

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KIYAS ÖZELİNDE HİCRÎ V. ASIR HANBELÎ USUL
DÜŞÜNCESİ

LAL PERESTU DOĞRU

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. BİLAL AYBAKAN

İSTANBUL, 2025

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KIYAS ÖZELİNDE HİCRÎ V. ASIR HANBELÎ USUL
DÜŞÜNCESİ

LAL PERESTU DOĞRU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ
PROF. DR. BİLAL AYBAKAN (TEZ DANIŞMANI)
PROF. DR. TUNCAY BAŞOĞLU
DOÇ. DR. TUBA ERKOÇ BAYDAR

İSTANBUL, 2025

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Lal Perestu Doğru

İmza:

ÖZ

KIYAS ÖZELİNDE HİCRÎ V. ASIR HANBELÎ USUL DÜŞÜNCESİ

Doğru, Lal Perestu

Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı

Öğrenci Numarası: 214018011

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0001-8615-6089

Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası: 10723058

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Bilal Aybakan

Haziran 2025, 120 Sayfa

Fıkıh usulü, fikhî mezheplerin iç dinamiğinin ve fikrî eğilimlerinin yansıdığı bir ayna mesabesindedir. Bu sebeple herhangi bir mezhebin karakteristik yapısı, o mezhebin usulünden bağımsız olarak okunamaz. Bu çalışma, Hanbelî mezhebi özelinde yapılacak bu türden bir okumanın önemli basamaklarından birini oluşturmayı amaçlamaktadır. Çalışmamızın konusunu Hanbelî usul düşüncesinin kurucu eserlerinin telif edildiği hicri beşinci asır oluşturmaktadır. Bu asrın usul düşüncesini bir bütün olarak yansıtmak çalışmanın hacmi açısından mümkün olmayacağından kıyas konusu bir numune olarak seçilmiştir. Bu bağlamda çalışma boyunca ilgili dönemde kıyasın Hanbelîlerce nasıl anlaşıldığı sorusunun cevabı; dönemin üç temel Hanbelî usul metni olan *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh* ve *el-Vâzih fî Usûli'l-Fıkh* eserlerinin satırlarında aranmıştır. Çalışmamızın giriş bölümünde konuya dair literatür incelenerek çalışmanın eksenini oluşturan eserler veciz biçimde tanıtılmıştır. İkinci bölümde kıyasın mahiyet ve delil değeri, üçüncü bölümde kıyasın türleri ve kapsamı, dördüncü bölümde ise kıyasın rükün ve şartları ele alınmıştır. Çalışmamız, mezkûr başlıklar doğrultusunda konuya dair net bir tasavvur ortaya koymayı ve bu yolla bilhassa yerli literatürde sınırlı sayıda çalışmaya konu olan Hanbelî usulü hakkında daha derin bir anlayış geliştirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Ya'îla el-Ferrâ, Ebu'l-Hattâb Kelvezânî, Ebu'l-Vefâ İbn Akîl, Hanbelî Usulü, Kıyas.

ABSTRACT

HANBALĪ LEGAL THOUGHT IN 5TH-CENTURY AH WITH SPECIAL REFERENCE TO QIYĀS

Doğru, Lal Perestu

MA in Islamic Studies

Student ID: 214018011

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0001-8615-6089

National Thesis Center Reference Number: 10723058

Thesis Supervisor: Prof. Bilal Aybakan

June 2025, 120 Pages

Usūl al-fiqh serves as a mirror reflecting the internal dynamics and intellectual tendencies of legal schools (madhāhib). Therefore, the distinctive character of any legal school cannot be fully understood independently of its legal theory. This study aims to contribute to such a perception in the context of the Ḥanbalī school. The focus of our research is the 5th century AH (11th century CE), during which the foundational and formative texts of Ḥanbalī legal theory were authored. Since it is beyond the scope of this study to reflect the entirety of usūl thought of the period, the concept of qiyās has been chosen as a representative example. Within this framework, the study seeks to answer the question of how qiyās was understood by the Ḥanbalīs of the time. To this end, three fundamental Hanbalī works from the period, *al-Udde fī Uṣūl al-Fiqh*, *al-Tamhīd fī Uṣūl al-Fiqh*, and *al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh*, have been examined. The introduction provides a concise review of the relevant literature and briefly presents the primary texts forming the axis of the study. The second chapter discusses the nature and evidentiary value of qiyās; the third chapter covers its types and scope; and the fourth chapter addresses its essential elements and conditions. This study aims to offer a clear view on the topic based on the mentioned themes and to deepen the understanding of Hanbalī usūl, which has been rarely studied in the local literature.

Keywords: Abū al-Khaṭṭāb Kalwazānī, Abū al-Wafā' ibn 'Aqīl, Abū Ya'ālā al-Farrā, Hanbalī Legal Thought, Qiyās

TEŞEKKÜR

Lisansüstü eğitim sürecimin ilk günlerinden tez dosyamı tamamladığım ana kadar sabır ve desteğini esirgemeyen, dini fıkhetmenin kimi zaman “görüntünün ardındaki örüntü”ye dikkatlice bakmakla mümkün olduğunu bizlere belleten kıymetli danışmanım Prof. Dr Bilal Aybakan’a içten teşekkürlerimi sunuyorum. Aynı şekilde ayırdıkları kıymetli zamanları, katkı ve değerlendirmeleri için jüri üyesi hocalarıma teşekkürü borç bilirim.

Kimi zaman içten gülümsemesi ve sözleriyle, kimi zaman bilgisayarımın yanına iliştiirdiği bir bardak çayla, hepsinden öte varlığı ve dualarıyla bu süreçte en büyük destekçim olan anneme; bir evde kitapların varlığının en az ekmek yahut su kadar elzem ve bir o kadar da mukaddes olduğunu bana henüz okumayı dahi bilmediğim yaşlarda kavratran, ilim yolunda teşviğini benden esirgemeyen babama minnettarım.

Lisans ve ardından yüksek lisans sıralarının yanında yılların getirdiği nice biricik hatıraları paylaştığım yol arkadaşım Zehra Gülsüm Nazik’e; hayat yolunda olduğu gibi o yolun bir basamağı olan tez sürecinde de müttefikim olan, artan sorumluluklarımıza rağmen her daim birbirimizin çocuk yanı kalabildiğimiz dostum Sena Nur Şensoy’a; yoğun mesai saatlerimizde hep bir fincan kahve ötede olup tezim hususunda bir meslektaştan öte bir abla gibi beni rahatlatan, yardım ve dualarını eksik etmeyen Safaa Alshweki’ye; her düğümde çözümü, her ağırlıkta hafifliği hatırlatan dostum Rümeysa Pişkin’e ve dahi burada adını zikretmediğim ancak muhabbetleri kalbimde mahfuz nice dostuma müteşekkirim.

Bugünlere erişmemde emeği olan, naklettikleri ilimden önce hâl dilleriyle bizleri yetiştiren tüm hocalarıma; lisans yıllarımdan itibaren ilmi gelişimimi destekleyecek çok çeşitli imkânlar sunan EDEP Merkezi’ne ve yüksek lisans sürecimde BİDEB kapsamında bursiyeri olduğum TÜBİTAK’a da şükranlarımı sunarım.

Lal Perestu Doğru
İSTANBUL, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	ix
SEMBOLLER VE KISALTMALAR LİSTESİ	x
BÖLÜM I GİRİŞ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı	1
1.2. Araştırmanın Sınırlandırılması ve Yöntemi	2
1.3. Araştırmanın Kaynakları	3
1.4. Literatür Değerlendirmesi ve Araştırmanın Literatüre Katkısı	3
1.5. Hicrî V. Asır Temel Hanbelî Usul Eserleri	13
1.5.1. Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın el-Udde’si	15
1.5.2. Kelvezânî’nin et-Temhîd’i	17
1.5.3. İbn Akîl’in el-Vâzih’i.....	18
BÖLÜM II KİYASIN MAHİYETİ VE KAYNAK DEĞERİ	20
3.1. Kıyasın Tanımı	20
3.2. Kıyasın Kaynak Değeri	25
3.2.1. Ahmed bin Hanbel’ın Kıyas Hususundaki Tutumu	28
3.2.2. Kıyasla Amelin Meşruiyetine Dair Akli Deliller	28
3.2.3. Kıyasla Amelin Meşruiyetine Dair Nakli Deliller	31
3.2.4. Kıyas Karşıtlarının Bazı İtirazları ve Bu İtirazlara Cevaplar	38
3.2.4.1. Kıyasın Zan Düzeyinde Bir Delil Oluşuna Bağlı İtirazlar	38
3.2.4.2. Kıyasın Deliller Hiyerarşisindeki Konumuna Bağlı İtirazlar	42
3.2.4.3. Kıyasın Beşerî Bir Faaliyet Oluşuna Dayanan İtirazlar	43
3.2.4.4. Şer‘i İletin Mahiyetine Bağlı Şüpheler.....	44
3.2.4.5. Hükümlerin Farklılığına yahut Zıtlığına Bağlı İtirazlar	48
3.2.4.6. Birtakım Nasların Kıyasın Reddine Delalet Ettiğine Dair İtirazlar	50
3.2.4.7. Diğer Muhtelif İtirazlar	52
BÖLÜM III KİYASIN TÜRLERİ VE KAPSAMI	57
3.1. Kıyas Türleri.....	57
3.2. Kıyasın Kapsamı	75

3.2.1. Had ve Kefaretlerde Kıyas	75
3.2.2. Mukadderâtta Kıyas	76
3.2.3. Dilde Kıyas.....	77
BÖLÜM IV KİYASIN RÜKÜN VE ŞARTLARI	79
4.1. Asıl	80
4.2. Fer‘	82
4.3. Hüküm	83
4.4. İlet.....	85
4.4.1. İletin Sıhhatine Delalet Eden Hususlar	90
4.4.2. İletler Arası Tercih Kriterleri	95
4.5. Kıyasın Sıhhatine Dair Yöneltebilecek İtirazlar	102
4.5.1. Red.....	103
4.5.2. Mümânaa’	103
4.5.3. İletin Sıhhatine Dair Delil İsteği	104
4.5.4. Ademu’t-Tesir	105
4.5.5. Nakz.....	106
4.5.6. el-Kavl bi’l-Mûceb	107
4.5.7. Muâraza	107
4.5.8. Kalb	108
4.5.9. Fesâdu’l-İtibar	110
4.5.10. Kesr	110
BÖLÜM V SONUÇ.....	111
REFERANSLAR.....	115
ÖZGEÇMİŞ.....	120

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 2.1. Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl’in Kıyas Tanımları	24
Şekil 2.2. Kıyasın Akli ve Şer‘i Hükmüne Dair Görüşler	26
Şekil 3.1. Kıyas Türleri Tasnif Edilirken Dikkate Alınan Çıkış Noktaları.....	58
Şekil 3.2. Şebeh Kıyasının Fer‘e Dair İhtimaller Üzerinden Değerlendirilişi	62
Şekil 3.3. Ebû Ya‘lâ’ya Göre Kıyas Türleri	72
Şekil 3.4. Kelvezânî’ye Göre Kıyas Türleri.....	73
Şekil 3.5. İbn Akîl’e Göre Kıyas Türleri.....	74
Şekil 4.1. Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl’in Asıl Tanımları.....	81
Şekil 4.2. Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl’in Fer‘ Tanımları.....	83
Şekil 4.3. Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl’in Hüküm Tanımları.....	84
Şekil 4.4. Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl’in İllet Tanımları	86

SEMBOLLER VE KISALTMALAR LİSTESİ

bk.	Bakınız
nşr.	Neşreden
ö.	Vefat Tarihi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
thk.	Tahkik Eden
ts.	Tarihsiz



BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Fıkıh usulü, öncelikli olarak fûru fıkıhın teorik temellerini ifade eder. Bununla beraber her mezhebin usulü; esasen o mezhebin karakteristiğinin, kelâmî eğilimlerinin, epistemoloji anlayışının ve bunun gibi pek çok hususun zuhur ettiği bir ayna mesabesindedir. Bundan dolayı bir mezhep hakkında sağlıklı bir hükme varmanın kilit noktalarından biri, o mezhebin usulü hakkında doğru ve yerinde bir tasavvura sahip olmaktır. Hanbelî mezhebi özelinde ise bu durum birtakım faktörlerden dolayı bir nebze çetrefilli bir hal almıştır. Nitekim Hanbelî mezhebi, İslam hukuk tarihi üzerine çalışma yapan araştırmacılarca çoğu zaman mutlak manada nakil merkezli bir mezhep olarak nitelenmiştir. O kadar ki, bu önerme artık genel geçer bir bilgi halini almıştır. Bu değerlendirmede Hanbelîlerin tarih seyri boyunca takındıkları kelâm karşıtı tavrın payı büyük olsa da Hanbelî usulünün kurucu ve mutemed metinleri göz önüne alındığında bu önermenin yeniden değerlendirmeye muhtaç olduğu görülür. Zira ilgili eserlerde cedel ve mantık ilimlerinden büyük ölçüde istifade edilmiş, uzun ve detaylı istidlallerde bulunulmuş, kimi zaman açık kimi zamansa üstü örtük biçimde kelâm ile iştigal eden usul alimlerinin görüşlerine atıf yapılmıştır. Hanbelî usulünün anlaşılmasını çetrefilli hale getiren ikinci bir husus ise onun dört mezhebin usulleri içinde tedvin ve tasnifi en sona kalan olmasından kaynaklanır. Bu durum, Hanbelî usulünün özgün karakterini tartışmaya açık hale getirdiği gibi onu odak olmaktan da çıkarmıştır. Tüm bu hususlar birleşince Hanbelî usulüne dair detaylı ve kapsamlı çalışmaların önemi ortaya çıkar.

Mevcut literatür, yukarıda değindiğimiz ihtiyacın hilafına bir durumu yansıtmaktadır. Zira literatüre dair bölümde detaylı biçimde değineceğimiz üzere gerek yurtdışında gerekse ülkemizde Hanbelîliği ve Hanbelîlerin zihin dünyalarını anlamaya yönelik çalışmaların çoğunluğunu kelâm yahut fûru fıkıh alanındaki çalışmalar

oluşturmaktadır. Hanbelî usulü ise diğer mezheplerin usullerine dair literatürün içerdiği âlim, dönem yahut eser odaklı analizlerden büyük ölçüde yoksundur. Bu çalışma, ilgili ihtiyaca binaen Hanbelî usul düşüncesinin doğuşuna tekabül eden hicrî beşinci yüzyılda telif edilen üç temel eseri merkez alarak kıyas meselesi özelinde bir analiz ortaya koymayı hedeflemektedir. Kıyasın örneklem olarak seçilmesi, onun bir mezhebin nasla akıl arasında kurduğu dengeyi ve delil anlayışını ziyadesiyle yansıtan doğasından kaynaklıdır. Çalışmamız, kıyas özelinde ortaya koyacağımız tasavvur aracılığıyla mezhebin zihin dünyasına bizzat kurucu metinler üzerinden temas etmeyi, bu yolla Hanbelî usulüne dair çalışmalara katkı sunmayı gaye edinmiştir.

1.2. Araştırmanın Sınırlandırılması ve Yöntemi

Araştırmamız, Hanbelî usulünde kıyas konusunu hicrî beşinci asır özelinde ele almaktadır. Bu sınırlandırmanın tercih edilmesinde ilgili asrın Hanbelî usulünün sistematik biçimde tedvinine başlanan dönem oluşu ile bu dönemde yazılan metinlerin mezhep usulü açısından sahip olduğu kritik önem rol oynamaktadır. Bu çerçevede çalışmamızda betimleyici nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; kaynak metinlerin çözümlemesine dayalı bir yaklaşım izlenmiştir.

Araştırmamızın giriş bölümünde literatür incelemesi ve hicrî beşinci asır temel Hanbelî usul eserlerine dair veciz bir mukaddime yer almaktadır. Bunu takiben ikinci bölüm kıyasın mahiyeti ve delil değerine, üçüncü bölüm kıyasın türleri ve kapsamına, dördüncü bölüm ise kıyasın rükün ve şartlarına ayrılmıştır. Sonuç bölümünde ise bazı genel değerlendirmeler ile gelecek çalışmalara dair tavsiyelere yer verilmiştir. Çalışmamız boyunca zikredilen konulara dair detaylı bir tasavvur ortaya konmuş, gerekli yerlerde müelliflerin yaklaşımları birbirine mukayese edilmiş, meselelerin izahını pekiştirici bir unsur olarak örneklere sıkça başvurulmuştur. Bu örnekler içinde fûru fıkha taalluk eden hususlar ise incelenen metinlerin müelliflerin mensubu olduğu Hanbelî mezhebi ekseninde izah edilmiş, böylelikle bu metinlerdeki istidlal ve örneklerin anlam bütünlüğünün korunması amaçlanmıştır.

1.3. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamızın temel kaynaklarını hicrî beşinci asırda yazılmış üç temel Hanbelî usul eseri olan *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh* ve *el-Vâzih fî Usûli'l-Fıkh* oluşturmaktadır. *el-Udde* için Ahmed bin Ali Seyr el-Mübârekî'nin, *et-Temhîd* için Muhammed bin Ali bin İbrâhim ile Müfid Muhammed Ebû Amşe'nin, *el-Vâzih* içinse Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî'nin tahkikleri esas alınmıştır. Bununla beraber kimi yerlerde *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, *el-Mut'emed fî Usûli'l-Fıkh*, *el-Fusûl fî'l-Usûl* gibi diğer usul metinlerine başvurulmuştur. Çalışmamız açısından önemli kimi ıstılahların tanımlanmasında ise *Lisânu'l-Arab*, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* gibi genel sözlükler ile Cürçânî'nin (ö. 816) bir terimler sözlüğü mesabesindeki *Kitâbu't-Ta'rifât*'ından yararlanılmıştır.

Çalışma içerisinde zikredilen ayetlerin tercümesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an Yolu* isimli meal çalışmasından istifade edilmiştir. Çalışma boyunca ansiklopedi maddeleri, makaleler, kitaplar ve tez çalışmaları gibi ikincil literatürden de sıkça yararlanılmış; buralardan araştırmamızı tamamlayıcı yahut destekleyici bilgiler nakledilmiştir.

1.4. Literatür Değerlendirmesi ve Araştırmanın Literatüre Katkısı

Fıkıh usulünün Türkçe literatürde gerek nitelik gerekse nicelik yönünden zengin çalışmaları haiz bir alan olmasına karşın Hanbelî usulü özelinde Türkçe kaleme alınmış çalışma sayısı oldukça sınırlıdır. Mevcut yerli literatür içerisinde her ne kadar Hanbelî usulünü gerek kıyas gerekse farklı kavramlar çerçevesinde inceleyen muhtelif çalışmalar olsa da¹ biz bu bölümde araştırmamızın odak noktası olması hasebiyle Hanbelî usulünün çıkış noktası olan hicri beşinci asırda kıyasa temas eden çalışmaları mercek altına alacağız.

¹ İlgili çalışmalar için bk: Ramin Vakılov, *İbn Teymiyye'nin Kıyas Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Zahide Pehlivan, *İbn Kayyim'in Kıyas Anlayışı (İ'lâmu'l-Muvakkî'in Adlı Eseri Çerçevesinde)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).; Halil Efe, *Hanbelî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İstıshab Delili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Ramazan Özmen, *Hanbeli Mezhebi Fıkıh Usulcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004).

Genel olarak Hanbelî mezhebi, özel olarak ise Hanbelî usulü adına Türkçe olarak kaleme alınan metinler içinde en temel ve kapsamlı olan çalışmanın; Ferhat Koca'nın "*İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*" isimli eseri olduğu söylenebilir. Eserini dört bölüm üzere kurgulayan Koca, birinci bölümde İslam hukukunun asr-ı saadetten hicri dördüncü yüzyıla dek gelişimini tarihsel dönemlere bölerek incelemiştir. Eserin ikinci bölümü; okuyucuya Hanbelî mezhebinin geçirdiği merhaleleri sırasıyla kuruluş dönemi, gelişme dönemi ve müteahhir dönem olarak üç aşamada kuşbakışı şekilde görme imkânı tanımaktadır. Yine bu bölümde çalışmamızın odak noktası olan Ebû Ya'lâ el- Ferrâ, Kelvezânî, ve İbn Akîl de dahil olmak üzere mezhebin önde gelen alimlerinin özet biyografilerine yer verilmiştir. Eserin üçüncü bölümü ise çalışmamızı daha ziyade ilgilendiren kısım olup Hanbelî usulüne ve mezhebin genel karakteristiğine ayrılmıştır. İlgili bölümde mezhebin icmalî delillere dair anlayışı özet biçimde serdedilmiş, sonrasında ise nasslardan hüküm çıkarma yöntemlerine yer verilmiştir. Bölümün devamında ise Hanbelî mezhebi selefilik, sübjektif irade taraftarlığı, istishabçılık ve müdahalecilik olmak üzere dört özellik üzerinden karakterize edilmiş; bu özelliklerin esasen birbirlerini tamamlayıcı mahiyette oldukları vurgulanmıştır. Eserin son bölümü olan dördüncü bölüm ise mezhep literatürüne ayrılmış; çalışmamızın ana kaynakları olan *el-Udde*, *et-Temhîd* ve *el-Vâzih* da dahil olmak üzere mezhep literatürünün omurgasını oluşturan eserlere dair özet bilgiler verilmiştir. Eserin içerik açısından oldukça zengin ve sistematik oluşuna karşın incelenen başlıkların çokluğuna binaen konuların ele alınışı özet mahiyettedir, buradan hareketle ilgili çalışmanın daha spesifik araştırmalara kapı aralayan bir giriş eseri mesabesinde olduğu söylenebilir. Bu bağlamda ilgili eserde kıyas kavramına da Hanbelî usulünün kabul ettiği deliller serdedilirken, kitabın kapsam ve hedefine uygun olarak veciz biçimde değinilmiştir.²

Yerli literatürde Hanbelîliğe dair öne çıkan çalışmalardan biri de Halil Efe'nin *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci* isimli doktora tezidir. Mezhebin hicrî ikinci asrın son çeyreğinden dördüncü asra dek geçirdiği merhaleleri konu edinen çalışma; bu süreci tedvin, tasnif ve inşa olmak üzere üç ayrı aşama olarak tasvir etmiştir. Buna bağlı olarak çalışmada Ahmed bin Hanbel'in fıkıh düşüncesini ana hatlarıyla ele alan bir bölümün ardından ilgili aşamalar sırasıyla incelenmiştir. Üçüncü ve son aşama olan

² Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).

inşa aşamasına dair bölüm ise araştırmamızın konusu açısından dikkate şayandır. Nitekim Efe, bu bölümde Hanbelî usulünün sistematik tasnifine öncülük edecek ilk nüveyi mercek altına almıştır. Bu nüve, çalışmamızın temel kaynaklarından olan *el-Udde*'nin müellifi Ebû Ya'lâ'nın hocası olan İbn Hâmid'in (ö. 403) *Tehzîbü'l-Ecvibe*'dir. Efe'nin çalışması, bu bağlamda araştırmamızın odaklandığı dönemin hemen öncesine ışık tutan önemli bir araştırmadır.³

İlk dönem Hanbelî usulüne dair yerli literatürde yapılmış kayda değer bir diğer çalışma ise; Hüseyin Bayrak'ın "*Hanbelî Fıkıh Usulünün Teşekkülü*" isimli, esasen yazarın "*Kadı Ebû Ya'lâ ve Usulcülüğü*" başlıklı doktora tezinin kitaplaştırılmış versiyonu olan eseridir. İlgili çalışma üç ana başlığa bölünmüş olup ilk bölümde Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın biyografisi ile onun ilmi şahsiyetinin oluşumunda etkili olan siyasi ve sosyal faktörler ele alınmıştır. İkinci bölüm, Ebû Ya'lâ'nın Hanbelî usulündeki yerine ayrılmış olup bu konumu iyice belirginleştirmek adına kendisinden önceki dönemden de kuşbakışı söz edilmiştir. Yine bu bölümde *el-Udde*'nin kaynaklarına ve sistematığına dair kıymetli tespitler bulunmaktadır. Son bölüm ise *el-Udde* ekseninde Ebû Ya'lâ'nın usul anlayışına dair genel bir çerçeve sunmaktadır. İlgili bölümde Ebû Ya'lâ'nın bir ilim olarak fıkıh usulüne, icmali delillere ve delâlet bahislerine dair birtakım meselelere dair tasavvuru veciz biçimde ortaya konmuştur. Bu bağlamda çalışmamızın bizatihi konusu olan kıyas mefhumuna da Ebû Ya'lâ'nın perspektifinden değinilmiştir. Şu kadar ki, çalışmanın esas amacı kıyas kavramına eğilmekten ziyade Ebû Ya'lâ'nın usul anlayışına dair genel bir portre çizmek olduğu için ilgili başlıkta genel bir özet ile iktifa edilmiştir.⁴

Hanbelî usulünün ortaya çıkışını ele alan bir diğer yerli çalışma ise Menderes Gürkan'ın *Hanbelî Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi* adlı makalesidir. Gürkan; makalesini iki ana başlık üzerinden kurgulayarak Ahmed bin Hanbel'in (ö. 241) hayatı ve eserlerine, sonrasında ise Hanbelî usul literatürüne değinmiştir. Çalışmada ilk göze çarpan sorun; Ahmed bin Hanbel'in biyografisine ve eserlerine makale türünde bir araştırmanın hacmi göz önüne alındığında gereğinden fazla uzunlukta değinilmesidir, zira makalenin ana konusu mezhebin usulüdür. İkinci bölümde fark edilen hususlardan biri ise makalede zikredilen usul eserlerine dair tespit ve bulguların birincil

³ Halil Efe, *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

⁴ Hüseyin Bayrak, *Hanbelî Fıkıh Usulünün Teşekkülü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022).

kaynaklardan ziyade tamamen konuya dair Arap dünyasında daha önce yapılmış ikincil çalışmalardan nakledilmiş olmasıdır. Şayet ikincil kaynakların yardımına başvuru meseleler makalenin ana konusundan ziyade konunun mukaddimleri niteliğinde olsaydı yahut bu aktarımlar yer yer birincil kaynaklarla desteklenseydi bu durum kabul edilebilirdi ancak ilgili makalede durum bu değildir. Makalenin bu haliyle literatüre bir katkı sunmaktan ziyade konuya dair mevcut çalışmaların tercüme ve derlemesiyle sınırlı kaldığı söylenebilir.⁵

Doğrudan Hanbelî usulü ile ilgili bir çalışma olmamasına rağmen Tuncay Başoğlu'nun araştırmamızın odak noktası olan hicrî beşinci asırda kıyas mevzusunu illet kavramı özelinde ele alan *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* isimli doktora tezini de yerli literatürdeki önemli kaynaklardan biri olarak zikretmek yerinde olacaktır. Çalışma, üç ana bölümde kurgulanmış olup ilk bölümde ilgili dönemde usul ilminin ve özel olarak illet nazariyesinin gelişimi tasvir edilmiştir. İkinci bölüm; illete dair tartışmaların kelimeler, dilbilim ve fıkıh perspektiflerinden temellendirilmesine ayrılmıştır. Üçüncü bölümde ise ilgili tartışmalar konusu bakımından ta'lilin meşruiyeti, illetin mahiyeti, illeti tespit yolları ve illetin fesat sebeplerine dair tartışmalar şeklinde tasnif edilerek incelenmiştir. Dönemin öne çıkan usul eserlerini konusu bağlamında derinlikli biçimde ele alan çalışmanın, erken dönem kıyas düşüncesine dair çalışma yapan araştırmacıların müstağni kalamayacağı nitelikli bir kaynak olduğunu söylemek yerinde olacaktır.⁶

Batı dünyasına baktığımızda araştırmacıların Hanbelî mezhebi ve mezhebin önde gelen isimlerine yoğun bir ilgi göstermiş olduğu söylenebilir. Yakın tarihte Henri Laoust ve öğrencisi George Makdisi; günümüzde Livnat Holtzman, Jon Hoover gibi pek çok isim Hanbelî mezhebinin geçirdiği tarihi süreçleri, mezhebin karakteristiğini oluşturan fikir taşlarını, Hanbelîliliğin diğer mezheplerle etkileşimlerini ve önde gelen Hanbelî alimlerin görüşlerini mercek altına alan çeşitli çalışmalar ortaya koymuştur. Bununla beraber ilgili çalışmalar içinde Hanbelî usulü özelinde yapılmış tahlili bir çalışmaya rastlamak mümkün değildir. Buna karşın çalışmamızın temel

⁵ Menderes Gürkan, "Hanbelî Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2000), 453-473.

⁶ Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001).

kaynaklarından biri olan *el-Vâzih*'in ilk cildi, George Makdisi tarafından tahkik edilmiştir. Makdisi; *el-Vâzih*'a özel bir önem atfedip onu Şâfiî (ö. 204) sonrası gelenekçi yaklaşımın gelişiminin bir köşe taşı, skolastik düşüncenin kayda değer bir temsilcisi addetmiştir.⁷ Makdisi'nin doktora tezi de dahil olmak üzere⁸ İbn Akîl üzerine yaptığı çeşitli araştırmalar içinde *el-Vâzih*'in daha ziyade incelediği çalışma, *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* isimli eseridir. İbn Akîl'in biyografisi ve yaşadığı dönem, İbn Akîl ve skolastik düşünce ile İbn Akîl ve hümanizm eksenli üç ana başlıktan oluşan eserin ikinci bölümünde *el-Vâzih*'a dair veciz ancak orijinal bir değerlendirmeye yer verilmiştir. Yine eserin aynı bölümünde “Fıkıh Usulü İçin İki Metod: “Mütekellimîn ve Fukaha Metodları” başlığı altında *el-Vâzih* ekseninde İbn Akîl'in kelâm-fıkıh usulü ilişkisine bakışı incelenmiştir.⁹

Hanbelî usulüne dair Arap dünyasında yapılan çalışmalara bakıldığında, bu alandaki literatürün çoğunluğunu analiz yahut sentezden ziyade tahkik ve neşir üzerine yoğunlaşan çalışmaların oluşturduğu görülür. Abdülkadir Bedrân'ın, Abdullah bin Abdülmuhsin et-Türkî tarafından tashih edilerek neşre hazırlanan, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmam Ahmed* isimli eseri; Hanbelî mezhebine ve usulüne dair sistematik bir analiz ortaya koyan sınırlı sayıdaki çalışmaların öncülü kabul edilebilir. Yazıldığı dönem itibariyle akademik bir çalışma olmaktan ziyade klasik bir metin formatında kaleme alınan eser, sekiz ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler içerisinde Ahmed bin Hanbel'den (ö. 241) naklolan akide, ashabının Ahmed bin Hanbel'in fikhını kavrayış metodu, mezhebin usulü ve esas aldığı icmali deliller, mezhebin önde gelen metinleri ve bu metinlere dair değerlendirmeler, mezheb alimlerince kullanılagelen terimler ve manaları gibi çeşitli konular ele alınmıştır. Eserin Hanbelî usulüne dair bölümünde kıyas, mezhep usulünde esas alınan icmali delillerin beşincisi olarak kabul edilip özel bir başlık altında incelenmiştir. Bu incelemede; tıpkı eserin usule dair diğer bölümlerinde olduğu gibi belirli bir dönem kısıtlamasına gidilmemiş, mütekaddim ve müteahhir Hanbelî usulcülerinin görüşleri bir potada eritilmiştir. Yine eserin klasik metin üslubunda ele alınışından kaynaklı bir durum olarak, meselelere dair zikredilen

⁷ Ayşe Taşpınar, *George Makdisi ve İslam Araştırmalarındaki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 31.

⁸ George Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle: (Ve siècle de l'Hégire)* (Damas: Institut Français de Damas, Doktora Tezi, 1963).

⁹ George Makdisi, *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Birleşik Krallık: Edinburgh University Press, 2019).

görüşlerin çoğunluğunun kaynağı doğrudan zikredilmemiştir.¹⁰ Bu çalışmaya yazılış amacı ve ele alınan başlıklar açısından büyük ölçüde benzeyen diğer iki eser ise; Bekr bin Abdillâh Ebû Zeyd'in *el-Medhalu'l-Mufasssal ilâ Fıkhi'l-İmâm Ahmed bin Hanbel* isimli çalışması¹¹ ile Salim Ali Sekafî'nin *Mefâtihu'l Fıkhi'l Hanbelî* isimli çalışmasıdır.¹² Şu kadar ki; ilgili eserlerin usule, dolayısıyla kıyasa dair kısımları et-Türkî'nin eserine nazaran oldukça vecizdir.

Hanbelî usulü üzerine Arapça olarak kaleme alınmış kıymetli çalışmalardan bir diğeri, İbrahim Abdullah Albarahem'in *A'lâmu'l-Hanâbile fî Usûli'l-Fıkh* isimli makalesidir. Albarahem, makalesinde Ahmed bin Hanbel'den başlayarak hicri on dördüncü asra dek gelen bir silsile içinde yüz Hanbelî usul alimini veciz bir biçimde tanıtmıştır. Eserindeki bilgileri büyük ölçüde Hanbelî tabakat eserlerine dayandıran müellif; ilgili çalışmada araştırmamızın odağını oluşturan alimler ola Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in tercümelerine de oldukça özet biçimde yer vermiştir.¹³ Albarahem'in temel Hanbelî usul metinlerini tanıtmak adına kaleme aldığı bir diğer makalesi olan *Tedvinu Usûli'l-Fıkh inde'l-Hanâbile*'de ise *el-Udde*, *et-Temhîd* ve *el-Vâzih*'in kısa birer tanıtımı yapılmıştır.¹⁴

Hanbelî usulüne dair Arap dünyasında yapılmış en kapsamlı ve detaylı müstakil çalışmanın ise, Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî'nin *Usûlu'l Fıkh ala Mezhebi'l İmâm Ahmed bin Hanbel* isimli eseri olduğunu söylemek mümkündür. Hanbelî usulünü klasik usul eserlerinden aşına olunan bir sistematik üzerinden, cumhurun görüşleriyle karşılaştırmalı olarak okumayı hedefleyen et-Türkî; eserinde Hanbelî usulcülerin görüşlerini ortaya koyarken çalışmamızın ana kaynaklarını oluşturan *el-Udde*, *et-Temhîd* ve *el-Vâzih*'in da aralarında olduğu on ayrı Hanbelî usul metnini esas almıştır. Eserde usul meselelerinin serdine geçilmeden önce Ahmed bin Hanbel'in hayatı ve ilmi kişiliğine dair müstakil bir bölüme yer verilmiş, sonrasında ise usul meseleleri deliller hiyerarşik bir sıralamaya tabii tutularak ele alınmıştır. Müellif bu

¹⁰ Abdülkadir Bedrân, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981).

¹¹ Bekr bin Abdillâh Ebû Zeyd, *el-Medhalu'l-Mufasssal ilâ Fıkhi'l-İmâm Ahmed bin Hanbel* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1993).

¹² Salim Ali Sekafî, *Mefâtihu'l Fıkhi'l Hanbelî* (Mısır: Daru'n-Nasr, 1982).

¹³ İbrahim Abdullah Albarahem, "A'lâmu'l-Hanâbile fî Usûli'l-Fıkh", *Mecelletu Camiati'l-İmâm Muhammed bin Suudi'l İslamiyye* 16 (1996), 3-77.

¹⁴ İbrahim Abdullah Albarahem, "Tedvinu Usûli'l-Fıkh inde'l-Hanâbile", *Mecelletu Camiati'l-İmâm Muhammed bin Suudi'l İslamiyye* 20 (1998), 120-162.

sıralamada öncelikle Kitap ve sünnet delillerini “nas” kavramı potasında eriterek bu delillere dair müşterek ve müstakil meseleleri sırasıyla incelemiş, sonrasında ise icma ve istishâbü’l-hâl delillerini ele almıştır. Bunu takiben “üzerinde ihtilaf edilen deliller” kategorisinde sırasıyla sahabi kavli, mesâlih, sedd-i zerâi, şer‘u men kablenâ, istihsan ve örf delilleri incelenmiştir. Çalışmamızın odak noktasını oluşturan kıyas delili de bu delilleri takiben müstakil bir bölüm altında masaya yatırılmış, son olarak da ictihad ve taklide dair meselelerin zikredildiği bir bölüme yer verilmiştir. Eserin Hanbelî usulü adına yapılmış çalışmalar içinde kıyas delilini en kapsamlı şekilde inceleyen çalışma olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Şu kadar ki; tıpkı Abdülkadir Bedrân’ın yukarıda değindiğimiz eserinde olduğu gibi bu eserde de meselelere dair görüşler dönemsel bir ayrıma tabii tutulmadan serdedilmiş, pek çok görüş ise doğrudan bir alim yahut metne nispet edilmemiştir. Bu durum esasen eserin ilmi kıymetini düşüren bir eksiklikten ziyade eserin yazılış amacından kaynaklanan doğal bir sonuçtur. Zira müellif, eserin mukaddimesinde belirttiği üzere çalışmasıyla usul meselelerine dair Hanbelî alimlerin genel duruşunu cumhur usulcülerin görüşleriyle karşılaştırmalı olarak okumayı hedeflemektedir. Bu hedef, eserin belli bir dönem yahut belli metinlere dair bir analizden ziyade mezhebin meselelere dair kemikleşmiş duruşunu yansıtan bir sentez olarak şekillenmesine sebep olmuştur.¹⁵

Tespit edebildiğimiz kaynaklar içerisinde Hanbelî usulünü kıyas özelinde inceleyen çalışmalardan ilki; Muneeb Mahmoud Shaker ile Salah Abdeltawwab Sa’dawî’nin ortaklaşa hazırladığı *Cereyânu’l-Kıyas fi’l-Mukadderâti fi’l-Mezhebi’l-Hanbelî* başlıklı, Hanbelî usulünde miktarı şer‘an belirlenmiş konularda (mukadderat) kıyasın geçerliliğini konu edinen makalesidir. İlgili makale, söz konusu problem üzerinden Hanbelî mezhebinde usul-füru insicamını irdelemesi hasebiyle kıymetli bir çalışmadır. Makalede bu problem araştırılırken gerek mütekaddim gerekse müteahhir Hanbelî usulcülerin görüşlerine atıfta bulunulmuş, dönem yahut isim noktasında bir sınırlandırmaya gidilmemiştir.¹⁶ Shaker ile Sa’dawî’nin Hanbelî usulünde kıyası illet tarifi özelinde inceleyen *Tarifu’l-İlle inde’l-Usûliyyin el-Hanâbile* başlıklı ortak bir makaleleri daha bulunmaktadır, bu makalenin de örneklem bakımından ilk makaleye

¹⁵ Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî, *Usûlu’l-Fıkh ala Mezhebi’l-İmâm Ahmed bin Hanbel* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2012).

¹⁶ Muneeb Mahmoud Shaker- Salah Abdeltawwab Sa’dawî, “Cereyânu’l-Kıyas fi’l-Mukadderâti fi’l-Mezhebi’l-Hanbelî”, *Mecelletu’l-Ulumi’l-İslamiyyeti’l-Düveliyye* 6 (2022)

paralel biçimde hazırlandığı söylenebilir.¹⁷ Hanbelî usulünü kıyas özelinde mercek altına alan bir diğer çalışma ise Selman Zahid Özdemir'in *el-Kıyâs fi'l-İbadât inde'l-Hanâbile Dirâse Ta'siliyye Tatbikiyye* isimli yüksek lisans tezidir. Özdemir; ilk olarak Hanbelî mezhebi ve usulü, sonrasında ise kıyas kavramı üzerine veciz açıklamalar yaparak ardından kıyasın hücciyeti üzerine yapılan tartışmaları ele almıştır. Araştırmanın ikinci kısmı ise Hanbelîlerin ibadetlerde kıyas hususuna dair görüşünü beyan ile Hanbelî fûru eserlerinde ibadetlere dair kıyasın örneklerini tespit ve izaha ayrılmıştır. Belirli bir dönem yahut eser sınırlamasına gidilmeyen çalışmada Hanbelîlerce muteber görülen birçok usul ve fûru metnine başvurulmuş, çalışmanın büyük kısmı ise meseleye taalluk eden fûru örneklerle ayrılmıştır. Bizim çalışmamız ise bu yaklaşımdan yöntemsel olarak ayrılmaktadır. Zira biz, kıyas mefhumunu belirli bir bağlamla sınırlandırarak ele almakta; hicrî 5. yüzyıl Hanbelî usul düşüncesi içerisinde kıyasın teorik çerçevesine odaklanmaktayız. Dolayısıyla çalışmamız; kıyasın yalnızca bir yönünü değil, bizzat kıyas kavramını ele alan daha kuramsal bir çerçeveye sahiptir. Bu yönüyle, Özdemir'in çalışması uygulamaya dönük geniş kapsamlı bir örnek okuması niteliği taşıırken; bizim çalışmamız, tarihsel ve teorik sınırları belirli, ancak kavramsal derinliği önceleyen bir yaklaşımla kaleme alınmıştır.¹⁸

Hanbelî usulünde kıyası doğrudan ele alan bir diğer çalışma, Abdullah bin Sa'd Al Muğira'nın *el-Mukârene Beyne Mezhebi'l-Hanefiyye ve'l-Hânabile min Haysu'l-Ahzi bi'l-Kıyâs Dirase Usûliyye* isimli makalesidir. İlgili makale, Hanefî mezhebinin Hanbelîlere nazaran kıyası daha fazla önceleyip onunla daha fazla amel ettiğine dair yaygın kanının doğruluğunu irdelemeyi amaçlamakta olup mukayeseli bir araştırma olması açısından önemlidir. Makalede konu incelenirken çalışmamızın eksenini oluşturan kurucu Hanbelî usul metinlerine de yer yer atıflar yapılmakla beraber sonraki dönemlerden eserler de esas alınmıştır. Müellifin temel iddiası, yerleşik görüşün aksine Hanbelî mezhebinin kıyası kabul noktasında Hanefîlere nazaran daha toleranslı ve geniş bir perspektife sahip olduğudur.¹⁹ Kıyasla doğrudan bağlantılı olan ta'lil

¹⁷ Muneeb Mahmoud Shaker- Salah Abdeltawwab Sa'dawi, "Tarifu'l-İlle inde'l-Usûliyyin el-Hanâbile", *Mecelletu'r-Râsihûn* 8 (2022), 80-111.

¹⁸ Selman Zahid Özdemir, *el-Kıyâs fi'l-İbadât inde'l-Hanâbile Dirâse Ta'siliyye Tatbikiyye* (Ürdün: Yermuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

¹⁹ Abdullah bin Sa'd Al Muğira, "el-Mukârene Beyne Mezhebi'l-Hanefiyye ve'l-Hânabile min Haysu'l-Ahzi bi'l-Kıyâs Dirase Usûliyye", *Mecelletu Cem'iyyeti'l-Fikhiyyeti's-Suudiyye*, (ts.), 169-234.

konusunun Hanbelî alimlerce nasıl yorumlandığı ise, iki farklı makaleye konu olmuştur. Bunlardan ilki olan *Ta‘lilu’l-Ahkâmi’l-Fıkhiyye inde’l-Hanâbile Dirâse Tahliliyye mea Nemâzic ale’l-İbâdat ve’l-Muamelât* isimli çalışmada, ta‘lil ve ahkâm-ı fıkhiyye kavramları tartışıldıktan sonra ta‘lil mekanizmasının Hanbelî mezhebince nasıl yürütüldüğüne dair fûru fıkıh örnekleri açıklamalarıyla birlikte zikredilmiştir.²⁰ Ta‘lil odaklı bir diğer makale olan *Ta‘lilu’l-Ahkâmi’ş-Şer‘iyye ve İhtilâfi’l-Ulemâ Fihi ve Hakikatu Mevkifi’l-Hanâbile Minhu ve Eseru Zalike fi Hucciiyyeti’l-Kıyâs*’ta ise ta‘lil, illet ve kıyas kavramlarının mahiyeti hakkındaki mezhepler arası tartışmaya değinildikten sonra kıyasın delil oluşuna dair farklı görüşler zikredilmiştir. Şu kadar ki, makaledeki alt başlıklar bir bütünlük oluşturmamakta, makalenin odağını oluşturması gereken Hanbelî usulüne ait görüşlere oldukça veciz biçimde değinilmektedir.²¹

Beşinci asır Hanbelî usulüne dair çalışmalardan biri de Muhammed Tarık Fevzan’ın *Eseru’l-Hanefiyyeti’l-Usûli alâ Kadi Ebi Ya‘la el-Hanbelî ve Cuhûdihi fi Tetebbu’i Âsâri’l-Hanâbile el-Usûliyye* isimli makalesidir. Makalesini dört ana bölüm üzere kurgulayan Fevzan; ilk bölümde Ebû Ya‘lâ’nın tercemesini, ikinci bölümde onun Hanefî mezhebinden etkilenişinin muhtemel sebeplerini ele almıştır. Bu bağlamda Ebû Ya‘lâ’nın Hanefî bir ailede yetişmiş olması, Hanbelî usulünün mütekamil bir tasnif ihtiyacı ve içinde bulunan coğrafya olmak üzere üç temel sebep belirleyen Fevzan; dördüncü ve son bölümü ise bu etkinin somut örneklerine ayırmıştır.²² Ebû Ya‘lâ’nın usul düşüncesine dair Arap dünyasında yapılan bir diğer güncel çalışma da Muhammed Halid Hindî’nin *el-Menhecu’l-Usûliyye inde’l-Kâdi Ebi Ya‘la fi Kitâbihi el-Udde fi Usuli’l-Fıkh ve Tatbikâtuha el-Fıkhiyye* isimli eseridir. Müellifin doktora tezi olup sonrasında kisve-i tab’a bürünen eser, başlığı sebebiyle usul odaklı bir çalışma izlenimi verse de esasen tahrîcu’l fûru ale’l usul alanında bir çalışmadır. *el-Udde*’de yer alan tüm usul meselelerinin incelendiği eserde müellif her konuyu önce veciz biçimde izah etmekte, ardından meseleye dair fûru mesele örneklerini serdedip bu meselelerin ilgili usul meselesiyle bağını kurmaktadır. Bu bağlamda eserin birincil

²⁰ Khaled Babten, “Ta‘lilu’l-Ahkâmi’l-Fıkhiyye inde’l-Hanâbile Dirâse Tahliliyye mea Nemâzic ale’l-İbâdat ve’l-Muamelât”, *Mecelletu’ş-Şeria ve’l-İktisad* 2 (2021), 130-161.

²¹ Taha Cabir Fayyad Alawani, “Ta‘lil’ul-Ahkâmi’i-Şer‘iyye ve İhtilâfi’l-Ulemâ Fihi ve Hakikatu Mevkifi’l-Hanâbile Minhu ve Eseru Zalike fi Hucciiyyeti’l-Kıyâs”, *Mecelletu’l-Buhusi’l-İslâmiyye* 10 (1984), 167-208.

²² Muhammed Tarık Fevzan, “Eseru’l-Hanefiyyeti’l-Usûli alâ Kadi Ebi Ya‘la el-Hanbelî ve Cuhûdihi fi Tetebbu’i Âsâri’l-Hanâbile el-Usûliyye”, *Mecelletu’l-Ulumi’ş-Şer‘iyye* 70 (2023), 317-400.

amacı, haddi zatında usul meselelerini incelemekten ziyade usul ve fûru arasındaki bütüncül bağı tespit edip okuyucunun da bu bağı keşfetmesini sağlamaktır. Dolayısıyla çalışmanın kıyasa dair bölümünde de bu hedef öncelenmiş, kıyasa dair bütüncül ve detaylı bir tasavvurdan ziyade fûruyla bağlantı kurulabilecek noktalar seçilip meselelerin Hanbelî fıkıhındaki izdüşümlerinin tespit ve izahına yönelinmiştir. Eserin başlangıçta belirlediği hedefi karşılayan özgün ve nitelikli bir çalışma olduğunu söylemek ise yerinde ve gereklidir.²³

Çalışmamıza odak noktası olarak seçilen âlim ve eserler açısından paralellik gösteren yegâne araştırma, Said bin Ahmed Zehrânî tarafından hazırlanan *el-Menhecu'l Usûli li'l Kâdi Ebi Ya'la Mukârinen bi Menhecey Tilmîzeyhi Ebi'l Hattâb ve İbn Akîl* isimli yüksek lisans tezidir. Zehrânî, çalışmasını beş ana başlık üzere kurgulamıştır. Birinci bölüm; Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in biyografileri ve yaşadıkları döneme dair bilgilere ayrılmıştır. İkinci bölümün konusunu; ilgili âlimlerin usul eserlerini bölümlendirme, usule dair meseleleri ortaya koyuş, istidlal ve muhalif görüşlerin tartışılması hususlarında izledikleri yöntemler oluşturmaktadır. Üçüncü bölüm, ilgili âlimlerin eserlerinde kaynaklara başvurma ve nakil metodunu incelerken dördüncü bölümde Ahmed bin Hanbel'den rivayette bulunurken izledikleri yol ele alınmıştır. Beşinci ve son bölüm ise Ebû Ya'lâ ve talebelerinin usul ilmindeki konumlarına ayrılmıştır. Zehrânî'nin çalışmasında güttüğü amaç, ilgili tezin başlığından da anlaşılacağı üzere Ebû Ya'lâ ve talebelerinin usul ilminde takip ettikleri metodu seçilmiş kıstaslar üzerinden birbirleriyle mukayeseli biçimde tasvir etmektir. Bu çalışma, kendisi için konulmuş mezkûr hedefi karşılayan nitelikli bir araştırmadır. Ancak ilgili âlimlerin usul meselelerine dair görüşlerinin haddi zatında incelenmesi, tezin kapsamı dışında olup başka çalışmalar tarafından aydınlatılmayı beklemektedir. Bu sebepten dolayı, Zehrânî'nin araştırmasından kıyas konusunun Ebû Ya'lâ ve talebelerinin eserlerindeki açık adresine ve bu eserlerde kıyas konusuna dair hangi alt başlıkların bulunduğu dair bilgi edinmek mümkün olsa da söz konusu eserlerde kıyasa dair ortaya konan görüşler araştırmanın kapsamı dışında olup tezde kendisine yer bulmamıştır.²⁴

²³ Muhammed Halid Hindî, *el-Menhecu'l-Usûliyye inde'l-Kâdi Ebi Ya'la fi Kitâbihi el-Udde fi Usuli'l-Fıkıh ve Tatbikâtuha el-Fıkhiyye* (Kuveyt: Dâru'l-Rekâiz, 2020).

²⁴ Said bin Ahmed Zehrânî, *el-Menhecu'l-Usûli li'l Kâdi Ebi Ya'la Mukârinen bi Menhecey Tilmîzeyhi Ebi'l Hattâb ve İbn Akîl* (Suudi Arabistan: Ümmül Kura Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

Bu bölümde, çalışmamızın konusunu oluşturan ilk dönem Hanbelî usulünde kıyas kavramına kısmi olarak da olsa temas eden çalışmaların genel bir portresini çizmeye çalıştık. Bu portre, Hanbelî usulünde kıyasa dair çalışmaların gerek yerli gerekse uluslararası literatürde oldukça sınırlı olduğunu gözler önüne sermektedir. Hanbelî usulünün doğuşuna sahne olan, bu geleneğin omurgasını oluşturan eserlerin telif sürecine şahitlik eden hicri beşinci asırda kıyasın Hanbelî alimlerce nasıl algılandığı ve izah edildiği ise; henüz müstakil bir araştırmaya konu olmamıştır. Çalışmamız, işte bu boşluğu doldurmak için yola çıkmış mütevazı bir gayreti ifade etmektedir.

1.5. Hicrî V. Asır Temel Hanbelî Usul Eserleri

Genel manada tüm ilim dalları, özel manada ise İslami ilimler; kâmil birer disiplin halini alana dek çeşitli merhalelerden geçmiştir. Bu bağlamda her ilme dair meselelerin o ilmin kendisinin sistematik bir hal alışından çok daha önce var olup tartışıldığı söylenebilir. Bu süreci bir bahçe örneği üzerinden tasavvur etmek mümkündür. Şöyle ki; bu bahçede önce çeşitli tohumların kimi toprağa karışıp yeşerir, kimisi ise yeşeremeden solup gider. Bahçede açan bitkiler ve yer yer yabani otlar dağınık bir halde beklerken bir bahçıvan beliriverir ve faydalı bitkileri zararlılardan ayırır, toprağı işler, yollar açıp sulamayı düzenler. Böylelikle o karmaşık haldeki bahçe, gerçek bir gülistan halini alır. Usul ilmi özelinde de durum bundan farklı değildir. Bu ilmin kimi temel meseleleri henüz asr-ı saadet döneminde beyan ve izah edilmiş; sonrasında ise her geçen gün yeni mesele ve tartışmalar kadraja dahil olmuştur. Bahçe metaforumuzda bahçıvanın bahçe kapısından içeri girdiği sahne ise, usul ilmi için hicri ikinci asra tekabül eder. Nitekim fıkıh ve usul tarihi üzerine çalışma yapan birçok alimin ilk usul eseri olarak kabul ettiği *er-Risâle*, bu dönemde kaleme alınmıştır. Bu doğum emaresinin sonrasında ise bir müddet sessizlik yaşanmış, bu süreçte her ne kadar usul meseleleri cüz’i olarak tartışılmaya devam edilse de bütüncül usul eserleri hicri dördüncü asra dek sahneye çıkmamıştır.²⁵ Hicri beşinci asır ise, usul eserlerinin telifi açısından altın çağ olarak nitelendirilebilir. Nitekim usul ilmi açısından kritik rol oynayan, kendilerinden sonra telif edilen eserlere büyük ölçüde yön veren birçok metin; bu dönemde telif edilmiştir. Bu dönem sonrasında ele alınan metinler ise usul ilmini bu eserler ekseninde çeşitli yönlerden zenginleştirmiştir.²⁶ Birçok mezhep ve

²⁵ Murteza Bedir, “er-Risâle”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2008).

²⁶ Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 16.

meşrebin kendi usul geleneklerini oluşturmaya başladığı bu süreci Hanbelîler ise gecikmeli olarak yakalamıştır. Bu durumu Hanbelî mezhebinin gelişim seyri ve karakteri ile gerekçelendirmek mümkündür. Nitekim mezhebin kurucu imamı olan Ahmed bin Hanbel; bizatihi bir fıkıh yahut usul eseri kaleme almamış, başlangıçta daha ziyade muhaddis kimliği ile ön plana çıkmıştır. Bu durumun bir sonucu olarak mezhep uleması öncelikle kurucu imamlarının görüş ve fetvalarını derleme gayretleriyle meşgul olmuş, usul alanında telif fikri ise daha ileri merhaleleri beklemek durumunda kalmıştır.²⁷ Bu derleme sürecini esasen ilerleyen süreçte telif edilecek usul eserlerinin mayası olarak düşünmek mümkündür. Zira Ahmed bin Hanbel'in usul düşüncesi, talebelerinin ciddi gayretlerle bir araya getirdiği rivayet ve fetvaların satır aralarından süzülerek ortaya konmuştur. Hanbelî usulünün teşekkül sürecinin bu yönden bakıldığında fukaha metodu olarak anılan usul yazım metoduna benzerlik gösterdiği söylenebilir. Hicri dördüncü asrın ilk çeyreğine kadar uzanan mesail derleme sürecinin ardından fıkha dair müstakil eserlerin yazılmaya başlandığı ikinci merhale başlamıştır. Bununla beraber başlangıçta bu eserler furu fıkıh özelinde kaleme alındığından usul meselelerine yalnızca satır aralarında rastlanmaktadır. Bu sürecin hemen akabinde kimi usul çalışmalarının yapıldığına dair rivayetler bulunsa da bu çalışmalar günümüze ulaşmamıştır.²⁸ İlgili döneme ait bir eser olan İbn Hâmid'in *Tehzîbü'l-Ecvibe*'si bu anlamda göze çarpan ilk gayretlerden olsa da bu eseri sistematik bir usul eseri olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira ilgili eser, daha ziyade Ahmed bin Hanbel'in istidlal anlayışı ve kullandığı kimi ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği hususlarına odaklanmaktadır.²⁹ Bu konudaki dönüm noktası, hicri beşinci asrın ilk çeyreğine tekabül eden 428 yılında Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *el-Udde*'yi telifi ile yaşanmıştır. Hanbelî usulünün ilk sistematik metni kabul edilen *el-Udde*'nin açtığı yolda ilk yürüyenler ise *et-Temhîd* ve *el-Vâzih* isimli eserleriyle Ebû Ya'lâ'nın talebeleri Kelvezânî ve İbn Akîl olmuştur. Gerek bulundukları asır özelinde gerekse genel anlamda Hanbelî usulüne damgasını vuran bu üç eser, çalışmamızın da örneklemine oluşturmaktadır. Bu sebepten ötürü, çalışmanın esas konusu olan kıyasa geçmeden önce bu eserlerin kimlik kartını ortaya koymak yerinde olacaktır.

²⁷ Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997).

²⁸ Bayrak, *Hanbelî Fıkıh Usulünün Teşekkülü*, 95-99.

²⁹ Efe, *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 360-361.

1.5.1. Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın el-Udde’si

27 yahut 28 Muharrem 380 tarihinde Bağdat’ta dünyaya gelen Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, Hanefî fakihi bir babanın evladı olarak ilim ehli bir ailede dünyaya gözlerini açmıştır. Erken yaşlardan itibaren ciddi bir tedristen geçen Ebû Ya‘lâ; on yaşında babasını kaybettikten sonra Hanbelî mezhebine meyletmiş, 403 yılından itibaren ise tedris ve fetva ile meşgul olmaya başlamıştır. Ebû Ya‘lâ, başlangıçta gönüllü olmasa da ısrarlar üzerine 428 yılı itibariyle önce Hârim, sonra buna ek olarak Harran ve Hulvân kadılığı görevini sürdürmeye başladı. Ömrünün sonuna dek kadılık görevini sürdüren Ebû Ya‘lâ’, altmış civarında eser kaleme alıp çok sayıda talebe yetiştirmiştir ki bunların en önde gelenleri Kelvezânî ve İbn Akîl’dir. 19 Ramazan 458 tarihinde vefat eden Ebû Ya‘lâ’, Bâbü Harb Mezarlığı’nda Ahmed bin Hanbel’in kabri yakınlarında medfundur.³⁰ Oğlu İbn Ebû Ya‘lâ (ö. 526); *Tabakât*’ında babasını “Onun müşahade edilen hâli, onu övmeye gerek bırakmayacak kadar açık ve yeterliydi.” şeklinde niteler. İbn Ebû Ya‘lâ; babasının fıkıh yanında ciddi bir Kur’an ve hadis bilgisine sahip olduğunu, Ahmed bin Hanbel’den gelen rivayetler ve bu rivayetler arasında tercih hususunda yetkin olduğunu da kaydeder.³¹ Gerçekten de hocası İbn Hâmid’den (ö. 403) tedris görevini devraldığı 23 yaşından itibaren Hanbelî mezhebinde otorite kabul edilen Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*’siyle Hanbelî usulünün bir nevi müessisi olma mertebesine erişmiştir.

Usul konularının tamamını ihtiva eden *el-Udde*, müellifin Ahmed bin Hanbel’den aktardığı rivayetlerin zenginliği ve mücerred rivayetle yetinmeyip bu rivayetler arasında tercihte bulunması sebebiyle Hanbelî mezhebinde mutemed bir kaynak kabul edilir.³² Bununla beraber *el-Udde*, yalnızca nakil üzere kurgulanmış bir eser değildir. Bilakis bu eser, müellifin kendi fikir dünyasını özgürce yansıtmalarının yanında farklı mezheplere dair görüşlerin nakledilip tartışılması bakımından da mukayeseli bir eser niteliğindedir. Bu hususta Ebû Ya‘lâ’nın meseleleri arz ederken izlediği sıralama şu şekilde formülize edilebilir:

³⁰ Cengiz Kallek, “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994).

³¹ Muhammed bin Ebî Ya‘lâ Ebu’l-Hüseyn, *Tabakâtü’l-Hanâbile* (Kahire: Matbaatü’s-Sünneti’l-Muhammediyye, 1952), 2/193.

³² Ebû Ya‘lâ Muhammed bin el-Hüseyn el-Ferrâ, *el-Udde fi Usûli’l-Fıkh* (Riyad, 1990), muhakkikin mukaddimesi, 1/48.

- a. Ebû Ya‘lâ’nın meseleye dair kendi görüşü.
- b. Meseleye dair Ahmed bin Hanbel’den gelen rivayetler
- c. Meseleye dair diğer mezheplerin görüşleri
- d. Ebû Ya‘lâ’nın kendi görüşünün temellendirilip muhalif görüş ve itirazların cevaplandırılması.³³

Ebû Ya‘lâ; *el-‘Udde*’yi telif ederken çok sayıda farklı kaynaktan beslenmiş olsa da bunlar içinde öne çıkan iki eser, Ebû’l Hüseyin el-Basrî’nin (ö. 436) *el-Mu‘temed*’i ile Cessâs’ın (ö. 370) *el-Fusûl*’üdür. Şu kadar ki, Ebû Ya‘lâ’nın bu iki eserden istifade biçimleri birbirinden farklıdır. *el-Mu‘temed*’in *el-‘Udde* üzerindeki etkisi, sistematik yönünden benzerlik şeklinde tezahür etmiştir. Nitekim iki eserin konu başlıkları incelendiğinde gerek sıralama gerekse isimlendirme noktasında büyük benzerlikler görülür. Cessâs’ın *el-Fusûl*’ünün ise eser üzerinde bu türden doğrudan bir etkisi olmayıp *el-Fusûl* daha ziyade eserde Hanefî mezhebine nispet edilen görüşlere kaynaklık etmiştir.³⁴

Ebû Ya‘lâ’nın *el-‘Udde*’de benimsediği delil tasnifi; asıl, mefhûmü’l asıl ve istishâbü’l hâl şeklinde üçlü bir tasniftir. Burada asıl ile kastedilen; kitap, sünnet ve icmâdır. Mefhûmü’l aslın kapsamını ise mefhûmü’l muvâfakaya denk düşen mefhûmü’l-hitâb, mefhûmü’l muhâlefeye denk düşen delilü’l hitâb ve kıyasa tekabül eden ma‘ne’l-hitâb oluşturur. İstishâbü’l hâl de kendi içinde berâetü’z zimme istishâbı ve istishâbü’l hâli’l icmâ şeklinde iki kategori altında incelenir. Ebû Ya‘lâ’nın bu şekildeki delil tasnifinin mütekellim usulcülerin kullandığı mantûk-mefhum ayırımına paralellik gösterdiği söylenebilir.³⁵ Kıyas konusu ise *el-‘Udde*’de taklide dair meselelerin ardından ele alınmıştır.

Başta Ebû Ya‘lâ’nın öğrencileri Kelvezânî ve İbn Akîl, sonraki dönemlerde ise aralarında Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620) ve Tûfî (ö. 716)’nin de bulunduğu pekçok Hanbelî alim; *el-‘Udde*’den büyük ölçüde istifade etmiş ve kendi eserlerini telif ederken bu metni göz önünde bulundurmuştur. Müellifin esere dair *Muhtasaru’l*

³³ Davut İltâş, “el-Udde”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012).

³⁴ Bayrak, *Hanbelî Fıkıh Usulünün Teşekkülü*, 107-113.

³⁵ İltâş, “el-Udde”.

'*Udde* isminde bir ihtisar çalışması olduğu kaynaklarda zikredilse de bu çalışma günümüze ulaşmamıştır.³⁶

1.5.2. Kelvezânî'nin *et-Temhîd*'i

2 Şevval 432 yılında Bağdat yakınlarındaki Kelvezâ köyünde dünyaya gelen Kelvezânî, döneminin önemli bir çok aliminin hadis, hilâf, ferâiz gibi farklı ilim dallarındaki meclislerine devam etmiştir. Onun zihin dünyasının şekillenmesinde en büyük rolü oynayan kişi ise uzun süre rahle-i tedrisinde devam ettiği hocası Ebû Ya'lâ el-Ferrâ olup günün sonunda hocasının fıkhıdaki yetkinliğini miras almıştır. Bu miras ile ömrü boyunca tedris, fetva ve telif ile meşgul olan Kelvezânî; edebi zevki ve yüksek ahlakı sebebiyle övgülere mazhar olan seçkin bir alimdi. 23 Cemâziyelâhîr 510 tarihinde vefat eden Kelvezânî; İmam Ahmed'in kabrinin yakınında medfundur.³⁷

Kelvezânî'nin usul görüşlerini kaydettiği eseri *et-Temhîd*, *el-'Udde*'den sonra Hanbelî usulünün ikinci köşe taşıdır. Bu eserin beslendiği temel kaynakların ise *el-'Udde* ile *el-Mu'temed* oldukları söylenebilir. Şu kadar ki; Kelvezânî eserinde kendi ilmi melekelerini özgürce sergilemiş, hocasının görüşlerini birebir takip etmemiştir.³⁸ Eserin hüsün kubuh, eşya ve fiillerin bildirim öncesi hükmü gibi kimi bahislerinde gözlemlenen *el-Mu'temed* kaynaklı birtakım Mutezilî esintiler de *et-Temhîd*'in bu özgür ve özgün içeriğine işaret eden bir diğer husustur.³⁹

Kelvezânî'nin *et-Temhîd*'de meseleleri ele alırken benimsediği metod, hocası Ebû Ya'lâ'ninkine oldukça benzer olup aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

- Meseleye dair yapılması gerekli herhangi bir tanım varsa bu tanımın zikri.
- Kelvezânî'nin meseleye dair kanaati.
- Ahmed bin Hanbel'den gelen meseleye yönelik rivayetler.
- Kelvezânî ile aynı kanaatte olan isim yahut mezheplerin zikri.
- Kelvezânî'den farklı düşünen isim yahut mezheplerin zikri.

³⁶ İtaş, "el-Udde".

³⁷ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân bin Ahmed bin Abdurrahmân bin Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakati'l-Hanâbîle* (Kahire: Matbaatü's Sünneti'l Muhammediyye, 1952), 1/270-277.

³⁸ Davut İtaş, "et-Temhîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011).

³⁹ Ahmet Selman Baktı, "Kelvezânî", *İslam Düşünce Atlası*, ts.

f. Meseleye dair görüşün temellendirilip muhalif görüş ve itirazların cevaplanması.⁴⁰ Kelvezânî'nin delil tasnifi de *el-'Udde*'deki asıl, mefhûmü'l asıl ve istishâbü'l hâl şeklindeki üçlü tasnife paralel olup mefhûmü'l asıl onun ıstılahında ma'kulü'l asıl olarak karşılık bulmuştur.⁴¹ Kıyas konusu ise *et-Temhîd*'de icmâ bahsinin ardından ele alınmıştır.

1.5.3. İbn Akîl'in el-Vâzih'ı

431 yılının Cemâziyelâhir ayında Bağdat'ta dünyaya gelen İbn Akîl', ilim ehli bir aileye mensuptur. Kıraat, nahiv, tasavvuf, hadis, şiir, ferâiz, vaaz, fıkıh ve fıkıh usulü gibi çok sayıda alanda farklı hocalardan ders alan İbn Akîl; 447 yılından itibaren Ebû Ya'lâ'dan ders almaya başlamıştır. Bu tedris sürecinde onun hemen tüm ders halkalarına katılmış, yolculuklarında dahi ona eşlik etmiştir. Ders aldığı hocaları arasında meşhur Şâfiî fakihi Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476) de olan İbn Akîl'in anne tarafının da Hanefî mezhebine mensup olduğu düşünülürse, onun içinde filizlendiği ilmi atmosferin çeşitliliği fark edilecektir. İbn Akîl'in ilmi hayatındaki bu çeşitliliğin ise her zaman onun lehine bir durum olduğu söylenemez. Nitekim bu çok seslilik, onun hayatının bir noktasında bir kırılma noktası yaşamasına sebep olmuştur. İbn Akîl; birtakım Mutezilî alimlerin meclislerine katıldığı, onların kimi görüşlerini benimsediği, Mutezile ve Hallâc hakkında olumlu beyanlarda bulunduğu gibi gerekçelerle bir grup Hanbelî tarafından linç girişimine uğramıştır.⁴² Sultanın evine sığınarak can güvenliğini sağlayan İbn Akîl'in ablukası uzun bir müddet devam etmiş, bu durum onu en sonunda görüşlerinden tövbe ettiğini beyan eden aşağıdaki gibi bir metin kaleme alıp şahitler huzurunda okumaya itmiştir:

Mutezile'nin ve başka bidat fırkalarının görüşlerinden, onların mensuplarıyla arkadaşlıktan, onların büyüklerini yüceltmekten, geçmişlerine rahmet dilemekten beri olduğumu ilan ederim. Onların mezheplerine ve sapkınlıklarına dair benim kendi el yazımla yazılmış şeyler varsa, ben bu yazdıklarımdan dolayı Allah'a tövbe ediyorum. Bu tür şeyleri yazmak, okumak ve bunlara inanmak helal değildir. Hallâc hakkında da "Dindar, zâhid ve keramet sahibi biriydi." diye inanmış ve bu görüşü savunmuştum. Bu konuda bir risale de yazmıştım. Ancak şimdi bundan da Allah'a tövbe ediyorum. Hallâc, kendi zamanındaki âlimlerin ittifakıyla öldürülmüştür. Âlimler doğru olanı yaptı, Hallâc ise hata etti. Ben açıkça itiraf ediyorum ki, hatalıydım. Eğer bu imzalı beyan ve itirafımla çelişen başka bir sözüm veya yazım tespit edilirse, Müslümanların imamı beni bundan dolayı cezalandırmakta serbesttir. Allah'ı,

⁴⁰ Ebû'l-Hattâb Mahfûz bin Ahmed el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh* (Mekke: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs ve lhyâi't-Turâs, 1985), neşreden in mukaddimesi, 1/74-75.

⁴¹ Bakı, "Kelvezânî".

⁴² İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakati'l-Hanâbile*, 1/316-321.

meleklerini ve ilim sahiplerini buna şahit kıldım. Bu ikrarı ne zorla ne tehdit altında yaptım. Hem zâhiren hem bâtinen buna tamamen razıyım.⁴³

Bu tövbe bildirisinin ardından ilmi faaliyetlerine kaldığı yerden devam etme imkanı bulan İbn Akîl, 12 Cemâziyelevvel 513'te vefat etti. Cenazesinde dahi olayların çıktığı ve bu olaylarda yaralananların bulunduğu nakledilen İbn Akîl'in kabri tıpkı hocası Ebû Ya'lâ ve ders arkadaşı Kelvezânî gibi Ahmed bin Hanbel'in kabrinin yakınındadır.⁴⁴ Çoğulcu ve kapsayıcı ilmi yaklaşımı ve akıl-nakil ikileminde bulunduğu konum, İbn Akîl'i Hanbelî mezhebi içerisinde müstesna bir konuma yerleştirir. George Makdisi gibi kimi araştırmacılar bu konumu daha da yükseğe taşıyarak onun *el-Vâzih*'ını İslami bağlamda skolastik düşüncenin zirve ve temsilci eseri olarak niteler.⁴⁵ Bu düzeyde bir değerlendirmeye karşı temkinli olmakta ise yarar vardır. Zira *el-Vâzih*'ın gerek usul metinlerinin tarihsel seyri içindeki zamanlaması, gerekse teknik açıdan bazı noksanları onun mutlak manada zirve bir eser olarak nitelenmesini zorlaştırır.⁴⁶

İbn Akîl; *el-Vâzih*'ı telif ederken *el-'Udde*'den, eş-Şîrâzî'nin *Şerhu'l Lüma* ve *el-Mülahas fi'l-Cedel*'inden, Cüveynî'nin (ö. 478) *el-Kâfiye fi'l-Cedel* ve *el-Burhân*'ından istifade etmiştir.⁴⁷ Bununla beraber eserde beklenenin aksine Mutezile karşıtı bir tutum gözlenir ki bu da *el-Vâzih*'ın tövbe olayından sonra kaleme alındığına işaret eder.⁴⁸ Buradan da eserin *et-Temhîd* düzeyinde bir özgür metin olmadığı sonucuna varmak mümkündür. Sırasıyla fıkıh usulü, cedel ve hilâf olmak üzere üç ilim dalını birer ayrı kitap olarak ele alan *el-Vâzih*'ın delil tasnifi ise *el-'Udde* ve *et-Temhîd*'den farklıdır. Şer'i delilleri Kitap, sünnet, icmâ, sahâbî kavli ve istîşâb olarak belirleyen İbn Akîl; kıyası müstakil bir delil olarak kabul etmemiştir. Ona göre kıyas, Kitap delilinin ma'kûl boyutunun bir parçası olan ma'ne'l-hitâb kategorisi altında kendine yer bulur.⁴⁹

⁴³ İbn Receb, *ez-Zeyl alâ Tabakati'l-Hanâbile*, 1/322-323.

⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Akîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999).

⁴⁵ Makdisi, *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*, 69.

⁴⁶ Tuncay Başoğlu, "George Makdisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 109.

⁴⁷ Al İbrahim, "Tedvinu Usûli'l-Fıkıh inde'l-Hanâbile", 130.

⁴⁸ Ahmet Selman Baktı, "İbn Akîl", *İslam Düşünce Atlası*, ts.

⁴⁹ Baktı, "İbn Akîl".

BÖLÜM II

KIYASIN MAHİYETİ VE KAYNAK DEĞERİ

3.1. Kıyasın Tanımı

Oldukça meşhur bir ilmi kural olarak bilinir ki; bir şey hakkında belli bir hükme varmak ancak o şeyin mahiyetine dair doğru ve yeterli bir tasavvur sahibi olmakla mümkündür. Zira öznesi meçhul bir önermeye yüklenecek her yüklem, temelsiz bir binaya eklenen ve havada duran bir tuğladan ibarettir. Bu sebepten ötürü kıyas ve kıyasa dair meseleler tartışılırken usul alimlerinin ele aldığı ilk konu, kıyasın tanımı ve dolayısıyla mahiyeti olmuştur. Kıyas; nahiv, mantık ve fıkıh usulü gibi muhtelif ilimlerde yer edinmiş bir terim olmakla beraber bu terimin tekabül ettiği kavram, her ilim için birbirinden farklıdır. Bu bağlamda kıyas terimine şer‘i ilimler ve bu ilimlere dayanak oluşturan alet ilimlerinin genel penceresinden bakıldığında bu terimin mantıki ifadesiyle bir nevi müşterek bir lafızdan ibaret olduğu söylenebilir. Şu kadar ki, bu farklı kıyas mefhumlarını tek bir genel asla indirgemek yine de mümkündür. Biz burada araştırmamızın konusu hasebiyle bu lafzın usul ilminde karşıladığı manaya odaklanmakla iktifa edeceğiz. Bu noktada ise öncelikle kıyas kelimesinin Arap dilinde ifade ettiği manayı göz önüne almak gerekir; zira şer‘i ilimlerdeki terimlerin manaları bu terim için kullanılan kelimelerin dildeki anlamlarından bağımsız olmayıp bilakis bu anlamların belli kayıtlarla özelleştirilmiş hallerinden ibarettir. İlgili kayıtlar ise hiçbir zaman gelişigüzel olmayıp muhakkak tanımı yapan alimin meseleye dair tasavvurunun bir yansımasını ifade eder.

Kıyas, Arap dilinde “bir nesneyi, benzeri olan başka bir nesneye göre takdir etmek”⁵⁰ yahut “bir şeyin benzerine arz edilmesi”⁵¹ manalarına gelmektedir. Örneğin “bir ayakkabıyı bir ayakkabıya kıyas ettim” dediğimizde, ikinci ayakkabıyı birinci

⁵⁰ Muhammed bin Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1993) “Kıyas”, 6/187. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, ed. Mustafa Koç- Eyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013) “Kıyas” 3/2704.

⁵¹ Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Mısır: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1972) “Kıyas”, 2/770.

ayakkabıyı esas alarak şekillendirdiğimizi belirtmiş oluruz.⁵² Yukarıda da belirtildiği üzere, dildeki bu anlam aslında bize usul ilmindeki kıyas kavramının da özünü vermektedir. Şu kadar ki, bir usul kavramı olarak kıyasın nasıl tanımlanacağı hususu dildeki kadar keskin sınırlarla belirli olmayıp oldukça girift bir meseledir. Bilindiği üzere bir tarifiin sağlıklı olmasının ön koşullarından biri, tarifiin kapsamının doğru ayarlanmış olmasıdır. Bu türden bir tarif, ne açıkladığı kavramın sınırları dışında bir hususun o sınıra sızmaya çalışmasına ne de bu sınırlara dahil bir hususun sınır dışı edilmesine müsaade edecektir. İşte kıyas özelinde böyle bir tarifiin arayışı, usul alimlerinin birbirinden farklı tanımlar ortaya koymasına ve bunun sonucu olarak ihtilaflara yol açmıştır. Bunun da ötesinde, kıyas adına kusursuz bir tanımın imkânı dahi ulema arasında bir tartışma konusu olmuştur.

Mütekellimin usulcöleri arasında en yaygın biçimde benimsenen kıyas tanımı, Bâkılânî'ye ait olup bu tanım adeta kendisine yaklaşıldıkça daha sağlıklı bir tanıma yaklaşılabacak bir kıstas addedilmiştir.⁵³ Cüveynî, kıyasın tanımı yapılırken sahih-fasid, kat'î-zanni, yahut akli-şer'î gibi ayrımlara girilmeyerek tüm bu türleri kapsayıcı bir tarifiin ortaya konulması gerektiğini dile getirmiş, bu amaca en çok yaklaşan tanımın ise Bâkılânî'nin tanımı olduğunu kaydetmiştir. Bununla beraber Cüveynî; ilgili tanımın dahi aslında kıyasın mantiki anlamda haddi sayılamayacağını, zira kıyas kavramının bizatihi kendisinin öze yönelik bir tanım ortaya koymaya engel bir doğası olduğunu belirtir. Nitekim kıyasın içerdiği hüküm, illet, nefy, ispat gibi birbirinden farklı hakikatlere sahip kavramları had türünden bir tanımın mucibince tek bir tür altında birleştirmek mümkün değildir. Bunun ötesindeki gayretler ise olsa olsa kıyasa işaret eden ancak had türünden sayılamayacak bir tarife yönelik olacaktır ki Bâkılânî'nin tanımı da mevcut tanımlar arasında bu fonksiyonu en iyi icra edendir.⁵⁴

Bâkılânî'nin meşhur tanımı, "Kıyas; bir hükmün ya da bir vasfın varlığını veya yokluğunu ortaya koymak amacıyla, iki bilinen şey arasında bu hükmü ya da vasfı ispatlayıcı veya ortadan kaldırıcı ortak bir husus bulunması sebebiyle, birindeki

⁵² Ebü'l-Hasen Alî bin Muhammed Cürânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrut: Darul-Kütübil-İlmiyye, 1983) "Kıyas" 1/181.

⁵³ Hacı Yunus Apaydın, "Kıyas", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2022).

⁵⁴ Rüküddin Abdülmelik bin Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/6.

hükümün diğerine aktarılmasıdır.” şeklindedir.⁵⁵ Bu tanımda ilk göze çarpan kayıt, “bilinen” ifadesidir. Bu ifadenin “şey” yahut “fer” yahut “asıl” gibi ifadeler yerine kullanılması, yok olan iki şeyin de birbirine hamlini kıyas tanımına dahil etmek içindir. Zira ilgili ifadelerin hepsi, yalnızca var olanlar için kullanılır. Tanımdaki ikinci kayıt olan “bir hükümün yahut vasfın varlığı veya yokluğu” ibaresi ise, iki hususa dair kıyas amacı gütmeksizin ortaya konulan önermeleri tanımın dışında bırakır. Örneğin “Su ve şarabın ikisi de sıvıdır.” diyen kişi, bu önermenin üzerine bir hüküm bina etmediği sürece ilgili önerme kıyas kategorisinde görülemez. Tanımdaki bir diğer kayıt olan “ispatlayıcı yahut ortadan kaldırıcı ortak husus” ifadesinin mutlak olarak zikredilip “ispatlamayı yahut ortadan kaldırmayı zorunlu kılan” yahut “ispatlamayı yahut ortadan kaldırmayı gerektiren” şeklinde daraltılmaması ise fasid ve sahih kıyasın her ikisini de tanıma dahil etmek içindir. Zira kıyasın mutlak manada tanımı, yukarıda da zikredildiği üzere muteber olup olmadığına bakılmaksızın tüm kıyas türlerini tanımın sınırları içine dahil etmekle mümkündür.⁵⁶ İspatlayıcı yahut ortadan kaldırıcı ortak husus olma noktasında itibara alınan şey ise, kıyası kuran müctehidin kıyas edilen iki şey arasında böyle bir ortak hususun varlığına dair inancıdır.⁵⁷ Bu inancın doğruluğu yahut yanlışlığı ise ikincil bir mesele olup ilgili istidlalin kıyas olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı hususuna etki etmez.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, kıyası “müctehidin kanaatince illet noktasındaki benzerlikleri sebebiyle aslın hükmünün fer‘ de hasıl olması” şeklinde tanımlar. Tanımdaki “hüküm” ifadesi, nefy ve isbat yönündeki her iki türlü hükmü de tanıma dahil eder. Tanımdaki bir başka kayıt olan “müctehidin kanaati” ifadesiyle de asıl ve fer‘ arasında hakikatte illet noktasında bir benzerlik olmasa dahi bu işlemin teknik olarak kıyas olduğu vurgulanır.⁵⁸ Tanımdaki “hasıl olma” ifadesi ise kıyas işleminin teknik tasviri noktasında olmasa da kıyasın fonksiyonu bağlamında tartışılmıştır. Buradaki tartışmanın çıkış noktası, “Kıyas bir hüküm mü inşa eder yoksa zaten mevcut olan hükme mi ışık tutar?” sorusudur. Basrî’ye göre kıyas, her ne kadar bu belirlenme de

⁵⁵ “القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما”. Cüveynî, *el-Burhân*, 2/5.

⁵⁶ Rüknuddîn Abdülmelik Cüveynî, *et-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh* (Beyrut: Daru Beşairil-İslamiyye, 1996), 3/145-148.

⁵⁷ Cüveynî, *et-Telhîs*, 3/153.

⁵⁸ “تحصيل حكم الأصل في افرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد”. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed* (Şam: el-Ma'hedu'l-İlmi el-Fransi li'd-Dirasati'l-Arabiyye, 1964), 697.

bir noktada Allah'ın muradı olsa dahi doğrudan hüküm belirleyici bir işlemdir. Bu sebeple kıyas sonucunda bir hükmün “hasıl olduğunu” belirtmek Basrî'nin durduğu nokta açısından sıkıntılı gözükmemektedir. Kıyası Şari' tarafından zaten belirlenmiş bir hükmün açığa çıkarılması olarak gören ulemaya göre ise bu ifade problemlidir.⁵⁹ Cessâs ise kıyası “fer'in asl'a döndürülüp ona aralarındaki birleştirici bir mana sebebiyle asl'ın hükmü ile hükmedilmesidir” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁰

Ebû Ya'lâ, kıyası tanımlarken dört ayrı tanım zikreder:

- a. “Kıyas, fer'in asl'a aralarındaki birleştirici bir illet sebebiyle döndürülmesidir.”
- b. “Kıyas, fer'in asl'a aslın illeti sebebiyle hamledilmesidir.”
- c. “Kıyas, bir şeyi bir şeye eşitlemektir.”
- d. “Kıyas, bir şeyin kendisi dışındaki bir şeye göre itibara alınmasıdır.”

Ebû Ya'lâ, bu tanımları zikretmekle beraber tanımlardan ilk ikisinin yerinde olduğunu, üçüncü ve dördüncü tanımların ise kıyası tanımlama noktasında şüpheli kaldığını belirtir. Zira burada zikredilen son iki tanım, şer'i hükümler için kullanılan kıyasın vasfını tam manasıyla belirtmemektedir.⁶¹

Kelvezânî de kıyası tıpkı hocası Ebû Ya'lâ gibi “fer'in aralarındaki birleştirici bir illet sebebiyle asl'a döndürülmesi” şeklinde tanımlar. Tanımda “mana” yerine “illet” kaydının kullanımı, tanımın kapsamının daraltılmasıyla alakalıdır. Zira “birleştirici bir mana” tabiri kullanıldığında illet kıyası, şebek kıyası ve delalet kıyası tanıma dahil olurken bunun yerine “birleştirici bir illet” ifadesi kullanıldığında illet kıyası dışındaki kıyas türleri tanımın dışında kalır.⁶² Kıyas tanımındaki illet vurgusunun, kıyas karşıtlarının iddialarının aksine kıyasın başboş bir hüküm verme yöntemi olmayıp illet sabitesi üzere oturduğunu deklare etme amaçlı oluşu da oldukça muhtemeldir.⁶³

⁵⁹ Sacide Ataş, *Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 8.

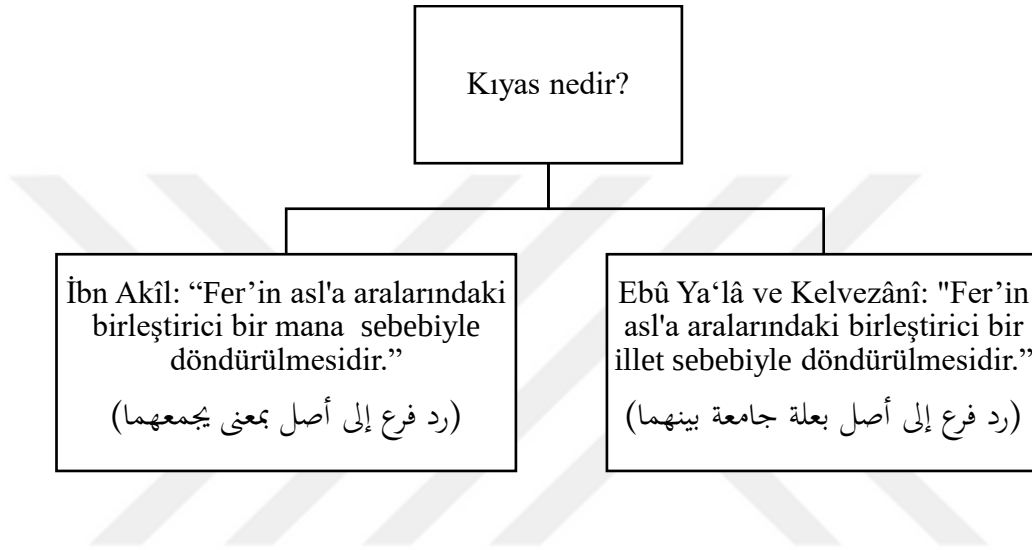
⁶⁰ “القياس الشرعي على علة مستنبطة أو منصوص عليها، فيرد بها الفرع إلى أصله، وتحكم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما”. Ebû Bekr Ahmed bin Alî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 4/11.

⁶¹ Ferrâ, *el-'Udde*, 1/174-175.

⁶² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/24.

⁶³ Apaydın, “Kıyas”.

İbn Akîl'in öncelikli kıyas tanımı, "benzer iki şeyi, bu iki şeyin de kendisine tanıklık ettiği hükmü ortaya çıkarmak adına bir araya getirmek" şeklindedir.⁶⁴ Kıyas babında ise kıyasın tanımını "fer'in aralarındaki birleştirici bir mana sebebiyle asla döndürülmesi" şeklinde yaparak yukarıda belirtildiği üzere illet, delalet ve şebeh kıyaslarının tümünü kapsayıcı bir yol izler. İbn Akîl, Ebû Ya'lâ ve Kelvezânî'nin "illet" ile kayıtlanan tanımını ise bizatihi illet kıyasının tanımı kabul etmektedir ki bu hususa kıyasın türlerinden söz ederken ayrıca değinilecektir.⁶⁵



Şekil 2.1. Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in Kıyas Tanımları

Netice olarak üç alimin kıyas tanımlarına baktığımızda, mevcut tek farklılık İbn Akîl'in "illet" yerine "mana" ifadesini kullanmasıdır. Bu farklılık, İbn Akîl'in kıyas tanımını hocası Ebû Ya'lâ ve akranı Kelvezânî'nin benimsediği tanımdan daha kapsamlı kılar. Bu tanımlarda Bâkılânî'nin meşhur kıyas tanımına herhangi bir paralellik gözlenmemektedir. Nitekim mevcut olmayan hususların birbirine kıyasını da tanıma dahil eden "bilinen" kaydı yerine "fer' ve asıl" kavramları tercih edilmiş, kıyasın dört rüknünden biri olup onu diğer birtakım karşılaştırma işlemlerinden ayırtıran "hüküm" kavramına ise değinilmemiştir. İlgili tanımlar yine aynı şekilde Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin tanımına da oldukça uzak kalmaktadır. Zira tanımlarda "müctehidin kanaati" gibi bir kayıtlı kıyasın kapsamı genişletilmeye çalışılmamış, yine hükmün kıyas sonucu oluştuğuna işaret eden "hasıl olma" yahut "sabit olma" tarzı bir kayda yer verilmemiştir. Bu tanımlar, Cessâs'ın tanımı ile daha ziyade benzerlik

⁶⁴ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 1/433.

⁶⁵ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/47.

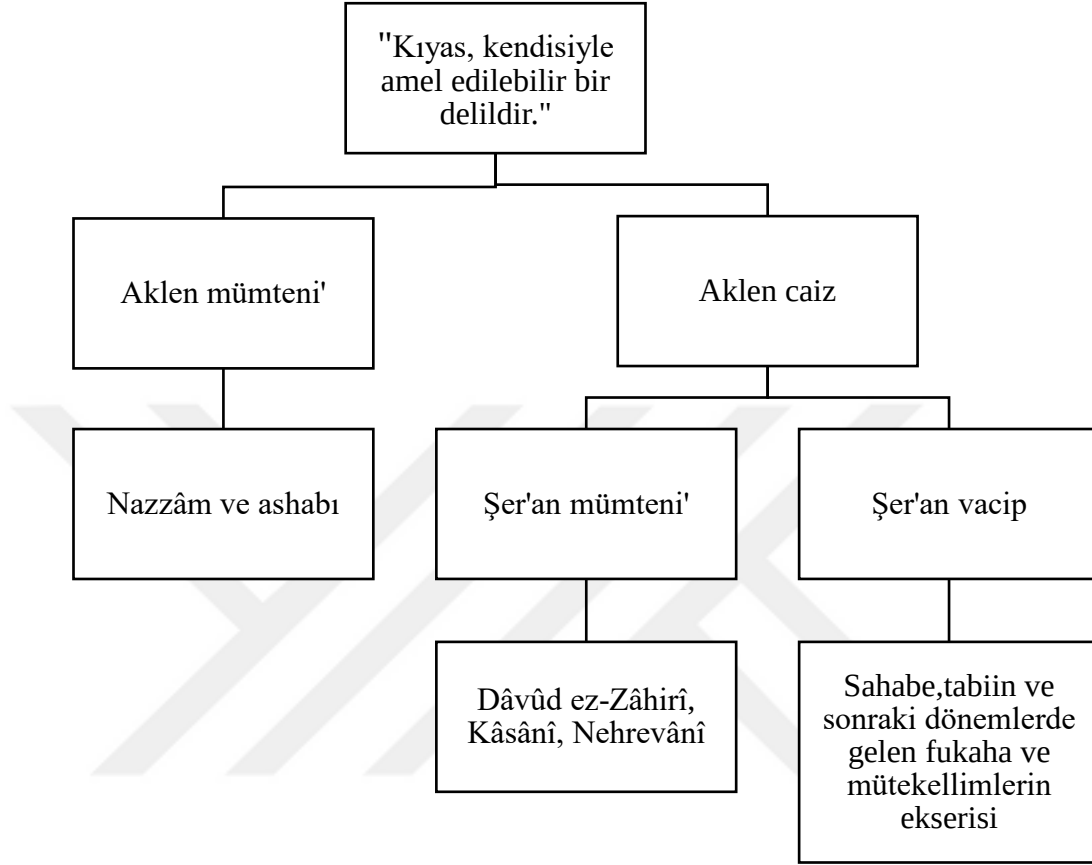
arzirmektedir ancak Cessâs'ın tanımından yine "hüküm" kaydının verilmeyişi yönünden ayrışır.

3.2. Kıyasın Kaynak Değeri

Kıyasın mahiyetinin ortaya konmasından sonra değerlendirilmesi gereken ikinci temel mesele, kıyasın delil değeri açısından ne ifade ettiğidir. Zira kıyasın usul ilmi içinde kendine yer buluşu, onun şer'i bir delil olarak kabulüyle ilgilidir. Bu sebepten ötürü bu başlık altında Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in kıyas ile amelin meşruiyetine dair görüşleri mercek altına alınacaktır. Kıyas ile amele dair tartışmalar, esasen kıyasın kendisine dayanılarak kullukta bulunulabilecek bir delil olup olmayışına dair olduğu için müsbet yahut menfî yönde bir hükme dairdir. Bu hüküm ise ulema tarafından şer'i ve akli olmak üzere iki boyutlu olarak tartışılmıştır. Bu noktada ilgili tartışmaların beşinci asır Hanbelî usulüne yansımalarına geçmeden önce burada şer'i yahut akli hüküm ile ne kastedildiğine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Şer'i hüküm; kaynağını naslardan alan hükümdür. Bu türden bir hükme kimi zaman yalnız naslar yoluyla ulaşılabileceği gibi kimi zaman da naslar aklın zaten ulaşabileceği hükmü teyit edici konumda bulunur. Örneğin Ramazan ayında oruç tutmanın farz oluşu ancak naslar yoluyla edinilebilecek bir hüküm iken Allah'ın birliği akılla da bilinebilir ancak nasların teyit ettiği bir hükümdür. Akli hüküm ise aklın kavramlar üzerinde düşünme sonucunda vardığı hükümlerdir. Bu türden bir hüküm; caiz, vacip ve mümteni' olmak üzere üç kategoriye ayrılır.⁶⁶ Aklın aksine hüküm veremediği "Bütün, parçadan büyüktür." gibi önermeler vacip kategorisine dahil olurken aklın kendisine dair müsbet hüküm veremediği "Parça, bütünden büyüktür." türünden bir önermeler mümteni' kabul edilir. Bu iki kategorinin arasında bulunan caiz türünden önermeler ise "İnsan, ders çalışandır." türünden hem nefyi hem de ispatı akıl tarafından kabul edilebilir önermelerdir. Bir önermenin şer'an caiz yahut vacip kategorisine dahil olabilmesinin ön koşulu ise akli hüküm yönünden incelendiğinde en azından caiz kategorisini karşılamasıdır. Bu sebeple ulemanın "Kıyas, kendisiyle amel edilebilir bir delildir." önermesine dair verdikleri hükmün ilk etabını bu önermenin akli açıdan hükmü oluşturur. Zira ilgili önerme akli açıdan mümteni' kategorisinde kabul edilirse, bu önermenin şer'i hükmünü tartışmanın zaten bir manası kalmayacaktır.

⁶⁶ İlyas Üzümlü, "Hüküm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998).

Cüveynî, bu bağlamda usulcülerin ayrıldığı grupları aşağıdaki şemada görüleceği şekilde özetler:⁶⁷



Şekil 2.2. Kıyasın Akli ve Şer'î Hükmüne Dair Görüşler

Yukarıda görülen fikir ayrılığının arka planını, bir noktada nassların kuşatıcılığının alimlerce nasıl yorumlandığı meselesi oluşturmaktadır. Nassların gerek vahiy sürecinde mevcut olan, gerekse sonraki devirlerde ortaya çıkan tüm meseleler için kapsayıcı ve yeterli nitelikte olduğu hususunda usulcüler arasında bir görüş ayrılığı yoktur. Zira bunun aksini iddia etmek, İslam şeriatının yetersizliğini yahut noksanlığını iddia ediyor olmak sonucunu doğuracaktır. Bu sebepten ötürü; görüş ayrılığının kırılma noktası, kuşatıcılığın mevcudiyetinden ziyade ne şekilde işlediğine dairdir. Zâhirîler, şer'î hükümlerin ta'lili ve taabbudi olmak üzere ikili taksimini reddederek hükme varma noktasında nassların zahirine bağlı kalmanın yeterli olacağı kanaatindedir.

⁶⁷ Cüveynî, *et-Telhîs*, 154-156.

Şöyle ki; onlara göre nasslarda cevazı yahut tahrimi açıkça zikredilen hususlar hakkında caiz yahut haram olarak hükmedilmelidir. Bu dairenin dışında kalıp nasslarda açıkça zikredilmeyen hususlar ise mübah kategorisinde yer bulur, böylece mevcut yahut yeni ortaya çıkan her mesele birer hükme bağlanmış olur. Şîa, naslarda zikredilen hükümlerin açıklanması ve yeni ortaya çıkan meselelerin hükme bağlanması yetkisini masum imamlara yükler. Bu bağlamda onlara göre şeriatın kapsayıcılığının teminatı, masum imamların tasarrufudur. Cumhurun meseleye bakış açısı ise nassların kapsayıcılığının ta‘lil yoluyla sağlandığı yönündedir. Bundan dolayı ta‘lil yalnızca mümkün olmanın ötesinde nasların yeterliliği açısından gereklidir.⁶⁸ Zâhirîlerin ve Şîa’nın nassların kuşatıcılığı noktasında kıyasa alternatif olarak sunduğu cevaplar her ne kadar ilgili soruna yalnız teoride dahi olsa bir çözüm getiriyor gibi dursa da, bu türden bir anlayış başka problemlere yol açar. Şöyle ki, kıyası kabul eden alimler bunun esasen beşeri bir çabayı ifade eden bir çeşit istidlal olduğunun bilincindedir. Dolayısıyla bu tür bir istidlal ile varılacak sonucun kat‘iyyet ifade etmeyip ihtilafa açık olacağı ortadadır. Kıyasın bu özelliği, fıkhi faaliyetleri çoğulculuğa ve zenginliğe açık bir karaktere büründürür. Buna karşın Şîa’nın “masum imam kaynaklı hüküm” algısı ve aynı şekilde Zâhirîlerin “doğrudan naslara dayanan hüküm” algısı, dayatmacı bir hüküm verme metoduna yol açabilir. Zira her iki algının da ortaya koyduğu hüküm tasavvuru, kaynağını hata payı bulunduran bir beşeri faaliyetten ziyade Şari‘ kaynaklı mutlak bir sonuçtan alır.⁶⁹

Beşinci asır Hanbelî usul alimleri, kıyasın hem aklen hem de şer‘an caiz olduğu yönünde ortak bir kanaat benimsemişlerdir.⁷⁰ Bu görüşü temellendirirken ise Ahmed bin Hanbel’in kıyas meselesinde durduğu yeri izah etmişler, kıyasın cevazına dair akli ve nakli deliller getirmişler ve kıyas karşıtlarının ortaya koydukları şüpheleri çürütmüşlerdir. Bu sebepten kıyasın cevazının temellendirilişini bu dört ana odak üzerinden incelemek yerinde olacaktır.

⁶⁸ Apaydın, “Kıyas”.

⁶⁹ Ahmet Selman Baktı, “Kıyasın Meşrûiyetinde Beşer Olmanın Rolü ve Kıyas Karşısı Bir Zihniyetin Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/32 (2015), 5-6.

⁷⁰ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1280. Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/365. İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 5/282.

3.2.1. Ahmed bin Hanbel'in Kıyas Hususundaki Tutumu

Ebû Ya'lâ, Ahmed bin Hanbel'in kıyas hakkında "Kimse kıyastan müstağni kalamaz. Hâkimin ve imamın işlerini kıyasa arz etmesi, insanları onun üzerinde birleştirmesi, kıyas ve teşbihte bulunması gerekir; tıpkı Hazreti Ömer'in Şüreyh'e "Meseleleri birbirine kıyas et" şeklinde nasihatte bulunduğu gibi." dediğini nakleder. Nitekim kendisi de aynı şekilde birçok meselede kıyasa başvurmuştur. Örneğin demir ve kurşunun birbirileri karşılığı alım satımında fazlalığın caiz olmayacağını, bunun da altın ve gümüşe kıyasen olduğunu belirttiği nakledilmiştir. Bununla beraber, Ahmed bin Hanbel'den aynı şekilde kendisinin kıyasa menfi baktığına dair şüphe oluşturabilecek rivayetler de ulaşmıştır. Şu kadar ki, bu ifadelerin hepsi beraber değerlendirilip bir bağlama oturtulduğunda durumun farklı olduğu görülür. İmam Ahmed'in "Fıkıh hakkında söz söyleyen kimse, kıyas ve mücmelden uzak dursun." şeklindeki ifadesi, zahirde kıyas aleyhine gibi görünen bu şekildeki söylemlerin bir örneğidir. Bu ifade, kendisinden nakledilen bir başka rivayette geçen "Hadiste sana ondan başkasına ihtiyaç duydurmayacak olan varken kıyası ne yapacaksın?" ifadesi ile birlikte okunduğunda doğru anlamını kazanır. Esasen burada zemmedilen; ilk bakışta zannedilenin aksine mutlak olarak kıyasa başvurmak değil, sünnetten bir delilin varit olduğu yerde kıyası önceleyip onunla amel etmektir. Bir başka deyişle, İmam Ahmed'in tartıştığı husus kıyasın bir delil ifade edip etmemesinden ziyade deliller hiyerarşisinde oturacağı yerdir.⁷¹

3.2.2. Kıyasla Amelin Meşruiyetine Dair Akli Deliller

Kıyasın meşruiyetine dair şüphe ve tartışmaların düğümlendiği birincil husus, ta'lil işleminin zanni doğası ve dolayısıyla bu işlem ile varılacak hükmün zan ifade edeceği gerçeğidir. Bu sebepten ötürü kıyas ile amelin meşruiyetini ortaya koymanın yolu, onun zan içeren doğasına rağmen onunla amelin meşruiyetini sağlamaya almaktan geçer. Bu hususta yapılan birinci izah, Şari'in "Şayet sizde bir hükmün bir manaya tabii olduğuna dair zannı galip hasıl olursa, bu manayı içerdiğini anladığınız başka hususları da o hükme kıyas edin." şeklinde bir emirde bulunmasında beis

⁷¹ Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1280-1281.

görmeyeceğidir. Nitekim Şari‘, başka birçok hususta buna benzer bir yol izlenmesini emretmiştir. Buna çeşitli örnekler verilecek olursa:

- a. Namazın vakti hususunda “Güneşin zevale erdiğine dair zannı galip hasıl olursa namaz kılın.”
- b. Orucun vakti hususunda “Fecir vaktinin geldiğine dair zannı galip hasıl olursa oruç tutun.”
- c. Şahitlik hususunda “Adaletine dair zannı galibe sahip olduğunuz iki şahit şahitlikte bulunursa şahitliklerini kabul edin.” şeklinde emirler varit olmuştur.

Bu durumda kıyas için de aynı hüküm geçerli olabilir. Zira vaktin girişinin ibadetin edası için şart kılınmasıyla zannı galibin hasıl olmasının hükme varılması hususunda şart kılınması arasında akli imkân açısından bir farklılık yoktur.⁷² Aynı şekilde zannı galip, günlük hayatta da sıkça itimat edilen bir bilgi düzeyidir. Örneğin akıl, fazla eğimli oluşundan ötürü çökmesinden korkulan bir duvarın altında oturan kişinin ayağa kalkıp uzaklaşması gerektiğine hükmeder. Halbuki bu kişinin duvarın altında sağ salım biçimde oturmaya devam etmesi de ihtimal dahilindedir. Yine yolculuk eden bir kimseye izleyeceği yolda hırsızlar olduğu bilgisi ulaşırsa ve kişide bu haberin doğruluğuna dair zannı galip oluşursa, bu kişinin o yoldan gitmekten vazgeçmesi beklenir. Oysa bu kişinin de yolda hırsızlar olduğu halde yolculuğunu bir zarara uğramadan tamamlaması mümkündür. Buradan da bir hususta zannı galibe göre hareket etmenin hem şer‘i hem de dünyevi meselelerde gereklilik arz edebileceği anlaşılır. Kıyasın da bu şekilde değerlendirilmesinde aklen bir beis yoktur.⁷³

Hükümlerin bir illete bağlı olarak bildirilmiş olup kulların sonrasında bu illete binaen kıyasta bulunmakla emrolunmaları; esasen aklın cevaz vereceği, hatta bunun da ötesinde hoş bulacağı bir durumdur. Örneğin hadis-i şerifte “Hâkim öfkeli iken iki kişi arasında hüküm veremez.”⁷⁴ buyurulmuştur. Hadiste zikredilen öfkeli olma halinin yasağı gerektirici vasfı, alimlerce dile getirildiği üzere isabetli karar almaya engel teşkil ediciliktir. Nitekim öfkelenmenin doğal sonucu, otokontrolü tümenden

⁷² Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1284.

⁷³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/368.

⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed bin İsmâîl Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* (Beyrut: Daru Tavku’n-Necah, 2001) “Ahkâm”, 7158.

engelleyecek yahut en iyi ihtimalle zayıflatacak birtakım biyolojik semptomların ortaya çıkmasıdır. Bu durum da hâkimin doğru karar alma mekanizmasını zedeler. Bu handicap ise yalnızca öfke haline has olmayıp şiddetli açlık, yorgunluk, uykusuzluk yahut ağrı gibi pek çok farklı etken de benzer sonuçlara yol açmaktadır. Bu bağlamda modern hukukta dahi hâkimin karar verirken bu tür arazlardan beri olması tavsiye edilmektedir.⁷⁵ Mesele bu şekilde değerlendirildiğinde Şari‘in “öfke” faktörünü zikredip onun içerdiği karar vermeye engel teşkil edicilik vasfını içeren diğer benzer faktörleri de ona kıyas etmemizi emretmesinde aklen bir beis olmadığı, hatta aklın bunu yerinde bir durum olarak kabul edeceği görülür.⁷⁶

Şari‘i, hikmeti gereğince bir şeyi farz kıldığı zaman kullarına muhakkak ona ulaşmayı mümkün kılacak bir yol da gösterir. Örneğin namaz için Kabe’ye yönelmenin farz olmasıyla beraber bu yönelmeyi mümkün kılacak yollar da kullara gösterilmiştir. Şöyle ki, Kabe’ye yakın olan kişi için bu yol onu bizzat görmektir. Uzak olan kişi için ise kible tayini adına yıldızlar, güneş, ay, dağlar yahut rüzgâr gibi işaretler üzerinden içtihatla bulunma yolu açılmıştır. Yine benzer şekilde hür bir kişi için ödenmesi gereken diyet miktarı yahut bazı yaralama türlerine dair diyetler için belirli miktarlar tayin edilirken bunlar dışındaki durumlar içtihatla açık biçimde bırakılmıştır. Aynı durumu evliliklerdeki mehir yahut nafakalar hususunda da gözlemlemek mümkündür. Şayet Şari‘ bu hükümlerin tespiti için kullarına akıl yürütme ve içtihad kapısını açtı ise, bu kapının diğer hükümler için de açık olabilmesi gerekir.⁷⁷

Kıyas ile amelin meşruiyetine dair bir diğer izah, onun akılla elde edilen bilgiler hususunda cari oluşunun imkanıdır. Akılla elde edilen bilgilerde kıyas işlemi; bir akli önermenin hükmünün bir illet sebebiyle sabit olup bu illetin illetliğinin taksim ve mukabele kabilinden bir delil ile bilinmesi, sonrasında ise aynı illeti içeren diğerlerinin de buna kıyas edilmesinden ibarettir. Bu türden bir kıyas işleminin akılla elde edilen bilgilerle şer‘in bildirmesiyle elde edilen bilgiler arasında işleyişi arasında ise kolayca paralellik kurulabilir. Örneğin, canlı bir varlığın canlı oluşunun illeti olabilecek her türlü vasıf istikra yoluyla incelendiğinde bu vasıfların içinde illet olmaya geçecek

⁷⁵ Hayyire Yüksek- Ayşe Gültekin, “Hâkimin Öfkeliyken Hüküm Verip Vermeyeceği ile İlgili Bir Hadisin İncelenmesi”, *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 63 (2023), 755-760.

⁷⁶ İbn Akil, *el-Vâzih*, 5/284.

⁷⁷ Ferrâ, *el-Udde*, 4/1286-1287.

manada elverişli tek vasfın hayat vasfı olduğu görülür. Bu sebeple canlı olan her varlığın canlı oluşunun illeti hayat olarak tayin edilir. Aynı şekilde şarabın vasıfları incelendiğinde illet olmaya en uygun vasfın sarhoş edicilik olduğu görülür. Bu şekilde bakıldığında iki işlem arasındaki paralellik aklın birine cevaz verdiği takdirde diğerine de cevaz vermesini gerektirir.⁷⁸

Kıyasla amel etmenin aklen cevazına delil olabilecek bir diğer husus da kıyasın müctehidin bireysel kulluğu noktasındaki getirisidir. Kıyas, Şari‘in muradını anlamaya yönelik bir ictihad faaliyeti olduğu için müctehid bu düşünme ve araştırma süreci boyunca ecir kazanır. Bu bağlamda kıyasın sonucundan önce bizzat sürecinin bile müctehid için bir tür maslahat içerdiği ortadadır. Mükellef için maslahat sayılabilecek bir yolun yine o mükellef için vaz‘ edilmesi, aklın hoş göreceği bir şeydir.⁷⁹

Kıyasın meşruiyeti; onun esasen dilin doğal bir getirisi olup bir sözü anlamlandırma sürecinde kendiliğinden gelişmesiyle ilişkilendirilebilir. Bu durumu örneklendirmek için bir adamın iki erkek evladı olduğunu, bu evlatların ikisinin de eşlerine eziyet ettiğini varsayalım. Baba; bunun üzerine evlatlarından birine karşı yaptırımında bulunup başka birisi bunun sebebini sorarsa, vereceği yanıt “Böyle bir şey yaptım çünkü o eşine eziyet ediyordu.” olur. Böyle bir durumda verilecek doğal ve istemsiz tepki ise “Şayet sebep buysa diğer evladına neden bir yaptırımında bulunmadın? Çünkü o da aynı şekilde eşine eziyet ediyordu.” demek olur. Baba çocukları arasında yaptığı bu ayrımı mantıklı bir zemine oturtmadığı sürece meseleye dair soru işareti ortadan kalkmaz. Bu örnek üzerinden anlaşılır ki, bir hüküm yahut yaptırımın sebebini bilindiği yerde insan zihni otomatik olarak benzer gördüğü durumlara da aynı hükümle hükmeder. Bu da esasen şer‘i kıyası oluşturan mekanizmanın bizzat kendisidir.⁸⁰

3.2.3. Kıyasla Amelin Meşruiyetine Dair Nakli Deliller

Kıyasla amelin meşruiyetine dair zikredilen nakli deliller; Kur’an, sünnet ve icma kaynaklı olanlar şeklinde üç boyutlu olarak düşünülmelidir. Bu delillerden Kur’an kaynaklı olanlar delaleti açısından, sünnet kaynaklı olanlar ise hem delaleti hem de

⁷⁸ İbn Akıl, *el-Vâzıh*, 5/283-284.

⁷⁹ İbn Akıl, *el-Vâzıh*, 5/285.

⁸⁰ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1312.

sübutu açısından tartışmalara konu olmuştur. Bu bağlamda kimi usulcüler, kıyasın meşruiyetine dair elimizdeki en tartışmasız nakli delilin sahabe icmaı olduğu kanaatindedirler.⁸¹ Biz bu bölümde ilgili delillerden Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in itimad ederek eserlerinde yer verdiklerine değinecek ve bu nakillerin ilgili eserlerde nasıl anlamlandırıldığını izah etmeye çalışacağız.

Kur'an'da kıyas ile amelin meşruiyetine delalet ettiği kabul edilen temel nokta, Haşr Suresi'nin 2. ayetinde geçen "O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!"⁸² ifadesidir. Meallerde Türkçe'ye "ibret almak" şeklinde tercüme edilen kelime, ayetin aslında "itibar" şeklinde geçmektedir. Ebû Ya'lâ, itibarın dildeki anlamını "bir şeyi bir başka şeye hamlederek onun hükmü, miktarı yahut bir vasfı hususunda bu ikinci şeyi esas almak" olarak açıklar. Bu lafız, Arapça'da "altının tartıdaki ağırlık esas alınarak ölçülmesi", "bir devlet başkanının yıllık vergiyi geçen seneki vergiyi esas alarak belirlemesi" gibi durumları ifade ederken kullanılabilir. Ebû Ya'lâ, buradan yola çıkarak ilgili ifadenin birebir kıyasa denk düştüğünü, böylelikle bu ayet ile kıyasın emredildiğini savunur. Meselenin arka planına bakıldığında ve ayet bir bütün olarak ele alındığında da bu mana pekişir. Şöyle ki, ayetin ilk kısmında "Ehl-i kitap'tan inkâr edenleri ilk sürgünde yurtlarından çıkaran O'dur. Siz onların çıkacaklarına ihtimal vermemiştiniz. Onlar da kalelerinin kendilerini Allah'a karşı koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah'ın azabı hiç beklemedikleri bir yerden geliverdi." buyurulmuştur. Buradan hareketle; ayetin devamında itibara alınması emredilen husus, Nadîroğulları'nın yapıp ettikleri sonucu başına gelenlerdir. Burada itibara almakla yalnızca onların başına gelenlere bakmanın kastedildiğini iddia etmek ise yerinde olmayacaktır, zira ayetteki emir "basiret sahipleri" şeklinde bir kayıtla gelmiştir. Bir olayın gerçekleştiğine tanıklık etmek ise kendi başına basiret gerektiren bir husus değil, bilakis ilgili olayı müşahade etme fırsatı yakalayan her idrak seviyesinden insanın ulaşabileceği bir noktadır. Basiret gerektiren esas mesele ise, tanıklık edilen bir durum ile o duruma benzer başka durumlar arasında bağlantı kurup benzer durumlara bu durumun sonuçlarını esas alarak yaklaşımdır. Buradan da anlaşılacaktır ki ayette emredilen husus, Nadîroğulları'nın işledikleri suçların akıbetini dikkate alarak benzeri bir akıbeta düşer olmamak adına bu suçlardan uzak durmaktır. Bu zihni mesai ise esasen bir tür kıyastan ibarettir. Nitekim surenin hemen devamında

⁸¹ Apaydın, "Kıyas".

⁸² *Kur'an Yolu* (Erişim 8 Nisan 2025), Haşr 59/2.

gelen “Bu, onların Allah ve Resulüne karşı gelmelerinden dolayıdır.”⁸³ ifadesi de burada varılması gereken sonucun ilgili akıbeta yol açan suçlardan kaçınmak olduğu anlamını pekiştirir. Böyle bir sonuca ise mezkur olay ile bir kıyas ilişkisi kurmadan varmanın imkanı yoktur.⁸⁴

Kıyas ile amelin meşruiyetine dair en meşhur nakli delillerden biri de Hz. Peygamber ile Muâz bin Cebel arasında geçen diyalogtur. Muâz hadisi olarak da bilinen ilgili rivayetin metni şu şekildedir: “Hz. Peygamber, Hz. Muâz’ı Yemen’e göndereceği vakit ona “Sana herhangi bir dava getirildiği zaman nasıl ve neye göre hüküm verirsin?” diye sordu. Hz. Muâz, “Allah’ın kitabındaki hükümlerle hüküm veririm.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Eğer Allah’ın kitabında onunla ilgili bir hüküm bulamazsan neye göre hüküm verirsin?” diye sordu. Hz. Muâz, “Resûlullahın sünnetine göre hüküm veririm.” dedi. Hz. Peygamber bu sefer, “Resûlullahın sünnetinde de onunla ilgili bir hüküm bulamazsan, ne yaparsın?” diye sordu. Hz. Muâz, “O zaman, kendi görüşüme göre ichtihad eder, hüküm veririm.” dedi. Hz. Peygamber bundan son derece memnun oldu. Bu memnuniyetini şöyle ifade etti: “Allah'a hamdolsun ki, Resûlullahın elçisini, Resûlullahın razı olduğu şeye muvaffak kıldı.”⁸⁵ Bu rivayetin kendisiyle istidlalde bulunulacak bir asla delil teşkil etmesi, ahad haber niteliği taşıması yönünden eleştirilebilir. Ancak burada göz önünde bulundurulması gereken husus, kıyasın yalnızca hükümlerin ortaya çıkarılması noktasında bir alet niteliğinde oluşudur. Halbuki bu hükümlerin bizzat kendileri dahi pekçok yerde ahad haberler yoluyla sabit olmuştur. Durum böyleyken kendisi ahad haberle sabit olan bir şeyin istidlalde bulunma yolunun ahad haberle sabit olması, kabul edilebilir bir husustur. Bununla birlikte bir başka şer’i delil olan icma da aynı şekilde “Ümmetim dalalet üzere birleşmez.” rivayeti gibi ahad rivayetlerle temellendirilmektedir.⁸⁶ Yine buradaki “ictihad ederim” ifadesinin Kur’an yahut sünnet yoluyla varid olan hükümlere ulaşma çabası olduğunu iddia etmek de yersiz olacaktır, çünkü burada Hz. Muâz hüküm bulamadığı takdirde ictihada başvuracağını

⁸³ Haşr 59/4.

⁸⁴ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1291.

⁸⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Saydâ – Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Akdiye”, 3592.

⁸⁶ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1293-1295.

beyan etmektedir. Hükümün bulunamayışının zikri ise onun daha önce nasslarda aranmış olduğuna delalet eder.⁸⁷

Kıyas ile amelin meşruiyetine delil teşkil edecek bir başka rivayet ise Hz. Peygamber'den gelen “Bir hâkim hüküm verdiğiğinde ictihad eder ve isabet ederse ona iki sevap vardır; hüküm verir, ictihad eder ve hata ederse ona bir sevap vardır.” rivayetidir.⁸⁸ Bu rivayetteki “ictihad” kavramı ise genel manada kullanılmış olup lafızların tevili gibi belirli bir ictihad türüne indirgememiştir, bundan dolayı kıyas da bu ictihad dairesine dahil sayılır. Bu hususa işaret eden bir başka hadis ise Ümmü Seleme'nin naklettiği “Ben, Resulullah'ın yanında oturuyordum, iki adam ictihad ve miras gibi konularda birbirleriyle tartışmak için geldiler. Resulullah onlara şöyle dedi: “Ben aranızda, bana vahiy gelmeyen şeylerde kendi görüşüme göre hükmederim. Ve belki birinizin delili diğerinden daha güçlüdür. Eğer ben, birinizin lehine hükmeder ve ona hakkı olmayan bir pay verirsem, o kişi o hakkı haksızca almış olur ve bu onun için ateşten bir parça olacaktır.” ”⁸⁹ şeklindeki rivayettir. İlgili rivayette, hakkında vahiy olmayan hususlarda ictihadın imkanı açıkça zikredilmektedir. Yine Hz. Peygamber'den nakledilen “Ne dersin, ya suyla mazmaza yapsaydın?”⁹⁰ şeklindeki rivayet de O'nun kıyas ile amel edişinin pratik bir örneği kabul edilebilir. Nitekim burada oruçlu bir kişinin eşini öpmesi, suyu yutmaksızın ağzında tutmasına kıyas edilmiş ve aynı hükme bağlanmıştır. Hz. Peygamber'in annesi hac hususunda adak adayıp yerine getiremeden vefat eden bir kadının hac farizasını onun yerine getirip getiremeyeceğini sorması üzerine “Ne dersin, eğer annenin bir borcu olsaydı onu öder miydin?”⁹¹ buyurması da benzer minvalde bir örnek kabul edilebilir.

Hz. Peygamber'den rivayet edilen pekçok başka hadiste de hükümlerin belli illetlerle ilişkilendirildiği görülmektedir. Örneğin kurban etlerinin biriktirilmesi yasağı muhtaç kimselerin varlığıyla ilişkilendirilmiş, kabir ziyaretinin mübah kılınması kabirlerin ahireti hatırlatıcı boyutuyla gerekçelendirilmiş, kız kardeşlerin aynı kişiyle nikahlanmasının yasağı akrabalık bağlarının zedelenmesi riskiyle temellendirilmiştir. Tüm bu örneklerle bakıldığında sünnet yoluyla varid olan hükümlerde kıyasa illet

⁸⁷ Kelvezânî, *et-Temhid*, 3/382.

⁸⁸ Buhârî, “İ'tisam”, 7347.

⁸⁹ Buhârî, “Şehadat”, 2697.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Savm”, 779.

⁹¹ Buhârî, “İ'tisam”, 7311.

malzemesi teşkil edecek biçimde sebep ve koşulların gözetildiği, bu sebep ve koşullardaki değişime bağlı olarak hükümlerde de değişimler gözlenebileceği fark edilir ki bu da kıyas düşüncesine bir tür temel oluşturur.⁹²

Yine aynı şekilde Kur'an'da varid olan birçok hüküm, illet fikrini uyandırabilecek sebepler ile beraber zikredilmiştir. Örneğin İsrailoğulları'na varid olan “Kim bir kişiyi öldürmüşse tüm insanlığı öldürmüş gibidir” ilkesi, önceki ayetlerde zikredilen kıssayla ilişkilendirilerek “İşte bundan dolayı İsrailoğulları'na şöyle yazmıştık”⁹³ buyurulmuştur. Yine Haşr Suresi'nde “Allah'ın beldeler halkından alıp Resulüne fey' olarak verdikleri, Allah'a, Peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir.”⁹⁴ buyurularak fey'e dair bir hüküm bir illete bağlanmıştır. “Zeyd onunla evlenip ayrıldıktan sonra müminlere, evlâtlıklarının - kendileriyle beraber olup ayrıldıkları- eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik.”⁹⁵ ayetinde de aynı şekilde Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep ile evliliğinin sebebi belirtilmiştir. Bu sebeplerin belirtilmesinin nedeni ise başka bir yerde bulundukları takdirde naslarda zikredilen hükümlere ilhak edilmelerinden başka bir şey değildir.⁹⁶

Sahabenin kıyas ile amelin meşru olduğu yönündeki ittifakı, iki farklı boyut üzerinden temellendirilebilir. Bunlardan ilki, onların Kur'an yahut sünnetin açık bir hüküm izhar etmediği yerde kendi ichtihadlarına başvurmaktan geri durmayacaklarını belirten kimi beyanlarıdır. Örneğin kelâle meselesi Hz. Ebû Bekir'e sorulunca “Ben bu hususta kendi reyimi beyan edeceğim; eğer isabet edersem Allah'tan, hataya düşersem nefsim ve şeytandandır.” diyerek cevaplamıştır.⁹⁷ Buna çok benzer bir ifade, Abdullah ibn Mes'ud'dan da rivayet olunmuştur.⁹⁸

⁹² İbn Akıl, *el-Vâzih*, 5/314-315.

⁹³ Mâide, 5/32.

⁹⁴ Haşr 59/7.

⁹⁵ Ahzâb, 33/37.

⁹⁶ Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1311-1312.

⁹⁷ Ebû Bekr Ahmed bin Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kutub el-İlmiyye, 2003), “Ferâiz”, 12263.

⁹⁸ Ebû Dâvûd, “Nikah”, 2116.

Bu fıkri destekleyen bir diğer rivayet ise Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Basra valiliğine getirilen Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği mektuptur. Yargılama usulüne dair bir vesika olarak kabul edilip fukaha tarafından şerh edilen bu mektup, telakkî bi'l-kabûl diyebileceğimiz türden bir benimsenişe mazhar olmuştur.⁹⁹ İlgili mektupta geçen “Kur'an ve sünnette hükmü bulunmayan ve vicdanen kesin bir kanaate varamadığın davaları iyice anla ve düşün. Emsal olayları araştır ve benzerlikleri bulmaya çalış. Sonra bunları birbirine kıyas et. Bulduğun sonuçlar içinde Allah katında en sevimli ve senin kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver.”¹⁰⁰ ifadesi, açıkça kıyas ile amelin gerekliliğine işaret etmektedir.¹⁰¹ Burada kıyasın sahasının “Kur'an ve sünnette hükmü bulunmayan” hususlar ile sınırlandırılması, “kıyas” ile kastolunanın fıkıh usulündeki mana olduğu ihtimalini kuvvetlendirir.

Sahabenin kıyasın meşruiyetine dair icma üzere birleştiğine dair ikinci türden bir delil, onların hakkında açık bir şer'i hüküm bulunmayan pekçok meselede ihtilaf ederek farklı sonuçlara varmalarıdır. Örneğin “Sen bana haramsın” lafzının hangi hükmü alacağı meselesi, bu türden bir ihtilaf oluşturmuştur. Sahabeden bu lafzı yemine, ric'î talağa, üç kez talağa yahut zihara benzetip bunun üzerinden hüküm tespit edenler olmuştur. Yine aynı şekilde miras hukuku bağlamında “dede” lafzının babaya kıyas edilip edilmeyeceği benzer bir ihtilafa yol açmıştır.¹⁰² Ebû Dâvûd'dan gelen bir rivayette içki içen kişiye uygulanacak had cezası hususunda da benzer bir ihtilaf mevcuttur. Hz. Ebû Bekir döneminde bu ceza 40 değnek şeklinde uygulanırken Hz. Ömer döneminde ashab içkinin bazı kimseler için alışkanlık haline gelmesi sebebiyle istişare ederek 80 sopa şeklinde bir cezada karar kılmıştır. Yine Hz. Ali; sarhoş olan kişinin sağlıklı düşünme yetisini kaybederek yalan, iftira, küfür gibi zarara yol açacak konuşmalara meyyal hale geleceğinden yola çıkarak içki içen kimseye verilecek kişinin cezasını iftirada bulunan kişinin cezasına kıyas etmiştir ki bu da 80 değnektir.¹⁰³

⁹⁹ Abdüsselâm Arı, “Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 85-97.

¹⁰⁰ Beyhakî, “Şehâdât”, 20537.

¹⁰¹ Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1299.

¹⁰² Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1308.

¹⁰³ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 4489.

Sahabeden bu minvalde varid olan bir diğer ihtilaf da gayri müslimlerden alınan cizye, haraç ve fey'in dağıtımı hakkındadır. Hz. Ebû Bekir bu gelirlerin dağıtımının eşit olmasını savunurken Hz. Ömer, bu duruma Allah'a ve Rasulü'ne büyük fedakarlıklarla hicret edenlerin İslam'a belli zaruretlerden dolayı girenlerle bir olamayacağı gerekçesiyle itiraz etmiştir. Hz. Ebû Bekir ise meseleye başka bir yönden yaklaşarak İslam yolundaki fedakarlıkların Allah katında karşılık bulacağı, zira bu amellerin dünyalık bir karşılık beklemeksizin sırf O'nun rızası için yapıldığı gerçeğini esas almıştır. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde ise bu eşit dağıtım sona erdirilerek Müslümanlar çeşitli hususlardan kaynaklanan faziletlerine göre farklı paylarda atıyyeler almaya başlamıştır. Hz. Ömer'in bu noktadaki düşüncesi, esas mükafat yurdu ahiret olsa dahi bu dünyadaki birtakım destek ve teşviklerin ahiretteki asıl mükafata kavuşmayı engellemeyeceği yönündedir. Bu örnekte görüldüğü üzere sahabenin aralarındaki ihtilaf, onların meseleleri bireysel birer ictihad faaliyeti yürüterek farklı şekillerde gerekçelendirmelerinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁴

Sahabe yukarıda zikredilen türden hükümlere şayet bir nas sebebiyle kanaat getirmiş yahut getirmeli olsaydı, bu durumda mevcut ihtilafın göz önünde bulundurulmasıyla beraber üç ihtimal ortaya çıkardı:

- a. Konu hakkında bir nass vardır ama sahabe bundan haberdar değildir.
- b. Konu hakkında bir nass vardır, sahabe de bunun bilincindedir ama bu nassla amel etmeyip onu terk etmişlerdir.
- c. Konu hakkında bir nass vardır ama sahabenin yalnız bir kısmı bundan haberdardır.

Birinci ihtimalin gerçekleşmesi, sahabenin dalalet üzere birleşmesi anlamına gelir. Nitekim şer'î bir meseleye dair bir nassın varlığından toplu olarak cahil kalmak, açıkça bir dalalet tezahürüdür. Sahabenin dalalet üzerine birleşmesi ise imkan dahilinde değildir. İkinci ihtimalin gerçekleşmesi ise nasslara karşı bir ayak direme ifade edeceğinden böyle bir durumun sahabeye nispet edilmesi yine mümkün gözükmemektedir. Üçüncü ihtimale gelince, şayet durum bu olsaydı ilgili nassa vakıf olan sahabenin bu durumu rivayet ederek ortaya koymaları gerekirdi ki böyle bir durum söz konusu değildir. Tüm bu ihtimallerin geçersizliğinden ise sahabeden rivayet

¹⁰⁴ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/318-319.

edilen bu tür ihtilaflarda gerçekten de kendisiyle amel edilebilecek bir nass olmayıp onların bu hususlarda kendi ictihad melekelerine dayandıkları sonucuna varılır.¹⁰⁵

Sahabenin bu şekilde bir ictihad faaliyeti yürütmek durumunda bırakılmış olmasını onların üzerindeki ilahi rahmetin bir başka tecellisi olarak yorumlamak mümkündür. Nitekim İbn Akîl, Allah'ın dileyseydi ilgili ihtilaflara konu olan hükümlere dair açık nasslar indirebileceğini, durumun bu şekilde vukuu bulmayışının O'nun sahabe hakkındaki planının bir parçası olduğunu kaydeder. Şöyle ki; Allah sahabeyi türlü zorluk ve imtihanlara tabii tutarak onları malları ve canlarıyla sınamış, böylelikle onların imanlarındaki samimiyetlerini açığa çıkarmıştır. Yine aynı şekilde onlardaki kimi fikri cevherleri açığa çıkarmak için de bazı hükümleri doğrudan açık nasslar yoluyla bildirmemiş, onların bu hükümleri ictihad yoluyla keşfederek birtakım faziletlere nail olmalarını murat etmiştir.¹⁰⁶

3.2.4. Kıyas Karşıtlarının Bazı İtirazları ve Bu İtirazlara Cevaplar

Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in her biri; kıyas ile amelin meşruiyetine dair delilleri ortaya koymakla yetinmeyip kıyas karşıtlarının itirazlarını da yanıtlamaya gayret etmişlerdir. Bu bölümde bu itirazlardan bir derleme ortaya konularak ilgili alimlerin onları nasıl cevaplandırıldıkları ortaya konulacaktır. Bu bağlamda kuşbakışı bir portre çizebilmek adına ilgili itirazlar çıkış noktalarına bağlı olarak sınıflandırılacaktır.

3.2.4.1. Kıyasın Zan Düzeyinde Bir Delil Oluşuna Bağlı İtirazlar

a. Kıyas yoluyla ilim yahut zan oluşması mümkün değildir.

Cevap: Pek çok alim, farklı metotları benimseyip çok sayıda meselede ihtilaf içinde oldukları halde kıyas yoluyla zannı galip düzeyinde bilgiye ulaşabildikleri iddiasındadır. Farklı mezhep ve meşreplerden birçok ismin tek iddia üzerinde birleşmesi, bu iddiayı zorunlu bir bilgi haline getirir. Bunun yanı sıra zannı oluşturan, bir şeyin kendisine eşdeğer şeylerde çoğunlukla bulunmasıdır. Örneğin akıl sahibi her

¹⁰⁵ Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1308.

¹⁰⁶ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/321.

birey, koyu renkli yoğun bulutlar gördüğünde yağmur yağacağına dair bir zan edinir. Zira bu şekilde bulutların görülmesinin ardından yağmur yağmaması, çok nadir gerçekleşen bir durumdur. Akıl sahibi her birey ise nadir durumlardan önce kuvvetli ihtimallere itibar eder. Bu örneğin benzeri bir yoldan zan elde edilmesi, şer‘i hükümler için de çoğu vakit mümkündür; zira bu hükümler noktasında da galip zannın oluşmasını sağlayacak eşdeğer husus ve örneklerle sıkça rastlanır.¹⁰⁷

b. Kıyas; zanni bir delil kaynağıdır, dolayısıyla doğruluğa yahut yanlışlığa açıktır. Hikmet sahibi olan kimse ise yanlışlık ihtimali barındıran bir şeye dayanarak kullukta bulunmaz.

Cevap: Zan yoluyla varılan bilgi, bir tür maslahat içerir. Şöyle ki; bu türden bir bilgi, kendi içinde zanni olsa da bu bilgiyle amel etmenin maslahat içerişi kat‘i delille sabittir. Bu kat‘i delil de kible tayini, şehadetler, ahad haberlerle amel gibi şer‘e taalluk eden birçok meselede zanni bilgiyle amelin pratik halini almış olmasıdır.¹⁰⁸

c. Şayet illeti zan üzere ispat edip hükmün bu illete bağlı olduğunu haber verirsiniz, bunu durumun hakikatte de böyle olduğundan emin olmadan yapmış olursunuz. Bu türden bir ihtimalin varlığı ise bir şeyi haber vermeye engeldir. Nitekim birinin evde olduğunu yalnızca zanneden kişinin, o kişinin evde olduğunu haber vermesi doğru değildir.

Cevap: Burada kastedilen haber; kişinin evde olduğunun mutlak surette haber edilmesiye, bu şekilde bir haber verilemez. Zira kesinlik ifade eden bir haberi zan neticesinde ulaşılmış bir bilgi üzerine bina etmek doğru değildir. Ancak burada kastedilen haber; kişinin evde olduğunun zannedildiği ise, bu türden bir haber doğru kabul edilir. Kıyas yapan kişinin verdiği haber ise bu ikinci türdendir, zira burada hükmün belli bir illete bağlı oluşunun yahut asıl ve fer‘ arasındaki benzerliğin zannedildiği bildirilmektedir. Şayet kıyas yapan kişi bu hususlara dair bir katiyet iddiasında bulunsaydı, bu itiraz geçerli olurdu.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1285.

¹⁰⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/372.

¹⁰⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/373-374.

d. Zanna dayanan kıyasın kullanımı; Allah'ın zatı ve sıfatlarına dair bilgi edinme hususunda caiz değilse, O'nun şeriatına dair bilgi edinme hususunda da caiz olmamalıdır.

Cevap: Bu türden bir kıyaslama, arasında illet birliği bulunmayan iki şeyi kıyaslamak olur. Kendisinde ilim düzeyine ulaşılabilecek türden bir bilgi için zan düzeyinde bilgi edinmek teklif konusu olmaz. Allah'ın zatı ve sıfatlarına dair bilgi ise evrendeki düzen, hikmet ve gözlem gibi deliller yoluyla ilim düzeyinde bilgiye ulaşılabilecek meselelerdendir. Bu sebeple bu meselelerde zanni bilgiye ulaştıracak emarelere müracaat edilmez. Nitekim Allah'ın zatı hakkında ilim düzeyinde bir bilgiye sahip olmak; Allah'a itaat, O'ndan haşyet duyma ve O'na karşı masiyetten kaçınma hususunda zanna dayalı bilgiden daha etkilidir.¹¹⁰

e. Aslın illeti ya bizzat nassın bu illeti ortaya koyması ya da adetler üzerinden varılan bir zan ile bilinir. Nas ile ortaya konmuş illet hususuna itiraz edilemez ancak hükümler adetler yoluyla sabit olmaz, bu durumda nas ile ortaya konulmamış illetlerin bilgisine ulaşılması imkânsız olur.

Cevap: Hükümlerin adetler yoluyla bilinmesinin imkânsızlığı, geçersiz bir iddiadır. Şayet bir hükmün asılda bir vasıfla beraber var olduğunu ve bu vasfın zevali ile ortadan kalktığını görüyorsak, bizde ilgili vasfın o aslın illeti olduğuna dair zan hasıl olur.¹¹¹

f. Şayet bir emareye dayanan zanni bilgi ile amel etmemiz caizse, kendi istek ve arzularımız yahut bir emareye dayanmayan zanlarımız doğrultusunda amel etmemiz de caiz olur. Zira tıpkı emareye dayanan zanni bilgiyle amelde olduğu gibi istek ve arzularımızla amelde de şans eseri birtakım maslahatlar olabilir.

Cevap: Kıyas ile amelin dayandığı nokta, aklın kendisinde karar kıldığı doğru davranış esasıdır. Bu doğru davranış da maslahatın celbi yahut bir zararı defî noktasında zannı zorunlu kılacak bir emareye dayanarak hareket etmekle mümkün olur. Yalnızca şansa yahut şahsi arzulara göre amel ederek zahmet çekmek ise akıl sahiplerinin çirkin

¹¹⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/371.

¹¹¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/370.

bulacağı bir davranıştır zira burada zarardan emin olmayı yahut bir faydaya vasıl olmayı temin eden bir durum yoktur.¹¹²

g. Kıyas ile hükmetmek, Allah ve Elçisine bu kıyas vasıtasıyla haber nispet etmeyi gerektirir ki bu da geçersizdir. Nitekim gerek Allah ve Elçisine gerekse başka kimselere kıyas yoluyla hiçbir şekilde haber nispet edilemez. Kıyasta bulunan kişi ise “Allah şarabı haram kıldığı gibi nebizi de haram kılmıştır.” diyerek adeta O’na bir haber nispet etmekte, bu hususta genişlik göstermektedir. Böyle bir tavır ise Allah’a karşı cüretkarlık anlamı taşır.

Cevap: Kıyas ile amel edenlerin yaptığı şey, kıyas edilen hususun bizatihi kıyas sebebiyle bir hükme bağlandığını haber vermek değildir. Bilakis, burada yapılan şey Allah’ın bize bildirmesi yoluyla bilinen bir hükmü haber vermektir. Zira kıyası fer‘in hükmünü bilme yolu kılan ve bu hususta illeti kıyasın sıhhatine, zannı galibi ise illetin sıhhatine delil olarak vaz‘ eden; Allah’tır. Bu durumda haber edilen şey, Allah’ın fer‘e aslın zikredildiği nass üzere hükmettiğini bildirmesidir. Bu da tıpkı Allah’ın bize “Ne zaman ki Ali’yi evin içinde gördünüz, bilin ki Ahmet de mescidedir.” buyurması gibidir. Böyle bir durumda biz Ali’yi evde görüp buna binaen Ahmet’in mescidde olduğunu beyan edersek burada esasen Allah’ın bize bildirdiği bir hususu dile getirmiş oluruz. Zira bizim Ahmet’in mescidde olduğuna dair iddiamız bizatihi Ali’yi evde görüşümüze yahut bu iki husus arasındaki ilişkiye değil, böyle bir ilişkiyi Allah’ın bize işaret olarak bildirmesine dayanır. Buna ek bir başka husus da bu iddiayı dile getirenlerin de itham ettikleri şeyin içine bizzat kendileri düşmüş olmalarıdır. Şöyle ki, kıyas ile amelin caiz olmadığını söylemek “Allah kıyas ile ameli haram kıldı.” diyerek O’ndan bir haber bildirmeye eşdeğerdir. O’na böyle bir nispette bulunanların ise elinde doğrudan bu durumu bildiren sarıh bir nass bulunmamaktadır. Böyle ise bu tavır da kendi iddiaları üzere Allah’a karşı cüretkarlık kapsamında değerlendirilmelidir.¹¹³

¹¹² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/377.

¹¹³ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/298.

3.2.4.2. Kıyasın Deliller Hiyerarşisindeki Konumuna Bağlı İtirazlar

a. Şayet kıyas ile amel maslahat açısından daha uygun olsaydı, nas ve kıyas birbirine serbestçe tercih edilebilen birer alternatif halini alırdı. Zira akıl, kıyasla amelde maslahat görüyorsa bu durum kıyas ile nassı amel noktasında birbirinin alternatifi kılar. Halbuki böyle bir alternatif olma durumu, yani kıyasın nassa tercihi, caiz değildir.

Cevap: İki eşit şeyin birbirinin seçime bağlı alternatifi olmaları esasen zorunlu değildir. Bu iki şey eşit kalabilir yahut bunlardan biri öncelenip diğeri ikinci plana atılabilir. Nitekim bu iki duruma da ibadetler noktasında sıkça rastlanır. Örneğin kefaretlerde alternatifler sıralı yahut isteğe bağlı şekilde belirlenmiştir. Halbuki bu alternatiflerin hepsi maslahat içerme hususunda müşterektir. Burada farkı oluşturan şey; maslahatın varlığı yahut yokluğu değil, yalnızca Şari‘in bildiği bir hikmete binaen yapılmış bir öncelemedir. Bu bağlamda bakıldığında akıl; nas ve kıyasın birbirinin alternatifi olmasının çirkin, bu ikisinin kendi içinde bir öncelsk sırasına sahip olmasının ise güzel olduğunu kabul edebilir.¹¹⁴

b. Akıl, tıpkı naslar gibi kesin hükümlere götürür. Bu sebepten ötürü nasıl nassın olduğu yerde o nassa muhalif bir kıyas ile amel edemiyorsak, akla muhalif kıyas ile de amel edemeyiz. Akıl ise zaten ortaya çıkan her yeni mesele için bir hüküm öngörür, bu durumda kıyasa başvuramayız.

Cevap: Akıl, şer‘i meseleler konusunda hüküm vermeye ehil kabul edilmez. Şayet aklın böyle bir yetkiye sahip olduğu kabul edilse bile bu yetki ancak şer‘i bir delilin olmadığı alanda devreye girer. Kıyas ise şer‘i bir delildir. Bu bahsedilen kuralın geçersizliği haber-i vahid örneği üzerinden de anlaşılabilir. Nitekim haber-i vahid, Kur‘an yahut mütevatir haberle çeliştiği zaman onunla amel etmek caiz değilken akli bir delille çelişki durumunda kendisiyle amel edilebilir.¹¹⁵

c. Kıyas, beyan noktasında nassın daha aşağı konumdadır. Hikmet sahibi olan Şari‘ ise teklifin beyanı noktasında iki şeyden daha aşağı konumda olana başvuramaz.

¹¹⁴ İbn Akıl, *el-Vâzih*, 5/285.

¹¹⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/375.

Cevap: Bu itirazdan kıyasın bir beyan türü olarak kabul edildiği anlaşılır. Bu durumda Şari'in bu türden bir beyana başvurması imkânsız değildir. Zira burada bunu gerektirecek başka maslahatlar bulunabilir, örneğin kulların ictihad faaliyeti sebebiyle kazanacakları ecir gibi. Buna ek olarak iki şeyden daha aşağı olana başvurulamayışını bir prensip olarak alırsak, bu durum nasların kendi içinde de geçerli olur. Bu durumda yalnızca mütevatir ve celi olan naslar esas alınıp ahad ve hafı haberlerin terk edilmesi gerekir.¹¹⁶

3.2.4.3. Kıyasın Beşerî Bir Faaliyet Oluşuna Dayanan İtirazlar

a. Şer'i meselelerde aklın hoş gördüğü durum, kulların kendisinde maslahat barındıran şeylerle mükellef olmalarıdır. Bizim bu maslahatları bilmemiz mümkün değildir. Kıyas ise bize ait beşerî bir faaliyet olduğundan kıyas yoluyla şer'i hükümlerin bilinmesi mümkün değildir.

Cevap: Kulların bir şey ile mükellef kılınmaları için, Mutezilenin iddia ettiğinin aksine o şeyin maslahat içermesi gibi bir şart yoktur. Ancak böyle bir şartı kabul etseydik bile durum değişmezdi. Şöyle ki; burada bizi şer'i hükme ulaştıran şey, yine bizlerin maslahatını bilen Şari'nin katındandır. Nitekim fer'in asla kıyasının imkanını anlamamızı sağlayacak delilleri bizzat O önümüze koymuştur. Kıyas yoluyla hükmün ispatından maksat, bu hükmün bizzat bizim düşünme sürecimiz yoluyla oluşturulması değildir. Zira nas yoluyla bildirilen hükmün sabit olması, bu hüküm her ne kadar kullar tarafından bir zihin mesaisine konu olsa da bizatihi ilahi bir fiildir. Çünkü bu zihin mesaisi esasen var etmeye değil, zaten var olanı anlamaya yöneliktir.¹¹⁷

b. Kıyas, beşerî bir faaliyettir. Şer'i bir maslahatın ise bir beşerin fiiline bağlı olması mümkün değildir.

Cevap: Kıyas, asıl ile fer' arasındaki özdeş bir illet sebebiyle aslın hükmünün fer' için ispatından ibarettir. Burada ise üzerinde beşerî bir istidlal faaliyeti yürütmeyi gerektiren iki husus vardır. Bunlardan ilki asıldaki illetin sıhhatine delalet eden bir emarenin varlığı, ikincisi ise fer'in hüküm noktasında asla ilhakının gerekliliğine dair

¹¹⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/376.

¹¹⁷ Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1287.

bir delilin varlığıdır. Bu iki hususta yönetilen nazar ve istidlal faaliyetleri ise esasen naslar üzerine yürütülen doğrudan istidlal çabalarından farklı değildir. Bu türden bir çaba ise zaten bizlerin üzerine düşen bir tür görevdir. Zira istidlal süreci olmaksızın gerek zan gerekse ilim düzeyinde herhangi bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir.¹¹⁸

3.2.4.4. Şer‘i İletin Mahiyetine Bağlı Şüpheler

a. Kıyas geçerli bir işlem olsaydı; kıyas için gereken illetin bir hükmü ilgili hüküm şer‘ yoluyla varit olmadan önce tıpkı akli illet gibi zaten zorunlu olarak gerektirmesi gerekirdi. Böyle bir gerektirmenin olmadığı ise şer‘in bildirmesinden önce illetin varlığına rağmen hükmün yokluğu, aynı şekilde neshin ardından yine illetin varlığına rağmen hükmün yokluğu ile anlaşılmaktadır. Bu durumda şer‘i illet, kendisiyle kıyas kurulabilecek hakiki bir illet değildir.

Cevap: Kıyas için kullanılan illet, yalnızca bir emareden ibarettir. Bu türden bir illet emare olma vasfını da şer‘in onu bir emare kılmasıyla kazanır. Bu sebepten ötürü bu illet, şer‘i hükmün varit olmasından önce emare olma özelliği taşımaz.¹¹⁹ Bu yönden bakıldığında akli illeti şer‘i illetle kıyaslamak, birleştirici vasfı olmayan iki şeyi kıyas etmek gibidir. Örneğin hareketli bir cisim ve hareket illetini göz önüne alalım. Burada cismin hareket illeti olmaksızın hareketli olması yahut hareket illetinin hareketli bir cisim dışında bir yerde var olması mümkün değildir. Bu sebepten illet ve ma‘lulü birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir.¹²⁰ Şer‘i illetlerde ise böyle bir durum söz konusu olmayıp bu türden bir illeti illet kılan şey, vasfın gerektiriciliği değil tevkihtir.¹²¹ Tevkif; illet vasfını emare kıldığı sürece hüküm sabitken, bu emare kılınış nesih yoluyla ortadan kalktığında hüküm de ortadan kalkmış yahut zıttına evrilmiş olur. Bunu da akli illetlerin ortadan kalkışı gibi düşünebiliriz. Nitekim bir alimi alim kılan husus ortadan kalktığında ona dair verilmiş alimlik hükmü de ortadan kaldırılmış olur.¹²² Buradaki emare kılınış da esasen bir maslahata binaen olup bu maslahatlar zamandan zamana değişiklik gösterebileceğinden akıl neshi reddetmez. Tıpkı bir çocuğun maslahatı kimi zaman ona gösterilen merhamette, kimi zaman ise

¹¹⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/372-373.

¹¹⁹ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1290-1291.

¹²⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/374.

¹²¹ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/290.

¹²² İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/297.

tavizsizlikte olduğu gibi şer‘in gözetdiği maslahat da ilgili hükmün varid oluşundan öncesi ve sonrasında farklılık gösterebilir.¹²³

b. Kıyas ile amel edenler, hükmün illetinin bir delile muhtaç olduğu hususunda ittifak halindedir. Bir şeyin delile muhtaç olması ise onun başlı başına bir delil olmasına engeldir. Bu durumda illet, tıpkı hükmün durumuna düşer, nitekim hüküm de bir delile ihtiyaç duyup kendi başına bir delil değildir.

Cevap: Şayet burada söylenildiği gibi kabulü delile ihtiyaç duyan şeyin kendisi delil kabul edilemeseydi, aynı durum naslar için de geçerli olurdu. Nitekim Hz. Peygamber’in sözlerinin kabulü icaz delili ile, Kur’an’ın ilahi kelam oluşu da yine benzer şekilde bazı akli deliller ile bilinir. Buna rağmen Kur’an ve hadislerin her ikisi de şer‘i hükümlere delil teşkil etmektedir. Bu durumdan anlaşıldığı üzere bir şeyin kabul için delile ihtiyaç duyması, onun başka bir şeye delil oluşturmasını engellemez.¹²⁴

c. Aslın vasıflarından biri illet olarak seçilecekse, söz konusu aslın diğer vasıfları da illet olmaya bu vasıftan daha az layık sayılmaz. Bu da deliller arasında bir eşitlik oluşturup asıldaki tüm mevcut vasıfları illet kılar ki böyle bir şeyin de batıl olacağı ortadadır.

Cevap: Bir vasfı illet kılan şey, o vasfın doğrudan kendisi değildir. Bilakis şer‘ bu vasfı hükmün bir emaresi kıldığı için bu vasfı illet kabul edilir. Bundan ötürü aslın diğer vasıflarıyla illet teşkil eden vasfı arasında böyle bir eşitlemeye gidilemez, dolayısıyla tüm vasıfların illet olarak kabulü gibi bir durum söz konusu olamaz.¹²⁵

d. Şayet şer‘i kıyasın geçerli ve kendisiyle amel edilebilir bir delil olduğu kabul edilecekse bile bu durumda herhangi bir şer‘i kıyasın sabit olabilmesi için öncesinde akli bir kıyasın sabit olması gerekir. Zira şer‘i kıyasın aslı ve kendisine arz edileceği merci, akli kıyastır. Bunun sonucunda şer‘i illetler, akli illetlerle benzer kulvarda değerlendirilmelidir. Bilindiği üzere akli bir illet bir hükmü gerektirdiğinde, bu illetin

¹²³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/375.

¹²⁴ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/295.

¹²⁵ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/298.

bulunduğu benzer her durum aynı hükmü zorunlu olarak gerektirir. Kıyas ile amel edenler ise bir şeydeki hükmü gerektiren şer‘i illetin benzer başka şeylerde o hükmü gerektirmeyebileceği hususunda ittifak halindedir. Bu durumda ise illet geçersiz olur ve bu türden bir illet üzerine kıyasta bulunulamaz.

Cevap: Şer‘i kıyas, akli kıyasın sabit olmasıyla sabit olmaz. Yine aynı şekilde bir şeyin helal yahut haram oluşuna dair şer‘i illet, aklın delaleti yahut gerektirmesi ile bilinemez. Bu hususlar, ancak tevkif yoluyla bilinecek yahut sabit olacak hususlardır, tevkifin olmadığı yerde akıl bunlara ulaşacak bir yol bulamaz.

Bir yerde hükmü gerektiren illetin başka bir yerde illeti gerektirmeyişi ise illetin tahsisi anlamına gelir ki bu da caiz değildir. Böyle bir tahsisin cevazına Ahzâb Suresi’nde geçen “Ayrıca mümin bir kadın kendini peygambere mehirsiz olarak bağışlar, peygamber de onunla evlenmek isterse, diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere, onu da sana helâl kıldık.”¹²⁶ ayetindeki hüküm delil olarak getirilebilir. Nitekim Hz. Peygamber diğer müminlerle teklif hususunda aynı durumda olduğu halde burada hüküm ona mahsus kılınmıştır. Ancak hükme yakından bakıldığında durumun bu olmadığı anlaşılabacaktır. Zira ilgili ayette geçen hüküm, illetlendirilmiş bir hüküm değildir. Nitekim şer‘i hükümlerin ekserisi ta‘lile açık değildir.¹²⁷

e. Şer‘i hükümlerin illetleri, akli hükümlere benzer bir yapıda olmadığı için geçersizdir. Şöyle ki; bu hükümlerin bazıları ancak birden fazla vasfın bir arada bulunmasıyla sabit olur, bu vasıflardan hiçbiri tek başına hükmü sabit kılmak için yeterli değildir. İlet dediğimiz şey ise hükmü gerektirme hususunda bağımsız olmalıdır.

Cevap: Şer‘i illetin akli illete benzemek gibi bir zorunluluğu olmadığı, akli illetin gerektirici doğasının aksine şer‘i illetin vaz‘ edilmiş bir emareden ibaret olduğu zaten sıklıkla beyan edilen bir husustur. Bir hükme delalet eden emarelerin çeşitlenip çoğalması ise mümkün ve vaki bir durumdur. Örneğin yağmurun yağacak olmasına

¹²⁶ Ahzâb 33/50.

¹²⁷ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/303-305.

bulutların yoğunluğu, fazlalığı, rengi gibi pek çok emare aynı anda işaret edebilir. Yine aynı şekilde bir devlet başkanının bir mekâna intikal ettiğine toplanan kalabalık, makam aracının yahut korumaların varlığı gibi farklı hususlar topluca delalet edebilir. Şer‘i hükme delalet edici birer emare hükmündeki vasıfların bir araya toplanıp birbirini desteklemesi de bu şekilde anlaşılmalıdır. Burada konunun anlaşılabilmesi için zikredilen bir diğer örnek de fazla yükten dolayı batan bir gemidir. Bu gemiyi batıran, her ne kadar gemideki yüklerin toplamı olup bu yüklerin her biri geminin akıbetinde pay sahibi olsa da yüklerden herhangi biri diğerlerinden bağımsız şekilde geminin batma sebebi olarak gösterilemez.¹²⁸

f. Kıyas için esas alınacak illet; aslın zikredildiği lafza eşit, ondan daha dar kapsamlı ya da ondan daha geniş olarak bulunabilir. Bu ihtimalleri değerlendirecek olursak, şayet illet lafza eşitse buradaki mutlak eşitlik kıyası gereksiz hale getirir. İkinci ihtimal olarak illet lafızdan daha dar kapsamlıysa, bu durum aslın tahsisine ve hükmün bir kısmının düşmesine sebep olur. İletin lafızdan daha geniş olması da mümkün değildir, zira kendisine delil getirilen şeyin delilden daha kapsamlı olması düşünülemez. Bu durumda üç ihtimalin her birinin geçersizliğinden dolayı bizzat kıyasın kendisi de geçersiz konuma düşer.

Cevap: Burada illete dair zikredilen ihtimallerin hepsi imkân dahilinde olup kıyasa dair bir sıkıntı oluşturmaz. Bu ihtimalleri örnekler üzerinden değerlendirecek olursak, illetin lafza eşit olmasına “Nesep sebebiyle haram olanlar emzirme sebebiyle de haram olur.”¹²⁹ hadisi örnek getirilebilir. Burada kıyasın sağlayacağı fayda, anlamın sınırlarını net olarak çizmektir. İletin lafızdan daha dar kapsamlı oluşuna ise “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin.”¹³⁰ ayet-i kerimesi örnek gösterilebilir. Buradaki hırsız olma lafzı, hükmün vücut bulması için yeterli değildir. Nitekim genel manada hırsızlık yapan insanların tamamı ayet-i kerimedeki hırsızlık hükmüne tabii olmazlar. Bu sınır, illet tarafından “nisab miktarındaki malı güvenli bir yerden şüpheye mahal vermeyecek kadar açık şekilde çalmış olmak” şeklinde çizilir. Burada dikkate alınması

¹²⁸ İbn Akıl, *el-Vâzih*, 5/305.

¹²⁹ Ebü’l-Hüseyn Müslim bin el-Haccâc Müslim, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaat ‘Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955), “Radâ”, 1445.

¹³⁰ Mâide, 5/38.

gereken husus, bu tahsisi gerçekleştirip ilgili sınırın bu hatlarla çizilmesini sağlayan şeyin bizzat naslar oluşudur. Dolayısıyla burada kıyas bir tahsise yol açmamıştır. İletin lafızdan kapsamlı oluşuna ise “Altın altın ile, gümüş gümüş ile, buğday buğday ile, arpa arpa ile, hurma hurma ile ve tuz tuz ile misli misline ve birbirine eşit olarak peşin satılırlar.” hadisi örnek verilebilir. Nitekim Hanbelî alimlerinden nakledilen en meşhur görüşe göre burada illet hacim ölçü birimiyle ölçülerek işlem görmek olduğundan¹³¹ hadis-i şerifte lafzen zikredilmeyen bu türden diğer mallar da ilgili yasağa dahil sayılır. Görüldüğü üzere illet-lafız ilişkisine dair üç ihtimalin vukuunda da herhangi bir beis yoktur.¹³²

3.2.4.5. Hükümlerin Farklılığına yahut Zıtlığına Bağlı İtirazlar

a. Nazar ve istidlal, yalnız akıl yoluyla yürütülen işlemlerdir. Akıl ise birbirinden farklı şeylere farklı hükümlerin, birbirinin aynısı şeylere ise aynı hükmün verilmesini zorunlu görür. Buna karşın şeriat; birçok yerde birbiriyle aynı şeylere farklı hükümler getirmiştir. Örneğin hayız halindeki kadının orucunu kaza etmesi vacip kılınırken aynı durumdaki kadının namazı için bunun aksine bir hüküm gelmiştir. Halbuki bu iki ibadet yerine getirilmeme sebepleri yönünden birbirinin aynısıdır. Yine aynı şekilde kadının yüzüne bakmak helal kılınmışken saçına bakmak haram kılınmıştır. Oysa bunlardan ikisi de güzelliği izhar eder. Buradan da şer‘i hükümlerin akıl yoluyla yürütülen istidlallerle ortaya konamayacağı anlaşılır. Bunun yanında şeriat, yer yer birbirinden farklı şeylere aynı hükümleri de vaz‘ etmiştir. Örneğin irtidad, adam öldürme ve zina gibi birbirinden oldukça farklı suçlar için aynı ceza belirlenmiştir. Bunun yanında aynı bizatihi aynı şeyin hükmünün bile zaman içinde farklılık göstermesi mümkündür. Nitekim aynı sarhoş edicilik vasfını haiz olduğu halde içki belli bir zamanda helal iken belli bir zamanda haram kılınmıştır. Buradan eşitliğin aynı şer‘i hükmü gerektirmeyeceği sonucu çıkar ki bu durumda kıyas ile hükmetmek anlamını yitirir.

Cevap: Akıl, iki şeyin özsel vasıflarının çatıştığı yerde onlara aynı hükmü vermeyi yahut iki şeyin özsel vasıflar noktasında birleştiği yerde onlara farklı hükümler

¹³¹ İsmail Özsoy, “Faiz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/115.

¹³² Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1321.

vermeyi kabul etmez. Bunun dışındaki hususlarda ise farklı olan iki şeyin bir hüküm üzere birleşmesinde bir beis yoktur. Örneğin beyaz ve siyah iki nesne, kırmızı olmama hükmünde birleşebilir. Kıyas da esasen bu şekilde işler; Şari' hükmü gerektirecek ortak bir illetten ötürü iki farklı şeyi tek hükmün potasında toplar, biz ise bu illete binaen aslın hükmünün fer' için de geçerli olduğuna vakıf oluruz.¹³³ Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise akli kıyasın şer'i kıyas noktasında bir kıstas kılınamayacağıdır. Zira şer'i kıyas için zaruri ve belirleyici olan faktör, şer'in bir vasfı hükmü gerektiren bir illet olarak tayin etmesidir. Burada aklın rolü, aklen imkânı olmayan yahut caiz olan şeyleri belirlemektir. Aklen caiz olan bir hususun şer'i hükmü ise akli illette olduğu gibi bir gerektirme ile değil, ilahi bir irade üzere belirlenir. Şer'i hükümler hususunda benzer şeylerin birleşip farklı şeylerin ayrılması da tamamen akli cevaz dairesinde olup bu ilahi iradeye bağlıdır.¹³⁴

Bunun yanında not edilmesi gereken bir diğer husus ise, şer'i hükümlerin birçoğunun ta'le kapalı oluşudur. Nitekim şüphe olarak zikredilen saçın gösterilmesi meselesinde bunu haram kılan bir illetten söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu türden bir hüküm, zaten kıyasa konu edilemez ki bu da kıyasın mutlak manada geçerli olup olmadığından ziyade kapsamıyla alakalı bir durumdur. Yine aynı şekilde farklı suçlar için aynı cezanın belirlenmesi meselesi, şer'i illetin bir emareden ibaret olan yapısından kaynaklanır. Meseleye bu bağlamda bakılırsa tıpkı aynı şeye delalet edebilen pek çok alametin varlığı yadırganmayacağı gibi tek bir cezanın verilmesine delalet kılınan birden fazla suç fiilinin var olması da mümkün kabul edilir.¹³⁵

b. Bir fer' biri haram diğeri helal kılınmış iki asla birden benzerlik gösteriyor olabilir. Bu durumda iki aslın hükümleri birbirine zıt olduğu için bu fer' iki asla birden döndürülemez, yine aynı şekilde fer' bu asıllardan yalnızca birine de döndürülemez. Sonuç olarak fer', bu asıllardan hiçbirine döndürülememiş olur zira kıyas hususunda iki asla benzerlik gösteren fer' ile yalnızca tek bir asla benzeyen fer' arasında ayırım gözetilmemiştir. Böyle bir durum ise kıyası imkânsız kılar.

¹³³ Ferrâ, *el- 'Udde*, 4/1288-1289.

¹³⁴ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/307.

¹³⁵ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/309.

Cevap: Böyle bir durumda fer‘ bu iki asıldan birine yalnızca benzerlik gösterdiği için döndürülmez, bu benzerliğin diğer mezkûr asıl da dahil bütün alternatif benzerliklerden daha yüksek oranda olması sebebiyle döndürülür. Şayet fer‘in iki asla eşit düzeyde benzerlik gösterdiği kabul ilse bile bu durumda yine iki asla birden dönme zorunluluğu doğmaz. Aksine tıpkı muhayyer kefaretlerde olduğu gibi kıyası yapan kişi dilediği aslı esas almayı seçebilir.¹³⁶ Fer‘in iki asıldan birine daha çok benzerlik gösterdiği durumlarda ise fer‘ yalnızca bu asla döndürüleceğinden bir çelişki yaşanmaz. Bu durum, esasen bir yolculuğa çıkacak olan tüccarın durumu gibidir. Böyle bir tüccar; yolculuğa elde edeceği kazanç yönünden bakarsa müsbet, canı ve malının gireceği potansiyel tehlike yönünden bakarsa menfi bir hükme varır. Bu iki hüküm birbirine zıt gibi gözüксе de tüccar günün sonunda bunlardan kendi maslahatına en uygun olanı tercih eder. Tıpkı böyle bir çelişkinin tüccarı karar almaktan engellemeyişi gibi, kıyas için de birbirine çelişik hükümde asılların varlığı kıyas işlemine engel teşkil etmez.¹³⁷

3.2.4.6. Birtakım Nasların Kıyasın Reddine Delalet Ettiğine Dair İtirazlar

a. Kur‘an-ı Kerim’de “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme!”¹³⁸ ve “O (şeytan) size ancak kötülüğü, çirkinliği, Allah hakkında bilmediğiniz şeyler söylemenizi emreder”¹³⁹ buyurulmuştur. Kıyas da hakkında bilgi bulunmayan şey yahut Allah hakkında bilmediğimiz bir şey söylemek olarak değerlendirilebilir zira kıyas sonucu ortaya naslarda var olmayan bir hüküm konmaktadır.

Cevap: Bu ayetler, aynı şekilde bu ayetlere dayanarak kıyası reddedenler aleyhinde bir delil olarak da kullanılabilir. Şöyle ki, ilgili ayetlerde kıyasın reddi açık şekilde zikredilmemektedir. Bu ayetlerle istidlalde bulunanlar, bunu kıyasa “hakkında bilgi olmayan mesele hakkında konuşma” vasfı yükleyerek yapmışlardır ki bu anlam aktarımının bizzat kendisi hakkında bilgi olmayan bir şey hakkında konuşmaktır. Buna ek olarak, kıyasa “hakkında bilgi olmayan mesele hakkında konuşma” vasfını yüklemek zaten mümkün değildir. Zira kıyas, galip zanna dayanır.

¹³⁶ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1289.

¹³⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/378-379.

¹³⁸ İsrâ, 17/36.

¹³⁹ Bakara, 2/169.

b. Kuran-ı Kerim’de “Oysa onların bu konuda bir bildikleri yok; sadece zanna uyuyorlar. Zan ise asla gerçek bilginin yerini tutamaz.”¹⁴⁰ buyrulmuştur. Kıyas ise bilindiği üzere zanna dayanır.

Cevap: Ayet-i kerimede geçen zandan kasıt, bir temele dayanmayan asılsız kuruntulardır. Bu bağlamda zan, bir ilim mertebesinde ziyade ilim dairesi dışında kalan asılsız bilgileri ifade eder. Bir emareye dayanan zan ise ayet-i kerimede zemmedilen bu türden bir zannın kapsamına girmez ki kıyasta itimat edilen zan bu ikinci türden bir zandır. Bu ikinci türe dahil olan mesnetli zanlar, zaten kıyas muhaliflerince de muteber sayılmaktadır. Nitekim kible tayini, şahitliğin kabulü gibi birçok şer‘i hususta zan düzeyi geçerli kabul edilmektedir. Şayet bu ayet, iddia edildiği gibi zannın tüm çeşitlerini kapsayıcı olsaydı iddia sahiplerinin de diğer şer‘i birtakım hükümlerde zanna başvurmadan mutlak olarak kaçınmaları gerekirdi ki mevcut durum bunun aksini göstermektedir.¹⁴¹

c. Kur’an-ı Kerim’de “Ayrılığa düştüğünüz bütün konularda hüküm Allah’a aittir.”¹⁴² ve yine bir başka ayet-i kerimede “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve Peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.”¹⁴³ buyurulmuştur. İhtilaflı hususlarda bunun yerine kıyasa dönmek, ayet-i kerimelerdeki emirlerin hilafına tasarrufta bulunmaktır.

Cevap: Burada meseleyi Allah’a ve Hz. Peygambere arz etmekten kasıt, bizzat zatlarına arz etmek değildir. Ayet-i kerimelerde kastedilen; meseleleri Allah’ın ve Hz. Peygamber’in hükümlerine, yani Kur’an ve sünnete arz etmektir ki bu da esasen kıyas işlemiyle hedeflenen noktadır. Zira kıyasın delil edildiği asıllar bizzat naslardan elde edilir.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Necm, 53/28.

¹⁴¹ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1313-1314.

¹⁴² Şûrâ, 42/10.

¹⁴³ Nisâ, 4/59.

¹⁴⁴ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1314.

3.2.4.7. Diğer Muhtelif İtirazlar

a. Kıyasla hüküm belirlemek caiz olsaydı, tıpkı fer' gibi aslın hükmünü de kıyasla belirlemek caiz olurdu ki bu da imkânsızdır.

Cevap: Kıyasla aslın hükmünü belirlemekten kasıt; zaten mevcut olan bir asla kıyasen yeni asılların ortaya konmasıysa, bu durum imkânsız değildir. Ancak ortada kendisine dönülecek sabit bir asıl yokken kıyas yoluyla sıfırdan bir asıl inşa etmek mümkün değildir. Zira ortada sabık bir asıl olmaksızın yapılan istidlal işlemi, kıyas olarak düşünülemez.¹⁴⁵ Nitekim kıyasın manası, bir şeyin bir şeye göre takdir edilmesini gerektirir. Bir şeyin hiçliğe kıyası ise aklın kabul edeceği bir durum değildir.¹⁴⁶

Durumu bir başka açıdan değerlendirecek olursak; aslın kıyas yoluyla belirlenemeyişinin sebebi, aslın doğasından kaynaklanır. Şöyle ki, asıl dediğimiz şey hükmü şer'in doğrudan bildirmesiyle sabit olan bir husustur. Bizim bu hususun hükmüne şer'in bildirmesi olmaksızın ulaşmamız mümkün değildir, zira Şari' ilgili hükme ulaşmamızı mümkün kılacak deliller belirlememiştir. Şayet asıllar için de tıpkı fer'de olduğu gibi bu türden deliller belirlenmiş olsaydı, bunları kullanarak aslın hükmünü tespit etmek mümkün olurdu. Böyle bir durumda altıncı bir namazın yahut ikinci bir haccın farz oluşunu dahi söz konusu edebilirdik. Meseleyi ters açıdan ele alacak olursak, aynı şekilde fer'in hükmünü tesbit etmemize olanak sağlayan şey de bunu mümkün kılacak delillerin varlığıdır. Şayet Şari'; fer'in hükmünü tespit etmemizi sağlayacak hiçbir işaret ortaya koymasaydı, tıpkı asıl gibi fer'in de hükmünü kıyas yoluyla belirlememiz mümkün olmazdı. Özetle burada kıyas işleminin imkanını belirleyen asıl husus, hükme işaret eden bir delilin var kılınıp kılınmadığıdır. Bunu tıpkı kıblenin tayin edilişi gibi düşünebiliriz. Sağlıklı biçimde görebilen bir birey için kıbleyi tayin etmeyi sağlayacak delillere ulaşmak mümkünken görme engelli kişi için bu yol kapalıdır. Bu durumda birinci kişi için kıble tayini mümkün ve emredilmiş iken ikinci kişi mazurdur. Asıl ve fer'in hükümlerinin tespitini bu örnekteki sağlıklı ve görme engelli kişilere benzetecek olursak, tıpkı görme engelli kişinin mazuriyetinin

¹⁴⁵ Ferrâ, *el- 'Udde*, 4/1290.

¹⁴⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/370.

kıble tayini işlemini tümünden batıl kılmadığı gibi kıyas işlemi de aslın hükmüne ulaşmanın olanaksızlığı yüzünden tümünden rafa kaldırılamaz.¹⁴⁷

b. Şayet kıyas yoluyla hükümlerin bilinmesi caiz olsaydı, aynı yolla gayba dair şeylerin de bilinmesi caiz olurdu.

Cevap: Bu türden bir kıyaslama, birleştirici vasfı olmayan iki hususun kıyaslanmasından ibarettir. Zira gaybi konulara dair elimizde bir delil yoktur, kıyas içinse kendisine başvurabileceğimiz deliller var edilmiştir.¹⁴⁸ Şöyle ki; henüz vuku bulmamış şeyler için kullanılan gayb ifadesi de esasen kendisi için bir delil bulunmayan şeylere tekabül eder, bu türden şeylerin bilgisi ise ilahi ilme has kılınmıştır. Zira delil olmaksızın bir şeyleri bilme kudreti yalnızca O'na aittir. Bu kategorideki gaybi bilgilerin belli emareler yoluyla bilinebilir kılınması da aklın cevaz vereceği bir şeydir. Buna bir örnek olarak, Şari'in bir insana "Bulut seni gölgelediğinde yahut güneş tutulduğunda gelecekte olacak birtakım şeyler hakkında haber ver, bu durumda doğruyu söylemiş olacaksın." şeklinde bildiride bulunduğunu varsayalım. Böyle bir durumun vuku bulması aklen mümkündür. Yine böyle bir durumda bu kişinin güneş tutulduğunda ya da bulut gölgelendiğinde birinin vefatı yahut doğumu, gerçekleşecek bir felaket gibi normalde gayb sayılacak hususlarda verdiği bilgi güvenilir hale gelir. Akıl gaybi meselelerin dahi şer'in ortaya koyacağı bir delille gayb olmaktan çıkıp bilinebilir hale gelmesine cevaz veriyorken bu durumun şer'i hükümler için geçerli olması çok daha mümkündür.¹⁴⁹

c. Şayet kıyas ile amel vacip olsaydı, bu durum ya bir tür zaruri bilgidir yahut da bir istidlalden kaynaklanırdı. Kıyas ile amele dair bilginin zaruri bir bilgi olmadığını biliyoruz çünkü öyle olsaydı bu bilgiye şüphelerden arınmış şekilde zorunlu bir yönelim duyardık, böyle bir şey ise vaki olmuş değil. Bu durumda geriye ancak istidlalden kaynaklı bir bilgi ihtimali kalır ki bu istidlal de ya akli yahut da şer'idir. Birinci ihtimal olan akli istidlal, kıyas ile amelin vücubu adına mümkün gözükmemektedir. Nitekim kendisine kıyas yapılacak asla dair manalara akıl yoluyla varmak mümkün değildir. Akıl; Şari'in şarabı haram kılıp diğer içecekleri helal

¹⁴⁷ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 5/292.

¹⁴⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/378.

¹⁴⁹ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 5/291.

kılmasına hükmetmez, zira bunlar akli yönden birbirine eşittir. İkinci ihtimal olan şer‘i istidlale gelince, şayet böyle bir şey söz konusu olsaydı bu durum açıkça ortada olurdu. Halbuki elimizde kıyas ile amelin vucubuna dair böyle bir haber yoktur. Sonuç olarak bütün ihtimaller elenmiş olup kıyas ile amelin vucubunu gerektirecek bir delil elimizde yoktur.

Cevap: Bu delil, bizzat iddia sahipleri aleyhinde de kullanılabilir. Şöyle ki, kıyasın reddine dair zorunlu bir bilgiye sahip olmadığımız açıktır. Zira kıyas ile amelin reddine şüphelerden tamamen arınmış şekilde kanaat getirmek mümkün değildir. İstidlal yoluyla kazanılan bilgiye gelince, akıl bilindiği üzere bu hususta doğrudan bir hüküm veremeyip meseleyi imkân dairesinde bırakır. Bu hususta şer‘i istidlale olanak sağlayacak bir haber de mevcut değildir. Bu durumda aynı zikrettikleri şekilde kıyas ile amelin reddini gerektirecek bir delil elimizde yoktur. Bilakis, kıyas ile ameli temellendirecek nasslar mevcuttur, tıpkı İbrahim Suresi’ndeki ayet-i kerime yahut Muâz hadisi gibi.¹⁵⁰

d. Aslında bir illetin varlığının tespit edilmesi, bu illetin bulunduğu her yerde aynı hükmü doğuracağı anlamına gelmez. Nitekim birine kölesini neden azat ettiği sorulduğunda onu siyahi olduğu için azat ettiğini söylemesi, geri kalan bütün siyahi köleleri de aynı şekilde azat edeceği anlamına gelmez.

Cevap: Şayet tespit edilen husus gerçek manada illet ise, var olduğu her yerde hükmü de beraberinde getirir. Kölesini azat eden kişi örneği ise şer‘i illet hususunda geçerli sayılmaz. Zira kölelerin efendisi, sıradan bir beşer olup davranışlarında tutarsızlığa düşmesi imkân dahilindedir. Söz konusu şer‘i hükümler olunca hüküm koyucu bizzat Allah ve Rasulü olduğu için onlar hakkında böyle bir tutarsızlıktan bahsedilemez, bu yüzden illet olarak tespit edilen vasfın olduğu her yerde hükmün de onu izlemesi beklenir.¹⁵¹

e. Kıyas, dil bakımından da geçerli değildir. Nitekim bir hizmetçiye “Bana sirke-bal karışımı getir, çünkü o sarılığa iyi gelir.” dense ve o da nar getirip “Bunu aldım çünkü

¹⁵⁰ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1315-1316.

¹⁵¹ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1318-1319.

bu da sarılığa iyi geliyor.” dese, kuvvetle muhtemeldir ki azar ıştır. Halbuki dediği şey doğrudur, sirke-bal karışımı ile nar arasında bu manada bir illet birliği vardır.

Cevap: Verilen örnekte sirke-bal karışımı, narda bulunmayan bazı özellikleri haiz olduğu için ondan ayrışır. Bundan dolayı da ikisi birbirinin tam muadili sayılmaz. Buna ek olarak şayet dilsel kullanımı kıstas alacak olursak, dilde aynı şekilde kıyasın geçerli olduğu birçok kullanımdan da söz edebiliriz. Örneğin akli dengesi yerinde olmayan bir kişiden söz ederken “Ona sakın iğne vermeyin, kendine zarar verebilir.” denilse bu sözden yola çıkarak ona bıçak yahut makas gibi başka bir takım kesici yahut delici aletlerin de verilmeyeceği anlaşılır. Burada bu kişiye bıçak veren kişi olası bir kötü senaryoda “Ama siz sadece iğne verilmemesinden söz etmiştiniz.” şeklinde itiraz etse, bu itiraz dikkate alınmaz. Buradan da anlaşılır ki kıyas, dilde de bir delil kabul edilir ve uygulanır.¹⁵²

f. Fer’e intikal edecek hüküm; ya hem isim hem mana, ya sadece isim, yahut da sadece manadan kaynaklanabilir. Bu ihtimalleri tek tek değerlendirecek olursak; birinci ihtimal olarak hüküm, hem isim hem manadan kaynaklanıyor olabilir. Bu durumda ilgili hüküm zaten yalnızca doğrudan nasstan çıkarılabilir olup kıyas yolu kapanmıştır. Örneğin şarabın haram olması, ayet-i kerimede geçen “hamr” ismi ve sarhoş edicilik manasının her ikisinden kaynaklanıyorsa buradan yalnızca şarabın haram olduğu sonucuna varılabilir ki bu da zaten kıyas değil doğrudan nasstan istidlalde bulunmaktır.

İkinci ihtimal olarak hüküm yalnızca isimden kaynaklanıyor olabilir. Yine bu durumda ilgili hüküm nassta zikredilmemiş bir başka isme intikal edemeyeceğinden kıyas yolu kapanmış olur. Örneğin şarabın haram olmasının yalnızca ayet-i kerimede geçen “hamr” isminden kaynaklandığını farz edelim. Bu durumda zaten şarap dışındaki viski, bira gibi içkiler için kıyas kapısı kapanır ve şarabın tahrimi de tıpkı ilk ihtimalde olduğu gibi doğrudan nassa dayanmış olur.

Üçüncü ve son ihtimal olarak, hüküm yalnızca manadan kaynaklanıyor olabilir. Bu durumda da bu mana şariat ilgili hükümle gelmeden önce de var olduğu için kıyasa konu olamaz. Zira hükmün sebebi bizatihi bu mana olsaydı, şariat gelmeden önce de

¹⁵² Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1324.

ilgili hükmün var olması gerekirdi ki böyle bir durum söz konusu değildir. Örneğin şarabın haram oluşunun yalnızca sarhoş edicilik manasından kaynaklandığını düşünürsek, bu durumda sarhoş edicilik manası doğrudan kıyasa konu edilemez. Zira şarap, tahrim varit olmadan önce de sarhoş edicilik vasfını haizdi ancak böyle bir haram olma durumu söz konusu değildi. Sonuç olarak üç ihtimal de kıyası imkânsız kıldığından kıyas işlemi her halükârda geçersizdir.

Cevap: Kıyas hususunda itibara alınan şey; asıl ile fer‘in ortak bir mana taşımasıdır, kıyası mümkün kılan şey de budur. Bununla beraber kıyası mümkün, gerekli yahut geçerli kılan şey esasen Şari‘in bizi onunla mükellef kılmasıdır ki bu da şer‘in bize ulaşmasından sonra vukuu bulmuş bir durumdur. Bundan dolayı şer‘in bize ulaşmasından önce ilgili mananın var oluşu bir anlam ifade etmez. Zira belirtildiği üzere kıyasın sağlayıcıları mana ortaklığı ve kıyasın emredilmiş oluşudur, bunlardan biri eksik olduğunda kıyastan söz edilemeyeceği zaten kabul edilmiş bir durumdur.¹⁵³

¹⁵³ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1318-1320.

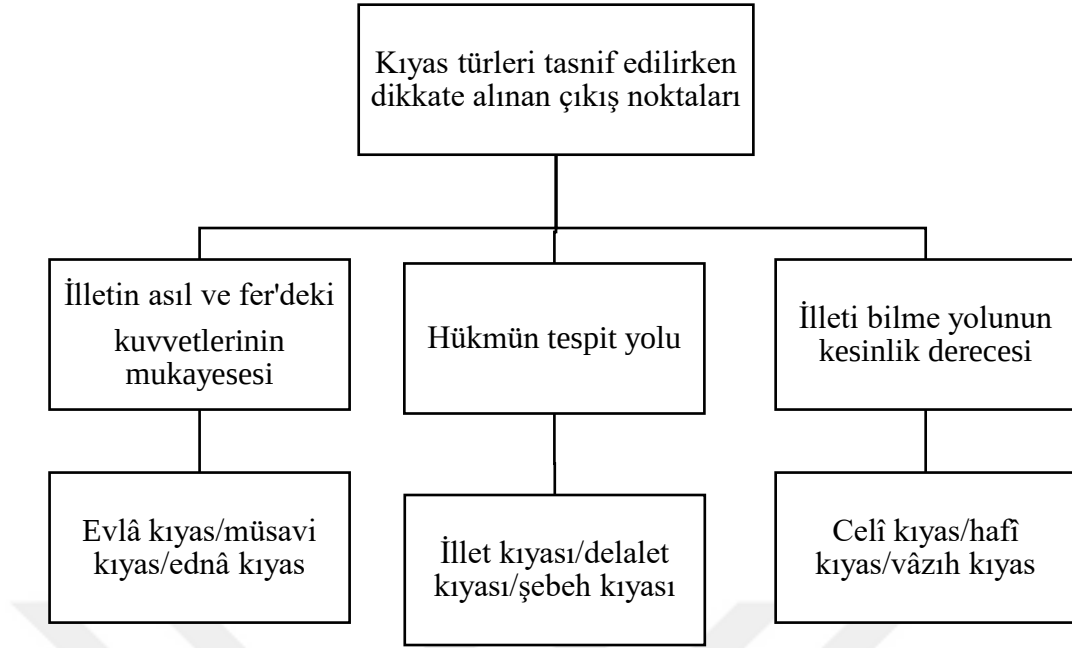
BÖLÜM III

KIYASIN TÜRLERİ VE KAPSAMI

3.1. Kıyas Türleri

Bir şey hakkında doğru ve eksiksiz bir tasavvura ulaşmak adına o şeyin tarifi ve hükmünden sonra tartışılması gereken hususlardan biri, şüphesiz ki o şeyin türleridir. Tür dediğimiz şey ise bir çeşit tasnif sonucu ortaya çıktığından burada önemli olan bir diğer husus da bu tasnif adına dikkate alınan itibardır. Bu bağlamda çoğu vakit tek bir kavram yahut olgu için birden fazla tasnif ve dolayısıyla aynı varlıkta bir arada var olabilecek farklı türler söz konusu olabilir. Örneğin insanları memleketleri, yaşları yahut meslekleri gibi pek çok açıdan kategorize etmek mümkündür. Ancak tasnif ne dikkate alınarak yapılarak yapılsın bu tasnife konu olan insanlar esasen aynıdır. Dolayısıyla insana dair tasniflerin hepsine konu olacak, tüm türleri içinde barındıracak olan küme yine insanlar kümesidir. Bu hususu kıyas için düşünürsek, benzer bir durumun geçerli olduğunu görebiliriz. Alimler kıyası türlere ayırırken birbirinden farklı çıkış noktalarını göz önüne alır yahut kategorileri ifade etmek için kullandıkları lafızlara birbirinden farklı anlamlar yüklerler. Bununla beraber çoğu vakit bu farklı kategorilerin altında toplanan türler birbirine tekabül edebilir. Bizim burada öncelikli olarak araştırdığımız husus, hicri beşinci asır Hanbelî usul alimlerinin meseleye dair tasavvuru olduğu için bu bölümde onların tasnifi incelenecektir. Ancak öncesinde en meşhur şekliyle kıyas türlerine ve bu türler kategorize edilirken esas alınan çıkış noktalarına kuşbakışı göz atmak yerinde olacaktır:¹⁵⁴

¹⁵⁴ Hacı Yunus Apaydın, “Kıyas”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2022).



Şekil 3.1. Kıyas Türleri Tasnif Edilirken Dikkate Alınan Çıkış Noktaları

Ebû Ya‘lâ, kıyasa dair en temel taksimi vâzih kıyas ve hafî kıyas şeklinde yapar. Ancak bu kavramlar onun ıstılahında yukarıdaki genel kabul görmüş taksimlerdeki kavramlardan farklı bir yere oturmaktadır. Şöyle ki; Ebû Ya‘lâ, vâzih kıyası “aslın manasının fer‘de tam olarak bulunduğu kıyas” şeklinde tanımlar. Bunun örneği de pirincin riba hususunda buğdaya kıyasıdır. Hz. Peygamber, buğdayda ribanın işlediğini açıkça beyan etmiştir. Burada pirincin hükmünün buğdayın hükmüne hamli tam bir illet birliği yoluyla gerçekleşir, zira her iki tarafta da ribanın illeti olan ölçü birimi ve cins birliği sağlanmıştır. Bu türden bir kıyasın bir başka örneği de bizzat Ahmed bin Hanbel’in kurşun ve demiri altın ve gümüşe kıyas ederek alım satımda fazlalığa cevaz vermeyişidir.¹⁵⁵

Ebû Ya‘lâ, taksiminin ikinci kategorisi olan hafî kıyası ise “galebetu’ş şebek” olarak tanımlar ki¹⁵⁶ burada kastedilen, usulcüler arasında şebek kıyası olarak meşhur olan kıyas türüdür. Bu noktada Ebû Ya‘lâ’nın meseleye dair değerlendirmelerini incelemeden önce şebek kıyasına dair bir takım temel bilgilere değinmek yerinde olacaktır. Şebek kıyasına dair usulcüler tarafından zikredilmiş birçok tarif

¹⁵⁵ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1325.

¹⁵⁶ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1325.

incelendiğinde; bu türden bir kıyasla asıl ve fer‘ arasında illet bağı kurmaya yetecek düzeyde olmasa da şer‘an muteber sayılan kimi benzerliklerin varlığı sebebiyle aslın hükmünün fer‘e intikalinin kastedildiği anlaşılr. Yine şebah kavramının doğrudan bir kıyas türünün yahut bir illet tespit yöntemine karşılık geleceği söylenebilir.¹⁵⁷

Şebah kıyasının temelini oluşturan “benzerlik” olgusunu daha iyi anlayabilmek ve onu diğer kıyas türlerinden ayırtılabilmek için vasıfları asıl ve fer‘ arasında hüküm intikaline imkân tanıyabilme açısından kategorize etmek gerekir. Bu noktada asıl veya fer‘de bulunan vasıfları üç ayrı sınıf altında incelemek mümkündür:

- a. Bizatihi münasip kabul edilebilecek vasıflar. Bu türden vasıflar doğrudan illet kıyasına imkân tanır. Örneğin sarhoş edicilik vasfının tahrir yönünden ele alınması bu kategori altında değerlendirilebilir.
- b. Tard kategorisine girecek vasıflar. Bu türden vasıflar asıl ve fer‘ arasında hüküm intikaline zemin oluşturmaz. Örneğin suyun üzerine köprü yapılabilir nitelikte oluşu, suyun abdest için uygun olma yönünden ele alındığında bu türden bir vasıf sayılabilir. Zira bu vasıf asıl ve fer‘ arasında hüküm intikaline kapı aralamaz. Nitekim abdest için kullanılmış suya tıpkı kullanılmamış su gibi üzerinde köprü inşa edilebilirlik vasfı taşıdığı için abdeste uygunluk hükmü verilemez, her akıl sahibi bu durumun geçersizliğini kolayca fark edebilir.
- c. Bizatihi münasebet kabul edilemeyecek, ancak tard kategorisine de dahil olmayacak türden vasıflar. Bu kategoriye dahil olan vasıflar asıl ve fer‘ arasında hüküm intikalini mümkün kılacak bir tür benzerlik inşa eder ki şebah kıyasında esas alınacak vasıf türü tam olarak budur. İbadet olma vasfının niyetin farz olması açısından ele alınması bu kategoriye örnek gösterilebilir. Şöyle ki, bilindiği üzere teyemmümde niyet farzdır. Hanefî mezhebi dışındaki mezhepler, abdest için de aynı şekilde niyeti farz kabul eder. Bu noktada şayet teyemmümde niyeti farz kılan hususun taharet olma vasfı olduğu kabul edilirse, niyetin farz olmadığı birçok temizlik işleminde de tıpkı abdest gibi niyetin farz olması gerekir ki durum böyle

¹⁵⁷ Abdurrahman Candan, “İlletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebah Yöntemi”, *Diyanet İlmi Dergi* XLVIII/1 (2012), 122-125.

değildir. Bu sebeptendir ki burada teyemmüm ile abdest arasında hüküm intikaline kapı aralayan husus, ibadet olma vasfı olarak tespit edilmiştir.¹⁵⁸

Şebah kıyasında asıl ve fer‘ arasında köprü kurulmasını sağlayan vasıf, illet kıyasında olduğu gibi doğrudan münasip bir vasıf olmayıp yalnızca münasebet yerine konulabilecek bir benzerlik ifade ettiğinden bu vasıf daha subjektif bir alan oluşturur. Zira bu türden bir vasıf yoluyla kurulacak benzerlik ilişkisinin somut, belirli sınırlar içinde yahut herkes tarafından aynı şekilde tespit edilebilir olması mümkün değildir. Bu sebepten şebah kıyasının muteber bir delil ifade edip etmeyeceği, usul ilminin yoğun tartışmalara sahne olan meselelerinden biri olarak yerleşmiştir. Şu kadar ki, usul alimlerinin ekserisi şebah kıyasını amel edilebilir kabul eder. Bu noktadaki itirazlar genellikle Hanefî ulemasından ve yine Mâlikî ulemasından bir grup tarafından gelmektedir.¹⁵⁹

Şebah kıyasını delil olarak kabul eden alimler de yine onunla amel edilmesinin meşruiyeti adına bazı şartların varlığını zaruri kabul etmiştir ki bu şartlar şu şekilde özetlenebilir:

- a. Şebah kıyasına konu olacak vasıf, illet olabilecek kuvvette olmamalıdır. Şayet ilgili vasıf açık, sınırları objektif biçimde belirlenebilen ve münasib bir yapıdaysa bu durumda başvurulması gereken yöntem şebah kıyasından ziyade illet kıyasıdır. Zira ortada kullanılması mümkün daha kuvvetli bir delil varken zayıf olan delile yönelmek, isabetli bir tercih değildir.
- b. Şebah kıyası için dikkate alınan vasfın Şari‘ tarafından bir başka hüküm hususunda dikkate alınmış olması gerekir.
- c. Şebah kıyası için dikkate alınacak vasıf kasır, bir başka deyişle yalnızca asla özgü ve onun için geçerli olmamalıdır. Bu şartın varlığı, taabbudi bir doğaya sahip olan hükümlerin başka fer‘lere intikal edemeyeceğini vurgulayıp şebah kıyasının muğlak görünen sınırlarını netleştirme görevi görür.

¹⁵⁸ Candan, “İlletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebah Yöntemi”, 125.

¹⁵⁹ Ömer Hakan Kısıkkaya, *İslâm Hukuk Usulünde Kıyas-ı Şebah ve Bir Hüküm Çıkarma Yöntemi Olarak Değeri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 28-35.

- d. Asıl ve fer‘ arasında köprü görevi görecek benzerliğin açıkça izah edilmesi, sınırları ve sebeplerinin ortaya konması gerekir. Zira şebah yönteminin subjektif doğası, ancak bu şekilde inandırıcı bir zemine oturtulabilir.
- e. Şebah kıyası için kullanılacak benzerlik olarak, asıl ve fer‘ arasındaki tüm benzerliklerin içinde en kuvvetli ve belirgin olan seçilmelidir.¹⁶⁰

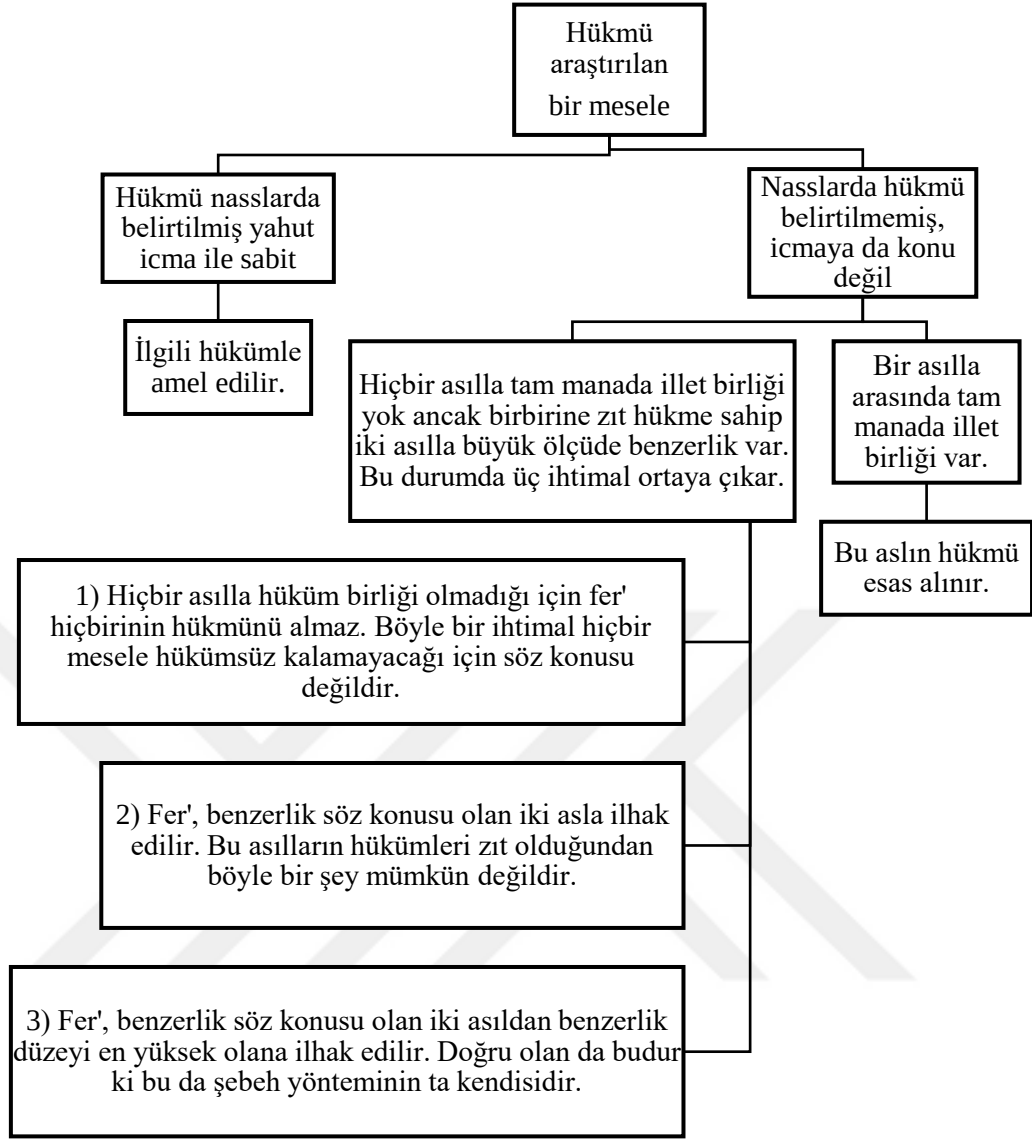
Ebû Ya‘lâ, şebah kıyasının mahiyetini izah ederken bir misal üzerinden ilerler. Bu misalde hükmü bilinmeyen yeni bir mesele, iki asla yakınlık göstermektedir. Bu asıllardan birinin hükmü tahrim, diğerininki ise ibâhadır. İlgili asılların her ikisi de beş temel vasfa sahiptir. Bu asıllara kıyas edilecek fer‘i teşkil eden yeni mesele ise, iki asıldan herhangi birinin tüm beş vasfını haiz değildir. Şu kadar ki; ilgili fer‘, bu asıllardan hiçbirine tam manasıyla uygun sayılmasa da içlerinden birine daha büyük oranda benzerlik göstermektedir. Nitekim bu fer‘in asıllardan biriyle yalnızca üç ortak vasfı bulunurken, diğer fer‘ ile dört ortak vasfı bulunmaktadır. İşte bu noktada asıl ve fer‘ arasındaki kıyası kurmanın tek yolu, bu kısmi benzerliğe başvurmaktır.¹⁶¹

Yukarıda zikredilen türden bir kıyasın muteber sayılıp sayılmayacağı hususunda Ebû Ya‘lâ, Ahmed bin Hanbel’den iki görüş nakleder. Bunlardan ilki, bu türden bir işlemin kıyas olarak adlandırılmayacağıdır. Zira kıyas, aslın tüm vasıflarının fer‘de bulunduğu duruma denir. Fer‘in asla bazı yönlerden benzeyip bazı yönlerde ayrıştığı durumlarda ise kıyasa başvurmak hatadır, zira burada yapılacak işlem kıyas olarak kabul edilemez. Bununla beraber Ahmed bin Hanbel’den bu şekilde bir kıyasın caiz olacağı yönünde bir rivayet de gelmiştir. Ebû Ya‘lâ, bu iki görüşten ikincisine meyletmekte, bunun gerekçesini de izah etmektedir. Bu noktada şebah kıyasını temellendirirken kullanılan temel argüman ise, sonradan ortaya çıkmış olsa dahi hiçbir meselenin hükümsüz kalamayacağıdır. Ebû Ya‘lâ, bu argümandan yola çıkarak şebah kıyasının yukarıda zikredilen suretini tüm ihtimalleri değerlendirerek aşağıdaki şekilde bir konuma yerleştirir:¹⁶²

¹⁶⁰ Candan, “İlletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebah Yöntemi”, 135-136.

¹⁶¹ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1325-1326.

¹⁶² Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1326-1327.



Şekil 3.2. Şebek Kıyasının Fer'e Dair İhtimaller Üzerinden Değerlendirilişi

Ebû Ya'lâ, şebek kıyasında fer'in benzerlik düzeyi en yüksek olan asla ilhak edilmesini şeriatteki "baskın olana itibar" prensibiyle temellendirir. Bu prensibin Şari tarafından muteber kabul edildiğine delil olarak ise Kari'a Suresi'nde geçen "Kimin tartılan amelleri ağır gelirse, işte o mutlu bir hayat içinde olur. Amelleri hafif olana gelince, onu kucaklayacak olan hâviyedir."¹⁶³ ayet-i kerimesini getirir, zira bu ayette ameller hususunda hüküm verilirken baskın olan tarafa itibar edileceği bildirilmektedir. Bu prensip benzer şekilde birçok fıkhi hüküm de şekillendirmiştir.

¹⁶³ Kari'a, 101/6-9.

Örneğin mutlak bir su gülsuyu gibi temiz bir sıvıyla karıştığında bu karışımın hükmü baskın olan tarafa göre verilir. Yine aynı şekilde şahitlik hususunda kişinin fiillerinde masiyetin mi yoksa taatin mi baskın olduğuna bakılarak kişi hakkında hüküm verilir. Nitekim Ahmed bin Hanbel de yalancı bir kimse hususunda “Yalanı doğru sözünden fazla ise o kişinin arkasında namaz kılmayın.” şeklinde hüküm vermiştir.¹⁶⁴

Şebek kıyasının Hanefî ulemasınca kabul edilmediğini dile getiren Ebû Ya‘lâ, onların asıl ve fer‘ arasında tam bir vasıf birliği bulunmadıkça illetten söz edilemeyeceğine dair iddiasını yanıtlar. Şöyle ki; şebek kıyasında itibara alınan şeyin illet olarak adlandırılmayacağı, bu türden bir kıyasta fer‘in hükmünün asla ilhak edilmesini sağlayan hususun bir tür benzerlikten ibaret olduğu hususunda herkes müttefiktir. Yine aynı şekilde bunun bilinen birincil manasıyla kıyas sayılamayacağı hususu da şebek kıyasını kabul edenlerce ikrar edilir. Bu durumda esasen itiraz edilen şey, şebek kıyasını kabul edenlerin iddia ettiği bir husus olmadığından ilgili itiraz da boşa çıkmış olur.¹⁶⁵

Ebû Ya‘lâ, şebek kıyasının hücciyetini kabul etmekle beraber onu kendi içinde iki sınıfa ayırır:

- a. Benzerliğin vasıflarda bulunduğu şebek kıyası. Bu türden bir benzerliğe fer‘in biri mübah, biri haram iki farklı asla benzerlik gösterdiği bir durum örnek gösterilebilir. Burada bu asıllardan birinin vasfının beyazlık, diğerinin vasfının ise siyahlık olduğu var sayılırsa fer‘ beyazlık yahut siyahlıktan hangisine daha yakınsa onun hükmüne ilhak edilir. Bir başka deyişle burada fer‘in asıllara ilhakı, vasıflardaki benzerlik vasıtasıyla sağlanır.
- b. Benzerliğin hükümlerde bulunduğu şebek kıyası. Bu türden bir benzerliğe bir kölenin hükmünün bu köle fer‘ kabul edildiği takdirde bir hür insanın yahut mülkiyet konusu varlıkların hükmüne benzerliği verilebilir. Şöyle ki; bu kölenin hükmü muhatap ve mükellef olması yönünden hür bir insanın hükmüne, alınıp satılabilmesi yönünden ise mülkiyet konusu varlıkların hükmüne benzer. Bu

¹⁶⁴ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1328.

¹⁶⁵ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1328.

durumda kölenin hükmü, kurulacak şebek kıyası dahilinde bu ikisinden hangisinin hükmüne daha ziyade benzerlik gösteriyorsa onun hükmüne ilhak edilir.¹⁶⁶

Kelvezânî'ye göre kıyas, öncelikle illet kıyası ve delil kıyası olmak üzere iki kısma ayrılır. İlet kıyası; “fer‘in asla hükme tesir eden bir illet yoluyla döndürülmesi” şeklinde tanımlanmakla beraber kendi içinde celî, vâzıh ve hafî olmak üzere üç kısma ayrılır. Bu alt sınıflandırmayı yaparken Kelvezânî'nin esas aldığı kriter, illetin bilinme yöntemidir. Bu doğrultuda ilgili kıyas türlerinin ilki olan celî kıyas, illetin Şari‘in nass yoluyla doğrudan bildirmesi yahut üzerinde icma sabit olması yoluyla bilindiği kıyas türüne denir. İletin doğrudan nass yoluyla bildirilmesine örnek olarak Haşr Suresi’nde geçen “Allah’ın başka beldelerin halkından alıp Resulüne fey‘ olarak verdikleri, Allah’a, Peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; servet içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir.”¹⁶⁷ ayet-i kerimesi örnek verilebilir. Yine Müslim’de rivayet olunan kurban etlerinin saklanması yasağıyla ilgili “Ben sizi; o yıl Medine’ye kalabalık bir topluluk geldiği için, onlara yardım etmeniz maksadıyla men etmişim. Artık bundan sonra yiyin, saklayın ve sadaka verin.”¹⁶⁸ hadis-i şerifi de illetin doğrudan beyan edildiği bu türden bir nasstır. İletin icma yoluyla bilinmesine ise anne babanın dövülmesinin onlara “uf” denmesi yasağına kıyası yahut hayız halindeki kadınla ilişkinin yasaklanmasının illetinin kadının bu halden dolayı çektiği sıkıntı olarak tesbiti gibi hususlar verilebilir.¹⁶⁹

İlet kıyasının ikinci türü olan vâzıh kıyas, illetin Şari‘ tarafından doğrudan bildirilmemekle beraber yine de ilgili hükümle alakalı varid olan nassın zahirinden anlaşılabilirdiği illet türüyle kurulan kıyastır. Bu türden bir illetin örneği, yaş hurma ile kuru hurmanın birbirine takası hususunda varid olmuştur. Aynı miktarda olmak üzere ağacındaki taze hurmayı kuru hurmaya takas etmek “müzâbene” olarak adlandırılıp, bu türden bir satışın haram olduğu hususunda fukaha ittifak halindedir. Dalından koparılan yaş hurmanın kuru hurmayla satışı ise doğrudan “müzâbene” kapsamında

¹⁶⁶ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1328-1329.

¹⁶⁷ Haşr, 59/7.

¹⁶⁸ Müslim, “Edâhî” 1971.

¹⁶⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/25.

olmayıp bu satışın haram oluşuna dair bir başka hadis varid olmuştur.¹⁷⁰ Şöyle ki, Hz. Peygamber kendisine yaş hurma karşılığında kuru hurma satışının hükmü sorulduğunda ashabına “Yaş hurma kuruyunca azalır mı?” diye sormuştur. Onlardan “Evet, azalır.” cevabını alınca da yaş hurmayla kuru hurmayı aynı miktarda takas etmeyi yasaklamıştır.¹⁷¹ Yasağın bu sorunun ardından gelmesi, illetin yaş hurmanın kuruyunca azalması ve dolayısıyla alınan ve satılan hurmalar arasında miktar eşitsizliğine yol açması olduğunu gösterir. Yine bu türden bir illete; Hz. Peygamber’in Hayber’den vergi olarak seçkin hurmalar gelmesi üzerine “Hayber’in bütün hurması böyle mi?” diye sorarak “Hayır, vallahi ey Allah’ın Resûlü! Biz karışık hurmadan iki sâ’ verip bu kaliteli hurmadan bir sâ’ satın alıyoruz.” cevabını alması üzerine “Böyle yapmayın! Hurmayı hurmayla eşit miktarda takas edin; yahut bu kaliteli hurmayı satın, bedeliyle aynı cinsten alın. Tartıda da aynı şekilde hareket edin.”¹⁷² buyurması örnek verilebilir. Bu ifadenin zahirinden, ribanın illetinin cins birliği olduğu açıkça anlaşılabılır.¹⁷³

İllet kıyasının üçüncü türü olan hafî kıyas ise illeti nasslarda zikredilmeyip ancak tesir ve istinbat yoluyla tespit edilebilen kıyastır. Bu türden bir illete ise şarabın tahriminin illeti olan sarhoş edicilik verilebilir. Bu vasfın illet olduğuna tesir sahibi oluşu nedeniyle karar verilmiştir. Nitekim sarhoş ediciliğin var olduğu yerde tahrim hükmü mevcuttur, olmadığı yerde ise bu hüküm ortadan kalkar.¹⁷⁴

Kelvezânî’nin kıyas tasnifinin ikinci ana kolunda yer alan delalet kıyası; doğrudan illetten ziyade illete delalet ettiği kabul edilen bir özellik üzerine bina edilen kıyastır. Daha çok kelimciler tarafından kullanılan bu kıyas türünün esasen kıyas olarak kabul edilip edilmeyeceği de tartışmalıdır. Zira bu türden bir kıyasta asıl ve fer‘ arasında illetten ziyade ma‘lul birliği bulunup illet birliği varsayımsaldır. Burada yapılan işlem, daha özel olanın varlığından yola çıkıp daha genel olanın varlığını ispat etmektir.¹⁷⁵ Kelvezânî’ye göre delalet kıyası da kendi içinde dört kısma ayrılır. Bu dört kısımdan

¹⁷⁰ Celal Yeniçeri, “Müzâbene,” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/232–233.

¹⁷¹ Ebû Dâvûd, “Buyu’”, 3359.

¹⁷² Buhârî, “İ’tisâm”, 7350.

¹⁷³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/26-27.

¹⁷⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/27.

¹⁷⁵ Uğur Kalkankıran, *İslam Hukukunda Mezheplerce Benimsenen Kıyâs Çeşitleri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 81.

ilki, fer‘in hükmünün bazı özel yanlarının bir asılla benzerliğe delil teşkil etmesidir. Buna örnek olarak Hanefiler dışındaki fukahanın tilavet secdesini sünnet kabul etmesi verilebilir. Bilindiği üzere hareket halinde olan yolcu; nafilé namazları herhangi bir özür olmaksızın o halde kılabılır, kendisinden kibleye yönelmesi beklenmez. Bu özelleştirilmiş hüküm, tilavet secdesi için de geçerlidir. Buradan da tilavet secdesinin tıpkı nafilé namazlar gibi sünnet hükmünde olduğu sonucuna varılabilir. Bu türden bir kıyasta asıl ve fer‘ arasında benzerlik köprüsünü kuran şey, görüldüğü üzere onların bazı özelleştirilmiş hükümlere tabi oluşlarıdır.¹⁷⁶

Delalet kıyasının ikinci türü ise iki emsalin birbirine kıyasıdır. Bu türden bir kıyasa da buluğa ermemiş çocuğun malında zekatın cumhura göre farz oluşu örnek verilebilir. Şöyle ki, yine bir tür mali ibadet olan öşrün farz olması noktasında buluğ şartı aranmayacağı hususunda fukaha ittifak halindedir. Bu durumda aynı hükmün zekat için de geçerli olması gerekir, zira mahiyeti göz önünde bulundurulduğu takdirde öşür de toprak ürünlerinden alınan bir tür zekattan ibarettir. Şayet toprak ürünlerinden alınan öşür için hüküm buysa, geri kalan mallardan alınan zekat için de hüküm aynı olmalıdır. İki emsalin kıyasına bir diğer örnek ise zımminin yaptığı zıharın geçerli oluşudur. Zira zımminin talak işlemi geçerlidir. Talak işlemi geçerli olan kişininse zıhar işleminin de geçerli olması gerekir. Bunun sebebi, talak ve zıharın ikisinin de eşle bağlantılı işlemler olması ve sonuç olarak eşin haram kılınışını gerektirmesi yönlerinden ortak bir mana içermesidir. İki emsalin birbirine kıyas edildiği bir başka husus ise müslüman bir kimsenin zımminin bir kimseyi öldürmesi halinde ölüm cezası almayışıdır. Bu da iffetli bir kimseye zina iftirasında bulunduğu halde had cezasına çarptırılmayan kişinin o kişiyi öldürdüğü takdirde de ölüm cezasına çarptırılmaması gerektiği içindir. Nitekim bir insanın canı, malı yahut namusu; "Şüphesiz ki Allah canlarınızı, mallarınızı ve namuslarınızı birbirinize haram kılmıştır; tıpkı bu gününüzün, bu ayınızın ve bu beldenizin dokunulmazlığı gibi."¹⁷⁷ hadis-i şerifinde beyan edildiği üzere korunmalarının gerekliliği noktasında eş değerdir. Özetleyecek olursak; burada zikredilen örneklerde öşür ile zekat, zıhar ile talak ve iftira ile öldürme birer emsal olarak kabul edilip birincisinin hükmü ikincisine ilhak edilmiştir. Görüldüğü üzere bu emsallerin hükmü noktasında belli bir illetten bahsedilememekte,

¹⁷⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/28.

¹⁷⁷ Buhârî, "Edeb", 6043.

hükümün ilhakı yalnızca ilgili emsallerin gösterdiği benzer karakterler üzerine bina edilmektedir.¹⁷⁸

Delalet kıyasının üçüncü türü, iki kavramın birbirine kıyas edilmesidir. Buna örnek olarak hadesin ortadan kaldırılmasının necasetin giderilmesine kıyası verilebilir. Şöyle ki; hadesin ortadan kaldırılması manasına gelen abdest, sirkeli suyla alınamaz. Bu hüküm, necasetin giderilmesi noktasında da geçerlidir. Zira hadesin ortadan kaldırılması ile necasetin giderilmesi, şer‘i manada taharet kavramının çatısı altında birleşmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere; bu türden bir kıyasta fer‘in asla ilhakını mümkün kılan şey, tespit edilmiş bir illetten ziyade asıl ile fer‘in birer kavram olarak düşünülüp ortak bir üst kavramın çatısı altında kendilerine yer bulmuş olmalarıdır.¹⁷⁹

Delalet kıyasının dördüncü ve son türü ise şebek kıyasıdır. Kelvezânî, şebek kıyasını “fer‘in asla bir tür benzerlik sebebiyle kıyas edilmesi” şeklinde tanımlayarak bunu taharetin namaza kıyası üzerinden örneklendirir. Burada taharet ve namaz arasında benzerlik köprüsünü kuran husus, ikisinin de hades sebebiyle bozulan birer ibadet oluşlarıdır. Bu benzerlik, taharet ve namaz arasındaki şekil yahut hüküm yönünden birçok farklılığı itibar dışı bırakarak bu ikisi arasında kıyası mümkün kılar. Kelvezânî, şebek kıyasına dair hocası Ebû Ya‘lâ’nın da zikrettiği mezhep içi ihtilaftan söz eder. Bu noktadaki iki görüşten ilki olan şebek kıyasının delil kabul edilemeyeceği, iki hususla temellendirilmiştir:

- a. Şebek kıyası; Kur‘an, sünnet yahut icma kaynaklı bir delil üzerinden yapılmaz. Böyle bir istidlal bu sebepten dolayı caiz değildir.
- b. İki şey birbirine bir yönden benziyor olsa bile, başka birtakım yönlerden muhakkak birbirlerinden ayrışır. Bu durumda onların benzerlikleri, farklılıklarına öncelenemez. Bilakis ikisinden birinin öncelenmesi gerekiyorsa farklılıklar öncelenmelidir.

Şebek kıyasını delil olarak kabul edenlerin görüşü ise kıyasın delil oluşu konusunda bahsi geçen Hz. Ömer’in Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye gönderdiği mektup ile delillendirilir. Zira ilgili mektupta geçen “Emsal olayları araştır ve benzerlikleri bulmaya çalış. Sonra

¹⁷⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/28-29.

¹⁷⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/29.

bunları birbirine kıyas et.” ifadesi, şebek kıyasına kapı aralayıcı bir tavsiye olarak yorumlanabilir. Kelvezânî, bu delili zikrettikten sonra muhaliflerin bu ifadeyi Kur’an yahut sünnetten istidlalde bulunarak o istidlale binaen kıyas kurmak şeklinde anladıklarını nakleder. Bu hususa dair kendi kanaatini doğrudan açıklamasa da Kelvezânî’nin kullandığı ifadeler ve nakil tarzı, kendisinin şebek kıyasını delil kabul etmeyen ikinci görüşe daha yakın olduğu izlenimini uyandırmaktadır.¹⁸⁰

İbn Akîl, tıpkı Kelvezânî gibi kıyası öncelikle illet kıyası ve delalet kıyası olmak üzere iki temel kategoriye ayırır. İlet kıyasına dair en isabetli tanımın “asıl ve fer’in hükmün illetinde birleşmelerinden dolayı fer’in hakkında aslın hükmünün sabit kılınması” şeklinde yapılabileceğini kaydeden İbn Akîl; bu türden bir kıyasa nebizin şaraba sarhoş edicilik illetiyle, pirincin buğdaya ise gıda maddesi olma illetiyle kıyas edilmesini örnek getirir. Delalet kıyasını ise özelleştirilmiş hükümlerin oluşturduğu benzerlik sebebiyle kurulan kıyas, emsallerin birbirine kıyası ve şebek kıyası şeklinde üçe ayıran İbn Akîl; bunlardan ilk iki grubu izah ederken Kelvezânî’nin örneklerinin birebir aynılarını zikretmiştir.¹⁸¹

Delalet kıyasının üçüncü kısmı olan şebek kıyası, İbn Akîl tarafından meşru kabul edilmektedir. İbn Akîl; Hz. Peygamber’den rivayet olunan oruçlu kişinin eşini öpmesinin mazmazaya kıyası, kişinin ebeveyni yerine hac farızasını yerine getirmesinin onun borcunu ödemesine kıyası gibi kıyasları şebek kategorisinde değerlendirerek şebek kıyasının meşruiyetine delil olarak kabul etmiştir. Bu rivayetlerin genel manada kıyasın meşruiyetini temellendirmede rol oynadığı da ilgili bahiste zikredilmişti. Yine ise Hz. Ömer’in Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye gönderdiği mektup da İbn Akîl tarafından şebek kıyasının meşruiyetine delil olarak gösterilmektedir.¹⁸²

İbn Akîl, şebek kıyasından bahsederken bu türden bir kıyasa dair ikincil bir tartışmayı da ele almıştır. Kendisi için illet tespit edilemeyen bir asla şebek yoluyla kıyasta bulunulabileceği, şebek kıyasını delil olarak kabul edenlerin müttelik olduğu bir husustur. Burada tartışılan mesele ise şayet aslın hükmü için bir illet tespit edildiyse bu türden bir asla fer’in yalnızca şebek yoluyla kıyas edilip edilemeyeceğidir. Bu

¹⁸⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/29-30.

¹⁸¹ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/47-49.

¹⁸² İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/53-54.

türden bir kıyasın mümkün olmadığını savunanlar; asıldaki hükmün illet sebebiyle sabit olduğunu, bu illet fer‘de var olmadığı takdirde fer‘ ile asıl arasındaki herhangi bir benzerliğin hükmün intikali hususunda bir fonksiyonu olmadığını öne sürer. Meseleye olumlu bakanlar ise durumu iki illeti bulunan bir asla yapılan kıyasa paralel olarak değerlendirir. Şöyle ki, iki illeti bulunan bir asla bu illetlerden yalnızca bir tanesini kendinde barındıran bir fer‘in kıyası caizdir. Buradan hareketle aslın illetini kendisinde barındırmaya da asılla arasında bir tür benzerlik olan fer‘in, aslın hükmüne ilhak edilmesi de caiz olmalıdır. Zira benzerlik de tıpkı illet gibi hükmün asıldan fer‘e intikali hususunda muteberdir. Bu durumda ilgili benzerliğin varlığı, iki illetin söz konusu olduğu birinci senaryodaki tek illet gibi düşünülür. Bu tür bir kıyasa karşı olanlar ise bu iki durumdaki illet ve benzerliğin aynı kefiye konulamayacağı kanaatinde. Çünkü iki illetin olduğu yerde tek illet, tek başına hükmü celbedici tesire sahip ve diğer illetle eş değer kuvvette bir husustur. Bir illet ve bir benzerliğin olduğu yerde ise benzerlik tek başına hükmü celbeden bir nitelikte olmayıp illetten de zayıf bir pozisyonadadır. Bu sebeptendir ki böyle bir durumda benzerlik, illetin yerini alamaz. İbn Akîl’in bu iki görüşten olumlu olana meyyal olduğu, ifadelerinden sezilmektedir.¹⁸³

İbn Akîl’in bu birinci tasniften sonra Bağdat fukahasına nispet ederek izah ettiği ikinci tasnif; kıyasın celî, vâzıh ve hafî olmak üzere üç kısma ayrılışıdır. Bunlardan ilk kısım olan celî kıyas, tek bir manadan farklı bir manaya ihtimal tanımayan kıyas türüdür. Bir başka deyişle, celî kıyasta illet nassın zahiri yoluyla o kadar net biçimde ortaya konmuştur ki farklı bir illet ihtimali tartışmaya dahi açık değildir. Bu türden bir kıyasın ma’kuller içindeki yeri, tıpkı nass düzeyinin lafızlar içindeki yeri gibidir. Şu kadar ki, kimi celî kıyaslar diğerlerinden daha açık olabilir.¹⁸⁴

İbn Akîl, İmam Şâfiî’nin “fehve’l-hitâb”, “lahnü’l-hitâb” yahut “tenbîhü’l-hitâb” şeklinde de anılan mefhûm-ı muvâfakatı da celî kıyas kapsamına aldığını nakleder. Şâfiî’nin bu türden bir kıyası kıyas dairesinde varsayıp en güçlü kıyas olarak nitelemesinin, onun nasslarda yer almayıp nasslarda yer alanlarla aynı manaya denk

¹⁸³ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/55-56.

¹⁸⁴ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/50.

düşen her şeyi kıyas kapsamında kabul etmesiyle açıklanabilir.¹⁸⁵ Şu kadar ki; bu türden bir delaletin kıyas olarak kabul edilmesi, fakihlerin çoğunluğu ile kimi Mu‘tezile ve Eş‘arî kelâmcıları tarafından eleştirilmiştir. Nitekim onlara göre burada gerçekleşen şey, kıyas işleminden ziyade Arap dilini bilen kişinin dilin açıkça delalet ettiği bir manayı doğrudan anlamasından ibarettir.¹⁸⁶ Örneğin İsrâ Suresi’nde geçen “Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme!”¹⁸⁷ ayet-i kerimesini ele alacak olursak; burada anne babaya verilebilecek ezanın en küçük düzeyine delalet eden “öf” demenin yasaklanması, daha büyük düzeyde eziyetlerin yasaklanmasına dilsel bir tenbih yoluyla açıkça delalet eder. İmam Şâfiî, bu dilsel tenbihin her ne kadar çok açık olsa da bir illet meydana koyduğu kanaatindeyken muhalif görüşteki alimler bunun dilin doğal bir özelliğinden ibaret olduğu görüşündedir.¹⁸⁸

İbn Akîl, bu hususta İmam Şâfiî ile zıt kanaatte olup bu kanaatini bir örnek üzerinden temellendirir. Şöyle ki, Allah-u teala yine İsrâ Suresi’nin bir başka ayet-i kerimesinde şeytana karşı “ Haydi, onlardan gücünün yettiklerini sesinle telkinde bulunarak ayart! Süvarilerinle, yayalarınla onlara karşı ordu topla; mallarına, evlâtlarına ortak ol, kendilerine vaadde bulun.”¹⁸⁹ buyurur. Buradaki ifade dilsel açıdan incelendiğinde, ortada bir emir kipi vardır. Halbuki işaret edilen mana, emrin tam tersi olan tehdittir. Şayet emir lafzı bu şekilde tehdide delalet edebiliyorsa, küçük düzeyde bir şeyin yasaklandığı lafız da aynı şekilde büyük bir şeyin yasaklanmasına bizzat delalet edebilir. Dolayısıyla buradaki “öf” deme yasağı, ifadenin kendisinde “anne babaya eziyetin yasağı” anlamı taşır ki bu durumda “öf” demenin ötesindeki eziyetler de kıyasla değil, bizzat lafzın kendisiyle yasaklanmış olur.¹⁹⁰ Ebû Ya‘lâ da bu hususta aynı görüşte olup bu türden kıyasların kıyas kapsamına dahil edilemeyeceği, bunun yerine “fehve’l-hitâb”, yahut “mefhûm’ul- hitâb” şeklinde adlandırılmaları gerektiği kanaatinde-dir. Nitekim ona göre kıyas, nazar ve istidlali gerektirmelidir. Dilin yapısından kaynaklanan ve herkes tarafından anlaşılabilir anamlar ise kıyas işlemine gerek bırakmaz. Ayrıca kıyastan söz edilebilmesi için ortada kendisine

¹⁸⁵ Soner Duman, *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 159-160.

¹⁸⁶ Ferhat Koca, “Mefhum”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2003).

¹⁸⁷ İsrâ, 17/23.

¹⁸⁸ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/50-51.

¹⁸⁹ İsrâ, 17/64.

¹⁹⁰ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/51.

kıyasta bulunulan bir asıl bulunmalıdır. Dolayısıyla nassın lafzının bizzat kendisinden yola çıkılarak bulunulacak istidlal, bizzat nass ile istidlal olarak kabul edilmelidir.¹⁹¹

İbn Akîl, yukarıda bahsi geçen “Servet içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir”¹⁹² ayet-i kerimesi yahut kurban etinin depolanmasının yasaklanması hadisi gibi illetin nass yoluyla doğrudan zikredildiği örnekleri de celî kıyas kapsamında ele alır.¹⁹³ Celî kıyasın bu ikinci türü, Kelvezânî’nin celî kıyas tanımına tekabül eder.

İbn Akîl’in zikrettiği ikinci taksimin ikinci kategorisi, vâzıh kıyastır. Cârîye kadınlar hakkında nazil olan “Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir.”¹⁹⁴ ayet-i kerimesi, bu kategoriye örnek gösterilebilir. Burada cezanın yarıya inme sebebinin kadın olma yahut başka bir sebepten değil, kölelikten kaynaklandığı açıktır. Nitekim kadın olmanın recm cezası hususunda bir indirim yol açmadığı bilinmektedir. Bu durumda geriye kalan tek vasıf, köle olma vasfıdır. Taksimin üçüncü ve son kategorisi ise hafî kıyas olup bununla kastedilen şebek kıyasıdır ki İbn Akîl’in meseleye dair görüşleri, ilk taksimin ilgili bölümünde ele alınmıştır.¹⁹⁵

Tüm bu ayrıntılı açıklamalardan sonra, üç alimin kıyas türlerine dair yaptıkları tasnifi kuşbakışı olarak görmek, bu tasniflerin birbirleriyle paralellik gösterdikleri yahut ayrıştıkları noktaları kolayca fark edebilmek açısından faydalı olacaktır:

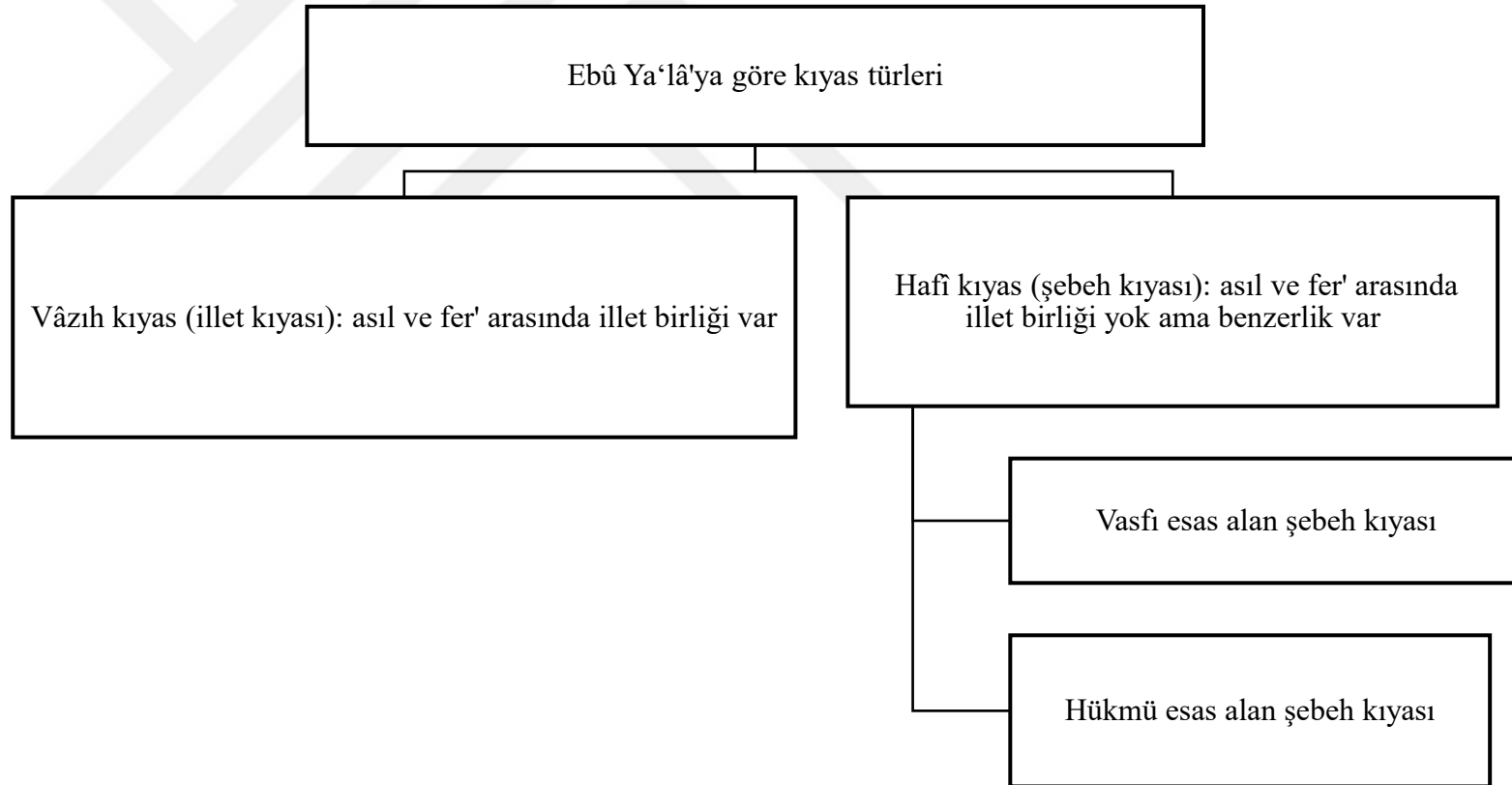
¹⁹¹ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1333-1339.

¹⁹² Haşr 59/7.

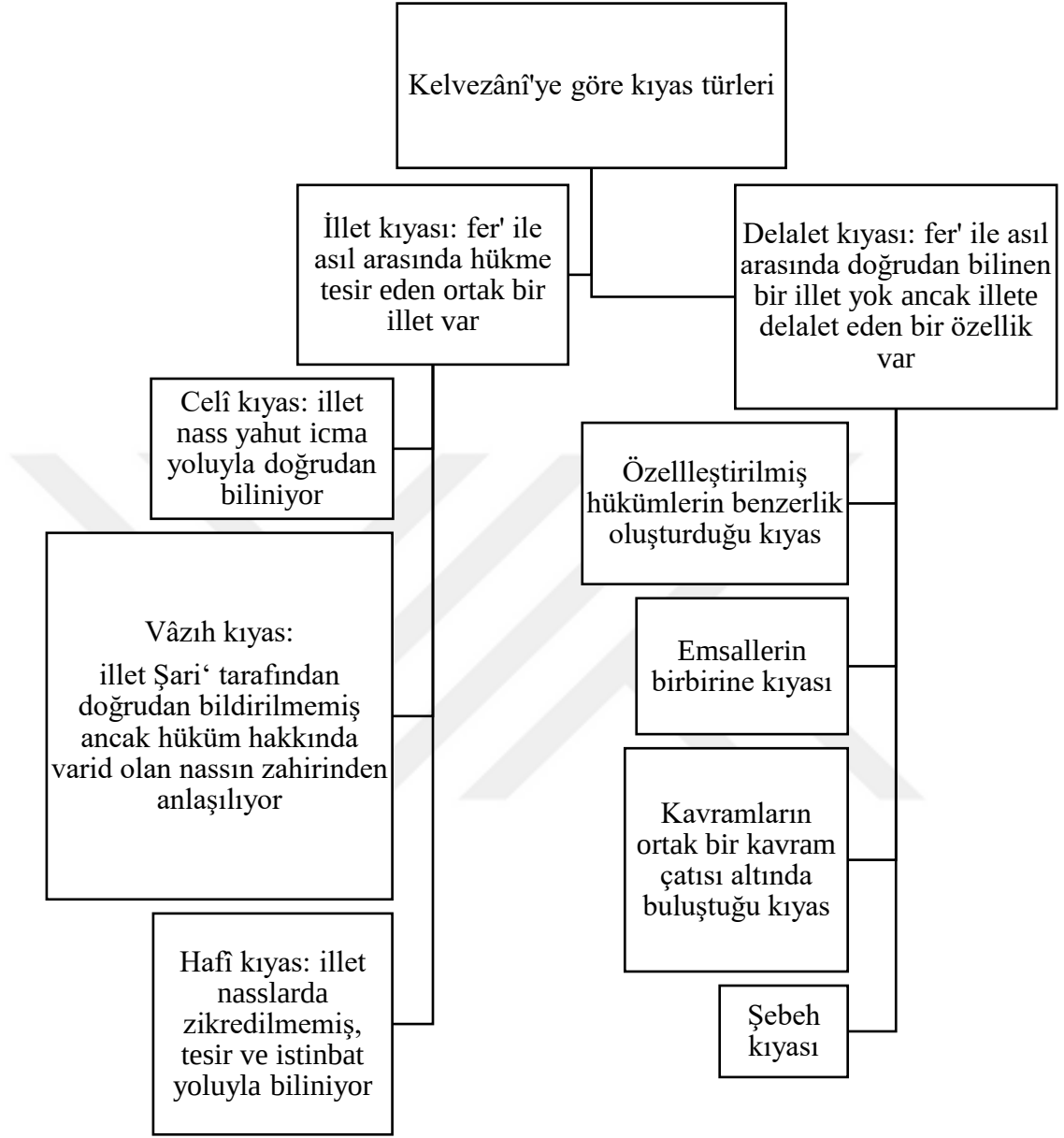
¹⁹³ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/51.

¹⁹⁴ Nisâ, 4/25.

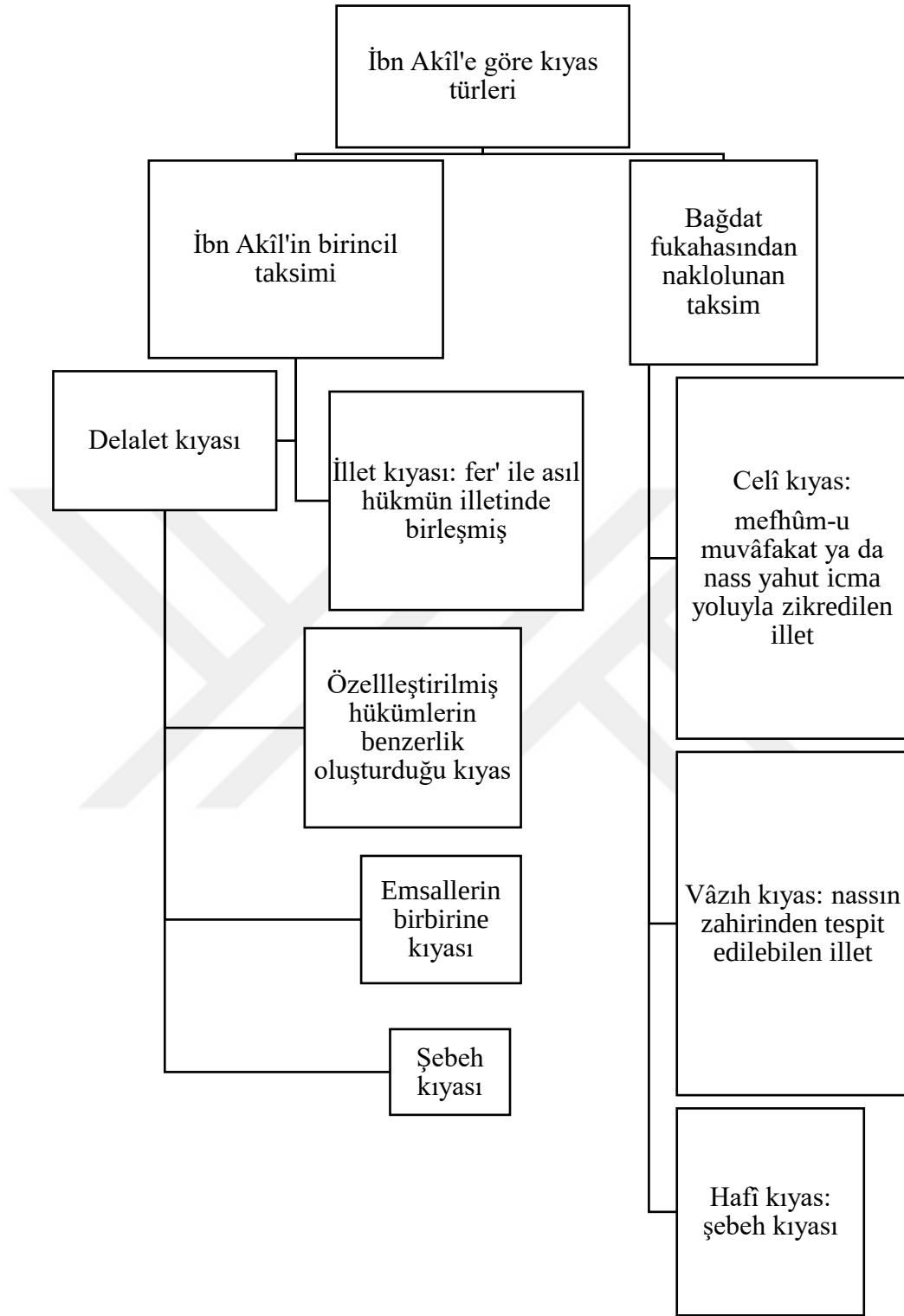
¹⁹⁵ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/53.



Şekil 3.3. Ebû Ya'lâ'ya Göre Kıyas Türleri



Şekil 3.4. Kelvezânî'ye Göre Kıyas Türleri



Şekil 3.5. İbn Akıl'e Göre Kıyas Türleri

3.2. Kıyasın Kapsamı

Kıyasın şer‘i hükümlerin tespitinde bir delil olarak kabul edilip edilmeyeceği sorusuna olumlu yanıt verilip bu işlem için kullanımı yerinde ve sağlıklı olacak kıyas çeşitleri de ortaya konulduktan sonra belirlenmesi gereken bir diğer husus, kıyas delilinin kullanılacağı sahadır. Bu sahanın sınırları, usul alimleri arasında çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Biz burada bu tartışmalara sahne olan üç alan olarak hadler ve kefaretlerde, mukadderâtta ve dilde kıyası ele alıp beşinci asır Hanbelî usulünde bu alanlarda kıyasa ne şekilde yaklaşıldığını zikredeceğiz.

3.2.1. Had ve Kefaretlerde Kıyas

Kıyas kavramı ile had ve kefarete kavramlarının doğası, ilk bakışta birbirleriyle çelişkili gibi görünebilir. Nitekim kıyas, bilindiği üzere beşer kaynaklı bir ictihad çabasını ifade eder. Had ve kefaretler ise Şari‘ tarafından tayin edilmiş, zaman ve mekâna göre değişiklik göstermeyen, tevkifi hükümlerdir. Bundan dolayı bu iki ucu zihninde tasavvur eden kişi, had ve kefaretler hususunda kıyasa hiçbir şekilde alan tanınmaması gerektiğini düşünebilir. Pratikte ise fukahânın had ve kefaretler hususunda kıyasa başvurdukları görülür. Burada gözlemlenen ikilik, meseleye dair usul alimleri arasında gözlemlenen ihtilafın bir tür yansımasıdır. Şu kadar ki, kıyas yoluyla sıfırdan bir had yahut kefaretin ortaya konulamayacağı hususu tartışmasızdır. Yine aynı şekilde nass yoluyla açıkça belirtilmiş bir had yahut kefaretin kıyas yoluyla iptalinin, arttırılması yahut azaltılmasının mümkün olmadığı hususunda ulema müttefiktir. Tartışmaya konu olan mesele, Kur‘an yahut sünnette açıkça belirtilmemiş bir had yahut kefaretin belirtilmiş olanlara kıyasla tespit edilip edilemeyeceğidir. Bu türden bir kıyas; cumhura göre mümkünken, Hanefî uleması had ve kefaretlerde kıyas kapısını kapalı tutmuştur.¹⁹⁶

Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl, had ve kefaretlerde kıyasın câri olduğu hususunda ittifak halindedir.¹⁹⁷ Ebû Ya‘lâ, Ahmed bin Hanbel’in fetvalarından bu minvalde örnekler vererek onun da aynı kanaatte olduğunu belirtmiştir. Örneğin kendisine zina

¹⁹⁶ Beyan Mahmûd Sa‘ade, “el-Kıyâs fi’l-Hudûd Dirase Nazariyye Tatbikiyye”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/1 (2015), 133-134.

¹⁹⁷ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1409; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/449; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/66.

işleyen hristiyan ve aynı zamanda muhsan şahsın cezası sorulduğunda, onu müslüman ve muhsan olan bireye kıyas ederek cezasının recm olduğunu beyan etmiştir. Buna ek olarak kıyasın delil oluşunu temellendiren ayet ve hadisler genel olarak varit olmuştur ve içlerinden hiçbirisi had ve kefaretlere istisna tutmamaktadır. Aynı şekilde sahabe de had cezaları hususunda kıyasa başvurmuştur.¹⁹⁸ Nitekim kıyasın hücciyeti bahsinde Hazreti Ali'nin içki içene verilmesi gereken had cezasını kazf haddine kıyas ettiğinden söz etmiştik. Kıyasın had ve kefaretlerde geçerli oluşunun bir diğer delili ise, bu iki hususun da haber-i vahid yoluyla ispatının geçerli oluşudur. Zira bir şeyin haber-i vahid ile ispatı mümkün ve geçerliyse, kıyas yoluyla ispatı da mümkün ve geçerli olmalıdır. Şöyle ki, hakkında kat'i bir delil olmayan hükmün ispatı hususunda zanni delillere başvurulabilir. Haber-i vahid ile kıyas ise zanni delil olma hususunda birbirine eşittir. Bu durumda bunlardan biriyle ispat edilen bir hükmün diğeriyle de ispatı caizdir.¹⁹⁹

3.2.2. Mukadderâtta Kıyas

Miktarı belirlenebilen şeyler olarak ifade edebileceğimiz mukadderât; bir fıkıh terimi olarak keylî, veznî, adedî ve zer'î şeylerin hepsine verilen ortak isme tekabül eder.²⁰⁰ "Mukadderât-ı erbaa" olarak adlandırılan bu türlere mesafe ve vakti de eklemek mümkündür.²⁰¹ Mukadderât alanında yapılacak kıyas hususundaki ihtilaf, had ve kefaretlere alanında yapılacak kıyasa dair ihtilafa paralellik gösterir. Dolayısıyla bu hususta tarafların görüşleri ve bu görüşlerini temellendirirken kullandıkları argümanlar, had ve kefaretlerde kıyas için geçerli olan görüş ve argümanlarla örtüşür. Bundan ötürü Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl; mukadderât hususunda da kıyasın câri olacağı kanaatindedir.²⁰² Buna paralel olarak Hanbelî fıkıh eserlerinde mukadderâtın kıyasına pratik olarak da rastlanmaktadır. Örneğin sair maden paralar zekâtı vacip kılacak nisap miktarı yahut zekât olarak verilmesi gereken oran hususunda altın ve gümüşe kıyas edilmiştir.²⁰³

¹⁹⁸ Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1410.

¹⁹⁹ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 3/343.

²⁰⁰ Cengiz Kallek, "Mezrû'", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2004).

²⁰¹ Shaker- Sayed, "Cereyânü'l-Kıyas fi'l-Mukadderât fi'l-Mezhebi'l-Hanbelî", 200.

²⁰² Ferrâ, *el-'Udde*, 4/1409; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/449; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/66.

²⁰³ Shaker- Sayed, "Cereyânü'l-Kıyas fi'l-Mukadderât fi'l-Mezhebi'l-Hanbelî", 202-203.

3.2.3. Dilde Kıyas

Dilde kıyas, bir varlık yahut olgu için dilde vaz‘ edilmiş bir kelimenin belirli bir benzerlik cihetinden ötürü başka bir varlık yahut olgu için de kullanılması ifade eder. Bu türden bir kıyasın doğal sonucu ise nasslardaki lafızların anlam dairesinin genişlemesi ve bu genişlemiş anlam dairesinin daha çok varlık yahut olguyu aynı hüküm altında toplamasıdır.²⁰⁴ Örneğin şarap kelimesi ile ifade edilen, üzüm suyunun fermantasyonu sonucu elde edilen alkollü içecektir. Şayet bu içeceğin sarhoş edicilik vasfı üzerinden bir benzerlik kurulup diğer alkollü içecek türleri de şarap olarak isimlendirilirse, bizatihi şarap lafzıyla söz edilen her husus bu diğer alkollü içecekler için de bağlayıcı olur.

Bu şekilde bir kıyasın imkanı, Hanbelî usulcüler arasında da ihtilaf konusu olmuştur. Ebû Ya‘lâ’ya göre dilde kıyas caizdir. Bu bağlamda nebiz şarap, nebbaş hırsız, lûtî ise zâni olarak adlandırılabilir. Nitekim Ahmed bin Hanbel’e aklı gideren her içkinin şarap olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı sorulduğunda olumlu yanıt vermiştir. Dilde kıyasın caiz oluşunun ilk delili, kıyasın meşruiyetine işaret eden temel nasslardan olan “O halde ibret alın, ey akıl sahipleri!”²⁰⁵ ayet-i kerimesinin Arapça orijinalinde geçen “itibar” kelimesinin genel manada iki şey arasındaki benzerlikten yola çıkarak birinin hükmünü diğerine vermek oluşudur. Bu emir, şer‘i hükümlerde hakkında olduğu gibi dil için de geçerli olmalıdır. Ebû Ya‘lâ’nın meseleye dair ikinci delili ise dilde kıyasın pratikte var olan bir durum oluşudur. Şöyle ki, Arap dilindeki nasb yahut raf‘ gibi kaideler de bizzat açıklanarak sabit olmamıştır. Bu kaideler, kullanımlarından yola çıkılarak istikra yoluyla belirlenmiştir. Yine aynı şekilde Arap dilindeki tasgir (küçültme) sigası olan “fuayl” kalıbı, başlangıçta bir kural olarak vaz‘ edilmemiştir. Bu kalıbın dildeki mevcut kullanımlarından yola çıkan dilbilimciler, küçültme anlamı verilmek istenen her kelimenin bu kullanımlara kıyasen “fuayl” kalıbı ile ifade edilmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Dildeki teşbih mekanizması da buna benzer şekilde işler. Örneğin cesur bir adama kendisindeki cesaret özelliğinin aslında da bulunmasından ötürü “aslan” denir ki bu da bir tür kıyastır. Tüm bunlar göstermektedir

²⁰⁴ Mehmet Nezir Ceylan, *Fıkıh Usulünde Kıyas Delili* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 165.

²⁰⁵ Haşr, 59/2.

ki, dilde kıyas zaten halihazırda geçerli ve herkes tarafından kabul görmüş bir husustur.²⁰⁶

Kelvezânî, bu hususta hocasına muhalefet ederek Ebû Hanîfe ve ashabının bu türden bir kıyasın mümkün olmayacağı yönündeki görüşünü daha isabetli bulduğunu belirtir. Bu görüşü temellendirirken Bakara Suresi'nde geçen “Ve Âdem’e bütün isimleri öğretti.”²⁰⁷ ayet-i kerimesini ele alan Kelvezânî, bütün isimlerin öğretilmiş olmasının dil hususunda kıyasa ihtiyaç kalmadığı anlamına geldiğini belirtir. Onun bu görüşe delil olarak getirdiği bir diğer husus ise dil hususunda kıyasın o dildeki kelimeyi vaz’ edenin kıyas hususundaki iznine bağlı oluşudur. Dil için bu tür bir izinden söz etmek ise mümkün değildir. Yine dilde benzer manaları ifade etmek için farklı kelimelerin vaz’ edilmiş oluşu, dil hususunda kıyasın geçerli olmayacağına dair bir başka delildir. Şayet benzer anlamları tek kelime altında toplayacak işlemi ifade eden kıyas, dil hususunda istenilen bir şey olsaydı benzer anlam taşıyan kelimelerin hepsi vaz’ eden tarafından da tek kelime altında toplanır, onlar için farklı kelimeler belirlenmezdi.²⁰⁸

²⁰⁶ Ferrâ, *el- ‘Udde*, 4/1346-1350.

²⁰⁷ Bakara, 2/31.

²⁰⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/454-458.

BÖLÜM IV

KIYASIN RÜKÜN VE ŞARTLARI

Herhangi bir olguya dair sağlıklı bir tasavvur oluşturmak istediğimizde, işe öncelikle onun mahiyetini kavramaktan başlamamız gerekir. Bundan sonra tutulacak yol ise onun hükmünü, bu mahiyet dairesi altında kendine yer bulan türlerini ve kapsamını incelemektir. Bu dört adım, bize ilgili olgunun dış portresini çizer. Bir sonraki aşama ise bu olgunun iç röntgenini çekmektir ki bu da onu oluşturan parçaları doğru biçimde tespit edip bu parçaların detaylı birer tasvir ve tahlilini yapmakla mümkündür. Çalışmamızın önceki bölümlerinde kıyasın beşinci asır Hanbelî usulünde nasıl bir mahiyete tekabül ettiğini, bu mahiyetin varlık gösterdiği saha olan usul ilmi çerçevesinde hangi hükmü aldığını ve bu mahiyetin çatısı altında varlık gösteren alt türlerini ve kapsadığı alanı detaylı şekilde inceledik. Böylelikle beşinci asır Hanbelî usulünde kıyas olgusuna dair dış portreyi çizmiş olduk. Bu bölüm ise araştırmamızın bir ileriki merhalesi olan iç röntgen görevini görecektir. Bu röntgende sonuçlara yansıyan parçalar ise kıyasın rükünleri olacaktır. Şu kadar ki, tıpkı röntgene sonuçları yansıyan organların bedene sağlıklı şekilde tutunup tutunmadığının belli kriterler üzerinden değerlendirildiği gibi kıyasın sağlık yahut güç düzeyini tespiti yönelik de belirli kriterler ortaya konmuştur. Dolayısıyla bu bölümde ilgili rükünlerin tasviriyle beraber bu kriterler de ele alınacaktır.

Kıyasın rükünlerini yukarıda verdiğimiz röntgen misalinde olduğu gibi canlı bir organizmanın parçaları olarak düşünmek istersek; bunu hayati fonksiyonlarımızı, dolayısıyla yaşamımızın devamını mümkün kılan sinir hücrelerimiz üzerinden yapabiliriz. Şöyle ki; kıyasın birbiriyle etkileşime giren iki ucu olan asıl ve fer‘i, iletici ve alıcı birer sinir hücresi olarak düşünebiliriz. Bu hücrelerden iletici hücre konumunu haiz olan asıl; alıcı hücre olan fer‘e bir nörotransmitter, yani bir tür kimyasal mesaj aktaracaktır ki bu mesaj aslın hükmüne tekabül eder. İki hücre arasındaki aktarımın gerçekleşeceği kanal ise bu hücreler arasındaki özel boşluk olan sinaps boşluğudur ki

ilgili mesajın aktarımı ancak bu zeminin varlığı ile mümkündür. Aktarımı sağlayan bu alan da kıyasın illetine tekabül eder ki kıyasın dört temel rüknü böylelikle tamam olur.

4.1. Asıl

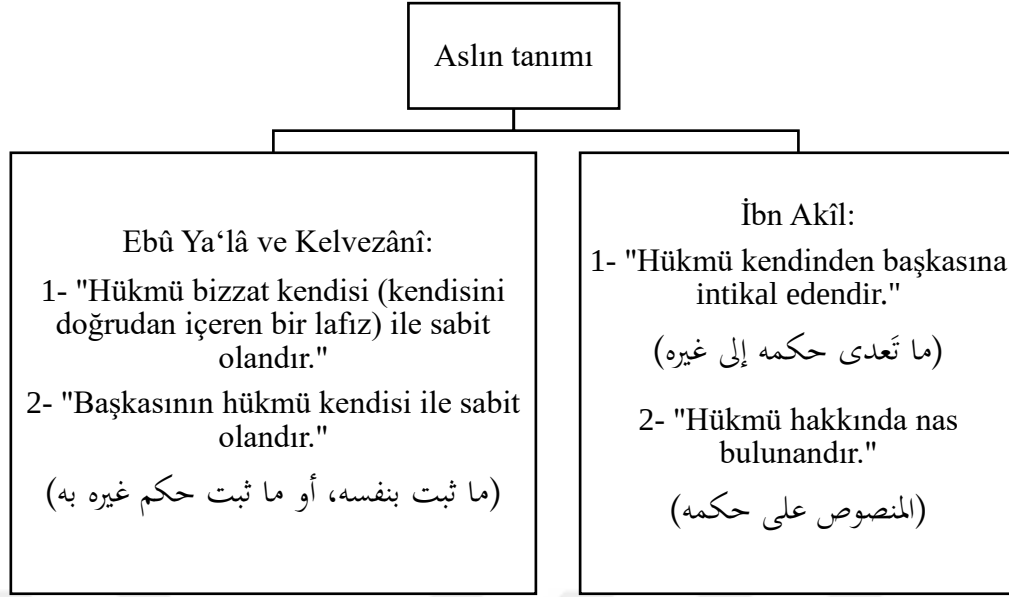
Kıyasın dört rüknünden ilki, asıldır. Başka bir şeyin kendisi üzerine bina edildiği şey anlamını taşıyan²⁰⁹ asıl; fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi farklı disiplinlerde müstakil birer terim olarak kullanılmıştır. Bu terimlerin her biri esasen kendi sahasında o sahanın mahiyetine paralel, birbirinden tamamen farklı anlamlar taşır. Bununla beraber bir kelimeye yüklenen terim anlamını o kelimenin dildeki genel anlamından bağımsız düşünmek mümkün olmadığı için bu anlamların hepsi esasen “kendisi üzerine başka şey yahut şeylerin bina edildiği şey” olmanın özelleştirilmiş versiyonlarından ibarettir. Bizim araştırmamız hasebiyle burada daha ziyade ilgilendiğimiz kısım ise, asıl kelimesinin fıkıh ilmi özelindeki daraltılmış teknik anlamlarıdır. Bu bağlamda asıl kavramının fıkıh bağlamında tekabül ettiği temel anlamlardan bazıları aşağıdaki gibidir:

- a. Şer’i hükümlere kaynak teşkil eden kitap, sünnet, icma gibi icmali deliller
- b. Hukukun temel ilkelerini ifade eden tümel önermeler
- c. İstishâb hususunda hükmün değişmesini gerektirecek halin ortaya çıkmasından önceki esas hal
- d. Vasfin alternatifi, fesattan da ileri bir aşama olan butlâna yol açan sebepler
- e. Kişinin soyundan geldiği en yakın akrabaları
- f. Hakkında nas bulunan, bundan dolayı ana mesele²¹⁰

Kıyas bahsi özelinde asıl kavramı, altıncı ve sonuncu olan manaya karşılık gelir. Ebû Ya’lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl’in asla dair tanımları ise aşağıdaki gibidir:

²⁰⁹ Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 28.

²¹⁰ Ahmet Özel, “Asıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 473.



Şekil 4.1. Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in Asıl Tanımları

Görüldüğü üzere Ebû Ya'lâ ve Kelvezânî'nin asla dair üzerinde ittifak ettikleri iki tanımdan birincisi aslın kendi ekseninde dönerken ikincisi onu fer' üzerinden tanımlamaktadır. İbn Akîl'in tanımları hakkında da benzer bir yorumda bulunmak mümkündür. Mezkûr tanımlardan ilki olan "hükmü bizzat kendisi ile sabit olan" ifadesi, kimi alimlerce yerinde olmamakla itham edilmiştir. Şöyle ki; aslın hükmünü sabit kılan şey aslın bizzat kendisi değil, nassta ilgili aslı zikreden lafızdır. Esasen bu tanımları benimseyen alimlerin de kastettikleri budur ancak bu durumda aslın hükmünü onun bizzat kendisi değil, kendisi dışında ikinci bir olgu olan lafız sabit kılmış olur.²¹¹

İbn Akîl'in zikrettiği "başkasının hükmü kendisi ile sabit olan" şeklindeki ikinci tanım, üzerinde durulması gerekli bir ifadedir. Zira zikredilen ilk tanımları kabul eden kişi, dolaylı yoldan bu ikinci tanımları reddetmiş olur. Şöyle ki, hükmü kendisi ile sabit olan her asıl başka fer'lere dayanak teşkil etmez. Örneğin riba yasağı hususunda zikredilen altın ve gümüş hükmü kendisi ile sabit birer asıl olsa da Şâfiî mezhebine göre bu ikisinin hükmü başkalarına aktarılamaz. Zira onlara göre altın ve gümüş için ribanın illeti, para olma özelliğidir. Mezhebin meşhur olan görüşüne göre para olma özelliği, ancak bu ikisinde bulunduğundan başka bir fer'in bu ikisine kıyası mümkün

²¹¹ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/59.

gözükmemektedir.²¹² Bu durum da bu iki aslı zikredilen ikinci tanımın kapsamı dışına çıkarır. İbn Akîl, altın ve gümüş dışında kalan para türleri ilgili illeti haiz kabul edildiği takdirde bu çelişkinin ortadan kalkacağını da belirtir.²¹³

Asıl doğrudan bir nistan müteşekkil olabileceği gibi icmâ da üzerinden kıyas yürütülebilecek bir asıl olarak kabul edilebilir. Zira icmâ da tıpkı Kur'an yahut sünnet gibi şer'i hükümleri ispat hususunda asıl kabul edilmektedir. Ayrıca bilgi değeri açısından zan düzeyinde olan haber-i vahide kıyas caiz görülmüşken ilim düzeyinde bilgi ifade eden icmânın öncelikli olarak asıl kabul edilmesi gerekir. Aynı şekilde bir başka asla kıyas edilmiş fer' de ikinci bir fer' için asıl teşkil edebilir. Nitekim bu durumdaki fer', delillendirilmiş bir illete kıyas edildiğinden artık doğrudan nassın muradı kapsamına dahil olmuştur.²¹⁴

4.2. Fer'

Kıyasın ikinci rüknü olup "başka bir şeyin üzerine bina edilen şey" anlamını taşıyan fer', asıl kavramının kontrastı olarak düşünülebilir.²¹⁵ Tıpkı asıl gibi fıkıh ilminde birbirinden farklı kimi manaları karşılamak için kullanılan fer' kavramı, kıyas özelinde "hükmü hakkında nas bulunmayan ve asla kıyas edilip onun hükmünü alan mesele" olarak tanımlanır.²¹⁶ Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in fer'e dair tanımları ise aşağıdaki gibidir:

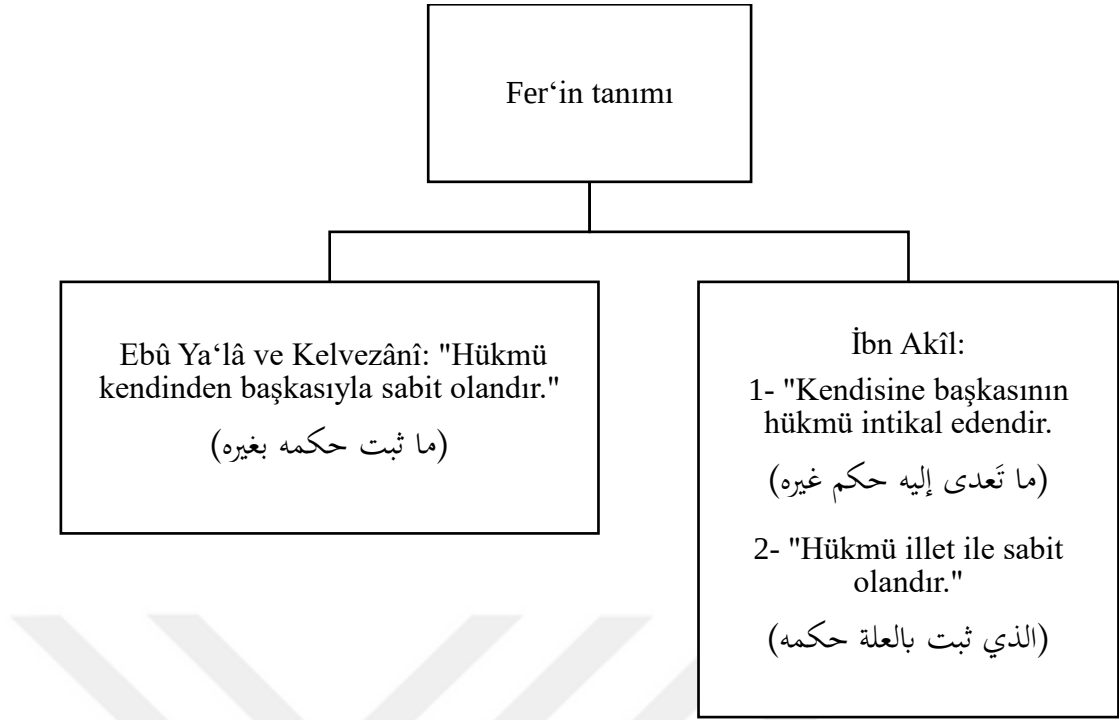
²¹² Alpaslan Alkış, "İslâm Hukukunda Faizin İlleti", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (30 Haziran 2018), 150.

²¹³ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/58-59.

²¹⁴ Kelvezânî, *et-Temhid*, 3/442-444.

²¹⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 166.

²¹⁶ Ahmet Akgündüz, "Fürû", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996).



Şekil 4.2. Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in Fer' Tanımları

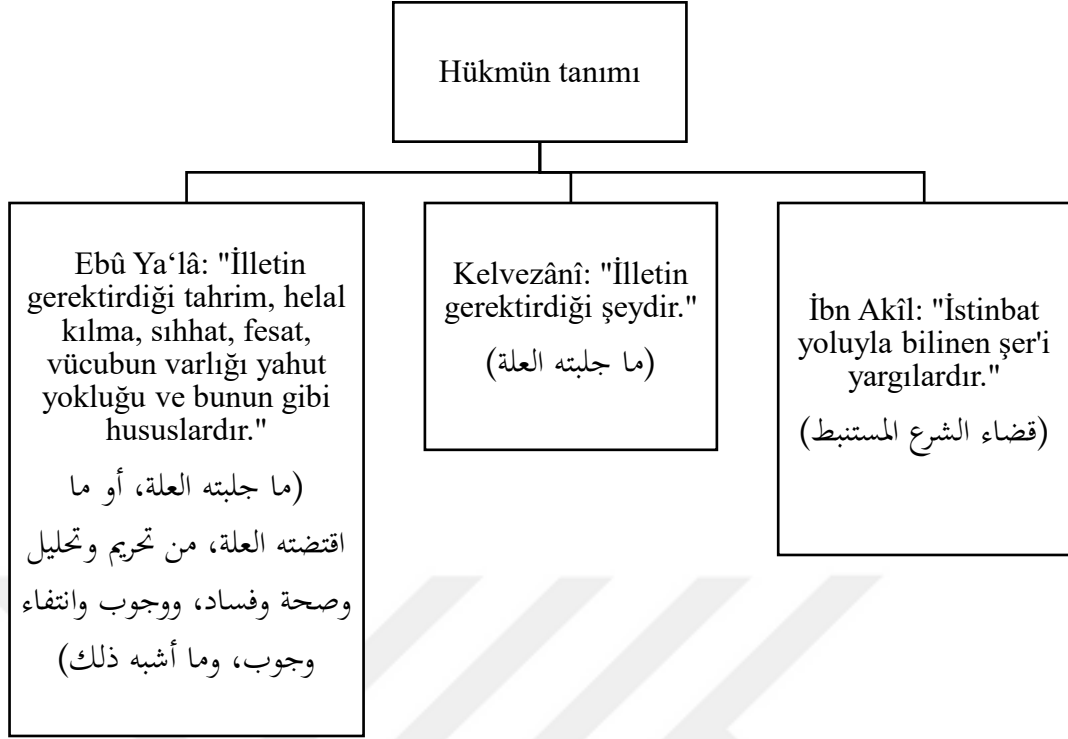
İlgili tanımları yukarıda zikredilen asıl tanımlarıyla beraber değerlendirdiğimizde asıl ve fer' kavramlarının birbirini tamamlayıcı ve tutarlı biçimde tanımlandığı görülür. Ebû Ya'lâ ve Kelvezânî, asıl ile fer'i tanımlarken bir olgunun hükmünü sabit kılan hususun ilgili olgunun bizzat kendisi mi yoksa ikincil bir husus mu olduğu kıstasını merkeze alır. İbn Akîl; kimi usulcülerin fer'i bizzat ona intikal eden hükmün kendisi olarak kabul ettiğini kaydeder. Nitekim asıldan türeyen şey esasen bir olgu olarak fer' değil, o fer' üzerine intikal eden hükümdür. Bununla beraber İbn Akîl yine de fer'in hükmünün değil kendisinin fer' olarak adlandırılması gerektiği kanaatindedir.²¹⁷

4.3. Hüküm

Kıyasın üçüncü rüknü olan hüküm, genel manasıyla "bir şeyin bir şeye isnadı" şeklinde tanımlanıp önerme yahut yargı kavramına tekabül eder. Fıkıh ilmi özelinde hüküm ise, Şari'nin mükellef kulların fiilleri hakkında ortaya koyduğu müspet yahut menfi yargıları ifade eder.²¹⁸ Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in hükme dair tanımları ise aşağıdaki gibidir:

²¹⁷ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/59.

²¹⁸ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 92.



Şekil 4.3. Ebû Ya'la, Kelvezânî ve İbn Akîl'in Hüküm Tanımları

Zikredilen tanımlarda görüldüğü üzere Ebû Ya'la ile Kelvezânî hükmü gerektirme ekseninde tanımlarken, İbn Akîl tanımını genel manadaki şer'i hüküm kavramını daraltma üzerinden kurgulamıştır. İbn Akîl, bu şekilde bir tanım yaparak kıyas bağlamında kullanılan hükmü sair şer'i hükümlerden ayırtırmayı hedeflediğini ifade eder.²¹⁹ Ebû Ya'la, tanımdan da çıkarılabileceği üzere hükmü ma'lul olarak kabul eder. Fer' rüknünden bahsederken zikredildiği gibi kimi alimler ise hükmü fer' yerine koyarken, aynı şekilde ma'lul olarak da fer'i kabul eder. Bu görüşte olanlara göre ma'lul, illetin edindiği mahale tekabül eder. Örneğin sarhoş edicilik illetinin ma'lulü, onun bulunduğu mahal olan şaraptır. Ebû Ya'la ise bu kabulü yanlışlayarak ma'lulün üzerinde illetin etkisi bulunan şey olduğunu belirtir. İlletin üzerinde birincil derecede etkide bulunduğu şey de hüküm olduğundan; bu kabule göre ma'lul, fer' değil hükümdür.²²⁰

²¹⁹ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 1/28.

²²⁰ Ferrâ, *el-'Udde*, 1/176.

4.4. İllet

Genel anlamıyla “bir şeyin varlığının kendisine dayandığı, o şeyin dışında ve o şey üzerinde tesir sahibi olan şey”²²¹ şeklinde tanımlanan illet, kıyas mekanizmasının dördüncü rüknü ve bir manada kilit elementidir. Nitekim asıl ve fer‘ arasındaki reaksiyonun oluşumu, ancak illetin varlığıyla mümkündür. Her ne kadar kıyas türlerinden bahsederken de zikredildiği gibi şebah olarak nitelendirilen benzerliklerin de kıyası mümkün kıldığı söylene de bu husus tartışmalıdır. Şebahın kıyasa imkân tanıdığı kabul edilse dahi alimler, onu ancak illetin varlığına bir işaret yahut onun yerine geçen bir tür naib olarak tasavvur ettiğinden dolayı bu türden bir kıyasa cevaz verir. Bu sebepten ötürü illet, kıyas işlemi içindeki kritik konumu ve büyük ölçüde zanni doğası sebebiyle usulcüler arasında çeşitli ve derin mahiyette tartışmalara sebebiyet vermiştir.

İllet kavramı, fıkıh usulü bağlamında akli illetten ziyade şer‘i illet kapsamında incelenir. Buna rağmen usul alimlerinin şer‘i illete yönelik tasavvurlarını ve onu anlamlandırma hatta isimlendirme temayüllerini onların kelimelerindeki yönelimlerinden bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Zira burada ortaya konacak şer‘i illet tasavvuru, kelami bir mesele olan Allah’ın fiillerinin ta‘lili meselesiyle kesişmektedir.²²² Bu bağlamda usulcülerin şer‘i illet algılarını aşağıdaki şekilde kategorize etmek mümkündür:

- a. Şer‘i illetleri bir tür alamet olarak gören anlayış. Alamet, dildeki anlamından da çıkarımda bulunulabileceği üzere bir şeyin bizzatı gerektiricisi olmaktan ziyade onun varlığına zanni düzeyde de olsa işaret eden şeydir. Örneğin bir evden çıkan dumanın varlığını gözlemleyen kişi, o evde yangın olduğuna kanaat getirir. Ancak duman, yangının varlığını sağlayan bir konumda olmayıp olsa olsa ona işaret eder.
- b. Şer‘i illetleri mücib, bir başka ifadeyle müessir gören anlayış. Bu anlayışa göre illet ile hüküm arasında zorunlu bir gerektirme ilişkisi bulunmaktadır. Şer‘i illetleri müessir kabul eden usulcüler de buradaki gerektirmenin mahiyeti hususunda farklı görüşlerdedir. Onlardan bir kısmı bu gerektirmenin illetin zatından kaynaklandığı

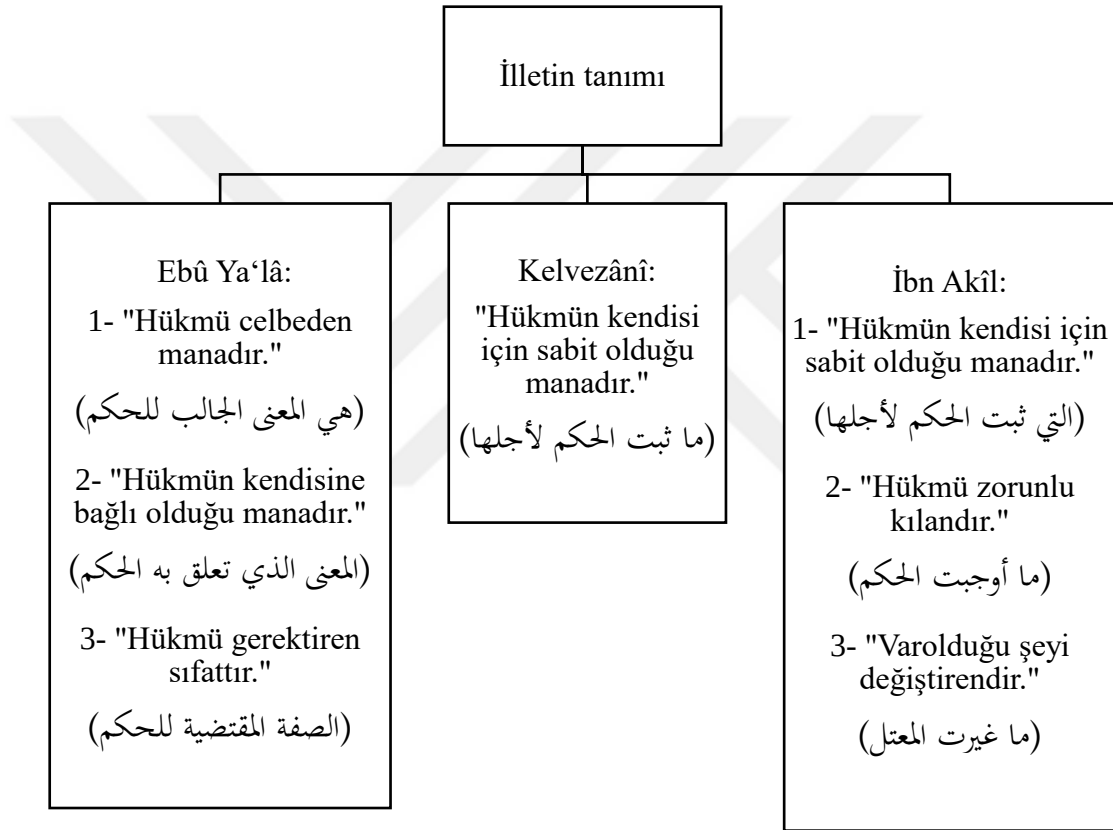
²²¹ Cürçânî, *Kitābu’t-Ta’rifāt*, 154.

²²² Apaydın, “Kıyas”.

kanaatindeyken bazıları da buradaki gerektirmenin ca'î, yani Şari'in illetin gerçekleşmesi esnasındaki tasarrufundan kaynaklı olduğunu savunur.

- c. Şer'i illetleri bâis, yani Şari'i belli bir hükmü vermeye sevk eden husus olarak gören anlayış. Bu anlayışa göre salt birer emare olup hükmün maksadı olmaya elverişli olmayan bir vasfın illet olarak kabulü, mümkün değildir.²²³

Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in yaptıkları müstakil illet tanımları ise aşağıdaki gibidir:



Şekil 4.4. Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in İlet Tanımları

Bu illet tanımları, her ne yukarıda zikredilen ikinci anlayışı çağırırsa da onların kıyasın meşruiyetine dair müdafaaları incelendiğinde pek çok yerde illeti “emare” olarak niteledikleri görülür. Örneğin Ebû Ya'lâ, kıyasın meşruiyeti bahsinde de geçtiği üzere şer'i illeti akli illetin yapısal özelliklerini taşımadığı iddiasıyla eleştirenleri

²²³ Kazım Yusufoğlu, “Fıkıh Usûlünde İlet Hüküm İlişkisi = The Relationship Between Justification and Judgement in Usul Al-Fiqh”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* VIII/2 (2022), 167-181.

“Kıyas için kullanılan illet, yalnızca bir emareden ibarettir. Bu türden bir illet emare olma vasfını da şer‘in onu bir emare kılmasıyla kazanır. Bu yönden bakıldığında akli illeti şer‘i illetle kıyaslamak, birleştirici vasfı olmayan iki şeyi kıyas etmek gibidir.”²²⁴ şeklinde yanıtlar. Burada emare ile kastedilen, epistemolojik bir kategoriden ziyade illetin vaz‘i oluşuna işaret eden alamet olma niteliğidir. Bundan dolayı onların illet tasavvurunun daha ziyade birinci anlayışı yansıttığı söylenebilir.

Şer‘i illetler, farklı kriterler esas alınarak çeşitli tasniflere tabii tutulabilir. Bu bağlamda illetler bilgi değeri esas alınarak kat‘i ve zanni şeklinde kategorize edilebilir. Şayet illetin tespit yöntemi esas alınırsa bu tasnif mansûs ve müstenbat illet şeklinde olur. İlet tasnifini illetin hükmü ekseninde yaptığımızda ise sahih ve fasid olmak üzere iki illet türünden söz edilebilir. İletinin geçişli olup olmayışı esas alındığında ise müteaddî ve kâsır şeklinde iki illet türü karşımıza çıkar.²²⁵ Ebû Ya‘lâ, kâsır illeti vâkıf olarak niteler. Yine mansûs ve müstenbat illetler, onun sözlüğünde “mantûk” ve “müctehed fiha” şeklinde karşılık bulur.²²⁶

Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl’e göre illet olarak kabul edilmesi mümkün olan hususlar şu şekilde serdedilebilir:

- a. Zati bir vasıf; bu türden vasıflar, eşyanın tabiatından kaynaklanıp doğrudan algılanabilen tat yahut gıda oluş gibi vasıflardır.
- b. Şer‘i bir vasıf; bu türden vasıflar, yalnızca Şari’nin bildirmesiyle bilinebilen ibadet oluş, kefaret oluş gibi vasıflardır.
- c. Sârik (hırsız) yahut zâni gibi müştak (türemiş) isimler.
- d. Nesneleri doğrudan isimlendiren su yahut toprak gibi alem isimler.
- e. “Boşama yetkisi olan kişinin zihar yetkisi de vardır.” şeklinde hükümler.
- f. Hüküm ve isimlerin olumsuzları.

İlet olarak kabul edilebilecek hususların bu şekilde geniş ve kapsamlı olmasının arkasında ise şer‘i illetin emare olarak kabul edilmesi fikrinin yattığı söylenebilir. Zira

²²⁴ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1291.

²²⁵ Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 134-135.

²²⁶ Ferrâ, *el-‘Udde*, 1/176.

illetle illet kılan şey Şari'nin onu illet olarak vaz' etmesi ise, bu vaz' çok çeşitli hususlar üzerinden gerçekleşebilir.²²⁷

İlet hususundaki ihtilaflı meselelerden biri, illetin kendi içinde birden fazla kısımdan oluşan mürekkep bir yapıya sahip olup olamayacağı hususudur. Buna örnek olarak, kısasın vacib oluşunun illetinin kasıt ve düşmanlık içeren bir öldürme fiili oluşu zikredilebilir. Bu türden mürekkep yapıda bir vasfın illet olarak kabulü mümkündür.²²⁸ Tıpkı illetin kendi içinde birden fazla kısımdan oluşması gibi bir hükmün birden fazla illetle ta'lil edilebilir oluşu da tartışmalıdır. Bu husus, iki ayrı kategoride incelenebilir:

- a. İki illetin de aslın hükmüne doğrudan delil teşkil etmeyip aslın hükmünün delilinin nas yahut icmâ olması. Bu durumda birden fazla illetin varlığı mümkündür. Zira şer'î illetler birer emareden ibarettir, bir şeyin birden fazla emaresinin olması ise imkân dahilindedir. Örneğin bir kişi hem irtidad hem de adam öldürme sebebiyle kısas cezasını hak edebilir, yahut namaz hem abdestin bozulması hem de konuşma sebebiyle bozulabilir.
- b. İletlerden birinin aslın hükmüne delil teşkil etmesi. Bu durumda hükme delil teşkil etmeyen illetin geçerli olup olmadığı tartışmalıdır. Kelvezânî, bu durumda da birden fazla illetin varlığının mümkün olduğu kanaatindedir. Zira bu durumda hükme delil teşkil eden illet, birinci durumdaki hükme delil teşkil eden nas mesabesinde olur. O halde asla dair diğer vasıfların gözlemlenip içlerinden hükme tesir eden biri tespit edildiğinde o vasfın da illet kabul edilmesinde tıpkı birinci durumda olduğu gibi bir beis olmamalıdır.²²⁹

İlet kavramı kapsamında tartışılan bir diğer husus da illetin kasır olması durumudur. Kasır illet, yalnızca asla özgü olup geçişlilik vasfı olmayan illettir. Bu türden bir illet, başka bir fer'de bulunmayacağından aslın hükmünün intikaline imkân tanımaz. Dolayısıyla buradaki tartışmanın aslında kıyasla doğrudan bir bağı yoktur. Burada tartışılan husus, kıyasa konu olmamasına rağmen yine de böyle bir illetten söz edilip edilemeyeceğidir. Yine nas yoluyla bildirilen illetler arasında herhangi bir kasır illet örneğine rastlanmamış olup, tartışmanın esas konusunu ictihad yoluyla belirlenen

²²⁷ Ferrâ, *el- 'Udde*, 5/1340-1342; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/41-45; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/61-65.

²²⁸ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/90.

²²⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/58-61.

illetler teşkil etmektedir.²³⁰ Ebû Ya‘lâ’ya göre kasır illet, yok hükmündedir. Nitekim bu türden bir illetle ne asla dair ek bir bilgi edinmek ne de yeni bir fer‘in hükmünü tespit etmek mümkündür. Zira aslın hükmü zaten başka bir delille bilinmekte, illetin geçişli olmayışından ötürü de hüküm yeni bir fer‘e intikal edememektedir. Böyle bir durumda ise illetin varlığının bir anlam taşıdığı söylenemez.²³¹ Kelvezânî ise bu hususta hocasının tersi görüştedir, ona göre kasır illet de tıpkı geçişli illetler gibi geçerlidir. Nitekim bu türden bir illet; Şari‘ tarafından bildirilmiş olsaydı onu kabul edecektik, öyleyse ona ictihad yoluyla ulaşmakta da bir beis olmamalıdır. Buna ek olarak şer‘i delilin doğası, daha önce de defaatle zikredildiği üzere emare olmaktadır. Emareler ise genel olabileceği gibi bir meseleye özgü de olabilir. Bu bağlamda bir delile dayanarak tespit edilen bir illetin yalnızca geçişli olmayışından ötürü reddedilmesi makul değildir.²³²

İlet kavramına dair değerlendirilmesi gereken bir diğer mesele de illetin tard vasfını taşımasının gerekip gerekmediği hususudur. Ebû Ya‘lâ, illetin tard yahut süreklilik vasfını taşımasını onun sıhhati adına şart koşmaktadır. Zira süreklilik göstermeyip kimi yerlerde hükmü gerektirmeyen illet, ister istemez keyfi bir pozisyona bürünecektir. Buna karşın illetin tersinliğe tekabül eden aks vasfını taşıması, zorunlu değildir. Zira ele aldığımız üzere Hanbelî usulcülerinin bir hükmün birden fazla illetle ta‘lilini caiz görmektedir. Bu durumda ise hükmün bulunduğu yerde illetin bulunmayışı, ilgili hükmün incelenen meselede ikinci bir illetle muallel oluşuyla açıklanabilir.²³³

İllete dair incelenmesi gereken meselelerden biri de illetin tahsisinin mümkün olup olmadığı hususudur. Tahsis kavramı; illet özelinde ele alındığında, illetin bulunduğu bazı meselelerde illetle ilişkili hükmün bulunmayışıdır. Bu durumdaki bir illet, bütün fertlerini kapsayıcı olmadığı için tahsisten söz edilmektedir. İlet tahsisi hususundaki üç temel görüş; mutlak kabul, mutlak red ve yalnızca nassa dayalı illetlerin tahsisini kabul şeklindedir.²³⁴ Ebû Ya‘lâ, illet tahsisinin mutlak olarak mümkün olmadığı

²³⁰ Halit Çalış, “Kâsır İletle Ta‘lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 4 (2005), 95-98.

²³¹ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1379-1381.

²³² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/61-64.

²³³ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1395.1396.

²³⁴ Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta‘lil)*, 241-244.

görüşündedir. Zira ona göre tahsis, nakz anlamını taşımaktadır ki bu da ileride detaylı olarak açıklanacağı üzere illeti geçersiz kılar. O, bu hususu Ahmed bin Hanbel'in "Kıyas, bir şeyin her durumda diğerine benzemesidir. Bir durumda benzeyip diğerinde benzemediği takdirde ise bu türden bir kıyas hatalıdır." sözüyle temellendirir. Ebû Ya'lâ, aynı zamanda genel geçerlik hususunda şer'i illetleri akli illetlere benzetir. Bir vasfın "bazen illet, bazen değil" şeklinde nitelenmesi, bu bağlamda illet oluşun doğasına aykırıdır. Bu noktada Ebû Ya'lâ'nın bu yorumunun şer'i illeti akli illetler gibi gerektirici değil bilakis birer emare kabul eden anlayışıyla çeliştiği düşünülmemelidir. Zira o, illetin Şari'in onu emare olarak tayininden sonra hükmü gerektirici bir vasf kazandığı görüşündedir. Şer'i illet, mutlak manada hükmü gerektiren akli illetten bu şekilde ayrışır.²³⁵

4.4.1. İletin Sıhhatine Delalet Eden Hususlar

Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl, usul eserlerinde alışlageldiği şekliyle illet tespit yöntemleri şeklinde bir mesele edinmemiş, konuyu bunun yerine illetin sıhhatine delalet eden hususlar bağlamında tartışmışlardır. Biz de burada bu hususları örneklerle beraber serdederek onların nazarında illetin hangi yollarla sabit olduğuna dair bir kroki ortaya koymaya çalışacağız.

İletin sıhhatine delalet eden hususlardan ilki, nasslardır. Bunun da birinci şekli, ayetlerin illetin sıhhatine delaletidir. Buna örnek olarak Mâide Suresi'nde geçen "Şüphesiz şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister."²³⁶ ayet-i kerimesi örnek verilebilir. Nitekim bu ayet-i kerimede içkinin haram kılınma illeti olan sarhoşluğun ortaya çıkardığı hususlar zikredilmektedir.²³⁷ İletin sıhhatine nas yoluyla delalet eden diğer husus olan sünnete ise Hz. Peygamber'in kuru ve yaş hurmanın birbiri mukabilindeki satışına dair önceki bahislerde zikri geçen "Yaş hurma kuruyunca azalır mı?" şeklindeki sorusu örnek verilebilir.²³⁸ Kelvezânî, illetin sıhhatinin Kur'an yahut sünnet yoluyla bilinmesi hususunu iki ayrı başlık altında değerlendirir. Bunlardan ilki olan nas; illeti

²³⁵ Ferrâ, *el- 'Udde*, 4/1386-1390.

²³⁶ Mâide, 5/91.

²³⁷ Ferrâ, *el- 'Udde*, 5/1424.

²³⁸ Ferrâ, *el- 'Udde*, 5/1426.

bildirilirken “Bu, bunun için böyledir”, “Umulur ki böyle olur”, “Çünkü böyledir” şeklinde ona doğrudan işaret eden ifadelerin kullanılmasıdır. İkinci tür olan tenbih ise, illet zikredilirken dilsel açıdan daha dolaylı yolların kullanılmasıdır ki buna da aşağıdaki türden durumlar zikredilebilir:

- a. Arap dilindeki ف harfinin illeti belirten lafza dahil oluşu.
- b. Önce illetin zikredilip ardından Arap dilindeki ف harfinin hükmü belirten lafza dahil oluşu.
- c. Hz. Peygamber’in bir şeye dair soru sorulup soran kişinin o şeyin vasıflarını da tarif etmesi. Zira buradan bunun üzerine gelen hükmün bu vasıflar üzerine bina edildiği sonucu çıkarılabilir.
- d. Hz. Peygamber’in bir şeyin bir soruya cevaben zikredilen vasfının ardından o şeye dair bir hüküm beyan etmesi.
- e. Hz. Peygamber’in kendisine sorulan bir meseleyi benzer bir meseleye kıyas ederek hüküm vermesi.
- f. Nassın bağlamı içinde zikredilmesinin illeti bildirmek dışında bir faydası olmayacağı açık bir vasfın zikredilmesi. Buradan bu vasfın illeti belirtmek için zikredildiği açıkça anlaşılır zira ikinci bir ihtimal söz konusu değildir.
- g. Hz. Peygamber’in esas hükmü farklı olan bir meseleye dair istisnai bir vasıfla beraber istisnai bir hüküm belirtmesi. Buradan bu vasfın hükümde değişikliğe sebep olduğu, dolayısıyla illet olarak değerlendirilebileceği sonucu çıkar.
- h. Bir meseleye dair iki farklı hükmü birbirinden ayırırken bir durum yahut vaktin Arap dilindeki حتى harfiyle yahut dilde istisna ifade eden bir kalıp kullanılarak ifade edilmesi. Buradan zikredilen durum yahut vaktin ilgili hükmü gerektirici olduğu anlaşılır.²³⁹

İlletin sıhhatine delalet eden hususlardan ikincisi ise icmâdır. Bir illet üzerinde icmâ olduğu takdirde o illetin kabul edilmesi vacip hale gelir. Önceki bahislerde zikri geçen “Hâkim öfkeli iken iki kişi arasında hüküm veremez.” hadisi, bu türden bir delalet misal olarak zikredilebilir. Bu örnekte âlimler; öfkeli iken hüküm vermeyi haram kılan illetin öfkenin kalbi meşgul eden, sağlıklı düşünme yetisini sekteye uğratan ve kişinin mizacını değiştiren tabiatı olduğu hususunda ittifak halindedir.²⁴⁰

²³⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/11-16.

²⁴⁰ Ferrâ, *el-‘Udde*, 5/1430.

Yine kıyasa konu olan aslın ta'lele açık olduğuna dair bir icmâ da muayyen bir illetin olmasa da üzerinde ihtilaf edilen illetlerden birinin mutlaka sahih olduğuna delalet eder. Zira böyle bir durumda ilgili illetlerin tamamının fesadı durumunda ümmetin tamamı hataya düşmüş olur ki böyle bir şeyin vuku bulması mümkün değildir.²⁴¹

İlletin sıhhatine delalet eden üçüncü husus, tesiridir. Tesir, daha önce de zikredildiği üzere bir hükmün bir vasıf ile var olup ilgili vasıf ortadan kalktığında ortadan kalkmasıdır. Ebû Ya'lâ, bu bağlamda tesirin aksin bizzat kendisi olduğunu söyler. Buna ek olarak ona göre tesir, illetin geçerliliği için şart olmasa da onun sıhhatine delalet etmektedir. Tesire örnek olarak namazların kısaltılması meselesi zikredilebilir. Şöyle ki, kişi şayet masiyet kabul edilen bir fiili işlemek amacıyla yolculuğa çıktıysa bu durumda yolculuk süresince namazını kısaltamaz. Yine aynı şekilde salâtü'l-havf olarak adlandırılan korku ve tehlike anlarındaki eda biçimi, masiyet için yola çıkılan yolculuklar adına meşru değildir. Bu örneklerden seyahatin meşru bir sebebe dayanmasının hüküm üzerinde tesiri olduğu anlaşılır, nitekim ilgili ruhsatların varlığı buna bağlıdır.²⁴² Kelvezânî, tıpkı hocası gibi tesiri illetin sıhhatine işaret eden bir husus olarak kabul eder. Şu kadar ki, tesir onun ıstılahında kendine selb ve vücud ismiyle yer bulur.²⁴³

İlletin sıhhatine delalet eden dördüncü husus ise şehâdetü'l usuldür. Şehâdetü'l usul, hüküm üzerinde tesir sahibi bir illetin bulunmadığı durumda birden fazla asıl arasında müşterek olan vasfa itibar edilip bu vasfın illet kabul edilmesidir. Bu türden bir itibarı illetin sıhhatine delil kabul eden alimler, ekseriyetle şer'i illetleri birer emare olarak kabul edenlerdir. Nitekim şer'i illet yalnızca birer emare olarak kabul edilirse, onunla tesir sahibi olmayan vasıf arasındaki fark kapanır. Zira ikisine de itibar kazandıran husus, Şari' tarafından hükme emare kılınmış olmalarıdır.²⁴⁴ Önceki bahislerde açıklandığı üzere Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in her biri şer'i illeti bir tür emare olarak değerlendirdiklerinden şehâdetü'l usulü illetin sıhhatine delalet eden bir husus olarak görürler. Şu kadar ki, Ebû Ya'lâ ve Kelvezânî mutlak olarak şehâdetü'l usul isimlendirmesini benimser.²⁴⁵ İbn Akîl ise bu hususta ayrıma giderek meselenin cedel

²⁴¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/22.

²⁴² Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1432-1433.

²⁴³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/24.

²⁴⁴ Ceylan, *Fıkıh Usulünde Kıyas Delili*, 125-126.

²⁴⁵ Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1435; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/27-28.

veya usul yönüyle ele alınmasına bağlı olarak istikra yahut şehâdetü'l usul olarak adlandırılabilirliğini zikreder.²⁴⁶

Ebû Ya'lâ, şehâdetü'l usulün neden illetin sıhhatine bir delil olarak kabul edilmesi gerektiğini bir örnek üzerinden açıklar. Şöyle ki; bir babanın oğullarına hediye verdiği zaman kızlarına da hediye vermesi defalarca tekrarlanırsa ve bu onda bir adet haline gelirse, bu babanın oğullarına hediye verdiğini duyan kişide onun kızlarına da hediye aldığına dair zannı galip oluşur. İşte bu şekilde Şari'in birçok benzer asla aynı hükmü verdiği görülürse, bu bir başka benzer asıl için de hükmün aynı olacağına işaret eder. Bu türden bir delaletin örneği ise dişi atların zekatıdır. Erkek atlarda zekâtın vacip olmayışı, icmâ ile sabittir. Zekâtın vacip olmadığı fil yahut eşek gibi diğer hayvanlarda ise vacip olup olmama hususunda dişi-erkek ayrımına gidilmemiştir. Bu durumda bu diğer birçok asılda bu hususun itibara alınmayışı, atlarda da itibara alınmaması gerektiğine delalet eder. Buradan da dişi atlar için de tıpkı erkek atlar gibi zekâtın vacip olmadığı sonucuna varılır.²⁴⁷

İlletin sıhhatine delalet eden beşinci husus, bir şeydeki illet olması muhtemel tüm vasıfların sıralanıp sonra biri hariç hepsinin illet olma açısından fesadının ortaya konmasını ifade eden taksimdir. Böylelikle sona kalıp çürütülememiş vasfın illet oluşuna hükmedilir. Taksim metodu, daha ziyade mütekellim usulcüler tarafından benimsenmiştir.²⁴⁸ Bu metodu bir toplulukta bir liderin seçilmesi gereken bir duruma benzetebiliriz. Eğer bu toplulukta bir kişi hariç herkesin lider seçilmesine engel hususlar ortaya çıkarsa, geriye kalan bir kişi otomatik olarak lider olmuş olur. Bu durumdaki illet için de benzer bir mantık geçerlidir. Ebû Ya'lâ ve Kelvezânî; taksim metodunu doğrudan isimlendirmemiş, yalnızca açıklamasına değinmiştir.²⁴⁹ İbn Akîl ise taksim lafzını doğrudan kullanmış, onu “delil getiren kişinin hükmün bağlantılı olabileceği düşünülen her ihtimali zikredip hükmün gerçekten bağlantılı olduğu illet hariç diğer hepsini geçersiz kılması” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre taksim

²⁴⁶ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/74.

²⁴⁷ Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1435.

²⁴⁸ Alpaslan Alkış- Muhammed Salih Çelik, “İllet Tespit Yöntemi Olarak Sebr ve Taksim = Sebr and Taksim as Method of Detection of Illet”, *JSHSR: International Journal of Social and Humanities Sciences Research/Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* IX/81 (2022), 505.

²⁴⁹ Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1435.

metodunun kullanılabileceği alan, daha ziyade tarafların söz konusu meselede tek bir illet olduğunda ittifak ettiği durumlardır.²⁵⁰

İlletin sıhhatine delalet kapsamında tartışılan bir diğer mesele ise tard yöntemidir. Tard yöntemi, vasfın var olduğu her yerde hükmün de var oluşundan yola çıkılarak ilgili vasfın illet olduğu sonucuna varılmasını ifade eder. Akli illetleri tespit metodlarından yola çıkarak ortaya konan tard yöntemini savunan usulcüler, bu yolla şer‘i illetleri kat‘i ilim kaynağı olarak gördükleri akli illetler kıyas etrafında oluşan şüpheleri izale etmeyi hedeflemiştir. Bu metodun şer‘i illetler hususunda gerçekten kullanılıp kullanılamayacağı hususu ise ihtilafa konu olmuştur. Zira akli illet ile şer‘i illetin doğaları birbirine tam olarak örtüşmeyeceğinden bu ikisinin tespit metodlarının da birbirine tam olarak paralel olması beklenemez. Bu sebeptendir ki hicri beşinci asır usul alimleri arasındaki genel geçer kanaat, tardın geçerli bir illet tespit metodu olmadığı yönündedir. Bununla beraber bu özelliğin illetin sıhhati hususunda şart olacağını dile getiren alimler olmuştur.²⁵¹

Ebû Ya‘lâ, tardın illetin sıhhatine delalet etmeyip onun yalnızca sıhhat için bir şart olduğu görüşündeki usulcülerdendir.²⁵² Tardı “illetin ma‘lullerinde cereyan edip nakz yahut red gibi itirazlardan selim olması” şeklinde tanımlayan Kelvezânî de bu hususta hocasıyla aynı kanaati paylaşır. Zira tard, esasen kıyası yapan kişinin kendi iddiasından ibarettir. Bundan dolayı illetin sıhhatini ispat amacıyla tarda başvuran kişi, bir vasfın illet olduğuna yönelik iddiasını bir başka iddia üzerinden temellendirmiş olur. Bu durum ise tıpkı bir adamdan alacağı olduğunu iddia eden kişiye delil sorulduğunda onun “Çünkü bu adamdan başka alacaklarım da var.” demesi gibi yersiz ve geçersizdir. Aynı şekilde tard, kıyasın aralarında cereyan ettiği asıl ve fer‘i birbirine eşitleyip aslın varlığını gereksiz kılar. Nitekim bu metoda başvuran kişi, bir vasıf belirleyip bu vasfın bulunduğu her yerde hükmün de var olduğu gerekçesiyle bu vasfın illet olduğunu iddia edebilir. Bu durumda ise illetin dayandırılacağı bir asla duyulan ihtiyaç ortadan kalkar. Zira asıl ve fer‘in her ikisinde de illet geçerlidir, bu yönüyle ikisi de illete aynı ölçüde delalet eder. Tard metodunun illeti tespit noktasında kendi

²⁵⁰ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/74.

²⁵¹ Tuncay Başoğlu, “İlleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 141-157.

²⁵² Ferrâ, *el-‘Udde*, 5/1436.

başına yeterli olmayışının bir başka sebebi de yalnızca bu metodla illet olduğu iddia edilen vasfın hükme etkisinin ispat edilemiyor oluşudur. Halbuki illeti illet yapan şey, onun hükmün üzerindeki etkisidir. Bir vasfın daima hükümle beraber var olması ise o vasfın hüküm üzerinde etkili olduğuna kesin olarak işaret etmez.²⁵³

4.4.2. İletler Arası Tercih Kriterleri

İlet bahsine dair ele alınması gereken temel hususlardan biri de illetler arası tercih meselesidir. Kelvezânî, tercihi “bir illeti diğerine üstün kılmak” şeklinde tanımlar. Bu bağlamda tercih işleminin temel amacı, illetlerin tearuzu durumunda onlardan birine dair zannı kuvvetlendirmektir. Kelvezânî, bu tanımın ardından illetler arası tercihin ancak bu illetlerin ikisinin de tek başlarına hükmü celbedecek vasıfta oldukları takdirde mümkün olduğunu belirtir. Zira hükmün ispat yolu olmayan bir vasfın hükmün ispat yolu olana tercihi, imkân dahilinde değildir.²⁵⁴ Ebû Ya‘lâ da birbirine zıt hükümlere yönelten iki kıyasın eşit olmasının mümkün olmadığını, bunlardan birinin diğerine bir yönüyle mutlaka temayüz edeceğini belirtir. Şu kadar ki, ilgili temayüz yönü bazen açık biçimde fark edilirken kimi zaman da gizli kalır. Bu temayüz yönü gizli kaldığı takdirde müçtehide düşen ise; onun açığa çıkarılması için gayret etmek, açığa çıkarılana kadar da hüküm hususunda tevakkuf etmektir.²⁵⁵

Usul alimleri, tearuz halindeki illetlerin tercih kriterlerini listeler halinde ele almıştır. Bu bağlamda *el-Udde*’de 25, *et-Temhîd*’de 22, *el-Vâzih*’ta ise 16 ayrı kriter zikredilmiştir. Biz de burada bu kriterlere bir liste halinde değineceğiz:

- a. İletlerden birinin Kur’an ayetleri ile desteklenmesi. Bu türden bir tercihe örnek olarak, âkilenin katledilen köle için diyet ödeyip ödemeyeceği mevzusu verilebilir. Hanbelilere göre katledilen köle için âkile diyet ödemez. Zira onlar, bu noktada kölenin mülk olma yönünün ağır bastığı kanaatindedirler. Telef olan bir mülk için ise âkile herhangi bir bedel ödemez. Karşıt görüşte olan ulema, kölenin öldürülmesi durumunda kıyas ve kefaretin sabit olacağından yola çıkarak bu hususta onun özgür bir insana eşdeğer kabul edilmesi gerektiğini beyan eder.

²⁵³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/30-33.

²⁵⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/226.

²⁵⁵ Ferrâ, *el-Udde*, 5/1536-1537.

Burada iki kıyastan birini destekleyecek tercihe yol açan faktör, En‘âm Suresi’nde geçen “Hiçbir günahkâr, başkasının günahını yüklenmez.”²⁵⁶ ayet-i kerimesidir. Bu bağlamda Kur’an’ın suçun şahsiliğine dair ortaya koyduğu bu genel prensip, diğer itibarların önüne geçer. Hür kişinin katli sonucu ödenen diyet ise başkasının suçunu üstlenmekten ziyade kan davası gibi kimi olası toplumsal fitneleri önlemeye yönelik bir adım olarak değerlendirilir.²⁵⁷

- b. İletlerden birinin sünnet ile desteklenmesi. Örneğin yaş hurma ile kuru hurmanın satımında esas alınacak nokta, Hanbelilere göre hurmaların saklanması esnasında miktar eşitliğinin bozulacak olmasıdır. Bundan dolayı bu türden bir satış caiz değildir. Hanefiler ise iki türün satış anındaki eşitliğini esas aldıkları için bu satışa cevaz verirler. Burada Hanbelilerin esas aldığı illeti takviye eden husus, Hz. Peygamber’in önceki bahislerde zikredilen “Yaş hurma kuruyunca azalır mı?” şeklindeki sorusudur.²⁵⁸
- c. İletlerden birinin sahabi kavli ile desteklenmesi. Kelvezânî, sahabi kavlinin tercih kriteri kılınma sebebini nasslarınkinden ayırıştırır. Şöyle ki; sahabi kavli, nassların aksine tevkif değil ta‘lil kaynaklıdır. Ancak yine de onların ortaya koyduğu ta‘lil, sonraki asırlardaki bir müçtehidin ta‘lili ile bir tutulamaz. Zira onlar nassların tenzil sürecine tanık olmuşlar, Hz. Peygamber’in ta‘lil usulünü ve hangi hükmü hangi şartlar altında verdiğini bizzat müşahade etmişlerdir.²⁵⁹
- d. İletlerden birinin mansus, diğerinin müstenbat olması. Bu durumda mansus illet tercih edilir.²⁶⁰
- e. İletlerden birinin kat‘i, diğerinin ise kat‘i olmayan bir delille sabit olması. Bu durumda kat‘i delille sabit olan illet tercih edilir.²⁶¹

²⁵⁶ En‘âm, 6/164.

²⁵⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/226-227.

²⁵⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/227-228.

²⁵⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/228.

²⁶⁰ Ferrâ, *el-‘Udde*, 5/1529.

²⁶¹ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/357.

- f. İletlerden birinin hükümle eş zamanlı ortaya çıkıp diğerinin hükümden önce var olması. Zira bu eş zamanlılık, illetin hüküm üzerinde tesiri olduğuna delalet eder. Böyle bir duruma bâin talakla boşanan eşin nafakası meselesi örnek gösterilebilir. Hanbelilere göre; bu durumdaki bir kadının nafaka yahut mesken hakkı yoktur zira bu durumdaki artık kocasına tamamen namahrem sayılır, bu yönüyle de iddetini tamamlamış kadına benzer. Bu görüşü benimsemeyen ulema ise nafaka ve mesken hakkının varlığını kadının iddet bekliyor oluşu ile temellendirip bu yönüyle onu ric'î talâkla boşanan kadına benzetirler. Burada Hanbelilerin ortaya koyduğu namahrem olma illeti, nafaka ve mesken hakkının düşmesini eş zamanlı olarak doğurur. Karşı tarafın iddiası olan iddet meselesi ise nafaka ve mesken hakkını eş zamanlı doğuran bir illet değildir, zira ilgili haklar boşanmadan önce de mevcuttur. Bu durumda birinci illetin hüküm üzerinde doğrudan tesiri olduğu kanaatine varılır ve bu türden bir illet diğerine tercih edilir.²⁶²
- g. İki illetten birinin aslın kendisinin barındırdığı bir vasıf, diğerininse şer'in ona atfettiği bir vasıf olması. Bu ikisinden hangisinin tercih edileceği hususunda ihtilaf vardır. Ebû Ya'lâ, varlığının daha güçlü olmasından ötürü bu ikisinden aslın bizzat kendisinden kaynaklanan vasfın tercih edilmesi gerektiği kanaatindedir.²⁶³ Kelvezânî ise bu hususta hocasıyla aynı görüşte değildir. Ona göre böyle bir durumda şer'in atfettiği vasfın öncelenmesi gerekir. Zira burada amaçlanan husus; şer'i hükme ulaşmaktır, öyleyse şer'in delaleti daha muteber kabul edilmelidir. Bunun yanında aslın kendinden kaynaklı vasıflar, ilgili aslın varlığının başlangıcından beri o asılda mevcuttur. Şer'in atfettiği bir vasıf ise hükümle eş zamanlı olarak ortaya çıkar. Meseleye bu yönden bakılınca, şer'in atfettiği vasfın hükümle daha bağlantılı olduğu sonucuna varılır.²⁶⁴
- h. İki illetten birinin an itibariyle mevcut olup diğerinin yalnızca ortaya çıkma ihtimalinin bulunması. Buna müşterek bir maldaki hissenin rehin verilip verilemeyeceği hususu örnek verilebilir. Bu türden bir hisse, özellikle Hanefî mezhebince rehin akdine konu edilemez kabul edilmiştir. Cumhura göre ise böyle

²⁶² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/229.

²⁶³ Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1531.

²⁶⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/231.

bir hisse üzerine kurulacak rehin akdi, geçerlidir.²⁶⁵ Burada ilgili akdin kuruluşunu imkân dahilinde görenlerin dayandığı illet, satılabilirliktir. Satılabilen mal, rehin olarak da verilebilmelidir. Karşıt görüşteki alimler ise, bu türden bir rehin akdinin ileride doğurabileceği el çektirme türünden muhtemel sonuçları sebep göstererek bu akdin geçersizliğini savunurlar. Bu durumda ilgili illetlerden birincisi akdin kuruluş anında mevcutken, diğeri ileriye dönük bir ihtimalden ibarettir. Bundan dolayı mevcut olan, ihtimal barındırana tercih edilir.²⁶⁶

- i. İletlerden birinin tek bir asılda, diğerrinin ise birden fazla asılda bulunması. Bu durumda birden fazla asılda bulunan illet tercih edilir. Kimi usulcüler ise asıl sayısının tercih sebebi olmayacağı kanaatindedir. Nitekim asılların sayısı ne kadar fazla olursa olsun, illetin fesadı durumunda bunların hiçbirine itibar edilmez. Kelvezânî, bu temellendirmeye asıllar ile mahkemedeki şahitler arasındaki bir teşbih üzerinden itiraz eder. Şöyle ki, bir mahkemede yalancı şahitlerin sayısı ne kadar çok olursa olsun onlara itibar edilmeyeceği doğrudur. Ancak adil şahitler söz konusu olduğunda şahitlerin fazlalığı, şahitlik edilen hususun doğruluğu noktasındaki zannı kuvvetlendirir. Aynı şekilde illetin fesadı durumunda asılların fazlalığı bir anlam ifade etmese de illet sahih olduğu takdirde birden fazla aslın varlığı illetin kuvvetine dair zannı güçlendirir ve bir tercih sebebi oluşturur.²⁶⁷
- j. İletlerden birinin daha fazla vasıftan oluşup diğerrinin daha az vasıflı sade bir yapıda olması. Bu durumda bu illetlerden hangisinin tercih edileceği de tartışma konusu olmuştur. Daha fazla vasfa sahip illetin tercih edilmesi gerektiği kanaatinde olanlar, bunu bu türden bir illetin daha kuvvetli bir benzerlik oluşturabileceği fikriyle temellendirir.²⁶⁸ Böyle bir durumun tercih sebebi oluşturmayacağını iddia eden alimler ise bu illetlerden her birinin haddi zatında hükmü celbedici nitelikte olduğunu, kompleks yahut sade yapıda olmanın ise bu niteliğe bir etkisi olmadığını dile getirirler. Kelvezânî ise bu itirazı reddederek meseleye bu yönden yaklaşılabacak olursa kıyas ile sünnet arasında da tercihe gidilemeyeceğini belirtir. Zira gerek kıyas gerekse sünnet haddi zatında hükmü gerektirici niteliğine sahiptir. Bu

²⁶⁵ Hasan Hacak, “Müşâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006).

²⁶⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/230.

²⁶⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/232.

²⁶⁸ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/358.

noktada Kelvezânî'nin görüşü; daha az vasfı haiz, daha basit yapıdaki illetin tercih edilmesi yönündedir. Zira bu türden bir illetin fesat ihtimali daha azdır, aynı zamanda ictihad işlemi açısından kolaylık sağlar ve daha çok fer'ê uygulanabilir.²⁶⁹

- k. İletlerden birinin had cezasının uygulanmasını, diğerinin ise bu cezanın düşmesini gerektirmesi. Bu durumda bu iki illettten hangisinin tercih edileceğine dair üç görüş mevcuttur. Bunlardan ilki, had cezasının düşmesini sağlayacak illetin tercihidir. Zira şüphenin olduğu yerde had cezasının düşürülmesi nebevi bir prensiptir. Nitekim affetmek hususunda hata yapmak, cezalandırma hususunda hata yapmaktan evladır. İkinci görüş ise böyle bir durumda iki illet arasında tercih yapılamayacağı yönündedir.
- l. Bu görüşü benimseyen alimlere göre şüphe, hadlerin ispatı yahut sübutu noktasında doğrudan etkili bir faktör değildir. Bilakis kimi zaman şüphe içermesine rağmen yalnızca haber-i vahid yahut kıyasın varlığına dayanarak had cezaları uygulanır. Meseleye dair üçüncü ve son görüş ise had cezasının düşmesini sağlayacak illetin tercih edilmesidir. Zira ortada şer'î bir hükmün ispatı ve nefyi gibi iki ihtimal varsa, o hükmün ispatını sağlayan illeti tercih etmek evladır.²⁷⁰ Kelvezânî ve İbn Akîl'in her ikisi de meseleye dair ilgili görüşleri nakletmelerine rağmen kendi tercihlerini belirtmemişlerdir.
- m. İletlerden birinin bir şeyin haram olmasını, diğerininse mübah olmasını gerektirmesi. Bu durumda haram olmayı gerektiren illetin tercih edilmesi gerekir.²⁷¹ Haram oluşun mübah oluşa tercih edilme sebebi, mübahın terki sorun oluşturmazken haramın mübah kabul edilerek işlenmesiyle günaha girilmesidir.²⁷² Bundan dolayıdır ki illetlerden biri ihtiyata kapı aralıyorsa, o illet tercih edilmelidir.²⁷³

²⁶⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/235.

²⁷⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/236-238.

²⁷¹ Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1533.

²⁷² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/239.

²⁷³ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/358.

- n. İletlerden birine dair bir kıyasın nass yoluyla varit olması. Bu durumda nass yoluyla varit olan kıyas tercih olunur. Bu türden bir kıyasa hac farızasının vefat sebebiyle düşüp düşmeme hususunda borca kıyas edilmesi örnek verilebilir. Bu kıyas, sünnet yoluyla varit olduğu için haccın namaz yahut oruç gibi diğer ibadetlere kıyasına tercih edilir.²⁷⁴
- o. İletlerden birinin ispat, diğerinin nefy sonucuna götürmesi. Bu durumda ispat yoluna götüren illet tercih edilir.²⁷⁵
- p. İletlerden birinin diğerinden daha kapsamlı bir hükme iletmesi. Örneğin illetlerden biri mendûb olmaya, diğeri ise mübah olmaya iletteğinde; mendûb olmaya ileten illet tercih edilir. Zira nedbin sınırları zaten mübah olan her şeyi üzerinde bulundurmuş, üzerine hükmü daha kapsamlı hale getirmiştir.²⁷⁶
- q. İletlerden birinin mun'akis ve muttarid olup diğerinin bu kriterleri taşıyamaması. Bu durumda illetlerden mun'akis ve muttarid olan diğerine tercih edilir. Bu türden bir tercihin örneği olarak, buluğa ermemiş kızın kardeşi yahut amcası tarafından evlendirilip evlendirilemeyeceği meselesi gösterilebilir. Kardeş yahut amcaya böyle bir velayet yetkisi tanıyan alimler, bu görüşlerini bu ikisinin tıpkı baba gibi mirasçı olmasına kıyas ederek temellendirirler. Halbuki mirasçı olmak ile velayet arasında doğrudan bir aks ilişkisi kurmak mümkün değildir. Örneğin hâkimin gerekli yerlerde veli kabul edilerek akrabalık bağı olmayan bir kızı evlendirmesi mümkün olduğu halde çocuğun mirasçısı değildir. Meseleye dair ikinci kıyas ise mirasçı olma illeti yerine malda tasarruf yetkisi illeti üzerine bina edilir. Şöyle ki, bir kişinin malı hakkında tasarruf yetkisi bulunmayan kişi, o kişinin kendisi hakkında da söz sahibi olmaz. Bu illette aks özelliği mevcuttur. Nitekim baba, çocuğunun malı üzerinde de söz sahibiyken yabancı bir erkeğin böyle bir tasarruf yetkisi yoktur. Bunu tersine çevirirsek, aynı şekilde çocuğun kendisi hakkında da söz sahibi olacak kişi baba olmuş olur. Bu türden bir aks özelliğinin tercih sebebi

²⁷⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/239-240.

²⁷⁵ Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1531.

²⁷⁶ Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1533.

haline gelmesi, aksin illetin sıhhatine delalet eden bir husus olmasından kaynaklanır.²⁷⁷

- r. İletlerden birinin müteaddî, yani daha geniş kapsamlı; diğerinin ise vâkıfe, yani sınırlı kapsamlı oluşu. Bu durumda müteaddî olan illet tercih edilir. Buna örnek olarak altın ve gümüşte ribanın illeti verilebilir. Burada iki muhtemel illetten birincisi tartılabilme, ikincisi ise para olmaktır. Şayet para olmak illet olarak kabul edilirse, bu illetin başka mallara aktarımı kısıtlanır. Tartılabilme ise başka pek çok fer'e uygulanabilecek geniş kapsamlı bir illettir. Bundan dolayı altın ve gümüşte ribanın illeti, tartılabilme olarak tercih edilir.²⁷⁸
- s. İletlerden birinin tamamen kapsayıcı olması. Bu durumda bu kapsayıcı olan illet, diğerine tercih edilir. Buna örnek olarak kadın ve erkek arasında uzuvlara dair kisasın geçerli olup olmadığı meselesi verilebilir. Şayet burada illet, tarafların diyetlerinin eşit olması olarak kabul edilirse bu illet tam anlamıyla kapsayıcı olmaz. Bu türden bir illet kadın ve erkek arasında mantıklı kabul edilebilir, zira kadın ve erkeğin diyetleri farklıdır. Ancak bu illet köleler noktasında kapsayıcı değildir, nitekim kölelerin diyetleri eşit olmasına rağmen aralarında kısasa gidilmez. Bundan dolayı burada illet; cana karşı kisasın yürürlüğü olmalıdır. Zira cana karşı kisasın uygulandığı her durum, uzva dair kisasın da alanı kabul edilirse tam kapsayıcılık sağlanmış olur.²⁷⁹
- t. İletlerden birinin müfesser, diğerinin mücmel olması. Bu durumda müfesser olan illet tercih edilir. Bu türden bir duruma ramazan ayında kasıtlı olarak yiyip içmek suretiyle orucunu bozan kişiye kefarete gerekip gerekmeyeceği meselesi örnek verilebilir. Bu örnekte mücmel olup kefareti gerektiren illet, orucu bozucu her şeydir. Yeme içmenin kefarete gerektirmeyeceği görüşünde olan alimlere göre ise burada kefareti gerektiren illet, müfesser olup cinsel ilişkidir. Zira meseleye dair varit olan hüküm, cinsel ilişki özelinde gelmiştir. Bu sebepten nass yoluyla gelen bu detay, daha genel ve muğlak olan kurala öncelenir.²⁸⁰

²⁷⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/242.

²⁷⁸ Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1533.

²⁷⁹ Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1533.

²⁸⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/242.

- u. İletlerden birinin bir isim, diğerinin ise bir vasıf olması. Bu durumda vasıf tercih olunur, zira vasıfla ta‘lil üzerinde ittifak edilmiş bir hususken isimle ta‘lil cevazı tartışmalıdır.²⁸¹
- v. İletlerden birinin fer‘i cinsi olan bir şeye arz ederken diğerinin cinsi olmayan bir şeye arz etmesi. Buna illetlerden birinin kefareti kefarete, diğerinin ise kefareti zekâta kıyas sonucunu doğurduğu bir durumu örnek verebiliriz. Böyle bir durumda cinsler arası kıyası sağlayan illet tercih edilmelidir, zira aynı cinsten iki şeyin arasındaki benzerliğin cinsler arası benzerlikten fazla olacağı açıktır.²⁸²
- w. İletlerden birinin diğerine göre daha fazla fer‘e tatbik edilebilir olması. Bu durumda daha fazla fer‘e tatbik edilebilen illetin tercih edilmesi gerekeceği zikredilse de Kelvezânî, bu durumun bir tercih sebebi olmayacağı kanaatindedir. Nitekim ona göre fer‘ sayısının fazlalığı, yaratılıştaki çeşitlilikten ibaret olup şer‘i bir boyutu haiz değildir. İletin tercihi noktasında itibara alınan husus ise onun kuvvetine işaret eden bir emare olmalıdır. Bu sebepten asılların fazlalığı tercih noktasında bir kriter kabul edilirken fer‘ sayısı dikkate alınmaz.²⁸³

4.5. Kıyasın Sıhhatine Dair Yöneltebilecek İtirazlar

Bir kıyasın sıhhatine dair yöneltebilecek eleştiriler, usul ve münazara ilimlerinin ortak inceleme konularından olup “itiraz” ibaresi, genellikle münazara ilmi bağlamında kullanılır. Burada “itiraz” ile kastedilen, bir kıyas işlemi için sunulan önermenin hatalı olduğunu gösteren hususlardır. Bu ifadenin usul ilmi özelindeki alternatifini ise daha ziyade “fesat sebepleri” şeklindedir.²⁸⁴ Bizim itiraz ifadesini tercih sebebimiz ise Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl’in bu bahse münazara ilmi bağlamında değinmeleridir. Ebû Ya‘lâ ve Kelvezânî ve kıyasa dair itirazları 12 başlık altında toplarken İbn Akîl ilgili itirazları 10 başlık üzerinden incelemiştir. Bu durum, üç alimin itirazlara dair tasnif farklılığından kaynaklanmaktadır. Biz burada daha sistematik

²⁸¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/247.

²⁸² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/247.

²⁸³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/248-249.

²⁸⁴ Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 242.

olması açısından İbn Akîl'in tasnifini takip ederek bu itirazların mahiyetine veciz biçimde değineceğiz.

4.5.1. Red

Red ile kastedilen, bizatihi kıyasın kullanımına itiraz edilmesidir ki bu da iki farklı şekilde gerçekleşebilir. Bunlardan birincisi, kıyasın delil olarak kullanımına mutlak manada itiraz edenlerin reddidir. İkinci tür bir red ise kıyasın belli bir hususta kullanımına yapılan itirazdır. Bu türden bir itirazın kimi örnekleri aşağıdaki gibi zikredilebilir:

- a. Hanefîlerin kıyasın had ve kefaretlar alanında geçerli olmadığına dair itirazı.
- b. Dilde kıyas meselesindeki ihtilaf.
- c. Mukadderât hususunda yapılan kıyas.
- d. Kat'î nass, tevatür, icma, yahut sahabi kavli gibi kıyastan daha güçlü bir delilin bulunduğu bir hususta yapılan kıyas.
- e. Kur'an nassına bir tür ziyade anlamına gelecek kıyas.
- f. Üzerine kıyasın caiz olmadığı bir asla kıyas yapılması.
- g. Üzerine kıyasta bulunulacak aslın da tıpkı fer' gibi ihtilafli olması.
- h. İstihšana konu olan bir asla kıyasta bulunulması.
- i. İsmi illet kabul edilmesi.²⁸⁵

4.5.2. Mümânaa'

Men yahut mümânaa', iddia sahibinin argümanını bir gerekçe göstermeksizin reddedip delil talep etmektir. Bu bağlamda mümânaa', bir kıyasa yönelik getirilmesi gereken öncelikli itirazdır.²⁸⁶ İbn Akîl, mümânaa'yı delil getirenin iddiasını yalanlamak şeklinde tanımlar.²⁸⁷ Bu türden bir itiraz, kıyasın reddedilen kısmına bağlı olarak kendi içinde dört kısma ayrılır:

²⁸⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/99-114 ; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/192-217.

²⁸⁶ Ayhan Hıra, "Hanefîler Dışındaki Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Men'/Mümânaa İtirazı = The Mumânaa Objection to the Illah According to the Proceduralists Other than Hanafis", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* V/1 (2021), 188.

²⁸⁷ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/218.

- a. Aslın illetine dair mûmânaa'. Buna örnek olarak abdestin namaza müvâlât hususunda ikisinin de hades sebebiyle bozulan birer ibadet olması sebebiyle kıyasına "Ben namazın hades sebebiyle bozulduğunu kabul etmiyorum. Hades sebebiyle bozulan taharettir, namaz da taharetin bozulmasına bağlı olarak bozulur." şeklinde itiraz edilmesi verilebilir.
- b. Aslın hükmüne dair mûmânaa'. Buna örnek olarak abdestin namaza tertip hususunda ikisinin de hades sebebiyle bozulan birer ibadet olması sebebiyle kıyasına "Ben namazda tertibin vacip olduğunu kabul etmiyorum zira namaz içinde terk edilen bir secde, namazın sonunda tamamlanabilir." şeklinde itiraz edilmesi verilebilir.
- c. Fer'in illetine dair mûmânaa'. Buna örnek olarak dilsiz kişinin yaptığı lian işleminin şahitlik lafzı gerektirmesi sebebiyle şahitliğe sıhhat bakımından kıyasına "Lian, şahitlik lafzının kullanımını gerektirmez." şeklindeki itiraz edilmesi verilebilir.
- d. Asıl ve fer'in her ikisindeki illete dair mûmânaa'. Buna örnek olarak temettü haccı yapan kişinin orucu terk edişini Cuma namazının terkine bu ikisinin de belli bir zamana mahsus ve bir başka ibadetin yerine geçen ibadetler olması cihetiyle kıyas ederek bu orucun hac sonrasında kişiden düşeceği hükmüne varılması, bu kıyasa da "Ben hacdaki orucun belli bir zamana mahsus olduğunu, cumanın da bir başka ibadetin yerine geçtiğini kabul etmiyorum." şeklinde itiraz edilmesi verilebilir.²⁸⁸

4.5.3. İletin Sıhhatine Dair Delil İsteği

Burada itiraz eden kişi, kıyasın illetinin sahih olduğuna dair bir delil istemektedir. Bu delilin talebi; yerinde bir itirazdır zira şer'i bir illet için esas olan, yokluktur. Varlık ise delile ihtiyaç duyar.²⁸⁹ Talep edilen bu delil, üç ayrı yolla ortaya konabilir:

- a. Nutk yoluyla; burada illet, nass tarafından açıkça zikredilmektedir.
- b. Tenbih yoluyla; burada illet, nassta açıkça zikredilmese dahi nassın manasından açık biçimde çıkarılabilmektedir.
- c. İstidlal yoluyla; burada illetin sıhhati, nassların dışında bir delil yoluyla ortaya konur. Hükmün illetin varlığıyla var olup yokluğuyla ortadan kalkması yahut

²⁸⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/115-124.

²⁸⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/115-125.

mezkûr illet dışındaki illetlerin fesadının ortaya konması gibi nass dışı istidlallerin tamamı; bu kategoriye dahildir.²⁹⁰

4.5.4. Ademu't-Tesir

İllet olarak kabul edilen vasfın hüküm üzerinde bir tesiri olmadığına yönelik itiraz, ademu't-tesir olarak adlandırılır. Bu türden bir itiraz, her kıyas türü için geçerli değildir. Örneğin şebek kıyasına yönelik bu şekilde bir itiraz getirilemez, zira bu kıyas türünde asıl ve fer'i birbirine bağlayacak münasip bir illetin varlığı zaten şart koşulmamaktadır. Bu şekilde bakıldığında ademu't-tesir olarak adlandırılan bu itirazın illet kıyasına mahsus olduğu söylenebilir. Yine illet kıyası özelinde de ademu't-tesir, yalnızca istinbat yoluyla ortaya konan illetlere getirilebilecek bir itirazdır. Nass ile tespit edilen yahut icma ile sabit olan bir illet bu türden bir itiraza kapalıdır.²⁹¹

Kelvezânî, ademu't-tesiri "hükümün varlığıyla beraber illetin yokluğu" şeklinde tanımlarken İbn Akîl de birebir aynı tanımlı kullanmaktadır.²⁹² Bu bağlamda Kelvezânî, ademu't-tesiri üç ayrı kısımda inceler:

- a. Asıldaki illetin müessir olmayışı. Buna örnek olarak mürtedin din dairesine döndüğü takdirde namazlarını kaza edip etmeyeceğine dair kıyas verilebilir. Bu durumdaki kişinin namazlarını kaza etmesi gerektiğini savunan ulema, irtidadi masiyet olması bakımından sarhoşluğa benzetir ki sarhoş olan kişi ayıldığında namazlarını kaza etmekle yükümlüdür. Buradaki itirazın ciheti, masiyet vasfının sarhoşun namazı hususunda müessir olmayışıdır. Nitekim kişi kendisine zorla içki içirildiğinde masiyet işlemiş olmaz ancak yine de namazlarını kaza ile yükümlü olur.
- b. İlletin fer'de müessir olup asılda müessir olmayışı. Zira bu türden bir durum, kıyasa keyfilik yükler. Nitekim illet hususunda fer', daimen asla tabiidir. Asılda illetin tesir yoluyla sabit olduğundan söz edilemiyorken fer'de böyle bir tesirden

²⁹⁰ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/228-230.

²⁹¹ Candan, Abdurrahman. *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'il)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005, 227-228.

²⁹² Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/125-126; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/236.

söz edilemez. Asılda illetin tesiri sabit olduktan sonra ise fer‘ de bu tesir doğrudan ispat olunmuş olur.

- c. İletin ne asılda ne de fer‘de müessir olmayışı. Böyle bir duruma taş ile istincânın taş sayısının sabit olması hususunda şeytan taşlamaya kıyası örnek verilebilir. Burada ilgili kıyası kuranların zikrettiği illet, iki ibadetin de taşlarla yapılıp öncesinde bir masiyet işlenmemiş oluşudur. Bu türden bir kıyasa “Öncesinde masiyet işlenip işlenmeyişi ne istincâda ne de şeytan taşlama hususunda müessirdir.” şeklinde itirazda bulunulabilir.²⁹³

4.5.5. Nakz

Nakz, illet olarak kabul edilen vasfın bir fer‘ de bulunduğu halde bu illetin gerektirdiği hükmün ilgili fer‘de bulunmamasından doğan itirazdır. Zira bu durum, illetin tard özelliğini iptal eder. Nakz itirazının hangi illet türlerine yöneltilebileceği, ihtilafa konu olmuştur. Kimi alimler nakzın her tür illet için öne sürülebileceğini iddia ederken kimi alimler yalnızca müstenbat illetin bu yolla geçersiz sayılabileceğini savunur. Yine bu iki görüşü savunan alimler de kendi içinde mâni veya şart eksikliğinden kaynaklanan durumlarda nakza yönelinip yönelinemeyeceği hususunda ihtilaf halindedir.²⁹⁴

Kelvezânî nakzı “illetin varlığıyla beraber hükmün yokluğu” şeklinde tanımlarken İbn Akîl de ilgili tanım noktasında ona muvafıktır.²⁹⁵ Bu tanım, yukarıda zikredilen ademu’t tesir tanımının tam zıttıdır. Nakz, yalnızca illetin tahsisini kabul etmeyenlerin kabul ettiği bir itiraz türü olup itiraza konu olan illetin türü açısından iki ayrı kategoride incelenebilir:

- a. Bir cins için vaz‘ edilmiş illet. Bu türden bir illet, tard vasfını kaybettiği an fesada uğrar. Örneğin, kişinin kanını mubah kılan şeyin irtidat olduğu söylenirse bu türden bir itirazla karşılaşılabılır. Zira kişinin kanını mübah kılan kısas gibi birtakım başka sebepler de mevcuttur.

²⁹³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/126-132.

²⁹⁴ Ahmet Numan Ünver, “İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX/36 (2017), 3-5.

²⁹⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/137; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/252.

- b. Belli bir durum için vaz‘ edilmiş aynî illet. Bu türden bir illet hükmün vücubu için vaz‘ edildiği halde hüküm ortaya çıkmıyorsa, burada da nakz geçerli olur. Örneğin birisi abdestin bir temizlik olmasından dolayı tıpkı necasetin giderilmesi gibi niyete ihtiyaç duyulmayacağını iddia ederse, bu türden bir kıyas teyemmüm üzerinden nakzedilebilir. Nitekim teyemmümde niyet, ittifakla şarttır.²⁹⁶

4.5.6. el-Kavl bi’l-Mûceb

el-Kavl bi’l-mûceb, illetin varlığının kabul edilmesine karşın bu illetin iddia edilen hükmü gerektirdiği iddiasına yönetilen itirazdır.²⁹⁷ İbn Akîl, el-kavl bi’l-mûcebin bir kıyasa karşı getirilebilecek en sağlam itirazlardan biri olduğunu ifade eder. Nitekim böyle bir itiraz, iddia sahibine ilgili itiraza karşı bir delil ortaya koyma hakkı tanımamaktadır. Zira itiraz sahibi, zaten iddia sahibine belli bir noktaya kadar katıldığını belirtmektedir. Bu yolla parçalanan, yarısı kabul edilip yarısı reddedilen istidlal; iddia sahibini büyük ölçüde çaresiz bırakır. el-Kavl bi’l-mûceb, iki ayrı durum üzerine gerçekleşebilir:

- İddia sahibinin kendi görüşünü ispat için bir illet ortaya koyması.
- İddia sahibinin karşı tarafın görüşünü çürütmek için bir illet ortaya koyması.
- Bu türden illetlere yönelik ortaya konulacak kavl-i mûceb türünden bir itiraz, söz konusu istidlali etkisiz hale getirir. Zira zaten kabul edilen bir husus üzerinden tartışma yürütmek mümkün değildir.²⁹⁸

4.5.7. Muâraza

Muâraza, iddia sahibinin getirdiği delile bir başka delille karşılık verilen itiraz türüdür. Ebû Ya‘lâ, muârazayı üç ayrı kategori altında inceler:

- Nassların teâruzu. Burada söz konusu iki nas umum-husus açısından eşitse, öncelikle bu iki nassın cem edilmesi için çalışılır. Şayet bu mümkün değilse hangi nassın önce varid olduğuna bakılır ve sonra varid olan tercih edilir. Zira burada

²⁹⁶ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/252-253.

²⁹⁷ Ceylan, *Fıkıh Usulünde Kıyas Delili*, 146.

²⁹⁸ İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 2/266.

nesih ihtimali mevcuttur. İlgili nasların ne zaman varid olduğu da bilinmediği takdirde, tercih yollarından bir yolla bu ikisi arasında tercih yapılır. İkinci ihtimal, söz konusu nasların birinin âm, diğerinin ise hâs olmasıdır. Bu durumda iki nas arasında zıtlık varsa, âm olanın hâs olan tarafından tahsis edildiği kabul edilir. İki nassın birbirine muvafık olması durumunda ise şayet iki farklı hükümden söz ediliyorsa mutlak mukayyede hamledilir, tek bir hüküm söz konusuysa hâs olan âm olana dahil kabul edilir.

- b. Nassın kıyasla teâruzu. Bu durumda nas tek ve açık bir mana içeriyorsa, kıyas terk edilir. İlgili nassın mütevatir yahut ahad haber kategorisinde olması durumu değiştirmez. Nas yoruma açık ise bu durumda kıyasın dikkate alınıp alınmayacağı hususunda ise ihtilaf vardır. Kimi usulcüler bu durumda yine de kıyasın terk edileceğini savunurken kimi buradaki kıyasın âm olanı tahsis edeceğini yahut nassı zahir anlamından uzaklaştırıp yeni bir yorum katacağını savunur.
- c. İki kıyasın teâruzu. Böyle bir durumda ilgili kıyaslardan birinin fesadı ortaya konur yahut daha güçlü olan kıyas tercih edilir. Bu noktada karşı karşıya gelen kıyasların iki farklı asla mı râci yoksa tek asıl üzerinden farklı illetlerle mi kurulmuş oldukları, şayet aynı asıl üzerinden kurulmuş iki kıyastan söz ediliyorsa bunların illetlerinin müteaddi olup olmadığı gibi hususlar dikkate alınarak hareket edilir.²⁹⁹

4.5.8. Kalb

Kalb, iddia sahibinin ileri sürdüğü illeti esas alarak, onun benimsediği hükmün tam zıddı bir sonuçla ilişki kuran bir itiraz türüdür. Burada itirazın hedef aldığı rükün, illetten ziyade hükümdür. Zira kalb türünden bir itirazı öne süren kişi, illeti kabul etmekle beraber onun iddia edilenden başka bir hükmü gerektirdiğini öne sürer. Cumhur, kıyas hususunda kalb türünden bir itirazı mümkün görürken kimi usulcüler aynı illetten iki zıt hükmün ortaya çıkmasını ihtimal dahilinde görmezler. Yine kalbin muârazanın bir türü sayılıp sayılmayacağı hususu, usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur.³⁰⁰

Kelvezânî, kalbi geçerli bir itiraz kabul ederek onun muâraza türlerinden biri olduğu, ancak mahiyeti sebebiyle diğer türlerden ayrılarak müstakil olarak isimlendirildiğini

²⁹⁹ Ferrâ, *el-‘Udde*, 4/1518-1519.

³⁰⁰ Ceylan, *Fıkıh Usulünde Kıyas Delili*, 141-142.

belirtir. Kalbin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi, bu itirazda iddia sahibinin başlangıçta kendi lehine delil olarak kullandığı illetin ters yöne çevrilerek aleyhinde kullanılmasıdır. Geri kalan muâraza türlerinde ise mevcut illeti ters yöne çevirmek yerine alternatif bir illet ortaya konur.³⁰¹ Kalb türünden bir itirazın açık örneklerinden biri, abdestte başın ne kadarının meshedileceği hususudur. Hanefî fukahasının “Baş, abdeste dahil uzuvlardan biri olduğu için yalnızca baş olarak isimlendirmenin caiz olacağı oranda meshedilmesi yeterli olmaz.” şeklindeki argümanına “Sizin de zikrettiğiniz gibi; baş, abdeste dahil uzuvlardan biridir. Bu sebepten diğer uzuvlar gibi tamamının meshedilmesi gerekir.” denilerek cevap verilebilir. Burada görüldüğü üzere abdeste dahil bir uzuv olma illeti aynen alınarak başka bir hükme illet kılınmış, iddia sahibinin aleyhinde kullanılmıştır.³⁰² Kalb, kendi içinde aşağıdaki gibi üç ayrı kategori altında incelenebilir:

- a. İletin hükmünün başka bir hükme çevrilmesi. Buna yukarıda zikredilen örnek misal verilebilir.
- b. Eşitleme hususunda yapılan kalp. Buna örnek olarak Hanefî ulehasının ikrah halindeki kişinin verdiği talak hakkındaki “Buradaki durum, mükellef kişinin malik olduğu bir hakkı kullanmasıdır. Dolayısıyla tıpkı tercih hakkı olan kişi gibi onun da talağı geçerli olmalıdır.” şeklindeki argümanı verilebilir. Bu durumda kıyas kalb edilerek “Bu kişinin talağı hususunda da tıpkı tercih hakkı olan kişi gibi bizzat boşama ve yalnızca onaylama eşit olmamalıdır.” şeklinde bir itiraz getirilebilir.
- c. Ma‘lul ile illetin yer değiştirmesi suretiyle yapılan kalb. Buna örnek olarak zımmînin zıharının geçerliliği meselesi zikredilebilir. Bu hususta “Tıpkı Müslüman bir bireyde olduğu gibi zımmînin de talağı geçerli ise zıharı da geçerlidir.” şeklinde bir kıyas mevcuttur. Bu kıyasa ma‘lul ile illet tersine çevrilerek “Boşamanın geçerliliği zıharı geçerliliğinin değil, zıharın geçerliliği boşanmanın geçerliliğinin illetidir.” gibi bir itiraz getirilebilir. Bu türden bir itirazın kalb sayılıp sayılmadığı, bu itiraz kıyası geçersiz kılmayacağı için tartışmalıdır.³⁰³

³⁰¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/271.

³⁰² İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/252-253.

³⁰³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/208-211.

4.5.9. Fesâdu'l-İtibar

Fesâdu'l-İtibar, kıyasın mesele hakkındaki bir nas, icmâ yahut külli kaideye muhalif olduğu iddiasıyla yapılan itirazdır. Buradaki itiraz; kıyasın bizatihi kendisinden kaynaklanmaz, hatta ilgili kıyasın kendi içinde tamamen tutarlı ve geçerli olması da mümkündür.³⁰⁴ Kelvezânî, bu türden bir itiraza kanın abdesti bozup bozmaması meselesini verir. Nitekim Hanefî ulemasının bu husustaki kıyası, Kelvezânî'ye göre mesele hakkında vârid olan nasslara muhalif olduğundan dikkate alınmamalıdır.³⁰⁵ İbn Akîl'e göre, nassın gerektirdiği hükmün aksi için vaz' edilmiş bir illete yönelik itiraz olan fesâdu'l- vaz' da fesâdu'l-İtibarın çok sayıda çeşidinden bir tanesi olarak kabul edilmelidir. Buna misal olarak da Hanefî mezhebinin aslanın artığını onun bir yırtıcı hayvan olmasına bağlı olarak necis kabul edişi verilebilir. Bu noktada Şafîî uleması yırtıcı olma illetinin tersi hüküm olan taharet için vaz' olunduğu, meseleye dair rivayetlerin bunu gösterdiği iddiasıyla bu kıyasa itiraz eder.³⁰⁶

4.5.10. Kesr

Onuncu ve son itiraz türü olan kesrin mahiyeti, usulcüler arasında ihtilafa konu olmuştur. Bazı alimler kesrin birden fazla vasfı olan bir illetin vasıflarından birinin iptal edilip böylelikle illetin müessir olmaktan çıkarılmasını ifade ettiği kanaatindedir. İkinci görüş ise kesrin hükmün illete uygunluğuna karşın hikmete uygun olmayışından kaynaklı bir itiraz olduğu şeklindedir.³⁰⁷ Kelvezânî ve İbn Akîl; kesri mananın nakzı olarak tanımlar. Bu türden bir itirazın makbul olup olmayacağı hususu ise tartışmalıdır. Kesr türünden bir itiraza örnek olarak, alıcının görmediği malın satımı meselesi örnek verilebilir. Şafîî ve Hanbelî uleması, bu türden bir satışın caiz olmayacağı kanaatindedir, zira ilgili malın vasıfları akdin kuruluş anında alıcı için meçhuldür. Hanefîler ise bu meçhuliyetin illet kabul edilmesine itiraz ederler. Nitekim kişinin görmediği bir kadınla evlenmesi nikah akdinin kuruluşu anında söz konusu kadına dair vasıfların meçhul kalması anlamına gelse de böyle bir nikah caiz ve geçerlidir.³⁰⁸

³⁰⁴ Ceylan, *Fıkıh Usulünde Kıyas Delili*, 150.

³⁰⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/191-192.

³⁰⁶ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/288.

³⁰⁷ Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'îl)*, 225.

³⁰⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/168-169; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 2/290-291.

BÖLÜM V

SONUÇ

Bu çalışmada; hicrî beşinci asır Hanbelî usulünde kıyasın mahiyeti, delil değeri, türleri ile rükün ve şartları kapsamlı bir biçimde incelenmiştir. Bunu yaparken araştırmamızın odağı olan üç metnin yer yer sentezine, yer yer de mukayesesine çalışılmıştır. Bu gayretler sonucunda vardığımız kanaatlerden ilki, kıyasın tanımına dairdir. Zira kıyasın tanımı, ona dair anlayışta en kritik noktalardan biridir. Çünkü bir kavramdan doğan tüm mesele, tartışma ve önermeler; doğrudan o kavramın mahiyeti üzerine bina edilir. Çalışmamızda incelenen metinlere kaynaklık eden eserlerdeki kıyas tanımlarıyla karşılaştırıldığında, Hanbelî usulcülerinin tanımları, en yüksek benzerlik oranını Cessâs'ın tanımıyla göstermektedir. Ancak Cessâs'ın tanımı hüküm kavramını da içerdiğinden, tanımlar arasında tam bir örtüşme bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, kıyas anlayışının temelini oluşturan tanım konusunda Mutezilî etkilerden uzak ve net bir tanım ortaya konulmuş olması; söz konusu anlayışların baştan itibaren farklı düşünsel zeminlere dayandığını gösterir. Bu durum; beşinci asır Hanbelî usul eserlerinde Mutezilî usul eserleriyle gözlemlenebilecek kimi tâli benzerliklerin, daha esaslı ayrılıkları ortadan kaldırmayacağını vurgulayan bir alamet olarak değerlendirilebilir.

Kıyasın tanımına dair kaydedilmesi gereken bir diğer husus; Ebû Ya'la, Kelvezânî ve İbn Akîl'in kıyası fer' in asla birleştirici bir husustan dolayı ona döndürülmesi şeklinde tanımlamalarıdır. Bu husus, Ebû Ya'la ve Kelvezânî'ye göre illet, İbn Akîl'e göre ise manadır. Böyle bir tercih, İbn Akîl'in kıyas tanımını; illet, delalet ve şebek kıyaslarını kapsayacak şekilde daha geniş hale getirir. Dolayısıyla onun tanımı, Ebû Ya'la ve Kelvezânî'ninkine kıyasla daha kapsamlıdır.

Kıyas anlayışına dair ikinci ayırt edici husus olan illet tanımında da tıpkı kıyas tanımında olduğu gibi Mutezilî usul eserleriyle bir ayrışma açıkça görülmektedir. Bu iki noktada ayrışan iki mezhep için, en azından kıyas meselesi özelinde, birinin

diğerinden derin bir şekilde etkilendiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Bundan ötürü Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl’in fikir dünyasındaki Mutezilî etkinin sınırlılığı takdir edilmelidir. İbn Akîl eserini yaşadığı mihne sürecinden sonra ele aldığı için görüşlerini telif etme hususundaki özgürlüğünün tartışılır konumda olduğu söylenebilir. Bununla beraber böyle bir süreç yaşamayan Ebû Ya‘lâ ve Kelvezânî’nin eserlerinde de aynı sınırlılığın en azından araştırmamızın konusu olan kıyas özelinde gözlemlenmesi, tespitimizi destekler niteliktedir.

Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl; kıyasın meşruiyetini akli ve nakli deliller ile temellendirmeye çalışmışlardır. Ayrıca nakli delil kapsamında mezhep imamları Ahmed bin Hanbel’in kıyasa dair açıklamalarını gündeme alıp onun kıyas karşıtlığı izlenimi veren ifadelerini izah yoluna gitmişlerdir. Bu husus, esasen onların meseleleri izah ederken kullandıkları metodun bir tür karakteristiğidir. Mezhep imamlarından aktarılan rivayetler; Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl için doğrudan delil teşkil etmektedir. Kıyasa farklı yönlerden getirilen çok sayıda eleştiriyi detaylı ve nitelikli biçimde cevaplarken en sık dayandıkları iki argüman ise galip zan ile amelin meşru oluşu ve illetin emare ifade eden doğasıdır.

Şer‘i illetlerin Şari‘nin vaz‘ ettiği birer emareden ibaret oldukları fikri; Ebû Ya‘lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl’in kıyas düşüncesinin yörüngesinde döndüğü ana husustur. Akli ve şer‘i illet kavramlarının birbirinden net bir şekilde ayrıştırıldığı bu anlayış; kıyası tevkife bir alternatif değil, bilakis tevkifin bir parçası olarak tanımlar. Hanbelîliğe yönelik tartışmaların ekseriyetle kilitlendiği nokta olan akıl-nakil ikileminin ilmi insafın gereği olarak bu çerçevede okunması gerekmektedir. Kıyas örnekleme üzerinde yaptığımız incelemenin bize gösterdiği, Hanbelîlerin aklın mutlak mânâda kullanımından ziyade fonksiyonunu tartıştıklarıdır. Bu bağlamda emare anlamına gelen şer‘i illet anlayışı; ta‘lilin gerekliliğine yahut kapsamına değil, onun nasıl anlamlandırılması gerektiğine dair bir sınır çizer. Bu noktada aklın görevi; şer‘i hükümlerin inşâsı değil, keşfidir. Bu keşif ise menedilmiş olmanın aksine Şari‘nin muradını anlama noktasında önemli ve gerekli kabul edilmiştir. Zira onlara göre illetleri şer‘i hükümlere alamet kılan; bu illetlerin doğası değil, Şari‘nin muradıdır. O, bunu yaparak kullarının O’nun kimi hükümlerini istidlal yoluyla keşfetmelerini murad

etmiştir. Bu sebepten kıyas işlemi kendi içinde her ne kadar beşerî bir faaliyet olsa da bu beşerî faaliyet, çıkış noktasını ilâhî iradedden almaktadır.

Beşinci asır Hanbelî usulündeki emare mesabesindeki şer'î illet kabulünün bir diğer sonucu, kıyasın kapsam ve şartları noktasında beklenenin aksi düzeyde bir müsamahakârlıktır. Bu sonucun arkasında yatan temel mantık; bir meselenin ta'lile açık olup olmayacağını yahut bir vasfın illet kabul edilip edilmeyeceğini tayin eden şeyin kıyasın yahut illetin doğası değil, bizatihi Şari'nin muradı oluşudur. Bundan dolayı incelediğimiz metinlerde illet olabilecek hususlar yahut bir asla dair birden çok illetin imkanı gibi çok sayıda meselenin cevaz boyutu bu mantık üzerinden temellendirilmiştir. Bu durum, Hanbelî usulcülerin geçerli kabul ettiği kıyas çerçevesini ehl-i rey kategorisinde değerlendirilen Hanefî usulcülerinkinden dahi yer yer geniş kılmıştır.

Ebû Ya'lâ, Kelvezânî ve İbn Akîl'in kıyasa dair meseleleri ele alış biçiminde göze çarpan temel faktör, meselelerin gerek örneklendirilmesinde gerekse tartışılmasında serdedilen fûru fıkıh örneklerinin çokluğudur. Bu durum, kimi araştırmacıların Hanbelî usulünün usul yazım biçimleri içinde fukaha metoduna yakın olduğuna dair iddialarını desteklemektedir. Yine incelediğimiz metinlerde göze çarpan bir diğer husus; müelliflerin, özellikle İbn Akîl'in münazara terimlerine ve bu kavramların fûru fıkıh tartışmalarındaki kullanımına dair derin vukufiyetidir. Bu durum, Hanbelîlere dair özellikle onların akli ilimlerle ilişkisi hakkında yapılacak değerlendirmeler noktasında gözardı edilmemelidir. İncelediğimiz metinlerin içeriği düşünüldüğünde ise Kelvezânî'nin hocası Ebû Ya'lâ'dan onun diğer talebesi İbn Akîl'e nazaran daha büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir. Nitekim Kelvezânî'nin çoğu meseleye dair verdiği örnekler dahi hocası ile birebir örtüşmektedir. Buna rağmen bu durum onun kasır illet meselesinde olduğu gibi kimi durumlarda hocasına muhalefet ederek kendi görüşlerini özgürce temellendirmesine engel olmamıştır. İbn Akîl'in eseri ise kıyas özelinde hocası Ebû Ya'lâ ve ders arkadaşı Kelvezânî'nin eserlerinden üslup, ıstılahların seçim ve kullanımı yahut tasnif gibi hususlarda açık biçimde farklılık göstermektedir. Bu bağlamda erken dönem Hanbelî usul eserleri için belli bir düzeyde özgünlük yahut mezhep içi çeşitlilikten söz etmek mümkündür.

Çalışmamız, odak noktasını hicrî beşinci asır Hanbelî usulüyle sınırlandırmıştır. Bundan dolayı araştırmamızda diğer mezheplerin usul düşünceleriyle yahut Hanbelî usulünün farklı dönemleriyle bir karşılaştırmaya gidilmemiş, meselelerin seçilmiş metinler eksenindeki izah ve analiziyle iktifa edilmiştir. Yine aynı şekilde; çok sayıda usul meselesi içinden kıyas konusu örneklem olarak seçilmiş, dönemin Hanbelî usul metinlerinde tartışılan çok sayıda mesele araştırmamızın sınırları dışında kalmıştır. Halbuki erken dönem Hanbelî usul düşüncesi, çalışmamızın literatür değerlendirmesine dair kısmındaki bulgular ışığında da açıkça gözlemlenebileceği üzere daha derin ve sağlıklı bir anlayışa yönelik nitelikli araştırmalara muhtaç durumdadır. Bundan dolayı bizim bir parça ile katkı sunmaya çalıştığımız yapbozu başka araştırmacıların da farklı müellif, asır yahut kavramları inceleyerek tamamlaması; Hanbelî usulüne dair sağlıklı ve tutarlı bir tasavvurun oluşumu noktasında zaruri gözükmektedir.

REFERANSLAR

- Akgündüz, Ahmet. “Fürû”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 13/249-250. İstanbul, 1996.
- Albarahem, İbrahim Abdullah. “A’lâmu’l-Hanâbile fı Usûli’l-Fıkh”. Mecelletu Camiati’l-İmam Muhammed bin Suudi’l-İslamiyye 16 (1996), 3-77.
- Albarahem, İbrahim Abdullah. “Tedvinu Usûli’l-Fıkh inde’l-Hanâbile”. Mecelletu Camiati’l-İmam Muhammed bin Suudi’l-İslamiyye 20 (1998), 120-162.
- Al Muğira, Abdullah bin Sa’d. “el-Mukârene Beyne Mezhebi’l-Hanefiyye ve’l-Hânabile min Haysu’l-Ahzi bi’l-Kıyâs Dirase Usûliyye”. Mecelletu’l-Cem’iyyeti’l-Fıkhiyyeti’s-Suudiyye, 169-234.
- Alawani, Taha Cabir Fayyad. “Ta’lilu’l-Ahkâmi’s-Şer’iyye ve İhtilâfi’l-Ulemâ Fihi ve Hakikatu Mevkıfı’l-Hanâbile Minhu ve Eseru Zalike fı Hucciyyeti’l-Kıyâs”. Mecelletu’- Buhusi’l- İslâmiyye 10 (1984), 167-208.
- Alkış, Alpaslan - Çelik, Muhammed Salih. “İlet Tespit Yöntemi Olarak Sebr ve Taksim = Sebr and Taksim as Method of Detection of Illet”. JSHSR: International Journal of Social and Humanities Sciences Research / Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi IX/81 (2022), 499-506.
- Alkış, Alpaslan. “İslâm Hukukunda Faizin İleti”. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31 (30 Haziran 2018), 113-160.
- Apaydın, H. Yunus. “Kıyas”, TDV İslâm Ansiklopedisi, ed. Türkiye Diyanet Vakfı (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2022), 25/528-538.
- Arı, Abdüsselâm. “Hz. Ömer’in Ebû Mûsâ el-Eş’arî’ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi”. İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 2 (2003), 85-99.
- Ataş, Sacide. Ebu’l-Huseyn el-Basrî’nin Kıyas Anlayışı. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Babten, Khaled. “Ta’lilu’l-Ahkâmi’l-Fıkhiyye inde’l-Hanâbile Dirâse Tahliliyye mea Nemâzic ale’l-İbâdat ve’l-Muamelât”. Mecelletu’s-Şeria ve’l-İktisad 2 (2021), 130-161.
- Baktı, Ahmet Selman. “Kelvezânî”. İslam Düşünce Atlası, ts. <https://islamdusunceatlasi.org/kelvezani/4789>

- Baktı, Ahmet Selman. “Kıyasın Meşrûiyetinde Beşer Olmanın Rolü ve Kıyas Karşısı Bir Zihniyetin Analizi”. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVII/32 (2015), 1-23.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyin. el-Mu'temed. Şam: el-Ma'hedu'l-İlmi el-Fransi li'd-Dirasati'l-Arabiyye, 1964.
- Başoğlu, Tuncay. “George Makdisi”. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 4 (2004), 87-115.
- Başoğlu, Tuncay. Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Başoğlu, Tuncay. “İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (2002), 141-159.
- Bayrak, Hüseyin. Hanbelî Fıkıh Usulünün Teşekkülü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Bedir, Murteza. “er-Risâle”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 35/117-119. İstanbul, 2008.
- Bedrân, Abdülkadir. el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmam Ahmed. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1981.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed bi el-Hüseyin. es-Sünenü'l-Kübrâ. nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed bin İsmâîl. el-Câmiu's-Sahîh. Beyrut: Daru Tavku'n-Necah, 2001.
- Candan, Abdurrahman. “İletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebah Yöntemi”. Diyanet İlmi Dergi XLVIII/1 (2012), 121-143.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed bin Alî. el-Fusûl fi'l-Usûl'. Beyrut: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Ceylan, Mehmet Nezir. Fıkıh Usulünde Kıyas Delili. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Cüveynî, Rüknuddîn Abdülmelik bin Abdillâh. el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî bin Muhammed. Kitâbu't-Ta'rifât. Beyrut: Darul-Kütübil-İlmiyye, 1983.
- Çalış, Halit. “Kâsır İletle Ta'îl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”. Usûl: İslam Araştırmaları 4 (2005), 73-98.
- Duman, Soner. Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.

- Ferrâ', Ebû Ya'lâ Muhammed bin el-Hüseyn. el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh. Riyad, 1990.
- Fevzan, Muhammed Tarık. "Eseru'l-Hanefiyyeti'l-Usûli alâ Kadi Ebi Ya'la el-Hanbelî ve Cuhûdihi fî Tetebbu'i Âsâri'l-Hanâbile el-Usûliyye". Mecelletu'l-Ulumi's-Şer'iyye 70 (2023), 317-400.
- Ebû Dâvûd, Süleymân bin el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen Ebî Dâvûd*. Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Saydâ – Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Ebû Zeyd, Bekr bin Abdillâh. el-Medhalu'l-Mufasssal ilâ Fıkhî'l-İmâm Ahmed bin Hanbel. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1993.
- Ebu'l-Hüseyn, Muhammed bin Ebî Ya'lâ. Tabakâtü'l-Hanâbile. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952.
- Efe, Halil. Hanbelî Fıkıh Usûlü Eserlerinde İstışab Delili. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Efe, Halil. Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Gürkan, Menderes. "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I". Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 9 (2000), 453-473.
- Hacak, Hasan. "Müşâ'". TDV İslâm Ansiklopedisi. 32/151-152, İstanbul, 2006.
- Hıra, Ayhan. "Hanefiler Dışındaki Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Men'/Mümânaa İtirazı = The Mumânaa Objection to the Illah According to the Proceduralists Other than Hanafis". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi V/1 (2021), 180-208.
- Hindî, Muhammed Halid. el-Menhecû'l-Usûliyye inde'l-Kâdi Ebi Ya'la fî Kitâbihi el-Udde fî Usuli'l-Fıkh ve Tatbikâtuha el-Fıkhîyye. Kuveyt: Dâru'r-Rekâiz, 2020.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Alî. el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem. Lisânu'l-Arab. Beyrut: Daru Sadır, 1993.
- İltaş, Davut. "el-Udde". TDV İslâm Ansiklopedisi. 42/41-42. İstanbul, 2012.
- İltaş, Davut. "et-Temhîd". TDV İslâm Ansiklopedisi. 40/416-418. İstanbul, 2011.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân bin Ahmed. ez-Zeyl alâ Tabakati'l-Hanâbile. Mısır: Matbaatu's-Sunne'l-Muhammediyye, 1952.
- Kalkankıran, Uğur. İslam Hukukunda Mezheplerce Benimsenen Kıyâs Çeşitleri. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Kallek, Cengiz. “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ”. TDV İslam Ansiklopedisi. 10/253-255. İstanbul, 1994.
- Kallek, Cengiz. “Mezrû’”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 29/548-549. Ankara, 2004.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz bin Ahmed. et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh. Mekke: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs ve İhyâi't-Turâs, 1985.
- Kısıkkaya, Ömer Hakan. İslâm Hukuk Usulünde Kıyas-ı Şebah ve Bir Hüküm Çıkarma Yöntemi Olarak Değeri. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kur'ân Yolu. Erişim 8 Nisan 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Koca, Ferhat. “Mefhum”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 28/350-353. Ankara, 2003.
- Koca, Ferhat. İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Komisyon. el-Mu'cemu'l-Vasît. Mısır: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1972.
- Mahmûd Sa'ade, Beyan. “el-Kıyâs fî'l-Hudûd Dirase Nazariyye Tatbikiyye”. Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi II/1 (2015), 129-156.
- Makdisi, George. Ibn Aqîl: Religion and Culture in Classical Islam. Birleşik Krallık: Edinburgh University Press, 2019.
- Makdisi, George. Ibn 'Aqîl et la résurgence de l'islam traditionaliste au XIe siècle: (Ve siècle de l'Hégire). Damas: Institut Français de Damas, Doktora Tezi, 1963
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim bin el-Haccâc. el-Câmi'ü's-Sahîh. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaat 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- Mütercim Âsım Efendi. el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît. ed. Mustafa Koç- Eyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Özdemir, Selman Zahid. el-Kıyâs fî'l-İbadât inde'l-Hanâbile Dirâse Ta'siliyye Tatbikiyye. Ürdün: Yermuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özel, Ahmet. “Asıl”. TDV İslâm Ansiklopedisi. C. 3. İstanbul, 1991.
- Özmen, Ramazan. Hanbeli Mezhebi Fıkıh Usulcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.
- Özsoy, İsmail. “Faiz”, TDV İslâm Ansiklopedisi, ed. Türkiye Diyanet Vakfı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/110-126.
- Pehlivan, Zahide. İbn Kayyim'in Kıyas Anlayışı (İ'lâmu'l-Muvakkî'in Adlı Eseri Çerçevesinde). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Shaker, Muneeb Mahmoud- Sa'dawi, Salah Abdeltawwab. "Cereyânu'l-Kıyas fi'l-Mukadderâti fi'l-Mezhebi'l-Hanbelî". Mecelletu'l-Ulumi'l-İslamiyyeti'l-Düveliyye 6 (2022).
- Shaker, Muneeb Mahmoud - Sa'dawi, Salah Abdeltawwab. "Tarifu'l-İlle inde'l-Usûliyyin el-Hanâbile". Mecelletu'r-Râsihûn 8 (2022), 80-111.
- Sekafî, Salim Ali. Mefâtihi'l-Fıkhi'l-Hanbelî. Mısır: Daru'n-Nasr, 1982.
- Taşpınar, Ayşe. George Makdisi ve İslam Araştırmalarındaki Yeri. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Türkî, Abdullah bin Abdulmuhsin et-. Usûlu'l-Fıkh ala Mezhebi'l-İmâm Ahmed bin Hanbel. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Ünver, Ahmet Numan. "İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XIX/36 (2017), 1-15.
- Üzüm, İlyas. "Hüküm", TDV İslâm Ansiklopedisi, ed. Türkiye Diyanet Vakfı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/464-466.
- Vakilov, Ramin. İbn Teymiyye'nin Kıyas Anlayışı. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Akîl". TDV İslâm Ansiklopedisi. 301-204. İstanbul, 1999.
- Yeniçeri, Celal. "Müzâbene." TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt 32, 232-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yusufoğlu, Kazım. "Fıkıh Usûlünde İllet Hüküm İlişkisi = The Relationship Between Justification and Judgement in Usul Al-Fiqh". Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi VIII/2 (2022), 167-181.
- Yüksek, Hayyire - Gültekin, Ayşe. "Hâkimin Öfkeliyken Hüküm Verip Vermeyeceği ile İlgili Bir Hadisin İncelenmesi". SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi 63 (2023), 750-765.
- Zehrânî, Said bin Ahmed. el-Menhecu'l-Usûli li'l Kâdi Ebi Ya'la Mukârinen bi Menhecey Tilmîzeyhi Ebi'l-Hattâb ve İbn Akîl. Suudi Arabistan: Ümmül-Kura Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Lal Perestu Doğru

Eğitim:

2011 – 2016 Cağaloğlu Anadolu Lisesi, Türkiye

2016 – 2021 İslami İlimler (%100 Arapça) Lisans, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye

2021 – 2025 Temel İslam Bilimleri (%30 İngilizce) Yüksek Lisans, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

İş Deneyimi:

2023 – İngilizce İslamî İlimler Öğretmeni, İhsan Okulları