

'ALÂEDDİN SEMERKANDÎ'NİN KIYAS ANLAYIŞI

Zuhal DAĞ

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ/Türkiye
dag.zuhal@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9019-0199>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

26/08/2020

Accepted / Kabul Tarihi

20/04/2021

Doi: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.785973>

‘ALÂEDDÎN SEMERKANDÎ’NİN KIYAS ANLAYIŞI

ÖZ

Kıyas, hükmü nass ile belirlenmemiş meselelerin şer‘î hükmünü tespit edebilmek için kendisine başvurulmuş delillerden bir tanesi olup fıkıh usûlünde önemli bir konuma sahiptir. Tarihi süreçte kıyasın delil oluşunu kabul etmeyen bazı gruplar ve kişiler ortaya çıkmışsa da usûlcülerin çoğunluğu, onu hüccet olarak kabul etmiş ve çeşitli kıyas teorileri geliştirmişlerdir. Bu makalede Semerkant Hanefiliğinin önemli isimlerinden biri olan ‘Alâeddîn Semerkandî’nin kıyas teorisi ele alınmıştır. Bu bağlamda kıyasın tanımından başlamak üzere, kıyasın deliller hiyerarşisindeki yeri, hüccet oluşu ve epistemolojik değeri, kıyasın rükünü ve sahih bir kıyas için gerekli olan şartlar ve kıyasın işlevi, ‘Alâeddîn Semerkandî’nin *Mîzânü’l-uşûl* adlı eseri esas alınarak incelenmiştir. Gereken yerlerde, diğer Hanefî usûlcülerin eserlerinden mukayese maksadıyla istifade edilmiştir. Semerkandî’nin kıyas teorisi, merkezinde illetin bulunduğu bir yapıya sahiptir. Bu nedenle illet ile ilgili meselelere detaylı bir şekilde yer verilmiştir. İletinin tespit yollarından nass ve te’sîr ile istidlâl üzerinde durulmuş diğer istidlâl yolları kapsam dışı tutulmuştur. Ayrıca illetin tahsisi, kâsır illetle ta’lîlin cevâzı ve kıyasın sıhhati için illetin muttarid oluşunun şart olup olmadığı gibi tartışılmalı hususlara yeri geldikçe temas edilmiştir. Yapılan inceleme neticesinde Semerkandî’nin kıyas teorisinin bazı hususlarda Hanefîlerin genel yaklaşımından farklı olduğu ve bu durumun kelâm-fıkıh usûlü ilişkisi konusundaki anlayış farklılığından kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuk Usûlü, Hanefî Mezhebi, ‘Alâeddîn Semerkandî, Kıyas, İlet

‘ALĀ’ AL-DĪN AL-SAMARQANDĪ’S UNDERSTANDING OF ANALOGY

ABSTRACT

Qiyās is one of the sources of law, which is used to determine legal qualification (ḥukm) of new cases and has an important place in Islamic law methodology. Although some groups and individuals who reject qiyās as a source of law appeared in history, the majority of usūlīs accepted it as a legal source and developed various theories. In this article, ‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī’s theory of qiyās, who was one of the eminent scholars of Samarqand Ḥanafism, is reviewed. In this context, starting from the definition of analogy, the place of analogy in the hierarchy of proofs, its being a source of law (al-ḥujja) and its epistemological value, the conditions required for a valid analogy and its function were examined on the basis of *Mīzān al-uşūl* by ‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī. In case of need, other Ḥanafī usūlī works were used for the purpose of comparison. Among the methods of validating of cause (ṭuruq al-‘illa), texts (al-naşş) and the method of effectiveness (istidlāl bi at-ta’tḥīr) were examined. Other inference (istidlāl) methods were excluded. In addition, the disputed issues as the specialization of the cause (takḥşīş al-‘illa), the possibility of an intransitive cause (al-‘illa al-qāşira) and whether cause’s consistency (iṭṭarād) is required for a valid analogy were mentioned when appropriate. As a result of the examination, it was concluded that al-Samarqandī’s theory of qiyās dissents from the general Ḥanafī approach in some cases and this was due to difference in understanding relationship between kalām and uşūl al-fiqh.

Keywords: Islamic legal theory, Ḥanafī sect, ‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī, al-qiyās, al-‘illa

GİRİŞ

Mâverâunnehir Semerkant ekolünün otoritelerinden kabul edilen 'Alâeddin es-Semerkandî'nin doğum tarihi hakkında net bilgiler yoktur. Hicri 465 yılından önce doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir. Kaynaklarda bir süre Semerkant'ta kaldıktan sonra Buhara'ya giderek Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ile Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'den (ö. 508/1114) ders aldığı bilgisi bulunmaktadır. Daha çok eğitim ve telif faaliyetiyle meşgul olan Semerkandî, resmi görev almamış ve 539/1144 tarihinde Buhara'da vefat etmiştir.¹ Usûl ve fûru fıkıh alanlarında eserleri bulunan Semerkandî'nin usûle dair eserinin adı, *Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'uqûl*'dür. Kendisinin eserin mukaddimesinde belirttiğine göre müellifin aynı isimle telif ettiği biri muhtasar diğeri mufassal olmak üzere iki eseri bulunmaktadır.² Günümüze ulaşan ve elimizde tahkik edilmiş halde bulunan eser, muhtasar olan metindir. *Mîzânü'l-uşûl'ü* diğer Hanefî usûl eserlerinden farklı kılan husus, müellifin eserin mukaddimesinde de belirttiği üzere Semerkant Mâtürîdî ekolüne ait metodolojik görüşlerin derli toplu bir şekilde bize ulaşmasını sağlamış olmasıdır.

İslam hukuk usûlünün önemli konularından bir tanesi de kıyastır. Bu önemine binaen kıyas ile ilgili meseleleri detaylı olarak ele alan birçok makale ve kitap mevcuttur. Fakat Semerkant Mâtürîdî Hanefî ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan 'Alâeddin Semerkandî'nin kıyas teorisini konu edinen bir çalışmanın bulunmaması, bu araştırmanın temel sâikidir. Semerkandî, eserini *hükümler* ve *hükümlerin kendisiyle bilindiği deliller* olmak üzere temel iki bölüme ayırmış ve kıyas konusunu Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra ele almıştır. Bu makalede onun kıyas anlayışı diğer Hanefî usûlcülerin görüşleriyle mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır. Semerkandî'nin usûlün diğer konularında olduğu gibi kıyas bahsinde de Debûsî'den birçok alıntı yapması ve onun şahsında, kelâmdan bağımsız fıkıh usûlü anlayışına sahip âlimlerin görüşlerini tenkit etmesi nedeniyle, mukayese maksadıyla en sık başvurulan eser *Takvîmü'l-edille* olacaktır.

1. KIYASIN TANIMI VE İŞLEVİ

Usûl âlimleri kıyasın birçok tanımını yapmış ve kelamcılar tarafından yapılan bazı kıyas tanımlarına eserlerinde yer vermişlerdir. Fıkıh usûlünün kelâmî öncüllerle uyumuna itina gösteren Semerkandî, birkaç tanım aktararak bunların önemli bir bölümünün fasit olduğunu; bir kısmının ise doğruya yakın olduğunu söylemektedir. O, kıyasın “*meskût anhin hükümünün mantûk bihe döndürülmesi*”³ veya “*hakkında nass bulunmayan meselenin, aralarındaki ortak manaya (illet) binaen hüküm hususunda nass bulunan meseleye benzetilmesi*” şeklinde tanımlanmasını, sadece şer'î hususları kapsadığı, aklî konuları kapsam dışı bıraktığı gerekçesiyle efrâdını câmi bir tanım olarak görmez.⁴

Semerkandî, “*القياس هو تعدية حكم الأصل بعلة إلى فرع هو نظيره / aslın hükmünün, ortak illete binaen benzeri olan fer'e ta'diye etmesi*”⁵ şeklinde yapılan kıyas tanımını, iki açıdan fasit bulur: Birincisi *ta'diye* kavramı ile ilgilidir. Ona göre haramlık ve helallik gibi hükümlerin yanı sıra aslın illeti de asla ait vasıflardır ve bunların bir yerden başka bir yere intikal etmesi muhaldir. Buna karşılık kıyasta, aslın hükmünün misli,

1 - Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 51; Hayrüddin b. Mahmûd Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmusü terâcim* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002), “es-Semerkandî”, 5/32; Hacı Mehmet Günay, “'Alâeddin Semerkandî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

2 - Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'uqûl*, thk. M. Zekî Abdülber (Devha, 1404/1984), 5-6.

3 - Bu tanım nassın delâletini kapsadığı gerekçesiyle de fasit kabul edilmektedir. bk. Alâeddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/397.

4 - Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 553.

5 - Bu içerikteki tanımlar, kısmi farklılıklarla birlikte birçok Hanefî usûlcü tarafından yapılmaktadır. Örnek için bk. Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 260, 294; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005), 379, 397; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/397; Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa es-Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fi halli gâvâmi'zi't-Tenkîh*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/109.

ortak illete binaen fer‘de sübût bulur. İkinci eleştirisi, tanımında geçen *asıl* ve *fer‘* kavramları ile ilgilidir. Ona göre söz konusu tanım bu haliyle, ma‘dûmun ma‘dûma kıyasını kapsayıcı değildir. Çünkü asıl, kendisine başka bir şeyin bina edildiği; fer‘ ise başka şey üzerine bina edilen şeye verilen isimlerdir. Ma‘dûm ise şey olarak isimlendirilemez. Semerkandî düşüncesini şu örnekle temellendirir: Deliliğe bağlı olarak ortaya çıkan akıl yokluğu, hitabın düşmesi hususunda, aralarındaki ortak manaya binaen çocukluktaki akıl yokluğuna kıyas edilir. Bunu ma‘dûmun ma‘dûma kıyası olarak değerlendiren Semerkandî, her ikisinde bulunan ortak mananın, hitabı anlama ve bu doğrultuda yükümlülüğü yerine getirme hususlarındaki acziyet olduğunu söyler.⁶

Semerkandî'ye göre kıyasın doğru tanımı şu şekildedir: *القياس إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر* “İki mezkûrdan birinin hükmünün mislini, illetin misliyle diğerinde açığa çıkarmaktır.”⁷ İmam Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) nispet edilen bu tanım⁸, akli kıyas kapsamında değerlendirilen istidlâl türlerini de içine alacak genişliktedir.⁹

Semerkandî tanımında “isbât” ve “tahsil” kavramlarının yerine “ibâne” kavramının kullanılmış olmasını, itikâdî olarak hükmün isbât ve tahsîlinin gerçekte Allah'ın fiili oluşuyla temellendirir. Kıyas ise kulun fiilidir ve Allah'ın o meseledeki hükmünü beyan etmektedir.¹⁰ Tehânevî de (ö. 1158/1745'ten sonra) Kitap, Sünnet ve icmâ gibi şer‘î delillerden biri olan kıyasın tüm tarif ve kullanımlarının gerisinde, onun müçtehidin fiili olduğu düşüncesinin bulunduğunu söyler ve İmâm Mâtürîdî'nin tarifinde “ibâne” kavramının varlığını bu düşünceye bağlar.¹¹

Semerkandî, tanımında “hükmün misli” ifadesinin kullanılmış olmasını şöyle gerekçelendirir: Haramlık, helallik, vücûb ve cevâz gibi hükümlerin yanı sıra illet de asla ait vasıflardır. Bunların aynı, aslın dışında bir yerde tasavvur edilemez. Ama misilleri tasavvur edilebilir. Şöyle ki illetin misli fer‘de mevcut olduğu takdirde, aslın hükmünün misli fer‘ için sâbit olur. O, tanımında “asıl”, “fer” ve “şey” ifadelerinin yerine “mezkûr” kelimesini tercih etmesinin gerekçesini, bu kavramın hem mevcûdu hem de ma‘dûmu kapsayıcı nitelikte olmasıyla açıklar.¹²

Kıyasın hükmü diğer bir deyişle işlevi hususunda, Irak meşâyihî ile Semerkant meşâyihî arasındaki ihtilafa değinen Semerkandî şöyle der:

*“Semerkant meşâyihine göre kıyasın işlevi, aslın hükmünün mislinin fer‘de sübûtudur. Irak meşâyihine göre aslın hükmünün fer‘e ta‘diyesidir. Bu ihtilafın gerisinde, asıldaki hükmün nassa mı yoksa illete mi izafe edilmesi gerektiği hususundaki görüş ayrılığı vardır. Irak meşâyihine göre asıldaki illet, hükmün fer‘de sübûtunun delilidir. Buna bağlı olarak asıldaki hüküm, bizzat nass ile sâbit olurken fer‘de nassın delâleti ile sâbit olur. Bize göre hüküm, illet ile sâbit olur. Nass ise hükmün onunla sübûtunun mu‘arrifidir.”*¹³

2. KIYASIN DELİLLER HİYERARŞİSİNDEKİ YERİ VE HÜCCET OLUŞU

Semerkandî eserini “hükümler” ve “hükümlerin kendisiyle bilindiği deliller” olmak üzere iki temel bölüme ayırmış ve delilleri detaylı olarak incelemeye geçmeden, aralarındaki hiyerarşik yapıyı ele almıştır.

6 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 553-554. Benzer ifadeler için bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/397; Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü'İştihâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “Kıyas” 2/1351-1353.

7 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 554.

8 - Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/397.

9 - Hacı Yunus Apaydın, “Kıyas (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/531.

10 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 554. Benzer ifadeler için bk. Ebü's-Senâ (Ebü'l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd el-Lâmîşî, *Kitâb fî uşûli'l-fıkh*, nşr. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1995), 177; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-uşûl fî şerhi Mirkâti'l-vüşûl*, thk. Cemâl Ebü'l-'İzz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017), 224.

11 - Tehânevî, “Kıyas”, 2/1352.

12 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 554.

13 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 649.

Hükmün kendisiyle bilindiği hususların delil, hüccet, beyyine, bürhân, âyet, 'alâmet, illet, sebeb, şart ve istishâbu'l-hâl gibi farklı adlara sahip olduğunu belirten Semerkandî, bunların bir kısmının cins isim, bir kısmının tür ismi olduğunu, buna bağlı olarak kapsam bakımından aralarında fark bulunduğunu ifade eder.¹⁴ O, *delil* kavramının, ister hissi, ister akli, isterse şer'î olsun her türlü hükmün bilindiği şeyi ifade etmede kullanıldığı için diğerlerinden daha kapsamlı olduğunu belirtir. Nitekim kelimciler bilgi vasıtalarını his, haber ve akıl şeklinde üç kısma ayırıp bunları, *delil* olarak adlandırmaktadırlar. Bu kavramın şümüllü olduğunu gösteren diğer bir husus hem kat'î hem de zannî bilgi kaynaklarını ifade etmede kullanılmasıdır. Örneğin kıyas, haber-i vâhid ve nassların zâhiri, zan ifade etmelerine rağmen *delil* olarak adlandırılmaktadırlar.¹⁵

Ahkâmın kendisiyle bilindiği delillerin, Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört tür olduğunu ifade eden Semerkandî, ilk üçünün fikhın asılları olarak adlandırıldığını ve kıyasın bu üç asılın fer'î olduğunu belirtir.¹⁶

Kıyası, aklî ve şer'î olmak üzere iki kısma ayıran Semerkandî, aklî kıyasın hüccet olduğunu ve aklî hususların bilinmesinin yolu olduğunu söyler. Aklî kıyasın hücciyeti hususunda Berâhime, Sümeniyye, İmâmiyye, Müşebbihe ve Hâricîlere nispet edilen görüşleri kısaca aktaran Semerkandî, bu meselenin esas itibariyle kelâmî bir problem olduğunu belirtir ve bu husustaki tartışmaları kelâm kaynaklarına havale ederek konuyu tamamlar.¹⁷

Hakkında zâhir bir nass bulunmayan ve bilinmesi sadece şeriata bağlı olan hadiselerin hükmü hususunda yapılan kıyası, *şer'î kıyas* olarak nitelendiren Semerkandî, onun hücciyeti hususundaki ihtilaflara genişçe yer verir. Fukahâ ve kelimcilerin büyük çoğunluğunun şer'î kıyasın hüccet olduğunu ve onunla amel etmenin vâcip olduğu görüşünü savduklarını, buna mukabil Dâvud el-İsfehânî ve ona tabi olan Zâhirîler ile Mutezile'den Nazzâm, Kaşânî ve Şatvî'nin aklî kıyası hüccet olarak kabul etmekle beraber şer'î kıyası hüccet olarak kabul etmediklerini söyler. Ayrıca Mülhide, İmâmiyye ve Müşebbihe'nin dışındaki diğer Hâricî grupların da şer'î kıyasın hücciyetini reddettiklerini ifade eder.¹⁸

Şer'î kıyası hüccet olarak kabul eden âlimlerin görüşlerini Kitap, Sünnet, sahabe icmâ ve aklî deliller ile temellendirdiklerini söyleyen Semerkandî, "*Ey akıl sahipleri! İbret alın.*"¹⁹ ayetinin hem aklî hem de şer'î kıyasın hüccet oluşuna delalet ettiğini belirtir. Bu ayette geçen *i'tibâr* (ibret alın) kelimesini, dil açısından "*bir şeyin hükmünün hangi manaya binâen sâbit olduğu hususunda düşünmek ve hüküm hususunda benzerlerini ona döndürmek, başka şeyleri ona kıyaslamak*" olarak yorumlayan Semerkandî'ye göre Allah, basiret sahiplerine *i'tibârda* bulunmayı emretmiştir. *İ'tibâr* ise akliyyat ve şer'îyyât arasında ayırım yapmaksızın mutlak olarak mukayese yapmak anlamına gelmektedir.²⁰ Ona göre anlaşmazlık halinde Allah ve Resûlüne başvurmanın emredildiği ayet²¹ de kıyasın hüccet olduğunu göstermektedir. Zira anlaşmazlık, zâhir hükümlerde değil; rey ve içtihada ihtiyaç duyulan hükmü kapalı hususlarda yaşanır. O halde buradaki emir, rey ve icthâd vasıtasıyla kıyası emretmek manası taşır.²²

Ona göre kıyasın hüccet oluşunun sünnetten de birçok delili bulunmaktadır. Bunlardan biri Mu'âz hadisidir. Hz. Peygamber (s.a.v.) Mu'âz b. Cebel'i Yemen'e Kur'an'ı ve dini hükümleri öğretmek ve kadılık yapmak üzere gönderirken ona bir dava ile karşılaştığı zaman neye göre hükmedeceğini sorar. O da sırasıyla Allah'ın Kitâb'ı ve Rasûlünün sünnetiyle hükmedeceğini söyler. Hz. Peygamber (s.a.v.) bunlarda bulamadığı takdirde ne ile hükmedeceğini sorunca, Mu'âz "*Kendi re'yimle icthâd ederim ve vazgeçmem*" diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) eliyle onun göğsüne vurarak "*Allah Rasûlünün el-*

14 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 69.

15 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 70-71.

16 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 76.

17 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 555-556.

18 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 556-557.

19 - el-Haşr 59/2.

20 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 561.

21 - en-Nisâ 4/59.

22 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 562.

çisini, Allah'ın ve Rasûlünün hoşnut olduğu (cevaba) muvaffak kılan Allah'a hamdolsun" der.²³ Semerkandî benzer içeriğe sahip başka rivâyetler de aktarır. Bunlardan birinde Abdullah b. Mes'ûd'u kadı olarak görevlendirdiği vakit Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ona şöyle dediğini ifade eder: "Eğer hükmü, Kitap ve Sünnette bulamayacak olursan, reyinle ictihâd et." Bu ifadeler, farklı lafızlarla Beyhâkî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ* adlı eserinde, Abdullah b. Mes'ûd'a nispetle mevkûf olarak rivâyet edilmektedir.²⁴

Semerkandî'ye göre re'y ile ictihâdda bulunmanın meşruiyetini gösteren bu tür rivayetler, kıyasın şer'î hususlarda hüccet olduğuna delâlet etmektedir. Diğer yandan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sahâbîlerin sorduğu bazı sorulara doğrudan değil; benzer hükümlere benzetmede bulunarak cevap vermiş olması da kıyasın hüccet olduğunu gösterir. Öpmenin orucu bozup bozmayacağını soran Hz. Ömer'e, Hz. Peygamber (s.a.v.) "Mazmaza yaptıktan sonra ağzındaki suyu (yutmadan) dışarı atmış olsaydın bu durum, (orucuna) zarar verir miydi?"²⁵ diyerek cevap vermiş olması, bu duruma örnek teşkil eder.²⁶

Semerkandî'ye göre sahâbenin rey ve ictihâda açık hususlarda ihtilaf etmeleri ve böyle durumlarda kıyas ile meşgul olmaları, onun hüccet olduğunu gösteren diğer bir delildir.²⁷

Semerkandî, şer'î kıyasın hücciyetini mantıki olarak da temellendirir. Ona göre kıyasın hücciyetini kabul etmeyenler şu beş delilden birine dayanabilirler: "His, akıl, kat'î nass, zannî nass ve kıyas". Daha sonra kıyasın hüccet oluşunu reddedebilmek için bunların neden delil olarak kullanılamayacağını sırayla açıklar. Ona göre kıyas, duyu organlarıyla bilinen bir husus olmadığı için bu konuda his delil olarak kullanılamaz. Keza kıyasın hücciyetini akli olarak reddetmek de mümkün değildir. Çünkü bedihi olarak bilinen hususlarda ihtilaf yaşanmaz. Kıyasın hücciyeti konusunda ihtilafların olması, onun akli olarak reddedilemeyeceğini gösterir. Benzer şekilde kıyasın hücciyetinin kat'î nass ile reddedilmesi de mümkün değildir. Zira müfesser kat'î nass ile sâbit hususlarda da Müslümanlar arasında ihtilaf görülmez. O halde kıyasın hücciyeti hususunda yaşanan ihtilaflar, onun kat'î nass ile reddedilemeyeceğinin göstergesidir. Semerkandî'ye göre kıyas, haber-i vâhid ile de reddedilemez. Çünkü haber-i vâhidin doğru olma ihtimali olduğu gibi yalan olma ihtimali de vardır. Bunu belirlemenin ölçüsü, onu aktaran râvînin adâletidir. Râvînin adil olup olmadığı da kıyas ile bilinir. Şöyle ki bir râvînin yalandan kaçınıp kaçınmadığı, diğer büyük günahlardan kaçınıp kaçınmadığına kıyasla belirlenir. Eğer büyük günahlardan kaçınıyorsa, bu durum yalandan da kaçındığının göstergesi olarak kabul edilir. Bu durumda râvî âdil olarak nitelendirilir ve aktardığı haberin doğruluğu tercih edilir. O halde haber-i vâhid ile kıyasın hücciyetini reddetmek isteyenler, kıyastan bağımsız hareket etme imkânına sahip değildir. Benzer bir durum kıyasın hücciyetinin bizzat kıyasın kendisi ile reddedilmesinde de söz konusudur. Kural olarak bir şey nefyedilirken aynı zamanda isbât da ediliyorsa, bu durum onun zorunlu olarak sâbit olduğunu gösterdiği için Semerkandî'ye göre kıyasın hücciyetini, haber-i vâhid ve kıyas yoluyla reddetmek doğru bir yaklaşım değildir.²⁸

Semerkandî, şer'î kıyası akli kıyasa benzeterek de temellendirir. Ona göre akli hususlarda kıyasın hüccet olmasını gerektiren mana, şer'î kıyasta da mevcuttur. Şöyle ki akli kıyas, zâhirde kendisi için bir delil ve alâmetin bulunduğu hafî bilgiye ulaştırıcı bir yoldur. Diğer bir deyişle akli kıyas, bilinenden hareketle bilinmeyen bilgisine ulaştırır. Bu bilgiye ulaştırıcı şey zâhirdeki delil veya hükmün kendisine bağlandığı alamettir. Akli kıyasın bu niteliği şer'î kıyas için de söz konusudur. Şöyle ki şer'î kıyas da zâhirde delili bulunan hafî bilgiye ulaştırıcı bir yoldur. Söz konusu delil, hem akli hem de şer'î kıyasta hükmün sübutunda müessir olan veya sebr ve taksim gibi yollarla bilinen vasıftır. Ne var ki akli hususlarda vasfın hüküm

23 - Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Akdîye", 11; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şahîh (es-Sünen)*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Ahkâm", 3; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Menâsik", 38.

24 - Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/196.

25 - Ebû Dâvûd, "Savm", 33.

26 - Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 562-563.

27 - Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 563-564.

28 - Semerkandî, *Mîzânü'l-uşûl*, 565.

üzerinde müessir olduğu, duyu organları, müşahede veya bedihi olarak akılla bilinirken şer'î hususlarda, bunun yolu şeriatın kendisidir. Buna bağlı olarak aklî kıyasta delilin kat'î olmasına karşılık; şer'î kıyasta müessir vasıf, istidlâl ile belirlendiği zaman zannî olur. Böylece aklî kıyas yoluyla elde edilen hüküm kat'î olurken, şer'î kıyas yoluyla elde edilen hüküm zannî olur.²⁹ Semerkandî'ye göre hüküm hususundaki bu epistemolojik farklılık, şer'î kıyas ile istidlâlin sıhhatine gölge düşürmez. Çünkü galip zan ifade eden bilgi ile amel etmenin önünde hem aklen hem de şer'an bir engel yoktur. Aksine bu tür bilgi ile amelde bulunmak vaciptir. Ona göre şu örnekler, galip zan ile amelde bulunmanın şer'î olarak vâcib olduğunu gösterir: Doğru söyledikleri hususunda galip zan olduğu takdirde şahitlerin şehadetiyle hükmedilir. Benzer şekilde insanın iç dünyasını ilgilendiren bir durum olması hasebiyle, iman edip etmediği yakinen bilinmemesine karşın bir kimse zâhiren Müslüman olduğu takdirde ona İslam ahkâmı uygulanır.³⁰ Semerkandî galip zannın meşruiyetini aklî olarak temellendirmek için de bazı örnekler verir. Mesela meyilli bir duvarın altında duran kişinin, duvarın yıkılacağını kesin olarak bilmese bile aklen oradan kaçıp uzaklaşması gerektiğini bilmesi veya yırtıcı bir hayvanla karşılaşan kişinin, hayvanın ona zarar vereceğini kesin olarak bilmese bile kaçması, galip zanna göre hareket etmenin meşruiyetini gösterir.³¹

Kıyas karşıtlarının görüşlerini tenkide tabi tutan Semerkandî, onların bazı nassların zâhirine tutunarak her şeyin açıklamasının Kur'an'da bulunduğunu iddia etmelerini³² eleştirir. Ona göre bu tür ayetlerde Şâri'in muradı nassın zâhiri değil, nasslara tevdi edilmiş manalardır. Çünkü tüm hükümler, nasslarda lafzen mevcut değildir. Ona göre nasslara tevdi edilmiş bu manaların bir kısmı, istihrâca ihtiyaç kalmayacak ölçüde zâhir iken çoğunluğu içtihat ve rey yoluyla elde edilir. Bu da her hususta nassların zâhirine tutunmanın batıl olduğunu, buna karşılık nasslara tevdi edilmiş manalara itibar etmenin gerekli olduğunu gösterir. Ona göre nassların manalarına itibar ise kıyastır.³³

O, kıyas karşıtlarının, kıyas yapanların bilgi sahibi olmadıkları şeye tabi oldukları veya Allah'a hak olmayan bir şeyi isnad ettikleri³⁴ şeklindeki iddialarına, bilgi teorisiyle cevap verir. Bilginin kat'î ve zannî (zâhir ve râcih) olmak üzere ikiye ayrıldığını, amel hususunda râcih bilginin yeterli olduğunu, buna karşılık itikadi konularda kat'î bilginin gerekli olduğunu söyleyen Semerkandî, kıyasın küllî bakımdan kat'î bir delil olduğunu, fakat bu durumun onunla ulaşılan her bir sonucun kat'îliğini gerektirmediğini ifade eder. Ona göre kıyasın küllî olarak kat'î bir delil olduğunun delili, bu konudaki sahabe icmâdır. Cüz'i meselelere gelince, kıyasın kat'î olduğu söylenemez. Aksine böyle durumlarda kıyas, zâhir ve râcih bir delil olup hata ihtimali bulunmakla beraber, amel hususunda ihtiyaten ona itibar edilir.³⁵

29 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 566.

30 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 567.

31 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 567.

32 - Kıyas karşıtları, görüşlerini temellendirmek için şu ayetlere dayanırlar: "*Kendilerine okunan bu Kitab'ı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu? Elbette inanan bir topluluk için onda rahmet ve ibret vardır.*" (el-Ankebût 29/51) Onlara göre bu âyet, Kur'an-ı Kerim'i yeterli görmeyenleri kınamaktadır ve kıyası hüccet kabul edenler, Kitab'ı yeterli görmedikleri için bu ayetin kapsamına girmektedir. Ayrıca kıyas karşıtlarına göre Allah Teâlâ, şu ayetlerde Kitab'ın her şeyi açıklayıcısı olduğunu söylemektedir: "*Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*" (el-En'âm 7/59) "*Yine o gün her ümmetin içinden kendileri hakkında birer tanik çıkaracağız; seni de bu kimseler hakkında tanik yapacağız. Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidayet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.*" (en-Nahl 16/89) Onlara göre nassın bulunmadığı yerde, kıyasın hüccet olduğunu kabul etmek, Kur'an'ın her şeyin açıklayıcısı olmadığını kabul etmek anlamını taşır ki bu durum nassa aykırıdır. bk. Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 558.

33 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 568.

34 - Kıyas karşıtlarına göre kıyas yapanlar şu âyetlerin kapsamına girmektedir: "*Allah hakkında, haktan (gerçek olandan) başkasını söylemeyin.*" (en-Nisâ 4/171) "*Hakkında ilim sahibi olmadığın (bilgin olmayan) şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.*" (el-İsrâ 17/36) Kıyas karşıtlarına göre bu âyetlerde geçen *hak* kavramı, kesin olarak bilinen; *ilim* kavramı ise kat'î bir şekilde sâbit olan şeylere verilen adlardır. Allah Teâlâ, hak olmayan bir şeyi söylemeyi ve bilinmeyen şeye tabi olmayı yasaklamıştır. Kıyas, zannî olduğu için bu yasağın kapsamına girmektedir. bk. Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 557.

35 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 568.

Kıyas karşıtlarının, görüşlerini savunmak için bazı haber-i vahitlere tutunmalarını da eleştiren Semerkandî, âhâd haberlerin sadece amel hususunda hüccet olduğunu, kıyasın hüccet oluşunun ise ameli değil, itikadî bir mevzu olduğunu, itikadi konularda ise haber-i vâhitlerin kabul edilmediğini söyleyerek onların delillerini çürütür. Nitekim küllî delilleri belirleme ve ispat işinin kelâm ilmine ait olduğu düşüncesi, usûl âlimleri arasında yaygın bir kabuldür.³⁶

Semerkandî, kıyas karşıtlarının “kıyası kabul edenlerin de haber-i vâhitleri kullandığı” şeklindeki muhtemel itirazını ise şu şekilde cevaplandırır: Kıyasın hüccet olduğunu gösteren haberler özünde âhâttir. Fakat sahâbilerin kıyasın hüccet olduğu hususunda icmâ etmeleriyle bu tür haberler genel kabule mazhar olmuş ve böylece meşhura dönüşmüşlerdir.³⁷

Semerkandî, kıyas karşıtlarının kıyası beyan türlerinin en zayıfı olarak görmelerini de eleştirir. Kıyas karşıtlarına göre hikmet sahibi Allah’ın kuvvetli beyan yolu olan kat’î nass ile açıklama kudreti var iken en zayıf beyan yolu olan kıyas ile hükümlerini açıklaması hikmete uygun değildir. Çünkü kıyasta hata ihtimali vardır. Böyle ihtimalli şeyler ile sadece ihtiyaç nispetinde amel edilir. Bütün hadiselerin hükmüne Kitap, Sünnet ve icmâ ile bunlarda bulunmadığı takdirde istishâbu’l-hâl veya akıl ile ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla kıyas karşıtlarına göre tüm bu delillerin varlığı, şer’î kıyasa başvurmaya ihtiyaç bulunmadığını gösterir. Aklî kıyasa gelince onunla amel edilmesinin nedeni, kat’î oluşudur. Kibleyi araştırma gibi kat’î delilin bulunmadığı hususlarda zan ile amel etmenin meşru oluşunun nedeni, ihtiyacın varlığıdır. Çünkü bu hususlarda aklî ve kat’î bir delil ile amel etme imkânı yoktur. Fakat bunlar şer’î kıyasın hüccet olduğunu göstermez.³⁸

Semerkandî’ye göre bu düşünce tarzı yanlıştır. Nitekim haber-i vâhitlerin hüccet olduğu hususunda kıyasın hüccet oluşunu savunanlar ile kıyas karşıtları arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Şeriatta bazı hükümlerin haber-i vâhitler ile beyan edilmiş olması ve haber-i vâhitlerin hüccet oluşu, kıyas karşıtlarının bu argümanını çürütmektedir. Zira Allah Teâlâ’nın hükmü haber-i vâhit ile değil de daha güçlü bir delil ile beyan etme kudreti mevcuttur. Semerkandî bu durumu şu örnekle de temellendirir: Zarurî bilgi, istidlâlî bilgiden kuvvetlidir. Aralarındaki temel farklılık zarurî bilgide şüphe bulunmazken istidlâlî bilgide şüphe ihtimalinin varlığıdır. Buna rağmen istidlâlin kendisi kat’î bir delildir. Benzer şekilde her bir meselede yapılan kıyasta hata ihtimali bulunmasına karşılık, kıyas küllî bakımdan kat’î bir delildir.³⁹

Kıyas karşıtlarının “hükümün kıyas ile teşri kılınmasında bir hikmetin bulunmadığı” yönündeki düşüncelerini de eleştiren Semerkandî, teemmül (derin tefekkür) ve istidlâlin bizzat kendilerinde hikmetin bulunduğu söyler. Nitekim kullar, teemmül ve istidlâlde bulunarak fazilet kazanır. O halde tüm hükümlerin zâhir olarak beyan edilmiş olmasına gerek yoktur. Bazı hükümlerin hafî olması ve kulların teemmül ederek ve istidlâlde bulunarak bunları bilmek için çaba göstermesinde hikmet bulunmaktadır. O, bu durumu, aklî delillerin kat’î olmalarına karşılık bir kısmının kapalı oluşuyla da temellendirir. Öyle ki ihtilaflar bu tür hususlarda yaşanmaktadır. Allah Teâlâ, zannî delilleri bazı hikmetler gördüğü için yaratmıştır. Eğer tüm delilleri zâhir ve açık kılsaydı, -ister aklî ister şer’î olsun- hiçbir hükümde ihtilafın yaşanmaması gerekirdi. Ayrıca Kitap, Sünnet ve sahabe icmâ gibi kıyasın meşruiyetini gösteren deliller, beyan türlerinin en zayıfı da olsa kıyasın meşru kılınmasında, biz tam olarak kavrayamasak bile bir hikmetin bulunduğunu kabul etmeyi gerektirir. Çünkü Allah hikmetsiz bir hüküm teşri kılmaktan münezzehdir.⁴⁰

Kıyas karşıtlarının “kıyasın sadece ihtiyaç nispetinde başvurulması gereken bir delil olduğu” yönündeki argümanını kabul eden Semerkandî’ye göre Allah Teâlâ, kıyasa gerek kalmayacak şekilde şeriat vaz’ etmeye kadir olduğu halde, nassla belirlenmiş sınırlı sayıda hükümün varlığı, nassların kıyamete kadar ortaya çıkacak tüm olayları beyan edici nitelikte olmadığını ve bu durumun nasslara tevdi edilmiş manaları istinbât etmeyi gerektirdiğini ifade eder.⁴¹

36 - Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 569.

37 - Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 569.

38 - Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 559-560.

39 - Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 569.

40 - Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 570.

41 - Semerkandî, *Mîzânü’l-uşûl*, 570.

3. KIYASIN TÜRLERİ

Kıyasın aklî ve şer'î olmak üzere iki türünün bulunduğunu belirten Semerkandî, şer'î kıyası geçerlilik bakımından sahih ve fasit kısımlarına, sahih kıyası da celî ve hafî olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre mansûs illet veya üzerinde icmâ edilmiş illet ile yapılan kıyas işlemi, celî kıyastır. O, akılla apaçık bir şekilde bilinen illetlerle yapılan kıyası da bu kapsamda görür. Ona göre kıyasların büyük bölümünü teşkil eden hafî kıyas, bu üç kategorinin dışındaki diğer illetler ile yapılan kıyastır. Celî kıyas ile ilgili ihtilafın olmadığını, buna karşılık hafî kıyas hususunda ciddi görüş ayrılıklarının bulunduğunu söyleyen Semerkandî, müstenbat illete dayalı kıyası, hafî kıyas kapsamında görmektedir. Kıyâsü'ş-şebih ile kıyâsü't-tard gibi istidlâl türlerini ise fasit kıyasa örnek verir.⁴²

4. KIYASIN RÜKNÜ

Hanefî usûl âlimleri arasında illetin kıyasın rüknü olduğu hususunda ihtilaf yoktur.⁴³ İhtilaf asıl, fer' ve hükmün kıyasın rüknü mü yoksa şartı mı olduğu hususunda yaşanmaktadır. Örneğin Molla Hüsrev (ö. 885/1480) illetin yanı sıra diğer üç unsurun da rükün olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ Bazı usûl âlimlerinin kıyasın rükünlerini asıl, fer, hüküm ve illet olarak gördüklerini aktaran Abülazîz Buhârî (ö. 730/1330) sahih bir kıyas işleminin varlığının hem illete hem diğer üç unsura bağlı oluşundan hareketle, bunu hasen bir görüş olarak nitelendirir.⁴⁵ Teftâzânî (ö. 792/1390) bu ihtilafın rükün kavramına yüklenen anlamdan kaynaklandığını ifade eder.⁴⁶ Semerkandî'ye göre kıyasın rüknü, illettir. O, asıl ve fer'in varlığını ise kıyasın sıhhat şartları arasında zikreder.⁴⁷

4.1. İLLET

Kıyasın rüknüne emâre, 'alem, sebep, delil, fikh, rey, mana, ictihâd, kıyas, nazar, istidlâl, hüccet, burhan, illet ve i'tilâl gibi isimlerin verildiğini söyleyen ve bu isimlerin verilmiş gerekçelerini teker teker açıklayan Semerkandî, "illet" kavramı üzerinde diğerlerine nazaran daha fazla durur.⁴⁸ İlet kavramının dilde kullanıldığı farklı manaları aktaran Semerkandî, kıyasın rüknünün illet olarak adlandırılmasının gerekçesini, illetin asılda ve fer'de hükmün sübûtunda müessir vasıf oluşuna bağlar. Zira Arapçada illet kelimesi, "bir şey üzerinde müessir olan şeyler" için kullanılabilir.⁴⁹

Muhakkik usûl âlimleri tarafından yapılmış farklı illet tanımlarını aktaran Semerkandî, Debûsî'nin (ö. 430/1039) illeti, dil bakımından "bulunduğu mahallin hükmünü değiştiren durum" veya "bulunduğu mahalde irade dışı bir şekilde değişiklik meydana getiren şeye verilen isim" olarak tefsir ettiğini söyler. O, Debûsî'nin illet tanımını şöyle aktarır: "ما تعلق به الإحداث و الإيجاد بلا إختيار بقدر الحلول بمحل الحكم (İlet), hükmün mahalline hulûl ettiği ölçüde, ihdâs ve icâdın irade dışı bir şekilde taalluk ettiği şey(dir)"⁵⁰

42 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 573.

43 - Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 292; Serahsî, *Uşûl*, 418; Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/501; Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 583; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/111; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-uşûl*, 231.

44 - Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-uşûl*, 231.

45 - Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/502.

46 - Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *et-Telviḥ ilâ keşfi ḥaḳâ'iki't-Tenkih*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/113.

47 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 583, 626.

48 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 574.

49 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 577-578.

50 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 579. Semerkandî, Debûsî'nin tanımını yukarıdaki şekilde aktarır. Söz konusu tanım Debûsî'nin eserinde şöyledir: والمراد بالعلة بعرف لسان الشرع: المعاني المستنبطة من النصوص التي تعلق بها الأحكام شرعا فيها،

Semerkandî, “ihdâs ve îcâdın illete taalluku” ifadesiyle neyin kastedildiğini sorarak Debûsî'nin tanımını tartışmaya açar. Zira ihdâs ve îcâd, Allah'ın fiilleridir. Bu nedenle illetin muhdîs ve mûcib oluşu, hakiki manada tasavvur edilemez. Fakat mecâzen bu tür ifadeleri kullanmak fukahâ örfünde yaygın bir durumdur. Nitekim fakihler *mûcib illet* ifadesini yaygın bir şekilde kullanmaktadır. Ona göre illetin mecâzen muhdîs ve mûcib olarak nitelendirildiği düşünülse bile mantık ilmine göre tanımlarda mecaz ifadelerin kullanılması yanlıştır. Bu durum, Debûsî'nin tanımını eleştiriye açık hale getirmektedir.⁵¹

Semerkandî'ye göre illetin doğru tanımı, İmâm Mâtürîdî'ye nispet ettiği şu tanımdır: *العلة هي المعنى الذي إذا وجد يجب به الحكم* “İlet mevcut olduğu takdirde hükmün kendisiyle birlikte gerekli olduğu manadır.”⁵²

Kıyasın rûknünün illet olduğu hususunda Irak meşâyihî ile Semerkant meşâyihî arasında ihtilafın olmadığını belirten Semerkandî, Irak meşâyihînin kıyasın rûknünü yani illeti, hükmün fer‘de sübûtunun alâmeti kılınan vasıf olarak tanımladıklarını belirtir.⁵³ Semerkandî'ye göre kıyasın rûknü, asıldaki hükmün sübûtunda müessir ve uygun olan vasıftır. Bu vasfın misli fer‘de bulunduğu takdirde -asla kıyasla- asıldaki hükmün misli fer‘ için sabit olur.⁵⁴ Onun kıyasın rûknünü, illet ile sınırlı gören bakış açısı, Hanefilerin genel anlayışıyla uyum içerisindedir. Ona göre kıyasın rûknü illet, illetin rûknü ise hükmün sübûtunda müessir ve uygun vasıftır.⁵⁵

Semerkandî, kıyasın rûknünü tanımlarken kullandığı “الوصف الصالح / uygun vasıf” ifadesiyle hüküm ile illet arasındaki aklî ve şer‘î münasebet ve uygunluğun kastedildiğini belirtir. Bu da hükmün söz konusu illete izafe edilmesinin aklen imkânsız olmaması, bilakis güzel olması anlamına gelmektedir. Örneğin suçlara cezaların, ibadetlere sevabın, itlâfa tazmin sorumluluğunun izafe edilmesi gibi.⁵⁶

Semerkandî illet ile illetin rûknünü birbirinden ayırmaktadır. Ona göre illetin rûknü olan vasıf, lâzım veya âriz bir vasıf olabilir. Keza isim veya hüküm olması da mümkündür.⁵⁷ Daha sonra bu ifadelerle ne kastettiğini misaller vererek açıklar. Örneğin İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) gıda maddelerinde ribânın illeti olarak tespit ettiği tu‘m (gıda maddesi olma) vasfı, lâzım bir vasıf iken; Hanefilerin tespit ettiği keylîlik ise âriz bir vasıftır. Dolayısıyla Hanefilere göre ölçülemeyecek kadar az miktardaki buğday, mekîl olarak kabul edilmez ve bu nitelikteki buğdayın fazlalıklı olarak değişiminde ribâ cereyan etmez. Semerkandî illetin isim oluşuna, hamrın haramlığı hükmü ile hadd cezalarının zina, kazf ve sirkat gibi isimlere taallukunu örnek olarak verir. Nitekim bazı fakihlere göre haramlık hükmü, hamr ismiyle sübût bulunduğu için hamr adının verilmediği diğer içeceklerle haramlık hükmü te‘addi etmez. Örneğin üçte biri buharlaşınca kadar kaynatılarak katılan üzüm suyuna hamr denilmediği için haramlık hükmü ona intikal etmez. Buna karşılık sarhoş etmese bile şarabın çok az miktarına da hamr denilir ve haramlık hükmü sübût bulur. Yani bu düşüncedeki fakihlere göre haramlık hükmünün illeti, sarhoş edicilik vasfı değil, o içeceğin hamr olu-

و تعدت بتعديها إلى الفروع، لأن تلك المعاني بحكم حلولها في المنصوص عليها غيرت أحكامها لا عن اختار إلى العموم عن الخصوص “İlet, nasslardan istinbât edilmiş ve ahkâmın şer‘an taalluk ettiği manalardır. İletin geçişli olmasıyla (ahkâm) fer‘e te‘addi eder. Çünkü bu manalar, mansûs aleyhe hulûl ederek nassların ahkâmını irade dışı bir şekilde husûstan ‘umûma değiştirir.” Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 14-15.

51 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 582.

52 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 580.

53 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 584.

54 - ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الأصل bk. Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 583.

55 - Kıyasın rûknünü illet ile sınırlandıran Semerkandî düşüncesini şöyle temellendirmektedir: “Kıyas, aslın hükmünün fer‘de sâbit olabilmesi için fer‘in asla döndürülmesi olduğuna ve aslın hükmünü fer‘de nass ile sâbit kılma imkânı da bulunmadığına göre asılda şer‘î hükmün kendisiyle vâcib olduğu ve misli fer‘de bulunduğu takdirde fer‘de hükmün sübûtunu gerektiren bir vasfın varlığı gerekir. Eğer bu durum kabul edilmeyecek olursa, fer‘de hüküm isbâtı mümkün olmaz. Çünkü her bir hükmün delilinin bulunması zorunlu olup fer‘ hakkında nass veya icmâ (gibi deliller) yoktur. Eğer böyle bir delil mevcut olsaydı, hükmün sübûtü zaten onunla olacaktı. O halde kıyasın rûknünün illetten ibaret olması gerekir. Her ne kadar kıyas yoluyla hüküm isbâtı için mezkûr vasfın dışında birtakım şartlar gerekse de hükümler, rûknlerine izafe edilir. Örneğin nikâh, şahitlerin ehliyeti vs. gibi şartlar bulunduğu takdirde icap kabul ile in‘ikad eder. Fakat nikâhın hükümleri, şartlarına değil rûknü olan icap ve kabule izafe edilir. Burada da benzer bir durum vardır.” bk. Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 584.

56 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 584.

57 - Benzer ifadeler için bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 292; Serahsî, *Uşûl*, 418-419.

şudur.⁵⁸ Semerkandî, bu istidlâl şeklini dilde herhangi bir şeye verilen isimlerin vaz'î oluşundan hareketle sahih kabul etmez. Ona göre “hüküm bağlandığı ismin illet olduğu” şeklindeki düşünce, ismin verilme gerekçesi olan mananın kastedilmesi durumunda doğru olabilir. Fakat bu durumda da hüküm, isme değil manaya taalluk ettirilmiş olur.⁵⁹

Semerkandî, bir hükümün diğer bir hükme kıyas edilmesi durumunda illetin, şer'î hüküm olacağını söyler. İmam Şâfi'nin abdestin teyemmüm gibi hükmi temizlik olduğu gerekçesiyle, teyemmüme kıyasla abdestte de niyeti şart koşması, Hanefilerin müdebberin satışını, ümmü veledde kıyasla fasit kabul etmeleri, bu tür illete örnek teşkil eder.⁶⁰

Ta'lîlin sıhhati hususunda illetin lâzım veya ârız bir vasıf olmasıyla; hüküm veya isim olması arasında bir farkın bulunmadığını ifade eden Semerkandî'ye göre bir vasfın illet olup olmadığının ölçütü, hüküm isbâtında müessir oluşudur. Buna göre ister lâzım ister ârız bir vasıf olsun, ister isim isterse hüküm olsun, hüküm isbâtında tesiri bulunan vecih, illet olarak kabul edilmelidir.⁶¹

Semerkandî'nin illet ile ilgili olarak konu edindiği meselelerden bir tanesi de illetin rüknü olan vasfın hükümün mahallinde bulunmasının şart olup olmadığıdır. O, şer'î illetleri, aklî illetler gibi değerlendiren Irak Meşâyihine göre bunun şart olduğunu, buna karşılık Semerkant ulemasının böyle bir şartı gerekli görmediğini ifade eder. Buna gerekçe olarak söz konusu vasfın, hükümün mahallinin dışında bulunmasının caiz olduğu bazı fûru örnekleri gösterir. Örneğin bey' akdi, satıma konu olan malda; nikâh ve talak tasarrufları zevcede hükümün sübutunun illetidir. Bunlar, söz konusu kavli tasarruflarda bulunan kişiler ile kâimdir. Bu tasarrufların mahalli ile kâim değildir. Diğer bir deyişle bey' satıcı ile nikâh ve talak evlenen veya boşama tasarrufunu gerçekleştiren kişiler ile kâim olan sıfatlardır. Keza selem ve icârenin cevazının illeti, bu tasarruflarda bulunan şahsın ihtiyacıdır. Bu vasıf da söz konusu akitleri yapan kişiler ile kâimdir. Kiralanan veya selem konusu olan mal ile kâim değildir. Bu örnekler, illetin rüknü olan vasfın hükümün mahallinde varlığının şart olmadığını gösterir. Çünkü şer'î illetler, hükümü gösteren delil veya emâredirler. Delâletin sıhhati için delilin medlûlde varlığı şart olmadığı gibi illetin sıhhati için hükümün mahallinde varlığı şart değildir. Bu nedenle Hanefilere göre her ne kadar aralarında doğrudan bir bağ veya birinin varlığının diğeriyle kâim olması söz konusu olmasa da sihir, sihre uğrayan kişinin değişiminin illeti; göz değmesi, nazaran uğrayan kişinin değişiminin illeti olarak kabul edilir.⁶²

Son olarak illetin birden fazla vasıftan oluşmasının imkânını konu edinen Semerkandî'ye göre birden çok vasıfla ta'lîl câizdir. O, bu düşünceyi maslahat ile ilişkilendirerek şöyle gerekçelendirir:

“Şer'î illetlerin hükmü gösteren emâre oluşları, kulların maslahatlarını temin etmeye yöneliktir. Maslahatın tek bir vasfa taalluku mümkün olduğu gibi birden çok vasfa taalluku de mümkündür. Bu nedenle illetin birden fazla vasıftan teşekkülünün câiz olduğunu kabul etmek gerekir.”⁶³

4.2. İLLETİ TESPİT YOLLARI

Usûl âlimleri, illeti tespit yollarının şer'î hükümü bilme yollarıyla aynı olduğu hususunda ittifak halindedir. Genel bir tasnifle *nass* ve *istidlâl / istinbât* olmak üzere ikiye ayrılan bu yollardan *nass* üzerinde çok fazla ihtilaf yoktur. Buna karşılık sahih istidlâl şeklinin hangisi olduğu üzerinde ihtilaf bulunmaktadır. Hanefî usûlcüler, sahih yolun *te'sîr* olduğunu kabul ederler. Bu düşünce Kerhî'den itibaren bütün Hanefî usûlcülerde görülmektedir. İstidlâl yolunu te'sîre hasreden ve te'sîri vasfın tür veya cinsinin diğer şer'î hükümlerde muteber tutulması olarak gören bakış açısı ise Debûsî'den sonra karşımıza çıkmaktadır.⁶⁴

58 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 585.

59 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 585.

60 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 585.

61 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 586.

62 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 586.

63 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*,. Benzer ifadeler için bk. Serahsî, *Uşûl*, 419. Bu konuda yapılmış detaylı bir çalışma için bk. Sabri Erturhan, “Usulcülere Göre Bir Hükümün Birden Çok İletle Ta'lîli”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 95-124.

64 - Bu konuda detaylı bir analiz için bk. Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkah Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İs-

İllet tespit yolları hususunda Semerkandî şöyle demektedir:

“Şer ‘i illetlerin bilindiği yollar ile şer ‘i hükümlerin bilindiği yollar aynıdır. Çünkü bir vasfın şer ‘i illet olması ve Allah ‘ın hükmünün delili oluşu, şer ‘i hükümlerden birisidir. Nitekim hüküm, şeriat ile sabit olan şeydir. Bir vasfın illet oluşu da şeriat ile bilinir. Şöyle ki vasıflar, şeriattan önce de var olmalarına karşın illet değildirler. Onların illet oluşunun şeriat ile bilindiği sabit olduğuna göre diğer Şer ‘i ahkâmın bilinme yolları ile illetler bilinir. Bu yollar kat ‘i delil ve râcih delil olmak üzere iki kısımdır. Kitap ve mütevâtir haberin müfesser nassı ile icmâ, kat ‘i delildir. Nassların zâhiri ile kıyas ise râcih delildir. O halde bir vasfın illet oluşu, bu iki yolla yani nass ve istidlâl yoluyla bilinir.”⁶⁵

Semerkandî’ye göre nassın illete delâleti, bizzat *illet* lafzının kullanılmasıyla olabileceği gibi illet lafzının yerine kâim olan ve dilde sebep bildirmek üzere kullanılan *لام التعليل*, *لأجل*, *ك* gibi lafızlarla da olabilir. Ayrıca delâlet ve işâret yoluyla illeti gösteren lafızlar da vardır. Nasslarda bizzat *illet* lafzının kullanılmasıyla herhangi bir hükmün illetinin vaz ‘ı ile karşılaşılmaz. Nitekim Kur ‘an ‘da illet kelimesi geçmez. Hadislerde geçen illet kelimesi ise hastalık ve sebep gibi anlamlara gelmektedir. Diğerlerinin birçok örneği vardır.⁶⁶

İlletin tespitinde istidlâl yolunu, sahih ve ihtilâflı olmak üzere ikiye ayıran Semerkandî, sahih olanın *te’sîr ile istidlâl* olduğunu söyler. Deverân⁶⁷, sebr ve taksim⁶⁸, ittirâd⁶⁹, ihâle⁷⁰ ve şebehi⁷¹ ihtilâflı yollar başlığında ele alır. O, *te’sîr ile istidlâl* ile “*aslın vasfının cinsinin, aslın hükmünün cinsinde te’sîrinin nass veya icmâ ile sâbit oluşunu*” kastettiğini belirtir.⁷²

Erken dönem Hanefî usûlcülerin yaklaşımı Semerkandî’nin yaklaşımı ile benzerlik gösterirken, müteahhir Hanefilerden, te’sîri vasıf ile hükmün cins ve aynına veya cins ve türüne göre detaylandırarak ele alan usûl âlimleri vardır. Bunlardan Abdülazîz Buhârî’nin yaptığı taksime göre bir vasfın müessir olduğu dört şekilde anlaşılır. Bunlardan ilki, aynı vasfın aynı hükümde müessir olduğunun ortaya çıkması; ikincisi aynı vasfın hükmün cinsinde müessir olduğunun ortaya çıkması; üçüncüsü vasfın cinsinin aynı hükümde müessir olduğunun ortaya çıkması; dördüncüsü vasfın cinsinin hükmün cinsinde müessir olduğunun ortaya çıkmasıdır.⁷³ Sadruşşerîa (ö. 747/1346) ve Molla Hüsrev, bu ayrımı cins ve türe göre yapmaktadır.⁷⁴ Mezkûr

tanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 167-177.

65 - Semerkandî, *Mizânü’l-uşûl*, 590.

66 - Semerkandî, *Mizânü’l-uşûl*, 591-594. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۚ لَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ “Allah ‘ın (başka) beldeler halkından alıp resulüne fey ‘ olarak verdikleri, Allah ‘a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; (servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir.” (el-Haşr 59/7) Bu ayetteki *ك* lafzı\ fey olarak elde edilen malların neden zikredilen kişilere verilmesi gerektiği hükmünün gerekçesini açıklamaktadır. İlletin sarih lafızlarla belirtildiği diğer bir örnek şudur:

Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *كُلُّوا وَتَصَدَّقُوا وَأَدَّخِرُوا* “*Kurban etlerini saklamanızı, gelen kâfileden dolayı yasaklamışım. Artık yiyein, tasadduk edin ve saklayın.*” Bu hadiste kurban etlerinin saklama yasağının gerekçesi *من أجل* lafzıyla bildirilmiştir. bk. Semerkandî, *Mizânü’l-uşûl*, 592.

67 - *Deverân*, hükmün bir vasfın varlığıyla var olması; yokluğuyla yok olması anlamında kullanılmaktadır. *Tard* ve *aks* ifadesi de aynı anlamı ifade eder. bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 202.

68 - *Sebr ve taksim*, aslın illet olması muhtemel vasıflarının tamamının belirlenmesinden sonra bunların birer birer elenerek tek bir vasfın bırakılması ve kalan vasfın illet olduğunun kabul edilmesi işlemidir. bk. Tuncay Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/255.

69 - *İttirâd*, bir hükmün bir vasfın varlığı ile birlikte var olması özelliğidir. Vasfın bulunduğu her yerde hükmün de bulunduğu gösterilerek vasfın hükmün illeti olduğu neticesine varılır. bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 191.

70 - İlletin, hükmün konulmasında kendisine riayet edilen maslahatları içermesi, *ihâle* kavramıyla ifade edilmektedir. bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 232.

71 - Şebeh, münâsib bir vasfın tespit edilemediği bir konuda iki şey arasında görünüşte veya hükümler bakımından görülen benzerliğe dayanarak hüküm vermektir. bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, 209.

72 - Semerkandî, *Mizânü’l-uşûl*, 594.

73 - Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/512-513. Benzer bir taksim için bk. Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/153.

74 - Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/153-154; Molla Hüsrev, *Mir ‘âtü’l-uşûl*, 236-237.

detaylı tasnif, Semerkandî'de görülmediği gibi ondan önce yaşamış Debûsî, Serahsî (ö. 483/1090 [?]) ve Pezdevî'de (ö. 482/1089) de görülmez.⁷⁵

'Alâuddîn Semerkandî, te'sîr düşüncesini aklî illetler ile şer'î illetler arasında alaka kurarak temellendirir ve şöyle der:

"Akli hususlarda illet, hükmün sübûtunda müessir olan şeydir. Örneğin hareket bir şeyin hareketli oluşunun, siyahlık bir zâtın siyah oluşunun illetidir. Ne var ki bu tür konularda illetin etkileri hissidir ve buna bağlı olarak illet, sebrü'l-ahvâl⁷⁶ neticesinde tard ve aks gibi yollarla bilinir. Buna karşılık şer'î hususlarda illetin etkileri şer'î olduğu için onu bilmenin yolu şeriatı bilmenin yolları ile aynı olup bunlar da nass ve istidlâldir. Bir vasfın cinsinin bir hükmün cinsinin sübûtunda müessir oluşu, asıldaki o vasfın –diğer vasıflar arasından seçilerek- mansûs aleyhin hükmünün illeti veya illetinin rüknü olduğuna delâlet eder. Şeriatın o hükmün cinsini, o vasfın cinsine taalluk ettirmiş olması, mezkûr hükmün mislinin de o vasfın misline taalluk ettirilmesi manasına gelir."⁷⁷

Semerkandî, illeti tespit hususunda sahih yolun te'sîr olduğuna, adil ve Müslüman kişilerin şهادetinin makbul olduğu hususundaki icmân varlığını örnek verir ve adalet vasfının, şahitliğin kabulü hükmünün illeti olmasını, onun hüküm üzerinde müessir oluşuyla açıklar. Nitekim zâhiren adalet vasfına sahip bir kişinin yalan söyleme ihtimali bulunmasına rağmen doğruyu söylediği kabul edilir. Çünkü adalet, bir kimsenin dinin haramlarından kaçınması anlamına gelir. Yalan söylemek de haramdır. Dindeki tüm haramları tek bir cins olarak değerlendiren Semerkandî, miktar ve vasıf bakımından aralarında fark olmasına karşın bir kimsenin dinin haram kıldığı diğer şeylerden kaçınmasının, yalandan kaçındığının delili olduğunu söyler. Şâri'in adalet vasfına sahip kişilerin şهادetini kabul etmesinin, adalet vasfının hüküm üzerinde müessir olduğunu gösterdiğini, buna bağlı olarak hükmün adalet vasfına izafe edildiğini belirtir. O, Hanefilerin şahitliğin kabulü hususunda adil olan zimmiyi, adil olan Müslümana kıyaslamalarını, bununla ilişkilendirir. Zimminin adaletinin belirlenmesindeki ölçü, kendi dinindeki yasaklara uyup uymadığıdır. Adil olduğu kanaatine varılan bir zimmi ile adil olan Müslümanın, müessir vasıf (adalet) hususunda eşit olmaları, hüküm bakımından da eşit olmalarını gerektirir. Dolayısıyla her ikisinin de şahitliği, Hanefilerce muteber kabul edilir.⁷⁸

Onun te'sîre verdiği diğer bir örnek şudur: Nassta hırsızlık yapan kimsenin elinin kesileceği⁷⁹ ve bekâr olan zâniye celde cezası verileceği⁸⁰ hükümleri vardır. Buradan cezanın, hırsızlık ve zina fiillerinin varlığı nedeniyle vâcib olduğu anlaşılır. Çünkü mezkûr hükümler (ceza), öyle bir vasfın peşi sıra sabit olmuştur ki o vasfın cinsinin (suç cinsi) nasslarda zikredilen hükümlerin cinsi (ceza cinsi) üzerinde tesiri vardır. Nitekim suçların peşi sıra bazı cezaların vâcib olması, Şeriatıta vârid olan bir husustur. O halde nasslarda belirli bir suçun peşi sıra belirli bir cezanın zikredilmesi, o suçun nassta zikredilen cezanın illeti olduğunu gösterir. Buna göre hırsızlık ve zinâkarlık vasıfları, el kesme ve celdenin vurulması hükümlerinin illeti olurlar.⁸¹

Bu husustaki bir başka misal, baba veya dedenin küçük çocukları evlendirme velâyetidir. Semerkandî bu meselede, illetin *karâbet* olduğunu; buna karşılık küçüklüğün bu hükmün şartı olduğunu belirir. O, karâbetin illet oluşunu, şöyle temellendirir. Şeriatıta, karâbetin cinsinin velâyetin cinsi üzerinde müessir olduğu bilinmektedir. Diğer bir deyişle mali hususlarda velâyetin illeti, karâbettir. O halde evlendirme velâyetinde, hükmün, diğerlerinden cinsinin hüküm üzerinde tesirinin bulunduğu bir vasa izafe edilmesi gerekir ki bu vasıf, karâbettir.⁸²

75 - Detaylı tahliller için bk. Ahmet Muhammet Peşe, *Te'sîr Teorisi Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 91-100.

76 - Bu kavram, illet olmaya elverişli olmayan hallerin elenmesi anlamında kullanılmaktadır.

77 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 594.

78 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 596; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, thk. Hâlid b. Abdurrahmân el-'Ak (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2004), 2/179.

79 - "Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir." (el-Mâide 5/38)

80 - "Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun." (en-Nûr 24/2)

81 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 596.

82 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 597.

Semerkandî'ye göre bir vasfın illet olabilmesi için tek başına te'sîrin varlığı yeterli değildir. Bunun yanı sıra birtakım şartların da gerçekleşmesi gerekir. Zira müessir vasfın varlığı, illetin rüknüdür. Bu rükün, belirli şartların varlığıyla illet olur. O halde illetin rüknü olan vasıf bulunur, buna karşılık hüküm mevcut olmazsa, bu durum illetin nakz olduğu anlamına gelmez. Aksine illet mevcut olmadığı için hükmün sübût bulmadığı anlamına gelir. Bu durumu, illetin tahsisi olarak değerlendiren Cessâs⁸³ (ö. 370/981) ve Debûsî⁸⁴ gibi usûlcülerin yaklaşımını da doğru bulmayan Semerkandî, burada illetin nakzı veya tahsisinden değil; yokluğundan söz etmek gerektiğini vurgular. Ona göre illetin rüknü olan vasıf, şartlarıyla birlikte mevcut olur da hüküm bulunmazsa, bu durum illetin nakz olduğunu gösterir.⁸⁵

Semerkandî'ye göre bir hüküm, ziyadeli bir vasafa bağlanmışsa, ziyadenin bulunmaması illetin nakz olduğunu veya tahsise uğradığını göstermez. Bunun örneği, recm cezasının illeti olan muhsân kişinin zinasıdır. Nitekim zina fiili, tek başına recm cezasının illeti değildir. Çünkü zinanın recm hükmü üzerinde müessir olabilmesi için ihsân⁸⁶ vasfının da bulunması gerekir. Buna bağlı olarak mezkûr hükmün illeti, muhsân kişinin zinası olur. Semerkandî, böyle bir durumda ziyade vasfın bulunmamasının, illetin tahsise uğradığı veya nakzolunduğu anlamına gelmediğini belirtir. Ona göre ihsân vasfının bulunmaması durumunda, recm hükmünün illeti yok demektir. Dolayısıyla bu durum, tahsis veya nakz olarak kabul edilemez.⁸⁷

5. KIYASIN ŞARTLARI

Debûsî'nin sahih bir kıyas için gerekli gördüğü şartları⁸⁸ zikreden Semerkandî, bunların kıyasın varlığını engellediğini ve kıyasın sıhhat şartı olmaya elverişli olmadığını belirtir ve bu düşünceyi Semerkant meşâyihine nispet eder.⁸⁹ Ona göre sahih bir kıyas işlemi için birinci şart; asıl, fer' ve illetin varlığıdır. İkinci şart, illetin muttarid oluşu; üçüncü şart nasstaki hükmün illet ile sübûtü; dördüncü şart, kıyasın nassa muhalif olmaması; beşinci şart ise hükmün aklî veya şer'î bir hüküm olmasıdır.

5.1. ASIL, FER' VE İLLETİN VARLIĞI

Semerkandî sahih bir kıyas işlemi için öncelikli şart olarak mu'allel ve ma'kûl'l-ma'na bir aslın varlığını zikreder ve bu aslın nass veya icmâ olması gerektiğini belirtir. Bu şart içerisinde hükmün sübûtunda müessir bir vasfın (illet) varlığı ile fer'in varlığını da zikreder. Zira kıyas, ancak müessir vasıf hususunda aralarında benzerlik bulunan iki şey arasında gerçekleşir.⁹⁰

Semerkandî, bu şart bağlamında *nassların ta'lîli* meselesini konu edinir. Nassların mu'allel olup olmadığı konusunda ihtilafın olduğunu söyleyen Semerkandî, Zâhîrîlerin nassların mu'allel oluşunu temelden reddettiğini, buna karşılık kıyası kabul edenlerin bu hususta farklı görüşler serdettiğini söyler ve bunları üç kısma ayırarak değerlendirir. Bunlardan ilkinde göre mu'allel olduğunu gösteren nass veya icmâdan bir delil

83 - Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuṣūl fi'l-uṣūl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt, 1414/1994), 4/255-256.

84 - Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 310.

85 - Semerkandî, *Mizânü'l-uṣūl*, 598.

86 - *İhsân*, bir kimsenin fiilen veya hükmen zinaya karşı tam bir koruma altında olması ve bunu sağlayacak belli bir konuma sahip bulunması anlamında kullanılmaktadır. Bir kimsenin hür, Müslüman ve evli olması, ona ihsân vasfını kazandırır. bk. Şamil Dağcı, "İhsân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/546.

87 - Semerkandî, *Mizânü'l-uṣūl*, 598-599.

88 - Debûsî'ye göre sahih bir kıyas işleminin dört şartı mevcuttur: Bunlardan birincisi aslın hükmünün asla mahsus olmasıdır. İkinci şart, hükmün kıyas dışı (ma'dûl bih) olmamasıdır. Üçüncü şart, nasstaki şer'î hükmün değişmeksizin hakkında nass bulunmayan ve aslın benzeri olan fer'e ta'diye etmesidir. Dördüncü şart, ma'lûl olan aslın hükmünün ta'lîlden sonra aynı kalmasıdır. bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 279. Bu şartlar, Hanefîlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/443-500; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/120-131; Tefâtânî, *et-Telvîh*, 2/120; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-uṣūl*, 226-230; Ünal Yerlikaya, *Hanefî İlet Teorisi-Sebepler ve Şart Kavramlarıyla İlişkisi ve Hukuki Düzenlemelere Etkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 48-75.

89 - Semerkandî, *Mizânü'l-uṣūl*, 642-643.

90 - Semerkandî, *Mizânü'l-uṣūl*, 626-627.

olmadıkça, aslolan nasların ta'lîl edilmeyişidir. İkincisine göre aksini gösteren bir delil olmadıkça naslar özünde ta'lîle açıktır. Semerkandî bu görüşü İmam Şâfiî ile bazı ashabımız diyerek Hanefilerin bir kısmına nispet eder. Hanefilerin Irak meşâyihinin görüşünü ise şöyle aktarır: Nasslar, özünde ta'lîle açık olsa da illeti istinbât edilmek istenen aslın ma'lûl olduğuna dair zait bir delil gerekir. Örneğin ribâ hususundaki hadis in ta'lîl edilebilir olduğu hususunda icmâ vardır. Fakat hangi vasfın illet olduğu hususunda ihtilaf vardır.⁹¹

İlk görüş sahipleri, ta'lîli tamamen reddetmemekte nass veya icmâdan bir delilin bulunması şartıyla ta'lîle cevaz vermektedir. Usûl eserlerinde kim oldukları açıkça zikredilmeyen bu görüş sahiplerine göre hüküm, nassların zâhiri ile sâbit olur. Ta'lîl ile zâhir bakımdan nassın hükmü değişir. Örneğin ribâ hadisinde nassın hükmü, buğdayın buğday karşılığında satılması durumunda fazlalığın haramlığıdır. Bu görüş sahiplerine göre ta'lîl ile nassın hükmü değişir ve "aynı cins keylî malların birbiriyle mübadelesinde fazlalığın haramlığı" şeklinde olur. Aslolan değişim olmaksızın nassın hükmünü yerine getirmek olduğu için delile dayalı olması hariç ta'lîl câiz değildir.⁹² Diğer bir deyişle bu görüştekilere göre ta'lîl, sadece illeti nass veya icmâ yoluyla belirlenmiş nasslar bakımından câizdir.⁹³

İkinci görüş sahipleri kıyasın kendisiyle amelde bulunulması gereken bir hüccet oluşundan hareket ederler. Bu görüş sahiplerine göre illet olmaksızın kıyasın varlığı tasavvur edilemez. O halde aslolan -kıyasın imkân dâhilinde olabilmesi için- nasslara tevdi edilmiş manaların varlığıdır. Buna bağlı olarak nassın gayrı ma'kûlü'l-ma'nâ olduğunu gösteren bir delil bulunmadıkça aslolan nasların ma'lûl oluşudur.⁹⁴

Üçüncü görüş sahipleri, nasslarda ta'lîlin varlığını kabul etmekle beraber, ma'lûl olmayan nasların varlığından hareketle bunun ihtimalli bir durum olduğunu söylerler. Yani illetin varlığı tüm nasslara teşmil edilebilecek genel geçer bir prensip değildir. Taabbüdî hükümlerin varlığı bunu göstermektedir.⁹⁵

Semerkandî bu hususta, nassların ta'lîl edilebilir olduğu yönündeki görüşü benimser. O, nassların ma'lûl oluşunu, Allah'ın hükümlerinin bazı manalara, maslahatlara ve hikmetlere taalluk edişi şeklinde yorumlar. Eğer bu hikmet ve maslahatlar akıl ile kavranabilirse, ta'diyeyi de kabul etmek gerektiğini söyler. Ona göre her ne kadar bazı nasların hikmet ve maslahatlarını akıl ile kavramak mümkün değilse de bu durum aslolan prensibe; yani nasların ta'lîl edilebilirliğine gölge düşürmez. Allah'ın tüm fiillerinin hikmete mebni olduğunu kabul eden Semerkandî, hükmü Allah'ın fiili olarak⁹⁶ görmekte, dolayısıyla akılla kavranamasa bile tüm hükümlerin hikmete mebni olduğu düşüncesini benimsemekte; illeti, hikmeti de kapsayacak şekilde geniş bir şekilde yorumlayarak ta'lîl görüşünü temellendirmektedir.⁹⁷

Semerkandî'ye göre bir nassın ma'lûl olduğuna dair nass veya icmâın varlığını şart koşmaya gerek yoktur.⁹⁸ O, bu düşüncesiyle Hanefilerin genel yaklaşımından ayrılmaktadır. Zira Hanefilere göre belirli bir nassın illeti tespit edilmeden önce ilgili nassın mu'allel olduğunun bir delil yoluyla ortaya konması gerekir.⁹⁹

5.2. İLLETİN MUTTARİD OLMASI

Semerkandî'nin kıyasın sıhhati için zikrettiği ikinci şart illet ile ilgilidir. Ona göre illetin bulunduğu her meselede hükmün de bulunması anlamına gelen ittirâd, illetin sıhhat şartıdır; illetin sıhhatinin delili değildir. Onun sıhhat delilinin te'sîr olduğu hususunda diğer Hanefî usûlcüler ile ortak kanaate sahip olduğunu yukarıda ifade etmiştik. İttirâd şartının, illetin tahsisi meselesiyle doğrudan bağlantısı bulunmaktadır. Zira

91 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 627-628.

92 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 628.

93 - Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/434.

94 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 629.

95 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 629.

96 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 17.

97 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 17, 629.

98 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 629-630.

99 - Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 302; Serahsî, *Uşûl*, 399; Pezdevî, *Kenzü'l-vüşûl*, 3/436; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/137; Ünal Yerlikaya, *Hanefî İlet Teorisi-Sebep ve Şart Kavramlarıyla İlişkisi ve Hukuki Düzenlemelere Etkisi* (Ankara: Fevr Yayınları, 2019), 34-35.

illetin tahsisini kabul eden Irak meşâyihine göre bir meselede illet bulunmasına rağmen hüküm yoksa bu durum, tahsis olarak nitelendirilmelidir. Semerkandî ise böyle bir durumda tahsisten değil; illetin yokluğundan söz etmek gerektiğini belirtmektedir.

İlletin tahsisine cevaz vermeyenlerin, illetin muttarid oluşunu sahih bir kıyas işlemi için gerekli gördüklerini söyleyen Semerkandî, illetin tahsisini kabul edenlerin ittirâdı, illetin delili; diğer bir deyişle, te'sîr gibi istidlâl yollarından birisi olarak kabul ettiklerini söyler.¹⁰⁰ Ne var ki illetin tahsisini kabul eden Debûsî ve Cessâs, ittirâdı sahih bir yol olarak görmezler. Nitekim Debûsî, istidlâl yolunu te'sîr ile sınırlandırırken¹⁰¹ Cessâs, te'sîrin yanı sıra sebr ve taksim ve deverânî da sahih yollar olarak nitelendirir.¹⁰² Hatta Debûsî tard ehlinin tahsisi, nakz olarak gördüklerini, bu nedenle illetin tahsisini reddettiklerini söyler ve hem dil açısından hem akli ve nakli deliller ile bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koyar.¹⁰³

Semerkandî, illetin tahsisinin câiz olduğu görüşünü Basrî hariç Mu'tezile'nin tamamı, Hanefîlerin Irak meşâyihine ve Debûsî'ye nispet eder. Buna karşılık İmam Mâtürîdî, Semerkant ve Buhara meşâyihine göre illetin tahsisinin câiz olmadığını söyler. Kendisi de bu görüşü benimser. O, bu konudaki tartışmanın müstenbat illet hususunda yaşandığını, mansûs illete gelince, müstenbat illetin tahsisine cevaz vermeyenlerin bir kısmının mansûs illetin tahsis edilebileceği görüşünü savunurken; diğer kısmının müstenbat illette olduğu gibi adem-i cevaz görüşünü kabul ettiklerini belirtir.¹⁰⁴

Semerkandî illetin tahsisini kabul edenlerin, hükümlerin taalluk ettiği manaları, âmm lafızlar gibi gördüklerini, âmm lafızların bir delile binaen tahsisini kabul ettikleri gibi illetin de delile binaen tahsis edilebileceği görüşünü benimsediklerini söyler. Ona göre böyle bir benzetme yapmayı gerektiren ortak mana, hem lafzın hem de illetin hükmün alameti olduğu düşüncesidir.¹⁰⁵ Buna âmm lafızlar ile mutlak lafızlar arasında ilişki kurarak cevap veren Semerkandî, bir lafzın mutlak olarak zikredilmesine karşılık ondan mukayyedin kastedilmesinin caiz olduğunu, bu nedenle hükmü bir taraftan lafzın zâhirine taalluk ettirip diğer taraftan tahsisine cevaz verenlerin çelişkiye düştüklerini söyler. Ona göre “*Bulduğunuz yerde müşrikleri öldürün*”¹⁰⁶ ayetinde, nassın hükmünün müşrikleri öldürmenin mubahlığı olduğunu söyledikten sonra, müşrik olmasına rağmen zimmiyi öldürmenin haram olduğunu söyleyen bir kimse, çelişkiye düşmektedir. Zimminin bu nassın kapsamında olmadığını diğer bir deyişle tahsis edildiğini gösteren delilin varlığı, öldürme fiilinin mutlak bir şekilde müşrik olma vasfına bağlanmadığını gösterir. Aksine öldürülmesi gereken müşrik muharip olma vasfıyla mukayyettir. O halde Allah ibtidâen şöyle demiş gibi olur: “*Muharip olan müşrikleri öldürün.*” Buna bağlı olarak muharip olmayan müşriklerin nassta kastedilmediği anlaşılmış olur. Nitekim mukayyet kastedilerek mutlakın zikredilmesi dil açısından caizdir. Bu durum, izmâr (bir şeyin lafzen hazfedilmesine karşılık manasının kalması) kabilinden olup çelişki olarak görülemez.¹⁰⁷

İlletin tahsisini reddedenlerin temel gerekçesinin, böyle bir kabulün şeriata tenakuz nispet edilmesine yol açacağı düşüncesi olduğunu söyleyen Semerkandî'ye göre illetin hükümden soyutlanmış halde bir yerde varlığı ancak şu iki şekilde mümkündür: Ya o vasfın o yerde şer'an illet olduğu, fakat bir mani sebebiyle hükmünün engellendiği kabul edilir. Ya da şer'î bir engel sebebiyle o vasfın illet olmaktan çıktığı kabul edilir. Ona göre bu düşünce şekillerinin her ikisi de şeriata tenakuz nispet etmek demektir. Şöyle ki birinci durumda söz konusu vasfın illet olduğu kabul edilmekte; fakat bir engel sebebiyle hükmünü gerektirmediği söylenmektedir. Şer'î illetlerin hükmü gösteren delil ve emare oldukları ön kabulünden hareket eden Semerkandî, delilin medlûlü açığa çıkarması gerektiğini, bu görüş sahiplerinin bir yandan illet olduğu tespit edilen vasfın bulunduğu her yerde hükmün delili olduğunu, diğer yandan hükmünü gerektirmediğini söyle-

100 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 630.

101 - Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 304-318.

102 - Cessâs, *el-Fuşûl*, 4/158, 160, 165.

103 - Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 312.

104 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 630-631.

105 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 631.

106 - et-Tevbe 9/5.

107 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 634.

yerek tenakuza düştüklerini ifade eder. İkinci durumda vasfın şer'î bir engel sebebiyle illet olma özelliğini yitirdiği söylenmektedir. İletin alameti ve delili olan tesir veya ittirâd mevcut olmasına rağmen o vasfın illet olmadığını söylemeyi, bir tür çelişki olarak gören Semerkandî'ye göre bu durumda, illetin tanımını hususunda şeriata tenakuz nispet edilmektedir.¹⁰⁸

5.3. NASSTAKİ HÜKMÜN İLLET İLE SÜBÛT BULMASI

Semerkandî'ye göre sahih bir kıyas işleminin üçüncü şartı, mansûs aleyhteki hükmün illet kılınan vasfı ile sabit olmasıdır. Öyle ki hakkında nass bulunmayan hususlarda bu vasfın misli mevcut olduğu takdirde hükmün misli sabit olur. Bu görüşü Semerkant meşâyihî ile İmam Mâtürîdî'ye nispet eden müellif, Irak meşâyihinin bunu şart olarak görmediğini, onlara göre nassın hükmünün illet ile değil; bizzat nassın kendisiyle sabit olduğunu, asıldaki vasfın ise fer'deki hükmün illeti olmak üzere 'alem kılındığını söyler. Bu görüş ayrılığının kâsır illetle ta'lîlin cevâzı tartışmalarına yansıdığını söyleyen Semerkandî, nass ve icmâ mahallinde kâsır bir vasfı illet olarak tespit etmenin Semerkant meşâyihine göre caiz olduğunu; buna karşılık Irak meşâyihinin sadece müte'addî illet ile ta'lilde bulunmaya cevaz verdiğini belirtir.¹⁰⁹

5.4. KIYASIN NASSA MUHALİF OLMAMASI

Semerkandî'nin sahih bir kıyas işlemi için gerekli gördüğü dördüncü şart, kıyasın nassa muhalif olmamasıdır. Ona göre Şârî' kıyası, nassa muhalif olmaması şartıyla ameli gerektiren bir hüccet kılmıştır. Ayrıca kıyas, hiyerarşik olarak nasstan daha düşüktür. O, bu düşüncesini yukarıda da geçen Mu'az hadisi ile temellendirir. Mu'az'ın rey ictihâdını, Kitap ve sünnetten sonra zikretmiş olması ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bunu onaylaması, kıyasın hiyerarşik olarak nasstan sonra geldiğini gösterir. Ayrıca şer'î deliller arasında tenâkuz düşünülmemeyeceği için kıyasın nassa muhalif olmaması da gerekir. Eğer zâhîren böyle bir muhalefet ile karşılaşılırsa, bu durum kıyasın fasit olduğuna delâlet eder.¹¹⁰

Abbülazîz Buhârî'nin belirttiğine göre Semerkant meşâyihî, hakkında nass bulunan bir meselenin hükmünün kıyas yoluyla belirlenmesinde bir beis görmez. Onlara göre hem aslın hem de fer'in hükmü illet ile sâbit olduğu için fer' hakkında nassın bulunması, onun hükmünün kıyas yoluyla elde edilmesine engel teşkil etmez. Bunun için aslın illeti ile fer'in illeti arasında tam bir uygunluğun olması şarttır. Böyle bir kıyas işleminde hem asılda hem de mansûs olan fer'de illet aynı olduğu için hüküm de aynı olur. Bu durumda fer'in hükmünü gösteren ve birbirini destekleyen nass ve kıyas olmak üzere iki delil mevcut olur.¹¹¹ Buna karşılık Hanefîlerin çoğunluğuna göre "illetin hakkında nass bulunan bir konuya geçişli olmaması" kıyasın sıhhat şartıdır. Diğer bir deyişle nass ile düzenlenmiş meseleler, tekit edici nitelikte olsa bile birbirine kıyas edilemez. Çünkü bir konuda nass varsa, onu başka bir asla kıyas etmeden onunla amel etme imkânı vardır. Kıyasın sıhhati için bu şartın koşulmasının temelinde, "hakkında nass bulunan bir şeyin hükmünün nassa izafe edilmesi gerektiği" prensibi vardır. Zira bu durumda fer'in hükmü, nassa izafe edileceği için başka bir nasstan elde edilen illete izafe edilmesinin bir anlamı ve faydası olmaz.¹¹²

5.5. HÜKMÜN AKLÎ VEYA ŞER'Î BİR HÜKÛM OLMASI

Semerkandî'nin gerekli gördüğü beşinci şart, kıyasa konu olan hükmün aklî veya şer'î bir hüküm olmasıdır. Bu şart, dilde kıyasın câiz olmadığını gösterir. Bazı Şâfîîlerin, isimlerin ve lügatın isbâtında kıyasın câri olduğunu kabul ettiklerini ve nebizin hükmünü bu kaideye bina ettiklerini aktaran Semerkandî şöyle der: Onlara göre nassta bildirilen hüküm hamra bağlanmış olmakla beraber, hamr ile nebizin hükmü birbi-

108 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 632-633.

109 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 636.

110 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 641.

111 - Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/481.

112 - Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 281, 290; Serahsî, *Uşûl*, 408; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/480; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 2/122.

rine eşittir. Çünkü hamr, akli karıştırdığı için hamr olarak isimlendirilmiştir. Bu mana nebizde de vardır. O halde hamr ismi, sarhoş edici bir madde olan nebizi de kapsamaktadır. Semerkandî, Hanefilere göre isim ve lügata dayanan bu istidlâl şeklinin fasit olduğunu belirtir ve şöyle bir örnek verir: Kârûrâ kelimesi, dilde “sâbit olmak” manasına gelen قرار lafzından türemiştir ve “içinde suyun kaldığı şey” anlamında kullanılır. Fakat bu kelime altın, gümüş, taş veya tahtadan yapıp içine suyun konulduğu diğer kaplar için kullanılmaz. O halde bir ismin, sureti farklı olsa da ortak bir noktada birleşen diğer şeylere, kıyas yoluyla vaz edileceği söylenemez. Ayrıca bir isim, vaz edildiği mananın dışında başka manalarda kullanılır ve bu manalar ile vaz edildiği asıl mana arasında zâhiren eşitlik mevcut olursa, bu durum mecaz olarak adlandırılır; buna kıyasdenilemez.¹¹³

SONUÇ

'Alâeddîn Semerkandî'nin kıyas anlayışının ele alındığı bu çalışmada, onun usûlün diğer birçok meselesinde olduğu gibi kıyasla ilgili bazı hususlarda da Irak meşâyihinden ve Hanefilerin genel yaklaşımından, teoride ayrıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Mezkûr farklılığın fûrua yansiyip yansımadığı farklı bir çalışmanın konusu olabilecek niteliktedir. Onun kıyas anlayışında öne çıkan husus, şer'î kıyası aklî kıyastan soyutlamadan ikisi arasındaki iç tutarlılığı göz önünde bulundurarak ele almış olmasıdır. Bu durum, onun kıyasın tanımından başlayarak sahih bir kıyas için gerekli gördüğü şartlara ve kıyasın hükmü; diğer bir deyişle işlevi hususundaki düşüncelerine yansımıştır. Kıyası, iki mezkûrdan birinin hükmünün mislini, illetin misliyle diğerinde açığa çıkarmak olarak tanımlayan Semerkandî, bu tanımın hem aklî hem de şer'î hususları kapsayıcı nitelikte olduğunu ifade etmiştir.

Usûl anlayışını Mâtürîdî kelâmı üzerine binâ eden Semerkandî'nin kıyas teorisinin merkezinde *illet* vardır. O fıkıh usûlünün kelâmdan bağımsız olamayacağını düşündüğü için aklî hususlarda olduğu gibi şer'î hususlarda da hükmün illete bağlanması gerektiğini ve hükmünü gerektirmeyen bir vasfın illet olamayacağını belirtmiştir. Bu nedenle hükmün nassa izâfe edilmesi gerektiği düşüncesinde olan Irak meşâyihini eleştirmiştir. Hükmün illete izafe edilmesi gerektiği düşüncesi, onu kâsır illetle ta'lîli câiz görmeye ve illetin muttarid oluşunu kıyasın sıhhat şartı olarak zikretmeye sevk etmiştir.

113 - Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl*, 642.

KAYNAKÇA

- Apaydın, Hacı Yunus. “Kıyas (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Başoğlu, Tuncay. “Sebr ve Taksim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü’l-kübrâ*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü’l-esrâr fî şerhi Usûli’l-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fî’l-uşûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt, 2. Basım, 1414/1994.
- Dağcı, Şamil. “İhsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü’l-edille*. thk. Halîl Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1428/2007.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Erturhan, Sabri. “Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta’lîlî”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 5 (2005), 95-124.
- Günay, Hacı Mehmet. “‘Alâeddîn Semerkandî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/470-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Lâmîşî, Ebû’s-Senâ (Ebû’l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fî uşûli’l-fikh*. nşr. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru’l-Garbî’l-İslâmî, 1. Basım, 1995.
- Mevsîlî, Ebû’l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*. thk. Hâlid b. Abdurrahmân el-’Ak. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1425/2004.
- Molla Hüsrev. *Mir’âtü’l-uşûl fî şerhi Mirkâti’l-vüşûl*. nşr. Cemâl Ebû’l-’İzz. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1438/2017.
- Peşe, Ahmet Muhammet. *Te’sîr Teorisi Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Pezdevî, Ebû’l-Hasen Ebû’l-Usr Fahrü’l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü’l-vüşûl ilâ ma’rifeti’l-uşûl*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes’ûd b. Tâcişşerîa. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi’t-Tenkîh*. nşr. Zekerîyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü’l-uşûl fî netâ’ici’l-’uqûl*. thk. M. Zekî Abdülber. Devha, 1. Basım, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü’s-Serahsî*. thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1. Basım, 1426/2005.
- Taşköprizâde Ahmed Efendî. *eş-Şekâ’îku’n-nu’mâniyye fî ulemâ’i’d-devleti’l-’Osmâniyye*. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-’Arabî, ts.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi haqâ’iki’t-Tenkîh*. nşr. Zekerîyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû ışlâhâtü’l-fünûn ve’l-’ulûm*. thk. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi’u’s-şâhih (es-Sünen)*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Yerlikaya, Ünal. *Haneftî İlet Teorisi-Sebep ve Şart Kavramlarıyla İlişkisi ve Hukuki Düzenlemelere Etkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Zirikli, Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A’lâm: Kâmûsü terâcim*. Beyrut: Dâru’l-’İlm, 15. Basım, 2002.

EXTENDED ABSTRACT

One of the important subjects of Islamic law methodology is qiyās. Although some groups and individuals who reject qiyās as a source of law appeared in history, the majority of uşūlīs accepted it as a legal source and developed various theories. The major part of Ḥanafī uşūlīs predicated on al-Dabūsī's theory of qiyās. In addition, there have been Ḥanafī uşūlīs who developed different theories and criticized his theory in the historical process. 'Alā' al-Dīn al-Samarqandī, one of the eminent representative of Samarqand Ḥanafism was among them. Samarqandī, who lived between the late 5th and early 6th centuries, engaged in education and writing activities and wrote pieces in the fields of uşūl al-fiqh and furū' al-fiqh. The name of his treatise on the uşūl is Mīzān al-uşūl fī natā'ij al-'uqūl. With this work, he provided that the methodological opinions of the Samarqand Māturīdī school reached us well-coordinated.

Samarqandī divided his treatise into two basic sections: “provisions” and “proofs by which provisions are known” and discussed the subject of analogy after the topic of the Book (the Qur'ān), sunna and consensus (ijmā). Under the head of analogy, he examined the definition of analogy, its ability to act as a source of law (ḥujjiyya), its epistemological value, the primary element of analogy (rukn al-qiyās), the conditions required for a valid analogy and its function.

Samarqandī is seen as the representative of the theologian-uşūlīs line in Ḥanafī sect. He built his understanding of uşūl al-fiqh on Māturīdī kalām. According to him, the uşūlīs who do not establish the necessary relation between uşūl al-fiqh and premises of kalām will meet with the risk of inclination towards the views of Mu'tazila and other groups. For this reason, he attached great importance to establishing this connection in his entire work. We see this situation in the analogy as well. What stands out in his analogy theory is that he took into account the internal consistency between the rational analogy and juristic analogy without isolating one from another.

According to Samarqandī, an accurate analogy definition should cover both rational and sharia issues. Based on this idea, he criticized a significant part of the analogy definitions made before him because that they did not cover rational issues.

Samarqandī examined the conflicts about the ability of analogy to act as a source of law (ḥujjiyya), and its place in the hierarchy of proofs. He stated that there was no conflict with the ḥujjiyya of rational analogy and in turn, there were debates about whether the juristic analogy was a source of law (ḥujja). After narrating the opinions and proofs of different groups in this regard, Samarqandī based his opinion on the Book, sunna, consensus and rational proofs. His main basis in this regard is the legitimacy of the legal reasoning (ra'y). Referring to the place of the analogy in the hierarchy of proofs, Samarqandī stated that the Book, sunna and consensus are the sources of fiqh and that the analogy is the subsidiary of these three legal sources.

Stating that there are two types of analogy, rational and legal, Samarqandī has divided the legal analogy into two parts: valid (ṣaḥīḥ) and invalid (fāsid).

He divided valid analogy into two parts: the apparent (jalî) and the obscure (khafî). According to him, the analogy is jalî if the cause was textually identified (manşûş) or there was consensus on it (mujma 'alayhi). He takes the analogy based upon rational causes (al-'ilal al-'aqliyya) in the scope of jalî analogy. According to him, khafî analogy is outside of these three categories. He says that there is no conflict regarding jalî analogy, but there are serious differences of opinion in the subject of khafî analogy. Samarqandî sees the analogy based on the educed cause (al-'illa al-mustanbaṭa) within the scope of the khafî analogy.

According to Samarqandî, the following four conditions are required for a correct analogy process: The first condition is the existence of the original case (al-aşl), the derived case (far') and cause. The second condition is consistency (al-iṭṭirād) of legal cause. The third condition is ascribing (idāfat) the original qualification (ḥukm al-aşl) to the relevant cause. The fourth condition is that analogy should not be contrary to the text (naşş). The fifth condition is that qualification is to be rational or legal.

Al-'illa is at the core of Samarqandî's analogy theory. He agrees with other Ḥanafî uşūlîs that the primary element of analogy is al-'illa. According to him, the primary element of analogy is 'illa and the primary element of 'illa is the character (waşf) that is effective (mua'ththîr) and appropriate (munāsib) in providing legal qualification (ḥukm).

Samarqandî's also discussed ways of identifying the cause. According to him, whether a qualification is the cause or not can be known through the text or inference (istidlāl). Samarqandî divided the procedure of inference into two parts: valid and controversial. He said that the valid procedure is effectiveness (ta'thîr). According to him, the existence of effectiveness alone is not enough for a character to become the cause. In addition, certain conditions must be fulfilled. Because the existence of the effective character is the core element of cause. This main element will be the cause through the presence of certain conditions. Therefore, if the character, which is the core element of cause, is present with its conditions and no legal provision is found, this indicates that the cause is broken (naqđ). This situation does not indicate that the cause is specialized. He thus refuses the specialization of the cause (takhşîş al-'illa).

Samarqandî stated that the original qualification (ḥukm al-aşl) is to be ascribed to the relevant cause in both rational and legal matters, as he thinks that the uşūl al-fiqh can not be independent of the kalām. According to him, a character that does not require its qualification cannot be the cause. For this reason, he criticized the Iraqî Ḥanafî scholars who thought that the original qualification is to be ascribed to the revealed text. This thought led him to accept the possibility of an intransitive cause (al-'illa al-qāşira) and to cite consistency of cause (iṭṭirād) as a condition of valid analogy.

As a result, it was concluded that Samarqandî was separated in theory from the Iraqî scholars and the general approach of Ḥanafî uşūlîs in some matters related to analogy.