

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**



FIKİH USÛLÜNDE KIYAS DELİLİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

HAZIRLAYAN

Prof. Dr. Ali DUMAN Mehmet Nezir CEYLAN

MALATYA-2023

İnönü Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

İslam Hukuku Bilim Dalı

Doktora Tezi

FIKİH USÛLÜNDE KIYAS DELİLİ

Mehmet Nezir CEYLAN

Danışman

Prof. Dr. Ali DUMAN

Malatya 2023

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Ali DUMAN danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlamış olduğum “**İslam Hukuk Usûlünde Kıyas Delili**” isimli tez çalışmam, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan hazırlanmıştır. Tez çalışması sırasında yararlandığım tüm kaynakların, hem çalışmamda hem de kaynakçada görüldüğü gibi yöntemine uygun bir biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Mehmet Nezir CEYLAN



ÖNSÖZ

Fıkıhın doğru anlaşılabilmesi için, usûlünü yani metodolojisini iyi bilmek gerekmektedir. Fıkıh usûlünün konusu şer'î deliller, hükümler, istinbat metodları ve icrahta kullanılan icthad ile ilgili meselelerdir. Fıkıh, Kitap ve Sünnet'ten oluşan nassa dayalıdır ve gelişimi Hz. Peygamber döneminden başlayarak, özellikle tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn dönemindeki müçtehitlerin çabalarıyla gerçekleşmiştir. Bu çabanın merkezinde ise icthad faaliyeti bulunmaktadır.

İctihad faaliyeti, müçtehit imamlar döneminde de etkin bir şekilde özellikle nevazil ve farazi meselelerde kullanılmaya devam etmiştir. İctihadın kapsamında kıyas, istihsan ve istislâh gibi deliller bulunmaktadır. Kıyas, kendine özgü unsurları ve şartları bulunan bir akıl yürütme şekli olarak fıkıhın delilleri arasında önemli bir yere sahiptir. Kıyas delili nassın illetlerine dayalı olduğundan hükümlerin altında yatan mana, maksat ve inceliklere ulaşma imkanı tanıdığı söylenebilir.

İslam hukukunda şer'î hükümlere ulaşmak için, kıyasın hüccet olup olmadığı konusunda usûl âlimleri arasında ihtilâf olduğu gibi, onu hüccet kabul edenler arasında da kıyasın birçok fer'î meselesinde görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu çalışmada kıyas ve kıyasla bağlantılı içtihat, re'y, istinbat ve istidlal kavramlarının birbirleriyle olan benzerlik ve farklılıkları belirtilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde kıyasın fıkıh ve fıkıh usûlündeki tanımına yer verilmiş, kıyasın hüccet oluşu, bilgi değeri, deliller hiyerarşisindeki yeri, kıyası oluşturan unsurlar ve kıyasın uygulandığı veya uygulanmayacağı saha usûl âlimlerinin bakış açısıyla ele alınmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise kıyasın beyân içtihadı ve diğer delillerle ilişkilendirilerek dilde kıyas, kıyas-nesh, kıyas-tahsis, kıyas-mefhûmu'l-muvâfaka, kıyas-mefhûmu'l-muhâlefe ilişkileri yanı sıra fer'î deliller olarak ifade edilen istihsan, istislâh, istishâb ve sedd-i zerâi-kıyas ilişkisi açıklanmıştır.

Sonuç kısmında çalışmanın tespit ettiği bulgular sunulmuş ve kıyas konusunda yapılacak ileriki araştırmalara bazı önerilerde bulunulmuştur. Bu öneriler, kıyasla ilgili ileride yapılacak araştırmaların daha verimli ve doğru sonuçlar elde etmesini sağlayabilir.

Başlangıçtan itibaren, bu çalışmanın ortaya konulmasında ilmî yaklaşımlarının ve yönlendirmelerinin yanı sıra yakın ilgi ve desteğini her zaman hissettiğim danışman hocam Prof. Dr. Ali DUMAN'a teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Ayrıca, çalışmamın

başından sonuna kadar değerli yorum ve görüşleriyle beni iyi bir şekilde tamamlamama rehberlik eden kıymetli hocalarım Prof. Dr. Mehmet BİRSİN ve Prof. Dr. Hamdi ONAY'a da müteşekkirim. Jüri başkanımız Prof. Dr. Nuri KAHVECİ ve jüri üyesi Doç. Dr. Şükrü AYRAN'ın görüşlerinden faydalandığım için ayrıca teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca yetişmem için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan, üzerimde hiçbir zaman ödeyemeyeceğim emekleri bulunan saygıdeğer rahmetli anama ve babama saygıdeğer rahmetli anam ve babama, doktora öğrenciliğim boyunca benimle birlikte olan kardeşim Yasin CEYLAN'a, fedakarlık göstermekten kaçınmayan eşime ve tez yazım sürecinde metni okuyup düzeltmelerde önerilerde bulunan akademisyen arkadaşlarıma da minnettarlığımı belirtmek istiyorum.

Tüm bu destekleyici güçlerin katkıları sayesinde bu çalışma başarıyla tamamlandı.

Mehmet Nezir CEYLAN

Batman 2023

ÖZET

İslam hukukunun asli kaynakları Kur'an ve Sünnet (nass) tir. İslam hukukçularının akli çabalarını içine alan kıyas delili genelde icmadan sonra dördüncü delil olarak kabul edilmektedir. Karşılaşılan yeni bir meselenin hükmünü ortaya koymak için ilk olarak asli kaynaklara başvurulur. Nasslarda sabit bir hüküm bulunmadığı takdirde müçtehit, içtihat yoluyla mesele için hüküm aramaya koyulur. Nassların kapsamına girmeyen şer'i ameli bir meselenin çözümünde gerçekleştirilen içtihat faaliyetinde, müçtehidin hangi metot veya metotları kullanacağı usûl ilminde önemli bir husustur. Zira Muâz hadisinde geçtiği gibi hakkında nass olmayan hiçbir olayın çözümsüz kalmayacağı önemli bir gerçek olup, İslam'ın kapsayıcı bir din olduğuna dair önemli bir işaret olarak kabul edilmektedir. Kıyas,-karşı çıkanlar olsa bile- İslam hukukunda içtihat faaliyetinin en önemli unsurlarından biri olup, nasların kapsam alanını genişleten bir delildir.

Bu çalışma, İslam hukukunda kıyas delilinin akademik açıdan incelenmesini amaçlamaktadır. Kıyas delili, nasslarda açık bir hüküm olmadığı durumlarda benzer durumları karşılaştırarak hüküm çıkarma yöntemidir. Tez, kıyasın tanımını, dayanağını, yöntemini, uygulama alanlarını, tartışmalarını, beyân içtihadı ve diğer delillerle ilişkisini ele alacaktır. İslam hukuku içinde kıyas delilinin önemi, nasların kapsamını genişleten bir delil olarak kabul edilmekte ve hakkında nass olmayan hiçbir olayın çözümsüz kalmayacağı gerçeğiyle desteklenmektedir. Bu çalışmanın amacı, kıyas delilinin İslam hukukundaki yerini daha iyi anlayarak, gelecekte yapılacak çalışmalara katkıda bulunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıyas, delil, re'y, içtihat, illet, istinbât, istidlal.

ABSTRACT

The primary sources of Islamic law are the Quran and Sunnah (nass). The analogy evidence, which includes the intellectual efforts of Islamic jurists, is generally accepted as the fourth evidence after consensus. When dealing with a new issue, the first step is to refer to the primary sources. If there is no fixed rule in the nass, the mujtahid embarks on seeking a ruling through ijtiḥād. In the process of ijtiḥād for a Shar'i matter that does not fall within the scope of nass, the method or methods used by the mujtahid is an important aspect of *usūl al-fiqh*. As stated in the ḥadīth of Mu'az, the fact that no event without nass will remain unresolved is an important truth and is considered as an indication of Islam being an inclusive religion. Despite objections, analogy is one of the most important elements of ijtiḥād in Islamic law and is a proof that broadens the scope of nass.

This study aims to academically examine the analogy evidence in Islamic law. The analogy evidence is a method of deriving rulings by comparing similar situations when there is no clear rule in the nass. The thesis will cover the definition, basis, method, application areas, controversies, statement of ijtiḥād, and relationship with other evidence of analogy. The importance of the analogy evidence in Islamic law is accepted as a proof that expands the scope of nass and is supported by the fact that no event without nass will remain unresolved. The aim of this study is to contribute to future research by better understanding the place of the analogy evidence in Islamic law.

Keywords: Analogy, Evidence, Re'y, Ijtiḥād, 'Illah, Istimbāt, Istidlāl.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET	iii
ABSTRACT	ivv
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMA KONUSUNUN ÖNEMİ	1
2. ARAŞTIRMA KONUNUSUNUN SINIRLANDIRILMASI.....	4
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	4
4. ARAŞTIRMA KONUSUNUN KAYNAKLARI	5
5. ARAŞTIRMA KONUSUNUN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	10
5. 1. Kıyas-İçtihad İlişkisi	10
5. 2. Kıyas-Re'y İlişkisi.....	12
5. 3. Kıyas-İstinbât İlişkisi.....	14
5. 4. Kıyas-İstidlâl İlişkisi	15

BİRİNCİ BÖLÜM17

KIYASIN TANIMI, MAHİYETİ VE MEŞRUIYETİ	17
1. KİYASIN TANIMI.....	17
1. 1. Sözlükte Kıyas	17
1. 2. İstilahta Kıyas.....	19

2. USÛLCÛLERE GÖRE KİYAS	21
2. 1. Mutekellimin Usûlcülere Göre Kıyasın Tanımı	22
2. 2. Fukahâ Usûlcülerine Göre Kıyasın Tanımı.....	29
3. KİYASIN DELİLLER HİYERARŞİSİNDEKİ YERİ.....	32
4. KİYASIN HÜCCET DEĞERİ.....	34
4. 1. Kitap'tan Delil	36
4. 2. Sünnetten Delil	39
4. 3. Sahâbe İcmâsı ve Sahabe/Selef Uygulamalarından Delil	44
4. 4. Akıldan Delil	48
5. KİYAS TÜRLERİ	51
5. 1. Sıhhat ve Fesâd Bakımından Kıyas	51
5. 2. Aslın Hükümünü Fer'de Elde Edilmesi Bakımından Kıyas	52
5. 3. İletinin Türleri Bakımından Kıyas	54
5. 4. Açıklık-Kapalılık Bakımından Kıyas.....	54
5. 4. 1. Celî Kıyas	55
5. 4. 2. Hafî Kıyas.....	57
5. 4. 3. Vâzih Kıyas.....	58
5. 5. İletinin ve Benzerliğin Fer'de Gerçekleşme Derecesi Bakımından	59
5. 5. 1. İlet Kıyası	60
5. 5. 2. Delalet Kıyası.....	61
5. 5. 3. Fî Ma'na'l-Asl Kıyası	62
5. 5. 4. Şebeh Kıyası.....	64
5. 6. İletinin Kuvvet Derecesi Bakımından Kıyas.....	69
5. 6. 1. Evlâ Kıyas	69
5. 6. 2. Müsâvî Kıyas	69

5. 6. 3. Ednâ Kıyas	70
5. 7. Bilgi Değeri Bakımından Kıyas	70
6. KIYASIN RÜKÜNLERİ.....	73
6. 1. Asıl.....	74
6. 1. 1. Aslın Tanımı	74
6. 1. 2. Aslın Çeşitleri	76
6. 1. 3. Aslın Şartları	81
6. 2. Fer‘	82
6. 2. 1. Fer‘in Tanımı	82
6. 2. 2. Fer‘in Şartları	84
6. 3. Aslın Hükümü.....	85
6. 4. İlet	87
6. 4. 1. İletin Tanımı.....	87
6. 4. 2. İlet Çeşitleri	89
6. 4. 3. İletin Şartları.....	103
6. 4. 4. İletin Tespitinde Başvurulan Yöntemler	104
6. 4. 5. İleti Geçersiz Kılma Yolları.....	133
7. KIYASIN UYGULAMA ALANI	152
7. 1. Had, Kefâret ve Miktarlarda Kıyas	154
7. 2. Ruhsatlarda Kıyas	158
7. 3. Sebep, Şart ve Mani‘ Olan Şeylerde Kıyas	160

İKİNCİ BÖLÜM164

KIYASIN BEYÂN İÇTİHADİ VE DİĞER DELİLLERLE İLİŞKİSİ.....	164
1. KIYAS-BEYÂN İÇTİHADİ İLİŞKİSİ.....	164
1. 1. Dilde Kıyas	165

1. 2. Kıyasla Tahsîs.....	169
1. 3. Kıyas-Nesh İlişkisi	174
1. 3. 1. Kıyas ile Nesih	175
1. 3. 2. Kıyasın Neshi Meselesi	179
1. 4. Kıyas-Mefhumu'l Muvâfaka İlişkisi	184
1. 5. Kıyas-Mefhûmu'l-Muhalefe İlişkisi	200
2. KIYASIN DİĞER DELİLLERLE İLİŞKİSİ	206
2. 1. Kıyas-Haber-i Vâhid İlişkisi	206
2. 2. Kıyas-Sahâbî Kavli İlişkisi	210
2. 3. Kıyas-İstihsan ilişkisi	216
2. 4. Kıyas-İstislâh (Mesâlih-i Mürsele)İlişkisi	225
2. 5. Kıyas-İstishâb İlişkisi.....	230
2. 6. Kıyas-Sedd-i Zerâi İlişkisi	235
SONUÇ.....	240
KAYNAKÇA.....	247

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
bnt.	: Bint
C.	: Cilt
Çev	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DÜSBE	: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
EÜDİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
GÜSBE	: Giresun Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
h.	: Hicri
h.no	: Hadis No
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırma Merkezi
İNÜSBE	: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
krş.	: Karşılaştırınız
md.	: Madde
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	: Ölümü
r.a	: Radıyallahu Anh
s.	: Sayfa

ss. : Sayma sayfası
sav. : Sallahu aleyhi ve sellem
SÜSBE : Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik eden
tlk. : Ta'lik
ts. : Tarihsiz
trc. : Tercüme Eden
Yay. : Yayıncılık
yy. : Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMA KONUSUNUN ÖNEMİ

Fıkıh bilginleri, nasların sınırlı olduğunu kabul etmekle birlikte İslam hukukunun tüm çağlarda meydana gelen her gelişme ve değişime cevap verebileceği düşüncesini savunmaktadırlar. İslam hukukunda sınırlı sayıdaki naslarla, değişen ve gelişen sınırsız olayların, fikhî emir ve yasakların öngördüğü biçimde tanzim edilmesi için içtihat önemli bir yere sahiptir. İctihat faaliyetinin önemli kısımlarından birini de kıyas delili oluşturmaktadır.

Kıyas gelişen ve değişen zamana göre fikhî hükümlerin güncellenmesi ve yeni ortaya çıkan sorunlara fikhin ana kaynakları çerçevesinde cevap verilebilmesi için başvuru delillerden biridir. Elbette kıyas salt bir akıl yürütme faaliyeti değil, karşılaşılan olayda Şari'in rızasına uygun çözümü, yine Şari'in gönderdiği ana kaynaklardan hareketle ortaya koyabilme çabasıdır.

Kıyasla ilgili ve kıyasın ilişkili olduğu kavramlar, kıyasın oluşum şartları, türleri ve fıkıh usûlünün olgunlaşma döneminde fıkıh usûlü eserlerinde usûl âlimlerinin kıyas deliliyle ilgili tartışmalar ve değerlendirmeler göz önünde alınır kıyasın çok geniş bir kavramsal çerçeveye sahip olduğu dikkatten kaçmayacaktır. Böylesine geniş bir kavramsal çerçeve ve alana sahip olan kıyasla ilgili alanı, yapılan tartışmaları anlaşılır kılmak, bu tartışmalar çerçevesinde kıyasın gelişim süreçlerini ve dönüşümünü ortaya koymak akademik bakımdan bir gereklilik olarak düşünülebilir.

Bu gaye ile fıkıh usûlünde mütekellim ve fukahâ olarak zikredilen iki usûl yazım tarzıyla yazılmış eserlerde kıyasla ilgili görüşlerin karşılaştırmalı olarak ele alınması önem arz etmektedir. Ayrıca klasik usûl eserlerinde incelenen konular çerçevesinde gerçekleşen tartışmaları izlemek ve konuyu genel hatlarıyla sınıflandırmak ve kıyasın teorik boyutunu göz önünde tutarak kıyas konusunda ortaya çıkan tereddüt ve tartışmalara ışık tutmak gerekecektir. Biz bu çalışmada gücümüz nispetinde bunları gerçekleştirmeye gayret ettik.

Kıyas, İslam hukukunda önemli bir delil olarak kabul edilmesinde rağmen ülkemizde kıyasla ilgili henüz müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Var olan çalışmalar ise genellikle belli bir müellifin usûl anlayışını yansıtmak üzere yapılmıştır ve çoğunlukla kıyasın şekilsel yapısı üzerine odaklanmaktadır. Bunda kıyasla ilgili yaşanan yoğun tartışmalar ve bu alanda henüz kapsamlı bir çalışmanın bulunmayışı önemli rol oynamış

olabilir. Bu, konun derlenip sistemli bir şekilde sunulmasının zorluklarından biri olarak söylenebilir. Dikkate alınması gereken zorluklar göz önünde bulundurularak, müstakil bir çalışma olarak sunmanın önemi açısından, kıyas delilinin diğer delillerle olan ilişkisini ve asli deliller arasındaki yerini ele aldık.

Bu çalışmada, İslam hukuku usûlünde kıyas delili kavramını, usûlcülerin bakış açısıyla detaylı bir şekilde ele alarak tartışmayı amaçladık. Bu doğrultuda, İslam hukuku usûlündeki kıyas delili kavramına özel bir önem vererek, bu delile ilişkin ayrıntılı bir incelemeye gayret ettik ona "*İslam hukuk usûlünde kıyas delili*" adını verdik.

Fıkıh usûlü alanındaki yüksek lisans ve doktora çalışmalarında, sünnet, icma, mefhumu'l-muvâfaka, mefhumu'l-muhalefe, istihsan, istishâb, istislâh ve sedd-izerâi gibi konular genellikle ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Ancak kıyas delili konusu genellikle usûlcülerin bakış açısına göre incelenmektedir. Bu durum, kıyasın tam bir perspektifinin sunulmasını engellemekte ve eksik bir bakış açısı ortaya çıkarmaktadır. Kıyasla ilgili tartışmaların tam olarak sunmak için, kıyasın tüm konu ve tartışma alanlarının bütünsel bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. İlgili müelliflerin eserlerinde sadece kıyas başlığı altında yapılan incelemeler, kıyasın tüm yönlerini kapsamaktan uzaktır. Dolayısıyla, kıyasın tam bir perspektifini sunmak için, tüm konuların kapsamlı bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

Modern dönemde Ali Cuma'nın, "*el-Kıyas inde'l-Usûliyyîn*" adlı çalışmasının kıyasa ilişkin yapılmış genel bir çalışma olduğu söylenebilir. Bu eserin ilk bölümü, çalışmamızın ilk bölümünde ele aldığımız konu başlıklarının bir kısmıyla örtüşmektedir. Ancak Ali Cuma, giriş bölümünde kıyasın içtihat, re'y, istinbât ve istidlâl gibi diğer kavramlarla olan ilişkisine değinmemiştir. Oysaki bu kavramların da ele alınması, kıyasın fıkıh ilmindeki yerinin belirlenmesi açısından önemlidir. Kıyasa dair tarifini müttekellim ve Hanefî âlimlere göre yapan Ali Cuma, bu tariflerinde Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Seraâhsî (ö. 483/1090 [?]) gibi ilk dönem Hanefî usûlcülerini atlamıştır. Biz ise bu âlimlerin kıyas tariflerine de değinerek onların bakış açılarını yansıtmaya çalıştık.

Öte yandan Ali Cuma, eserinde kıyasın uygulanma alanı ile ilgili konulardan, örneğin had ve kefaretlardan yeterince bahsetmemiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kıyas türleri gibi birçok konuda Ali Cuma, çalışmasında Hanefî âlimlerin eserlerine pek başvurmamıştır. Oysaki mesela Debûsî'nin yazdığı *Takvîmü'l-Edille* adlı eser, Hanefî

doktrinine ait ilk dönem kaynakları içinde kıyas konusunu en geniş olarak ele alanlardan biridir ve mutlaka başvurulması gereken önemli bir kaynaktır. Biz kıyasa dair konuları ele alırken hem ilk dönem Hanefî âlimlerin eserlerine, hem de Ali Cuma'nın atladığı Hanbelî usûl âlimleri Kadî Ebû Ya'la (ö. 458/1066), Kelvezânî (ö. 510/1116) ve İbn Akîl (ö. 513/1119) gibi usûl âlimlerinin eserlerine de başvurduk.

Ali Cuma'nın eserinde tespit ettiğimiz bir diğer husus ise kıyasla ilgili birçok konuyu mütekellim usûl âlimlerinin görüşleri çerçevesinde işlemesidir. Örneğin kıyasın rükünleri hakkında asılla ilgili bilgi verirken hem aslı sınıflandırmamış, hem de neredeyse tamamını Râzî ve Sübkî'nin eserine dayandırmıştır. Bu durum, diğer âlimlerin görüşleri konusunda belirsizlik yaratmıştır. Biz ise kıyasla ilgili bir konuyu işlerken konunun alt başlıklarını önce klasik usûl eserlerinden inceledik. Ardından tespit ettiğimiz bilgileri kaynakları ile birlikte sunmaya çalıştık. Son olarak da bunları düzenli bir şekilde tertip ettik.

Ali Cuma, çalışmamızın ikinci bölümünde ele aldığımız kıyasın beyân içtihadı ve diğer delillerle ilişkisine dair bir değerlendirme yapmamıştır. Biz ise bu konuyu daha anlaşılır hale getirmek, kıyasanın deliller arasındaki yerini belirlemek ve usûl ilmindeki önemini ortaya koymak için hem beyân içtihadıyla hem de diğer delillerle olan ilişkisini ele aldık.

Tek bir usûlcünün kıyas anlayışının ele alındığı çalışmalarda kıyas konusuna ilişkin birçok önemli konu rastgele incelenmiş ve bu nedenle kapsamlı bir değerlendirme yapılmamıştır. Örneğin, yüksek lisans düzeyinde yazılan bazı çalışmalarda, kıyasın istihsan, istislâh, istishâb ve sedd-i zerâi gibi delillerle ilişkisine yer verilmemiştir. Ayrıca kıyasla ilgili yapılan çalışmaların hem literatür hem de sistematik açıdan yetersiz olduğu söylenebilir. Çalışmamızda temel usûl eserlerinin tümünü taramaya çalıştık.

Çalışmamızda, kıyasın en önemli rükünlerinden biri olan "illet" konusuna ayrıntılı bir şekilde yer verdik. İleti tespit etme ve iptal yollarını ele alarak diğer rükünlerle ilgili bilgileri de derleyip değerlendirmeye tabi tuttuk. Ayrıca, konuyla ilgili bilgileri usûl Kitaplarının sadece kıyas başlığına bağlı olmadan usûl Kitaplarının diğer konuları arasında saklı olan kıyas ile ilgili bilgileri elde ederek konuya bütüncül bir şekilde yaklaşmaya çalıştık.

Özetle, kıyas, İslam hukukunda önemli bir yere sahip olmakla birlikte, bu konuda yapılan çalışmaların eksiklikleri göz önünde bulundurularak çalışmamızda ise kıyas delili kapsamlı bir şekilde ele almaya çalıştık.

2. ARAŞTIRMA KONUNUSUNUN SINIRLANDIRILMASI

Çalışmamızda, İslami fıkıh usûlü yazım geleneği üzerine eserler yazan ve kıyasa şer'î bir delil olarak bakan mütekellim ve fukahâ usûlcülerin eserleri temel alınmıştır. Yalnızca fikhî kıyas kavramına odaklanılmış olup, kıyasa karşı olan usûlcülerin görüşleri ve konunun fûrûa yansıyan kısımları gerektiği kadar ele alınmıştır.

İslam hukukunda kıyas delilinin yeri ve konumunu tam olarak tevsik etmek için tarihte mevcut olan bütün mezhepler ve âlimler üzerinde kapsamlı bir inceleme yapmak faydalı olabilirdi. Ancak bu, doktora tezi boyutlarını aşabilecek kadar geniş bir konu olduğundan, çalışmamızı IV-VIII. Asır âlimleriyle sınırlandırdık. Yine de yeri geldikçe kıyasla ilgili tüm dönemlerden âlim ve mezheplerin görüşlerine işaret ederek, konuya daha somut bir bakış açısı kazandırmayı amaçladık.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamızın hazırlık sürecinde, derleme ve değerlendirme yöntemleri kullanılarak, ilgili bilgiler toplanmış ve analiz edilmiştir. Derleme yöntemiyle, literatürdeki kaynaklardan elde edilen bilgiler toplanarak bir araya getirilmiştir. Ardından, bu bilgilerin doğruluğu ve geçerliliği değerlendirilerek, sonuçlar çıkarılmıştır. Değerlendirme yöntemi ise, toplanan verilerin kritik bir şekilde incelenmesiyle yordayıcı bir şekilde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu yöntemde, verilerin gücü ve zayıflıkları belirlenmiş ve sonuçlar buna göre yorumlanmıştır.

Kıyas konusu, ilk dönem usûlcülerden günümüze kadar olan eserlerin incelenmesiyle ele alınmıştır. Bu eserler arasında daha önceki dönemlere ait olanlar daha ağırlıklıdır ancak sonraki dönem usûl eserlerinin ilgili bölümleri de tespit edilerek görüşler analiz edilmiştir. Görüşler gruplandırılmış ve karşılaştırmalar yapılarak değerlendirilmiştir. Her görüşün kaynağı ilk öne süren kişiye nispet edilmiştir. Her ekolün görüşleri o ekole mensup usûlcülerin eserlerine dayandırılmıştır. Kıyasa muhalif usûlcülerin de görüşleri yeri geldikçe metinde veya dipnotlarda yer almıştır.

Görüşlerin tespiti ve değerlendirilmesi, her bir konuya ait başlık altında tarihi süreçteki gelişimine uygun olarak verilmiştir. Ekollerin görüşleri gerekçeleriyle çoğu

zaman maddeler halinde sunulmuştur. Usûlcülerin yaptığı değerlendirmelerin yanı sıra kendi görüş ve düşüncelerimiz de metne eklenmiştir.

Usûlcüler arasındaki metot farklılığını ifade etmek için yapılan mütekellim ve fukahâ usûlcü ayrımı bazı açılardan sorunlu olmakla birlikte bu tartışmaları başka bir çalışmaya bırakarak genellikle mütekellim ve fukahâ veya mütekellim ve Hanefî usûlcüler şeklinde tercih edilmiştir. Dolayısıyla mütekellim usûlcü diye bilinen bazı usûlcüler mensup oldukları mezhep ile nitelenmiştir.

Usûl eserleri için kullanılan kavramlar, şahıs ve eser isimlerinin yazımında ortak bir dilin sağlanabilmesi amacıyla, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nin yazım ilkeleri esas alınmıştır. Usûlcülerin görüşlerini temellendirmek için başvurdukları hadisler ise çalışmamızda, "*kütübü't-tis'a*" olarak bilinen dokuz Kitaptan kaynak olarak verilmiştir.

4. ARAŞTIRMA KONUSUNUN KAYNAKLARI

Çalışmamızı ilk fıkıh usûlü eseri sayılabilecek İmam Şafî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* adlı eserinden başlamak üzere kıyasla ilgili kavramların gelişip günümüzde kullanıldığı şekli alıncaya kadar döneme ait usûl eserlerinden kaynak olarak yararlandık. Biz kullandığımız fıkıh usûlü eserlerini kronolojik olarak kısaca tanıtmakta fayda mülâhaza ediyoruz.

1. *er-Risâle*: İmam Şafî'nin bu eseri fıkıh usûlüne dair günümüze ulaşan ilk eser olma hüviyetine sahip olması açısından önemlidir.

2. *el-Fusûl fi'l-usûl*: Hanefî usûlcülerden Ebubekir Râzî el-Cessâs'a ait olan bu eser, hem usûl kavram ve konularının çoğunu ele alan elimizdeki ilk eser olması açısından hem de Hanefî fıkıhçı ve usûlcü Ebu'l-Hasen el-Kerhi'nin (ö. 340/952) usûl görüşlerini ihtiva etmekle beraber aynı şekilde Şafî'den sonra yaklaşık iki asır boyunca telif açısında usûl eseri olmadığından bu eser, arada geçen yaklaşık iki asırlık dönemdeki gelişmeyi anlama konusunda çok büyük katkı sağlamaktadır.

3. *el-Mukaddime fi'l-usûl*: Mâlikî hukukçulardan İbnü'l-Kassâr'a (ö. 397/1007) ait olan bu eser, Mâlikî usûlüne dair günümüze ulaşan en eski metinlerden olması bakımından önemli bir yere sahiptir.

4. *et-Takrîb ve'l-irşadü's-sağîr*: Eş'arî kelamcı Kadî Ebu Bekr Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) fıkıh usûlüne dair yazdığı eserlerinden günümüze ulaşan tek eseri olup, Hz. Peygamber'in fiilleri konusuna kadarki kısmı bize ulaşmıştır. Ancak Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Kitabu't-telhîs fi usûlü'l-fikh* adıyla bu eser üzerine yaptığı muhtasar, eserin

bize ulaşmayan kısmıyla ilgili eksikliği bir nebze gidermektedir. Biz Bâkılânî'nin kıyas hakkındaki görüşlerini verirken çoğunlukla Cüveynî'nin *Kitabu't-telhîs fi usûli'l-fikh* adıyla bu eser üzerine yaptığı muhtasardan yararlanacağız.

5. *Kitabu'l-hudûd fi'l-usûl: el-Hudûd ve'l-muvâdaât*: Eş'arî kelamcı İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) ait olan bu eser, fıkıh usûlü ve kelam terimleri ile ilgili elimizdeki ilk eserdir. Biz kıyasla ilgili kavramların tanımlarından bu eserden yararlanacağız.

6. *eş-Şer'iyât*: Kadî Abdülcabbar'ın kelama dair hacimli eseri olan *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*'in fıkıh usûlüne ilişkin bölümü olup; XVII. cüzüdüdür. Kadî Abdülcabbar'ın fıkıh usûlüne ilişkin yazmış olduğu en önemli eseri *el-'Umed* olup maalesef günümüze ulaşmamıştır. Mu'tezilî kelamcı ve usûlcü Kadî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) ait olan bu eser, Mu'tezile'nin usûl anlayışı açısından önemli bir eserdir. Müellifin, kendi görüşlerinin yanı sıra kendinden önceki Mu'tezilî anlayışa sahip bazı âlimlerin görüşlerine de yer vermesi açısından bu eseri önemli kılmaktadır. Kadî Abdülcebbâr, bu eserinde Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebu Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952) ve Ebu Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80)'nin görüşlerine yer vermektedir.

7. *Takvîmü'l-edille*: Bu eser, Hanefî usûlcülerden Ebu Zeyd ed-Debûsi'ye aittir. Debûsi'nin bu eserinde lafızları dörtlü taksim etmesi, ondan sonraki Hanefî usûlcüler tarafından da takip edilmiştir. Özellikle h. IV. asrın sonlarından itibaren, re'yin sistematize edilmiş hali olarak kabul edilen kıyası, sübjektif olmaktan kurtarabilmek için illet eksenli tartışmalar yapılmıştır. Debûsi'nin telif etmiş olduğu *Takvîmü'l-Edille* adlı eser, Hanefî doktrinine ait ilk dönem kaynakları içerisinde kıyas konusunu en geniş olarak ele alanlardan biridir. Ayrıca, sadece Hanefî mezhebinin usûl görüşleriyle iktifa etmeyip aynı zamanda diğer mezheplerin görüşlerini de ele alması, eserin önemini bir kat daha artırmıştır.

8. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*: Bu eser, Kadî Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) ait olup, Mu'tezilî usûl anlayışını öğrenebildiğimiz elimizdeki en kapsamlı kaynak olması açısından önemlidir.

9. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*: İbn Hazm'a (ö. 456/1064) ait olan bu eser, Zâhirî usûl anlayışının yegâne orijinal kaynağı olması açısından önemlidir.

10. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*: Hanbelî usûlcü Kadî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya ait olan bu eser, Hanbelî usûlünün ilk kapsamlı eseri olması ve Ahmed b. Hanbel'den gelen

rivâyetler doğrultusunda bir usûl anlayışı ortaya koymayı amaçlamış olması açısından önemlidir.

11. *Şerhu’-lûma’*: Bu eser, Şâfiî usûlcü Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin (ö. 476/1083) *el-Lûma’ fi usûli’l-fikh* isimli eserinin şerhidir. Şîrâzî’nin bu eseri, mezhebin fikhî görüşleri doğrultusunda kaleme alınmış ilk kapsamlı usûl eseri olması açısından önemlidir. Şîrâzî’nin diğer bir önemli eseri de, *et-Tabsîra fi usûli’l-fikh* adlı eseridir.

12. *İhkâmu’l-fusûl fi ahkâmi’l-usûl*: Mâlikî usûlcülerden Ebu’l-Velid el-Bâcî (ö. 474/1081) bu eserini, İbn Fûrek’in *el-Muhtasar*’ını esas alarak tertip etmiştir. Yine Bâcî, *Kitabu’l-hudûd fi’l-usûl* isimli eserini de İbn Fûrek’in *Kitabu’l-hudûd* adlı eserini esas alarak te’lif etmiştir. Ayrıca Bâcî’nin *Kitabu’l-işâre fi ma’rifeti’l-usûl ve’l-vicâze fi ma’ne’d-delîl ve Kitâbu’l-minhâc fi tertîbi’l-hicâc* ismiyle fikh usûlüne dair iki eseri daha mevcuttur.

13. *el-Burhân fi usûli’l-fikh*: İmamı’l-Harameyn el-Cüveynî’ye (ö. 478/1085) ait olan bu eser, onun olgunluk dönemi usûl anlayışını yansıtmaya ve Şâfiî usûlü ile ilgili kelamcı yönetime göre kaleme alınmış ilk kapsamlı eser olması açısından önemlidir. Cüveynî’nin diğer önemli iki eseri de *el-Varakât* ve *Katabu’t-telhîs* adlı iki muhtasarlarıdır.

14. *Usûlü’l-Pezdevî*: Ebu’l-‘Usr Pezdevî’ye ait olan bu eser, Hanefî usûl anlayışını ortaya koyan temel eserlerden olup, üzerine önemli şerhler yazılmıştır. Biz Pezdevî’nin görüşlerini Hanefî usûlcü Abdülaziz el-Buhârî’nin (ö.730/1330) *el-Usûl* üzerine yazdığı şerhi olan *Keşfü’l-esrâr*’dan alacağız.

15. *Usûlü’s-Serahsî*: Serahsî’ye ait olan bu eser, Hanefîlerde hâkim olan usûl anlayışını ortaya koyan temel eserlerdendir.

16. *Kavâti’u’l-edille fi’l-usûl*: Sem’ânî’ye (ö. 489/1096) ait olan bu eser Şâfiî usûl anlayışı açısından önemli bir eser olup, fikhî yöntem esas alınarak yazılmıştır.

17. *El-Mustesfâ min ‘ilmi’l-usûl*: Gazâlî’ye (ö. 505/1111) ait olan bu eser, Şâfiî usûlcülerin kelamcı kanadının usûl anlayışının bir hülasası mahiyetindedir. Orijinal bir sistematığe sahip olan bu eserinde Gazâlî delâlet konusunu delillerden ayırarak ele almıştır. Bu eserinde Bâkîllânî’den etkilendiği söylenebilir. *El-Menhûl* adlı eserinde ise hocası Cüveynî’yi izlemiştir.

18. *Et-Temhîd fi usûli’l-fikh*: Kelvezânî’ye ait olan bu eser, Hanbelî usûlünün en önemli kaynaklarından biridir. Mezhebin görüşlerine genelde bağlı kalmakla birlikte

birçok konuda da mezhepte hâkim olan görüşten ayrılmıştır. Kelvezânî, genelde Kadî Ebû Ya‘lâ ve Mutezilî Ebu‘l-Hüseyn el-Basrî’den etkilenmiştir.

19. *El-Vâzih fi usûli‘l-fikh*: İbn Akîl’e ait olan bu eser, Kadî Ebû Ya‘lâ ve Kelvezânî’nin usûlleriyle birlikte Hanbelî usûlünün en önemli ve kapsamlı kaynaklarından biridir. Farklı görüşleri, onlara yapılan itirazları ve kendi tercihini aktarması bakımından önemlidir.

20. *El-Vuşûl ile‘l-uşûl*: Şafîî fakih İbn Berhân’a (ö. 518/1124) ait olan bu eserde müellif, Ebû İshak el-İsferâyînî, Bâkîllânî ve el-Cüveynî gibi usûlcülerin bazı görüşlerini eleştirirken Şafîî usûlcülerinin çeşitli konularda ileri sürdükleri delilleri de isabetsiz ve yetersiz bulmuş, bunların yerine daha güçlü deliller ortaya koymaya çalışmıştır.

21. *Mizânu‘l-usûl fi netâici‘l-‘ukûl*: Hanefî usûlcü Aleaddîn es-Semerkindî’ye (ö. 539/1144) ait olan bu eserde, Semerkândî’nin bazı konularda Hanefîlerdeki hâkim anlayıştan ayrılmış olması eseri önemli kılmaktadır. Semerkândî bu eserinde, Mâtürîdî’nin kelâmî görüşleri doğrultusunda bir usûl anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır.

22. *Kitâb fi usûli‘l-fikh*: Lâmişî (ö. VI/XII. Yüzyılın ilk yarısı)’ye ait olan bu eser, âm-haâs, illet ve kıyas gibi fıkıh usûlü konularını Hanefî usûl yöntemiyle incelemiştir. Eserde fıkıh usûlü konuları fasıllar halinde açıklanır.

23. *Bezlü‘n-nazâr fi‘l-usûl*: Hanefî usûlcü Üsmendî’ye (ö. 552/1157) ait olan bu eser, Ebû‘l-Hüseyn el-Basrî’nin el-Mu‘temed adlı eserine benzemektedir. Üsmendî, eserinde de birçok açıklamayı isim vermeden iktibas etmiştir. Bununla birlikte Hanefîlerle Mu‘tizele arasında ihtilâflı olan birçok meselede mensubu olduğu Hanefî mezhebini savunmuştur.

24. *El-Mahsûl fi usûli‘l-fikh*: Râzî’ye (ö. 606/1210) ait olan bu eser, Eş‘arî kelamcılarının ve Mutezile’nin usûl birikimini bir araya getirmesi, tarafların görüş ve gerekçelerine ayrıntılı olarak yer vermesi açısından önemlidir.

25. *El-İhkâm fi usûli‘l-ahkâm*: Eş‘arî usûlcü Âmidî’ye (ö. 631/1233) ait olan bu eserde, kendisinden önceki usûl birikimini toplamış olması, farklı görüş ve gerekçeleri ayrıntılı olarak vermiş olması açısından önemlidir. Âmidî kendinden sonraki birçok usûlcüyü etkilemiştir.

26. *Muhtasarü‘l-muntehe‘l-usûli*: Mâlikî usûlcü İbnü‘l-Hâcib’e (ö. 646/1249) ait olan bu eser, onun *Muntehe‘l-vusûl ve‘l-emel fi‘ilmeyi‘l-usûl ve‘l-cedel* adlı eserinin muhtasarıdır. Bu muhtasar üzerine birçok şerh ve haşiye yazılmıştır.

27. *El-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*: Şâfiî usûlcü Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) ait olan bu eser, birçok usûlcünün görüşünü bir araya toplamış olmasına ilaveten bize usûl eserleri ulaşmamış olan bazı usûlcülerin de görüşünü aktarmış olması açısından önemlidir.

Çalışmamızda bu usûl eserlerinin ibarelerinde zorlandığımızda zikredilen usûl kaynakları üzerine yapılan şerh ve haşiyelerin yanı sıra, sonraki dönemlere ait usûl eserlerinden de istifade edilmiştir.

Ayrıca çalışmamızda İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime* isimli eseri, İbn Hazm'ın *et-Takrîb li-ḥaddi'l-manṭık ve İptalü'l-Kıyas*'ı, Muhammed Mustafa Şelebi'nin *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Muhammed Biltacî'nin *Menâhicü't-teşri'i'l-islamî*, Muhammed Ebû Zehre'nin *Ebû, Hanîfe, Mâlik, Şafîi ve İbn Hanbel* adlarıyla dört fıkıh imamı hakkında yazdığı müstakil eserler ve *Tarihu'l-cedel* adlı eseri, Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'nın *el-madhâl*'ı, Vehbe Zühaylî'nin *Fikhü'l-İslamî*, Ebû Süleyman'ın *el-Fikrû'l-usûlî*, Neşşâr'ın *Menahicü'l-Bahs*, Abdülvehhâb Hallâf'ın *Tarihu't-teşriü'l-İslamî*, Mehmasânî'nin *Felsefetü't-teşriü'l-İslamî*, Ali Cuma'nın *el-kıyas inde'l-usûliyyin* adlı eserlerden yararlanılmıştır.

Modern dönemde yararlandığımız diğer çalışmalar ise Kitap, tez ve makalelerden oluşmaktadır. Bu bağlamda kıyas konusunu müstakil bir şekilde işleyen Nâdiye Şerîf el-Umerî'nin, *el-Kıyas fi't-teşriü'l-İslami* ve *Neş'etü'l-kıyâsi'l-usûlî* isimli eseri, Ferağlî'nin *Buhûs fi'l-kıyâs* adlı eseri, Hayrettin Karaman'ın *İslam hukukunda ictihad* isimli eseri, Abdülkadir Şener'in *Kıyas, İstihsân, İstislâh* isimli eseri, Abdurrahman Candan'ın *İslam hukukunda illet tespit yöntemleri(Ta'lil)*, İbrahim Özdemir'in *Fıkıh usûlünde ta'lil tartışmaları* adlı eseri, Hacer Yetkin'in *Debûsî ve usûl anlayışı* adlı eseri, Soner Duman'ın *Şafîi'nin kıyas anlayışı*, Şükrü Özen'in *İslam hukukunda aklileşme süreci*, Tüncay Başoğlu'nun *Hicrî beşinci asır Fıkıh usûlü eserlerinde illet tartışmaları*, Mehmet Macit Sevgili'nin *Cüveynî'nin kıyas anlayışı*, Nail Karagöz'ün *Haneî-Mâtürîdi gelenekte kıyas içerikli istidlâl*, Ali Bakkal'ın *İslam hukukunda hikmet, illet ve ictimâi vâkıa münâsebetlerinin hukuki neticeleri*, Adnan Memduhoğlu'nun *Sahabe'nin içtihad anlayışı*, Musa Günay'ın *İslam hukukunun oluşum sürecinde içtihad: Ebû Hanîfe örneği*, Fatih Orum'un *klasik fıkıh kaynaklarındaki kıyas anlayışının Kur'an açısından değerlendirilmesi*, doktora çalışmalarından esinlenerek yararlanmıştır.

Ayrıca konumuzla ilgili yüksek lisans ve doktora tezlerini, İslam Ansiklopedisi'nden maddeleri ve ilahiyat fakültelerinin hazırladığı dergileri taradık. Bu kaynaklardan faydalanarak, çalışmamızı yazdık.

5. ARAŞTIRMA KONUSUNUN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Kıyas kavramının içtihat, re'y, istinbât ve istidlâl kavramlarıyla sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır.

Klasik kaynaklarda “*Muâz hadisi*”¹ içtihat ve re'yin delili olarak sunulmaktadır. İctihad ve re'y faaliyetine kıyasın dâhil edilip edilmeyeceğiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nitekim re'yin evvelce mevcut olduğu sonraki ikinci nesil âlimlerince kıyasın kullanılmaya başlandığı ve daha sonra yaygınlık kazandığı İbn Hazm tarafından dile getirilmektedir.²

Bu başlıkta kıyasın içtihat, istinbât, istidlâl ve re'y kavramlarıyla benzerlikleri ve farklılıkları açıklanmaya çalışılacaktır.

5. 1. Kıyas-İctihad İlişkisi

Arapça'da “*bedeni veya zihni güçlüğü gerektiren bir iş için mümkün olan güç ve çabayı harcama*” anlamına gelen içtihat kelimesi, genellikle çok ağır yükü gerektiren fiiller için kullanılmaktadır. Bu bakımdan bir taşı taşımak için bu fiil kullanılırken hardal tanesini taşımak için bu fiil kullanılmaz.³ İstilahî anlamda ise *icthad*, genellikle *şer'i*

¹ Hz. Peygamber Muâz b. Cebel'i Yemen'e görevli olarak gönderdiğinde ona “Ne ile hükmedeceksin?” diye sorması üzerine Muâz, “*Allah'ın kitabıyla*”, Hz. Peygamber “Onda bulamazsan?”, Muâz; “*Rasulullah'ın sünnetiyle*”, “Onda da bulamazsan?” diye soran Hz. Peygamberin sorusu üzerine Muâz, “*Re'yimle icthad ederim.*” demiştir. Hadisin metni için Bkz. Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), es-Sünen, (haz. ve tlk. İzzet Übeyd ed-De'as ve Adil Seyyid), I-V, Darü'l-İbn Hazm, Beyrut, 1997, C. IV, Âkdîyye, 11/3592.

² İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), İptalü'l-Kıyas ve'r-Re'y ve'l-İstihsan ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl, (thk. Saîd el-Afgânî), Mabaatü'l-Camiatü'd-Dimeşk, Dimeşk, 1960, s. 5; Apaydın, H. Yunus “Kıyas”, *DİA*, TDV, C. XXV, Ankara, 2022, ss. 528-538, s. 529.

³ İctihad kelimesinin sözlük anlamlarıyla ilgili bkz. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), Lisânü'l-'Arab, Darü's-sadr, Beyrut, 1968, C-H-D Mad. C. III, s. 133; Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî (ö. 816/1413), et-Ta'rîfât, Mektebetü'l-Lübnân, Beyrut, 1985, s. 12; İsfahânî, Râgıb, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) el-Elfâzü'l-müterâdife 'ale'l-ma'ne'l-vâhid ve mâ beynehâ mine'l-furûki'l-gâmize (el-Müfredât), (thk. Safvân Adnan Davudî), Darü'l-Kalem, Beyrut, 2009, s. 208; Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058), Edebü'l-Kadî, (thk. Muhyî Hilâl es-Serhân), I-II, Bağdat, 1971, C. I, s. 487; Gazâlî, Hüccetü'l-islam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl, (thk. Hamza b.Züheyr Hafız), I-IV, Medine, 1413, C. IV, s. 4; Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm, (nşr. Abdürrezzâk Affî vd.), I-IV, Darü's-Samî'î, Riyad, 2003, C. IV, s.

*delillerden zannî bir hüküm elde etmek amacıyla müçtehidin daha fazlasına ulaşmak için elinden başka bir şey gelmeyeceğini hissedecek derecede bütün gücünü kullanması olarak tanımlanmıştır. Bir başka deyişle içtihat, fakihin şer'î bir hüküm hakkında kendisinde bir kanaat hâsıl olması için bütün gücünü harcaması anlamına gelir.*⁴

İçtihat bazen nassın zâhirinden elde edilen şer'î hükümleri, bu hükümleri ezberlemeyi ve onları Kitaplardan keşfetme faaliyetini ifade etmek için kullanılmıştır. Fakat gerçekte bu faaliyetler içtihat değildir. Nitekim Cessâs, içtihadı; “*Müçtehidin istinbât yoluyla şer'î hükümleri elde etme hususunda bütün gayretini sarf etmesidir*”⁵ şeklinde tanımlayarak buna dikkat çekmiştir. Bu tanımda geçen *istinbât yoluyla* kaydı, nassın zâhirinden elde edilen şer'î hükümleri, bu hükümleri ezberlemeyi ve onları Kitaplardan keşfetme faaliyetini, içtihadın kapsamı dışında tutmak için kullanılmıştır. Sözü edilen faaliyetler sözlük anlamı yönüyle içtihat olarak görülse de istilâhî anlamda içtihat olarak görülmesi mümkün değildir.⁶

Usûl bilginlerinin büyük çoğunluğu, içtihadın kıyasın daha genel bir kavramı olduğunu ve kıyasa benzemeyen alanlarda da kullanılabildiğini belirtmektedir.⁷ Örneğin, mutlakın mukayyede hamledilmesi ve âmin tahsisi gibi işlemler içtihat kapsamına girer ancak kıyasa benzemezler.⁸ Sem'ânî'nin içtihat için “*Kıyas ve kıyas dışındaki bir*

197; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî, (ö. 794/1392), el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh, Darü'l-Kûfe, I-VI, Kuveyt, (2. Baskı), 1992, C. VI, s. 197; Karaman, Hayreddin, İslam Hukukunda İctihad, (4. Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 14.

⁴ İctihadın istilâhî anlamı için geniş bir şekilde bkz. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), el-Fusûl fî'l-usûl, (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), (2. Baskı), I-IV, Kuveyt, 1994, C. IV, s. 11; Serâhsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serâhsî (ö. 483/1090 [?]), Uşûlü'l-fıkh (Usûlü's-Serâhsî), (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), I-II, Darü'l-ma'arife, Beyrut, 1973, C. II, s. 143; Buhârî, Abdülaziz, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), Keşfu'l-esrâr ân usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî, (thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el Bağdadî), I-IV, Darü'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1994, C. III, s. 268; Gazâlî, el-Mustesfâ, C. IV, s. 4; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 197; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. VI, s. 197; İbnü'l-Hümmam, Kemaleddin, et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh, Beyrut, 1983, s. 523; Cürcânî, Ta'rîfât, s. 12.

⁵ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 201; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. VI, s. 197.

⁶ Zerkeşî, a.g.e, C. VI, s. 197.

⁷ Cessâs, a.g.e, C. IV, s. 201; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî (ö. 476), el-Luma' fî usûli'l-fıkh, (thk. Muhyiddîn Dîb-Yusuf Ali Bedîvî), Beyrut, 1995, s. 243; Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbâr (ö. 489), Kavâtrü'l-edille fî'l-usûl, (thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî), I-V, Mektebetü't-Tevbe, Riyad, 1998, C. IV, s. 7; İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö.520/1126), el-Muqaddîmâtü'l-mümehdîdâtli-beyânîmâiktedâthürüsümü'l-Müdevvenemine'l ahkâmî ş-şer'îyyâtve't taşşîlâtü'l-muħkemât li-ümmeħâtimesâ' ilihel-müşkilât, (thk. Muhammed Husebî), I-III, Darü'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut, 1988, C. I, s. 42.

⁸ Şîrâzî, a.g.e, s. 243.

*mekanizmayla hakkı talep etmede tüm çabayı göstermektir”*⁹ şeklindeki tarifi, kıyasın içtihadın temel bileşenlerinden biri olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle, içtihat ile kıyas arasında genel-özel (umûm-husus) ilişkisi gibi¹⁰ bir ilişki olduğu iddia edilebilir. Nitekim Mâverdî, içtihadı kıyas için bir öncül olarak sunduğunu belirterek kıyasın içtihadı ihtiyacı duyduğunu ancak içtihadın kıyasa gereksinim duymadığını ifade eder.¹¹ İchtihat, kıyas için bir öncül ve şart konumundadır. Dolayısıyla kıyasın yapılabilmesi için zorunlu olarak içtihadı başvurulmaktadır.

5. 2. Kıyas-Re’y İlişkisi

Re’y, Arapça’da “görmek, inanmak, bilmek, sanmak ve sonunu düşünmek”¹²; bir isim olarak *görüŧ, tedbir, inanç ve akıl* anlamlarına gelir.¹³ Yerine göre uykuda görmeye *rüya*, uyanıkken görmeye *ru’yet* ve kalple bilinip gözle görülmeyene *re’y* denilmiştir.¹⁴

Re’y, hakkında net kanaat hasıl olmayan ve çelişik durumları barındıran meseleler hakkında doğruyu ortaya koymak için iyice düşünüp araŧtırdıktan sonra kalbin gördüğü

⁹ Sem‘ânî, Kavâti‘u’l-Edille, C. IV, s. 7; Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbüri, el-Burhân fi usûli’l-fikh, (thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb), (1. Baskı), Katar, 1399, C. II, s. 743

¹⁰ Basrî, Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, Şerhu’l-Ümed, (thk. Abdulhamid b. Ali Ebü Zunejd), I-II, yy., 1410, C. I, s. 374; Gazâlî, el-Mustesfâ, C. III, s. 484.

¹¹ Mâverdî, Edebü’l-Kadî, C. I, s. 487. İmam Şafî kıyasla içtihadı özdeş iki kavram şeklinde görmektedir. Bkz. Şafî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfi‘î, er-Risâle, (thk. Ahmed Muhammed Şakîr), Matbaatü’l-Mustafa, 1938, s. 477. Serâhsî ve Abdülaziz el-Buhârî, kıyas yerine *ıchtihat* kelimesinin kullanımının mecâzen olduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 143; Buhârî, Abdülaziz, Keşfü’l-Esrâr, C. III, s. 268. Mâverdî’ye göre hakkında nass bulunmayan (hükmü mansûs olmayan) bir meselenin hükmüne her biriyle ulaşıldığı için iki kavram özdeş görülmüştür. Ancak gerçekte içtihat ile kıyas birbirinden farklıdır. Zira içtihat; amaca delalet eden emarelerle ona ulaşmayı talep etmek anlamına, kıyas ise aslında bulunan illette iştirak ettiklerinden asıl ve fer‘i bir araya getirmek anlamına gelir. Bkz. Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 487.

¹² İbn Manzûr, Lisânü’l-Ârab, C. III, s. 1536-1545; Cevherî, İsmail b. Hammâd (ö. 400/1009), es-Sihâh = Tacü’l-luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye, (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), I-VI, Daru’l-Âlem lil Melayîn, Beyrut, 1990, C. VI, s. 2347-2348; Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs, (thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Hüseyin Nassâr, Mustafa el-Hicâzî ve Abdüsselâm Hârûn), I-XL, Matbaatü’l-Hükümeti’l-Kuveyt, Kuveyt, 1965-2001, C. XXXVIII, s. 102- 116; Ragıb, el-Müfredât, s. 374-375. Nitekim Cüveynî (ö. 478/1085), re’yî, “*Bir akıl yürütme yoluyla hakkı aramak veya sonuç açısından doğru olanı ortaya çıkarmaktır.*” şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbüri, el-Kâfiye fi’l-cedel, (thk. Fevkiyye Huseyn Mahmûd), Matbaatu İsa el-Babî el Halebî, Kahire, 1979, s. 58.

¹³ İbn Manzûr, Lisânü’l-Ârab, C. III, s. 1536-1545; Cevherî, es-Sihâh, C. VI, s. 2347-2348; Zebîdî, Tacü’l-‘arûs, C. XXXVIII, s. 102- 116; Ragıb, el-Müfredât, s. 374-375.

¹⁴ İbn Manzûr, a.g.e., C. III, s. 1536-1545; Cevherî, a.g.e. C. VI, s. 2347-2348; Zebîdî, a.g.e., C. XXXVIII, s. 102- 116; Ragıb, a.g.e., s. 374-375.

yani vardığı sonuç için kullanılmaktadır.¹⁵ Nitekim Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), re'y'i "*İki delilin çatışması durumunda kişinin galip zann ile birinin doğruluğuna kanaat getirmesidir.*"¹⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Bu nedenle çelişik durum barındırmayan ancak gözle görülmediği halde kalpte hâsıl olan hesap incelikleri gibi fikre ve düşünmeye ihtiyaç duyulsa bile hakkında farklı düşünülmemeyen şeye re'y denilmemektedir.¹⁷ Son anlamın bir konu üzerinde varılan yargı veya Türkçemizde *görüş*¹⁸ anlamıyla paralel bir anlamda kullanıldığı öne sürülebilir.

Re'yin zaman zaman içtihat ve kıyas için ifade edilmesinde onun kıyas gibi zannî bilgi ifade etmesinden dolayı olduğu özellikle vurgulanmaktadır.¹⁹ Nastañ lafzî bir delalet yoluyla bir bilgiye ulaşıldığı takdirde gerçekte buna re'y denilmez. Bundan dolayı re'yin nassın kapalı olan manalarını ortaya çıkarma faaliyeti olarak ifade edilmesi mütekellim usûlcülerinden Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından kabul edilmeyerek eleştirilmektedir.²⁰ Bu yönüyle re'y kıyastan ayrılır. Çünkü kıyas asıl ve fer' ilişkisine dayalı bir mana üzerine kurulmaktadır. İbn Hazm (ö. 456/1064), içtihat, re'y ve kıyas kavramlarını birbirinden ayrı olarak değerlendirmektedir. Ona göre re'y, *burhâna yani kesin kanıt*, kıyas nassa dayanmadığı için hiçbir şekilde ikisi şer'î hüküm kaynakları olamazlar. İctihat ise gerçeği arama yolunda bütün gayretin harcandığı faaliyeti temsil etmektedir.²¹

¹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350), İ'lâmü'l-muvaqqî'in 'an rabbi'l-âlemîn, I-VI, Dare'l-İbn Cevziyye, Riyad, 1423, C. II, s. 124.

¹⁶ Ragıb, el-Müfredât, s. 374.

¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-muvaqqî'in, C. II, s. 124.

¹⁸ Komisyon, Türkçe Sözlük, Dil Derneği Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2012, s. 674, 815; Özen, Şükrü, İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci, MÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1995, s. 19.

¹⁹ Kadî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025), el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, I-XVI, Matbaatu Dari'l-Kütüb, Kahire, 1963, C. XVII, s. 298; Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, el-Mu'temed fi usûli'l-fikh, (thk. Muhammed Hamidullah, I-II, Dimeşk, 1964), C. II, s. 732-733, Şerhü'l-Ûmed, C. I, s. 346, 379; Nâtik Bilhak, Ebû Tâlib en-Nâtik-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyn b. Hârûn b. el-Hüseyn ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî, el-Müczi fi usûli'l-fikh, (thk. Abdulkerim Cedbân), (1. Baskı), I-IV, yy., 2013, C. III, s. 313; Apaydın, Yunus, "Re'y", *DİA*, TDV, C. XXXV, İstanbul, 2008, ss. 37-40, s. 38.

²⁰ Basrî, a.g.e., C. II, s. 733.

²¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm, thk. Ahmet Muhammed Şakir, I-VIII, Daru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut, ty, C. I, s. 44-45; Apaydın, "Re'y", *DİA*, C. XXXV, s. 37.

Buna göre re'y, nass veya kıyas gibi doğrudan delillerden türetilmeyen ve müctehidin şer'î amelî bir meselede kendi akıl yürütmesi sonucu kişinin kendi kanaati doğrultusunda hareket etmesidir.²²

5. 3. Kıyas-İstinbât İlişkisi

İstinbât kelimesi Arapça'da “*araştırmak, peşine düşmek, sonuca varmak, yerden ve kuyudan su çıkarmak ve örtülü bir şeyi ortaya çıkarmak*”²³ anlamlarına gelmektedir. Fıkıh usûlünde istinbât, “*İçtihat ve kavrayış yoluyla naslardan hüküm/manalar çıkarmak*”²⁴ demektir. İstinbât, fıkıh usûlünde, nasların lafızlarından manaları çıkarmaya yönelik bir yöntem olduğundan, sözlük anlamıyla paralel bir şekilde ifade edilir. Bu bağlamda, istinbât işlemi sırasında öncelikle nassın lafızları incelenerek, buna uygun olarak manaları ortaya çıkarılmaya çalışılır. Dolayısıyla, doğru bir istinbât işlemi için nassın lafzının yanı sıra sözlük anlamının da dikkate alınması gerekmektedir. Kur'ân'da sadece bir yerde geçen²⁵ istinbât kelimesi burada “*Bir işin iç yüzünü, gerçeğini anlamak, düşünmeyi gerektiren kapalı bir haberden kastedilen bir manaya ulaşmak*” anlamına gelmektedir.²⁶ Bu yüzden Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin belirttiğine göre bazı âlimler, istinbâtı kıyasla aynı anlama gelen iki kavram olarak ileri sürmüşlerdir.²⁷

Fıkıh usûlünde, bir lafzın kullanıldığı bağlamda taşıdığı manayı çıkarmak için yalnızca sözlük anlamına başvurmadan daha kapsamlı bir yöntem olarak istinbât kullanılır. İstinbat işlemi sırasında, illetler, manalar, benzerlikler, denklikler ve söyleyenin maksatları gibi unsurlar dikkate alınarak lafzın gerçek anlamı ortaya çıkarılmaya çalışılır. Bu nedenle, istinbatın doğru uygulanabilmesi için, yalnızca sözlük anlamının değil, söyleyeni, söylenenin bağlamını ve zamanını da dikkate alan bir yaklaşım gereklidir. Zerkeşî'nin Şâfiî fakihlerinden Ebû'l-Hasan İbn Sürâka'nın (ö.

²² Apaydın, “Re'y”, *DİA*, C. XXXV, s. 37.

²³ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, نبط md, C. XXXVIII, s. 4325; Zebidî, *Tacü'l-Arûs*, نبط md., C. XX, s. 129; Koca, Ferhat, “İstinbât”, *DİA*, TDV, C. XXIII, İstanbul, 2001, ss. 368-369, s. 368.

²⁴ Mâverdî, *Edebü'l-Kadî*, C. I, s. 535.

²⁵ ... وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ... (*... Halbuki onlar bu haberi Rasûlullah'a ve aralarındaki yetki sahibi kimselere götürselerdi, işin iç yüzünü araştırıp ortaya çıkarabilecek olanlar, elbette onun mâhiyetini anlayıp, ne yapılması gerektiğini bilirlerdi.*) bkz. Nisâ, 4/83.

²⁶ Kadî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, C. XVII, s. 277; Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 536; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, C. I, s. 24; Koca, “İstinbât”, *DİA*, C. XXIII, s. 368.

²⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, C. II, 740; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 23.

410/1020) görüşü olarak aktardığı “*istinbât, bence fikhın hakikatıdır.*”²⁸ ifadesi bunu destekler mahiyettedir. Bu durum zaman zaman istinbâtın fıkıhla eşdeğer anlamda kullanıldığını göstermektedir.

İstinbât, içtihadın neticesi ve kıyasın mukaddimelerinden bir mukaddime kabul edilir. Önce delillerden manalara içtihat sayesinde ulaşılır, daha sonra kıyasın gerçekleşmesi bu manalar vasıtasıyla oluşur. Dolayısıyla içtihat, istinbâtın önce gerçekleşir ve onun için asıl konumundadır. İstinbât, kıyasa giden bir hazırlık sürecini içerdiği için kıyas için asıl, kıyas istinbâtın sonra gerçekleştiği için istinbâtın fer‘i durumundadır.²⁹

Yukarıdaki bilgiler ışığında, istinbatın genel olarak bir konu hakkında nasslarda hükmü bulunmayan bir meselede herhangi bir içtihat nevi hükmünü ortaya çıkarmak veya illeti tespit etmek amacıyla kullanılan bir yöntem olduğu söylenebilir. Ancak bu işlem, sadece sözlük anlamına dayanmaz aksine illetleri belirleyerek ve benzerliklerle karşılaştırarak gerçekleştirilir. Bu nedenle doğru bir istinbât yapabilmek için sadece kaynaklara dayanmaktan daha fazlası gerekli olup, diğer unsurların da dikkate alınması önemlidir.

5. 4. Kıyas-İstidlâl İlişkisi

Arapça’da, *medlulle ilgili bilgiye ulaşmak için delil talep etmek, delaleti araştırmak ve üzerinde düşünmek, akıl yürütmeye elde edilen bilgi*³⁰ anlamlarına gelir. Sözlük anlamlarına göre istidlâl, herhangi bir şey hakkında bilgi elde etmek için yapılan faaliyettir.

²⁸ İstinbâtın fıkıh usûlündeki anlamı için bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 767, 768, 772; Mâverdî, Edebü’l-Kadî, C. I, s. 535; Zerkeşî, Bahru’l-Muhît, C. I, s. 22; İbn Kayyîm, İ’lamu’l-Muvakkîin, C. II, s. 397; Özen, İslam Hukukunda Aklileşme Süreci, s. 9.

²⁹ Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 535.

³⁰ Zebidî, Tacü’l-Arûs, C. XXVIII, s. 502; Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 9; Ferrâ, Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef, el-‘Udde fî usûli’l-fikh, (thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî), I-V, Riyad, 1993, C. I, s. 82, 132; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 145. İbn Manzûr, istidlâl kelimesini eserine almamıştır. Bu durum istidlâl kelimesinin sonradan Arapça ’ya yerleştiğini veya en azından terim haline geldiğini göstermektedir. Bkz. İbn Manzûr, Lisanü’l-Ârab, C. IX, s. 1414. İbn Manzûr’un kitabına istidlâl kelimesini almamasının sebebi olarak onun kitabı için belirlemiş olduğu özel metottan kaynaklandığı, bu metodun da Hz. Peygamber’in zamanındaki Arapça kelimeleri dikkate alan yöntem olduğu zikredilmektedir. Dolayısıyla O, kendi zamanına kadar olan kelimeleri değil, aldığı kelimeleri özel bir zamana hasretmiştir. Bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, (1936-2010), Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi, (Çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999. s. 19; Cessâs, el-Fusûl, C.IV, s. 9-10; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî, Şerhu’l-Luma’, (thk. Abdülmecid Türkî), I-II, Daru’l-Ğarbi’l-İslamî, Beyrut, 1988, C. I, s. 156.

Fıkıh usûlcülerine göre; *nass ve icmâ dışında -bir görüşe göre nass, icmâ ve kıyas dışında- şer'î delilden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağımlı bir şekilde akıl yürütmek ya da ulaşılması istenen hükümler için kendilerine has özel bir delil getirme* faaliyetidir.³¹ Bu bağlamda istidlâl, kıyas dışında herhangi bir özel delille hükme ulaşmayı ifade ederken kıyas ise belli şartlar ve unsurların var olmasıyla yapılan bir içtihat faaliyetidir diye açıklanabilir. Nitekim sözlük anlamını esas alan usûl bilginleri, istidlale geniş mana yükleyerek istidlâli, muayyen asıllardelillerin dışında akıl yürütme faaliyeti olarak kullanmışlardır.³²

Mütekellimûn usûlcüler kat'î deliller dışındaki bir delille bir görüşü ortaya koymaya istidlâl ismi koyarken Fukahâ ekolüne mensup usûlcüler kat'î deliller dışındaki bir delille bir görüşü ispat etmek kullandıkları delili istidlâl olarak isimlendirmemişlerdir. Bu bağlamda Mütekellimûn usûlcüler, istidlâl ismini koydukları delillerde istidlâli; delili ortaya koymak için yapılan faaliyet ve keyfiyet, şeklinde tanımlamışlardır.³³

³¹ Fıkıh usûlcülerine göre istidlâlin anlamı için bkz. Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 491; Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, Kitabu'l-hudûd fi'l-usûl, (thk. Nezîh Hammad), Kahire, 2000, s. 41; İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî, Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr: el-Muhteberu'l-mübteker şerhu'l-muhtasar, (thk. Muhammed ez-Zühaylî-Nezîh Hammâd), I-IV, Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyad, 1993, C. IV, s. 397; Tehânevî, Muhammed Ali (ö. 1158/1745), Keşşâfü İstilahâtü'l-Fünûn ve'l-Ülûm, (thk. Refik el-Âcem ve Ali Dahrûc), Mektebetü'l-Lübnan, Lübnan, 1996, s. 151; Karaman, İslam Hukukunda İctihad, s. 18. İstidlâl kavramı, zaman zaman delil, içtihad, kıyas, istinbât ve re'y kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Nitekim Şîrâzî, istidlali kıyasın kısımlarından biri olarak görmüştür. Bkz. Şîrâzî, Lüma', s. 253.

³² Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 9-10; Kefrâvî, Es'ad Abdilğani es-Seyyid el-Kefrâvî, el-İstidlâl, înde'l-usûliyyin, (1. Baskı), Darü's-Selâm, Kahire, 2002, s. 105

³³ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivasî el-İskenderî Hanefî, (ö. 861/1457), et-Tahrîr fi-Usûli-l-Fıkh, Matbaatü Mustafa el Halebî, Mısır, 1351, s. 520.

BİRİNCİ BÖLÜM

KIYASIN TANIMI, MAHİYETİ VE MEŞRUIYETİ

Bu bölümde, kıyas kelimesi hem sözlük anlamları hem de fıkıh ilminde kullanımı açısından ele alınacaktır. Daha sonra, fıkıh usûlcülerinin kıyasa verdikleri tanımlar incelenecektir. Bu inceleme kapsamında, mütekellim ve fukahâ yöntemlerine uygun olarak, kıyasa dair meşruiyet, tür ve rükünler tartışmalı bir şekilde ele alınacaktır. Son olarak, fıkıh ilminde kıyasa uygulama alanı bakımından bir sınırlamanın var olup olmadığı usûl bilginlerinin görüşleri çerçevesinde yordayıcı bir yöntemle belirlenmeye çalışılacaktır.

1. KIYASIN TANIMI

1. 1. Sözlükte Kıyas

Kıyas kelimesinin anlam dairesi geniş olmakla birlikte genel olarak Sözlükte kıyas, şu anlamlarda kullanılır:

1. *Takdir*: *Takdir*, bir şeyin miktarının başka bir şeyle belirlenmesi ölçme, biçme, orantılama demektir. Nitekim (قست الثوب بالذراع) “*elbiseyi metreyle ölçtüm*” derken kıyasın sözlükteki *takdir* anlamı kastedilmektedir

2. *Eşitlik/denklik (müsavât)*: “*Falan kişi falan kişiyle kıyas edilir veya falan kişi başka kimseyle kıyas edilmez.*” (فلان لا يقاس بفلان. فلان يقاس بفلان) derken boy ölçüşme ve ölçme anlamında onların birbirine denk olduğu veya olmadığı kastedilir.

3. *Temsil ve teşbih*: Kıyas terimi, benzerlik ya da teşbih anlamında kullanılır. Ancak kıyasın temelindeki benzerlik, isimler arasındaki benzeşme değil, tanım ve özelliklerin karşılaştırılmasıdır. Nitekim “*bu kıyastır*” ifadesiyle iki şeyin hüküm açısından benzerlik gösterdiği belirtilmektedir. Bu ifadeyle, kıyasın temelindeki benzerlik kavramının, isimler arasındaki benzeşme değil, hükümler açısından benzerlik olduğu vurgulanmaktadır. Yani, “*bu kıyastır*” ifadesi, iki farklı konunun hükümlerinin karşılaştırılması sonucu ortaya çıkan benzerliği ifade etmektedir. Bu benzerliğe dayanarak, bir konuya ait hükmün diğer konulara da uygulanması ve yeni hükümlerin çıkarılması mümkün hale gelmektedir.

4. *İ'tibar (kıstas almak)*: Bir şey kıyas edildiği zaman “*قست الشيء إذا اعتبرته*” (*bir şeye itibar ettiğimde ona kıyas ettim*) denilmektedir. Herhangi bir görüşün itibar gördüğünü belirtmek için قيس الرأي tabiri (*i'tibar edilen görüş kıstas anlamında*) kullanılmaktadır.

Mesela İmruülkays b. Hucr'a (ö. 540 dolayları) görüşlerine itibar edildiği için bu ismin verildiği belirtilmektedir.¹

Mâverdi (ö. 450/1058) , *i'tibar* kelimesinin kıyas anlamında kullanılmasıyla ilgili iki durumun mevcut olduğunu ifade etmiştir

1. İ'tibar kelimesi عبور kelimesinden türetilmiş olup, zikredilenin hükmünü hükmü zikredilmeyenin üzerine geçirme anlamına gelir.²

2. İ'tibar kelimesi bir şeyi benzeriyle karşılaştırma anlamına gelen عبرة kelimesinden türetilmiştir. Bu ise açıkça kıyas anlamına gelir. Bu iki durum dikkatlice incelendiğinde i'tibar kelimesi, bir şeyi başka bir şeyle ya da görünenin görünmeyene karşılaştırma anlamını vermektedir.³

¹ قاس fiili (قست الثوب بالذراع) “*elbiseyi metreyle ölçtüm*” örneğinde olduğu gibi ب harfi cerri ile geçişli (muteaddi) olduğu zaman *takdir* manasına gelir. Ancak bu fiil (هذا يقاس على هذا اي يحمل في الحكم) “*bu şey bu şeyin üzerine kıyas edilir yani hükümde ona hamledilir/bina edilir*” cümlesinde olduğu gibi على harfi cerri ile geçişli yapıldığında bir şeyi bir şeye *katmak (hamletmek)* veya onun üzerine *bina etmek* anlamını verir. Şer’teki kullanım genelde ikincisidir. Kıyasın sözlük anlamları için bkz. Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, Esasü'l-Belâğa, (thk. Muhammed Basîl Üyun es-Sûd), I-II, Darü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, C. II, s. 114; Halîl b. Ahmed, Ebü Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791), Kitâbü'l-Ayn, (thk. Mehdî el-Mahzumî-İbrahim es-Samuraî), I-VII, Dar ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1988, C. V, s. 189; Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), el-Kâmûsü'l-Muhtâ Ve'l-Kâbesü'l-Vasîtu El-Câmi' Lîmâ Zehebe Min Luğati'l-'Arab Şemâ'ât', (thk. Muhammed Naîm el-Irksusî), (8. Baskı), Muesseteü'r-Risale, Beyrut, 2005, s. 519; İbn Manzûr, Lisânü'l-Ârab, C. VI, s. 187; Zebîdî, Tacü'l-Arûs, C. XVI, s. 416; Serâhsî, Usûl, C. II, s.143; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 227; İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim b. el-Hasan (ö. 772/1370), Nihâyetü's-sûl fi Şerh-i minhaci'l-usûl, I-IV, Alemu'l-Kutub, Beyrut, ty, C. IV, s. 2; Zerkeşî, Bahru'l-Muhtâ, C. V, s. 6-8; Nemle, Abdulkarim b. Ali b. Muhammed, İthafu Zevi'l-Basâir Bişerhi Ravdati'n-Nâzir fi Usûli'l-Fıkh, I-VIII, Dâru'l-Âsime, Riyâd, 1996, C. VII, s. 8; Şinkîfî, Ahmed Mahmûd Abdülvehhâb, el-Vasfu'l-münâsib li şer'î'l-hukm, Medîne-i Münevvere, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1415 h. s. 16. Bakillânî, dil bilginlerinin ittifakla kıyası i'tibar anlamında kullandıklarını ileri sürmüştür. Bkz. Zerkeşî, Bahr'ul-Muhtâ, C.V, s.22.

² Nitekim Cessâs, kıyas sözcüğünün yerine “i'tibar” sözcüğünü kullanır. Bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 32, 74-75, 80; Debûsî, Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Âsâ, Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh, (thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2001), s. 263; Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd, Kitâbun fi usûli'l-fıkh, (thk. Abdülmecid Türkî, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1995), s. 180.

³ Zerkeşî, a.g.e., C.V, s.23.

Bazı bilginler, kıyas sözcüğünün *takdir ve denklik* anlamında *müşterek lafız*⁴ şeklinde kullanıldığını ileri sürmüşlerdir.⁵ Diğer bazıları, kıyas sözcüğü için *manevi müşterek* kapsamında değerlendirilmesi gereken bir kelimedir diye görüş beyân etmişlerdir.⁶ Onlara göre takdirin mecâz olarak kullanılması hakikatinin olduğunu gösterir ki bu da mecâzi bir iştirakin olmadığını yani vaz‘ ve isti‘mal ayrımını gösterir. İsti‘mal ayrımı varsa mecâz kullanım iştirak doğurmaz.⁷

Görüldüğü gibi kıyas kelimesinin anlam dairesi takdir ve müsâvat kelimeleri etrafında toplanmıştır.⁸ Ancak bu anlamların dışında dil bilginleri ve usûlcülerin nezdindeki sözlük anlamı; ölçü (mizân), benzerlik ve örnek alma, şiddet, isabet, intisap, ölçü aleti, re‘y gibi manaları da içermektedir.⁹

1. 2. Istılahta Kıyas

Kıyas, bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı ifade eden bir mantık, fıkıh ve dil bilimi terimi olarak kullanılmıştır. Kıyas fıkıhta, *hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek*¹² şeklinde tanımlanmıştır. Buna şer‘i veya fikhî kıyas da denilmiştir.¹³

⁴ **Müşterek Lafız:** Gerçek anlamı itibariyle İki veya daha fazla anlama gelen sözcük demektir. Bkz. Habbâzî, el-İmam Celaleddi Ebi Muhammed b. Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Habbâzi (ö. 691/1292), el-Muğni Fi Usûli'l-Fıkıh (thk. Muhammed Mazhar Baka), Maktebetü'l-Arabiyye, Mekke, 2008 s. 122; Mustafa Sanû, Mu‘cemü mustelahaatü usûlü'l-Fıkıh, (1. Baskı), Darü'l-Fıkr, Dımeşk, 2000, s. 407.

⁵ İcî, Adudiddîn, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî (ö. 756/1355), Şerhu Muhtaşari'l-Müntehâ, (thk. Fadî Nasîf ve Tarık Yahya, Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000), 287; Şinkîfî, el-Vasfu'l-münâsib, s. 14.

⁶ **Manevi Müşterek:** Bir lafzın tek vaz ‘ile küllî bir mânaya konup bu mânaya bedel yoluyla birçok ferдин iştirak etmesi haline “mânevî müşterek” adı verilir. “İnsan” kelimesinin değişik isimler taşıyan şahıslara eşit düzeyde, “beyaz” kelimesinin değişik tonlardaki beyazlıklara farklı düzeylerde delâlet etmesi böyledir. Bkz. Mustafa Sanû, Mu‘cemü mustelahaatü usûlü'l-Fıkıh, s. 407; Koca, Ferhat, “Müşterek”, *DİA*, TDV, 2006, İstanbul, s.172-174.

⁷ İbnü'l-Humâm, et-Tahrîr, s. 415; Emîr Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Huseynî el-Buhârî el-Mekkî (ö.987/1579), Teysîru't-Tahrîr, I-IV, Mustafa el-Babi el-Halebi, [y.y.], 1931, C. III, s. 264.

⁸ İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 2.

⁹ Kıyas kelimesinin diğer anlamları için geniş bir şekilde bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, C. VI, 185-187; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 6; Cevherî, es-Sihâh, C. III, 967-968; Zebîdî, Tacü'l-Arûs, C. XVI, s. 418; Seyyid Şerif Cürcânî, et-Ta‘rifât, s. 152; Zemahşerî, Esasü'l-Belâğa, C. II, s. 114; Şinkîfî, el-Vasfu'l-münâsib, s.13; Ammâd Muhammed Ahmed Ebû Safd, el-Ma‘dul Bihi Ani'l-Kıyas, Külliyyetü'd-Dirasati'i-Ulyâ, Ürdün, 2006, s. 6.

¹² Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 9; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî, Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi usûli'l-fıkıh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed, Daru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1981, C. II, s. 141; Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, C. XXV, s. 528.

¹³ Basrî, Şerhu'l-Ümed, C. I, s. 281; Şa‘bân, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 179.

Kıyas, fıkıh literatüründe salt düşünme (nazâr), doğruya ulaştıran delil ve birçok istidlal türünü kapsayacak farklı anlamlarda kullanılmıştır.¹⁴ Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Re'y: Fakihlerin, meseleler *ya tevkîfî ya da kıyasîdir* ifadesinde kıyas salt re'y anlamında kullanılır.¹⁵ Burada kıyas anlamındaki re'y, nassın zıttı/karşıtı olarak belirtilmiştir.

2. İletî akılla bilinen hükümler (ta'lil): Vahiyle sabit olan hükümler içerisinde taabbüdün karşıtı olarak kullanılmıştır. Nitekim şer'î; manası akılla kavranabilen ve kavranamayan olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu şekilde kullanılan kıyas, tevkîfî karşıtı değil, onun kapsamı dâhilindedir.¹⁶

3. İmam Şafî'nin ifadesiyle içtihatla aynı anlamdadır.¹⁷ Kıyas, Şafî tarafından içtihadla özdeş bir kavram olarak görülse de sonraki dönemlerde içtihadın kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁸

4. Kıyas, istidlâl anlamına gelir. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî bu görüşü imam Şafî'ye dayandırmaktadır. Çünkü ona göre imam Şafî, kıyası; bir şeyi tetkik etme, etüt etme veya akıl yürütme manasında istidlal, bir şeyin başka bir şeye illet dolayısıyla ilhak edilmesi anlamında (ta'lil) istidlale de kıyas demiştir.¹⁹

5. Kıyas terimi "*usûl-i kıyas*" anlamında kullanılmıştır. Usûlî kıyas, fer'in, hükmün illetindeki benzerlik veya ortaklık sebebiyle asla ilhak edilmesi veya hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek anlamına gelir. Bu şekilde tanımlanan kıyasa aynı zamanda şer'î veya fikhî kıyas da denilmiştir.²⁰ Kıyasın en çok kullanıldığı anlam budur.

¹⁴ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 749.

¹⁵ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsî, Esasü'l-Kıyas, (thk. Fahd b. Muhammed es-Sedhân), Mektebetü'l-Âbkiyân, Riyad, 1993, s. 34; Ebyarî, et-Tahkîk, C. III, s. 15.

¹⁶ Zerkeşî, Bahru'l-Muhîd, C. V, s. 11.

¹⁷ Şafî, er-Risâle, s. 477.

¹⁸ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 201; Şîrâzî, Luma', s. 243; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 7; İbn Rüşd, el-Mukaddimât, C. I, s. 42.

¹⁹ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 692; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 11.

²⁰ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 9; Şîrâzî, Luma', s. 243; Kadî Ebû Ya'lâ, el-Ûdde, C. I, s. 174; Bağdadî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib el-Bağdadî (ö. 462/1070), Sahihû'l-Fakih ve'l-Mütevekkih, (thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf el-'Azâzî), Darü'l-vatan, Riyad, 1996, C. I, s. 447; Zekiyuddin Şa'bân, İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh), (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), (14. Baskı), TDV, Ankara,

6. Kıyas, fıkhıta veya mezhepte kabul edilmiş ve yerleşmiş genel kural anlamında ifade edilmiştir. Tümevarım yoluyla ulaşılmış genel kural manasına gelen bu kıyas türü fiqhî kıyasla kesiştiği noktalar bulunmakla birlikte mahiyet olarak ondan farklıdır. Genel kural anlamındaki kıyas, şer‘in tümüne uygulanabilecek nitelikte olabileceği gibi mezhep bütünlüğü içinde veya belli bir konu bütünlüğü içerisinde uygulanacak kural şeklinde olabilir. Fıkıh usûlünde ifade edilen *kıyasü’l-mezhep* bu şekilde anlaşılmıştır.²¹

2. USÛLCÜLERE GÖRE KIYAS

Fıkıh usûlünde kıyas, kısaca illette ortak olmaları sebebiyle aslın hükmünün fer‘de ispat edilmesi veya ortaya çıkarılmasından ibarettir.²² Ancak özellikle Bâkılânî, bir takım ontolojik ve epistemolojik kaygıları gidermek için bir tanım ortaya koymaya çalışmıştır. Cüveynî kıyasın hakiki tanımının yapılamayacağını savunmuştur.²³ Fakat aşağıda da görüleceği üzere Bâkılânî tarafından yapılan tanım, bir takım lafzî farklılıklar barındırmasına rağmen Eş‘arî usûlcülerinin çoğunun üzerinde anlaştıkları bir tanım olmuştur.

Kıyasın tanımının yapılabileceğini savunan usûlcülere göre hükmün illetinde fer‘in asla denk olması veya hükümdeki muteber mana hususunda fer‘in asıldan daha uygun bir manaya sahip olması söz konusu olduğu takdirde kıyasın tanımını yapmak mümkündür. Çünkü kıyas, cami‘ mana bulunmayan/aralarında hiçbir bağ bulunmayan herhangi iki şey arasında meydana gelmez. Aksine bu şeyler arasında hükümde birlikte olmayı gerektirecek ortak bir durum söz konusu olduğu takdirde kıyas işlemi yapılır. Bu ortak durum, iki şey arasında mana yönünden bir denkleğin söz konusu olmasıdır. Bu tanım “doğrunun bir olduğunu/muhattie”²⁴ savunanlara göredir. “her müçtehit isabet

2011; Duman, Soner, Şafî’nin Kıyas Anlayışı, (Yayınlanmamış Doktora), MÜSBE, Tezi, İstanbul, (Türkiye), 2007, s. 18.

²¹ Muhammed Mustafa Şelebî, Ta‘lîlü’l-Ahkâm, Matbaatü’l-Ezher, Kahire, 1947, s. 337, 344; Apaydın, Yunus, “Kıyas”, *DİA*, TDV, Ankara, 2022, C. XXV, ss. 528-538, s. 529; Duman, Şafî’nin Kıyas Anlayışı, s. 18-19.

²² Gazâlî, Şifau’l-Ğalil Fi Beyân i Şübhi ve’l-Muhil ve Mesaliki’t-Ta’lil (thk. Muhammed el Kabisi, Matbaatu’l-İrşad, Bağdat, 1971), s.18.

²³ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s.745.

²⁴ İctihâdî konularda Allah katında muayyen bir doğru bulunup, müçtehidin bu doğruya ulaşmak için elinden geleni yapması gerekir ve müçtehidler arasında doğruyu bulan bir tanesidir, diğerleri yanılmıştır görüşünü benimseyen usûl âlimleri *muhattie* diye isimlendirilmektedir. Bkz. Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 364-365.

etmiştir/musavvibe”²⁵ görüşünü savunanlar, tanıma “*müçtehide göre*” kaydını getirerek denkliğin olup olmamasını dikkate almamışlardır.²⁶

Bilindiği üzere fıkıh usûlü yazımında iki temel yöntem mevcuttur. Mâlikî, Şafî ve Hanbelî usûlcülerin tamamı olmasa bile mütekellim, Hanefî usûlcülerin çoğu fukahâ mesleğini benimsemiştir.²⁷ Bu sebeple kıyasın fıkıh usûlündeki tanımını ortaya koymak amacıyla hem mütekellim hem de fukahâ mesleği üzere yazan usûlcülerin vermiş olduğu tanımlar incelenecektir.

2. 1. Mutekellimin Usûlcülere Göre Kıyasın Tanımı

Fıkıh usûlü konusunda Eş‘arî usûlcüleri derinden etkileyen Bâkılânî, kıyası; “*aralarında bir hükmü veya sıfatı ispat eden veya bu ikisini nefyeden birleştirici bir vasfa bağlı olarak bir hükmü ispat etmek veya nefyetmek konusunda bilinen bir şeyi başka bir bilinene hamletmektir*”²⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Cüveynî, bir tanımın taşınması gereken şartların tümünü taşımadığı halde bu tanıma kabul edilebilir bulmuştur. Onu takip eden Gazâlî, İbn Berhân ve Mâlikî usûlcü Bâcî bu tanıma benimsemişlerdir. İlkiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), Bâkılânî’nin yaptığı tanımın mütekellim mesleği açısından en güçlü tanım olduğunu ifade etmiştir. İbn Berhân’a göre kıyas için yapılan başka tanımlar, Bâkılânî’nin kıyas tanımına yaklaşıldığı ölçüde sahih, uzaklaştığı ölçüde geçersizdir. İbn Berhân’a göre kıyas için yapılan başka tanımlar, Bâkılânî’nin kıyas tanımına yaklaşıldığı ölçüde sahih, uzaklaştığı ölçüde geçersizdir.

²⁵ İctihadî konularda Allah katında muayyen bir doğru olmayıp, doğru müçtehidin zannından ibarettir ve bütün müçtehidler doğru görüşte isabet etmiştir, kanaatini taşıyan usûl âlimleri için kullanılan bir kavramdır. Bkz. Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 364-365.

²⁶ Zerkeşî, Bahru’l-Muhît, C. V, s. 8.

²⁷ Sem‘ânî, Kavâti‘u’l-Edille, C. I, s. 6-7; Asım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, DİA, TDV, C. XLII, İstanbul, 2010, ss. 201-210, s. 202.

²⁸ (القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما). Bâkılânî, et-Takrîb, C. I, s.199-200; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s.748, Kitâbü’t-telhîs fî usûli’l-fikh = Telhis[Telhisü’t-Takrîb, (thk. Abdullah Cevlem Nîbali, Şübeyr Ahmed Ömeri), I-III, Dârü’l-Beşairi’l-İslâmiyye, Beyrut, 1996, C. III, s. 145; Zerkeşî, Bahru’l-Muhît, C.VI, s. 7. İbn Hazm, tanımda geçen bazı ifadeleri eleştirmektedir. Ona göre tanımda geçen “*iki malumdan biri*” ifadesi garip bir ifadedir. Zira bu iki ma‘lumun bilgisinin nereden alındığı belli değildir. Yine İbn Hazm, tanımda geçen “*hükümün geçerli olmasını veya düşmesini gerektirme*” ifadesinin birbirine zıt iki durum olduğu görüşündedir. “*Aralarındaki ortaklığı gerektiren veya aralarındaki ortaklığı içeren durum sebebiyle hükümün nefy ve tespit edilmesi*” ifadesini de yanlış olduğunu belirten İbn Hazm, bu ifadeleri bilincini kayıp eden birinin düşüncesi olarak görmektedir. Bkz. İbn Hazm, el-İhkâm, C.VII, s. 53-54.

Mutlak kıyasın tanımını yapmaya çalışan Bâkılânî'nin tanımı aynı zamanda diğer kıyas tanımlarına dolaylı yönden bir reddiye mahiyetindedir. Örneğin Bâkılânî, “*bir şeyi²⁹ benzerine hamletmek*” (حمل شيء على شبيهه) şeklinde yapılan tanımı eksik olduğu gerekçesiyle geçersiz kabul etmiştir. Çünkü benzerlik bilinen iki şey arasında olduğu için bu tanım ma‘dumu kapsamamaktadır.³⁰

Zerkeşî'nin naklettiğine göre Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) kıyası; “*asıldaki bazı vasıflar sebebiyle fer'in asla hamledilmesi*”³¹ şeklinde tanımlamıştır. Bu kıyas tanımı, fer‘ ve aslın sadece mevcudu kapsamaması gerekçesiyle Bâkılânî tarafından eksik bir tanım olarak görülmüştür.³² Çünkü bir hükmün, varlığı bildirmesi söz konusu olduğu gibi yokluğu bildirmesi, hatta yokluğun illet olma durumu olabilir.³³

Cüveynî, *el-Varakât* adlı eserinde kıyasın tanımı için “*aslı ve fer'i hükümde bir araya getiren illetle fer'i asla ircâ etmektir*”³⁴ şeklinde bir tarife yer vermiş fakat *el-Burhân* adlı eserinde söz konusu tanımdan vaz geçmiştir. Cüveynî'ye göre söz konusu tanımda, kıyasın arzuladığı hükme yer verilmedi gibi illet detaylandırılmadığından bu tanım, Bâkılânî'nin koymuş olduğu kayıtları ihlal ettiği izlenimi vermektedir.³⁵

Esasında yukarıda verilen tanımlar yanlış olmamakla beraber sadece sahîh kıyası kapsamamasından dolayı eksik kabul edilmiştir. Zira Bâkılânî'ye göre, günlük dilde “*şu sahîh kıyastır, şu fasit kıyastır*” ifadeleri kullanıldığı için kıyasın tanımı yapıldığında hem sahîh hem de fasit olanı kapsamaması gerekir.³⁶

Bununla beraber Eş‘arî usûlcü İbn Fûrek (ö. 406/1015), kıyası “*iki bilinenin aralarındaki ortak illet dolayısıyla hükmü gerektirmesi, düşürmesi, ispat etmesi veya nefyetmesi yönünden (olumsuzlama/olumlama, vardır/yoktur) birini diğerine*

²⁹ “Şey” kavramının Kelam ilminde teolojik ve ontolojik tartışmaları için Bkz. Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 15-6; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (çev. İlyas Çelebi, I-II, YEK, İstanbul, 2013), C. I, s. 284.

³⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, C.II. s.146.

³¹ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîd*, C.VI, s.7. (حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل)

³² Cüveynî, a.g.e., C. III. s.146.

³³ Mesela Mesela teklifin olmamasının illeti mükellefiyetin olmamasıdır diye ifade edilebilir. Gazâlî, *el-Mustasfa*, III, s. 482.

³⁴ Cüveynî, *el-Varakât*, s. 201. رد الفرع الى الأصل بعلته تجمعهما في الحكم

³⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, C. II, s. 747.

³⁶ Cüveynî, a.g.e., C. III. s.147-148. Gazâlî, aynı şekilde kıyasın öz anlamı itibariyle hem sahîh hem de fasit türünü içine aldığı ifade etmektedir Bkz. Gazâlî, *el-Mustasfa*, C. III, s. 481

hamletmektir” diye tanımlamasına rağmen³⁷ Cüveynî, “bir şeyi bir şeye benzerlik nedeniyle hükmü ispat etmek için hamletmektir” şeklindeki bir tanımı “üstad” dediği Ebûbekr’e (İbn Fûrek) nispet etmiştir.³⁸

Cüveynî’nin İbn Fûrek’e nispet ettiği tanımda zikredilen ifadeler, olumsuz olan (nefy ile ilişkilendirilen) kıyasları dışarıda bırakmaktadır. Cüveynî’nin nispet ettiği tanım kabul edildiği takdirde Eş‘arî usûl âlimleri arasında kıyasın tanımı hususunda tam bir birlikteliğin sağlanmadığı söylenebilir.

Nitekim Amidî, Bâkılânî’nin kıyas tanımına yaptığı itirazı nedenleriyle zikrettikten sonra kıyası; “*aslın hükmünden istinbât edilen illetle asıl ve fer‘i denkleştirmekten ibarettir.*” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre amaca ulaşma bakımından bu tanım, tarifte dışarıda kalması gerekenleri dışarıda bırakan (mâni‘), gerekli olan şeyleri içine alan bir tanımdır (câmi‘). Bu bakımdan söz konusu tanım, her türlü eleştiri ve itirazı savuşturmaktadır.³⁹ Amidî’nin kıyas tanımı, Bâkılânî’nin kelâmî bazı kaygılardan dolayı yapmış olduğu tanıma bir reddiye şeklinde değerlendirilebilir.

İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249), Amidî’nin tanımından yararlanarak kıyası; “*aslın hükmünün illetinde fer‘i asla denkleştirmektir*” şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁰ Zerkeşî, bu tanıma dayanarak kıyasın gerçekte tanımlanabileceğini ileri sürmüştür.⁴¹ Ancak *her müçtehit isabet etmiştir* görüşünde olanlara göre tanımın daha isabetli olabilmesi için buna “*فى نظر المجتهد*” (*müçtehide göre*) kaydının getirilmesi gerekir. *Doğru bir tanedir* görüşünde olanlara göre böyle bir kayıt gerekli değildir.⁴² Söz konusu tanımın *fasit kıyası* kapsayacak şekilde yapılması halinde kıyasın tanımının; “*hükümün illetinde fer‘i asla benzetmektir*” şeklinde yapılması gerektiği ifade edilmiştir.⁴³ Ancak tanımda müstenbât

³⁷ هو حمل احد المعلومين على الاخر بعله جامعة بينهما فى ايجاب حكم او إسقاطه او إثباته او انتقائه . İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî (ö. 406/1015), Kitabu’l-Hudud Fi’l- Usûl, (nşr, Muhammed Süleyman, Daru’l-Garbi’l-İslami, Beyrut, 1999), s. 139.

³⁸ حمل الشئ على الشئ لإثبات حكم بوجه شبه . Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 747.

³⁹ Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 236-237.

⁴⁰ İsfahânî, Beyân ü’l-Muhtasâr, C. III, s. 5.

⁴¹ Zerkeşî, Bahru’l-Muhît, C. V, s. 7.

⁴² İsfahânî, a.g.e., C. III, s. 6; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 7.

⁴³ İsfahânî, a.g.e., C. III, s. 6.

illet zikredilip, mansûs illet ifade edilmediği için tanımın tam tanım olmadığı öne sürülebilir.⁴⁴

Diğer taraftan Cüveynî'nin İbn Fûrek'e nispet ettiği tanımda “şey” lafzının kullanılması aynı zamanda ma'dumun da dışarıda bırakıldığını göstermektedir. Şayet “şey” lafzı, ma'dumu kapsayacak anlamında kullanılmışsa bu takdirde İbn Fûrek, Eş'arîlerin “şey” konusundaki temel açıklamalarından ayrılmıştır. Bu bakımdan tanım câmi' görülmemiştir.⁴⁵

Bâkîllânî'nin çağdaşı mütekellim usûlcü Kâdı Abdulcebbar'ın, kıyas tanımı “*aslın hükmünü fer'de icrâ etmek için aslın (hükmünün) fer'in (hükmü) üzerine hamledilme fiili*” şeklindedir.⁴⁶ Kâdı Abdulcebbar, kıyasla alakalı “*hükmü bilinmeyenin hükmü bilinene kıyaslanması*”⁴⁷ şeklinde başka bir tarifte bulunmaktadır. Ayrıca Ebû'l Hüseyin el-Basrî, Kâdı Abdulcebbar'ın “*bazı hükümler hususunda bir tür benzerlik sebebiyle bir şeyin başka bir şey üzerine hamledilmesi*” şeklinde başka bir tanımını da nakleder.⁴⁸ Verilen tanımlardan birincisi, fukahâ mesleğini benimseyen usûl bilginlerinin tanımlarıyla benzerlik taşımaktadır. Bu tanımda Kadî Abducebbâr mutlak kıyasa değil, sahih kıyasa bir vurgu yapmıştır denilebilir.

Ebû'l Hüseyin el-Basrî kıyası, “*Müçtehidin, asıl ve fer'in hükmün illetinde benzediklerini düşündüğünde aslın hükmünün fer'de de bulunduğu tahsil etmesidir*” şeklinde tanımlamaktadır. Basrî, daha sonra tanımın *aks kıyasını* kapsamayacağına dair itirazı zikretmiştir. Zira aks kıyasında bir şeyin hükmü değil onun zıttı (nakz) diğer meseleye aktarılmaktadır. Ona göre aks kıyası mecâzen kıyastır. Bundan dolayı Basrî, her iki kıyas türünü kapsayacak şekilde bir tanım yapılacak olursa kıyasın “*Bir şeyin hükmünün, başka bir şeyin ta'lîli/illeti dikkate alınarak elde edilmesidir*” diye tanımlanabileceğini ileri sürmüştür. Böylece ta'lîli dikkate alınarak yukarıdaki tanım,

⁴⁴ el-Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdîrrahîm (Abdîrrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî (ö. 715/1315), Nihâyetü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl, Mektebetü't-Ticâre, Mekke, ts. C. VII, s. 3036.

⁴⁵ Ali Cuma, el-Kıyas İnde'l-Uşûliyyin, s. 44.

⁴⁶ Kâdı Abdulcebbar, el-Muğnî, XVII, s. 276.

⁴⁷ Kâdı Abdulcebbar, a.g.e., XVII, s. 2780; Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 697.

⁴⁸ Basrî, a.g.e., II, s. 697; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 230.

hem hükmün kendisini hem de zıddını fer‘e vermeyi kapsamış olmaktadır. Basrî’ye göre kıyas tanımı böyle yapılıncı “*tard ve aks*” olmak üzere iki tür kıyas ortaya çıkar.⁴⁹

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin kıyas tanımında *asil ve fer’* terimlerine yer vermiş olması aynı zamanda fıkıh usûlünü kelam ilminden arındırmaya dönük bir tercih gibi gözükmektedir. Amidî’nin kıyas tanımında Bakıllânî’ye itiraz etmesi onun da bu yönde bir tercihte bulunduğunu çağrıştırmaktadır.⁵⁰

Hanefî usûl âlimlerinden Alâeddin es-Semerkandî, “*tahsil ve ispat etme*” fiillerinin Allah’ın fiilleri olduğu gerekçesiyle Basrî’nin tanımına karşı çıkmıştır. Ona göre kıyas işleminde hükmün tahsili ve tespit edilmesi değil, *eleyip ayırma (temyiz)* veya *açığa çıkarma (ibane)* söz konusudur. Zira hüküm koyucu yalnızca Allah’tır. Dolayısıyla kıyas işleminde yeni bir hüküm değil, var olan ama henüz açığa çıkmamış hüküm ortaya çıkmaktadır.⁵¹

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin tanımı, “*aslın hükmünün fer‘de elde edilmesi*” ibaresi aslın hükmünün aynısının fer‘de elde edilmesi mümkün olmadığı ancak benzeri elde edilebilir gerekçesiyle başka bir yönden eleştirilmektedir.⁵² Bu bakımdan Râzî, Basrî’nin tanımını benimsemekle beraber tanımı, *مثل الحكم* ibaresiyle kayıtlandırmaktadır. Râzî, Basrî’nin tanımının kıyası tanımlamak için yakın bir anlam taşımasına rağmen ondan daha açık anlamlısının “*tespit edene göre (musbât) hükmün illetindeki benzerliklerinden dolayı iki bilinenden birinin hükmünün benzerini diğerinde tahsil etmektir*” şeklinde yapılabileceğini öne sürmektedir.⁵³

Fakat tanım dikkatlice incelendiğinde Basrî, durumu böyle görmemektedir. O, kulların hükmü belirlediğini ancak bunun Allah’ın muradı olduğunu savunmaktadır. Zira ona göre bu hükümde kulların maslahatı vardır ve maslahatı gözetmek Allah’ın muradı ve adaletinin bir gereğidir.⁵⁴

Eş’arî usûl âlimleriyle Mu’tizile mezhebine mensup usûl âlimleri arasında *ma’dum ve şey* kavramları üzerinde cerayan eden tartışma, kıyasın tanımında da varlığını

⁴⁹ Basrî, a.g.e., C. II, s. 697- 699.

⁵⁰ Amidî, a.g.e., C. III, s. 236.

⁵¹ Semerkandî, el-Mizân, C. II, s.554; Neseffî, Keşfü’l-Esrâr, C. II, s. 197.

⁵² el-Hindî, Dirayetü’l-Usûl, C. VII, s. 3035.

⁵³ Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 11; el-Hindî, a.g.e., C. VII, s. 3035.

⁵⁴ Basrî, el-Mu’temed, C. II, s. 711; Kitabu’l-Kiyasi’s-Şer’î (Mutemedle Beraber), s. 1031.

sürdürmüştür. Eş‘arî usûlcülerine göre kıyas, iki ma‘dumun arasında cereyân edebileceği söz konusu iken “şey” ma‘dum olanın kapsamına girmemektedir.⁵⁵ Hâlbuki kıyası tanımlarken Ebû Hâşim (ö. 321/933), Kadî Abdulcebbar ve ileride işleneceği gibi Cessâs’ın “şey” kavramına yer vermekten çekinmedikleri gözlenmektedir. Buna karşılık Basrî, ma‘dumun “şey” olmadığı kanaatindedir. Yukarıda yer verilen tanımların ilkinde “şey” kavramına yer vermemesine rağmen Basrî’nin *el-Kıyasü’ş-Şer‘te* adlı eserinde⁵⁶ “şey” kavramını kullanması bu eserde sadece fikhî kıyasa yer vermesiyle açıklanabilir.

Şafî mezhebi usûl âlimlerinden Şîrâzî, kıyası; “*aralarındaki birleştirici bir manadan dolayı fer‘in asla bazı meselelerde hamledilmesidir*” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁷ Şerhu’l-Luma‘ adlı eserinde *tard ve akstan*⁵⁸ dolayı kıyasla ilgili en doğru tanımın “*aralarındaki birleştirici illetten dolayı fer‘in asla hamledilmesidir*” şeklinde yapılması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁹ Şîrâzî, mezhebindeki bazı âlimlerin kıyası “*aslin hükmünün fer‘de uygulanması*” şeklinde tanımladıklarını ifade eder. Ancak aslin hükmünden kasıt, bütün hükümleri değil bazı hükümler olduğunu belirtir. Bu yüzden aralarındaki birleştirici vasıftan dolayı hamrın hükmü nebize geçmesine rağmen hamrın hükmünü helal saymanın dinden çıkma (kâfir) ve içilmesinde fasıklık hükümlerinin nebize verilmediğini savunur.⁶⁰

Şîrâzî’nin yaptığı bu tanım da Bâkîllânî’nin kıyas için yaptığı tanıma bir itiraz gibi düşünelebilir. Nitekim Cüveynî, *el-Bûrhân* adlı eserinde Şîrâzî’nin yaptığı tanımın, ma‘dumu kapsamaması nedeniyle gerçek anlamda kıyasın tanımı olmayacağını belirtmiştir.⁶¹

Mâverdî, kıyası; “*aralarındaki benzer manadan dolayı fer‘i asla ilhak etmek için nassın hükmünden (mansûs) müstenbât illetle bilinen manalardan birini talep etmek*”⁶² diye tanımlamaktadır.

⁵⁵ Râzî, a.g.e., C. V, s. 5.

⁵⁶ Kıyas; *illet dolayısıyla birini diğerine döndürmek suretiyle bir şeyde hükmü ispat etmektir* (القياس هو اثبات القياس في شيء بالرد إلى غيره لأجل علة) bkz. Basrî, Kitabu’l-Kiyasi’ş-Şer‘i (Mu‘temedle Beraber), s. 1031.

⁵⁷ Şîrâzî, Luma‘, s. 243.

⁵⁸ **Tard ve Aks:** Bir tanımın kapsamı içerisindeki bütün fertleri kapsayacak, kapsamı dışındaki şeyleri dışarıda bırakacak özellikte olmasıdır. Şîrâzî, Luma‘, s. 243, Şerhu’l-Luma‘, s. 755.

⁵⁹ Şîrâzî, a.g.e., s. 755.

⁶⁰ Şîrâzî, a.g.e., s. 756.

⁶¹ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 6.

⁶² Mâverdî, Edebü’l-Kadî, C. I, s. 555.

Sem‘ânî, kendi tanımını bizzat vermez. Terim anlamı olarak fukahâdan bazı usûlcülerin kıyası; “*aralarındaki ortak manadan dolayı fer‘i asla hamletmek*” olarak tanımladığını ifade eder. Sem‘ânî, bu tanımın bazı usûlcüler tarafından daha ayrıntılı olarak yapıldığını belirterek söz konusu tanımı Mâverdî’ye nispet eder ve bu tanımı benimser.⁶³ Buna göre mütekellim usûlünde kelam ilminden fıkıh ilminin arındırılmasını savunan usûl âlimleri bulunmaktadır ki; bunlar Sem‘ânî’nin ifadesiyle fukahâdan bazı kimselerdir.

Hanbelî usûlcülerinin, Şîrâzî ve Sem‘ânî gibi usûlcülerin kıyas tanımlarını benimsedikleri söylenebilir. Ükberî (ö. 428/1037) ve Kadî Ebû Ya‘lâ, kıyası, “*aralarındaki ortak illetten dolayı fer‘i asla döndürmektir*”⁶⁴ diye tanımlamışlardır. Ebû Ya‘lâ, “*aralarındaki ortak illetten dolayı fer‘i asla döndürmek veya asıldaki illet dolayısıyla fer‘i asla hamletmek*” olarak kıyasın tanımlamasını geçerli kabul etmiş ancak “*bir şeyi bir şeyle ölçmek veya bir şeyi başka bir şeyle karşılaştırmak*” gibi tanımlarda asıl ve fer‘ bilinmediği için bu tanımları geçerli kabul etmemiştir. Çünkü ona göre zikredilen kıyas tanımlarında şer‘i ahkâmındaki sıfatlarından söz edilmemiştir. Hâlbuki geçerli sayılan tanımlarda kıyasın şer‘i ahkâmındaki konumundan söz edilmiştir.⁶⁵

Kelvezânî, Kadî Ebû Ya‘lâ’nın yapmış olduğu tanımı benimsemiştir. Kelvezânî’ye göre tarifte “*بمعنى جامع*” ibaresi kullanıldığı takdirde bu tanım, kıyas türlerinden illet kıyası, şebek kıyası ve delalet kıyası içerir. Ancak tarifte “*بعلة جامعة*” ibaresi kullanıldığında bu tanım sadece *illet kıyasını* içerecektir.⁶⁶ İbn Akîl, kıyası; “*hükümü ortaya çıkarmak için benzer iki şeyi bir araya getirmek*” şeklinde tanımlamaktadır. Söz konusu iki benzer, biri diğerine ya tam ya da bazı yönlerden tanıklık etmektedir.⁶⁷ Ona göre her kıyas işleminde benzerlik, illet yönünden veya aklın söz konusu benzerleri hükümde denkleştirmeye hükmetmesiyle olur.⁶⁸

⁶³ Sem‘ânî, *Ḳavâṭı‘u’l-edille*, C. IV, s. 4.

⁶⁴ Ükberî, Ebi Ali Hasan b. Şihab b. Hasan el-Ukberî el-Hanbelî (ö. 428) *Risaletü’l-Ukberî Fi Usûli’l-Fıkh*, (thk. Bedir b. Nasir b. Mişre’ es-Sübey’i), Taif Li Neşri’l-Kutubü’l-İlmiyye, Kuveyt, 2017, s. 41; Kadî Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, s. 174.

⁶⁵ Ebû Ya‘lâ, a.g.e., C. I, s.175.

⁶⁶ Kelvezânî, Ebü’l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî el-Hanbelî (ö. 510/1116), *et-Temhîd Fi Usûli’l-Fıkh*, (thk. Mûfid Muhammed Ebû ‘Ameş-, I-IV, Daru’l-Müsned, Mekke, 1985), C. I, s. 24.

⁶⁷ İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Vâzıh fi Usûli’l-fıkh*, (thk. Abdullah b. Abdü’l-Muhsin et-Türkî, I-V, Müessesetu’r-Risale, Beyrut, 1999), C. I, s. 433.

⁶⁸ İbn Akîl, a.g.e., C. I, s. 436.

Kelvezânî'nin kıyas tanımı üzerinde yaptığı analizde bizzat kıyas türlerinden sözetmesi aslında kıyası, fıkıh usûlüne ait bir kavram şeklinde değerlendirdiği söylenebilir.

2. 2. Fukahâ Usûlcülerine Göre Kıyasın Tanımı

Fukahâ mesleğini benimsemiş usûl bilginleri, kıyası; pratikteki işleyişini dikkate alarak tanımlamaya çalışmışlardır.

Cessâs'a göre kıyas; *“Bir mesele için o meselenin hükmü gerektiren illetindeki ortaklıktan dolayı benzerine aynı hükmün verilmesidir.”*⁶⁹ Onun verdiği bu tanım, *efradını cami ağyarını mâni* bir tanım olması açısından yetkin bir tanım olarak gözükmemektedir. Cessâs, usûl eserinin başka yerinde kıyası *“aralarındaki ortak bir manadan (illetten) dolayı fer'î asla irca etmek veya fer' ile aslın hükmünü aynı kılmak”*⁷⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımda kıyası oluşturan unsurlar daha açık bir şekilde yer aldığı için yukarıda verilen tanımın eksikliği bir şekilde giderilmektedir.

Kıyasın terim anlamını yapmayan Debûsî, kıyasın fonksiyonuna dikkat çekerek onu Sahâbe ve önceki âlimlerin (selef) *“hükümleri nasla sabit olan asılların hükümlerini fer'î meselelere geçirmekten ibaret olan kıyasın hüccet olduğunu”* ifade ettiklerini belirtmektedir.⁷¹

Serâhsî, öncelikle kıyasın *takdir* anlamına geldiğini belirterek sözlük anlamına yer verir. Kıyasın sözlük anlamının terim anlamına yansıdığını belirten Serâhsî, kıyası *“bir meselenin hükmünü tespit etme ihtiyacı olduğunda aralarındaki benzerlikten dolayı bilinenin hükmünün bilinmeyene verilmesi”*⁷² olarak tanımlamaktadır. Buna göre Serâhsî'nin kıyası, şer'î hükümlerin ispat edilmesinde bir vasıta olarak tanımladığını söylemek mümkündür.

⁶⁹ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 9.

⁷⁰ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 99. Cessâs, kıyas teriminin yanında zaman zaman *“i'tibar”* kavramına yer vermektedir. Cessâs'ın bu terimi kullanıyor olmasının kıyasın Kur'anî bir terim olduğu düşüncesinden hareketle konuyu ispat sadedinde yoğun bir çaba içerisinde olduğunu ileri sürmek makul bir yorum olarak ifade edilebilir. Bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 32.

⁷¹ Debûsî, et-Takvîm, s. 260. Hanefî usûl bilginlerinden Debûsî, kıyası detaylı olarak ele alarak derli toplu bir kıyas teorisi ortaya koymaya çaba göstermiştir. Özellikle kıyas ve istihsân merkezli bir konum atfeden Hanefî usûlünün oldukça zirveye ulaştığını Debûsî'nin kıyası derli toplu bir şekilde ele alışıyla göstermek mümkündür. Bkz. İbn Haldûn, Mukaddime, C. II, s.508; Neşşar, Ali Samî, Menahicü'l-Bahs İnde'l-Müfekkiri'l-İslamî, Dare'l-Nahdâti'l-Ârabiyye, Beyrut, 1984, s. 74.

⁷² Serâhsî, Usûl, C. II, s. 143.

Alâüddîn es- Semerkandî ve Lâmişî kıyası; “aralarındaki illet benzerliğinden dolayı zikredilenin hükmünü zikredilmeyen meselede ortaya çıkarmak” şeklinde tanımlamaktadırlar.⁷³

Tanımda geçen “ابانة” lafzının hükmü tespit etme ve ortaya koyma yetkisine sahip olanın yalnız Yüce Allah olduğu gerekçesiyle kullanıldığı ifade edilmiştir. Zira kıyas işlemi, kıyas yapanın fiili olup, Yüce Allah’ın hüküm ve illetini çeşitli yönlerden açıklamadır. Tanımda “عين الحكم” ibaresinin yerine “مثل الحكم” ibaresinin kullanılması, haram-helal, vacip-cevaz hükümlerinin aynısı, aslın vasıflarından olup; başkası için tasavvur edilemeyeceği gerekçesiyle kullanılmıştır. Aynı şekilde illetin kendisi aslın vasfıdır. Asılda yer alan illetin benzerinin fer’de yer alması onun hükmünün benzerinin fer’de yer aldığını ifade etmektedir. Bu yüzden tanımda “مثل الحكم” ibaresi kullanılmıştır.

Kıyas, temelde iki mevcut konu arasındaki benzerliklerin karşılaştırılması yoluyla gerçekleştirilir. Ancak kıyasın uygulanabilmesi için bu konuların mutlaka mevcut olması gerekmez; uygulama sürecinde, karşılaştırılacak olan konuların bir veya her ikisi de soyut olabilir. Bu nedenle, kıyasın tanımında genellikle asıl ve fer' unsurlarına atıfta bulunulsa da, kıyasın doğası gereği her zaman bu unsurlara ihtiyaç duyulmaz. Bunun yerine, kıyas yapılacak olan konuların özellikleri, farklılıkları ve benzerlikleri ele alınır. Çünkü asıl ve fer’ şey olup, şey ise yani sadece mevcudu içerip ma’dumu kapsamamaktadır. Bu yüzden kıyasın ma’dum ve mevcudu kapsamaması gerektiği gerekçesiyle “المذكورين” lafzının kullanıldığı beyân edilmiştir.⁷⁴ Bu durum Mâtürîdî Hanefî usûl âlimlerinin Eş’arî usûl âlimleri gibi kavramları tanımlamada kelâmî bir takım kaygılar taşıdıklarının göstergesi olarak söylenebilir.

Bununla beraber Semerkandî’nin kıyas tanımı Eş’arî usûlcülerden Bâkılânî’nin tanımından bazı farklılıkları barındırmaktadır. Semerkandî, fer’i, ma’lum olarak kabul etmediği gibi aynı şekilde kıyasta ortaya konan netice için hükmün tespit edilmesini değil hükmün ortaya çıkarılmasını tercih etmektedir. Yine de kıyasın kıyas yapanın fiili olması

⁷³ القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر. Semerkandî, el-Mizân, s. 554; Lâmişî, Kitab fi Usûli'l-Fıkıh, s. 175. Bu tanım imam Mâtürîdî’ye nispet edilmektedir. Bkz. Semerkandî, a.g.e., s. 554; Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, C. III, s. 268; İbnü'l-Hümâm, et-Tahrîr, s. 417; Emîr Pâdişah, Teysîrü't-Tahrîr, C. III, s. 269.

⁷⁴ Tanımın kritiği için bkz. Semerkandî, a.g.e., s. 554; Lâmişî, A.g.e., s. 175-176; Neseî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), Keşfu'l-esrâr, I-II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, C. II, s. 198.

yönünde iki usûlcü ortak görüşe sahiptirler. Bu onların kıyası bilgi değeri açısından zannî kabul ettiklerini göstermektedir.

Üsmendî'ye göre kıyas; *içtihat ve re'yle aralarındaki ortak illetten dolayı aslın hükmünün fer'te elde edilmesidir*. اجتهاداً و رأياً ibareleriyle müçtehidin, kendi zannı bilgisine göre iki şey arasında ortak bir bağ olduğuna kanaat getirmesi kastedilir. Bu yüzden müçtehit, hükmü birinde tespit ettiğinde hakikatte fer' ile asıl arasında ortak bir bağ bulunmasa bile yapılan faaliyet kıyas olarak isimlendirilir.⁷⁵

Üsmendî'nin kıyas tanımında geçen اجتهاداً و رأياً ibareleri, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin kıyas tanımında kullandığı عند المجتهد ibaresiyle örtüşmektedir. Tanımında geçen tahsil sözcüğüyle Üsmendî'nin, Semerkandî ve Lâmişî'den ayrıldığını göstermektedir. Zira Semerkandî ve Lâmişî'ye göre, kıyas işleminden sonra gerçekleşen hüküm, “tespit veya tahsil etme” şeklinde değil, bir tür “temyiz veya ortaya çıkarma” eylemi olarak meydana gelir.⁷⁶

Görüldüğü gibi hem mütekellim hem de fukahâ mesleği üzerine eser telif eden usûl âlimleri, kıyası farklı ibarelerle tarif etmişlerdir. Kıyası müçtehidin fiili olarak gören Cessâs, Bâkılânî, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Şîrâzî, Cüveynî, Serâhsî, Gazâlî ve Râzî gibi usûl âlimleri, tanımlarında *ispat, ilhak, haml ve red* sözcüklerini kullanmışlardır. Müçtehit, kıyas işleminde asıl ve fer'i bir araya getiren ortak manayı (illet) idrak eder. Ardından hükmü bulunmayan fer'i, mansûs asla ilhak eder. Dolayısıyla müçtehit, kıyas işlemiinde aktiftir.

Kıyası, Kitap ve sünnet gibi hükmün kendisinden elde edildiği delil olarak gören Semerkandî, Amidî, İbn Hacîb ve İbnü'l-Humâm gibi usûl bilginleri genellikle *istivâ ve müsâvât* sözcüklerini kullanmışlardır. Bu bakış açısına göre kıyasla tespit edilen fer'i meselenin hükmü, mekisü'l-aleyhte (asıl) sabit olduğu zaman mekiste de (fer') mevcut idi. Ancak fer'deki hükmün ortaya çıkışı gecikmiş ve fer'deki hüküm, müçtehidin beyânıyla illet vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. Müçtehit, burada sadece aralarındaki illet birliği

⁷⁵ Üsmendî, Alâuddîn Muhammed b. Abdülhamîd (ö. 552/1158), Bezlü'n-nazar fi'l-usûl, (thk. Muhammed Zeki Abdülber), Mektebetü Dari't-Türâs, Kahire, 1992, s. 581.

⁷⁶ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 697; Semerkandî, Alâuddîn Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539), Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-'ukûl, (thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), I-II, Vezaratü'l-Evkâf ve's Şuûni'd-Diniyye Medine, 1987, s. 554; Lâmişî, Kitab Fi Usûli'l-Fıkıh, s. 176; Üsmendî, a.g.e., s. 581.

sebebiyle hükmü fer'de ortaya çıkarmakta, bir hükmü ispat etmek veya tespit etmemektedir (kıyas müsbit değil müzhirdir).⁷⁷

3. KIYASIN DELİLLER HİYERARŞİSİNDEKİ YERİ

Genel olarak İslam hukuk usûlünde temel delillerin Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört delilden müteşekkil olduğu kabul edilir.⁷⁸ Serâhsî ve Semerkandî gibi Hanefî usûl bilginleri, bir delile dayanma ihtiyacı olduğu için bağımlı bir delil olarak diğer üç delile nisbetle kıyasın, *fer'i* bir delil olduğunu zikrederler.⁷⁹ Mâlikî ve Şafîî usûl âlimleri bu dört delil için çoğu zaman Kitap, sünnet ve icmâ'nın "*asl*" kıyasın "*ma'kulü'l-
asl*", zikredilen delillerden ilk üçünün "*nass*" kıyasın "*ma'nâ*" veya ilk üç delile *asl* kıyasın "*Delilü'l-hitâb ve 'Fehve'l-hitâb*" başlığı altında *ma'kulü'l-
asl* olarak zikredildiği görülmektedir.⁸⁰

Usûl bilginleri, kıyasın, müstakil bir delil olup olmayacağıyla ilgili farklı iki görüş ileri sürmüşlerdir:

Fukahâ mesleğine mensup usûl bilginleri, kıyasın müstakil bir delil olduğunu kabul ederler. Buna karşılık Cüveynî gibi mütekellim usûl bilginleri, kıyası bir delil olmaktan ziyade müçtehidin hüküm çıkarma metodu olarak telakki etmektedirler.⁸¹

Cessâs, klasik dörtlü tertip olan Kitap, sünnet, icmâ ve kıyası şer'î beyân şeklindeki tasnife tabi tutmaktadır. Bununla birlikte sahâbi kavli ve istihsan gibi diğer delilleri kabul etmesine rağmen, bunları asıl kaynaklar arasında saymaması dikkat çekicidir.⁸² Cessâs'ın bu tutumu kendinden sonraki usûlcüler arasında şer'î delillerin

⁷⁷ Nemle, İthafü'l-Zevî'l-Besâir, C. VII, s. 13-16; Muhammed Nessâr Hürriyetî, Mala Yecrî Kıyas Fihî, s. 22; Fahd b. Sa'd b. Se'id el-Cühenî, el-Kıyas İnde'l-İmam Şafîî, I-II, Cami'atü'l-Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1421/1422, C. I, s. 173-174.

⁷⁸ Şafîî, er-Risâle, s. 39; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. I, s. 17.

⁷⁹ Semerkândî, el-Mizân, s. 554; Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, C. III, s. 397; Serâhsî, el-Usûl, C. I, s. 279. Şafîî, bilginin kaynaklarını Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olarak sıralamıştır. Ancak beyân teorisinin kaynaklarını sıralarken icmâyı zikretmez. Bu durum, dört şer'î delilin sonraki usûl eserlerini etkileyecek kadar zikredildiği ancak bu tertibin henüz açıklığa kavuşmadığı sonucuna götürebilir. Bkz. Şafîî, er-Risâle, s. 476

⁸⁰ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 144; Gazâlî, el-Mustesfâ, C. III, s. 3, 480; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. I, s. 22; Şîrâzî, el-Luma', s. 103; Bâcî, el-İhkâm, s. 456.

⁸¹ Cüveynî, el-Burhân, C. I, s. 85, 86; Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 2; Apaydın "Kıyas", *DİA*, C.XXV, s. 534.

⁸² Cessâs, el Fusûl, C. IV, s. 95. Hanefî usûlcülerinin bir kısmının Kitap, Sünnet ve icmâyı "*el-hücecü'l-mücibe*", kıyası "*el-hücecü'l-mücevize*" şeklinde ifade etmeleri delil-emare ayrımı kapsamında değerlendirilebilir Muhtemelen Cessâs da kıyası mecâzi anlamda delil görmektedir. Çünkü eserinin bir yerinde mealen şu açıklamayı yapar: "*istidlal iki türlüdür. Biri medlulün bilgisine kesin bir şekilde ulaştırır. Bu aklî delillerle akıl yürütmek şeklinde olur. Diğeri galip zanna dayalı bir akıl yürütme*

dörtlü bir tasnife tabi kılınmasında önemli rol oynadığı söylenebilir. Debûsî başta olmak üzere Pezdevî ve Serâhsî gibi diğerleri de Kitap, sünnet, icmâ+ kıyas olarak üç artı bir şekilde şer'î asılları listelemişlerdir.⁸³ Debûsî'ye göre, ilim gerektiren deliller dört tanedir: Kitap, sünnet (mutevatir haber) ve icmâ. Bu üç delil ilkten (ibtidâen) hüküm gerektirir. Ancak kıyas başlangıçtan itibaren hüküm gerektirmeyen, diğer üç delilden hükümlerin istinbât edildiği bir delildir ve diğer üç delilden farklı bir konuma sahiptir.⁸⁴ Hanefiler nezdinde kıyasın ortaya koyduğu hükümle amel etmek gerekli olduğundan kıyas mecâzi bir delil olup doğrudan fikhî hükümlere dayanak olan Kitap, sünnet ve icmâ gibi aslî delillerden değildir.⁸⁵

Mütekellim usûlcüler, fikhın delillerinin kesin bilgi gerektiren nitelikte olması gerektiği kanaatindedirler. Bu sebeple kıyas ve haber-i vâhid, fikh usûlünün delillerinden değildir. Söz konusu iki delili amel bakımından hükümlere dayanak olduğunu kabul ettiklerinden kıyas ve hâber-i vahidi fikh ilmiyle ilişkilendirmişlerdir.⁸⁶

Bâkılânî, asılların tertibini Kitap, sünnet, Hz. Peygamber'in fiilleri, haberler, icmâ, kıyas, müfti ve mustefinin sıfatı, ibaha ve hazr olmak üzere sekiz başlık altında sıralamıştır.⁸⁷ Kadî Abdulcebbar ise delil olabilecek şeyleri akıl, Kitap, sünnet ve icmâ olarak saymıştır. Kıyas ve haber-i vâhid ise Kadî Abdulcebbar'ın nazarında bu dört delilde

faaliyeti olup istenen sonucun bilgisine kesin bir bilgiyle ulaşılmaz. Bu tür istidlal, aklî delillerle benzerliği dolayısıyla delil diye ifade etmekle beraber delil diye isimlendirilmesi mecâzendir.” Bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 10; Debûsî, et-Takvîm, s. 19, 168; Sıgnâkî, Hüsâmüddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali (ö. 714/1314), Kitâbu'l-vâfi fî usûli'lfikh, (thk. Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî), I-V, Daru'l-Kahire, Kahire, 2003, C. IV, s. 1654; Serâhsî, el-Usûl, C. I, s. 279; Apaydın, Kıyas”, *DİA*, C.XXV, s. 534; Temel, Ahmet, “Fıkıh Usûlü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi”, *Eskiyeni*, 40, Mart, 2020, s. 14.

⁸³ Serâhsî, a.g.e., C. I, s. 279; Semerkandî, a.g.e., s. 76; Buhârî, a.g.e., C. I, s. 19. Dört delilin tertibinin tarihi gelişim hakkında bkz. Temel, “Fıkıh Usûlü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi”, *Eskiyeni*, ss. 73-94.

⁸⁴ Debûsî, delil yerine *hücce* kavramını kullanır. Hücce, delil ve ayet gibi kavramları içinde barındıran tümel bir kavramdır. Debûsî, a.g.e., s. 19, 25, 260. Benzer bir açıklama için bkz. Sıgnâkî, a.g.e., C. IV, s. 1654.

⁸⁵ Serâhsî, a.g.e., C. I, s. 279

⁸⁶ Cüveynî et-Telhîs, C. I, s. 107, el-Burhân, C. I, s. 85; Gazâlî- el-Mustesfa, C. I, s. 9.

⁸⁷ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr, (thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz), I-III, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1998, C. I, s. 310-315. Bâkılânî düzenli olmasa da birkaç yerde *edilletu's-şer'* terimini kullanır. Söz konusu terimin kullanılması daha sonra *şer'î delil* şeklinde bir ıstılahın kullanılmasına katkıda bulunduğu söylenebilir.

içkin bir şekilde yer almaktadır.⁸⁸ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *edilletu's-şer'iyye* terkinde şer'î delil kavramını kullanarak Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas diye bir sıralama yapmıştır. Ancak, Basrî, delil ve emâre ayrımı arasındaki farka dikkat çekerek bilgi değeri bakımından kesin veya zannî oluşlarına göre bir tertip yapar ve kıyasın şer'î emârelerden biri olduğunu belirtir. Çünkü ona göre emâreler zannî bilgi gerektirirler.⁸⁹ Bu nedenle Basrî'nin sıralaması, dörtlü bir tasnif olarak değerlendirilemez.

Kıyasın delil değil pratik ihtiyacı gideren bir emâre olduğunu savunan yaklaşımlar, bu görüşleriyle onu aslî delil olarak değil, talî bir delil olarak kabul ettikleri savunulabilir.⁹⁰ Bu nedenle, kıyas, Kitap, sünnet ve icmâ gibi asıl delillerden çözümünü aranan bir meseleye dair bir hüküm olmadığında şer'î bir hüccet olarak kullanılır.⁹¹

4. KIYASIN HÜCCET DEĞERİ

Kıyasın, şer'î meselelerin hükümlerinin belirlenmesinde delil olup olmadığı hususunda ihtilâf vardır. Kıyası şer'î hükümlerin belirlenmesinde delil kabul eden usûl bilginleri, kıyasla amel edilmesinin akılla idrak edilebileceği hususunda hemfikirdirler. Ancak kıyasın delil olmasının aklî veya sem'î yolla sabit olduğu hususunda usûl bilginleri arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.⁹²

Usûl bilginlerinin çoğunluğuna göre, şer'î hükümlerin kesin bir şekilde kıyasla ilişkilendirilmesi sem'î delillerle olmaktadır. Bu görüş sahiplerine göre akıl, kıyasla amel edilmesinin cevazını anlayabilir. Ancak, kıyasın sabit olması ve onunla amel etmenin gerekliliği sem'î delillerle anlaşılır.⁹³ Nitekim kıyasla amel etmenin Sahâbe, tâbiîn, mutekellim ve fukahânın fikir birliği içinde olduğu ifade edilerek aklen caiz, sem'an vacip olduğu konusunda hemfikirdirler.⁹⁴

⁸⁸ Ebu'l-Hasen b. Ahmed Kadî 'Abdulcabbar, Şerhu usûli'l-hamse, (thk. 'Abdulkerim 'Oşman), (3. Baskı), Mektebetu Vehbe, Kahire, 1996), s. 88.

⁸⁹ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 690.

⁹⁰ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 144; Basrî, a.g.e., C. II, s. 690.

⁹¹ Apaydın, "Kıyas", *DİA*, C. XXV, s. 534.

⁹² Debûsî, et-Takvîm, s. 261; Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 178; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 16; Züheyr, Muhammed Ebû Nur Züheyr, Usûlü'l-Fıkh, I-IV, el-Mektebetü'l-ezheriyye, Mısır, 1991, Usûlü'l-Fıkh, C. IV, s. 13.

⁹³ Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, Kitab, el-Mesâil alel Hilâf fi Usûli'l-Fıkh, yy, 1991, s. 237; Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 178; Şîrâzî, Lüma', s. 244.

⁹⁴ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 178; Şîrâzî, a.g.e., s. 244; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 270; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s.16. Şafîî usûlcülerden Kaffâl eş-Şaşî ve Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre kıyasla

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kıyasın sabit olmasıyla ilgili dört görüş bulunmaktadır.

1. "*Kıyas, hem akıl hem de şer'i konularda sabit kabul edilir*" ifadesi, genellikle Şafîî, Mutekellimîn ve Mu'tezile mezheplerinin çoğunluğu tarafından benimsenmektedir.⁹⁵ Bu ifadeyi kıyasın hem akıl hem de şer'le ilgili uyumlu bir şekilde kullanılabilen bir yöntem olduğunu vurgulamak için kullanmışlardır denilebilir.

2. Kıyas aklî konularda sabit olmakla beraber şer'î konular için sabit değildir. Bu görüş Nazzâm'a (ö. 231/845) nispet edildiği gibi⁹⁶ aynı zamanda Davûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve ona tabi olanların bu görüşte olduğu ileri sürülmektedir.⁹⁷

3. Kıyas, aklî konularda değil, ancak hakkında nass veya icmâ olmayan şer'î meseleler için sabittir. Bu görüş Hanefî ve Hanbelîlere nispet edilir.⁹⁸

4. Kıyas, hem aklî hem de şer'î meselelerde sabit değildir. Bu görüş Nehrevânî'ye (ö. 390/1000) nispet edilmiştir.⁹⁹

Genel olarak Bâkîllânî, Cüveynî ve Gazâlî gibi mütekellim usûl bilginleri, kıyası ispat etmek için sahâbe uygulaması ve icmâsına tutunmuşlardır. Çünkü onlara göre bir şeyin ispatı ancak kat'î delillerle olur. Kıyasın ispatında dile getirilen ayet ve hadisler ise tevil edilmeye müsaittirler.¹⁰⁰ Hanefî usûl âlimleri, kıyasın ispatında belirli bir delil hiyerarşisi oluşturarak Kitap, sünnet, sahâbe icmâsı ve uygulamalarından deliller sunmuşlardır. Bu çalışmada Hanefî usûlcülerin belirlediği sıralamaya uygun olarak kıyasın ispatında kullanılan deliller ele alınacaktır.

amel etmeyi sağlayan vasıta akıldır. Bu görüş sahiplerine göre akıl, kıyasla amel etmenin vucûbuna delalet eder. Sem'î deliller, aklî delilleri pekiştirmek için varid olmuştur. Bkz. Saymerî, a.g.e., s. 237; Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 178; Şîrâzî, a.g.e., s. 244; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s.16. Kıyası reddedenler, bu hususta iki görüş belirtmişlerdir. Nazzâm (ö. 231/845) ve Bağdat Mu'tezilesinden bir gruba göre kıyas şer'î hükümlerin belirlenmesinde bir yol olmayıp, akıl bu hususta kıyasla amel etmeyi muhal görür. Davûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve ona tabi olanlara göre kıyasla amel etmek akıl yönünden mümkün olmakla beraber şer', kıyasla amel etmeyi yasaklamaktadır Bkz. Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', C. II, s. 760; Bâcî, el-İhkâm, s. 537; Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 366; Buhârî, a.g.e., C. III, s. 270.

⁹⁵ Bâcî, el-İhkâm, s. 537.

⁹⁶ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 16.

⁹⁷ Bâcî, a.g.e., s. 537; İbn Akîl, el-Vâzih, C. V, s. 282.

⁹⁸ Gazâlî, el-Menhûl, s. 324; Emîr Padişah, Teysîru't-Tahrîr, C. III, s. 285.

⁹⁹ Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 367. Bu görüşler için ayrıca bkz. Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 16.

¹⁰⁰ Gazâlî, el-Mustasfa, C. III, s. 545.

4. 1. Kitap'tan Delil

Kıyası kabul edenler Kur'ân'dan birçok ayeti delil getirmişlerdir. Biz ilgili ayetlerden birkaçına yer vereceğiz.

1. “فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ”¹⁰¹ (*Ey akıl sahipleri, ibret/ kıstas-ölçü alınız!*)

Kıyası kabul eden usûl bilginleri, kıyası ispat etmek için özellikle bu ayete yer vermişlerdir. Ayette geçen *i'tibar* kelimesi, *bir şeyi başka bir şeyle eşleştirme veya benzeştirme* anlamına gelip, hükmünün o şeye verilmesi anlamına gelir.¹⁰² Nitekim İbn Abbas (ö. 68/687-88) dişlerin diyeti hakkında “*hükmünü parmaklara göre itibar/kıyas edin(kıstas/ölçü alın)*!”¹⁰³ diyerek diyetleri denk kabul etmiştir.¹⁰⁴ Ünlü dil bilginlerinden Sa'leb'in (ö. 291/904)¹⁰⁵ *i'tibar* lafzını kıyas anlamında kullandığı öne sürülmüştür.¹⁰⁶

Ayette kullanılan *i'tibar* kelimesi bilinen bir şeyden ibret almayı değil, bilakis bilinen bir şeyin bilinmeyen bir şeyle benzerlik yönünden karşılaştırılmasını ifade etmektedir. Çünkü bir şeyden sakınma veya vuku bulan bir olaydan ders alma *i'tibar* kelimesinin sonucu ve gayesidir. Bu, tıpkı geçen seneki vergiyi ölçü olarak yöneticinin bu seneki vergiyi toplaması gibidir.¹⁰⁷

İ'tibar kelimesi, bir kimsenin faydalı bir şeyi düşünmesi, ardından onu veya benzerini yapmasını ifade ettiği gibi aynı şekilde zararlı olan şey veya zararlı şeyin benzerinden kaçınması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda insan faydalı şeyi yapıp, zararlı olan şeyden kaçınırken onların benzerlerinde aynı tavrı gösterir. İşte bu işlem kıyas demektir. Cessâs, *i'tibar* etmenin eşyanın tümünü kapsadığını belirtmiştir.¹⁰⁸ Debûsî, *i'tibar* kavramına açıklık getirmek için “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ...” (*sizin için kıstasta hayat*

¹⁰¹ Haşr, 59/2.

¹⁰² Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 51; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 738; Semerkandî, el-Mizân, s. 561; Sem'ânî, Kavâfi'u'l-Edille, C. IV, s. 53-54; Bâcî, el-İhkâm, s. 477; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1292; Kelvezanî, et-Temhîd, C.III, s. 380; Zerkeşî, Bahru'l-Muhîd, C. V, s. 22.

¹⁰³ “اعتبر حكمها بالأصابع” bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn Beyhakî (458/1066), Sünenü'l-Beyhaki'l-Kübrâ, (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke 1994, C. VIII, s. 90.

¹⁰⁴ Basrî, a.g.e., C. II, s. 737.

¹⁰⁵ Sa'leb için bkz. Bkz. Durmuş, İsmail, “Sa'leb”, *DİA*, TDV, İstanbul, 2009, C. XXXVI, ss. 25-27. Bir meselenin hükmünü benzerine yüklemenin “*i'tibâr*” manasına geldiğiyle ilgili Bkz. Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 22.

¹⁰⁶ Debûsî, et-Takvîm, s. 263; Lâmişî, Usûli'l-Fıkıh, s. 180; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 601; Bâcî, el-İhkâm, s. 477.

¹⁰⁷ Basrî, a.g.e., C. II, s.738; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 53-54; Kadî Ebû Ya'lâ, a.g.e., C. IV, s.1291; Kelvezanî, a.g.e., C. III, s. 379.

¹⁰⁸ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 51; Lâmişî, a.g.e., s. 180.

vardır) ayetini delil göstermiştir. Ona göre ayette, hayatta kalmanın, öldürülen kişi itibara alınarak sağlanacağı vurgulanmıştır.¹⁰⁹ Buna göre *i'tibar* kelimesi; akıl yürütmeye hükümün hangi manada sabit olduğu tespit edildikten sonra bir meselenin hükmünü benzerine ilhak etmeyi ifade etmektedir.

2. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ “ وَالرَّسُولِ ” (Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulü'lemre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Resulüne götürün.)¹¹⁰

Kıyası kabul edenlere göre bu ayet, nassın açık (celî) manaları olduğu gibi bir de nassın arkasındaki (hafî) manaların da olduğunu ifade etmektedir. Bu manalar, bizim bildiğimiz emirleri kapsadığı gibi üzerinde ihtilâf ettiğimiz emirleri de içermektedir. İhtilaf edilen manalar derin düşünme sayesinde ortaya çıkan manalardır.¹¹¹ Problemlî meselenin hükmü gizlidir. Gizli olan bir meselenin hükmünün tespit edilmesi için içtihat ve re'ye ihtiyaç duyulur.¹¹² Nitekim ayette geçen “ وَأُولِي الْأَمْرِ ” ibaresi yöneticileri ifade ettiği gibi aynı zamanda âlimleri de kapsamaktadır. Âlimler, problemlî olan meselelerin çözümünü istinbât etmektedirler.¹¹³

Diğer taraftan kıyası kabul edenlere göre söz konusu ayetin doğal akışından onu vaz' edildiği anlama takdir etmek gerekir. Bu, peygamber yaşarken Allah ve Resulüne irca edilirken vefatı sonrası Kitap ve sünnetedir. Doğal olarak Kitap ve sünnette her meselenin hükmü bulunmamaktadır. Kur'ân'da her şeyin açıklamasının var olduğunu ifade eden ayetlerle bunun, ya işaret ve delalet ile ya da nassa onu ifade eden lafzın bulunması kastedilmektedir. Öyleyse hakkında nass bulunmayan meselenin çözümü Kitap ve sünnete arz olunmakla gerçekleşebilir. Meselelerin çözümünü Kitap ve sünnete arz etmekten maksat, emârelerden yola çıkarak nassın hükmünü meselelere vermektir. Bu

¹⁰⁹ Semerkandî, el-Mizân, s. 561; Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyye, (thk. Ya'kub b. Abdurrahman Bahuseyn), (1. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, s. 165; Lâmişî, Usûli'l-Fıkıh, s. 180; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 53.

¹¹⁰ Nisâ, 4/59.

¹¹¹ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 51; Basrî, el-Mu'temed, C. II, 739-740; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s.120; Şirazî, et-Tebîr, s. 431; Semerkandî, a.g.e., s. 562.

¹¹² Semerkandî, a.g.e., s. 562.

¹¹³ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 30.

bağlamda nasta yer alan ma'kul manalardan hareketle kıyasla ulaşılan hükümler, aslında Kitap ve sünnetin hükümleridir.¹¹⁴

3. “...وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...”¹¹⁵ (...iş hakkında onlara danış....) Cessâs'a göre, tahsis edecek bir karine olmadığı takdirde ayetin umûm anlamı, tüm işleri kapsar. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in muhatap olduğu bir konuya aynı şekilde iman edenler de muhataptır. Zira sebebin hususiliği hükmün umûmülüğine engel değildir. (Dal bi'd-delâle).¹¹⁶

4. “...وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ”¹¹⁷ (...Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları anlayıp bilirdi...)

Ayette geçen “استنباط” kelimesinin kıyas anlamında kullanılması söz konusu olduğu gibi aynı zamanda istinbât, diğer içtihadî faaliyetleri de içermektedir. Zira *istinbât* nassın anlamının daha açık hale gelmesi için ondan manalar çıkarmaktır. Buna göre bu ayette hakkında henüz açık (celî) hüküm bulunmayan meselelerin hükmünün tespit edilmesi için içtihat ve re'y vasıtasıyla Allah ve Resulüne götürülmesi ve mukayese edilmesi emredilmiştir.¹¹⁸

5. “...إِنشَيْنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ”¹¹⁹ (İnsanlara, kendilerine indirilene açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik). Kıyası kabul eden usûl âlimleri, bu ayetin üç anlam ifade ettiğini belirtirler:

1. Hükümler, yüce Allah tarafından açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak şekilde kayda geçirilmiştir.

2. Bir kısmı Hz. Peygamber'in beyân ına muhtaçtır.

3. Bir kısmı için ise tefekkür edilmesi gerekir. Tefekkür edilmesi gereken meselelerin hükümleri, hakkında nass olmayan meselelerin hükümleridir. Hükmü nasla

¹¹⁴ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 30; Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 315.

¹¹⁵ Âl-i İmrân, 3/159.

¹¹⁶ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 51.

¹¹⁷ Nisa, 4/83.

¹¹⁸ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 740; Semerkandî, el-Mizân, 562; Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, C. IV, s. 53.

¹¹⁹ Nahl, 16/44.

tain edilmeyen meselenin hükmü ise hükmü nasla tain edilen meseleye hamletmekle elde edilebilir.¹²⁰

6. Kıyası kabul edenlere göre “قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلَنَا”¹²¹ (Onlar, “Siz de bizim gibi sadece birer insansınız) ayetinde bir *teşbih* bulunmaktadır. Nitekim hemen akabindeki ayette “قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ”¹²² (Peygamberleri onlara dediler ki: (Evet) biz sizin gibi bir insandan başkası değiliz. Fakat Allah nimetini kullarından dilediğine lütfeder.) Yüce Allah tarafından tasdik edilerek bu durum, kıyasta olduğu gibi iki şey arasında benzerlik kurularak anlatılmıştır.¹²³

4. 2. Sünnetten Delil

1. Hz. Peygamber’in Kıyas Metodunu Kullanıp Ashâbına Bunları

Öğrettiğini İfade Eden Hadisler

Kıyası kabul eden usûl bilginlerine göre Hz. Peygamber, bazı meselelerin hükümlerini ta‘lîl yöntemiyle ifade etmiştir. Bu bakımdan Hz. Peygamber’in hükümlerini illetleriyle birlikte zikrettiği hadisler, kıyasın meşru bir delil olduğuna ve onunla amel etmenin zorunlu olduğuna işaret etmektedir.¹²⁴

I. Kedinin artığının hükmü¹²⁵

Hz. Peygamber, kedilerin artıklarıyla ilgili hükmü illetiyle birlikte zikrettiği için bu hadis, Hz. Peygamber’in ta‘lîl metodunu kullandığını işaret etmektedir. Kedilerin sürekli etrafta dolanmaları engel olunmayacak bir durum olduğu için onlardan sakınmayı güçleştirmektedir. Bu bakımdan kedinin artığının necis olması hükmü, “zaruret” illeti sebebiyle düşmüştür. Bu durum zaruretin hükmü hafiflettiğine delalettir. Kıyas, ta‘lîl metoduna dayanır.¹²⁶

¹²⁰ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 31.

¹²¹ İbrahim, 14/10.

¹²² İbrahim, 14/11.

¹²³ Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s. 741.

¹²⁴ Debûsî, et-Takvîm, s. 270.

¹²⁵ Hadisin metni için bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), es-Sünen, (haz. ve ta‘lîk. İzzet Übeyd ed-De’as ve Adil Seyyid), I-V, Darü'l-İbn Hazm, Beyrut, 1997, C. I, Tahâre, s.50, Hadis nr. 76.

¹²⁶ Kıyası kabul eden usûl âlimlerine göre kediler sürekli etrafımızda dolandıkları için bu rivayette illet, müessir bir illettir. Debûsî, a.g.e., s. 270; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s.130; Pezdevî, el-Usûl, s. 250; Sema‘anî, Kavâti‘u'l-Edille, C. V, s. 59; İbn Akîl, el-Vâzih, C. V, s. 314.

II. Bir kimsenin başkasının yerine hac ibadetini getirmesi (vekaleten hac).¹²⁷

III. Siyah tenli çocuğun nesebini ifade etme.¹²⁸

Kıyası kabul eden usûl bilginlerine göre zikredilen rivayetler, mukayesenin ispatına dair delil olup, meselenin çözümünün benzerine ilhakıyla elde edileceğini ifade etmektedirler.¹²⁹ Eğer benzerin benzere ilhakı caiz olmasaydı Hz. Peygamber, böyle yöntemi kullanmazdı.¹³⁰ Nitekim Hz. Peygamber, mukayese edilenin hükmünü, hükmü talep edilen meseleye vererek dikkat çekmiştir. Meselelerin hükmü aklî emârelerden yola çıkılarak belirlenmiştir.¹³¹

IV. Kurban etlerinin toplanmasının yasaklanıp ertesi yıl toplanmasına izin verilmesi¹³², yasaklandıktan sonra Kabir ziyaretine izin verilmesi ile uyandıktan sonra elleri yıkamadan su kapına batırmanın yasaklanması.¹³³

Hükmü manasıyla ifade edilen bu gibi naslarda hükmün konuluş sebebi salt anlamak için ifade edilmemiştir. Bilakis hükmün manasıyla zikredildiği naslarda geçen bu gibi ifadeler, başka meselelerin de buna benzer manalar taşıdığını bilmek ve bunları birbirine ilhak etmek için dile getirilmiştir.¹³⁴

V. Yaş hurmayla kuru hurmanın birbirleriyle takas yapılmasının yasaklanması.

Yaş hurmayla kuru hurmanın takasında oluşacak eksikliğin bilinmesi gizli bir durum değildir. Bu bakımdan Hz. Peygamber, yaş hurmanın kurduğunda eksileceğini

¹²⁷ Hadisin metni için bkz. Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, (v. 303/915), es-Sünenü'l-Kübrâ, (thk. Hasan Abdurrahman Amm Şelebi), I-XII, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2001, Hac, C. V, s. 179, Hadis nr.9632.

¹²⁸ Hadisin metni için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî (ö. 256/870), Sahihü'l-Buhârî, Darü'l-İbn Kesîr, Dimeşk, 2006, el-İ'tisâm, 12/7314, s. 1807; Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 49

¹²⁹ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 48; Debûsî, et-Takvîm, s. 270; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 130; Ebû'l-Yusr Pezdevî, Ma'rifetü'l-Hucec, s. 156; Semerkandî, el-Mizân, s. 562; Usmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 600; Lâmişî, Usûli'l-Fıkh, s. 178-179; Kelvezânî, Temhîd, C. III, s. 385; İbn Akîl, el-Vâzih, C. V, s. 314; Sema'anî, Kavâti'u'l-edille, C. V, s. 57; Bâcî, el-İhkâm, s. 494.

¹³⁰ Kadî Abdulcebbar, el-Muğni, C. XVII, s. 302; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 737.

¹³¹ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 49; Basrî, a.g.e., C. II, s. 741.

¹³² Hadisin metni için bkz. Tirmizî, Sünen, Udhiyye, 14/1510, s. 357.

¹³³ Kadî Ebû Ya'lâ, 'Udde, C. IV, s. 1312; İbn Akîl, a.g.e., C. V, s. 314

¹³⁴ Bâcî, el-İhkâm, s. 495; Gazâlî, el-Mustasfa, C. III, s. 547; Kadî Ebû Ya'lâ, a.g.e., C. IV, s. 1312; İbn Akîl, a.g.e., C. V, s. 314.

muhataplarına anlatmasından ziyade onlara hükümlerin birtakım illetler barındırdığını ifade etmek istemiştir.¹³⁵

Hanefî usûlcülere göre bu gruptaki hadislerin kıyasın meşruiyeti için delil getirilmesi kıyasın, ta‘lille gerçekleştiğine işaret etmektedir. Buna göre bir hükmün illetinin zikredilmesi, o hükmün zikredilen illete dayandığını ifade eder. Durum böyle olunca bu illeti taşıyan benzer meselelere aynı hükmün verileceği anlaşılır.¹³⁶

Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre bu gibi haber-i vâhidler, fûru‘ meselelerin delillendirmesinde kullanıldığı gibi usûl konularının temellendirmesinde delil olarak ileri sürülebilir.¹³⁷ Eş‘arî usûlcüler ise bu tür hadislerin kıyas için delil olarak sunulmasında farklı bir tutum geliştirmişlerdir. Cüveynî, zikredilen rivayetlerde Hz. Peygamber'in *teşbih* sanatını kullandığını ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in *teşbih* ve *kıyas* nitelermeleri usûl anlamında değil, daha çok *aklî itibar* ve *karşılaştırma* anlamında lügat yönü dikkate alınarak beyân edilmiştir.¹³⁸ Gazâlî ise söz konusu hadislerin sarih bir karineyle ancak kıyasa delil olabileceğini öne sürmektedir. Bu bakımdan söz konusu hadislerin tek başına kıyasın hücceti için yeterli olmadığını ifade eden Gazâlî, bu tür rivayetlerin bir araya gelmesiyle sahâbeye, kıyasla amel etmeleri gerektiğini hissettirmede etkili olmasının uzak olmadığını savunmuştur.¹³⁹

2. Hz. Peygamber'in sahabilerine içtihat etmeyi tavsiye ettiğine dair hadisler

1. Muâz hadisi¹⁴⁰

¹³⁵ Bâcî, el-İhkâm, s. 495.

¹³⁶ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 49; Debûsî, Takvîm, s. 269; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s.130; Semerkandî, Mizân, s. 562; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 600.

¹³⁷ Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s. 737.

¹³⁸ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 769; et-Telhîs, C. III, s.210.

¹³⁹ Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 546, 550. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 249.

¹⁴⁰ Hadisin metni için Bkz. Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), el-Câmi‘u’s-şâhîh, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), (2. Baskı), I-III, Matbaatü'l-Mustafa, Kahire, 1968), C. III, Ahkâm, Hadis nr.1327. Ravisinin meçhul ve senesinde zayıflık bulunmasından dolayı söz konusu hadis kıyası ispat etmede yetersiz görülse de (Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 300) kıyası kabul edenlere göre şu sebeplerden dolayı ilgili hadis, kıyası ispat etmede en güçlü rivayettir: 1. Hadisin senesinde geçen “*Muâz'in ashabi*” ibaresi rivayetin ravilerinin çokluğunu ve bu sebepten şöhret bulduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Muâz (r.a) sahâbe arasında hem fıkıh yapmış hem de fıkıh ilmini öğretmiştir. Bu sebepten onun ashabi çoktur. Bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 44; Kadî Ebû Ya'lâ, ‘Udde, C. IV, s. 1292.

Hız. Peygamber'in Muâz'ın içtihat etmesinden razı olması, kıyasın hüccetine delildir. Çünkü Kitap ve sünnetten sonra kıyas, amel etmeyi gerektiren bir delil olmasaydı Hz. Peygamber, Muâz'ın “*re'yimle içtihat ederim.*” ifadesini yerinde bulmaz, reddederdi.¹⁴¹

Hanefî usûlcüler, Kitapta her şeyin hükmünün yer aldığını kabul etmekle beraber bunun ancak lafız ve delâletten çıkabileceğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim Siğnâkî'ye (ö. 714/1314) göre, Allah'ın kitabında herhangi bir eksiklik söz konusu değildir. Bundan dolayı Hz. Peygamber, kitabın bu özelliğinden dolayı “*olmazsa*” ifadesini kullanmamış “*bulamazsan*” ifadesini kullanmıştır.¹⁴²

O halde burada “*re'yle içtihat*”, ibaresi benzer meselelerden, birinin diğerine ilhak edilmesiyle *icthada* izafe edilebilir.¹⁴³ Nitekim Kadî Abdulcebbar gibi bazı usûl

2. Genel kabule mazhar olduğu için hadisin mürsel olması sıhhatına zarar vermez. Bkz. Gazâlî, el-Mustafa, C. III, s. 516.

3. Hadis hakkında birtakım teviller onun mütevatir konuma yükseldiğini göstermektedir. Bkz. Şîrâzî, Lüma', s. 247, Şerhü'l-Lüma', C. II, s. 792.

4. Bu tür haberlere ümmetin icmâsı terettüp ettiğinden kesin bilgi ifade eder. Kesin bilgi ifade eden bu tür haberlerle usûlun temellendirilmesinde bir beis yoktur. Bkz. Şîrâzî, Lüma', s. 247, Şerhü'l-Lüma', C. II, s. 792; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 210; Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-Mütefekkih, C. I, s. 473; Gazâlî, el-Mustafa, C. III, s. 545.

5. Hadis, Ebû Davud tarafından sahih görülmüştür. Bkz. Kadî, Ebû Ya'lâ, 'Udde, C. IV, s. 1292.

6. Zikredilen hadis, sahih olmamakla birlikte hadisin geçersiz olduğuna dair bir eğilim bulunmamaktadır. Zira bu hadis, kıyasın hüccetiyle ilgili delil gösterildiği gibi aynı şekilde söz konusu hadis, te'vil edilerek kıyasın aleyhinde ifade edilmiştir. Bkz. Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 300; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 736.

¹⁴¹ Debûsî, et-Takvîm, s. 270; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 130; Ebû'l-'Usr Pezdevî, Kenzü'l-Vüşûl (Siğnaki'nin el-Kâfî fi Şerhi'l-Bezdevî ile birlikte), C. IV, s. 1647; Ebû'l- Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100), Ma'rifetü'l-Hucec, s. 157; Semerkandî, el-Mizân, s. 562; Usmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 598; Lâmişî, el-Usûl, s. 181.

¹⁴² Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, el-Kâfî fi Şerhi'l-Bezdevî, (thk. Fahreddin Seyyid Mahmud Kanıt, I-IV, (I-IV. Ciltleri birlikte), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001), C. IV, s. 1647. Hanefî usûlcüler; kıyasın hüccetiyle ilgili ittifak halinde Muâz hadisini delil getirmişlerdir. Bunu; 1. Onların anlam dünyasında kıyasın içtihadın kapsamı içinde yer alması düşüncesi, 2. Hakkında nass bulunmayan meselelerin hükmünün tespiti noktasında Hz. Peygamber'in geri durma yerine akli çabayı öne çıkarttığını ileri sürmek üzere iki nedene bağlamamız mümkündür. Kıyası reddedenlerin “*Muâz hadisinde*” geçen “*Re'yimle içtihat ederim.*” ibaresini meselelerin hükümlerinin Kitap ve sünnette araştırılmasını talep etmeye yormaları yerinde görülmemiştir. Çünkü hadiste geçen “*onda bulamazsam*” ifadesi talebin daha önce gerçekleştiğini gösterir. Bu bakımdan “*Re'yimle içtihat ederim.*” ifadesi Kitap ve sünnette açık ve gizli manaların tespit edilmesi anlamına gelmemektedir. Bkz. Basrî, a.g.e., C. II, s. 736; Nâtık Bilhak, el-Müczi, C. III, s. 274.

¹⁴³ Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 382.

bilginlerine göre içtihat nerede re'ye izafe edilirse orada kastedilen kıyas ve içtihat metodudur.¹⁴⁴

Hz. Peygamber'in ashabına içtihat etmeyi öğrettiğine dair;

1. İki hasmın davasını çözmeye Âmr b. Âs'ı (ö. 43/664), teşvik etmesi.¹⁴⁵
2. Müçtehidin içtihat etmesinin sevapla sonuçlanacağını ifade eden rivayetler.¹⁴⁶
3. Hz. Ümmü Âtiyye (ö. 70/689-90 [?]) vefat eden kızını yıkarken ona ve yanındaki kadınlara “*re'yinizle üçer, beşer veya daha fazla yıkayınız.*”¹⁴⁷ diye Hz. Peygamber'in buyurması.¹⁴⁸
4. Şarabın satılmasından elde edilen gelirin haram olmasının Yahudilerde hayvanın iç yağının satılmasından elde edilen gelire kıyas edilmesi¹⁴⁹ gibi başka rivayetler de bulunmaktadır.

3. Hz. Peygamber'in ashâbıyla istişâre ettiğini ifade eden hadisler

Hz. Peygamber bazı şer'î hükümler hakkında ashâbıyla istişâre etmiştir. Bir meselenin hükmünü tespit etmek için Hz. Peygamber'in istişâre etmesi, Hz. Peygamber'in re'y ve içtihada dayanarak hüküm vermeyi meşru gördüğüne işaret eder. Kıyas da re'y ve içtihadın kapsamındadır.¹⁵⁰

1. Bedir savaşında ele geçirilen esirlerin durumu

Bedir savaşında esirlerin fidye karşılığı salıverilmesiyle ilgili Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in ihtilâfları, Sem'ânî'ye göre içtihat ve re'yin meşru olduğuna delildir. Çünkü fidye, şer'î konulardan biridir.¹⁵¹ Serâhsî'ye göre Hz. Peygamber'in Hz. Ebubekir'i Hz.

¹⁴⁴ Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 300.

¹⁴⁵ Hadisin metni için bkz. Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), Sünen-i Dârekutnî, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Mavuz), Darü'l-Ma'rife, I-III, Beyrut, 2003, C. III, Kitabü'l-Âkdiyye, s. 442, 1/4377.

¹⁴⁶ Hadisin metni için bkz. Buhârî, Sahîh, el-İ'tisâm, 21/7352, s. 1814.

¹⁴⁷ Hadisin metni için bkz. Buhârî, a.g.e., Cenâiz, 9/1254, s. 304.

¹⁴⁸ Bu rivayette şayet içtihat yapmaya izin olarak görülürse kadınlara bu konuda izin çıkması çok önemli bir husus olarak değerlendirilebilir.

¹⁴⁹ Hadisin metni için bkz. Müslim, Sünen, Musâkât, 13/74, hadis nr. 1573, s. 743; Tirmizi, Bûyu', 59, hadis nr. 1294, C. III, s. 581; Nesâî, Bûyu' 94, hadis nr. 6220, C. VI, s. 81. Ayrıca hadisin kıyasın hücceti için delil olmasıyla ilgili yapılan açıklama için Bkz. Bâcî, el-İhkâm, s. 499.

¹⁵⁰ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 11,33; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 131.

¹⁵¹ Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 81.

İbrahim'e Hz. Ömer'i ise Hz. Nuh'a benzetmesi onların re'yelerini meşru gördüğüne işaret etmektedir.¹⁵²

2. Ezanın tespiti

Kıyası kabul eden usûl bilginlerine göre ezanın tespitiyle¹⁵³ ilgili yapılan istişare re'yle hüküm vermenin meşru olduğuna delildir. Çünkü ezanın tespitiyle ilgili yapılan istişarede sahâbe, Hz. Peygamber tarafından azarlanmadığı gibi aynı şekilde yapılan eylemin gayrı meşru olduğu ifade edilmemiştir.¹⁵⁴

3. Muvafakat-ı Ömer

Hz. Peygamber'in ashabıyla istişare etmesinin meşru olduğuna dair delillerden biri de Hz. Ömer'in Bedir esirleri, makam-ı İbrahim'de namaz kılınması ve Hz. Peygamber'in eşleri dışındaki kadınların hicaba bürünmesi gibi "*muvâfakât-ı Ömer*" olarak zikredilen meselelerin hükümleridir.

Bâcî'ye göre şayet re'yle içtihat etmek meşru görülmemiş olsaydı vahiy, söz konusu meselelerle ilgili Hz. Ömer'in görüşlerini inkâr ederdi.¹⁵⁵

4. 3. Sahâbe İcmâsı ve Uygulamalarından Delil

Kıyası kabul eden usûl bilginleri, sahâbe icmâsını, kıyasın ispat edilmesinde kesin bilgi ifade eden güçlü bir delil ve gereğiyle (muktezası) amel etmenin vacip olduğu hüccet şeklinde ifade etmişlerdir.¹⁵⁶ Bu yüzden bazı usûlcüler, kıyası ispat etmek için naklî deliller arasında sadece sahâbe icmâsına yer vermiştir.¹⁵⁷ Cessâs ve Cüveynî, kıyasın ispatı için sahâbe icmâsına Tabiîn ve etbâut-tabiîn'in icmâsını da dâhil etmektedirler.¹⁵⁸ İşte bu, icmaya eşlik eden bir uygulama silsilesini gösterir.

Şafîî usûlcü Sem'ânî, kıyası ispat etmek için ilk olarak Kitap ve sünnete başvurmak doğru değildir. Ona göre ayetler zâhir ve muhtemel anlamlı, hadisler, haber-i

¹⁵² Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s.34; Serahsî, el-Usûl, C. II, s. 131.

¹⁵³ Ezanın tespiti ile ilgili hadis için bkz. Buhârî, Sahîh, Ezan, 1/604, s.154.

¹⁵⁴ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 34; Serahsî, a.g.e., C. II, s. 131.

¹⁵⁵ Bâcî, el- İhkâm, s. 498.

¹⁵⁶ Kıyasın ispat edilmesinde icmânın önemi ile ilgili ayrıca bkz. Kadî Abdulcebbâr, el-Mûğnî, C. XVII, s. 296; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 732; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 188; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 244; Nâtk Bilhak, el-Müczi, C. III, s. 253; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 53-60; Amidî, el- İhkâm, C. III, s. 317; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 404; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 25.

¹⁵⁷ Şîrâzî, Lüma', s. 245.

¹⁵⁸ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 23, 37; Cüveynî, el-Burhan, C. II, s. 763,768.

vâhid mertebesinde olduklarından kıyasın ilk olarak sahâbe icmâsıyla ispatına başlanmalıdır. Zâhir ayet ve haber-i vâhid mertebesindeki hadisler ise sahâbe icmâsına işaret eden pekiştirici delillerdir.¹⁵⁹

Kıyası kabul etmeyenler, bireysel bir takım görüşlerden yola çıkılarak sahâbe icmâsının söz konusu olmadığını savunmuşlardır. Buna karşılık kıyası kabul edenlere göre sahâbe icmâsı “*genel bir tutumu*” ifade etmektedir. İcmâ oluşuktan sonra bireysel birtakım görüşlerin mevcudiyetini koruması söz konusu olabilir.¹⁶⁰

Kıyas kabul etmeyenler, sahâbe içtihatlarının hasımları uzlaştırma ve nadir meselelerle ilgili olduklarını ileri sürerek sahâbenin ihtilâf ettikleri meseleleri, yaşamayı ilgilendiren boyutuyla kesin bir hüküm ifade edecek şekilde ele alınmaması gerektiğini savunmuşlardır. Buna karşılık kıyası kabul edenler, sahâbenin fakîh olması hasebiyle uzlaştırma amacı taşıyan meselelerin hükümleriyle kesin yargı (kazâ) gerektiren meseleleri birbirinden ayırabilecek kadar kelimelerin anlamlarını bildiğini ifade etmektedir. Nitekim sahâbe, “*boşama ve ibadet*” gibi uzlaştırma gerektirmeyen konularda re’yle içtihat etmiştir.¹⁶¹

Hanefî usûlcülerde, sahâbe uygulamalarıyla ilgili delil olarak gösterilen haberlerin *mütevâtir ve meşhur haber* olarak değerlendirildiği iki tavrın olduğu söylenebilir.¹⁶² Sahâbenin bu tutumundan hareketle iki açıdan kıyas yapılmasının gerekli olduğu ifade edilir:

1. Sahâbe, Hz. Peygamber’den kıyasın caiz olduğuna dair tevkîfî bilgiye sahiptir. Nitekim sahâbe, kıyas ve içtihadı yaygın bir şekilde kullanarak birçok konuda “*re’yimle içtihat ediyorum*” ve “*bu konuda re’yim budur.*” gibi ifadeleri dile getirmiştir. Bu tür rivayetlerin “*mütevâtir*” seviyesinde görülmesinde herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.

2. Sahâbe icmâsı, ona tabi olmayı kesin bir şekilde gerektiren bir ayet gibidir.¹⁶³

¹⁵⁹ Sem’ânî, Kavâtı’u’l-edille, C. IV, s. 53.

¹⁶⁰ Bâcî, el-İhkâm, s. 525.

¹⁶¹ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 68; Serahsî, el-Usûl, C. II, s. 134; Kadî Abdulcebbâr, el-Mûğnî, C. XVII, s. 298; Basrî, el-Mu’temed, C. II, s. 731.

¹⁶² Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 23, 37; Debûsî, et-Takvîm, s. 213; Pezdevî, el-Usûl (Sıgnâkî’nin el-Kâfisiyle birlikte), C. IV, s. 1648; Lâmişî, a.g.e., s. 182.

¹⁶³ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 52-53; Debûsî, a.g.e., s. 270; Serahsî, a.g.e., C. II, s. 132.

Eş'arî usûl bilginleri, kıyasın kaynak değerini temellendirmek için sık sık referansta bulunduğu sahâbe icmâını iki temel üzerinde inşa etmektedirler:

1. Bir mesele hakkında hüküm verildiği zaman onun hakkında kesinlikle nass bulunmamaktadır

2. Hükümü verilen meseleyle ilgili farklı içtihatlar dile getirilmiştir.¹⁶⁴

Bâkılânî, sahâbe icmâsı örneklerinin kıyasla ilişkilendirilmesini iki durumla açıklamaktadır:

1. Sahâbenin hangi şartlarda kıyasa başvurduğunu bilmek için bu nakiller önemlidir. Bu, kendi içinde üç durumu barındırmaktadır.

- Sahâbenin elinde kat'î nass bulunmamaktadır.

- Sahâbenin gözden kaçırdığı naslar vardır.

- Kıyas yapılan konuyla ilgili sahâbenin bazılarının vakıf olduğu naslar vardır.¹⁶⁵

Sahâbenin kıyas yoluyla meseleleri değerlendirdikleri ve bu hususta ihtilâf ettikleri açık bir şekilde ortaya çıktığına göre sahâbenin yanında nass olduğu ve bu nasların hükümlerine vakıf olduğu iddiası geçersizdir. Çünkü:

-Yanlarında sübutu ve delaleti kesin olan naslar olsaydı ihtilâf etmeyeceklerdi.

- Bilgi değeri bakımından kesin olan nassa muhalefet etmenin hiçbir mazereti olmadığından içtihatlarında tutundukları re'ye cevaz vermeyeceklerdi.

-Yanında nass olmasına rağmen sahâbe, içtihatlarında ihtilâf etselerdi söz konusu naslar nakil yoluyla aktarılırdı.

-Şayet nass olmasına rağmen salt re'yleriyle içtihat ettikten sonra ihtilâf etselerdi nass olmasına rağmen içtihat ettikleri anlaşılır ve bu konuda batıl üzerine ittifak ettikleri ortaya çıkardı. Ancak batıl üzerine ittifak etmek caiz değildir

Sahâbe, İslam'ı Hz. Peygamber'den aldığı şekliyle sonraki nesillere aktarmıştır. Bu konuda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.

2. Sahâbe, içtihadî meselelerde birbirlerine tolerans göstermiş ve yaptıkları içtihatları nass gibi telakki etmemişlerdir.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Cüveynî, Telhîs, C. III, s. 193-194; Gazâlî, el-Mustasfa, C. III, s. 520-521.

¹⁶⁵ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 193. Buna benzer bir açıklamayı da Gazâlî yapmıştır. Geniş bir şekilde bkz. Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 520-21.

¹⁶⁶ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 194.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, hakkında nass olmayan meselelerin hükümlerine sahâbenin, içinde kıyasın da olduğu farklı içtihat yöntemleriyle ulaştığını şöyle açıklamaktadır:

Sahâbe içtihat ettikleri meselelerin hükümlerine ya bir yöntemle ulaşmıştır ya da yöntemsiz. Onların yöntemsiz olarak farklı hükümlere ulaştıklarını ileri sürmek hata üzerinde icmâ ettikleri anlamını taşır. İchtihat ettikleri meselelerin hükümlerine bir yöntemle ulaştıkları ileri sürüldüğü takdirde bu, ya açık (celî) ya açık olmayan (hafî) bir nasla ya da kıyas veya farklı bir istinbât yöntemiyle olmuştur. Eğer zikredilen meselenin hükmüne nassla ulaşmış olsalardı sahâbe bunu mutlaka zikrederdi. Haddi zatında sahâbe, özellikle görüşlerini desteklemek için manası açık olan naslar hususunda ısrar ederek güçlü delillere dayanırdı.¹⁶⁷

Usûl âlimleri, sahâbenin re'y ve üstün zanna (zann-ı galib) dayanarak, hakkında nass olmayan meselelerin hükümlerini çözmek için ortaya koydukları iradeyi gösteren birçok örneğe atıfta bulunmuşlardır. Biz burada kıyasın ispatlanmasında delil gösterilen sahâbe uygulamalarından bazılarını yer vereceğiz.

1. Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer dönemlerinde Müslümanlara yılda bir defa dağıtılan âta (maaş).¹⁶⁸
2. İçki içen biri için had cezasının tespiti.¹⁶⁹
3. Bir kimsenin eşine “*Sen bana haramsın.*” demesinin hukuki sonucuyla ilgili farklı görüşleri.¹⁷⁰
4. Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'ye gönderdiği mektupta¹⁷¹ ona “*Emsal ve benzeleri önce tanı sonra meseleleri birbirine kıyas et.*”¹⁷² ifadesi.¹⁷³
5. Dede ile kardeşlerin mirasta birlikte bulunması durumunda alacakları miras payları.¹⁷⁴

¹⁶⁷ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 727.

¹⁶⁸ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 54.

¹⁶⁹ Debûsî, et-Takvîm, s. 275; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 133; Semerkandî, el-Mizân, s. 564; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 596; Cüveynî, Telhîs, C. III, s. 190; Gazâlî, el-Mustasfa, C. III, s. 515; Bâcî, el-İhkâm, s. 513.

¹⁷⁰ Basrî, a.g.e., C. II, s. 727; Bâcî, a.g.e., s. 504; Sem'ânî, Kavâti'u'l-edille, C. IV, s. 50; Üsmendî, a.g.e., s. 592; Nâtik Bilhak, el-Müczi, C. III, s. 265-266. Kadî Ebî Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1307; Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 389.

¹⁷¹ Serâhsî, bu mektubu *el-Mebsût* adlı eserinin *edebü'l-kadî* adlı bölümünün başında zikretmektedir. Mektup için bkz. Serâhsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serâhsî (ö. 483/1090 [?]), el-Mebsût, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993, C. XVI, s. 59.

¹⁷² اعرف الامثال والاشباه وقس الأمور عند ذلك. Bkz. Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 133.

¹⁷³ Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 133; Üsmendî, a.g.e., s. 596; Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 202; Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 514.

¹⁷⁴ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 53; Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 132; Nâtik Bilhak, a.g.e., C. III, s. 258.

Kıyası kabul edenler, kıyası meşruiyeti için ayrıca sahâbî fetvalarından pek çok rivayeti delil göstermişlerdir. Ebu Tayyîb et-Taberî'ye (ö. 450/1058) göre fûrû meseleler, haber-i vâhid seviyesindeki hadis ve sahâbî fetavalarıyla ispat edildiği gibi usûl konuları da haber-i vâhid seviyesindeki nakillerle temellendirilebilir. Ancak Eş'arî usûl bilginleri, usûl konularının kat'î delile dayanması gerektiği inancındadırlar. Bu bakımdan haber-i vâhid seviyesindeki hadis ve sahâbî fetvalarını re'y veya kıyasın hücceti için delil kabul etmezler. Onlara göre bu tür rivayetlerin toplamı manaca tevatür derecesine ulaştığı için kıyasın hüccet olduğuna delalet etmektedir. Çünkü her ne kadar ihtilâf ettikleri meseleler haber-i vâhid şeklinde rivayet edilse de bir bütün olarak bunlar bedfih bilgi haline gelmiştir.¹⁷⁵

Kıyasın meşruiyeti için delil gösterilen sahâbî fetvalarından bazıları şunlardır:

1. Ümmü'l-ved'ın¹⁷⁶ satılıp satılmayacağıyla ilgili görüşleri.
2. İbn Abbâs'ın dişlerin diyetinin belirlenmesinde dişleri parmaklarla mukayese etmesi.¹⁷⁷
3. İbn Abbâs'ın "*Başladığı nafîle orucunu bozan kişinin tıpkı malın bir kısmını sadaka olarak verip ardından vazgeçen kişi gibidir.*" diye mukayese ederek görüş bildirmesi.¹⁷⁸
4. Mihri belirlenmeyip zifaktan önce kocası ölen kadının mihrinin tespitiyle ilgili İbn Mesud'un görüşü.¹⁷⁹

4. 4. Akıldan Delil

Kıyasın hüccet olduğu bir takım akıl yürütmeleriyle açıklanmaya çalışılmıştır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

1. Nasların sınırlı hadiselerin sınırsız oluşu

Genel olarak kıyası hüccet kabul eden usûl bilginleri, nass ve icmânın sınırlı, insanlardan meydana gelen fiillerin sınırsız olmasından hareketle meydana gelen hâdiselerin hükümsüz bırakılmayacağını savunmuşlardır. Onlara göre yeni vuku bulan

¹⁷⁵ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 200, 205, 213.

¹⁷⁶ Efendisinden çocuk sahibi olan câriyeye, efendisi çocuğun nesebini kabul ettiğinde, bu cariye *ümmü'l-ved'* ismi verilir. Bkz. Serahsî, el-Mebsût, C. VII, s. 149.

¹⁷⁷ Gazâlî, el-Mustâsfâ, C. III, s. 516.

¹⁷⁸ Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 519.

¹⁷⁹ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 204; Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 518.

meselelerin hükmünü naslardan elde edilen ortak mana doğrultusunda kıyas yöntemi kullanarak çözüme kavuşturmak kaçınılmazdır.¹⁸⁰

Kıyasın hüccet kabul eden usûl bilgileri hakkında nass bulunmayan meselelerin hükümlerini kıyasla belirlendiğini ispat etmek için şöyle bir mantıki yol izlemiştir. Hakkında nass bulunmayan meselelerin hükümleri;

1. Bunların hükmü rastgele veya tahminle elde edilir.

2. Herhangi bir asla irca etmeksizin akla ilk gelen manayla gelişigüzel bir şekilde hüküm verilir veya bu konuda tevakkuf (hükümsüz bırakma) edilir.

3. Şer'î hükümler için ilk iki durum geçersizdir. Geriye hükümlere alamet kılınan manalar (illetler) aracılığı ile meydana gelen olayların hükümlerinin naslarda yer alan asıllara dayandırılması durumu kalır. Nasların bir kısmı doğrudan bir hükme taalluk ettiği gibi bir kısmı mana cihetinden hükme delalet etmektedir. Böylece naslar, tüm meselelerin hükmünü beyân etmiş olur.¹⁸¹

2. Allah'ın abesle iştigal etmeyeceği

Yüce Allah'ın boş yere ayet göndermesi ve abesle iştigal etmesi mümkün değildir. Aksine yüce Allah'ın fiilleri bir gaye ve maksat doğrultusunda gerçekleşir. Nitekim ta'lıliyle birlikte varid olan bir meselenin hükmü aksine bir delil bulunmadıkça hakkında nass bulunmayan benzerleri için de geçerlidir. Aksi halde ta'lilin bir faydası olmayacak ve illetin varlığıyla yokluğu eşit bir konumda olacaktır. Ta'lilin varlığıyla yokluğunun eşit konumda olması Allah'ın abes bir işle iştigal etmesi anlamına gelmektedir. Bu, Allah için imkânsız bir durumdur.¹⁸²

3. Üstün zannın (zann-ı gâlib) maslahata dönük bir faaliyet olması

Zararın önlenmesi gerektiği kadar, faydalı olan şeyleri yapmak da akıl sahibi olmanın gereğidir. Üstün zanla (zann-ı gâlib) maslahatın, kıyasın ispat ettiği hükümde olduğu varsayılabilir. Bu, tıpkı tehlike arz ettiği için yıkılmak üzere olan duvarın altında oturan bir kimsenin oradan kalkmasına benzer. Zira duvarın yıkılması kesin bilgiyle

¹⁸⁰ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 75-76; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 138; Ebû'l-Yüsr Pezdevî, el-Ma'rifetü'l-Hüccet, s. 160; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 743; Sem'ânî, Kavatiu'l-Edille, C. IV, s. 38-39; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 236.

¹⁸¹ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 76; Ebû'l-Yüsr Pezdevî, a.g.e., s. 160.

¹⁸² Cessâs, a.g.e., C. IV, s.94.

bilinmemesine rağmen kişi, olası tehlikelerden korunmak için üstün zanla hareket etmiştir.¹⁸³

4. Benzer iki şeyin hüküm açısından bir olmaları

Her şeyiyle birbirine benzeyen iki şeyin hüküm bakımından benzerliklerinin akıl yürütmeye ortaya çıkarılması kesindir. Aksi takdirde doğruyla yalan ve hak ile batıl gibi zıt olan şeylerin birbirinden ayrılması mümkün olmayacaktır.¹⁸⁴

5. Kıyas karşıtlarının delillerinin çürütülmesi

Kıyasın ispatına yönelik aklî delillerden biri, kıyası reddedenlerin gerekçeleri teker teker eleme yoluyla olabilir. Alâüddîn es-Semerkandî, kıyas karşıtlarının ancak; hissi ve aklın zorunlu olarak kabul edeceği bedihi bir delil, kat'î ve kitabın zâhir anlamı veya haber-i vâhid gibi tercih etmeye müsait, anlamı gizli bir nas ve bizzat kıyasın kendisi olmak üzere beş gerekçeyle kıyası reddedebileceklerini ifade eder.

Semerkandî'ye göre;

1. Kıyas, hissi bir delille ispatlanamayacağı gibi hissi bir delille reddedilemez.
2. Kıyasın reddedilmesi hususunda akl-ı selim sahipleri arasında ihtilâfın olmaması gerekir. İttifak edilen bilgiler aklın zorunlu olarak kabul ettiği bedihi bilgilerdir. Hâlbuki kıyasın inkâr edilmesinde ihtilâf bulunmaktadır.
3. Kıyasın kat'î nasla inkârı mümkün değildir. Çünkü manası herkes tarafından açıkça anlaşılan ve hükme taalluku kesin olan naslar için ihtilâfın olmaması gerekir.
4. Haber-i vâhid, doğrulama ve yalanlama bakımından iki muhtemel durumu barındırdığından kıyasın inkârının haber-i vâhidle yapılması mümkün değildir. Nihayetinde haber-i vâhidi rivayet eden râvinin adalet sahibi olduğu ve yalan söylemediği kıyas ve re'yle belirlenmektedir.
5. Bir şeyin bizzat kendisiyle reddedilmesi aynı şekilde varlığı için delil olduğu anlamına gelir.¹⁸⁵

¹⁸³ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 708; Semerkandî, el-Mizân, s. 566; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 591; Lamîşî, Usûlî'l-Fıkh, s. 183; Sem'anî, Kavati'u'l-Edille, C. IV, s. 26

¹⁸⁴ Sem'anî, a.g.e., C. IV, s. 27.

¹⁸⁵ Semerkandî'nin açıklamaları için bkz. Semerkandî, a.g.e., s. 565.

5. KIYAS TÜRLERİ

Usûl bilginlerinin, illet hakkındaki çeşitli perspektifleri, kıyas türlerinin sınıflandırılması ve şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Ayrıca, usûlcülerin şebek kıyasını kabul edip etmemeleri ve kıyasın bilgi değeri ile ilgili farklı değerlendirmeleri, kıyasın tasnif edilmesine yönelik tür bakımından farklı sonuçlara neden olmuştur.

Klasik dönem Hanefî usûl âlimleri, eserlerinde kıyasın türlerine değinmemişlerdir. Buna karşılık mütekellim usûlcüleri, eserlerinde kıyas türlerine fazla eğilmelerine rağmen konuyla ilgili bir terim birliğine varamamışlardır. İbrahim Kâfi Dönmez, ihtilâfların lafzî olduğunu ifade etmektedir. Ona göre tartışmaların detaylarında kaybolmadan iyice bir tahkîk yapıldığı takdirde ihtilâfların daha çok kullanılan lafızlarda ve terim birliğine varılmamış olmamasından kaynaklandığı ortaya çıkacaktır.¹⁸⁶

Usûl bilginlerinin illet hakkındaki farklı bakış açıları kıyas türlerinin tasnif edilmesi ve şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Aynı şekilde usûlcülerin kıyas türlerinden şebek kıyası kabul edip etmemeleri ile kıyası bilgi değeri bakımından farklı değerlendirmeleri tür bakımından kıyasın tasnif edilmesini etkilemiştir.

Genel olarak usûl eserlerinde kıyas, türleri bakımından aşağıdaki başlıklarda tasnif edilmiştir.

5. 1. Sıhhat ve Fesad Bakımından Kıyas

Kıyas kelimesinin mücmel bir lafız olduğundan yola çıkılarak¹⁸⁷ fıkıh usûlünde kıyas; geçerli olup olmama bakımından *sahih ve fâsîd* olarak ikiye ayrılmaktadır.¹⁸⁸ Usûlcülerin çoğunluğu mahiyet itibariyle kıyasın *sahih ve fasid* olan iki türünü kapsadığını belirtmektedirler. Bu bakımdan kıyasın tanımına “*müçtehidin zannı*” ibaresini eklemişlerdir. Tanımlarına “*müçtehidin zannı*” kaydını getirmeyenlerin nezdinde kıyas sadece *sahih* olana denilir.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Dönmez, İslâm hukukunda kaynak kavramı ve VIII. asır İslâm hukukçularının kaynak kavramı üzerindeki metodolojik ayrılıkları, s. 79.

¹⁸⁷ İbn Kayyîm el-Cevziyye, İ'lamü'l-Muvaqqı'în, C. III, s. 166.

¹⁸⁸ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 148, el-Burhân, C. II, s. 745; Gazâlî, el-Mustesfâ, C. III, s. 481; Semerkandî, el-Mizân, s. 573; Ebyârî, et-Tahkîk, C. III, s. 11; İbn Akîl, el-Vâzıh, C. I, s. 438.

¹⁸⁹ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 148; Nâtik Bilhak, el-Müczi, C. III, s. 297

Sahih kıyas; *gerçekte bir hükümde benzerlik gösteren iki şeyi bir araya getirmek veya aslın hükmünün ilişkilendirildiği illetin fer‘de mevcut olmasıdır*. Fâsid kıyas; *zihinde var olan fakat gerçekte hükmü desteklemede yetersiz kalan iki delil arasında bağlantıları bulmaktır*.¹⁹⁰ Kıyasta bizatihi delilin sahih olmasına itibar edilmez. Kıyasta delilin gerçek anlamda hükme tanıklık etmesi dikkate alınır. Delil, hükme tamamen veya bazı yönlerden benzer (misl/nezîr) olur.¹⁹¹ Gazâlî, kıyasın sahih ve fâsid olarak ikiye ayrılması fikrine eleştirel yaklaşır. Ona göre kıyasın geçerli olup olmamasının belirlenmesi için tek ölçüt illettir. Bu bağlamda Gazâlî için illet, hüküm bakımından asıl ve fer‘i bir araya getiriyorsa kıyas, *sahih* aksi takdirde kıyas *fâsid* olur.¹⁹²

5. 2. Aslın Hükümünü Fer‘de Elde Edilmesi Bakımından Kıyas

Bir kıyas işlemi aslın hükmü bazen fer‘de benzeri tespit edildiği gibi onun çelişği de elde edilebilir. İlk defa kıyası bu şekilde bir ayrıma tabi tutup ve bunu *tard ve aks* olarak ayıran mütekellim usûlcü Ebû‘l-Hüseyin el- Basrî olmuştur. O, *tard ve aks* olan türlerini kapsasın diye kıyası; “*bir şeyin hükmünün, başka bir şeyin ta‘lîli dikkate alınarak elde edilmesidir*” şeklinde tanımlamaktadır. İlet aslında mevcut olup fer‘de hükmün ispatını gerektirdiği takdirde oluşan kıyasa *tard* kıyası denilir.¹⁹³ Aks kıyasında farklı iki meselenin illetleri birbirinin çelişği (nakız) olduğu için hükümler birbirinin çelişği (nakz) olmaktadır. Bundan dolayı Basrî, aks kıyasını “*hükümün illetindeki farklılaşmalarından ötürü aslın hükmünün fer‘e taşınmasıdır*” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁹⁴ Âmidî, usûlcülerin ıstılahında aks kıyasının; “*hükümün illetindeki aykırılıktan dolayı malumun hükmünün çelişğini başka bir malumda elde etmekten ibarettir.*”¹⁹⁵ şeklinde tanımladıklarını belirtmektedir. Molla Fenârî (ö. 834/1431), Semerkandî’nin kıyas tanımından esinlenerek aks kıyası “*aslın hükmünün çelişğini (nakız) illettindeki çelişikten dolayı ortaya çıkarmaktır (ibâne)*” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁹⁶

¹⁹⁰ İbn Akîl, el-Vâzih, C. I, s. 438; İbn Kayyîm el-Cevziyye, a.g.e., C. III, s. 166.

¹⁹¹ İbn Akîl, a.g.e., C. I, s. 438.

¹⁹² Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 148, el-Burhân, C. II, s. 745; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 481.

¹⁹³ Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 237; Mehmesânî, Subhî, Felsefetü‘t-Teşri‘i‘l-İslamî, Mektebetü‘l-Keşşâf, Beyrut, 1946, s. 134.

¹⁹⁴ Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s.699.

¹⁹⁵ Âmidî, a.g.e., C. III, s. 227.

¹⁹⁶ Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, Fuşûlü‘l-bedâyi‘fi Usûli‘ş-Şerâî, (thk. Muhammed Hasan İsmâîl), I-II, Mektebetü‘l-İlmiyye, Beyrut,2006, C. II, s. 311.

Aks kıyası ile aks ile istidlal zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılan iki kavram gibi algılanmaktadır. Gerçekte iki kavram birbirinden farklıdır. Aksla istidlal, verilen hükmün çelişik (nakz) olduğunu ispat etmektir. Şîrâzî'ye göre aksla istidlal, güçlü bir ispat yöntemidir.¹⁹⁷Aks kıyası ise aslın illetini taşımadığı için hükmün fer' den nefyedilmesini gerektiren kıyas türüdür.¹⁹⁸

Aks kıyası konusunda usûl bilginleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı usûl bilginlerine göre, aks kıyası bir gerçek kıyas olarak kabul edilirken¹⁹⁹, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve Hanefî usûl âlimlerinin bazılarına göre ise mecâzen bir kıyastır. Bunun yanı sıra, Zerkeşî isim vermeden belirttiği gibi, bazı usûlcüler aks kıyasının gerçek anlamda bir kıyasa denk gelmediğini savunmaktadır.²⁰⁰

Aks kıyasını savunan usûl bilginlerinin eserlerinde ilk zikrettiği örnek, itikâfa oruçla girmeyi adadığında kişi için oruçla itikâfa girmenin gerekli olup olmadığıdır. Buna göre bir şeyin bizzat kendisi şart olmaya haiz değilse başka bir şey için de şart olmaya müsait değildir. Dolayısıyla namaz ve oruç itikâfın sıhhat şartı değilse her ne kadar kişi tarafından itikâfa namaz veya oruçla girmek adanmış olsa bile itikâfın şartı olmaz. Namazın itikâfın sıhhat şartı olmadığı bilinmektedir. O halde itikâfa namazla girmek adanmış olsa da onunla itikâfa girmeyi gerektirmez. Fakat orucun itikâfın sıhhat şartı olduğu icmâyyla sabittir. O halde itikâfa oruçla girmek adanmış olsa onunla itikâfa girmeyi gerektirir. Bu meselede şartın düşmesi hükmün nefyine delalet etmiştir.²⁰¹ Bu, şöyle formüle edilebilir: A (asl), İ (illet), Hüküm (B), F(fer'), Fer'in İleti (Fİ) ve Fer'in Hükümü (B olmayan)

A: Namaz

¹⁹⁷ Şîrâzî, Lüma', s. 254.

¹⁹⁸ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 699; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 221; Kadî, Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. V, s. 1415; İbn'ül Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed b. Ali Şerafaddin Ebû Muhammed el-Fihri el-Misrî, (h. 567-644), Şerhü'l-Meâlîm fî Usûli'l-Fıkh, (thk. Adil Ahmed Ebû Mevcûd ve Ali Muhammed Muâvvîz), I-II, Âlihi'l-Kutüb, Beyrut, 1999, C. II, s. 252; Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî et-Tilimsânî (ö. 771/1370), Miftahü'l-Vusûl ila Binai'l-Furûû Âla'l-Usûl, (thk. Muhammed Ali Ferkûs), el-Mektebetü'l-Mülkiyye, Lübnân, 1998, s. 652, 732; Şinkîfî, Abdullah b. İbrahim el-Alevî eş-Şinkîfî, Şerhü'l-Bunûd Âlâ Merakı es-Suûd, I-II, yy, ts., C. II, s. 256.

¹⁹⁹ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 46.

²⁰⁰ Basrî, a.g.e., C. II, s. 699; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 46; Emir Pâdişah, Teysiretü't-Tahrîr, C. III, s. 272.

²⁰¹ Basrî, a.g.e., C. II, s. 699, Esasü'l-Kıyasü's-Şer'î (Mu'temed'in sonuna eklenen) s.1032; Cüveynî, Kâfiyetü'l-Cedel, s. 225; Âmidî, el-İhkâm, C. III, s. 227; Razî, el-Mahsûl, C. V, s. 14; Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 359; Tilimsânî, a.g.e., s. 732-733; Şinkîfî, a.g.e., C. II, s. 256.

İ: Namazın itikâfin şartı olmaması

B: Adanmış namazla itikâfa girmenin gerekli olmamasıdır.

F: Oruç

Fİ: Oruç itikâfin şartıdır.

B olmayan: O halde itikâfa oruç adanmış olsa onunla itikâfa girmek gerekir.

5. 3. İletin Türleri Bakımından Kıyas

Kıyas işleminde illet; nass, icmâ veya aklî yollarla belirlenir. Söz konusu yollarla elde edilen illet, mansûs ve müstenbât olmak üzere ikiye ayrılır. Herhangi bir akli çıkarım ve istidlale gerek duymadan, doğrudan bir vasfı ifade etmek için dilde vaz' edilmiş bir lafızla ta'lîl edilebileceğine dair Kitap, sünnet veya icmâda bir delilin zikredilmesiyle ortaya çıkan illete *mansûs veya sarîh* illet denilir.²⁰² Sebr-taksim, usûllerin şehadeti ve tesir gibi yollarla bir içtihad faaliyeti olarak bir nass veya muhtelif birçok nassın çıkarılan illete *müstenbât illet* denilmektedir.²⁰³

Mansûs illet üzerine kurulan kıyasa *mansûs kıyas*, müstenbât illet üzerine kurulan kıyasa *müstenbât kıyas* denilmektedir.²⁰⁴ Mansûs ve müstenbât kıyas ayrımı aslında illet ayrımının kıyasa yansımaları olduğu için bu konuya ileride illet türlerinde değinilecektir.

5. 4. Açıklık-Kapalılık Bakımından Kıyas

Usûl bilginlerine göre kıyas, açık ve kapalılık yönünde *celî ve hafî* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²⁰⁵ Ancak Cüveynî, bazı usûl âlimlerinin, *vâzih* adında başka bir kıyas türünü eklediğinden söz eder.²⁰⁶ Mâverdî, celî ve hafî kıyası kendi içinde üçe ayırarak toplamda altı kısım olarak sınıflandırır.²⁰⁷

²⁰² Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 99; Haysem, Hilal, Mu'cemü'l-Mustalahü'l-Usûl, Darü'l-Cil, Beyrut, 2003, s. 215. Mesela "كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ" (içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin. Haşr, 59/7).

²⁰³ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 99; Şîrâzî, Luma', s. 265, Şerhu'l-Luma', s. 845; Âcî, Şerhu Muhtaşari'l-Müntehâ, (C. III, s. 295; Hindî, Dirâyetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3554; Haysem Hilâl, Mu'cemu Mustalahâu'l-Usûl, s. 220; Sa'dî, Abdülhakîm Abdurrahman Es'ad es-Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle fi'l-Kıyâs inde'l-Usûliyyîn, (2. Baskı), Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2000, s. 181.

²⁰⁴ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 99.

²⁰⁵ Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 586.

²⁰⁶ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 227-228.

²⁰⁷ Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 586; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 801-805; Sem'anî, Kavati'u'l-Edille, C. IV, s. 156-161.

Kıyas türleri konusunda Bâkılânî, Cüveynî ve Gazâlî aynı tutumu benimsemektedirler.²⁰⁸ Cüveynî, kıyasın kısımlarıyla ilgili bazı usûlcülerin tertibinden söz ettikten sonra özgün bir şekilde kıyasın *ma‘lum ve maznûn* olmak üzere iki türünün olduğunu savunur. Ona göre ma‘lumu bu tertip içinde zikretmenin bir anlamı bulunmamaktadır. Zira bir şeyin mahiyeti inceleme ve araştırma dışında ma‘lum olduktan sonra söz konusu şey hakkında, bilginin daha açık veya kapalı demenin bir yararı bulunmamaktadır. Maznûn kısım, mana ve şebah olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²⁰⁹

Bazı usûl bilginleri, kıyası hitabın manasından biri görerek illet kıyası ile delalet kıyası şeklinde ikiye ayırırlar. Delalet kıyası; celî, hafî ve vâzih olmak üzere üçe ayrılır.²¹⁰ Buna göre açık ve kapalılık bakımından kıyas; celî, vâzih ve hafî olmak üzere üç kısım olarak ifade edilebilir.

5. 4. 1. Celî Kıyas

Celî kıyas, *nass veya icmâyla kesin olarak tespit edilen bir illetle hükmün tespit edildiği veya sözde söylenmeyen (maskût anh) söylenene (mansûs) ilhak edildiği kıyas türüdür.*²¹¹ Bu, ya Şâri‘in bizzat bir vasfı bir şeye illet tayin etmesi veya icmâyla tespit edilen bir illetle olmaktadır.²¹² Bazı usûlcüler bu kıyas türüne *vâzih* ismini vermişlerdir.²¹³

Celî kıyas, hükmün ispat edilmesinde en güçlü kıyas türüdür. Çünkü celî kıyasta illet, mansûs olsun olmasın fer‘ ile asıl arasında herhangi bir aykırılık mevcut olmayıp illetin hüküm üzerindeki etkisi kesindir.²¹⁴ Bu bakımdan celî kıyasta, istinbât yolu açık olmakla beraber söz konusu illetin başka vasıflara karışma imkânı yoktur. Aynı zamanda celî kıyasta, kıyas yapan (kaîs), kesin bir bilgiyle illete ulaşma imkanına sahiptir.²¹⁵

Bâkılânî’ye göre celî kıyasta illetin kesin bilgiyle elde edildiği düşüncesi doğru bir düşünce değildir. Çünkü bilgi gerçekleşikten sonra zâhir-batın şeklinde bir ayırma tabi

²⁰⁸ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 230; el-Burhân, C. II, s. 780-781; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 592.

²⁰⁹ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 780-781, 877; İbn Kudâme, Ravdatü’n-nâzır, C. II, s. 189.

²¹⁰ Bâcî, el-Minhâc, s.26; İbn Akîl, Kitabü’l-Cedel Âlâ Tariketi’l-Fukahâ, Mektebetü’s-Sakâfeti’d-Diniyye, Porsaid, yt, s. 11-13.

²¹¹ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 229; İbn Kudâme, a.g.e., C. II, s. 188.

²¹² Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 227.

²¹³ Kadî Ebû Ya‘lâ, el-‘Udde, s. 1325; Sem‘ânî, a.g.e., C. IV, s. 150.

²¹⁴ Mâverdî, Edebü’l-Kadî, C. I, s. 587; Şîrâzî, Şerhu’l-Lüma‘, s. 801; Sem‘ânî, Kavâti‘u’l-Edille, C. IV, s. 158-159; İbn Akîl, Kitabü’l-Cedel, s. 11; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 6.

²¹⁵ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 229; Şîrâzî, a.g.e., s. 803.

tutulmadığı gibi genelde içtihadî özelde kıyasî meselelerde sahibini kesin bilgiye götürecek bir yol yoktur.²¹⁶

Başta Kerhî olmak üzere Hanefî usûl âlimleri ile mütekellim usûlcü Kadî Abdulcebâr, celî kıyası, kıyas kapsamına almayıp, kelamın ma'kulundan anlaşılan *mefhumü'l-muvafâkâ, fahva'l-hitap* veya *delaletü'l-hitap* olarak değerlendirmektedirler. Zira kıyasta aslın hükmünün fer' de tespit edilmesi bir akıl yürütme, itibar ve düşünme faaliyeti olduğundan fer'in hükmü asıldaki manaya dayanır. Yapılan akıl yürütme faaliyeti sonrasında asıl ve fer' de hükmü gerektiren birleştirici vasıf (cami') bulunur ve söz konusu birleştirici vasıfla asıl ile fer' birbirine bağlanırsa kıyas işlemi oluşmuş olur. Hâlbuki celî kıyasta böyle bir kaziye olmadığı gibi ma'kul mana, nassın kendisinden hiçbir düşünmeye gerek kalmadan çıkarılabilmektedir.²¹⁷

Buna karşılık Sem'ânî'ye göre, hitaptan telakki edilen ma'kul manaların bir kısmı aslında hitaptan mükellef tarafından bilindiği gibi bazıları mükellef tarafından bazı mukaddimelerle anlaşılabilir. Nitekim illeti nass yoluyla açıklanan bu kıyas türü, ta'lîl sıygasıyla gelmektedir. Fer'deki beyân ın asıldakinden fazla olması bazı durumlarda olabilir. Dolayısıyla kıyas, bir itibar faaliyeti olduğundan zikredilmeyen hususlar zikredilen hususa itibar edilerek ortaya çıkmaktadır. Buna göre nasların manalarında mertebeler bulunduğu gibi kıyas da celî ve hafî olarak sınıflandırılabilir. Bu durum nassı, nass olmaktan çıkarmadığı gibi kıyasın celî ve hafî olarak ayrılması bir sorun teşkil etmez.²¹⁸

Celî kıyas üç kısma ayrılır:

1. *İstidlâle gerek kalmadan nassın zâhirinden anlaşılan kıyas*. Bu tür kıyasta aslın hükmüne aykırı hareket etmek caiz değildir. Bu sebeple hâkimin verdiği hükmün bu tür kıyasa aykırı olması, nass ve icmâya aykırı olan geçersiz bir hüküm gibi reddedilir. Dolayısıyla hâkimin bu tür kıyasa dayanarak verdiği hüküm, kesin ve bağlayıcıdır.²¹⁹

²¹⁶ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 231-232; Bâcî, el-İhkâm, s. 551; Gazâlî, el-Menhûl, s.334.

²¹⁷ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 100; Basrî, Şerhu'l-'Umed, C. II, s. 213, 214; Debusî, et-Takvîm, s. 307; Serâhsî, el-Usûl, C. I, s. 241-242; Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 229; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 150; İbn Kûdâme, Ravdâtü'n-Nazîr, C. II, s. 187; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 36.

²¹⁸ Sem'ânî, a.g.e. , C. IV, s. 153-156; Kelvezânî, et-Temhîd, C. I, s. 25; Gazâlî, Şifâu'l-Galîl, s. 23-24; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 620.

²¹⁹ Şîrâzî, Luma', s. 250.

2. *İstidlâle gerek kalmadan nassın zâhirinden mananın ortaya çıkarıldığı kıyas.*

Bu tür kıyasta aslın hükmüne aykırı hareket edilebilir.

3. *Nassın zâhirinden manası istidlâlle anlaşılan kıyas.*²²⁰

Aslın hükmünün fer‘de gerçekleşmesi bakımından celî kıyas, aynı zamanda *evlâ ve musavî* kıyas türlerini içermektedir.²²¹

5. 4. 2. Hafî Kıyas

Hafî veya gamîd kıyas; illeti, inceleme ve içtihat yoluyla elde edilen kıyas türüdür. Bir başka deyişle illeti gizli olup ancak istidlâl ile edilen kıyasa hafî kıyas denilir.²²² Cüveynî'nin deyimiyile ne zâhirde ne batında illeti hakkında bir bilgi mevcut değildir.²²³ Buna illeti istinbât edilen kıyas da denilebilir.²²⁴

Hafî kıyasta ya fer‘in illetine kaynaklık edecek başka asıllar ya da başka meseleleri kendine çekebilecek bir illet bulunmaktadır. Dolayısıyla bu şekilde oluşturulan bir kıyasta, ulaşılan sonuç zannî bir bilgi içermektedir.²²⁵ Hanefî usûl bilginleri, istihsanın vecihlerinden birini hafî kıyas istihsanı olarak isimlendirmektedirler.²²⁶

Mâverdî hafî kıyası celî kıyasta olduğu gibi üç kısma ayırarak açıklar.

1. İletti kolay anlaşılabilen hafî kıyas: İletti belirgin ve herkesçe kabul edilen bir istidlâl bilinen bir hafî kıyastır.²²⁷

2. İletti zor anlaşılabilen hafî kıyas: Bu tür hafî kıyasta illet istidlâl ile zor anlaşılabilmediğinden farklı anlayışların doğmasına neden olmuştur.²²⁸

²²⁰ Örnekler için Bkz. Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 587; Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', s. 801; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 158-159.

²²¹ Şîrâzî, a.g.e., s. 803; Cühenî, Fahd b. Sa'd b. Se'id el-Cühenî, el-Kıyas inde'l-İmam Şafî, I-II, Cami'atü'l-Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1421/1422, C. I, s. 354.

²²² Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 596.

²²³ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 229.

²²⁴ Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 150; Şîrâzî, a.g.e., s. 804.

²²⁵ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 229.

²²⁶ Debûsî, et-Takvîm, s. 404; Neseffî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 290.

²²⁷ Mesela "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآوِهْنَ أَجُورَهُنَّ": Sizin için (çocuğu) emzirirlerse, emzirme ücretlerini de verin. (Talâk/65/6) ayetinde çocukların nafakasının vacip kılınmasının illeti acziyettir. Yaşlı anne-babaların nafakası da aralarındaki ortak illetten dolayı çocukların nafakasına kıyas edilebilir. Bkz. Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 597.

²²⁸ Mesela buğdayın ribeliğinin illeti hususunda Hanefîlerin cins birliğiyle beraber keyl ve vezni, Mâlikîlerin cins birliğiyle birlikte depolanabilir özelliğini Şafîîlerin cins birliğiyle birlikte gıda maddesini illet göstermeleri örnek verilebilir. Bkz. Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 597-598.

3. İletî müştebîh (karışık) olan hafî kıyas: Bu kıyas türünde hem nassın hem de nassın illeti istidlâle ihtiyaç duymaktadır.²²⁹ Mâverdi'ye göre bu tür hafî kıyasta aslın hükmü üzerinde icmâ oluşabilir ancak illeti konusunda icmâ oluşamaz.²³⁰

Kıyasın celî ve hafî olarak ayrılması ve her bir türün kendi içinde taksime tabi tutulması kıyas nesh ve tahsis ilişkisinde usûl âlimlerince dikkate alınıp, görüşlerinin temellendirilmesinde etkili olmuştur. İkinci bölümde bu konulara değinilecektir.

5. 4. 3. Vâzih Kıyas

Kıyası üç kısma ayıranlara göre *celî kıyasta*; illet açıkça ifade edildiği için kesin bilgi gerektirir. *Vâzih kıyasta*; illeti istinbat eden yollar açıktır ve söz konusu illet, tespit edilmesi bakımından kesine yakın bir bilgiyle elde edilmiştir. Bu tür kıyasta fer'in götürüleceği aslın başka asıllarla karışma ihtimali bulunmamaktadır. *Hafî kıyasta* ise illeti istinbat eden yollar açık olmayıp; fer'in götürüleceği asılların fazla olması sebebiyle asıl, tam idrak edilememektedir.²³¹ Buna göre *vâzih kıyas; illeti istinbât eden yolları açık olan ve fer'in götürüleceği aslın başka asıllara karışma ihtimali bulunmayan kıyas* şeklinde tanımlanabilir.

Vâzih kıyasın illeti içtihatla elde edilmesine rağmen *kuru hurmanın yaş hurmaya karşılık satışının yasaklanmasında* olduğu gibi böyle bir satışta yaş hurmanın eksik kalmasının gerekçesi belirgin olduğu için Şari'in ifadesinden illetinin alınması söz konusudur. Dolayısıyla bu tür kıyasın illeti hususunda kesine yakın (tuma'nine) bir bilgi mevcuttur. Bu tür kıyasın illeti îmâ ve tenbîhle (dikkat çekme) alınır.²³² Şari' açısından illet tenbîhle ifade edildiği için bu tür kıyas, celî ve hafî arasında gidip gelmektedir. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî gibi usûl bilginlerine göre fer'de bulunan illet dolayısıyla fer'in kıyas

²²⁹ Mesela Hz. Peygamber "haraç, damân karşılığındadır" diye buyurduğu rivayet edilmektedir. Hadiste geçen haraç kelimesinden ne kastedildiği belli olmadığı için ilk önce onun tespit edilmesi gerekmektedir. Ardından illetin belirlenmesine geçilir. Bu hadiste istidlâl sonucu haracın menfaat, damânın ise satım sözleşmesi olduğu söylenmiştir. Bazı âlimlere göre menfaatin illeti netice/eser, bazılarına aslın cinsine muhalif olan şey diğer bazılarına göre ise bir şeyin kendi cinsine muhalif olmasıdır. Konuyla ilgili illet için verilen örneklerin analizi için bkz. Mâverdi, a.g.e., C. I, s. 599-600.

²³⁰ Mâverdi, a.g.e., C. I, s. 600. Hafî kıyas için ayrıca bkz. Cüveynî, et-Telhis, C. III, s. 229; Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', s. 804, el-Mulâhâs fi'l-Cedel fi Usûli'l-Fıkh, yy, 1407, s. 79; Bâcî, el-İhkâm, s. 550, Kitâbu'l-minhâc fi tertîbi'l-hicâc, (thk. Abdülmecid Türkî, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Paris, 1987), s. 26-27; Kelvezânî, et-Temhîd, C. I, s. 27; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 6; Zekeşî, Bahru'l-Muhîd, C. V, s. 36.

²³¹ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 230.

²³² Basrî, el-Mu'temed, C. II, 776; Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 229; Şîrâzî, a.g.e., s. 78; Kelvezânî, a.g.e., C. I, s. 26; Gazâlî, Şifâü'l-Galîl, s. 27; Amidî, a.g.e., C. III, s. 254.

edileceği asıl, başka bir asla zıt olmayacak şekilde bulunduğundan bu kıyas türü *mana kıyasıdır*.²³³

Bâkılânî gibi “*Her müçtehit musibtir.*” görüşünü benimseyen usûl bilginlerine göre kıyas için illet, nass veya icmâyla sabit olduğu takdirde illete tutunmak kesin bilgi gerektirir. Bu bakımdan Bâkılânî, söz konusu meselenin içtihadî bir konu olmaktan çıkacağını savunmaktadır. Buradan yola çıkarak Bâkılânî, illeti tespit etme yönteminin kesin bilgi gerektirecek şekilde olmayacağını ileri sürer. Ona göre müçtehidin galip zanla tayin ettiği her illet ve bu illete dayanarak ulaştığı her hüküm Allah’ın hükmünün tecelli ettiği hükümdür. Bu yüzden illet zannî olsa da kesin bir şekilde amel etmeyi gerektirdiğine göre kıyası *celî, hafî ve vâzih* olarak kısımlara ayırmanın bir mantığı yoktur.²³⁴

Mâlikî usûlcü Bâcî, kıyasın *celî* ve *hafî* olarak taksimata tabi tutulmasını geçerli görmüştür. Ona göre “*Her müçtehit müsibtir.*” görüşü kabul edilse bile illetlerin istinbât edilmesi bir çabayı gerektirir. Bu yüzden müçtehit önce vasıflardan bazılarını iptal eder, akabinde sahih olanları diğerlerinden ayırır ve hükmü kendine çeken diğer çeldirici asılların vasıflarından illeti elverişli bir konuma getirerek fer‘i asla ilhak eder. Yapılan bu faaliyetler, belli bir bilgi birikimini gerektirdiği gibi aynı zamanda fer‘ için en uygun illeti bulmaya dönük faaliyetlerdir.²³⁵

5. 5. İletinin ve Benzerliğin Fer‘de Gerçekleşme Derecesi Bakımından

Kıyas, fer‘ ile aslı bir araya getirme (cami‘) açısından incelendiğinde asıl ile fer‘ arasındaki birleştirici vasıf;

1. Asıl ile fer‘in iştiraki aykırılığa mahal vermeyecek derecede olduğu için buna *la farık kıyas veya fi ma‘na’l-asl kıyas*,

2. Asıl ile fer‘ arasında iştirak, illetin kendisiyle sağlandığı için buna *illet kıyası*,

²³³ Basrî, a.g.e., C. II, s. 843; Şîrâzî, el-Mulâhâs, s. 76; Bâcî, el-İhkâm, s. 550, el-Minhâc, s. 26-27; Gazâlî, a.g.e., s. 27-28.

²³⁴ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 230; Bâcî, a.g.e., s. 551.

²³⁵ Bâcî, a.g.e., s. 551. Mesela Hz. Peygamber’in kurban etlerinin stoklanması yasaklamasındaki illet oldukça açıktır ve bu illeti anlamak için herhangi bir akıl yürütme gereksinimi yoktur. Ancak, şarap yasağındaki illet daha kapalıdır ve bu sebebin müçtehid tarafından incelenmesi ve anlaşılması gerekmektedir. Bu nedenle, sahih illetler kıyas yapana bağlı olsa da bazıları geçerli olabilirken diğerleri geçersiz olabilir. Ayrıca, müçtehidin kanaatine göre belirlenen müstenbât illetler değişebilir, ancak mansûs illetler için aynı durum söz konusu değildir.

3. Asıl ve fer‘ arasındaki iştirak illete delalet eden bir şeyle olduğu için buna *delalet kıyası* denilir.²³⁶

İlletin mahiyeti ve tespit etme yolu dikkate alınarak Cessâs gibi usûl âlimleri kıyası, *mansûs ve müstenbât* yönünden ele almışlardır.²³⁷ Birincisine Hz. Ömer’in Sevâd arazilerini taksiminde verdiği hükmün gerekçelendirmesi, ikincisine ribanın (faiz) illeti örnek olarak verilebilir.²³⁸

Buna göre birleştirici vasfın dikkate alınmasıyla kıyas;

1. İlet kıyası, 2. Delalet kıyası, 3. Fî mâ‘ na’l-asıl kıyası ve 4. Şebeh kıyası olmak üzere dört çeşit olarak zikredilebilir.²³⁹

5. 5. 1. İlet Kıyası

İlet kıyası; *asıldan istinbat edilen illetten dolayı aslın hükmünün fer‘e verilmesi* şeklinde tanımlanmaktadır.²⁴⁰ Kıyası kabul edenlerin ittifakla kabul ettiği kıyas türüdür. İlet kıyasında illet, hükmü gerektirdiğinden söz konusu illetin hükme aykırı olması düşünülmez.

Bu kıyas türü, *müessir* bir illetle fer‘in, asla dayandırma veya irca edilmesidir. şeklinde yapıldığı gibi aynı şekilde hükme doğrudan münasip ve onu sevk eden (*muhil, muşîr*) bir manayla oluşturulabilir. Mesela “فَدَخَلْتُ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَّةً فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ” (Sizden önce ki milletlerin başından nice olaylar gelip geçmiştir. Yeryüzünde gezin dolaşın da yalanlayanların sonunun nasıl olduğunu bir görün.) ayeti kerimesinde **asl**: Yalanlayanlar, **fer‘**: Muhatap (biz), **aslın hükmü**: Helâk (yok olma) ve **birleştirici vasıf (illet)**: Yalanlamadır.²⁴² Yani ayette, yalanlayanların başına neler gelmişse siz de yalanlarsanız başınıza neler görecektir sonucunu çıkarın demek olmaktadır.

Gazâlî, büyük terim olduğunda fakihlerin *illet kıyası*, mantıkçıların buna *burhanü’l-limmi* dediklerini ifade etmektedir. Mantıkçıların buna *burhanü’l-limmi* demelerinin

²³⁶ Tilmisânî, Miftahu’l-Usûl, s. 729.

²³⁷ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 99.

²³⁸ “كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ” (O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet hâline gelmesin diye. Haşr, 59/7). Bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 99, 156, 160.

²³⁹ İbnü’n-Neccâr, Şerhu’l-Kevkebi’l-Münîr, C. IV, s. 207-208.

²⁴⁰ Cüveynî, el-Varakât, s. 131, el-Burhân, C. II, s. 860, 867, et-Telhîs, C. III, s. 235.

²⁴¹ Âli İmrân, 3/137.

²⁴² Cüveynî, el-Varakât, s. 131-133, el-Burhân, C. II, s. 860, 867; Kelvezânî, et-Temhîd, C. I, s. 25; İbn Kudâme, Ravza’tü’n-Nâzir, C. II, s. 191.

sebebi “*bu şey necistir çünkü namaz kendisiyle sahih olmaz*”, ifadesinde olduğu gibi “*ne için*” sorusunun cevabının artık bulunmuş olmasıdır.²⁴³

Aslın hükmünün fer‘de gerçekleşme durumu bakımından illet zikredildiği için illet kıyası; *evlâ, musavî ve ednâ* olmak üzere kıyasın üç türünü içermektedir.²⁴⁴

5. 5. 2. Delalet Kıyası

Amaca doğrudan götürdüğü için usûl bilginleri, çoğunlukla delalet kıyasına yönelmişlerdir. Çünkü illet kıyasında, münâsebe şekillerini beyân etmeye yönelik talepler sonucunda iç içe geçmiş çözümlere girişmek ve nakz gibi itirazlarla karşılaşmak kaçınılmaz hale gelmektedir. Delalet kıyasında fer‘i asla bağlayan illetin bizzat kendisi değil, illete delalet eden mana olduğundan Hanefîler bu kıyas türünü kabul etmezler fakat delalet kapsamında değerlendirirler.²⁴⁷ Dolayısıyla delalet kıyasında illet, hükmü mucip değil hükme delalet edicidir.

Delalet kıyası, mana kıyası ile şebek kıyası sınırları içerisinde esnek bir yapıya sahip olan bir kıyas türüdür. Bu kıyas türü, bir manayı çağrıştırmaya bağlı olarak mana veya şebek kıyaslarından birine ilhak edilir. Bu bakımdan delalet kıyası mana ve şebek kıyaslarından bağımsız düşünülemez.²⁴⁸

Delalet kıyası ile illet kıyası arasındaki fark şöyle açıklanabilir. Kıyas, ya asıl ve fer‘ arasında ortak bir vasıfla gerçekleşir, bu illet kıyasıdır. Ya da fer‘ ile asıl arasında illet bulunmaz fakat illetin olduğuna dair bir emâre vardır, bu delalet kıyasıdır. Delalet kıyasında tespit edilen mana, hükümlerin ispat yöntemlerinden biri olduğu gibi aynı zamanda illete de delalet etmektedir. Bu durum, şer‘i hükümlerle aklî hükümlerde de aynıdır.²⁴⁹

Şîrâzî, Bâcî, Kelvezânî ve İbn Akîl gibi usûl bilginleri, delalet kıyasını mananın açık olması bakımından;

1. Hükmün tahsis edilen bir manaya delalet etmesi. Bu en açık anlamlısıdır.
2. Bazı yönlerden birbirine benzeyen iki şeyden birinin diğeriyle istidlâl edilmesi,

²⁴³ Gazâlî, *Mi’yâru’l-‘ilm fi fenni’l-mantık*, Daru’l-Endelüs, Beyrut, ts, s. 49; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, C. V, s. 49.

²⁴⁴ Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 880; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 49

²⁴⁷ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s. 806; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 49.

²⁴⁸ Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 880.

²⁴⁹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, s. 806; Amidî, *el-İhkâm*, C. IV, s. 7.

3. Özel bir ismin başka bir özel isme kıyas edilmesi,

4. Şebeh kıyası olmak üzere dört kısma ayırmaktadırlar.

İlk üç durum, illet bakımından fer' ile aslın bir olduğunu göstermektedir.²⁵⁰

Cüveynî ise hüküm üzerine bina edilen bu tür ilhakların mana çağrıştırmasına bağlı olarak ya mana ya da şebeh olarak addedileceği görüşünü taşımaktadır. Buna göre usûlcülere göre birleştirici vasfın hüküm olduğu önermelerde yani ahkâmın birbirine ilhakında hüküm, delalet yoluyla, Cüveynî'ye göre ise illet ve şebeh kıyasında olduğu gibi hüküm, iktizâ yoluyla istinbât olunur.²⁵¹

5. 5. 3. Fî Ma'na'l-Asl Kıyası

Kadın kölenin erkek köleye ilhak edilmesinde olduğu gibi *birleştirici vasıf (illet) sarih bir şekilde ifade edilmeyip, hükmü araştırılan mesele ile hükmü nasta yer alan mesele arasında mana açısından fark bulunmadığı (nefyü'l-farık) belirtilerek nassın hükmünün fer'i meseleye taşınmasına fî ma'na'l asl kıyası* denilir.²⁵²

Bu tür kıyasta asıl ve fer' arasındaki aykırılıklar ilga edilmiştir.²⁵³ Bu bakımdan bu kıyas türü *celî kıyası* çağrıştırabilir. Fakat celî kıyas ile bu kıyas türü arasında fark bulunmaktadır. Çünkü celî kıyasta ya nefyü'l-farık kesinlikle bulunmaktadır ya da aralarındaki fark yok denecek kadar zayıftır. Hâlbuki fî ma'na'l-asl kıyası, celî kıyastan daha kapsamlıdır. Fî ma'na'l-asl kıyasta, nefyü'l farıkın etkisi illete itiraz olmadan kesinleşmiştir. Ancak illete itiraz olduğunda farıkın olmaması bazen kesin bazen zannî olur.²⁵⁴

Fî ma'na'l-asl kıyasında asıl ile fer' i bir araya getirecek birleştirici vasıf açıkça belirtilmediği ve illete ihtiyaç duymadan asıl lafız itibariyle fer' i kapsadığından bazı usûl âlimleri buna kıyas dememişlerdir. Hanefî usûl âlimleri bunu istidlal kapsamında değerlendirmişlerdir. Buna karşılık fî ma'na'l-asl, kıyas türü olarak gören İbn Fûrek ve

²⁵⁰ Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma's. 811; Bâcî, el-İhkâm, s. 552; Kelvezânî, et-Temhîd, C. I, s. 27; İbn Akîl, el-Vâzih, C. II, s. 48.

²⁵¹ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 860-861; Ebyârî, et-Tahkîk, C. III, s. 266.

²⁵² Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 597, 598; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 7; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 188-189. Kıyası kabul etmeyenler, hükmün illetinin aynısının fer'de cereyân etmesi halinde buna kıyas demeyip fî mana'l-asl demişlerdir. Dolayısıyla kıyası reddedenlerin sadece kıyasın zannî kısmını reddettikleri söylenebilir. Bkz. Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 601; İbn Kudâme, a.g.e., C. II, s. 211.

²⁵³ Tilmisânî, Miftahu'l-Usûl, s. 729.

²⁵⁴ Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 150; Cuhenî, el-Kıyas İnde'l-İmam Şafî, C. I, s. 357.

Sem‘anî gibi usûl âlimlerine göre kıyası oluşturan unsurların bu kıyas türünde de söz konusu olduğunu belirterek kıyas türleri içerisinde değerlendirmişlerdir.²⁵⁵

Kıyas mı istidlâl mi olduğu tartışmalı olan bu kıyas türüne Cüveynî, kıyastır derken Gazâlî, *fî ma‘na‘l-aslı*, istidlâl olarak değerlendirmiştir.²⁵⁶ Cüveynî, başka bir yerde bunu detaylandırmıştır. Ona göre eğer asıldaki lafız, fer‘in hükmünü çağrıştırıyorsa buna kıyas denilmez. Mesela “*kim sahip olduğu köledeki ortaklık hakkını özgürleştirirse (itk) kalan kısmı onun üzerinden değerlendirilir.*” Bu erkek köle için sağlanmıştır. Hâlbuki kölelik cariyelik (kadın köle) için de kullanılan bir kavramdır. Bu sebeple bu kıyas değildir. Eğer asıldaki lafız, fer‘i çağrıştırmazsa kıyastır. Nitekim İmam Şafiî, köpeğin terini salyasıyla kıyas ederek toprakla temizlenmesine hükmetmiştir.²⁵⁷

Gazâlî’nin *fî ma‘na‘l-asıl* için verdiği örneklerden anlaşıldığı kadarıyla *fî ma‘na‘l-asıl*, hükmün illeti belirsiz veya hüküm muâlel olmadığında, asıl ve fer‘ arasında açık bir benzerlik (sarih) olduğunda, hükmün illetinin açıklanmaya ihtiyaç duyulmadığında söz konusu olabilir.²⁵⁸

Fî ma‘ana‘l-asıl kıyasında asıl ve fer‘in mahalleri araştırılıp aralarında uzunluk ve kısalık gibi sıfat veya erkeklik-kadınlık gibi cinsiyet açısından bir farklılık dışında²⁵⁹ diğer tüm mahallerde bir denklik söz konusu olduğu için illet ifade edilmeden doğrudan fer‘in asla ilhakı söz konusudur. Bize göre Cüveynî gibi usûl âlimlerinin *fî ma‘ana‘l-asıl* kıyas görmesinin sebebi müçtehidin nezdinde illetin zimni bir şekilde yer aldığını düşünmesinden dolayıdır. Hanefî usûl âlimleri ile Gazâlî’nin istidlâl demesinin nedeni ise bir kıyas işleminin olması için unsurlarının tam olması ve bunların sarih bir şekilde açıklanması gerektiği fikri dolayısıyladır. Biz *fî ma‘ana‘l-asıl*da illet belirgin bir şekilde ifade edilmediği için istidlâl olduğu görüşünü paylaşıyoruz. Zira kıyas işlemi illet üzerine inşa edilir. Fî ma‘ana‘l-asıl da fer‘ ve asıl arasında bir denklik olmakla birlikte hüküm aralarındaki illet birliğinden çıkarılamamakta aksine fer‘ ve asıl arasında bir farkın olmadığı düşüncesinden hareketle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla iki mahal arasında (fer‘

²⁵⁵ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 878; Sem‘anî, Kavâti‘u‘l-Edille, C. IV, s. 150; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 601; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 7; İbn Kudâme, Ravza‘tü‘n-Nâzir‘tü‘n-nazîr, C. II, s. 188-189; Zerkeşî, Bahru‘l-Muhît, C. V, s. 50.

²⁵⁶ Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 879; Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 597; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 50.

²⁵⁷ Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 879; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 50.

²⁵⁸ Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 598 vd.; Duman, Şafiî’nin Kıyas Anlayışı, s. 28.

²⁵⁹ Ki; bu farklılığın hükme etkisi bulunmamaktadır.

ve asıl) ilişkisi bir nevi lazım-melzum ilişkisi gibidir. Fakat bir şeyin başka bir şeye ilhak edilmesi illet olmadan mümkün olmadığı ve illet zimnen fî ma'na'l-asıl'da bulunduğu varsayıldığından fî ma'na'l-asıl, kıyas türleri içerisinde değerlendirilebilir. Zira mahalleri araştıran müctehid bununla aslında fer' ve aslın denk olduğunu ortaya koymak ve onları hüküm yönünden birbirine ilhak etmek için yapmaktadır. Dolayısıyla illet açıkça belirtilmediği halde gerçekte zimnen de olsa fer'i asla ilhak edecek bir illet bulunmaktadır.

5. 5. 4. Şebeh Kıyası

Şebeh kıyası, illetin mahiyeti dikkate alınarak yapılan kıyas türlerinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Gazâlî, fakihlerin kullandıkları kıyasların büyük bölümünün şebeh kıyastan oluştuğunu ifade etmektedir.²⁶⁰ Bu bakımdan usûl bilginleri, şebeh kıyasın anlaşılması için çok büyük gayret göstermişlerdir.²⁶¹

Usûl bilginleri şebeh kıyasını farklı bir şekilde tanımlamışlardır. Bakıllânî, Cüveynî, Gazâlî ve Râzî gibi usûl bilginleri şebeh kıyası, illetin münasip olup olmadığına muttali olunmayan veya münasip olmamakla beraber ilgili vasıf üzerinde münasip olduğu varsayılarak asıl ve fer' in bir araya getirildiği kıyas türü olarak tanımlamışlardır.²⁶²

²⁶⁰ Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 644.

²⁶¹ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 230.

²⁶² Şebeh kıyası için yapılan tanımlar için bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 825, 833; Gazâlî, el-Menhûl, s. 378; a.g.e., C. III, s. 642; Ebyerî, et-Tahkîk, C. III, s. 250; Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî (ö. 771/1370), Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkh, (tlk. Abdulmun'im Halil İbrahim), (1. Baskı), Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, C. II, s. 286; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834), İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki 'ilmi'lusûl, (thk. Ebu Hafis Sami b. 'Azi el-Eşerî), I-II, Daru'l-Fadîle, Riyad, 2000, C. II, s. 909. Mutekellim usûl bilginlerinin şebeh kıyasıyla ilgili tanımlarına bakıldığında tanımlarının şu iki durumla birleştikleri söylenebilir: 1. Şebeh, tard ve münasipten ayrı bir yerde bulunmaktadır. Çünkü tardda hükmün sübutu ve nefyi eşit düzeyde olmasına rağmen şebehte hükmün sübutu nefyine oranla tercih edilebilecek durumdadır. Şebeh kıyasında hükümde mana açıklanmaksızın iki asla eşit düzeyde benzerlik göstermesi halinde fer'in asla yakınlaştırılması söz konusu olmaktadır. Bkz. Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 233. 2. Şebeh hükme bizzat münasip olmamakla beraber münasip olmayı çağrıştırmaktadır. Bu çağrışım, münasip olmayı gerektirmediği halde Şâri' buna iltifat etmiş veya yakın cinsin hükmün yakın cinsine itibar etmiştir. Gazâlî'ye göre birleştirici vasıf, müessir ve münasip olduğunda bu illet için en yüksek konumdur. Bu iki menzil arasında şebeh olur ve tardın bir seviye yukarısidir. Bkz. Gazâlî, el-Mustasfa, C.III, s. 643-644. Râzî, Bâkılânî'nin şebeh kıyasıyla ilgili yaptığı tanımın değerlendirmesinde şebehin hükme münasip olmayan ancak münasip olmayı gerektirici bir vasıf olduğunu ifade etmektedir. Râzî, Bâkılânî'nin tanımını değerlendirirken şu üç hususun ön plana çıktığını söylemektedir: 1. Vasıf ya hükme bizzat münasiptir (münşir vasıf) ya da bizzat münasip değildir. Münasip olduğunda hükmü bizzat gerektiricidir. 2. Vasıf, bizzat hükme münasip olmayan ancak münasip olmayı gerektirici bir vasıftır. 3. Vasıf, hükme münasip olmadığı gibi münasip olmayı gerektirici bir durumdur.

Buna karşılık Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Mâverdî ve Sem'ânî gibi usûl âlimleri ise şebeh kıyası, fer'ın iki asıldan en çok benzeyene ilhak edilmesi (*galebetü'l-eşbâh*) olarak tanımlamışlardır.²⁶³

Şebeh kıyasını, kıyas türlerinden özel bir tür olarak isimlendiren usûl bilginleri olduğu gibi bütün kıyas türlerinde fer'ın asla ilhakının benzerlik yönüyle meydana geleceğini ileri süren bazı usûl bilginleri şebeh kıyası için *galebetü'l-eşbâh* tabirini kullanmıştır.²⁶⁴ Şebeh kıyası ile *galebetü'l-eşbâh*la yapılan kıyas arasında şöyle bir fark vardır. Şebeh kıyasta hükme münasip olmayan bir vasıf söz konusudur. *Galebetü'l-eşbâh*ta, asılların birinde münasip bir vasıf bulunduğu için fer', iki asıldan birine ilhak edilmektedir.²⁶⁵

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *galebetü'l-şüh* ile *galebetü'l-eşbâh* olmak üzere iki kavramdan söz eder. *Galebetü'l-şüh*, iki veya daha fazla aslın birinde bulunan benzerliğin diğerinden/diğerlerinden daha güçlü olmasından dolayı hükmün söz konusu benzerlikle ilişkilendirilmesinin daha öncelikli olmasıdır. *Galebetü'l-eşbah* ise fer'te elde edilen benzerliğin başka bir benzerliğe aykırı olmasıdır ki; bu iki benzerlik birbirine eşit seviyededir. Bu iki benzerlikten birinin diğerine karşı güçlü olması gizlidir.²⁶⁶ Buna göre *galebetü'l-eşbâh*ta, ya fer' bir, asıl birden fazla, ya asıl bir, fer' birden fazla ya da asıl ve fer' birer tane olup bazı yönlerden birbirinden farklıdır. Burada kuvvetli olması açısından bir şebelin başka bir şebelle eşit olması veya her birinin üstün yönünün gizli kalmış olmasından dolayı şebeler birbirleriyle muâraza halindedir.²⁶⁷

değildir. Bâkılânî birincisine münasip ikincisine şebeh üçüncüsüne tard demiştir. Bkz. Razî, el-Mahsûl, C. V, s. 201-202.

²⁶³ Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 586; Sem'ânî, Kavâti'ü'l-Edille, C. II, s. 164.

²⁶⁴ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 772-773; Nâtik-Bilhak, el-Müczi, C. III, s. 379; Kadî Ebû, Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1325; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 89; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 113.

²⁶⁵ *Galebetü'l-eşbâh*la ilgili geniş bir şekilde bkz. Kadî Abdulcebbar, el-Muğni, C. XVII, s. 353-354; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 843-844; Nâtik Bilhak, a.g.e., C. III, s. 379; Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 586; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s.266; Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 644, 664-668; Râzî, a.g.e., C. V, s. 201-203; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 370-371; İsnevî, a.g.e., C. IV, s. 113.

²⁶⁶ Basrî, a.g.e., C. II, s. 843-844.

²⁶⁷ Basrî, Şerhu'l-'Umed, C. II, s. 160. Örneğin, kirecin tartılabilmesi özelliği bakımından buğdaya benzerlik gösterirken, yenilebilir olması yönüyle ondan farklılık gösterir. Benzer şekilde, kölenin insan ve mükellef olması yönleriyle hür insana benzetilmesi mümkün olsa da, alınıp satılabilmesi özelliği dolayısıyla ondan ayrılır. Ancak pirinç ile buğday, hem yenilebilir hem de tartılabilir yönleriyle birbirine benzer nitelikler taşır. Bahsi geçen örnekler, her mesele için şebek kıyası açısından özel bir değerlendirme yapılması gerektiğini göstermektedir. Bkz. Sem'ânî, Kavâti'ü'l-Edille, C. IV, s.265-266.

Mâverdî ve Sübkî (ö. 771/1370) galebetü'l-eşbâhın şebeh kıyasın bizzat kendisi olduğu görüşündedirler.²⁶⁸ Gazâlî ve Amidî gibi bazı usûlcüler benzerlik dolayısıyla galebetü'l-eşbaha örnek verilen bazı misallerin gerçekte şebeh kıyas olmadığını ileri sürerek bunların galebetü'l-eşbahı içerdiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla Gazâlî ve Amidî, söz konusu iki kavramın birbirinden farklı olduğunu savunmuşlardır.²⁶⁹

Gazâlî, kıyasü'l-eşbah hususunda herhangi bir ihtilâfın bulunmadığını ifade ederek kıyasü'l-eşbahta, fer'ın münasip vasfı taşıyan iki asıl arasında gidip geldiğini belirtmektedir.²⁷⁰ Gazâlî'ye göre galebetü'l-eşbahta fer'i kendine çeken ve hükme dayanak olan vasıfların tümü münasiptir. Söz konusu münasip manalardan her biri illet olabilecek pozisyonda olduğu için müçtehidin ilgili manalardan birini tercih ederek fer'in hükmünün dayandığı aslı tespit etmesi söz konusudur. Dolayısıyla bir aslı diğerine tercih etmek şebeh kıyası değildir.²⁷¹ Nitekim Zerkeşî'ye göre, galebetü'l-eşbahın, şebeh kıyasa has bir isim olarak zikredilmesi gerekmez. Aksine galebetü'l-eşbahı illet kıyası içinde mütalaa etmek mümkündür. Çünkü illet, illet kıyasında tayin edilirken galebetü'l-eşbahta illetlerin birbirine tearuzu söz konusudur.²⁷²

Bize göre *galebetü'l-eşbâh*, bir kıyas türünden öte bir meseleyi farklı asıllara kıyas etme imkânının olduğu durumlarda kıyasın nasıl yapılacağını ifade eden bir kavram gibi ifade edilmiştir. Dolayısıyla galebetü'l-eşbâh, müçtehit nezdinde zannîliği ifade eden bir durum olup, nispeten kesin bilgiyi ifade eden kıyas fî ma'ne'l-aslın mukabili olabilir.²⁷³

Şebeh kıyası, hükmî ve hissi teşbih²⁷⁴ veya tahkîk ve takrîb olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Şebeh kıyasını hüccet olduğunu kabul eden usûl âlimleri, benzerliğin şekilde veya hükümde olması gerektiği hususunda ihtilâf etmişlerdir.²⁷⁵

²⁶⁸ Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 586; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 113.

²⁶⁹ Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 664-666; Amidî, el-İhkâm, C. s. III, s. 370.

²⁷⁰ Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 665; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 113.

²⁷¹ Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 668; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 371.

²⁷² Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 233.

²⁷³ Duman, Şafî'nin Kıyas Anlayışı, s. 29, 78. Dipnot.

²⁷⁴ Hissi teşbihe örnek olarak Ahmed b. Hanbel'in namazda birinci oturduğu ikinci oturuşa benzeterek birinci oturduğuna vacip olduğuna hükmetmesi verilebilir. Hükmî teşbihe ise abdestte niyetin vacip olduğuna hükmetmek için onun teyemmüme benzetilmesi örnek verilebilir. Zira teyemmüm hükmî temizliği içinde barındırır. Aynı şekilde abdest de hadesten taharettir ve hükmî temizliği ifade eder. Öyleyse teyemmümde olduğu gibi abdestte de niyet vaciptir. Bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 861.

²⁷⁵ Basrî, Şerhu'l-Ûmed, C. II, s. 161; Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 601; Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 861. Bu ihtilâflar, altı maddede toplanabilir.

Şebeh kıyası, illet kıyasına gitme imkânı olmadığı veya fer‘, iki asıldan her biriyle kıyas edilmesine rağmen bunlardan en fazla kendisine benzeyene ilhak edildiğinde söz konusu olur. Bu, aynı zamanda şebek kıyasına başvurmak için gerekli iki şarttır. Dolayısıyla şebek kıyasına başvurmanın bir zorunluluktan kaynaklandığı söylenebilir.²⁷⁶

Şebek kıyasın hüccet olup olmaması hakkında usûlcülerin kanaatlerini üç grupta toplamak mümkündür.

1. *Görüş:* Şebek illet olmaya elverişli olmadığı için kendisine kıyas bina edilemez. Hanefilerin çoğunluğu, Sayrafî (ö. 330/942), Bâkılânî, Mervezî (ö. 340/951), Ebû Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Şîrâzî ve Mâlikîlerden Kadî Abdülvehhâb (ö. 422/1031) bu görüşü benimsemişlerdir. Bu görüşteki usûl bilginlerine göre şebek olarak ifade edilen vasıf, hükme münasip olursa ittifakla geçerlidir. Ancak şebek hükme münasip değilse bu tard olur reddedilmelidir.²⁷⁷

2. *Görüş:* Şebek, illet olmaya elverişli olmadığı için şebek kıyası hüccet değildir. Ancak şebek vasıf, illetin tespit yöntemlerinden biriyle tespit edildiği takdirde üzerine bina edilen kıyas, sahih bir kıyas türü olur. İbnü'l-Hacîb ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) bu görüştedir. İbnü'l-Hacîb'e göre, şebekin hükme münâsebeti ancak munfasıl bir delille

1. Öncelikle hükümde benzerliğe itibar edilir.

2. Hem hüküm hem de şekildeki benzerliğe itibar edilir. İkisi arasında herhangi bir fark yoktur.

3. Sadece hükümdeki benzerliğe itibar edilir.

4. Sadece şekildeki benzerliğe itibar edilir.

5. Şebehe konu olan vasfın hükmü gerektiren bir vasıf olduğu zannedildiğinde itibar edilir.

6. Sadece galebetü'l-eşbâh'a itibar edilir. Bu maddelerin geniş analizleri için bkz. Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 842, a.g.e., C. II, s. 161; Şîrâzî, Lüma', s. 253; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 642, el-Menhûl, s. 378, Şifâü'l-Galîl, 303; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 203; Sübkî, Ebû'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm es-Sübkî (ö. 756/1355) ve Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî (ö. 771/1370), el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc, (1. Baskı), Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, C. III, s. 68; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. III, s. 46-49; Sübkî, Cem'u'l-cevâmi', C. II, s. 286; Mecdüddin İbn Teymiyye, Ebû'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî (ö. 652/1254), el-El-Müsevvede fi usûli'l-fıkh, Matbaatü'l-Müzenî, Kahire, ts, s. 374; Emir Padişâh, et-Teysîr, C. IV, s. 53.

²⁷⁶ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 238; Ebyârî, et-Tahkîk, C. III, s. 250; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 234.

²⁷⁷ Debûsî, et-Takvîm, s. 306; Lamişî, Usûli'l-Fıkh, s. 184; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 254; Gazâlî, Şifâü'l-Galîl, s. 310; İbn Berhân, el-Vusûl, C.II, s. 294; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 203-205; Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî, Şerhu Tenkihü'l-Fusûl fi İhtisârü'l-Mahsûl fi'l-Usûl, Darü'l-Fıkr, Beyrut, 2004, s. 394-395.

olur. Ona göre şebelin bizzat kendisi hüküm için münasip olmaya elverişli değildir. Onun tespiti *tahrîcu'l-menat gibi* illetin belirleme yöntemlerinden biriyle yapılır.²⁷⁸

Görüldüğü gibi iki görüş sahipleri de şebelin bizatihi hükme münasip olmayan bir vasıf olduğu hususunda hemfikirdiler. İkinci görüş, birinci görüşe göre şebehe bir kapı araladığı izlenimi verse de gerçekte her iki görüş sahipleri de şebeli hüccet kabul etmedikleri gibi onun nass ve icma gibi illet belirleme yollarından biriyle tespit edilen illete aykırı olmasını yerinde görmezler. Şebelin münasip olması için bir delile dayanması gerekir görüşüne gelince zaten şebeli vasıf, illetin tespit edildiği geçerli yollardan biriyle belirlendiği takdirde illetin bizzat kendisi olur.²⁷⁹

3. *Görüş*: Şebeli kıyası, amel edilmesi bakımından hüccet olup; şebeli vasıf, illet olmaya elverişli bir konumdur.²⁸⁰ Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795), Şafî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) şebeli kıyası kabul ettikleri ifade edilmektedir.²⁸¹ Başta İbn Süreyc (ö. 306/918) olmak üzere Şafî ve Mâlikî usûl âlimlerinin geneli bu görüşü benimsemiştir.²⁸²

²⁷⁸ İbnü'l-Hacîb, el- Muhtasâr [İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ, (İsfehânî'nin Beyân ü'l-Muhtasarıyla birlikte), (thk. Muhammed Hasan İsmâil), I-III, Darü'l-Kutubü'l-İlmiyye, , Beyrut, 2004, C. III, s. 432; C. III, s. 131; İbnü'l Hümâm, et-Tahrîr s. 487.

²⁷⁹ Gazâlî, el-Menhûl, s. 310; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 205.

²⁸⁰ Şebeli kıyası savunan usûlcülere göre sahabe ihramlı iken avlanma yasağını delen kişinin ceza olarak avladığı hayvanın denginin kurban edilmesine hükmetti. Ancak şebeli karşıtı usûlcülere göre avlanma yasağında olduğu gibi şebeli kıyasına örnek gösterilen uygulamalar, nastaki emirden yola çıkılarak yapıldığı için bu bir nevi *tahkîku'l-menat* mesabesindedir. Bkz. İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 297.

²⁸¹ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 236-237; Sem'ânî, Kavâtü'ü'l-Edille, C. IV, s. 253-254; Bâcî, el-İhkâm, s.552; Gazâlî, a.g.e., s. 378; İbn Berhân, el-Vusûl, s. 294; Râzî, a.g.e., C. V, s. 203; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebî'l-Münîr, C. IV, s. 190; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 234; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 912; Bedrân, Abdülkadir b. Bedrân ed-Dimeşkî, el-Madhâl İla Mezhebi'l-Ahmed b. Hanbel, (tlk. Abdülmecîd et-Türkî), (2. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981, s. 335.

²⁸² Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 236-237; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 253-254; Bâcî, a.g.e., s. 552; Râzî, a.g.e., C. V, s. 203; İbn Berhân, a.g.e., s. 294; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 912. Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen asıl ve fer'in vasıflar bakımından tamamıyla bir benzerliği gerektirmesini savunduğu dikkate alınınca onun, şebeli kıyasla amel edilmesinin caiz olmadığı kanaatini taşıdığı söylenebilir. Bkz. Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Üdde, s. 1326; Bedrân, el-Madhâl, s. 335.

5. 6. İletin Kuvvet Derecesi Bakımından Kıyas

Kıyas faaliyetinde asıla itibar edilerek illetin fer‘de varlığı daha güçlü, eşit veya daha zayıf olabilmektedir. Bu bakımdan illetin kuvvet derecesine göre kıyas; evlâ, musavî ve edna olmak üzere üçe ayrılarak ifade edilmiştir.²⁸³

5. 6. 1. Evlâ Kıyas

Fer‘deki illetin asıldaki illetten daha güçlü olduğu kıyas türüne evlâ kıyas denilir.²⁸⁴ “فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ”²⁸⁵ (onlara öf demeyin) ayetinde anne ve babaya öf deme yasaklanmıştır. İlet, öf lafzından anlaşıldığı gibi eziyet vermedir. Eziyet verme, dövme ve sövme eylemlerinde asılda bulunan manaya göre daha güçlüdür.²⁸⁶ Buna göre; **asıl**: öf demek, **fer‘**: dövme veya sövme, **asılın hükmü**: nehy (haram), **birleştirici (cami’)** illet: Eziyet vermek şeklinde belirtilebilir.

5. 6. 2. Müsâvî Kıyas

Fer‘deki illetin asıldaki illetle eşit olduğu kıyas türüne müsâvî kıyas denilir.²⁸⁷ “إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا”²⁸⁸ (Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını dolduraya ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılgın bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir) ayetinde yetim malının zulümle yenilmesi haram kılınmıştır. Yetim malının yakılması zulümdür ve nasta vaki olan eylemle eşit seviyededir. Hükmün illeti burada yetimin malına tecavüz ve onu yok etmektir. Yetim malının yakılmasının hükmü haksız yere yenilmesiyle aynıdır. Zikredilen meselede **asıl**: Yetim malına tecavüz, **fer‘**: Yetim malının yakılması, **hüküm**: haram, **illet**: Yetim malına tecavüz ettiğinden dolayı ona eziyet vermektir. Fer‘ ile asıl arasında benzerlik hususunda ayırıcı bir vasıf (farık) olmadığı gibi şayet dişilik-erkeklik gibi ayırıcı vasıf bulunursa da bu vasfın hükümde tesiri bulunmamaktadır. Bu bakımdan bazı

²⁸³ Vehbe ez-Zühaylî, Usûlu’l-Fıkhî’l-İslamî, I-II, Daru’l-Fıkr, Dimeşk, 1986, C. I, s. 702; Mutevellâ (Komisyon=Vizâretü’l-Evkâf ve Şuûni’l-İslamiyye), el-Mevsû’atü’l-Fıkhîyye, (2. Baskı), Vizâretü’l-Evkâf ve Şuûni’l-İslamiyye, I- XXXXV, Kuveyt, 1968, s. 253.

²⁸⁴ Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 6; Zühaylî, a.g.e., C. I, s. 702; Fahrettin Atar, Fıkh Usûlü, (13. Baskı), İFAV, İstanbul, 2018, s. 70.

²⁸⁵ İsrâ, 17/23

²⁸⁶ Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s. 759; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 6; Mutevellâ, Mesâdirü’t-Teşriî, s. 254.

²⁸⁷ Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 6; Zühaylî, a.g.e., C. I, s. 702; Mutevellâ, a.g.e., s. 254. Kadın kölenin erkek köleye ilhak edilmesi örnek olarak verilebilir.

²⁸⁸ Nisâ, 4/10.

usûlcülerce fer‘ ve asıl arasında denkliğin var olması illetten ziyade şer‘in kaynaklarından çıkarılan külli kaidelerle bilindiği dile getirilmiştir. Evlâ ve müsavi kıyasın dışındaki kıyaslar, zannî bilgi içermektedir.²⁸⁹

5. 6. 3. Ednâ Kıyas

Fer‘de illet olan vasfın asılda illet olan vasıftan açıklık bakımından daha az olduğu kıyas türüne ednâ kıyas denir. Ednâ kıyasta illetin fer‘de gerçekleşme durumu asla göre zayıf olduğu gibi çok açık da değildir.²⁹⁰

Kıyasın *evlâ ve müsâvî* olan kısımlarının kıyas olup olmadığı hususunda ihtilâf vardır. Hanefî usûl âlimleri göre evla ve müsâvî kıyasları gerçekte kıyas görmeyip, nassın delaleti, Bâkılânî, Cüveynî ve Gazâlî gibi usûl âlimleri ise evlâ ve müsâvî kıyasları fahve‘l-hitap olarak ifade etmektedirler. Ebü‘l-Hüseyin el-Basrî, Şîrâzî ve Sem‘anî gibi usûl âlimlerine göre bu iki kıyas türü birer kıyastır. Kıyası kabul edenler açısından *ednâ kıyasın*, kıyas olduğu hususunda bir ihtilâf bulunmamaktadır.²⁹¹

5. 7. Bilgi Değeri Bakımından Kıyas

Genel olarak kıyas için *ekberü‘r-re‘y*, *galibi‘r-re‘y* ve *zannü‘l-galib* tabirlerini kullanılmaktadır. Bu bağlamda kıyas kesin bilgi ifade etmeyip Allah‘ın hükmünün tespit edilmesi hususunda bir kanaat ifade etmekten ibarettir.²⁹²

Kıyas, bilgi değeri bakımından haber-i vâhîde benzemektedir. Haber ile illet arasında fark olmadığını ifade eden Debûsî, *illet olan vasfı habere, ta‘lîli* ise *rivayete* benzetir. Ona göre rivayet hatalı olabileceği gibi illet de hatalı olabilir. Ancak bu durum haber-i vâhid veya illetin aslını inkâr etmeyi gerektirmez. Zira kıyas da haber-i vâhid gibi kesin delillerle sabittir. Buna göre illet olan vasf Allah‘ın indinde tektir ve kesin bilgi ifade eder. Ancak insanlar arasında dönüp dolaşması esnasında farklı görüşlere yol açtığı için illetler, kesin bilgi ifade etmezler.²⁹³

²⁸⁹ İbn Kûdâme, Ravdatü‘n-Nazîr, C. II, s. 188-189.

²⁹⁰ Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 6; Zühaylî, Usûlu‘l-Fıkhî‘l-İslamî, C. I, s. 702; Mutevellâ, Mesâdirü‘t-Teşrîf, s. 255.

²⁹¹ Amidî, a.g.e., C. IV, s. 6.

²⁹² Debûsî, et-Takvîm, s. 269.

²⁹³ Debûsî, a.g.e., s. 269, 273; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 142; Buhârî, Keşfü‘l-Esrâr, C. III, s. 290.

Hanefî usûl bilginleri, hâdiselerin hükümlerine kıyas yoluyla ulaşılması halinde bilgi açısından bunun zannî galibi ifade edeceğini belirtmişlerdir. Onlara göre kıyas sonucu elde edilen bilgi değeri bakımından zann ifade etse de amel gerektirir.²⁹⁴

Cessâs'a göre kıyas nass ve icmâya aykırı olamaz. Zira nass ve icmâ zorunlu bilgi gerektirirken kıyas kesin bilgi ortaya koymaz.²⁹⁵ Debûsî, hüccet adını verdiği bilgi türlerini aklî ve şer'î olarak sınıflandırmaktadır. Şer'î ve aklî bilgiyi kesin bilgi gerektiren ve bilinmesi imkân dâhilinde olan bilgi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Şer'î bilgide kesin bilgi gerektiren muhkem kitab, mütevâtir sünnet ve icmâ, zannî bilgi gerektiren (amel gerektiren/tuma'nine) müevvel ayet, haber-i vâhid ve kıyastır.²⁹⁶

Mütekellim mesleği üzerine eser telif eden usûl bilginleri, kıyasın hükümlere emâre kılındığını öne sürerler. Emâre zannî bilgiye özgü olduğu için kıyas zannî bilgi gerektiren bir tabiata sahiptir. Fakat amel etme bakımından kıyasın hüccet olması bilgi değeri bakımından icmâya dayandığından kıyasla amel etmeyi gerektirir.²⁹⁷ Bununla birlikte Gazâlî, usûlüne uygun bir şekilde yapılan bir kıyas işleminin sonuncunda kat'î bir hüküm elde edilmiş olacağını ifade eder.²⁹⁸

Ancak Eş'arî usûlcü Bâkılânî, kıyasın galib zan bile gerektirmediğini ifade etmektedir. Zira ona göre kıyasın içerisinde hâsıl olan zannî galib, *âdetullah* gereğidir. Bu bakımdan kıyası türleri bakımından celî kıyas, hafî kıyas ve vâzıh kıyas kavramlarıyla sınıflandırılmasını da yersiz görmektedir.²⁹⁹

Şafiî usûlcülerinden Mâverdî, Şîrâzî ve Sem'ânî, kıyasla elde edilen hükümler arasında bir ayırım yaparak illet kıyasının bir türü olan *celî kıyası* yalnızca bir manaya ihtimali olan bir kıyas türü olarak görmektedirler. Buna göre kıyasla elde edilen bilginin

²⁹⁴ Pezdevî, Ma'rifetü'l-Hucec, s. 161; Lâmişî, Usûli'l-Fıkıh, s. 182; Vezîr, Ahmed b. Muhammed b. Ali el- Vezîr, el- Musaffâ fi- Usûli'l- Fıkıh, Dâru'l- Fikri'l- Muâsir, Beyrut 1996, s. 147.

²⁹⁵ Cessâs, el-Fusûl, s. 71, 91, 106.

²⁹⁶ Debûsî, et-Takvîm, s. 18, 19, 168.

²⁹⁷ Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 289; Basrî, el-Mu'temed, C. I, s. 11-12; Nâtık Bilhak, el-Müczi, C. III, s. 216-217; Cüveynî, el-Burhân, C. I, 85, C. II, s. 760-762, 773, et-Telhîs, C. I, s. 107, C. III, s. 165; Gazâlî, el-Mustesfâ, C. III, s. 565, el- Menhûl, s. 222, 334; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Üdde, C. I, s. 83, C. IV, 1314; Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 372.

²⁹⁸ Gazâlî, el-Mustesfâ, C. III, s. 565, a.g.e., s. 222, 334.

²⁹⁹ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 230-231.

değeri hem kat'ilik hem de zannîlik niteliğine sahip olabilir.³⁰⁰ Nitekim Mâverdî ve Şîrâzî, celî kıyasa aykırı verilmiş başka bir kıyas sonuncunun tıpkı nass ve icmâya aykırı verilmiş bir hüküm gibi olacağını ileri sürmektedirler. Şîrâzî ve Mâverdî gibi usûl bilginleri, birden fazla manaya muhtemel olduğundan hafî kıyasa aykırı yargısal bir hüküm verildiğinde söz konusu kararın bozulmayacağını ifade etmektedirler.³⁰¹

Verilen bilgilere göre kıyasın kat'ilik ve zannîlik kriterlerini belirlemek için şunlar söylenebilir;

1. Aslın hükmünün nass veya icmâdan alınmış olması,
2. İletin nass, îmâ ve tenbîh gibi yollarla veya istinbât yoluyla tespit edilmesi,
3. İletin fer' de kesin veya zannî olarak mevcut olduğunun belirlenmesi.³⁰²

Bu ihtimaller zikredilen kıyas türleriyle birlikte düşünüldüğünde kıyasın bilgi değeri bakımından sınıflandırılmasında şöyle bir taksim söz konusu olur:

1. İlet/mana kıyasının bir türü olan celî kıyas, yalnızca bir manaya ihtimali olan bir kıyas türü olduğu için bilgi değeri bakımından kesinlik ifade eder.³⁰³ İlet/mana kıyasının diğer bir türü olan hafî kıyas birden fazla manaya ihtimali olduğu için bilgi değeri bakımından zan ifade eder.³⁰⁴
2. Genel olarak şebeh kıyasını hüccet kabul eden usûl bilginleri bilgi değeri bakımından şebeh kıyasın zann ifade ettiğini dile getirmektedirler. Ancak Mâverdî, şebeh kıyası tahkîk türünün celî kıyasa mükabil olduğunu savunarak bilgi değeri bakımından kat'iyet, takrîb kısmının ise zannîyet ifade ettiğini belirtmektedir.³⁰⁵

³⁰⁰ Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 586; Şîrâzî, Şerhu'l-Lum'a, s. 804-806, Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 151.

³⁰¹ Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 596; Şîrâzî, a.g.e., s. 804-806; Nemle, Zevi'l-Besâir, C. VII, s. 168.

³⁰² Sübkî, İbhâc, C. III, s. 24-25; Duman, Şafî'nin Kıyas Anlayışı, s. 31.

³⁰³ Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 587; Şîrâzî, Lüma', s. 250, a.g.e., s. 804-806

³⁰⁴ Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 596; Şîrâzî, a.g.e., s. 250.

³⁰⁵ Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 601, 604.

6. KIYASIN RÜKÜNLERİ

Usûlcülerin ıstılahında rükün; bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu ve o şeyin özünden bir parça teşkil eden cüzlerdir.³⁰⁶ Kıyasın icra edilmesi veya şekli yapısı için gerekli olan unsurlar onun rükünlerini oluşturur.³⁰⁷

Kıyasın rüknü deyince bir kıyas işleminde kıyasın üzerine bina edildiği asıl, fer‘, aslın hükmü ve illet anlaşılır. Kıyas işleminde bir neticenin çıkabilmesi için kıyası oluşturan asıl (mekîsü'l-aleyh), fer‘ (mekîs), aslın hükmü (kendisiyle kıyas olarak hükmedilen) ve illetin (mekîs ile mekîsü'l-aleyhi bir araya getiren birleştirici/cami‘ vasıf) olması gerekir. Fer‘in hükmü ise kıyas işleminin semeresi olup onun rükünlerinden değildir. Bu yüzden fer‘in hükmü devri gerektireceği gerekçesiyle kıyasın rüknü olarak kabul edilmemiştir.³⁰⁸

³⁰⁶ Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî e-Şâfî, Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavdih limetnî'l-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkhî, Tahk: Zekerıyya Amirât, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (1. Baskı), Beyrut 1996, C. II, s. 273; Zühaylî, Vehbe, el-Veciz Fi Usûli'l-Fıkh, Daru'l-Fikir, (1. Baskı), Şam 1997, s. 138.

³⁰⁷ Sözlükte fail-fiil, cisim-araz ve mevsuf-sıfat ilişkisinde olduğu gibi köşe, kuytu, temel, asıl, ana sütun, bir bütünün ayrılmaz parçası, temel bileşenler, elemanlar, büyük iş, bir şeyin güçlü yönü, kendisine dayanılan şeye ve bir şeyin varlığını sağlayan şey/şeyler, anlamlarına gelen rükün sözcüğü, usûlde bir şeyin varlığından söz edilebilmesini sağlayan unsurlar veya bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan unsur ile hariçte bir şeyi vücuda getiren şey anlamlarına gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, C. XIII, s. 185-186; Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehş Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî (ö. 770/1368-69), el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerḥi'l-kebîr li'r-Râfi'î, thk. Abdulazîm Şenâvî, Dare'l-Maarif, 2. Baskı, Kahire, 1977, s. 237; Cevherî, Sıhhâh, C. V, s. 2126; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 174; Abdülaziz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 344; Cürçânî, Ta'rifât, s. 97; Ali(büyük) Haydar Efendi (1837-1903), Usûl-i Fıkh Dersleri, (nşr. K. Çevik ve K. Meral), (2. Baskı), Meral Yayınları, İstanbul, 1966, s. 376; Şinkâfî, el-Vasfu'l-münâsib, s. 36; Heysem Hilal, Mu'cemü'l-Mustalahü'l-Usûl, s. 157; Serdar Mutçalı, rkn md., Arapça- Türkçe Sözlük (el-Mu'cemü'l-Arabi'l-Hadis), Dağarcık, İstanbul, 2019, s. 377; Sava Paşa, İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd, 1892 tarihli Fransızca aslından Türkçe'ye tercüme eden, Baha Arıkan, I-II, Yeni Matbaa, Ankara, 1955, C. II, s. 199, s. 212; Şa'bân, İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh), s. 138. Usûl eserlerinin tedvin edildiği dönemde kıyasın tanımı ve şartlarından bahsedilmekle beraber kıyasın rükünleri diye müstakil bir başlığa rastlanılmamaktadır. Yapılan kıyas tariflerinde rükünleri olarak asıl, fer‘, hüküm ve illet yer almaktadır. Bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 99; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 772-773. Cüveynî *el-Varâkat* adlı eserinde rükün lafzını zikretmeden doğrudan kıyasın dayandığı asıl, fer‘, illet ve hükmü zikrederek bunların şartlarını saymış, çağdaşı Sem'anî, kıyasın rükünlerini asıl, fer‘, illet ve hüküm olarak ifade etmiştir. Gazâlî, sistematik bir şekilde bu dört rükünü zikretmiştir. Bkz. Cüveynî, *el-Varâkat*, s. 45, Şerhu'l-Varâkat, s. 335; Sem'anî, Kavâti'u'l-Edilleu'l-Edille, C. IV, s. 169; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, C. III, s. 617, 670, Şifaü'l-Galîl, s. 20.

³⁰⁸ Kadî EbûYa'lâ, el-Üdde, C. I, s. 175; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 225; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 237, 241; Sübkî, el-İbhâc, III, 37; Şevkânî, İrşâdü'l-fuhûl, 304; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 345; İbn Kudâme, Ravzatü'n-nâzır, C. II, s. 248; Ükberî, Şerhu Risâle, s. 69; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 74; Şevkânî, İrşâdü'l-Fuhûl, C. II, s. 862; Molla Fenârî, Fuşûlü'l-bedâyi' fi Usûli's-Şerâi', (C. II, s. 335; Tilimsânî, Miftahu'l-Usûl, s. 654; Abdulvahhâb Hallâf, İlmu'l-Usûli'l-Fıkh, Mektebetü'd-da'Ve, Kahire, 1942, s. 207; Ebû Nur Züheyr, Usûlü'l-fıkh, C. IV, s. 48; Mehmesânî, Felsefetü't-Taşrii'l-

Gerek fukahâ gerekse de mütekellim mesleği üzerine eser telif eden usûlcülere göre kıyasın en önemli rûknünü illet oluşturmaktadır. Zira asıl ile fer' de iştirakın varlığını gösterecek ortak vasıf olmazsa hükümde ortaklık ispat edilemez.³⁰⁹

6. 1. Asıl

6. 1. 1. Aslın Tanımı

Sözlükte, *maddi ve manevi temel, esas, istinatgâh, râcih, delil, kâide, bir şeyin üzerine bina edildiği nesne, bir şeyin en alt kısmı, kendisiyle fer'in geçerli kılındığı şey veya kendisine ilhâk edildiği konu*³¹⁰ gibi anlamlara gelmektedir.

İslâmî, s. 137; İbn Bedrân, el-Medhal, s.301. Kıyasın asıl, fer', aslın hükmü ve illet olmak üzere bina edildiği dört rûkûn hususunda dil bilgileri usûl âlimleriyle hem fikirdirler. Bkz. Muhammed Süleyman Yakut, Usûlü'n-Nahvi'l-Arabî, Darü'l-Ma'arife, 2000, s. 4-6; Zerkeşî, Bahru'l-muhît, C. V, s. 74; Ali (büyük) Haydar Efendi, Usûl-i Fıkıh Dersleri, s. 378; Mehmesânî, Felsefetü't-Teşrii'l-İslâmî, s. 137. Gazâlî, kıyasın beş rûkûn üzerinde kurulduğunu ifade eder. Ona göre kıyasın rûkûnleri, asıl, fer', hüküm, birleştirici vasıf ve hükmün illeti olan birleştirici vasfın bilinme yolları olmak üzere beş tanedir. Bkz. Gazâlî, Şifau'l-Galîl, s. 22. Bazı usûlcüler, fer'in hükmünün kıyasın rûkûnü olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşü savunan usûlcülere göre kıyasın semeresi fer'in hükmü olmayıp onun hakkında bilgi sahibi olmaktır. Onlara göre kıyas; fer'in hükmünü tespit etmek (müsbît) olmayıp onu ortaya çıkarmak (muzhir ve kaşîf) anlamına gelmektedir. Bkz. Sübkî, İbhâc, C. III, s. 37; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 53; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 248, muhakkikin 1. Dipnotu.

³⁰⁹ Bu konuyla ilgili bkz. Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 174; Debûsî, Takvîmü'l-Edille, s. 278, 292,306; Semerkandî, el-Mizân, C. II, s. 574, 583-584; Lamişî, Kitab fi Usûli'l-Fıkh, s. 183; Neseфі, Keşfü'l-esrâr, C. II, s. 249; Sadruşşeria', Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346), et-Tavzih fi halli ğavâmizi't-Tenkîh, (Teftâzânî'nin Şerhu't-telvîh'i ile birlikte), Daru'l- Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 445; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 344-345, 502; İbnü'l-Humâm, et-Taḥrîr fi 'ilmi'l-uşûl, s. 419-420, Emir Pâdişah, Teysirü't-tahrîr, C. III, s. 275-276; İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/1295), Bediü'n-Nizâm Nihayetü'l-Vusûl ila ilmi'l-Usûl, (thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdi b. Sülemî), I-II, Metabiü'l-Camiî'l-Kurâ, Mekke, 1418, C. II, s. 580; Molla Fenârî, Fusûlü'l-Bedâi, C. II, s. 321; Molla Hüsrev, Mirkâtü'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl, Darü'l-kutübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1971, s. 236; Sem'ânî, Kavâḫi'u'l-edille, C. IV, s. 169; Cüveynî, el-Varakât, s. 46; Şerhu'l-Varakât, 132-136; Gazâlî, Şifau'l-Galîl, s. 20; Şevkânî, İrşâdü'l-Fühûl, C. II, s.104; Nemle, Zevî'l-Besâir, C. VII, s. 311; Ali Haydar Efendi Usûl-i Fıkıh Dersleri, s. 357, 378; Şelebî, Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî, s. 221-222; Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle, s. 64; Dönmez, İslam Hukukunda Kaynak Kavramı, s. 85-86; Başoğlu, Tuncay, Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, (Türkiye), 2001, s. 92.

³¹⁰ Aslın sözlük anlamıyla ilgili bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, C. XI, s. 16; Zebidî, Tacü'l-Arus, C. XXVII, s. 447; Cüveynî, Kâfiyetü fi Cedel, s. 60; Cürçânî, et-Ta'rifât, s. 26; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 8; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 225; Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuki İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1970, C. I, s. 15; Şa'bân, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 160-161; Atar, Fıkıh Usûlü, s. 1-2; Özel, Ahmet "Asıl", DİA, TDV, İstanbul, 1991, C. III, s. 473.

Kıyas kaziyesi, el-mekîs aleyh, müşebbeh bih ve el-mahmûl aleyh, mülhak bih gibi terimlerle de ifade edilen asıl; fukahâ'nın istilâhında *mahallü'l-vifâk*, *fer'*, *mahallü'l-hilâf* olarak ifade edilmektedir.³¹¹

Asıl kelimesi, Kitab ve sünnet gibi *delil*, iki görüş arasında birini tercih etmek durumunda kalındığında “*bu hususta asıl olan şudur.*” denilerek *tercihte bulunma* ve süreklilik arz eden *kaide ve kural* anlamlarında da kullanılmaktadır. Bir fıkıh usûlü terimi olarak asıl; *hükmü Kitab, sünnet ve ümmetin icmâsı ile sabit olup, illet sebebiyle hakkında hüküm bulunmayan meseleye arz edilmesiyle kıyas yapılan şey* şeklinde tanımlamak mümkündür.³¹²

³¹¹ Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 331; Molla Hüsrev, Mirkâtü'l-Vusûl, s. 236; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 863; Abdulvehhâb Hallâf, İlmu'l-Usûli'l-Fıkıh, Mektebetü'd-da've, Kahire, 1942, s. 60; Sava Paşa, İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd, C. II, s. 212; Ali (büyük) Haydar Efendi, Usûli'l-Fıkıh Dersleri, s. 378; Abdulvahhâb Hallâf, İslam Hukuk Felsefesi, s. 207; Şelebî, Muhammed Mustafa, Usûlü'l-Fıkıh'l-İslamî, Darü'l-Camiyye, Kahire, 1974, s. 221; Ali Cuma, el-Kıyas İnde'l-Usûliyyin, (1. Baskı), Darü'r-Risâle, Kahire, 2006, s. 319. Râzî, aslın, ittifak edilende sabit olan (mahallü'l-vifâk) hüküm manasında kullanılması gerektiğini savunmakla beraber illetin asıl için fer'; fer' için asıl olduğunu ifade ederek iki görüşü zayıf görmüştür. Buna göre Râzî'nin istilâhında iki asıl ve iki fer' mevcut olup asıl kavramı, aslın hükmü ve fer' in illeti şeklinde iki anlama yorulmuştur. Bkz. Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 16; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 227; Şinkîti, Vasfû'l-Münâsib, s. 37. Ancak Bâcî gibi bazı usûl bilginleri, asıl kıyas işleminde fer' in kendisine kıyas edildiği şey şeklinde tanımlayarak bu farklılığın lafzî olduğunu öne sürmüşlerdir. Bkz. Bâcî, el-Hudûd, s. 70; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 227; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 18; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 239; Zerkeşî, Bahru'l-muhît, C. V, s. 76; Merdâvî, Tahrîrû'l-mençûl, s. 272; Ali Cuma, a.g.e., s. 321.

³¹² *Asıl*; Kendisinden illetin çıkarsamasıyla (istinbât) fer' in kıyas veya bina edildiği, hükmü hakkında nass (açık söz) bulunan nesne, başkasının bilgisine kendisiyle ulaşılabildiği, kendisi dışındaki şeylerin onunla itibar edildiği, kıyasın üzerine cereyân ettiği ve hükmü açıklayan kaynak veya hakkında hükmü bulunan kaynak olarak tanımlanmaktadır. Bundan dolayı bir kıyas işleminde hükmü nass veya icma tarafından belirlenmiş meseleye asıl, denilmektedir. Bu tanımlar için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 127; Bâcî, Minhâc, s. 15; Cürcânî, et-Ta'rifât, s. 26; Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', s. 825; Sem'ânî, Kavâtî'u'l-Edille, C. IV, s. 172; Cüveynî, Kâfiyetü'l-Cedel, s. 60; Bâcî, Minhâc, s. 13; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 227; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 862; Sava Paşa, a.g.e., C. II, s. 212; Abdulvahhâb Hallâf, İslam Hukuk Felsefesi, s. 207; Ali b. el-Habîb Didî, Mezkûretü fi Usûli'l-Fikri'l-Mâlikî, yy, 2012, s. 102; Muhammed Ebû Zehra, Usûlü'l-Fıkıh, s. 228; Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle fi'l-Kıyâs inde'l-Usûliyyîn, s. 61; Şeşerî, Şerhu'r-Risaleti fi Usûli'l-Fıkıh li Ukberî, s. 69.

Fukahâ metodunu benimseyen usûl bilginleri, aslı; nasta hükmü yer alan konu anlamında ifade ederler.³¹³ Mütakellim usûl bilginlerine göre aslı; Kitab, sünnet veya icmâdan doğan bir delalet veya hükmün delili, anlamına gelir.³¹⁴

6. 1. 2. Aslın Çeşitleri

Asıl, bazen nass, bazen de icmâyla belirlenmiş bir hüküm olur. Bu yollar dışında sabit olan veya nesh edilen hiçbir asıl üzerine kıyas yapmak caiz değildir.³¹⁵

Kıyasla içtihadı bir görüp, kıyasa geniş bir anlam yükleyen usûl âlimleri, asıl olmadan kıyas işleminin yapılabileceğini savunmuşlardır. Ancak içtihat, kıyastan daha kapsamlı bir kavram olduğundan ve kıyas özel bir işleme tabi olduğu için bu görüş doğru bulunmamıştır. Dolayısıyla, asıl ile fer' arasındaki farkın ortaya çıkması ve fer'in hükmünün belirlenmesi için yapılan her kıyas işleminde mutlaka aslın mevcut olması gerektiği özellikle vurgulanmaktadır.³¹⁶

1. Hükmü Nassla Belirlenmiş Asıl

Temel olarak, aslın hükümleri iki türde incelenebilir: Birincisi, hükmü akılla idrak edilebilen. İkincisi ise hükmü akılla anlaşılabilen, örneğin namazın rekât sayısı gibi. Akıl yoluyla idrak edilebilen hükümler iki kısma ayrılır: Geçişli illeti olanlar (ta'diyye) ve geçişsiz illeti olanlar (kâsır).³¹⁷

³¹³ Debûsî, et-Takvîm, s. 300; KadîAbdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 326; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 172; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 862; Ali Cuma, el-Kıyas 'inde'l-Usuliyin, (1. Baskı), Darü'r-Risâle, Kahire, 2006, s. 106. Hanefî usûl bilginlerinin aslı, hükmü konu edindiği mahal ve kıyasın rûknünün yalnız illet olduğunu ileri sürmelerinin nedeni, onların nasların ne dediğinden ziyade ne demek istediğiyle ilgilenmelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Şevkânî, kıyasta kastedilen mana olduğu takdirde aslın, kıyasın üzerine vaki olduğu konu anlamında ifade edileceğini belirtmektedir. Bkz. Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 862.

³¹⁴ Kadî Abdulcebbar, a.g.e., C. XVII, s. 326; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 16; Basrî, el-Mu'temed, C. II, 700; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 582; Merdâvî, Ebû'l-HasenAlâuddînAlî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî (ö. 885/1480), Tahîrî'l-menkûl fî tehzîbi'l-ilmî'l-uşûl, thk. Abdullah Haşim Abdullah ve HişamYüsrâ el-Arabî, (I. Baskı), Vuzaratü'l-evkâf ve Şuunü'l-İslamiyye, Katar, 2013, s. 272; Zerkeşî, Bahru'l-muhîl, V, 75; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 862; Ebû Nur Züheyr, Usûlü'l-Fıkh, C. IV, s. 49; Ali Cuma, a.g.e., s. 106. Kadî Abdulcebbar, asılla ilgili iki usûl mesleği arasındaki farklılığı şöyle bir örnekle açıklamaktadır: Buğdayın buğdayla satışındaki faizin taalluku isimle veya sıfatla sağlanmıştır. Zikredilen satıştaki faizin isimle ilişkilendirilmesi söz konusu olursa burada asıl, fukahâ mesleğinin savunduğu tanımlamaya göre olur. Ancak satıştaki faizin sıfatla ilişkilendirilmesi halinde fukahâ mesleğinin asıl konusundaki görüşü yanlış olur. Kadî, ikinci görüşü savunur. Bkz. Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 326.

³¹⁵ Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 825, 832, Lüma', s. 261; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 177, 179.

³¹⁶ Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 172; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 862.

³¹⁷ Şîrâzî, a.g.e., s. 825; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 173.

Asılda yer alan konu veya konu edinen nesneye terettüp eden hükmün akılla anlaşılabilir olması (muâllel) hususunda birbirinden farklı dört görüş zikredilebilir.³¹⁸

1. Nasslar, ma'lul değildir. Zâhîrlere göre nasların ta'lil edilmesiyle ilgili özel bir delilin bulunması gerekir.

2. Birinci görüşün tam aksine naslarda asıl olan ta'lil edilebilir olmasıdır. Bu görüş sahiplerine göre naslar her vasıfla ta'lil edilebilir ve her vasıf illet olmaya uygundur. Dolayısıyla nasların ta'lil edilmesiyle ilgili bir delile ihtiyaç yoktur. Bu görüş tard³¹⁹ ehline nispet edilmektedir.

3. Kıyası kabul edenlerin geneline göre naslarda asıl olan ta'lil edilebilir olmasıdır. Ancak naslar, her vasıfla ta'lil edilemezler. Söz konusu bu vasfı diğer vasıflardan ayıran ayırt edici bir delilin olması gerekir. Bu görüş imam Şafî'ye nispet edilir.

4. Debûsî, Serâhsî ve Pezdevî gibi usûl âlimlerine göre naslarda asıl olan ma'lul olmaktır. Ancak mümeyyiz bir delille birlikte aynı zamanda nassın o anda ma'lul olduğuna dair de bir delil getirmek gerekir.³²⁰

Aslın usûl literatüründeki anlamına bağlı olarak ma'lul olanın konu, nesne, hüküm veya konunun bulunduğu yer olduğu hususunda ihtilâf bulunmaktadır.

1. Usûlcüler arasında aslın kendisinin muâllel olduğunu savunanlara göre, Hz. Peygamber'in altı gıda maddesinin (altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuz) birbirleriyle

³¹⁸ Bâcî, el-Minhâc, s. 14; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 228.

³¹⁹ Usûl ilminde tard illeti belirleme yollarından fasit olana tekabül etmektedir. Tardı savunanlara göre hükümle birlikte bulunan her vasıfla ta'lil edilebilir. Çünkü tardî vasıfla şebih vasıf idrak edilemediğinden bir bütün olarak kabul edilmelidir. Bu yöntemde vasfın hüküm üzerindeki tesiri aranmaz. Bkz. Ebyârî, et-Tahkîk, C. III, s. 90-91. İleride illeti tespit yöntemlerinden tard başlığında tard ehlinden bahsedilecektir.

³²⁰ 1-4. Maddeler için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 128-129; Debûsî, et-Takvîm, s. 301-303; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 144-145; Semerkandî, el-Mizân, s. 627-628; Lâmişî, Usûl, s. 179; Sıgnâkî, el-Kâfî, s. 1741; Leknevî, Ebû'l-Ayyâş Muhammed Abûlalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî (ö. 1225/1810), Fevâtihu'r-Rahmût fî Şerhi Müsellemi's-Sübût, (Müsellimetü's-Subût'un şerhiyle birlikte), I-II, Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, C. II, s. 345; Duman, Şafî'nin Kıyas Anlayışı, s. 25. Hüküm nasla belirlenmiş aslın ta'lil edilmesine yönelik icmânın oluşması gerektiği ileri sürülmüş fakat bu görüş, usûlcüler tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü her konuda icmâyı şart görmek, aynı zamanda meydana gelen birçok meselenin hükümsüz kalmasına sebebiyet verir. Bu, aynı şekilde kıyas karşıtlarının tutumlarını benimsemek anlamına gelir. Bkz. Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 826; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 176; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-nazîr, C. II, s. 254, 255. Kıyas işleminde aslın varlığının icmâ ile sabit olmasının pratik karşılığıyla ilgili geniş bir şekilde bkz. İbn Kudâme, a.g.e., C. II, s. 251 vd.

mübadelesinde faizin gerçekleşebileceği şartları açıkladığı hadis³²¹, faizin illetinin istinbat edildiği yer olan ma'lul olarak kabul edilir.

2. İletinin mevcudiyeti bir hükmü belirleyen en önemli faktördür olduğundan usûlcülerin bir kısmı, aslın hükmünün muallel olduğunu savunur. Çünkü *ma'lul*, kendisinde illetin tesir ettiği şeydir.

3. Asılda zikredilen konunun muâllel olduğunu öne süren usul bilginleri, illetin kendisinde var olan şeyi "*ma'lul*" olarak nitelendirirler. Bu nedenle, faizin gıda maddelerinde belirtilen ölçülebilir veya yenilebilir illetlerde bulunduğunu öne sürerler. İletinin çıkarıldığı yer ise bahsedilen nesnelere dir. Bu görüşü benimseyen usulcülere göre, hüküm illet tarafından etkilenmez; ancak hüküm, illetin sonucudur. Dolayısıyla, hüküm ma'lul olamaz.³²²

4. Bu üç görüşten ayrı olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, ma'lulun hüküm olduğunu belirterek bu durumun fer' yönünden olduğunu savunmaktadır. Ona göre, hükmün asıl yönünden ispatı için, aslın delil (muallil) olması gerekmektedir.³²³

2. Hükmün İleti Hususunda İcmâ Edilen Asıl

Kıyas işleminde asıl olan icmâdan kasıt, icmâ edilen nassın gerekçesi hususunda bir belirsizlik olması halinde icmânın kıyasa asıl olup olamayacağı³²⁴ veya bir meselenin hükmü hakkında taraflar arasında oluşan ittifakın, kıyas için asıl kabul edilip edilmeyeceğidir.³²⁵

İcmâ ile sabit olan hükmün üzerine kıyasın yapılabileceği usûl âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Bu görüşü savunan usûl bilginlerine göre hükmü icmâyla tespit edilen asıl, tıpkı hükmü nasla bilinen asıl gibidir. Bu bakımdan aynı illeti taşıyan başka meselelerin hükümleri icmâyla belirlenen asla kıyaslanarak belirlenebilir.³²⁶

³²¹ Müslim, Müsâkat, 81.

³²² İlk üç görüşle ilgili bkz. İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 227-229.

³²³ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 705. bkz. Sıgnâkî, el-Kâfi, s. 1741; Leknevî, Fevâtihu'r-Rahmût (Müsellimetü's-Subût'ün şerhiyle birlikte), C. II, s. 345.

³²⁴ Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 865.

³²⁵ İbn Kudâme, Ravza'tü'n-nazîr, C. II, s. 252.

³²⁶ Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 825, Lüma'a, s. 259; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 177. Bazı usûl âlimleri, ancak senedi bilinen icmanın üzerine kıyasın bina edilebileceğini öne sürmüşlerdir. Bkz. Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 177; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 185; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 865.

İcmâ ile tespit edilen bir hükmün kıyas işleminde asıl olmasının gerekçesi şöyle açıklanabilir:

1. İcmâ, hükümleri tespit etmede Kitap ve sünnet gibi asıldır. Zannî bilgi ifade etmesine rağmen haber-i vâhidle kıyas işlemi kurulabiliyorsa icmânın üzerine kıyasın yapılması hayli hayli mümkündür.³²⁷

2. İcmâ ile tespit edilen hükmün manası akılla idrak edilmesi mümkün olur ve söz konusu mana başka bir meseleye geçiş özelliğine (ta'diyye) sahip olduğu takdirde kıyas, icmâ ile belirlenen hükme uygulanabilir.³²⁸

Şîrâzî, icmâyla belirlenen hükmün kıyas için asıl olamayacağını bazı Şafîlere, Mecdüddîn ibn Teymiyye (ö. 652/1254), bazı Hanbelîlere isim vermeden nispet etmişlerdir.³²⁹ Kaynaklarda müntesibi isim olarak açıklanmayan bu görüşün sahiplerinin söyle bir gerekçe öne sürdükleri aktarılır: Ümmet kanun koyucu olamaz. İcmâda gerçekleşen ittifak, hükmün delili yönüyledir. Bu bakımdan delili talep etmek gerekir. Bu delil,

1. Bazen fer'î kendi içinde barındırabilen nutk (söz) olur. Bu durumda kıyasa ihtiyaç olmaz.

2. Bazen fer'e geçmeyen mana olur. Geçişli olmayan bir manayla kıyas gerçekleşmez.³³⁰

Bu itirazlara şöyle cevap verilmiştir: zikredilen itirazda kıyasa engel bir şey bulunmamaktadır. Çünkü nassın delaletiyle sabit olan birçok meseleye kıyas uygulanabilmektedir. Kıyas belki de söz konusû lafzın hükme delaletini güçlendirmektedir. İcmâ ile belirlenen mananın geçişli olmayabileceğiyle ilgili itiraza gelince bunda da kıyasa engel bir durum bulunmamaktadır. Zira icmâ edilen hükmün başka bir mana taşıma ihtimali de bulunmaktadır. Bu durumda kıyas ihtimal dâhilinde olan manayla yapılır. Çünkü bir aslın, biri geçişsiz (kâsır) diğer geçişli (mute'addî) olmak üzere iki illetle ta'lîl edilmesi imkân dâhilindedir. O halde üzerinde icmâ edilen bir

³²⁷ Şîrâzî, et-Tebîre fî usûli'l-fikh, (thk. Muhammed Hasan Heyto), Daru'l-Fikr, Dımeşk, 1980, s. 447; Sem'ânî, Kavâtü 'u'l-Edille, C. IV, s. 177; Bâcî, el-İhkâm, s. 646; Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 442.

³²⁸ Şîrâzî, a.g.e., s. 447; Kelvezânî, a.g.e., C. III, s. 442-443; Bâcî, a.g.e., s. 572.

³²⁹ Şîrâzî, a.g.e., s. 447; Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müevvede, s. 408.

³³⁰ Kelvezânî, a.g.e., C. III, s. 442.

hükümün illeti bilindiği takdirde kıyas işleminde kullanılmasına bir engel bulunmamaktadır.³³¹

3. Hükümü Kıyasla Belirlenmiş Asıl

Kıyasla hükümü tespit edilen meselenin başka bir meseleye asıl olup olmaması hususunda usûlcüler arasında ihtilâf bulunmakla beraber çoğunluk tarafından caiz görülmemiştir.³³²

Kıyasla hükümü belirlenen bir meseleyi başka bir meseleye asıl kabul etme görüşünü benimseyen usûlcüler, kıyasla hükümü tespit edilen bu asılı, kendi başına asıl olma niteliğine sahip olarak kabul ederler. Bu nedenle, böyle bir asıldan illet çıkarmak ve başka meseleleri ona kıyaslamak uygun görülür.³³³

Kerhî'nin kıyasla hükümü tespit edilen meselenin başka bir meseleye asıl olabilmesiyle ilgili olumsuz görüş belirttiği nakledilmektedir. Ona göre birinci meselede (asıl) tespit edilen ikinci meselenin (fer'î) illeti üçüncü meselede olmayabilir. İletinin olmaması kıyas yapılmasına engel teşkil eder.³³⁴

Cessâs'a göre kıyasla elde edilen bir hüküm, başka meseleler için asıl olabilir.³³⁵ Sonraki dönem Hanefî usûlcülerin eserlerinde net bir kayda rastlanılmamakla beraber Serâhsî ve Pezdevî, nass ve icmâya dayanan istihsân ile hafî kıyasa dayanan istihsân arasındaki farka dikkat çekmişlerdir. Onlara göre birinci tür istihsân, hükümünü ta'diyye etmez (geçişsiz). Ancak ikinci tür istihsân, hükümünü ta'diyye eder.³³⁶

O halde Hanefî usûlcülerin, celî kıyasla hükümü sabit olan fer'î meselenin hükümünü başka bir mesele için asıl kabul etmedikleri fakat hafî kıyasla (istihsân) hükümü sabit olan fer'î meselenin başka bir mesele için asıl olabileceğini savundukları ileri sürülebilir.

Bâcî ve İbn Rüşd el-Ced' e (ö. 520/1126) göre kıyasla sabit olan fer'in hükümü şer'in aslı delillerden Kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. Bu delillerden birine fer'î kıyas

³³¹ Şîrâzî, a.g.e., s. 447; Bâcî, a.g.e., s. a.g.e.; Kelvezânî, a.g.e., C. III, s. 442-443.

³³² Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 177; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 831.

³³³ Şîrâzî, a.g.e., s. 830, et-Tebîr, s. 450-451; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 177; Kelvezânî, a.g.e., C. III, s. 443-444; Bâcî, el-İhkâm, s. 572; İbn Akîl, el-Vâzih, C. V, s. 348.

³³⁴ Şîrâzî, a.g.e., s. 831; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 177; Nâtk Bilhak, el-Müczi, C. IV, s. 80. Mesela pirinçte faiz illetinin gıda maddesi veya tartılabilir olma vasfı darıda pekâlâ bulunmayabilir. Hem buğdayın fer'î olan pirincin darıya asıl olması darının pirince asıl olmasından daha evla değildir.

³³⁵ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 127.

³³⁶ Serâhsî, el-Usûl, II, s. 206; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 10.

yapmak mümkün olmazsa bunlardan daha önce istinbât edilen fer'î hüküm üzerine kıyas yapılabilir. İbn Rüşd el-Ced'e göre bu görüş başta imam Mâlik olmak üzere kendinden önceki bütün Mâlikîlerin görüşüdür. Hanbelî usûl bilginlerinden Kadî Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl de kıyasla elde edilen bir hükmün, başka meseleler için asıl olmasını caiz gören usûlcüler arasındadır.³³⁷

Şîrâzî ve Sem'ânî'ye göre, bir kıyas işleminde kıyasla tespit edilen meselenin hükmünün asıl olması, asıl ve fer', illet ve delil olmadan bir araya getirildiğinden söz konusu kıyas işlemi şebek kıyası olur. Çünkü yapılan kıyas işlemi, asıl ve fer', mutlak benzerlikten dolayı aynı hükümde birleştirmekten başka bir şey değildir.³³⁸ Gazâlî'ye göre, aslın şartlarından biri aslın başka bir aslın fer'î olmamasıdır. O, bunu çakıl örneğiyle açıklar. Yerden bir çakıl alıp sonra ona benzeyeni, sonra ikinciye benzeyeni, sonra da üçüncüye benzeyeni alan ve böyle devam eden kişinin elindeki son taş ilk taşa hiç benzemez. Zira ince farklar toplanınca çakıl taşı belirgin hale gelir ve benzerlik kaybolur.³³⁹

Bize göre kıyasla sabit olan hükmün başka bir meseleye asıl olması caiz değildir. Çünkü kıyasla sabit olan bir hüküm, ilk asla illetle ilişkilendirildiğinden müstakil değildir. Diğer taraftan ikinci fer'in illeti ilk asılda olduğu takdirde araya daha önce fer' olan mesele girmeksizin, kıyas işlemi ikisi arasında olmalıdır. Ancak kitab, sünnet ve icmâ asli delillerinden birine fer'î kıyas yapmak mümkün olmazsa hâdiselerin hükümleri çözümsüz bırakılmayacağına göre bunlardan daha önce istinbât edilen fer'î hüküm üzerine kıyas yapılabilir. Yani ilk asla dönmek lazım.

6. 1. 3. Aslın Şartları

Kıyas işlemi, asıl ve aslın hükmü olmak üzere iki farklı rükne dayanmaktadır. Ancak, usul eserlerinde bu iki rükün şartları birbirine geçmiş şekilde ele alınmıştır. Bu nedenle, aslın hükmünün şartlarını da bu başlık altında açıklamak istiyoruz:

1. Asıl, başkasına dayanılarak değil bizatihi var olmalıdır.
2. Hüküm, kıyas haricinde kitab, sünnet ve icmâ ile var olmalıdır (sem'î/şer'î).

³³⁷ İbn Rüşd el-Ced, C. I, s. 38-39; Bâcî, el-İhkâm, C. II, s. 573; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 1362; Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 443; İbn Akîl, Kitabü'l-Cedel, s. 16; Nemle, Zevi'l-Besâir, C. VII, s. 318; Bedrân, el-Madhâl, s. 308.

³³⁸ Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 831; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 177.

³³⁹ Gazâlî, el-Mustasfa, C. III, s. 672.

3. Hükümün fer‘de oluşumu şer‘i olmalıdır.
4. Kendisine kıyas edilen asıl başka bir aslın fer‘i olmamalıdır. Bilakis hükümün sabit olduğu mahal nass veya icmâ olmalıdır.
5. Asıl sabit olmalı neshedilmiş olmamalıdır.
6. Hükümün sübutu şer‘i bir delile dayanmalıdır.
7. Aslın hükümünü ispat eden delil, fer‘in hükümünü de ispat etmemelidir.³⁴⁰
8. Aslın hükmü kıyasa aykırı olarak sabit olmuş (*ma ‘dulün bih an süneni ‘l-kıyas*) olmamalıdır.
9. Aslın hükmünde ittifak edilmiş olmalıdır.
10. Fer‘in hükmü aslın hükmüne benzer olmalıdır.³⁴¹
11. Aslın hükmü ta‘lil sebebiyle değişmemelidir. Hükümün illeti tahsis sebebiyle bulanıklaşırsa bu illet kabul edilemez.³⁴²

6. 2. Fer‘

6. 2. 1. Fer‘in Tanımı

Arapça’da *bir şeyin önemli parçası, üst tarafı; dal, kol, şube*³⁴³ anlamlarına gelen fer‘; usûl literatüründe aslın zıddı olarak bir şeyin üzerine bina edilen şey, başkasıyla bilinen, kendi başına sabit olmayıp asılla sabit olan, bir asla eklemlenen (iltihâk), başkasından (asıl) türetilen (teferrû), başkasına nazaran bilgisi sonraya bırakılan, bilgisine henüz ulaşılmamış mesele, başkası vasıtasıyla hüküm illetle tespit edilen, asıldan istinbât edilen illet dolayısıyla asla hamledilen mesele, hükümünü başkasından alan, kendisine

³⁴⁰ 1-7. Şartlar için geniş bir şekilde bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 127; Saymerî, el-Mesâil, s. 258; Semerkandî, el-Mizân, s. 584-594; Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s. 767, 788,868; Sem‘ânî, Kavâti‘u‘l-Edille, C. IV, s. 177-179; Şîrâzî, Luma‘, s. 260-261, Şerhu‘l-Luma‘, s. 831-832, et-Tebîr, 450; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 671-673, Şifâü‘l-Galîl, s. 635-636; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 243-250; İbn Kudâme, Ravza‘tü‘n-Nâzır, C. II, s. 249-255; el-Hindî, Dirayetü‘l-Usûl, C. VIII, s. 3211; Zerkeşî, Bahru‘l-Muhîr, C. V, s. 81-86; Tufî, Muhtasâr, C. III, s. 291, 302; Şevkânî, İrşadü‘l-Fuhûl, C. II, s. 864; Bedrân, el-Madhâl, s. 307.

³⁴¹ 8-10. Şartlar için bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1099; Semerkandî, a.g.e., s. 630; Bâcî, el-İhkâm, C. II, s. 563; Amidî, a.g.e., C. III, s. 243-247; İbn Kudâme, Ravza‘tü‘n-Nâzır, C. II, s. 256; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 86-92; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 866.

³⁴² Semerkandî, a.g.e., s. 643; Sem‘ânî, a.g.e., C. IV, s. 174; Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 675; İbn Emîru‘l-Hâcc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö.879/1474), et-Takrîr ve‘t-tahbîr, I-III, Daru‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, Beyrut, 1983, C. III, s. 166; Amidî, Muntehâ, s. 340; el-Hindî, Dirayetü‘l-Usûl, C. III, s. 3189.

³⁴³ İbn Munzûr, Lisânü‘l-Arab, C. VIII, s. 246; Fihruzubâdî, Tacü‘l-Ârûs, C. XXI, s. 480.

başkasının hükmünün geçtiği (ta'diyye) mesele, hükmü ta'lille talep edilen veya hükmü başkasıyla sabit olan mesele anlamlarına gelir.³⁴⁴

Kıyas işleminde fer', asla benzeyen (müşebbeh) konu, nesne, mekîs, mahallü'l-hilâf, hükmü nass veya icmâ ile belirlenmeyen veya hükmünü aldığı asla ilhak edilen anlamında kullanılmaktadır.³⁴⁵

Fer'in benzetilen konu olarak isimlendirilmesinde fukahâ ve mütekellim mesleğine mensup usûlcüleri arasında bir ihtilâf bulunmamaktadır. Ancak asılda olduğu gibi fukahâ mesleği usûl bilginleri fer'i, üzerinde ihtilâf edilen konu olarak tanımlarken mütekellim usûl âlimlerince fer', ispat edilmek istenen hüküm olarak ifade edilmektedir.³⁴⁶

Bir kıyas işleminde fer'i hükümde asılla eşitlemek arzu edilir. Aslın hükmü, başka bir meseleye nas yoluyla değil illete dayanan kıyasla geçer. Fakat Zerkeşî'nin aktardığına göre bazı usûl bilginleri fer'in asıdaki illete değil bizzat asıl olan konuya kıyas edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu görüş sahiplerine göre illet, asla göre fer', fer' yönünden asıl mevkiindedir. İki fer'in birbirine kıyas edilmesi uygun olmadığı için aslın illet olması yerinde değildir.³⁴⁷

Fer'; makul manaya sahip ve salt şekilsel benzer olması açısından ikiye ayrılır:

³⁴⁴ Usûl literatüründe fer'in anlamları için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 17; İbn Fûrek, el-Hudûd, s. 146; Şîrâzî, Lüma', s. 257; Cüveynî, Kâfiyetü fi Cedel, s. 60; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Üdde, C. I, s. 175; Bâcî, el-Minhâc, s. 13; Kelvezânî, et-Temhîd, C. I, s. 24; İbn Akîl, Kitabü'l-Cedel, s. 26; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 19; Cürçânî, Ta'rîfât, s. 139, 213; Ukberî, Risâletü fi Usûli'l-Fıkh, s. 70; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 583; İbnü'n-Neccâr, Şerhü'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 15; Merdâvî, Tahîrîrü'l-menkûl, s. 272; Ali Cumâ, el-Kıyas İnde'l-Usûliyyîn, s. 329.

³⁴⁵ Kıyas işleminde fer'in anlamları için bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 95; Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 331; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 703; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 183; Râzî, a.g.e., C. V, s. 19; Esa'dî, el-Mucez, s. 227; Merdâvî, Tahîrîrü'l-menkûl, s. 272; Ali(büyük) Haydar Efendi, Usûl-i Fıkh Dersleri, s. 378; Bedrân, Madhâl, s. 301; Abdulvehhâb Hallâf, İslam Hukuk Felsefesi, s. 207, İlmü Usûli'l-Fıkh, s. 60; Abdülkerim Zeydân, el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh, Müessesetü'l-Kurtubiyye, Bağdat, 1986, s. 195; Şa'bân, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 138; Mütevellâ, Mesâdirü't-Teşriî, s. 243; Didî, Ali, Mezkûretü fi Usûli'l-Fikri'l-Mâlikî, s. 102.

³⁴⁶ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 703; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 684, Şifâü'l-Galîl, s. 673; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 239; İbn Akîl, Kitabü'l-Cedel, s. 26; İbnü'n-Neccâr, Şerhü'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 15; Bedrân, Madhâl, s. 301; Ali Cumâ, el-Kıyas İnde'l-Usûliyyîn, s. 329; Duman, Şafîî'nin Kıyas Anlayışı, s. 36.

³⁴⁷ Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 345; Zerkeşî, Bahru'l-Muhîd, C. V, s. 107; Şesrî, Sa'd b. Nâsır b. Abdülaziz, "Kıyâsü'l-aks: Hükümünü ve hakikatühü", *Mecelletü Câmî'ati Ümmi'l-kurâ*, c. 16, sayı 28, 434-455, 1424 m, s. 70; Abdülkerim Zeydân, el-Vecîz, s. 195; Mütevellâ, Mesâdirü't-Teşriî, s. 243; Abdulvehhâb Hallâf, İslam Hukuk Felsefesi, s. 207.

1. Mana açısından fer‘; hüküm bakımından ortak illete dayalı olarak asılla bir araya gelmesi anlamına gelir.

2. Şekilsel bakımından benzer fer‘; aslına tümüyle değil ancak benzerlik gösteren birçok ögeyi içeren bir bileşim olarak ifade edilir. Usûl bilginlerinin çoğunluğu her iki fer‘ çeşidiyle kıyas işleminin yapılacağına kanaat getirmişlerdir. Hanefiler şekilsel benzerliği şer‘i kıyasta kabul etmez ancak delaletlerde (delillerin yorumlanmasında) önemli bir yer tuttuğunu düşünürler.³⁴⁸

6. 2. 2. Fer‘in Şartları

Bir kıyas işleminde asıldaki hükmün fer‘de sabit olması için onun bir takım şartları taşıması gerekir. Bu şartlar illet açısından olabildiği gibi hüküm açısından olabilir. Fer‘in taşıması gereken şartları şöyle sıralanabilir:

1. Yokluk (asılın hükmünü gerektiren illetin çelişigi) üzerinde olsa da³⁴⁹ illetin fer‘de mevcut olması gerekir. Fer‘de bulunan illetin zannî bilgiye dayanması yeterlidir.

2. İletin gereğini nakzeden güçlü bir muârazın olmaması gerekir.³⁵⁰

3. Fer‘deki illetin asıldaki illete kemiyet açısından eşit olması gerekir

4. Fer‘deki hükmün, asıldakinin tamamen aynısı veya benzer bir hüküm (misil) olmalıdır.

5. Fer‘deki hükmün nassa tarafından doğrudan ifade edilmiş olmaması gerekir. Fer‘deki hüküm nassa yer aldığı takdirde kıyas işlemine gerek kalmaz. Çünkü fer‘in hükmü, nassa dayandırılır.

6. Fer‘, üzerinde ihtilâfın vuku bulduğu içtihadî meselelerden olması gerekir.³⁵¹

³⁴⁸ Sem‘ânî, Kavâti‘u’l-Edille, C. IV, s. 183-185.

³⁴⁹ Burada yokluktan kasıt aks kıyasında belirtildiği gibi hükmün illetinin çelişiginin fer‘de yer almasıdır. Zira aks kıyasında da asılda bulunan hükmün fer‘e geçişliliği her birindeki çelişik durumla sağlandığı iddia edilmektedir. Bkz.el-Hindî, Dirayetü’l-Usûl, C. VIII, s. 3559.

³⁵⁰ Bu şart illette tahsisi caiz gören usûlcüleri ilgilendirmektedir. İllette tahsisin cereyân etmeyeceğini savunan usûl bilginleri için bu şartın bir gereği yoktur.

³⁵¹ Fer‘in şartları için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 187; Sem‘ânî, a.g.e., C. IV, s. 184; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 685-688; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 311-314; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 371-372; İbn Kudâme, Ravza’tü’n-Nâzır, C. II, s. 259; el-Hindî, Dirayetü’l-Usûl, C. VIII, s. 3559-3563; Zerkeşî, Bahru’l-Muhît, C. V, s. 107-108; Ebû Nur Züheyr, Usûli’l-Fıkh, C. IV, s. 142.

6. 3. Aslın Hükümü

Çoğu usûl bilgini, hüküm ile asıl arasındaki güçlü bağı dikkate alarak, kıyasın rükünleri arasında hüküm için ayrı bir başlık kullanmaksızın, aslın kendisiyle birlikte ele almışlardır. Ayrıca, aslın şartları hükümü kapsadığından, usûl alimleri, asıl için ileri sürülen şartların hüküm için de geçerli olduğunu savunmuşlardır.³⁵²

Sözlükte *iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek, karar vermek manalarında mastar, ilim, derin anlayış (fıkıh), siyasi hâkimiyet, yargı ve karar anlamlarında isim*³⁵³ olarak yer alır. Fıkıh usûlü bağlamında, "hüküm" terimi, Allah'ın hükümleriyle ilişkili olan mükelleflerin fiillerini ifade eder. Bu nedenle, fıkıh ilminde, ilahi hitaplara dayanan mükelleflerin eylemleri için kullanılan bir terim olarak "hüküm" kullanılır ve hükümden maksat şer'î hükümlerdir.³⁵⁴

Kıyas işlemi sırasında, hüküm terimi aslın hükmünü ifade eder. Aslın hükümü, nass, icmâ veya istihsân yoluyla sabit olan hükme denir. Kıyas işleminde, aslın hükmünün fer'de sabit olması amaçlanarak, hükme kıyasın semeresi adı verilmiştir. Ancak, fıkıh ilminde bir sonuca ulaşmayı hedeflediği için, hüküm terimi fıkıh ilminin semeresi olarak da nitelendirilebilir.³⁵⁵

Usûl bilgileri arasında, hükmün sübutu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî ve Hanbelî usulcüler, hükmün illetle değil, asıl ile sabit olduğunu savunurken, Mâlikî ve Şafiî usulcüler ise hükmün asıl ile değil, illetle sabit olduğunu iddia etmişlerdir.

³⁵² Sa'dî, *Mebâhisü'l-İlle*, s. 63; Soner Duman, *Şafiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 36.

³⁵³ Cevherî, *Sıhhâh*, C. V, s. 1901-1902; Zebîdî, *Tacü'l-Ârûs*, C. XXXI, s. 526-540; Feyyûmî, *Misbâhu'l-Münîr*, s. 145; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 248; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, C. I, s. 117.

³⁵⁴ Amidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 241; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 81. Kıyasta hüküm, hükme konu olan fiil (mahkûm fih) için sabit olan vasıf şeklinde tanımlanmıştır. Hükme konu olan fiilin helal veya haram olduğuna dair bir delil bulunursa o takdirde hüküm sabit olur. Hüküm için ma'lul veya ma'lul leh (sonuç) ibareleri ifade edilmekle beraber aynı zamanda hüküm, illeti celb eden şey manasında da kullanılır. Nitekim Şîrâzî ve Sem'ânî, ma'lulu; illeti açıklanmış şey (ayn) olarak tanımladıktan sonra hükümü; illete bağlanan haram, helal ve mendubluk olarak tanımlarlar. Bkz. İbn Fûrek, *el-Hudud*, s. 156; Şîrâzî, *Lüma'* s. 261, 268, *Şerhu'l-Lüma'* s. 847; Sem'ânî, *Kavti'u'l-Edille*, C. IV, s. 270; Kadî Ebû Ya'lâ, C. I, s. 176; Bâcî, *el-Hudud*, s. 72; Kelvezânî, *et-Temhîd*, C. I, s. 24; İbn Akîl, *Kitabü'l-Cedel*, s. 11; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, C. IV, s. 16; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 80; Bedrân, *el-Madhâl*, s.302.

³⁵⁵ Serâhsî, *el-Usûl*, C. II, s. 206; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, C. IV, s. 10; Amidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 241; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 416; Şevkânî, *İrşadü'l-Fuhûl*, C. II, s. 863; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 357; Ebû Zehrâ, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 26; Abdulvahhâb Hallâf, *Mesâdirü't-Teşriî*, s.27; Sa'dî, *Mebâhisü'l-İlle*, s. 63.

İbnü'n-Neccar gibi bazı usûlcüler ise, bu konudaki ihtilâfların lafzi ihtilâflar olduğunu düşünmektedirler.³⁵⁶

Hanefî ve Hanbelî usulcüler, asıldaki müessir vasfın, aslın hükmünün benzerinin fer' de sabit olmasına işaret ettiğini düşünmektedirler. Bu görüşü savunan usulcülere göre, şartlarına uygun olarak gerçekleştirilen bir akıl yürütme, yalnızca tam teşekküllü bir araçla mümkündür. Nass, fer'in hükmünü ispat etmek için tam teşekküllü bir araç konumundadır. Mâlikî ve Şafîî usulcülere göre ise, hüküm illele sabit olmadığı takdirde, benzerini fer' de ispat etme imkanı yoktur.³⁵⁷

Hükümler, açıkça ifade edilen (musarrahu'n-bih) ve kapalı (mübhem) olarak ikiye ayrılır. Açıkça ifade edilen musarrahu'n-bih hükümlere örnek olarak, *"şarap sarhoşluk verdiği için haramdır"* denilebilirken, illeti belirtilmesine rağmen hükmü açıkça ifade edilmeyen mübhem hükümlere örnek olarak ise *"pirinç, yiyecek olarak kullanılabilen bir üründür ve buğdaya benzer"* denilebilir. Açıkça ifade edilen hükümlerin sahih olduğu konusunda ittifak vardır. Ancak, mübhem hükümler konusunda ihtilâf bulunmaktadır.³⁵⁸

Bazı usûl alimleri, belirsiz (mübhem) hükümlerin geçerli olmadığını iddia etmektedirler. Ancak Şîrâzî ve Sem'ânî gibi usûl bilginleri, mübhem hükümleri doğru kabul etmişlerdir. Çünkü bir konu hakkında bilgi sahibi olunmak istendiğinde, soran kişiyle cevap veren kişi arasında o konuyla ilgili örfî bir bilgi paylaşımı olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, *"herhangi bir içecek sarhoş ederse, hamr gibi haramdır"* denildiğinde, zaten hamrın hükmü hakkında bilgi sahibi olunduğunu anlamak mümkündür ve bu nedenle bahsi geçen içeceğin de haram olduğu açıktır. İfade edilen örnekte *"hamra benzer"* ifadesi, aslında *"hamr gibi haramdır"* ifadesinden kinayedir. Bu sebeple, mübhem hükümler sahihtir.³⁵⁹

³⁵⁶ Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 316; Semerkandî, el-Mizân, s. 629; Lâmişî, Usûl, s. 184; İbnü'l-Hümâm, et-Tahrîr, s. 427; Emir Pâdişah, et-Teysîr, C. III, s. 295; Teftazânî, Şerhu't-Telvîh, C. II, s. 66; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 174; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 235; İbnü'l Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, Muntehâ's-Sûl fi İlmi'l-Usûl (thk. Ahmed Ferid el-Mezidî), Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2003, s. 193; Sübkî, Cemu'l-Cevâmi', s. 84; Şankitî, Neşrü'l-Bunûd, C. II, s. 130; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 102-103.

³⁵⁷ Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 174; Lâmişî, Usûli'l-Fıkh, s. 83, 184. Lâmişî bu görüşü Irak Hanefilere nispet etmektedir. Lâmişî, a.g.e., s. 184.

³⁵⁸ Şîrâzî, Lüma' s. 268, Şerhu'l-Lüma' s. 847; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 270; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 80.

³⁵⁹ Şîrâzî, a.g.e., s. 268, a.g.e., s. 848; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 271.

Usûl eserlerinde hükmün şartları ile aslın şartları iç içe işlendiği için, öncelikle aslın şartlarından bahsedilir. Zira hükümden kasıt aslın hükmüdür ve ta'lîlancak aslın hükmüyle yapılmaktadır. Kıyas işlemi de, aslın hükmünü fer'ê uygulamayı amaçlar. Bu nedenle, usûl literatüründe hükümden kasıt aslın hükmüdür ve ta'lîl işlemi de yine aslın hükmüyle gerçekleştirilir.³⁶⁰

6. 4. İlet

6. 4. 1. İletinin Tanımı

Arapça'da illet, *bir şeyin oluşması veya ortadan kaldırılmasında etkili olan faktör/amil, tekrar ve süreklilik gerektiren şey, müçtehidin istihraç etmek için akıl yürütmeyi sürekli yapması manasında kullanıldığı gibi su içtikten sonra ikinci defa su içme veya bulunduğu yerde isteğe bağlı olmaksızın eseri görülen etken anlamlarında kullanılır.*³⁶¹

Usûl bilginleri, genellikle illeti, sözlük anlamlarından hastalık manasından yola çıkarak bir mahale tesir edip, onu değiştiren veya mahalde izini etkisini bırakan şey anlamıyla kullanırlar. Bundan dolayı illet; nasslarda yer alıp istinbâtla bilgi edinerek kendi iradesinden kaynaklanmaksızın hükmün bulunduğu mahale nüfuz (hulûl) ederek mevcut durumdaki hükmü değiştiren mana/isim şeklinde tanımlanmıştır.³⁶²

³⁶⁰ Hükmün şartları için ayrıca bkz. İbnü'l-Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 256-258.

³⁶¹ Ard arda veya ikinci defa su içmek علة filinin birinci harfinin üstün halinin anlamıdır. علة filinin birinci harfinin esreli olarak gelmesi halinde sözlükte illet; hastalık, kişiyi ihtiyacını gidermekten alı koyan durum, zafiyet, sebep ve gerekçe gibi anlamlara gelir. Bu yüzden hastalanan kişi için "illetlendi/illetli" tabirleri kullanılır. İletinin sözlük anlamları için bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, XI, s. 467, 471; Cevherî, es-Sihhâh, C. V, s. 1773; Cüveynî, el-Kifâyefi'l-Cedel, s. 65; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 187; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 301; Natıkbi'l-Hak, el-Müczi, C. III, s. 367; Gazâlî, Şifau'l-Galîl, s. 20; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 15; Ba'î (İbnü'l-Lehhâm), Ebu'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Ba'î ed-Dimeşkî (ö. 803/1401), el-Muhtasar fi usûli'l-fıkh (thk. Muhammed Hasan İsmâil), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 596; Zerkeşi, Bahru'l-Muhîr, C. V, s. 111; Merdâvî, Tahrîrü'l-Menkûl, s. 272.

³⁶² Sem'ânî, illetin sözlükteki hastalık manasının esas alınarak kullanılmasının daha uygun olacağını belirtir. Bundan dolayı ona göre geçişsiz illetle (kâsır) hüküm vermek geçerlidir. Bkz. Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 187. Semerkandî ve Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı), hastalık anlamından yola çıkılarak illet için yapılan tanımı yerinde görmezler. Bu yüzden Semerkandî, illet için kendi iradesinden kaynaklanmaksızın bir şeye nüfuz etmesiyle bulunduğu yeri veya durumu değiştiren şey şeklinde yapılan tanımı kabul etmez. Çünkü siyahi olarak doğan kişide siyah rengi illet olduğu halde kişinin sıhhatini etkilememektedir. Nitekim Semerkandî'ye göre kişinin kendi iradesiyle yaptığı bir eylem olmasına rağmen öldürme fiili kısâs cezasına ilettilir. Bundan dolayı Mâtürîdî Hanefî usûlcüler illeti, hükmün sübutunda müessir olan vasıf diye adlandırır. Bkz. Semerkandî, el-Mizân, s. 578, 583; Lâmişî, Kitâb fi Usûli'l-Fıkh, s. 190; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 170. Usûl âlimlerine göre illetin tanımları ve sözlük anlamlarından hangisini tercih ettikleri için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 9; Basrî,

İllet, aslın hükmünden istinbat edilir ancak fer‘in hükmü onun vasıtasıyla sabit olmaktadır. Bu bakımdan illet, asıl için fer‘, fer‘ için asıl kabul edilir.³⁶³

Usûlcülerin nezdinde üstün zanna dayandığından dolayı illet, emâre olarak ifade edilir. Bu bakımdan emâreler isim, sıfat ve hüküm olabilir.³⁶⁴ Ancak usûl âlimleri söz konusu bu emârenin hükümle ilişkilendirilmesi açısından birbirinden farklı şekilde ifade etmişlerdir. Debûsî ve Pezdevî, illeti nassın hükmüne *âlem* kılınan şey diye ifade ederken³⁶⁵ Serâhsî, naslarda bulunan ve halihazırdaki durumu değiştiren şeyi³⁶⁶ illet olarak ifade etmektedir. Gazâlî, Şifâü'l-Galîl adlı eserinde illetin hükümle taallukunun üç şekilde gerçekleştiğini ve bunların 1. Bir fiili işlemeye sevk eden unsur anlamına gelen *bâis ve daî*, 2. Hükümü işaret şey anlamında *alâmeti muârrife*, 3. Bir şeyin gerçekleşmesi için Şari‘in koymuş olduğu sebep anlamında *mûcib* olduğunu belirtir.³⁶⁷ Râzî illeti *muârref* olarak niteler ve onun hüküm kendisine izafe edilecek şekilde hükümü tanıtan bir fonksiyonun olduğunu ileri sürer.³⁶⁸ Amidî ise illetin hüküm koymaya sevk eden amil olduğu belirterek bunu *bâis* kavramıyla ifade eder.³⁶⁹ Mu‘tezilî usûlcüler, illet emâre diye ifade edilse de söz konusu emâre, fiile sevk eden ve fiilin lütuf olması için bir tür sıfat olduğundan salt emârenin illet olduğunu kabul etmezler. Onlara göre emârenin illet olması için ancak fiile sevk eden ve maslahatı celbeden (*bâis*) bir özellikte olması gerekir. Bu bakımdan illet, ister sıfat veya zat, ister fiil veya terk şeklinde olsun bulunduğu yerde tesir eder diye ifade edilmiştir.³⁷⁰

Şerhu'l-Umed, C. II, s. 54; Debûsî, et-Takvîm, s. 14; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 301; Nâtikbil-Hak, el-Müczi, C. III, s. 367; Sem‘ânî, Kavâti‘u'l-Edille, C. IV, s. 187; Cüveynî, el-Kifâyeti'l-Cedel, s. 65; Gazâlî, Menhûl, s. 323, Esasü'l-Kıyas, s. 37, Şifâü'l-Galîl, s. 20, 549; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 241; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 111; Cürçânî, Tarîfat, s. 129; Zebidî, Tacu'l-Arûs, C. XXX, s. 47; Şelebî, Usûlü'l-Fıkhî'l-İslamî, s. 232; Mehmâsânî, Felsefetü't-Teşri‘i'l-İslamî, s. 138; Ali Cumâ, el-Kıyas İnde'l-Usûliyyîn, s. 111; Sa‘dî, Mebâhisü'l-İlle fi'l-Kıyâs inde'l-Usûliyyîn, s. 69.

³⁶³ Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 111.

³⁶⁴ İbn Fûrek, el-Hudûd, s. 153; Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 317-318.

³⁶⁵ Debûsî, a.g.e., s. 292; Pezdevî, el-Usûl (Buharî'nin Keşfü'l-Esrârıyla birlikte), C. III, s. 531.

³⁶⁶ Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 301.

³⁶⁷ Gazâlî, Şifâü'l-Galîl, s. 515-518.

³⁶⁸ Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 135.

³⁶⁹ Amidî, a.g.e., C. III, s. 187.

³⁷⁰ Bu tanımlar için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 10; Debûsî, a.g.e., s. 15; Kadî Abdulcebbâr, a.g.e., C. XVII, s. 290, 330; Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s. 704, Şerhu'l-Umed, C. II, s. 54; Nâtik Bilhak, el-Müczi, C. III, s. 367-368; Kadî EbûYa‘lâ, el-‘Udde, s. 175; İbn Fûrek, el-Hudûd, s. 153; Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 317-318; Bâcî, el-İhkâm, C. II, s. 552; Kelvezânî, et-Temhîd, C. I, s. 24; İbn Akîl, el-Vâzih, C. II, s. 60, Kitâbü'l-Cedel, s. 11; Lâmişî, Usûlü'l-Fıkh, s. 191; İbnü'l-Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzir, C. II, s. 259; Abdülaziz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 345; Ali(büyük) Haydar Efendi, Usûl-

İllet ve mana kavramları, asıl ve fer'e bağlı olarak eşit bir konumda bulunurlar. Bu nedenle, muhtemelen iki terim aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak Mâverdî, illet ve mana arasında fark olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, illet hükmü cezbeden bir şeydir ve kendisiyle fer'in hükmü sabittir. Mana ise, kendisiyle sabit olan aslın hükümlerinin fer'e geçtiği (teâddi) şeydir. Bu nedenle, illet manada istinbat edilebilir ancak manada illet müstenbât değildir. Ayrıca, bir illet birden fazla mana içerebilirken, bir mana birden fazla illet içermez.³⁷¹

6. 4. 2. İllet Çeşitleri

Fıkıh usûlü eserlerinde illet konusu, farklı açılardan ele alınmakla birlikte, genel olarak kabul edilen bir tasnif yöntemi bulunmamaktadır. Bu durum, usûl âlimlerinin kendi bakış açılarına göre konuya yaklaşmalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, bazı âlimlerin bahsettiği bir tür, diğerleri tarafından değinilmeyebilir veya aynı tür, farklı unvanlarla anılabilir. Bu nedenle, illetin türlerine göre sınıflandırılması için bir terminolojinin henüz geliştirilmediği söylenebilir.³⁷²

6. 4. 2. 1. Alanı Açısından İllet

İllet geçerli olduğu alan açısından aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

1. Aklî illet

Aklî illet, *başkasında bir hali veya hükmü gerekli kılan ve onda gerçek anlamda müessir olan manadır*³⁷³ şeklinde tanımlanabildiği gibi, *başka bir etmenin illet kılmasıyla değil (câil), illet olması bizatihi olan (illet olması zatından kaynaklı) illetlere denilmektedir.*³⁷⁴ Aklî illet, bizatihi hükmü gerektirdiğinden hükümle birlikte olması gerekir.³⁷⁵ Dolayısıyla aklî illetlerde illetle hüküm arasına zaman girmesi (tehhür) caiz

i Fıkıh Dersleri, s. 378; Abdulvehhâb Hallâf, Usûlü'l-Fıkıh, s. 63. Hanefî usûlcüler, illeti; şer'î hükümlerle ilişkilendirilen naslardan istinbât edilen manalar ve bu manalar sebebiyle hükmün meydana gelmesi olarak ifade etmektedirler. İllet, aynı şekilde müessir bir vasıfla yapıldığında, nassın hükmünü fer'e taşıdığı için bir tür husustan umuma geçiştir. Bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 9; Debûsî, et-Takvîm, s. 14; Semerkandî, el-Mizân, s. 580; Abdülaziz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 170-171. Ayrıca bkz. Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 705, Şerhu'l-Umed, C. II, s. 54; Nâtik BilHak, a.g.e., C. III, s. 367; Ali(büyük) Haydar Efendi, a.g.e., s. 378.

³⁷¹ Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 538-539; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 113.

³⁷² Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle, s. 169.

³⁷³ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 704.

³⁷⁴ Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 114.

³⁷⁵ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 290

değildir. Aklî illetin olduğu yerde o doğrultuda hüküm vermek gereklidir.³⁷⁶ O halde aklî illetlerde ma'lûlün vücud bulması için kendisine ihtiyaç duyulan bir illettir.³⁷⁷ İlmin âlimin âlim olmasını, kudretin muktedirin kudretli olmasını ve hareketin bir cismin hareketli olmasını gerektirmesi aklî illetlere örnek verilebilir.

2. Şer'î illet

Şâri'in bir vasfı illet kılmasıyla oluşan illettir (ca'li). Mesela sarhoşluk verme sıfatı şarapta şer'îden önce de mevcut idi. Ancak şarap içmenin haram olmasının sarhoş edici vasfına bağlanması Şâri'in illet kılmasıyla olmuştur. Bu yüzden şer'î illetlerin mecâz anlamı itibariyle illet olduğu ve bunların hükme emâre kılındığı ifade edilir.³⁷⁸ Emârelik aslında gerçek gerekçeyi tespit edemeden kaynaklanır. İlet gerçek gerekçe karşısında çoğunlukla alt kriter anlamında bir emâre konumundadır.

Aklî illetler ile şer'î illetler farklı alanları ilgilendirdiğinden, aklî kıyas ve şer'î kıyas şeklinde ayrıma tabi tutulmuştur. Aklî kıyas kelam ilmini ilgilendirirken, şer'î kıyas fıkıh ilmini ilgilendirir.³⁷⁹ Bazı usûlcüler, kendi eserlerinin sadece fıkıh usûlüne dair olduğunu belirterek aklî kıyasın bu alana dâhil olmadığını düşünmüşlerdir.³⁸⁰

Aklî kıyas ve şer'î kıyas arasında, kullanım açısından herhangi bir fark olmamasına rağmen, şekil açısından fark bulunmaktadır. Aklî kıyasta illet, sonucu gerektiren bir faktördür; ancak şer'î kıyasta illet, maslahat ve tercihlere dayanır. Bu durum, fıkıh usûlünde bir hükmün birden fazla illetle ta'lîledilmesinin mümkün olup olmaması tartışmalarını beraberinde getirmiştir.³⁸¹

Fıkıh usûlünde illetin fonksiyonu, yapısı ve bir hükmün birden fazla illetle ta'lîledilmesi konusundaki tartışmalar, şer'î illetlerin zaman zaman aklî illetler gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır. Ancak gerçekte, bu iki illet türü farklı özelliklere sahiptir.

Aklî ve şer'î illetler arasındaki farklılıklar özetle şu şekilde sıralanabilir:

³⁷⁶ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 114; Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle, s. 169.

³⁷⁷ Tehânevî, Keşşâf, C. II, s. 1209.

³⁷⁸ Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 114.

³⁷⁹ Semerkandî, el-Mizân, s. 572.

³⁸⁰ Sem'ânî, Kavâtu'u'l-Edille, C. IV, s. 3.

³⁸¹ Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 280-282.

1. Aklî illet ma'lulünü bizatihi mucibtir. Şer'î illetler ise bizatihi mucib olmayıp emâredir.

2. Aklî illetin kaynağı aklî, şer'î illetin kaynağı sem'î delillerdir.

3. Aklî illetler şarta gereksinim duymazlar. Sem'î illetler hükmü gerektirme bakımından bazen şarta gereksinim duyarlar.³⁸²

4. Aklî illette ittîrad ve in'ikâs şarttır. Şer'î illette çoğunlukla böyle bir şart aranmaz.

5. Aklî illet mürekkep olmayıp basittir. Şer'î illetler birden fazla sıfattan oluşabilir.

6. Aklî illetlerin bir tane ma'lûlü olur. Şer'î illetlerde hükmün birden fazla ma'lûlü olabilir.

7. Aklî illet ma'lûlüyle birlikte bulunduğu için ma'lûlünden önce olmaz. Şer'î illetler ma'lûlünden önce olabilir.³⁸³

6. 4. 2. 2 Tespit Yollarına Göre İletler

Asıl ve fer'î bir araya getiren illet, tespit etme yollarına göre mansûs ve müstenbât olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³⁸⁴

1. Mansûs İlet

Mansûs illet, bir vasfın illet olduğu nass veya icmâ ile açıkça veya dolaylı (zımnen) ifade edilmesi anlamına gelir. Bir başka deyişle herhangi bir akli çıkarım ve istidlale gerek duymadan doğrudan dilde bir vasfı ifade etmek için konulmuş bir lafızla ta'lîl edilebileceğine dair Kitap, sünnet veya icmâda bir delilin zikredilmesiyle meydana gelen illet, mansûs veya sarîh illettir.³⁸⁵

Mansûs illet, nassın ifadesinden veya mefhumundan anlaşılmaktadır.³⁸⁶ Nasta belirtilen illetler için ayrıca hükme uygun olup olmadıklarını tespit etmek için akıl

³⁸² İlk üç madde için bkz. Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 289.

³⁸³ 4-7. Şartlar için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 193; Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 258; Şîrâzî, Lüma', s. 263, Şerhu'l-Lüma', s. 836; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 266; Râzî, el-Mahsûl, C. V, 305-311; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3492; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 287-288; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 114; Emir Hac, et-Takrîr, C. III, s. 234; Başoğlu, İlet Tartışmaları, s. 72-76.

³⁸⁴ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 156 vd; Şîrâzî, a.g.e., s. 264.

³⁸⁵ Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. I, s. 178; Şîrâzî, Lüma', s. 264; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 114; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 346; Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle, s. 180-181.

³⁸⁶ Haysem Hilâl, Mu'cemu Mustalâhu'l-Usûl, s. 215. Kadî Ebû Ya'lâ ve Zerkeşî'nin bildirdiğine göre Horasan fıkıh ehlinden bazıları mansûs illeti *mestûr* müstenbât illeti ise *menşûr* diye ifade etmişlerdir. Bkz. Kadî Ebû Ya'lâ, C. I, el-'Udde, s. 178; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 114. Kadî Ebû Ya'lâ, mansûs illeti

yürütmenin gereği yoktur. Fakat illetin mansûs olarak ifade edilmesinden dolayı hakkında herhangi bir içtihadî işleme gerek olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Örneğin tenkîhu'l-menât içtihadî, mansûs illetin tespitinde başvurulan bir işlemdir.³⁸⁷

Mansûs illet iki çeşittir:

1. Nasta bir vasfın hükmün illeti olduğuna dair ifadenin olması.

“مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ” (bundan dolayı İsrail oğullarına yazdık)³⁸⁸ ayetinde ve Hz. Peygamber'in kıtlık senesinde Medine'ye gelen bir topluluğun yiyecek ihtiyacını karşılamak için kurban etlerinin stoklanması yasaklaması, ertesi yıl stoklamanın bu sebepten ötürü olduğunu belirtmesi gibi.

2. Ta'lîl edatlarından biriyle hükmün varid olması.

Bu, üç durumun bir araya gelmesiyle gerçekleşir.

1. Edatın bizzat ta'lîl için gelmiş olması.

2. Edatla beraber aynı zamanda bir vasfın gelmiş olması.

3. Vasıf, hükme münasip olmakla beraber aynı zamanda hükmün de ilgili vasıf sayesinde sabit olması. Bu üç durum gerçekleştiğinde nasta açıkça vasfın illet olduğu veya söz konusu harfin ta'lîl için geldiği anlaşılmış olur.³⁸⁹

İlletin mansûs olarak belirlenmesi, kıyas karşıtlarınca kabul edilmemiştir. Bazılarına göre bir konu hakkında nasta illet olarak ifade edilen mana, ikinci bir emir olmaksızın başka bir mesele için doğrudan illet olarak gösterilemez. Nazzâm'a (ö. 231/845) göre nasta sabit olan illetle aslın fer'e intikal etmesi kıyas yoluyla değil lafzın kendisi veya lafzın manevi umumundan anlaşılan manayla olmaktadır.³⁹⁰

Buna karşılık kıyası savunan usûl âlimleri, nasların ta'lîl edilebileceğini savunarak nasta ifade edilen (mansûs aleyh) mananın mutlak anlamda illet olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre söz konusu mana, her zaman dil açısından umûmi mana ifade

mantuk bih olarak ifade etmektedir. Ona göre *mansûs illet* Şâri' nin kelamının delalet ettiği illetlerdir. Bkz. Kadî Ebû Ya'lâ, a.g.e., C. I, s. 178.

³⁸⁷ Şîrâzî, Lüma' s. 264, Şerhu'l-Luma', s. 845; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 488; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 255.

³⁸⁸ Maide, 5/32.

³⁸⁹ Haysem Hilâl, Mu'cemu Mustalâhu'l-Usûl, s. 215-216.

³⁹⁰ Şöyle ki; “*şarap şiddet vasfına sahip olduğu için haram kılınmıştır ifadesiyle bütün şiddet vasfını taşıyan şeyler haramdır*” ifadesi arasında dil açısından bir fark bulunmamaktadır. Bu mana ifadenin umûmi manasından çıkarılmaktadır. Bkz. Şîrâzî, Lüma' s. 265; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 114; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 347.

etmeyebilir. Söz gelimi, bir kimsenin “*bu köleyi siyahi olduğu için azat ettim*” ifadesi dil açısından özel bir durumu anlatmaktadır. Bu itibarla “*şarap şiddet vasfını taşıdığı için haramdır*” ifadesi dil açısından şaraba has bir durumdur. Dolayısıyla şarabın hükmünün başka meseleye geçmesi ancak kıyas yöntemiyle sağlanabilir.³⁹¹

2. Müstenbât İlet

İlet, nass veya icmâyla belirlenmediği zaman müçtehid içtihad ederek hükmün illetine ulaşmaya çalışır. *Şarapta sarhoş edicilik (kendinden geçiren şiddet) vasfının tespit edilmesi gibi sebr-taksim, usûllerin şehadeti ve tesir gibi yollarla bir içtihad faaliyeti olarak muhtelif birçok nastan çıkarılan illete müstenbât illet* denilmektedir. Müçtehid, siyak-sibakın gerektirdiği biçimde Arapça dil kaidelerini yürüterek muteber kaidelere muvafık olacak şekilde nastan illeti çıkarmaktadır.³⁹²

Müstenbât illetler; tardî, münâsîp, muhîl ve müessir gibi kısımlara ayrılır. Münasîp, muhîl ve müessir kavramları birbirinin yerine geçecek şekilde eşanlamlı olarak kullanılır. Hanefî usûlcüler, müstenbât illeti, tardî ve müessir olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar.³⁹³

İletlin istinbât yoluyla belirlenmesinin caiz olduğunu belirten usûlcüler çoğunluktadır. Ancak bazı usûlcülere göre istinbât yoluyla belirlenen bir vasfın illet olmasına ayrıca nass veya icmânın da delalet etmesi gerekir. Şîrâzî’ye göre şayet nass ve icmânın tespiti olmaksızın ta’lîl etmek caiz olmasaydı o takdirde “*Muâz hadisinde*” geçtiği gibi Kitap ve sünnetten sonra hükmü bilinmeyen bir mesele hakkında re’yle içtihad etmenin bir anlamı olmazdı.³⁹⁴ Bu bakımdan bir vasıf, nass veya icmânın delaletine gerek olmaksızın istinbât yoluyla illet olarak belirlenebilir.

Esasında hükmün emâresi olmaları bakımından mansûs illet ile müstenbât illet arasında bir fark olmadığı gibi mansûs illette içtihad, müstenbât illette de nass devre dışı

³⁹¹ Zerkeşî, Bahru’l-Muhît, C. V, s. 114; Tuffî, el-Muhtasâr, C. III, s. 347.

³⁹² Şîrâzî, Luma’, s. 265, Şerhu’l-Luma’, s. 845; Kadî Ebû Ya’lâ, el-’Udde, C. I, s. 182; İcî, Şerhu Muhatasaru’l-Müntehâ, C. III, s. 295; el-Hindî, Dirayetü’l-Usûl, C. VIII, s. 3554; Haysem Hilâl, Mu’cemu Mustalâhu’l-Usûl, s. 220; Sa’dî, Mebâhisü’l-İlle, s. 181. Mesela “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” (*hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadının elini kesin*. Mâide, 5/38) ayetinde müçtehit, el kesmenin hüküm olduğunu ve bu hükümle hırsızlık vasfının mukarin olduğunu ortaya çıkarır. Dolayısıyla hırsızlığın (sirkât) hükmün illeti olduğuna delalet ettiğini anlar.

³⁹³ Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 176-177; Habbâzî, el-Muğnî fi usûli’l-fikh, (s. 314; Başoğlu, İlet Tartışmaları, s. 144-145.

³⁹⁴ Şîrâzî, Luma’, s. 265, Şerhu’l-Luma’, s. 845-846; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 114

değildir. Nitekim Cessâs, nasta belirtilen vasfın illet olmasının da nasla değil istinbâtla bilindiğini dile getirmektedir. Bundan dolayı kıyası reddedenlerin pek çoğu, nasta yer alan vasfî illet olarak kabul etmedikleri gibi nass dışında söz konusu vasfın bulunduğu diğer durumları dikkate almamaktadırlar. Hâlbuki nasta da zikredilen vasfın illet olduğuna dair delil getirmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında mansûs illet ile müstenbât illet arasında bir fark bulunmamaktadır. Cessâs'ın da belirttiği gibi ikisi arasında ince fark; birbirleriyle teâruz ettiklerinde mansûs illetin müstenbât illete tercih edileceğidir.³⁹⁵

6. 4. 2. 3. Geçişlilik Durumuna Göre İletler

1. Geçişli (Muteaddî) İlet

*Bulunduğu mahalden başka bir mahala geçebilen bir başka deyişle aslın hükmünü fer'e taşımasını sağlayan illetlere geçişli (teaddî) illet denir.*³⁹⁶

Müteâddî illet, sadece belirli bir konuyla sınırlı olmayan ve başka konularda da benzeri olan bir illettir. Bir başka deyişle bu illet türü umumîlik vasfına haiz olması nedeniyle genel bir özellik taşır ve bu da farklı konulara uygulanabilmesini mümkün kılar. Bu sebeple, müteâddilik vasfı aynı zamanda illetin sıhhat şartlarından biri olarak kabul edilir. Çünkü illetin geçişli olmaması var olmamakla eşdeğerdir. Gerçekten de özellikle Hanefî usûlcülere göre fer'e intikal etmeyen illetin bir faydası olmadığı gibi kıyasta kullanılmayan illetler gerçekte illet değildir.³⁹⁷

2. Geçişsiz (Kâsır/Vâkıf) İlet

Mansûs veya müstenbât illetin bulunduğu konudan (mahal) başka bir konuya geçemediği (asla has, fer'e geçmeyen) illet türüne kâsır illet denilir. Mesela Şafîiler,

³⁹⁵ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 208, 263. Benzer görüş için bkz. Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-Mutefekkîh, C. I, s. 525. Cessâs, mansûs illetin vahiyle elde edildiği mustenbât illetin vahye dayanmadığı şekilde yanlış bir değerlendirmenin yapıldığını ifade ederek müstenbât illetin de tıpkı mansûs illet gibi vahye dayandığını savunur. Bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 263

³⁹⁶ İbn Fûrek, el-Hudûd, s. 157; Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, el-Mulâhâs fi'l-Cedel fi Usûli'l-Fıkh, yy, 1407, s. 25; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 176; Nemle, Zevî'l-Besâir, C. VII, s. 348; Bâcî, el-Hudûd, s. 73; Ebû Nur Züheyir, Usûlü'l-Fıkh, C. IV, s. 124; Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle, s. 177; Haysem Hilâl, Mu'cemu Mustalâhu'l-Usûl, s. 219.

³⁹⁷ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 139; Saymerî, el-Mesâil, s. 291; Debûsî, et-Takvîm, s. 295; Bâcî, el-Hudûd, s. 73; Haysem Hilâl, a.g.e., s. 219.

ribanın nakdeynde meydana gelmesini semene bağlamışlardır.³⁹⁸ Ancak bu illet, kâsır bir illet olup başka konuya geçmemektedir. Bulunduğu nassın dışına çıkmaması yönünden bu illet türü hususilik (kadük) ifade eder. Dolayısıyla bu illet türü, fer'î asla katma imkânı vermez.³⁹⁹

İlk dönem usûl eserlerinde literatürde geçtiği gibi illet için *kâsır veya vâkıf* şeklinde bir kullanımına rastlanılmamaktadır.⁴⁰⁰ Mâverdî, Şîrâzî ve Kadî Ebû Ya'îlâ gibi usûl bilginleri kâsır illeti, *vâkıf* olarak isimlendirmektedirler. Muhtemelen kâsır illet, hicri beşinci asrın ortalarına doğru, *kâsır veya vâkıf* şeklinde ifade edilmiştir.⁴⁰¹

Geçişli illet ile ta'lîl yapılması konusunda âlimler arasında bir ittifak bulunmaktadır.⁴⁰² Kadî Abdulvehhâb ve Iraklı fakihlerin çoğunluğu, kesin anlamda kâsır illet ile ta'lîl yapılamayacağı görüşünü savunmaktadır.⁴⁰³ Ancak, usûl eserlerinin çoğunda tartışmanın ana eksenini, istinbât edilen kâsır illet ile ta'lîl yapılıp yapılmayacağı oluşturmaktadır. Bu sebeple, usûl eserlerinde nass veya icmâ ile sabit olan kâsır illet ile ta'lîl yapılması şeklinde bir ittifaktan bahsedilmektedir.⁴⁰⁴ Bu bağlamda, kâsır illetin cevazına dair görüşler, mutlak anlamda cevaz verenlerle birlikte, nass veya icmâ ile sabit olmayıp istinbât edilen kâsır illete karşı çıkanların görüş ve gerekçelerine yer verilerek iki görüş şeklinde açıklanacaktır.⁴⁰⁵

³⁹⁸ Altın ve gümüşün (nakdeyn) semen olması cevher olması sebebiyledir. Bunun anlamı ise altın ve gümüşün yaratılış gereği semen olmasıdır. Dolayısıyla semen sıfatı başka bir şeyde mevcut değildir. Bkz. İsnvî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 245.

³⁹⁹ Cessâs, el-Fusûl, s. 176; Şîrâzî, el-Mulâhhas, s. 25; Bâcî, el-Hudûd, 73-74; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 285; İsnvî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 245; İsfehânî, Beyânü'l-Muhtasar, C. III, s. 34; Ebû Nur Zühayr, Usûlü'l-Fıkh, C. IV, s. 124; Ba'î, el-Muhtasâr, s. 607; Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle, s. 176.

⁴⁰⁰ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 139; Saymerî, a.g.e., s. 291.

⁴⁰¹ İbn Fûrek, el-Hudûd, s. 157; Kadî Ebû Ya'îlâ, a.g.e., s. 176; Semerkandî, el-Mizân, s. 636; Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 549; Şîrâzî, Luma', s. 267; Bâcî, el-İhkâm, s. 556. Şafiî'den sonra günümüze ulaşan en eski usûl kitabı olan el-Fusûl'da Cessâs geçişli olmayan illetten söz eder ancak herhangi bir isimlendirmede olmaz. Aynı şekilde İbnü'l-Kassâr'da el-Mukaddime adlı eserinde kâsır illet diye ifade etmesede geçişsiz illetten söz eder. Bizim burada demek istediğimiz geçişsiz illetin daha sonraki dönemlerde kâsır diye ifade edilmesidir. Yoksa geçişsiz illetlerin fonksiyonuna dair ilk dönemlerden itibaren açıklamalar yapılmıştır.

⁴⁰² Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 139; Saymerî, el-Mesâil, s. 291; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 271; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3519; Nemle, Zevî'l-Besâir, C. VII, s. 348.

⁴⁰³ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 157.

⁴⁰⁴ Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 339; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 801; Amidî, a.g.e., C. III, s. 271; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 312; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3519; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 157-158; Emir Padişah, Teysîr, C. IV, s. 6; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 53.

⁴⁰⁵ Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 339; Amidî, a.g.e., C. III, s. 271; Râzî, a.g.e., C. V, s. 312; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 157; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, s. 875.

Kâsır illetin özelinde yapılan tartışma, kâsır illetin tayin edilen bir vasfa bağlanarak aslın hükmünün sabit olması için gerekliliği konusu etrafında yoğunlaşmaktadır. Bazılarına göre, illet olarak belirlenen vasfın varlığı, aslın hükmünün geçerliliği için zorunlu bir şarttır ve illetsiz durumlarda aslın hükmü fer'e geçemez. Ancak, nassın kendisiyle aslın hükmünün sabit olduğunu savunanlar, bu şartın kıyasın doğruluğu için yeterli olmadığını düşünmektedirler. Bu nedenle, kâsır illetle ta'lîl yapmanın caiz olmadığını savunanlar bulunmaktadır. Aslın hükmünün sübutunu illete bağlayanlar ise sağlayanlar ise, kâsır illetle ta'lîl yapmanın mümkün olduğunu düşünmektedirler.⁴¹⁰

1. Kâsır illete cevaz verenler ve delilleri

Başta Şafîilerin cumhuru, Mâlikîler, Hanbelîlerden Kelvezânî, İbn Kudâme ve Mecdüddîn İbn Teymiyye, mütekellim usûl bilginlerinden Kadî Abdulcebbâr, Ebû Hüseyin el-Basrî, Bâkîllânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Ebu Mansûr el-Matürîdî (ö. 333/944), Semerkândlı Hanefî bilginleri ve son dönem Hanefî bilginlerinden İbnü'l-Hümâm, müstenbât kâsır illetle ta'lîl edilebileceğini savunurlar. Ahmed b. Hanbel'in cevaz yönünde görüşünün yanında kâsır illeti ta'lîl için uygun görmediği yönünde bir tercihte bulunduğu aktarılmaktadır. Alâüddin es-Semerkandî, tercihini kâsır illetin cevazına yönelik kullanmakla beraber başka bir yerde buna katılmadığını ifade etmektedir. Ebû İshâk el-İsferâyînî, kâsır illeti muteaddî illetten üstün tutar. Ona göre muteaddî ve kâsır illet, hükme nünasip olmada eşittirler. Ancak nassın zâhiri delalet ettiği için kâsır illet, muteaddî illetten üstündür.⁴¹¹

Kâsır illeti ta'lîl için uygun gören usûl bilginlerinin delilleri şöyle sıralanabilir:

⁴¹⁰ Semerkandî el-Mizân, s. 636.

⁴¹¹ Kâsır illetle ilgili görüşler için bkz. İbnü'l-Kassâr, bü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî, el-Mukaddime fi'l-usûl: dirâsât ve nusûs fi usûli'l-fikhi'l-mâlikî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996, s. 337-338; Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 339; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 801; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1081, 1088, et-Telhîs, C. III, s. 284; Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 546; Semerkandî, a.g.e., s. 640; Sem'ânî, Kavâtiû'l-Edille, C. IV, s. 124; Şîrâzî, Luma' s. 267, et-Tebîsîre, s. 452; Bâcî, el-İhkâm, s. 556; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 62; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 731; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 269; Amîdî, el-İhkâm, C. III, s. 271; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 312; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3519; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 258; Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 411; Tufî, el-Muhtasar, C. III, s. 317; Abdulaziz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 315; Emir Padişah, et-Teyrîs, C. IV, s. 5; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 52; Zerkeşî, Bahru'l-Muhîr, C. V, s. 157; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 875; Ebu Nur Züheyr, Usûli'l-Fikh, C. IV, s. 131; Başoğlu, İlet Tartışmaları, s. 163 vd.

1. Kâsır illet, kendi içinde sıhhat şartlarını taşıdığından dolayı itiraz edilebilecek hiçbir yolu bulunmayan bir illettir .

2. Ta'îl faaliyetine başlayan müçtehid, işin başında illetin hangi tür olduğunu bilmemektedir. Müçtehid, öncelikle illet olabilecek vasıfları ortaya döküp tenkîhte bulunur. Daha sonra illet olduğuna kanaat getirdiği vasfın illet olduğuna dair delil ikame ederek îmâ veya münâsebet yoluyla belirler. Bundan sonra müçtehid durumu gözden geçirir. Bu vasfın bir benzeri başka konularda bulunabileceği gibi sadece asla özgü bir vasıf da olabilir. Çünkü şer'î illetler emâredir.

3. İletinin teaddî edişi, kıyasın sıhhat şartlarından bağımsızdır. İletinin sıhhati için ta'diyyeyi şart koşturmak ise o şeyi kendisiyle tashih etmek anlamına gelir.

4. Nasta bulunması halinde kâsır vasfın, illet olması caiz olduğuna göre istinbât edilmesi halinde de caiz olması gerekir.

5. Kâsır illetin, nassın bildirdiği hükümlerle aynı olması veya nasla mutabık kalması, nastaki hükmü güçlendirir .

6. Kâsır illet, fer'î meseleye uygulanmasa da Şâri'in bir hükmünü gerekçelendirdiğini ifade eder ve böylece meselenin iç yüzünün anlaşılmasına yardımcı olur .

7. Kâsır illete ihtiyaç duyulmaması, onun geçersiz olduğunu göstermez. Nitekim Kur'an'ın açık beyân ı olduğunda haber-i vâhide de ihtiyaç duyulmamaktadır ancak bu durum haber-i vâhidin geçersiz olduğu anlamına gelmez.

8. Şer'î illetler aklî illetlerden daha geniş kapsamlıdır. Çünkü şer'î illetler varlığıyla hükmün varlığını geriiktirmekle beraber yokluğuyla hükmün yokluğunu gerektirmeleri şart değildir. Hâlbuki aklî illetler varlığıyla hükmün varlığını yokluğuyla hükmün yokluğunu gerektirmektedir. Aklî illetler müteâddî ve kâsır olabildiklerine göre şer'î illetlerin iki illet türünü içinde barındırması ve bunlarla ta'îlin yapılması daha evladır.⁴¹²

⁴¹² Kâsır illete cevaz verenlerin gerekçeleri için bkz. İbnü'l-Kassâr, el-Mukaddime, s. 338; 00Kadı Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 339-340; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 803; Sem'ânî, Kavâtî'u'l-Edille, C. IV, s. 128-129; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1081-1088, et-Telhîs, C. III, s. 285-286; Şîrâzî, et-Tebîr, s. 452-453, Şerhu'l-Luma', s. 841-842; Bâcî, el-İhkâm, s. 556-557; Kadî, Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 1384-1385; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 62-65; İbn Akîl, el-Vâzih, C. II, s. 88; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 732-734, el-Menhûl, s. 419; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 271-273; Râzî, el-Mahsûl,

2. Kâsır illete cevâz vermeyenler ve delilleri

Kâsır illetle ta'lil edilmesine cevaz vermeyenler, illetin işlevi ve ameli fayda etrafında görüşlerini ileri sürmüşlerdir. Başta Kerhî olmak üzere Hanefî usûlcülerin nerdeyse tümü, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, Hanbelî usûl bilgini Kadî Ebû Ya'lâ, İbn Akîl, İbn Kudâme (ö. 620/1223), Şafîî usûl âlimleri Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976) ve Halîmî (ö. 403/1012), Mu'tezilî usûlcülerinden Abdullah el-Basrî, Zeydî usûlcü Nâtık Bilhak (ö. 424/1033), kâsır illetle ta'lil etmeyi caiz görmemişlerdir.⁴¹³

Cevaz vermeyenlerin gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

1. Kıyas, şer'î ameli bir yöntemdir. Ta'lilin şartı, illetin muteaddî özelliğine sahip olmasıdır. Fer'e geçiş yapamayan illetin amel yönünden hiçbir değeri yoktur.

2. Hüküm ispat edileceği zaman sadece nassın mahallinde bulunan illetle ta'lil yapılmalıdır. Nassın mahallinde bulunmayan illetlerle yapılan ta'lil ise geçersizdir. Ayrıca fer'e geçiş yapmayan illetlerle asılların ta'lil edilmesi durumunda ibadetlerde de ta'lil yapılabilir, ancak bu kıyasın maksadının dışına çıkılmasına neden olur

3. Ta'lil faaliyeti sadece bir manayı keşfetmek için değil, mana ile hüküm arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için yapılır. Mana hükümle beraber yürümediği sürece illet olarak kabul edilmez.

4. Müçtehit içtihat faaliyeti esnasında illetin ta'diyye edip etmediğine bakmaz, görüşü doğru değildir. Çünkü böyle bir görüş, ancak "*her müçtehit içtihadında isabet etmiştir*" prensibi çerçevesinde benimsenir. Hâlbuki müçtehit, fasit illeti de tespit edebilir.

5. Şer'î illetler hükme emâre kılınmıştır. Müstenbât kâsır illet, herhangi bir hükme emâre değildir.

6. Kâsır illetle ta'lil etmek mümkün olduğunda, aslın hükmüne ait vasıflarının tümüyle ta'lil edilebilir. Çünkü aslın hükmünün vasıfları sayıca kâsır illetten daha çoktur.

C. V, s. 313-317; Abdulaziz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 316; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 264, 271; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 319.

⁴¹³ Kâsır illete cevaz vermeyenler için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 139; Saymerî, el-Mesâil, s. 291; Debûsî, et-Takvîm, s. 294; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 158; Abdulaziz Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 315; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 614; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 1380; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 62; İbn Akîl, el-Vâzıh, C. II, s. 88; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 271; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 260; Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 411; Ba'li, Muhtasâr, s. 607; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 52; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1088; Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 545; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 124; Nâtık Bilhak, el-Müczi, C. III, s. 412, 419.

7. Kâsır illetle ta'lîl etmek, hükmün hikmetini (maslahat illetini) ortaya çıkarmak için yapılmaz. Asla ait illetin hikmeti sadece fer' te uygulandığında gerçekleşir .

8. Müteâddi illet hükmün ispatına, kâsır illet ise hükmün nefyine vesile olmaktadır. Şer' de varid olan asılların ta'lîl edilmesi kıyas yapılması amacıyla yapılır.

9. Şer' i asılların ta'lîl edilmesiyle ilgili bilgi sahâbeden alınmıştır. Sahâbe, asılların hükümlerini ta'lîl ederek fer' i meseleye taşımışlardır. Kâsır illetle hüküm, fer' e taşınmayıp asılda kaldığı için sahâbe ta'lîl edilmesi mümkün olmayan ta'lîl işlemine girişmemiştir.⁴¹⁴

Tercih edilebilecek görüş, kâsır illetle ta'lîl etmeyi uygun görmeyenlerin görüşüdür. Çünkü gereksiz şekilde ta'lîl işlemine girişmek hem kesin konuları tartışmaya açar, hem de kesin olan konularda izafiliğe ve nisbiliğe yol açabilir. Kıyas faaliyetinin ana nedeni, aslın hükmünü fer' e taşıyabilmektir. Bununla birlikte, bir konunun iç yüzünü anlamak için kâsır illetini dikkate almanın faydalı olabileceği düşünülebilir.

6. 4. 2. 4. Yapısına Göre İletler

Yapısına göre illetler tek bir vasıftan oluşan (müfred/basit) ve birden fazla vasıftan oluşan (mürekkeb) illet olmak üzere ikiye ayrılır. Usûl bilginleri, bileşik vasıflardan oluşan illete ayrı bir başlık açmışlardır.⁴¹⁵

1. Basit İletler

İletlin tek bir vasıftan oluşmasına basit veya müfred illet denir.⁴¹⁶ İletlin tek bir vasıftan oluşması temel bir kuraldır. İletlin sahip olduğu vasıfların çok olması, daha fazla içtihat ameliyesine ihtiyaç duyulmasına sebep olur. Birbirleriyle teâruz ettikleri takdirde az vasıftan oluşan illet, çok vasfa sahip illete tercih edilir.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Kâsır illete cevaz vermeyenlerin gerekçeleri için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 139-144; Saymerî, el-Mesîl, s. 291-292; Debûsî, et-Takvîm, s. 280, 295; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 158-160; Sem'ânî, el-İstîlâm, C. III, s. 52; Kadî, Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 1381-1383; Nâtık Bilhak, el-Müczi, C. III, s. 413-418; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 264-265; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 316-318; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 614.

⁴¹⁵ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 193; Ebû Nur Züheyr, Usûli'l-Fıkh, C. IV, s. 124; Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle, s. 176. Cessâs, yapısı itibariyle illetleri müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayırmamakla birlikte muhteva olarak müstakil bir başlık açmıştır.

⁴¹⁶ Haysem Hilâl, Mu'cemu'l- Mustelahâu'l-Usûl, s. 212; Mustafa Sanû, Mu'cemu Mustelahâtu Usûlü'l-Fıkh, s. 291. Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle, s. 176; Ebû Nur Züheyr, a.g.e., C. IV, s. 124.

⁴¹⁷ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 193; Serâhsî, a.g.e., s. 175; İbn Akîl, el-Vâzih, C. II, s. 83; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 167.

2. Bileşik (mürekkeb) İletler

İletin birden fazla vasıftan oluşmasına bileşik (mürekkeb) illetler denilir. Bu illet türünde illet; hakiki ve izafî sıfatlardan oluşabildiği gibi bileşik illette, hakiki ve selbi sıfatlar aynı anda bir araya gelebilir.⁴¹⁸

İletin bileşik vasıflardan oluşabileceğiyle ilgili usûl bilginleri arasında ihtilâf bulunmaktadır.

Cessâs gibi bazı usûl bilginlerine göre illete eklenecek vasfın hükme tesirinin olması gerekir. İlet, ancak eklenen vasıfla doğru oluyor ve ikisinin birlikte bulunması halinde hüküm sahih oluyorsa bu durum illetin hükme tesirini gösterir. Bu bakımdan illet, tek vasıftan oluşabildiği gibi birden fazla vasıftan da oluşabilir. Ancak bütün vasıflar bir başına aynı anda illet olamazlar.⁴¹⁹

Kadî Ebû Ya‘lâ gibi bazı usûl âlimlerine göre, bir illet birden fazla vasıf atama ihtiyaca bağlı olarak değişir. İzafe edilen vasıflarla illet müstakil hale geldiğinde, illet için ek vasfın izafe edilmesine gerek kalmadığı kabul edilir. Benzer şekilde, Ebû Tayyîb et-Taberî, iki vasıfla müstakil hale gelen bir illete üçüncü bir vasfın eklenmesine izin vermemiştir. Ona göre, illet için ek bir vasfın izafe edilmesi bir ihtiyaca bağlı olarak yapılmıştır.⁴²⁰

Bileşik illet ile basit illetler arasında hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Bazı usûl âlimlerine göre, basit illet daha fazla fer‘e uygulanabileceğinden dolayı bileşik illete tercih edilir. Az sayıda da olsa bazı usûl âlimleri ise bileşik illetin basit illete tercih edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Diğer bazılarına göre ise basit illetle bileşik illet arasında tercih yapmak eşit derecede önemlidir. Çünkü şer‘i illetler hükümlere göre belirlenmiştir. Dolayısıyla, illetin tek bir vasfa veya

⁴¹⁸ Haysem Hilâl, *Mucme‘ul- Mustelahâu‘l-Usûl*, s. 219-220; Mustafa Sanû, *Mu‘cemu Mustelahâtu Usûlü‘l-Fıkh*, s. 291; Sa‘dî, *Mebâhisü‘l-İlle*, s. 176; Ebû Nur Züheyr, *Usûli‘l-Fıkh*, C. IV, s. 124. Şîrâzî’nin bildirdiğine göre bazı usûlcüler, bir illetin en fazla beş vasıftan oluşabileceğine kanaat getirmişlerdir. Ancak bileşik illeti kabul eden usûlcüler böyle bir sınırlamanın yersiz olduğu görüşündedirler. Çünkü şer‘i illetlerin beş vasıftan oluşması aynı zamanda beşten fazla vasıflardan oluşabileceği kanaatini doğurur. Bu bakımdan illetin kaç vasıftan oluşacağı ancak delille olur. Bkz. Şîrâzî, *Luma‘*, s. 267, *Şerhu‘l-Luma‘*, s. 837; İbn Akîl, *el-Vâzih*, C. II, s. 83-84; Buhârî, *Keşfü‘l-Esrâr*, C. III, s. 349; Zerkeşî, *Bahru‘l, Muhît*, C. V, s. 166.

⁴¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, C. IV, s. 193; Emir Hac, *et-Takrîr*, C. III, s. 234.

⁴²⁰ Kadî Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, s. 1332; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 167.

birkaç vasfa sahip olması önemli değildir. Ayrıca, illetin uygulanacağı fer'lerin çokluğu illet için tercih nedeni olamaz. Çünkü kâsır illet gibi bazen illet tek bir vasıf sahip olmasına rağmen fer'in hükmünü gerektirmeyebilir.⁴²¹

Bizim görüşümüze göre, şer'i illetler hükümlere emâre olarak belirlenir. Bu nedenle illetin tek bir vasfa sahip olması ya da birden fazla vasfa sahip olması önemli değildir.

Usûl âlimlerin büyük çoğunluğuna göre birleşik illetle ta'lîl edilebilir. Zira şer'i hükümler incelendiğinde illetlerin birden fazla vasfa sahip oldukları görülecektir. Sözelimi kıssası gerektiren öldürme fiilinin, kasten ve düşmanlık beslenerek (ûdvân) işlenmesi gerekir. Burada kıssasın illeti birden fazla vasıfla oluşmuştur. Fakat müstakil bir şekilde her bir vasıf illet olmaya elverişli değildir. Bilakis ya bunların toplamı illeti oluşturmaktadır ya da biri diğerinin şartı konumundadır.⁴²²

Birden fazla vasıfla ta'lîl edilen hükümler, basit illetle ta'lîl edilemez. Bu durumda ya hüküm taabüdî hükümlerden kabul edilir ve ta'lîl edilmez veya bileşik illete cevaz verilir, buna göre hüküm tahriç edilir.⁴²³

Bileşik illet kullanarak ta'lîle izin veren usûl bilginlerinin gerekçeleri iki ana başlık altında toplanabilir. İlk olarak, birden fazla vasfa sahip bir illet, nass, münâsebet, şebeh, deverân ve sebr gibi delillerle illet olma özelliğini kazanabilir. Bu, basit bir illetin de bu tür delillerle illet olabilme özelliği göstermesiyle benzerlik gösterir. İkinci olarak, bazı durumlarda amaçlanan maslahatın gerçekleştirilmesi tek bir vasıfla mümkün olmayabilir. Örneğin, kısas cezasının uygulanabilmesi için, öldürme eyleminin yanı sıra kasıt ve düşmanlık gibi diğer niteliklerin de varlığı gereklidir.⁴²⁴

Eş'arî (ö. 324/935-36) ve bazı Mu'tezilî bilginler, haddin/tanımın birden fazla nitelikte yapılamayacağı gerekçesiyle bileşik illeti reddetmişler ve bir illetin birden fazla niteliğe sahip olmasını kabul etmemişlerdir.⁴²⁵

⁴²¹ Bu görüşler için bkz. Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 329.

⁴²² Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 166; Leknevî, Fevâihu'r-Rahmût, C. II, s. 343.

⁴²³ Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 168.

⁴²⁴ Cessâs el-Fusûl, C. IV, s. 194; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 175; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 349; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 266; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 305; Sübkî, İbhâc, C. III, s. 148; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3513; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 288; İsfehânî, Beyânü'l-Muhtasâr, C. III, s. 76.

⁴²⁵ Semerkandî, el-Mizân, s. 587; Abdulaziz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 348.

Bileşik illeti kabul etmeyen usûl bilginleri, bir illetin tek nitelikle ifade edilmesi gerektiği görüşündedir ve bu nedenle illetin alt yapısını oluşturan niteliğin tek bir tane olması gerektiğini savunurlar. Bu görüşteki usûl alimleri şu delilleri öne sürmektedirler:

1. İllete nitelik eklendiğinde uygulanabilecek fer‘ azalırken, niteliklerin azaltılması halinde daha fazla fer‘in uygulanabileceği görüşünde olan usûl bilginleri, nitelik sayısı az olan bir illetin sonuca daha yakın olduğunu iddia ederler. Nitelik sayısı fazla olan bir illet ise içtihat alınanı daraltarak hüküm bulmayı zorlaştırabilir.

2. Bileşik illetlerde her bir nitelik, illetin bileşenlerinden birini oluşturur ve bu bölümlerden biri ortadan kalkarsa, illetin bütün yapısında eksiklik meydana gelir ve sonuç olarak yapının bütünlüğü bozulur.

3. Bileşik illetlerde, her bir nitelik müstakil olarak illet olmaya uygun olabilir ancak her biri için ayrı ayrı hükümler verilebilir. Bu nedenle bileşik illetlerin müstakil olarak hükme uygun olması mümkün değildir. Ayrıca, vasıfların hiçbiri hükme uygun değilse ta‘lil gerçekleşmez. Bazı niteliklerin hükme uygun olmasına rağmen diğerleri uygun değilse, sadece uygun olan nitelikler illet olarak kabul edilir ve bileşik illet parçalara ayrılabilir.

4. Bileşik illetlerde, illet eklenmiş bir nitelik olarak karşımıza çıkar ve bu durumda, illet olarak kabul edilen niteliklerin toplamının illet olduğu konusunda yanlış bir kanaat oluşabilir. Ancak hüküm icra edilmeden önce, bilgi sahibi olunmayan bir konuda hüküm verilemeyeceği unutulmamalıdır.⁴²⁶

Bizim görüşümüze göre, bileşik illet kullanarak ta‘liletmek caizdir. Çünkü kıyas işleminde amaç, aslın hükümlerinde gözetilen maslahatın fer‘de gerçekleştirilmesini sağlamaktır. İletinin amaçladığı maslahat, bazen tek bir nitelikle gerçekleştirilemeyebilir ve bu nedenle birden fazla niteliği olan bir illetin kullanılması gerekebilir.

⁴²⁶ Bileşik illete karşı çıkılmasının gerekçeleri için bkz. Kadî Ebû Ya‘lâ, el-‘Udde, s. 1332; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 329; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 235; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 305; Amidî, el-İhkâm, C. III, s.268-270; Karâfî, Şerhu Tenkihu‘l- Fusûl s. 319; el-Hindî, Dirayetu‘l-Usûl, C. VIII, s. 3513; İsfehânî, Beyânü‘l-Muhtasâr, C. III, s. 78; Leknevî, Fevâtihu‘r-Rahmût, C. II, s. 343; Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, 379; Zerkeşî, Bahru‘l-Muhît, C. V, s. 168.

6. 4. 3. İletin Şartları

İlk dönem usûl eserlerinde, illetin şartlarını açıklayan bir başlık bulunmamaktadır. Bu durumda, usûl eserlerinin cedel mantığı ile yazılmasının büyük rolü olduğu söylenebilir.

Bir hükmün ta‘lîl edilmesi için ileri sürülen her vasfın illet olarak kabul edilmesi doğru değildir. Bunun yerine, illetin fer‘e ilhak edilebilmesi için bazı şartları yerine getirmesi gerekmektedir. Ancak, bu şartların neler olduğu konusunda bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bu nedenle, illetin şartları belirlenirken çoğunluğun (cumhur) görüşü esas alınacaktır. İletin şartları şöyle sıralanabilir.

İletin şartları şöyle sıralanabilir.

1. İlet, müessir (hükmün kendisine bağlanması hususunda uygun bir vasıf) olmalıdır.
2. İlet, munzabıt (kişiden kişiye veya durumdan duruma değişiklik arz etmeyen istikrarlı bir vasıf) olmalıdır.
3. İlet açık (zâhir) bir vasıf olmalıdır.
4. İlet, ona eşit veya ondan üstün olan bir şeyin tearuzundan salim olmalıdır.
5. İlet, muttarid (hükümle eş zamanlı olarak) bulunmalıdır.
6. İlet, ini‘kas şartını taşımamalıdır.⁴²⁷
7. İletin oluşturan vasıfların hükme uygun olması veya ona delalet etmesi gerekir.
8. Fer‘deki hükmün ilişkilendirildiği illetle muallel olan aslın nass veya icmâ olması gerekir.
9. İlet aslında bir hüküm, fer‘de ise farklı bir hüküm oluşturmamalıdır.
10. İlet, iki zıt hüküm oluşturmamalıdır.
11. İlet, aslın hükmünden sonra sabit olmamalıdır.⁴²⁸
12. İletin tespit etme yolunun şer‘i olması gerekir.

⁴²⁷ 1-6 şartlar için bkz. Debûsî, et-Takvîm, s. 307; Şîrâzî, Luma‘, s. 277; Gazâlî, el-Mustasfâ, III, s. 728, el-Menhûl, s. 425; Âmidî, el-İhkâm, C. III, s. 293; Zerkeşî, Bahru‘l-Muhît, C. V, s. 132-135, 143, 154; İsfahânî, Beyân u‘l-Muhtasar, C. III, s. 53; Şevkânî, İrşadü‘l-Fuhûl, C. II, s.872-874; Sa‘dî, Mebâhisü‘l-İlle, s. 203, 211. İn‘ikas ile ilgili tartışmalar ve görüşler için geniş bir şekilde bkz. Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 258-260; Gazâlî, a.g.e., III, s. 728; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 143-144.

⁴²⁸ Usûl bilginlerin çoğunluğu illetin aslın hükmünden sonra oluşmasını kabul etmekle birlikte Bâkılânî gibi bazı usûlcüler, bu şartı öne sürmemişlerdir. Bu konudaki ihtilâf, bir hükmün birden fazla illetle ta‘lîl edilip edilmeyeceğine dayanmaktadır. Bkz.Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 147-148.

13. İlette delalet eden nass, fer'ın hükmüne de delalet etmemelidir. ⁴²⁹

14. İlet, hükmü ispat etmek için bir asıl olarak kullanılmalıdır ve aynı illetin başka bir asıl için nefy etmek amacıyla kullanılması uygun değildir.

15. İlet, muteâddi (geçişli) olmalıdır. ⁴³⁰

16. İlet hükmün çelişliğini gerektiren başka bir illetle teâruz etmemelidir.

17. İlet, şer'î kaidelere aykırı olmamalıdır. ⁴³¹

6. 4. 4. İletin Tespitinde Başvurulan Yöntemler

Kıyasla ilgili meşruiyet tartışmalarının büyük bölümü illet teorisinin kurulduğu illet tespit yollarına dayanmaktadır. *طرق العلة* veya *سلك العلة* olarak da tabir edilen illeti belirleme yolları kavramı, illetin sıhhatini gösteren delil veya bir vasfın illet olma ölçüsü için kullanılmaktadır. ⁴³²

İletti tespit etmede başvurulacak deliller nass, icmâ ve istinbât gibi delillerdir. Mâlikîlerden Kadî Abdulvahhâb'ın bu delillere aklı da eklediği rivayet edilse de usûlcülerin çoğunluğu illetin tespit etme yollarının sem'î olması gerektiği yönünde görüş bildirmişlerdir. ⁴³³

⁴²⁹ 7-13. şartlar için bkz. Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 146-149.

⁴³⁰ Geçişli illetle ilgili açıklamalar daha önce illet türleri konusunda geçmişti. Mute'addî ve kâsır illetle ta'lîl konusundaki tartışmalar için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s.139 vd; Serahsî, el-Usûl, C. II, s. 155 vd; Âmidî, el-İhkâm, C. III, s. 240; Şirazî, et-Tebîr, s. 453-454; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 284 vd, el-Burhân, C. II, s. 699; Gazzâlî, Mustasfâ, C. III, s. 731 vd; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 157 vd.

⁴³¹ 14-18. Şartlar için bkz. Gazzâlî, el-Menhûl, s. 425; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 154-157; Emir Padişâh, et-Teysîr, C. IV, s. 33-34

⁴³² Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 769; Şirazî, Şerhu'l-Lüma', s. 850; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 225; Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 144; Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-Mutefekkih, C. I, s. 513; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 616; Şelebî, Usûlü'l-Fıkîh, s. 248; Tuncay Başoğlu, İlet Tartışmaları, s. 174. İletin belirleme yolları için delil ikame etmek zor bir mesele olup usûlcülerin üzerinde en çok ihtilâf ettiği usûl konularından biridir. Eşyanın bilgisine ancak beş duyu, haber ve istidlâl ile ulaşacağını ifade eden Ebû Yüsr el-Pezdevî'ye göre illetin bilgisine haber ve istidlâl ile ulaşılır. Semerkandî'nin ifadesiyle şer'î hükümlerin bilindiği yollar aynı zamanda illetin tespit edildiği yollardır. İletin belirleme yolları için bkz. Ebû Yüsr el-Pezdevî, Ma'rîfetü'l-Hucec, s. 202; Semerkandî, el-Mizân, C. II, s. 590; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 225. Ükberî, Şerhu Risâle fi Usûlü'l-Fıkîh, s. 95; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 184; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 879; Tufî, el-Muhtasar, C. III, s. 357; Şelebî, a.g.e., s. 248.

⁴³³ Bâkullânî'nin aktardığına göre kıyası kabul edenlerden küçük bir grup aslın hükmüne ait illetin, nass veya icmâyla ispat edilmesi gerektiğine (mansûs illet) itibar etmişler, diğer yollara tevessül etmemişlerdir. Bu görüş sahiplerine göre zann-i galibe (üstün zann) dayanılarak asıldan illetin içtihadî bir yöntemle çıkarılmasının bir anlamı bulunmamaktadır. Ancak kıyası kabul edenlerin büyük bir çoğunluğu aslın illetinin tespit edilmesinde nass ve icmâ gibi kesin bilgi gerektiren delillerin şart olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu görüş sahiplerine göre böyle bir şartın getirilmesi, içtihadî pay bırakmayacak bir anlayışın doğmasına sebep olacağından bir nevi kıyası inkâr etmeye götürebilecektir. İletti tespit etmek için başvurulacak yollar için bkz. Semerkandî, a.g.e., C. II, s. 590; Cüveynî, a.g.e., C.

İleti elde etmenin ilk safhasını hükmün illeti olmasına elverişli olan bir vasfın illet olduğunu iddia etme, daha sonra buna dair delil getirme oluşturmaktadır. Hükmün bağlandığı illetler için nakza (çelişik) yol açacağından delil bulunmadıkça bir vasfın illet olduğunu ileri sürmek, geçersiz bir iddiadan öteye gidemez.⁴³⁴

Sahih ve fasit yollar olarak ikiye ayrılan illeti belirme yollarıyla ilgili ittifakla kabul edilen yollar olduğu gibi ihtilâf edilenler de bulunmaktadır. İleti bilmenin yolları naklî ve aklî (içtihadî)⁴³⁵ olmak üzere iki başlıkta incelenebilir.

6. 4. 4. 1. Naklî Yollar

Naklî yollar ifadesiyle kitab, sünnet ve icmânın içerdiği illet kastedilmektedir. Aslın illetini belirlemede en güçlü yol kitab ve sünnetin bu illeti içermesidir.⁴³⁶

6. 4. 4. 1. 1. Nass

Hüküm için bir vasfın illet olmasına delalet eden delillerin en önemlisi nastır. İlet ve hüküm aynı nasta belirtilmişse bu illetin benzer olaylarda dikkate alınması gerekir (münâsebu'l-müessir). İleti belirleme anlamında nass, Kitap ve sünnette illete kesin veya muhtemel (zâhir) bir şekilde delalet eden lafız anlamında kullanılmaktadır.⁴³⁷

III, s. 246; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 137; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 184; Mecüdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 395; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 879.

⁴³⁴ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 155.

⁴³⁵ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 775; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 616; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 248; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', C. II, s. 850; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 162; Gazâlî, el-Mustesfâ, C. III, s. 604-605; Bedrân, el-Madhâl, s. 320. Basrî, şer'î illeti belirlemenin yollarını *lafız ve istinbât* olarak ikiye ayırır. Bkz. Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 775; Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 248; Şîrâzî, a.g.e., C. II, s. 850; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 162; Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 604-605; Üsmendî, a.g.e., s. 616; Bedrân, a.g.e., s. 320. Cessâs bunları tevkîfî, nazar ve istidlal diye isimlendirmektedir. Bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 147. Semerkandî, bir vasfın illet olarak belirlenmesinin nass ve istidlalle bilineceğini ifade etmektedir. Bkz. Semerkandî, el-Mizân, s. 590. Şîrâzî, illetin geçerli olması için delilleri *aslî ve istinbât* olarak ikiye ayırır ve *aslî*, Cenab-ı hakkın ayetleri, Hz. Peygamberin söz ve fiilleri ile icmâ olarak ifade eder. Bkz. Şîrâzî, a.g.e., s. 270.

⁴³⁶ Hanefî usûlcüler, illet için müessir nitelendirilmesinde bulunurlar. Bir vasfı ilkten ortaya koymayı yeni bir şeriat koymak olarak algıladıkları için Hanefî usûlî bilginleri, bir vasfın illet için uygun olmasının yanında tür ve cinsinin de şer'î hükümlerde itibar edilmesi gereken bir vasıf olmasını yani müessir olmasını önemserler. Bununla vasfın nass veya icmâ ile sabit olmasını kastederler. Geniş bir şekilde bkz. Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 332; Debûsî, et-Takvîm, s. 304; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 149; Pezdevî, Kenzü'l-Vusûl (Buhârî'nin Keşfü'l-Esrâr adlı eserinin içinde), C. III, 352-353; Semerkandî, el-Mizân, s. 590; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 248; Büyük Haydar Efendi, Usûli Fıkıh, s. 413-414; Apaydın, "Kıyas", *DİA*, C. XXV, s. 535.

⁴³⁷ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 156; Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 248, 252; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 139; İsfehânî, Beyânü'l-Muhtasâr, C. III, s. 88; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 42.

Usûl âlimleri nassa tespit edilen illetin çeşitleri konusunda farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Hanefî usûl bilginleri, Mâlikî ve Şafîî usûlcülerin bazıları illetin nass tarafından belirlenmesinin *sarih ve ima* olmak üzere iki bölümde inceledikten sonra sarîh nassı farklı bölümlere ayırmaktadırlar.⁴³⁸ Biz illetin nasla belirlenmesini *sarîh ve îmâ* şeklinde açıklamaya çalışacağız.

1. Nassta illetin sarîh bir şekilde zikredilmesi

İlletin nassa sarîh bir şekilde bir başka deyişle illet sıygasıyla zikredilmesi, hakikatte ta'îl dışında kullanılmayan lafızlara ve bu lafızların manaları itibariyle kesin bir şekilde illete delalet etmesini ifade etmektedir. Bu tür lafızların yer aldığı naslarda illeti tespit etmek için ek bir bilgiye ihtiyaç bulunmamaktadır.⁴³⁹ لاجل (li ecli)⁴⁴⁰ کی

⁴³⁸ Şafîî usûlcülerin büyük çoğunluğu nassa belirlenen illet çeşitlerini *sarih ve zâhir* olarak değerlendirmişlerdir. Ta'îlde *zâhir lafız*; bazen etkili bazen etkili olmayan lafız anlamında kullanılır. Bkz. Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 775; Semerkandî, el-Mizân, s. 591-593; Gazâlî, Şifau'l-Galîl, s. 24-26; Üsmendî, Bezlu'n-Nazâr, s. 616; Sübkî, a.g.e., C. III, s. 42; Şelebî, Ta'îlü'l-Ahkâm, s. 156; Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle, s. 346. İmânın nassa dâhil edilip edilmeyeceği ilgili görüş ayrılıklarından dolayı illetin nasla belirlenmesi konusunda usûlcüler arasında ortak bir kanaat oluşmuş değildir. Kitap ve sünnetin vaz' ile illete delalet ettiğini savunan usûlcülere göre burada vaz', hakiki ve mecâzi vaz'dan daha geneldir. Dolayısıyla îmâ, nass ile istinbat arasında bir yerdedir ve müstakil bir başlıkta incelenmelidir. Kitap ve sünnette illete iltizam yoluyla delaletini illetin nasla belirlenmesi olarak savunan usûlcüler, îmâyı nassın kapsamında değerlendirmişlerdir. Buna göre îmâ istinbatın mukabili konumundadır. Nassın illete delaletiyle ilgili yapılan tasnifler için bkz. Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 251; Sem'ânî Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 221; Semerkandî, a.g.e., s. 591-593; İbn Akîl, el-Vâzih, C. II, s. 228; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 605; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 319; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 351; Mecduddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 438. İmâyı müstakil başlık altında ele alan usûl bilginleri illetin nasla belirlenmesini sarîh ve zâhir şeklinde ele almışlardır. Bkz. Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1424; Sübkî, a.g.e., C. VI, s. 2295-2297; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 187; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 883; Şelebî, Ta'îlü'l-ahkâm, s. 156.

⁴³⁹ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 775; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 139; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 187; İsfahânî, el-Muhtasâr, C. III, s. 88; Tilimisânî, Miftâhü'l-Vusûl, s. 690; Bedran, el-Madhâl, s. 320; İsa Mennûn, (ö. h. 1323), Nibrasü'l-Ukûl fî Tahkiki'l-Kıyas inde'l-Ülemâi'l-Usûl, I-II, Matbbatü't-Tedâmîn, Kahire, yt, C. II, s. 228. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, naslarda zikredilen lafızlara ek olarak kıyas ehlinin icmâsıyla belirlenen sarîh lafızları da bu kapsamda değerlendirir. Şîrâzî ve İbn Rüşd el-Ced'e göre celi *kıyasla* ilgili tüm örnekler, nassa belirlenen illet türü kapsamına girer. Bkz. Basrî, Kitabu'l-Kıyasü's-Şer'î, (el-Mu'temed'in II. Cildinin sonunda yer almaktadır) s. 1036; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 850-854; İbn Rüşd el-Ced, el-Mukaddîmât, C. I, s. 40.

⁴⁴⁰ Mesela "من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل" [(İşte bu yüzden ki İsrailoğulları'na şöyle yazmıştık) Maide, 5/32] ayetinde geçen من أجل lafzı ile Hz. Peygamber'in "انما نهيتكم لاجل الدفاعة" [(ben sizi Medine'ye gelen yoksul topluluk için kurban etlerini saklamaktan nehy etmiştim) Ebû Davûd, Dahâya, 10] hadisinde geçen لاجل lafzı sarîh bir şekilde ifade edilmiş ve illete katî bir şekilde delalet etmektedir. Bkz. Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 249; Semerkandî, el-Mizân, s. 591; İbn Rüşd el-Ced, a.g.e., C. I, s. 40

فاء التعقيبىة ,⁴⁴⁴ (inne) اِنَّ (in), اَنْ (ta' lîl lamı/mef'ulü leh) لام التعليلية ,⁴⁴² (izen) اِذَنْ ,⁴⁴¹ (key) الباء السببية (âkîbet lamı) لام العاقبة , (bir işin hemen sonra yapılacağını gösteren fâ edatı), (sebeup bildiren bâ) gibi illeti beyân etmek için konulmuş lafızla nass illeti içermektedir.

445

⁴⁴¹ Söz gelimi Hz. Ömer, sahabenin bir bölümünün kendisine muhalefet ettiği Sevâd arazilerinin dağıtılması konusunda “ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّ رَسُولِ وَوَلِيِّ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً ” [Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye] Haşr, 59/7] ayetinde geçen كَيْ lafzını illetin nass tarafından belirlenmesine yönelik olarak açıklayan Cessâs'a göre bu durumda illetin benzer olaylarda dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir. Bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 156; Semerkandî, el-Mizân, s. 591; İbn Emîru Hâc, et-Taqrîr ve't-taḥbîr, C. III, s. 242; Emir Padişah, Teysiretü't-Tahrîr, C. IV, s. 39. Cüveynî, nassta illete delalet eden sarîh lafız için sadece zikredilen ayeti örnek vermektedir. O diğer lafızları illeti içerip onu açıkça (zâhir) olarak hissettiren lafızlar olarak görmektedir. Bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 807.

⁴⁴² Yaş hurma ile kuru hurmanın değişiminin uygun olup olmayacağıyla ilgili kendisine sorulan bir soruya karşılık Hz. Peygamber; yaş hurma kurduğunda azalır mı, diye sormuş bunun üzerine sahabe evet cevabını verince Hz. Peygamber hayır uygun değildir anlamında فلا اذن lafzını kullanmıştır. Bâkîllânî, bu lafzın sarîh için kullanılmasının daha evla olduğunu belirtmektedir. Bkz. Cüveynî, et-Telḥîs, C. III, s. 249. Hadis için bkz. Ebu Davud, Buyu, 18. Cüveynî zikredilen lafız sarîh kapsamında değerlendirmeyip illeti içerip kuvvetli bir şekilde hissettiren anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 807.

⁴⁴³ Mesela “ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ” [(Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.)] Zariyât, 51/56] ayetinde geçen الام harfi illet için kullanıldığı halde sarîh bir şekilde ifade edilebilecek durumda değildir. Zira لام harfi لعة كذا ifadesinde olduğu gibi sarîh bir şekilde illete delalet ettiği takdirde illet tekrar edilmiş olacaktır. Bkz. Râzî, el-Maḥsûl, C. V, s. 140; İbn Emîru Hâc, et-Taqrîr ve't-taḥbîr, C. III, s. 242. Ayrıca zikredilen harf, “فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا” (Nihayet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı. Kassâs, 28/8) olduğu gibi akîbet, انت و مالك لايبك (sen ve malın babana aitsiniz) ifadesinde olduğu gibi mülk/sahiplik anlamında kullanılmıştır. Buna göre lam harfi katî ve sarîh bir şekilde illeti ifade etmekle birlikte başka anlamlar konulmuş ihtimali olduğu için katî yani sarîh değil zâhîren illete delalet etmektedir. Bkz. İbn Emîru Hâc, et-Taqrîr ve't-taḥbîr, C. III, s. 242; Ebû, Nur Züheyr, Usûlü'l-Fıkıh, C. IV, s. 56.

⁴⁴⁴ اِنَّ ile ilgili ise iki farklı kanaat mevcuttur. Bir kısmına göre Hz. Peygamber'in kedi ile söylediği “onlar sizin etrafınızda gezinip dolaşan hayvanlardır” hadisinde geçen اِنَّ nin sarîh bir şekilde illete delalet ettiğini ifade etmektedirler. Bu görüşü savunan usûlcülere göre اِنَّ 'ye ف harfi ilhak edildiğinde onun sarîh olduğu daha da pekişmiş olmaktadır. Bkz. Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 318; Ebû Yusr el-Pezdevî, Ma'rifetü'l-Hucec, s. 202; Kadî Ebû Ya'lâ, el-Udde, s. 1428; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 11; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 119. Buna karşılık اِنَّ 'nin illete sarîh bir şekilde değil zâhîren ve ima ile delalet ettiğini savunan usûlcüler de bulunmaktadır. Bkz. Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 1036; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 606; Sübkî, İbhâc, C. III, s. 50. Şîrâzî, bu tür illet belirleme lafızları hükmü belirtilen bir nesne ile beraber illet olma dışında başka bir anlam ifade etmeyen bir sıfatın zikredilmesi olarak ifade eder ve belirtilen nesnelere ilgili zikredilen vasıfların illet olduğuna dair doğrudan bir ifade olmamasına rağmen kanun koyucunun kelimada faydasız bir şey olmayacağından dolayı bu vasıfların illet dışında başka bir anlamda kullanılmadığını belirtmektedir. Bkz. Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 852.

⁴⁴⁵ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 156-158; Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 332; Basrî, a.g.e., C. II, s. 775-776, Kitabu'l-Kıyasü's-Şer'î, (Mu'temed'in II. Cildinin sonunda yer almaktadır) s. 1036; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 351; Cüveynî, et-Telḥîs, C. III, s. 248, el-Burhân, C. II, s. 806; Semerkandî,

Nasta العلة كذا، السبب كذا، şeklinde gelen lafızlar, illetin sarîh bir şekilde zikredilmesine örnek verilebilir. Semerkandî, dilde kullanımı olmasına rağmen Şâri'den bu yönde bir kullanımının varid olmadığını ifade etmekle beraber العلة lafzının yerine لكى يكون ile اوجبت لعة كذا⁴⁴⁶. Kadî Abdulcebbâr كذا gibi lafızlar arasında kullanım ve mana açısından bir fark görmemektedir.⁴⁴⁷ Zerkeşî, Kamer, 54/5. ayetinde geçen⁴⁴⁸ حكمة بالغة ifadesini örnek vererek naslarda hikmet lafzının sarîh bir şekilde illet anlamında kullanıldığını ancak usûlcülerin bunu ihmal ettiğini belirtmektedir.⁴⁴⁹ Ta'lîl amaçlı kullanılması halinde hikmet lafzının sarîh ve kat'î bir şekilde illet manasında kullanılmasında bir engel bulunmamaktadır. Bununla beraber ayetin siyak ve sibakı incelendiğinde hikmet lafzı, illet anlamında ifade edilmemiştir. Aksine ayette hikmet lafzıyla müşriklerin nitelikleri ve kıyamet gününü inkâr etmeleri anlatılmaktadır.⁴⁵⁰

Nasta bazı lafızlar başka manalara gelme ihtimalini barındırdıkları için illete kesin bir şekilde delalet etmezler. Bunlar; باء الام، إن،⁴⁵¹ harfleridir. Râzî, zikredilen ta'lîl harflerinin mecâzen illete delalet edildiği ifade etmiştir.⁴⁵² Amidî, zikredilen harflerin hakikatte illeti ifade edeceğini, bir delil bulunduğu takdirde başka manalara mecâzen delalet edeceğini savunur.⁴⁵³

2. İmâ/Tenbîh

a.g.e., s. 591-594; Gazâlî, el-Mustesfâ, C. III, s. 605, Şifau'l-Galîl, s.24-25; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1424-1430; İbn Rüşd el-Ced, el-Mukaddîmât, C. I, s. 40; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 318; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 139; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 10; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 187-188.
⁴⁴⁶ Semerkandî, el-Mizân, s. 591. "روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال: لا يحل دم امرئ مسلم الا بأحد معان ثلاثة." (Hz. Peygamberden rivayet edildiğine göre o, şöyle buyurmuştur. Üç gerekçe dışında Müslüman kişinin kanını dökmek helal değildir.) Semerkandî'ye göre hadiste geçen معان lafzı العلة lafzının manasında kullanılmıştır.

⁴⁴⁷ Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 332.

⁴⁴⁸ "حكمة بالغة فما تُغْنِ النذر." (Bu haberler, zirveye ulaşmış birer hikmettir! Fakat uyarılar fayda vermiyor!)

⁴⁴⁹ Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 187.

⁴⁵⁰ Şelebî, Ta'lîlü'l-Ahkâm, s. 158.

⁴⁵¹ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 1036; Kadî Ebû Ya'lâ, a.g.e., s. 1428; Ebû Yüsr el-Pezdevî, Ma'rîfetü'l-Hucec, s. 202; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 852; Kelvezânî, a.g.e., C. IV, s. 11; Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 606; Amidî, a.g.e., C. III, s. 318; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 139-140; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 50; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 119; İbn Emîru Hâc, et-Taqrîr, C. III, s. 242; Ebû Nur Züheyr, Usûlü'l-Fıkıh, C. IV, s. 55.

⁴⁵² Râzî, a.g.e., C. V, s. 140-141.

⁴⁵³ Amidî, a.g.e., C. IV, s. 319.

Bir illet belirleme yolu olarak îma, nassın bir soruya cevap olarak varid olması, vasfın hükümle beraber zikredilmesi, iki hüküm arasındaki farkın belirtilmesi, istisna ve şart ifade eden edatlar gibi karinelerle nassın illete delalet etmesidir.⁴⁵⁴

Usûlcülerin ıstılahında îma için konulmuş lafız; doğrudan ta'lîl için konulmuş lafızlar değildir. Bu tür lafızların ta'lîl için konulması ancak lafzın siyakından veya başka lafızların karinelerinden anlaşılmaktadır.⁴⁵⁵

Îma yoluyla illete delalet eden lafız, illetin bir cüz'ü veya şartı olmakla beraber, şer'î hüküm için kullanıldığından söz konusu lafızların çoğunun illet için kullanılması daha uygundur.⁴⁵⁶

Nasta îma yoluyla illete delalet, çeşitli şekillerde olur. Burada önemli görülen bazılarına yer verilecektir.

1. Hüküm ve vasfın birlikte zikredilip ف (fâ) harfinin bunlardan ikinci olanın başında gelmesi.⁴⁵⁷
2. Hükümün bir olaydan sonra zikredilmesi.⁴⁵⁸
3. Şart-ceza sıygasının ardından hükümün tertip edilmesi.⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 249; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 196; Emir Pâdişah, Teysiretü't-Tahrîr, C. IV, s. 39-42; el-Es'adî, el-Müczi, s. 233.

⁴⁵⁵ Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma'a, s. 854; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 319; Zerkeşi, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 197; Şevkânî, İrsâdü'l-Fuhûl, C. II, s. 886; Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle, s. 371.

⁴⁵⁶ İma yoluyla illete delalet eden lafızların türleri için bkz. Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 776; Gazâlî, el-Mustasfâ, s. 608; Râzî, a.g.e., C. V, s. 143; Amidî, a.g.e., C. III, s. 320; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 196; Zerkeşi, a.g.e., C. V, s. 197-203; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 887-890. Cessâs, itibar edilmesi açısından îma yoluyla belirtilen illetin, sarîh olarak ifade edilen illet gibi olduğunu belirtir. Bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 158. Şîrâzî, imâyı, nutkun mefhum cihetinden illete delaleti olarak ifade eder. Bkz. Şîrâzî, a.g.e., s. 854. Tufî, imâyı, işaret yoluyla illete delalet olarak ifade etmiştir. Ona göre nass ile işaret arasındaki fark şudur: Nass, illete vasıf itibarıyla delalet eder. İma, iltizam veya aklî istidlal yollarından biriyle illete delalet eder. Bkz. Tufî, Şerhu'l-Muhtasâr, C. III, s. 316; Zerkeşi, a.g.e., C. V, s. 197.

⁴⁵⁷ Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 332; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 250; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 607; Amidî, Münthe's-sûl, s. 208; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 11-12; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 196-198, s. 202; Tufî, Şerhu Muhtasâr, C. III, s. 362; Emir Pâdişah, Teysiretü't-Tahrîr, C. IV, s. 41. *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا* (hırsızlık yapan erkek ve kadının elini kesin. Maide, 5/38) ayetinde vasıf, hükümden önce zikredilerek hırsızlık, elin kesilmesine illet konumundadır.

⁴⁵⁸ Gazâlî, Şifâü'l-Galîl, s. 32; Kelvezânî, a.g.e., C. IV, s. 13; Amidî, a.g.e., C. III, s. 321, Münthe's-sûl, s. 208; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 147-148; İbn Kudâme, a.g.e., C. II, s. 200; Zerkeşi, a.g.e., C. V, s. 199; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 366; Emir Pâdişah, a.g.e., C. IV, s. 42. Mesela Ramazan ayında gündüz vakti hanımıyla birlikte olan bedevinin kefareti vermesi örnek verilebilir. Hadisin tam metni için bkz. Buhârî, Savm, 4.

⁴⁵⁹ İbn Kudâme, a.g.e., C. II, s. 199; Tufî, a.g.e., C. III, s. 366. Mesela " وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِيهَا " [(Sizden kim de Allah'a ve resulüne itaat eder, güzel işler yaparsa ona hak ettiği karşılığı iki kere veririz) Ahzâb, 33/31]

4. Şâri‘in hüküm ve vasfı bir arada zikredip vasfın illet olduğunu belirlememesi. Şâri‘in bir şeyi anlamsız bir şekilde zikretmesi muhal olduğuna göre vasıf, îma yoluyla hüküm için illet sayılır. Bu dört şekilde olur:

1. Herhangi bir soru olmadan doğrudan vasfın zikredilmesi şeklinde olabilir. ⁴⁶⁰
2. Vasıf, iki ihtimali taşıyabilecek bir şekilde gelir, ardından bir sorunu çözmesi. ⁴⁶¹
3. Vasfın soru konumunda gelip hükme illet olması (takrir). ⁴⁶²
4. Vasfın soru konumunun dışında zikredilmesi. ⁴⁶³

5. İki durum arasında hüküm verilirken iki şeyden birinin vasfını zikretmek suretiyle îmâ ile illetin tespit edilmesi. ⁴⁶⁴

6. Hz. peygamberin fiilleri. ⁴⁶⁵ Hz. Peygamberin bir sebebin akabinde hemen bir fiilde bulunması ve yapılan bir fiilin ardından Hz. Peygamberin bir hüküm vermesi şeklinde iki türlü illete delalet eder. ⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 149. Mesela Hz. Peygamber içinde hurma olan bir suyla abdest aldıktan sonra “*güzel bir meyve ve su idi*” demesi aynı zamanda içinde hurma olan bir suyla abdest alınabileceğini göstermektedir. Burada hüküm ve vasıf aynı cümle içinde zikredilmiştir. Hadisin metni için bkz. İbn Mace, Vudu, 12.

⁴⁶¹ Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 606. Mesela Hz. Peygamberin “*kediler sizinle içli dışlıdır. O necis değildir*” diye buyurması örnek verilebilir. Hadiste ifade edilen kedinin içli dışlı olması, aynı zamanda temiz olduğuna delalet eden illettir. Hadisin metni için bkz. Tirmizi, Taharet, 69.

⁴⁶² Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 606-609, Şifâü’l-Galîl, s. 42; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 13-14; İbn Kudâme, a.g.e., C. II, s. 201. Mesela Hz. Peygambere yaş hurma ile kuru hurmanın takasının caiz olup olmadığıyla ilgili sorulan soruya yaş hurma kurduğunda azalır mı? diye soru sorması üzerine evet cevabını alınca Hz. Peygamberin öyleyse hayır diye cevap vermesi eksilme vasfı, satışın caiz olmamasının illeti olduğunu îmâ etmektedir.

⁴⁶³ Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 606-609, Şifâü’l-Galîl, s. 42; Kelvezânî, a.g.e., C. IV, s. 13-14; İbn Kudâme, a.g.e., C. II, s. 201; Râzî, a.g.e., C. V, s. 151; Tufî, a.g.e., C. III, s. 366; Emir Pâdişah, a.g.e., C. IV, s. 41. Mesela Hz. Ömer’in oruçlu iken bir kimsenin hanımını öpmesinin hükmünü sorması buna örnek verilebilir. Hz. Peygamber burada öpme ile ağzın su ile çalkalanmasını (mazmaza) aralarındaki ortak özelliğinden dolayı maksadın hâsıl olmayacağını ifade ederek iki durumun orucu bozmayacağını belirtmiştir.

⁴⁶⁴ Gazâlî, a.g.e., s. 46; Râzî, a.g.e., C. V, s. 152; Âmidî, el-İhkâm, C. III, s. 257; Kelvezânî, a.g.e., C. IV, s. 15; Emir Padişah, et-Teysîr, C. IV, s. 45. Mesela “*Murisini öldüren katil mirasçı olamaz*” hadisinde kanun koyucu iki durumu birbirinden ayırt etmiştir. Esasında burada kasten öldürme ile öldürmeme olmak üzere iki vasıf bulunmaktadır. Şâri‘, kasten öldürmeyi mirastan alıkoyma hükmüne bağlamıştır. Hadisin metni için bkz. Ebu Davud, Savm, 33

⁴⁶⁵ Bâkılânî, illeti tespit yollarından biri olarak Hz. Peygamberin fiillerini zikretmektedir. Şîrâzî, bu konuyu ayrı bir başlık olarak işlemesine rağmen Zerkeşî Hz. Peygamberin fiillerinin illet belirleme yollarından biri şeklinde çoğu usûlcü tarafından ihmal edildiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamberin fiillerine örnek olarak “*Hz. Peygamber namazda yanılması üzerine secde yaptı.*” Rivayeti örnek verilebilir. Burada Hz. Peygamber namazda yanıldığı için secdeye gitmiştir. İlet namazda yanılmaktır. Bkz. Cüveynî, et-Telhis, C. III, s. 251; Şîrâzî, Şerhu’l-Luma‘, s. 855; Zerkeşî, Bahru’l-Muhîd, C. V, s. 205.

⁴⁶⁶ Şîrâzî, a.g.e., s. 855.

Nass vasıtasıyla illetin tespit yolu sarıh veya ima ile olabildiği için bize göre Hz. Peygamberin fiillerinin nass kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Zira Hz. Peygamberin fiillerinin de sarahaten veya ima yoluyla illete delalet ettikleri söylenebilir.

6. 4. 4. 1. 2. İcmâ

Usûl eserlerinde icmâ söz konusu olduğunda biri aslı delillerden ümmetin icmâsı, diğeri münazarada tarafların bir illet üzerinde ittifak etmeleri olmak üzere iki şey kast edilmektedir.⁴⁶⁷

İleti belirlemede icmâ, muayyen bir illet üzerinde olabildiği gibi aynı zamanda bir hükmün illetinin fıkıh mezheplerince farklı vasıflarla ifade edilip; aslın ta'lîl edilebilirliği üzerinde gerçekleşebilir.⁴⁶⁸

İlletin icmâ ile belirlenmesi bilgi değeri açısından kat'i veya zannî olabilir. Bir vasfın bir hüküm için illet olduğu sarıh mütevatir bir yolla ulaşması kat'i icmâyı, bazı müçtehitlerin “*şu vasıf şu hükmün illetidir*” demelerine karşılık başka müçtehitlerin karşıt bir fikir beyân etmemeleri illeti belirlemede icmânın zannî olmasını ifade etmektedir. Usûlcüler buna sukûtî icmâ demektedir.⁴⁶⁹

Usûlcülerin büyük kısmı icmâyı illeti belirleme yollarından biri olarak zikretmiştir. Cessâs'a göre mansûs illeti bilmenin yolları tevkîf, icmâ ve hitabın fahvası olmak üzere üç yoldur. Kadî Abdulcebâr, icmâyı illetin tespit etme yöntemlerinden biri görmekte

⁴⁶⁷ Kadî Abdulcebâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 334; Bedrân, Madhâl, s. 325; İbn Emîru Hâc, et-Takrîr, C. III, s. 241; Emir Padişah, et-Teysîr, C. IV, s. 39; Başoğlu, İlet Tartışmaları, s. 188; Şelebî, Usûlü'l-Fıkıh, s. 253. Serâhsî, illeti belirleme yollarından icmâ için “*kıyas yapanların ittifakı*” tabirini kullanmaktadır. Bkz. Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 149.

⁴⁶⁸ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 784; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 223; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. V, s. 1430; Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 181; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 21; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 317; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 880; Leknevî, Fevâtihu'r-Rahmût (Müsellimetü's-Subût'ün şerhiyle birlikte), C. II, s. 347; Emir Padişah, a.g.e., C. IV, s. 39, 42. İleti belirleme yollarından icmâyı usûl alimlerinin verdiği örnekler için bkz. Şîrâzî, Luma', s. 273, Şerhu'l-Luma', C. II, s. 856; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 223; Gazâlî, Mustasfâ, C. III, s. 614-617; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 317; Kelvezânî, a.g.e., C. IV, s. 21-22; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 115; İbn Emîru Hâc, a.g.e., C. III, s. 241. Ayrıca illetin icmâ ile belirlenmesiyle ilgili verilen örnekler ve bu örneklerin analizleri için bkz. Tuffî, el-Muhatasâr, C. III, s. 357-380.

⁴⁶⁹ Gazâlî, Mustasfâ, C. III, s. 533; Amidî, a.g.e., C. III, s. 317, Müntehâ Sûl, s. 207; el-Hindî, Dirâyetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3263; Zerkeşî, Bahru'l-Muhîd, C. V, s. 184; Leknevî, Fevâtihu'r-Rahmût (Müsellimetü's-Subût'ün şerhiyle birlikte), C. II, s. 347; Emir Padişah, et-Teysîr, C. IV, s. 39; Molla Fenârî, Fusûlü'l-Beda'i, C. II, s. 340; Zeydan, el-Veciz, s. 214. Hz. Ali'nin “*içki içen sarhoş olur, sarhoş olan ileri geri konuşur ve dolayısıyla başkasının iffetine iftira edebilir o halde içki içen şahsa iftira (kâzf) haddi gereklidir*” sözü sukûtî /zannî icmâyı örnek olarak verilebilir. Çünkü Hz. Ali'nin bu kıyasına hiçbir sahabenin itiraz etmediği rivayet edilmiştir. Bkz. Mâlik, Muvatta, Eşribe, 13.

birlikte icmânın, diğer delillerden herhangi bir üstünlüğünün söz konusu olmayacağını savunmaktadır. Ona göre illetin bir delile dayanması gerekir. İcmâ da bu delillerden biridir. Debûsî'ye göre üzerinde uzlaşılan delille (icmâyı kastediyor) vasfın tesirli olduğu tespit edildikten sonra artık o illet hakkında tereddüt oluşmaz. Kadî Ebû Ya'îlâ, bir hüküm veya bir illet için icmâ sağlandıktan sonra artık kesinlikle amel etmek gerekir görüşünü dile getirmektedir.⁴⁷⁰

Bâkılânî gibi bazı usûl bilginleri, icmâyı illeti belirleme yollarından biri kabul etmemektedir. Bâkılânî, gerekçe olarak kıyası kabul edenlerin ümmetin tümünü kapsamadığını göstermektedir. Ona göre kıyası kabul etmeyenler, ümmetin bir bölümünü ifade ettiğine göre icmâ, illeti belirleme yollarından biri şeklinde gösterilemez.⁴⁷¹

Bu görüşe Cüveynî karşı çıkmaktadır. Ona göre kıyası reddedenler, ümmetin ulemasından sayılmadıkları gibi şeri'atın taşıyıcısı değildirler. Zira şeri'atın çoğu hükümleri, içtihattan neşet etmektedir. Bu bakımdan içtihad ameliyesini kabul etmeyen ve lafızların zâhir anlamlarını gaye edinenler avam sayılır. Serâhsî, nassın ma'lûl olduğuna dair görüş birliği için "*kıyas yapanların ittifakı*" tabirini kullanır.⁴⁷² Dolayısıyla Serâhsî'nin de Cüveynî gibi kıyası reddedenleri, ümmetin icmâsına dâhil etmediği ileri sürülebilir.

İlletin varlığı veya yokluğuyla ilgili bilgi, zannî bilgi temelli olup, asıl veya fer' de yer aldığı tespit edilmelidir. Bu nedenle, icmâ; illetin varlığının kesin bir şekilde ortaya konulduğu, dolayısıyla bilginin kesinliğine işaret eden bir delildir (Burada

⁴⁷⁰ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 158; Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 334; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 785; Debûsî, et-Takvîm, s. 328; Kadî Ebû Ya'îlâ, el-'Udde, C. V, s. 1430; Sem'ânî, Kavâtî'u'l-Edille, C. IV, s. 176; İbn Rüşd el-Ced, el-Mukaddîmât, C. I, s. 40; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 21; Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 614, Şifâü'l-Galîl, s. 110; İbnü'l-Hâcib, el-Muhtasâr, C. II, s. 1071; İsfahânî, Beyânü'l-Muhtasâr, C. III, s. 87; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 184; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 879; Emir Padişah, et-Teyşîr, C. IV, s. 39; Molla Fenârî, Fusûlü'l-Beda'i, C. II, s. 340; Sava Paşa, İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd, C. II, s. 214. Şîrâzî gibi bazı usûl bilginleri, icmânın, kitab ve sünnete dayanmasını dikkate alarak illeti belirleme yollarından ilk olarak kitab ve sünneti zikrederler. Bkz. Şîrâzî, Luma', s. 270, Şerhu'l-Luma', s. 852. Zerkeşî illeti belirleme yollarından ilk olarak icmâyı zikreder. Ona göre bunun sebebi icmânın nassın zâhirinin önünde olmasıdır. Zira nassın zâhiri tevil ve nesh olmaya muhtemeldir fakat icmâ, neshin tüm yollarını kapatmıştır. Dolayısıyla icmânın illetin belirleme yollarından biri olarak ilk sırada zikredilmiş olması kitab ve sünnetin önünde olduğu anlamına gelmemektedir. Bkz. Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 184.

⁴⁷¹ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 252.

⁴⁷² Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 252, el-Burhân, C. II, s.819; Serâhsî, el-usûl, C. II, s. 149; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 185; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 880. Mâlikî usûlcü Karâfî, illeti belirleme yollarını sekiz tane olarak sıralarken bunların içerisinde icmâyı zikretmemişlerdir. Bkz. Karâfî, Tenkihu'l-Fusûl, s. 302. Muhtemelen Karâfî bu hususta Bâkılânî'nin görüşünü paylaşmaktadır

icmâdan kasıt müçtehitlerin içtihat esnasında bir illetin hüküm üzerinde tesirli olup olmadığıyla ilgili munazarası şeklinde gerçekleşen bir eylemde tarafların ittifakıdır). Ancak, bir vasfın illet olması için gereken şartlar veya vasfın illet olmasını engelleyen durumlar hususunda, illette tahsis olabileceği için ihtilâflar yaşanabilmektedir. Ayrıca, icmâyyla belirlenen illetin hükümde tesirli olup olmadığı hususunda da itirazlar söz konusu olabilmektedir

6. 4. 4. 2. Aklî (İstinbât) Yollar

İleti tespit etme yollarından biri olan aklî istinbât yolları yani turûku'l-akliye; nakle dayanmayan, sırf akılla tespit edilen yöntemleri kapsamaktadır. Bu yöntemle illetin belirlenmesi son derece güç ve meşakkatli bir iş olduğundan titiz bir araştırmayı gerektirmektedir. Müçtehit, hükmün dayanağı olan illeti tespit etmek için Kitap, sünnet, icmâ ve sahâbe kavli gibi nakli bir delil bulamadığı takdirde, hükmün menâtı olan illeti istinbât yoluyla tespit eder.⁴⁷³

İletin istinbât yoluyla belirlenmesinin en makbul ve yaygın yolu ise vasfın uygunluğunun ölçülmesi anlamına gelen *münâsebettir*. İstinbât yoluyla illetin belirlenmesinde takip edilen sebr ve taksim, deverân, tard ve aks ile şebek gibi yollar ise ihtilâflı yöntemler arasında zikredilmektedir.⁴⁷⁴

6. 4. 4. 2. 1. Münâsebet

Münâsebet kelimesi sözlükte, bir şeyin başka bir şeye uygun ve uyumlu olması anlamına gelir.⁴⁷⁵ Usûl bilginleri, bir vasfın illet olduğu nass ve icmânın delalet etmesiyle hükme münasip olduğu belirlendikten sonra bu vasıf için *tesir ve mülâyim*, müçtehidin bir vasıf hakkında akıl yürüterek illet olduğuna dair kanaati hâsıl olduğunda *ihâle ve maslahat* kavramlarını kullanırlar. Herhangi bir hükmün illeti nass veya icmâ ile belirlenmemişse müçtehidin söz konusu hükmün illetini içtihat ve istinbât yoluyla tayin etmesini tahrîcî'l-menât kavramını kullanmışlardır.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Ebû Yüsr el-Pezdevî, Ma'rifetü'l-Hucec, s. 206; Nemle, Zevi'l-Besair, C. VII, s. 220.

⁴⁷⁴ Şinkâtî, Vasfû'l-Münasib, s. 159. Mesela Şîrâzî, illetin istinbât yoluyla belirlenmesini tesir ve usûllerin şehadeti olmak üzere iki yolla olacağını ifade etmektedir. Bkz. Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', s. 857.

⁴⁷⁵ Zebidî, Tacü'l-Arûs, C. IV, s. 265; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 338.

⁴⁷⁶ Cevherî, Sıhhah, C. I, s. 224; Amidî, a.g.e., C. III, s. 338; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3287; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 206; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 896; Sa'dî, Mebahisü'l-İlle, s. 390-391; Başoğlu, İlet Tartışmaları, s. 246-247.

Fıkıh Kitaplarında kıyas bölümlerinde yer alan örnekler incelendiğinde, illetlerin çoğunun münâsebet yoluyla tespit edildiği görülecektir. Bu yöntem sayesinde, hükmün illete uygunluğu ispat edilirken aynı zamanda fer' ile asıl arasındaki bağlantı da ortaya konulmuş olur. Ancak, sadece münâsebetle hüküm ispat edilmesi, fıkıh usûlcüleri arasında tartışmalı bir konudur.⁴⁷⁷

Usûl âlimleri arasında Allah'ın fiillerinin muallel olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Allah'ın fiillerinin muallel olmadığını savunan usûl bilginlerine göre, münâsebet; *salim bir akla sahip kişilere bu hüküm, bu nitelikten dolaydır diye sunulduğunda* kabul edilen bir şeydir.⁴⁷⁸ Bu tanım Debûsî'ye atfedilmesine rağmen⁴⁷⁹ Kâşif Hamdi Okur tarafından bu tanımın Debûsî'ye ait olmasının kuşkuğu olduğu belirtilmektedir.⁴⁸⁰

Buna karşılık Allah'ın fiillerinin muallel olduğunu savunan usûl bilginlerine göre münâsebet; *yararlı olanı (maslahatı) elde etme ve zararlı olandan (mefsedetten) uzaklaştırma bakımından insanı uygun olan (münasip) şeye götüren vasıf demektir.*⁴⁸¹

İki görüşü dikkate alarak münâsebeti; *uygun ve yararlı olan şeyi elde edip, zararlı olan şeyden alıkoymayı insan aklına uygun olarak sağlayan şey* olarak tanımlamak mümkündür.⁴⁸²

⁴⁷⁷ Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 620; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 206; Şa'bân, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 164.

⁴⁷⁸ Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 338; el-Hindî, Dirâyetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3287; Subkî, İbhâc, C. III, s. 54; İsfahânî, Beyânü'l-Muhtasâr, C. III, s. 113.

⁴⁷⁹ Amidî, a.g.e., C. III, s. 338; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 897.

⁴⁸⁰ Okur, Kâşif Hamdi, İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara (Türkiye), 1997, s. 54. Öyle bir şüphenin muhtemel sebebi ya Semerkandî'nin muhîl kavramıyla ilgili yaptığı tanımla ya da Gazâlî'nin münasebet kavramıyla ilgili yaptığı açıklamaların Debûsî'nin görüşleriyle iç içe geçmesinden kaynaklanmıştır. Bkz. Bkz. Semerkandî, el-Mizân, C. II, s. 607.

⁴⁸¹ Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 158; Beyzâvî, el-Minhâc, C. IV, s. 79; Karâfî, et-Tenkîh, s. 391; Subkî, a.g.e., C. III, s. 54; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 897. Gazâlî'ye göre münasib vasıf, hüküm kendisine izafe edildiği zaman maslahata uygun düşen şeydir. Bkz. Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 620, Şifau'l-Galîl, s. 146. Amidî'ye göre, münasip; zâhir ve istikrarlı vasıfla yararı kendine çeken ve zararı savuşturan akli bir yöntemdir. Bkz. Amidî, a.g.e., C. III, s. 339.

⁴⁸² Abdurrahman Candan, İleti Tespit Yöntemleri, s. 140. Mâverdî ve Şîrâzî, hükümle illet arasındaki ilişkinin ve hükmün içerdiği yararın aklen tespit edilmesine dayanan yöntemi tesir diye ifade ederken Gazâlî ve Cüveynî bunu münasebe yöntemi olarak adlandırmaktadırlar. Bkz. Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 548; Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', C. II, s. 857; Başoğlu, İlet Tartışmaları, s. 246; Turay, Fatih, Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münasebe Kavramı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) MÜSBE, İstanbul, (Türkiye), 2011, s.76. Debûsî ve Semerkandî gibi Hanefî usûl âlimleri, illeti tespit etmek için münasebetin yeterli olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre vasfın tesirinin nass ve icmâ ile ortaya

Usûl âlimleri münâsib vasfı kısımlara ayırmışlardır. Gazâlî, münâsib vasfı; *müessir, mülâyim ve garîb* olmak üzere üçe ayırmıştır. *Müessir vasıf*; belirlenen bir vasfın hükmün illeti olduğuna nass veya icmânın delalet etmesidir. Müessir vasıfla yapılan kıyasta vasfın hükümde tesiri nass veya icmâ ile sağlandığından artık söz konusu vasfın hükümle münâsebetine gerek duyulmaz. *Mülâyim vasıf*; vasfın cinsinin hükmün cinsinden müessir olması veya nass ve icmâ olmaksızın ancak nassa uyumluluk gösterdiği için Şâri'in, belirli vasfın illet olduğuna iltifat etmesidir. Mülâyim vasfın hüküm üzerindeki tesirinin ortaya çıkması itibar yoluyla, hükmün vasfa dayanmasıyla olmaktadır. Buna göre mülâyim vasfın müessir vasıftan farkı; mülâyim vasfın, nass veya icmâ ile bizzat hükmün illeti sayılmamış olmamasıdır.⁴⁸³

Garîb münâsib, *bir vasfın nas veya icmâ ile değil bizatihi bir hükümde tertip edilmesi olarak tanımlanabilir*. Molla Fenari, vasıf ile hüküm arasındaki münâsebetin aklen kavranamamasına rağmen, naslarda birlikte zikredilmelerinden dolayı bir vasfın

çıkması gerekmektedir. Bkz. Semerkandî, el-Mizân, C. II, s. 594; Ebû Yüsr el-Pezdevî, Ma'rifetü'l-Hucec, s. 206; Gazâlî, Şifau'l-Galil, s. 142. Gazâlî'ye göre Debûsî'nin itirazı münasebet kavramının tanımından doğan sorunsaldan kaynaklanmaktadır. Ona göre münasebet için "akılda ifadesini bulan ma'kul manadır" şeklinde bir tanım yapıldığı takdirde akıl yürütme yoluyla vasfın illet olduğu hasma ispat edilir. Debûsî'nin müessir vasıf için verdiği örnekleri analiz eden Gazâlî, esasında Debûsî'nin mülâim vasfı kabul ettiğini fakat isimlendirmede bunu müessir olarak adlandırdığını ileri sürer. Nitekim Debûsî, mülâyim vasıfla amel etmeyi caîz, müessir olanıyla amel etmeyi vacib görür. O halde Debûsî'nin vasfın illet olarak kabul edilmesi için müessir olmasını ileri sürmesi, münazara ve cedel gibi taraflar arasında gerçekleşen tartışma ortamında hasmını zor durumda bırakmak için veya Debûsî'nin mülâyim vasıfla amel etmemeyi savunması ihtiyatı bir tedbir dolayısıyladır denilebilir. Bkz. Debûsî, et-Takvîm, s.304; Gazâlî, Şifau'l-Galil, s. 143; Siğnâkî, el-Kâfi, s. 1744; Kacır, Temel, Hanefî Usûlcülerinden Kadî Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), GÜSBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Ankara, (Türkiye), 2007, s. 84. Debûsî'nin vermiş olduğu misallerin analizi için bkz. Şifau'l-Galil, s. 177-188. Pezdevî, illetin istidlalle belirlenmesi için şunları söyler: "sana cevabı olmayan bir mesele geldiğinde ve sen bu meselenin cevabını delilleriyle bilmek istediğinde ya da meselenin cevabını bildiğin halde delilini öğrenmek istediğinde o takdirde bu meselenin cinsinden bir meselenin kitab, sünnet ve icmâda olup olmadığını ve şayet varsa hangi manayla sabit olduğunu kavra. Kitab, sünnet ve icmâda yer alan meselenin hangi manayla yer aldığını delilleriyle birlikte öğrenip hükmünü (cevabını) veya delillerini öğrenmek istediğin meselede de bu mananın yer aldığını tespit ettiğinde o zaman bu meseleye kitab, sünnet veya icmâda yer alan meselenin hükmünü verebilirsin. Zira hükmünü öğrenmek istediğin meselenin de artık bulunan manayla sabit olduğu ortaya çıkmış olur." Bkz. Ebû Yüsr el-Pezdevî, Ma'rifetü'l-Hucec, s. 206.

⁴⁸³ Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 620; İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasâr, C. III, s. 123-124; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 216. Zerkeşî ise münâsib vasfı müessir ve müessir olmayan, müessir olmayanı ise mülâyim ve mülâyim olmayan, mülâyim olmayanı ise garîb, Mürsel ve mülgâ olmak üzere yedi türe ayırarak Gazâlî'nin yaptığı taksîmâtı sınırlandırdığını öne sürer. Bkz. Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 216.

illet sayılmasını garîb münâsib diye tanımlamaktadır. Bu bağlamda, garîb münâsibin illet kabul edilmesinin nedeni, naslardan elde edilmiş olmasıdır. ⁴⁸⁴

Bize göre garîb münâsib vasıf aklen idrak edilmediği için, ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemek faydalı olacaktır. Ancak yine de, çözümsüz kalan meseleleri çözmek adına garîb münâsibden yararlanılabilir.

6. 4. 4. 2. 2. Sebr ve Taksîm

Sebr ve taksim, bazı usûl bilginlerine göre illeti tespit etme yollarından en güvenilir yoldur. Usûl bilginlerinden bir kısmı sadece *sebr* lafzını, bazıları sebr lafzına yer vermeksizin *taksim* kelimesini kullanmaktadırlar. Ancak genelde bir illeti tespit yöntemi olarak *sebr ve taksim* kavramları bir arada kullanılmaktadır. ⁴⁸⁵

Taksim; Arapça'da parçalara, kısımlara ayırmak demektir. ⁴⁸⁶ Fıkıh usûlünde *taksim*, illet için muhtemel olan vasıfların belirlenip; toplanarak bir araya getirilmesi anlamına gelmektedir (*hasr*). Arapça'da asıl, biçim, renk ve görünüş anlamına gelen *sebr*; aynı zamanda araştırmak, denemek, takdir edip ölçmek, tahmin etmek ve incelemek anlamlarına gelir. ⁴⁸⁷ Fıkıh usûlünde *Sebr*, müçtehidin taksim sonuncunda elde ettiği vasıfları inceledikten sonra uygun olmayanları atıp, uygun olabilecekleri bırakmak suretiyle son kalan vasfın illet olduğunun belirlenmesi anlamına gelmektedir. ⁴⁸⁸ O halde

⁴⁸⁴ Fenârî, *Fusûlu'l-bedâyi'*, C. II, s. 347; Leknevî, *Fevâtihü'r-Rahmût*, C. II, s. 314-315. Mesela ölüm döşeğinde olan kocanın karısını mirastan mahrum bırakmak amacıyla boşaması sonrasında karısının kendisine mirasçı bırakılması örnek verilebilir. Burada kanun koyucu vasfa itibar etmediği gibi hükmün cinsi ile vasfın cinsi nas veya icmâda geçmemektedir. Ancak mirasa bir an önce kavuşmak için murisini öldürenin mirastan mahrum bırakılması gibi durumlardan sakınmak için münâsib bir mana bulunmaktadır.

⁴⁸⁵ Kadî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, C. XVII, s. 333; Cüveynî, *et-Telhîs*, C. III, s. 253; Şîrâzî, *Luma'*, s. 274, 283, *Şerhu'l-Luma'* C. II, s. 860; Bâcî, *el-Minhâc*, s. 171; Mâverdî, *Edebü'l-Kadî*, C. I, s. 549; Kadî, *Ebü Ya'lâ*, *el-Udde*, C. IV, s. 1415; Kelvezânî, *et-Temhîd*, C. IV, s. 23; İbn Akîl, *Kitabü'l-Cedel*, s. 53; Râzî, *el-Mahsûl*, C. V, s. 217; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 100; İbn Kudâme, *Ravza'tü'n-Nâzir*, C. II, s. 220. Terim olarak iki kavramdan hangisinin önce geldiği tartışmalıdır. Ancak usûl âlimlerinin geneli, mahallin ta'lîl edilebilir olup olmamasını incelediği için sebrin önce gelmesinde bir mahsur bulmamaktadır. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, C. II, s. 815; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. IV, s. 239; Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 350; Amidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 380; Kelvezânî, a.g.e., C. IV, s. 22; İbn Kudâme, a.g.e., C. II, s. 221; Tuffî, *el-Muhtasâr*, C. III, s. 404-405; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu Kevkebi'l-Münîr*, C. IV, s. 142; Nemle, *Zevi'l-Besîar*, C. VII, s. 243.

⁴⁸⁶ Cevherî, *Sihhah*, s. 2011; İbn Munzûr, *Lisanü'l-Arab*, C. XII, s. 480; Zebidî, *Tacü'l-'Arus*, s. C. XXXIII, s. 266; Nemle, *Zevi'l-Besîar*, C. VII, s. 243.

⁴⁸⁷ Cevherî, a.g.e., C. II, s. 675; İbn Munzûr, a.g.e., C. IV, s. 340; Zebidî, a.g.e., s. C. XI, s. 487; Şevkânî, *İrşadü'l-Fuhûl*, C. II, s. 892; Nemle, a.g.e., C. VII, s. 243.

⁴⁸⁸ İbn Emîrî'l-Hac, *et-Takrîr*, C. III, s. 248; Leknevî, *Fevâtihü'r-Rahmût*, C. II, s. 351; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 100; İsfahânî, *Beyân ü'l-Muhtasâr*, C. III, s. 103.

*sebr ve taksimi; asılda bulunan bütün manaların (vasıf ve illet) araştırılması, incelenmesi ve ta'lile elverişli olmadığı gerekçesiyle biri hariç diğerlerinin tümünün iptal edilmesine dönük bir yöntem şeklinde tanımlamak mümkündür.*⁴⁸⁹

Sebr ve taksim; bir vasfın illet olmaya elverişli olup olmamasını aşağıdaki durumlardan biriyle sağlamaktadır:

1. Vasfın hükmün illeti olarak kalmasını isteme ve diğerlerini hazf etme (mülğa),
2. Şâri'in erkeklik-dişilik veya kısalık-uzunluk gibi mutlak olarak itibar etmediği vasıfların hazf edilmesi,
3. Hükmün sübutunu sağlamayan bir vasıf olması veya hükmün illetten geri durması (nakz),
4. İki illetten, illet olmaya elverişli olanı kabul edip diğerinin illetin tanımı kapsamına girmeyen bir vasıf olması hasebiyle kabul edilmemesi (kesr),
5. Hükme münâsebeti gizli olan vasıfların hazf edilmesi.⁴⁹⁰

Asılda bulunan vasıfların tam olarak bilinip bilinmeyişine göre sebr ve taksim ikiye ayrılmaktadır. Nefy ve ispat yoluyla asılda illet olabilecek vasıfların istisnasız zikredilerek tüm vasıfların kolay bir şekilde çözümlenebilmesi için anlaşılır kılınmasına (indirgenmiş) *münhasır* taksim denir. Nefy ve ispat arasında gidip gelmeyen ya da gidip geldiği halde (mütereddid) belirlenenin dışındaki vasıfların illet olmayışlarının zannî olduğu, başka seçeneklerin de illet olabilme ihtimali olan taksime *münteşir* vasıf denilmektedir.⁴⁹¹

Usûl âlimlerinden sebr ve taksim bir illet belirleme yolu olması konusunda üç farklı görüş nakledilmektedir:

⁴⁸⁹ Mesela "buğdayı buğdayla satmayın" hadisinde hüküm irad edilmiştir. Ancak hükmün illeti kendisiyle birlikte olmadığı için müçtehit, buğdayın nitelendirilebileceği tüm vasıfları (manaları) bir araya getirir, ardından illet olmaya elverişli olmayan vasıfları birer birer iptal eder (hazf). Sonunda kalanı illet olarak ifade eder. Bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 815, et-Telhîs, C. III, s. 253; Kadî, Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1415; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 239; Ba'li, Şerhu'l-Muhtasâr, s. 622.

⁴⁹⁰ İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasâr, C. III, s. 104-105; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 892; Nemle, Zevi'l-Besâir, C. VII, s. 251-253.

⁴⁹¹ Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 815; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 218; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 221; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 77-78; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3361-3362; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 222-224; Ebu Nur Zuheyr, Usûlü'l-Fıkıh, C. IV, s. 92; Sa'dî, Mebahisü'l-İlle, s. 445-451. Cüveynî, münteşir taksime müstersel taksim der. Bkz. Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 85.

1. Bâkılânî, Basrî, Kadî Ebû Ya'îlâ, Kelvezânî ile Üsmendî gibi Hanefilerden bazı usûl bilginlerine göre müçtehitler arasında aslın muallel olduğu konusunda ittifak gerçekleşmişse sebr, bir illet tespit yoludur. Bu aynı zamanda tespit edilen vasıfların dışında illet olmaya elverişli başka vasıfların kalmadığına dair güçlü bir kanaatin hâsıl olmasının yoludur.⁴⁹²

2. Şafîilerin çoğunluğu, bazı Mâlikî, Hanbelî ve Mu'tezililere nispet edilen görüşe göre üstün zannla (zann-î galib) amel etmek icmâ ile vacip olduğundan sonuçta sebr ve taksimde illet olabilecek vasıflar inceleme ve denemeye tabi tutularak üstün zanla bir vasfın illet olduğu belirlenmektedir.⁴⁹³

3. Semerkandî ve Serâhsî gibi Hanefî usûl âlimleri, illet için belirlenen vasfın şer'î tarafından itibar edilen vasıf olması gerektiğini sebr ve taksimle belirlenen vasfın, bu şartı taşımadığını savunmaktadırlar. Bu usûl âlimlerine göre illet olarak belirlenen vasfın müessir olması gerekir. Bir vasfın müessir olmasını söylemek için onunla ilgili delil ikame etmek yeterlidir.⁴⁹⁴

Dördüncü bir görüş olarak Amidî'nin görüşü burada zikredilebilir. Amidî'ye göre münteşir sebr-taksim, zan ifade ettiğinden amel edilmesi bakımından sahibi için uygun ancak başkasını ilzam etmek için yeterli bir delil değildir.⁴⁹⁵

Sebr ve taksim yöntemiyle ilgili ihtilâfın temelinde münâsîp mana algısı yatmaktadır. Muhtemelen Sem'ânî'nin sebr ve taksimi zayıf bir yöntem olarak görmesinin nedeni onun illet için münâsîp (ihâle) bir vasıf olmasını şart koşması sebebiyledir. Gazâlî, sebr ve taksimde münâsîp mana algısının gerekli olmadığını ileri

⁴⁹² Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 784-785; Semerkandî, el-Mizân, s. 603-605; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 231; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 817, Telhîs, C. III, s. 253; Kadî, Ebû Ya'îlâ, el-'Udde, C. V, s. 1435; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 22; Gazâlî, el-Menhûl, s. 351; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 623; İsâ Mennûn, Nebrâsü'l-Ukûl, s. 300. Cüveynî, mutlak anlamda sebr ve taksimi illeti tespit eden bir yöntem olarak kabul etmez. Ona göre sebr ve taksim, aslında bulunan manaların iptali, geriye kalan mananın illet olmasını gerekli kılmamaktadır. Çünkü geriye kalan vasfın (mana) tard özelliği taşıma veya münâsîp olmama ihtimalinden dolayı taabudî hükümlerden biri olması mümkündür. Cüveynî, sebr ve taksim yönteminin sonuç verebilmesi için icmâ gibi bir delile dayanması gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 817-818.

⁴⁹³ Semerkandî, a.g.e., s. 603; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 618; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 219; Nemle, Zevî'l-Besâîr, C. VII, s. 262

⁴⁹⁴ Semerkandî, a.g.e., s. 603; Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 231-232; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 239; Sadrû'sh-Şeri'a, et-Tevzîh (Telvihle birilikte), s. 507.

⁴⁹⁵ Amidî, el-Ihkâm, C. IV, s. 335; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 225; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 894; Nemle, a.g.e., C. VII, s. 262.

sürmektedir. Fakat Gazâlî, illeti sebr ve taksim yoluyla tespit eden müçtehidin gücü yettiğince sebrî kullanmasını yeterli görür, hasmın illetini iptal etmesini şart koşmaz.⁴⁹⁶

Buna karşılık sebr ve taksim, münâsîp manayı münâsîp olmayan manalardan ayıran bir tür ayıklama aracı olarak telakki edilmektedir. Nitekim Ebyârî, sebrin konunun vasıflarını inceleme ve bunları zabt etme anlamına, taksimin müçtehide geçersiz görünen vasıfların iptali manasına geldiğini belirterek gerçekte ikisinin bir delil olmadığını savunmaktadır. Ona göre sebr ve taksimin illeti belirlemede bir delil olduğu iddiası usûlcülerin toleransından kaynaklanmıştır. Buna göre Ebyârî'nin, sebr ve taksimi illetin sıhhat şartlarından biri olarak gördüğü söylenebilir. Nitekim Zerkeşî'nin naklettiğine göre Kurtubî (ö. 671/1273) gibi usûlcüler, sebr ve taksimi illetin şartı olduğunu açıkça ifade etmektedirler.⁴⁹⁷

Bize göre sebr ve taksim illeti belirlemede bir delil olarak kullanılmasından ziyade illet olduğu öne sürülen vasfın hüküm için münâsîp bir manaya sahip olup olmadığını test ve tespit etmede önemli yöntem gibi durmaktadır.

6. 4. 4. 2. 3. Şebeh

Şebeh, Arapça'da *denk, benzeme ve benzerlik* anlamlarına gelir.⁴⁹⁸ Râgıb el-İsfahânî, şebeh kelimesini şüpheye ilişkilendirir ve şüpheyi (شبهة); *ister somut ister soyut olsun aralarındaki benzerlikten dolayı iki şeyden birinin diğerinden ayırt edilmemesi olarak* tarif etmiştir.⁴⁹⁹ Türkçe'de şüphe; bir durumda meydana gelen düzensizlik, karışıklık, bir şey hakkında karar vermemekten doğan tereddüt veya tereddütlü durum anlamında kullanılır.⁵⁰⁰

Şebeh ile ilgili yapılan tanımlar, kapsayıcı olmadığı gibi sınırlarını belirgin bir şekilde ifade edecek ve tartışmaları bitirecek tatmin edici bir şekilde yapılmamıştır.

⁴⁹⁶ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 158; Kadî, Abdulcebbâr, a.g.e., C. XVII, s. 333; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 231; Sem'ânî, Kavâti' u'l-Edille, C. IV, s. 239; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 253, el-Burhân, C. II, s. 817; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 619; Ebyârî, et-Tahkîk, C. III, s. 165; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 227

⁴⁹⁷ Ebyârî, et-Tahkîk, C. III, s. 165; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 225-226; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 895.

⁴⁹⁸ İbn Munzûr, Lisanü'l-Arab, şebah mad., C. XIII, s. 503.

⁴⁹⁹ "وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا" [(O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir) (Bakara/2/25)] ayetinde Râgıb, buradaki benzerliğin hakikatte değil nitelikte yani *tat* almada bir benzerlik olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Râgıb, bazı alimlerin bu benzerliği olgunluk ve mükemmelliğe yordugunu belirtmiştir. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, s. 443.

⁵⁰⁰ Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, I-II, şüphe md., Yazar Yayınları, İstanbul, 2020. s. 3374.

Nitekim Cüveynî, şebelin tanımını yapmanın imkânsız olduğunu ifade etmiştir. Ona göre şebelin, mana kıyası ile tard yönteminden ayırt edilmesi gerekir. Sem'ânî, şebeli örneklerle açıklamanın anlamının en iyi yolu olarak belirtmektedir.⁵⁰¹ Yine de yapılan tanımlar dikkate alındığında şebeli; *ehil olan kişilerin araştırmaları neticesinde münâsebeti ortaya çıkmayan ancak Şâri'in bazı hükümlerde iltifat ettiği vasıflar* şeklinde tanımlanabilir.⁵⁰²

Bu tanıma göre ta'file konu olan bu tür vasıfların bazen münâsebet durumları ortaya çıkar bazen çıkmaz. Münâsebeti ortaya çıkmayan vasıflara ya Şâri' iltifat etmiştir ya da iltifat etmemiştir. Uzun veya kısa, siyah ve beyaz gibi münâsebeti ortaya çıkmayan ve Şâri'in iltifat etmediği vasıflar *tard vasıf*, Şâri'in iltifat ettiği vasıflar *şebeli vasıf* kapsamında değerlendirilir.⁵⁰³

O halde şebeli vasıf, münâsib olmayan vasıf olması yönüyle tarda, Şâri'in kendisine iltifat etmesiyle münâsib vasfa benzemektedir. Bu bakımdan şebeli vasıf, münâsib ve tard arasında bir yerde bulunan vasıflar için kullanılan bir kavram olarak telakki edilmiştir.⁵⁰⁴

⁵⁰¹ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 859-860; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 261. İletinin şebeli yöntemiyle belirlenmesine örnek olarak Şafîi ve Hanefîlerin niyeti, abdest için farz kabul edip etmemeleri verilebilir. Şöyle ki; abdest, teyemmüm ve necasetin izalesi etrafında gidip gelmektedir. Teyemmüm, necasetin izalesinde hissi bir etkisi olmayıp hükmidir. Buna karşılık abdestin, necasetin izalesinde hissi bir etkisi olup hükmi bir etkisi bulunmamaktadır. Şafîi ve Mâlikîler, abdesti teyemmüme daha fazla benzediğinden niyeti abdest için şart olarak görmektedir. Buna karşılık Hanefîler, abdestte niyeti şart görmeyerek onu necasetin izalesindeki benzerliğe hamletmişlerdir. Her üç mezhep kendi maksatlarınca benzerler arasında tercihte bulunur. Ancak münâsebeti açık olmadığı halde Şâri'in açık ifadesi ile vasıfların, özel bir hükme mülâyim veya münâsib olduğu varsayıldığı takdirde örnekte görüldüğü gibi şebeli mürsel münâsib denilebileceği ifade edilmiştir. Bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. II, s.860; Ebyârî, et-Tahkîk, C. III, s. 254; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 242; Tilimsânî, Miftahü'l-Vusûl, s. 707. Cüveynî, münâsib vasfa aykırı olması hasebiyle şebelin mürsel olarak ifade edilmeyeceğini söylemiştir. Bkz. Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 865.

⁵⁰² Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 371. Usûl âlimleri şebeli yöntemiyle ilgili farklı tanımlama yapmışlardır. Diğer tanımlar için bkz. Bâkîllânî'nin tanımı için bkz. Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 202; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3341; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 231; Tilimsânî, Miftahü'l-Vusûl, s. 707. Kadî Ebû Ya'lâ ve Amidî'nin tanımı için bkz. Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1325; İbn Kudame, Ravza'tu'n-Nâzir, C. II, s. 241; Nemle, Zevi'l-Besair, C. II, s. 291. Amidî'nin isim vermeden yer verdiği ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefîlerin yaptığı tanım için bkz. Amidî, a.g.e., C. III, s. 370; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3340. Gazâlî'nin yer verdiği üçüncü bir tanım için bkz. Gazâlî, Mustasfa, C. III, s. 643; Amidî, a.g.e., C. III, s. 370; İbn Kudame, a.g.e., C. II, s. 241.

⁵⁰³ Amidî, a.g.e., C. III, s. 371.

⁵⁰⁴ Amidî'nin ifadesine göre Bâkîllânî, şebelin tanımını delalet kıyası olarak tarif etmiştir. Dolayısıyla el-Hindî'ye göre söz konusu tanım zayıftır. Bu tanım için bkz. Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 642; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 230-231; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 187; Şelebî, Ta'lîlü'l-Ahkâm, s. 223. Zerkeşî, Şebeli konusunun usûl ilminde önemsenmesi gerektiği kanaatini

Şafî ve Hanbelî usûl bilginlerinin çoğunluğuna göre illetin hükümdeki tesiri manayla sağlandığı gibi şebehle de sağlanabilir. Dolayısıyla şebeh, illet belirlemede hüccettir ve şebeh kıyasıyla amel edilebilir. Çünkü hükümle ilişkilendirilmesi açısından bazen bir benzerlik başka bir benzerliğe göre kuvvetli bir emâreye sahip olabilir.⁵⁰⁵

Başta Debûsî olmak üzere Hanefîlerin çoğunluğu ile Sayrâfî (ö. 330/941) ve Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) gibi bazı Şafî usûl bilginleri, mütakellim usûl bilginlerinden Bâkîllânî ve Kadî Ebû Ya'îlâ şebehin illet belirleme yollarından biri olmadığı kanaatini taşımaktadırlar.⁵⁰⁶

Hanefî usûl bilginleri, vasıfta tesir özelliğini esas aldıkları için şebeh vasfı tard vasıf şeklinde değerlendirirler. Bu bakımdan şebeh vasfın illet olabilme ihtimalini reddetmektedirler. Hanefî usûl bilginlerine göre bir vasfın illet olabilmesi için delile dayanması gerekir.⁵⁰⁷

Bâkîllânî prensip olarak vasıfların şebeh veya münâsib gibi niteliklerle nitelendirilmesine karşıdır. Ona göre bir vasfın illet olduğu zann-î bilgiye dayandığına göre bu vasfın şebeh veya başka bir şekilde nitelendirilmesine gerek yoktur. Çünkü kıyas yapan, şebehin hükmün asılda olmasını sağlayan bir nitelik olduğunu tespit ettikten sonra bu illet kıyası olur. Aksi takdirde söz konusu kıyas işleminde fer' ile aslı vasıfsız olarak bir araya getirmek olur. Dolayısıyla şebeh vasıf münâsib olmayan bir vasıftır. Münâsib olmayan bir vasfın illet olmayacağı icmâ ile sabittir.⁵⁰⁸

taşımaktadır. Çünkü ona göre şebeh vasfın illet olması, tard vasfın illet olmasından önceliklidir. Bu yüzden şebeh ve tard yöntemleri arasında farkın iyice tetkik ve tespit edilmesi gerekir. Bkz. Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 230; Nemle, Zevi'l-Besair, C. VII, s. 290.

⁵⁰⁵ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 871, 876; Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 605; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 265-267; Gazâlî, el-Menhûl, s. 378,382-383; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 369; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 203-204; Bâcî, el-Minhâc, s. 205; Sübkî, İbhâc, C. III, s. 68; İbn Akîl, Kitabü'l-Cedel, s. 12; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 244; Mecuddidin İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 374-375; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 424; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 190; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 912.

⁵⁰⁶ Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 266; Gazâlî, a.g.e., s. 378; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 236; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., C. IV, s. 191; Nemle, Zevi'l-Besair, C. VII, s. 301.

⁵⁰⁷ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 86, s. 147; Debûsî, et-Takvîm, s. 305; Semerkandî, el-Mizân, 609, 656; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 621; İbnü'l-Humâm, et-Tahrîr, s. 254; Emir Hac, et-Tahrîr, C. III, s. 255; Emir Padişah, et-Teysîr, C. IV, s. 53.

⁵⁰⁸ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 234, 239-242; Râzî, el-Mahsûl, C. V, 203; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3344; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 191; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 241. Benzer bir açıklama için bkz. Râzî, el-Mahsûl, C. V, 203; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 435. Diğer iki görüşten ayrı olarak Gazâlî, şebeh yönteminin geçerli bir yöntem olmasıyla farklı bir tutum sergilemektedirler. Gazâlî'ye göre şebeh, müctehid açısından hüccet olup münazaracı açısından hüccet

Şebeh yöntemiyle ilgili yapılan açıklamalara bakıldığında kıyasın teorik bilgisi açısından şebahi hüccet kabul etmeyenlerin daha geçerli açıklamalar yaptıkları söylenebilir. Ancak her meselenin hükmünün bulunamayacağı bir gerçektir. Zira hâdiselerin sınırsız olduğu dikkate alındığında illet kıyasının yetersiz kaldığı durumlarda hukukun pratik hayattaki karşılığı açısından şebah yöntemine başvurulacağı hayatın olağan akışına uygun bir durumdur. Zaten şebahi kabul edenler, ona ancak zorunlu durumlarda başvurabileceğini ifade etmektedirler.⁵⁰⁹

6. 4. 4. 2. 4. Deverân Yöntemi

Usûl bilginleri deverânı, *tard ve aks*, *ittirad*, *tard ve cereyân*, *selb ve vücud*, *mülâzemet ve tesîr* terimleriyle ifade etmişlerdir.⁵¹⁰ Deverân kelimesi Arapça'da sözlük anlamı itibariyle *çevresinde dönmek, halka çizmek, dönmeye başlamak, gezmek, yayılmak ve dolaşmak* anlamlarına gelir.⁵¹¹

Genel olarak deverân; *vasfin bulunmasıyla hükmün bulunması, ortadan kalkmasıyla hükmün ortadan kalkması* olarak tanımlanmaktadır.⁵¹² Buna göre deverân yönteminde hüküm, vasfin varlığı veya ortadan kalkması üzerine terettüp edilmektedir.

değildir. Bkz. Gazâlî, el- Mustasfâ, C. III, s. 649. Kadî Abdulcebbâr ve Basrî gibi Mu'tezilî usûl bilginleri, benzerliğin hüküm veya şekilde olmasına bakılmaksızın vasfin hükümdeki tesirine bakmanın gerekli olduğunu söylemektedirler. Vasfin hükümde tesiri sağlandığında artık illet o dur. Burada bunun şebah veya illetle adlandırılmasının bir anlamı yoktur. Bkz. Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 353-354; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 843-844; Sem'ânî, Kavati'ul-Edille, C. IV, s. 245; Nâtık Bilhak, el-Müczi, C. III, s. 379.

⁵⁰⁹ Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 264; Zerkeşî, Bahru'l-Muhî, C. V, s. 239.

⁵¹⁰ Deverânın terim anlamlarıyla ilgili bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 835; Şîrâzî, et-Tebîre, s. 460; Debûsî, et-Takvîm, s. 310; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 176; Semerkandî, el-Mizân, s. 605; Kelvezânî, C. IV, s. 24; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 374; el-Hindî, Dirâyetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3351; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, 622; İbn Rüşd el-Ced, el-Mukaddîmât, C. I, s. 40; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 243.

⁵¹¹ Cevherî, Sıhâh, s. 660; İbn Munzûr, Lisânü'l-Arab, C. IV, s. 295; Zebidî, Tacü'l-Arûs, C. XI, s. 332; Râgıb el-İsfehânî, el-Müfredât, s. 321-322; Cürcânî, et-Ta'rifât, s. 110.

⁵¹² (وجود الحكم بوجودها فارتفاعه بارتفاعها) Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 160. Aynı manada bkz. Seymârî, Mesâil, s. 292; Kadî Abdulcebbâr, a.g.e., C. XVII, s. 333; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 1037. Diğer usûl alimlerin tanımları için bkz. Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 333; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 257; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 1432; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 207; Ebyârî, et-Tahkîk, C. III, s. 206. Usûl bilginleri çoğunlukla aksın illetin sıhhati için şart olmadığını kabul etmişlerdir. Ancak usûl âlimlerinin önemli bir bölümü aksın tard ile birlikte (deverân) mevcut olmasını illetin sıhhatine delalet ettiğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla aksın tek başına illetin sıhhati için şart olmaması, tard ve aks kavramlarının birlikte kullanılmasına yol açmıştır. Ancak Zerkeşî'nin naklettiğine göre bazı Mu'tezilî usûl alimleri, akli illetlerle şer'i illetleri birbirleriyle ilişkilendirdikleri için aksın illetin sıhhat şartlarından biri olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bakımdan onlara göre akli illetlerde olduğu gibi şer'i illetlerde illetin varlığıyla hükmün varlığı söz konusuysa yokluğunda da hükmün yok olması gerekir, aksi takdirde illet geçersiz olur. Bkz. Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 243-244; Başoğlu, İlet Tartışmaları, s. 202.

Deverân, iki şekilde (tarz) gerçekleşir:

1. Sadece bir şekilde (tarz) gerçekleşen deverân.⁵¹³ Bâkılânî, bu duruma itiraz ederek, sadece tardın varlığının belirlenmesinin illeti belirlemede yeterli bir delil olmadığını savunmaktadır. Bu nedenle, tardın bulguları illetin yokluğuyla ilişkilendirilse bile, hüküm konusunda kesin bir sonuca varmak mümkün değildir. Bununla birlikte, illetin varlığı ile hükmün varlığı arasındaki bağlantı ortaya çıkartılırken, illetin yokluğu ve dolayısıyla hükmün yokluğuna işaret eden unsurlar da tard tarafından tespit edilebilir. Sonuç olarak, hükmün varlığına dair ipuçları sağlayan illetler ile hükmün yokluğuna dair ipuçları sunan illetler farklıdır ve her biri ayrı ayrı değerlendirilmelidir.⁵¹⁴

2. Usûl bilginleri arasında yaygın olan görüşe göre, illetin belirlenmesinde geçerli kabul edilebilecek olan deverân yöntemi, sadece tek bir şekilde gerçekleşen deverân üzerinden yapılabilen tespitlerle mümkündür. Bu görüşün temel sebebi, illetin deverân tarafından doğru bir şekilde idrak edilmesi için deverânın belli bir şekilde gerçekleştirilmesinin gerekliliğidir. Tufi ise, bir şekilde gerçekleşen deverânın, iki şekilde gerçekleşen deverâna oranla daha güçlü bir delil olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre, bir şekilde gerçekleşen deverân ile illetteki bağlantı kesin bir şekilde anlaşılır ve böylelikle daha güvenilir sonuçlar elde edilebilir.⁵¹⁵

⁵¹³ Buna örnek olarak haram olma hükmünün üzüm suyu ile deverân etmesi verilebilir. Şöyle ki; üzüm suyu sarhoş edici olmadığı sürece haram olmaz. Üzüm suyu sarhoş edici olduğu takdirde onun haram kabul edilmesi gerekir. Ancak aynı üzüm suyu tekrar sarhoş edici özelliğini kaybettiği takdirde haram olma durumu ortadan kalkar. Buna göre üzüm suyunun haram olmasındaki illet sarhoş edici vasıf olup, hükmün ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bkz. Gazâlî, el-Menhûl, s. 348; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 299. Bâkılânî'ye göre Aks illetin sıhhat şartı olmadığı gibi aynı şekilde birbirinden farklı olan meseleler birbirlerinin illeti olamazlar. Mesela zikredilen örnekte şarapta şiddetin bulunması şarabın haram olmasının illetidir. Ancak şiddet olmadığında bu, sirkeye dönüşür. Sirkenin caiz, şarabın haram olması ayrı ayrı meseleler olup ikisinin illetini talep etmek farklı iki durumu barındırmaktadır. Bkz. Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 260; Gazâlî, el-Menhûl, s. 348, Şifâü'l-Galîl, s.266; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 300; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3351. Şarabın haram kılınmasının gerekçesi şarabın hamr ismini almasından dolayıdır, dolayısıyla şiddet vasfı şarapta olduğunda hamr ismini, şiddet vasfı izale olduğunda artık şarap, hamr olmaz diyenlere karşı Kelvezânî, hamr kaynatıldığı takdirde başka bir şeye dönüşmekle beraber tahrim hükmü kalıcıdır. Ona göre zikredilen gerekçe kabul edilse bile bu durum deverânın lehine bir durum olur. Çünkü haram hükmü ismin sabit olmasıyla sabit, izale olmasıyla izale olur. Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 25. Bu Hanefilere karşı bir cevap olarak zikredilmektedir. Bkz. Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', C. II, s. 841. İbn Rüşd el-Ced, deverânı tesir olarak ifade eder ve yukarıdaki görüşü imam Ebû Hanîfe'ye nispet eder. Bkz. İbn Rüşd el-Ced, el-Mukaddimat, C. I, s. 41.

⁵¹⁴ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 260; Gazâlî, a.g.e., s. 348, a.g.e., s.266; İbn Berhân, a.g.e., C. II, s. 300; el-Hindî, a.g.e., C. VIII, s. 3351.

⁵¹⁵ İki şekilde gerçekleşen deverâna zekâtın vucûbiyeti örnek olarak verilebilir. Nisab miktarına ulaşan, üzerinde bir yıl geçen, artabilen ve tam mülkiyetle sahip olunan malların zekâtının verilmesi gerekir.

Usûl bilginleri, deverân yönteminin illeti belirlemede hüccet olup olmadığı konusunda iki farklı görüşe sahiptirler ve bu görüşler şu şekilde ifade edilebilir:

Deverân yöntemini kabul edenler ve gerekçeleri:

Deverân terimini kullanmamakla birlikte Hanefilerden Cessâs ve Saymerî ile Kadî Abdulcebbar, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Kadî Ebû Ya'lâ, Kelvezânî, Bâcî, Cüveynî, *Menhûl* ve *Şifâü'l-Galîl* adlı eserlerinde Gazâlî ve Üsmendî, bu yöntemin sahih olduğunu ifade etmektedirler.⁵¹⁶ Sem'ânî, Iraklı Şafîilerin illeti belirlemede deverân yöntemini en mühim yol olarak kabul ettiklerini söylemektedir.⁵¹⁷

Deverân yöntemini kabul edenlerin gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

1. İctihat, zannî bilgiye dayanmaktadır. Deverân yöntemiyle illetin tespiti de zan ifade etmektedir.

2. Deverân, aklî illetlerde illetin sıhhatine delil kılınmıştır. Şer'î illetler, hükümlere emâre kılınmalarından dolayı bu durum, şer'î illetler için daha evladır.

3. İletinin tahsisi deverânın geçerli bir yöntem olmasında bir engel teşkil etmez. Çünkü bir engel bulunmadığı sürece hüküm bu illete bağlanır.⁵¹⁸

2. Deverân yöntemini kabul etmeyenler ve gerekçeleri:

Abdullah el-Basrî, Bâkılânî, Şîrâzî, Sem'ânî Amidî, Debûsî, Serâhsî, Pezdevî, Nâtik Bilhak ve *el-Mustasfâ* adlı eserinde Gazâlî illetin deverânla belirlenmesini kabul etmemişlerdir. Bu görüş sahiplerine göre deverân yöntemiyle illet, kat'î veya zannî bir bilgi değeri taşımaz.⁵¹⁹

Buna göre kişinin elbiseleri ve üzerinde bir yıl geçmeyen mallara zekât düşmez. Bkz. Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 76; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3351; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 413; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 192; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 243.

⁵¹⁶ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 160; Saymerî, el-Mesâil, s. 292-295; Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 333; Kadî Ebû Ya'lâ, el-Üdde, s. 1432-1434; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 24-25. Basrî, Mu'temed, C. II, s. 784, 1037 (Kitabu'l-Kıyasî-Şer'î); Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 839; Gazâlî, el-Menhûl, s. 350, Şifâü'l-Galîl, s.267; Bâcî, el-İhkâm, s. 583; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 622-623;

⁵¹⁷ Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 230; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 244..

⁵¹⁸ Deverân yöntemini kabul edenlerin gerekçeleri için bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 162-164; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 1037; Kadî Ebû Ya'lâ, el-Üdde, s. 1434; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 839; Kelvezânî, a.g.e., C. IV, s. 25; el-Hindî, a.g.e., C. VIII, s. 3355; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 73; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 193; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 243; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 917.

⁵¹⁹ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 784; Debûsî, et-Takvîm, s. 304; Serâhsî, el-Usûl, s. 176; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 259; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 858; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 192; Nâtik Bilhak, el-Müczi, C. III, s. 401; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 636, 658; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 299-300; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 375; İbnü'l- Hacîb, el-Muhtasâr, C. III, s. 437; İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasâr, C. III, s.

Deverânı illetin belirlenmesinde geçerli bir yol olarak kabul etmeyenlerin gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

1. İlet olmayan vasıflar da deverân etmektedir.⁵²⁰

2. Deverân tard ve aks şeklinde gerçekleşir. Tard yalnız başına illetin tespit yöntemi olamaz. Çünkü tard, vasfın herhangi bir eksiklikten uzak olmasını içermektedir. Aks ise yalnız başına illeti tespit etmek için yeterli değildir.

3. Hüküm, sadece iddia edilen illete dayanmayabilir.⁵²¹

4. Ta‘lilin geçerli olmasının şartlarından biri ta‘lil sonrası nassın hükmünün değişikliğe uğramamasıdır. Bu bağlamda ta‘lilin gayesi hakkında nass bulunmayan meseleye ta‘diyye olduğuna göre deverân eden vasıf için ta‘diyyeden söz edilemez.⁵²²

Yapılan açıklamalara bakıldığında deverân, bir vasfın illet olması konusunda bir karine teşkil etse bile bir vasfın illet olduğunu kabul etmek için yeterli görünmemektedir. Ancak araştırma sırasında deverân eden vasıf, illet için diğer vasıflara göre öncelik hakkına sahiptir. Dolayısıyla müçtehit, öncelikle deverân eden vasıf üzerinde durmalı ve daha sonra diğer vasıfları incelemelidir.

6. 4. 4. 2. 5. Asılların Şahitliği (Şehâdetü'l-Usûl)

Bu yönetime tespit edildiği kadarıyla mütekellim usûlcü Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Mâlikî usûlcü Bâcî, Şafîî usûlcülerden Kadî Ebû Tayyib et-Taberî, Mâverdî, Şîrâzî, Sem‘ânî, Hanbelî usûlcüler, Kadî Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl, değinmişlerdir.⁵²³

135; Abdulaziz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 365, 368; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 413; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 244; Emir Hac, et-Takrîr, C. III, s. 251; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 918.

⁵²⁰ Bu bakımdan Şarabın illeti olan şiddet vasfına bitişik keskin kokuda olduğu gibi deverân konusunda zikredilen vasıflar, illetin dayandığı vasıflar olup, şaraptaki keskin kokuda olduğu gibi bu vasıfların illet kabul edilmesi zorlama olur.

⁵²¹ Mesela bir kimse kölesine “*falanın evine gidersen hürsün*” dediğinde kölenin hür olmasının geçerli olması eve girip girmemesine bağlı olacaktır. Oysa söz konusu ev, hür olmanın illeti değil, şartıdır.

⁵²² Deverân yöntemini kabul etmeyenlerin gerekçeleri için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 161; Saymerî, el-Mesâil, s. 294; Debûsî, et-Takvîm, s. 305-307; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 178-182; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 637; İbn Burhân, C. II, s. 300-302; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 376; Karâfî, Şerhu Tenkihu'l-Fusûl, s. 308; İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasâr, C. III, s. 137; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3354-3355; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 414; Zerkeşî, Bahru'l-Muhîd, C. V, s. 246-247; Emir Hac, et-Takrîr, C. III, s. 252; Duman, Soner, İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları, Beka Yayınları, İstanbul, 2019, s. 76.

⁵²³ Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s. 1037; Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 552; Şîrâzî, Lüma‘, s. 274, Şerhu'l-Lüma‘, s. 860-862; Sem‘ânî, Kavati‘ul-Edille, C. IV, s. 221; Bâcî, el-İhkâm, s. 469, 582; Kadî Ebû Ya‘lâ, el-‘Udde, C. IV, s. 1435; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 27; İbn Akîl, Kitabü'l-Cedel, s. 52.

Asılların şahitlik etmesi; müessir/münâsib vasfın bulunmadığı durumlarda birçok asıl tarafından paylaşılan ortak özelliğe itibar etmek anlamına gelmektedir.⁵²⁴

Usûlün tanıklık etmesi yöntemi Şîrâzî ve Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından delalet kıyasına has kılınmıştır. Onlara göre, delalet kıyası, illet kıyasına mukabil kullanılan bir kavram olup şebih kıyasının yerine kaîm bir kıyas türüdür.⁵²⁵

Genel olarak bu yöntemi savunan usûl bilginleri, şer'î illetleri hükme emâre veya alamet tayin edilen vasıf şeklinde değerlendirdiklerinden ötürü asılların tanıklığını illeti belirlemede başvurulacak yöntemlerden biri şeklinde ifade etmişlerdir. Çünkü hükme ulaşmaları bakımından emâre ve illet arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu yöntemi savunan usûl bilginlerine göre asılların tanıklığı yöntemiyle üstün zan (zann-î galib) elde edilmektedir. üstün zan asılların sayısına göre kuvvet kazanır.⁵²⁶

Debûsî gibi bazı usûl bilginleri, bir vasfın illet olabilmesi için, hükümdeki tesiriyle ilişkilendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu görüşe göre, asılların çokluğu, söz konusu vasfın geçerli bir illet olduğuna işaret etmez. Debûsî'ye göre, haberin mütevâtir veya meşhur niteliğine işaret etmek için kullanılan râvilerin sayısının fazlalığı etkili olmadığı gibi asılların çokluğu, bir vasfın illet olup olmadığına işaret etmez.⁵²⁷ Serâhsî ve Pezdevî ise, mülâyim vasfın kullanımını, asılların tanıklığı şartına bağlamışlar ve usûlün şahitliğiyle (onlar usûle arz etmek diyorlar) mülâyim vasfının şer'in genel kanunlarıyla uyum içinde olmasını ve çelişkiden kaçınmayı amaçlamışlardır.⁵²⁸

⁵²⁴ Bâcî, usûllerin tanıklığını, yalın bir şekilde illetlerden birine birden fazla asıl tanıklık ettiği halde diğerine sadece birinin tanıklık etmesidir diye tanımlamaktadır. Bkz. Bâcî, el-İhkâm, s. 676-677

⁵²⁵ Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', s. 860; Bağdâdî, el-Faḫīh ve'l-mütefaḫḫih C. I, s. 52. Mesela Şîrâzî namazda kahkaha ile gülme meselesinde abdesti bozmayan bir şeyin namazın içindekilerini de bozmayacağını savunarak namazın içi ile dışının hüküm bakımından eşit olduğunu dile getirmektedir. Bu durum usûlün şehadetiyle sağlanmaktadır. Bkz. Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', s. 861. Aynı örneği Bağdâdî de vermiş ve "Konuşmak gibi namazın içinde abdesti bozmayan şey dışında da bozmaz." şeklinde bir genel kurala bağlamıştır. Bu kuralın aksi ise şöyledir. "Hades gibi namazın dışında abdesti bozan şey namazın içinde de abdesti bozar." Bkz. Bağdâdî, a.g.e., C. I, s. 521.

⁵²⁶ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 851-852; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1279; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1435; Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', s. 862; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 29, 232; Bâcî, el-İhkâm, s. 553, el-Minhâc, s. 235, Kitabu'l-İşare fi Ma'rifeti'l-Usûl ve'l-Vecâze fi Ma'na'd-Delîl, (thk. Muhammed Ali Ferkûs), Daru'l-Beşâirü'l-İslamiyye, yy, ts. s. 344; İbn Akîl, el-Vâzih, C. II, s. 357; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzir, C. II, s. 399.

⁵²⁷ Debûsî, et-Takvîm, s. 347.

⁵²⁸ Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 183; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 354; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1435; Şîrâzî, a.g.e., s. 863; Şelebî, Ta'lîlü'l-Ahkâm, s. 212.

Sem‘ânî, asılların tanıklığı yöntemini illeti belirlemede zayıf bir yöntem olarak düşünmektedir. Ona göre illet olduğu ön görülen vasıf, hükmü gerektirici (iktizâ) olmalıdır.⁵²⁹

Bâkılânî’nin usûllerin tanıklığı yöntemini kabul etmeme gerekçesi farklıdır. Ona göre zıt hükümlü asılların illetlerini asılların çokluğuna bırakmak anlamsızdır. Çünkü iki asıl bu hususta eşit olup, müçtehidin üstün zannına bağlıdır. Müçtehit, tercihini ne yönde kullanırsa söz konusu görüş geçerli olur.⁵³⁰ Zira temeli zan üzerine kurulan kıyas işlemi zıt hükümlü asıllar birbirine takaddüm edilemez.⁵³¹

Bu yöntemi asılların tard ve aks (vasfin bulunduğu her meselede hükmün bulunması vasfin bulunmadığı yerde ise hükmün bulunmaması) yöntemiyle şahit kılınması diye tanımlayan Şîrâzî’ye göre, *tard ve aks* yönünden asılların birbirleriyle uyumlu olduğu tespit edilirse usûllerin tanıklığı yöntemi, söz konusu aslın diğer asıllar gibi aynı hükme sahip olabileceğini gösterdiği gibi aynı zamanda hükmün tek bir illetinin olduğunu da gösterebilir.⁵³²

Usûllerin şahitliği yöntemi, çeşitli vasıflar arasında tercih sebebi açısından *taksimi*, tard ve aks yöntemini kullanarak asılları şahit kılması yönünden *deverâni* andırmaktadır.⁵³³ Kadî Ebû Ya‘lâ ve Şîrâzî gibi bazı usûl bilginleri, bu yöntemi hem illeti belirleme hem de illetler arasında tercih etme konularında ele almışlardır.⁵³⁴ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Cüveynî gibi birçok usûl bilgini bu yöntemi, illetlerin tercihi konusunda ele almıştır.⁵³⁵ Ancak Debûsî ve Serâhsî gibi Hanefî usûl bilginleri, bu

⁵²⁹ Sem‘ânî, Kavâti‘u'l-Edille, C. IV, s. 225, 245.

⁵³⁰ Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 1152.

⁵³¹ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. VI, s. 180; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 1142.

⁵³² Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma‘, s. 860, 862-863. Muhtemelen Kelvezânî’nin bu yöntemi selb ve vücud olarak nitelendirmesi illetin tard ve aks yoluyla tespit edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bkz. Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 27-29.

⁵³³ Ali Cuma, el-Kıyas înde'l-Usûluyyin, s. 135.

⁵³⁴ Hem illeti belirleme yöntemi hem de illetler arasında tercih etme başlığı adı altında değinen usûl bilginleri için Bkz. Bağdâdî, el-Fağîh ve'l-mütefağğih, C. I, s. 521, 525; Şîrâzî, a.g.e., s. 954, et-Tebîre, s. 490; Kadî Ebû Ya‘lâ, s. 1435, 1518; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 27, 232; Mecdüddin İbn Teymiyye, el-Müsevedde, s. 376.

⁵³⁵ İletlerin tercihi konusunda ele alan usûl bilginleri için bkz. Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s. 851; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1279; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. IV, s. 184; Bâcî, el-İhkâm, s. 677, Minhâc, s. 235; Semerkandî, el-Mizân, s. 739; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 465; İbn Kudâme, Ravza’tü'n-Nâzir, s. 399; İbn Akîl, el-Vâzih, C. II, s. 357; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 714; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 193; Teftâzânî, et-Telvîh C. II, s. 113; Habbâzî, el-Mügnî, s. 331; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 1152.

yöntemin daha çok var olan bir illetin tespiti için kullanılabileceğini savunmuşlardır.⁵³⁶ Bu nedenle, usûllerin tanıklığı yöntemi, bir yöntemden ziyade var olan vasfın illet olabilme olasılığını güçlendiren bir delil olarak görülebilir. Ayrıca, genel hükümlere göre bir meselenin hükmünün belirlendiği bir yöntem olarak da kabul edilebilir.

6. 4. 4. 2. 6. Tard (Cereyân)Yöntemi

Arapça'da *kovma*, *kabul etmeme* veya *reddetme* anlamlarına gelen *tard*, usûl literatüründe ise "*ittirad*" kavramıyla ifade edilir. Ittirad ise, uzaklaştırma, toplama, bir araya getirme, peş peşe, kesintisiz, sürekli ve devamlı anlamlarını taşır. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî gibi bazı usûl bilginleri *tard* yöntemini *cereyân* olarak adlandırır.⁵³⁷

Genel olarak usûl âlimleri *tardı*, *tesiri olmayan vasıfla fer'in asla ilhak edilmesi ve bu vasfın hükme hiçbir şekilde münasip olmaması* şeklinde birbirine yakın anlamlarla tanımlamışlardır.⁵³⁸ Münasip olmayan kaydıyla münâsebet ile şebeh yöntemleri, bütün durumlarda hükümle beraber olma kaydı ile *deverân* yöntemi, dışarıda kalmaktadır. Tartışmalı konuların dışında ifadesiyle herhangi bir konuda bir hüküm ve bu hükümle birlikte *tardî* vasıflar var olduğu gibi aynı zamanda hükümle birlikte bulunan *tardî* vasıflar hükme katılabileceği ve *fer'*de bulunabileceği kastedilmiştir.⁵³⁹

Tardî vasfın hiçbir şekilde hükme münasip olmaması ve sadece varlığıyla hükmü gerektirmesi onu *deverândan* ayırmaktadır. Çünkü *deverân* eden vasıf, hükme münasip olabildiği gibi bazen de münasip olmayabilir. Ayrıca *deverân* eden vasıf görünüşte varlığıyla hükmü gerektirir, yokluğuyla hüküm ortadan kalkar.⁵⁴⁰

⁵³⁶ Debûsî, et-Takvîm, s. 347; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 183; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 354; Teftâzânî, Telvîh, C. II, s. 73; Tuncay Başoğlu, İlet Tartışmaları, s. 222.

⁵³⁷ İbn Munzûr, Lisânü'l-Arab, C. III, s. 267; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 1038 (Kıyasü'sş-Şer'î); Debûsî, a.g.e., s. 347; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 183; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 354; Teftâzânî, Telvîh, C. II, s. 73; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 135; Başoğlu, İlet Tartışmaları, s. 222.

⁵³⁸ *Tardın* ıstılah anlamı için geniş bir şekilde bkz. Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 176, 227; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 788; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 190; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 636, el-Menhûl, s. 340-341; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 221; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 248.

⁵³⁹ Kadî, Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1437; Gazâlî, el-Menhûl, s. 342. Şöyle ki; "*Sirke necaseti izale etmeye uygun olmayan bir sıvıdır.*" şeklinde hüküm verildiğinde şöyle bir gerekçe öne sürülür. Sıvı yağa necaset bulaşırsa bu necaset temizlenemez, sıvı yağla temizlik yapılamaz ve sıvı yağın üzerine köprü inşa edilemez. Necasetin suyla izale olunması için söz konusu su için üstünde köprü kurulduğu, balıkların avlandığı ve yüzmenin yapıldığı gibi nitelikler bulunması gerekir. Bu nitelikler sirkede mevcut değildir. O halde sirke necaseti izale etmeye uygun olmayan bir sıvıdır. Aynı şekilde ayran ve süt gibi sıvılarda da zikredilen özellikler mevcut değildir.

⁵⁴⁰ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 248; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, s. 915.

Usûl âlimleri, tard yönteminin illet belirlemede geçerli olup olmaması hususunda ihtilâf etmişlerdir.

Tardı mutlak olarak kabul edenlere göre tard ve şebeh arasındaki fark idrak edilemez. Dolayısıyla şebeh ve tard bir bütün olarak kabul edilmelidir.⁵⁴¹ Şafîilerden Sayrâfî ve Beyzâvî'nin kesin bir şekilde tard yöntemini kabul ettikleri Râzî'nin kabul etmeye meyilli olduğu aktarılmaktadır.⁵⁴² Şîrâzî, *et-Tabsîre* adlı eserinde tard yöntemini kabul edenler arasında Sayrâfî'yi zikrederken *Şerhu'l-Luma'* adlı eserinde Sayrâfî'nin tard yöntemini illeti belirlemede fasit gördüğünü aktarmaktadır.⁵⁴³ Mâlikî usûlcülerden İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007) tardın sahih bir yöntem olduğu hususunda kendisinde güçlü bir kanaatin hâsıl olduğunu belirtmektedir.⁵⁴⁴ Kadî Huseyn (Merverrûzî) (ö. 462/1069) tardî vasfın illet olmasının mutaahhîr âlimler tarafından dile getirildiğini ifade etmiştir.⁵⁴⁵

Genel olarak tard yönteminde, illetin sıhhati için vasfın müttarid olması, bir illetin gerekli kıldığı hükme aykırı başka bir hükmü gerekli kılan muhalif ve muâriz bir illet olmaması ve şer'î illetlerin emâre olması gibi gerekçelerle tard yöntemini illetin belirlenmesinde sahih bir yol olarak kabul etmişlerdir.⁵⁴⁶

İllet belirlemede deverân yönteminin reddeden usûl bilginleri, doğal olarak tardî vasfın illet olmasını reddederler. Tard yöntemini Hanefî usûl bilginlerin tümü, Şafî ve Hanbelî usûlcülerin büyük çoğunluğu ve mütekellimin usûl âlimleri kabul etmemektedir.⁵⁴⁷

⁵⁴¹ Ebyârî, *et-Tahkîk*, C. III, s. 90-91.

⁵⁴² Kadî, *Ebü Ya'lâ, el-'Udde*, C. IV, s. 1437; Şîrâzî, *et-Tabsîre*, s. 460; Beyzâvî, *el-Minhâc*, s. 208; İsnævî, *Nihayetü's-Sûl*, C. IV, s. 136.

⁵⁴³ Şîrâzî, a.g.e., s. 460, *Şerhu'l-Lüma'*, s. 864.

⁵⁴⁴ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, s. 333.

⁵⁴⁵ Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 248. Şafî fakihlerinden Safiyuddîn el-Hindî el-Urmevî (ö.715/1315) tard yönteminin illet belirlemede geçerli bir yöntem olduğuyla ilgili kabul ve reddedenlerin delillerini sıraladıktan sonra bu konuda kesin bir yargı vermekten kaçınmıştır (tevekkûf). Bkz. *el-Hindî, Dirâyetü'l-Usûl*, C. VIII, s. 3378.

⁵⁴⁶ Tard yöntemini kabul eden usûlcülerin gerekçeleri için bkz. İbnü'l-Kassâr, a.g.e., s. 334; Cüveynî, *el-Burhân*, C. II, s. 795-796; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. IV, s. 191; Kelvezânî, *et-Temhîd*, C. IV, s. 30; Nâtik Bilhak, *el-Müczi*, C. III, s. 381; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, C. III, s. 635.

⁵⁴⁷ Debûsî, *et-Takvîm*, s. 308, 309; Kadî, *Ebü Ya'lâ*, a.g.e., C. IV, s. 1436; Nâtik Bilhak, a.g.e., C. III, s. 380. Hanefî usûl bilgini Kerhî'nin münazarada tard yöntemini makbul gördüğü tardî vasıfla amel etmeyi caiz görmediği rivayet edilmektedir. Bkz. Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 789; Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 340; Sübkî, *İbhâc*, C. III, s.79; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s.249. Cüveynî, bu konuda cedel ile içtihad arasında bir fark görülmeceğini belirterek Kerhî'yi tenkit eder. Ona göre cedel, şer'î kaynaklar çerçevesinde meydana gelen tartışmaları düzene sokma görevi yürüttüğü gibi aynı zamanda cedelin ilgi alanına giren bütün yöntemler hükme dayanak teşkil etmektedir. Bkz. Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 794. İlletin belirlenmesinde

Genel olarak tard yöntemini reddeden usûl bilginleri, bu yöntemi delilsiz bir şekilde bir iddiada bulunmaktan ibaret olarak görmüşlerdir. Onlara göre nakzdan salim olan tardın alamet olarak zannı ifade ettiği belirtilse bile öncelikle tardın sıhhatinin tespit edilmesi gerekir.⁵⁴⁸

Usûl bilginleri, tard yöntemini kabul etmemelerinin sebepleri arasında, bu yöntemin kesin veya zannî bir bilgi ifade etmemesi, müçtehit ile avâm arasında fark olmaması, şer‘i hükümlerin önemsizleştirilmesi, deliller arasında bir denklik yaratması ve fer‘de illetin tek başına yeterli olmasını sağlaması gibi nedenler yer almaktadır. Bu sebepler, tard yönteminin güvenilirliğini ve kullanılışılığını sorgulamalarına yol açmıştır.⁵⁴⁹

Kanaatimizce Tard yöntemini reddeden görüş, daha tutarlı ve doğru bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Çünkü nakzdan kurtulma dışında tardî vasfin illet olduğuna dair geçerli bir delil bulunmamaktadır. Nakz, sadece illetin geçersiz olduğunu göstermekle birlikte, bir vasfin illet olup olmadığına dair bir ipucu sağlamaz. Bu nedenle, usûl bilginlerinin büyük çoğunluğu, tardî vasfi ta‘lîl için reddetmiş ve delillerin önemine vurgu yaparak İslam fikhındaki hükümlerin tutarlılığını koruma konusunda çaba göstermişlerdir.⁵⁵⁰

6. 4. 4. 2. 7. Tenkîhu'l-Menât

Tenkîh kelimesi Arapça'da *ağacı budamak, yazıyı gözden geçirip düzeltmeler yaptıktan sonra kontrol etmek* manalarına gelirken menât kelimesi ise *bir şeyin asılı*

tard yöntemini mutlak olarak bir delil kabul etmeyen İbn Süreyc, gibi bazı Şafî usûl bilginleri tardî vasfin kabul edilmesi için;

1. Tardî vasfi def‘eden bir asıl,

2. Tardî vasfin kedisinden daha evla bir illete aykırı olmaması kayıtlarına bağlamışlardır. Bkz. İbnü'l-Kassâr, el-Mukaddime, s. 332; Kadî, Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 313; Saymerî, el-Mesâil, s. 295; Şîrâzî, et-Tabsîre, s. 461; Nâtık-Bilhak, el-Müczî, C. III, s. 380; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 253. İbn Berhân bu iki kaydı tardî vasfa muarız bir hüküm ile onu nakzeden bir aslın olmaması şeklinde zikretmektedir. Bkz. İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 304.

⁵⁴⁸ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 167; Semerkandî, el-Mizân, s. 602; Lâmişî, Usûli'l-Fıkh, s. 186-188; Sem‘ânî, Kavâti‘u'l-Edille, C. IV, s. 199; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 33; Bâcî, el-İhkâm, s. 582.

⁵⁴⁹ Tardı reddeden usûl bilginlerinin gerekçeleri için bkz. İbnü'l-Kassâr, a.g.e., s. 333; Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 165; Debûsî, et-Takvîm, s. 308, 319; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 227; Semerkandî, a.g.e., s. 602; Lâmişî, a.g.e., s. 186-188; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 789,796, et-Telhîs, C. III, s. 256; Sem‘ânî, a.g.e., C. IV, s. 192-194,200; Şîrâzî, a.g.e., s. 462; Kadî, Ebû Ya‘lâ, el-‘Udde, C. IV, s. 1437; Kelvezânî, a.g.e., C. IV, s. 32,36; Gazâlî, el-Menhûl, s. 341-342; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 304-306; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 249.

⁵⁵⁰ Duman, İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları, s. 79.

olduğu yer, askı, hedef, konu, malzeme, dayanak anlamlarına gelir.⁵⁵¹ Usûl bilginleri, bu manadan ilham alarak menât kelimesiyle aslın hükmünün bağlandığı ve dayandığı illeti kastetmişlerdir.⁵⁵² Buna göre tenkîhu'l-menât; *illetleri gözden geçirmek, kontrol etmek ve bir yere dayandırmak* şeklinde tanımlanabilir.

İlk dönem usûl eserlerinde tenkîhu'l-menât kavramından söz edilmez. Sonraki dönem usûl bilginleri, tenkîhu'l-menât kavramına eserlerinde yer vererek bu kavramı *nassın illet olduğuna delalet ettiği ancak illet olarak tayin etmediği vasıfları içtihat ve akıl yürütmeye illet için itibar edilmeyenleri ayıklayıp kalanı illet tayin etmektir* şeklinde birbirine yakın manada tanımlamışlardır.⁵⁵³

Buna göre tenkîhu'l-menâta, hükmün bağlandığı yer, nassın göstermesiyle olur. Ancak illet, henüz hükümde etkisi olmayan vasıflardan arındırılmamıştır. Bu yöntemle hükümle ilgisi olmayan vasıflar geçersiz kılınır ardından kalan vasıf hükmün dayandığı illet şeklinde belirlenmektedir. O halde tenkîhu'l-menâta müçtehidin rolü Şâri' tarafından illet olarak ifade edilen vasfın geçerliliğini güçlendirmek amacıyla söz konusu vasfı farklı vasıflardan arındırmaktan başka bir şey değildir.⁵⁵⁴

Gazâlî, tenkîhu'l-menâtın kıyası kabul etmeyenler tarafından kabul gördüğünü ifade etmiştir. Ona göre göre tenkîhu'l-menât, bir illet belirleme yolu olmayıp; diğer illet belirleme yollarıyla belirlenen illetin sağlamasını yapar.⁵⁵⁵ İbnü'l-Humâm'a göre, tenkîhu'l-menâta başvurmak bir zorunluluktur.⁵⁵⁶ Muhtemelen Hanefî usûl bilginleri tenkîhu'l-menâtı, bu sebepten ötürü müstakil bir başlık şeklinde ele almamışlardır.

⁵⁵¹ Tenkîh ve menât kelimelerin sözlük anlamları için bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, C. II, s. 624, C. VII, s. 418; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 255; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 138; Ebû Nur Züheyr, Usûlü'l-Fıkh, C. IV, s. 97.

⁵⁵² Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 485; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 255. Tehânevî, Muhammed Ali (ö. 1158/1745), Keşşâfü İstilahâtü'l-Fünûn ve'l-Ülüm, (thk. Refik el-Âcem ve Ali Dahrûc), Mektebetü'l-Lübnan, Lübnan, 1996, s. 1652; Ebû Nur Züheyr, a.g.e., C. IV, s. 97.

⁵⁵³ Tenkîhu'l-menâtın tanımları için bkz. Gazâlî, Şifâü'l-Galîl, s. 130; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 380; Mecduddin İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s.387; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 80; Beyzâvî, el-Minhâc, s. 209; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 137.

⁵⁵⁴ Hallâf, İslam Hukuk Felsefesi, s. 224.

⁵⁵⁵ Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 488; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 380; Mecduddîn İbn Teymiyye, a.g.e., s.387; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 256.

⁵⁵⁶ İbnü'l-Humâm, et-Tahrîr, s. 466.

Râzî, Beyzâvî, İbn Sübkî ve Zerkeşî'ye göre, tenkîhu'l-menât; müstakil bir illet belirleme yoludur.⁵⁵⁷ Râzî, illet belirmede çok güçlü bir delil görmeye beraber tenkîhu'l-menâta *sebr ve taksîm* der.⁵⁵⁸ Ancak bu görüşe itiraz edilmiştir. Çünkü tenkîhu'l-menâta, illet için elverişli olmayan vasıfların ayıklanmasından sonra kalanlar için içtihat edilirken sebr ve taksimde vasıfların ayıklanması içtihatla yapılır; kalanı illet tayin edilir.⁵⁵⁹

Usûl bilginlerinin, tenkîhu'l-menât ile sebr ilgili dile getirdikleri bir takım farklar bulunmasına rağmen⁵⁶⁰ en bariz farkın şu olduğunu düşünüyoruz: Tenkîh, nasta yer alan ancak illeti olduğuna dair bir delil bulunmayan illeti belirlemeye odaklanan bir faaliyettir. Sebr ise, hem müstenbât hem de mansûs yönleri olan illeti tespit etmek için kullanılan daha kapsamlı bir yöntemdir ve bu nedenle tenkîhu'l-menâtı da içerebilir.

Usûl Kitaplarında, tenkîhu'l-menât yöntemi tahkîk ve tahrîcî'l-menât kavramlarıyla birlikte ele alınır. Ancak aslında bu yöntemler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

1. Tenkîhu'l-menât ile tahkîku'l-menât arasındaki fark

Tahkîku'l-menât; *illet, nass, icmâ veya istinbâtla bilindikten sonra bu illetin herhangi bir konuda var olup olmadığı hususunda akıl yürütmek anlamına gelir.*⁵⁶¹ İlet nass veya icmâ ile belirlendikten sonra tahkîku'l-menâtın hüccet olduğu hususunda ihtilâf bulunmamaktadır. Dolayısıyla tahkîku'l-menât, bir illet tespit etmekten ziyade illetin

⁵⁵⁷ Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 230; Beyzâvî, el-Minhâc, s. 209; İsnevî, Nihayetu's-Sûl, C. IV, s. 137-138; el-Hindî, Dirâyetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3381; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 80.

⁵⁵⁸ Râzî, a.g.e., C. V, s. 230. Molla Fenârî de bazı usûlcülerin sebr ve taksime tenkihu'l-menât dediklerini belirtir. Ona göre bunun sebebi ikisinin işlem benzerliğidir. Zira tenkihu'l-menâta hükümle ilgisiz ve faydasız bir şekilde yer alan vasıflar ilga edilir. Aynı şekilde sebr ve taksimde de illet olmaya elverişli olmayan vasıflar atılır geriye kalanlarla kıyas yapılır. Molla Fenârî, Fusûlü'l-Bedâî, s. 343.

⁵⁵⁹ Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 920.

⁵⁶⁰ Bu farklar şunlardır: 1. Tenkîhu'l-Menâta, illet için elverişli vasıfların sınırlandırılması söz konusu değildir. Sebr yönteminde vasıfların sınırlandırılıp elenmesi söz konusudur.

2. Sebr yönteminde elenme sonucunda belirlenen vasfin illete delaleti vaciptir. Tenkîhu'l-menâta, vasfin illet olarak belirlenmesi için böyle bir vucubiyet söz konusu değildir.

3. Tenkîhu'l-menât, sadece naslarda yer alan illetler için uygulanmaktadır. Sebr, hem mansûs hem de müstenbât illet için uygulanabilir bir yöntemdir. Bkz. Tenkîhu'l-menât ile sebr arasındaki farklar için bkz. Râzî, a.g.e., C. V, s. 230; Sübkî, a.g.e., C. III, s. 81; İsnevî, a.g.e., C. IV, s. 136-140; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzir'tü'n-Nazîr, C. II, s. 149; Zerkeşî, Bahru'l-Muhîr, C. V, s. 256-258; Ba'î, el-Muhtasâr, s. 313; Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle, s. 513.

⁵⁶¹ Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 379; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 255.

uygulamada yerini bulmak ve fer' de bu illetin bulunup bulunmadığını araştırmaktan ibarettir.⁵⁶²

Tenkîhu'l-menât ile tahkîku'l-menât arasında açık fark bulunmaktadır. Nasta itibar edilmeyen vasıfların ayıklanması işlemi tenkîhu'l-menâtla yapılır ve müçtehit daha çok asla odaklanır. Tahkîku'l-menâtta; nass, icmâ veya istinbâtla belirlenen illetin aynısının fer' de bulunup bulunmadığıyla ilgili bir inceleme faaliyeti olduğu için müçtehit, fer' i meseleye odaklanmaktadır. Dolayısıyla tahkîku'l-menât işleminin yapılabilmesi için tenkîhu'l-menât, hazırlayıcı bir işlemdir.

2. Tenkîhu'l- menât ile tahrîcü'l-menât arasındaki fark

*Nass veya icmâ ile sabit olan bir hükmün illetini ortaya çıkarmak üzere yapılan içtihadı tahrîcü'l-menât denilmektedir.*⁵⁶³ Herhangi bir hükmün illeti, nass veya icmâ ile belirlenmemişse, müçtehit tahrîcü'l-menât yöntemiyle illeti içtihat ve istinbât yoluyla belirlemeye çalışır. Bu yöntemle tespit edilen illet, fer'e taşındığında kıyas yoluyla hüküm taşınmış olur. Ancak kıyas konusunda en çok ihtilâf edilen konu, illetin bu şekilde tayin edilmesidir.⁵⁶⁴

Bu doğrultuda, tenkîhu'l-menât ile tahrîcü'l-menât arasındaki fark şu şekilde belirginleşmektedir: Tenkîh yöntemiyle müçtehit, nasta zikredilen vasıflar arasından uygun olanı illet olarak seçerken, tahrîcü'l-menât yöntemiyle henüz ortaya çıkmamış bir hükme uygun bir illeti sebr, taksim, deverân gibi yöntemlerle bulmaya çalışır.⁵⁶⁵

Bu üç içtihat faaliyetini genelden özele doğru sıralarsak, tahkîkü'l-menât genel, tenkîhu'l-menât mansûs, tahrîcü'l-menât ise müstenbât illete has anlamlarıyla özeldir.

6. 4. 5. İleti Geçersiz Kılma Yolları

Fıkıh usûlü eserlerinde hükmü tespit etmede büyük bir öneme sahip olan illetin hem tespit ve hem de geçersiz kılma yolları üzerinde titizlikle durulur. İllete yöneltilen itirazlar, fıkıh usûlü ilminden ziyade cedel ilminin konusudur. Fakat kıyasla ilgili

⁵⁶² Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 485-487; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 380; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 82; İbn Kudâme, Ravzâtü'n-Nâzır, C. II, s. 146; Koca, Ferhat, "Menât", *DİA*, TDV, C. XXIX, Ankara, 2004, s. 120.

⁵⁶³ Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 490.

⁵⁶⁴ Mesela zâhirîler, Mu'tezilîlerden bir grup ile Şîâ, kıyasın bu şekilde yapılmasına karşı çıkmaktadır. Bkz. Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 491.

⁵⁶⁵ Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 491; Sübkî, a.g.e., C. III, s. 80; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 137; Karâfî, et-Tenkîh, s. 302; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 257; Ebu Nur Züheyr, Usûlü'l-Fıkıh, C. IV, s. 99.

tartışmalarda aynı yöntemler gündeme geldiğinden zamanla kıyas bahsinde ele alınır olmuştur. Bu konu fıkıh usûlü eserlerinde “*avârizü'l-ille*”, “*vucûhu'l-itarâz 'ala'l-ille*”, “*nevâkidü'l-ille*” ve “*kavâdihü'l-ille*” gibi başlıklar altında ele alınıp incelenir. Müttekaddimûn döneminde bu itirazlar; *mutâlebe*, *kâdîha* ve *mu'âraza* diye üç başlıkta ele alınır. Zamanla bütün yöntemler, *men'* ve *mu'ârazaya* ircâ edilmiştir.⁵⁶⁶

6. 4. 5. 1. Nakz

Nakz, ilk dönem usûlcüleri arasında illete yöneltilecek itirazlar içinde son sıralarda bulunur. Ancak yaygın bir şekilde kullanıldığından sonraki dönem usûlcüleri arasında ilk sıralarda işlenen bir yöntemdir. Hanefî usûl bilginleri, nakz tabiri yerine münakazâ kavramını kullanmaktadır.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 260. Fıkıh usûlü eserlerinde illete yöneltilecek itirazlar, farklı şekillerde ele alındığı için illetin iptal yollarının neler olduğu hususunda bir görüş birliği mevcut değildir. Cüveynî, illetin iptal edilmesiyle ilgili on iki yolu Bâkîllânî'ye nispet etmiştir. Sem'ânî, Iraklı Şafiîlere nispet ettiği itiraz yollarından on üç tanesinden bahseder. Bunun ardından, Sem'ânî sahih olanların; *mümâna 'a*, *fesâdü'l-vaz'*, *mu'âraza* ve *münakaza* olduğunu belirtir. Gazâlî, sahih ve fâsid itirazlardan bahseder ve bunların sekizinin (*men'*, *el-kavl bi'l-muceb*, *nakz*, *âdem-i te'sir*, *kalb*, *fesâdü'l-vaz'*, *mu'âraza* ve fark) sahih olduğunu ifade eder. Ancak Gazâlî, bu meselenin fıkıh usûlünü ilgilendirmediğini, cedel ilminin konusu olduğunu savunur. Bu konuyu detaylı bir şekilde ele alan usûlcü Amidî'dir. O, illete yöneltilecek itirazları İstifsâr, *fesâdü'l-itibâr*, *fesâdü'l-vaz'*, *men'u hükmi'l-asl*, *taksîm*, *men'u vucûdi'l-ille fi'l-asl*, *men'u kevnî'l-vasfî illeten*, *ademü't-te'sir*, *el-kadh fi münâsebeti'l-vasf*, *el-kadh fi salâhiyyeti idâi'l-hüküm*, *kevnü'l-vasfî hafiyen*, *kevnü'l-vasfî gayre munzabitin*, *nakz*, *kesr*, *mu'âraza*, *terkîb*, *ta'diyye*, *men'u vucûdi'l-vasf fi'l-fer'*, *el-mu'âraza fi'l-fer'*, *fark*, *ihtilâfü'z-zâbiti beyne'l-asl ve'l-fer'*, *ihtilâfu cinsi'l-maslahat*, *kalb*, *el-kavl bi'l-muceb* şeklinde yirmi beş başlık altında inceler. Hanefî usûl bilginleri, tardî illete yöneltilecek sahih itirazları *men'* başlığı altında 1. *el-kavl bi'l-muceb*, 2. *mümâneâ*, 3. *fesâdü'l-vaz'* ve 4. *münakazâ/nakz* olmak üzere dört yol olarak zikretmişlerdir. Ayrıca Hanefî usûl âlimleri, müessir illete yöneltilecek itirazları savuşturmak için izlenecek yolları fasit ve sahih olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Müessir illete yöneltilecek itirazlardan fasit itirazlar; *münakazâ/nakz*, *fesâdü'l-vaz'*, *vucûdü'l-hükmi ma'a ademi'l-ille* ile *mu'âraza/fark*, müessir illete yöneltilecek itirazları savuşturmak için sahih yolları *mumana'*, *kalb*, *kesr/aks*, *mu'ârazâ* olmak üzere dört yoldur. . Pezdevî, söz konusu dört yolu *mumana'* ve *mu'ârazâ* olmak üzere ikiye indirgemştir. Muhtemelen diğer sahih yöntemlerin bu iki kavram altında işlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 48. Semerkandî, illete yöneltilecek itiraz yollarını 1. *mumana'*, 2. *Münakâza*, 3. *fesâdü'l-vaz'*, 4. *el-kavl bi mucübü'l-ille*, 5. *mu'ârazâ*, a. (6) İçinde *Münakâza* bulunan (*kalb*), b. (7) *Salt Mu'âraza* olmak üzere yedi tane zikreder, geriye kalanların fasid olduğunu savunur. İllete yöneltilecek itiraz yolları ile ilgili bkz. Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 268; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 343-344; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 746-747; Debûsî, et-Takvîm, s. 327 vd.; Ebû Yûsuf el-Pezdevî, Ma'rifetü'l-Hucec, s. 214; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 232-233; Abdulaziz el-Buhârî, C. IV, s. 43; Emir Padişâh, et-Teyisr, C. IV, s. 117.

⁵⁶⁷ Nitekim Bâkîllânî, nakza son sıralarda yer verirken ilk sırada aslın illetinin inkâr edilmesine yer vermiştir. Bkz. Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 268 vd; Emir Padişâh, et-Teyisr, C. IV, s. 138. Buna karşılık Râzî, Beyzâvî, ve Zerkeşî gibi usûlcüler, nakzı ilk sırada zikretmişlerdir. Bkz. Râzî, el-Mahsûl, V, 237; Beyzâvî, el-Minhâc, s. 171; Zerkeşî, a.g.e., V, 261.

Nakz; sözlük anlamı itibariyle *çözmek, bir şeyi geçersiz hale getirmek ve bozmak* demektir.⁵⁶⁸ Nakzı, usûl bilginleri iki şekilde tanımlarlar:

1. Nakz; *illet bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması veya hükmün illetten geri durması* manasına gelir. Bu yönüyle nakz, tesirin zıttıdır. Çünkü tesir, illet olmaksızın hükmün varlığını gerektiren bir durumdur.⁵⁶⁹

2. Nakz; *illet olduğu iddia edilen vasfın ortaya çıkması durumunda hükmün bir meselede sabit olmaması* anlamına gelir. Nakz bu anlamıyla illetin tahsisi üzerine bina edilir.⁵⁷⁰

Nakzın illeti geçersiz kılıp kılmamasıyla ilgili usûlcüler arasında ihtilâf bulunmaktadır.

1. Nakz mutlak olarak illeti geçersiz kılar

Kadî Abdulcebbar, Ebû İshâk İsferyânî (ö. 418/1027), Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Cüveynî, Râzî ve Şafîilerin kahr ekserine göre, bir mâni'nin olup olmadığına ve illetin mansûs veya müstenbât olduğuna bakılmaksızın mutlak olarak nakz, illetin iptal yollarından bir tanesidir.⁵⁷¹ Çünkü illetin muttarid olması gerekir. Hâlbuki hükmün illetten geri durması tahsise sebebiyet vermektedir. İlette tahsis, illette nakzın varlığını ifade eder; nakz ise illeti geçersiz kılar.⁵⁷²

2. Nakz mutlak olarak illeti iptal etmez

⁵⁶⁸ Feyyümî, Misbahü'l-Munîr, s. 621; İbn Akîl, Kitabü'l-Cedel, s. 56.

⁵⁶⁹ İbn Fûrek, el-Hudûd, s. 156; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 835; Debusî, et-Takvîm, s. 328; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 177; Şîrâzî, Mulahhâs, s. 26; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 351, 373; Bağdâdî, el-Mutefekkih, C. I, s. 522; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 706; İbn Akîl, Kitabü'l-Cedel, s. 56; İbnü'n-Neccâr, Şerhü'l-Kevkebi'l-Munîr, C. IV, s. 56; Zerkeşî, Bahru'l-Muhîr, C. V, s. 261; Cürçânî, et-Ta'rifât, s. 206; Bedrân, el-Madhâl, s. 352.

⁵⁷⁰ Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 374. Gazâlî, hükmün illetten geri durmasının üç durumu barındırdığını söyler:

1. İlettin ittiradına engel teşkil edecek bir şeyin ortaya çıkması. Buna nakz denilir.
2. İlette bir kusur olmaksızın hükmün bulunmayışı. Burada hüküm adeta takdirene göre gerçekleştiği için illetin nakzı, iptal etmesini gerektirmez.
3. Nakzın illetin cereyânı doğrultusundan sapmış olması. Burada nakz, hükmün illetten geri durmasından değil, illetin kendi mahalline veya şartına tesadüf etmemesinden kaynaklanmıştır. Müçtehidin inceleme alanı illetin tahkikiyle ilgili olduğu için bu durum, nakz olarak ileri sürülmeyebilir. Üç duruma verilen örnekler için bkz. Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 706-722. Ayrıca bkz. Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 265-267.

⁵⁷¹ Kadî, Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 337; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 835-836; Cüveynî, et-Telhis, C. III, s. 274; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3394; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 262.

⁵⁷² İbnü'n-Neccâr, Şerhu'Kevkebi'l-Munîr, C. IV, s. 58. Ayrıca nakzı mutlak olarak kabul etmeyen usûl âlimlerinin gerekçeleri için bkz. Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 709; İsferyânî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 148; İsferyânî, Beyân ü'l-Muhtasâr, C. III, s. 41-42; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 266

Debûsî gibi Iraklı Hanefî usûl âlimleri, imam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, nakzın illeti geçersiz kılmadığına kanaat etmişlerdir. Çünkü nakz olduğu iddia edilen meselede tahsis söz konusudur. Bu görüş sahiplerine göre illetin hükmün varlığına delaleti, âm lafzın tüm efradına delaleti gibidir. Âm lafzın tahsis edilmesi, âm lafzı delil olmaktan çıkarmadığına göre illetin tahsis edilmesi illeti illet olmaktan çıkarmaz.⁵⁷³

İllette tahsisin meydana gelebileceğini savunan usûl bilginlerine göre nakz, illetin tesiri delil ile (icmâ ve nass) sağlandıktan sonra artık illet için nakz söz konusu olmaz. Nakz, illetin ıttırad etmemesi yönüyle ileri sürebilir. Fakat ıttırad, müessir illetlerde söz konusu olmadığı gibi müttarid olmadığı için müessir illete nakz yoluyla yapılan bir itiraz, illetin tahsisiyle geçiştirilebilir.⁵⁷⁴

Nakzın, illeti geçersiz kılmak için meşru bir soru olduğunu savunanlara göre nakzın ortadan kalkması illetin tesir özelliğini yansıtmaz. Çünkü tesir, illetin şer' yönünden hükümle ilişkilendirilmesini ifade eder. Bu görüşe nakzın ortadan kalkması, illetin hükümle ilişkilendirilmesi anlamına gelir, şeklinde bir karşılık verilebilir. Nihayetinde Semerkandî'ye göre illetin müessir olma özelliği kesin bilgiye dayanmayıp galip zann veya re'ye dayanmaktadır. Dolayısıyla bir illette nakzın ortaya çıkışı müessir olmasından önce olmaktadır. Hâlbuki gerçekte şer'i illetlere nakz ve fesadü'l-vaz' terettüp etmez. Bilakis bir vasfın illet olduğunu iddia edilmesi halinde nakz terettüp eder. Dolayısıyla nakz, esasında illetin müessir olmadığını ifade eder.⁵⁷⁵

Nakzın illeti geçersiz kılıp kılmamasıyla ilgili birbirine aykırı ilk iki görüş şöyle uzlaştırılabilir. Nakzın illeti geçersiz kıldığını savunanlar, bununla illetin hükmü gerektirdiğini kastediyorlarsa bu takdirde nakz illeti geçersiz kılar. Çünkü hükmün,

⁵⁷³ Cessâs ve Saymerî'ye göre illetin tahsis edilmesi için, 1. Asılda illetin sıhhatine dair bir delilin olması gerekir.

2. İletinin tahsis edilebileceğine delalet eden has bir illetin olması gerekir. Bu iki şart oluşmadığı takdirde illette tenâkuz aranabilir. Bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 165, 269-270; Saymerî, el-Mesâil, s. 290. Serâhsî gibi Mâverâunnehir bölgesindeki Hanefîler illette tahsisi Mu'tezile'nin paradigmalarının bir sonucu olduğunu ifade ederek olumsuz görüş belirtmişlerdir. Mutlak nakzın illeti iptal etmediğini savunan uûl âlimlerin görüşleri için bkz. Debûsî, et-Takvîm, s. 349; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 208; Buharî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 32; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 137; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 706; İsnevî, a.g.e., C. IV, s. 150; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 262.

⁵⁷⁴ Debûsî, a.g.e., s. 312, 328, 349; Saymerî, a.g.e., s. 288; Şîrâzî, Luma', s. 278; Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 706; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 261; Emir Hac, et-Takrîr, C. III, s. 318.

⁵⁷⁵ Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 379; Şîrâzî, Şerhu Luma', s. 876; Semerkandî, el-Mizân, s. 772-773.

kendisini gerektiren illetle ittırad etmesi şarttır. Nakzın illeti iptal etmediğini savunanlar, bununla illetin hükme emâre kılındığını kastediyorlarsa tahsise uğramış lafzın başka meseleler için delil olması muteber olduğu gibi nakz, tahsis edilen illete zarar vermez.⁵⁷⁶

3. Nakz, mansûs illete zarar vermez ancak müstenbât illeti geçersiz kılar.

Cüveynî tarafından usûlcülerin büyük çoğunluğuna nispet edilen bu görüş sahiplerine göre söz konusu vasfın illet olduğu nasla sabit olduğu takdirde nakz, illete zarar vermediği gibi âkîle ve musarrât gibi genel kaideden istisna edilmiş meselelerde nakz illeti geçersiz kılmaz. Burada tahsis söz konusu olduğu için bu, âm ifadenin tahsis edilmesi gibidir. Müstenbât illette şartın varlığı veya mani‘in olmaması hükmün illetten geri durmasına engeldir. Bu bakımdan müstenbât illette bir mani‘ veya şart mevcut olduğunda hüküm illetten geri durabilir. O halde nakz, müstenbât illette söz konusu olabilir.⁵⁷⁷

Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) gibi bazı Mu‘tezilî usûl bilginlerine göre şer‘i illetler, hükme emâre olarak kılındığından her durumda illetin tahsisi caizdir. Ancak hüküm, haram veya terki gerektirirse illetin tahsis edilmesi caiz değildir.⁵⁷⁸

4. Nakzın illeti geçersiz kıldığıyla ilgili kesin bir bilgi yoktur

“Her müçtehit isabet etmiştir” prensibine bağlı usûl bilginlerine göre bu mesele içtihadî bir mesele olduğundan nakzın illeti geçersiz kıldığıyla ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu görüşe göre nakz, içtihat yönünden ele alındığı takdirde müçtehidin dile getirdiği illet, müçtehidî bağladığı için nakz oluşmaz. Ancak münzarada illetin nakzdan sakındırılması gerekir.⁵⁷⁹

Bize göre nakz, özellikle mansûs illete zarar vermez. Çünkü şer‘i illetler hükme mansûs bir şekilde emâre kılınmıştır. Müstenbât illetler içtihadî bir konu olduğundan nakz

⁵⁷⁶ İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasâr, C. III, s. 41; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 59.

⁵⁷⁷ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 273; Bağdâdî, el-Mutefekkîh, C. I, s. 522; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 706; Abdulaziz Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 32; İsfehânî, Beynâü'l-Muhtasâr, C. III, s. 38-39; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3394; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 59-61; Zerkeşî, Bahru'l-Muhîr, C. V, s. 262; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 929. Mesela Hz. Peygamberin, “o, damardan akan kandır.” hadisinde geçtiği gibi necasetin sebileyin dışında söz konusu olmadığı nakz olmuştur. Hadis için bkz. Müslim, C. I, s. 626.

⁵⁷⁸ Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 337; İsfehânî, a.g.e., C. III, s. 45; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., C. IV, s. 62; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 930.

⁵⁷⁹ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 274-275; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 281.

illete zarar vermez. Fakat yine de müstenbât illetin nakzdan sakındırılması, ulaşılan hükümle sağlıklı bir şekilde amel etmek için faydalı olduğu kanaatini taşımaktayız.

6. 4. 5. 2. Kesr

İllete yöneltilecek itiraz yollarından kesr, en güzel soru sorma yöntemlerinden biri olarak ifade edilir.⁵⁸⁰

Kesr; *sahip olduğu illete uygun olmakla birlikte hükmün illetin taşıdığı hikmete uygun olmamasıdır veya muallel hükmün murad edilen hikmetten (manadan) geri durmasıdır.*Bu tanımı Hanefî usûlcülerin çoğunluğu, bazı Mâlikîler ve Hanbelîler ile Amidî, benimsemiştir.⁵⁸¹

Kesr terimi, mana yönünden nakz anlamını da taşır. Ancak, gerçekte kesr ile nakz farklı kavramlardır. Nakz, lafız itibariyle hüküm illetinden geri dururken, kesrde ise mana itibariyle hüküm illetten geri durmaktadır. Bu nedenle, nakzın illete yapılan bir itiraz yolu olarak kabul edilmesine göre, kesrin sahih bir itiraz yolu olarak kabul edilmesi daha uygun olacaktır.⁵⁸²

Kesr terimi, “aks” olarak da ifade edilebilir ancak aks, kesrin karşıtı olan akstan farklı bir anlam taşır. Şer‘î hükümler, illetlerin varlığına dayanır ve kesr olarak ifade edilen aksın her durumda illetin bulunmaması, dolayısıyla hükmün de olmamasını gerektirir. Bu nedenle, illetin sıhhat şartlarından biri olarak kabul edilmez. Aks olarak ifade edilen kesr, âdem-i te’sirden farklıdır. Âdem-i te’sir, illetin birden fazla vasıftan oluştuğunu ve hükmün aslında bu vasıflardan birinin sebebiyle verildiğini ifade eder. Ancak aks olarak ifade edilen kesr, hükmün aslında dışında kalmayı ifade eder.⁵⁸³

⁵⁸⁰ Bâcî, el-İhkâm, s. 593, Minhâc, s. 193.

⁵⁸¹ Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 112; İsfehânî, Beynâü'l-Muhtasâr, C. III, s. 48; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 279; İbnü'l-Hümâm, et-Tahrîr, 508; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 933.

⁵⁸² Basrî, el-Mu‘temed, C. II, (Kiyasü’şer‘î,) s. 1043; Şîrâzî, Şerhu Luma‘, s. 895; Bâcî, el-İhkâm, C. II, s. 593, el-Minhâc, s. 193. İsfehânî, a.g.e., C. III, s. 48. Amidî, kesre meksûr *nakz* demektedir. Bkz. Amidî, a.g.e., C. III, s. 292.

⁵⁸³ Basrî, a.g.e., s. 1044.

Kesr, mana açısından iki farklı şekilde gerçekleşebilir. Bunlar, illetin vasıflarından birinin mana açısından değiştirilmesi⁵⁸⁴ ve illetin vasıflarından birinin düşürülmesi şeklinde ortaya çıkar.⁵⁸⁵

Gazâlî, İbnül-Hacib ve bazı Hanefî âlimler, belirli bir durumda bir vasfın illet olarak geçersiz kılınmasının, vasıfların illet olmasına engel olamayacağı görüşündedir. Bu nedenle, kesr doğrudan illete yöneltmesi gereken itiraz yollarından biri değildir. Kesr, illeti oluşturan vasıflardan birinin düşürülmesi veya illeti oluşturan lafızlardan birinin mana açısından değiştirilmesiyle gerçekleşir. Ancak, illetin geçersiz olduğu öne sürülürse, bu illetin cüzlerinden birine yöneltilen bir itiraz olarak kabul edilebilir.⁵⁸⁹

Kesrin, hükmün illetinin manasından geri durması olarak algılayan usûl bilginleri arasında, bir vasfın illet olmasını engelleyip engellemediği konusunda ihtilâf vardır. Çoğunluğa göre kesr, bir vasfın illet olmasını engellemeyecektir. Kesri, illete yöneltebilecek geçerli itiraz yollarından biri olarak kabul eden usûl bilginlerine göre ise bir hükmü ortaya koymak asıl maksadı olan hikmete dayalıdır, hikmetin ölçüsü değildir. Bu nedenle, hikmete yöneltilen nakz da illete yöneltilmiş sayılabilir.⁵⁹⁰

Birinci görüş, tercih edilmesi gereken bir görüştür. Çünkü hükmün arkasındaki hikmet her kişiye göre değişebilir, bu nedenle bir ölçü oluşturamaz. Zira illetin şartlarından biri, onun kesin olarak belirlenmiş ve sabit bir şekilde uygulanabilir (munzabıt) olmasıdır.

⁵⁸⁴ Burada mana, illet olduğuna kanaat getirilen vasfın hikmeti kapsamı anlamındandır. Bir başka deyişle illete benzeyen veya illet olduğu zan edilen vasıftır. Bu yönüyle kesr, meksûr nakz anlamına gelir. Bkz. Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 112.

⁵⁸⁵ Basrî, el-Mu'temed, s. 1043; Bâcî, el-İhkâm, s. 593, el-Minhâc, s. 193, Amidî, a.g.e., C. III, s. 288; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 259; Beyzâvî, el-Minhâc, s. 214; İsfahânî, a.g.e., C. III, s. 48; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 279. Buna göre illet, ya kendisini oluşturan vasıfların tümüdür veya düşen vasıftan geriye kalan diğer vasıftır. İletinin iki vasıf olması mümkün değildir. Çünkü birinin illet olmadığına dair delil bulunmaktadır. Geri kalan vasfın bazı durumlarda hükümden geri kalması nakzdır. Nakz ise bir vasfın illet olmasına engel bir durumdur.

⁵⁸⁹ İhâle olmayan her türlü ibarenin hafz edilmiş tard olduğunu belirten Gazâlî'ye göre bu anlamıyla kesrin bir anlamı yoktur. Çünkü ihâle hakkında varid olan bir çelişki kesri değil, nakzı ifade eder. Bkz. Gazâlî, el-Menhûl, s. 411. Ayrıca bkz. Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. V, s. 1448; Kelvezânî, et-Temhîd., C. IV, s. 181; Bâcî, a.g.e., s. 593; Gazâlî, a.g.e., s. 410; Amidî, a.g.e., C. III, s. 288, İbnü'l-Hâcib, el-Muhtasâr (İsfahânî, Beynâü'l-Muhtasârıyla birlikte), C. III, s. 48-50; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 126; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 280.

⁵⁹⁰ Amidî, a.g.e., C. III, s. 288-289, C. IV, s. 112; İbnü'l-Hâcib, a.g.e., C. III, s. 515.

6. 4. 5. 3. Âdem-i Te'sir

Bir vasfın illet olarak kabul edilmesine engel olan hususlardan biri de âdem-i tesirdir. Bir vasfın hükmü celb etmesi illet olmaya elverişli olduğuna delalet ettiği gibi aynı şekilde illetin tesirli olduğuna işarettir. Bu bakımdan âdem-i te'sir, illete yöneltilebilecek en güçlü itiraz yollarından biri olarak kabul edilmektedir.⁵⁹¹

*Âdem-i te'sir; bir konuda illetin yokluğunda hükmün varlığını devam ettirmesi şeklinde tanımlanır.*⁵⁹² Âdem-i tesirde illet olarak öne sürülen vasfın hükmün ispat ve nefyinde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Bu durum, illetin söz konusu hüküm için geçerli olmadığı anlamına geldiği gibi aynı şekilde illet olarak öne sürülen vasfın hükümle hiçbir münâsebeti bulunmadığını ifade eder.⁵⁹³

Âdem-i te'sir, delalet kıyası ve şebah kıyası gibi tüm kıyas türleri için geçerli değildir, sadece illet kıyasında geçerlidir. Çünkü illet kıyasında, illetin tesiri hükümde açıkça belirtilerek illet, diğer konular için de geçerli kılınabilir. Delalet kıyasında ise illet, o konunun hükmü için geçerlidir. Bu nedenle, muâllil illet kıyasında vasfın hüküm için müessir olduğunu kanıtlamakla yükümlüdür.⁵⁹⁴

Âdem-i aks ve âdem-i tesir kavramlarının aynı anlama geldiği öne sürülmüştür.⁵⁹⁵ Ancak Şîrâzî ve Bâcî, âdem-i aksın her konuda illetin yokluğunun hükmün yokluğunu gerektirdiğini, âdem-i tesirin ise illetin yokluğunun ilgili konu için hükmün yokluğunu gerektirdiğini belirterek, iki kavram arasındaki farka dikkat çekmişlerdir.⁵⁹⁶ Bâkîllânî ise

⁵⁹¹ Sem'ânî, Kavâti' u'l-Edille, C. IV, s. 393; İbn Akîl, Kitabü'l-Cedel, s. 54; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 284.

⁵⁹² Şîrâzî, Şerhu Luma', s. 875; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 261; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 183. Hanefî usûl bilginleri, bu yöntemi *mümana* 'ın bir türü şeklinde kabul ederek ona *el- mumana* ' fi'l-*mana* adını vermişlerdir. Serâhsî, *el- mumana* ' fi'l-*mananın* (*âdem-i te'sir*), bir vasfın hükümde tesir etmesinin, açıklama talebinde bulunma anlamına geldiğini belirtir. Bkz. Serâhsî, el-Uşûl, s. 236; Semerkandî, el-Mizân, s. 768; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 393; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 284.

⁵⁹³ Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 103; Râzî, a.g.e., C. V, s. 261; İsnevî, a.g.e., C. IV, s. 184; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 284.

⁵⁹⁴ Ayrıca illet kıyasında âdem-i te'sir, müstenbât illet için söz konusu olur. Mansûs illetlerde, illetin hüküm için müessir olması söz konusu olduğundan illete yöneltilebilecek itiraz yollarından biri olarak kabul edilmemektedir. İbn Akîl, a.g.e., s. 56; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 284.

⁵⁹⁵ Usûlcülerden bazıları, âdem-i aksı, hükmün ilk illetten başka bir illet dolayısıyla sabit olması anlamında kullanılmıştır. Bkz. Râzî, Mahsûl, C. V, s. 261; İsnevî, a.g.e., C. IV, s. 183.

⁵⁹⁶ Şîrâzî, Luma', s. 277; Bâcî, Minhâc, s. 198; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 288.

kâsır illetle ta‘lîl edilebileceğinden yola çıkarak âdem-i aksı, illetin şartlarından biri olarak görmemiştir.⁵⁹⁷

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre illetler hükümlere emâre kılındığı için bir hükme birden fazla emâre delalet edebilir. Dolayısıyla illetin âksı demek, bazı konularda kendisi yok olduğu halde hükmün devam etmesi iken âdem-i tesir, hükmün illetini oluşturan vasıflardan birinin tesir niteliği taşıyıp taşıyamaması olup başka yerde etkili olabilmesidir. Tesir niteliği taşımayan vasfın hükümle bir araya getirilmesi uygun değildir.⁶⁰¹

Bir hükmün birden fazla illetle ta‘lîl edilebileceğini savunanlara göre âdem-i tesir, illetin iptal yollarından biri değildir. Çünkü nihayetinde bir vasfın yokluğunda hüküm, başka bir vasf üzerine terettüp edebilir ve varlığını devam ettirebilir. Bir hükmün birden fazla illetle ta‘lîl edilemeyeceğini savunanlara göre âdem-i tesir, illetin iptal yollarından biridir. Çünkü hüküm, ancak iddia edilen illet dolayısıyla gerçekleşir. Dolayısıyla hüküm söz konusu illetin yokluğunda varlığını devam ettiremez.⁶⁰²

Bizce, bir hüküm birden fazla illetle ta‘lîl edilebildiğinden, âdem-i tesir illetin iptal yollarından biri olarak kabul edilemez. Çünkü şer‘î illetler aklî illetler gibi mûcib değildir; bunun yerine, hükme dayanak teşkil eden emârelerdir. Bununla birlikte, bir vasfın ilgili hüküm için tayin eden müçtehidin âdem-i tesiri dikkate almasının faydalı olabileceğini düşünüyoruz.

6. 4. 5. 4. Kalb

Arapça'da kalb; *çevirmek, bir şeyin içini dışına, dışını içine veya üstünü altına, altını üstüne getirerek ters yüz etmek ve bir şeyi incelemek* anlamına gelmektedir.⁶⁰³ Fıkıh usûlünde kalb, mu‘alil tarafından *illetin ilişkilendirdiği hükmün çelişliğinin itiraz eden tarafından illetle ilişkilendirilmesi anlamına gelmektedir.*⁶⁰⁴

⁵⁹⁷ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 296.

⁶⁰¹ Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s. 790.

⁶⁰² Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 233; Şîrâzî, Şerhu Luma', s. 876; Sem‘ânî, Kavâti‘u'l-Edille, C. IV, s. 393-394; Bâcî, el-Minhâc, s. 196, 198; Gazâlî, el-Menhûl, s. 412; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 45; İsnevî, a.g.e., C. IV, s. 184.

⁶⁰³ İbn Manzûr, Lisânü'l-Ârab, C. I, s. 685; Tehanâvî, Keşşâfu İstilahât, C. II, s. 1335; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, C. II, s. 681; Bâcî, el-İhkâm, s. 586.

⁶⁰⁴ Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s. 819; Sem‘ânî, a.g.e., C. IV, s. 403; Şîrâzî, a.g.e., s. 917, et-Tebîr, s. 475; Gazâlî, a.g.e., s. 414; Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 445

Kalbin gerçekleşebilmesi için bir hükmün illeti konusunda delil sunanla, bu delile itiraz eden arasında ortak bir anlayış olması gerekir. Bu nedenle, itiraz illete değil, hükme yöneliktir ve hükmün çelişği aynı illete dayandırılır. Buna göre kalb'de asıl ve illet aynı olmakla birlikte fer' de birbirine zıt iki hüküm meydana gelmektedir.⁶⁰⁵

Usûl bilginlerinin geneline göre bir kıyas işleminde kalbin meydana gelmesi imkân dâhilindedir. Bu görüşü savunanlara göre birbirleriyle çelişik iki hüküm, bizatihi zıt olmadığı için söz konusu iki hüküm aynı asla bağlanabilir. Ancak bir delille iki hükmün fer' de buluşmalarının mümkün olmadığı savunulabilir.⁶⁰⁶

Kalb aynı zamanda *muâraza* olarak isimlendirilir.⁶⁰⁷ Ebû Tayyib et-Taberî'ye göre kalb, muârazanın en zarif şekillerinden biridir. Bu nedenle, muâllil illetin gerektirdiği hüküm ile kalb hükmünü bir araya getirme imkanına sahip değildir.⁶⁰⁸ Buna karşılık Bâkîllânî ve Şîrâzi gibi bazı usûl bilginleri, bu yöntemin muâraza olmadığını savunmuşlardır.⁶⁰⁹

Hanefî usûl bilginleri, kalbin bölümlerini muâraza kısımları çerçevesinde ele almıştır. Diğer usûl bilginleri arasında farklı bakış açıları olsa da genellikle kalbi dört kısma ayırmışlardır.

1. Sarih Kalb:

İtiraz edenin kendi görüşünü geçerli kılıp delili açık olsun olmasın iddia sahibinin görüşünü çürütmek. Cüveynî gibi usûl bilginleri, hüküm açıkça vaki olduğu için buna *sarih kalb* demektedirler.⁶¹⁰ İtiraz eden, iddia sahibinin delil olarak öne sürdüğü illeti

⁶⁰⁵ İbn Fûrek, el-Hudûd, s. 156; Ükberî, Şerhu Risale, s. 126; Bedrân, el-Madhâl, s. 355. Râzî, kalb'i; aslın hükmüne aykırı hükmü, ilgili kıyasın illetine bağlamaktır, şeklinde tanımlayarak kalb'in, sadece kıyasta söz konusu olabileceğini savunmuştur. Bkz. Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 263.

⁶⁰⁶ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 297; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 130; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 290; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, s. 941.

⁶⁰⁷ Kadî Ebû Ya'la, el-'Udde, s. 1522; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille C. IV, s. 397; Şîrâzî, et-Tebîre, s. 475; Bâcî, el-İhkâm, s. 595; Mecdüddin İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 441; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, s. 940.

⁶⁰⁸ Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 397.

⁶⁰⁹ Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 397; Şîrâzî, a.g.e., s. 475; a.g.e., s. 595; Mecdüddin İbn Teymiyye, a.g.e., s. 441.

⁶¹⁰ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 297-298; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 132; Sübkî, a.g.e., C. III, s. 128; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 294; Şevkânî, a.g.e., s. 940.

onun aleyhine olacak şekilde hükme tanıklık ettirdiği için Hanefî usûlcüler, bu tür kalbi münakâzanın olduğu muâraza olarak ifade etmektedirler.⁶¹¹

Bu tür kalbin illeti geçersiz kılıp kılmayacağıyla ilgili usûlcüler arasında ihtilâf bulunmaktadır. Sarih kalbin illeti geçersiz kılmayacağını savunanlara göre hükme muhalif bir hükmü aynı illetle ispat etmek, muâllilin amacına ters düşen bir durum değildir. Çünkü iki tarafın dayanakları aynıdır. Aynı dayanaktan birbirine zıt iki hükmün çıkması düşünülemez. Dolayısıyla kalb, illeti geçersiz kılmaz.⁶¹²

Buna karşılık sarih kalb illeti geçersiz kılar diyenlere göre illeti kalb etme meselesi, bir araya getirilmesi mümkün olmayan iki ayrı hükmü ifade etmektedir. Zira ismi kullanmakla yetinen kişi, bir sınırlandırmaya gitmez. Sınırlandırma yapan kişi de ismin itlakıyla yetinmez. Bu durum, münakâzanın olduğunu göstermektedir. Münakâza illeti geçersiz kılar.⁶¹³

2. Mübhem kalb:

İtiraz edenin görüşünün geçerli olduğuna değinmeden, iddia sahibinin görüşünü iptal etmesi anlamına gelir.⁶¹⁴ Mübhem kalb, tesviyenin olup olmaması bakımından ikiye ayrılır:

Tesviyenin olmadığı kalbin illeti geçersiz kılıp kılmayacağı hükme bağlı olduğu için usûl âlimlerinin sarih kalb ile ilgili lehte ve aleyhte öne sürdükleri açıklamalar bunun için de geçerlidir.⁶¹⁵

⁶¹¹ Debûsî, et-Takvîm, s. 332; Serâhsî, el-Uşûl, C. II, s. 240; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1033; Gazâlî, el-Menhûl, s. 414; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 132

⁶¹² Cüveynî, a.g.e., C. II, 1033; Gazâlî, a.g.e., s. 414; Âmidî, a.g.e., C. IV, 133. Bir diğer gerekçe de şöyle dile getirilebilir: Kalb, gerekçelendirilen hükmün dışında gerçekleşmektedir. Bundan dolayı itiraz edene cevap vermeye gerek yoktur. Çünkü yeni bir hükme ulaşmak için kıyas uygulaması yapıldığında bu muâraza olmaz. Bkz. Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 396.

⁶¹³ Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 403; Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 1034.

⁶¹⁴ Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 921; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 298-299; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 128; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, s. 940.

⁶¹⁵ Cüveynî, el-Burhan, C. II, s.1044; Gazâlî, a.g.e., s. 415; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 264; Amidî, a.g.e., C. IV, s. 95-96; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 210. Sem'ânî, kalbin türlerini iki hükmün mücmel, iki hükmün mufassal ve iki hükümden birinin mücmel diğerinin mufassal olmak üzere üç tür olarak zikreder. O, tesviyenin olmadığı kalbi biri mücmel diğeri mufassal iki hüküm arasında cereyân eden kalbin türü içerisinde açıklar. Sem'ânî, bu tür kalbin illeti geçersiz kılma açısından uygun olduğu görüşündedir. Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 399- 400.

Tesviyenin olduğu kalb'de kıyas yapılan asılda (makisun aleyh) iki hüküm bulunmakla birlikte söz konusu iki hükümden biri hem iddia sahibi hem de itiraz edenin ittifakıyla fer' te yer almamaktadır.⁶¹⁶

Tesviyenin olduğu kalb'in illeti geçersiz kılıp kılmayacağıyla ilgili usûlcüler arasında ihtilâf bulunmaktadır. Tesviyenin olduğu kalb, hükmün illetini açıklama imkânına sahip olmadığından kabul edilemez. Bu görüşü savunan usûl bilginlerine göre iki tarafın delil gösterme yöntemi birbirinden farklıdır. Delil gösterme şekli kıyasın neticesidir.⁶¹⁷ Buna karşılık bu tür kalbin illeti geçersiz kıldığını savunan âlimlere göre kalbe muâraza ve tenâkuz olmak üzere iki yönlü bakılması icab eder. Salt muâraza illeti geçersiz kılmaz. Ancak nakzın olması, illeti geçersiz kılmak için yeterli bir sebeptir. Usûl âlimlerinin çoğu bu görüşü benimsemiştir.⁶¹⁸

3. İtiraz edenin kendi görüşünü ispat etme ve iddia sahibinin görüşünü düzeltmeye dönük yapılan kalb:

Bu çeşitleri kalbde asıl ve aslın illeti hususunda ittifak, aslın hükmünün fer' de gerçekleşmesi konusunda ihtilâf bulunmaktadır. Bu kalbin illeti geçersiz kıldığıyla ilgili usûl âlimleri arasında ittifaka yakın bir görüş birliği bulunmaktadır.⁶¹⁹

4. Ma'lûlün illet, illetin ma'lûl kılınması (sonucun illet, illetin sonuç yapılması/ ters yüz etmek):

Hanefî usûl bilginleri, kalbi muârazanın bir türü olarak ifade ederek muârazayı; *halis*, kalbi ifade eden muârazayı, *münâkaza* şeklinde ikiye ayırmışlardır.⁶²⁰ Semerkandî, münâkaza olan kalbin iki tür olduğunu söylemektedir. Bunlardan biri illeti ma'lûl, ma'lûlü illet kılıp ters yüz etmesidir. İkincisi, aleyhine illet kılınan vasfın lehine illet kılınmasıdır.⁶²¹

⁶¹⁶ Gazâlî, el-Menhûl , s. 415; Âmidî, el-İhkâm, C. IV, 133; Kadî Ebû Ya'la, el-'Udde, s. 1526; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 129; İsnevî, Nihâyetü's-Sûl, C. IV, 215.

⁶¹⁷ Cüveynî, et-Telhîs, s. 299; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 398; Mecdüddin İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 445.

⁶¹⁸ Cüveynî, el-Burhan, C. II, s. 1049; Şîrâzî, et-Tebîre, s. 477; Gazâlî, a.g.e., s. 415; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 209; Bâcî, el-İhkâm, s. 596; Razi, el-Mahsûl, C. V, s. 270.

⁶¹⁹ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 1040; Râzî, a.g.e., C. V, s. 271; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s.132.

⁶²⁰ Semerkandî, el-Mizân, s. 771; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 51-52; Pezdevî, el-Usûl (Stîgnakî, el-Kâfisi ile beraber) s. 1876; Emir Pâdişah, et-Teysîr, C. IV, s. 160.

⁶²¹ Semerkandî, a.g.e., s. 771-772.

Hanbelî usûlcüler ile Şafîî usûlcülerin çoğunluğu, bu tür kalbin illeti geçersiz kılmayacağı görüşündedirler.⁶²² Cüveynî, şer'î illetlerin aklî illetler gibi kabul edilmesinden yola çıkarak bu tür kalbin illeti geçersiz kılmayacağı kanaatini taşımaktadır.⁶²³

Hanefî usûlcüler, bu tür kalbin geçersiz olduğunu belirtirler. Çünkü illet gerektiren, (mucîb) hüküm, gereken (vacib)dir. Bu durumda illet asıl, hüküm onun fer'î konumundadır. Bu tür kalbde asıl ile fer'î yer değiştirdiğinden aslı geçersiz kılma ihtimali bulunmaktadır. Aslın bozulması durumunda kıyas geçersiz olur.⁶²⁴

Bu tür kalbin geçerli olduğunu savunanlar buna şöyle cevap vermişlerdir. Onlara göre göre abdest namaza, namaz abdeste delalet edebilir. Nitekim “*Mevcut, görülmesi caiz olan şeydir, görülmesi mümkün olan şey, mevcuttur.*” aklî önermesinde olduğu gibi bir şeyin başka bir şeye delalet etmesi uygundur ve söz konusu şey üzerine başka delil icra edilebilir.⁶²⁵

İki görüş şöyle uzlaştırılabilir. “*talâkı geçerli olanın zihârı da geçerlidir.*” diyen birine başka bir kimse “*zihârı geçerli olanın talâkı geçerlidir*” karşı bir görüş ortaya koyabilir. Çünkü şer'î illetler, aklî illetler gibi bizzat sonuçlarını gerektirmezler. Aksine şer'î illetler, hükme alamet kılındığı için tayin edeninin takdiri ile belirlenir. Buna göre *ma'lûl illet, illet ma'lûl* kılınıp her biri bir diğerine delalet edebilir.⁶²⁶

Kalbin kısımlarıyla ilgili yaptıkları açıklamalara bakıldığında usûl bilginlerinin kalbi muârazanın bir türü olarak gördükleri söylenebilir. Ancak illeti geçersiz kılma yolları açısından kalb, salt muârazadan daha tercihe şayandır.⁶²⁷

⁶²² Kadî Ebû Ya'la, el-'Udde, s. 1527; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 311; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 944, et-Tebîre, s. 479; Mecdüddin İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 446.

⁶²³ Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 1097.

⁶²⁴ Debûsî, et-Takvîm, s. 331; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 238; Pezdevî, (Sıgnakî, el-Kâfisi ile beraber), s. 1878, Neseî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 349-350.

⁶²⁵ Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 402; İbn Akîl, Kitâbü'l-Cedel, s. 63.

⁶²⁶ Şîrâzî, et-Tebîre, s. 479; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 301-302.

⁶²⁷ Semerkandî, el-Mizân, s. 771; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 395; İbnü'l- Hâcib, el- Muhtasâr (İsfahânî'nin Beyânü'l-Muhtasarıyla birlikte), C. III, s. 545-546. Kalb ile muâraza arasındaki farklar şu şekilde sıralanabilir: 1. Muârazada, itiraz edenin asıl ve illeti, iddia sahibinin asıl ve illetinden farklıdır Hâlbuki kalbde asıl ve illet ortak olup fer'de gerçekleşen hüküm farklıdır. 2. Muârazada illete herhangi bir eklemleme imkânı varken kalbde illete bir ziyade yapılamaz. Bkz. Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 240; Râzî, Mahsûl, C. V, 265; Kadî Ebû Ya'la, el-'Udde, s. 1521; Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Minhâcü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl, Darü'l-İbn Hazm, Beyrut, 2008, s.215. Râzî'ye göre bu iki fark dışında

Bize göre kalb, iddia sahibiyle itiraz eden açısından tarafların iddialarını ispat etmeye dönük bir münazara faaliyeti gibi durmaktadır. Çünkü taraflar bir vasfı illet olarak tayin ettiklerinde bu vasfın hükmü gerektirip gerektirmediğini içtihat ederek belirlemiş olmalılar. Bir vasfı illet olarak tayin edilirken kalbin türlerinden yararlanarak ameli yönden hüküm sağlamlaştırılabilir.

6. 4. 5. 5. Kavlı-i Mûceb Bi Delili'l-Müstedil

İlletin geçersiz kılma yollarından *el-kavlü 'l-mûceb bi delili 'l-müstedil* olarak ifade edilen bu kavram; itiraz eden, iddia sahibinin öne sürdüğü delili kabul etmekle beraber aralarındaki ihtilâfın devam ettiğini belirtmek suretiyle tartışmanın sona ermediğini ve öne sürülen akıl yürütmenin iddia sahibinin iddiasını ispatlamadığı anlamına gelir.⁶²⁸ Kavlı-i mûcebte, iddia sahibi, illetin hükmü gerektirdiğini zanneder, itiraz sahibi açısından bu illet kabul edilmekle beraber ilgili hükmü gerektirmemektedir.⁶²⁹

İlletin geçerli olması konusunda herhangi bir delil öne sürmeye gerek duyulmadığından *kavl-i mûceb*, illete itiraz yolları arasında sonuca ulaştırması açısından en kesin soru sorma biçimi ve bir anlamda tartışmayı düşüren bir itiraz şeklidir.⁶³⁰

Kavlı-i mûceb, iki şekilde uygulanır.

muâraza ile kalb arasında herhangi bir fark yoktur. Dolayısıyla kalb aynı zamanda muârazadır. Bkz. Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 265. Kalb bazen âksla karıştırılmaktadır. Hâlbuki âks ile kalb birbirinden farklı iki kavramdır. Âks, tercih kabilindedir. İletti geçerli kılar. Çünkü illetin bulunduğu her durumda hüküm bulunur, bulunmadığı her durumda hüküm bulunmaz. Bundan dolayı âks, tardın zıttı olarak ifade edilir. Kalbde, itiraz eden ile iddia sahibinin illetleri arasında çelişik bir durum söz konusudur. Bkz. Pezdevî, el-Usûl (Sıġnakî, el-Kâfîsi ile beraber) s. 1878; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 404. Kalb edilen hükmün kalb edilmesinin mümkün olup olmamasıyla ilgili usûlcüler arasında ihtilâf bulunmaktadır. Kalbi illeti geçersiz kılma yollarından biri olarak kabul eden usûlcülere göre kalb edilen ikinci hüküm, aslında bir kalb işlemidir. Çünkü haddi zatında ikinci kalb, bir illeti öne sürüp diğerlerinin tümünü geçersiz kılmadır. Buna karşılık itiraz edenlere göre kalbin kalb edilmesi muârazadır. Başka bir delille ona itiraz edilebilir. Bu şekilde kalb eden ile müstedilin illetleri birbirine zıt olur. Geriye sadece önceki müstedilin illeti kalır. Bkz. Bâcî, el-İhkâm, s. 598.

⁶²⁸ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 821; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 266; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s.270; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 269; İbn Kudâme, Ravzatü'n-Nazîr, C. II, s.328; Âmidî, el-İhkâm, C. IV, s.135; Abdulaziz Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 103.

⁶²⁹ Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 270-271; Buhârî, a.g.e., C. IV, s. 103. Hanefî usûl bilginleri, bu yöntemi tardî illetelere yönelik geçerli itirazların içerisinde zikretmişlerdir. Bkz. Debusî, et-Takvîm, s. 353; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 266-267.

⁶³⁰ Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 186; İbn Akîl, el-Vâzıh, C. II, s. 266, Kitabü'l-Cedel, s. 60. Aslın hükmü kıyasla belirlenmediğinden kavlı-i mûcebin asılla ilgili olması caiz değildir. Çünkü ta'lîl, fer' in asla ilhak etme işlemidir. Bkz. İbn Akîl, a.g.e., C. II, s. 269

1. İddia sahibine ait ta‘lil işleminin geçerli olduğuna dair uygulanan kavli-mûceb:

Bu, kendi içinde ikiye ayrılır:

1. *İlleti vucûb veya nefy için vaz‘ etmek.* İlet, umum için vaz‘ edildiğinden bununla kavli-mûceb geçerli olmaz.⁶³¹

2. *İlleti caiz için vaz‘ etmek.* Cevaz üzerine kurulan bir ta‘lil uygulamasında illetin kabulü için iddia sahibi ile itiraz eden arasında ortak bir anlayış bulunduğundan herhangi bir konuda illetin açıklanması için yeterlidir.⁶³²

2. Muhalifin ta‘lil işlemini iptal etmeye dönük yapılan kavli-mûceb:

İlletin gereği üzerinde bir ittifak söz konusu olduğunda kavli-mûceb, illeti geçersiz kılmaz. Çünkü iddia sahibi, öne sürdüğü illetin hükmü gerektirdiğini zannetmektedir. Buna karşılık itiraz sahibi, söz konusu illetin hükmü gerektirmediğini iddia etmektedir. Bu durumda iddia sahibi, illetini geçerli kılma yollarından biriyle geçerli hale getirdiği takdirde sonuca ulaşmış olur. O halde kavli-mûceb, gerçekte illeti bozmamakla beraber iki tarafın amaçlarını eleştiri konusu eder.⁶³³

Bize göre kavli-mûceb, illeti iptal etme yollarından çok sonuca odaklı bir delil gibi durmaktadır. Bu yüzden biz kavli-mûcebin doğrudan illeti bozmadığını düşünmekteyiz. Zaten kavli-mûcebtan önce müstedilin illet olarak tayin ettiği bir vasfı illeti geçerli kılma yollarından biriyle geçerli hale getirmesi gerekir.

6. 4. 5. 6. Fark (Müfârakâ)

Bir usûl terimi olarak “*suâlü’l-muâraza*” ve “*suâlü’l-müzâhame*” olarak ifade edilen⁶³⁴ fark; *aslın hükmünün illeti hakkında fer‘e muhalefet etmek*⁶³⁵ veya *asıl ile fer‘in*

⁶³¹ Bâcî, el-Minhâc, s. 173-174; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 186; İbn Akîl, el-Vâzih, C. II, s. 266; İbnü’n-Neccâr, Şerhu’l-Kevkebi’l-Münîr, C. IV, s. 344; Emir Padişah, et-Teysîr, C. IV, s. 126.

⁶³² Bâcî, a.g.e., s. 174.

⁶³³ Serahsî, el-Usûl, C. II, s. 266; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 973, et-Telhîs, C. III, s. 270; Gazâlî, el-Menhûl, s. 402; İbn Akîl, el-Vâzih, C. II, s. 268; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 269; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 135; İbn Kudâme, Ravzatü’n-Nazîr, C. II, s. 328-329; Buhârî, Keşfü’l-Esrar, C. IV, s.104; Emir Padişah, et-Teysîr, C. IV, s.124. Kavli-mûceb ile muâraza arasındaki fark ise şu şekildedir; Kavli-mûceb, tartışılan mesele hususunda geçerli delile dönme işlemidir. Muâraza, tartışılan meselenin delille ilişkisini itiraf etme işlemidir. Bkz. Zerkeşî, Bahru’l-Muhît, C. V, s. 299.

⁶³⁴ Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 302.

⁶³⁵ Cüveynî, a.g.e., C. II, s.

arasını kendine özgü bir mana ile kesmektir.⁶³⁶ Şîrâzî ve Amidî, âlimlerin farkı, asıl ve fer' hususunda tarafların muârazası olarak algıladıklarını ifade etmektedirler.⁶³⁷

Fark yöntemi, iddia sahibinin asıl için ortaya koyduğu illetin aksine itiraz edenin başka bir illeti tayin etmesi şeklinde yapılır.⁶³⁸ Buna göre fark yönteminde taraflar arasında illet hususunda kesinlikle bir ayrılık söz konusudur

Usûl âlimleri farkın, illeti geçersiz kılıp kılmayacağı veya geçerli bir soru sorma yöntemi olup olmadığıyla ilgili ihtilâf etmişlerdir. Bu görüşler, üç madde altında özetlenebilir.

1. Fark makbul bir soru sorma yöntemi değildir. Debûsî gibi Hanefî usûl bilgileri farkı fasit itirazlardan saymışlardır. Bu görüşü savunan usûl bilgilerine göre bir aslın hükmünün iki illetle ta'lîl edilmesi mümkün olduğundan illet, farklı soru sormayla elde edilmez.⁶³⁹

2. Şafîî usulcülerinden Ebû İshak İsferayînî, İbn Süreyc ve Sem'ânî'ye göre, farkın anlamı iddia sahibinin ortaya koyduğu illete itiraz edenin, bu illetin geçerli olmadığını belirtmesidir. Bu nedenle, fark, muaraza anlamına gelir. Bu bağlamda, itiraz eden için söz konusu illet, fer'deki hükmün gerçekleşmeyeceğine işaret ettiği için müstakil bir illettir.⁶⁴⁰

3. Başta Cüveynî olmak üzere Gazâlî ve İbn Berhân gibi usûl bilgileri, farkın illete yöneltilebilecek geçerli soru sorma yöntemlerinden biri olduğunu kabul etmişlerdir. Bu görüşü savunan usûl âlimlerine göre farktan kasıt muâraza değildir. Bilakis fark, illetlerin çelişmesiyle ilgili bir tartışmayı ifade etmektedir.⁶⁴¹

⁶³⁶ Gazâlî, a.g.e., s. 417; Amidî, a.g.e., C. IV, s. 126; İbn Akîl, a.g.e., C. II, s. 309.

⁶³⁷ Şerhu'l-Luma', s. 939; Amidî, a.g.e., C. IV, s. 125.

⁶³⁸ Şîrâzî, Şerhu'l-Luma'a, s. 939; Bâcî, el-Minhâc, s. 201; Gazâlî, el-Menhûl, s. 417; İsnevî, Nihayetu's-Sûl, C. IV, s. 232; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 134; İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasâr, C. III, s. 231; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C.V, s. 302.

⁶³⁹ Debûsî, et-Takvîm, s. 327; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 407; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 303.

⁶⁴⁰ Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 408; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 303. Şîrâzî gibi usûl bilgileri, illetin muârazadan sıyrılmış olmasını illetin sıhhat şartlarından biri olarak görmüşlerdir. Şîrâzî'ye göre iddia sahibinin, sebr yöntemiyle iptal etmediği her vasıf, illet olmaya elverişlidir. Bu yönüyle sebr yöntemiyle belirlenmeyen aslın illetine itiraz edildiği için fark, bir bakıma iddia sahibinden sebrî talep etmektir. Ancak Sem'ânî'ye göre, hakkında muârazanın olmaması, illetin sıhhat şartlarından olmadığı gibi aynı zamanda bu düşünce farkın cevazı hususunda bir şey ifade etmez. Bkz. Şîrâzî, Luma', s. 283; Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 406; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 46; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 304-305. Sem'ânî'ye göre fark, müessir illetler için söz konusu olup bir illeti diğerine tercih etme faaliyetidir. Bu bakımdan söz konusu illetin asla isnad edilmesi gerekeceğinden bu, muârazadır. Bkz. Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 408; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 305-306.

⁶⁴¹ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1060; Gazâlî, a.g.e., s. 417; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 303-304.

Bize göre Hanefî usûl bilginlerinin görüşü tercihe şayandır. Çünkü illet aslında tespit edildikten sonra ilgili illetin fer' de bulunmaması, illetin geçersiz olduğuna dair bir gerekçe olarak kabul edilemez. Zira aynı illet başka bir fer' de hükme emâre kılınabilir.

6. 4. 5. 7. Taksîm

Taksîm, müstedil tarafından illet için dile getirilen lafzın iki veya daha fazla durumu eşit derecede ifade edecek şekilde gelmesi halinde ilgili lafzın illet olmasını engelleyen mani'in itiraz eden tarafından ifade edilmesi anlamına gelir.⁶⁴² Bu engel, maksadı elde etmeye dönüktür. Aksi takdirde taksim olmaz.⁶⁴³

Genel olarak usûl âlimleri, itiraz edenin tereddüt edilen durumları açıklaması kaydıyla taksim geçeri bir yöntem olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı usûl âlimlerine göre müstedilin lafızla ilgili dile getirdiği iki ihtimalden birini iptal etmesi, gerçek anlamda bir iptal olmaz. Çünkü belki de itiraz eden tarafından dile getirilen iki ihtimal müstedilin dile getirmek istediğinden farklıdır. Buna karşılık taksimi savunan usûl âlimlerin çoğunluğuna göre muradını tayin ettiğinde müstedilin dile getirdiği delil, henüz kemale ermemiş olabilir. Bu bakımdan taksim, söz konusu delilin geçerli olması için gerekli şart olan men'in müstedil tarafından beyân edilmesini sağlar.⁶⁴⁴

Taksimde ihtimallerin eşit derecede olması gerekir. Çünkü birinin açık olması taksimle yapılacak itirazı ortadan kaldırır. Taksimden sonra müstedilin, illet için elverişli olan lafzı, vaz' edildiği anlama göre belirlemesi gerekir. Bu şekilde illete yönelik itiraz ortadan kalkar.⁶⁴⁵

Bize göre taksim illeti iptal etme yollarından biri olmasından ziyade itiraz edenin de kabul ettiği illetle ilgili her hangi bir engelin olup olmadığıyla bilgilendirme amaçlı bir yöntem gibi durmaktadır. İddia sahibinin gerekli inceleme sonucunda tayin ettiği illet için bilgi sahibi olsa gerektir.

⁶⁴² Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 95; İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasâr, C. III, s. 192; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 332.

⁶⁴³ Amidî, a.g.e., C. IV, s. 95; İsfehânî, a.g.e., C. III, s. 192; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 332; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 952; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 251; İcî, Şerhu'l-Muhtasâr'ul-Müntehâ, C. III, s. 488; Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 426.

⁶⁴⁴ İbnü'n-Neccâr, İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 252; İcî, a.g.e., C. III, s. 488; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 952.

⁶⁴⁵ İbnü'n-Neccâr, a.g.e., C. IV, s. 252; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 332; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 952.

6. 4. 5. 8. Fesâdü'l-İtibar ve Fesâdü'l-Vaz

Fesâdü'l-itibar ile Fesâdü'l-vaz arasında umûm-husus ilişkisi bulunmaktadır. Bu nedenle bazı usûlcülerin belirttiği gibi her Fesâdü'l-vaz durumu, aslında fesâdü'l-itibardır ancak her Fesâdü'l-itibar durumu, fesâdü'l-vaz değildir. Dolayısıyla kıyasa yöneltilebilecek itirazların ele alınması gereken durumlarda öncelikli olarak fesâdü'l-itibara dikkat etmek önemlidir. Çünkü dış bir etkenden dolayı her ne kadar fesâdü'l-vaz kıyasa itibarı geçersiz kılsa da işlem bakımından yapılan kıyas, sahih bir kıyastır.⁶⁴⁶

Fesâdü'l-itibar; *kıyas işlemi sahih olmasına rağmen kıyasın gerektirdiği hüküm nass veya icmâya muhalif olduğundan itibar yönünden yapılan bir itiraz anlamına gelir.*⁶⁴⁷ Gazâlî, fesâdü'l-itibar açısından söz konusu kıyasın küllî kaidelere muhalif olmasını üçüncü bir unsur olarak ekler.⁶⁴⁸

Fesâdü'l-itibar şöyle gerçekleşir. İtiraz eden şöyle der: “Söz konusu kıyas, hükmün ispatında itibara alınmaz. Çünkü nassa muhaliftir.” Müstedil ise itirazı mesela nassın haber-i vâhid olmasından dolayı bizzat nassın kendisiyle çürütür (ta'n). Nass ayet veya mütevatir haber olduğu takdirde müstedil, itirazı mümkün olursa nassın zâhirini kıyasın gerektirdiği hükmün nakzıyla cevaplar. Zâhirinden çıkacak sonuç kıyasa aykırı ise müstedil söz konusu itirazı kıyasa aykırı olmayacak şekilde ilgili nassı tevil eder. Şayet nass, tevil edilemeyecek bir nass olursa müstedil itirazı kavî-i müceble savuşturur. Eğer kavî-i müceble de itirazı cevaplamazsa bu takdirde itiraz edenin delil gösterdiği nassa benzer başka bir nassla cevaplar (muâraza). Başka bir nassla cevaplamadığı takdirde müstedil, kıyasın haber-i vâhide takaddüm edilmesinde olduğu gibi burada kıyası nassa tercih eder.⁶⁴⁹

Fesâdü'l-vaz; *iddia sahibinin kurduğu kıyasa itiraz edenin delillerin (Kitap, sünnet, icmâ) gerektirdiği hükme aykırı olduğunu ileri sürerek itiraz etmesidir.*⁶⁵⁰ Bu tanıma göre Fesâdü'l-vaz; taraflar arasında delil kabul edilmekle beraber hükmün

⁶⁴⁶ Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 89-90

⁶⁴⁷ Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 270; Gazâlî, el-Menhûl, s. 416.

⁶⁴⁸ Gazâlî, a.g.e., s. 416.

⁶⁴⁹ Amidî, a.g.e., C. IV, s. 89; İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasar, C. III, s. 182-183; Emir Padişâh, et-Teysîr, C. IV, s. 118.

⁶⁵⁰ Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 370; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1028.

bağlanabilmesi için delilin uygun yapıya sahip olmamasını ifade eden bir illete itiraz yöntemi şeklinde değerlendirilebilir.⁶⁵¹

Bu itiraz yoluna fesâdü'l-vaz' denilmesinin sebebi şöyle açıklanabilir: Bir şeyi va'z etmek, bir mahalde o şeyi, şekil veya niteliği üzerine kılmak demektir. Fesâdü'l-vaz' da illet hükme aykırı olduğundan mahal veya mahalli oluşturan şekil, hükme uygun değildir. Hükme aykırı olan illet geçersizdir.⁶⁵²

Fesâdü'l-vaz', şer' de sabit olan hükme aykırı kıyasın oluşturulması ve hükmün bağlandığı mananın, kıyasın maksadının çelişğini çağrıştırması şeklinde iki yolla gerçekleşir.⁶⁵³

Debûsî ve Serâhsî gibi usûl bilginleri, tardî vasıf dışında fesâdü'l-vaz'ın illete yöneltilebilecek bir itiraz yolu olmadığını savunur. Onlara göre tardî vasıf hüccet olmadığı için tardî vasıfla bir meselenin hükmünü tespit etmek uygun değildir. Dolayısıyla vasfın illet olduğuna dair delil getirip, illetin hükümde tesiri ortaya konulduktan sonra fesâdü'l-vaz', illete yöneltilebilecek bir itiraz yöntemi değildir. Çünkü nihayetinde illetin hükümde tesiri nass veya icmâyla belirlenmiştir.⁶⁵⁴ Buna karşılık tardî vasfı hüccet kabul etmemekle beraber Sem'ânî gibi bazı usûl âlimleri, hükümde müessir olan illet için fesâdü'l-vaz'la soru sorma hakkının hala bulunduğunu savunmaktadırlar. Şöyle ki; itiraz eden, iddia sahibinin öne sürdüğü illetle hükmü gerekçelendirmeyi uygun

⁶⁵¹ Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 199; Amidî, a.g.e., C. IV, s. 89; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 319. Şîrâzî gibi usûl âlimlerinden bazıları, Fesâdü'l-itibar ile Fesâdü'l-vaz'ın mana açısından bir olduklarını savunmaktadırlar. Fakat fakihler, bunların birbirinden farklı olduğunu ifade etmişlerdir. Ona göre, Fesâdü'l-itibar; illetin gerektirdiği hükümden farklı bir hükümle ilişkilendirilmesidir. Fesâdü'l-vaz', illetin gerektirdiği hükmün zıddı bir hükümle ilişkilendirilmesi anlamına gelir. Bkz. Şerhu'l-Luma', C. II, s. 928; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 320.

⁶⁵² Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 472. Şöyle ki; illet, iddia sahibinin iddia ettiği hükmün çelişğini gerektirse bu illet hükme muhalif illet olur. Çünkü illet, ma'lulüne uygun olmalıdır. Hükmüne muhalif olan illet geçersizdir.

⁶⁵³ Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 370; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1028. Bu, aslında tardî vasfın reddedilmesidir. Çünkü tardî vasıf, hükme münâsîp olmadığından veya hükmü çağrıştırmaması sebebiyle geçersiz kılınmıştır. Bu şekilde illetin geçersiz kılınması fesâdü'l-vaz'a göre daha tercihe şayandır. Çünkü tardî vasıf, hükmü çağrıştırmadığı gibi muhîl de değildir. Mesela âzimet gerektiren bir meselenin ruhsat gerektiren bir meseleye kıyas etmek veya ruhsat gerektiren bir hükmü âzimet gerektiren bir hükme kıyas etmek örnek verilebilir. Bkz. Sem'ânî, a.g.e., C. IV, s. 370; Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 1028.

⁶⁵⁴ Debûsî, et-Takvîm, s. 363; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 233.

bulmayabilir veya söz konusu illetin müessir olmadığını ileri sürebilir. Bu şekilde yapılan itirazı savuşturmak için iddia sahibinin delil ortaya koyması gerekir.⁶⁵⁵

Bize göre fesâdü'l-vaz' illet olduğu öne sürülen vasfin tardi vasıflardan olup olmadığıyla ilgili bir itirazı içermektedir. Tardî vasıflarla yapılan bir kıyas faaliyeti şekil olarak doğru olsa bile kıyas sonucu ulaşılan hükmün nassa muhalif olması olasıdır. Fesâdü'l-itibar ise kıyas işleminin nassa muhalif olup olmadığını tespit etmeye dönük bir itiraz yöntemidir. Nassa muhalif olan bir kıyas işlemi fasittir.

7. KIYASIN UYGULAMA ALANI

Kıyas, şer'î hükümlerin ortaya çıkarılmasında önemli bir içtihat faaliyetidir. Fakat kıyasın şer'î hükümlerin tümünde uygulanıp uygulanamayacağı usûlcüler arasında ihtilâf edilen bir konudur. Bu sebeple özellikle Hanefî usûlcüler bu konuda alan ayırımına giderek kıyasın, ancak hükümleri aklen idrak edilmesi imkan dahilinde olan asıllar üzerine cerayan edeceğini savunmuşlardır. Hükümleri aklen idrak edilmesi imkan dahilinde olmayan asılları kıyas dışı bırakmışlardır. Buna mukabil Şafîilere göre şer'î hükümlerin bazılarının kıyasla belirlenmesi ve idrak edilmesi caiz olduğuna göre tümünün de kıyasla belirlenmesinde bir mahsur bulunmadığı kanaatindedirler.⁶⁵⁶

Fıkıh usûlünde, takdirât (nisaplar ve rek'at sayıları) ve ruhsât gibi konuları içeren asıllar, kıyas dışı (ma'dulün bih 'ani'l-kıyas/hâricün bih 'ani'l-kıyas), kefâretler ile hadler, kıyasa kapalı (ma la yecri fi'l-kıyas) alanlar olarak ifade edilir. Ma'dulün 'ani'l-kıyas; *şer' de ittifakla kabul edilen bir hükmün kıyasla belirlenmesini reddetmek anlamına gelir*. Ma'dulu bih 'ani'l-kıyas, *“ma'dulü süneni'l-kıyas/ hükmü kıyasın izlediği yöntemle*

⁶⁵⁵ Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 372. Fesâdü'l-vaz'da, iddia sahibi ile itiraz eden arasında asıl ve fer' için bir uzlaşma olduğu halde itiraz eden, aslı ile beraber hükmün nakzını zikredip, taraflar arasında hüküm bakımından ihtilâf olursa söz konusu itiraz kalb olur. Şöyle ki; ortak illet olan *mesh* vasfi dolayısıyla başın mesh edilmesinin tekrarının sünnet olmadığını mestin üzerine mesh edilmesine kıyasen yapıldığı takdirde taraflar arasında asıl ve fer' için uzlaşma söz konusudur. Fakat taraflar arasında hüküm bakımından ihtilâf olduğundan söz konusu itiraz yolu kalbtir. Ancak iddia sahibinin meshin tekrarını sünnet olduğunu istincâye kıyas edip itiraz eden bunu mest etmeye kıyas ederse ikisinin aslı farklı olmaktadır. Bkz. İsfehânî, Beyânü'l-Muhtasar, C. III, s. 187.

⁶⁵⁶ Saymerî, el-Mesaîl, s. 263; Bâcî, el-İhkâm, C. II, s. 546; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 223-225; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s.82.

belirlenemeyen asılların hükümleri” “kıyastan istisna edilmiş asıllar”, “kıyasa muhalif asıllar” ve “kıyas dışı asıllar” gibi isimlerle tabir edilir.⁶⁵⁷

Usûl bilginleri; kıyasın uygulandığı asıllar hakkında ihtilâf etmişlerdir. Bu konuda ortaya çıkan görüşler kısaca şunlardır:

1. Hanefî usûl bilginleri; kıyasın had, kefâret, miktar ve ruhsatlarda uygulanmasını caiz görmemektedirler.⁶⁵⁸ Bu görüş sahipleri, kıyasın, manası ancak akılla kavranan asıllar üzerine yapılacağını öne sürerek manası akılla kavranamayan asılların üzerine kıyasın cereyân edemeyeceğini savunmaktadırlar.⁶⁵⁹

2. Şafîî usûl bilginleri, şeriatıta varid olan -ister icmâli ister tafsili olarak olsun- bütün asıllarda kıyasın uygulanabileceği kanaatini taşımaktadırlar. Onlara göre kıyasın uygulanabilmesi için gerekli şartlar, şer‘deki asıllarda bulunduğu had, kefâret, miktar ve ruhsatlar olmak üzere bütün hükümlerin tespit edilmesinde kıyasa başvurulabilir.⁶⁶⁰ Ancak “*Kıyası şer‘i hükümlerin tümü için kullanmak caizdir.*” ifadesi için kıyasın uygulanmasına engel teşkil edecek bir durumun bulunmaması kaydını getirmek gereklidir. Nitekim Gazâlî, ta‘lîl edilmesi imkân dâhilinde olan şer‘i hükümlerin tümüne kıyasın uygulanabileceğini ifade ederek burada *ta‘lîl edilme olanağı vasfına sahip* diye bir kayıt düşmektedir.⁶⁶¹ Söz konusu kaydı düşürerek Şafîîlerin çoğunluğu, Hanbelîler ve Hanefîlerden Ebû Yusuf (ö. 182/798), kıyasın şer‘in hükümlerinde uygulanabileceğini dile getirmektedirler.⁶⁶²

⁶⁵⁷ Saymerî, a.g.e., s. 263; Bâcî, a.g.e., C. II, s. 546; İbn Akîl, el-Vâzıh, C. V, s. 342, 345; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 700, Şifau‘l-Galîl, s. 65; İbn Berhân, a.g.e., C. II, s. 249; Ebyârî, et-Tahkîk, C. III, s. 450; Hürriyetî, Muhammed Nessâr el-Hürriyetî, Mala Yecrî Kıyas Fih, Cami‘atü‘l-Kahire, Kahire, 2000, s. 141. Bu konuda unutarak yiyip içmenin orucun bozulmasına sebebiyet vermemesi örnek verilebilir. Şöyle ki; oruç, namaz ve zekât gibi farz olan ibadetlerdendir. Zekât ve namazın unutulması, kişinin zimmetinden o ibadetin yükümlülüğünü düşürmediği gibi, unutulması halinde de söz konusu ibadetlerin yerine getirilmesi gerekir. Ancak oruç için bu durum söz konusu değildir. Çünkü Hz. Peygamberden gelen hadis, orucu bunlardan tahsis etmiştir.

⁶⁵⁸ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 105; Saymerî, el-Mesâil, s. 263; Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s. 794; Üsmendî, Bezlü‘n-Nazar, s. 623; Sem‘ânî, Kavâtî‘u‘l-Edille, C. IV, s. 89.

⁶⁵⁹ İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 223-225; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s.82; İsfehânî, Beyân ü‘l-Muhtasaâr, C. III, s. 176; Ali Cuma, el-Kıyas ‘inde‘l-Usûlîyyin, s. 333.

⁶⁶⁰ Basrî, a.g.e., C. II, s. 794; Üsmendî, a.g.e., s. 623; İznevi, Nihayetü’s-Sûl, C. IV, s. 35.

⁶⁶¹ Sem‘ânî, a.g.e., C. IV, s. 88; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 694.

⁶⁶² Nâtuk Bilhak, el-Müczi, C. IV, s. 120.

3. Mu‘tezile’den Ebû Haşîm el-Cubbâî (ö. 321/933), nassta genel olarak (icmalî) hükmü bulunmayan bir meselenin hükmünün ilkten (iptidaen) kıyasla belirlenmesinin caiz olmadığı görüşündedir. Ona göre, nass (Kur'an ve hadis) meseleye genel anlamda değinirken, kıyas ise nassın içinde yer alan hükmü tespit ederek başka durumlara aktarır, detaylandırma amacı taşır.⁶⁶³

4. Kadî Abdulcebbar, Amidî ve İbnü’l-Hâcib gibi usûl bilginleri, kıyasın tüm hükümlerde uygulanmayacağını savunmaktadırlar. Onlara göre kıyas, akılla kavranan aslın hükmünün bir fer‘i konumundadır ve bu sayede asıldaki hükmün fer‘e geçişi sağlanır. Bu bakımdan diyet gibi illeti idrak edilemeyen asla ait hükmün kıyasla fer‘e geçişi sorunlu olup; ispat edilmesinin imkânı bulunmamaktadır.⁶⁶⁴

5. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, meselelerin tek tek ele alınması gerektiğini söylemektedir. Ona göre illeti bir delille belirlenemeyen bir mesele söz konusu olduğu zaman kıyas uygulanmamaktadır.⁶⁶⁵

7. 1. Had, Kefâret ve Miktarlarda Kıyas

Usûl bilginlerinden bazıları kıyasın şer‘i hükümlerde uygulanamayacağını söylerken diğer bazıları şer‘i meselelerde de uygulanabileceği görüşünü ifade etmişlerdir. Had ve kefâretlerde kıyasla ilgili ihtilâfin temel nedeni kıyasın şer‘i meselelerin tümünde uygulanıp uygulanmayacağıyla ilgili görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır.⁶⁶⁶

Mâlikî, Şafî ve Hanbelî usûlcüler, kıyasın had ve kefâretlerde uygulanabileceğini savunmuşlardır. Onlara göre, aslın hükmünün ta‘lîl edilebilir nitelikte olması durumunda ve bu hükümle ilgili bir illet tespit edildiğinde, kıyas işlemi için bir engel bulunmamaktadır. Bu bağlamda had ve kefâretlerde kıyasın uygulanmasını engelleyecek bir engel veya illeti geçersiz kılacak bir mani‘ bulunmadığında, kıyas, diğer asıllara uygulandığı gibi had ve kefâretlerde uygulanabilir.⁶⁶⁷

⁶⁶³ Şîrâzî, Lûma‘, s. 247, et-Tebşîre, s. 443.

⁶⁶⁴ Kadî Abdulcebbar, el-Muğni, C. XVII, s. 324; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 83.

⁶⁶⁵ Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s. 795.

⁶⁶⁶ Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 349.

⁶⁶⁷ İbnü’l-Kassâr, el-Mukaddime, s. 368; Basrî, a.g.e., C. II, s. 795; Sem‘ânî, Kavâti‘u’l-Edille, C. IV, s. 94; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 291-292; Şîrâzî, Luma‘, s. 247; Bâcî, el-İhkâm, C. II, s. 545-546; Kadî Ebû Ya‘lâ, el-‘Udde, s. 1411; Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 453; İbn Akîl, el-Vâzih, C. V, s. 343, Kitâbü’l-Cedel, s. 15; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 76.

Hanefî usûl âlimlerine göre had ve kefâretlerde kıyas uygulanması mümkün değildir. Onlara göre, bu alanların hükmü Şari‘ (İslam hukukunun kaynağı) tarafından belirlenmiş olup, ta‘lîl edilebilir nitelikte değildir. Yani, aslın hükmü kıyasla idrak edilecek nitelikte olmadığından illeti tespit mümkün değildir. Bu nedenle, Hanefî usûl âlimleri, had ve kefâretlerde kıyasın icrasının yapılamayacağını savunmaktadır.⁶⁶⁸

Miktarlarda kıyas, bir şeyin sayı, ölçü ve ağırlık yönünden Şari‘ tarafından belirlenen miktarının hükmü bilinmeyen benzer bir konuya uygulanması anlamına gelir. Şari‘, akılla idrak edilebilen bir konu için belirli bir miktar takdir eder. Bu konu, belirlenen miktarla ilişkilendirilir. Eğer ilgili konunun illeti başka bir yerde bulunuyorsa, Şari‘’in belirlediği miktarlar, bu konuya kıyas yoluyla uygulanıp uygulanamayacağıyla ilgili⁶⁶⁹ usûl bilginleri arasında bu konuda ihtilâf bulunmaktadır.

Cessâs ve Saymeri gibi Hanefî usûlcüler ibadet ve miktarlarda kıyasın caiz olmadığını dile getirmektedirler. Çünkü onlara göre ibadet ve miktarların hükümleri tevkîfî bilgi kabilindedir. Mâverdî, Şîrâzî, Bâcî, Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî, Râzî ve Tâceddin Sübkî, ibadet ve miktarlarda kıyasın caiz olduğunu savunmaktadırlar. Mâverdî’ye göre, temizlik ve hayız süreleri gibi konular, yolculuğun en kısa süresiyle kıyaslanarak belirlenebilir, benzer şekilde miktarlar da kıyasla belirlenebilir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ Mesela Ramazan ayında gündüz vakti bilerek yeme ve içmenin, cinsel ilişki gibi kefâret gerektireceğini öne sürmüşlerdir. Diğer mezhep usûlcüleri, Hanefîlerin bu görüşe kıyasla ulaştığını iddia etmişlerdir. Hanefîler, bu hükme kıyasla değil, istidlalle/nassın delaletiyle ulaştıklarını savunmaktadırlar. Bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 105-107; Saymerî, el-Mesâil, s. 263-265; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 163. Gazâlî, söz konusu hükme tenkihi‘l-menatla ulaştıklarını belirtmeleri halinde bunun doğru olacağını ifade etmektedir. Bkz. Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 700. Ebû Yusuf’un hadleri haber-i vahidle ispat ettiği aktarılmaktadır. Bu nakilden yola çıkarak kıyasın had ve kefâretlerde cereyân ettiğini savunanlar, haber-i vahid ve kıyas, bilgi bakımından aynı konumda olduğundan Ebû Yusuf’un, hadlerin kıyasla tespit edilmesine cevaz verdiğini öne sürmüşlerdir. Ancak haber-i vahidin kıyasa öncelmesi gerektiğini savunanlara göre Ebû Yusuf, esasında haber-i vahidi kıyasa tercih etmiştir. Kerhî’nin hadlerin belirlenmesinde haber-i vahidin meşru olmadığı yönünde görüş belirttiği rivayet edilir. Bkz. Saymerî, Mesâil, s. 265; Basrî, a.g.e., C. II, s. 795; Şîrâzî, Lüma‘, s. 247, et-Tebîr, s. 441; Üsmendî, Bezlü’n-Nazar, s. 623. Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/916), ibadetler gibi asılların kıyasa dâhil edilmeyeceğini savunmuştur. Ona göre altıncı bir vakit namazının belirlenmesi ile zekâtın nisabı gibi kefâret ve hadleri kıyasla belirlemek caiz değildir. Bkz. Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 324; Basrî, a.g.e., C. II, s. 794.

⁶⁶⁹ Zerkeşî, Bahru’l-Muhît, C. V, s. 52; Sa‘dî, Ebû Ceyb, Kamusü’l-Fikhî Lügaten ve ıstılahan, Darü’l-Fikr, Dimesk, 1988, s. 296. Mesela yaranın üzerini suyla mesh etmenin süresini yolcu olmayan için mest üzerine mesh süresi gibi bir gün bir geceye veya yolcu için üç gün üç geceye kıyas etmek örnek verilebilir.

⁶⁷⁰ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 105; Saymerî, el-Mesâil, s. 265; Basrî, el-Mu‘temed, C. II, s. 794-795; Mâverdî, Edebü’l-Kadî, C. I, s. 610;; Sem‘ânî, Kavâti‘u’l-Edille, C. IV, s. 89; Şîrâzî, a.g.e., s. 247;

Had, kefâret ve miktarlarda kıyasın cereyân etmeyeceğini savunanlar ve gerekçeleri

Hanefî usûl âlimleri ile Ebû Ali el-Cubbâî, had ve kefâretlerde kıyasın icrasını caiz görmemişlerdir. Bu görüş sahiplerinin gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

1. Kıyasın gereği olan hüküm, fer' ile bazı asılların birbirine benzerliklerinden ortaya çıkmaktadır. Asılda yer alan hükmün illeti akılla kavranamaması halinde kıyas gerçekleşmez. Had, kefâret, miktar ve ruhsatları gerektiren hükümlerin manası akılla kavranması imkân dâhilinde değildir.

2. Kıyasın bilgi değeri zann ifade eder. Şüphe, haddi düşürür.

3. Had, hukukullah olarak kabul edilir. Bu bakımdan hadlerde kıyasın uygulanması caiz değildir.

4. İşlenen suçun cezai müeyyidesinin miktarı ancak tevkifle bilinebilir Had ve kefâretlerde hükmün başka meseleye geçmesi kıyasla değil, nass yönünden istidlalle bilinir.

5. Had cezası suçlardan sakındırmak için caydırıcı bir şekilde vaz' edilmiştir. Kefâretlerde ise yasakların ihlali sebebiyle söz konusu olur. Caydırıcılık miktarı ancak Allah'ın bilgisi dâhilindedir. Çünkü had ve kefâretlerdeki cezai müeyyide kulların maslahatı üzerine bina edilmiştir. Maslahat ise kıyas ile belirlenemez.

6. Had ve kefâretler işlenen suçun niteliğine göre farklılık göstermektedir. Suç, kıyasla belirlenemez.

7. Miktarlar birbirine denk/eşit şeylerdir. Akıl bunları birbirinden ayıramaz.

8. İbadetlerde kıyas söz konusu olduğu takdirde altıncı bir namaz vaktinin belirlemenin imkânı doğar. Hâlbuki altıncı bir namaz vaktini ortaya çıkarma icmâ ile geçersizdir.

9. İslam hukukunda, birçok ceza hükmü bulunmakta ve bu cezaların belirlenmesinde belirli miktarlar ifade edilmektedir. Örneğin, kazf suçuna verilen ceza seksen celde ve zina suçuna verilen ceza ise yüz celde olarak belirlenmiştir. Ancak bu cezaların miktarları, belirli bir hikmete dayanmaktadır ve bu hikmetler insan aklı

Bâcî, el-İhkâm, s. 546; Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 440; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 348; İsnevî, Nihâyetü's-Sûl, C. IV, s. 36.

tarafından tam olarak anlaşılabilir. Yani, bu cezaların ölçüleri sadece Allah tarafından belirlenebilir ve bizim anlayışımızın ötesinde olabilir.⁶⁷¹

Had, kefâret ve miktarlarda kıyasın kullanılabilceğini kabul edenler ve gerekçeleri

Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî usûlcülerinin çoğunluğu kıyasın had ve kefâretlerde uygulanabilceğini savunmuşlardır. Örneğin, kefen soyucusunun (nebbâş) suçundaki cezası hırsızlık (sirkat) cezasına kıyas edilebilir. Aynı şekilde, kasıtlı bir adam öldürmenin kefâret gerektirmesi kazara öldürmenin kefarete kıyas edilerek belirlenebilir.⁶⁷² Bu görüşü savunan usûl âlimlerinin gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

1. Kıyas, şer'î bir delildir. Bu bakımdan had, kefâret ve miktarlar gibi konular kıyasla belirlenebilir. Burada önemli olan illetin geçerli olması ve hükme emâre kılınmasıdır.

2. Haber-i vâhid, had, kefâret ve miktarların belirlenmesinde delil olarak kabul edilir. Kıyas, haber-i vâhid gibi zannî bilgi ifade eder.

3. Suç ve cezaların miktarları ile bunların niteliğinin yalnızca Allah'ın bildiği düşüncesi bir varsayımdan ibarettir. Bu hususta kıyası kabul etmeyenlerin bazı şüphelerine tutunulmuş olur. Çünkü kıyası kabul etmeyenlerin gerekçelerinden biri hükmün bağlandığı vasıfların sayısının belli olmamasıdır.⁶⁷³

4. Kıyasın oluşumunda illetinin geçerli olduğuna dair delil bulunup, bu hususta üstün zan (zannî galib) olduğu takdirde fer'î tek bir asla katmanın bir sakıncası yoktur.

5. Kur'an'da "*Ey akıl sahipleri ibret/ kıyas-ölçü alınız!*"⁶⁷⁴ ayeti umûm ifade eder. Kıyasın meşruiyeti için delil gösterilen bu ayet, aynı zamanda kıyasın tüm konular için meşru olduğu anlamına gelir. Muâz hadisinde geçtiği gibi Hz. Peygamber, Muâz'a hükümler arasında bir ayrıma gitmeyerek Kitap ve sünnette yer almayan meselelerin hükümlerinin re'yle tespit edilmesini olumlu karşılamıştır.

⁶⁷¹ Bu gerekçeler için geniş bir şekilde bkz. Cessâs, el-Fuşûl, C. IV, s. 106; Saymerî, el-Mesâil, s. 263-264; Mâverîdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 612; Sem'ânî, Kavatî u'l-Edille, C. IV, s.89; Bâcî, el-İhkâm, s. 549; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 255; İbn Akîl, el-Vâzih, C. V, s. 345. Mesela zekâtın nisap miktarı, namazın vakitleri ve rekât sayıları bu kabildendir.

⁶⁷² Sem'ânî, Kavatî u'l-Edille, C. IV, s.89; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 249-255.

⁶⁷³ Mesela kadınların temizlik süresinin en az süresiyle en fazla süresinin seferdeki en az süreyle en fazla süreye kıyas edilmesi miktarlara örnek verilebilir. Bkz. Mâverîdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 611.

⁶⁷⁴ Haşr, 59/2.

6. Sahabe, içki içenin had cezasını istiṣare ederek iftira cezasına kıyas ederek tespit etmiştir.

7. Kıyasın hüccet olması kesin bilgi ifade eden nass ve icmâya dayandığından kıyasla amel etmek zann ifade etmez.

8. Kıyasın uygulanmasını engelleyen bir durum olduğu takdirde söz konusu meselede kıyas uygulanmaz. Altıncı bir namazın kıyasla belirlenmeyeceğine dair icmâ bulunmaktadır. İcmâya aykırı hareket etmek geçersizdir.

9. Hâdiseler takdir edilen ve takdir edilmeyen olmak üzere ikiye ayrılır. Takdir edilmeyenler takdir edilenlere kıyas edilerek ölçüleri belirlenebilir.⁶⁷⁵

10. Kıyas, ta‘lil edilen hükümler üzerine bina edildiğine göre ta‘lil edilebilen miktarlarda kıyas caizdir.⁶⁷⁶

Bize göre had ve kefâretlerde kıyasın uygulanması yerinde değildir. Çünkü had ve kefâretlerde belirlenen hükümlerin miktarları tevkifi bilgi kabilindedir. Ayrıca kıyas bilgi değeri bakımından zan ifade etmektedir. Zan ise hadleri düşürür. Haber-i vâhidle had ve kefâretlerin belirlendiğine gelince haber-i vâhidin zanniliği subût, kıyasın zanniliği hüküm bakımındandır.

7. 2. Ruhsatlarda Kıyas

Ruhsat kelimesi, sözlükte kolaylık anlamına gelir. Bir fıkıh usûlü kavramı olarak ruhsat; normal durumlarda yapılması veya terk edilmesi gerekli olan asli bir hükmün şer‘an geçerli bir mazarete binaen kolaylaştırma esasına dayalı geçici hüküm anlamına gelmektedir.⁶⁷⁷

Usûlcüler, ruhsatlarda kıyas ile Şar‘in geçerli mazerete binaen normal duruma ait asli hükmün gereğine uymamayı meşru hale getirerek söz konusu mazeretin benzeri bir

⁶⁷⁵ Had ve kefâretlerde kıyasın cerayan edeceğini savunan usûl âlimlerinin gerekçeleri için bkz. İbnü'l-Kassâr, Mukaddime, s. 366-368; Kadî Ebû Ya‘lâ, el-‘Udde, s. 1410-1412; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 292-294; Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 611; Şîrâzî, et-Tefsîre, s. 440-442; Sem‘ânî, Kavâti‘u'l-Edille, C. IV, s. 94-95; Bâcî, el-İhkâm, C. II, s. 546-548; Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 450, 453-454; İbn Akîl, el-Vâzih, C. V, s. 342; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 76; Râzî, Maḥsûl, C. V, s. 349.

⁶⁷⁶ İbadet ve miktarlarda kıyası caiz olduğunu savunanların delilleri için bkz. Sem‘ânî, a.g.e., C. IV, s. 94-96; Cüveynî, a.g.e., C. III, s. 292; Bâcî, el-İhkâm, C. II, s. 546; Kelvezânî, a.g.e., C. III, s. 449; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 252; Râzî, a.g.e., C. V, s. 349-351; Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 611; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VII, s. 3225-3226.

⁶⁷⁷ Abdülaziz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 288; Zerkeşî, Bahru'l-Muhîd, C. I, s. 326; İbrahim Kâfî Dönmez, “Ruhsat”, *DİA*, TDV, C. XXXV, İstanbul, 2008, ss. 207-210, s. 207.

başka meselede bulunması durumunda da aralarındaki ortak illetten dolayı ikinci meselenin ilk meselelerinin hükmünü alıp almayacağı konusunu kastetmektedirler.

Hanefî usûl âlimleri ruhsatlarda kıyasa cevaz vermemişlerdir. İmam Şafîî'nin de ruhsatlarda kıyasa cevaz vermediği yönünde görüşü aktarılmaktadır⁶⁷⁸ Çünkü ruhsatla ilgili hükümler, Şâri' tarafından bir kolaylık dolayısıyla mansûs bir şekilde buyurularak manası akılla idrak edilmeyen tevakkûf cihetinden asılları kapsamaktadır.⁶⁷⁹ Karâfî, mesti, mestin üzerine giymeye cevaz vermesini örnek vererek imam Mâlik'in kıyası ruhsatlarda uyguladığını öne sürmektedir.⁶⁸⁰

Ruhsatlarda kıyası caiz görenlerin gerekçeleri:

1. Şâri'in ruhsata yer verdiği hükmün illeti bilindiği takdirde kıyasın ruhsatlarda uygulanması yönünde hiçbir engel ve şart bulunmamaktadır.

2. Üstün zan (galip zan) ifade etmesine rağmen ruhsatların hükümleri haber-i vâhidle tespit edilebilmektedir. Kıyas da bilgi değeri bakımından zanna dayanır.

3. Şâri', hükümde belirtilen maslahata aykırı bir şekilde başka bir maslahata binaen söz konusu ruhsatın hükmünü meşru görmüştür. Buna göre ruhsatın barındırdığı hükmün gerekçesi tespit edildikten sonra söz konusu gerekçe başka meselelerde bulunduğu takdirde ruhsatın hükmü uygulanabilir.

4. Kıyasın ruhsatlarda uygulanamayacağını savunanlar bile ruhsat ifade eden bazı hükümler için kıyası kullanmışlardır.⁶⁸¹

Ruhsatlarda kıyası caiz görmeyenlerin delilleri:

⁶⁷⁸ Şafîî, er-Risâle, s. 545-560. Saymerî, el-Mesâil, s. 265; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 794-795; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 89; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 3; Nâtik Bilhak, el-Müczi, C. IV, s. 120; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 57; Nemle, a.g.e., s. 184. Râzî ve Karâfî, Şafîî'nin ruhsatlarda kıyasa cevaz verdiğini ifade etmektedirler. Bkz. Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 349; Karâfî, Şerhu Tenkihu'l-Fusûl, s. 324.

⁶⁷⁹ Şafîî, er-Risâle, s. 546-548; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 87; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 36; Nâtik Bilhak, a.g.e., C. IV, s. 120; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 57.

⁶⁸⁰ Karâfî, Şerhu Tenkihu'l-Fusûl, s. 324; Nemle, Zevi'l-Besâir, C. VII, s. 441, er-Ruhasü's-Şerî'â ve İsbâtüha bi'l-Kıyas, s. 184.

⁶⁸¹ Mesela yağmurun şiddetli bir şekilde yağması namazların cem' edilmesine ruhsat kılınmıştır. Bu durumda kar veya dolunun şiddetli yağması halinde namazlar için söz konusu ruhsat uygulanabilir. Ruhsatlarda kıyası caiz görenler ve delilleri için bkz. Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 349; Karâfî, a.g.e., s. 324; Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 60; Nemle, a.g.e., C. VII, s. 439. Başka örnekler için bkz. Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 60 vd.

1. Ruhsatın ifade ettiği hüküm, asıl hükme aykırıdır. Kıyasın ruhsatlarda uygulanması halinde bu aykırı hükümlerin sayısı çoğalacaktır.

2. Ruhsatlarda hükmün gerekçesi olan maslahatın bilgisi sadece Şâri'in bilgisi dâhilinde olup; idrak edilecek bir maslahatı ifade etmemektedir. Bundan dolayı hükmün gerekçesi sadece bulunduğu konuya özgü olur (kasîr illet).

3. Allah'ın kullarına kolaylık olsun diye lütfettiği ruhsatlara ait hükümlerin gerekçeleri başka bir mesele için gerekçe olabilecek potansiyelde değildir. Çünkü bu hükümlerin başka meselelere uygulanabileceğiyle ilgili Allah'ın bir iradesinin olup olmadığı belli değildir.⁶⁸²

Bize göre nasslarda hükmü bulunmayan şer'î ameli bir meselenin hükmünü tespit etmek için başka bir içtihadî yol bulunmadığı takdirde zarurete binaen ruhsatlarda kıyas uygulanabilir. Ancak yukarıda da geçtiği gibi ruhsatlar mansûs bir şekilde manası akılla algılanamayan asılları ifade ettikleri için kıyasın bu asıllara uygulanması hususunda ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

7. 3. Sebep, Şart ve Manî Olan Şeylerde Kıyas

Usûl âlimleri arasında kıyasın sebep, şart ve manî ile yapılıp yapılmayacağıyla ilgili ihtilâf bulunmaktadır. Bu ihtilâflar, genel olarak ta'îlin hikmetlerle yapılıp yapılamayacağı ile ilgilidir.⁶⁸³

Sebeple kıyas; Şâri'in bir durumu hükmün sebebi kılıp, bu sebep dolayısıyla bu hükmün fer'îde tespit edilmesidir. Mesela kısasın illeti öldürmedir. Ancak öldürmenin kısasa illet kılınmasının sebebi yaşam hakkını koruma ve kan dökmeyi önleme ihtiyacıdır. Buna göre keskin veya ağır bir cisimle birini öldürmek kısas cezasını gerektirir. Çünkü ikisinde öldürme fiili işlenmiştir.⁶⁸⁴

Bazı meselelerde kıyasın şart ve sebeplere uygulanmadığının gerekçesi olarak icmâ gibi bazı engellere bağlanmıştır. Ancak İbn Berhân gibi usûl âlimlerine göre genel kaidenin olduğu yerde münferit meselelere iltifat edilmediği için kıyasın sebep ve

⁶⁸² Ruhsatlarda kıyası caiz görmeyenler ve delilleri için bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 901; Karâfî, Şerhu Tenkihu'l-Fusûl, s. 324; Nemle, Zevi'l-Besâir, C. VII, s. 441.

⁶⁸³ Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 694; Ba'î, el-Muhtasar, s. 639; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 923; Ebû Nur Züheyr, Usûlü'l-Fıkh, C. IV, s. 47.

⁶⁸⁴ Gazâlî, a.g.e., C.III, s. 699; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 258; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 922.

şartlarla uygulanması imkân dâhilindedir.⁶⁸⁵

Kıyasın sebeple yapılabileceğini savunan usûl âlimlerine göre hükme ait illetin sebebi tespit edilir, söz konusu sebep hükmün konulmasına münâsip bir vasıf olduğu takdirde bununla kıyasın yapılabileceğini öne sürmektedirler. Buna mukabil sebeple kıyasın yapılamayacağını savunan usûl âlimlerine göre hükmün illetinin sebebi objektif ve istikrarlı değildir. Zira hikmet hükmün semeresi olup sonradan ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla hikmetler insanın telakki edemeyeceği derecede kapalı manaya sahiptirler.⁶⁸⁶

Şartla kıyas; nasta herhangi bir mesele bir şarta bağlanıp ilgili şartın varlığı fer‘ için söz konusu olduğu takdirde nastaki meselenin hükmünün kıyas işlemiyle fer‘e verilmesidir.⁶⁸⁷

Mani‘ ile kıyas; nasta ifade edilmeyen mani‘, hükmün yokluğuna sebep olup, söz konusu mani‘, hakkında nass olmayan bir meselede bulunduğu takdirde ilgili mani‘, nasta yer alan hükmün yokluğuna sebep kılındığı gibi hakkında nass olmayan konu için hükmün yokluğunu gerektirmesidir.⁶⁸⁸

Sebeb, şart ve mani‘ ile kıyasın mümkün olduğu tenkihû’l-menât⁶⁸⁹ ve münâsip ve tasavvur edilen hikmetlerle ta‘lîl etme⁶⁹⁰ şeklinde iki metodla tespit edilebilir:

Sebeb, şart ve mani‘le kıyası caiz görenler ve gerekçeleri

⁶⁸⁵ Gazâlî, a.g.e., C.III, s. 699; İbn Berhân, a.g.e., C. II, s. 258; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 922.

⁶⁸⁶ Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 694 vd.

⁶⁸⁷ İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 258; Nemle, Zevi‘l-Besâir, C. VII, s. 432. Mesela Zina haddinin uygulanması için kişinin muhsan olması gerekir. Muhsân olmanın şartı, kişinin Müslüman, geçerli bir nikâha sahip olması, akıllı ve ergenlik çağına ulaşmış olmasıdır.

⁶⁸⁸ Nemle, a.g.e., C. VII, s. 432. Mesela Şâri‘ lohusa (hayız) kadın için namazın kılınmasını düşürmüştür. Bu durum doğum yapan kadın (nifâs) için de geçerlidir. Zira nifâs, nasta ifade edilmemesine rağmen namaz kılmaya bir engeldir.

⁶⁸⁹ Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 696. Mesela kefen soyucunun hırsıza kıyas edilmesi tıpkı Ramazan ayında gündüz vakti cinsel ilişkide bulunan bedevînin kefâret vermesine kıyasla bilerek yeme ve içmenin kefâret gerektirmesine hükmedilmesi gibidir. Ramazan ayında orucu bozmanın kefâret gerektirdiğine kıyas yoluyla değil araştırma ve inceleme sonucunda ulaşıldığının öne sürülmesi halinde kefen soyucuya uygulanan el kesme cezası, kefen soyucunun şüpheye yer bırakmayacak şekilde korunmuş bir malı almasından kaynaklanmıştır.

⁶⁹⁰ Geniş bir şekilde bkz. Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 697 vd.; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 345. Mesela Hz. Peygamber, “*hâkim kızgınlık anında yargılamada bulunmasın*” diye buyurmuştur. Burada kızgınlık, hüküm vermeye engel teşkil etmiştir. Çünkü kızgınlık, sağlıklı bir şekilde düşünmeye engel olur. Aynı mana açlık, susuzluk ve sıkıntı veren ağrı da bulunmaktadır. İşte açlık, susuzluk ve sıkıntı veren ağrılar kızgınlığa kıyas edilir.

Gazâlî, İbn Berhân ve Mecdüddin İbn Teymiyye, kıyasın bu tür durumlarla yapılmasını caiz görmüşlerdir. Caiz görenlerin gerekçeleri kısaca şöyle sıralanabilir:

1. Kıyasın gerçekleşmesi için münâsip vasfın illet olarak tayin edilmesi gerekir. Münâsip vasf, ancak maslahat içerdiği ölçüde illet olmaya elverişli olur.

2. Hikmet, illetin illet olabilmesinin temel gerekçesidir. Dolayısıyla hikmet, münâsip vasfın illet olmasında öncelikli bir niteliğe sahiptir.

3. Hikmet istikrarlı ve açık olduğunda ta'lîl gerçekleşir. Kapalı ve şüpheli olduğunda kıyas işlemi yapılmaz.⁶⁹¹

Sebeb, şart ve mani' ile kıyasın yapılmasını caiz görmeyenler ve gerekçeleri

Hanefîlerin çoğunluğu, Râzî, Amidî, İbnü'l-Hacîb gibi usûl bilginleri kıyasın bu tür durumlarla kıyasın yapılmasını caiz görmemişlerdir.⁶⁹²Caiz görmeyenlerin gerekçeleri kısaca şöyle sıralanabilir:

1. Hikmet miktarı ve ölçüsü bilinmeyen gizli bir durum olup, Şâr'in asılda hüküm için belirlediği hikmet aynı miktarda fer' de bulunmayabilir.

2. İslam hukukunda hükümler, hikmetler üzerine değil açık ve belli vasıflar üzerine bina edilmiştir. Hikmette kapalı bir durum vardır.

3. Hikmet, hükümlerin uygulanmasından sonra ortaya çıktığından dolayı hikmetle ta'lîl caiz olmaz.⁶⁹³

Kıyasın şart, sebep ve mani' ile yapılamayacağını savunanların görüşü kabul edilebilir yönünden daha uygundur. Çünkü asıl ve fer' arasındaki müşterek manayla hükmün gereği sağlanacaksa bu bizatihi illet olur. Ayrıca ikinci bir sebep aramaya gerek yoktur. Diğer yandan usûl âlimleri arasında meydana gelen ihtilâfın lafzî olduğu söylenebilir. Çünkü bu konuda olumlu görüş belirtilenler, söz konusu şart veya sebebi fer'in hükmünü kapsayacak şekilde ifade etmişlerdir. Dolayısıyla müşterek vasf, aslın

⁶⁹¹ Bu maddeler için bkz. İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 257; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VII, s. 3216; Tufî, el-Muhtasar, C. III, s. 450; Karâfî, Şerhu Tenkihi'l-Fusûl, s. 369.

⁶⁹² Bu konuyla ilgili geniş bir şekilde bkz. Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 694, Şifâü'l-Galîl, s. 603; İbn Berhân, a.g.e., C. II, s. 256; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 79; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 66; Mecdüddin İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 399; Ba'li, el-Muhtasar, s. 639; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 293; Tufî, el-Muhtasar, C. III, s. 448; Şevkanî, İrşâdü'l-Fuhûl, C. II, s. 922.

⁶⁹³ Bu maddeler için bkz. İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 256; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 293-294; İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasar, C. III, s. 175.

hükmü için sebep olmaz. Bilakis müşterek vasıf, hükmün durumunu belirten illetin kendisi olur.⁶⁹⁴



⁶⁹⁴ Vehbe Zühaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslamî*, C. I, s. 711-712.

İKİNCİ BÖLÜM

KIYASIN BEYÂN İÇTİHADİ VE DİĞER DELİLLERLE İLİŞKİSİ

1. KIYAS-BEYÂN İÇTİHADİ İLİŞKİSİ

İçtihat faaliyeti, genel olarak beyân (yorum), kıyas ve maslahat içtihadı olmak üzere üç şekilde yürütülmektedir. Buna göre beyân ve kıyas, içtihat kapsamında iki uygulama olarak yürütülmektedir.¹

Kıyası kabul edenler tarafından, kıyasın hükmü naslarda geçmeyen bir meseleyi ortaya çıkarma faaliyeti olarak benimsenmesi, beyân ve kıyas içtihatlarını birbirinden ayırmanın zorluklarından biri olarak ifade edilebilir. Bu anlayışta, kıyas ile beyân içtihadı birbiriyle yakınlştırılmaktadır. Çünkü her iki faaliyette de yeni bir hüküm ortaya konmamakta, nasta hükmü bulunmayan bir mesele yorum içtihadında lafız, kıyas işleminde ise illet aracılığıyla mevcut hükmün kapsamına dahil edilmektedir. Nitekim Şafiî, beyân türleri arasında kıyas ile içtihadı iki özdeş kavram olarak kullanmıştır.

Beyân ve kıyas içtihadı ayrımı, had ve kefâretlerin kıyasla belirlenmesini kabul etmeyen Hanefiler açısından büyük önem taşımaktadır. Ancak, Şafiiler için böyle bir ayrıma gitmek gerekmemektedir. Dolayısıyla, Şafiilere göre beyân ve kıyas içtihatlarını kesin çizgilerle birbirinden ayırmak oldukça zordur.²

Beyân ile kıyas içtihatları amaç, yöntem ve sonuç açısından birbirinden farklı iki kavramdırlar.

Beyân içtihadı, tefsir, tevil ve şerh etme faaliyetlerinden biridir ve amaç, nassın anlam ve kapsamını belirlemek için nasta yer alan lafızların tamamını bir sistem bütünlüğü içinde yorumlamaktır. Kıyas içtihadı ise hüküm konulmasının gerekçesini (illet) tespit etmeyi amaçlar. Bu nedenle, naslarda yer alan lafızlar illetin tespiti için incelenmektedir.

Beyân içtihadı yöntemi, nasslardaki ifadelerin anlamını tespit etmek, diğer nasslarla birlikte değerlendirmek ve lafızların delaletini belirlemek yoluyla gerçekleştirilir. Bu süreçte tahsis ve nesh gibi olasılıklar da incelenir. Kıyas içtihadı

¹ Duman, Şafiî'nin Kıyas Anlayışı, s. 39.

² Şafiî, er-Risâle, s. 38; Duman, a.g.e., s. 39.

yönteminde ise, illet her zaman nasta açıkça belirtilmediği için, illeti tespit etmek için akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Lafızlar sadece illetin nass tarafından belirtildiği durumlarda önemlidir.

Beyân içtihadı sırasında, bir hükmün yorumlanması sonucunda, o hükmün kapsamının genişletilmesi, daraltılması veya farklı bir anlama yorumlanması gibi farklı sonuçlar ortaya çıkabilir. Bu durum, genellikle nassın açık bir ifadesi olmadığı veya birden fazla yoruma açık olduğu durumlarda karşılaşılr. Bununla birlikte, kıyas işleminde yalnızca nassın hükmünü genişletici bir irade mevcuttur. Yani, nassın açık bir ifadesi bulunmasa bile, benzer bir durum için daha önce verilmiş bir hüküm varsa, bu hüküm benzer durumlar için de geçerli olacaktır. Böylece, kıyas işlemi nassı genişletici bir etkiye sahiptir ve bu şekilde yeni bir hüküm ortaya çıkabilir.³

İslam hukuk usûlünde bazı içtihat faaliyetlerinin kıyas mı yoksa genişletici veya daraltıcı yorum mu olduğu hususu tartışılmıştır. Biz bu konu bağlamında dilde kıyas, kıyas nesh, tahsis, mefhumu'l-muvafâka ve mefhumu'l-muhâlefe ilişkilerini ele almaya çalışacağız.

1. 1. Dilde Kıyas

Dilde kıyas bir müsemma için konulan ismin başka bir müsemmaya verilip verilmemesi veya bir varlık, olgu veya kavram için konulan isim başka bir varlık, olgu veya kavram için kullanılıp kullanılmaması ile ismin kapsamının genişleyip genişlemeyeceğiyle ilgili bir konudur. Bu bakımdan dilde kıyası kabul eden usûl bilginleri açısından naslarda yer alan lafızların kapsamı kabul etmeyenlere göre daha geniş olacaktır. Bu açıklamanın pratikteki faydası şu şekilde ifade edilebilir. Mesela içilmesi halinde akli giderici ve sarhoş edici vasıfları barındırmasından dolayı nebiz, hamr olarak isimlendirilebilir mi? Aynı şekilde uyuşturucu maddelere akli giderici vasfından dolayı hamr ismi verilebilir mi? Dilde kıyasın savunulması halinde hem nebiz hem de uyuşturucu madde hamr ismini alır ve had cezası tatbik edilir. Dilde kıyası savunmayanlara göre nebiz ve uyuşturucu madde kullanımının haram olması kıyasla tespit edilebilir. Ancak hamr ismini almadığı için içilmesi halinde nebiz için had cezası

³ Yorum ve kıyas içtihatlarının karşılaştırılması için bkz. Duman, Şafii'nin Kıyas Anlayışı, s. 39-40.

tatbik edilemez.⁴

Dilde kıyasın meydana gelmesiyle ilgili usûl bilginlerinin delillerine geçmeden önce meseleyi tahlil etmekte fayda vardır. Dilde isim, sıfat ve cins isim gibi kelimeler şeklinde mevcut olduğu gibi failin ref', mef'ulün nasb halini alması gibi istikrâ (tümevarım) ile dile yerleşen genel kaide şeklinde hükümler bulunmaktadır. Kıyasın bunlarda uygulanmasını şöyle sıralayarak açıklayabiliriz:

1. Eğer lafız hüküm ise bu, genel kaide konumunda olduğu için hüküm istikrâ ile dilde sabit olmuştur. Kaideyi oluşturan fertlerin birbirinden ayrılması veya bu fertlerden bazılarının tahsis edilmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla kıyas, hükümde cereyân etmez.

2. Söz konusu kelime lafız ise bu ya özel isim ya sıfat ya da cins isimdir.

1. Lafız, özel isim olduğu takdirde kıyasın uygulanamayacağıyla ilgili ihtilâf bulunmamaktadır. Çünkü özel isim, manası kendi zatına vaz' edilmiştir.

2. Lafız, sıfat olduğu takdirde vaz' edilmesinin gereği olarak sürekli bulunmalıdır (ittirad). Ittirad vaz' edilerek sağlandığına göre kıyasa gereksinim yoktur.

3. Lafız, cins isim olduğu takdirde iki durum söz konusudur.

1. İlgili isim cami' olmadığı için kıyas meydana gelmez.

2. İlgili ismin manası mülâhaza edilebilir olduğu için cinsini değiştirebilir. Münasip manayı kapsadığı için başka kişilere de vaz' edilen isimlerle ilgili kıyasın uygulanıp uygulanamayacağına ihtilâf edilmiştir. Usûlcülerin kıyasın meydana gelip gelmeyeceğiyle ilgili ihtilâf ettiği bu tür isimlerdir.⁵

Dilde kıyasa cevaz verenler ve delilleri

İbnü'l-Kassâr'ın aktardığına göre imam Malîk, Hanbelîlerin çoğunluğu, Ebû Ali b. Ebî Hüreyre (ö. 345/956), Sayrâfî, İsferyânî, Ebû Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058),

⁴ Cüveynî, et-Telhîs, C. I, s. 194; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 156; Ba'î, el-Muhtasar, s. 95; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. I, s. 224; Zerkeşî, Bahru'l-Muhîr, C. II, s. 25; Duman, a.g.e., s. 43.

⁵ Bu açıklamalar için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 113; Bakillânî et-Takrîb, C. I, s. 362; Cüveynî, a.g.e., C. I, s. 194; Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 156; Gazâlî, el-Menhûl, s. 72; Amidî, el-İhkâm, C. I, s. 80-81; İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasâr, C. I, s. 256-257; Ba'î, el-Muhtasar, s. 95; Ebû Nur Züheyr, Usûlü'l-Fıkh, C. IV, s. 44-45. 3/1. maddesi için mesela üzüm suyundan yapılan ve akli gideren içeceğe hamr denilmiştir. Akli gideren mana bulunmadığı takdirde buna hamr denilmez. Buna kıyasla akli gideren başka içeceklerle de hamr denilir mi? 3/2. madde için Mesela erkeklik ve ergenlik durumları kişide ittirad şeklinde vaz' edildiği için kıyasa ihtiyaç duyulmaz.

Ebûbekir Bâkîllânî, İbn Süreyc, Şîrâzî, Bâcî, Râzî, ve dil bilginlerinden İbn Cinnî (ö. 392/1002) dilde kıyasa cevaz vermişlerdir.⁶ İbn Fûrek gibi usûl âlimleri, kıyasın dilde olmasını caiz gördükleri halde bunun vuku bulmadığını ifade etmişlerdir.⁷ Semerkandî, usûl âlimlerinin çoğunluğunun dilde kıyası caiz gördüğünü ifade ederek bu görüşü meyletmiştir.⁸

Dilde kıyasa cevaz verenlerin delilleri şöyle sıralanabilir:

1. Yüce Allah “*ey akıl sahipleri i‘tibar (kıstas/ölçü) ediniz*”⁹ diye umum sıygasıyla emir buyurduğu için itibar etmek isim ve hükümlerin tümünü kapsar.

2. Kıyas bir şeyi tespit etme hususunda herhangi bir kayda bağlı kalmaksızın mutlak olarak hüccettir. Dolayısıyla gerekli şartlar mevcut olup amel etme bakımından bir engel bulunmadığı takdirde kıyas dilde söz konusu olur.

3. Varlık veya yokluk bakımından isimlendirme bir anlam etrafında döndüğü takdirde burada deverân söz konusu olur. Deverân, illeti tespit etme yollarından biridir. Dolayısıyla mana, isimlendirmenin illeti olur.¹⁰

4. Araplar belli bir zamanda at ismini bir hayvana vaz‘ etmişlerdir. Atın nesli tükendiğinde bu ismi kıyas yoluyla başka bir hayvana verme ihtimalleri bulunmaktadır.

5. Hüküm isimle ilişkilendirildiği takdirde dilde kıyas caizdir. Çünkü manası idrak edilen şer‘î hükümlere kıyas uygulanabilmektedir. Dolayısıyla manası anlaşılan isimlere de kıyas icra edilebilir.¹¹

Dilde kıyasın olmayacağını ileri sürenler ve delilleri

Hanefîlerin tamamı, Cüveynî, Gazâlî, Amidî, İbnü’l-Hacîb, Kelvezânî, İlkiye el-Herrâsî (ö. 504/1110), İbn Berhân, İbnü’l-Humâm ve İbnü’n-Neccâr (ö. 972/1564) dilde

⁶ İbnü’l- Kassâr, el-Mukaddime, s. 361; Mâverdî, Edebü’l-Kadî, C. I, s. 610; Şîrâzî, Şerhu’l-Luma‘, s. 186; Bâcî, el-İhkâm, s. 215.

⁷ Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 610; Şîrâzî, a.g.e., s. 186; Bâcî, a.g.e., s. 215; İbn Berhân, el-Vusûl, C. I, s. 111-112

⁸ Semerkandî, el-Mizân, s. 366.

⁹ Haşr, 59/2.

¹⁰ Mesela hamr ismi akli gideren mana etrafında dönmektedir. Üzüm suyu akli giderip sarhoş ederse hamr ismini alır, sarhoş etmediği takdirde hamr ismini almaz. Aynı şekilde bu mana nebizde bulunduğu takdirde nebiz, hamr ismini alır.

¹¹ Dilde kıyası caiz görenlerin gerekçeleri için bkz. İbnü’l- Kassâr, a.g.e., s. 361; Mâverdî, a.g.e., C. I, s. 610; Şîrâzî, a.g.e., s. 186; Bâcî, a.g.e., s. 215; İbn Berhân, a.g.e., C. I, s. 111-112; Amidî, el-İhkâm, C. I, s. 81-82; Ebû Nur Züheyr, Usûlü’l-Fıkh, C. IV, s. 45.

kıyasın gerçekleşmesiyle ilgili olumsuz kanaata sahiptirler.¹² Dilde kıyasın cereyân etmeyeceğini savunanların delilleri şöyle sıralanabilir:

1. Kıyas aslın hükmünün ta'lîl edilmesiyle gerçekleşir. Bir isimle diğer isimler arasında ta'lîl için bir münâsebet söz konusu olmadığı için isimlerde ta'lîl geçerli değildir. Ta'lîl isimlerde söz konusu olmadığına göre kıyas dilde geçerli değildir.¹³

2. Dil, dil bilginlerinin ıstılahı üzerine oluşur. Dilin ispatı dil bilginlerine, şer'î hükümlerin ispatı ise şâri'e bırakılmıştır.

3. Mükellefin içinde bulunduğu duruma göre değişiklik gösterdiği için hükümler, isimler için asıl olamaz. Hâlbuki isimler, mükellefin içinde bulunduğu durumda değişikliğe uğramazlar.

4. Dilde kıyas söz konusu olduğu takdirde kuyu, havuz ve nehir gibi isimleri, bardak veya testi ismiyle isimlendirmek mümkündür.

5. Kıyas ya nakil ya da akıl yönünden bilinir. Dilin vaz' edilmesi hususunda aklın hüccet olmadığı bir gerçektir. Nakil yönüne gelince nakil ya tevatür yönünden ya da haber-i vâhid cinsinden olur. Haber-i vâhid bilgi yönünden zann ifade ettiği için dilde kıyas, haber-i vahidle tespit edilemez.

6. Dilde isimler, kıyas yoluyla ispat edilmesi halinde söz konusu ismin bilinmesi sadece kıyas yapan açısından dır. Hâlbuki namaz, oruç, zekât ve hacc gibi şer'î isimlerde olduğu gibi dildeki isimlerin ispat edilmesinde kıyas yapana bir pay bırakılmamıştır. O halde dilde vaz' edilen isimlerde kıyas cereyân edemez.

7. İsimler hakiki ve mecâzi olmak üzere ikiye ayrılır. Hakiki isimler, sem'î yoluyla gelmiştir. Mecâzi isimlerin kullanımı örfte ifade edilmiştir. Dil bilgilerince benzetme

¹² Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 105, 113-114; İbnü'l-Kassâr, el-Mukaddime s. 360; Saymerî, el-Mesâil, s. 267; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 156; Semerkandî, el-Mizân, s. 366; Şîrâzî, Luma', s. 91, Şerhu'l-Luma', s. 185, 796; Bâcî, el-İhkâm, s. 213; İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), el-Mahsûl fi Usûli'l-Fıkh, Dare'l-Bayrak, Beyrut, 1999, s. 33; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 1346; Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 454; Gazâlî, el-Menhûl, s. 71; Amidî, el-İhkâm, C. I, s. 80; İsnevî, Nihâyetü's-Sûl, C. IV, s. 46; Semerkandî, el-Mizân, s.385; Emir Padişâh, et-Teysîr, C. I, s. 56; İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasâr, C. I, s. 256; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. II, s. 25; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. I, s. 111.

¹³ Nitekim Yüce Allah Kur'an'da "Âdeme bütün isimleri öğrettik." (Bakara, 2/31) diye buyurmuştur. Bu ayet isimlerin tevkîfî olarak öğretildiğine delalet ettiği için isimlerden herhangi birini kıyas yoluyla belirlemek engellenmiştir.

yoluyla biri diğèrinin yerine geçen isimlerin Şer'î hükümler için geçişlilik niteliği taŐımadıđına dair bir kabul bulunmaktadır.¹⁴

Bizim grŐŧmze göre, Şer'î kıyasın dilde uygulanması mümkün değildir. Bunun nedeni, isimlerin yapısal özellikleri gereği asıl ve fer'î isimlerin belirlenmesi lafız seviyesinde gerçekleşmektedir. Bu durumda, illetin belirlenmesi yalnızca lafızların üzerinde değil, manalar arasındaki iliŐkilerin de dikkate alınmasını gerektirir. Buna karşılık, Şer'î kıyasın temel mantığı ise, farklı manalar arasında bir ortaklık veya benzerlik bulunarak, bir mananın illet olarak kullanılmasıdır. Bu nedenle, Şer'î kıyas yapmak için, illet ile ilgili olan manaların karşılaştırılması ve birbirleriyle uyumu dikkate alınmalıdır. Kısaca, isimlerin lafız seviyesinde yapılandığı ve illetin belirlenmesinde bu yapısal özelliklerin önemli bir rol oynadığı düşünüldüğünde, Şer'î kıyasın isimler üzerinde uygulanması zorluklarla karŐılaŐabilir. Ancak, manalar arasındaki uyum ve benzerliklerin değerlendirilmesi yoluyla, Şer'î kıyas yapılabilir ve farklı hükümlerin oluşmasına katkı sağlanabilir.

1. 2. Kıyasla Tahsıs

Kıyasla tahsise uğramış meselenin hükmünün, benzerine verilip verilmeyeceğiyle ilgili tartışmalar kıyasla tahsis konusuna girer. Őırz, haf kıyasla tahsisin caiz olduğunu belirterek doğrudan kıyasla tahsisi kıyasın haf türüyle sınırlandırmıŐtır. Muhtemelen Őırz cel kıyasla tahsisin olabileceği kanaatindedir.¹⁵

Kıyasın, Kitap ve mütevatir sünneti tahsis edip edemeyeceğiyle ilgili usl limlerinin görüşleri beş görüş olarak ifade edilebilir:

1. Kıyasla tahsisi mutlak caiz görenler ve gerekçeleri

¹⁴ Dilde kıyasın olmayacağını savunanların gerekçeleri için bkz. Cesss, el-Fusl, C. IV, s. 113-115; Saymer, el-Mesal, s. 267-270; Serhs, el-Usl, C. II, s. 156-158; Semerkand, el-Mizn, 386-387; Kad Eb Ya'l, el-'Udde, 1351-1353; Mverd, Edeb'l-Kad, C. I, s. 612; Gazl, el-Menhl, s. 72, Esas'l-Kıyas, s. 5; İbn Berhn, el-Vusl, C. II, s. 1110-1111; LamiŐ, el-Usl, s. 46; Amid, el-İhkm, C. I, s. 82; Buhr, Keşfü'l-Esrr, C. III, s. 313-314; Eb Nur Züheyr, Usl'l-Fıkh, C. IV, s. 45

¹⁵ Őırz, et-Tebisre, s. 137; smend, Bezlü'n-Nazr, s. 630; ZerkeŐ, Bahru'l-Muht, C. III, s. 369-372; Őevkn, İrşadü'l-Fuhl, C. II, s. 693; Ba'l, el-Muhtasar, s. 500.

Kıyasın umûm lafzı tahsis edebileceğini savunanlar; Eş'arî, Mâtürîdî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Ebû Haşim el-Cubbâî'nin son görüşüne göre kıyasla tahsis caizdir.¹⁶

Kıyasla tahsisi mutlak caiz görenlerin gerekçelerini maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. Has lafzın umûm lafzı tahsis etmesi gibi kıyas, umûm lafzı tahsis edebilir. Çünkü illet, nutk konumundadır. Bu bakımdan illetiyle birlikte bulunan kıyas, umûm lafzı tahsis edebilir.

2. Kesin bilgi değeri taşıyan umûm lafız gibi sahâbe icmâsına dayandığı için kıyasla amel etmek kesin bilgi ifade eder. Kıyas, umûma göre daha has ise kıyasın umûm lafzı tahsis etmesinde bir mazur bulunmamaktadır.

3. Umûm lafız, zann ifade eden haber-i vâhidle tahsis edildiğine göre zannî bilgi değerine sahip olan kıyasla da tahsis edilebilir.

4. Sahâbenin bu konudaki pratik uygulamaları, kıyasla tahsisin caiz olduğuna delildir.¹⁷

5. Umûm, hem mecâza hem hususa hem de konulduğu anlamın dışında vaz' etme ihtimali olan bir lafızdır. Kıyasta böyle ihtimaller bulunmamaktadır. Tevil edilmesi imkân dâhilinde olan umûm başka bir özel nassla tahsis edilebilmektedir. Öyleyse kıyasın umûmu tahsis etmesi daha yerindedir.

6. Kıyas; Kitap, sünnet ve icmâ ile hüccettir. Umûm; lafız, Kitap, sünnet ve icmâyyla tahsis edilebildiğine göre kıyasla da tahsis edilebilir.

7. Her umûm lafzın tahsise uğrama ihtimali vardır. Umûm, zâhir anlamı taşıdığından hükme delaleti kat'i değil zannîdir. Amel edilmesi açısından zâhire dayanan umûm lafız, kıyasla tahsis edilebilir.¹⁸

2. Kıyasla tahsisi mutlak olarak caiz görmeyenler ve gerekçeleri

¹⁶ İbnü'l-Kassâr, el-Mukaddime, s. 260; Ebû Yüsr el-Pezdevî, Ma'rifetü'l-Hucec, s. 66; Semerkândî, el-Mizân, s. 320; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 123; Amidî, el-İhkâm, C. II, s. 410; İbn Akîl, el-Vâzih, C. III, s. 386.

¹⁷ Nitekim sahabe, zina haddinin köleye değnek (celd) sayısının yarısının verilmesi gerektiği hususunda kıyasla ulaşmıştır. Bu, umûm lafzın kıyasla tahsis edebileceğini gösterir.

¹⁸ Kitap ve mütevatir sünneti tahsis edebileceğini mutlak caiz görenlerin gerekçeleri için bkz. Saymerî, el-Mesâil, s. 58; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 811-815; Ebû Yüsr el-Pezdevî, Ma'rifetü'l-Hucec, s. 66; Şîrâzî, et-Tebîr, s. 138-140, Lüma', s. 134; Bâcî, el-İhkâm, s. 171-176; Kelvezânî, a.g.ç., C. II, s. 122-124; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 345; İbn Akîl, a.g.e., C. III, s. 387-388; Amidî, a.g.e., C. II, s. 410; Üsmendî, Bezlü'n-Nazar, s. 632; Karâfî, Tenkihu'l-Fusûl, s. 160.

Ebû Haşim el-Cubbâi ile Ebû Ali el-Cubbâi gibi Mu'tezile'den bir grup usûlcüye göre, umûmun tahsisinin kıyasla yapılması mutlak caiz değildir.¹⁹

Bu görüş sahiplerinin gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

1. Kitabın umûm lafzı kesin bilgiye dayanır. Kıyas ise zan ifade eder. Kesin bilgi gerektiren kitabın zan ifade eden kıyasla tahsis edilmesi caiz değildir.

2. Amel edilmesi bakımından kıyasa ihtiyaç halinde başvurulur. Kitabın umûm lafzıyla her durumda amel edilebilir.

3. Kitabın umûm lafzı asıl, kıyas fer'tir. Asla fer'le itiraz edilmesi caiz değildir.

4. Kıyasın sıhhat şartlarından biri nassa aykırı olmamasıdır. Kıyasın umûm lafzı tahsis etmesi aykırı bir durumu içerir.

5. Muâz hadisinde belirtildiği gibi içtihat, Kitap ve sünnetten sonra zikredilmiştir. Kıyas içtihadın bir nevi olduğuna göre kıyas, Kitabın umûm lafzına takaddüm edemez.

6. Kıyasla ancak doğrudan lafızla ifade edilmeyen (mantûk olmayan) olan şeyin hükmü talep edilmektedir. Dolayısıyla doğrudan lafızla ifade edilen şey kıyasla tespit edilemez.

7. Nesh ve tahsis bir anlamda birbirine denk kavramlardır. Kıyasın nesh etmesi caiz olmadığına göre tahsis etmesi de caiz değildir.²⁰

3. Kıyasın tahsis etmesiyle ilgili türlerini dikkate alanların gerekçeleri

Kıyasla tahsisin yapılmasıyla ilgili tafsîl görüşünü benimseyen usûl bilginleri kıyasın türlerinden olan celî ve hafî ayrımını dikkate aldıkları gibi illetin mansûs veya müstenbât olması yönüyle meseleye yaklaşmışlardır. Onlara göre celî kıyasla umûm tahsis edilebilir. Ancak hafî kıyasla tahsis yapılamaz.²¹ Çünkü celî kıyas, manaya delaleti bakımından umûmdan daha güçlüdür. Hafî kıyas, umûma göre manaya delaleti zayıftır.²²

Amidî'ye göre illet nass veya icmâda sabit olduğunda kıyasla tahsis edilebilir. Çünkü mansûs illet, nass veya icmâ konumundadır. O halde mansûs illet üzerine bina

¹⁹ Ebû Haşim'den kıyasla umûm lafzın tahsis edilebileceği yönünde başka bir görüş aktarılmaktadır. Bkz. Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 811; Gazâlî, el-Menhûl, s. 340.

²⁰ Kitap ve mütevatir sünneti tahsis edebileceğini mutlak caiz görmeyenlerin gerekçeleri için bkz. Saymerî, el-Mesâil, s. 59-60; Basrî, , C. II, s. 816-819; Şîrâzî, et-Tebîr, s. 140-141; Sem'anî, Kavâtü'l-Edille, C. I, s. 386; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, S. 559; Serâhsî, el-Usûl, C. I, s. 141; Bâcî, el-İhkâm, s. 171; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 341-344; Üsmendî, Bezlü'n-Nazar, s. 632-633.

²¹ Bu görüş, İbn Sureyc'e nispet edilmektedir. Bkz. Basrî, a.g.e., C. II, s. 811; Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 340; Amidî, el-İhkâm, C. II, s. 411.

²² Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 347-348.

edilen kıyasla tahsis edilebilir. Ancak Amidî, müstenbât illetle tahsisin yapılamayacağını savunur. Çünkü kıyasla çatışan âm lafız zâhirdir. Zâhir lafzın, mütekellimin kastettiğini ifade etme ihtimali bulunmaktadır. Bununla beraber zayıf olma yönü haber-i vâhid gibi ravinin yanılması üzerine kurulabilir. Buna göre;

1. Kıyasın aslı taabüdî bir asıl olabilir.
2. İlet tespit etmede müçtehit yanılabilir.
3. Kıyas yapan kıyas yapma ehliyetine sahip olmayabilir.
4. Tespit edilen illet fer' te bulunmayabilir. Bu gibi gerekçelerle âm lafzın kıyasa tercih edilmesi gerekir.²³

4. Kıyasın tahsis etmesinde tevakkuf görüşünde olanlar ve gerekçeleri

Bu görüşü, Kadî Ebubekir el-Bâkılânî, Cüveynî ve Hanefî fakihlerinden Ebû Saîd el Berdaî (ö. 319/930) savunmuştur.²⁴ Bu görüşü savunan usûl bilginlerine göre hem kıyası umûma hem de umûmu kıyasa takaddüm edenlerin görüşleri birbirine denk olup, bir başına kıyas ile umûm, meşru kabul edildiğinden biri diğerine tercih edilememektedir. Dolayısıyla kıyas ile umûm birbirleriyle çeliştiğinde birini diğerine tercih etmek için kesin bir delil bulunmamaktadır. O halde bu konunun çözüme kavuşması için başka bir delile ihtiyaç olduğundan tevakkuf etmek daha yerindedir.²⁵

5. Kıyasın tahsis etmesiyle ilgili umûmun delaleti kat'î, kıyasın delalaeti zannidir görüşünde olanlar ve gerekçeleri

Umûmun delaleti katiyet ifade ettiği için Kerhî, Cessâs, Debûsî, Serâhsî, Ebû'l-'usr el-Pezdevî, mutlak olarak kıyasla tahsise cevaz vermemişlerdir.²⁶

²³ Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 204, Müntehe's-sûl fî 'ilmi'l-usûl, s. 152.

²⁴ Bâkılânî, et-Takrîb, C. III, s. 195; Cüveynî, el-Burhân, C. I, s. 428, et-Telhîs, C. II, s. 119; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 347; İbn Berhân, el-Vusûl, C. I, s. 266; Razî, el-Mahsûl, C. III, s. 85; Amidî, el-İhkâm, C. II, s. 411; Neseî, Keşfü'l-Esrâr, C. I, s. 166.

²⁵ Bâkılânî, et-Takrîb, C. III, s. 195; Cüveynî, et-Telhîs, C. II, s. 119; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 346-349; Amidî, el-İhkâm, C. II, s. 411. Eş'arî usûl bilginleri, umûm sıygası diye bir sıyga kabul etmezler. Bu yüzden onlara göre lafız, umûma değil müşterek bir anlama vaz' edildiği için kıyasla tahsis caiz değildir. İbn Süreyc, kıyasla tahsisin geçerli olmadığı görüşünü dilde kıyasın caiz olduğu üzerine bina etmiştir. Ona göre umûmun tahsisi kıyasla olmaz. Bkz. İbnü'l-Kassâr, el-Mukaddime, s. 259; Kadî, Ebû Ya'lâ, 'Udde, 559, 564; Şîrâzî, Lüma', s. 133-134, et-Tebîr, 138; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 121; Bâcî, el-İhkâm, s. 171; Ebû Yüsr el-Pezdevî, Ma'rifetü'l-Hucec, s. 65-66; Amidî, a.g.e., C. II, s. 411; İsnevî, Nihayetü's-Sûl, C. II, s. 463-464; Üsmendî, Bezlü'n-Nazar, 631; Karâfî, Şerhu Tenkihu'l-Fusûl, s. 160; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. III, s. 369; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 690.

²⁶ Cessâs, el-Fusûl, C. I, s. 211; Ebû Yüsr el-Pezdevî, a.g.e., s. 65-66; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. 294; Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 118; Kadî, Ebû Ya'lâ, a.g.e., 563; Şîrâzî, a.g.e., s. 133-134, et-Tebîr, 138;

Hanefî usûl bilginleri, umûmun delaletinin kat'î olduğuna kanaat getirdikleri için umûmun kıyas veya haber-i vâhidle tahsisini caiz görmemişlerdir²⁷. Çünkü umûm ile kıyas birbirleriyle muaraza ettiğinde umum kat'î, kıyas, zan ifade eder. Kat'î olanın zanla tahsis edilmesi caiz değildir.²⁸ İsa b. Ebân'a (ö. 221/836) göre, umûm ifade eden lafız, önceden kat'î bir delille tahsise uğramışa kıyasla tahsis edilebilir. Bir başka deyişle kıyasın bina edildiği aslın âm lafızdan tahsis edilmiş olması gereken bir asıl olması gerekir. Bu bakımdan umûm lafız tahsise uğramamışsa kıyasla tahsis edilemez.²⁹ Munfasıl bir delille tahsise uğrayan umûm lafızdan umûm anlamın kast edilmesi zayıf olduğundan Kerhî'ye göre kıyasın âm lafzı tahsis edebilmesi için âm lafzın daha önce munfasıl bir delille tahsis edilmiş olması gerekir. Zira başka şeylerin ondan hariç tutulması ihtimal dâhilindedir. Böylece kıyas yoluyla hariç tutulan diğer şeyler

Kelvezânî, a.g.e., C. II, s. 121; Bâcî, a.g.e., s. 171; Amidî, a.g.e., C. II, s. 410; Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 120; Karâfî, a.g.e., s. 160; Zerkeşî, a.g.e., C. III, s. 369; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 690.

²⁷ Cessâs, el-Fusûl, C. I, s. 211-212; Saymerî, el-Mesâil, s. 58; Serâhsî, el-Uşûl, C. I, s. 133-134; Ebû Yüsr el-Pezdevî, a.g.e., s. 65; Neseî, Keşfü'l-Esrâr, C. I, s. 165; Buhârî, a.g.e., C. I, s. 294; İbnü'l-Hümâm, et-Tahrîr, s. 128. Mesela bu yüzden "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyunuz." ayetini "Namaz ancak Fatıha suresinin okunmasıyla olur." hadisiyle tahsis etmeyerek Fatıha suresinin namazda okunmasını farz koşmamışlardır. Bkz. Neseî, a.g.e., C. I, s. 165.

²⁸ Cessâs, a.g.e., C. I, s. 211; Saymerî, a.g.e., s. 58; Serâhsî, a.g.e., C. I, s. 133-134; Ebû Yüsr el-Pezdevî, a.g.e., s. 66; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. I, s. 294. Hanefî Mâtürîdî usûl âlimlerine göre umûm lafızla amel etmek, bilgi değeri bakımından zann-i galip değeri taşır. Bu bakımdan umûm, kıyasla tahsis edilebilir. Bu görüş Mâtürîdî'ye nispet edilmektedir. Ancak Semerkândî, Semerkand meşayihinin kıyasın umûm ifade eden lafzı tahsis etmesiyle ilgili açık bir şekilde bir beyân larının olmadığını ifade etmiştir. Ona göre kıyasın umûm lafzı tahsis etmesi uzak olmamakla birlikte hakikatte Semerkand meşayihinin bunu caiz görmemeleri daha yerinde bir görüştür. Çünkü umûm ifade eden nasta yanılma bir ihtimale dayanırken kıyasta bu ihtimaller daha fazladır. Bu yüzden nassın umûm lafzı, kıyasa tercih edilir. Bkz. Ebû Yüsr el-Pezdevî, a.g.e., s. 65-66; Semerkandî, el-Mizân, s. 321; Neseî, a.g.e., C. I, s. 166.

²⁹ Cessâs, a.g.e., C. I, s. 211; Saymerî, a.g.e., s. 58; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 811; Serâhsî, a.g.e., C. I, s. 133; Semerkandî, el-Mizân, s. 321; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 340; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. I, s. 294; Amidî, el-İhkâm, C. II, s. 411; İbnü'l-Hümâm, et-Tahrîr, s. 128. Emir Padişah, buna itiraz ederek şöyle demektedir: Kıyasın dışında başka bir asılla umûm lafzın tahsise uğramasını şart göstermek tasavvur edilemez. Çünkü hem kıyas hem de umûm lafız ortak illete dayandıklarından dolayı kıyasın umûm lafzın bazı fertlerini tahsis edip onun hükmünden hariç tutması umûm lafzın hükmüne aykırı gelen mansûs bir asla dayanır. O halde umûmu tahsis eden gerçekte söz konusu has olan umûma aykırı gelen mansûs asıldır. Kıyas burada sadece tahsisi açığa çıkarır (izhar). Bkz. Semerkandî, a.g.e., s. 309; Emir Padişah, et-Teysîr, C. I, s. 322.

belirlenerek umûm lafız tahsise uğrayabilir.³⁰ Fakat Kerhî'ye göre muttasıl bir delille tahsise uğrayan veya daha önce tahsise uğramayan umûm, kıyasla tahsis edilemez.³¹

Umûm kat'î, kıyas zan ifade ettiğinden Hanefî usûl bilginlerinin, kıyası tahsis etme potansiyelinde görmemeleri yerinde bir görüş olmakla birlikte³² mansûs illet, nass veya icmâ kabilinden görülebileceği için biz, illeti mansûs kıyasın âm bir lafzı tahsis edebileceği kanaatini taşıyoruz. Dolayısıyla kıyasın umûmu tahsis etmesiyle ilgili kıyas ve illetin türlerini sarfınazar etmekte yarar bulunmaktadır. Bununla birlikte, bir kıyas içtihadında, kıyasın taabüdü bir asıl üzerine dayanması, illetin tespitinde müctehidin hata yapma ihtimali, kıyas yapma ehliyetine sahip olmama durumu ve belirlenen illetin sınırlı olması gibi olasılıklar bulunmaktadır. Hâlbuki kıyasla çatışan âm lafız zâhirdir. Zâhir lafız, konuşanın niyetini ifade etme ihtimali olsa da tek bir raviye dayanan haber-i vâhid gibi zayıf bir temele sahiptir. Bu nedenle, müstenbât illet üzerine kurulan kıyasa âm lafzın tercih edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

1. 3. Kıyas-Nesh İlişkisi

Kıyas nesh ilişkisi, usûl eserlerinde;

1. Kıyasın Kitap ve sünnette yer alan hükmü nesh etmesi,

³⁰ Serâhsî, el-Usûl, C. I, s. 133-134; Neseî, Keşfü'l-Esrâr, C. I, s. 169; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. I, s. 294; Sıgnakî, el-Kafî, s. 668; Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 349. Mesela Abdullah b. Mesûd bir adamın bir kadınla cinsel ilişkiye girmeden ayrılması üzerine zikredilen kadının annesiyle evlenmesini anneyi kızına kıyas ederek caiz görmüştür. Bunun üzerine başta Hz. Ömer olmak üzere sahabeler şu ayeti "أُمَّهَاتُ بَنَاتِكُمْ" (Eşlerinizin anneleri siz haram kılındı. Nisâ, 4/23) delil göstererek onu tahsis etmemişlerdir. Bkz. Cessâs, a.g.e., C. I, s. 211.

³¹ Cessâs, el-Fusûl, C. I, s. 211; Serâhsî, a.g.e., C. I, s. 133; Semerkandî, el-Mizân, s. 308; Buhârî, a.g.e., C. I, s. 294; Razî, el-Mahsûl, C. III, s. 85; Amidî, a.g.e., C. II, s. 411; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 691. Muttasıl muhasses ile tahsis dördtür. Bunlar şart, istisna, sonuç ve sıfattır. Bu dört şey müstakil bir şekilde varlığını devam ettiremezler. Dolayısıyla tahsisten sonra da bunların kelama dâhil olması gerekir. Bu durumda tahsise uğramış muttasıl muhasses, hakikati ifade eder. Bunun için kıyas bilgi bakımından kendisinden zayıf olduğundan böyle bir muahsses konuya dâhil olamaz. Ancak munfasıl muhasseste kıyas dâhil olabilir. Çünkü "Buğdayı buğdayla fazla bir şekilde satmayın!" hadisinde olduğu gibi muhasses munfasılda kelamın başka bir manaya gelme ihtimali bulunmaktadır. Yani zikredilen hadisin mecâz anlamı taşıma ihtimali vardır. Bu bakımdan buğdaya kıyasla pirinç, arpa vb. gıda maddeleri dâhil edilebilir. Bkz. Neseî, Keşfü'l-Esrâr, C. I, s. 169; Karâfî, Tenkihu'l-Fusûl, s. 161. Hanefî usûlcüler, tahsise uğramış umûmun delaletinin mecâz olduğu kanaatini taşıdıkları için metin bakımından katî olan tahsise uğramış umûm lafzın zan ifade eden kıyasla tahsise edilebileceği görüşünü paylaşmışlardır. Bkz. Serâhsî, a.g.e., C. I, s. 137; Karâfî, Tenkihu'l-Fusûl, s. 160; Emir Padişah, et-Teyşîr, C. I, s. 308.

³² Çünkü onlara göre mansûs illet bir tür içtihat faaliyetidir ve muâlîlin zann-ı galibiyle belirlenmektedir.

2. Kıyasın icmâya dayanan hükmü nesh etmesi,
 3. Kıyasın kıyasla belirlenen başka bir kıyası nesh etmesi (kıyasın nesh edilmesi)
- konuları çerçevesinde açıklanır.³³

1. 3. 1. Kıyas ile Nesih

Sabit olan nassı nesh etmede kıyasın nasih olmasının aklen mümkün olduğu hususunda bir ihtilâf bulunmamaktadır.³⁴ Kıyasın sem‘ yönünden nesh etmesiyle ilgili dört görüşten söz edilebilir:

1. Kıyasın nesh etme gücünde olduğunu mutlak olarak caiz görenler ve delilleri

Kıyasın nesh etmesini mutlak caiz görenlerin usûl eserleri günümüze ulaşmamıştır. Bu yüzden onların görüşlerini başka usûl eserlerinden derlemeye çalıştık.

Kıyasın, Kitap ve sünnette yer alan bir hükmü nesh edebileceği görüşü erken dönem Şafiî fakihlerinden Ahmed b. Ömer b. Süreyc el-Bağdâdî’ye (ö. 248/863) nispet edilir.³⁵ Fakat bu görüş, şaz bir görüş olarak ifade edilir.³⁶ Şafiî fakihlerinden Ebü'l-Kâsım Enmâtî (ö. 288/901) şebih kıyasla Kitap ve sünneti nesh etmenin caiz olmadığını belirtmekle beraber Kitap ve sünnetten tahrir edilen her kıyasın Kitap ve sünneti nesh etmeye güç yetirdiğini savunmuştur.³⁷ Şîrâzî, Bâcî, Gazâlî ve Amidî gibi usûl âlimleri Enmâtî’nin celî kıyasla nesh etmeyi caiz gördüğünü nakletmişlerdir.³⁸ Muhtemelen Ebü'l-Abbâs b. Süreyc’in görüşü de celî kıyasla neshin caiz olduğu yönündedir. Çünkü usûl Kitaplarında mutlak bir şekilde kıyasla neshin caiz olduğuna dair bir görüşe rastlanılmadığı gibi kıyasın nesh etmesini haber-i vâhidle sınırlandıran görüş nakledilmektedir.³⁹

³³ Basrî, el-Mu‘temed, C. I, s. 435.

³⁴ Cüveynî, et-Telhîs, C. II, s. 529; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 391; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 113; Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, 225; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. III, s. 574.

³⁵ Cessâs, el-Fusûl, C. II, s. 318; Saymerî, el-Mesâil, s. 144; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 66; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 174; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 132.

³⁶ Bâcî, el-İhkâm, s.362; Gazâlî, a.g.e., C. II, s. 109; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 266.

³⁷ Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 66; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 174; Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, 225.

³⁸ Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma‘, s. 512, et-Tebîre, 274; Bâcî, el-İhkâm, s.362; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 109; Amidî, el-İhkâm, C. 203.

³⁹ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 131; Şevkanî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 820.

Kıyasın mutlak nasih olduğunu savunan usûl âlimlerine göre kıyasla tahsis caiz olduğuna göre kıyasın nasih olması da caizdir. Fakat Gazâlî ve Amidî gibi usûl âlimlerine göre tahsis beyân edicidir. Nesh hükmü ortadan kaldırır. Dolayısıyla nesh ve tahsis birbirinden farklı iki kavramdır.⁴⁰

2. Kıyasın nesh etme gücünde olmadığını mutlak olarak caiz görmeyenler ve delilleri

Cessâs, Bakıllânî, Basrî, Şîrâzî, Cüveynî, Kadî, Ebû Ya'lâ, Sem'anî, Bacî, Kelvezânî İbn Akîl ve Gazâlî gibi usûl bilginlerinin kahr ekserisi, kıyasın Kitap ve sünnette yer alan bir hükmü nesh edemeyeceğini ve nesh potansiyeline sahip olmadığıyla ilgili icmânın olduğunu savunmuşlardır.⁴¹

Bu görüş sahiplerinin gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

1. Kıyasın geçerli olma şartlarından biri nass veya icmâya muhalif olmamasıdır. Nass veya icmâ kıyasa aykırı olduğunda kıyasa ait hüküm geçersiz olacağı için kıyas, nesh edemez.

2. Sahâbe, bireysel içtihatlarını nassın olduğu yerde terk etmişlerdir. Nitekim "Muâz hadisinde" geçtiği gibi Kitap ve sünnette bir meselenin hükmü bulunmadığında Muâz'ın re'ye başvurması Hz. Peygamber tarafından tasvip edilmiştir.

3. Nassın tahsis edilmesi kıyasla caiz olduğuna göre nassın neshinin kıyasla caiz olması gerekir görüşü yerinde değildir. Çünkü tahsis, lafzın maksadını bulmaya dönük bir faaliyettir. Hâlbuki nesh, lafzın gerektirdiği hükmü ortadan kaldırmaya dönük bir eylemdir.

4. Kıyas bilgi değeri açısından zan ifade eder. Kitap, mutevâtir sünnet ve icmâ kesin bilgi ifade eder. Bir hüküm kendisinden bilgi değeri açısından daha düşük mertebedeki bir delille nesh edilemez.

5. Kıyasın geçerli olma şartlarından fer'e nassın hükmünü geçirmektir (ta'diyye). Söz konusu ta'diyye işlemi nassa aykırı olduğu takdirde bu kıyas işlemi geçersiz olur.

⁴⁰ Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 109; Amidî, el-İhkâm, C. 204.

⁴¹ Cessâs, el-Fusûl, C.II, s. 318; Basrî, el-Mu'temed, C. I, s. 435; Debûsî, et-Takvîm, s. 239; Cüveynî, et-Telhîs, C. II, s. 529, el-Burhân, C. II, s. 1311; Şîrâzî, Luma', s. 174, a.g.e., s. 512, a.g.e., s. 274; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 827; Bacî, a.g.e., 362; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 391; İbn Akîl, el-Vâzıh, C. IV, s. 288; Gazâlî, a.g.e., C. II, s. 109; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VI, s. 2377.

6. Kıyasın nesh edebilmesi için tevkîfî (Kur'an ve Sünnet) bir delile ihtiyaç vardır. Tevkîfî bir delil olduğu takdirde buna kıyasla nesh denilmez. Yapılan işlem, nassın başka bir nassı nesh etme işlemidir.

7. Bir nass başka bir nasla muaraza edildiğinde nassın nassı nesh etmesi caizdir. Ancak kıyas nasla muaraza ettiğinde nass, kıyası ortadan kaldırır. Dolayısıyla kıyas nassı nesh edemez.⁴²

3. Kıyasın nesh etmesiyle ilgili kıyas türüne göre ayırım yaparak farklı yaklaşımlar ve delilleri

Şafiî fakih Enmâtî'ye göre kıyas türlerinden hafî kıyasla nesh caiz olmamakla beraber celî kıyasla nesh yapılabilir. Çünkü celî kıyas nass konumundadır.⁴³ Şîrâzî'ye göre nass başka bir nassa aykırı olduğunda onun hükmünü düşürmez bilakis ortadan kaldırır. Hâlbuki celî kıyasta böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü nass, kıyasa aykırı olduğunda kıyası geçersiz kılar. Dolayısıyla ona göre kıyas celî olsun hafî olsun nesh etme potansiyeline sahip değildir.⁴⁴ Bâcî'ye göre celî kıyas, mefhumu hitap olup nutk (nass) konumunda olduğu için hakikatte kıyas değildir.⁴⁵ Mâverdî, celî kıyasın nesh etmesini detaylandırarak üç kısma ayırır.

1. Nasta bir istidlale gerek kalmadan doğrudan manasının anlaşıldığı hükümler. Bu tür kıyasın nesh edebilmesiyle ilgili genel olarak olumsuz görüş belirtilse de olumlu kanaat ifade edenler bulunmaktadır.

2. Hayvanın bir gözü kör veya sakat olmasının kurban edilmesine engel oluşturmasında olduğu gibi manası nassın mefhûmundan anlaşılan hükümler. Bu takdirde

⁴² Kıyasla nesh olamayacağını savunan usûl âlimlerinin gerekçeleri için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. II, s. 318; Saymerî, el-Mesâil, s. 143; Basrî, el-Mu'temed, C. I, s. 435; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. II, s. 827; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 66; Semerkandî, el-Mizân, s.718; Şîrâzî, Lüma', s. 174, Şerhu'l-Lüma', s. 512; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. III, s. 95-96; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 391; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 112-113; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 266; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 174; Üsmendî, Bezlü'n-Nazar, s. 351; Tufî, el-Muhtasar, C. II, s. 335; Zerkeşî Bahru'l, Muhît, C. IV, s. 131-132.

⁴³ Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', s. 512, et-Tebîre, 274; Bâcî, el-İhkâm, s. 362; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 109; Amidî, el-İhkâm, C. 203; Buhârî, a.g.e., C. III, s. 174.

⁴⁴ Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', s. 512, et-Tebîre, s. 274.

⁴⁵ Bâcî, el-İhkâm, s. 362. Gazâlî, celî lafzının müphem bir lafız olduğunu belirtmiştir. Ona göre söz konusûlafızdan hükme kesin bir şekilde delalet eden kıyas kast edildiği takdirde bu doğru olur. Ancak celî lafızıyla zan kastedilirse kıyas nesh edemez. Bkz. Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 109; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 174.

kurban edilmelerine engel olarak hayvanın kör olması şaşılı olmasına kıyasla daha evladır. İttifakla bu tür kıyaslarla nesh olmaz ancak tahsis yapılabilir.

3. Erkek kölenin kadın köleye kıyas edilmesinde olduğu gibi istidlalle manası anlaşılabilir hükümler. Bu tür kıyasla nesh caiz olmamakla beraber umûm lafız tahsis edilebilir.⁴⁶

4. Kıyasın nesh etmesiyle ilgili illet türüne göre ayırım yapanlar ve delilleri

Kadî Abdulcebâr, Bâcî ve Amidî gibi usûl bilginlerine göre mansûs illet üzerine kurulduğu takdirde kıyas, nesh etme potansiyeline sahiptir. Çünkü onlara göre mansûs illet, nass konumundadır.⁴⁷ Kadî Abdulcebâr, mansûs illetin üzerine bina edilen kıyasın Hz. Peygamber dönemiyle sınırlandırma şartını getirmiştir.⁴⁸ Müstenbât illet üzerine kurulan kıyasta;

1. İlet hükme kesin bir şekilde delalet edebilir.

2. İlet zannî bir şekilde hükme delalet edebilir. Her iki durum müçtehidin kanaatine göredir.

İlet, kadın kölenin erkek köleye kıyas edilmesinde olduğu gibi kesin bir şekilde hükme delalet ettiği takdirde hükmün gerçekleşmesine engel, nass veya başka bir kıyas dolayısıyla olabilir. Bu durumda yapılan işlem nesh gibi olsa da mana itibarıyla buna nesh denilmez. Çünkü nesh, hükmün ortadan kaldırılması anlamına gelir. Hâlbuki burada önceki hükmün gerçekleşmesine nass ve kıyas cihetinden bir engel bulunmaktadır.⁴⁹

Kıyasın bina edildiği illet zannî olduğu takdirde kıyas;

1. Nass veya icmâ ile belirlenen bir hükmü nesh edecektir.

2. Başka bir kıyasın hükmünü nesh edecektir.

Nass ve icmâyla belirlenen bir hükmü, illeti zannî olan bir kıyas nesh edemez. Çünkü mertebe olarak nass ve icmâ kıyasın önündedir. Kıyasın başka bir kıyasın

⁴⁶ Celî kıyasın üç kısmıyla ilgili bkz. Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 586-596; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 133.

⁴⁷ Basrî, el-Mu'temed, C. I, s. 434; Bâcî, el-İhkâm, s. 322; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 203.

⁴⁸ Basrî, a.g.e., C. I, s. 434. Nitekim el-Hindî'ye göre kıyasın nesh etmesiyle ilgili mansûs illetle yapılan tartışmaların Hz. Peygamber dönemiyle ilgili olduğunu belirtmektedir. Bkz. el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VI, s. 2377; Zerkeşî, a.g.e., C. IV, s. 134.

⁴⁹ Amidî, a.g.e., C. III, s. 204.

hükümünü ortadan kaldırılmasına gelince kıyas, hitap cihetinden delil olmadığından ancak iki kıyastan birinin tercih etmesi söz konusu olabilir. Yapılan bu işleme nesh denilmez.⁵⁰

Birinci ve ikinci görüşler ise şöyle uzlaştırabilir. Birinci görüş celî kıyası, kıyas kabul ettiği için kıyasın hem kat'î hem de zan ifade ettiği görüşünde olup celî kısmını mansûs olarak kabul etmektedirler. Ancak mansûs illet nass kapsamında değerlendirildiğinde nass, yine nassı nesh etmektedir, diye değerlendirme yapılabilir. İkinci görüş ise celî kıyası kıyas kabul etmedikleri için kıyasın zannî bilgi ifade etmesinden yola çıkarak nassın olmadığı yerde başvurulacak bir delil olarak ön görmüşlerdir.

Kanaatimize göre, kıyasın nesh edilmesiyle ilgili üçüncü ve dördüncü görüşler tercih edilebilir görüşlerdir. Kıyas genellikle zan ifade ettiği için bilgi değeri açısından sınırlıdır. Ancak kıyasın celî kısmını kabul eden usûl bilginleri için celî kıyas gibi kesin bilgi ifade eden bir tür de mevcuttur. Bu nedenle, illeti icmâ ile belirlenen ve mansûs olan kıyasın nass kapsamında değerlendirilebileceği görüşünü benimsiyoruz. Bununla birlikte, genel olarak zan ifade eden kıyasın nesh etme gücüne sahip olmadığını savunuyoruz. Nesh sadece şari' tarafından gerçekleştirilir ve kesinlik ifade eder. Oysa kıyas, ancak nassın olmadığı durumlarda kullanılan bir delildir.

Kıyasın nesh edilmesiyle ilgili vakıada bir örneği bulunmamaktadır. Muhtemelen usûl eserlerinde bu konunun işlenmesinin nedeni hem kıyasın deliller hiyerarşisindeki yerini tespit etmek hem de daha sonra oluşabilecek muhtemel tartışmaların önüne geçmek için teorik bazı bilgilerin verilmesine ihtiyaç duyulmuştur.

1. 3. 2. Kıyasın Neshi Meselesi

Kıyasın nesh edilmesi meselesi, Hz. Peygamber dönemiyle ondan sonraki dönemi kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in bulunmadığı bir ortamda içtihat etmenin caiz olduğu kabul edildiği takdirde kıyas, Hz. Peygamber döneminde vuku bulup amel edilmişse kıyasın nass veya başka bir kıyasla nesh edilmesi tasavvur edilebilir. Hz. Peygamber döneminde icmâ söz konusu olmadığı için kıyasın icmâyla nesh edilmesi düşünülemez.⁵¹

⁵⁰ Bâcî, el-İhkâm, s. 363; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 204.

⁵¹ Basrî, el-Mu'tamed, C. I, s. 434; Râzî, el-Mahsûl, C. III, s. 358; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 391; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 54; Üsmendî, Bezlün-Nazâr, s. 349; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VI, s. 2374; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 134,135.

Hız. Peygamber döneminden sonra kıyasın nesh edilmesi;

1. Kıyasın nass tarafından nesh edilmesi,

2. Kıyasın icmâyla nesh edilmesi,

3. Kıyasın başka bir kıyasla nesh edilmesi meselelerini içermektedir. Kıyasın nesh edilmesi bu başlıklar çerçevesinde üç görüş olarak açıklanacaktır.

1. Kıyasın nesh edilmesini caiz görenler ve gerekçeleri

Usûl bilginlerinden Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve Râzî gibi usûl bilginleri gerçekte nesh denilirse de kıyasın nass, icmâ veya başka bir kıyasla nesh edilebileceğini düşünmektedirler.

Hız. Peygamber döneminden sonra yeni bir nassın gelmesi mümkün olmadığı için kıyasın Kitap ve sünnet tarafından nesh edilmesi düşünülemez. Fakat Hız. Peygamber döneminden sonra kıyasın nesh edilmesi lafızda değil, mana itibarıyla söz konusu olabilir. Şöyle ki müçtehit, yaptığı araştırma ve incelemeler sonucunda bir kıyas işlemini meydana getirdikten sonra bir nass, icmâ veya başka bir kıyasa muttali olursa bu durum, ilk kıyasın hükmünün ortadan kaldırılmasını gerektirir. İkinci kıyasın birinci kıyasın hükmünü iptal ettiği için görünüşte nesh olsa da bu gerçekte nesh değildir. Çünkü kıyasın, nass veya icmâya aykırı olması mümkün olmaz. Kıyasın başka bir kıyası geçersiz kılması ise kıyaslar arasında bir tearuzun olduğunu gösterir. Bu içtihadı bir meseledir.⁵²

Hız. Peygamber döneminden sonra oluşan kıyasın neshiyle ilgili usûl bilginleri, “her müçtehit isabet etmiştir” kaidesi gereğince ilk kıyasın hükmünün başka bir kıyasla ortadan kaldırılmasının mümkün olduğunu savunurlar. Çünkü kıyasla ulaşılan hüküm aynı zamanda Allah'ın hükmüdür. Dolayısıyla birinci kıyasın hükmünü iptal eden ikinci kıyasın hükmü de doğrudur. Ancak “doğru bir tanedir” kanaatini taşıyan usûl bilginleri için ilk kıyasla amel edilmesi kaydını getirmeleri mümkün olmadığından gerçekte ikinci kıyasın birinci kıyası ortadan kaldırması tasavvur edilemez. O halde kıyasın başka bir kıyasın hükmünü iptal etmesi, birinin diğerine göre illet açısından daha güçlü olmasından kaynaklanmıştır diye söylenebilir. Dolayısıyla Hız. Peygamber döneminden sonra kıyasın başka bir kıyası nesh etmesi düşünülemez.⁵³

⁵² Basrî, el-Mu'temed, C. I, s. 434; Râzî, el-Mahsûl, C. III, s. 359; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 202; el-Hindî, Dirâyetü'l-Usûl, C. VI, s. 2375.

⁵³ Basrî, a.g.e., C. I, s. 435; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 391; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 202; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 135.

Kıyasın neshedilmesini savunan bir müçtehit, şöyle bir gerekçe öne sürebilir. Kıyasın dayandığı aslın bilgisine muttali olunmadığı için kıyas işlemi gerçekleşir, ardından kıyasa aykırı nass kendisine ulaştığında söz konusu nass, ilgili kıyası nesh eder. Fakat İbn Berhân gibi usûl bilginlerine göre müçtehidin nass dolayısıyla kıyastan vazgeçmesi nesh değildir. Çünkü nesh kıblenin değişmesinde olduğu gibi önceki hükmün hatalı olduğunu ifade etmez.⁵⁴

Kıyasın icmâ ile mansuh olması Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre şöyle düşünülebilir: Söz konusu kıyasın hükmünün ortadan kaldırılmasıyla ilgili başka bir kıyasta icmâ olabilir. Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, bu şekilde ilk kıyasın hükmünün ortadan kaldırılabileceğini savunur. Ancak ona göre bu gerçekte nesh değildir. Çünkü kıyasın sıhhat şartlarında biri nass veya icmâya muhalif olmamasıdır.⁵⁵

2. Kıyasın nesh edilmesini caiz görmeyenler ve gerekçeleri

Semerkindî, Şîrâzî, Kadî Ebû Ya'lâ, Sem'ânî, İbn Berhân ve İlkiyâ el-Herrâsî gibi usûl bilginleri kıyasın mansuh olmasını caiz görmemişlerdir.⁵⁶

Bu görüşü savunan usûl bilginlerinin gerekçeleri şöyle sıralanabilir:

1. Hz. Peygamber dönemi sonrası oluşan kıyas, asılları sabit olduğu müddetçe devam eder. Bu yüzden kıyasın nesh edilmesi caiz değildir. Kıyasın geçersiz bir şekilde oluşturulması gerçekte nesh olmayıp başka bir kıyasın muhalif olması sebebiyle olmuş olabilir.

2. Nesh, şer'î hükmün son bulması anlamına geldiğine göre kıyasın nass veya icmâ gibi delillerle neshi söz konusu olmadığı gibi kıyasın, kıyasla nesh edilmesi, caiz değildir. Çünkü kıyastan birinin diğerinin hükmünü iptal etmesi delil açısından ilk kıyasın ikinciye göre daha zayıf olduğunu gösterir. Bu durum, delil açısından iki kıyasın birbirleriyle muârazasını ifade eder. Ancak delillerin güçlü olması yönünden iki kıyas, eşit seviyede olduğu takdirde birinci kıyasın hükmü yok olmaksızın müçtehit, bu iki kıyastan birini tercih eder.

⁵⁴ İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 55; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VI, s. 2375.

⁵⁵ Basrî, el-Mu'temed, C. I, s. 435.

⁵⁶ Basrî, a.g.e., C. I, s. 434; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. II, s. 827; Semerkindî, el-Mizân, s. 717; Şîrâzî, Lüma', s. 168; Şerhu'l-Lüma', s. 490; İbn Berhân, a.g.e., C. II, s. 54; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 175; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît., C. IV, s. 134.

3. Kıyasın hükmünün nesh edilmesi, hakikatte fer'ın hükmünü iptal etmek anlamına gelmektedir. Çünkü fer', asla tabidir. Aslın hükmü iptal edildiğinde fer'ın hükmü de geçersiz hale gelir.

4. Kıyasın oluşumu bir asla dayanır. Oluşturulan kıyasa aykırı bir başka kıyasın oluşumu da bir asla dayanır. Dolayısıyla nesh söz konusu olacaksa bu nassın nassı nesh etmesi olur. Şayet oluşturulan kıyaslar arasında illet açısından bir aykırılık söz konusu olursa bu durum illetler arasında muarazanın olduğunu ifade eder.

5. Kıyasın gerektirdiği hüküm bilindiği takdirde Hz. Peygamber'den sonra aslın nesh edildiğine dair bilgi mevcut olmadığı için kıyasın nesh edilmesi düşünülemez. Çünkü kıyasın gerektirdiği hüküm ancak nasla nesh edilebilir.⁵⁷

3. Kıyasın nesh edilmesinde tafsil görüşünü tercih eden usûl bilginlerinin gerekçeleri

Amidî gibi usûl bilginlerine göre kıyasın mansuh olmasıyla ilgili tafsil bulunmaktadır. Kıyasın illeti mansûs illete dayandığı takdirde nass konumunda olduğu için nass veya başka bir kıyasla ilgili kıyas nesh edilebilir. Bu durumda müçtehit;

1. İlk kıyasın dayandığı asıldan başka bir asıl bulmuş olabilir.
2. İlgili nastan başka bir illet bulmuş olabilir.

3. Kıyasın dayandığı nassın nesh edildiğine dair daha sonra bilgi sahibi olabilir. Bu tür durumlarda illeti mansûs olan kıyas başka bir kıyası nesh edebilir. Fakat Amidî'ye göre müstenbât illete dayandığı takdirde kıyas, nesh edilemez. Çünkü müstenbât illet, hitap konumunda olmayıp müçtehidin baskın zanıyla ortaya çıkardığı illettir.⁵⁸

Kıyasın nesh edilmesinin hakikatte mümkün olmadığı görülmektedir. Çünkü kıyasın nesh edilebileceğini savunanlar bile nesh tabirinin yerine “*ref*” kelimesini kullanmaktadırlar. Buna göre aslın hükmünün ortadan kalkması fer'ın hükmünü ortadan kaldırılmasını gerektirir görüşünde olanlar bununla neshi değil hükmün “*ref*” edilmesini

⁵⁷ Kıyasın nesh edilmesini caiz görmeyen usûl bilginlerinin gerekçeleri için bkz. Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. II, s. 827; Semerkandî, el-Mizân, s. 717-718; Sem'anî, Kavâti'u'l-Edille, C. III, s. 95; Şîrâzî, Lüma', s. 168; Şerhu'l-Lüma', s. 490, et-Tebîr, s. 275 vd; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 54-55; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 175; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. III, s. 572; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 134.

⁵⁸ Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 203; İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasâr, C. II, s. 559; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzir, C. II, s. 266; Tufî, el-Muhtasâr, C. II, s. 333-335; Zerkeşî, a.g.e., C. IV, s. 136.

kastetmişlerdir. Dolayısıyla bir bakıma fer'ın hükmü aslın hükmüne kıyas edilerek nesh edilmiştir. Hâlbuki kıyas gerçekte nesh edilemez aksine aslın illetinin gerektirdiği hükmün fer' de zevâl bulması söz konusu olur. O halde kıyasın nesh edilmesini savunanlar gerçekte kıyasın nesh edilmesini savunmamışlardır.⁵⁹

Fer'ın hükmünün asla kıyas edilerek ortadan kaldırılmasını bir kıyas işlemi olarak ön gördüklerinden Hanefiler, aslın hükmünün ortadan kaldırılmasının fer'ın hükmünün ortadan kaldırılmasına yol açmayacağını savunmuşlardır. Çünkü onlara göre hükmün illetiyle hükmün sabit olması ayrı ayrı şeylerdir. Dolayısıyla birinin yokluğu diğerinin yokluğunu gerektirmez. Bir başka deyişle asıl, nesh edildiğinde bunun yerine başka bir nassın geleceğinden hareketle fer'ın hükmünün devam ettiği kanaatini taşımaktadırlar.⁶⁰ Kıyasın mansuh olmasını savunanlar ise her ne kadar bununla kıyasın nesh edilebileceğini belirtmemişlerse de onlara göre illet ile hüküm birbirini gerektiren şeyler olduğundan birinin yokluğu diğerinin yokluğunu gerektirir görüşündedirler. Dolayısıyla itibar edilen illetin yok olmasıyla fer'ın hükmünün yok olacağı kanaatindedirler. Bu sebepten ötürü bu görüşü savunanlar nesh tabiri yerine “ref’/zevâl” tabirini kullanmaktadırlar.⁶¹

Bize göre bu meselede tartışmanın ana fikrini bu temel farklılık oluşturmakla beraber Hanefilerin görüşü daha makul görünmektedir. Çünkü mesela Âşure orucu önceleri vacip olup gündüz niyet getirebiliyordu. Daha sonra Âşure orucunun vucûb hükmü ortadan kaldırılmasına rağmen gündüz niyeti ortadan kalkmamıştır. Dolayısıyla bir mesele vucûb bakımından ilgili asla kıyas edilmemekle beraber gündüz niyetine kıyas edilebilir.

Diğer taraftan bir nass gelmeyeceği için kıyasın nasla nesh edilmesi mümkün değildir. Kıyasın icmâyla neshi söz konusu olmakla birlikte bu durum bir nesh işlemi olmayıp kıyasın sıhhat şartlarından birinin eksikliğinden kaynaklanmıştır. Kıyasın kıyasla mansuh olması görünüşte mümkün olmakla birlikte müçtehidin ilk kıyasın

⁵⁹ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 136 vd.

⁶⁰ İlkiyâ el-Herrâsî, bunu detaylandırarak nesh edilen bir aslın yerine başka bir asıl geldiği takdirde fer'ın hükmünün devam edeceğini, nesh edilen aslın yerine başka bir asıl gelmediği takdirde fer'ın hükmünün devam etmeyeceği kanaatini taşımaktadır. Bkz. Zerkeşî, a.g.e., C. IV, s. 137.

⁶¹ Zerkeşî, a.g.e., C. IV, s. 136 vd.

dayandığı delilden daha güçlü bir delile ulaşması söz konusu olduğu için kıyaslar arasında tercih etmesi söz konusudur.

1. 4. Kıyas-Mefhûmu'l-Muvâfaka İlişkisi

Delalet türleri kapsamında değerlendirilen mefhûmu'l-muvâfaka⁶² için Hanefî usûl bilginleri, *delaletü'n-nas*⁶³ tabirini kullanırken, Cessâs gibi bazı usûl âlimleri, bu kavramı, *fahve*⁶⁴ ismiyle *fahve'l-hitap*, *fahve'n-nas* terkinde kullanmışlardır. Ancak Cessâs, delâletinin dikkate alınması gerektiği anlamında bu delâlet türü için *delîlu'l-hitâb*

⁶² Mefhûmu muvâfaka delalet türüyle ilgili geniş bir şekilde bkz. Nas, Taha, Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti ile İlgili Kavramların Gelişimi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÛSBE, İstanbul, 2011. Nassın delalet ettiği şey ibarenin lafzından anlaşıldığı gibi bazen ibarenin lafzından değil onun manasından anlaşılmaktadır. “Zekât ancak saîme (yılın yarısını bedelsiz bir şekilde otlaklarda beslenen küçük veya büyük baş hayvan) olan hayvana düşer” (Buhârî, Zekât, 3/253) hadisinde ifade edildiği gibi zekâtın saîme hayvan için vacip olması bizzat ibareden anlaşılmaktadır. Buna mantûk denilir. İkincisi, hadiste bizzat geçmediği halde yılın büyük çoğunluğu yemle beslenen (ma'lufe) hayvan için zekâtın vacip olmadığını ortaya çıkarmak gibi ibarenin taşıdığı anlamdan çıkarmaya mefhum adı verilir. Buna göre mantûk; sözü geçen (nutk) yerde lafzın hükme delalet etmesi anlamına gelirken, mefhum; sözü geçen yerde lafzın içerdiği mananın hükme (fevhâ) delalet etmesidir. Bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. I, s. 448; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 84; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 5; Şevkânî, İrşadü'l-Fuhûl, C. II, s. 763; Bedrân, Madhâl, s. 271; Heysem Hilâl, Mü'cemü Mustelâhu'l-Usûl, s. 330. Usûl bilginleri, mefhûmu'l-muvâfaka için mefhûmu'l-hitap kavramını da kullanırlar. Mefhûmu'l-hitap; hitaptan sarîh bir şekilde doğrudan anlaşılmaıyıp, dolaylı yönden anlaşılan anlam için kullanılan bir tabirdir. Bazı usûlcüler, bu delalet türü için lahnu'l-hitap tabirini kullanmaktadırlar. Lahnu'l-hitap; hitabın delalet ettiği veya hitaptan herkesin anlamayacağı bir mananın dikkatli bir şekilde yapılan bir incelemeyle anlaşılması olup, hitapta kelamın tamamlanması için atılmış (mahzûf) olana lafzın delalet etmesidir. Bundan dolayı Mâverdî, Sem'ânî ve Amidî gibi usûl bilginleri, iki kavram arasında bir ayrımın olduğunu dikkat çekerek söylenmeyen söyleyenden evla olmasını fahve'l-hitap, söyleyenin söylemeyenle eşit olmasını lahnu'l-hitap olarak ifade etmişlerdir. Bkz. Bâkılânî, et-Takrîb, C. I, s. 341, C. III, s. 251, 331; İbn Fûrek, el-Hudûd, s. 140; Kadî Ebû, Ya'lâ, el-'Udde, s. 152-153; 480; Şîrâzî, Lüma', s. 104; Bâcî, el-Minhâc, s. 145; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 225. Mefhûmu'l-muvâfaka için kullanılan bir diğer terim tenbîh kelimesidir. Tenbîh; hitapta açıkça söylenmeyen söylenenden öncelikli olması durumunda alt sınırının açıkça söylenip üst sınıra veya üst sınırın açıkça söylenip alt sınıra dikkat çekilmesi durumlarına işaret edilmesidir. Cüveynî, İbn Fûrek'in mefhumun iki kısmından muvâfakaya delalet edenin mefhûmu'l-hitap, muhâlefeye delalet edenin ise delaletü'l-hitap şeklinde isimlendirdiğini aktarmaktadır. Bkz. Kadî, Ebû, Ya'lâ, el-'Udde, s. 480, 1333; Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', s. 424. Nitekim Şîrâzî ve Kelvezânî, Fahve'l-hitap; “sözün tenbîh yoluyla delalet ettiği şey” şeklinde tanımlayarak tenbîhi; hitabın sarîhinden değil fahve ve lahnından elde edilen delil olduğunu belirterek mefhûmu'l-muvâfaka için kullanılmışlardır. Bkz. Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 449; Şîrâzî, Lüma', s. 147, Şerhu'l-Lüma', s. 424; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 225. İbn Berhân, mefhumu; muvâfaka ve muhâlefe şeklinde ikiye ayırmıştır. Bkz. İbn Berhân, el, Vusûl, C. I, s. 335.

⁶³ Debusî, et-Takvîm, s. 132.

⁶⁴ Fahve; Sözlükte bir şeyin özü anlamına gelir. Bkz. Cevherî, es-Sihâh, C. VI, s. 2453. Kelimenin fahve'l-kelam terkinde ise anlamı sözün maksadı, manası ve gittiği, vardığı yer manasında kullanılmaktadır. Bkz. Komisyon, (İbrahim Mustafa, vd.), el-Mu'cemu'l-Vesît, (4. Baskı), Mektebetü's- Şurûki'd-Devliyye, Kahire, 2004, s. 676.

tabirini de kullanmıştır.⁶⁵ Hanefî usûlünde Debûsî'den itibaren *mefhûmu'l-muvâfaka* anlamında “*delâletu'n-nass, dâll bi'd-delâle, ed-delâle, delâletu ma'ne'n-nass ve delâletu'd-delâle*” tabirleri kullanılmıştır.⁶⁶ İmam Şafî'nin *mefhûmu'l-muvâfakayı celi kıyas* olarak gördüğü aktarılmaktadır.⁶⁷

Arapça'da *anlaşılan manasına gelen mefhum ile uygun anlamına gelen muvâfaka*⁶⁸ sözünden oluşan bu bileşik kelime (terkip), *uygun mana* anlamına gelir. Fıkıh usûlünde *mefhûmu'l-muvâfaka, nasta açıkça hükmü bildirilmeyen konunun nasta hükmü bildirilen konunun hükmüne uygun olması veya nassta hükmü söylenmeyen hükmünün söylenen hükmüne muvafık olması* şeklinde tarif edilmektedir.⁶⁹ Bu delalet türü günümüz hukukunda *evleviyet yolu/öncelik yolu* şeklinde ifade edilmektedir. Kanunların yorumlanmasında öncelik yolu bir takım mantık kurallarından hareketle çoğun içinde azın veya bütün için doğru olan şeyin parçalar için doğru olacağı prensibine dayandırılmaktadır.⁷⁰

Mefhûmu'l-muvâfakadan anlaşılan hükmün kıyas yoluyla veya dilden mi anlaşıldığı şeklindeki ihtilâfları dışarda bırakıldığı takdirde usûlcülerin genel olarak mefhumu muvâfakayla ilgili tanımları birbirine benzerdir. Bu tanımları üç grupta inceleyebiliriz.

1. Hanefî usûlcülere göre mefhûmu'l-muvâfaka

⁶⁵ Fahve'l-hitâb terkinde kullanımı için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. I, s.289; Saymerî, el-Mesâil, s. 271; Şîrâzî, Lüma', s. 147, Fahve'n-nas terkinde kullanımı için bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 99-100, delilü'l-hitâb terkinde kullanımı için bkz. Cessâs, a.g.e., I, 289, 291

⁶⁶ Debûsî, et-Takvîm, s. 130; Pezdevî, Usûl (Buhârî şerhiyle), C. I, s. 184, C. II, 412; Serahsî, el-Usûl, C. I, s. 241; Semerkandî, el-Mizân, C. I, s. 569; Lamîşî, Usûli'l-fikh, s. 51; Sıgnakî, el-Kâfî, C. I, s. 486.

⁶⁷ Şîrâzî, el-Luma', s. 147; Bâcî, el-İhkâm, s. 440; Sem'ânî, Kavâtî'u'l-Edille, C. II, s. 5, C. IV, s. 157; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 22.

⁶⁸ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, C. VI, s. 4884, Cevherî, a.g.e., C. IV, s. 1567; Komisyon, a.g.e., s. 1046.

⁶⁹ Şa'bân, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 399; Atar, Fıkıh Usûlü, s. 281; Ali Duman, İlitam ve İlahiyat Fakülteleri için İslam Hukuk Usûlü Dersleri, (2. Baskı), Protech Matbaa ve Reklam Hizmetleri san., Malatya, 2017, s.250.

⁷⁰ Mesela bir kimsenin hayvanı başkasının taşınmazına zarar verdiği takdirde taşınmaz sahibinin o hayvanı alı koyma, eğer durum gerektiriyorsa hayvanı öldürebilir. Taşınmaz sahibinin hayvanı öldürmesinde izin sahibi olması onu yaralayabileceğini de içine alır. Borçlar kanununda öncelik yolu özel nitelikteki bir benzetme veya kıyas türü değil kıyasın bir türü olarak da nitelenebileceği ve kanunun geniş bir şekilde yorumlanmasında kullanılabileceği belirtilmiştir. Bkz. Vecdî Aral, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1991, s. 203-204; Necip Bilge, Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları, Turhan Kitabevi, Ankara, 2007, s. 205-206.

Cessâs, Debûsî, Pezdevî, Serâhsî ve Semerkandî gibi Hanefî usûlcüler, genelde mefhumu muvâfakayı; birbirine yakın ibarelerle tanımlamışlardır. Cessâs, *mefhûmu'l-muvâfakayı/nassın delaletini, lafzın kendisi için konulmadığı bir manayı, delalet yoluyla ifade etmesi* şeklinde tanımlarken Debûsî, *nassın delaletinin, "hem bizzat kendisine (aynına) hem de manasına nass edilmiş isimden anlaşılan hüküm"* olduğunu belirterek Cessâs'ın tanımına açıklık getirmiştir. Serâhsî ve Pezdevî, dil açısından söz konusu mananın sabit olduğunu belirterek bu mananın istinbât ve re'yle belirlenmediğini savunurlar. Onlara göre lafızlarda önemli olan manadır ve hüküm bu uygun mana sebebiyle sabit olmaktadır.⁷¹ Dolayısıyla nassın delaletini ifade eden lafız, bir tür âm lafız gibidir. Ayrıca söz konusu mana, istinbât edilerek elde edilen mana olmayıp mansûs olan bir manadır. Bu yüzden Cessâs, Debûsî ve Pezdevî gibi Hanefî usûl âlimleri nassın delaletini kıyastan ayırmaktadırlar.⁷²

Semerkandî'ye göre esasında nassın delaletiyle kıyasın mansûs-i aleyhteki hükmü, asılda bulunan hükme taalluk etmesi sebebiyle mansûs olmayanda ispat etmektir. Bu bakımdan Semerkandî, kıyasın tarifî ile taşıdığı niteliklerle tarif edilen nassın delaletini aynı görür. İsimlerin değişebilmesiyle ilgili Semerkandî, bunun kıyasın celî veya hafî olmasıyla olacağını belirtir. Son tahlilde Semerkandî, kıyas "*öf deme*"⁷³ ayetinde olduğu gibi celî ise buna delalet denilebileceğini şayet hafî ise buna kıyas denileceğini belirtir ve nassın delaletiyle celî kıyasın tariflerini aynı görür.⁷⁴ Bu

⁷¹ Tanımlar için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. I, s. 290; Debûsî, et-Takvîm, s. 132; Pezdevî, Usûl (Keşfu'l-esrâr şerhiyle), I, 73-74; Serâhsî, el-Usûl, C. I, s. 241; Semerkandî, el-Mizân, C. I, s. 398; Habbâzî, el-Muğnî, s. 154. Mesela "*onlara öf deme*" ayetinde "*öf*" demenin aynı ve öf deme lafzının manasını ifade eden dövme gibi eziyet veren kötü söz ve eylemlere nass yapılmış haram olan bir hükümdür. Burada maksat mana olduğundan eziyet veren tüm söz ve fiiller bu hükmün kapsamına girmektedir.

⁷² Cessâs, a.g.e., C. I, s. 290; Debûsî, a.g.e. s. 132; Pezdevî, a.g.e., C. I, s. 74; Lamişî, Usûli'l-Fıkh, s. 51; Habbâzî, a.g.e., s. 154. Debûsî, bu delalet türünün nassın delaleti şeklinde adlandırılmasını şöyle ifade eder: "*Nassın delaletiyle sabit olan hükmün, hakkında nass olmadığı (meskût-i anh) olması ve hakkında nass olan (mansûs-i aleyhin) aynı olmaması sebebiyle bunu nassın delaleti olarak isimlendirdik*". Çünkü hüküm, nassta lafzın ibaresiyle sabit olmayıp, dil açısından söz konusu mana sabit olmaktadır. Bundan dolayı nassın/ mefhumu'l-muvâfakanın delaleti, şer'î değil lügat itibariyledir. Mesela "*öf deme*" ayetinde dövme fiili nass/nassta ibare edilmediği için mansûs değildir ancak kendisinde "*öf deme*"nin manası sabit olduğu için nassın delaletiyle dövmenin haram olduğu sabit olmuştur. Buna göre nasstan elde edilen hüküm, hiçbir vasıta olmadan lafızdan anlaşılmasında bilakis hükmün vaz' edilişindeki gaye veya illetin bilinmesi gibi bir vasıtaya ihtiyaç duymasından dolayı nassın delaleti olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Debûsî, a.g.e., s. 132. Ayrıca bkz. Cessâs, a.g.e., C. I, s. 290; Serâhsî, a.g.e., C. I, s. 241-242; Pezdevî, a.g.e., C. I, s. 74; Semerkandî, a.g.e., C. I, s. 399; Lamişî, a.g.e., s. 51

⁷³ Bkz. İsrâ, 17/23.

⁷⁴ Semerkandî, a.g.e., s. 399-400.

açıklamalarıyla Semerkandî'nin nassın delaletiyle ilgili Şafîî fukahâsının açıklamalarına meylettiği söylenebilir.

Abdülaziz el-Buhârî gibi sonraki Hanefî usûlcüler “*Mantukta sözü söylenmeyen kelamın siyakına ve maksadına uygun bir şekilde anlaşılmasıdır*” şeklinde mütekellim usûlcülerin yaptıkları tanıma benzer bir tanım yapmıştır.⁷⁵

2. Mütekellim usûlcülerine göre mefhûmu'l-muvâfaka

Mütekellim usûlcülerinin mefhûmu'l-muvâfakanın tanımında iki anlayışın ön plana çıktığı söylenebilir. Birincisinde sözlük anlamının ikincisinde sözlük anlamını esas almakla birlikte bu anlamın ancak siyak, sibak ve karinelerle elde edilebileceği ön plana çıkmıştır.

İbn Fûrek, *fahve'l-hitap ve lahnu'l-hitap* kavramlarını aynı anda ifade ederek bunları “*Kastedilen mananın hitabın kendisinden anlaşıldığı manadır.*” şeklinde tanımlamaktadır. Bâcî, bu tanıma biraz açarak “*Dilin koymuş olduğu örfe göre konuşanın maksadının hitabın kendisinden anlaşıldığı şeydir*” diye ifade etmektedir. Şîrâzî ve Kadî Ebû Ya'lâ gibi usûl bilginleri, mefhûmu'l-muvâfakayı; lafzın tenbîhte bulunduğu veya mefhum yoluyla delalet ettiği tüm manaları kapsayacak şekilde “*lafzın tenbîh yönünden delalet ettiği şey*” olarak ifade etmektedirler.⁷⁶

Cüveynî, Gazâlî, Amidî ve İbnü'l-Hacîb mefhûmu'l-muvâfakayı mantûk mana ile meskût mananın uygunluğunu dikkate alarak tanımlamışlardır. Lafızda açıkça söylenmeyen mana ile söylenen mana arasındaki uygunluğu ifade eden bu tanım Cüveynî gibi usûl bilginleri tarafından lafzın, “*Söylenmeyen hükmünün, söylenenin hükmüne uygun olmasına evlâ yolla delâlet etmesidir.*”⁷⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Gazâlî, Amidî ve İbnü'l-Hacîb gibi usûl bilginleri, “*evlâ/daha uygun*” kaydı getirilmeksizin bu tanıma benimsemişlerdir.⁷⁸

Mefhûmu'l-muvâfakayla kıyas arasında bazı benzerlikler olduğundan usûl bilginleri arasında mefhûmu'l-muvâfakanın delalet türü konusunda ihtilâf bulunmaktadır.

⁷⁵ Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, C. I, s. 73.

⁷⁶ İbn Fûrek ve onu takip edenlerin tanımı için bkz. İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 140; Şîrâzî, *Lüma'*, s. 147; Kadî Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, s. 152; Bâcî, *el-İhkâm*, s. 439, *el-Minhâc*, s. 147.

⁷⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, C. I, s. 449.

⁷⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, C. III, s. 411; Amidî, *el-İhkâm*, C. III, s. 84; İbn Hacîb, *el-Muhtasar*, C. III, s. 491; İsfehânî, *Beyân ü'l-Muhtasar*, C. II, s. 437, 440.

Usûl bilginlerinden bazıları bu delalet türünün kıyasın bir türü olan celî kıyas olduğunu öne sürerek mefhûmu'l-muvâfakanın delaletinin kıyasî olduğuna kanaat getirmişlerdir. Diğer bazıları ise mefhûmu'l-muvâfakanın delaletinin kıyastan farklı olduğunu ileri sürerek delaletinin lafızdan anlaşıldığını savunmuşlardır.

1. Mefhûmu'l-muvâfakayı kıyasî bir delalet türü değerlendirenler ve gerekçeleri

Başta imam Şafîî olmak üzere Kaffâl eş-Şâsî (ö. 400/1010), Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Şîrâzî, Cüveynî, Sem'anî, Kelvezânî, İbn Berhân, Râzî ve Üsmendî gibi usûl bilginleri mefhûmu'l-muvâfakayı kıyasın bir türü saydıkları için kıyas bahsinde ele almışlardır. Onlara göre mefhûmu'l-muvâfaka ta'lîl yoluyla ulaşılan bir neticedir. Dolayısıyla aralarında ortak bir illetten dolayı mantûkun hükmü, meskûtun anha taşınmıştır.⁸⁰

Mefhûmu'l-muvâfakanın kıyasî bir delalet türü olduğunu savunanların delilleri

1. (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ) “*Onlara öf deme!*” (İsra 17/23) ayeti anne-babayı yüceltme ve onlara ikramda bulunmanın gerekliliğini ifade eder. Çünkü ayetin devamında (وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا) “*Onlara güzel söz söyle!*” (İsra 17/23) hitabı bulunmaktadır. Anne-babayı dövme, onlara sövme gibi kötü söz ve eylemlerin içerdikleri eziyet anlamı “*öf*” sözüyle ortak olduğundan ve hatta ondan daha fazla eziyeti barındırdığından kıyas yoluyla yasaklanmıştır. Buna aynı zamanda *evlâ kıyas* denilir.⁸²

2. Dövmenin yasak oluşu, lafızdan anlaşılmış olsaydı ya sözlükte ya da halk arasında kullanımında lafzın dövme için konulmuş olması gerekirdi. Dilde söz konusu lafzın dövmenin yasaklığı için konulmadığı açıktır. O halde dövmenin yasak oluşu kıyas yoluyla bilinebilir.

3. Mefhûmu'l-muvâfakanın delaletine kıyasî yolla ulaşıldığı savunulduğu takdirde herkes kıyas işlemi yapabilecektir gerekçesi yerinde değildir. Çünkü bazı kıyas

⁸⁰ Mefhûmu'l-Muvâfakanın kıyasî bir delalet türü olması olduğuyula ilgili bkz. Şafîî, er-Risâle, s. 513-517; Bâkîllânî, et-Takrîb, C. I, s. 341; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s.780-781; İbn Hazm, el-İhkâm, C. VIII, s. 56 vd.; Şîrâzî, el-Luma', s. 104, Şerhu'l-luma', C. I, s. 424-425; C. II, s. 801-802, et-Tebîr, s. 227-228; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 786; Sem'anî, Kavâti'u'l-Edille, C. II, s. 5-7; C. IV, s. 151-157; Bâcî, el-İhkâm, s. 440, el-Minhâc, s. 24; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 227; İbn Akîl, el-Vâzih, C. II, s.42, III, s. 258; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 412; İbn Berhân, el-Vusûl, C. I, s. 335; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 121-123; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 620; Zerkeşî, Bahru'l-Muhîd, C. IV, s.10.

⁸² Basrî, a.g.e., C. II, s.780.

işlemleri insan zihninde var olan birtakım mukaddimelerle ulaşılır. Söz konusu ayette de bu mukaddimelerin var olduğu anlaşılmaktadır.

4. Hitapta zikredilmeyen konunun hükmü zikredilenin manasına göre belirlenmektedir. Bu durum fer' ile aslın ilişkisine benzemektedir.

5. Mefhûmu'l-muvâfakada bir tür akıl yürütme bulunmaktadır. Çünkü mesela “*Onlara öf deme!*” ayetinde olduğu gibi Şâri'in maksadının eziyet vermenin yasaklanması olduğu istinbât edilip, bilinmeden dövme ve sövmenin haram olması idrak edilemez. Nitekim bir kimse birini öldürtmek istediğinde öldürecek kimseye “*Ona sövmeden, onu dövmeden direkt öldür!*” diyerek aşağıdaki fiili zikretmeden üst mertebedeki fiilin yapılmasını istemiş olabilir.

6. Bir kıyas işleminde kıyasın unsurları asıl, fer' , aslın hükmü ve illetir. “*Onlara öf deme!*” ayetinde olduğu gibi **asıl** öf deme, **fer'** dövme ve sövme gibi kötü söz ve fiil, **hüküm** öf demenin yasak olması, **illet** eziyet vermedir. Dolayısıyla şekil bakımından kıyasın sahip olması gereken tüm unsurlar mefhûmu'l-muvâfakada bulunmaktadır.

7. Bir kıyas işleminde fer'in hükmü aslın hükmünden daha güçlü olmaz veya fer' , aslın bir cüzü olamaz gerekçesi yerinde değildir. Çünkü böyle durumlar bazen söz konusu olabilir.⁸³

Mefhûmu'l-muvafâkanın kıyas olduğunu savunanların gerekçelerine bakıldığında onların kıyasın şekli yapısına bakarak bunu kıyas saydıkları söylenebilir.

2. Mefhûmu'l-muvâfakanın delaletini lafzi bir delalet olarak değerlendirenler ve gerekçeleri

Başta Hanefî usûl bilginleri, Bâkîllânî, Kadî Abdulcebbâr, İbn Fûrek, Cüveynî, Kadî Ebû Ya'lâ, Bâcî, İbn Akîl, Gazâlî, Amidî ve İbnü'l-Hâcib gibi usûl bilginlerinin kahir ekserisi mefhûmu'l-muvâfakanın delaletinin lafzî bir delalet olduğu görüşündedirler.

Mefhûmu'l-muvafâkanın lafzî bir delalet olarak değerlendiren usûl bilginlerinin gerekçeleri maddeler halinde şöyle özetlenebilir:

⁸³ Mefhûmu'l-Muvâfakanın kıyasî bir delalet türü olmasını savunan usûl âlimlerinin gerekçeleri için Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 780-781; Şîrâzî, Şerhu'l-luma', C. I, s. 424-425; C. II, 801-802, Luma', s. 104, et-Tefsîr, s. 227-228; Cüveynî, el-Burhân, C. II, 786; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. II, s. 7, C. IV, s.155-156; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, 227; Râzî, el-Mahsûl, V, s.121-124; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 620.

1. Lafzın mübalağa için vaz' edilmiş olması fesahat için sarıh bir şekilde ifade etmesinden daha uygun olduğu için zikredilmeyenin hükmünü ifade etmek için bazı lafızlar mübalağa için vaz' edilmiştir. Nitekim bir atın başka bir attan daha hızlı olduğunu belirtmek için “*Şu at diğerinin tozuna yetişmez!*” denilir. Bu ifade “*Şu at diğerine göre daha hızlıdır!*” ifadesinden daha mübalağalıdır.

2. Bu delalet yoluyla anlaşılın anlam, herkes tarafından herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymadan kolay bir şekilde anlaşılır. Hâlbuki kıyas yoluyla tespit edilecek mana, herkes tarafından tespit edebilecek kolaylıkta olmadığı için kıyasta aslın hükmünün fer'e verilmesi için ortak illetin tespiti ancak müçtehitler tarafından yapılmaktadır.

3. Bu delalet türü mukaddimleri açık olduğundan insanlar tarafından şer'î kıyas bilinmezden önce delil olarak kullanılmakta idi. Nitekim kıyası kabul etmeyenler bu delalet türünü kabul etmişlerdir. Şayet bu delalet türü kıyasî olsaydı kıyası kabul etmeyenler ilgili delalet türünü hüccet kabul etmezdi.

4. Bir kıyas işleminde fer', aslın bir cüzü olmamalıdır. Mefhûmu'l-muvâfakada böyle bir izlenim bulunmaktadır.

5. Bir kıyas işleminde fer'in hükmü için söz konusu olan münasip mana asıldan daha güçlü olmamalıdır. Mefhûmu'l-muvâfakada böyle bir görüntü bulunmaktadır.⁸⁴

Mefhûmu'l-muvâfakanın lafzî bir delalet olduğunu kabul eden usûl bilginleri, söz konusu mananın lafızdan nasıl elde edildiği hususunda ihtilâf etmişlerdir.

1. Lafzî bir delalet olması

1. Lafzın sözlük anlamından elde edilen bir delalet olması.

⁸⁴ Mefhûmu'l-Muvâfakanın lafzî bir delalet türü olmasını savunan usûl âlimlerinin gerekçeleri için bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. I, s. 190-190, 289-290; C. IV, s. 99-100; Bâkîllânî, et-Takrîb, C. I, s.343; Kadî Abdülcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 312; Saymerî, el-Mesâil, s. 272; Debûsî, et-Takvîm, s. 135; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1338-13339; Cüveynî, et-Telhîs, C. II, s. 183, el-Burhân, C. I, s. 449; Bâcî, el-İhkâm s. 440; Pezdevî, el-Usûl (Buhârî şerhiyle), C. I, s. 185-186; Serahsî, el-Usûl, C. I, s.241; Semerkandî, el-Mizân, C. I, s. 399; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. II, 6-7; C. IV, s.153, 155; İbn Akîl, el-Vâzih, C. II, s. 42; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 86-87; İbnü'l Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249), Muhtasarı İbni'l-Hâcib, (Sübkî şerhiyle), (thk. Ali Muhammed Muavvaz- Adil Ahmed el-Mevcud), I-IV, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1999, C. III, s.497; Gazâlî, Şifau'l-Ğalîl, s. 58; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 122-123; Abdülaziz Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, C. I, s. 74; İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasar, C. II, s. 439; Habbâzî, el-Muğnî, s.154; Emir Pâdişah, et-Teysîr, C. I, s. 90.

Kadî Abdulcebbâr, Bâkılânî gibi ilk dönem usûl bilginleri mefhûmu'l-muvâfakanın delaletinden anlaşılan mananın kıyas yoluyla değil, dili bilen herkes tarafından kolay bir şekilde anlaşıldığını ileri sürmüşlerdir.⁸⁵

Bâkılânî ve Gazâlî gibi usûl bilginlerine göre mefhûmu'l-muvâfakanın delaletinin kıyasî olmasından, meskûtun anının mefhumdan anlaşılması kast edildiği takdirde bu doğru bir bakış açıdır. Ancak söz konusu hükme illeti istinbât edilerek ulaşıldığı savunuluyorsa bu yanlış bir değerlendirme olur. Çünkü söz konusu manaya herhangi bir araştırmaya ihtiyaç duymadan doğrudan ulaşılabilmektedir.⁸⁶

Kadî Ebû Ya'la'nın yaklaşımı Bâkılânî ile örtüşür. Ona göre mefhûmu'l-muvâfakanın; mefhûmu'l-hitab, fahvâ'l-hitab ve tenbîhu'l-hitab şeklinde isimlendirilmesi bu tür delaletin nutk yoluyla olduğunu gösterir. O, ayrıca lafızla sabit olan hüküm için sıyanın gerekli olmadığını savunur.⁸⁸

Kadî Abdulcebbâr, nassın zâhiriyle delalet ettiği hitabın, bazen kapsadığı şeye delalet ettiğini bazen delalet ettiği şeyi kapsamadığını savunur. Fakat kapsamadığı şeye delaleti sözlük veya örf yoluyla olur. Bu yüzden Kadî Abdulcebbâr, lafzın sarîh ve fehvasının delaletlerini birbirinden ayırmaz.⁸⁹ Bu açıklamaya göre Kadî Abdulcebbâr'ın lafzın fehvasıyla delaletin, sözlük ve örfî yolla olabileceğini savunduğu söylenebilir.

2. Lafzın örfî bir delaleti olması.

Bu görüşe göre lafız, mecâz anlamından çıkıp hakiki anlama evrilmiştir. Söz konusu mana lafızdan anlaşılmaktadır.

Mefhûmu'l-muvâfakanın delaletinin lafzın taammül üzerinden ifade edilen örfî delaleti olduğunu belirten Bâcî ve İbn Akîl gibi usûl bilginlerine göre “*Öf deme!*” ayetinde eziyetin kapsamına giren söz ve eylemlerin yasaklanması örf yoluyla olduğunu savunmaktadırlar. Bu görüşü savunan usûl bilginlerine göre “*Onlara öf deme ve onları azarlama!*” ayetinde sarîh bir şekilde kapsamasa da dilcilerin kullanımlarında *öf*

⁸⁵ Bâkılânî, et-Takrîb, C. I, s.343; Kadî Abdulcebbâr, el-Muğnî, C. XVII, s. 312; Kadî Ebû Ya'la, el-'Udde, C. IV, s. 1338.

⁸⁶ Bâkılânî, a.g.e., C. I, s. 342-343; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 412.

⁸⁸ Kadî Ebû Ya'la, a.g.e., C. IV, s. 1338; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 780, Şerhu'l-'Umed, C. II, s. 213-215.

⁸⁹ Kadî Abdulcebbâr, a.g.e., C. XVII, s. 86.

demekten daha kötü olan anne-babayı alaya alma, onları dövme ve onlara sövme gibi eylemler anlaşılır.⁹⁰

Bize göre mefhûmu'l-muvâfakada lafzın delaletinin örf yoluyla olduğunu belirtelenler de bir tür kıyas yapmışlardır. Çünkü mesela dövme ve sövme gibi kötü söz ve eylemlerini “*öf*” kelimesinden yola çıkarak ondan daha büyük bir eziyete sahip olduğu bir istinbât işlemidir.

3. Lafzın siyak ve karinelerinin delaleti olması.

Bu görüş sahiplerine göre lafız mecâzi anlamda hükme işaret eder. Söz konusu mana karinelerle anlaşılır.

Gazâlî, Amidî, İbn Kudâme ve Abdülaziz Buhârî gibi usûl bilginlerine göre mefhûmu'l-muvâfakanın delaletinin lafızdan anlaşılması siyak ve karineler yardımıyla olur. Buna göre mefhûmu'l-muvâfakanın delaletinin lafzı yönünden anlaşılması için lafzın niçin konulduğunun bilinmesi gerekir. Mesela “*Onlara öf deme!*” ayetinde öf deme lafzı, anne-babaya saygı gösterilmesi için sevk edildiği bilinmeseydi bu takdirde dövme ve sövme gibi kötü söz ve eylemlerin yasak olduğu çıkarılmayacaktı.⁹¹

Bize göre lafzın siyak ve sibakına dayanarak onun gerekçesini ifade etmek bir tür illeti tespit etmek gibidir. Dolayısıyla bu görüşü savunanlar da kıyas etmişlerdir. Bu sebeple biz mefhûmu'l-muvâfakanın delaletinin kıyasî olduğunun görüşünü lafzî delalet olduğunu savunanların görüşüne tercih ediyoruz.

2. Nassın delaleti

Hanefî usûlcülere göre mefhûmu'l-muvâfaka mansûs olmayan manadır. Cessâs gibi Hanefî usûl bilginlerine göre hitabın bir kısmının manası lafızdan anlaşıldığı gibi bir kısmı hüküm ve mana ifade eder. Beyân ikinci kısımdadır. Cessâs'ın ifade ettiğine göre kimi usûl bilginleri, ister akıl yürütmeye dayalı istidlal yoluyla ister nassın fehvasından anlaşılman mansûs ve mansûs olmayanın hükmünü birleştiren her anlamı kıyas olarak görmüşlerdir. Ancak Cessâs'a göre nassın fehvasından anlaşılman anlam kıyas değildir.⁹²

⁹⁰ Bâcî, el-Hudûd, s. 49; İbn Akîl, el-Vâzıh, C. III, s. 259.

⁹¹ Nitekim Gazâlî, fahve'l-hitabı “*sözün siyak ve maksadının delaletiyle söylenenden söylenmeyi anlamak*” şeklinde tanımlamaktadır. Gazâlî, el-Menhûl, s. 334; el-Mustasfâ, C. III, s. 411-412, Şifâü'l-Galîl, s. 52-53; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 85; İbn Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 111; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. I, s. 73.

⁹² Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 99-100.

Cessâs sonrası Hanefî usûl bilginleri, nassın delaletini zâhir nassla sabit olan hükümlerin kısımları başlığı altında işlemişlerdir.⁹³ Fakat Hanefî usûl bilginlerine göre *nassın dil açısından manası kaydı*, dilin vaz'ı ile lafzın sahip olduğu zâhir mana değildir. Aksine lafzın sözlük anlamının ulaştırdığı manadır.⁹⁴

Debûsî ve Serâhsî gibi Hanefî usûl bilginlerine göre *nassın delaleti; hüküm sabit olmuş ancak başka bir mahal, mansûs olmadığı halde mana itibariyle ilgili hükmün kendisinde sabit olan şeydir*. Mesela “*onlara öf bile deme*” ayetinde haram olan hüküm “*öf*” lafzında mansûs bir şekilde sabit olmuştur. Ancak dövme fiili mansûs olmadığından söz konusu haramlık hükmü “*dövme*” fiilinde mana itibariyle sabit olmuştur. Buna göre dövmenin yasaklığı istinbât edilmediği için kıyas değildir. Ancak dövme fiili aynı zamanda nassta bizzat belirtilmemiştir. Lafızların irade edilmesinin amacı muteber mana olduğundan dövmenin haram olması, eziyet verici bir eylem olması hasebiyle “*öf deme*” lafzının anlamını kapsamaktadır.⁹⁵

Bize göre şer' te ifade edilen lafızlar zâhir anlamlardan müteşekkil olmayıp aksine lafzın sözlük anlamının ulaştırdığı manadır. Lafızların irade edilmesinin amacı muteber mana olduğundan mefhûmu'l-muvafâkanın nassın delaleti kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Mefhûmu'l-muvafâkada, alt sınır söylenip üst sınıra veya üst sınır söylenip alt sınıra dikkat çekmek için manası zihne hemen geliveren türleri dikkate alındığında nassın delaletinde hükme dil vasıtasıyla ulaşılmaktadır. Hâlbuki kıyas işleminde, makul mana istinbât ve re'yle belirlenmektedir. Kıyasla elde edilmek istenen sonuca ulaşmak birçok alternatif yol bulunmaktadır. Usûl bilginleri, nassın delaletinin aksine kıyasta illeti tespit etmek için sarih nass, îma ve icmâ gibi birçok yol ve yöntem kullanmışlardır. Ayrıca kıyas faaliyetinde lafız has zikredilip has bir anlam kastedilmektedir. Nassın delaletinde ise lafız has zikredilip âm anlam kastedilmektedir.

⁹³ Debûsî, et-Takvîm, s. 132; Pezdevî, el-Usûl (Buhârî şerhiyle), C. I, s. 184; Serâhsî, el-Usûl, C. I, s. 236, 241; Semerkandî, el-Mizân, C. I, s. 570; Lamişî, Kitabun fi usûli'l-fikh, s. 52; Üsmendî, Bezlû'n-Nazâr, s. 624-626; Ahsiketî (Ahsîkesî), Ebû Abdillâh Hüsâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer (ö. 644/1246-47), el-Müntehab fi usûli'l-mezheb, (thk. Ahmed Muhammed Nâsır Abbâs el-Avdî), Beyrut, Daru'l-Medâri'l-İslâmî, 2005, s. 244; Habbazî, el-Muğnî, s. 154; İbnü's-Sâ'âtî, Bedi'un-Nizâm, C. II, s. 554; Neseffî, Menârü'l-Envâr (müellif şerhiyle), C. I, s. 383-384; Sığnakî, el-Kafî, C. I, s. 486.

⁹⁴ Neseffî, a.g.e., C. I, s. 383-384; Sığnakî, a.g.e., C. I, s. 486-487. Mesela dövme fiilinin sözlük manasının ulaştırdığı mana terbiye etmek amacıyla uygun yerde bu fiilin araç olarak kullanılmasıdır.

⁹⁵ Debûsî, a.g.e., s. 132; Pezdevî, a.g.e., C. I, s. 184; Serâhsî, a.g.e., C. I, s. 236, 241; Semerkandî, a.g.e., C. I, s. 570; Lamişî, a.g.e., s. 52; Üsmendî, a.g.e., s. 624-626; Ahsiketî, a.g.e., s. 244; Habbazî, a.g.e., s. 154; İbnü's-Sâ'âtî, a.g.e., C. II, s. 554; Neseffî, a.g.e., C. I, s. 383-384; Sığnakî, a.g.e., C. I, s. 486.

Diğer taraftan mefhûmu'l-muvafâkanın nassın delaleti kapsamında değerlendirilmeyip kıyas olduğunu iddia edilmesi halinde kıyası reddedenler de kıyası kabul edenler arasına alınabilir. Çünkü kıyası reddedenler nassın delaletine itiraz etmeyip kabul etmişlerdir.

Mefhûmu'l-muvafâkanın delaletinin sadece lafzın sözlük anlamından anlaşılabilceğini savunanların görüşü diğer iki görüşe göre zayıf kalmaktadır. Biz tercihimizi nassın delaleti olduğunu savunan Hanefilerin görüşünden yana koysak da bize göre kıyasî bir delalet olduğunu savunanların görüşü de dikkate değer bir görüştür.

Usûl bilginleri, bu delalet türünün kıyasî mi yoksa lafzî bir delalet türü olduğu konusundaki ihtilâfların neticesinin pratikte sonuçlarının bulunup bulunmadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir.

Cüveynî, Gazâlî, Taftâzânî (ö. 792/1390) ve Emir Padişâh gibi usûl bilginlerine göre mefhûmu'l-muvafâkanın delaletiyle ilgili ihtilâfın lafza dönük bir ihtilâf olduğunu belirterek söz konusu ihtilâfın bir neticesinin olmadığını savunmuşlardır.⁹⁶ Fakat Debûsî, Pezdevî, Serâhsî, Zerkeşî gibi usûl bilginleri bu delalet türünün lafzî veya kıyasî olmasının bazı neticeleri olduğu kanaatini taşımaktadırlar.⁹⁷

Mefhûmu'l-muvafâkanın lafzî veya kıyasî bir delalet türü olmasıyla ilgili ihtilâfların neticelerine maddeler halinde kısaca değinilecektir.

1. Mefhûmu'l-muvafakayla had ve kefâretlerin sabit olması

Daha önce geçtiği gibi Hanefî usûl bilginlerine göre had ve kefâretler kıyasla sabit olamaz. Ancak nassla sabit olan had ve kefâretler bu delalet türüyle sabit olabilir. Abdülaziz Buhârî'ye göre ise mansûs illetle meydana gelen kıyas işlemlerinde had ve kefâretler sabit olabilir. Dolayısıyla bu delalet türünü kıyas olarak değerlendiren usûl bilginleriyle bu delalet türünü nassın delaleti olarak değerlendiren usûl bilginleri arasındaki ihtilâf sözde kalır.⁹⁸

2. Mefhûmu'l-muvafakanın nesh etmesi ve nesh edilmesi

⁹⁶ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 786; Gazâlî, el-Menhûl, s. 335; Taftâzânî, Haşiye alâ muhtasari'l-müntehâ (İcî şerhiyle), C. II, s. 173; Emir Pâdişâh, et-Teyisîr, C. I, s. 90.

⁹⁷ Debûsî, et-Takvîm, s. 133; Serahsî, el-Usûl, C. I, s. 242; Pezdevî, el-Usûl (Buhârî şerhiyle), C. I, s. 187, C. II, s. 412-414; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 11.

⁹⁸ Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. I, s. 187.

Usûl bilginlerinin çoğunluğuna göre mefhûmu'l-muvâfakanın delaleti ister lafzî ister celî kıyas yönünden kıyasî olsun delaleti kat'î olduğu için nutk konumunda hatta ondan daha güçlü olduğu için onunla nesh edilebilir.⁹⁹

Şîrâzî gibi usûl bilginlerine göre kıyas, ister celî ister hafî olsun nesh etme kudretinde değildir. Dolayısıyla celî kıyas gibi değerlendirildiği dikkate alınınca Şîrâzî'ye göre mefhûmu'l-muvâfakanın nesh etme gücünde olmadığı söylenebilir.¹⁰⁰

Gazâlî, celî kıyasla maksadın kat'î kıyas olması halinde neshin caiz olduğunu aksi takdirde neshin caiz olmayacağını ifade eder.¹⁰¹ Mefhûmu'l-muvâfakanın delaletinin lafzî olduğunu belirtmekle beraber bu delaletin siyak ve karinelerle bilinebileceğini belirten Gazâlî'nin görüşünün doğrudan mefhûmu'l-muvâfakanın nesh etmesine güç yetirmediği yönünde söylemek mümkündür.

Mefhûmu'l-muvâfakanın nesh edilmesiyle ilgili üç durumdan bahsedilebilir.

1. Neshin hem mantuk hem de mefhuma yönelik olması

Neshin hem mantuk hem de mefhuma yönelik olmasıyla ilgili Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, nesh edilmeleri caiz olan türden olduğu takdirde mantuk ve mevhumun neshedilmesini caiz görür.¹⁰² Râzî'ye göre hem mantuk hem de mefhumun birlikte neshedilmesi hususunda ittifak bulunmaktadır.¹⁰³

2. Mantuk dururken mefhumun nesh edilmesi

Kadî Abdulcebbar, mantuğun maksada aykırı olmadığı sürece mefhumun nesh edilmesinin caiz olduğunu savunmaktadır. Ancak ikinci bir görüş olarak, mantuğun maksada aykırı olduğu durumlarda mefhumun nesh edilmesini caiz görmemektedir.¹⁰⁴ Sem'ânî ise mütekellim usûlcülerin mantuğu ve mefhumu ayrı iki nass gibi değerlendirdiklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda, mütekellim usûlcülere göre mantuk dururken mefhumun nesh edilmesi caiz olmuştur. Fukahâ usûlcülerin çoğu ise mantuk

⁹⁹ Basrî, el-Mu'temed, C. I, s. 404; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, III, 827-828; Sem'ânî, Kavâtî', C. III, s. 93; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 91; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 392; Râzî, el-Mahsûl, C. III, s. 361; Âmidî, el-İhkâm, C. III, s. 205. Zerkeşî, el-Bahru'l-muhît, C. IV, s. 139. Zerkeşî, Bâkılânî'nin de bu görüşte olduğunu aktarır.

¹⁰⁰ Şîrâzî, Lüma', 174, Şerhu'l-Lüma', s. 512.

¹⁰¹ Gazâlî, a.g.e., C. II, s. 109-110.

¹⁰² Basrî, a.g.e., C. I, s. 404.

¹⁰³ Râzî, a.g.e., C. III, s. 360.

¹⁰⁴ Basrî, a.g.e., C. I, s. 405; Râzî, a.g.e., C. III, s. 360-361.

dururken mefhumun nesh edilmesini caiz görmemiştir. Çünkü kıyas işleminde asıl dururken fer'i nesh edilemeyeceği gibi, mantuk dururken mefhumun da nesh edilmesi caiz değildir.¹⁰⁵

Amidî ise mefhumu'l-muvâfakanın nesh edilmesini lafzın delaletinin kıyasî veya lafzî olduğu meselesine dayandırmaktadır. Mefhumun kıyas olarak kabul edilmesi durumunda aslın hükmünün nesh edilmesi, fer'inin hükmünü ortadan kaldırır. Buna “*nesh*” denilmese de, asıl olmadan fer'inin varlığı mümkün değildir. Mefhumun lafzî bir delalet şeklinde kabul edilmesi durumunda ise fehvânın delaleti mantuğun delaletine tabi olsa da, bu iki farklı delalet olduklarından birinin yokluğu diğerinin hükmünün ortadan kaldırılmasına neden olmaz.¹⁰⁶

Sonuç olarak, bu tartışmaları özetlemek gerekirse, Kadî Abdulcebbâr'ın görüşüne göre mefhumun maksada uygun olduğu durumlarda mefhumun nesh edilmesi caizdir. Sem'ânî'ye göre mutekellim usûlcüler mantuğu ve mefhumu ayrı değerlendirirken mefhumun nesh edilebileceği görüşündedir. Fukahâ usûlcülerin çoğu ise mantuk dururken mefhumun neshini kabul etmemektedir. Amidî ise mefhumun nesh edilmesini lafzın kıyasî veya lafzî delaletine bağlamaktadır.

3. Mantuk nesh edildiğinde mefhumun durup durmayacağı

Mantuk nesh edildiğinde mefhumun durup durmayacağı hususunda usûl bilginleri arasında ihtilâf bulunmaktadır.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Sem'ânî ve Razî gibi usûl bilginlerine göre fehvâ mantuka tabi olduğundan mantuk nesh edildiğinde fehvâ da nesh edilir.¹⁰⁷ İbnü'l-Hâcib'e göre fehvâ nesh edilmeden mantuk nesh edilebilir. Ancak fehvanın nesh edilip aslının nesh edilmemesi caiz değildir. Çünkü Mesela anne-babaya “*öf deme*” haram kılındıktan sonra neshi caiz olmakla beraber mefhumundan anlaşılan dövme ve sövme gibi kötü söz

¹⁰⁵ Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. III, s. 94

¹⁰⁶ Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 205-206. Zerkeşî isim vermeksizin sonraki bazı usûl bilginlerine göre mantukun illetinin değişiklik kabul etmeyen türden olması durumunda fehvanın nesh edilmesi caiz değildir. Ancak mantukun illeti değişiklik gösterebilecek türden olması durumunda fehvanın neshi caizdir. Bkz. Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 141.

¹⁰⁷ Basrî, el-Mu'temed, C. I, 404; Sem'ânî, a.g.e., C. III, s. 94; Râzî, el-Mahsûl, C. III, s. 360; Zerkeşî, a.g.e., C. IV, s. 140.

ve eylemlerin cevazını gerektirmez. Burada kıyasla neshe götürmesin diye mansûsun neshinin mefhumun neshini gerektirmediği anlayışı bulunmaktadır diye açıklanabilir.¹⁰⁸

3. Mefhûmu'l-muvâfaka'nın diğer delâletlerle teâruzu

Haneffî usûl bilginleri, manaya delaletinin şekli bakımından lafızları; ibarenin, işaretin, nassın ve iktizanın delaleti şeklinde sınıflandırmışlardır. Bu sıralama teâruz halinde delalet şekillerinden hangisinin öncelik hakkına sahip olduğu hususunda bilgi verebilir. Nitekim işaretin delaletiyle nassın delaleti teâruz ettiğinde işaretin delaletinin, nassın delaletiyle iktizanın delaleti teâruz ettiğinde nassın delaletinin tercih edileceği belirtilmiştir.¹⁰⁹ Haneffî usûlcülerin bu delâlet türlerini, istinbattaki üstünlüğüne, lafza yakınlık ve uzaklığa, manaya ulaşmada lafzın etkinliğine göre bir tertip yaptıklarını¹¹⁰ söylemek isabetli bir değerlendirme olacaktır.

Mütekellimîn usûlcüleri, hitabın delâlet şekillerini mantuk ve mefhum olarak ayrılması hususunda fikir birliği etmişlerdir. İşâret, iktizâ ve tenbîhin delâletinin bu iki kısımdan hangisine girdiği konusunda Bakıllânî, Gazâlî ve Âmidî gibi bazı usûlcüler, bu delâlet şekillerini mefhumun kısımları olarak değerlendirmişlerdir.¹¹¹

Mütekellimîn usûlcüleri, delâlet türlerini kısımlara ayırırken temelde iki esasa dayanmışlardır. İlk olarak, mananın istidlâl eden kişi açısından açıklığını ve anlaşılabilirliğini ölçü kabul etmişlerdir. İkinci olarak, bu mananın şer'î maksadı ne kadar yansıttığını esas almışlardır.¹¹²

Kural olarak bir yerde kelâmın maksadı olan bir mana ile maksadı olmayan mana teâruz ederse maksat olan mana tercih edilir. Bu esas, delâlet türlerinin birbiri ile teâruz etmesi halinde tercih kriterlerini de belirlemektedir. Bu nedenle mütekellimîn usûlcüleri iktizânın delâletini Haneffilerdeki nassın delâletinin karşılığı olan mefhûmu'l-muvâfakaya tercih etmişlerdir. Çünkü onlara göre her ne kadar gayri sarîh de olsa mantûk kapsamında

¹⁰⁸ İbnü'l-Hâcib, el-Muhtasar (Sübkî şerhiyle), C. IV, s. 103; Zerkeşî, a.g.e., C. IV, s. 141-142.

¹⁰⁹ Serahsî, el-Usûl, C. I, s. 248; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 439.

¹¹⁰ Okur, Hüseyin, Fıkıh ve Anlambilim Haneffî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016, s. 121.

¹¹¹ Âmidî, el-İhkâm, C. IV, s. 311. Davut İltaş'a göre delalet türlerinden işâret, iktizâ ve tenbîhin "gayri sarîh mantuk" tabiri altında mantukun kısımlarından biri olarak değerlendirilmesini ilk defa İbnü'l-Hâcib yapmıştır. İbnü'l-Hâcib'in bu tasarrufunu kendisinden sonraki usûlcüler benimseyerek devam ettirmişlerdir. Bkz. İltaş, Davut, Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı, s. 191-192.

¹¹² Damra, Abdulcelil, "el-Lüzûmu'l-aklî fi işâreti'n-nas", *Mecelletü's-şerîati'd-dirâsâti'l-islâmiyye*, Kuveyt, c. 29, sy.97, 2014, s. 250

olduğundan iktizânın delâleti, mantûk olmayan nassın delâletinden daha güçlü bir şekilde manaya delâlet etmektedir.¹¹³ Bu bakımdan mefhûmu'l-muvâfaka ile mefhûmu'l-muhâlefe teâruz ettiğinde muvâfaka olan mefhumda ittifak, muhâlefedede ihtilâf olduğundan muvâfakanın muhâlefeğe tercih edileceği ileri sürülmüştür.¹¹⁴

Bize göre ilk olarak delâlet türlerini, nassın ifade etmeyi hedeflediği manaya delâletinin kuvveti, ikinci olarak istidlâl sonucu elde edilen mananın şer'î maksadı oluşturup oluşturmadığını esas almak gerekir.¹¹⁵ Bu sebeplerden ötürü biz Hanefilerin görüşünün daha yerinde olduğunu düşünüyoruz.

4. Mefhûmu'l-muvâfakanın tahsis etmesi ve tahsis edilmesi

Mefhûmu'l-muvâfakanın tahsis edilmesi meselesi umûmu'l-meani meselesiyle bağlantılı bir durumdur.

Bâkılânî, Gazzâlî gibi mütekellim usûl bilginleri tahsisin ancak lafızlarda söz konusu olabileceğini öne sürerek mefhûmu'l-muvâfakanın tahsis edilmesinin ihtimali bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.¹¹⁶ Pezdevî, Serâhsî ve Semerkandî gibi Hanefî usûl âlimlerinin çoğunluğuna göre de mefhûmu'l-muvâfakanın tahsis edilme ihtimali yoktur. Onlara göre bunun sebebi nassın manasının illet olduğu sabit olduktan sonra, bu mananın tahsis edilerek illet olmadığına imkân dâhilinde olmamasıdır.¹¹⁷

Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Râzî ve İbnü'l-Hümâm gibi usûl bilginleri, mefhûmu'l-muvâfakanın umûm ifade eden lafzı olabilir düşüncesinden hareketle lafızlarda olduğu gibi fehvda da umûm anlamı olduğu için mefhûmu'l-muvâfakada tahsisin düşünebileceğini söylemişlerdir. Bu bakımdan onlara göre illetin tahsisi caiz olduğu gibi sarih hitabın hükmüyle çelişmediği müddetçe mefhûmu'l-muvâfaka/nassın delaletinin tahsis edilmesi caizdir. Çünkü bir lafzın veya mefhumun sayısız (müteaddit) şeylere

¹¹³ Âmidî, el-İhkâm, C. IV, s. 311; İbnü'l-Hâcib, el-Muhtasar (Sübkî şerhiyle), C. IV, s. 625; Şevkânî, İrşadu'l-fuhûl, C. II, s. 1136.

¹¹⁴ Amidî, a.g.e., C. IV, s. 310, Muntehe's-sûl, s. 264; İbnü'l-Hâcib, a.g.e., C. IV, s. 625; Şevkânî, a.g.e., C. II, s. 1136.

¹¹⁵ Damra, Abdulcelîl Züheyr, "el-Luzûmu'l-aklî fi işâreti'n-nas", ss. 222-276, s. 252.

¹¹⁶ Bâkılânî, et-Takrîb, C. III, s. 85-86; Gazzâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 287

¹¹⁷ Peezdevî, el-Usûl (Buhârî şerhiyle), C. II, s. 462-463; Serahsî, el-Usûl, C. I, s.254; Semerkandî, el Mizân, C. I, s.444; İbnü's Sâatî, Bedî'u'n-Nizâm, s. 560; Neseî, Keşfu'l-Esrâr, C. I, s.392-393; Sığnakî, el-Kafî, C.I, S.531-534. Mesela "Onlara öf deme!" ayetinde "öf" demenin yasak olmasının illeti eziyettir. Söz konusu illet, şer'in bulunduğu her durum için geçerlidir. Vasıf bulunup hüküm bulunmadığı takdirde "bu vasıf illettir ya da illet değildir" denilebilir. Bu durum bir tür tenakuz doğurur.

delalet etmesi arasında bir fark yoktur. Ancak lafız durduğu takdirde fehvanın bir kısmının tahsisi caiz değildir.¹¹⁸

Nass konumunda görülen mefhûmu'l-muvâfakanın tahsis etmesi kıyas ve haber-i vahidin umûmu tahsis etmesine göre daha öncelikli görülmesiyle ilgili bir ittifaktan söz edilmektedir. Çünkü mefhûmu'l-muvâfakanın hükmü nassın işaret ettiği hüküm gibi kat'idir. Dolayısıyla bu delalet türü âm bir lafızla karşılaştığı zaman ona takdim edilir. Bu yüzden âm lafız, mefhûmu'l-muvâfakayla tahsis edilebilir.¹¹⁹

Umûm lafız mantuk olduğu için delaleti bakımından mefhumdan daha kuvvetlidir. Bu yüzden umûm lafzın mefhumla tahsis edilmesi caiz değildir. Çünkü mefhumun mantuktaki lafza ihtiyacı bulunmaktadır. Amidî gibi usûl bilginleri bu itiraza şöyle cevap vermişlerdir. Mefhumla amel etmek, umûmla amel etmeyi mutlak anlamda iptal etmez. Bu bakımdan mefhum ve mantukun arasını bulmak ve onlardan her biriyle amel etmek daha önceliklidir.¹²⁰

Bize göre tahsis ancak lafızlarda söz konusudur. Nastaki lafzın delalet ettiği mananın illet olduğu tespit edildikten sonra mefhûmu'l-muvafâka tahsis edilemez. Mefhûmu'l-muvafâkanın tahsis etmesine gelince tahsis lafızlar yoluyla gerçekleştirilebileceğinden, manaların doğrudan tahsis edilmesi uygun değildir. Lafızların anlamı temsil ettiği düşünüldüğünde, manalar üzerinden hareket etme girişimi, söz konusu konuşmayı belirlediği kelime temelli yapıdan bağımsız yorumlamalara yol açtığı gibi özellikle batını yorumlara sebebiyet verebilir.

¹¹⁸ Basrî, el-Mu'temed, C. I, 208. Râzî, el-Mahsûl, C. III, s.10-11; Beyzâvî, Minhacû'l-usûl (Bedahşî ve İsnevi şerhleriyle), C. II, s. 77; İbn Emir el-Hâc, et-Takrîr, C. I, s. 232.

¹¹⁹ Bâkılânî, et-Takrîb, C. III, s.251; Şîrâzî, Şerhu'l-luma', C. I, s. 356; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. II, s. 578-579; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. I, s. 363, 391; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 324; Âmidî, el-İhkâm, c. II, s. 401; Zerkeşî, el-Bahru'l-Muhît, C. III, s. 381. Mesela "*Anne babana dilediğini yap ama onlara öf deme ve onların gözünü çıkarma!*" denilmesi caizdir. Çünkü bu cümlenin birinci kısmı onlara karşı yapılan her türlü fiili, ikinci kısmı da her türlü eziyeti kapsar.

¹²⁰ Âmidî, el-İhkâm, C. II, s. 401

1. 5. Kıyas-Mefhûmu'l-Muhâlefe İlişkisi

Hukuk kuralları yorumlanırken istifade edilen mantık kurallarından biri de *aksi ile kanıt, karşıt kavram, zıt kavram, ters anlam, aksinden istidlal ve muhalif mefhûm* gibi adlarla anılan usûl kavramı, mefhûmu'l-muhâlefedir.¹²¹

Mefhûmu'l-muhâlefenin tanımını “*zikredilene ait hükmün nakîzinin (çelişğinin) başkasında elde edildiğı hüküm*”¹²² şeklinde yapmak mümkündür.

Sözlüklerde muhâlefe lafzı, bir şeyin zıddı veya nakîzi şeklinde kullanılmıştır.¹²³ Bu durum zıt ve nakîz lafızlarının birbiriyle eş anlamlı kullanıldığını göstermektedir.¹²⁴

¹²¹ Aral, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, s. 201-202; Aybay, Aydın, Hukuka Giriş, İstanbul, Hukuk Araştırmaları Vakfı, 1991, s. 163; Bilge, Hukuk Başlangıcı, s. 205.

¹²² Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 13.

¹²³ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, “zdd” md., IV, 2564; Komisyon, el-Mu'cemu'l-vesît, “zdd” md, s. 536, İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, “nkz” md., VI, 4524; Komisyon, el-Mu'cemu'l-vesît, “nkz” md, s. 947

¹²⁴ Mefhûmu'l-muhâlefeyi hüccet kabul eden ve kabul etmeyen usûl âlimlerinin tanımlarında iki noktada farklılık göze çarpmaktadır. 1. Mefhûmu'l-muhâlefenin üzerinde tartışmalar, türlerinden sıfat mefhûmu üzerine yoğunlaştığı için bazı usûl âlimleri sadece sıfat mefhûmuna dikkate alarak tanımını yapmışlardır. Mesela bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. I, s. 291; İbnü'l-Kassâr, el-Mukaddime, s. 84; Bâkılânî, et-Takrîb, C. III, s. 331. Bazı usûl âlimleri ise herhangi bir türü belirtmeyip bu delalet türünü genel olarak tanımlamışlardır. Mesela bkz. İbn Fûrek, el-Hudûd, s. 141; Bâcî, el-Hudûd, s. 50; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 88.

2. Tanımlamada göze çarpan bir diğer farklılık ise nefiy, nakîz ve muhâlefe kavramlarının kullanılmış olmasıdır.

Cessâs, Bâkılânî, Şîrâzî, Sem'anî, Kadî Ebû Ya'lâ ve Bâcî gibi usûl âlimleri, bu delalet türünü sıfatın mefhûmuna esas alarak tanımlamışlardır. Bkz. Cessâs, a.g.e., C. I, s. 291; Bâkılânî, et-Takrîb, C. III, s. 331.

İbn Fûrek, Bâcî ve Amidî gibi usûl âlimleri herhangi bir türü belirtmeyip genel olarak bu delalet türünü tanımlamışlardır. Bkz. İbn Fûrek, a.g.e., s. 141. Diğer tanımlar için bkz. Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 154; Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', s. 428; Sem'anî, Kavâti'u'l-Edille, C. II, s. 9; Bâcî, el-İhkâm, s. 446.

Usûl âlimlerinin tanımlamada nefiy, nakîz ve muhâlefe kavramlarına yer vermeleriyle ilgili maddeler halinde şöyle bir değerlendirmede bulunabilir.

1. İbn Fûrek, Sem'anî ve Gazâlî gibi usûl bilginleri “*bir şeyin özellikle zikredilmesinden hareketle söylenenin hükmünün söylenmeyende nefiy edilmesi*” şeklinde tanımlayarak “*nefiy*” kökünden gelen ifadeler kullanmışlardır. Mantûkun hükmünün meskûtün anhtan nefiy edilmesi mefhûmun mantûk vasıtasıyla bir hükme sahip olmamasını ve mefhûmun hükmünün başka naslarda aranmasını gerektirir. Bkz. İbn Fûrek, a.g.e., s. 141; Sem'anî, Kavâti'u'l-Edille, C. II, s. 9; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 413.

2. Cessâs, Bâkılânî, Kadî Ebû Ya'lâ, Cüveynî, Şîrâzî ve Bâcî gibi ilk dönem usûl bilginlerinin çoğu, “*söylenmeyen hükmünün söylenenin hükmüne muhalif olması*” şeklinde “*muhalefet*” lafzıyla aynı kökten gelen kelimeleri kullanmışlardır. Bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. I, s. 291; Bâkılânî, et-Takrîb, C. III, s. 331; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. I, s. 154; Bâcî, el-Hudûd, s. 50; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', C. I, s. S. 428; Cüveynî, el-Burhân, C. I, s. 449; Âmidî, a.g.e., C. III, s. 88; İbnü'l-Hâcib, Müntehe'l-vusûl, s. 148; Tilimsânî, Miftahu'l-vusûl, s. 555; Şevkânî, İrşadu'l-fuhûl, C. II, s. 766.

3. Sem'anî ve Râzî gibi usûl bilginleri, zıt ve nakîz ayırımına girmeden doğrudan nakîz kavramını tanımlarında kullanmışlardır. Sem'anî'nin tanımında “*sıfatın nakîzi*”, Râzî'nin tanımında “*nutkun nakîzi*” şeklinde geçmektedir. Bkz. Sem'anî, Kavâti'u'l-Edille, C. II, s. 9; Râzî, el-Mahsûl, C. II, s. 148. Ancak, zıt ve nakîz kavramlarını birbirinden ayıran Karâfî, mefhûmu'l-muhâlefeyi; “*söylenenin hükmünün söylenmeyen için nakîzinin ispat edilmesidir*” şeklinde tanımlar ve tanımda geçen nakîzin

Usûl bilginleri tarafından mefhûmun iki kısmından biri olarak tabir edilen mefhûmu'l- muhâlefe, lafzın nutk mahalli dışındaki delaletini ifade eder.¹²⁵ İlk dönem usûlcülerinden Cessâs, İbnü'l-Kassâr, Bâkılânî, İbn Fûrek, Ebû'l-Huseyn el- Basrî, Kadî Ebû Ya'lâ, Şîrazî, Sem'anî, Bâcî ve Kelvezânî, bu delalet türünün delaletinin vasıf, şart ve benzeri kayıtlar yoluyla gerçekleşmesi açısından mefhûmu'l-muhâlefe için *delilü'l-hitâp* tabirini kullanmışlardır.¹²⁶ Cessâs *delilü'l-hitâp* tabirini hem muvâfaka hem de muhâlefe mefhûm için kullanır.¹²⁷ Kadî Ebû Ya'lâ, *delilü'l-hitâp* tabirini genelde bu delalet türü için kullanmakla beraber bazen *fahve'l-hitâbı* içine alacak şekilde kullanır.¹²⁸ Sem'anî, hitabın mefhûmunun *fahve'l-hitâb*, *lahne'l-hitâb* ve *mefhûmu'l-hitâb* şeklinde üç isimle ifade edildiğini belirtir, ardından usûl bilginlerinin bu üç kısma dördüncü bir tür olarak *delilü'l-hitâbı* eklediklerini söyler. Fakat Sem'anî'ye göre böyle bir ayırım önemli bir sonuç doğurmaz.¹²⁹

Cüveynî, İbn Fûrek'in *mefhûmu'l-muvâfaka* için *mefhûmu'l-hitâb*, *mefhûmu'l-muhâlefe* için *delilü'l-hitâb* şeklindeki taksimini aktarır ve *delilü'l-hitâb* tabiri yerine *mefhûmu'l-muhâlefe* kavramını kullanır.¹³⁰ İlk defa bu delalet türü için mefhûmu'l-muhâlefe tabirinin İbn Fûrek'ten esinlenerek Cüveynî'nin kullandığı söylenebilir.

ispat edilmesi kaydının amaca dönük olduğunu savunur. Dolayısıyla zikredilen kaydın zıddiyet gerektirmesi şart değildir. Karâfî'ye göre nakîz, zıtlıktan daha genel bir kavramdır. Dolayısıyla bir şeyden daha âm olan, o şeyi zorunlu olarak gerektirmez. Onun hükmü, ancak ayrı bir delil ile bilinir. Bu ikisi arasındaki farktan dolayı, mefhûmu'l-muhâlefe'de zıt değil, nakîz ispat edilmeye çalışılmalıdır. Bkz. Karâfî, el-Furûk, C. II, s. 36-37, Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl, s. 50. İbnü'l-Hümâm ve Zerkeşî gibi daha sonraki usûl âlimleri nakîz lafzına yer vererek mefhûmu'l-muhâlefe'yi tanımlamışlardır. Bkz. İbnü'l-Hümâm, et-Tahrîr (İbn Emir el-Hâcc şerhiyle), C. I, s. 115; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 13; Emir Padişah, Teysiru't-Tahrîr, C. I, s. 98. Biz de Karâfî ve sonrası usûlcülerin tanımlarını dikkate alarak mefhûmu'l-muhâlefenin tanımının yapılması gerektiği görüşünü paylaşıyoruz.

¹²⁵ Usûl âlimleri, bu delalet türüne eserlerinin farklı bahislerinde değinmişlerdir. Cessâs ve Bâkılânî, *âm* konusunun son bölümlerinde değinirler. Asl ve ma'kul-i asl ayırımına giden İbn Fûrek ve Bâcî, *ma'kul-i asl* kapsamında işlemişlerdir. Basrî, Râzî ve Üsmendî, *emir* bahsinde, Kadî Ebû Ya'lâ, *nehiy* konusunda değinmişlerdir. İbn Hazm, bu delalet türünü *kıyas* konusunun baş tarafından *delilü'l-hitâb*, Cüveynî, Gazâlî ve Amidî, *mefhûm delaleti* başlığı adı altında ele almışlardır.

¹²⁶ Cessâs, el-Fusûl, C. I, S. 322; İbnü'l-Kassâr, el-Mukaddime, s. 81; Bâkılânî, et-Takrîb, C. III, s. 331; İbn Fûrek, el-Hudûd, s. 141; Basrî, el-Mu'temed, C. I, S. 136, 147, 157, 235; 2; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. I, s. 154, C. II, s. 448, 453; Bâcî, el-Hudûd, s. 50, el-İhkâm, s. 446; Şîrazî, Şerhu'l-Luma', C. I, s. 428, el-Luma', s.104-105, et-Tebşîre, s. 218; Sem'anî, Kavâtü'u'l-Edille, C. II, s. 3, 9; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s.189; İbn Akil, el Vâzıh, C. III, s. 100, C. IV, s.333.

¹²⁷ Cessâs, a.g.e., C. I, s. 289-290.

¹²⁸ Kadî Ebû Ya'lâ, a.g.e., C. II, s. 578-579.

¹²⁹ Sem'anî, a.g.e., C. II, s. 3, 8, 9.

¹³⁰ Cüveynî, el-Burhân, C. I, s. 449-450.

Cüveynî'den sonra Gazâlî ve Amidî gibi usûl bilginleri bu delalet türü için *mefhûmu'l-muhâlefe* tabirini kullanmışlardır.¹³¹

Cessâs ve Debûsî gibi ilk dönem Hanefî usûl bilginleri, bu delalet türü için *el-mahsûs bi'z-zikr, et-tahsîs bi'z-zikr, tahsîsu 'ş-şey' bi'z-zikr* gibi nitelemeleri¹³², Aleüddîn es-Semerkandî ve Abdülaziz el-Buhârî gibi Hanefî usûl âlimlerinden bazıları ise geçersiz saydıkları bu delalet türü için *mefhûmu'l-muhâlefe* tabirini kullanmışlardır.¹³³

Bu delalet türünün hasr, şart, gaye, adet, sıfat ve lakab (isim) gibi on beş kısım olduğu belirtilse de¹³⁴ bunun dört veya beş olarak sınırlandıran usûl âlimleri bulunmaktadır. İmam Şafî'nin zaman, mekân, sıfat, adet ve had olmak üzere *mefhûmu'l-muhâlefenin* kısımlarını beşle sınırlandırdığı aktarılmaktadır.¹³⁵ Bâkılânî ve Cüveynî tüm bu kısımların sıfatla ifade edilebileceğini belirtmişlerdir.¹³⁶

Mefhûmu'l-muhâlefe doğrudan kıyasla ilişkilendiren usûl bilginleri tarafımızca tespit edilmemiştir. Şîrâzî gibi *mefhûmu'l-muhâlefe*yi savunan usûl âlimleri, *mefhûmu'l-muhâlefenin* kıyas gibi algılanmasına karşı çıkarlar. Onlara göre, *mefhûmu'l-muhâlefe* dil yönüyle hükmün çelişğine (nâkiz) işaret etmektedir. Kıyas ise şer'î bir delildir.¹³⁷ Ancak, *mefhûmu'l-muhâlefenin* lakab ve sıfat mefhumları söz konusu olduğunda, bazı usûl âlimleri bu delalet türünü kıyasla ilişkilendirerek bazı endişelere dikkat çekmişlerdir

Mefhûmu'l-lakab, hüccet olarak kabul edildiği takdirde bu durum kıyasın iptaline yol açar. Çünkü kıyas işlemi için bir asıl ve hüküm ve bu aslın, mansûs ya da üzerinde icmâ edilen bir asıl olması gerekir. Asılda bulunan hükmün fer'îte olmaması *mefhûmu'l-lakab* dolayısıyla oluyorsa söz konusu hüküm, nasla belirlenmiş olur. Yapılan işlem, kıyas olmaz. Çünkü kıyas nass dururken başvurulacağı bir şer'î delil değildir. Dolayısıyla nasta

¹³¹ Gazâlî, el-Menhûl, s. 208; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 84, 88; Râzî el-Mahsûl, C. III, s. 11.

¹³² Cessâs, el-Fusûl, C. I, s. 289, 291; Debûsî, et-Takvîm, s. 139, 140, 141; Serahsî, el-Usûl, C. I, s. 255, 256, 260; Pezdevî, Usûl (Abdülaziz Buhârî şerhiyle), C. II, s. 465, 471, 476; Lamişî, Kitâbun fî usûli'l-fikh, s. 144; Neseî, Keşfu'l-esrâr, C. I, s. 406.

¹³³ Semerkandî, el-Mizân, s. 579; Buhârî, Keşfu'l-Esrâr, C. II, s. 465.

¹³⁴ Amidî, a.g.e., C. III, s. 88; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 13.

¹³⁵ Cüveynî, a.g.e., C. I, s. 453; Zerkeşî, a.g.e., C. IV, s. 14.

¹³⁶ Cüveynî, a.g.e., C. I, s. 454; Gazâlî, a.g.e., s. 209; İbnü'l-Ârabî, el-Mahsûl, s. 105; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevbebi'l-Münîr, C. III, s. 509.

¹³⁷ Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 437.

varid olan hükmün nefyi, sarih bir şekilde değil; mefhumuyla delalet etmektedir düşüncesi ile söz konusu hükmün kıyasla sabit olması arasında bir fark bulunmaktadır.¹³⁸

Nassın hükmünün başkasında illetle sabit olacağını belirten Serâhsî gibi usûl bilginlerine göre bir isimle kayıtlanan hükmün, başkasında nekîzine delalet etmesi geçersizdir. Onlara göre kayda bağlı olarak yapılan ta'lîl işlemi, nassın mukabilinde olduğu için geçerli bir kıyas olmaz.¹³⁹ Fakat bize göre bu kaygı lakabın mefhumu için yersizdir. Çünkü lakabın mefhumu, usûl âlimlerinin kahir ekserisi tarafından kabul edilmemektedir. Belki de mefhûmu'l-muhâlefe karşıtları, söz konusu hükmün kıyas yoluyla belirlendiği kanaatindedir. Nitekim Amidî ve Râzî gibi usûl âlimleri söz konusu hükmün kıyas yoluyla tespit edilmesinin önünde herhangi bir engel bulunmadığını ifade etmektedirler.¹⁴⁰

Mefhûmu'l-muhâlefenin geçerli olduğunu savunan usûl âlimleri, söz konusu hükmün zikredilenin dışındaki başka şeyler için geçerli olup olmadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir.

Şîrâzî ve Râzî gibi usûl bilginleri söz konusu hükmün muhâlif mefhumunun sadece zikredilen cinsi için geçerli olduğuna kanaat getirmişlerdir. Çünkü mefhûmu'l-muhâlefe nutkun kapsamında olmayan şeyler için söz konusu olamaz. Aksi takdirde zikredilen vasıf illet konumunda olur. İmam Şafî'nin, (و فى صدقة الغنم فى سائمتها) "*Sâime koyunda zekât vardır.*"¹⁴¹ Hadisinde geçen hükmü diğer hayvanlar için geçerli olduğunda karar kılması, "*sâime*" vasfını illet şeklinde değerlendirdiği söylenebilir. Şîrâzî'ye göre söz konusu vasıf, sadece mantûkta geçen cinsi kapsar. Bu bakımdan *sâime* lafzı, illet olarak kabul edilse bile bu mantûkta geçen isim için geçerli olur.¹⁴² Sem'anî, mantûkta sıfatla kayıtlanan cinsin mefhûmu'l-muhâlif yönünden hükmünün başka cinsler için delalet etmesinin kıyasla olabileceğini ifade eder.¹⁴³

¹³⁸ Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 119.

¹³⁹ Serâhsî, el-Usûl, C. I, s. 255; Semerkandî, el-Mizân, s. 409; Râzî, el-Mahsûl, C. II, s. 135; Amidî, a.g.e., C. III, s. 119; İbnü'l-Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 137.

¹⁴⁰ Amidî, a.g.e., C. III, s. 119; Râzî, a.g.e., C. II, s. 135.

¹⁴¹ Buhârî, Sahîh, Zekât, 38/1454.

¹⁴² Şîrâzî, et-Tabsîre, s. 226, Luma', s. 151, Şerhu'l-Luma', s. 440; Râzî a.g.e., C. II, s. 148.

¹⁴³ Sem'anî, Kavâti'u'l-Edille, C. II, s. 40. Ancak Sem'anî de Şîrâzî gibi mefhûmu'l-muhâlefenin delaletinin dil yönünden olduğunu savunur. Bkz. Sem'anî, a.g.e., C. II, s. 28.

Sıfat mefhumunun sadece mantûkta geçen cins için olduğu öne sürüldüğü takdirde bu, dilden kaynaklanan bir hüküm çıkarım olur. Hanefî usûlcülerin yerinde tespitiyle salt dilden hareketle şer'î bir hükme ulaşılamaz. Bu sebeple mefhûmu'l-muhâlefeyi geçerli bir delalet türü olmadığını savunan Debûsî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Serâhsî gibi usûl bilginlerine göre ya “sâime” vasfının illet olarak kabul edilmesi ya da diğer hayvanlarda hükmün çelişğinin geçerli olması için (ليس على المسلم في فرسه) “Yük hayvanlarında zekât yoktur.”¹⁴⁴ ve (فإذا بلغت خمساً من الإبل ففيها شاة) “Beş deve de bir koyun zekât vardır.”¹⁴⁵ hadislerinde olduğu gibi başka bir nassın itibara alınması gerekir.¹⁴⁶

Bu bağlamda, sıfatla kayıtlanan bir hükmün kapsamının genişletilmesi için vasfın illet gibi değerlendirilmesi gerektiği belirtilmiştir. Cüveynî'nin doğru tespitiyle söz konusu vasıf uygun bir vasıf olmalıdır. Aksi halde, hüküm başkalarında mevcut olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, mefhûmu'l-muhâlefe aslında bir tür aks kıyasıdır. Çünkü aks kıyasında belirlenen illet, başka yerlerde bulunmadığı için hükmün çelişğine işaret eder. Başka bir deyişle, aks kıyasında iki hüküm (varlık ve yokluk açısından) bir illetle gerekçelendirilmektedir.¹⁴⁷

O halde mefhûmu'l-muhâlefenin aks kıyasıyla ilişkilendirilmesi için;

1. Söz konusu sıfatın münasip bir manaya sahip olması,
2. Söz konusu mananın istinbât edilmiş olması gerekir. Bu durumda bir kıyas işleminde fer'in asla ilhak edilmesi gibi meskût anı mantûka hamledilebilir.

Usûl âlimleri, özellikle isim mefhumunun kullanımıyla kıyasın alanının daraltıldığından dolayı endişe duymuş ve mefhûmu'l-muhâlefeye karşı olumsuz görüşler ifade etmişlerdir. Bu nedenle, mefhûmu'l-muhâlefe karşıtı usûl âlimleri, bir hükmün yalnızca başka ipuçları ve delillerle tespit edilebileceğini savunmuşlardır.

Mefhûmu'l-muhâlefe, geçerli bir delalet türü olarak kabul edildiğinde aşağıdaki sakıncaların ortaya çıkacağı ifade edilmiştir:

¹⁴⁴ Buhârî, es-Sahîh, Zekât, 45/1463.

¹⁴⁵ Buhârî, a.g.e., Zekât, 38/1454.

¹⁴⁶ Debûsî, et-Takvîm, s. 139-140; Basrî, el-Mu'temed, C. I, s. 163; Serâhsî, el-Usûl, C. I, s. 255-259; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 257.

¹⁴⁷ Cüveynî, et-Telhîs, C. II, s. 199 el-Burhân, C. I, s. 464-472; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 728; İbn Berhân, el-Vusûl, C. I, s. 350; Âmidî, el-İhkâm, C. III, s. 293; İsfehânî, Beyân u'l-Muhtasar, C. III, s. 53; Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle, s. 211

1. Bu tür bir delalet, kıyas faaliyetinin etkisiz hale gelmesine neden olur. Çünkü mefhum, nass konumundadır ve kıyas süreci nasla çelişir. Nasla çelişen bir kıyas geçersizdir. Ayrıca mefhumu'l-muhâlefe doğrudan kullanıldığında kıyas faaliyeti anlamını yitirdiği gibi kıyasın sağladığı hukuki tutarlılık ve adalet arayışı göz ardı edilir.

2. Nasta hüküm, bir kayıtla beraber gelir ve bu kayıt başkalarında bulunmadığı için hükmün çelişkisine işaret ettiği savunulduğunda, mansûs hüküm beraberinde fer'in hükmünü içerdiği için kıyasın etkisiz hale getirildiği iddia edilir. Bu durumda, fer'in hükmü nasla belirlenmiş olur. Eğer nastaki hüküm, fer'in hükmünü içermiyor ve fer'de hüküm yokluğuna işaret ediyorsa, o zaman nassın bulunduğu yerdeki hüküm kıyas yoluyla tespit edilemez.

3. Kıyas yönteminin en önemli unsuru olan illet, müçtehit tarafından belirli tespit yollarıyla ortaya konur. Ancak mefhûmu'l-muhâlefe kullanımında, hükmün muhalefet ettiği ifadenin doğrudan çelişkisi üzerinden tespit yapılır. Bu durum, kıyas faaliyetinin etkisiz hale gelmesine neden olduğu gibi illetin objektif ve sistematik bir şekilde tespit edilmesi zorlaşır.¹⁴⁸

Bize göre usûl âlimlerinin mefhûmu'l-muhâlefe kavramına karşı çıkmalarının gerekçeleri, kıyas yöntemiyle ilgili ortaya koydukları düşünceleriyle tutarlıdır. Mefhûmu'l-muhâlefe, her durumda kullanıldığında hükümlerde gerekçe veya delil aranmasına gerek olmadığı anlamına gelir. Ancak, gerekçenin olmadığı bir hukuk sistemi, bağlantısız hükümlerin ortaya çıkmasına yol açar. Gerekçeye dayanmayan hükümler, mefhûmu'l-muhâlefe kullanılarak verildiğinde birbirinden bağımsız ve tutarsız hükümlerin ortaya çıkmasına neden olur. Bu da hukuk sisteminin güvenilirliğini zedeler.

Usûl âlimlerinin mefhûmu'l-muhâlefe kavramına karşı çıkmalarının bir başka gerekçesi de, bu kavramın illetin tespiti ve iptal yollarını geçersiz hale getirdiği ve illetle

¹⁴⁸ Bu gerekçeler için bkz. Debûsî, et-Takvîm, s. 139; Serâhsî, el-Usûl, C. I, s. ; 255-256; Semerkandî, el-Mizân, s. 409; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 257; Râzî, el-Mahsûl, C. II, s. 135; Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 119; İbnü'l-Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. II, s. 137; Beyzâvî, el-Minhâc (İsnevî'nin Nihayetü's-Sûl ile birlikte), C. II, s. 206. Kadî Ebû Ya'lâ, mefhûmu'l-muhâlefenin kıyasın iptaline yol açmadığını belirtir. Ona göre;

1. İsimlerde mefhum, dil yönüyle belirlenmektedir. Bu bakımdan kıyas, başka delillere engel olabildiği gibi ismin mefhumu da kıyasa engel olabilir.

2. Mefhûmu'l-muvâfakada olduğu gibi lafzın manasına herhangi itiraz söz konusu olmadığında mefhûmu'l-muhâlefeye başvurulur. Bkz. Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 477; Kelvezânî, et-Temhîd, C. II, s. 206.

ilgili çalışmalara ihtiyaç duyulmadığını iddia etmeleridir. Bu nedenle, mefhûmu'l-muhâlefenin sınırları belirlenmeli ve yasama sürecinde kullanılmamalıdır. Şîrâzî'nin ifade ettiği gibi, mefhûmu'l-muhâlefe, kıyas gibi diğer içtihat faaliyetleri yetersiz kalındığında başvurulabilecek bir yöntem olarak düşünülebilir. Ancak, bu kullanım kontrollü bir şekilde yapılmalı ve hukuki tutarlılık sağlanmalıdır.¹⁴⁹

2. KIYASIN DİĞER DELİLLERLE İLİŞKİSİ

İslam hukuk usûlünde aslî deliller; Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olarak kabul edilir. Kıyas gibi haber-i vâhid ve sahâbi kavli bilgi değeri bakımından zan ifade etmelerine rağmen aslî delillerden sayılmamışlardır. Bununla beraber usûl âlimlerinin bir kısmı teâruz halinde haber-i vâhidi kıyastan üstün kabul etmişlerdir. Bazıları ise sahih kıyası haber-i vâhide öncelemişlerdir. Bu başlıkta kıyasın haber-i vâhid ve sahâbi kavliyle tearuz etmesi halinde hangisinin tercih edilmesiyle ilgili usûlcülerin gerekçelerine yer vererek bilgiler verilip değerlendirmeler yapılacaktır.

İslam hukuk usûlünde kıyas aslî istihsan, istislâh, istishâb ve sedd-i zerâi ise fer'î deliller olarak nitelendirilir. Fer'î delillerin hücciyeti hususunda ise ihtilâf edilmektedir. Fakat usûl âlimleri istihsanda olduğu gibi zaman zaman fer'î delilleri kıyasa tercih etmişlerdir. Biz kıyasın istihsan, istishâb, istislâh ve sedd-i zerâi ilişkilerini ele alarak akabinde bazı değerlendirmelerde bulunacağız.

2. 1. Kıyas-Haber-i Vâhid İlişkisi

Bilgi değeri bakımından kıyas ve haber-i vâhid, zan ifade etmekle beraber Şar'ın maksadına haber-i vâhid sarih, Şâri'in muradı istinbât edilerek kıyas, zannî bir şekilde delalet etmektedir. Haber-i vâhidin ifade ettiği hüküm ile kıyasla elde edilen hükmün çelişmesi durumunda hangisinin tercih edileceğiyle ilgili usûl bilginleri arasında ihtilâf bulunmaktadır. Haber-i vâhid ile kıyas arasındaki aykırılığı uzlaştırma imkânı olduğu takdirde usûlcüler arasında ufak nüanslar bulunmakla beraber genel kanaat -özellikle celî kıyasta- önceliğin kıyasa verilmesi gerektiği yönündedir.¹⁵⁰ Usûl bilginleri bu konuda âm lafzın tahsis edilmesinin mümkün olmasını dayanak göstermişlerdir. O halde bu konuda,

¹⁴⁹ Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma', s. 428.

¹⁵⁰ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 655; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 293; Şîrâzî, et-Tabsîre, s. 316, Lüma', s. 199, Şerhu'l-Lüma', s. 610; Serâhsî, el-Usûl, C. I, s. 339; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C.II, s. 377; Amîdî, el-İhkâm, C. II, s. 142; İsnevî, Nihayetu's-Sûl, C. III, s. 165; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 202; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l Munîr, C. II, s. 565.

usûl âlimleri arasındaki ihtilâfları, kıyasın bütün yönleriyle haber-i vâhidle çatışması halinde önceliğin hangisine verileceğiyle ilgili görüş ayrılıklarıyla sınırlandırmak mümkündür.

Hanefî usûlünde haber-i vâhidin aykırı olacağı iki asıldan söz edilir. Birinci asıl; Kitap, meşhur sünnet ve selefın ittıfakı yani icmâdır. Haber-i vâhid, bunlara aykırı olması durumunda kesinlikle onunla amel edilmez. İkinci asıl, kıyasü'l-usûl¹⁵¹ dedikleri asıldır. Ravî'nin zabıt ve fakih olması gibi şartları taşıması kaydıyla haber-i vâhid kıyasa, aksi takdirde kıyasu'l-usûl, haber-i vâhıde tercih edilir.¹⁵²

Cessâs, Debûsî ve Serâhsî gibi Hanefî usûl bilginleri, bu konuda detaya inerek önceliğin kıyasta olduğu kanaatini taşımaktadırlar. Onlar, haber-i vâhid ve kıyasın çelişmesi halinde hangisinin tercih edileceğiyle ilgili haber-i vâhıde râvileri ma'rûf ve meçhul olmak üzere iki cihetten incelemişlerdir. Ma'rûf olan rivayetler; 1) *ıçtihat ve re'y* yönünden meşhur olmuş, fikh etme kimliği ağır basan sahâbenin rivayetleri, 2) adalet yönünden tam, *hıfz ve zabt* bakımından son derece iyi durumda olup ancak fikhî yönleri zayıf olan sahâbenin rivayetleri olmak üzere iki kısmıdır. Raşid halifelerden aktarılan rivayetler gibi birinci grupta yer alan rivayetler kıyasa aykırı olsa bile önceliğin rivayette olması gerekir. Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-712) gibi ikinci gruba giren sahâbenin rivayetleri kıyasa aykırı olmamak veya kıyasa aykırı olup ümmet nezdinde genel kabul görmüş olmak koşuluyla amel edilebilir. Bunun dışında ikinci gruba giren rivayetlere sahih kıyas, şer'an öncelenir. Ma'kıl b. Sinan (ö. 63/683) gibi Hz. Peygamber'in sohbetinde fazla bulunmamış meçhul râvilerin rivayetler hususunda Hanefî usûl âlimlerine göre, haber-i vâhidin kıyasa tercih edilmesi ancak başka bir delille desteklenmesi halinde söz konusu olabilir. Aksi takdirde sahih kıyas, haber-i vâhıde

¹⁵¹ İki kıyastan birinin diğereine tercih edilmesi anlamına gelir. Cessâs aslı kıyas tabirinin, istihsan için kullanıldığını ileri sürer. Bkz. Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 242. Şîrâzî'nin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla kıyasü'l-usûl'dan maksat kıyasın Kitap, sünnet ve icmâya dayanmasıdır. Kıyasü'l-usûl böyle tanımlandığı takdirde bütün usûl âlimleri kesin bilgi gerektiren delillere muhalif olan bir hükümle amel edilmeyeceğiyle ilgili görüş birliği içindedir. Ancak hurma suyuyla abdestin caiz olmaması gibi konularda Hanefiler, bunun caiz olduğuna istihsan yönüyle ulaştıklarını ifade etmektedirler. Onlar böyle durumlarda başka bir asıl dolayısıyla kıyası terk etmektedirler. Söz gelimi hurma suyuyla abdestin caiz olduğuna İbn Mesûd'dan rivayet edilen haber dolayısıyla kanaat getirmişlerdir. Dolayısıyla kıyasü'l-usûldan maksat istihsandır denilebilir. Bkz. Şîrâzî, Luma', s. 199, Şerhu'l-Luma', s. 609, 611.

¹⁵² Cessâs, el-Fusûl, C. III, s. 127-136; Debûsî, Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-e'imme (thk. Muhammed Mustafa ed-Dimeşki), Dare İbn Zeydûn, Beyrut, ts, s. 156-157.

tercih edilir.¹⁵³

Şafîî ve Hanbelî usûl âlimleri ve genel olarak mütekellim usûlcüler, haber-i vâhid ravîsinin adalet ve zabt yönünden tam olması halinde mutlak anlamda haber-i vâhidin kıyasa tercih edileceğini savunmuştur. Onlara göre haber-i vâhidin bilgi değeri itibara alınmaz, ameli yönü dikkate alınır.¹⁵⁴

Mütekellim usûlcülerinin, bu konuyla ilgili iki görüşü bulunmaktadır.¹⁵⁵

Kıyasla haber-i vâhidin çatışması halinde önceliğin hangisine ait olacağıyla ilgili detay/tafsil olduğunu dile getiren Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, kıyasın illetinin mansûs veya müstenbat olmak üzere iki şekilde geleceğini ifade etmiştir:

1. Mansûs illetle tespit edilen hükmün illeti;

- Ya nasta kesin olarak yer almaktadır.

- Ya da zannî olarak ifade edilmiştir. Mansûs illet, kat'î olarak cereyân ettiği takdirde kıyas haber-i vâhide tercih edilir. Nass, illetini ve hükmünü kesin bir şekilde ifade etmediğinde kıyas, zannî bilgi değeri taşıdığından bilgi değeri açısından haber-i vâhidle eşit konumda olur. Ancak haber-i vâhid, hükme vasıtasız bir şekilde kıyas illet vasıtasıyla hükme işaret ettiği için haber-i vâhid, kıyasa öncelenir. Nassın hükmüne ait illet kesin bir şekilde tespit edilmediğinde, kıyas ve haber-i vâhiden hangisinin tercih edileceği içtihatla belirlenebilir.

2. Kıyasın illeti müstenbat olduğu takdirde;

- Kıyasın dayandığı aslın hükmü kesin bir delille belirlenmiş olabilir.

- Kıyasın dayandığı aslın hükmü haber-i vâhide göre tespit edilmiş olabilir.

Kıyasın dayandığı aslın hükmü haber-i vâhidle belirlendiği olduğu takdirde haber-i vâhid, kıyasa tercih edilir.¹⁵⁶

Kıyasın dayandığı aslın hükmü, kesin bir delille belirlenmişse kıyas ve haber-i

¹⁵³ Cessâs, el-Fusûl, C. III, s. 140-142; Debûsî, et-Takvîm, s. 180-183; Serâhsî, el-Usûl, C. I, 338-345; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 377-380. İsâ b. Ebân'ın ravînin rivayetlerinde son derece dikkatli davranması âlim ve zabıt yönünden tam olması koşuluyla haber-i vâhidin kıyasa tercih edileceğini aksi takdirde böyle bir mevzunun içtihadla çözüleceğini ifade ettiği nakledilmiştir. Bkz. Buhârî, a.g.e., C. II, s. 378; Amîdî, el-İhkâm, C. II, s. 107. Debûsî, meşhur haberin sahih kıyasa aykırı olmamak koşuluyla hüccet olduğunu belirtmiştir. Bkz. Debûsî, a.g.e., s. 180.

¹⁵⁴ Şîrâzî, Lüma', s. 199, et-Tebsîre, s. 316; Kadî Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 889-891; Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 94, 97; Buhârî, a.g.e., C. II, s. 378; Amîdî, el-İhkâm., C. II, s. 107.

¹⁵⁵ Mütekellim usûl âlimlerinin farklı iki görüşü için bkz. Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 655; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 207. İbn Berhân bu görüşü Bâkîllânî'ye nispet etmiştir.

¹⁵⁶ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 654-655.

vâhiden hangisinin hükmünün tercih edileceğiyle ilgili üç farklı görüş vardır:

1. Ebû'l-Hasan el-Kerhî, imam Şafî ve Ahmed b. Hanbel'e göre haber-i vâhid kıyasın önüne geçer.

2. İmam Malîk'in kıyasın haber-i vâhidin önüne geçeceği kanaatinde olduğu aktarılmıştır. Çünkü haber-i vâhidde; yanılma, yanlış aktarılma, tahsise uğrama, nesh edilme ve ravinin yalan söyleme gibi haberi geçersiz kılacak durumlar, kıyasta ise sadece dayandığı aslın hükmünün ma'lûl olup olmamasını tespit etme durumu bulunmaktadır. Bu bakımdan kıyasın haber-i vâhidin önüne geçmesi gerekmektedir.

3. Kıyas ve haber-i vâhid, bilgi değeri bakımından konuları eşit olduğundan ikisinden birinin tercih edilmesi, müçtehidin içtihadına göre şekillenir.¹⁵⁷

Kıyas ve haber-i vâhidin çatışması halinde hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusunda vakf yolunu tercih eden Bâkîllânî özetle şöyle der:

1. Kıyas ve haber-i vâhid, bilgi değeri açısından zannî olup ikisi aynı mertebededirler. İkiyle amel edilmesi gerektiği sonradan karara bağlanmıştır. Bu bakımdan bilgi değeri bakımından her birinin kat'î veya zannî olma durumları eşittir. Dolayısıyla biri kat'î gösterildiğinde diğeri zannî olmayı gerektirir. Kat'î bilgi ile zannî bilgi aynı mertebede bulunmayacağına göre birini diğerine üstün göstermek bir iddiadan öteye geçememektedir. O halde kıyas ile haber-i vâhid çatıştığında tercih etme hususunda tevakkûf etmek gerekir.

2. Müçtehidin, kıyas-haber-i vâhid çatışması karşısında tutumu şu şekilde olur: Müçtehit, haber-i vahidi rivayet eden ravînin hıfzının az ve rivayetinden gafil davrandığını tespit ettikten sonra kıyasın şer'î külli kaidelere uygunluğu konusunda kendisinde güçlü bir kanaat hâsıl olduğunda kıyası haber-i vâhide tercih eder. Haber celî, manası hafî olup râvisi fakih ve hıfzı sağlam olan biri olduğu takdirde müçtehit, haber-i vâhidi kıyasa önceler. Ancak bu tespitler müçtehidin baskın kanaatine (galip zan) göre belirlenmektedir.¹⁵⁸

Bâkîllânî'nin yaptığı açıklamaya göre müçtehidin,

1. Aslın hükmü kesin veya zannî bir delille mi belirlenmiş?

¹⁵⁷ Konuyla ilgili yapılan açıklamalar için geniş bir şekilde bkz. İbnü'l-Kassâr, el-Mukaddime, s. 265-266; Basrî, a.g.e., C. II, s. 654-655; Amîdî, el-İhkâm, C. II, s. 143; Karâfî, Şerhu Tenkihu'l-Fusûl, s. 311; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 468-469; Emîr Pâdişah, Teysîr, C. III, 116.

¹⁵⁸ İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 207-208.

2. Aslın illeti mansûs mu müstenbat mı? İlet mansûs veya müstenbat ise kat'î mi yoksa zannî bilgiye mi dayanmıştır?

3. “İlet tam olarak fer' de yer almış mı?” diye kıyasın üç durumunu tespit etmesi gerekir.

Bu üç durum, tamamıyla kesin bilgiyle belirlenmişse kıyas, haber-i vâhide tercih edilir. Bu üç durum tamamıyla zannî bilgi ifade ettiği takdirde haber-i vâhid, kıyasın önüne geçer. Bilgi değeri bakımından zikredilen üç durumdan bazısı kat'î, bazısı zannî bilgi ifade ettiği takdirde müçtehidin üstün zannı (zann-i galip) devreye girer. Müçtehidin kanaatinin devreye girmesi halinde farklı görüşlerin ifade edilmesi kaçınılmazdır.¹⁵⁹

Bize göre kıyasın haber-i vâhidle çelişmesi durumunda hangisinin tercih edileceğiyle ilgili mutlak bir görüş belirtmekten ziyade Hanefilerin yaptığı gibi konuyu detaylandırmakta yarar bulunmaktadır. Çünkü haber-i vâhidin aktarımında raviden kaynaklanan sorunlar bulunmaktadır. Nihayetinde kıyas başka bir asla dayandığı halde söz konusu asıl bilgi değeri açısından haber-i vâhiden kuvvetli olabilir. Ayrıca kıyasın haber-i vâhide öncellenmesi için illetin türüne göre bir ayrıma gidilebilir. Çünkü Ebu'l Hüseyin el-Basrî'nin ifade ettiği gibi illetin mansûs olması ve kesin bilgi taşıması halinde kıyas, zannî bilgi taşıyan haber-i vâhide tercih edilir. Aksi takdirde hem kıyas hem de haber-i vâhid zannî bilgi değeri taşıdıklarından ikisinin konumu eşit olur. Dolayısıyla konu içtihatla çözülür. Müstenbât illette ise kıyasın dayandığı aslın haber-i vâhid olma ihtimali olduğundan haber-i vâhid kıyasa tercih edilebilir. Çünkü haber-i vâhidin zanniliği subût, kıyasın zanniliği hüküm bakımındandır.

Yine Bâkılânî'nin ifade ettiği gibi kıyas ile haber-i vâhid bilgi değeri açısından eşit olup ikisinin yeri sonradan tespit edilmiştir. Bu bakımdan iki delilden hangisinin diğerine tercih edileceği müçtehidin kanaatine bırakılabilir.

2. 2. Kıyas-Sahâbî Kavli İlişkisi

Sahâbenin tarifi, hadis âlimleri ile fıkıh usûlü âlimleri arasında tartışmalı bir konudur. Hadis âlimleri Hz. Peyamberi hayattayken gören herkesi sahâbî diye tarif ederken fıkıh usûlü âlimleri bir kimsenin sahâbî sayılması için bu kimsenin uzûn süre Hz.

¹⁵⁹ İbn Berhân, el-Vusûl., C. II, s. 208, muhakkikin 1. Dipnotu.

Peygamberle beraber bulunmasını, ilim öğrenmek için Hz. Peygamberin yanına gidip gelmeyi ve ondan hadis rivayet etmiş olmasını şart olarak öne sürmüşlerdir. Bu bakımdan usûlcülere göre Hz. Peygamberi görmüş olsa bile herkese sahâbi denilemez.¹⁶⁰

Sahâbî kavli; *sahih bir yolla geldiği sabit olan, Kitap ve sünnette varid olmayıp icmâ ile elde edilmeyen şer'î meselelerden biriyle ilgili sahâbeden birinin fetvası veya sahabe içtihadına* denir.¹⁶¹ Bu şekilde gelen sahâbî kavlinin delil olup olmayacağı ve kıyasla çatıştığında hangisine öncelik verileceği fıkıh usûlünde tartışılan konularından biridir.

Genel olarak usûl âlimleri, nitelik açısından yaygınlık kazanan, herhangi bir muhalif görüşün olmadığı iyice bilinen ve kıyasla idrak edilmesi mümkün olmayan konularla ilgili sahâbî kavlinin hüccet olduğu hususunda neredeyse ittifak etmişlerdir. Usûl bilginleri, amel açısından yaygınlık kazanmayan, buna muhâlif bir görüşün olup olmadığı bilinmeyen ve kıyasla idrak edilmesi mümkün olan sahâbî kavli hakkında ihtilâf etmişlerdir.¹⁶²

Kıyasın sahâbî kavli ile çatışması halinde hangisinin tercih edileceğiyle ilgili görüşler ile sahâbî kavlinin delil kabul edilmesiyle ilgili görüşler iç içe girmiş bulunmaktadır. Bu bakımdan usûlcülerin sahâbî kavlini hüccet kabul edip etmemesiyle ilgili sergiledikleri tutum, sahâbî kavlinin kıyasla çatışması durumunda hangisinin tercih edileceğiyle ilgili görüşleriyle paralellik göstermektedir.

Hanefî usûl bilginleri, tevkîfi bilgi kategorisinde gördüklerinden sahâbî kavlini kıyasa öncelemişlerdir. Cessâs'ın, Ebû Hasan el-Kerhî'ye (ö. 340/952) dayanarak verdiği bilgiye göre Ebû Yusuf, bazı meselelerde kıyası *eser* dolayısıyla terk etmiştir. Serâhsî, burada geçen eser kavramının *sahâbî kavli* olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Serâhsî'ye göre mezhebin genel temayülü sahâbî kavlinin kıyasa öncelemesidir. Debûsî, Kerhî'nin kıyasla idrak edilmesi mümkün olmayan meselelerde sahâbînin taklit edilebileceğini aksi takdirde sahâbînin taklit edilmesinin caiz olmadığı görüşünü nakletmektedir. Bu bağlamda Debûsî, sahâbenin bireysel içtihatlarını re'y cihetinden

¹⁶⁰ Geniş bir şekilde bkz. Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *DİA*, TDV, İstanbul, 2008, C. XXXV, ss. 491-500, s. 491.

¹⁶¹ Nemle, Zevi'l-besâir, C. IV, s. 259.

¹⁶² Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 105; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 98.

görüp tevkîfi görmemektedir.¹⁶³

Hanefî usûl bilginleri, sahâbî kavli'nin kıyasa üstünlüğünü birtakım meselelerle desteklemişlerdir. Mesela *bey'u'l-îne* olarak bilinen bir kadının cariyesini vadeli olarak Zeyd b. Erkâm'a 800 dirheme satıp tekrar peşin olarak ondan 600 dirheme satın almasını Hz. Aişe caîz olmadığını belirtmiştir. Hanefî usûl âlimleri Hz. Aişe'nin fetvasını sahâbî kavlinin kıyasa üstünlüğü için delil olarak göstermektedir.¹⁶⁴

Mâtürîdî Hanefî usûl âlimleri, bu konuda detaylı bir açıklamada bulunmaktadırlar. Ebû Yüsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) bu konudaki yaklaşımı oldukça dikkat çekicidir. O, herhangi bir meselenin fetvasının mutlaka bir delile dayanması gerektiğini belirttikten sonra sahâbenin taklit edilmesinin caîz olmadığını ifade etmektedir. Bu açıklamadan sahâbî kavlinin kıyasa öncelenebileceği sonucu çıkarılabilir. Fakat Alâüddin es-Semerkandî, fetva ehli olup ona muhalif başka bir sahâbenin görüşünün olmadığı bir meselede sahâbî kavli'nin taklit edilmesinin vacip olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁵

Mâlikî mezhebine mensup âlimlerinin genel kanaati, sahâbî kavlinin hüccet olduğudur. İmam Mâlik, muhalif görüşün bilinmediği sahâbî kavlinin kıyasa muhalif olsun olmasın mutlak olarak hüccet olduğu yönündedir.¹⁶⁶ Ancak Zerkeşî, Kadî Abdulvehhâb'a dayandırarak verdiği bilgide İmam Mâlik'in sahâbî kavlini hüccet olarak görmediğini ifade etmektedir. Kadî Abdulvehhâb'a göre sahâbe fetvaları *doğru veya hatalı* olması bakımından iki ihtimali içermektedir.¹⁶⁷

Şîrâzî, Mâverdî ve Sem'anî gibi Şafîî usûl bilginlerinin sahâbî kavlinin kıyasla ilişkisi hakkındaki tutumları şöyle özetlenebilir:

1. Kıyas, sahâbî kavline uygun olduğu takdirde sahâbî kavli kıyası güçlendiren bir delil olur.

¹⁶³ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 209; Debûsî, et-Takvîm, s. 256-258; Serâhsî, el-Usûl, C. II, 105; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 217; Şîrâzî, Lum' s. 239, et-Tebîr, s. 399.

¹⁶⁴ Hanefî usûl âlimlerinin, sahâbî kavli'nin kıyasa üstünlüğünü belirtmek için delil getirdikleri meseleler için bkz. Debûsî, a.g.e., s. 256; Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 106; Buhârî, a.g.e., C. III, s. 219; Şîrâzî, a.g.e. s. 239, a.g.e., s. 399.

¹⁶⁵ Ebû Yüsr el-Pezdevî, Ma'rifetü'l-Hüccec, s. 49; Semerkândî, el-Mizân, s. 481; Buhârî, a.g.e., C. III, s. 217.

¹⁶⁶ Bâcî, Minhâc, s. 143; Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 106; Buhârî, a.g.e., C. III, s. 217; Sem'anî, Kavâti'u'l-Edille, C.III, s. 290; İbn Akîl, el-Vâzih, C. V, s. 210; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C.VI, s. 54; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebî'l-Münîr, C. IV, s. 422; Nemle, Zevî'l-Besaîr, C. IV, s. 261.

¹⁶⁷ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C.VI, s. 54.

2. Sahâbî kavli kıyasa aykırı olduğunda sahâbî kavli celî veya hafî kıyasla desteklenmediğinde celî kıyasla amel etmek sahâbî kavlinden daha uygundur.

3. Sahâbî kavli celî kıyasla desteklenecek şekilde rivayet edilir, hafî kıyasa aykırı olması durumunda sahâbî kavli kıyasa tercih edilir.

4. Sahâbî kavli hafî kıyasla birlikte aktarılır, celî kıyasa aykırı olması durumunda Şafîî'nin kadîm ve cedit görüşlerinin farklı nakledilmesi, Şafîî usûl bilginleri arasında farklı görüşlerin ileri sürülmesine yol açmıştır. Şafîî'nin cedit görüşü, sahâbî kavlinin hüccet kabul edilmeyeceği ve kıyasın önüne geçemeyeceği şeklinde aktarılmaktadır.¹⁶⁸

Şîrâzî, sahâbî kavlinin hüccet olmadığını ifade ederek cedit görüşü benimser. Ona göre sahâbî hatadan korunmuş değildir. Dolayısıyla sahâbî fetvaları içtihat mesabesinde değerlendirilmelidir. Sem'anî, salt bir şekilde sahâbî kavlinin hüccet olamayacağını belirtir. Ancak çatışan iki kıyastan kuvvetli delillere dayanan kıyasın diğerine tercih edilmesinde olduğu gibi sahâbî kavlinin başka delillere dayanması halinde kabul edilmesinin daha uygun olacağını ifade etmektedir.¹⁶⁹

Cüveynî gibi bazı usûl bilginleri, bu hususta bir ayrıma gitmişlerdir. Cüveynî'ye göre Şafîî, kıyasın geçerli olduğu alanlarda sahâbî kavlini hüccet olarak görmekten vazgeçmiş ancak kıyasın geçerli olmadığı alanlarda sahâbî kavliyle amel etmeye devam etmiştir.¹⁷⁰ Fakat tespit edilebildiği kadarıyla Şafîî, eserlerinde hükümlerin dayandığı delilleri sıralarken, mutlaka sahâbî kavline yer vermiştir. Mesela “*el-Ümm*” adlı eserinde dayandığı delilleri; Kitap, sünnet, bir sahâbî'den gelen eser, Müslümanların genelinin ihtilâf etmediği şey (icmâ) ve bunlardan bazısına yapılan kıyas, diye ifade etmiştir.¹⁷¹

¹⁶⁸ Şîrâzî, et-Tebîr, s. 396-398; Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 466; Sem'anî, Kavâti'u'l-Edille, C. III, s. 289-290.

¹⁶⁹ Şîrâzî, a.g.e., s. 399, a.g.e., s. 742; Sem'anî, a.g.e., C. III, s. 293.

¹⁷⁰ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 891. Cüveynî, İmam Şafîî'nin kıyasa muvafık olan sahâbî kavlini hüccet görmediğini öne sürmüştür. Ona göre Mecusilerin diyetini 800 dirhem olarak takdir eden Hz. Ömer'in bu görüşüne kıyasla İmam Şafîî'nin, ağırlaştırılmış diyeti (teğlîz) tespit etmesinde olduğu gibi kıyasa aykırı olan birçok konuda Şafîî'nin *kadîm ve cedit* görüşleri birbirleriyle uyumludur. Dolayısıyla Cüveynî, Şafîî'nin kıyasa aykırı olan sahâbî kavlini hüccet olarak gördüğünü zan ettiğini ifade etmektedir. Bu açıklamaya göre Cüveynî'nin kıyasa muhalif olan sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiği ileri sürülebilir. Bkz. Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 1362.

¹⁷¹ Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafîî (ö. 204/820), el-Ümm, (thk. Rıf'at Fevzi Abdulmuttalib), (1. Baskı), Darü'l-Vefa, I- XI, Mekke, 2001, C. II, 39. Delilleri sıralarken Sahâbî kavline yer verdiği diğer açıklamalar için bkz. el- Ümm, C. I, s. 276, C. VII, s. 452; Şafîî, er-Risâle, s. 596-598. ister kıyasa aykırı olsun ister aykırı olmasın sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiğine dair

Dolayısıyla Şafî'nin cedîd görüşlerinde sahâbî kavlini hüccet kabul etmediğine dayanak gösterilen fetvalar hususunda;

1. Şafî, ilgili meselede daha güçlü bir delile dayanmış olabilir.

2. Şafî'nin yanında sahâbî kavli bulunmadığı için sahâbî kavline aykırı hareket etmiştir.¹⁷²

Hanbelî usûl bilginleri, Ahmed Hanbel'in sahâbî kavlinin kıyas karşısındaki durumuyla ilgili biri sahâbî kavlini kıyasa diğeri kıyası sahâbî kavline önceleyen farklı iki görüş aktarmışlardır.¹⁷³ Bu görüşleri Ahmed b. Hanbel'in bazı meseleler hakkındaki görüşlerinden çıkarmışlardır.

Hanbelî usûlcüler, kıyasa muhalif olmayan sahâbî kavlini hüccet kabul eder ve kıyasa tercih ederler. Ancak onlara göre kıyasa muhalif olan sahâbî kavli, tevkîf cihetinden amel edilmeye daha uygundur.¹⁷⁴ Kelvezânî ve İbn Akîl, sahâbî kavlini hüccet görmedikleri gibi kıyasla çatışması durumunda kıyasın tercih edileceğini savunmaktadırlar.¹⁷⁵

Bâkılânî, Kadî Abdulcebbar, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Cüveynî gibi mütekellimun usûl bilginleri, ister kıyasa aykırı olsun ister ona muvafik olsun sahâbî kavlini hüccet görmemektedirler.¹⁷⁶

Kadî Abdulcebbar, yaygınlık kazanmayıp muhalif bir görüşün ortaya çıkmadığı sahâbî kavlinin hüccet olduğunu kabul etmez. Bâkılânî'ye göre Sahâbî kavliyle kıyas çatıştığında sahâbî kavli terkedilip, kıyas tercih edilir. Bu hususta sahâbeden dile getirilen görüşün yaygınlık kazanıp kazanmaması ve sahâbî kavline muhalif bir görüşün olup olmaması arasında bir fark bulunmamaktadır. Çünkü sahâbî kavli, hüccet olma değeri

çokça örnekler mevcuttur. Bu örnekler için bkz. er-Risâle, s. 596-598; el-Ümm, C.II, s. 7, 38, 39, 291, 297, C. III, s. 254, C. IV, s. 37, C. VI, s. 282, C. VII, s. 299, 452.

¹⁷² Bu konuyla ilgili geniş bir şekilde bkz. Zerkeşî, Bahru'l-Muhîd, C. VI, s. 54-63; Nas, Taha, "İmam Şafî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", *Artuklu Akademi*, C. I, S. 1, Ocak 2014, ss. 183-208.

¹⁷³ Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 1181; Kelvezânî, et-Temhîd, C. III, s. 332; Mecdüddin İbn Teymiyye, el-Müsevvede s. 338; İbnü'n- Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 422; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 742; Sem'anî, Kavâti'u'l-Edille, C.III, s. 290.

¹⁷⁴ Kadî Ebû Ya'lâ, a.g.e., s. 1196; Kelvezânî, a.g.e., C. III, s. 332; Mecdüddin, İbn Teymiyye, a.g.e., s. 338.

¹⁷⁵ Kelvezânî, a.g.e., C. III, s. 346; İbn Akîl, el-Vâzih, C. V, s. 210.

¹⁷⁶ Bakılânî, et-Takrîb, C. III, s. 210; Kadî Abdulcebbar, el-Muğnî, C. XVII, s. 240; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 942; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1358; et-Telhîs, C. III, s. 98; Gazâlî, el-Mustesfâ, C. II, s. 450.

taşımamaktadır. Hatta sahâbî kavlinin kıyasla elde ettiğine dair bir bilgi olur, sahâbî kavlinde daha güçlü bir kıyas olması halinde yine kıyas tercih edilir.¹⁷⁷

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve Cüveynî'ye göre Sahâbîyi taklit etmeye cevaz vermek aynı zamanda sahâbî kavlini hüccet kabul etmek anlamına gelir. Bir müçtehidin başka bir müçtehidini taklit etmesi caiz değildir. Sahâbî kavli içtihat kabilindedir. O halde müçtehit statüsünde olanların sahâbî kavlini hüccet kabul etmeyip, içtihat etmeleri daha uygundur.¹⁷⁸ Basrî'nin aktardığına göre Ebû Ali, sahâbî kavillerinden birkaçı müçtehidin yanında yer alıp biri diğerine göre kabul edilebilir meziyette ise müçtehidin bu görüşü alması gerektiğini savunmuştur. Ancak Ebû Ali'ye göre ifade edilen görüşler kabul edilebilir yönünden eşit konumda ise müçtehit, dilediğini seçer.¹⁷⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ* adlı eserinde mutlak anlamda sahâbî kavlini hüccet kabul etmez. Gazâlî'ye göre Sahâbenin masum olduğuna dair bir karinenin olmayışı, aralarında ihtilâfin vuku bulması ve kendilerine muhalefet edilebileceğini açıkça belirtmiş olmaları, sahâbî kavlinin hüccet olmayacağına delalet etmektedir.¹⁸⁰

İbn Berhân, kıyasa aykırı olan sahâbî kavlini tevkîfî bilgi kabilinden bir bilgi olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda ona göre sahâbe için dinde tahakküm yaptıkları öne sürülmeyeceğine göre kıyasa aykırı olan sahâbî kavlinin hüccet olarak kabul edilmesi gerekir.¹⁸¹

Kıyasa aykırı sahâbî kavli hususunda Cüveynî ve İbn Berhân gibi usûl âlimlerinin çekinceleri olmasına rağmen genel olarak mütekellim usûl bilginlerinin sahâbî kavlini hüccet kabul etmedikleri görülmektedir. Bu bakımdan mütekellim usûl bilginleri sahâbî kavlinin kıyasla çatışması halinde kıyasın öncelemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Nitekim Amidî, Eş'arî ve Mu'tezilî usûlcüleri tarafından sahâbî kavlinin mutlak anlamda hüccet görülmediğini dolayısıyla kıyas karşısında muhalif olsun olmasın bir anlam ifade etmeyeceğini belirtmektedir.¹⁸²

¹⁷⁷ Kadî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, C. XVII, s. 239; Bakillânî, *et-Takrîb*, C. III, s. 225.

¹⁷⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, C.II, s. 942; Cüveynî, *el-Burhân*, C. II, s. 1358; Ebyarî, *et-Tahkîk*, C. IV, s. 571.

¹⁷⁹ Basrî, a.g.e., C.II, s. 942.

¹⁸⁰ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, C. III, 450-451. *el-menhûl* adlı eserinde kıyasa muvafık olan sahâbî kavlini hüccet kabul etmemekle beraber nassa isnad edilme ihtimalinden dolayı kıyasa aykırı olan sahâbî kavlinin kabul edilmesi gerektiğini savunur. Bkz. Gazâlî, *el-Menhûl*, s. 475.

¹⁸¹ İbn Berhân, *el-Vuşûl*, C.II, s. 376

¹⁸² Amidî, *el-İhkâm*, C. IV, s. 182; Râzî, *el-Mahsûl*, C. VI, s. 126.

Görüldüğü gibi Hanefî mezhebinde sahâbi kavlinin hüccet olmasında, sahâbinin fakih olması ve kıyasa uygunluğu temel ölçüt olarak belirlenirken Şafî mezhebinde sahâbi kavlinin yaygınlık kazanması ve bu görüşe başka bir sahâbinin muhâlif olmaması temel etmen olmuştur. Bize göre sahâbî kavlinin kıyasla çatışması halinde bu etmenlerin dikkate alınmasında yarar bulunmaktadır. Bu bakımdan sahâbî kavlinin kıyas karşısındaki durumu mutlak olarak ifade edilmemeli, aksine konu detaylandırılmalıdır. Söz gelimi Kerhî'nin ifade ettiği gibi kıyasla idrak edilemeyen bir konuyla ilgili sahâbî kavli gelmiş olabilir. Bu durumda sahâbî kavli kıyasa öncelenir. Çünkü İbn Berhân'nın belirttiği gibi sahabe için dinde tahakküm ettikleri öne sürülmeyeceğine göre sahâbi kavli tevkîfî bilgi kabilindedir. Aksi takdirde sahâbinin fetvası bireysel içtihat kategorisinde değerlendirerek kıyasa öncelenmez.

Diğer yönden sahâbî kavlinin kıyasla ilişkisinde kıyasın türleri de dikkate alınmalıdır. Söz gelimi celî kıyasla sahâbi kavli çatıştığında celî kıyas, hafî kıyasla çatıştığında sahâbî kavli tercih edilebilir. Çünkü rivayet, istinbât edilen manaya göre daha sarihtir.

2. 3. Kıyas-İstihsan ilişkisi

İstihsan, Arapça kökenli bir terim olup, *bir şeyi güzel ve iyi bulmak* anlamına gelir. İslam hukuku usûlünde ise, müctehidin bir olayda daha kuvvetli gördüğü bir husustan dolayı, o olaya benzerlerinin hükmünden vazgeçerek başka bir hükme yönelmesini ifade eder.¹⁸³ Bu uygulama daha çok Hanefî fıkıh usûlü literatüründe kullanılırken, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri tarafından da benimsenmiştir. Ancak özellikle imam Şafî ve takipçileri tarafından şiddetle eleştirilmiştir.¹⁸⁴

Iraklı Hanefî usûlcülerince istihsan, illetin tahsis edilmesi düşüncesiyle paralel bir şekilde tanımlanmıştır. Kerhî'nin istihsanı "*daha kuvvetli ve üstün bir delil (gerekçe) sebebiyle bir meselede, müctehidin benzerlerinin hükmünden vazgeçip başka bir hükme*

¹⁸³ Buhâri, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 2; Bardakoğlu, Ali "İstihsan", *DİA*, TDV, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 339.

¹⁸⁴ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 839; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 969; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 514; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 201; Bâcî, el-İhkâm, s. 693; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 91; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. VI, s. 87-89

dönmesi” olarak tanımladığı aktarılmaktadır.¹⁸⁵

Şîrâzî, Gazâlî ve Tufî gibi birçok usûl bilgini, istihsanın mahiyetini daha iyi ortaya koyduğu için Kerhî'nin tanımını benimsemişlerdir.¹⁸⁶ Fakat Ebû'l-Hüseyin el-Basrî gibi bazı usûl bilginleri, istihsan olmamasına rağmen bu tanımın kapsamına, âm lafzın tahsisi ve nesh edilen hükmü içermesinden dolayı bu tanıma eleştirmişlerdir.¹⁸⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kerhî, burada mutlak anlamda tahsisi kastetmemiş, tarifinde gizli kıyas, nass, icmâ gibi delillerle kıyasın hükmünün sınırlandırılmasını vurgulamak istemiştir.¹⁸⁸ Yine istihsan nesh olarak da ifade edilemez. Çünkü nesh olayı, istihsandan farklı olup vahyin indiği dönemle sınırlıdır.¹⁸⁹

Cessâs, istihsanı iki tür şeklinde sınıflandırarak bunlardan birini mutlak içtihat bağlamında ele alır.¹⁹⁰ Ardından Cessâs, illetin tahsisi bağlamında ele alarak istihsanı; *“Kıyasın gerektirdiği hükmü bırakıp kendisinden daha güçlü görülen kıyasın hükmüyle amel etmek”* şeklinde tanımlar.¹⁹¹ Bu tür istihsanı Cessâs, biri *“iki aslın aynı anda fer'i kendine çekmesi”*¹⁹² diğeri *“hükmü gerektiren illet bulunmasına rağmen fer'in hükmünü*

¹⁸⁵ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 233; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 201; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 839; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 311; Sem'anî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 521; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 969; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 201; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 476, el-Menhûl, s. 375; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 193; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 3. Şîrâzî, Gazâlî ve Tufî gibi birçok usûl bilgini, istihsanın mahiyetini daha iyi ortaya koyduğu için Kerhî'nin tanımını benimsemişlerdir. Bkz. Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 970; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 313; Gazâlî, Menhûl, s. 375, el-Mustasfâ, C. II, s. 477; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 197, 198.

¹⁸⁶ Şîrâzî, a.g.e., s. 970; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 313; Gazâlî, a.g.e., s. 375, a.g.e., C. II, s. 477; Tufî, a.g.e., C. III, s. 197, 198.

¹⁸⁷ Basrî, a.g.e., C. II, s. 840; Râzî, el-Mahsûl, C. VI, s. 125; Amidî, a.g.e., C. IV, s. 193; Buhârî, a.g.e., C. IV, s. 3.

¹⁸⁸ Bahît, Muhammed b. Huseyn (ö. 1354/1935), Süllemü'l-Vusûl Şerhu Nihayetu's-Sûl (Nihayetu's-Sûl birlikte), Beyrût, ts., I-IV, C. IV, s. 400.

¹⁸⁹ Bâhuseyn, Yakub, Raf'u'l-harac fi's-ser'fati'l-İslâmiyye, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001, s. 280.

¹⁹⁰ Bunlardan birincisi Mehîr, nafaka miktarı, tazminat bedelleri ve yasak ava karşılık kesilecek hayvanın belirlenmesi gibi konularda Şâri'in miktarlarını müçtehide bıraktığı konularda içtihat ve galip re'yle amel etmek manasına gelen istihsan. Bu manada istihsan; geniş bir içtihadî faaliyeti kapsadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Cessâs'a göre, bu şekilde tanımlanan istihsan hakkında fakihler arasında bir ihtilâf bulunmamaktadır. Bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 233-234; Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 200. Bu tür istihsan konumuzla alakalı olmadığı için buna değinmeyeceğiz.

¹⁹¹ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 233.

¹⁹² Fer', bu durumda bir delilden dolayı iki asıldan birine ilhak edilir. Cessâs, hocası Kerhî'nin tanımının, bu manada olduğunu belirtir. Cessâs'a göre üzerinde yoğun tartışmaların yaşandığı istihsan, bu kısımdır. Çünkü fer'i iki asıldan birine ilhak etmek için derin düşünme gereklidir. Bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 233; Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 839. Mesela bir topluluk bir malı çalarsa kıyasa göre malı alanın eli kesilir ancak istihsanen hepsinin eli kesilmesi gerekir. İstihsan karşıtları, Hanefî usûl âlimlerini bu hususta kıyası terk etmek ve istihsanı vacip kılmakla suçlamaktadır. Çünkü şüphe hadleri düşürür. Fakat Cessâs'a göre şer'î cezaların uygulanmasına dair bir delil ikâme edildiği zaman cezada

*nass, icmâ, insanların uygulaması (âmelü'n-nas) veya başka bir kıyas sebebiyle tahsis etmek*¹⁹³ şeklinde ifade ederek ikiye ayırır.¹⁹⁴

Cessâs, istihsanı; nass, icmâ ve kıyas gibi delillerle yapılmasını istihsana ait hükümün illetinin tahsisi diye ifade eder.¹⁹⁵ Ardından Cessâs, iki kıyastan birinin diğerine tercih edilmesini kıyasü'l-asli/usûla (asli kıyas) dönmek olduğunu ve kıyasü'l-asli/usûl tabirinin, istihsan için kullanıldığını ifade eder.¹⁹⁶

İstihsanın illetin tahsisi şeklinde tanımlanmasına karşı çıkan Serâhsî ve Pezdevî gibi usûl âlimlerine göre hüküm, kıyas mahallinden illetin bulunmamasından dolayı kalkmıştır. Çünkü delilin gelmesiyle kıyasa muhalif olan istihsan, kıyastaki hükmü gerektiren illetin fonksiyonunu ortadan kaldırmış, illetin yokluğundan dolayı kıyastaki hüküm terk edilmiştir. Terk edilen hüküm muteber değildir. Dolayısıyla istihsan, illetin

şüphe kalmaz. Hanefî usûl âlimlerinin bu meselede istihsana başvurularının nedeni fer'î başka bir asla kıyas etmeleridir. Çünkü bu mesele iki asla ilhak edilebilecek niteliktedir. Bu meselede kıyasın meydana geldiği asıl şudur: Bir topluluk bir kadını başkasıyla zina etmeye zorlarsa had cezası yardım edenlere değil zina yapana uygulanır. Hırsızlıkta da durum aynıdır. Had cezası malı alan kişiye uygulanır yardım edenlere değil. Fakat Cessâs, fer'in ilhak edileceği ilk asıldan daha öncelikli başka bir aslın olduğunu savunmaktadır. Ona göre bir topluluk yardımlaşarak bir malı çalarsa hepsinin elinin kesilmesi gerekir. Bu tıpkı yol kesicilerin durumu gibidir. Yol kesiciler, insanların mallarını zorla aldıklarında "*Allah'a ve Resulüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir.*" (Mâide, 5/33) ayetinde belirtildiği gibi hepsinin elinin kesilmesi gerekir. Çünkü yol kesicilerin amacı malı ele geçirmektir. Toplu bir şekilde hırsızlık yapanların amacı da saklanan malı almaktır. İki durumda sebep aynıdır. Mademki; sebepte iki mesele ortaktır. Bir topluluk bir malı yardımlaşarak çaldıklarında hükmün hepsine uygulanması gerekir. Dolayısıyla bu meselede yol kesicilerin asıl olması zinanın asıl olmasından daha önceliklidir. Bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 238-239.

¹⁹³ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre bu geçersiz bir tanımdır. Çünkü bir nassın dolayısıyla kıyasın gerektirdiği hükümün terk etmesi, nassın gerektirdiği hükme dönmektir. Zira nass olduğu halde kıyasa başvurulmadığı için bu içtihat yöntemi sayılmaz. Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 839. Mâverdî ve İbnü'l-Hâcib gibi usûl bilginleri kuvvetli olduğu gerekçesiyle iki kıyastan birinin tercih edilmesi şeklinde yapılan istihsanın makbul olduğunu belirtmektedirler. Bkz. Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 650; İbnü'l-Hâcib, Muhtasâr, (İsfahanî'nin Beyân ü'l-Muhtasârı ile birlikte) C. III, s. 283; Zerkeşî, Bahrü'l-Muhît, C. VI, s. 90.

¹⁹⁴ Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 238-239.

¹⁹⁵ Ayrıca Cessâs, İmam Muhammed'in (ö. 189/805), bazı meselelerde "*Bu istihsana kıyasın bazısı girer.*" sözünün anlamını; söz konusu fer'in istihsan yönüyle başka bir asla ilhak edilmesidir, şeklinde yorumlar. Bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 238-239.

¹⁹⁶ Hanefî usûl âlimlerinin açıklamaları için bkz. Cessâs, a.g.e., C. IV, s. 238-249; Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 202, 204, 208; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 11-13, 32; Habbâzî, el-Muğnî, s. 309. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî; bu tanımları, "*kıyasın gerektirdiği hükümün daha güçlü bir delil olduğundan fer'in hükmünü bu kıyastan tahsis etmek*" şeklinde verir ve ardından bunun geçersiz bir tanım olduğunu savunur. Çünkü ona göre daha güçlü bir delil olduğundan kıyas tahsis edildiği gibi istihsân da tahsis edilebilir. Dolayısıyla sadece kıyasa yer verildiği için tanım, camî değildir. Ayrıca istihsan, bu şekilde tanımlandığında kıyas dışındaki başka delillerin hükmünden vazgeçmek de bir tür istihsan işlemi olur. Bkz. Basrî, a.g.e., C. II, s. 839; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 648.

tahsisi değildir.¹⁹⁷ Abdülaziz el-Buhârî'ye göre kıyası bırakmak istihsan diye adlandırılır. Çünkü o tek bir kıyastan daha kuvvetlidir. Fakat bu kıyasa başka bir mana (illet) eklendiğinde, bir bütün olarak hepsi istihsandan daha kuvvetli olmuş olur. Bu nedenle Ebû Hanîfe, bazen istihsanı terk edip kıyasla amel etmiştir.¹⁹⁸

Cessâs sonrası Hanefî usûl kaynaklarında çoğunlukla istihsan, kıyasın açık kısmının mukabili gizli kıyas şeklinde ifade edilir. Zâhir kıyas karşısında nass, icmâ, zaruret gibi delillerle yapılan istihsanın, fıkhî yaygın olan istihsan olduğu vurgulanmıştır. Gizli kıyasın hüküm üzerindeki etkisi zâhir kıyasa göre daha güçlüdür. Bu yüzden Hanefî usûl âlimleri gizli kıyas dedikleri istihsanın hükmüyle amel edilmesinin daha uygun olduğunu ileri sürerler. Buna göre illetin *deverân* etmesi değil, hükmü celbetmesi açısından güçlü olması gerekir. Bu yüzden Hanefî usûl âlimleri, illetinin güçlü olmasından dolayı zaman zaman kıyası istihsana öncelemişlerdir.¹⁹⁹

Debûsî, istihsanı “açık (*celî*) kıyasa muâriz düşen bir çeşit delil” şeklinde tanımlar ve istihsanın dayandığı delilleri; nass, icmâ, zaruret ve gizli (hafî) kıyas olarak belirtir.²⁰⁰ Debûsî'den sonraki Hanefî usûl âlimleri genel olarak bu tanımları benimsemişlerdir.²⁰¹ Nitekim Serâhsî gibi Hanefî usûl âlimleri istihsanı; “Üzerinde iyice düşünmeden hatıra geliveren açık (*zâhir*) kıyasa muâriz/aykırı delildir” şeklinde tanımlamıştır.²⁰²

İstihsanı en çok kullanan Cessâs sonrası Hanefî usûl âlimlerinin eserleri incelendiğinde ilk başta istihsana gizli kıyas anlamında usûl-i kıyasın bir türü gibi yer verildiği söylenebilir. Nitekim Pezdevî ve Serâhsî gibi usûl âlimleri, istihsan ve kıyası celî ve hafî olmak üzere ikiye ayırarak bunların her birine ait illetinin hüküm üzerindeki tesirine göre güçlü ve zayıf olmak üzere iki tür olduğunu ileri sürerler.²⁰³ Serâhsî'ye göre

¹⁹⁷ Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 213; Pezdevî, el-Usûl (Buhârî'nin Keşfü'l-Esrârıyla birlikte), C. IV, s. 40; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 3; Neseî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 314-315; İbnü'l-Emir Hâc, et-Takrîr, C. III, s. 177.

¹⁹⁸ Buhârî, a.g.e., C. IV, s. 3.

¹⁹⁹ Pezdevî, a.g.e. C. IV, s. 3; Neseî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 293; Teftezânî, Tavzîh, C. II, s. 163; Molla Hüsrev, Mişkâtü'l-Envâr, C. III, s. 30.

²⁰⁰ Debûsî, et-Takvîm, s. 404-405; Serâhsî, a.g.e., s. 200; Sem'anî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 516; Neseî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 291.

²⁰¹ Mesela Sadru'sh-Şerîa (ö. 747/1347) istihsan konusunda doğru tanımın bu tanım olduğunu belirterek Debûsî'nin tanımını verir. Bkz. Sadru'sh-Şerîa, et-Tavzîh, C. II, s. 162. Aynı şekilde bkz. Neseî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 291.

²⁰² Serâhsî, a.g.e., s. 200.

²⁰³ Pezdevî, el-Usûl (Keşfü'l-Esrârıyla birlikte), C. IV, s. 3; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 203.

olayın hükmü ve genel kurallardan benzerleri üzerinde iyice düşünüldüğünde ona aykırı olan delilin daha kuvvetli olduğu anlaşılır ve bununla amel edilir. Buna istihsan denilir.²⁰⁴

Buna göre kıyas iki türdür: Biri illeti açık, hemen zihne gelir nitelikte olan kıyas (celî kıyas), diğeri illeti gizli ve kapalı olan kıyastır (hafî kıyas). Gizli kıyasta illetin bulunup anlaşılması için derin düşünme ve dikkat gereklidir. Bu iki kıyas türü karşı karşıya geldiğinde gizli kıyasın illeti hükmü ortaya koyma bakımında daha güçlü olduğundan açık kıyasa öncelemiştir ve buna istihsan denilmiştir.²⁰⁵

Kerhî ve Cessâs'ın istihsan tanımları, diğere mezheplerin istihsan tanımlarına etki etmiştir. İlk dönem Mâlikî usûl âlimlerinden istihsan için; *“kıyası terk edip onun gerektirdiği hükümden vazgeçmek”* ve *“meselenin iki asıl arasında gidip gelmesi”* şeklinde iki tanım aktarılır.²⁰⁶ Birinci tanıma göre kıyas yapan müçtehit, fer'ın ilişkilendirilmesinde aslın illetinin zayıf olduğuna kanaat getirdiğinde bu, illetin asla özgü (kâsır illet) olduğunu gösterir. Bu durumda kıyas yapan, fer' için başka bir asıl aramaya koyulur. Aslın illeti fer'i kendine bağlamakta kuvvetli ise müçtehit, kıyas işlemi gerçekleştirir. Bu işlem, kıyasın kendisidir. Bunun istihsanla ifade edilmesi dışında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. İkinci tanıma göre kıyasın hükmünün

²⁰⁴ Serâhsî, a.g.e., s. 200.

²⁰⁵ Pezdevî, a.g.e., C IV, s. 6; Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 200, 203; Neseî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 293-294; Emir Padişâh, et-Teysîr, C. IV, s. 78. Son dönem Osmanlı fıkıh âlimlerinden Ali Haydar Efendi (ö.1936), kıyasın açık ve gizli olan kısımlarına temas ettikten sonra gizli kıyasın açık kıyas mukabili anlamında istihsan olduğunu ileri sürmüştür. Fakat Ali Haydar Efendi, istihsanın usûl ve fûrûdaki ayırımına dikkat çeker. Ona göre usûlde kullanılan istihsan daha özel, fûrûdaki istihsan daha geneldir. Bu bakımdan her istihsan gizli kıyastır fakat her gizli kıyas istihsan değildir şeklinde bir değerlendirmede bulunulabilir. Bkz. Ali Haydar Efendi, Usûl-i Fıkıh Dersleri, s. 387. İbnü'l-Hâcib'e göre, netice olarak daha güçlü bir delille kıyas terk edildiğinden bu şekildeki istihsan hakkında ihtilâf olmaz. Bkz. İbnü'l-Hâcib, Muhtasâr (İcî'nin Şerhu'Muhtasarü'l-Müntehasıyla birlikte) C. III, s. 575. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, verilen tanımların analizini yaptıktan sonra istihsanı; *“Güçlü bir yöntem olduğu gerekçesiyle kapsamlı lafızlar dışında bir içtihat yönteminden başka bir içtihat yönteminin hükmüne dönmek olup söz konusu hüküm birinci hükme ilişmiş bir hükümdür.”* şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 840; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 648. Amidî'ye göre Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin istihsan tanımı, efradına camî ağıyarına manî kuralı gereğince en uygun tanım olmakla birlikte bu tanım, önCelikler gibi nass ve icmâ gibi özel bir delilden dolayı sabit hükümden daha güçlü bir başka hükme dönmeyi ifade etmektedir. Sem'anî ve Amidî'ye göre bu şekilde yapılan içtihat faaliyetinin istihsan diye isimlendirilmesinde bir tartışma olmakla birlikte bu içtihat yöntemi, nass veya icmâ gibi özel bir delile dayandığından bu yöntemin hüccet olmasıyla bir sorun bulunmamaktadır. Dolayısıyla istihsanla ilgili yapılan tartışmalar lafzî/ifade ekseninden öteye geçememektedir. Amidî'nin bu tanım için yaptığı analiz için bkz. Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 193-194.

²⁰⁶ Bâcî, bu manadaki istihsanın Asbağ b. Ferec (ö. 225/840) gibi Mâlikî fakihlerince çokça kullanıldığını ileri sürer. Bkz. Bâcî, el-Hudûd, s. 66- 67. Asbağ b. Ferec'in fıkıh ilminde istihsanın kıyastan daha önemli (eblâğ) bir delil olduğunu söylediği aktarılır. Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 88

uygulanmasında bir engel tespit edilmediği müddetçe kıyasın hükmü geçerli olur. Ancak Kitap, sünnet, icmâ gibi delillerden dolayı hükmün yerine getirilmesine engel bulunduğu takdirde kıyasın hükmü bu delillerden dolayı terk edilir. Bâcî'ye göre bu şekildeki istihsanla ilgili ihtilâf, ifade eksenli olup öze dönük değildir.²⁰⁷

Hanbelî usûl âlimlerinin, istihsanı; güçlü bir delil sebebiyle kıyasın hükmünden vazgeçmek olarak gördükleri söylenebilir. Nitekim Kadî Ebû Ya'lâ, istihsanı; *“Bir hükmü kendisinden daha üstün bir hükmün varlığı sebebiyle terk etmektir.”* şeklinde tanımlar. Ona göre istihsan yapıldığı zaman müracaat edilecek kaynaklar; bazen Kitap, bazen sünnet bazen de icmâdır.²⁰⁸ Kelvezânî, bu tanıma karşı çıkararak kuvvet ve üstünlüğün ancak deliller arasında söz konusu olduğunu ve şer'î delillerin, hükümleri ispatta kullanıldığını ileri sürer. Bu bakımdan hükümler arasında üstünlük veya kuvvet aranmaz. Bu yönüyle deliller arasında ancak takdim söz konusu olabilir. Bu itirazdan sonra Kelvezânî, istihsanı; *“Kıyasın gereğinden ondan daha güçlü başka bir delilin hükmüne dönmektir.”* şeklinde tanımlar, ardından güçlü delillerin Kitap, sünnet ve icmâ olduğunu belirtir.²⁰⁹

Bu yüzden Hanbelî usûl âlimleri, *“bir kıyası ondan daha güçlü bir kıyastan dolayı terk etmek”* ve *“Bir hükmün yolunu ondan daha kuvvetli başka bir hükmün yolu için terk etmektir. Şayet daha üstünü olmasaydı birincisine bağlı olmak gerekli olurdu.”* şeklinde yapılan istihsan tanımlarını geçersiz bulmuşlardır. Çünkü bu şekilde yapılan istihsan tanımı, illetin tahsisini andırmaktadır. İbn Akîl gibi usûl âlimlerine göre istihsan, illetin tahsisinden daha kapsamlı bir konudur. Çünkü illetin tahsisi, tıpkı âmın tahsisi gibidir. Fakat istihsan, kıyasın sadece söz konusu özel meselede terk edilmesidir ve bu meselenin

²⁰⁷ Bâcî, el-Hudûd, s. 66- 67; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. IV, s. 88.

²⁰⁸ Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, s. 1607.

²⁰⁹ Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 93, 96. Ayrıca bkz. Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 452. İbn Akîl, istihsanı Kelvezânî'yle aynı şekilde tanımlamış ve istihsanın; nass, icmâ veya sahih haber gibi bir delile dayanması halinde başka meselelerin kendisine ilhak edilebileceği bir asıl haline geleceğini savunur. Bkz. İbn Akîl, el-Vâzıh, C. II, s. 101, 107. İbn Kudâme, bu delillerin neler olduğundan yola çıkarak istihsanı; *“Kitap ve sünnetten özel bir delil sebebiyle, bir meselede o meselenin benzerlerine uygulanan hükümden vazgeçmek”* şeklinde tanımlar. Bkz. İbnü'l-Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. I, s. 473. Tufî, Kerhî'nin tanımına yer vererek İbn Kudâme'nin Kitap ve sünnet şeklinde ifade ettiği delili *“özel bir şer'î delil”* diyerek daha genel bir şekilde istihsanı tanımlamıştır. Bkz. Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 197.

dışında kıyas, amel edilmesi yönünden varlığını devam ettirir.²¹⁰

İstihsan tanımlarında geçen *kıyas* kelimesinden ne kastedildiği açık olmadığından istihsanla ilgili tartışmaların alevlenmesine sebep olmuştur. Kıyas; bir illet dolayısıyla fer'ın asla ilhak edilmesi manasında (usûl-i kıyas) kullanıldığı gibi genel kaide ve prensipler manasında da kullanılır.²²² Bu bakımdan istishan söz konusu olduğunda tikel bazı meselelerde bir hükümden başka bir hükme dönülmesi şeklinde olabildiği gibi, genel nitelikli hükümden bir tür istisna yapılarak bu işlemin nass, nassın ruhu, maslahat ve örf gibi şer'î bir delile dayanması şeklinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla istihsan sebebiyle bir hükümden vazgeçme, ilgili hüküm, kıyasın gerektirdiği (usûl-i kıyas) hüküm olabileceği gibi külli kaidelerin gerektirdiği bir hüküm de olabilir. Nitekim Tufî'ye göre, istihsan bazen kıyasa göre kapsamlı (âm) olabildiği gibi has da olabilir. Barındırdıkları maslahat bakımından istihsanın yararı kıyasın gerektirdiği yarardan daha uygun olduğunda istihsan has; kıyas bir illete, istihsan nass ve icmâ gibi bir delile dayandığında, istihsan kıyastan daha kapsamlı olur. Tufî'nin açıklaması kıyas kelimesinin her iki manada kullanılabileceğini göstermektedir.²²³

Verilen açıklamalara göre istihsanın kıyasa sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Bize göre istihsanın “*bir kıyastan delil bakımından daha güçlü bir kıyasa dönmek*” şeklindeki tanımı usûli kıyasa çatışmasını ifade eder. Ancak bir kıyastan başka bir kıyasa dönmek bir tür kıyas işlemidir. Burada tercih edilen kıyasın gizli veya açık olması bu işlemin kıyas olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Çünkü bu, özel olarak istihsan adını alıyorsa da aslında yapılan işlem bir tür kıyastır. Zira kıyasın hükmü illet vasıtasıyla benzer

²¹⁰ Kelvezân, et-Temhîd, C. IV, s. 92-96; İbn Akîl, el-Vâzıh, C. II, s. 105-107; Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 453; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 202. Mâverdî ve Şîrâzî gibi illette tahsisi kabul etmeyen usûl bilginlerine göre istihsan meselesinde tartışılan mevzulardan birinin istihsanın illetin tahsisi gibi tanımlanmasıdır. Bkz. Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 650; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', s. 970; Sem'anî, Kavâti'u'l-Edille, C. IV, s. 521.

²²² Kelvezân, a.g.e., C. IV, s. 92-96; Mecdüddîn İbn Teymiyye, a.g.e., s. 453; Tufî, el-Muhtasâr, C. III, s. 202. Mâlikî fakihlerinden Ebyârî, istihsanın bu tanımını “*külli delil karşısında (kıyas) cüzi maslahatın alınması*” olarak ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün tanımı genel kuraldan kaynaklanan bazı olumsuz durumları terk etmek yönündedir. İbn Rüşd, istihsanı şöyle tanımlar: “*İstihsan; aşırılığa ve mübalağaya kaçan kıyası atmak, böylece hükme doğrudan tesir eden bir mana (illet) sebebiyle başka bir sonuca yönelmektir.*” Bkz. Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî (ö. 790/1388), el-Muvâfakât, I-IV, Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, C. IV, s. 206. Görüldüğü gibi bu tanımlarda istihsan kıyasın mukabili şeklinde genel kural anlamında kullanılmıştır.

²²³ Tufî, Şerhu'l-Muhtasar, C. III, s. 202-203.

meselelere geçebilir.

İstihsan *illetin tahsisi* şeklinde değerlendirildiğinde bu, onun kıyas dışında bir delil olduğunu göstermez. Aksine istihsan, kıyasın bizzat kendisidir. Burada illetin tahsisine karşı çıkmanın bir etkisi olmaz. Çünkü bir düşünce hakkında lehte görüş belirtildiği gibi aleyhte de görüş bildirilebilir.

İstihsanın; “*bir hükme ulaşmak için takip edilen yöntemden başka bir yöntemle göre hüküm vermek*”²²⁴ şeklinde yapılan tanım, genel manada bir içtihat faaliyetini andırmaktadır. Bu manada istihsanın kıyasla ilişkisi söz konusu olamaz. Çünkü bir hükme ulaşma yolu kıyasla olabileceği gibi nass ve icmâ gibi delillerle de söz konusu olabilir. Burada kullanılacak delilin sıhhat olup olmadığı tespit edilmeye çalışılır. Dolayısıyla istihsanla ilgili tartışmalar bize göre ifadede söz konusu olur, öze dönük olamaz.²²⁵

Bununla beraber kıyasla istihsan arasında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklar maddeler halinde şöyle özetlenebilir:

1. Kıyas, nass veya icmâyyla belirlenmiş bir meselenin hükmünü, aralarındaki illet birliği sebebiyle kaynaklarda hükmü geçmeyen benzer meseleye vermektir. İstihsan, bir delile göre, benzer meselenin hükmünden vazgeçip, ona uygun başka bir hüküm vermek veya meseleyi benzerlerine bağlamaktan vazgeçip illeti gizli ama daha kuvvetli başka benzer meseleye ilhak etmektir.

2. Kıyas ondan başka delilin bulunmadığı meseleler hakkında olur ve o meselelerde tek bir kıyas hükmü bulunur. İstihsan iki delilin çatıştığı meselelerde bulunur. Müçtehit, iki delilden daha kuvvetlisini veya maslahatı gerçekleştirmede daha etkili olanını tercih eder. Dolayısıyla istihsanda, bir meselede çatışan iki delile ait ayrı iki hüküm bulunur. Müçtehit, bunlardan terk etmeyi gerektirecek bir delile dayanarak birinin hükmünü bırakır, diğerini alır.²²⁶

3. İstihsanın nass, icmâ ve zaruret sebebiyle kıyasın hükmünü iptal etmesi “*ma’dulü bih ani’l-kıyas*” kapsamında değerlendirildiğinden hükümlerinin başka

²²⁴ Basrî, el-Mu’temed, C. II, s. 840.

²²⁵ Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 453.

²²⁶ Şelebî, Usûl-i Fıkhî’l-İslâmî, C. I, s. 280-281; Şener, Kıyas, İstihsan, İstıslah, s. 119; Önder, Muharrem, Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), SÜSBE, Konya (Türkiye) 2000, s. 119.

meselelere geçemeyeceği var sayılmıştır. Çünkü istihsanın dayandığı deliller ta'îl edilebilir değillerdir. Ancak istihsanın hükmünün dayandığı nassın illeti akılla kavranabiliyorsa böyle bir istihsanın hükmünün benzer meselelere geçiş yapması gerekir.²²⁷ Hanefî usûl âlimlerini böyle bir ayrıma iten nedenin gizli kıyasın bir tür usûl-i kıyas olduğu diğer istihsan türlerinin ise genel kaide anlamındaki kıyas olduğu söylenebilir.²²⁸

Dördüncü olarak şöyle bir açıklama da ilave edilebilir. Serâhsî gibi usûl bilginlerine göre istihsan konusu olan meselede terk edilen kıyasın artık hiçbir hükmü kalmaz. Çünkü istihsanla amel etmek, muâraza şeklinde oluşmuş değildir. Bilakis istihsanın hükmü, güçlü olan istihsan karşısında delil bakımından zayıf olan kıyasın hükmünün ortadan kaldırılması sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Nitekim birçok meselede *"Bu konuda kıyası terk ettik."* diye söylenmiştir. Terk edilen şeyle amel etmek caiz değildir.²²⁹

Sonuç olarak usûl-i kıyas ile istihsanda, her mesele biricik kabul edilir ve söz konusu meseleler ayrı ayrı ele alınarak çözüm aranır. Genel kaide anlamındaki kıyasta meselelerin kural ve prensiplere göre çözüme kavuşması söz konusudur. Fakat her zaman katı kuralcılık toplum vicdanını teskin etmez. İyâs b. Muâvî'ye'nin (ö. 122/740 [?]), *"İnsanlar iyi durumda olduğunda kıyası, kötü durumda olduğunda istihsana göre hüküm verin!"* tavsiyesini bu minvalde yorumlamak gerekir. Bu bakımdan katı kuralcılığın yol açabileceği sıkıntıları gidermek ve Şâri'in genel ve nihaî amaçlarının gerçekleştirilmesi için içtihatla istihsanı uygulamak bir zorunluluk gibi durmaktadır. Nitekim sözlerinin

²²⁷ Pezdevî, el-Usûl (Buhârî'nin Keşfü'l-Esrârıyla birlikte), C. IV, s. 11; Serâhsî, el-Usûl, C. II, s. 206; Neseî, Keşfü'l-Esrâr, C. II, s. 296; Habbâzî, el-Muğnî, s. 308. Söz gelimi bey' u'l-arayâ denilen taze hurmayı kuru hurma ile değişimine bir ruhsat vardır. Bu hükmün illeti insanların böyle bir alım satıma olan ihtiyaçlarıdır. Böyle bir ihtiyaç kuru üzüm ve yaş üzüm arasında söz konusu edilebilir. Bkz. Pezdevî, a.g.e., C. IV, s. 12.

²²⁸ Pezdevî, a.g.e., C. IV, s. 11; Serâhsî, a.g.e., C. II, s. 206; Neseî, a.g.e., C. II, s. 296; Habbâzî, a.g.e., s. 308.

²²⁹ Serâhsî, a.g.e., C. II, s.201. Pezdevî'ye göre kıyasla amel etmek caiz olmakla beraber istihsanın hükmüyle amel etmek daha evladır. Bu görüşüyle Pezdevî, kıyasın hükmünün hala varlığını devam ettiğini savunmaktadır. Bkz. Pezdevî, a.g.e., C. IV, s. 6. Ancak Pezdevî'nin usûl eserini şerh eden Abdülaziz el-Bûharî, diğer sayfalarda *"Kıyasın hükmü istihsanla çatıştığında istihsan kadar kuvvetli olmadığından kıyasın hükmü düşmüştür."* ve *"Bu istihsan hükmü gizli/batın olduğundan onun mukabili celî kıyasın hükmü yok sayılır."* görüşlerine yer verir ve Pezdevî'nin *"Kıyasla amel etmek caiz olmakla beraber istihsanın hükmüyle amel etmek daha evladır."* sözlerinin başkasını değil istihsanın hükmünün alınması gerektiğine yorumlamak gerektiğini ileri sürer. Yine ona göre Pezdevî'nin *"Kıyasla amel etmek caizdir."* sözünü, istihsanla çatışmadığı müddetçe kıyasla amel etmek caizdir manasındadır. Bkz. Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. IV, s. 5-7.

devamında İyâs, “yargılamanın ancak insanların güzel bulmasıyla”²³⁰ tamamlanabileceğini ifade ederek kamu vicdanına vurgu yapmıştır. Bu manada istihsan, genel kuralı iptal edici bir pozisyonda değildir. Aksine istihsanın hukukun toplumda hayat bulması, hakkaniyeti yerine getirmesi ve hukukun üstünlüğünün gözetildiğine dair bir fonksiyonun olduğu söylenebilir.

2. 4. Kıyas-İstislâh (Mesâlih-i Mürsele)İlişkisi

Fıkıh usûlü eserlerinde istislâh kavramı, *mesâlih-i mürsele*²³¹, *istidlâli mürsele*, *münâsib mürsel* gibi kavramlarla tabir edilir. Şer‘i bir konuda mürsel (mutlak) maslahata dayanarak hüküm verme metodunun adı olarak açıklanan istislâh kavramı²³²; fıkıh usûlünde iki şekilde tanımlanır:

1. Hakkında nass veya icmâ olmayan bir meselenin hükmünü maslahata riayet ederek teşriî kılınması veya şer‘i bir hükmün, mesâlih-i mürselenin gereğine göre inşa edilmesidir.

2. Şeriâtın ilğasına veya itibar edilmesine şahitlik etmediği vasıftır.²³³

Bu iki tanımdan birincisinde hakkında nass veya icmâ olmayan bir meselenin hükmünün nasıl ortaya konacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla tam bir tanım gibi değil, meselenin hükmünü ortaya koymak için sadece yol göstermektedir. Ancak ikinci tanım, bize göre istislâh kavramını tanımlamaktadır.

Usûl bilginleri, kıyas bahsinde illeti değişik açılardan ele alarak maslahat üzerinde yoğunlaşan kısmını “*münâsebe*” kavramı çerçevesinde açıklamışlardır. Münâsebe, kıyasın rükünlerinden illeti tespit etme yollarından biridir. Bu bakımdan istislâh/mesâlih-

²³⁰ Cessâs, el-Fusûl, C. IV, s. 229.

²³¹ Mesâlih-i mürsele terkinde yer alan mürsele (مرسلة) kelimesi Arapça’da ism-i mef‘ul olup, salıverilmiş, boş bırakılmış, kayıt ve şarta bağlanmamış şey anlamına gelir. Mesâlih-i mürseleyle istidlâl faaliyeti, istislâh kavramıyla ifade edilir. Buna göre mesâlih-i mürseleyi sözlük anlamı itibariyle herhangi bir kayda bağlanmayan maslahatlar olarak tarif etmek mümkündür. Bkz. İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, s. 1643; Serdar Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, s. 320; İbnü’l-Lahhâm, el-Muhtasar, s. 705; Abdülkadir Şener, Kıyas, İstihsan, İstislâh, s. 137

²³² Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî, Mefâtihü’l-‘ulûm, Darü’l-kutübü’l-‘ilmiyye, Beyrut, ts. s. 8; Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1113; Sem‘ânî, Kavâti’u’l-Edille, C. IV, s. 491-493; Bâcî, el-İhkâm, s. 44; İbnü’l-Hâcib, el-Muhtasar (İsfehânî’nin Beyân ü’l-Muhtasarla birlikte), C. III, s. 287; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 478, el-Menhûl, s. 354-355; İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 286-287; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 195; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 177; Zerkeşî, Bahru’l-Muhît, C. VI, s. 76; Özen, Şükrü, “İstislâh” *DİA*, TDV, İstanbul, 2001, C. XXIII, s. 383.

²³³ İsfehânî, Beyân ü’l-Muhtasar, C. III, s. 287.

i mürselenin kıyasla ilişkisi illetin tespit etme yöntemlerinden *münâsebet* yoluyla söz konusu olabilir.²³⁴

Genel olarak Şâri'in itibar edip etmemesi bakımından illetle hüküm arasındaki münâsebet ilişkisinin *muteber*, *mülğâ* ve *mürsel* olmak üzere üç şekilde açığa çıktığı kabul edilir.²³⁵ Muteber münâsib vasıflar, şer'i bir asılla birliktelik yapan ve Şâri'in hüküm koyarken dikkate aldığına dair delil bulunan vasıflardır. Delilin niteliği açısından muteber münâsib vasıfları Gazâlî, *müessir münasib*, *mülâyim münasib* ve *garîb münasib*²³⁶, Râzî ise münâsib vasıfları; *muteber*, *mülğâ* ve *mürsel münasib* olmak üzere üçe ayırır.²³⁷ İbnü'l-Hâcib gibi usûl bilginlerinden bazıları şer'in itibar etmesi yönüyle münâsib vasfı; *müessir*, *mülâyim*, *garîb* ve *mürsel* olmak üzere dört kısma, mürsel münâsibi ise; *mülğâ*, *garîb* ve *mülâyim mürsel münasib* olarak üç kısma ayırmışlardır.²³⁸ Biz burada konumuzla ilgisi bulunduğu için *mürsel vasıflara* yer vereceğiz.

1. Mürsel Münasib:

Belirli bir vasfın belirli bir hükme mutlak anlamda illet olmadığı duruma denir. Mürsel münâsibte vasfın; nass, icmâ veya tertiple illet olması söz konusu değildir.

²³⁴ Kaynaklarda *mesâlih-i mürsele*, *el-istidlâlü'l-mürsel* / *müstersil* veya *münasib mürsel* olarak ifade edilen istislâh kavramını ilk defa kullanan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî (ö. 387/997) olmuştur. Hârizmî, istislâhı, imam Mâlik ve taraftarlarının benimsediği bir delil olarak kaydetmektedir. Zamanla Hanefîlerin istihsanı kullanmalarında olduğu gibi Mâlikî mezhebinin ayırt edici özelliği haline gelen istislâh, bizzat Bâkîllânî ve İbnü'l-Hâcib gibi Mâlikî usûl âlimleri tarafından kabul edilmemiştir. Amidî ise istislâh yönteminin imam Mâlik'a aidiyeti konusunda şüpheyle yaklaşmıştır. Fıkıh usûlüyle ilgili eser telif eden Şafî, Cessâs, İbnü'l-Kassâr, İbn Fûrek, Debûsî ve Bâcî gibi usûl bilginleri istislâh kavramına doğrudan yer vermemişlerdir. Özellikle Mâlikî usûlcü Bâcî'nin istislâha yer vermemesi bu kavramın ilk defa imam Mâlik tarafından kullanılmadığını güçlendirmektedir. Çünkü Bâcî, eserini Mâlikî mezhebinin -özellikle imam Mâlik'in usûl ile ilgili görüşlerini derleyen bir eser gibi sunmaktadır. İstislâh kavramını istidlâl diye müstakil bir konu olarak işleyen ve onu reddeden Bâkîllânî'dir. Çünkü Bâkîllânî'ye göre hükmün bağlanacağı bir mananın mutlaka bir asla dayanması gerektiği görüşündedir. Bâkîllânî'den sonra Cüveynî, istidlal başlığı altında tanım olarak istislâha değinir ve İstidlal, istislâh ve istisvâb kavramlarını adeta eş anlamlı kelime olarak kullanır. Günümüze ulaşan usûl eserleri içerisinde konuyu ilk defa istislâh başlığı adı altında işleyen Gazâlî olmuştur. İstislâh kavramının kullanımı ve tarihi seyri içindeki konumu için bkz. Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, s. 8; Cüveynî, *el-Burhân*, C. II, s. 1113; Sem'anî, *Kavâti'u'l-Edille*, C. IV, s. 491-493; Bâcî, *el-İhkâm*, s. 44; İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar* (İsfehânî'nin *Beyân ü'l-Muhtasarla* birlikte), C. III, s. 287; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, C. II, s. 478, *el-Menhûl*, s. 354-355; İbn Berhân, *el-Vusûl*, C. II, s. 286-287; Amidî, *el-İhkâm*, C. IV, s. 195; Sübkî, *el-İbhâc*, C. III, s. 177; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, C. VI, s. 76; Özen, "İstislâh" *DİA*, C. XXIII, s. 383.

²³⁵ Zerkeşî, a.g.e., C. V, s. 213-218.

²³⁶ Gazâlî, a.g.e., C. III, s. 620, *Şifâü'Galil*, s. 158.

²³⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, C. V, s. 163 vd.

²³⁸ İsnævî, *Nihayetu's-Sûl*, C. III, s. 98 vd; Sübkî, *el-İbhâc*, C. III, s. 63; İsfehânî, *Beyân ü'l-Muhtasar*, C. III, s. 125.

Geçersiz (ilga edildiği) kılındığı bilinen ve ilga edildiği veya kabul edildiği ilan edilmeyen mürsel olmak üzere mürsel münasib ikiye ayrılır.²³⁹

Mürsel münâsib vasıflar, ne muteber vasıflar gibi şer'î bir asılla birliktelik yapmış, ne de mülgâ vasıflar gibi Şâri' tarafından dikkate alınmadığı bilinen vasıflardır. Mürsel münâsib vasıfların şer'î bir asılla birliktelik yapmamış olmaları, münâsebet ilişkisinin muteber münâsib vasıflardan farklı olarak birlikte buldukları aslın hükmüyle değil, fer'înin hükmüyle kurulduğu anlamına gelmektedir. Fer'le aralarında münâsebet olduğu düşünülen söz konusu vasıflar, Şâri' tarafından dikkate alındığı bilinen vasıflara uygunluk gösterip göstermemeleri bakımından mülâyim ya da garîb olarak nitelendirilmektedirler. Buna göre mürsel vasıflar, tıpkı muteber vasıflarda olduğu gibi, mülâyim mürsel ve garîb mürsel vasıflar olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar.²⁴⁰

1. Mülâyim Mürsel

Bizatihi belirli bir hükümde nass, icmâ veya tertiple etkili olmayan vasıftır. Fakat vasıf, bizatihi cins bir hükümde veya cins bir vasıf, belirli bir vasıfta illet olabilir.

İmam Şafiî'nin belirli bir asla dayanmaksızın manalara göre hüküm verdiği ancak bu manaların sabit olan asılların manalarına yaklaşık olmasını veya benzer olmasını şart koştuğu nakledilmiştir.²⁴¹ Zencânî, her ne kadar cüz'î bir asıl ya da belirli bir asla dayanmasa da Şafiî'nin şer'înin küllî manalarına dayanarak maslahata tutunduğunu ifade eder.²⁴² Buna göre Şafiî, maslahatla hüküm ederken şer'îde sabit olan genel ilke ve prensiplerden yararlanarak aslında bir tür kıyas faaliyeti yapmıştır denilebilir.

Cüveynî ve Gazâlî mülâyim mürselle amel edileceğiyle ilgili olumlu görüş belirtirken²⁴³ İbnü'l-Hâcib bu tür mürselin reddedilmesi gerektiğini savunur.²⁴⁴ Cüveynî,

²³⁹ Amidî, el-İhkâm, C. III, s. 357; İsfahânî, Beyânü'l-Muhtasâr, C. III, s. 126.

²⁴⁰ İsfahânî, a.g.e., C. III, s. 126; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. V, s. 213-218.

²⁴¹ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1114; Zerkeşî, a.g.e., C. VI, s.77; Mecdüddîn İbn Teymiyye, el-Müsevvede, s. 451.

²⁴² Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd b. Bahtâyâr ez-Zencânî el-Bağdâdî (ö. 656/1258), Tahricü'l-fürû' 'ale'l-uşûl (thk. Muhammed Edib Salih), (4. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1982, Tahricü'l-Fürû' âle'l-Uşûl, s. 169-171. Mesalih-i mürselenin kıyastan farklı olduğu söylenebilse de pratikte islam hukukunun amacı faydanın gözetilmesi olduğuna göre mesalih-i mürselle bir delil olarak kullanılabilir. Râzî'nin sahabe kıyas için gerekli şartlara bakmayıp doğrudan faydalara bakıyorlardı açıklamasını bu yönde okumak gerekir. Bkz. Râzî, el-Mahsûl, C. VI, s. 167.

²⁴³ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1114; Gazâlî, el-Mustasfâ, C. III, s. 633, el-Menhûl, s. 354.

²⁴⁴ İstislâhda hükmün dayandığı vasıf mülâyim kabul edildiğinde tartışmanın kıyasın sebeplerde cereyân edip etmeyeceği meselesine dönüleceği gerçeği göz ardı edilmemelidir. Bkz. Zerkeşî, Bahru'l-Muhît,

“*makbul istidlâl*”, diye ifade ettiği istislâhın bir kaynağı veya delili bulunmasa bile muktezâsı şeriatın kaynaklarından herhangi birine aykırı düşmediği takdirde bunun hüküm için münâsip mana olacağını ileri sürer.²⁴⁵ Gazâlî, belirli bir asıl tanıklık etmese de şer‘î hükümlere muttarid ve münâsip olan her mananın kabul edilebilir olduğunu belirtmektedir.²⁴⁶ Gazâlî’ye göre, bu vasıflar her ne kadar belirli bir asla dayanmasalar da *Kitab, sünnet, karine-i hal ve çeşitli emâreler* gibi çok sayıda delille sabit olmaktadır.²⁴⁷

Belirli bir asla dayanmadığından bu tür vasıflara hükmün bağlanması kıyas değil, istislâh veya mesâlih-i mürsele yöntemidir. Zerkeşî, istislâhta şer‘î kaidelere yakınlık ve uygunluk şartının aranması halinde mülâyim mürselin kıyas kapsamında olacağını, böylece muteber sayılan kısma dâhil edilip mürsel olma vasfını kaybedeceğini ve tartışmanın lafzî hale döneceğini kaydeder.²⁴⁸

Gazâlî’nin itibar yönünden hükmün bağlanacağı vasfın küllî, kat‘î ve zarûrî bir maslahatı içermesi şartını koşması²⁴⁹ ardından bunun kıyas olmadığını, mesâlih-i mürsele olduğunu belirtmesi şer‘î hükümlerin kaynaklarından bir delil veya kıyas edilecek belli bir asıl olmadığı içindir. Belki de Gazâlî gibi usûl bilginleri bu işlemin usûl-i kıyas gibi müstakil bir delil olmadığını belirtmişlerdir. Nitekim Gazâlî, zikredilen şartları taşıması takdirde konunun içtihat kapsamında değerlendirileceğini belirtir ve şer‘î maksatları korumaya dönük her maslahatın muteber olduğunu ifade eder.²⁵⁰ İbn Berhân, söz konusu vasıf, mülâyim vasıf olup; bu vasıf, genel prensip veya şer‘in asıllarının cüzi olarak itibar ettiği bir vasıf ise itibar edilir, aksi takdirde bu vasa itibar edilmez şeklinde açıklamaktadır.²⁵¹ Dolayısıyla istislâhta hükmün bağlanacağı vasıf, şer‘in maksatlarını korumaya dönük bir maslahatı barındırıyorsa hüküm kendisine bağlanır.

C. VI, s. 78. Sebeplerle kıyasın geçerli olmayacağını savunan İbnü’l-Hâcib, hükmün dayandığı vasfın mürsel olduğu gerekçesiyle bunu reddeder. Çünkü mesele zina haddinin dayandığı illet bir asla dayanmakla birlikte livâtada zina haddinin geçerli olması için nass tanıklık etmemektedir. Bkz. İbnü’l-Hâcib, el-Muhtasar (İsfehânî’nin Beyân ü’l-Muhtasarıyla birlikte), C. III, s. 173.

²⁴⁵ Cüveynî, a.g.e., C. II, s. 1114.

²⁴⁶ Gazâlî, a.g.e., s. 364.

²⁴⁷ Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 503.

²⁴⁸ Mülâim mürselle ilgili yapılan açıklamalar için Bkz. İsfehânî, Beyân ü’l-Muhtasar, C. III, s. 127; İcî, Şerhu’l-Muhtasar, C. III, s. 425; Zerkeşî, Bahru’l-Muhît, C. VI, s. 81.

²⁴⁹ Gazâlî, a.g.e., C. II, s. 489.

²⁵⁰ Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 494, 503.

²⁵¹ İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 290; Zerkeşî, Bahru’l-Muhît, C. VI, s. 76; Şevkânî, İrşadü’l-Fuhûl, C. II, s. 990.

2. Garîb Mürsel

Bizatihi hükümde nass, icmâ veya tertip yoluyla etkili olmayan vasıf demektir. Bu tür mürsel vasfın bizzat kendisi, hükmün cinsinde, vasfın cinsi hükmün cinsinde veya vasfın cinsi hükmün zatında etkili olmaz. Fakat vasfın bizzat kendisi hükümde etkilidir. Mesela yenilebilirlik vasfı faizin haram kılınmasında etkilidir. Ancak bu vasıf cins olarak alındığında faizin cinsinde etkili değildir. Buna göre vasıf, münasip olmasına rağmen nass veya icmâya dayanmamaktadır.²⁵²

Görüldüğü gibi istislâhın illetin tespit etme yöntemlerinden münâsebet yöntemiyle sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Daha önce geçtiği gibi münâsebet, illetin (nassa dayalı hükmün gerekçesinin) hikmet ve maslahata uygun bulunmasıdır. Meselâ şarabın içilmesinin haram kılınmasının illeti "*sarhoşluk verme vasfıdır*" denildiği zaman bu vasfı taşıyan bütün yiyecek ve içecekler yasaklanır. Böylece dinin "*aklı ve hayatı koruma*" hikmeti gerçekleşmiş olur. Şu halde "*sarhoşluk verme*" gerekçesi, dinin, akli ve hayatı koruma hikmetine (maksadına) münâsip düşmektedir.²⁵³ Böyle bir vasfın, hükümde gerekçe kılındığına nass, delâlet ederse kıyas yoluna gidilir. Çünkü kıyas belli bir şer'î delile dayanan hükmün, illetindeki benzerlikten hareketle benzer olaya tatbikini ifade etmektedir. İstislâhta meselenin hükmünün bağlanacağı vasfın muteber oluşuyla ilgili bir delil veya muayyen bir nass bulunmamasına rağmen asıllarda yer alan makul manadan küllî yönden bir tanıklık söz konusudur.²⁵⁴ Bu bakımdan söz konusu meselenin hükmünün bağlanacağı vasfın şer'î de tümel manayla (birçok konu ve hükümde ortaklaşa bulunan fayda ve maksat çerçevesine girme esasına göre) uygunluk gösterdiğinde ilgili hüküm kendisine verilir. Yapılan bu işlem bir tür kıyas işlemidir.

Nitekim İbn Berhân ve İbn Rüşd, Bâkılânî'nin istislâhla ilgili itirazlarına yer verirken *kıyasü'l-mürsel (kıyasü'l-maslaha)* kavramını kullanırlar.²⁵⁵ Muasır fıkıh

²⁵² Garîb mürsel için yapılan açıklamalar için bkz. Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 503; Râzî, el-Mahsûl, C. V, s. 165-166; İsnævî, Nihayetü's-Sûl, C. IV, s. 101; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 63; İsfehânî, Beyân ü'l-Muhtasar, C. III, s. 130.

²⁵³ Gazâlî, a.g.e., C. II, s. 479.

²⁵⁴ el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3306; Şâtıbî, el-İ'tisâm, C. III, s. 12.

²⁵⁵ İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s.287; İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid (thk. Muhammed Subhî, Hasan Hallak), Mektebetü İbn Teymiyye, I-IV, Kahire,1994, C. IV, s. 379.

usûlcülerinden bazıları buna küllî kıyas veya icmâlî kıyas demişlerdir.²⁵⁶ İbn Rüşd'e göre kıyasü'l-mürsel veya kıyasü'l-maslaha; “*şer‘te mansûs bir asla dayanmayan ancak şer‘i maslahatlardan akılla tespit edilen kıyas*”²⁵⁷ demektir. Bu tanıma göre mansûs bir asla kıyas yapılması imkânı olmadığında bazı meseleler, şer‘te küllî olarak yer alan maslahatlara kıyas edilir.

Buna göre kıyasta hareket noktası naslar iken istislâhta naslardan tümevarımla elde edilen prensipler ve bunların genel çerçevede naslara uygunluğu, en azından aykırı olmadığı tespiti önem kazanmaktadır. Bu prensipler arasında dinin genel amaçları, kamu yararı, hakkaniyet düşüncesi öncelikli bir yere sahiptir. O halde istislâhla, ta‘lîl yapmanın manası, hükmün bağlandığı makul mana, şer‘in maksatlar ve maslahatlarına uygunluk göstermesidir. Söz konusu mesele, bu makul manayla hükme bağlanır.²⁵⁸

Bize göre belli bir asıl olmazsa bile meselenin hükmünün gerekçesinin tümel manalara bağlanması işlem olarak bir kıyas işlemidir. Bu bakımdan Zerkeşî'nin dediği gibi²⁵⁹ istislâhta, şer‘î kaidelere yakınlık ve uygunluk şartının olması halinde bu, kıyas kapsamında değerlendirilebilir ve böylece mürsel vasıf, münâsebenin muteber sayılan kısmına dâhil edilir.

2. 5. Kıyas-İstishâb İlişkisi

Arapça'da istishâb; birlikte olmak, beraber olmayı istemek, bir şeyi beraberine almak, ayrılmamak, birinin arkadaşlık etmesini istemek anlamlarına gelir.²⁶⁰ Terim anlamı olarak istishâb; “*geçmişte sabit olup sonradan değiştiği bilinmeyen bir şeyin hâlihazırda da aynen kaldığına hükmetmek*”²⁶¹ şeklinde tanımlanabilir.

İlk dönem usûl literatüründe istishâb (istishâbü'l-hâl) terimiyle genellikle berâet-i asliyye istishâbı (istishâbü hâli'l-akl, istishâbü hâli'l-fi'l), zaman zaman da ibâha-yi

²⁵⁶ Mesela bkz. Reysûnî, Nazariyyetü'l-Makâsîd, s. 377-378.

²⁵⁷ İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, C. II, s. 108.

²⁵⁸ Mahmesânî, Felsefetü't-Teşrii, s. 147.

²⁵⁹ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. VI, s. 81. Mesela mudarebe akdinde malı değerlendiren kişi (âmil) mal sahibinin (işletmeci) izni olmaksızın bir malı alıp veya satıp kar etse 1. Bu akid geçersizdir. 2. İşletmeci dilerse akdi fesh eder, dilerse alışverişi uygun görür. Birincisi kıyas ikincisi maslahata dayalı hüküm vermedir.

²⁶⁰ İbn Manzûr, Lisânü'l-Ârab, C. IV, s. 2401; Cevherî, es-Sihâh, C. I, s. 162; Zebidî, Tacü'l-'Arûs, C. III, s. 187; Abdülaziz el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 377.

²⁶¹ Cürçânî, et-Ta'rifât, s. 22; İsnevî, Nihatü's-Sul, C. IV, s. 358; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 377; Karâfî, Tenkîhu'l-Fusûl, s. 498; Şevkânî, İrşâdü'l-Fuhûl, s. 974.

asliyye istishâbı kastedilir; ikinci bir tür olarak da icmâ istishâbından (istishâbü hâli'l-icmâ') söz edilir.²⁶²

Usûl âlimleri, istishâbı farklı sayı ve şekillerde taksimata tabi tutmuşlardır. Fakat bu taksimatı hüküm ve vasfın istishâbı şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür.²⁶³

Hükümün istishâbı, asıl hükümün istishâbı ve şer'ın varlığına delil getirdiği hükümün istishâbı olmak üzere ikiye ayrılır.

1. Asıl hükümün istishâbı (âdem-i aslî istishâbı):

Akıl ve şer' bir konuda hükme varmadan veya hükmü beyân etmeden önce aslen var olan hükümün varlığını sürdürmesi demektir.²⁶⁴ Akıl ve şer'ın sübutu ve devamına delalet ettiği istishâbla amel etme hususunda ittifak bulunmaktadır. Asıl hükümün istishâbı; şahısların zimmetinde ve eşyada asıl olan hüküm olmak üzere ikiye ayrılır.²⁶⁵

2. Şer'le sabit olan hükümün istishâbı:

Şer'i delillerle sabit olan hükümün istishâbı anlamına gelir. Bu tür istishâb, hükümün varlığı için gerekli olan sebebin varlığının devam etmesiyle bu hükümün devamına delalet etmesi şeklinde olur.²⁶⁶

İstishâbla ilgili usûlcüler arasında meydana gelen temel ihtilâf şer'i hükümün istishâbıyla ilgilidir.²⁶⁷ Bu istishâb çeşidi nass ve icmâyla sabit olan hükümün istishâbı olmak üzere ikiye ayrılır.²⁶⁸

1. Nassla sabit olan hükümün istishâbı:

Kitab ve Sünnette sabit olan her bir hükümün sürekli olduklarını ifade eder. Ancak ortadan kaldırıldıklarını (nesh) veya belirli bir sürede tatbik edileceklerine dair delil bulunursa durum değişir.²⁶⁹ Bu tür istishâbla amel etme konusunda ihtilâf

²⁶² Şîrâzî, Şerhü'l-Luma', C. II, s. 986-987; Bâcî, el-İhkâm, s. 608-609; Kelvezânî, et-Temhîd, C. I, s. 31; C. IV, s. 251-255

²⁶³ Şahin, Osman, "İslam Hukuk Metodolojisinde İstishâb", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 12-13, Samsun, 2001, ss. 489-516, s. 493.

²⁶⁴ Gazâlî, el-Mustasfâ, C. II, s. 406; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 168; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. VI, s. 20.

²⁶⁵ Sübkî, a.g.e., C. III, s. 168; Tuffi, el-Muhtasar, C. III, s. 148; Zerkeşî, a.g.e., C. VI, s. 20.

²⁶⁶ İbnü'l-Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzir, C. I, s. 448; Sübkî, a.g.e., C. III, s. 169; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s.3955-3956.

²⁶⁷ Gâzâlî, a.g.e., C. II, s. 406; Buhârî, Keşfü'l-Esrâr, C. III, s. 377.

²⁶⁸ İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 404-405.

²⁶⁹ Semerkandî, el-Mizân, s. 661; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 169; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. VI, s. 18; Ebû Nur Züheyr, Usûlü'l-Fıkh, C. IV, s. 149.

bulunmamaktadır.

2. İcmâyla sabit olan hükmün istishâbı:

Üzerinde icmâ edilen bir hükmün ihtilâf edilen konuda da devam ettiğine hükmedilmesidir. Şöyle ki bir zamanda bir hükümle ilgili icmâ edilip, ardından icmâ edilen hüküm yeni duruma verilmektedir.²⁷⁰

Müzenî (ö. 264/878), İbn Süreyc, Sayrâfî, Amidî, İbnü'l-Hâcib ile Hanbelî usûl âlimlerinden Ebû İshâk b. Şakîle (ö. 979/369), ve kıyası reddeden Zâhirîler bunu delil kabul ederken Cessâs, Saymerî, Bâkîllânî, Semerkandî²⁷¹, Mâverdî, Sem'ânî, Şîrâzî, Bağdadî, Bâcî, Kadî Ebû Ya'lâ, Kelvezânî, Gazâlî, İbn Akîl ve Üsamendî gibi usûlcülerin çoğunluğu bunu delil görmemektedir.²⁷² Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ise icmânın istishâbından doğrudan söz etmemekle beraber bu türü, şer'î istishâb olarak değerlendirir.²⁷³ Şîrâzî, Şâfîîlerin icmâ istishâbının sıhhatinde ihtilâf ettiklerini, bir kısmının bunu kabul ettiğini, bir kısmının da bunu geçersiz saydığını ve doğru olan görüşün de bunun geçersizliği olduğunu ifade eder.²⁷⁴

Tespit edebildiğimiz kadarıyla istishâbın kıyasla ilişkisi icmâ edilen hükmün istishâbı ve vasıf istishâbında söz konusu edilebilir. Diğer türleri için kıyasın doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır.

İcmâyla sabit olan hükmün ihtilâflı mesele için geçerli olup olmamasıyla usûl kitaplarında şöyle bir örnek verilir: Teyemmümlü bir kimse suyu gördüğünde abdestinin bozulduğu yönünde bir icmâ vardır. Teyemmümlü namaz esnasında suyu gördüğü

²⁷⁰ Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1265; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', C. II, s. 987; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 406; Sübkî, a.g.e., C. III, s. 169; el-Hindî, Dirayetü'l-Usûl, C. VIII, s. 3956; Zerkeşî, a.g.e., C. VI, s. 21.

²⁷¹ Semerkandî, isim vermeden bazı ashaplarının icmâyla sabit olan hükmün istishâbının icmânın durumlarından biri değiştirse bile hükmün zâhiriyle amel etmek gerekli olduğundan buna kıyasla icmânın istishâbıyla amel etmenin caiz olduğu görüşünü savunduklarını aktarır. Çünkü onlara göre aykırı bir delil olmadan kıyas (kural/kaide) onunla amel etmesini gerektirir. Ancak Semerkandî bu tür istishâbı, istishâbın fasid türleri arasında sayar. Bkz. Semerkandî, el-Mizân, s. 664

²⁷² Cessâs, el-Fusûl, C. III, s. 353; Saymerî, el-Mesâil, s. 228; Kadî Ebû Ya'lâ, a.g.e., C. IV, s. 1265; Cüveynî, et-Telhîs, C. III, s. 132; Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 480; Şîrâzî, Luma', s. 291, a.g.e., s.987, et-Tabsîre, s. 526; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. III, s. 366; Bağdadî, el-Mütefekkih, C. I, s. 527; Kelvezânî, et-Temhîd, C. IV, s. 254; Bâcî, el-İhkâm, C. II, s. 614; İbn Akîl, el- Vâzih, C. II, s. 316, Kitabü'l-Cedel, s. 9; Gazâlî, el-Msutasfâ, C. II, s. 413; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 166; Sübkî, a.g.e., C. III, s. 169; İbnü'l-Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzır, C. I, s. 449; İbnü'l-Arabî, el-Mahsûl, s. 130; Üsmendî, Bezlü'n-Nazâr, s. 674; el-Hindî, a.g.e., C. VIII, s. 3957; Zerkeşî, a.g.e., C. VI, s. 22.

²⁷³ Saymerî, a.g.e., s. 228; Gazâlî, el-Msutasfâ, C. II, s. 414.

²⁷⁴ Şîrâzî, a.g.e., C. II, s. 987; Zerkeşî, a.g.e., C. VI, s. 21; İbnü'n-Neccâr, a.g.e., C. IV, s. 407.

takdirde abdestinin geçerli ve namazına devam edip etmeyeceğiyle ilgili ihtilâf bulunmaktadır. İcmânın istishâbını savunan Davûd ez-Zâhirî'ye (ö. 270/884) göre namaz dışındaki durum namaz içindeki durum için de geçerlidir ve buna istishâbla ulaşılmıştır. Çünkü teyemmümlü birinin suyu gördüğünde abdestinin bozulacağına dair icmâ vardır. Zira özel bir meselede icmânın hüccet olması, Hz. Peygamber'in özel bir meselede verdiği hükmün hüccet olması gibi olup Hz. Peygamber'in sözü istishâbla başka meseleye intikal etmektedir. Kadî Ebû Tayyib et-Taberî'ye göre Davûd ez-Zâhirî, esasında icmânın istihâbına dayanarak illetsiz bir kıyas işlemi yapmıştır. Çünkü ihtilâflı meselenin hükmünü icmâyâ dayanan meselenin hükmüne taşımıştır. Bu illetsiz de olsa kıyasın bizzat kendisidir. Hâlbuki Davûd, illete dayanan sahih kıyası reddetmişti. Bu yüzden ona göre Davûd, bir nevi fâsid kıyasa tutunmuştur.²⁷⁵

İcmâyâ sabit olan bir hükmün ihtilâflı meselede devam ettiğini öne süren usûlcülere göre söz konusu hükmün ortadan kaldırıldığına dair bir delil bulunmadığı gibi ihtilâf edilen mesele, icmânın durumlarından bir durum olduğu için icmânın istishâbı geçerlidir.²⁷⁶ Buna karşılık icmâyâ sabit olan bir hükmün ihtilâflı meselede geçerli olmadığını savunan usûlcülere göre özel bir meselede söz konusu olan icmâ, ancak varid olan bir meselede söz konusu olur. Dolayısıyla icmânın hükmünün başka bir meseleye geçmesi bir tür ilhak işlemi olup bu kıyastır, icmâ olamaz. Zira ihtilâflı meselenin hükmünün icmâ edilen meselenin hükmüne götürülmesi söz konusudur ve bu, ancak illet vasıtasıyla olur.²⁷⁷

İcmâ istishâbına itiraz eden usûl bilginlerinin gerekçeleri maddeler halinde kısaca şöyledir:

1. İcmâ istishâbı ihtilâf edilen mesele için geçerli olamaz. Çünkü icmâ, ihtilâf edilen meselede ortadan kalkmıştır. Bu durum, onun nass gibi olmasını gerektirir. Nassın hükmü, kapsamadığı meseleye ilhak edilemez.

2. Teyemmüm meselesinde namazdan önce ve namaz esnasında suyun görülmesi

²⁷⁵ Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1266; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', C. II, s. 988, et-Tabsîre, s. 526; Sübkî, el-İbhâc, C. III, s. 170; Zerkeşî, Bahru'l-Muhîr, C. VI, s. 22.

²⁷⁶ Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 884; İbnü'n-Neccâr, Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr, C. IV, s. 407.

²⁷⁷ Basrî, a.g.e., C. II, s. 884; Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 480-481; Sem'ânî, Kavâti'u'l-Edille, C. III, s. 374; Bağdâdî, el-Mütefekkih, C. I, s. 527; Semerkandî, el-Mizân, s. 665; Şîrâzî, Luma', s. 291, Şerhu'l-Luma', s. 987, et-Tabsîre, s. 526; s. Bâcî, el-İhkâm, C. II, s. 614-615; Amidî, el-İhkâm, C. IV, s. 166; Üsmendî, Bezlü'n-Nazar, s. 674.

abdestin alınması gerektiği hususunda iki durum arasında bir ortaklık söz konusu ise bu, namaz esnasında suyun görülmesi halinde abdestin alınması gerektiğine icmânın istishâbıyla ulaştığına delalet etmez. Aksine iki durum arasında hükmün geçişkenliğini sağlayan ortak bir illetin var olmasından dolayıdır. Bu durum yapılan işlemin kıyas olduğunu göstermektedir.

3. Hz. Peygamber'in özel bir mesele için verdiği hükmün başka bir meseleye geçmesi ancak kıyasla olur. Aynı şekilde özel bir meselede yapılan icmânın hükmü de kıyasla ancak söz konusu olabilir.²⁷⁸

3. Vasfın istishâbı:

Değiştigiine dair bir delil bulunmadıkça bir şeyin bulunduğu hal üzerine kalması veya mevcut özelliğini koruması demektir.²⁷⁹ Bu tür istihâbda birbirine aykırı iki aslın fer'î kendine çekebilecek potansiyelde olması halinde ihtilâf olmaktadır. Bu durum kıyası andırmaktadır. Çünkü kıyas bahsinde geçtiği üzere fer'î aynı anda iki asla ilhak edilebilecek durumda olduğunda müçtehit, içtihatla bir asla fer'î ilhak etmektedir.

Buna göre kıyas-istishâb ilişkisi üç şekilde gerçekleşebilir:

1. Yeni bir meselenin hükmünü istishâbla istidlal eden bir kimse bunu manalara veya benzerlere itibar ederek yapması,

2. İcmânın dayandığı hükmün ihtilâflı veya yeni bir duruma verilmesi,

3. Vasf istishâbı.

Bize göre yeni bir meselenin hükmünü istishâbla istidlal eden bir kimse bunu manalara veya benzerlere itibar ederek yapmasının kıyas işlemi olduğu hususunda kuşku bulunmamaktadır. Cüveynî'nin yerinde tespitiyle iddia sahibi itiraz edene bir hükme istishâbla ulaştığını savunsa bunu yaklaşık manalara veya benzerliğe dayandırması gerekir. Yaklaşık mana veya benzerliğe dayandırdığında bu kıyas işlemi olur.²⁸⁰ Burada iddia sahibiyle itiraz eden arasında ittifakla kabul edilen meselenin hükmü asıl, ihtilâf

²⁷⁸ İcmâ istishâbına yapılan itirazların gerekçeleri için bkz. Basrî, el-Mu'temed, C. II, s. 884; Kadî Ebû Ya'lâ, el-'Udde, C. IV, s. 1266-1267; Şîrâzî, Luma', s. 291 Şerhu'l-Luma', C. II, s. 991-992, et-Tabsîre, s. 527-529; Bâcî, el-İhkâm, C. II, s. 615, 617; İbnü'l-Kudâme, Ravza'tü'n-Nâzir, C. I, s. 450; el-Hindî, Dirayetü'l-Uşûl, C. VIII, s. 3956.

²⁷⁹ Mesela sabahleyin abdestsiz olan biri günün başka bir vaktinde abdestli olup olmadığı hususunda şüpheye düştüğünde bu kişinin abdestsiz olduğuna hükmedilir. Çünkü vafın değıştiğine dair bir delil söz konusu değildir. Bkz. İbnü'l-Lahhâm, (Ba'li), el-Muhtaşar fî uşûli'l-fıkh, s. 692.

²⁸⁰ Cüveynî, el-Burhân, C. II, s. 1140.

edilen mesele ise fer' olmaktadır ve aralarında ortak illet dolayısıyla aslın hükmü fer'e verilmektedir.²⁸¹

Bize göre icmâyla sabit olan hükmün istishâbının doğrudan kıyasla ilişkisi şöyle açıklanabilir. İhtilâflı meselenin, üzerinde ittifak edilen meseleye ilhak edilmesi ancak bir delille söz konusu olabilir. İcmânın istishâbını savunmayanlar ise esasında ihtilâflı meseleyi başka bir aslın hükmüne ilhak edebilmektedir. Bu durumda taraflar arasında bir muâraza söz konusudur. Taraflar, ihtilâflı meselenin hangi asla ilhak edeceği noktasında zann-i galiplerine göre hüküm vereceklerdir.

Vasif istishâbına gelince kıyasta, illet vasıflardan oluşabilmektedir. Dolayısıyla ilgili vasfin başka bir meselede söz konusu olup olmayacağıyla ilgili yapılacak bir inceleme, esasında illetin belirlenmesi gibidir. Bu durumda vasfin değişmesi hükmün değişmesine etki ettiği takdirde ilgili hüküm buna göre belirlenir.

2. 6. Kıyas-Sedd-i Zerâi İlişkisi

Sedd-i zerâi, sedd ve zerâi kelimelerin bir araya gelmesiyle oluşan bir usûl kavramıdır. Sed kelimesi, *“bir şeyi engellemek veya iki şey arasına engel koymak, bir şeyin önünü tıkmak, kapamak ve durdurmak”* anlamına gelir.²⁸² Zerâi kelimesi, *“uzanmak ve hareket etmek”* anlamına geldiği gibi *“geniş, vesile, yol, geçit ve sebep”* anlamlarına gelir.²⁸³ İki kelimenin isim tamlaması şeklindeki hali düşünüldüğünde sedd-i zerâi, *“kendisi bizzat yasak olmayan ancak yapılması halinde bir başka yasak fiili doğurması ihtimal dâhilinde olan vesilelerin, henüz aksiyona dönüşmeden hukuken yasaklanması olarak”*²⁸⁴ tanımlanabilir.

²⁸¹ Mâverdî, Edebü'l-Kadî, C. I, s. 479-481; İbn Akîl, Kitabü'l-Cedel, s. 9; Gazâlî, el-Msutasfâ, C. II, s. 414-415; Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. VI, s. 22.

²⁸² İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî (ö. 395/1004), Mu'cemu'l-lüğa, (thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1986, C. III, s. 66; İbn Manzûr, Lisânu'l Arab, “s-d-d”. md., C. III, s. 256-258.

²⁸³ İbn Fâris, Mekâyîsu'l-Lugati'l-Arabiyye, C. II, s. 350; İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, C. IX, s. 94-96.

²⁸⁴ Şevket Topal, İslâm Hukuk Düşüncesinde Seddi Zerâi, Ensar Yayınları, İstanbul, 2015, s. 25. Klasik fıkıh usûlü kaynaklarında İbn Hazm ve Ebû Velid el-Bâcî dışında kavram olarak ayrı başlık açıp sedd-i zerâi kavramına değinen fıkıh usûlcüsü tarafımızca tespit edilmemiştir. Dolayısıyla sedd-i zerâiden ilk söz eden usûlcülerin İbn Hazm ve Bâcî olduğu söylenebilir. Bkz. İbn Hazm, el-İhkâm, C. VI, s. 2-16; Bâcî, el-İhkâm, 568; Karâfî, Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl, s. 353, el-Furûk, s. 274. İbn Berhân, İne bey'i konusuyla ilgili Hz. Aişe ve Zeyd b. Erkâm arasında geçen tartışmaya değinirken zerâ kelimesine yer verir ve Hz. Aişe'nin görüşünün kıyasa muhalif olmadığını belirtir. Ona göre bazı kimseler ribâya vesile olduğundan İne bey'in karşı çıkmalarına rağmen böyle bir görüş kıyasa aykırı değildir. Buna göre İbn Berhân'ın İne bey'in yasaklığını naslardaki küllî manalara hamlettiği söylenebilir. Bkz. İbn Berhân, el-Vusûl, C. II, s. 376.

Genel anlamıyla maslahata ve mefsedete götürmesi olmak üzere zerâi ikiye ayrılır. Maslahata götürmesi bakımından zerâi;

1. Zerâinin maslahat olması.
2. Zerâi maslahata götürmesine rağmen haddi zatında fiilin mefsedet olması.

Şer'î deliller icmâli ve tafsili olarak tanıklık ettiği için bu tür zerâiyle amel edilmesi hususunda bir ittifak bulunmaktadır.

Mefsedete götürmesi açısından zerâi ikiye ayrılır:

1. Haddi zatında fiilin ve zerâinin mefsedet olması.
2. Haddi zatında fiil meşru olmasına rağmen yasak olan bir fiile vesile olması.

Bu tür zerâi iki kısma ayrılır:

1. Fiilin maslahatının mefsedete tercih edilmesi.
2. Fiilin mefsedetinin maslahata tercih edilmesi.

İkinci kısım zerâi dörde ayrılır:

1. Vesilenin mefsedet ifade etmesi.
2. Mubah için konulmuş vesileyle mefsedet kastedilmiş olması.
3. Mubah için konulmuş vesileyle mefsedet kastedilmemekle beraber genellikle vesilenin mefsedete götürmesi söz konusu olduğu için mefsedet maslahata tercih edilmesi.

4. Kuyunun kazılması gibi mubah için konulmuş bir vesilenin nadir olarak mefsedete götürmesi söz konusu olmakla beraber vesilenin maslahatının mefsedete tercih edilmesi. Bu tür zerâi, dikkate alınmaz ve hüküm aslın hükmü olarak kalır.²⁸⁵

Buna göre zerâinin;

1. Kitab ve sünnette mansûs bir şekilde gelmesi,

²⁸⁵ Sedd-i zerâinin kısımlarıyla yapılan açıklamalar için İbnu'l-Kayyim, İ'lâmu'l-Muvakkiîn, C. IV, s. 554-555. Karâfi, hükümleri açısından zerâiyi üçe ayırır:

1. Zararlı sonuçlara ve fâsit hükümlere götüren yolları kapamak hususunda fıkıhçıların icmâ ettiği vesileler. Bu tür fiiller özü itibariyle yasak olan eylemlerdir.
2. Şaraba dönüşeceği endişesiyle üzüm ziraatının yasaklanması gibi yolları kapamama hususunda (mülğâ zerîâ) icmâ edilen vesileler. Bu şekilde sedd-i zerâiyi uygulamak aşırı bir uygulama olarak görülür.
3. Kapama veya açma hususunda ihtilâflı edilenler. Bu tür fiiller, özü itibariyle doğrudan mefsedete götürmeyen fiillerdendir. Ancak bu tür fiiller, mefsedete götüren bir sonuca vesile olmalarına rağmen dinen yasaklanmadıkları için asıl itibariyle caiz ve meşrudurlar. Bkz. Karâfi, Şerhu Tenkihu'l-Fusûl, s. 353, el-Furûk, C. III, s. 274.

2. Yasaklı fiile vesile olduğu hususunda bir icmânın gerçekleşmesi,
3. Yasaklı fiile vesile olmasının galip zanna dayanması,
4. Yasaklı fiile vesile olmasının çoğunlukla gerçekleşmesi,
5. Yasaklı fiile vesile olması çoğunlukla olmamakla beraber, vesilenin mefsemete götürmesi söz konusu olduğu için ihtiyattan bu vesileye engel olunması şeklinde beş şekilde söz konusu olduğu söylenebilir.²⁸⁶

İlk üç zerâi, Mâlikîler dışındaki diğer mezhepler için de hüccettir. Tartışmanın yoğun olarak yaşandığı zerâi ise dört ve özellikle beşinci türle ilgili zerâidir.²⁸⁷

Sedd-i zerâiyi hüccet kabul etmeyenlere göre dört ve beşinci zerâi ile ilk üç zerâiyi bir araya getirecek ortak bir illetin olması gerekir. Bu, bir bakıma fer‘i asla hamletmek gibidir. Şayet aralarında ortak bir illet söz konusu olsa bu takdirde fer‘, bir asla ilhak edildiğinden bir kıyas işlemi söz konusu olur. Ancak yine de buradaki kıyas işleminin, belli bir asla değil, külli kaidelere dayandırıldığı söylenebilir.²⁸⁸

²⁸⁶ Karâfi, el-Furûk, C. III, s. 275; Zerkeşi, Bahru'l-Muhît, C. VI, s. 84; Muhammed Haşim el-Burhân, Sedd-i Zerâi fi Şeri'ati'l-İslamiyye, Darü'l-Fikir, Dimeşk, 1995, s. 117. Usûl âlimleri, mubah olan şeyin harama götürdüğü hususunda zannî bilgi bulunduğu takdirde ihtilâf etmişlerdir. Bu tür fiiller, özü itibariyle doğrudan mefsemete götürmeyen fiillerdendir. Ancak bu tür fiiller, mefsemete götüren bir sonuca vesile olmalarına rağmen dinen yasaklanmadıkları için asıl itibariyle caiz ve meşrudurlar. Mesela bir malın vadeli olarak 100 liraya ardından aynı malın müşteri tarafından satıcıya peşin olarak 50 liraya satılması buna örnek verilebilir. Mâlikîler faiz şüphesi taşıdığını gerekçe göstererek bu alışverişin caiz olmadığını öne sürerler. Onlara göre örnekte zikredilen alışveriş beş sebepten dolayı caiz değildir.

1. Vadeli alışveriş yani birinci işlem, peşin alışverişini yani ikinci işlemi yapmak için yapılmıştır.
2. Müşteri ile satıcı alışverişte yer değiştirmiştir.
3. Yer değiştiren müşteriyle satıcı ister haberdar olsun ister haberdar olmasın bir tür vekil müvekkil ilişkisini andırmaktadır.
4. İkinci alışverişte müşterinin satıcı olup olmaması bilinmemektedir.
5. İkinci alışverişte yapılan alışveriş şekil bakımından caiz olmakla birlikte ayn ile değil semenin semenle değiştirilmesi söz konusudur. Çünkü insanların bu tür alışverişini gizli bazı maksatlarla yapma ihtimali bulunmaktadır. Dolayısıyla bu alışveriş, üzerinde icmâ edilen zeriâlara kıyas edilerek yasaklanabilir. Bu tıpkı silah satışının insanlar arasında kaosa yol açması gerekçesiyle yol kesmeye kıyas edilmesi gibidir.

²⁸⁷ Zerkeşi, Bahru'l-Muhît, C. VI, s. 82-83. Karâfi'nin zeriâ konusundaki açıklamaları da buna yakındır. Bkz. Karâfi, Şerhu Tenkihu'l-Fusûl, s. 353, el-Furûk, C. III, s. 274.

²⁸⁸ Mâlikîler, sedd-i zeriâyı kıyasla ilişkilendirerek açıklamaya çalışmışlardır. Mâlikîlerin sedd-i zeriâyı kıyas deliliyle açıklamaya çalışmaları onu hususi bir delil olmaktan çıkarmaktadır. Çünkü haddi zatında Mâlikîler, yasak fiili başka bir asla veya istislah da olduğu gibi küllî bazı manalara kıyas etmektedirler. Sedd-i zeriâyı hususi bir delil kabul etmeyen Şafîîlerin birçok vakiada kıyas, Hanefîlerin istisna ile içkin bir şekilde uyguladıkları vurgulanmaktadır. Bkz. Bâcî, el-İhkâm, Muhakkikinin 1. Dipnotu, s. 568; Dönmez, İbrahim Kâfi, "Sedd-i Zerâi", *DİA*, TDV, C. XXXVI, İstanbul, 2009, ss. 277-282, s. 280. Karâfi'ye göre Mâlikîlerin zeriâ hakkında getirdikleri deliller, bizzat Kitap ve sünnete dayalı delillerdir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla sedd-i zerâi ölüm döşeginde yapılan nikâh örneğinde olduğu gibi²⁸⁹ kıyasla ilişkisi doğru orantılı olmayıp ters bir orantıya sahip bir delildir. Çünkü sedd-i zerâi, kıyasla ulaşılan hükmü iptal etmektedir. Zaten sedd-i zerâiye karşı çıkan âlimlerin temel gerekçesi bu delilin bütün hükümler için kullanılabilceği endişesidir. Bu delil, bütün hükümler için kullanıldığında kıyasın hükmünü iptal edilmesine yol açacaktır. Mesela üzüm satmak meşru bir alış-veriştir. Üzümün şarap için kullanılması onun satışını geçersiz kılmaya yol açacaktır. Dolayısıyla üzüm satmak haramdır neticesi çıkacaktır. Hâlbuki üzüm satmak diğer gıda maddelerinde olduğu gibi meşru bir satış işlemidir. Üzümün satışının yasaklanması kıyası (genel kural) iptal etmek gibidir.²⁹⁰

Bununla beraber ihtiyaten verilen bazı içtihatlar²⁹¹ kıyas işlemi çağrıştırmaktadır. Kıyas-istihsan ilişkisinde belirtildiği gibi kıyas adı verilen çözümden vazgeçilerek önemli maslahatların elde edileceği gerekçesiyle istihsan adı verilen çözümler tercih edilmiştir.²⁹² İstihsanın tercih edilen başka bir kıyas işlemi olduğu düşünüldüğünde onun sedd-i zerâi' / feth-i zerâi' düşüncesiyle birleştiği açıktır. Ancak sedd-i zerâi'de meşrû bir amelin yasaklanması ve feth-i zerâi'de yasak bir fiilin önünün açılması söz konusu iken istihsanda çok farklı fikhî tavsifler içeren hükümlere

Dolayısıyla Mâlikîler zanna dayalı zeriâları icmâ edilen zeriâlara kıyas etmemişlerdir. Bkz. Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. VI, s. 84.

²⁸⁹ Sedd-i zerâi'yi kabul etmeyenlere göre mehri misli daha fazla verilmek koşuluyla böyle bir nikâh geçerlidir. Onlara göre alış veriş, geçerli olduğuna göre buna kıyasla ölüm döşeginde yapılan nikâh geçerlidir. Burada illet, tarafların fesh etme yetkisine sahip olmasıdır (muvazaa akdi). Buna karşılık sedd-i zerâi'yi geçerli kabul edenlere göre söz konusu nikâh varisler arasında sıkıntıya yol açacağından böyle bir nikâh geçerli değildir. Bu örneğe göre sedd-i zerâi, kıyası iptal etmiştir. Bkz. Nemle, Zevî'l-Besâir, C. IV, s. 334.

²⁹⁰ Zerkeşî, Bahru'l-Muhît, C. VI, s. 85; Şa'bân, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 206.

²⁹¹ Şâfiî'ye göre cariye, zimmet borcuna konu olmaz. Şâfiî, bunu ispat amacıyla şunları söyler:

1. Kadının yanında mahremi olmadan yolculuk yapması yasaklanmıştır.
2. Kadının yanında mahremi olmadan bir erkekle baş başa kalması yasaklanmıştır.
3. Kadının evlenmesi helal olan biriyle velisi olmaksızın evlenmesi yasaklanmıştır.

Şâfiî, bu meseleyi yukarıdaki asıllardan birine ilhak etmiştir. Bu örnek, ihtiyata dayalı istihsana örnek olarak sunulabilir. Örnek için bkz. Şâfiî, el-Ümm, C. III, s.147-148.

²⁹² Mesela ölmek üzere olan kişinin eşini boşamasının geçerli olması hususunda ittifak vardır. Ancak boşanan eşin mirastan pay alıp almayacağı hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Ölüm hastalığında kişi ba'in talâkla kadını boşayıp ölürse kadın iddet süresi içindeyse varis olur. İddet bittikten sonra koca ölür ve zifaf gerçekleşmemişse kadın varis olmaz. Hanefîlerden Semerkandî'ye göre bu, sahabe icmasına dayalı istihsandır. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Alâuddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144), Tuhfetu'l-Fukahâ', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1984, C. II, s. 186.

ulaşılılabilmektedir.²⁹³

Bize göre *sedd-i zerâinin* deliller hiyerarşisi içindeki yeri mesâlih-i mürselenin yeri ile aynıdır. Nitekim Zekiyuddîn Şaban, *sedd-i zerâinin* başlı başına bir delil olmadığını, gerçekte "*maslaha*" delilinden neş'et etmiş ve ona bağlanması gereken bir delil olduğunu belirtmiştir.²⁹⁴ Bu yönüyle *sedd-i zerâi* belirli bir asla dayanmayan ancak Şâri'in koymuş olduğu külli maslahatlara dayanan bir delildir.

²⁹³ Dönmez, "Sedd-i Zerâi", *DİA*, C. XXXVI, s. 280.

²⁹⁴ Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 206.

SONUÇ

Fıkıh bilginleri, İslam hukukunun her dönemde değişen ve gelişen olaylara cevap verebileceğini kabul etmiştir. Bu doğrultuda içtihat faaliyeti, özellikle kıyas delili önemli bir yere sahiptir. Kıyas, fikhî hükümlerin güncellenmesi ve yeni ortaya çıkan sorunlara fikhin asıl delilleri çerçevesinde cevap verilebilmesi için başvuru delillerden biridir. Ancak kıyas salt bir akıl yürütme faaliyeti olmayıp; karşılaşılan olayda Şari'in rızasına uygun çözümü, yine Şari'in gönderdiği ana kaynaklardan hareketle ortaya koyma çabasıdır.

Bu çalışmada, kıyas ve ilişkili olduğu kavramlar, fıkıh usûlü eserlerindeki mütekellim ve fukahâ yöntemleriyle ele alınarak karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Ayrıca klasik usûl eserlerinde yer alan tartışmalar göz önünde bulundurularak, kıyasın oluşum şartları, türleri ve teorik boyutu gibi konular da ele alınmıştır. Bu çerçevede elde edilen sonuçlar, fıkıh bilginlerinin İslam hukukunun her dönemde değişen ve gelişen olaylara cevap verebileceği kabulü doğrultusunda içtihat faaliyetinin önemini vurgulamaktadır. Ayrıca kıyasın, fikhî emir ve yasakların öngördüğü biçimde tanzim edilmesi için başvuru önemli bir delil olduğu ortaya konulmuştur.

Bu çalışma, kıyasın gelişimini ve dönüşümünü ortaya koymak amacıyla akademik bir gereklilik olarak tasarlanmış kıyas konusunda ortaya çıkan tereddüt ve tartışmalara ışık tutarak, bu alanda yeni araştırmalara yol gösterici olabilir.

Çalışmamızda genel anlamda elde ettiğimiz sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1. İncelememizde, ilk dönem usûl bilginleri tarafından kıyasın, zannî bir delil olarak kabul edildiğini keşfettik. Usûlcülerin görüşüne göre, kıyas belirli bir asla dayanan bir içtihat faaliyetidir. Ancak kıyasla hükme varmanın bir yöntemi vardır. Bu nedenle, kıyasın ilk dönem âlimleri tarafından belirli bir yöntemi ve unsurları olan bir içtihat faaliyeti olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

2. Usûl bilginleri, kıyasa özel bir önem atfederken, kıyasın tanımında kullandıkları kavramlar arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu kavramların kullanımı, kıyasın müstakil bir delil olup olmadığı hakkında da ipuçları sağlayabilir. Örneğin, istivâ ve müsâvât kelimelerini kullanarak kıyası tanımlayan bazı usûl bilginleri, bu yöntemi Kur'an ve sünnetten çıkarılan mevcut hükümle uyumlu bir delil olarak kabul ederler. Buna göre, müçtehitin görevi, fer'in hükmünün aslın hükmüne benzer olduğunu açıklamaktan

ibarettir.

Bununla birlikte, ispat, ilhak, haml ve red gibi kavramları kullanarak kıyası tanımlayan diğer usûlcüler, kıyasın bir delil değil, tam tersine müçtehidin hüküm çıkarma yöntemi olduğunu düşünmektedirler. Bu görüşe göre, kıyas faaliyetinde müçtehit aktiftir ve hüküm çıkarmada etkin bir rol oynamaktadır.

3. Kıyasın şer'i bir delil olarak kullanılabilirliği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kıyas taraftarları, kıyasın şer'i deliller arasında yer aldığını savunurken, kıyasa karşı çıkanlar ise bu görüşe itiraz etmektedir. Konuyla ilgili olarak usûl âlimleri, genellikle sem'î delillere başvurmaktadır. Ancak, kıyasın ispatlanması için başvuru olan sem'î deliller olan Kur'an ve hadislerde hem lehte hem de aleyhte veriler bulunması, kıyasın varlığının kesin olarak ispat edilemeyeceğini göstermektedir.

Buna rağmen, kıyasın şer'i bir delil olduğu konusunda en güçlü delil, sahâbe icmâ'ı ve uygulamaları olduğu söylenebilir. Çünkü Sahâbe döneminde, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, fakih sahâbiler benzer olayların hükümlerinin birbirine benzer olması gerektiği düşüncesiyle, kıyas işlemini sıkça kullanmışlardır.

4. Hanefilere göre kıyas işlemi sadece illet kıyasıyla yapılabilir. Buna karşın diğer mezhep âlimleri tarafından kabul edilen şebeh, fî mâ' na'l-asl ve delalet gibi şekillerde yapılan işlemler gerçekte kıyas değildir. Hanefilerin dışındaki mezhepler ise hem illet kıyasını hem de delâlet gibi diğer kıyas çeşitlerini kullanarak şer'î hüküm istinbatına çalışmışlardır.

5. Hanefî mezhebine göre, illeti açık bir şekilde herkes tarafından anlaşıldığı için celî kıyaslar ile gerçekleşen evlâ ve müsavi kıyasları, kıyas tekniği açısından aslında gerçek kıyas olarak kabul edilmez. Bunun nedeni, Hanefilerin kabul ettiği kıyas tekniği olan celî kıyasın, delaletü'n-nass kapsamında değerlendirilmesidir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî dışında mütekellim usûl bilginlerine göre ise, celî kıyasın lafzî delalet şekillerinden mefhûmu'l-muvafâka kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Kıyasın unsurları dikkate alındığında, İmam Şafiî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Şîrâzî ve Sem'ânî gibi usûl âlimleri tarafından kıyas olarak kabul edilmiştir.

6. Usûl âlimleri, hükmün illet veya nassa izafe edilmesi konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bu ihtilâf, sahih bir kıyas için gerekli şartların ne olduğu sorununu da beraberinde getirmiştir. Hanefilerin çoğunluğuna göre kıyasın sıhhat şartı, aslın

hükümünün değişikliğe uğramadan fer‘e geçmesi ve illet zannî bir delil olduğundan hükümünün nassa izafe edilmesidir. Diğer mezhep usûlcülerin çoğunluğu, Semerkândlî Hanefî usûlcüleri ve son dönem Hanefî bilginlerinden ibnü’l-Hümmam’a göre, ta‘liledilebilir bir aslin varlığı ile illetin tüm fer‘lerde muttarid oluşunun kıyasın sıhhat şartı olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla onlara göre hüküm illete izafe edilmelidir. Usûlcüler arasındaki bu ihtilâf, asla özgü vasıflar ile ta‘lilin (kâsır illet) caiz olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Hanefîlerin çoğunluğu buna cevaz vermezken, diğer mezhep usûl bilginlerinin çoğunluğu böyle bir durumda bir beis görmezler.

7. Hanefî usûl âlimlerine göre, tevkîfî bilgi kabilindeki had, miktar ve ruhsatlar gibi konular kıyas yoluyla çözülemez. Diğer mezhep usûl âlimlerine göre ise, kıyas işlemi için illet belirlendikten sonra, bu illet hükme temel teşkil eder ve kıyas bütün durumlara uygulanabilir.

8. Usûlcülerin illetin tahsisi ve müessir oluşuyla ilgili farklı kanaatleri, illete yöneltebilecek itiraz yollarıyla ilgili farklı bakış açılarının oluşmasında etkili olmuştur. Kıyasın en önemli unsuru olan illetin tespiti ve iptaliyle ilgili yapılan tartışmalar esasında hem hukukun canlılığını muhafaza etmek hem de hukukta nisbiliğe düşmeyi önlemek gibi gayelerle hukuk normlarını koruma esasına dayanmaktadır.

9. Çalışmamız, illetin belirlemesi konusunda içtihadın kesin sonuçlar vermesi gerektiği fikrini reddederek, bu süreçte nass ve icma gibi kesin bilgi kaynaklarının zorunlu olmadığını göstermiştir. Bu nedenle, usûl bilginleri illetin tespiti için hem naklî hem de aklî delillere başvurmuşlardır. Usûl âlimlerinin büyük çoğunluğu aklî yoldan bir vasfın illet olduğunu ispat etmek için münâsebet yolunu benimsemişlerdir. Tardî vasfı ise, fikhî hükümlerin tutarlılığına dikkat çekerek, delilin önemine vurgu yaparak ta‘lilin reddetmişlerdir.

10. Dil üzerine yapılan kıyas tartışmaları, usûl alanındaki bilginler arasında önemli bir mesele olarak ele alınmaktadır. Bu tartışmalar, isimlerin kapsamının genişleyip genişlemeyeceği konusunu da içermektedir. Dil üzerinde yapılan kıyası savunan usûl bilginleri, nasslarda yer alan lafızların kapsamını genişletmek üzere hareket etmektedirler. Ancak isimlerde asıl ve fer‘i bir araya getirecek olan illetin, mana değil lafız üzerinde cereyân eden bir illet olduğu ifade edilmelidir. Öte yandan şer‘î kıyas ise, manalar arasında bir mananın illet kılınmasıyla gerçekleştirilir. Dolayısıyla, usûlcülerin

çoğunluğuna göre, isimlerde asıl ve fer'î bir araya getirecek olan illet, mana yerine lafız üzerinde cereyân ettiğinden dolayı, şer'î kıyasın dilde uygulanması caiz değildir.

11. Usûl bilginleri, farklı türlere ayrılan kıyasları inceleyerek, fer'in hükümlerinin asıl hükmüyle özdeşleştirme ölçütlerini belirlemekte ve aynı zamanda bu ayrımın icmâ, nesih, umûm lafızların tahsisi gibi konularla ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu durum, usûl âlimlerinin, kıyas konusunu deliller arasındaki ilişki ve hiyerarşiye göre sistemli bir şekilde ele aldıklarını gösteren önemli bir ayrım olarak değerlendirilebilir.

12. Usûl Kitaplarında, kıyasın nesh edilmesi ve nesh edici olması konusunda tartışmalar olsa da, pratikte bu konuya ilişkin bir örnek verilmemiştir. Bu durum, kıyasın deliller hiyerarşisindeki yerini belirlemek ve gelecekte oluşabilecek olası tartışmaların önüne geçmek için teorik bazı bilgilerin sunulmasına ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Kıyasın nesh edilmesiyle hükmünün ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır. Bu nedenle bazı usûl âlimlerince nesh yerine “*ref*” kelimesini kullanmanın daha doğru olduğu düşünülmektedir.

13. Mefhûmu'l-muvâfakanın delaletinin lafzî veya kıyas yoluyla belirlenmesinin bazı sonuçlara neden olduğu tespit edilmiştir. Hanefî mezhebi, had ve kefâretle ilgili hükümlerin ancak nassın delaleti dedikleri mefhûmu'l-muvâfakayla yapılacağını savunarak had ve kefâretle ilgili hükümlerin kıyasla belirlenmesini reddeder. Öte yandan, mefhûmu'l-muvâfakanın delaletinin kıyas yoluyla oluştuğu iddia edildiğinde, aslın hükmü nesh edildiğinde fer'in hükmü geçersiz hale gelir. Mefhûmu'l-muvâfakanın lafzî bir delalet şeklinde kabul edilmesi durumunda fehvânın delaleti mantûkun delaletine tabi olsa da, birinin yokluğu diğerinin hükmünü ortadan kaldırmaz. Ayrıca mefhûmu'l-muvâfakanın umûmu tahsis etmesi kıyasa göre daha önceliklidir.

14. Usûl âlimleri, genellikle mefhûmu'l-muhâlefeyi sıfat, şart, lakap ve amaç gibi çeşitli türlerle sınırlamışlardır. Tespit ettiğimiz kadarıyla, kıyasın mefhumu'l-muhâlefe ilişkisi sıfatla kayıtlanan türüyle sağlanabilir. Sıfatla kaydedilen mefhûmu'l-muhâlefede hükmün kapsam alanının genişlemesi için vasfın illet gibi değerlendirilmesi gerekir. Bu açıdan, mefhûmu'l-muhâlefe aslında aks kıyasına denk gelir. Aksi takdirde, sıfat mefhumu, dilden kaynaklanan bir hüküm çıkarma yöntemi olur. Yine çalışmamızda, mefhûmu'l-muhâlefenin doğrudan lafzının muhalif olduğu durumlarda, hükmün çelişği belirlendiğinde mefhûmu'l-muhâlefenin kıyası etkisiz kılınmasına yol açtığı tespit

edilmiştir. Bu nedenle, mefhûmu'l-muhâlefenin sınırları belirlenmeli ve ancak kıyasa dayalı sonuca ulaşmanın imkânsız olduğu durumlarda uygulanmalıdır.

15. Hanefî usûl bilginleri, istihsanı, güçlü bir delilden dolayı bir kıyastan başka bir kıyasa geçiş yapmak, gizli kıyas veya illetin gerektirdiği hükmü tahsis şeklinde tanımlamışlardır. Bu nedenle istihsan, bir tür kıyastır. Ancak, istihsan tanımlarında geçen “kıyas” kavramının, genel bir kural anlamına mı yoksa usûl-i kıyasa mı işaret ettiği tam olarak anlaşılamadığından, zamanla istihsan kavramıyla ilgili tartışmalar ortaya çıkmıştır. Çalışmamızda tespit ettiğimiz bir diğer konu ise istihsanın, nassa, icmaya ve zarurete dayanarak kıyasın hükmünü iptal etmesinin “ma’dulü bih ani'l-kıyas” kapsamında değerlendirilebileceğidir. Bu nedenle, Hanefî usûl âlimleri, gizli kıyası usûl-i kıyas olarak, diğer istihsan türlerini ise genel bir kaideler olarak değerlendirmişlerdir. Öte yandan, tespit ettiğimiz kadarıyla, istihsan ilk dönemde, kıyasın sert kurallarını esnetmek için yoruma dayalı bir içtihat yöntemi olarak geliştirilmiştir. Ancak, zamanla istihsanı kabul eden Hanefî usûl âlimleri, sert eleştirilerle karşılaştıklarında, istihsanı tanımlamaya başlamışlardır. Bu durum, istihsanın yorum potansiyelini azaltmıştır. İstihsanın *müçtehidin vicdanını etkileyen, ancak onun ifade etmekte güçlük çektiği ve açıkça ortaya koyamadığı bir delil olduğunu* ifade eden Amidî'nin görüşü de bizi bu kanaate sevk etmiştir.

16. Usûl âlimleri, belirli bir kurala dayandırılmayan deliller olarak kabul edilen mürsel kıyasını meşruiyet kazandırmak amacıyla *kıyasü'l-mürsele* terimiyle nitelendirmişlerdir. Mürsel kıyas, işlem bakımından kıyas gibi görünse de, usûl bilginlerine göre mürsel kıyasın kıyas kapsamında değerlendirilebilmesi için şer'i kaidelere uygun olması gerekmektedir. Bu nedenle, *kıyasü'l-mürsel, kıyasü'l-maslaha, küllî kıyas veya icmâlî kıyas* gibi kavramlarla ifade edilen istislâhın, mürsel vasıfların muteber kısmına dâhil edilebilmesi için şer'i kaidelere yakınlık ve uygunluk şartını taşıması gerektiği belirtilmektedir.

17. Çalışmamızda, istishabı kıyas ile doğrudan ilişkilendiren bir görüşe rastlamadık. İcmâ istishabında, ihtilâflı bir konunun, ittifak edilen bir konunun hükmünü alabileceği iddia edilir. Ancak icmâ istishabına karşı çıkan usûl bilginlerinin çoğunluğuna göre, ihtilâflı bir konunun ittifak edilen bir konuya ilhak edilmesi için delil gereklidir. Bu nedenle, Zâhirîlerin yaptığı içtihat faaliyeti, fasit olsa bile kıyas işlemidir.

İcmânın istishâbını reddeden usûlcüler ise, bize göre ihtilâflı meseleyi başka bir aslın hükmüne ilhak ederek ancak bunu yapabilirler. Vasıf istihabında, vasfın değişmesi hükmün değişmesine etki eder ve ilgili hüküm buna göre belirlenir. Bu da yine kıyastır.

Sedd-i zerâinin kıyasla ilişkisi bazen doğru orantılı bazen de ters bir orantıya sahip olabilir. Bu delilin çoğunlukla yasaklı bir fiile vesile olması gibi türlerinin kabul edilebilmesi için muteber zerâi türleriyle bir araya getirecek ortak bir illetin olması gerektiği tespit edilmiştir. Ancak sedd-i zerâide, mesalih-i mürselede olduğu gibi kıyas işlemi belli bir asla değil, küllî kaidelere dayanmaktadır.

18. Usûl âlimleri, İslam hukukuyla ilgili meseleleri çözmek için farklı delil ve yöntemler kullanırlar. Bu delillerden ikisi kıyas ve haber-i vâhiddir. Kıyas, mevcut bir hükme benzer bir durumun uygulanması yoluyla yeni bir hüküm elde etmek için kullanılırken, haber-i vahid ise tek bir kaynaktan gelen bilgiye dayanarak hüküm oluşturmayı amaçlar. Ancak, bu iki delil arasında bazen bir çelişki ortaya çıkabilir. Bu durumda, usûl âlimleri hangi delilin takdim edileceği konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bazıları, rivayet ve ravilerin güvenilirliğini ön planda tutarlar ve bu nedenle haber-i vâhidi kıyasa tercih ederler. Diğerleri ise, kıyasın dayandığı illetin türüne göre tercih yaparlar.

19. Hanefî usûl âlimleri, sahâbi kavlini tevkîfi bilgi olarak gördüklerinden, kıyasla idrak edilemeyen bir konuda sahâbi kavlini kıyasa öncelikli tutma görüşünde birleşirler. Ancak Mâtürîdî Hanefî usûl âlimleri, sahâbi kavlinin yalnızca zorunlu durumlarda kıyasa takdim edeceğini savunurlar. Diğer mezheplerin yaklaşımları ise ilgili çalışmanın ilgili bölümlerinde yer almaktadır. Dolayısıyla, sahâbi kavlinin kıyasla idrak edilemeyecek bir konuda kullanılması gerekiyorsa kıyas tercih edilmemeli, sahâbi kavlinin yararlanılmalıdır. Bununla birlikte, sahâbi kavlini bireysel içtihat olarak değerlendirmek daha uygun olabilir. Bize göre sahâbi kavli kıyas çatışmasında kıyasın türleri dikkate alınarak celi kıyas sahâbi kavline; rivayet, istinbât edilen manaya göre daha sarîh olduğundan sahâbi kavli hafî kıyasa tercih edilebilir.

20. Fıkıh usûlü Kitaplarında ayrıntılı bir şekilde ele alınan kıyas delili, kanuni boşlukların doldurulması ve çeşitli örneklerle desteklenerek nasların uygulama alanını genişletmesiyle birlikte İslam hukukunun gelişimine ivme kazandırmaktadır. Bu nedenle kıyas delili, din ile hayat arasındaki bağı kurarak İslam hukukunun gelişiminde geri

kalmayı önlemektedir. Buna göre İslam hukuku için kıyas delilinin önemi, bireysel ve toplumsal çözümler sunma kapasitesinde yatmaktadır denilebilir.

21. Fıkıh usûlü içinde ayrı ekoller veya aynı ekolün içinde muhalif olan usûl bilginleri, kıyas yöntemini reddetmesi veya kabul etmemesiyle kendilerine özgü bir alan yaratmışlardır. Örneğin, Nazzâm'ı Mü' tezilî diğer usûl bilginlerinden farklı kılan veya Zâhirî mezhebinin diğer mezheplerden ayrılmasındaki temel faktör kıyasa karşı çıkmalarıdır. Bu nedenle, kıyasla ilgili değerlendirmeler yaparken, bir ekolün veya aynı ekole mensup usûlcülerin bakış açılarının farklılık gösterdiği dikkate alınmalıdır. Kıyasla ilgili konularda görüşlerini kategorize etmeden önce, her mesele ile ilgili görüşlerinin iyi araştırılıp tespit edilmesi gerekmektedir.

22. Kıyas konusu, usûl Kitaplarında sınırlı sayıda örneğe indirgenerek ele alınmıştır. Bu durum, kıyasın verimliliği konusunda bazı tereddüt ve tartışmalara yol açmaktadır. Biz teorik açıdan bu tereddüt ve tartışmalara ışık tutmaya çalıştık. Ancak fûru' fıkhıta yaşanan ihtilâfların temel sebebi, kıyas delilinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, kıyasın yalnızca teorik boyutuyla değil, aynı zamanda örnekler bazında uygulamalı olarak ele alınması gerekmektedir. Ayrıca kıyasla ilgili akademik araştırmaların yoğunlaşarak devam etmesi ve hatta kıyas delilinin müstakil ders olarak okutulması da önemlidir. Bu sayede, kıyasın doğru kullanımı konusunda daha sağlıklı bir zemin oluşacaktır.

Yirmi iki madde halinde özetlediğimiz kıyas merkezli çalışmamızda ulaştığımız sonuçlardan bir kısmının tartışılabilir olduğu inkâr edilemez. Fakat belirtmek gerekir ki İslam hukuk usûlü alanında şer'î delillerden dördüncüsü olan kıyas hakkında birinci bölümde değindiğimiz konuların çoğunluğu işlenmesine rağmen ikinci bölümde işlediğimiz konulara değinen bir çalışma tarafımızca tespit edilememiştir. Bu sebepten ötürü çalışmamızda kıyası bütün boyutlarıyla ortaya koyabilmek konusunda elimizden gelen gayreti sergilemekten geri durmadık.

KAYNAKÇA

- Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), *Mi'yar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat*, Haz. Kudret Büyükcoşkun, yy., İstanbul, 1998.
- Ahmed Hassan, *İlk Dönem İslam Hukuku Biliminin Gelişimi*, Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hüseyin Esen, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Ahsiketî (Ahsikesî), Ebû Abdillâh Hüsâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer (ö. 644/1246-47), *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, thk. Ahmed Muhammed Nâsır Abbâs el-Avdî, Beyrut, Daru'l-Medâri'l-İslâmî, 2005.
- Ali Cuma, *el-Kıyas 'inde'l-Usûliyyin*, (1. Baskı), Darü'r-Risâle, Kahire, 2006.
- Ali Haydar Efendi (1837-1903), *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, nşr. K. Çevik ve K. Meral, (2. Baskı), Meral Yayınları, İstanbul, 1966.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzâk Afîfî v.dğr., I-IV, Daru's-Samî'î, Riyad, 2003.
-, *Münteha's-sûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2003.
- Ammâd Muhammed Ahmed Ebû Safd, *el-Ma'dul Bihi Ani'l-Kıyas*, Külliyyetü'd-Dirasati'i-Ulyâ, Ürdün, 2006.
- Apaydın, H. Yunus, *İslam Hukuk Usûlü*, (4. Baskı), Bilimsel Araştırmalar Yayınları, Ankara, 2017.
-, "Kıyas", *DİA*, TDV, C. XXV, Ankara, 2022.
-, "Re'y", *DİA*, TDV, C. XXXV, İstanbul, 2008.
- "Sahâbî Kavli", *DİA*, TDV, C. XXXV. İstanbul, 2008.
- Aral, Vecdî, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1991.

- Aristo, (m.ö. 384-322), Organon III Birinci Analatikler, trc. Hamdi Ragıp Atademir, (2. Baskı), MEB, Devlet Kitapları Müdürlüğü, İstanbul, 1966.
- Atar, Fahrettin, Fıkıh Usûlü, (13. Baskı), İFAV, İstanbul, 2018.
- Atay, Hüseyin, İslam Hukuk Felsefesi, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1972.
- Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr eş-Şâfiî (ö. 1250/1834), Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Celâl el-Maḥallî ‘alâ Cem‘i’l-cevâmi’, I-II, Darü’l-Kutübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2011.
- Aybakan, Bilal, Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Aybay, Rona – Aydın, Hukuka Giriş, İstanbul, Hukuk Araştırmaları Vakfı, 1991.
- Ayran, Ş, (2017), *Hanefî Fıkıh Usûlcülerinin Hakikat ve Mecâz Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İÜSBE, Malatya, 2017.
- Babertî, Muhammed b. Mahmud b. Ahmed (ö. 786/1385), er-Rudûd ve’n-nukûd şerhu muhtasari İbnü’l-Hâcib, thk. Terhîb b. Rebî’ân ed-Devserî, I-II, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad, 2005.
- Bâcî, Ebü’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa‘d et-Tücîbî el-Bâcî (ö. 474/1081), ihkâmu’l-fusûl fi ahkâmi’l-usûl, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1989.
- Kitabu’l-hudûd fi’l-usûl, thk. Nezîh Hammad, Kahire, 2000.
- Kitabu’l-işâre fi ma’rifeti’l-usûl ve’l-vicâze fi ma’ne’d-delîl, thk. Muhammed Ali Ferkûs, Daru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, Beyrut, 1996.
- Kitâbu’l-minhâc fi tertîbi’l-hicâc, thk. Abdülmecid Türkî, Daru’l- Ğarbi’l-İslamî, Paris, 1987.
- Bağdadî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib el-Bağdadî, el-Fakîh ve’l-Mütefekkih, thk. Adil b. Yusuf el-Âzâzî, (1. Baskı), I-II, Dare’l-İbn Cevzî, Riyad, 1996.
- Bahît, Muhammed b. Huseyn (ö. 1354/1935), Süllemü’l-Vusûl Şerhu Nihayetü’s-Sûl (Nihayetü’s-Sûl birlikte), I-IV, Beyrût, ts.

- Bâhüseyn, Ya'kûb b. Abdilvahhâb, et-Tahrîc inde'l-Usûliyyîn ve'l-Fukahâ, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1414h.
- Raf'u'l-harac fi's-şer'iatî'l-İslâmiyye, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî (ö. 403/1013), et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1998.
- Bardakoğlu, Ali, "İstihsan", *DİA*, TDV, C. XXIII, İstanbul, 2001.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî (ö. 436/1044), el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh, thk. Muhammed Hamidullah, I-II, Dimeşk, 1964.
-, Şerhu'l-Ümed, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd, I-II, yy., 1410.
- Başoğlu, T, (2001), *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2001.
- Bedir, M, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013): ss. 65-97.
- Bedrân, Abdülkadir b. Bedrân ed-Dimeşkî, el-Madhâl İla Mezhebi'l-Ahmed b. Hanbel, tlk. Abdülmeçîd et-Türkî, (2. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn Beyhakî (458/1066), Sünenü'l-Beyhaki'l-Kübrâ, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke, 1994.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Minhâcü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil, Darü'l-İbn Hazm, Beyrut, 2008.
- Bihârî, Muhibbullâh b. Abdişşekûr el-Bihârî (ö. 1119/1707), Müsellemü's-sübût, (Ensârî'nin Fevâtihü'r-Rahmutla birlikte), nşr. Muhammed Ali Beyzûn, I-II, Darü'l-kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Bilge, Necip, Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları, Turhan Kitabevi, Ankara, 2007.

- Bilmen, Ömer Nasuhi Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1970.
-, Fıkıh İlmi ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü, hzr. Abdullah Kahraman, Nizamiye Akademi, İstanbul, 2017.
- Birsin, Mehmet, İslam Eşya ve Borçlar Hukuku, Protech Matbaa ve Reklam Hizmetleri san., Malatya, 2016.
-, “Yorumun Şer’îliği”, *İslam ve Yorum*, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya, 2017, ss. 131-150.
- Boynukalın, Ertuğrul “Makāsıdü’ş-Şerîa”, *DİA*, TDV, C. XXVII, Ankara, 2003.
- Buhâri, Abdülaziz, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), Keşfu’l-esrâr ân usûli Fahri’l-İslam el-Pezdevî, thk. Muhammed el Mu’tasimbillah el Bağdadî, I-IV, Daru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (ö. 256/869), el-Camiu’s-Sahihî’l-Buhârî, Darü’l-İbn Kesîr, Dimeşk- Beyrut, 2002.
- Burhânî, Muhammed Hişâm Seddu’z-Zerâi’ fi’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye, Matbaatu’r-Reyhâniyye, Beyrût, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid, (1936-2010), Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi, Çev. Burhan Koroğlu ve Hasan Hacak, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.
- Candan, A, (2005), *İslam Hukukunda İlet Tespit Etme Yolları (Ta’lil)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), SÜSBE, Konya.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), el-Fusûl fi’l-usûl, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, I-IV, (2. Baskı), Vizaretu’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-islamiyye, Kuveyt, 1994.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd (ö. 400/1009), es-Sihâh = Tacü’l-luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-VI, Daru’l-Alem lil Melayîn, Beyrut, 1990.

Cühenî, Fahd b. Sa'd b. Se'id el-Cühenî, el-Kıyas înde'l-İmam Şafî, I-II, Cami'atü'l-Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1421/1422.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413), et-Ta'rifât, Mektebetü'l-Lübnân, Beyrut, 1985.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî (ö. 478/1085), el-Burhân fi usûli'l-fıkh, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, (1. Baskı), yy, Katar, 1399.

..... el-verakât, Daru's-Sumay'î, Riyad, 1997.

..... el-Kâfiye fi'l-cedel, thk. Fevkıyye Huseyn Mahmûd, Matbaatu İsa el-Babî el Halebî, Kahire, 1979.

..... Kitâbü't-telhîs fi usûli'l-fıkh = Telhis[Telhisü't-Takrib, thk. Abdullah Cevlem Nibali, Şübeyr Ahmed Ömeri, I-III, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1996.

Çaldak, H, (2006), *Aristoteles Mantığının İslam Usûl Bilimlerine Etkisi (Fıkıh Usûlündeki Örnekleriyle Birlikte)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Temel İslam Bilimleri Anabil Dalı, Erzurum.

..... "Aristoteles Mantığının İslam Düşüncesinin Klasik Dönemine Etkileri", *Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.7, S.13, Bingöl, 2017, 101-117.

Çıkar, Mehmet Şirin, Kıyas: Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı, Ahenk Yayınları, Van, 2007.

Damra, Abdulcelîl Züheyr, "el-Luzûmu'l-aklî fi işâreti'n-nas", *Mecelletü'sşerîat ed-dirâsâti'l islâmiyyeti*, c. 29, sy.97, Kuveyt, 2014, ss. 222-276.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), Sünen-i Dârekutnî, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Mavuz, Darü'l-Ma'rife, I-III, Beyrut, 2003.

Debûsî, Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ (ö. 430/1039) Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, (1. Baskı), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

.....Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-e'imme, thk. Muhammed Mustafa ed-Dimeşkî, Dare İbn Zeydûn, Beyrut, ts.

Didî, Ali b. el-Habîb Didî, Mezkûretü fi Usûli'l-Fikri'l-Mâlikî, Darü'l-'Avâdî, Cezayir, 2012.

Doğan, Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, I-II, Yazar Yayınları, İstanbul, 2020.

Dönmez, İ.K., (1981), *İslâm hukukunda kaynak kavramı ve VIII. asır İslâm hukukçularının kaynak kavramı üzerindeki metodolojik ayrılıkları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 1981.

....., "Maslahat", *DİA*, TDV, C. XXVIII, Ankara, 2003.

....., "Sedd-i Zerâî", *DİA*, TDV, C. XXXVI, İstanbul, 2009.

....., "Ruhsat", *DİA*, TDV, C. XXXV, İstanbul, 2008.

Duman, Ali, İlitam ve İlahiyat Fakülteleri için İslam Hukuk Usûlü Dersleri, (2. Baskı), Protech Matbaa ve Reklam Hizmetleri san., Malatya, 2017.

..... "Ebu Hanife'nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukahâ Usûlündeki Rolü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy., 13, 2009, ss. 83-102.

..... "Nassları Anlama ve Yorumlamada Beyân Kavramı: Pezdevi'nin Beyân Anlayışı", *İslam ve Yorum*, Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya, 2017, ss. 335-351.

Duman, S, (2007), *Şafiî'nin Kıyas Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul.

....., "İbn Teymiyye'nin Fıkhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl: 3, C:3, S: 6, Temmuz Aralık, 2010-6, ss. 193-210.

....., "İslam Hukuk Metodolojisinde İmam Gazzali'nin Maslahat Düşüncesine Katkıları", *900. Vefat Yılında İmam Gazzali; Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı*, İstanbul, 2012, ss. 414-441.

Durmuş, İsmail, "Sa'leb", *DİA*, TDV, C. XXXVI, İstanbul, 2009,

Ebû Ceyb, Sa'dî, Kamusü'l-Fıkhî Lügaten ve ıstılahan, Darü'l-Fikr, Dimeşk, 1988.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), es-Sünen, haz. Ve ta'lik. İzzet Übeyd ed-De'as ve Adil Seyyid, I-V, Darü'l-İbn Hazm, Beyrut, 1997.
- Ebyârî, Ali b. İsmâil el-Ebyârî (ö. 618), et-Tahkîk ve'l-Beyân fi Şerhi'l-Burhân fi Usûli'l-Fıkh, thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâiri, I-IV, 1. Baskı, Vizaretü'l-evkâf ve Şuunü'l-İslamiyye, Katar, 2013.
- Efendioğlu, Mehmet, "Sahâbe", *DİA*, TDV, İstanbul, 2008.
- Emîr Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Huseynî el-Buhârî el-Mekkî (ö.987/1579), Teysîru't-Tahrîr, I-IV, Mustafa el-Babi el-Halebi, [y.y.], 1931.
- Emiroğlu, İbrahim, Klasik Mantiğa Giriş, Elis Yayınları, (5. Baskı), Ankara, 2009.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî (ö. 577/1181), Lume'u'l-edille (el-İgrâb fi cedeli'l-i'râb ile birlikte), nşr. Sa'îd el-Efgânî, Matba'atu'l-Câmi'âti's-Suriyye, Suriye, 1957.
- Enîs, İbrâhîm, Min esrâri'l-luğa, Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, Kahire, 1978.
- Ensârî, Abdülalîy Muhammed b. Nizâmüddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî (ö. 1225/), Fevâtihu'r-rahamût, I-II, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Erdoğan, Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî (ö. 339/950), el-Mantîk İnde'l-Fârâbî, thk. Macîd Fahrî, I-IV, Darü'l-Felsefe, Beyrut, 1987.
- Ferağlî, Muhammed Mahmûd Muhammed, Buhûs fi'l-kıyâs, (1. Baskı), Dâru'l-kitâbi'l-câmi'î, yy. 1983.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791), Kitabü'l-Ayn, thk. Mehdî el-Mahzumî-İbrahim es-Samuraî, I-VII, Dar ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1988.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef (ö. 458/1066), el-'Udde fi usûli'l-fıkh, thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî, I-V, Riyad, 1993.

-, el-Mu'temed fi Usûli'd-Din, thk. Vedî Zeydân Haddâd, Darü'l-Meşrif, Beyrut, 1986.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî (ö. 770/1368-69), el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î, thk. Abdulazîm Şenâvî, (2. Baskı), Dare'l-Maarif, Kahire, 1977.
- Firûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî (ö. 817/1415), el-Kamûsu'l-Muhît, Muessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.
- Gazâlî, Hücetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 505/1111), el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, I-IV, Medine, 1413.
-,el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 1980.
-Mi'yâru'l-'ilm fi fenni'l-mantık, Daru'l-Endelüs, Beyrut, ts.
-Şifâu'l-ġalîl fi beyâni's-şebeh ve'l-muhayyel ve mesâliki't-ta'lîl, thk. Hamed el-Kebîsî, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat, 1971.
-Esasü'l-Kıyas, thk. Fahd b. Muhammed es-Sedhân, Mektebetü'l-Âbkiyân, Riyad, 1993.
- Güriz, Adnan, Hukuk Başlangıcı, Siyasal Kitabevi, Ankara, , 2003.
- Habbâzî, Celâlüddîn Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hucendî (ö. 691/1292), el-Muġnî fi usûli'l-fikh, thk. Muhammed Mazhar Beka, Daru'l-Besâir, Mekke, 1403.
- Hallâf, Abdulvahhâb İlmu'l-Usûli'l-Fıkıh, Mektebetü'd-da've, Kahire, 1942.
- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî, Mefâtîhu'l-'ulûm, Darü'l-kutübü'l-'ilmiyye, Beyrut, ts.
- Haysem, Hilal, Mu'cemü'l-Mustalahü'l-Usûl, Darü'l-Cil, Beyrut, 2003.
- Hıdır, Muhammed, Hüseyin, el-Kıyas fi'l-luġati'l-'Arabiyye, Matba'atu's-Selefiyye, Kahire, 1934.

Hürriyetî, Muhammed Nessâr el-Hürriyetî, Mala Yecrî Kıyas Fih, Cami'atü'l-Kahire, Kahire, 2000.

Hüseyn, Hamid Hasan, Nazariyyetü Maslahati fi'l-Fıkhi'l-İslamî, Darü'l-Nahda'l-Arabiyye, Kahire, 1971.

İbn Abdalberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071), Cami'u'l-Beyânü'l-İlm, thk. Ebü'l-Eşbâl Züheyri, (1. Baskı), Darü'l-İbn Cevziyye, Riyad, 1994.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed el-Bağdadî (ö. 513/1119), el-Vâzih fi Usûli'l-fikh, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türki, I-V, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1999.

....., Kitabü'l-Cedel Âlâ Tariketi'l-Fukahâ, Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, Porsaîd, ts.

İbn Berhân, Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 518/1124), el-Vusûl İle'l Usûl, thk. Abdulhamid Ebû Zenîd, I-II, Mektebetü'l-Maarif, Riyad, 1984.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî (ö. 392/1002), el-Hasâis, thk. Muhammed Ali En-Neccâr, I-III, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.

İbn Emîru'l-Hâcc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474), et-Takrîr ve't-tahbîr, I-III, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî (ö. 395/1004), Mu'cemu'l-lüğa, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1986.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbüri (ö. 406/1015), Kitabu'l-hudûd fi'l-usûl: el-Hudûd ve'l-muvâdaât, thk. Muhammed Süleymani, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1999.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî (ö. 808/1406), el-Mukaddime, thk. Abdullah Muhammed Dervîş, I-II, (1.Baskı) Darü'l-Belhî, Dımeşk, 2004.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm, thk. Ahmet Muhammed Şakir, 8 cilt, Daru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut, ts.

-, İptalü'l-Kıyas ve'r-Re'y ve'l-İstihsan ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl, thk. Saîd el-Afgânî, Mabaatü'l Camiatü'd-Dimeşk, Dimeşk, 1960.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350), İ'lâmü'l-muvakki'în 'an rabbi'l-âlemîn, bazısı da A'lâmü'l-muvakki'în 'an rabbi'l-âlemîn, I-VI, Dare'l-İbn Cevziyye, Riyad, 1423.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdîsî (ö. 620/1223), Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-îmâm Ahmed, Darü'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1981.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), Lisânü'l-'Arab, Darü's-sadr, Beyrut, 1968.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. Đbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî, Fethü'l-gaffâr bi-şerhi'l-Menâr = Mişkâtü'l-envâr fî usûli'l-menâr, 970/1563, haş. Abdurrahman Bahravî, Dâru'l-Kütubi'l-İlmîyye, Beyrut, 2001/1422.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö.520/1126), el-Mikaddîmâtü'l-mümehhidâtli-beyânîmâikteçathürüsümü'l Müdevvenemine'l ahkâmi's-şer'ıyyâtve't taşşîlâtü'l-muħkemât li ümmehâtimesâ'ilihe'l-müşkilât, thk. Muhammed Husebî, I-III, Darü'l-Garbi'l İslamî, Beyrut, 1988.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), ed-Darûrî fî usûli'l-fikh: Muhtasaru'l-Müstesfâ, thk. Cemalüddin el-Alevî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut, 1994.
-, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198), Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muħteşid, thk. Muhammed Subhî, Hasan Hallak, Mektebetü İbn Teymiyye, I-IV, Kahire,1994.
- İbn'ül-Tilmisânî, Abdullah b. Muhammed b. Ali Şerafaddîn Ebû Muhammed el-Fihri el-Misri, (h. 567-644), Şerhü'l-Meâlîm fî Usûli'l-Fikh, thk. Adil Ahmed Ebû Mevcûd ve Ali Muhammed Muâvvîz, I-II, Âlihi'l-Kutüb, Beyrut, 1999.

İbnü'l Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249), Muhtasarü İbni'l-Hâcib, (Sübki şerhiyle), thk. Ali Muhammed Muavvaz- Adil Ahmed el-Mevcud, I-IV, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1999.

.....Muhtasarü'l-Münthe'l-usûlî (Adududdîn el-Îcî şerhi ve Teftâzânî ve Cürcânî haşiyesiyle), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

İbnü'l Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh, Matbaatü'l-Mustafa elbâbi'l-Halebî, yy, 1351.

....., et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl (Emîr Padişah şerhi ile), Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî ve evlâdühü bi Mısır, h. 1350.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh, Dare'l-Bayrak, Beyrut, 1999.

İbnü'l-Hümam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî Hanefî (ö. 861/1457), et- Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh, Mektebetü Matbaatü Mustafa Elbanî el-Halebî, Mısır, 1351.

İbnü'l-Lehhâm, Ebu'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Ba'î ed-Dımeşkî (ö. 803/1401), el-Muhtasar fî usûli'l-fıkh thk. Muhammed Hasan İsmâil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü'l-Bekâ) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütühî (ö. 972/1564), Şerhu'l-Kevbebi'l-münîr: el-Muhteberu'l-mübteker şerhu'l-muhtasar, thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd, I-IV, Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyad, 1993.

İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/1295), Bediü'n-Nizâm Nihayetü'l-Vusûl ila ilmi'l-Usûl, thk. Sa'd b. Garîr b. Mehdi b. Sülemî, I-II, Metabiü'l-Cami'l-Kurâ, Mekke, 1418.

....., Nihayetü'l-Vusûl ila 'İlmi'l-Usûl, thk. Sa'd b. Ğarîr b. Mehdi es-Sülemî, yy, 1417.

İbnü'l-Kassâr, bü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 397/1007), el-Mukaddime fî'l-usûl: dirâsât ve nusûs fî usûli'l-fıkhî'l-mâlikî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996.

- Îcî, Adudiddîn, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî (ö. 756/1355), Şerhu Muhtaşari'l-Müntehâ, thk. Fadî Nasîf ve Tarık Yahya, Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- İltaş, Davut, Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı, İslam Araştırma Merkezi (İSAM), İstanbul, 2011.
- İsfehânî, Ebussenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed (ö. 749/1349), Beyânu'l-Muhtasar-Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib, thk. Muhammed Mazhar Beka, I-III, Mekke, 1986.
- İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim b. el-Hasan (ö. 772/1370), Nihâyetü's-sûl fi Şerh-i minhaci'l-usûl, I-IV, Alemu'l-Kutub, Beyrut, ts.
- İzmîrî, Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehrî (ö. 1102/1690), Hâşiyetü'l-Fâzıl el-İzmîrî alâ Mir'âti'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vüsûl, Matbaatü'l-Hac Muharrem Efendi el-Bosnevî, İstanbul, 1285.
- İzmirli, İsmail Hakkı, İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları, Sadeleş. Duman, Ali, *Hikmet Yurdu*, 2008, cilt: I, sayı: 1, ss. 149-160
- Kacı, T, (2007), *Hanefî Usûlcülerinden Kadî Ebû Zeyd Ed-Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), GÜSBE, Ankara, 2007.
- Kadî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdı'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025), el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, I-XVI, Matbaatu Dari'l-Kütüb, Kahire, 1963.
-, Şerhu usûli'l-hamse, thk. 'Abdulkerim 'Oşman, (3. Baskı), Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
-, Şerhu'l-usûli'l-hâmse, çev. İlyas Çelebi, I-II, YEK, İstanbul, 2013.
- Kahveci, Nuri, Sosyal Değişim Olgusunun İslam Hukukuna Etkisi (Peygamber ve Sahabe Dönemi), *Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2005), ss. 43-64.

- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî (ö. 684/1285), Şerhu Tenkihû'l-Fusûl fî İhtisârü'l-Mahsûl fî'l-Usûl, Darü'l-Fikr, Beyrut, 2004.
-, el-Furûk, thk. Muhammed Ahmed Serrâc ve Ali Cumâ Muhammed, I-IV, Dâru's-Selâm, Kahire, 2001.
- Karaman, Hayreddin, İslam Hukukunda İctihad, (4. Baskı) Ensar Yayınları, , İstanbul, 2010.
- Kefrâvî, Es'ad Abdilğani es-Seyyid el-Kefrâvî, el-İstidlâl, înde'l-usûliyyin, (1. Baskı), Darü's-Selâm, Kahire, 2002.
- Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdadî (ö. 510/1116), *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, I-IV, (1. Baskı), Cidde, Daru'l-Medeni, 1985.
- Kişmir, A, (2018), *Arapçada Kıyas ve Basra ve Kûfe Dil Ekollerindeki Rolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), RTEÜSBE, Rize, 2018.
- Kitabu'l-fakîh ve'l-mütefakkih, thk. 'Adil b. Yusuf el-'Azâzî, 2 cilt, Daru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1997.
- Koca, Ferhat, İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum), İSAM, İstanbul, 1996.
- "İstidlâl", *DİA*, TDV, XXIII, İstanbul, 2001.
- "İstinbât", *DİA*, TDV, C. XXIII, İstanbul, 2001.
- "Menât", *DİA*, C. XXIX, Ankara, 2004.
- "İstinbât", *DİA*, TDV, C. XXIII, İstanbul, 2001.
- Komisyon, (İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Zeyyât, Hamid Abdülkadir, Muhammed Ali en-Neccâr), el-Mu'cemu'l-Vesît, (4. Baskı), Mektebetu's-Şurûki'd-Devliyye, Kahire, 2004.
- Komisyon, (Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslamiyye), el-Mevsû'atü'l-Fikhîyye, (2. Baskı), Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslamiyye, I- XXXXV, Kuveyt, 1968.
- Komisyon, Türkçe Sözlük, (3. Baskı), Dil Derneği Yayınları, Ankara, 2012.

- Kozalı, A, (2004), *(Kıyas) İstihsan ve Doğal Hukuk İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa, 2004.
- Köksal, Asım Cüneyd, Dönmez, İbrahim Kâfi , “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, TDV, C. XLII, İstanbul, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273), el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur‘ân, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyye, Beyrut, 2013.
- Lâmişî, Ebu’s-Senâ Mahmûd b. Zeyd (ö. Hicri VI. yüzyılın ilk yarısı), Kitâbun fi usûli’l-fıkh, thk. Abdülmecid Türkî, Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1995.
- Leknevî, Ebü’l-Ayyâş Muhammed Abülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî (ö. 1225/1810), *Fevâtihu’r-Rahmût fi Şerhi Müsellemi’s-Sübût*, I-II, Darü’l-Kutübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Macit, Y, (2000), *Mu’tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), EÜSBE, Kayseri.
- Mahmud, Yusuf, el-Mantıku's-sûrî. (1. Baskı), Dâru'l-hikme, Devha, 1994.
- Mâverdî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058), *Edebü’l-Kadî*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, I-II, Bağdat, 1971.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî (ö. 536/1141), *İzâhu’l-mahsûh min Burhâni’l-usûl*, thk. Ammar et-Talibî, Daru’l- Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 2001.
-, *Şerhu’t-Telkîn*, thk. Muhammed Muhtâr, I-VIII, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Tunus, 2008.
- Mecdüddin İbn Teymiyye, Ebü’l-Berekât Mejdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî (ö. 652/1254), *el-Müsevvede fi usûli’l-fıkh*, Matbaatü’l-Müzenî, Kahire, ts.
- Mehmesânî, Subhî, *Felsefetü’t-Teşriî’l-İslâmî*, Mektebetü’l-keşşâf, Beyrut, 1946.
- Memduhoğlu, A, (2008), *Sahâbenin İctihad Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), SÜSBE, (Konya, 2008.

- Mennûn, İsa (ö. h. 1323), Nibrasü'l-Ukûl fî Tahkîki'l-Kıyas inde'l-Ülemâi'l-Usûl, I-II, Matbbatü't-Tedâmîn, Kahire, ts.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî (ö. 885/1480), Tahrîrû'l-menkûl fî tehzîbi 'ilmi'l-uşûl, thk. Abdullah Haşim Abdullah ve Hişam Yüsra el-Arabi, (I. Baskı), Vuzaratü'l-evkâf ve Şuunü'l-İslamiyye, Katar, 2013.
- Meydanî, Abdurrahman Hasen Habenneke, Davâbitü'l-ma'rife ve usûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara, (4. Baskı), Dâru'l-kalem, Dımaşk, 1993.
- Mihrân, Mahmud, Mihrân, Tevirü'l-Mantıkî'l-Ârabî, (1.Baskı), Külliyyetü'l-Edeb, Kahire, 1985.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza (ö. 834/1431), Fuşûlü'l-bedâyi' fi Usûli's-Şerâi, thk. Muhammed Hasan İsmâil, I-II, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Mirkâtü'l-Vusûl ilâ 'ilmi'l-Usûl, thk. İlyas Kaplan, Darü'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.
- Muhamed Hasen 'Abdul'azîz, el-Ğıyâs fî'l-lugati'l-'Arabiyye, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1995.
- Mutçalı, Serdar, Arapça-Türkçe Sözlük (el-Mu'cemü'l-Arabi'l-Hadis), Dağarcık, İstanbul, 2019.
- Müslim, Ebü'l- Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), Sahihu Müslim, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, I-V, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Nas, T, (2011), *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti ile İlgili Kavramların Gelişimi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul.
-, "İmam Şafî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", *Artuklu Akademi*, C. I, S. 1, Ocak 2014, ss. 183-208.
- Nâtık Bilhak, Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyin b. Hârûn b. el-Hüseyin ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî (ö. 424/1033), el-Müczi fî usûli'l-fıkh, thk. Abdulkerim Cedbân, 1. Baskı, I-IV, yy., 2013.

- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *Zevi'l-Besâir*, C. VII, s. 439, er-Ruhasü'sh-Şeri'â ve İsbatüha bi'l-Kıyas, Mektebetür'-Rüşd, Riyad, 1990.
-, *İthafu Zevi'l-Basâir Bişerhi Ravdati'n-Nâzir fî Usûli'l-Fıkh*, I-VIII, Dâru'l-Âsime, Riyâd, 1996.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, (ö. 303/915), *es-Sünenü'l- Kübrâ*, thk. Hasan Abdurrahman Amm Şelebi, I-XII, Müessetü'r-Risale, Beyrut, 2001.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Menâru'l-envâr* (müellifin Keşfu'l-esrâr şerhi ile basılı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- Neşşar, Ali Samî, *Menahicü'l-Bahs İnde'l-Müfekkiri'l-İslamî*, Dare'l-Nahdâtü'l-Ârabiyye, Beyrut, 1984.
- Okur, Hüseyin, *Fıkıh ve Anlambilim Hanefî Usûlcülerine Göre Nazmın Delâleti*, Nizamiye Akademi, İstanbul, 2016.
- Okur, K., H., (1997), *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 1997.
- Onay, Hmadi, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Yöntemi Üzerine, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Sy. 24, 2019, ss. 59-88
- Orum, F., (2008), *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi*, (*Zâhirü'r-Rivâye Örneği*), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İÜSBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul.
- Ömerî, Nâdiye Muhammed Şerîf, *el-Kıyas fî't-teşrii'l-İslami: Dirase usûliyye fî beyân i mekaneti ve eseruhu fî'l-cevanibi't-tatbikiyye*. (1. Baskı), Hecr li't-tıbaa ve'n-neşr, Cize, 1987.
- Önder, M., (2000), *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), SÜSBE, Konya.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, (5. Baskı), Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986.
- Özbilgen, Tarık, *Eleştirisel Hukuk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul, 1976.

Özdemir, İbrahim, Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicri IV-VIII. Asırlar), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

Özel, Ahmet, "Asıl", *DİA*, TDV, C. III, İstanbul, 1991.

Özen, Ş., (1995), *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul.

Özen, Şükrü, "İstislâh" *DİA*, TDV, C. XXIII, İstanbul, 2001.

Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahrulislâm Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Huseyn (ö. 482/1090), Usûlü'l-Pezdevî: Kenzu'l-vusûl, (Abdülaziz Buhari'nin *Keşfu'lesrâr* şerhi ile birlikte), thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1997.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyeye, thk. Ya'kub b. Abdurrahman Bahuseyn, (1. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000.

Râgıb İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) el-Elfâzü'l-müterâdife 'ale'l-ma'ne'l-vâhid ve mâ beynehâ mine'l-furûki'l-gâmize, thk. Safvân Adnan Davudî, Daru'l-Kalem, Beyrut, 2009.

Râzî, Ebû Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî (ö. 606/1210), el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, I-VI, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1992.

Rummânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. 'Îsâ b. 'Alî er-Rummânî (ö. 384/994), Kitâbu'l-ğudûd ve Kitâbu menâzili'l-ğurûf, yy, ts.

Sa'dî, Abdülhakîm Abdurrahman Es'ad es-Sa'dî, Mebâhisü'l-İlle fî'l-Kıyâs inde'l-Usûliyyîn, (2. Baskı), Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2000.

Sadruşşerâ', Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346), et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh, (Teftâzânî'nin Şerhu't-telvîh'i ile birlikte), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

- Saltekin, A, (2015), *Fıkıh Usûlü Tarihinde Kayıp Halka: Hicri III. Ve IV. Asırlarda Usûlî Görüşler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), DÜSBE, Diyarbakır.
- Sargın, İ, (1992), *Hanefî ve Mâlikîlere Göre Mesalih-i Mürsele ve İstislah*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Erzurum.
- Sanû, Mustafa, Mu‘cemü mustelahaatü usûlü’l-Fıkh, (1.Baskı), Darü’l-Fıkr, Dımeşk, 2000.
- Sava Paşa, İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd, 1892 tarihli Fransızca aslından Türkçe’ye tercüme eden, Baha Arıkan, I-II, Yeni Matbaa, Ankara, 1955.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî (ö. 436/1045), Kitab, el-Mesâil alel Hilâf fi Usûli’l-Fıkh, yy, 1991.
- Sem‘ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcabbâr (ö. 489), Kavâtı‘u’ledille fi’l-usûl, thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî, I-V, Mektebetü’t-Tevbe, Riyad, 1998.
- Semerkandî, Alâuddîn Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539), Mîzânü’l-usûl fi netâici’l-‘ukûl, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa’dî, I-II, Vezaratü’l-Evkâf ve’s Şuûni’d-Diniyye Medine, 1987.
-, Tuhfetu’l-Fukahâ’, Dâru’l-Kutübi’l-İlmiyye, Beyrût 1984.
- Serâhsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Uşûlü’l-fıkh (Usûlü’s-Serahsî), thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, I-II, Darü’l-ma‘arife, Beyrut, 1973.
- Sıġnâkî, Hüsâmüddîn Huseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali (ö. 714), *Kitâbu’l-vâfi fi usûli’l-fıkh*, thk. Ahmed Muhammed Hamûd el-Yemânî, I-V, Daru’l-Kahire, Kahire, 2003.
- Subhî, Mehmesânî, Felsefetü’t-Teşriî’l-İslamî, Mektebetü’l-Keşşâf, Beyrut, 1946.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî (ö. 771/1370), Cem‘u’l-cevâmi‘ fi usûli’l-fıkh, thk. Abdulmun‘im Halil İbrahim, (1. Baskı), Darü’l-Kutübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
-, Ref‘u’l-hâcib an Muhtasari İbni’l-Hâcib, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Adil Ahmed el-Mevcud, I-IV, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1999.

Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm es-Sübkî (ö. 756/1355) ve Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî (ö. 771/1370), el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc, (1. Baskı), Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

Şa'bân, Zekiyüddîn, İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh), çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (14. Baskı), TDV, Ankara, 2011.

Şafî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafî (ö. 204/820), el-Ümm, thk. Rıf'at Fevzi Abdulmuttalib, (1. Baskı), Darü'l-Vefa, I- XI, , Mekke, 2001.

....., er-Risâle, thk. Ahmed Muhammed Şarik, Daru'l-kütübü'l- ilmiye, Beyrut, 1939.

Şahin, Osman, "İslam Hukuk Metodolojisinde İstishâb", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 12-13, Samsun, 2001, ss. 489-516.

Şankî, Abdullah b. İbrahim el-Âlevî, Neşrü'l-Bunûd âla Merâki's-Suûd, I-II, Matbaatü'l-Fazıla, Mağrib, 2008.

Şâtübî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî el-Gırnâtî (ö. 790/1388), el-Muvâfaqât, I-IV, Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

....., el-Muvâfaqât, trc. Mehmet Erdoğan, I-IV, İstanbul, 1999.

....., el-İ'tisâm, thk. Ebü Übeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, I-IV, Mektebetü't-Tevhîd, yy, ts.

Şelebî, Muhammed Mustafa, Ta'îlü'l-Ahkâm, Matbaatü'l-Ezher, Kahire, 1947.

Şener, Abdülkadîr, Kıyas, İstihsan, İstislah, Diyanet İşleri Yayınları, Ankara, 1971.

Şesrî, Sa'd b. Nâsır b. Abdülaziz, "Kıyâsü'l-aks: Hükmühü ve hakikatühü", *Mecelletü Câmî'ati Ümmi'l-kurâ*, C. 16, sayı 28, 434-455, 1424 m.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250), İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki 'ilmi'lusûl, thk. Ebu Hafs Sami b. 'Azi el-Eşerî, I-II, Daru'l-Fadîle, Riyad, 2000.

Şinkî, Abdullah b. İbrahim el-Alevî eş-Şinkî, Şerhü'l-Bunûd Âlâ Merakî es-Suûd, I-II, yy, ts..

....., el-Vasfu'l-münâsib li şer'î'l-hukm, Medîne-i Münevvere, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1415 h.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî (ö. 476), Şerhu'l-Lüma', thk. Abdülmecid Türkî, I-II, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut, 1988.

....., el-Lüma' fi usûli'l-fikh, thk. Muhyiddîn Dîb-Yusuf Ali Bedîvî, Beyrut, 1995.

....., et-Tebîre fi usûli'l-fikh, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fikr, Dîmeşk, 1980.

..... el-Mulâhâs fi'l-Cedel fi Usûli'l-Fikh, yy, 1407.

Taylan, Necip, Mantık, Tarihçesi, Problemleri, İFAV, İstanbul, 1996.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö. 792/1390), et-Telvîh ilâ keşfi hâkâ'iki't-Tenkıh, I-II, Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah (ö. 791/1389), Şerhu't-telvîh ale'tTavzîh, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Tehânevî, Muhammed b. Ali İbnü'l-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, (ö. 1158/1745), Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm, Mektebetü Lübnâb Nâşirûn, Beyrut, 1996.

Temel, Ahmet, "Fıkıh Usûlü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", *Eskiyeşi*, 40, Mart, 2020.

Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerîf Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî et-Tilimsânî (ö. 771/1370), Miftahü'l-Vusûl ila Binai'l-Furû Âla'l-Usûl, thk. Muhammed Ali Ferkûs, el-Mektebetü'l-Mülkiyye, Lübnân, 1998.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö.279/892), el-Câmi'u's-Sahîh, thk. Muhammed Ahmed Şâkir, I-V, Mektebtu Mustafa el-Bâî, Kahire, 1975.

Topal, Şevket, İslâm Hukuk Düşüncesinde Seddi Zerâî, Ensar Yayınları, İstanbul, 2015.

Topçu, Nurettin, Mantık, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.

- Tûfî, Necmüddîn Ebi'r-Rebî' Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm (Ö. 716), Şerhu Muhtasari'r-Ravda, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-III, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1990.
-, Risâletü Fi Ri'ayeti'l-Maslaha, Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayîh, Darü'l-Mısriyyetü'l-Lübnaniyye, Kahire, 1993.
- Turay, F., (2011), *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul.
- Tüccar, Zülfikar, "Kıyas", *DİA*, TDV, C. XXV, Ankara, 2002.
- Ukberî, Ebi Ali Hasan b. Şihab b. Hasan el-Ukberî el-Hanbelî, Risaletü'l-Ukberî Fi Usûli'l-Fıkıh, thk. Bedir b. Nasir b. Mişre' Es-Sübey'i, Taif Li Neşri'l-Kutubü'l-İlmiyye, Kuveyt, 2017.
- Urmevî, eş-Şeyh Muhammed b. Abdürrahim el-Urmevî el-Hindi (ö. 715/1315), Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl = Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'lusûl, thk. Salih b. süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Süveyh, el-Mektebetu't-Ticariyye, Mekke, ts.
- Ülken, Hilmi Ziya, Mantık Tarihi, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1942.
- Üsmendî, Alâuddîn Muhammed b. Abdülhamîd (ö. 552/1158), Bezlü'n-Nazar Fi'l-Usûl, thk. Muhammed Zeki Abdülberr, Mektebetü Dari't-Türâs, Kahire, 1992.
- Vezîr, Ahmed b. Muhammed b. Ali el- Vezîr, el- Musaffâ fî- Usûli'l- Fıkıh, Dâru'l- Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1996.
- Yıldırım, İ., (2014), *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi Molla Feneri Örneği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi) AÜSBE, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, 2014.
- Yusufoğlu, Kazım, Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'ye Göre Kıyasın Tanımı ve Türleri, *Mesned İlahiyat Araştırma Dergisi*, 12/12 (Aralık 2021), ss. 333-356.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk El-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), Tâcü'l-'arûs Min Cevâhiri'l-Ķâmûs, thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc, Hüseyin Nassâr, Mustafa el-Hicâzî Ve Abdüsselâm Hârûn, I-XI, Matbaatü'l-Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1965-2001.

- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullâh Muhammed b. Ömer b. Ahmed, Esâsu'l-Belağa, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, I-II, Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmûd B. Ahmed B. Mahmûd B. Bahtyâr Ez-Zencânî El-Bağdâdî (ö. 656/1258), Tahricü'l-Fürû' 'ale'l-Uşûl, thk. Muhammed Edib Salih, (4. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1982.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî, (ö. 794/1392), el-Bahrü'l-Muhîţ Fî Uşûli'l-Fıkh, (2. Baskı), Darü'l-Kûfe, Kuveyt, 1992.
- Zeydân, Abdulkerim, el-Vecîz Fî Usûli'l-Fıkh, Müessesetü'l-Kurtubiyye, Bağdat, 1986.
- Zuheylî, Vehbe, *Usûlu'l-Fıkhü'l-İslamî*, I-II, Daru'l-Fıkr, Dimeşk, 1986.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî (ö. 379/989), Tabakâtu'n-naḥviyyîn ve'l-luğaviyyîn, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1430/2009.
- Züheyr, Muhammed Ebû Nur Züheyr, Usûlü'l-Fıkh, I-IV, el-Mektebetü'l-ezheriyye, Mısır, 1991.