



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar 2019, 6 (11), 97-123.

Şİİ FIKHINDA KIYASI REDDETMENİN MÜMKÜNLÜĞÜ ÜZERİNE
On The Possibility Of Rejecting Comparative Method In The Shia
Fıqh

Sefa ATİK

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: atiksefa@hotmail.com ORCID: 0000-0002-7806-3971

Hakemler / Referees

Doç. Dr. Mehmet DİRİK / İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
Dr. Öğrt. Üyesi Cemalettin ŞEN / AİBÜ İlahiyat Fakültesi.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 07 Mayıs 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Haziran 2019

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran 2019

Cilt / Volume: 6 **Sayı / Issue:** 11 **Sayfa / Pages:** 97-123.

Atıf / Cite as: Atik, Sefa. *Şii Fıkında Kıyası Reddetmenin Mümkünlüğü Üzerine [On The Possibility Of Rejecting Comparative Method In The Shia Fıqh]*. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/11 (Bahar 2019): 97-123.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *Ithenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd

Şİİ FIKHINDA KIYASI REDDETMENİN MÜMKÜNLÜĞÜ ÜZERİNE*

Sefa ATİK**

Öz

Tüm düşünce sistemlerinde olduğu gibi İslamî düşüncede de kıyas, metot olarak geniş yer tutmaktadır. Bu anlamda felsefeden kelama, mantıktan fıkhı kadar metot olarak kullanılagelen kıyas tekniği aynı zamanda kapsam ve uygulamalarında tartışılmalıdır. Tüm tartışmalara rağmen İslam düşünce ekolleri arasında uygulamada kendisinden vazgeçilemeyen kıyas, daima gündemde tutulan bir metot olagelmıştır. Çünkü nasların sınırlı, sorunların sınırsız olduğu ön kabulü kıyas metoduna geniş yer açmakta böylece İslami düşünce, karmaşık ve dinamik hayat karşısında daha kolay tutunabilmekte ve insanların dinî pratiklerine kolay çözüm bulabilmektedir. Dolayısıyla bu kadar etkin bir role sahip olan kıyas metodunun Ehl-i sünnet'in karşısında duran Şîî/Ca'ferî mezhebinde nasıl tanımlandığı, yorumlandığı ve uygulamaya sokulup sokulmadığı konusu fıkıh ilmi açısından önem arz etmektedir. İşte bu makale; Şîî düşüncede kıyas metodunun uygulamada neye tekabül ettiği, bu metodu teorik olarak reddetmenin pratikte de mümkün olup olmadığını örnekleri ile değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Şîî, fıkıh, kıyas çeşitleri, usul, müctehid.

On The Possibility Of Rejecting Comparative Method In The Shia Fiqh

Abstract

Like in all systems of thought, comparison as a method holds an important place in Islamic thought. In this regard comparative method, which has been used in different sciences from philosophy to literature and logic to fiqh, has been a topic of discussion both in content and application. Despite all the quarrels, comparison has always been a method kept in the limelight, and has been an essential tool in Islamic schools of thought. The premise that the interpretation of Islamic law is limited, whereas the questions it is trying to answer are limitless raises the importance of the comparative method, since it enables the Islamic thought to find solutions to problems that are inherent in our complicated and dynamic lives. Therefore it is essential to discern for the future of the fiqh scholarship how the Shia/Jafari sect defines, interprets and applies the comparative method which is so significant for the followers of Sunnah. Hence, this dissertation aims to analyze, by using many examples, the place of comparative method in Shia thought, and to ascertain if it is possible to refuse it in practice as well as in theory.

Keywords: Shia, fiqh, types of comparison, method, mujtahid.

* Bu makale Prof. Dr. Adnan KOŞUM danışmanlığında hazırlanan "Caferî Fıkıh Usulünde Akıl Delili" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: atiksefa@hotmail.com ORCID: 0000-0002-7806-3971

STRUCTURED ABSTRACT

Like in all systems of thought, comparison as a method holds an important place in Islamic thought. In this regard comparative method, which has been used in different sciences from philosophy to Islamic theology (ilm al kalam) and logic to fiqh, has been discussed both in content and application. Despite all the quarrels, comparison has always been used as a method in Islamic schools of thought. The premise that the interpretation of nass is limited, whereas the questions are unlimited causes the importance of the comparison. So, Islamic thought enables to find solutions to problems that are inherent in our complicated and dynamic lives. Therefore it is vital how the Shia/Jafari sect that stands against Ahl Sunnah defines, interprets and applies the comparative method. Hence, this article aims to analyze, by using many examples, the place of comparative method in Shia thought, and to ascertain if it is possible to refuse it in practice as well as in theory.

The subjects of any religion, thought and sect that live in the same or close geographical regions, the similarities between the issues they have made into problems and their answers to these questions and problems are inevitable or expected. In other words, if the branch of science studied by the parties is the same, its definition, subject and issues will be similar.

In Kuleynî's (d. 329/941) work, al Qadi, which is in the first row of the four basic books of Shia thought, it is seen that the hadiths conveyed in the context of rey, comparison and istihsan constitute the basis of open rejections and reserves in the topic of comparison. The fact that the comparative evidence in the hadiths on the subject is described as a wrong application and an unlawful effort shows that the event was not only rejected for rational reasons, but also rejected on the basis of a religious. Indeed, a hadith is as follows: I asked the Imam: "We have such problems that we cannot find the answer in the Book of Allah and the Sunnah of the Prophet. Can we make a decision about such matters ourselves? ".He said: "No, in this case, if you find the truth, you will not get any reward, and if you are wrong you will slander Allah." as seen, the denial of the comparison is that it is also from hadith

The discussions of ijihad in the Shia fiqh first started in the context of comparison... The understanding of the proof of reason that emerged in the early periods as opposed to the ijihad, rey, comparison and istihsan; In the course of time, it excluded the rey and istihsan from the scope of ijihad. On the other hand, with the condition that it is limited to certain criteria, it has also proceeded to accept the logical comparison. Thus, the

scope of rational activities became clear. Jafari faqih who had serious tides in comparison before the usul and at the beginning of the collection period; while they refused to rationally investigate the reasons on which the provisions are based, this rejection attitude disappeared in later periods. They accepted this kind of intellectual activity under the title of kiyas-i evla, one of the apparent meanings of the texts, they have put into practice under the terms of mefhum of general meaning. The arguments in the context of reason and in the context of comparative arguments, which are the contents of the mind of nass, have also into two groups a new divergence with in the sect as "Usûli-Ahbârî" ...

Based on these concepts, they have not only maintained the general rules of the sect but also easily reached the conclusion in practical applications. In other words, they have kept the boundaries set by the hadiths and managed to implement practical comparison examples under different concepts.

As a result, although the Jaferi jurisprudence theoretically rejects comparison, we can easily reach a conclusion that in practical applications they use comparisons; because classical comparative examples illustrate this result. This conclusion also points to the impossibility of rejecting comparison theoretically and practically.

Shia is usually based on a political opposition built on the imamic problem. In the political and theological context, even though the above-mentioned opposition theses are correct, this thesis has been subjected to stretching in terms of fiqh procedure. Because the procedural fiqh is built on normative and principled by nature, there is parallelism between the Jafari and the Sunni sects. Opposition stance against the ijihad and the comparison in Imamiyya Shia, after the rational methods of Murtaza and Sheikh Tusi, it was increasingly weakened, this situation continued until Muhakkik Hilli and his disciple Ibn al-Mutahhar Hilli adopted the concept of ijihad which is very close to Sunni theory.

In spite of everything, the Jafari faqih used the comparison under the name of rational evidence, although not under the name of comparison. For this reason, the accusations of fukahâ against each other, were appeared. In the first period, the rejection comparison was the basis, and during the maturation period, with the ta'wil method was accepted with in certain limits.

GİRİŞ

Aynı yahut birbirine yakın coğrafi bölgelerde hayat süren herhangi bir din, düşünce ve mezhebin ele aldığı konular, problem hâline getirdikleri meseleler ve bu soru ve sorunlara vermiş oldukları cevaplar arasında söz konusu olan muhtemel cevaplardaki müştereklikler kaçınılmaz veya beklenen bir durumdur. Yani taraflarca üzerinde çalışılan ilim dalı aynıysa onun tanım, mevzu ve mesaili de benzer olacaktır. Bu anlamda Doğu teorik düşüncesi üç değere dayalı mantık üzere kuruludur. Yani Arap-İslâm bilimlerinin dayandığı temel mantıki-yöntemsel metot; nahiv ve usûl-i fikh ile uğraşanların “kıyas”, kelâm ile uğraşanların ise “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” diye tanımladıkları şeydir. Bu kıyasın işlevi ve aracılığı ile neredeyse üçüncü bir değer aramakla sınırlı kalmaktadır ki, söz konusu değer, şâhid ile gâib arasında köprü vazifesini görmektedir: Makîs ile makîsun aleyh arasındaki ilişki yine hükmü’l-malûm ile hükmü’l-mechûl arasındaki ilişkidir. Bu köprüyü nahiv ve usûl-i fikh âlimleri “illet” diye adlandırırken kelâm bilginleri “delil”; dilciler ise “karîne” diye isimlendirirler.¹ Öyleyse farklılık çabalarının boyutu ne kadar keskin olsa da müşterekliklerden kaçınmak mümkün olmayacaktır.

Kelâm ilminde “Kıyasü’l-gâib ale’ş-şâhid” yani bilinmeyen veya duyuların ötesinde bulunan bir şeyin bilinen yahut duyularla algılanan bir şeyle kıyas edilmesi² demek olan aynı zamanda en çok kullanılan istidlâl tarzı olan kıyasın usûl-i fikhâ³ girmesi ile birlikte kendi içerisinde fikh ilminin muhtevasına göre yeni aklî kavramlar⁴ ve kıyas çeşitleri⁵ kazanarak gerek mahiyet ve gerekse muhteva ile ilgili birçok tartışmaları da beraberinde getirmiştir.⁶ İster Sünnî usul ekollerince genellikle kabul edilen isterse Ca’ferî fakihlerce genellikle reddedilen⁷ ancak belli şartlar dâhilinde nispeten kabul edilen kıyas olsun tüm ekollerin yaptığı tanım, verilen örnek ve tenkitler mahduttur ve aynı zamanda müştereklik arz etmektedir. Bu anlamda ele aldığımız makale; Giriş, Şîh Hadis

¹ Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, trc. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 236; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr., 1. Bs (İstanbul: Kitabevi, 2001), 91.

² Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 7-11.

³ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 236.

⁴ Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî, 1. Bs (Kum: Sitâre/Müessesetü âl-i beyt, 1417), 2: 649.

⁵ Bahâüd’dîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemadânî el-Âmilî Şeyh Bahâî, *Zübdetü’l-usûl*, thk. Fâris Hasün Kerim, 1. Bs (Kum, 1423), 107.

⁶ Şeyh Müfid: Ölünün kafasını kesen kişiye yüz dinar diyet vardır diyorlar. Hâlbuki ne Kitâb’da ne Sünnet ne de kıyasta böyle bir şey vardır. Eğer bu konuda kıyas yapacak olursak ölen kişi -artık ceset var ruh yoktur- cenine benzer ki ona da yüz dinar gerekir, demektedir. Şeyh Müfid, *el-Mesâilü’s-sâğâniyye*, 2. Baskı, (Mihir matbası, 1414), 111, 112.

⁷ Zahiriler ile birlikte onlar (Şiiler) nüfât-i kıyas olarak isimlendirilmiştir. Abdulvahhâb Hallâf, *Hulâsatü târihi teşrî-i İslâmî*, (Kuveyt: Dâru’l-ilm, t.y.), 74.

Kültüründe Kıyas, Şîî Usul Eserlerinde Kıyasın Serüveni, Fürû Fıkh Alanında Kıyas Örnekleri, Kıyas Bağlamında İbn Teymiyye-Allâme Hillî Polemiği ve Sonuç bölümlerinden oluşacaktır.

1. Şİİ HADİS LİTERATÜRÜNDE KİYAS

Şîî düşüncenin dört temel kitabının (Kütüb-i erbaa⁸ birinci sırasında yer alan Kuleynî'nin (ö. 329/941)'nin *el-Kâfî* isimli eserinde rey, kıyas ve istihsân bağlamında nakledilen hadislerin, kıyas konusundaki açık ret ve rezervlerin temelini oluşturduğu görülmektedir. Konuya ilişkin hadislerde kıyas delilinin bid'at bir uygulama ve hevai bir çaba olarak nitelenmesi olayın salt akli gerekçelerle reddedilmediğini aynı zamanda nakli dinî yani şer'î bir temelden hareketle reddedildiğini de göstermektedir. Bu anlamda Kuleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserinden aşağıdaki hadisleri zikredebiliriz. Kuleynî, "bilgisizce konuşma" babında kıyas yapmayı eleştirir ve bu eleştiri aynı zamanda kıyas konusunda Sünnî usulünden ayrılığın işaretlerini de içinde taşımaktadır.

1.1 Ebû Abdillâh (Ca'fer Sâdık)'ın⁹ şöyle dediğini duydum: "Kıyasçılar, kıyas vasıtasıyla bilgiye ulaşmak istiyorlar; hâlbuki kıyas sadece onları haktan uzaklaştırır. Kıyas yöntemiyle dinde isabetli bir sonuca ulaşılamaz".

1.2. Resûlullah, "kıyasa göre amel eden kimse hem kendisini hem de başkalarını helâke sürüklemiştir. Nâsihi, mensûhu, muhkemi ve müteşâbihi bilmeden ilimsiz olarak insanlara fetva veren kimse, hem kendini hem de başkalarını helâke sürüklemiş olur", buyurmaktadır.¹⁰ İlim konusunda ele aldığı hadislerin içerisinde "bid'at, re'y ve kıyas" babı adı altında özet olarak şu hadisleri zikretmektedir:

1.3. Ey İnsanlar! Fitnenin başlangıcı heva ve heveslere uyulmasıdır, Allah'ın Kitab'ına mugayir hükümlerin icat edilmesidir.¹¹

⁸ Bu koleksiyon şu eserlerden oluşmaktadır: el-Kuleynî'nin (ö. 328/991) *el-Kâfî'si*; Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh'i*; Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Tehzîbü'l-ahkâm ve İstibsâr. Seyyid Muhammed Bâkır Sadr, el-Meâlimü'l-Cedîde li'l-usûl*, 2. Baskı, (Tahran: Mektebetü'n-necâh, 1390), 56.

⁹ Künyesi büyük oğlu İsmail'e nispetle Ebû İsmail ise de onun Ca'fer Sâdık'tan önce vefat etmesi sebebiyle daha çok Ebû Abdillâh, bazen de Ebû Musa diye anılmıştır. Mustafa Öz, "Ca'fer Es-Sâdık" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 3.

¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Razî Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, thk. Ali Ekber Gıfârî, 3. Baskı, (Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslamiyye, 1388), 1: 43. Görüleceği üzere Kuleynî yaşadığı dönemdeki ilmî tartışmalardan haberdardır.

¹¹ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, 1: 54-56.

1.4. Ebû Abdillâh'a dedim ki: "Karşımıza öyle meseleler çıkıyor ki, bunların cevabını ne Allah'ın Kitab'ında ne de Peygamberin Sünnetinde bulabiliyoruz. Böyle meseleler hakkında kendimiz bir görüş beyan edebilir miyiz?". Buyurdu ki: "Hayır, bu durumda isabet etsen de sevap almazsın ve eğer yanılırsan Allah'a yalan isnat etmiş olursun".¹²

1.5. İmâm'a "Bizler zaman zaman bilgilerimiz nispetinde ilmî müzakerelerde bulunurken karşımıza çıkan her meselenin hükmü konusunda bir delilin varlığı konusunda şüphe taşımıyoruz. Fakat bazı küçük meseleleri elimizdeki delillerden hareketle kıyaslayarak (fe-nekîsu) cevaplandırmamız doğru olur mu?", dedim. "Sizin kıyasla ne işiniz var? Sizden öncekiler bu kıyas yüzünden dinlerini bozarak helak oldular", dedi.¹³

Görüldüğü gibi kıyas aleyhine rivayet edilen hadisler Sünnî-Şîî usûl ayrımı konusunda ipuçları vermektedir. İleride kıyas konusunda fikir beyan edecek olan her usul müellifinin kaynak göstereceği deliller de burada sözü geçen hadislerdir.

2. Şİİ USUL ESERLERİNDE KIYASIN SERÜVENİ

Şîî düşüncede nassın akli içeriği olan kıyasın¹⁴ serüveni hakkında aleyhte hadisleri naklettikten sonra şimdi de Şîî usul eserlerinde kıyasın izlemiş olduğu serüveni a-Usulün oluşma döneminde kıyas b-Usulün olgunlaşma döneminde kıyas, şeklinde bir tasnifle ele almanın konuyu daha anlaşılır kılacağını düşünmekteyiz. Mevzu, hadisten usule doğru yol aldığı elbette farklı bir kapsam, sistematik ve kavramsallaştırma ile karşılaşılması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim epistemolojik olarak usul-i fikhın ele aldığı konulara bakıldığında bunların en başında *nassın akli içeriğinin delâleti* bir başka ifade ile *kiyas* etrafında dönen "*Ma'nâ'l-hitâb*" konusu¹⁵ olduğu açıktır.

2.1. Usulün Oluşma Döneminde Kıyas: Şîî/Caferî fikhında usulün oluşma döneminden bahsedildiğinde Şeyh Müfîd, Şerif Murtazâ ve Şeyh Tûsî olmak üzere bir hoca talebe zinciri akla gelmektedir. Bu üçlü, Şîî düşüncede usulün tesisinde rol almış temel kurucu şahsiyetler olarak anılmaktadırlar. Bu üçlüden sonra İbn İdrîs, akabinde yine hoca talebe zinciri olarak Muhakkik el-Hillî ve Allâme el-Hillî usulde çok belirgin bir çaba ile karşımıza çıkmaktadır. Bu etkin şahsiyetlerden sonra İbnü's-Şehîdi's-Sânî, Şeyh Bahâî, Fâzıl Tûnî usulde önemli görevler üstlenmiştir. Bu başlık altında ismini zikretmiş olduğumuz

¹² Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, 1: 56.

¹³ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, 1: 56.

¹⁴ Fikhi kıyas asl'ın hükmünün bir şekilde nassın akli içeriğine dayanarak fer'e uygulanmasıdır. Burada iki ilişki türü vardır: Lafız-mana ilişkisi, asıl-fer' ilişkisi. Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 73.

¹⁵ Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 73.

kurucu ve tamamlayıcı müelliflerin eserlerinden hareketle bir kronoloji üzere kıyas konusunu ele alabiliriz. Kıyas konusunda kronolojiyi takip ettiğimizde hadisçilerin tamamının, usulcülerden Şeyh Müfid, Şerif Murtazâ ve Tûsî'nin kıyasa *mutlak geçersiz/batıl bir akıl yürütme*¹⁶ olarak baktıklarını peşinen söyleyebiliriz. Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022)'in adı üzerinde "kısa notlar" anlamına gelen *et-Tezkira* isimli eserinde "bize göre kıyas ve rey şeriatla delil olma niteliğine kavuşmamış olup ne ilim doğurur, ne âmm lafzı tahsis eder ne hâs lafza umum anlamı kazandırabilir ne de herhangi bir hakikate ulaştırabilir"¹⁷ şeklinde geçen cümlesini naklettikten sonra genel ve kapsamlı bir kıyas incelemesi yapan Şerif Murtazâ'ya geçebiliriz.

2.1.1. Şerif el-Murtâzâ (ö. 436/1044): Şerif Murtazâ'nın kıyasın delil olma niteliğine inanmasa da kıyas tanımı ve uzun uzun kıyas tenkidi yapması zamanında tartışılmalı konulardan uzak olmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim kıyas, re'y, icthad faslına ilk defa detaylı bir şekilde giren Şerif Murtâzâ; bir şeyi ispat ve nefy (ret) etmek isteyen kişi önce o şeyin hakikatini açıklamakla işe başlamalıdır, dedikten sonra kıyas tanımı yaparak "Bilinmesi gerekli olan şey şudur: Hem şer' hem akılda kıyas meselesi aynıdır. Ancak farklılık illete ircâ edilen hükümlerdedir. Çünkü aklî illet mûcibtir. Hâlbuki şer'i kıyastaki sem'î illet böyle değildir; bilakis ihtiyari nedenlere ve maslahatlara bağlıdır. Aklî kıyastaki illet kesin bilgi ifade ederken sem'î kıyastaki illet ancak zan ifade eder. Aklî kıyasta hükmün illetle akıl bağı kurulduktan sonra artık yeni bir delile ihtiyaç duymaz. Hâlbuki sem'î illetin hükmüyle bağı kurulduktan sonra her yerde hükümle bağının devam etmesi gerekir. Yine sem'î illet birçok şeyin toplamından müteşekkildir. Bir yerde illet olabilirken bir başka konuda illet olamayabilir. Aynı şekilde bir illet birçok hükmün illeti olabilir. Tüm bunlar aklî illet ile şer'i illet arasındaki farklılıklardır",¹⁸ demektedir. Şerif Murtâzâ, haberlerin ifade ettiği ilim sıfatına sözü getirerek kesbî ve zarurî ilim ayrımını yapar.¹⁹ Aslında Murtâzâ'nın, "zan, şek, yakîn, kat'iyet" ifadeleri üzerinde uzun uzun durmasının nedeni kıyas ve icthad konusunda vereceği karara hazırlık içindir. Kıyas ve icthad hakkında gelen haberlerin âhad olması ifade ettiği anlamın zannî olmasını gerektirdiği için onunla amel edilemez sonucuna

¹⁶ Muhammed b. Muhammed b. Numân İbn Muallim Ebî Abdullâh el-Akberî el-Bağdâdî Şeyh Müfid, *el-Mesâilü's-Serûyeh*, thk. Sâib Abdülhamid, 2. Baskı, 1414, 74.

¹⁷ Şeyh Müfid, *et-Tezkira bi-usûli'l-fıkh*, thk. Şeyh Mehdî Nefef, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414), 38.

¹⁸ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*, thk. Ebûlkasım Gercî, (Tahran: Dânişkah Tahran, 1346), 2: 67; Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, 2: 649, 750.

¹⁹ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*, thk. Ebû'l-Kasım Gercî, (Tahran: Dânişkah Tahran, 1346), 1: 485.

varmayı hedeflemektedir. Bu konuya çok uzun bölüm ayırmış ve ciddi polemiklere girmiştir.²⁰

Murtâzâ, *ez-Zerîa'da* kıyası reddedenlerin gerekçelerini “zan ifade ettiği²¹; hükümlerde tezada sebebiyet verdiği,²² yine şeriatın müttefak olanların ihtilâfi, muhtelif olanların ittifakı için gelmiş olduğu” gibi sebepler ile beyan etmektedir. Son gerekçe için oruçta kazânın olması, namaz da kazânın olmaması, meni ve doğum anında gelen kandan gusül gerekirken ondan daha pis olan gaita da gusül gerekmemesi²³ gibi örnekleri zikretmektedir. Bu ikinci dereceden yorum babından olan gerekçelere ilave edilen temel gerekçe “kıyası kabul etmek için şer’î delil gerekir biz bulamadık”²⁴ tezidir. Nitekim Ona göre, kıyas ve haber-i vâhidlerin aklen delil olması mümkün olsa da şer’an delil olarak kullanılmaz.²⁵ Görüldüğü gibi Murtâzâ’nın kıyas eleştirisi salt aklî olmayıp aynı zamanda şer’î dir. Kıyas ona göre fırkalaşmaya ve helâli haram, haramı helâl kılmaya sebebiyet vermektedir. Murtâzâ, sözü hamr’da söz konusu olan illete getirir ve eğer burada illeti “şiddet/kabarma” olarak alırsak her şiddet içeren şeyin haram olması gerekecektir, der.²⁶

Murtâzâ bu konuda Sünnî delilleri de aleyhte kullanmıştır. Sünnî usulcülerin kıyas konusunu Muâz hadisi ile temellendirmelerine Murtâzâ, şöyle itiraz etmektedir: Kıyas aleyhine Muâz Hadisinden daha kuvvetli -üstelik muhaliflerimiz rivayet ediyor- haberler de vardır. İmâmiye’nin rivayetleri ise sayısızdır. Mesela “ümmetim 70 kusur fırkaya bölünecektir (...) en büyük fitne oluşturan fırka re’y ve kıyas ile amel edenlerdir”²⁷ hadisi bu kabildendir.

Ona göre Hz. Ömer’in Mûsa el-Eş’arî’ye yazmış olduğu mektup bu konuya delil olma noktasında Muaz hadisinden daha zayıftır. “Eşbâh ve nezâir (benzerlerini) olanı belirle ve işleri kıyas et” ifadesinde müşâbehetten hareketle asıl ve fer’ arasındaki ortak noktalardan bir sonuca ulaşma hususunda bir itiraz olamaz. Ancak bu ortak noktayı bilmek zordur. İçerdiği zandan dolayı bu haberde kıyasa delâlet yoktur. Zira kıyasa muhalif olan kişinin şöyle demesi göz ardı edilemez: Pirinç buğdaya benzemez. Üzüm nebîzi hurma nebîzine benzemez. Aralarında müsavat yoktur. Haber aralarındaki müsavata (eşitliği) göz önüne alıyor ama burada benzerlik yoktur. Bize itiraz ederek

²⁰ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 656-700.

²¹ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 671, 674, 677.

²² Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 681.

²³ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 690.

²⁴ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 697.

²⁵ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 757.

²⁶ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli’s-Şerîa*, 2: 704.

²⁷ Seyyid Murtâzâ, 2: 775, 778, 779, 781; Aynı hadisi kıyas aleyhine gerekçe kılan İbn Hazm’a el-Kevserî, hadîste geçen Nuaym b. Hammâd nedeniyle ilgili hadisin delil olamayacağını ifade eder. Kevserî, *Fıkhul-İrâg ve Hadîsühüm*, 18.

hadiste “zanna dayalı bir benzerlikten hareketle kıyasa gidilmesi iması vardır” denilirse onlara cevaben “a’rîf/belirle ifadesi zan değil ilim ifade eden bir bilmeyi içermektedir”, deriz. Şerîf Murtâzâ ilgili ayetteki kıyasa delil olarak kullanılan “fe‘tebirû” ifadesini kîsû/kıyas ediniz!, anlamında değil “ibret ve ders alın” anlamında yorumlamaktadır.

Murtazâ, kıyas lehinde kullanılan hadisleri hem içerik hem sene açısından tenkite tabi tutmakta ve bu eleştirisine hadislerin zan ifade etmesini gerekçe göstermektedir. Ve dolayısıyla da ona göre bu gibi zan ifade eden haberler ile “usûl” belirlenemez. Örneğin Muaz Hadisinde raviler meçhul, rivayetin içeriği muhtelifdir. Bazı rivayetlerde “ectihüdü re’yî” ifadesi var iken bazılarında “bana yaz ben de sana cevabını yazayım” ifadeleri vardır. Eğer bize, “ümme kıyas ve ictihad konusunda sahabeden beri genel kabul içerisindedir” derlerse; biz onlara “eğer bu konuda genel kabul olsa idi ya bir nas ya da bir rivayet gelirdi. Ümmetin bu konuda genel kabulü vardır ifadeniz kesin değildir. Dolayısıyla sübutu zannî olan haber başkasının ispatına gerekçe olamaz” şeklinde cevap veririz.²⁸

Yine Şerif Murtâzâ, *Resâilü'l-Murtâzâ* isimli eserinde Ramazan ayının gün sayısının noksan ve ziyade olamayacağı hususunu namaz vakitlerinin bazen dört bazen beş olamayacağı konusuna kıyas etmesi hakkında “sen de kıyası kullanıyorsun” ithamını şöyle cevaplamaktadır: *Biz naslara mugayir olan kıyası reddederiz. Bizim yaptığımız kıyas'ı Kur'ân ve ahbâr desteklemektedir.*²⁹ Yine o, içilmesi haram olanın kullanılması da haramdır,³⁰ örneği gibi İmâmiyye'nin münferit olmadığı kolektif birlikteliğe katıldığı hususlara işaret eder. Nitekim “develerin bevlinin helâl olduğu ve bu minvalde eti yenen hayvanların bevlinin tedavi için helâl olduğu noktasında İmâmiyye'nin münferit olduğu zannedilmesin. Bu konuda İmâmiyye; Mâlik, Sevrî ve Züfer ile muvafakat halindedir” tespitinde bulunmaktadır. Olaya akıl ve aslında aklın bir yorum türü olan kıyası zımnen içeren -her ne kadar kıyasa şiddetle karşı olsa da- akli bir yorumla yaklaşan Şerîf Murtâzâ “Bizce tâifenin icmâsı ile birlikte eti yenen sütü içilenlerin bevlinde akla göre ibâha asıldır. Çünkü yasaklığına dair fikir beyan eden kişinin şer'î delil getirmesi gerekir. Hâlbuki bunu getiremeyecektir. Bu konuda âhad haberlere itimat etseler de bize göre onunla şeriatta amel caiz değildir”, demektedir.³¹ Onun ve tabii ki hocası Müfîd'in kıyas için koymuş

²⁸ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*, 2: 774, 775.

²⁹ Şerîf Murtâzâ, *Resâilü'l-Murtâzâ*, thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî, (Kum: Matbaatü Hıyâm, 1405), 2: 35.

³⁰ Şerif Murtâzâ, *en-Nâsırıyât*, thk. Merkez-i buhûs ve'd-dirâseti'l-ilmîyye (Tahran: Müessesetü'l-hüda, 1417), 101.

³¹ Şerîf Murtâzâ, *el-İntisâr*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, (Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415), 424.

oldukları “beyan ve burhan ile müeyyed kıyas” ön şart, ileride kıyasın türlerine bir gerekçe olarak karşımıza çıkacaktır.³²

2.1.2. Şeyh Tûsî (ö. 460/1067): Kronolojik sıralamada Müfîd, Murtaşâ çizgisinin devamı olarak gelen Şeyh Tûsî dâhil tüm ilk dönem usulcü ve fakihlerin zihinleri kıyas=ictihad=re’y eşitlemesinden azade değildir.³³ Bu konuya getirdiği itirazlar hocası ile ayniyet arz etmektedir. Yani, rivayetler âhâddır. Yine delil olarak alınan hadisler de meçhul râviler vardır.³⁴ Bu arada hadisin şerhlerine baktığımızda râviler bağlamında getirilen itirazlar Sünnî hadîs şerhlerinde de aynen söz konusudur. Fakat Sünnî ekollerde ilgili hadis daha farklı varyantları ile tashih edilmektedir. Nitekim *Avnü’l-Ma’bûd* adlı Ebû Davûd şerhinde müellif, kıyasa dair hadislerin sened ve ravî kritiğini yaptıktan sonra “peki fukahâ bu hadisleri neden eserlerine almak hususunda bu kadar tavizsiz davranıyor?”, şeklindeki soruya şu cevabı vermektedir: Halefîn selefi taklit etmiş olduğu yöntem budur. Eğer onlar nakledilen kıyas yönteminin dışında bir yol belirleyebilselerdi ona tabi olurduk ama artık bu mümkün değildir” demektedirler.³⁵ Aslında bu tespit Şeyh Tûsî’nin itirazının temelini de oluşturmaktadır. Yani ümmet tarafından “telakkî’l-kabûl (genel kabul)” olduğu iddia edilen kıyas noktasında Şeyh Tûsî, böyle bir kabul nerededir? Bu tip kabul haberleri kesin olmayan rivayetlerdir, demektedir.³⁶ O, ibtâl-i kıyas konusunda hocasından daha sağlam deliller getirdiğini hocasının değinmediği noktalara da değindiğini ifade etmektedir.³⁷

Tûsî hocası gibi Kitâb ve Sünnet’ten kıyasa dair getirilen lehte delilleri kritize eder: Örneğin” fa’tibirû” ifadesi “mukayese” değil tersine ibret ve ders çıkarmak anlamındadır.³⁸ “fecezâ-ü misli mâ”³⁹ ayetindeki “misliyet ve miktar” ifadesi bizce de kıyasa delil olabilir ancak bu mansûsun aleyh olan bir husustur, demektedir.⁴⁰ Görüldüğü gibi Şeyh Tusi, hocası Murtaşâ ile kıyas karşılığında birleşse de temel fikhî kaynaklarda geçen kıyas örneklerini kıyas adı ile değil “mansus hususlar” kavramlarından hareketle yorumlamaktadırlar. Ancak onun hocasından farklı bir yaklaşımı şudur: Eğer kıyası savunanlar zann-ı gâlib ile amel câizdir diyorlarsa bunda sorun yoktur. Yok, eğer zann-ı gâlib ile amel

³² Şeyh Müfîd, *el-Mesâiülü’s-Serûyeh*, 74.

³³ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 703.

³⁴ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 710.

³⁵ Ebû’t-Tayyib Şemsüddîn Muhammed Azîmâbâdî, *Avnü’l-Ma’bûd (Maa şerhi’l-Hâfiz İbn Kayyim el-Cevziyye)*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, 2. Baskı, (Medine: Mektebetü Selefîyye, 1969), 9: 510.

³⁶ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 711.

³⁷ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 749, 750.

³⁸ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 674.

³⁹ “Öldürdüğü avın mislini...” (el-Mâide 5/95).

⁴⁰ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 676.

vâcibtir diyorlar ise bu kabul edilemez.⁴¹ Öyleyse Şeyh Tûsî, zann-ı gâlib yahut zann-ı kavî'yi muteber kabul etmektedir.⁴² Görüldüğü gibi Şeyh Tûsî hocası Murtazâ gibi kıyas karşıtlığında birleşmiş olsa da yine hocası gibi fikhî kaynaklarda geçen kıyas örneklerini kıyas adı altında değil mansûsun aleyh hususlar kavramlarından hareketle ele almaktadır.

2.1.3. Muhammed b. İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202): Tûsî sonrası İbn İdrîs konuya daha didaktik yaklaşarak "Şer'î hükümlerde ilme ulaştırarak yolu bulmak gerekir. Hüküm ve o hükümde maslahat olduğunu kesin olarak bilmememiz durumunda onun mefset olduğunu zannederiz. Ve ondaki maslahata yaklaşmak bize kabîh görünür. Kabîh yahut fesat olduğu konusunda emin olmadığımız şeye yönelmemiz aslında fesat içerdiği kesin olan şeye yönelmemiz gibidir. İşte bu yüzden muhaliflerin kullandığı kıyası reddettik. Zira asıl ve fer' arasındaki tahrim ifade eden illetin zannî olduğu gerçeği söz konusudur. Haram kılınmış bir asıldan hareketle fer'i de haram kılıyoruz. Hâlbuki bu zannımız kesin bir bilgi ifade etmiyor. Kıyas gibi haberi vâhidi -aklen mümkün olsa da- de zan ifade edip ilim ifade etmediği için kabul etmedik. Çünkü Allah kıyası delil olarak muteber görmemiştir" tezini ileri sürmektedir.⁴³

2.1.4. Muhakkik el-Hillî (ö. 676/1277): Kronolojiyi takip ettiğimizde Muhakkik; Şeyh Müfid'in *Kitâb ve mütevatir Sünnet'in umumları şer'î hükümleri elde etmek için bize yeterlidir. Dolayısıyla kıyas; Kitâb ve Sünnet'in zahirlerine mutabık ise kendisine gerek yoktur, yok eğer mutabık değil ise zaten onunla amel etmeye gerek yoktur. Bu anlamda ne asıldaki hükmün illetine ne de kıyasa gerek vardır. Zira zan ile tespit edilen illet ancak emare yolu ile elde edilmiştir, emare ise yok gibidir* şeklinde temellendirdiği kıyas muhalefetini şu şekilde cevaplamaktadır: Mefsedetten emin olmak ancak şer'î delilin varlığı ile mümkün olur. Bu anlamda biz kıyası hükmün kesin bilgi ile bilindiği yerde değil tersine bilinmediği yerde kullanıyoruz. Hükümlerin tespiti için nasların umumunun (nasların genel amaçları) kefil olması iddiasını kabul etmiyoruz. Biz biliyoruz ki diyet, alışveriş vb. meseleler Kitap ve Sünnet'in umumlarının dışındadır.⁴⁴ Görüleceği gibi Şeyh Müfid'le başlayan usulcülerin kıyasa ilişkin muhalefet duruşları Muhakkik Hillî ile bir yumuşamaya evrilmiş durumdadır.

2.1.5. Allâme el-Hillî (ö. 726/1325): Muhakkik el-Hillî'nin talebesi Allâme Hillî kıyasla ilgili derli toplu bilgileri güçlü bir sistematik içerisinde

⁴¹ Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, 2: 665, 676, 719.

⁴² Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, 2: 649.

⁴³ Muhammed İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, thk. Komisyon, 2. Baskı, (Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1410), 1: 47. Zimnen, kullansaydı Allah'a acziyet nispet edilmiş olurdu.

⁴⁴ Şeyh Ali b. Huseyn Muhakkik el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, thk. Muhamme Hüseyin Rızavî, (Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1403), 184.

verir,⁴⁵ kıyasın tarifini yapar, hüccet olmadığını belirtir, konu ile ilgili "lâtükaddimû"⁴⁶ "lime tekûlûne"⁴⁷, "inne'z-zanne lâ yüğni"⁴⁸ ayetlerini aleyhte kullanır. Sünnet ve icmâ'dan deliller aracılığıyla kıyas ile ameli reddeder. Bu kapsamda o, kıyas-re'y ilişkisi kurarak hem re'y hem de kıyası mahkûm etmektedir: Hz. Ali "Cehennem dibine boylamak isteyen kişi cedd/dede'nin mirastaki hakkı gibi ciddi konularda re'yine göre hüküm versin", "Re'yime göre hüküm verseydim meshin altını mesh ederdim", Hz. Ebû Bekir, "Allah'ın Kitâb'ı konusunda re'yim ile hüküm verirsem hangi sema ve hangi yer beni alır"⁴⁹ gibi naklî delilleri kıyas aleyhine kullandıktan sonra aklî temellendirmelere geçerek, kıyas ile amelin ihtilâfları çoğaltacağını belirtir. Diğer taraftan ikinci Muhakkik olarak bilinen Muhakkik Kerekî, kıyasın geldiği nihaî nokta için şu değerlendirmeleri yapmaktadır: Aklî delillerden bir diğeri ise hükmü mantûktan meskûtun an'ne'ye tediye etmektir ki buna da kıyas denir. Bu konuda mezhep içi görüş ayrılığı vardır. Mutekaddimûn fakihler kıyas ile ameli kabul etmezler iken muteahhirûn fakihler hükmün illeti nas ile belirlenmesi şartıyla kabul ederler.⁵⁰ Netice olarak Şîa'ya göre evleviyet ve mansûsu illet kıyası dışındaki kıyaslar delil değildir.⁵¹ Bu anlamda Muâz Hadîsi delâlet ve sened açısından zayıftır. Muaz'ın maksadı mansûs kıyas yahut evleviyet kıyası yahut istishâb olabilir, ancak Muaz Hadisininin kıyasa mutlak referans olarak kullanımı kesin değildir.⁵²

2.2. Usulün Oluşma Döneminde Kıyas Çeşitleri: Yukarıda geçen başlıklarda da değinildiği gibi şîi muhitlerde ilk defa kıyas çeşitlerinden "mansûs ve müstenbeta" şeklinde bahseden kişi Muhakkik Hillî'dir. Görüldüğü gibi Muhakkik Hillî mutekaddimûn fakihlerin toptancı kıyas reddiyelerine karşı çıkararak esnek tavır takınmış mansûs illeti içeren⁵³ kıyas türlerine kapı aralamıştır. Artık bu tavır kıyas algısının Sünnîleşme sürecine doğru evrildiğinin somut bir işaretidir. Nitekim İbnü's-Şehîdî's-Sânî, mezhep içerisinde *illet-i müstenbata* içerikli kıyasın reddini "şazz" bir grup hariç

⁴⁵ Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkal, 2. Baskı, (Beyrut: Mektebü'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1404), 214-230.

⁴⁶ "Ey iman edenler! Allah ve Peygamberinin önüne geçmeyiniz." (el-Hucurât 49/1).

⁴⁷ "Ey iman edenler! Niçin yapmadığınız şeyleri söylüyorsunuz?" (es-Sâf 61/2).

⁴⁸ "Şüphesiz, zan bilgi ifade etmez." (en-Necm 53/28).

⁴⁹ Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, 215, 216.

⁵⁰ Muhakkik Kerekî, *Risâle-i tarîk-i istinbât-ı ahkâm (Resâilü'l-Kerekî III içerisinde)*, thk. Şeyh Muhammed Hasûn, (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1412), 3: 49.

⁵¹ Şeyh Bahâî, *Zübdetü'l-usûl*, 107.

⁵² Şeyh Bahâî, *Zübdetü'l-usûl*, 107.

⁵³ Muhakkik el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 207, 208.

“zarûrât-i mezheb”den saydıklarını illet-i mansûsa olan kıyası ise aynı şekilde çok az kişi hariç kabul ettiklerini açıklamaktadır.⁵⁴

2.3. Usulün Oluşma Döneminde İletin Tadiyesi Meselesi: Tadiye yerine teaddî kelimesi de kullanılmaktadır. Yani tadiye aslın hükmünü oluşturan illetin, fer’e taşınmasıdır. Kıyas’ın çeşitleri konusunda bir konsensüs oluştuktan sonra sıra illetin tadiyesi meselesinin tartışılmasına gelmiştir. Doğal olarak kıyas çeşitlerinden ilk bahseden kişi Muhakkik Hillî olduğuna göre illet’in tadiyesinden söz eden kişi de yine kendisi olacaktır. Bu bağlamda illetin ta’diyesi meselesinde tenkîhu’l-menât konusuna sözü getiren Muhakkik Hillî’ye göre, *asil ve fer’ arasında her yönden eşitlik var ise hükmün tadiyesi söz konusu olur.* Zaten Şârî’in bir kısım vasıfları gözetip bir takım vasıfları muteber görmediği gerçeği söz konusu ise o zaman hükmün tadiyesi câiz ve bu kıyas da burhan olacaktır.⁵⁵ İbnü’ş-Şehîdi’s-Sânî; Şerif Murtâzâ’nın hiçbir şekilde kıyası kabul etmediğini vurgularken Muhakkik Hillî’nin ise eğer *illeti Şârî’ belirlemişse bu durumda Şari’ o illetin dışındakilerini ıskat ettiğine dair bir şahid-i hâl vardır ki o zaman bu illetin başka bir hükme tadiyesi caiz olur ve dolayısıyla da burhan kabul edilir* demektedir. Akabinde Allâme Hillî’nin “şer’î hükümlerin gizli maslahatlara tabi olduğunu bu maslahatı taşıyan illetin mevcudiyeti nas ile sabit olursa ilgili illetin fer’de de geçerli olduğunu, şer’ yapmanın (hüküm inşa etmek) bunları keşfetmek olduğunu belirttikten sonra, nas bir illeti tayin ettikten sonra biz onun o hükme sebep ve mûcib olduğunu biliriz. Dolayısıyla illet nerede olursa ma’lûlün ondan ayrılamayacağı”⁵⁶ görüşünde olduğunu nakledecektir.

Klasik bir örnek olan “hamr” kavramı üzerinden tartışmalar devam etmektedir. İlk dönem fakihlerine göre şarabın haramlığında gerekçe olan “iskâr”ı illet zannı ile diğer müskirata taşımak caiz değildir. Sadece İbn Cüneyd bunu yapmıştır. Mansûs illet konusunda da ihtilâf vardır. Şarabın haramlığındaki “iskâr”ı illet zannı ile diğer müskirata taşıma konusunu Şerîf Murtâzâ kabul etmezken Allâme Hillî ve bir grup usul âlimi kabul etmektedir. Eğer illet kesin ilim ile tespit edilirse o zaman bunu diğer fer’lere tatbik etmek artık kıyastan çıkıp nassa dönüştür ki Muhakkik el-Hillî bunu tercih etmiştir.⁵⁷ Bu anlamda mansûs illette tadiye söz konusu iken gayr-i mansûs illette tadiye söz konusu değildir.⁵⁸

⁵⁴ Hasan b. Zeynüddîn İbnü’ş-Şehîdi’s-Sânî, *Meâlimü’l-Dîn ve melâzû’l-müctehidîn*, (Kum: Müessesetü neşri’l-İslâmî, t.y.), 227.

⁵⁵ Muhakkik el-Hillî, *Meâricü’l-usûl*, 185.

⁵⁶ İbnü’ş-Şehîdi’s-Sânî, *Meâlimü’l-Dîn ve melâzû’l-müctehidîn*, 227.

⁵⁷ Fâzıl Tûnî, *el-Vâfiye*, thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmîrî, (Beyrut: Müessesetü İsmailiyân, 1412), 237.

⁵⁸ Fâzıl Tûnî, *el-Vâfiye*, 238 vd.

Peki, bu anlamda kıyasın tatbiki nasıl olacaktır? Kıyas uygulaması kıyas kavramı altında mı yoksa başka bir yorumla mı yürütülecektir? Bu konuda farklı yorumlar söz konusudur: Örneğin bu yorumlar bağlamında meskûtun anı olanı mantûka katmak bazen celî olur. Bu tip faaliyetler kıyas kabilinden değildir. “Öf bile deme”⁵⁹ ayetinde meskûtun anı, hüküm konusunda mansûsun aleyh’den daha evlâdır. Bu ise artık kıyastan elde edilen bir hüküm değil bilakis mefhumdan elde edilen bir hükümdür. Mansûs illet ile sabit olan hükümlerde illetin tadiyahesi gereklidir. Bu ise illetin kıyas ile değil nas ile tespitidir.⁶⁰ Dolayısıyla bu illetin olduğu her yerde aynı hükmün geçerliliği söz konusu olacaktır. Nitekim içki konusunda “Ben içkiyi iskâr ediciliği dolayısıyla haram kıldım” sözü aynı zamanda “her müskir haramdır” hadisi demektir. Görüldüğü gibi Allâme Hillî ilk defa meskûtun anı olan kıyas türünü mefhum kavramı içerisinde değerlendirirken illeti nas ile sabit olan kıyas türüne *kıyas demeksizin* Sünnîlerin kullandığı kıyası kavramlar vasıtası ile aşmaktadır.

İbnü’ş-Şehîdî’s-Sânî mezhep içi kıyas taksimi konusundaki ihtilâflara değinerek şu hususları notlandırmaktadır: Allâme ve amme’den birçok usulcü “te’fif/of bile deme” ayetindeki hükmü tüm eziyetlere tediye ederek buna *kıyası celî* demişlerdir. Bu isimlendirmeye Muhakkik karşı çıkmıştır. Netice olarak onun gibi düşünenler bu tediye şekline; nasta mezkûr olmayan hükmün mezkûr olan hükme muvafık olması anlamında mefhumu muvafakat demişlerdir.⁶¹ Tüm bu hassasiyetler kıyas kapısını sonuna kadar açmanın bizi sonucu hezeyana varan garipliklere götürmemesi içindir. Bu anlamda maî olmasından hareketle kıyas yaparak sirke ile necasetin izalesine hüküm vermek geçersiz olduğu gibi aynı şekilde gül yağı ile de necaseti izale etmek caiz değildir.⁶² Görüldüğü gibi üste geçen fûrû-i fıkha dair kıyas örneklerinde geçen kıyas uygulamalarına bazı akli ve kavramsal teorilerle mesafe konulmuş olunmaktadır.

2.4. Usulün Olgunlaşma Döneminde Kıyas: Usulün teşekkül döneminde kıyas konusu ile ilgili dâhilî ve harici tartışmaların yaşandığı ve ciddi mesafeler alındığını görmüştük. Tanım, tasnif ve kapsam ile ilgili gelinen noktayı saptamıştık. Bu dönemde de benzer algılar devam etmekle birlikte en azından kıyasın gerekliliği konusunda zihnî altyapının olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Sünnî ekollerce kıyas olarak kullanılan aynı şekilde kendilerinin de kullandıkları örnekleri kıyas kavramından azade tutarak başka kavramlarla izah etmektedirler.

Bu dönemde gerek Bihbehânî gerekse usûlî âlimler kıyasa olan mesafelerini *tenkîhu’l-menât ve mansûsu illet* kavramı ile korumaya devam

⁵⁹ İsra 13/23.

⁶⁰ Allâme el-Hillî, *Mebâdiü’l-usûl*, 218-219.

⁶¹ İbnü’ş-Şehîdî’s-Sânî, *Meâlimü’l-Dîn ve melâzü’l-müctehidîn*, 230.

⁶² Allâme el-Hillî, *Mebâdiü’l-usûl*, 219-227.

etmektedir. Behbehânî 11. Faide'de *tenkîhu'l-menât ve mansûs illetli kıyasının hucciyeti başlığı altında ibadetin haricindeki yerlerde örfe ve dile müracaat edilmesi katiyet arz eder. Müctehid naslardan ayırlamaz ancak şer'î bir delil, akıl ya da tenkîhu'l-menâta tutunarak çıkabilir. Tenkîhu'l-menât kıyas gibidir. Tenkîh ancak, yakîn ifade eden şer'î bir delil ile olur. Bu delil de icmâ ve akıldır. İcma ve akıl delilinin vermiş olduğu imkânlar ve bu imkânların tenkîhu'l-menâtı içermesi nedeniyle fukahâmızın kitabında tenkîhu'l-menât ile istidlâl genellikle zikrolunmaz. Keza kıyas-ı evlâ yolu ile nassın muktezasından teaddî etmek Şîa'da icmâî olarak huccettir, açıklaması ile meseleye yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır.⁶³ Görüldüğü gibi kıyas kavramı yerine tenkîhu'l-menât ve mansûsu'l-illet kavramlarını ikame etmişler aynı zamanda illetin tadiyahesi meselesini örf ve dil ile ilişki kurarak ele almışlardır.*

Müctehidin; illet nedeniyle fer'î asla katmasına kıyas denir. Asıl; hükmü malûm olan; fer' ise hükmü meçhul olandır. Kelbin satışının hınzıra kıyas edilmesi veya gaibin şahide kıyas yoluyla aktarılmasıdır. *Kıyasın hucciyeti zarûrî değil, nazaridir.* Hükmün illeti meselesinde illet ya tam ya da nakıs olur. İlet nâkıs ise muteber değildir. İlet tam ise yani ilme götüren zannî bir yolla bilinirse bu takdirde fer'de bulunması da malûm olursa hükmün fer'de de sabit olması *illet ma'lûldan ayırlamaz* ilkesi gereğidir. Bu durum *evleviyet kıyası, tenkîhu'l-menât ve mansûs illetli kıyas* türlerinde söz konusudur. İletin sezgi ve şüphe ile istinbât edilmesi İmâmiyye'de makbul değildir. Bu bağlamdaki kıyasın reddi *zarûrâti mezheb* sayılmıştır.⁶⁴ Ehl-i Sünnet'in kıyas konusunda delil olarak getirdiği iki örnek olan, oruçlunun öpmesi meselesini mazmaza yapmaya kıyas; cariyeye Hayseme hadisindeki kişinin babasının yerine hac yapmasının babasının borcunu ödemeye benzetilmesi örneklerine kıyas ismi verilemez.⁶⁵ Genel olarak mansûsu illet konusuna haiz kıyas delil kabul edilmiştir. Şayet mevcut karineler ve yakın derecesine ulaşan istinbât kanıtlarının olduğu bilinirse bu kıyasa o zaman tenkîhu'l-menât kıyası denir.⁶⁶

Allah'ın dini konusunda salt akıl yeterli olmayacağına göre⁶⁷ kıyas yapanın fer' için hüküm vermesi aslında Şârî'in böyle düşündüğü itikat ederek Şârî' de aynı hükümü verirdi, sonucuna varmaktır. Yani Şârî' fiili olarak bu fer'e bu hükümü verdi demektir ki bu sonuç Şârî' adına zan içeren bir rol üstlenmektir.⁶⁸ Yine onlara göre kıyasta makîs ile makîsün aleyh arasında

⁶³ Âğâ Muhammed Bâkır Vâhid Behbehânî, *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, t.y., 148.

⁶⁴ Muhammed Hüseyin Hâirî, *el-Füsûlü'l-Garaviyye fi'l-usûli'l-fikhiyye*, (Kum: Dâru İhyâi'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1414), 382.

⁶⁵ Hâirî, *el-Füsûlü'l-Garaviyye fi'l-usûli'l-fikhiyye*, 384.

⁶⁶ Hâirî, *el-Füsûlü'l-Garaviyye fi'l-usûli'l-fikhiyye*, 385.

⁶⁷ Muhammed Rızâ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh* (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1360), 3: 185, 186.

⁶⁸ Muzaffer, *Usûlü'l-fikh*, 3: 186.

mülâzemet yoktur. Mansûsu illet olan evleviyet kıyasıdır. Burada illet umumî olup asilla sınırlı değildir. “Hamr” müskir olduğu için haramdır, keza nebîze de aynı hüküm verilir. Asıldaki iletin umumi olması açısından bakıldığında bu misallerde olan şey; umumun zahiri ile amel etmektir. Örneğin kuyu suyu geniştir, onu hiçbir şey ifsat edemez, öyleyse bu genelleme kuyu, hamam, kaynak suyu vb. hepsine şamildir⁶⁹, bu amaçla kıyâs-ı evleviyet’e⁷⁰ mefhûmu’l-muvafakat, fehva’l hitâb, kıyası celî isimleri de verilir.⁷¹

Şîi ekollerce gerek imamet teorisi ve bu teorinin sonucu olan nas döneminin sürekliliği prensibi, kıyasın ihtilaflara neden olması⁷², kıyas ile ilgili naslar âhad’dır⁷³ gibi gerekçeler nedeniyle aklî bir faaliyet olan kıyasa konulan mesafe⁷⁴ gaybet dönemi ile birlikte kendi paralelinde belli şartlar⁷⁵ getirilerek esneklik kazansa da kıyas ilkesel olarak kabul görmemektedir. Buna bir de ilk dönemde getirilen rivaî⁷⁶ gerekçeler ilave edilince bu reddiyeci duruş

⁶⁹ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, 3: 203; Kıyasa konulan çekincenin ve kıyas ile niçin amel edilmediğine dair bir başka yorum olarak “Hukuk mantığı açısından baktığımızda içkinin haramlılığı *hamrdan* kaynaklanmamaktadır. Aksine *hamrın* haramlığına delâlet eden delillerden kaynaklanmaktadır” tespiti önemli bir vurgudur. Behsûdî, *Misbâhu’l-usûl*, 2: 6.

⁷⁰ Ca’ferî fakihler; kadının âkilesi diye tanımlanan parmağın diyeti meselesinde evleviyet kıyasının uygulanmaması paradoksunu “evleviyet kıyası batıl değildir. Bilakis bu spesifik örnek zahirin hücceti babındandır”, şeklinde bir tezle cevaplamışlardır. Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, 3:206; Benzer tartışmanın Sünnî usûlcüler arasında yapıldığını da görmekteyiz: “Kadının parmağı diyeti/akiletü asâbiu’l-mer’e” meselesinde Rabîatü’r-Rey, Saîd b. Müseyyeb’e kadının parmağının akîlesi hakkında sorar: Kadının tek bir parmağının akîlesi nedir? On deve! İki parmak? 20 deve! Üç parmak? 30 deve! Dört parmak? 20 deve! Peki, yaralama fazlaştıkça akîlesi azalır mı?, sorusuna Saîd b. Müseyyeb, “sen ıraklı mısın? Bu sünnettir”, der. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 12: 236; Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-Felsefî fi’l-İslâm*, 1: 295.

⁷¹ Muzaffer, *Usûlü’l-fikh*, 3: 204.

⁷² Şerîatin temeli müttefakât (aynı) üzerinde ihtilâf; muhtelef (farklı) ahkâm üzerinde ise ittifak etmektedir. Çünkü şeriatın amacı *seddü’l-akl’dır* Seyyid Nimetullâh el-Cezâirî, *el-Envâru’n-Nu’mâniyye*, (Beyrut: Müessesetü A’lâ, 1431), 1: 223-225; Hasan Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, trc. Muharrem Tan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 134-136; Hudaî Bek, *Usûlü’l-fikh*, 6. Baskı, (Kahire: el-mektebetü’t-ticarîyyetü’l-kübrâ, 1389), 348.

⁷³ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 710.

⁷⁴ Eğer akıl müstakil bir delil olsaydı Kitap ve Peygamber gönderilmesi batıl olurdu. Bundan dolayı kıyas rivayetler nedeniyle batıl sayılmıştır. Yusuf Bahrânî, *el-Hadâikü’n-Nâzıra fî ahkâmi’l-Aterati’t-tâhira*, nşr. Şeyh Ali Ahundî (Kum: Müessesetü neşri’l-İslâmî, t.y.), 1: 131.

⁷⁵ Ca’fer Sâdık’ın dediği gibi üzerinde ittifak edilen rivayetler var ise onu almak gerekir. Beyan ve burhan ile müeyyed olmayan kıyas ile yetinmemek lâzımdır. Ancak bu durumda kıyas konusunda hatadan emin olunabilir. Şeyh Müfid, *el-Mesâilü’s-Serûyeh*, 74.

⁷⁶ Bu arada hadis şerhlerine baktığımızda rivayetlerde geçen raviler bağlamında itirazlar Sünnî hadis şerhlerinde de aynen söz konusudur. Fakat hadis daha farklı

keskinleşmiştir. Sonraki dönem âlimlerin masum imâmdan gelen içtihadı teşvik rivayetlerini uygulamaya sokması ve geliştirilen hüsün-kubuhun aklîliği⁷⁷ ilkesi, redd-i kıyâs anlayışı ile paradoksal⁷⁸ bir durum sergilese de müteahhirûn âlimler orta yolu bularak⁷⁹ kıyası belli şartlar dâhilinde kabul etmişlerdir. Usulün tedvini öncesi olan dönemlerde “redd-i kıyas ve aklî faaliyetlerin yasaklılığı” dışı karşı mezhebî bir ayrım olarak görülerek “zarûret-i mezhep” sayılmıştır. Bu duruş sonraki dönemlerde iç tartışmalarda kendisini göstererek mezhep içi Usûlî-Ahbârî⁸⁰ ayırımına da neden olmuş ve bu ayrım kıyas lehine esneklikleri⁸¹ de beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan kıyasın zan,⁸² akıl delilinin ise katıyet ifade etmesi bağlamında ele alınan kıyas; sonraki dönemlerde haber-i vâhide⁸³ getirilen eleştirilerin izale edilip müctehidin zannının delil olması gerektiği sonucu ile birlikte kıyas çeşitlerinin ele alınmasına da sebebiyet vermiştir.

2.4.1. Usulün Olgunlaşma Döneminde Kıyasa Getirilen Sınırlamalar:

Kıyasa yapılan reddiyeler nedeniyle kıyasın oluşturduğu boşluğun nasıl doldurulduğuna bakıldığında bunun farklı isimler altında uygulandığını görülmektedir. Örneğin Şeyh Müfid'in zımnın kıyasa ilişkin koymuş olduğu

varyantları ile tashih edilmektedir. Karşılıklı olarak bkz., Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, 2: 711; Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd (Maa şerhi'l-Hâfız İbn Kayyim el-Cevziyye)*, 9: 510.

⁷⁷ Muhammed Ebû Zehra, *el-İmâmü's-Sâdik* (Matbaatü Ahmed Muhaymir, t.y.), 294, 295.

⁷⁸ Bu mesele iki asla irca olunur: Biri irade-i cüziye, diğeri hikmeti ilahiye nazariyesidir. Görülüyor ki hüsün ve kubuhta menşe-i ihtilâf noktası bu iki nazariyedir. Bu nedenle hüsün ve kubuh meselesi fer'idir. Asl olan bu iki nazariyedir. Onun için irade-i cüzi'ye ve hikmeti ilâhiyeyi inkâr edenler hüsün ve kubhu aklîyi de inkâr etmişlerdir. Seyyid Bey, *Usûlü fıkıh Dersleri* (İstanbul: Hukuk matbaası, 1330), 1: 32; Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslam* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 2001), 2: 154-158.

⁷⁹ Nitekim bu paradoksal durumun farkına varan Usûlî fakihler konuyu “*Ahkâm-ı akliye-i bütün* olarak reddetmezler bilakis kendisine dair kat'î delil olmayan *ahkâm-ı akliye-i nakisayı* reddetmektedirler. Bundan dolayı kıyas ve istihsân gibi metotları terk ederler” şeklinde rasyonelleştirmişlerdir. Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Hasru'l-ictihâd*, thk. Muhammed Ali Ensârî, (Kum: Matbaatü Hiyâm, 1401), 46.

⁸⁰ Ahbârîler kıyasın her türlüşüne karşıdır. Keskin bir ahbârî olan el-Cezâirî “Üçüncü olarak kadının parmağının diyeti üçte bire ulaşınca kadar erkeğinki ile eşittir. Üçte bire erişince ise erkeğin diyetinin yarısına düşer haberi, evleviyet kıyasının bâtil olduğunun delilidir”, demektedir. Seyyid Nimetullâh el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, 1: 223-225.

⁸¹ Artık kıyasın hucciyeti zarûrî değil, nazarîdir. el-Hâirî, *el-Fusûlü'l-Garaviyye*, 382.

⁸² Örneğin Şeyh Tûsî; sadece zann-ı gâlib yahut zann-ı kavî'yi muteber kabul etse de sonraki dönem usulcüler müctehidin mutlak zannını kabul etmektedirler. Şeyh Tûsî, *Uddetü'l-Usûl*, 2: 659; Muhakkik Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, 187.

⁸³ Seyyid Murtâzâ, *ez-Zerîa ilâ usûli'ş-Şerîa*, 2: 757.

mesafe⁸⁴ -Tûsî ve Murtâzâ'nın mutlak red görüşünü istisna ederek- kıyasın mansûs illet, evleviyet⁸⁵ kıyası gibi makbul kıyas türlerine imkân tanımıştır.

Bir taraftan akıl-kıyas ekseninde kıyasın reddine dair akıl yürütmeleri yapılırken diğer taraftan da aynı minvalde kıyası üç noktaya inhisar ederek yani tenkîhu'l menât⁸⁶ mansûs illet,⁸⁷ evleviyet kıyası gibi kapsamlar altında⁸⁸ kıyas-ı celî, fehva'l-hitâb, mefhum, mefhum-u muvafakat gibi isimlerle kabul edilmektedir.⁸⁹ Şeyh Muzaffer ise bunu yeni bir kavram olan huciyet-i zuhûr yani fazla zorlamaya gerek kalmadan insan aklının idrak edip sonuca gideceği ilkeler kapsamına almaktadır.⁹⁰

Buna ilave olarak Ca'ferî fukahânın rivayet eksenli kıyas karşıtlığı kendi içerisinde paradoksal yapı arz etmektedir. Bir taraftan birçok rivayet, "kıyas" çeşidi ayrımı yapmaksızın tüm kıyas türlerini "men-i amel bi'l-kıyas" şeklinde hedef gösterirken diğer taraftan bu yasak kapsamından "mansûs-u illet, evleviyet kıyası" nevilerini istisna etmek hangi rivayetlerle müdellel hâle getirilmektedir? Bu sorunun rivayet kaynaklı bir cevabı yoktur. Bazı Ca'ferî fakihler teorik olarak tutarlı davranıp tüm kıyas türlerini reddederlerken genel Ca'ferî fakihler aklî gerekçelerle geçerli kıyas türlerini fûrûda istihdam etmektedirler.

Ca'ferî fakihler kıyas aleyhinde kullanmış oldukları kadının parmağının diyeti konusunun evleviyet kıyası ile tezat oluşturmasının getirdiği paradoksal

⁸⁴ Şeyh Müfid, *el-Mesâiülü's-Serûyeh*, 74.

⁸⁵ Seyyid Nimetullâh el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, 1: 223-225. Ahbârilere göre evleviyet kıyası da İblis'in yapmış olduğu kıyas olup İmâm Ca'fer Sâdık tarafından bâtil kabul edilmiştir.

⁸⁶ "Bil ki iblisin yapmış olduğu bu kıyas İmâm Ca'fer Sâdık'ın bâtil kabul ettiği evleviyet kıyasıdır". Seyyid Nimetullâh el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, 1: 223-225.

⁸⁷ el-Bahrânî, *el-Hadâikü'n-Nâzıra*, 1: 60-63.

⁸⁸ Peki, evleviyet, kıyasını reddettiğinize göre ilgili ayetten *dövmeme hükmünü nasıl çıkaracaksınız dersiniz*, buna cevabımız şudur: Kur'ân; Arap dili, onların günlük terimleri ve muhavereleri ile gelmiştir. Dilin lugavî, örfî, mutabakat, tazammun, iltizam gibi delâlet yöntemleri vardır. Misal olarak "öf bile demeyin" şeklinde gelen te'fîf ayetinde dövmeme hususu örfen metnin mefhumunda zaten gizli olarak bulunmaktadır. Kıyasa gerek kalmadan bu mana lafızdan elde edilmektedir. Mansûs-u illet kıyası konusunda da "karîne-i hâliye" ile mezkûr olan hükme mezkûr olmayan fertlerin "lafz-ı âmm" delâleti ile dâhil olması, kıyası evleviyette olduğu gibi lafızdan elde edilir. Seyyid Nimetullâh el-Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, 1: 223-225.

⁸⁹ Muzaffer, *Muzaffer Usul fikh*, 3: 204; Ayetullah Cennâtî'ye göre Şîa; kıyasın mansûs-u illet, evleviyet ve tenkîhu'l-menât kısımlarına güvence getirerek amel eder. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu (özet)*, 14.

⁹⁰ Abdülhâdî el-Fadlî, *Usûlü'l-Bahs* (Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1410), 76.

durumla ilgili olarak “bu örnek zâhirin hucyeti babındandır”⁹¹ şeklinde değerlendirme yapmaktadırlar.

2.4.2. Usulün Olgunlaşma Döneminde İletin Tadiyesi Meselesi:

Kıyas konusunda sonraki dönem âlimlerince tartışılan bir diğer konu ise illetin tadiyesi meselesidir. Bu konu hakkında bir hayli yol alan Ca’ferî fakihler konunun önemini idrak etmişlerdir. İlkesel olarak mansûs illetli kıyaslarda illetin tadiyesi genel kabul görmektedir. Örneğin olgunlaştırma dönemi fakihlerinden el-Behbehânî “ilkesel olarak müctehidin dile, örf-i âmm ve örf-i hâss’a riayet etmesi gerekir. Kesinlikle nassa teaddî etmemesi lâzımdır. Bu durumda Allah’ın hükmü dışında hüküm vermiş olur dolayısıyla Allah’a iftira etmiş olur. Kıyas ile amel etmek hâlik ve mühlik olmaktır” şeklinde bu ilkesel gerçeği açıkladıktan sonra “buna rağmen fıkın başlangıcından günümüze kadar teaddî/tadiye ve nassa muhalefet vakidir. Aksine *adem-i teaddî câiz* değildir. Eğer teaddî⁹² yöntemini tatbik etmez isek bu durumda Allah’ın hükmünün dışında hüküm vermiş Allah’a iftira etmiş ve dinde kendimizi şer’ yerine koymuş oluruz. Mesela her hangi bir nas; bir adam abdestinin olup olmadığı konusunda şüphe ederse şöyle şöyle yapar örneğin bevl ederse onu yıkar dese bu nassa; kadın, hünsâ, sıbyân herkes müşterektir. Buna dair ayrıca bir delil bile aranmaz”, demektedir.⁹³ Keza “eti yenmeyen hayvanların bevlinden dolayı elbiseni yıka” ifadesini işitsek, “sevb” kelimesinden beden, secde, mevki, Mushaf ve türbeleri de anlarız.⁹⁴ Anlatmak istediğimiz şudur ki, kasten nasları teaddî nasıl câiz değil ise aynı şekilde kasten adem-i teaddî yapmak ve nassa gerekli muhalefeti terk de haramdır. Müctehidin iki durumun arasını iyice temyiz etmesi gerekir. Teaddî delili ile diğerinin arasını ayırmakla müctehid olunur. Müctehidin zannının delil olduğunu bilirsin. Eğer müctehid bu iki durum arasını ayıramaz ise dinde çok tahribata sebep olur. Sonra bilinmelidir ki fukahâ yanında *muteber teaddî* çoktur. Bu teaddî örneklerinden bazıları şunlardır:

⁹¹ Muzaffer, *Usûlü’l-fık*, 3: 206.

⁹² İbn Hazm’a göre illetin teaddî ettirilmesi hudûdullahı çiğnemektir. İbn Hazm, bu konuda yapılması gerekeni de belirtir: Emirler nasıl geldi ise onu öyle almak gerekir. Hükmü gelmeyen ile hüküm vermemek gerekir. Fakat başka nastan hüküm aranmalıdır. Çünkü Allah Kitap’da hükümsüz bir şey bırakmamıştır. Keza, aynı şekilde husus/tahsis de batıldır. Tahsis, kıyasın zıddı yani delilü’l-hitâb’tır. Kıyas, meskûtun anı’i mansûs olana katmaktır. Delilü’l-hitâb ise mansûstan meskûtun anı’i çıkarmaktır. Bu da aynı şekilde batıldır, demektedir. İbn Hazm, *en-Nübez fi usûlü’l-fık*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Kahire: Mektebetü’l-külliyâti’l-ezheriyye, 1401), 69.

⁹³ Vâhid Behbehânî, *el-Fevâidü’l-Hâiriyye*, 289, 290.

⁹⁴ Vâhid Behbehânî, *el-Fevâidü’l-Hâiriyye*, 291.

1. Mansûs illetli kıyas örneğinde olduğu gibi iki hüküm arasındaki sebep sonuç ilişkisinden (telâzüm) dolayı olabilir: “Namazını kasr ettiğin durumlarda orucunu iftar edersen, orucunu iftar edersen de namazını kasr edersen”.⁹⁵

2. Teaddî bazen tenkîhu’l-menât ile olur: Bu da kıyas gibidir ancak bunda illet ayıklanmıştır. Yani hükümle hususiyeti vardır ama malûlün illetten tahallüfü imkânsız olduğu için hükme dahil yoktur. Arabînin *Ey Allah’ın Peygamberi ramazanda hanımım la cima ettim* demesi örneğinde görüldüğü üzere cima a’rabiye mahsus olmaksızın ve dâimî zevceye özel olmaksızın, Mut’aya, cariyeye, zinaya da aynı şekilde şamil olan bir kat’i illettir.⁹⁶ Bihbihânî, burada bir münakkih (ayıklayıcı) gereklidir bu ise icmâdır. Bazen de münakkih “akıldır”, tespitinde bulunmaktadır.

3. FÜRÛ FIKIHTA KIYAS UYGULAMA ÖRNEKLERİ

Ca’ferî fakihlerin fûru eserlerine baktığımızda kıyasa konulan mesafelerin zaman zaman aşıldığı görülmektedir. Bu konuya cevap veren Murtâzâ; “biz naslara mugayir olan kıyası reddederiz. Şayet kıyas yapıyorsak bizim yaptığımız kıyası Kur’ân ve ahbâr desteklemektedir” demektedir.⁹⁷

3.1. Cezâ-ü Sayd Ayeti: Tûsî, fûru alanında standartlaşan kıyas örneklerinden “cezâ-i sayd/ihranlı iken yapılan avlanmadan dolayı gerekli ceza” konusunda “fecezâ-ü misli mâ”⁹⁸ ayetindeki “misliyet ve miktar” ifadesi bizce de kıyasa delil olabilir ancak bu mansûsun aleyh olan bir husustur, şeklinde yorumlamaktadır.⁹⁹

3.2. Te’fif Ayeti: Allâme Hillî “öf bile deme” ayetinde geçen kıyas uygulamasını mefhum babından sayarak “Meskûtun anh’i mantûka katmak bazen celî olur. Bu ise kıyas kabilinden değildir. Öf bile deme... Çünkü burada meskûtun anh mansûsun aleyh’den hüküm konusunda daha evlâdır. Bu sonuç kıyas yapmakla ulaşılan bir netice değil mefhum babındandır. Mansûs illet olan

⁹⁵ Vâhid Behbehânî, *el-Fevâidü’l-Hâiriyye*, 293.

⁹⁶ Vâhid Behbehânî, *el-Fevâidü’l-Hâiriyye*, 294-295.

⁹⁷ Şerîf Murtazâ, *Resâilü’l-Murtâzâ*, 2: 35; Şeyh Ali b. Huseyn Muhakkik Kerekî, *Câmiu’l-makâsîd*, thk. Müessesetü Âl-i beyt (Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1408), 1: 17.

⁹⁸ “Sizden kim böyle bir hayvanı kasten öldürürse öldürdüğüne denk bir evcil hayvanı ceza olarak öder.” (el-Mâide 5/95.)

⁹⁹ Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 676; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Mûlahhasu İbtâli’l-kıyâs ve’r-re’y ve’l-istihsân ve’t-taklîd ve’t-ta’lîl*, thk. Sâid Efgânî (London: Dâru’l-fikr, 1389), 33.

hususlarda illetinin tadiyahesi gereklidir. Bu ise illetin kıyas ile değil nas ile tespitidir¹⁰⁰ şeklinde açıklamaktadır.

3.3. Hamr Ayeti: “Hamr”ın haramlığından hareketle kıyas yaparak diğer maddeleri haram kılmaya katılmayan Şeyh Müfid kendisinden sonra yaşayan İbn Hazm ile aynı paralelde cümleler kurarak üzüm¹⁰¹, arpa, bal hepsinin “külli müskir harâmün” nassı ile haram olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda ehl-i lisana göre bu maddelerin hamr ismini hak etmesi konusunda ihtilâf yoktur.¹⁰²

3.4. Oruçlunun Öpmesi ve Has’amiye Hadisi: Yine Ehl-i sünnetin kıyas konusunda delil olarak getirdikleri iki örnek olan, oruçlunun öpmesi meselesini mazmaza yapmaya kıyas ve Cariye Hayseme hadisindeki babasının yerine hac yapmayı borcunu ödemeye benzetmesi örneklerine Ca’ferî fakihler; bu örnekler kıyas değil muhatabın konuyu daha iyi kavraması içindir, kıyas ile istidlâl değildir. Zira nebi ancak vahiyle konuşur. Bir de bu konuda gelen rivayetler muteber olmayan yollardan gelmiştir. Hayseme hadisindeki” fedeynullah ehakk/Allah hakkı kul hakkından daha önceliklidir” ifadesi kıyası evleviyet¹⁰³ içerir, şeklinde açıklamaktadırlar.¹⁰⁴

3.5. Arâyâ Hadisi: Nebi; taze hurma karşılığında kuru hurma satışını yasakladı. Burada illet olarak “kuruyunca eksilme” vasfını itibara aldı ve bu vasfın dışındaki hiçbir vasfı muteber illet görmedi. Bu illet; kuruyunca noksanlık söz konusu olan her şeyin ribevî mallar kapsamında olacağını ve misli misline satışının caiz olmadığını bize göstermektedir. Muhakkik Hillî’ye göre aslında burada biraz durmak gerekir. Çünkü bey’in (alışveriş) yasaklığına

¹⁰⁰ Allâme Hillî, *Mebâdiü’l-usûl*, 218; Aynı konuya İbn Hazm şu şekilde yaklaşmaktadır: “Öf bile deme” ayetinden kıyas yolu ile dövme çıkarmaya gerek yok zaten diğer ayetler ana babaya iyiliği emretmektedir. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 7: 56.

¹⁰¹ Aslında burada yapılan akıl yürütme faaliyeti Câbirî’nin yapmış olduğu tespitin tatbikinden başka bir şey değildir: Kelâmcılar şarap örneğinde asl, şer’î nas’tır derken; fakihler şarabın kendisidir, derler. Kelâmcılar ile fakihler arasında ihtilâf noktası kelâmcıların kıyası genellikle “delâlet” fıkıhçıların kıyası “illet” kıyasıdır. Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 153.

¹⁰² Şeyh Müfid, *el-Muknia*, thk. Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 2. Baskı, (Kum: Müessesetü neşri’l-İslâmî, 1410), 798, 799; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, 7: 201.

¹⁰³ Has’amiye kabilesinden bir kadının meselesinde Hz. Peygamberin Allah hakkı ile kul hakkını kıyas etmesi tezine cevaben, “Resulün kıyas ettiği tezinin anlamı yoktur, zira Resul vahiy alır, kıyas etmez. Hadisin anlamı, tatbîk-i âmm, konusunda Has’amiyeli kadının dikkatini çekmektir/tenbih. Çünkü onun hac konusunda bilgisi yoktu. Tatbîk-i âmm konusu malûmu uygulamak olması hasebiyle kıyas yaparak yeni bir teşri yapmaya ihtiyaç hissettirmez. Muzaffer, *Usûlü’l-fık*, 3: 196, 197.

¹⁰⁴ Hâirî, *el-Füsûlü’l-Garaviyye fî’l-usûli’l-fikhiyye*, 384.

gerekçe kılınan illet yani noksanlık hurmaya özel gibi durmaktadır. Hâlbuki bunun net olarak bilinmemesi onun bizzat yok olduğunu delâlet etmez.¹⁰⁵

3.6. Hz. Ali'ye bir binek at konusunda niza eden iki kişi gelir ikisi de beyyine (delil, ispat) getirirler. Ancak Hz. Ali, atın en son şahit olunan kişiye ait olduğuna hükmeder. Hz. Ali'nin vermiş olduğu bu hükmün sadece bu olaya ve bu ata özel değil aynı zamanda buna benzer her hüküme tadiyahesi söz konusudur.¹⁰⁶

4. KIYAS BAĞLAMINDA İBN TEYMIYYE-ALLÂME HILLÎ POLEMİĞİ

Kıyas bağlamında Sünnî Şîf polemiğine örnek olarak İbn Teymiyye ve Allâme Hillî¹⁰⁷ atışması şöyledir: Râfizî kişinin “Kıyas ve re'yi alarak Allah'ın dinini tahrif ettiler ve dinde olmayan şeyi dine koydular. Aynı şekilde Hz. Peygamber zamanında olmayan dört mezhebi icat ettiler” tezine karşın İbn Teymiyye “bu tez doğru değildir. Kıyası kabul eden de vardır reddeden de. Örneğin Bağdat Mu'tezilesi, Zâhiriyye, Ehl-i hadîs ve tasavvuf ehlinden bir taife de kıyası kabul etmezler. Diğer yandan kıyas zayıf bir delil de olsa bilgisi olmayanı taklit etmekten daha iyidir. Hâlbuki geçmiş mezhep imamlarını taklit Rafizîlerin ne olduğu bilinemeyen 'muntazar' imamlarından iyidir. Keza kıyasın içerdiği zan; onların zan ve ilim ifade etmeyen cahilliklerinden iyidir. Dini tahrif iddialarına gelince asıl tahrifçiler Rafizîlerin kendisidir. Onlar Kur'ân ayetlerinin anlamlarını tahrif ettiler. 'İki deniz kavuştu' ayetini Ali ve Fatıma'ya, 'lü'lü ve mercan'¹⁰⁸ ayetinin Hasan ve Hüseyin'e işaret ettiği şeklinde te'vîl ettiler¹⁰⁹ diyerek tenkit etmektedir. Rafizîlerin, “Hz. Peygamber zamanında olmayan dört mezhebi icat ettiler (...) sahabe kıyas ile amel etmiyordu” iddialarına İbn Teymiyye; “sahabe nassa mugayir mezmum kıyas ile amel etmezdi: Onlar, *ribâ alıŖ verıŖ gibidir*, ayetindeki kıyas türünü kabul etmezler. Yine onlar fer' ile asıl arasında hükmün menâtu hususunda müŖtereklik olmayan kıyası reddederlerdi. Kıyas ya asıl ve fer' arasında gerekli Ŗartların eksikliği ve müsavatın yokluğu anında ya da kıyasa tercih edilmesi gereken bir nas olduğu durumlarda reddedilir. Gerçekten kıyasta çokça faseta sebebiyet verecek husus vardır. Fukahânın çoğu fasit kıyaslar da yaptılar. Böyle olması tüm kıyasların reddi anlamlarına gelmez”¹¹⁰ diyerek sözlerini sürdürmektedir.

¹⁰⁵ Muhakkik el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 185.

¹⁰⁶ Muhakkik el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, 185.

¹⁰⁷ Allame Hillî'nin *Minhâcü'l-Kerâme'sini* İbn Teymiyye; Minhâcü'n-Nedâme olarak nitelemiş ve ona karşı *Minhâcü's-sünne'yi* yazmıştır. Namık Kemal Karabiber, “İmâmet Tartışmaları-el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği”, *HARÛİFD* 14/22 (2009): 97.

¹⁰⁸ Meryem 19,22

¹⁰⁹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Muhtasaru minhâci's-sünneti's-seniyye*, 2. Baskı, (San'a: Daru's-sadîg, 1426), 111, 112.

¹¹⁰ İbn Teymiyye, *Muhtasaru minhâci's-sünneti's-seniyye*, 116.

Şîa genelde imamet probleminin üzerine inşa edilen siyasi bir muhalefete dayanmaktadır.¹¹¹ Siyasi ve kelâmî bağlamda yukarıda beyan edilen muhalefet tezleri doğru olsa bile fıkıh usulü açısından bu tez esnemeye maruz kalmıştır. Çünkü usul-i fıkıh, yapısı gereği normatif ve ilkesellik üzerine inşa edildiği için örneğin kıyas bağlamında gerek Ca'ferîlik ve gerek Sünnî mezhepler arasında bir paralellik göze çarpmaktadır. İmâmiyye Şîa'sında ictihad ve kıyasa karşı olan muhalif duruş, Murtâzâ ve Şeyh Tûsî'nin aklî istidlâlleri ön plana çıkararak yaklaşımları ile giderek zayıflamış yaklaşık dört asır sonra Muhakkik Hillî ve öğrencisi İbnü'l-Mutahhar Hillî ile Sünnî teoriye oldukça yakın ictihad anlayışını benimsemelerine kadar devam etmiştir.¹¹²

Her şeye rağmen Ca'ferî fakihler kıyas adıyla olmasa da aklî delil adı altında kıyası kullanmışlardır. Bu nedenle fukahâ arasında birbirlerine karşı kıyası kullandıklarına dair ithamlar cereyan etmiştir. İlk dönem kıyası ret esas olup olgunlaşma döneminde te'vîl yöntemi ile belirli sınırlar içerisinde kıyas kabul edilmiştir.

SONUÇ

1-Şîf fıkhdında ictihad tartışmaları da ilk olarak kıyas bağlamında başlamıştır. Bidayette oluşan ictihad, re'y, istihsân ve kıyasa muhalif olarak gelişen akıl delili anlayışı; zamanla re'y ve istihsânı ictihad kapsamı dışında tutarak kıyası belli kriterlerle mukayyet olmak şartı ile aynı zamanda mantıki kıyası da muhtevasına alacak şekilde kabule doğru yol almıştır. Böylelikle aklî faaliyetlerin kapsamı çizilmiştir. Usûl öncesi ve tedvin dönemi başlarında kıyas konusunda ciddi gelgitler yaşayan Ca'ferî fakihler; ahkâmın dayandığı illetleri aklî yollarla araştırmayı kabul etmezlerken sonraki dönemlerde bu eşik aşmıştır. Bu tarz aklî faaliyetleri nasların zahirinden kıyası evlâ, nasların umumi anlamlarından ise mefhum terimleri altında uygulamaya sokmuşlardır. Aklî içerikli usul ve bu bağlamda nassın akli içeriği olan kıyas özelindeki tartışmalar mezhep içerisinde "Usûlî-Ahbârî" şeklinde yeni bir ayrışmayı da başlatmıştır. Bu anlamda Usûlî-Ahbârî iç tartışmalarının etrafında döndüğü kavramlar şunlardır: İlm-i usûl, usûl-i fıkıh, kelâm, akıl, amme, Ehl-i sünnet, zan, yakîn, kıyas, bid'at.

2- Kıyas konusunda esneme evleviyet kıyası, *tenkîhu'l-menât ve mansûs illetli kıyas* türlerinde söz konusudur. İletin sezgi ve şüphe ile istinbât edilmesi İmâmiyye'de makbul değildir. Bu bağlamdaki kıyasın reddi *zaruret-i mezheb* sayılmıştır. Kıyasın "huciyet niteliği taşımaması" konusu "zaruret-i mezheb"

¹¹¹ Mustafa Öztürk, "Mübhemmatü'l-Kur'ân' ve İmâmiyye Şîası", *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000): 127.

¹¹² Cemil Hakyemez, "Şîf İmâmiyye Fıkhdının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 21.

olması ilkesel olarak duruşunu korurken sonraki dönem fakihler kıyasın hucciyeti zaruri değil ama kıyasın reddi zaruret-i mezheptir, demektedirler. Aynı zamanda onlar *Kıyasın hucciyeti zaruri değil, nazaridir*, gibi esnek bir teorik bir yaklaşıma da ulaşmış durumdadırlar.

3-Kıyas kapsamında devreye soktukları bu kavramlardan hareketle hem zarureti mezhebi korumuşlar hem de pratik uygulamalarda kolayca sonuca gitmişlerdir. Yani hem hadislerin koymuş olduğu rezervleri korumuşlar hem de pratik kıyas örneklerini farklı kavramlar altında uygulamaya sokmayı başarmışlardır.

4- Netice olarak Ca'feri fakihler teorik olarak kıyası reddetseler de pratik uygulamalarda onların kıyasla amel ettiklerine dair bir sonuca kıyasa ilişkin klasik örneklerden hareketle kolayca ulaşabiliriz. Varılan bu sonuç aynı zamanda hem teorik hem de pratik olarak kıyası reddetmenin imkânsızlığına da işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülhâdî el-Fadlî. *Usûlü'l-Bahs*. Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1410.
- Âgâ Büzürg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ. *Hasru'l-ictihâd*. Thk. Muhammed Ali Ensârî. Kum: Matbaatü Hıyâm, 1401.
- Ahmed Emîn. *Duhâ'l-İslam*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 2001.
- Allâme el-Hillî. *Mebâdiü'l-usûl*. Thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkal. 2. Baskı. Beyrut: Mektebü'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1404.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Şemsüddîn Muhammed. *Avnü'l-Ma'bûd (Maa şerhi'l-Hâfiz İbn Kayyim el-Cevziyye)*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 2. Baskı. Medine: Mektebetü Selefîyye, 1969.
- Bahrânî, Yusuf. *el-Hadâikü'n-Nâzıra fî ahkâmi'l-Aterati't-tâhira*. Nşr. Şeyh Ali Ahundî. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, t.y.
- Behsûdî, Muhammed Surur Hüseyinî. *Misbâhu'l-usûl*. 5. Baskı. Kum, 1417.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. Trc. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-İmâmü's-Sâdik*. Matbaatü Ahmed Muhaymir, t.y.
- Fâzıl Tûnî. *el-Vâfiyye*. Thk. Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmîrî. Beyrut: Müessesetü İsmailiyân, 1412.

- Hâirî, Muhammed Hüseyin. *el-Füsûlü'l-Garaviyye fî'l-usûli'l-fikhiyye*. Kum: Dâru İhyâi'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1414.
- Hakyemez, Cemil. "Şif İmâmiyye Fıkının Teşekkül Süreci ve İmamet". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 7-36-36.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *Hulâsatü târihi teşrî-i İslâmî*. Kuveyt: Dâru'l-ilm, t.y.
- Hasan Hanefî. *İslâmî İlimlere Giriş*. Trc. Muharrem Tan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Hudarî Bek. *Usûlü'l-fikh*. 6. Baskı. Kahire: el-mektebetü't-ticariyyetü'l-kübrâ, 1389.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd. Riyad: y.y, 1421.
- İbn Hazm. *en-Nübez fî usûli'l-fikh*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1401.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Menşûrâtı dâri'l-âfâki'l-cedîde, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Mûlahhasu İbtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. Thk. Saîd Efgânî. London: Dâru'l-fikr, 1389.
- İbn İdrîs el-Hillî, Muhammed. *es-Serâir*. Thk. Komisyon. 2. Baskı. Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1410.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *Muhtasarı minhâci's-sünneti's-seniyye*. 2. Baskı. San'a: Daru's-sadîg, 1426.
- İbnü's-Şehîdî's-Sânî, Hasan b. Zeynüddîn. *Meâlimü'd-Dîn ve melâzü'l-müctehidîn*. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, t.y.
- Karabiber, Namık Kemal. "İmâmet Tartışmaları-el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği". *HARÛİFD* 14/22 (2009): 97.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Fıkhu'l-İrâg ve Hadîsühüm*. Mektebetü'l-matbûâti'l-İslâmiyye, 1390.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Razî. *el-Usûl mine'l-Kâfi*. Thk. Ali Ekber Gıfârî. 3. Bs. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1388.
- Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu (özet)*. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Muhakkik el-Hillî, Şeyh Ali b. Hüseyin. *Meâricü'l-usûl*. Thk. Muhammed Hüseyin Rızavî. Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1403.
- Muhakkik Kerekî. *Risâle-i tarîk-i istinbât-ı ahkâm (Resâilü'l-Kerekî III içerisinde)*. Thk. Şeyh Muhammed Hasûn. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1412.
- Muhakkik Kerekî, Şeyh Ali b. Hüseyin. *Câmiu'l-makâsîd*. Thk. Müessesetü Âl-i beyt. Kum: Müessesetü Âl-i beyt, 1408.

- Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Usûlü'l-fikh*. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1360.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Neş'etü'l-fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*,. 9. Baskı. Kahire: Dâru'l-meârif, t.y.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer Es-Sâdık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansklopedisi (DİA)*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. 7: 1-3.
- Öztürk, Mustafa. "'Mübhemmatü'l-Kur'ân' ve İmâmiyye Şîası'". *Dini Araştırmalar* 3/8 (2000): 127.
- Sadr, Seyyid Muhammed Bâkır. *el-Meâlimü'l-Cedîde li'l-usûl*. 2. Baskı. Tahran: Mektebetü'n-necâh, 1390.
- Seyyid Bey. *Usûlü fikh Dersleri*. İstanbul: Hukuk matbaası, 1330.
- Seyyid Murtâzâ. *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*. Thk. Ebûlkasım Gercî. Tahran: Dânişkâh Tahran, 1346.
- Seyyid Murtazâ. *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*. Thk. Ebû'l-Kasım Gercî. Tahran: Dânişkâh Tahran, 1346.
- Seyyid Nimetullâh el-Cezâirî. *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*. Beyrut: Müessesetü A'lâ, 1431.
- Şerîf Murtazâ. *el-İntisâr*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415.
- Şerif Murtâzâ. *en-Nâsırıyât*. Thk. Merkez-i buhûs ve'd-dirâseti'l-ilmîyye. Tahran: Müessesetü'l-hüda, 1417.
- Şerîf Murtazâ. *Resâilü'l-Murtâzâ*. Thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî. Kum: Matbaatü Hiyâm, 1405.
- Şeyh Bahâî, Bahâüd'dîn Muhammed b. Huseyn b. Abdissamed el-Hârisî el-Hemadânî el-Âmilî. *Zübdetü'l-usûl*. Thk. Fâris Hasün Kerim. Kum, 1423.
- Şeyh Müfid. *el-Mesâilü's-sâğâniyye*. 2. Baskı. Mihr matbası, 1414.
- Şeyh Müfid. *el-Muknia*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. 2. Baskı. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1410.
- Şeyh Müfid. *et-Tezkira bi-usûli'l-fikh*. Thk. Şeyh Mehdî Necef. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numân İbn Muallim Ebî Abdullâh el-Akberî el-Bağdâdî. *el-Mesâilü's-Serûyeh*. Thk. Sâib Abdülhamid. 2. Baskı. Y.y: 1414.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *Uddetü'l-usûl*. Thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Kum: Sitâre/Müessesetü âl-i beyt, 1417.
- Vâhid Behbehânî, Âğâ Muhammed Bâkır. *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*. t.y.