

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**CESSAS VE KÂDİ ABDULCEBBAR'IN KİYAS ANLAYIŞLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

ALİ BUTUR

İstanbul, 2019

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**CESSAS VE KÂDİ ABDULCEBBAR'IN KIYAS ANLAYIŞLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI**

Yüksek Lisans Tezi

Ali BUTUR

Danışman: Prof. Dr. Hasan HACAK

İstanbul, 2019



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı TEZLİ
YÜKSEK LİSANS öğrencisi ALİ BUTUR'nın CESSAS VE KÂDİ ABDULCEBBAR'IN
KIYAS ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim
Kurulunun 10.01.2019 tarih ve 2019-1/22 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği /
~~çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 16 / 01 / 2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. HASAN HACAK	
2.	Jüri Üyesi	Dr.Öğr.Üyesi HACER YETKİN	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. ASİM CÜNEYD KÖKSAL	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: Ali Butur
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Programı	: İslam Hukuku
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Hasan Hacak
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans - Aralık 2018
Anahtar Kelimeler	: Cessas, Kâdı Abdulcebbar, Kıyas, İlet.

ÖZET

CESSAS VE KÂDİ ABDULCEBBAR'IN KİYAS ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Usûl-i fıkıh metotları içerisinde iki temel ekol yer almaktadır. Bunlardan biri genellikle Hanefî âlimlerin usûl anlayışları doğrultusunda gelişen Fukahâ ekolüdür. Diğerisi ise çoğunlukla Şâfiî mezhebine bağlı âlimlerin temsil ettiği Mütekellimîn ekolüdür. Bu çalışmada Hanefî usûl-i fıkıh ekolüne dair günümüze ulaşan en eski eserin müellifi olarak bilinen Ebû Bekir el-Cessas ile Mütekellimîn usûl-i fıkıh ekolünün temel eserlerinden birinin müellifi olan Kâdı Abdulcebbar'ın kıyas anlayışları ele alınmıştır. Buna göre Cessas'ın *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eseri ile Kâdı Abdulcebbar'ın *el-Muğnî fi ebvabî't-tevhidi ve'l-adl* isimli eseri çerçevesinde kıyas konuları tahlil ve mukayese edilmiştir. Bu mukayese işleminde her iki âlimin de kıyas tanımları, kıyasın unsurları ve kıyas maslahat ilişkisi başta olmak üzere pek çok konudaki görüşleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Böylece Cessas ve Kâdı Abdulcebbar arasındaki kıyas konusundaki ortaklıkların ve ayrışmaların ortaya konması amaçlanmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Ali Butur

Field : Basic Islamic Sciences

Programme : Islamic Law

Supervisor : Professor Hasan Hacak

Degree Awarded and Date : Master – December 2018

Keywords : Cassâs, Kâdi Abd al-Cabbar, Qiyas, al-Illa.

ABSTRACT

A COMPARASION BETWEEN THE CONCEPT OF ANALOGY OF CASSÂS AND KÂDI ABD AL-CABBAR

There are two main schools in the methods of Usul al-Fiqh. One of these is the the Jurists Method, which generally develops in accordance with the methodology of the Hanafi scholars. The other is the Mutakallimun method, which is mostly represented by scholars of Shafi'i school. In this study, the understanding of qiyas in Abu Bakr al-Cassâs, known as the author of the oldest work in the Hanafi school of Usul al-Fiqh and Kâdi Abd al-Cabbar, author of one of the main works for the Mutakallimun method is discussed. In this context, the qiyas topics were analysed and compared within the framework of al-Cassâs's work *al-Fusul fil-usûl* and Kâdi Abd al-Cabbar's work *al-Muğnî fi abvâb al-tawheed wa'l'adl*. In this comparison, the views of both scholars on numerous topics, especially qiyas definitions, qiyas elements and qiyas-maslaha relationship, were examined comparatively. By this way, it was aimed to reveal the same ideas and divergences between al-Cassâs and Kâdi Abd al-Cabbar.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Cessas'ın *el-Fusûl* isimli eseriyle, Kâdı Abdulcebbar'ın *el-Muğnî* isimli eserinde *eş-Şer'ıyyât* adını verdiği ve fıkıh ilmine ayırdığı bölüm esas alınarak kıyas anlayışları tahlil ve mukayese edilmiştir. Bu çerçevede birinci bölümde kıyasın mahiyeti ve meşruiyeti, ikinci bölümde kıyas türleri ve kıyasın unsurları, üçüncü bölümde ise kıyas-maslahat ilişkisi ve hata-isabet tartışmalarına yer verilmiştir.

Üniversite eğitimime başlayarak akademiye tanıma imkânı bulduğum günden bugüne üzerimde pek çok emeği bulunun, engin bilgi ve tecrübelerinden daima istifade ettiğim, benim için çok değerli olan tez danışmanım ve hocam sayın Prof. Dr. Hasan HACAK'a şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca kıymetli vakitlerini ayırarak tez jürime katılan, fikir ve görüşleriyle çalışmama katkı sağlayan sayın Dr. Öğr. Üyesi Hacer YETKİN ve Doç. Dr. Asım Cüneyt KÖKSAL'a teşekkür ediyorum. Hiçbir zaman rehberlik etmekten geri durmayan Anabilim Dalımızın kıymetli hocalarına, bana kazandırdıkları her şey için ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Her daim beni maddi ve manevi olarak destekleyen ve başarılarıma takdir ile karşılık veren biricik aileme, mahdumumuzu kucağımıza almak için gün saydığımız son zamanlarda bile tezime vakit ayırmam hususunda fedakârlık ve sabır gösteren değerli eşime, tezimi sıkılmadan tekrar tekrar okuyan arkadaşım sayın Köksal PEKDEMİR'e ve yardımlarını esirgemeyen, adını zikredemediğim dostlarıma teşekkürü bir borç bilirim. ÖYP araştırma görevlisi kadrosuyla çalıştığım Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi eski dekanı ve hocam sayın Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI'ya ve fakülte çalışanlarına da şükranlarımı sunarım.

Ali BUTUR

Üsküdar

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	i
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR	vii

GİRİŞ

I. KONUNUN BELİRLENİŞİ VE ÖNEMİ	1
II. KONUNUN AMACI VE SINIRLANDIRILMASI.....	3
III. KULLANILAN KAYNAKLAR VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ.....	3
IV. YÖNTEM.....	6
V. CESSAS'IN HAYATI VE ESERLERİ	7
VI. KÂDİ ABDULCEBBAR'IN HAYATI VE ESERLERİ	9

BİRİNCİ BÖLÜM

CESSAS VE KÂDİ ABDULCEBBAR'DA KIYASIN TANIMI, KAPSAMI VE MEŞRÛİYETİ

I. KIYASIN TANIMI.....	14
II. KIYASIN İSPATLANMASI	21
A. Kur'ân Kaynaklı Deliller.....	23
B. Sünnet Kaynaklı Deliller.....	29
C. Sahâbe Kaynaklı Deliller	33
D. Selef Kaynaklı Deliller.....	36
E. Diğer Deliller (Aklî Deliller)	42
III. KIYASIN DELİL DEĞERİ	52
IV. KIYASIN ALANI.....	54

İKİNCİ BÖLÜM

CESSAS VE KÂDİ ABDULCEBBAR'DA KIYASIN TÜRLERİ VE UNSURLARI

I. KİYAS TÜRLERİ.....	62
A. Açıklık-Kapalılık Açısından Kıyas Türleri	62
B. Alanı Açısından Kıyas Türleri	64
C. İletleri Açısından Kıyas Türleri	66
D. Diğer Kıyas Türleri	67
II. ASIL	70
A. Aslın Tanımı	70
B. Asılların Kıyasa Elverişliliği.....	72
III. FER‘	76
A. Fer‘in Tanımı	76
B. Asıl ve Fer‘in İrtibatı.....	77
IV. İLLET.....	77
A. İletin Tanımı.....	77
B. İlet Türleri	80
C. İlette Bulunması ve Bulunmaması Gereken Vasıflar	88
D. İlet-Sebeb İlişkisi	99
E. İlet-Şebek İlişkisi	101
F. İsimlerde Ta‘lil.....	104
G. İleti ve İletin Sıhhatini Belirleme Yolları	106
H. İletlerin Teâruz Sebepleri ve Teâruzda İzlenecek Yöntemler	114
İ. İletlerde Tercih Sebepleri.....	118
J. İletlerin Tahsisi	125

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CESSAS VE KÂDİ ABDULCEBBAR’DA KİYAS-MASLAHAT İLİŞKİSİ VE HATA-İSABET TARTIŞMALARI

I. KİYAS-MASLAHAT İLİŞKİSİ.....	129
II. KİYAS VE İÇTİHATTA HATA-İSABET TARTIŞMALARI.....	133

A. İctihadın Tanımı	134
B. Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın Hata-İsabet Tartışmalarına Dair Görüşleri.....	134
SONUÇ	143
KAYNAKÇA	148



KISALTMALAR

b.	: ibn
bkz.	: bakınız
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: hicrî
Hz.	: Hazreti
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
m.	: miladî
nr.	: numara
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: neşir
örn.	: örneğin
s.	: sayfa
s.a.v.	: sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
terc.	: mütercim
thk.	: muhakkik
vb.	: ve benzeri
yy.	: yayın yılı yok

GİRİŞ

I. KONUNUN BELİRLENİŞİ VE ÖNEMİ

Fıkıh usûlü ilmi içerisinde kıyas (analoji) büyük bir öneme sahiptir. Zira problemlerin sınırsız, nasların ise sınırlı olması fikhî mezheplerin kıyası kullanmalarını zorunlu bir hale getirmiştir. Özellikle ehl-i re‘y anlayışı bu metoda çokça yer vermiş ve onu reddedenlere karşın geçerli bir yöntem olduğunu delillendirmeye çalışmıştır. Kıyası kabul etmeyenlerin eleştirileri ise bu işlemin büyük oranda kulun fiiliyle gerçekleşmesi anlayışından kaynaklanmaktadır. Buna karşın kıyas taraftarları, kıyasın Allah Teâlâ tarafından önceden belirlenmiş hükmün ortaya çıkarılmasını sağlayan bir metot şeklinde ifade etmişlerdir. Meşru bir yöntem olduğunu kanıtlamak amacıyla gerçekleştirilen bu gayretle bağlantılı olarak, usûl-i fıkıh ilmi içerisinde kıyasın pek çok tanımı yapılmış, kıyasla alakalı bazı şartlar öne sürülmüş ve bilgiye/hükme ulaştırma açısından değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İslam hukuk tarihi içerisinde pek çok önemli sima karşımıza çıkmaktadır. Hanefî mezhebi açısından Cessâs diye meşhur olmuş Ebûbekir er-Razî bu simalardan bir tanesidir. Zira o, Hanefî mezhebinin metodolojisine dair telif edilmiş kitaplar arasında günümüze ulaşan en eski eserin müellifidir. Hocası Kerhî'nin vefatından sonra Bağdat'taki Hanefî ilim merkezinde onun yerini alan Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli kitabına *el-Fusûl fi'l-usûl* adı verilen usûl-i fıkıh eserini bir giriş olarak yazmıştır.¹ Cessas'ın bu eseri, yaşadığı devre kadar ona ulaşan Hanefî usûl anlayışını derleyip günümüze aktarması açısından büyük bir öneme sahiptir.

Kendinden sonraki nesiller üzerinde derin etkiler oluşturan isimlerden biri de Mu'tezile'nin son gözde imamı Kâdî Abdulcebbar'dır. Mu'tezile mezhebinin en önemli simalarından biri olarak Kâdî Abdulcebbar, özellikle kelam ilmi açısından büyük bir konuma sahiptir. Ne var ki onun İslâmî ilimlere bütüncül bakışı sebebiyle, fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında da kelâm konularına yaklaşımının doğrudan sonucu olan önemli görüşleri

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz., Soner Duman, "Usûlü'l-fıkıh", *DİA*, XLII, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, s. 218.

bulunur. Fıkıh usûlü alanında *el-‘Umed* ve *en-Nihâye fî usûli’l-fıkh* isimli iki eser kaleme almış, *el-Muğni*’nin *eş-Şer‘iyyât* adını verdiği bir bölümünü de (eserin XVII. cildidir) fıkıh usûlü konularına ayırmıştır. Ayrıca *eş-Şer‘iyyât*’ta günümüze ulaşmayan usûl eserlerinden sık sık alıntılar yapmaktadır. Bunlardan özellikle *el-‘Umed* mütekellimîn ekolünün temel dört eserinden biri kabul edilmiş ve sonraki usûl-i fıkıh düşüncesini derinden etkilemiştir.² Kâdı Abdulcebbar’ı usûl ilmi açısından öne çıkaran diğer bir husus da Mu‘tezile mezhebine bağlı olan âlimlerin genellikle amelde Hanefî mezhebine bağlı olmalarıdır. Ne var ki Kâdı Abdulcebbar, Şâfiî mezhebine bağlı olarak bu durumun istisnaları arasında yer alır.³

Cessas ve Kâdı Abdulcebbar’ın bu denli öneme sahip olmalarının yanında, bu konunun çalışılmasına bizi sevk eden diğer bir durum da aralarındaki illet konusuyla irtibatlı olan bir ayrışmadır. Buna göre, mahiyeti açısından illet tasavvurunda temelde iki farklı yaklaşımın varlığı göz önünde bulundurulduğunda, bu yaklaşımlardan birinin temsilcisi konumunda Cessas’ın, diğerinin temsilcisi konumunda da Kâdı Abdulcebbar’ın bulunduğu söylenebilir. Nitekim Cessas illeti hükmün muarrifi olarak gördüğü için, illetin mahiyeti açısından *emâre* ve *alamet* konumunda olduğunu savunur. Kâdı Abdulcebbar ise illetin hüküm üzerinde etkisinin bulunduğu görüşüne sahip bir âlim olarak, illeti *daî* olarak kabul eder.

Cessas’ın gerek fıkıh gerekse tefsir ilmi açısından son derece önemli bir isim olması onu pek çok akademik çalışmanın odak noktası haline getirmiştir. Ancak bu çalışmalar içerisinde Cessas’ın kıyas anlayışını bütüncül bir şekilde inceleyen müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Kâdı Abdulcebbar hakkında yapılan çalışmalar ise Cessas’a oranla çok daha azdır. Zira sahip olduğu zengin bilgi ve birikime ve kendinden sonraki âlimler üzerindeki etkisine rağmen akademik çalışmalarda, özellikle fıkıh ilmi açısından hak ettiği değeri görmemiştir. Nitekim Kâdı Abdulcebbar’ın fikhî yönünü ele alan çalışmalar bir elin parmağını geçmemektedir.

² Tahsin Görgün, “Kâdı Abdulcebbar”, *DİA*, XXIV, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, s. 109.

³ Kâdı Abdulcebbar kaynaklarda Şâfiî mezhebine bağlı olduğu yer almaktadır. Ancak Şâfiî mezhebine ve fukahasına karşı tavır ve üslubu dikkate alındığında, onun bu mezhebi benimsemediği görülmektedir. Buna rağmen Kâdı Abdulcebbar’ın Şâfiî bir âlim olarak ilmî faaliyetlerde bulunması, siyasî ve iktisadî nedenlerle irtibatlı olabilir.

Usûl-i fıkıh ilminin tedvini açısından önemli bir süreç olan hicrî IV. asır ve sonrasındaki eserlerde kıyas konusu önemli bir yer edinmiştir. Yaşadıkları devir açısından usûl-i fıkıh ilminin tedvin döneminde konumlanan bu iki âlim, aynı zamanda muasırdır. Buna göre zikrettiğimiz tüm bu hususlar bizde, farklı mezheplere mensup olan Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın kıyas konusunda ayrıştıkları ve ittifak ettikleri noktaları belirlemenin yerinde bir çalışma olacağı kanaatini uyandırmıştır.

II. KONUNUN AMACI VE SINIRLANDIRILMASI

Bizim bu konuyu incelemedeki amacımız, fıkıh usûlü ilmi içerisinde önemli bir alanı kapsayan kıyas konusuna, Hanefî bir âlim olan Cessâs ile Mu'tezilî bir âlim olan Kâdı Abdulcebbar gibi iki önemli şahsın zaviyesinden bakmak ve onların görüşlerini birbirleri ile mukayese etmektir. Böylece onların kıyas konusundaki benzerliklerini ve ayrıştıkları noktaları tespit etmeyi hedeflemekteyiz. Bu amaçla gerçekleştirdiğimiz çalışmanın kıyas konusuna ilgi duyanlara yardımcı olacağını düşünüyoruz.

Şüphesiz Cessas'ın ve Kâdı Abdulcebbar'ın usûl ilmine dair bütün görüşleri araştırılmaya ve incelenmeye değerdir. Ancak onların kıyas konusunda bulundukları konum, bu çalışmanın üzerinde yoğunlaştığı yöndür. Buna göre çalışmamız Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın kıyas anlayışları doğrultusunda temas ettikleri konularla sınırlandırılmıştır. Bu konular içerisinde kıyasın tanımı, ispatlanması, bilgiye/hükme ulaştırma açısından ifade ettiği değer, geçerli olduğu ve geçerli olmadığı yerler, türleri, unsurları ve maslahatla olan ilişkisi yer almaktadır. Ayrıca her iki âlimin de kıyas konusu içerisinde sık sık temas etmelerinden dolayı, hata-isabet anlayışlarına ise ana hatlarıyla temas edilmiştir. Çalışma süresince mecbur kalınmadıkça bu sınırların dışına çıkılmamıştır.

III. KULLANILAN KAYNAKLAR VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Cessâs'ın usûl anlayışına dair yapılan çalışmalar çoğunlukla onun *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eseri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmada da Cessas'ın usûlî görüşleri, *el-Fusûl* merkeze alınarak incelenmiştir. Nitekim çalışma kapsamında incelemeyi

hedeflediğimiz her bir konuyla alakalı eserin nispeten geniş bilgilere yer vermesi, bu kitabı her bölümde esas kaynak olarak kullanmamıza neden olmuştur.

Çalışma içerisinde kendisinden önemli derecede istifade ettiğimiz diğer bir eser de Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân* isimli kitabıdır. Bu kitap tefsir ilmine dair bir eser olmasının yanında Cessâs'ın usûle dair bazı görüşlerini de barındırmaktadır. Ayrıca yine Cessâs'a ait olan *Şerhu Muhtasari't-Tahavî* isimli eserde müracaat ettiğimiz kaynaklardandır.

Kâdı Abdulcebbar'a baktığımızda ise onun, elimize ulaşan, fıkıh usulüyle ilgili düşüncelerine dair temel kaynağımız *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl* isimli eserdir. Bu eserin on yedinci cildi olan *eş-Şer'ıyyat* bölümü Kâdı Abdulcebbar cephesinde çalışmanın üzerinde yoğunlaştığı kaynaktır. Ancak eser içerisinde pek çok eksik ve muhakkikin tahkik işlemi esnasında yazma nüshada okuyamadığı bazı yerlerin bulunması sebebiyle, bu eksiklikleri giderme adına başka kaynaklara da ihtiyaç duyulmuştur. Ayrıca çalışma kapsamında Kâdı Abdulcebbar'ın kıyas anlayışının maslahatla irtibatı hususunda, *Şerhu Usûl-i hamse* isimli eseri ana kaynaklar arasında yer almıştır.

Kâdı Abdulcebbar'ın görüşlerine dair *el-Muğni*'de yer alan eksiklikler onun talebesi olan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed* isimli eseri vasıtasıyla giderilmeye çalışılmıştır. Basrî'ye ait olup olmadığı tartışmalı olan *Şerhu'l-'Umed* isimli eser ise bu şüphelere rağmen müracaat ettiğimiz bir kaynaktır.⁴

Türkçe literatürde bu çalışmanın konusuyla irtibatlı olarak yer alan ve bizim de istifade ettiğimiz bazı kaynaklar bulunmaktadır. Bunlardan ilki *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* adını taşıyan Tuncay Başoğlu'na ait doktora tezidir. Başoğlu bu çalışmasında hicrî beşinci asırdaki usûl eserlerinde yer alan illet tartışmalarına dikkat çekerek, bu tartışmaların açıklanmalarına katkı sağlama amacı gütmektedir. Başoğlu'nun bu çalışmasının takribi olarak hicrî beşinci asrı esas alması, onun özellikle Kâdı Abdulcebbar'a sıkça temas etmesine neden olmuştur. Başoğlu çalışmasında, ta'lîl tartışmalarının kelim, dil bilim ve fıkıh ilmi açısından temellendirilmesi üzerinde durur

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Temel, İnsan ve Toplum Dergisi, Was There a Zaydî usûl al-fiqh? Searching for the Essence of Zaydî Legal Theory in the School's First Complete Usûl Work: al-Natîq bi-l-Haqq's (340-424/951-1033) "al-Mujzî fi usûl al-fiqh", sayı 6, 2016, s. 71-83.

ve illetle alakalı belli başlı tartışmaları inceler. Başoğlu'nun beyan ettiği bu tartışmalar, ta'lilin meşruiyeti, illetin mahiyeti, illeti tespit yolları ve tearuz eden illetlerde tercih sebepleri hakkındadır.⁵

Cessas'ın kıyas anlayışı özelinde faydalandığımız bir çalışma da Soner Duman'ın *Cessâs'ın "el-Fusûl-fi'l-usûl" Adlı Eserinde İllet Kavramı* isimli yüksek lisans tezidir. Duman bu çalışmasında Cessas'ın *el-Fusûl* isimli eserini temel alarak, onun illet anlayışını incelemiş ve tasnif etmiştir. Buna göre Duman *el-Fusûl*'den hareketle illetin kavramsal çerçevesi üzerinde durmaktadır. Ayrıca illetlerin tahsisi, tercihi ve belirlenme yolları başta olmak üzere Cessas'ın illet tasavvurunda öne çıkan konuları inceler.⁶

İllet konusuyla irtibatlı olarak temas edilmesi gereken kaynaklardan üçüncüsü ise İbrahim Özdemir'in *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları (Hicrî IV-VIII Asırlar)* isimli yayınlanmış doktora tezidir. Eser, Başoğlu'nun çalışmasının devamı niteliğinde olup, incelediği konu itibarıyla daha geniş bir zaman dilimini kapsar. Özdemir çalışmasında felsefî ve kelimî ta'lil üzerinde durulmuş ve ta'lile ilişkin usûlî tartışmaları incelemiştir.⁷

Kıyas ve içtihat konusu çerçevesinde temas edilmesi gereken bir çalışma da Bilal Esen'e aittir. *Haneî Usûlcülerinde İctihad Teorisi* isimli eser, yayınlanmış doktora tezidir. Esen çalışmasında; içtihadın mahiyeti, konusu, alanı ve müctehid konuları ele alınmaktadır. Ayrıca içtihadın meşruiyeti, hükmü ve sürekliliğine de temas etmektedir. İctihatta hata-isabet tartışmalarına dair yaklaşımları anlama hususundan önemli bir kaynaktır.⁸

Cessas'ın kıyas anlayışıyla irtibatlı olarak değerlendirebileceğimiz bir çalışma da Mustafa Çil'e aittir. *İctihadda Hata-İsabet Tartışması (Cessas'ın el-Fusûl fi'l-Usûl Adlı Eseri Ekseninde)* başlığını taşıyan yayınlanmış yüksek lisans tezidir. Çil

⁵ Tuncay Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları", (Doktora, Marmara Üniversitesi, 2001); Türkçe literatüre dair yapmış olduğumuz değerlendirmede yer alan çalışmalar tarihlerine göre değil, istifade oranımıza göre sıralanmıştır. Ayrıca buradaki istifade oranı objektiflikten uzaktır.

⁶ Soner Duman, "Cessâs'ın el-Fusûl-fi'l-usûl Adlı Eserinde İllet Kavramı", (Yüksek Lisans, MÜSBE, 2000).

⁷ İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lil Tartışmaları (Hicrî IV-VIII Asırlar)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

⁸ Bilal Esen, *Haneî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2012.

çalışmasında genel olarak içtihatla hata-isabet tartışmasını inceledikten sonra, *el-Fusûl* kapsamında hata-isabet tartışmalarına dair Cessas'ın konumunu belirlemeye çalışır.⁹

Kâdî Abdulcebbar'ın kıyas ve illet anlayışına dair referans olabilecek Türkçe literatürde müstakil olarak herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak Yüksel Macit'in Kâdî Abdulcebbar'ın *el-Muğnî* isimli eserinin *eş-Şer'îyyât* bölümünün tercümesini yaptığı *Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı* isimli doktora tezi zikredilmesi gereken bir kaynaktır. *eş-Şer'îyyât*'ın tahkikli baskısının tek bir yazma nüshaya dayanması sebebiyle, muhakkikin okuyamadığı yerleri boş bırakması ve bu durumu bildirmesi, Macit'in çalışmasında bazı yerleri -dipnotta belirterek- atlamasına neden olmuştur. Ayrıca *el-Muğnî*'nin dil ve üslubundaki ağırlık, çalışmayı olumsuz yönde etkilemiştir. Çalışma *Mutezile'de Hukuk Felsefesi* başlığıyla yayınlanmıştır.¹⁰

Kâdî Abdulcebbar'ın kıyas anlayışına dair istifade edilebilecek bir çalışma da Sacide Ataş'a aittir. Ataş'ın *Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin Kıyas Anlayışı* başlığını taşıyan yüksek lisans tezi, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kâdî Abdulcebbar'ın talebesi olması sebebiyle çalışmamız açısından öneme sahiptir. Ayrıca Ataş, çalışmasının bazı yerlerinde Kâdî Abdulcebbar ve Cessas'a da atıflarda bulunmaktadır. Çalışma içerisinde, kıyasın mahiyeti ve meşruiyeti üzerinde duran Ataş, unsurları açısından kıyasın şartlarına da yer verir.¹¹

IV. YÖNTEM

Çalışmanın bölümleri, Cessas ve Kâdî Abdulcebbar da kıyas konusu içerisinde öne çıkan ortak meseleler esas alınarak belirlenmiştir. Genellikle bölümlere giriş yapma amacıyla, o bölümle ilgili bazı genel bilgiler verilmiş; akabinde, önce Cessas'ın ardından da Kâdî Abdulcebbar'ın görüşleri zikredilmiştir. Bu sıralamada Cessas'ı önceleme sebebimiz, Kâdî Abdulcebbar'dan önce vefat etmiş olmasıdır.

Çalışmanın birinci bölümünde, kıyas ve kıyasın kavramsal çerçevesi üzerinde durulmuş ve ardından kıyasın terim anlamı ele alınmıştır. Cessas ve Kâdî Abdulcebbar'ın

⁹ Mustafa Çil, *İçtihadla Hata-İsabet Tartışması*, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2016.

¹⁰ Yüksel Macit, *Mutezile'de Hukuk Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

¹¹ Sacide Ataş, "Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin Kıyas Anlayışı", (*Yüksek Lisans*, MÜSBE, 2017).

kıyas tanımlarına yer verilmiş ve bu tanımlar tahlil edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın kıyası ispatlama amacıyla öne sürdükleri deliller ayet, hadis, sahabe kavli, selef ulemanın görüşleri ve diğer deliller şeklinde, sırasıyla incelenmiştir. Kıyasın ispatına dair deliller incelendikten sonra kıyasın delil değeri, kıyasın geçerli olduğu ve geçerli olmadığı yerler de beyan edilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, kıyasın türleri ve unsurları ele alınmıştır. Buna göre ilk olarak kıyas türleri incelenmiş; açıklık-kapalılık bakımından, alanı bakımından, illetlerinin elde edilme yolları bakımından ve bunların dışında kalan diğer kıyas türleri beyan edilmeye çalışılmıştır. Akabinde kıyasın unsurlarına geçilerek asıl, fer' ve illet konuları tahlil ve tasnif edilmiştir. Ancak kıyasın unsurları arasında yer alan "hüküm" için müstakil bir başlık açılmamış olup, bu konuya yeri geldikçe diğer bölümler içerisinde temas edilmiştir. Çalışmada hüküm için müstakil bir başlığa yer verilmemesinin temel nedeni, her iki âliminde bu konuyu kıyasın diğer unsurlarıyla irtibatlı olarak ele alması ve hüküm hakkında yer verdikleri bilgilerin kısıtlılığıdır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın kıyas konusu kapsamında üzerinde durdukları kıyas-maslahat ilişkisine ve hata-isabet tartışmalarına yer verilmiştir. Hata-isabet tartışmaları da iki alt başlıkla ele alınmış, buna göre öncelikle içtihadın mahiyetiyle alakalı bazı bilgiler verilmiştir. Daha sonra ise konuya giriş yapılarak her iki âlimin de görüşleri incelenmeye çalışılmıştır. Son olarak üç bölüm içerisinde öne çıkan hususlar sonuç kısmında belirtilerek çalışma tamamlanmıştır.

V. CESSAS'IN HAYATI VE ESERLERİ

Tam adı, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Razî el-Fakîh¹² şeklindedir. Cessas diye bilinmekle birlikte, bu lakap ona kireççilik mesleğinden dolayı verilmiştir.¹³ Zamanında ehl-i re'yin meşhur temsilcisi olmuş, büyük Hanefî müçtehididir. 305 yılında Re'y şehrinde doğmuş¹⁴ ve bu yüzden er-Razî nisbesiyle isimlendirilmiştir. 325'te Bağdat'a

¹² Hatîb el-Bağdadî, *Tarîhu Bağdad*, IV, Beyrut: Daru'l-kütüb el-ilmiyye, yy., s. 314.

¹³ Cessas, *Ahkâmu'l-Kûr'an*, I, Muhammed es-Sadık el-Kamhavi (thk.), Beyrut: Daru'ihyâi't-tûrasi'l-Arabî, 1985, s. 5.

¹⁴ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkhi Âlimleri*, Ankara: TDV Yayınları, 2004, s. 44; eş-Şirazî, *Tabakatu'l-fukaha*, İhsan Abbas (thk.), Beyrut: Daru'l-raidi'l-Arabi, 1981, s. 144.

yerleşmiş ve burada Ebû'l-Hasen el-Kerhî'den fıkıh okumuştur.¹⁵ Daha sonra meydana gelen bir kıtlık sebebiyle Ehvâz'a gitmiş, kıtlık sona erdiğinde Bağdat'a geri dönmüştür.¹⁶ Ayrıca Hâkim en-Nîsâbûrî ile beraber Nişabur'a yolculuk etmiş, 344'te tekrar Bağdat'a dönüp h. 370/m. 981 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁷

Cessas'ın hocaları arasında en önemli sima Ebû'l-Hasen el-Kerhî (340/951)'dir. Zira Cessas Kerhî'nin görüşlerinden sık sık bahsetmektedir. Ayrıca onun hocaları arasında kaynaklarda, Abdalbâlkî b. Kânî' (351/962), Hâkim en-Nîsâbûrî (405/1014), Abdullah b. Ca'fer b. Ahmed b. Fâris (347/958), Süleymân b. Ahmed et-Taberânî (360/971), Ebû Sehl ez-Züccâcî (?), Muhammed b. Ğulâm Sa'leb (345/956), Ebû Ali el-Fârîsî (377/956) ve Da'lec b. Ahmed b. Da'lec'de (351/962) yer alır.¹⁸

Cessas, ilim, zühd, verâ gibi vasıflarla öne çıkmaktadır. Zira kendisine kâdılık makamı teklif edildiğinde o bu makamda bulunmaktan sakınmıştır. Ayrıca bazı kimseler tarafından fıkıh kitapları yazması için emirler almış, ancak o bu emirlere karşın kelimeler kaleme almış ve bu durumun neticesi olarak, göstermiş olduğu tavırla Allah'a daha çok yaklaştığını ifade etmiştir.¹⁹

Cessas'ın eserlerinde Hanefî mezhebine ait görüşleri savunurken kimi zaman taassup gösterdiği söylenebilir. Özellikle İmam Şâfiî'yi sık sık eleştirmesi, Şâfiî mezhebine tabi kimselerin tenkitlerine neden olmuştur. Kuvvetli bir muhakemeye ve üstün bir ikna yeteneğine sahip olan Cessas, ileri sürdüğü görüşler arasında delillere dayalı tercihler yapmakta, sonradan ortaya çıkan meseleler hakkında ise mezhebin usûlüne göre görüş belirtmektedir. Kimi zaman Hanefî mezhebine, hatta fakihlerin çoğunluğuna aykırı görüşler öne sürdüğü de görülmektedir.²⁰

¹⁵ el-Bağdadi, s. 314; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, İstanbul: Semerkand, 2014, s. 484.

¹⁶ Duman, *Cessas'ın el-Fusûl-fi'l-usûl Adlı Eserinde İllet Kavramı*, s. 8.

¹⁷ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, s. 484.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz., Mevlüt Güngör, *Cassas ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, Ankara: Elif Matbaası, 1989, s. 13-16.

¹⁹ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Susanna Diwald-Wilzer (thk.), Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1961, s. 130.

²⁰ Mevlüt Güngör, "Cessas", *DİA*, VII, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, s. 427.

Cessas'ın bazı âlimlerce fukahâ tabakatında alt tabakalarda konumlandırılması çeşitli eleştirilerin odağı olmuştur. Buna karşın Bilmen, Cessas'ı “*müctehid fi'l-mezheb*” olarak kabul etmektedir.²¹ Güngör ise Cessas'ın en azından “*müctehid fi'l-mesele*” tabakasında konumlandırılması gerektiğini vurgular.²²

Cessas'ın talebeleri arasından sadece yedi tanesinin ismi zikredilmiş olup bunlar, Muhammed b. Mûsa el-Hârezmî (403/1012), Muhammed b. Yahyâ el-Cürcanî (v. ?), Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (414/1023), Muhammed b. Ahmed b. Abdûs ez-Za'ferânî (394/1004), Ahmed b. et-Tayyib b. Cafer el-Vâsîtî el-Kemarî (417/1026), Ebû Ca'fer el-Üsterûşenî (400/1009) ve Ebû'l-Ferec Ahmed b. Muhammed b. Ömer (İbnu'l-Mesleme) (415/1024)'dir.²³

Cessas özellikle tefsir ve fıkıh alanlarında öne çıkan bir âlimdir. *Ahkamu'l-Kur'an* isimli eseri tefsir ilmine dair kaleme aldığı ve en meşhur eseridir. Cessas'ın usûl-i fıkıh ilmine dair yazdığı *Usûlü'l-fikh (el-Fusûl fi'l-usûl)* isimli eseri de eksik olarak günümüze ulaşmıştır. Ayrıca *Şerhu Muhtasari't-Tahavî* de Cessas'ın günümüze ulaşan eserlerinden biridir.

Cessas'ın diğer eserleri şunlardır: *Cevâbâtü'l-mesâil*, *Muhtasaru İhtilâfi'l-fukaha li't-Tahavî*, *Şerhu Âsâri't-Tahavî*, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, *Şerhu Esmâi'l-Hüsna*, *Şerhu Muhtasari'l-fikh li't-Tahavî*, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, *Şerhu'l-Câmi'î's-Sağîr li Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybanî*, *Şerhu'l-Câmi'ül-Kebîr li Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybenî*, *Şerhu'l-Menâsik li Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî*²⁴

VI. KÂDİ ABDULCEBBAR'IN HAYATI VE ESERLERİ

Asıl adı Abdulcebbâr b. Ahmed b. Halil b. Ahmed b. Abdullah el-Hemedanî el-Esadâbadî şeklindedir. Kabul edilen görüşe göre h. 320 (325 şeklinde rivayetlerde mevcuttur) senesinde Esadâbâd'da doğmuştur. Burada erken yaşlarda ilimle uğraşmaya

²¹ Bkz., Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, s. 484.

²² Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an*'ı, s. 24.

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz., Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an*'ı, s. 34-35.

²⁴ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an*'ı, s. 36; ayrıca bazı eserleri için bkz., İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru'l-marife, yy., s. 293-294.

başlamıştır. Daha sonra da Kazvin, Hemedan ve İsfahan da pek çok büyük âlim ve muhaddisten ders almıştır. Hicrî 346 yılında Basra'ya giden Kâdı Abdulcebbar,²⁵ burada farklı ilim meclislerine katılmıştır. Kâdı Abdulcebbar, aslen itikatta Eşarî mezhebine, amelde ise Şâfiî mezhebine mensup bir âlimdi. Ancak daha sonra Basra'da katıldığı ilim meclislerindeki münazaralar ve derslerde, kendince hak olanın Mu'tezile olduğunu görmüş ve Mu'tezile mezhebine tabi olmuştur.²⁶

Mu'tezile ekolünün on birinci tabakasinda bulunan Kâdı Abdulcebbar, Basra Mu'tezilesinden Ebû Hâşim (el-Cübbâî) ashabından sayılır. Kâdı Abdulcebbar'ın Mu'tezileye geçtikten sonraki ilk hocası Ebû İshâk b. Ayyâş'tır. ²⁷ Zira Kâdı Abdulcebbar, Ebû İshâk b. Ayyâş'ın derslerinden etkilenecek Mu'tezile mezhebine geçmiştir. Ayrıca bir süre Ebû Ahmed b. Seleme'den de bazı dersler almıştır. Ardından dönemin Mu'tezile âlimi ve Hanefî fakih Ebû Abdullah el-Basrî'den ilim öğrenmek amacıyla Bağdat'a geçmiştir. Ancak Ebû Abdullah ona Şâfiî mezhebinde kalmasını tavsiye etmiş ve onu Hanefî mezhebini esas alan kendi ders halkasına dahil etmemiştir. Bununla birlikte Kâdı Abdulcebbar'ın telif ve tedris faaliyetine Ebû Abdullah'ın yanında başladığı, bazı eserlerini onun takibi altında kaleme aldığı bilinir. Onun ilmi faaliyetlerde bulunmak üzere gittiği diğer ilim merkezleri arasında ise Askerimükrem ve Râmihürmüz gibi yerleri saymak mümkündür.²⁸

Kâdı Abdulcebbar, Abbasîler'in beyliklere ayrıldığı bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde siyasi hayatta hâkim olan istikrarsızlık hali, ilmî hayatta da büyük bir etki oluşturmuştur. Büveyhoğulları'nın ünlü veziri Sâhib b. Abbâd (385/959) Kâdı Abdulcebbar'ın ilmini takdir etmiş ve onu meclisinde görmek amacıyla Rey'e davet etmiştir. Ayrıca Sâhib b. Abbâd, h. 360 yılında bizzat kendisinin kaleme aldığı bir ahidnâme ile Kâdı Abdulcebbar'a Rey, Kazvîn ve civarının kâdılık görevini teklif etmiş, Kâdı Abdulcebbar da bu görevi kabul etmiştir. Kâdı Abdulcebbar bu görevde bulunması

²⁵ Bkz., Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-teklîf arai'l-Kâdı Abdülcebbar el-Kelamiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1971, s. 15.

²⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz., Kâdı Abdulcebbar, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, Fuad Seyyid (thk.), Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye; Cezair: el-Müessesetü'l-vataniyye li'l-Kitab, 1986, s. 365.

²⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd-i ve'l-adl*, XVII, Taha Hüseyin (thk.), Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963, s. 365.

²⁸ Metin Yurdagör, "Kâdı Abdulcebbar", *DİA*, XXIV, İstanbul: TDV Yayınları, 2001. s. 103.

nedeniyle söylendiğinde akıllara başkası gelmeyen “*Kâdî'l-kudât*” ünvanını almıştır.²⁹

Kâdî Abdulcebbar'ın talebeleri arasında Ebû'l-Kâsım el-Bustî (420/1029), Ebû Hâmid en-Neccâr (433/1041), eş-Şerîf Murtadâ (436/1044), Ebû'l-Huseyn el-Basrî (436/1044), Ebû Abdillâh es-Saymerî (436/1044), Ebû Said es-Semman (445/1053), Ebû'l-Kasım et-Tehûnî (447/1055), Ebû Reşid en-Nisâburî (451/1059), Ebû Muhammed b. Ahmed b. Metteveyh (468/1075) ve Abdusselâm b. Muhammed el-Kazvinî (488/1090)'yi saymak mümkündür.³⁰

Kâdî Abdulcebbar nisbeten uzun bir ömür sürmüş 90 yaşındayken h. 415/m. 1025 yılında vefat etmiştir.³¹ Kâdî Abdulcebbar Mu'tezile mezhebinin son temsilcisidir. O, Mu'tezilenin tarih sahnesinden yavaş yavaş çekilmeye başladığı bir dönemde dünyaya gelmiş, düşünsel ve eylemsel faaliyetleriyle hocalarının mirasını yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Kâdî Abdulcebbar'ın faaliyetleri, Mu'tezilî düşünceyi tekrardan tarih sahnesine çekmiş, ancak siyasal ve sosyal kargaşanın hâkim olduğu o dönemde bunu devamlı kılamamıştır.³²

Kâdî Abdulcebbar İslam ilim aleminde seçkin yeri olan bir âlimdir. O İslamî ilimlerin pek çoğuyla ilgilenmiştir. Özellikle kelim, fıkıh, hadis ve tefsir sahalarında kendisini ispatlamıştır.³³ Ancak eserlerinden bazıları günümüze ulaşamamıştır. Günümüze ulaşan eserleri arasında en meşhurlardan biri *el-Muğnî fî ebvabî't-tevhîdî ve'l-adl*'dir. Bu eserin *Şer'ıyyat* bölümünde *en-Nihaye fî usûlî'l-fıkıh* ve *el-Umed* isimli eserlerine sık sık atıflar yapmaktadır. Ayrıca onun günümüze ulaşan diğer bir eseri de Mu'tezile'nin *beş esasını* açıklamayı amaçlayan *Şerhu Usûlî'l-hamse*'dir.

²⁹ Metin Bozkuş, “Kâdî Abdulcebbar ve Tefsiri Tenzihu'l-Kur'an anî'l-matâin”, (*Yüksek Lisans*, Erciyes Üniversitesi SBE, 1990), s. 12.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz., Zülkarneyn Avcı, “Kâdî Abdulcebbar ve Tefsirdeki Metodu”, (*Doktora*, Ankara Üniversitesi SBE, 2000,) s. 47-49; Metin Bozkuş, s. 13.

³¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XXVII, s. 16.

³² Abdulnasır Süt, “Kâdî Abdulcebbar'ın Ahlak Felsefesi”, (*Doktora*, Ankara SBE, 2011), s. 21.

³³ Bozkuş, s. 9.

Kâdı Abdulcebbar'ın kaynaklarda yer alan *el-Muhît bi't-teklîf* isimli eseri ise talebesi İbn Metteveyh'e nispet edilen *el-Mecmeu' fî'l-Muhît bi't-teklîf* adıyla eksik bir şekilde neşredilmiştir.³⁴ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar'ın diğer eserleri de şunlardır: *el-Emâli fî'l-hadis*, *el-Hilâf Beyne's-Şeyheyn*, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, *Nakdu'l-Lüma'*, *Risale fî İlmi'l-Kimya*, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Matâin*, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvveti Seyyidina Muhammed*.³⁵

³⁴ Yurdagür, XXIV, s. 103-104.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz., Avcı, s. 50-55; Yurdagür, XXIV, s. 104.

BİRİNCİ BÖLÜM
CESSAS VE KÂDİ ABDULCEBBAR'DA KIYASIN
TANIMI, KAPSAMI VE MEŞRÛİYETİ

I. KIYASIN TANIMI

Kıyas sözlükte bir şeyi ölçmek, karşılaştırmak mânâsındadır.³⁶ Ayrıca bir nesneyi benzeri olan nesneye takdir edip uydurmak anlamını da içermektedir.³⁷

Kıyas genel mânâsı ve muhtevası itibarıyla bir tür benzetme işlemi olup, usûl-i fıkıh âlimleri bu benzetme işlemi için “kıyas” tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu metoda göre kıyas yapan kimse, Kitap, sünnet ve icmâyı araştırarak bu kaynaklarda yeni karşılaştığı bir meselenin benzerinin bulunup bulunmadığını tespit eder. Benzer bir meselenin varlığı tespit edildiğinde, hükmü araştırılan mesele diğerine kıyas edilmek suretiyle mevcut hükme tâbi kılınır. Kıyas işlemi esnasında iki meselenin birbirine benzer olduğunu belirleyebilmek için bunların ortak noktaları dikkate alınmaktadır. Usûlcüler bu ortaklığa “illet” adını vermişlerdir. Böylece aynı illeti taşıyan iki meseleden biri diğerine kıyas edilerek müşterek hükmü gerektirir.³⁸

Kıyasın kullanıldığı diğer bir mânâ ise “genel ilke” şeklindedir. Bu anlamıyla kıyas, fıkıh usûlünde teknik anlamda kullanılan kıyasla ortak noktaları bulunmakla birlikte mahiyet itibarıyla fikhî kıyastan ayrışır. Buna göre genel kural anlamındaki kıyas, şer‘in tamamına uygulanacak genellikte olabileceği gibi sadece bir mezhep bütünlüğü içinde veya belli bir konu bütünlüğü içinde de söz konusu olabilir.³⁹ Bu çalışma içerisinde “kıyasu’l-usûl/asl” şeklinde temas edeceğimiz kıyas, bu kapsamda olup genellikle analogik bir anlam ifade etmez.

Kıyas, mantık ilmi açısından da önemli bir kavramdır. Ancak mantıktaki kıyas (tasım ya da syllogisme, tümden gelimin bir türü) ile fıkıhtaki kıyas (analogy) arasında şekil bakımından bazı farklılıklar bulunmaktadır. Buna göre mantık ilmindeki kıyas, üç

³⁶ İbn Manzur, *Lîsanü’l-Arab*, Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi (thk.), XI, Beyrut: Darü’l-ihyâi’t-türâsi’l-Arabi, 1997, s. 370; Debusî, *Takvîmu’l-Edille*, Halil el-Meys (thk.), Beyrut: Daru’l-kütüb el-ilmiyye, 2001, s. 278; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, Ebû Musab Muhammed Bedri (thk.), Beyrut: Müessesetü’l-kütübî’s-sekafiyye, 1992, s. 337.

³⁷ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, III, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 2704.

³⁸ Abdullah Kahraman, *Fıkah Usûlü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010, s. 139.

³⁹ H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, Ankara: TDV Yayınları, 2002, s. 529; Cessas kıyasın “genel ilke/kural” şeklindeki kullanımına çokça yer vermektedir. Bkz., *Ahkamu’l-Kur’an*, I, s. 137; Cessas, *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, İsmetullah İnaletullah Muhammed, Muhammed Ubeydullah Han, Zeyneb Muhammed Hasan (thk.), Said Bektaş (thk., neş.), Beyrut: Daru’s-sirac, 2010, II, s. 76, 77, 279, 413; III, s. 42, 52, 289; V, s. 168; VI, s. 117; VII, s. 125; VIII, s. 287 vb.

önermeden meydana gelir. Bu önermelerden ilk ikisine *öncüller*, sonuncusuna da *sonuç/netice* adı verilir. Öncüllerin doğru olarak kabul edilmesi durumunda, onları sonucun takip etmesi zorunludur. Mantıkî kıyasta öncüllerin ilk önermesine *büyük önerme*, ikincisine ise *küçük önerme* adı verilir. Ayrıca kıyas işlemi küllîden/tümelden cüz'îye/tikele doğru olursa, buna “*ta'lîl kıyas*” (*deduction ya da tümdengelim*) denilir. Kıyas işlemi ta'lîl kıyasın aksine cüz'îden küllîye doğru olursa buna da “*istikrâ*” (*induction ya da tümevarım*) adı verilir.⁴⁰ Ta'lîl adını da alan fikhî kıyas (temsil) ise *asıl*, *fer'*, *illet* (*ratio legis*) ve *hükümden* ibarettir.⁴¹

Mantıkî kıyas, tamamen aklî bir istidlâl şeklidir. Bu kıyasın içerdiği büyük ve küçük öncüller gerçek olmazsa sonuçlar, şekil yönünden doğru olmasına rağmen, gerçeklik ve muhteva bakımından fâsid olacaktır. Fikhî kıyas da aklî bir istidlâl işlemidir. Ancak kullanılan öncüller ve muhteva açısından nakle dayanır. Mantıkî kıyasta öncüllerde tertip işlemi vardır. Ancak fikhî kıyas açısından böyle bir işlem şart değildir. Fikhî kıyası karşılayan şeye mantıkçılar, *temsil* (*analogy* veya *analogical deduction*) adını verirler.⁴²

Gazzalî (555/1111) filozoflar/mantıkçılar tarafından kıyasın iki öncülünden bir netice çıkarma işlemine kıyas denilmesini kabul etmez. Zira Gazzalî'ye göre kıyas, Arap dilindeki kullanım açısından, iki tikelin birbiriyle eşitlenmesi mânâsını içermektedir.⁴³ Bu bağlamda Gazzalî kıyasın, “*aralarındaki bir hükmün ya da vasfın isbâtını veya nefyini içeren bir câmi'* sebebiyle bir hükmün her ikisinde de isbât etmek ya da nefyetmek gayesiyle bilinenin bilinen üzerine hamledilmesi” olduğunu zikreder.⁴⁴ Böylece kıyas teriminin mantıktaki mukayese işlemi için kullanılmasını isabetli bulmaz.

İmam Şâfiî (204/820) ise şer'î bir mesele hakkındaki bilginin Kitap, sünnet, icmâ ya da kıyasa dayanması gerektiğini savunur ve kıyası “*bir mesele hakkında Kitap ve*

⁴⁰ Richard Honig, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, M. Yavuz (terc.), İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1935, s. 206, (2. Dipnot).

⁴¹ Abdulkadir Şener, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah*, Ankara: DİB Yayınları, 1974, s. 71.

⁴² Şener, s. 71.

⁴³ Gazzalî, *el-Mustasfâ*, II, Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, 1324, s. 229.

⁴⁴ Gazzalî, *el-Mustasfâ*, II, s. 228.

*sünnette bulunan haberlere (naslara) uygun deliller vasıtasıyla, hükmün talep edilmesi” şeklinde tanımlar.*⁴⁵

Fıkhî bir terim olarak kıyasın farklı bir tanımı da Hanefî fakihlerinden Serahsî (490/1096) de bulunmaktadır. Buna göre Serahsî kıyası, asılların dördüncüsü olarak zikretmekte ve “*Kitab, sünnet ve icmâ’dan istinbât edilen mâna*” şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁶

Kıyas, “*hükmü Kitab, sünnet ve icmâda bulunmayan meseleye, aralarındaki illet benzerliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmüne ilhâk etmek*” şeklinde de tanımlanabilir.⁴⁷ Ayrıca modern dönemdeki kıyas tariflerinden biri de “*hükmü şer’îsi nas ile sabit olan bir şeyin müştemîl olduğu vasıflardan olup bu hükmü şer’îye içtihaden sebep ve alâmet telakki edilen şey*”⁴⁸ şeklindedir.

Cessas, kıyas tanımına geçmeden önce, sonradan ortaya çıkan meselelerin hükümlerinin iki açıdan bilinebileceklerini ifade eder. Bunlardan ilki, Allah’ın hüküm hakkında bir delil kâim etmesi ve buna bağlı olarak doğru olan görüşün farklı görüşlerden yalnızca biri olmasıdır. Diğerisi ise ancak içtihat metoduyla elde edilen ve müçtehid talep ettiği hükümlerin hakikatlerinin bilgisine ulaştıran bir delilin olması şeklindedir. Ayrıca Cessas, içtihat metodunun arzulanan bilgiyi elde etme yolu olduğu bu ikinci kısmı da kendi içerisinde bölümlere ayırmakta ve bunlar arasında bizim çalışmamızda üzerinde yoğunlaştığımız kıyas metodu yer almaktadır.⁴⁹

Cessas kıyas bölümüne başlarken kıyasın ne olduğunu açıklamak yerine, öncelikle kıyasla alakalı olan bazı kavramları izah etme yoluna gitmektedir. Onun yer verdiği bu kavramlardan ilki *delil*dir. Bu bağlamda Cessas, delilin üç farklı mânasına değinmektedir. Buna göre mânalardan ilkini “akıl yürütme”, ikincisini “delalet fiilinin faili” ve üçüncü mânayı da “kişinin bir şeyi bilmesi” şeklinde sıralar. Delil kavramının

⁴⁵ İmam Şâfiî, *er-Risâle*, Kahire: Dâru’t-türa, 1979, s. 39-40.

⁴⁶ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, Beyrut: Daru’l-kütüb el-ilmiyye, 1993, s. 279.

⁴⁷ Abdulkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi usûli’l-fıkh*, Bağdad: Mektebetü’l-Kuds Müessesetü’r-risale, 1985, s. 193.

⁴⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970, s. 16.

⁴⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 336.

kapsamı içerisinde bulunan bu mânalardan ilkinin terimsel anlam açısından daha uygun olduğuna yer veren Cessas, delilin ne kendi varlığı için ne de delillendirdiği şey için bir sebep gerektirmediğini bildirir.⁵⁰ Cessas'ın yer verdiği diğer bir kavram da delil kelimesi ile aynı kökten gelen ve “delaleti aramak, akıl yürütmek ve benzeri” anlamlara geldiğini ifade ettiği *istidlal* kavramıdır.⁵¹

Cessas kıyasa geçmeden önce *illet* kavramına da kısaca değinir ve bu kavramı “*ortaya çıkması ile hükmün ortaya çıktığı mâna*” şeklinde tanımlar.⁵² Biz illet konusuna daha sonra değineceğimiz için bu tanım üzerinde burada durmayacağız.

Cessas bu kavramlarla alakalı özet mahiyetinde bilgilere yer verdikten sonra kıyasın tanımına geçmektedir. Cessas'a göre kıyas, “*Bir mesele için, o meselenin hükmü gerektiren illetindeki ortaklıktan dolayı benzeri üzerine hüküm verilmesi*” mânasındadır.⁵³ Onun bu tanımı her ne kadar kendisiyle murat edilen mâna açısından yeterli bir tanım gibi dursa da unsurlarını tanım içerisinde barındırma ve efradını câmi‘ ağıyarına mâni bir tanım olması açısından mükemmel bir tanım olduğunu söylemek güçtür. Bunun yanı sıra Cessas kıyas konusu içerisinde zaman zaman başka tanımlara da yer vermektedir. Nitekim onun “*kıyas ancak aralarındaki ortak bir mânadan (illetten) dolayı fer‘i asla irca‘ etmek ve fer‘ ile aslın hükmünü aynı kılmak...*”⁵⁴ şeklinde ifade ettiği tanımda bu eksik ortadan kalkmakta ve kıyasın unsurları olan asıl, fer‘, hüküm ve illet daha açık bir şekilde yer almaktadır. Ayrıca Cessas, “*hükmün alemi olan mânaların bulunduğu meselelerin hükmüyle yeni meselelere hükmedileceği ve şer‘i kıyasın bu olduğu*” şeklinde bir kıyas tanımına da yer verir.⁵⁵

⁵⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 198.

⁵¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 198-199.

⁵² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 199.

⁵³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 200; “القياس، أن يحكم للشيء على نظيره المشار له في علته الموجبة لحكمه”.

⁵⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 263; Cessas, diğer eserlerinde de bazı kıyas tanımlarına yer verir ve o tanımlar da yukarıda zikretmiş olduğumuz tanımlar ile paralellik arz eder. Buna göre: “*Kıyas bir şeyin başka bir şeyle bazı açılardan benzeştirilmesidir.*”, *Ahkamu'l-Kur'an*, III, s. 58; “*Kıyas manaya itibar etmektir.*”, *Ahkamu'l-Kur'an*, V, s. 231, 251; “*Kıyas asılla fer‘in bir hükmünde cem‘ edilmesidir.*”, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, II, s. 259; *Ahkamu'l-Kur'an*, I, s. 140.

⁵⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 246.

Cessas eserinde kıyas konusunu ele alırken kıyas teriminden ziyade “itibar” kelimesini kullanmaktadır.⁵⁶ Cessas’ın bu tabiri kullanıyor olmasının, onun yaşadığı dönemde kıyas kavramının henüz oturmamış bir kavram olduğu bilgisiyle gerekçelendirilmesi kanaatimizce güçtür. Çünkü Cessas kıyas kavramını da bazen yerli yerince kullanmakta ve buralardaki kullanımı da bu kelimenin usûlî anlamdaki kıyas ameliyesi için oturmuş bir kavram olduğuna işaret etmektedir. Biz Cessas’ın “itibar” şeklindeki kullanımını, kıyası ispatlamak için harcadığı çabayla irtibatlandırmayı uygun gördük. Bu bağlamda Cessas’a göre kıyasın Kur’ânî bir kavram olduğu ve Kur’ân’daki kıyasın karşılığının da itibar şeklinde olduğu gerekçesiyle bu kelimeyi kullandığı kanaatindeyiz. Bu hususa kıyasın ispatıyla alakalı olarak tekrardan değineceğiz.

Cessas, kıyasın tanımıyla alakalı olarak pek çok yerde “*fürûnun usûle arzı*” ifadesini kullanır.⁵⁷ Ona göre kıyas işleminin gerçekleşebilmesi için hükmün kendisine bağlandığı mâna makul bir şekilde bulunmalı ve bu mâna hükme alâmet kılmaya elverişli olmalıdır. Çünkü Cessas’a göre hükümlerin alakalandırıldıkları mânalar vasıtasıyla fürûların usûllere döndürülmeleri mümkün olup, makul mânanın bulunduğu her yerde hüküm de bulunmaktadır.⁵⁸

Cessas’ın kıyas tanımıyla irtibatlı olan diğer bir ifade de “*Her ne zaman ki Allah Teâlâ’dan ve Hz. Peygamber’den, hüküm zikredilen vasıflarla muallel olarak infisal ederse, biliriz ki Allah bizden onun bulunduğu yerde ona itibar (kıyas) etmemizi ve onun üzerine bulunduğu hükmü benzerlerine uygulamamızı murat eder.*”⁵⁹ şeklindedir. Cessas bu ifadeleriyle bir anlamda kıyasın tanımına yer vermekte ve kıyasın “*nastan kaynaklı olarak muallel bir hükmün benzer meselelerde de kıyas yoluyla uygulanması*” anlamını öne çıkarmaktadır. Ayrıca Cessas’ın bu ifadelerinde yer alan “muallel olarak” şeklinde öne çıkan bu fonksiyonda iki mesele arasındaki irtibatı sağlayıcı unsura işaret etmektedir. Cessas’ın “*kıyasın, hükmü ispat ederken asıl ve fer’in durumlarını nazar, itibar ve*

⁵⁶ Örn., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 242; *Ahkamu’l-Kur’an*, IV, s. 49; V, s. 231, 251.

⁵⁷ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 249, 263; *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, II, s. 259; VIII, s. 232.

⁵⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 255-256; Benzer mahiyette bir bilgi de *Ahkamu’l-Kur’an*’da yer alır. Buna göre Cessas, nasların kıyas yapmayı gerektiren bazı manalar içerdiğini, bu manaların hükümlerin belirlenilmesinde kullanıldığını ve hükümlerin kendilerine bağlandıkları bu manaların illet ve alamet konumunda olmalarından dolayı bunlara itibar edilmesi gerektiğini zikretmektedir. Bkz. *Ahkamu’l-Kur’an*, IV, s. 49.

⁵⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 300.

teemmül ile değerlendireceği ve asıl ve fer'in hükümlerini birleştireceği”⁶⁰ şeklindeki yaklaşımı da onun kıyas tasavvuru hakkında kayda değer bir referanstır. Böylece Cessas, kıyas işlemi esnasında akıl yürütmenin fonksiyonuna dikkat çekmektedir. Bu görüş içerisinde yer alan “hükmü ispat etme” onun kıyasa yüklediği bir tür hüküm belirleme, yeniden bir hüküm inşa etmeme ve var olan hükmü açığa çıkarma anlayışının bir göstergesidir.

Cessas kıyasın tanımı bağlamında, “*Akıl yürüten, kendilerine itimat edilen fakihlerin büyük çoğunluğu; (kıyası) hükmün alemi ve emâresi olan mânadaki benzerlik sebebiyle bir meseleyi (fer'i) asla ilhak etmeye itibar etmek olduğunu söylemişlerdir.*”⁶¹ şeklinde bir bilgi nakleder. Onun bu ifadelerde “akıl yürüten, kendilerine itimat edilen kimseler” şeklinde bahsettiği âlimlerin kanaatimizce Hanefî âlimler olması muhtemel olmakla birlikte, bu konu kesin değildir.

Cessas'ın “kıyasın, asıl mı yoksa fer' mi olduğu; asıl olması durumunda bir tartışmanın olmayacağı, ancak fer' denilmesi durumunda üzerine atfedildiği aslın hangi özelliklere sahip olduğu”⁶² şeklinde gelen bir soruya vermiş olduğu cevap, kıyas tanımı açısından önem arz eder. Buna göre o, kıyasın asıl ya da fer' olmadığını, kıyasın tıpkı oturmak, kalkmak, susmak ve hareket etmek örneklerinde olduğu gibi kıyas yapan kişinin fiili olduğunu beyan etmektedir.⁶³

Kıyasın tanımı ve kıyas konusunu ele alışı açısından Kâdî Abdulcebbar'a baktığımızda ise, Kâdî Abdulcebbar'ın Cessas'ta olduğu gibi kıyasla alakalı kavramları açıklama gibi bir gayreti olduğunu söylemek güçtür. Bu durum onun *el-Muğni* isimli kitabını bir usûl-i fıkıh eseri olarak yazmamış olmasıyla irtibatlandırılabilir.

Kâdî Abdulcebbar, kıyas hakkında, âlimlerin bilgisine özel bir konu olduğu ve avâmın kıyası bilmek veya uygulamak gibi bir durumla mükellef olmadıkları bilgisine

⁶⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 363-364; Kıyasın hükümlerin cem' edilmesi/birleştirilmesi anlamını içeren kullanımları için bkz., *Şerhu Muhatasaru't-Tahavî*, II, s. 259, 308, 323, 326, 338; IV, s. 85-86, 372, 381 vb.

⁶¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 296.

⁶² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 262.

⁶³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 262; benzer bir yaklaşım *Şerhu'l-'Umed* isimli eserde de mevcuttur. Bkz. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu'l-'Umed*, II, s. 286.

yer vererek konuya giriş yapar.⁶⁴ Ancak talebesi Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, Kâdî Abdulcebbar'ın kıyasın tanımına geçmeden önce *el-'Umed* isimli eserinden hareketle *emâre-delîl* ayrımını zikreder. Buna göre Kâdî Abdulcebbar emâreyi, *bir asla döndürülebilen emâre* ve *bir asla döndürülemeyen emâre* şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bu ayırmada ilk sırada bulunan emâre Kâdî Abdulcebbar'a göre "*kıyas*"tır.⁶⁵ Bu konuya ileride tekrardan temas edeceğiz.

Kâdî Abdulcebbar'ın, özel bir metot olduğu bilgisini de kaydettiği kıyasın tanımını ona göre "*aslın hükmünü fer'de icrâ etmek için aslın (hükmünün) fer'in (hükmü) üzerine hamledilme fiili*"⁶⁶ şeklindedir. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar kıyasla alakalı "*hükmü bilinmeyenin hükmü bilinene kıyaslanması*"⁶⁷ şeklinde bir tarifte de bulunmaktadır. Basrî, Kâdî Abdulcebbar'ın "*bazı hükümler hususunda bir tür benzerlik sebebiyle bir şeyin başka bir şey üzerine hamledilmesi*" şeklindeki tanımını da zikreder.⁶⁸

Şer'î ahkâmın çoğunluğunun kıyasa bağlı olduğunu bildiren Kâdî Abdulcebbar, hükümler hakkında bir ayrıma gider. Hükümleri iki grupta ele alan Kâdî Abdulcebbar'a göre, bu ayrım *zarurî* ve *mükteseb* şeklindedir. Buna göre mükteseb hükümler zann-ı galibe dayanmaktadır. Mükteseb hükümlerin bilgisi âlimlere has olup, avâm bu türden konularda âlimlere tabi olacaktır.⁶⁹ Bize göre Kâdî Abdulcebbar'ın bu tasnifle amacı, kıyasla ulaşılan hükümlerin mükteseb hükümler kapsamında olduğunu belirtmek ve böylece kıyasın konumuna işaret etmektir. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar da Cessas'ın kıyas anlayışında olduğu gibi içtihadın zann-ı galiple olan irtibatına pek çok yerde vurgu yapar.⁷⁰

Kâdî Abdulcebbar'a göre aslın üzerine kıyas edilen fer'in, asla benzemesiyle birlikte, aslın hükmü fer' için de gerekmektedir. O bu durumu "*hükmünü bilmediğimizi*

⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 276.

⁶⁵ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitabu'l-mu'temed*, II, Muhammed Hamidullah, Ahmed Bekîr, Hasan Hanefî (thk.), Dimeşk: el-Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî li'd-diraseti'l-Arabiyye, 1965 s. 693; ayrıntılı bilgi için bkz., Sacide Ataş, s. 12.

⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 331; "نصف ما يفعله من حملة عليه بأنه قياس لاجرائنا حكمه عليه من هذه الطريقة المخصوصة".

⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 280; Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed*, II, 697.

⁶⁸ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed*, II, s. 697.

⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s.276.

⁷⁰ Bkz., Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 284.

hükümünü bildiğimize kıyaslamak”⁷¹ şeklinde ifade eder. Nitekim, usûlde bazı şeylerin haram olduğunu bildiğimizde, başka meselelerin de durumları bunlara benzerse ve aslın illetini bilirse, bu meselenin hükümünü asıldaki hükme kıyaslarız.⁷² Elbette ki bu durum sadece haramlar için değil, diğer hükümler için de geçerlidir.

Kâdı Abdulcebbar’ın kıyas bölümünde, Cessas’ın “itibar” şeklindeki isimlendirmesinde olduğu gibi ayrıca bir isimlendirme bulunmamaktadır. Ancak Kâdı Abdulcebbar, şer’î kıyas için çoğunlukla *sem’î kıyas* ibaresini kullanmaktadır. Buna karşın *şer’î kıyas* şeklindeki kullanıma da yer verir.

Kâdı Abdulcebbar, kıyasın hüküm elde etme metodunun delile dayandığını ve ahkâma delalet etme yollarının da muhtelif olduğunu söylemektedir.⁷³ Kâdı Abdulcebbar’a göre kıyasın, bazı hükümler hakkında geçerli bir delil olması mümkündür. O, kıyasın maslahat ve daîleri açığa çıkaran bir sıfata tabi olduğunu⁷⁴ belirterek, kıyas işleminin kendi tasavvurundaki maslahat anlayışı ile olan irtibatına işaret eder. Kâdı Abdulcebbar’ın kıyas anlayışında bu iki vasıf son derece önem arz etmektedir. Bu vasıflarla alakalı ayrıntıya daha sonra yer vereceğiz.

II. KIYASIN İSPATLANMASI

Cessas, eserindeki kıyasla ilgili bölümün büyük bir kısmında kıyasın ispatı üzerinde durmaktadır. Bu durum Cessas’ın dönemindeki usûl anlayışı hakkında iyi bir referanstır. Onun usûl eserinde bazı kavramların oturmamış olması ve eserde bazı eksikliklerin yer alması, yaşadığı dönemde kıyasın kabulü veya reddi hakkındaki tartışmaların ön planda olmasıyla irtibatlıdır. Bu bağlamda Cessas kıyasın geçerliliği hakkında sabit olan nakil kaynaklı delillere ve sahâbe kavillerine yer vermekte, selef âlimlerin kıyas hakkında söyledikleri olumsuz şeylere cevap verip bunları tevil etme

⁷¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 280; benzer ifadeler için bkz. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu'l-'Umed*, II, s. 361-362.

⁷² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 280.

⁷³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 277.

⁷⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s.320.

yoluna gitmektedir. Ayrıca selef ulemanın kıyası destekleyen görüşlerini de aktarmakta ve akabinde kıyasın geçerliliğine dair aklî delilleri zikretmektedir.

Ona göre kıyas karşıtı olanlar hayvandan da aşağı bir konumda bulunmaktadır. O, bu ithamını kıyası reddeden kimsenin aklını kullanmaması durumu ile gerekçelendirmektedir.⁷⁵ Cessas bu düşünceye yer verirken, kıyası ilk reddedenler arasında İbrahim en-Nazzam'ın (231/845) bulunduğunu da bildirmektedir.⁷⁶ Bu durum Kâdı Abdulcebbar'da da paralellik arz eder. Kâdı Abdulcebbar da kıyası ispatlarken zaman zaman Nazzam'ın eleştirilerine ve kıyası reddetmek için ileri sürdüğü tezlere yer vermektedir.⁷⁷

Kâdı Abdulcebbar'ın kıyası ispatlamaya ayırdığı bölüm, hacim olarak Cessas'ın eserindeki bölümden daha azdır. Biz bu durumun iki sebepten kaynaklanabileceğini düşünüyoruz. Bunlardan birincisi Cessas ile Kâdı Abdulcebbar arasındaki zamansal farktır. Şöyle ki, Cessas ile Kâdı Abdulcebbar arasında yaklaşık yarım asırlık bir zaman farkı vardır. Bu süre içerisinde Kâdı Abdulcebbar'ın bulunduğu ilmî çevrede kıyası reddedenlerin sayısı önceki dönemlere göre azalmış ve kıyasın ispatına dair delillere daha az yer verme ihtiyacı hasıl olmuştur. İkincisi ise Kâdı Abdulcebbar'ın *el-Muğni* isimli eserini bir usûl kitabı olarak yazmamış olmasıyla irtibatlıdır. Zira usûl eseri olarak yazdığı kitaplarda bu konuyu ele aldığı için burada daha az değinme ihtiyacı duymuştur. Kâdı Abdulcebbar'ın sık sık usûl eserlerine yaptığı atıflar ve o eserlerde bu bölümde geçen konuların daha ayrıntılı ele alındığına dair verdiği bilgiler ikinci ihtimalin daha da uygun olduğu hususunda bizi yönlendirmiştir.

Cessas ve Kâdı Abdulcebbar kıyasın ispatlanması amacıyla pek çok naklî ve aklî delile yer vermektedir. Ancak her ikisi de sadece delillere yer vermekle yetinmeyip kıyas karşıtlarının ileri sürdüğü iddiaları da yıkmaya çalışırlar. Cessas'ın yer verdiği delillerdeki sıralamasında delillerin bilgiye ulaştırma değerini esas aldığı söylenebilir. Kâdı Abdulcebbar ise daha karmaşık bir düzen takip etmekte ve muhalifin sorularına

⁷⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 207.

⁷⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 206; *Ahkamu'l-Kur'an*, II, s. 314.

⁷⁷ Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, s. 321; Ayrıca bkz., Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu'l-'Umed*, II, s. 281, 308-310.

cevap olarak bu delilleri zikretmektedir. Biz bu bölümde, bu delillerden daha önemli olduğunu düşündüklerimize yer vermekle yetinecek, konunun büyük bir hacme sahip olması nedeniyle bu delillerin ve kıyas muhaliflerine verdikleri cevapların tamamını zikretmeyeceğiz.

A. Kur'ân Kaynaklı Deliller

Çalışmanın bu bölümünde sırasıyla Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın yer vermiş oldukları ayetlere ve bu ayetler hakkında yapmış oldukları açıklamalara değinilecektir. Yer yer muhaliflerin kıyas aleyhine kullandıkları ayetler ve onların bu ayetler hakkındaki tevilleri aktarılmaya çalışılacaktır.

Cessas'ın kıyasın cevazına dair zikrettiği deliller arasında öncelikli olarak yer verdiği delil ayetlerdir. Cessas bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar'a oranla daha fazla delil olarak ayetler üzerinde durmakta ve ayetlerle alakalı yaptığı açıklama ve teviller Kâdı Abdulcebbar'a kıyasla daha ayrıntılı ve geniş beyanlar içermektedir. Biz bu durumun Cessas'ın öne çıkan müfessir kimliğiyle alakalı olabileceği kanaatindeyiz. Kâdı Abdulcebbar ise Cessas'ta olduğu gibi kıyasın cevazına delalet eden ayetleri, kıyası delillendirirken önceleme gayretinde değildir. Zira Kâdı Abdulcebbar'ın kıyasın ispatı için ayetleri zikretme ve açıklama bağlamı, yer yer muhalifin eleştirilerine cevap mahiyetindedir.

Cessas'ın kıyasın ispatı sadedinde yer verdiği delillerden ilkinin ayetler olduğunu yukarıda değindik. Bu bağlamda Cessas, “*Emzirmeyi tamamlamak isteyen baba için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler. Onların örfe uygun (ma‘ruf) olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir...*”⁷⁸ ayetini zikreder ve ayette geçen “ma‘ruf” ibaresini belirlemede kullanılacak kıstasın ne olduğunu sorar. Cessas'a göre bu sorunun cevabı, ma‘rufa zann-ı galib ile ulaşılacağı şeklindedir.⁷⁹

Cessas'ın bu bağlamda yer verdiği diğer bir ayet ise “*Boşanmış kadınların, hakkaniyet ölçülerinde (kocalarından) menfaat sağlamak (mut‘a) haklarıdır...*”⁸⁰

⁷⁸ el-Bakara 2/233.

⁷⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 207; benzer bir örnek için bkz., *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, III, s. 190.

⁸⁰ el-Bakara 2/241.

ayettir. Cessas bu ayetteki boşanmış kadına verilmesi istenilen mut‘anın miktarının ne kadar ve ne olduğunu bilemediğimizi zikreder.⁸¹ Ona göre burada kişinin zann-ı galiple (kıyasla) amel etmesi kaçınılmaz bir durumdur.

Cessas’ın delil olarak kullandığı ayetlerden biri de “*Aranızda bir anlaşmazlık çıkarsa onu Allah’a ve Resulüne götürün...*”⁸² meâlindeki ayettir. Cessas hükmünde tartışmaların çıktığı meselelerin genellikle hakkında nas bulunmayan meseleler olduğunu zikreder ve bu meselelerin hükümlerinin nazar ve içtihatla istinbat ederek belirleneceğini kaydeder. Ayrıca Cessas, bu ayetin her bir meselenin Kitab ve sünnetle çözülebileceği şeklinde anlaşılmasının da yanlış olacağını vurgulamaktadır. Zira bu ayete göre ancak hakkında hüküm bulunmayan meseleleri nassa arz etmekle problem giderebilmekte, bu ayetin zâhir mânâsının muhalifi ile amel etmek ise çıkmaza sokmaktadır.⁸³ Ona göre ayette zikredilen “Allah’ın Kitabına ve Resulünün sünnetine müracaat etmek”ten maksat, bir meselenin hükmünün Allah’ın Kitabında ya da Resulünün sünnetinde bulunmaması durumunda, Kitab’a ve sünnete müracaat etmenin mânâ açısından gerekliliğidir. Nitekim Cessas makul mânalara itibar etmenin, hükümlerin mânalarla olan irtibatı vasıtasıyla sabit olduğu görüşündedir.⁸⁴ Kısacası Cessas “Allah’ın Kitabına ve Resulünün sünnetine bakmak”la murat edilenin, nassa yer alan hükümlerin emârelerini bulmak ve bu emârelere göre meseleleri kıyas ederek diğer meselelere bu hükümleri vermek şeklinde kabul etmektedir. Bu bağlamda nassın barındırdığı makul mânadan hareketle, kıyasla ulaşılan hükümler de aslında Kitabın ve sünnetin hükümleridir.

Cessas kıyas karşıtlarının, “*Ey iman edenler Allah’ın ve Resulü’nün önüne geçmeyin*”⁸⁵ meâlindeki ayeti kıyasın reddine delil olarak getirdiklerini belirtir. Zira bu kimseler kıyas ve re’y içtihadı yapmanın Allah’ın ve Resulü’nün önüne geçmek olduğunu sanmaktadırlar.⁸⁶ Ancak Cessas, bu ayette kıyasın nefyedildiğine dair bir delaletin bulunmadığını, Allah’ın hükümlerinin iki açıdan idrak edilebilir olduğunu kaydeder.

⁸¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 207.

⁸² Nisâ 4/59.

⁸³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 211.

⁸⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 245; *Ahkamu’l-Kur’an*, III, s. 178-179.

⁸⁵ Hucurât 49/1.

⁸⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 251.

Bunlar nas ve delalettir. Buna göre kıyas yapan kimseler nassın olmadığı yerlerde nassın delaletine tabi olacaklardır. Cessas bu ayete göre, şer‘î hükümleri belirleyen delilleri vaz‘ etmek Allah’ın uhdesinde olması durumunda, o delillere tabi olan kimsenin Allah’ın ve Hz. Peygamber’in önüne geçmiş olmayacağını savunur.⁸⁷ Ayrıca yine bu ayetten hareketle Allah’ın, kıyası reddeden bir nas bildirmediğini ve böylesi bir nas bulunmadığı halde kıyası reddetmenin bu ayetin zâhir mânasına muhalefet etmek olduğunu da söyler.⁸⁸

Cessas’ın yer verdiği diğer bir ayette “*Apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur’ân’ı indirdik.*”⁸⁹ meâlindeki ayettir. Cessas bu ayette murat edilen üç hususun bulunduğu ifade eder. Bunlardan birincisi Allah’ın, ayetlerin zâhir mânaları ile bildirdiği hükümler; ikincisi hükümlerin belirlenmesi için gerek duyulduğunda Hz. Peygamber’in beyanının bulunması ve üçüncüsü ise nassın zâhir lafzının ardındaki mânanın hükmünü aramak şeklindedir.⁹⁰ Cessas’ın bu tasnifini, bir meselenin hükmü için ilk olarak ayetleri yoğun bir inceleme ve araştırmaya tabi tutmak, nassın zâhirinde yapılan araştırmalar sonucunda bir hükme ulaşılamazsa Hz. Peygamber’in beyanlarını incelemek ve buradan da bir sonuç çıkmazsa nassın ardındaki murat edilen makul mânayı araştırıp, bu mâna üzerine kıyas ve re’y içtiadı ile hükmetmek şeklinde anlamak mümkündür.

Cessas bu konuda başka ayetlere de yer vermektedir. Ancak biz burada Cessas’ın kıyası ispatlamada yer verdiği ayetlere son bir örnek verecek ve Kâdî Abdulcebbar’ın zikrettiği ayetlerden hareketle kıyas delillerini ele alacağız.

Cessas, “...*Ey akıl sahipleri ibret alın.*”⁹¹ ayetinde geçen ve “ibret alın” şeklinde ifade ettiğimiz “*itibar*” kelimesi üzerinde durmaktadır. Kıyasın tanımını incelerken de değinildiği üzere; o, kıyası karşılayan bir kelime olarak itibar kelimesini kullanmakta, hatta bu kelimeye fazlaca müracaat etmektedir. Cessas’a göre itibar, “*bir şeyi benzerine*

⁸⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 251.

⁸⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 251.

⁸⁹ Nahl 16/44.

⁹⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 212.

⁹¹ Haşr 59/2.

arz etmekte ki imal-i fikir”⁹² işlemidir ve ona göre ayette itibar kelimesi ile murat edilen mâna da bu yöndedir.⁹³ Cessas’ın eserinde yer verdiği itibar kelimesinin tanımından da anlaşılacağı üzere, aslında bu bir kıyastır. Nitekim bu mâna üzerine itibar kelimesi, ayette emir kalıbıyla bulunmaktadır. Biz Cessas’ın kıyas için itibar kelimesini kullanmasının ardındaki düşüncenin kıyası Kur’ân’da yer alan bir kavramla ifade etme arayışı şeklinde olabileceğini daha önce ifade etmiştik. Cessas bu ayet bağlamında dil otoritelerinden Sa‘leb’in (291/904) kıyas tanımına da yer vermektedir. Bu tanım, “*sonradan ortaya çıkmış bir meselenin hükmünü asılda yer alan benzeri bir meseleye götürmek*” şeklindedir ve Sa‘leb buna “itibar” der.⁹⁴ Görüleceği üzere itibar kelimesinin kıyas için kullanımı Cessas’a has bir durum değildir. Belli ki bu kullanım o ve önceki dönemler için kıyas taraftarları tarafından bilinen bir husustur.

Cessas zikretmiş olduğu ayet ve hadislerin, hakkında nas bulunan konulara özel olarak içtihadın caiz olacağına delalet edip; hakkında nas bulunmayan konularda ise bunların delil olarak kullanılamayacağı ve hakkında nas bulunan bir konuda içtihadın mubah olmasının mümkün olmayacağı⁹⁵ şeklindeki bir itiraza da yer verir. Cessas bu itiraza, zikretmiş olduğu pek çok ayetin hiçbir hal veya şartla kayıtlanamaksızın, mutlak anlamda içtihatla amel etme hususunda emir içerdiği şeklinde karşılık verir. Buna göre bizim dışımızda bir şeye mahsûs olduğuna dair bir delil bulunmadığı sürece, Peygamber (sav)’in muhatap olduğu şeylerle bizim de muhatap olduğumuzu savunur.⁹⁶ Cessas’ın umum olduğunu zikrettiği ayetler arasında “*Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve Resul’e götürün.*”⁹⁷ ve “*Ey basiret sahipleri ibret alın.*”⁹⁸ ayetlerini zikretmemiz yeterli olacaktır.

⁹² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 213; “İtibar” şeklindeki örnek kullanımlar için bkz., *Ahkamu’l-Kur’an*, IV, s. 49; V, s. 231, 251 vb.

⁹³ Cessas, İbrahim b. Uleyye’nin kıyası ispat sadedinde bu ayeti kullandığı söyler ve ardından Sa‘leb’in tanımına yer verir. Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 212.

⁹⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 213.

⁹⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 227.

⁹⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 228.

⁹⁷ Nisâ 4/59; aynı ayeti ele alış açısından bkz., Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu’l-‘Umed*, II, s. 351.

⁹⁸ Haşr 59/2.

Cessas'ın yer verdiği ayetlerden bazıları Kâdı Abdulcebbar'da da karşımıza çıkar. Ancak Kâdı Abdulcebbar'ın ayetlerle alakalı izahları, zikrettiğimiz üzere, Cessas'ın açıklamaları kadar detaylı değildir. Kâdı Abdulcebbar bu bağlamda daha kısa ve daha öz beyanlarda bulunur, ayrıntıya girmekten kaçınır. O daha çok ayetleri kıyas karşıtlarının eleştirilerinden hareketle ele alır. Buna göre Kâdı Abdulcebbar'ın yer verdiği ayetlerden biri “...Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”⁹⁹ meâlindeki ayettir. Kâdı Abdulcebbar ayette geçen “herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde onu Allah’a ve Resulüne arz edin” şeklindeki ifade üzerinde durur. Zikrettiğimiz üzere bu ibare kıyas karşıtlarının kıyası reddederken kullandıkları argümanlardandır. Kâdı Abdulcebbar bu duruma itiraz eder ve Kitab’a imtisal etmenin “kıyası reddetmek” mânasında anlaşılamayacağını, bu yüzden bu ayetin kıyasın sıhhatine delalet etmesinin daha yakın bir görüş olduğunu savunur.¹⁰⁰ Kâdı Abdulcebbar’a göre bu ayetle murat edilen “meseleyi hakkında bir delil bulunduğunda Allah’ın Kitabına ve tartışmayı kesecek bir şey bulunduğunda Resulünün sünnetine arz edin” şeklindedir. Bu durum, hakkında nas bulunmayan fer’i konularda, kıyasa başvurma evlâ olduğu şeklinde yorumlanmalıdır.¹⁰¹

Kâdı Abdulcebbar yukarıdakilere ek olarak tevhit ve adl konularında bazen ihtilafların ortaya çıktığını ve bu ihtilafların Kitab ve sünnete arz edilmesinin sahih olmadığını zikreder. Bu durumu Kitab ve sünnetin sıhhatini bilmenin tevhit ve adlin sıhhatinin bilgisine muhtaç olduğunu söyleyerek gerekçelendirir. Zira Kitab ve sünnetin tevhid ve adle dair bir delaletleri olmadığından, bu konuda Kitab ve sünnete müracaat etmediklerini bildirir.¹⁰² Anlaşılacağı üzere Kâdı Abdulcebbar’a göre tevhit ve adl gibi konular şer‘an değil, aklen ispat edilmelidir. Bu ispat gerçekleştiğinde şer‘î asıllar bir anlam ifade etmeye başlar. Kâdı Abdulcebbar'ın bu hususa temas etme amacı, bazı

⁹⁹ Nisâ 4/59.

¹⁰⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 315.

¹⁰¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 315.

¹⁰² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 315.

durumlarda Kitaba ve sünnete meseleyi arz etmeme işleminin zarurî bir işlem olduğu ve bu tarz zarurî işlemlerin şeriata muhalif bir durum şeklinde anlaşılması gerektiğidir.

Kâdı Abdulcebbar, kıyas karşıtlarının kıyası reddetmek için öne sürdükleri ayetlerden birinin de “*Ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyde hüküm vermek, Allah'a mahsûstur...*”¹⁰³ meâlindeki ayet olduğunu zikreder. Kâdı Abdulcebbar’a göre bu ayetin kıyasın reddine delalet etmesi, bir önceki ele aldığımız (Nisâ 4/59) ayetten daha uzaktır.¹⁰⁴

“*Bugün sizin için dininizi tamamladım...*”¹⁰⁵ meâlindeki ayetin de zikretmiş olduğumuz diğer ayetlerde olduğu gibi, kıyasın dinden olmamasına ve kıyasın fesadına delalet etmesi Kâdı Abdulcebbar’a göre doğru bir anlayış değildir.¹⁰⁶ Kâdı Abdulcebbar, Allah’ın dinini tamamlamasıyla murat edilenin, aslında kıyas metodunun açıklanmasını ve kıyasla amel edilmesi hükümlerini de içerdiğini ve bu yüzden bu ayetin kıyasın ispatına delil sayılabileceğini ifade eder. Ayrıca Allah’ın dinini ikmal etmesi ile kastedilen mânanın, hakkında delil olmayan fer’i bir konuda ancak kıyas açısından hükmün tespitinin mümkün olmasıyla gerçekleşeceğini savunur.¹⁰⁷ Özetle Kâdı Abdulcebbar’a göre bu ayetin mânasıyla kastedilen, dinin ikmalinin kıyasın varlığıyla olduğu şeklindedir. Zira kıyas olmasaydı meseleler hükümsüz kalacak ve din tamamlanmamış olacaktı.

Kâdı Abdulcebbar, “...her şeyi açıklaması için...”¹⁰⁸ ile “*Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*”¹⁰⁹ ayetlerinin kıyas karşıtlarınca Kur’ân’ın her bir meselenin hükmünü açıkladığı şeklinde anlaşılacak kıyasın reddi için delil olarak kullanılmasını kabul etmez. Ayrıca o, bu ayetlerin zâhir mânaları üzere hamledilemeyeceklerini savunur. Ona göre bu ayetlerde murat edilen, bazı şeylerin Kur’ân’da Allah tarafından açıklandığı

¹⁰³ Şûrâ 42/10.

¹⁰⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 315; Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu’l-‘Umed*, II, s. 351.

¹⁰⁵ Mâide 5/3.

¹⁰⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 315.

¹⁰⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 316.

¹⁰⁸ Nahl 16/89.

¹⁰⁹ En‘âm 6/38.

ve bu açıklananlar arasında kıyasın da bulunduğu şeklidir. Zira Kur'ân'ın kıyasla alakalı yapmış olduğu bu açıklama, ya Kur'ân'ın doğrudan delaletiyle ya da Kur'ân'ın kendisine delalet ettiği sünnet ve icmânın delaletiyle gerçekleşmiştir.¹¹⁰

Kâdı Abdulcebbar'ın kıyas karşıtları tarafından öne sürdüklerini kaydettiği başka bir delil ise “*O (Kur'ân), Allah katından başka yerden olsaydı şüphesiz onda pek çok ihtilaf bulurlardı.*”¹¹¹ ayetidir. Kâdı Abdulcebbar'ın zikrettiğine göre kıyas karşıtı olan kimseler, Allah'ın bir şeyin kendi katından olmamasına, o şeyde ihtilafın bulunmasını alâmet kıldığını ileri sürmektedirler.¹¹² Kısacası kıyas karşıtlarına göre kendisinde ihtilaf bulunduğu gerekçesiyle kıyas, meşrû bir metot değildir. Ancak Kâdı Abdulcebbar, bu ayetle murat edilenin kıyas karşıtlarının öne sürdükleri tezle bir ilgisinin bulunmadığını ve bu ayetin Kur'ân'a has kılındığını söyler. Bu yüzden ayetin başka bir mânâyla alakalandırılmasının sahih olmayacağını savunur.¹¹³

Kâdı Abdulcebbar, “*Ey iman edenler! Allah'ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının...*”¹¹⁴ ayetine atıf yaparak, kıyasın Allah'ın ve Hz. Peygamber'in önüne geçmek şeklinde anlaşılmasını da ele alır. Kâdı Abdulcebbar, kıyas karşıtlarının bu ayetten hareketle, kıyas yapmanın Allah'ın ve Resulünün önüne geçmek olarak saydıklarını ifade eder ve ayetin bu şekilde anlaşılmasını kabul etmez. Ona göre ayeti bu şekilde anlayan kimseler cahillerdir. Zira yukarıda ifade ettiğimiz üzere kıyasla ulaşılan hüküm malum bir hükümdür ve zann-ı galibe dayanır.¹¹⁵

B. Sünnet Kaynaklı Deliller

Cessas ve Kâdı Abdulcebbar kıyas ve içtihadın caiz olması hususunda sünnetten delillere de yer verirler. Bu bağlamda Cessas'ın yer verdiği en önemli sünnet delillerinden biri Muâz b. Cebel hadisidir. Bu hadise göre: *Haris b. Amr, Muâz ashabından bir gruptan rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber, Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ona, “Nasıl*

¹¹⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 316.

¹¹¹ Nisâ 4/82.

¹¹² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 319.

¹¹³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 319.

¹¹⁴ Hucurât 49/1.

¹¹⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 316; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu'l-'Umed*, II, s. 351.

hükmedeceksin?” demiş, Muâz “Allah’ın Kitabıyla” diye cevap verince Hz. Peygamber, “Ya Allah’ın Kitabında bulamazsan?” diye sormuştur. Bunun üzerine Muâz “Allah’ın Resulünün sünnetiyle demiş”, Hz. Peygamber “Ya onda da bulamazsan?” deyince Muâz, “Kendi re’yimle içtihat ederim.” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Allah’a hamd etmiş ve hakkında nas olmayan konularda Muâz’ın içtihatına bulunmasına onay vermiştir.¹¹⁶

Cessas içtihat ve kıyasın cevazı hususunda delil olarak kullandığı Muâz hadisine ravileri meçhul olan bir topluluk tarafından rivayet edildiği gerekçesiyle herhangi bir eleştiride bulunulması durumunu da ele almaktadır. Buna göre Muâz’ın ashabından bir kısım insana bu rivayetin izafe edilmesinin, hadisin desteklenmesi durumunu gerektireceğini söyleyerek cevap verir. Zira Cessas’a göre o kimseler Muâz’ın ashabından oldukları halde bu haberi doğrudan Muâz b. Cebel’e nispet etmemişler, bunun yerine Muâz’ın ashabından bir gruptan duyduklarını bildirmişlerdir. Cessas bu gerekçeye dayanarak ravilerinde meçhullük bulunduğu için Muâz hadisinin reddedilmesine karşı çıkmakta, bilakis ravilerin bu tutumunu rivayette sika (güvenilir) olduklarına delil saymaktadır. Ayrıca Cessas, başka bir açıdan da bu rivayetin insanlar tarafından kabule şayan olduğunu ve bu hadisin ravilerinden hiçbirinin, hiçbir kimse tarafından eleştiriye tabi tutulmaksızın hadisin şöhret bulduğunu ve reddedilmediğini de kaydeder.¹¹⁷ Cessas’ın bu tutumu, söz konusu hadisin mütevatir olmasa bile, en azından meşhur hadis konumunda olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Cessas sünnetten delil olarak Hz. Peygamber’in Bedir esirlerine ne yapılacağı hususunda sahâbe ile istişarede bulunması ve bu istişare sonucunda Hz. Ebûbekir’in görüşü olarak esirlerin fidye karşılığı bırakılmalarına karar verilmesini zikreder. Ne var ki bu konuda nas bulunmadığı için re’ye müracaat edilmiştir.¹¹⁸ Hz. Peygamber’in namaz vakitlerinin duyurulması hususunda sahâbe ile istişare etmesi ve bu istişare sonucunda namaz vakitlerinin ezan ile duyurulması fikri üzerinde karar kılınmasının da bir tür içtihat

¹¹⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 222; *Ahkamu’l-Kur’an*, III, s. 179-180; Ebû Dâvud, III, s.303, nr.3592; Tirmizî, III, s.608, nr.1327.

¹¹⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 222; Bu örnekte, Cessas’ın nazarında meşhur hadislerin mürsel hadislerden daha üstün olduğu açıkça görülmektedir.

¹¹⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 214.

olması sünnetin, kıyasın caiz olduğuna delaletidir.¹¹⁹ Hz. Peygamber'in Benî Kurayza Yahudileri hakkında verilecek hükmü Sa'd b. Muâz'a bırakması ve Sa'd'ın verdiği hükümü Hz. Peygamber'in “Allah'ın yedi kat göğü üzerindeki hükmüyle hükmetti” şeklinde taltif etmesi de ona göre kıyasın sünnetten delilidir.¹²⁰

Buradaki başka bir örneğe, Hz. Peygamber'in “*Hâkim içtihadında isabet ederse iki ecir kazanır. Şayet içtihat eder ve içtihadında hata ederse bir ecir kazanır.*” hadisidir.¹²¹ Bu hadise göre hata ihtimali bulunmasına rağmen içtihat faaliyetinde bulunmak teşvik edilen ve ecir kazandıran bir işlemdir. Ayrıca Cessas, Hz. Peygamber'in kendisinin de bizzat kıyas yaptığını ve hakkında hüküm bulunan bir meselenin hükmünü benzerine arz ettiğini de beyan eder.¹²²

Kâdı Abdulcebbar'ın yer verdiği sünnetten deliller de Cessas'ın delillerine benzerdir. Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (321/933) kıyas ve içtihadın cevazını Muâz b. Cebel hadisine dayandırdığını bildirir. Öyle ki Muâz, Kitab ve sünnetin bulunmadığı yerde kendi re'y içtihadıyla hükmedeceğini söylemiş, Hz. Peygamber de Muâz'ın re'y içtihadını onaylamıştır. Kâdı Abdulcebbar'a göre bazı kimseler bu hadisin sıhhatini zayıf kabul etse bile, bu hadisle kıyası delillendirmeye herhangi bir engel yoktur.¹²³ Görüldüğü gibi Kâdı Abdulcebbar'ın bu rivayetin kıyasın ispatlanmasında geçerliliğini savunma tarzı Cessas'a büyük oranda benzerdir.

Kâdı Abdulcebbar'a göre her nerede içtihat re'ye izafe edilirse, orada kastedilen edilen kıyas ve içtihat metodudur. Nitekim içtihat naslarda herhangi bir delile dayanmaksızın salt akıl yürütme mânasına gelmiş olsaydı, kıyas sahih bir işlem olmazdı. Böylece Muâz'ın, Kitab ve sünnetin herhangi bir mesele hakkında hüküm barındırmadığı yerlerde re'y ile hüküm vereceğini zikretmesi de batıl olurdu. Söz gelimi Muâz, Kitab ve sünnetten herhangi birinde mevcut olan nas ile meselenin hükmünü belirleseydi, meselenin hükmü Kitab ve sünnette bulunmuş olur, bu yüzden içtihadı üçüncü sıraya

¹¹⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 214.

¹²⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 215; Buhârî, IV, s.67, nr.3043; Müslim, III, s.1388, nr.1768.

¹²¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 222; Buhârî, IX, s.108, nr.7352; Müslim, III, s. 1342, nr.1716.

¹²² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 226.

¹²³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 300.

koyması sahih olmazdı.¹²⁴ Şu hâlde Kâdı Abdulcebbar’a göre re’y içtihiyle hükmetmek, Kitab ve sünnetle hükmetmeyi gerektirmektedir. Ayrıca Kâdı Abdulcebbar’a göre, Muâz hükmünü re’y içtihiğine izafe ederek belirlemektedir. Bu yüzden kıyas ve içtihiatla hükmetmek, Kitab ve sünnetle hükmetmek konumundadır.¹²⁵ Kâdı Abdulcebbar bu yaklaşımıyla tıpkı Cessas’ta olduğu gibi, kıyas ve içtihiatın nastan bağımsız şeyler olmayıp, aksine Allah’ın hükmüyle hükmetmek mânasında olduğu şeklindeki düşüncesini göstermektedir.

Kâdı Abdulcebbar’ın konunun devamında yer verdiği delillerden biri de babasının vefatından sonra geride oruç borcu bıraktığı gerekçesiyle, bu borcu ödemesi durumunda babasına bir fayda sağlayıp sağlamayacağını soran sahâbeye Hz. Peygamber’in verdiği cevaptır. Buna göre Hz. Peygamber “*Babanın başkasına olan borcunu ödesen ona bir fayda sağlar mı?*” şeklinde bir karşılık vermiş ve sahâbe de “*Evet*” cevabını verince Hz. Peygamber “*Allah’ın borcu ödenmeye daha layıktır.*” buyurmuştur. Bu hadis üzerinden Kâdı Abdulcebbar, Hz. Peygamber’in de kıyas metodunu kullandığını ve nas olmadan da kıyas yapılabileceğini zikrederek kıyasın sünnetle sabit olduğu bilgisini beyan eder.¹²⁶

Kâdı Abdulcebbar, Hz. Peygamber’den “*Müctehit içtihiat ettiğinde isabet ederse iki sevap kazanır, hata ettiğinde ise bir sevap vardır.*” şeklinde rivayet edilen hadisin ise bazı kimseler tarafından kabul edilmediğini, nitekim senedinden ve metninden dolayı bu hadisi sahih görmediklerini söyler ve bu tenkidi kabul etmez. Kâdı Abdulcebbar bu görüşünü delillendirme gayesi ile Ebû Abdullah el-Basrî’nin (369/979-80) hadiste “*içtihiat ettiğinde*” şeklinde yer alan ibare hakkındaki izahına yer verir. Buna göre Ebû Abdullah ibarenin, kıyas metodu üzere içtihiat edip içtihiatında hata ya da hükme isabet eden her iki grubu da kapsadığı şeklinde bir yorum yapmakta ve burada kıyasa teşvik bulunduğunu savunmaktadır.¹²⁷

¹²⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 300; Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu’l-‘Umed*, I, Abdulhamid b. Ali Ebû Zenid (thk.), Medine: Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 1990, s. 379; II, s. 379.

¹²⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 301.

¹²⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 302; Buhârî, III, s. 35, nr.1953; Müslim, II, s. 804, nr.1148.

¹²⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 309; Buhârî, IX, s.108, nr.7352; Müslim, III, s. 1342, nr.1716.

Kâdı Abdulcebbar, kıyası reddeden kimselerin Kitab, sünnet ve icmâda hükmü bulunmayan bir meselenin olmadığını iddia ettiklerini ve bu konuda bir tartışma çıktığında, o tartışmada öne sürülen iddiaların kıyas işlemiyle alakalı olmayıp, meselelerin a'yânları hakkında olduğuna yer verir.¹²⁸ Ayrıca muhalifin, Hz. Peygamber'in bir meselenin hükmü hakkındaki açıklamasının başka hükümleri de kapsayacağı anlamına gelmediği şeklindeki eleştirisine de temas eder. Buna göre Hz. Peygamber namazda yanıldıktan sonra secde etmiş ve Mâiz'i zina suçu sebebiyle recm ettirmiştir. Kâdı Abdulcebbar'a göre her iki örnekte de hükmün devamlılığına dair delil bulunmakta ve bu şekilde hüküm başka meselelere kıyas metoduyla aktarılabilmektedir.¹²⁹

C. Sahâbe Kaynaklı Deliller

Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın kıyası ispatlamak için ele aldıkları başka bir delil de sahâbe uygulamalarıdır. Biz bu bölümde de önceki bölümlerde olduğu gibi, önce Cessas'ın ardından da Kâdı Abdulcebbar'ın kıyası ispatlamak için yer verdikleri delilleri ele alıp incelemeye çalışacağız.

Cessas kıyası ispat sadedindeki sözlerine sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde sonradan ortaya çıkan meselelerin hükümlerinde kıyas ve içtihadın kullanılmasında bir ihtilafın bulunmadığı, bilakis içtihat ve kıyasın ilk üç devirde sabit olduğu tezini ileri sürerek başlar. Ayrıca kıyasın ispatına fikhî ve usûlî bilmeyen bir grubun ortaya çıkmasıyla ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. Cessas, bu kimselerin selevin metotlarından haberi olmayan, cehalete ve çirkin heveslerine tabi olmada ve selev muhalefette cesur kimseler olduklarını da ekler.¹³⁰

Cessas, sahabe arasında kıyas ve içtihadın yaygınlık kazanmış olup onların kıyas hakkındaki bu tutumlarını yine onlardan öğrenmekte olduğumuzu, kıyası delillendirme gayesi ile dile getirir ve sahâbenin bu tutumundan hareketle kıyas yapmamızın iki açıdan

¹²⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 309.

¹²⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 311; Mâiz, Hz. Peygamber'in kendisine recm cezası verdiği rivayet edilen kimsedir. Buna göre recm, Mâiz'e verilen cezaya dayandırılmaktadır.

¹³⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 206.

gerekli olduğunu aktarır.¹³¹ Bu gerekçelerden ilki sahâbenin kıyasın caiz olduğuna dair Hz. Peygamber'den edindikleri tevkiî bilgidir. Nitekim onlar kıyas ve içtihadın caiz olduğuna dair Hz. Peygamber'den bir bilgi edinmiş olmasalardı ve bu durumla bağlantılı olarak kıyas işlemi Hz. Peygamber'in şeriatında yerleşmiş ve bilinen bir uygulama olmasaydı, sahâbe kıyasla amel etmezdi. Buna göre Cessas, sahâbenin kıyas ve içtihatla amel ederken herhangi bir tenkide uğramadığını ve çekinmeden kıyas ile amel ettiklerini beyan eder. Ayrıca o bu argümanını, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, halife seçimi meselesindeki sahâbenin tutumuyla irtibatlandırır ve sahâbenin içtihadın gerekliliğinin bilgisini tevkiî olarak, şeriatın kaynaklarından ve dinin rükünlerinden edindiklerini söyler.¹³² Cessas'ın yer verdiği ikinci gerekçe ise kıyasın caiz olduğuna dair sahâbe icmâdır. Cessas, sahâbe icmâının hilâfına imkân vermeyen ve ona tabi olmayı gerektiren bir delil olduğunu beyan eder.¹³³

Cessas, bazı sahâbenin içtihatlarında isabet ederlerse bunun Allah'tan, hata ederlerse kendilerinden –bazı rivayetlerde kendilerinden ve şeytandan- bilmelerine vurgu yapar.¹³⁴ Kanaatimizce onun bunu dile getirirken iki farklı amaç gözetmiş olması muhtemeldir. Bunlardan ilki sahâbenin hata ihtimali bulunmasına rağmen içtihattan geri durmamaları; ikincisi ise içtihatla hata etme durumunda sorumluluğun müçtehitte olmasıdır. Ancak buradaki sorumluluk uhrevî ceza gerektiren bir mesuliyet değildir. Zira Cessas içtihatla hata edenin de sevap kazanacağına dair hadise yer vermektedir.

Cessas sahâbenin re'y ve içtihat yöntemini kullandığı meselelerdeki ihtilafların çok fazla olduğunu zikretmekte ve ilim sahipleri için bunun açık bir şekilde bulunduğunu eklemektedir.¹³⁵ Buna göre sahâbenin kıyas ve içtihadı fazlaca kullanması kıyasın sahih bir işlem olduğuna delalettir. Cessas'ın sahabe kaynaklı yer verdiği delillerden birine daha temas edip, Kâdî Abdulcebbar'ın bu başlık altında konumlandığı delillerin izahına geçeceğiz.

¹³¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 228.

¹³² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 228, 229.

¹³³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 229.

¹³⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 229, 230.

¹³⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 230.

Cessas, eserinde kıyasın ispatı hususunda Hz. Ebûbekir'in halife seçilmesi konusuna da değinir. Burada özetle hem dünya hem de ahiretle irtibatlı bir mesele olmasına rağmen, halife tayininde bile tevkîfî bir bilginin bulunmadığını söyler. Ona göre bu konu hakkında nas bulunmuş olsa, halife seçiminin dünyaya ve ahirete dair işlerin en önemlisi olması sebebiyle, bu bilgi gizli kalmayacaktır. Ayrıca halife seçimi hakkında nas bulunmamasının ümmeti içtihadı sevk ettiğini, bu durumun kaçınılmaz olduğunu ve sahâbenin de bu durumda içtihat etmekten geri durmadığını ekler. Şayet halife tayini hususunda belirli bir kimsenin seçilmesi hakkında nas bulunmuş olsaydı, sahâbe halife tayininde istişarenin caiz olması hususunda icmâ etmezdi.¹³⁶

Kâdı Abdulcebbar da Cessas'ta olduğu gibi kıyasın ispatı hususunda kendisinin ve hocalarının dayandıkları ve kıyasla amel etmeye yöneldikleri delillerden birinin sahâbe icmâsı olduğunu bildirir. Ona göre sahâbenin tamamı kıyas metodunu kullanmış ve kabul etmiştir. Böylece sahâbenin bu tutumuyla kıyas ortaya çıkmış ve yayılmış, insanlar da kıyası inkâr etmeyi terk etmişlerdir. Kâdı Abdulcebbar bu argümanını, kıyas gibi bir şey hakkında icmânın bulunduğu ve bu icmânın sahih olduğunun kabul edilmemesi durumunda hiçbir konuda icmânın tespit edilmesinin sahih olmayacağını ileri sürerek gerekçelendirir.¹³⁷ Kâdı Abdulcebbar, sahâbenin kıyas hakkındaki icmâsını reddetmekle sahâbeden gelen diğer mütevatir haberleri inkâr etmek arasında herhangi bir farkın bulunmadığını belirtir. Ayrıca yer verdiği bu bilgilere muhalif olarak rivayet edilen her bir haberin tevil edilmesi gerektiğini de ekler. Zira ona göre bu tarz muhalif haberlerin tevil edilmemesi durumu sahâbenin kıyas hakkındaki icmâlarından yüz çevirmek olup, böylesine sahâbenin icmâsına muhalif bir şeyin muhtemel bir haber ya da haber-i vâhitte yapılması da caiz değildir. Bu bağlamda kıyası inkâra delil olan haberlerin, o konuya mahsûs olarak anlaşılması gerektiğini ve kıyasın reddine dair bir itiraz olamayacağını beyan eder.¹³⁸

Zikrettiği bu örneklerden sonra Kâdı Abdulcebbar, kendisine yöneltilebilecek kalamî bir eleştiri üzerinden açıklamalarına devam eder. Bu eleştiri, kıyasın ispatında

¹³⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 230.

¹³⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 296.

¹³⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 296.

icmânın mümkün olması durumunda; Hz. Osman'ın katli ve Muâviye'nin imameti konularında da icmadan bahsetmenin mümkün olacağı şeklindedir. Ancak o, bu görüşü reddeder ve İbn Ömer'in de içinde bulunduğu bir grup tarafından Muâviye'nin imametini muhalefet edildiğini ve böylece icmânın gerçekleşmediğini söyler. Ayrıca Muâviye'nin ona ait olmayan bir şeyin peşine düştüğünü, onun imametini kabul etmeyen kimselerin bulunduğunu ve kabul eden kimselerin de mecbur kaldıklarını ifade eder. Kâdı Abdulcebbar'a göre bu konulardaki icmâ iddiası ile kıyas hakkında gerçekleşen icmânın bir benzerliği bulunmamaktadır.¹³⁹

Kâdı Abdulcebbar kıyasın ispatı için delil olarak sahâbenin kıyas metodunu kullanması üzerinde çokça durur ve sahâbenin kıyası kullanmadığı, onların uygulamalarının kıyas harici şeyler olduğu şeklinde yöneltile eleştirilere ayrı ayrı kısa cevaplar verir.¹⁴⁰ Ayrıca bu meseleyi *el-‘Umed* isimli eserinde daha tafsilatlı bir şekilde ele aldığını ifade eder. *el-‘Umed* isimli eserinde yer verdiğini zikrettiği, sahâbe ve tâbiîn döneminde bazı yeni meselelerin ortaya çıkması ve onların da bu meselelerin hükümlerini talep için şeriata yönelmeleri, böylelikle bu meseleleri aklî hükümlerin dışında tuttukları şeklinde bir nakilde bulunur. Ayrıca hakkında nassın ve zâhir delillerin bulunmadığı konularda hükmün bilinmesi için kıyasın ispatlanmasının gerekliliğinin sahih olduğunu da bu nakil kapsamında değerlendirir.¹⁴¹

D. Selef Kaynaklı Deliller

Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın kıyasın ispatlanması kısmında yer verdikleri diğer bir delil de bazı âlimlerin kıyasla alakalı görüşleridir. Bu görüşleri gerek kıyas için delil olarak zikretmekte gerekse kıyas karşıtlarının öne sürdükleri bazı âlimlerin kıyas aleyhine olan sözlerine cevap vermek ve bu sözleri tevil etmek suretiyle temas etmektedirler.

Cessas'ın kıyasın ispatı bağlamında görüşünü beyan ettiği âlimler arasında tâbiîn fakihlerinden Mesruk b. Ecda' (63/683) bulunmaktadır. Mesruk'un “*Ben bir şeyi başka*

¹³⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 297.

¹⁴⁰ Örn., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 297, 298, 299 vb.

¹⁴¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 305.

bir şeyle kıyas etmem.” sözünün ne anlama geldiği sorusu üzerinden Cessas bu konuya bir açıklama getirmektedir. Nitekim Mesruk’un bu sözü kıyasın geçerli bir metot olmadığı anlamında değildir. Bu ifade ile Mesruk hata etmek kaygısıyla fetva vermekten kaçındığını dile getirmiştir. Ayrıca o, böylesi bir ifadenin fetvanın caiz olmaması anlamına gelmeyeceğini de ifade eder.¹⁴² Kısacası Cessas’ın burada söylemek istediği Mesruk’un kıyası caiz gördüğü fakat yanlış karar vermekten endişe ettiği için kıyas yapmaktan çekindiği şeklindedir.

Cessas, muhalifin kıyası reddetmek gayesi ile “*İlk kıyas yapan iblistir.*”¹⁴³ şeklindeki İbn Sîrîn’e (110/729) atfettiği sözle aslında murat edilenin, sahih asıllara uymayan fasit kıyas olduğu şeklinde bir açıklamada bulunur. Buna göre İbn Sîrîn’in sahih kıyası kabul etmemesi gibi bir durumun düşünölemeyeceğini ifade eder. Zira bu anlayışını ilm-i tevhitte ve peygamberliğin ispatı konularında kıyasla istidlalde bulunmanın caiz olması ile örneklendirir. Ayrıca Allah’ın Kitabına kulak verdiği halde bir kimsenin kıyasın caiz olmadığını söylemesinin uygun olmayacağını da zikreder. Nitekim Cessas bu görüşünü Hz. İbrahim’in güneş, ay ve yıldızlara bakarak yapmış olduğu ve Kur’ân’da yer alan istidlal üzerinden delillendirir.¹⁴⁴

Cessas’ın kıyasın ispatında yer verdiği diğer bir âlim de Şa‘bî (104/722) dir. Buna göre Cessas, “*Kaza üçtür: Ayet-i muhkeme, sünnet-i müttebea ve re’y-i müçtehet.*”¹⁴⁵ sözünü Şa‘bî’ye atfeder. Nitekim o, bu bilgiye yer vererek Hanefi usûlünün üç önemli delilini sıralamış ve re’y içtihadının şer‘î deliller arasında olduğuna işaret etmiştir.

Cessas hocası Kerhî’nin (340/952) kıyasın ispatı sadedinde şu sözlerine de yer verir: “*Hiçbir mesele yoktur ki, Allah Teâlâ’nın onun hakkında bir hükmü olmasın. Zira bu hüküm ya sakındırmadır ya ibâhadır ya da icaptır. Öyleyse burada hüküm ya nastan hareketle idrak edilmiş olmalıdır ya da açık bir nas olmaksızın, nasta (bulunan manaya)*

¹⁴² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 238.

¹⁴³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 236.

¹⁴⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 239-240; En’am 6/76, 77, 83, 90.

¹⁴⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 240.

müracaat edilerek tespit edilmiş bir hüküm olmalıdır."¹⁴⁶ Kerhî'nin bu sözlerini, sonradan ortaya çıkmış olsa bile her bir mesele hakkında Allah'ın bir hükmünün bulunduğu, fakat bu hükümlerden bazılarının bir içtihat faaliyetine tabi tutulmaksızın nasla bildirilmişken, diğer bazılarının nassın arka planında bulunan mânanın belirlenmesi ile tespit edileceği şeklinde yorumlamamız mümkündür.

Sünnet delillerine yer verirken Kâdı Abdulcebbar'ın, Ebû Hâşim'in kıyas ve içtihadı Muâz b. Cebel hadisine dayandırarak ispatladığına dair naklini zikretmiştik. Ayrıca Kâdı Abdulcebbar'ın *eş-Şer'ıyyât* isimli eserinde kendilerinden *şeyhlerimiz* şeklinde bahsettiği hocalarının kıyası ispatlarken sahâbe icmâsına dayandıklarını da ifade ettik. O sebeple, bu meseleleri tekrardan ele almaya gerek duymuyoruz.

Kâdı Abdulcebbar'ın kıyası ispatlarken zaman zaman kendisinden bahsettiği diğer bir isim de İmam Şâfiî (204/820) dir. Kâdı Abdulcebbar, İmam Şâfiî ve eserinde kendilerine *diğer fakihler* şeklinde yer verdiği Şâfiî fukahasının kıyası ispatlamak için ileri sürdükleri delilleri genellikle beğenmez ve bu delillerin kıyası ispatlamaktan uzak olduklarını ifade eder.¹⁴⁷ Kıyası ispatlama amacıyla Kâdı Abdulcebbar, Şâfiî ashabından bazı kimselerin her bir şer'î-amelî mesele hakkında Allah'ın bir hükmünün bulunduğu dair ümmetin icmâsına dayandıklarını zikreder. Bu fakihlere göre bu tarz hükümlerin belirlenmesi nas ve kıyas haricindeki metotlarla sahih olmayıp, bunların kıyasla ispatlanması gerekmektedir ve bu durum kıyasın sahih bir işlem olduğuna dair bir tür delildir.¹⁴⁸

Kâdı Abdulcebbar, hükmün nas ile belirlenmesi mümkün olmayan konularda tevakkuf etmenin ve hükmü aramaktan geri durmanın uygun olup olmadığını soran kimseye, Şâfiî ashabına göre tevakkuf etmenin hükmün belirlenmesini de kapsadığını söyleyerek yanıt verir. Nitekim hakkında hüküm bulunmayan meselelerin, aslında yer alan hükümden farklı olduğu ve tevakkufun da bir hüküm içerdiğini söyleyerek cevap verdiklerini bildirir. Kâdı Abdulcebbar'a göre Şâfiî ashabının bu cevabı kıyası ispatlamaktan uzak bir delil ve yetersiz bir görüştür. Kâdı Abdulcebbar bu eleştirisinden

¹⁴⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 246.

¹⁴⁷ Örn., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 304, 313, 314, 315 vb.

¹⁴⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 304.

sonra konuyla alakalı kendi delilini izah etmek yerine, kıyasın ispatının imkânını farklı açılarla *el-‘Umed* isimli eserinde açıkladığını ifade eder.¹⁴⁹

Kâdı Abdulcebbar, İmam Şâfiî ve bazı fakihlerin kıyası ispatlarken kible tayini meselesine dayandıklarına da temas eder. Bu konuda herhangi bir nas bulunmadığı için kişinin kibleyi belirlerken onu görmeyi esas alarak, hükmen kibleye en yakın olanın tercih edilmesi gerektiğini savunduklarını belirtir.¹⁵⁰

Kâdı Abdulcebbar, İmam Şâfiî’nin ve diğer fakihlerin hükmü nas ile belirli olmayan her bir mesele için kıyas yolunu tutmanın gerekliliğine dair Allah’tan bir uyarı/tenbih bulunduğu görüşünde olduklarını zikreder. Bu fakihlere göre öncelikle meselenin araştırılması gerekmekte ve bu araştırma sonucunda Allah’tan kat’î bir nas veya delil bulunması durumunda onunla amel edilmektedir. Kat’î bir nas ya da delil bulunmadığı zaman; o meseleye en yakın olan asıl üzerine meseleyi hamledeceklerini, yani kıyas yapacaklarını savunduklarını söylemektedir. Kâdı Abdulcebbar, Şâfiî fakihlerin nazarında kıyasın sahih bir işlem olması hususunda bundan daha sağlam bir delaletin bulunmasının mümkün olmadığını da ifade eder.¹⁵¹ Ancak Kâdı Abdulcebbar’a göre kıyası reddedenler bu örneği kabul etmezler. Nitekim kible meselesinde Kâbe’yi görebilecek ve göremeyecek yerlerde bulunma durumlarının her ikisinde de nas ile amel edilmektedir. Zira bu kimseler Kâbe görüldüğünde ona yönelmenin gerektiği ve bu gerekliliğin nas kaynaklı olduğu; kiblenin görülememesi durumunda ise hükmün istibah ile olduğunu ileri sürmektedirler.¹⁵² Kâdı Abdulcebbar bu itiraza cevap olarak nas ve icmâ sebebiyle emâre ve alâmet vasıtasıyla içtihat etmenin gerekliliğinin sabit olduğunu ve hüküm açısından meseleler için içtihadın fonksiyonunun nas konumunda olduğunu ileri sürer.¹⁵³ Tıpkı kible meselesinde emârelerin eşit konumda olması durumunda mükellef

¹⁴⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 305.

¹⁵⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 302.

¹⁵¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 302.

¹⁵² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 302.

¹⁵³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 302, 303.

için muhayyerliğin bulunması gibi¹⁵⁴ bir meselenin asıllara tercih yapılamayacak şekilde bir ortaklıkla benzeşmesi durumunda da mükellefin muhayyer olacağını savunur.¹⁵⁵

Kâdı Abdulcebbar yukarıda temas ettiklerimizin devamı niteliğinde, Şâfiî fakihlerinin, Hz. Peygamber'in bir şey hakkında hükmettiğinin sabit olduğu durumlarda, o hükmün meseleler arasında bulunan ortaklıktan dolayı diğerlerinde de gerekeceğini ileri sürdüklerini bildirir. Nitekim Kâdı Abdulcebbar'a göre onlar bu düşünceye dayanarak kıyas metodundan başka bir yol bulunmadığını savunmaktadırlar. Ayrıca Şâfiî fakihlerine göre Hz. Peygamber'in yanıldığında secde yaptığı sabit olduğunda, burada bulunan sebebin bilinmesi durumunda, aynı hüküm diğer insanlar için de gerekmektedir.¹⁵⁶ Kâdı Abdulcebbar, Şâfiîlerin bu görüşlerinden hareketle, başka meselelere nakledilemeyecek şekilde tahsis edilmiş hükümler hariç, bütün mükelleflerin hükümlerinin tek olduğu hususunda icmânın bulunduğunu savunur. Bu durumda Hz. Peygamber hakkında bulunan bir hüküm herkes için de geçerli olacaktır.¹⁵⁷ Kâdı Abdulcebbar'ın burada Şâfiî fakihlerinin görüşlerine dayanarak, illetin müteaddî olması ve hükümlerin herkesi kapsayıcı olmasının gerekliliği üzerinden kıyasın geçerliliğini ispat etmeye çalıştığı görülmektedir.

Kâdı Abdulcebbar, yine Şâfiî fakihlerinden pek çok kimsenin illetin tespiti için muttarit olmayı, illetle alakalı herhangi bir çelişkinin bulunmamasını ve asıllar ile illet arasındaki irtibatın sağlanması durumunda hükmün illete bağlanması gerekliliğini savundukları bilgisine yer verir.¹⁵⁸ Şâfiî fakihleri bu tutumlarıyla illette bulunması gereken bazı şartların mevcut olması durumu üzerinden, illetin ve kıyasın geçerli olacağını savunmaktadırlar.

¹⁵⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 304.

¹⁵⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 303; İmam Şâfiî kıyasın Kitab ve sünnete uygunluğunu iki açıdan ele almaktadır. Bunlardan ilki Allah'ın ya da Hz. Peygamber'in bir şeyin hükmünün naslarda belirtilmiş olan bir illet sebebiyle helâl ya da haram kılmasıdır. İkincisi ise bir şeyin iki farklı şeye benzediği belirlendiğinde, ikisinden birine daha çok benzediğine dair bir delil bulunmadığında, benzerlik (şebek) açısından evlâ olana ilhak edilir. Bkz., Şâfiî, s. 40.

¹⁵⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 310.

¹⁵⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 310-311.

¹⁵⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 313.

Kâdı Abdulcebbar, Şâfiî fakihlerinden bazılarının kıyasın ispatlanmasında, illete itimat etmekle yetindiklerine temas eder.¹⁵⁹ Buna göre o, Şâfiî fakihlerini kıyası ispatlama çabalarında metot ve mantık açısından hatalı oldukları gerekçesine dayanarak onları eleştirir. Zira hatalı bir yöntemle yapılmaya çalışılan ispatlama, doğruluktan uzak bir yaklaşımdır.¹⁶⁰

Kâdı Abdulcebbar, Şâfiî fakihlerinden bazılarının Hz. Peygamber'in farklı türden ürünler hakkındaki faizi belirlemeyle alakalı yaptığı açıklamalarının aslında kıyasa bir tür teşvik olduğu şeklindeki yorumlarına yer verir. Ancak kıyası kabul etmeyenlerce Hz. Peygamber'in bu hadisi, kıyastan sakındırma manasında kullanılmaktadır. Şâfiî fakihleri ise bu görüşlerini, Hz. Peygamber'in faizle alakalı ürünleri ayrı ayrı zikretmek yerine onlardan birini ifade etmekle yetindiği ve diğer meselelerin de onlara kıyas edilmek suretiyle farklı meselelerin hükümlerine ulaşılacağı tezi ile gerekçelendirdiklerini kaydeder.¹⁶¹ Kâdı Abdulcebbar'a göre her iki yaklaşım da doğruluktan uzaktır. Nitekim yiyeceklerdeki faizin tespitinde kulun maslahatının muhtelif olduğunun bilinmesi Kâdı Abdulcebbar'a göre imkânsız değildir. Zira bu konudaki maslahat bazen faizin nas ile belirlenmesi şeklinde olurken, bazen de içtihat ile gerçekleşir ve bu yüzden sadece dört şey hakkında nas vardır.¹⁶² Kâdı Abdulcebbar bu yaklaşımı çerçevesinde konunun devamında her iki grubu da eleştirerek görüşlerinin yanlış olduğunu temellendirmeye çalışır.¹⁶³

Son olarak Kâdı Abdulcebbar kim oldukları hakkında herhangi bir bilgiye yer vermediği bazı kimselerin, kıyası reddederken kıyasa muhtaç kalınmaması gerekçesine dayandıklarını kaydeder. Bu âlimlere göre her konu için ayrı bir delil bulunmakta ve kıyasa ancak hakkında nas cihetinden herhangi bir delil bulunmayan konularda ihtiyaç duyulmaktadır. Kâdı Abdulcebbar kıyas karşıtlarının bu durumunu kıyası ispatlamaya çalışanlardan bazı kimselerin, hakkında nas olmayan meselelerin hükmünün ancak

¹⁵⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 313, 314.

¹⁶⁰ Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 314.

¹⁶¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 314.

¹⁶² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 314, 315.

¹⁶³ Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 315

kıyasla bilineceğine ve kıyasa ihtiyaç olduğu şeklinde öne sürdükleri herhangi bir dayanakları bulunmayan tezlerine benzeterek eleştirir.¹⁶⁴

E. Diğer Deliller (Aklî Deliller)

Çalışmamızın bu bölümünde Cessas ve Kâdî Abdulcebbar'ın kıyasın ispatlanması hususunda ele aldıkları ve naklî deliller arasında konumlandıramadığımız bilgileri zikredeceğiz. Buna göre Cessas, kıyası ispatlama hususunda aklî delil kapsamında yer verdiği bilgilerin tamamının kendinden önce yaşamış âkil bir topluluk tarafından da zikredildiğini ve aklî hükümlerin hüccet değerinin bu kimseler tarafından ispat edildiğini belirtmektedir.¹⁶⁵ Cessas'ın bu beyanından hareketle, *el-Fusûl*'un Hanefiliğe dair bize ulaşan en eski usûl kitabı olması da göz önünde bulundurularak, eserin ihtiva ettiği konuların büyük bir kısmının daha önce ele alınmış meseleler olduğu ve Cessas'ın da bu bilgileri bize aktardığı söylenebilir.

Cessas eserinde pek çok yerde kıyasın zann-ı galib ifade ettiği bilgisine yer vermektedir.¹⁶⁶ Cessas'ın, bu yaklaşımıyla irtibatlı olarak istidlali ikiye ayırdığını ve ikinci kısımda zann-ı galiple ameli gerekli kılan istidlalin bulunduğunu zikrettik. Ayrıca Cessas'ın kıyası bu kısımda konumlandığını da beyan ettik.¹⁶⁷ Cessas'ın bu yaklaşımının arka planında kıyasın salt re'yyden ibaret olmadığı, bilakis kıyasın kat'î bilgi ifade etmese bile en azından zann-ı galib ifade ettiği düşüncesi bulunmaktadır. Zira Cessas, sonradan ortaya çıkan meselelerin hükümlerinde, kıyas ve içtihadın sahasına giren kısımda hükme isabetle yükümlü olmadığını, buradaki sorumluluğun zann-ı galiple amel etmek olduğunu savunur.¹⁶⁸

Cessas kıyası reddedenlere Kur'an'dan bir delil gösterip gösteremeyeceklerini sormaktadır. Bu soruya cevap olarak, Kur'an'da kıyasın reddine dair delil bulunmadığını kabul etmeleri durumunda onlara, "Allah'ın hükmüne muhalefet ettikleri ve Rablerinden onlara gönderilen hükümlerin dışındaki bir şeye tâbi oldukları" şeklinde karşılık

¹⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 317.

¹⁶⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 245.

¹⁶⁶ Örn., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 205, 207, 266 vb.

¹⁶⁷ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 200.

¹⁶⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 205; bkz. Cessas, *Ahkamu'l-Kur'an*, II, s. 240.

verileceğini ifade etmektedir. Kitab'ta kıyasın nefyine dair delalet bulunduğunu söylemeleri durumunda ise onlara, kıyasın ispatı hususunda da delaletin bulunduğu şeklinde cevap verileceğini söyler. Cessas, öne sürdüğü bu çıkarımdan hareketle ayetlerde kıyasın nefyine dair itiraz olabilecek hiçbir delilin bulunmadığı sonucuna ulaşmaktadır.¹⁶⁹

Cessas'ın yer verdiği ve zikredilmeye değer diğer bir husus da dinin asıllarının nassın haricinden şeylerle sabit olması gerektiğidir. Zira delillendirilen bir şeyin delili kendisinden farklı olmalıdır.¹⁷⁰ Kısaca ifade etmek gerekirse, bir şeyi kendi içinden bir delille ispat etmek batıldır. Cessas bu yaklaşımını Allah Teâlâ'nın her ne kadar mahsûs olmasa da mahsûsât ile delillendirilerek bilinebileceği örneği üzerinden savunur.¹⁷¹ Buna göre muhalifin kıyasın batıl olduğuna dair delilini naslara dayandırması boşa çıkmaktadır. Ayrıca Cessas, muhalifin kıyası inkâr ederken bile kıyas yöntemini kullandığını ifade eder.¹⁷² Nitekim muhalif bunu yaparak çelişkiye düşmüş olur.

Cessas'a göre şer'î ahkâm ancak nasla, icmâ ile ya da bunların her ikisi ile idrak edilir. Ayrıca Cessas naslara yerleştirilen makul mânaların bulunduğunu ve hükümlerin illet şeklinde isimlendirilen bu mânalara kıyaslanarak elde edildiklerini bildirmektedir. Böylece hüküm Allah'tan varit olur ve kıyasla elde edilen hükmün Allah'tan varit olduğuna dair ümmetin icmâsı bulunmaktadır.¹⁷³ Cessas'ın bu yaklaşımı kıyasla elde ettiğimiz hükümlerin müçtehidin hevasına dayanan bir hüküm olmayıp, bunların Allah'ın hükümleri olduğu düşüncesine işaret eder. Zira asılda bulunan hüküm Allah tarafından vaz' edilmiş ve o hükmün konulma gerekçesi olan mânadaki benzerlik sebebiyle hüküm benzerine mukayese edilmiştir. Özetle Cessas'a göre kıyas, naslardan hareketle gerçekleştirilen bir tür hüküm tespitidir. Böylece hükümler bazen nas ve icmâ ile vacip olurken bazen de illetteki benzerlik sebebiyle vacip olmaktadır.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 253.

¹⁷⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 253.

¹⁷¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 253.

¹⁷² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 253.

¹⁷³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 243; *Ahkamu'l-Kur'an*, II, s. 357.

¹⁷⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 243.

Cessas'a göre bazı meselelerde mânaya itibar ederek kıyas yapmayı caiz gören kimsenin elde etme yolu içtihat olan her konuda mânaya itibar etmeye cevaz vermesi gerekmektedir. Cessas, sadece muayyen bir meselede bir kimsenin mânaya dayalı kıyası kabul edip diğer meselelerde ise kabul etmemesini eleştirir. Aynı şekilde kıyası kabul eden bir kimse, onu bazı meselelerde uygulayıp bazı meselelerde uygulamasa, bu kimse de Cessas'a göre hata yapmaktadır.¹⁷⁵

Cessas hakkında nas bulunan meselelerin, sonradan ortaya çıkmış meseleler gibi değerlendirilemeyeceği görüşündedir. O, sonradan ortaya çıkan her olayla alakalı müstakil bir nassın bulunmadığı ve bu türden olaylar hakkında nasların mevcut olduğunun tespitinin imkânsız olduğu anlayışındadır. Ayrıca Cessas sonradan vuku bulan meselelerin bir sınırının ve sonunun bulunmadığını da savunur. Dolayısıyla bu türden olayları kişi, kendi ilmiyle ihata edemez.¹⁷⁶ Cessas'ın zikrettiği bu durum olayların sınırsız ancak nasların sınırlılığı problemi şeklinde ifade edilebilir. Cessas bu gibi durumlarda üç farklı görüşün söylenebileceğini ifade eder:

1. Hakkında nas bulunmayan bir meselenin hükmünü zan ve tahminle idrak etmek¹⁷⁷
2. Herhangi bir asla irca etmeksizin akla ilk gelen vehim ya da o konuda tevakkuf etmek¹⁷⁸
3. Kıyas yapanların da savunduğu üzere; hüküm vermek amacıyla vaz'edilmiş olan mânaların bulunduğu naslara müracaat etmek¹⁷⁹

Cessas zikretmiş olduğu bu üç durumu ele almakta ve bu üçünden birinin seçilmesi gerektiğine yer vermektedir. O, bu maddelerden ilk ikisinin uygun olmayacağını görüşündedir. Buna göre tevakkuf ve tahmin şer'î hükümlerin

¹⁷⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 245; *Ahkamu'l-Kur'an*, III, s. 184.

¹⁷⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 246.

¹⁷⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 246.

¹⁷⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 246.

¹⁷⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 246.

belirlenmesinde ittifakla batıldır. Böylece geriye hükmün alemi olan illetin belirlenerek, bu illetlere müracaat etmek suretiyle hüküm elde etme yolu olan kıyas kalır.¹⁸⁰

Cessas, kıyası reddeden kimselerin itirazlarını üç grupta ele alır. İlk grubun kıyasa dair itirazları hafî nas vasıtasıyla. İkinci grup dilde delaleti tek bir mânaya muhtemel olan lafız ile kıyası reddeder. Üçüncü grup ise bir şeyin akılda bulunan aslı üzere bırakılması gerektiği görüşünü savunur. Cessas, bu üç grubun bilerek veya bilmeyerek kıyası ve re'y içtihadını sonradan ortaya çıkan meselelerin tamamında kullandıklarını ifade eder.¹⁸¹ Ayrıca yine bu bağlamda, kıyası kabul etmeyen kimselerin hilâf çıkarmak amacıyla ayak direttiklerini ve kıyasa, meşrûiyetine zarar vermek amacıyla başka isimler verdiklerini zikreder. Cessas'a göre bu kimselerin amacı, "kıyası reddedenler" olarak şöhret kazanmaktır.¹⁸²

Cessas'ın bu gruplara vermiş olduğu cevapları da bu başlık altında konumlandırmayı uygun gördük. Buna göre Cessas muhalifin, nassı iki kısma ayırdığını, bunlarında *celî nas* ve *hafî nas* şeklinde olduğunu söyler. Muhalife göre celî nas, mânası açık olan; hafî nas ise mânasını anlamak için üzerinde akıl yürütmeyi gerektiren nastır. Nitekim muhalif sonradan ortaya çıkan meselelerin hükmünü hafî nas kapsamında sayar. Böylece kıyas ve içtihada müracaat etmeye gerek kalmaz. Ancak Cessas bu yaklaşımı kabul etmez ve muhalifin hafî nas hakkında söylediğini yanlış ve çelişik bulur. Cessas'ın burada dayandığı argüman *dilde nassın son derece açık bir mânada bulunduğu* şeklindedir.¹⁸³ Zira nassın hafî olması durumunda Allah'ın muradı anlaşılmayacaktır. Bu ise Allah'ın, insanların maslahatına uygun olmayan bir iş yapması suretiyle abesle iştiğal etmesi mânasındadır.

Cessas nasla alakalı açıklamaların üzerinde durur ve nassın açıklık mânasına geldiğini söyler. Ardından muhalifin hafî nas şeklinde isimlendirdiği şeylerin kapsamına giren hükümlerin bilinebilmesi için re'y içtihadına ihtiyaç duyulduğunu beyan eder.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 246.

¹⁸¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 250.

¹⁸² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 250.

¹⁸³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 246.

¹⁸⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 247.

Ayrıca bu bağlamda sonradan ortaya çıkan meselelerde sahâbenin de ihtilafa düştüğünü ve bu ihtilaflar sebebiyle birbirlerine kızmadıklarını zikreder.¹⁸⁵ Cessas’a göre hafî nasta içtihat etmemek hakkında Allah Teâlâ’dan bir delil bulunmuş olsaydı, sahâbe içtihatla amel eden ve içtihadında hata eden kişiye karşı gelir ve onunla savaşırlardı. Ancak böylesi bir durum bulunmamakta ve muhalifin görüşünün batıl olduğu ortaya çıkmaktadır. Cessas’a göre hafî nas iddiasında bulunan kişi, aslında bu kavramla içtihadı kastetmektedir.¹⁸⁶

Cessas’a göre hafî nas hakkında zikrolunan durum, yeni ortaya çıkan meselelerin hükümlerine lügatte tek mânaya delalet eden delillerle ulaştığını iddia eden kimseler için de geçerlidir.¹⁸⁷ Cessas, sonradan ortaya çıkan mesellerin hükümlerinin nas varit olmadan önce akıllarımızda nasıl yer etmişler, o hal üzere bırakılması gerektiği şeklinde ileri sürülen bu yaklaşımı da kabul etmez. Ona göre bu görüş Kitab ve sünnetin delaleti ve ümmetin ittifakı ile fasit bir konumdadır.¹⁸⁸

Cessas zan ifade ettiği için kıyası reddedip, haber-i vâhidi ve şahitlikleri kabul eden kimseler için; bunların da zan ifade ettiklerini ve zan ifade etmesi gerekçesi ile haber-i vâhidin de reddedilmesi gerektiğini ileri sürer.¹⁸⁹ Ayrıca eşlerin nafaka tespitlerinin de kıyas ve içtihat kapsamına girdiğini, ihramlıyken avlanmanın cezası gibi hakkında nas bulunan meselelerin de içtihadımıza bırakıldığını ve bunların da zan ifade ettiğini ekler.¹⁹⁰

Cessas’a göre bir kimsenin kıyasın batıl olduğunu yakınî olarak bildiğini iddia etmesi durumunda, o kişiye ileri sürdüğü bu görüşün batıl olduğunun yakınî olarak bilindiği şeklinde cevap verilmesi yeterli olacaktır.¹⁹¹ Cessas bu yaklaşımıyla mesnetsiz olarak kıyası reddeden kişiye, kendi ileri sürdüğü argümanla mukabelede bulunmaktadır.

¹⁸⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 247.

¹⁸⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 247.

¹⁸⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 248.

¹⁸⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 249.

¹⁸⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 252; *Ahkamu’l-Kur’an*, II, s. 240.

¹⁹⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 252; *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, III, s. 190.

¹⁹¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 252.

Son olarak Cessas'ın yer verdiği deliller arasında önemli bir kalamî argüman vardır. Buna göre Allah'ın abesle iştiğal etmesi ve boş yere ayet göndermesi mümkün değildir. Bilakis Allah'ın fiilleri bir maksat ve gaye doğrultusunda gerçekleşir. Nitekim Allah'ın bir ayeti hükmün muarrifi ile illetlendirmesi durumunda, aksine bir delil bulunmadığı sürece, bu illetin hükmü benzer meselelerde de geçerli olmaktadır. Aksi halde ta'lîlin bir faydası bulunmayacak ve illetlerin varlığıyla yokluğu eşit konumda olacaktır.¹⁹² Ta'lîlin varlığı ile yokluğunun eşit konumda olması durumunda Allah Teâlâ abesle iştiğal etmiş olmaktadır ki, bu durum onun hakkında imkansızdır.

Cessas'a göre kıyas ve içtihadı kabul etmeyen kimse hayvanlarla aynı seviyededir. Kıyası inkâr eden kimse göklerin ve yerin Allah'ın delilleri olduğunu inkâr etmekte olup bu kimsenin Müslümanlığı sıkıntıya girmektedir. Nitekim o kimsenin kıyası inkâr etmesi zındıkların elini güçlendiren bir durumdur.¹⁹³ Cessas'ın bu yaklaşımı, kalamî bilgi elde etme açısından kıyasın önemine dair referanstır.

Kâdı Abdulcebbar ise mükellef için ihtilaflı olan konuların açıklanması gerektiğini savunur. Çünkü mükellef zarurî olan hükümleri mükteseb hükümlerden, zann-ı galibe dayanan hükümleri de kesin bilgiye dayanandan ayıramaması durumunda pek çok hükmü bilemez ve böylece hüküm istinbat etmek ve fetva vermek ona haram olur.¹⁹⁴ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar'a göre amel, akılda ve şeriatta ilme bağlandığı gibi zann-ı galibe de bağlanabilir. Ne var ki amellerden pek çoğu ilimle değil, zann-ı galiple bağlantılıdır.¹⁹⁵

Kâdı Abdulcebbar, kıyası ispatlarken kendi illet tasavvuru üzerinden bir değerlendirmede bulunur. Buna göre salâhı veya fesâdı bilinen bir şeyin illeti de biliniyorsa, o konuda nas varit olmasa bile hüküm bellidir.¹⁹⁶ Ayrıca şartlar ve içtihatlar hasebince taabbudun değişmesi de Kâdı Abdulcebbar'a göre mümkündür. Şu durumda her müçtehidin musib olması ve bir şeyde hakkın ve hakka muhalefetin bulunması

¹⁹² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 262.

¹⁹³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 245.

¹⁹⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 277.

¹⁹⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 317.

¹⁹⁶ Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 292.

imkânsız değildir. Böylece kıyas metoduyla alakalı şartlar gerçekleştiğinde kıyasla amel etmek caiz olmaktadır.¹⁹⁷

Kâdı Abdulcebbar'a göre akıl sahibi olan kimse kıyastan bağımsız kalamaz.¹⁹⁸ Ancak ona göre kıyas, kıyas yapılmasına dair bir delalet bulunduğu gerekli olmaktadır.¹⁹⁹ Kâdı Abdulcebbar, bu bağlamda kıyasın sem'îyyatın bir fer'i olduğu gerekçesi ile kıyas yapmayı gerektiren delillerin sadece şer'î delillerden ibaret olabileceği şeklindeki bir tezi kabul etmez.²⁰⁰ Buna göre kıyasın geçerliliği aklen de tespit edilebilir bir konumdur. Kâdı Abdulcebbar'ın bu yaklaşımı şer'î delillerle diğer delilleri (aklî deliller) eşit konumda gördüğü şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim şer'î deliller vasıtasıyla gerçekleşen amel hasendir. Şayet mükellef, sorumlu tutulduğu her bir durumda kendi ihtiyarına bırakıldığının ya da kendi ihtiyarına bırakılmadığının bilgisine sahip olmuş olsaydı, bu durumda şer'î deliller ile taabbud güzel olmazdı.²⁰¹ Kâdı Abdulcebbar bu yaklaşımıyla şer'î deliller ile ulaşılan hükümlerle kıyas ve içtihatla ulaşılan hükümler arasında bir irtibat kurmaya ve böylece kıyas ve içtihadın caiz olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak bu faaliyeti gerçekleştirirken şer'î deliller ile diğer deliller arasındaki farklara da işaret etmektedir.

Kâdı Abdulcebbar'ın kıyası ispatlarken kullandığı delillerden biri de *imkân delilidir*. Zira Allah'ın kullarına kıyas ve içtihat metotlarıyla, naslarla belirlemediği hükümleri tespit ettirip, bu hükümler ile amel ettirmesi imkânsız değildir. Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar, kulun amellerindeki maslahatına bazı konularda kıyas ile bazılarında ise nas ile ulaşıldığını söyler.²⁰² Nitekim Allah'ın dinde kıyas ile amel ettirmesinin bir engeli bulunmamaktadır. Ayrıca Kâdı Abdulcebbar, şer'î meselelerde kıyas ile ameli

¹⁹⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 283.

¹⁹⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 287.

¹⁹⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 287.

²⁰⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 289.

²⁰¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 289.

²⁰² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 293.

eleştiren kimsenin, nasla sabit olan diğer amelleri eleştiren kişi konumunda olduğunu ileri sürer.²⁰³

Kâdı Abdulcebbar, kıyasın kat'î delille sabit olduğu durumların kabul edilip, emâreye bağlı olduğu ve hükümlerde zann-ı galib ifade ettiği durumların kabul edilmemesi şeklinde bir yaklaşımda bulunulmasını reddeder. Çünkü ona göre, hükümlerin zann-ı galiple sabit olması akıl ve şer'î bilgi tarafından desteklenmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın emâre vasıtasıyla hükme delalet edebileceğini, böylece emâreyi de zanna tabi kılmış olacağını bu anlayışına ekler.²⁰⁴ Böylece Kâdı Abdulcebbar, zannî bilgiyi hüküm için bir tür delalet kılar.²⁰⁵ Ayrıca kible tayini, itlaf edilen eşyaların kıymetinin belirlenmesi, cinayetlerin diyetleri, eşlerin nafakalarının belirlenmesi ve boşama durumunda kadınlara verilen mut'a miktarının belirlenmesi gibi pek çok örneğe yer vererek kıyas ile amel etmenin ve kıyasın zann-ı galibe dayanmasının sahih olduğunu gerekçelendirir.²⁰⁶ Hükmün zann-ı galibe bağlanması durumunda bile bilinebileceği ve zanna tabi olanın zannî bilgiye ulaştırmayı gerektirmediği şeklindeki görüşünü destekleyen argümanlara da yer verir. Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar'a göre zann-ı galibe bağlanmak, kişinin bilmediği bir şeye atılması mânasında değildir.²⁰⁷

Kâdı Abdulcebbar ayrıca kıyasın zıt hüküm doğurabileceği gerekçesiyle reddedilmesini de kabul etmez. Ona göre bir kişinin bir durumda kıyas metodunu kullanarak iki zıt hükme ulaşması mümkün değildir. Ancak iki farklı kişi için ya da farklı konularda tek kişi için veyahut muhayyerlik üzere bir konuda farklı hükümlere ulaşmanın mümkün olduğunu kaydeder.²⁰⁸ Bu yaklaşımın temelinde Hz. Peygamber'in şeriatında ihtilafın bulunamayacağı düşüncesi yatmaktadır. Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar, ihtilaf olarak ileri sürülebilecek durumların gerçekte ihtilaf olmadıklarını kabul etmektedir. Bu görüşünü de bir kadının bain talâkla boşandığı kişiyle evlenmesinde haramlık hükmü bulunurken, evlenmesine bir engel bulunmayan biriyle evlendiğinde helallik hükmünün

²⁰³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 281.

²⁰⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 293.

²⁰⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 293, 294.

²⁰⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 294.

²⁰⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 294.

²⁰⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 318.

bulunması örneğini zikrederek delillendirir.²⁰⁹ Kanaatimizce Kâdı Abdulcebbar'ın bunu zikretme nedeni, onun maslahat anlayışıyla alakalıdır. Maslahatın kişiye, zamana ve duruma göre değişebileceğinden dolayı farklı zamanlarda aynı kişi için ya da farklı kişiler için aynı veya farklı zamanlarda kıyas işlemiyle muhtelif hükümlere ulaşılabileceğini ve bunun aslında tezat olmadığına işaret etmektedir.

Kâdı Abdulcebbar kıyasın re'y lafzının lügavî anlamı esas alınarak inkâr edilmesine karşı çıkmakta ve re'y hakkındaki eleştirinin kıyas dışında özel bir konu olduğunu savunmaktadır.²¹⁰ Ayrıca, re'yin sahih bir tarik üzere olan içtihat bilgisinden kaynaklandığında geçerliliğinin imkanını da belirtmektedir.²¹¹ Zira ona göre kıyas açısından hüküm, ancak nefsin o hükmün sahihliğine dair mutmain olmasıyla gerçekleşir.²¹²

Kâdı Abdulcebbar, muhalifin şer'î ahkâmda kıyas yöntemiyle amel etmenin caiz olması durumunda pek çok şeyden, hatta gelecekte bile haber vermenin mümkün olması gerektiği şeklindeki itirazına da yer verir. Burada itiraz eden kimsenin kasdı, gelecekte haber vermenin de bir tür kıyas olduğu manasındadır. Buna cevap olarak Kâdı Abdulcebbar, kıyas metoduyla bazı hükümlerin belirlenmesinin caiz olduğu gibi gelecek hakkındaki bazı haberler için de kıyasın geçerli olacağı şeklinde karşılık verir.²¹³

Kâdı Abdulcebbar, kıyas ile amel etmenin fer'in aslın hükmünü almayı gerektireceği; ancak şeriatta asılların, kendilerine kıyasın yapılmasına engel olacak muhtelif şekillerde bulundukları gerekçesine dayanan Nazzam'ın eleştirisini de ele alır. Nazzam'ın buna dair örneği insan vücudundan çıkan diğer şeylerden daha temiz olmasına rağmen meninin çıkmasının abdesti değil, guslü gerektirmesidir.²¹⁴ Nitekim Nazzam'a göre asılların belirlenmesi mümkün olmadığında, fûrûyu asıllara hamletmek de mümkün

²⁰⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 319.

²¹⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 300.

²¹¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 318, 319.

²¹² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 318.

²¹³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 295.

²¹⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 321.

olmayacağı için, bu durumda kıyas geçersiz bir işlem olmaktadır.²¹⁵ Kâdı Abdulcebbar, bu görüşün doğrudan uzak olup, hakkında herhangi bir ihtilafın bulunmadığı asılların da mevcut olduğunu ve bu asılların üzerine fûrûnun hamledilmesinin imkanını zikrederek kıyasın geçerliliğini delillendirmeye çalışır.²¹⁶ Kâdı Abdulcebbar'a göre asıllar farklı olsalar bile, ihtilaflı olan iki asıl üzerine yapılan kıyasın sıhhatini engelleyen bir durum yoktur. Nitekim ihtilaf eden iki asıldan biri daha güçlü olursa, güçlü olanla amel etmek gerekir. İhtilaf eden asılların eşit olmaları durumunda ise Kâdı Abdulcebbar muhayyerliği gerekli görür.²¹⁷ Şu durumda Kâdı Abdulcebbar'a göre muteber bir emâre bulunduğunda kıyas, fer'ın asıl üzerine hamledilmesini ve fer'ın hükmünün asıldaki hüküm üzere uygulanmasını gerektirmektedir.²¹⁸

Kâdı Abdulcebbar, kıyas ile sabit olan hükmün Allah'ın muradı olmadığı şeklinde kabul edilmesini reddeder. Ona göre kıyas vasıtasıyla ulaşılan hüküm de nas gibi bağlayıcıdır. Şu durumda, kıyas ile ulaşılan hüküm, kendisiyle amel edildiği şekliyle Allah'ın muradı gibidir. Ayrıca Kâdı Abdulcebbar'ın bahsettiği bu durum sahih olduğunda aşağıdaki üç ihtimal ortaya çıkar:²¹⁹

1. Tahsise uğramamış her bir asıl üzerine kıyas yapmanın gerekliliği ihtimali²²⁰
2. Sadece hakkında herhangi bir delil sabit olan şey üzerine kıyasın yapılacağı ihtimali²²¹
3. Delilin istisna ettiği asıllar hariç, kıyas yapmanın kendisi için mümkün olduğu her bir asıl üzerine kıyas yapmanın caiz olması ihtimali²²²

²¹⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 321.

²¹⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 321.

²¹⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 322.

²¹⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 322.

²¹⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 327.

²²⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 327.

²²¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 327.

²²² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 327.

Kâdı Abdulcebbar, bu ihtimalleri tek tek ele alır. Buna göre birinci ihtimali savunan kimsenin bulunmadığını zikreder. Nitekim her bir asıl üzerine kıyas yapmak imkânsız bir durumdur. Geriye kalan iki görüşten de mahsûs muayyen bir delile itibar etmek durumunda kıyasın yapılamayacağı ve kıyasın sıhhatiyle alakalı delillerin bu görüşten sakındıracağını kaydeder. Ayrıca Kâdı Abdulcebbar’a göre her bir asıl üzerine delilin bulunması imkansızdır.²²³ Kâdı Abdulcebbar, böylece üçüncü ihtimalin doğru olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

III. KIYASIN DELİL DEĞERİ

Çalışmamızın bu bölümünde Cessas ve Kâdı Abdulcebbar’ın kıyasın delil değeri ve şer’î deliller hiyerarşisindeki yeri hakkında temas ettikleri hususları zikretmeye çalışacağız. Cessas’a göre kıyas yapacak kıyasçının bazı vasıflara sahip olması gerekmekte olup, ancak bu vasıflar kıyas yapacak fakihte bulunduğu kıyas yöntemi caiz olmaktadır. Buna göre kıyas yapacak kişi icmâlen usûlü iyi bir şekilde bilmeli, kıyas metoduna hâkim olmalı ve kıyası nasıl yapacağını yani fer’î asla nasıl arz edeceğini bilmelidir. Cessas’a göre bu vasıfların kendisinde bulunduğu müçtehid re’yelerini ve zihnini topladığında kendisine göre en uygun olan hüküm üzerine kıyas işlemini gerçekleştirir.²²⁴ Cessas bu yaklaşımıyla, müçtehidin gayreti sonucu kıyasın değer ifade edebilmesi için, kıyası gerçekleştirecek kişide bazı nitelikler aramaktadır. Zira daha önce yer verdiğimiz üzere Cessas’a göre kıyas, kıyas yapan kişinin fiilidir.²²⁵

Cessas’a göre hükmü bilinmek istenilen mesele hakkında ayet, hadis ve icmâ bulunduğu veya bu üç asıldan birine dair herhangi bir delil bulunduğu kıyas veya içtihat yapma imkânı yoktur.²²⁶ Ayrıca Cessas şer’î asılların kıyas metoduyla sabit olamayacağını, şer’î asılları elde etme yolunun tevkîfî bilgi olduğunu da kaydetmektedir. Zira buna göre kıyas tevkîfî bilginin reddinde kullanılamaz.²²⁷ Cessas’ın bu tutumundan, kıyas ve içtihat faaliyetinin sadece hakkında nas bulunmayan konularda yapılabileceği

²²³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 327.

²²⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 258.

²²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 262.

²²⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 234.

²²⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 238.

anlaşılmaktadır. Onun bu tutumu kıyasın Kitab, sünnet ve ümmetin icmâsından sonraki bir yerde konumlandığına delalet etmektedir.

Yukarıda zikrettiklerimizin bir devamı olarak, Cessas’a göre nassın ve icmânın terk edilmesini gerektiren durumlarda kıyas caiz olmaz. Ayrıca kıyas Kitab, sünnet ve icmâyı nesh edemeyecek bir konumdur.²²⁸ Bu bağlamda Cessas, kıyasın nas veya icmâyı aykırı olması halinde geçersiz olduğu hususunda bir ihtilafın bulunmadığını da zikreder. Nassın ve icmânın kesin bilgi doğurduğunu, kıyasın ise kesin bilgi doğurmayıp zannî bilgi doğurduğunu, böylece kıyasla nas ve icmâyı karşı çıkılamayacağını da ekler.²²⁹

Kâdı Abdulcebbar ise bilgiyi elde etme yolları arasından diyanet kısmına girenleri ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilki *zarurî* olarak bilinen ilimdir ve mükellefin durumlarının bu türden ilimlerde değişmesi caiz değildir. İkincisi ise *mükteseb* olan yani sonradan kazanılan ilimdir ve bu tür için delilin bulunması gerekmektedir.²³⁰ Kâdı Abdulcebbar’ın bu ayrımında kıyas ikinci kısımda yer alır. Nitekim Kâdı Abdulcebbar, ne zaman ki bir kimse kıyasın *zarurî* bilgi doğurduğunu iddia ederse, bu durumda iddia ettiği o şeyin kıyas olmaktan çıkacağını savunur. Zira insan *zarurî* olanları kıyas vasıtasıyla bilemez.²³¹

Kâdı Abdulcebbar kıyasın, nassın tenbihi ile sabit olacağını kaydeder ve nassın dahili olmaksızın, sadece akıl ile amelin gerçekleşmesi anlayışına sıcak bakmaz. Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar’a göre “âdet” ile sabit olan ile sem’î bilgiyle sabit olan arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.²³² Zira Kâdı Abdulcebbar’ın bu anlayışına göre, amelin sadece akıl vasıtasıyla mükelleften hasıl olması durumu sahîh olsaydı, nassın desteği olmaksızın sadece akıl ile amele ulaşmanın sıhhati caiz değil, vacip olması gerekirdi.²³³

²²⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 266; *Ahkamu’l-Kur’an*, V, s. 143.

²²⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 266.

²³⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 284.

²³¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 313.

²³² Buradaki “âdet” örf manasında olmayıp; âdeten gerçekleşen olaylar ve sünnetullah şeklinde anlaşılmalıdır.

²³³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 288.

Kâdı Abdulcebbar, şer'î kıyasın bilgi değerinin zorunlu bilgi (icab) değil, tercihe şayan bilgi (muhayyerlik) olduğu kanaatindedir. Bu yüzden şer'î kıyasla bazen amel edilebilirken bazen amel edilemeyebilir. Nitekim bu durum nassın kıyas hakkında tenbihte bulunmasıyla da irtibatlıdır. Ancak buradaki tenbih, kıyasın sadece kendisiyle bilinip, tenbih olmaksızın bilinemeyeceği şeklinde anlaşılmamalıdır.²³⁴

Kâdı Abdulcebbar, kıyas ve içtihadı delil olarak nas ve icmâdan sonra, üçüncü sırada konumlandırır. Ona göre içtihat için nas gerekli olmakla birlikte nassın içtihadı doğrudan bir delaleti yoktur. Zira aklın sem'î delillere delaleti bulunmamasına rağmen sem'î deliller için gerekli olması gibi, nassın da aynı şekilde içtihat için gerekli olduğu bilgisine yer vererek bu tezini güçlendirmeye çalışır.²³⁵

Kâdı Abdulcebbar, Cessas'ta olduğu gibi kıyas yapacak kişi için bazı özel vasıflar zikretmez. Hatta Kâdı Abdulcebbar'a göre kıyas ile idrak edilenin ilim ehlinde bazı kimselere has kılındığı iddia edilemez. Zira âlimlerin tamamı kıyas metodunda ortak bir konuma sahiptir.²³⁶

IV. KIYASIN ALANI

Hem Cessas hem de Kâdı Abdulcebbar eserlerinde, kıyasın geçerli olduğu ve geçerli olmadığı yerler hakkında bazı hususlara temas ederler. Biz bu bölümde Cessas'ın ve Kâdı Abdulcebbar'ın, kıyasın geçerli olduğunu ve geçerli olmadığını zikrettikleri yerleri incelemeyi hedeflemekteyiz. Buna göre önce Cessas'ın, ardından da Kâdı Abdulcebbar'ın konuyu ele alışlarını inceleyeceğiz.

Cessas'a göre Allah hakkına taalluk eden miktarların belirlenmesinde kıyas kullanılamaz. Zira buna örnek hayız ve nifas müddetinin, seferîlik ve ikame müddetinin belirlenmesi zikredilebilir.²³⁷ Mut'a miktarının belirlenmesi, kible tayini ve helak edilen malın iadesinde olduğu gibi hükmüne içtihat metoduyla ulaşılan yerlerde de kıyas metodu

²³⁴ Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 289.

²³⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 301.

²³⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 313.

²³⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 266.

geçerli değildir.²³⁸ Zira daha önce kıyas türlerine ele alırken Cessas’a göre kıyasın, akıl yürütme gerektirdiğini ifade ettik.²³⁹ Şu hâlde Cessas’a göre kıyas, hakkında nas bulunan meselelerin hükmünün belirlenmesinde geçerli olmadığı gibi herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymayan, aklın hükmünü basit bir mukayese yoluyla çıkarmaya kadir olduğu meselelerde de geçerli değildir.

Cessas’a göre müstefiz sünnet kabilinden olup Kitab ve sünnetle tahsis edilmemiş umum lafzın kıyasla tahsisi caiz değildir. Ayrıca kıyasla neshi de caiz değildir.²⁴⁰ Cessas’ın kıyasın geçerli olmadığını savunduğu yerlerden biri de esere tahsis edilen asılların tamamıdır. Cessas’a göre tahsisi ile ilgili hakkında haber bulunan istihsan normal kıyasa tercih edileceği için burada kıyas gerçekleşemez.²⁴¹ Bu bağlamda fakihler eser sebebiyle kıyası terk etmekte ve hakkında eser bulunmayan konuları ise genel kural üzere bırakmaktadırlar.²⁴² Bu konu kıyas türlerinin ele alındığı bölümde ayrıca incelenecektir.

Cessas’a göre kıyas had cezalarının tespitinde, kefaretlerde ve bazı mansûsatta da kullanılamaz.²⁴³ Zira had cezalarının ölçüleri ancak tevkif ile belirlenirken, kıyasla sadece haddin uygulanacağı yerler belirlenmektedir. Bu bağlamda Cessas bir meselede kıyas sebebiyle haddin bulunmasını kabul etmemekte, onun yerine nas sebebiyle haddin bulunacağını ve o had cezasının belli bir illete bağlı olarak, ta’lîlin muhatabı olan kimselerde uygulanacağı görüşünü savunmaktadır.²⁴⁴ Bu bağlamda Cessas, âlimler tarafından ramazan orucunu bozmanın kefaretinin cimâ ile sınırlı sayılmadığı ve bu kefaretin orucu bozan her şeyi kapsadığı hususunda ittifakın bulunduğu bilgisine yer verir.²⁴⁵ Ayrıca Cessas, özürsüz yere ramazan orucunu bozan fiillerde nasta var olduğu zikredilmeyen ortak bir mânanın bulunduğunu zikreder. Ona göre bu mâna *ramazan*

²³⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 266.

²³⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 263.

²⁴⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 266; *Ahkamu’l-Kur’an*, III, s. 55; IV, s. 132.

²⁴¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 274; Örn. *Ahkamu’l-Kur’an*, I, s. 137, 238-239; II, s. 278; III, s. 62; IV, 241.

²⁴² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 275.

²⁴³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 266; *Ahkamu’l-Kur’an*, IV, s. 82; *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, VI, s. 268, 292.

²⁴⁴ Bkz. Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 268.

²⁴⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 268.

orucunu bozmak şeklinde olduğu için, bir şey yiyip içmek, cinsel ilişkiye girmek gibi orucu bozan hallerde de aynı kefarete geçerli olacaktır.²⁴⁶

Cessas, hadlerin ve kefaretlerin cezalandırma mahiyetinde olanlarında kıyasın geçerli olmamasının iki sebebinin bulunduğunu kaydeder. Bu sebeplerden ilki hadlerin ve kefaretlerin mukadder olmaları nedeniyle kıyas vasıtasıyla belirlenmelerinin mümkün olmamasıdır. Cessas'ın yer verdiği ikinci sebep ise günahların akıbetleri olan miktarların sadece tevkîfî olarak bilinmesidir. Zira Cessas bu cezaların, elde edilen nimete yapılan nankörlük sebebiyle müstahak olunan günahın cezası olduğunu ve kıyas yoluyla bilinmeyeceğini ifade eder.²⁴⁷

Cessas'a göre kıyas, bir meselenin hükmünü koymak mânasında olduğundan, hükmü aranmayan bir şeyde de kıyasın kullanılması geçerli değildir. Bu bağlamda ona göre bir şeye isim vermek hüküm değildir. Zira bir şeyi isimlendirmek, isimlendirilen şeye zatı için değil mânası için yapılan bir işlemdir. Bu yüzden isimlerin kıyas yoluyla belirlenmeleri de caiz olmaz.²⁴⁸ Şu halde kıyas yoluyla nesneler isimlendirilemez.

Cessas'a göre isimlerle şer'î hükümler birbirinden farklıdır. Buradaki temel fark, hükümlerin mükelleflere göre farklı olabilmesindedir. Nitekim bir kimse yaptığı kıyas sonucu haramlık hükmüne ulaşırsa o hükümle amel etmesi gerekir.²⁴⁹ Ancak Cessas'a göre böylesi göreceli bir durum isimlerde mevcut değildir. Zira isimlerde toplumun ortak kabulünün (tevatu/ortak uzlaşısı) bulunması gerekir ve bu ortak kabul bulunmadığında bağlayıcılıktan söz edilmesi mümkün olmaz.²⁵⁰

Cessas kıyas ile yeni ıstılahların türetilmesini de kabul etmemekte; bunun yerine dinin asıllarından ayrılmadan yeni meselelerle mâna benzerlikleri kurulup, hükümlerin o asıllara göre meselelere aktarılmasını yani kıyası savunmaktadır.²⁵¹ Buna göre dilde kıyas

²⁴⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 269.

²⁴⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 267.

²⁴⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 273; Cessas'a göre isim: “Şeriatta ve dilde, işitenin onu diğerlerinden ayırmak için kullandıkları vasıf ve alâmetlerdir.” Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 273.

²⁴⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 271.

²⁵⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 271.

²⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 274.

yapılamazken, dinde kıyas yapılabilir. Cessas'ın bu yaklaşımından yeni ıstılahlar türetmenin dinle bağdaştırılması ve uygulanabilirliği açısından zor bir işlem olması ve bu işlemde hata ihtimalinin yüksek olmasına dair endişelerinin bulunduğu şeklinde bir çıkarımda bulunmak kanaatimizce mümkündür. Cessas'a göre şeriat vaz' edilirken ortaya konulan hükümler vaz' yoluyla oluşturulan kelimelere bağlı olup bu kelimelerin bilgisi de ya şeriatın bildirimiyle ya da delalet yoluyla elde edilmektedir. Ayrıca bu kelimeler vaz'en belirlendiği için kıyas yoluyla değiştirilmeleri de Cessas'a göre caiz değildir. Bunlar üzerinde gerçekleştirilebilecek tek kıyas faaliyeti, hükümlerini ortak mânalar bulunan başka meselelere mukayese etme işlemidir.²⁵²

Cessas, isimlerin kıyas ile belirlenemeyeceği hususunda nispeten geniş bir tartışmaya ve açıklamaya girmektedir. Bu bağlamda genel olarak isimlerin kıyas ile belirlenemeyeceğini, isimleri belirleyen kaynağın vaz' olduğunu söylemektedir. Cessas isimleri şeriat isimleri, lügat isimleri ve lakap isimleri şeklinde üçlü bir ayırıma tabi tutmakta ve buna göre şeriat isimlerinin kaynağının şer'î vaz' olduğunu, lügat isimlerinin kaynağının lügavî vaz' olduğunu ve lakap isimlerinin kaynağının da kişinin o ismî vaz' etme isteği olduğunu zikretmektedir. Ancak ona göre bu belirleme kıyas ile gerçekleşen bir istidlal sonucu değildir. Cessas bu durumun gerekçesi olarak, vaz' edilerek belirlenen ismin mânası ile isimlendirilen şeyin özelliklerinde ya da sıfatlarında herhangi bir uyumun bulunma zorunluluğunun olmadığını ileri sürer.²⁵³

Cessas'a göre kıyasın geçerli olmayacağı yerlerden biri de kıyasın unsurlarıyla alakalı bazı şartların mevcut olmaması durumudur.²⁵⁴ Biz bu şartlara ilerleyen bölümlerde temas edeceğiz.

²⁵² Ayrıntılı bilgi için bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 272, 273, 274.

²⁵³ Cessas, isimleri üç grupta ele alır. Bunlardan ilki hayvan, insan ve adam örneklerinde olduğu gibi *cins isimler*dir. Cessas bu türden isimlerin lügatten öğrenildiklerini kaydeder. İkincisi ise belli bir şahsa, o şahsı diğer kimselerden ayırmak için verilen *şahıs isimler*idir. Cessas'a göre bu isimlerde bir mana aranmaz. Bu isimleri bir kimseyi bilmek ve diğerlerinden ayırmak için kullanılan *lakaplar*dır. Bu isimlerin belirlenmesinin lügatle, dil bilimcilerle ve ıstılahlarla bir irtibatı yoktur. Cessas son olarak *kendisi ile isimlendirildiği şeyin vasfı olan isimleri* sayar. Bu türden isimler, ayakta, oturan, kırmızı, canlı ve kâfir örneklerinde olduğu gibi vasıflandığı şeyin fiillerinden, bulundukları durumlardan ya da kendisinde bulunan sıfatlardan türetilmişlerdir. Cessas bu türden isimlerin *şer'î vaz'* ile konulduğu ve *tevkifte geçen isimlendirmeler ile sınırlı olduğu* görüşündedir. Özetle bu isimler semaî olup, lügatte bulunmazlar ve ancak tavrî olarak bilinirler. Bu isimlerin manaları şeriatın onlara yüklediği ile sınırlıdır. Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 269-270.

²⁵⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 266.

Kâdı Abdulcebbar ise kıyasın, kendisinden önce bulunması ile sahih olduğu hükümlerin ya da şartların tespit edilmesinde geçerli olmadığı görüşündedir. Bu durumu, şeriatın kendisinden önce bulunmasıyla sahih olduğu bazı bilgilerin, şeriat vasıtasıyla belirlenmesinin geçerli olmaması durumu üzerinden örneklendirir. Buna göre Kâdı Abdulcebbar, tevhidin bilgisine ulaşıldıktan sonra şeriatın bir anlam ifade edeceğini zikreder. Yani iman önce, amel ise imandan sonradır. Bu yüzden Kâdı Abdulcebbar, her usûlün ve her hükmün kıyas ile belirlenmesinin caiz olmadığına vurgu yapar.²⁵⁵

Kâdı Abdulcebbar, hakkında herhangi bir delil veya nas bulunan hükümde kıyasın geçerli olup olmaması hususunda âlimlerin üç gruba ayrıldıklarını bildirir. Buna göre birinci gruptaki âlimler bu tarz hükümlerde kıyasın geçerli olduğuna hükmetmişlerdir. İkinci gruptaki âlimler de kıyasın hükmü tekit ettiğini savunmuşlardır. Üçüncü gruptaki âlimler ise kıyasın bu türden yerlerde geçerli olmasından sakındırmışlardır. Kıyasın hakkında icmâ bulunan hükme dahil olması hususunda ise Kâdı Abdulcebbar, öncelikle icmânın içtihadattan kaynaklı olarak vuku bulması hususuna değinir. Buna göre âlimler arasında ihtilafın bulunduğunu ifade eder. Nitekim bazı âlimler icmânın içtihadattan kaynaklı olarak vuku bulmasından sakındırırken, bazı âlimler ise bu duruma cevaz verirler. Ayrıca Kâdı Abdulcebbar, icmâda kıyasın geçerli olup olmaması hususunda da ihtilafın bulunduğunu beyan eder.²⁵⁶

Kâdı Abdulcebbar, zorunlu olarak nasla ya da kat'î deliller vasıtasıyla belirlenmesi gereken bir hükmün, zann-ı galibe dayanan kıyasa tabi olmasını kabul etmez.²⁵⁷ Zira kat'î delillerin kesin bilgi ifade etmesine karşın, kıyas zann-ı galibe tabi olduğu için burada evlâ olan kat'î bilgiye uymaktır. Kâdı Abdulcebbar, nas vasıtasıyla takdir edilmiş hükümlerin büyük bir kısmında da kıyasın bir etkisinin bulunmadığı görüşündedir. Ona göre bu tarz hükümlerde müracaat noktası nasıdır. Kâdı Abdulcebbar bu durumu hayzın asgarî ve âzamî sürelerinin belirlenmesi ile örneklendirir.²⁵⁸ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar, umumu belva türünden olarak, herkesin bilmesi ve hatta onunla amel

²⁵⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 324.

²⁵⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 325.

²⁵⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 324.

²⁵⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 325.

etmesi gereken hükümlerin kıyas metoduyla belirlenmesinin caiz olmadığı görüşündedir.²⁵⁹

Kâdı Abdulcebbar, asılların kıyas metoduyla belirlenmesinin caiz olmadığını zikreder. Bu bağlamda, Ebû Ali'nin kıyasın usûlü belirleyemeyeceği hususunda icmânın bulunduğunu iddia ettiğini de kaydeder. Bu duruma örnek olarak da yeni bir zekât veya kefarete türünün kıyas ile belirlenmesinin mümkün olmadığını vermektedir.²⁶⁰ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar'a göre ta'îlinin fasit olduğu sabit olan asıl üzerine yapılan her bir kıyasın da iptali gerekmekte olup, buralarda kıyas işlemi geçerli değildir. Zira ona göre bu durum bir tür çelişkidir.²⁶¹ Kâdı Abdulcebbar'a göre muhtemel asılların beyan edilmesini gerektiren yerlerde kıyasın geçerli olup olmaması hususunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Nitekim bazı âlimlere göre burada kıyas geçerli olurken bazılarının göre geçerli olmaz.²⁶² Ayrıca kat'î delillerin kıyas ile tahsisi de bazı âlimlere göre caizken bazılarının göre caiz değildir.²⁶³ Kâdı Abdulcebbar bu bilgileri zikretmekle beraber, bu ihtilaflardaki tercihlerine dair, tespit edebildiğimiz kadarıyla, herhangi bir görüş beyan etmez.

Kâdı Abdulcebbar, kıyas ile neshin belirlenmesinde de ihtilafın bulunduğunu belirtir. Buna göre âlimlerin çoğunluğu kıyasın burada geçerli olduğu görüşündedir. Bazı âlimlerin, bu yaklaşıma kıyas-ı celî ile cevaz verdiklerini de kaydeder.²⁶⁴ Kâdı Abdulcebbar burada da herhangi bir görüş bildirmemekle beraber, üslubundan anlaşıldığı kadarıyla çoğunluk ulemayla aynı görüşe sahip olması muhtemeldir.

Kâdı Abdulcebbar kıyasın isimlerde geçerli olup olmadığını da ele almaktadır. Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar, bazı âlimlerin ismi kıyas ile belirlediklerini, sonrada o isimle bir hükme bağladıklarını ifade etmektedir. Kâdı Abdulcebbar âlimlerin çoğunluğu bu duruma muhalefet ettiklerini kaydeder. Çünkü bu kimselere göre her ne kadar bazı

²⁵⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 324.

²⁶⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 324.

²⁶¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 324.

²⁶² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 325.

²⁶³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 325.

²⁶⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 325.

açılardan kıyasın isimlerde geçerli olması sahih olsa da hükümler kıyasın genel ilkesi konumunda olup, kıyas ancak hükümlerde geçerlidir.²⁶⁵

Kâdî Abdulcebbar, kıyas işleminin gerçekleşebilmesi için fiilin yapılması ya da terk edilmesi durumlarında güç yetirilemeyen bir teklîfin bulunmamasını; hükmün zann-ı galibe, zann-ı galibin de sahih emârelere tabi olması ve son olarak zann-ı galibin ilme ve yakînî bilgiye müteaddî olarak ulaştırması gerektiğini şart koşar. Ona göre bu şartların tamamı bir araya geldiğinde kıyasla amel etmek sahih olmaktadır.²⁶⁶

Kâdî Abdulcebbar, bu konular ve diğer konular hakkında uyarıda bulunduğunu, ancak herhangi bir açıklama yapmadığını söyler. Ona göre bu konular hakkında hüküm beyan etmek usûlü fıkıh kapsamına girmekte olup o, bu konuların ele alınmasını usûl eserlerine bırakmıştır.²⁶⁷

²⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 325.

²⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 284.

²⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 325.



İKİNCİ BÖLÜM

CESSAS VE KÂDİ ABDULCEBBAR'DA KIYASIN TÜRLERİ VE UNSURLARI

I. KIYAS TÜRLERİ

A. Açıklık-Kapalılık Açısından Kıyas Türleri

Cessas eserinde kıyas türleri kapsamında *fahvâ'l-hitâbı* ele alır. Buna göre bazı kimseler *evleviyet metodunu* kullandıkları *fahvâ'l-hitâbı* kıyas kabul ederler. Nitekim bu kimseler bir kıyas türü olarak *fahvâ'l-hitâb* hakkındaki tasavvurlarını, şaşı hayvanın kurban olmamasına kör hayvanın da kurban olmamasının mukayese edilmesi şeklinde ifade ederler.²⁶⁸

Cessas, *fahvâ'l-hitâbı* bir kıyas türü olarak kabul etmez ve *fahvâ'l-hitâb* kapsamına giren şeylerin hükümlerinin kıyasa gerek olmaksızın, dilin bir gereği olarak doğrudan akla gelmekte olduğunu savunur. Ayrıca bunu yapan kimsenin içtihat melekesine sahip olması da gerekmemektedir.²⁶⁹ Cessas, *fahvâ'l-hitâbın* bir tür kıyas olduğunu savunan kimselerin, *nasta hükmü* doğuran mânadan dolayı sabit olan hükmün, hükmü sabit olmayan durumlarda da geçerli saydıklarını zikreder. Nitekim o kimseler bu işlemi *kıyas-ı celî* şeklinde isimlendirirler. Ayrıca bu kimseler kıyas işleminde hükmü doğuran mânanın nazar ve istidlalle tespit edilerek gerçekleşmesini *kıyas-ı hafî* şeklinde tabir ederler.²⁷⁰ *Fahvâ'l-hitâbı* kıyas sayan kimselerin bu ayrımlarında, Cessas'a göre kıyas kapsamına giren, *kıyas-ı hafiden* ibarettir.

Yukarıda yer verdiğimiz üzere Cessas, ne *fahvâ'l-hitâbı* ne de *celî* kıyası bir kıyas türü olarak kabul etmez ve bu tavrında kıyasın “*hükmü ispat ederken asıl ve fer'in durumlarını nazar, istidlal ve teemmül ile değerlendirip, asılla fer'in hükümlerini birleştirmesi*” tanımını üzerinden hareket eder. Nitekim *fahvâ'l-hitâbın* olduğu pek çok yerde nassın var olduğu ve nas mevcut olmasa bile, başlangıçtan beri bunun akılla istidlale gerek kalmaksızın bilinebileceğini beyan eder.²⁷¹ Cessas'ın kıyas için nazar, istidlal ve teemmülü gerekli görmesi, kıyasta akıl yürütmeyi ve gayret sarf etmeyi gerekli

²⁶⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 263.

²⁶⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 263.

²⁷⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 263.

²⁷¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 263; *Ahkamu'l-Kur'an*, III, s. 184.

görmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bir meselenin hükmünü belirlemede, o mesele hakkında doğrudan akla gelen ve evleviyet metodu ile oluşan sonuçların yöntemleri kıyas olarak kabul edilemez. Buna göre bir şeye kıyas diyebilmek için öncelikle aslın hükmünün dayandığı mâna tespit edilmelidir. Mânanın hem asılda hem de fer‘de bulunması durumuna binaen, fer‘in hükmüyle aslın hükmünü aynı kılma işleminin yapılması gerekecektir.²⁷² Cessas’ın vermiş olduğu bu bilgi, onun akla biçtiği fonksiyon açısından da önem arz etmektedir.

Cessas, bu meseleyi bazı örnekler üzerinden ele almaktadır. Biz meseleyi açıklama sadedinde bir örnek ile iktifa edeceğiz. Şöyle ki, Cessas fahvâ’l-hıtâb kapsamında, Hz. Peygamber’in “*Sizden bir kimse durgun suya bevletmesin.*” hadisini ele alır. Buna göre zikredilen hadise dayanarak durgun suya büyük abdestin yapılamamasının yasak olma hükmüne, kıyas kapsamında ulaşıldığı tezi kabul edilemez.²⁷³ Cessas bu örnek üzerinden, hakkında nas varit olsa da olmasa da hükmü ibtidaen aklen bilinebilir olan şeyler hakkında yapılan çıkarımları, fikhî-usûlî kıyas kapsamında görmediğine işaret eder. Cessas, bu türden olan çıkarımları insan aklı zorunlu olarak kabul etmekte ve bu tarz çıkarımlar hakkında varit olan naslardaki malumatı da fahvâ’l-hıtâb olarak isimlendirmektedir.

Cessas’ın celî kıyas ve fahvâ’l-hıtâbın kıyas olmadığı hususunda öne sürdüğü diğer bir argüman ise, insanların kıyasın caizliği hususunda ihtilaflarının bulunmasıdır. Buna karşın, favâ’l-hıtâb gibi istidlal gerektirmeyen çıkarımların caiz olması hususunda ise ittifak mevcuttur. Cessas bu iki durumu birbiriyle irtibatlandırır ve bir konuda hem ittifakın hem de ihtilafın bulunmasının mümkün olmaması üzerinden fahvâ’l-hıtâbın kıyas olmadığı sonucuna ulaşır.²⁷⁴ Nitekim fahvâ’l-hıtâb ile varılan hüküm kıyasla elde edilmiş bir hüküm değildir. Zira fahvâ’l-hıtâb istidlal işlemi gerektirmeden hükümlerin cem‘ ya da tesviye edilmesidir.²⁷⁵

²⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 264.

²⁷³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 265; Buhârî, I, s.54, nr. 239; Müslim, I, s.235, nr. 282; Tirmizî, I, s.100, nr. 68; Ebû Dâvud, I, s.18, nr. 69; İbn Mâce, I, s.111, nr.304, Nesaî, I, s.49, nr. 57; Ahmed b. Hanbel, XII, s.494, nr. 7525.

²⁷⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 264.

²⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 263, 264, 265.

Kâdı Abdulcebbar, Cessas'ın aksine fahvâ'l-hıtâbı kıyas türleri kapsamında değil, hüküm bağlamında ele almaktadır. Buna göre o, hükmü iki kısma ayırır. Bunlardan ilki fahvâ'l-hıtâb ile akledilen, kendisine nassın doğrudan delaleti olan hükümdür. Kâdı Abdulcebbar, buna örnek olarak “*Ana babaya öf bile dememek*”²⁷⁶ ayetinin kapsamındaki hükmü vermektedir. Zira bu ayetin hükmünü elde etme metodunun kıyas olmadığını ve kıyas olması durumunda, buna dair ilave bir emre ihtiyaç duyulacağını beyan eder.²⁷⁷ Ancak böylesine bir emir mevcut değildir. Ayrıca bazı kimseler bu ayete dayanarak, kıyas olmadan ayetin hükmünün kapsamının bilinemeyeceğini ileri sürmek suretiyle kıyası ispatlamaya çalışmaktadırlar. Kâdı Abdulcebbar'a göre böylesine bir argümana dayanan kimseler, bu türden kıyaslamaları *kıyas-ı celî* olarak isimlendirmektedirler.²⁷⁸ Bu yaklaşımla Kâdı Abdulcebbar, tıpkı Cessas'ta olduğu gibi fahvâ'l-hıtâbı kıyas kapsamında kabul etmemektedir.

Kâdı Abdulcebbar'a göre hükmün ikinci kısmı, iki şey arasındaki ortaklığın sadece delil ile bilindiği hükümdür. Buna göre hüküm için bir delilin bulunması gerekmektedir. Kâdı Abdulcebbar buna örnek olarak erkek kölenin had cezası konusunda cariyeye kıyasla yarım hadde müstahak olmasını vermektedir.²⁷⁹ Nitekim Kâdı Abdulcebbar'ın tasavvurundaki analogik kıyas hükmün ikinci kısımda yer alarak, fahvâ'l-hıtâbdan ayrışır.

B. Alanı Açısından Kıyas Türleri

Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın eserlerinde yer verdikleri diğer bir kıyas ayrımı da *aklî kıyas-şer'î kıyas* şeklindedir. Cessas'ın bu ayrım kapsamında temas ettiği bilgiler Kâdı Abdulcebbar'ın aksine daha azdır. Buna göre Cessas aklî kıyası, kıyasın ispatlanmasıyla alakalı bölümde zikreder. Ne var ki Cessas aklî kıyasla şer'î kıyasın ispatının aynı olup, şer'î kıyası aklî kıyas üzerinden ispatlamanın mümkün olduğunu

²⁷⁶ İsra 17/23.

²⁷⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 312.

²⁷⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 311.

²⁷⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 312.

söyler.²⁸⁰ Cessas'ta bu ayrım aynı zamanda illetler üzerinden *aklî illet-şer'î illet* şeklinde karşımıza çıkmaktadır.²⁸¹

Kâdî Abdulcebbar'ın zikrettiği şer'î kıyas, onun eserinde çoğunlukla karşımıza *sem'î kıyas* ismiyle çıkar.²⁸² Kâdî Abdulcebbar, aklî kıyas ile şer'î kıyasın şekil açısından bir farka sahip olmadığı, akılda da tıpkı şer'îyyatta olduğu gibi içtihat benzeri şeylerin bulunduğu şeklinde bir görüş beyan eder.²⁸³ Bu görüşünü, nafaka temininde ve nafaka miktarının belirlenmesi hususunda içtihadın gerekliliği üzerinden örneklendirir ve bu metodun zann-ı galibe dayandığını ifade eder. Ayrıca bu durumun benzerinin şer'îyyatta da mümkün olduğunu zikreder. Bu durumu ise talâkta kullanılan kinaye lafızların bir emâreye sahip olduklarında, talâka hükmedilmesi örneği üzerinden açıklar. Ancak buradaki emâre şeriat tarafından desteklenmelidir.²⁸⁴

Kâdî Abdulcebbar'daki aklî kıyas ile şer'î kıyas arasında büyük bir benzerliğin var olduğu düşüncesi, onun kıyası ispatlama yönündeki gayretinin bir tezahürü olarak yorumlanabilir. Zira Kâdî Abdulcebbar eserinde Cessas'ta olduğu gibi şer'î kıyası aklî kıyasa benzeterek onun makul ve geçerli bir yöntem olduğuna işaret etmeye çalışmaktadır. Ancak yer yer aklî kıyas ile şer'î kıyas arasındaki farklılıklara da değinmektedir.²⁸⁵ Ona göre bu ayrımın en belirgin sebebi her iki kıyasın da illetlerinin sahip olmaları gereken özelliklerle irtibatlıdır. Nitekim Kâdî Abdulcebbar, şer'î kıyasın aklî kıyasa muhalif olmadığını beyan etmektedir. Fakat aklî kıyastaki illetlerin mucib ve müessir olmalarına karşın, şer'î kıyastaki illetler mucib olmayıp, hükümler maslahatlara ve tercihlere tabidir.²⁸⁶

Kâdî Abdulcebbar, kişinin akliyatla aklının erdiği kadarıyla mükellef olacağını ve bu türden konularda hüküm vermek için ayrıca ilim talep etmenin gerekmediğini

²⁸⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 254.

²⁸¹ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 289.

²⁸² Örn., Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 280, 289, 290.

²⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 280.

²⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 281.

²⁸⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz., Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 303, 304.

²⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 282.

söyleyerek aklın bizzat kendisinin yeterli olduğunu bildirmektedir. Ancak ona göre şer‘îyyatta durum farklıdır. Zira şer‘îyyatta hükme ulaşmak için ilim gerekmekte olup, ilim de sadece taleple bilinmektedir.²⁸⁷

Kâdı Abdulcebbar’a göre aklî kıyas ile şer‘î kıyas arasındaki farklardan biri de, şer‘î kıyasın kendi benzerinden olan bir şeyle ispatlanmasının şer‘îyyatta sahih olmaması durumudur. Ancak bu durum aklî kıyas için sahih bir işlemdir. Kâdı Abdulcebbar bu durumu, akliyatda nazar ile bilgiye ulaşmanın her bir delilin cem‘ edilmesi yoluyla gerçekleşirken, böylesi bir durumun şariat açısından mümkün olmaması argümanı ile gerekçelendirir.²⁸⁸ Şu durumda aklî kıyasla şer‘î kıyasın yöntemleri de birbirlerinden farklı olmaktadır.

Kâdı Abdulcebbar, muhalifin ona “*Aklî kıyasta asla ve asla ulaştırılan yola tenbihin gerektiğini söylüyorsunuz. Bu durum şer‘î kıyasta da gerekli değil mi?*” şeklinde sorduğu soruya, kıyasa ulaştırılan yolu bildirmenin gereksiz olduğunu, tenbihin bunu bilmeyenler için gerektiğini zikreder. Kâdı Abdulcebbar sözlerine şöyle devam eder: “*Şer‘î asıllar müçtehid tarafından marûftur ve müçtehid kıyasın yapılmasının sahih olduğu asıl ile kıyas yapılması sahih olmayan aslı birbirinden ayırır. Bu durum nassa ve delaletle ihtiyaç duymaz.*”²⁸⁹ Kâdı Abdulcebbar’ın bu ifadeleri hem şer‘î kıyasta hem de aklî kıyasta müçtehidin kıyas yapmaya elverişli olan asılları aklî ve ilmî melekesi sayesinde belirleyebileceği görüşünde olduğunu göstermektedir.

C. İletleri Açısından Kıyas Türleri

Cessas, kıyası illet açısından ikiye ayırmaktadır. Bulardan ilki, *mansûs bir illet* (illet-i mansûsa) üzerine yapılan kıyastır. Cessas buna örnek olarak “...içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir)” meâlindeki ayeti verir. Ona göre illeti açısından kıyasın ikinci türü ise “istinbat yöntemi ile belirlenmiş bir illet (illet-i müstenbata) üzerine yapılan kıyas”

²⁸⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 278.

²⁸⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 304.

²⁸⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 327.

şeklindedir. Buna örnek olarak ise ribânın haramlık hükmünün illetini vermektedir.²⁹⁰ Cessas'ın bu ayrımı, aslında bir illet ayrımının kıyasa yansıması şeklindedir.

Cessas'ın temas ettiği bu ayrım Kâdı Abdulcebbar'da karşımıza çıkmaz. Ancak o da illet türleri içerisinde mansûs-müstenbat ayrımına gitmektedir. Kâdı Abdulcebbar'ın illet türleri içerisinde yer verdiği bu yaklaşım üzerinden aynı kıyas ayrımının onda da bulunduğunu, ancak Kâdı Abdulcebbar'ın bunu beyan etmediğini söylemek mümkündür.

D. Diğer Kıyas Türleri

Cessas'ın, kıyas türleri içerisinde sınıflandırmayı uygun gördüğü diğer bir kıyas çeşidi ise *kıyas'ul-asl/usuldür*. Bu kavramı *mezhepteki genel kural* şeklinde ifade etmemiz mümkündür. Cessas, kıyas'ul-usûlün yer aldığı bölüme hocası Kerhî'den bir nakil yaparak başlar. Buna göre Kerhî'nin, sadece esere tahsis edilmiş olan asılların tamamının kıyas işlemiinde geçersiz olup bu durumun mezhepteki ashabın görüşü olduğu şeklindeki kabulüne yer verir. Kerhî'nin burada bahsettiği kıyas, aslın tahsise uğraması sebebiyle kıyas yapılmayı kabul etmeyen bir tür istisnadır.²⁹¹ Cessas'ın Kerhî'den nakille yer verdiği genel kuraldan yapılan tahsis ise aslında bir tür istisna olan *isihsandır*.²⁹²

Cessas, istihsana sevk eden eserin muallel olması durumunda, o illete bağlı olarak kıyas yapılabileceğini; eserde herhangi bir illet bulunmaması durumunda ise kıyasın gerçekleşmeyeceğini savunur.²⁹³ Genel kurala istisna olarak gelen kıyasın (yani istihsanın) onu tahsis eden bir eser ya da icmâ sebebiyle, normal kıyasa göre ayırıcı bir niteliğe sahip olduğunu söyler.²⁹⁴

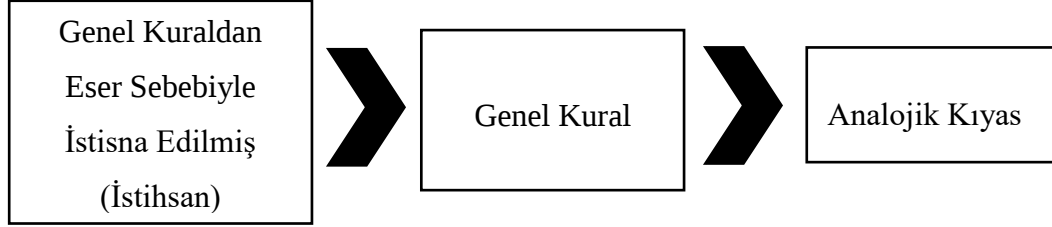
²⁹⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 263; Haşr 59/7.

²⁹¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 274; Cessas, *Şerhu Muhatsaru't-Tahavî* isimli eserinde kıyasın genel kural şeklindeki kullanımına çokça yer vermektedir. Örn., I, s. 199, 210, 211; II, s. 78, 416; III, s. 21, 42, 52 vb.; Kerhî burada kıyası'ul-usûlün, analogik kıyastan evla olduğunu da söylemektedir.

²⁹² İstihsân: “Akla gelen ilk çözümü terk ederek haklı bir gerekçedeb dolayı (*nas, icmâ, zaruret, gizli kıyas, örf ve maslahat gibi*) ilk bakışta gizli kalan başka bir çözüme (*kıyas-ı hafî*) gitmektir. Zâhiren kıyası bırakıp insanların ihtiyacına daha uygun olanı almaktır... Fıkıhta ise, *celî kıyasa mukabil ve muâriz olan herhangi bir delildir ve kıyas-ı hafiden daha geneldir...*” Bk., Erdoğan, s. 265.

²⁹³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 274.

²⁹⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 277; Örn., *Ahkamu'l-Kur'an*, I, s. 137; *Şerhu Muhatsaru't-Tahavî*, II, s. 82; III, s. 21, 42, 52; V, s. 432; VIII, s. 471 vb.



(Tablo 1) Cessas’a göre eser sebebiyle tahsis edilen istisna kıyasu’l-asla, kıyasu’l-asıl ise analojik kıyasa tercih edilmektedir.

Hükmün alâmeti olduğuna dair delil bulunan bir vasıf sebebiyle hükmü gerekli gördüğümüzde, bu vasfın bulunduğu her bir durumda hükmün uygulanması gerekmektedir. Ancak illet diye isimlendirilen bu vasıf bulunduğu halde hükmün bulunmaması gerektiğine dair bir delilin mevcut olduğu yerde hüküm uygulanamaz. Bu bağlamda Cessas, illet bulunduğu halde hükmün bir muhassıs sebebiyle terk edilmesini *istihsan* şeklinde isimlendirmiştir.²⁹⁵

Cessas eserinde bu konuyu, namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozması şeklindeki görüş üzerinden izah eder. Buna göre kahkahanın namazı bozması genel kuraldan bir tür istisnadır. Nitekim genel kuralın bir gereği olarak kahkahanın namazda hades (abdestsizlik) kabul edilmemesi gerekmektedir. Zira asıl olan, namazda hades olan şeyin namaz dışında da hades olmasıdır. Fakihler burada kıyası, hakkında eser varit olduğu için terk etmişler ve daha sonra da kahkahanın namazı bozmasını, cenaze namazına ve tilavet secdesine kıyas etmemişlerdir. Çünkü genel prensipten istisna edilen asıl, kendisinde rükû ve secde olan namaz için geçerlidir.²⁹⁶

Cessas bu beyanlarının devamında Ebû Hanîfe’nin, hakkında bir eser varit olması sebebiyle hurma şırası ile abdest almayı caiz gördüğünü, ancak bununla diğer meyvelerin şırası ile abdest almayı kıyas etmediğini nakleder ve böylesi bir kıyasın

²⁹⁵ Duman, *Cessâs’ın el-Fusûl-fi’l-usûl Adlı Eserinde İlet Kavramı*, s. 140; Bkz., *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, IV, s. 70; VI, s. 330.

²⁹⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 274, 275; *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, II, s. 82.

yapılamayacağı görüşünü Ebû Hanîfe'ye dayandırır. Bununla beraber genel kuralın hurma şırası ile abdest almaya mâni olduğunu, ancak bu konuda tahsis edici bir eser bulunması sebebiyle kıyasu'l-asılın terk edildiğini ve eserin kapsamı dışında kalan yerin de kıyasu'l-asıl üzere bırakıldığını ifade eder.²⁹⁷ Özetle tahsis edici bir eserin bulunması durumunda, bu eser sebebiyle genel kuralın dışına istisnai olarak çıkılmaktadır. Eserin kapsamı dışında kalan yerler ise bir illet barındırmıyorsa, hükümleri genel kural üzere bırakılmakta ve bu istisna üzerine başka bir kıyas gerçekleştirilmemektedir.

Cessas'ın bu konuya verdiği diğer bir örnek de istisna' akdidir. Bu bağlamda, genel kurala göre istisna' akdinin madumun satışı olması sebebiyle caiz olmaması gerekirken, istisnaî olarak bu akde cevaz verilmiştir. Bu akitle ilgili selef fukahasında herhangi bir itiraz olmadığı için, icmâen bu akdin caiz olduğu kabul edilmiştir. Cessas'ın beyanına göre daha sonraki dönemlerde, insanlar tarafından hakkında âdeten istisna' akdi bulunmayan şeylere, cevaz hükmü kıyas edilmemiştir. Cessas'ın burada vurguladığı, bir nasla ya da ittifakla genel kuraldaki kabule mâni olan istisnalar, ona verilen istisnai hükmü alırken; o istisna dışında kalanların ise genel kurala hamledileceği şeklindedir.²⁹⁸ Cessas bu görüşlere yer verirken, istisnanın sadece nasla değil icmâ/ittifak ile de gerçekleşebileceğini ve ümmetin ittifakının nas gibi bağlayıcı olduğuna işaret etmektedir.

Kâdı Abdulcebbar, kıyasu'l-usûle sadece "kıyasa elverişli olan ve kıyasa elverişli olmayan asıllar" kapsamında temas eder. Ancak kıyasu'l-usûle dair teması esnasında bu türün mahiyetiyle alakalı bir bilgiye yer vermez.²⁹⁹

Görüldüğü üzere Cessas'ın kıyasu'l-usûl olarak adlandırdığı kıyas analojik anlamda bir kıyas değildir. Ayrıca o bir muhassıs sebebiyle istisna etme işlemi olan istihsana kıyas türleri içerisinde temas etmiştir. Kâdı Abdulcebbar da Cessas gibi kıyasu'l-usûle yer vermiş, ancak mahiyeti hakkında bilgi vermemiştir. Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın kıyas türleri hakkında yer verdikleri bilgiler birbirine çok yakındır.

²⁹⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 275-277; Örn., *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, III, s. 125; VII, s. 125.

²⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 276.

²⁹⁹ Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 328.

II. ASIL

A. Aslın Tanımı

Asıl sözlükte, maddî ve manevî olan temel, esas, istinatgâh, râcih, delil, kâide mânalarında bulunmaktadır.³⁰⁰ Bir fıkıh usûlü terimi olarak aslı, “*fer‘in kendisine kıyas edildiği ve hükmü açıklayan kaynak*” ya da “*hakkında hüküm bulunan konu*” şeklinde tarif etmek mümkündür. Bu bağlamda fakîhlerin çoğunluğuna göre kendisine kıyas yapmanın gerektiği asıllar nas ya da icmâ‘ olmalıdır.³⁰¹ Kıyasla sabit olan hüküm üzerine kıyasın yapılıp yapılamayacağı ise tartışma konusudur.

Cessas eserinde pek çok yerde asıl terimini “*usûl*” şeklinde çoğul haliyle de kullanmaktadır. Ayrıca onun asıl için zikretmiş olduğu isimlendirmelerden biri de *el-makîs aleyh* şeklindedir.³⁰² Bu terimi “*üzerinde kıyas işleminin gerçekleştirildiği şey*” şeklinde ifade etmemiz mümkündür. Cessas aslı, “*kıyasın illet cihetinden kendisine bina edildiği şey*” şeklinde tarif eder. Ayrıca ona göre hükmün üzerine bina edildiği asıllar Kitab, sünnet ve ümmetin icmâsıdır.³⁰³ Cessas’ın eserinde yer verdiği ve bizim de zikretmiş olduğumuz bilgileri derleyerek onun tasavvurundaki aslın “*hükmü Kitab, sünnet veya ümmetin icmâsı ile sabit olup, illet sebebiyle hakkında hüküm bulunmayan meselenin arz edilerek kıyas yapıldığı şey*” şeklinde tarif edilmesi mümkündür.

Cessas asıllar arasında saydığı sünnetin kapsamına müstefiz sünnet ya da âhad haberi de dahil etmektedir. Ayrıca icmâyâ muhalefetin bulunduğu yerde kıyas ile amelin caiz olmamasını da bir delil sayarak; icmâyı da asıl olarak değerlendirir.³⁰⁴ Bu bağlamda Cessas, asılları zikrederken “*Kur‘ân, sünnet, icmâ ve aklın hücceti olan usûl*” şeklinde bir ibareye de yer verir.³⁰⁵ Onun bu ifadeleri, aklın da şer‘î asılların altında konumlandırıldığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira burada aklın konumu şer‘î kıyas açısından değil, aklî kıyas açısındandır.

³⁰⁰ Bilmen, I, s. 15.

³⁰¹ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, İstanbul: Tebliğ Yayınları, yy., s. 228.

³⁰² Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 317.

³⁰³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 262.

³⁰⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 266.

³⁰⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 307.

Kâdı Abdulcebbar da tıpkı Cessas'ta olduğu gibi asıl kelimesinin yanı sıra bu terimin “*usûl*” şeklindeki çoğul kullanımına yer verir. Onun kıyas için kullandığı ifadelerden biri de “*el-kıyas aleyh*” şeklindedir.³⁰⁶ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar -tespit edebildiğimiz kadarıyla- asılla alakalı özel bir tanıma yer vermez. Kâdı Abdulcebbar, kıyas yapılabilmesi için bir aslın bulunmasının zorunlu olduğunu ifade eder.³⁰⁷ Zira bir asla dayanmaksızın maslahatların tamamını kıyas ile belirlemek mümkün değildir.³⁰⁸

Kâdı Abdulcebbar, Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin nakline göre aslı dörde ayırmaktadır. Bunlardan ilki, “Kitab” örneğinde olduğu gibi hükümlerin aslı olan *bir şeyi elde etme yoludur*. İkincisi, kıyasın unsurlarından biri olan “asıl” gibi *hüküm kendisine kıyas yapılan şeydir*. Üçüncüsü “sıfat ve mevsuf” gibi, *bilgisiyle başkasının bilgisine ulaştıran şeydir*. Dördüncüsü ise tüketilen su açısından belirlenmiş bir ücret olmaksızın hamama girmek örneği gibi *başkasının kendi üzerine kıyaslanamadığı hükümdür*.³⁰⁹

Kâdı Abdulcebbar eserinde asılla alakalı iki farklı görüşün ortaya çıktığını beyan etmektedir. Buna göre o, görüşlerden ilkinin fakihlere atfeder. Bu görüşe göre asıl şeriat ile sabit olmuş bir hüküm olmalıdır. İkinci görüş ise mütekellim âlimlerine ait olan ve Kâdı Abdulcebbar'ın da savunduğu görüştür. Bu yaklaşıma göre ise asıl, Kitab, sünnet ya da icmâdan doğan bir delalettir.³¹⁰ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar'ın bu ayırımına göre fukaha metodunu izleyen âlimler şer'î kaynakların doğrudan belirledikleri hükümleri kıyas işlemi için asıl sayarlarken, mütekellim metodunu takip eden âlimlerse şer'î kaynakların delaletlerini asıl saymaktadırlar. Kâdı Abdulcebbar burada ikinci görüşün isabetli olduğunu delillendirme sadedinde Hz. Peygamber'den sadır olan “*Buğdayın buğdayla fazlalıkla değişimi ribâdır*.” mânasındaki hadisi ele alır. Buna göre hadisteki hükmün isme mi yoksa sıfatlara mı bağlandığı sorusunu sorar. Hükmün sıfatlara

³⁰⁶ Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 328.

³⁰⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 326.

³⁰⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 295.

³⁰⁹ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, II, s. 700.

³¹⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 326; Basrî'nin “mütekellim” derken kastettiği Mu'tezile kelamcılarıyken, “fukaha” ile kastettiği de Hanefî ve kısmen de Şâfiî âlimleridir. Bkz., Atas, s. 79.

bağlanması durumunda birinci görüşün yanlış olacağını söyleyerek ikinci görüşün doğruluğu sonucuna ulaşır.³¹¹

Kâdî Abdulcebbar'a göre delilin bizzat kendisine itibar etmek gerektiği gibi, delil sebebiyle varit olan hükme de itibar etmek gerekmektedir. Ayrıca ona göre evlâ olan hükümden delil yoluyla sabit olan asıldır. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, asılda bulunan hükmün ve hükmün delaletinin genel hatlarıyla bilinmesi durumunda kıyasın gerçekleşmesinin sahih olacağını kaydeder.³¹²

B. Asılların Kıyasa Elverişliliği

Cessas'a göre bir aslın kıyasa elverişli olabilmesi için, iki temel şarta sahip olması gerektiği söylenebilir. Bunlar aslın hükmün emâresi ile iletlendirilmesi ve aslın hükmünün başka meselelere kıyaslanmaya elverişli olmasıdır. Bu elverişlilik illette bulunması gereken vasıflarla irtibatlıdır. Biz illette bulunması gereken vasıfları ileride, müstakil bir başlık altında incelemeye çalışacağız.

Cessas'a göre elde edilme yolu itibariyle sahih ve sabit olan her bir hüküm, hükmün illeti olan mânanın varlığına dair bir delil barındırırsa, o aslın üzerine kıyas yapmak caiz olmaktadır. Zira bu mâna ister tevkîfle ya da ittifakla, ister bunların dışından başka bir delaletle olsun; Kitab'a, sünnetin nassına, ümmetin icmâsına ve ahad yolla sabit olan bir hükme kıyas yapmak gerekmektedir.³¹³ Nitekim fakîh, yeni bir mesele meydana geldiğinde, bizatihi o meseleyle ilgili ma'lûl bir asıl bulunması durumunda, meseleyi ma'lûl asla arz etme hususunda tevakkuf yapamaz ve benzer meselelere itibar edemez.³¹⁴ Ancak bu durumda, asılda kıyasa muhalif hükmü gerektiren bir muhassıs bulunmamalıdır.³¹⁵ Bu bağlamda Cessas Kerhî'den bir nakle de yer verir. Buna göre Kerhî, "Kıyasın vacip olduğu ortaya çıktığında, ma'lûl olduğuuna dair delalet bulunan her bir asla dayanarak kıyas yaparım, aksi halde kıyas yapmak caiz olmaz." demiştir. Ayrıca Cessas'ın nakline göre Kerhî, her bir aslın ma'lûl olduğuuna dair müstakil olarak

³¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 326; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu'l-'Umed*, II, s. 293.

³¹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 326.

³¹³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 282.

³¹⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 283.

³¹⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 282.

delilin bulunmadığı ve bu durumun asıllar üzerine kıyas yapmaya engel teşkil etmediği görüşündedir.³¹⁶

Cessas'a göre, her ne kadar hakkında ihtilaf bulunsa da kıyas metoduyla sabit olan hükmün üzerine kıyas yapmak mümkündür. O bu durumu, kendisine delalet eden bir delilden dolayı mevkuf satım akdinin caiz olmasına kıyaslanarak, mevkuf nikah akdinin de caiz kabul edilmesi üzerinden örneklendirir. Nitekim buradaki her iki akdin de caiz olduğuna dair deliller bulunmaktadır.³¹⁷

Cessas'a göre başka mesele de çatışan asıllarda kıyasın elverişli olup olmamasıdır. Bu bağlamda Kerhî'nin, bir meselenin mevzusunda kendisine muhalif olan başka bir asılla çatışması durumunda, kıyas yapmanın mümkün olmayacağı görüşü öne çıkar. Cessas ta bu noktada hocasıyla hem fikirdir ve asılların çatışması durumunda kıyasın imkânsız olmasını delillendirme gayretindedir.³¹⁸ Ayrıca Kerhî, bir meselede o meseleyi cezbeden iki asıl bulunması halinde, kendisine bâb ve cins açısından en yakın olana arz edilmesini; uzak olana ve cinsi farklı olana arz edilmesinden öncelikli görmektedir.³¹⁹ Bu durumu, Kerhî'ye göre bâb ve cins birliğinin bulunmasının asıllar arasındaki bir tercih sebebi olduğu şeklinde ifade edebiliriz.

Kâdı Abdulcebbar göre şer'î asıllar müçtehid tarafından bilinir bir durumdur. Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar, *kıyas yapılmaya elverişli olan asıllar ve kıyas için elverişli olmayan asıllar* şeklinde bir ayrıma gider. Ona göre bu durumun bilinmesinde ayrıca bir nas ve delalet ihtiyacı bulunmamaktadır.³²⁰

Cessas'ın aksine Kâdı Abdulcebbar, asılların çatışması durumunda çatışan iki aslın üzerine yapılan kıyasın geçerliliğini engelleyen bir durumun bulunmadığı kanaatindedir. Böylesi bir durumda asıllar arasında bir tercih sebebi varsa bu tercih sebebine göre güçlü olan seçilerek amel edilmelidir. Asılların çatışması durumunda

³¹⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 283.

³¹⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 282.

³¹⁸ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 285, 286.

³¹⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 284.

³²⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 327.

herhangi bir tercih sebebi bulunmadığında ise muhayyerlik geçerli olacaktır. Ne var ki bu durum taabbüdde sahih bir uygulamadır.³²¹

Kâdı Abdulcebbar, engelleyici bir durum olmadığı sürece her bir asıl üzerine kıyasın yapılabileceği durumundan hareketle, kıyas yapmaya engel olan durumlara teker teker temas eder.³²² Nitekim bu maddelerden bir tanesi bile bulunsa, o asıl üzerine kıyas yapılamaz. Bu maddelerden hiçbirinin bulunmaması durumunda ise kıyas yapmak gerekmektedir.³²³ Kâdı Abdulcebbar bu maddeleri şu şekilde sıralar:

1. Aslın hükmüne fer‘in hükmünün zıt olarak dönmesi, aslın illetiyle fer‘in illeti arasındaki benzerlikte bir problemin bulunması ya da emâre türlerinden veya aslın şartlarından diğerlerinin bulunmaması, kıyas yapmaya engeldir.³²⁴

2. Aslın muallel olmadığına dair bir delil bulunması durumunda, illet olmadan kıyas yapmak imkânsız olacağı için, aslın üzerine kıyas yapılamaz.³²⁵

3. Aslın çelişkili bir durumu olması halinde de o asıl üzerine kıyas yapmak mümkün değildir.³²⁶

4. Aslın illeti tahsise uğramamalıdır. Tahsise uğrayan illet üzerine yapılan kıyas sahih olmaz. Kâdı Abdulcebbar burada âlimlerin ihtilaf ettikleri bilgisine yer verir. Buna göre bazı âlimler mahsûs illet üzerine yapılan kıyasa cevaz verirken bazıları da bunu reddetmişlerdir.³²⁷

5. Aslın nas üzerine ziyadeyi gerektirmesi durumunda kıyasın caiz olup olmaması, nastaki ziyadenin nesih olup olmaması durumundaki ihtilafla irtibatlıdır.³²⁸

6. Kendisinde bulunmayan bir illet sebebiyle tahsise uğrayan asıl üzerine de kıyas yapılamaz.³²⁹

³²¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 322, 329.

³²² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 328.

³²³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 329.

³²⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 328.

³²⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 328.

³²⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 328.

³²⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 328.

³²⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 328.

³²⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 328.

7. Aslın kıyas'ul-usûle muhalif gelmesi durumunda âlimler arasında ihtilaf vardır. Buna göre bazı âlimler muallel olmadığı müddetçe o aslı geçerli sayarlar. Bazı âlimler ise böylesi bir aslı şartlı olarak kabul ederler. Zira başlangıçta o aslın üzerine kıyas yapılabileceğine dair bir delil bulunmalıdır. Bazı âlimler de her durumda böyle bir asıl üzerine kıyas yapılabileceğini, zira kıyas'ul-usûle muvafık gelmiş gibi kabul edileceğini savunurlar.³³⁰

8. Ruhsatlar üzerine yapılan kıyasların geçerli olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. Bazı âlimler muallel olmadığı sürece ruhsatların üzerine kıyas yapılamayacağı kanaatindedirler. Bazıları ise ruhsatlar üzerine yapılan kıyasa cevaz vermişler, ancak zaruretlerin bulunduğu durumlar üzerine yapılan kıyaslar hakkında ihtilaf etmişlerdir. Buna göre bazı âlimler zaruretler üzerine yapılan kıyastan, ruhsatların üzerine yapılan kıyastan sakındıklarından daha çok sakınmışlardır. Bazıları ise bu duruma cevaz vermişlerdir.³³¹

9. Namaz erkanında kıyasın kullanılması durumundan bazı âlimler sakındırmışlardır. Zira namazın mevzusu kıyas kabul etmemektedir. Bazı âlimler ise bu durumdan sakındıran bir delil olmadıkça, namaz erkanında kıyasın kullanılmasına cevaz vermişlerdir.³³²

10. Kıyas metodunun dışına çıktığı asıllar vasıtasıyla bilinen aslın üzerine kıyas yapmak da bazı kimselere göre geçerli değildir. Kâdı Abdulcebbar, İbn Süreyc'in de bu görüşte olduğu bilgisine yer verir. Bu bağlamda İbn Süreyc'in ileri sürdüğü, ramazan orucunun kefaretinde bir şey yiyip içme durumunun cinsel ilişkide bulunma üzerine kıyaslanamayacağına dair görüşünü aktarır. Nitekim İbn Süreyc'e göre hüküm açısından bir şey yiyip içmek cinsel ilişkiye ortak olsa bile, cinsel ilişkinin haricinde başka bir şey mevzusunda ona eşit olmamaktadır. Şu durumda böylesi bir şeyin mubah olmadığına dair ayırıcı bir özelliğin bulunması gerekmektedir. Ancak bazı âlimler bu duruma cevaz verirler.³³³

³³⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 328.

³³¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 329.

³³² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 329.

³³³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 329.

11. Aslın kıyas yapmaya elverişli olmadığına dair delil bulunması durumunda, o asıl kıyas yapmak için geçerli değildir.³³⁴

III. FER‘

A. Fer‘in Tanımı

Fer‘, *aslın üzerine kıyas yapılarak hükmü bilinmek istenilen mesele* şeklinde ifade edilebilir.³³⁵ Aslın tanımında olduğu gibi fer‘in tanımında da mütetekellimîn ve fukahâ arasında farklılık bulunmaktadır. Nitekim mütetekellimîne göre fer‘, *ta‘lîl işlemi ile ulaşılmak istenen hükümken*; fukahaya göre, *kıyas ile hükmüne ulaşılmaya çalışılan şeydir*.³³⁶

Cessas, fer‘in tanımını kıyasın ve aslın tanımı üzerinden yapar. Buna göre “*fer‘, hakkında nas ve icmâ bulunmayan, sonradan ortaya çıkan kıyasî meseledir.*” Cessas, kıyası “*illet sebebiyle aslın üzerine bina edilen şeyin fer‘idir*” şeklinde tanımlarken aslında eksik bir fer‘ tanımına yer verir.³³⁷ Bu iki ifadeyi birleştirmek suretiyle, “*fer‘, sonradan ortaya çıkan ve hakkında herhangi bir nas veya icmâ bulunmayan, illeti sebebiyle hükmü aslın hükmünün üzerine bina edilen mesele*” şeklinde bir tanım elde etmek mümkündür. Ayrıca Cessas, fer‘ için “*el-makis*” tabirini de kullanmaktadır.³³⁸

Basrî’nin zikrettiği fer‘ tanımı mütetekellim ulemanın tanımıdır. Buna göre Basrî fer‘i “*ta‘lîl vasıtasıyla hükmünün belirlenmesi talep edilen*” şeklinde tanımlar.³³⁹ Kâdî Abdulcebbar ise “*herhangi bir delil veya emâre vasıtasıyla hükümde bulunan vasfın illet olduğu bilindiğinde fer‘lerin mâkîs şeklinde vasıflanacağını*” zikreder.³⁴⁰

³³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 329.

³³⁵ Ebû Zehra, s. 235.

³³⁶ Ataş, s. 16.

³³⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 262.

³³⁸ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 317.

³³⁹ Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, II, s. 703.

³⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 331.

B. Asıl ve Fer‘in İrtibatı

Gerek Cessas gerekse Kâdı Abdulcebbar kıyas bölümü içerisinde fer‘in üzerinde fazla durmamaktadırlar. Bununla beraber her ikisinin fer‘ konumundaki meselenin nas ve icmâda bir hükmünün bulunmaması ve asıl ile fer‘in ortak bir illet barındırması şartlarını fer‘ için zarurî gördüklerini söylemek mümkündür. Bu bağlamda Cessas kıyas işlemi gerçekleştirilirken aslın hükmünün nas ya da icmâyâ bağlı olup, fer‘in hükmünün de asıldan istinbat edilen illet ile irtibatlı olacağını beyan eder.³⁴¹ Ayrıca daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Cessas’a göre kıyasın illet açısından üzerine bina edildiği şey asıl olup, hükmü aslın üzerine bina edilen şey de fer‘dir. Aslın üzerine bina edilen fer‘, hakkında nas veya icmâ bulunmayan, sonradan ortaya çıkmış kıyasî meselelerdir.³⁴²

Kâdı Abdulcebbar ise, muteber bir emâre bulunması durumunda, fer‘in asıl üzere hamledilerek kıyasın yapılmasını ve fer‘in hükmünün asıldaki hükmü alması gerektiğini savunur.³⁴³ Kâdı Abdulcebbar, fer‘in bazen kendisinde emâre bulunan az sayıda aslın, bazen de çok sayıda aslın arasında bulunabileceğini zikreder. Hatta ona göre fer‘ tek asıl üzere infirad edebilmektedir.³⁴⁴ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar’a göre asıl ve fer‘ arasında bulunan ilişki bilinir bir durumda olmalıdır. Bu irtibatın bilgisine zarurî olarak ya da istidlalle ulaşılmış olması arasında herhangi bir fark yoktur.³⁴⁵

Asıl ve fer‘ ile ilgili zikredeceğimiz şeyler bunlarla sınırlıdır. Zikredilebilecek diğer hususları, illet konusu kapsamında ele almanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

IV. İLLET

A. İlletin Tanımı

İllet kelimesi ع, ل, ج harflerinden türemiş olup; sözlükte *ikinci defa su içmek, ard arda su içmek* ve *hastalık* mânalarında bulunmaktadır.³⁴⁶ Usûlcüler, illetin sözlük

³⁴¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 317.

³⁴² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 262.

³⁴³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 322.

³⁴⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 354.

³⁴⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 334.

³⁴⁶ İbn Manzûr, IX, s. 365.

anlamına yer verirken genel olarak bu iki anlam (hastalık ve su içtikten sonra tekrar su içme) üzerinde dururlar ve genelde hastalık anlamından yola çıkarak illetin, bir mahale tesir eden, onu değiştiren şey olduğu şeklinde yorum yaparlar.³⁴⁷

İllet fıkıh usûlü ilmi açısından, *kıyasın üzerinde kâim olduğu esas* ifade etmektedir. Bu bağlamda Fâhru'l-İslâm Pezdevî (493/1099) illeti kıyasın rûknü, yani dayandığı esas olarak kabul eder. Bazı âlimlerse illeti, *zâhir, munzabıt ve hüküm için münâsib vasıf* şeklinde tarif etmektedirler.³⁴⁸

Cessas el-Fusûl isimli eserinde illeti “*hükümün alemleri olan mâna*” şeklinde tanımlamaktadır.³⁴⁹ Ayrıca kıyas bölümünün başında, “*ortaya çıkması ile hükümün ortaya çıktığı mâna*” şeklinde bir tanıma da yer verir.³⁵⁰ Bu tanımların da işaret ettiği üzere Cessas, kıyas konusunu ele alırken, pek çok yerde illet için “*mâna*” ibaresini kullanmaktadır.³⁵¹ Onun bu kelimeye, illeti karşılayacak şekilde fazlaca yer vermesi dikkat çekicidir. Cessas’ın illet için kullandığı bu tabiri, illetin sözlük anlamında bulunan menfi mânalarla (hastalık anlamı) ve onun kıyasın ispatına dair olan tutumuyla irtibatlandırmanın mümkün olduğu kanaatindeyiz. Zira Cessas’ın illet tasavvuru bütüncül bir şekilde incelendiğinde, ona göre illetlerin naslarda bulunan akledilebilir mânalar şeklinde olduğunu ve bu mânaların da hükümün verilmiş gerekçesi konumunda bulunduğunu söyleyebiliriz.³⁵² Nitekim Cessas bu mânaları hükümün alemleri olarak vasıflandırmaktadır. Ona göre bu mânaların bulunduğu meselelerin hükmüyle yeni ortaya çıkan meselelerde hükmedilir ve bu işlem tam olarak fikhî kıyası karşılamaktadır.³⁵³

Cessas’a göre mevcut hüküm diğer meselelere de uygulayabilmemiz için hükümün uygulandığı ortak mânaya itibar etmek gerekmektedir.³⁵⁴ Nitekim aslın illetinin

³⁴⁷ Başoğlu, s. 28.

³⁴⁸ Ebû Zehra, s. 237.

³⁴⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 284; Cessas’ın illet tanımı arapça ifadesiyle şu şekildedir: “المعنى الذي هو علم للحكم”.

³⁵⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 199.

³⁵¹ Örn., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 244, 246, 281, 284, 289; *Ahkamu'l-Kur'an*, II, s. 6; IV, s. 49; *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, I, s. 195.

³⁵² Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 255.

³⁵³ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 246.

³⁵⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 244; *Ahkamu'l-Kur'an*, IV, s. 49.

bulunduğu her yerde aynı hüküm bulunacaktır. Cessas, bu durumu “*Eğer hüküm bir mâna ile talik edilmişse, bu mâna her nerede bulunursa orada o mânanın hükmüne itibar etmek gerekir.*” sözleri ile ifade eder.³⁵⁵ Ayrıca illetin delaletinin bulunduğu yerde de tıpkı illet varmışçasına kıyas işlemi gerçekleştirilir.³⁵⁶

Cessas, şer‘î illetlerin hükümler için birer emâre ve alâmet olduğuna sık sık vurgu yapmaktadır.³⁵⁷ Ayrıca Allah’ın ve Resulünün hitâbının gereksiz yere sadır olmayacağı düşüncesinden hareketle, hükümle irtibatı sebebiyle öne çıkan bir vasfın Allah Teâlâ tarafından hükmün illeti kılındığı görüşü Cessas’ta hâkimdir. Buna göre Allah Teâlâ’nın bir şeyi öne çıkarmasının hakikati, o hükmün uygulanmasını ve o illete itibar edilmesini istemesidir.³⁵⁸ Nitekim Cessas’a göre aslın hükmünde bulunan mânanın bazı vasıfları hükmün alemleri halini aldığı anda; Allah Teâlâ da bu alemleri hüküm için alâmet kılar, bu alâmetler illet konumuna ulaşırlar.³⁵⁹

Kâdî Abdulcebbar’a baktığımızda, ona göre illet kıyasın olmazsa olmaz bir unsurudur.³⁶⁰ Ancak Kâdî Abdulcebbar illeti, *file daî olan şey* ve *fiilin lütuf olması için bir tür sıfat* olarak görür.³⁶¹ Bu unsur ona göre delil ve emâre vasıtasıyla bilinen bir vasıftır.³⁶² Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar da tıpkı Cessas’ta olduğu gibi illetin emâre olduğunu zikreder.³⁶³ Kâdî Abdulcebbar’ın illetleri emâre şeklinde vasıflandırması, emârelerin zann-ı galibi gerektirirken şüpheyi gerektirmemeleri görüşünden hareketledir.³⁶⁴

³⁵⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 245.

³⁵⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 256.

³⁵⁷ Örn., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 246, 284, 289, 296, 304, 318 vb.

³⁵⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 300.

³⁵⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 318.

³⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 330.

³⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 290.

³⁶² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 331.

³⁶³ Bkz., Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 277, 281; Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, II, s. 705; ayrıca *Şerhu'l-'Umed* isimli eserde illet “mâna” şeklinde vasıflanmaktadır. Bu anlayış Cessas ile Kâdî Abdulcebbar arasında illet tasavvuru açısından önem arz eder. Bkz. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu'l-'Umed*, II, s. 287.

³⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 317, 318.

Kâdı Abdulcebbar, akılda tecrübe ve haberle ulaşılan ve adet diye bilinen emâreler bulunduğu gibi şeriatın fer‘i konularında da nas ve asıllar vasıtasıyla bilinen emârelerin bulunduğu görüşündedir.³⁶⁵ Ancak bunu söylerken illetin emâre olma özelliğine yoğunlaşmaz. Aksine o, bu vasıfla illetin hükmün emâre olmakla bütünleştirilmesine yönelik olumsuz bir tavır takınmaktadır. Nitekim Kâdı Abdulcebbar “*bazı kimseler illetin emâre olduğunu söyleseler de*” şeklinde bir söylemde bulunur ve bu ifadeler yer vermeden önce illetin *da‘i* ve *lütuf (maslahat) cihetinden olma* özelliğine yoğunlaşır.³⁶⁶ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar, Ebû Abdullah’ın illeti hükmün emâresi olarak gördüğünü ve kıyas yapan kişinin o illeti dilediği yerde emâre kılıp, dilediği yerde emâre kılmamasının imkanını savunduğunu zikreder. Kâdı Abdulcebbar’a göre Ebû Abdullah’ın bu tutumu hatalı olup, Ebû Abdullah bu hatasını illetleri da‘ilerin ortaya çıkarıcısı sayarak daha sonra düzeltmiştir.³⁶⁷

B. İlet Türleri

1. Açıklık Bakımından İletler

Cessas’ın illet türleri içerisinde yer verdiği ayrımlardan biri, *açıklık-kapalılık bakımından illetlerdir*. Bu ayrıma göre illetler *celî illet* ve *hafî illet* şeklinde ayrılmaktadır. Buna göre celî illetler *nazar ve istidlale gerek duymayan illetler* olarak tanımlanırken, hafî illetleri ise *nazar ve istidlale ihtiyaç duyan illetlerdir*. Hafî illeti tespit ederken gerçekleştirilen nazar ve istidlal sonucu illet nerede bulunursa hükmün de orada icra edilmesi gerekmekte ve hüküm mânâ ile irtibatlı olarak sabit olmaktadır. Hükmün burada bir isme ya da bir a‘yna bağlı olması mümkündür. Hüküm isme bağlanırsa, o ismin bulunduğu yerde de isme itibar ederek kıyas gerçekleştirilir.³⁶⁸ Ayrıca Cessas kapalı olan mânaların Allah’ın koyduğu deliller vasıtasıyla belirleneceklerini de kaydetmektedir.³⁶⁹ Ancak Cessas, celî illetle alakalı herhangi bir bilgi vermez. Kâdı Abdulcebbar ise Cessas’ta olduğu gibi celî illet-hafî illet şeklinde bir ayrımı zikretmemektedir.

³⁶⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 277.

³⁶⁶ Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 334.

³⁶⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 337.

³⁶⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 244.

³⁶⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 256.

2. Alanı Bakımından İletler

Hem Cessas hem de Kâdı Abdulcebbar illet türleri içerisinde alanı bakımından *aklî illet-şer'î illet* ayrımına yer vermektedir. Ancak Kâdı Abdulcebbar'ın eserinde bu illet türüne ayırdığı alan Cessas'a oranla bir hayli fazladır.

Aklî illet-şer'î illet ayrımına geçmeden önce mütekaddim dönemde aklî illetin özelliklerinin ve onu tespit yollarının aynı şekilde şer'î illete de uygulanmaya çalışıldığını ifade etmekte fayda vardır. Nitekim aklî illeti tespit etmek amacıyla başvuru alan sebr-taksim, tard, tard-aks yolları şer'î illetin tespitinde de kullanılmıştır. Ayrıca aklî illetin ma'lûlünü bizatihi ve zorunlu olarak gerektirme, tesir, ittırad ve in'ikâs, tahsise uğramama gibi özellikleri de şer'î illete uygulanmaya çalışılmıştır. Ancak her iki illet türünün arasında göze çarpan bazı farklılıkların bulunması, birtakım düzenlemelerin yapılması ihtiyacını doğurmuştur.³⁷⁰

Cessas, yukarıda değindiğimiz üzere, kıyasın iki tür illetle gerçekleşebileceğini kaydeder. O, bunlardan ilkinin kıyasın hükmünü gerektiren *hakîkî illet*, diğerini ise *hakîkî olmayan illet* şeklinde ele alır. Cessas'ın bu ayrımı aslında temas ettiğimiz aklî illet-şer'î illet ayrımıdır. Zira Cessas hakîkî illetin aklî illetlerden olduğunu kaydederken; hakîkî olmayan illetin sonradan ortaya çıkan meselelerde Kitab, sünnet, icmâ ve benzeri asılların üzerine yapılan kıyas işleminde kullanıldığını beyan eder.³⁷¹

Cessas'a göre hakîkî yani aklî illet hükmü gerektirir ve hükümden bağımsız olarak bulunması imkansızdır. Buna karşın şer'î illetin hükümden bağımsız olarak bulunması ise mümkündür. Bu durumun temel sebebi, şer'î illetlerin hükmü gerektirme zorunluluğunun bulunmamasıdır. Nitekim şer'î illetler mevcut hükme delalet etmekle birlikte, hükmün nitelik ve emâreleri konumundadır.³⁷²

³⁷⁰ Başoğlu, s. 34.

³⁷¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 200.

³⁷² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 201.

Kâdı Abdulcebbar'da ise bu ayrım ilk olarak *şer'î kıyas-aklî kıyas* şeklinde belirginleşir ve daha sonra *şer'î illet-aklî illet* şeklinde karşımıza çıkar.³⁷³ Kıyas türlerini ele alırken zikrettiğimiz üzere Kâdı Abdulcebbar, *şer'î kıyasın aklî kıyasa muhalif olmadığı kanaatindedir*. Ancak bu ayırmadaki temel fark, aklî illetlerin mucib ve müessir olmalarına karşın, *şer'î illetlerin hükmü mucib olmaması ve şer'î kıyastaki hükümlerin maslahat ve tercihe tâbi olmasıdır*.³⁷⁴ Zira bu durum, *şer'î illetlerin daî konumunda olmasıyla irtibatlıdır*.³⁷⁵ Her ne kadar *şer'î illetle aklî illet, tesir ve îcâb bakımından birbirinden farklı ise de şer'î illetin birtakım şartlara bağlı olsa bile, haiz olduğu tesir ve îcâb aklî illette olduğu gibi hakikîdir*. Çünkü *şer'î illetin, hükmün emâresi olması herhangi bir failin fiilinden kaynaklı değildir*.³⁷⁶ Ebû'l- Hüseyin el-Basrî'nin görüşü de Kâdı Abdulcebbar ile paraleldir. Buna göre Basrî *şer'î illetler açısından emârenin, zâtı gereği mucib olmadığını savunur*. Zira kıyasta hükmü gösteren emâre aklî ya da âdete dayalı değil, *şer'îdir*.³⁷⁷

Kâdı Abdulcebbar'a göre aklî hükümlerde teklîfin ve illetlerin ortadan kalkması mümkün değildir. Zira bu durumun gerçekleşmesi aklın yok olması anlamına gelmektedir. Ancak şeriatta teklîfin ve *şer'î illetin ortadan kalkması ise mümkündür*. Bu durumu *şer'î illetlerin maslahatlara tabi olması, maslahatların da şartlara ve durumlara göre değişmesi ile irtibatlıdır*.³⁷⁸

Kâdı Abdulcebbar *şer'î kıyasın elde edilme yolu sem'î olmasından dolayı, şer'î kıyasla ulaşılan hükmün nas konumunda olduğunu beyan eder*. Zira Allah'ın, ibadetleri fiillerin ismine bağlaması ile daîlerin kendilerine bağlandığı vasıflara bağlaması arasında herhangi bir farklılık gözetmez. Buna göre maslahatlar daîlerin kendilerine bağlandıkları

³⁷³ Kâdı Abdulcebbar çoğunlukla *şer'î* ibaresi yerine *sem'î* ibaresini kullanmakta olup nadiren *şer'î* ifadesine yer vermektedir. “Şer'î” ifadesi için bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 330.

³⁷⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 282; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, II, 790.

³⁷⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 335.

³⁷⁶ Özdemir, s. 232.

³⁷⁷ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, II, s. 249-250.

³⁷⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 287.

sıfatlara dahildir. Buradan hareketle Kâdı Abdulcebbar sem'î illetin, lütuf ve daî olma durumlarının dışına çıkamayacağını beyan etmektedir.³⁷⁹

3. *Aslın Vasfı Olması Bakımından İletler*

Cessas'a göre aslın vasfı olan illet iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre bu vasıf *aslın lâzımî bir vasfı* olabileceği gibi *aslın gayr-ı lâzım bir vasfı* da olabilmektedir. Aslın lâzımî vasfı olanlar, asılda bizatihi bulunan illetlerdir. Cessas bu tür illetlere örnek olarak istihaze kanının damardan gelme vasfını vermektedir. Zira damardan gelen kan, insan bedeninden çıkan bütün kanların lâzımî bir vasfıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) kanın damardan gelme vasfını abdesti bozan bir vasıf olarak belirlemiştir.³⁸⁰

Cessas'a göre aslın gayr-ı lâzımî olan vasfı ise insanların adetlerindeki teamüllerinden dolayı asla bitişir ve bu vasıf, ma'lûl aslın lâzımî bir vasfı değildir. Cessas bu tür illetlere örnek olarak ölçü ve tartıdaki keyl ve vezin vasıflarını vermektedir. Zira insanların ölçü ve tartı konularındaki uygulamalarını terk etmeleri caizdir. Ayrıca aslın gayr-ı lâzımî vasıflarıyla lâzımî vasıfları arasında herhangi bir fark ve illetin tercihinde mülâzım vasfın gayr-ı mülâzım vasıftan bir üstünlüğü yoktur.³⁸¹

Cessas'a göre illet bazen aslın lâzımî bir vasfını, bir kısmı bir hükmü diğer kısmı da aslın ârizî bir vasfı olan özellikleri içerebilmektedir. O, bu türden illetlere örnek olarak kanın bir yaradan akıp, yaranın dışına taşması durumunda abdestin bozulması hükmünü vermektedir. Nitekim Cessas'a göre damardan akan kan necistir ve yaranın dışına taşmıştır. Burada kanın damardan gelmesi lâzımî bir vasıf olurken, dışarı taşması ise ârizî bir vasıftır. Kanın necis olması ise bir hükümdür ve kanın lâzımî ya da ârizî bir vasfı değildir.³⁸²

Cessas'a göre bir hükmün illetinin iki ya da daha fazla vasıf olması mümkün olmakla birlikte, tek bir vasıf olması da mümkündür. Bu durum illet türleri içerisinde *müfred-mürekkeb illet* ayrımıyla karşımıza çıkmaktadır. Ancak hükmün bütün

³⁷⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 290.

³⁸⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 288, 315.

³⁸¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 288, 315.

³⁸² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 316.

vasıflarının illet olması ise caiz değildir.³⁸³ Bu konu illette bulunması gereken vasıflar bölümünde ayrıca ele alınacaktır.

İllet, bazen hüküm olan iki vasfı içeren bir türde de olabilmektedir. Cessas buna örnek olarak, vade faizinde demirin bakırla değişiminin haram olması durumunu vermektedir. Zira bakır ve demirde veznî olma vasfının bulunması, fazlalık faizinin haramlık illetinin vasıflarından biri olup, bu vasfı belirlenen şeyin cinsidir. Bu yüzden *fazlalık faizinin illetinin vasıflarından biri* ibaresi ile *cinsi belirlenmiş olan* ibaresi iki ayrı hükümdür.³⁸⁴

Kâdı Abdulcebbar ise bazı fiillerin bazı hükümler için illet kılınmasını mümkün görmektedir. Ayrıca fiilin bazı vasıfları da fiilin hükümleri için illet olmaktadır.³⁸⁵ Kâdı Abdulcebbar vasıfların illet kılınmalarının imkanını, daîlerde müessir gibi bir konumda olmaları ve daîlerin vasıflara tabi olmaları gerekçesi ile izah eder.³⁸⁶

4. Belirleme Yolu Bakımından İletler

Kıyas türleri arasında yer verdiğimiz üzere, Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın eserinde ele aldıkları diğer bir illet ayrımı da *mansûs illet-müstenbat illet* şeklindedir. Buna göre mansûs illet, hükmün illetinin Kitab ya da sünnetten bir nasla belirlenmiş olması halidir.³⁸⁷ Müstenbat illet ise, illetin istinbat yöntemi ile elde edildiği türdür. Biz Cessas'ın bu illet türleriyle alakalı vermiş olduğu örneklerden bazılarını kıyasın türleri içerisinde kısaca bahsetmiştik, bu yüzden burada tekrardan yer vermeyeceğiz. Cessas, mansûs hükmün müstenbat hükümden evlâ olduğu gibi; mansûs illetin de müstenbat illetten evlâ olduğu kanaatini taşımaktadır. Zira ta'lîl hakkında nassın bulunması bir tür ayırıcı nitelik konumundadır.³⁸⁸

³⁸³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 288.

³⁸⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 316.

³⁸⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 285.

³⁸⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 290.

³⁸⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, Ağustos, 2005, s. 246.

³⁸⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 280.

Kâdı Abdulcebbar ise illetlerde tercih sebeplerine değinirken, *mansûs illet-müstenbat illet* ayrımına gider. Buna göre mansûs aleyh illetin, müstenbat illete tercih edilecektir.³⁸⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâdı Abdulcebbar, bu konuyla alakalı başka bir bilgiye yer vermemektedir.

5. Geçişlilik Bakımından İletler

Geçişlilik bakımından illetler *kasır illet-müteaddî illet* şeklinde ayrılmaktadır. Bu ayrım hem Cessas'ta hem de Kâdı Abdulcebbar'da mevcuttur. İletin kasır olmasıyla kastedilen, illetin asla mahsus bir vasıf olmasıdır. Zira aslın hükmü ta'lîl edildiğinde tespit edilen vasfın başka olaylarda da bulunabilmesi gerekmektedir. Bu vasfın sadece asılda bulunan ve başka olaylarda görülemeyen bir vasıf olması durumunda ise, kıyas mümkün olmamaktadır.³⁹⁰ Bu bağlamda kasır olarak isimlendirdiğimiz illetler, kendileriyle kıyas yapılamadığı gerekçesiyle Cessas'a göre gerçekte illet değildir ve herhangi bir anlam ifade etmezler.³⁹¹

Kâdı Abdulcebbar da Cessas gibi illetin müteaddî olmasını gerekli görüp, kasır olması durumunu ise kıyas yapmaya engel sayar. Ancak Kâdı Abdulcebbar, Cessas'ın aksine kasır illeti illet olarak kabul eder ve kasır illetin de bir fonksiyonunun bulunduğunu savunur. Nitekim insan için hükmü bilmenin bir tür salâh olması gibi insanı hükme ulaştıran şeyin bilgisinin de kulun maslahatını içermesinin mümkün olduğu kanaatini taşır. Ayrıca Kâdı Abdulcebbar'a göre geçerliliğine dair deliller bulunması şartıyla kasır illet geçerli olabilmektedir.³⁹² Ne var ki Kâdı Abdulcebbar geçerliliğine dair delil bulunmayan kasır illeti kıyas işleminde kullanmamasına karşın, onda fayda bulunabileceği gerekçesine dayanarak reddetme yoluna gitmez. Müteaddî illet-kasır illet konusu ileride, illette bulunması gereken vasıflar kapsamında tekrardan ele alınacaktır.

³⁸⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

³⁹⁰ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, İbrahim Kâfî Dönmez (terc.), Ankara: TDV Yayınları, 2012, s. 157.

³⁹¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 290.

³⁹² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 339.

6. *Sıhhati Bakımından İletler*

Hem Cessas hem de Kâdı Abdulcebbar eserlerinde *sahih-fasit illet* ayırımına temas etmektedirler. Buna göre Cessas bir illetin kıyas yapmaya uygun olması için *sahih* ve hükmün alemleri olmasını gerekli görmektedir. Ona göre *sahih* illetler Allah'ın hakkında nas gönderdiği ya da üzerine deliller ikame ettiği illetlerdir. Zira Allah, bu illetlere *sahih* oldukları için itibar edilmesini ve bu illetlere dayanarak benzer meselelerde kıyas yaparak hükümlerin açığa çıkarılmasını emretmiştir. Cessas bu argümandan hareketle, Allah'ın illetlendirdiği yerlerde illetin gereği olan hükmün uygulanmasını gerekli görür.³⁹³

Kâdı Abdulcebbar ise şer'î illetin daî şeklinde isimlendirdiği nedenler mecrasında ve fiilin lütuf olma vasfını açığa çıkaran şey mecrasında olduğu kanaatindedir.³⁹⁴ Zira Kâdı Abdulcebbar illetle alakalı bu iki durum üzerinde yoğun bir şekilde durur. Bu bağlamda âlimlerin tamamının, hükmü kendisi ile taalluk etmeye çağıran (daî) şeyi illet olarak kabul ettiklerini bildirir.³⁹⁵

Kâdı Abdulcebbar illetin fasit olması ile nassın ve icmânın illeti batıl kılması arasında herhangi bir fark bulunmadığını görüşündedir. Zira ona göre bunların hepsinde durum aynıdır. Ayrıca bazı âlimlerin şartlarıyla has kılınmış olan haber-i vâhitle illetin çatışması durumunda, illetin fasit olacağını savunduklarını da zikreder ve bu görüşü kabul etmez.³⁹⁶

Cessas ve Kâdı Abdulcebbar bir illetin *sahih* olabilesi için bazı vasıf ve şartlara sahip olması gerektiği görüşündedirler. Biz bu vasıf ve şartları ilerleyen bölümlerde inceleyeceğiz.

7. *Diğer İlet Türleri*

Bu başlık altında Cessas ve Kâdı Abdulcebbar'ın eserlerinde temas edip, üzerinde fazla durmadıkları ya da iki âlimden birinin eserinde kısaca yer verip, diğerinin ise temas etmediği illet türlerini incelemeyi hedeflemekteyiz. Buna göre Cessas'ın, illet

³⁹³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 262.

³⁹⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 330.

³⁹⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 330.

³⁹⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 341.

türleri arasında zikrettiği başka bir tür de “*maslahat illeti*”dir. Cessas sonradan ortaya çıkan meselelerin hükümlerinde maslahat illete dayanarak kıyas yapmanın uygun olmadığı kanaatindedir. Zira maslahat illetlerine ancak tevkîfî bilgi ile ulaşılmaktadır.³⁹⁷ Cessas, hükümlerin illetlerinin ma’lûl aslın birer vasfı olması durumunun maslahat illetlerinde bulunmadığını, maslahatların Allah tarafından kullar için taabbudi hükümler olarak kılındığını savunur.³⁹⁸ Şu durumda maslahat illetlerinin hükümlerden bağımsız olarak bulunmaları da caiz değildir.³⁹⁹ Cessas’ın bu yaklaşımından hareketle maslahat illetlerinin kendisiyle taabbud edilen konudaki illetler, ahkâm illetlerini de asıllarda tespit edilip kıyas yoluyla başka fer‘lere hükümlerin tatbik edilmesini sağlayan ve nas ya da istidlal ile elde edilen illetler şeklinde ayırabiliriz.

Cessas ismin bizatihi illet olabileceğini kabul eder. O bu duruma örnek olarak meshi verir. Şöyle ki, abdest esnasında mesh edilen diğer azalara kıyasla mest (mesh) üzerine yapılan meshi de bir defa yapmak gerekmektedir.⁴⁰⁰ Burada mesh ismi illet konumunda bulunmaktadır.

Cessas bazen aslın herhangi bir hükmünün de illet olabileceğini beyan eder.⁴⁰¹ Bu duruma örnek olarak ise vücuttan idrarın çıkması sonucu abdestin bozulması hükmüne kıyasla, meninin de vücuttan çıktığında abdestin bozulmasını verir. Zira idrar necis olduğu gibi meni de necistir. Şu durumda meninin abdesti bozması necis olmasının bir illeti olup, abdesti bozması ise aynı zamanda bir tür hükümdür.⁴⁰²

Cessas’a göre illet bazen bir kısmı hüküm, bir kısmı âdet olan vasıflardan oluşabilir. O, buna örnek olarak yırtıcı hayvanların artıklarının necis olmasını zikreder. Nitekim yırtıcı hayvanların etleri yenmemekte ve etlerinin yenmeme sebebi de ihtiramdan kaynaklanmamaktadır. Ayrıca köpeğe kıyasla yırtıcı hayvanların artıklarından sakınmak

³⁹⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 291.

³⁹⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 291.

³⁹⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 292.

⁴⁰⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 315.

⁴⁰¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 316.

⁴⁰² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 316.

da mümkündür. Cessas'a göre bu örnekte *onların etlerinin haram olmasına* dair ibare hükümken, *artıklarından sakınılabılır olma* ibaresi ise âdete bağlıdır.⁴⁰³

Cessas sonucu bakımından *müşbit illet-nafi illet* ayırımına yer verir.⁴⁰⁴ Bu ayırım Kâdı Abdulcebbar'da da karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰⁵ Ancak her iki âlim de bu ayrımla alakalı geniş bir malumata yer vermeyip, bu ayrıma illetlerde tercih sebepleri bağlamında temas ederler.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâdı Abdulcebbar illet türleri içerisinde zikrettiklerimiz dışında ayrıca bir illet ayırımına yer vermez. Ancak gerek Cessas'ın ve gerekse Kâdı Abdulcebbar'ın eserinde başka açılardan yer yer temas edip, bu başlık altında konumlandırabileceğimiz illetler de bulunmaktadır. Genellikle onlar, bu türlere illetlerde bulunması gereken vasıflar ve illetlerde tercih sebepleri bağlamında değinirler. Onların bu ayrımlara temasları yüzeysel olduğu için biz zikrettiklerimizle iktifa etmeyi yeterli gördük. Onların temas ettikleri ve bizim burada zikretmediğimiz illet türlerini, ele aldıkları konular bağlamında temas etmeye çalışacağız.

C. İllette Bulunması ve Bulunmaması Gereken Vasıflar

1. Mahiyeti Açısından İllette Bulunması Gereken Vasıflar (Emâre-Daî)

Şer'î illetle alakalı yapılan tartışmalar dikkate alınarak, illetin mahiyetiyle alakalı iki farklı yaklaşımın bulunduğunu söylemek mümkündür. Buna göre bu gruplardan ilki şer'î illeti hükmün muarrifi olarak görmektedir. Diğer yaklaşım ise illeti muarrif olarak görmez ve illeti ilave anlam taşıyan bir vasıf olarak kabul ederler.⁴⁰⁶ Biz bu gruplaşmanın birinci kısmında kısmen Cessas'ın, ikinci kısmında ise Kâdı Abdulcebbar'ın bulunduğu kanaatindeyiz.

Gerek illetin tanımına yer verirken ve gerekse diğer bölümlerde yer yer Cessas'ın, illeti hükmün emâresi ve alâmeti olarak konumlandığını zikrettik. Nitekim Cessas şer'î illetin hükme delalet etmekle birlikte hükmün nitelik ve emâresi olmasına

⁴⁰³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 316.

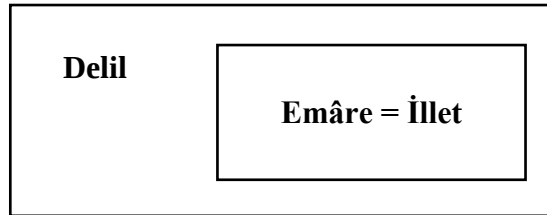
⁴⁰⁴ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 332.

⁴⁰⁵ Bkz., Kâdı Abdulcebbar s. 350.

⁴⁰⁶ Bkz., Özdemir, s. 276.

sık sık temas eder.⁴⁰⁷ İletin hükmün emâresi ve alâmeti konumunda olması şüphesiz Cessas'ın nazarında illette bulunması gereken diğer vasıflarla da irtibatlıdır. Bunun bir sonucu olarak Cessas, tek bir illete farklı hükümlerin bağlanmasını caiz görmektedir. Bu yüzden tek bir mânânın farklı hükümler için alâmet kılınmasına bir engel yoktur. Aynı şekilde tek bir hükmün birden fazla illete bağlanmasında da herhangi bir mâni bulunmamaktadır.⁴⁰⁸ Daha önce de temas ettiğimiz gibi hükmün emâresi ve alemleri olan illetlerin hükümden bağımsız olarak bulunması imkânsız değildir.

Cessas'a göre illetler emâre olma vasfı sebebiyle hükme delalet ederler. Bu bağlamda, bilgiye ulaştırma değeri açısından illet/emâre ile delalet arasında bazı farklar bulunur. Buna göre Cessas illetle delil arasındaki farklara değinirken, illette bulunması gereken vasıflardan bazılarını işaret eder. Ona göre illetle delalet arasındaki irtibat, delilin illeti kuşatması şeklindedir. Zira her illet delil olduğu halde, her delil illet değildir. Ayrıca delil, medlûle ulaştıran bir tür emâredir ve delilin medlûl üzerinde bir etkisi yoktur.⁴⁰⁹ Cessas'ın, illetleri hükmün emâre ve alâmeti olarak görmesi, kıyas yoluyla ulaşılan hükmün Allah tarafından vaz' edilmiş olması ve illetlerin de bu hükümlerin muarrifleri olduğu düşüncesi ile yakından irtibatlıdır. Ayrıca delilin medlûl üzerinde bir etkisinin bulunmadığı düşüncesi, şer'î illetin kendisi için ta'lîl edildiği hükümde bir etkisinin bulunmadığı anlayışı bağlamındadır.



(Tablo 2) Cessas'a göre her delil bir emâredir, ancak her emâre bir delil değildir.

Kâdî Abdulcebbar'a baktığımızda o da Cessas'ta olduğu gibi, illetin aslın hükmüyle bir irtibatının bulunması gerektiği görüşündedir.⁴¹⁰ Nitekim illetin tanımına yer

⁴⁰⁷ Örn., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 201.

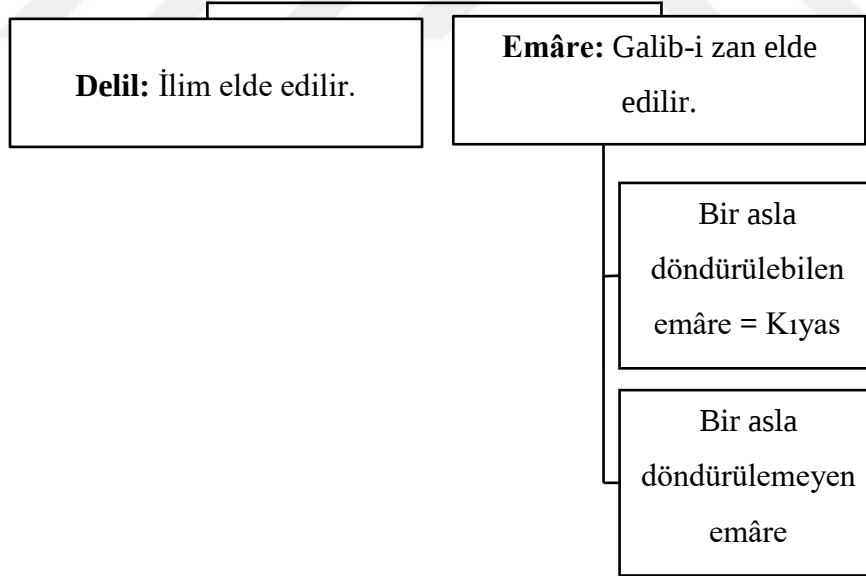
⁴⁰⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 312.

⁴⁰⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 199-200.

⁴¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 334.

verirken değindiğimiz üzere Kâdı Abdulcebbar, illeti bazı yerlerde hükmün emâresi olarak vasıflar. Nitekim o, delille emâre arasında Cessas’a göre daha farklı bir ayrıma gider. Buna göre delil kendisi ile ilim elde edilen şeyken, emâre kendisi ile zann-ı galibe dayalı bilgi elde edilendir.⁴¹¹ Kısacası emâre delile içkin bir konumda bulunmaz.

Kâdı Abdulcebbar’ın talebesi Basrî ise *el-Mu’temed* isimli eserinde “emâre” yi ele alır. Buna göre *emâre zannî bilgiye ulaştıran sahih nazardır*. Bu bağlamda Basrî mütekellim âlimlerinin ister aklî olsun ister şer’î olsun, zannî bilgiye ulaştıran her şeyi *emâre* olarak kabul ettiklerini ifade eder. Ancak fukaha metoduna mensup âlimlerse kıyas ve haber-i vahit gibi şer’î emâreleri *edille/delil* şeklinde isimlendirilirler. Aklî emâreler hakkında ise böyle bir isimlendirme yapmazlar. Onlar bunun yerine, “kıblenin belirlenme emâresi” örneğinde olduğu gibi, *emâre* ibaresini kullanmaktadırlar.⁴¹² Ayrıca Basrî, şer’î illetler açısından emârenin, zâtı gereği hükmü gerektirmeyen (mucib olmayan) bir konumda bulunduğunu kaydeder. Zira kıyasta hükmü gösteren emâre, aklî ya da âdete dayalı değil, şer’îdir.⁴¹³



⁴¹¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 331; Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, II, 690; Başoğlu, s. 47-48.

⁴¹² Bkz., Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, II, s. 690.

⁴¹³ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, II, s. 249-250.

(Tablo 3) Kâdı Abdulcebbar'ın, bilgiye ulaştırma değeri açısından delil-emâre ayrımı: Buna göre delil ile emâre birbirinden farklıdır.

Kâdı Abdulcebbar'ın illet tasavvurunda ön plana çıkan daî ve vech-i maslahat anlayışı icmalî olarak fiiller hakkındaki hüsün-kubuh cihetlerinin akılla bilinebileceği anlayışını esas alır. Bu anlayışa göre şeriat icmalî bilgiyi tasdik eder şekilde gelir ve o konudaki tafsilatı getirir.⁴¹⁴ Ayrıca Allah'ın kubuhu (kötülükleri) irade etmesi de caiz değildir. Zira “Adl” vasfı bu duruma engel olmaktadır.⁴¹⁵ Bu yüzden fiillerin illetleri kulun maslahatına uygun fiiller (hasen) olmalıdır.

Mu'tezileye göre Allah'ın bir fiili tercih edip etmemesinin temel nedeni, o fiilin içermiş olduğu yarar veya zarara dair bilgidir. *Daî nazariyesi* adıyla anılan bu anlayış incelendiğinde, Allah'tan sadır olan fiillerin vasıflarının, o fiilleri işlemek veya terk etmek için mûcib birer neden içerdiği görülür.⁴¹⁶ Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar'a göre şer'î illetler maslahat ve lütuflarla yakından irtibatlıdır. Kâdı Abdulcebbar bu irtibatı hükmü gerektiren daîler kapsamında değerlendirir ve hükmün verilmiş gerekçesinde maslahat anlayışını ön plana çıkarır. Buna göre fiillerde daî vasfının bulunması ve fiillerin fayda içermesi onun illet anlayışının olmazsa olmaz iki unsuru konumundadır.⁴¹⁷ Kâdı Abdulcebbar'ın, hükmün sabit olmasında az ya da çok hissesi bulunan şeyin illet olabileceği şeklindeki düşüncesi de bu noktada önem arz etmektedir.⁴¹⁸

Kâdı Abdulcebbar, şer'î illetin daîler mecrasında ve fiilin lütuf olma vasfını açığa çıkaran şey mecrasında olduğunu kaydetmekle⁴¹⁹ birlikte, bu bağlamda âlimlerin tamamının hükmü kendisi ile alakalı olmaya çağıran şeyi illet olarak vasıfladıkları bilgisini zikreder.⁴²⁰ Bu durum kıyas-maslahat (salâh) ilişkisiyle yakından irtibatlıdır.

⁴¹⁴ Başoğlu, s. 37.

⁴¹⁵ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu Usûl-i hamse*, Abdülkerîm Osman (thk.), Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988, s. 315, 431.

⁴¹⁶ Özdemir, s. 180; Bu anlayış Allah'ın fiillerinin gayesiz olmayacağı, zira bu durumun hikmete aykırı olduğu düşüncesine dayanır. Buna göre her bir fiilin bir gayesinin (daî) bulunması gerekmektedir. Hükümlerin de bu şekilde vaz' edilmesine sebep olan *daîler* bulunmaktadır. Bkz., Başoğlu, s. 63.

⁴¹⁷ Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XXVII, s. 314.

⁴¹⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, s. 335.

⁴¹⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, s. 330.

⁴²⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, s. 330.

2. *İlletin Müessir Olması (Tesir Vasfı)*

Cessas, hükmün sıhhatine delalet eden bazı vasıfların bulunması gerektiğini savunur. Onun bu bağlamda yer verdiği vasıflardan biri de illetin *müessir (tesir vasfı)* olmasıdır.⁴²¹ Buna göre Cessas, illetin ancak tesir vasfının bulunmasıyla sahih olacağını beyan eder.⁴²² Ancak o, tesir vasfında da birtakım özellikler aramaktadır. Buna göre tesir vasfı kasır olmamalı ve fer‘de de asıldaki etkiyi yaratmalıdır.⁴²³

Cessas bazen illetin, illeti ve hükmü geçmiş bazı şartlara bağlı olabileceği bilgisine yer verir. Cessas’a göre bu şartların hükmü doğurmakta herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Ancak illet bu şartların varlığıyla müessir olurken, bu şartların bulunmaması durumunda müessir olamaz. Cessas bu durumu ihsan şartının zinayı gerektirmede bir tesiri bulunmadığı halde, zina suçunda ihsan şartının bulunmasıyla recm cezasının gerekmesi örneği üzerinden delillendirir.⁴²⁴ Buna göre ihsan vasfı bulunmasa da bir kişi zina yapmış olabilir. Ancak bu zinada ihsan şartı bulunmadığı için recm hükmünün doğmasına bir tesiri yoktur. Ne zaman ki zina eden kimse muhsan olursa işte o zaman bu şarta bağlı olarak recm cezası gerekir.

Kâdı Abdulcebbar da illetin hükümde müessir olması gerektiği kanaatindedir. Hatta Cessas’ın aksine o, illette tesir vasfının bulunmasını zorunlu sayar ve ona göre tesir vasfı bulunmadan hüküm var olamaz.⁴²⁵ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar, şer‘î illetlerde tesir vasfının delil ve emâre ile bilineceğini de beyan eder.⁴²⁶

Kâdı Abdulcebbar’ın illetin müessir olması bağlamında temas ettiği diğer bir husus da illetin gerçekleşmesi sahih olmayan ve gerçekleşmesi sahih olan iki farklı

⁴²¹ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 301; İlet konusuyle irtibatlı olarak *tesir* terimi ilk olarak Cessas’ta görülmektedir. Bu terim Debusî tarafından daha da geliştirilmiş bir forma sokulmuştur. Bkz., Başoğlu, s. 233.

⁴²² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 321.

⁴²³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 304.

⁴²⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 313.

⁴²⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 285, 286, 330, 334.

⁴²⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 330.

mesele de müessir olmasıdır. Kâdı Abdulcebbar böylesi bir durumun gerçekleşmesini kabul etmemektedir.⁴²⁷

3. *İlletin Mucib Olması*

Cessas, aklî illetlerin hükümlerini gerektirmeleri durumunun aksine şer‘î illetlerde hükmü gerektirme zorunluluğunun bulunmadığına dikkat çekmektedir. Nitekim Cessas’a göre hükümlerin illetlerle olan irtibatı isimlere bitişmesi gibidir. Bu durumda isim (illet) hükmün varlığının alemidir ve ismin o hükmü gerektirme zorunluluğu yoktur. Bu yüzden hükümlerin illetleri olan vasıfların hükümlerden bağımsız olarak bulunmaları da caizdir.⁴²⁸

Cessas’a göre fer‘î meselelere sirayet eden illetler aslında hakîkî illetler değildir. Zira o, bu türden illetlerin hükümlerini gerektirmelerini savunmamaktadır. Bu türden illetler, tıpkı isimlerde olduğu gibi, sadece alâmet konumundadır.⁴²⁹ Cessas illetin hükmü mucib olmaması durumunu, asıldaki mâna ile fer‘deki mânaların şer‘î illetlerde farklı olmalarının caiz olması ile irtibatlandırır. Buna göre aslın hükmünü gerektiren bir mânanın bulunması mümkündür. Sonrasında ise bu mânanın bazı vasıfları kendisine kıyas yapılacak başka bir hüküm için alem kılınır. Şayet alem kılınan bu vasıflar, Allah’ın hüküm için alâmet kıldığı türden ise o zaman illet konumunda olurlar.⁴³⁰

Yukarıda Cessas’a göre, şer‘î illetin hükümden bağımsız olarak bulunmasının imkanını ve bu anlayışın temel sebebinin şer‘î illetlerin hükmü gerektirme zorunluluğunun bulunmaması olduğunu ifade ettik. Cessas bu durumu, şer‘î illetlerin hükme delalet etmek suretiyle hükmün nitelik ve emâresi konumunda olmaları ile irtibatlandırır.⁴³¹

Kâdı Abdulcebbar, illetlerin mahiyetleri itibariyle maslahatlara ve tercihlere tabi olduğu şeklindeki anlayışının bir sonucu olarak, şer‘î illetlerin mucib olmadıkları

⁴²⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 342.

⁴²⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 289.

⁴²⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 292.

⁴³⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 318.

⁴³¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 201.

kanaatini taşımaktadır.⁴³² Buna göre Kâdı Abdulcebbar, illetin mucib ve mucib hükmünde olmasıyla mucib olmaması arasında hüküm elde etme açısından bir farkın bulunmadığını savunur. Zira ona göre hüküm elde etme açısından önemli olan, illetin tespit edilmesidir. Aksi halde hükümü gerektiren bir vasfın, sadece mucib olmasına dayanarak illet olduğunu söylemek doğru olmaz.⁴³³ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar şer'î kıyasın metodunun icap değil muhayyerlik olduğu da belirtir. Bu yüzden bazen şer'î kıyas ile amel edilirken bazen amel edilmemesi mümkündür.⁴³⁴

Kâdı Abdulcebbar'a göre şer'î illetlerin mûcib olmamalarının diğer bir nedeni de şer'î illetlerin elde edilme yolunun ictihâdî olmasıdır. Nitekim içtihadî bilgi kat'îliği değil zannîliği ifade etmektedir.⁴³⁵

4. *İlletin Müteaddî Olması*

Cessas Şâfiî ashabından bazı kimselerin herhangi bir fer'e sirayet edemeyen ve mansûs hükümden ayrılamayan bir vasfın illet olabileceğini savunduklarını belirtir.⁴³⁶ Buna karşın şer'î illetlerin hükümlerinin sadece nassın bulunduğu yerlerle sınırlı olmadığı kanaatindedir.⁴³⁷ Zira illetler, hükümleri fer'lerde geçerli kılmak için açığa çıkarılır. Bu yüzden fer'de uygulanma gayesi bulunmayan, hükmü nas ile belli olan meselelerin illetlerinin tespit edilmesinin hiçbir mânası yoktur. Zira Cessas'a göre illet nastaki hükmü bilmek için değil, fer'in hükmünü bilmek için açığa çıkarılmaktadır. Önceki bölümlerde değindiğimiz üzere Cessas'a göre kasır illet, gerçek mânada illet değildir.⁴³⁸ Ayrıca Cessas başka meselelere sirayet etmeyen bir illetin tespit edilmesinde herhangi bir faydanın bulunmadığını da söylemektedir.⁴³⁹ Bu bağlamda Cessas, illetin aslın hükmü dışında kalan meseleler için istihraç edileceği ve illetin, ta'lîl edildiği asılda

⁴³² Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 282, 335.

⁴³³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 285, 314.

⁴³⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 288.

⁴³⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 282.

⁴³⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 289.

⁴³⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 289.

⁴³⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 290; *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, II, s. 322.

⁴³⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 292.

kullanılmasının caiz olmadığı görüşündedir.⁴⁴⁰ Nitekim aynı düşünce hocası Kerhî'de de bulunmaktadır. Buna göre Kerhî *er-Risale*'de şu bilgiyi paylaşır: “*Nas kendi hükmü sebebiyle değil, kendisi dışındaki bir şeyin hükmü sebebiyle ta'lile ihtiyaç duyar.*”⁴⁴¹

Cessas bir meseledeki bütün vasıfların birden illet olmasını uygun görmez. Ona göre bu durumun temel nedeni, asıldaki hükmün bütün vasıflarının başka bir fer'e sirayet edememek olmasıdır. Nitekim illet başka meselelere taşamayan vasıflardan oluşamaz.⁴⁴² Bu durumda olan illetler de kasır illet kapsamındadır. Cessas bu anlayışını illetin hükmü gerektirmesi ile gerekçelendirir.⁴⁴³ Zira vasıfların her biri ayrı ayrı illet olsa, her bir vasfın ayrı ayrı hüküm doğurması gerekecektir.⁴⁴⁴

Kâdı Abdulcebbar da Cessas gibi kıyas işlemi açısından illetin müteaddî olmasını gerekli görür ve illetin kasır olup diğer meselelere sirayet edememesini kabul etmez.⁴⁴⁵ Buna göre illette takaddüm etmek, illetten sonra gelmek ya da illetten ayırık olarak bulunmak şartıyla bile olsa hükmün bütün vasıfları illet olamayacaktır.⁴⁴⁶ Zira bu durum illetin kasır olması anlamına gelir.

Kâdı Abdulcebbar, illetin kasır olması sebebiyle fer'e geçememesi durumunda bazı fakihlerin, bu durumu illet için fesat sebebi saydıklarını zikreder ve bu bağlamda âlimlerin iki gruba ayrıldıklarına yer verir. Buna göre ilk gruptaki âlimler kasır illetin geçerli olabilmesi için icmâ ya da başka bir yerden kat'î bir delille desteklenmesi gerektiğini savunmaktadırlar. İkinci gruptaki âlimlerse illetin kasır olmasına rağmen geçerli olduğunu savunurlar. İkinci gruptaki âlimler de kendi içerilerinde iki gruba ayrılırlar. Buna göre bazı âlimler illetin hükümlerde herhangi bir tesiri bulunmasa bile,

⁴⁴⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 290.

⁴⁴¹ Kerhî, *er-Risale fi 'l-usûl elletî aleyhâ medâru furûi 'l-Hanefiyye* (Te'sisü'n-nazar ile beraber), Mustafa Muhammed Dimaşki (thk.), Beyrut: Dâru İbn Zeydun, yy.

⁴⁴² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 290, 294.

⁴⁴³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 288.

⁴⁴⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 288-289.

⁴⁴⁵ Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 310.

⁴⁴⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 335.

kasır illetle ta‘lile cevaz vermişlerdir. Diğer âlimlerse ancak hükümde bir tesiri bulunduğunda kasır illete cevaz vermektedirler.⁴⁴⁷

Yukarıda temas ettiğimiz üzere Kâdı Abdulcebbar, aslın hükmünün fer‘e uygulanmasını ancak illetin kasır olmaması şartıyla gerçekleşen bir işlem olarak kabul eder. Ancak kasır olan vasfın illet olduğuna dair başka deliller bulunduğunda, kasır illetle amel etmenin engeli ortadan kalkar. Ayrıca nasıl ki insan için hükmü bilmek bir tür salâh ise, insanı hükme ulaştıran şeyin bilgisinin de salâh olması mümkündür.⁴⁴⁸ Kâdı Abdulcebbar’ın bu anlayışı, Cessas’ın yukarıda yer verdiği, Şâfiî fukahası hakkındaki eleştirisiyle örtüşmektedir.

Kâdı Abdulcebbar, Cessas’ın aksine kasır illetin tespit edilmesini gereksiz bir işlem olarak görmemekte olup, kasır illetin belirlenmesini kul için bir tür maslahat saymaktadır. Ayrıca o, kasır illetin başka delillerle desteklenmesi durumunda geçerli olduğunu da kabul etmektedir. Fakat kasır illeti destekleyen delillerin bulunması, illetin sıhhatine delalet etmemektedir. Zira Kâdı Abdulcebbar’a göre gerekli olan illetin delil vasıtasıyla belirlenmesi ve sonra da icra edilmesidir. İletin ma‘lûllerinde sadece daîler vasıtasıyla icra edilmesi ise caiz değildir.⁴⁴⁹

5. İllette Bulunması Gereken Diğer Vasıflar

Cessas’a göre bir vasfın illet olabilmesi için, o vasfın illet olup olmadığı hususunda çelişki bulunmamalıdır. Aynı şekilde bir vasfın ta‘lîli hususunda tartışmanın bulunması, o vasfın illet olmasını engellemektedir.⁴⁵⁰ Ancak illetin, aslın vasıflardan hangisi olduğuna dair tartışmanın bulunması, illet olmaya engel bir durum değildir. Zira mansûs olmayan illetler içtihat ile belirlenmektedir ve buralarda ihtilafların bulunması kaçınılmazdır. Cessas bu yaklaşımını, buğdayın buğdayla değişimindeki mânânın; kimilerine göre keylî, kimilerine göre yenilebilir, kimilerine göre de biriktirilebilir olması örneği ile gerekçelendirir. Buna göre müçtehid, kendisine göre illet olmaya en lâyük vasfı

⁴⁴⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 339.

⁴⁴⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 339.

⁴⁴⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 340.

⁴⁵⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 289.

(eşbeh olanı) seçer. Ayrıca hükmün alemleri olan illet hakkında farklı içtihatların bulunması, içtihadın gerekliliğinin sıhhatine zarar vermemektedir.⁴⁵¹ Cessas bu yaklaşımıyla hükmün illetinin tek olma zorunluluğunun bulunmadığına işaret eder. Buna göre hükümlerdeki ihtilafın temel sebebi illetin tespitiyle alakalıdır.

Cessas bazı illetlerin birden fazla vasfa sahip olmalarını da uygun görmektedir. Bu anlayışını ise ribe'l-fazl örneği üzerinden izah eder. Şöyle ki; buğdayın başka bir şeyle fazlalıkla satımının haramlığının illetinde, keyfî olmak ve cins birliği vasıflarının beraber bulunması gerekmektedir.⁴⁵²

Bazen illetin elde edildiği aslın hükmü bir mânaya bağlı olmakta ve fer'ın illetinin bağlı olduğu mânâ da aslın illetinin bağlı olduğu mânâdan farklı olabilmektedir. Cessas bu durumu şer'î illetler için caiz görür ve bu duruma örnek olarak, buğdaya kıyasla pirinçteki fazlalık faizinin haramlığının illeti olarak keyfî cinsten olmasını verir. Burada buğdayın hükmü nas kapsamında olduğundan asıl konumundadır ve illetlendirilmesi gerekmemektedir.⁴⁵³

Cessas'a göre bir hükmün herhangi bir şartla veya vasıfla kayıtlanmış olan illeti, mutlak olarak o hükmü ilzam edemeyecektir. Hüküm, ancak böylesi bir vasıf ya da şartın gayr-ı mukayyet olması durumunda ilzam edilebilmektedir.⁴⁵⁴

Cessas'ın değindiği diğer husus ise illetin *muttarit* olma vasfıdır. Cessas bu vasfın da illetin sıhhati için delil olabileceği görüşündedir.⁴⁵⁵ Bu vasfa illeti belirleme yollarıyla irtibatlı olarak tekrardan temas edilecektir.

Kâdî Abdulcebbar ise, illetin *muttarit* olması konusuna Şâfiî fakihlerinden bazı kimselere atfettiği yaklaşım üzerinden temas eder. Buna göre bazı Şâfiî fakihleri illet belirlendikten sonra, *muttarit* olma, hakkında herhangi bir çelişki bulunmama ve asılların illeti desteklemesi durumlarının gerçekleşmesini gerekli görürler. Onlara göre bu

⁴⁵¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 257.

⁴⁵² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 289; *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, III, s. 19.

⁴⁵³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 317.

⁴⁵⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 334.

⁴⁵⁵ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 324.

durumda olan illet, hükmün naslarla irtibatlandırılmasında bulunan gereklilikte olduğu gibi hükmü icab edecektir.⁴⁵⁶ Kâdı Abdulcebbar fakihlerin bu yaklaşımına olumsuz herhangi bir tutum ya da yorumda bulunmaz. Hatta onların bu yaklaşımını destekler mahiyette, illetin hükümle irtibatının bulunması gerektiğine temas eder. Zira hükmün kendisine taalluk etmediği ya da hükmün kendisine taalluk etmesinin sahih olmadığı bilinen her bir delil, illet olmaya engel teşkil etmektedir. Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar, illette herhangi bir çelişkinin bulunmasını, illet açısından uygun olmayan bir durum olarak kabul eder. Çelişkinin illete sonradan dahil olmasında da Kâdı Abdulcebbar’a göre durum aynıdır.⁴⁵⁷ Ayrıca bir çelişkinin ya da fesâdına dair bir delilin bulunması durumunda illetin muttarit olmasını, o illetin sıhhati için bir delil saymaz.⁴⁵⁸

Kâdı Abdulcebbar, belli bir zamanda, herhangi bir mesele için ta‘lil edilmiş tek bir illet hakkında çelişkinin bulunmasını da kabul etmez. Zira bu durumda çelişkinin bulunması, illetin tek olmasına engeldir. Benzer meselelerde, benzer hükümler için tek bir illetin mevcut olması ise caizdir. Ancak tek bir illetin, bir konuda, benzer hükümler için illet olması uygun değildir. Kâdı Abdulcebbar bu durumu şer‘î hükümlerde bir artışın olamaması ile irtibatlandırır ve bunun aklî illetlere muhalif bir durum olduğu bilgisini kaydeder.⁴⁵⁹ Kâdı Abdulcebbar’ın bu durumu aklî illetlerle irtibatlandırması, aklî illetlerin şer‘î illetlerle olan benzerliği açısındanadır.

Kâdı Abdulcebbar illette bulunması gereken vasıflar kapsamında, illetin şer‘î bir hüküm ifade etmesi gerektiğine de yer verir. Nitekim, hükmün illetle olan bağlantısı noktasında, illetin varlığının illetin yokluğu gibi olmayacağını ifade eder.⁴⁶⁰ Ne var ki bu yaklaşım illetin daî olma vasfıyla yakından irtibatlıdır.

Kâdı Abdulcebbar’a göre illet ancak kendisinden başkası için illet olmakta⁴⁶¹ ve illetin, hükmün kendisiyle bulunmasının caiz olduğu bir şey olması gerekmektedir. Buna

⁴⁵⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 313.

⁴⁵⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 337.

⁴⁵⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 314.

⁴⁵⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 342.

⁴⁶⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 334.

⁴⁶¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 330.

göre Kâdı Abdulcebbar, hükmün vasfı olan illetin tek bir vasıf olmasını da gerekli görmez. Zira bu illet iki ve daha fazla vasıfla beraber de bulunabilmektedir. İletin bir durumda bulunup başka bir duruma bulunmaması da Kâdı Abdulcebbar'a göre mümkündür.⁴⁶²

Kâdı Abdulcebbar Cessas'a paralel olarak, tek bir illetin bir hüküm için bulunması caiz olduğu gibi çok sayıda illetin bir araya gelmesi ve bir hükmü ta'lil etmesinin de caiz olduğu görüşündedir. Ancak bir meselede hüküm aynı olduğunda illetlerin farklılaşması caiz değildir.⁴⁶³ Kâdı Abdulcebbar illet olacak vasfın sabit ya da değişken veya deverân eden ya da etmeyen olması arasında herhangi bir fark gözetmez. Ayrıca ona göre illetin his ve adet ile sabit olmasıyla şer'î delil ile sabit olması arasında da herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁴⁶⁴

D. İlet-Sebeb İlişkisi

Sebeb, sözlükte vasıta, ip ve kendisinden dolayı başkasına ulaştıran şey mânalarında bulunmaktadır.⁴⁶⁵ Fıkhî bir terim olarak sebeb, *“hükmün teşrîi ile açık bir uygunluk taşıyın ya da taşımasını, Şâri'nin varlığını hükmün varlığına, yokluğunu da hükmün yokluğuna alamet kıldığı şeydir.”* Sebeb ile hüküm arasında uygunluğun bulunması durumunda ise hem illet hem de sebeb adını almaktadır. Ancak hüküm ile arasında açık bir uygunluk gözükmiyorsa, buna da sebeb denmeyip sadece illet denir.⁴⁶⁶

Fakihlerin çoğunluğu sebebi, *“Şâri ' tarafından hükmün varlığına emâre kılınmış mazbût ve açık bir şey”* şeklinde tarif ederler. Bu tarifin gereği olarak iki durum ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki sebebin, ancak Allah'ın bir şeyi sebeb kılmasıyla (belirtmesiyle) geçerli olmasıdır. Zira şer'î hükümler Allah'ın emir ve nehiyleridir. Mükellef kılan da Allah Teâlâ olduğu için, hükümleri sebeplerle alakalandıran Allah'tır.

⁴⁶² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 335.

⁴⁶³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 342.

⁴⁶⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 335.

⁴⁶⁵ İbn Manzur, VI, s. 139.

⁴⁶⁶ Erdoğan, s. 497.

İkincisi ise sebeblerin teklîfî hükümlerin varlığında bir tesirlerinin bulunmamasıdır. Aksine sebebler, teklîfî hükümlerin ortaya çıkmasında birer emâre konumundadır.⁴⁶⁷

Cessas eserinde sebeble illeti birbirinden ayırmakla birlikte, sebep üzerinde fazla durmaz. Nitekim illet-sebebe ilişkisine muhalifin bir eleştirisi üzerinden temas eder. Muhalifin buradaki eleştirisi “Allah’ın naslardaki illetleri belirlemiş olsa bile, bu illetlerin kıyas yoluyla başka meselelere aktarılamayacağı” şeklindedir. Buna göre muhalif, bir kimseye “falanca köleni siyah olduğu için azat et” şeklinde bir emirde bulunulması durumunda, bu emirdeki illete dayanarak bütün siyah köleleri azat etmenin caiz olmadığı bilgisine yer verir. Böylece illetlerin başka meselelere sirayet edemeyeceğini temellendirmeye çalışır. Cessas muhalifin bu yaklaşımına katılmadığı için, onun bu eleştirisini çürütme yolunu tutar ve bu amaçla illetle sebep arasındaki farka kısaca temas eder.⁴⁶⁸ Buna göre zikredilen emirdeki illetin sahihliğinin sabit olmadığını bildirir. Nitekim Cessas, bu emirdeki köle azadını gerektiren şeyin illet değil, sebep olduğu görüşündedir. Buradan hareketle sebebe itibar etmenin gerekmeyeceğini savunur.⁴⁶⁹ Zira bu örneğe göre sebep illetle aynı olsaydı, sebebin bulunduğu yerde hükmün ilhak edilmesi gerekirdi. Dolayısıyla siyah olması gerekçesine dayanarak, kendisine köle azadı emredilen kimsenin, sahip olduğu siyah kölelerin tamamını azat etmesi iktiza ederdi. Bu durum bize, Cessas’a göre sebebin illet konumunda olmadığı ve sebebin illet gibi benzer hükümler üzerinde tesirinin bulunmadığı görüşünde olduğunu göstermektedir.

Kâdı Abdulcebbar ise illetle sebep arasındaki farkı, aklî illetle şer‘î illet arasındaki farkı izah ederken ele alır. Buna göre o, illetin hükmünü gerektirmesi durumunun, sebebin müsebbebini gerektirmesi durumu gibi olmadığını ifade eder. Ne var ki sebebin müsebbebi gerektirmesi fiilin başlangıçta kâdir olandan kaynaklı olarak vuku bulması gibidir.⁴⁷⁰

Kâdı Abdulcebbar, Şâfiî fakihlerinin, Hz. Peygamber’in bir şeye hükmettiği sabit olduğunda, aralarındaki ortaklıktan dolayı o hükmün diğerlerine de gerekeceğini

⁴⁶⁷ Ebû Zehra, s. 55.

⁴⁶⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 261.

⁴⁶⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 261.

⁴⁷⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 282.

söylediklerini zikreder. Buna göre Hz. Peygamber'in namazda yanıldığında sehiv secdesi yaptığı sabit olursa, buradaki sebebin bilinmesi durumunda, aynı hükmün diğerleri için de gerekeceğini savunurlar. Kâdı Abdulcebbar aynı durumu illet için de geçerli sayar. Zira illetin bilinmesi durumunda o illete binaen aynı hüküm benzerlerinde geçerli olmaktadır. Bu bağlamda Şâfiî fakihleri, kıyas konusunda illetin sebepten daha kuvvetli olduğu görüşünü savunurlar.⁴⁷¹ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar, âlimlerin sebepte de tıpkı illette olduğu gibi tesir özelliğinin bulunmasını gerekli gördüklerini beyan eder ve bu bilgiyi zikrettikten sonra illetin buna daha layık olduğunu ekler.⁴⁷²

Görüldüğü üzere hem Cessas'ta hem de Kâdı Abdulcebbar'da illet-sebeb arasındaki temel fark; illetin müessir olmasına karşın, sebebin tesir vasfına sahip olmamasıdır. Kâdı Abdulcebbar, sebepte tesir vasfı bulunması durumunda illet gibi geçerli olacağını kaydederken, müessir sebebi illet olarak isimlendirmez. Cessas ise, tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu hususta bir bilgiye yer vermemektedir.

E. İlet-Şebih İlişkisi

Şebih sözlükte benzer, misl mânasında yer almaktadır.⁴⁷³ Gazzalî şebih, *hükmün illeti olmadığı kabul edilen bir vasıf sebebiyle fer'in hükmünü aslın hükmüyle birleştirmek*⁴⁷⁴ şeklinde tarif eder. Şâfiî ise kıyas-ı şebih, *fer'in birden fazla asla benzemesi durumunda, içlerinden en çok benzeyen asla kıyas edilmesi* şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁷⁵

Cessas, eserinde *şebih kıyası*⁴⁷⁶ ifadesine yer vermekle birlikte bu kavram daha çok şebihle aynı kökten gelen, *iştibah* ve *teşâbüh* kelimeleriyle ifade edilmektedir.⁴⁷⁷ Cessas kıyas açısından fakihlerin iki gruba ayrıldıklarını kaydeder. Buna göre, bazı fakihler asıl ve fer'in sadece suret ve zat açısından benzerliklerini (şebih) illet

⁴⁷¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 310.

⁴⁷² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 330.

⁴⁷³ İbn Manzur, VII, s. 23.

⁴⁷⁴ Gazzalî, *el-Mustasfâ*, II, s. 311; Gazzalî'ye göre "şebih" tabiri tüm kıyasları kapsayıcıdır. Bkz., Gazzalî, *el-Mustasfâ*, II, s. 310.

⁴⁷⁵ Şâfiî, s. 479.

⁴⁷⁶ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 380.

⁴⁷⁷ Duman, *Cessâs'ın el-Fusûl-fi'l-usûl Adlı Eserinde İlet Kavramı*, s. 77.

saymışlardır. Bazı fakihler ise asıl ve fer‘de hüküm cihetinden şebehe itibar etmişlerdir. Cessas ilk gruba örnek olarak Esam‘ın (200/816) namazın sonunda oturmayı unutan kimse için namazının bozulmayacağı yönündeki görüşünü verir. Buna göre Esam son oturuşu ilk oturuşun unutulması hükmüne kıyaslar. Nitekim fakihlerin ittifakına binaen ilk oturuşu unutmak durumunda namaz bozulmamaktadır. Bu Bağlamda Esam şöyle demiştir: *“İlk oturuşa son oturuştan daha çok benzeyen başka bir şey yoktur. Bu iki oturuş tek bir namazdaki iki (benzeşen) fiildir. Bu yüzden bunlardan birinin hükmünün diğerine kıyaslanması vaciptir.”*⁴⁷⁸

Cessas‘ın ikinci tür için zikrettiği örnekte İmam Şâfi‘‘ye aittir. Buna göre Şâfi‘, kölenin yaralanması durumunda hürün yaralanma durumuna kıyaslamıştır. Böylece Şâfi‘ hürün diyeti için gerekenin kıymetini köle için de gerekli görmüştür. İmam Şâfi‘‘nin bu örnekte köleyi hür kimseye, ibadetle sorumlu olmak açısından teşbih ettiğini söyler. Şâfi‘ kölenin hataen öldürmesinde ise kefareti gerekli görmüştür. Ayrıca Şâfi‘‘ye göre köleler arasındaki cinayetlerde de kısas gerekmektedir. Şâfi‘, köleyi alınan satılan bir mal olması açısından da hayvana benzetmiş ve onu telef eden kişinin kıymetini ödemesini gerekli görmüştür.⁴⁷⁹ Cessas Şâfi‘‘nin bu işleminde, kölenin hüre kıyaslamasını a‘yân ve suret açısından, hayvana benzetmesini ise alınıp satılmasını esas alarak hüküm ve mahiyet açısından gerçekleştirdiğini ifade eder. Cessas‘a göre Şâfi‘ burada ahkâm açısından şebehe itibar etmektedir.⁴⁸⁰

Cessas meselelerin birbirlerine suretlerinde, a‘yanlarında ve isimlerinde benzerliklerine dayanarak gerçekleştirilen kıyasın gerekliliğini kabul etmediğini bildirmektedir. Buna göre kıyas ancak hükmün emâresi kılınmış olan mânalarla yani illetlerle geçerlidir. Böylece Cessas kıyas açısından sadece illet ortaklığının önem arz ettiğini ve illet ortaklığı dışında başka hususlardaki benzerliklere ya da farklılıklara itibar edilmeyeceğini beyan eder.⁴⁸¹ Cessas bu durumu, ribe‘l-fazl meselesi ile örneklendirir. Hz. Peygamber‘in, buğdayın buğdayla keylî olmaları açısından, altının da altınla vezni

⁴⁷⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 294; Ebû Bekir el-Esam, Basra Mu‘tezilesine bağlı bir fakihtir.

⁴⁷⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 295.

⁴⁸⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 294-295.

⁴⁸¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 255, 294.

olmaları açısından değişimini yasaklaması üzerinden meseleyi ele alır. Buna göre cins birliği bulunan mallarda muteber olan ölçü ya da tartı birliğidir. Ölçülebilir ve tartılabilir olma illetinin bulunduğu her yerde fazlalığın haram olması gerekir.⁴⁸²

Kâdı Abdulcebbar ise kıyasta itibar edilen şey açısından âlimleri üç gruba ayırır. Buna göre birinci grup âlimler kıyas işleminde illete itibar etmişler, ikinci grup ise hem illete hem de şebehe itibar etmişler ve üçüncü grup da sadece şebehe itibar etmişlerdir. Kâdı Abdulcebbar âlimlerin buradaki ihtilaflarının temel sebebinin ibarenin anlaşılmasıyla alakalı olduğunu söyler. Nitekim Kâdı Abdulcebbar, illet diye isimlendirdiği şeyin başka kimseler tarafından şebek şeklinde tabir edildiği bilgisiyle bu görüşünü temellendirmeye çalışır.⁴⁸³ Başkaları tarafından şebek diye kabul edilen şeyin, delalet ve emâreye itibar etmeyi engelleyen bir durum olması, Kâdı Abdulcebbar'ın nazarında şebeki fasit kılan bir nedendir.⁴⁸⁴

Kâdı Abdulcebbar başka bir yerde de şebek açısından âlimlerin dört gruba ayrıldıkları bilgisini verir. Buna göre ilk gruptaki âlimler hükümlerin bazen illetlerle bazen de şebekle alakalı olması görüşünü tercih etmişlerdir. İkinci grup ise içtihatındaki hükümlerin sadece şebekle alakalı olduğu kanaatindedir. Kâdı Abdulcebbar'ın verdiği bilgiye göre bu gruptaki âlimler şebeki emâre yerinde konumlandırırlar. Üçüncü grup ise fer'ın bir aslı kendine çekmesi durumunda bunun metodunun illet olduğu savunurlar. Dördüncü grup ise hükmün asla hamledilmesi ve asla benzemesi açısından fer'e bağlanması hususunda kullanılan metodun illet olduğu görüşündedirler. Bu yaklaşımlara yer verdikten sonra Kâdı Abdulcebbar, şebekin zikredilmesi durumunda murat edilenin aslında illet olduğunu ve illet metodunun en sahih yöntem olduğunu beyan eder. Ayrıca bu metoda illet yerine şebek denmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.⁴⁸⁵

Kâdı Abdulcebbar, şebekin geçerli olması için tesir vasfının bulunmasını gerekli görmektedir. Buna göre o, kendisinde tesir vasfı meydana gelen şebeki, illet olarak kabul eder. Ayrıca emârenin, hükmün şebehe bağlanmasını gerektirmesi de Kâdı

⁴⁸² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 255.

⁴⁸³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 330.

⁴⁸⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 330-331.

⁴⁸⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 353.

Abdulcebbar'a göre uygun bir durumdur. Hüküm için şebah veya herhangi bir vasıf gerekip, emâre de hükmün bu vasıfla beraber bulunmasını iktiza ederse, burada kıyas işleminin yapılması gerekir.⁴⁸⁶

Kâdı Abdulcebbar illiyet bağında sayı olarak çokluğa değil, emârelerin gücüne itibar edilmesi görüşündedir. Bu bağlamda birin, çoktan daha güçlü bir konumda olabileceğini savunur. Nitekim müessir olan şebahin müessir olmayan şebehten daha güçlüdür ve bu durum hükmün muayyen asıllar üzerine yapılan kıyasla elde edilmesinden kaynaklanır. Ayrıca asıl muayyen olmadığında illet yerine emâre ve şebehe itibar etmek mümkündür.⁴⁸⁷

Görüldüğü üzere Cessas kıyas işleminde itibar edilmesi gerekenin hükümlerin makul mânaları olan illetler olduğu kanaatindedir. Buna göre zât, suret ya da hüküm açısından şebahlara dayanarak kıyas yapmak Cessas'a göre geçerli bir yöntem değildir. Kâdı Abdulcebbar ise aslın muayyen olması durumunda şebahi kabul etmemektedir. Asıl muayyen olmadığında ise şebah ona göre geçerli bir yöntem olmaktadır. Ayrıca kendisinde tesir vasfı bulunan şebah, şebah olmaktan çıkmakta ve illet konumuna ulaşmaktadır. Kısacası Kâdı Abdulcebbar'a göre illetle şebah arasındaki temel fark, illetin muayyen asıllardan kaynaklı olması ve tesir vasfının bulunmasıdır.

F. İsimlerde Ta'lîl

Cessas kıyas bölümünde isimle alakalı açıklamalara Kâdı Abdulcebbar'a oranla nispeten geniş bir yer ayırmaktadır. Ancak bu açıklamaların büyük bir kısmı, kıyasın isimlerde geçerli olup olmaması ile irtibatlıdır. Açıklamaların diğer kısmı ise isimlerde ta'lîl konusu bağlamındadır. Buna göre Cessas, isimle yapılan kıyası sahih kabul eder. Ancak kıyas yapılan isimin fer'e sirayet edemeyen, asıl için özel bir isim olması durumunda ise isimle kıyas geçerli değildir. Zira bu isim kasır bir isimdir. Cessas bu durumu bir aslın vasıflarının fer'e sirayet etmemesi halinde illetlendirmenin sahih olmamasına benzetmektedir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, s. 353.

⁴⁸⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, s. 354.

⁴⁸⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 315.

İllet türlerinde de temas ettiğimiz üzere Cessas, illet yerinde bazen ismin bizzat kendisinin bulunmasını mümkün görmektedir. Biz bu konuya Cessas'ın vermiş olduğu mest örneğini yukarıda zikretmiştik.⁴⁸⁹ Buna göre, kendisine hüküm bağlanan illetin durumu isim gibidir. Bu yüzden illetin bulunduğu her yerde, hükmün kendisine bağlanması gerekmektedir.⁴⁹⁰ Cessas'ın bu yaklaşımında illeti isme benzetmesi, illetin hükmü içermesi açısından bir çelişkinin bulunmaması şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Buna göre bir şeyin kendisiyle müsemma olduğu ismi, o şeyi gördüğümüzde söylediğimiz gibi illeti de gördüğümüzde hükmünü belirleyebiliriz.

Cessas'a göre ismin kapsamına giren şeylerin bazı hususlarda farklı olması, o şeyler için ismin gerektirdiği hükmün kapsamına girmesine engel değildir. Cessas buna örnek olarak “*Göğün suladıklarında onda bir vardır.*” hadisini zikreder. Buna göre yağmurla sulanan ürünlerin farklı türlere sahip olmasına rağmen, aynı hüküm muhtelif türler için de geçerli olmaktadır.⁴⁹¹

Kâdı Abdulcebbar, illetin lütuf türünden ve daîlerin gereği dışından bir şey kabul etme gibi, böylesi bir illetin hükümle bağlantısının kalmayacağını savunur. Kâdı Abdulcebbar illetin bu durumunu isme benzeterek isimlerde ta'lîl konusuna temas eder. Buna göre lafzen illet gibi gözüken isimlerin mâna açısından illet olamayacaklarını söyler. Nitekim bu durumu bir örnek üzerinden ele alır. Buna göre: “*Allah hırsızlık yapan kimsenin sadece siyahî bir kimse olduğunu bilse ve her siyahî kimse hırsızlık yapsa; Allah'ın, delil metodu üzere, “ceza ve ibret olsun diye siyahın elini kesin” demesi sahih olurdu. Ancak buradaki emir sakındırma cihetinden olmazdı.*” Buna karşın Kâdı Abdulcebbar, Allah'ın “hırsızın elini kesin” şeklindeki buyruğunda sakındırma ve illet için tenbih amacının bulunduğunu zikreder.⁴⁹²

Görüleceği üzere Kâdı Abdulcebbar'ın yer verdiği örnekte *siyahî* olmak isimdir ve hüküm bu isme bağlanmıştır. Hükmün burada isme bağlanması sakındırma amacının dışına çıkmaktadır. Zira bu durumda *siyahî* olan hırsızlık yapmakta ve

⁴⁸⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 315.

⁴⁹⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 256.

⁴⁹¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 256.

⁴⁹² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 290.

cezalandırılmaktadır. Diğerlerinin ibret alacağı bir durum söz konusu değildir. Ancak hükmün *hırsızlık yapma* illetine bağlanması ise sakındırma amacına uygundur. Şu durumda Kâdî Abdulcebbar'ın isimlerde ta'lîli benimsemediği görülmektedir.

G. İleti ve İletin Sıhhatini Belirleme Yolları

Cessas'a göre akıl yürüten kimsenin illeti araması ve istidlalde bulunması gerekmektedir. Böylece hükme delalet eden mâna belirlendiğinde onun fûrûda uygulanması vacip olur.⁴⁹³ Buna göre Cessas, şer'î illeti arama işleminin ma'lûl aslın vasıflarında gerçekleşmesi gerektiğini kaydeder.⁴⁹⁴ Ancak kıyas işlemini gerçekleştiren kimsenin, hükmün illeti olarak dilediği vasfı seçmesini kabul etmez. Buna göre herhangi bir delalet bulunmaksızın bir hükmün vasıfları, o hüküm için illet kılınamaz.⁴⁹⁵ Zira sıhhati hakkında delil bulunmayan her bir görüş fasittir.⁴⁹⁶ Bu bağlamda Cessas, hükmün alemi ve emâresi olan mânanın bilgisine ulaşmanın iki açıdan gerçekleşeceğini söyler. Bu açılardan ilki tevkîf, ikincisi ise nazar ve istidlaldır.⁴⁹⁷

Kâdî Abdulcebbar ise bir meselenin hükmünün zarurî olarak ya da bir delil vasıtasıyla bilinmesi durumunu kıyas işlemi için bir tür izah sayar. Zira bir hükmün başka hükümler için bulunduğu bilindiğinde, illet hükmün delili konumunda olacaktır.⁴⁹⁸ Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, kat'î bilgi gerektiren bir delil vasıtasıyla karînelenen illetin, sahih bir illet olduğu kanaatindedir.⁴⁹⁹ Bu yüzden illetin ispatında şer'î bir delil gerekmektedir. Kâdî Abdulcebbar bu görüşünü aynı zamanda kendi hocalarına da dayandırmaktadır.⁵⁰⁰

⁴⁹³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 296.

⁴⁹⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 288.

⁴⁹⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 298.

⁴⁹⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 308.

⁴⁹⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 296.

⁴⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 286.

⁴⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 349.

⁵⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 335; Kâdî Abdulcebbar, kendisinden “şeyhimiz” diye bahsettiği Ebû Abdullah el-Basrî'nin şer'î illetlerin belirlenme yolu olarak, illet metoduna dayandığını savunan kimselerin görüşlerini batıl kıldığını da ifade etmektedir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 335.

Çalışmamızın bu bölümünde Hem Cessas'ın hem de Kâdı Abdulcebbar'ın illeti belirleme yolları hakkında yer verdikleri bilgileri iki temel başlık altında inceleyeceğiz. Buna göre başlıklardan ilki tevkif ve ittifak yöntemlerini, ikincisi ise istidlalle illeti belirleme yollarını içermektedir.

1. *Nassın Bildirimi ve İcmâ İle*

İllet türleri içerisinde mansus illet olarak zikretmiş olduğumuz illet, tespit yolu açısından nassın bildirimi (*tenbih/münebbih*) kapsamına girmektedir. Cessas illeti belirleme yolları içerisinde en sağlam yolun bu olduğunu beyan eder. Zira mansus illete itibar etmek vaciptir.⁵⁰¹

Cessas eserinde bu konuyla alakalı pek çok örneğe yer vermektedir. Biz bu örneklerden birini zikretmekle yetineceğiz. Buna göre Hz. Peygamber, kediler hakkında “*Onlar etrafınızda dönüp dolaşan hayvanlardır.*” şeklindeki hadisinde kediye benzerlerinde itibar edilmesi gereken bir mâna ile illetlendirmiştir.⁵⁰² Buna göre, hadiste bulunan mansus illet, “kedinin artığından sakınmanın mümkün olmaması”dır.

Cessas’a göre, bir aslın ma‘lûl olduğu kıyasçıların ittifakı ile de bilinmektedir. Cessas, kıyası kabul eden kimselerin bir aslın ma‘lûl olduğu hususunda icmâ etmeleri durumunda, onların bu icmâsının ta‘lîlin sahlîliğini gerektireceği görüşündedir.⁵⁰³

Kâdı Abdulcebbar ise illeti belirleme yollarını maddeler halinde ele alır. Ona göre bu maddelerden ilki nassın illeti bildirimi mânasındaki *münebbih lafız/nastır*. Ayrıca nassın illeti bildirimi, Cessas’ta olduğu gibi, Kâdı Abdulcebbar’a göre de illeti belirlemede en sağlam yoldur. Kâdı Abdulcebbar nassın bildiriminde, ta‘lîl lafzı kullanılmaması durumundaki illet hakkında bulunan münebbihi de bu kapsamda değerlendirir.⁵⁰⁴ Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar, sarhoş edici şeyleri içmenin haramlığının “müskîr olma” illetine bağlandığı örneğini zikreder. Nitekim “*Her müskîr haramdır.*” hadisi şariat açısından hüküm istinbatında delil olacak ve aklın sınırı bu

⁵⁰¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 298.

⁵⁰² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 299.

⁵⁰³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 297.

⁵⁰⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 332.

hükmü belirlemenin dışında kalacaktır.⁵⁰⁵ Buna göre Kâdı Abdulcebbar, kıyasın yapılmasına ve illetin belirlenmesine dair naslarda münebbih bir lafzın bulunması durumunda, başka meselelerde de aynı münebbih bulunursa kıyas işleminin gerçekleşeceğini ifade eder.⁵⁰⁶

Kâdı Abdulcebbar, illetin icmâ ile belirlenmesini kabul etmekle birlikte, ona göre bu yöntemle illetin belirlenmesinde diğer yöntemlere göre bir üstünlük söz konusu değildir. Nitekim önemli olan illetin bir delile dayanmasıdır ki, icmâ da bu delillerden bir tanesidir.⁵⁰⁷

2. *İçtihat ve Zann-ı Galib İle*

Cessas illet olarak öne çıkan bir vasıfta, sanki Allah Teâlâ bize, “*Bu vasıf hükmün illetidir.*” demişçesine itibar edileceğini zikretmektedir. Nitekim Allah’ın ve Resulünün hitabı gereksiz yere sâdır olmayacaktır. Şayet Allah, bir şeyi illet olarak öne çıkarmışsa bunun hakikati, Allah Teâlâ’nın hükmün icra edilmesini ve ona itibar edilmesini istemesidir.⁵⁰⁸

Cessas hocası Kerhî’nin, her bir aslın ta’liline dair müstakil olarak mansus birer delil bulunmamasından hareketle; asılların ma’lûl olduğuna dair bir delil bulunmadan kıyas yapılamayacağını savunmanın kıyasın iptali anlamına geleceği şeklinde yorumladığını zikreder.⁵⁰⁹ Şu durumda illetin istinbat yollarıyla belirlenmesi kaçınılmaz bir durum halini alır. Bu bağlamda Cessas da şer’î illetlerin belirlenme yollarından bazıları ile illetler arasındaki tercih sebeplerinden bazılarının içtihat ve zann-ı galiple olduğunu ifade eder.⁵¹⁰ Buna göre Cessas illetin ve illetin sıhhatinin tespiti için içtihadı dayalı bazı yöntemlere yer verir.

⁵⁰⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 288; “*Sarhoşluk veren her şey haramdır.*” Bkz., Buhârî, I, s.58, nr. 242; Müslim, III, s.1586, nr. 2001.

⁵⁰⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 290.

⁵⁰⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 334; Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed*, II, 790.

⁵⁰⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 300.

⁵⁰⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 283.

⁵¹⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 287.

Kâdı Abdulcebbar da Cessas'ta olduğu gibi eserinde illeti ve illetin sıhhatini belirlemeye yönelik içtihadı dayalı beş farklı yöntem zikreder. Ona göre illeti tespit yolları bunlardan ibaret olup bunların dışında zikredilmeyen herhangi bir yöntem mevcut değildir.⁵¹¹

i. *Sebr ve Taksîm Yöntemi:*

Sebr, sözlükte tecrübe etmek, bir şeyin aslını ortaya çıkarmak mânâlarında bulunurken,⁵¹² taksîm ise tefrik ve ayırıştırma anlamlarında bulunur.⁵¹³ Bir usûl terimi olarak sebr ve taksîm yöntemi *illet olması muhtemel vasıfların teker teker ele alınıp denenmesi sonucunda illet olamayacak vasıfların atılması, geri kalan vasfinsa illet olarak belirlenmesi* mânâsındadır.⁵¹⁴ Buna göre bir hükmün illeti nas ve icma ile sabit olmayınca ve nasda da illet olacak vasıflar açık bir şekilde bulunmayınca sebr ve taksim metoduyla illet belirlenmeye çalışılır.⁵¹⁵

Cessas, yeni bir mesele meydana geldiğinde ve o meseleyle ilgili ma'lûl bir asıl bulduğunda, fakihın meseleyi o asla arz etme hususunda tevakkuf yapamayacağını ve benzer meselelere itibar edemeyeceğini beyan etmektedir. Burada fakihın yapması gereken, o asıllardan ma'lûl olmayanlar hakkında delil kaim oluncaya kadar, her birini denemek suretiyle, diğer asıllara meseleyi arz etmek ve en uygun olan asla meseleyi ilhak etmektir. Buna göre fakih, asıllardan ma'lûl olmayanlara meseleyi arz edemeyecektir.⁵¹⁶ Ayrıca Cessas itibar edilmesi gerekenin ancak hüküm için bir emâre ve alem kılınmış olan sebep olduğunu ve sebebin de sebr yoluyla ve illeti istidlal etmekle bilineceğini zikreder. Cessas'ın burada bahsettiği yöntem *sebr ve taksim* olup o, bu metodu *istibâr* kelimesiyle karşılar.⁵¹⁷

⁵¹¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 333.

⁵¹² İbn Manzûr, VI, s. 150.

⁵¹³ İbn Manzûr, XI, s. 164.

⁵¹⁴ Erdoğan, s. 498.

⁵¹⁵ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988, s. 69.

⁵¹⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 283.

⁵¹⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 256.

Eserinde farklı yerlerde bu konuya temas eden Cessas, başka bir yerde de illetin malum vecihlerden oluşmasını, illetin sıhhatine delil saydığını söyler. Cessas’a göre bu vecihlerden birinin sahih, diğerlerinin fasit olduğuna dair bir delil ortaya çıktığında, biri dışında diğerlerinin fasit olması, geriye kalan tek vechin illet olduğunun sıhhatine delalet edecektir. Ayrıca âlimlerin ittifakına göre bu metot ile incelenen illetlerin tamamının fasit olması da imkansızdır. Aynı şekilde Cessas ihtilaflı olan illetlerin tamamının sahih olmasını da kabul etmez. Buna göre biri hariç, fasit olduğuna dair delil bulunan illetler elenirken, fesâdına dair delil bulunmayan illetinse sahihliği ortaya çıkmaktadır.⁵¹⁸

Kâdı Abdulcebbar’ın eserinde, içtihadı dayalı yöntemler arasında yer verdiği ilk metod sebr ve taksimdir. Bu yöntemle göre Kâdı Abdulcebbar, aslında en fazla iki ya da üç illetin belirleneceğini bildirir. Böylece bu illetlerden biri dışında diğerlerinin fasit olduğunun tespit edilmesini gerekli görür. Geriye kalan illetin, hükmün illeti olduğu bilinecektir.⁵¹⁹

ii. *Deverân Yöntemi (Tard ve Aks):*

Deverân bir şeyin başka bir şeyle varlık ya da yokluk bakımından bir arada bulunmasını ifade eder. İleti tespit yöntemi olarak bu kavram, hükmün iletiyle beraber bulunması ya da illet yok olduğunda hükmünde yok olması anlamındadır.⁵²⁰ Deverân, tard ve aks, ittîrad gibi kavramlar genel olarak bu mânâyı ifade etmede kullanılmaktadır.⁵²¹ Hem Cessas hem de Kâdı Abdulcebbar eserlerinde deverân şeklinde bir kullanıma yer vermemekle birlikte, bu kavrama mahiyeti üzerinden temas ederler. Ancak her ikisi de illette bulunması gereken vasıflar kapsamında illetin *muttarid* olmasına değinirler.

Cessas âlimlerin, illetin sıhhatini belirlerken hükmün varlığını illet olan vasfın varlığına, hükmün yokluğunu da illet olan vasfın yokluğuna bağladıklarını söyler.⁵²²

⁵¹⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 301.

⁵¹⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 333.

⁵²⁰ Erdoğan, s. 99.

⁵²¹ Duman, *Cessâs’ın el-Fusûl-fi’l-usûl Adlı Eserinde İlet Kavramı*, s. 69.

⁵²² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 302.

Ayrıca Cessas illetin muttarid olmasının, sıhhati için delil olabileceği bilgisine de yer verir.⁵²³ Cessas'ın aktardığına göre Kerhî deverân yöntemini şer'î illetlerde değil, aklî illetlerde delil olarak görmektedir.⁵²⁴ Cessas ise hem aklî illetlerde hem de şer'î illetlerde deverânın kullanılabileceği görüşündedir.⁵²⁵ Deverânın şer'î illetlerin sıhhati için delil olmasında, Cessas'a göre bir engel bulunmamaktadır. Buna göre Cessas, illetin sıhhatine itibar etmek açısından hükmün varlığını illetin varlığına, hükmün yokluğunu da illetin yokluğuna bağlamanın sağlam bir yöntem olduğunu bildirir. Hatta Cessas'a göre hocası Kerhî de bu yöntemi kullanmış olup⁵²⁶ kıyas yapan hiç kimsenin deverânı kullanmaktan müstağni kalamayacağını ifade eder.⁵²⁷ Ayrıca illetin sıhhatinin belirlenmesinde fahvâ'n-nas delillerin çoğunun da deverân kabilinden olduğu görüşündedir.⁵²⁸

Cessas deverân metodunun illetlerin sıhhatinin belirlenmesinde geçerli oluşunu, içinde fare ölüsü bulunan yağ hakkındaki hadis üzerinden ele alarak delillendirir. Buna göre içinde fare ölüsü bulunan yağın sıvı olması durumunda, tamamının dökülmesi; yağın katı olması durumunda ise fareyi ve farenin temas ettiği yerlerin atılması gerektiğini zikreder. Nitekim Hz. Peygamber bu hadiste, necis olmanın hükmünü necasetin bulaşmasına, necasetin izale edilmesiyle ise tencis hükmünün kalkmasına bağlamıştır.⁵²⁹

Kâdı Abdulcebbar da illetin deverân yöntemiyle belirlenebileceği kanaatindedir. Buna göre hükmün bir nitelik sebebiyle bulunup, o niteliğin ortadan kalkmasıyla hükmün de ortadan kalkması durumunda öne çıkan vasfın illet olduğunu beyan eder. Ayrıca deverân özelliğinde hükme ortak olan başka bir illet bulunmazsa ve illet deverân özelliğini gerçekleştirirse, bu durumdaki illetin sahih olduğuna dair kıyasçıların ittifakı bulunmaktadır.⁵³⁰ Buna karşın Kâdı Abdulcebbar, illetin hem varlığı hem de yokluğu durumunda hükmün sabit olmasını kabul etmez. Nitekim bu görüşünü ilimin olmaması

⁵²³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 324.

⁵²⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 302.

⁵²⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 303.

⁵²⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 304.

⁵²⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 306.

⁵²⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 304.

⁵²⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 304.

⁵³⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 333; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, II, 784.

durumunda âlimin de olamayacağı, âlimin olmaması durumunda ise âlimden kaynaklı fiillerin doğamayacağı örneği üzerinden delillendirir.⁵³¹

iii. *Tesir Yöntemi:*

Cessas Hocası Kerhî'nin illetin sıhhatini belirleme yollarından biri olarak müessir olmayı gerekli gördüğünü beyan eder.⁵³² Ancak Kerhî bu durumu illetteki tesir vasfının kasır olmaması şartı ile kabul etmektedir.⁵³³ Cessas'a göre ise tesir, illetin sıhhatini belirlemeye yönelik bir yöntemdir. Buna göre Cessas, illetin bulunduğu yerdeki tesirin deverân şeklinde tezahür etmesinin zorunluluğunu kabul etmez. Nitekim Cessas'a göre tesir ile deverân arasında ince bir fark bulunmaktadır.⁵³⁴

Cessas illetin meydana gelebilmesi için bazen illete ve hükme takaddüm etmiş bazı şartların olabileceği görüşündedir. Zira bu şartların varlığıyla illetin tesir vasfı ortaya çıkarken, bu şartların ortadan kalkması durumunda illet müessir olamaz. Ancak bu şartlar hükmü doğurmaz, sadece illetin tesir özelliği üzerinde etkiye sahiptir.⁵³⁵

Kâdı Abdulcebbar'a göre illeti belirleme yollarından biri de illette bulunan tesir vasfıdır. Kâdı Abdulcebbar bu vasfı sebr ve taksîmden sonra zikrederek içtihadı dayalı metotlar arasında ikinci sırada konumlandırır. Ona göre hükmün vasıfları içerisinde, tesir özelliği bulunan vasfın illet olması gerekmektedir. Zira illette asıl olan müessir olmaktır.⁵³⁶

iv. *Tard Yöntemi:*

Cessas'ın eserinde yer verdiği diğer bir yöntem de *tard* metodudur. Cessas eserinde tard kavramını zikretmemekle birlikte bunu *illetin malûlünde cereyan etmesi* ifadesi ile karşılar ve usûl âlimlerinden bazı kimselerin illetin ma'lûllerinde cereyan

⁵³¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 285.

⁵³² Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 301, 304.

⁵³³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 304.

⁵³⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 304.

⁵³⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 313.

⁵³⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 333; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed*, II, 784.

etmesini sıhhatine delil saydıklarına yer vererek bu konuya giriş yapar. Cessas’a göre illetin sıhhatini belirlemek için tard geçerli bir yöntem değildir. Nitekim bu metodun geçerliliğini savunmak boş bir iddiadan ibarettir.⁵³⁷ Ayrıca illetin ma‘lûlünde geçerli olması sıhhati için delil olarak kabul edilse, fasit bir illette de aynı geçerliliğin devam etmesi muhtemeldir.⁵³⁸ Ancak böylesi bir durum mümkün olmadığı için tard yöntemi de geçerli olmayacaktır.

Cessas illette herhangi bir teâruzun bulunmamasını Allah tarafından illet olarak belirlenmesine dair gerekçe saymakla birlikte, bu durumu illetin sıhhati için delil yapmayı da kabul etmez. Zira böylesi bir iddiada bulunmanın herhangi bir dayanağı yoktur.⁵³⁹

Kâdî Abdulcebbar’a göre illet olacak vasıf hükmün mücavirinden olmalıdır. Ayrıca hükmün varlığı onunla karînelenmelidir. Buna göre illet hükümden ayrık olmamalıdır.⁵⁴⁰ Zira illetin fer‘i meselelerde hükme taallukunun bulunması illetin sıhhatine bağlı bir durumdur.⁵⁴¹ Kâdî Abdulcebbar’ın bu yaklaşımıyla işaret ettiği yöntem tard metodudur. Nitekim o, tardı kabul etmek suretiyle Cessas’tan ayrışır.

v. Diğer Yöntemler:

Cessas’ın eserinde, illetin uygunluğunun araştırılması gerektiğini ifade eder ve bu işlemi *tahkîk* olarak isimlendirir. Buna göre özellikle illetlerin çatışması durumunda tahkik işleminin yapılmasıyla sahte illetin açığa çıkarılacağını savunur.⁵⁴² Cessas’ın bahsettiği yöntem *illetin nas, icmâ ya da içtihatla tespit edildikten sonra her bir olayda var olup olmadığını araştırmak*⁵⁴³ amlamına gelen “*tahkîku’l-menât*” yöntemine benzemektedir.

⁵³⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 307.

⁵³⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 309.

⁵³⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 307.

⁵⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 333.

⁵⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 314.

⁵⁴² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 334.

⁵⁴³ Ferhat Koca, “Menât”, *DİA*, XXIX, Ankara: TDV Yayınları, 2004, s. 120.

Kâdı Abdulcebbar'ın ele aldığı son yöntem ise “*tenkîhu'l-menât*”a benzerdir. Buna göre *tenkîhu'l-menât*, *Şâri'in hükmü bir sebebe izafe edip bağlaması durumunda, bu izafe işleminde herhangi bir fonksiyonu bulunmayan bazı vasıfların dikkate alınmayarak ayıklanmasını* ifade etmektedir.⁵⁴⁴

Kâdı Abdulcebbar hükmün bazı vasıflarının illet kılınması durumunda, bu vasıfların şer'î hüküm ifade edeceklerini bildirir. Belirlenen bu vasıflar dışında kalanlar ise bir hüküm ifade etmez. Ayrıca Kâdı Abdulcebbar'a göre buradaki vasıfların miktarında herhangi bir ihtilaf da bulunmamaktadır. Kâdı Abdulcebbar bu durumu kasır illetin hükümlere dönen bir maslahata sahip olması durumunda geçerli olduğunu savunan kimseler için bile caiz kabul edildiğini zikrederek delillendirme yoluna gider.⁵⁴⁵ Ancak daha önceden de yer verdiğimiz üzere hükmün vasıflarının tamamının illet olması bu durumun dışında kalmaktadır.

H. İletlerin Teâruz Sebepleri ve Teâruzda İzlenecek Yöntemler

Cessas, hükümlerin illetlerin ve mânaların değişmesi ölçüsünde değişeceği görüşündedir. Ona göre, mevzusunda iki aslın hükümlerinin farklı olması, bu hükümleri gerektiren illetlerin birbirlerinden muhtelif olmalarını gerekli kılar.⁵⁴⁶ Nitekim bir meselede iki farklı illetin teâruz edebilmesi için hükümlerinin birbirine zıt olması gerekmektedir. İki illetin tek bir hükmü gerektirmesi durumunda ise ikisinin de sahih olmasına dair bir engel bulunmamaktadır. Ayrıca çatışan iki illetten biri, herhangi bir fer'i meselede geçerli ise; teâruz eden diğer illet aynı fer'de uygulanamaz.⁵⁴⁷

Cessas teâruz eden iki illetten birinin diğerinden daha umumî olması durumunda her iki illetinde sahih olmasının mümkün olduğu görüşündedir. Zira bu durumdaki illetlerden her biri bulunduğu yerde hükmü gerektirir.⁵⁴⁸ Cessas'ın bu yaklaşımı,

⁵⁴⁴ Gazzalî, *el-Mustasfâ*, II, s. 231-232.

⁵⁴⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 333.

⁵⁴⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 286; *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, II, s. 259; *Ahkamu'l-Kur'an*, III, s. 58.

⁵⁴⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 293, 327.

⁵⁴⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 327.

illetlerdeki teâruz durumunu içlem-kaplam ilişkisi vasıtasıyla giderme eğiliminde olduğu şeklinde anlaşılmaya uygundur.

Cessas'ın temas ettiği başka bir durum da iki illetin tek bir hükmü gerektirmesine rağmen, bu iki illetten her birinin diğeriyle ilgili olmayan malumatlarla irtibatlı olmasıdır. Nitekim o, bu durumu kıyasçıların buğdayın fazlalıkla satışının (ribe'l-fazl) haramlığının illeti hususunda ihtilaf ettiklerini zikrederek açıklar. Buna göre bazı kimseler buradaki illeti cinsi birliğin yanı sıra keylî olmak şeklinde, bazı kimseler ise cinsi itibarıyla stoklanabilir olma şeklinde, buna karşın bazı kimseler de cins birliğiyle birlikte yenilebilir olma şeklinde kabul etmektedirler. Cessas buradaki illetlerin farklı şekillerde kabul edilmiş olmasına rağmen herhangi bir çatışmanın bulunmadığını savunur. Zira ona göre buradaki illetlerin tamamı aynı hükmü gerektirmektedir.⁵⁴⁹ Çünkü sıhhatine dair delil bulunan illetler, aynı hükme ulaştırdıkları sürece bu illetlerin farklı mânalara bağlanmış olması Cessas'a göre bir teâruz sebebi değildir. Bu kapsamda Cessas tearuzun, ancak illetlerin zıt hükümleri gerektirmeleri sebebiyle gerçekleşeceğini kabul eder.⁵⁵⁰

Cessas'a göre bir kimsenin herhangi bir delille desteklemediği bir ta'lilde bulunması durumunda, o kimseye karşı herhangi bir delilin desteklemediği ve zıt bir hükmü gerektiren illetle karşı konulması caizdir.⁵⁵¹ Cessas'ın bu düşüncesinin temel sebebi illetin delile dayanmadığı sürece geçerli olmaması ile irtibatlıdır. Zira böylesi bir durumda delile dayanmayan bir illeti savunan kimse illetinden vazgececektir.⁵⁵²

Kâdı Abdulcebbar ise illetlerin ancak iki durumda çatışacaklarını savunmaktadır. Bunlardan ilki, illetlerden birinin gereği olan hükmün, diğer illetin hükmünün kaldırılmasını gerektirmesidir. İkinci durum ise, illetlerden birinin diğer illetin gerektirdiği hükmün aksini gerektirmesidir. Kâdı Abdulcebbar bu iki durum dışında kalan teâruzların hakikatte değil, mânada ya da delilde teâruz olacağını beyan eder. Buna göre

⁵⁴⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 328.

⁵⁵⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 329.

⁵⁵¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 329.

⁵⁵² Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 330.

vücûb hükmünü gerektiren illetin tahrîm, nedb ve ibâha hükmünü gerektiren illetlerle çatışması hakiki tearuz kapsamındadır.⁵⁵³

Kâdı Abdulcebbar'a göre çatışan iki illetten biri kasır diğeri ise müteaddî olan, biri diğesine oranla daha az müteaddî olan veya birinin diğesine göre fer' açısından daha çok irtibatı ve benzerliği bulunan iki illetin çatışması da sahih değildir. Kâdı Abdulcebbar böylesi bir durumda fiili yapmaya çağıran daînin kasır olmasına rağmen, maslahata uygunluğuna dayanarak, teâruz eden illetlerin birleştirilmesinden sakınmak gerektiğini ifade eder.⁵⁵⁴

Kâdı Abdulcebbar'a göre bir meseledeki iki ayrı vafın, farklı hükümler gerektirecek şekilde illet olması bir tür teâruzdur. Ayrıca bir şarta bağı olarak bulunan illetle şarta bağı olarak bulunmayan illet, bir öncül ile bulunan illet ile herhangi bir öncül olmaksızın bulunan illette çatışabilir.⁵⁵⁵ Hüküm değıştiğinde başka bir vafın da hükmün illeti konumuna geçmesi mümkündür.⁵⁵⁶

İki illet tearuz ettiğinde, Allah Teâlâ'nın o illetlerde ve o illetlerin gereklerinde muhayyerlik üzere amel ettirmesi Kâdı Abdulcebbar'a göre caizdir. Nitekim Kâdı Abdulcebbar bu durum hakkında delillerin bulunduğunu zikreder. Ayrıca ona göre hükmün ispatlanması veya nefyedilmesinde de muhayyerlik mevcuttur. Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar, mükellef hükmü ihtiyar ettiğinde, Allah'ın hükmün gereğıyle amel ettirmesi ve kulun da o fiili üstlenmesi; mükellef hükümden vazgeçmeyi seçtiğinde ise hükmün ondan kalkması ve kulun o fiili üstlenmemesinin caizdir. Zira bu durumu teklîf açısından mümkündür. Ayrıca Kâdı Abdulcebbar buradaki muhayyerliğin farklı hükümlerdeki cem' metodu gibi olduğunu da bildirir.⁵⁵⁷

Kâdı Abdulcebbar, şer'î illetlerdeki daîlerin bir hükmü îfâyâ bir kez bedel üzere çağırıp bir kez cem' üzere çağırmalarını ve bir kez daîlerin muhtelif olup bir kez müttetik

⁵⁵³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 343.

⁵⁵⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 343.

⁵⁵⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 344.

⁵⁵⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 344.

⁵⁵⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 345; Cem' metodu illet benzerliğinden dolayı fer'î asla katmaktır. Bkz., Erdoğan, s. 70.

olmalarını mümkün sayar. Nitekim bu durum maslahatların değışken olması anlayışının bir yansımasıdır. Ayrıca Kâdı Abdulcebbar'a göre meselelerde cem' metodu üzere amel etmek, fiil için kaçınılmaz bir durumdur.⁵⁵⁸

Kâdı Abdulcebbar'a göre illetlerin teâruzunda tercihin meşrû bir konumu vardır. Nitekim içtihatla hüküm elde etmenin yolu olan emârelerin eşit konumda bulunmaları sahihtir. Ancak iki illetten birinin tercih ve takviyesine dair bir kar'ne bulunması durumunda, bu illetin tercih edilmesi evlâdır. Ayrıca Kâdı Abdulcebbar, müçtehidlerden birine göre güçlü olan illetin, başka bir müçtehid için güçlü olamamasının sahih olduğuna da yer verir.⁵⁵⁹

Kâdı Abdulcebbar bazı âlimlerin, illetlerin teâruz etmesi durumunda butlânın ortaya çıkacağını, zira Allah'ın şer'î hükümlerin delillerinde çelişkiyi vaki kılmadığını ve illetlerin de deliller konumunda olduğu görüşünü savunduklarını beyan eder. Kâdı Abdulcebbar'a göre bu âlimler çatışan iki illetle amel etmenin muhal konusu kapsamında olduğunu zannetmektedirler. Âlimlerden başka bir grup ise çatışan iki illetten birinin tercihi için ayırıcı bir özelliğe ihtiyaç olduğu görüşündedirler. Buna göre müçtehid o özelliği bulduğu yerde illetle amel eder, ayırıcı özelliği bulamazsa tevakkuf eder ve içtihadında o ayırıcı özelliğin hakikatine ulaşması gerektiğini bilir.⁵⁶⁰

Kâdı Abdulcebbar, illetlerin teâruzu bağlamında Kerhî'nin bir görüşüne de temas etmektedir. Buna göre Kerhî, çatışan iki illetin kullanılmasının caiz olmadığına dair ümmetin icmâsının bulunduğu ve iki illetten birinin tercih edilmesi gerektiği görüşündedir. Kâdı Abdulcebbar, Kerhî'nin bu görüşünden sonra kendilerinden *şeyhlerimiz* diye bahsettiği Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin görüşlerine yer verir. Buna göre onlar mevzusunda her iki illetin de eşit olmasını ve tercih edilmesini caiz görmektedirler. Nitekim mükellef, eşit konumda olan iki illetten dilediğini seçebilmektedir.⁵⁶¹ Kâdı Abdulcebbar sözlerinin devamında hocalarına ait olan bu görüşü reddetmek için herhangi bir sebebin bulunmadığını savunur. Ayrıca ayırıcı bir özellik ya

⁵⁵⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 346.

⁵⁵⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 349.

⁵⁶⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 347.

⁵⁶¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 347; Bkz., Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *Şerhu'l-'Umed*, II, s. 282.

da tercih sebebi bulunmasının gerekliliğine dair Kerhî'ye ait olan görüşün delilsiz bir öneriden ibaret olduğunu ifade eder. Kâdı Abdulcebbar'a göre Kerhî'nin yaklaşımı içtihat metoduna aykırıdır.⁵⁶²

Görüldüğü üzere Cessas'la Kâdı Abdulcebbar'ın illetlerin teâruzu durumundaki tutumları birbirlerine büyük oranda zıttır. Nitekim Cessas teâruz eden illetlerin geçerliliğini kabul etmezken, Kâdı Abdulcebbar ise illetlerin teâruz etmeleri durumunda muhayyerlik üzere geçerli olacaklarını savunur. Kâdı Abdulcebbar'ın bu anlayışının ardında teâruz eden illetlerin eşit konumda oldukları düşüncesi bulunmaktadır.

Çatışan illetlerin tercih edilme sebepleri hem Cessas'a hem de Kâdı Abdulcebbar'a göre farklı farklıdır. Bu durum "*İlletlerde Tercih Sebepleri*" başlığıyla bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

İ. İlletlerde Tercih Sebepleri

Cessas'a göre hükmün illeti ile hükmü irtibatlandırmak gerekmektedir. Zira şer'î illetler hükmün muarrifi konumundadır. Bu yüzden Cessas illetlerin tercihinde, hükme taalluk eden illeti hükme taalluk etmeyen illete önceler.⁵⁶³ Ayrıca daha önce de değindiğimiz üzere, Cessas'a göre aslın vasfı olan illetin asıl için lâzımî ya da gayr-ı lâzımî bir vasıf olması arasında herhangi bir tercih sebebi ve üstünlük yoktur.⁵⁶⁴

Cessas zikrettiğimiz bu bilgiler haricinde maddeler halinde illetlerde tercih sebeplerini ele alır. Biz de bu maddeleri Cessas'ın temas ettiği sıraya göre zikredeceğiz:

1. Mansûs aleyh illet müstenbat illete tercih edilir.⁵⁶⁵ Bu durumun temel gerekçesi illetin tevkîfî olarak bildirilmiş olmasıdır. Zira kat'î bilgi zannî bilgiye öncelenir.

⁵⁶² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 348.

⁵⁶³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 302.

⁵⁶⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 288.

⁵⁶⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 330; *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, I, s. 369.

2. Hükümün kendisine bağlandığına ve tesir vasfının bulunduğuna dair delil barındıran illet, kendisinde deverân özelliği bulunan illete tercih edilir.⁵⁶⁶

3. Umumî illet, umumluğa münâfî olan ve tahsis edilen illete tercih edilir. Zira umum asıldır ve illetlendirmenin sıhhatinin delilidir.⁵⁶⁷

4. Aynı cinsten olan ve yakın olana döndürülmesi gereken illet, aynı cinsten olmayan ve uzak olana döndürülmesini gerektiren illete tercih edilir. Cessas, bu tercih türünü hocası Kerhî'ye dayandırmaktadır.⁵⁶⁸

5. İki farklı illete dayanarak gerçekleştirilen kıyasın hükümleri teâruz ettiğinde; bu illetlerden birini destekleyen ve hakkında herhangi bir muhalefetin bulunduğu bilinmeyen bir sahâbe kavli mevcutsa, hakkında sahâbe kavli bulunan hüküm diğerine tercih edilir.⁵⁶⁹ Cessas müstakil olarak Hulefâ-i Raşidîn'in sözlerinin de bu kapsamda olduğunu bildirir.⁵⁷⁰

6. İki farklı kıyastan birinin illeti kaynağı itibariyle zayıf olan ve hüküm doğurmayan bir haberle desteklense, bu haberin bir tercih sebebi ve ayırıcı bir nitelik olmasından dolayı diğer kıyasa (illete) tercih edilir.⁵⁷¹

7. Hükümün farklı asıllardan elde edilen birden fazla illetle illetlendirilmesi, tek bir illetle ta'lîl edilmesinden evlâdır. Zira hükmü birden çok illetle ta'lîl etmek, çok asılla hükmü delillendirmek konumundadır. Cessas bazı kimselerin bir illetin birden çok illete muâriz olabileceği görüşünde olduklarını kaydeder.⁵⁷² Daha önce de temas ettiğimiz üzere, Cessas'ın bu yaklaşımı Kâdî Abdulcebbar'ın anlayışıyla çatışmaktadır. Zira Kâdî Abdulcebbar, illetlerde sayısal çokluğa değil, illetin gücüne itibar etmektedir.

⁵⁶⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 331, 306.

⁵⁶⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 331.

⁵⁶⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 331, 287; Cessas bu tercih türüne örnek olarak meshi vermektedir. Buna göre isimlendirmeden kaynaklı olarak başı bir defa mesh etmenin illetinin ve meshin hükümlerinin hafifletilmiş hükümler olması sebebiyle diğer mesh yerlerine de hamledilmesini gerekli görür. Zira Cessas'a göre bunu diğer meshlere kıyaslamak gasle kıyaslamaktan evlâdır. Çünkü başın mesh edilmesi mesh bâbından ve cinsinden bir konudur ve meshe daha yakındır.

⁵⁶⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 331.

⁵⁷⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 332.

⁵⁷¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 332.

⁵⁷² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 332.

8. Çatışan iki illetten birinin müsbit diğerrinin ise nañ olması durumunda herhangi bir tercih sebebi bulunmamaktadır. Cessas, burada tercihin gerçekleşebilmesi için başka bir sebebin bulunmasını gerekli görür.⁵⁷³

9. Cessas, bazı âlimlerin, iki illetin bir müçtehidin nefsinde birbirine eşit konumda olduğu halde teâruz etmesini imkânsız saydıklarını kaydeder. O âlimlere göre hükmün elde edilmesi bu iki illetten biri ile gerçekleşirse, Allah müçtehitte illetlerden birini tercih etmek için zann-ı galib oluşturur. Müçtehitte kendisinde oluşan bu zanla hükmü seçer. Bazı âlimler ise bu durumun imkânsız olmadığı kanaatindedirler. Bu âlimlere göre müçtehid dilediğiyle hükmetmekte muhayyerdir.⁵⁷⁴ Cessas, bir kıyas varken o kıyasa muâriz olarak başka bir kıyasın bulunması durumunda muhayyerlik ifade etmesini kabul etmez. Zira ona göre bu durumda bulunan muhayyerlik iki kıyastan birinin gereği değildir. Cessas'a göre bu durumda yapılması gereken onların reddedilmesi ve bu iki kıyasın dışından başka bir yerden hükme delil aranmasıdır.⁵⁷⁵ Ayrıca Cessas bu durumun fetva konularında geçerli olması halinde fetva isteyen kimsenin hükümden hükme geçeceğini, böylesi bir durumun ise uygun olmadığını söyler. Nitekim doğru olan, hükümde sebat etmektir.⁵⁷⁶

10. Cessas, bir hüküm için bulunan mansûs illetin kendisi hakkında illet kılınmadığı başka bir konuda ilzam edilmesini de tercih açısından doğru kabul etmez.⁵⁷⁷

Kâdı Abdulcebbar, illetlerde tercih işleminin ancak illetlerin teâruzuyla ve birbirlerini nefyetmeleri sebebiyle amelin gerçekleşmemesi durumunda sahih olacağını zikreder.⁵⁷⁸ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar, illetin diğerr vasıflardan ayırıcı bir niteliğinin olması gerektiği kanaatindedir. Nitekim o bu kanaatini, ayırıcı bir vasfın bulunmaması durumunda illet için herhangi bir tercih sebebinin olmayacağı tezi ile gerekçelendirir.⁵⁷⁹ Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar'ın zikrettiği tercih sebepleri şunlardır:

⁵⁷³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 332.

⁵⁷⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 332.

⁵⁷⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 333.

⁵⁷⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 334.

⁵⁷⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 334.

⁵⁷⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁷⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 332.

1. İki illetten biri şer'î bir hükmü gerektirirken, diğeri gerektirmez. Çünkü illetlerin mevzuları, kendileriyle hükmün talep edilmesi şeklindedir. Buna göre illetler vasıtasıyla talep edilen hükmün ispatında tesir vasfının bulunması evlâdır.⁵⁸⁰ Şu hâlde Kâdı Abdulcebbar, bu madde içerisinde iki farklı duruma işaret etmektedir. Buna göre ilk durum iki illetten birinin hükmünü gerektirirken diğeri hükmünü gerektirmemesidir. Kâdı Abdulcebbar bu durumda hükmü gerektiren (mucib) illeti tercih eder. İkinci durumsa illetin müessir olmasıdır. Nitekim Kâdı Abdulcebbar'a göre hüküm, illetin tesir vasfına bağlanır ve hükmün tesir vasfına bağlanması başka bir vafa bağlanmasına öncelenir.⁵⁸¹

2. İletlerden birinin nâfî, diğeri müsbet olması⁵⁸²

3. İki illetten birinin hükümde şart gerektirirken diğeri herhangi bir şart gerektirmemesi⁵⁸³

4. İki illetten biri iki hüküm gerektirirken, diğeri tek bir hüküm gerektirmesi⁵⁸⁴

5. İki illetten birinin diğeri illetin gerektirdiğine göre şeriatla daha hususî olarak belirlenmiş bir hükmü gerektirmesi⁵⁸⁵

6. İki illetten biri sabit olduğu şey hakkında velâ hükmünü gerektirirken, diğeri illetin onun hilâfına bir hüküm gerektirmesi⁵⁸⁶

7. İki illetten biri diğeri gerektirdiği hükümden daha umumî bir hüküm gerektirir, nitekim umumî olmak hükümde ayırıcı bir nitelik ve bir ziyadedir.⁵⁸⁷

8. İki illetten biri kendi başına bir hükmü gerektirirken, diğeri illet bir karîne ya da vasıta nedeniyle hükmü gerektirir.⁵⁸⁸

⁵⁸⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁸¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 330.

⁵⁸² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁸³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁸⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁸⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁸⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁸⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁸⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

9. İki illetten biri ancak şeriat vasıtasıyla bilinen bir şart gerektirirken, diğer illet onun hilâfını gerektirir.⁵⁸⁹

10. İki illetten biri şer'î bir hükmün icrasını gerektirirken, diğer illetse onun aksini gerektirir.⁵⁹⁰

11. İki illetten biri şer'î bir hükmün ortadan kalkmasını gerektirirken ya da beyanından sonra şer'î hükümde şart gerektirirken, diğer illette bu durumun aksini gerektirir. Zira burada iki illet arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bu durumda illetlerden biri diğerinden sonradır ve sonra gelen müfîd illet tercih edilir. Kâdî Abdulcebbar bu açıdan aklî illet ile şer'î illet arasında bir farkın bulunmadığını zikreder.⁵⁹¹

12. Şayet illetlerden biri fiilin nedb cinsinden, diğeri de ibâha cinsinden olmasını gerektiriyorsa, Kâdî Abdulcebbar'a göre burada ayırıcı nitelik ibâha cinsinden olanadır. Aynı şekilde illetlerden biri vücûbu gerektirip, diğeri de fiilin nedb olmasını gerektiriyorsa nedb olan illet tercih edilir.⁵⁹²

13. Şayet şeriatın mevzusu, belli bir şarta bağlanmış durumlar hariç, haramlık hükmünü gerektiriyorsa; haramlığı gerektiren illet, aksini gerektiren illetten evlâdır. Çünkü tahrîmi gerektiren illet şeriatın gereğinin kapsamına daha çok girer ve şeriata daha fazla uygundur.⁵⁹³

14. İki illetten biri aslın hükmüne dönen bir durum sebebiyle tercih edilebilir. Çünkü o illetin sabit oluşu, aslın varlığıyla irtibatlıdır. Ayrıca aslın kuvveti, illetin kuvvetinde tesir eder.⁵⁹⁴

15. İki illetten birinin, yalnızca nas ve icmâ gibi kendisi ile kat'îliğin oluştuğu bir cihetle sabit olması caizdir.⁵⁹⁵ Buna göre kat'î olan tercih edilecektir.

⁵⁸⁹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁹² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 350.

⁵⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

⁵⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

16. İki asıldan birinin beyanının türü, diğer illetin beyanının türünden daha sağlam olursa, bu durumda sağlam olan tercih edilir.⁵⁹⁶

17. İki asıldan biri, hükme ve şeriata döndürülmeye fer'e uygunluk açısından diğer asıldan daha öndeyse, önde olan aslın illeti tercih edilir. Kâdı Abdulcebbar, bu gerekçeye dayanarak, bir şeyin kendi cinsinden ve kendi bâbından olana kıyaslanmasının evlâ olduğunu savunur. Zira cinsi ve bâbı aynı olan illet, kıyasın mevzusu açısından daha yakındır.⁵⁹⁷

18. İki asıldan yalnızca biri kıyasın gereği üzere geçerli olacak şekilde, kıyas metoduna ve kıyasın mevzusuna dâhilse o aslın illeti tercih edilir.⁵⁹⁸

19. İki asıldan biri fer'e daha çok benziyorsa ve diğerinden daha baskınsa o aslın illeti tercih edilir. Nitekim bu durum onu güçlendiren şeylerdendir.⁵⁹⁹

20. İlet kendi emâresine ve belirlenme yoluna dönen bir durum sebebiyle de tercih edilebilir. Nitekim illet, emâre vasıtasıyla sabit olur ve böylece daha güçlü olanın tercih edilmesini gerektirir. Bu yüzden mansûs aleyh olan illet, müstenbat illete tercih edilir. Müstenbat illette sağlam bir vecihle sabit olduysa, sağlam vecihle sabit olmayan diğer illete tercih edilir.⁶⁰⁰

21. İlet sübutunu destekleyen bir durum sebebiyle de tercih edilebilir. Zira o illetlerden biri şeriat vasıtasıyla diğeri de müşahede ile mevcut olduysa, şeriat vasıtasıyla mevcut olan illet evlâdır. Çünkü hükümlerin hükümlerle olan irtibatı, müşahede ile olan irtibatından daha yakındır.⁶⁰¹

22. İki illetten biri asıl için daha gerekli ve daha sabit olduğunda, o illet diğerine göre evlâ olur.⁶⁰²

⁵⁹⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

⁵⁹⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

⁵⁹⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

⁵⁹⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

⁶⁰⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

⁶⁰¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

⁶⁰² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

23. Şayet iki illetten biri ispat açısından diğer illetten öndeyse, önde olan illetin tercih edilmesi evlâdır. Çünkü illetlerde asıl olan, menfî olanın değil müessir olanın geçerli olmasıdır.⁶⁰³

Görüldüğü üzere Kâdı Abdulcebbar buraya kadar illetlerde tercih sebeplerinden bazılarını zikretti ve burada zikrettiği tercih sebeplerinin bazılarını asıl açısından ele aldı. Kâdı Abdulcebbar'ın zikretmiş olduğu bu sebepler, illetlerin bizzat kendilerinde bulunan vasıf ve özelliklerle irtibatlıdır. Ancak Kâdı Abdulcebbar'a göre illetler kendi vasıfları dışında kalan durumlardan dolayı da tercih edilebilmektedir. Bu durumlar şunlardır.⁶⁰⁴

24. Bir illet asıllar tarafından desteklenebilir. Ayrıca illetlerden biri zâhir, umum ya da delaletin uygun olmasıyla tercih edilebilir. Ayrıca haber-i vahide ya da icmâ edenlerin ameline, halifelerin veya sahâbenin büyüklerinin amellerine uygun olması sebebiyle de illet tercih edilir. Şayet iki illetten biri, illetin içeriğine uygun olmayı gerektiren başka bir ta'lîl metoduyla desteklenmişse, o illet evlâ olur.⁶⁰⁵ Kâdı Abdulcebbar'a göre illetlerden birine dair bir delalet bulunduğu, bu durum ayırıcı bir nitelik ve tercih sebebidir. Hakkında delalet bulunmayan illet üzerine kıyas yapmak ise caiz değildir.⁶⁰⁶

25. Âlimler, iki illetten birinin dayandığı aslın kemmiyet açısından daha fazla olması durumunda ihtilaf etmişlerdir. Buna göre bazı kimseler illetin dayandığı asılların çok sayıda olmasını tercih etmişler ve bazıları da bu tutumu doğruluğa uzak görmüşlerdir. Yukarıda da beyan ettiğimiz gibi Kâdı Abdulcebbar'a göre burada muteber olan asılların sayısal çokluğu değildir. O itibar edilmesi gereken olarak hükmü görür ve kıyas konusunda asılların birinin, asılların çoğuna denk olabileceğini savunur.⁶⁰⁷

⁶⁰³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

⁶⁰⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

⁶⁰⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 352.

⁶⁰⁶ Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 340.

⁶⁰⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 352.

26. Kâdı Abdulcebbar zikretmiş olduğu tercih sebeplerinin arasında sakındırma, hükmünde neshin bulunmaması ve sünnet ile çatışmaması sebebiyle tercih durumlarının da dâhil olduğunu bildirir.⁶⁰⁸

Kâdı Abdulcebbar hükümlerin belirlenmesi ve keyfiyeti açısından bu maddelerin illetlerde tercih nedenleri olduğunu kaydetmektedir.⁶⁰⁹ Ayrıca buradaki tercih sebeplerini zikretme maksadının açıklamak değil îmâ etmek olduğunu da beyan eder.⁶¹⁰ Bu yüzden Kâdı Abdulcebbar burada zikrettiğimiz maddelerden bazıları hakkında görüş beyan etmez. Zira pek çok yerde bu tarz konuların izahını usûl eserlerine bıraktığını söylemektedir.

J. İletlerin Tahsisi

Cessas'a göre illetlerin tahsise uğraması caizdir.⁶¹¹ İletlerde olduğu gibi illetlerin delillerinin de tahsise uğraması caizdir. Zira Cessas illetin kendisinden çıkarıldığı ismin tahsis edilmesinin caiz olmasını öne sürerek bu anlayışını gerekçelendirir.⁶¹² Ancak Cessas, illetin tahsisini kabul etmekle birlikte, tahsise uğrayan illetin sıhhatine dair asılda bir delilin bulunmasını gerekli görür. Buna göre illetin tahsisine dair bulunan deliller da farklı farklı olabilmektedir.⁶¹³

Cessas, umumî olan illetin tahsise uğramış illete tercih edileceği görüşünü kabul eder. Bu durumun temel sebebi, umum lafzın has lafzı da kapsamına almasıdır. Ancak burada bir delilin bulunması gerekmektedir. Zira Cessas'a göre bir delile dayanmaksızın umum olan mânanın illet olduğunu kabul etmek büyük bir hatadır.⁶¹⁴

Kâdı Abdulcebbar ise tahsise uğramamayı delaletin hakkı sayar.⁶¹⁵ Kâdı Abdulcebbar umurun tamamının hükmün belirlenmesine delalet ettiği, ancak mahsûs

⁶⁰⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 352.

⁶⁰⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 351.

⁶¹⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 352.

⁶¹¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 319, 306.

⁶¹² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 306.

⁶¹³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 306; *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, II, s. 414.

⁶¹⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 310.

⁶¹⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 278, 279.

hükmün illetlenmesinin ise diğerlerinde geçerli olmadığı ve başkasının hükmüne delalet etmediği kanaatindedir.⁶¹⁶ Görüldüğü üzere onun bu tutumu Cessas'ın anlayışına zıt bir konumdadır.

Yukarıda Kâdı Abdulcebbar'a göre âlimlerin, illetin tahsisi hususunda iki farklı gruba ayrıldıklarını zikrettik. Buna göre ilk gruptaki âlimler illetin tahsisini kabul ederken, diğer âlimlerse illetin tahsisini kabul etmemektedirler. Kâdı Abdulcebbar, illetin tahsisini kabul eden kimseler için, illetin bir hüküm hakkında geçerli olup başka bir hüküm hakkında illet olmaması mümkündür.⁶¹⁷ Kıyas için hakkında bir delil bulunan illetin durumunun değişken olması Kâdı Abdulcebbar'a göre doğruluğa uzak bir görüştür. Zira Kâdı Abdulcebbar, tahsise uğrayan illetle murat edilen daîlerin ve veçhi maslahatın hallerinde bir değişimin bulunmasının sahih olmadığı kanaatindedir.⁶¹⁸ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar tahsisi kabul etmeyen âlimleri de iki grupta ele alır. Buna göre bazı âlimler kendisinde tahsisin bulunduğu şeyin illet olmasını batıl kabul ederken, bazı âlimlerse tahsisi illet olmaya engel sayarlar.⁶¹⁹

Kâdı Abdulcebbar, illetlerle alakalı söylenilen sınır içerisinde, aynı şekilde umurun da tahsisini uygun görmez. Zira Kâdı Abdulcebbar'a göre hitâbın delaletinde muteber olan lafzın kendisi değil, murat edilen mânadır ve o mânada tahsisin bulunması mümkün değildir. Nitekim Kâdı Abdulcebbar, mücerret lafzın murat edildiği mâna açısından bir defa bir şeye delalet ederken, diğer seferde de başka bir şeye delalet edebileceğini savunur. Bu bağlamda kıyasçının ta'lilde bulunduğu illet iradeye delalet etmemektedir. Bilakis ta'lil işlemini gerçekleştiren kimse o illetin iradeye delalet ettiğini açığa çıkarmaktadır. Buna göre Kâdı Abdulcebbar ta'lili gerçekleştiren kimsenin illeti tahsis etmesi durumunda, illetin delaletinde etki etmiş olacağını ve idrak ettiği şeyin eksik olduğuna karar kılacağını açıklar.⁶²⁰

⁶¹⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 310, 328.

⁶¹⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 335.

⁶¹⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 337.

⁶¹⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 337.

⁶²⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 338, 339.

Kâdı Abdulcebbar illetin asılla bağlantısı olması ve tesir özelliğinin bulunmasının gerekliliği üzerinden mahsûs lakapların illet ve illet mecrasında olamayacaklarını da ifade eder. Ancak vasıflarda tahsisin gerçekleşmesi mümkündür. Buna göre vasıflarda da tahsise uğramamak öncelenenlikle birlikte, daîlere etki eden ve lütuf cihetinden olması sahih olan vasıfların tahsisi caizdir.⁶²¹ Kâdı Abdulcebbar'ın tahsisi caiz gördüğü başka bir yer de illetin Kur'ân'ın tahsisini gerektirmesi ya da başka bir açıya değiştirmesi durumudur. Ona göre bu durumda da illetin tahsisinin sahih olması mümkündür.⁶²²

⁶²¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 334.

⁶²² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 341.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CESSAS VE KÂDÎ ABDULCEBBAR’DA KIYAS- MASLAHAT İLİŞKİSİ VE HATA-İSABET TARTIŞMALARI

I. KIYAS-MASLAHAT İLİŞKİSİ

Cessas eserinde, ibadetlerin Allah Teâlâ'nın indinden üç şekilde varit olacağını beyan eder.⁶²³ Bunlardan ilki, aklen vacip olan ibadetlerdir. Buna göre insan aklı o şeyin vacip olmasını gerektirir. Cessas bu türe örnek olarak tevhidin bilgisini, Hz. Peygamber'in tasdik edilmesini ve nimet verene şükretmeyi vermektedir.⁶²⁴

İbadetlerin varit olduğu ikinci şekil ise aklen yasak olan şeylerdir. Bunların hükümlerinin bilgisi de şariat gelmeden önce akılda mevcuttur. Ayrıca bunlar hükmü tekit etmek için gelen şariat tarafından da mahzûr görülür.⁶²⁵ Yani şariat aklın koyduğu hükmü tekit ve beyan etmek için gelmektedir. Cessas buna da küfür, zulüm, yalan ve aklın kabîh saydığı diğer şeyleri örnek olarak vermektedir. Bu tür ibadetlerde, akla muhalif olarak Şari' tarafından bir hükmün gönderilmesi caiz değildir.⁶²⁶ Cessas'ın bu yaklaşımından anlaşılacağı üzere bu türden ibadetlerdeki hüsün-kubûh cihetlerinin aklen belirlenmesi kaçınılmazdır. Ayrıca bu iki tür ibadetlerde nesih ve tebdîl de caiz değildir.⁶²⁷

Cessas'ın yer verdiği üçüncü tür ise bu iki tür ibadetin ortasında birer vasıta konumunda olanlardır. Zira akıl, nassın desteği olmaksızın bu amellerin yasaklanmış ya da vacip kılınmış olduğuna hükmedemez. Kişi ancak hüsün veya kubûh olması açısından içinde bulunduğu durum neyi gerektiriyorsa ona göre hükmeder ve böylelikle akıl, o hükmün vacip mi, yasak mı yoksa mubah mı olduğuna karar verir. Cessas'a göre nakil bir şeyi yasaklıyorsa onun kabîh olduğunu, vacip veya mubah kılıyorsa hasen olduğunu biliriz. Ayrıca mubah olan meselelerde Allah Teâlâ'nın, re'yimiz ve içtihadımız gereğince menfaatleri elde etmek ve fesâda sevk eden şeyleri defetmek için tasarruf etmemizi tercihimize bıraktığını anlamış oluruz. Bu bağlamda Cessas, ticaretteki tasarruflar, yolculuk, tarım, yemek yeme, tedavi ve ilaç kullanımı gibi şeylerin

⁶²³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 241.

⁶²⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 241.

⁶²⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 242.

⁶²⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 242.

⁶²⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 242.

içtihamımıza bağlı olduğuna örnek olarak yer verir.⁶²⁸ Cessas'ın bu anlayışı, üçüncü türde bulunan ibadetlerde aklın bir miktar acizliğinin bulunduğunu göstermektedir.

Cessas'a göre bir konuda maslahatımızın bulunduğunu zann-ı galibimiz vasıtasıyla bilirse, o meselede fayda sağladığımızı hükmederiz. Şayet bir konuda zann-ı galibimiz zararı def edeceğimizi bildirirse, biz de galib zanla o konunun kabîh ve abes olduğuna hükmederiz. Böylesi kabîh olan bir hükmün daha sonra mübah olması ise ancak maslahatın değişmesi sebebiyle gerçekleşebilmektedir. Ayrıca bu türden ibadetlerin sorumluluğu bizim görüşlerimize ve içtihatlarımıza bırakılmış olup, bunların mesuliyetini üstlenebiliriz. Ne var ki bu durum içtihadın içerdiği pek çok faydadan biridir.⁶²⁹

Mubah olan hükümler maslahatlarla irtibatlı olduğundan buralarda nesih ve tebdil de caizdir.⁶³⁰ Fıkıhî bir kaide olarak *zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceği* düşüncesi, Cessas'ta maslahatın değişmesiyle hükmün değişeceği şeklinde ortaya çıkar. Başka bir değişle Cessas'a göre bir meselenin hükmündeki hüsûn ve kubuh ciheti zamanla değişirse, o meselenin hükmü de bu maslahatla irtibatlı olarak değişecektir. Zira Cessas, din işlerine taalluk eden meselelerin bu bağlamda maslahatların en büyüğü olduğunu da ifade eder. Cessas bu bilgilerden hareketle, din işlerine taalluk eden ve sonradan ortaya çıkmış, hakkında nas ya da ümmetin icmâsı bulunmayan meselelerde kıyas ve içtihatta bulunmanın caizliğinin sabit olduğunu bildirir.⁶³¹

Kâdî Abdulcebbar'a göre şer'î meselelerde bir şey mükellefin salâhına olduğunda onunla amel edilmesi gerektiğini ifade ettik. Buna göre şer'î meselelerde mükellefin maslahatı bazen nasla olurken bazen de kıyas ile olmaktadır. Ancak maslahatın kıyasla olduğu durumlarda bir delilin bulunması gerekir.⁶³²

Kâdî Abdulcebbar'a göre her fiil hasen ya da kabîh olabilir. Güzellik veya çirkinlik fiillerin zatına bağlı olarak var olan hakikî sıfatlar değil, izafî ve nisbî sıfatlardır.

⁶²⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 242.

⁶²⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 242.

⁶³⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 242.

⁶³¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 242.

⁶³² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 286.

'Vücûh/yönler teorisi' olarak adlandırılan bu anlayışa göre fiillerin hasen veya kabîh oluşu farklı durum ve değerlendirmelere göre değişebilmektedir.⁶³³ Zira bu nazariye, Kâdî Abdulcebbar'ın illet anlayışında da ön plana çıkmaktadır. Buna göre içinde bulunulan hal ve durumlar, şahısları birbirinden ayırıp farklı fiil ve hükümlerle vasıflanmaya tabi kıldığı gibi, üzerinde bulunulan vecihler de fiilleri birbirinden ayırıştırıp farklı vasıf ve hükümlere tabi kılmaktadır. Nitekim bir fiil, üzerinde bulunduğu bir vecihten ötürü bir hükme tabi olurken, bu vecihten yoksun olan başka bir fiil farklı bir vasıf ve hükme tabi olmaktadır. Burada fiillerin aldıkları değerler zâtlarından dolayı değil, sahip oldukları vecih ve hallerden ve de içinde bulundukları şart ve bağlamlardan kaynaklanmaktadır.⁶³⁴

Kâdî Abdulcebbar'a göre kişinin amellerinde maslahat vecihlerinin/cihetlerinin bulunması ve bu cihetlerin kişinin salâhına göre değişmesi durumu, ilim ve zann-ı galib vasıtasıyla gerçekleşen amel için de geçerlidir. Zira Allah, kulun kendisi ve başkaları için salâhı olanın kıyasla amel etmek olduğunu bildiğinde, kıyas metoduyla amel ettirmek hikmetinin bir gereği olur.⁶³⁵ Hatta Kâdî Abdulcebbar bu yaklaşımında bir adım daha ileriye giderek, kıyas yapmanın kulun maslahatına olması durumunda Allah'ın kula, kıyasla amel ettirmesinin vacip olduğunu savunur. Kıyas yapmaya elverişli olan ve kıyasla ulaşılan hüküm kulun maslahatına olduğu halde Allah'ın, kuluna kıyasla amel ettirmemesi fesâda sebebiyet vermektedir.⁶³⁶

Kâdî Abdulcebbar, mükellef için sâlah olanla amel edilmesinin gerekliliği ve bu salâhın da mükellefin durumuna göre değişiklik arz edeceği bilgisine yer verdikten sonra; şer'î meselelerde faydanın bazen sadece nas ile bazen de kıyas ve içtihat ile bilinebileceğini ele alır. Ona göre bu durumda olan kimsenin kıyas ve içtihatla amel etmesi vaciptir.⁶³⁷ Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, eserinde pek çok yerde mükellefin

⁶³³ Bilal Taşkın, "Kelâmcılar İle Usûlcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi", (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2011), s. 67.

⁶³⁴ Özdemir, s. 120; Usûlde hüsün-kubuhun tartışma konusu oluşu, kulların adeti bakımından değil, Allah'a izafeti bakımından olup, Mu'tezilenin bu konuda tüm söyledikleri *kıyasu'l-ğâib ale's-şahid* yöntemine dayanır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Başoğlu, s. 68.

⁶³⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 321.

⁶³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 291.

⁶³⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 287.

amellerindeki salâhına, bazı konularda kıyas ile ulaşılırken bazılarında ise nas ile ulaşılmakta olduğunu zikreder.⁶³⁸

Kâdı Abdulcebbar yukarıda yer verdiğimiz bilgileri beyan ettikten sonra ibadetin lütuf olması durumundaki sebepleri ele alır. Biz yukarıda pek çok yerde Kâdı Abdulcebbar’a göre şer’î hükümlerin konusunun maslahat ve lütuf olduğunu açıkladık. Buna göre maslahat ve lütufların da daîlerle bağlantısı bulunmaktadır.⁶³⁹ Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar, ihtiyar ve iradenin daîlere tabi olduğunu zikreder. Zira hüküm de bir tür fiil olmak açısından, ihtiyar ve irade dışındaki daîlerden kaynaklı bir lütuftur. Bu yüzden daîler, hükümleri şer’î deliller vasıtasıyla belirlenmiş ibadetlerin vacip olması hususunda, illet konumundadır. Kâdı Abdulcebbar’ın bu anlayışını, onun eserinde yer verdiği bir örnek üzerinden izah edelim. Buna göre mükellef namaza çağrıldığı zaman, meşru olmayan işlerden ve kötülükten uzaklaşacağını; namaz fiilini yerine getirmediğinde ise meşru olmayan işleri yapmaya ve kötülüğe duçar olacağını bilirse, bu durumda namaz meşru olmayan işlerden ve kötülüklerden alıkoyan bir neden (daî) halini alır ve mükellef açısından namaz kılmaya kuvvetli bir gerekçe olur. Bu bilince sahip olan mükellef namazı kıldığında kötülükten sakınır.⁶⁴⁰ Bu yüzden Kâdı Abdulcebbar’a göre Allah’ın, namazda bulunan ve namazın kılınmasına davet eden gücü bildirmesi gerekmektedir.⁶⁴¹

Kâdı Abdulcebbar’a göre kabîh türünden olan bir fiilin hükmü yerilmeye müstehaktır. Buna göre kabîh bir fiili işleyen kişi cezayı hak edeceği için, mükellefin bu türden olan fiillerden sakınması gerekir.⁶⁴² Ayrıca Kâdı Abdulcebbar, Allah’ın kabîhi irade etmeye kadir olmasına rağmen, “Adl” sıfatından dolayı irade etmesinin caiz olmadığını ifade eder.⁶⁴³ Nitekim irade de bir tür fiildir. Bu yüzden Allah’ın adil oluşu, kötülüğü irade etme durumunu engellemektedir.⁶⁴⁴ Zira irade sıfatına bağlı olan her bir

⁶³⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 293.

⁶³⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 282.

⁶⁴⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 289.

⁶⁴¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 289-290.

⁶⁴² Kâdı Abdulcebbar, *Şerh-u Usûl-i hamse*, s. 331.

⁶⁴³ Bkz., Kâdı Abdulcebbar, *Şerh-u Usûl-i hamse*, s. 315, 431.

⁶⁴⁴ Kâdı Abdulcebbar, *Şerh-u Usûl-i hamse*, s. 431.

de lalet, adalet ve hikmete dayanmaktadır.⁶⁴⁵ Bu durumun bir sonucu olarak illetler de mükelleflerin maslahatlarını gerektirir.

İlletin bir tür lütuf olduğu anlayışını temsil eden Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu usûl-i hamse* isimli eserinde lütfun tarifine yer verir. Buna göre lütuf “*kişinin kendisi için gerekeni seçmesini ve kabihden sakınmasını veyahut da insanın vacibi seçmeye veya kabihî terke daha yakın olmasını sağlayan şey*”dir.⁶⁴⁶ Bu tanımdan hareketle Kâdı Abdulcebbar, lütfu *bir şeyi yapmak (fiil)* ve *bir şeyden sakınmak (terk)* şeklinde ikiye ayırır. Allah’ın kullarına lütufta bulunmasını vacib gören Kâdı Abdulcebbar’a göre, ilk dönem Mu‘tezilîleri de onunla aynı kanaati taşımaktadırlar.⁶⁴⁷ Ayrıca Kâdı Abdulcebbar, fiilin ya lütuftan önce ya lütuftan sonra ya da lütufla eş zamanlı/birlikte bulunması gerektiğini söyler ve dördüncü bir ihtimali kabul etmez.⁶⁴⁸

Görüldüğü üzere hem Cessas’ın hem de Kâdı Abdulcebbar’ın kıyas anlayışlarında maslahatın önemli bir yeri bulunmaktadır. Ancak Kâdı Abdulcebbar’ın maslahatlara bakışı Cessas’a göre biraz daha farklıdır. Cessas, ibadetlerin varit olması açısından üçüncü tür kapsamında ele aldığı fiillerin hükümleri için, nassın desteğiyle beraber, kulun salahına olanı tayin edebileceği anlayışına sahiptir. Buna karşın Kâdı Abdulcebbar, her bir fiilin kul için maslahatı içermesini zorunlu görür. Hatta biraz daha ileri giderek, Allah’ın kulun maslahatına uygun olmayan fiilleri yaratmasını caiz görmez.

II. KİYAS VE İÇTİHATTA HATA-İSABET TARTIŞMALARI

Hata-isabet tartışması kıyastan çok içtihadı izafe edilen bir tartışmadır. Ancak bu tartışmaya her iki âlim de kıyas bölümü içerisinde sıkça temas etmektedir. Ayrıca bu konu re’y içtihadının meşruiyeti açısından da büyük bir öneme sahiptir. Biz bu sebeple çalışmamız içerisinde bu konuyu ele almayı uygun gördük. Buna göre öncelikle içtihadın tanımına yer verecek, ardından Cessas ve Kâdı Abdulcebbar’ın bu iki anlayışın hangi tarafında yer aldıklarını ve gerekçelerini ana hatlarıyla zikredeceğiz.

⁶⁴⁵ Kâdı Abdulcebbar, *Şerh-u Usûl-i hamse*, s. 433.

⁶⁴⁶ Kâdı Abdulcebbar, *Şerh-u Usûl-i hamse*, s. 519.

⁶⁴⁷ Kâdı Abdulcebbar, *Şerh-u Usûl-i hamse*, s. 519, 520.

⁶⁴⁸ Kâdı Abdulcebbar, *Şerh-u Usûl-i hamse*, s. 520.

A. İctihadın Tanımı

İctihat sözlükte, bir şeye ya da bir fiile ulaşma gayesiyle büyük bir çaba harcamak mânasında bulunmaktadır.⁶⁴⁹ Usûl âlimlerinin kullanımında ise bu kavram; “*fakîhin amelî hükümleri tafsilî delillerden istinbât etmek için olanca çabasını harcaması*” mânasında yer alır. Bazı âlimlerse icthadın, “*ister şer’î hükümlerin istinbât edilmesinde ister şer’î hükümlerin tatbik edilmesinde olsun, olanca çabayı sarf etmek ve bütün imkânı kullanmaktır*” şeklinde tarifini yaparlar.⁶⁵⁰

Cessas eserinde kıyas konusuna giriş yaparken icthadın, “*müctehidin yöneldiği bir işte olanca çabasını sarfetmesi*” olduğunu zikreder.⁶⁵¹ Ayrıca Cessas’a göre icthad kavramı zamanla terimleşmiş ve buna göre “*sonradan ortaya çıkan ve Allah’ın, hakkında bir delil belirlemediği meselelerin hükmünü tespit etme gayreti*” anlamını kazanmıştır. Âlimlerin nazarında ise icthad, “*bir hükme isabet etme gayesi olmaksızın galip zanla amel etmek ve olanca çabayı harcamak mânasında, insanın mükellefiyeti*” şeklinde yer etmiştir.⁶⁵²

Kâdî Abdulcebbar’a göre istidlal ile ulaşılan hükümlerin tamamı için icthad tabiri kullanılabilmektedir. Ancak bunlar için kıyas tabiri kullanılamaz. Zira kıyas hakkında muayyen bir aslın bulunmasıyla gerçekleştirilen bir işlemdir ve onun hükümlerine icthad metoduyla ulaşılmıştır.⁶⁵³

B. Cessas ve Kâdî Abdulcebbar’ın Hata-İsabet Tartışmalarına Dair Görüşleri

İctihatta hata-isabet meselesiyle alakalı bulunan ayrımı temelde iki grup halinde tasnif etmek ve bu iki grubun altında yer alan bazı farklı görüşlerin bulunduğunu zikretmek mümkündür. Buna göre ilk grupta bulunanlar *musavvibe* şeklinde, ikinci grupta bulunanlar ise *muhattie* şeklinde isimlendirilirler.

⁶⁴⁹ İbn Manzûr, II, s. 397.

⁶⁵⁰ Ebû Zehra, s. 379.

⁶⁵¹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 201; “*الاجتهاد، هو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد و يتحرّاه*”.

⁶⁵² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 201.

⁶⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 354.

Musavvibe, içtihadî bir meselede Allah katında muayyen bir mesele bulunmadığını ve hüküm belirleme yetkisinin müçtehidin zannına bırakıldığı anlayışına sahiptir. Bu anlayışın bir sonucu olarak doğru olan görüşün birden fazla olmalısı gerektiği ortaya çıkmaktadır. Musavvibe de kendi içerisinde iki gruba ayrılabilir. Buna göre ilk grup tüm doğruları eşit konumda görür ve müçtehidlerin tamamını hükme isabet etmiş sayar. Diğer grup ise, doğru olan görüşlerden birinin Allah katında en doğru olduğu anlayışındadır. Bu yaklaşım “Allah bir hüküm vermiş olsaydı, ancak o hükmü verirdi” argümanını temel alır ve “eşbeh” görüşü olarak bilinir.⁶⁵⁴

Muhattie taraftarları ise içtihadî bir meselede Allah katında belli bir hüküm mevcut olup, doğrunun ancak bu hüküm olduğu anlayışını savunur. Bu görüş kendi içerisinde temel olarak üçe ayrılır. Bunlardan ilki, doğruya isabetin tesadüfî olduğu ve herhangi bir delil bulunmadığı şeklindedir. İkinci görüş ise doğruya işaret eden kat’î bir delil bulunmakla birlikte, müçtehidin bu delil sebebiyle hükme isabet etmekle mesul olduğu anlayışını kabul eder. Üçüncüsü ise doğru hükme delalet eden zannî bir delilin bulunduğunu savunmaktadır.⁶⁵⁵

Fahru’l-İslâm el-Pezdevî ihtilafî görüşlerde doğru olanın (hakkın) tek olduğunu savunur. Ona göre görüşlerden biri dışında diğerleri hakka isabet edemeyecektir. Ancak Pezdevî’ye göre bu durum kınanma ya da ceza gerektiren bir durum değildir. Zira Pezdevî hata görüşünü savunanları ikiye ayırır. Buna göre bir kısım âlim, müçtehidî ibtidâen ve intihâen hatalı saymışlardır. Bazı âlimler ise müçtehidî içtihadının başlangıcında (ibtidâen) musîb, ulaştığı sonuç açısından (intihâen) ise hatalı kabul ederler. Pezdevî bu yaklaşımlardan ikincisini tercih eder ve bu görüşünü Ebû Hanîfe’ye dayandırır.⁶⁵⁶

Cessas, hata-isabet tartışmalarına dair yaklaşımını müstakil başlıklar altında da ele almakla birlikte, kıyas konusu içerisinde de bu konuya yer verir. Buna göre Cessas kıyasın ispatıyla alakalı temas ettiği “...o (şeytan) ancak sizin Allah’a karşı

⁶⁵⁴ Esen, s. 224.

⁶⁵⁵ Esen, s. 224.

⁶⁵⁶ Pezdevî, *Keşfü’l-esrar fî şerhi Usûli’l-Pezdevî*, Muhammed el-Mu’tasım-Billah el-Bağdadi (nşr.), Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-Arabiyye, 1997.

bilmediklerinizi söylemenizi emreder.”⁶⁵⁷ ayeti kapsamında kıyas yapanlara dair yaklaşımları ikiye ayırır. Bu ayrıma göre Cessas’ın beyan ettiği gruplar şunlardır:⁶⁵⁸

1. Hak olan görüşü muhalif görüşlerin tamamı kabul eden kimseler: Cessas’a göre bu kimseler içtihatlarıyla ulaştıkları hükümlerde hak olan hükme isabet ettiklerini savunmaktadırlar.⁶⁵⁹

2. Hak olan görüşün tek olduğunu savunan kimseler: Bu kimselere göre kıyasta hata caiz olmakla birlikte, kıyas yoluyla ulaşılan bilgi de bir tür ilimdir. Ayrıca bu kimselere göre kıyas yapan kişi Allah’ın belirlediği deliller vasıtasıyla elde edilen bilgiye ulaşmış olur.⁶⁶⁰

Cessas’ın, içtihatla doğrunun tek olduğu ve müçtehidin bu doğru hükme isabet etmesi gerektiği, doğru olan tek görüş dışındaki görüşlerin yanlış olacağı şeklindeki muhattıe görüşü ile olanca çabasını sarf etmek suretiyle müçtehidlerin ulaştığı hükümlerin tamamının doğru olacağı ve her müçtehidin bu ameli sonucu sevap kazanacağı şeklindeki musavvibe görüşlerinden hangisini tercih ettiği, *el-Fusûl* isimli eserinde nispeten karmaşık bir haldedir. Nitekim Cessas eserinde pek çok yerde, hükme isabetle mükellef olunmadığı bilgisini zikretmektedir.⁶⁶¹ Ayrıca bir kimsenin hakkın tek olduğu görüşünü savunması durumunda bu yaklaşımının bir sonucu olarak kendi zâhir ilmine dayanmış olacağını ve bu durumun da haber-i vahitten herhangi bir farkının bulunmadığını söyler. Buna karşın her müçtehidin içtihadında isabet ettiğini savunan kimsenin ise kıyas ile ulaştığı hükmün Allah’ın onun hakkında takdir ettiği kesin hüküm olacağını beyan eder.⁶⁶² Bu karmaşa bazı yerlerde kıyas ve içtihadıyla ulaştığı hüküm için sevap kazanın hakka isabet eden olduğu⁶⁶³ ve bazı yerlerde ise hükme taalluk eden illetlerden sadece birinin sahih olduğu⁶⁶⁴ bilgilerine yer vermesiyle devam eder.

⁶⁵⁷ el-Bakara 2/169.

⁶⁵⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 252; benzer bir ayırım için bkz., *Ahkamu'l-Kur'an*, II, s. 314.

⁶⁵⁹ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 252.

⁶⁶⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 252.

⁶⁶¹ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 201.

⁶⁶² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 212.

⁶⁶³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 233.

⁶⁶⁴ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 301, 309, 328.

Cessas'taki bu karmaşa tahlil edildiğinde, ona göre Hanefî mezhebinin imamalarına dair farklı ve çelişik nakiller bulunduğu görülür. Ancak o, bu nakillerin hepsini aynı mânâyı ifade edecek şekilde yorumlama çabasındadır. Bu bağlamda bazı nakillere göre İmam Muhammed (189/805) Allah katında hakkın tek olduğunu ve müçtehidin onu araştırıp bulması gerektiğini, ancak ona isabet etmekle sorumlu olunmadığını savunmaktadır. Cessas, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un da bu görüşte olduklarını İmam Muhammed'e dayandırmaktadır.⁶⁶⁵ Yukarıda zikretmiş olduğumuz Pezdevî'nin yaklaşımı da bu durumu destekler mahiyettedir. Kerhî ise Hanefî mezhebinin görüşünü, her müçtehidin mükellef tutulduğu konuda musîb olduğu ve Allah katında hakkın tek olduğu şeklinde özetlemektedir. Kerhî'ye göre burada tek olduğu savunulan hak, müçtehidin isabetle sorumlu olmadığı *eşbeh* görüşüdür. Şu hâlde Hanefî fukahası aslında isabet görüşünü savunmakta ve eşbehi de isabet görüşünün bir alt yaklaşımı olarak tercih etmektedir. Buna göre Cessas da Hanefî mezhebine bağlı farklı âlimlerce kabul bulan muhattie ve musavvibe görüşlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır. Cessas'a göre bu sözlerden anlaşılan, Allah katında bir eşbehin asıl olduğu, fakat müçtehidin ona isabetle değil, kendi içtihadınca eşbeh olanla amel etmekle sorumlu olacağıdır.⁶⁶⁶

Cessas, müçtehidin re'yelerini ve zihnini topladığında içtihat edeceği meseleyi en uygun olan hükme arz etmesi gerektiğini ifade eder.⁶⁶⁷ Farklı bir yerde ise bazı âlimlerin hükmün alemleri olan mânânın ortaklığından sonra meselenin kendisine en çok benzeyen (eşbeh) asla arz edilmesini ve hükmün o aslın hükmüne ilhak edilmesini gerekli gördükleri bilgisine yer verir.⁶⁶⁸ Şu hâlde Cessas'ın, isabet görüşü içerisinde yer alan eşbah anlayışını savunduğu görülür. Zira Cessas'ın yer verdiği deliller de onun isabet görüşünde olduğunu destekler mahiyettedir.⁶⁶⁹

Cessas'ın isabet görüşünü savunurken yer verdiği delillerden biri Hz. Peygamber'in "*Hâkim içtihadında isabet ederse iki ecir kazanır, şayet içtihat eder ve*

⁶⁶⁵ Çil, s. 122-123.

⁶⁶⁶ Çil, s. 123.

⁶⁶⁷ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 258.

⁶⁶⁸ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 284.

⁶⁶⁹ Bk., Cessas, *Ahkamu'l-Kur'an*, II, s. 240.

ic̣tihadında hata ederse bir ecir kazanır.” mânasındaki hadisidir.⁶⁷⁰ Ayrıca Cessas, bazı sahâbenin ic̣tihatlarında isabet etmelerini Allah’tan, hata etmeleri durumunu ise şeytandan ve kendilerinden bildiklerine vurgu yapmaktadır.⁶⁷¹ Cessas’ın bunu zikrederken iki farklı amaç gözetmiş olması bizce muhtemeldir. Bunlardan ilki, sahâbenin hata ihtimali bulunmasına rağmen ic̣tihattan geri durmaması, diğer ihtimal ise ic̣tihatta hata etmeleri durumunda buradaki sorumluluğun müçtehide ait olmasıdır. Ancak bu sorumluluk cezayı gerektiren türden bir sorumluluk olarak anlaşılmamalıdır. Zira ic̣tihatta hata eden kimsenin de sevap kazanacağı zikredilen hadise göre sabittir.

Cessas Hz. Peygamber’den varit olan şu hadisi de ele alır: “*Kâdılar üçtür: İc̣tihat eden ve ic̣tihadında isabet eden kâdı ki o cennettir. Müteammiden, haksız yere hükmeden kâdı ki o cehennemdedir. İc̣tihat eden ve ic̣tihadında hata eden kâdı ki o da cehennemdedir.*”⁶⁷² Cessas’a göre bu hadis, ic̣tihadında isabet eden kimsenin cennetlik olduğuna hükmetmektedir. Zira, müçtehid ic̣tihat etmekle emrolunmuş ve hükme isabet edemediğinde ise cezaya müstahak görülmemiştir. Nitekim kıyas ve ic̣tihad sakınılması gereken bir şey olsaydı, yapıldığından dolayı sevap kazanılamazdı.⁶⁷³

İc̣tihadında hata eden kimsenin cehennemlik olması hususuna gelince Cessas bu durumu iki açıdan tevil eder. Buna göre:

1. Her konuda kıyas yapmanın doğru olmayıp, ancak belirli konularda kıyasın geçerli olması: Cessas bu durumu sahâbenin ic̣tihat anlayışını ikiye ayırarak izah eder. Buna göre bazı meseleler ic̣tihada uygunken bazı meseleler ise ic̣tihat yapmaya uygun değildir. İsbet etmekle mükellef olunanlar ikinci grubun kapsamına girenlerdir.⁶⁷⁴ Cessas’ın burada ele aldığı başka bir husus da Hz. Peygamber’in ic̣tihat eden kimse hakkındaki cehennem vaadidir. Bu vaad ise delaleti açık olanla hükmetmeyenler ve hücceti açık olanda hata eden kimseler için geçerlidir. Cessas bu gruba Hâricîleri ve onlar

⁶⁷⁰ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 224; Buhârî, IX, s.108, nr.7352; Müslim, III, s. 1342, nr.1716.

⁶⁷¹ Bkz., Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 229-230.

⁶⁷² Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 232; Tirmizî, III, s.605, nr. 1322; Ebû Dâvud, III, s.299, nr. 3573; İbn Mâce, II, s.776, nr. 2315.

⁶⁷³ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 232.

⁶⁷⁴ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 233.

gibi olanların hatalarını örnek olarak verir ve bu kimselerin cehennemlik olduklarını beyan eder.⁶⁷⁵

2. İctihat ehli olmadığı halde içtihat eden kimse: Cessas bu kimseyi usûl bilmediği halde, usûlü ezberlemiş kimse olarak tarif eder. Bir kimse kıyas ve içtihat yapma ehliyetine sahip olmadığı halde kıyası, içtihadı ve bunların yöntemlerini öğrenememişse, o kişinin içtihat yapması caiz değildir.⁶⁷⁶

Kâdı Abdulcebbar da hata-isabet tartışmalarını içtihad konusu altında müstakil bir başlık altında ele almakla birlikte kıyas konusu içerisinde de pek çok yerde bu konuya atıflarda bulunur. Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbar, Cessas’a paralel olarak içtihadta hükme isabet açısından ümmetin iki gruba ayrıldığını kaydeder. Buna göre bazı kimseler içtihadı inkâr ederler ve hak olan görüşün tek olduğunu savunurlar. Bazı kimseler ise içtihadı kabul ederler ve içtihatlarında ihtilafa düşerler.⁶⁷⁷

Kâdı Abdulcebbar hak olan görüşün (kat‘î) bilgi konumunda olduğunu beyan eder. Buna göre bir görüş hakkında “*o haktır*” demek, o görüşün doğruluğa uygun olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Zira, “hak” olmak ancak bilgiye layık bir vasıftır.⁶⁷⁸ Kâdı Abdulcebbar’a göre elde etme yolu kat‘î bilgi olan ve delile dayanan konular doğrunun tek olduğu konular kapsamındadır. Bu tarz meslelerin dışında kalıp zann-ı galibe bağlı olan konularda ise her bir müçtehid içtihadıyla ulaştığı hükme isabet etmiş sayar.⁶⁷⁹ Ancak zann-ı galib de sahih emârelere tabi olmak suretiyle müçtehid bilgiye ve yakinî ilme ulaştırmalıdır.⁶⁸⁰ Ayrıca dinî ve dünyevi işlerde mütevatir bilginin sabit olması durumunda zann-ı galib ile amel etmek caiz değildir.⁶⁸¹

Kâdı Abdulcebbar genel olarak isabet görüşünü savunmakla birlikte bu konuda bir ayrıma gitmektedir. Buna göre kat‘î bilgiye dayanan konularda bu bilgilerin gereğine

⁶⁷⁵ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 233.

⁶⁷⁶ Cessas, *el-Fusûl*, II, s. 233.

⁶⁷⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 299.

⁶⁷⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 355.

⁶⁷⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 362.

⁶⁸⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 357.

⁶⁸¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 360.

(hakka) muhalefet eden kimse hata etmektedir. Zannî bilgiye dayanan konularda ise içtihatla bulunmak caizdir. İctihat kapsamında zikredilen görüşlerin tamamı hükme isabet olarak değerlendirilir. Bir delile dayanmak suretiyle müctehidlerin bir meselenin iki farklı hükmü hakkında ittifak etmeleri durumunda üçüncü bir görüşün beyan edilmesi ise caiz değildir. Zira burada bulunan icmâ sadece iki görüşün isabetli olduğuna delalet etmektedir.⁶⁸² Kâdî Abdulcebbar bu bağlamda İmam Şâfiî'nin tutumunu da zikreder. Buna göre Şâfiî içtihadî konuları taksim etmek suretiyle zahir haberler ve mânada vuku bulan zahir kıyas kabilinden olan içtihatlarda hakkı tek görmüş, ğalebetü'l-eşbâh ve muhtelif haberlerde ise müctehidlerin tamamını musîb saymıştır.⁶⁸³

Kâdî Abdulcebbar'a göre ancak kat'î bilgiye ulaşmada herhangi bir özrün bulunması durumunda, zan hüküm ifade etmektedir. Nitekim kesin bilginin bulunduğu yerde zannın bir fonksiyonu kalmaz ve hüküm kat'î bilgiye göre belirlenir. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, mütevatir haber mevcutken âhad haberle hükmetmenin mümkün olmayacağını da zikreder. Kâdî Abdulcebbar'a göre bilgiyi (hakkı) elde etmede bir problem olması durumunda, bilgiye ulaşmak için azmetmek yeterli olur ve azim burada hak olan görüşe bedel olarak bulunur.⁶⁸⁴

Kâdî Abdulcebbar bir meselede Kur'an'ın nassının delaletiyle birlikte, Kur'an'ın nassından daha güçlü bir delilin bulunması durumunda, nassın yerine kuvvetli olan delilin tercih edilmesini gerekli görmektedir. Kâdî Abdulcebbar bu bağlamda tevhid ve adl konularını örnek olarak zikreder. Zira tevhid ve adl konularında aklın delilleri öncelikli konumda olup, Kur'an'ın delilleri aklın delaletine uygun olmalıdır.⁶⁸⁵ Nitekim bir kimse nazarında tevhid ve adl gibi konular bilinmeden Kur'an bir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü Kur'an'ın bilgisi bu tür konuların bilgisine tâbidir.

Kâdî Abdulcebbar'ın hata-isabet anlayışı kapsamında da maslahat düşüncesi ön plana çıkar. Zira ona göre şartlar ve içtihatlar değiştiği ölçüde taabbudun değişmesi

⁶⁸² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 363.

⁶⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 373; Şâfiî, s. 40; Ğalabtü'l-eşbah, Mu'tezileye göre "fer'in benzer noktasının bulunduğu birden fazla asıl olup, fer'in bunlardan hangisine kıyaslanacağını tespit edilmesidir." Ehl-i sünnet âlimlerine göre ise, "fer' ile asıl arasındaki bağın illet kadar güçlü olmamasıdır." Bkz. Ataş, s. 22.

⁶⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 359.

⁶⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 358.

mümkündür. Bu durum her bir müçtehidin gerçekleştirmiş olduğu içtihadında musib olmasını ve bir meselede hakkın ve hakka muhalif olanın bulunmasını mümkün kılmaktadır.⁶⁸⁶

Kâdı Abdulcebbar bu bilgileri zikretmekle birlikte, isabet görüşüne dair başka delillere de yer verir. Buna göre onun zikrettiği delillerden biri sahabe hakkında mütevatir olarak sabit olan bilgidir. Zira sahabe isabet görüşüne uygun bir tavırla içtihadattan ve farklı görüşler ortaya koymaktan geri durmamışlardır.⁶⁸⁷ Kâdı Abdulcebbar, isabet görüşünü delillendirme sadedinde Hz. Peygamber'den isabet eden hâkimin hata edene göre daha çok sevap kazandığı şeklinde varit olan hadise de yer verir. Buna göre o, hâkimin buradaki hatasını kasıttaki hata sayıp fiil hatası olarak kabul etmez.⁶⁸⁸ Kâdı Abdulcebbar bu yaklaşımını isabetteki ecrin hatadaki ecre oranla daha fazla olması anlayışı ile gerekçelendirir.⁶⁸⁹ Ayrıca içtihadta doğrunun tek olduğu görüşünü savunan kimselerin illetlerde tercihi savunamayacaklarını zikreder. Zira iki illetten birinin doğru olup o illet hakkında bir delilin bulunması ve diğer illetin de bu durumda batıl olması gerekeceği için tercihin bir faydası bulunmamaktadır.⁶⁹⁰

Kâdı Abdulcebbar'ın hata-isabet tartışması bağlamında temas ettiği başka bir konu da eşbeh görüşüdür. Kâdı Abdulcebbar eşbeh hakkındaki ihtilafın isabet görüşünü savunanları kapsadığını ifade eder. Nitekim bu görüşü savunanlara göre, hakkında herhangi bir delil bulunmayan bir konuda içtihat etmek suretiyle eşbehe isabet eden kimse sorumluluğunu yerine getirmekle birlikte en doğru olana ulaşmış olacaktır. İctihadında eşbehe isabet edemeyen kimse de sorumluluğunu yerine getirmekle birlikte eşbeh açısından hata etmiş olacaktır. Ayrıca Kâdı Abdulcebbar, bu görüşü savunanlara göre eşbehe isabet eden kimsenin, isabet edemeyenlere oranla daha fazla sevap kazanacağını ifade eder. Nitekim Hz. Peygamber'den, isabet edenin hata edenden daha fazla sevap kazanacağına dair varit olan hadis bu kimseler tarafın görüşlerini destekleyecek şekilde yorumlanmaktadır. Buna göre hadis kapsamında eşbehe isabet eden, eşbehe isabet

⁶⁸⁶ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 283, 356.

⁶⁸⁷ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 364.

⁶⁸⁸ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 364.

⁶⁸⁹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 365.

⁶⁹⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 349.

edemeyenden daha fazla sevap kazanacaktır. Eşbehe isabet edemeyenin sevap kazanma gerekçesi ise eda sorumluluğunu yerine getirmesidir.⁶⁹¹

Kâdı Abdulcebbar eşbeh görüşünün kabul edilen meşhur bir görüş olduğu bilgisine yer verir. Bu bağlamda Kerhî'nin bu görüşü Iraklı bazı Hanefilere dayandırmakta olduğunu söyler. Ayrıca bu görüşün İmam Şâfiî'ye de nispet edildiği bilgisine yer verir.⁶⁹²

Kâdı Abdulcebbar, Allah'ın olası bir hüküm indirmesi durumunda o hükmü eşbeh üzere indireceği gerekçesiyle, eşbehin Allah'a nispet edilmesi anlayışını kabul etmez. Zira böylesi bir yaklaşım diğer müctehidlerden sadır olan içtihat hakkında da geçerli olmalıdır.⁶⁹³ Ancak Kâdı Abdulcebbar'ın kibleyi görmeyen kimsenin zann-ı galibi ile Kâbe'ye en yakın olduğunu düşündüğü yöne dönmesi gerektiği ve kişinin bunu yapmakla mükellefi olduğu şeyi eda etmiş olacağı şeklindeki yaklaşımı⁶⁹⁴ bizde onun eşbeh görüşünü kabul ettiği izlenimini uyandırmıştır. Ayrıca Ebû Ali el-Cübbâî'nin eşbehi caiz gördüğü bilgisine yer vermesi ve Ebû Ali'nin mükellefin eşbehe isabet etmek suretiyle efdal olanı gerçekleştireceği, eşbehe isabet edememesi durumunda da mükellefin teklifi eda etmiş olacağı şeklindeki görüşüne temas etmesi⁶⁹⁵ bu yöndeki kanaatimizi artırmıştır. Nitekim Kâdı Abdulcebbar bu anlayışı eleştiren herhangi bir ifadeye yer vermez.

Kâdı Abdulcebbar'ın isabet görüşünü savunduğu açık olmakla birlikte, eşbeh görüşüyle alakalı tutumu kanaatimizce net değildir. Kâdı Abdulcebbar, genel olarak eşbeh görüşünü savunanlara dair olumsuz bir eleştiride bulunmamakta, ancak kabul ettiğini de açıkça belirtmemektedir. Nitekim bu husus müstakil çalışmalara konu olmaya ihtiyaç duymaktadır.

⁶⁹¹ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 376.

⁶⁹² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 377.

⁶⁹³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 378.

⁶⁹⁴ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 369.

⁶⁹⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, s. 377.

SONUÇ

Kıyas kavramı sadece usûl-i fıkıh ilmi açısından değil, mantık ve kelim ilmi açısından da önemli bir kavram olmakla birlikte biz bu çalışmada kıyas konusunu usûl-i fıkıh ilmi açısından inceledik. Buna göre Cessas'ın *el-Fusûl* isimli eseriyle Kâdî Abdulcebbar'ın *el-Muğni* isimli eserinin on yedinci cildi olan “Şer‘iyyât” bölümünü esas alarak kıyas konusunu açıklamaya ve bu âlimlerin kıyas anlayışlarını mukayese etmeye çalıştık.

Bu çalışmada Cessas'ın, kıyas konusunu ele alırken kıyasın meşruiyetini ispat etmeyi ve kıyasla alakalı bazı hususları açıklamayı hedeflediği görülmüştür. Buna karşın Kâdî Abdulcebbar, usûle dair yazdığı *el-Umed* ile *en-Nihaye* isimli eserlerinde kıyas konusunu ayrıntılı bir şekilde ele aldığını ifade etmekte olup, *el-Muğni*'de ise bu konuyu özetleme yoluna gitmiştir. Kâdî Abdulcebbar'a ait ilk iki eserin günümüze ulaşamamış olması, bizi Şer‘iyyât üzerinden kıyas anlayışını incelemeye yönlendirmiştir.

Çalışma boyunca her iki âlimin de birbirlerine bazı noktalarda mutabık oldukları, bazı noktalarda ise ayrıştıkları ortaya çıkmıştır. Kanaatimizce bu ayrışmanın en belirgin nedeni kelimî düşüncede var olan farklılıklardır. İttifak edilen noktalar ise kıyas ve içtihadın meşruluğu ve gerekliliği hususundaki anlayışlarının doğal bir sonucudur.

Cessas ve Kâdî Abdulcebbar kıyas konusunu incelerken yöntem olarak, teorik bilgilerle konuları ele almak yerine, daha çok örnekler üzerinde durmaktadırlar. Nitekim bu husus Cessas'ın eserinde daha belirgin bir haldedir. Biz bu durumun gerek her iki kitabın da erken dönem eserleri olmasıyla, gerekse de İslam hukukunun kazuistik yapısıyla bağlantılı olduğu kanaatindeyiz.

Cessas'ın eserinde yapmış olduğu atıflar çoğunlukla Kerhî'ye ve Hanefî fukahasına yoğunlaşmaktadır. Kâdî Abdulcebbar ise İmam Şafiî, Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû Haşim el-Cübbâî, Ebû Ali el-Cübbâî ve Kerhî'nin de içinde bulunduğu farklı âlimlerin görüşleri hakkında bilgi vermektedir. Kâdî Abdulcebbar'ın Kerhî'ye yapmış

olduğu atıflar, onun Hanefîliğe ve hocası Kerhî sebebiyle Cessas'ın fikirlerine olan aşinalığı hususunda önem arz eder. Ayrıca bir Şâfiî olarak Kâdî Abdulcebbar'ın, İmam Şâfiî ve ashabının bazı konular hakkında (özellikle de kıyasın ispatıyla alakalı) vermiş oldukları delil ve örnekleri beğenmemesi de ilgi çekicidir. Bu yüzden Kâdî Abdulcebbar pek çok yerde yeni örnekler ve deliller sunma yolunu tutmaktadır.

Cessas, kıyas konusu içerisindeki büyük bir alanı kıyası ispatlamaya ayırmış ve bu kısımda delil olarak sırasıyla ayetleri, hadisleri, sahabe kavillerini, selef ulemanın kıyas hakkındaki görüş ve sözlerini ve aklî delilleri ele almıştır. Yer yer kıyas karşıtlarının eleştirileri şeklinde bu delillere temas etse de genellikle bu sıralamanın dışına çıkmaz. Kâdî Abdulcebbar ise Cessas'a göre nispeten daha az alanı kıyasın ispatına ayırmıştır. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar'ın yer verdiği delillerin, Cessas'ta olduğu gibi, bir hiyerarşiye tabi olduğunu söylemek zordur. Nitekim Kâdî Abdulcebbar'ın, kıyasın ispatı için kullandığı delillerin büyük bir çoğunluğu, muhalifin eleştirilerine cevap mahiyetindedir.

Cessas'ın ve Kâdî Abdulcebbar'ın kıyasın ispatı için dikkatleri çekmeye çalıştıkları en belirgin niteliklerden biri, kıyasın zann-ı galib ifade etmesidir. Onların bu hususa vurgu yapmalarının ardında, kıyas ve içtihadın bir delile dayanmayan, mesnetsiz re'y şeklinde yorumlanma endişesinin bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda her iki âlimde de kıyasın sahih bir yöntemle ve delile dayanarak gerçekleştiğinde, en azından zannî bilgi ifade edeceği anlayışı hâkimdir. Cessas'ın, kıyası *itibar* kelimesiyle; illeti ise *mâna* kelimesiyle karşılaması da kıyası ispat etme yönünde dikkat edilmesi gereken bir faaliyettir. Zira kıyasın *itibar* kelimesiyle karşılanması, onun Kur'ânî bir kavram olduğu anlayışından hareketledir. Ayrıca her iki alimin de geçerliliği hakkında ihtilaf bulunmadığını beyan ettikleri aklî kıyasla şer'î kıyası mukayese yoluna gitmeleri kıyasın meşruiyetini sağlama amacı kapsamındadır.

Kıyasın bir yöntem olarak temellendirilmesi, onun şer'î deliller içerisindeki konumunun belirlenmesi sorununu beraberinde getirmektedir. Ancak bu durum her iki âlimde de nispeten belirgindir. Zira hem Cessas hem de Kâdî Abdulcebbar kıyası, Kitab, sünnet ve icmâdan sonraki bir yerde konumlandırır. Buna göre kıyasın bu üç asılla çatışması ya da bu asıllarla sabit olan bir hükmü nesh etmesi mümkün değildir. Ayrıca her iki âlimde kıyasın, belirlenme yöntemi itibarıyla farklı olan yerlerde geçerli

olamayacağı görüşündedir. Nitekim onlar bu konuya, kıyasın isimlerde geçerliliği hususunda temas ederler. Buna göre isimlerin belirlenme yolu vaz' olduğu için kıyas burada geçerli değildir. Ayrıca asılların kıyas yoluyla belirlenemeyeceği anlayışı da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Gerek Cessas'ın gerekse Kâdı Abdulcebbar'ın kıyas tanımları genel olarak birbirlerine paralellik arz etmektedir. Nitekim her âlimin de tanımları, en yalın şekliyle ifade etmek gerekirse, “bir meselenin ortak illet sebebiyle başka bir meseleye mukayese edilerek hükümlerinin eşitlenmesi” çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak hem Cessas'ın hem de Kâdı Abdulcebbar'ın kıyas anlayışlarında, unsurları açısından bazı net farklılıklar bulunur. Buradaki en önemli farklılık kıyas işleminin gerçekleşebilmesi için hükmün kendisine bağlandığı manada, yani illettedir. Nitekim Cessas illetin, makul olmanın yanı sıra hüküm için emâre ve alâmet kılmaya elverişli olmasını gerekli görür. Ayrıca illeti emâre ile denk bir manaya gelecek şekilde anlar ve delilin içerisinde konumlandırır. Buna göre her emâre yani illet bir tür delil olacaktır.

Kâdı Abdulcebbar ise delille emâre arasında bir ayrıma gider ve illetin emâre olması üzerine yoğunlaşmaz. Zira Kâdı Abdulcebbar'a göre illetin emâre olması, zannî bilgi ifade etmesi sebebiyledir. Kâdı Abdulcebbar'ın üzerinde yoğunlaştığı vasıf ise illetin daî olması ve kulun maslahatına dair fiilleri içermesidir. Buna göre kulun salâhını içermeyen illet, sahih bir illet değildir. İlettin daî olması, müessir olmasını da kaçınılmaz bir hale getirir. Ancak bu durum Cessas'ta farklılık arz eder. Zira Cessas illeti hükmün müarrifi olarak gördüğü için müessir olmasını kabul etse de illetin varlığı için tesir vasfının bulunmasını zorunlu görmez. Cessas'la Kâdı Abdulcebbar da emâre-daî ayrımının başka bir yansıması da illetlerin tahsisi hususundadır. Buna göre Cessas aslın delalet etmesi şartıyla illetin tahsisini kabul ederken, Kâdı Abdulcebbar ise illetin tahsise uğramamasını gerekli görür.

Cessas'la Kâdı Abdulcebbar'ın çatıştıkları bir konu da illetin müteaddi olması hususundadır. Nitekim her iki âlim de illetin kasır olmamasını kıyas işlemi açısından gerekli görmektedir. Ancak onların ayrıştıkları nokta, müteaddi olmayan illetin tespitinin bir fayda sağlayıp sağlamayacağı hususundadır. Buna göre Cessas fer'e sirayet edemeyen vasfın illet olamayacağını söyler. Onun bu anlayışının temelinde, kıyas yapmaya elverişli

olmayan illetin, bir anlam ifade etmeyeceği ve böyle bir illetin vaz‘ edilmiş olmasının, Allah’ın abesle vasıflanması anlamına geleceği düşüncesi bulunmaktadır. Kâdı Abdulcebbar ise Cessas’ın aksine, kasır illetin tespitinin kulun maslahatına olduğu düşüncesindedir. Buna göre Kâdı Abdulcebbar tıpkı kulun ahkâma dair bilgisinin maslahat içerdiği gibi, hükümlere ulaştıran yolların da fayda içerdiğini savunur.

Cessas’la Kâdı Abdulcebbar’ın illetlerin teâruzu durumundaki yaklaşımları da birbirlerinden büyük oranda farklıdır. Buna göre Cessas teâruz eden illetlerin geçerliliğini kabul etmez. Kâdı Abdulcebbar ise illetlerin teâruz etmeleri durumunda muhayyerlik üzere geçerli olacakları görüşündedir. Kâdı Abdulcebbar’ın bu anlayışının ardında teâruz eden illetlerin eşit konumda oldukları düşüncesi bulunmaktadır.

Cessas ile Kâdı Abdulcebbar’ın ayrıştıkları diğer bir nokta da hükmün birden fazla illetle ta‘lil edilmesinin bir tercih sebebi olup olmasıdır. Buna göre Cessas, farklı asıllara dayanan birden fazla illetle ta‘lîli tercih sebebi sayar. Nitekim ona göre bu durumun temel nedeni, hükmün farklı asıllardan ta‘lil edilmesi sebebiyle çok sayıda aslın kıyasla ulaşılan hükmü desteklemesidir. Kâdı Abdulcebbar ise Cessas gibi düşünmez ve itibar edilmesi gerekenin illetin sayısal çokluğu değil, emârelerin gücü olduğunu beyan eder.

Çalışma içerisinde ele aldığımız diğer bir konu da içtihat hata-isabet tartışmalarına dair her iki âlimin de yaklaşımlarıdır. Her ne kadar bu konu genellikle içtihat kapsamında incelenirse de hem Cessas hem de Kâdı Abdulcebbar kıyas konusu içerisinde hata-isabet tartışmalarına dair pek çok atıf yapmışlardır. Onların bu tutumu da kıyasın meşru bir yöntem olduğu anlayışıyla irtibatlıdır. Zira kıyas ve içtihat metoduyla ulaşın hükümlerde kulun hata edebileceği ve bu hatasından dolayı günaha düşer olacağı anlayışı, kıyas ve içtihadın meşruluğuna zarar vermektedir. Buna göre her iki âlimin de isabet görüşünü savunduğu çalışma içerisinde belirtilmiştir.

Cessas’ın hata-isabet tartışmalarına dair ifadelerinin karmaşık bir halde bulunmasına karşın, onun bu konudaki yaklaşımlarını inceleyen müstakil bir çalışma bulunmaktadır. Gerek bu çalışmadan aldığımız referanslar ve gerekse kendi tespitlerimiz Cessas’ın, isabet anlayışının bir alt yaklaşımı olarak *eşbeh* taraftarı olduğuna dair bizi

yönlendirmiştir. Kâdı Abdulcebbar'da da durum tespit edebildiğimiz kadarıyla benzerdir. Zira kesin olmamakla birlikte biz, Kâdı Abdulcebbar'ın da eşbeh taraftarı olduğu görüşündeyiz. Ancak gerek Kâdı Abdulcebbar'ın bu konudaki görüş ve anlayışı gerekse isabet görüşü içerisinde bir yaklaşım olan eşbeh görüşü müstakil çalışmalar halinde incelenmeye ihtiyaç duymaktadır.



KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Kadi'l-Kudat İmadüddin Ebi'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğni fi ebvabi't-tevhidi ve'l-adl*, XVII, Taha Hüseyin (thk.), Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963
- _____, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunis: ed-Darü't-Tunisiyye; Cezair: el-Müessesetü'l-vataniyye li'l-kitab, 1986.
- _____, *Şerhu Usûl-i hamse*, Thk. Abdulkerîm Osman, Kahire: Mektebetü vehbe, 1988.
- Apaydın, H. Yunus, *DİA*, "Kıyas", Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Âsım Efendi, Mütercim, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, III, Yazma Eserler Kurumu İstanbul: Başkanlığı, 2013.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Ataş, Sacide, *Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin Kıyas Anlayışı*, YL. Tezi, Danışman: Hasan Hacak, İstanbul, 2017.
- Avcı, Zülkarneyn, *Kâdı Abdulcebbar ve Tefsirdeki Metodu*, Dr. Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mevlüt Güngör, Ankara, 2000.
- Bağdadî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb, *el- Tarihu Bağdad*, Beyrut-Lübnan: Daru'l-kütüb el-ilmiyye, yy.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyin, *Kitabu'l-mu'temed*, thk. Muhammed Hamidullah, Ahmed Bekîr, Hasan Hanefî, Dımeşk: el-Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî li'd-diraseti'l-Arabiyye, 1965.
- _____, *Şerhu'l-'Umed*, I, Abdulhamid b. Ali Ebû Zenid (thk.), Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1990.

- Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, Dr. Tezi, Danışman: İbrahim Kâfi Dönmez, İstanbul, 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-müfessirîn)*, I, 1. Baskı, İstanbul: Semerkand, 2014.
- _____, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970.
- Bozkuş, Metin, *Kâdı Abdulcebbar ve Tefsiri Tenzihu'l-Kur'an anı'l-matâin*, Yl. Tezi, Danışman: ?, Kayseri, 1990.
- Cessas, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî, *Ahkâmu'l-Kûr'an*, I, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi, Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-Arabi, 1985.
- _____, *el-Fusûl fi'l-usûl*, II, Lübnan: Daru'l-kütüb'ül-ilmiyye, 2010.
- _____, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, Ismetullah İnayetullah Muhammed, Muhammed Ubeydullah Han, Zeyneb Muhammed Hasan (thk.), Said Bektaş (thk., neş.), Beyrut: Daru's-sirac, 2010
- Çil, Mustafa, *İctihadda Hata-İsabet Tartışması*, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2016. (Yayımlanmış YL. Tezi, Danışman: Hasan Hacak, Marmara Üni., İstanbul, 2010.)
- Debusî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ Debusi, *Takvîmu'l-Edille*, Thk. Halil el-Meys, Beyrut: Daru'l-kütüb el-ilmiyye, 2001.
- Duman, Soner, *Cessâs'ın "el-Fusûl-fi'l-usûl" Adlı Eserinde İllet Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez, İstanbul, 2000.
- _____, *DİA*, "Usûlü'l-fikh", XXXXII, İstanbul, 2012.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye. t.y.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Usulü'l-fikh*, İstanbul: Tebliğ Yayınları, yy.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdullah, *el-Câmi 'u'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min umûri Rasûlillah s.a.v.*, thk. Muhammed b. Nâsıru'n-Nâsır, Birinci Baskı, Daru tavki'n-necât, 1422.

en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *el-Müctebâ mine's-sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, İkinci Baskı, Halep: Mektebetü'l-matbû'âtî'l-İslâmiyye, Müessesetü'r-risâle, 1986.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Dördüncü Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Esen, Bilal, *Haneî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2012.

eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut, Âdil Mürşid, Cemâl Abdüllatîf, Abdüllatif Hırzallah, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

et-Tirmizî, Ebû Musâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *es-Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed M. Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâki, İkinci Baskı, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975.

Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Mustasfâ*, Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî, h. 1324.

Görgün, Tahsin, *DİA*, “Kâdı Abdulcebbar”, XXIV, İstanbul, 2001.

Güngör, Mevlüt, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, Ankara: Elif Matbaası, 1989.

_____, *DİA*, “Cessas”, VII, İstanbul, 1993.

Honig, Richard, *Hukuk Başlangıcı ve Tarihi*, Terc: M. Yavuz, 2. Baskı, İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1935.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Kahire: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî, *Lîsanü'l-Arab*, thk. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, Beyrut: Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Lübnan-Beyrut: Daru'l-Marife, yy.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, *Tabakatu'l-mutezile*, thk. ve terc. Susanna Diwald – Wilzer, Beyrut: et-Matbaatü'l-Katolikiyye, yy.
- İmam Müslim, Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî En-Nîsâbü'rî, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar binakli'l-adli ilâ Rasûlillâh s.a.v.*, thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs el-Arabî, t.y.
- İmam Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *er-Risâle*, İkinci Baskı, Ahmed M. Şâkir (thk.), Kahire: Dâru't-türas, 1979.
- Kahraman, Abdullah, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Kerhî, Ebû'l-Hasen, *er-Risale fi'l-usûl elletî aleyhâ medâru furûi'l-Hanefiyye (Te'sisü'n-nazar ile beraber)*, thk. Mustafa Muhammed Dımaşki, Beyrut: Dâru İbn Zeydun, yy.
- Koca, Ferhat, “Menât”, *DİA*, XXIX, Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Macit, Yüksel, *Mutezile'de Hukuk Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Osman, Abdulkerim, *Nazariyyetü't-teklîf arai'l-Kâdı Abdülcebbar el-Kelamiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1971.
- Özdemir, İbrahim, *Fıkıh Usûlünde Ta'îl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII Asırlar)*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıhî Âlimleri*, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Pezdevi, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Keşfü'l-esrar fi şerhi Usuli'l-Pezdevi*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdadi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, I, Beyrut: Daru'l-kütüb el-ilmiyye, 1993.
- Süt, Abdulnasır, *Kâdı Abdulcebbar'ın Ahlak Felsefesi*, Dr. Tezi, Danışman: Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2011.
- Şaban, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, terc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Şener, Abdulkadir, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas*, İstihsan ve İstislah. Ankara: DİB Yayınları, 1974.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *İrşâdu'l-fuhûl*, thk. Ebû Musab Muhammed Bedri, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, 1992.
- Taşkın, Bilal, *Kelâmcılar İle Usulcülere Göre Hüsun-Kubuh Meselesi*, YL. Tezi, Danışman: Mustafa Akçay, Haziran, 2011.
- Temel, Ahmet, *İnsan ve Toplum*, “Was There a Zaydî usûl al-fîqh? Searching for the Essence of Zaydî Legal Theory in the School's First Complete Usûl Work: al-Natiq bi-l-Haqq's (340-424/951-1033) “al-Mujzî fi usûl al-fîqh””, sayı 6, 2016.
- Yurdagür, Metin, *DİA*, “Kâdı Abdulcebbar”, XXIV, İstanbul, 2001.
- Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fi usuli'l-fikh*, Bağdad: Mektebetu'l-Kuds Müessesetü'r-risale, 1985.