



Müderriş eş-Şirâzî ile İmâm el-Cuveynî'de Kıyâs ve Tatbiki: Bir Mukayese*

YASİN YILDIZ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Ankara University, Faculty of Divinity, Türkiye

yildizysn@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9409-0478>

Öz

Ebü İshâk eş-Şirâzî (ö. 476/1083) ve İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî (ö. 478/1085), fikhî mesailerî sayesinde günümüzde de adlarından söz ettiren iki Şâfiî fakihdir. Aynı mezhebe müntesip olmalarına rağmen kendilerinden önce başlayan mezhep-içi ekol söz konusu olduğunda, eş-Şirâzî, Irak ekolünün temsilcisi konumunda iken, el-Cuveynî, Horasan ekolünün önemli temsilcilerinden birisidir. Çeşitli vesilelerle bir araya gelen eş-Şirâzî ve el-Cuveynî, temsil ettikleri ekollerin ilmî anlayışını yansıtacak şekilde birçok konuda münazara icra etmişlerdir. Bu münazaralarda dikkat çeken hususlardan biri, bu iki fakihin kıyâs anlayışındaki farklılıktır. Bu makalede genel hatlarıyla eş-Şirâzî ve el-Cuveynî'nin kıyâs teorileri mukayese edilmiş, yerî geldikçe bu teorinin münazara ve furû'a, yani pratik sahaya yansımaları gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada, el-Cuveynî'nin kıyâs özelinde geçmiş görüşleri sorunsallaştırarak mezhep içi ve dışı tutarlılık arayışı içinde olduğu ve bir anlamda mezhebi sorguladığı, buna karşın eş-Şirâzî'nin mezhebe ait temel kabulleri sürdürdüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: eş-Şirâzî, el-Cuveynî, Irak ve Horasan Ekolleri, Kıyâs, Münazara.

Analogy (Qiyâs) and Its Application in Mudarris al-Shîrâzî and Imâm al-Juwaynî: A Comparative Study

Abstract

al-Shîrâzî (d. 476) and al-Juwaynî (d. 478) are two prominent Shâfiî jurists whose contributions to Islamic jurisprudence (fiqh) are still widely referenced today. Although both belong to the same madhhab, they represent distinct intra-sectarian schools that predate their time. al-Shîrâzî is the representative of the Iraqi school, whereas al-Juwaynî is regarded as one of the key figures of the Khorasan school. The two scholars, who came together on various occasions, debated in a way that reflected the scientific understanding of the schools they represented. One of the most notable points of divergence in their discussions lies in their differing approaches to analogy (qiyâs). This article compares the theories of qiyâs developed by al-Shîrâzî and al-Juwaynî, examining their general principles and, where relevant, highlighting the practical implications of their approaches in debates and furû' (practical legal rulings). The study concludes that al-Juwaynî sought consistency by critically examining and challenging earlier views on qiyâs, whereas al-Shîrâzî adhered more closely to the traditional assumptions of the Shâfiî school.

Keywords: al-Shîrâzî, al-Juwaynî, Iraq and Khorasan School, Analogy (Qiyâs), Debate.

Giriş

Aynı dönemde yaşayan eş-Şirâzî ve el-Cuveynî, temsil ettikleri Irak ve Horasan çevrelerinin önde gelen fakihleriydi. Nitekim Muḥammed b. Aḥmed eş-Şâşî (ö. 507/1114) ve Ebū Ḥâmid el-Ġazâlî (ö. 505/1111) gibi yetiştirdikleri öğrencilerin yanı sıra kaleme aldıkları eserler ile sonraki dönemler üzerindeki etkileri büyük olmuştur. Sözelimi Irak ve Horasan ekollerini birleştiren ve mezhep görüşünü belirlemede sonrakilerin kıstas olarak aldıkları Ebū Zekeriyâ en-Nevevî'ye¹ (ö. 676/1277) göre eş-Şirâzî'nin *el-Tenbih* ve *el-Muhezzeb* isimli eserleri Şâfiî mezhebinin en çok kabul gören 5 temel eserinden ikisi olurken,² el-Cuveynî'nin *Nihâyetu'l-Maṭlab*'ı Şâfiî eser geleneğinde - Ebū'l- Kâsım 'Abdulkerîm b. Muḥammed Râfiî (ö. 623/1226)-en-Nevevî'nin eserleri çizgisinde devam eden- ana hattın kaynağı olmuştur.³ Bunun yanında iki fakihin usul eserleri de sonrakiler üzerinde derin etki bırakmıştır. Eş-Şirâzî'nin *el-Lum'a* adlı eseri, en-Nevevî gibi büyük Şâfiî fakihinin usul tahsilinde bigâne kalamadığı⁴ ve günümüze kadar ilim öğrencilerinin istifade ettiği eser olmuştur.⁵ El-Cuveynî, *el-Burhân* adlı eserinde, kurucu imamlara muhalefet etmiş; dil ve üslup açısından ağır, aynı zamanda dönemin yaygın usul anlayışının aksine orijinal ve tahkik üslubunu benimsemiş olmasına rağmen, bu eser en önemli fıkıh usulü eserlerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁶ Nitekim el-Cuveynî'nin *el-Burhân* isimli eseri, öğrencisi el-Ġazâlî'nin *el-Mustaşfâ'sı*, Kâdî Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Umed*'i, Ebū'l-Ḥuseyn el-Başrî'nin (ö. 436/1046) *el-Mu'temed*' ile birlikte mütekellim metoduna göre yazılan, fıkıh usulünün temeli sayılan ve Faḥruddin er-Râzî'nin(ö. 606/1210) *el-Maḥsûl*'ü ile Seyfuddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İḥkâm*'ı gibi önemli usul eserlerinin çoğuna kaynaklık eden dört eserden birisi olmuştur.⁷

Furū'-ı fıkıh ve usul-i fıkıhta sonrakiler üzerindeki etki bakımından benzer konumda bulunan eş-Şirâzî ve el-Cuveynî, bu etkinin fonksiyonu ve yönü bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Eş-Şirâzî, halifenin Selçuklu Sultanına gönderdiği elçi olarak Bağdat'tan Nişabur'a giderken

*Bu makalenin yazımı ve tashihi sürecinde değerli katkılarını ve zamanını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar Ceylan'a içten teşekkürlerimi sunarım.

¹ İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-Minhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, 1:39.

² En-Nevevî, *Tehzibu'l-Esmâ' ve'l-Luġât*, 1:3.

³ Nail Okuyucu, "İslamî İlimlerin Dönüşüm Çağında Bir Fıkıh, Hadis ve Âdâb Âlimi Olarak İmam Nevevî," 79.

⁴ İbn Kesîr, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'îyyîn*, 910.

⁵ 'Abdulkâdir el-Ḥatîb el-Ḥasenî, "Muḥaddime," 54.

⁶ Mehmet Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*, 27-30.

⁷ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâmu'l-Cuveynî İmâmu'l-Ḥarameyn*, 171-172.

uğradığı şehir ve kasabalardaki kadı, fakih ve imamların çoğu onun öğrencileriydi. Bu durum, onun tadrise verdiği önemi gösterir. Nitekim eş-Şirâzî'nin eserleri daha çok medreselerde ders kitabı olma fonksiyonunu icra etmiştir. el-Cuveynî'nin eserleri ise metin geleneğinin sürekliliğini sağlama gibi bir işlev görmüştür. Bununla bağlantılı olarak her iki müellif, yazdıkları eserlerin kelim, fıkıh ve hilâf yönü bakımından da birbirinden ayrılmıştır. El-Cuveynî, ilmî kişiliğinde kelim ve aklî ilimler baskın gelmesinden dolayı kıyâsa ayrı bir önem vermiştir.⁸ Buna karşın eş-Şirâzî ise, ilmî kişiliğinde hilâf/cedel baskın gelmesi⁹ nedeniyle geçmiş fakihlerin görüşleri, bunların nakli ve usul hiyerarşisine göre delillendirilmesine ayrıca önem vermiştir.¹⁰ Burada zikredilen hususlar, iki fakihin yaptıkları münazarada da dikkat çeker.

Tâcuddîn es-Subkî'nin (ö. 771/1370) aktardığına göre eş-Şirâzî, elçi olarak Nişabur'a doğru yola koyulduğunda, insanlar eş-Şirâzî'ye yakın ilgi gösterirler. O, Nişabur'a ulaştığında el-Cuveynî tarafından saygıyla karşılanır. Ardından Sultanın huzuruna çıkan eş-Şirâzî'nin istekleri karşılanır.¹¹ Eş-Şirâzî'nin bu elçilik görevi esnasında gördüğü saygı ve ilginin temel nedeni, ilmî dirayetidir. O, bu ilmî dirâyeti sayesinde temsil ettiği ilmî çevreyi başarılı bir şekilde savunmuştur. Nitekim Nişabur'dan ayrılmadan önce el-Cuveynî ile yaptığı münazarada Bağdat Şâfiî düşüncesini başarılı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu münazarada kıblenin yanlış belirlenmesi ve daha önce evlenmemiş bir kadının velisi tarafından zorla evlendirilmesi konuları tartışılmıştır.¹² Her iki Şâfiî fakih kıyası savunmalarına rağmen eş-Şirâzî, kıyası sınırlayan ve naslara dayalı bir yaklaşım benimserken el-Cuveynî, kıyasın sınırlarını genişleten bir yaklaşım benimsemiştir.

⁸ Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 59.

⁹ İbn Şalâh *et-Tabakât*'ında onun hakkında "Eş-Şirâzî, hilâf alanında parmakla gösterilirdi" şeklinde rivayette bulunmuştur. Bkz. İbn Şalâh, *Tabakâtu'l-Fukahâ'i's-Şâfi'îye*, 1:301-302. Es-Subkî ise onun hilâf alanında aslana benzeterek bu alanda kimsenin ona yetişemeyeceğini, hilâf meselelerini insanların el-Fâtihayı ezberlediği gibi hafızlığından bahsetmiştir. Bkz. Taqiyyuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 5:222.

¹⁰ Bu değerlendirme esnasında eş-Şirâzî'nin fukahâ, el-Cuveynî'nin mütekellim metoduna müntesip bir üşülcü olmasından kaynaklanmaktadır. Daha geniş bir değerlendirme için bkz. İltâş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelimciler Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışması'nın Mahiyeti Üzerine," 74-77.

¹¹ Daha geniş bilgi için bkz. Es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 4:219-222; Yasin Yıldız, "Şirâzî'nin el-Muhezzeb Adlı Eseriyle Cüveynî'nin Nihâyetü'l-matlab Adlı Eserinin Metot ve Muhteva Açısından Karşılaştırılması (Kitabü'n-nikah Çerçevesinde)" (yüksek lisans tezi), 17.

¹² Münazara için bkz. es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 5:209-218.

Bu makalede eş-Şirâzî ve el-Cuveynî'nin usul eserleri bağlamında kıyasa yaklaşımları analiz edilecek ve bu esnada fıkıh eserlerinden seçilen örnek meseleler üzerinden mezhep doktrinindeki yansımaları ve yukarıda sözü edilen münazara bağlamında pratikteki izdüşümü gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Kıyâsın Özsel Tanımı Problemi

Ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*'te usul âlimlerinin kıyâs tanımının (ḥadd) yapılıp yapılamayacağına ihtilaf ettiklerini belirtir. El-Cuveynî'ye göre kıyâs, birbirinden farklı mahiyetleri kapsamasından dolayı tanım yapılmaya elverişli değildir. Şöyle ki, Şârî'in mükelleflere ilişkin hitabı anlamında hüküm kadîm iken aşıl ve fer^c hâdiştir. Dolayısıyla el-Cuveynî, hem kadîm hem hâdiş bir unsur barındırması bakımından kıyâs tanım yapmanın zor olduğunu belirtmektedir. Raşîduddîn Ebû Muhammed el-Ebyârî (ö. 618/1219) de el-Cuveynî'yi takip ederek kıyâsın tanımlanamayacağını belirtir. Zira tanım, cins ve türdeki ortaklığı (iştirâk) bildirir ve faşıl ile bu ortaklık diğer türlerden ayırt edilir. Örneğin insanın konuşan canlı tanımında insan ile canlı arasında mahiyet itibariyle bir ortaklık söz konusudur. Konuşma özelliği sadece insana özgü olması nedeniyle insan diğer canlı türlerinden ayırt edilir. Fakat bu ortaklık, mahiyette değil de sadece lafızda söz konusu olursa özsel tanım geçersiz olur. Örneğin kıyâsın ana unsurlarının mahiyetlerinin farklı olması, onları aynı cinsin altına dâhil etmeye ve diğer türlerden ayırt etmeye imkan vermemektedir. İbnu'l-Muneyyir (ö. 683/1284) de kıyâsın tanımlanamayacağı hususunda el-Cuveynî'yi takip etse de, o, el-Cuveynî'den farklı olarak kıyâsın en önemli unsuru olan 'illet üzerinden kıyâsın özsel tanımını sorunsallaştırır. Şöyle ki, 'illet, hükmü gerekli kıldığı varsayılan şeydir (nispet/izafet), dolayısıyla itibarî bir vasıftır. İtibarî bir vasıf ise hakikî varlığı olan cins ve faşıldan meydana gelmez.¹³

Ez-Zerkeşî, çoğunluk usul âlimlerinin kıyâsın özsel tanımını yapmayı mümkün gördüklerini aktarır.¹⁴ Bu anlamda eş-Şirâzî'nin aktardığı bazı özsel tanımlar şu şekildedir: "Hükme emâredir",¹⁵ "Kıyâs yapanın fiilidir"¹⁶

¹³ ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi Uşul'l-Fıkh*, 7:7; ayrıca bkz. el-Ebyârî, *et-Taḥkîk ve'l-Beyân fi Şerḥi'l-Burhân fi Uşul'l-Fıkh*, 3:11-12,18.

¹⁴ ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi Uşul'l-Fıkh*, 7:7.

¹⁵ Bu tanım Ebû'l-Ḥuseyn el-Başrî'ye aittir. Ancak bu tanım, bizatihi kıyâs tanımı için değil, kıyâsın "doğru bir şekilde araştırma yapıldığında zanna götürülen" anlamında emârenin bir alt şubesi olduğu belirtilmek için söylenmiştir. Bkz. Ebû'l-Ḥuseyn el-Başrî, *el-Mu'temed fi Uşul'l-Fıkh*, 2:189.

¹⁶ Burada aktarılan kıyâs tanımı Ḥanefî Ebû Bekir Cessâs'a aittir. Ancak o, doğrudan kıyâsın tanım bağlamında bu ifadeyi kullanmaz. Kıyâsın aşıl veya fer^c olup olmadığı hususunda sorulan bir soruya karşı "o ne aşıl ne fer^c'dir; kalkmak, oturmak, hareketsiz kalkmak ve hareket gibi kıyâs yapanların

ve “İctihaddır.”¹⁷ Eş-Şirâzî'ye göre bu tanımlar, kapsamı dışındaki fertleri içermesinden dolayı hatalıdır. Sözelimi güneşin en yüksek noktadan batıya meyletmesi (zeval), öğle vaktinin girdiğine emare olsa da kıyâs değildir. İkinci tanım da kıyâs yapan kimsenin, yeme, içme gibi bütün fiillerini kapsamasından dolayı hatalıdır. Aynı şekilde üçüncü tanım da hatalıdır, zira icthad, kıyâsı da içeren üst bir kavramdır.¹⁸

Eş-Şirâzî, kıyâsın özsel tanımının “Aralarındaki birleştirici (câmi‘) bir anlam sebebiyle fer‘in bazı hükümlerde aşla yüklenilmesi ve aşlın hükmünün fer‘e uygulanması”¹⁹ şeklinde olması gerektiğini iddia eder. Ona göre bu tanım, kapsamı içindeki bütün fertleri içerecek ve kapsamı dışındakileri içermeyecek niteliktedir. Örneğin aşıl olan şarap (hamr) ile fer‘ olan neb‘îzi birleştirici vasıf (câmi‘ illet) sarhoşluktur. Dolayısıyla şarabın haram olma hükmü, neb‘îze uygulanır; ancak şarabı helal göreni tekfir etme, içen kimseyi fasık sayma hükümleri neb‘îze uygulanmaz.²⁰ Eş-Şirâzî'nin benimsediği kelamî tartışmalardan uzak olan tanım ve örnekleme, kıyâsın basit ve yalın bir şekilde ana gövdesini göstermesinin yanı sıra kıyâsın furû‘-ı fıkıhla sıkı irtibatını kurması bakımından önemlidir.

El-Cuveynî, *el-Burhân* adlı eserinde kıyâsın özsel tanımının mümkün olmadığını ifade etse de daha önce kaleme aldığı *et-Telhîş* ve daha sonra yazdığı *el-Varakât*'ta bunun aksini iddia etmiştir.²¹ El-Cuveynî'nin adı geçen üç eserinden ilk önce kaleme aldığı *et-Telhîş*'tir.²² Bu eser, Ebû Bekr

fiildir” şeklinde verilen cevaptır. Bkz. el-Cessâs, *Uşûlu'l-Cessâs el-Müsemma el-Fuşûl fî'l-Uşûl*, 2:262. El-Cessâs'ın kıyâs tanımları için bkz. Ali Butur, “Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın Kıyas Anlayışlarının Karşılaştırılması,” (yüksek lisans tezi) 17-19.

¹⁷ eş-Şirâzî'nin aktardığı bu kıyâs tanımı eş-Şâfi‘î'nin *er-Risâle*'de belirttiği bir ifadedir. O *er-Risâle*'de karşısındaki muhatabın kıyâsın Kitâb, Sünnet ve İcmâ'dan sonra başvurulur ifadesinin ne anlama geldiğini, kıyâsın bağlayıcı bir haber nâssı olup olmadığını sorması üzerine kıyâsın içtihatla aynı anlama geldiğini ve onun Kur‘ân ve Sünnetle sâbit olan hükümden farklı olduğunu belirtir. Eş-Şâfi‘î'nin kıyâs tanımı yaptığı şekilde anlaşılacak cümlesi olsa da bunun bir tanım olup olmadığı tartışmalıdır. Eş-Şâfi‘î, *er-Risâle*, 476-477. Burada eş-Şâfi‘î, her ne kadar icthad ile kıyâsın aynı anlama geldiğini belirtse de doğrudan kıyâs tanımını yapmaz. Eş-Şâfi‘î'nin kıyâs anlayışına dair çalışma yapan Duman'a göre eş-Şâfi‘î kıyâsı hiçbir yerde tanımlamamıştır. Bkz. Soner Duman, *İmam Şâfi‘î'nin Kıyâs Anlayışı*, 155. Eş-Şâfi‘î, karşısındaki muhataba kıyâsın Kur‘ân ve Sünnetten farklı olarak ayrıca bir delil olduğunu benimsetmek ve onu icthadla aynıleştirerek hedefine istihşanı koyarak delilleri Kur‘ân, Sünnet, İcmâ ve Kıyâs olarak sınırlamak istemektedir. Bkz. Nail Okuyucu, *İmam Şâfi‘î*, 96-97.

¹⁸ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum‘a*, 755-756.

¹⁹ eş-Şirâzî, *el-Lum‘a fi Uşûli'l-Fıkh*, 96; eş-Şirâzî, *el-Ma‘üne fî'l-Cedel*, 36.

²⁰ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum‘a*, 755-56; eş-Şirâzî, *el-Luma*, 96.

²¹ Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 51-52.

²² ez-Zerkeşî, el-Cuveynî'nin Mekke'de imlâ ettirdiğini zikreder. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muht*, 1:11. El-Cuveynî'nin Eşârî mihnesinden sonra önce Bağdat sonra Mekke'ye intikal ettiği göz önünde bulundurulduğunda 447-456 tarihleri arasında kaleme aldığı söylenebilir. *el-Varakât* isimli eseri ise veciz olup ezberlenmesi kolay olduğu göz önünde bulundurulduğunda onun Nizamiye

el-Bâkıllânî'nin *et-Takrîb* adlı eserinin muhtasarı olup²³ el-Cuveynî'nin olgunluk dönemi eseri değildir. Nitekim o, bu eserde birçok konuda el-Bâkıllânî'yi takip ederken *el-Burhân*'da daha özgün görüşler belirtir.²⁴ Örneğin *et-Telhîş*'te el-Bâkıllânî'ye ait "bir ma'lûmu, bir sıfat veya hükmü ispatlayacak ya da olumsuzlayacak (nefiy) şekilde birleştiren (cem') bir bağla, birtakım hükümleri gerektirme veya gerektirmeme hususunda diğer ma'lûma hamletmek"²⁵ şeklindeki kıyâs tanımını olduğu gibi benimser. Buna karşın *el-Burhân*'da bu kıyâs tanımını tercih etse de onun özsel tanım olmadığını belirtir. Çünkü tanım şartlarını yerine getirmek kolay değildir, özellikle *ispat*, *olumsuzlama*, *hüküm* ve *câmi'* gibi mahiyetleri farklı olan lafızlardan teşekkül eden bir kavramın özsel tanımının yapılması mümkün değildir. Bununla birlikte anlamı hissettirecek şekilde ilintisel bir tanım (resm) yapılabilir.

El-Cuveynî'ye göre kıyâsın ilintisel tanımları içerisinde en makulü ve makbulü el-Bâkıllânî'nin tanımıdır. Zira bu tanım, fertlerini kapsamakta ve bunun dışındakileri içermemektedir. Şöyle ki, "birleştiren bir bağla" kaydıyla *fâsid kıyâs* tanıma dahil edilmiştir. Ayrıca tanımda geçen *ma'lûm* kaydı yerinde kullanılmış olup varlık-yokluk, nefiy-ispat gibi lafızları kapsamaktadır. Bunun yerine *şey* denilseydi, *ma'dûmu* dışarıda bırakacağından dolayı eksik olacaktı. Bundan ötürü yalnızca "mevcut" için kullanılan *aşıl* ve *fer'* kavramlarının tanımda zikredilmesi uygun değildir.²⁶

Buna karşın el-Cuveynî, Nizâmiye medresesinde öğrenim gören öğrenciler için kaleme aldığı²⁷ *el-Varakât*'ta kıyâsı "*Aşıl* ile *fer'* bir araya getiren bir *illet* sebebiyle, hüküm bakımından *fer'* *aşla* bağlamak" şeklinde tanımlar. *el-Varakât*'ın *et-Telhîş*'ten sonra yazıldığı dikkate alındığında, el-Cuveynî'nin *el-Varakât*'ta bu tanıma yer vermesi dikkat çekmektedir. *el-Varakât*'ın medrese öğrencilerine yönelik bir eser olduğu göz önünde bulundurulduğunda eş-Şirâzî gibi el-Cuveynî'nin de bu eserde kelâmî tartışmalardan uzak durarak doktrini esas aldığı söylenebilir.

Eş-Şirâzî ve el-Cuveynî'nin benzer oldukları bir husus kıyâs tanımlarında "hamletmek" ve "bağlamak" gibi kavramları kullanmalarıdır.

medresesine müderris olduktan sonra, yani 456 tarihinden sonra kaleme aldığı söylenebilir. Bkz. Necmettin Kızılkaya, "el-Varakât," *DİA*, 42:518.

²³ Taqıyyüddin İbn Kâdı Şuhbe, *Tabakātu's-Şâfiyye*, 1:256.

²⁴ İltaş, "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrışmasının Mahiyeti Üzerine," 71.

²⁵ el-Cuveynî, *et-Telhîş fî Uşulî'l-Fıkh*, 3:145.

²⁶ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:5.

²⁷ Kızılkaya, "el-Varakât," *DİA*, 518.

Buna göre kıyâs sonucu elde edilen hüküm, kıyâs yapanın çabasıyla ortaya çıkmakta ve bu anlamda haber türü olan diğer delillerden elde edilen hükümlerden farklı türde bir bilgi ve pratik değere sahiptir.²⁸

2. Kıyâsın Kaynak Değeri

El-Cuveynî, *el-Burhân*'da kıyâsın usulcüler tarafından kabul edilen bir yöntem olduğunu belirtir. Ona göre kıyâs şer' tarafından belirlenmiş bir yöntemdir.²⁹ Aynı şekilde eş-Şirâzî de kıyâsın şer' tarafından belirlenmiş olduğu görüşündedir.³⁰ Buna karşın Şâfi'î usulcülerden Ebû Bekir ed-Dekkâk (ö. 392/1002) şeriatla birlikte aklın da kıyâsı gerektirdiğini söyler.³¹ Ancak eş-Şirâzî bu görüşün isabetli olmadığını, çünkü aklın, şer'in helal olan bir fiili haram yapması ya da haram olan bir edimi helal yapmasını imkânsız görmediğini, dolayısıyla aklın şerî alana müdahalesinin söz konusu olmadığını belirtir.³² El-Cuveynî'ye göre de akıl, kıyâsı kuşkuya yer bırakmayacak şekilde delillendiremez (sübut) ve hükümlerin kendisine bağlanmasının zorunlu, yani kendisiyle amel edilmesinin vacip olduğunu ispat edemez, fakat kıyâsla mükellef kılınmanın mümkün olduğunu kavrayabilir.³³

Nitekim el-Cuveynî, aklî önerme ile yapılan bir itiraza yine aklî bir önerme ile cevap verir. Bu itiraza göre kıyâs sonucu ulaşılan zannî bilgi, kesin bilginin çelişigidir (zıt/mukabil), kesin bilginin çelişigi olmak ise kendisinden dolayı kötü (kaḃih) olan cehalet anlamına gelir. Dolayısıyla kıyâs kendisinden dolayı kötü (kaḃih) bir yöntemdir. El-Cuveynî bu görüşün hatalı olduğunu düşünür, zira gaflet, bilinçsizlik ve zulüm, ilim ile çelişmelerine rağmen Allah tarafından yaratılmış (fi'l) durum ve niteliklerdir. Allah'ın fiiline çirkin denilemeyeceğine göre kıyâs, aklî önermelerle çirkin olarak değerlendirilemez. El-Cuveynî bu kelamî öncüller üzerinde yürütülen tartışmayı, şeriat sahasına çekerek örnekler verir, fakat bu örnekler tikel fūrū'-ı fıkh meseleleri değildir. Buna göre şahitlik ve fetva gibi şeriata ilişkin önemli müesseseler zanna dayalıdır. Zira hâkim şâhidin

²⁸ Temel Kacı, "Usûlî Kıyâsın Bilgi ve Amel Değeri," 71.

²⁹ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:7.

³⁰ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 97.

³¹ ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 7:20. Ebû Bekir ed-Dekkâk'ın hayatı hakkında biyografik ve tarih kaynaklarında az sayıda ma'lûmat vardır. Bkz. eş-Şirâzî, *Ṭabaḳātu'l-Fuḳahâ*, 118; İbn Kesîr, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'iyyîn*, 336-337; İbn Kâḏî Şuhbe, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'iyye*, 1:167. Bunlardan biri onun kitaplarının yakılmasıdır. Bkz. Haṭîb Bağdâdî, *Târîḫü Bağdâd*, 4:371. Bununla birlikte kitaplarının neden yakıldığına dair bir bilgi mevcut değildir. Ancak onun buradaki görüşünü esas alırsak bazı görüşlerinde Mu'tezile mezhebine yakınlaştığı için eserlerinin yakıldığını söyleyebiliriz.

³² eş-Şirâzî, *Şerḫu'l-Lum'a*, 761.

³³ el-Cuveynî, *et-Telḫîs*, 3:178.

iç dünyasını görememesinden dolayı onun doğru söyleyip söylemediğini, fetva isteyen kimse de müftüyü taklit etmesi nedeniyle kesin doğruya ulaştığını bilemez. Bununla birlikte problemi çözmek için zann-ı gâlibe başvurmak kaçınılmazdır.³⁴ Dolayısıyla naşşların sınırlı sayıda olması, zorunlu olarak zannî bilgiye ulaştırılan kıyâsı yöntem olarak benimsemeye sevk etmektedir.

Eş-Şirâzî de Nazzâm, Şîa' ve bazı Bağdat Mu'tezilî usulcülerinin, kıyasın aklî argümanlarla geçerli bir delil olmadığını ispat etmeye çalıştıklarını aktarır. Buna göre alışveriş faizinde haramlık (tahrîm), "ölçü (keyl)" veya "yiyecek" vasfına bağlanabileceği gibi helallik de bu iki vafsa ta'lik edilebilir. Dolayısıyla bu iki vasfın zanna dayalı olması nedeniyle şeriatın bu durumlardan herhangi birisini kastetmesi mümkündür. Bu da iki durumu bilgi düzeyi bakımından birbirine eşit hale getirmektedir ki aklın tercihi söz konusu olmaz. Dolayısıyla akıl ile vasıf ortaya çıkartılıp kıyâs yapılamaz. Eş-Şirâzî'ye göre bu çıkarım isabetli değildir. Çünkü naşşlarda açıkça belirtilen 'illetle amel edilmesi caizse, naşşlarda açıkça belirtilmeyen bir 'illetle de hükme varılması mümkündür. Ayrıca 'illet, delil ile ortaya çıkartılır. Sözelimi Kâbe'yi gören kimse için ona yönelmesi emredildiği gibi Kabe'yi görmeyen bir kimse için de deliller ile ona yönelmesi emredilmiştir.³⁵ Eş-Şirâzî'nin verdiği bu örnek iki şeye işaret etmektedir. İlki, eş-Şirâzî'nin bu meselede doğrudan doktrini esas almasıdır, zira onun verdiği bu örnek eş-Şâfi'î tarafından *er-Risâle*'de kullanılmıştır.³⁶ İkincisi ise öne sürülen itirazın kelimelerle yakından ilişkili olmasına rağmen eş-Şirâzî'nin meseleyi doğrudan fûrû'-ı fıkhî sahasına taşımasıdır.

Aynı şekilde eş-Şirâzî'nin, fûrû' eserlerinde kıblenin tespiti meselesini usul sahasına taşıdığı görülmektedir. O, fûrû'-ı fıkhî eserlerinde kible hususunda içtihat etmenin, bilgi sahibi, güvenilir bir kimsenin olmaması ve mihrabın görülmemesi durumlarında mümkün olacağını söyler. Ona göre ıssız bir yerde kıblenin şaşırılması durumunda ise delillerle/alametlerle içtihat edilerek kible yönü tespit edilmeye çalışılır. Alametlerin bilinmemesi durumunda ise bu alametleri bilen birisi taklit edilir. Taklit edilecek birinin olmaması durumunda da namaz kılınır, ancak sonra iade edilir.³⁷ Sonuç olarak eş-Şirâzî'ye göre kible yönünün tespitinde asıl olan kesin bilgi, bunun mümkün olmaması durumunda içtihat, delil bilgisinin yetersizliği sebebiyle

³⁴ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:9.

³⁵ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 97.

³⁶ Örnek için bkz. Eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 488.

³⁷ eş-Şirâzî, *et-Tenbih fî Fıkhî'l-Şâfi'î*, 29; *el-Muhezzeb fî Fıkhî'l-İmâmi's-Şâfi'î*, 1:129-130.

içtihat edilememesi durumunda taklit geçerlidir. Eş-Şirâzî kible yönünün içtihat ile tespit edilip namaz eda edildikten sonra kible yönünün hatalı tespit edildiğinin ortaya çıkması meselesini İmâm Şâfi'î'nin biri cedîd diğeri kadîm görüşüne atıfla ele alır. Onun el-'Umm'de geçtiğini belirterek tercih ettiği ilk görüşe göre içtihatın hatalı olduğunun ortaya çıkmasından dolayı namaz iade edilmelidir.³⁸ Kadîm görüşe göre içtihatla o yöne doğru namaz kılınması caiz olmasından dolayı kesin olarak hata edildiği bilinmeyen duruma benzer ki iade edilmesi gerekmez.³⁹ Burada görüldüğü üzere eş-Şirâzî, usul disiplininin konularından birisi olan içtihâd ile fūrū' bir meseleyi açıklamaktadır.

Buna karşın el-Cuveynî, aynı meseleyi usûl ile izah etmeyip bir başka fūrū' meseleye kıyâsla vuzuha kavuşturmaya çalışır. Şöyle ki o da eş-Şirâzî gibi önce kiblenin kesin olarak tespit edilebilmesine dair meseleleri ele aldıktan sonra içtihatla kible tespiti konusunu tartışır. O, içtihatla kible yönü tespit edilip namaz eda edildikten sonra bu içtihat değişse veya kible tespitinin kesin olarak hatalı olduğunun ortaya çıkması meselesini eş-Şirâzî'den farklı olarak İmâm Şâfi'î'nin mutlak olarak birbirine zıt iki görüşüne atıfla ele alır. Buna göre bir görüşe göre kaza gerekmezken diğer görüşe göre kaza gerekir.⁴⁰ El-Cuveynî, kazanın gerekli olacağını tercih eden Şâfi'î fakihlerinin bu meseleyi namaz vaktiyle delillendirdiklerini (*istişhâd*) aktarır. Namaz vaktinin hatalı içtihatı hususunda iki durum söz konusudur. İlk durum, içtihatla asıl vakitten sonraki bir zaman diliminin tespit edilip namazın kılınmasıdır. Bu durumda vakitten sonra kılınan namaz geçerli olup niyet, eda niyeti olsa da kaza niyeti yerine geçer. İkinci durum ise içtihatla asıl vakitten önce namazın vaktinin tespit edilip kılınmasıdır. Bu durumda vaktin hatalı olduğu fark edildiğinde vakit çıkmamışsa namazın iadesi, vakit çıkmışsa kazası gerekir.⁴¹

Eş-Şirâzî ve el-Cuveynî Nişabur'da bir araya geldiklerinde yaptıkları münazarada yukarıdaki vakit tespiti meselesini ele almışlardır. El-Cuveynî, burada aktarıldığı gibi meseleyi vakte kıyâs ederek namazın iade edilmesi gerektiğini savunur. Buna karşın eş-Şirâzî namaz vaktiyle kiblenin kıyâs edilemeyeceğini, çünkü şart bakımından kiblenin, vakitten daha hafif olduğunu belirtir. Eş-Şirâzî bu itirazına iki delil öne sürer. Bunlardan birisi

³⁸ eş-Şirâzî, *et-Tenbîh*'te aktardığı ve tercih ettiği görüş (asahhu'l-kavleyn) budur. Bkz. eş-Şirâzî, *et-Tenbîh*, 29. Ayrıca İmâm Şâfi'î'nin burada zikredilen görüşü için bkz. eş-Şâfi'î, *el-Umm*, 1:115.

³⁹ eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 1:131.

⁴⁰ el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Maṭlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*, 12:97.

⁴¹ el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Maṭlab*, 12:98

bazı durumlarda kible terkedildiği halde vaktin terkedilememesidir. İkincisi ise savaşın şiddetlenmesi halinde farz namazda kıblenin terk edilebilmesine karşın vaktin terkedilememesidir. Buna karşın el-Cuveynî bu itirazın yersiz olduğunu, çünkü farz namaz ile nafîle namazın kıyâs edildiğini söyler. Ayrıca o, aşıl ve fer'ın bütün yönleriyle birbirine paralel olması şartının, kıyâsın kapısını kapatacağını ifade eder. Eş-Şirâzî bunun hatalı olduğunu, kendisinin genel olarak kıyâsı kabul ettiğini, fakat bu şekilde tikel meselelerde paralel olmayan meselelerin birbiriyle kıyâsını kabul etmediğini belirtir.⁴²

Eş-Şirâzî, -yukarıda da görüldüğü üzere- kıyâs yaparken paralellik şartı gibi ağır şartlar aramaktadır. Çünkü eş-Şirâzî'nin kıyâsın, şeriat tarafından belirlendiğini ve akıl tarafından yöneltlen bir itiraza da şeriat çerçevesinde cevap verilmesi gerektiğini ifade etmesi, aklın şer'î sahaya müdahalesini sınırlandırmış ve kıyâsın tatbik sahasını daraltmıştır. Bu da furû'-ı fıkhî eserlerinde eş-Şâfiî'nin görüşünü açıklarken kolay kolay kıyâsa başvurmaması şeklinde yansımıştır. Buna karşın el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*'da eş-Şâfiî'nin görüşünü açıklarken kolay bir şekilde kıyâsa başvurmaktadır. Bunun nedeni, el-Cuveynî'nin kelimadan aldığı öncüllerdir. Zira kıyâs, icmâ' ve mütevâtir haber, yani bu iki delilin vahiy kaynaklı olması bakımından asıl itibariyle kelâmın konusu olan kesin bilgi ile ispat edildikten sonra aklın bunu mümkün görebilmesi, kıyâsın tatbik sahasını genişletmiştir. Bunun sonucunda da el-Cuveynî'nin furû'da eş-Şâfiî'nin görüşünü açıklarken rahat bir şekilde kıyâsa başvurabilmesine imkan sağlamıştır.

Nitekim her iki fakihin, şer'ın kıyâsı yasakladığını iddia edenlere karşı ürettikleri çözüm önerisi de yukarıdaki tespitleri destekler niteliktedir. Dāvūd b. 'Alî ve Zâhirî usulcüler aklî bilgiye dayanarak kıyâsla ameli mümkün görürlerken, şeriatın bunu yasakladığını belirtmişlerdir. Eş-Şirâzî, bu görüşün kabul edilebilir olmadığını, çünkü Hz. Peygamber, Mu'âz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken, ona ne ile hükmedeceğini sorduğunda, o, "Allah'ın kitabıyla" ikinci kez sorduğunda "Allah'ın elçisinin sünnetiyle", üçüncü kez sorduğunda "Reyimle içtihad ederim, bundan da geri durmam (meseleyi çözümsüz bırakmam)." cevabını vermiştir. Hz. Peygamber bu cevabı takdirle karşılaşmıştır. Eş-Şirâzî'ye göre bu hadis içtihadın, yani kıyâsın geçerli olduğuna dair nastır. Ancak Mu'âz hadisinin bazı rivayetlerinde Hz. Peygamberin, Mu'âz'ın haber göndermesini istediği

⁴² es-Subkî, *Ṭabakātu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 5:209-211.

aktarılmaktadır. Eş-Şirâzî, bu rivayetlerin sahih olmadığını, fakat sahih olması durumunda, her iki rivayetin cem⁶ edilerek kıyâsla amel edileceğini belirtir. Zira bu iki rivayet arasında birbiriyle çelişen herhangi bir durum yoktur. Eş-Şirâzî, bu habere itiraz edilemeyeceğini ispatlasa da, onun haber-i vâhid olması nedeniyle kıyâsın şer'î hükümlerde caiz ve mümkün bir delil/aşıl olduğunu ispat etmede yetersiz olacağı yönündeki muhtemel bir itiraza hocası Ebû't-Ṭayyib eṭ-Ṭaberî'den (ö. 450/1058) nakilde bulunarak cevap verir. Buna göre aşillar üzerinde meydana gelen fer'î meselelerde haber-i vâhid ile amel edilmesi caizse, kıyâsın haber-i vâhidle ispat edilmesi de mümkündür. Ayrıca Mu'âz hadisi haber-i vâhid olsa da, ümmet onu kabul etmiştir, bu bakımdan o mütevâtir haber gibi değerlendirilebilir. Bu bağlamda eş-Şirâzî'nin zikrettiği bir diğer delil, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs'ın yaptıkları ictehadlardır; ona göre bunlar sahabenin icmâ'ının oluşması için yeterlidir.⁴³ Bununla birlikte kıyâsı ve re'yi kötüleyen rivayetler de ismi geçen sahabeden nakledilmiştir. Hılâf ilminde mahir olan eş-Şirâzî, bu problemi üç mukaddime ile ele alarak çözüme kavuşturmaya çalışır. Birinci mukaddime, sahabenin kıyâsla amel ettiğine dair rivayetlere dayanır. İkinci mukaddime, şeriatın kıyâsı yasakladığına dair rivayetleri içerir. Üçüncü mukaddime ise, kıyâsa ancak daha güçlü bir delilin bulunmadığı durumlarda başvurulabileceğini ifade eder. Şeriatın yasakladığı kıyâs, daha güçlü bir delilin bulunduğu hallerle sınırlıdır; bunun dışında kıyâs geçerli bir delil olarak kabul edilir.⁴⁴

Eş-Şirâzî, kıyâsın şeriat tarafından belirlenmesini sahabe icmâ'ı ile açıklarken, bu icmâ'ı haber olması bakımından değerlendirmektedir. El-Cuveynî ise, sahabenin içtihat ettiğine dair rivayetlerin mütevâtir haber derecesine ulaştığını, buna karşın kıyâs karşıtı rivayetlerin haber-i vâhid derecesinde kaldığını; dolayısıyla onların başka anlamlara geldiğini, yani te'vîl edilmesi gerektiğini belirtmektedir. El-Cuveynî, eş-Şirâzî gibi bu anlamda sahih olan rivayetin Şâfi'î'nin başvurduğu –yukarıda aktarılan– Mu'âz hadisi olduğunu söyler.⁴⁵ Çünkü bu haber, te'vile ihtiyaç duymaz ve haber-i vâhidlerle amel edilmesinin vâcip olması, sem'î delillerle ispat edildiğinden onunla amel edilmesi gerekir.⁴⁶

El-Cuveynî ve eş-Şirâzî, kıyâsın şer'î tarafından belirlendiğini kabul etseler de bunu ispatlarken kullandıkları yöntem bakımından

⁴³ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 768-775.

⁴⁴ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 777.

⁴⁵ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:15-16; *et-Telhîs*, 3:210-211.

⁴⁶ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:17.

birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Zira eş-Şirâzî, daha çok karşıt görüşleri ve bunlara verilecek cevaplar üzerinden bunu ispat etmeye çalışırken, el-Cuveynî, kelimadan aldığı öncüllerle bunu ispat etmeye çalışmaktadır.

3. Kıyâsın Bilgi ve Pratik Değeri

El-Bâkıllânî, hükmün ya delil ya da emâreden elde edileceğini, bunların da bilgi değerlerinin birbirinden farklı olduğunu belirtir; delil kesin bilgiye, emâre ise bir aşla dayanmazsa zanna; bir aşla dayanırsa zann-ı gâlib bilgiye ulaştırır.⁴⁷ El-Cuveynî, el-Bâkıllânî'yi takip ederek Kitâbın naşşı, Mütevâtir Sünnet ve İcmâ'yı kesin delil kategorisinde değerlendirir, ardından kıyâsın hükme 'âlâmet/emâre olduğunu belirterek onun daha çok yöntem ('âlâmât /'âlâm) oluşuna vurgu yapar.⁴⁸ Buna karşın eş-Şirâzî, kıyâsı diğer deliller gibi bir aşıl kabul eder.⁴⁹ Bununla birlikte o da kıyâs sonucu elde edilen hükmün zann ifade ettiğini düşünür.⁵⁰ Öyleyse zannî bilgiye ulaştıran bir enstrüman nasıl olur da kesin bilgiye ulaştıran delil kategorisinde değerlendirilir ve kendisiyle amel edilmesi zorunlu hale gelir?

Eş-Şirâzî, *el-Lum'a*'da - yukarıdaki soru kapsamında - sahabe icmâ'ını öne sürer. Ardından sahabenin kıyâsı meşru bir delil olarak gördüklerine dair bazı rivayetler aktardıktan sonra kıyâsın şer'î ahkâmın bütün konularında geçerli bir delil olduğunu belirtir.⁵¹ Bu görüşü belirtmesinin nedeni, Hanefî mezhebinin haddler, keffâretler, nisap miktarlarının belirlenmesi ve namaz vakitlerinin tayininde kıyâsı geçerli bir delil olarak görmemesidir. Eş-Şirâzî'ye göre bu meselelerde zannî bilgi doğuran haber-i vâhid delil olarak kabul ediliyorsa,⁵² kıyâsın da delil olarak kullanılması pekala mümkündür.⁵³

⁴⁷ el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 1:221-222.

⁴⁸ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:178.

⁴⁹ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 97; *Şerhu'l-Lum'a*, 760.

⁵⁰ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 793-794.

⁵¹ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 97-98.

⁵² Eş-Şirâzî, haber-i vâhid ile amel etmenin gerekli oluşunu, "Eğer bir fâşık size haber getirirse onu araştırın" (Hucurât, 6) âyetinin mefhum-i muhâlefetinden, Hz. Peygamber'in vâli ve kâdıları tek başına göndermesinden ve şahâbe uygulamasından hareketle ispatlar. Bkz. eş-Şirâzî, *el-Lum'a* 73; *Şerhu'l-Lum'a*, 704.

⁵³ Eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 769, 793. eş-Şirâzî'nin bu meselede haber-i vâhidi esas alması, Hanefîlerin yukarıda zikredilen konularda haber-i vâhidi delil olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durum, onun *telâzüm* ve *nağz* üzerinden, yani hilâf yöntemi ile Hanefîlerin kabullerinin yanlış olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu da eş-Şirâzî hakkında tarih-tabakât kitaplarında öne çıkartılan hilâf yönünü destekler niteliktedir. Bununla birlikte o, usule de ayrı bir önem vermektedir. Nitekim eş-Şirâzî'nin *Şerhu'l-Lum'a*'da usûl disiplininin neden öğrenilmesi gerektiğine dair bir itirâza verdiği cevap buna işaret eder. Bu itirâza göre hilâf meselelerinde deliller tafşîlatlı bir şekilde öğrenildiği halde aynı delillerin icmâli olarak öğrenilmesi anlamına gelen usûl disiplinine gerek yoktur. eş-Şirâzî, bu itirâza karşı iki argüman öne sürer. Bunlardan birisi, hilâf ilminin taqlîde dayalı olmasıdır. Örneğin hilâf meselelerinde emrin vücûb, nehyin tahrîm

Fıkh usûlünü fıkhın delilleri olarak tanımlayan ve bunların sem'î, yani vahiy kaynaklı olması bakımından kelam disiplinine başvurularak elde edildiğini⁵⁴ söyleyen el-Cuveynî ise kıyâsın kesinlik bildiren sem'î delillerle ispat edilmesi gerektiğini öne sürer. Kıyâs ancak bu ispatla geçerli bir işlem olur ve onunla ulaşılan zannî bilgi ile amel etmek teorik anlamda mümkün ve pratikte zorunlu hale gelir.⁵⁵ Bu anlamda el-Cuveynî'nin öne sürdüğü delil şahâbe icmâ'ı⁵⁶ ve bununla ilişkili olarak onların re'y ile amel ettiklerine dair haber-i vâhidlerin ulaştığı ma'nevî mütevâtir haberdur.⁵⁷ El-Cuveynî, tek başına rivayetin anlamına delâleti ne kadar açık olursa olsun te'vîl edilebilme ihtimaline binaen onunla yetinilemeyeceğini, bunun yerine ma'nen mütevâtir olmayı sağlayacak çoklukta rivayetin varlığını şart koşar. Eş-Şirâzî de bu yöndeki haberlerin bir nevi mütevâtir haber gibi değerlendirileceğini söylese de te'vîl ihtimaline değinmez. Aynı durum, balığ bakire kadının zorla evlendirilmesine dair yaptıkları münazarada naşş seviyesindeki hadisin te'vîl edilip edilemeyeceğinde de söz konusudur.

Bu münazarada eş-Şirâzî, bakire balığ kadının bekaret niteliğini koruduğu için (*illet*) küçük kız gibi babası tarafından zorla evlendirilebileceğini söyler.⁵⁸ El-Cuveynî, eş-Şirâzî'nin öne sürdüğü 'illetin sıhhati hakkında delil getirmesini ister. Bunun üzerine eş-Şirâzî, nakli ve aklî deliller öne sürer. Onun öne sürdüğü nakli delil Hz. Peygamber'in "dul kadın, kendisi hakkında velisinden daha fazla söz sahibidir"⁵⁹ hadisidir ve ona göre bu hadis dul olmayanın, yani bakirenin kendisi hakkında söz sahibi olmadığını gösterir. El-Cuveynî, 'illetin sıhhatine dair öne sürülen bu hadis ile delillendirmeye te'vîl ile itiraz eder. Zira bu haber, "dulun kendisi hakkında söz sahibi olması, onun evlendirilmesinde ancak sözlü rızasının alınmasından kaynaklanır ve bakire ise bunun tam tersidir" şeklinde tevil edilebilir. Hadis bu şekilde te'vîl edilebildiğine göre, hadisin yetişkin bakire kız ile ilgili bölümü de "balığ bakire kadının mu'âmelât hususunda velisinin

ifade ettiği söylenir; ancak bunların nereden elde edildiği, hangi delilin bunu gerektirdiği tartışılmaz. Diğeri zor ve karmaşık yeni fûrû' meselelerde çözüm becerisi geliştirmesidir. eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 162. Bu açıklama, eş-Şirâzî'nin uşul ilmini mezheb ve hilâf sahasını tamamlayan ve fıkhî eğitim amaçlı bir disiplin olarak gördüğünü ortaya koyar. Bu itirazın bir öğrenci tarafından ileri sürülmesi ve eş-Şirâzî'nin bu itirazı karşı verdiği cevaplardan hareketle uşul disiplinin pedagojik amaçlarla kaleme alındığına dair bkz. hakkında bkz. Youcef Soufi, "Why Study Uşul al-Fiqh? Two Pedagogical Purposes of Uşul al-Fiqh In 4th/10th-5th/11th Century Iraq," 1-31.

⁵⁴ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 1:8.

⁵⁵ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 1:8.

⁵⁶ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:13-14.

⁵⁷ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:15.

⁵⁸ es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*, 5:214.

⁵⁹ et-Tirmizî, en-Nikâh, 18 (no.1108); en-Nesâi, en-Nikâh, 31 (no. 5351).

velâyeti olmadan tasarruf hakkı olduğu ve bu da onun evlilik hususunda da velâyetine ihtiyaç duymadığı yönündeki yorumu mümkün kılar ” şeklinde te’vîl edilebilir.⁶⁰ Eş-Şîrâzî bu itiraza hadisin te’vîle ihtimali olmayan naşş seviyesinde bir hadis olduğunu söyleyerek cevap verir. El-Cuveynî ise kendisinin te’vîl yaptığını belirterek bu haberin naşş seviyesinde olmadığını belirtir.⁶¹ El-Cuveynî’nin bu ifadesinden onun lafızların bir anlama delalet etmesinde daha ağır şartlar aradığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kıyâsın ispatında öne sürdüğü haber-i vâhid seviyesindeki haberlerin ma’nen mütevâtir haber derecesine ulaştığını söylemesi, kıyâsın temellendirilmesi ve onunla amel edilmesini kesin bilgiye dayandırmak istediğini gösterir.

El-Cuveynî’nin kıyâsın zannî bilgiye ulaştırmasından hareketle onu diğer delillerden ayırması tutarlılık arz eder. Bununla birlikte kıyâs, bütün formları açısından zannî bilgi üretmez. Usûlcüler, kesin bilgi üreten kıyâs işleminin kıyâs olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinde ihtilaf etmişlerdir. El-Cuveynî’ye göre ortada “redd/ haml” işlemi varsa kıyâs adını alır, aksi takdirde ilhâk işlemi, dilin vaz’ı itibarıyla kendi kendine olacak olursa, buna kıyâs denmez. Örneğin el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Maṭlab*’da “Süt Emzirme (Radâ’)

” bölümünde bazı fakihlerin süt emmekten kaynaklı uşûl ve fûrû’a ilişkin evlilik yasaklarını “... sizi emziren süt anneleriniz ve süt kardeşlerinizle... evlenmeniz haram kılınmıştır”⁶² ayetine kıyâsla elde ettiklerini aktarır. Şöyle ki, sütanneler haram kılınca onun kocası, dolayısıyla uşûlü ve fûrû’u da haram kılınmakta; bu da nesep sebebiyle yasaklanan evliliklere benzemektedir. El-Cuveynî, bunu yapan fakihlerin kıyâsın kesin formunu göstererek onun geçerli bir delil olduğunu ispatlamaya çalıştıklarını, fakat bu çıkarımın isabetli olmadığını belirtir. Çünkü kıyas, lafızlardan elde edilmez.⁶³ Ona göre uşûl ve fûrû’a ilişkin evlilik yasağının dayanağı, Hz. Peygamber’in “nesep yoluyla evlenilmeleri yasak olanlar, süt sebebiyle de yasaktır”⁶⁴ hadisidir. Nitekim eş-Şâfi’î, mezkûr hadisin delaletiyle bu ayetin nesebe de işaret ettiğini belirtmiş, yani doğrudan lafızlar üzerinden kıyâsa başvurmamıştır.⁶⁵ El-Muzenî (ö. 264/878) de eş-Şâfi’î’nin süt emme sebebiyle yasak evliliklerin, nesep sebebiyle yasak olmasına ayete kıyâsla değil, söz konusu hadis ile ulaştığını

⁶⁰ es-Subkî, *Ṭabaḳātu’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, 5:215.

⁶¹ es-Subkî, *Ṭabaḳātu’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, 5:216.

⁶² 4/en-Nisâ’:23.

⁶³ el-Cuveynî, *Nihâyetu’l-Maṭlab*, 15:341.

⁶⁴ el-Buḫârî, eş-Şehâdât, 7 (no. 2645); el-Muslim, er-Radâ’, 9 (no. 1445).

⁶⁵ eş-Şâfi’î, *el-Umm*, 5:25.

belirtir.⁶⁶ Buna karşın eş-Şirâzî, furû'-ı fıkıh eseri *el-Muhezzeb*'de nikah bölümünde haram ve helal olan evlilikleri tartıştığı yerde nesep sebebiyle yasak olan evliliklerin, süt emme sebebiyle de yasak olacağını ifade eder. Eş-Şirâzî'ye göre bu hüküm, yukarıda aktarılan ayete kıyâsla elde edilmiştir.⁶⁷ Aynı şekilde eş-Şirâzî, "Süt Emzirme" bölümünde de bu ayette sütanne ve sütkız kardeşin açıkça zikredilmesinin, nesep sebebiyle yasaklanan evliliklere delalet ettiğini söyler.⁶⁸ Dolayısıyla el-Cuveynî'ye göre eş-Şirâzî, kıyâsın kesin bilgiye ulaştırın formundan bahsederek onun geçerli bir delil olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Sonuç olarak el-Cuveynî, evlâ kıyâsını, yani fer'in hükmünün aşlın hükmünden daha yüksek bir bilgi değerini haiz olmasını, kıyâs olarak değerlendirmeyken, fer'in hükmünün aşlın hükmüne eşit olduğu ilhâk şekillerini kıyâs kapsamında değerlendirmektedir. O, ma'ne'l-kıyâs adını verdiği bu kıyâs türünü celî ve zannî/maznûn olmak üzere ikiye ayırır ve celî kıyâsının bilgi değeri açısından kat'îlik ifade ettiğini belirtir.⁶⁹

4. Kıyâs Formları

Kıyâs, vasfın varlığı bakımından farklı taksimlere konu olmuştur. Bu anlamda eş-Şirâzî'nin *el-Lum'a*'da ve el-Cuveynî'nin *el-Varakât*'ta yaptığı taksim, 'illet, delâlet ve şebah ayrımıdır.⁷⁰ 'İllet kıyâsı, adından da anlaşılacağı üzere bir vasfa dayanılarak yapılan kıyâstır.⁷¹ Delâlet kıyâsı, doğrudan vasfa dayanmayıp, vasfı gösteren bir anlama dayanılarak yapılan kıyâstır. 'İllet ve delâlet kıyâsını anlamak için nübüvvet örneği verilebilir. Peygamber olmanın gerçek nedeni, bi'settir, bu bi'setin göstergesi ise mu'cizedir. Dolayısıyla bi'set, nübüvvetin 'illeti; mu'cize, 'illete delalet eden anlamdır.⁷² Şebah kıyâsı ise ne bir vasfa ne de vasfa delalet eden anlama dayanılarak yapılan kıyâstır.⁷³ Bilinen peygamberlerin büyük çoğunluğunun çobanlık yapmasından hareketle peygamber olmanın göstergelerinden birisini bu meslekle açıklamak ise şebah kıyâsına örnek verilebilir. Zira çobanlık peygamberliği gerektirmediği gibi bi'sete işaret de etmemektedir. Bilgi değeri bakımından 'illet, ardından delâlet kıyâsı gelirken, şebah kıyâsı

⁶⁶ el-Muzeni, *Muhtaşaru'l-Muzeni*, 8:332.

⁶⁷ eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 2:441-442.

⁶⁸ eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 3:141.

⁶⁹ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:22-23. El-Cuveynî'de kıyâsın kesin bilgi ifade etmesine dair daha geniş bilgi için bkz. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 85-91.

⁷⁰ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 99; *Şerhu'l-Lum'a*, 799; el-Cuveynî, *el-Varakât*, 26.

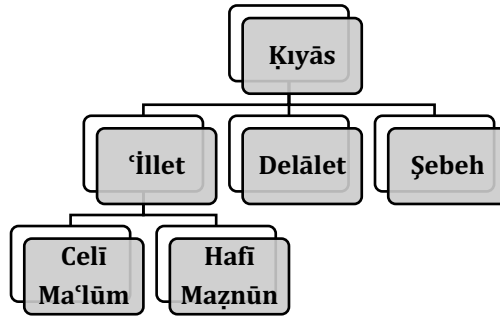
⁷¹ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 799; el-Cuveynî, *el-Varakât*, 26.

⁷² eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 806.

⁷³ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 799, 806, 812; el-Cuveynî, *el-Varakât*, 26.

ya bunlardan sonra gelmekte⁷⁴ ya da delil olarak kabul edilmemektedir.⁷⁵ El-Cuveyni, *el-Varakāt*'ta önce vasfin varlığı sonra bilgi değeri bakımından taksim yapsa da *et-Telhiş* ve *el-Burhān*'da vasfin varlığından önce bilgi değeri bakımından kıyası taksim eder. Buna göre kıyas, “kesin bilgiye ulaştırıcı (*ma'lūm*)” ve “zannî bilgiye ulaştırıcı (*maznūn*)” olarak ikiye ayrılır.⁷⁶ Vasfin varlığı bakımından kıyas türleri ise zannî bilgiye ulaştırıcıların altında yer alır. Zira kesin bilgiye ulaştırıcı kıyaslarda naştan bir vasif çıkarmaya ihtiyaç yoktur.⁷⁷ Aksine akıl aşıl meselenin hükmünün fer'i meselede de olduğuna hemen hükmeder. Ayrıca el-Cuveyni'ye göre delâlet kıyası, diğer iki kıyas türünden farklılaşmaz; bazen şebeh kıyası, bazen de ma'nâ kıyası altında yer alır. Bundan ötürü de onu ayrıca kısım olarak zikretmek hatalıdır.⁷⁸ Buna karşın önce vasfin varlığı bakımından kıyası taksim eden eş-Şirâzi ise, delâlet kıyasını diğerlerinden ayrı olarak taksime dahil eder, hatta *Şerhu'l-Lum'a*'da şebeh kıyasını üçüncü bir kısım olarak zikretse de onun delâlet kıyasından olduğunu açıkça belirtir⁷⁹ ve kesin bilgiye ulaştırıcı kıyası 'illet kıyası altına yerleştirir.⁸⁰

4.1. Kıyas Taksimi



Şekil 1: Eş-Şirâzi'nin kıyas taksimi

⁷⁴ el-Cuveyni, *el-Varakāt*, 26.

⁷⁵ eş-Şirâzi, *el-Lum'a*, 101.

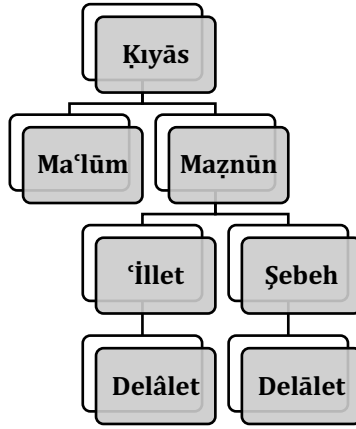
⁷⁶ el-Cuveyni, *et-Telhiş*, 3:230; *el-Burhān*, 2:62.

⁷⁷ el-Cuveyni, *el-Burhān*, 2:62.

⁷⁸ el-Cuveyni, *el-Burhān*, 2:61.

⁷⁹ eş-Şirâzi, *Şerhu'l-Lum'a*, 812.

⁸⁰ eş-Şirâzi, *el-Luma*, 99; *Şerhu'l-Lum'a*, 801.



Şekil 2: El-Cuveynî'nin *el-Burhân*'da kıyâs taksimi⁸¹

4.2. Kesin Bilginin Elde Edildiği Kıyâs Formu: Celî -Ma'lûm

Eş-Şirâzi'ye göre 'illet kıyâsı "Şer' de hükmün kendisine bağlandığı delil (beyyine) sebebiyle fer' in ašla geçirilmesi"⁸² anlamına gelir. Tanımda geçen delil, epistemolojik bakımdan celî ve hafî olmak üzere iki kısma ayrılır ve buna bağlı olarak mahkemede kâdının içtihat yetkisinin kısıtlanması söz konusu olabilir.⁸³ Zira celî kıyâs, "kesin bir delille sabit olan ve başka bir anlama gelmeyen, yani te'vile ihtimali olmayan" anlamında olup naşşlar gibi kesin bilgi ifade etmesinden dolayı kâdının bu kıyâs karşısındaki içtihadını bozabilmektedir. Celî kıyâsın kesin bilgi ifade etmesinin nedeni, vasfın bir şekilde ya Şari' tarafından ya da icmâ' yoluyla elde edilmesidir ki bunlar da elde edildiği kaynağa göre bilgi değeri açısından farklılaşır. Bu anlamda eş-Şirâzi'nin zikrettiği ilk mertebe, 'illetin açıkça belirtildiği naşşlardır. Örneğin "[mallar] içinizden zengin olanlar arasında servet ve güç haline gelmesin diye (حي) (böyle hükmetmiştir)"⁸⁴ ayetinde hükmün 'illeti açıkça belirtilmiştir. İkinci mertebe, evlâ yoluyla tenbîh edilerek bilinen naslardır. Örneğin "Onlara öf deme!"⁸⁵ ayetinde ana babaya öf denilmesi yasaklanmıştır. Dolayısıyla daha kötü durumlar evleviyetle yasaklanır. Üçüncü tür, evlâ yoluyla bilinmeyen naşşlardır. "Sizden biriniz durgun suya

⁸¹ Bu tabloda şebeh kıyâsını delâlet kıyâsı altında yer vermememizin nedeni, eş-Şirâzi'nin eş-Şâfi'nin şebeh kıyâsı anlayışını delâlet kıyâsı olarak okumasıdır. Ayrıca görünürdeki benzerlikten hareketle yapılan, yani bilinen anlamıyla şebeh kıyâsını eş-Şirâzi kabul etmemekte ve eş-Şâfi'nin de bunu kabul etmediğini iddia etmektedir. Eş-Şirâzi, *Şerhu'l-Lum'a*, 814.

⁸² eş-Şirâzi, *el-Lum'a*, 99.

⁸³ eş-Şirâzi, *Şerhu'l-Lum'a*, 804.

⁸⁴ 59/el- Haşr:7.

⁸⁵ 17/el-İsrâ':23.

bevletmesin”⁸⁶ hadisinde durgun suya bevletmenin yasaklanma illeti suyun kirlenecek olmasıdır. Dördüncü tür ise, ‘illetin icmā’ yoluyla bilinmesidir. Örneğin hadd cezasının ‘illetinin “caydırıcılık ve engel olma” ve haddlerde kölenin hüre göre eksik ceza almasının ‘illetinin “eksiklik” olduğunda görüş birliği oluşmuştur.⁸⁷

El-Cuveynī ise bilgi değeri bakımından yaptığı taksimin ilk formu olan kesin bilgiye ulaştırılan kıyāsın üç türünden söz eder. Bunlardan birisi, hükmü bilinmeyen, hükmü bilinene katılmasıdır. (ilḥāku’l-meskūt ‘anhu bi’l-mantūḳ bihī). Bu ise anlam (fehvā) ve tenbīh yoluyla elde edilir. El-Cuveynī, aynı eş-Şirāzī gibi “onlara öf deme” ayetiyle daha kötü durumların yasaklanmasını örnek olarak verir. İkinci kıyās türü, Şāri’in te’vīl ve açıklamanın gerekmeceği şekilde hükmü gerekçelendirmesidir (ta’līl). El-Cuveynī, bu türe örnek vermese de eş-Şirāzī’nin ilk mertebede zikrettiği kıyās türü olduğu anlaşılmaktadır. Üçüncü tür kıyās ise, naşta geçen hükmün, aynı anlamda olmasından dolayı hükmü tartışmalı olan şeye yüklenilmesidir. El-Cuveynī buna örnek olarak aynı eş-Şirāzī gibi “Sizden biriniz durgun suya bevletmesin”⁸⁸ hadisini verir. Eş-Şirāzī’ye göre kesin bilgiye ulaştırılan bu üç tür bilgi değeri bakımından birbirinden farklılaşmaz. Çünkü kesin bilgiler söz konusu olduğunda bilgi değeri bakımından ayırım yapılmaz. Ancak bilgileri elde etme süreçlerinde farklılık söz konusu olabilir. Bu ise, kesin bilgilerin öncüllerinden (muḳaddimāt), yani kesin bilgiyi elde etme süreçlerinden kaynaklanmaktadır ki sonuçta elde edilen kesin bilgilerin birbirinden farklılaşmasını gerektirmez.⁸⁹

Eş-Şirāzī ve el-Cuveynī, kıyāsı farklı açılardan taksim etseler de – epistemolojik hiyerarşi istisna edilirse- kesin bilgi üreten kıyāsın teorisinde genel itibarıyla benzeşmektedirler. Her iki fakihin fūrū’ eserlerinde de bu tespitin izi sürülebilir. Örneğin zekāta 25 deveye kadar verilmesi gereken koyun miktarı yerine deve verilmesi meselesinde, hem eş-Şirāzī hem de el-Cuveynī, bu meselenin geçerliliğini evleviyet ilişkisi üzerinden açıklamaktadırlar.⁹⁰

Kesin bilgi üreten kıyāsta eş-Şirāzī ve el-Cuveynī’nin farklılaştığı husus ise, eş-Şirāzī’nin icmā’ya yer vermesine rağmen el-Cuveynī’nin ona temas

⁸⁶ el-Muslim, et-Taḥāret, 95 (no.282).

⁸⁷ eş-Şirāzī, *el-Lum’a*, 99-100.

⁸⁸ el-Muslim, et-Taḥāret, 95 (no.282).

⁸⁹ el-Cuveynī, *el-Burhān*, 2:61-62.

⁹⁰ eş-Şirāzī, *el-Muhezzeb*, 1/270; Bu meselede el-Cuveynī, “onlara öf deme” ayetindeki anlamdan (fehvā) dolayı daha kötü durumların yasaklanmasına benzediğini, yani kıyāsla elde edildiğini söyler. Bkz. el-Cuveynī, *Nihāyetu’l-Matlab*, 3/79.

etmemesidir. Bunun nedeni el-Cuveynî'de kesin bilgi üreten kıyâsta vasfa ihtiyaç duyulmamasıdır. Eş-Şirâzî'nin dördüncü mertebede zikrettiği vasfın icmâ' yolu ile bilinmesinde ise muhtemel vasıflardan bir vasfın üzerinde görüş birliği oluşmasıdır. Her ne kadar bu tür kıyâs, kesin bilgi üretse de, el-Cuveynî, eş-Şirâzî'nin aksine bunu kesin bilgi üreten kıyâs kategorisine yerleştirmekte gönülsüzdür. Nitekim her iki fakihin fûrû'-ı fıkh eserlerinde bu durum takip edilebilir. Örneğin eş-Şirâzî, kızif haddinde kölelerin hürlere göre yarı ceza aldığını rivayetlere dayanarak icmâ'yı göstermeye çalışırken,⁹¹ el-Cuveynî, bu hükmü icmâ'dan dolayı kabul etse de cezalar söz konusu olduğunda insanlığın esas alınarak hür ve köleler arasında bir farklılık olmamasının kıyâsa daha uygun olacağını söyler.⁹² Sonuçta eş-Şirâzî, icmâ' ile sabit kıyâsı, celî kıyâs kategorisine yerleştirdiği için herhangi bir yorum yapmazken, el-Cuveynî, muhtemel vasıflara dikkat çekmektedir. Zira normal şartlarda muhtemel vasıflar söz konusu olduğunda kıyâsın kesin bilgiye ulaştırması mümkün değildir.

4.3. İlk Mertebede Zannî Bilginin Elde Edildiği Kıyâs Formu: Hâfî-İllet

Vasıf, kesin bilgi yollarından birisiyle tespit edilemez ise, zannî bilgi üreten ictihâd veya istinbât yoluyla elde edilir. Bu takdirde vasfın başka anlamlara ihtimali söz konusu olur. Eş-Şirâzî, bu durumu 'illet kıyâsının ikinci türü olan hâfî kıyâs ile açıklar. Hâfî kıyâs ile kesin bilgiye ulaşılamadığı gibi ictihâd ictihâdı naçzetmez ilkesince kâdının hükmü bozulmaz. Eş-Şirâzî'de celî kıyâsın bilgi değeri bakımından hiyerarşik türleri olduğu gibi hâfî kıyâsın da aynı şekilde hiyerarşik türleri vardır. Buna göre hâfî kıyâsın, "açık (zâhir) anlamın kendisine delalet ettiği kıyâs" ve "istinbât yoluyla bilinen kıyâs" olmak üzere iki türü vardır.⁹³ İlk mertebede yer alan kıyâs türünün örneği faiz vasıflarından biri olan "yiyecek" vasfıdır. Zira Hz. Peygamber, "yiycekleri birbiriyle eşit olmadıkça satmayın"⁹⁴ hadisinde açıkça yiycek türünü belirtmiştir.⁹⁵ İkinci mertebenin (istinbât yoluyla bilinen) örneği ise içeceklerin haram olmasında etkili olan "sarhoşluk" vasfıdır. Sözelimi üzüm suyu, "sarhoşluk" vasfının olmaması durumunda helal, sarhoşluk özelliğinin bulunması durumunda haram olmaktadır.⁹⁶

⁹¹ eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 3:345-346.

⁹² el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 17:216.

⁹³ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 99-100.

⁹⁴ ed-Dârimî, *el-Buyû'*, 40 (no. 2619-2620)

⁹⁵ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 804.

⁹⁶ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 100.

El-Cuveynî, zannî bilgiye ulaştırın kıyâsın ‘illet (ma’nâ) ve şebah olmak üzere iki formundan söz eder. ‘İllet kıyâsı, “hükme doğrudan ve bizzat münâsib olan ve onu çağrıştıran (muḥîl) bir anlama dayanan”⁹⁷ kıyâs türüdür. Tanımda geçen “hüküm” naşş veya icmâ’a dayanmalı ve yine tanımda geçen “anlam” bu iki kaynaktan çıkartılarak (istinbât) naşş veya icmâ’a konu olmayan hükümlere geçirilmelidir.⁹⁸ El-Cuveynî ma’nâ kıyâsının açıklık ve kapalılık olmak üzere iki kısma ayrılabilirliğini söyler. Ancak bu ayrımın, itibarî bir taksim olduğunu iddia eder. Ona göre açıklık ve kapalılık karşıtlık ilişkisi içerisinde anlaşılın hususlardır. Birbirinin karşıtı olan iki vasıf her biri tek başına değerlendirildiğinde geçerlilik şartlarını taşıdığından dolayı hükmü gerektirir. Fakat karşıtıyla beraber düşünüldüğünde tercih devreye girer. Tercih de kendi içerisinde iki türdür. İlk türe göre anlamın kendisinden kaynaklı tercih söz konusudur ve niteliği itibarıyla diğer anlamdan daha açıktır. İkinci türe göre ise dışarıdan kendisini destekleyen bir durumdan kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak bir fakih her biri müstakil olarak değerlendirildiğinde geçerli olacak anlamlardan kapalı (ḥafî) olanı, açık (zâhir) olandan tercih yollarıyla ayırt edecektir.⁹⁹

Eş-Şirâzî ve el-Cuveynî’nin ‘illet tespit edilerek yapılan ve zannî bilgiye ulaştırın kıyâs türünde söyledikleri birbirleriyle örtüşmektedir. Zira eş-Şirâzî’nin ilk mertebede zikrettiği anlamın kendisine delâlet ettiği kıyâs, el-Cuveynî’nin anlamın kendisinden kaynaklı tercihi dediği kıyâs türüne tekabül eder. Aynı şekilde eş-Şirâzî’nin istinbât yoluyla bilinen kıyâs olarak ifade ettiği şey de el-Cuveynî’nin dışarıdan kendisini destekleyen kıyâs türüne tekabül eder. Zira eş-Şirâzî’nin bu mertebedeki kıyâsa verdiği üzüm suyunun haramlığının illetinin “sarhoşluk” vasfı olarak belirlenmesine dair yaptığı ispat, dışarıdan kendisini destekleyen bir durumdur. Eş-Şirâzî ve el-Cuveynî’nin bu benzerliklerine rağmen eş-Şirâzî, kategorik düşünürken el-Cuveynî, bu kategorilerin göreceli olabileceğini söyler.

El-Cuveynî’nin iddia ettiği görecelik, onun eş-Şirâzî ile yaptığı münazarada takip edilebilir. Burada el-Cuveynî, namazın şartlarından vakit ile kiblenin aynı derecede birer şart olduklarını ispat etmeğe çalışırken, eş-Şirâzî, onun belirlediği ‘illete itiraz etmektedir. Buna göre yolculuk ve savaş esnasında (taḥfif) nafîle namazda bilerek kiblenin terkedilmesi caizdir. Aynı şekilde yolculuk esnasında (taḥfif) iki namazı cem’ ederken vaktin terki

⁹⁷ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:56.

⁹⁸ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:23.

⁹⁹ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:62-63.

caizdir. Dolayısıyla vakit ve kible arasında bir fark yoktur.¹⁰⁰ Buna karşın eş-Şirâzî, el-Cuveynî'nin "kolaylaştırma" illetine göre yaptığı bu kıyâsa itiraz eder. Ona göre cem'de vakti terk etmek, haccın sünnetlerinden olup özür sebebiyle kolaylaştırma anlamına gelmez. Ayrıca sabah namazının iki rekât olması, onun öğle ve ikinci namazlarından daha zayıf olduğuna delâlet etmez. Fakat yolculuk nafîle namaz ve savaş sırasında farz namazda kiblenin terk edilmesi böyle değildir. Çünkü buna, özür sebebiyle kible emrinin kolaylaştırmasına yönelik cevaz verilmiştir. Bu da yolculuk esnasında öğle ve ikinci namazlarının kısaltılmasına benzer.¹⁰¹ Sonuçta el-Cuveynî, kendisine açık gelen "kolaylaştırma" illetini dışarıdan örneklerle ispat etmeye çalışırken, eş-Şirâzî, kendisine kapalı gelen bu illete itiraz etmektedir.

4.4. Yöntem ve Geriye Dönük Açıklama Arasında Delâlet Kıyâsı

Eş-Şirâzî ve el-Cuveynî'de –yukarıda bahsi geçen- kategorik düşünme farkı delâlet kıyâsında da takip edilebilir. eş-Şirâzî, kavram olarak zikredilen delâlet kıyâsını ayrı bir tür olarak değerlendirirken el-Cuveynî, onun ifade ettiği anlam bakımından ya 'illet ya da şebeh kıyâsı altında yer alabileceğini iddia eder. Çünkü el-Cuveynî'ye göre müteahhîr dönem usûlcüleri, bu kavramı, yöntem bir olmakla birlikte hükmün elde edilmiş biçimlerini birbirinden ayırt etmek istedikleri için ihdas etmişlerdir. El-Cuveynî, buna örnek olarak eş-Şâfi'nin, Müslüman gibi talakı geçerli olan zimmînin zihârının da geçerli olacağı yönündeki görüşünü aktarır. Ardından bu iki mesele arasında kıyâs yapmayı gerektirecek uygunluğun (münâsebe) sorulması halinde iki şekilde cevap verilebileceğini söyler. İlki, 'illet kıyâsına yaklaştırarak yapılan açıklamadır. Buna göre inkâr talak ile çelişmez. Zihâr, nikah akdini sonlandırması bakımından talaka benzediği için inkâr ile çelişmez. İkincisi ise, 'illet tespit etmeden açıklamadır. Bu da tard ve 'aks ile şebeh olmak üzere iki kısımdır. Burada talak, zihâra sübût ve nefy açısından benzerdir. Zira talak ehliyeti olmayanlar hakkında talak ve zihâr nefy açısından aynı hükümleri ihtiva eder. Aynı şekilde nikâhın sona erip ermemesine göre mahallin sıfatlarının farklılaşmasıyla sübût ve nefy açısından da talak ve zihâr birbirine benzer. Başka bir ifadeyle kadının "zevce" vasfının olup olmamasına göre talak ve zihâra konu olabilmesi bakımından bu iki kavram benzerdir. Şebehte ise iki mesele arasında onu çağrıştırmayan bir benzerlik ilişkisi kurulabilir.¹⁰² Sonuçta el-Cuveynî,

¹⁰⁰ es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 5:210.

¹⁰¹ es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, 5:211-212.

¹⁰² el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:225.

delâlet kıyâsını *el-Burhân'*da müstakil olarak ele alsa da onu 'illet ve şebah kıyâsından ayrı bir tür olarak görmez.

Eş-Şirâzî, delâlet kıyâsını "Şer' de hükmün kendisine ta'lik edildiği anlam dışında 'illetinin varlığına delalet eden bir anlam sebebiyle fer' in aşla geçirilmesidir"¹⁰³ şeklinde tanımlar. Burada fer' ve aşıl 'illet hususunda doğrudan birliktelik göstermeyip ikisi arasında dolaylı olarak 'illete delalet eden bir anlam vardır. Eş-Şirâzî delâlet kıyâsının "hükmün özelliklerinden birisiyle ispat" ve "benzer olanın (naẓîr) benzeriyle delillendirilmesi" olmak üzere iki türünden bahseder.¹⁰⁴0, ilk türe örnek olarak binek üzerinde secde yapmanın caiz olduğunu delil göstererek tilavet secdesinin vacip olmadığı sonucuna varır. Şöyle ki tilavet secdesi binek üzerinde herhangi bir mazeret olmadan da yapılır. Binek üzerinde herhangi bir mazeretin bulunmadan yapılması ise nafilelerin özelliklerindedir. Farz namazın secdesi ise vacip/farz olmasından dolayı yolculuk esnasında binek üzerinde ancak mazeretli olarak yapılır. Tilavet secdesinin nafîle olarak kabul edilmesinin 'illeti "yolculuk esnasında özürsüz olarak binek üzerinde yapılması" değildir. Çünkü tilavet secdesinin 'illeti Allah tarafından bildirilmemiştir. Bununla birlikte tilavet secdesi, kendisi ile nafîle secdeler arasındaki "yolculuk esnasında özürsüz olarak yapılması" ortak özelliğinden dolayı nafîle hükmüne varılır. İkinci türün örneği ise çocuğun öşürle yükümlü tutulmasını delil göstererek zekatla sorumlu olacağı sonucuna varılmasıdır. Çünkü öşür ve zekat birbirinin benzeridir (*naẓîr*). Şöyle ki buluşa ermiş Müslüman hakkında öşür veya zekattan birinin farz olması durumunda diğeri de farz olur. Zimmî hakkında ise öşür veya zekâttan birinin farz olmaması durumunda diğeri de farz olmaz. Buradan hareketle öşrün, farz olması ve düşmesi bakımından zekâta bitştirildiği ve çocuk hakkında öşrün farz olduğu gibi zekâtın da farz olduğu sonucuna ulaşılır.¹⁰⁵

Eş-Şirâzî'nin yukarıda delâlet kıyâsı için verdiği örnek meseleler, eş-Şâfi'î ve el-Cuveynî'nin, hatta kendisinin fûrû' eserlerinde naşşlar ile elde edilmiştir. Burada herhangi bir kıyâsa başvurulduğu görülmemektedir.¹⁰⁶ Buna karşın el-Cuveynî'nin verdiği zimmînin zihârî örneğinde eş-Şâfi'î'nin

¹⁰³ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 100.

¹⁰⁴ eş-Şirâzî, *el-Lum'a*, 100; *Şerhu'l-Lum'a*, 809-811.

¹⁰⁵ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 809-810.

¹⁰⁶ Tilâvet secdesinin nâfile oluşunu rivayetlerle delillendirdiklerine dair bkz. eş-Şâfi'î, *el-Umm*, 1:160; eş-Şirâzî, *Muhezzeb*, 2:161-162; el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 2:228. Çocuk hakkında zekâtın farz olmasının kıyâsla ilişkilendirmediklerine dair bkz. Şâfi'î, *el-Umm*, 2:30; eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 1:261; el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 3:169.

bir şekilde talak ile kıyâs yaptığı görülmektedir. Eş-Şâfi'î, zimmînin talakının geçerli olacağını, çünkü zihârın cahiliye talakı olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷ El-Muzenî de eş-Şâfi'î'nin zimmî hakkında zihârın geçerli olduğu görüşünü aktarmakta, ama bu hükmü gerekçelendirmemektedir.¹⁰⁸ Buna karşın el-Cuveynî, uşûl eserinde ıard ve 'aks ile açıkladığı gibi fürû' eserinde de bu yöntemle açıklamaktadır.¹⁰⁹ Eş-Şirâzî ise zimmînin talakına değinmemekte; ancak zihârın nikâha mahsus olması bakımından talaka benzediğini belirterek talakı geçerli olanlar hakkında onun da geçerli olacağını söylemektedir.¹¹⁰ Eş-Şirâzî doğrudan zimmînin zihârını ele almasa da ona göre, zimmînin talakının geçerli olması bakımından zihârının da geçerli olacağı anlaşılmaktadır. Sonuçta el-Cuveynî'nin delâlet kıyâsına dair yaptığı tespitler daha isabetli gözükmetedir. Zira eş-Şâfi'î'nin zimmînin zihârının geçerli olacağını söylemesi kıyâsla ilişkilidir; ancak bu ilişkinin veçhi açık değildir. Eş-Şirâzî, 'illet kıyâsına yakınlaştırırken, el-Cuveynî ıard kıyâsı ile açıklamıştır. Ayrıca eş-Şirâzî'nin verdiği örnekler ise zaten naşşlar ile delillendirilen meselelerdir, yani onun burada yaptığı delâlet kıyâsı hükmün izharı için değil, tercihin kuvvetlendirilmesi içindir. Bu da onun şebek kıyâsı hakkında söylediklerini akla getirmektedir. Ona göre şebek kıyâsı, geçersiz bir delîldir; bununla birlikte başka bir delilin götürdüğü sonucu desteklemek için kullanılabilir.

4.5. Şebek Kıyâsı ve Bilgi Değeri Problemi

Bir vasfa dayanmaması bakımından 'illet, vasfa işaret eden bir anlamı göstermemesi bakımından delâlet kıyâsından ayrılan şebek kıyâsı, benzerlik üzerinden yapılan bir kıyâs türüdür. Esasında bütün kıyâs formları, bir tür benzerlik üzerinden yapılmaktadır. Ancak uşûlcüler, şebek kavramını özel bir kıyâs türüne atfettiler ve bu konuya ayrıca önem vererek yoğun mesai harcadılar. Bununla birlikte konu tüm yönleriyle ortaya konulabilmiş değildir. Bu anlamda el-Ebyârî'nin "uşûl meselelerinde bu konudan daha kapalı bir konu bilmiyorum"¹¹¹ sözü, konunun kapalılığını ve zorluğunu göstermektedir. Nitekim uşûlcüler, şebek kıyâsının tanımı hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlar, dolayısıyla onun mahiyetini tespit ve bununla bağlantılı olarak meşruiyeti hususunda farklı görüşler

¹⁰⁷ eş-Şâfi'î, *el-Umm*, 5:293.

¹⁰⁸ el-Muzenî, *el-Muhtaşar*, 8:306.

¹⁰⁹ el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab*, 14:472.

¹¹⁰ eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, 3:64.

¹¹¹ ez-Zerkeşî, *el-Bahrû'l-Muhtî*, 7:293.

ileri sürmüşlerdir.¹¹² Örneğin eş-Şirāzī, şebeh kıyāsını “benzerlik (şebeh) sebebiyle fer’in aşla hamledilmesi”¹¹³ şeklinde tanımlayıp geçerli bir delil olarak kabul etmezken, el-Cuveynī onun tanımlanamayacağını iddia ederek meşruiyetini kabul etmektedir.¹¹⁴

Eş-Şirāzī, *el-Lum‘a*’da şebeh kıyāsını, ayrı bir tür kıyās olarak ele almakta ve burada özellikleri itibarıyla birden fazla aşla benzeyen fer‘ī meselenin hangi aşla daha çok benzediğinin tespiti ameliyesini şebeh kıyāsı olarak takdim etmektedir. Örneğin köle “insan”, “şer‘ī hitāba muhatap olma”, “sevap ve cezaya müstahak olma” özellikleri bakımından insana benzerken, “mülk olma” ve “değer biçilme” özellikleri bakımından hayvana benzer. Dolayısıyla burada köle, insan hükmünü alır.¹¹⁵ Buna karşın *Şerhu'l-Lum‘a*’da şebeh kıyāsının delâlet kıyāsının bir türü olduğunu açıkça belirterek onu ayrıca üçüncü bir tür kıyās formu olarak ele almaz. Ona göre şebeh kıyāsı, bir çeşit delâlet ile hükmü gösteren ve sadece benzerlik olmak üzere iki kısma ayrılır. İlk türe örneği eş-Şāfi‘î’nin abdestte (taşhâret) niyetin gerekli olmasını, bir diğer taşhâret olan teyemmümde niyetin gerekli olmasını delil olarak öne sürmesidir. Zira abdest ve teyemmüm, taşhâret olmaları ve işlevleri bakımından birbirinden farklılaşmazlar. Eş-Şirāzī, sadece benzerlik üzerinden yapılan şebeh kıyāsını “hükmi” ve “şürî” olmak üzere ikiye ayırır. Bu türün örneği eş-Şāfi‘î’nin abdestte tertibin gerekli olmasını, namaza benzetmesidir. Zira abdest de namaz da hâdeş ile bozulmaktadır ki namazda tertip gerekli olduğuna göre abdestte de gerekli olmalıdır. Görüldüğü üzere bu benzetmede öne sürülen hâdeşin tertip ile alakası bulunmamakta, dolayısıyla sadece benzerlik söz konusudur. Şürî şebehin örneği ise yukarıda *el-Lum‘a*’dan aktardığımız örnektir. eş-Şirāzī şebeh kıyāsını tanımlayıp taksim ettikten sonra açıkça hükmi ve şürî şebeh kıyāslarının geçerli olmadığını vurgular.¹¹⁶ Çünkü bu özellikler, Allah katında hükmün ‘illeti olmadığı gibi ‘illete delalet de etmez.¹¹⁷

¹¹² Şāfi‘î mezhebinde şebeh kıyāsının meşruiyeti hakkında dört görüş bulunmaktadır. İlk görüşe göre şebeh kıyāsı diğer kıyās türleri gibi geçerli bir kıyās türüdür. İkinci görüşe göre, başka seçenek kalmadığı takdirde geçerli olmasıdır. Üçüncü görüşe göre ise, fer‘ meselenin iki aşlı çağrıştırmaları durumunda daha çok benzeyenin hükmünü almasıdır. Dördüncü görüşe göre illet tespit edilememesi durumunda geçerli olmasıdır. Bkz. ez-Zerkeşī, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 7:301.

¹¹³ eş-Şirāzī, *el-Lum‘a*, 100-101.

¹¹⁴ el-Cuveynī, *el-Burhân*, 2:53; ez-Zerkeşī, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 7:293.

¹¹⁵ eş-Şirāzī, *el-Lum‘a*, 101.

¹¹⁶ eş-Şirāzī, *Şerhu'l-Lum‘a*, 812-814.

¹¹⁷ eş-Şirāzī, *el-Lum‘a*, 101; *Şerhu'l-Lum‘a*, 813.

Eş-Şirâzî'nin *Şerhu'l-Lum'a*'da şebeh kıyâsını delâlet kıyâsının altına yerleştirmesinin nedeni, eş-Şâfiî'nin şebeh kıyâsını kabul ettiğini ima eden ifadeleri olabilir. Zira temsil ettiği ilmî çevrenin temel kabullerini sürdüren eş-Şirâzî, şebeh kıyâsının meşruiyeti hususunda bir yandan tevarüs ettiği ilmî mirası dikkate alarak kabul etmezken¹¹⁸ diğer yandan eş-Şâfiî'nin şebeh hakkındaki er-*Risâle*'deki ifadelerinin 'illet kıyâsına yorulması gerektiğini söylemekte,¹¹⁹ furû' meselelerde yöntem olarak kullanıldığı aktarılan şebeh kıyâsını ise yukarıda aktardığı örnek meselede de görüldüğü üzere delâlet kıyâsı altına yerleştirmektedir.

El-Cuveynî de eş-Şirâzî gibi şebeh kıyâsının "hükmi" ve "hissi" olmak üzere iki türünden söz eder ve bu iki türü örnekler üzerinden ele alır. Hükmi türüne örnek olarak "abdest, hadesten tahâret veya hükmi tahârettir, öyleyse tahâret olması bakımından teyemmümde olduğu gibi niyet gereklidir" önermesini öne sürer. Burada niyetin gerekli olması, hükme uygun ve onu çağrıştıran bir anlamdan kaynaklanmayıp teyemmümün ve hükmi tahâretin, hadesi gidermesi bakımından iki mesele arasındaki benzerlik ilişkisinden ileri gelmektedir. Hissi türe örnek olarak ise "Namazda ilk oturuş, iki oturuştan biridir, öyleyse son oturuş gibi vaciptir" önermesini öne sürer. Burada ilk oturuşun vacip olması, son oturuşla duyu organlarına (his) dayalı olarak benzerlik ilişkisinden kaynaklanmaktadır.¹²⁰ Ona göre fıkıh disiplininde belirli bir seviyeye ulaşan kimse, uygun (munâsib) ma'nânın bütün fikhî meselelerde bulunmadığını, hatta fıkıh meselelerinin onda birinin bile uygun anlama dayanmadığını bilir. Nitekim sahabe *fer'in aşla* benzediğine dair zann-ı gâlib oluştuğunda ma'nâ veya şebeh kıyâsıyla amel etmişlerdir.¹²¹

Burada eş-Şirâzî'nin delâlete benzeyen şebeh kıyâsıyla el-Cuveynî'nin hükmi kıyâs örneği birbirine benzer. Bunun nedeni, eş-Şirâzî'nin bütün türleriyle geçersiz bir yöntem olarak görmemesinin yanı sıra eş-Şâfiî'nin teyemmüm ile abdesti tahâret olmaları bakımından birbirine benzetmesidir.¹²² Zira buradaki tahâret itibarıyla

¹¹⁸ eş-Şirâzî sadece benzerlik üzerinden yapılan şebeh kıyâsı ile hükme varmanın câiz olmadığını hocası Ebû't-Tayyib et-Taberî'ye atıfla ele alması, dolayısıyla İrak ekolünün kendi dönemlerindeki temsilcileri konumundaki bu fakihlerden yola çıkarak genel olarak İrak ekolünde bu türden şebeh kıyâsının kabul görmediğini söyleyebiliriz. Bkz. eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 813.

¹¹⁹ eş-Şirâzî, *Şerhu'l-Lum'a*, 814.

¹²⁰ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:53-54.

¹²¹ el-Cuveynî, *el-Burhân*, 2:58-59

¹²² el-Muzeni, *el-Muhtaşar*, 8:94.

yapılan kıyās, vasıf olmaması bakımından ‘illet, ‘illete tam olarak delālet etmemesi bakımından delālet kıyāsından ayrılmaktadır. Bununla birlikte abdest ve teyemmüm taḥāret olmaları bakımından birbirlerine benzerler ve bu özellikleri bir açıdan hükme delalet eden anlamdır. Buna karşın şebah kıyāsını geçerli bir delil olarak kabul eden el-Cuveynī, bu örneği hükmī şebah altına yerleştirir ve Ebū Ḥanife, eş- Şāfi‘ī ve Aḥmed b. Ḥanbel gibi müctehidlerin bu yöneme başvurduğunu göstererek onun geçerli bir yöntem olduğunu mezhep kurucularına atıfla ispat etmeye çalışmaktadır.¹²³ Esasında her iki fakihin ayrıştığı temel fark, eş-Şirāzī’nin vasfa dayalı bir kıyās taksimi yaparken el-Cuveynī’nin bilgi değeri bakımından taksim kurgulamasıdır. Doğal olarak eş-Şirāzī, vasfı olmayan ve hükme delalet eden bir anlama dayalı olmayan kıyāsı geçerli saymamaktadır. Buna karşın el-Cuveynī ise bilgi değeri bakımından yaptığı taksimde şebah kıyāsının, yani benzetmenin bilgi değerini haiz olmasından dolayı geçerli bir yöntem olarak kabul etmektedir. Bu yöneme dair ayrışmanın bir yansıması olarak her iki fakihin fūrū‘ eserlerinde abdestte niyet meselesi farklı tarzda ele alınmıştır. eş-Şirāzī, abdestte niyetin gerekli olmasını, “ameller, ancak niyetlere göredir”¹²⁴ hadisine ve abdestin ibadet olması bakımından diğer ibadetler gibi niyetin gerekli olacağını söyleyerek ispat etmeye çalışırken¹²⁵ el-Cuveynī, “abdestte niyet” başlığı altında hadise ve abdestin ibadet olma vasfına değinmeden ḥadeşten taḥārette (gusül, abdest, teyemmüm) niyetin gerekli olduğunu söyleyerek sözlerine başlar.¹²⁶ Burada eş-Şirāzī, hadise atıfla ve ayrıca illet kıyāsı ile hükmü desteklemeye çalışırken el-Cuveynī, teyemmümde niyetin farz olmasından hareketle ḥadeşten taḥāret olan fiilleri bu kapsama dahil etmiştir.

Sonuç

Eş-Şirāzī ve el-Cuveynī, yaşadıkları dönemde fıkıh ve uşūl-i fıkıh alanlarında etkili olmuş Şāfi‘ī fakihlerdir. Nitekim eş-Şirāzī, Bağdat Nizamiye medresesinin el-Cuveynī ise Nişabur Nizamiye Medresesinin ilk müderrisi olmuş ve her iki fakih buldukları coğrafyada Şāfi‘ī mezhebinin temsilcisi konumuna yükselmişlerdir. Her iki fakihin ilmî temsil konumlarının yanında, siyasî temsil güçleri de söz konusudur. Bu

¹²³ el-Cuveynī, *el-Burhān*, 2:54.

¹²⁴ el-Buḥārī, *Bed’u’l-Vaḥy* 1 (no.1); Ebū Dāvūd, *Ṭalāk*, 11 (no: 2201); en-Nesāī, *Ṭahāret*, 59 (no.78).

¹²⁵ eş-Şirāzī, *el-Muhezzeb*, 1:35.

¹²⁶ el-Cuveynī, *Nihāyetu’l-Matlab*, 1:51.

anlamda eş-Şirâzî, halifeyi temsilen Nişabur'a gönderilmiştir. El-Cuveynî ile biraya gelen eş-Şirâzî, onunla fikir alışverişinde bulunarak münazara yapmıştır. Bu münazara, günümüz Şâfi'î fıkhı çalışmalarında aynı mezhebe müntesip iki fakihin benzer görüşlere sahip olmalarına rağmen uşûl-i fıkhıdaki eğilimlerini göstermesinin yanı sıra yöntem farklılığını furû' meselelere yansıtması açısından önemi haizdir. Bu anlamda onların tartıştıkları ibadet ve nikah meselelerinin odak noktası kıyâs olmuştur.

Müderris kimliği ile ön plana çıkan eş-Şirâzî'nin kıyâs hususunda söyledikleri temsil ettiği ilmî çevrenin görüşlerini rafine ederken, ilmî kişiliğinde aklî ilimler baskın gelen el-Cuveynî, temsil ettiği ilmî çevrenin görüşlerini yeniden yoruma tabi tutmaktadır. Nitekim eş-Şirâzî, kıyâsın tanımı, geçerliliği ve taksiminde daha kategorik düşünürken, el-Cuveynî kelimadan aldığı öncüllerle bu kategorileri problematize etmektedir. Kıyâsın tanımında da görüldüğü üzere, eş-Şirâzî geleneğin kıyâs anlayışını yansıtacak şekilde kıyâs tanımı yaparken, el-Cuveynî, kıyâs unsurlarının farklı varlık kategorilerine sahip olduklarını öne sürerek tam bir kıyâs tanımının yapılamayacağını söyler. Aynı şekilde kıyâsın bilgi ve amel değerinde eş-Şirâzî, geleneğe bağlı kalarak kıyâsı bir aşıl olarak kabul ederken, el-Cuveynî, kelimadan aldığı öncüllerle onun kesin bilgi kategorisinden farklılaşmasından dolayı yöntem olduğunu ifade eder. Bunun yanında, her iki fakih kıyâsın geçerli bir aşıl/yöntem olduğunu kabul etse de onu ispat sadedinde söyledikleri hususlarda da ilmî kişiliklerinin etkili olduğu söylenebilir. Hılâf alanında adından söz ettiren eş-eş-Şirâzî, hılâftan aldığı öncüllerle furû'u yansıtarak onun geçerli bir delil olduğunu ispat ederken, el-Cuveynî daha çok aklî düzlemde epistemolojik bağlamda onun geçerli bir delil olduğunu öne sürmektedir. Bunun bir yansıması olarak kıyâs taksiminde el-Cuveynî epistemolojik açıdan kıyâs türlerini ele alırken, eş-Şirâzî, vasfın varlığı bakımından kıyâs taksimi yapmaktadır.

Yukarıda zikredilen farklılıkların nedenleri arasında coğrafya, hocaların silsilesi, ilmî kişilikleri ve devraldıkları ilmî mirası yorumlama gibi çeşitli değişkenlerden söz edilebilir. Ancak bunlar arasında ön plana çıkan husus, fakihlerin ilmî kişiliğidir. Buradan hareketle geçmiş fakihlerin birikimini gelecek kuşaklara aktardığı için eş-Şirâzî'ye *müderris*, geçmiş birikimi yeniden yoruma tabi tutması bakımından el-Cuveynî'ye *imâm* lakapları verilebilir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.
YZ Kullanım Beyanı / Declaration of AI use:	Yazar, bu çalışmayı oluştururken yapay zeka destekli teknolojileri kullanmadığını beyan etmiştir. / The author declared that no AI-assisted technologies were used in the creation of this article.

KAYNAKÇA

- ‘Abdulkâdir el-Ĥatîb el- Ĥasenî. “Muĥaddime.” *el-Lum‘a fî Uşûli‘l-Fıĥh*, Ebû İshâĥ İbrâhîm b. ‘Alî eş-Şirâzî, içinde 5-73. Mektebetu Nizâm Yakübî el-Ĥaşşa, 2012.
- el-Bâkıllânî, el-Ĥâdî Ebû Bekir Muĥammed b. et-Ṭayyib. *et-Taĥrîb ve‘l-İrşâd*. Tah. ‘Abdulĥamîd b. ‘Alî Ebû Zenîd. 3 c. Beyrut: Muessesetu‘r-Risâle, 1998.
- Butur, Ali. “Cessas ve Kâdı Abdulcebbar’ın Kıyas Anlayışlarının Karşılaştırılması.” Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- el-Ceşşâş, Ebû Bekr Aĥmed b. ‘Alî er-Râzî. *Uşûlu‘l- Ceşşâş el-Musemmâ el-Fuşûl fî‘l-Uşûl*. Tah. Muhammed Muĥammed Tâmir. 2 c. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 2010.
- el-Cuveynî, ‘Abdurmelik b. ‘Abdullah b. Yûsuf b. Muĥammed. *el-Varâĥât*. Tah. ‘Abdullaĥîf Muĥammed el-‘Abd Byy: yy, tsz.
- el-Cuveynî, ‘Abdurmelik b. ‘Abdullah b. Yûsuf b. Muĥammed. *et-Telĥîş fî Uşûli‘l-Fıĥh*. Tah. ‘Abdullah Cûlem en-Nibâlî-Beşîr Aĥmed el- ‘Ömerî. Beyrut: Dâru‘l-Beşâiri‘l-İslâmiyye, tsz.
- el-Cuveynî, ‘Abdurmelik b. ‘Abdullah b. Yûsuf b. Muĥammed. *el-Burĥân fî Uşûli‘l-Fıĥh*. Tah. Şalâh b. Muĥammed b. ‘Uveyĥa. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 1997.
- el-Cuveynî, ‘Abdurmelik b. ‘Abdullah b. Yûsuf b. Muĥammed. *Nihâyetu‘l-Maĥlab fî Dirâyeti‘l-Mezheb*. Tah. ‘Abdul‘azîm Maĥmûd ed-Dîb. 19 c. Byy: Dâru‘l-Minhâc, 2007.
- Duman, Soner. *İmam Şâfî’nin Kıyas Anlayışı*. 2. baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Ebû‘l-Ĥuseyin el-Başrî, Muĥammed b. ‘Alî b. et-Ṭayyib. *el-Mu‘temed fî Uşûli‘l-Fıĥh*. Tah. Ĥalîl el-Meys. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-İlmiyye, 1403.
- el-Ebyârî, ‘Alî b. ‘İsmâîl. *et-Taĥĥîk ve‘l-Beyân fî Şerĥi‘l-Burĥân fî Uşûli‘l-Fıĥh*. Tah. ‘Alî b. ‘Abdurraĥmân Besâm el-Cezâir. Kuveyt: Dâru‘d-Diyâ, 2013.

- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî b. Şâbit b. Aḥmed b. Mehdî. *Tārîḥu Bağdâd*. Tah. Beşşâr 'Avâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Ḥacer el-Heytemî, Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî. *Tuḥfetu'l- Muḥtâc fi Şerḥi'l- Minhâc*. Byy: el-Mektebetu't-ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1983.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebû Bekir b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Ömer. *Ṭabakātu's- Şâfi'iyye*. Tah. El-Hâfîz 'Abdul'alîm Ḥân. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1987.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' 'İsmâil b. 'Ömer. *Ṭabakātu's-Şâfi'iyyîn*. Tah. Aḥmed 'Ömer Hâşim-Muḥammed Zeynuhum Muḥammed 'Azb. Byy.: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Diniyye, 1993.
- İbn Salâh, Ebû 'Amr 'Osmân b. 'Abdurrahmân. *Ṭabakātu'l-Fukahâ'i's-Şâfi'iyye*. Tah. Muḥyiddin 'Alî Necîb. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1992.
- İltaş, Davut. "Fıkıh Usulü Yazımında 'Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi' Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine." *Bilimname: Düşünce Platformu*, 7:17 (2009): 65-95.
- Kacır, Temel. "Usûlî Kıyasın Bilgi ve Amel Değeri." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20:1 (2016): 61-88.
- Kızılkaya, Necmettin. "el-Varakât", *DİA*, 42:518-519.
- el-Muzenî, Ebû İbrâhîm 'İsmâil b. Yaḥyâ b. 'İsmâil. "Muḥtasaru'l-Muzenî." *el-Umm*, eş-Şâfi'î, içinde c 8, 43-443. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muḥyiddin Yaḥya b. Şeref. *Tezhibu'l-Esmâ' ve'l-Luğât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tsz.
- Okuyucu, Nail. *İmam Şâfiî*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2020.
- Okuyucu, Nail. "İslâmî İlimlerin Dönüşüm Çağında Bir Fıkıh, Hadis ve Âdâb Âlimi Olarak İmam Nevevî." *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu, içinde 28-181. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Sevgili, Macit. *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2021.
- es-Subkî, Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. Taḥiyyuddin. *Ṭabakātu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*. Tah. Mahmûd Muḥammed et-Tenâhî -'Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv. Byy: Hicr, 1413/1993.
- eş-Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İdrîs b. el-'Abbâs b. 'Osmân b. Şâfi'î b. 'Abdulmuttalib b. 'Abdumenaf. *el-Umm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- eş-Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İdrîs b. el-'Abbâs b. 'Osmân b. Şâfi'î b. 'Abdulmuttalib b. 'Abdumenaf. *er-Risâle*. Tah. Aḥmed Şâkir. Kahire: Muştafâ el-Bâbî el- Ḥalebî, 1940.
- eş-Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Lum'a fi Uşûli'l-Fıkh*. 2. baskı. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- eş-Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *et-Tenbih fi Fıkhî's-Şâfi'î*. Tah. Merkezu'l-Hadamât ve'l-Ebhâşî's- Şekâfiyye. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983.
- eş-Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *Şerḥu'l-Lum'a*. Tah. 'Abdulmecîd Turkî. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1988.

- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf. *el-Ma‘ûne fî'l-Cedel*. Tah. ‘Alî ‘Abdul‘azîz el-‘Umeyrînî. Kuveyt: Cem‘iyyetu İhyâi‘t-Turâşî‘l-İslâmî, 1987.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf. *el-Muhezzeb fî Fıkhî‘l-İmâmi‘ş-Şâfi‘î*. Byy: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, tsz.
- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî b. Yûsuf. *Tabağātu‘l-Fukahâ‘*. Tah. İhsân ‘Abbâs. Beyrut: Dâru‘r-Râidi‘l-‘Arabî, 1970.
- Yıldız, Yasin. “Şîrâzî’nin el-Muhezzeb Adlı Eseriyle Cüveynî’nin Nihâyetu-matlab Adlı Eserinin Metot ve Muhteva Açısından Karşılaştırılması (Kitâbü’n-nikâh Çerçevesinde).” Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2022.
- ez-Zerkeşî, Ebû ‘Abdullah Bedreddin Muhammed b. ‘Abdullah b. Bahâdır. *el-Baḥru‘l-Muḥîṭ fî Uşûli‘l-Fıkh*. 8 c. Dâru‘l-Ketbî, 1994.
- ez-Zuḥaylî, Muhammed. *el-İmâmu‘l-Cuveynî İmâmu‘l-Ḥarameyn*. 2. baskı. Dimaşk: Dâru‘l-Ḳalem, 1992.