

Müctehidin Yokluğunda Fıkhî Ahkâm: Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'deki Farazî Dünyası

Sami ERDEM

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

İctihad, yaşanan olaylara şer'î çözümler bulmanın canlı bir yolu olduğundan "herhangi bir zaman diliminin müctehidsiz kalmasının caiz olup olmadığı" ve "ictihad kapısının kapanıp kapanmadığı" gibi tartışmalar fıkıh tarihi boyunca canlılığını hep sürdürmüştür. Bu makalede, ilk olarak, ahkâm-ı sultaniye türü bir eser olan Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'si çerçevesinde, sahabeden itibaren şer'î hükümleri temel kaynaklardan elde ederek insanlara anlatan fakihlerin farklı dönemlerdeki özellikleri, fukaha arasındaki devamlılık, önceki fukahanın görüşlerinin sonrakilerce anlaşılıp benimsenmesi, zamanın değişmesiyle ortaya çıkan yeni meselelerin nasıl hükme bağlanacağı gibi konular ele alınacak, ardından ictihad ehliyetini haiz müftilerin ve mezhep görüşlerini aktaracak insanların ortadan kalkması ve nihayetinde dinî hükümlerin bütünüyle bilinemez hale gelmesi durumunda takip edilmesi gereken usule dair Cüveynî'nin önerileri incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Cüveynî, *el-Gıyâsî*, Müctehid, Tahric, Taklid.

İMÂMÜ'L-HAREMEYN RÜKNÜDDİN el-CÜVEYNÎ'NİN (ö. 478/ 1085) kelâm, fıkıh ve fıkıh usulü başta olmak üzere muhtelif İslamî ilimlere dair çok sayıda eseri arasında¹ dönemin Selçuklu veziri Nizamülmülk'e (ö. 485/1092) ithafen yazdığı *el-Gıyâsî: Gıyâsü'l-ümem fi'l'tiyâsi'z-zulem* adlı kitabı, Mâverdî ile Ferrâ'nın öncülük ettikleri ahkâm-ı sultaniye literatürünün önemli örneklerindedir.² 1072-1085 yılları arasındaki bir zaman diliminde, yani Cüveynî'nin hayatının son yıllarında³ “ümme-i içine düştüğü sıkıntılı durumdan kurtarmak amacıyla telif edildiği”⁴ anlaşılan *Gıyâsü'l-ümem* fıkıh-siyaset ilişkisi açısından da dikkat çekici değerlendirmeler içermektedir.⁵

Üç ana bölümden oluşan eserin birinci bölümünde bazı kelâm ve ahkâm-ı sultaniye kitaplarının ortak mevzuunu teşkil eden devlet başkanlığı bahsi ele alınmakta; ikinci bölümde devlet başkanı olmak için gerekli özelliklerin tamamına sahip kişilerin bulunmaması halinde takip edilecek yol gösterilmektedir. Son bölümde ise herhangi bir zaman diliminde müctehidlerin ve dinî bilgileri insanlara öğretecek âlim kişilerin ortadan kalkması durumunda şer'î ahkâmın nasıl bilineceğine dair ihtimaller üzerinde durulmaktadır.⁶ Bu

1 Cüveynî'nin belli başlı eserleri şöyle sıralanabilir: *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, *el-Varakât fi usûli'l-fıkh*, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, *Luma'u'l-edille fi kavâidi ehli's-sünne ve'l-cemâa*, *Medârikü'l-ukûl*, *el-Cem' ve'l-fark*, *Kitâbü'l-fürûk*, *el-İrşâd ila kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, vd. Müellifin hayatı ve eserleriyle ilgili daha geniş malumat için bkz. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, *el-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1964); Abdülazîm ed-Dîb, *İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1981).

2 Cüveynî'nin eseri, ele aldığı konular bakımından bu iki isme ait ahkâm-ı sultaniye kitaplarıyla büyük oranda ortaklık arz etse de, fukahanın yokluğunda dinî ahkâmın tespitine dair değerlendirmeleri içermesi yönüyle onlardan ayrılır.

3 Eserin yazım tarihine dair bazı tespitler için bkz. ed-Dîb, “Muhakkik Mukaddimesi”, *el-Gıyâsî* içinde, s. 49 vd.

4 Mukaddimedede müellif, eserin telif gerekçesini Nizamülmülk'le ilişkilendirir; bkz. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Gıyâsî: Gıyâsü'l-ümem fi'l'tiyâsi'z-zulem* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb, 2. bs., [y.y.]: Mektebâtü'l-kübra, 1981), s. 3-18.

5 Eseri fıkıh-siyaset ilişkisi açısından ele alan bir çalışma için bkz. Özgür Kavak, “Siyasî-Fıkhî Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî'nin *Gıyâsü'l-ümem*'i ve Modern Yorumları”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2009/2, s. 21-55.

6 Eseri neşreden Abdülazîm ed-Dîb, eserin içeriğine dair genel bir tanıtım yapmıştır; bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî* (neşredenin girişi), s. 63-88; Şükrü Özen, “el-Gıyâsî”, *DİA* (İstanbul 1996), c. XIV, s. 61-63.

mesele bir yönüyle literatürde “asrın müctehidsiz kalmasının caiz olup olmadığı (*hulüvvü'l-asr 'ani'l-müctehid/ictihâd*)” ve “ictihad kapısının kapanması (*insidâdü bâbi'l-ictihâd*)” ile “şer'î hükümlerin ortadan kalkması (*fütûru'ş-şerî'a*)” tartışmalarıyla ilgilidir. Cüveynî bir adım daha ileri giderek meseleyi, ulemânın ve hatta dinin yeryüzünden bütünüyle silinmesi ihtimaline kadar vardırmakta ve bu gerçekleştiğinde fikhın ve dinin durumu ile bunların tatbik ve varlıklarını sürdürme imkânlarına ilişkin görüşler beyan etmektedir. Bu makalede, Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'de bu yönde yaptığı açıklamalar hakkında bilgi verilecek ve sonuç kısmında müellifin eserinde dile getirdiği meselelerin usul ve içerik açısından genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

el-Gıyâsî'nin üçüncü bölümündeki konular Cüveynî tarafından dört aşamada ele alınmıştır. İlk olarak “müctehid müftülerin var olduğu” durum; ikinci olarak “müctehid müftülerin bulunmadığı, sadece mezhep görüşlerini aktarabilen fakihlerin kaldığı” durum; üçüncü olarak “müctehid müftülerin ve mezhep görüşlerini aktaran fakihlerin de bulunmadığı” durum ve son olarak “şeriatın asıllarının bütünüyle yok olması” ihtimali ele alınmaktadır. Birinci, ikinci ve dördüncü başlıklar son derece muhtasardır. Cüveynî en geniş açıklamalara yer verdiği üçüncü kısımda ise, tasvir ettiği bu dönemle ilgili yaptığı genel tanımlamalar ve çözüm önerilerini, furû-ı fikhın temel konularına dair uygulama örnekleriyle somutlaştırmaktadır.⁷

Eserin üçüncü bölümünün önemi, müellif tarafından, “faydası tüm yeryüzüne şâmil olan, tüm mahlûkat tabakalarını ilgilendiren önemli bir hususu içermektedir”⁸ ifadesiyle ortaya konulmaktadır. Klasik fıkah külliyyatında örneğine pek rastlanmayan bu bölümde Cüveynî, dinin yaşanması konusu açısından ulemâ-avâm ilişkisini, ulemânın niteliklerinin giderek zayıflaması ve nihayetinde bütünüyle ortadan kalkması ihtimali çerçevesinde ele almaktadır. Dinin bütünüyle ortadan kalkması ihtimaline dikkat çekmesi açısından *el-Gıyâsî*'nin en özgün kısmını oluşturan bu bölümün mukaddimesinde, Cüveynî, konuya dair değerlendirmede bulunmak için Şeriatı tüm yönleriyle ele almak gerektiğini, ancak bunu geniş biçimde yapması durumunda konuyu bıkkınlık verecek kadar uzatabileceğini söylemekte ve bu kısımda yer verdiği değerlendirmelerin “ilim-

7 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 395-527.

8 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 393.

lerde derinleşmenin bir sonucu” olduğunu, “avâmın ise bunu tam olarak kavrayacak seviyede bulunmadığını” vurgulamaktadır.⁹

İctihadın Sürekliliği

Bölümün ilk konusu, ictihad kapısının kapanması tartışmaları çerçevesinde sıklıkla gündeme taşınan ve fıkıh usulü kitaplarında “zamanın müctehidden/ictihaddan yoksun olması” (*hulüvvü'l-asr 'ani'l-müctehid/ictihâd*) başlığıyla tartışılan meseledir.¹⁰ Cüveynî, müctehidlerin hangi şartlar altında var oldukları ve onların varlığında *müstefî*lerin nasıl tavır takınacakları bilinmeden, müctehidlerin yokluğu durumunda neler yapılması gerektiği ortaya konamayacağı için, bir mukaddime kabilinden olmak üzere bu konuyla ilgili bazı temel kabulleri aktarma ihtiyacı hissetmiştir.¹¹

Müellif, bu kısımda konu edindiği ve “şeriatın taşıyıcıları” ve “şeriat sahasında müstakil olanlar” tabirleriyle ifade ettiği kimselerin “ictihad için zorunlu olan ilimleri kendinde toplayan ve bu ilimleri takvâ ve istikametle bütünleyen müftüler” olduğunu belirtir.¹² Bu tanımlamanın doğru anlaşılması ve müstefîlerin ihtiyaç halinde başvuracakları müftüyü tayin edebilmeleri için, müstakil müctehidde bulunması gereken özelliklerin açıklanmasına ihtiyaç vardır. Bu konuları daha önce yazdığı kitaplarında genişçe ele aldığına işaret eden Cüveynî,¹³ geçmiş ulemânın müctehidde bulunması gereken özelliklerle ilgili tanımlarını altı başlık halinde sıralar:

- a) Arapçayı başkalarının yardımına ihtiyaç duymayacak derecede iyi bilmek.¹⁴

9 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 397-398.

10 Hanefî mezhebi dışındaki mezhepler her dönemde müctehidin mutlaka bulunması gerektiği kanaatindedirler. Konuyla ilgili olarak bkz. H. Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA* (İstanbul 2000), c. XXI, s. 444; Bedreddin Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd fî usulî'l-fikh* (nşr. Abdülkadir Abdullah Ani, 2. bs., Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992), c. VI, s. 207-209; Celaledin Suyutî, *er-Red ala men ahlede ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihade* fî külli asrın farz (nşr. Halil Muhyiddin Meys, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), s. 68 vd., 97 vd.

11 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 416.

12 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 399.

13 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 399.

14 “Kitap, Sünnet, sahabe âsârı ve uygulamaları (*vekâî*), sahabenin kazaî kararları hep bu dilde olduğu için iyi bir Arapça bilgisi, şeriatı anlamının vasıtasıdır”; bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 400.

- b) Ahkâma taalluk eden Kur'ân âyetlerine ve bunların nâsîh ve mensûh, âmm ve hass olma açısından durumları ile âyetlerin mücmellerinin tefsirine dair kuşatıcı bilgi sahibi olmak.¹⁵
- c) Sünnetlerin bilgisine sahip olmak.¹⁶
- d) Daha önceki asırlarda yaşamış olan âlimlerin görüşlerini bilmek.¹⁷
- e) Kıyas tarîklerini ve delillerin mertebelerini kuşatmak.¹⁸
- f) Vera ve takvâ sahibi olmak.¹⁹

Cüveynî kendi zamanına kadar gelen fıkıh usulü külliyatı içerisinde fıkıh âlimlerinin müftülerde bulunmasını gerekli gördükleri şartlarla²⁰ ilgili görüşler içerisinde uygun bulduğu bu şartları aktardıktan sonra, kendi müftî tarifini vererek, geçmiş tarifleri bir anlamda yeniden tasnif eder: “*Müftî* [müctehid], sonradan ortaya çıkan meselelerin hükümlerini hiç zorlanmadan kolaylıkla kavrayabilen kişidir.” Böylesi bir özelliğe sahip olabilmek için “üç sınıf ilmi” iyi bilmek gerekir:

15 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 400.

16 Mükellefiyetlerin büyük çoğunluğunun bilgi kaynağı Hz. Peygamber'in söz fiil ve davranışları olduğu gibi, âyetlerin çoğunluğu da Hz. Peygamber'in beyanı olmadan tam anlaşılabilir. Sünnetleri iyi biçimde bilmenin yolu da rical ve hadislerin sıhhat durumlarına ilişkin bir dizi malumata sahip olmaktan geçer. Ancak burada Cüveynî, bu geniş bilgi alanı içinde müctehide özellikle ahkamla ilgili bilgilerin lazım olduğunu, va'd, va'îd ve kıssaların bu kapsam dışında kaldığını tasrih eder; bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 400-401.

17 Bu şartın hedefi, icmâya aykırı görüş beyan etme ihtimalinin bulunmasıdır; bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 401.

18 “Zira nasla belirlenen hükümler sınırlıdır. Ortaya çıkması beklenen durumların ise bir nihayeti yoktur”; bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 401.

19 “Çünkü fasık olan kimsenin sözüne güvenilmez, davranışlarına itimat edilmez”; bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 401. Cüveynî İmam Şâfiî'nin tüm bu şartları tek bir veciz cümlede topladığını nakleder: “Allah'ın Kitabını nas ve istinbat açısından bilen kimse dinde imameti hak eder (*men 'arafe kitâba'llâh nas-sen ve'stinbâtan istehakka el-imâme fi'd-dîn*)”. Ardından bu sözü yukarıdaki şartlar çerçevesinde tekrar açıklayan müellif, İmam Şâfiî'nin ifadesinde vera' ve takvâ şartına temas edilmesini “dinde imameti hak eder” ifadesi çerçevesinde açıklama gereği duyarak onun bu ifadesinin, “sözünün kabul edilmesini isteyen kimse vera' ve takvâya sarılmalıdır” anlamına geldiğini iddia etmektedir; bkz. *el-Gıyâsî*, s. 402. Bu görüş için ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, s. 205. Cüveynî'nin çağdaşı Sem'ânî de (ö. 489/1096) bu şartları aynıyla zikreder; bkz. Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille fi'l-usûl* (nşr. Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî, Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997), c. II, s. 303-306.

20 Çeşitli alimlerin mutlak müctehid için gerekli gördüğü şartlarla ilgili olarak bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. VI, s. 199-206.

Birincisi dil ve Arapçadır. Bu konuda kişinin Arapların en âlimi olacak denli derinleşmesi şart değildir. (...) Bu hususta şart olan, kişinin Kitap ve Sünneti anlama noktasında kendisini mukallidlerden daha üst seviyeye taşıyacak bir bilgiye sahip olmasıdır. Bu da dil ve Arapçada orta karar bir konuma işaret etmektedir.

İkincisi, *fıkıh* adı verilen ilimdir. Bu ilimde derinleşmek, kavâidini, kaynaklarını ve manalarını kuşatmak mutlaka gereklidir. Bu ilim, geçmiş ulemânın görüşlerinin ihtiyaç ölçüsünde naklini kapsar. Kur’ân’ın zâhir ve nas ifadelerinden ne şekilde istidlal edilebileceğini gösterir, teklifi hükümlerle ilgili haberleri ve cerh ve tadil açısından taşımaları gereken vasıflarla birlikte râvileri bilmeyi içerir. Eğer bir hadis hakkında daha derin bilgi gerektirecek bir durum olursa sahih olan ve olmayanı (*sakîm*) ayırt etme konusunda yazılmış kitaplara müracaat etmek Arapça bilen biri için kolaydır. Fıkıhta en önemli husus, hükümlerin zannî kaynakları konusunda deneyim kazanmaktır. “Fıkühü’n-nefs” denilen durum da budur ki, şeriat âlimlerinin sıfatlarının en değerlisidir.

Üçüncüsü usul-i fıkıh olarak meşhur olan ilimdir. Bu ilim sayesinde delillerin sıralamasının nasıl olacağı, hangisine öncelikle başvurulacağı anlaşılır. Bu ilimde kuşatıcı bilgiye sahip olmayan kişinin istiklal makamına [mutlak müctehid] erişmesi mümkün değildir.²¹

Bu değerlendirme yukarıda aktarılan altı çeşit sıfatın beşini kuşatmaktadır. Altıncı şart olan vera ve takvâ, Cüveynî tarafından “ictihad makamını elde etmek için” şart olarak görülmez. Zira ona göre “muteber ilimlerde derinleşenlerin ictihadı kendisini bağlamaktadır. Kendisi dışındakiler, fasık birinin kavline bu özelliği nedeniyle güvenmezler.”²² Başka bir ifadeyle vera sıfatı, müctehidin başkaları tarafından taklid edilebilecek bir kişi kabul edilmesine yaramaktadır.²³

21 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 402-404. Krş. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb, el-Mansûra: 3. bs., Dârü'l-vefâ, 1999), c. II, s. 869-871. Cüveynî'nin talebesi Gazzâlî de ictihadla ilgili şartları sıralarken kendisinden önceki ulemânın şart koştuğu hususlarda kolaylığa (*tahfîf*) gidilmesi gerektiğini iddia ederek şartları gözden geçirme yolunu seçmektedir; bkz. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (nşr. İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut: Dârü'l-Erkam, ts.), c. II, s. 512-523.

22 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 404-405.

23 Cüveynî, *el-Burhân*'da “adl” sıfatını şart koşmakta ve fâsıkın kavline güvenilmeyeceğini, onun kavlinin çocuğun kavli gibi makbul görülmeceğini ifade eder; bkz. *el-Burhân*, c. II, s. 871. Cüveynî'nin çağdaşlarından Serahsî (ö. 483/1090) de “ilmiyle âmil olmayı” ictihadın geçerliliği için değil, ictihad sahibinin görüşlerinin başkalarınca kabulü için gerekli görmektedir; bkz. *Usûlü's-Serahsî* (nşr. Refik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-marife, 1997), c. I, s. 26-27. Bir diğer çağdaşı Sem'ânî de adalet şartının müffilik ve kadılık yapacak

Cüveynî bu değerlendirmelerini, bir zaman diliminin müctehid müftüleri barındırmasının zorunlu olduğunu da ortaya koymaya matuf olan iki farklı delille temellendirir. Bir kere, müctehid için ortaya çıkan yeni meseleleri araştırmaya ihtiyaç duymayacak bir bilgi seviyesine ulaşmış olmayı şart koşturmak muhaldir. Zira olaylar nihayetsizdir; insanın gücü, özellikle de kısa sayılabilecek ömrü dikkate alındığında, olması muhtemel bütün meseleleri bilmeye yetmez. Bu durumda, maksada ulaştıracak miktarda bilgiye sahip olmak yeterlidir. Ancak, bu durumda müctehidin, yeni meseleleri çözmek için adı geçen ilimlerden yararlanması ve bunu nasıl kullanacağını bilmesi her hâlükârda kaçınılmazdır.²⁴

Müellifin dikkat çektiği ikinci husus, bu konudaki tarihî tecrübelerdir. Ona göre Sahabenin müftüleri hükümlerin nereden alınacağını, helal ve haramın nasıl belirleneceğini biliyorlardı. Onlar Arapçada kendilerine yeter durumdaydılar, çünkü Kitap onların lisanı üzere inmişti. Kitap ve Sünnetin içerdiği manalardan (*fehva'l-hitâb*) kendilerine gizli kalan bir şey yoktu. Şeriatın sahibiyle birlikte yaşamışlardı ve onun fiil ve kavillerinin şer'î hükümlerin kaynağı olduğunu biliyor, kendilerine müşkil gelen hususlarda Hz. Peygamber'e müracaat etmeye ihtimam gösteriyorlardı. Cüveynî, sahabenin sahip olduğu bu nitelikleri, sonraki fakihlerin fıkıhla daima haşır neşir olmalarının kendilerine sağladığı tecrübeye benzetir. Aynı şekilde usul-i fıkıh konusundaki bilgilerimizin de aslında sahabenin uygulamasından devşirdiğimiz, onların görüşlerinden ve metotlarından öğrendiğimiz şeylere bağlı olduğunu ifade eder. Nitekim tarihî tecrübenin gösterdiği üzere, onlar da bir mesele ortaya çıkınca Allah'ın Kitabı'nda bulunup bulunmadığına bakıyorlardı ve çoğu Kur'ân'ı ezbere bilmiyordu. Orada bulamazlarsa "haber"e bakıyorlar, orada da bulamazlarsa mesele üzerinde teemmül ederek "kıyas"a başvuruyorlardı. Ama açık olan husus, sahabe arasında müftû [müctehid] olarak temayüz edenlerin, ortaya çıkan meselenin hükmünü nereden ve nasıl çıkaracaklarını biliyor olmalarıydı.²⁵

kişide aranacağını, ihtihad için şart olmadığını ifade eder. *Kavâtî'u'l-edille*, c. II, s. 306. Gazzâlî de *el-Mustasfâ*'da müftünün fetvasının kabulü için adil olmasını ve adaletine zarar verebilecek günahlardan uzak durmasını şart koşar (c. II, s. 511). O, *Menhûl*'de ise veralı olmayı şart koşar (s. 463) ve müctehidin adalet vasfının iki adil şahsın şahadetiyle bilinebileceğini ifade eder; bkz. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* (nşr. Muhammed Hasen Heyto, Dimeşk: Dârü'l-fikr, 1980), s. 478.

²⁴ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 405.

²⁵ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 405-406. Sahabenin ihtihad faaliyetleriyle ilgili benzer değerlendirmeler için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 871-872.

Böylece hem akli olarak hem de Sahabe örneğinde tecrübî olarak Cüveynî, müctehidde bulunması gereken vasıfları, ulaşılabilir ve potansiyel özelliklerle sınırlamaktadır. Bu iki yönlü gerekçelendirme sonunda o, müctehid için sahabede bulunandan daha fazlasını şart koşmayı insafli bulmamaktadır. Bu çerçevede kendi dönemine doğrudan atıfta bulunmasa da, herhangi bir zaman diliminde ortaya çıkabilecek en büyük afetin “tamamen taklide meyleden insanların zuhuru” olduğunu söylemekte, böyle kimselerin “yakîn”i aramak yerine taklide karşı çıkanları tahkir etmekle uğraştıklarını ifade etmektedir.²⁶

Müctehidde bulunması gereken sıfatları belirledikten sonra Cüveynî, meselenin diğer tarafını temsil eden müstefînin, karşılaştığı bir meselede hangi müctehide, hangi kriterleri dikkate alarak başvuracağı meselesini ele almaktadır. Bu konudaki değerlendirmeler, takip eden alt başlıklarda müctehidlerin mevcut olmadığı bir zamanda müstefînin nasıl bir yol takip edeceği konusuna da bir zemin teşkil etmektedir.

Cüveynî, daha önce *Nizâmî*²⁷ adlı akâid kitabında yeterli bilgi verdiğini ifade ettiği (ö. 403/1013) bu konuda, kendisinden önce söylenenlere işaret etmektedir. Kadı Ebû Bekr el-Bâkîllânî ve diğer bazı âlimler müstefînin taklid etmek istediği kimseyi, müftüde bulunması gereken ilimlere dair sorularla sınaması gerektiğini belirtmişlerdir. Eğer müftü, bu sorulara doğru cevap verir, müstefî de zann-ı gâlibince onun müctehid olduğuna kanaat getirirse, o kimseyi taklid eder, aksi takdirde ona uymaz.²⁸ Diğer bazıları ise, böyle bir sınamanın şart olmadığını, kişinin müctehidde bulunması gereken şartlara sahip olduğuna dair halk arasında yaygın bir kanaatin varlığının yeterli olacağını belirtmişlerdir. Bunlara göre kişinin kendisi hakkındaki müctehidlik iddiası tek başına yeterli değildir.²⁹

26 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 407. Yaşadığı dönemin bu açıdan ne durumda olduğunu açık bir şekilde belli etmeyen müellif, yalnızca “Efendimizin [Nizâmülmülk] dönemini böylesi bir afetten Allah korusun” diye dua etmekte, ayrıca *el-Gıyâsî*’deki fasılları “kendi araştırma ve tercihlerimi cem etmek için değil, efendimiz ve mevlâmızın re’yunin keskinleşmesi, kapalı ve problemlili olan hususlara muttali olmada kendisine yardımcı olması için bir araya” getirdiğini ifade etmektedir; bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 407-408.

27 Bu eser için bkz. Cüveynî, *el-Akâidetü’n-Nizâmîyye fi’l-erkânî’l-İslâmiyye* (nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 1992), s. 10-95.

28 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 408-409.

29 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 408-409. İlgili görüşler için bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîr*, c. VI, s. 309-310; “Taklid”, *DİA*,

Müctehid sahabilere fetva soranların, onları sınama gibi bir sorumluluklarının olmadığı gerekçesiyle Bâkılânî'nin görüşüne katılmayan Cüveynî,³⁰ bu konudaki tercihinin şöyle dile getirir: Müstefî, ulemâdan vera ehli olduğu görülen ve töhmet altında bulunmayan bir kimseye, kendisinin fetvaya ehil olduğu yönündeki ifadesine güvenerek tâbi olabilir. Nitekim sahabe döneminde kimin müftî olduğu konusunda bilgisi bulunmayan yabancıların âlim olarak gördüğü sahabilere soru sormasını kimse yadırgamamıştır.³¹ Şu halde, soru sorulacak müftünün gerekli vasıfları taşıdığına dair galip bir zannın bulunması yeterlidir. Zaten fetva için gerekli ilimlerden habersiz olan bir müstefînin fetva sorduğu kimsenin ilmi seviyesini tespit etme imkânı da yoktur.³²

Müstefînin, yaşadığı dönemde müftûde aranan vasıflara sahip olduğuna kanaat getirdiği bir müctehid bulması durumunda ona tâbi olması zorunludur; o müctehidin görüşlerini bırakıp sahabenin görüşlerine yönelemez. Mesela bir konuda zamanın müftüsünün görüşü Hz. Ebû Bekr'in aynı konudaki görüşüyle çelişse, avâmdan olan mukallid kimse, Hz. Ebû Bekr'in fazileti sebebiyle onu tercih edemez. Çünkü sahabe her ne kadar dinin erken dönemlerine şahitlik etmiş faziletli insanlar olsalar da, kendilerinden sonra ortaya çıkacak her türlü meseleyi önceden bilip hüküm vermeleri beklenemez.³³ Dolayısıyla zamanındaki müctehidlerden birisinin görüşleri kendisine uygun görünen bir kimse, sözgelimi Şâfiî mezhebine uymayı benimseyen bir kişi, Hz. Ebû Bekr'in görüşünü Şâfiî mezhebindeki görüşe tercih edemez.³⁴

Cüveynî buradan müctehide tâbi olma konusunda başka bir tartışmalı konuya intikal etmektedir. Yukarıda belirtilen hususlar çerçevesinde, yaptığı araştırma sonucunda İmam Şâfiî'yi taklid etmesinin doğru olacağına inanan bir kimse, yaşadığı zaman diliminde müstakil müctehidde aranan şartları taşıyan ve bazı konularda İmam Şâfiî'nin görüşüne muhalif olan bir müftünün bulunması du-

30 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 409.

31 Krş. Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 878-879. Benzer bir değerlendirme için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 627-629.

32 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 409-410. Konuyla ilgili değerlendirme için bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. VI, s. 311.

33 Cüveynî, *el-Burhân* adlı eserinde bu görüşü başkalarına nispetle aktarır ve kendi tercihinin *el-Gıyâsî*'de olduğu gibi belirgin bir şekilde ifade etmez; krş. *el-Burhân*, c. II, s. 885. Benzer tespitler için bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 494-495; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. VI, s. 288-291.

34 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 410-411; Eyyup Said Kaya, "Taklid", DİA (İstanbul 2010), c. XXXIX, s. 461-465.

rumunda, zamanının müftüsünü mi, yoksa İmam Şâfiî'nin görüşünü mü taklid edecektir? Cüveynî bu soruyu, insanlar ve yaşanan zamanlar arasında ortaya çıkması normal olan farklılık ihtimali üzerinden cevaplandırmaktadır. Müstakil müctehid seviyesine ulaşmış bir kimse, belli konularda, mesela delillerin dikkate alınma sıralaması veya kaynaklara genel yaklaşım gibi konularda İmam Şâfiî gibi birisinin görüşlerini takip edebilir, ama bu durumdaki bir âlimin genel olarak her konuda, bir mezhep imamının görüşleriyle tamamen mutabık olması işin tabiatına aykırıdır. Dolayısıyla ictihadda takip edilen yollar, bakış açıları vb. hususların tek bir şekle indirgenmesi mümkün değildir.³⁵

Cüveynî bu durumdaki kişinin, zamanının müftüsüne uyması gerektiğini, zira geçmişteki imam ne kadar büyük ve önemli olursa olsun, müstefînin ona mülakî olmadığını söyleyerek, bu durumu sahabe müctehidleriyle onlardan sonra gelenler arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Bir anlamda, sahabeye göre onları takip eden dönemdeki büyük müctehid imamların konumu ne ise, bu imamlara göre de onlardan sonraki dönemlerde gelen müctehid müftülerin durumu öyledir. Bunu temellendirmek için Cüveynî, yukarıda Hz. Ebû Bekr örneğinde zikrettiği, müstefînin kendi zamanında takip edecek bir müftî bulması durumunda sahabenin görüşlerini tercih etmesinin uygun olmadığı düşüncesini tekrarlamaktadır. Sonraki imamların kendilerinden önce yaşamış fakihlerin görüşlerini müstefîden daha iyi araştırıp bilmeleri gibi, zamanın müftüsü de ortaya çıkan meselelerin tafsilatını araştırmada müstefîden daha yetkin olduğu için, müstefînin, kendi döneminde mülakî olduğu fakihi dikkate almadan geçmişe yönelmesi doğru değildir.³⁶

Bana göre en doğrusu müstefînin kendi zamanının müftüsünü taklid etmesidir. Daha açık belirtmek gerekirse şu söylenebilir: Müstefînin, Şâfiî'nin görüşüne ait bir ifadenin bulunmadığı bir konuda zamanının müftüsüne istiftâda bulunması ve şöyle sorması mümkündür: Benim inancım bu meselede, Şâfiî'nin görüşünü tercih etme yönündedir. Sana sormak durumunda kaldığım bu meselede senin görüşün ise Şâfiî'nin görüşüne muhaliftir. Kimin fetvasına kulak vereyim; Şâfiî'nin mezhebi üzere mi olayım, sana mı uyayım? Eğer müftünün ictihadı o kişiyi kendisine tâbi olmakla yükümlü kılıyorsa kişi ona tâbi olup taklid eder. Müftünün ictihadı müstefînin kendi imamını taklid edip ona tâbi olmasını gerekli kılıyorsa kişiyi onunla yükümlü kılar ve ona imamı-

35 Cüveynî, *el-Gyâsî*, s. 412.

36 Cüveynî, *el-Gyâsî*, s. 412-413.

nın görüşünü nakleder.³⁷ (...) Bu durum, önceki imamın, bahsi geçen meseleyle ilgili bir görüşünün olması durumunda geçerlidir. Ancak, imamın herhangi bir görüşü yoksa müstefî zamanının müftüsini taklid etmek zorundadır.³⁸

İctihadın Sona Ermesi ve Yalnızca Fikhî Görüşleri Nakleden Kişilerin Kılması

Cüveynî'nin dörtlü tasnifinin ikinci aşamasında, müstakil müctehidler kalmadığı, sadece mevcut fikhî birikimi nakleden kimselerin bulunduğu bir zaman dilimindeki fikhî durum tasvir edilir. Ona göre kendi dönemi "aşağı yukarı" bu duruma tekabül etmektedir.³⁹ Bu tespit, o dönemde müstakil icthadın tükenmeye başladığının kabul gördüğü anlamına gelmekle birlikte,⁴⁰ Cüveynî, "aşağı yukarı" kaydını koyarak icthad konusunda açık bir kapı da bırakmaktadır. Müellif önceki dönemi ele alırken yaptığı gibi burada da önce icthad ve fikhî ile ilgili kimselere ilişkin tanımlamalara başvurmuştur. İlk olarak geçmişteki fakihlerin görüşlerini nakleden kimselerde bulunması gereken özelliklere, ardından müstefîleri ilgilendiren konulara değinmektedir.

Müctehidlik vasfına erişemeyen ancak fikhî birikimi aktarabilecek özellikteki kimselerin evsâfiyle ilgili olarak Cüveynî şu değerlendirmeyi yapar: Gerektiği ölçüde zekâ ve ince anlayış sahibi olmayan birisi, yalnızca hafıza gücüne güvenerek fikhî meseleleri

37 Bu konuya dair yorumlar için bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. VI, s. 301-302.

38 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 414-415. Müellif fetva ahkâmı konusunun tafsilatına dalmaması durumunda bıkkınlık vermektense çekindiğini ifade etmekte, konuyla ilgili bir dizi eserin bulunduğunu söylemektedir. Bunlardan birinin de kendisine ait olduğunu söyleyen müellifin hangi eserini kastettiği belirsizdir. Abdülazîm ed-Dîb bu eserin *el-Müctehidîn* başlıklı kitabı olabileceğini, ayrıca *Burhân*'daki (c. II, s. 859-868) ilgili kısma işaret de ediyor olabileceğini söylemektedir. Bir başka ihtimal ise bu konuyla ilgili eserin günümüze ulaşmamış olmasıdır; bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 416, n. 1.

Cüveynî'nin *Telhisü't-takrib* adlı usul kitabının icthad bölümünün müstakil nüshalarının varlığı da müellifin bu kısmı müstakil olarak kaleme almış olabileceği ihtimalini ortaya çıkartmaktadır. Bu kısım *Kitâbü'l-ictihâd* başlığıyla neşredilmiştir; bkz. *Kitâbu'l-ictihâd* (thk. Abdülhamid Ali Ebû Züneyr, Dîmeşk: Dârü'l-Kalem, 1987), 151 s.

39 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 417.

40 Suyutî de taklidi bu yüzyılla başlatmaktadır, *er-Red*, s. 133. Modern dönemde birçok müellif, icthad kapısının kapandığı dönemi Hicrî dördüncü asra kadar geri götürmektedir.

nakletmeye ehil olamaz. Fıkhî meselelerin zihinde kavranması ve doğru bir biçimde kalıba dökülerek başkalarına aktarılması ancak tecrübe ve derin bilgi sahibi bir fakihin işidir. Çünkü fıkhî meselelerinin nakledilmesi, sıradan haber ve kıssaların nakli gibi değildir. Hafızası sağlam ve kendisi de güvenilir olan herhangi bir kimsenin açık seçik olan (*celiyyât*) hususları nakledebileceği farz edilse bile, karmaşık bilgiler içeren (*hafıyyât*) hususların dirayet sahibi ve ehil olmayanlar tarafından doğru biçimde nakli düşünülemez.⁴¹

Cüveynî, bir meselenin hükmünü arayan kimsenin karşısında, yalnızca fıkhî görüşleri aktarabilme özelliğine sahip bir fakihin bulunması durumunda nasıl bir yol takip etmesi gerektiği konusunu değişik ihtimallere yer vererek ele almaktadır. Buna göre bir hadise vuku bulduğunda müsteftînin başvuracağı nakilci fakih açısından iki ihtimal söz konusudur. a) O, ya bu meselede geçmiş imamlara ait bir cevaba tesadüf eder; b) ya da söz konusu meseleyi doğrudan içeren bir cevap bulamaz. Nakilci fakih, hükmü aranan meseleye dair geçmiş imamlara ait bir ifade bulursa nakleder ve müsteftî de bu görüşe tâbi olur.⁴² Müellif, bundan sonra ikinci ihtimale ilişkin değerlendirme yapmak yerine bu ilk durumla ilgili bazı hususları mezhep bağlılığı ve nâkil-müsteftî ilişkisi çerçevesinde ele alarak muhtemel problemlere uygulanabilecek çözüm yolları hakkında fikir yürütmektedir.

Nakilci fakih, mesela İmam Şâfiî'nin ve ondan sonra gelen müctehidlerin görüşlerini aktarsa, İmam Şâfiî'den sonraki hiçbir fakihin ona denk olmadığına itikat eden müsteftî hangisine uyacaktır? Cüveynî önceki kısımda yaptığı benzer açıklamalara atıfta bulunarak meseleyi bu sefer farklı bir düzlemde ele almaktadır. Orada Cüveynî, müsteftî, ortaya çıkan meselede, imamların en yetkini olarak kabul ettiği imamının görüşleriyle kendi döneminde yaşayan müctehidin görüşü arasında seçim yapmak durumunda kaldığında, kendi zamanındaki müftîye uymasının gerekliliği yönündeki seçeneği tercih etmişti. Müctehidin bulunmadığı devirde ise aynı tercihin yapılabileceği fikrine karşı çıkan Cüveynî'ye göre kişi bu ikinci devrede kendi mezhebinin kurucu imamının görüşlerine uymak zorundadır. Çünkü müsteftîlerin, kendi imamlarından sonra gelen ve çağdaş olmadıkları çok sayıda müctehidin durumları ve bilgi seviyeleri hakkında yeterli derecede kanaat sahibi olma imkânları yoktur. Dolayısıyla bu müctehidlerin görüşüyle İmam

41 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 417.

42 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 418.

Şâfiî'nin aynı konudaki görüşünü, tercih yapabilecek derecede değerlendirilebilmeleri çok zordur. Oysaki ilk devrede müstefî, imamının görüşünden farklılaşan müstakil müftüyü bizzat tanımak ve hakkında fikir sahibi olmak imkânına sahipti.⁴³ Cüveynî tercihini şöyle gerekçelendirmektedir:

Benim bunu katî bir husus olarak görmemin sebebi, âlimlerden hiç birinin mukallid müstefîleri mezheb imamından başkasının görüşüne tâbi olmaya zorlamamasıdır. Fakat âlimlerden müftî [müctehid] olanların fetvaları katîdir, başkasının görüşünü de zikretmez. Fakat kendisini [müctehid değil de] nâkil olarak gören kimse kendisine müracaat edenleri geçmiş büyük imamın görüşlerine yönlendirir. Bu, kimsenin inkâr edemeyeceği kadar açık bir husustur. Bu anlatılanlardan anlaşılacağı üzere bir olayla ilgili kendisine nakil ehli birisi tarafından geçmiş bir imamın görüşü aktarılan müstefî, bu imamın, emsalleri içinde en doğru görüşe sahip kişi olduğuna kanaat getirirse, ondan sahih yolla aktarılan görüşe tâbi olacaktır.⁴⁴

Cüveynî'ye göre, bu noktada esas problem, fikhî görüşleri nakleden kimselerin, vuku bulan olayla ilgili “mezheb imamının bir nakline tesadüf etmemeleri” durumunda ortaya çıkmaktadır.⁴⁵ Tasvir edilen zaman diliminde müctehid de bulunmadığından, meselelerin şer'î hükmüne nasıl ulaşılacağı, dikkatle ele alınması gereken bir mesele hâline gelmektedir. Cüveynî bu durumu nakilci fakihte bulunması gereken özelliklere ilişkin başlangıçta yaptığı tanımlamayı daha genişleterek açıklamayı seçer.⁴⁶ Daha önce fikhî görüşleri nakleden kimsenin akıllı, zeki ve fıkıhta belli bir seviyeye gelmiş olması gerektiğini belirten müellif, nâkil fakih için iki durum farz edilebileceğini söylemektedir.

Birinci durum, nâkil olan fakihin fıkıhta ulaştığı seviye sayesinde açık (*celiyyât*) ve kapalı (*hafîyyât*) hususlardaki geçmiş fikhî görüşleri “tasvir”, “tahrîr” ve “takrîr” olarak nakledebilecek seviyede olduğu hâlde, hakkında geçmişte doğrudan açıklama bulunmayan yeni bir meseleyi, hakkında açıklama bulunan meselelere kıyas etmeye ehil sayılmayacak bir fikhî seviyede olmasıdır. Nâkilin

43 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 418-419.

44 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 420.

45 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 420.

46 Mezhep birikiminin aktarımı konusunda Cüveynî'nin çağdaşları arasında öne çıktığına dair bir tespit için bkz. Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal* (Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 61.

durumu bunun aksine olsaydı, yaptığı bu tahrir işlemine itimat edilebilecekti.⁴⁷

Çözümü aranan meselede mezhep imamının doğrudan o konuyla ilgili bir ifadesi (*nass*) bulunmazsa durum iki açıdan ele alınabilir: Şayet mesele, sanki hakkında ibare varmış gibi değerlendirilebilecek bir konu ise bunun anlaşılmasında çok fazla gayret sarf etmeye, inceden inceye fikir yürütmeye gerek yoktur. Fıkhî görüşleri nakledebilecek evsâftaki bir kimse bu konuyu anlamada zorluk yaşamaz ve hakkında doğrudan görüş olmayan bu konuyu, hakkında görüş olan konuya katarak onunla aynı hükmü verir. Cüveynî, bu duruma “Kim başkasıyla ortak olduğu bir kölenin kendisine ait olan kısmını azat ederse diğer ortağın parası hesaplanarak kendisine verilir”⁴⁸ hadisinde geçen “*abd*” kelimesinin, hadis metninde yer almayan, ama aynı hükmü taşıdığı kıyasa bile gitmeye gerek kalmadan kolaylıkla bilinebilecek durumda olan “*câriye*” anlamında da teşmil edilmesini örnek gösterir.⁴⁹ Hadisin metni ile mezhep sahibi imamın ibaresi arasında benzerlik kuran müellif, mezhep sahibinin bir konuda bilinen görüşü var ve benzer bir meselede bu görüşün kolaylıkla alınması mümkünse, onun görüşünü nakledebilecek seviyedeki kimsenin de hakkında imamdan sarih hüküm bulunmayan konuyu imamın ibaresindeki meseleye ilhak edebileceğini belirtir.⁵⁰

Buradan hareket eden müellif, geçmişteki bir mezhep imamının görüşlerini kapsamlı olarak ezberleyip kavrayan bir nâkil fakihin, anlaşılması için derin araştırma ve düşünceye ihtiyaç bulunmayan konularda imamın söylediklerinden hareketle söylemedikleri konusundaki muhtemel görüşünü elde edebileceği kanaatinde-dir.⁵¹ Çünkü imamların çeşitli fıkıh bablarında ortaya koydukları görüşler, olan ve olması muhtemel pek çok olayı içine alabilecek genişlikte kâide ve zabıtalarla şekillenmiştir.⁵² Cüveynî bu nokta-

47 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 420-421.

48 Buhari, “Şeriket”, 5, 14; “İtk”, 4, 5, 17.

49 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 421. *el-Menhûl*'de Şâfiî'nin ortaya koyduğu bir kıyas biçimi olarak ifade edilen bu işleme “ilhâku mâ fi ma'nâhu lehû” denilmektedir ki, Cüveynî'nin ifadelerinde de zaten mansûs olmayanın mansûsa ilhakı sık tekrar edilen bir tanımlamadır; bkz. *el-Menhûl*, s. 498.

50 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 422.

51 Cüveynî'nin Şâfiî örneğinde imamın görüşlerini anlamadan ezberleyen kimsenin ictihad ve kıyasta bulunamayacağına ve fetva veremeyeceğine dair görüşü için bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhit*, c. VI, s. 307.

52 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 422.

da, görüşünü destekleyici bir unsur olarak, vukuu muhtemel tüm olaylara ilişkin meselelerin ezberlenmesinin mümkün olmadığı kanaatini de ilave eder. Ne nasların ne de fikhî kâidelerin kuşatabildiği meselelerin bulunması da imkân dâhilindedir. Ama geçmiş görüşlerden dayanağı bulunmayan bu gibi meselelerin nasıl çözümleneceği sorusunun cevabı, bir sonraki kısımda işlenecek olan ve fikhî hükümleri nakledenlerin de bulunmadığı duruma benzetilmiştir.⁵³

Cüveynî, ikinci tür nâkil fakihleri, aslında zannî delillerin bulunduğu konularda nasıl yorumlama yapılacağı ve anlam çıkarılacağı konusunda bilgi sahibi olmakla birlikte, usul-i fıkhta ve hüküm çıkarma metotlarında yeteri kadar derinleşemediği için müctehid seviyesine çıkamamış kişiler olarak tanımlar. Ona göre, bu özellikteki bir kişi, fıkıh bablarını kendi başına tanzim edecek denli bir dirayete sahip olmasa da, geçmiş imamlardan birisinin bütün görüşlerini kuşatacak bir bilgi çerçevesine sahipse ve müstefî de bu imamın geçmişteki en bilgili âlim olduğuna inanıyorsa, bu imama ait ibarelerde rastladığı görüşleri müstefîye açıklayarak bildirir. Ayrıca bu kişi, imamın ibaresinde bulunmayan kimi hususları da mevcut ibareler çerçevesinde hükme bağlayabilir.⁵⁴

Cüveynî, kıyasın kullanılmasını gerekli kılacak bir olay vuku bulduğunda, imamının kıyas metotlarını ve yeni meseleleri şâri'in naslarında bulunan benzerlerine nasıl ilhak ettiğini kavramış olan ve "*el-fakihü'l-müstakil*" diye ifade ettiği bu fakihin, meydana gelen her olayda imamın görüşüne nasıl kıyas edebileceğini bilmesinin hiç de zor olmayacağı kanaatindedir. Müstefînin de, bu şekilde şeriatın kaynaklarına aşına, meselelerin anlaşılması için gerekli ilimleri elde etmiş bir fakihin bu yolla elde ettiği hükme tâbi olması gerektiğini kesin bir dille ifade eder. Fakih, kendisinde bir araya gelmiş olan bu hasletler sebebiyle uğraştığı ictihad meselelerinde zann-ı gâlib uyarınca isabetli kabul edilecektir.⁵⁵ Cüveynî, bu fakihin bazı konularda hata yapma ihtimalini, müctehidlerin de zaman zaman hata ettiği gerçeğiyle istisnâî bir konuma indirgemektedir.⁵⁶

Cüveynî, belirli bir imamın görüşlerine dair kapsamlı bilgi sahibi olan fakihin, ortaya çıkan meseleleri mezhepteki esaslara göre çöz-

53 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 423.

54 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 424.

55 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 425.

56 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s.427.

me konusunda, doğrudan şer'î kaynaklara giderek mansûs olmayan meseleyi mansûs olana ilhak yoluyla hüküm elde etmeye çalışan müctehide nisbetle çözüme daha yakın olduğu kanaatinde. Çünkü takip ettiği imam zaten birçok meselenin nasıl çözümleneceği konusunda temel esaslar üzerinde fikir yürütmüş, mesai harcamıştır. Oysa ilk elden şer'î kaynaklardan hüküm istinbatına çalışan müctehid, hiçbir ön hazırlığa sahip değildir.⁵⁷

Sonuç olarak Cüveynî, müctehidin bulunmadığı bir durumda, kıyasa ehil tecrübeli bir fakihin, zann-ı gâlibe göre, müntesip olduğu mezhebin usulünce meseleleri çözmesi hâlinde, müsteftülerin bu fakihe yönlendirilmesinin, olayları hükümsüz bırakmaktan veya meselelerin çözümünü küllî kâidelere havale etmekten daha evlâ olduğunu vurgular. Diğer yandan o, bu çözümü, yaşadığı dönemdeki sorunlara cevap verecek “büyük bir çözüm (*feth*)” olarak sunmayı da ihmal etmez.⁵⁸ Özellikleri ve çalışma biçimi resmedilen bu nakilci fakih, mevcut şartlarda, yaptığı görüş nakli, imamın görüşlerine yeni meselelerin ilhaki ve kıyas işlemleriyle, yüksek derecelere erişmiş müctehid imamın yerini almaktadır. Gerçekte müsteftî, bir anlamda bu nakilci fakih aracılığıyla geçmişteki büyük imama uymuş olmaktadır ki,⁵⁹ Cüveynî için bu, her vesileyle örneklendirdiği üzere İmam Şâfi’dir.

Fukahanın Bütünüyle Ortadan Kalkması

Cüveynî yukarıda ele aldığımız iki kısımda, ilk olarak müctehidlerin bütünüyle ortadan kalkma ihtimalini değerlendirmiş, ardından yalnızca fikhî görüşleri nakledebilen kimselerin bulunduğu durumu tasvir ederek mükelleflerin bu durumda nasıl bir yol takip etmesi gerektiğini belirlemiştir. Bu kısımda ise, insanlara şer'î hükümler konusunda yol gösterecek kimselerin bulunmaması durumunda mükelleflerin dinî ahkâma ulaşmak için nasıl davranmaları gerektiğini incelemektedir:

57 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 426.

58 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 425-427. Cüveynî'nin tahrîc metoduyla ilgili ele aldığımız konuların mezhep içi istidlâl süreçlerinin yorumlanmasındaki katkısının etraflı bir değerlendirmesi için bkz. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlâl*, s. 69-76. Ayrıca bkz. Tuncay Başoğlu, “Tahrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul 2010), c. XXXIX, s. 420-422.

59 İctihad mertebesine erişemeyip mezhep görüşlerini bilen kişiye uyan kimsenin gerçekte fetvayı veren kişiye değil, o mezhebin imamına ittiba etmiş olacağına dair diğer görüşler için bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, c. VI, s. 275-276.

Bu kısımda herhangi bir zaman diliminin müftülerden ve önceki imamların görüşlerini nakleden kimselerden yoksun olması durumunda tekli [hükümlerle] ilgili olabilecek hususlar ve kendilerine fetva arayan kimselerin dinî ahkâm sahasında neye dayanacakları ele alınmaktadır. Böyle bir durumun tasvirinde işin esası şudur: [İçinde bulunan] zaman küllî prensiplerden (*merâsim*) yoksun değildir, şer'î kâideler gönüllerden bütünüyle çıkmamıştır; ancak [hükümlerin] tafsilat, taksimat ve fûrât[ının bilinmesi] son derece zordur ve müstefî, başına gelen bir olayda Allah'ın hükmünü belirleyecek birini bulamamaktadır. Biz Allah'ın izniyle böylesi bir durumu ele alacağız. (...) Bu konuda söyleyeceklerimiz esas ve kâide olacak, tâbi olunacak bir sığınak teşkil edecektir.⁶⁰

Cüveynî, şeriatın kaynakları üzerine bazı tespitler yaparak konuya girmektedir. Şeriatın kaynakları bellidir ve sınırlıdır ki, bunlar da Kitap ve Sünnetten ibarettir. Haram ve helal hükümlerine dair âyetler belli olduğu gibi, mükellefiyet bildiren haberler de sınırlıdır. Ayrıca, akıl ve tecrübe sahibi (*zevî'r-re'y ve'l-ahlâm*) kimselere, doğru olduğunu düşündükleri her şeyi yapma yetkisi de tanınmamıştır. Zira “siyaset ve yönetimde (*iyâle*)” aklın doğru bulabileceği nice iş, şeriat tarafından yasaklanmıştır.⁶¹

Cüveynî, insan aklının hüküm elde etme sürecindeki rolünü tamamen devre dışı bırakma yanlısı olmadığını belirtmek üzere, şer'î meselelerin bir şekilde “maslahat” düşüncesiyle alakasının bulunduğu inkâr edilemez olduğunu, ama bunun belli kurallara bağlı olduğunu belirtir. Başka bir ifade ile maslahatları dikkate alarak yapılabilecek her türlü değerlendirmenin kayıtsız şartsız hüküm koymada etkili olmasının düşünülemezine vurgulu bir biçimde işaret eder.⁶² Bu değerlendirmede dikkati çeken önemli bir noktada, Cüveynî'nin hüküm kaynaklarını sıralarken Kur'ân ve Sünnetten sonra, icmâ ve kıyas gibi ictihad süreçlerine işaret etmeksizin, doğrudan (belki de ictihad süreçlerinin en önemlisi olarak gördüğü) maslahat düşüncesine intikal etmesidir. Aklî süreçlerle maslahat arasında kurulan bu bağlantı, esasen *maslahat* kavramının, nasların çerçevesini çizdiği sınırlı bir değerlendirme alanına işaret ediyor olmasıyla açıklanabilir.⁶³

60 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 429-430.

61 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 430.

62 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 430.

63 Cüveynî, İmam Şâfiî'nin ictihad usulüne dair *er-Risâle*'den yaptığı değerlendirmede müctehidin karşılaştığı meseleyi önce Kitap ve Sünnete bakarak çözmeye çalışacağını, ardından kıyasa dalmadan şeriatın küllî prensip-

Hükümlere kaynaklık etmesi açısından naklî bilginin sınırlılığının, hüküm kaynağı olarak bir eksiklik gibi algılanmaması için Cüveynî, kullara yüklenen sorumluluklarla ilgili olarak hiçbir olayın Allah'ın hükmü dışında kalamayacağını vurgular.⁶⁴ Ancak müellif, küllî bir ilke olarak zikrettiği bu hususun tartışmalı olduğunun farkındadır. Zira kendi mezhebinden kimi fakihler,⁶⁵ hakkında Allah'ın şer'î bir hükmünün bulunmadığı meselelerin varlığını mümkün görmektedirler. Onlara göre böylesi bir durumda o konuda kulların bir yükümlülüğü (*teklîf*) bulunmamaktadır. Fakat Cüveynî bu görüşün “açık bir hata” olduğunu, şeriatı bilen ve nakledenler (*hamele*) bulunduğu sürece, her olay için Allah'ın o konudaki hükmünü içeren şer'î bir dayanak bulunabileceğini savunmaktadır.⁶⁶

Cüveynî, meydana gelmesi muhtemel her olay hakkında şer'î bir hükmün bulunduğunu tarihî olarak göstermek üzere sahabe ve sonrasındaki nesillerin takip ettiği benzer usullere atıfta bulunurken, hüküm kaynaklarının hiyerarşisine dair temel varsayımları tekrar ifade eder. Buna göre sahabiler, olayları, fetvaları ve kazaî kararları dikkatlice inceliyorlar, bunları Allah'ın Kitabı'na arz ediyorlardı. Orada hüküm için bir dayanak (*müteallak*) bulamazlarsa Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat ediyorlardı. Burada da çözüm bulamadıklarında istişare ve ictihad ediyorlardı. Başlangıcından sonuna kadar sahabe devri bu şekildeydi. Onlardan sonra gelenler de onların yollarına tâbi oldular. Cüveynî, kısaca işaret ettiği bu tarihî süreçte teklifi bir yükümlülük taşımadığı söylenebilecek herhangi bir olayın vaki olmadığını iddia eder. Tarihsel olarak vuku bulmadığını iddia ettiği bu durumu, Hz. Peygamber ile Muaz b. Cebel arasında geçen konuşmayla teyid eder. “Muaz hadisi” olarak bilinen rivayette Hz. Peygamber Muaz'a ne ile hükmedeceğini sormuş, o da “Allah'ın Kitabıyla” diye cevaplamış, Hz. Peygamber'in “Peki orada bulamazsan?” diye tekrar sorması üzerine “Rasûlullah'ın sünnetiyle” demiştir. “Onda da bulamazsan?” diye soru-

lerine ve umumî maslahata başvuracağını söyler. Umumî maslahatta da çözüme ulaşılamazsa icmâya başvurulacak, ardından kıyas işletilecektir; bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 874-875. Krş. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 498.

64 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 430. Aynı görüş için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 865. Gazzâlî de aynı görüşü zikreder. Bkz. *el-Menhûl*, s. 485-486.

65 Cüveynî, *el-Burhân*'da bu görüşün sahibini Bâkîllânî olarak zikreder; bkz. *el-Burhân*, c. II, s. 882.

66 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 431.

lunca ise “Re’yimle ictihad ederim” diye cevap vermiştir. Cüveynî, Rasûlullah’ın bu cevabı beğenerek onayladığını⁶⁷ söyledikten sonra, Muaz’a “Peki ictihadın da yetersiz kalırsa ne yapacaksın?” diye sormamış olmasını, Muaz’ın cevabında zikredilen kaynakların, karşılaşılabilecek bütün olayların şer’î hükmünü şâmil olduğunun delili olarak değerlendirmektedir.⁶⁸

Muhtemel her olayın şer’î açıdan bir dayanağının bulunabilir olduğu iddiası, sınırsız olaylara sınırlı hüküm kaynaklarının nasıl karşılık verebileceği şeklinde bir itirazı doğurmaktadır. Cüveynî bu muhtemel soruya, kitabının muhtelif kısımlarında uygulamasını kısmen göstereceği bazı tanımlamalarla cevap verir:

Şeriatın eşsiz bir kaynağı (*mebnâ*),⁶⁹ her açıklama ve yeni yorumlamanın (*tafsîl* ve *tefrî*) menşei olan bir temeli (*üss*) vardır. Bu temel, [ortaya çıkan vakıaları hükme bağlayan] müftünün genel yaklaşımında ve [münferit olayları] çözüme kavuşturmasında temel dayanağını teşkil eder, Allah’ın hükümlerinin sınırı olmayan vakalara da uygulanması gerektiğini gösterir. Zira şeriatın kâideleri, *nefy* ve *isbat*, *emir* ve *nehîy*, *utlak* ve *hacr*, *ibâha* ve *hazr* arasında değişkendir. [Burada birbirine karşıt olarak zikredilen her] iki asıl, aynı anda geçerli olmaz, her hâlükârda biri ağır basar. Ve [meselelerin] sonsuzlu[ğu], mukabilindeki hüküm karşısında ortadan kalkar.⁷⁰

Cüveynî, “yüce kâide” (*el-kâidetü’ş-şerîfe*) olarak ifade ettiği bu ilkeyi necasetle ilgili bir furû fikh meselesine tatbik ederek, birbirine zıt hüküm ikililerinin nasıl bir yeni hüküm elde etme mekanizması sağladığını örneklendirir. Şâri’ bazı maddelerin necis olduğuna hükmetmiştir. Necasetten taharetin manası ise şeriatın necis kıldığı şeylerden, belli durumlarda, bazı ibadetlerde sakınmaktır. Şeriatın necis olduğuna hükmettiği hususlar hem onları içeren nass hem de istinbat imkânları bakımından sınırlıdır. Şeriatın necis olduğuna hükmetmediği her şeyi tespit etmemize imkân olmadığına göre, bir şeyin necis olup olmadığı sorusu karşısında müctehidin yapacağı şey, şâri’in necis olduğunu belirttiği şeyler arasında bunu aramaktır. Eğer bu konuda bir nass bulunmadığını tespit eder ve [fikh usulü] ehlince bilinen yollarla bu meselenin ilhak edilebile-

67 Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 11, Tirmizi, “Ahkâm”, 3.

68 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 431-432.

69 *el-Gıyâsî*’nin bir nüshasının hamışında (bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 433, n. 3) bu kelime “mübeyyin” olarak kayıtlıdır ki bu durumda şeriatın açıklayıcısı olarak Hz. Peygamber’i ifade etmiş olur.

70 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 432-433.

ceği bir dayanak bulamazsa, necis olup olmadığı araştırılan bu şeyi zıddına ilhak ederek temiz olduğuna hükmeder.⁷¹

Cüveynî'ye göre bu metot izlendiği takdirde necaset ve taharetle ilgili hiçbir mesele Allah'ın hükmü dışında kalmaz. Başvurduğu bu metodun (*meslek*) şeriatın tüm kâidelerinde aynı düzenlilikle geçerli olduğunu söyleyen müellife göre sonuçta Allah'ın hükmü sonsuz sayıdaki meseleye şâmil hâle gelmiş olmaktadır.⁷² Meselelerin hükümlerini genel olarak Kur'ân ve Sünnete bağlayabilmek için önerilen metotlardan birisi de naslardaki lafızların delaletinin dikkate alınmasıdır. Mesela abdest âyetinde yüzün yıkanması örneğinde “yüz” kelimesinin delalet ettiği anlam ne ise muhataplar bununla amel etmek durumundadırlar.⁷³ Yine Cüveynî Kur'ân'da lafız olarak yer almadığı halde fukaha tarafından farklı kaynaklardan hareketle şart koşulan hükümlerde de âyetlerde belirtilenlerle sınırlı kalmayı esas kabul eder. Mesela abdesti emreden âyette niyetin zikredilmemesine dayanarak mükellefleri niyetle yükümlü tutmamaktadır.⁷⁴ Bir diğer ilke ise vücut ile tahrim arasında ayırma gidemediklerinde mükelleflerin tevakkuf etmeleridir.⁷⁵

Bu kısımda serdettiği genel mülâhazaların ardından Cüveynî, fer'î konular için menşe ve esas olarak başvurulabilecek yukarıda bir kısmını verdiğimiz temel kuralları⁷⁶ ortaya koyarak örneklerle bunlardan nasıl yararlanılacağını göstermek üzere taharet babından başlayarak çeşitli furû-ı fıkıh konularını ele alır. Burada takip ettiği usulü açıklarken, çok veciz ifade ve cümleleri tercih etmesi durumunda meselenin anlaşılmasız bir kapalılığa bürüneceğini ve bu sebeple ihtiyaç duyduğu noktalarda meseleleri tafsil etme yoluna gittiğini ifade eder.⁷⁷ Yazarın maksadı, furû konularını yeni bir bakışla ortaya koyduğu kapsamlı bir fıkıh metni yazmaktan

71 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 433-434.

72 Cüveynî'ye göre meselelerin şer'î bakımdan hükmünün belirlenmesinde uygulanacak en iyi metot budur. Bunu kullanan kimse, meseleler üzerinde fikir yürütürken mesafe kat ettikçe bu konudaki bakışı ve muvaffakiyeti artacaktır; bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 434.

73 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 452. Cüveynî bu hususu şöyle kurallaştırır: “Manası akılla bilinemeyip tevkifi olan her konuda şâri'in lafzı hükme esas alınır. Lafzın vücutunu gerektirdiği şey bağlayıcı kabul edilir; lafzın vücutunu gerektirmediği hususlar ise bağlayıcı değildir”; bkz. *el-Gıyâsî*, s. 452-453.

74 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 451.

75 Mesela bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 466-467.

76 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 434-435.

77 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 435.

çok, başlangıçta tasvir ettiği durumda, fikhî hükümlerin nasıl belirlenebileceğini gösteren temel ve pratik prensipleri belirlemek olduğundan, *el-Gıyâsî*'nin üçüncü kısmının üçüncü alt başlığını oluşturan bu bölümü standart bir furû-ı fikh kitabı kapsamında görmek zordur.

Konuları ele alırken verdiği detaylı bilgilerin⁷⁸, zamanın ulemâsının çoğunluğu tarafından bile anlaşılması zor bilgiler olduğu, bunları şeriatın tafsilatını bilmekten uzak olan “ehl-i zaman”ın anlamasının mümkün olmadığı ve dolayısıyla da bu teferruatın zikrine gerek bulunmadığı yönündeki itiraza Cüveynî iki açıdan cevap verir: Birinci açıklama, bu tür tafsilî bilgilerin usul ve furûun kaynaklarına işaret etmesi sebebiyle faydadan hâlî olmayacağı yolundadır. Bu konuları bu şekilde etraflıca öğrenen kimse, manaları yorumlama yeteneği kazanır, kâideleri ve temel hareket noktalarını öğrenir. Ayrıca meseleler, meydana gelmeden tasavvur edilerek olgunlaşır, ilgili hususlar bir araya getirilmiş olur. Ancak onun bu kısmı yazmadaki esas maksadını aşağıdaki ifadeler en doğru biçimde yansıtmaktadır:

Ben bu kitabı büyük bir gerekçeyle kaleme aldım: Ben şeriatın ortadan kalkmakta olduğunu (*inhilâl*) ve onu anlayıp nakledenlerin artık kalmadığını, insanların ona rağbet etmediğini ve halkın ona ehemmiyet vermekten uzak kaldığını tahayyül ettim. Yaşadığım devirde de imamların tükendiğini ve yerlerine yenilerinin gelmediğini, bu konuda arayış içindeymiş gibi görünenlerin marjinal meselelerle (*istitrâf*) yetindiklerini ve bu tür bilgiye kanaat ettiklerini gördüm. Bunların maksadı, bilgiçlik taslamalarına yarayacak hilaf meselelerini veya oradan buradan derlenmiş düzensiz malumatı ve avâmın ve ahmak güruhun beğenisini kazanacakları basmakalıp vaaz metinlerini öğrenmekten ibaret. Kanaat getirdim ki, bu iş böyle giderse şeriat uleması yakında yok olup gidecek ve arkalarında kitaplarından ve yazdıklarından başka bir şey kalmayacak. Nihayet, şeriatın pek çok ve ihtilafli meselelerini, bir rehberine başvurmadan ve sağlam bir âlime sormadan tek başına kaleme alabilecek müstakîl bir kimse bulunmayacak. İşte bu sebeple bu fasılları bir araya getirdim ve nüshalarının bölge ve şehirlere yayılmasını arzu ettim ki, zamanın insanları bu nüshalara tesadüf ederler de belki bir miktar anlarlar. Zira bunlar katiyyâtır. Sonra bu yazdığım fasılları

78 Esasen, Cüveynî'nin bu kısımda furû fıkhıtan çeşitli meselelerle ilgili aktardığı bilgiler, muhtasar bir fikh kitabında yer alan bilgilerden daha detaylı değildir. Zaten kendisi de aslında fikhın tüm bab ve fasıllarını ele almayı hedeflediğini ancak daha sonra belli başlı konuları seçmeyi tercih ettiğini söylemektedir. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 520.

sığınak ve korunak ittihaz ederek zamanlarında üzerlerine düşen mükellefiyetlerin farkına varırlar ve hacmi küçük olduğu ve tertibi düzenli olduğu için hatırlarında tutarlar diye ümit ettim.⁷⁹

Cüveynî'nin, bu kısımda örnek olarak genel hükümlerini zikrettiği tüm fıkıh konularını ve bunlara dair değerlendirmelerini ele almak daha kapsamlı ve müstakil bir çalışmayı gerekli kılacağından⁸⁰ biz burada onun yer verdiği konulara özetle atıfta bulunacak ve kendisinin takip ettiği usulü anlamak üzere daha ziyade taharet bahsindeki açıklamalarına odaklanacağız. Zira Cüveynî, taharetle ilgili bahislerde yer verdiği temel prensipleri diğer mevzulara da tatbik ettiğinden, konuya dair temel yaklaşımını bu bahis üzerinden takip etmek mümkündür. Cüveynî ilk olarak taharet ve necaset kavramlarına dair değerlendirmeler yaptıktan sonra sular, kapların temizliği, abdest ve guslü gerektiren durumlar, abdest ve guslün alınışı, teyemmüm ve hayız meselelerini incelemektedir.⁸¹

Suların hükmüyle ilgili olarak öncelikle “Gökten tertemiz bir su indirdik”⁸² âyetinden istidlalde bulunarak suyun temiz ve temizleyici oluşunun nasla bildirildiğini ima eden Cüveynî, ardından suyla ilgili üç ihtimalden söz etmektedir: Ya necaset bulaşır yahut temiz bir madde karışır, ya da kullanılmış suya dönüşür. O, bu üç husus çerçevesinde özellikle suyun miktarı ve necasete bulaşmasıyla ilgili olarak farklı mezhep görüşlerini kısmen ifade eder. İmam Mâlik'ten “Kokusu ve tadı değişmediği sürece su temizdir” hükmünü aktaran Cüveynî'ye göre Mâlik'in bu konudaki dayanağı Hz. Peygamber'den nakledilen “Su temiz olarak yaratıldı, kokusu ve tadını değiştirmedikçe hiçbir şey onu necis hale getiremez” hadisidir.⁸³ İmam Şâfiî ise kokusu ve tadı değişmediği müddetçe iki kulle (*kulleteyn*) suyun necis olmayacağı görüşündedir. Bu miktara ulaşmayan suyun içerisine bir necaset düşmesi durumunda suyun koku ve renginde bir değişiklik olsun yahut olmasın su artık necistir.⁸⁴ Cüveynî, Ebû Hanife'den nakledilen görüşlerin ise farklılık arz ettiğini söyledikten sonra bu kısımdaki esas amacının “mezhep görüşlerini sıralamak değil, bunların ötesinde bir görüşe ulaşmak”

79 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s.521-522.

80 Cüveynî, bu bahsi *el-Gıyâsî*'nin 436-522 sayfaları arasında ele almaktadır.

81 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 436-467.

82 Furkân, 25/48.

83 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 436-437. Benzer manaya delalet eden hadis için bkz. Ebû Dâvûd, “Taharet”, 34.

84 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 437.

olduğunu ifade eder. Tasvir ettiği durumda insanların ulaşabilecekleri ortalama sonuç “necasetin, kaçınılması gereken bir şey” olduğudur. Yine akıl sahibi insanlar, denizler ve ırmaklar gibi büyük miktardaki sulara karışan necasetlerin suyun temizliğine bir etkisinin olmayacağını, suyun her hâlükârda taharet ve yeme içmede kullanılmasının kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğunu ve her türlü canlının hayatını idame ettirmesinin suya bağlı olduğunu bilmektedirler.⁸⁵ Su ile ilgili bu temel ilkeler ışığında ulaşılan sonuç şudur:

Necasetin varlığından emin olan kişi [necasetli] suyu kullanmaktan geri durur. Suda necasetin olmadığını gören kişi ise suyu rahatlıkla kullanır. Necasetten şüphe eden, fakat varlığını kesin bir şekilde bilmeyen kişi ise suyun temiz olduğunu varsayar. Zira insanları, sadece temiz olduğu konusunda hiçbir şüphelerinin olmayacağı suyu kullanmakla yükümlü tutmak gereksiz bir külfet teşkil edecek, insanların hayatlarını zorlaştırıcı bir unsur olacaktır. Mezhep hükümlerinin detayları kaybolmuş bile olsa şeriatın asıllarından elde edilen bu küllî kâideler insanlara yol gösterici olacaktır.⁸⁶

Kişi çok miktardaki suda necaset olduğunu bilirse ve fakat *kulle-
teyn* ölçütünden haberdar değilse bu durumda, su avuçlandığında necaset görünür olmuşsa bu su kullanılmaz. Fakat necasetin avuçlanan kısma ulaşmadığı görülürse su kullanılır, necaset bulunup bulunmadığı açısından şüpheli bile olsa temiz olduğu kabul edilir. Cüveynî, bu hükmün gerekçesini ıstıhaba dayandırır: Necasetin bulunduğundan emin oluncaya kadar eşyanın mevcut temizliğinin devam ettiği varsayılır.⁸⁷ Cüveynî bu hükmün şeriatteki “ağlebiyet” ilkesiyle birlikte düşünülmesi gerektiği kanaatindedir.⁸⁸ Nitekim temiz olan şeyler sayısız, necis olanlar ise belli ve sınırlıdır. Dolayısıyla bir şeyin hükmünü şer’î kaynaklardan tespit etme imkânından yoksun insanlar “ağlebiyet” kaidesine göre hareket

85 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 437-438. Cüveynî, suya olan ihtiyaç konusunda insanların gündelik hayat ve tecrübeden çıkardıkları bu sonucun, onların suyu kullanma biçimlerine etki edeceğini açıklamaktadır.

86 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 437. Bu kaidenin tabaklama konusuna tatbiki için bkz. s. 449.

87 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 438-439. Cüveynî bu yargısının Ebû Hanife'nin görüşüyle uyumlu olduğunu ifade eder.

88 Bu ilkeye farklı noktalarda da işaret edilir. Başka bir yerde iki şüpheli durumdan birisini tercih ederken bu kaide gereği Şeriatın galip saydığı hükmü esas almak gerekir; bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 442. Cüveynî'nin ıstıhab ilkesinin esas alınmasıyla ilgili olarak abdest konusundaki benzer değerlendirmesi için bkz. *a.g.e.*, s. 450.

edecek ve o şeyin temiz olduğu görüşünü tercih edeceklerdir.⁸⁹ İçinde bulunulan zaman diliminde fikhî görüşlerin karmaşıklığı ve ulemânın görüşlerini aktarmanın imkânsız hâle gelmesi durumu, ulemânın bulunduğu bir zaman diliminde necaset ve taharetle ilgili durumların birbirine karışmışlığı/iççeliği gibidir.⁹⁰

Ulemânın bulunmadığı dönemde su konusunda Allah'ın hükmünün ne olduğunun bilinemeyeceğini iddia edenlere karşılık Cüveynî, daha önce bahsettiği suyun aslî durumunun temizlik olduğu prensibinden hareketle, durumu bilinmeyen suyun kullanılmasının caiz olduğunu iddia eder. Ulemânın yokluğu dönemlerinde meselelerin, teferruatı bilinmediği gerekçesiyle şer'î çerçevede tutulması yerine, kavâid-i külliyyeden yararlanılarak imkân ölçüsünde şer'î hükümlerle bağlantı kurulmasının gerektiğini ileri sürmektedir.⁹¹

Cüveynî, burada zikrettiği diğer bir meselede de hüküm çıkarmak için genel kâideye başvurur. Elbiselere ve kullanma sularına bulaşan necis tozlar gibi hususların şeriat tarafından taharete mani kabul edilmemesinden hareketle, mükelleflerin yaşamlarını aşırı derecede zorlaştıran ve bu sebeple kaçınılması güç olan durumların hükme tesirinin olmayacağı prensibine ulaşır.⁹² Benzer biçimde, kaçınılabilmekle birlikte izâle edilmesinde mükelleflerin sorunlarla karşılaşacağı hususlarda da "kolaylık ilkesi"ni geçerli görür: "Kişiyi fiillerinde, ibadetlerinde ve davranışlarında zora sokacak normal dışı bir zorluk getirecek durumlardan şeriat hesap sormaz."⁹³

Suların temizliği ile ilgili olarak ele alınan ikinci mesele, suya temiz şeylerin karışmasıdır. Cüveynî bu konuda suya karışıp suyun herhangi bir sıfatını değiştirmeyen temiz şeylerin suyun temiz ve temizleyici özelliğine etkisinin olmayacağını söyler. Bu konuyu da fukaha ihtilaflarından uzak bir şekilde genel prensibe şöyle bağlar: Temizlik için suyun makbul sayılması taabbüdî bir tanımlamadır. Dolayısıyla suyu, su olmaktan çıkartmadıkça ona bulaşan temiz şeylerin suyun hükmüne tesiri yoktur.⁹⁴

Suyla ilgili olarak ele aldığı son meselede Cüveynî, suyun kullanılması durumunda temizlik bakımından alacağı hüküm hakkın-

89 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 439.

90 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 440.

91 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 443.

92 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 444-445.

93 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 445-446. Cüveynî önceki ulemanın bir kısmının bu tür meselelerde kolaylık ilkesi uyarınca hareket ettiklerine işaret etmektedir.

94 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 447.

da farklı görüşlerin bulunduğunu hatırlatarak, bu konudaki ilkeyi, suyun su olarak isimlendirilmekten çıkıp çıkmadığının tespitine havale eder. Kullanım, suyu su olmaktan çıkartmadığı müddetçe kullanılmış olan su, temiz su hükmüne tâbi olacaktır. Dolayısıyla bu suyla abdest ve taharet mümkündür.⁹⁵

Buradaki malumat, müellifin hacimli bir fûru fıkıh kitabı olan *Nihâyetü'l-matlab* adlı eserindeki bilgilerle⁹⁶ mukayese edildiğinde Cüveynî'nin *el-Gıyâsî*'de tam olarak neyi hedeflediğine dair ipuçları tespit edilebilir. Müellif, oldukça kapsamlı bir eser olan *Nihâyetü'l-matlab*'da genellikle her müstakil konuya öncelikle İmam Şâfiî'nin ana yaklaşımını gösterecek bir alıntıyla başlamakta, ardından konunun maksadını zikrederek konuyla ilgili âyet ve hadislere atıfta bulunmaktadır. Sözelimi Cüveynî temiz suyla ilgili olarak İmam Şâfiî'nin delilini zikrettikten sonra,⁹⁷ *el-Gıyâsî*'yle benzeşecek şekilde suyun temizlik açısından konumunu belirlemede asıl olanın "tesmiye" olduğunu ve mutlak suyun taharete elverişli olduğunu ifade eder. Konuyu ele alırken amaçladığı genel ilke "Hüküm konusunda *tesmiye* esas kabul edilir" şeklinde belirlenmiş olmaktadır.⁹⁸ Bu tesmiyeye aykırı olan vasıflar, o şeye atfedilen hükmü de değiştirmektedir.

Suyun taharetle ilgisi açısından temel tanımlamaların yapılp ilgili delillerin verilmesinden sonra nihâi kâide/ilkenin tespit edildiği başlangıç kısmındaki bu bilgiler –doğrudan İmam Şâfiî'nin kavliyle konuya başlanması dışında- *el-Gıyâsî* ile benzerlik arz etmektedir. Mamafih, bu noktadan itibaren *el-Gıyâsî*'den farklılaşma başlar. Zira Cüveynî suyun temizlikle ilişkisi açısından suya karışan maddelerde türlerinden, bu maddelerden kaçınma imkânına, suyun mekânla ilişkisi açısından mahiyet değiştirme ihtimalinden ilkbaharda ve sonbaharda suya düşen yaprakların taharet bakımından farklı etkilerine kadar akla gelebilecek birçok ihtimali ele alır. Bu yapılırken gerek Şâfiî mezhebi içindeki ihtilaflara, gerekse diğer mezhepler arası ihtilaflara temas edilir, bu vesileyle bir dizi fukaha ismi zik-

95 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 448.

96 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* (nşr. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, Beyrut: Darü'l-Minhac, 2007), c. I, s. 7-19. Suyun bozulmasına dair malumat için bkz. *a.g.e.*, c. I, s. 229-285.

97 Cüveynî, Şâfiî'nin "Gökten temiz su indirdik" (Furkân, 25/48) ayetini delil olarak kullandığını ifade eder. *Nihâyetü'l-matlab*, c. I, s. 7.

98 Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, c. I, s. 8.

redilir.⁹⁹ Yukarıda da ifade edildiği üzere *el-Gıyâsî*'de bu ihtilaflara yer verilmemektedir. *Nihâyetü'l-matlab*'daki bu tartışmalar sonucu ulaşılan hükümler daha ziyade konuyla ilgili küllî kâide yahut ana prensiple irtibatlandırılır. Tahmin edileceği üzere *el-Gıyâsî*'de karşımıza çıkanlar daha ziyade bu küllî kâide ve ilkelerdir. Dolayısıyla müellif *el-Gıyâsî*'de aslında tartışmalardan ve ihtilaflardan arı bir şekilde ve mümkün mertebe daha az tafsilat içeren temel meseleleri incelemektedir ki, ulemânın olmadığı bir ortamda insanlara kılavuzluk etmek üzere tasarlanan bir kitap için böyle bir yöntemle başvurulması doğaldır. Eserde ele alınan diğer furû fıkıh meselelerinde de esas itibarıyla bu yaklaşım sürdürülmektedir.

Cüveynî *el-Gıyâsî*'nin temizlik bahsinde ayrıca kapların temizliği,¹⁰⁰ abdest ve gusülle ilgili hususlar,¹⁰¹ teyemmüm¹⁰² ve hayız meselelerini de incelemektedir.¹⁰³ Bu konuların ardından namaz,¹⁰⁴ zekât¹⁰⁵ ve oruçla¹⁰⁶ ilgili hususlar çok muhtasar olarak ele alınmaktadır. İnsanlar önem verdikleri ve uygulayageldikleri için ibadetlere ait şer'î ahkâmın bütünüyle unutulmasını mümkün görmediğinden, müellif, bunlara ait uygulamada insanların hatırlayageldikleriyle amel etmelerini yeterli görmektedir.¹⁰⁷

İbadetlerden sonra "küllî durumlar ve teklif meseleler" başlığı altında muamelat ve ukûbat alanından seçilen bir dizi meseleye yer

99 Benzer bir durum *Burhân* için de geçerlidir. *Burhân*'da benzer konuda Şâfiî'nin karşısında diğer ulemânın kavileri de ele alınmaktadır.

100 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 448-449. Cüveynî bu hususta daha ziyade deri tabaklama meselesini ele alır ve bu konuda kısaca bilgi verir. Bu konuya dair değerlendirmelerini krş. *Nihâyetü'l-matlab*, c. I, s. 20-46.

101 Abdest ve gusüle dair meseleler için bkz. Cüveynî, *Gıyâsî*, s.449-455. Krş. *Nihâyetü'l-matlab*, c. I, s. 51-157. Bu konunun hemen öncesinde açıkladığı misvak konusundaki hükümlere *el-Gıyâsî*'de hiç temas etmez.

102 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 456-458. Krş. *Nihâyetü'l-matlab*, c. I, s. 158-228.

103 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 458-467. Krş. *Nihâyetü'l-matlab*, c. I, s. 311-330. Aynı eserde istihâze ve nifasla ilgili hükümler için bkz. s. 331-454.

104 Krş. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, c. II, s. 5-653; Cenaze bahsi: c. III, s. 5-69.

105 Krş. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, c. III, s. 75-423.

106 Krş. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, c. IV, s. 5-123.

107 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 467-474. Cüveynî hacca ayrı bir başlık açmamakta ve ibadetler için zikrettiği ana esasların hac için de geçerli olduğunu ifade etmektedir; bkz. *a.g.e.*, s. 474. Hac konusunu krş. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, c. IV, s. 125-449. Cüveynî hayız meselesini de namazla birlikte düşünerek, namaza önem veren kimseler bulunduğu müddetçe ona bağlı olarak hayızla ilgili hususların da unutulmayacağını varsaymaktadır; bkz. Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 458-459.

verilmektedir. İlk olarak maişeti temin etme ihtiyacına sosyolojik diyebileceğimiz bir yaklaşımla temas eden Cüveynî, yiyecek, içecek, giyecek (setr-i avret vb.) ve mesken konusundaki helal-haram çizgisinin ana hatlarını tayine çalışır. Ardından mülkiyet meseleleri ve bu çerçevede avcılık, borçluluk hâli ve miras konuları incelenir. Daha sonra nikâh ve iddet, akitte rıza şartı vs. konuların ardından son olarak çeşitli ukûbat meseleleri (zulmün engellenmesi, hadlerin tatbiki, zina ve *celdeye* dair bazı bilgiler) incelenmektedir.¹⁰⁸

Cüveynî insan hayatının normal şartlarda devam edebilmesinin asgarî şartları olarak değerlendirdiği bu meselelerde *makâsîda* göre hükme vardığını vurgulayarak¹⁰⁹ bir durum tasavvur eder. Bu tasavvurunu *makâsîda* riayet düşüncesiyle elde ettiği kâideler ve esaslarla bir çözüm örneğine dönüştürür. Bu tasviri yansıtan toplumsal durumda “helal kazanç imkânı kalmamış, insanların yiyecek içecek, giyecek ve sahip oldukları her şey konusunda haram yeryüzünü kaplamıştır.” Cüveynî bir adım daha ileri giderek tasavvur edilen bu durumun, kendi yaşadığı toplumsal ve tarihsel döneme yakın olduğunu not etme ihtiyacı duymaktadır.

Şer'î hükmün ne olduğu konusundaki dayanakların insanların bilgi çerçevesi dışına çıktığı varsayılan böyle bir durumda insanları yiyip içmekten alıkoymak gerçekçi olmayacaktır. Dolayısıyla akla gelebilecek ilk çözüm yollarından birisi zaruret durumunda leş yemenin caiz oluşudur. Bu noktada, ölmeyecek kadar mı yoksa doyacak kadar mı yenilebileceği tartışmalarına atıfta bulunan Cüveynî, meselenin çözümünde zaruret zemininden ziyade ihtiyaç zeminine dikkat çekilmesini daha doğru bulmaktadır. Zira zaruret derecesinde, yaşamı normal bir seviyede sürdürmek mümkün değildir. Bu sebeple zaruret aşamasına kadar beklenmeden bir cevaz kapısının açılması gerekmektedir. Bu da hacet seviyesinin dikkate alınarak tek tek kişiler için hacet derecesinde olan çözümlerin, insanların genelini ilgilendirdiğinde zaruret olarak kabul edilmesiyle çözülecektir.¹¹⁰

Meseleyi *hâcet* kavramıyla temellendiren Cüveynî, bu kavramın sınırlarının tam olarak çizilemeyeceği kanaatinde olduğundan, konuyu onun ne olmadığından ve neyi kapsamadığından hareketle izah eder. Buna göre hacetin karşılanmasında keyfilik yerine zararın izâlesi ve insanların normal bir hayat yaşayabilmelerinin sağ-

108 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 475-522.

109 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 476.

110 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 476-478.

lanması esas alınmalıdır.¹¹¹ Bu değerlendirmeler yiyecek,¹¹² giyecek¹¹³ ve mesken¹¹⁴ için de geçerlidir. Bu konularda prensip olarak ihtiyacı karşılayacak kısımlar için haramlık söz konusu olmazken, ihtiyacın ötesinde lüks kapsamına giren kısımlar (*tena'um ve teref-füh*) haram hükmüne dâhil olacaktır.¹¹⁵

Bu üç alt başlıktan sonra helaller-haramlar, malvarlığı hukuku ve insanların haklarına dair meselelere temas edilmektedir.¹¹⁶ Helaller-haramlar konusunda prensip olarak En'âm suresinin 145. âyetine atıfta bulunan Cüveynî,¹¹⁷ haramlık hükmü için delil gerektiğini belirtir. Bu delil yoksa meselenin hükmü helal olacaktır. Bu durum, şeriatın vürudundan önce hüküm bulunmaması gibi kabul edilir. Cüveynî, şeriat gelmeden önceki hükmün haramlık (*hazır*) olması gerektiğini iddia edenlere de şiddetle karşı çıkar.¹¹⁸

Malvarlığı hukuku (*emlâk*) konusundaki hükümlerde ise ilki mâlikler arasındaki muamelelere, ikincisi ise mülklere taalluk eden haklara dair olmak üzere ikili bir ayırım yapılmaktadır. Burada benimsenen prensip, mâlik olunan şeylerin tıpkı sahipleri gibi hukuken koruma altına alınmış (*muhterem*) olduğudur.¹¹⁹ Buradaki temel kâideye göre mal sahipleri malları üzerinde hak sahibidirler ve hiç kimse, haklı bir gerekçe olmadan onların mallarında hak iddia edemez. Ancak ihtiyaç gereği insanlar ellerindeki malları değiştirmek durumundadırlar ki, bu durum hukukî muamelelerin ortaya çıkmasına yol açar.¹²⁰ Akit kurallarına dair fikhî bilgilerin yokluğunda karşılıklı rıza esas alınır. Tasvir edilen bu durumda haramlığına dair bilgi bulunmayan muamelat işlemleri mubah sayılacaktır.¹²¹

111 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 479-480.

112 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 482-482.

113 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 483-486.

114 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 486-487.

115 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 487.

116 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 489.

117 Âyetin meali şöyledir: “De ki: ‘Bana vahyolunan Kur’ân’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir.’ Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”

118 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 490-491. Krş. Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 86-87.

119 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 493-494.

120 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 494.

121 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 495, 496-497.

Mülklere taalluk eden haklar ise ikiye ayrılır. Muayyen şahıslara ait haklar ve ammeye ait haklar. Muayyen şahıslara ait haklarda (nafaka vb.) vücbu bilinenlerde bu hükme göre amel edilir, bilinmeyenlerde ise beraat-i zimmet asıldır.¹²² Ammeye ait haklara dair ilk değerlendirme helake düşme durumunda olanların kurtarılmasının gerekli olmasıdır. Bu hususta mükelleflerin tamamının yükümlü olup olmaması veya bir kısmının bu tür görevleri ifa etmesi durumunda diğerlerinin sorumluluktan kurtulup kurtulamayacağı yönündeki istifham, farz-ı kifaye anlayışı çerçevesinde, ancak bu terim kullanılmadan izah edilir.¹²³

Cüveynî, ferâizle ilgili yaptığı açıklamada da, ferâiz ilminin önemine ve bu ilmi İslam ilimleri içinde ilk ortadan kalkacak ilim olarak ifade eden hadise¹²⁴ işaret eder. Önceki kısımlarda ümitsiz bir biçimde kendi devrindeki ulemânın ve İslamî ilimler anlayışının zayıfladığından bahsetmiş olan Cüveynî, burada ise iyimser bir bakışla, kendi zamanında ferâiz ilminin canlı bir biçimde varlığını sürdürdüğünden hareketle, mefhum-ı muhalifini esas aldığı hadisi, İslamî ilimlerin o dönemde toplumda mevcudiyetini koruyacağına müjde addeder.¹²⁵ Daha sonra ferâizle ilgili genel kâideler çıkarır. Mesela, varisler belli olduğu hâlde mirastaki payları konusunda bir karışıklık zuhur ederse, ya kendi aralarında rizaî taksim yaparlar ya da anlaşamamaları durumunda mirası eşit olarak paylaşırlar.¹²⁶

Nikâhla ilgili olarak da, nikâhın neslin devamı açısından, gıdaların hayatı sürdürebilmek için taşıdığı kadar önemi haiz olduğunu vurgulayarak, nikâhın hacet olmasının da önceki açıklamalarında olduğu gibi, toplumun geneli açısından zaruret menzilesinde anlaşılması gerektiğini söyler. Dolayısıyla, haramların kapladığı bir ortamda, nikâhın sıhhati için gereken hususların bilinmemesinden dolayı harama düşme korkusuyla nikâh engellenemez. Bu hususta Cüveynî, nikâhta sadece rıza ile yetinmenin mümkün olmadığını, akdin yapılış şekli ile icab ve kabulün de önemli olduğunu belirterek, veli ve şahitler gibi detay hususlarda ise ulemanın farklı görüşleri bulunduğuna işaret eder.¹²⁷

122 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 499.

123 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 503-504.

124 Tirmizî, "Ferâiz", 2, İbn Mâce, "Ferâiz", 1.

125 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 504-505.

126 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 505.

127 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 512-513.

Nikâhta dikkate alınması gereken temel hususlardan birisi de kadının başka birisiyle evli bulunmaması ve başkasının çocuğunu rahminde barındırıyor olmamasıdır. Zira bu, neseplerin karışmasına yol açacak bir durumdur. İddet meselesinde ise, ilgili hükümler tam olarak bilinmiyorsa ve iddette *kur'* sayıları veya beklenmesi gereken süreler konusunda bilgisizlik olsa dahi, daha önce belirtilen hususlar çerçevesinde akdin sıhhatine hükmedilecektir.¹²⁸ Nikâhın ortadan kalkıp kalkmadığı konusunda bir şüphenin meydana gelmesi durumunda, mesela kişi talak lafzını sarf ettiğini bilir ama bunun boşama olup olmadığını bilmiyorsa Istışhab kâidesine binaen nikâhın devam ettiği kabul edilecektir. Yani Cüveynî'ye göre tahrîme dair delil yoksa meselenin *ref-i harac* çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir.¹²⁹

Cüveynî furû örnekleri çerçevesinde, son olarak “*zevâcir*” diye nitelendirdiği ukûbat ve yönetim (*iyâle*) konularına dair genel kaide-leri belirlemeye çalışır. Zalimlerin bertaraf edilmesi, yoldan çıkarak isyana kalkışanların men edilmesi önemlidir. Bu girişimler bastırıldıktan sonra verilecek cezalar konusunda şunlar söylenebilir: Dönemin âlimlerinin yakinen bildikleri hadler idareciler tarafından uygulanır. Ancak devrin ilgilileri haddin gerekip gerekmediği konusunda şüpheye düşerlerse haddi asla uygulamamalıdır.¹³⁰

Dinî Hükümlere Ait Bilgilerin Tamamen Ortadan Kalkması

Cüveynî, *el-Gıyâsî*'nin en kısa bölümünü oluşturan son aşamada, dinin bütünüyle ortadan kalkıp kalkmayacağı ihtimalini ele almaktadır.¹³¹ Müellif, konunun mümkün olup olmadığını ulemâ nezdinde tartışıldığını, ulemânın bir kısmının “Zikr'i biz indirdik, onu koruyacak olan biziz”¹³² âyetine dayanarak böyle bir ihtimalin varlık bulamayacağını iddia ettiğini aktarır.¹³³ Ancak Cüveynî bu yorumu doğru bulmaz. Zira bu görüşte olanların delil olarak başvurduğu âyet, Kur'ân'ın tahriften ve tebdilden korunmuşluğu hakkındadır. Hâlbuki şeriatın, âlimlerin yitimiyle (*kabz*) kaybolacağı

128 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 514-515.

129 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 516.

130 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 517-518.

131 *el-Gıyâsî*'de bu ifade “*dürüsü usûli's-şerî'a*” tabiriyle yer alırken, *el-Burhân*'da “*fütürü's-şerî'a*” tabirine yer verilmektedir. Bkz. *el-Burhân*, c. II, s. 879 vd.

132 Hicr, 36/9.

133 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 523. Krş. Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 880-881.

(*intivâ*), İslam'ın şiarlarının silineceği, ahkâmı gösteren şeylerin yok olacağına dair hadisler bulunmaktadır. Mesela “İlim ortadan kalkacak ve iki adam bir dinî yükümlülük (*farîza*) hakkında ihtilafa düşecekler de Allah'ın bu konudaki hükmünü bilen birini bulamayacaklar” hadisi bunlardan birisidir.¹³⁴

Dinin bütünüyle ortadan kalkmasını muhtemel bulan Cüveynî, doğrudan yaşadığı çağa atıfta bulunarak “şeriatın usulünün yakın bir gelecekte tamamen yok olmasının muhtemel olmadığını” söylemektedir. Ona göre eğer dünyanın ömrü son bulur ve yakın asırlarda kıyamet koparsa bu kabil belirlemelere ihtiyaç kalmaz. Ancak zaman uzarsa şeriatın asıllarının birer birer yok olması uzak bir ihtimal olmaktan çıkar. Bu süreç sonunda bu asıllar tamamen kaybolabilir.¹³⁵

Müellif bu ihtimali insanların kalabalık sayıda bulunduğu yerleşim yerlerinden uzaktaki bir adada yaşayan insanlar üzerinden verdiği örnekle anlatırken ayrıca dinin asıllarının olmadığı bir durumda insanların dinî yükümlülüklerinin nasıl olacağına da işaret etmektedir:

Herhangi bir adada yaşayan bir grup insana davet ulaşırsa, nübüvvetin belirtileri ortaya çıksa onlar da Allah'ın birliğini ve nübüvveti kabul etseler, hüküm kaynaklarından herhangi bir hükme vâkif olamasalar, şeriat âlimlerine gitmeye de imkân bulamamış olsalar, hak ehlinin görüşlerine göre akıl, haram ve helal kılmayı gerektirmez. Mükellefiyet gerektiren meseleleri idrakte [akıl] bir etkisi bulunmamaktadır.¹³⁶

Buradaki değerlendirmelerinin bir yönüyle hüsün-kubuh meselesini de içine alan derin kelâmî tartışmalara kapı açabileceğinin farkında olan Cüveynî,¹³⁷ “pek çok insanın yanılığa düştüğü ve ayağının kaydığı bu husus” hakkında “konunun inceliklerine vâkif

134 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 523. Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 881-882. Bu hadisi Gazzâlî de benzer bir bağlamda *el-Menhûl*'de iki kere aktarır; bkz. *el-Menhûl*, s. 313-314; 484. Hadis için bkz. Hakim, *el-Müstedrek*, IV, 333.

135 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 524. Cüveynî *el-Burhân*'da rakam zikrederek, beş yüz sene içinde kıyamet koparsa şeriatın kaybolmayacağını, ancak sürenin uzaması durumunda âlimlerin kaybolması sebebiyle şeriatın hükümlerinin yok olabileceğini söylemektedir. Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 882. Gazzâlî de aynı görüşü aktarır; bkz. *el-Menhûl*, s. 483-484.

136 Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 524-525. Cüveynî ada örneğini *el-Burhân*'da da vermektedir, krş. Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 884.

137 Cüveynî'nin hüsün-kubuh meselesiyle ilgili değerlendirmeleri için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 79 vd.

olmak isteyenleri kelâm ilmine müracaat etmeye” yönlendirmekle iktifâ etmektedir.¹³⁸ Yukarıda tasvir edilen durumla ilgili olarak ise “bu durumda olanların sadece tevhide ve gönderilmiş peygambere itikatla yükümlü tutulmaları” gerektiğini söylemekte, “gelecek bir zamanda ona kendini hazırlamalarını” salık vermektedir. Burada Eş‘arî kelâmcılarının aklın dinî hükümleri bulup bulamayacağı konusundaki görüşlerini benimseyen Cüveynî, insan aklının kişiyi fitraten bazı kötülüklerden uzak durmaya ve felaketlerini getirecek hususlardan kendilerini alıkoymaya zorlayacağını kabul etmekle beraber “Allah’ın onlar üzerindeki hükmünün akıllarının gerekli kıldığı hususlar olduğuna hükmetmiyoruz” demektedir.¹³⁹ Cüveynî, eserini, kurgulanan bu aşamadaki şer‘î durumu özetleyerek tamamlar:

Şeriatın furûu ve usulü yok olur, kendisine müracaat edilebilecek güvenilir birisi kalmazsa kullar üzerinden mükellefiyetler düşer. Bu insanların durumu, kendilerine davet ulaşmamış ve herhangi bir şeriatla sorumlu tutulmamış kimselerin durumları gibidir.¹⁴⁰

Sonuç

Şer‘î hükümleri kaynaklarından çıkaracak ya da önceki ulemânın görüşlerini aktaracak kimselerin bulunmadığı farz edilen bir durumda, dinî hükümlerin nasıl bilinebileceği sorusuna cevap olmak üzere ortaya konan bu görüşler, Cüveynî’nin *el-Gıyâsî* kitabı için belirlediği ve kitabın başlığına da yansıttığı “milletleri kargaşa durumundan kurtarmak” hedefiyle oldukça uyumludur. Cüveynî’nin üçüncü bölümde ele aldığı konular, ilk iki bölümde ahkâm-ı sultaniye konuları çerçevesinde ele aldığı konulardan kısmen farklı bir kaygı ve üslubu yansıtmaktadır. İlk kısımların aksine burada devlet yönetimiyle ve güncel olaylarla şer‘î hükümler ve onların uygulanması meseleleri arasında herhangi bir irtibat kaygısı taşımamaktadır. Burada âdeta farazî bir mekân ve zaman tahayyül eden Cüveynî, içinde yaşadığı döneme dair son derece sınırlı ve belli belirsiz imalarda bulunmaktadır.

Eserin üç ana bölümünden üçüncüsünü oluşturan kısımda yazar, dört aşama halinde tasavvur ettiği dönemlerin ilk ikisinde, müctehid veya nakilci fakihlerin mevcudiyeti durumunda şer‘î hü-

¹³⁸ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 525.

¹³⁹ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 525-526.

¹⁴⁰ Cüveynî, *el-Gıyâsî*, s. 526.

kümlerin belli usul ve kabuller çerçevesinde genel olarak bilinebilir olduğu bir durum hakkında konuşmakta ve bu sebeple daha çok, şer'î kaynaklardaki bilginin hangi özellikteki kişiler ve hangi metotlarla elde edilip aktarılacağı hususuna vurgu yapılmaktadır. Burada esasen müctehid ve nakilci fakihinin özellikleri ele alınmış olmakla birlikte, müellif bu konularda kendi eserleri de dâhil olmak üzere diğer usul-i fıkıh kitaplarındakinin aksine, teknik tanımlamalara, ıstılahî açıklamalara, kaynak ve metotlarla ilgili geleneksel bilgilere ilişkin somut ve detaylı bilgiler vermez.¹⁴¹ Birinci aşamada ele alınan müctehid ve ikinci aşamada sözü edilen nakilci fakihinin açık seçik tariflerini bile eserde bulmak zordur. Dolayısıyla Cüveynî'nin ictihad, taklid, tahrir gibi konulardaki düşüncesini tam olarak belirlemek için bu eserdeki bilgilerin, müellifin diğer eserleriyle mukayeseli olarak ele alınması gereklidir.¹⁴²

Tasvir edilen üçüncü aşamada, olağanüstü ve İslam tarihi için yeni bir durum söz konusudur: Şer'î hükümler ve kaynakları mevcut olmakla birlikte bunları gerektiği biçimde anlayıp aktaracak âlim kişiler yoktur. Bir tarafta Cüveynî'nin her vesileyle işaret ettiği, hiçbir meselenin Allah'ın hükmünden hâriç kalmaması gerektiği prensibi, diğer yanda meselelere şer'î hüküm bağlama işinin farz edilen bu toplumsal durumda nasıl gerçekleştirilebileceği sorusu, müellifi pratik ve kolay bilinebilir, herkes tarafından anlaşılıp uygulanabilir çözümler bulma arayışına itmiştir. Burada önerilen çözümleri, teferruatı arındırılmış, insan ve toplumların tabiatına, ihtiyaçlarına, tarihî tecrübelerine uygun (*ağlebiyet*), normal bir hayat akışını zora sokmayacak kolaylık ve basitlikte, ıstıshab ve maslahata¹⁴³ dayalı, insanların insanî kapasiteleriyle algılamalarına elverişli, somutlaştırılabilir kapsamlı genel ilke ve prensiplerin arayışı olarak tanımlamak mümkündür.

141 Mesela *Burhân*'da ictihadda hata-isabet konusu müstefînin fetva soracağı müctehidi nasıl seçeceği konusunda ele alınır. Bu hususa *Gıyâsî*'de temas edilmez; krş. Cüveynî, *el-Burhân*, c. II, s. 885.

142 Cüveynî, *Burhân*'da taklid konusunu etraflıca bir usul meselesi olarak ele almışken *el-Gıyâsî*'de böylesine teferruatlı değerlendirmelere yer vermez; krş. *el-Burhân*, c. II, s. 888 vd.

143 Cüveynî'nin maslahat anlayışına dair değerlendirmeler için bkz. Rahmi Yaran, "Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 28 (c. X, 2006): 191-214. Maslahat ve makâsîd düşüncesiyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Abdurrahman Haçkale, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İctihat Metodunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004); Ahmet Yaman (ed.), *Makâsîd ve İctihad: İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları* (İstanbul: Yediveren, 2002).

el-Gıyâsî'nin bu yazıda ele aldığımız bölümünde, Cüveynî'nin kendi eserleri de dâhil olmak üzere fukahanın görüş ve eserlerine somut atıflar yok denecek kadar azdır. Bu bölümün üçüncü başlığı dışında furû-ı fıkha da atıf yoktur. Furû-ı fıkıh atıfları da alışılmış bir fıkıh kitabının sistematik ve yaklaşım biçiminden oldukça farklıdır. Kendisinin de belirttiği üzere, insanların temel şer'î kaynaklardaki bilgiye dair doğru bir bilgi aktarımına sahip olamadığı bir dönemde, sıradan mükellefler için âdeta bir kılavuz niteliği attettiği basitleştirilmiş bir el kitabı için bunu normal kabul etmek gerekmektedir.

Abstract

Legal Ruling in the Absence of the Mujtahid: Juwaynî's Imaginary World in *al-Ghiyâthî*

Because the ijihad is a dynamic tool for finding sharia-based solutions to emerging problems, the debates over “whether it is permissible for a given era to be devoid of a mujtahid” and over “whether the ‘gate of ijihad’ is closed” have always remained vibrant throughout the history of the fiqh. This article will examine Juwaynî's *al-Ghiyâthî*, a work on “al-Ahkâm al-Sultâniyya” (the Rules of Government), in order to discuss his perspective on the changing characteristics of the jurists (*fuqahâ*), who had derived the sharia rulings from the essential Islamic sources and transmitted them to the general public since the time of the Companions, and his take on the imaginary situation of the absence of the fuqaha in society. Within this framework, the article will first discuss Juwaynî's views on the continuity between different generations of the fuqaha, how the earlier jurists' views were understood and received by the later generations, and how the new rulings would be applied to the new questions that emerge with the passage of time. The article will then examine Juwaynî's proposals on the method to be applied in case when the muftis with a license for the ijihad and the ulema who are able to transmit the particular views of madhabs disappear, and therefore religious rulings might be completely unknown to the general public.

Keywords: Juwaynî, *al-Ghiyâthî*, Mujtahid, Takhrij, Taqlid.