

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABİ'NİN KIYÂS ve İSTİHSÂNA YAKLAŞIMI

Kâşif Hamdi OKUR*

ÖZET

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABİ'NİN KIYAS VE İSTİHSANA YAKLAŞIMI

İslam düşünce tarihinin en renkli simalarından olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî sufi kimliği ile ön plana çıkmakla birlikte, eserlerinde İslamî ilimlerin bir çok sahası ile ilgili, kendine has görüş ve değerlendirmeler ileri sürmüş bir alimdir. Bu yazıda, İbnü'l-Arabî'nin fıkıh ve usulle ilgili düşünceleri bağlamında, kıyas ve istihsan kavramlarına bakışı ele alınacaktır. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin çeşitli disiplinler açısından incelenmesi, İslam düşünce tarihi için bir katkı sayılacağı gibi, İbnü'l-Arabî'den önemli ölçüde etkilenmiş olan Türk tefekkür dünyası bakımından da bir kazanım ve zenginlik oluşturacaktır.

Anahtar Kavramlar: İbnü'l-Arabî, Kıyas, İstihsân, İslâm Hukuku

ABSTRACT

THE APPROACH OF MUHYİDDİN IBNU'L ARABİ TO QIYAS AND İSTİHSAN

Muhyiddin İbnü'l-Arabî who is one of the most colourful figures of the history of Islamic Thought, was a scholar who has expressed many original views and interpretations about different disciplines of Islamic sciences in their works, eventhough his sufi identity was the prominent feature of him. In this article, Ibnu'l Arabi's view on the concepts of Qiyas and Istihsan will be analyzed within the contex of his thoughts on fiqh and usul al-fiqh. This study which examines Ibnu'l Arabi's views from the perspectives of different disciplines will be a contribution to Turkish world of thought that has been significantly influenced by him.

Key Words: İbnü'l-Arabî, Qiyas, Istihsan, Islamic Law

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinin en renkli sîmâlarından olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 683/1240), mutasavvıf kimliği ve vahdet-i vücûd öğretisi ile ön plana çıkmakla birlikte, eserlerinde İslâmî disiplinlerin birçok sahası ile ilgili, kendine has görüş ve de-

* [Dr] Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-mail: hamdi@gazi.edu.tr

ğerlendirmeler ileri sürmüş bir âlim ve ârifdir. Bu yazıda, İbnü'l-Arabî'nin fıkıh ve usûlle ilgili düşünceleri bağlamında, kıyâs ve istihsân kavramlarına bakışı ele alınacaktır. Yazıda İbnü'l-Arabî'nin fıkıh ve hukuk hakkındaki görüşlerinin, fikir sisteminin bütünü çerçevesinde ele alınması hedeflenmemektedir. Araştırma konusu, belirttiğimiz iki kavramın tahliliyle sınırlıdır. Esâsen İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde insan sorumluluğunun, buna dayalı bir yükümlülük ve hukuk anlayışının ele alınması, başlı başına bir araştırma konusudur.¹ Aynı şekilde fikhî meselelerle ilgili görüş ve tercihlerinin değerlendirilmesi, geniş kapsamlı monografik çalışmaları gerektirmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin fikhî düşünceleri ele alınırken atılması gereken ilk adım, şüphesiz yaşadığı dönemdeki fıkıh ekolleri ile ilişkisini ve kendini konumlandırma biçimini tespit olacaktır. İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı zaman diliminde, yetiştiği Endülüs coğrafyasında Mâlikîlerin ağırlığı olmakla beraber Zâhirîyye ekolü de hatırı sayılır bir etkinliğe sahip olmuştur. Murâbitlar² döneminde Maliki ekolünün oldukça etkin olduğu görülmektedir.³ Buna mukabil Murâbitlar'ı devirerek idareyi ele geçiren Muvahhidler⁴ döneminde Zâhirîyye ekolü ön plâna çıkmıştır. Muvahhidler, Mâlikî fakîhlere karşı tavır almışlar, doğrudan Kur'ân ve sünnete dayalı icihadların yapılmasını bir hukuk politikası olarak be-

¹ İbnü'l-Arabî'de sorumluluk anlayışı ve bunun sonuçları ile ilgili değerlendirmeler için bk. Ebu'l-alâ Afîfî, "İbn Arabî", çev.: Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesini Tarihi*, İstanbul 1990, c. II, ss. 30-33; a. mlf., *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, Ankara 1975, ss. 136-149. Esasen İbnü'l-Arabî'nin emir-irade (meşîet) ayrımı gibi kimi görüşleri, sorumluluk anlayışı bakımından izahı pek kolay olmayan bazı sonuçları da beraberinde getirmektedir. Örnek olarak bk.: İbnü'l-Arabî, *Fûsûsü'l-Hikem*, neşr.: Ebu'l-alâ Afîfî, Beyrut 2002, s. 98, ss., 165-166; Şeyh Sofyalı Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Beyrut 2003, ss. 120-121, s. 231 vd. İbn Arabî'nin görüşleri çerçevesinde geliştirilen emr-i iradî - emr-i teklifî / emr-i tekvîni - emr-i teklifî ayrımları için bk.: Ahmed Avni Konuk, *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1997, c. II, s. 201; c. III, s. 281.

² Murabitlar için bk.: Abdurrahmân Ali el-Haccî, *et-Târihu'l-Endelüsî*, Beyrut 1987, ss. 419-451; Şinasi Altundağ, "Murabitlar", *İA*, c. VIII, ss. 580-586; İsmail Yiğit, "Murabitlar", *DİA*, c. XXXI, ss. 152-155.

³ Bu konuda bk.: Hasan İbrahim Hasan, *Târihu'l-İslâm*, Beyrut 1991, c. IV, ss. 431-432.

⁴ Muvahhidlerle ilgili olarak bk.: Haccî, ss. 455-507; Şinasi Altundağ, "Muvahhidler", *İA*, c. VIII, ss. 765-773; Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *DİA*, c. XXXI, ss. 410-412.

nimsemişler, bu meyanda bazı Mâlikî furû kitaplarını da yaktırmışlardır.⁵ Muvahhidler'in bu tavrını Mâlikî ekolün yerine Zâhirî ekolü geçirme teşebbüsü olarak değerlendirenler bulunduğu gibi,⁶ ictihad faaliyetini destekleyici bir tutum olarak gören⁷ müellifler de bulunmaktadır. Muvahhidler'in benimsediği hukuk politikasında siyasi meşruiyet arayışının etkisinden de bahsedilebilir.⁸ Murâbıtların Mâlikî fakihlerin desteğiyle hüküm sürmelerine mukabil Muvahhidler, siyasi rakiplerinin aksine nasslara dayalı ictihâd düşüncesini ön plana çıkarmışlar; bu durum da ister istemez ehl-i hadîs ve zâhirî karakterli eğilimleri beslemiştir.⁹ Ancak sonuçta Muvahhidler, Mâlikî ekolü tasfiye etmeyi başaramamışlardır.¹⁰ Bu dönemde her iki ekol arasında yaşanan rekabetin bazı telifçi yaklaşımları da gündeme getirdiği görülmektedir. Örnek olarak, Mâlikî ekol içerisinde değerlendirilen İbn Rüşd el-Hafîd'in (ö. 595 / 1198) ve Zâhirî ekole yakın bir konumda olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kıyâs konusundaki yaklaşımlarını bu çerçevede ele alabiliriz.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin fikhî yaklaşımlarında da Muvahhidler döneminde etkin olan genel eğilimle bir paralellik görülmektedir. İbnü'l-Arabî, taklid düşüncesini eleştirmiş,

⁵ Abdülvâhid Merrâküşî, *el-Mucib fi telhîsi ahbâri'l-mağrib*, Kahire 1994, ss. 231-232; Muhammed İbn el-Hasen el-Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fi tarihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Medine 1977, c. III, s. 170; Muhammed Ebu Zehra, *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire ts., s. 557. Muvahhidlerin fıkıh politikası için bk. İzzüddin Ömer Mûsâ, *el-Muvahhidûn fi'l-garbi'l-İslâmî*, Beyrut 1991, ss. 192-198.

⁶ Merrâküşî, *Mucib*, s. 232; Ali İbn Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kamîl fi't-târih*, Beyrut 1987, c. X, s. 287; İbn Cüzey el-Kelbî, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, Beyrut ts., s. 360; Ali Hasen Abdülkadir, *Nazra âmme fi tarihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1965, s. 299; el-Hacvî, *Fikr*, c. III, ss. 170-173; Ebu Zehra, *Tarih*, s. 557.

⁷ Ahmed İbn Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân*, Beyrut ts., c. VII, s. 11; el-Hacvî, *Fikr*, c. III, s. 171-172.

⁸ Muvahhidlerin Malikilere tavır almasının siyasi sebepleri ile ilgili olarak bk. Mûsâ, *el-Muvahhidûn*, ss. 194-198.

⁹ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut ts., c. III, ss. 65-66; Ebu Zehra, *Tarih*, s. 557; Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev.: Abdülkadir Şener-Mehmet Dağ, Ankara 1986, s. 74.

¹⁰ Muvahhidler'in uyguladığı hukuk politikasının ayrıntılı bir değerlendirmesi için bk.: Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul 2005, ss. 122-137.

ictihâdı ve nasslara bağlılığı ön plana çıkarmıştır.¹¹ Sünnete bağlılığı sebebiyle İbn Hazm'a (ö. 456/1064) derin bir sevgi besleyen İbnü'l-Arabî, onun *el-Muhallâ*'sını ihtisar etmiş, ayrıca İbn Hazm'ın *İbtalü'l-kıyâs* adlı eseri de İbnü'l-Arabî vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.¹² Yetiştigi çevrenin gereği olarak pek çok Mâlikî ve Zâhirî hocadan ders alan İbnü'l-Arabî,¹³ muhtemelen işaret ettiğimiz hususlardan dolayı, Zâhirîliğe nispet edilmiş, "amelî hususlarda Zâhirî mezhebli, itikadi konularda Bâtınî meşrepli" olduğu ileri sürülmüştür.¹⁴ Ancak taklid fikrine karşı olan İbnü'l-Arabî böyle bir bağlılığı açık bir dille reddetmiştir. "Râiyye" adıyla anılan şiirinde "Rabbim Mâlik'i de, Ahmed'i de, Nümân'ı da taklid etmeyi haram kıldı!" demektedir, "Nüniyye" adıyla anılan şiirinde ise " Ben, İbn Hazm ya da Ahmed veya Nümân buyurdu ki, diyenlerden değilim!" ifadelerine yer vermektedir.¹⁵ Taklidi reddeden bu sarîh ifadeler aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin mutlak ictihadının bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir.¹⁶ İbnü'l-Arabî'nin fikhî görüşlerini derleyen Mahmud Mahmud el-Gurâb da, onun herhangi bir ekole müntesip olmadığını, kendi ictihâdını doğrultusunda amel eden müstakil bir müctehid olduğunu savunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin doğrudan nasslara başvurarak ictihad ettiği bilgisi, İbn Hallikân (ö. 681/1282) tarafından da kaydedilmektedir.¹⁷ Nitekim hem usûl hem de furû alanında, müntesibi olduğu ileri sürülen Zâhiriyye mezhebine muhalif görüşlere sahip olması, kendine has, daha önce ileri sürülmemiş bazı görüşler ortaya atması, onun ictihâd çerçevesinde

¹¹ İbnü'l-Arabî'nin ictihad ve taklidle ilgili yaklaşımları için bk. Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *el-Fıkh inde's-Şeyh el-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, Dımaşk 1993, ss. 67-76.

¹² Ignaz Goldziher, *Zâhirîler*, çev.: Cihad Tunç, Ankara 1982, ss. 147-148; Ali Vasfî Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbnü'l-Arabî*, İstanbul 1998, s. 525.

¹³ Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 1995, s. 12.

¹⁴ Ahmed et-Tilmisânî Makkarî, *Nefhu't-tib*, Beyrut 1997, c. II, s. 162, 164. Kimi müellifler Mağrib bölgesinde Maliki ekolünün yaygınlığından hareketle, İbnü'l-Arabî'nin yetişme döneminde Mâlikî mezheb üzere olduğunu ileri sürmüşlerse de bu iddia herhangi bir veriye dayanmamaktadır. Söz konusu iddia için bk. Abdullah el-Bosnevî, *Şerhu fusûsi'l-hikem*, İstanbul 1290, c. I, s. 19.

¹⁵ Abdülhayy İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Beyrut 1991, c. VII, s. 346. Ayrıca bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Divânu İbn Arabî*, Beyrut 1996, ss. 48-49.

¹⁶ İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, c. VII, s. 347, s. 333.

¹⁷ İbn Hallikan, *Vefeyât*, c. VII, s. 11.

değerlendirilebilecek bir fikhî yönelim içerisinde olduğunu teyit etmektedir.¹⁸

Bu yazıda İbnü'l-Arabî'nin fıkha ve fikhın kaynaklarına bakışı konusunda, temsil gücü yüksek birer örnek oldukları düşünülen, kıyâs ve istihsân kavramlarına yaklaşımı ele alınacaktır. İbnü'l-Arabî, kıyâs konusunda benimsediği yaklaşımın daha önce hiçbir alim tarafından ileri sürülmediğini, kendisine mahsus olduğunu savunmaktadır.¹⁹ İstihsân kavramına yüklediği mânâlar ise, kavramın fıkıh literatüründe taşıdığı anlamın sınırlarını aşmakta, istihsânı başka bir mecraya taşımaktadır. Her iki kavrama olan yaklaşımının incelenmesi, İbnü'l-Arabî'nin fıkıh anlayışı hakkında bir değerlendirme yapma imkânı verecektir.

I. İBNÜ'L-ARABÎ ÖNCESİ KİYÂS TARTIŞMALARI

Kıyâs tabiri, fıkıh literatüründe “salt düşünme (nazar), mutlak anlamda akıl yürütme” genel ilke ve kural anlamında da kullanılmakla birlikte, bir usûl terimi olarak “ hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek” anlamındaki bir istidlâl türünü deyimlemektedir.²⁰ Kıyâsın tanımlamasında usûlcüler arasında çeşitli farklılıklar görülmekle birlikte, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) de belirttiği gibi, “hükmün illetinde ortak olmaları sebebiyle, aslın hükmünü, fer'de isbat etmek” şeklinde bir tanımlama, kıyâs işleminin mahiyetini yansıtmaktadır.²¹ Burada kıyâs adı altında ele alınan akıl

¹⁸ İlgili hususlar için bk. Gurâb, *el-Fıkıh*, ss. 5-10, s. 445. Mamafih sufi muhitte ancak yetişme döneminde bir fikhî mezhebe bağlanılacağı, kemale ulaştıktan sonra ise ilm-i ilâhînin vasıtasız olarak Rûh-i Muhammedî'den alınacağı şeklinde bir anlayış da vardır. Bu anlayış çerçevesinde, İbnü'l-Arabî de keşf ve şuhud sahibi olduğu için akli delillere ve ictihada ihtiyaç duymamaktadır. Ancak bazı meselelerin ehl-i zahir tarafından kavranmasını kolaylaştırmak amacıyla istidlâl ve ictihad çerçevesinde değerlendirilen yaklaşımlarda bulunmuştur. Bu bakış açısı için bk. Bosnevi, *Şerh*, c. I, ss. 19-20.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Daru İhyai't-türasi'l-arabi, Beyrut ts., c. II, s. 160; a.mlf, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, neşr.: O. Yahyâ, Kahire 1990, c. XIII., s. 450; a. mlf, “Risale fi usûli'l-fikh”, *Mecmûu resail fi usûli'l-fikh*, haz.: Cemalüddin el-Kasımî, Beyrut 1324, s. 22.

²⁰ Yunus Apaydın, “Kıyâs”, *DİA*, Ankara 2002, c. XXV, s. 529. İslam hukuk düşüncesinde kıyâsla ilgili tartışmalar için bk. Abdülkadir Şener, *Kıyâs İstihsân İstislah*, Ankara 1981, ss. 67-114.

²¹ Ebu Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Şifâü'l-galil*, Bağdad 1971, s.18, s. 22.

yürütme şekli, usûlcülerin terminolojisinde bu adla anılmaktadır. Bu akıl yürütme şeklinin özünü; zihnin, aralarındaki ortak bir yönden dolayı bir şeyin hükmünden hareket ederek diğer bir şeyin hükmüne ulaşması oluşturmaktadır. Bu düşünce tarzı cüziden cüzîye (tikelden tikele) gidişi içermektedir. Usûlcülerin kıyâs olarak adlandırdıkları bu akıl yürütme çeşidi, mantıkçılara göre temsil (anoloji) adıyla anılır.²² Ancak kıyâs kelimesinin etimolojisi ve Arap dilindeki kullanımı göz önüne alındığında, usûl literatüründeki kullanımının daha sağlıklı olduğunu söylemek mümkündür.²³

Kıyâs, nass bulunmayan konularda hükmü belirleyebilmek için öncelikle başvurulacak bir akıl yürütme biçimi olarak, istinbat çeşitlerinin en açığı ve en güçlüsü şeklinde nitelendirilmiştir.²⁴ Hz. Peygamber'in vefatından sonra "rey" adı altında ifade edilen hukuki tefekkür biçimleri içerisinde kıyâs, boşlukları doldurma konusundaki işlevselliği dolayısıyla, fakihlerin en sık başvurduğu metot olarak dikkati çekmektedir.²⁵ İlk hukuk ekollerinde kıyâsın gelişme safhasında olduğu, benzer durum, asıl, illet ve hükmün bir kıyâs işleminin yapılabilmesi için yeterli görüldüğü anlaşılmaktadır. Asgari benzerliği kıyâs işleminin yapılması için yeterli gören ilk dönem hukukçularının, daha sonra usûl literatüründe ortaya çıkan, kıyâs ve unsurları ile ilgili şartları aramadıkları görülmektedir.²⁶ Sonraki periyotta İslam hukuk düşüncesinde nassa yapılan vurgunun ağırlık kazanması, diğer rey çeşitleri içerisinde kıyâsı ön plâna çıkarmış, hatta eş-Şâfiî'nin (ö. 204/819) kıyâsı ictihâdla özdeşleştirmesiyle kıyâs, muteber bir akıl yürüt-

²² Bu hususta bk. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitabü't-tarîfât*, İstanbul 1300, s. 45; Seyyid Nesib, *Fıkıh-ı Hanevî'nin Esâsâtı ve Kıyâs ve Deyne Mülteallik Mesâil*, İstanbul 1337-1339, s. 12; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *el-Mantık*, Beyrut 1980, s. 268; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa 1999, ss. 222-225. Kıyâs tabirinin mantıkta ve fıkıhta kullanımının bir mukayesesi için bk. Şener, *age*, ss. 71-72.

²³ Gazâlî, *Esasü'l-kıyâs*, Riyad 1993, ss.18-19.

²⁴ Abdülvahhab Hallaf, *Masadıru't-teşrî'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*, Kuveyt 1978, s. 19; Muhammed Sellam Medkür, *Menâhicü'l-ictihâd fi'l-İslâm*, Kuveyt 1977, s. 252.

²⁵ Bu hususta bk.: İbn Kayyim, *İlâmü'l-muvakkûn*, Beyrut 1977, c. I, ss. 203-205.

²⁶ Ahmad Hasan, *Anological Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Islamabad 1986, s. 11. Sahabe dönemi hukukçularının kıyâsla ilgili yaklaşımları için örnek olarak bk.: Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, İstanbul 1307, c. III, s. 294.

me faaliyeti olarak reyin yerini almıştır. Ancak eş-Şâfiî'nin akıl yürütmenin belli bir metin (nass) üzerinde temellendirilen şekli olarak kıyâsı ön plâna çıkarmak suretiyle reyin alanını daraltması, literalist eğilimleri güçlendirmiş, önderliğini Dâvud ez-Zâhiri'nin (ö. 270/883) ve İbn Hazm'ın yaptığı, kıyâs ve rey karşıtı Zâhiriyye ekolünün doğmasına bir anlamda zemin hazırlamıştır.²⁷

Kıyâsı delil olarak kabul eden usûlcülerin çoğunluğu tarafından kıyâs karşıtı ilk isim olarak İbrâhîm en-Nazzâm'ın (ö. 231/845) adı ortaya atılmakta, daha sonra ise Dâvud ez-Zâhiri ön plana çıkarılmaktadır.²⁸ Kıyâs karşıtları ortaya çıkıncaya kadar, gerek sahabe neslinin gerekse sonraki dönemlerin hukukçularının, kıyâsı muteber bir istinbat metodu olarak kullandıkları, bu konuda bir görüş birliği olduğu ileri sürülmektedir.²⁹ Buna mukabil kıyâs karşıtları da farklı bir tarih tasarımıyla bulunmaktadır. Bu tasarıma göre kıyâs hicri ikinci asırda ortaya çıkmış, üçüncü asırda yaygınlaşmış bir bidattır. Sahabe dönemi hukukçuları kıyâsın ne olduğunu bilmedikleri gibi Ebu Hanife (ö. 150/767) ve Mâlik (ö. 179/795) de – usûl literatüründe çerçevesi belirlenen şekliyle –kıyâsı kullanmamışlar, sadece serbest rey faaliyetinde bulunmuşlardır.³⁰

Kıyâs karşıtlarının temel hareket noktası, nassların belirli gerekçelere nedenlendirilebilmesi, diğer bir ifadeyle tâlil konusudur. Zâhiriler, Allah ve elçisi tarafından nasslarda açıkça bildirilen illetleri inkar etmemekte, ancak bu illetlere dayanarak ilgili hükümlerin sahalarının genişletilmesini ve nassların illetlerinin akılla tesbitini kabul etmemektedirler. Bu durum ise kıyâsı red-

²⁷ Ahmad Hasan, *Anological Reasoning*, s. 6.

²⁸ Örnek olarak bk. Ebu Bekr er-Râzi el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-usûl*, İstanbul ts., c. IV., ss. 23-24; Ebu Zeyd Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, Beyrut 2001, s. 260; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Muharrer fi usûli'l-fikh [usûlü's-Serahsî]*, Beyrut 1996, c. II, s. 92; Ebu Ömer Yusuf İbn Abdilber, *Câmiu beyani'l-ilm ve fadlih*, Kahire 1982, ss. 368-369; Hatîb el-Bağdâdî, *Kitabü'l-fakîh ve'l-mütefakkîh*, Daru İbni'l-Cevzî 1996, c.I, s. 448.

²⁹ Serahsî, *el-Muharrer*, c. II, s. 92; Ebü'l-Velid Muhammed İbn Ahmed İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddemât ve'l-mümehhedât*, Beyrut ts., c. I, ss. 19-22.

³⁰ Bu iddialar için bk. Ebu Muhammed Ali İbn Hazm, *Mûlahhas İbtalü'l-kıyâs ve'r-rey ve'l-istihsân ve't-taklid ve't-talil*, Dimaşk 1960, ss. 5-6; a. mlf., *el-İhkam fi usûli'l-ahkam*, Beyrut 1985, c. VII, s. 491, c. VIII, ss. 545-546.

detmelerini gerektirmektedir.³¹ Söz konusu yaklaşım Zâhirîleri, nassla belirlenmiş illetlere dayanarak hükmün genişlemesini kabul eden diğer kıyâs karşıtlarından ayırmaktadır.³² Bu noktada nassla belirlenmiş illete dayanarak hükmün genişletilmesini caiz görenlerle, kıyâsı kabul edenler arasındaki görüş ayrılığı illetin tesbit ediliş tarzıyla ilgili olmaktadır.

Kıyâsı kabul eden usûlcülerin temellendirmek istedikleri nokta, kıyâsın nassa rağmen gerçekleştirilen bir akıl yürütme faaliyeti olmadığıdır. Nitekim Gazâlî, bu hususu ortaya koymak amacıyla *Esâsü'l-kıyâs* adıyla müstakil bir eser kaleme almıştır. Gazâlî ilgili eserinde kıyâs ve tevkîf (şâriin bildirim) arasında bir karşıtlığı kabul etmemekte, tevkîfe aykırı bir kıyâs işlemini batıl saymaktadır.³³ Şâriin bir hususta hüküm vermesi, dil sahasında vâzın (adlandırma) isim vermesi gibidir. Herhangi bir adlandırma konusunda, kendisinden bir bildirim olmaksızın, aklımızla kıyâs yaparak vâzı hakkında bir hükümde bulunamıyoruz. Aynı şekilde, bir hükmü tasrih etmediği müddetçe, şâri hakkında da o hükmün ispatına yönelik bir yargıya varamayız. Böyle bir yargı, ancak şâriin bir bildiriyle ve tanıtmasıyla mümkün olabilir. Tanıtmanın da çeşitli şekilleri vardır. Bunun yalnızca sarîh lafızla bildirme şeklinde olması şart değildir.³⁴ Şâri tarafından yapılan bütün tanıtımlar tevkîf kapsamındadır. Ancak bu tanıtımlar çok çeşitli olabilir. Bunlar kimi zaman lafızla olduğu gibi, işâret, sükût, istibşâr, karîne, birçok farklı lafızlardan ya da tekrar edilen birçok eylemlerden elde edilen manalar vb. hususlarla da olabilir. Kısacası tevkîf kapsamında değerlendirilecek bir tanıtma olmadıkça kıyâs yapmak caiz değildir. İşte “Şerî hükümlerin tamamı tevkîfe dayanır.” ifadesinin anlamı budur.³⁵

³¹ Bu hususlar için bk. İbn Hazm, *Mûlahhas*, s. 48; a.mlf., *en-Nübez fi usûli'l-fikh*, Kahire 1981, ss. 66-67, s. 69; a.mlf., *İhkam*, c. VIII, ss. 583-597; Medkûr, *Menâhic*, ss. 701-702.

³² İbn Hazm, *İhkam*, VIII, 583; Muhammed İbn Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, Beyrut 1992, s. 340, s. 347; İbn Ali el-Vezîr, *el-Musaffâ*, Beyrut 1996, s. 328, s. 336. Kimi kaynaklarda Dâvud'un illeti mansus olan celi kıyâsa karşı çıkmadığı, kıyâsın tüm çeşitlerini inkar ettiği hususunun ona sonradan nispet edildiği, kıyâsı tümüyle reddedenin İbn Hazm olduğu ileri sürülmektedir. Bu iddia için bk. Abdülvehhâb İbn Ali İbnü's-Sübki, *Tabakatü's-Şâfiyye*, yy. 1992, c. II, s. 290; a.mlf., *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, Beyrut 1995, c. III, s. 7.

³³ Gazâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, ss. 1-2; s. 33.

³⁴ Gazâlî, *age*, s. 33.

³⁵ Gazâlî, *age*, ss. 11-12.

Gazâlî'nin altını çizdiği husus illetin tesbitinin ve furûlara uyarlanmasının tevkîfe dayandığıdır. Nerede bir kıyâs işlemi varsa, orada şâriin bir bildirimini vardır.³⁶ İleti tesbit metotları da tevkîfe dayanmaktadır. Yoksa kıyâs yapanların dini hususlarda kendi hevâlarına dayanarak ya da salt rey çerçevesinde hüküm vermeleri gibi bir şey söz konusu değildir.³⁷ İşte bu husus, kıyâsın meşruluğunu isbat etmek isteyenlerin ortak hareket noktasını oluşturmaktadır.

Kıyâs tartışmalarının yoğun olarak yaşandığı mekânlar arasında Endülüs coğrafyasının hatırı sayılır bir yeri vardır. İbn Hazm'ın kıyâsa yönelttiği şiddetli eleştirilerin birinci derecede muhâtabı konumunda olan muasırı Mâlikî fakihler, kıyâsın temellendirilmesi konusuna hassasiyetle eğilmişlerdir. İbn Hazm ile çağdaşı Mâlikî fakih el-Bâcî (ö. 474/1081) arasında geçen münâzaraların en hararetli kısmını kıyâsa yönelik tartışmalar oluşturmuştur.³⁸ Kıyâsın hükmünü belirlemeye çalışırken her iki fakihin de bazen aynı nassa dayandığı görülmektedir. “*Biz, Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*” (Enâm, 6/38) âyeti İbn Hazm'a göre, kıyâsın muteber bir istidlal şekli olduğunu iddia edenlere karşı Allah'ın vermiş olduğu bir cevaptır.³⁹ Bâcî'ye göre ise bu ayet, kıyâsın meşrûiyetinin en önemli dayanaklarından. Çünkü ayette, karşılaşılan her olayın hükmünün Kur'ân'da açıkça zikredildiği kastedilmemektedir. Kur'ân'da bazı olaylara temas edilmiş, zikredilmeyen olayların hükmü için ise diğer delil ve istidlal şekillerine göndermede bulunulmuştur. Bunların arasında da kıyâs yer almaktadır. Eğer kıyâsın meşruiyetini kabul etmeyecek olursak, Allah'ın Kur'ân'da açıkça zikredilmeyen olayların hükmünü eksik bıraktığını iddia etmiş oluruz. Sözgelimi, A' ya ait paranın B' ye ait mürekkep hokkasının içerisine düşüp çıkarılmasının mümkün olmaması durumunda mesele nasıl çözüle-

³⁶ Gazâlî, *age*, s. 44.

³⁷ Gazâlî, *age*, s. 61.

³⁸ İbn Hazm ve Bâcî arasında gerçekleşen münazaralar yazıya aktarılmış ve hicri IX. asra kadar korunmuş ise de günümüze ulaşmamıştır. Abdülmecîd Türki her iki fakihin eselerinden yararlanarak bu münazaraları yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Bk. Abdülmecîd Türki, *Münâzarât beyne usûli's-şer'ati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*, çev.: Abdussabûr Şâhîn, Beyrut 1986, ss. 19-22. İbn Hazm ve Bâcî'nin kıyâsla ilgili argümanları için bk. Türki, *Münâzarât*, ss. 319-463.

³⁹ İbn Hazm, *Nübez*, s. 65; a.mlf, *el-İhkâm*, c. VIII, s. 522.

cektir? Aynı şekilde A' ya ait beyaz bir elbise B' ye ait boyacı küpünün içerisine düşüp tamamen boyanıp rengi değişirse durum ne olacaktır? İşte bu ve benzeri meselelerin çözümü ancak kıyâs ile mümkündür.⁴⁰

Bâcî'nin argümanlarını kullanan dede İbn Rüşd'e (ö. 520/1126) göre, her karşılaşılan olayın çözümünün Kur'an'da açıkça belirtildiğini iddia edecek kadar işi ileri götürenlerle tartışmak bile doğru değildir. Ama bunlarla tartışılıp, söz gelimi, yukarıda temas ettiğimiz iki örnek ve benzeri durumlar gündeme getirildiğinde, bu konularda Kur'an'da açık bir beyan bulamayacakları şüphesizdir. Kıyâs inkârcılarının bir bölümü nasslarda ele alınmayan hususların, herhangi bir hükme tabi olmadığını savunmaktadırlar. Bu görüşü benimseyenin önünde iki alternatif vardır: Ya bu gibi meselelerde kendi hevasına göre hüküm vererek bize yönelttiği ithamdan daha ağır bir duruma kendisi düşecek, ya da meseleyi çözümsüz bırakarak kargaşa ve anlaşmazlığa yol açacak!⁴¹ Görüldüğü üzere Murâbitlar döneminin hukukçusu olan dede İbn Rüşd, Mâlikî ekolün bir mensubu olarak kıyâsı savunmakta ve Zâhirî yaklaşımını sert bir dille eleştirmektedir.⁴² Muvahhidler döneminin hukukçusu olan torun İbn Rüşd ise kıyâs konusunda daha ihtiyatlı bir dil kullanmış, her iki tarafın yaklaşımını da değerlendirerek telifçi bir üslup kullanmaya çalışmıştır. Torun İbn Rüşd'e göre Zâhirîler'in kıyâsı benimseyenlere karşı yönelttikleri temel argüman şudur: "Ancak vahiy ile ya da Allah tarafından bir bildirimle tespit edilebilen konularda, aklın bir şeyin isbatı ya da iptali hakkında bir yetkisi bulunmamaktadır. Tevkîfe dayalı alanlarda kıyâsa yer yoktur. Tıpkı dil sahasında olduğu gibi, burada da bildirimle dayalı nakli bilgi geçerlidir." Ama İbn Rüşd'e göre bu itiraz, lafzıyla olmasa bile mefhumu itibarıyla, illeti tazammun eden bir asla dayanarak kıyâs yapanlar için geçerli değildir. Fıkıhta kullanılan kıyâsların çoğu da bu şekildedir. Öte yandan Zâhirîlerin ve yalnızca sığa itibarıyla lafızların zâhiriyle istidlali kabul edenlerin, asıl anlamındaki kıyâsa, şâriin yakın cinsine itibar ettiği münâsib ve mülâim kıyâslara

⁴⁰ Ebü'l-Velid el-Bâcî, *Kitabü'l-işare fi marifeti'd-delil*, tahk.: M. Ali Ferkûs, Beyrut 1996, ss. 301-302; a.mlf, *İhkamu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, tahk.: M. A. Cebûrî, Beyrut 1989, ss. 488-491.

⁴¹ İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddemât*, c. I, ss. 21-22.

⁴² Dede İbn Rüşd'ün kıyâsı temellendirmeye yönelik genel argümanları için bk.: *el-Mukaddemât*, c. I, ss.19-22.

karşı çıkmamaları gerekir. Çünkü bu tür kıyâslar, sîgaları bakımından olmasa da, mefhumları itibarıyla, tıpkı lafızlar gibi zâhir olan karînelere dayanmaktadır. “Zâhir”i ancak sîgayla sınırlı görmenin bir anlamı yoktur.⁴³ İbn Rüşd’ün bu yaklaşımı, Gazâlî’de de görüldüğü üzere kıyâsın, şâriin bildirimini esas alan bir istidlal biçimi olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu bildirim oldukça belirgin olduğu kıyâs biçimlerine Zâhirîlerin de karşı çıkmaması gerektiğini savunmaktadır. İbn Rüşd’ün, Mâlikî-Zâhirî gerilimini azaltmaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilmesi mümkün olan bu çağrısına karşılık, Zâhirî ekole yakın duran bir isimden, Muhyiddin İbnü'l-Arabî’den gelecektir.

II. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN KİYÂSA YAKLAŞIMI

Muvahhidler döneminde yetişmiş bir ilim adamı olarak İbnü'l-Arabî'nin fıkıh anlayışında nasslara bağlılığı öne çıkaran ve taklid anlayışını reddeden bir eğilim bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bazı yaklaşımlarında Zâhirîlerle paralellik görülmekle birlikte, daha önce temas ettiğimiz üzere, mensubiyet iddiasını reddetmektedir. İbn Rüşd’ün kıyâsla ilgili mütâlaalarında görülen telifçi tutuma benzer bir tavır, İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmelerinde de görülmektedir. Bu tutumun temelinde, her iki alimin de Endülüs’te yaşanan Mâlikî-Zâhirî gerilimini hafifletme arzularının yattığını düşünmek, çok da hatalı bir değerlendirme olmayacaktır.

İbnü'l-Arabî, şerî hükümlerin asılları ile ilgili değerlendirmelere yer verdiği *Fütühât*’ın 88. babında fıkıhın dayandığı kaynakların hiyerarşisine temas etmekte, bu arada kıyâs ile ilgili görüşlerini de dile getirmektedir. Buna göre şerî hükümlerin dayandığı asıllar içerisinde kitap, mütevatir sünnet ve icmâ sıralaması ittifakla benimsenmiştir. Kıyâsın bir delil olarak hükümlerin dayandığı asıllar içerisinde yer almasına gelince, bazı alimler bunu kabul etmiş, bazıları ise reddetmiştir. İbnü'l-Arabî, kendisinin de kıyâsı reddedenlerle aynı görüşte olduğunu açıkça deklare etmektedir.⁴⁴ Konuya girerken kıyâsla ilgili olumsuz tutumunu be-

⁴³ Muhammed İbn Ahmed İbn Rüşd el-Hafid, *ed-Darûri fi usûli'l-fikh*, Beyrut 1994, ss. 131-132.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. II, s. 159 (neşr.: O. Yahyâ, c. XIII, s. 441); a.mlf, “Risale fi usûli'l-fikh”, s. 18.

lirten İbnü'Arabi'nin, daha sonra kıyâsı özel olarak tartışmaya açtığını görmekteyiz. O, bu konuda şunları söyler:

Kıyâsın delil ve asıl olarak kabulü ihtilafli bir konudur. Esasen, kıyâsın benimsenmesinin makul bir yönü de vardır. Kimi yerlerde kıyâsın benimsenmesi gerekliliği kendisini güçlü bir şekilde hissettirir. Kimi yerlerde ise böyle olmaz. Mamafih kıyâs, kesin bir delil olmaması açısından ahad habere benzemektedir. Ahad haber, her ne kadar kesin bilgi ifade etmese de, delil olarak kullanılmakta ve üzerine hüküm bina edilmektedir. Şüphe duyulmayacak derecede açık illetlere dayanan kıyâslar da bu çerçevede değerlendirilebilir. Her ne kadar kıyâsı benimsemiyorsak da*, kendi ictihadı neticesinde kıyâsla hüküm vermeyi kabul eden bir müctehidin yaklaşımını geçerli saymaktayım. O, bu ictihadında isabet etse de hata etse de durum değişmez. Zira şârî, hata etse dahi müctehidin hükmünü kabul etmiş ve onu mecûr saymıştır. Nitekim müctehid, kıyâsı delil olarak kabul etme konusunda kitap ya da sünnet veya icmâdan ya da bunların her birinden bir delile dayanmasaydı, kıyâsla hüküm vermesi helal olmazdı. Hatta insafla değerlendirildiği zaman celî kıyâs, hükme delalet açısından kimi zaman sahih ahad haberden daha güçlü olmaktadır. Zira biz, ahad haberi ravilere hüsn-i zan beslediğimiz için kabul ediyoruz. Yoksa Allah'a karşı kimseyi tezkiye etmemiz söz konusu değildir. Zira dînimiz, Allah'a karşı herhangi birini tezkiye etmeyi yasaklamaktadır. Biz sadece "bu hususu böyle zannediyorum" diyebiliriz.⁴⁵

Bu değerlendirmenin ardından İbnü'l-Arabî, kıyâsı temellendirmek için akıl yürütme kavramından hareket eder. İbnü'l-Arabî'ye göre celî kıyâs ile sağlıklı akıl yürütme arasında bir ortaklık vardır. Kur'an-ı Kerim'de çeşitli ayetlerde akıl yürütme emredilmiştir. Yüce Allah, en önemli esas olan Allah'ın vücudunun isbatı, uluhiyyet bakımından Allah'ın birliği gibi hususlarda akıl

* Bu kısmın orijinali *Fütühât* nüshalarında *ان لم نقل به في حقي* şeklinde geçmektedir. Yukarıdaki çeviri de bu okuyuşa göre yapılmıştır. Kasımî'nin neşrinde ise ibare *في حفي* tarzında geçmektedir. Bu takdirde anlam "hafî kıyâsı benimsemiyorsak da" şeklinde olmaktadır. Karşılaştırma için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. II, s. 159 (neşr.: O. Yahyâ, c. XIII, s. 446); a.mlf, "Risale fi usûli'l-fikh", s. 20.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. II, ss. 159-160 (neşr.: O. Yahyâ, c. XIII, ss. 445-447); a.mlf, "Risale fi usûli'l-fikh", ss. 20-21.

yürütmeyi muteber saymıştır. Hz. Peygamber'in peygamberlik davasında sadık olduğu da akıl yürütme yoluyla tespit edilmiştir. Bunların her biri o kadar önemli esaslardır ki, bir tanesi bile yıkılsa tüm dinî esaslar dayanaktan yoksun kalır. Bunların tamamının isbatı, akıl yürütmeye dayanmaktadır. Şâri, akıl yürütmeyi muteber saymış ve kullarına akıl yürütmelerini emretmiştir. Kıyâs da bir akıl yürütme biçimidir. Şâriin böyle önemli konularda akıl yürütmeyi mübah kılarken, kitap, sünnet ve icmâda açıkça hükmünü bulamadığımız ferî bir konuda akıl yürütmemizi engellemesi düşünülemez. Her ferî mesele hakkında muhakkak bir ilâhî hüküm vardır. Bütün yollar kapandığı zaman, asla, yani akıl yürütmeye müracaat ettik ve bu aslı isbat eden kaideleri kitap ve sünnetten elde ettik. Kıyâsı da böyle bir akıl yürütme neticesinde, hükümlerin delillerini tespit eden asıllar içinde kabul ettik. Ancak bu durum, herhangi bir konuda muayyen bir nassın bulunmadığı yerlerde, zaruret çerçevesinde geçerlidir. Asıl ve ferî birleştiren, makul, şâriin maksadına aykırı olmayan bir illete dayanarak meskût (hükmü bildirilmemiş) olan, mantük (hükmü bildirilmiş) olana kıyâs edilebilir.⁴⁶ İbnü'l-Arabî, kıyâs konusundaki kanaatini bu şekilde ifade etmektedir.

Naklettiğimiz değerlendirmelerde İbnü'l-Arabî, kıyâsı kabul edenlerin dayanabileceği muhtemel gerekçeler üzerinde durmuştur. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, kendisi kıyâsı benimsemektedir. Hatta ona göre, bir problemle karşılaşan kimse, bunun çözümü için ilim ehline başvurduğunda, kendisine verilen cevap âyet veya hadîse dayanıyorsa bunu kabul etmeli; ancak kıyâsa dayanıyorsa bu cevaba göre amel etmemeli, problemin âyet ya da hadîsten cevabını verecek başka bir âlimi aramalıdır. Eğer bir meseleye nasslarda temas edilmemişse, o meselenin hükmü, aslı ibâhaya dahildir.⁴⁷ Esasen İbnü'l-Arabî dinde fakîh olmuş bir kişinin kıyâsa ihtiyaç duymayacağını düşünmektedir. Bunu bir örnekle açıklar. Babasına sopayla vuran bir kimsenin durumunu düşünelim. Kıyâsı kabul eden meseleye şöyle yaklaşır: Bu konuda doğrudan bir nass yoktur. Ancak “*Onlara öf bile deme! Onları azarlama!*” (İsrâ, 17/23) buyrulmuştur. Görülüyor ki “öf!” demek

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. II, s. 160 (neşr.: O. Yahyâ, c. XIII, ss. 447-449); a.mlf, “Risale fi usûli'l-fikh”, ss. 21-22.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. II, s. 162 (neşr.: O. Yahyâ, c. XIII, ss. 464-466); a.mlf, “Risale fi usûli'l-fikh”, ss. 31-32.

gibi en küçük bir saygısızlık dahi yasaklanmıştır. Sopayla vurmak ve “öf!” demek arasındaki ortak illet ebeveyne eziyet vermektir. Biz de bu hususta meskût olanı mantûk olana kıyâs ederiz. İbnü'l-Arabî böyle bir akıl yürütmeyi gereksiz görmektedir. Ayette “*Ebveyne İhsân ile muamele edilmesi*” (İsrâ, 17/23) emredilmektedir. Babasına sopayla vuran kişi, ihsân çerçevesinde davranmamış, neticede Allah'ın bu konudaki emrine karşı gelerek asi olmuştur. Dolayısıyla bu meselenin hükmünü kıyâsa başvurmaksızın, nassa dayanarak çözmek mümkündür.⁴⁸

Kıyâsı benimsememesine rağmen, kıyâsa dayanarak hüküm verenleri hatalı görmemesinin gerekçesini İbnü'l-Arabî şöyle açıklamaktadır:

Bana göre kim kıyâsı asıl olarak kabul eden bir müctehidi hatalı görürse, ya da herhangi bir müctehidi aslı ya da ferî bir meselede hataya nispet ederse, şârie karşı saygısızlık yapmış olur. Zira şâri, müctehidin verdiği hükmü geçerli saymıştır. Şâri, batıl bir şeyi geçerli saymaz. Dolayısıyla müctehidin verdiği hüküm de hak olmalıdır. Müctehidin hükmüne hata nispet edilmesinin anlamı, muhalifinin benimsediği, ancak kendisinin sahih bulmadığı bir delili dikkate almamış olmasıdır. Şerî meselelerde hatalı icthad eden bir müctehid vardır. Ancak bu muayyen değildir. Dolayısıyla müctehidin görüşü kabul edilmelidir. Kıyâs da müctehidin görüşüne dahildir. Şâri bizden müctehidin görüşünü kabul etmemizi, gerçekte hatalı dahi olsa onunla amel etmemizi istemiştir. Şâri kullarını dilediği şeyle yükümlü tutabilir. Bu konuda yaptığımız açıklamalar, yalnızca bize has olan bir yaklaşım tarzının ürünüdür. Mamafih biz kıyâsı benimsemiyoruz. Ancak icthadı neticesinde kıyâsı benimseyenin yaklaşımını da geçerli sayıyoruz. Zira şâri onun icthadını geçerli saymıştır. Eğer muhalifimiz insafli davransaydı, bu konuda tartışmaya son verirdi. Zira konu, tartışmaya yer bırakmayacak kadar açıktır.⁴⁹

Görüldüğü üzere rey ve kıyâsa sıcak bakmayan İbnü'l-Arabî, icthad sonucu ulaşılan hükümlerin geçerliliği bağlamında kurgulanan, “her müctehid isâbet etmiştir” (كل مجتهد مصيب) anlayışıyla meseleye yaklaşmaktadır. Bu anlayışa göre müctehid, ya o meseledeki ilahi hükme bizzat ulaşmakta, ya da bu hükme ula-

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. I, s. 460 (neşr.: O. Yahyâ, c. V, ss. 418-419).

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. II, s. 160 (neşr.: O. Yahyâ, c. XIII, ss. 449-450); a.mlf, “Risale fi usûli'l-fikh”, s. 22.

şamadığı durumda Allah'ın kendisi için geçerli kabul ettiği ictihadı neticesinde benimsediği kanaate ulaşmaktadır.⁵⁰ Bu bakış açısı neticesinde İbnü'l-Arabî, kıyâsı kabul eden müctehidleri hataya nispet etmemekte ve bu noktada Zâhirîlerden ayrılmaktadır.⁵¹ Bilindiği gibi, Zâhirîlere göre dîni konularda kıyâsa dayanarak hüküm vermek helal değildir. Böyle bir görüş ileri sürmenin Allah katında batıl olduğu kesindir.⁵²

Öte yandan İbnü'l-Arabî, kıyâsı kabul edenlere karşı tolerans talep ettiği gibi, kıyâs ehlinin de Zâhirîlere anlayışla yaklaşmasını istemektedir:

Şâri, müctehidin verdiği hükmü, meşru bir hüküm olarak onaylamıştır. Müctehidin ictihad ve araştırması neticesinde kıyâsı dini esasların asılları arasında görmesi de şerî bir hükümdür. Kıyâsı benimsemeyenin, kendi kabul etmese dahi, kıyâsı benimseyene cephe alması uygun olmaz. Zira şâri, ictihadı neticesinde benimseyen için kıyâsı onaylamıştır. Buna cephe almaya girişen kişi, şâriin onayladığı bir hükme cephe almaya girişiyor, demektir. Aynı şekilde kıyâs ehli de zâhirinin, ictihadı neticesinde nassın zâhirine bağlanarak ulaştığı hükmü reddederse, şâriin onayladığı bir hükmü reddetmiş olur. Her müctehid, kendi ictihadının neticesine uymalıdır. Kendisine muhalif ictihadda bulunanı reddetmeye girişmemelidir. Zira bu, şârie karşı saygıda kusur etmek demektir. Şerî ilimlerle iştigal edenlerin şârie karşı saygısızlık yapmamaları gerekir.⁵³

Metinden de anlaşıldığı gibi, “her müctehid isabet etmiştir” anlayışını kıyâs konusuna tutarlı bir şekilde uygulayan İbnü'l-Arabî, hem kıyâsı kabul edenlerin hem de Zâhirîlerin birbirlerine

⁵⁰ İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki yaklaşımları için bk., *Fütühât*, c. II, s. 162 (neşr.: O. Yahyâ, c. XIII, s. 468); “Risale fi usûli'l-fikh”, s. 33-35. Müctehidin hata ya da isabet etmesi ile ilgili tartışmalar hakkında bk. Sadrüşşeria Ubeydullah İbn Ömer , *et-Tavdîh*, Beyrut 1996, c. II, ss. 245-253 (Telvîh ile birlikte); Sadüddîn et-Taftazânî, *et-Telvîh*, Beyrut 1996, c. II, ss. 247-253; a.mlf., *Şerhu'l-akâid*, İstanbul 1308, ss. 194-196; Medkür, *Menahic*, ss. 371-378.

⁵¹ Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to The Typology of Islamic Legal Theory*, (yayımlanmamış doktora tezi), Harvard University, 1984, ss. 495-496.

⁵² İbn Hazm, *Nübez*, s. 62; a.mlf., *el-Muhallâ*, Beyrut 1988, c. I. s. 78 vd.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. I, ss. 577-578 (neşr.: O. Yahyâ, c. VII, ss. 137-138).

hoşgörü ile yaklaşımlarını talep etmektedir. İbn Rüşd'de de gördüğümüz telifçi yaklaşım, İbnü'l-Arabî'de daha baskın olarak kendisini hissettirmektedir. Bu tutum, Muvahhidler döneminin nassa bağlılığı ve ictihadı öne çıkaran hukuk politikası, Mâlikî-Zâhirî rekabeti vb. faktörlerle birlikte değerlendirildiğinde daha da anlam kazanmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin kıyâsa sıcak bakmamasının arkasındaki etkenlerden biri, kıyâsın mükellefiyetleri genişletici yönüdür. İbnü'l-Arabî mükelleflere daha fazla sorumluluk yükleyen her türlü yaklaşımın şâriin maksadlarıyla uyuşmadığını düşünmektedir. O, bu konuya şöyle yaklaşır:

Reyi kullanarak Allah'a kulluk etmek caiz değildir. Rey, herhangi bir hüccete, kitaptan, sünnetten ya da icmâdan bir burhana dayanmaksızın kişisel görüş ileri sürmektir. Biz, kıyâsı benimsemesek de, asıl ile fer'i birleştiren illetin makul, celî ve şâriin maksadını gerçekleştirilmesi muhtemel bir nitelikte olduğu durumlar için, kıyâsı benimseyeni hatalı görmüyoruz. Bizim kıyâsı benimsemekten imtina etmemizin gerekçesi, kıyâsın hükümlerin artmasına sebep olmasıdır. Biz şâriin, bu ümmetten mükellefiyetlerin azaltılmasını hedeflediğini anlamış bulunuyoruz. Hz. Peygamber “*Sizi kendi halinize bıraktığım müddetçe, beni kendi halime bırakın!*” buyurmaktadır. Hz. Peygamber, bir mükellefiyete sebep olması ve ümmete bu mükellefiyetin ağır gelmesi endişesinden dolayı gereksiz sorulardan hoşlanmazdı. Nitekim Ramazan gecelerini ihyâ etmek, her sene hac yapmak vb. meseleler, onun bu konudaki tutumuna örnek teşkil etmektedir. Bu tutumu görünce, dînî hususlarda kıyâsı men ettik. Çünkü ne Hz. Peygamber, ne de Hak Teâlâ kıyâsı emretmemiştir. Dolayısıyla kıyâsı terk etmemiz kesinlik kazanmıştır. Çünkü kıyâs, Hz. Peygamber'in hoşlanmadığı şeylerdendir. Asıl olan, teklifin olmamasıdır. Allah, yeryüzündekilerin hepsini bizim için yaratmıştır. Bu konuda bir kısıtlama olduğunu iddia edenin kitap, sünnet ya da icmâdan delil getirmesi gerekmektedir. Kıyâsa gelince, ben kıyâsı benimsemiyorum ve bu hususta da hiçbir topluluğu taklid etmiyorum.⁵⁴

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. II, s. 161 (neşr.: O. Yahyâ, c. XIII, ss. 461-462); a.mlf, “Risale fi usûli'l-fikh”, s. 30.

İfadelerinde de görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî, rey ve kıyâs arasında ayırım yapmakta, nasslara dayanmayan kişisel görüş olarak nitelediği reyi kesin bir dille reddederken, belirli şartlar çerçevesinde kıyâsı kullanan müctehidlerin ictihadlarını geçerli saymaktadır. İbnü'l-Arabî'nin kıyâsı ile ilgili açıklamalarında dikkati çeken diğer bir husus, kıyâsın makul, celi⁵⁵ ve şâriin maksadını gerçekleştirecek nitelikte illetlere dayanması gerektiğinin altını çizmesidir. Bu yaklaşımının gereği olarak ancak nasslara yapılan kıyâsı deliller arasında saymış, ferî hükümlerin birbirine kıyâsına sıcak bakmamıştır.⁵⁶ İbnü'l-Arabî, dolaylı olarak, ferî meselelerin birbirine kıyâsını kabul eden Malikîlerin yaklaşımını⁵⁷ benimsemediğini ifade etmektedir. Söz konusu tutumu, mükellefiyetleri artırıcı işlevi dolayısıyla kıyâsa mesafeli yaklaşmasıyla da uyum içerisindedir.

Aktardığımız metinlerden hareketle, İbnü'l-Arabî'nin kıyâsı ile ilgili tutumunu özetleyecek olursak; nassa bağlılığı öne çıkaran bir fakih olarak kıyâsa, prensipte pek sıcak bakmadığını söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî, tikelden tikele giden bir akıl yürütme şekli olan kıyâsın, meselelerin sayısını, dolayısıyla sorumlulukları artıran işlevinin şâriin maksadlarıyla uyuşmadığını düşünmektedir. Zira o, nasslarda açıkça temas edilmeyen hususların aslı ibaha çerçevesine girdiği görüşündedir. Buna rağmen her müctehidin ictihadında isabet ettiği anlayışından hareketle, kıyâsı hükümlerin belirlenmesi için bir delil olarak kabul eden ictihadları geçerli saymıştır. Ancak bunun için de kıyâsın dayandığı illetlerin makul, açık, şâriin maksadlarına uygun nitelikte olması gerektiğinin

⁵⁵ Usûl literatüründe celi (açık) kıyâsa genellikle, illeti nass veya icma ile tespit edilen ya da asıl ile ferî arasında hükmü etkileyecek herhangi bir fark bulunmayan kıyâs türleri tarzında anlamlar yüklenmiştir. Örnek olarak bk.: İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, Riyad 1993, c. IV., ss. 207-208. Asıl ile ferî arasındaki bağlantının oldukça belirgin olduğu bu kıyâs türlerini Zâhirîlerin de kabul etmesi gerektiğine İbnü'l-Arabî'den önce İbn Rüşd de dikkat çekmiştir. Bk.: İbn Rüşd el-Hafîd, *ed-Darûrî*, ss. 131-132.

⁵⁶ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. IV, s. 79.

⁵⁷ Malikîlerin bu konudaki yaklaşımı için bk. Bâcî, *İhkâm*, ss. 572-574; İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddemât*, c.I, ss. 22-23; eş-Şerîf et-Tilmisânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-furû ale'l-usûl*, Beyrut 1998, ss. 668-671; Muhammed Ebu Zehra, *Usûlü'l-fikh*, İstanbul ts., ss. 230-232; a.mlf, *İslam Hukuk Metodolojisi*, çev.: Abdülkadir Şener, Ankara 1997, ss. 200-201. Aynı yaklaşım Hanbelî usûlcülerde de görülmektedir. Bk. İbn Akîl, *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*, Beyrut 1999, c.V, ss. 348-350.

altını çizmiştir. Görüldüğü üzere, kişisel görüş olarak nitelediği reyi reddeden, ferî meselelerin birbirine kıyâsını kabul etmeyen İbnü'l-Arabî, nasslara yapılan kıyâsa dar çerçevede bir meşruiyet tanımaktadır. Bu bağlamda kıyâsı meşrulaştırmak için kullanılabilecek argümanlara da yer vermiştir. Bütün müctehidlerin isabet ettiğini temel alarak, hem kıyâs ehlini hem de zâhirî tutumu benimseyenleri karşılıklı hoşgörüyeye davet eden sufi-fakihimiz, ortaya koyduğu tavrın orijinal, kendine has bir yaklaşım olduğu kanaatinde. Ancak İbnü'l-Arabî'nin istihsân kavramıyla ilgili değerlendirmeleri, kanımızca, kıyâsla ilgili tutumuna nazaran daha da ilgi çekicidir.

III. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN İSTİHSANA YAKLAŞIMI

Sözlük anlamı açısından “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” şeklinde ifade edilen istihsânı bir usûl terimi olarak, müctehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyâs gibi özel ve daha kuvvetli görülen bir delile dayanarak, o meselenin benzelerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümden vaz geçmesini ve hukukun amacına uygun bulduğu başka bir hüküm vermesini deyimleyen bir yöntem olarak değerlendirmek mümkündür.⁵⁸ İstihsân, fıkıh edebiyatında adı neredeyse Ebû Hanîfe ve takipçileri ile özdeşleşmiş bir metottur.⁵⁹ Ancak fıkhi mesailerinde istihsânın öne çıkması, Ebû Hanîfe ve Hanefileri “delile dayanmadan keyfi olarak hüküm vermek” şeklinde bir eleştirinin hedefi haline getirmiştir. İstihsân yapmak, kitap, sünnet, icmâ ve kıyâs haricinde beşinci bir asıl kabul etmek ve şerî delilleri keyfi bir şekilde reddetmek olarak nitelendirilmiştir.⁶⁰ Bu eleştirilerde başı çeken, istihsânı “keyfilik” olarak niteleyen Şâfiî olmuştur.⁶¹ Bu durum karşısında Hanefiler söz konusu eleştirileri göğüsleyebilmek için istihsân kavramı üzerinde hassasiyetle durmuşlar, istihsânın tanımlanması, kısımları, meselelere uygulanması ile ilgili olarak savunulabilir bir tablo ortaya koymaya

⁵⁸ Ali Bardakoğlu, “İstihsân”, *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 339. İslam hukuk düşüncesinde istihsânla ilgili tartışmalar için bk.: Şener, *Kıyâs İstihsân İstislah*, ss. 115-136.

⁵⁹ Bk. Muhammed Ebu Zehra, *Ebû Hanîfe*, Darü'l-fikri'l-Arabî ts., s. 387 vd.

⁶⁰ Abdülaziz el-Buharî, *Keşfü'l-esrâr*, c. IV, s. 3.

⁶¹ İmam Şâfiî'nin istihsâna bakışı hakkında bk.: Muhammed İbn İdris eş-Şâfiî, “İbtalü'l-istihsân”, *el-Ümm*, Kahire ts., c. VII, ss. 267-277; a. mlf., *er-Risâle*, Beyrut ts., ss. 503-508; Muhammed Ebu Zehra, *eş-Şâfiî*, Darü'l-fikri'l-Arabî 1978, s. 301 vd.

çalışmışlardır. Neticede istihsân, “ilk anda akla gelen açık kıyâs ile çatışma halinde olan şerî bir delil” olarak formüle edilmiş, başlıca gizli kıyâs istihsânı, nass, icmâ ve zaruret istihsânı gibi alt kısımlara ayrılmıştır.⁶² Ortaya çıkan sonuç, Hanefî usûlcüleri tatmin etmiş görünmektedir. Zira istihsân, üzerinde ittifak edilen şerî delillerden birinin açık kıyâsa tercihi olarak takdim edilince, eleştirilecek esasa taalluk eden bir husus kalmamış gözükmektedir. Bu durumun verdiği rahatlıkla Hanefî usûlcüler, istihsânı keyfilik olarak niteleyenin, ya istihsânın ne olduğunu bilmediğini⁶³ ya da terminoloji konusunda taassup gösterdiğini⁶⁴ ifade etmişlerdir. Bu bağlamda Pezdevî'nin (ö. 482/1089) değerlendirmeleri dikkat çekicidir:

Bazıları ahabımıza (Hanefîler) istihsân yaptıklarından dolayı eleştiri getirmiştir. Bu durum istihsân ile ne kastedildiğini bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Açıklamalarımız neticesinde istihsânın ne olduğu sağlıklı bir şekilde ortaya konulduğundan, artık terminoloji üzerinde tartışmanın bir anlamı kalmamıştır. Hanefî âlimlerin keyiflerine ve arzularına uyarak herhangi bir delili terk etmedikleri ortaya çıkmıştır.⁶⁵

Mamafih Hanefî usûlcülerin ortaya koyduğu istihsân şeması keyfî hüküm verme eleştirisini savmada etkili olmuşsa da, bu şemanın Muhammed İbn Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) eserlerinde geçen, erken dönem Hanefî hukukçulara ait istihsân uygulamalarını tam anlamıyla izah edebildiğini söylemek müm-

⁶² Hanefî usûlünde istihsânla ilgili değerlendirmeler için bk. Cessas, *el-Fusûl*, c. IV, ss. 223-253; Debûsî, *Takvim*, ss. 404-406; Serahsî, *el-Muharrer*, c. II, ss. 148-153; Fahrulislam Ali İbn Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, İstanbul 1307, c. IV, ss. 2-14 (Keşfü'l-esrar ile birlikte); Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. IV, ss. 2-14; Sadrüşşerîa, *Tavdih*, c. II, ss. 171-178; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, İstanbul 1965, ss. 284-288; Şemsüddin Ahmed İbn Süleyman İbn Kemâl, *Tağyiru't-tenkih*, İstanbul 1308, ss. 191-195; Murteza Bedir, *The Power of Interpretion: Is İstihsân Qiyas?*, Islamabad 2003, ss. 5-21. Usûl literatüründe yapılan istihsânla ilgili değerlendirmelerin furû literatürüyle mukayeseli olarak kiritiği için bk.: Muhammed Mustafa Şelebi, *Talilü'l-ahkâm*, Beyrut 1981, ss. 330-364.

⁶³ Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, Beyrut 1983, c. III, s. 222 (et-Takrir ile birlikte); İbn Emir el-Hâc, *et-Takrir ve't-tahbir*, Beyrut 1983, c. III, ss. 222-223.

⁶⁴ Molla Fenârî Muhammed İbn Hamza, *Fusûlü'l-bedâi*, İstanbul 1289, c. II, s. 334.

⁶⁵ Pezdevî, *Usûl*, c. IV, ss. 12-13.

kün görünmemektedir. Zira II. asrın sonlarında ortaya atılan hukuki kavram ve çözümlerin, IV. asırda cârî olan hukuki çerçeveye uygun bir tarzda açıklanmaya çalışılması ister istemez bir anokranizmi beraberinde getirmiştir. Hanefî fıkhi açısından istihsân kavramının tam olarak ortaya konulabilmesi, usûl literatürünün yanı sıra, Şeybânî'nin eserleri ve bunları açıklamak babında ortaya çıkan furû literatürünün de mukayeseli olarak ele alınmasını gerektirmektedir.⁶⁶

Hanefilerin yanı sıra-bazı algılama ve uygulama farklılıklarıyla birlikte- Mâlikî⁶⁷ ve Hanbelî⁶⁸ ekollerin de istihsâna sıcak baktığı görülmektedir. Hanefî usûlcülerin istihsânı diğer deliller kapsamında bir tercih ve tatbik işlemi tarzında izah etmeleri, usûl literatüründe istihsânla ilgili eleştirilerin dozunu azaltmış, keyfi hüküm verme tarzında bir istihsân anlayışını hiç bir müctehidin benimsemeyeceği vurgulanmaya başlanmış, tartışmalar terminoloji ve müstakil bir delil olarak ele alıp almama noktalarında yoğunlaşmıştır.⁶⁹ Furû literatüründe ise istihsân bağlamında insanlar için kolaylık sağlayıcı çözümlerin öne çıkarılması, maslahat ve hakkaniyete başvurulması gibi temalar dile getirilmiştir.⁷⁰ Nitekim bazı muasır müellifler de konuya bu açı-

⁶⁶ İlgili değerlendirmeler için bk.: Bedir, *The Power of Interpretation*, ss. 24-25.

⁶⁷ Ebu Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Darü'l-fikri'l-Arabî ts. , c.II, s. 754; Ebu İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Beyrut ts., c. IV, ss. 205-211; a.mlf., *el-İtisâm*, Beyrut 1988, c.II, s. 369 vd; Muhammed Ebu Zehra, *Mâlik*, Darü'l-fikri'l-Arabî ts., ss. 375-384.

⁶⁸ Ebu Yâlâ Muhammed İbn el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, Beyrut 2002, c. II, ss. 449-451; İbn Akil, *el-Vâdih*, c. II, ss. 100-106; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nazır*, Riyad 1984, c. I, s. 407 vd. (Nüzhetü'l-âtr ile birlikte); Mecdüddin-Şihabüddin-Takiyyüddin İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*, haz.: Şihabüddin Ebu'l-Abbâs el-Hanbelî, Beyrut ts., ss. 451-455; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münir*, c. IV, ss. 427-432.

⁶⁹ Bu çerçevedeki değerlendirmeler için bk.: Ebu Muzaffer Mansur İbnü's-Semânî, *Kavâtu'l-edille*, Beyrut 1997, c. II, ss. 270-271; Ebu Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed*, Beyrut 1983, c. II, s. 295-297; Seyfüddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkam*, Beyrut 1985, c. IV, ss. 390-394; İbnü's-Sübki, *İbhâc*, c. III, s. 190; Muhammed İbn İsmail es-Sanânî, *İcabetü's-sâil*, Beyrut 1986, s. 220; Şevkânî, *İrşâd*, ss. 401-403; Muhammed Ebunnûr Züheyr, *Usûlü'l-Fikh*, Kahire 1992, c.IV, ss. 186-189; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Vasît fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimaşk 1987, c. I, ss. 282-299.

⁷⁰ Örnek olarak bk. Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mesut*, İstanbul 1983, c. X, s. 145; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidayetü'l-müctehid*, İstanbul 1333, c. II, s. 154.

dan yaklaşarak istihsânı, nesâfet (equity) düşüncesiyle mukayese etmişlerdir.⁷¹

İslâm hukuk literatürü içerisindeki tarihi sürecini özetlemeye çalıştığımız istihsânla ilgili tartışmaların başlangıç noktasında, işaret ettiğimiz üzere, Şâfiî'nin bu kavramı eleştirmesi yatmaktadır. Şâfiî'ye göre herhangi bir hakim ya da müftî, hükmünde ya da fetvasında bağlayıcı bir kaynağa dayanmalıdır. Bu kaynak, ya Kur'an ya sünnet ya ilim ehlinin ittifakı (icmâ) ya da bunlara yapılan kıyâstır. İstihsâna dayanarak hüküm ve fetva veremez. Zira istihsân başvurulması zorunlu bir kaynak olmadığı gibi, yukarıda saydığımız temel esaslar arasında da değildir. Yüce Allah'ın "Yoksa insan başıboş bırakıldığını mı zannediyor?" (Kıyame, 75/36) sözü istihsânın meşru olmadığını göstermektedir. Ayette geçen (سدى) "başıboş" ifadesi "emir ve nehye muhatap olmayan kişi" demektir. Kim kendisine emredilmeyen bir metodu kullanarak hüküm ya da fetva verirse kendini (سدى) "başıboş" kapsamına sokmuş olur.⁷² Bağlayıcı bir nakli bilgiye ya da buna yapılan kıyâsa dayanmaksızın fetva vermeyi caiz gören kişi, ilgili tutumuyla "bana emredilmemiş olsa da ben istediğimi yaparım!" demektir. Bu tavır ise kitaba da sünnete de aykırıdır.⁷³ Eğer kıyâsı terk etmek caiz olsaydı, fıkıhla iştilal etmeyen sağduyu sahibi insanların da nakli bilginin olmadığı bir konuda kendi istihsânlarıyla hüküm vermelerinin caiz olması gerekirdi.⁷⁴ İstihsânı kabul eden bir kişi, başkalarının da kendi istihsânına muhalif istihsân yapma hakkını kabul etmek durumundadır. Dolayısıyla her beldenin hakimi ya da müftisi kendi istihsânına göre hüküm verince bir konuda birbiriyle uyuşmayan bir çok hüküm ve fetva ortaya çıkacaktır.⁷⁵

Görüldüğü üzere istihsânı hukuk emniyetini ortadan kaldıracak derecede sübjektif bir unsur olarak gören Şâfiî, bu konudaki kanaatini şu veciz cümleyle ifade eder: "İstihsân, keyfiliktir!"

⁷¹ Bk. Bedir, *The Power of Interpretation*, ss. 2-3. İstihsân ve equity arasında bir mukayese için bk. Muharrem Kılıç, "Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsân ve Equity", *İslam hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2003, c. I, sayı: 1, ss. 147-165.

⁷² Şâfiî, "İbtalü'l-istihsân", ss. 270-271. Ayrıca bk. Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 503-508.

⁷³ Şâfiî, "İbtalü'l-istihsân", s. 273.

⁷⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 505.

⁷⁵ Şâfiî, "İbtalü'l-istihsân", s. 273.

(انما الاستحسان تلذذ).⁷⁶ Usûl literatüründe onun bu görüşü, “İstihsân yapan dinde teşri yapıyor gibidir!”⁷⁷ ya da en yaygın olan şekliyle “İstihsân yapan, kendisi şâri olmuş, hüküm koymuş demektir!”⁷⁸ gibi ifadelerle dile getirilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin istihsân kavramına yaklaşımının eksenini de Şâfiî'ye nispet edilen (من استحسنت فقد شرع) sözü oluşturmaktadır.

İbnü'l-Arabî, istihsân kavramına sünnetle bağlantılı olarak yaklaşır. Sünnet ise iki kısımdır: Bir kısmı Hz. Peygamber'in emrettiği ve uyulmasını teşvik ettiği ya da kendisi uyguladığı ümmetini ise uygulamada muhayyer bıraktığı sünnetlerdir. İkinci kısım sünnetler ise, ümmetinden herhangi bir şahsın koyduğu ve kendisine bu hususta tabi olanların bulunduğu; hem sünnet koyma ecrini hem de kendisine uyanların ecrini aldığı sünnetlerdir.⁷⁹ İstihsân kavramına bu ikinci kısım sünnetle bağlantı kurarak yaklaşan İbnü'l-Arabî, bu hususu şöyle dile getirmektedir:

Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan, müstahsen olan şerî uygulamalar çerçevesinde değerlendirilen sünnetlere gelince, bunlar fukahânın *istihsân* dediği hususlardır. İstihsân hakkında Şâfiî *من استحسنت فقد شرع* “istihsân yapan şâri olmuş, hüküm koymuş demektir” ifadesini kullanmıştır. Fakihler, Şâfiî'nin bu ifadesini istihsânın yerilmesi bağlamında almışlardır. Halbuki Şâfiî, kendisi için meşru olan bir hakikati dile getirmiş ise de bu durum anlaşılmamıştır. Zira Şâfiî, evtâd-ı erbaadan (dört direk) birisiydi.* Ancak şerî ilimlerle iştiğal etmesi, onu hem çağdaşlarından hem de sonra gelenlerden gizlemiştir. Bazı salih kimselerden aktardığımızı göre Hızır (a.s.), Şâfiî hakkındaki soruya “o, evtâddandır”, Ahmed İbn Hanbel hakkındaki soruya “sıddik bir kimsedir”, Bişr el-Hâfi hakkındaki soruya ise “ardında kendisi

⁷⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 507.

⁷⁷ Cüveynî, *et-Telhîs fi usûli'l-fıkh*, Beyrut 2003, s. 494.

⁷⁸ Gazalî, *el-Menhül min talikati'l-usûl*, Dimaşk 1980, s. 374; a.mlf., *el-Mustasfâ*, Darü'l-fıkr ts., c. I., s. 274; Amidi, *İhkâm*, c. IV, s. 390. Bu ifade Şâfiî'nin eserlerinde bu formda yer almamakla beraber, istihsânla ilgili yaklaşımla örtüşmektedir.

⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. II, s. 165 (neşr.: O. Yahyâ, c. XIII, s. 489).

* Evtâd-ı Erbaa, tasavvuf literatüründe dünyanın doğu, batı, kuzey ve güney yönünde yer aldıklarına inanılan dört veli kişi için kullanılır. Bk.: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Muhtasar fi istilâhâti's-süfiyye*, İstanbul 1300, s. 3; Cürcânî, *Tarîfât*, s.26. İbnü'l-Arabî'nin bu kavramlarla ilgili görüşleri için bk.: Ahmet Ögke, “Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricalü'l-Gayb – İbn Arabî'nin Görüşleri-”, *Tasavvuf*, Yıl: 2, Sayı: 5, Ankara 2001, ss. 161-201.

gibi birini bırakmadı” cevabını vermiştir. İşte bu Hızır (a.s.)’ın Şâfiî hakkındaki şahitliği! Şâfiî’nin nazarında Hz. Peygamber’in (من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة) “*Kim güzel bir sünnet ortaya koyarsa hem koyduğu sünnetin hem de o sünneti uygulayanların ecrini alır. Kim kötü bir sünnet koyarsa...*” dediği ** sahih olduğuna göre, şâri onun güzel bir sünnet ortaya koymasını mübah kılmıştır. Bu sünnet nebilerden tevarüs ettiği şeyler cümlesindedir. Bu sünnet güzeldir. Yani Hak bu sünneti koymasını güzel bulmuş, o da bu sünneti koymuştur. Kim istihsân yaparsa, yani güzel bir sünnet ortaya koyarsa, şerî bir esas koymuş olur. İnsanların Şâfiî’nin bu sözünü anlamamaları şaşılacak bir şeydir. Halbüki onlar, gerçekte hatalı da olsa, müctehidin hükmünü geçerli sayıyorlar. Zira şâri müctehidin hükmünü onaylamış, dolayısıyla bu hüküm artık makbul bir şerî hüküm olmuştur. Hiçbir hakim bunu reddedemez. Şerî kurallar ve asıllar bu hükmü koruma altına alır.⁸⁰

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî karşımıza bambaşka bir İmam Şâfiî çıkarmaktadır. Bu Şâfiî bir sufidir. Ancak bu yönü gizli kalmıştır. İstihsân hakkındaki ifadesi olumludur. Bununla şârii hoşnut olacağı güzel sünnetler koymayı kasetmiştir. Ancak fakihler, Şâfiî’nin bu sözünü yanlış anlayarak ona farklı bir görüş izafe etmişlerdir. İstihsân kavramının fıkıhtaki bağlamını, Şâfiî’nin bu kavram hakkında kendi eserlerinde sayfalarca açıkladığı görüşlerini dikkate aldığımız takdirde, İbnü'l-Arabî’nin değerlendirmelerine katılmak mümkün değildir. Muhtemelen İbnü'l-Arabî, hadiste geçen (سنة حسنة) ifadesi ile Şâfiî’ye izafe edilen sözdeki (استحسن) ibaresinin literal anlamı arasında bir çağrışım kurarak böyle bir sonuca gitmiştir. Ancak ne İmam Şâfiî’nin istihsân hakkında eserlerinde yer verdiği ifadeler, ne de Şâfiî’ye bu sözü izafe eden usûl literatürünün ilgili bağlamı, böyle bir sonuca imkan vermemektedir. Nitekim geç dönem Hanefî usûlcülerden Nizamüddin el-Ensârî (ö. 1180/1766), İbnü'l-Arabî’nin Şâfiî’ye izafe ettiği istihsân anlayışına göndermede bulunmakla beraber, bu görüşü naklettikten sonra “Allah en iyisini

** Hadis için bk.: Müslim İbn Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahih*, Beyrut ts., c. VII, s. 104, c. XVI, s. 226 (Nevevî şerhi ile birlikte). Hadisin diğer varyantları ve değerlendirilmesi için bk. Mustafa Ertürk, *Sünnetin Güncelleştirilmesine Doğru*, Ankara 2005, ss. 69-109.

⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. II, s. 165 (neşr.: O. Yahyâ, c. XIII, ss. 491-493).

bilir!” ifadesinden başka bir değerlendirmede bulunmamıştır.⁸¹ Bir taraftan usûl açısından böyle bir anlayışı kabul etmenin imkan dahilinde olmaması, diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin karizması, muhtemelen, Ensârî'yi böyle bir suskunluğa sevk etmiştir.

Aslında İbnü'l-Arabî, İmam Şâfiî'ye izafe edilen sözü de destek olarak kullanarak başka bir hususu öne çıkarmayı hedeflemektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre, Hz. Muhammed'in ümmetinin bazı hususiyetleri vardır. Bu ümmete helâli harâm, harâmı helâl kılmamak ve dini hükümlerde mevcut ve meşru olana bir asla dayanmak şartıyla güzel sünnetler koyma yetkisi verilmiştir. (من سن سنة حسنة) hadisi bu anlayışın dayanağını oluşturmaktadır. Buna örnek olarak Bilal (r.a.)'ın ezandan sonra iki rekat namaz kılması, her abdest bozulduğunda abdest alınması, abdest aldıktan sonra iki rekat namaz kılınması, vb. uygulamalar gösterilebilir. Dolayısıyla nasslarda belirtilmemiş her müstahsen olan edeb bu kapsama girmektedir.⁸² Bu yetki Hz. Muhammed'in ümmetine verilen bir ayrıcalık olduğu için “sünnet-i hasene” tarzında nitelenmiştir. Daha önceki ümmetlerde bu tarz uygulamalara “rehbâniyyet” adı verilmekteydi. Şâriin sünnet-i hasene olarak belirttiği uygulamaları, bidat olarak niteleyen kimse sünneti tam olarak kavrayamamıştır. Çünkü bidat örneği olmayan uygulamalar demektir. Herhangi biri çıkıp ta şerî hükümlerdeki bir asla dayanmaksızın bir uygulama ortaya atsa, bir bidat çıkarmış olur. Biz böyle bir şeye uyamayız. Şâriin bidat yerine sünnet lafzını kullanması, meşru olan uygulamalar içindir.⁸³

Böylece İbnü'l-Arabî, (من سن سنة حسنة) hadisinin ve İmam Şâfiî gibi bir otoritenin desteğini alarak, özellikle sûfi muhitte görülen ve bidat eleştirisi alan uygulamaları, sünnet-i hasene adı altında meşrulaştırmanın yolunu açmış oluyordu. Nitekim onun bu açtığı çığır etkisini göstermiş, sünnet-i hasene kavramına ve Şâfiî'ye atfedilen istihsânla ilgili söze başvurarak sufiler, bir takım uygulamaları savunmuşlardır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî düşüncesinin Osmanlı'daki temsilcilerinden İsmail Hakkı Bursavî (ö.

⁸¹ Nizamüddin el-Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, Darü'l-Fikr ts., c. II, s. 321.

⁸² İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. II, s. 251.

⁸³ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, c. I, s. 409-410 (neşr.: O. Yahyâ, c. V, ss. 128-129). İbnü'l-Arabî'nin sünnet-i hasene anlayışı ile kimi alimlerin bidat-i hasene kavramına getirdikleri izahlar arasında yakınlık vardır. Bir mukayese için bk.: Ebu Şâme el-Makdisî, *el-Bâis ala inkâri'l-bida ve'l-havâdis*, Mekke 1981, ss. 20-22.

1137/1725), ilgi çekici bir örnek oluşturmaktadır. Bilindiği gibi Regâib namazı, Berât namazı vb. özel gecelerde kılınması öngörülen bazı namazlar ve bunların cemaatle kılınması sûfiler ve fakihler arasında tartışmaya yol açan hususlardandır. Gerek bu namazlarla ilgili rivayetlerin mevzû (uydurma) oluşu,⁸⁴ gerekse bu türden nafîle namazların cemaatle kılınmasının mekruh oluşu gibi gerekçelerle fakihler bu namazlara sıcak bakmamıştır.⁸⁵ Ancak hem sufi muhitte, hem de halk arasında Regâib, Berât, Kadir gecesi namazları vb. uygulamalara rağbet eksik olmamış, bu durum da tartışmalara vesile olmuştur. İsmail Hakkı Bursevî de Regâib gecesi namazıyla ilgili hadisin uydurma olduğu ifade eden Nevevî'ye⁸⁶ (ö. 676/1277) cevap sadedinde şunları söylemektedir:

Nevevî nam muhaddisin regaib hakkında (قائل الله واضعها) [Bunu uyduranın Allah canını çıkarırsın!] dediği kendi eimmesinden olan İmam Gazâlî'ye râcidir. Zira Gazâlî *Kitab-ı İhyâ'*da salât-ı mezkureyi mukarrer kılıp, salât-ı müstehabbedir, demiştir.* Ve takrîr dahi vaz hükmündedir. Ve kendi imamına lanet edenin ha-

⁸⁴ Bu hususta bk.: İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf*, Beyrut 1994, ss. 95-99; Ali İbn Sultân Muhammed el-Kârî, *Mevzuât-ı kebir*, İstanbul 1289, ss. 117-118; Muhammed İbn Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa*, Kahire 1960, ss. 47-51.

⁸⁵ Hafızüddin Muhammed İbn Muhammed el-Kerderî, *el-Fetâve'l-Bezzaziyye*, Beyrut 1986, c. IV, s. 54 (*Hindiyye* ile birlikte); İbrahim İbn Muhammed el-Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî fi şerhi münyeti'l-musallî (Halebî-i kebir)*, İstanbul 1295, ss. 432-434; Abdülganî İbn İsmâil en-Nablusi, *Nihâyetü'l-murâd*, Dimaşk 2004, ss. 671-673; Hasen İbn Ammâr eş-Şürunbülâli, *İmdâdü'l-fettâh*, Beyrut 2001, ss. 444-445; Şihabüddin Ahmed İbn Muhammed el-Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, İstanbul 1290, c. I, s. 219; Muhammed Emîn İbn Ömer İbn Abidin, *Raddü'l-muhtâr*, Beyrut 1987, c. I, s. 461, s. 476. Konu ile ilgili tartışmalar ve çeşitli yaklaşımlar için bk.: Ebu Şâme, *Bâis*, s. 32 vd.; Abdülganî en-Nablusi, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, İstanbul 1290, c. II, s. 150; İbn Abidin, *Minhatü'l-hâlık*, Beyrut 1993, c. II, s. 56-57 (*el-Bahrü'r-râik* ile birlikte); Abdülhayy el-Leknevî, *el-Âsârü'l-merfûa*, Beyrut 1984, ss. 62-85; Muhammed Murtaza el-Huseynî ez-Zebidî, *İthâfû's-sâdeti'l-müttekîn*, Darü'l-fikr ts., c. III, s. 422-427.

⁸⁶ Nevevî'nin bu konudaki yaklaşımı için bk. Yahyâ İbn Şeref en-Nevevî, *Fetâva'l-İmâm Nevevî*, Beyrut 1982, s. 40; a.mlf., *el-Mecmû*, Cidde ts., c. III, s. 549; İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, Darü'l-Fikr ts., c. III, ss. 259-260; Leknevî, *el-Âsârü'l-merfûa*, s. 70.

* Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, İstanbul 1985, c. I, s. 209. İhyâ'nın hadislerini tahrir eden Zeynüddin İrâkî, Gazâlî'nin müstehab dediği namazla ilgili rivayetin mevzû (uydurma) olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bk. Zeynüddin el-İrâkî, *el-Muğni an hamli'l-esfâr*, İstanbul 1985, c. I., s. 209 (*İhyâ* ile birlikte).

li bellidir. Hususan sâhib-i mezhebi olan İmam Şâfiî'ye sârîdir. Zira Şâfiî demiştir ki (من استحسن فقد شرع) yani din içinde müstahsen olan nesne meşrûâttandır. Salât-ı mezkûre ise müstahsenât-ı meşâyihdir.⁸⁷

Bu nakilde gördüğümüz gibi ferî bir meselenin isbatı için Şâfiî'ye başvuran Bursevî, daha temel konularda da bu desteği aramaktan geri durmamıştır:

İmam Şâfiî demiştir ki (من استحسن فقد شرع) yani inde'l-müminin müstahsen olan nesne meşrûât kabîlindedir. Fe keyfe ki istihsân eden mümin-i kâmil ola ve duhûr-i tavîlede mukarrer kılına. Zira enbiyâda hata üzerine takrir olmadığı gibi, ekâmil-i evliyâda dahi olmaz. Zira sımahları hitâb-ı ilâhiye mutâd ve kalpleri ilhâm ü dâiye ile ülfet etmekle mütedariklerdir.⁸⁸

Görüldüğü gibi İmam Şâfiî'nin, dinde kişisel görüş ileri sürmeyi yermek amacıyla istihsâna cephe almasını dile getirmek için usûl literatüründe yer verilen bir ifade, İbnü'l-Arabî'nin süzgecinden geçerek Bursevî'nin eline ulaşınca, kamil müminlerin tasvip ettikleri hususları meşrulaştıran bir araç haline gelmiştir. Şâfiî'ye göre dinî hususlarda görüş ileri sürebilmek, ancak bağlayıcı naklî bilgiye (nass) uyararak ve buna kıyâs yaparak meşrudur. Bu çerçevenin dışında gördüğü için istihsânı reddetmektedir.⁸⁹ Hal böyle iken Bursevî'nin Şâfiî'ye yaptığı atıflarla bazı sufi pratik ve öğretilerini temellendirmeye çalışması, İbnü'l-Arabî'nin oldukça aşırı bir yorumla istihsân kavramını ve Şâfiî'nin bu konudaki tutumunu yeniden tanımlamasıyla mümkün olmuştur.

SONUÇ

Muhyiddin İbnü'l-Arabî süfi ve düşünür kimliği ile temayüz etmekle beraber, onun fıkıh sahasında da ciddi bir birikime ve nosyona sahip olduğu görülmektedir. Kendini hiçbir fıkıh ekolünün müntesibi olarak görmemiş, görüş ve tercihleriyle müstakil bir müctehid gibi hareket etmiştir. Bu yönü her ne kadar tasavvufî yönünün gölgesinde kalsa da eserleri üzerinde yapılacak incelemeler fıkhîteki yetkinliğini de ortaya koyabilecektir.

⁸⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Hadis-i Erbâin Tercemesi*, Dersaadet 1317, ss. 13-14.

⁸⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Hadis-i Erbâin Tercemesi*, s. 229.

⁸⁹ Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 503-508.

İbnü'l-Arabî, inceleme konusu olarak seçtiğimiz kıyâsa yaklaşımında bir kıyâs taraftarı ya da karşıtı gibi hareket etmemiştir. Kıyâsı destekleyebilecek argümanlara yer vermiş, ancak kendisinin kıyâsı bir yöntem olarak benimsemediğini de açıkça ifade etmiştir. Fakat ictehad sonucu ulaşılan hükümlerin geçerliliği kuramından hareket ederek, kıyâsı muteber bir hüküm çıkarma metodu olarak benimseyenleri hataya nispet etmemiş; hem kıyâs yanlılarını, hem de zâhirî eğilimi benimseyenleri birbirlerine karşı hoşgörülü olmaya çağırmıştır. Onun bu yapıcı ve telifçi tutumunun ardında, yetiştiği Endülüs coğrafyasının o günkü sosyopolitik durumunun etkisi de gözden uzak tutulmamalıdır.

İbnü'l-Arabî'nin kıyâsa sıcak bakmamasının arka plânında, tikelden tikele doğru hareket eden bir akıl yürütme şekli olan kıyâsın (temsîl), meseleleri dolayısıyla mükellefiyetleri artırıcı yönü de etkili olmuştur. Kıyâsın bu yönü, İslam dünyasının modernleşme sürecine girdiği dönemlerde de eleştiri konusu olmuştur. Klasik birikimin çerçevesini aşmak amacıyla genel ilke ve amaçlara vurgu yapıldığı bu dönemde, haliyle klasik çerçeveyi genişletici bir işlev gören kıyâsın hedef alınması kaçınılmazdı. Nitekim kıyâs, gerek ibadet gerek muamelat sahasında mükellefiyetleri artırıcı yönüyle, Şâriin tanıdığı kolaylıkla bağdaşmayan bir unsur olarak eleştirilmiş, ibadetler sahasında nassa bağlılık, muamelat sahasında ise maslahat düşüncesinin benimsenmesi savunulmuştur.⁹⁰ İlgi çekicidir ki, o dönemlerde klasik fikhın adalet ve hakkâniyet düşüncesinden ziyade, bazı kıyâslara ve formel ilkelere dayandığı iddiasına karşı kıyâsı müdafaa konumunda olanlar da, İbnü'l-Arabî'nin desteğine ihtiyaç duymuştur. Seyyid Nesib, Hanefî mezhebinin kıyâs anlayışını savunmak üzere kaleme aldığı eserinde “Şeyh-i Ekber Muhyiddin-i Arabî hazretlerinin kıyâs hakkındaki beyânât-ı ârifânesi”ne yer vermek durumunda kalmıştır.⁹¹

İbnü'l-Arabî'nin istihsân kavramına yüklediği anlamı ve bu bağlamda İmam Şâfi'ye izafe ettiği konumu, usûl disiplinin verileri açısından onaylamak mümkün değildir. Sünnet-i hasene an-

⁹⁰ Bu husûslar için bk. Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm ve usûlü't-teşrî'l-âmm*, Kahire ts., ss. 44-58, ss. 155-162; Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî [Hüseyn Kazım Kadri], *Yirminci Asırda İslâmiyet*, İstanbul 1339, ss. 238-248.

⁹¹ Bk. Seyyid Nesib, *Fıkh-ı Hanefî'nin Esâsâtı*, ss. 13-15.

layışının benimsenmesi ve temellendirilmesi ayrı bir konudur. Ancak bu bağlamda istihsânı ve Şâfi'yi argüman olarak kullanmak tutarlı olmadığı gibi, Şâfi'ye de düşünce yapısıyla bağdaşmayan anlayışların nispet edilmesine yol açmıştır. Bu yönüyle de ilgi çekici bir aşırı yorum örneği oluşturmaktadır.

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin çeşitli disiplinler açısından incelenmesi, İslâm düşünce tarihi için bir katkı sayılacağı gibi, İbnü'l-Arabî'den önemli ölçüde etkilenmiş olan Türk tefekkür dünyası bakımından da bir kazanım ve zenginlik oluşturacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buhari, *Keşfü'l-Esrar*, İstanbul 1307.
- Abdülganî en-Nablusî, *el-Hadîkatü'n-nediyye*, İstanbul 1290.
- Abdülganî en-Nablusî, *Nihâyetü'l-murâd*, Dımaşk 2004.
- Afifî, A. Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev.: M. Dağ, Ankara 1975.
- Afifî, A. Ebu'l-Alâ, "İbn Arabî", çev.: M. Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1990.
- Ahmad Hasan, *Anological Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Islamabad 1986.
- Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*.
- Ali Hasen Abdülkadir, *Nazra âmme fi tarihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1965.
- Altundağ, Şinasi, "Murabıtlar", *İA*, c. VIII.
- Altundağ, Şinasi, "Muvahhidler", *İA*, c. VIII.
- Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkam*, Beyrut 1985.
- Apaydın, Yunus, "Kıyâs", *DİA*, Ankara 2002, c. XXV.
- Bâcî, Ebu'l-Velid, *İhkamu'l-fusûl fi ahkami'l-usûl*, tahk.: M. A. Cebûri, Beyrut 1989.
- Bâcî, Ebu'l-Velid, *Kitabü'l-işare fi marifeti'd-delil*, tahk.: M. Ali Ferkûs, Beyrut 1996.
- Bâli Efendi, Soyah Şeyh, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Beyrut 2003.
- Bardakoğlu, Ali, "İstihsân", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII.
- Bedir, Murteza, *The Power of Interpretation: Is İstihsân Qiyas?*, Islamabad 2003.
- Bosnevî, Abdullah, *Şerhu fusûsi'l-hikem*, İstanbul 1290.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Hadis-i Erbain Tercemesi*, Dersaadet 1317.
- Cessas, Ebu Bekr er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, İstanbul ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Kitabü't-tarîfât*, İstanbul 1300.
- Cüveynî, *et-Telhis fi usûli'l-fikh*, Beyrut 2003.
- Debûsî, Ebu Zeyd, *Takvîmü'l-edille*, Beyrut 2001.
- Ebu Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Darü'l-fikri'l-Arabî ts.
- Ebu Hüseyin el-Basrî, *el-Mutemed*, Beyrut 1983.
- Ebu Şâme el-Makdisî, *el-Bâis ala inkârî'l-bida ve'l-havâdis*, Mekke 1981.

- Ebu Zehra, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, Darü'l-fikri'l-Arabî ts.
- Ebu Zehra, Muhammed, *eş-Şâfi*, Darü'l-fikri'l-Arabî 1978.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuk Metodolojisi*, çev.: Abdülkadir Şener, Ankara 1997.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Mâlik*, Darü'l-fikri'l-Arabî ts.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Tarihu'l-mezahibi'l-İslâmiyye*, Kahire ts.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-fikh*, İstanbul ts.
- el-Ensârî, Nizamüddin, *Fevâtihu'r-Rahamût*, Darü'l-Fikr ts.
- el-Gurâb, Mahmud Mahmud, *el-Fikh inde's-şeyh el-ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, Dimaşk 1993.
- el-Hacvî, *el-Fikrû's-sâmi fi tarihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Medine 1977.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa 1999.
- Ertürk, Mustafa, *Sünnetin Güncelleştirilmesine Doğru*, Ankara 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-Menhûl min talikati'l-usûl*, Dimaşk 1980.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ*, Darü'l-fikr ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *Esasü'l-kıyâs*, Riyad 1993.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, İstanbul 1985.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *Şifâü'l-galîl*, Bağdad 1971.
- Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler*, çev.: Cihad Tunç, Ankara 1982.
- Haccî, Abdurrahman Ali, *et-Tarihu'l-Endelüsî*, Beyrut 1987.
- Hallaf, Abdülvahhab, *Masadıru't-teşrü'l-İslâmî fîmâ lâ nassa fih*, Kuveyt 1978.
- Hamevî, Şihâbüddin, *Gamzu uyuni'l-besâir*, İstanbul 1290.
- Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslam*, Beyrut 1991.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Kitabü'l-fakîh ve'l-mütefakkih*, Daru İbni'l-Cevzî 1996.
- İrâkî, Zeynüddîn, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr*, İstanbul 1985 (İhyâ ile birlikte).
- İbn Abdilber, *Câmiu beyani'l-ilm ve fadlih*, Kahire 1982.
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Minhatü'l-hâlık*, Beyrut 1993 (*el-Bahrü'r-râik* ile birlikte).
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Raddü'l-muhtar*, Beyrut 1987.
- İbn Akîl, *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*, Beyrut 1999.
- İbn Ali el-Vezîr, *el-Musaffa*, Beyrut 1996.
- İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fikhiyye*, Beyrut ts.

- İbn el-Ferrâ, Ebu Yâlâ Muhammed, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, Beyrut 2002.
- İbn Emir el-Hâc, *et-Takrir ve't-tahbir*, Beyrut 1983.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyân*, Beyrut ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-İhkam fi usûli'l-ahkam*, Beyrut 1985.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Muhallâ*, Beyrut 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *en-Nübez fi usûli'l-fikh*, Kahire 1981.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *Mûlahhas İbtalü'l-kuyâs ve'r-rey ve'l-istihsân ve't-taklid ve't-talil*, Dimaşk 1960.
- İbn Kayyim, Şemsüddin Muhammed, *el-Menâru'l-münif*, Beyrut 1994.
- İbn Kayyim, Şemsüddin Muhammed, *İlâmü'l-muvakkîn*, Beyrut 1977.
- İbn Kemâl, Şemsüddin Ahmed İbn Süleyman, *Tağyîru't-tenkih*, İstanbul 1308.
- İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nazır*, Riyad 1984.
- İbn Melek, Abdüllatif, *Şerhu'l-menâr*, İstanbul 1965.
- İbn Rüşd el-Cedd, *el-Mukaddemât ve'l-mümehhedât*, Beyrut ts.
- İbn Rüşd el-Hafid, *Bidayetü'l-müctehid*, İstanbul 1333.
- İbn Rüşd el-Hafid, *ed-Darûrî fi usûli'l-fikh*, Beyrut 1994.
- İbn Teymiyye, Mecdüddin-Şihabüddin-Takiyyüddin, *el-Müsevede fi usûli'l-fikh*, haz.: Şihabüddin Ebu'l-Abbas el-Hanbelî, Beyrut ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, "Risale fi usûli'l-fikh", *Mecmûu resail fi usûli'l-fikh*, haz.: Cemalüddin el-Kasimî, Beyrut 1324.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Divânu İbn Arabî*, Beyrut 1996.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Daru İhyai't-türasi'l-arabi, Beyrut ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, neşr.: O. Yahya, Kahire 1990.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsü'l-Hikem*, neşr.: Affi, Beyrut 2002.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Muhtasar fi istilâhâti's-süfiyye*, İstanbul 1300.
- İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-târih*, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, Darü'l-Fikr ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin, *et-Tahrîr*, Beyrut 1983 (et-Takrir ile birlikte).
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Beyrut 1991.
- İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, Riyad 1993.

- İbnü's-Semâni, *Kavâtu'l-edille*, Beyrut 1997.
- İbnü's-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*, Beyrut 1995.
- İbnü's-Sübki, *Tabakatü's-Şâfiyye*, yy. 1992.
- İbrahim el-Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî fi şerhi münyeti'l-musallî (Halebî-i kebîr)*, İstanbul 1295.
- Kârî, Ali İbn Sultan Muhammed, *Mevzuât-ı kebir*, İstanbul 1289.
- Kerderî, Hâfızüddin Muhammed İbnü'l-Bezzâz, *el-Fetâve'l-Bezzaziyye*, Beyrut 1986 (Hindiyye ile birlikte).
- Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî de Varlık ve Mertebeleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 1995.
- Kılıç, Muharrem, "Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsân ve Equity", *İslam hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2003, c. I, sayı: 1, ss. 147-165.
- Kılıç, Muharrem, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul 2005.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: M. Tahralı-S.Eraydın, İstanbul 1997.
- Kurt, Ali Vasfî, *Endülüs'de Hadis ve İbnü'l-Arabî*, İstanbul 1998.
- Leknevî, Abdülhayy, *el-Âsârü'l-merfûa*, Beyrut 1984.
- Makkari, *Nefhu't-tîb*, Beyrut 1997.
- Medkûr, Muhammed Sellam, *Menâhicü'l-ictihâd fi'l-İslâm*, Kuveyt 1977.
- Merrâküşi, Abdülvâhid, *el-Mucib fi telhîsi ahbâri'l-mağrib*, Kahire 1994.
- Molla Fenârî, Muhammed İbn Hamza, *Fusûlü'l-bedâi*, İstanbul 1289.
- Muhammed Ebunnûr Züheyr, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire 1992.
- Musa, İzzüddin Ömer, *el-Muvahhidûn fi'l-garbi'l-İslâmî*, Beyrut 1991.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *el-Mantık*, Beyrut 1980.
- Nevevî, Yahya İbn Şeref, *el-Mecmû*, Cidde ts.
- Nevevî, Yahya İbn Şeref, *Fetâva'l-İmâm Nevevî*, Beyrut 1982.
- Ögke, Ahmet, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricalü'l-Gayb – İbn Arabî'nin Görüşleri- ", *Tasavvuf*, Yıl: 2, Sayı: 5, Ankara 2001, ss. 161-201.
- Özdemir, Mehmet, "Muvahhidler", *DİA*, c. XXXI.
- Pezdevî, Fahrulislam Ali İbn Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî*, İstanbul 1307.
- Reşid Rıza, *Yüsrü'l-İslâm ve usûlü't-teşri'l-âmm*, Kahire ts.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah İbn Mesud, *et-Tavdîh*, Beyrut 1996.
- Sanânî, Muhammed İbn İsmâil, *İcabetü's-sâil*, Beyrut 1986.

- Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, çev.: A. Şener-M. Dağ, Ankara 1986.
- Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebcut*, İstanbul 1983.
- Serahsî, Şemsüleimme, *el-Muharrer fi usûli'l-fıkh [usûlü's-Serahsî]*, Beyrut 1996.
- Seyyid Nesib, *Fıkh-ı Hanefî'nin Esâsâtı ve Kıyâs ve Deyne Mûteallik Mesâil*, İstanbul 1337-1339.
- Şâfiî, Muhammed İbn İdris, *er-Risâle*, Beyrut ts.
- Şâfiî, Muhammed İbn İdris, "İbtalü'l-istihsân", *el-Ümm*, Kahire ts., c. VII.
- Şatbî, Ebu İshak, *el-İtisâm*, Beyrut 1988.
- Şatbî, Ebu İshak, *el-Muwâfakât*, Beyrut ts.
- Şelebi, Muhammed Mustafa, *Talilü'l-ahkâm*, Beyrut 1981.
- Şener, Abdülkadir, *Kıyâs İstihsân Istislah*, Ankara 1981.
- Şevkânî, Muhammed İbn Ali, *el-Fevâidü'l-mecmûa*, Kahire 1960.
- Şevkânî, Muhammed İbn Ali, *İrşadü'l-fuhul*, Beyrut 1992.
- Şürunbülâlî, Hasen İbn Ammâr, *İmdâdü'l-fettâh*, Beyrut 2001.
- Taftazânî, Sadüddîn, *et-Telvîh*, Beyrut 1996.
- Taftazânî, Sadüddîn, *Şerhu'l-akâid*, İstanbul 1308.
- Tilmisânî, eş-Şerif, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-furû ale'l-usûl*, Beyrut 1998.
- Türki, Abdülmecid, *Münâzarât beyne usûli's-şeriatî'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*, çev.: Abdussabûr Şâhin, Beyrut 1986.
- Yiğit, İsmail, "Murabıtlar", *DİA*, c. XXXI.
- Zâhiri, Şeyh Muhsin-i Fânî [Hüseyin Kazım Kadri], *Yirminci Asırda İslâmiyet*, İstanbul 1339.
- Zebidî, *İthafü's-sadeti'l-müttekîn*, Darü'l-fikr ts.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Vasît fi usûli'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dimaşk 1987.
- Zysow, Aron, *The Economy of Certainty: An Introduction to The Typology of Islamic Legal Theory*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Harvard University, 1984.