكان مستوجبًا للقطع والدخول تحت العموم، ورجع إلى التمسك بالعموم، ولكن معرفة العموم تارة تحصل بلفظه، وتارة بدلالة فعل، وتارة بقرينة أحوال، وتارة بتكرار عادة كما سبق، والكل لا يخرج عن كونه تعريفًا وإن كان الاحتمال متطرقًا إليه؛ لأن الظن أقيم مقام المعرفة في الشرع، وعُرف ذلك بدليل آخر، وكونه مظنونًا لا يجعله قياسًا، فإن العموم أيضًا يحتمل التخصيص، وإجراؤه على العموم مظنون، وليس يجب بذلك أن يسمى قياسًا.

[192] Şu halde şâri'in sözü ile vâzı'ın sözü arasında hiçbir fark yoktur. Zira her ikisiyle de kendilerinden gelen bir bildirimle anlaşılan "genellik" esas alınarak amel edilmektedir. Bu ise kıyas değil, tevkîftir.

[193] Yine, aklî melekeleri yerinde olan kişinin "Bu adamla hemhâl olmaktan sakının!" sözü de böyledir. Bu kişi, o adamın aldığı malın özellikle dinar vasfına sahip olması bakımından dinar hususunda hıyanette bulunmuş olması sebebiyle değil, genel olarak mal hususunda hıyanette bulunmuş olması sebebiyle kendisiyle hemhâl olmaktan sakınılmasını gerekli gördüğünü bildirmediği sürece, bu söz, bir kumaş alma ya da genel olarak dinar dışında bir mal alma durumunda bu tür bir sakınmayı gerektirmez. Bunu bildirdiğinde ise, sözü edilen "dinar" gereksiz bir fazlalık halini alır ve sonuçta ortaya çıkan anlam, mal hususunda hıyanette bulunan kişilerden sakınmanın gerekliliği olur. Bu meselede zikredilen dinar sözcüğü, yukarıda buna örnek gösterdiğimiz "deniz yolunu kullanarak zenginleşme"¹⁹⁸ meselesinde zikredilen Yahudi sözcüğü gibidir.

[194] İşte yaptığımız bu tasvir, [salt re'ye dayalı] kıyasın dilde geçerli olmadığını anlattığı gibi, şeriatta (fıkhî konular) ve akliyyâta (aklî/kelâmî konular) da geçerli olmadığını anlatmış olmalıdır.

C. [Üçüncü] Fasıl: Kıyas Lafzının Tevkîfle Uyumlu Olan Mânasına Dair Açıklama¹⁹⁹

[195] Şunu bil ki bu kitabın baş tarafında²⁰⁰ "kıyas"ın eşadlı (*müşterek*) bir lafız olduğunu açıklamıştık. Kıyas lafzıyla bazen tevkîfin karşıtı olan "salt re'y" kastedilir ve hatta "Şeriat ya tevkîf (şer'î bildirim) ya da kıyastır" denir. İşte bizim karşı çıktığımız ve ayrıca Zâhirîler²⁰¹ ile Şia'nın Ta'limiye²⁰² grubunun ağır eleştirilerine hedef olan kıyas "salt re'y" anlamdaki kıyastır.

[196] Fakat kıyas lafzıyla bu anlam kastedilmediği takdirde biz ona karşı çıkmayız. Bunu şöyle izah edebiliriz: Şer'î hükümler iki kısma ayrılır: a) Konuluş gerekçeleri anlaşılamayan katı taabbüdî ve tahakkümî hükümler. Meselâ hacda cemreleri taşlamak böyledir. b) Konuluş gerekçeleri ve şeriatın onlarla gerçekleştirmeyi hedeflediği maksatları anlaşılan hükümler. Meselâ istincâ esnasında taşların kullanılması hükmünde şeriatın maksadı anlaşılmaktadır. Nitekim buradaki maksat necâseti hafifletmektir. Yine, malın fakirlere sarf edilmesi hükmünde de şeriatın maksadı anlaşılmaktadır. Zira bu hükmün konulmasındaki maksat fakirlerin ihtiyaç ve yoksunluklarını gidermektir.

[١٩٢] فيأذن لا فرق بين قول الشارع والواضع في أن كل أحد يجري على
عمومه المعلوم من جهته، ويكون ذلك توقيفًا لا قياسًا.

[١٩٣] وكذلك قول العاقل: «احذروا مخالطته» لا يوجب الحذر عند أخذ
الثوب وغير الدينار ما لم يُعرف أنه إنما أوجب الحذر لخيانته في المال لا
في الدينار من حيث إنه مخصوص بوصف الدينار، وإذا عُرف ذلك كان ذكر
الدينار حشوًا، وكان الحاصل أن الخائن في المال ينبغي أن يحذر، وكان ذكر
الدينار كذكر اليهودي في مسألة الاستغناء بركوب البحر كما ضربنا له المثل.
[١٩٤] فهذا التصوير ربما يفهم أن الشرع والعقل لا قياس فيهما كما فهمت
أنه لا قياس في اللغة.

[ال]فصل [الثالث]: في بيان معنى لفظ القياس لا على وجه يقابل التوقيف
[١٩٥] اعلم أننا بينا في أول الكتاب أن لفظ القياس مشترك: فقد يفهم منه
الرأي المحض الذي يقابل التوقيف حتى يقال: «الشرع إما توقيف وإما قياس»،
وهذا الذي ننكره وهو الذي يتعرض لتشنيع الظاهرية والتعليمية.

[١٩٦] أما إذا لم يُردّ به هذا المعنى فلا ننكره، وهو أن يقال: الأحكام
الشرعية تنقسم إلى تعبدات وتحكمات جامدة لا تُعقل معانيها كرمي الأحجار
إلى الجمرات في الحج وإلى ما تُعقل معانيها ومقاصد الشرع منها كما يُعقل
من استعمال الأحجار في الاستنجاء وأن المقصود منه تخفيف النجاسة، وكما
يُعقل من صرف المال إلى الفقراء؛ إذ المقصود إزالة حاجاتهم وفاقاتهم،

Hacda cemreleri taşlama hükmü tevkîfî (şer'î bildirimine dayalı) olduğu gibi, bu hükümler de yine tevkîfidir. Fakat hacda cemreleri taşlama hükmü, şeriatın onunla gerçekleştirmeyi hedeflediği maksadı anlaşılabilen salt tevkîf iken, bu hükümler hangi maksada binâen teşrî kılındığı anlaşılabilen birer tevkîftir. İşte tevkîfin iki türünden biri olan bu tür hükümler “kıyas” olarak adlandırılır. Zira bu hükümlerde aklen anlaşılabilen bir illet tespit edilebilmektedir. “Tevkîf” lafzı, her ne kadar vaz açısından her ikisini de içine alacak genişliğe sahip ise de kullanımda illeti anlaşılabilen diğer hükümlere tahsis edilmiştir. Başka bir anlatımla “tevkîf” lafzı, kullanımda salt tevkîf olan ve illeti anlaşılabilen hükümlerle sınırlı tutulmuştur. Benzer şekilde “tard” lafzının kullanımı da kıyas işlemi dikkate alınan vasıf türleri arasında “sadece tard olan” vasıfla sınırlıdır. Oysa “muhîl” vasıf²⁰³ da yine “tard” olma özelliğine sahiptir.²⁰⁴ Yine, “şebeh” lafzı da [hükümle kendisi arasında bir uygunluk bağı bulunmayan ve] “sadece şebeh olan” vasıf anlamında kullanılır. Oysa muhîl vasıf da yine şebektir. Zira fer', asla muhîl olmayan mâna açısından benzeyebileceği gibi, muhîl olan mâna açısından da benzeyebilir. Esasen geniş kapsamlı isimlerin özel durumlara tahsis edilmesi oldukça yaygın bir husustur. Nitekim “ilhâd” lafzı, Hak'tan yüz çevirip bâtıla meyiletme anlamına; “irtidâd” lafzı, Hak'kı terk edip bâtıla dönme anlamına ve “ihlâs” lafzı, Hak'kın emir ve yasaklarını özümseyip içselleştirme anlamına tahsis edilmiştir. Şu halde, eğer tevkîf lafzı vaz açısından şer'î hükümlerin her iki türünü de içine alıyorsa, o zaman kıyas tevkîfin iki türünden biridir, onun karşıtı değildir.

1) Fasil: Kıyas Lafzının ve Onunla İlgili Lafızların Mânalarına Dair Bir İnceleme

[197] Şunu bil ki bazen “tefekkür”, “tedebbür”, “nazar”, “itibar”, “ictihad”, “istinbât” ve “kıyas” lafızları kullanılır ve muhtemelen birbirlerine benzedikleri için bu lafızların eşanlamlı (müterâdif) oldukları zannedilir. Oysa öyle değildir. Bazen de bunların, hiçbir ortak yönü bulunmayan, birbirinden tamamen farklı anlamlara sahip lafızlar oldukları zannedilir. Oysa öyle de değildir.

[198] Bu lafızlardan kapsamı en geniş olan “tefekkür”ün mânası, nefsin bir bilgiden diğer bir bilgiye intikal etmesidir. Buna göre, nefsin fikir ve sözlerinin bir bilgiden diğer bir bilgiye intikal etmeleri dışında bir anlamı yoktur. Eğer tefekkür olarak adlandırılan bu intikaller, bir şeyin akıbetine vâkıf olma amacına yönelik ise, “tedebbür” olarak adlandırılır. Zira kişi söz konusu şeyin ardını ve akıbetini gözlemektedir. Eğer bu intikaller, kesin bilgiye ya da zann-ı gâlibe ulaşma amacı taşıyorsa, “nazar” olarak adlandırılır.

وهذا توقيف كما أن الرمي في الحج توقيف، ولكن ذلك توقيف مجرد لا يقترن به فهم مقصود الشرع من ذلك التوقيف، وهذا يقترن به فهم مقصود معقول، فيسمى هذا النوع وهو أحد نوعي التوقيف قياساً لما انقده فيه من المعنى المعقول، ويخصص اسم الآخر باسم التوقيف وإن كان اسم التوقيف عاماً، ولكن خُصَّص هذا الاسم بما هو توقيف فقط، فقد تخصص اسم الطرد من جملة أنواع القياس بما هو طرد فقط وإن كان المخيل أيضاً مطرداً، وتخصص اسم الشبه بما هو شَبَهٌ فقط وإن كان المخيل أيضاً شَبَهًا؛ إذ يشبه الفرع الأصل في المعنى المخيل كما يشبه في المعنى الذي لا يُخيل، وتخصص الأسماء العامة كثيرة؛ إذ تخصص اسم الإلحاد بالميل عن الحق إلى الباطل، واسم الارتداد بالارتداد من الحق إلى الباطل، واسم الإخلاص بتمحيص الحق، وإن كان الاسم في الوضع عاماً للجانبين، والقياس إذن أحد نوعي التوقيف، فليس مقابلاً له.

فصل: في تحقيق معنى لفظ القياس وما يتصل به

[١٩٧] اعلم أنه قد يطلق لفظ التفكير، والتدبر، والنظر، والاعتبار، والاجتهاد، والاستنباط، والقياس، وربما تشبه هذه الألفاظ فيظن أنها مترادفة، وليس كذلك، وقد يُظن أنها متباينة لا تداخل فيها، وليس أيضاً كذلك.

[١٩٨] وأعم هذه الألفاظ التفكير، ومعناه انتقال النفس من معلوم إلى معلوم، فلا معنى لأفكار النفس وحديثها إلا انتقالاتها من علم إلى علم. فإن كان هذه الانتقالات المسمّاة تفكراً لأجل الوقوف على عاقبة أمر سُمّي تدبّراً؛ لأنه يلحظ دُبْر الأمر وعاقبته. وإن كان للتوصل به إلى علم أو غلبة ظنٍّ سُمّي نظراً،

Şu halde nazar; kesin bilgiye ya da zanna ulaştırması arzu edilen fikirdir. Eğer üzerinde nazarda bulunulan şeyden bir diğerine, söz konusu şeye münâsib bir mânâyı idrak etmek suretiyle geçilirse bu, “i’tibâr” olarak adlandırılır. Çünkü [bu durumda kelimenin sözlük anlamıyla da uyumlu olarak] birinden ötekine geçilmiş olmaktadır. Eğer kişi, gerçekleştirdiği nazar esnasında gayret göstermeye, sıkıntı ve zorluğa katlanmaya ihtiyaç duyuyorsa, onun nazarı “ictihâd” olarak adlandırılır. Eğer kişinin kesin bilgiye ya da zann-ı gâlibe ulaşma amacına yönelik olan nazarı, ulaşmayı arzu ettiği şeye vâkif olmasını sağlıyorsa bu, “istinbât” olarak adlandırılır. Çünkü bu nazar, tıpkı suyun yerden çıkarılmasında olduğu gibi, açık olmayanı açığa çıkarmış olmaktadır. Bu sebeple bu nazarı gerçekleştiren kişiye “müstenbit: çıkarım yapan” adı verilir. İşte bunlar, itibarları ve nispetleri farklı olmasına rağmen, eş anlamlı oldukları düşünülen lafızlardır.

[199] Her kim bir nas üzerinde nazarda bulunur ve aklen anlaşılan bir mânaya vâkif olursa, onun bu fiili, “istinbât” olarak adlandırılır, “kıyas” olarak adlandırılmaz. Buna göre istinbât ismi, kıyas ismine nispetle çok daha geneldir. Her kıyas istinbâttır, ancak her istinbât kıyas değildir. Nasta istinbât edilen mânâ nasla sınırlı olup geçişli (müteaddî) değil ise, bu fiil, bir istinbâttır. Etraflıca düşünüen kişi bazen lafızların bağlamlarından birtakım şeyleri ve incelikleri aklen anlayabilir ve bu -kıyas değilse de- istinbât diye adlandırılır. Eğer nasta istinbât edilen mânâ nassa nispetle çok daha genel ise -öyle ki söz konusu mânânın genel oluşu sebebiyle hüküm de genelleşmiş ve nasta belirtilen meselenin özel oluşu göz ardı edilmişse- o zaman istinbât edilen o mânâ vasıtasıyla nasta belirtilmeyen şeyin nasta belirtilen şeye ilhak edilmesi “kıyas” olarak adlandırılır. Nitekim Arapların “bunu şuna kıyas etti” sözünden bu sonucu çıkarabiliriz. O halde kıyas isminin kullanılabilmesi için ihtiyaç duyulan unsurların asgarisi dört tanedir. Zira kıyas, bir şeyi bir şeye bir şey hususunda bir şey sebebiyle kıyas etmektir, yani bir fer‘i bir asla bir hüküm hususunda bir illet sebebiyle kıyas etmektir. Bu sebeptir ki istinbât, nasta belirtilen meseleyle sınırlı bir mânaya ulaştırırsa, bu işlem, kıyas olarak adlandırılmaz. Zira bu durumda ne fer‘ ne de asıl mevcuttur. Oysa kıyas iki şey arasında gerçekleşen bir ilişkidir.²⁰⁵

[200] “Kıyas” isminin kullanılabilmesi için şu beşinci unsurun şart olup olmadığı hususunda usulcüler arasında ihtilâf ortaya çıkmıştır:²⁰⁶ Fer‘ ile asıl arasındaki ortak vasfın (illet) fikir ve nazar yoluyla istinbât edilmiş olması. Bu sebeptir ki usulcüler, anne-babayı dövmenin ve öldürmenin onlara öf demeye ilhak edilmesi ile cariye'nin erkek köleye ilhak edilmesinin kıyas olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı hususunda ihtilâf etmişlerdir.

فالنظر هو الفكر الذي يطلب به العلم أو الظن. فإن عُبر من المنظور فيه إلى غيره بالتبته لمعنى يناسب المنظور فيه سُمي اعتباراً؛ لأنه عُبر منه إلى غيره. فإن كان يفتقر إلى جهد وتحمل كدّ ومشقة في نظره سُمي نظره اجتهاداً. فإن أفضى نظره الذي هو لطلب العلم والظن إلى الوقوف على المطلوب سُمي استنباطاً؛ لأنه أظهر ما لم يكن ظاهراً، كما يظهر الماء من الأرض فسُمي صاحبه مستنبطاً. ٥
فهذه أسامٍ مترادف على الفكر باختلاف اعتباراتها وباختلاف إضافتها.

[١٩٩] فمن نَظَرَ في نص ووقف على معنى معقول في النفس سُمي فعلة استنباطاً ولم يسمَ قياساً، فاسم الاستنباط أعم من القياس، فكان كل قياس استنباطاً وليس كل استنباط قياساً؛ فإن المعنى المستنبط من النص إن كان قاصراً على النص غير متعدّ فهو استنباط، وقد يتفطن المتأمل من سياق الألفاظ لأمر ودقائق ١٠ في النفس فيسمى ذلك استنباطاً وإن لم يكن قياساً، وإن كان المعنى المستنبط من النص أعم من النص حتى صار الحكم عاماً بعموم المعنى وانحذف خصوص النص سُمي إلحاق غير المنصوص بالمنصوص بواسطة المعنى المستنبط قياساً، كما أخذنا من قولهم: «قاس الشيء بالشيء» فأقل ما يحتاج إليه فيمكن إطلاق اسم القياس عليه أربعة أمور؛ فإن القياس هو قياس شيء على شيء في شيء بشيء؛ معناه قياس فرع على أصل في حكم بعلّة، فلذلك إذا أفضى الاستنباط إلى معنى قاصر لا يُسمَى ذلك قياساً؛ إذ لا فرع ولا أصل، والقياس نسبة بين شيتين تجري بينهما تلك النسبة.

[٢٠٠] وقد وقع الخلاف في أمر خامس أنه هل يشترط لإطلاق اسم القياس؟ وهو أن يكون المعنى الجامع مستنبطاً بالنظر والفكر، فهذا اختلفوا في أن إلحاق ٢٠ الضرب والقتل بالتأيف هل يسمَى قياساً؟ وإلحاق الأمة بالعبد هل يسمَى قياساً؟

[201] Gerçek şu ki “kıyas” lafzı, dilde vazedildiği anlam açısından bu beşinci unsuru gerektirmez. Fakat bir kimse makul bir gerekçe ileri sürmeden kıyas için terminolojik bir anlam dayatır ve buna göre söz konusu beşinci unsurun gerekli olduğunu iddia ederse ona da bir şey denmez. Bu durumda kıyas “illeti bedâhетен bilinen” ve “etrafıca düşünmek suretiyle bilinen” şeklinde iki kısma ayrılmış olur. Bu taksim ile kıyas lafzının dilde vazedildiği anlam arasında bir çelişki yoktur. Bununla birlikte kıyas bir aslı ve bir fer’i gerektirir. Asıl, sahip olduğu bir özellik sebebiyle fer’den ayrılmalıdır. Aslın, bilinme itibarıyla fer’den önce olması, yani önce ona dair bilginin oluşması, fer’de dair bilginin ise onun ardından ve ondan dolayı oluşmuş olması dışında bir özelliği yoktur. Bu bakımdan o önce gelmesi sebebiyle “asıl” olurken, bu da sonra gelmesi sebebiyle “fer’” olmaktadır. O halde fer’de dair bilgi mutlaka asla dair bilgiden sonra oluşmuş olacaktır. Hâlbuki anne-babayı darp etmenin haramlığı onlara öf demenin yasaklanmasıyla eş zamanlı olarak bilinir. Yine, ilgili hükümlerin cariye için de geçerli olduğu, etrafıca düşünmeye (teemmül) ve çıkarımda bulunmaya (istinbât) ihtiyaç duyulmaksızın erkek kölenin zikredilmesinden hemen anlaşılır, arada bir gecikme olmaz. Âdeta nasta zikri geçen “‘abd: erkek köle” lafzı, “rakik: hem erkek hem de kadın köle” lafzı yerine ve “te’fif: öf deme” lafzı, “izâ: eziyet verme” lafzı yerine konmuş gibidir. Şâri’in “[Bir kişiden mal satın almış ama bedelini henüz ödememiş] bir adam ölüyor veya iflas eder ve malı satan kişi de malını o kişinin yanında eski şekliyle bulursa, o söz konusu malda en fazla hak sahibidir [yani o malı doğrudan alıp ona mâlik olabilir]”²⁰⁷ sözündeki “racül: adam” lafzı “Herhangi bir müşteri...” ve “Herhangi bir insan...” sözündeki “müşteri” ve “insan” lafızları mesabesindedir. Hz. Peygamber’in bu sözünden ilgili hükmün kadın için de geçerli olduğu, adamın zikredilmesiyle eş zamanlı olarak -ondan sonra ve ona kıyasla değil- anlaşılır. Bu bakımdan kadın ile erkekten hiçbiri fer’ kabul edilmeye ötekenden daha layık değildir.

[202] **İtiraz:** Birinci görüşü ileri süren kişi²⁰⁸ şöyle bir itirazda bulunabilir: Kadına dair bilgi, her ne kadar adama dair bilgiyle eş zamanlı olarak oluşmuşsa da, hiç şüphesiz adama dair bilgi sebebiyle oluşmuştur. Diğer bir anlatımla adama ilgili hükmün bilgisi, âdeta kadınla ilgili hükmün onunla eş zamanlı olarak -ondan sonra değil- oluşmasına sebep olmuş gibidir. Bu sebebiyet ilişkisini göz ardı etmemiz mümkün değildir. Bu durum her ne kadar adama dair bilgi ile kadına dair bilgi arasında zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisini doğurmasa da akli bir öncelik-sonralık ilişkisini doğurur. Akli öncelik-sonralık ilişkisi de aslı fer’den ve makîsi makîs aleyhten ayırma noktasında yeterlidir.

[٢٠١] والحق أن لفظ القياس في وضع اللسان لا يستدعي هذا المعنى

الخامس، إلا أن يتحكم متحكم بالاصطلاح، فالقياس يجوز أن ينقسم إلى

معلوم على البديهة وإلى معلوم بالتأمل، ولا تناقض في هذا التقسيم بالإضافة

إلى وضع لفظ القياس في اللغة، لكن يستدعي القياس أصلاً وفرعاً، ولا

بد أن يتميز الأصل عن الفرع بخاصية ولا خاصية له إلا أنه يتقدم عليه

في العلم فيحصل ذلك أولاً، ويحصل العلم بالفرع بعده وبسببه، فيصير

ذلك بالتقدم أصلاً، وهذا بالتأخر فرعاً، فلا أقل من أن يتأخر العلم بالفرع،

وتحريم الضرب يُعلم مع النهي عن التأفيف والأمة تُفهم من ذكر العبد من

غير حاجة إلى استنباط وتأمل، ولا يتأخر عنه، وكأنه يقوم لفظ العبد مقام

لفظ الرقيق، ولفظ التأفيف مقام لفظ الإيذاء، ولفظ الرجل في قوله: «أيما

رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» يقوم مقام قوله: «أيما

مشتري وأيما إنسان»، وتفهم المرأة منه مع الرجل لا بعده وبالقياس عليه،

فليس أحدهما بأن يجعل فرعاً أولى من الآخر.

[٢٠٢] وللقائل الأول أن يقول: هذا وإن علم معه فقد علم به فكأن العلم

بحكم الرجل سبب للعلم بحكم المرأة معه لا بعده، فالسببية لا سبيل إلى

إنكارها، وذلك يوجب ترتباً عقلياً وإن لم يوجب ترتباً زمانياً، وذلك كافٍ في

تمييز الأصل عن الفرع وتمييز المقيس عن المقيس به.

[203] [**Cevap**]: Bütün bunlar birer lafzî tartışmadan ibarettir.

[204] Yine, usulcüler “mansûs (nasta açıkça belirtilen) illet” hususunda da ihtilâf etmişlerdir.²⁰⁹ Meselâ şâri’in kedi hakkında söylediği şu sözünde olduğu gibi: “*Kedi artığı necis değildir. Çünkü kedi etrafınızda çokça gezip dolaşan hayvanlardandır.*”²¹⁰ Fare de yine etrafımızda çokça gezip dolaşan bir hayvandır. Şu halde “çokça gezip dolaşma” illetinin genel oluşu sebebiyle fare artığının da temiz olduğuna hükmedilmesi kediye yapılan bir kıyas mıdır? Bazı usulcüler²¹¹ şu görüşü ileri sürmüştür: “Bu işlem kıyas olarak adlandırılmaz. Zira illet nasta açıkça belirtilmiştir, istinbât yoluyla tespit edilmiş değildir ve söz konusu hüküm illetin genel oluşu sebebiyle sabit olmuştur.” Bu zayıf bir görüştür. Zira şâri’in “*çünkü kedi etrafınızda çokça gezip dolaşan hayvanlardandır*” sözü sadece kedi hakkında verdiği bir haberdir ve kesinlikle genel değildir. İletin nasta açıkça belirtilmiş olmasına gelince, bu durum, ona “kıyas” denmesine engel teşkil etmez. Kıyas isminin “bir fer’i bir asla bir ortak vasıf sebebiyle ilhak etme” anlamına vazedilmiş olması ve ardından “bu ortak vasıf “nas yoluyla bilinen” ve “istinbât yoluyla bilinen” şeklinde iki kısma ayrılır” denmiş olması neden imkânsız olsun ki? Dilsel vaz buna engel oluşturmaz. Diğer taraftan kıyas ismi bu mânaya terminoloji yoluyla tahsis edilmiş ise, yine bu da bir engel teşkil etmez. Tıpkı “tard”, “şebah”, “ilhâd”, “riddet” ve diğer bazı lafızların birtakım mânalara terminoloji yoluyla tahsis edilmesinde olduğu gibi.²¹²

[205] Her şeye rağmen şu bilinmelidir ki söz konusu tartışma nihayetinde lafzî bir tartışmadır. Aslında anlam hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç şudur: Usulcülerin görüş birliğiyle “kıyas” olarak adlandırdığı şey, “bir fer’in bir asla etraflıca düşünülerek tespit edilen bir ortak vasıf yardımıyla ilhak edilmesi”dir. Meselâ, “sarhoş edici olma” ortak vasfı sebebiyle nebîzin şaraba kıyas edilmesinde olduğu gibi.

[206] **İtiraz**: Eğer ilgili delil şarabın haram oluşunun illetinin (menât) “sarhoş edicilik” olduğuna delâlet etmiyorsa, o zaman nebîzin şaraba ilhak edilmesi câiz değildir. Eğer illetin [şarabın özel bir içecek oluşu göz önünde bulundurulmaksızın] sadece sarhoş edicilik vasfı olduğuna delâlet ediyorsa, hiç şüphesiz bu delil her sarhoş edici şeyin haram olduğuna da delâlet ediyor demektir. Dolayısıyla bu delâletten açıkça anlaşılacaktır ki âyette özellikle şarabın zikredilmiş olması vifâkî bir durumdur.²¹³ Tıpkı Hz. Peygamber’in “*El kesme cezası çeyrek dinarın çalınması halinde uygulanır*”²¹⁴ hadisinde zikri geçen “çeyrek dinar” sözü gibi. Çünkü “çeyrek dinar” sözünün anlamı, “değeri çeyrek dinara denk olan mal”dır.

[٢٠٣] [فالجواب أن نقول: وهذا كله يرجع إلى المناقشة في اللفظ.

[٢٠٤] وكذلك اختلفوا في العلة المنصوص عليها مثلاً في الهرة حيث

قال: «إنَّها ليست نجسة؛ إنَّها من الطَوَّافين عليكم والطَوَّافات» أن الفأرة أيضاً

من الطوافات، فالحكم بطهارة سؤرها بسبب عموم الطوف هل هو قياس على

الهرة؟ فقال قائلون: لا يسمى هذا قياساً؛ لأن العلة منصوطة وليست مستنبطة،

ولأن الحكم يثبت بالعموم. وهذا ضعيف؛ لأن قوله: «إنَّها من الطَوَّافين» إخبار

عنها خاصّة، فليس بعامّ، وأما كَوْن العلة منصوطة فلم يمنع من إطلاق اسم

القياس عليه، ولم يمنع أن يجعل اسم القياس بإزاء إلحاق فرع بأصل بجامع،

ثم يقال: «ينقسم الجامع إلى معلوم بالنص، وإلى معلوم بالاستنباط»؛ فهذا

لا يمنعه وضع اللغة، فإن خُصِّص بالاصطلاح فكذلك أيضاً لا حجر فيه كما

خُصِّص لفظ الطرد والشبه والإلحاد والردة وغيرها بالاصطلاح.

[٢٠٥] ولكن ينبغي أن يُعلم أن حاصل الخلاف يرجع إلى أمر لفظي وإلا

فحظّ المعنى متفق عليه. فخرج منه أن المسمّى قياساً بالاتفاق هو إلحاق فرع

بأصل بجامع مستنبط بالتفكير. ومثاله قياس النبيذ على الخمر بجامع وصف

الإسكار مثلاً.

[٢٠٦] فإن قيل: فإن لم يدل الدليل على أن الإسكار مناط التحريم لم يجوز

الإلحاق، وإن دل على أن المناط مجرد صفة الإسكار فيكون قد دل الدليل

على أن كل مسكر حرام، وتبيّن به أن ذُكر الخمر خاصة وقع وفقاً كذكر

الدينار في قوله u: «القطع في ربع دينار»؛ إذ معناه مالٌ قيمته تعدل ربع دينار،

Yine âyette zikredilen “hamr: şarap”, yukarıdaki örneklerde zikredilen²¹⁵ “te’fif: öf deme”, “‘abd: köle” ve “racül: adam” lafızları gibidir. Eğer âyetin delâlet ettiği şey, “sarhoş edenin haram olduğu” ise, o zaman nebîz, şarap ve her sarhoş eden içecek bu genellik sebebiyle âyetin kapsamına girer ve haramlık hükmü açısından bunlardan hiçbiri ötekilerden evlâ olmaz. Bu bakımdan şarabın haramlığını bildiren âyet, Hz. Peygamber’in “*Gıda maddesini gıda maddesi karşılığında satmayın!*” hadisi gibi de kabul edilebilir. Zira bu hadis, aynı anda hem ayvayı hem de hurmayı kapsar ve dolayısıyla bu hükümde ayva ve hurmadan birinin diğerine kıyas edildiğini düşünmek doğru olmaz.

[207] **Cevap:** Gerçek şu ki nebîzin şaraba ilhak edilmesinde “kıyas” sözü konusu değildir. Esasen bu işlem, âyetin delâlet ettiği genelliği, yani “her sarhoş eden şeyin haram oluşunu” esas almaya dayanır. Fakat buna “kıyas” adının verilebilmesi için şöyle bir sebep vardır: Nebîzin haram oluşu -sarhoş edici olduğu için- öğrenilmiştir. Sarhoş edici olanın haram oluşu da -şarabın haram oluşu nasta belirtildiği için- öğrenilmiştir. Öyleyse nebîzin haram oluşuna dair bilginin ilk kaynağı, şarabın haram oluşuna dair bilgidir ve bu bilginin mesnedi de nastır. Ayrıca bu nas, şarabın sarhoş edici bir özelliğe sahip olmasının haramlık hükmünün illeti olduğuna ve bu hükmün “münâsib” bir vasıf olan “sarhoş edicilik” vasfının gereğine uygun olarak konduğuna da tembihte bulunmuştur. Şu halde nebîzin haramlığı, sarhoş ediciliğin “illet” olduğunu bilmeye bağlı olarak ortaya çıkmış ve sarhoş ediciliğin illet olduğu da şarabı haram kılan nastan elde edilen “şarabın haramlığına dair bilgiye” bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Nebîzin haramlığına dair bilgi, bu öncelik-sonralık ilişkisine göre oluştuğu için, ilk oluşan bilgi, yani “şarabın haram oluşu” tıpkı bir memba gibi “asıl” olmaktadır. O memba ki su ondan geçit açarak nehre akar, oradan havuza ulaşır ve neticede havuz, nehir ve membadaki su biri diğerinden ayrılamayacak şekilde aynı istikamette ve eşit seviyede olur. Buna göre şunu söylemek mümkündür: Memba asıl, havuz fer’ ve nehir vasıtasıdır. Çünkü su ilk olarak membada ortaya çıkmış, nehir vasıtasıyla havuza ulaşmış ve neticede hepsi eşit seviyede olmuştur. Kıyas için asıl da tıpkı bir memba gibidir. Hükmün bilgisi ondan fer’e geçmektedir. Nebîzin şaraba ilhak edilmesi, işte bu geçiş sebebiyle “kıyas” olarak adlandırılabilir. Şarabın haramlığını bildiren âyet, bu açıdan Hz. Peygamber’in “*Gıda maddesini gıda maddesi karşılığında satmayın!*” hadisinden farklıdır. Çünkü bu hadis [aynı anda hem ayvayı hem de hurmayı kapsamına alır ve bu sebeple] “önce” olan “sonra” olandan ayırılmaz.

ويصير كذكر التأفيف والعبد والرجل في الأمثلة السابقة، وإذا كان المدلول عليه أن المسكر هو الحرام كان دخول النبيذ والخمر وكل شراب تحت اللفظ بحكم العموم وليس بعضها أولى من بعض، فليكن كقوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»؛ فإنه يشمل السفرجل والتمر شمولاً واحداً، فلا يجوز أن يتوهم فيه قياس للبعض على البعض.

[٢٠٧] فالجواب: أن حقيقة الحق ترجع إلى هذا وهو أنه لا قياس، وإنما رجع حاصل العمل في آخره إلى التمسك بالعموم الذي صار مدلولاً عليه، ولكن لإطلاق اسم القياس عليه سبب واحد وهو أن النبيذ عُرف بتحريمه لأنه مسكر والمسكر عرف بتحريمه لأنه نُص على تحريم الخمر، فالأصل الأول لهذا العلم العلمُ بتحريم الخمر، ومستند هذا العلم النص، ثم هذا النص بُنِيَ على علة الإسكار وأن التحريم إجابة لما تتقاضاه مناسبة الإسكار، فتحريم النبيذ ترتب على العلم بكون الإسكار مناسطاً، وكونه مناسطاً ترتب على العلم بتحريم الخمر [الذي] ترتب على النص المحرم للخمر، فلما حصل على هذا الترتيب كان الحاصل أولاً كالمنبع الذي يتفجر منه الماء فيجري في نهر إلى حوض حتى يستوي الماء في الحوض والنهر والمنبع على استقامة واحدة بحيث لا ينفصل البعض عن البعض، فيمكن أن يقال: المنبع أصل، والحوض فرع، والنهر واسطة إذ فيه ظهر الماء أولاً، وبواسطته انتهى إلى الحوض حتى ساواه، فكذلك الأصل للقياس كالمنبع، ومنه تعدى العلم بالحكم إلى الفرع، فسوّي قياساً بهذا القدر من الاعتبار، وبه خالف قوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»؛ فإنه لا يتميز فيه سابق عن لاحق.

[208] Kısacası, sarih hakikati çarpıtmadan söylemek gerekirse, hem fer‘deki hem de asıldaki hüküm, ne aslın ne de fer‘in özel vasfına bağlıdır, bilakis illetin “genel” oluşuna bağlıdır. İletin genelliği ise, yukarıda da geçtiği gibi illete tanıklık eden bir delil yardımıyla bilinmektedir.

5

[HÂTİME]

[209] Hasılı, bu kitapta açıklamayı arzu ettiğimiz hususlar şunlardır:

- a) Dil, akliyyât (aklî/kelâmî konular) ve şeriatta (fikhî konular) kullanılan kıyasın hakikati nedir? b) Her biri lafzın genelliğini (umûm) esas almaya dayanır, c) Kıyasın tevkîfin karşıtı olduğuna ve şeriatın bir kısmının tevkîf, bir kısmının ise kıyas olup tevkîf olmadığına dair zan hatalıdır. Tersine şeriat bütünüyle tevkîftir, ancak şer‘î hükümlerin bir kısmı sırf bir başka hükme bağlı olarak ortaya çıktığı için “kıyas” olarak adlandırılırken, diğer bir kısmı başka bir hükümle eşzamanlı olarak ortaya çıktığı ve ona bağlı olmadığı için kıyas olarak adlandırılmamaktadır.²¹⁶

15

Vesselâm! Allah’a hamdolsun! Peygamberi Hz. Muhammed Mustafa’ya ve onun seçkin âline sayısız salât ve selâm olsun!

[٢٠٨] وعلى الجملة فالحق الصريح من غير مداهنة أن الحكم في الفرع والأصل منوط بعموم العلة لا بخصوص وصف الأصل والفرع، وعموم العلة معلوم بالدلالة الشاهدة للعلة كما سبق.

[الخاتمة]

[٢٠٩] فهذا ما أردنا بيانه من حقيقة القياس في اللغة والعقل والشرع، وأن جميع ذلك يرجع إلى التمسك بالعموم، وأن ما ظن من أن القياس مقابل للتوقيف وأن بعض الشرع توقيف وبعضه قياس ليس بتوقيف خطأ، بل الكل توقيف لكن بعضه يسمّى قياساً لترتب حصوله فقط، وبعضه لا يسمّى لتساوقه وعدم ترتبه.

والسلام، والحمد لله، والصلاة على نبيه محمد المصطفى وعلى آله المجتبيين

١٠ وسلّم تسليمًا كثيرًا.

KAYNAKÇA

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî (ö. 1162/1749), *Keşfü'l-Hafâ' ve Müzîlü'l-İlbâs Ammeştehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Haleb, [t.y.].

Aktan, Hamza, "Sihriyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37, Ankara 2009, ss. 111-112.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605), *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mezvû'a*, Beyrut, 1391.

Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Riyad, 1424/2003.

Apaydın, H. Yunus, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, Ankara 2013, ss. 93-100.

Aybakan, Bilal, "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38, Ankara 2010, ss. 223-233.

Asín Palacios, Miguel, *La Espiritualidad de Algazel*, Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1935-1941.

Baktır, Mustafa, "İçki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21, Ankara 2000, ss. 458-462.

Bingöl, Abdulkuddüs, "İstikrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23, Ankara 2001, ss. 358-359.

Başoğlu, Tuncay, "Sebr ve Taksim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36, Ankara 2009, ss. 255-256.

Becheri, Larabi, *Raisonnement Juridique par Analogie (Qiyās) chez Ġāzālî: Étude et Traduction de "Asās al-Qiyās"* (Doktora Tezi, 2009).

Bedevî, Abdurrahmân, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, Kuveyt, 1977.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Min-hâcu'l-vusûl*, (thk. Mustafa Şeyh Mustafa), Haşimi Yayınevi, 1. Baskı, Beyrut, 2015.

Bouyges, Maurice, *Essai de Chronologie des Oeuvres de al-Ghazali (Algazel)*, nşr. Michel Allard, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1959.

Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, [y.y.]: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, [t.y.]

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Kuveyt, [t.y.].

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf (478/1085), *el-Varakât*, (thk. Abdüllatif Muhammed el-Abd), [y.y.] [t.y.].

Çağrıçı, Mustafa, “Zarûriyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44, Ankara 2013, ss. 146-148.

Çarperdi, Ebü'l-Mekârim Fahreddin Ahmed b. Hasan b. Yusuf (746/1346), *es-Sirâcü'l-Vebhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Riyad: Dâru'l-Mi'râc ed-Devliyye, 1998/1418.

Debûsî, Ubeydullah b. Ömer b. İsa (ö. 430/1038), *Takvîmü'l-Edille*, (thk. Halil Muhiddin), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1421/2001.

Daftary, Farhad, *The Ismailis, Their History and Doctrines*, Institute of Ismaili Studies, Cambridge University Press, 2007

Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-'Adevî (1201/1786), *eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Muhtasari Halîl* (Desûkî'nin *Hâşiyeye*siyle birlikte), (nşr. Nezîh Hammâd), Dımaşk, 1400-1408.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 2008.

Dönmez, İbrahim Kafi, “Garar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, Ankara 1996, ss. 366-371.

Durusoy, Ali, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, Ankara 2002, ss. 525-529.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef (458/1066), *el-Udde fi Usûli'l-Fıkıh*, (thk. Ahmed b. Ali el-Mübârekî), [y.y.], 1400-1410.

Eliaçık, Muhittin, “Fuzûlî'nin Sıhhat u Maraz'ında Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi ve Bir Tıp Eseri Terceme-i Hulâsa-i Tıb ile Mukayesesi” *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 27 (2010): 131-147.

Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî (987/1579), *Teysîru't-Tahrîr (Şerhu Kitâbi't-Tahrîr li'bni'l-Hümâm)*, Mısır, 1350.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî (ö. 770/1368-69), *el-Misbâhu'l-Münîr fi Garibi's-Şerhi'l-Kebîr*, Beyrut [t.y.].

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111), *Esâsü'l-Kıyâs*, (nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedhân), Riyâd 1993/1413.

-----, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, el-Mektebetü'l-Asriyye, neşr: Muhammed Ali Kutb, Beyrut, 2014.

-----, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, Mısır 1318.

-----, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, (trc. İbrahim Çapak), İstanbul 2016.

-----, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, (thk. Muhammed Hasan Heyto), Dımaşk 1390.

-----, *Mihakkü'n-Nazar fi'l-Mantık*, Beyrut 1966.

-----, *Mi'yâru'l-İlm*, (nşr. Hasan Hacak, Ali Durusoy), İstanbul 2013.

-----, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Bulak 1324.

-----, *Şifâül-Galîl fi Beyâni's-Şebehi ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, Bağdad 1390/1971.

-----, *el-Vecîz*, Mısır 1318.

Goldziher, Ignaz, *Die Streitschrift des Gazali gegen die Batiniyya-Sekte*, Leiden: Brill, 1916.

Gözübenli, Beşir, "Fuzûlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, Ankara 1996, ss. 239-240.

Hallaq, Wael B., "Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical Qiyas", *Arabica*, 36, 3 (1989), s. 286-306.

Hatîb eş-Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed (977/1570), *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'ânî Elfâzi'l-Minhâc*, [y.y.]: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1415.

Hourani, George F., "The Chronology of Ghazâlî's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, 79/4 (1959): 225-233.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1414.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr (646/1249), *Müntehel-Vüsûl ve'l-Emel fi İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, Mısır, 1326.

İbn İmâmi'l-Kâmilîyye, Kemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman, *Teysîrül-Vüsûl ilâ Minhâci'l-Usûl mine'l-Menkûl ve'l-Ma'kûl*, Kahire: el-Fârûkü'l-Hadîse, 2002.

İbnü's-Sâ'î, Ebû Tâlib Tâceddîn Ali b. Enceb b. Osman b. Abdullah (675/1275), *ed-Dürrü's-Semîn fi Esmâ'i'l-Musannifîn*, Tunus, 2009/1430.

İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî (1920), *Hediyyetü'l-Ârifîn*, İstanbul, 1951.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan (772/1370), *Nihâyetü's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Usûl*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, [t.y.].

Jabre, Farid, "La Biographie et l'Oeuvre de Ghazali Reconsidérées a la Lumière des *Tabaqat* de Sobki", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, 1 (1954): 73-102.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Misrî (684/1285), *el-Ikdü'l-Manzûm fi'l-Umûm ve'l-Husûs*, [y.y.], 1420/1999.

Karlığa, H. Bekir, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, Ankara 1996, ss. 518-530

Koca, Ferhat, "Menât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29, Ankara 2004, ss. 121-122.

Kutluer, İlhan, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7, Ankara 1993, ss. 450-455.

MacDonald, Duncan B., "Life of al-Ghazzâlî: with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions", *Journal of the American Oriental Society*, 29 (1899): 71-132.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (179/795), *el-Müdevvene*, Mısır, [t.y.].

Massignon, Louis, *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'İslam*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri (676/1277), *el-Mecmû' (Şerhu'l-Mühezzeb li Ebî İshâk eş-Şirâzî)*, (tekmile; Takıyyüddîn es-Sübki, Muhammed Necib el-Mutî'î), Kahire, [t.y.].

Öz, Mustafa, "Ta'limiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39, Ankara 2010, ss. 548-549.

Özervarlı, Sait, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, Ankara 1996, ss. 505-511.

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (482/1089), *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfü'l-Esrâr şerhiyle birlikte)*, (nşr. Muhammed Ali Bîdûn), Beyrut, 1997/1418.

Porcasi, Germana, *Il Kitâb Asâs al-Qiyâs di al-Ghazâlî: Elementi di Logica e Logica Giuridica. Traduzione e Commento*, (Doktora Tezi, Palermo Üniversitesi, 2004).

-----, “Brief Reflections on The Islamic Judicial logic Starting from Kitâb Asâs al-Qiyâs of al-Ghazâlî”, *Journal of Islamic Philosophy* 3 (2008): 70-115.

-----, “L’Organon Aristotelico e la Sharî’a nel Kitâb Asâs al-Qiyâs di al-Ghazâlî”, *Ho Theologos Rivista della Facoltà Teologica di Sicilia*, 27/2 (2007): 211-244.

-----, *Studio Sull’epistemologia e Sull’analogia in al-Ghazâlî Alla Luce del Kitâb Asâs Al-Qiyâs e le Sue Relazioni con la Logica Greca*, <http://www.caosmanagement.it/n44/Ebook%20Epistemologia%20ed%20Analogia%20GP.pdf> [erişim tarihi: 12.1.2017].

Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (606/1210), *el-Mahsûl fî ‘İlmi Usûli'l-Fıkh*, Riyad, 1399.

Saba, Elias Gabriel, *The Foundations of Qiyâs: a Study and Translation of Excerpts from Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâlî’s Asâs al-Qiyâs* (Tüksek Lisans Tezi, 2013).

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed (902/1497), *el-Makâsîdü'l-Hasene*, Mısır, 1375.

Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs (204/820), *İhtilâfî'l-Hadis (el-Ümm içinde)*, (thk. Muhammed Zührî en-Neccâr), Kahire, 1381.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Muhammed Seyyid Kilânî), Beyrut: Dâru'l-ma' rife, 1404, I-II.

Şirâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf (476/1083), *el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*, [y.y.], 1424/2003.

Tûfî, Ebür-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm el-Hanbelî (716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, (thk. Abdullah et-Türkî), Beyrut, 1410.

Türcan, Talip, “Şeriat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38, Ankara 2010, ss. 571-574

Üzüm, İlyas, “Mücessime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31, Ankara 2006, ss. 449-450

Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3, Ankara 1991, ss. 337-342.

-----, “Akliyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2, Ankara 1989, ss. 280

Yılmaz, Fatma, *Peygamberimiz’in Şahıslara Özel Hükümleri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî (794/1392), *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, (nşr. Abdülkâdir el-Ânî, Ömer el-Eşkar, Abdüssettâr Ebû Gudde), Kuveyt, 1409-1410.

SON NOTLAR

- 1 Hz. Ebû Bekir'in, "Allah'ın kitabı hakkında bilgisizce konuşursam, hangi gök beni gölgelendirir ve hangi yer de beni taşır." dediği nakledilmiştir. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. X, s. 512-513. Bu rivâyet, senesinde bulunan İbrahim et-Teymî ile Hz. Ebû Bekir arasında inkıtâ' (kopukluk) söz konusu olduğu için munkatî' sayılmıştır. Bk. Ebül-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 1990, c. IV, s. 474.
- 2 Klasik İslâmî ilimler literatüründe "şeriat" terimi biri dar, diğeri geniş olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Geniş anlamıyla şeriat, Allah tarafından insanlar için din olarak vazedilen hükümler bütünüdür. Bu kullanımda amelî, itikâdî ve ahlâkî bütün hükümler şeriat kapsamındadır. Dar anlamda şeriat ise, sadece amelî hükümlerle sınırlıdır (Detaylı bilgi için bk. Talip Türcan, "Şeriat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2010, c. 38, s. 571-574). Terimin *Esasül-Kıyâs*'taki kullanımı da bu ikinci anlamdadır.
- 3 Dinî hakikatlerin bilgisine akıl ya da sem' (Kitap ve Sünnet) aracılığıyla ulaşılabileceğini söyleyen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yle birlikte, kelâm ilminin problemleri "akıl ile bilinebilenler" ve "nakil (sem') ile bilinebilenler" şeklinde iki kısımda incelenmeye başlanmıştır. Bunlardan ilki "akliyyât", ikincisi ise "sem'îyyât" veya "şer'îyyât" terimleriyle ifade edilmiştir (Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Akliyyât", *DİA*, Ankara 1989, c. 2, s. 280). "Akliyyât"ın *Esasül-Kıyâs*'taki kullanımı da bu çerçevededir.
- 4 Gazzâlî, kıyasın tevkîfle uyumlu olan anlamını açıkladığı üçüncü fasılda, şer'î hükümleri "ma'kûlül-ma'nâ" (illeti anlaşılabilen) ve "gayr-ı ma'kûlül-ma'nâ" (illeti anlaşılabilen) şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutar ve "kıyas" teriminin birinci gruptaki hükümlere karşılık geldiğini belirterek her iki gruptaki hükümlerin de aslında tevkîfî (şer'î bildirime dayalı) olduğunu ifade eder. Yani, ona göre kıyas, tevkîfin iki türünden biridir, onun karşısı değildir. Fakat kıyas olarak adlandırılan tevkîfî hükümlerin konuluş gerekçeleri aklen anlaşılabilirken, diğerlerinin hangi amaca binâen konduğu anlaşılammaktadır (bk. 62., 196., 199., 205., 206. ve 207. paragraflar). Aslında *Esasül-Kıyâs*'ın en temel iddiası budur. Gazzâlî, bu iddiasını kanıtlamak üzere, "kıyası" olarak nitelendirilen hükümlerin konuluş gerekçelerinin nasıl tespit edildiğini ve bu süreçte kullanılan yöntemlerin her birinin nasıl tevkîfe dayandığını göstermeye çalışır (bk. 105-189. paragraflar). Kısacası Gazzâlî, tevkîfin bir türü olarak tasavvur ettiği kıyasın hem şeriatı, hem dilde, hem de akliyyatta geçerli olduğu görüşündedir. Bu alanların hiçbirinde geçerli olmadığını ileri sürdüğü kıyas ise, tevkîfî bir zemine yaslanmayan, salt re'ye dayanan kıyastır.
- 5 Ebül-Abbâs İbn Süreyc (306/918), Ebû İshâk el-İsferâyîni (418/1027), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (458/1066) ve Ebû İshâk eş-Şirâzî (476/1083) dilde kıyası kabul eden usulcüler arasında sayılır. Bk. Âmidî, *el-İbkâm*, I, 80.
- 6 Nebîz; "Kuru üzüm, kuru hurma, arpa ve darı gibi maddelerden elde edilen bir içki türüdür." Bk. Mustafa Bakır, "İçki", *DİA*, Ankara 2000, c. 21, s. 460
- 7 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*'da dilde kıyas tartışmasına ilişkin görüşleri ve tarafların argümanlarını kısaca zikreder ve ardından "Bu meseleyi Esâsül-kıyâs adlı kitabımızda ayrıntılı bir şekilde açıkladık." diyerek bu eserine atıfta bulunur. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 14, ayrıca bk. 12-13; *Şifâül-Galîl*, s. 600-602.
- 8 Bir taksimin altında yer alan kısımlardan her birine diğerlerine nispetle "kasîm" denir. Meselâ A'nın x ve y'ye ayrıldığı bir taksimde x, y'nin ve y, x'in kasîmidir.
- 9 Benzer bir izah tarzı için bk. Buhârî, *Keşfü'l-Esnâr*, III, 313-314.
- 10 Arap dilinde fiil-i mâzileri (di'li geçmiş zaman formları) kullanılmayan bu iki mastar gayr-ı munsarîf (çekimsiz) kabul edilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Feyyûmî, *el-Misbâhul-Münîr*, I, 57; ayrıca bk. *Esasül-Kıyâs*, s. 9 (nâşirin notu 1).
- 11 Nesâî, "Tahâret", 189; İbn Mâce, "Tahâret", 77.
- 12 Bk. 62. paragraf.
- 13 Eş'arî-Şâfiî usûl geleneğinde münâsib kavramı, "kullar için bir yarar sağlayan ya da onlardan bir zararı gideren şey" olarak tanımlanır (Ayrıntılı bilgi için bk. 157. son not). Gazzâlî'nin terminolojisinde "muhi'l"

- ve “münâsib” kavramları eş anlamlıdır (bk. *Şifâü'l-Galil*, s. 144, 177). Taftâzânî'nin “Şâfiî usûl eserlerinde münâsib kavramının muhilden ibaret olduğu zikredilir. Münâsebetin anlamı ise asla ilişkin illeti, onunla hüküm arasındaki uygunluğu nas ya da başka bir yolla değil, sadece asıl'dan hareketle göstermek suretiyle tespit etmektedir.” (*et-Telvih*, II, 162) şeklindeki tespiti, bu iki kavramın söz konusu gelenekte yaygın bir biçimde eşanlamlı olarak kullanıldığını gösterir. Hanefî usûlcü Ebû Zeyd ed-Debûsî ise muhil kavramının “هو الوصف الموقع في القلب خيال” القبول والصحة: Kalpte sahih ve kabul edilebilir olduğu hissi uyandıran vasıf” şeklinde tanımlandığını kaydeder ve ta'il işlemi için ilgili vasfın ihâle özelliğine sahip olmasını yeterli gören anlayışı eleştirir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 308; ayrıca bk. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 513.)
- 14 Bk. 3. sonnot.
- 15 Akliyyâtta kıyasın geçerli olup olmadığı meselesinde Gazzâlî'nin buradaki tutumu, *el-Mustasfâ* (II, 331), *Şifâü'l-Galil* (s. 600) ve *Mi'yârü'l-İlm*'deki (s. 208-236) tutumuyla uyumludur, ancak onun *el-Menhûl*'de bu alanda kıyasın geçerliliğini kabul ettiğini gösteren bir dil kullanması dikkat çekicidir: “Kıyas iki kısma ayrılır; aklî ve şer'î. Haşeviyye her ikisini de reddederken, usulcülerin çoğunluğu her ikisini de kabul etmiştir. Hanbelîler ise şer'î olanı değil ama aklî olanı reddetmiştir.” (*el-Menhûl*, s. 324). Ayrıca bk. *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 13 (nâşirin notu 2). Gazzâlî'nin *el-Menhûl* ü ilmî hayatının erken dönemlerinde yazdığı göz önünde bulundurulursa, onun bu konuda fikrî bir dönüşüm geçirdiği söylenebilir.
- 16 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 228; *el-Menhûl*, s. 323; *Şifâü'l-Galil*, s. 18.
- 17 Zira iki şeyin her açıdan birbirine benzer olması imkânsızdır. Gazzâlî 17. paragrafta bunu temellendirmektedir.
- 18 Fıkah usulü istilâhında “aslın hükmünün kendisine bağlandığı vasıf” anlamına gelen “menât” terimi genellikle “illet”le eş anlamlı olarak kullanılır. Kelimenin *Esâsü'l-Kıyâs*'taki kullanımı da böyledir. Menât hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, “Menât”, *DİA*, Ankara 2004, c. 29, s. 119-121.
- 19 Bir başka izah tarzı için bk. Karâfi, *el-İk-dü'l-Manzûm*, I, 147.
- 20 Yani, deniz yolculuğu yapan herkes zengin oluyorsa.
- 21 Mücessime, “Allah'ı cisim olarak düşünenleri veya ona cismanî özellikler nisbet edenleri ifade eden bir terimdir.” Bk. İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *DİA*, Ankara 2006, c. 31, s. 449-450.
- 22 İşaret edilen nakil, Hz. Peygamber'in “Her sarhoşluk veren haramdır.” şeklindeki sözüdür. Bk. *el-Mustasfâ*, I, 38.
- 23 Garar, “akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşımaması ifade eden bir fıkhi terimdir.” Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Kafi Dönmez, “Garar”, *DİA*, Ankara 1996, c. 13, s. 366-371.
- 24 Ebû Dâvûd, “Büyü”, 24.
- 25 Mantıkçıların istilâhında kıyas, “doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden (öncül, mukaddime) zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştıran akıl yürütme şeklini belirtir.” Bk. Ali Durusoy, “Kıyas”, *DİA*, Ankara 2002, c. 25, s. 525.
- 26 Gazzâlî *el-Mustasfâ*'da (I, 38) bu yöntemin fikhî kıyas olarak adlandırıldığını, ancak *Esâsü'l-Kıyâs*'ta bunu mecazi bir kullanım olarak kaydettiğini söyler (Fakat *Esâsü'l-Kıyâs*'ın günümüze ulaşan tek nüshasında bu kullanımın mecazi olduğu yönünde sarih bir izah mevcut değildir): “...Bunun fıkıhtan örneği “Her nebîz sarhoş eder. Her sarhoş eden haramdır; öyleyse nebîz haramdır.” sözüdür. Bu iki önerme -bu şekilde- doğru kabul edildiğinde zorunlu olarak nebîzin haram olması gerekir. Eğer önermeler kat'î ise onu “burhân” olarak adlandırırız, eğer müsellemler ise “cedelî kıyas” olarak adlandırırız, eğer zannî ise o zaman da “fikhî kıyas” olarak adlandırırız... *Esâsü'l-Kıyâs*'ta bunun [fikhî] kıyas olarak adlandırılmasının mecaz olduğunu ifade etmiştik.” Gazzâlî'nin *Esâsü'l-Kıyâs*'ı polemik tarzında kaleme aldığı göz önünde bulundurulursa bu farklılığın eserlere hâkim olan üslûp farklılığından kaynaklandığı söylenebilir.
- 27 Cevher, “kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık” (İlhan Kutlu, “Cevher”, *DİA*, Ankara 1993, c. 7, s. 450); araz ise, “cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zâtın zıddı” (Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, Ankara 1991, c. 3, s. 337) anlamındadır.

- 28 Bk. 19. ve 20. paragraflar.
- 29 Hâsır taksim, “sebr ve taksim” olarak isimlendirilirken, gayr-ı hâsır taksim ise, sadece “sebr” olarak isimlendirilir. Hükümün illetini sebr ve taksim yöntemiyle araştıran müctehid, her şeyden önce, “bu hükümün illeti, ya A’dır ya B’dir ya C’dir ...” diyerek, asıl’da illet olmaya elverişli gördüğü tüm vasıfları madde madde tespit eder (taksim) ve ardından söz konusu vasıfları tek tek incelemek (sebr) suretiyle geçersiz olduğuna kanaat getirdiği vasıfları ayıklar ve neticede hükümün illetine ulaşır. Şu halde taksim, “bu hükümün illeti, ya A’dır ya B’dir ya C’dir ...” diyerek illet olması muhtemel vasıfları sayıca tespit etme; sebr ise bu vasıfların illet olmaya elverişli olup olmadığını inceleme anlamına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn İmâmî’l-Kâmilîyye, *Teyşîru’l-Vüsûl*, V, 330; ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 42; *Mihakkü’n-Nazar*, s. 52; *Mi’yâru’l-İlm*, s. 192-196; *Şifâü’l-Galil*, s. 451; *el-Kıstâsü’l-Müstakim*, s. 56.
- 30 Yani, “mevcut olma”nın görünür olmayı mümkün kılan yegâne şey olduğu sebr ve taksim yöntemiyle kanıtlandıktan sonra.
- 31 Evveliyât, “gözlem ve deneye, düşünmeye gerek kalmadan, eğitim ve öğretim gibi dış etkenlerin katkısı bulunmadan, hatta vehim gücü gibi bir psikolojik melekenin tesiri de olmadan, aklın sadece iki kavramı tasavvur edip bunların birbiriyle ilişkisini görmek ve ikisi arasında doğrudan ilişki kurmakla ulaştığı hükümlere denir. “Bütün parçasından büyüktür” önermesinde akıl “bütün” ve “parça” kelimelelerinden hareketle doğrudan sonuca ulaşır.” Bk. Çağrıncı, “Zarûriyyât”, XXXIV, 146; ayrıca bk. Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm*, s. 253-254.
- 32 Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 42-43; *Mihakkü’n-Nazar*, s. 53-54; *el-Menhül*, s. 351.
- 33 Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l-Müstakim*, s. 106.
- 34 Evin söz konusu dört vasfı şunlardır: a) var olması, b) varlığının kendinden olması, c) cisim olması, d) bir şekilde sahip olması.
- 35 İşaret edilen üç vasfı a) var olması, b) varlığının kendinden olması, c) cisim olmasıdır.
- 36 İbarenin bağlamından anlaşılan o ki Gazzâlî “bu genel önerme” ifadesiyle hem “her mevcut görünür” hem de “her âlim bir ilim sıfatıyla bilir” önermelerine işaret etmektedir.
- 37 Söz konusu şer’î deliller için bk. Kıyâme 75/22-23; Mutaffîfîn 83/15.
- 38 Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, s. 107 vd.
- 39 Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l-Müstakim*, s. 26-59.
- 40 Gazzâlî, *Mihakkü’n-Nazar*, s. 41-54
- 41 Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm*, s. 150-244.
- 42 Gazzâlî’nin “et-temessük bi’l-‘umûm” olarak adlandırdığı bu yöntem, aslında orta terimin küçük öncülde yüklem (mahmûl), büyük öncülde konu (mevzû) olduğu iktirânî kıyasın birinci şeklidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *Mihakkü’n-Nazar*, s. 41; *Şifâü’l-Galil*, s. 435; *Mi’yâru’l-İlm*, s. 156-162; *el-Kıstâsü’l-Müstakim*, s. 27; *el-Mustasfâ*, I, 38; ayrıca bk. Porcasi, “Brief Reflections on the Islamic Juridical Logic in al-Ghazâlî’s *Asâs al-Qıyâs*”, s. 84-99.
- 43 Bk. yukarıda, 21- 24. paragraflar.
- 44 Gazzâlî, *Mihakkü’n-Nazar*, s. 41-42.
- 45 Garar hk. bk. 23. sonnot.
- 46 Fark yöntemi, orta terimin her iki öncülde de yüklem (mahmûl) olduğu iktirânî kıyasın ikinci şeklidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *Mihakkü’n-Nazar*, s. 45; *Mi’yâru’l-İlm*, s. 162; *el-Kıstâsü’l-Müstakim*, s. 40; *el-Mustasfâ*, I, 39-40.
- 47 Bu yöntemin sonuç verebilmesi için iki şart aranır; a) öncüllerden birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması, b) büyük öncülün tümel (külli) olması. Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *Mihakkü’n-Nazar*, s. 45-47; ayrıca bk. *Mi’yâru’l-İlm*, s. 166-168; *el-Kıstâsü’l-Müstakim*, s. 45; *el-Mustasfâ*, I, 40; Ayrıca bk. *Esâsü’l-Kıyâs*, s. 29 (nâşirin notu 2).
- 48 Nakz yöntemi, orta terimin her iki öncülde de konu (mevzû) olduğu iktirânî kıyasın üçüncü şeklidir. Gazzâlî, *Mihakkü’n-Nazar*, s. 47; *Mi’yâru’l-İlm*, s. 168; *el-Kıstâsü’l-Müstakim*, s. 45; *el-Mustasfâ*, I, 40.
- 49 Gazzâlî *el-Mustasfâ*’da nakz yönteminin genel bir hükmü kanıtlamada elverişli olmadığını şu sözleriyle açıklar: “Nakz yöntemi -bütün şartları sağladığında- genel değil, özel bir

- netice verir. Bunun örneği şu sözümdür: 'Her buğday gıda maddesidir. Her gıda maddesi ribevîdir; öyleyse bazı gıda maddeleri ribevîdir.' Ribâ ve gıda maddesi olma buğday hakkında kendileriyle hüküm verdiğimiz iki ayrı şeydir. Bu ikisi buğdayda keşişmişlerdir. Keşişimin en alt seviyesi ise hiç değilse özel bir hükmü doğurmasıdır. İşte bu bakımdan neticede 'bazı gıda maddeleri ribevîdir' ve 'bazı ribevî mallar gıda maddesidir' denilmesi mümkün olmuştur." (I, 40).
- 50 Meselâ hasmın "Her yalan kötüdür" şeklindeki genel iddiası çürütülünce, onun özel çelişigi (nakız-ı hâs) olan "Bazı yalanlar kötü değildir" önermesi zorunlu olarak doğrulanmış olur.
- 51 Mantık ıstılahında "bitişik şartlı kıyas" olarak geçen "delâlet" yöntemini Gazzâlî diğer eserlerinde "nematüt-telâzüm" olarak adlandırır ve yöntemin işleyişini şöyle izah eder: İki öncülden (mukaddime) oluşan bu burhânın birinci öncülü iki önerme içerir, ikinci öncülü ise söz konusu iki önermeden birini ya olumlu ya da olumsuz olarak içerir ve sonuç olarak önermelerden birinin kendisini veya çelişigini (nakız) verir. Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 40; ayrıca bk. *Mihakkü'n-Nazar*, s. 49; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 186-189; *el-Kistâsü'l-Müstakim*, s. 50.
- 52 Genel olarak usulcülerce şer'î kıyasın üç türünden biri kabul edilen (diğer ikisi; kıyâsü'l-ille ve kıyâsü's-seheb) kıyâsü'd-delâlenin mahiyetine ilişkin görüşler için bk. Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 98-101; Cüveynî, *el-Varakât*, s. 26; Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, III, 437-438; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 54; II, 332; *Mihakkü'n-Nazar*, s. 80; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 350-354; *Şifâü'l-Galil*, s. 441.
- 53 Siyahın varlığını rengin varlığıyla temellendirmek birincisine, rengin yokluğunu siyahın yokluğuyla temellendirmek ise ikincisine örnektir.
- 54 Mantıkçıların "ayrık şartlı kıyas" adını verdiği "sebr ve taksim" yöntemini Gazzâlî "nematüt-te'ânüd" olarak isimlendirir ve yöntemin işleyişini şöyle açıklar: "Âlem ya kadîm ya da hâdistir. Âlem hâdistir; öyleyse kadîm değildir." örneğinde olduğu gibi, iki öncülden oluşan bu burhânın birinci öncülü aralarında te'ânüd (çelişki) bulunan iki önermeden oluşur, ikinci öncülde bu iki önermeden birinin ya kendisi ya da çelişigi teslim edilir ve sonuçta duruma göre dört türlü netice elde edilir; a) birinci önermenin kendisi, b) birinci önermenin çelişigi, c) ikinci önermenin kendisi, d) ikinci önermenin çelişigi. Bu yöntemin sağlıklı sonuç verebilmesi için kısımların ikisiyle sınırlı olması şart değildir; bunun için aranan tek şart, taksimin münteşir (yaygın) değil, hâsır/münhasır (sınırlı) olması, yani aralarında te'ânüd bulunan muhtemel bütün kısımları içermesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 42; *Mihakkü'n-Nazar*, s. 52; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 192-196; *el-Kistâsü'l-Müstakim*, s. 56; *Şifâü'l-Galil*, s. 451.
- 55 Gazzâlî bu bağlamda "kıyas" terimini "tevkîfi bir zemine yaslanmayan, salt re'ye dayanan bir akıl yürütme" anlamında kullanmaktadır. Yani, ona göre, şeriatta, dilde ve akliyyatta geçerli olmayan kıyas bu anlamdaki kıyastır. "Tevkîfin iki türünden biri olan, illeti akla anlaşılan ve söz konusu illete bağlı olarak genel kural haline dönüştürülebilen hüküm" anlamındaki kıyas ise bu alanların hepsinde geçerli olan sahih bir yöntemdir. Ayrıca bk. 4. sonnot.
- 56 bk. 1. sonnot.
- 57 Mezkûr ifadede kıyasın anlamlarından Kur'an'da var olduğu ileri sürülen anlam yukarıda bahsi geçen "tevkîfin karşısı" olma anlamıdır; yani bu sözü söyleyen kişi, kıyasın Kur'an'da meşrû bir yöntem olarak görülemeyecek bir anlamda yer aldığı iddiasındadır.
- 58 Meselenin detayları için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 105.
- 59 Usulcülerin çoğunluğu Kur'an'ın mecaz içerdiği görüşünü paylaşırken, Hanbelî mezhebine mensup Ebû'l-Fadl et-Temimî ve İbn Hâmid gibi bazı usulcüler aksi görüşü savunmaktadır. Bk. Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, s. 697.
- 60 Yani, Kur'an'da hak ve hakikatin karşısı olan ve dolayısıyla "bâtıl" olarak adlandırılan bir ifade yer almaz.
- 61 Bk. 196, 199. ve 207. paragraflar.
- 62 Tenkîhu'l-menât için bu bağlamda yaptığı açıklamalara bakılırsa Gazzâlî, fıkhi akıl yürütmenin bu türünü "aslin illetini ortaya çıkarma içtihadı" olarak ifade edilen "tahrîcü'l-menât"ı da içerecek şekilde kullanmaktadır. Oysa o, *el-Mustasfâ*'da (II, 230-234) "tahrîcü'l-menât"ı ayrı bir tür olarak zikretmiştir. Ayrıca bk. *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 37 (nâşirin notu 1).

- 63 Burada “akvât: azıklar” sözcüğüyle meyve ve ilaçlardan farklı olarak arpa, buğday gibi doyurucu olan ve bedeni ayakta tutan gıda maddeleri kastedilmektedir.
- 64 Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz, eşit miktarda ve peşin olarak satılır. Her kim daha fazla verir veya alırsa muhakkak faiz uygulaması yapmıştır. Alanla veren bu hususta eşittir.” (Müslim, “Müsâkât”, 82).
- 65 “Sayhâni” Medine hurmasının bir türüdür. Bk. Feyyûmi, *el-Misbâbu’l-Münir*, I, 378.
- 66 “Acve” Medine hurmasının en değerli türüdür. Sayhâniden daha büyüktür. Hz. Peygamber’in kendi eliyle diktiği hurma olduğu da söylenir. Bk. İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, XIX, 256.
- 67 Hem koyun eti hem de sığır eti “et” olarak adlandırılır, ancak birincisinin kaynağı koyun iken, ikincisinin kaynağı sığırdır. Bu durum onların değişiminde cins birliğinin gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda bir kapalılığa yol açar.
- 68 Garar hk. bk. 23. son not.
- 69 Hz. Peygamber’in “bey’ül-garar” adıyla anılan satımı yasakladığına dair birçok hadis rivayet edilmiştir (*el-Muwatta’*, “Büyü’”, 75; Buhârî, “Büyü’”, 61; Müslim, “Büyü’”, 4; İbn Mâce, “Ticârât”, 23; Ebû Dâvûd, “Büyü’”, 24-25; Tirmizî, “Büyü’”, 17).
- 70 Bk. Gazzâlî, *Şifâü’l-Galil*, s. 436 vd.
- 71 Hz. Peygamber’in “Su iki kulle oldu mu artık pislik tutmaz, çünkü onu hiçbir şey kirletmez.” hadisinden hareketle çok miktarda suyun ölçüsü iki kulle, yani iki yüz ritl (yaklaşık 190 kilo) olarak tespit edilmiştir.
- 72 Müslim, “Eşribe”, 74.
- 73 İşaret edilen beş ölçüt, “genelliği esas alma”, “fark”, “nakz”, “delâlet” ve “sebr ve taksim” yöntemleridir.
- 74 Bu başlığın “İkinci Fasıl” şeklinde sunulması kafa karışıklığına yol açabilir. Zira müellif geride (68. paragraf) fikhî alanda tatbik edilen akıl yürütme sanatlarının birincisi olan tahkiku’l-menâtı “Birinci Sanat” başlığı altında ele aldığından, onun bu başlığı “İkinci Fasıl” yerine “İkinci Sanat” şeklinde sunması beklenirdi. Bu haklı ve yerinde bir beklentidir, ancak daha yakından ve dikkatli bir gözle bakıldığında, müellifin “aslin illetini ortaya çıkarma ichtihadi” anlamına gelen tahricü’l-menâtı da tenkihu’l-menât kapsamında incelediği görülür ve bu faslin aynı zamanda 66. paragrafta işaret edilen üç faslin ikincisine, yani “aslin illetinin tespiti ve bütün illetlerin tevkîfe râci oluşu” başlıklı fasla tekâbül ettiği görülür. Zira müellif bu başlık altında illeti tespit süreçlerinde izlenen bütün metodların son keredede tevkîfi bir zemine yaslandığını göstermeye çalışmaktadır.
- 75 Tenkihu’l-menât hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 231; *Şifâü’l-Galil*, s. 130, 411.
- 76 Menât hakkında bk. 18 sonnot.
- 77 Gazzâlî’nin illetin tahsisi meselesindeki tavırına ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 336; ayrıca bk. *Şifâü’l-Galil*, s. 458; *el-Menhûl*, s. 404.
- 78 İrâkî, Mizzi ve Zehebî gibi pek çok hadis otoritesi tarafından “Lâ asle leh”, “Lâ yu’raf” ve benzeri ifadelerle tenkit edilen söz konusu rivayet hakkında bk. Sehâvî, *el-Mekâsûdül-Hasene*, s. 192-193; *Keşfü’l-Hafâ’*, I, 436; Ali el-Kârî, *el-Esrârül-Merfû’a*, s. 188; ayrıca bk. Gazzâlî, *Esâsül-Kıyâs*, s. 45-46 (nâşirin notu 4).
- 79 Buhârî, “Savm”, 30; Müslim, “Siyâm”, 81.
- 80 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 232; *Şifâü’l-Galil*, s. 415 vd.
- 81 Gazzâlî, *Şifâü’l-Galil*’de burada beyan ettiği görüşün aksini savunur: “Köle bedevîye ilhak edilir, o tupkı fakir hür gibidir. Zira mükellefiyet ve oruç ibadetinin vâcib olması açısından her ikisi de aynı durumdadır ve köleliğin ibadetlerin bozulmasını sağlamada müessir olduğu bilinmemektedir.” [s. 416; ayrıca bk. Gazzâlî, *Esâsül-Kıyâs*, s. 49 (nâşirin notu 2)].
- 82 Gazzâlî, *Şifâü’l-Galil*, s. 416.
- 83 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 232-233; *Şifâü’l-Galil*, s. 418-419
- 84 “Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse, bir müminin köleyi azad etmesi ... gerekir.” (Nisâ 4/92).
- 85 “الخطيئة” kelimesinin anlamı için bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut 1414, I, 67.

- 86 Bk. 85-89. paragraflar.
- 87 Müellif burada ağırlıklı olarak tevkîf türlerinden söz etmekte, konuya ilişkin ayrıntılı açıklamayı ise aşağıda yapmaktadır. Bk. 105-189. paragraflar.
- 88 Bk. 24, 25, ve 74. paragraflar.
- 89 “İşaret” adı verilen bu delâlet türü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 188-190.
- 90 “İktizânın delâleti” hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 186-188.
- 91 Usulcülerin “mefhûmü'l-muhâfefe” veya “delîlü'l-hitâb” şeklinde adlandırdıkları bu delâlet türü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 191-192.
- 92 Gazzâlî, bu sonuncu şer'î bildirim türüyle, Eş'arî usul geleneğinde “mefhûmü'l-muvâfaka” ya da “fahva'l-hitâb” tabirleriyle ifade edilen bir delâlet türüne gönderme yapmıştır. Nitekim o, *el-Mustasfâ*'da (II, 190-191) bu tabirleri, “sözün bağlamının ve maksadının delâleti yardımıyla söylenenden hareketle söylenmeyenin anlaşılması” şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca bk. *Esâ-sü'l-Kıyâs*, s. 53 (nâşirin notu 4).
- 93 Şu rivayet âzat etmenin kur'aaya açık olduğunu göstermektedir: “Adamin biri ölümü esnasında onlardan başka malı olmadığı halde altı kölesini âzat etti. Bu haber kendisine ulaşınca Resûlullâh söz konusu köleleri yanına çağırıp onları üç gruba ayırdı ve sonra aralarında kur'a çekti. Kur'a sonucuna göre bunlardan ikisini âzat etti, dördünü köle olarak bıraktı ve adama çok ağır sözler söyledi.” Müslim, “Eymân”, 56; Nesâî, “Cenâiz”, 65; İbn Mâce, “Ahkâm”, 20.
- 94 “Kim bir yakın akrabasına mâlik olursa, o yakın akrabası hürdür.” Ebû Dâvûd, “İtk”, 7; Tirmizî, “Ahkâm”, 28; İbn Mâce, “İtk”, 5.
- 95 Bk. 93. sonnot.
- 96 “*Velâ hakkı âzat edene aittir.*” Buhârî, “Mesâcid”, 70; “Zekât”, 61; “Büyü”, 67, 73; “İtk”, 10; “Şurûr”, 3, 10, 13, 17; Müslim, “İtk”, 5; Tirmizî, “Büyü”, 33; “Vesâyâ”, 7; İbn Mâce, “İtk”, 3.
- 97 Buhârî, “Şirket”, 5, 14; “İtk”, 4, 17; Müslim, “İtk”, 1; Ebû Dâvûd, “İtk”, 6; Tirmizî, “Ahkâm”, 14; Nesâî, “Büyü”, 106.
- 98 Nesâî, “Tahâret”, 189; İbn Mâce, “Tahâret”, 77.
- 99 Berâ' b. Âzîb'den aktarılan hadise göre; “Resûlullah, kurban bayramı günü Bakî'de bayram namazını kıldırdıktan sonra hutbeye çıktı ve şunları söyledi: 'Bugün yapacağımız ilk şey namaz kılmaktır. Ondan sonra evlerimize dönüp kurban kesmektir. Her kim böyle yaparsa, bizim sünnetimize uygun iş yapmış olur. Her kim de namazdan önce kurbanını keserse, bu yalnız ailesine takdim ettiği bir et demek olup, kurban ibadeti ile hiçbir münasebeti yoktur.' Resûlullah'ın bu sözleri üzerine Ebû Bürde b. Niyâr ayağa kalktı ve 'Ya Resûlullah, ben aileme ve komşularıma yedirmek için acele ederek kurbanımı namaza gelmeden önce kestim' dedi. Resûlullah 'Yeniden kurban kes' buyurdu. Bunun üzerine Ebû Bürde, 'Benim besli bir keçi yavrusundan başka hayvanım yok, onu kurban etsem yeterli olur mu?' deyince Resûlullah, 'Dediğin oğlağı onun yerine kurban et. O senin iki kurbanının en hayırlısıdır. Fakat senden sonra hiç kimse için bu yeterli olmayacaktır' dedikten sonra, sözlerine devamla, 'Her kim bayram namazından evvel keserse, o ancak kendisi için kesmiş olur. Her kim namazdan sonra keserse, kurban ibadetini tamamlamış ve Müslümanların sünnetine isabet etmiş olur' buyurdu.” Buhârî, “İdeyn”, 5, 8, 10, 17; “Edâhî”, 1, 8; Müslim, “Edâhî”, 4-9; İbn Mâce, “Edâhî”, 12; Ebû Dâvûd, “Dahâyâ”, 4-5; Tirmizî, “Edâhî”, 10. Ayrıca bk. Yılmaz, *Peygamberimiz'in Şahıslara Özel Hükümleri*, s. 50.
- 100 Hz. Peygamber'in borcunu ödeyip ödemediği hususunda bir alacaklısıyla aralarında çıkan anlaşmazlıkta, Huzeyme b. Sâbit bu borcun ödendiğini görmediği halde Peygamber Efendimiz'in lehine şahitlikte bulunmuş ve Allah Resûlü'nden “Sen orada değildin. Nasıl şahitlik edersin?” karşılığını alınca da, “Biz seni vahiy gibi daha önemli bir konuda tasdik ediyoruz, sen haktan başka bir şey söylemezsin.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Huzeyme'ye “şahitliği iki şahit yerine geçen kimse” anlamında “zü'ş-şehâdeteyn” lakabını vererek “Huzeyme kimin lehine ya da aleyhine şahitlik ederse, onun şahitliği yeter!” buyurmuştur. Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 20; Nesâî, “Büyü”, 81.
- 101 Teknik bir terim olarak “tikelden (cüz'i) tümele (külli), özelden genele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların dayandığı kanunla-

- rın bilgisine götüren zihinsel bir işlem” şeklinde tanımlanan istikrâ yöntemi hakkında detaylı bilgi için bk. Abdulkuddüs Bingöl, “İstikrâ”, *DİA*, Ankara 2001, c. 23, s. 358.
- 102 Buhârî, “Hudûd”, 2, 4; Müslim, “Hudûd”, 35, 36; İbn Mâce, “Hudûd”, 16.
- 103 *el-Muvatta’*, “Eşribe”, 2.
- 104 İşte Hz. Ali de şâri’in “bir şeyin potansiyel kaynağını o şey yerine koyma” şeklinde ifade edilen bu âdetini esas alarak şarap içmeyi iftira suçu için potansiyel bir kaynak olarak kabul etmiş ve şarap içene de tıpkı iftira atana uygulandığı gibi seksen değnek cezasının uygulanması gerektiği sonucuna ulaşmıştır.
- 105 İletî tespit yöntemlerini, kıyasın rükün ve şartlarını ayrıntılı bir biçimde inceleyen *Şifâü'l-Galil*, alanın temel başvuru kaynaklarından biridir. Gazzâlî bu eserini, *el-Menhûl*’den sonra (bk. *Şifâü'l-Galil*, s. 8) ve hicrî 488 tarihli *Mihakkü'n-Nazar*’dan önce telif etmiştir. Bk. Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 60 (nâşirin notu 2).
- 106 Mezkûr örnek hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *Şifâü'l-Galil*, 212-218.
- 107 Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 288 vd.; *Mihakkü'n-Nazar*, s. 94 vd.; *el-Menhûl*, s. 342 vd.; *Şifâü'l-Galil*, s. 23 vd.; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 218 vd.; İbnü'l-Hâcib, *el-Müntehâ*, s. 131 vd.; Emîr Pâdişâh, *Teyisiru't-Tabrîr*, IV, 39 vd.
- 108 Bu metot hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 283; *Mihakkü'n-nazar*, s. 94; *el-Menhûl*, s. 333; *Şifâü'l-Galil*, s. 130, 420-424; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 224; İbnü'l-Hâcib, *el-Müntehâ*, s. 137; Emîr Pâdişâh, *Teyisiru't-Tabrîr*, IV, 76.
- 109 Bk. 94. paragraf.
- 110 *el-Muvatta’*, “Büyü”, 88.
- 111 Benzer bir izah tarzı için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 271-272.
- 112 Buhârî, “Hudûd”, 18, 19, 20; Müslim, “Hudûd”, 1; İbn Mâce, “Hudûd”, 22; Nesâî, “Kat’u’s-sârik”, 9; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 11; Tirmizî, “Hudûd”, 16; *el-Muvatta’*, “Hudûd”, 24-25.
- 113 *el-Muvatta’*, “Büyü”, 88.
- 114 Rivayetın sıhhati hakkında bk. 78. sonnot.
- 115 Bk. 99. sonnot.
- 116 “*Huzeyme kimin lehine ya da aleyhine şahitlik ederse, onun şahitliği yeter!*” Ebû Dâvud, “Akdiye”, 20; Nesâî, “Büyü”, 81.
- 117 Fiil çekimleriyle ilgili örnekler hakkında ayrıca bk. 10. paragraf.
- 118 Müshil olarak kullanılan bir madde olup “bingöz otu” ya da “mahmudiye otu” adlarıyla anılır. Bk. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 916.
- 119 Safra hıltı, “antikçağ ve ortaçağda insanın biyolojik, ahlâki ve psikolojik fonksiyonlarını etkilediği kabul edilen, insan bedenindeki dört sıvı”dan biridir. Diğerleri kan, sevdâ ve balgam hıltıdır. Bu dört sıvının vücudtaki dengesi bozulduğunda insan, sağlığını kaybeder. Ayrıntılı bilgi için bk. Eliaçık, “Fuzûlî’nin Sıhhat u Maraz’ında Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi”, s. 134-136.
- 120 Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, s. 95, 100-101; *el-Mustasfâ*, II, 286-287.
- 121 Daha açık bir ifadeyle, bu metotta, mantûk bih için konulmuş olan hükmün illetinin tespiti (tahrîcül-menât) ve bu illetin şer’an muteber olmayan vasıflardan ayıklanması (tenkihül-menât) işlemlerine ihtiyaç duyulmaz.
- 122 “Yatsı namazı” şeklinde çevirdiğimiz “العشاء” kelimesi yazma nüshada da bu şekilde geçmekte olup Gazzâlî, bu paragrafın sonunda anlatımını yine bu kelime üzerinden sürdürmüştür. Ancak rivayetın hadis kaynaklarında geçen değişik versiyonlarında “إحدى صلاتي العشاء” yerine “إحدى صلاتي العشي” ifadesi yer alır ve bu ifade gerek bazı râviler (örnek olarak bk. Ebû Dâvud, “Salât”, 195) gerekse bazı hadis âlimleri (İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, s. 167) tarafından “ya öğle namazı ya da ikinci namazı” şeklinde açıklanır. Ayrıca bk. *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 65 (nâşirin notu 4).
- 123 Ribânın illetinin ne olduğu konusu mezhepler arasında tartışmalıdır. Hanefilere göre bu hükmün illeti, Hz. Peygamber’in meşhûr ribâ hadisinde geçen ve alış-verişte değişime konu olan malların “ölçülebilir (keyli) veya tartılabilir (vezni) ve aynı cisten olmaları” iken, Şâfiilere göre, bu mallardan altın ve gümüşte “para olmaları (semeniyet)”, arpa, buğday, hurma ve tuzda “mutlak olarak gıda maddesi olma-

- ları (tu'm)"dır. Altın ve gümüşte ribânın illeti hususunda Şâfilerle aynı görüşü paylaşan Mâlikîler, arpa, buğday, hurma ve tuz söz konusu olduğunda onlardan ayrılır ve bu maddelerde ribânın illetinin "doyurucu olan, bedeni ayakta tutan ve stoklanabilen gıda maddesi olma (kût ve iddihâr)" özelliği olduğunu söylerler.
- 124 Bu metotla ilgili olarak ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 284; *Mihakkû'n-Nazar*, s. 96-97; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 224.
- 125 Nitekim bir kimse şâyi' (yaygın) hisselsi ortağı olduğu köle üzerindeki hakkını bir başkasına satım yoluyla devredebilir ya da kiralayabilir.
- 126 Yani, şâri'in, kölenin tasarrufa konu edilen vücut parçasının belli olup olmamasını alış-veriş ve icâre gibi temlik sonucunu doğuran hukukî tasarruflarda dikkate alıyor olması, boşama ve âzat etme gibi iskat sonucunu doğuran hukukî tasarruflarda da dikkate aldığını göstermez.
- 127 İslâm hukukunda efendinin cariyesiyle karı-koca hayatı yaşamasına imkân veren hakka "istifrâş hakkı" ya da "teserri" denir.
- 128 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *Mihakkû'n-Nazar*, s. 97-100.
- 129 Evliliğe bağlı olarak ortaya çıkan ve taraflar arasında evlilik engeli oluşturan hısımlığa "sıhriyet haramlığı" ya da "hürmet-i musâhere" denir. Hürmet-i musâherenin sahib nikâhla sabit olacağı hususunda mezhepler arasında bir ihtilâf yoktur. Hanefî ve Hanbelî mezhepleriyle Mâlikîler'in bir kısmına göre fâsîd nikâh ile zina da aynı sonucu doğurur. Şâfiler'le Mâlikîlerin bir kısmı bu görüşe katılmazlar. Ayrıntılı bilgi için bk. Hamza Aktan, "Sıhriyet", *DİA*, Ankara 2009, c. 37, s. 111.
- 130 Meselâ zina ettiği kadının annesi ve kızı gibi.
- 131 Bu metot Şâfiî usul geleneğinde "mefhûmu'l-muvâfaka", "fahve'l-hitâb" ve "lahnü'l-hitâb" adlarıyla da anılır. Hanefîler ise buna "delâlet-i nas" adını verirler. Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 190, 281; İbnü'l-Hâcib, *el-Müntehâ*, s. 108; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 94; ayrıca bk. 56-59. paragraflar.
- 132 Diğer bir anlatımla, mezkûr âyetin anne-babayı "dövme" ve "öldürme"nin haram oluşuna delâleti, bütün bu davranış tarzlarını içeren bir âm lafzın bunların haram oluşuna delâletinden daha güçlüdür. Zira âmmin delâleti zannî iken, bu âyetin delâleti kat'îdir.
- 133 Hükümdarın "onu öldür, ancak ona öf deme, onu hakir görme" şeklindeki emri, bağlamı göz ardı edildiğinde dil açısından çelişkilidir. Çünkü hükümdar, bir taraftan söz konusu kişinin hakir görülmemesini, hatta ona öf bile denmemesini isterken, diğer taraftan onun öldürülmesini emretmektedir. Oysa öf demenin ve hakir görmenin yasaklanması, öldürme başta olmak üzere her türlü eziyetin de yasaklandığını gösterir. Ancak burada hükümdar bu kişinin yakınlarından çekindiği için onun şeref ve itibarını zedeleyecek tavır ve davranışları yasaklamıştır. Bu bakımdan onun söz konusu ifadesi çelişkili değildir. Benzer bir izah tarzı için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 271-272, 281.
- 134 Bu yöntemin kıyas olarak adlandırılmasına ilişkin Gazzâlî'nin benzer bir yorumu için bk. *el-Mustasfâ*, II, 281.
- 135 Bu metot hakkında ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 190, 281; İbnü'l-Hâcib, *el-Müntehâ*, s. 108; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 94.
- 136 Kasten adam öldüren kişinin kefaret yükümlüğünü bir evleviyet hükmü olarak değerlendiren Şâfilerin aksine, Hanefîler söz konusu âyetten elde edilen bu hükmü "nassın delâleti" olarak adlandırır ve daha güçlü bir başka delâlet türü olan "işaretin delâlet"yle çeliştirmesini ileri sürerek bunun kabul edilemeyeceğini savunur. Ayrıntılı bilgi için bk. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 220.
- 137 Yani, buraya kadar zikredilen illeti tespit metotlarının ilk dördü.
- 138 Bu metot hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 190, 281; *Şifâü'l-Galîl*, s. 73; el-Menhûl, s. 343; İbnü'l-Hâcib, *el-Müntehâ*, s. 131; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, IV, 39.
- 139 Tirmizî, "Tahâret", 69; Nesâî, "Tahâret", 53; "Miyâh" 8; İbn Mâce, "Tahâret", 32; Dârimî, "Vudû", 58; *el-Muvatta*, "Tahâret", 13.
- 140 Gazzâlî *el-Mustasfâ*'da (II, 289) bu hadisi, Hz. Peygamber'in hükmün illetini açıkça belirttiği durum için değil, illete yaptığı îmâ ve tembih durumu için örnek göstermiştir. Ayrıca bk. *Mi'yâru'l-İlm*, s. 220; *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 74 (nâşirin notu 6).

- 141 Diğer bir anlatımla, tıpkı yukarıdaki vekâlet örneğinde olduğu gibi, bu meselede de farede değil ama kedide bulunan ve “etrafirmızda çokça gezip dolaşma” illetinin hükümde müessir olmasına engel teşkil eden bir “fark” mevcud olabilir. Bu takdirde, söz konusu illet sebebiyle farenin kediyeye ilhak edilmesi inkânsızlaşır.
- 142 Münazarada taraflardan biri olan müstedillîn (istidlâlde bulunan kişi) nakza uğramaktan sakınmasının gerekli olup olmadığı hususu usulcüler arasında tartışmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *Şifâü'l-Galîl*, s. 465, 467, 502, 505, 508, 512; *el-Mustasfâ*, II, 337-342; ayrıca bk. *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 76 (nâşirin notu 3).
- 143 Ebû Dâvûd, “Sıyâm”, 33.
- 144 Nesâî, “Menâsikü'l-hac”, 11
- 145 Benzer bir açıklama için bk. Gazzâlî, *Şifâü'l-Galîl*, s. 45-46, 125-126.
- 146 Oruç her ne kadar aslı olarak bedenî bir ibadet olsa da acziyet halinde mâlî bir ibadete dönüşür. Yani, oruç hem bedenî hem de mâlî yönü bulunan bir ibadettir. Bu bakımdan orucun bedenî yönüyle vekâleti kabul etmediği söylenebileceği gibi, mâlî yönüyle bunu kabul ettiği de söylenebilir.
- 147 Kavli kadim Şâfiî'nin Irak dönemine ait görüşünü ifade ederken, kavli cedid Mısır'a gittikten sonraki döneme ait görüşünü ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, XXXVIII, 242.
- 148 Şâfiî, *Ihtilâfî'l-Hadis*, VIII, 561; Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 424, 430-431.
- 149 Yani, illetin nasta açıkça belirtildiği durumda şâri', hükmün özel olarak kendisi için konmasında hiçbir etkisi bulunmayan söz konusu meselenin özel oluşunu göz ardı ederek hükmü doğrudan illete bağladığından bize düşen de yine ayınsını yapmak ve hükmü illet yardımıyla genelleştirmektir.
- 150 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 190, 281; *Şifâü'l-Galîl*, s. 27 vd.; *el-Menhûl*, s. 343, 345; Emir Pâdişâh, *Teyisiru't-Tahrîr*, IV, 39.
- 151 Buhârî, “Hars”, 15; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 37; Tirmizî, “Ahkâm”, 38; *el-Muvattâ'*, “Akdiye”, 26, 27.
- 152 Ebû Dâvûd, “Diyât”, 18; Tirmizî, “Ferâiz”, 17.
- 153 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 190, 281; *Şifâü'l-Galîl*, s. 27 vd.; *el-Menhûl*, s. 343, 345; Emir Pâdişâh, *Teyisiru't-Tahrîr*, IV, 39.
- 154 Tirmizî, “Büyü”, 63; İbn Mâce, “Ticârât”, 53.
- 155 Te'sir yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 293; *Şifâü'l-Galîl*, s. 110; *Mi'yârü'l-İlm*, s. 222-224; *el-Menhûl*, s. 343, 345; *Mihakkü'n-Nazar*, s. 101.
- 156 Garar hk. bk. 23. son not.
- 157 Bk. 69. sonnot.
- 158 Te'sir yönteminin uygulaması olarak zikredilen bu örneği biraz açabiliriz: Kaçmış kölenin satımının bâtil olmasının illeti, bu akdın “garar” içeriyor olmasıdır. Şâri' garar illetini “mutlak satım akdinin butlânı”nda müessir kabul etmiştir. Bu husus hem nas hem de icmâ yoluyla sabittir. “Mutlak satım akdi” ise, “kaçmış kölenin satımı”na nispetle cins mesabesindedir. İşte, garar illetinin tartışmaya konu olan “kaçmış kölenin satımı” meselesinin cinsinde şer'an müessir olması sebebiyledir ki bu meselenin hükmü de yine aynı illete binâen butlân olmalıdır.
- 159 İletin istinbât yoluyla belirlenmesi söz konusu olduğunda en yaygın ve en makbul yöntem olan münâsebet, hüküm ile vasf arasında aklen ve şer'an bir uygunluğun bulunduğu, yani hükmün konulmasıyla kullar için bir yararın sağlandığını ya da onlardan bir zararın giderildiğini anlatır. Bu özelliğe sahip olan vasfa ise “münâsib” denir. Münâsebet yöntemi usulcüler arasında yaygın kabul görmüşse de, başta Ebû Zeyd ed-Debûsî olmak üzere Hanefî usulcüler, Şâfiîlerden farklı olarak, illele amel emenin vâcib olabilmesi için salt münâsebeti yeterli görmez, bunun yanı sıra vasfın hükümde “müessir” olmasını da şart koşarlar (ayrıca bk. 178. sonnot). Burada şunu da belirtmek gerekir ki münâsebet yöntemi, maslahat düşüncesiyle yakından iribatlıdır. Bu durum bilhassa Eş'arî-Şâfiî usulcülerin eserlerinde açıkça görülür. Nitekim Gazzâlî bu eserde de münâsebeti maslahat düşüncesiyle iribatlı olarak ele alır (bk. 183-189. paragraflar). Münâsebetin tanımı, türleri, maslahatla ilişkisi ve Debûsî'nin görüşünün eleştirisi için bk. Gazzâlî, *Şifâü'l-Galîl*, s. 142-188; *el-Mustasfâ*, II, 297-306; ayrıca bk. İsnvî, *Nihâyetü's-Sûl*, IV, 76-105.

- 160 “Muhîl” ve “münâsib” kavramları Gazzâlî'nin terminolojisinde eş anlamlıdır. Bk. 13. sonnot.
- 161 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 310; *Şifâü'l-Galîl*, s. 303; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 226 vd.; el-Menhûl, s. 345, 378; *Mihakkû'n-Nazar*, s. 101; Emir Pâ-dişâh, *Teysîru'l-Tahrîr*, IV, 53.
- 162 Kıyâs-ı şebeh'te asıl ile fer' arasındaki “şekil (sûret)” benzerliğinin mi, yoksa “hüküm” benzerliğinin mi dikkate alınacağı tartışmalı bir konudur. Şâfiî, hüküm benzerliğini dikkate alırken, İbn 'Uleyye şekil (sûret) benzerliğini dikkate almaktadır. Meselâ Şâfiî, kasten öldürülen köleyi alınıp satılan bir tür mal olması bakımından diğer mallara kıyas etmiş ve kâtilin kısas ve diyete mahkûm edilemeyeceği, aksine kölenin kıymetini tazmin etmekle yükümlü tutulması gerektiği sonucuna varmıştır. Hür ile köle arasındaki şekil benzerliğini dikkate alan İbn 'Uleyye ise, her ikisi de mükellef birer insan olduğu için kâtilin kısas veya diyete mahkûm edilmesini gerektiğini söylemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, IV, 112; Çarperdi, *es-Sirâcü'l-Vehhâc*, II, 915
- 163 Buradaki “altı madde” ifadesi, Hz. Peygamber'in ribâ hakkındaki şu hadisinde geçen altın, gümüş, arpa, buğday, hurma ve tuza işaret eder: “Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz, eşit miktarda ve peşin olarak satılır. Her kim daha fazla verir veya alırsa muhakkak faiz uygulaması yapmıştır. Alanla veren bu hususta eşittir.” (Müslim, “Müsâkât”, 82).
- 164 Gazzâlî burada ve devam eden pasajlarda “âlâmet” kelimesini “iller”le eş anlamlı olarak kullanmaktadır.
- 165 Eserin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Gazzâlî, ilm-i hilâf edebiyatının önemli bir örneği olan bu eserini *Mihakkû'n-Nazar* ve *Mi'yâru'l-İlm*den önce telif etmiştir. Zira her ikisi de bu esere atıf içermektedir (bk. *Mihakkû'n-nazar*, s. 101-102; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 30, 232). Gazzâlî *Mi'yâru'l-İlm*'de (s. 30) ilm-i hilâf alanında yazdığı eserlere ilişkin şu bilgiyi paylaşır: “Fikhî münazara metodlarına dair ilk olarak Meâhizü'l-Hilâf, ikinci olarak Lü-bâbü'n-Nazar, üçüncü olarak Tahşinü'l-Meâhız ve dördüncü olarak da Kitâbü'l-Mebâdi' ve'l-Gâyât'ı yazdık...”
- 166 “Nakz” hakkında bk. 50-55. paragraflar.
- 167 Kimi usulcüler tarafından illeti belirleme yöntemlerinden biri kabul edilen “tard”, “bir vasfın var olduğu her yerde hükmün de var olması” şeklinde tanımlanır. “Tard” olarak nitelendirilen vasıf, ne nas ne icmâ ne imâ ne de izâfet yoluyla bildirilmiş olan, üstelik kendisi ile hüküm arasında hiçbir münasebet de bulunmayan, bununla birlikte herhangi bir meselede nakza uğramadığı, yani kendisi var olduğu halde hükmün var olmaması söz konusu olmadığı için genel geçer bir özellik taşıyan vasıftır. İşte sırf bu özelliği sebebiyle dikkate alınan vasıf, hükmün illeti kabul edilir. “Tard” ile yakından alakalı bir yöntem daha vardır: “aks”. Bu da, tardin aksine, bir vasfın bulunmadığı her yerde hükmün de bulunmaması ve buna bağlı olarak söz konusu vasfın hükmün illeti kabul edilmesi esasına dayanan bir yöntemdir. Zaman zaman bu iki kavramın “tard ve aks” şeklinde birlikte kullanıldığı da görülmüştür. Diğer taraftan “vasfın var olmasına bağlı olarak hükmün de var olması ve vasfın yok olmasına bağlı olarak hükmün de yok olması” şeklinde tanımlanan ve “deverân” adı verilen bir başka yöntem daha vardır ki Seyfüddîn el-Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi bazı usulcüler bu yöntemi tard ve aksin birleşimi olarak görürler. Ayrıntılı bilgi için bk. İsnevî, *Nihâyetü's-Sûl*, IV, 117-128; 135-137; İbn İmâmi'l-Kâmilîyye, *Teysîru'l-Vüsûl*, V, 320-330; 336-339.
- 168 Diğer bir ifadeyle, salt tardı hüccet kabul eden usulcüler, bunun her durumda izlenebilecek bir yöntem olduğunu iddia etmemektedirler. Aksine onlara göre, bu yöntem, hükmün illeti olabilecek sadece iki vasfın bulunduğu ve hiçbir münâsebet özelliği taşımayan bu iki vasıftan biri nakza uğramış iken, diğeri nakza uğramayıp genel geçer (muttarid) olduğu durumda uygulanabilir. Tard hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 307; *Şifâü'l-Galîl*, s. 309 vd.; el-Menhûl, s. 340; ayrıca bk. 167. sonnot.
- 169 Zira Zâhirîler istisna edilirse, ribânın haramlığına ilişkin hükmün nasta zikri geçen altı maddeyle sınırlı olmadığı, bu hükmün başka maddelerde de geçerli olduğu hususunda müctehidler arasında genel bir kabul mevcuttur. İşte Gazzâlî, “kıyasçının nasta belirtilen ismi aşmak [ve hükmü başka bir şeye de taşımak] zorunda kaldığı bu gibi yerler” sözüyle bu duruma işaret

- etmektedir. Nitekim hemen aşağıda (bk. 163., 167., 168. ve 189. paragraflar) sözü edilen zaruret hali ile kastedilen şey de budur.
- 170 “Muhîl” ve “münâsib” kavramları Gazzâlî'nin terminolojisinde eş anlamlıdır. Bk. 13. sonnot.
- 171 Bk. 165. paragraf.
- 172 Kıyâs-ı ihâlê için verilen bu tanım da müellifin nazarında “ihâlê” ile “münâsebet” terimlerinin eş anlamlı olduklarını göstermektedir.
- 173 Kıyâs-ı şebeh, bir taraftan münâsebeteye dayalı kıyâs-ı ihâlê'ye, diğer taraftan tarda dayalı kıyâs-ı tarda benzediği için “şebeh” adıyla anılmakta ve bu sebeple olsa gerek, ihâlê ve tard kıyaslarıyla mukayeseli olarak tanımlanmaktadır. Benzer bir tanımlama için bk. İsnevî, *Nihâyetü's-Sül*, IV, 106
- 174 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 296 vd.; *Şifâü'l-Galil*, s. 142 vd.; *Mi'yârü'l-İlm*, s. 220-222; *el-Menbûl*, s. 353; *Mithakkü'n-Nazar*, s. 101.
- 175 Kıyâs-ı ihâlê'nin tanımı için bk. 163. paragraf.
- 176 Metinde sözü edilen “zaruret hali” hakkında bk. 169. sonnot.
- 177 Burada kıyâs-ı ihâlê'nin uygulanabilmesi için iki şarttan söz ediliyor: a) zaruret halinin bulunması (bk. 169. sonnot) ve b) illetin “sebr ve taksim” yöntemiyle belirlenmesi (sebr ve taksim yöntemi hakkında bk. 29. sonnot).
- 178 Gazzâlî'nin tespitine göre Hanefî usulcü Ebü Zeyd ed-Debûsî bu görüşü savunanlardan biridir. (Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 299; *Şifâü'l-Galil*, s. 177). Debûsî'nin konuyla ilgili kendi ifadeleri ise şöyledir: *ما لم يعم الدليل على أن الوصف الملائم لا يقبل التعليل به، ولا يلتفت إليه، وإذا صار ملائماً بدليل لم يعمل به إلا بالعدالة، وذلك بكونه مؤثراً في ذلك الحكم هذا هو الواجب، وإن عمل به قبل التأثير صح، وأما “Vasfın hükmün konulmasına uygun olduğuna dair bir delil bulunmadıkça, hüküm onunla ta'lil edilemez ve ona itibar edilemez. Vasfın hükmün konulmasına “uygun” olduğu, bir delil yardımıyla açığa çıkınca, “adâlet şartı” gerçekleşmedikçe onunla amel edilemez. Vasfın adâlet şartının gerçekleşmesi ise onun söz konusu hükmünde “müessir” olmasıyla olur. İşte kıyas işleminde kendisiyle amel edilmesi vâcib olan vasıf, “mülâemet” ve “te'sîr” özelliğine sahip olan vasıftır. Bununla birlikte eğer vasfın hükmünde müessir olduğu tespit edilmeden önce onunla amel edilirse bu da sahih olur. Ancak vasfın hükmün konulmasına uygun olduğu anlaşılmeden önce onunla amel edilirse, bu sahih olmaz.”* (Debûsî, *Takvimü'l-Edille*, s. 305). Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, Debûsî, vasfın “te'sîr” özelliğine sahip olmasını olmazsa olmaz bir şart olarak görmemektedir. Onun anlatmak istediği şey, bir vasıfta “mülâemet” ve “te'sîr” özellikleri birlikte bulunduğu hükmün onunla ta'lil edilmesinin “vâcib” olduğudur. Ona göre, bir vasfın illet kabul edilebilmesi için onda bu iki özelliğin birlikte bulunması şart değildir. Nitekim onun “Eğer vasfın hükmünde müessir olduğu tespit edilmeden önce onunla amel edilirse bu da sahih olur.” sözü bunu açıkça göstermektedir. Kısacası, Abdülaziz el-Buhârî'nin ifadesiyle söylemek gerekirse, Debûsî'ye göre, ta'lil işlemi için vasfın “mülâemet” özelliğine sahip olması “cevaz şartı”, “te'sîr” özelliğine sahip olması ise “vücüb şartı”dır. Diğer bir anlatımla, hükmün sadece mülâemet özelliğine sahip olan vasıfta ta'lil edilmesi câiz, mülâemetin yanı sıra bir de te'sîr özelliğine sahip olan vasıfta ta'lil edilmesi ise vâcibdir. (Bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 512).
- 179 “*Peygamber (s.a.) dört hayvanın öldürülmesini yasakladı: karınca, arı, hûtbût kuşu ve ağaçkakan.*” Ebü Dâvud, “Edeb”, 176.
- 180 Buhârî, “Sayd”, 28; Ebü Dâvud, “Et'ime”, 33; Nesâî, “Nikâh”, 71.
- 181 Müslim, “Sayd”, 16; Ebü Dâvud, “Et'ime”, 32, 33; Nesâî, “Sayd”, 33.
- 182 Müslim, “Sayd”, 16; Ebü Dâvud, “Et'ime”, 32, 33; Nesâî, “Sayd”, 33.
- 183 “Muhîl” ve “münâsib” kavramları Gazzâlî'nin terminolojisinde eş anlamlıdır. Bk. 13. sonnot.
- 184 “Garîb muhîl”in diğer bir tabirle “garîb münâsib”in tanımı ve örnekleri için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 298.
- 185 Bk. 99. paragraf.
- 186 “Küçüklük” ve “garar” vasıflarıyla ilgili örneklerin açıklaması için sırasıyla bk. 151. ve 70. paragraflar.
- 187 Tirmizî, “Tahâret”, 95; Dârimî, “Vudû”, 94.

- 188 Sahâbe uygulamasının tevkîfi bildirme yollarından biri olduğuna dair bk. 102-103. paragraflar.
- 189 Şâri'in nazarında muteber olup olmadığı bilinmeyen maslahat anlamına gelen "maslahat-ı mürsel"nin hücciyeti hakkında Gazzâlî'nin tavrı için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 284; II, 286, 311; *el-Menhûl*, s. 353; ayrıca bk. Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tabrîr*, IV, 171; İbnü'l-Hâcib, *el-Müntehâ*, s. 156.
- 190 Gazzâlî, *el-Vecîz*, II, 13-14.
- 191 Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hatib eş-Şîrbîni, *Muğni'l-Muhtâc*, IV, 356.
- 192 Ayrıntılı bilgi için bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 283.
- 193 Fuzûlî, "yetkisi olmadığı halde başkası adına hukuki işlemlerde bulunan kişidir". Bk. Beşîr Gözübenli, "Fuzûlî", *DİA*, Ankara 2001, XIII 239-240.
- 194 Gazzâlî *Şifâü'l-Galîl*'de (s. 228-234) bu görüşü yine İmâm Mâlik'e nispet eder ve ardından şu izahı yapar: "Bize göre bu maslahatla amel edilemez. Bunun sebebi bizim maslahatlara tâbi olmayı uygun görmeyişimiz değildir, bilakis söz konusu maslahatın ona zıt başka bir maslahatın muârazasından kurtulamayıştır... Sözüün özü, bu, içtihadı açık bir meseledir. Biz Mâlik'in görüşünün kesin sûrette bâtul olduğuna hükmetmiş değiliz." *Esâsü'l-Kıyâs*'i neşreden Fehd Sedhân'ın tespitine göre, aslında bu görüş, Mâlik'e değil, Sahnûn'a aittir. Zira *el-Müdevvenê*'de (VI, 293) Mâlik'in aksi görüşte olduğu kayıtlıdır. Desûkî'nin şu sözleri duruma açıklık getirmektedir: "Bazı âlimler bu görüşü Mâlik'e nispet etmiştir. Açıkçası bu Sahnûn'un şahsî görüşüdür. Fakat el-Müdevvene, Sahnûn'un İbnü'l-Kâsım'dan onun da Mâlik'ten rivayet ettiği bir kitapur ve zaman zaman ondaki Sahnûn'un şahsî görüşleriyle İmâm Mâlik'ten aktardığı görüşler birbirine karıştırılmıştır." Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Serhi'l-Kebîr*, IV, 337-338; Derdir, *eş-Serhu'l-Kebîr*, IV, 345; ayrıca bk. Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs*, s. 99-100 (nâşirin notu 5).
- 195 Metinde sözü edilen "zaruret hali" hakkında bk. 169. sonnot.
- 196 Gazzâlî bu bağlamda "alâmet" terimini "illet" anlamında kullanmaktadır.
- 197 Konu hakkında bk. 103. paragraf.
- 198 İşaret edilen örnekleri için bk. 19-20. paragraflar.
- 199 Bu fasıl, müellifin 66. paragrafta işaret ettiği üç fasılın üçüncüsüdür.
- 200 Bk. 63. ve 65. paragraflar.
- 201 Zâhirîler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *DİA*, Ankara 2001, XLIV, 93-100.
- 202 Ta'limiyye; "nasların, dolayısıyla dini gerçeklerin sadece mâsum imamın öğretimiyle bilinebileceğini ileri süren Şi'a'nın İsmâiliyye koluna verilen adlardan biridir." Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öz, "Ta'limiyye", *DİA*, Ankara 2001, XXXIX, 548-549.
- 203 "Muhîl" ve "münâsib" kavramları Gazzâlî'nin terminolojisinde eş anlamlıdır. Bk. 13. sonnot.
- 204 Hükümle kendisi arasında uygunluk bağı bulunan ve bu sebeple "münâsib" olarak da anılan "muhiil" vasıf, "var olduğu her yerde hükmün de var olması" bakımından "tard" gibidir. Bu sebeple muhiil vasıf da yine tard olarak adlandırılabilir. Fakat literatürdeki yaygın kullanım, "tard" teriminin, muhiil ya da münâsib olmayan "sadece var olduğu her yerde hükmün de var olduğu" vasıflar için kullanılmasıdır. Ayrıca bk. 163. paragraf; 167. sonnot.
- 205 Bu izah tarzına bakılırsa, Gazzâlî, Şâfi'i'nin kanaatinin aksine, kâsır illele ta'lîli kıyas olarak telakki etmemektedir. Gazzâlî'nin bu görüşü, Hanefî usulcülerce de paylaşılmaktadır. Tartışmanın detayları hakkında bk. Pezdevî, *el-Usûl*, III, 462-465.
- 206 Ayrıntılı bilgi için bk. Zerkeşi, *el-Babru'l-Mubît*, V, 74.
- 207 *el-Muwatta'*, "Büyü'", 88.
- 208 Yani bu örneklerdeki ilhak işleminin bir tür kıyas olduğunu ileri süren kişi.
- 209 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 272, 274; *el-Menhûl*, s. 335; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tabrîr*, IV, 111; İbnü'l-Hâcib, *el-Müntehâ*, s. 140; Zerkeşi, *el-Babru'l-Mubît*, III, 146-147; V, 30-32.
- 210 Tirmizî, "Tahâret", 69; Nesâî, "Tahâret", 53; "Miyâh" 8; İbn Mâce, "Tahâret", 32; Dârimî, "Vudû", 58; *el-Muwatta'*, "Tahâret", 13.

- 211 Meselâ Basra Mu'tezilesinin önde gelen ismi İbrahim en-Nazzâm bu görüştedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 122, 157; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 272.
- 212 Bk. 164. ve 196. paragraflar.
- 213 Diğer bir tabirle âyetteki “şarap” kaydı, ihtirâzi değil, ittifâkidir. Yani, Kur'an'ın indiği toplumda yaygın sarhoş eden içecek şarap olduğu için âyette de o zikredilmiştir. Yoksa âyette şarabın zikredilmesi, diğer sarhoş eden içecekleri âyetin kapsamı dışında bırakma amacına yönelik değildir.
- 214 Buhâri, “Hudûd”, 18, 19, 20; Müslim, “Hudûd”, 1; İbn Mâce, “Hudûd”, 22; Nesâî, “Kat'û's-Sârik”, 9; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 11; Tirmizi, “Hudûd”, 16; *el-Muvatta'*, “Hudûd”, 24-25.
- 215 Bk. 206. paragraf.
- 216 c) şıkkı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. 206. ve 207. paragraflar.

DİZİN

A

Ablak 38, 40
Acve 80, 201
Adak 92
Âdet 26, 27, 92, 102, 110, 116, 128, 160
âhâd 108
akıl yürütme 9, 11, 17, 23, 24, 25, 27, 60, 78, 84,
98, 140, 158, 198, 200, 201
Aklı 48, 82, 88, 174, 182
aklı nazar 82
Akliyyât 20, 196, 197
akliyyâtta kıyas 34, 46, 198
alâmet 150, 152, 154, 172, 206, 208
Allah 10, 17, 22, 26, 27, 32, 62, 64, 68, 70, 76, 84,
86, 106, 108, 112, 114, 128, 130, 140, 168,
170, 188, 197, 198, 202
Allah Resûlü 106, 108, 114, 202
âm 68, 100, 112, 114, 204
Arap 9, 12, 21, 36, 100, 114, 130, 174, 197
Araz 196, 198
ârızî 82
Asıl 78, 112, 120, 132, 134, 166, 182
aşkar 38
Âzat etme 122
Azıklar 78

B

bâtıl 17, 24, 58, 60, 68, 72, 158, 170, 200, 205,
208
Bedevî 12, 122, 191
benzerlik 28, 32, 92, 126, 140
borç 140, 142
boşama 122, 204
burhân 198
butlân 72, 205

C-Ç

cariye 104, 112, 124, 182
Cevher 194, 198
ceza 36, 108, 124, 126, 164
cins 80, 82, 201, 205
cinsel münasebet 94, 96, 124, 126, 130, 138
cisim 22, 50, 52, 56, 60, 64, 66, 198, 199

D

Delâlet 70
delil 27, 42, 44, 46, 48, 50, 54, 56, 58, 62, 76, 86,
108, 142, 146, 148, 158, 164, 168, 172, 184,
188, 207
dil 14, 19, 29, 36, 40, 188, 198, 204

Dilde kıyas 19
Dul 148

E

Ebû Bürde b. Niyâr 104, 114, 202
Erkek 44, 104
Ermeni çamuru 25, 80
Ev 56
evveli/apriori 54, 56, 62

F

faiz 78, 201, 206
fârik 132
Fark 21, 64, 66, 199
Farklı 90
fasil 38, 40
Fer' 48, 180
fikhî kıyas 18, 25, 28, 54, 84, 198
Fıkıh 2, 9, 198
Fiil 203
Fuzûlî 192, 193, 203, 208

G

Garar 192, 198, 199, 201, 205
Garib 207
gasp 146, 170
Genelliği esas alma 50
Gıda maddesi 150, 154
Gökyüzü 46, 56

H

haber-i vâhid 114
Hac 140
had 110
hadd-i şûrb 36
hâdis 23, 54, 56, 58
Hak 74, 178
Hakikat 74
haksız fiil 116
hamletmek 46, 52
Hamr 40
haram 21, 32, 42, 50, 66, 80, 124, 156, 160, 162,
184, 186, 198, 204
hâs 22, 68, 100, 112, 114, 200
Hasım 64
Hâsır taksim 199
hasr 124
hata 96, 130
havuz 186
hazır 124

husus 36, 40, 48, 50, 54, 62, 86, 98, 104, 114,
130, 138, 142, 144, 156, 170, 205
Huzeyme b. Sâbit 104, 114, 202
hüccet 50, 54, 154, 206
Hüküm 60, 166
Hür 206
Hürmet-i musâhere 126
Hz. Ali 110, 203
Hz. Ebû Bekir 108, 197
Hz. Musa 68
Hz. Ömer 110, 138, 140

I-İ

‘icl 38
İmâ 144
ibadet 124, 142, 205
ibâha 124
icâre 122, 204
İcmâ 146
ictihâd 108, 156, 172, 180
idrar 44, 122
iftira 110, 203
İhâle 134, 148, 156
ihlâs 178
ihtiyaç 10, 17, 54, 72, 80, 96, 102, 116, 130, 132,
134, 150, 170, 176, 180, 182, 203
el-İktisâd fi'l-İtikâd 13, 62, 199
ilaç 25
ilhâd 178, 184
İlhak 118, 124, 126
İllet 158
ilm-i yakîn 116
îmâ 25, 100, 134, 144, 148, 156, 158, 166, 204,
206
irade 76
irtidâd 178
ispat 22, 46, 56, 172
istislah 170
İstiâre 76
istibşâr 44
İstidlâl 14
istifrâş 124, 204
istihzâ 76
İstikrâ 191, 203
istinbât 24, 27, 124, 178, 180, 182, 184, 205
istincâ 176
istisna 36, 42, 88, 114, 206
istisnâi 114
istişhâd 54
İşaret 20, 86, 198, 199, 201, 202, 208
itibar 14, 27, 36, 38, 40, 60, 90, 102, 178, 207
itlâf 106
ittifak 170
İzâfe 142
İzâfet 134

K

kadeh 46
Kadın 94, 140
kadîm 23, 54, 140, 200, 205
kâdir 38, 52
Kâinat 70
kap 25, 38
karâr 40
karîne 130
Kârûra 42
kâsır 58, 208
kasm 124
Kat'î 112, 128
kavl-i cedid 140, 205
Kavl-i kadîm 205
kaza 92, 96, 140
Kedi artığı 134, 184
Kefaret 126, 130
Kelamcı 29
keten yağı 25, 80, 82
keyl 152, 154
keyli 120, 150, 203
el-Kistâsü'l-Müstakim 13, 14, 16, 21, 22, 24, 193,
199, 200
Kıyas 24, 29, 60, 62, 72, 74, 78, 102, 176, 178,
180, 184, 186, 192, 198
kıyasçı 46, 48, 50, 148
Kıyas-ı ihâle 156, 207
Kıyas-ı şebah 148, 150, 152, 154, 206, 207
Kıyas-ı tard 156, 158
Kıyasî 78
kıyasü'd-delâle 22, 70
kinâye 112
Köle 201
Kötü 136
kudret 38, 52
kumaş 25, 38, 112, 174, 176
Kur'an 62, 74, 76, 200, 209
Küçüklük 207
külli 22, 27, 86, 162, 199, 202
kümeyt 38, 40

L

lafız 26, 28, 76, 82, 86, 100, 114, 128, 130, 174, 176
Lafzi 25
Livâü'l-hamd 32
Lügavi 174

M

mahkûm fih 92
makis 21, 52, 130, 182
makis aleyh 130
mâna 36, 92, 178, 180
mantûk bih 86, 114, 118, 120, 124, 132, 134,
140, 203

Maslahat 168
 Maslahat-ı mürselle 168
 mastar 36, 38, 40, 42, 86, 88, 197
 el-Mebâdi' ve'l-Gâyât mine'l-Hilâfiyyât 152
 Mecaz 76
 mefhûmü'l-muhâlefe 202
 Mefhûmü'l-Muvâfaka 128, 130
 mekr 76
 Memba 186
 Menât 78, 86, 92, 98, 100, 110, 118, 194, 198,
 201
 menekşe yağı 25, 80, 82
 meskût anh 86, 114, 118, 120, 124, 132, 134, 140
 meşrût 70
 Mevcut 50, 64, 84, 146
 mevsûf 50, 66
 meyve 25, 201
 Mihakkü'n-Nazar 13, 21, 22, 24, 62, 66, 193, 199,
 200, 203, 204, 205, 206, 207
 misk 82
 misli 120
 Mi'yâru'l-İlm 11, 13, 16, 17, 21, 22, 24, 62, 193,
 198, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 207
 muallel 60, 156
 mugayeret 48, 90, 92
 mugayir 46, 48, 90, 92
 muhakkik 14, 56
 muhâmera 38
 muhammir 38
 Muhil 13, 110, 164, 193, 206, 207, 208
 muhkem 70
 mukim 90, 92
 Mücessime 195, 198
 müessir 92, 94, 98, 120, 124, 126, 132, 136, 138,
 140, 142, 146, 148, 158, 160, 162, 166, 170,
 201, 205, 207
 mükellef 160, 206
 mümâselet 20, 48
 Münâsebet 205
 münâsib 44, 148, 150, 154, 160, 164, 180, 186,
 197, 198, 205, 206, 207, 208
 münhasır 56, 200
 münteşir 23, 56, 200
 mürettep 70
 müselleme 60, 198
 müşterek 24, 74, 76, 176
 müteaddî 58, 180
 müterâdif 178
 mütevâtir 56, 116

N

nâfiz 102
 nakil 64, 108, 197, 198
 Nakz 22, 66, 68, 199, 206
 nâr 76
 nas 24, 94, 146, 148, 156, 158, 160, 166, 170,

180, 184, 186, 198, 204, 205, 206
 Nazar 13, 21, 22, 24, 62, 66, 193, 199, 200, 203,
 204, 205, 206, 207
 nebbâz 36, 84
 Nebiz 21, 36, 50, 64, 86, 197
 Necâset 164
 necis 116, 134, 184
 Nefs-i nâtika 22, 66
 nefy 54
 nehîr 186
 nezir 82
 nisap 106, 136

O-Ö

Oruç 140, 205
 önerme 26, 52, 54, 60, 62, 64, 70, 82, 86, 98, 166,
 198, 199, 200
 örf 82

P

Peygamber 26, 50, 78, 88, 106, 108, 112, 114,
 116, 118, 122, 132, 134, 138, 140, 142, 144,
 146, 168, 172, 182, 184, 186, 198, 201, 202,
 203, 204, 206, 207

R

Renk 46
 Re'y 17
 Ribâ 24, 78, 120, 150, 152, 200
 ribevî 80, 144, 200
 ruhsat 108
 ru'yetullâh 62

S-Ş

Safra hıltı 203
 safran 25, 80, 82
 Sahâbe 108, 172, 208
 sahâbi 88, 140
 sahih 24, 46, 50, 54, 56, 70, 98, 114, 134, 140,
 146, 150, 198, 200, 204, 207
 sahle 38, 40
 saht 76
 sakamonya 116
 sarhoşluk veren 21, 50, 52, 64, 198
 sarih 19, 36, 40, 42, 74, 78, 100, 102, 108, 114,
 130, 174, 188, 198
 Sârik 209
 satım 64, 80, 84, 146, 204, 205
 Sayhâni 80, 201
 sebep 26, 102, 136, 142, 160, 162, 170, 182, 186
 sebr ve taksim 21, 23, 24, 25, 54, 56, 60, 62, 72,
 82, 199, 200, 201, 207
 sefer 94

seferi 92
 sehiv secdesi 94, 118
 Ses 46, 54
 Sıfat 50, 66
 sınıf 80, 82
 sükût 25, 100
 sürâdik 76
 Şâfîî 12, 28, 140, 154, 170, 191, 195, 197, 198,
 204, 205, 206, 208
 Şâhid 98, 110
 Şam 5
 Şarap 36, 84
 Şâri' 26, 42, 100, 102, 162, 174, 205
 şâyi' 120, 204
 Şebah 134, 148
 şehâdet 48, 50, 54
 Şer'î 174, 176
 Şeriat 32, 44, 74, 122, 130, 176, 195, 197
 Şia 15, 176, 208
 Şifâü'l-Galil 9, 11, 13, 15, 21, 24, 110, 193, 197,
 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207,
 208

T

taabbüd 106, 162, 164
 tâcir 48
 tahakküm 162, 164
 Tahkiku'l-menât 78
 tahmîr 38
 tahsis 86, 136, 178, 184
 Ta'lîl 13, 193
 Ta'limiye 176
 Tard 206
 tazammun 100
 tazmin 106, 206
 tazminat 164
 teaddî 170
 teâruz 96, 166, 168
 tedebbür 27, 178
 teemmül 182
 tefekkür 27, 98, 178
 Teklîf 160
 Tenkîhu'l-menât 78, 98, 200, 201
 tercih 29, 96, 156, 158
 Te'sîr 134, 146, 158, 205
 teşbih 76
 tevâtür 108, 116
 Tevkîf 178
 tikel 15, 27, 28, 50
 töhmet 172
 tu'm 120, 154, 204

tür 17, 18, 21, 23, 25, 44, 48, 56, 60, 80, 84, 92,
 94, 106, 130, 136, 140, 142, 152, 154, 156,
 162, 166, 168, 170, 172, 176, 178, 200, 206,
 208
 Türk 4

U

ukûbât 164
 umum 86, 100, 114, 128, 174
 umumi 36, 42, 86, 128
 usulcü 154, 207
 usuli 86, 162

V

vâcib 29, 36, 92, 96, 124, 126, 130, 201, 205
 vasıf 46, 58, 60, 78, 90, 92, 94, 96, 98, 118, 124,
 126, 132, 134, 136, 138, 140, 142, 144, 148,
 150, 152, 154, 156, 158, 162, 164, 166, 172,
 174, 178, 184, 186, 198, 199, 205, 206, 207,
 208
 vaz 19, 21, 66, 76, 88, 178, 184
 vâzi' 86, 174
 vekâlet 136, 140, 205
 vekil 134, 136
 velâyet 148, 162
 vezn 152
 vezni 203
 vifâkî 184

Y

Yahudi 48, 50, 176
 yakîn 60, 66, 116, 124
 yalan 22, 66, 68, 114, 200
 Yaratıcı 46, 50, 52, 54, 56, 60, 62
 yemin 82

Z

zâhir 17, 62, 100, 142, 144
 Zâhirîler 11, 15, 34, 176, 206, 208
 zann-ı gâlib 60, 120, 124, 132, 156, 160, 164
 Zanni 86, 120, 130
 zarar 32, 170, 172
 zaruret 154, 156, 158, 160, 172, 207, 208
 Zekât 140, 202
 Zengin 48
 zıt 15, 22, 64, 208
 Zina 84
 zinakâr 84

