



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

Qiyas in Osman b. Mustafa al-Gelibolî's work titled "Teshîlû'l-Mir'kât livusûl ilâ ilmi'l-usûl

Osman b. Mustafa el-Gelibolî'nin Teshîlû'l-Mir'kât livusûl ilâ ilmi'l-usûl İsimli Eserinde Kıyas

Arif Atalay*

Abstract: In his work titled "Tashil al-Mirqat livusul ila ilm al-usul," Osman b. Mustafa al-Gelibili, while discussing qiyas, employs a combination of semantics, grammar, and poetry. After defining qiyas with examples, he moves on to the conditions of qiyas. In explaining the three conditions related to qiyas, he utilizes branches of jurisprudence (furu' fiqh), differing from classical methods, and enriches the entire work by employing philosophy, logic, and rhetoric, much like solving a riddle. In many places, it is inevitable that someone unfamiliar with the principles of jurisprudence will find it difficult to understand. He then focuses on "the common cause between the original and the derivative being compared." A rich explanation is evident in this section as well. Fifthly, he addresses the "relationship with the condition of congruence." Especially noteworthy is his sixth discussion of "the type of type," a topic that deserves to be seen and read. To illustrate the interest of the subject, let's give an example: "Just as 'one kind' exists within another, so too does the guardianship over the soul of a minor; the existence of one kind within another is like the expiration of zakat on a child. The state of one kind within another is like the expiration of (judgment) on someone who lacks intellect. The state of one kind within another is like the absence of anything entering the stomach not invalidating the fast. Sometimes, some things come together to form fifteen parts, four of which are simple, and the remaining parts are composite. It is said that they rotate among themselves, which means that one thing exists together with another." It is also evident that the same methodology is followed when discussing "the ruling on qiyas" in the seventh section and "the types of qiyas" in the eighth section.

Keywords: Fiqh, Uşûl al-Fiqh, Osman b. Mustafa el-Gelibolî, qiyas, Teshil.

Öz: Osman b. Mustafa el-Gelibolî Teshîlû'l-Mir'kât livusûl ilâ ilmi'l-usûl İsimli eserinde kıyası ele alırken hem mana hem gramer hem de şiirlerden faydalanma yoluna gitmiştir. Kıyasın tanımını örneklerle verdikten sonra kıyasın şartlarına geçilmiştir. Kıyasla ilgili 3 şartı izaerken klasik yöntemlerden farklı olarak furû fıkhıtan faydalandığı gibi eserin bütününe sahip olan bilmece çözüyor gibi felsefe, mantık, belagat kullanılarak ciddi manada zenginleştirilmiştir. Konuları ele alırken birçok yerde fıkıh usulü bilmeyen birinin anlamakta zorluk çekmesi kaçınılmaz olmuştur. Daha sonra "kıyas yapılan asıl ile kıyaslanan fer" arasındaki ortak illet" üzerinde

* Assoc. Prof. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law

Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4765-455X>

aatalay@agri.edu.tr

Cite as/ Atıf: Atalay, A. (2026). Qiyas in Osman b. Mustafa al-Geliboli's work titled "Teshîlû'l-Mir'kât livusûl ilâ ilmi'l-usûl / Qiyas in Osman b. Mustafa al-Geliboli's work titled "Teshîlû'l-Mir'kât livusûl ilâ ilmi'l-usûl. *Turkish Studies-Comparative Religious Studies*, 21(Ö1), 195-246. [Special Issues Dedicated to Prof. Dr. Mahmut Özer]. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.95588>

Received/Geliş: 28 May/Mayıs 2026

Accepted/Kabul: 15 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 20 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software



durmuştur. Bu konuda da zengin bir anlatım görülmesi mümkündür. Beşinci olarak “uyum şartıyla olan ilişki” konusunu ele almıştır. Özellikle altıncı olarak ele almış olduğu “Nev’in Nev’i” konusu görülmesi ve okunması gereken bir konudur. Konunun ilginçliği bakımından bir örnek verelim: “Nev’ nev’ içinde olduğu gibi, küçüğün nefsi üzerindeki velayet de buna benzer; cins cins içinde olması sabiden zekâtın düşmesi gibidir. Nev’in cins içindeki durumu, akli olmayan kimseden (hükümün) düşmesi gibidir. Cinsin nev’ içindeki durumu mideye bir şeyin girmemesinin orucu bozmaması gibidir. Kimi zaman bazıları bir araya gelerek on beş kısımdan oluşur, dördü basit olandır kalan kısmı ise terkip halindedir. Kendi aralarında dönerek olur denildi, bu da bir şeyin diğeriyle birlikte bulunmasıdır.” Görüldüğü gibi bu konuyu anlamak için de ciddi bir fıkıh usulü birikimine sahip olup arka planda verilmek istenilen manaları görmek gerekir. Yedinci sırada “kıyasın hükmünü,” sekizinci sırada da “kıyasın çeşitlerini” işlerken de aynı yöntem ve metodun takip edildiği gözlerden kaçmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü, Osman b. Mustafa el-Gelibolî, Kıyas, Teshil.

Structured Abstract:

The aim of this study is to bring to light an author belonging to Turkish-Islamic culture and one of his works. Unlike other authors, Osman b. Mustafa al-Gelibolî skillfully incorporated philosophy, logic, rhetoric, and, where appropriate, psychology into his work. While benefiting from these disciplines, he also discussed the subsidiary issues of Islamic jurisprudence (*furū' al-fiqh*) together with the principles of Islamic jurisprudence (*uṣūl al-fiqh*) in a fluent and coherent manner. In this study, the methodology focuses on how the author benefited from other disciplines while addressing the subjects of his work, and on the fact that, in comparative presentations of the legal schools, only the Ḥanafī and Shāfi'ī schools are taken into consideration. Accordingly, the author's approaches to *qiyās* (analogical reasoning) have been examined and presented.

Fiqh is a dynamic discipline that responds to the needs of every period and every environment in which human beings exist. One of the fundamental elements that provides this dynamism is the method of *qiyās* (analogical reasoning), which is one of the four sources of Islamic law (*al-adilla al-arba'a*). It is inconceivable for fiqh to remain stagnant in the face of new events and emerging needs. This is because the Qur'ānic verses and Prophetic traditions have established general principles concerning fundamental issues related to human life. Based on these foundational principles, the role of *qiyās* is significant in demonstrating the effectiveness and relevance of fiqh in addressing modern problems and developments.

It is possible to establish a ruling through *qiyās* (analogical reasoning) on whether the requirement that wheat and barley, as *ribā*-bearing commodities, must be exchanged in equal quantities and on the spot also applies to corn. This is because wheat and barley are both measured commodities (*keylī* goods) and belong to the same category; corn, likewise, is a measured commodity and shares the same underlying characteristic. In other words, according to the Ḥanafis, it possesses the effective cause (*'illah*) that makes a commodity subject to *ribā*. Accordingly, corn must also be exchanged in equal amounts and hand-to-hand; otherwise, *ribā* would occur.

The subject of *qiyās* has been discussed extensively and satisfactorily, along with its various types, by scholars such as Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsi, Ali ibn Muhammad al-Pazdawī, and Abu Hamid al-Ghazālī in numerous works. Osman b. Mustafa al-Gelibolî also addressed *qiyās* in detail in his work entitled *Teshilü'l-Mir'kât li-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*.

While discussing *qiyās* comparatively, our author takes into consideration only the Ḥanafī and Shāfi'ī schools of law. He does not include the views of other schools. In this study, without making comparisons with other works, the subject of *qiyās* as presented in our author's work entitled *Teshilü'l-Mir'kât li-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* will be introduced to the contemporary academic world, with explanations provided where necessary.

Teshilü Mirkâtî'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl: This work is the Ottoman Turkish translation of *Mirkât*, produced by Osman b. Mustafa al-Gelibolî (d. 1136/1728). Consisting of 322 pages, this translation is a conceptual (*mafhūmī*) translation prepared by benefiting from *Mir'ât* as well. The paragraphs written in italics within the text are quotations taken by the author from *Mir'ât*. The author's distinctive style of presenting the subjects throughout his work—almost as if solving a riddle—has been one of the reasons for choosing this topic for examination. The purpose of studying a particular subject from such a work is to open the way for introducing the work to contemporary Turkish readers and to the modern academic world.

Keywords: Fiqh, Uṣūl al-Fiqh, Osman b. Mustafa el-Gelibolî, qiyas, Teshil.

ملخص منظم:

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على مؤلف ينتمي إلى الثقافة التركية-الإسلامية وإحدى مؤلفاته. وعلى عكس المؤلفين الآخرين نجح عثمان بن مصطفى الجليبولي في دمج الفلسفة والمنطق والبلاغة، وعند الاقتضاء علم النفس، في مؤلفاته بمهارة. وفي الوقت الذي استفاد فيه من هذه التخصصات، ناقش أيضاً فروع الفقه الإسلامي جنباً إلى جنب مع مبادئ الفقه الإسلامي بطريقة سلسة ومتناسكة. تركز المنهجية في هذه الدراسة على الكيفية التي استفاد بها المؤلف من التخصصات الأخرى أثناء معالجته لموضوعات مؤلفه، وعلى حقيقة أن العروض المقارنة للمذاهب الفقهية لا تأخذ في الاعتبار سوى المذهبين الحنفي والشافعي. وبناءً على ذلك، تم فحص وعرض مناهج المؤلف في القياس (الاستدلال بالقياس).

الفقه هو علم ديناميكي يستجيب لاحتياجات كل عصر وكل بيئة يعيش فيها البشر. ومن العناصر الأساسية التي توفر هذه الديناميكية طريقة القياس، التي تُعد أحد المصادر الأربعة للشريعة الإسلامية (الأدلة الأربعة). فمن غير المعقول أن يظل الفقه راكداً في مواجهة الأحداث

الجديدة والاحتياجات الناشئة. وذلك لأن آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية قد أرست مبادئ عامة تتعلق بالقضايا الأساسية المرتبطة بحياة الإنسان. وبناءً على هذه المبادئ التأسيسية، فإن دور القياس مهم في إثبات فعالية الفقه وأهميته في معالجة المشكلات والتطورات المعاصرة.

ومن الممكن إثبات حكم عن طريق القياس (الاستدلال بالقياس) بشأن ما إذا كان الشرط القاضي بأن القمح والشعير، باعتبارهما سلعتين تحملان الربا، يجب أن يتم تبادلتهما بكميات متساوية وفوراً، ينطبق أيضاً على الذرة. وذلك لأن القمح والشعير كلاهما سلعتان مقوستان (سلع كيلية) وينتميان إلى نفس الفئة؛ والذرة، بالمثل، سلعة مقوسة وتنتشر في نفس السمة الأساسية. بعبارة أخرى، وفقاً للحنفية، فإن الذرة تمتلك «العلة» الفعالة التي تجعل السلعة خاضعة للربا. وبناءً على ذلك، يجب أيضاً أن يتم تبادل الذرة بكميات متساوية و«يذاً بيد»؛ وإلا فسيحدث الربا».

وقد نوقش موضوع القياس باستفاضة وبشكل مرض، إلى جانب أنواعه المختلفة، من قبل علماء مثل محمد بن أحمد السرخسي وعلي بن محمد البازداوي، وأبو حامد الغزالي في العديد من المؤلفات. كما تناول عثمان بن مصطفى الجليبولي القياس بالتفصيل في مؤلفه «المعنون» لتسهيل الميركات للوصول إلى علم الأصول.

وعند مناقشة القياس بشكل مقارن، لا يأخذ مؤلفنا في الاعتبار سوى المذهبين الحنفي والشافعي، ولا يشمل آراء المذاهب الأخرى وفي هذه الدراسة، ودون إجراء مقارنات مع مؤلفات أخرى، سيتم تقديم موضوع القياس كما ورد في مؤلف المؤلف المعنون «تشيلو الميركات» للوصول إلى علم الأصول» إلى الأوساط الأكاديمية المعاصرة، مع تقديم توضيحات عند الضرورة.

تشيلو ميركات الوصول إلى علم الأصول: هذا العمل هو الترجمة التركية العثمانية لكتاب «ميركات»، التي أعدها عثمان بن مصطفى الجليبولي (ت. 1136/1728). وتتألف هذه الترجمة من 322 صفحة، وهي ترجمة مفاهيمية أعدت بالاستفادة من كتاب «مرأة» أيضاً الفقرات المكتوبة بخط مائل داخل النص هي اقتباسات أخذها المؤلف من كتاب «مرأة». وقد كان أسلوب المؤلف المميز في عرض الموضوعات طوال عمله — وكأنه يحل لغزاً — أحد أسباب اختيار هذا الموضوع للدراسة. والغرض من دراسة موضوع معين من مثل هذا العمل هو تمهيد الطريق لتقديم العمل للقراء الأتراك المعاصرين وللعالم الأكاديمي الحديث.

الكلمات المفتاحية: الفقه، أصول الفقه، عثمان بن مصطفى الجليبولي، القياس، التسهيل.

Résumé Structuré:

L'objectif de cette étude est de mettre en lumière un auteur issu de la culture turco-islamique ainsi que l'une de ses œuvres. Contrairement à d'autres auteurs, Osman b. Mustafa al-Gelibolî a su intégrer avec brio la philosophie, la logique, la rhétorique et, le cas échéant, la psychologie dans son ouvrage. Tout en s'inspirant de ces disciplines, il a également abordé les questions subsidiaires de la jurisprudence islamique (furū' al-fiqh) ainsi que les principes de la jurisprudence islamique (uṣūl al-fiqh) d'une manière fluide et cohérente. Dans cette étude, la méthodologie s'attache à la manière dont l'auteur a tiré parti d'autres disciplines pour aborder les thèmes de son ouvrage, ainsi qu'au fait que, dans les présentations comparatives des écoles juridiques, seules les écoles hanafite et chafī'ite sont prises en considération. En conséquence, les approches de l'auteur concernant le qiyās (raisonnement analogique) ont été examinées et présentées.

Le fiqh est une discipline dynamique qui répond aux besoins de chaque époque et de chaque environnement dans lesquels évoluent les êtres humains. L'un des éléments fondamentaux qui confère ce dynamisme est la méthode du qiyās (raisonnement analogique), qui constitue l'une des quatre sources du droit islamique (al-adilla al-arba'a). Il est inconcevable que le fiqh reste figé face aux événements nouveaux et aux besoins émergents. En effet, les versets coraniques et les traditions prophétiques ont établi des principes généraux concernant les questions fondamentales liées à la vie humaine. Sur la base de ces principes fondamentaux, le rôle du qiyās est significatif pour démontrer l'efficacité et la pertinence du fiqh dans la résolution des problèmes et des évolutions modernes.

Il est possible d'établir, par le biais du qiyās (raisonnement analogique), une règle permettant de déterminer si l'exigence selon laquelle le blé et l'orge, en tant que marchandises soumises à la ribā, doivent être échangés en quantités égales et au comptant, s'applique également au maïs. En effet, le blé et l'orge sont tous deux des marchandises mesurées (biens keylî) et appartiennent à la même catégorie ; le maïs, de même, est une marchandise mesurée et partage cette même caractéristique sous-jacente. En d'autres termes, selon les Ḥanafîs, le maïs possède la cause effective ('illah) qui rend une marchandise soumise à la ribā. Par conséquent, le maïs doit également être échangé en quantités égales et de main à main ; sinon, il y aurait ribā.

Le sujet du qiyās a été abordé de manière exhaustive et satisfaisante, ainsi que ses différents types, par des savants tels que Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsi, Ali ibn Muhammad al-Pazdawi et Abou Hamid al-Ghazali dans de nombreux ouvrages. Osman b. Mustafa al-Gelibolî a également abordé le qiyās en détail dans son ouvrage intitulé Teshîlû'l-Mir'kât li-vusûl ilâ ilmi'l-uṣûl.

Dans son analyse comparative du qiyās, notre auteur ne prend en considération que les écoles juridiques hanafite et chafite. Il n'inclut pas les points de vue des autres écoles. Dans cette étude, sans établir de comparaisons avec d'autres ouvrages, le sujet du qiyās tel qu'il est présenté dans l'ouvrage de notre auteur intitulé **Teshîlû'l-Mir'kât li-vusûl ilâ ilmi'l-usûl** sera présenté au monde universitaire contemporain, avec des explications fournies lorsque cela s'avère nécessaire.

Teshîlû Mirkâtî'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl : cet ouvrage est la traduction en turc ottoman du *Mirkât*, réalisée par Osman b. Mustafa al-Gelibolî (mort en 1136/1728). Composée de 322 pages, cette traduction est une traduction conceptuelle (*mafhûmî*) élaborée en s'appuyant également sur le *Mir'ât*. Les paragraphes écrits en italique dans le texte sont des citations tirées par l'auteur du *Mir'ât*. Le style particulier de l'auteur dans la présentation des sujets tout au long de son ouvrage — presque comme s'il s'agissait de résoudre une énigme — a été l'une des raisons qui ont motivé le choix de ce sujet d'étude. L'objectif de l'étude d'un sujet particulier tiré d'un tel ouvrage est d'ouvrir la voie à la présentation de cet ouvrage aux lecteurs turcs contemporains et au monde universitaire moderne.

Mots-clés: Fiqh, Uşûl al-Fiqh, Osman b. Mustafa el-Gelibolî, qiyas, Teshil.

Resumen Estructurado:

El objetivo de este estudio es dar a conocer a un autor perteneciente a la cultura turco-islámica y una de sus obras. A diferencia de otros autores, Osman b. Mustafa al-Gelibolî incorporó con destreza la filosofía, la lógica, la retórica y, cuando procedía, la psicología a su obra. Al tiempo que se valía de estas disciplinas, también abordó las cuestiones secundarias de la jurisprudencia islámica (*furû' al-fiqh*) junto con los principios de la jurisprudencia islámica (*uşûl al-fiqh*) de una manera fluida y coherente. En este estudio, la metodología se centra en cómo el autor se valió de otras disciplinas al abordar los temas de su obra, y en el hecho de que, en las presentaciones comparativas de las escuelas jurídicas, solo se tienen en cuenta las escuelas hanafí y shafí. En consecuencia, se han examinado y presentado los enfoques del autor respecto al qiyās (razonamiento analógico).

El fiqh es una disciplina dinámica que responde a las necesidades de cada época y cada entorno en el que viven los seres humanos. Uno de los elementos fundamentales que proporciona este dinamismo es el método del qiyās (razonamiento analógico), que constituye una de las cuatro fuentes del derecho islámico (*al-adilla al-arba'a*). Es inconcebible que el fiqh permanezca estancado ante los nuevos acontecimientos y las necesidades emergentes. Esto se debe a que los versículos coránicos y las tradiciones proféticas han establecido principios generales sobre cuestiones fundamentales relacionadas con la vida humana. Partiendo de estos principios fundamentales, el papel del qiyās es significativo a la hora de demostrar la eficacia y la relevancia del fiqh a la hora de abordar los problemas y los avances modernos.

Es posible establecer una norma mediante el qiyās (razonamiento analógico) sobre si el requisito de que el trigo y la cebada, como productos sujetos a *ribā*, deban intercambiarse en cantidades iguales y al contado, se aplica también al maíz. Esto se debe a que tanto el trigo como la cebada son productos que se miden (mercancías *keylî*) y pertenecen a la misma categoría; el maíz, del mismo modo, es un producto que se mide y comparte la misma característica subyacente. En otras palabras, según los Hanafíes, posee la causa efectiva (*'illah*) que hace que un producto esté sujeto a *ribā*. Por consiguiente, el maíz también debe intercambiarse en cantidades iguales y de mano a mano; de lo contrario, se produciría *ribā*.

El tema del qiyās ha sido tratado de forma exhaustiva y satisfactoria, junto con sus diversos tipos, por eruditos como Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsi, Ali ibn Muhammad al-Pazdawi y Abu Hamid al-Ghazali en numerosas obras. Osman b. Mustafa al-Gelibolî también abordó el qiyās en detalle en su obra titulada *Teshîlû'l-Mir'kât li-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*.

Al analizar el qiyās de forma comparativa, nuestro autor tiene en cuenta únicamente las escuelas jurídicas Hanafí y Shafí. No incluye las opiniones de otras escuelas. En este estudio, sin establecer comparaciones con otras obras, se presentará al mundo académico contemporáneo el tema del qiyās tal y como aparece en la obra de nuestro autor titulada *Teshîlû'l-Mir'kât li-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, aportando explicaciones cuando sea necesario.

Teshilü Mirkâti'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl: Esta obra es la traducción al turco otomano de *Mirkât*, realizada por Osman b. Mustafa al-Gelibolî (m. 1136/1728). Con una extensión de 322 páginas, se trata de una traducción conceptual (*mafhûmî*) elaborada aprovechando también el contenido de *Mir'ât*. Los párrafos escritos en cursiva dentro del texto son citas extraídas por el autor de *Mir'ât*. El estilo característico del autor a la hora de presentar los temas a lo largo de su obra —casi como si resolviera un acertijo— ha sido una de las razones para elegir este tema de estudio. El propósito de estudiar un tema concreto a partir de una obra de este tipo es allanar el camino para dar a conocer la obra a los lectores turcos contemporáneos y al mundo académico moderno.

Palabras clave: Fiqh, Uşûl al-Fiqh, Osman b. Mustafa el-Gelibolî, qiyas, Teshil.

结构化摘要:

本研究旨在发掘一位属于土耳其-伊斯兰文化背景的作家及其作品之一。与其他学者不同，奥斯曼·本·穆斯塔法·盖利博利巧妙地哲学、逻辑学、修辞学以及适时运用心理学融入其著作之中。在借鉴这些学科成果的同时，他还以流畅连贯的方式，将伊斯兰教法分支（*furû' al-fiqh*）与伊斯兰教法原理（*uşûl al-fiqh*）结合起来进行论述。本研究的方法论重点在于探讨作者在论述其著作主题时如何借鉴其他学科，并着重指出在法学派的比较论述中，仅将哈乃斐学派和沙斐仪学派纳入考量。据此，本文对作者关于“类比推论”（*qiyās*）的方法进行了考察与阐述。

教法（*Fiqh*）是一门充满活力的学科，能够响应人类所处各个时期和各种环境的需求。赋予其这种活力的基本要素之一便是类比推理（*qiyās*）方法，这也是伊斯兰教法四大证据来源（*al-adilla al-arba'a*）之一。面对新事态和新兴需求，教法不可能停滞不前。这是因为《古兰经》经文和先知圣训已经确立了关于人类生活基本问题的普遍原则。基于这些基础原则，类比推理在证明教法应对现代问题和发展的有效性及相关性方面发挥着重要作用。

通过类比（*qiyās*），可以确定作为产生利息（*ribā*）商品的小麦和大麦必须等量、当场交换这一要求，是否也适用于玉米。这是因为小麦和大麦都是计量商品（*keylî goods*），属于同一类别；同样，玉米也是计量商品，具有相同的本质特征。换言之，根据哈乃斐学派（*Ḥanafîs*）的观点，玉米具备使商品受利息（*ribā*）约束的有效原因（*'illah*）。因此，玉米也必须以等量且当场交割的方式进行交换；否则，便会产生利息。

关于类比（*qiyās*）及其各种类型，穆罕默德·伊本·艾哈迈德·萨拉赫西、阿里·伊本·穆罕默德·帕兹达维和阿布·哈米德·加扎利等学者已在众多著作中进行了广泛而充分的讨论。奥斯曼·本·穆斯塔法·阿尔-杰利博利在其著作《*Teshilü'l-Mir'ât li-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*》中也详细论述了类比（*qiyās*）。

在比较讨论类比时，本文作者仅考虑了哈乃斐学派和沙斐仪学派的观点，未涉及其他学派的见解。本研究不与其他著作进行比较，而是将作者在《*Teshilü'l-Mir'ât li-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*》一书中阐述的类比（*qiyās*）主题介绍给当代学术界，并在必要时加以解释。

《*Teshilü Mirkâti'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*》：该著作是奥斯曼土耳其语版的《米尔卡特》（*Mirkât*），由奥斯曼·本·穆斯塔法·阿尔-格利博利（卒于1136/1728年）翻译而成。这部译作共322页，是在参考《米尔阿特》（*Mir'ât*）的基础上，采用概念性（*mafhûmî*）翻译方法完成的。正文中以斜体标出的段落，是作者从《米尔阿特》中引用的内容。作者在全书中呈现主题时独具一格风格——几乎如同解谜一般——正是选择此课题进行研究的原因之一。研究此类著作中的特定主题，旨在为向当代土耳其读者及现代学术界推介该著作铺平道路。

关键词： 教法（*Fiqh*）、教法原理（*Uşûl al-Fiqh*）、奥斯曼·本·穆斯塔法·埃尔-格利博利（Osman b. Mustafa el-Gelibolî）、类比（*qiyas*）、推演（*Teshil*）。

Структурированное Резюме:

Цель данного исследования — привлечь внимание к автору, представляющему турецко-исламскую культуру, и к одному из его произведений. В отличие от других авторов, Осман ибн Мустафа аль-Гелиболи умело вплетал в свои труды философию, логику, риторику и, где это уместно, психологию. Опираясь на эти дисциплины, он также бегло и связно обсуждал второстепенные вопросы исламского права (фуру' аль-фикх) наряду с его основополагающими принципами (усул аль-фикх). В данном исследовании методологический акцент сделан на том, как автор использовал достижения других дисциплин при рассмотрении тем своего труда, а также на том факте, что при сравнительном анализе правовых школ учитываются лишь ханафитская и шафиитская школы. Соответственно, были проанализированы и представлены подходы автора к киясу (аналогическому умозаключению).

Фикх — это динамичная дисциплина, которая отвечает потребностям каждого периода и каждой среды, в которой существуют люди. Одним из фундаментальных элементов, обеспечивающих эту динамику, является метод кияса (аналогичного умозаключения), который является одним из четырёх источников исламского права (аль-адилла аль-арбаа). Невозможно представить, чтобы фикх оставался неизменным перед лицом новых событий и возникающих потребностей. Это объясняется тем, что аяты Корана и пророческие предания установили общие принципы, касающиеся фундаментальных вопросов, связанных с жизнью человека. Исходя из этих основополагающих принципов, кияс играет важную роль в демонстрации эффективности и актуальности фикха при решении современных проблем и в контексте современных изменений.

С помощью кияса (аналогичного умозаключения) можно установить правовое правило относительно того, распространяется ли требование, согласно которому пшеница и ячмень, как товары, подпадающие под рибх, должны обмениваться в равных количествах и на месте, также и на кукурузу. Это объясняется тем, что и пшеница, и ячмень являются товарами, измеряемыми по весу (кейли), и относятся к одной и той же категории; кукуруза, аналогично, также является товаром, измеряемым по весу, и обладает той же основной характеристикой. Иными словами, согласно ханафитам, кукуруза обладает действительной причиной ('илла), которая делает товар подлежащим рибху. Соответственно, кукуруза также должна обмениваться в равных количествах и непосредственно из рук в руки; в противном случае возникнет рибх.

Тема кияса, а также его различные виды были подробно и исчерпывающе рассмотрены такими учёными, как Мухаммад ибн Ахмад ас-Сарахси, Али ибн Мухаммад ас-Паздави и Абу Хамид аль-Газали в многочисленных трудах. Осман ибн Мустафа аль-Гелиболи также подробно рассмотрел кияс в своём труде под названием «Тешилу'ль-Миркат ли-вусул ила илми'ль-усул».

Рассматривая кияс в сравнительном плане, наш автор учитывает только ханафитскую и шафиитскую школы права. Он не включает взгляды других школ. В данном исследовании, без проведения сравнений с другими трудами, тема кияса, представленная в работе автора под названием «Тешилу'ль-Миркат ли-вусул ила илми'ль-усул», будет представлена современному академическому сообществу с приведением пояснений там, где это необходимо.

«Тешилу'ль-Миркати'ль-Вусул ила Ильми'ль-Усул»: данная работа представляет собой перевод «Мирката» на османский турецкий язык, выполненный Османом ибн Мустафой аль-Гелиболи (ум. 1136/1728). Этот перевод, состоящий из 322 страниц, является концептуальным (мафхуми) переводом, подготовленным с использованием также и «Мираата». Абзацы, выделенные курсивом в тексте, представляют собой цитаты, взятые автором из «Мир'ат». Своеобразный стиль автора в изложении тем на протяжении всего труда — словно разгадывание загадки — стал одной из причин выбора данной темы для исследования. Цель изучения конкретной темы на основе такого труда заключается в том, чтобы открыть путь для представления этого труда современным турецким читателям и современному академическому миру.

Ключевые слова: фикх, усул аль-фикх, Осман ибн Мустафа аль-Гелиболи, кияс, тешиль.

संरचित सारांश:

इस अध्ययन का उद्देश्य तुर्की-इस्लामी संस्कृति से संबंधित एक लेखक और उनके एक रचना को प्रकाश में लाना है।

अन्य लेखकों के विपरीत, उस्मान बिन मुस्तफ़ा अल-गेलिबोलि ने अपने कार्य में दर्शनशास्त्र, तर्कशास्त्र, अलंकारशास्त्र और जहाँ उपयुक्त हो वहाँ मनोविज्ञान को कुशलतापूर्वक समाहित किया। इन विषयों से लाभ उठाते हुए, उन्होंने इस्लामी न्यायशास्त्र के उपविषयों (फुरू अल-फिक्ह) पर चर्चा करते हुए इस्लामी न्यायशास्त्र के सिद्धांतों (उसूल अल-फिक्ह) को भी प्रवाहपूर्ण और सुसंगत ढंग से प्रस्तुत किया। इस अध्ययन में, कार्यप्रणाली इस बात पर केंद्रित है कि लेखक ने अपने कार्य के विषयों को संबोधित करते हुए अन्य विषयों से कैसे लाभ उठाया, और इस तथ्य पर कि कानूनी संप्रदायों की तुलनात्मक प्रस्तुतियों में, केवल हनफ़ी और शफ़ीअ संप्रदायों को ही ध्यान में रखा गया है। तदनुसार, लेखक के कयास (तुलनात्मक तर्क) के दृष्टिकोणों की जांच की गई है और उन्हें प्रस्तुत किया गया है।

फ़िक्ह एक गतिशील अनुशासन है जो उन सभी अवधियों और परिवेशों की ज़रूरतों का जवाब देता है जिनमें मनुष्य मौजूद है। इस गतिशीलता को प्रदान करने वाले मौलिक तत्वों में से एक क्रियास (तुलनात्मक तर्क) की विधि है, जो इस्लामी कानून के चार स्रोतों (अल-अदिल्ला अल-अरबाअ) में से एक है। नए घटनाक्रमों और उभरती ज़रूरतों के सामने फ़िक्ह का स्थिर रहना अकल्पनीय है। ऐसा इसलिए है क्योंकि कुरआन की आयतों और पैगंबर की परंपराओं ने मानव जीवन से संबंधित बुनियादी मुद्दों के संबंध में सामान्य सिद्धांत स्थापित किए हैं। इन मौलिक सिद्धांतों के आधार पर, आधुनिक समस्याओं और विकासों को संबोधित करने में फ़िक्ह की प्रभावशीलता और प्रासंगिकता को प्रदर्शित करने में क्रियास की भूमिका महत्वपूर्ण है।

क्रियास (तुलनात्मक तर्क) के माध्यम से यह निर्णय लेना संभव है कि क्या गेहूं और जौ, जो रिबा-युक्त वस्तुएं हैं, के बराबर मात्रा में और मौके पर ही आदान-प्रदान करने की आवश्यकता मक्का पर भी लागू होती है। ऐसा इसलिए है क्योंकि गेहूं और जौ दोनों मापी जाने वाली वस्तुएं (केली माल) हैं और एक ही श्रेणी से संबंधित हैं; मक्का भी, इसी तरह, एक मापी जाने वाली वस्तु है और इसमें भी वही अंतर्निहित विशेषता है। दूसरे शब्दों में, हनफ़ियों के अनुसार, इसमें वह प्रभावी कारण (illah) मौजूद है जो किसी वस्तु को रिबा के अधीन करता है। तदनुसार, मक्के का आदान-प्रदान भी बराबर मात्रा में और हाथों-हाथ होना चाहिए; अन्यथा, रिबा हो जाएगा।

क्रियास के विषय पर मुहम्मद इब्न अहमद अल-सराखसी, अली इब्न मुहम्मद अल-पाज़दवी, और अबू हमीद अल-गज़ाली जैसे विद्वानों द्वारा अपनी कई रचनाओं में, इसके विभिन्न प्रकारों के साथ, विस्तार से और संतोषजनक रूप से चर्चा की गई है।

उस्मान बिन मुस्तफ़ा अल-गेलिबोलि ने भी अपनी रचना 'तेशिलुल-मिरकत ली-वसूल इला इल्म अल-उसूल' में कयास पर विस्तार से चर्चा की है। तुलनात्मक रूप से कयास पर चर्चा करते हुए, हमारे लेखक केवल हनफ़ी और शफ़ीअ फ़िक्ह संप्रदायों को ही ध्यान में रखते हैं। वह अन्य संप्रदायों के विचारों को शामिल नहीं करते हैं।

इस अध्ययन में, अन्य कृतियों से तुलना किए बिना, हमारे लेखक की कृति 'तेशिलुल-मिरकत ली-वसूल इला इल्मूल-उसूल' में प्रस्तुत किया गया क्रियास का विषय, जहाँ आवश्यक हो वहाँ व्याख्याओं के साथ, समकालीन शैक्षणिक जगत के समक्ष प्रस्तुत किया जाएगा।

तेशिलु मिरकातिल-वसूल इला इल्मिल-उसूल: यह ग्रंथ मिरकात का ओटोमन तुर्की अनुवाद है, जिसे उस्मान बिन मुस्तफ़ा अल-गेलिबोलि (मृत्यु 1136/1728) ने तैयार किया है। 322 पृष्ठों से युक्त यह अनुवाद मिरात से भी लाभ उठाकर तैयार किया गया एक वैचारिक (मफहूमी) अनुवाद है। पाठ में इटैलिक में लिखे गए पैराग्राफ लेखक द्वारा 'मिरात' से लिए गए उद्धरण हैं। अपने पूरे काम में विषयों को प्रस्तुत करने की लेखक की विशिष्ट शैली—लगभग एक पहेली सुलझाने की तरह—इस विषय को परीक्षा के लिए चुनने के कारणों में से एक रही है। इस तरह के काम से किसी विशेष विषय का अध्ययन करने का उद्देश्य समकालीन तुर्की पाठकों और आधुनिक शैक्षणिक जगत के लिए इस काम को पेश करने का रास्ता खोलना है।

कीवर्ड: फ़िक्ह, उसूल अल-फिक्ह, उस्मान बिन मुस्तफ़ा अल-गेलिबोलि, क्रियास, तेशिल।

Yapılandırılmış Özet:

Bu çalışmanın amacı, Türk-İslam kültürüne mensup bir müellifi ve onun eserlerinden birini gün yüzüne çıkarmaktır. Osman b. Mustafa el-Gelibolî, diğer müelliflerden farklı olarak eserinde felsefe, mantık, belagat ve gerektiği yerlerde psikolojiden ustalıkla yararlanmıştır. Bu disiplinlerden istifade ederken, İslam hukukunun fûrû meselelerini, usûl-i fıkıh ilkeleriyle birlikte akıcı ve tutarlı bir şekilde ele almıştır. Çalışmanın metodolojisi, müellifin eserindeki konuları işlerken diğer ilim dallarından nasıl yararlandığı ve hukuk ekolleri arasındaki karşılaştırmalı sunumlarda yalnızca Hanefî ve Şâfiî mezheplerini dikkate aldığı hususları üzerine kurulmuştur. Bu doğrultuda müellifin kıyas konusundaki yaklaşımları incelenerek ortaya konulmuştur.

Fıkıh, insanların var olduğu her dönem ve ortamın ihtiyaçlarına cevap veren dinamik bir ilim dalıdır. Bu dinamizmi sağlayan temel unsurlardan biri, İslam hukukunun dört temel delilinden (edille-i erbaa) biri olan kıyas yöntemidir. Yeni ortaya çıkan olaylar ve ihtiyaçlar karşısında fıkıhın durağan kalması düşünülemez. Zira Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri, insan hayatıyla ilgili temel meseleler hakkında genel ilkeler ortaya koymuştur. Kıyasın rolü ise bu temel ilkelerden hareketle fıkıhın günümüz problemleri ve gelişmeleri karşısındaki etkinliğini ve geçerliliğini ortaya koymak bakımından büyük önem taşımaktadır.

Ribâya konu olan mallardan buğday ve arpanın eşit miktarda ve peşin olarak mübadele edilmesi şartının mısır için de geçerli olup olmadığı hususunda kıyas yoluyla hüküm tesis etmek mümkündür. Çünkü buğday ve arpa, ölçülebilen (keylî) mallardan olup aynı kategoriye girmektedir. Mısır da ölçülebilen bir mal olması bakımından aynı vasfı taşımaktadır. Başka bir ifadeyle Hanefîlere göre mısır, bir malın ribâya konu olmasını gerektiren illet vasfına sahiptir. Buna göre mısırın da eşit miktarda ve peşin olarak mübadele edilmesi gerekir; aksi takdirde ribâ meydana gelir.

Kıyas konusu, Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, Ali b. Muhammed el-Pezdevî ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî gibi âlimler tarafından çeşitli eserlerde türleriyle birlikte geniş ve doyurucu bir şekilde ele alınmıştır. Osman b. Mustafa el-Gelibolî de Teshîlû'l-Mir'ât li-vusûl ilâ ilmi'l-usûl adlı eserinde kıyasa ayrıntılı biçimde yer vermiştir.

Müellifimiz kıyası karşılaştırmalı olarak ele alırken yalnızca Hanefî ve Şâfiî mezheplerini dikkate almakta, diğer mezheplerin görüşlerine yer vermemektedir. Bu çalışmada ise başka eserlerle karşılaştırma yapılmaksızın, müellifin Teshîlû'l-Mir'ât li-vusûl ilâ ilmi'l-usûl adlı eserinde ele aldığı kıyas konusu, gerektiği yerlerde açıklamalar yapılarak çağdaş akademik dünyaya tanıtılacaktır.

Sonuç olarak müellimiz Gelibolî kıyası ele alırken diğerlerinden farklı olarak felsefe, mantık, belagat, ve yeri geldikçe diğer fennî ilimlerden faydalanmıştır. Bu usul Gelibolînin konuları ele alış biçimi bakımından alışla gelmişin dışında bir yaklaşım olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü, Osman b. Mustafa el-Gelibolî, Kıyas, Teshil.



Qiyas in Osman b. Mustafa al-Gelibolî's work titled "Teshîlû'l-Mir'kât livusûl ilâ ilmi'l-usûl

Introduction

Fıkıh insanın olduğu her dönemin her ortamın ihtiyaçlarına cevap veren canlı bir ilimdir. Ona bu canlılığı veren temel unsurlardan biri de edille-i erbaadan biri olan kıyas metodudur. Fıkıhın yeni olaylar ve ihtiyaçlar karşısında donuk kalması düşünülemez. Zira ayet ve hadislerde hayatı ilgilendiren temel konular hakkında genel prensipler konulmuştur. Bu temel prensiplerden hareket ederek modern problemler ve gelişmeler karşısında fıkıhın etkinliğini ortaya koyma konusunda kıyasın etkisi önemlidir. Meselâ Resulullah döneminde yetiştirilmeyen fakat daha sonraki dönemlerde 15. yy.'ın sonlarından itibaren Amerika'dan yayılan mısır basit bir örnek verilebilir. The Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) said: *"Gold for gold, equal to the same amount, cash payment; any excess is usury; silver for silver, equal to the same amount, cash payment; any excess is usury; wheat for wheat, equal to the same amount, cash payment; any excess is usury; salt for salt, equal to the same amount, cash payment; any excess is usury; barley for barley, equal to the same amount, cash payment; any excess is usury; dates for dates, equal to the same amount, cash payment; any excess is usury. When the classes change, sell as you wish, provided it is cash payment, (Müslim, Musâkât, 17; Buhârî, Buyu', 76-78)"* commanded. It is possible to determine by analogy whether the requirement for equal amounts and immediate payment of wheat and barley, which are considered usurious goods, also applies to corn. This is because wheat and barley are both considered usurious goods and are of the same kind, and corn is also considered usable goods and shares the same kind. According to the Hanafî school, it carries the condition of usury, and accordingly, corn should also be sold in equal amounts and immediately; otherwise, usury occurs (Gelibolî, 1288, p. 322).

In his comparative analysis of analogy (qiyas), our author has considered only the Hanafî and Shafi'i schools of thought. He has not included the views of other schools. This research will present the topic of analogy as presented in our author's work, "Tashil al-Mirqat livusul ila ilm al-usul, without comparison to other works, and will offer further explanations as needed to the contemporary academic world.

Teshîlû Mirkâti'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl: This is the Ottoman Turkish translation of Mirkât by Osman b. Mustafa el-Gelibolî (d. 1136/1728). This 322-page translation is a conceptual translation, drawing upon Mirkât itself. The italicized paragraphs within the text are quotations from Mirkât by the author. The author's use of a riddle-like style in addressing the themes prevalent throughout the work served as the basis for this discussion. The aim of tackling this particular topic from such a work is to open the door to making the work accessible to modern Turkish and the contemporary academic world.

1. Analogy (Qiyas)

The most important purpose of methodology, and the basis and method for matters related to its branches, is analogy (qiyas). In its dictionary meaning, it means to appreciate or compare. When someone says, "Measure and equate a horseshoe with a horseshoe," they mean, "Compare a horseshoe with a horseshoe." If they want to say that one thing is not equal to another, they say, "One thing cannot be compared to another."

It is similar to the poet saying: "O generous one, beware of things that defile honor/The words of every vile person are not comparable to yours," meaning, they are not your equals.

The conjunction of analogy is the letter "ب". In terminology, it is used with the word "على" to convey the meaning of "إِنِّتْنَا" (we have established). This is because it is used to base a legal analogy, not to establish a pre-existing ruling. In this case, it is used to indicate that it is based on a reason, and to imply avoiding something for the sake of expediency.

وشرعاً ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الاخر بالرأى

According to Islamic law, it is the process of determining, through reason (opinion), the ruling of one of the two things mentioned because its underlying reason is also found in the other.

Legal analogy (Qiyas): It is the process of establishing and proving, through reason, a similar ruling found in the Quran and Sunnah due to the similarity of underlying reasons. The word "ابانة" (to establish/provide) indicates that the one who establishes the optional analogy is the one who establishes it, and it is not a newly discovered concept. Because, although seemingly the thing that establishes the ruling is the evidence of the original upon which the analogy is made, in reality, the necessity of the ruling and what it establishes is the eternal will of God Almighty. The preferred meaning of the word "misl" (similar) in ruling and underlying reason is that it is impossible for the meaning relating to a person to coexist in two separate contexts. The reason for using the expression "احد المذكورين" instead of "احد شيئين" is so that the analogy can be applied comprehensively to the existence of things that are present, the existence of things that are not present, the non-existence of things that are not present, and even the non-existence of non-existences. Examples are written in Mir'at and others. The expression "بالرأى" is related to the word "ابانة" and "بالرأى" is intended to distinguish it from the meaning of the text, since it is a form of interpretation (el-Geliboli, 1288, s. 204).

و هو حجة بالكتاب و السنة و الاجماع و نفاه الظاهرية فبعضهم مطلقاً و بعضهم فى الشرعيات.

"This is evidenced by the Quran, Sunnah, and consensus. The Zahirites reject it; some of them reject it completely, while others reject it in matters of judgment."

The fact that the evidence for analogy (qiyas) is established by the Book of Allah, the Sunnah of the Messenger of Allah, and the consensus of the Ummah is explained in the مقدمة (preface) of the book.

Some of the Zahiriyya school of thought absolutely rejected analogy (qiyas), saying that reason has no place for interpreting or rejecting something based on its likeness. Others specifically denied its occurrence in rulings. Analogy consists of establishing a similar ruling in a secondary matter based on a common underlying reason (illat) between them, and applying it to other matters. This reason does not have to be solely based on the literal meaning. For example, the hadith of the Prophet (peace and blessings be upon him), "Wheat is for wheat, in measure and in cash; any excess is usury" (Muslim, "Musâkât," 17; see also Bukhari, "Buyû," 77-80), is similar. That is, when you sell wheat for wheat, sell it while the measures are the same; any excess is haram (forbidden). For instance, it is not permissible for the good to be one measure and the bad to be one and a half measures; in this case, half a measure would be haram. It is established by textual evidence that the

qualities of novelty and badness are not considered in the case of excess. The ruling on similarities is based on form and meaning, which in turn is based on measure and type. The Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) indicated the genus with the phrase "الحنطة بالحنطة" (the type of genus) and the form with the phrase "مثلا بمثل" (likeness of likeness). Thus, quantity and genus become the cause of causes, and the ruling is attributed to the cause, as well as to the cause of the causes. This is also the case in Menarda and its commentary.

Accordingly, we said that when the ruling on usury mentioned in the text is applied to rice, that is, in the sale of rice, it is only the amount that is forbidden; any excess is forbidden. Apply this analogy to other things measured by container and those measured by weight.

وله شرط و ركن و حكم و دفع. اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصاً بحكمه بالنص.

For analogy (qiyas), there are conditions, pillars, rulings, and impediments. Its condition is that the original text is not specific to the ruling. For analogy, there are conditions, pillars, rulings, and impediments (el-Geliboli, 1288, p. 205).

2. Conditions for Analogy:

The conditions for analogy and related situations can be expressed as follows:

1- The condition is that the ruling of the original text before the analogy must be comparable to it, and it must not be specific to that ruling by any other text. The acceptance of the sole testimony of Huzayma (may Allah be pleased with him) from among the Companions is exemplified by the hadith of the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him): "Whoever Huzayma testifies for, he is sufficient" (Sunan Abu Dawud, Shahadat, 3607). This specific situation is similar to the verse from the Holy Quran: "And appoint two witnesses from among your men" (Al-Baqara, 2:282). Because all texts emphasize the necessity of paying attention to the number of witnesses and require that the testimony of a single person not be accepted. Therefore, the specificity of the aforementioned ruling to Huzayma, contrary to analogy, has been established; this is a well-known event.

For analogy (qiyas) not to deviate from its path, that is, for it not to be subject to analogy due to situations such as the meaning and reason of legal quantities not being grasped by reason, or for it to be an exception to the rule "like all people," or for it to be a legal ruling that was established for the first time and whose meaning is clear (al-Geliboli, 1288, 205), but which has no precedent, or for which there is no textual evidence, and which is established by one of the legal proofs or by a more hidden proof that has not changed when it is transferred to a similar derivative, then the ruling to be analogized must be established by one of the legal proofs or by a similar derivative that has not changed, and there must be no textual evidence regarding it.

2. The second condition for analogy (qiyas) is that the original ruling must be far removed from methods of analogy such as those involving legally prescribed quantities whose meaning and reason cannot be understood or reasoned with, meaning it is outside the scope of analogy and not inclined towards it. The number of rakats, the amount of zakat to be given, the amounts of hadiths, and the meaning and reason of expiations are such that no other ruling can be applied to them by analogy because they are incomprehensible and cannot be reasoned with. Even the case of eating or drinking unintentionally during Ramadan fasting is not an exception to the methods of analogy. That is, the fast continues even if one eats or drinks unintentionally. This ruling is established by the hadith of the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him): "Complete your fast, for Allah has certainly fed and given you drink" (Sahih al-Bukhari, Sawm, 1933; Sahih al-Muslim, Sawm, 1155). The analogy here is that the fast does not continue. Because fasting is about abstaining from stomach and sexual desires. Accordingly, the fact that eating and drinking by someone who forgets does not invalidate the fast is established by textual evidence, contrary to analogy. This does not apply to someone who forgets to eat or drink during Ramadan due to coercion or error, regarding whether this invalidates the fast. A ruling established for the first time in Islamic law, and without precedent,

cannot be analogized to another ruling, even if it is not excluded from the path of analogy. This ruling may be one whose meaning and reason are known, such as the permission for travel being granted due to hardship, or it may be one whose reason is unknown, such as the obligation of blood money to relatives/aqila (those who have committed a crime).

3- Analogy (Qiyas) is a ruling that extends to other issues and situations, and it must be a legal ruling established by one of the three principles (Quran, Sunnah, consensus) or by istihsan, which is a form of subtle analogy (khafi qiyas). It is the application of a legal ruling, for which there is a clear textual basis, to a similar matter for which there is no textual basis. This condition appears to be a single condition, but in reality, it consists of six conditions.

- a) The ruling must be transitive
- b) It must be a Sharia ruling
- c) The ruling must be established by textual evidence
- d) The transitive ruling must be present in both primary and secondary matters without being altered
- e) Comparing a secondary matter to a primary matter
- f) There must be no textual evidence regarding the secondary matter (el-Geliboli, 1288, p. 206).

"Comparison alone does not prove a statement." فلا يثبت اللغة بالقياس

In conclusion, the author, by expressing the conditions in the aforementioned condition and aiming to subdivide each into sub-branches, stated, "فلا يثبت" (it does not establish). Accordingly, language is not established by analogy. This means that the Shafi'is, using legal analogy, first proved the evidence of the names and then allowed the regulation of rulings upon them. For example, the name "hamr" refers not to its existence and prohibition as grape juice, but to its strong intoxicating effect. In this case, this is the connection of the evidence. Its naming as causality is the effect of its intoxicating nature. Even in our context, the formation of nabiz means that the name "hamr" is also used in our context. Accordingly, since hamr is haram, nabiz is also haram, and drinking it in small or large quantities necessitates punishment as if one has confused the mind (al-Geliboli, 1288, p. 206).

Therefore, if the validity of analogy (qiyas) is conditional upon the ruling of the thing being analogized being also being legally binding, then the affirmation of names and words through legal analogy becomes invalid, while their abrogation is valid. "And the abrogated ruling does not apply to others." This is because the original ruling in the matter being analogized, while valid from a legal perspective, is not permanent and therefore does not extend to others.

"And the ruling established by analogy cannot be transferred to another. Because if the reason for the analogy is the same in both things being compared, the common link disappears; if it is not the same, one of the things being compared becomes invalid. Because the valid reason in a principle is one of two reasons. If, based on the reason of measure and type, an analogy is made to wheat regarding the prohibition of usury in corn, and then another thing is attempted to be compared to corn, and if the said reason is not found in that thing, then the analogy of that thing to corn is not valid because the reason for the ruling disappears (el-Geliboli, 1288, p. 207).

و لا يقال الذمی اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم.

It cannot be said that a Zimmi has the capacity to divorce, therefore, like a Muslim, he also has the capacity to make a vow of zihar.

It is not said that a zimmi, while capable of divorce, is also capable of zihar (a form of divorce) like a Muslim. That is, according to the Hanafī school, a zimmi's zihar is not valid. Therefore, it is forbidden for a zimmi who has made a zihar to have sexual relations with his wife. However, according to the Shafi'i school, a zimmi's zihar is valid like that of a Muslim; however, having sexual relations with his wife afterward is forbidden. This is because the ruling of zihar is the prohibition of sexual relations. Therefore, they say that a zimmi is like a Muslim in terms of being subject to the prohibition, and his zihar is valid. The Hanafis respond by saying that the primary ruling in zihar is that of a Muslim, and the zimmi's zihar is a secondary ruling, and its ruling is a modification by adding a causal element to the primary ruling. This is because the ruling requires expiation, and this prohibition does not end with expiation. A secondary ruling strengthens the prohibition. That is, it is a prohibition that cannot be resolved through expiation. Since a zimmi is not eligible for expiation, any change in the aforementioned reason does not make a zimmi eligible for zihar by comparing them to a Muslim (el-Geliboli, 1288, p. 207).

“ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم الإفطار” / “İftar etmeme halinde hata unutmaya dahil edilmez.”

Error is not considered forgetfulness in the case of not breaking the fast, as it is not similar to forgetfulness. This is because the excuse for making a mistake is of a lower degree than the excuse for forgetfulness. "Cash forward sale is not permissible compared to a deferred forward sale," and cash forward sale is not permissible compared to a deferred forward sale. This is because the hadith narrated by the Prophet (peace and blessings be upon him) regarding forward sale contains the phrase "الى اجل معلوم" (to a known term), which is a clear condition regarding the determination of time in forward sale. Therefore, comparing cash forward sale to deferred forward sale is not permissible (el-Geliboli, 1288, p. 207).

It is known that the author's statement, "there is no textual evidence on this matter," when explaining the conditions of analogy (qiyas), does not require further clarification on the condition that analogy does not alter the ruling of the textual evidence. Because the meaning of the aforementioned statement is that there is a textual evidence indicating that the ruling applies or does not apply to something else. According to this explanation, the author answers the question posed by the jurists regarding the statement, "If analogy does not alter the ruling of the textual evidence" (al-Geliboli, 1288, p. 207), by stating, "The small amount of food/wheat/food is not specified by the Prophet's (peace and blessings be upon him) saying: 'Do not sell food unless it is in equal quantities.' The intended meaning here is equality in quantity, not just in quantity." That is, the smallness of the amount of food is not specified in the aforementioned hadith of the Messenger of Allah by the smallness of the quantity; however, if equality refers to equality in measure, this is considered in the case of something large, not in something small. The question is: While there is a hadith in which the Prophet (peace be upon him) stated generally for both small and large quantities, you have deemed the situation of inequality in food, the sale of something small for something small, permissible on the grounds of quantity. However, the reason for usury is quantity and type. There is no usury in selling a handful for two handfuls. Therefore, the argument that usury does not occur in selling a small amount of food with another small amount without equality contradicts the text. In this case, we find the explanatory answer permissible, which is the analogy permitted by the text in the specific case, and the equality referred to is the equality in quantity/measurement according to consensus. The concept of equality in terms of quantity/measurement is conceived in the case of abundance, not in the case of scarcity. This is because the Prophet Muhammad's (peace be upon him) statement, "Except for equalness with equalness," implies that equality refers to "legal equality." The legally accepted equality in food is based on quantity/measurement. This is conceived in the case of abundance, not in the case of scarcity. Therefore, the generality of the aforementioned equality in terms of quantity and scarcity is not accepted. As a matter of fact, when it is said “لَا تَقْتُلْ حَيَّوَانًا إِلَّا بِالسَّيْفِ” it means “لَا تَقْتُلْ حَيَّوَانًا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَقْتُلَ بِالسَّيْفِ إِلَّا بِالسَّيْفِ” / “By nature This means, "Do not kill an animal that kills with a knife unless you kill it with a knife yourself." Accordingly, animals that are

killed with a knife, such as lice, fleas, and fish, are not included in the prohibition against killing animals with a knife (el-Gelibolî, 1288, p. 208).

Regarding the second question posed concerning the aforementioned condition, the author, in his rejection, stated, "As for the poor person's right being waived from the property, this is indicated by the text, not by the evidence of need." The explanation for the second question is as follows: In your interpretation of the obligatory zakat, you have altered the ruling of the text indicating the necessity of paying the value of the animal itself to meet the needs of the poor, by comparing it directly to the animal itself. You have changed the wisdom behind the text indicating its obligation, meaning you have interpreted what Allah Almighty has made obligatory for camels as the saying of the Prophet (peace and blessings be upon him), "فِي خُمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ" / "one sheep is given as zakat for every five camels" (Sahih al-Bukhari, Kitab al-Zakat, 1454, 1455; Sahih al-Muslim, Kitab al-Zakat, 979), thus reducing the poor person's right to the sheep itself. While you were binding it, you justified it with money, thereby canceling the rights of the poor who were bound to the sheep and allowing them to be paid its value by analogy; this is changing the ruling of the text you rejected.

The answer given is that the alteration of the text is not due to a reason, but rather to the indications of the texts concerning the compensation related to the sustenance of the servants (al-Gelibolî, 1288, 208) and the obligation of zakat on the wealth of the rich and its spending on the poor.

The explanation is as follows: Zakat is an act of worship, and worship is inherently a right of Allah. Therefore, Zakat was not initially ordained for the poor; rather, it is the spending of that wealth on the poor, the fulfillment of their rights, and the fulfillment of the promise given regarding their sustenance. Undoubtedly, because the needs of the poor are diverse, giving the sheep itself does not fulfill their needs; it fulfills them only through the absolute cost. Since Allah Almighty commanded the wealthy to spend the Zakat on their wealth, which belongs solely to Him, the command, expressed as their rights being fulfilled through absolute cost, indicates that this type of exchange is permissible. In this case, it becomes clear that the permission to omit the name "sheep" is from Allah Almighty and does not require any evidence; the mention of the sheep is for the convenience of the person obligated to pay Zakat. For paying Zakat from the same type of wealth is easier and more readily available to them. The quantity of the sheep is also different from what is obligatory; its value is determined according to that quantity. After this, if the obligation of sheep is established by textual evidence and the permission to change it is also established by the indication of textual evidence, what is meant by bringing evidence due to necessity and what is meant by the thing that is replaced? In answering this question, the author (may Allah have mercy on him) said, "This expression is to show that a hadith is suitable for explaining a similar situation." That is, the justification due to necessity is to explain the suitability of the hadith to prove the existence of a similar property. What is actually meant here is that the aforementioned justification is another ruling, which is that sheep is suitable for spending on the poor; it is expressed to explain this. This is not a ruling that is inherently established and impossible to justify with evidence, but rather a Sharia ruling established by the indication of textual evidence, provided that it is obligatory. Because what is intended by it is a freedom that has been reintroduced after it was abolished in previous nations. When giving a sheep to the poor became a religious obligation, we justified this by arguing that the sheep given to the poor must be suitable for their needs or must meet their requirements. Furthermore, we made the value of the sheep more suitable for spending on the poor, as the need for value is stronger and value is more appropriate for meeting needs. (el-Gelibolî, 1288, p. 209)

In conclusion, there are three rulings on this matter. Firstly, the obligation to provide evidence; secondly, the permissibility of presenting evidence; and thirdly, the suitability of providing evidence for distributing sheep to the poor. Since there is no text indicating that sheep are unsuitable,

presenting evidence later does not constitute altering the text. Rather, the alteration of the text indicating the obligation to provide sheep is based on the indication of the text commanding the payment of the poor's due (al-Gelibolî, 1288, p. 209). This is an argument that arises together with the other ruling, and the purpose is achieved because of that justification. This is the meaning of the author's previously mentioned statement, "the alteration is accompanied by the argumentation, not based on it."

3. Kıyasın Rüknu ve Kıyasın Aslının Açıklaması

و اما ركنه فاربعة الاصل و الفرع و حكم الاصل و الجامع. و اما حكم الفرع فثمرته. اما الاصل فالمحل المشبه به و قيل دليله. و اما الفرع فالمحل المشبه به و قيل حكمه و اما حكم الاصل فما افاده النص او الاجماع او الاستحسان. و اما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علماً على حكم النص مما اشتمل عليه و جعل الفرع نظيراً له في حكم بوجوده فيه.

The pillars of analogy (qiyas) are four: the original, the derivative, the ruling of the original, and the element that brings them together. The ruling of the derivative is the result of the analogy. The original is the place where the thing being compared is located; it has also been said to be its evidence. The derivative is the place where the thing being compared is located; it is its ruling. As for the ruling of the original, it is what the text, consensus, or istihsan expresses. The common element, called the cause (illat) determined for the ruling of the text, is that which is determined as the basis of the ruling from among the elements contained in the text. Because of this cause, the derivative is also considered similar in ruling because it contains the same cause.

The pillars of analogy (qiyas) are four: the original, the derivative, the ruling of the original, and the common aspects. The ruling of the derivative is its result, not a pillar. The location of the original is the object of comparison, like rice. According to some scholars, the original is the ruling of the analogy, as in the prohibition of excess, while according to others, it is the evidence, as in the hadith on interest. The ruling of the original is the ruling expressed by the text, consensus, or istihsan, which is a hidden analogy. The common characteristic, called the cause (illat), is the characteristic that is indicated by the text's ruling, whether in terms of form or implication. The common characteristic is an indication of the text's ruling and not the cause because it is a requirement of the rulings, a requirement of the eternal will. However, it is unseen to us; since we cannot fully comprehend it, the causes of the religious rulings have been determined to provide ease in the actions of the servants. Therefore, the fact that the ruling is obligatory according to these reasons means that there are reasons that seemingly necessitate the ruling, just as "Allah has only made it this way, not by Himself," and the similarity between the ruling of the text and the ruling of the derivative is due to the attribute of the original being found in the derivative (el-Gelibolî, 1288, p. 210).

”و يكون وصفاً لازماً او عارضاً وجلياً و خفياً واسماً و حكماً و مركباً و مفرداً و منصوباً و غيره“ / It can be a description in the form of a necessary or temporary, explicit or implicit, as a noun or as a ruling, compound or simple, defined by text and others.

The characteristic that serves as the basis for analogy is sometimes an inseparable part of a characteristic determined by textual evidence; the price-to-value ratio of gold and silver is an example of this. We justify the obligation of zakat by reaching the nisab amount through the reason of price-to-value ratio, and we say that zakat is obligatory even in matters for which there is no textual evidence, according to what arises from this, just as zakat is obligatory in matters for which there is no textual evidence. This practice is not invalid even if gold and silver are for ornamentation. The disagreement regarding price-to-value ratio has been used as evidence in the case of usury. In our opinion, this justification is invalid because it is based on an incomplete reason. In our view, the justification we have made regarding price-to-value ratio and zakat is correct because its ornamental quality also affects other things. What is meant by price-to-value ratio is that gold and silver are a measure that determines the value of goods, and this value changes according to the circumstances (el-Gelibolî, 1288, p. 210).

Because it is permissible to sell grains that are in a state of disposition by weight, the reason for analogy sometimes becomes an incidental characteristic, as in the case of interest in the case of grains in a state of disposition (al-Gelibolî, 1288, p. 210). Sometimes it becomes a clear characteristic, as in "their presence around us." That is, the Prophet's saying, "The cat's droppings are pure because they are among the pure ones" (سُورَةُ طَاهِرٍ لِّأَنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ) Because it is one of those who circulate among us (Sunan Abu Dawud, Kitab al-Tahara, 75; Sunan Nasai, Kitab al-Tahara, 68); it is like the "طواف" in the hadith. Sometimes it is also subtle, as in "measure" and "type". Sometimes it is also subtle, as in the hadith of the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) when women ask about istiḥaza; تَوَضَّئِي وَصَلِّي وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ فَإِنَّهَا دَمٌ عِرْقٍ أَفْجَرٍ / "Perform ablution and perform prayer, even if blood drips on the mat, because it (the blood) is blood from a burst vein (Sunan-i Abu Dawud, Kitābu't-tahâret, 287; Sünen-i İbn Mâce, Kitābu't-tahâret, 621) As in the hadith, it is a generic noun. The word "دَم" used here is a generic noun. Even with a subsequently acquired quality, it is a consequence of the previous fracture. What is meant by the cause being a generic noun is that the ruling depends on the meaning that exists with it. The absence of what is outside of the intended meaning is like the flow of blood.

The ruling is not a noun whose meaning varies in dictionaries. Sometimes, as in the case of the hadith in Hasami, the reason for the analogy is a ruling from among the Sharia rulings. When Hasami asked the Messenger of Allah about debt to Allah Almighty, the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) answered by comparing it to the debt of a slave and the incomplete performance of Hajj from one's father; these are the two reasons for the analogy between them. Deyn is a Sharia ruling because it is a characteristic established in the liability. Sometimes it is singular, like the price, and sometimes it is based on textual evidence, and sometimes it is based on things outside of textual evidence (el-Gelibolî, 1288, p. 211).

و الأصل في النصوص قيل عدم التعليل إلا بدليل. وقيل للتعليل بكل وصف يمكن إلا لمانع، وقيل بتمييز. فبعض الشافعية إلا حالة و بعضهم شهادة الأصول. و عندنا لا بد قبل المميز من كونه مفضلاً في الجملة. و لا يجوز تعليلنا بالقاصرة و لا بما اختلف في وجوده في الفرع أو الأصل أو ثبت الحكم في الأصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة و لا بما مع الفارق

It has been said that the principle regarding texts is that they should not be attributed with a cause unless there is evidence. Another view, however, states that attributing a cause with any characteristic is permissible unless there is a prohibiting impediment. This is said for the purpose of distinction. Some Shafi'is said "depending on the situation," while others said "by the testimony of the principles." In our view, before a distinguishing characteristic, that characteristic must be generally preferable. Furthermore, it is not permissible to attribute a ruling solely based on a "kasira" It is not permissible to attribute a reason to something based on a characteristic whose existence is disputed from the perspective of fer or asil, or in cases where the ruling is established by consensus in its essence but its underlying reason is disputed, or based on differing underlying reasons (el-Gelibolî, 1288, p. 211).

In texts where the underlying reason (cause) is not specified, the principle is that no explanation is given. However, if there is evidence indicating that the text itself is the cause, then a justification (ta'lil) can be given. According to some, the principle in texts is to justify the ruling with a characteristic from among those encompassed by the text that is consistent with the ruling. However, if this characteristic contradicts a text or consensus, or conflicts with other attributes, then the ruling cannot be justified with that characteristic. According to some scholars, the principle in texts is to justify the underlying reason; however, justification is not with every characteristic, but with a characteristic that distinguishes it from other characteristics, because justification with the unknown is invalid. Some Shafi'i scholars accepted the concept of "allegation" (ilah), meaning that it is the characteristic that distinguishes the attribute that is the cause from other characteristics, thus inspiring the mind with the idea that it is suitable to be the cause. As a result, the relationship between the ruling and the underlying cause (al-Gelibolî, 1288, p. 211) is initially established through a

connection, and the underlying cause is determined in essence. Some scholars have also said that the mere mention of the attribute is not sufficient; rather, it must be followed by a review of procedural principles. That is, when compared with Sharia law, that attribute must be in accordance with it, far from contradiction or opposition to Sharia law, just as it is stated that "Zakat is not obligatory on male horses." The mere mention of the attribute and the testimony are the minimum requirements for establishing the underlying cause through a distinguishing characteristic. For what is deemed appropriate is in the position of a hypothetical witness; presenting it with the actual evidence in mind is a form of confirmation in the presence of the one who confirms it (al-Geliboli, 1288, p. 212).

According to some scholars, the basis for the control of all procedural rules is not obscure. The impossibility or difficulty of performing the matter (in question) is, according to the Hanafi school, the primary cause of the ruling in the Quran, Sunnah, and consensus. That is, the ruling must be related to the characteristic that serves as the cause. It is not valid to justify a ruling with every characteristic unless there is an impediment; there must be evidence that distinguishes and identifies that characteristic from others, and this evidence must clearly be from the texts whose cause has been identified, not from the texts of worship. For example, each of the rulings in a text is suitable to be a cause. If the five obligatory characteristics are not present, there must be clear evidence that distinguishes and identifies the characteristic that serves as the cause, such as wheat, from other characteristics that are suitable to be a cause. Wheat encompasses five characteristics: being small, being milled, existing, being a body, and being a thing. Each of these is suitable to be a cause for the ruling of usury. However, the Prophet's ruling, "al-ḥanḥa ḥanḥa," is evidence that the cause of usury is quantity and type. Therefore, quantity and type have become the distinguishing and determining factors for the cause among other attributes. The opponent must also know that the text is defective, or there must be evidence that necessitates the opponent to accept that the text is actually defective. Because texts are of two kinds: some are devotional, and some have a determined cause. The issue under discussion may be devotional; the text may not have a determined cause. In this case, the opponent must first prove that the text is defective to be binding, and only then should the determination of the cause be undertaken. However, the essential thing in texts is that the cause can be determined; mere words are not sufficient. Since the aforementioned words are not suitable for binding, *Istishab* is not sufficient to make the opposing view binding; Perhaps the evidence for the disputed ruling, the evidence for the text, requires proof that the texts are capable of being explained. For example, when a mujtahid examines the hadith, "Gold is exchanged for gold, and silver for silver, in equal amounts and in cash," before distinguishing the cause of interest (al-Geliboli, 1288, p. 212) and ruling that the cause of interest is the unity of measure and type, he must prove that this mentioned text is one of the texts with a cause. In this case, we would say that the mujtahid's statement in question includes the determination of the ruling with the Prophet's saying "يدا بيد" (al-Geliboli, 1288, p. 213).

The obligation to specify the price, as in the case of the obligation of one-third, stems from the prohibition of interest. For the mujtahid has stipulated the specification of one of the two parties/hands in absolute sales contracts involving debt. He has also made it a condition to determine all the prices in order to prevent selling debt for debt and in the case of expenditure. Similarly, he has stipulated equality in measure in the reality of interest to avoid the suspicion of excess interest. As a result of our examination, we have found that the obligation to specify the prices applies to transactions other than cash/gold and silver sales; indeed, Shafi'i stated that cash payment is a condition in the sale of food for food. We collectively concluded that specifying the price is obligatory in the sale of wheat for barley. Furthermore, it is not permissible to exchange wheat for barley, which is not of the same kind, on a one-to-one basis. The capital of a forward contract (*selem*) has been made obligatory by consensus. In this case, there is consensus that the text is flawed in determining the ruling on interest; for there is no justification without contagion. Therefore, the

necessity of its application to other weights becomes obligatory through the indication of consensus, based on the reason for its similarity (al-Gelibolî, 1288, p. 213).

Excess usury is more severe/sinful than usury on credit in terms of its occurrence. This is because there is a doubt about the superiority of money/gold and silver over credit interest. Something whose truth is doubtful is preferred. In this case, if the reason for the text has been determined, it becomes obligatory to deal with the method described below by distinguishing and determining the reason. According to the Hanafi school, it is not permissible to attribute a limited reason to a text whose reason can be determined, but it is permissible according to the Shafi'i school. The Shafi'is said that the reason for usury in gold and silver is the quality of its value. However, value is limited to gold and silver and is not applicable to anything else. It is a contradictory reason, debated and established based on the fact that things other than two stones were not created to be substitutes; the limited nature of the reason determined by the text is unanimously permissible. According to the Hanafi school, the reason why it is not permissible to justify a ruling with a limited cause is as follows: The ruling is established by the text in the original, and the justification is for revealing the ruling of the original to the derivative, and this is only possible after it is known that the Lawgiver considers the same cause even in cases where there is no text. It is said that it would be a vicious cycle if the justification were to be temporary to other issues, perhaps meaning, "obtaining knowledge outside of those for which there is a text depends on the description." However, if the Shafi'i school is content with the existence of a condition, it has limited the justification to a limited cause. In fact, it is not permissible to justify a text with a description whose existence is disputed in the derivative or the original (al-Gelibolî, 1288, p. 213). For example, the Shafi'i school's statement regarding "brother" is like this: "He is a person for whom expiation is valid upon freeing him, but he is not freed if he is owned by a cousin." In other words, a "brother" is someone for whom expiation is valid upon freeing him. In conclusion, if someone owns a brother as they would a cousin, they have no obligation to free him; just as someone owns a slave brother, they have no obligation to free a slave cousin. If the Shafi'is intend to say that freeing someone occurs after ownership, this is not helpful. Because the aforementioned quality is not present in the person being compared, namely the cousin, and if they wish to free him after the establishment of ownership, this freeing would be valid with the intention of atonement. However, it is not certain that the expressed meaning refers to the "brother"; perhaps the brother is considered freed only through the establishment of ownership (al-Gelibolî, 1288, p. 214).

This situation can be explained as follows: If someone acquires property from a relative with whom marriage is forbidden, according to the Hanafi school of thought, that person is automatically freed, regardless of whether there is a biological relationship between them. According to the Shafi'i school, if there is a biological relationship, they are freed; otherwise, they are not. The aforementioned ruling applies to uncles and cousins, but it is not established by consensus. It is not established in the Hanafi school because there is no mahram (closely related) relationship. It is not established in the Shafi'i school because there is no biological relationship. Since both meanings are present, it is established by consensus among parents and children. Accordingly, for sisters and those considered as such, since there is no mahram relationship, the ruling of freeing them applies according to the Hanafi school. According to the Shafi'i school, it is not established because there is no biological relationship. The Shafi'is, regarding the non-existence of freeing someone by acquiring property, compared a brother to a cousin. Regarding the invalidity of expiation upon the emancipation of a cousin, the Hanafi school of thought responds that it is not permissible to justify the ruling with a characteristic about which there is disagreement regarding its existence in both the primary and secondary aspects. This is because if the common characteristic considered by the Shafi'i school implies that the cousin is emancipated the moment they acquire ownership, it would be invalid. The characteristic in question is not present in the cousin, but in the thing it is being likened to. If the cousin wishes to emancipate the cousin after acquiring ownership through purchase or other

means, then it serves as expiation. However, a "brother" is not like a "cousin." A brother is emancipated immediately upon acquisition. Since there is disagreement about the presence of the required characteristic, analogy is not accepted due to its difference. Or, even if the ruling in the original text used for analogy is established by the agreement of the dissenting party, even if there is a difference of opinion regarding its underlying reason, according to the Hanafi school, it is still not permissible to justify the ruling based on that difference (al-Gelibolî, 1288, p. 214).

According to the Shafi'i school, the killing of a free person in retaliation for a slave is just as in the case of a slave who is freed, saying, "He is the slave of so-and-so; a free man should not be killed in retaliation for him, just as a slave under a contract of emancipation should not be killed if he has a price, i.e., a ransom, and an heir other than his master." According to the Hanafi school, the reason for the absence of retaliation in the case of a slave to whom analogy is made (al-Gelibolî, 1288, p. 214) is not because he is a slave, but because it is unclear to whom the right of retaliation belongs. Because if there is doubt as to whom the right belongs, retaliation is eliminated. What necessitates retaliation is the uncertainty as to whether the right belongs to the master or the heir of the freed slave, not the fact that he is a slave. It should be known that the Companions of the Prophet differed on whether the freed slave died as a free man or as a slave. If he was free, his heir would be his guardian; if he was a slave, his heir would be his master. In this case, the analogy is eliminated once it is definitively established to whom the right belongs. If the heir other than the master does not abandon the property, or if he does abandon it but does not leave behind the property in full sufficient to cover the price of the contract, then the master is liable for retaliation because it is established that the master is the guardian. Furthermore, it is not permissible to justify a legal principle with a reason that is close to a distinguishing characteristic present in the original text. For example, the Shafi'i school's statement regarding a contracted slave, "it is not valid to free him as expiation, as in the case where he has paid part of the price," is similar to this; that is, it is not permissible to free a contracted slave for expiation. In fact, it is not permissible to free a contracted slave who has paid part of the contract for expiation (al-Gelibolî, 1288, p. 215).

The Hanafi school of thought responds that paying a portion of the compensation is a form of reciprocity/compensation, and reciprocity prevents the permissibility of expiation. This is something that exists in the original but not in the secondary. In this case, justification based on analogy *kıyas maal farık* (al-Gelibolî, 1288, p. 215).

4. The Common Cause Between the İllet and the Fer Being Compared To

And the cause is known in various ways. Firstly, consensus, secondly, text. If the text indicates by its wording, this is explicit, and this is the strongest degree of explicitness of the cause. After this, the cause becomes apparent in one degree, then in two degrees, and then in various degrees. If none of these exist, then there is implication. This is the mention of something together with the ruling such that if that thing or its like were not for the purpose of justification, this association would be distant/meaningless. Thus, to eliminate the distant/meaningless nature, it is attributed to the cause, as in the hadith of the Arab and the woman from Hasa'am. This is the mention of the appropriate attribute together with the ruling. This is also why a difference is made between two things in terms of ruling. This is done either by specifying both clauses or one of them with an adjective, or by using a conditional or exception clause. It should be known that the characteristic that brings together the object and the referent is called the cause (illat). There are several ways to determine this cause.

1- It must be based on consensus, as in the case of a minor. This is similar to how the reason for the guardianship of a minor's property is established by consensus. This is even the reason for the guardianship of marriage.

2- It must be based on explicit text (nas). If the text refers to the meaning of the matter, as in Allah's (c.c.) verse, "How there is no other way between the two" (al-Hashr, 59/7), then it is explicit.

There are levels of causality considered in the explicit statement, the strongest being that in which the cause is clearly evident/explicit, as in the phrases “لَعْلَةٌ كَذَا وَلَا جُلْ كَذَا وَكَيْ يَكُونُ كَذَا”. After this, the next level in terms of causality is that which is probable to another, such as the lam-i ta’lil, which implies apparent and consequential meaning, and the “ba-i sâbesiye,” which implies relational meaning. Even the “إِنْ” (in) which is included in independent condition and independent istishab, as in the verse “إِنْ أَرَدْتُمْ تَحَصَّنَا” (en-Nur, 24/33), is similar to this (el-Gelibolî, 1288, p. 215).

After this, the other two levels of causality are apparent. The word “إِنْ” expressed in the context of causality, as in Allah’s (c.c) verse “إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ” (Yusuf, 15/53) and the hadith “وَأَنَّهُمَا” (el-Gelibolî, 1288, p. 215), is similar to this. In these, the “ل” lam-i ta’lil, which signifies the cause, is implied/hidden, and if it is hidden, then the implied meaning is like “انزل”, which is two levels lower in terms of causality. Furthermore, the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) said about the martyrs of Uhud: “They will be covered with their wounds and their blood, for they will be resurrected in the gardens of Hell, their blood flowing.” (Sahih-Bukhari, Kitab al-Jihad, 2803; Sahih-i Muslim, Imaret, 1876), as in the explanation of the miraculous nature of the Qur'an, the letter "fa" (ف) which indicates the cause and is included in the description or ruling in the word of the Lawgiver expresses the degree of causality by sometimes being included in the description. The miraculous verse of the Almighty God, "And the thief and the female thief, cut off their hands" (al-Ma'idah, 5/30), is an example of its inclusion in the ruling and punishment. Because the letter "f" sometimes precedes a description and sometimes a judgment or punishment, it is not the subject of causality, but rather the subject of regulation. It is prioritized in relation to the cause, but delayed in relation to existence. Accordingly, it is permissible for "ف" to appear before each of the judgments and descriptions, viewed from both of the aforementioned perspectives. This is weaker in expressing the meaning of causality than the preceding one, because "ف" is for the purpose of following. The indication of causality through the meaning of following is based on evidence, not on text. Therefore, as in the narrator's expression, "ف" is the one that appears later in terms of causality. For example, in the phrase "سَهِيَ فَسَجَدَ وَزَنَى مَا عَزَّ فَرَجَمَ" (he forgot and prostrated), In the example of Maiz, who committed adultery and was stoned, the narrator's forgetfulness and his use of the word "ف" to explain the rulings on adultery are evident in the causality/evidence (el-Gelibolî, 1288, p. 216).

The "ف", said to have a lower meaning than what precedes it, is based on the possibility of the narration being incorrect. If it does not indicate the meaning intended by the text, it is an implication, meaning its causality is through implication. An implication is when the characteristic or its equivalent that causes a ruling cannot possibly be the basis for the ruling. Therefore, interpreting a characteristic as the cause of a ruling also applies to a ruling that is not explicitly mentioned; that is, as an example where the cause actually leads to the ruling, one can cite a person saying to the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him), "I had intercourse with my wife during the day in Ramadan," and the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) saying, "Free a slave." The Bedouin's purpose in mentioning the places is to explain the ruling of those places, and his purpose in mentioning the ruling is to provide an answer to fulfill the Bedouin's intention. Thus, the question does not require an answer, and the statement needs to be postponed until after the moment of need. In this case, the question encompasses the answer, as if the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) had said, “If you sit down, then disbelieve.” The statement refers to sexual intercourse as a reason for freeing a slave. However, the “ف” is not definite, nor is it explicit; it is perhaps implicit. In this case, the absence of intent is implied even by the possibility of an answer, as in the case of a slave saying to his master, “The sun has set,” and the master saying, “Give me water.” An example of this is like the hadith of Hasami. (el-Gelibolî, 1288, p. 216) When Hasami asked the Prophet (peace and blessings be upon him) about the rights of Allah, the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) mentioned the rights of the servant, which are similar, and reminded him that the rights of Allah are the means by which one benefits from the rights of the servant. Otherwise, mentioning the rights of the servant would be meaningless. There are also levels

of implication, as in the explicit statement; it is a part of implication. Even if a ruling is given, an example of mentioning a quality appropriate to the ruling is the saying, “لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ” / “وَأَكْرَمَ الْعُلَمَاءُ” / “The judge should not give a ruling while he is angry and should show respect to the scholars.” In the first example, the word “غَضْبَانٌ” (anger) is a reason for not giving a ruling, implying that the judge's heart is angry during the court proceedings. Similarly, the reason for showing respect is implying knowledge, and is also a part of the implication. The difference in judgment between two things lies either in the attribute of being a horseman and its opposite, as in the example “لِلرِّجَالِ سَهْمٌ” / “وَلِلْفَارِسِ سَهْمَانِ” / “there is one share for pedestrians and two shares for horsemen,” or in the example “الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ” (there is no share for infantrymen and two shares for horsemen), or in the difference lies in the mention of one of the two judgments. That is, the one who sets the judgment says “a murderer cannot inherit,” not “others besides the murderer can inherit.” The act of disinheriting a murderer, thereby preventing them from inheriting along with their previous status as an heir, is understood by indicating the murderer's role and stating the ultimate purpose (el-Gelibolî, 1288, p. 217)

As in the verse, “Do not approach them until they are purified” (Al-Baqara, 2:222), the two things meant here are purity and impurity, and the two rulings mean that intimacy is permissible and impermissible. The word “حَتَّى” mentioned in the text indicates that the reason for the permissibility of intimacy is purity, or it differs from an exception. The two things meant in this expression are obligation and non-obligation. The two rulings meant are the waiver of what is obligatory and the continuation of what makes it obligatory. For example, there is the verse “إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ” (al-Baqara, 2237) in which the word “afuw” implies the waiver of the obligatory dowry, or the meaning changes with the mention of the condition. For instance, the verse “مَثَلًا بِمَثَلٍ وَإِنْ اخْتَلَفَ الْجُنُسَانِ فَبَيَّعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ” (al-Baqara, 2/275) is similar to this. Here too, the permissibility of the sale is indicated by the difference in the type of transaction.

It should be understood that while not all things referred to as “causes” (illat) necessarily constitute a definitive cause, they do certainly give the impression of being such. However, the fact that a statement implies a cause does not necessitate the validity of the analogy (qiyas). The cause mentioned in the verses about theft and adultery does not require the validity of the analogy, nor does it necessitate the application of the cause to other things. This is because it is unanimously accepted that causes can be incomplete, whether explicitly stated or implicitly understood (el-Gelibolî, 1288, p. 217).

5. Relationship with the Condition of Conformity

The third is related to the condition of conformity, which is permissible by analogy. This is called influence, and its justification is the influence based on the text, consensus, and the consideration of the causality of its kind (al-Gelibolî, 1288, p. 217).

The reason for analogy (qiyas) is related to the third aspect known about it, provided that the reason is consistent with the ruling, that is, it must conform to the reasons transmitted from the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him) and the early scholars. While basing the ruling on reasons is valid, and the reasons do not arise from them, it is permissible to attribute it to the certainty of one husband being Muslim and the other rejecting Islam, as the certainty of rejection is appropriate for separation. However, attributing it to the quality of being Muslim is not appropriate because the difference in the existence of the quality of being Muslim becomes apparent. This is because Islamic law is for the sake of truth, not for the sake of rigidity. The conditional relationship, provided there is absolute conformity, is permissible in terms of analogy. For the aforementioned relationship is like the capacity of a witness to testify. It is permissible to act upon the testimony of a witness whose trustworthiness and honesty are widely known, before their righteousness is revealed. According to the original authority, even if the judge rules based on the testimony in question, the ruling is valid. The relationship in question is often referred to as influence. What scholars mean by “only influence is considered, and only the condition is influence” is this

relationship. The influence that necessitates analogy is when a characteristic, in terms of its type or close kind, is established by textual evidence or consensus as the cause of the ruling. Thus, just as it is obligatory to act upon the testimony of a witness whose justice is evident, the influence in the aforementioned sense necessitates analogy (al-Geliboli, 1288, p. 218).

The classification of the word "genus" as "proximate genus" is to distinguish it from the effect in the previous sense. What is meant by "variety" is "essence." "Essence" is used to eliminate the error that might arise from the fact that a common characteristic of a variety, such as the intoxication specific to wine or the prohibition specific to wine, is used in place of the characteristic itself, thus preventing the formation of a specific situation in the ruling. The characteristic referred to is not the absolute characteristic, but rather the characteristic that serves as the basis for the ruling. The ruling referred to is the one obtained through analogy, not the absolute ruling. The attribution of "genus" to the ruling is in the meaning of "من" (declarative). The characteristic of the genus, its attribution to the ruling, is the possessive "lam". Accordingly, what is intended by the characteristic and the ruling is a specific characteristic and the ruling that is desired. As in the case of the attribution of "genus," what is meant by "genus" is something more general than this characteristic and this ruling. For example, a person's inability to do what they need is a quality that serves as a justification for a ruling that mitigates it. Accordingly, the inability of a mentally incapacitated child is one type of inability, and the inability of a madman is another type of inability. These types are incapacitated due to the absence of reason (al-Geliboli, 1288, p. 218). Beyond this, there is incapacitation caused by weakness of strength; this is a general incapacity related to both apparent and hidden strengths. Illness is also included in this; further on, there is the type of incapacity that arises suddenly and involuntarily, which includes the state of being a captive. Above this is a type of incapacity originating from the agent, which also includes the guest. Above this is absolute incapacity, which includes incapacity arising from the person doing the work, the thing being done, and the environment, such as incapacity resulting from missing time or having a limited time (al-Geliboli, 1288, p. 219).

The consideration for a ruling is similar to the consideration for the underlying reason for the ruling. That is, each attribute corresponds to a ruling, both generally and specifically. For example, in cases of incapacity due to lack of intellect, the waiver of obligations requiring intention, such as worship, is related to the ruling. In cases of incapacity due to severe weakness, the waiver of obligations such as Hajj and Jihad is related to the ruling. In cases of incapacity arising from an involuntary act on the part of the person performing the action, the waiver of the obligation to make demands on them is related to the nature of the ruling. Regarding the previous prayer, the obligation to perform it is relevant. Similarly, when the incapacity originating from the person performing the action is absolute, the waiver of the obligation to make demands during bodily acts of worship is related to and absolute to the rulings of concessions such as shortening prayers and postponing fasting. In cases of absolute incapacity, all mitigating rulings applied in that situation are tied to that incapacity (al-Geliboli, 1288, p. 219).

6. The Nature of the Kind

Just as a kind is within another kind, so too is the guardianship over the soul of the minor; the existence of a kind within another kind is like the expiration of zakat from a child. The state of a kind within a genus is like the expiration of (judgment) from someone who lacks intellect. The state of a genus within a kind is like the absence of something entering the stomach not invalidating the fast. Sometimes, some come together and form fifteen parts, four of which are simple, and the remaining part is in a composite form. It was said that they rotate among themselves, which is the presence of one thing together with another. Some have added "the presence of non-existence together with non-existence." Others have added that there is a textual basis in both cases, and this has no ruling; because the legal causes are signs, and there is no need for meanings grasped by

reason. It is absolutely necessary to distinguish between causes and conditions; for rotation does not necessarily express causality, and standing is rare, therefore, we said that it is not considered the primary basis in this matter (al-Geliboli, 1288, p. 219).

In this case, an example of the type of attribute affecting the type of ruling is guardianship over someone, such as a minor child. Our case of a young widow, due to her young age, includes all young children, just like a young girl who is considered unmarried in the context of marriage. Here, the same attribute is that of a minor child, and the guardianship over someone who is claimed to be temporarily transferred to another person, which is the same ruling, is unanimously effective in this matter. It is an example of the effect of type and attribute on the type of ruling, as in the case of the exemption of zakat from the property of a minor. In this case, the lack of intellect, which is an indirect incapacity, is effective in the exemption of something that requires intention. This is also the type for the exemption of zakat (al-Gelibolî, 1288, p. 219). The exemption of zakat from someone lacking intellect is an example of the effect of type on the type. Because it is the weakness resulting from foolishness that is of this kind, it is effective in the fall of one who needs intention, while the previously fallen zakat is of a kind. The fact that something does not enter the stomach and therefore does not spoil does not affect the ruling in fasting. Because the stomach and the sexual organs are a matter of abstaining from lusts, and in terms of not entering, they are of a kind, and are effective in preventing the breaking of the fast (al-Gelibolî, 1288, p. 220).

Bilinmelidir ki zikredilen dört kısımdan bir kısmı, diğer bir kısmı ile karışık olur. Buna göre basit ve mürekkebin kısımları “on beş’e” ulaşır. Bunlardan dördü basit, on bir kısmı mürekkeptir. Çünkü vasıf bakımından dikkate alınan nev’ ve cins, hüküm bakımından da geçerlidir. Ayrıca mürekkep olan şeyler de ya dörtlü ya üçlü yahut ikili yapıda olur. Dörtlü olan ancak bir kısımdır.

The threefold thing is actually fourfold. Because a threefold thing is threefold with one less than a fourfold thing. This one is either a matter of kind, in which case the remaining part is considered in kind, genus in genus, and kind in kind; or it is a matter of kind, in which case the remaining part is considered in kind, kind in genus, and kind in kind; or it is a matter of kind in genus, in which case the remaining kind in kind, genus in genus, and kind in kind (al-Gelibolî, 1288, p. 220).

As for the dual form, it also has six parts; because it is composite by considering the species within the species, or the genus within the species, or the species within the genus, or the genus within the genus. In this case, three parts are formed. After that, if it is composite by considering the genus within the species, or the genus within the species, two more parts are formed. Finally, if it is composite by considering the genus within the species and the genus within the genus, a single unit/part is formed, and this is divided into six parts.

It should be known that the quality consisting of four parts is stronger than all the parts of the inks. Because strength is in terms of affecting weakness, and influence occurs in terms of making a decision. The effect is stronger for the qualification with higher reputation. In this case, the attribute that is composed of ink is stronger than the attribute that is simple, and the attribute that is composed of many parts is stronger than the attribute that is composed of few pieces. But the rule mentioned is more correct in one species than in others. Because the value that a species carries in a species is in its position; It is stronger than all of the simple and compound parts. Even those who deny qiyas accept the effect of the mentioned part and do not deny it (al-Geliboli, 1288, p. 220). There is no difference between this and nas, except that there are several in the locality. Accordingly, the composite parts other than the mentioned part are not stronger than this. This is the case in the commentary.

In this case, the four, three, and two parts of the compound/complex are all composed of eleven parts. Some imams said that the cause can also be known through analogy. That is, according to the Shafi’is, the process/cycle is one of the types of causes that permit analogy; according to some,

the cycle/cycle is that which exists by its existence, which is called "tard"; according to others, it is that which exists by its existence and ceases to exist by its absence, like the prohibition associated with drunkenness, which is called "tard and its opposite". Some also increase the number of instances where the cause itself has a ruling, but is presented as evidence through textual evidence. Therefore, they said, the cause of the description, which is based on analogy, can also be known through the process/cycle, because the causes of jurisprudence are indications, and do not need to be dependent on their meanings.

The Hanafis responded by saying that the indications of the cause are for the sake of God Almighty. However, rulings concerning servants depend on the cause, as in the case of acquiring property being dependent on purchase and retaliation being dependent on killing. Accordingly, in this case, it is necessary to distinguish between cause and condition, and this is achieved through the meanings grasped by reason. In this case, continuity does not always imply causality; continuity is only possible when there is complete agreement, mutual necessity, or a necessary attribute as a cause or a condition equivalent to a cause. In such a case, continuity does not give the impression of causality. Because the impression of causality is a possibility, and the possibilities mentioned (such as complete agreement, mutual imperative, equivalent condition) are numerous; a single possibility cannot counter many possibilities. Nevertheless, the use of textual evidence is rare. Therefore, it is argued that continuity is not worthy of being accepted as the primary basis in the matter of analogy upon which Sharia rulings are established (al-Geliboli, 1288, p. 221).

7. The Ruling on Analogy (Qiyas)

Its ruling, in our view, is that it is transient/contagious, like establishing a cause. Initially, there is no establishing a cause to prove the reason or to attribute a quality to it. There is no establishing a cause to prove the cause or to attribute a quality to it; no establishing a cause is made to the condition, the quality of the condition, the ruling, or the quality of the ruling. Rather, the aim is to transfer a legal ruling established by text or consensus to a secondary ruling. This is its essence; however, there is disagreement regarding its transience/contagiousness in being a cause and its transience in being a condition.

The ruling on analogy (qiyas) is, according to the Hanafi school, that the ruling of the underlying cause (illat) is temporary/transient, just as it is temporary/transient to others. Because ta'lil (justification) is synonymous with analogy, its ruling, like the ruling of analogy, is temporary to other matters. According to the Shafi'i school, they permit the justification of a ruling with a limited underlying cause without the ruling of ta'lil being temporary/transient. The Hanafi school does not permit ta'lil with a limited underlying cause. In this case, according to the Hanafi school, since the transience/transition of the ruling to other situations depends on ta'lil, resorting to ta'lil to prove the cause, reason, condition, and ruling from the outset is unanimously considered invalid. In fact, resorting to ta'lil to prove the characteristics of each of the aforementioned matters from the outset is invalid. On the contrary, ta'lil... The purpose of analogy (qiyas) is to prove a legal ruling established by textual evidence or consensus in the original (al-Geliboli, 1288, p. 221) to a similar derivative. The definitions of causality and conditionality are differed. That is, if something is established by textual evidence or consensus as the cause or condition of a legal ruling, there is disagreement as to whether it is permissible to make something else a cause or condition by analogy with the original ruling, in terms of fulfilling the conditions of analogy. For example, making sodomy a cause for the prescribed punishment by analogy with adultery, and making intention a condition for the validity of prayer by analogy with tayammum (dry ablution) are similar. Some scholars of the school of thought consider it forbidden, while others consider it permissible.

8. Types of Analogy

If understanding can immediately grasp the direction of the analogy, it is simply called analogy; otherwise, it is called *istihsan* (juristic preference). This is more generally referred to as clear analogy and corresponds to clear analogy. This evidence is either attribution, consensus, necessity, or hidden analogy. It has two parts: firstly, one that has a strong effect; secondly, one whose validity is clearly apparent but whose invalidity is hidden. The first of the first types takes precedence over the first of the second types; the second of the second type is more understandable than the second of the first type (al-Gelibolî, 1288, p. 222).

If scholars prioritize understanding the aspects of analogy (*qiyas*), it becomes a specific type of analogy; if they do not prioritize it, it becomes a specific type of analogy called *istihsan*. Sometimes, *istihsan* refers to a general concept in the context of subtle analogy. This naming convention is common in subsidiary matters; the generality in question is the name of the evidence that corresponds to explicit analogy. This evidence is either an effect, as in the case of lease, forward contract, and the continuation of fasting after eating unintentionally. In lease, where the sale of a non-existent benefit is involved, analogy is not permissible. However, the hadith of the Prophet (peace and blessings be upon him), "Give the worker his wages before his sweat dries, and whoever hires a worker should pay his wages immediately" (Sunan Ibn Majah, Trade, 2443), has been proven to contradict analogy. Analogy is also invalid in forward contracts because the place of the contract is not present at the time of the contract. However, according to the hadith of the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him), "Whoever embraces Islam, let him embrace Islam in a known manner..." (Sahih al-Bukhari, Buyu', 2240; Sahih al-Muslim, Musaqat, 1604), it is permissible, and analogy is abandoned. Breaking the fast unintentionally contradicts analogy, as is established by the hadith of the Messenger of Allah, "Complete your fast, for Allah has fed you and given you drink." The breaking of the fast by mistake or under duress is not compared to breaking the fast unintentionally, as it contradicts analogy. Or it is consensus, as in the case of a contract of exception. Jurists considered the contract of exception permissible by way of *istihsan* (preferential reasoning) because it is not permissible for the sale of something that does not exist according to analogy in matters where it is commonly practiced by people. However, they reached a consensus on abandoning analogy due to the aforementioned reason (al-Gelibolî, 1288, p. 222), or it is necessity in the case of menstruation and continuous discharge.

There are two types of subtle analogies; the first type is one with a strong impact, and the second type is one whose validity is apparent but whose flaws are subtle. That is, it appears valid unless examined carefully, but its flaws become known and apparent upon closer inspection.

There are two types of clear analogy (*qiyas*): the first type has a weak effect, and the second type has an apparent flaw but a hidden validity. The first type of *istihsan* (juristic preference) has a stronger effect and is preferred in practice over the first type of clear analogy. Conversely, the second type of clear analogy is superior to the second type of *istihsan*. This is because the essential element in analogy is not its origin, but the effect of the ruling. Therefore, the first type of *istihsan* is like the claws of birds of prey. The claws of birds of prey are considered impure by comparison to the claws of domestic animals; this is clear by *istihsan*. Because birds of prey eat carrion with their claws and take water to drink with their beaks; and the beak is bone. Since the bones of the dead are not impure, the bones of the living are not primarily impure (al-Gelibolî, 1288, p. 223).

As in the case of the prostration of recitation, if the second part of *istihsan* (preferential reasoning) corresponds to the second part of *qiyas* (analogy), then *qiyas* is preferred. That is, the prostration of recitation in prayer is performed with *ruku* (bowing) according to *qiyas*, not with *ruku* according to *istihsan*. The direction of *qiyas* is that if both the prostration of recitation and *ruku* involve the glorification of God Almighty, then what is obligatory by reciting a verse of prostration in prayer is fulfilled by *ruku* as well as by prostration. The apparent connection between them is the

aforementioned clear qiyas, but there is a clear flaw in it. It is the turning to metaphor and acting upon metaphor when it is possible to act according to the previous truth, and there is a hidden validity. The previous prostration of recitation is not obligatory with the intention of drawing closer to God, but rather the intention is humility with the intention of worship, which is achieved with ruku in prayer. However, if the prostration is contrary to the commanded bowing (ruku'), the appropriate course of action is this: The bowing does not replace the prostration of recitation (tilawat sajdah), just as the bowing does not replace the prostration in prayer. However, the bowing in prayer is the opposite. This is a subtle analogy called "istihsan" (preferential reasoning). There is a clear implication in this. Acting according to the previous true ruling is not fulfilling what is commanded with what is commanded. There is also a hidden corruption, such as equating the previously unintended with the intended. Accordingly, we determine by analogy (al-Geliboli, 1288, p. 223) the inner validity of the action, and the fact that the prostration of recitation in prayer is actually performed with bowing, just as the ablution taken for things outside of prayer is invalidated by the ablution taken for prayer, means that bowing is waived for us. The bowing (ruku') outside of prayer is not like this, based on the fact that bowing outside of prayer does not begin with the purpose of worship, and the prostration (sajda) of prayer, like bowing, is not the intended purpose itself.

Because of Allah Almighty's words: "O you who believe! Bow down and prostrate..." (Al-Hajj, 22/77). Everything is rationally divided according to the strength or weakness of its effect. In case of conflict, istihsan (juristic preference) is preferred only if its effect is strong and the effect of analogy is weak. Furthermore, (evidence) is classified according to the truth of its apparent and hidden meanings; according to whether both are flawed; according to whether its apparent meaning is true and its hidden meaning is flawed, or vice versa. The first type of analogy is preferred over all other types of istihsan. The second type is rejected. This leaves the last two types. If there is a conflict between these and the last type of analogy when there is a unity of type, analogy takes precedence. When there is a difference of type, even if it initially seems wrong, upon reflection, its truth becomes stronger than its opposite. Istihsan performed with a hidden analogy is only for transferring (the ruling) to someone else, and nothing else. This is not the specification of the cause either; Because where there is no cause, there is no ruling either (al-Geliboli, 1288, p. 223).

If both analogy (qiyas) and preference (istihsan) are equal in strength, then clear analogy (jalib qiyas) is preferred. However, if their effects are equally weak, then either both are dropped, or clear analogy is followed due to its greater clarity. Both analogy and preference are divided into categories based on their validity and invalidity: apparent and hidden invalidity, apparent and hidden validity, and apparent and hidden invalidity. In this case, clear analogy applies to all of these types, and preference is hidden compared to clear analogy.

The contradiction between analogy (qiyas) and istihsan (juristic preference) is evaluated from sixteen perspectives. The first part of analogy is preferred over all parts of istihsan. The second part of analogy is rejected because its direction is clear and it is both outwardly and inwardly flawed. The other two parts of analogy—those that are outwardly sound but inwardly flawed, and those that are outwardly flawed but inwardly sound—are permanent. Accordingly, the first part of istihsan, which is outwardly and inwardly sound, is preferred over the other two parts of analogy because it is both outwardly and inwardly sound. The second part of istihsan, which is both outwardly and inwardly flawed, is rejected because it is both outwardly and inwardly flawed. In this case, if a contradiction arises between the last two parts of istihsan (opinionally sound but inwardly flawed) and the last two parts of qiyas (analogy) (al-Geliboli, 1288, 224), since the subjects are of the same type, the qiyas is preferred.

If the types are different, the aforementioned contradiction occurs in two ways. One type is the part of istihsan that is outwardly sound but inwardly flawed, contradicting the part of qiyas that is outwardly flawed but inwardly sound. The second type is the part of istihsan that is outwardly

flawed but inwardly sound, contradicting the part of *qiyas* that is outwardly sound but inwardly flawed. Accordingly, the part that initially appears flawed but whose soundness is clearly evident upon careful consideration is prioritized and stronger than its opposite. For what is considered outwardly is not what is apparent at first glance, but rather what becomes clearly valid upon careful investigation and consideration. Accordingly, a ruling that is preferable through subtle analogy (*qiyas*) extends to a secondary ruling based on theoretical considerations, but not to a secondary ruling that is preferable through another. That is, the evidence preferred through the last three categories—consensus, agreement, and necessity—does not extend to secondary rulings because the *Sunnah* is superior to analogy. Unless there is an indication that those who are equal in aspects considered valid for analogy can thus extend. For example, if the two parties to a contract disagree on the amount of the price before the goods are delivered, and there are no witnesses, the buyer is made to swear an oath because he is the one denying the price. Because the buyer does not claim anything; and the seller does not swear an oath while denying something that is still the buyer's. In this respect, it is a clear analogy for other transactions. However, it requires an oath from both the seller and the buyer, as a matter of preference (*istihsan*). For example, the seller is offered an oath because the customer denies the amount and the obligation to deliver the goods to him. The customer is offered an oath because he denies that he is entitled to additional payment for the goods. This is an obligation that must be fulfilled before the goods are delivered; the seller extends this obligation to the customer's heirs. That is, if the heirs disagree about the amount of the price of the goods after their death, the heir is in the place of the deceased in fulfilling the obligation of the contract, and the obligation extends to the heir according to the understood meaning (*al-Gelibolî*, 1288, 224).

If the lessor and lessee disagree on the amount of the fee before the use of the goods, the ruling regarding swearing an oath applies to both the lessor and the lessee. However, the obligation to swear an oath after the goods have been received is established by the hadith "سَلْع" (*Sunan Abu Dawud*; *Kitab al-Buyu'*, 3511; *Sunan al-Tirmidhi*, *Buyu'*, 1269) and applies to the lease before the work is done. In fact, the obligation extends from swearing an oath before the sale to the lease. Even if a tailor and a garment owner disagree on the amount of the fee before the work begins, an oath is necessary. This is because the goods have been given to each party, and since a lease agreement is one that can be terminated, it eliminates the loss for both the tailor and the garment owner through termination (*el-Galibolî*, 1288, p. 225). However, it does not apply in the case of the destruction of the property because it is meaningless, since the seller does not sue for the property in such a practice. Accordingly, the swearing-in in this practice is limited by the narrated text. The situation of the previous contracting parties is to swear an oath regarding the existence of the property. In this case, the heir is excluded because there is no contracting party, and the situation of the destruction of the property is also excluded (*el-Galibolî*, 1288, p. 225).

This is based on the hadith narrated from the Messenger of Allah (peace and blessings be upon him): "If the two parties to the sale cannot agree and the goods are still present, an oath is offered and the goods are returned (*Sunan Abu Dawud*; *Kitab al-Buyu'*, 3511; *Sunan Tirmidhi*, *Buyu'*, 1269)." Therefore, since the ruling established by a saying of a Companion, contrary to analogy, is specific to the narration and does not extend to others for whom there is a clear text, it does not apply to the heir or the destruction of the goods. Even if the heirs disagree after the death of the parties who made the contract, and the goods are still present, the mere word of the buyer or the heirs does not constitute an oath-taking between them. The fact that the goods are still present is beneficial in terms of limitation; because if the intention is to make a promise for return, it is clear that the goods being present is beneficial, and similarly, if the intention is to annul the contract, it indicates that the goods are still present. Because termination applies only to the thing on which the contract has been concluded. Accordingly, the necessity of the property existing even in termination shows that the aforementioned characteristic of contagiousness is not contrary to the previous situation. That is, it is not contrary to the view that the non-establishment of a ruling is a condition of

ta'diye/contagiousness, without distinguishing between hidden and explicit analogy. Because in reality, the ruling that is contagious is true istihsan. It is like the requirement of an oath for the person who denies in other transactions and the occurrence of the oath by the party. However, because the oaths of the parties occur in a disputed manner and this situation is linked to the istihsan ruling based on hidden analogy, ta'diye is attributed to istihsan. Because in other transactions that are considered the original, there is no oath in this situation. In the previous single proposition, however, the disputers administer oaths to each other (al-Gelibolî, 1288, p. 226).

It should be known that istihsan is not about specifying the cause based on the assumptions of some. Some assume that analogy (qiyas) is established in the form of istihsan and other forms. However, the analogy that would be used to rule through istihsan has been abandoned; since there is no obstacle to prevent the application of istihsan, the ruling has been applied through analogy. Accordingly, the Hanafi school argues that istihsan is invalid, just as specifying the cause is invalid according to them. The Hanafi school responds by saying that istihsan is not for linking a ruling to a cause. The reason for not ruling through istihsan is based on an existing cause; the ruling is based on specifying (al-Gelibolî, 1288, p. 226) that the discharge of impurity is a cause affecting ablution, but this view contradicts the view that a small amount of discharge is not impurity. That is, if impurity comes from the human body, it must be a small amount of impurity that does not flow from a wound on the head, which contradicts the view that this is not impurity/hadath.

The answer is as follows: Even a small amount of discharge obstructs the exit, since the exit is a transition from the interior to the visible space. This transition is not possible in the absence of discharge; perhaps the impurity appears in the wound on the head with the removal of the remaining part of the skin; the two discharges are not as described, the occurrence of a small amount of discharge in both is only considered when it comes out.

The second aspect: An example of eliminating the ruling with a second aspect is the wiping of the head, which is the reason for the ruling being invalid. The person asking about the statement, "There is no text regarding the wiping of the head being one-third like the wiping of the socks," invalidates it with istinja (cleansing after defecation). Accordingly, the meaning of ritual purity in wiping with a ruling is not rational. It eliminates its existence by prohibiting it in istinja; therefore, there is no text regarding one-third in wiping, because one-third is for strengthening the rationally accepted purity. Accordingly, one-third in wiping is not meaningful in tayammum (dry ablution), but it is beneficial in istinja because it directly removes the impurity. The jurists said, "Washing is more virtuous than istinja." An example of preventing with a ruling is the ruling being invalidated by the discharge of impurity during prayer, which is the reason for the obligation of ablution. Accordingly, the statement, "Ablution becomes obligatory even with the discharge of impurity outside of the two pathways/front and back," is invalidated by the obligation of tayammum in the absence of water. In other words, in the situation mentioned, prayer is permissible as soon as the impurity is removed. However, ablution does not become obligatory. The answer to the objection regarding the invalidation is this: it is not accepted that ablution is not obligatory in the absence of water; on the contrary, ablution is obligatory; however, since it is not possible to use water, tayammum (dry ablution) is substituted for ablution with water.

(The author either skipped three in the sequence or skipped directly to the fourth.)

Fourth: It is the rejection of the intention/purpose. That is, it is the absence of intention/purpose and its derivative from this causal justification, the equality between the intended and the intended party in the sense that necessitates the ruling. Equality is the resulting cause, as in both cases, the discharge of impurity. The ruling is hadath, and it is present in that as well. The resulting ruling is hadath, which is a continuous delay in the subsidiary and a continuous delay in the main principle. Thus, since equality is always ensured, only the apparent invalidation becomes invalid. For example, the statement "blood is impure and invalidates menstruation" is invalidated by

istihaza (irregular bleeding). This invalidation is rendered invalid by equalizing the purpose of the two paths. Because it is hadath outside of both paths as well; but if it is continuous outside, the ruling is invalidated, as in istihaza blood and discharge. (al-Geliboli, 1288, p. 227) It is not because it is left behind, but rather because of the absence of the cause. For example, what causes the waste of predatory wild animals to be impure is the impurity of the saliva found in their drinking utensils, which is not present in the utensils of a wild bird. Therefore, the abrogation of the ruling is due to the absence of the underlying cause, not to the specification of the underlying cause (al-Geliboli, 1288, p. 227.)

Conclusion

Unlike other works on the principles of Islamic jurisprudence, Osman b. Mustafa al-Geliboli's work does not merely define and illustrate its topics. In addressing this and other topics discussed in his work, Geliboli grounds his arguments linguistically, philosophically, and logically. While doing so, he naturally remains true to the context of the text, connecting verses and hadiths with philosophy, logic, rhetoric, hadith methodology, and other scientific disciplines where appropriate. Initially, the writing style of Geliboli's work seems outdated and not relevant to contemporary times. However, as the reader progresses, they discover that this work is primarily intended for those with a substantial understanding of the principles of Islamic jurisprudence, and not for the general public. For anyone reading this work and the topic of "qiyas" (analogy), simply knowing the principles of Islamic jurisprudence is insufficient. He must also possess knowledge of rhetoric, the general principles and methods of logic and philosophy, and the methodology of hadith studies. To read and understand this work, one must also have good reasoning skills.



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544



ANKARA SCIENCE
UNIVERSITY

Osman b. Mustafa el-Gelibolî'nin Teshîlü'l-Mir'kât livusûl ilâ ilmi'l-usûl İsimli Eserinde Kıyas

Giriş

Fıkıh insanın olduğu her dönemin her ortamın ihtiyaçlarına cevap veren canlı bir ilimdir. Ona bu canlılığı veren temel unsurlardan biri de edille-i erbaadan biri olan kıyas metodudur. Fıkıhın yeni olaylar ve ihtiyaçlar karşısında donuk kalması düşünülemez. Zira ayet ve hadislerde hayatı ilgilendiren temel konular hakkında genel prensipler konulmuştur. Bu temel prensiplerden hareket ederek modern problemler ve gelişmeler karşısında fıkıhın etkinliğini ortaya koyma konusunda kıyasın etkisi önemlidir. Meselâ Resulullah döneminde yetiştirilmeyen fakat daha sonraki dönemlerde 15. yy.'ın sonlarından itibaren Amerika'dan yayılan mısır basit bir örnek verilebilir. Resulullah (s.a.v); *Altın altın ile misli misline (aynı miktarda), peşindir, fazlalık faizdir; gümüş gümüş ile misli misline ve peşindir, fazlalık faizdir. Buğday buğday ile misli misline ve peşindir, fazlalık faizdir. Tuz tuz ile misli misline ve peşindir, fazlalık faizdir. Arpa arpa ile misli misline ve peşindir, fazlalık faizdir. Hurma hurma ile misli misline ve peşindir, fazlalık faizdir. Sınıfları değiştiği zaman peşin olması kaydıyla dilediğiniz gibi satış yapınız.*” (Müslim, Musâkât, 17; Buhârî, Buyu', 76-78) buyurmuştur. Buğdayın ve arpanın ribevi mallardan olarak eşit miktarlarda ve peşinen istenilmesi mısır için de geçerli olur mu olmaz mı konusunda kıyas yoluyla hüküm verilmesi mümkündür. Çünkü buğday ve arpa hem keyli mallardan hem de aynı cinstendir, mısır da onlar gibi hem keyli mallardandır hem de cins birliği vardır. Hanefilere göre riba olma illetini taşımaktadır ve buna göre mısır da misli misline ve peşin olarak satılmalıdır, aksi halde riba gerçekleşir.

Kıyas konusu gibi Serahsî (ö. 1090/483), Pezdevî (ö. 1089/482) ve Gazzâlî (ö. 111/505) alimler tarafından pek çok eserde çeşitleriyle birlikte doyurucu bir şekilde ele alınmıştır. Osman b. Mustafa el-Gelibolî de *Teshîlü'l-Mir'kât livusûl ilâ ilmi'l-usûl* isimli eserinde kıyasa detaylı bir şekilde yer vermiştir. Bu eser Mirkât'ın Osman b. Mustafa el-Gelibolî (ö. 1136/1728) tarafından yapılan Osmanlıca tercümesidir. Hicrî 1288 yılında, mübarek safer ayının ortasından itibaren Dâru'l-matbaati'l-âmira el-muhib'de basılmıştır. El yazısıyla yazılmış müsvedde nüshadan kopya edilen, İstanbul hocalarından Bâhir Efendi ve Sahaf el-Hâcî Nûri Efendi'nin mütevazı düzeltmeleriyle basılarak neşredilen eserden faydalanılarak Osmanlıca Türkçesine kazandırılmıştır (Gelibolî, 1288, 322).

Müellifimiz kıyası mukayeseli olarak ele alırken sadece Hanefî ve Şâfiî mezheplerini dikkate almıştır. Diğer mezheplerin görüşlerine yer vermemiştir. Bu çalışmada başka eserlerle mukayese yapılmadan sadece müellifimizin *Teshîlü'l-Mir'kât livusûl ilâ ilmi'l-usûl* isimli eserindeki kıyas konusu, ihtiyaç hasıl oldukça açıklamalar yapmak suretiyle günümüz ilim dünyasına sunulacaktır.

Teshîlü Mirkâtî'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl: Bu, Mirkât'ın Osman b. Mustafa el-Gelibolî (ö. 1136/1728) tarafından yapılan Osmanlıca tercümesidir. 322 sayfa tutarındaki bu tercüme, Mir'ât'tan da istifade edilerek yapılmış mefhûmî bir tercümedir. Metin içerisindeki italik paragraflar müellif

tarafından Mir'attan yapılan alıntılardır. Müellifin eserinin geneline sahip olan konuları ele alışındaki bilmece çözer gibi bir üslup kullanması bu konuyu ele almaya vesile olmuştur. Böyle bir eserden bir konuyu ele almaktan amaç; söz konusu eserin günümüz Türkçesine ve günümüz ilim dünyasına kazandırılmasına kapı aralamış olmasıdır.

1070/1660 tarihinde Gelibolu'da dünyaya gelen Osmân Efendi 1088/1678 tarihinde İstanbul'a gelip ilmiye tarikine salık olur. Bu tarihten sonra senelerce muhtelif medreselerde müderrislik yapan Osmân Efendi bir ara Şeyhülislâm Çatalcalı Alî Efendi'nin de mektupçuluğunu yapmıştır. 1136/1723 yılında vefat eden Osmân Efendi'nin usul-ı fıkıh ilminde mütehasşis bir âlim olduğu belirtilmektedir (Yazar, 2014, s. 59). Bununla birlikte yazar hakkında detaylı bilgi bulunmadığı için makale bazında özel bir başlık altında bilgilendirme yapılmasına ihtiyaç duyulmamıştır.

1. Kıyas

Usulün maksatlarının en önemlisi ve furu ile ilgili konuların dayanağı ve usulü kıyastır. Sözlük anlamı olarak takdir etmek demektir. “*Nalı nal ile ölç ve eşitle,*” demekten maksat “*nalı nal ile kıyasla,*” derler. Falanca filancayla denk değildir, demek isteseler “*falanca filancayla kıyas edilmez,*” derler.

Şairin şöyle demesi bunun gibidir: “*Ey kerem sahibi, namusu kirleten şeylerden sakın/Her alçak kişinin söyledikleri sana kıyas edilmez,*” yani seninle denk değildir.

Kıyasın bağlacı “ب” harfidir. İstilahta ise “إِيتَا” anlamını karşılamak için “على” kelimesi ile kullanılır. Zira hukuki bir kıyasa dayandırmak içindir, başlangıçta olan bir hükmü ortaya çıkarmak için değildir. Bu durumda bir gerekçeye dayandırmak için olduğuna delalet, maslahat için kaçınmak manası anlamında kullanılır.¹

وشرعاً ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر بالرأى.

Şer'an, bahsi geçen iki şeyden birinin hükmünün benzerini, illetinin diğerinde de bulunması sebebiyle akıl yoluyla (rey ile) ortaya koymaktır.

Şerî kıyas: Kur'an-ı Kerîm'de ve Sünnette bulunan hükmün benzerini illet benzerliği sebebiyle akıl yoluyla ortaya koymak ve ispat etmektir. Ortaya çıkarmak anlamında olan “ابانة” lafzı *ihitiyârî kıyası*² ortaya çıkaran olup yeni keşfedilmediğini işaret etmek içindir. Çünkü zahire göre, hükmü ortaya koyan şey, üzerine kıyas yapılan aslın delili olsa da hakikatte hükmün gereği ve ortaya koyduğu yüce Allah'ın ezeli iradesidir. Hükümde ve illette “misl” kelimesinin tercih edilen anlamı, şahsiyete ait anlamın iki ayrı yerde bir arada bulunmasının mümkün olmamasındandır. “*احد المذكورين*” ifadesinin kullanılıp “*احد شئين*” denilmemesinin sebebi, yapılan kıyasın hem mevcut şeylerin varlıklarına hem mevcut olmayanların varlıklarına hem de mevcut olmayanların yokluklarına ve hatta yoklukların yokluklarına kapsayıcı olarak uygulanması içindir. Örnekleri Mir'atta ve diğerlerinde yazılıdır. “*بالرأى*” ifadesi “ابانة” kelimesine bağlıdır ve “*بالرأى*” amaçlanan içtihat olduğu için nassın delaletinden ayırmaktır.

و هو حجة بالكتاب و السنة و الاجماع و نفاه الظاهرية في بعضهم مطلقاً و بعضهم في الشرعيات.

¹ Bilinmelidir ki; akli kıyas dinin asıllarında kullanılmaktadır. Şerî kıyas, Sonradan meydana gelen olayların hükümlerinde kullanılır. Aralarını ayırmak için Fahrü'l-İslâm şerî kıyasın tarifinde; “*المنبسط من الاصول الثلاثة*” kaydıyla takyid etmiş ve görünen illete binaen olana “*istihsan*” olarak isimlendirmiştir. Mantıkçılara göre kıyas: *قول مؤلف من قضايها يلزم لذاته قول آخر*. *فان كان مذكوراً فيه مادته و هيئته فتاستثنائي حو: لو كان فيهما الية إلا الله لفسدتا* (انبيا 22/21) و *الا فافتراضي*. *حملي و شرطى*. مثاله: *هو الذى يبدؤ الخلق* فان كان مذكوراً فيه مادته و هيئته فتاستثنائي حو: *لو كان فيهما الية إلا الله لفسدتا* (انبيا 22/21) و *الا فافتراضي*. *حملي و شرطى*. مثاله: *هو الذى يبدؤ الخلق* (روم 27/30) ayetiyle tarif etmiş ve kısımlandırmıştır. Yani yeniden yaratmak, başlangıçtan yaratmaktan daha kolaydır. Daha kolay olan her şey, mümkün olanın kapsamına girer. Bu durumda iade de imkânda dahildir. Mesela bir katil ki onda şüphe olsa, küçük bir değnekle öldürmede kısas olmadığı gibi şüpheyle katil kısas edilmez. (s. 208/9).

² Mütercim: İhtiyarî kıyas, illetin zannî ve takdirî olduğu; müçtehidin rey ve tercihiyle belirlenip, ona göre yapılan kıyastır.

“Bu; kitap, sünnet ve icma ile delildir. Zahiriler (el-Gelibolî, 1288, s. 204) bunu reddetmektedirler; onlardan bir kısmı tamamen reddetmişlerdir, bir kısmı da hüküm verme konularında reddetmişlerdir.”

Kıyasın hücceti Allah'ın kitabı, Resulullah'ın sünneti ve ümmetin icması ile sabit olma yönü kitabın mukaddemesinde açıklanmıştır.

Zahiriyyeden bazıları kıyası mutlak olarak reddederek akıl için bir şeyi benzerine yorumlamaya ve reddetmeye yer yoktur, dediler ve bazıları da özellikle hükümlerde meydana gelmesini kabul etmediler. Kıyas bir şerî asılda olan hükmün benzerini aralarındaki ortak illete dayanarak ferî konuda da ortaya koymak ve furuda da uygulanmasından ibarettir. Bu illet sadece sözlük bakımından olmaması gerekir. Mesela; Resulullah'ın (s.a.v) “*buğday buğdayla miktarı miktarınca ve peşin peşindir, fazlalık faizdir*” (Müslim, “Musâkât”, 17; bkz. Buhârî, “Buyû”, 77- 80)” hadisi bunun gibidir. Yani siz buğdayı buğdayla satarken ölçüleri aynı olduğu halde satın, fazlası haramdır. Mesela iyisinin bir ölçek olup kötüsünün bir buçuk ölçek olması caiz değildir, buradaki yarım ölçek haram olur. Fazlalıkta yenilik ve kötülük sıfatlarına itibar edilmediği nas ile sabittir. Benzerlerinin hükmü şekil ve anlam iledir, bu da ölçü ve cins ile olur. Resulullah (s.a.v.) cinse için “*الحنطة بالحنطة*” sözüyle şekil için de “*مثلا بمثل*” sözüyle işaret etmiştir. Böylece miktar ve cins illetlerin illeti konumunda olur ve hüküm illete izafe edildiği gibi illetlerini illete de izafe edilir. Menarda ve şerhinde de böyledir.

Buna göre nasta zikri geçen ribanın hükmü pirince uygulandığında yani pirincin satışında da miktarı miktarınca olur, fazlalık haramdır, dedik. Diğer mekilât/kap ile ölçülenleri ve mevzunat/tartı ile ölçülenleri de buna kıyas et.

وله شرط و ركن و حكم و دفع. اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصاً بحكمه بالنص.

Onun için; şart, rükün, hüküm ve engel vardır. Onun şartı aslın nas ile hükme özel olmamasıdır.

Kıyas için şart, rükünler, hüküm ve engel vardır.

2. Kıyasın şartları:

Kıyasın şartları ve ilgili durumları aşağıdaki gibi ifade etmemiz mümkündür.

1- Şart kıyastan önceki aslın hükmünün kendisine kıyaslanabilen olmasıdır, başka bir nas ile kesinlikle o hükme özel olmamasıdır. Ashaptan Huzeyme'nin (r.a.) tek başına şahitliğinin kabulü Resulallah'ın (s.a.v) “*Huzeyme kimin için şahitlik yaparsa yeterli olur*” (Sünen-i Ebû Dâvûd, Şehâdât, 3607),” hadisiyle tek şahitliğin Huzeyme'ye özel olması bunun gibidir. Zikredilen bu özel durum Cenab-ı İzzet'in “*erkeklerinizden olan iki kişiyi şahit bulundurun*,” (el-Bakara, 2/282),” ayeti kerimesiyle bilinmektedir. Çünkü tüm nasların ifade ettikleri şahitlik sözünde sayıya dikkat edilmesinin vacip olduğunu, tek bir kişinin şahitliğinin kabul edilmemesini gerekli kılar. Buna göre zikredilen hükmün kıyasın hilafına Huzeyme'ye özel olması ortaya çıkmıştır, bu meşhur bir olaydır.

(Kıyasın) yolundan saptırılmaması, yani şer'î miktarlar gibi anlamı ve illetinin akılla kavranamaması gibi durumlar nedeniyle kıyasa tabi tutulmaması veya “bütün insanlar gibi” kuraldan istisna edilmesi ya da ilk kez konulmuş ve anlamı açık olmakla (el-Gelibolî, 1288, 205) birlikte benzeri olmayan veya kıyas yapılacak hükmün şer'î delillerden biriyle ya da benzeri olan bir fer'e aktarılırken değişmemiş olan daha gizli bir delil ile sabit olmuş bir şer'î hüküm olması ve hakkında bir nas bulunmaması gerekir.

2- Kıyasın ikinci şartı aslın hükmünün anlam ve illeti akıl edilemeyecek ve anlaşılamayacak şerî miktarlar gibi kıyas metotlarından uzak, yani kıyas dışında ve ona meyilli olmamak demektir. Rekatların sayısı, zekât verilecek miktar, hadlerin miktarları, kefaretlarin anlam ve illetleri akıl edilemez ve anlaşılmaz olması bakımından bunlara başka bir hüküm kıyas edilmez. Hatta Ramazan orucunda unutarak yemek yenmesindeki gibi aslın hükmünün kıyas metotlarından istisna edilmemesi

de böyledir. Yani unutarak yemek ve içmek ile orucun devam etmesi gibi. Zikredilen bu hüküm Resulullah'ın (s.a.v.) “*orucunu tamamla, muhakkak ki sana Allah yedirip içirmiştir*” (Sahih-i Buhârî, Savm, 1933; Sahih-i Müslim, Savm, 1155),” hadisi ile sabittir. Burada yapılan kıyas orucun devam etmemesidir. Çünkü oruç mide ve cinsel arzulardan alıkoymadır. Buna göre unutan kimsenin yemesinin ve içmesinin orucu bozmaması kıyasın hilafına nas ile sabit olmasının ikrah ile ve hataen Ramazan günlerinde yeme ve içmeleri orucu bozmama konusunda unutan kimseye kıyas edilmezler. Şer'an ilk defa konulmuş ve şeriatta benzeri bulunmayan bir hüküm, kıyas yollarından uzak tutulmamış olsa bile, ona başka bir hüküm kıyas edilmez. Bu hüküm, yolculuk ruhsatının, meşakkat sebebiyle konulmuş olması gibi anlamı ve illeti bilinen hükümlerden olabilir ya da cinayet işlememiş olsalar da akrabalara/âkıleye diyet yükümlülüğünün verilmesi gibi illeti bilinmeyen hükümlerden olabilir.

3- Kıyas, başka mesele ve durumlara sirayet eden bir hüküm olup, usul-ü selâse'den (Kitap, sünnet, icma) biriyle veya hafî kıyas dedikleri istihsan ile sabit olan şer'î bir hüküm olmasıdır. Hakkında açık nas sabit olan şer'î bir hükmün, hakkında nas olmayan benzeri başka bir fer'e uygulanmasıdır. Zikredilen bu şart görünüşte bir tek şarttır, fakat hakikatte altı şarttır.

- a) Hükmün müteaddî olması
- b) Şer'î bir hüküm olması
- c) Hükmün nas ile sabit olması
- d) Müteaddî olan hüküm değiştirilmeksizin asıl ve fer'de bulunması
- e) Fer'î asla kıyaslamak
- f) Fer'î konuda nas bulunmamasıdır.

فلا يثبت القياس بالقياس.

“Kıyasla söz sabit olmaz.”

Sonuç olarak müellif zikredilen şarttaki şartları ifade ederek her biri ile alt dallara ayırmayı amaçlayıp “فلا يثبت” demiştir. Buna göre kıyas ile dil sabit olmaz. Bunun anlamı şudur ki, Şâfîler şer'î kıyasla öncelikle isimlerin delilini ispat etmiş ve ardından bunun üzerine hükümlerin düzenlemesine müsaade etmişlerdir. Mesela “hamr” ismi varlık bakımından ve yasaklık bakımından üzüm suyu olmasından değil, kuvvetli sarhoş ediciliği ile meydana gelmesine dairdir. Bu durumda bu deveran delilin bağlantısıdır. İlliyet olarak isimlendirilmesi sarhoş edici olmanın etkisidir. Bizde bile nebizin oluşması, bizde de hamr isminin kullanılması anlamına gelir. Buna göre hamr haram olunca nebiz de haram ve azını da çoğunu da (el-Gelibolî, 1288, 206) içmekle aklı karıştırmış gibi had gerekir. Öyleyse, eğer kıyasın şer'î olması için kıyas konusu olan şeyin hükmünün şer'î olması şart koşulursa, şer'î kıyasla isimlerin ve kelimelerin ispatı geçersiz ve kaldırılması sahih olur. “و لا يتعدى المنسوخ” Neshedilenin hükmü, başkasında etkili olmaz. Çünkü kıyas yapılan şeydeki asıl hüküm, şer'î bakış açısında geçerli olduğu halde sürekli olmadığı için başkasına sirayet etmez. (م)

“و لا الثابت بالقياس” Celî kıyas ile sabit olan hüküm başkasına geçmez. Çünkü kıyasın illeti kıyas edilen iki şeyde de aynı olursa ortak bağ ortadan kalkar, aynı olmazsa kıyas edilenlerden biri batıl olur. Çünkü bir asılda muteber olan illet iki illetten biridir. Mısırdaki ölçü ve cins illetine dayanarak ribâ haramlığı bakımından buğdaya kıyas edilse, sonrasında başka bir şeyin de mısıra kıyası yapılmak istense ve eğer onda söz konusu illet bulunmazsa hükmün illeti ortadan kalktığı için (م) o şeyin mısıra kıyası sahih olmaz.

و لا يقال الذمى اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم.

Zimmî boşanma ehliyetine sahiptir, o halde Müslüman gibi zihar ehliyetine de sahiptir denilmez.

Zimmî talaka ehil olmakla Müslüman gibi zihara da ehildir denilmez. Yani Hanefiler'e göre zimmînin ziharı sahih değildir. Buna göre zihar yapan zimmî için karısıyla cinsel ilişkide bulunması haramdır, ancak Şâfiî mezhebine göre, zimmînin yaptığı zihar Müslüman'ınki gibi geçerli olur; fakat ondan sonra karısıyla cinsel ilişkiye girmesi haramdır. Çünkü ziharın hükmü cinsel ilişkinin haramlığıdır. Pes zimmî haramla muhatap olma konusunda Müslüman gibidir, ziharı sahihtir derler. Hanefiler cevap olarak; zihârda asıl hüküm Müslümanın ziharıdır, zimmînin ziharı ferî hükümdür, onun hükmü de aslı ile illettendirerek tağyirdir. Çünkü hüküm, kefarete gerektirir ve bu kefaretle birlikte bitmeyen bir haramlıktır. Ferî hüküm ise haramlığı kuvvetlendirir. Yani kefarete yoluyla bitmeyen haramlıktır. Zimmî kefarete ehil olmadığı için o hâlde bahsi geçen gerekçede bir değişiklik olması zimmîyi Müslümana kıyaslayarak zihara ehliyetli kılmaz (el-Geliboli, 1288, 207).

“ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم الافطار”

“İftar etmeme halinde hata unutmaya dahil edilmez.”

Hata, unutmamanın benzeri olmadığı için iftar etmeme durumunda unutmaya dahil edilmez. Çünkü hata etme özrü, unutma özründen alt seviyededir. “*Vadeli olana kıyasla peşin selem caiz değildir*” ve veresiye olan selem kıyasen peşin olarak yapılan selem caiz değildir. Çünkü Resulullah'ın (s.a.v) selem hakkında rivayet ettiği hadisinde “الى اجل معلوم” kaydının selemde zamanın belirlenmesi şartı hakkında nas olması selem, peşin olan selemi veresiye olana kıyası caiz olmaz.

Bilinir ki, müellifin kıyasın şartlarını açıklarken zikrettiği “*bu konuda nas yoktur*” kaydı, kıyasın nassın hükmünü değiştirmemesi şartını ayrıca belirtmeye gerek bırakmaz. Çünkü bahsedilen sözün anlamı, hükmün başka bir şey için de geçerli olması veya olmamasına delalet eden nassın bulunmasıdır. Bahsedilen açıklamaya göre usulcülerin “*kıyas nassın hükmünü değiştirmezse*” (el-Geliboli, 1288, 207) sözlerine soru olmasıyla müellif cevaben “*Taamın/buğdayın/gıdanın azı Peygamber 'in (s.a.v) şu sözüyle tahsis edilmemiştir: "Taamı taamla eşit miktarlarda olmadan satmayınız," ölçüyle illettendirerek burada kastedilen ölçüde eşitlik, bu sadece çoklukta düşünülmez,*” hadisiyle bu soru cevaplandırılmıştır. Yani taamdan azı Resulullah'ın zikredilen hadisinden miktarın azlığı ile tahsis edilmemiştir, ancak eşitlikten kastedilen ölçüde eşitlik ise çok olan şeyde bu düşünülür, az olan şeyde düşünülmez. Sorulan soru şudur ki: Siz, Peygamber Efendimizin az ve çok miktar için âm bir şekilde buyurduğu hadis varken, yiyecekten eşit olmama halini, az olanın az olanla satışı, miktar gerekçesiyle caiz kıldınız. Halbuki ribânın illeti miktar ve cinstir. Ölçerek bir avuç olanın iki avuç karşılığında satışında riba yoktur. Buna göre taamdan az olanı az olanla birlikte eşit olmaksızın satmada riba meydana gelmez demekle zikredilen delillendirme ise nasa ters düşer. Bu durumda fer'de nassın cevaz verdiği kıyası caiz gördüğümüz açıklamalı cevabı ki eşitlikten kastedilen icma ile keylilik/ölçüde olan eşitlik. Keylilikteki/ölçüdeki ise çok olanda tasavvur olunur, az olanda tasavvur olunmaz. Zira Resulullah'ın (s.a.v) “إِلَّا سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ” ifadesinin gereği eşitlikten maksat “*şerî eşitlik*” olmasıdır. Gıdalarda/taamda şer'an kabul edilen eşitlik keyl/ölçü ile değildir. Bu da çok olan şeyde tasavvur edilir, az olan şeyde tasavvur edilmez. O hâlde zikredilen eşitliğin azlık ve çokluk bakımından eşitliğin genelliği kabul edilmiş değildir. Nitekim “لَا تَقْتُلْ حَيَّوَانًا إِلَّا بِالسَّيِّئِ” denildiği zaman bunun anlamı “لَا تَقْتُلْ حَيَّوَانًا مِنْ شَأْنِهِ” / “*Tabiatı gereği bıçakla öldüren bir hayvanı, sen de bıçakla öldürmedikçe öldürme,*” demektir. Buna göre bit, pire ve balık gibi öldürülenler bıçak ile öldürülmeyen hayvanın yasaklamasının içine dahil olmazlar.

Bahsedilen şartın zikredilen kaydı üzerine yöneltilen ikinci sorunun reddinde müellif, “*fakirin hakkının mal üzerinden düşmesine gelince bu nassın delaletiyle olur, ihtiyacın delillendirilmesiyle değil,*” demiştir. İkinci sorunun açıklaması şudur ki; siz zekât bölümünde farz olanın bizzat kendisine kıyas ederek fakirin ihtiyacını karşılamak için malın kıymetinin ödenmesini

caiz görmekle koyunun kendisinin ödenmesinin gerekliliğine delalet eden nassın hükmünü değiştirdiniz, farzlığına delalet eden nassın hikmetini değiştirdiniz, yani Cenab-ı İzzet'in vacip olan deve cinsi malda farz kıldığını Resulullah'ın (s.a.v) "فِي خُمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ" / "beş deve de bir koyun zekât verilir, (Sahih-i Buhârî, Kitâbu'z-zekât, 1454, 1455; Sahih-i Müslim, Kitâbu'z-zekât, 979)" sözüyle tefsir edip fakirin hakkını koyunun kendisine bağlamışken para ile delillendirerek fakirlerin koyunun kendisine bağlı kılınan haklarını iptal ve aynına kıyas ederek kıymetinin ödenmesine cevaz verdiniz, bu ise reddettiğiniz nassın hükmünü değiştirmektedir.

Verilen cevap şudur ki nassın değiştirilmesi illet ile değildir, bu durum kulların rızıklarıyla ilgili tazminde (el-Gelibolî, 1288, 208) ve zenginlerin mallarından zekâtın farz olması ile fakirlere harcanması hakkında gelen nasların delaletiyledir.

Bunun açıklaması şöyledir: Zekât ibadettir, ibadet ise başlı başına Allah hakkıdır. Demek ki zekât başlangıçta fakirler için farz kılınmadı; bilakis, o malın fakirlere sarf edilmesi, onların haklarının ödenmesi ve rızıkları konusunda verilmiş olan vaadin yerine getirilmesidir. Şüphe yoktur ki fakirlerin ihtiyaçlarının çeşitli olması sebebiyle koyunun kendisinin verilmesi ile ihtiyaçları yerine gelmez, ancak mutlak maliyet ile yerine getirilir. Mademki Yüce Allah, yalnızca kendisine ait olan malın zekâtını onlara harcamayı zenginlere emrettiyse hakları mutlak maliyette olmasıyla da ifade edilen emir bu tür değişimin caiz olduğuna delalet etmektedir. Bu durumda koyun isminin kaldırılması izninin Bâri Teâlâ ile olup bir delile ihtiyaç duyulmadığı ortaya çıktı ve koyun isminin zikredilmesiyle zekât farz olan kimseye kolaylık olması içindir. Zira zekâtın aynı tür maldan ödenmesi kolay ve gücü ona daha kolay yeter. Koyunun miktarı da vacip olana aykırıdır, değeri o miktara göre tayin edilir. Bundan sonra koyunun farz olması nas ile sabit ve değiştirilmesine cevaz verilmesi nassın delaleti ile sabit olduysa ihtiyaç sebebiyle delil getirmek ile yenilen şeyle amaçlanan nedir? Şeklinde sorulan sorunun cevaplanmasında musannıf (r.h.) "bu ifade, bir hadisin benzer bir durumu açıklamaya uygun olduğunu göstermek içindir," dedi. Yani ihtiyaç sebebiyle delillendirme bir malın benzeri olan aynın/malın ispat etmek için hadise olan uygunluğunu açıklamak içindir. Burada asıl anlatılmak istenilen; zikredilen delillendirme diğer bir hükümdür ki o da koyunun fakir için sarf edilmeye uygun olmasıdır, bunu açıklamak için ifade edilmiştir. Bu, tabiatı gereği sabit olan bir hüküm değildir ki delillendirilmesi imkânsız olsun, bilakis vacip olması şartına nassın delaletiyle sabit olmuş şer'i bir hükümdür. Çünkü onunla amaçlanan geçmiş ümmetlerde kaldırıldıktan sonra yeniden ortaya konulmuş serbestliktir. Ne zaman ki koyunun fakire verilmesi şer'î bir hüküm haline geldiyse, biz bunu, fakire verilen koyunun onun ihtiyacına uygun olması veya o koyunun fakirin ihtiyacını gidermesi sebebiyle delillendirdik. Öyle ki zikredilen hüküm koyunun kıymetine sirayeti ile ve biz kıymeti fakirlere harcanmasına uygun kıldık. Kıymete olan ihtiyaç daha kuvvetlidir ve kıymet ihtiyacı karşılamaya daha uygundur.

Sonuç olarak bu konuda üç hüküm vardır. Birincisi koyunun kendisinin farz olması, ikincisi delil getirmenin caizliği, üçüncüsü de koyunun fakirlere harcanmaya uygunluğudur. Koyunun elverişsiz olduğuna delalet eden bir nas bulunmadığı için, delillendirmenin sonradan yapılması nassı değiştirme değildir. Belki koyunun farz olmasına delalet eden nassın değiştirilmesi fakirlerin hakkının ödenmesi ile emreden (el-Gelibolî, 1288, s. 209) nassın delaletiyledir. Bu ise, diğer hükümle birlikte ortaya çıkan bir delillendirmedir ve o gerekçenin sebebiyle amaç gerçekleşmiştir. Müellifin önceden zikri geçen "değiştirme delillendirme ile birlikte ona dayanarak değil," sözünün anlamıdır.

3. Kıyasın Rüknu ve Kıyasın Aslının Açıklaması

قيل اما حكم الفرع فثمرته. اما الاصل فالمحل المشبه به والجامع. وحكم الاصل والفرع واما ركنه فاربعة الاصل و قيل اما الجامع المسمى الاستحسان. و الاجماع او اما حكم الاصل فما افاده النص او قيل حكمه و اما الفرع فالمحل المشبه به و دليله. و جعل الفرع نظيراً له في حكم وجوده فيه. اشتمل عليه و بالعلة فما جعل علماً على حكم النص مما

Kıyasın rüknu dörttür; asıl, fer, aslın hükmü ve bunları bir araya getiren unsur. Fer'in hükmü ise kıyasın sonucudur. Asıl olan ise benzetilen şeyin bulunduğu yerdir; delili olduğu da

söylenmiştir. Fer ise benzetilen şeyin bulunduğu yerdir; onun hükmüdür denildi. Aslın hükmüne gelince o; nassın, icmânın veya istihsanın ifade ettiği. Nassın hükmü için belirlenen illet diye adlandırılan ortak unsur ise; nassın içerdiği unsurlardan, hükmün dayanağı olarak belirlenmiş olan şeydir. Bu illet sebebiyle, fer' de aynı illetin kendisinde bulunması sebebiyle hükümde ona benzer kabul edilir.

Kıyasın rükünleri dörttür; asıl, fer', aslın hükmü ve ortak yönleri. Fer'in hükmü semeresidir, rüknü değildir. Aslın mahalli müşebbehin bihtir, pirinç gibi. Bazı alimlere göre fazlalığın haram olmasında olduğu gibi asıl, kıyasın hükmüdür ve bazılarına göre de faiz hadisi gibi delildir. Aslın hükmü; nas, icma veya kıyas-ı hafi olan istihsanın ifade ettiği hükümdür. İlet olarak isimlendirilen ortak vasıf nassın siga bakımından veya iktiza bakımından kapsadığı vasıflardan nassın hükmüne alamet kılınan vasıftır. Ortak vasıf nassın hükmüne alamet olup illet olmaması hükümlerin gereği, ezeli iradenin gereği olduğu içindir. Fakat o bizim için gaybîdir; biz onu tam olarak kavrayamadığımızdan, kulların amellerinde kolaylık sağlanması için şer'î hükümlerin illetleri belirlenmiştir. Demek ki, hükümlerde farz olması bu illetlere göre olması sebebiyle görünüşte hükmü gerekli kılan illetler olduğu “Allah bunu sadece böyle kılmıştır, kendisiyle değil,” aslın vasfının fer’de bulunması sebebiyle nassın fer’in hükmünde benzer olandır.

“و يكون وصفاً لازماً او عارضا و جلياً و خفياً و اسماً و حكماً و مركباً و مفرداً و منصوباً و غيره”/zorunlu veya geçici, açık veya gizli, isim olarak veya hüküm olarak, bileşik veya basit, nasla belirlenmiş ve diğerleri şeklinde bir vasıf olur.

Kıyasa illet olan vasıf kimi zaman nas ile belirlenmiş vasfın ayrılmaz bir parçası olur, altın ve gümüşün ayrılmaz bir vasfı olan semeniyet bunun gibidir. Biz, semeniyet illeti ile nisap miktarına ulaşma sayesinde zekâtın farz oluşunu gerektendirir ve bunlardan doğan şeye göre de semeniyet illetiyle hakkında nas olmayan şeyde de zekâtın farz olmasında olduğu gibi zekât farzdır deriz. Söz konusu bu sanat altın ve gümüş zinet için olsa da batıl olmaz. Semeniyet konusundaki anlaşmazlık ile riba konusunda delillendirilmiştir. Söz konusu olan illetlendirme bize göre nakıs illet ile illetlendirildiği için batıldır. Bize göre zinet olma özelliği başka şeylere de etki ettiği için semeniyet ile zekât konusunda yaptığımız delillendirme doğru olandır. Semeniyet ile kastedilen, altın ve gümüşün eşyanın değerini belirleyen bir ölçü olup, bu kıymetin hâlin gereğine göre değişmesidir.

Keyli olan tahılların tartı ile de satışlarının caiz olması sebebiyle Faiz için keylde olduğu gibi kimi zaman kıyasın illeti arızı bir vasıf olur (el-Gelibolî, 1288, s. 210). Kimi zaman da “etrafımızda dolaşmalarında” olduğu gibi celî olur. Yani Resulullah’ın “سُورَ الْهَرَّةِ طَاهِرٌ لِأَنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ”/ Kedinin artığı temizdir; çünkü o, aramızda dolaşanlardanır (Sünen-i Ebû Dâvud, Kitâbu’t-tahâret, 75; Sünen-i Nesâî, Kitâbu’t-tahâret, 68); hadisinde olan “طواف” gibidir. Kimi zaman da “ölçü” ve “cinst” olduğu gibi hafi olur. Bazen de istihazadan soran kadınlara Resulullah’ın (s.a.v.); تَوَضَّئِي / “Abdest al ve namaz kıl; hatta kan hasıra damlasa bile, çünkü o (kan), patlamış bir damardan gelen kandır (Sünen-i Ebû Dâvud, Kitâbu’t-tahâret, 287; Sünen-i İbn Mâce, Kitâbu’t-tahâret, 621),” hadisi şerifinde olduğu gibi cins isim olur. Burada geçen “نم” lafzı cins isimdir. Sonradan kazanılmış bir vasıfla bile önceki çatlağın bir sonucudur. İletin cins isim olmasından kastedilen, hükmün onun kendisiyle var olan anlamına bağlı olmasıdır. Müstehazâ dışında olanın yokluğu kanın akıp gitmesinde olması bunun gibidir.

Hüküm, anlamı sözlüklerde farklılık gösteren bir isme ait değildir. Bazen de Hasami’de hadisinde geçen hükmün illet olmasında olduğu gibi illet kıyasın illeti şer’î hükümlerden bir hüküm olur. Hasami’ye Resulullah’tan Allah Azimüşşân’a olan borçtan sorduğunda Resulullah (s.a.v) cevap olarak benzeri olan kölenin borcundan ve babadan haccın eksik yerine getirilmesini, babadan kölenin borcunun eksik ödenmesine kıyasladı; aralarındaki kıyasın iki illeti budur, deyn ise zimmette sabit olan bir vasıf olduğu için şer’î bir hükümdür. Kimi zaman da semeniyet gibi müfred olur ve bazen de nasa dayanan olur ve nassın dışındakilere dayanan olur.

وقيل بتميز. فبعض الشافعية لمانع، الاصل في النصوص قيل عدم التعليل الا بدليل. وقيل للتعليل بكل وصف يمكن الا و لا بما اختلف لا يجوز تعليلنا بالقاصرة و عندنا لا بد قيل المميز من كونه مفضلا في الجملة. و بعضهم شهادة الاصول. و الا خالة و لا بما مع الفارق في وجوده في الفرع او الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة و

Naslar hakkında asıl olan, delil olmadıkça onların illetlendirilmemesidir, denilmiştir. Başka bir görüşe göre ise, menedici bir engel bulunmadıkça her vasıfla illetlendirme caizdir, denilmiştir. Temyiz için denilmiştir. Şâfiîlerden bazıları “duruma göre” demiş, bazıları ise “usûlün şهادetiyle” demiştir. Bize göre ayırt edici vasıftan önce o vasfın genel olarak tercihe şayan olması gerekir. Ayrıca, sadece “kâsıra” olan bir vasıfla veya fer’ veya asıl açısından varlığı konusunda ihtilaf bulunan bir vasıfla ya da hükmün asılda icmâ ile sabit olduğu hâlde illetinde ihtilaf bulunan durumlarda yahut aralarında fark bulunan illetlerle illetlendirme caiz değildir.

İleti belirtilmeyen naslarda asıl olan, illetlendirme yapılmamasıdır. Ancak, o nassın bizzat illet olduğunu gösteren bir delil bulunursa, o zaman ta’lil yapılabilir. Bazılarına göre, naslarda asıl olan, onların kapsadığı sıfatlardan hükme uygun olan bir sıfatla ta’lil edilmesidir. Ancak bu vasıf bir nas veya icmâya aykırı olursa yahut diğer niteliklerle çelişirse, o zaman hükmü o vasıfla ta’lil edilmez. Bazı alimlere göre naslarda asıl olan, aslın illetlendirilmesidir; ancak her vasıfla değil, diğer vasıflardan ayırt edici bir vasıfla ta’lil asıldır, çünkü meçhul ile ta’lil bâtıldır. Şâfiyye’den bazıları, ihaleyi³ kabul ettiler, yani illet kılınan vasfı diğer vasıflardan ayırt eden ihaledir, yani kalbe illet olmaya elverişli olma hayalini ilham eder dedi. Bunun sonucu olarak hüküm ile illet arasında (el-Gelibolî, 1288, s. 211) ilk bakışta ilişki ile asılda ileti belirlemektir. Bazı alimler de tek başına ihale yeterli olmaz, aksine ondan sonra usul prensiplerinin denetimi gerekir dediler. Yani o vasıf, şer’î kanunlarla karşılaştırıldığında o vasıf şer’î kanunlara aykırılıktan ve karşıtıktan uzak olduğu halde onlara uygun olmalıdır, nitekim “atın erkeklerinde zekât vacip olmaz,” denildiği gibi ayırt edici nitelik ile illetlendirmede en alt düzeyde yeterli olan ihale ve şahitlik esastır. Zira uygun görülen şey hayali bir şahit konumundadır, asıl dikkate alınarak arz etmek doğrulayanın huzuruna sunma makamında doğrulamaktır.

Bazı alimlere göre bütün usul kaidelerinin denetimi üzerine olmasıdır, bu da hafi değildir. Onun (bahsi geçen şeyin) yapılamaz veya güç yapılır hale gelmesi, Hanefiler nezdinde; Kur’an, Sünnet ve icmâm her birinde, asıl itibarıyla hükmün ileti olmasıdır. Yani hüküm illet kılınan vasıfla alakalı olmalıdır. Bir engel bulunmadıkça her vasıfla delillendirmek sahih değildir; ancak o vasfı başkalarından ayıran ve belirleyen bir delil bulunmalıdır ki bu delil teabbüdî naslardan değil, ileti tespit edilen naslardan olduğu açıkça belli olsun. Örneğin nassın hükmünün her biri illet olmaya elverişlidir. Farz olan beş vasıf bulunmasa hinta/buğday gibi illet kılınan vasfının illet olmaya elverişli olan diğer vasıflardan ayıracak ve belirleyecek açık bir delil bulunmalıdır. Hinta/buğday; keylilik, öğütölme, mevcut olma, cisim olma ve şey olma olan beş vasfı kapsamaktadır. Bunlardan her biri riba hükmü için illet olmaya elverişlidir. Lakin Resulullah’ın “الحنطة بالحنطة” hükmü ribaya illetin; miktar ve cins olduğuna delildir. Binaenaleyh miktar ve cins diğer vasıflar arasından illet için ayırtıcı ve belirleyen olmuştur.

Hasım nezdinde de nassın illetli olduğu bilinir olmalıdır yahut da hasımın, o nassın hakikatte illetli olduğunu kabul etmesini gerektiren bir delilin delaleti bulunmalıdır. Çünkü naslar; bir kısmı teabbüdî ve bir kısmı da ileti tespit edilen olmak üzere iki kısımdır. Üzerinde tartışılan mesele, teabbüdî olabilir; naslar da ileti tespit edilen olmayabilir, bu durumda hasım, önce o nassın illetli olduğu ispat edilerek bağlayıcı olmalıdır, bundan sonra illetin belirlenmesine girilmelidir. Yalnız naslarda asıl olan illetin tespit edilebilir olmasıdır, söz ile yetinilmez. Zikredilen söz bağlayıcı olmaya elverişli olmadığı için İstishâb yalnızca muhalifî bağlayıcı kılmak için yeterli değildir; belki tartışılan hükmün delili, nassın delili nasların talil edilebilir olduğuna dair bir delil getirmek gerekir. Mesela müçtehidin “altın altınla, gümüş gümüşle eşit miktarda ve peşin olarak değiştirilir,” hadisi incelediğinde; faiz illetini ayırt edip (el-Gelibolî, 1288, s. 212) faizin ileti ölçü ve cins birliğidir, diye

³ Mütercim: Kalpte illiyet fikrini uyandıran vasıf.

hüküm vermeden önce, bu zikredilen nassın illetli naslardan olduğunu ispat etmesi gerekir. Bu durumda, müçtehidin söz konusu nassın, Resulullah'ın “بدا بيد” sözüyle hükmün belirlenmesini içerdiğini söyleriz. Çünkü “يد” işaret ve hazır bulundurma gibi aleti tayin etmedir.

Belirlemenin vacip oluşu, üçte birin vacip olmasında olduğu gibi, faizin yasaklanması konusundandır. Zira müçtehit borç ile mutlak bey' aktinde iki taraftan/iki elden birinin belirlenmesini şart koşmuştur. Borcu borç ile satmaktan sakındırmak için ve sarf konusunda bedellerinin hepsinin tayinini şart kılmıştır. Faiz olan fazlalık şüphesinden sakındırmak için ölçüde eşitliği faizin hakikatinde şart koşması bunun gibidir. Yaptığımız inceleme sonucunda, bedellerin belirlenmesinin vacip olmasının iki nakit/altın ve gümüş satışı dışındakilerde de geçerli bulduk; hatta Şâfiî, taamin/gıdanın gıda ile satışında peşin olma şarttır, dedi. Biz topluca buğdayı arpayla satmada tayin etme vacip olur dedik. Hatta buğdayı, arpa gibi aynı cinsten olmayan bir yiyeceklerle bire bir değiştirmek câiz değildir. Selemin sermayesi icma ile vacip olmuştur. Bu durumda faizle ilgili hükmün belirlenmesinde nassın illetli olduğu konusunda icma meydana gelmiştir; zira sirayet etme olmadan ta'lil yoktur. Şu halde diğer vezni olanlarda da sirayet edici olması vacip olmasının benzerlik bakımından illetlendirilmesi icmanın delaleti yoluyla vacip olur.

Fazlalık ribası gerçekleşmesi bakımından veresiye ribasından daha şiddetlidir/günahtır. Çünkü veresiye faizi veresiye üzerine paranın/altın ve gümüşün üstünlüğü bakımından fazlalık şüphesi vardır. Bir şeyin doğruluğunun sübutu şüpheli olan şeye tercih edilir. Bu durumda nassın illeti belirlendiyse illetin ayırt edilip belirlenmesiyle, aşağıda bildirilecek yöntem üzere meşgul olmak vacip olur. İleti belirlenebilen nas arasında kasır illet⁴ ile illetlendirmek Hanefîler'e göre caiz değildir, Şâfiîler'e göre caizdir. Şâfiîler altın ve gümüşte faizin illeti semeniyet vasfıdır dediler. Semeniyet ise altın ve gümüşle sınırlı ve onlardan başkasına geçici değildir. İki taşın dışındakilerin bedel olmak için yaratılmadığına dayanarak tartışma ve tespit edilen aykırı bir illettir, nasla belirlenmiş illetin kasırlığı ittifakla caizdir. Hanefîlere göre kasır olan illet ile talil etmenin caiz olmadığı yönü şu şekildedir: Hüküm asılda nas ile sabittir, illetlendirme aslın hükmünü fer'de ortaya çıkarmak içindir, bu ise Şâri'in hakkında nas bulunmayanlarda da aynı illete itibar ettiği bilindikten sonra mümkün olur. Talilin ta'diyeye/başka meselelere de geçici olmasına bağlı olduğu kısır döngü olur denilir,⁵ belki manası, “ta'lil hakkında nas olanların dışında ilim elde etmek vasfa bağlıdır,” demektir. Ancak Şâfiî ihale'nin bulunması ile yetindiyse illetlendirmeyi kasır illetle sınırlandırmıştır. Hatta fer' veya asılda varlığı (el-Gelibolî, 1288, s. 213) ihtilaflı olan vasıf ile nası ta'lil caiz olmaz. Mesela Şâfiîlerin “خ/erkek kardeş” hakkındaki “انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا” “*serbest bırakılarak kefareti ödenebilecek bir kişidir, o'nu amcaoğlu gibi sahiplenirse serbest kalmaz,*” sözü gibidir. Yani “خ/erkek kardeş” azat edilmesiyle keffaretin sahih olduğu bir şahıstır. Sonuç olarak; amca çocuğunun mülk edindiği gibi kardeşini mülk edinse azat etme sorumluluğu yoktur, yani bir kimse köle olan kardeşine malik olsa köle olan amcasının oğluna malik olduğunda azat etme sorumluluğu olmadığı gibi azat etme sorumluluğu yoktur. Şâfiîler zikredilen söz ile malik olduktan sonra azat olur demeyi amaçlarsa bu faydalı değildir. Çünkü bahsi geçen nitelik, benzetilen kişide yani amcaoğlunda bulunmamaktadır ve eğer mülkiyet tesis edildikten sonra onu azat etmek isterlerse, bu azat etme kefareti niyetiyle geçerli olur. Fakat ifade edilen anlamın “erkek kardeş” hakkında meydana gelmiş olması kesin değildir, belki erkek kardeşi, yalnızca mülkiyet yoluyla azat edilmiş sayılır.

Bu durum şu şekilde açıklanabilir: Bir kimse, kendisiyle evlenmesi haram olan bir akrabasını mülk edinirse, aralarında evlat olma akrabalığı olsun veya olmasın Hanefî mezhebine göre o kişi kendiliğinden azat olur. Şâfiîlere göre de evlat olma akrabalığı var ise azat olur, yoksa azat olmaz. Zikredilen hüküm amcalar ve amca çocukları manasında olunur da icma ile sabit değildir.

⁴ Mütercim: Kâsır illet, sadece asılda mevcut olan özel bir vasfı ifade eden illettir. (Cüveynî, 1997, II/ss. 147,148; Karâfî, 1993, s. 405.)

⁵ Mütercim: Çünkü Ta'lil, ta'diyeye değil; nassın bulunmadığı yerlerde illete dayanan bilgiye bağlıdır.

Hanefilerde mahremiyet olmadığı için sabit değildir. Şâfiîlerde evlat olma akrabalığı olmadığı için sabit değildir. İfade edilen her iki mana da bulunduğu için anne babada ve çocuklarda ittifakla sabit olur. Buna göre kız kardeş ve kız kardeşler ve bunlar anlamında olanlarda mahremiyet akrabalığı bulunmadığı için Hanefilere göre azat etme hükmü sabit olur. Şâfiîlere göre evlat olma akrabalığı bulunmadığı için sabit olmaz. Şâfiîler mülk edinmenin kendisi ile azat etmenin olmaması konusunda erkek kardeşi amcaoğluna kıyas ettiler. Amcaoğlunun azat edilmesiyle keffaretin sahih olmaması illetine binaen Hanefiler cevap olarak asıl ve fer’de varlığı hakkında ihtilaf edilen bir vasıf ile hükmü ta’lil etmek caiz değildir. Zira Şâfiîlerin dikkate aldıkları ortak vasıf ile amaçladıkları mülk edindikleri anda azat olur demek olursa hüküm ifade etmez. Zira söz konusu olan vasıf asıl kendisine benzetilen şey, amcaoğludur, onda yoktur. Çünkü amcaoğlu satın alma ve başka bir yolla mülk edinildikten sonra azat etmeyi isterse kefarete olarak olur. Bununla birlikte “erkek kardeş,” “amcaoğlu” gibi değildir. Erkek kardeş mülk edinildiği zaman tehir etmeksizin azat olur. Aranılan vasfın orada bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf olduğu için kıyas maal farık olması sebebiyle kabul edilmez. Yahut kıyas yapılan asıldaki hüküm, illetinde ihtilaf bulunsu bile, muhalifin ittifakıyla sabit olsa, yine de Hanefilerin nazarında o illetle hükmü ta’lil etmek caiz değildir.⁶

Şâfiîler’e göre hür olan kimsenin köle olan kimse karşılığında öldürülmesi; “*O, flancanın kölesidir, hür bir adam onun yüzünden kısas olarak öldürülmez, tıpkı azat sözleşmesi altında olan bir kölenin öldürülmemesi, parası yani azatlık bedeli olması ve efendisinden başka bir mirasçısının bulunması gibi,*” sözlerinde olduğu gibidir. Hanefilere göre kendisine kıyas edilen kölede kısasın olmamasına illet (el-Gelibolî, 1288, s. 214) köle olmasından dolayı değil kısas hakkı kime ait olduğu bilinmediğindendir. Çünkü hakkın kime ait olduğu şüpheli olacak olursa kısas ortadan kalkar. Hak kısasa gerektiren mükatebin efendisine mi aittir yoksa varisine mi ait olduğunun belli olmamasıdır, köle olması değildir. Bilinmelidir ki sahabe-i kiram mükatebin hür olarak veya köle olarak ölmesi halinde ihtilaf etmişlerdir. Hür olması bakımında varisi velisi olur, köle olması bakımından varisi efendisi olur. Bu durumda hakkın kime ait olduğunun kesinleşmesiyle kıyas ortadan kalkar. Şayet efendisinin dışındaki varisi terk etmezse ve terk ettiği takdirde mükatebe bedeline yeterli olarak malı tam terk etmezse böyle bir durumda efendisinin velisi olduğu ortaya çıkması sebebiyle efendisi kısas eder. Ayrıca, asılda mevcut olan ayırt edici bir vasa yakın olan illet ile nası ta’lil etmek caiz değildir. Mesela Şâfiîlerin mükateb köle için “*bedelin bir kısmını ödemiş olduğu durumda olduğu gibi onu azat etmekle kefarete sahih değildir,*” sözleri bunun gibidir, yani mükatebin kefarete için azat edilmesinin caiz olmadığı gibidir. Hatta kitabet bedelinin bir kısmını ödeyen mükatebin keffâreti için azat edilmesi caiz değildir.

Hanefiler cevap olarak bedelin bir kısmının ödenmesi ivazdır/karşılıktır, ivaz ise kefaretin cevazına engeldir. Bu da asılda var olan fer’de var olmayandır. Bu durumda kıyas-ı maa’l-fârik ile yapılan ta’lil caiz olmaz.

4. Kıyas Yapılan Asıl ile Kıyaslanan Fer’ Arasındaki Ortak İlet

Ve illet çeşitli yollarla bilinir. Birincisi icmâ, ikincisi nastır. Eğer nas lafzı itibariyle delalet ederse bu sarihtir ve bu illetin sarih olması en güçlü derecesidir. Bundan sonra illetin bir dereceyle zâhir olur, sonra iki dereceyle zâhir olandır, daha sonra da çeşitli derecelerle zâhir olanlar gelir. Eğer bunlardan hiçbiri yoksa, o zaman ima vardır. Bu, hükümle öyle bir şeyin birlikte zikredilmesidir ki eğer o şey veya onun benzeri ta’lil için olmasaydı bu birliktelik uzak/anlamsız olurdu. Böylece uzaklığı/anlamsızlığı ortadan kaldırmak için A'rabi ve Hasa'mlı kadının hadisinde olduğu gibi illete hamledilir. Bu, hükümle birlikte ona uygun olan vasfın zikredilmesidir. İki şey arasında hüküm bakımından fark gözetilmesi de bundandır. Bu da ya her iki hükmün veya bunlardan birinin belirtilmesiyle birlikte bir sıfat ifadesiyle olur veya gaye istisna ya da şart edatıyla yapılır.

⁶ Hanefilere göre hür köle ile ve köle hür ile aynı şekilde kısas olunur. Fakat Şâfiîler’e göre hür köle ile kısas edilmez. (219/8)

Bilinmelidir ki makisün ileyh ve makisün aleyh arasını bir araya getiren vasfa illet derler. Bu illeti tespit etmenin birkaç yönü vardır.

1- Sağırde olduğu gibi İcma ile olmasıdır. Küçüğün mal üzerindeki velayetinde illetin icmâ ile sabit olması gibidir. Bu nikahın velayetinde bile iletir.

2- Nas ile olmasıdır. Eğer nas Allah'ın (c.c.) “كَيْ لَا يَكُونَ دُونََ بَيْنِ الْأَنْبِيَاءِ” (el-Haşr, 59/7) ayetinde olduğu gibi konuluş anlamına delalet ederse sarihtir. Sarihte dikkate alınan mertebeler vardır, en kuvvetlisi “لَعَلَّ كَذَا وَلَا جَلَّ كَذَا وَكَيْ يَكُونَ كَذَا” lafızlarında olduğu gibi kendisinde illati açıkça belli/sarih olandır. Budan sonra illiyet bakımından diğer mertebe *zahir* ve akıbet anlamına ihtimalli olan lam-ı ta'lil ve ilgi anlamına ihtimali olan “ba-i sebebiye” gibi başkasına muhtemel olandır. Hatta “أَنْ أَرَدَنْ” (en-Nûr, 24/33) ayetinde olduğu gibi bağımsız şart ve bağımsız istishab'a dahil olan “أَنْ” de bunun gibidir.

Bundan sonra illiyette diğer iki mertebe *zahir* olandır. Allah'ın (c.c.) “إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ” (Yusuf, 15/53) ayetinde ve “وَأَنهَا مِنَ الطَّوَافِينَ” hadisinde olduğu gibi illetlendirme konumunda ifade edilen (el-Geliboli, 1288, s. 215) “أَنْ” kelimesi bunun gibidir. Bunlarda illet manasında olan “ل” lam-ı ta'lil takdir edilendir/muzmerdir, muzmer ise taktir edilenin “انزل” gibi olması illiyet bakımından iki mertebe aşağıdadır. Ayrıca, Resulullah (s.a.v.) Uhud şehitleri hakkında “رَمَلُوهُمْ بِكُلُومِهِمْ وَدِمَانِهِمْ فَإِنَّهُمْ” / “Onları/şehitleri yaralarıyla ve kanlarıyla, çünkü onlar kıyamet günü kanları akarak diriltileceklerdir (Sahih-Buhârî, Kitâbu'l-Cihad, 2803; Sahih-i Müslim, İmaret, 1876),” icaz açıklamasında olduğu gibi Şâri'in sözünde vasfa veya hükme dâhil olan ta'lil fâ'sının/sebeup bildiren fâ, vasfa dâhil sayılması “ف” nin bazen vasfa dahil olmasıyla illiyet mertebesini ifade eder. Hüküm ve cezaya girmesine Cenab-ı İzzetin “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” (el-Mâide, 5/30) muciz ayeti örnektir. “ف”nin kimi zaman vasfın ve kimi zaman da hüküm ve cezanın başına gelmesinden sebep “ف” kelimesi illiyet için konu değildir, belki düzenlemeye konudur. Sebep ile ilişkisinde öne alınır, varlıkta tehir edilir. Buna göre “ف”nın hüküm ve vasıftan her birine, adı geçen iki bakış açısından bakılarak gelmesi caizdir. Bu da illiyet anlamını ifade etmede kendisinden öncekinden daha zayıftır, çünkü “ف” takip içindir. Takip manasının illiyete delaleti ise nasa değil delile dayalıdır. Bundan ravinin ifadesinde olan “ف” gibi sonra illiyet bakımından bir mertebe *zahir* olandır. “سَمَى فَسَجَدَ وَزَنَى مَا عَزَّ فَرَجَمَ” / *unuttu secde etti* sözüyle; *Maiz zina etti recmedildi* örneğinde olduğu gibi ravi *unutma* ve *zinanın* hükümlerini “ف” kelimeleriyle beyan etmesi illiyette/delillendirmede *zahir*dir.

Öncesindekinden daha aşağı bir anlam ifade ettiği söylenen “ف”, rivayetin yanlış olma ihtimaline dayanmaktadır. Eğer nas konulduğu anlamıyla delalet etmezse imadır, yani illiyeti ima yoluyladır. İma bir hükme sebep olan vasfının veya benzerinin ta'lil için olması mümkün olmayandır. O halde bir vasfın hükme sebep olarak yorumlanması uzak tutulan bir hüküm için de geçerlidir; yani sebebin gerçekten hükme yol açtığı örnek olarak, bir kişinin Resulullah'a (s.a.v.) “*Ramazan'ın gündüzünde eşimle ilişkiye girdim*,” demesi ve Resulullah'ın (s.a.v.) “*Bir köleyi azat et*,” buyurması gösterilebilir. Bedevinin yerleri zikretmekten amacı mevkilerin hükmünü açıklamaktır ve hükmü zikretmekteki amacı da bedeviye dair maksadın meydana gelmesi için cevap olmasıdır. Böylece soru, cevabı gerektirmez ve beyanın ihtiyaç anından sonraya ertelenmesi gerekli olur. Bu durumda soru cevabı kapsamış olmakla sanki Resulullah (s.a.v.), “إِنْ وَقَعْتَ فَكَفَّرْ” demiş olur. İfade edilen söz, cinsel ilişkinin köle azat etme illetini ifade eder. Fakat “ف” kesin değildir ki sarih olsun, belki zımnen vardır. Bu durumda kastın olmaması kölenin efendisine “طلعت الشمس” demesinden sonra efendisinin “اسْقِنِي مَاءً” demesinde olduğu gibi cevap ihtimaliyle bile ima olur. Bunun benzerinin örneği Hasami hadisi gibidir. (el-Geliboli, 1288, s. 216) Hasami Nebi (s.a.v.)'e Allah hakkından sorduğu zaman Resulullah (s.a.v) benzeri olan kul hakkını zikretmiş ve Allah hakkının kul hakkından faydalanmaya illet olmasını hatırlatmıştır. Böyle olmasa kul hakkını zikretmek anlamsız olur. İma için de sarihteki gibi mertebeler vardır, imadan bir parçadır. Bir hüküm verilse dahi, hükme uygun bir vasıftan söz edilmesine örnek olarak “لَا يَعْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ وَأَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ” / “*hâkim öfkeliyken hüküm vermemeli*

ve âlimlere saygı göstermeli,” sözü verilebilir. İlk örnekte “غضبان” lafzının hüküm vermemek için illet olmasına kadının/hâkimin kalbi mahkemeleşme esnasında öfkeli olduğu için tembih ve ima vardır. İkinci örnekte ikram etmeye illet olmanın ilim olmasına ima olması gibidir, ayrıca imadan bir parçadır. İki şey arasındaki hükümde fark, söz konusu farkla birlikte söz konusu iki şeyin hükmü ya “لِلرَّجَالِ سَهْمٌ وَلِلْفَارِسِ سَهْمَانٌ” / “yayalar için bir hisse vardır, atlılar için ise iki hisse vardır,” örneğinde olduğu gibi ya sıfat iledir. Verilen örnekte yaya ile atlı arasını hükümde atlı olma sıfatı ve zıddıyla fark vardır veya “الْفَاتِلُ لَا يَرُثُ” örneğinde olduğu gibi iki hükümden birini zikir ile farktır. Yani hüküm koyan “katil mirasçı olamaz” dedi, “katil dışındakiler varis olur.” demedi. Katili mirastan men ederek tahsis etmede önceki varis olmayla birlikte varis olmaktan meneden katil olmasını işaret için ve nihai amacı zikretmekle anlaşılır.

“لَا تَقْرَبُوا حَتَّى يَطْهَرُوا” / “Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın, (el-Bakâra, 2/222)” ayetinde olduğu gibi burada iki şeyden maksat temiz olma ve temiz olmamadır, iki hükümden maksat ise yakınlaşmanın caiz olması ve caiz olmamasıdır. Yakınlaşmanın caiz olmasının illetinin taharet olduğuna, nasta zikredilen “حتى” kelimesi işaret edendir veya istisna ifadesinden farkıdır. Bu ifadedeki iki şeyden kastedilen vacip olması ve vacip olmamasıdır. İki hükümden kastedilen farz kılınanın düşmesi ve farz kılınanın düşmemesidir. Örneğin Cenab-ı İzzet’in “لَا أَنْ يَغْفُونَ” (el-Bakâra, 2237) ayetidir ki, “afv” ifadesinde farz olan mehrin düşmesine ima vardır veya şartın zikredilmesiyle anlam farklılaşır. Mesela; “مَثَلًا بِمَثَلٍ وَإِنْ اخْتَلَفَ الْجَنَسَانِ قَبِيْعُهُمَا كَيْفَ شِئْتُمْ” (el-Bakâra, 2/275) ayeti bunun gibidir. Burada da satışın caiz olmasına illetin *ihtilaflı cins* olduğuna işaret vardır.

Şu bilinmelidir ki, illet olarak anılan şeylerin hepsinde illet olma kesinlik taşımaya da illet zannı uyandırdıkları da açıktır. Bununla birlikte bir ifadede illet anlamı çıkması, kıyasın sahih olmasını zorunlu kılmaz. Hırsızlık ve zina ayetlerinde yer alan illet, kıyasın sahih olmasını gerektirmediği gibi, hatta illetin başka şeylerde de geçerli olmasını zorunlu kılmaz. Çünkü ister açıkça belirtilmiş olsun ister ima yoluyla anlaşılmış olsun, illetlerin kâsır olması ittifakla caizdir.

5. Uyum Şartıyla Olan İlişki

Üçüncüsü uygunluk şartıyla ilgilidir ve bu da kıyas yoluyla caizdir. Buna tesir denilir, gerekçesi de nas ile icma ile türünün (el-Gelibolî, 1288, 217) veya yakın cinsinin illiyetinin dikkate alınması ile de etkidir.

Kıyasın illeti kendisiyle bilinen yönlerden üçüncüsü illetin hükme uygun olması şartıyla yani Resulullah’tan (s.a.v.) ve seleften nakledilen illetlere uygun olması şartıyla ilgisidir. Hükümün sebeplere dayandırılması sahih olup illetlerin ondan ortaya çıkmamasıyla iki kocadan birinin Müslüman olmasının kesin ve diğerinin Müslüman olmayı reddetmesine izafe olunduğu gibi reddetmenin kesinliğinin ayrılığın münasibi olduğu içindir. Fakat Müslüman olma vasfının varlığındaki farkın ortaya çıkması sebebiyle Müslüman olma vassına izafesi münasib değildir. Çünkü İslam hukuku, doğru olmak içindir; katı olmak için değildir. Kesin olarak uygunluk şartıyla şarta bağlı olan ilgi kıyas bakımından caiz olur. Zira zikredilen münasebet şahidin şahadete ehliyeti gibidir. Hakkında güvenilirlik ve dürüstlüğü yaygın şekilde bilinen bir şahidin adaletinin ortaya çıkmasından önceki şahitliğiyle amel etmek caizdir. Asli ehliyeteye göre, hatta kadı söz konusu şahitliğe göre hüküm verse hükmü geçerli olur. Söz konusu olan *münasebet* çoğu kez *tesir* olarak isimlendirilir. Alimlerin “sadece tesir dikkate alınır ve sadece şart tesirdir,” sözlerinden kastettikleri söz konusu olan münasebettir. Kıyası gerektiren *tesir* bir vassın; türü veya yakın cinsi bakımından, hükümün illeti sayılmasının nas veya icmâ ile sabit olması anlamında tesirdir. Böylece adaleti ortada olan şahidin şahitliğiyle amel etmenin vacip olduğu gibi zikredilen manaya olan *tesiri* kıyası gerektirir.

Cins kelimesinin yakın cins olarak kayıtlanması, önceki anlamdaki *tesirden* ayırt etmek içindir. Çeşit ile kastedilen “ayn”dır. Ayn, hamra/şaraba mahsus olan sarhoşluk ve hamra mahsus olan haramlık gibi kendi yerine bir çeşidi ortak bir vassı çeşidinin hükümdeki tesiri hükmün özel durumunun oluşmasıyla meydana gelecek yanlışlığı ortadan kaldırmak içindir. Vassıtan maksat

mutlak vasıf değildir, belki hükme illet kılınan vasıftır. Hükümden kastedilen kıyas yapılarak elde edilen hükümdür, mutlak hüküm değildir. Nev'in hükme izafesi ise "من"i beyaniyye anlamındadır. Cinsin vasfı, hükme izafesi izafet-i lamiyye/aitlik lamıdır. Buna göre vasıf ve hükümden amaçlanan belirli bir vasıf ve elde edilmek istenen hükümdür. Nev'in izafeti halinde olduğu gibi ve cins ile kastedilen bu vasıf ve bu hükümden daha genel olandır.⁷ Mesela insanın muhtaç olduğu şeyden aciz olması bir vasıftır ki kendisinde hafifletme olan hükme iletir. Buna göre akılsız çocuğun aczi bir çeşit acizliktir, mecnunun aczi de aciz çeşitlerinden başka bir çeşittir. Bunların cinsleri aklın olmaması sebebi ile olan (el-Geliboli, 1288, s. 218) acizliktir. Bunun ötesinde olan acizlik, kuvvet zayıflığı nedeniyle meydana gelen acizliktir; bu hem zahiri hem de batını kuvvetlere ilişkin genel bir acizliktir. Hastalık da buna dahildir; bunun ötesinde, kişinin istemi dışında aniden ortaya çıkan acizlik türü vardır ki bu da tutsak olan durumu kapsar. Bunun bir üstünde olan da failden kaynaklanan bir acizlik çeşididir ki misafiri de kapsar. Bunun bir üstünde olan da mutlak acizliktir ki vaktin kaçırılması ve dar bir vakit olmasından meydana gelen acizlik gibi işi yapan kimseden, işin yapıldığı şeyden ve çevreden kaynaklanan acizliği kapsar.

Hüküm için olan itibar da hükümün illetinde olan itibar gibidir. Yani bir vasa sahip olanların her birine de hem genel olarak hem de özel olarak bir hüküm karşılık gelir. Mesela aklın olmaması sebebiyle olan acizlikte ibadet gibi niyet gerektiren hükümlerin düşmesi hükme ilişkin olur. Kuvvetli bir zaaf sebebiyle olan acziyete hac ve cihadın düşmesi hükme bağlı olur. İş yapan kişiden iradesi dışında meydana gelen bir acizlik durumunda, ondan talepte bulunmanın düşmesi, hükümün mahiyetine ilişkin olur. Önceki namaz hakkında edanın vacipliğidir ve yine işi yapan kimseden kaynaklanan acizlik mutlak acizlik olduğunda, bedeni ibadetler anında talep edilen hükümün düşmesi, namazın kısaltılması ve orucun tehir edilmesi gibi ruhsat hükümlere bağlıdır ve mutlak olur. Mutlak acizlik halinde, o durumda uygulanan bütün hafifletilmiş hükümler o acizliğe bağlanır.

6. Nev'in Nev'i

Nev' nev' içinde olduğu gibi, küçüğün nefsi üzerindeki velayet de buna benzer; cins cins içinde olması sabiden zekâtın düşmesi gibidir. Nev'in cins içindeki durumu, akli olmayan kimseden (hükümün) düşmesi gibidir. Cinsin nev' içindeki durumu mideye bir şeyin girmemesinin orucu bozmaması gibidir. Kimi zaman bazıları bir araya gelerek on beş kısımdan oluşur, dördü basit olandır kalan kısmı ise terkib halindedir. Kendi aralarında dönerek olur denildi, bu da bir şeyin diğeriyle birlikte bulunmasıdır. Bazıları "yokluğun yoklukla birlikte bulunmasını" eklemiştir. Bazıları da her iki durumda da nassın olmasını eklemiştir ve bunun bir hükmü yoktur; çünkü şer'i

⁷ Zira vasfın hükme menat olması şer'i bir iştir. Buna göre hükümleri meşru olanları açıklayan ve eğitimleriyle bilinen imamlardan rivayet edilen illetlere uygun olması gerekir. Yani bizim itibar ettiğimiz vasıf ve hüküm onların itibar ettikleri vasıf ve hüküm cinsinden olması gerekir. Mesela; küçük çocuk için velayetin sabitliğinde aczin olması iletir, denildiği gibi zikredilen illet Resulullah'ın kedinin artığının temiz olmasını temizliğin illeti acz olduğu için etrafımızda dolaşması ile delillendirmelerine uygundur. Buna göre iki şekilden birinin illeti ağır, diğerinde tavaf olmuştur. Zikredilen iki illet farklı olsalar da bir tek cins zarurettir, onun altına girerler ve hüküm de iki şekilden birinde diğer velayette temiz olmaları bakımından birbirlerinden farklıdır. Fakat tek cinsteki onunla zaruret ortadan kalkar, onun altında iç içedirler. Sonuç olarak şer'i zaruretin illeti zaruret kendisiyle ortadan kalkar olur. Hüküm ispatında itibar edilir, yani ruhsatlar hakkında zarurete binan itibar edilir. (Mir'at)

Ancak bizim zamanımızda kadının, düzeltme öncesindeki hükmü ölüm hükmünde değildir. İspat hükmünde müstakil olmayıp "خاتم فضة" gibi diğer bir vasfı içermesine muhtaç olan vasıf ile delil bunun genel bir kural olduğu zannını gidermek ve özel bir durumun eklenebileceği düşüncesinden kaçınmak için yaptılar. Söz konusu terkib "خاتم من فضة" takdirindedir. İzafet-i lamiyyeye örnek; "غلام زيد" gibidir. Söz konusu izafe lam-ı ihtisasiyye ile "غلام لزيد" takdirindedir.

Cins için umum-husus itibarıyla mertebeler vardır. Bu sebeple zannın dereceleri denk, üstün ve aşağı olma ve en yakın ile en uzak olma cins bakımından yakınlaşır.

İllet-i müessire; nas veya icma ile sabit olan etki bu illet ile kendisi için illetlendirilen hüküm cinsten zahir olur. Mesela; "evlerde dolaşan (hayvanların) artığının (salya vb.) necis sayılmamasını, kedinin artığına kıyas ederek 'çok dolaşması' gerekçesiyle açıklamak bunun gibidir.

İllet-i tardiyeye; hükümün varlığı ve yokluğu onunla dönüp duruyorsa (ona bağlıysa), bu (bağlantı) geçerli kabul edilen vasıftır. (s. 221-223/12)

illetler birer işarettir, akılla kavranan anlamlara ihtiyaç yoktur. İletlerle şartlar arasında mutlaka ayırım yapmak gerekir; zira deveran mutlak olarak illetliği ifade etmez, kıyâm' da nadirdir, bu nedenle bu konuda asıl kabul edilmez, dedik.

Bu durumda vasfin nev'inin hükmün nev'inde tesirinin örneği; küçük çocukta olduğu gibi bir kimseye velayet etmektir. Bizim küçük dul kadın da küçük olması nedeniyle nikahta kendisi bakımından bekar olan küçük kız çocuğu gibi küçük yaştaki bütün çocukları kapsar. Burada, aynı vasıf küçük çocuktur, bunun başkasına geçici olması iddia edilen kişiye olan velayet ki aynı hükmüdür, icma ile bunda müessirdir. Sabinin malından zekâtın düşmesinde olduğu gibi cins ve vasfin cins hükmünde tesiridir. Bu durumda aklın olmaması dolaylı yetersizlik ki sabi nev'i için cinstir, niyete muhtaç olan şeyin düşmesinde müessir olmuştur. Bu da (el-Gelibolî, 1288, s. 219) zekâtın düşmesi için cinstir. Akli olmayandan zekâtın düşmesi nev'in cinste tesirine misaldir. Çünkü akılsızlık vasıtasıyla olan acizliktir ki bu nev'idir, niyete muhtaç olanın düşmesinde müessirdir, önceki düşen zekât ise cinstir. Bir şeyin mideye giremeyerek bozulmanın olmaması oruçta hükmü etkilemez. Çünkü mide ve cinsel organ şehvetlerden sakınmadır ki girmenin olmaması bakımından cins konumundadır, oruçta bozulmanın olmamasının müessiridir.

Bilinmelidir ki zikredilen dört kısımdan bir kısmı, diğer bir kısmı ile karışık olur. Buna göre basit ve mürekkebin kısımları “on beş'e” ulaşır. Bunlardan dördü basit, on bir kısmı mürekkeptir. Çünkü vasıf bakımından dikkate alınan nev' ve cins, hüküm bakımından da geçerlidir. Ayrıca mürekkep olan şeyler de ya dörtlü ya üçlü yahut ikili yapıda olur. Dörtlü olan ancak bir kısımdır.

Üçlü olan ise dört kısımdır. Çünkü üçlü olan şey, dörtlü olandan bir eksikle üçlüdür. Bu bir; ya nevi'de itibardır ki bu durumda kalan kısmı cinsi cinste, nev'i cinste, cinsi nevi'de dikkate alınır veya bu bir; cinsi cinste dikkate alınır, bu durumda kalan kısmı nev'ide, nev'i cinste ve cinsi nev'ide dikkate alınır veya bu bir; nev'i cinste itibardır, bu durumda kalan nev'i nevide, cinsi cinste ve cinsi nev'ide dikkate alınır.

İkili olana gelince bu da altı kısımdır;

Çünkü nev'i nev'ide itibar; ya cinsi nev'ide itibar veya nev'i cinste veya cinsi cinste itibar ile mürekkep olur. Bu durumda bunda da üç kısım meydana gelir. Bundan sonra cinsi nev'ide itibar nev'in cinsinde veya cinsin cinsinde itibariyle mürekkep olursa iki kısım daha meydana gelir. Bundan sonra, türün cinsinde dikkate alınması ve cinsin cinsinde dikkate alınmasıyla mürekkep olursa, bir birim/kısım-ı vahid oluşur ve bu altı parçaya ayrılır.

Bilinmelidir ki, dörtten mürekkep olan vasıf mürekkeplerin kısımlarının hepsinden daha kuvvetlidir. Çünkü kuvvet, zayıflığa tesir etmesi bakımdandır, tesir ise hüküm koyuşu itibariyle meydana gelir. İtibarı çok olan vasıfta etki daha güçlü olur. Bu durumda mürekkep olan vasıf, basit olan vasıftan daha kuvvetli ve çok parçalardan mürekkep olan vasıf da az parçalardan mürekkep olan vasıftan daha kuvvetli olur. Fakat zikredilen kaide nev'in nev'ide itibarı başkalarından daha doğrudur. Çünkü nev'in nev'ide taşıdığı değer, nas konumunda olup; basit ve bileşik kısımların hepsinden daha güçlüdür. Hatta kıyası inkâr edenler bile zikredilen kısmın tesirini kabul edip inkâr (el-Gelibolî, 1288, s. 220) etmezler. Mahallin birkaç tane olması dışında bununla nas arasında fark yoktur. Buna göre adı geçen kısım dışında kalan bileşik bölümler, bundan daha güçlü değildirler. Şerhte böyledir.

Bu durumda birleşiklerden olan/mürekkebat'ın dörtlü ve üçlü ve ikili kısımlarının hepsi on bir kısımdan meydana gelmiştir. İmamlardan bazıları illetin kıyas yoluyla da bilinebileceğini söylediler. Yani süreç/deveran Şafîilere göre kıyası caiz kılan illetler çeşidindendir, bazılarına göre deveran/süreç var olmasıyla var olandır, buna “tard” denilir. Bazılarına göre de sarhoşlukla birlikte haramlık gibi varlığıyla var olan ve yokluğuyla yok olandır, buna “tard ve aksi” derler. Bazıları da illet kendisinde hükmü olduğu halde nas ile delil getirmeyi çoğaltırlar. Öyleyse vasfin kıyasa

dayanan illeti süreç/deveran ile de bilinir, çünkü fıkhî illetler emarelerdir, anlamlarına bağlı olmalarına gerek yoktur, dediler.

Hanefiler cevap olarak; illetin emareler olması Cenab-ı İzzet içindir. Ancak kullar hakkında hükümler mülk edinmenin satın almaya ve kısasın öldürmeye bağlı olmasında olduğu gibi illete bağlıdır. Buna göre bu durumda illet ile şartın arasını ayırmak lazımdır, bu da akılla kavranılan anlamlar ile meydana gelir. Bu durumda deveran/süreklilik her zaman illiyet anlamına gelmez, deveran/süreklilik tam bir ittifak veya karşılıklı gerektirme veya zorunlu vasıf illet veya illete denk bir şart olmasıyla. Böyle bir durumda deveran/süreklilik illiyet zannı vermez. Çünkü illiyet zannı bir ihtimaldir, zikredilen ihtimaller ise (ittifak-ı küllî, telâzim, eşdeğer şart olma gibi) çoktur, bir tek ihtimal çok ihtimale karşı olmaz. Bununla birlikte nassın delil olması nadirdir. Şu halde, şer'î hükümlerin üzerine kurulduğu kıyas konusunda deverân/süreklilik asıl kabul edilmeye layık değildir, derler.

7. Kıyasın Hükümü

Onun hükmü ise bize göre illetlendirmek gibi geçişken/sirayet edici olmasıdır. Başlangıçta sebebi ispat etmek veya bir nitelik atfetmek için illetlendirme yoktur. İletlendirme, başlangıçta sebebi ispat etmek veya ona bir nitelik atfetmek için yoktur ne şartına ne şartın niteliğine ne hükme ne hükmün niteliğine illetlendirme yapılmaz. Bilakis amaç, nas veya icmâ ile sabit bir şer'î hükmü fer'î bir hükme aktarmaktır. Bu onun özüdür; ancak sebebiyet olmada geçicilik/sirayet edicilik ve şart olmada geçicilik konusunda ihtilaf bulunmaktadır.

Kıyasın hükmü; Hanefilere göre illetin hükmünün başkalarına geçici/sirayet edici olduğu gibi tadiyah/geçici olmasıdır. Çünkü ta'lil kıyasla müteradif anlamlı olduğu için onun hükmü de kıyasın hükmü gibi başka meselelere geçici olur. Şafilere göre ta'lilin hükmü tadiyah/geçici olmaksızın kasır illet ile hükmün ta'lilini cevaz verirler. Hanefiler kasır illet ile ta'liline cevaz vermezler. Bu durumda Hanefilere göre hükmün başka durumlara sirayeti/ta'diyesi ta'lile bağlı olduğuna göre, başlangıçta sebep, illet, şart ve hükmü ispat etmek için ta'lile başvurmak ittifakla batıldır. Hatta zikredilen işlerden her birinin vasıflarını başlangıçtan ispat etmek için ta'lil batıldır. Aksine ta'lil; kendisine kıyas yapılan (el-Gelibolî, 1288, s. 221) aslında nas veya icmâ ile sabit olmuş bir şer'î hükmü, onun benzeri olan fer'e ispat etmek içindir. Sebebiyet ve şartıyetin ta'diyeleri ihtilafıdır. Yani bir şeyin şer'î bir hükme sebep veya şart olduğu nas veya icma ile sabit olursa diğer şeyin de bir şeyi ilk/asıl hükme kıyas ederek illet veya şart kılmanın, kıyasın şartlarının gerçekleşmesi açısından caiz olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Mesela livatanın had cezasını gerektirmesi için zinaya kıyas etmek suretiyle hadde sebep kılınması ve abdestte namazın sıhhati için niyeti teyemmüme kıyasen şart kılınmak bunun gibidir. Mezhebin alimlerinin bazıları yasaklığı ve bazıları da caiz olduğu görüşündedirler.

8. Kıyasın Çeşitleri

Şayet kavrayış kıyasın yönüne hemen ulaşabiliyorsa, bu yalnızca kıyas ismiyle isimlendirilir, aksi halde istihsan ile isimlendirilir. Bu daha genel anlamıyla isimlendirilir ve bu celi kıyas karşılığıdır. Bu delil ya eserdir ya icmâdır ya zarurettir ya da hafî kıyastır. Bunun iki kısmı vardır: Birincisi, etkisi güçlü olandır; ikincisi de sahihliği açıkça görünen fakat fasitliği gizli olandır. Birincisinin birincisi, ikinci türün birincisinden daha önceliklidir; ikinci türün ikincisi ise, birinci türün ikincisinden daha anlaşıldır.

Müchtehitler kıyasın yönlerini anlamaya öncelik verirse kıyas adıyla özel olur ve eğer öncelik vermezse istihsan adıyla özel olur, bazen istihsan ile hafî kıyastan umum kastedilir. Zikredilen isimlendirme fer'î konularda yaygındır, söz konusu olan genellik celi kıyasa mukabil olan delilin ismidir. Bu delil ya icare, selem ve unutarak yemede orucun devam etmesinde olduğu gibi eserdir. İcare mevcut olmayan menfaatin satışı olmasıyla onda kıyasın olmaması caizdir, fakat Resulullah'ın (s.a.v.) "İşçiye, teri kurumadan ücretini verin. Ve kim bir işçi tutarsa, ücretini hemen teslim etsin

(Sünen-i İbn Mâce, Ticaret, 2443),” hadisleri kıyasa aykırı sabit olmuştur. Akdin mahalli akit esnasında olmadığı için selemde de kıyas hükümsüzdür. Fakat Resulullah (s.a.v) “مَنْ أَسْلَمَ فَلَيْسَ لَهُ فِي كَيْلٍ” (Sahih-i Buhari, Buyû’, 2240; Sahih-i Müslim, Musâkât, 1604) hadisi şerifi ile caizdir ve kıyas terk olunmuştur. Unutarak orucun yenilmesi orucun devam etmesi kıyasa aykırıdır, Resulullah’ın “*orucunu tamamla ancak Allah sana yedirmiş ve içirmiştir*,”⁸ hadisi ile sabittir. Zikredilen orucun devam etmesi kıyasa aykırı olması bakımından hata eden ve mükrehin iftarları, unutarak yiyen kimseye kıyas edilmemiştir. Ya da istisna aktinde olduğu gibi icmadır. Fakihler istisna akdini insanların teamülü gereği uyguladıkları şeyde kıyasa göre madumun satışı için caiz olmadığından istihsanen caiz kabul ettiler. Fakat zikredilen illet gereği kıyası terk etme hakkında icma ettiler (el-Gelibolî, 1288, s. 222) veya hayız ve sürekli akıntı konusunda zarurettir.⁹

Hafî kıyas iki kısımdır; birinci kısım etkisi güçlü olandır, ikinci kısım sahihliği zahir olan, fasitliği hafî olandır. Yani ona dikkatli bakınmadıkça sahih zannedilir, fakat dikkatlice bakıldığında fasitliği bilinir ve ortaya çıkar.

Celî kıyas da iki kısımdır; birinci kısım etkisi zayıf olandır, ikinci kısım fasitliği zahir ve sahihliği hafî olandır. İstihsanın birinci türü etkisi daha kuvvetli olandır ve uygulamada kıyas-ı celîlin birinci türünden daha tercih edilir. Buna karşılık, kıyas-ı celîlin ikinci türü, istihsanın ikinci türünden daha üstündür. Çünkü kıyasta esas olan şey ortaya çıkışı değil, hükmün etkisidir. O halde istihsanın birinci kısmı, avcı kuşların pençesi gibidir. Avcı kuşların pençesi, evcil hayvanların pençelerine kıyasla necis sayılır; bu istihsanen açıktır. Çünkü avcı kuş pençesiyle leş yer ve gagasıyla su alıp içer; gaga ise kemiktir. Ölüne kemiği necis olmayınca yaşayanın kemiği öncelikle necis olmaz.

Tilavet secdesinde olduğu gibi istihsanın ikinci kısmı, kıyasın ikinci kısmına karşılık gelse kıyas tercih edilir. Yani namazda gerçekleşen tilavet secdesi kıyasa göre ruku ile yerine getirilmiş olur, istihsanen ruku ile yerine getirilmiş olmaz. Kıyasın yönü; tilavet secdesi ile rükûdan her biri Cenab-ı İzzet’in yüceltilmesini içerirlerse namazda secde ayeti okumakla vacip olan şey de nasıl secde ile yerine getirildiği gibi ruku ile de yerine getirilir. Aralarında olan zahiri ilgiye binaen zikredilen celi kıyastır, fakat bunda açıkça fasitlik vardır. Önceki hakikatle amel etmek mümkün olduğu halde mecaza dönülmesi ve mecazla amel edilmesidir ve gizli bir sahihlik vardır. Önceki tilavet secdesi Allah’a yaklaşma kastı olmak üzere vacip değildir, belki maksat ibadet kastıyla tevazudur, bu da namazdaki rükû ile meydana gelir. Fakat emredilmiş olan rükûya aykırı bir secde olursa, uygun olan şudur: Rükû, tilavet secdesinin yerine geçmez; tıpkı rükûnun namazdaki secdenin yerine geçmemesi gibi. Ancak namazdaki rükû bunun aksinedir. Bu hafî kıyastır ki, “istihsan” olarak isimlendirilir. Bunda açık bir etki vardır. Önceki gerçek hükümle amel etmek emredilen şeyin başkasıyla emredilenin yerine getirilmemesidir. Önceki kastedilmeyeni kastedilenle eşit kılmak gibi gizli bir fasitlik de vardır. Buna göre biz kıyasla (el-Gelibolî, 1288, s. 223) belirlenen fiilin batını sahihliği ile fiilen namazdaki tilavet secdesini rükûyla yerine getirmekle ve namazın dışındakiler için alınan abdest ile namaz için alınacak olan abdestin düşmesinde olduğu gibi ruku bizden düşmüştür. Namazın dışında olan rükû böyle değildir, namazın dışında yapılan rukunun ibadet için başlamadığına dayanarak ve namazın secdesi de ruku gibi bizzat kendisi amaçlanan olmadığı için böyle değildir.

⁸ Sahih-i Buhari, Savm, 1933; Sahih-i Müslim, Sıyâm, 1155.

⁹ Yani Yerler ve sular kirlenmiş olsalar da kıyas temiz olmamalarıdır. Çünkü kova suyla buluşsa pis olur. Bu durumda kovadaki necislik, onu geri dökmekle ortadan kalkmaz. Bir kısmı temizlense kalan kısım suyun temizliğini sağlamaz. Necis olan bir kısım suyun havuzdan çıkartılması da böyledir. Temiz su, necis olanla temas edince kirlenir. Necis olanla (yapılan şey) temizlik sağlamaz. Bu durumda zaruret sebebiyle kıyasın gereği olarak ameli terk üzerine istihsan ettiler. Hükmü nas ile belirlenmiş olduğundan, mesele zaruret durumunda olsa bile kıyasla amel edilirse, çıkma anlamı gerçekleşmiş olur. Kıyas için ifade edilen dört kısmı istihsan için ifade edilen dört kısmı ifade etmekle kıyas ve istihsandan her birinin sıhhati açık ve fesadı kapalı olan görüş birliği olanlar ‘tür birliği’ diye adlandırılır. Dıştan doğru görünüp içten bozuk olan konulardaki ihtilaflar ise ‘tür ayrılığı’ diye adlandırılır. (s. 224/14).

Allah Teâlâ'nın şu sözü sebebiyle: Ey iman edenler! Rükû edin, secde edin ... (el-Hac, 22/77) Her şey aklen etkisinin zayıf ve güçlü oluşuna ayrılır. Çatışma durumunda istihsan, ancak etkisi güçlüyse ve kıyasın etkisi zayıfsa tercih edilir. Ayrıca (deliller) zâhir ve bâtının doğruluğuna göre; her ikisinin de fasit oluşuna göre, zâhirinin doğru bâtının fasit oluşuna veya bunun aksine göre de sınıflandırılır. Kıyasın birinci türü her türlü istihsana tercih edilir. İkinci türü reddedilir. Geriye son iki tür kalır. Bunlar ile kıyasın son türü arasında, tür birliği bulunduğu çatışma olursa kıyas önceliklidir. Tür farklılığı olduğunda ise, başlangıçta yanlış gibi görünse de üzerinde düşündüğümüzde doğruluğu aksine göre daha güçlü ortaya çıkar. Hafî kıyasla yapılan istihsan yalnızca (hükmü) başkasına taşımak içindir, bundan başka bir şey için değildir. Bu, illetin tahsisi de değildir; çünkü illet bulunmadığında hükmün de bulunmaması ondandır.

Kıyas ve istihsandan her biri kuvvet bakımından eşit olmuş olsalar celi kıyas tercih edilir. Şayet tesirleri zayıf olmada eşit olursa ya ikisi de düşer veya açıklığı bakımından celi kıyas ile amel edilir. Kıyas ve istihsanın her biri; sahilik ve fasitlik bakımından *zahiri ve bâtını fasid, zahiri sahil bâtını fasid ve zahiri fasid bâtını sahil* olmak üzere kısımlara ayrılır. Bu durumda zikredilen bu çeşitlerin hepsinde celi kıyas olur ve istihsan celi kıyasa göre hafî olur.

Kıyas ile istihsan arasında meydana gelen çelişki on altı yönden değerlendirilir. Kıyasın kısımlarının birinci kısmı istihsanın kısımlarının hepsine tercih edilir. Kıyasın yönü açık olduğundan, zahiren ve batınen fasit olduğu için kıyasın ikinci kısmı¹⁰ reddedilmiştir. Kıyasın diğer iki kısmı ki zahiri sahil, batını fasid ve zahiri fasid batını sahil olanlardır, onlar kalıcıdır. Buna göre zahiri ve batını sahil olan istihsanın birinci kısmı zahiri ve batını sahil olduğu için kıyasın diğer iki kısmına tercih edilir. Zahiri ve batını fasid olan istihsanın ikinci kısmı zahiri ve batını fasid olduğu için reddedilmiştir. Bu durumda zahiri sahil, batını fasid ve zahiri fasid ve batını sahil olan istihsanın kısımlarından kalıcı olan son iki kısım kıyasın son iki kısmıyla arasında çelişki meydana gelse (el-Gelibolî, 1288, 224) konuları aynı türden olması bakımından kıyas tercih edilir.

Türleri farklı olursa zikredilen çelişki iki şekilde gerçekleşir. İki çeşitten birisi ki istihsan kısımlarının zahiri sahil, batını fasit olan kısmıdır, kıyasın zahiri fasit batını sahil olan kısmıyla çelişkili olan kısmıdır. İkinci şekli ise istihsanın zahiri fasit batını sahil olan kısmı kıyasın zahiri sahil, batını fasit olan kısmıyla çelişkili olandır. Buna göre başlangıçta fasitliği zahir olup fakat dikkatlice düşünüldüğünde sahilliği açıkça ortada olan kısmı aksinden öncelikli ve daha kuvvetlidir. Zira zahirde dikkate alınan şey ilk bakışta olan değildir, belki dikkatlice bir araştırma ile düşünüldüğünde sıhhati açıkça ortada olandır. Buna göre hafî kıyas ile müstahsen olan hüküm nazari olan fer'e sirayet eder, bir başkasıyla müstahsen olan fer'e sirayet etmez. Yani son üç kısmın; eser, icma ve zaruret ile müstahsen olan delil sünnetin kıyastan üstün olması sebebiyle ferî hükme sirayet/tadiye etmez. Meğerki kıyas hakkında muteber olan yönlerde eşit olanlar bu şekilde sirayet edici olmasına delalet vardır. Mesela akdın iki tarafı mebi'in kabzından önce semenin miktarında ihtilaf etseler, şahit de olmasa bu durumda inkâr eden müşteri olduğu için müşteriye yemin ettirilir. Çünkü müşteri bir şeyi dava etmez; satıcı da hala müşterinin gibi olan şeyi inkâr etmekle yemin etmez. Bu yönüyle diğer tasarruflar hakkında celi kıyastır. Fakat istihsanen bayi ve müşteriden her birine yemin ettirir. Mesela satıcıya yemin teklif edilmesi müşterinin inkâr ettiği miktar ile kendisine mebi'in tesliminin vacip olduğunu inkâr etmesi sebebiyledir. Müşteriye yemin teklifi mebi' karşılığında kendisine fazladan semen gerekmesinin inkârı sebebiyledir. Bu hüküm, mal teslim edilmeden önce yerine getirilmesi gereken bir yükümlülüktür; satıcı bu hükmü müşterinin varislerine sirayet ettirir. Yani, vefatlarından sonra varisleri mebi'in semeni miktarında ihtilaf etseler akdın hükmünün yerine getirilmesinde varis miras bırakanın yerindedir ve hüküm de anlaşılan manaya göre varise sirayet eder.

¹⁰ Mütercim: illetin zannî olduğu, delâletinin açık olmadığı, kıyası destekleyen yönün zahir değil hafî olduğu kıyastır.

Kiraya veren ve kiralayan kimse faydalanmadan önce ücretin miktarında ihtilaf etseler, yemin ettirmenin hükmü kiraya veren ve kiralayana sirayet eder. Fakat kabzdan sonra yeminleşmenin sabit olması “سَلْع” (Sünen-i Ebû Dâvûd; Kitâbü'l-Büyû', 3511; Sünen-i Tirmizî, Büyû', 1269) hadisiyle sabittir ve iş yapılmadan önce icareye sirayet eder. Hatta vaciplik bey'a yemin etmekten icareye sirayet eder. Hatta terzi ile elbise sahibi terzi işe başlamadan önce ücret miktarında ihtilaf etseler yemin gerekli olur. Zira her birine malı verildiği için ve icare akdi feshi muhtemel olan akitlerden olması bakımından terzi ve elbise sahibinin her birinden fesih yoluyla (el-Gelibolî, 1288, s. 225) zararı ortadan kaldırır. Fakat malın helaki durumunda anlamsız olduğu için sirayet etmez, zira bayi bu şekilde bir uygulamada malı dava etmez. Buna göre bu uygulamada yemin ettirme rivayet edilmiş nas ile sınırlandırılmış olur. Önceki akit yapanların hali malın mevcut olması hakkında yemin ettirmedir. Bu durumda varis akti yapan olmadığı için hariç oldu ve malın helaki hali de hariç oldu.

Resulullah'tan (s.a.v) rivayet edilen “Eğer satış yapan iki taraf anlaşamazsa ve mal hâlen mevcutsa, yemin teklif edilir ve mal iade edilir (Sünen-i Ebû Dâvûd; Kitâbü'l-Büyû', 3511; Sünen-i Tirmizî, Büyû', 1269),” hadisi iledir. Dolayısıyla, yemin veya taahhüt kıyasa aykırı bir sahabe sözüyle sabit olan hüküm rivayet edildiğine özel olduğu için ve hakkında nas bulunan başkasına sirayet etmediği için ne mirasçıya ne de malın helak olmasına geçmez. Hatta varisler akit yapanların ölmelerinden sonra ihtilaf etseler kabzedilmiş mal da mevcut olsa yöntemlerin hepsinde müşterinin veya varislerinin sözü olmasıyla aralarında yeminleşme meydana gelmez. Malın hala mevcut olması, sınırlama açısından faydalıdır; çünkü eğer iade amacıyla bir söz verilmesi amaçlanırsa, malın mevcut olmasının faydalı olduğu açıktır ve eğer akdin iptali amaçlanırsa aynı şekilde malın mevcut olduğunu gösterir. Çünkü fesih yalnızca, üzerinde sözleşme kurulmuş olan şeye uygulanır. Buna göre fesihte bile malın mevcut olması gereği, belirtilen sirayet edicilik özelliğinin önceki duruma aykırı olmadığını gösterir. Yani hafî ve celî kıyas arasında ayırım yapmaksızın bir hükmün sabit olmaması ta'diye/sirayet etme şartındandır, diyen görüşe aykırı değildir. Zira hakikatte sirayet edici olan hüküm gerçek istihsandır. Diğer tasarruflarda inkâr eden kimseye yeminin gerekmesi ve yeminin tarafından meydana gelmesi gibidir. Fakat tarafların yeminlerinin ihtilaflı şekilde cereyan etmesi ve bu durumun hafî kıyasa dayanan istihsan hükmüne bağlanmış olması sebebiyle ta'diye istihsana izafe edilmiştir. Çünkü asıl kabul edilen diğer tasarruflarda, bu durumda yemin bulunmamaktadır. Önceki bir tek önermede ise tartışmacıların birbirlerine yemin yöneltilir.

Bilinmelidir ki, istihsan bazılarının varsayımına bağlı olarak illet tahsisi bakımından değildir. Bazılarının varsayımı kıyasın istihsan şeklinde ve diğer şekillerde sabit olduğudur. Fakat istihsan yoluyla hüküm verilecek kıyas terk edilmiştir, istihsanın uygulanmasını engelleyecek bir engel olmadığı için, hüküm kıyas yoluyla uygulanmıştır. Buna göre illetin tahsisi Hanefilere göre batıl olduğu gibi istihsan bile batıldır, diye verilen cevaba Hanefiler istihsanın hükmü bir sebebe bağlamak için olmadığını, söylerler. İstihsan yoluyla hüküm verilmemesi mevcut bir illete dayanmaktadır; hüküm tahsis yoluyla (el-Gelibolî, 1288, s. 226) pisliğin çıkmasının abdest almayı etkileyen bir illettir, ancak bu görüş az miktarda gelen akıntı ile çelişir. Yani insanın bedeninden çıkan pislik meydana gelse, baştaki yaradan akmayan ve az miktarda pislik olması gerekir, bu ise hâdes/pislik değildir, görüşüyle çelişir.

Cevap şu şekildedir; az da çıkışı engeller, zira çıkış iç mekândan görünen mekâna geçiş yapmaktır. Geçişin olması ise akıntının olmamasında mevcut değildir, belki necaset cildin kalan kısmın ortadan kalkmasıyla baştaki yarada ortaya çıkar; iki akıntı ifade edilen gibi değildir, iki akıntıda azın meydana gelmesi ancak dışarı çıkması ile düşünülür.

İkinci yönü: İkinci yönü ile yok etmenin örneği, illetli olan hükmün meshi başın meshidir. “Başın meshedilmesi mest'in meshedilmesindeki gibi üçte biri olması hakkında nas yoktur,” sözünü soran kimse istinca ile bozar. Buna göre illet sahibi meshetmede olan hükmü temizlik manası, akli değildir. İstinca varlığını yasaklamakla ortadan kaldırır, bu sebeple meshetmede üçte bir olma

konusunda nas yoktur, çünkü üçte bir akla yatkın olan temizliği kuvvetlendirmek içindir. Buna göre meshetmede üçte bir olma, teyemmümde anlamlı olmadığı gibi anlamlı olmaz, ancak necaseti doğrudan izale ettiği için istincada faydalıdır. Fakihler; “*yıkamak istincadan daha faziletlidir,*” dediler. Hüküm ile engel olmanın örneği, illetli olan hükmün namaz esnasında necasetin çıkması, abdestin farz olmasına illettir. Buna göre; “*iki yolun/ön ve arka dışında bile necasetin çıkmasıyla abdest farz olur,*” sözünü su bulunmadığı durumda teyemmümün farz olmasıyla ortadan kaldırır. Yani bu zikredilen durumda, necasetin çıkmasıyla birlikte namaz kılma mevcuttur. Halbuki bu abdest farz olmaz. Söz konusu bozma itirazının cevabı şudur ki: suyun bulunmadığı durumda abdestin vacip olmadığı kabul edilmiş değildir; bilakis abdest vaciptir; ancak suyu kullanmaya güç yetiremediği için, su ile alınan abdestin yerine teyemmüm geçirilmiştir.

(Müellif sıralamada ya üçü atlamış ya da üç demeden dördüncü'ye geçmiştir.)

Dördüncüsü: Garaz/maksat ile defidir. Yani, bu illetlendirmeden garaz/maksat ve fer'i asla eklememek, makîs ile makîsün aleyhin arasını hükmü gerektiren anlamda eşitliktir. Tesviye/eşitlik ise ortaya çıkan yani illet, iki durumda olduğu gibi necasetin çıkmasıdır. Hüküm hadestir, onda da mevcuttur. Ortaya çıkan hüküm hadestir ki; fûruda sürekli olarak tehir edici olduğu gibi asılda da sürekli geciktirici olur. Böylece eşitlik her zaman sağlandığından, sadece görünürdeki bozma geçersiz hâle gelmiştir. Örneğin “*kan necistir ve adesti bozar,*” sözü istihaza ile ortadan kalkar. Bu bozma, iki yolun amacını eşitleyerek geçersiz kılınır. Zira iki yolun dışında da hadestir; fakat dışarı sürekli olursa istihaze kanı ve akıntıda olduğu gibi hüküm ortadan kalkar. (el-Gelibolî, 1288, s. 227) Geriye bırakıldığı için değildir, aksine illetin olmaması sebebiyledir. Mesela, yırtıcı vahşi hayvanların artığının necis olmasına sebep olan şey, içme aletinde bulunan salyasının necis olmasıdır, bu da vahşi kuşun aletinde yoktur. Buna göre hükmün ortadan kalkması, illetin yokluğu sebebiyledir; yoksa illetin tahsisine binaen değildir. (۲)

Sonuç

Osman b. Mustafa el-Gelibolî'nin bu eseri diğer fıkıh usulü eserlerinden farklı olarak konuları sadece tanımlayıp örneklemeler yaparak ortaya koymamıştır. Gelibolî bu konuyu ve eserinde geçen diğer konuları ele alırken konuyu hem dil hem felsefik hem de mantıki bakımdan temellendirme yollarına gitmiştir. Bunları yaparken elbette ki nas bağlamından kopmamış ayetleri ve hadisleri yeri geldikçe felsefeyle, mantıkla, belagatla, hadis usulüyle ve diğer fenni ilimlerle de ilişkilendirmiştir.

Gelibolînin eserinde ilk etapta dikkati çeken durum yazım dilinin günümüze hitap etmeyen izlenimi uyandırmasıdır. Fakat okuyucu ilerleyen sayfalarda bu eserin daha çok fıkıh usulü alanında ciddi bir birikime sahip olan kimseler için yazıldığını, her okuyanın anlaması için yazılmadığını keşfetmektedir. Bu eseri ve makalenin konusunu oluşturan “kıyas” konusunu okuyan kimse için sadece fıkıh usulünü bilmek yetmemektedir. Aynı zamanda belagat ilmine, mantık ve felsefenin genel prensip ve usulüne, hadis usulü bilgisine sahip olmalıdır. Bu eseri okuyup anlamak için bütün bunlarla birlikte iyi bir muhakeme yeteneğine de sahip olmak gerekir.

References

- Gelibolî, O. M. (1288). Teshîlü'l-Mir'kât livusûl ilâ ilmi'l-usûl. Matbaayı Âmire.
- Yazar, S. (2014). Osmanlı döneminde fıkıh sahasında yapılmış Türkçe tercümeler. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 12(23), 49-166.
- Cüveynî, İ.H. (1997). *el-Burhân fî usûli 'l-fikh*.
- Karâfî, Ş. (1993). *Şerhu Tenkihi 'l-fusûl*.

ETHICAL DECLARATIONS

Research and Publication Ethics

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR

Araştırma ve Yayın Etiği

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıflanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipülasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim.