

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

EŞ‘ARÎ USÛLÜNÜN OLUŞUM SÜRECİNDE KIYAS

Yüksek Lisans Tezi

YASEMİN YIKAR

İstanbul, 2018

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

EŞ‘ARÎ USÛLÜNÜN OLUŞUM SÜRECİNDE KIYAS

Yüksek Lisans Tezi

YASEMİN YIKAR

Danışman:

PROF. DR. BİLAL AYBAKAN

İstanbul, 2018



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM HUKUKU Bilim Dalı TEZLİ
YÜKSEK LİSANS öğrencisi YASEMİN YIKAR'ın EŞ'ARI USÛLÜNÜN OLUŞUM
SÜRECİNDE KIYAS adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 7.06.2018 tarih ve
2018-16/34 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans
Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 16 / 07 / 2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. BİLAL AYBAKAN	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. HASAN HACAK	
3.	Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi HACER YETKİN	

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: Yasemin Yıkar
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Hukuku
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Bilal Aybakan
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – Temmuz, 2018
Anahtar Kelimeler	: Eş‘arîlik, Ebû Bekir el-Bâkılânî, kıyas, ta‘lîl

ÖZET

EŞ‘ARÎ USÛLÜNÜN OLUŞUM SÜRECİNDE KIYAS

Eş‘arîlik, ortaya çıktığı dönem itibariyle İslam düşüncesini etkilemiş önemli bir mezheptir. Bu mezhebin oluşum sürecinde Ebû Bekir el-Bâkılânî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî gibi pek çok önemli âlim bulunmaktadır. Oluşum süreci itibariyle bu mezhebin fıkıh usûlüne katkılarını, kelâmî tartışmaların da odağında bulunan ta‘lîle dayalı kıyas meselesi üzerinden gözlemlemek mümkündür. Bu çalışmada, böyle bir gözlem amaçlanarak kıyas konusu, söz konusu süreç ve bu sürece katkı sağlayan âlimlerin eserleri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda kıyasın tanımı, meşruiyeti ve naslardan kıyas yoluyla hüküm çıkarılırken vuku bulan illete dair belli başlı meselelere yer verilmiştir. Meselelerin daha iyi anlaşılması için süreç içerisinde yer alan tartışmaların, Mu‘tezile başta olmak üzere muhâliflerin görüşleriyle birlikte ele alınmasına önem verilmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Yasemin Yıkar
Field : Basic Islamic Sciences
Programme : Islamic Law
Supervisor : Professor Bilal Aybakan
Degree Awarded and Date : Master – July, 2018
Keywords : Ash‘arizm, Abu Bakr al-Bakıllani, qıyas, ta‘lil

ABSTRACT

QIYAS IN THE FORMATIVE PERIOD OF ASH‘ARI LEGAL THEORY

Ash‘arizm is an important sect that influenced Islamic thought as of the period in which it emerged. There are many prominent scholars in the process of the formation of this sect such as Abu Bakr al-Bakıllani, Imam al-Haremayn al-Jüveyni and Gazzali. It is possible to observe the contributions of this sect to al-usul al-fiqh through the question of analogical deduction (qiyas) based on the reasoning (ta‘lil), which is also in the focus of theological discussions. In this thesis, with this observation in mind, the issue of the analogical deduction (qiyas) is discussed within the framework of the process and the treatises of the scholars contributing to this process. In this context, the significant issues have been addressed in regard to the definition of analogy (qiyas), its legitimacy and the effective cause (‘illa) that arise while deducing the law by analogy (qiyas). In order to better understand the issues, it was emphasized that the discussions considered together with the views of the opponents, especially Mu‘tezile.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	i
GİRİŞ	1
I. AMAÇ VE KAPSAM.....	1
II. KAYNAKLAR VE YÖNTEM.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

EŞ'ARÎ USÛLÜNDE KIYASIN TANIMI MAHİYETİ VE HÜCCET DEĞERİ

I. KIYASIN TANIMI VE MAHİYETİ.....	9
A. KIYASIN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ.....	9
B. KIYASIN TANIMI	14
1. Kıyasın Tanımı	15
a. Bir Bilineni Başka Bir Bilinene Hamletmek.....	18
b. Bir Hükmün İsbâtı Veya Nefyi	21
c. [İki Ma'lûm] Arasında Birleştirici Ortak Vasıf.....	21
d. Kıyas Tanımıyla İlgili Bazı Meseleler.....	23
2. Kıyasa Dair Yapılan Diğer Tanımlar	25
a. Kıyas Hakka İsâbet Etmektir	26
b. Kıyas Hakkı Bâtıldan Ayırmaktır.....	26
c. Kıyas Şahide Dayanarak Gaibe İstidlâlde Bulunmaktır	27
d. Filozofların Kıyas Tanımı.....	28
C. İÇTİHÂT VE KIYAS İLİŞKİSİ.....	29
II. KIYASIN MEŞRUIYETİ VE HÜCCET DEĞERİ.....	41
A. TA'LÎLİN MEŞRUIYETİ	41
1. Hüsün-Kubuh Anlayışı	44
2. Salâh/Aslâh Prensibi	50
B. KIYASIN MEŞRUIYETİNE VE HÜCCET DEĞERİNE İLİŞKİN TARTIŞMALAR ...	54
1. Kıyası Aklen Mümkün ve Şer'an Vâcib Görenler.....	57
a. Sahabe'nin İcmâ Ettiği Bazı Meseleler	58
b. Sahabe'nin Re'ye Başvurduğunu Gösteren Rivâyetler	62
c. Kıyas Hakkında İcmâ Olmadığı Görüşü.....	65

2. Kıyası Aklen Vâcib Görenler	68
3. Kıyası Aklen İmkânsız Görenler	75
a. Salâh/Aslâh Meselesine Dayanan Gerekçeler	79
b. İllet Tasavvuruna Dayanan Gerekçeler	85
c. Müçtehidin Faaliyeti Olmasına Dayanan Gerekçeler	87
4. Kıyası Şer‘an Yasak Görenler	91

İKİNCİ BÖLÜM

ES‘ARÎ USÛLÜNDE TA‘LÎL VE TA‘LÎLE İLİŞKİN MESELELER

I. ES‘ARÎ USÛLÜNDE İLLETİN TANIMI VE MAHİYETİ	100
A. İLLETİN TANIMI VE MAHİYETİ	100
B. AKLÎ İLLET-ŞER‘Î İLLET AYRIMI.....	103
II. ES‘ARÎ USÛLÜNDE TA‘LÎLE İLİŞKİN MESELELER	108
A. KİYAS TÜRLERİ	108
1. İllet Kıyası.....	109
2. Şebeh Kıyası.....	112
B. İLLETİ TESPİT YÖNTEMLERİ	120
1. Sahih Yöntemler	124
a. Kitap ve Sünnet	124
(1) Nassın Sarîh Beyânı	124
(2) Ta‘lîlin Zımnen Haber Verilmesi.....	126
b. Sebr ve Taksîm.....	134
2. Fâsid Yöntemler	138
a. Kıyas Ehlinin İcmâsı	139
b. İlleti Usûle Arz Etme.....	141
c. Tard/İttirad	142
d. Tard ve Aks.....	148
3. İllete Dair Meseleler	151
a. Birden Fazla İlletle Ta‘lîl.....	151
b. Kâsır İlletle Ta‘lîl	154
c. Tahsîsu’l-ille	158
C. İLLETİN FESÂDİ VE İLLETLER ARASI TERCİH	163
1. İlletin Fesâd Sebepleri.....	164

2. İlete İtiraz Yolları	167
3. İletler Arası Tercih.....	170
SONUÇ	177
KAYNAKÇA.....	180



KISALTMALAR

AÜSBE	:Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bk.	:Bakınız
BÜİFD	:Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	:Çeviren
DÜSBE	:Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Göz. Geç.	:Gözden Geçiren
Haz.	:Hazırlayan
MÜSBE	:Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	:Sayfa
Thk.	:Tahkîk Eden
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
v.	:Vefat Tarihi
vb.	:Ve Benzeri
YEK	:Yazma Eserler Kurumu

GİRİŞ

I. AMAÇ VE KAPSAM

Bu çalışma, fıkıh usûlünün üzerinde en çok durulan konularından biri olan kıyası, tanımını, mahiyeti, meşru kabul edilip edilmediği ve üzerine binâ edilen tartışmalar bakımından İslâm Sünnî dünyasının önemli damarlarından biri olan Eş‘arîliğin teşekkül ettiği süreç itibariyle incelemeyi hedeflemektedir. Bunun için öncelikle burada kastedilen sürecin sınırlarından bahsetmek yerinde olacaktır.

Eş‘arîlik, hicrî dördüncü yüzyılda Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî (v. 324/935-6) tarafından kurulduğu kabul edilen ve o günden bu yana İslâm düşüncesinde etkisini devam ettiren kelâmî nitelikte bir mezheptir. Ömrünün hatırı sayılır bir kısmını Mu‘tezilî olarak geçirdikten sonra bu mezhebi yansıtan fikirlerinden vazgeçip kendini Ehl-i Sünnet kelâmının savunusuna adayan Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî kendi döneminde ve kendisinden sonra önemli izler bırakmış, bu izler üzerine Ehl-i Sünnet’in ana damarlarından biri olan Eş‘arîlik mezhebi teşekkül etmiştir.

İslâm tarihi kaynaklarında Eş‘arîliğin oluşumu ile ilgili üç genel safhadan bahsedilir. İlk safhada akılcılar ve gelenekçilerin karşı karşıya olduğu ve Mu‘tezile’nin iktidarın desteğini alarak daha sonra Ahmed b. Hanbel’le (v. 241/855) simgeleşen mihne hareketini başlattıkları bir süreç vardır. İkinci safhada ise Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’nin çıkışı yer alır. Annesinin Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916) ile evlenmesinden sonra küçük yaştan itibâren üvey babasının gözetiminde eğitim alan Eş‘arî, ömrünün hatırı sayılır bir bölümünü Mu‘tezilî olarak geçirmiştir. Daha sonra sâbık görüşlerini bir kenara bırakıp gelenekçiler arasına katılan Eş‘arî, beraberinde akılcı yöntemlerini de getirmiş ve böylece, o dönemde Ahmed b. Hanbel’in öncüsü olduğu kabul edilen gelenekçilik akıl tarafından da desteklenmeye başlamıştır. Ancak bu sürecin öyle kolay olmadığı aşîkardır. Zira Eş‘arî’nin vefatından sonra bir sessizlik dönemi ve Eş‘arîleri kapsayan ikinci bir mihne süreci yaşanır. Bu süreç içerisine el-Eş‘arî’den başlamak üzere Bâkılânî (v. 403/1013), İbn Fûrek (v. 406/1015), Ebû İshak el-İsferâyînî (v. 418/1027), Abdülkâhir el-Bağdâdî (v. 429/1037-8)

ve nihayetinde kendisiyle beraber mezhepte kırılmaların yaşanıp teşekkül sürecinin tamamlandığı Cüveynî (v. 478/1085) gibi birçok sima girmektedir. Üçüncü ve son safhada ise Nizâmülmülk (v. 485/1092) ve Gazzâlî'nin (v. 505/1111) elinde yeniden güçlenen bir Eş'arîlik vardır.¹ Bu çalışmayı yaparken başı ve sonunu kesin bir şekilde çizmek mümkün değilse de burada zikredilen ikinci safha bizim için tez başlığında zikrettiğimiz süreci ifade etmektedir.

Söz konusu süreç içerisinde kıyas konusunu ele almamızın sebebi ise kıyasın, fıkıh usûlü ve kelâmı birbirine oldukça yaklaştıran ta'lîle dair meseleleri kapsamasıdır. Bu noktada illet ve ta'lîl, dolayısıyla kıyas meselesi Eş'arî usûlünün oluşumunda kritik noktaları anlamamızı sağlayacak bir anahtar mesabesinde. Bu bağlamda Bâkılânî başta olmak üzere ulaşabildiğimiz ölçüde İbn Fûrek, Ebû İshak el-İsferâyînî gibi âlimlerin de görüşlerini zikrederek Eş'arî usûlcülerin kıyas anlayışlarını ortaya koymaya çalıştık. Bu sürece Cüveynî'nin yanı sıra Gazzâlî'yi de dahil etmemizin faydası ise oluşumunu tamamlarken, Eş'arî usûlünün geçirdiği aşamalar hakkında bize bir fikir vermesidir.

II. KAYNAKLAR VE YÖNTEM

Eş'arîliğin oluşum sürecini kapsayan tezimizde kullandığımız en önemli kaynaklar Bâkılânî, Cüveynî, ve Gazzâlî'nin müellefâtıdır. “Sünnet'in keskin kılıcı, Ümmetin dili” gibi lakapları olan Bâkılânî, Basra'da doğup büyümüş, ilmî hayatına burada başlamış, daha sonra Bağdat'a giderek burada ünlü âlimlerinden dersler almıştır. İlmî faaliyetlerinin yanı sıra elçilik görevlerini de îfâ eden Bâkılânî, Eş'arî'nin doğrudan öğrencisi olmasa da onun önde gelen öğrencilerinden dersler almıştır. Bu hocalar arasında Bâkılânî'nin kelâm ilmini aldığı İbn Mücâhid et-Tâî (v. 360/971), Ebu'l-Hasen el-Bâhilî (v. 370/980) bulunmaktadır.

¹ George Makdisî, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, trc: Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, s. 38-9. Bir mezhep olarak Eş'arîlik ile ilgili yapılan çalışmalarda doğrudan veya dolaylı olarak dönemin, sosyo-politik, toplumsal, dinî ve kültürel durumunun ele alınması sebebiyle bu konuda tekrara girmeyi gerekli görmemekteyiz. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*, thk: Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998, I, 11-20; Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arîlik*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013, s. 49-96; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 88-216.

Ayrıca fıkıh ve fıkıh usûlü derslerini Ebû Abdullah eş-Şîrâzî (v. 371/982), İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî (v. 386/996), Ebû Bekir el-Ebherî (v. 375/985) gibi önemli isimlerden almıştır. Bâkılânî, Eş‘arîliğin temellendirilmesinde ve yayılmasında gerek Eş‘arî doktrinini açıklığa kavuşturarak gerekse Mu‘tezile’ye karşı verdiği ilmî mücadeleyle önemli bir yer tutmaktadır.²

Kelâmî yönü ağır basması hasebiyle bu alandaki eserleri daha fazla olan Bâkılânî’nin fıkıh usûlü ile ilgili yazmış olduğu *et-Takrîb ve ‘l-irşâd*’ın hacim olarak kebîr, evsat ve sağîr olmak üzere üç versiyonu bulunmakta olup bugün elimizde *et-Takrîb ve ‘l-irşâd es-sağîr* bulunmaktadır.³ Ancak bu kitabın tamamı elimizde bulunmamakta, kıyas konusu da bu kayıp bölüm içinde yer almaktadır. Bu nedenle kaynak olarak bu önemli boşluğu İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin *Kitâbü’t-Telhîs fî usûli ‘l-fikh* adlı çok önemli eseri doldurmaktadır. Nitekim bu eser, *Takrîb*’in özeti olup bugün bütün olarak elimizde bulunmaktadır. İki kitabın ortak bölümlerini karşılıklı okuyarak elde ettiğimiz mülâhazalara göre Cüveynî’nin öncelikle meseleleri açığa kavuşturduğu göze çarpmaktadır. Bunu da gerekli gördüğü yerlerde şerh ve ihtisardan öte konuya dair bir açıklık kazandırmaya çalışarak yapmaktadır. Bunun yanı sıra kimi zaman gereksiz gördüğü yerler uzatmadan geçiştirmektedir. Ancak tüm bunları yaparken kitabın sahibine atıf yapmayı da ihmal etmemektedir. Bu nedenle biz de çalışmamız boyunca *Telhîs*’ten aktardığımız bilgileri Bâkılânî’ye nispet ederek vermeyi uygun gördük.

Bâkılânî’den sonra mezhebi daha sistematik bir hale kavuşturan âlim İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’dir. Onun *Telhîs*’ten sonra yazdığı, fıkıh ve İslâm düşüncesinin en önemli kaynaklarından *Burhân fî usûli ‘l-fikh* adlı eseri tezimizde kullandığımız bir diğer önemli kaynaktır. Bu eserinde Cüveynî, Bâkılânî’den de faydalanmış, yer yer ona

² Bâkılânî, *Takrîb*, I, 27-8, 50. Bâkılânî’nin hayatı hakkında ayrıntılar için bk. Bâkılânî, *Takrîb*, I, 9-84; Şerafettin Gölcük, “Bâkılânî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bakillani> (09.07.2018).

³ Kelam ve usûl ilminde önemli şahsiyetlerinden ve Abdülkâhir el-Bağdadî’nin öğrencisi olan Ebü’l-Muzaffer el-İsferâyînî (v. 471/1078) *et-Takrîb ve ‘l-irşâd el-kebîr*’in on bin varak olduğunu söylemektedir. Bk. İsferâyînî, *et-Tebîr fî ‘d-dîn*, s. 119.

itirazlarda bulunmuştur. Aralarında hocalık talebelik ilişkisi bulunmasa da Cüveynî, Bâkılânî'nin çoğu eserlerini ezberlediğini ifade etmektedir.⁴

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin talebesi Gazzâlî'nin tezimiz çerçevesinde ele aldığımız üç usûl eseri bulunmaktadır. Bunlar *Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, *Şifâ'ü'l-ğalîl fî beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl* ve *Mustasfâ min ilmi'l-usûl* adlı eserlerdir. Usûl-i fıkıh, kelâm ve felsefe meselelerinin ele alındığı *Menhûl*'de Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'nin hala tesiri altında bulunduğu görülmektedir. Eserin sonundaki bir ifadeden (s. 504) onun, Cüveynî'nin vefatından kısa bir süre önce veya sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, Cüveynî'nin bu eseri gördüğü ve çok beğendiği de aktarılan rivâyetler arasındadır. *Şifâ'ü'l-ğalîl* ise Gazzâlî'nin illet nazariyesini tesis ettiği hacimli eseridir. Eserin yazılış tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte *Menhûl*'den sonra, *Mustasfâ*'dan önce kaleme alındığı kesindir. Gazzâlî bu kitabını, hocası Cüveynî'nin yöntemine göre yazılan eserlerde eksik ve yetersiz işlenen, fakat münazaralarda kendisine ihtiyaç duyulan kıyas konularını açıklığa kavuşturma ve Hanefî fakihi Debûsî'nin eserlerinden rastgele yapılan nakilleri inceleyip tartışma amacıyla kaleme aldığını belirtir. Bu esere özellikle illet nazariyesine dayalı konuların ele alındığı ikinci bölümde ağırlıklı olarak yer verdik. Son olarak Gazzâlî'nin son telifi olan ve diğer eserlerine nispeten birkaç açıdan farklı olan *Mustasfâ* da kaynaklarımız arasında yer almaktadır. *Mustasfâ*'da yer alan kıyas bahislerinde Bâkılânî'nin etkisinin *Burhân*'a nispetle daha fazla olduğu görülmektedir. Her ne kadar Gazzâlî, görüş ayrılıklarını derinleştirmek yerine ayrılık noktalarını mümkün olduğunca kapatmaya çalışsa da bu eserinde fıkıh usulü konularını özellikle Ehl-i sünnet zâviyesinden ve başta Mu'tezile olmak üzere diğer ekollerle karşılaştırmalı olarak tartışmaktadır. Bu yönüyle *Mustasfâ*, daha önceki anlayışların tartışıldığı ve irdelendiği ve bu bakımdan

⁴ Mustafa Baktır, "el-Burhân fî Usûli'l-fıkıh", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-burhan-fi-usulil-fikh> (12.07.2018); Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cuveyni-imamul-haremeyn> (12.07.2018).

oluşum süreci itibariyle kıyas hakkındaki tartışmaların anlaşılmasına da katkı sağlayan bir eserdir.⁵

Bir düşünce sisteminin mahâliflerin görüşleri olmadan anlaşılması çok zordur. Bu nedenle Eş'arîlerin sık sık görüşlerini eleştirdikleri Mu'tezile'ye ait bazı eserler de tezimizde yer verdiğimiz kaynaklar arasındadır. Bunlardan bir kısmına o dönemdeki tartışmalar hakkında genel bir kanaat elde etmek için bir kısmına ise Eş'arî usûlcülerin eleştirdiği bazı meseleleri daha iyi kavramak ve analiz edebilmek için başvurduk. Bu eserlerden Cessâs'ın (v. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl*'ü zikrettiğimiz ilk amaca matuftur. Ele aldığımız sürecin çok uzağında olmayan bu kaynak sayesinde birçok tartışmanın temel zeminini görme imkânı elde ettik. Diğer eserler ise Kâdî Abdülcebbar'ın (v. 415/1025) *el-Muğnî* adlı ansiklopedik eserinin 17. cildi olan *Şer'ıyyât* bölümü ile Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (v. 436/1044) *Mu'temed*'idir.

Bunlar dışında ile *Burhân*'ın önemli şerhlerinden biri olan Ebyârî'nin (v. 618/1221) *et-Tahkîk ve'l-beyân*'ı ve *Telhîs*'ten en fazla alıntı yapan isimlerden biri olan Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh* isimli ansiklopedik eseri faydalandığımız eserler arasındadır. Eserin, içerik olarak öneminin yanı sıra müellifinin *Takrîb*'i görmüş olması da ayrıca bu eseri tezimiz için kıymetli yapmaktadır.⁶

Modern dönemde yapılmış araştırmalardan en çok faydalandığımız çalışmalar arasında Tuncay Başoğlu'nun *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* ve İbrahim Özdemir'in *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)* adlı doktora tezleri bulunmaktadır. Ayrıca Soner Duman'ın *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları* adlı çalışması da faydalandığımız kaynaklar arasındadır.

⁵ Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalîl fî beyânî's-şebek ve'l-muhîl ve mesâliku't-ta'lîl*, thk: Hamd Kubeys. Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd. 1971, s. 8-9, 16, 207; H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali#5-eserleri> (12.07.2018);

⁶ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, Göz. Geç: Ömer Süleyman Eşkâr, haz: Abdülkâdir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şü'ünü'l-İslâmiyye, 1413/1992), I, 6, 8.

Söz konusu eserlerin yan sıra daha pekçok tez, makale ve ansiklopedi maddelerinden istifade ederek hazırladığımız bu çalışma giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Tezimizin ilk bölümünde Eş‘arî usûlünün oluşum sürecinde kıyasın tanım ve hüccet değerine dair temel konular üzerinde durarak şu soruların cevaplarını bulmaya çalıştık: 1) Eş‘arî usûlünde kıyas nasıl tanımlanmıştır? 2) Kıyasla elde edilen sonucun bilgi değeri nedir ve hangi cihetle bu sonuç amele konu olmaktadır? 3) kıyası kabul eden ve reddeden gruplar kimlerdir ve bu grupların delilleri nelerdir? Tüm bu sorular esasında kapsamlı bir başlığa indirgenebilir: Kıyasın epistemolojik konumu nedir?

Bu sorulara cevap verebilmek için öncelikle Eş‘arî usûlünün bilgi teorisine göz atarak zannî bir ameliye olan kıyasın meşru bir delil oluşunun nasıl temellendirildiğini inceledik. Ardından oluşum süreci itibariyle Eş‘arî usûlünde ve sonrasında kabul edilen kıyas tanımını ve bu tanımın altında yatan kelâmî ve usûlî görüşleri ele aldık. Daha sonra genel olarak içtihat-kıyas ilişkisine temas ederek kıyas tartışmalarında sürekli atıfların yapıldığı musavvibe-muhattâe ayırımına değindik.

Birinci bölümde araştırmaya tabi tuttuğumuz önemli başlıklardan biri de kıyasın meşruiyeti ve hüccet değerine ilişkin tartışmalardır. Bunun için öncelikle ta‘lîlin meşru olup olmadığı hususunda tarafların genel yaklaşımlarını zikredip bu yaklaşımların altında yatan kelâmî problemlerden hüsün ve kubuh ile salâh/aslâh meseleleri ve bunların kıyas bahsine nasıl yansıdığını ele aldık. Daha sonra asıl konumunuz olan kıyasın meşruiyeti ve hüccet değerine ilişkin tartışmaları, taraflar ve delilleriyle inceledik. Bu bölümde genel olarak *Telhîs*, *Burhân*, *Mustasfâ* gibi Eş‘arî kaynaklarını esas alsak da tarafların görüşlerinin daha doğru anlaşılması için Kâdî Abdülcebâr’ın *Muğnî*’si ve Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin *Mu‘temed*’inden de istifâde ettik.

Kıyasın ve ta‘lîlin meşruiyeti konularının iç içeliği bu çalışmadaki başlıkları belirlememizde bir zorluk olarak karşımızda durmaktaydı. Özellikle, kıyasın meşruiyeti kapsamında öne sürülen delillerin ve bunlara verilen cevapların bir kısmı doğrudan ta‘lîle yönelik itirazlardan kaynaklanmaktaydı. Bununla beraber konuların en rahat haliyle

anlaşılması için ta'îl problematiğine kıyasın meşruiyeti bağlamında değinip ta'lille ilgili teknik meseleleri oluşturan illetin tanımı ve mahiyeti, illet tespitinde sahih ve fâsid yollar, illete yöneltilebilecek itirazlar ve bu bağlamda usûlde tartışılabilen problemleri ikinci bölümde ele almayı uygun gördük. Bu bölümde, illetin tanımı ve mahiyeti ile ilgili yaklaşımları zikrettikten sonra birçok tartışmanın temelinde yer alan aklî illet-şer'î illet ayırımına temas ettik. Kıyası kabul edenlerce tartışılan illetle ilgili pek çok meseleye bu bölümde temas edilecektir. Tezin sınırlarını zorlamama kaygısıyla birinci bölümün aksine bu bölümde muhâliflerin görüşlerine genel atıflar yaptık. Konuların ayrıntılarını ise ağırlıklı olarak *Telhîs, Burhân, Menhûl, Şifâ ve Mustasfâ*'dan aktardık.

Zihinsel bağlamda konuların birbiriyle bağlantılı olduğunun altını çizdikten sonra bu çalışmanın birinci bölümünün ağırlıklı olarak teorik, ikinci bölümünün ise yine ağırlıklı olarak pratik bir hüviyete sahip olduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu zorluk sebebiyle tezde ele alınan başlıkları bütüncül bir bakış açısıyla okumanın gerekliliği vurguladıktan sonra konuya giriş yapmak yerinde olacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

EŞ‘ARÎ USÛLÜNDE KİYASIN TANIMI MAHİYETİ VE HÜCCET DEĞERİ

Kıyas, işleyişi itibariyle nasların anlaşılması ve sınırlarının belirlenmesi noktasında usûl ilminde tartışılan önemli bir konudur. Bu tartışmanın merkezinde hükmün konuluş gerekçesi olan illetin esas alınarak sâbit olan hükmün, sonradan ortaya çıkmış ve hükmü bilinmeyen bir olaya verilmesinin imkânı vardır. Bu bağlamda gerek kıyası reddeden gerekse kabul eden âlimler görüşlerini kapsamlı bir şekilde temellendirmeye çalışmışlardır. Bu kapsamın belirlenmesinde sadece usûlî değil kelâmî anlayışların da etkileri söz konusudur. Nitekim bu çalışmada yer alan Eş‘arî usûl âlimleri, sahip oldukları varlık ve bilgi anlayışlarını esas alarak bir kıyas tanımı yapmışlardır. Aynı şekilde kıyasın meşruiyetini ortaya koymak için kıyasın temelini teşkil eden ta‘lil meselesinden hareketle delillerini zikretmiş, muhâliflerin serdettiği delilleri ise çürütmeye çalışmışlardır.

Genel itibariyle tezimizin birinci bölümünde şu soruların cevaplarını bulmak mümkündür: 1) Eş‘arî bilgi nazariyesinde zanna dayanması bakımından kıyas nerede durmaktadır? 2) Sonraki mezhep âlimleri tarafından da genel kabul gören Bâkılânî’nin kıyas tanımı ve bu tanımın yansıttığı usûlî ve kelâmî görüşler açısından mahiyeti nedir? 3) Kıyasın meşruiyeti hangi kelâmî konuların uzantısıdır ve bu konulardaki tartışmalar, öne sürülen delillerde nasıl karşımıza çıkmaktadır? 4) İlk dönem Eş‘arî usûlcüler ve herhangi bir cihetten kıyası reddeden âlimlerin temel argümanları nelerdir?

I. KIYASIN TANIMI VE MAHİYETİ

A. Kıyasın Epistemolojik Temelleri

Varlık ve bilgi anlayışıyla doğrudan ilişkisi cihetiyle kıyas, fıkıh usûlünün en önemli konularından biridir. Bâkılânî fikhî, “Nazar yoluyla mükelleflerin fiillerinin aklî değil şer‘î hükümlerinin bilgisi” fıkıh usûlünü de “bu bilginin delilleri”⁷ olarak

⁷ Usûlü’l-fıkıh terkiibini, şer‘î hükümlerin dayanağı anlamında kullanan âlimler olduğu gibi fıkıhın delilleri anlamında kullanan âlimler de olmuştur. İkinci anlamda kullanan âlimler arasında Bâkılânî’nin yanı sıra Cüveynî de

tanımlamaktadır.⁸ Ancak, fikhın “ilim” şeklinde tarif edilmesi eleştirilere konu olmuştur. Çünkü, şer’î hükümlerin büyük bir bölümü kat’î değil zannîdir. Zanna dayalı bir şey ma’lûm değildir. Benzer şekilde zann-ı gâlibe dayanan fikhî kıyasın ve haber-i vâhidin şer’î hükümlerin delillerinden olup ilim ifade etmemesi durumu itirazlara mahal vermiştir.⁹ Görüldüğü üzere genel olarak zanna dayalı fikhî kıyas, usûl kitaplarının başında henüz ilmin tanımı yapılırken problem olarak karşımıza çıkmakta ve bu problem bir temellendirme sorununu meydana getirmektedir. Bu temellendirmenin keyfiyetinin, kıyasın meşruiyeti ve ta’lîl meselesiyle olan ilgisi bakımından Bâkılânî başta olmak üzere Eş’arî usûlünde nasıl ele alındığı sonraki başlıkların ana konusudur. Ancak mevzu bahis olan sorunun daha net anlaşılmasına yardımcı olması gayesiyle Eş’arîliğin, hakikati arama ve doğru bilgiye ulaşma yöntemi olarak ilim anlayışına kısaca bakmak gerekmektedir.

Bâkılânî, ilmi “ma’lûmu olduğu hal üzere bilmektir” şeklinde tarif etmekte, efrâdını câmi ağyarını mâni olduğu için “ma’lûmun olduğu hal üzere tebeyyün etmesi (aydınlanma)¹⁰, idrâki, isbâtı” gibi ilim tanımlarını da kabul etmektedir.¹¹ Burada “şey” yerine Eş’arî mezhebine göre daha kapsamlı olduğu için ma’lûm kavramı tercih edilmiştir. Çünkü, şey sadece mevcûd olabilirken ma’lûm hem mevcûdu hem ma’dûmu

bulunmaktadır. Gazzâlî ise usûlî’l-fikh terkiibini fikhın delilleri, bu delillerin hükümlere delâleti ve bu delillerden hükümleri istinbât edenlerin özelliklerini kapsayacak şekilde açıklamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 96-105.

⁸ Bâkılânî, *Takrîb*, I, 171-2; İmamü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabu’t-Telhîs fî usûli’l-fikh*, thk: Abdullah C. Neybalî, Şebbir Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1417/1996, I, 105-6.

⁹ Cüveynî, *Telhîs*, I, 107; Ali b. İsmail el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve’l-beyân fî Şerhi’l-burhân*, thk: Ali b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî, Katar: Vezâretü’l-Evkâf ve’s-Şü’ûnü’l-İslâmiyye, 1434/2013, I, 264.

¹⁰ Cüveynî bilginin, ma’lûmun olduğu hal üzere açıklığa kavuşması (tebeyyün) şeklindeki tarifini eksik bulmuştur. Çünkü tebeyyün, nesne hakkında bilgisizlik veya gaflet halinden sonra ma’lûmun kavranmasını bildirir. Zira daha önce bilmediği şeyi artık bilen kimse “O benim için vuzûha kavuştu” der. Kuşatıcı bir bilgi tarifini amaçlayan Cüveynî, bilginin tanımının hem kadîm ilmi (Allah’ın bilgisi) hem de muhdes ilmi (insan bilgisi) kapsamı gerektğini düşünür. Bu şekilde Cüveynî bilginin teolojik muhtevasına da işaret etmektedir. Bk. Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd*, trc: A. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Ankara: TDV Yayınları 2010, s. 30; Necip Taylan, “Bilgi”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bilgi> (28.03.2018).

¹¹ Bâkılânî, *Takrîb*, I, 174; Bâkılânî, *el-İnsâf*, thk: Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî, Kâhire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 1421/2000, s. 13-14.

kapsamaktadır. Bu nedenle Eş'arî usûlcülere göre ilmin “bir şeyin olduğu hal üzere bilinmesi” şeklindeki tanımı muteber değildir.¹²

Mu‘tezile’den birkaç ilim tanımı aktarılmıştır. Bu tanımları genel olarak “Herhangi bir zan ve taklit olmaksızın bir zaruret veya delil hâsıl olduğunda bir şeyin olduğu hal üzere olduğuna kanaat etmek” şeklinde toparlamak mümkündür. Öte yandan farklı olarak “İnanan kimsenin inandığı şeye olduğu hal üzere olduğuna gönül huzuru¹³ ile kanaat etmesi” şeklinde aktarılan bir tanım daha mevcuttur. Bu tanımların her biri Eş'arîliğe göre bâtıldır. Zira bu ifadelere göre tahmin yahut zan vasıtasıyla bir şeyin olduğu hal üzere bulunduğu inanan kimsenin bu inancı sebebiyle âlim olması gerekir. Hâlbuki âlim, ma‘lûmu bilmesi cihetiyle âlimdir ve söz konusu ma‘lûmun kişinin bildiği şey dışında bir hal üzere olması câiz değildir. Öte yandan bir şey hakkında zanda bulunan kimse, o şeyin olduğu hal üzere olduğuna inanıyor ve hatta bunda hakka isâbet ediyorsa bile esasında zannına aykırı bir durumun da var olabileceğinin farkındadır. Şayet zan gerçekten ilim ifade etseydi, zan sahibi kimse inandığına muhâlif bir durumun varlığını ihtimal düzeyinde dahi olsa kabul etmezdi.¹⁴

İlmin kaynağına¹⁵ gelince Bâkılânî ilmin kaynağının 6 tane olduğunu söyler. Bunların ilk beşi görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma şeklindeki duyu bilgisi (الحواس الخمس)¹⁶ olup bunlar vasıtasıyla mevcûdun idrâk edilmesi sonucu oluşan bilgi zarûrîdir. Akl-ı selîm sahibi herkesin bu duyularla elde ettiği bilgisinin hâsıl olması yani kişinin

¹² Konuyla ilgili ayrıntılar için bk. Bâkılânî, *Takrîb*, I, 177.

¹³ Kaynaklarda سكون النفس şeklinde geçen bu ifade yakîn ve ilim anlamında kalbin mutmain olması demektir. Bk. Bâkılânî, *Takrîb*, I, 181.

¹⁴ Mu‘tezile’nin ilimle ilgili tanımlarına yapılan itirazların ayrıntıları için bk. Bâkılânî, *Takrîb*, I, 178-182.

¹⁵ Usûl âlimleri ilmin kaynağı anlamında tarik veya medârik kelimelerini kullanırlar. Tuncay Başoğlu’nun da belirttiği üzere ilmin kaynağı ile vasıtalarını birbirinden ayırt etmek ve epistemolojide yer alan ilmin kaynağı konusunu ilmin vasıtaları olarak anlamak gerekir. Zira insandaki ilim bir araz olup Allah’ın yaratması ile meydana geldiği için ilmin kaynağı Allah’tır. Bk. Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkah Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (Basılmamış Doktora Tezi) MÜSBE, İstanbul 2001, s. 45.

¹⁶ الحاسة duyu organı anlamına gelip çoğulu الحواس’tır. Kelâmcılar, duyu karşılığı olarak duyu organlarını kullanıyor olsalar da bilgi bu organlarla elde edilen duyuların değil idrâkin aracılığıyla oluşur. Bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 28-9. İdrâk ile ilgili açıklamalar için bk. Bâkılânî, *Takrîb*, I, 189-90.

bunlarla âlim olması gerekir. Altıncısı ise birtakım duyuların varlığına bağlı idrâk olmaksızın insanda bedihî olarak yaratılan aklın temel bilgileridir. Bu vasıtalarla elde edilen bilgiler zarurî bilgilerdir. İnsanın kendini bilmesi, kendinde hâsıl olan sağlık, hastalık, lezzet, elem, gam, ferahlık, kudret, acziyet, irâde, zorlama, idrâk vs. canlı olan birinin var olduğu zaman idrâk edebileceği nefiste yaratılan şeylere dair bilgisi, iki zıttın bir araya gelmesinin yahut bir cismin aynı anda iki yerde olmasının imkânsızlığı, ikinin birden büyük olması, canlının ölü yahut mevcûdun yok olmaması vb. bilgiler bedihîyyâta örnek olarak verilebilir. Ayrıca konuşan kimsenin kastının anlaşılması, mevcut olduğu zaman cisimlerin birtakım boyutlardan birleşik veya ayrı olmasının gerekliliği, bir şeyin varlığı hakkındaki haberin bazı vasıfları bakımından doğru veya yanlış olması gibi durumların yanı sıra belirli emâreler gözlemlendiğinde birinin utanması, korkusu, cesareti, dürüstlüğü gibi durumlar, Çin, Horasan vs. yerlerin varlığı, peygamberlerin zuhuru, tarihî olaylar, sultanlar, devletler gibi olgular hakkında tevâtür haline gelmiş haberler de bedihî bilgiler arasındadır.¹⁷

Burada verilen örneklerden bedihî bilgilerin iki türlü olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi şüphe duyulmadan doğrudan akılla bilinen ikincisi ise bilinmesi için emârelerin yahut sebeplerin müşâhedesine ve duyumuna ihtiyaç duyulan bedihî bilgilerdir. Söz konusu sebepler de fâili bakımından ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi Allah'ın takdirinde olup kulların kesb edemediği sebeplerdir. Korkan kimsenin sararması, utananın kızarması, renklerin değişimi, şekillerin bozuluşu vb. durumlar bu sebeplere örnek verilebilir. İkincisi ise mütevâtir haberler gibi Allah'ın takdir etmesiyle beraber kulların da kesbedebildiği sebeplerdir. Daha açık ifadeyle Eş'arîlik için bu sebepler bilgiyi zorunlu (mûcib) yahut müvellit olmayıp Allah'ın yaratmasıyla var olan hallerdir.¹⁸

Türleri bakımından ilim, kadîm ve muhdes olmak üzere ikiye ayrılır. Kadîm olan ilim Allah'ın ilmi olup ne zarurî ne de istidlâlidir. Muhdes ilim ise melek, cin, insan ve

¹⁷ Bâkılânî, *Temhîd*, 28-31; Bâkılânî, *Takrîb*, I, 188-91.

¹⁸ Bâkılânî, *Takrîb*, I, 192-3.

diğer canlıların ilmidir. Muhdes ilim zarurî ve nazarî/istidlâlî olmak üzere ikiye ayrılır. Mütেকellim âlimlerin ıstılâhında zarurî ilim kişinin, zihninden ayırmasının mümkün olmadığı ve nesne ile müteallakı arasındaki bağlantıyı şüphe duymaksızın kabul ettiği, mahlûkun¹⁹ zihninde lâzım olan bilgilerdir.²⁰ Nazarî ilim ise bir istidlâlin akabinde meydana gelen ve nesne hakkında teemmül ve akıl yürütmeden sonra yahut böyle bir nazarın bir sehv ve unutma halinde hatırlanmasıyla hâsıl olan ilimdir.²¹

Eş‘arî mezhebinin bilgi teorisine kısaca göz attıktan sonra tezimizin odak noktasını oluşturan şer‘î/fikhî kıyasın bu teorideki yeri üzerinde durmak gerekmektedir. Esasında yukarıda zikredilen zarurî ve nazarî ilim ayrımı, insanda kendiliğinden var olan ve dışarıdan kazanılan şeklinde bir ayrıma tekabül etmez. Zarurî ilim yukarıda bahsedilen vasıtalarla elde edilen ilimler olup normal şartlar altında akl-ı selîm sahibi herkesin zorunlu olarak sahip olacağı ilimleri ifade eder. Kesbî, istidlâlî, mükteseb gibi kullanımları da olan nazarî ilim ise akıl yürütme sonucu elde edilen bilgi için kullanılmaktadır. Kıyas sonucu elde edilen bilgi de istidlâl sonucunda elde edilen nazarî bilgi mahiyetindedir. Yukarıda fikhin “ilim” olarak tarif edilmesi haber-i vâhidle beraber konumuz olan kıyas bağlamında eleştirilmiş, zanna dayalı bir istidlâl türü olarak kıyasın ilim ifade etmeyeceği, bu nedenle fikhin, “şer‘î hükümlerin bilgisi” şeklinde tanımlanamayacağı söylenmişti. Bu durumda yapısı itibarıyla ilim ifade etmeyen zannın bilgi değerini gösteren haricî bir delile ihtiyaç vardır. Esasında burada söz konusu olan zan, herhangi bir kanaat olmayıp kat‘î delillerin bilgisinin hâsıl olduğunu gösteren emâre niteliğindedir. Öyleyse kıyası ilim mesabesine yükselten bu kat‘î delillerdir. Kıyasın nazarî bir yöntem olması, hükmün kıyasla elde

¹⁹ “Âlimin zihninde” demek yerine mahlûk ifadesinin kullanımı bilinçli bir tercihtir. Âlim olan Allah’ın kadîm bilgisi zorunlulukla nitelenemeyeceği için âlim ifadesi tercih edilmemiş böylece tüm ma‘lûma dair bilgisi zâtî gereği olan Allah’ın kadîm bilgisi dışarıda tutulmuştur. Bk. Bâkılânî, *Takrîb*, I, 183-4.

²⁰ “الاضطرار” kelimesinin biri fukahâ ve mütেকellim âlimlerin ıstılâhında diğer ikisi ise sözlükte olmak üzere üç anlamı bulunduğunu ifade eden Bâkılânî sözlük anlamını haml, ikrah, ilca’ kelimeleriyle açıklayarak bunların hepsinin aynı manada olduğunu ve ihtiyaç anlamını içerdiğini söyler. Örneğin *عَادَ فَمِنْ اضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا* (el-Bakara, 2/173; el-En‘âm, 6/145, en-Nahl, 16/115) ve *إِلَّا مَا اضْطَرَّتُمْ إِلَيْهِ* (el-En‘âm, 6/119) ayetlerinde böyle bir kullanım vardır. Bk. Bâkılânî, *Takrîb*, I, 185; Bâkılânî, *Temhîd*, 26-7.

²¹ Bâkılânî, *Temhîd*, 26-7. Genel olarak bu taksim başta Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar olmak üzere hicrî beşinci asrın çoğu mütেকellim ve usûl âlimlerinde görülmektedir. Akt. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 45.

edilmesinde aklın kullanılması anlamına gelmez. Bu yüzden zanna dayalı bir yöntem olarak kıyasın kendisi ameli vâcib kılmaz. Buna göre kıyasın gerektirdiği hükümle ameli vâcib kılan, kıyas yapıldığı zaman amelin vâcib olduğunu gösteren söz konusu kesin delillerin bilgisidir. Kesin delillerin bilgisini veren en önemli unsur ise kıyasla amel etmenin vâcib olduğunu gösteren icmâdır.²²

Ebyârî bu konunun girift ve derin olduğunu söyler. Bu cihetten konu daha ayrıntılı bir araştırmaya muhtaç olmakla birlikte kısaca ifade etmek gerekirse Eş‘arî usûlünde kıyasın, nazarî muhdes ilimlerden olup kıyasın zanna dayalı olmasının, bu ilim kategorisine girmesine engel teşkil etmediği söylenebilir. Çünkü, zan her ne kadar ilmin zıttı olarak kabul edilse de zannı muteber kılan bir irâde vardır. Bu irâde, Allah’ın irâdesidir ve şöyle demektedir: “Her ne zaman zann-ı gâlibiniz hâsıl olursa zanda bulunduğunuz hüküm benim hükmümdür.”²³ Bu irâdeyi destekleyen en önemli araç, zanna dayalı kıyasla amel edilmesi gerektiğini gösteren kesin delillerdir. Öte yandan Eş‘arîler için Sahabe’nin zanna dayanarak olayları birbirine kıyas edip amelde bulundukları üzerine icmâ vardır. Zannı muteber kılan bu olgulardan sonra yukarıda zikredilen eleştiriler bertaraf edilmiş olmaktadır.

B. Kıyasın Tanımı

Eş‘arî usûlünde ilk dönemlere bakıldığında özellikle Bâkılânî’nin, kendisinden sonraki usûlcülerin aksine kıyasın tanımı ve bu tanımı oluşturan ibâreler üzerinde uzun uzun durduğu, bunun yanı sıra kıyasa dair yapılan bazı tanımlara eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Cüveynî ve Gazzâlî ise Bâkılânî’nin üzerinde durduğu noktaları daha öz bir şekilde vurgulamışlardır. Esas itibarıyla Bâkılânî’nin, kıyasın tanımını yaparken ayrıntılar üzerinde yoğun bir ilmî çaba harcaması *mutlak kıyas* tanımına ulaşma amacına matuftur. Mutlak kıyas, kıyasın hem sahih olarak hem de fâsid olarak tüm kıyas türlerin kapsayacak

²² İmamü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkıh*, thk: Abdulazîm ed-Dîb, Devha: Câmia’tü Katar, 1399/1978, I, 85; Ebyârî, *et-Tahkîk ve’l-beyân*, I, 264.

²³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 170-1. *Telhîs*’te sıkça yer alan bu ibâre içtihat hata-isâbet tartışmalarında musavvibe taraftarlarınca dile getirilen görüşü yansıtmaktadır. Bu konuyla ilgili ayrıntılar “İçtihat ve Kıyas İlişkisi” başlığında ele alınacaktır.

şekilde başka bir deyişle efrâdını câmi ağyârını mâni tanımını ifade etmektedir. Ancak bu amaca ulaşmak kıyasın kendi mahiyeti itibariyle pek de mümkün gözükmemektedir. Nitekim ilgili başlıklarda zikrdileceği üzere Cüveynî'nin kıyasın gerçek bir tanımının yapıp yapılamayacağı ile ilgili görüşleri ve bu konuda Bâkılânî'ye yönelttiği eleştiriler bunu göstermektedir.

1. Kıyasın Tanımı

Kıyas kelimesi “قاس” fiilinin mastarı olup bir şeyi benzeri olan şeye göre ölçmek, takdir etmek²⁴ ve bir şeyi başka bir şeye eşitlemek²⁵ anlamlarına gelmektedir. Örneğin “فلان قاس النعل بالنعل” veya “لا يقاس بك” dendiği zaman burada eşitlik anlamı kastedilmiş olur. Ancak “بينهما قيس/قاس رح” dendiğinde ise iki kişi arasındaki mesafenin mızrak boyu kadar olduğu ifade edilmiş olur.²⁶

Kıyas kelimesinin sözlük anlamı üzerinden yapılacak birtakım mülâhazalar, kıyasın fıkıh usûlü için temelde ne ifade ettiği ile ilgili ipuçları verebilir. Nitekim Câbirî kıyasın sözlük anlamının, beyânî ilimler içerisinde kendisine yüklenen bütün terim anlamlarını içerdiğini ifade etmekte ve bu durumun, terim olarak kıyasın beyân bilgi sahası içindeki özgünlüğünü gösterdiğini söylemektedir.²⁷ Bu özgünlüğe imkân veren mülâhazaların ilkinde kıyasın, *eldeki mevcûd bir şekle göre ölçü* anlamı üzerinde durmak gerekir. Buna göre ister kelâmî ister fikhî isterse nahvî sahada olsun kıyas yaparken bilinmeyenin hükmüne bilineni esas alarak ulaşılır. Bu şekliyle kıyas, Aristo mantığındaki en az iki önermeden zorunlu olarak çıkan üçüncü önerme biçiminde gerçekleşen (te'lif) akıl

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VI, 186; Cevherî, *es-Sıhah*, III, 96.

²⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 6.

²⁶ Cevherî, *es-Sıhah*, III, 968; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 181, Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalîl*, 19.

²⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi 2001), s. 183.

yürütmeden farklıdır.²⁸ Bu bağlamda bu tezin konusu olan kıyas Câbirî'nin deyimiyle bir te'lif ve birleştirme değil mukâyese ve yakınlaştırma işlemidir.²⁹

Kıyasın ölçmekle bağlantılı bir anlamı da *takdir etmektir*. Mevcut bir şekle göre kıyas yapan kimse bilinmeyen hakkındaki hükmü takdir ederken yeni bir hüküm ortaya koymaz. Söz gelimi hamrın haram oluşu nassın bize bildirmesiyle elimizde var olan hükümdür (makîs aleyh). Nebîz ise hükmü araştırılmaya muhtaç olan taraftır (makîs). Kıyas yapan kimse, hamrın haramlığının dayanağı olan vasfın nebîzde de bulunduğunu anlarsa haramlık hükmünü buna da uygular. Eğer makîs aleyh ile makîs arasındaki ortak vasfın ne olduğunu tespit edemezse kıyas yapamaz. Kısaca kıyas, müçtehidin zannına dayanarak fer' yahut gâib hakkındaki hükmü ortaya çıkarır (ibâne), yeni bir hüküm isbât etmez.³⁰ Bu durum usûl eserlerinde “القياس مظهر لا مثبت” şeklinde ifadesini bulmuştur.³¹

Bu mülâhazalardan sonra kıyası ıstılâhî olarak tarif etmeden önce “kıyasın tanımının imkânı” üzerinde kısaca durmak gerekmektedir. Esasında Cüveynî, bir tanımın şartlarının sağlanmasının normalde zor olduğunu, kıyasın hakikî tanımının yapılmasının ise imkânsız olduğunu söylemektedir. Bir tarifi oluşturan unsurlar, nesnenin ait olduğu cins ile bu cinsin altındaki fasıl ve nesneye ait hâssa ile arazlardır. Eğer tarif, cins ve fasılla yapılırsa buna hadd-i tâm denir. Çünkü bu iki unsur nesnenin özünü ve mahiyetini oluşturmaktadır. Hadd-i nâkıs ise nesnenin uzak cinsiyle yakın faslından oluşur.³² Yani tanımın hakikî olması, cins ve fasıldan mürekkebe olanın tasavvur edilmesi demektir. Kıyasa gelince, kıyası tanımlarken zikredilen temel unsurlar vardır ki bunlar asıl, fer', hüküm ve illettir. Hüküm mahiyeti gereği Allah katında sabit olup kadîmdir. Asıl ve fer' ise hâdistir. Aynı zamanda kıyası, Eş'arî usûlünün varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde mevcûdu değil ma'dûmu da kapsayacak şekilde ele almak zorunludur. Ancak bu

²⁸ Bu konuya, filozofların kıyas tanımı ile ilgili bölümde tekrar değineceğiz.

²⁹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 185.

³⁰ Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 181.

³¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 14.

³² Ömer Türker, "Tarif", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tarif> (12.03.2018).

kavramların her birinin hakikati birbirinden farklıdır. Başka bir deyişle hüküm, asıl, fer‘, mevcûd ve ma‘dûm ne bir nev‘in hâssaları ne de bir cinsin özüdür. Bu nedenle bunları bir tanım altında bir araya getiremeyiz. Cüveynî’ye göre en iyi ihtimalle kıyası ancak resmedebiliriz ki bu şekilde tanımın efrâdını câmi ağyârını mâni olması mümkün olabilir.³³ Ona göre birazdan zikredeceğimiz Bâkılânî’nin tanımını da tam olarak bunu yapmaktadır.³⁴

Esasen şer‘î olarak da nitelenen fikhî kıyası tanımlarken işin amelî ve nazarî iki boyutu var gibi görünmektedir. Amelî olanı, meselenin en kolay düzlemi olarak alırsak bu iki boyutluluğu dikey bir ilişki olarak tasavvur edebiliriz. Buna göre kıyas hükümdeki illette ortak olmaları sebebiyle aslın hükmünün fer‘de de isbât edilmesinden ibârettir.³⁵ Gerçekten de fûrûya baktığımızda sadece benzerliğe dayalı akıl yürütmenin birçok örneğine rastlamak mümkündür. İşin yüzeysel kısmı ile yetinmek gerekseydi böyle bir tanım ihtiyaçları karşılayan bir tanım olabilirdi. Ancak Eş‘arîlik gibi önemli bir düşünce sisteminde fikhî usûlünün en önemli alanlarından biri olan kıyasın tanımının ontolojik ve epistemolojik kaygılardan hâli olduğu düşünülemez. Zira her ne kadar Cüveynî kıyas tanımının imkânsız olduğunu söylese de var olan bir düşünce sistemine uygun bir kıyas tanımı yapmak mezkûr kaygılar açısından daha tutarlı olmayı sağlayacaktır. Bu bağlamda lafza bağlı bir takım farklılıklarla beraber Eş‘arî usûlünde genel kabul gören Bâkılânî’ye ait kıyas tanımı şöyledir: “Aralarında bir hükmü veya sıfatı isbât eden veya bu ikisini nefyeden birleştirici bir vasfa bağlı olarak bir hükmü isbât etmek veya nefyetmek

³³ Bir şeyin efrâdını câmi ağyârını mâni olması demek o şeyin hadd-i tammının yapılabildiği anlamına gelir. Ancak kıyas söz konusu olduğunda hadd-i tâm zaten mümkün olmadığından câmi ve mâni olma kriterlerini kıyasın resmi seviyesine düşürmek gerekmektedir. Cüveynî kıyasın mahiyetine dair bölümde ilk olarak şunları söylemektedir: “Kıyas nedir diye sorulduğunda öncelikle (kıyasın) sahihi, fasidi hakkında bize bir şey sorulmadığını biliriz. Bizden istenen sahihiyle fasidiyle kat‘î ve zannîsiyle aklî ve şer‘î türleriyle kıyası gösteren bir resimdir. Bu nedenle biz bu arazları ihtiva etmeye elverişli en yakın resmi zikredip ardından bu resmin dışında kalanlara değineceğiz.” Bk. Cüveynî, *Burhân*, II, 745. “Tanımın” tanımı ve hakikati hakkındaki görüşler için bk. Bâkılânî, *Takrîb*, I, 199-201; Ebyârî, *et-Tahkîk ve’l-beyân*, I, 246-52.

³⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 748; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 7.

³⁵ Gazzâlî, *Şifâ’ü’l-ğalîl*, 18.

القياس حمل معلوم على معلوم في) konusunda bilinen bir şeyi başka bir bilinene hamletmektir” (إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما).³⁶

Cüveynî'ye göre bu tanımda kaydedilen vasıfları bünyesinde toplayan her şey kıyas kapsamına girerken, bu vasıflardan herhangi birinin eksik olması durumunda kıyastan söz edemeyiz.³⁷ O, kıyasın tanımındaki muteber ibârelerin Bâkılânî'nin kayıtlarında bir araya geldiğini söylemektedir. Kıyasa dair başka tanımlarda bu vasıflardan hangisi eksik ise, tanım da o eksiklik ölçüsünde itiraza açık demektir. Dolayısıyla bu tanımdaki ifadelerin açıklamaları üzerinde dururken aynı zamanda her bir ifadenin eksikliğinin, mezhep içindeki kabule göre hangi hatalı tanımları ortaya çıkardığı ve böylece neden bu ibârelerin tercih edildiği daha iyi anlaşılmış olacaktır. Aynı zamanda ilgili ifadeler açıklanırken bunlara yönelik itirazlara da yer verilerek tanım daha belirgin hale getirilecektir.

a. Bir Bilineni Başka Bir Bilinene Hamletmek (حمل معلوم على معلوم)

Bâkılânî'nin zikrettiği “حمل” kelimesi ile fer'in asla kıyası kastedilir.³⁸ Bilinen/ma'lûm ifadesi ise kıyasın, mevcûd ve ma'dûmu kapsaması için zikredilmiştir. Bu aynı zamanda, kıyasla ilgili yapılan diğer tanımlara da zımnen bir reddiye mahiyetindedir. Örneğin, kıyasın “Bir şeyi, başka bir şeye/benzerine hamletmek”³⁹ yahut “Bir fer'i aslına

³⁶ Cüveynî, *Telhîs*, III, 145; Cüveynî, *Burhân*, II, 745; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 8; Gazzâlî, *Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz, Medine: yy, ty, III, 481; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 324; İbrahim K. Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İstanbul 1981, s. 76-7.

³⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 145.

³⁸ Buradaki tanıma “حمل” kelimesi ile kastedilenin ne olduğuyla ilgili bir itiraz gelmiştir. Buna göre “حمل” ifadesi fer'in asla döndürülmesi yoluyla hükmün isbât edilmesi demekse ibârenin devamında gelen “في إثبات حكم” kullanımı gereksiz durmaktadır. Yok eğer başka bir şey kastedildiyse bunun ne olduğunun açıklanması gerekir. Bu açıklanmaya muhtaç olan şey ise kıyasın dışında kalan bir şey olmalıdır. Çünkü bu şey, ancak ma'lûmun ortak bir vasıf aracılığıyla başka bir şeye benzediğinin ortaya koyulmasıyla tamam olacaktır. Bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 8.

³⁹ Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim'de fâil ve mef'ul anlamlarında kullanılan “şey” kavramı daha sonra kelâmda önce teolojik sonra ontolojik nitelikli birtakım meselelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Şeyin mahiyeti ile ilgili yaklaşımlar bu meselelerden birini teşkil etmektedir. Eş'arîler ma'lûmu, mevcûd ve ma'dûm olarak ikiye ayırmakta ve şey kavramını mevcûd ile özdeşleştirmektedir. Onlara göre ma'dûm hiçbir şey olmayan yokluk (ليس بشيء), mevcûd ise sabit olan şeydir. Nitekim dilciler “Bir şeyi bildim, gördüm, işittim” gibi cümlelerde şey ile meydana gelmiş bir mevcûda işaret etmektedir. Dilcilerin “Bir şey değildir” sözü ise ma'dûmun nefyedildiğini ortaya koyar. Bâkılânî'ye göre eğer ma'dûm şey olsaydı onların bu sözünün nefy ifade etmesi yalan olurdu ki bu bâtıldır. İslâm düşüncesinde yokluk problemi üzerinde ilk defa duran Mu'tezile, mevcûd ve ma'dûm hakkında birtakım tanımlar yapmıştır. Bu

hamletmek” şeklindeki tanımlarına, bunların konu olarak sadece mevcûdâtı içermesi nedeniyle Eş‘arî usûlünde karşı çıkmıştır. Mutlak bağlamda kıyasın tanımını yapmak isteyen Bâkılânî’nin birinci tanıma yaptığı itirazlar şu şekildedir:⁴⁰

Bir tanımın tanım olabilmesi için efrâdını câmî olması gerekir. Kıyasın türlerinden biri mevcûdun mevcûda hamledilmesi iken bir diğeri ma‘dûmun ma‘dûm ile kıyası ve nefyin nefye hamledilmesidir. Ehl-i Hak usûlüne göre bir şeyin isminin olması ancak mevcûda has olabilir. Dolayısıyla kıyası, ‘bir mevcûdu başka bir mevcûda hamletmek’ şeklinde tanımlamak bir tür tahsistir. Aynı durum ‘Kıyas bir şeyin başka bir şeye hamledilmesidir’ denildiğinde de geçerlidir.

Gazzâlî de *Mustasfâ*’da konuyla ilgili şöyle demektedir: “Asıl ile fer‘in mevcûd olma şartı yoktur. Bilakis nefy ile nefy de istidlâl edilebilir. Bu nedenle biz ‘bir şeyin başka bir şeye hamli’ demeyiz. Çünkü ma‘dûm bize göre şey değildir.” Gazzâlî’ye göre hükmün, varlığı bildirmesi gibi yokluğu da bildirmesi ve ayrıca söz konusu yokluğun illet olması mümkündür. Buradaki yokluğa ise bir tazmin borcunun veya bir mükellefiyetin olmaması gibi durumları örnek verir.⁴¹

Eş‘arî usûlünün önemli isimlerinden biri olan İbn Fûrek kıyası, “İki ma‘lûmdan birini, hükmün îcabı/isbâtı yahut iskâtı/intifâsı konusunda ortak bir illet sebebiyle diğerine hamletmektir” (حمل أحد المعلومين على الآخر بعلّة جامعة بينهما في إيجاب حكم أو إسقاطه أو إثباته أو انتفائه)

tanımları değerlendiren Kâdî Abdülcebbar, tanımın tanımlanandan daha açık olması kâidesi gereğince doğru olanın, mevcûdun herhangi bir şekilde tanımlanmaması olduğu görüşündedir. Çünkü her ne söylenirse söylensin bir lafız olarak mevcûd, kendisi hakkında söylenebilecek her türlü ifadeden daha açık olacaktır. Aynı şekilde ma‘dûma dair tanımları ve eleştirileri de zikreden Kâdî Abdülcebbar, mümkün varlıklar kategorisinde değerlendirdiği için ma‘dûmu, zâta taalluku olan bir şey olarak kabul eder ve “mevcûd olmayan ma‘lûm” şeklinde tanımlar. Bu tanıma göre ma‘dûm hariçte varlığı olmayıp zihinde bulunan varlık olarak telakki edilmektedir. Buna göre Allah, *şeylerin* yaratılmadan önceki hallerini yani ma‘dûmun ne olduğunu bilmektedir. Bk. Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 15-6; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: YEK, 2013, I, s. 284-7; İlhan Kutluer, “Şey”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sei> (19.04.2018); Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk> (21.04.2018). Konuyla ilgili ayetler şu şekildedir: “De ki, tanık olmak bakımından hangi şey daha büyüktür?” (el-En‘âm 6/19), “İnsan (henüz) anılır bir şey değil iken (yaratılmamışken) üzerinden uzunca bir zaman geçti.” (İnsan, 76/1), “Daha önce hiçbir şey değil iken seni de yarattım.” (Meryem, 19/9), “De ki, Allah her şeyin yaratıcısıdır.” (er-Ra‘d 13/16).

⁴⁰ Cüveynî, *Telhîs*, II, 146.

⁴¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 481-2. Gazzâlî’nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere söz konusu ihtilâflar ma‘dûmun şeyliği üzerine kuruludur. Bilindiği üzere Mu‘tezile ma‘dûmun bir zâtı olduğunu ve haricî dünyada bir hakikati olduğunu söylemiş ve ma‘dûmu şey olarak nitelemiştir. Eş‘arîlere göre şey demek en genel anlamıyla vücûd anlamına gelmekte olup ma‘dûm ise bir şey değildir.

şeklinde tanımlamaktadır.⁴² Bu tanıma göre İbn Fûrek'in, birleştirici vasıftaki kayıtlar eksik olsa da Bâkılânî ile benzer tanımlı benimsediği açıktır. Ancak Cüveynî, İbn Fûrek'in kıyası, “Benzer bir vech sebebiyle bir hükmün isbâtında bir şeyin başka bir şeye hamledilmesidir” (حمل الشيء على الشيء لإثبات حكم بوجه شبه) şeklinde tanımladığını aktarır. Bu ikinci tanımda ise şeylerin yalnızca mevcûda hasredilmiş olması sebebiyle İbn Fûrek'in tanımında sadece hükmün isbâtı kaydı yer almış, hükmün nefyine yer verilmemiştir. Zira tanımda şeyin yer alması nefiy ile ilgili kıyasları dışarıda tutmaktadır.⁴³ Dikkat çeken bir durum Bâkılânî ve İbn Fûrek ile çağdaş olan Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar'ın kıyas tanımının da bu şekilde olmasıdır: “Kıyas, benzer bir yön sebebiyle, bazı hükümleri hakkında bir şeyin başka bir şeye hamledilmesidir” (حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشبه).⁴⁴ Sadece ikinci tanım göz önünde bulundurulduğunda İbn Fûrek'in, Mu'tezile'ye ait bir tanımlı benimsemesinden ziyade kıyasın tanımını yaparken kendi mezhebindeki diğer âlimlerin hassasiyetle üzerinde durdukları “mutlak kıyas tanımına ulaşma” şeklinde bir kaygıyı taşımadığı ve bu tanımın, ilk tanımın yer aldığı *Kitâbu'l-hudûd*'u yazmadan önce kendisinden aktarıldığı sonucu çıkarılabilir.

Bâkılânî'ye göre “Bir şeyi benzerine hamletmek” (حمل الشيء على شبيهه) şeklinde yapılan kıyas tanımlı yine ma'dûmu kapsamaması sebebiyle eksik bir tanımdır. Zira benzerlik (الإشتباه) ancak iki mevcûd arasında olabilir. Her ne kadar ma'dûmun hamli kıyasın türlerinden biri olsa da ma'dûmun ma'dûma benzerliği tasavvur edilemeyeceğinden Bâkılânî, böyle bir tanımın doğru olmadığını düşünmektedir.⁴⁵

⁴² Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Fûrek, *Kitâbu'l-hudûd fî'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymanî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999, s. 139-140.

⁴³ Cüveynî, *Burhân*, II, 747.

⁴⁴ *El-Muğnî*'de herhangi bir kıyas tanımlı vermeyen Kâdî'nin bu tanımını öğrencisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî aktarmakta ve bunu “hükmün illeti noktasındaki benzerliklerinden dolayı müçtehidin nazarında aslın hükmünün fer'de de hasıl olması durumu” şeklinde açıklamaktadır. Bk. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 697-8.

⁴⁵ Cüveynî, *Telhîs*, III, 146.

Ebû İshak el-İsferâyînî ise kıyası “Asıldaki bazı vasıflar sebebiyle fer‘in asla hamledilmesi” (حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل) şeklinde tanımlamıştır.⁴⁶ Bu da aynı şekilde fer‘ ve aslın hâss olup ancak mevcûdâta isim olması gerekçesiyle Bâkılânî tarafından tanım olarak kabul edilmemektedir.⁴⁷

b. Bir Hükümün İsbâtı Veya Nefyi (في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما)

Bir tanım yapılırken anlaşılmayan kapalı herhangi bir unsurun bulunmaması gerekir. Bu nedenle Bâkılânî’nin bu tanımında icmâlî bir kavram olan fer‘in, asla kıyası ve ona döndürülmesi anlamındaki “حمل” ibâresi⁴⁸ “hüküm, her iki ma‘lûm için isbâtı (olumlama) veya nefyi (olumsuzlama) konusunda” ibâreleriyle açık hale getirilmiştir.⁴⁹ Bir hükümde olumlama ve olumsuzlama olmadan sadece iki şeyin yan yana getirilmesiyle kıyas yapılmış olmaz. Örneğin “su ve şarap sıvıdır” diyen bir kimse su ve şarabı sadece “sıvı olmak” bakımından değerlendirdiğinde bu ikisine dair olumlama veya olumsuzlama anlamında bir hüküm beyân etmiş olmaz. Bir diğer önemli nokta ise şudur: Eş‘arî usûlüne göre kıyas, hükümün hem olumlanması hem de olumsuzlanmasını kapsadığı için Bâkılânî, İbn Fûrek’in ve Kâdî Abdülcebâr’ın tanımında olduğu gibi sadece bunlardan biriyle yetinmemiş, her iki kavramı da özellikle bir arada kullanmıştır.⁵⁰

c. [İki Ma‘lûm] Arasında Birleştirici Ortak Vasıf (بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم أو (صفة أو نفيهما)

Bâkılânî’nin tanımında kullandığı “aralarındaki ortak bir özellik” (بأمر يجمع بينهما) ifadesi mutlak kıyas tanımını yapma amacına matuftur. Daha sonra illetin hangi cihetten ortaklık sağladığı “من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما” ibâresiyle açıklığa kavuşmaktadır. Bâkılânî’nin belirttiğine göre birçok usûl âlimi, asıl ile fer‘ arasındaki illete işaret eden bu

⁴⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 7.

⁴⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 146.

⁴⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 8.

⁴⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 746; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 8.

⁵⁰ Cüveynî, *Telhîs*, III, 146.

ibâreyi eksik ifade etmiştir. Bu eksik ifadelerden biri “aralarındaki ortaklığı îcab eden bir durum sebebiyle” (بأمر يوجب الجمع بينهما) şeklindedir. Bir başkası ise “aralarındaki ortaklığı içeren bir durum sebebiyle” (بأمر يتضمن الجمع بينهما) veya “aralarındaki ortaklığı gerektiren bir durum sebebiyle” (بأمر يقتضي الجمع بينهما) ifadelerinden oluşmaktadır. Yahut sadece “bir ortaklık sebebiyle” (بجامع) şeklinde kapsamı meçhul bir ifadesi de Bâkılânî’ye göre kıyasın tanımını fâsid kılmaktadır.⁵¹

Bu ifadelerin, esasında yanlış olmamakla beraber eksik olmalarının sebebi sadece sahih kıyası kapsaması nedeniyledir. Bu konudaki açıklamayı Bâkılânî şöyle ifade eder:⁵²

Bir tanımın şartı, sahihi kapsadığı gibi fâsidi de kapsamasıdır. Şayet, mutlak olarak kıyasın tanımlanması isteniyorsa tanımlı sadece sahihle sınırlamanın bir anlamı yoktur. Nasıl ki nazarın tanımlı istendiğinde sahih nazarı, fâsidinden ayırmıyorsak kıyasın tanımında da aynı şey söz konusudur. Öte yandan ‘hükümün veya sıfatın isbâtı veya nefyi konusunda (iki ma’lûm) arasında birleştirici bir vasıf sebebiyle’ diyerek bizler, diğer tanım(lar)ın îcab veya iktizâsına karşı çıkmıyoruz. Sadece tanımın, kıyasın bütün türlerini kapsamasını (istiğrâk) amaçlıyoruz.

Bununla beraber kimilerine göre kıyas, ancak ortak vasıf yani illet elde edildiği zaman sahih olur. Dolayısıyla teknik olarak bu tanım, Bâkılânî’nin amaçladığı üzere sahih ve fâsidi değil sadece sahih kıyası içermektedir.⁵³ Benzer bir eleştiri isim olarak kıyasın sadece sahihini kapsadığı, fâsid olanı içermeyeceği gerekçesiyle de yöneltmiştir. Bâkılânî, bu eleştirileri yöneltenleri “kafasına göre hareket eden ve ne dediğinin farkında olmayanlar” olarak nitelendirir. Zira günlük dilde “Bu, sahih bir kıyastır” veya “Bu, fâsid bir kıyastır” diyebiliyoruz.⁵⁴ Dolayısıyla Gazzâlî’nin de dediği gibi sözlük anlamıyla kıyas hem sahih hem de fâsid kıyası içine alır.⁵⁵

⁵¹ Gazzâlî, *Menhûl*, s. 323.

⁵² Cüveynî, *Telhîs*, III, 147-148.

⁵³ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 9.

⁵⁴ Cüveynî, *Telhîs*, III, 148.

⁵⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 481.

Kıyas deyince sadece sahih kıyasın anlaşılması gerektiğini savunanlar fûrûya ait bir meseleyle görüşlerini temellendirmeye çalışırlar. Onlara göre bir kimse “Vallahi namaz kılmayacağım” diye yemin etse ardından da fâsîd bir namaz kılsa yeminini bozmuş olmaz. Bâkılânî’ye göre bu, bir hezeyân örneğidir ve kesin olan bir şey varsa o da dilde isim olarak kıyasın sahihini içerdiği gibi tür olarak fâsîdini de içerdiğidir. Onun için bu duruma itiraz edenler ancak fûrûdan getirdikleri örneklerle görüşlerine tutunabilmektedir. Ne var ki şeriatla mutlak ifadeler ve diller fûrûya ait herhangi bir meseleyle tespit edilemez.⁵⁶

d. Kıyas Tanımıyla İlgili Bazı Meseleler

Yukarıda Bâkılânî’ye ait olan ve Eş’arî âlimlerce genel kabul gören kıyas tanımı verildi. Fıkıh usûlünde bu tanımdaki bazı ibârelerle bağlantılı birtakım meseleler tartışılmıştır. Bunlardan biri iki ma’lûm hakkında hükmün isbâtı ve nefyi hakkındadır. Söz konusu tanımda iki ma’lûmdan biri asıl diğeri ise fer’dir. Aslın hükmü ise sabittir. Kıyas dediğimiz şey, asıl vesilesiyle var olan bir hüküm sayesinde bilhassa fer’in hükmünü tespit etmekse nasıl olur da kıyas, iki ma’lûmun hükmünü isbât veya nefy için gelebilir? Bu durumda aslın hükmünün de kıyastan elde edilerek sabit olduğu anlamı çıkar ki bu bâtıldır. Çünkü, aslın hükmünü fer’e taşıyan kıyas aynı zamanda aslın hükmünü de olumluyorsa devr olur. Bâkılânî’ye göre bu şekilde eleştiriye yöneltlenler bu durumdan imtina etmek için kıyası, “hükmün illetinde ortak olmaları sebebiyle aslın hükmünün fer’de olduğunu olumlamak” şeklinde tanımlar. Bâkılânî ise bu eleştiriye “kıyas yapan âlimin hükmü olumlama yahut olumsuzlamadığını sadece ortak vasıf aracılığıyla var olan hükmü bildirdiğini” ifade ederek cevap verir.⁵⁷

Bâkılânî’nin bu cevabına açıklık getirmesi için cevaplanması gereken bir diğer soru şudur: kıyas müçtehidin fiili midir yoksa başlı başına bir delil midir? Başka bir deyişle kıyas, müçtehidin önce asıldaki illetin ne olduğunu bulup aynı illetin fer’de de bulunup

⁵⁶ Cüveynî, *Telhîs*, III, 148.

⁵⁷ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, III, 13.

bulunmadığını araştırmasıyla süren bir işlem midir? Yoksa nassın kendisi, zaten illetin ne olduğunu söylemekte, müçtehit bunu delil olarak alıp sadece fer‘de üzerinde inceleme mi yapmaktadır? Konuyla ilgili Ebû İshak el-İsferâyînî, bir isim olarak kıyasın iki anlamda vaz‘ edildiğini söyler: 1) Müçtehidin istidlâl ve istinbât yoluyla akıl yürütmesi, 2) Bir şeyin asıl ve fer‘inin hükmüne delâlet eden ma‘na. Birçok usûl âlimine göre kıyas, illetteki ortaklıklarına binaen asıl ile fer‘i hükümde birbirine eşitlemektir. Bu şekilde benzerliği hâsıl eden şey ise salt müçtehidin fiilidir. Tam olarak bu nedenle kıyas isbât, haml, tahsil, ilhâk, istihrâç gibi müçtehidin fiiline işaret eden birçok kavramla tanımlanabilmektedir.⁵⁸

Eş‘arî usûlünün kıyas tanımına bağlı bir diğer sorun birleştirici ortak bir vasfa bağlı kalarak hükmün olumlanması ile ilgilidir. Burada tartışılan mesele, nas mahallindeki hükmün nassa mı yoksa illete mi izâfe edileceğidir. Şâfiî ve Mâlikîlerin genel kabulüne göre aslın hükmü illete izâfe edilir.⁵⁹ Bu konudaki temel yaklaşım şudur: Bir hükmün mücebi, kendisini beyân eden delili açığa çıkarmaktır. Asıldaki deliller ise iki tane olup bunlardan biri nassır. Nassın da iki hükmü vardır: 1) Şeriatın hükmünü beyân etmek, 2) Hükmün taaalluk ettiği ma‘nayı beyân etmek. Fer‘in ise tek bir illeti olduğunda bir delili var demektir. Bu bağlamda, illetin çeşitli delillerle hükmü idrâk edilebilir kılması câizdir. Daha sonra fer‘in hükmü, birtakım deliller sayesinde bilinir.⁶⁰

Bâkılânî’ye göre aslın hükmü nas aracılığıyla değil illet ile sabit olur. Aynı şekilde fer‘in hükmü de bu illet sayesinde sabit olur. Bu nedenle kıyas yukarıda zikredildiği üzere illetin araştırılarak asıl ve fer‘ bakımından iki ma‘lûmda sabit olan hükmün isbât edilip fer‘in asla hamledilmesidir. Öte yandan Hanefîler asıldaki hükmün nassa izâfe edilmesi gerektiğini ileri sürerler. Bu görüşün fûrûya yansımaları içki meselesi üzerinden gözlenebilir. Hamrın haramlığını bildiren “ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلٍ ”

⁵⁸ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, III, 13-4; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 12.

⁵⁹ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, III, 14.

⁶⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 104-5.

الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ⁶¹ ayetinde sadece hamr lafzı kullanılmış diğer içki türlerine yer verilmemiştir. Şarap dışında kalan ve kuru üzüm, kuru hurma, arpa, darı, bal gibi maddelerden elde edilen ve nebîz, fadîh, tılâ, bit‘, naki‘, seker, halîtân, mizr, cia gibi isimlerle anılan içecekler hakkında ise Şâfi‘ ve Mâlikîler, hükmü illete dayandırdıkları için “sarhoş edicilik” vasfının bunların haram olması için yeterli olduğunu düşünür. Hanefiler ise nasta sarhoş edicilik illetiyle sadece hamr lafzı yer aldığı için bunların hükmünün Hz. Peygamber’in sözleri ve şaraba kıyasla bilineceğini söyler. Buna göre hamrın haramlığı âmm lafza isnâd edilirken diğer içkilerin hükmü illete isnâd edilir.⁶²

Hükmün nassa mı yoksa illete mi izâfe edileceği meselesinin biri aslî diğeri fer‘î iki uzantısı vardır. Konunun aslî uzantısı illetin mahiyetine ilişkin yaklaşımlardan kaynaklanır. Örneğin, Mu‘tezile’ye göre illet müessirdir ve aslın hükmü müessir illetle sabit olur. Gazzâlî de illetin ca‘lî müessir olduğunu düşünür. Ancak illetin bâis olduğunu düşünenlere göre illet, meşruiyetini gerektiren bir maslahat sebebiyle hükme ilişmiştir. İletinin muarrif olduğunu düşünenler ise onun sadece aslın hükmünü tarif ettiğini düşünürler. Bu durumda, illeti muarrif olarak görenler için asıl ve fer‘înin illete nispeti eşit olup ikisi arasında bir fark yoktur. Konunun fer‘î uzantısı ise kâsır illetle ta‘lîlin cevâzı hakkında olup gerekli açıklamalar ilgili başlıkta ele alınacaktır.⁶³

2. Kıyasa Dair Yapılan Diğer Tanımlar

Yukarıda Bâkılânî’nin tanımı verildikten sonra, sadece mevcûdu kapsamaları bakımından Eş‘arî usûlüne göre eksik kabul edilen kıyas tanımları verildi. Bunlar dışında Cüveynî’nin tabiriyle herhangi bir cihetle doğruluğu bulunmayan⁶⁴ ve bu nedenle reddedilen bazı kıyas tanımları da bulunmaktadır. Her ne kadar Gazzâlî söz konusu

⁶¹ Mâide, 5/90.

⁶² Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, III, 14-5; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 8, 105-6; Mustafa Baktır, "İçki", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/icki#3-islamda> (14.03.2018).

⁶³ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 105-6.

⁶⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 747.

tanımların üzerinde durarak lafı uzatmaya gerek görmemişse de Bâkılânî bu tanımlar hakkında gerekli gördüğü bazı açıklamalara yer vermiştir.⁶⁵

a. Kıyas Hakka İsâbet Etmektir (القياس هو إصابة الحق)

Kaynaklarda kime ait olduğu yer almamakla birlikte yanlış kabul edilen tanımlardan biri budur. Bâkılânî'ye göre bu tanım iki açıdan yanlıştır: 1) Hakka isâbet etmek hakkı bilmektir. Kıyası bu şekilde tanımlamanın sonucu, akıl yürüterek (nazar) elde edilen bilgiyi kıyas olarak isimlendirmektir. Bu ise yöntem olarak kabul edilemez. Akıl yürütme bilgiye götürürken kıyas ise buradaki akıl yürütme şeklidir. Yani bu durum bilgiye ulaştıran delili, medlûl olarak isimlendirmeye benzer ki Bâkılânî'ye göre bunu yapan kimse hata yapmış olur. 2) Kıyas, temelde iki ma'lûmun birbirine göre değerlendirilmesi ve birleştirici ortak bir vasıftan ibârettir. Akıl yürütme, hakka isâbet etmek şeklinde tanımlanırsa kıyası tazammun etmez. Çünkü akıl yürütmenin kısımları arasında temsîl, teşbîh ve ma'lûmun ma'lûma hamli gibi bölümler bulunmaz.⁶⁶

Cüveynî de veciz bir ifadeyle kıyası, hakka isâbet etmek şeklinde tanımlamanın haktan sapmak olduğunu söyler. Çünkü her delil bulan, hakka isâbet etmiş olsa bile bu, onun kıyas yaptığı anlamına gelmez.⁶⁷

b. Kıyas Hakkı Bâtıldan Ayırmaktır (القياس هو استخراج الحق من الباطل)

Bu tanım da genel olarak Eş'arîlerin kabul ettiği kıyas tanımındaki amacın uzağında kalan bir ifadeye sahiptir. Bâkılânî'ye göre buradaki ayırmaktan kasıt "hak" olan hakkında bilgi sahibi olmaksa bir önceki tanıma yapılan itirazlar burada da geçerlidir. Öte yandan bir kimse nassın bilgisine yani hakka ulaştı diye kıyas yapmış olmaz. Bu tanıma benzer bir tanım da "Kıyas hakkı aramak üzere içtihat yapmaktır" şeklinde olup benzer

⁶⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 482-3.

⁶⁶ Cüveynî, *Telhîs*, III, 149.

⁶⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 748.

şekilde itirazlara konu olmuştur.⁶⁸ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de bu tanıma yer vererek kıyası bu şekilde tanımlamanın hakkı, istidlâl yahut naslar yoluyla elde etmeyi ve ayrıca kıyası istidlâl olarak tanımlamayı zorunlu hale getireceğini söyler.⁶⁹

c. Kıyas Şahide Dayanarak Gaibe İstidlâlde Bulunmaktır (استدلال بالشاهد على الغائب)

Bu yöntem, kelâm ilminin en vazgeçilmez akıl yürütme biçimidir. Görünene dayanarak görünmeyeni istidlâl etmek ya da bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşmak şeklinde ifade edilmesi mümkün olan bu akıl yürütme biçiminde şâhid, çıkarımı geçerli kılan delili, gâib ise çıkarımla ulaşılan medlûlû/bilgiyi ifade eder. Bu bağlamda gerek Eş'arîler gerekse Mu'tezile tarafından kelâmda kullanılan bu yöntem, doğrudan algılanabilenin temel alınarak doğrudan algılanamayanın dolaylı yoldan istinbâtı şeklinde de tarif edilebilir.⁷⁰

Bâkılânî kıyasın bu şekilde tanımlanmasına iki açıdan karşı çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, kıyası bu şekilde tanımlamak tanımın amacına aykırıdır. Şâhid ve gâib ifadeleri her ne kadar kelâm âlimleri tarafından kullanılıyor olsa da mecaz, genişlik (teveşsu') ve kapalılık (icmâl) gibi durumları içermesi sebebiyle tanımlarda kullanılamaz. Zira bir tanımın amacı mahdûdun anlamını ortaya çıkarmak (keşf) ve açıklamaktır (beyân). Kısacası bir tarifte haddin, mahdûdundan daha kapalı olmaması gerekir. Şâhid, şâhid olunana dair bir haber veriyor olsa da gâibin, yani duyular âleminin ötesinin hakikati bilinmemektedir. İkincisi ise kıyasın işleyişi ile ilgili bir itirazdır. Buna göre şayet kıyası istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib şeklinde tanımlarsak bütün gâib olan şeylerin şâhide göre

⁶⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 150; Cüveynî, *Burhân*, II, 748.

⁶⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 697.

⁷⁰ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012, s. 185-6.

değerlendirilebilmesi gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Ancak böyle bir kıyas türü bulunmamaktadır.⁷¹

d. Filozofların Kıyas Tanımı

Bâkılânî, eserinde usûl âlimlerinden sonra filozofların da kıyas tanımını ele alarak onlara göre kıyasın iki mukaddime ve bir sonuçtan müteşekkil olduğunu ifade eder. Örneğin;

Bütün canlılar kâdirdir (Birinci önerme)

Her kâdir olan fâildir (İkinci önerme)

Öyleyse bütün canlılar fâildir (Sonuç)

Mantıkçılar ve filozoflara göre bu şekildeki kıyas işlemi olumlama olarak gerçekleştiği gibi olumsuzlama olarak da gerçekleşebilir.⁷²

Bâkılânî, felsefe ve mantık literatüründeki bu kıyas tanımına Arap dilinin yapısını temel alarak karşı çıkar. O, dilsel bir form olarak kıyas kelimesinin filozoflar ve mantıkçıların yaptığı kıyası karşılamadığını şu sözleriyle ifade eder:⁷³

Kıyas, Arapça bir kelimedir. Bizden kıyasın tanımı istendiği zaman dilin kuralı ve Arapçanın gerektirdiği şekilde başlarız. Ancak filozof ve mantıkçıların dile getirdikleri şey dilin kaziyyesinden öte bir şeydir. Çünkü kıyas ya iki şey arasındaki benzerliği ya da iki ma'lûmun birbirine hamledilmesini ifade eder. Ancak bu benzerlik ve hamletme, filozof ve mantıkçıların iki önerme ve bir sonuç olarak bahsettikleri kıyasta gerçekleşmeyen bir durumdur.

Konuyu daha açık ifade etmek gerekirse Bâkılânî'ye göre bu tür bir kıyas Arap dili açısından anlamsızdır. Zira iki önermeyi zikrettikten sonra “sonuç olarak bu da budur” demek aslında önermelerin zorunlu olarak gerektirdiği şeyi başka bir ibâreyle tekrar etmektir. Söz gelimi “Bütün canlılar kâdirdir” ve “Her kâdir olan fâildir” mukaddimelerini zikrettikten sonra “bütün canlıların fâil” olduğu zaten açık hale gelmektedir. Hâlbuki fıkıh

⁷¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 150-1.

⁷² Cüveynî, *Telhîs*, III, 151.

⁷³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 152.

usûlünde ele alınan kıyasın araştırılacak, soruşturulacak ve benzerlik kurulacak bir tarafının olması gerekir. Mantıkçıların ve filozofların kıyas anlayışında ise önermeleri yan yana getirdikten sonra sonuç kendiliğinden zarurî olarak bilinmektedir. Dolayısıyla önceki mukaddimelere ek olarak bu sonucun sunulmasının bir anlamı yoktur.⁷⁴

C. İctihât ve Kıyas İlişkisi

Fıkıh bağlamında içtihat, hakkında şer'î hüküm bulunmayan bir meselede zannî bilgiyi elde etmek için müçtehidin sarf ettiği çabayı ifade eder.⁷⁵ Burada, şer'î ibâresi aklî, kelâmî, örfî ve lugavî sahalardaki akıl yürütmeyi, zannî ibâresi ise dinin kat'î hükümlerini dışarıda tutmak için zikredilir. Bundan daha geniş anlamıyla içtihat nasların anlaşılması ve yorumlanması çabasını ihtiva eder. Dolayısıyla içtihat kavramının içine kıyasın yanı sıra lafzın delâleti, bu delâletle hüküm çıkarılması, haberlerin sahihi, fâsidi, teâruzu, illetin tahrîci, tenkîhi, tahkîki, hükme konu olan nesne ve fiiller, örfe ve ihtiyaca bırakılmış hususlar gibi birçok kavram girmektedir.⁷⁶ Terim olarak içtihadın çeşitli ekol ve kişilere göre zamanla gelişen ve farklılaşan anlamları olmakla beraber fıkıh usûlünde genel olarak içtihat dendiğinde akla gelen bunlardır.⁷⁷ Usûl tarihi boyunca esas alınan kriterlere bağlı olarak içtihadın birçok tanımı yapılagelmiştir.⁷⁸ Biz burada esas aldığımız kaynaklar çerçevesinde âlimlerin içtihat ve kıyas ilişkisine yaklaşımlarındaki önemli noktalara temas edeceğiz.

Şâfiî (v. 204/820), içtihat ve kıyas kavramlarının doğrudan tanımını vermeden içtihadı, tesis ettiği beyân teorisinde beşinci tür olarak ele alır.⁷⁹ O, ilgili ayetleri⁸⁰

⁷⁴ Cüveynî, *Telhîs*, III, 152.

⁷⁵ H. Yunus Apaydın, "İctihad", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad> (05.07.2018).

⁷⁶ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 87.

⁷⁷ Soner Duman, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İllet Tartışmaları*, İstanbul: Kitâbî, 2010, s. 9; H. Yunus Apaydın, "İctihad", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad> (03.04.2018).

⁷⁸ Son dönem âlimlerinin yaptıkları içtihat taksimlerinin genel bir özeti için bk. Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul: İSAM, 2009, s. 33-4.

⁷⁹ Şâfiî'ye göre beyân kökleri bir dalları farklı manaları bir araya getiren bir isimdir ve Şâfiî bu ismi "Kur'an'ın tefsirine denk düşecek" şekilde bir teoriyi ifade etmek için kullanmaktadır. Ona göre Allah'ın Kitab'ında her Müslümanın

zikrettikten sonra gözle görülmediği takdirde Kible'nin tayini, şahitlerin adâleti, ihramlı iken avlanmanın cezası olarak öldürülen hayvanın denginin belirlenmesi gibi konuların tespitinin ancak içtihat yoluyla yapılacağını gerek Arap dilinden gerekse sünnetten getirdiği delillerle ispat etmeye çalışır. Şâfiî'ye göre insanlar için Allah'ın koyduğu alâmetler ve onlara verdiği akıl Allah'ın bahşettiği bir beyân ve nimettir.⁸¹

Şâfiî, bu konuların hepsinin kıyasa râci olduğunu söyler. Çünkü kıblenin tayini, âdil kimsenin bu niteliği ve denkliğin bilinmesi ancak kıyas yoluyla tespit edilebilir. Nitekim kıyas, Kitap ve sünnette yer alan naslara uygunluğunu gösteren birtakım delillerle bir şeyin hükmünü aramaktır.⁸² Bu şekilde Şâfiî'nin içtihat ile kıyası eşdeğer gördüğünü söylemek mümkündür. Bu eşdeğerliliğin niteliğini ve kapsamını Soner Duman'ın şu tespitlerinde görebiliriz:⁸³

İctihâdın, kitabın bir beyânı olarak görülmesi oldukça dikkate değerdir. Şâfiî'nin içtihatı bu şekilde ortaya koyması onun, “her şeyin hükmünün kitapta yer aldığı” kabulünden kaynaklanmaktadır. Şu halde müçtehidin ictihâd yoluyla ulaştığı hüküm de aslında -kendisi değilse bile- emâreleri kitapta mevcut olan bir hükümdür. (...) Kıyas kavramı, müçtehid, beyân şemasının dışında yani vahyin sınırları dışındaki tehlikeli alanda muamelede bulunmasını engelleyen engellerden biridir. Şâfiî'nin söylediklerinden anlaşıldığında göre emâreleri araştırma işlemi ictihâd, bulunan hükmün kitapla irtibatının kurulması ise kıyastır. Şu halde ictihâd ve kıyas bir bakıma aynı işlemin başlangıç ve sonuç şeklindeki süreçlerini ifade etmektedir.

karşılaştığı olaylarla ilgili bir hüküm bulunur. Bu hükümler ise her zaman doğrudan ifade edilmiş olmayıp bunlar farklı yollarla açıklanmıştır. Bu yollar beş tanedir: 1) Kur'an'da yer alan ifadenin başka hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymayacak şekilde açıkladığı beyân türü, 2) Kur'an'da hakkında açıklamalar bulunmakla beraber sünnetin ek hükümler getirdiği beyân türü, 3) Allah'ın Kur'an'da mutlak olarak emretmiş olduğu ancak keyfiyetini sünnetten öğrendiğimiz beyân türü, 4) Kur'an'da bulunmayıp Sünnet tarafından açıklanan beyân türü ve 5) Kur'an ve Sünnet'te bulunmayıp bir şey hakkındaki hükmü içtihat yoluyla elde ettiğimiz beyân türü. Ayrıntılar ve örnekler için bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, y.y. Matba'tü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1358/1940, s. 21-41.

⁸⁰ Bakara, 2/150; Talâk, 65/2; Bakara, 2/282; Mâide, 5/95.

⁸¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 34-9.

⁸² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 39-40.

⁸³ Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 66.

Şâfiî'den sonra elimize ulaşan ilk usûl eseri *el-Fusûl fi-usûl*'de Cessâs, kaba bir tasnifle önce kıyas ve içtihadın meşruiyetini ele almakta, içtihadın konu ve sahasını incelemektedir. Bundan önce taklidin yerilmesi ve akli kullanmanın zorunluluğu üzerinde duran Cessâs akıl ve re'yin önemini vurgulamaktadır. Daha sonra içtihadın türlerine değinerek kıyası da bir içtihad türü olarak değerlendirip kıyas ve illetle ilgili problemleri ayrıntılı olarak burada ele almaktadır. Son olarak müctehidin vasıfları, taklitte hükme ulaşım ulaşamaması, içtihadta hata isâbet tartışmaları gibi konulara değinmektedir.

Cessâs, konuya giriş yaparken kıyas ve içtihadın isbâtı, ardından hakkında nas (tevkîf) ve icmâ (ittifâk) bulunmayan meselelerin hükmüne ulaşabilmek için kıyas ve içtihadı başvurmanın zorunluluğu üzerinde durmuştur. Bunun için önce delil, illet, istidlâl, kıyas ve içtihad kavramlarının açıklamasını verir.

Dönem itibariyle önemli bir noktada bulunan eserin bu kavram analizine göre delil, istidlâlde bulunarak akıl yürüten kimsenin üzerinde düşündüğü zaman kendisini medlûlün bilgisine götüren şeydir. Bu anlamıyla delil, tıpkı bir yol gösterici (الهادي) gibidir. Mahiyeti itibariyle delil medlûlünü zorunlu olarak gerektirmez. Başka bir deyişle medlûl, delil olsa da olmasa da vardır.⁸⁴

İllet ise var olduğunda hükmün de kendisiyle beraber meydana geldiği ma'nadır. Ancak bu zorunlu ilişki akli konularda bu şekildedir. Her ikisi de matlûbun bilgisine götüren delil ile illet arasındaki temel fark, bilgiyi zorunlu olarak gerektirip gerektirmeme noktasında yatmaktadır. Bu anlamda her illet bir delil iken her delil bir illet değildir.⁸⁵

İstidlâli, “medlûlün bilgisine ulaşmak için delâleti araştırmak ve delâlet üzerinde düşünmek” şeklinde tanımlayan Cessâs daha sonra istidlâli ikiye ayırır. Bunlardan birincisi medlûlün kendisine götüren istidlâl olup akli deliller üzerine düşünmek anlamına gelir. Bu

⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 7-9.

⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 9.

istidlâlın konusu olan hadiselerin çoğunda hükme götüren tek bir delil vardır ve hükmü istenen konuda hakikate ulaşmak zorunludur. İkincisi ise zann-ı gâlibe ve re'ye götüren istidlâldir. İctihât yoluyla hadiselerin hükümlerine ulaştıran bu istidlâl türü matlûbun hakikatının bilgisine götürmez. Allah Teâlâ bu konuda kat'î bir delil (دليل قاطع) koymamıştır ve bu nedenle zann-ı gâlibin söz konusu olduğu hadiseler hakkında hakka isâbet etme mükellefiyeti yoktur. Kıyas da bu istidlâl türleri bakımından ikiye ayrılır. Birincisi makîsin hükmünü zorunlu olarak veren hakikî/aklî illete dayalı olan kıyastır. İkincisi ise illeti hakikat üzere olmayıp naslardaki asıllara, ittifâk edilen konulara dayanan kıyastır. Başka bir deyişle kıyas aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayrılır. Müçtehidin amaçladığı şey için sarf ettiği çabayı ifade eden içtihat ise zikredilen istidlâl türlerinden kat'î delilin olmadığı ve zannın yeterli olduğu fıkıh sahasında geçerli olan bir ameliyedir.⁸⁶

Delil, illet ve istidlâl ile ilişkisini açıkladıktan sonra Cessâs içtihadı üçe ayırır: 1) Müstenbat veya mansûs illet üzerine yapılan şer'î kıyas. Burada fer' olan mesele, aralarındaki ortak bir ma'na sebebiyle aslın hükmüne döndürülür. Şer'î kıyas, her ne kadar bir kıyas işlemi olsa da illetinin hükmünü mûcib olmaması, bu anlamda emâre niteliğini taşıması, söz konusu illetin tespiti için hükmü işaret eden yöntemin de içtihadı dayanması ve zann-ı gâlibin bize kesin bilgi vermemesi bu konunun içtihat babında mütalaa edilmesine sebep olmuştur. 2) İctihadın ikinci türü fer'in, asla kıyasını zorunlu kılan bir illet olmaksızın zann-ı gâlibi elde etmektir. Şâfiî'nin *er-Risâle*'de değindiği Ka'be'nin nerde olduğunu bilemeyen birinin yön ile ilgili yürüttüğü fikir, helâk olan malların kıymeti, ihramlı iken avlanmanın cezasının takdiri, mehr-i mislin miktarı, kadının nafakasının ve mut'anın miktarı vb. konulardaki içtihat bu türe örnek verilebilir. 3) Asıllardan elde edilen istidlâldir.⁸⁷

İctihat ve kıyas ilişkisinde Cessâs, usûl tarihinin henüz erken bir döneminde akıl ve şeriat ayrımını esas alarak bu kavramların birbiriyle örüntüsünü çok iyi bir şekilde analiz

⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 9-11.

⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 11-2, 17.

etmektedir. Ayrıca bu dönemde Şâfiî'ye nispetle kıyas ve içtihat arasındaki ilişkinin belirgin bir hale gelmeye başladığı görülmektedir. Cessâs'taki bu netliği içtihatı türlerine ayırırken daha iyi görmek mümkündür. Bu bağlamda Cessâs'ın içtihat ve kıyas bahislerini içtihatı bir şemsiye kavram olarak kullanarak iç içe ele aldığı ve kıyasla ilgili ayrıntıları içtihatı dayalı bir konu olarak kurguladığı da söylenebilir.⁸⁸

Cessâs'tan sonra yaşamış Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr kıyas ve içtihatı birbirinden ayırmadan konuyu genel olarak kıyas ve içtihatın beyânı ve Allah'ın kullarını, kıyas ve içtihat sonucu elde edilen hükümle sorumlu tutması kapsamında ele alır. Tıpkı aklî ilimlerde olduğu gibi şer'î ilimlerde de zarurî ve kesbî olarak bilinen hükümler vardır. Kesbî bilgilerin kaynağı Kur'an, sünnet ve bu ikisinden istinbât edilen şeyler ile icmâdır. Kıyas ve içtihat Kur'an ve sünnetin fer'idir. Bunlardan kıyasın yöntemi delile, içtihatın yöntemi ise zann-ı gâlibe dayanır. Şeriat kapsamında sonradan ortaya çıkan hadiselerin hükmünü belirlerken önce delile dayanarak kıyas işlemine başvurulur. Eğer konu hakkında bir delil bulunamadıysa zann-ı gâlibe göre içtihat edilir.⁸⁹ Bu bağlamda Kâdî'nin kıyas ve içtihatı din ile hayat arasındaki bağlantıyı sağlayan bir yöntem olarak ele aldığı söylenebilir.⁹⁰

Kıyasın delile, içtihatın ise zann-ı gâlibe dayanmasının pratik karşılığını Kâdî Abdülcebbâr'ın, kişinin karşılaştığı meseleler karşısında esas alacağı deliller hiyerarşisinde görmek mümkündür. Bu deliller 3 tane olup ilki nas şeklindedir. Nassın olduğu yerde açık bir hüküm vardır ve burada tartışmasız bir şekilde delilin zâhirine bağlı olarak hüküm verilir. İkincisi kıyastır. Hakkında hüküm bulunan bir şeyle hakkında açık hüküm bulunmayan bir şey arasında illet benzerliği varsa ikinci durum birincisine hamledilir. Üçüncüsü ise kıyas yapmaya elverişli illet tespit edilemediğinde nasta bulunan birtakım

⁸⁸ Bilal Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2010, s. 21-2.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, XVII, 277, 281-2.

⁹⁰ Tahsin Görgün, "Kâdî Abdülcebbâr", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-abdulcebbar#3-fikih> (17.04.2018).

emâreler dikkate alınarak bir hüküm vermektir. Bu faaliyetin adı ise içtihâttır.⁹¹ Kâdî'nin hiyerarşisinde kıyas, içtihâdın bir türü olarak değil bilgi değeri bakımından içtihâttan daha üst seviyede bir delil olarak değerlendirilmektedir.

Eş'arîliğe geldiğimizde ilk dönem usûlcülerin *kitabu'l-kıyâs* başlıklı bölümlerdeki görüşleri temellendirme çabasının, temelde kıyasın içtihât kaynakları arasındaki yeri ve hatta bu yerin zorunluluğuna dair ana fikir üzerine kurulduğu görülür. *Telhîs*'in kıyas bölümünün girişine baktığımızda içtihât kıyas ilişkisini açıklayan şu ifadeleri görmekteyiz: "Hükümlerde içtihât yöntemleri istidlâl türlerine ayrılır. Şeriatta kıyası kabul etmeyenler (kıyas dışındaki) yöntemlerden bahsetmişlerdir. Bizler ise kıyası hem isbât etmek hem de onu reddedenlere cevap vermek üzere konuyu incelerken meseleye vakıf olmak için sadece kıyası inceleyeceğiz."⁹²

Cüveynî, *Burhân*'da kıyası, içtihâdın kaynağı ve re'yin temeli olarak değerlendirmiş, fıkıh ve şeriattaki metotların kıyastan başlayarak dallanıp budaklandığını ifade etmiştir. Ona göre kıyas, sınırsız ve nihayetsiz olaylara dair hükümlerin ayrıntılarını bildiren bir yol göstericidir. Zira şer'î hükümlerin delillerinden Kitap ve sünnetteki nasslar sınırlıdır. İcmânın gerçekleştiği yerler sayılı olarak nakledilmiştir. Kur'an ve sünnetten tevâtüren nakledilenler ise kat'î olsalar da azdır. Geçmiş asırlardaki âlimlerin naklettikleri haberler ahâd haber konumundadır. Kısaca onlar da sınırlıdır. Meydana gelmiş ve gelecek herhangi bir olayın, hükmünü şariatın kâidelerinden almak zorunda olması dikkate alındığında hükmünü belirlemek üzere bu şekildeki sınırsız birçok olayı inceleyebileceğimiz zemini usûldeki kıyas sahası üstlenmektedir. Dolayısıyla nazar ve istidlâl türleriyle olan bağlantısı da kıyası, usûl ilminde en çok önemsenmesi gereken konu yapar. Öyle ki Cüveynî'ye göre kıyasın ilkelerini, türlerini, sahihini ve fâsidini, kıyasa yöneltlen itirazların doğru ve yanlış olanını bilen, celî ve hafi kıyasın mertebelerini kuşatan

⁹¹ Tahsin Görgün, "Kâdî Abdülcebâr", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-abdulcebbar#3-fikih> (17.04.2018).

⁹² Cüveynî, *Telhîs*, III, 144.

ve bu mertebelerin nerelerde yapıldığını bilen bir kimse fıkıh ilminin (neredeyse) tamamını kapsayabilecektir. Hükme varma konusunda kıyasın bu denli ön planda tutulması abartılı bir izlenim verse de o dönemde kıyasın meşruiyetini inkâr edenlerin kuvvet kazanan argümanlarına karşı bir savunma psikolojisiyle bu söylemlere yer verildiği düşünülebilir.⁹³

İçtihadın meşruiyeti ile ilgili tartışmalara gelince bu konu hakkındaki görüşler Eş'arî usûl eserlerinde genel olarak kıyasın meşruiyeti bağlamında temellendirilmiştir. Yukarıda verdiğimiz örneklerde kimi usûlcülerin kıyas bâblarında “kıyas ve içtihadın meşruiyeti” şeklindeki ibâreleri bunu göstermektedir. Kıyasın meşruiyeti ise iki temel mesele üzerine bina edilmektedir. Bunlar ta'lîlin meşruiyeti ve zann-ı gâlible amelin meşruiyeti olup konuyla ilgili ayrıntılar sonraki başlıklarda ele alınacaktır. Kısaca tez boyunca kıyasın meşruiyeti bağlamında öne sürülen tüm görüşlerin daha geniş açıdan içtihadın meşruiyetini de ortaya koyduğu söylenebilir.

İçtihad ve kıyas ilişkisi ile ilgili bu genel mülâhazalardan sonra incelediğimiz süreç kapsamında Eş'arî usûl eserlerinde kıyas ile ilgili tartışmalara yansıyan önemli bir konuya daha temas etmekte fayda vardır. İçtihadla ilgili başlıklarda ele alınan bu konu müçtehidin içtihad ederken hata yahut isâbet etmesiyle ilgilidir. Zira bu konuyla ilgili görüş ayrılıklarının kıyasın meşruiyetinden illetin sıhhatini belirleme yollarına kadar çeşitli konulara yansıyan tarafları vardır. Nitekim Eş'arî usûlcüler kıyas bahsinde yer alan birçok konuyu, gerekli şartları sağladıktan sonra içtihad eden her müçtehidin hakka isâbet ettiğini savunan musavvibe ve hakkın tek olup yalnızca bir müçtehidin buna isâbet edebileceğini savunan muhattie açısından ayrımlara temas ederek işlemiş, gerekli gördükleri yerlerde zikrettikleri görüşlerin hangi grubun uzantısı olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin, genel olarak Şâfiî usûlcülerin kabul ettiği şebek kıyası hakkında mezhep içinde içtihadta hata isâbet tartışmalarının yön verdiği farklı yaklaşımlar olmuştur. Öte yandan tahsîsu'l-illeyi

⁹³ Cüveynî, *Burhân*, II, 743-744. Burhân şarihi Ebyârî de abartılı bulduğu Cüveynî'nin bu ifadelerinin kıyasın şerefini vurgulamak için olduğunu ifade etmektedir. Özellikle, şeriatta çoğu meselenin şer'i bir hükmünün olduğu ifadesini zorlama bulan Ebyârî, Cüveynî'nin bununla kıyasın genel bir faydasını kastetmiş olabileceğini söyler. Bk. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-Beyân*, III, 6.

kabul edenlerin musavvibeden olduğu şeklinde yorumlar yapılmış, ancak Hanefî kaynaklarda bu husus ele alınarak illetin tahsîsini kabulün musavvibenin görüşlerini yansıtmadığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Benzer şekilde illetin tespiti bazında “küllün musîbun” görüşünü savunan Bâkîllânî, Allah katında muayyen bir illet olmadığı için müçtehidin tespit ettiği illette hata ihtimali olmadığını savunmuştur. Bunlarla ilgili ayrıntılar ilgili başlıklarda ele alınacaktır. Ancak bu meselelerin anlaşılması için içtihâtta hata/isâbetle ilgili temel görüşlere temas etmekte fayda vardır.

İçtihâtta hata isâbet tartışmaları müçtehidin faaliyetiyle ilgili bir meseledir. Bu nedenle Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebâr gibi âlimler, kıyas bahsinden sonra yer alan içtihât bölümünde doğrudan bu konuya giriş yapmaktadır. Bu bağlamda esas tartışma konusu, müçtehidin zann-ı gâlibine dayanarak ulaştığı hükmün doğru veya hatalı olup olmadığı ve bunun karşılığında elde edeceği sevaptır.⁹⁴

Bu meselede iki ana grubun varlığından söz edilebilir: müçtehidin, hakkında nas bulunmayan meselenin hükmünü ararken isâbet edebileceği gibi hata da edebileceğini savunan *muhattie* ve ulaştığı sonuç ne olursa olsun müçtehidin içtihâdında isâbet etmiş olacağını savunan *musavvibe*...⁹⁵ Bu ayrımın temelinde ise isâbet edilen veya hata edilen doğrunun ne olduğuna ilişkin görüş farklılıkları vardır. Muhattieye göre Allah katında her hadisenin muayyen ve tek bir hükmü bulunmaktadır. Söz konusu hükme ulaşan hakka isâbet ederken bundan farklı bir hükme ulaşan içtihâdında hata etmiştir. Musavvibe ise söz konusu doğrunun Allah katında muayyen bir hüküm değil Allah’ın “sizin için belirlediğim hükümlerdeki emâreleri takip edin ve buradaki illet hakkında zann-ı gâlibiniz oluşuncaya

⁹⁴ Bu tartışmayı fıkıh usûlünde nesnel anlamın arayışına indirgemek de mümkündür. Şer’î sahada Sahabeden itibaren tüm âlimler nesnel bilginin peşinde olmuşlardır. Sahabe ferdi ihtiyaçtan önce istişareye önem vermiştir. Mezhep imamlarından Şâfiî, keyfilîğe yol açtığını düşündüğü için istihsânı reddetmiştir. Nazzâm, Dâvûd b. Ali, İbn Hazm gibi âlimler nesnel bilgiye ulaşmak için fikhî kıyası ve istihsânı hükme ulaşmada yöntem olarak kabul etmemiştir. Fıkıh usûlünde icmânın gerçekleşme şartları arasında aynı asırda yaşamış tüm müçtehitlerin ittifakının şart koşulması aynı gayeye yönelik bir çabadır. Benzer şekilde hikmetle ta’lilde illetin zâhir ve munzabıt olması şartı, usulde illeti belirlemenin birçok yöntemle formüle edilmeye çalışılması söz konusu nesnel anlam arayışının tezahürleridir. Adnan Koşum, “İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, sy. V, 2006, s.18-20.

⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 295.

kadar çabalayın. Araştırma ve içtihâttan sonra zann-ı gâlibiniz oluşunca sizin üzerinizdeki hükmüm zann-ı gâlibinizin gerektirdiği hükümdür”⁹⁶ şeklinde ifadesi mümkün olan emir olduğunu düşünür. Dolayısıyla musavvibeye göre ulaştığı hükümler farklı olsa da gerekli şartları yerine getirerek içtihat eden kişi bu emri yerine getirmiş ve doğruya ulaşmış olur.

Bu genel taksimle beraber hata isâbet tartışmalarında serdedilen görüşlerin ayrıntılarına inildiğinde bunların kendi içinde birçok açıdan farklılık arz ettiği görülür. Öyle ki bir mezhebi bu iki kategoriden birine izâfe etmek zor gibi görünmektedir. Bundan da öte mezheplerin kendi kaynakları ile muhâliflerinin kaynaklarında aynı kişi veya grup hakkında görüşlerin nispetinde tutarsızlıklar olduğu da gözlemlenmektedir.⁹⁷ Biz, konunun hacmini esas aldığımız temel kaynaklarla sınırlı tutarak ilgili görüşlere değineceğiz.

Eş’arî usûlüne ait kaynaklarda öncelikle hakka ulaşmada hata yahut isâbet etmenin saha bakımından sınırlarının çizildiği görülür. Buna göre âlimlerin hakkında konuştukları meseleler ya kat’î ya da içtihâda dayalı olarak zannîdir.⁹⁸ Kat’î meselelerin içine hem kelâm (aklî) hem de fıkıh (şer’î) bahisleri girmektedir. Bunlardan kelâma dair konular, âlemin hâdis olması, Muhdis’in isbâtı ve sıfatları ile diğer mezheplerle tartışmalı olan kader, ru’yet, halku’l-Kur’an’ın bâtıllığı vb. akâide dayalı olup bağlayıcı delillere dayanan ve şeriatın takdirine ihtiyaç bulunmayan meselelerdir. Fıkıhtaki kat’î konular ise kendisine kat’î bir delâletin işaret ettiği namazın, zekâtın, orucun, haccın vâcib; zinanın, adam öldürmenin, hırsızlığın, içkinin haram olması gibi teklîfî hükümleri haiz konulardır.⁹⁹ Ayrıca, icmânın, kıyasın, haber-i vâhidin hüccet oluşu gibi usûlî konular¹⁰⁰ da delilleri kat’î

⁹⁶ Cüveynî, *Telhîs*, III, 161; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 498.

⁹⁷ Bu tutarsızlıkları özellikle Hanefî usûlcülerin görüşleri bağlamında Hanefî kaynaklar ile Eş’arî kaynakların mukayeseli incelenmesinde görmek mümkündür. Bizim için önemli olan kimin hangi görüşü benimsediğinden ziyade musavvibe ve muhattenin temel yaklaşımları ve bunun kıyasa nasıl yansıdığıdır. Bu nedenle görüşleri ve bunların nispetine kısaca temas etmekle yetineceğiz. Konuyla ilgili yapılmış araştırma, tasnif, tespit ve tahlillerin ayrıntıları için ise bk. Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, s. 211-231.

⁹⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 331.

⁹⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 332; Gazzâlî, *Mustasfâ*, IV, 30-1.

¹⁰⁰ Bu başlıkta verdiğimiz örneklerde Gazzâlî’nin hakkında kat’î deliller bulunan kelâmî, usûlî ve fikhî şeklindeki taksimini esas aldık. Cüveynî, *Telhîs*’te Bâkılânî’nin kat’î meseleleri aklî ve şer’î şeklinde ele aldığını aktardıktan sonra onun usûlî meselelerin sadece kelâmî mı kapsadığı yoksa fıkıh için de söz konusu olup olmadığı hakkında

olan meseleler arasındadır. Bu konular hakkında doğru bir tanedir. Ona ulaşan hakka isâbet etmiş olur, ulaşamayan hatalı ve günahkâr olur. Zanna dayalı fûrûya ait konular ise içtihadî meseleler olup cumhurun görüşü bu konularda hata edenin günahkâr olmadığı şeklindedir.¹⁰¹

Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) konuyla ilgili görüşlerine dair farklı rivâyetler vardır. Şâfiî'nin eserlerinde konuyla ilgili olumlu veya olumsuz bir görüşünün yer almadığını söyleyen Bâkılânî, çoğunluğa göre Şâfiî'nin “musîb vahidun” fikrinde olduğunu söyler. Buna göre Şâfiî, sonradan meydana gelen olayların hükmü hakkında ilme götüren kat'î bir delilin bulunduğunu ve müçtehidin hakka ulaşmakla mükellef olduğunu düşünmektedir. Şayet müçtehit doğruya ulaşırsa iki ecir alır. Eğer hata ederse delil, onun için kapalı olduğundan günah ondan kaldırılmıştır. Cüveynî'nin bu durumu teyit ettiği *Telhîs*'te de Bâkılânî, Şâfiî'nin bu görüşünün muhattie tarafından genel kabul gördüğünü ifade eder.¹⁰²

Ebû Hanîfe'den de konuyla ilgili farklı rivâyetler aktarılmaktaysa da Eş'arîlerin onun için doğru kabul ettiği görüş, kimisi hakka ulaşsa kimisi hata etse de her müçtehidin içtihadında isâbet ettiğidir. Ebû Yusuf (v. 182/798), Muhammed b. Hasen (v. 189/805) ve bir rivâyete göre İbn Şüreyh (v. [?]) ise Allah katında doğrulardan birinin daha üstün olduğunu ancak müçtehidin ona ulaşma sorumluluğu olmadığını söylemektedir. Bu görüş kaynaklarda eşbeh olarak geçmektedir.¹⁰³

eserlerinde farklı ibâreler yer aldığını söyler. Buna göre Bâkılânî'den aslın ne olduğuna dair iki tanım aktarır: 1) Asıl, hakkında taabbüdün vârid olması ancak tek bir emirle câiz olandır. Bu kapsamın altına akâid meseleleri girerken kat'î yahut zannî bütün şer'î meseleler bu kapsamdan çıkmaktadır. 2) Asıl, akıl yürüten kimsenin şeriatın vürûdu söz konusu olmadan ilme muttalî olmasını mümkün kılan şeydir. Usûlî'd-dinin kapsamının bu ve benzeri şeylerle tanımlanması doğru olmaz. Çünkü bu tanımın altına Allah'ı ve sıfatlarını, nübüvveti bilmenin vücûbu girmektedir. Bu durumda fûrû meselelerini bu tanımın altına almanın bir yolu kalmaz. Çünkü vücûb, ancak şer' yoluyla sabit olur. Öyleyse usûlî meseleler dediğimiz şeyin sadece akliyyâta hasredilmesi batıldır. Benzer şekilde neshin mümkün, bilginin vacip olması da câizdir. Çünkü aslı şer' ile sabit olanda neshin takdir edilmesi câizdir. Bk. Cüveynî, *Telhîs*, III, 332-3.

¹⁰¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, IV, 30, 33.

¹⁰² Cüveynî, *Telhîs*, III, 338, 340.

¹⁰³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 339-340.

Bâkılânî'nin tasnifine göre kıyası reddedenler hakka isâbet edenin tek bir kişi olduğunu savunmaktadır. Her kim ki muayyen olan bu hakikat konusunda hata yaparsa günahkâr olur. Kıyası meşru görenler genel olarak her müçtehidin musîb olduğunu savunur. Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (v. 200/816), Bişr b. Gıyâs el-Merisî (v. 218/833) ve İbn Uleyye (v. 218/833) ise kıyasın meşru olduğunu savunmakla beraber fûrûya dair konularda da içtihatı musîbin tek bir kişi olacağını savunur. Onlara göre tıpkı aklî konularda olduğu gibi fûrûda da kendisine bir delilin işaret ettiği muayyen bir hakikat vardır ve bu sahada içtihadında isâbet edemeyenlerin, ilahiyât ve nübüvvet meselelerinde hataya düşenler gibi tekfir edilmese bile günahkâr oldukları kabul edilir.¹⁰⁴ Hâlbuki Cessâs, sözü edilen âlimlerin, içtihat bağlamında kıyas yapanların Allah katında sabit olan aslın hükmüne ve tek illetine isâbet etmekle yükümlü olduklarını, eğer hata ederlerse Allah'ın hükmünde hata etmekle beraber içtihatlarında me'cur, hatalarında mazur oldukları görüşünü savunduklarını aktarmaktadır.¹⁰⁵

Ubeydullah b. Hasen el-Anberî (v. 168/784-5) ve Câhiz (v. 255/869) tersi bir yaklaşımla fûrû konularında olduğu gibi usûlî konularda da her müçtehidin doğruya isâbet ettiğini savunmaktadır. Anberî, usûlde muayyen bir doğrunun olmadığını ve içtihat eden herkesin musîb olduğunu savunurken Câhiz ise bu konularda muayyen bir gerçek olduğunu, fakat hata edenin tıpkı fûrûda olduğu gibi mazur kabul edilip günahkâr olmayacağını savunur.¹⁰⁶

Telhîs'te Mu'tezile'nin gerek içtihat bakımından gerekse hüküm bakımından her müçtehidin musîb olduğunu savunduğu aktarılır. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Bâkılânî de bu görüşe meyletmekte iken Eş'arîlerden Ebû İshak el-İsferâyînî, Şâfîî gibi "musîb vahidun"

¹⁰⁴ Cüveynî, *Telhîs*, III, 336-8, 199; Gazzâlî, *Mustasfâ*, IV, 42-3.

¹⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 295.

¹⁰⁶ Bu âlimlerin görüşlerinin ayrıntılı değerlendirmesi için bk. Cüveynî, *Telhîs*, III, 335, 342-4; Gazzâlî, *Mustasfâ*, IV, 35-48.

görüşünü benimsemektedir. Ebû Tayyib et-Taberî'nin (v. 450/1058), İbn Fûrek'in de bu ekole mensup olduğunu söylediği aktarılsa da Cüveynî'ye göre o, musavvibedendir.¹⁰⁷

Zannî konularda içtihât edenin hatalı mı yoksa musîb mi olduğu tartışmalarında taraflar içinde çeşitli konularda görüş ayrılıkları vardır. Yukarıda muhattie ve musavvibenin görüşlerindeki temel ayrıma değinmiştik. Musavvibeden olan bazı âlimler hakkında nas bulunmayan bir olayla ilgili Allah katında muayyen bir hüküm bulunduğunu ve müçtehidin amelinin buna yönelik olduğunu savunur. Ancak müçtehit bu hükmü tutturmakla değil zihninde bir kanaat oluşturacak içtihât faaliyetinde bulunmakla mükellef olduğu için bu muayyen hükümde hata etse bile musîbdir. Muhattie ise Allah katında sabit bir hüküm olduğunu düşünürken bu hükme delâlet eden bir delilin bulunup bulunmadığı konusunda ihtilâfa düşmüştür. Kimisine göre bu konuda bir delil yoktur. Müçtehit, muayyen olan hükme ancak saklı olan bir şeyi tesadüfen bulan kimse gibi ulaşabilir. Bu durumda müçtehit hakka isâbet ettiğinde iki, edemediğinde bir ecir alır. Allah katındaki hükme delâlet eden bir delilin olduğunu savunanlar ise bu delilin kat'î mi yoksa zannî mi olduğu konusunda tartışmışlardır. Delilin kat'î olduğunu savunanlardan kimisi bu delilin kapalı olması nedeniyle hata eden kişinin günahkâr olmayacağını savunurken kimisi de şayet delil kesin ise bu konuda hata edenin günahkâr olacağını söylemiştir. Tüm bu görüşleri aktaran Gazzâlî, zikredilen son grubun yani “musîb vahidun” görüşünde olup da bu konuda kesin bir delil olduğunu ve buna isâbet edemeyenlerin günahkâr olacağını savunanların kendi içlerinde daha tutarlı olduğunu düşünmektedir. Söz konusu delilin zannî olduğunu savunanlar ise müçtehidin bu delili kesin olarak tutturmakla mükellef olup olmadığı hususunda ihtilâfa düşmüşlerdir.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 340. İctihâtta hata isâbet tartışmaları hakkında Hanefî usûl kaynakları incelenerek elde edilen toplamda on görüşün varlığı ve bu görüşlerin nispet edildiği kişi yahut mezhepler için bk. Esen, *İctihad Teorisi*, s. 201-211.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, IV, 48-50.

II. KIYASIN MEŞRUIYETİ VE HÜCCET DEĞERİ

Kıyasın meşruiyeti ve hüccet değeri, ta‘lilin meşruiyeti ile bağlantılı bir meseledir. Bu bağlamda kelâmî mahiyete sahip ta‘lilin anlaşılması için hüsn ve kubhun aklılığı ile salâh/aslâh prensibi üzerinde durulması gerekmektedir. Bu başlıkların her biri fikhî kıyasın meşruiyeti bağlamında birbiriyle bağlantılı olup zikredilecek olan temel yaklaşımlar, ikinci bölümde ele alınan ta‘lile ilişkin meselelere yansımaktadır.

A. Ta‘lilin Meşruiyeti

Usûl âlimleri bilgi teorisini tesis ederken kat‘î ve zannî bilginin arasını ayırmaya büyük önem vermektedirler. Bu, tutarlı bir bilgi anlayışı ortaya koymak için zarurî bir durumdur. Aynı zamanda bir hukuk sistemi olarak İslâm’ın tüm hadiseler hakkında bir hükmü olduğu kabulü şer‘î bilgi için de aynı anlayışın vurgulanmasını gerekli kılmıştır. Ancak müçtehidin, zann-ı gâlibine dayanarak tüm gücünü sarf edip ulaştığı ve sınırsız olmaları bakımından epey bir alanı kapsayan fer‘î hükümler Kur’an ve sünnetin otoritesi karşısında asla kat‘îlik bildirecek seviyede kabul göremez. Nass kavramının kat‘îlikle özdeşleşmesi ve içtihadın ancak nass olmayan yerde kabulü de bu anlayışın tezâhürlerinden biridir. Her ne kadar fikhın amelî tarafında zan ölçüsünde bilgi yeterli görülmüşse de bu durum gerek Mu‘tezile (Nazzâm (v. 231/845) ve Bağdat Mu‘tezilesi’nden bir grup) gerek Zâhirîlik gerekse Şia’dan yükselen içtihad ve kıyas karşıtlığının referans aldığı noktalardan biridir. Bu durumda kıyası savunanların yapması gereken zannın daha doğrusu zanna göre amel etmenin meşruiyetini ortaya koymaktır. Bunun için de öncelikle ta‘lil kavramının anlaşılmasına ihtiyaç vardır.

Sözlük anlamı hastalık, sebep ve kişiyi yöneldiği şeyden alıkoyan şey anlamına gelen illet, tef‘îl bâbında olduğu zaman bir kez verdikten sonra tekrar su verme, tekrar su içme, tekrar ürün devşirme, hayvanı tekrar sağma gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁹ Fıkıh

¹⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisânü l-‘Arab*, XI, 467-474.

usûlünde ise bir eylem veya hükmün illete dayandırılmasını, illete bağlanarak açıklanmasını ifade eden ta'lîl, özellikle kıyasın ve dolayısıyla zannın meşruiyetini temellendirmek için izah edilmesi gereken önemli bir kavramdır. Ta'lîlin mümkün olduğunu göstermeden illet arayışına girmenin pek bir anlamı yoktur. Bunun için de evvel emirde Allah'ın fiillerinin illete bağlanabileceğinin kabulü gerekir. Çünkü kıyasın meşruiyeti, nassların ta'lîline, nassların ta'lîli ise Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilebilir olmasına bağlıdır. Bu durumda illet kavramı, kıyasın dört rûknünden biri olmaktan ziyade kıyas düşüncesinin temel problematiğini teşkil eden bir unsur haline gelmektedir.

Kelâm âlimleri, İlâhî irâdenin ve bu irâdeden neşet eden fiillerin aklî-bedihî bilgiye tabi olup olmadığını tartışmışlardır. Mu'tezilî kelâm âlimleri İlâhî irâdenin bu bilgi türlerine tabi olması gerektiğini savunurken Eş'arî kelâm âlimleri İlâhî irâdenin mutlak olması gerektiğine atfen Allah'ın fiillerinin ve dolayısıyla şer'î hükümlerin herhangi bir şeye tabi olmasını mümkün görmezler. Kelâm âlimlerinin bu ihtilâfı ilâhî fiillerin ontolojik açıdan vâcib mi yoksa mümkün mü olduğu sorununu beraberinde getirir. Mu'tezile, ilâhî fiillerin kulun maslahatına uygun olarak gerçekleşmesini zorunlu kabul ederken Eş'arîlik buna karşı çıkarak Kâdir-i Mutlak İlâh tasavvuruna vurgu yapmıştır. Bu nokta ta'lîl tartışmalarının mihverini oluşturmaktadır.¹¹⁰

Bu bağlamda hükmün bir illetinin olmasının ne demek olduğu yahut daha özelde şer'î hükmün muallel olmasının ne ifade ettiği sorularını cevaplamak yerinde olacaktır. Bu temel sorulara Câbirî şöyle cevap vermektedir:¹¹¹

Yüce Allah bu hükmü herhangi bir "illet" dolayısıyla koymuştur. Bu cevap, problematik mahiyette, yani çözüm kabul etmeyen bir kelâmî mesele ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Allah'ın koyduğu şer'î bir hüküm O'nun fiilidir. Bu hükmün illete bağlı olduğunu söylemek, Allah'ın fiillerini illete bağlı yani bir "illet"ten hareketle meydana geldiğini söylemektir. Bu da problematiğin ta kendisidir. Çünkü Allah'ın fiillerinin illete bağlı olduğunu söylemek, Allah'ın irâdesinin herhangi bir

¹¹⁰ İbrahim Özdemir, *Eş'arîlerde Kelâmî Ta'lîl*, BÜİFD, c. II, sy. 4, 2014/2, 55.

¹¹¹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 211.

şekilde mutlak anlamda hür olmadığı, Allah'ın, mutlak kemâl ilkesine zıt olarak, birtakım sebeplerin, etkilerin, amaçların ve yaklaşımların tesirinde kaldığını ve bunlara bağlı olduğunu söylemek demektir. Bunlara Allah'ın, fiillerinde -hangi çeşit olursa olsun- hiçbir etkinin olamadığını, yaptıklarında bir şeye karşı sorumlu olmadığını ve dolayısıyla fiillerinin kesinlikle illete bağlı olamayacağını ifade eden ayetlerin bulunduğunu da ilave etmeliyiz.

Bunun tam tersini yani Allah'ın fiillerinin -ve bu fiillerden biri olan şer'î bir hükmün- bir illete bağlı olmadığını varsayarsak:¹¹²

Allah'ın fiillerinin illete bağlı olmayacağını söylemek, fiilin herhangi bir amaç taşımadığını ve herhangi bir hikmete bağlı olarak gerçekleşmediği anlamına gelir. Bu çeşit fiiller gayesizlik ve anlamsızlık gibi, Allah'ın mutlak kemâli düşüncesiyle çelişen vasıflarla nitelenmekten kurtulamaz. Allah'ın Kur'an'da "*Sizi boş yere yarattığımızı mı zannettiniz?*"¹¹³ ayetinde olduğu gibi, kendini anlamsız işler yapmayan ve işlerinde hikmet olan şeklinde nitelediğini dikkate alırsak ve bu mantıksal sonuca bu şer'î delilleri ilave edersek, Allah'ın fiillerinin illetsiz olamayacağı ve bir "illet"e bağlı olarak meydana gelmesi gerektiği sonucuna varırız.

Görüldüğü gibi burada şer'î hükümlerin illete bağlı olduğunu söylemek Allah'ın "dilediğini yapan ve Mutlak Kâdir olması" şeklinde bir itirazı karşılarken, O'nun fiillerinin illete bağlı olmadığını söylemek Allah'ın abesle iştigal etmesi gibi bir anlayışa kapı aralamaktadır. Ta'lîl problematiğinin mihverini oluşturan temel mesele esasında bundan ibârettir. Usûl âlimlerimizin bu sorunu nasıl aştıkları ta'lîlin dolayısıyla kıyasın meşru veya gayr-ı meşru olduğu iddialarının anlaşılması için cevaplanması gereken önemli bir sorudur.

Hiç şüphesiz ta'lîl düşüncesinin muhtevası onun ortaya çıkmasını gerektiren meselelerden bağımsız değildir. Bu bağlamda fıkıh usûlündeki ta'lîl tartışmalarını kelâmî anlayışların çerçevesinde okumak gerekmektedir. Bunun için, savaş esnasında diliyle "Lâ ilâhe illallah" diyen birinin öldürülmesi üzerine öfkelenen ve "*Kalbini yarıp baktın mı?*" diyerek tepki gösteren Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların ileri gelenlerinin birbiriyle savaşıp kan dökmesinin İslam toplumunda doğurduğu ciddi krize bakmakla

¹¹² Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akal Yapısı*, s. 211-2.

¹¹³ Mü'minûn, 23/115.

başlanabilir. Müslümanlar, birbirini öldüren bu insanların ahiretteki durumunu tartışmaya başlamış, bu da savaşın kendi irâdeleriyle mi yoksa kadere mahkûm olarak mı gerçekleştiği sorusunu gündeme getirmiştir. En nihayetinde fiilleri yapanın, insan mı yoksa bu fiillerin yaratacısı Allah mı olduğu sorusu kelâmî yaklaşımların merkezine oturmuştur. Her bir yaklaşımın gelişim seyrinin kendi içinde özel bir incelemeye tabi tutulmasının gerekliliği bir yana burada genel itibariyle bu çalışmanın sınırlarını çizen hüsün ve kubuh ile salâh/aslâh meselelerine Eş‘arîyye ve Mu‘tezile’nin nasıl yaklaştıkları ele alınacaktır. Zira Allah’ın fiillerinin ta‘lîl edilip edilemediği problemi bu meselelerin uzantısı mahiyetindedir.¹¹⁴

1. Hüsün-Kubuh Anlayışı

Sözlükte güzellik, sevilen şey anlamına gelen hüsün (الحسن) ile çirkinlik, nefret edilen şey anlamına gelen kubhun (القبح) estetikte, ahlâk, felsefe ve mantık ilimlerinde güzel-çirkin, fazilet-rezilet, hâk-bâtıl, doğru-yanlış şeklinde kullanımları olmakla beraber kelâmda temel 3 anlamı vardır: 1) Yetkinlik veya eksiklik ifade eden sıfat, 2) İnsan tabiatına uygun veya aykırı fiil ve 3) Bir fiilin, dünyada Yaraticı’nın övgü veya yergisine ahirette ise sevab ve ikâbına götüren özelliğidir. Kelâmda tartışma konusu olan ise bu üçüncü anlamdır.¹¹⁵ Biz bu anlam üzerinden giderek hüsün ve kubuh meselesinin kıyasın reddine dayanak oluşunu ele alacağız.

Hüsün ve kubhun temelini yukarıda bahsedildiği üzere kader meselesiyle ilgili olmak üzere “cebr-ihitiyâr” ve şer‘î hükümlerin konusu olan “kulların fiilleri (ef‘âlü’l-ibâd)” teşkil eder.¹¹⁶ Fikhî kıyas içerisinde yer alan tartışmaların çoğunun temelinde yer alan hüsün ve kubuh, temelde bu iki konudaki ihtilâfların bir uzantısıdır. Bu mesele eşyanın

¹¹⁴ Şelebî, *Ta‘lîlu’l-ahkâm*, s. 98.

¹¹⁵ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh> (21.04.2018); Özdemir, *Eş‘arîlerde Kelâmî Ta‘lîl*, s. 57. Bu anlamlarla ilgili ayrıntılar için bk. Özdemir, *Ta‘lîl Tartışmaları*, s. 100-7.

¹¹⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akal Yapısı*, s. 215.

yahut fiillerin ahlakî değerinin bilinme aracı hakkında bir anlayış olup ilâhî fiillerin ta‘lîli problemi de bunun üzerine bina edilir. Genelde kıyas özelde illet ve ta‘lîl konusunun anlaşılması eşyanın değeriyle ilgili olan hüküm anlayışının bilinmesine bağlıdır. Ayrıca teklîf ve şeriatın gelmesinden önce eşyanın hükmü meseleleri de hüsün ve kubuh ile bağlantılı diğer konulardır.¹¹⁷

Her ne kadar burada eşyanın hasen yahut kabîh oluşundan bahsediyor olsak da bunlar nesnelerin vasfı değildir. Söz gelimi ağacın, taşın, kuşun sevaba yahut ikâba konu olması bakımından iyi ve kötülüğünden bahsedilemez. Öyleyse burada sadece fiillerin iyi ve kötü oluşundan bahsedilebilir. Nitekim hüsün ve kubhun temel konuları Allah’ın ve insanın fiilleri bağlamında şekillenmektedir.¹¹⁸

Fıkıh usûlünün en önemli konularından biri şer‘î hükümler ve bu hükümlerin kaynağıdır. Esasında hükmün kaynağının Allah olduğu gerek Mu‘tezile gerekse Ehl-i Sünnet âlimlerince kabul edilmektedir. Bu bağlamda hem akıl hem şer‘ hükmün vâzı‘ı değil kâşifidir.¹¹⁹ Bu nedenle burada şer‘î hükümlerin epistemik kaynağından bahsedilmektedir. Mu‘tezile için bu epistemolojik kaynak yeni bilgiler elde etmeye değil iyi ve kötü olanı ma‘kul bir şekilde temellendirmeye matuftur.¹²⁰ Bu bakış açısı Mu‘tezile’nin vahyi yok sayıp akli temel aldığı şeklindeki yargıyı izâle etmesi açısından önemli bir noktadır.

¹¹⁷ Özdemir, *Ta‘lîl Tartışmaları*, s. 98. İslâm düşüncesinde hüsün kubhun ortaya çıkışı salt bu olaylara hasredilecek kadar basit değildir. Konunun felsefi uzantıları bir yana Mu‘tezile’nin eşyanın ahlakî değeri ile ilgili akla yaptığı vurgu İslâm’ın özellikle fetihler sonrası karşılaştığı gayr-i müslimlerle olan zorunlu diyalogu bağlamında okunduğunda daha anlamlı olacaktır. Bu toplumsal bağlam iki topluluğun bir arada yaşamasının yanı sıra süreç içinde İslâm’ı kabul eden gayr-i müslimlerin kendi iç dünyalarındaki sorgulamaların katkısıyla daha derinleşmiştir. Bu açıdan bakınca Mu‘tezile’nin hüsün kubuh anlayışını, gayr-i Müslimlerle karşılaştıktan sonra yaşadıkları sorunlara yönelik entelektüel bir hareket olarak nitelemek mümkün görünmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bir inceleme için bk. Tahsin Görgün, *Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlîli Bir Tasviri Veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma‘kul Yolları Üzerine Bir Araştırma*, İslam Araştırmaları Dergisi, sy. V, 2001, s. 70-9.

¹¹⁸ Burada ele aldığımız “Hüsün-Kubuh Anlayışı” başlığında daha çok insan fiillerinin hükümleri ile ilgili görüşlere yer verilirken Allah’ın fiillerinin hükmüne ilişkin görüşler “Salâh/Aslâh Prensibi” altında zikredilecektir.

¹¹⁹ Fıkıh usûlünde şer‘î hükümlerin vaz‘î olduğu kabulüyle birlikte burada bir oluş olarak hükmün Allah katından geldiği hususu vurgulanmaktadır. Yoksa şeriaten önce kulların mükellef olması ve nesh bağlamında Eş‘arîler için bu ifadenin sakıncalarının farkındayız.

¹²⁰ Görgün, *Hüsün-Kubuh Meselesi*, s. 83.

Genel kabule göre Allah’a kötülük izâfe edilemeyeceğini savunan Mu‘tezile aklı, hükümlerin bilgi değeri bakımından kaynak olarak kabul etmiş ve bütün sistemini bunun üzerine kurmuştur. Onlara göre yukarıda zikredilen ilk iki anlamda olduğu gibi hüsün ve kubhun üçüncü anlamı da vahiyden bağımsız birtakım aklî değerlere tabidir. Dolayısıyla eşyanın hasen yahut kabîh olması kendi zâtında mündemiçtir. Bu anlayış Mu‘tezile’nin, beş ilkesinden biri olan adaletin ve teklîf nazariyesinin gereğidir. Mu‘tezile’nin bu konudaki yaklaşımları genel olarak 3 başlıkta özetlenebilir: 1) Eşyanın ahlakî değeri kendisindedir. 2) Akıl bu değeri bilebilir. 3) Bu değerler sabit olup zamana, mekâna ve kişiye göre değişmez.¹²¹

Buna karşılık Eş‘arîler, hükmün iyi ve kötülüğünün akılla kavranamayacağını, bunların Allah’ın tayiniyle bilinebileceğini savunmuştur. Buna göre İlâhî irâde mutlak ve bu irâde haricî bir unsurla değil, “كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ”¹²² ayetinde olduğu gibi ancak Yaratıcı’nın kendi beyânıyla sınırlandırılabilir.¹²³

Fıkıh usûlû bağlamında meseleye yaklaştığımızda insan fiillerini konu edinen şer‘î hükümler hakkında Cüveynî, hüsün ve kubhun emir ve nehye râci olduğunu söyledikten sonra Mu‘tezile’nin, hükümleri bakımından insan fiillerini ikiye ayırdığını söyler:

1) Emir veya nehyin gelmesine bağlı olmaksızın iyi veya kötü olduğuna dair yargısı akılla kavranan fiiller. Bu fiiller de ikiye ayrılır: a) İyi veya kötü olduğu aklın bedihî bilgisinden olup zarurî olarak kavranan fiil, b) Aklî nazar vasıtasıyla kavranan fiil. Örneğin herhangi bir fayda içermiyorsa yalanın kötülüğü bedihî olarak zarurî bilgi ifade eder. İçinde fayda olan yalan ise birtakım nazarî yöntemlerle mutlak yalana mülhaktır. Kendisinden fayda sağlandığı halde fayda vermeyen zulüm de buna örnek verilebilir.¹²⁴

¹²¹ Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011, s. 331-2.

¹²² En‘âm, 6/54.

¹²³ Özdemir, *Eş‘arîlerde Kelâmî Ta’lîl*, s. 54-5.

¹²⁴ Cüveynî, *Burhân*, I, 87-8. Ebyârî, hüsün ve kubuh konusunda bir şeyin zarurî ve nazarî olarak idrâk edilmesi arasındaki farkın maslahat ve mefsedete dayandığını ifade eder. Buna göre bir şey hakkında maslahat üzere olduğu

2) İyiliği yahut kötülüğü şeriatın bildirmesiyle vârid olup aklın bu hususları kavrayamadığı fiiller. Emir ve nehye konu olan şeriatın birçok ayrıntıları bu kısma dahildir. Mu'tezile'ye göre Şâri' itaat edilmesini istediği emir ve nehyenin, aklî iyiliklerin sürekliliğine dâî olduğunu bilir.¹²⁵

Bu taksîm dışında bir şeyin aynı itibariyle hasen veya kabîh olduğu, sadece ma'kûlatta söz konusu olduğu¹²⁶, kabîh özelliği zâtın bir sıfatı iken hasenin öyle olmadığı yahut Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşüne göre bunun tam tersi gibi görüşler de Mu'tezile'den nakledilmiştir. Cüveynî bunların hepsini, vahiy kaynağını yok sayıp salt akli kaynak kabul ettiği için cehâlet olarak nitelendirir.¹²⁷ Ancak dikkatli bir şekilde bakıldığında ikinci kısımda Mu'tezile, şeriatın bildirdiği ve değerini aklın kavrayamadığı fiillerden bahsetmektedir. Buna göre vahiy, ilk kısımda aklın algıladığı hükmü teyit ederken son kısımda akıl, ancak vahyin bildirmesinden sonra bu fiillerin hükmünü kavrayabilmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar, bu durumu şöyle açıklamaktadır:¹²⁸

Fiillerin akılla kavranan hükümleri, akıl yoluyla bilindiği için akla nispet edilir. Bu durumda bunlara aklî hükümlerdir denir. Eğer, vahiy yoluyla biliniyorsa bunlara sem'î hükümlerdir denir. Aracılıklarıyla bilinen delillerin ayırımına nispeten hükümler de birtakım ayrımlara tabi olsalar da hükümlerin hakikati değişmez. Aklın zarurî veya iktisabî yollarıyla bilinen hiçbir hüküm vahye nispet edilemez. Çünkü vahiy akli tekit etmek üzere gelir. Vahye muzâf olan hükümler ise kendisi olmadan bilinemeyecek hükümlerdir.

bunun mukabilinde mefsedete rastlanmadığı görülürse o şeyin hasen olduğu zarurî olarak bilinir. Tam tersi durumda ise o şeyin kabîh olduğu zarurî olarak bilinir. Nazar ise “faydalı yalan” veya “zarar veren doğru” örneklerinde olduğu gibi birbiriyle çelişkili gibi duran ibârelerde hakikati anlamak gerektiğinde ortaya çıkar. Bk. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-beyân*, I, 281.

¹²⁵ Cüveynî, *Burhân*, I, 88. Mu'tezile açısından fiillerin bedihî yahut nazarî yolla bilinen hükümlerini dört kategoride toplamak mümkündür: 1) Vacip olduğu bilinenler: nimet verene şükretmek, fiilin fâilini bilmek, adalet, ihsan gibi. 29 Mendûp olduğu bilinenler: tafaddul, ihsân gibi. 3) Kabîh ve haram olduğu bilinenler: fiilin fâilini bilmemek, nimete küfrân, zulüm gibi. 4) Mübah olduğu bilinenler. Bk. Cüveynî, *Telhîs*, III, 471.

¹²⁶ Konu bağlamında “أن الأفعال معقولة في الشاهد” ifadesi hakkında bir mülâhaza için bk. Görgün, *Hüsün-Kubuh Meselesi*, s. 88-92.

¹²⁷ Cüveynî, *Burhân*, I, 88-9.

¹²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 101.

Burhân şârihi Ebyârî de Mu'tezile'nin vahyi yok sayıp sadece akıllı kaynak kabul etmediğinin, bizzât Cüveynî'nin kendi verdiği taksimde görüldüğüne işaret etmektedir. Bu taksimde ikinci kısmın emir ve nehyin hüküm vaz' eden değil hükmü haber veren şeklinde te'vil edilmesi ibâre itibariyle pek muhtemel değildir. Çünkü, bedihî ve nazarî yöntemle hükmü bilinen konuları şeriat tekit eder şekilde gelse de salât, zekât gibi konularda hükmün akılla bilinmesi mümkün değildir.¹²⁹

Hüsün ve kubhun aklılığı konusunda Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasında ittifâk olmaklar beraber bu hükümlerin, şeylerin zâtî sıfatları mı yoksa şeylere nisbî/itibarî olarak mı iliştigi konusunda ihtilâf vardır.¹³⁰ Müttekaddim Bağdadîler fiillerdeki hüsün ve kubhun zâtî olduğunu kabul etmektedir.¹³¹ Bağdadîlerin bir kısmı ise bir şeyin zâtı itibariyle hasen veya kabîh olarak değerlendirilemeyeceğini, o şeyde bulunan hükmü mûcib hakikî bir ma'na sebebiyle bu nitelendirmeyi aldıklarını söylemişlerdir.¹³²

İçlerinde Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbar'ın bulunduğu mütehhir Basrîler ise fiilde hüsün ve kubhu mûcib olan hakikî bir ma'nanın bulunamayacağını, fiilin izâfî sıfatlar ve itibârî vecihler sayesinde bu hükümleri aldığını kabul etmektedir.¹³³ Başka bir deyişle bu vasıflar fiillerin zâtına ait

¹²⁹ Cüveynî, *Burhân*, I, 87-8; Cüveynî, *Telhîs*, III, 471-2; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, I, 281, 286. Bu ayrıntı, Mu'tezile'nin, akla yüklediği işlevin anlaşılması açısından önemlidir. Mu'tezile için akıl hükmü vaz' eden değil, onu idrâk ve teyit edendir. Zira hüküm, Yaratıcı tarafından akıl ve irâdeden bağımsız olarak eşyanın zâtında içkindir. Peygamberlerin getirdiği şeyler ise bir bütün olarak akla yerleştirilen şeylerin detaydır. Maslahat ve mefsedet her ne kadar akılda sabit olsa da mükellef olarak insan, her cüzî fiil için bunları bilemez. Peygamberler, bu tür durumlarda fiiller hakkında haber vermek için gelmiş olup, akılda haiz olan bilgiyi teyit etmektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, 154 (Akt: Özdemir, *Ta'lîl Tartışmaları*, s. 115).

¹³⁰ Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, I, 283. Mu'tezileye göre sıfatların taksimi ve örnekleri için bk. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, I, 282-4.

¹³¹ Zâtî hüsün-kubuh nazariyesine göre bir fiil, iyi veya kötü oluşunu bizzât kendi aynına borçludur. Bu nedenle bir fiile terettüb eden birtakım sebeplerden dolayı ortaya maslahat ve mefsedet şeklinde iki sonuç çıkıyorsa burada tek bir fiilden değil iki fiilden bahsedilebilir. Konuyla ilgili "kötü olarak meydana gelen bir şeyin iyi olarak meydana gelmesi mümkün değildir" ibâresi de bu anlayışı yansıtmaktadır. Bk. Özdemir, *Ta'lîl Tartışmaları*, s. 119.

¹³² Başoğlu, hükmü mûcib hakikî bir ma'na görüşünün akli illetin tanımına da uygun olduğuna dikkat çekmektedir. Bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 60.

¹³³ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 60. Vücûh nazariyesi denilen bu anlayışa göre insanlar içinde bulundukları hal ve şartlara göre nasıl farklı vasıflar alabiliyorlarsa fiiller de aynı şekilde mevcut şart ve vecihlere göre farklı hükümleri alır. Kâdî Abdülcebbar, bir fiili kabîh yapan vücûhun 8 tane olduğunu söyler. Bunlar, yalan, zulüm, nimeti inkâr,

olmayıp vücûduna zâiddir. Örneğin, Zeyd'in yapabildiği bir eyleme nispetle Zeyd kâdir olarak nitelenirken Amr bu fiile güç yetiremediği için aciz olarak kabul edilir. Benzer şekilde Zeyd için maslahat olan bir durumun aynısı Amr'a izâfetle mefsedet olabilir. Başka bir örnek vermek gerekirse secde fiili tek başına ahlakî bir değer taşımaz. Ancak secde Allah'a yapılırsa hasen, şeytana yapılırsa kabîh olmaktadır. Bu nedenle fiiller tek bir vech üzere değil bağlama göre değişen vechler üzere hükme bağlanır.¹³⁴

Hüsün ve kubuh konusundaki bu ayrımın fikhî kıyasa yönelik tavra etkisini Tuncay Başoğlu şöyle ifade etmektedir:¹³⁵

Hüsn-kubhun fiillerin değişmez zâtî sıfatları olduğunu kabul eden Bağdâdîler ya da daha doğrusu Nazzâm (v. 231/845) sonrasındaki Bağdâdîler, şer'î hükümlerde neshin cârî olmasını, Nazzâm'ın tenkitlerinde görüldüğü üzere, şer'î hükümlerin (onlar tarafından reddedilemez olarak görülen) akıldaki hüsn-kubh bilgisine uygun olarak gelmemesini ve aklî illetlerin hükümlerini kat'î olarak ve bizâtihî mücib olmalarına karşın fikhî kıyasta böyle bir kat'îliğin bulunmamasını sebep göstererek fikhî kıyası reddetmişlerdir. Buna karşın, hüsn-kubhun fiillerin değişmez zâtî sıfatlarından olmadığını, itibârî olduğunu ve zaman, mekân ve hâllere göre değişebileceğini, bu nedenle şeriatta neshin cereyân ettiğini kabul eden Basrîler, aklî hüsn-kubh bilgisi ile şer'î hükümler arasında bir uygunluk olduğunu, şer'î hükümlerin kulların maslahatına binaen konulmuş olup illetlerinin bilinebileceğini, dolayısıyla kıyasın mümkün ve meşru olduğunu söylemekteydiler.

Eş'arîlik açısından hüsün kubhun kapsadığı ilk iki anlamın aksine üçüncü anlamı şer'îdir. Bu alanda eşyanın iyiliği ve kötülüğünün bilgisi ve buna bağlı olarak bir fiilin vücûb, ibâha veya hazr hükmü, aklın bedihî ve zarurî bilgilerinden değildir. Yani bu konular aklın¹³⁶ değil vahyin hükmüyle bilinir. Her ne kadar beşerî akıl, fiillere ilişkin

teklîf-i ma lâ yutâk, kabîhi irade etme, cehl, kabîhi emretme ve abestir. Bk. Kadî Abdülcebbâr, *Muğnî*, VI, 61; Özdemir, *Ta'îl Tartışmaları*, s. 120.

¹³⁴ Konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalar için bk. Görgün, *Hüsün-Kubuh Meselesi*, s. 84-6.

¹³⁵ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 60.

¹³⁶ Aklın mahiyetine ilişkin görüşler için bk. Bâkılânî, *Takrîb*, I, 195-8.

birtakım aklî hükümleri ve beşerî olguları idrâk edebilse¹³⁷ de şer'î hükümler şer'î deliller aracılığıyla bilinir.¹³⁸ Bunlar ise Kitap, sünnet, icmâ, kıyas vb. delillerdir.

Eş'arîliğe göre insan fiilleri iyilik veya kötülük olarak hiçbir değeri barındırmaz. İyi veya kötü olmaları bakımından bu fiillerin hükümleri Allah'ın emri ve nehyine muhatap olması cihetiyle bilinebilir.¹³⁹ Böylece Allah'ın emrine konu olan fiiller bu sebeple iyi vasfını alırken ilâhî nehye konu olanlar da bu sebeple kötü vasfını alırlar. Dolayısıyla Eş'arîlikte, Allah'ın emirleri eşyada bulunduğu iddia edilen değerlere bağlı değildir. Tam tersi insan fiilleri bu değerleri ilâhî hitâba konu olduktan sonra kazanır. Bu bağlamda Eş'arîler için hüsün ve kubuh tartışmalarının, şer'î hükümlerin kaynağının yanı sıra bu hükümlere iyilik ve kötülük vasıflarını kazandıran değer ölçütünün ne olduğu sorusu etrafında da şekillendiği söylenebilir.¹⁴⁰

2. Salâh/Aslâh Prensibi

Müslümanların ilk kelâmî sorunlarından fiilleri yapanın insan mı yoksa Allah mı olduğu sorusuna Mu'tezile, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu, Allah'ın kötü bir şeyi yaratmayacağını söyleyerek cevap vermiştir. İnsanın ahlâkî sorumluluğunu tesis edebilmek için insanın mutlak hürriyete sahip olduğunu, bu nedenle yaptıklarından sorumlu olup kıyamet günü bunlarla hesaba çekileceğini savunmuştur. Bu anlayış, kişinin eylemlerine yönelik ahlâkî değerlerin bilincinde olduğu bir akıl tasavvurunu zorunlu kılmaktadır. Bu cihetten hüsün ve kubuh anlayışının yansıması olarak Allah'ın kötüyü/kabîhi işlememesi, kulları için uygun (salâh) ve hatta en uygun (aslâh) olanı yapması demektir. Çünkü Allah adl sıfatı gereği sadece hasen olanı yapabilir. İnsanın teklife muhatap olması ancak bu şekilde mümkündür. Tezimiz çerçevesinde yer alan kıyas için bu, Allah'ın fiillerinin illete

¹³⁷ Özdemir, *Ta'lîl Tartışmaları*, s. 99.

¹³⁸ Bâkılânî, *Takrîb*, I, 193.

¹³⁹ Cüveynî, *Burhân*, I, 138.

¹⁴⁰ Özdemir, *Ta'lîl Tartışmaları*, s. 125, 128.

bağlı olduğu ve bu fiillerden biri olan şer‘î hükümlerinde maslahatı gözettiği anlamına gelmektedir.¹⁴¹

Salâhın/aslâhın kıyas meselesiyle doğrudan bağlantısını Eş‘arî usûlcülerin, kıyası aklen mümkün yahut imkânsız olduğunu söyleyenlerin gerekçelerine yönelik eleştirilerinde görmek mümkündür. Ayrıntılarını ilgili bölüme bırakmak üzere genel olarak zikretmek gerekirse kıyasın meşruiyetinin aklen vâcib olduğunu söyleyenlerin salâh/aslâh anlayışları, illet anlayışlarını da şekillendirmektedir. Örneğin, kıyası aklen mümkün gören âlimlere göre hamrın haram kılınmasında illetin şiddet olması, bu vasfın aklın izâlesine yol açması, dolayısıyla kullar için herhangi bir salâh barındırmaması sebebiyledir. Bu da bizleri daha temelde aklî illet şer‘î illet ayırımına götürmektedir ki şer‘î illetlerin aklîyâtta olduğu gibi hükmünü mûcib olması bu illetlerin salâhı içerip içermemesiyle ilgilidir. Kıyasın aklen imkânsız olduğunu söyleyenler ise kulların maslahatına uygun hüküm vermenin Allah’a vâcib olduğunu, kıyasta ise herhangi bir maslahat olmadığını söyleyerek görüşlerini delillendirmektedir. Öyle ki Bâkîllânî kıyası aklen imkânsız görenler arasında zikrettiği Nazzâm ve Bağdat ekolünden bir grubun, tüm argümanlarını salâh/aslâh prensibi üzerine inşa ettiklerini haber verir.¹⁴²

Allah’ın salâh yahut aslâhı yapmasının zorunluluğu Mu‘tezile terminolojisinde “vücûb alellah” şeklinde kabul gören anlayışın bir sonucudur. Mu‘tezile’nin henüz kuruluş aşamasında Vasıl b. Ata (v. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (v. 144/761) gibi âlimlerin Allah’ın yapmaması gereken fiiller hakkındaki “imkânsız, muhîl” gibi nitelemeleri zaman içerisinde Allah’ın fiillerinde kötülüğe kâdir olup olmadığı şeklinde tezâhür eden tartışmalara

¹⁴¹ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akal Yapısı*, s. 212-3; Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s. 371. İlgili sayfa ve devamında Koloğlu, Nesefî’den insan fiillerinin kendisine ait olduğunu ifade etmek için ilk defa Ebû Ali el-Cübbâî’nin خلق lafzını kullandığını, önceleri Mu‘tezile’nin buna cesaret edemediğini aktarır. Kulların gerçek خالق olduğu, Allah’a bu ismin mecazen verileceği düşüncesi, bu kullanımın zaman içinde kuvvetlenmiş olmasına bağlıdır.

¹⁴² Cüveynî, *Telhis*, III, 157, 181; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 495-6.

dönüşmüştür. Bu bağlamda Nazzâm, Allah'ın kabîh bir fiili işlemeye muktedir olmadığını söyleyerek aslâh düşüncesindeki tartışmalara yön vermiştir.¹⁴³

Salâh veya aslâh prensibi, kendisinden sadece iyi olanın sadır olduğu ilâh anlayışında teklîfi temellendirmek için en önemli zemini teşkil etmektedir. Bu İlâh ki tevhîd ilkesi gereği kâmil ve her türlü eksiklikten münezzehtir. Böylece O, her türlü iyiliğin kaynağı olup kullarına zulmetmez onlara haksızlık etmez. Öte yandan insanın, bu âlemde yaptıklarından sorumlu olduğu kabul edilir. Bu durumda Allah'ın teklîfi gereği kullarına yönelik yapmakla yükümlü olduğu şeyler vardır. Yapmakla yükümlü olduğu şeylerin başında ise kulların adaletli bir şekilde hesaba çekilebilmeleri için onların maslahatına olan şeyleri yaratması gelir.

Mu'tezile içinde salâh/aslâhla ilgili görüşler homojen değildir. Özellikle aslâhın kapsamı hakkında Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasında ihtilâf vardır. Bu ihtilâfın anlaşılması için öncelikle Allah'ın fiillerinin kısımlarını ele almak gerekmektedir. Allah kötülük işleyemeyeceği yahut işlemeyeceği için O'nun bütün fiilleri hasendir.¹⁴⁴ Bu hasen fiiller ise ikiye ayrılır: A) Hasenliği üzerine zâid bir sıfatı olmayan fiiller. Müstehak olan ceza buna örnek verilebilir. B) Hasenliği üzerine zâid bir sıfatı olanlar. Bu da ikiye ayrılır: 1) Yapıldığında methi hak ettiren, yapılmadığında zemmi hak ettirmeyen fiillerdir. Yaratmanın ve teklîfin başlaması buna örnek verilebilir. 2) Yapılmadığında zemmi hak ettiren fiiller. Aslâh prensibi tasnifin bu son maddesiyle ilgilidir. Burada Allah'ın zemmedilmesi -elbette- düşünülemeyeceği için teorik olarak bu ifade Allah'ın insanlar için

¹⁴³ F. SümeYYe Kılaç, *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Vücun Kavramı ile İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 2017, s. 47-9.

¹⁴⁴ Mu'tezile'ye göre bir fiilin iyi ya da kötü oluşu verdiği zarar ve faydayla ilişkilidir. Allah söz konusu olduğunda O'nun gayesiz iş yaptığını söylemek abesle iştiğal ettiği anlamına gelir ki Allah bundan münezzehtir. Öyleyse O'nun fiilleri bir gayeye yöneliktir ve bu gaye iyi, doğru ve faydalıdır. Bu nedenle O'nun zararlı yani kabîh olan hiçbir şeyi seçmemesi gerekir. Çünkü iyi bir şeyi sebep kılarak kötünden uzak olan kabîhi hiçbir zaman seçmez. Burada bunun için iki önermeden bahsedilebilir. Birincisi Allah'ın zâtıyla kâdir olması kudret kapsamına giren her türlü şeyin kudreti elinde olmasını gerektirir. Bu durumda O'nu kabîhten alıkoyan hasen de kudreti elindedir. Tam olarak bu nedenle Allah kabîhe ihtiyaç duymaz ve onu seçemez ki bu da ikinci önermedir. Örneğin Fırat nehrine sahip biri başkasının bir damla suyuna göz dikmez. Burada kişinin yeterli suyu elinde bulundurması (hasen) onu başkasının suyunu gasp etmekten (kabîh) alıkoyar. Aynı durum Allah için de geçerlidir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, II, 32-4.

en iyiyi yapması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kategorideki fiiller, Allah'ın üzerine vâcib olarak nitelenmiştir.¹⁴⁵

Aslâhın kapsamı meslesine dönecek olursak Mu'tezile'den Basra ekolü, Allah'ın yapması gerekenlere sadece teklîfi fiilleri konu ederken Bağdat ekolü buna teklîf dışındaki şeyleri de dahil etmiştir. Basralılara göre teklîfin kendisi vâcib değildir. Bağdatlılar ise aslâhı daha da genelleştirerek teklîfi konuların yanı sıra genel olarak âlemi yaratmak, teklife muhatap olan insanları var etmek ve cehennem ehlini burada ebediyen bırakmanın da aslâh olarak Allah üzerine vâcib olduğunu savunmuştur. Onlara göre bu vucûbiyet, teklîf de dahil eşya arasında en faydalı olanı (aslâh) yapmaya yöneliktir. Basra ekolü, buna karşı çıkarak Bağdat ekolünü eleştirmiştir.¹⁴⁶ Bu, aynı zamanda Allah üzerinde vâcib olanın salâh mı yoksa aslâh mı olduğu şeklinde de tezâhür eden bir tartışmadır.¹⁴⁷

Ehl-i Sünnet kanadında salâh aslâh meselesi Eş'arîliğin oluşumunun da temelini oluşturan unsurlardan biridir. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, salâh/aslâh konusunda gördüğü tutarsızlıkları "3 kardeş" meselesiyle ortaya koymuş, hocasının bu konuda ikna edici olamayışının etkisiyle Mu'tezile'den ayrılarak Ehl-i Sünnet'in savunucuları arasında yerini almıştır. Eş'arîlere göre teklîfin, maslahata hasredilerek salâh/aslâhın Allah'ın üzerine vâcib olması O'nun, fiillerinde kendi dışında bir otoriteye bağlı olduğu vehmini uyandırır. Bu da kuluna ikram ve ihsanda bulunabilme vasfını ortadan kaldırmak, kudret ve irâde-i ilâhiyyeyi sınırlamak ve mükemmelliğini başka şeyler sayesinde kazanmak gibi durumlara yol açtığından O'nun mutlak ulûhiyyetini zedeler. Eş'arîlere göre aslâh olanı yaratmak Allah'a vâcib olsaydı kötüler, inkârcıları, şeytanı ve cehennemi yaratmaz, hidayet üzere yaşayan peygamberleri düşmanlarının eliyle öldürtmezdi. Bilakis Kâdir-i Mutlak olan Allah, kullarına zarar verip onları helâk edebilir, fesâdı giderip onlara lütfunu

¹⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 53. Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s. 412.

¹⁴⁶ Söz konusu eleştiriler ve bu eleştiriler hakkındaki değerlendirmeler için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, XIV, 56-100; Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s. 415-23.

¹⁴⁷ Ayrıntılar için bk. Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s. 412-3; Avni İlhan, "Aslah", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/aslah> (11.03.2018).

bahşedebilir.¹⁴⁸ Zira Allah tam da Kur'an'da buyurduğu üzere dilediği her şeyi yapan¹⁴⁹ ve bu yaptıklarından asla sorumlu tutulamayandır.¹⁵⁰

B. Kıyasın Meşruiyetine ve Hüccet Değerine İlişkin Tartışmalar

Kıyas, şer'î ve aklî olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁵¹ Şer'î kıyas, illeti hakikî olmayıp naslardaki asıllara, ittifâk edilen konulara dayanan kıyas olarak tanımlanırken aklî kıyas, makîsin hükmünü zorunlu olarak veren hakikî illete dayanan kıyastır.¹⁵² Aklî ve şer'î kıyasa yaklaşımları bakımından âlim veya mezhepleri ise dört ana grupta toplayabiliriz. Bunlar hem aklî kıyası hem şer'î kıyası kabul edenler, aklî kıyası kabul edip şer'î kıyası reddedenler, aklî kıyası yasaklayıp şer'î kıyası emredenler ve hem aklî kıyası hem de şer'î kıyası reddedenlerdir. Usûl kaynaklarına göre birinci görüşün altına usûl âlimleri ve kıyası kabul eden çoğu fakîh girmektedir. İkinci görüş ise Nazzâm ve Rafizîler ile Necdîler dışında kalan İbâzî, Ezârika vb. birçok Haricî fırkasına aittir. *Telhîs*'teki ibâreye göre halef ve selefiyle Şia, şer'î kıyasın bâtil olduğunu savunmuştur.¹⁵³ Üçüncü görüşün sahibi Ahmed b. Hanbel ve ona uyanlardır. Son görüşü ise Haşevîlerin aşırı olanları savunmaktadır.¹⁵⁴

Kıyası reddeden gruplardan biri de Zâhirîlerdir. Cüveynî *Burhân*'da Zâhirîleri hem aklî hem de şer'î kıyası reddeden Haşevîlere dahil etmiştir. Ancak o dönemde muhtemelen henüz kendisinden haberdar olmadığı İbn Hazm (v. 456/1064), aklî kıyası kabul edip şer'î kıyası reddetmektedir. Bâkîllânî de Dâvûd b. Ali (v. 270/884), Nehrevânî (v. 390/1000) ve Kâsânî'yi (v. [?]) kıyasın şer'an haram olduğunu söyleyenler arasında değerlendirmiştir. Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî, *Menhûl*'de Dâvûdîler'in şer'î kıyası reddedip aklî kıyası

¹⁴⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 157; Avni İlhan, "Aslah", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/aslah> (11.03.2018).

¹⁴⁹ Hûd, 11/107; Burûc, 85/16.

¹⁵⁰ Enbiyâ, 21/23.

¹⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 10; Cüveynî, *Burhân*, II, 782; Gazzâlî, *Menhûl*, 324.

¹⁵² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 10.

¹⁵³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 154.

¹⁵⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 750-1; Gazzâlî, *Menhûl*, 324; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 16.

kabul ettiklerini aktarmaktadır. Zerkeşî de bunlara istinaden aklî kıyası kabul edip şer‘î kıyası yasaklayanlara Zâhirîler’den bir grubu dahil etmiş Dâvûd b. Ali’yi son grupta mütalaa etmiştir.¹⁵⁵

Konuyu fıkıh usûlü kitaplarının odak noktası olan şer‘î kıyasa çevirdiğimizde gerek kıyası kabul eden gerekse reddeden âlim veya grupların ihtilâf ettikleri bazı hususlar vardır. Bunlardan biri kıyasın şer‘î hükümleri elde etmede meşru bir delil olup olmadığıdır. Bir diğeri kıyasla elde edilen hükümle amel etmenin vâcib olup olmadığı hangi bilgi yoluyla elde edilecektir? Bunun için kaynak bakımından aklın güvenilirliğine mi sığınmalıyız yoksa aklı arka planda bırakıp nakle mi sarılmalıyız? Başka bir mesele kıyası kabul edenler açısından şayet nakilden vazgeç(e)meyeceksek şer‘î delâletin bilgi değeri kat‘î midir zannî midir? Kat‘î ise zanna dayalı bir istidlâl yöntemi nasıl yahut hangi cihetle kat‘î kabul edilebilir?

Eş‘arî usûlünde benimsenen genel tutuma göre Sahabe ve tabiîn döneminden âlimler ve onlardan sonra gelen fakîh ve mütekellim âlimlerin çoğu, şer‘î kıyas sonucu elde edilen hükümle amel etmenin (تعبد بالقياس)¹⁵⁶ aklen câiz, şer‘an de vâcib olduğunu savunmuşlardır.¹⁵⁷ Ancak Mu‘tezile’den kıyası kabul edenler şer‘î kıyası aklî kıyasa yaklaştırarak bu konuda aklî delâleti esas almaktadır. Eş‘arî usûlünde ise buna yönelik birçok eleştiriler getirilmiştir.

¹⁵⁵ Cüveynî, *Burhân*, II, 751; Gazzâlî, *Menhûl*, 324; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 16-7.

¹⁵⁶ Kıyasın hücciyeti ile ilgili tartışmalarda usûl âlimlerinin kullandıkları ibâreler farklılık gösterebilmektedir. Bir kısmı konuyla ilgili hüccet kavramını bir kısmı ise taabbud kavramını kullanmaktadır. “Kıyas hüccettir/hüccet değildir” ifadesinden anlaşılan, kıyasın kendisinden şer‘î bir hüküm istinbât edilsin diye Şâri’ Teâlâ tarafından nasbedilmiş tıpkı Kitap ve sünnet gibi bir asıl ve delil olduğudur. “Kıyasla taabbud câizdir/câiz değildir” ifadesi ise iki anlama gelebilir. Birincisi Allah’ın, fer‘in asla ilhâkı şeklinde bizzat kıyasın kendisini vacip kılmasıdır. İkincisi ise kıyas sonucu elde edilen hükümle amel etmenin vücûbudur. Âmidî ve bazı İbn Hâcib şarihleri ilk anlamı kullanırken Fahreddin er-Râzî, Adudiddin el-İcî, Kâdî Beyzâvî ikinci anlamı kullanmıştır. Bk. Taceddin İbnü’s-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc Şerh alâ Minhâci’l-vüsûl ila ilmi’l-usul li’l-Kadî el-Beyzavi*, Dirase ve tahkîk: Ahmed Cemâl ez-Zemzemi, Nureddin Abdülcebbâr Sagrı. Dubai: Dârü’l-Buhus li’d-Dirasati’l-İslâmiyye ve İhyai’t-Türas, 2004/1424, VI, 2179. Ele alınan konuların bağlamından Bâkılânî’nin de ikinci anlamı kullandığı görünmektedir.

¹⁵⁷ Cüveynî, *Telhis*, III, 154; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 16.

Bâkılânî'nin aktarımına göre şer'î kıyası reddeden Nazzâm ve liderleri Belhî (v. 319/931) olan Bağdat Mu'tezilîlerinden bir grup, kıyası aklen reddetme yoluna giderek kıyasla elde edilen sonuçla mükellef olmanın aklen imkânsız olduğunu savunmaktadır. Fukahâdan Dâvûd b. Alî el-İsfahânî, Kâsânî, Nehrevânî gibi âlimler ise şer'î delillere dayanarak kıyası reddetmektedir. Onlara göre her ne kadar kıyasla taabbud aklen câiz olsa da şeriat bunu yasaklamıştır.¹⁵⁸

Gazzâlî, *Menhûl*'de aklî ve şer'î kıyası kabulle ilgili yukarıdaki taksimi verirken *Mustasfâ*'da kıyasla ilgili kabul ve red görüşlerini ve bunların delillerini Bâkılânî ile benzer sistematikte ele alır. Daha sonra şer'î kıyası inkâr edenler arasında farklı gruplara ait üç temel görüşü zikreder: 1) Kıyas aklın kabîh gördüğü bir şey olduğu için kabul edilmez, 2) Kıyas şeriatla haram kılınmıştır, 3) Kıyasın ne akıl ne de nakil yoluyla kabulüne dair bir delil yoktur ve bu nedenle kıyas reddedilir.¹⁵⁹

Kıyasın meşruiyetine ilişkin tartışmaların, kıyasla taabbüdün cevâzı ile vuku'u arasında seyrettiğini söylemek de mümkündür. Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî gibi Eş'arî usûlcüler bu konu üzerinde uzun uzun durmuş, muhâliflerin görüşlerini ele almışlardır. Yukarıda geçen kıyasla taabbüdün aklen câiz ve kıyas sonucu elde edilen hükümle amel etmenin şer'an vâcib olduğu vurgusu da taabbüd bi'l-kıyasın cevâzı ve vuku'u olgularına râcidir. Öte yandan kıyası reddedenler kıyasa yönelik tenkitleri esnasında illete de tenkitler yöneltmişlerdir. Hicrî beşinci asır ve öncesinde yöneltilen bu tenkitler sebebiyle, kıyası kabul eden âlimler fikhî kıyasta kullanılan illetin özellikleri üzerinde daha çok durmuştur. Kıyas taraftarlarının sık sık vurguladığı "şer'î illet hakikî bir illet olmayıp Şârî'in alâmet olarak tayin ettiği bir emâredir" ilkesi bu tenkitlerin neticesidir.¹⁶⁰ Bu bağlamda kıyasın

¹⁵⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 155; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 20-1.

¹⁵⁹ Gazzâlî, *Menhûl*, 326; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 494-5.

¹⁶⁰ *Telhîs*'te şer'î illet yerine bazen hükmî ve sem'î illet tabirleri de kullanılmaktadır. Biz, kavram birliği açısından tez boyunca "şer'î" ifâdesini kullanacağız.

meşruiyetinin aslında ta'lîlîn ve zann-ı gâlibin meşruiyetini içeren bir konu olduğunu yeniden vurgulamakta fayda vardır.¹⁶¹

Bu açıklamalardan sonra genel olarak kategorize etmek gerekirse kıyasın meşruiyetini aklen câiz şer'an vâcib gören Eş'arîler ve onlara göre şer'î kıyasla amel konusunda görüşleri bâtıl kabul edilenler olmak üzere dört ana gruptan bahsedebiliriz. Söz konusu bâtıl gruplar kıyası 1) Aklen vâcib görenler, 2) Aklen imkânsız görenler ve 3) Şer'an yasak görenlerden oluşmaktadır.¹⁶² Temel kaynaklarımız arasında bu görüşlerle ilgili ayrıntılara özellikle *Telhîs*'te daha fazla yer verilmektedir. *Mustasfâ*'da da bu ayrıntılara ulaşmak mümkünse de burada zikredilen görüşler *Telhîs*'in daha derli toplu halidir.

1. Kıyası Aklen Mümkün ve Şer'an Vâcib Görenler

Eş'arîlere göre kıyas sonucu elde edilen hükümle amel etmekle yükümlü olmanın imkânı akılla kavranabilir. Buna cevâz veren en temel yaklaşım nasların sınırlı, olayların ise sınırsız olmasıdır. Bu sınırsız olayların hiçbirisi Allah'ın hükmünden hâlî olamaz. Bu nedenle olaylar, hükmünü şeriatın kâidelerinden almak zorundadır. Şeriatın kâidelerini bildiren delillerden Kitap, sünnet ve icmâ sınırlı olduğu için söz konusu sınırsız olayların hükmü eldeki asıllara kıyas edilerek belirlenir. Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserinde kıyas ile içtihadın birleştikleri noktayı açıklarken “Müslümanın karşılaştığı her olayın kesin bir hükmü vardır, ya da ona gerçekte bir işaret (delâlet) bulunmaktadır. Eğer belli bir hükmü varsa, Müslüman'ın ona uyması gerekir. Eğer belli bir hüküm yoksa içtihad yoluyla ona gerçekte bir işaret aranır. Bu içtihad da kıyastır” diyerek bu durumu vurgulamaktadır.¹⁶³

¹⁶¹ Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 103.

¹⁶² Cüveynî, *Telhîs*, III, 155; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 495; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, III, 23.

¹⁶³ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 477.

Cüveynî de kıyasın, sınırsız ve nihayetsiz olayların hükümlerinin ayrıntılarını bildiren bir yol gösterici olduğunu söyleyerek aynı düşünceyi ifade etmektedir.¹⁶⁴

Kıyasla taabbüdün şer‘an vâcib olduğunu gösteren naklî deliller mevcûd olup bunların en önemlisi Sahabe’nin bu konudaki icmâsıdır. Bâkılânî konuyla ilgili şöyle der:¹⁶⁵

Bil ki içtihadın tespit edilmesi, re’y ve zann-ı gâlibe tutunma konusunda kendisine dayanılan destek Sahabe’nin icmâsıdır. Onlar, kendi yaşadıkları dönemde hakkında hüküm bulamadıkları meselelerin hükmüyle ilgili ihtilâf etmekte ve bu meseleler hakkında içtihad yöntemlerine tutunmaktaydılar. (...) Sahabe nasların bulunmadığı durumlarda içtihadı başvurmaya reddetmemiştir.

Her ne kadar Cüveynî bu konuda örneklere yer vermeyi lüzumlu görmese de Bâkılânî’nin ve kendisinden sonra yaşamış Gazzâlî’nin kıyasa başvurma konusunda Sahabe icmâsı olduğunu göstermek üzere verdiği örneklere kısaca işaret etmekte fayda vardır.¹⁶⁶

a. Sahabe’nin İcmâ Ettiği Bazı Meseleler

Dede İle Kardeşin Mirası Meselesi: Bu olaylardan biri kardeşle beraber kendisine miras kalan dedenin durumuyla ilgili ihtilâftır. Sahabe’nin bir kısmı dedenin, babaya olan benzerliğine dayanarak dedenin kardeşe takdim edileceğine hükmetmiştir. Başka bir grup, kardeşin dedeye oğulluk yoluyla intisap etmesini delil göstererek takdim ve te’hir olmadan kardeşin dedeyle beraber miras alması gerektiğine hükmetmiştir. Bu meselede konumuzla ilgili olan taraf Sahabe’nin, hakkında nas olmayan bir konuda illeti belirlemeye dönük

¹⁶⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 743.

¹⁶⁵ Cüveynî, *Telhîs*, III, 188-9. Dâvûd ez-Zâhirî ve ona tabi olup kıyası reddedenlerden bir grup sadece naslara başvurulması gerektiğini savunurlar. Eğer nas yoksa, hakkında nas bulunmayan olaylarla ilgili tıpkı şeriat gelmeden önceki fiillerin tümü gibi Allah’ın mükellefler üzerinde bir hükmü yoktur demektir. Bk. Cüveynî, *Telhîs*, III, 195.

¹⁶⁶ Bâkılânî, Kur’an ve sünnetten delillere yer vermeyip doğrudan Sahabe’nin kıyas hakkındaki icmâsını gösteren rivayetleri ele alır. Bâkılânî’den yaklaşık 30 sene evvel vefat etmiş Cessâs’a baktığımızda Bâkılânî ve sonrasındaki âlimlere nispetle hadiselerin hükmünde içtihad ve kıyasa başvurma delilleri olarak sunulan Kur’an, sünnet ve Sahabe icmâsından getirilen örneklerin oldukça zengin olduğu görülür. Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 23-95.

çabalarıdır. Bu çabayı sarf ederken dede yahut kardeş olsun ölenin akrabalarıyla ilgili delil getirirken ölen ile akrabaları arasında ağaç ve dalları veya nehir ve kolları gibi bir benzetmeye başvurmuşlardır.¹⁶⁷

İçki İçen Kimseye Uygulanacak Had Cezası: Başka bir örnek ise içki içen kimseye uygulanacak had cezası konusundaki ihtilâftır. Üstelik bu konuda Sahabe sadece re'ylere dayanarak hüküm vermiştir. Hz. Ali bu konuda “Kişi şarap içerse sarhoş olur. Sarhoş olursa sapıtır. Sapıtırsa iftira atar. Dolayısıyla ben de ona müfterinin seksen sopa cezasını uyguladım.” buyurmuştur. Daha sonra Hz. Ali’nin şöyle dediği rivâyet edilir: “Had uyguladığım hiç kimse yoktur ki öldükten sonra vicdanımda beni korkutan bir şey bulmayayım. Ancak hamr içen kimse hariç... O, Rasulullah’tan sonra görüş bildirdiğim (re’y) bir konudur.” Rasulullah’ın zamanında şarap içen bir kimsenin ayakkabı ve elbise uçlarıyla dövülmesi yaygınlık kazanmıştı. Sahabe ise, ihtilâf olmasına rağmen bunu celdeye çevirmiş ve buna bir sınır biçmişlerdi.¹⁶⁸

Kur’an’ın Cem Edilmesi: Sahabe’nin re’ye ve içtihadı başvurduğu bir diğer örnek de bu konuda hiçbir nas bulamadıkları halde ve uzun süren bir kararsızlıktan sonra Kur’an’ın bir mushafta toplanmasıdır. Şayet Sahabe bu konuda bir nas bulsaydı Kur’an’ın toplanmasına ilk zamanlar kalkışırıldardı.¹⁶⁹

Hız. Ebû Bekir’in Hilâfeti: Bâkılânî bu örneklerle Hz. Ebû Bekir’in hilâfedinin kurulması ile ilgili aktarılan Sahabe görüşlerini de ekler. Sahabe, hakkında nas bulunmayan devlet başkanlığı konusunda içtihadı başvurmuştur. Bu içtihatları da Hz. Ebû Bekir’in

¹⁶⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 189-190; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 510.

¹⁶⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 190-1; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 515.

¹⁶⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 191; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 509. *Telhîs*’te mushafın yazımının Hz. Osman zamanında tamamlandığı ifade edilmektedir. Hâlbuki mushaf Hz. Ebu Bekir zamanında toplanarak tamamlanmış, Hz. Osman zamanında ise çoğaltılmıştır.

hilâfet için önceliğini, Rasulullah'ın hayatının sonlarında namazda imâmet için önceliğine kıyas etmek şeklinde tezâhür etmiştir.¹⁷⁰

Zekâtı Vermek İstemeyenlerle Savaşılması: Sahabe, aralarındaki fikir ayrılığından sonra zekât vermeyenlere karşı ne yapılacağı hususunda Hz. Ebû Bekir'in içtihadını kabul etmiştir. Zekât vermek istemeyen Benî Hanîfe, *“Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir zekât al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için bir sükûnettir.”*¹⁷¹ ayetindeki hükmün nas mahalline tahsis edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Buna binaen Ebû Bekir'e gelip “Hz. Peygamber'in duası bizim için bir sükûnet olduğu için o, zekâtı almakla emrolundu. Senin duan ise böyle değildir” diyerek zekât vermeyi reddetmiştir. Konuyla ilgili önce Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in kelime-i tevhidi zikredenlerle haklı bir sebep olmadan savaşılmayacağını söylemiş, buna karşılık Hz. Ebû Bekir ise namazla zekâtın arasını ayırmanın haklı bir sebep olduğunu söylemiştir. Bu olayda Sahabe zekâtın, fakirler için alınarak hakların yerine getirilmesi hususunda halîfeyi, Hz. Peygamber'e kıyas etmiştir.¹⁷²

Bâkılânî'nin belirttiğine göre bu örneklerdeki olayların kıyas konusunda Sahabe'nin icmâ ettiğini göstermesi için iki temel durumu haiz olması gerekir:

1) Sahabe'nin hangi şartlarda kıyasa başvurduğu önemlidir. Bâkılânî yukarıda bahsi geçen olaylar ve benzeri örneklerde genel itibariyle Sahabe'nin durumunun 3 ihtimali barındırdığını söyler: a) Elllerinde kat'î nas bulunmamaktadır, b) Sahabe'nin tümünün gözden kaçırdığı naslar vardır veya c) Konuyla ilgili, Sahabe'nin bir kısmının vakıf olduğu naslar vardır.¹⁷³

¹⁷⁰ Cüveynî, *Telhîs*, III, 192-3; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 507.

¹⁷¹ Tevbe, 9/103.

¹⁷² Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 508-9. Konuyla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 507-520.

¹⁷³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 193.

Sahabe'nin tamamının nasları fark etmediği iddiasını bâtil olarak değerlendiren Bâkılânî, Sahabe'nin akıl yürüterek içtihâda başvurduğunu söyler. Eğer ellerinde kesin delil bulunmuş olsaydı Sahabe ne ihtilâf eder ne de aralarından herhangi biri fetva ve içtihâtlarında kendi re'yine başvurması hususunda bir diğerine izin verirdi. Çünkü kesin olan bir nassa ihtilâf etmenin bir bahanesi olamaz.¹⁷⁴

Öte yandan Sahabe, bir konuda nasları bilseydi diğer nasları naklettikleri gibi bunları da naklederdi. Dolayısıyla Sahabe'nin hakkında nas bulunan bir meseleyi gözden kaçırmaması mümkün değildir. Görüş ayrılığı yaşamalarına ve birbirlerini kendi görüşlerine göre hareket edip taklitten sakındırmalarına rağmen Sahabe, hakkında nas bulunan bir meseleyi gözden kaçırmış olsaydı bâtil üzerine ittifâk etmiş olurlardı. Bâkılânî'nin belirttiği üzere böyle bir durumda şüpheye yer vermek, usûlü'ş-şeriayı gözden kaçırıp kaçırmadıkları, naklettikleri rivâyetlerde tahrif yapıp yapmadıkları, bu konuda güvenilir mi yoksa kusurlu mu oldukları gibi konularda da şüphelere yer açacaktır.¹⁷⁵

Bir konuyla ilgili Sahabe'nin bir kısmının naslardan haberdar olup diğerlerinin herhangi bir şey işitmemesinin pratikte mümkün olup olmayacağı sorusu ise Sahabe'nin olaylar karşısındaki tutumu öngörülerek cevaplanabilir. Sahabe'den biri, bir konu hakkında diğerlerinin henüz haberdar olmadığı bir bilgiye sahipse nassın muktezâsına aykırı hareket eden engeller ve konuyla ilgili içtihât yapılmasına izin vermezdi. Aksi düşünülecek olursa Sahabe'nin nassı aktarmayıp, olaylar karşısında sessiz kaldığı gibi bir durum ortaya çıkar ki İslam düşüncesinde Rasulullah'ın Ashabı'yla ilgili böyle bir kabule yer verilmesi ciddi problemlere kapı aralar.¹⁷⁶

Eş'arî usûlcülere göre tüm bu açıklamalardan ortaya çıkan sonuç şudur: Sahabe icmâsı, onların hakkında nas bulunmadığını kesin olarak bildikleri konularda içtihât edileceği üzerinedir. Herhangi bir nassın gözden kaçırılması veya naslardan sınırlı sayıda insanın haberdar olup bunun öylece kalması, Sahabe'nin ahkâm konusundaki titizliği

¹⁷⁴ Cüveynî, *Telhis*, III, 193.

¹⁷⁵ Cüveynî, *Telhis*, III, 193-4.

¹⁷⁶ Cüveynî, *Telhis*, III, 193-4.

dikkate alındığında pratik olarak mümkün değildir. Zira, hakkında kesin delil bulunan bir konuda bu delile muhâlefet etmek fâsıklık olacağı gibi böyle bir muhâlefet durumunda sesini çıkarmamak, insanları doğruya davet etmemek de fâsıklık olurdu. Bu ise fâsıklığın bütün Sahabe ve hatta bütün insanları kapsaması anlamına gelir.¹⁷⁷

2) Meseleler hakkında farklı içtihâtlara dayanarak tartıştıklarında Sahabe'den hiç kimse kendi re'y ve içtihadını nihaî hüküm olarak görmemiş, fetva kapısını kapatmamıştır. Sahabe'nin önde gelenleri arasında, gerekli şartları sağlamak kaydıyla kimse kimsenin farklı görüş beyân etmesinde bir beis görmediği gibi diğer insanların da kendilerine uygun olan görüşe uymalarının mümkün olduğu bir ortam söz konusudur. Bâkılânî bu durumu şöyle ifade etmektedir. “(Sahabe'nin icmâsı) onlardan zarûrî olarak nakledilmiştir. İctihâdî meselelerde ihtilâf eden zamanımız âlimlerinin, her bir grubun kalanlarına bu içtihadı takip etmeleri konusunda cevâz verdiklerini bildiğimiz gibi bunun Rasulullah'ın Ashabı hakkında da geçerli olduğunu biliriz.”¹⁷⁸

b. Sahabe'nin Re'ye Başvurduğunu Gösteren Rivâyetler

Bâkılânî, kıyas konusunda icmâ ettiğini gösterdikten sonra icmâ seviyesinde olmasa da Sahabe'nin re'ye başvurduğunu gösteren rivâyetleri aktarmaktadır. Bu rivâyetlerin çok sayıda olması Sahabe'nin re'ye başka bir deyişle kıyasa başvurduğunu gösterir niteliktedir. İlgili rivâyetler şu şekildedir:

Meymun b. Mehrân, Ebû Bekir es-Sıddîk'ten rivâyetle şöyle demiştir: “Bir hüküm geldiği zaman Allah'ın kitabına bakarım. Eğer orada bir hüküm bulursam onu uygulayım. Şayet Allah'ın kitabında bulamazsam Rasulullah'ın sünnetine bakarım. Orada verilmiş bir hüküm bulursam onu uygulayım. Şayet bu ikisinden bana bir şey çıkmazsa insanlara sorarım “Rasulullah'ın bu konuda söylediği bir söz biliyor musunuz?” diye... (Yine)

¹⁷⁷ Cüveynî, *Telhis*, III, 194; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 520-1.

¹⁷⁸ Cüveynî, *Telhis*, III, 194.

bulamazsam âlimlerle istişare ederim. Onların re'yi bir şey üzerinde icmâ etmişse onu uygularım.” Bu, Sahabe’nin icmâsıyla re’ye ruhsat verilmesidir. Meymun b. Mehrân Ömer b. el-Hattâb’ın da bu şekilde yaptığını söylemiştir.¹⁷⁹

Abdullah b. Mes’ud’un şöyle dediği rivâyet edilir: “Kimden bir hüküm vermesi istenirse Allah’ın kitabında olanla hükmetsin. Şayet kendisine, Allah’ın kitabında olmayan bir mesele gelirse nebisinin hükmettiğiyle hükmetsin. Şayet Allah’ın kitabında olmayan ne Nebisinin ne de salih kimselerin hakkında hüküm verdiği bir mesele önüne gelirse kendi görüşü ile içtihat etsin.” Abdullah b. Mes’ud, kendisinin bu sıra üzere takip ederek hüküm verdiğini ayrıca rivâyet etmiştir.¹⁸⁰

Ömer b. el-Hattâb, Musa el-Eş’arî’ye yazdığı meşhur mektupta şöyle demektedir: “Kur’an’da ve sünnette hükmü bulunmayan meseleleri iyice anla, düşün. Sonra benzer durumları birbirine kıyas et. Emsal ve benzer olayları öğren. Bunlar içinde hakka en çok benzeyene dayan.” Bâkılânî’ye göre bu ifadeler, kıyasın emredildiğine dair bir açıklama mahiyetindedir.¹⁸¹

Hiz. Ömer, Hiz. Osman’a şöyle demiştir: “Doğrusu ben dede hakkında bir görüş açıklamıştım. Siz de bana uyunuz.” Bunun üzerine Hiz. Osman şöyle dedi: “Eğer senin görüşüne uyarsak senin görüşün doğrudur. Eğer senden öncekinin (Hiz. Ebû Bekir’i kastetmektedir) görüşüne uyarsak o ne güzel görüş sahibi idi.”¹⁸²

Zâzân’dan rivâyetle: “Âlimler, Ali b. Ebî Talib’in zamanında (erkeğin boşanıp boşanmama konusunda serbest bıraktığı kadının yapacağı) seçim ile ilgili müzakere ediyorlardı. Ali şöyle dedi: ‘Emîru’l-müminîn Ömer bana bunun hakkında soru sormuştu. Ben de ‘Eğer kadın, z eşini seçerse bir sefer boşanmış olurlar. Adam kadın üzerinde hak

¹⁷⁹ Cüveynî, *Telhis*, III, 200-1.

¹⁸⁰ Cüveynî, *Telhis*, III, 201.

¹⁸¹ Cüveynî, *Telhis*, III, 202.

¹⁸² Cüveynî, *Telhis*, III, 202.

sahibi olur ve kadın eşine itaat eder.’ dedim. Daha sonra bana bununla ilgili bir mesele gelince ki bana furuc hakkında sorulduğunu biliyordum daha önceki görüşüme döndüm.’ Bunun üzerine oradaki âlimler ‘Daha sonra görüşünü terk etmiş olsan da Emîru’l-müminîn ile fikir birliği ettiğin bu mesele bize (görüş olarak) yalnız kaldığın bir meseleden daha sevimli gelmektedir.’ dediler. Bunun üzerine (Ali) güldü ve şöyle dedi: “Ancak Emîru’l-müminîn Zeyd b. Sabit’e de aynı meseleyi gönderdiğinde Zeyd b. Sabit ‘Kadın eşini seçerse tek sefer boşanmış sayılır ve erkek yeniden kadın üzerinde hak sahibi olur. Şayet kendini seçerse kadın 3 kere boşanmış kabul edilir ve başka biriyle evlenmediği sürece kocası için helal olmaz’ dedi.”¹⁸³

Ubeyde, Ali b. Ebî Talib’in şöyle dediğini rivâyet eder: “Ömer, çocukların (cariye olan) anneleri hakkında benimle istişârede bulundu. Ben ve Ömer, onların hür oldukları üzerinde ittifâk ettik. Daha sonra ben onların köleleştirilmeleri görüşünü benimsedim.” Bunun üzerine Ubeyde bunun için şöyle demiştir: “Bana, adalet sahibi kimselerin görüşü (re’yi) adalet sahibi tek kişinin görüşünden (re’yinden) daha sevimli gelmektedir.”¹⁸⁴

Abdullah b. Mes’ud, Berva‘ binti Vaşık ile ilgili kıssada “Onun hakkında re’yimi söyleyeceğim. Eğer doğruysa Allah’tandır, yanlışsa benden ve şeytandandır.” demiştir.¹⁸⁵

Abdullah b. Abbas, işlerliği bakımından parmaklarla kıyaslanıp kıyaslanmayacağı hakkında ihtilâf bulunan dişlerin diyetinin bu ihtilâfla beraber eşit olacağını söylemiştir. Yine İbn Abbas dede ile kardeşin mirası meselesinde “Zeyd b. Sabit Allah’tan korkmaz mı ki torunu oğul yerine koyuyor da dedeyi baba yerine koymuyor?” demiştir.¹⁸⁶

Bu ve benzeri pek çok örnek Sahabe’nin, hakkında nas bulamadıkları olaylarla ilgili re’y ve içtihat yollarına daldıklarını gösterir. Konuyla ilgili Bâkılânî şöyle der:

¹⁸³ Cüveynî, *Telhis*, III, 201-2.

¹⁸⁴ Cüveynî, *Telhis*, III, 202-3.

¹⁸⁵ Cüveynî, *Telhis*, III 204.

¹⁸⁶ Cüveynî, *Telhis*, III, 204-5.

“Sahabe’nin re’ye tutunması ve içtihad yollarına izin vermesi, her ne kadar ihtilaf şekilleri bize ahad haberlerle nakledilmiş olsa da tıpkı ihtilaf etmelerinin zorunlu olması gibi idrak edilmiştir.”¹⁸⁷

Kıyas karşıtları ise bu delilleri farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Onlara göre Sahabe içtihad edip re’yelerine göre amel etmekteydiler. Ne var ki onların içtihad yöntemi nasları bir araya getirip onlar hakkında araştırma yapmak, daha sonra umûmu hususa hamletmek, nasih ve mensuhu zikretmek, delîlu’l-hitâbı istinbat etmek, mantuk bihten yola çıkarak delîlu’l-hitâbı anlamak gibi dilsel yöntemlere tabi bir içtihadıdır. Bu itiraza karşılık Bâkılânî şöyle der:¹⁸⁸

Siz kıyası inkâr edenler şayet Rasulullah’ın Ashabı zamanında naslardan hâlî bir olayın mantuk, mefhum, umûm veya husûs bakımından Kitap ve sünnetin hitap şekilleriyle uzlaşmadığını iddia ederseniz bir zorunluluğu inkâr etmiş olursunuz. Aynı şekilde, bu olaylardaki örneklerde emsal ve eşbâh yollarını inkâr etmekte iseniz büyük bir şaşkınlık içinde ve bahsi geçen zorunluluğun istenmediğini ortaya koymuş oldunuz. Ancak bizim üzerimize düşen sadece yöntem açıklaması yapmaktır. Ancak siz şaşkınlık içinde olmaya devam ederseniz size karşı sözümüz bitmiştir.

c. Kıyas Hakkında İcmâ Olmadığı Görüşü

Sahabe’nin kıyas hakkında icmâ ettiklerini kabul etmeyen âlimler de vardır. Huccet kaynağı olarak icmâyı delil kabul etmeyenlerin haricinde kıyas konusunda icmânın gerçekleşmediğini söyleyen bu âlimlerin gerekçeleri şunlardır:

1) Sahabe’nin kıyas hakkında icmâ ettiğini gösteren rivayetlerle bu görüş destekleniyor olsa da işin aslı bu şekilde değildir. Çünkü Sahabe ihtilaf ettikleri meselelerde birbirlerini ağır bir şekilde eleştirmekteydi. Bunun en güçlü örneği, bey’ul ineye cevaz verdiği için Zeyd b. Erkam’a, Rasulullah ile yaptığı cihadı geçersiz kıldığını söyleyen Hz. Aişe’dir. Benzer şekilde Rasulullah’ın Ashabı, ferâiz ile ilgili meselelerde ihtilaf ederek

¹⁸⁷ Cüveynî, *Telhis*, III, 205.

¹⁸⁸ Cüveynî, *Telhis*, III, 205-6.

birbirlerinin görüşlerini reddetmiş, konuyla ilgili İbn Abbas, “Âlic’in kum sayısını bilen (Allah) terekeden yarım ve üçte iki hisse vermez” demiştir. Bu şekilde onlardan nakledilen birçok örnek vardır.¹⁸⁹

Bu itirazlara karşı Eş‘arî usûl âlimleri şu şekilde cevap vermiştir: Mezkûr örneklerde olduğu üzere bu haber-i vâhidlere dayanmak, Sahabe’nin, ihtilâf ettiği ve her bir Sahabe’nin, arakadaşının kendi içtihadına tabi olmasını engellemediği şeklindeki kabulü ortadan kaldırmaz. Eş‘arî usûlcülerine göre bu konuda bir zaruret vardır ve böyle bir kâide zikredilen, aktarılan bu tek tük lafızlarla bozulmaz. Bu ve benzeri ihtilâflar kimi zaman birbirini suçlayan, kimi zaman da birbirine düşmanlık eden, kendisi bir Şâfiî ise “Ebû Hanife hata yapmıştır”, Hanefî ise “İmam Şâfiî hata yapmıştır” diyen fakihler arasında da görülmektedir. Yine de bu durum, her imamın “fürû meselelerde kişinin kendi içtihadına uymasının yasaklanmadığı” şeklinde mün‘akit olmuş icmâyı bozmaz. Diğer taraftan verilen örneklerde kıyas ve içtihadı bağlanmaya engel hiçbir şey yoktur. Bilakis, Sahabe’nin tamamı birtakım içtihad yöntemlerine tutunmuşlardır. Daha sonra bu içtihadlar dile getirildiğinde hiçbir Sahabe buna karşı çıkmamıştır. Bu bakımdan Eş‘arîlerin vurguladığı esas nokta şudur: Sahabe sadece üzerinden uzun zaman geçtiği halde hakkında nas olarak nakledilmiş ne bir haber ne de Allah’ın kitabından bir ayet bulamadıkları hükümsüz kalmış ayrıntı meseleler hakkında konuşmaktaydılar. Aksi bir durumu düşünmek Sahabe’ye karşı büyük bir iftira olur.¹⁹⁰

2) Bir diğer itiraz Sahabe’nin ihtilâf ettiği konular hakkındadır. Şöyle ki Sahabe’nin bir kısmı umûma tutunmanın kat‘î surette vâcib olduğunu savunurken diğer bir kısmı umûmu mutlak görmeyip daha azıyla yetinme görüşünü savunuyordu. Bir kısmı mefhumu’l-hitâba başvururken diğer bir kısmı delîlu’l-hitâbı inkâr etmekteydi. Bir kısmı da

¹⁸⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 195-6.

¹⁹⁰ Cüveynî, *Telhîs*, III, 196-8. Buradaki itirazlara temel teşkil eden rivayetlerin mümkün tevil yollarına Zâhirîlerin rivayetlerine yönelik açılan müstakil başlıkta yer verilmiştir.

ıstışâben aklın gerektirdiği şeyin peşinden gidilmesi gerektiğini düşünüyordu. Onların re'y veya içtihadâda tutunmakla ilgili değil bu açılardan yöntemsel ihtilâfları vardı.¹⁹¹

Bu itiraza ise Eş'arî âlimler şu şekilde cevap vermişlerdir:

1) Sahabe'nin, içtihadâda, tehhî, teharrî ve temsil yollarına başvurdıkları müstefiz haber seviyesinde nakledilmiştir. Kim bunu inkâr ederse meseleyi inada bindirmiş ve aslında Sahabe'nin ihtilâflarını inkâr etmiş olur.

2) Bu itiraz esasında içtihadın inkârına yönelik olmayıp ayrıntıları hakkındadır. Bu itirazı yöneltenlerin, Sahabe'nin tümünden içtihadın nakledildiği hususunda itirazı olsa bile en azından kendi zamanlarında onlardan bir kısmının icmâya tutunduğunu ve bu durumun yaygınlık kazandığını inkâr etmeleri güçtür.¹⁹²

3) Yukarıdaki itirazda zikredilen umûm, mefhumu'l-hitâb, delîlu'l-hitâb, ıstışâb gibi yöntemlerin ya hepsi birden kesinlik veren delillerdir ya da sadece biri kesin bilgi verir. Birinci şık kabul edilirse, konuyla ilgili icmâ çığnenmiş olur. Zira ümmet, tek bir olay hakkında birbirinden farklı hükümlere ulaştıran kesin delillerin varlığı üzerine icmânın imkânsız olduğu hususunda ittifak etmiştir. İkinci ihtimale göre ise kişinin, bu yöntemlerden biri hakkında kesin delil olduğunu düşünmesi ve onu bu kanaate götüren anlayış, muhâliflerinin içtihad etmesine ve araştırma kapısının kapatılmasına engel olmaz. Bu durumda birinin kat'î delile ulaşırken diğerlerinin ulaşamaması onların dalâlet üzerine ittifak etmelerini de mümkün kılar.¹⁹³

¹⁹¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 198.

¹⁹² Cüveynî, *Telhîs*, III, 198-9. İlgili sayfalarda muhâliflerin, herhangi bir itirazdan hâlî olan yaygınlık kazanmış görüşün (القول المنتشر) icmâ yerine geçemeyeceğini savunan Eş'arîlere yönelttiği itirazı Bâkullânî, iki yoldan cevaplamaya çalışır: 1) Mezhep içinde bu duruma cevâz veren âlimlere dayanarak yaygın görüşün de icmâ kabilinden olacağı söylenebilir. 2) Bu konuya cevâz verilmesi mümkün olmasaydı bile Sahabe'nin yaygın görüş karşısındaki suskunluğunun niteliği ihtilâfların vuku'u ve dolayısıyla içtihadın mümkün olduğu hakkında icmâ olduğunu gösterir. Bu suskunluğun icmâ için sorun teşkil etmemesinin şartı yaygın görüşün fâsid veya sahih olduğuyla ilgili kesin bir delilin bulunmamasıdır. Ancak bu şart sağlandıktan sonra Sahabe'nin suskunluğu zikredilen yöntemsel ihtilâfa hamledilebilir.

¹⁹³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 199-200.

Bâkîllânî'nin de belirttiği üzere bu itirazları yöneltenlerin ileri sürdükleri ima ve iddiaları kesin delil değildir. Bu cihetle Eş'arîler için Sahabe'nin nasların bulunmadığı ve birçok ihtimalin ortaya çıktığı durumlarda hükümler hakkında ihtilâf ettiği sabit hale gelir.¹⁹⁴

2. Kıyası Aklen Vâcib Görenler

Bir kısım âlimler kıyas sonucu elde edilen hükümle amel etmenin zorunluluğunu aklen sabit görmektedirler. Buna göre şer'î deliller, bu konudaki aklî delâleti tekit etmek için gelmiştir. Yani şer'î delillerin yokluğunu varsaysak bile salt akıl vasıtasıyla kıyası inşa eden hükümlerdeki illetlere ulaşabiliriz. Zerkeşî bu görüşün, mütekellim usûlcülerden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (v. 310/923) talebesi Şâfiîlerden Kaffâl eş-Şâî'ye (v. 365/976) ait olduğunu haber vermektedir.¹⁹⁵

Basrî, aklın kıyasla amel etmenin zorunluluğuna delâlet ettiğini şu sözleriyle açıklar: “Şer'î emârenin, aslın hükmünün illeti olduğu konusunda bir zan hâsıl olunca, akıl veya his aracılığıyla bu illetin başka bir şeyde de sabit olduğunu biliriz. Bu nedenle akıl, söz konusu illet aracılığıyla bu şeyin aslın hükmüne kıyas edilmesini vâcib kılar.” Şer'î emârenin hükmün illeti olduğunun nerden bilineceği sorusunun cevabı, eşyanın iyilik ve kötülüğünün aklen bilinebilirliği kabulünden yola çıkarak arandığında kaynak, akıl olacaktır. Nitekim Basrî de hamr örneği üzerinden bunu açıklar. Buna göre öncelikle, şiddet vasfı meydana geldiğinde hamr içmenin kötü olduğu, bu vasıf ortadan kalktığında kötülüğün de ortadan kalktığı bilinir. Bu durum anlaşıldıktan sonra şiddet vasfının, hamrın haram kılınmasının gerekçesi olduğu şeklinde bir zan hâsıl olur. Aynı kötülük yahut zarar nebîzde de görüldüğünde akıl, nebîzin hamra kıyasını zorunlu olarak gerektirir. Bu, tıpkı yıkılmak üzere olan bir duvarın altında durmanın zarar emâresiyle câiz olmaması gibidir.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Cüveynî, *Telhîs*, III, 200.

¹⁹⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 16.

¹⁹⁶ Basrî, *Mu'temed*, II, 215.

Bâkîllânî açısından kıyasla elde edilen hükümle amel etmenin aklen zorunlu olması iki açıdan anlaşılabilir: 1) Kendilerine dair şer‘î delâlet olmasa bile benzer şeyler arasında kıyas yapma, tercih yöntemleri ve zann-ı gâlibe tutunmak zihinde var olabilen yöntemlerdir. Eğer gerçekten maksat buysa nasıl ki akıl sahipleri, ticaret, kazanç yolları, mal edinme, nafaka ve geçim konularında bir şeyin kıymetini takdir ederken kendi başlarına bağımsız olabiliyor, farklı derecelerdeki günah ve suçlara verilecek ta‘zir cezaları hakkında içtihat edebiliyorlarsa burada da aynı içtihat özgürlüğü vardır. Kısaca muhâlifler, bu gibi konularda şer‘î delillere ihtiyaç olmadan akıl yürütülebileceğini (الاعتبار)¹⁹⁷ söylüyorlarsa Eş‘arîlik açısından bunu olumlamanın bir mahzuru yoktur. Bütün bunlar imkân dâhilinde olup tasavvur edilebilir. Zira teklîf-i muhâl ve teklîf-i ma lâ yutâkın yasaklanması tasavvur edilemez. Ancak akılda tasavvur edilebilen bir şeyin teklîfi vârid olabilir.

2) Muhâlifler bu görüşleriyle, içtihat yöntemleri içinde kıyasın, tasavvur edildiği anda teklîfî hükümleri aklen gerektirdiğini kastediyorlarsa, içtihadın hükümleri gerektirmesi ancak şeriatın vârid olmasıyla sabit olacağından Eş‘arîlik için bu inkâr edilir.¹⁹⁸

Kıyasın aklî delillere istinâden vücûbu konusunda küçük bir gruba göre şer‘î illetler hükümlerini aklen gerektirir. Bu gruba göre aklî illetin ma‘lûlüne taalluku gibi şer‘î illetler de ahkâma taalluk eder. Mesele bu boyutu itibariyle aklî illet şer‘î illet ayrımına

¹⁹⁷ “Fakih ve kelâmcıların terminolojisinde i‘tibâr kavramı, kıyas ve akıl yürütme demektir. Bu, bilinenden bilinmeyene, yani bilinmekte olan aslın veya şahidin hükmünden, bilinmeyen ve bilinmeye çalışılan fer‘in veya gabin hükmüne ‘intikal etmektir (ubûr). Az önce zikredilen âyetin de belirttiği gibi Kur‘an i‘tibârı emrettiği için, kıyas savunucuları onu reddedenlere karşı, kıyasın Allah‘ın emrettiği i‘tibârın ta kendisi olduğunu savunmuşlardır. Ebu Hüseyin el-Basrî hükümlerin çıkartılmasında kullanılan bir metot olarak kıyası temellendiren şer‘î delilleri ortaya koyarken şunları söylemektedir: ‘Bir başka delil de şudur: Yüce Allah “Ey basiret sahipleri i‘tibâr ediniz!” buyurmuştur. İ‘tibâr bir şeyi başkasına nakletmek ve onun hükmünü diğerine uygulamaktır. “Bu şeyde ibret vardır” ifadesinin anlamı “bu şeyde başka bir şeyin hükmünü ona bakarak tespit edilmesini gerektiren bir özellik vardır” demektir. İ‘tibâr, çekinme ve ders çıkarmak demek değildir. Çünkü bunlar i‘tibârın neticeleridir.’ Cüveynî de şöyle demektedir: ‘İbret, ölçülen işarettir. İ‘tibâr ise ölçmektir. Sözlük anlamı olarak kıyasa yakındır. Nitekim dirhemlerin tartılması ‘âberti ed-derâhime’ ve ‘âbertühâ’ cümleleriyle ifade edilir. İ‘tibâr, ibret anlamında; ibret de, i‘tibâr anlamına kullanılır.” Câbîrî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 191-2.

¹⁹⁸ Cüveynî, *Telhis*, III, 179-180.

dayanmaktadır. Bâkılânî ve kendisinden sonra gelen Eş‘arî usûlcülere göre ise şer‘î hükümlere taalluk eden vasıflar şer‘î emâre nahiyyetindedir. Şer‘î illetlerin aklî illetler gibi olduğunu savunan âlimler ise bu illetlerin hükümlerini, tıpkı aklî illette olduğu gibi zorunlu olarak gerektirdiğini savunmaktadır. Oysa Eş‘arî usûlüne göre şer‘î illetler, Şâri‘ tarafından vaz‘ edilmiş emâreler olup bunların yokluğu da câizdir. Bu nedenle şer‘î illet veya emârelerin, hükmünü gerektirmesi noktasında aklî illet mesabesinde olması imkânsızdır. Bu açıdan bakıldığında ahkâmı yer alan kıyasî ölçütlere de aklî delillerle değil şer‘î delillerle ulaşılır.¹⁹⁹

Bâkılânî, kıyası aklen vâcib görenlerin iki durumdan birinden hâlî olmadığını söyler: Bu kimseler ya tıpkı ilmin, kendisinde âlimi meydana getirecek bir mahallini veya kudretin kendisinde kâdiri meydana getirecek bir mahallini gerektirmesi gibi şiddetin, hamrın haramlığını aynı itibariyle gerektirdiğini iddia etmekte ya da aksini de imkân dahilinde görerek şiddetin tahrîm için nasbedilmiş vaz‘î bir emâre olduğunu söylemektedir. Eğer son durumu kabul ediyorlarsa şiddetin, nâsıbın nasbetmesi ve vâzı‘ın vaz‘ etmesine mevkûf olarak bir emâre olması hakikat olup bu konuda doğru görüş beyân edilmiş olur.²⁰⁰ Ancak aklî bir illetin ma‘lûlünü gerektirmesi gibi şiddetin de aynı itibariyle tahrîmi gerektirdiğini iddiası Bâkılânî’ye göre 3 açıdan bâtıldır:

1) Hamrın helal kılınması aklen imkânsız değildir. Nitekim hamr İslam’ın ilk yıllarında henüz haram kılınmamış yani hamrın helal olduğu bir zaman dilimi yaşanmıştır. Öte yandan keskinliğinin yanı sıra hamrın sahip olduğu ekşilik, tatlılık gibi sıfatların da haramlık illeti olması, akıl açısından mümkündür.²⁰¹

Buradaki eleştiri aynı zamanda Mu‘tezile’nin salâh/aslâh prensibine yöneliktir. Çünkü Mu‘tezile, hamrın haram kılınmasında şiddet vasfının illet olarak belirlenmesini,

¹⁹⁹ Cüveynî, *Telhis*, III, 188.

²⁰⁰ Cüveynî, *Telhis*, III, 180.

²⁰¹ Cüveynî, *Telhis*, III, 181.

aklın izâlesine yol açan bir şeyde bir salâhın olmamasıyla açıklar. Ancak Mu‘tezile’nin bu kabulüne göre kişiyi sarhoş etmeyecek kadar hamr içmenin bir sakıncası olmadığı gibi bir durum ortaya çıkmaktadır ki Bâkılânî, bu duruma dayanarak Mu‘tezile’nin hamr ile bağlantılı öne sürdüğü salâh görüşünün zayıflığını dile getirir.²⁰²

Bâkılânî’ye göre hükümlerin aklî yöntemlerle idrâk edilebileceğini savunanlar, bunun azıyla çoğuyla bütün hükümler için genel olduğunu iddia etmemektedir. Bu grubun, aklen bilinme imkânını savundukları şey, nimet verene şükretmenin, bilginin ve zulüm ile küfürden sakınmanın vâcib oluşu gibi temel taabbudî hükümler için söz konusudur. Akılla elde edilen bu genel prensipler dışında, hükümlerin ayrıntı ve inceliklerinin Bâkılânî’ye göre akılla idrâk edilmesi söz konusu değildir ve ona göre bu meseleyi derinden kavrayanların bu konuda aykırı bir fikri yoktur.²⁰³

Burada şer‘î illetleri aklî illetlere benzetme çabasının mükellefiyet ve nesh açısından Eş‘arîlerin temel yaklaşımlarına aykırı birtakım sonuçları vardır. Eş‘arîlere göre yukarıda zikredildiği gibi fikhî hükümlerdeki illetler, varlığı hükmünü gerektiren aklî illetlerle aynı işleve sahip olsaydı hükümlerin tafsîlâtının akılla kavranması gerekirdi. Böylece şeriatın gelmediği dönemlerde insanların ahkâmı bilmesi gerekirdi ki bu durumda ne peygamberlere gerek kalır ne de neshin bir anlamı olurdu. Öyleyse, hükümlerin tafsîlâtının şeriat gelmeden ve nübüvvetin sübûtundan önce sabit olması gerekir. Aynı şekilde, eğer bir hükmün illeti aklen bilinebiliyorsa, hüküm için sabit olan illetin değişmez olması zorunlu bir hale gelir. Bu da bir şeyin helal ve haram kılınırken neshin olmaması anlamına gelir ki Eş‘arîlik açısından taabbudî ve tekîfî temel hükümlerden olmadığı sürece akıl yürütme yöntemlerine bağlı olan hükümler hakkında neshin câiz olduğu konusunda âlimler arasında ittîfâk vardır.²⁰⁴

Eş‘arîliğe göre şer‘î illetler söz konusu olduğunda, hüküm ortadan kalkınca o hükmü gerektiren vasfın da kalkması gerekmez. Bu, illet ile hükmü arasındaki zorunluluğu

²⁰² Cüveynî, *Telhîs*, III, 181.

²⁰³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 181. Bu noktada bir Eş‘arî usûlcüsü olarak Bâkılânî’nin muhâliflerinin görüşünü sadece karşı çıkmak için değil aynı zamanda anlaşılmasına da katkı sağlamak gibi bir yöntemi benimsediği görülmektedir.

²⁰⁴ Cüveynî, *Telhîs*, III, 182.

kabul etmemenin doğal sonucudur. Dolayısıyla bu kabule göre şer‘î illet, ma‘lûlû olmasa veya neshedilse bile hükme konu olan vasıf var olmaya devam eder. Ancak aklî illette durum böyle değildir. Aklî illet ma‘lûlûnden ayrılamaz ve bu yüzden hükmünü mûcibtir. Her ne kadar bazı usûlcüler arasında şer‘î illeti aklî illete benzetme çabası var olsa da Bâkılânî, bu noktada şer‘î illet ile aklî illet arasındaki mahiyet farkını net bir şekilde ortaya koymuştur.²⁰⁵

2) Aklın bilgiye ulaşma yolu zarurî ve istidlâlî olmak üzere ikiye ayrılır. Şer‘î illetlerin hükümlerini aklen gerektirdiğini savunanlara göre şiddetin illet olması da zarurî değil istidlâlî bir bilgidir. Öyleyse bu konuda bilgisi olmayan birinin şiddetin benzeri başka bir vasfı da istidlâlî olarak illet kabul etmesi mümkündür. Buna göre tatlı, ekşi, akıcı olma gibi vasıfların da haram kılınması câiz iken şiddetin aklî bir delil veya illet olmasını gerektiren bir vecih bulunması gerekir ki bunun herhangi bir yolu yoktur. Muhâliflerin, şiddet vasfının müçtehidin tespiti ile değil haramlığın bu vasma olan yakınlığı sebebiyle aklen illet olacağı iddialarına ise Bâkılânî, bunun aklın değil şeriatın bildirmesiyle olduğunu söyler. Öyle olmasa hamrın haramlığındaki delil veya illet olan vechin değişme imkânı olmazdı.²⁰⁶

3) Aklı, vasfın hükmünü gerektirmesi konusunda ahkâmın kaynağı olarak görenler ya kat‘î suretle ya da bu konuda zann-ı gâlibe dayanan bir yönteme tutunur. Birinci durum varsayıldığında dört şeyde ribânın haram kılınmasında, yiyecek (الطعم) illetinin kat‘î bir illet olduğu kabul edilmiş olur. Ancak bir başka gruba göre bu meseledeki illet, bu dört gıda maddesinin yiyecek olması değil ölçülebilir (الكيل) olmasıdır. Bu durumda akıl açısından

²⁰⁵ Cüveynî, *Telhîs*, III, 182. Bâkılânî’nin bu net ayırımına karşı şer‘î illetlerin aklî deliller gibi delâlet ettiğini, aklî illet değil aklî delil (الدلالة) yerine geçeceğini savunan bir görüş de vardır. Bunun şartı, şer‘î asılların sübûtu ve şarta bağlanmış aklî bir delâlet olarak sabit olan neshin yokluğudur. Bu şartın sağlanması halinde şer‘î illetin aklî illet gibi delâlet etmesi imkânsız değildir. Bu aklî delillerin şart koşulmasını Bâkılânî hezeyân olarak değerlendirir. Söz gelimi âlemin hüdûsuna delâlet eden şeyin delâlet ettiği cihet açığa kavuşunca bunun bir dâllin olmadığına dair ne söz söyleyenin sözüne ne de Şâri‘in koyduğu hükme göre meydana gelmesi tasavvur edilemez. Aynı şekilde bu dâllin mücebbinin neshi veya gerektirdiği hükmün kaldırılması söz konusu değildir. Bu konuda herhangi bir şart olmaz. Bk. Cüveynî, *Telhîs*, III, 183.

²⁰⁶ Cüveynî, *Telhîs*, III, 183.

kesinlik bildiren cihetin ne olduğu sorusunun ucu açık kalır. Öte yandan konu içtihadâ açık bir mesele iken bu konuda herhangi bir vasfı kat'î olarak belirlemek zordur. İkinci durumda yani bir vasfın, illet olarak bir hükmü aklen gerektirdiğine dair zann-ı gâlibe dayalı bir yönleme başvurmaının sonucunda, teknik olarak dört gıda maddesindeki fazlalığın haram kılınmasındaki illeti yiyecek (الطعم) olarak belirlemek de belirlememek de câiz olur. Bu durumda hem cevâzın olumlu ve olumsuz anlamda mümkün olduğunu söyleyip hem de bunun bilgi değeri olarak aklî illet gibi mûcib olduğunu savunmak bu görüşü çürütür.²⁰⁷

Bâkılânî, şer'î illetin aklî illet ile aynı mesabede olduğunu söyleyen âlimlerin, şer'î illetlerin aklî yöntemlerle tespit edilebileceğini savunduklarını aktarır. Örneğin, bir âlimin âlim oluşunun illeti bilinmek isteniyorsa öncelikle bu hükmün ta'lîlinin mümkün olup olmadığı kontrol edilmelidir. Bu, tespit edildikten sonra eğer hüküm ta'lîle elverişli ise bu hükümde sâdır olan haller (evsâf) tek tek ele alınıp incelenir (sebr). Ardından âlimin, ilim dışında zât ile kâim olan başka bir ma'na sebebiyle âlim oluşunun bâtıl olduğu bilinir. Bu şekilde, bu hükmün ilim ile ta'lîli bulununcaya dek haller tek tek incelenir, uygun olmayan her sıfat elenir. İşbu, aklî bir illetle muallel bütün aklî hükümlerdeki durum bu şekildedir. Bu illetin sübûtu halinde hüküm de sabit olurken yokluğunda da hüküm yok olur. Bunun fıkhıdaki örneği hamrın haramlığı üzerinden verilebilir. Hamrın haram kılınışı meselesinde illeti tespit etmek için ilk adım, bu hükmün illetinin tespit edilmeye müsait olup olmadığını araştırmaktır. İletinin ta'lîline yönelik engeller ortadan kalkarsa, hamrın tüm vasıfları üzerinde akıl yürütülür ve her birinin illet olma imkânının bâtıl olduğu ortaya çıkarılır. En son şiddet vasfının illet olduğu takdir edilir. Ardından hükmün, şiddet vasfının varlığıyla tahakkuk ettiği veya tam tersi yokluğuyla ortadan kalktığı görülür.²⁰⁸

Bâkılânî bu meseleye 3 açıdan cevap verdiği görölmektedir:

1) Şer'î illetlerle aklî illetler arasında bir benzerlik yoktur. Çünkü şer'î olanlar haricinde bütün hükümler akıl için mualleldir. Başka bir deyişle akliyyâtta, illetinin

²⁰⁷ Cüveynî, *Telhis*, III, 183-4.

²⁰⁸ Cüveynî, *Telhis*, III, 184-5.

yokluğuna inanarak hükmün sabit olduğunu varsaymak zaten imkânsızdır. Şer‘î meselelerde ise hükmün gelip ta‘lîlin haber verilmemesi mümkündür. Örneğin şeriatta domuz etinin haram kılınması gibi muallal olmayıp da gelen birçok hüküm vardır.²⁰⁹

2) Hükmü gerektiren illete zâid bir hüküm takdir edilmedikçe ta‘lîl aklen meydana gelemez. Örneğin âlimin âlim oluşu ilk olarak kişinin zâtına, sonrasında ilmin kendisine zâid bir hükümdür. Burada kişi ilim ile muallal kılınmıştır. Aklî illet, kendisi için bu illete zâid olan bir hüküm takdir edilmediği sürece sahih olmaz. Çünkü, kişinin âlim olduğu hükmü ilmin kendisine yöneltilemezse ilmin, ilim için illet olduğu sonucu ortaya çıkar.²¹⁰

Ta‘lîlin aklî boyutu bu şekildedir. Bu yöntemi olduğu gibi alıp şer‘î hükümlere uygulamanın mümün olup olmadığı ise cevaplanması gereken bir sorudur. Sözelimi haramlık hükmünün, hamr ve şiddete zâid bir hüküm olarak tasavvurunun Eş‘arîlik açısından ne gibi sonuçlar çıkardığı önemli bir noktadır. Meselenin bu noktada hüsün ve kubha dayanan bir yönü ortaya çıkmaktadır. Bilindiği üzere Eş‘arîlere göre eşyanın hüküm değeri zâtı itibariyle bilinemez. Dolayısıyla Eş‘arî usuûlü söz konusu olduğunda teklîfî hükümleri eşyanın zâtına ilişkin zâid vasıflar olarak göremeyiz. Bu konu hakkında Bâkılânî emir, nehy, tahlîl veya nedbin tümünün Allah’a ırcâ edilen hükümler olup ancak O’nun bunları vaz‘ edip bildirmesiyle bilinebileceğini açıklar. Bu durumda aklî illetin yöntemini şer‘î illete uygulamada bir beis görmemek, haramlık hükmünü hamr ve şiddete zâid bir hüküm olarak tasavvur etmektir ki bu durumda kadîm olan Allah’ın kelâmı (tahrîm) şarabın şiddet vasfıyla muallal kılınmış olur.²¹¹ Hâlbuki, Allah’ın hiçbir fiilinin herhangi bir illete bağlı olmadığı Eş‘arîliğin en temel kabulüdür. Bu nedenle bu eleştiri, hem kıyası aklen vâcib görenlerin hem de Eş‘arî usûlünün temel görüşlerini yansıtmaması bakımından önemlidir.

²⁰⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 185-6.

²¹⁰ Cüveynî, *Telhîs*, III, 186. Burada, bir zât ile bağımsız bir araz olan ilim sıfatı arasında ilim illetine bağlı olarak bir hükme varılması esasında hal teorisi ile ilgili bir meseledir. Belli ki Bâkılânî, kelâmda hal teorisini aklî illetlerin kullanımı için bir fırsat olarak görmüş ancak bunu zannî olan fikhî kıyasa yansıtmamıştır.

²¹¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 186-7.

3) Bâkıllânî'ye göre aklî illetlerle şer'î illetler arasında benzerliklere dayanarak “Hükümlerin illetleri aklen idrâk edilebilir” iddiası mümkün oluyorsa yahut tek bir açıdan aklî illetlere benziyor diye şer'î illetlerin aklî olduğunu savunmak mümkünse şer'î illetlerin aklî illetlerden farklı olan yönleri ortaya konulup bunlarla aklî illetler arasında benzerlik olmadığı da pekâlâ iddia edilebilir. Mesela hükümlerde illet olarak takdir edilen vasıflar şeriat gelmeden önce illet değillerdi. Şeriatın gelmesiyle bu hükümler neshedilince illet ismini aldılar. Sadece bu argümana dayanarak şer'î illetlerin aklî olmadığı söylenebilir.²¹²

Bu açıklamalara karşılık şöyle bir itiraz gelmiştir: Bu kapsamda delil olarak kullanılan vasıflar ile ta'lîlin muhâl olması gerekir. Hâlbuki şeriatın bu vasıfları illet olarak tayin ettiği konusunda ittifâk vardır. Yukarıdaki açıklamalara göre bu vasıfların illet olmaları aklen imkânsızsa şeriatın bu vasıfları illet olarak tayin etmesi doğru olmazdı. Çünkü şer'î deliller, ancak aklın izin verdiklerini yansıtır. Bu itiraza Bâkıllânî “Siz, gerçeği çarpıtmaktasınız” der ve devam eder: “Bizim aklen uygun gördüğümüz (fikir), şeriatın akla uygun olmayan vasıfları illet olarak getirmesini mümkün kılmaz. Câiz gördüğümüz şey şeriatın, (şer'î) hükümler için bazı vasıfları ahkâmı mûcib olmayan emâreler olarak belirlemesinin imkânıdır.”²¹³

Görüldüğü üzere Bâkıllânî, kıyası aklen vâcib görenlerin görüşlerini birçok açıdan ele almış, bu konuda kendilerine yöneltilecek eleştirilere de kapsamlı bir şekilde cevap vermiştir. Bu durum, oluşum sürecinde bulunan mezhep usûlünün taşlarının yerine oturması için önem arz etmektedir.

3. Kıyası Aklen İmkânsız Görenler

Ebû İshak en-Nazzâm ve Yahyâ el-İşkâfî (v. [?]), Ca'fer b. Mübeşşir (v. 234/848-9)²¹⁴, Cafer b. Harb (v. 236/850-1[?]) gibi Bağdat Mutezilîlerinden Nazzâm'a tabi olanlar

²¹² Cüveynî, *Telhîs*, III, 187.

²¹³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 187-8.

²¹⁴ Kelâmda büyük ölçüde Nazzâm'ın tesiri altında kalan Ca'fer b. Mübeşşir, fıkıhta Kur'an, sünnet ve icmâya uyulması gerektiği, re'y ve kıyasla hüküm vermenin isâbetli olmadığını söyleyerek Zâhîrîlere yakın bir anlayış benimsemiştir.

kıyasın meşruiyetinin aklen imkânsız olduğunu savunmuştur.²¹⁵ Üçüncü yüzyılın başlarında vefat eden Nazzâm, bilindiği kadarıyla kıyası reddeden ilk kişidir.²¹⁶

Genel olarak kıyası, aklî mülâhazalara dayanarak reddeden bu grubun fikrî alt yapısında Mu‘tezile’nin meşhur vücûb alellah görüşüne dayalı aslâh prensibi yatmaktadır. Eş‘arî usûlünde ta‘dîl ve tecvîr kavramları çerçevesinde ele alınan bu görüşe göre Allah, kulları hakkında en iyi, en uygun, en faydalıyı yaratmak zorundadır. Bu anlayışa dayanarak kıyası reddettikleri için Bâkılânî, salâh/aslâh prensibini çekip aldığımız zaman şer‘î kıyası reddeden ve aklî kıyası savunan bu muhâliflerin, tutunacakları herhangi bir gerekçelerinin kalmayacağını söyler.²¹⁷

Gazzâlî de kıyas ile ameli aklen imkânsız görenlere yönelik bunun zarurî yahut nazar yoluyla bilinemeyeceğini söyledikten sonra muhâliflerin salâh aslâh prensibine dayanarak öne sürdükleri yaklaşımı ele alır. Gazzâlî’ye göre bu kimseler Allah’ın bilinmesi için kat‘î delil tayin ettiği şeylerle değil bilinmesi mümkün olmayanla amel etmenin imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü zanna dayanarak konuşmak cehalettir. İnsanları, Allah’ın hükmü olduğunu bilmedikleri ve hatta hükmün tam zıttı olması mümkün şeylerle amel etmeye zorlamak onların yararına değildir. Mu‘tezile’nin salâh/aslah prensibinin iki temel önermeye dayandığını söyleyen Gazzâlî bunları, “Kulların maslahatına uygun hüküm vermek Allah’ın üzerine vâcibdir” ve “Kıyasla amelde maslahat yoktur” şeklinde sıralar. Gazzâlî’ye göre salâh görüşü kabul edilse bile salâhı vâcib kılanların bir kısmı kıyasla amelin câiz olduğunu savunmuştur. Onlara göre Allah, kullarının bol hayırlara nail olabilmeleri için içtihat külfetini yüklenip istinbât hususunda kalbi ve aklı yorarak kıyasa

Bk. Emrullah Yüksel, “Ca‘fer b. Mübeşşir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cafer-b-mubessir> (11.03.2018).

²¹⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 494, (1. dipnot).

²¹⁶ Cüveynî, *Telhîs*, III, 155; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 17; Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, IV, 23. Kıyası ilk inkâr edenin Nazzâm olduğunu aktarılsa da Bâkılânî’nin iması kıyası ilk inkâr edenin Şia olduğu, Nazzâm ve tabilerinin Şia’yı takip ettiği yönündedir. Bk. Cüveynî, *Telhîs*, III, 154.

²¹⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 157.

başvurmalarında bir lütuf olduğunu bilmiş olabilir. Zira kalbin, düşünme yoluyla üstlendiği zorluk bedenın ibadet ederek çektiğı zorluktan daha aşağı değildir.²¹⁸

Burada kıyasın reddi için öne sürülen gerekçelere ve bunlara verilen cevaplara geçmeden önce salâh/aslâh prensibi bağlamında kıyas hakkında Nazzâm ve diğer Mu‘tezilî âlimler arasındaki görüş farklılığına temas etmekte fayda vardır. Nazzâm’a göre Allah’ın, kullarını kıyasla amel etmekle sorumlu tutmamasının sebebi bunda mükellefler açısından herhangi bir maslahat olmadığını bilmesidir. Kıyasla teklif, kullar için mefsedetı dilemektir. Bununla beraber şayet Allah, kıyasla taabbüd etmekle sorumlu tutsaydı bunda kulların bir fayda elde etmesi mümkün olurdu. Ancak O, bunu emretmemiştir. Böylece Allah’ın, kıyası emretmekte bir mefsedetın varlığını bildiğini anlaşılmış olur. Diğer Mu‘tezilî âlimler ise durumu başka bir açıdan değerlendirerek Nazzâm’a karşı çıkmaktadır: “Biz Nazzâm’ın, ma‘lum için kıyasla taabbüdün vuku‘unda salâh olabileceğı görüşünü savunmuyoruz. Aksine biz, (salâh prensibi gereğı) kıyasla taabbüdün gerçekleşmesinin aslen câiz olmadığını savunuyoruz.” Daha açık ifade etmek gerekirse bu iki grup arasındaki temel ayrım şudur: Nazzâm, kıyasla taabbüdün hem salâhen hem de mefsedet olarak gerçekleşme imkânının olduğunu söyler. Diğer Mu‘tezilî grup ise kıyasla taabbüdde hiçbir şekilde salâh olamayacağını, bunun ancak mefsedet olacağı fikrini savunur. Sonuç olarak her iki grup da mükellefler açısından kıyasla taabbüdün mefsedete götürdüğü sonucuna varsa da temelde Nazzâm’a göre kıyasla taabbüd mefsedettir. Çünkü Allah kullarını onunla sorumlu tutmamıştır. Diğer gruba göre ise kıyasla taabbüd mefsedettir. Bu yüzden Allah kullarını onunla sorumlu tutmamıştır.²¹⁹ Bu temel ayrım Bâkılânî tarafından kıyası aklen imkânsız görenlerin gerekçelerindeki tutarsızlık olarak değerlendirilmektedir.

Bâkılânî’nin tasvir ettiğı bu tabloda önemli bir sorunla karşılaşmaktayız. Buradaki ifadelerden Nazzâm’ın, kıyasın mefsedet oluşunda Allah’ın bu konuda bir irâdesi olduğu ve bu irâdesini kulların maslahatına uygun olmayan kıyasın yasaklanması yönünde kullandığı

²¹⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 495-6.

²¹⁹ Cüveynî, *Telhis*, III, 156.

anlaşılmaktadır. Ancak salâh aslâh meselesini izah ederken ifade ettiğimiz gibi Nazzâm’a göre Allah’ın kötülük işlemeye başka bir deyişle kulların salâhına aykırı bir durumu yaratmaya kudreti yoktur. Bu nedenle Allah bir şeyi hangi hal üzere yarattıysa maslahat olan odur. Söz gelimi, kör olanın görmesine, hasta olanın sağlıklı olmasına, fakirin zengin olmasına Allah muktedir değildir. Çünkü O, kulları için körlüğün, hastalığın ve fakirliğin aslâh olduğunu bilir.²²⁰ O, sırf iyidir ve mutlak iyinin kötülük işlemeye tenezzül etmesi, eksikliğin ifadesi olarak kabul edilir. Buna karşılık diğer Mu‘tezilî âlimler Allah’ın tüm bunlara kâdir olduğunu ancak adaleti gereği bunları işlemeyeceği görüşünü benimsemiştir.²²¹ Öyleyse, Nazzâm’a göre kıyasın maslahat olmasının imkânı Allah’ın muktedir olmasıyla meydana gelen bir durum değildir. Bu durumda konunun Bâkılânî’ye niçin bu şekilde yansıdığı anlaşılmalıdır. Bu konu ayrıca fıkıh usûlü ve kelâm meselelerinin iç içeliği göz önünde bulundurularak daha derin bir araştırmaya muhtaç olup Nazzâm’ın görüşlerinin net anlaşılmaması yahut salâh prensibi bağlamında söylediklerinden muhâliflerinin kendilerine göre bir yorum çıkarmış olması muhtemel durumlar arasındadır.

Konuyla ilgili Bâkılânî, Ehl-i Hak yani Eş‘arî usûlüne göre kullarını onların maslahatına uygun yükümlülüklerle sorumlu tutmanın Allah’ın üzerine vâcib olmadığını, bilakis Allah’ın kullarına zarar verip onları helâk edebileceğini veyahut fesâdı giderip onlara lütfunu sunabileceğini (ta’dîl ve tecvîr) kısacası Allah Teâlâ’nın kullarına dilediği

²²⁰ Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne’l-fırak*, thk: Muhammed Osman el-Huşenî, Kâhire: Mektebetü İbn’i Sînâ, t.y., s. 121.

²²¹ Mu‘tezile içinde Allah-kötülük ilişkisi genel olarak üç soru üzerinden ele alınabilir: 1) Allah’ın kötülük yapmaya kudreti var mıdır? 2) Varsa bu kötülüğü yapar mı? 3) Niçin yapar/yapmaz? Nazzâm ve öğrencileri Esvârî (v. 240/854) ile Câhiz’in (v. 255/869) kabul ettiği görüşe göre Allah kabîhi işleyemez. O, zulme, yalana ve aslahı terk etmeye kâdir değildir. Çünkü eksiklik ve ihtiyaç anlamı taşıyan bu vasıflar O’nun ilah olmasıyla bağdaşmaz. Dolayısıyla diğer iki sorunun da bu grup için bir anlamı yoktur. Öte yandan Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (v. 235/849-50[?]), Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr gibi âlimler ise Allah’ın kudretine bir sınırlama getirdiği için bu görüşü kabul etmez. Onlara göre eğer Allah yapsaydı kabîh olana da kudreti yeterdi. Ancak Allah -her ne kadar mutlak kâdir olsa da- kabîhi şu dört önermeden dolayı asla işlemez: 1) Allah kabîhin kabîh olduğunu bilir. 2) Allah bu kabîhe ihtiyaç duymaz. 3) Allah kabîhe ihtiyaç duymadığını bilir. 4) Bu durumda Allah asla kabîhi yapmaz. Buna göre kabîhi yapmak demek bu konuda ya cahil olmak ya da o şeye ihtiyaç duymak demektir. Bu ikisi Allah hakkında muhâl olduğuna göre Allah kabîhi asla yapmaz. Bu, Mu‘tezilenin beş temel esasından biri olan adaletin gereğidir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, II, 28-9; Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, s. 336-7; Mustafa Öz, “Ali el-Esvârî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ali-el-esvari> (10.03.2018).

şeyi yapacağını söyledikten sonra²²² öne sürülen aklî gerekçeleri ele alarak bunlara cevap verir. Verilen bu cevaplar aynı zamanda Eş‘arî usûlcülerinin kıyasın meşruiyeti hakkındaki temel yaklaşımlarını içermektedir. Biz burada söz konusu gerekçeleri derleyip temel yaklaşımları dikkate alarak gerekçelerin ilgili olduğu başlıklar altında zikredeceğiz.

a. Salâh/Aslâh Meselesine Dayanan Gerekçeler

1) Salâh/aslâh görüşü gereği Nazzâm’a göre ma‘lûmda kıyasla taabbüdün maslahat olarak hem gerçekleşmesi hem de gerçekleşmemesi câizdir. Öyleyse Allah kullarına kıyası yasaklayıp, onları nasslara tutunmakla yükümlü kıldığında zımnen kıyasla taabbüdün ma‘lûm için mefsedet olarak gerçekleştiği ortaya çıkar. Bu cihetle Bâkılânî şu soruyu sorar: Nazzâm’a göre Allah, nasslara sınıksız tutunmakla yahut bunun tersi içtihat ederek kıyasla sorumlu tutmuş olsa bile ikisi için de ne tür bir salâhın olduğunu bilir. Madem ki Allah’ın sadece birini yaptığı iki kısımda da maslahat bakımından aslında bir fark yoktur öyleyse sadece tercih edilmediği için ma‘lumda kıyasla taabbüdde mefsedet olduğu nasıl söylenebilir?²²³

Bâkılânî, bu soruya verilen “Allah, sadece haram olan bir şeyi yasaklar. Her haram olan şey de kendi zâtında bulunan bir vasıftan dolayı kabîhtir. Allah’ın kıyası benimsemeyi yasakladığı sabittir. Dolayısıyla kıyasla taabbüd zâtında bulunan bir vasıf itibariyle kabîhtir” cevabını, kıyasla taabbüdün aynı itibariyle kabîh olmayan şeyler arasında bulunduğunu ve maslahat olarak vuku‘unun câiz olduğunu düşünen Nazzâm açısından tutarsız bulur. Zira bu görüş üzerine kıyasın ve kıyasa tutunmanın zâta ait bir vasıf itibariyle kabîh olduğunu söylemek yeterli bir cevap değildir.²²⁴

Aynı bağlamda Nazzâm’ın yaklaşımına göre maslahatı gerektirme konusunda nassların zâhirî gerekliliklerini yerine getirmek ile kıyasla taabbüdü emretmek birbirine eşit

²²² Cüveynî, *Telhis*, III, 157.

²²³ Cüveynî, *Telhis*, III, 157-8.

²²⁴ Cüveynî, *Telhis*, III, 158.

ise Allah Teâlâ'nın bilgisi bakımından bu iki durum arasında bir tercihte bulunmak söz konusu eşitliğe binaen mefseledir. Çünkü bu şekilde, bir maslahat emredilirken diğer maslahattan sakındırma söz konusudur. Ancak bu iki durumun, ma'lûmda birleşmesi gibi bir durumda, Rab Teâlâ bunlardan birini emredip ikincisini yasaklayacaktır. Ters bir durum yani Allah'ın ikinciyi emredip birinciyi yasaklaması mümkün ise bu sefer neden kıyası bırakıp naslara tutunmanın mefsele olduğu sorgulanır. Bu cihetle Nazzâm'ın, kıyasın mefsele olduğu şeklindeki görüşü bâtil olmuş olur.²²⁵

Muhâlifler için bu nokta şöyle bir itiraza da açıktır: Nasslarla yükümlü olma maslahat yönü kıyasla taabbüddeki maslahat yönüne eşit ise bu durumda Allah, tıpkı kefâretlerde olduğu üzere birçok şer'î hükümlerde tercihte bulunması gibi bu iki durum arasında bir tercihte bulunmaktadır. Bu itiraza Bâkılânî, şöyle cevap verir:²²⁶

Allah naslara ve kıyasa taallukun salâhını bilmektedir. Bundan dolayı bu ikisi arasında bir tercihte bulunursa bir maslahatı emrederken diğerini engellemek bakımından mükellef olan kulların zarara uğrayacağını da bilmektedir. Ancak bu durumun ma'lûm dünyasında gerçekleşmesi imkân dahilindedir. Ve bir şeyin lütuf olmasının ancak Allah'ın, vuku'u bulması halinde arkasından mefseletin geldiğini bildiği sürece bir anlamı vardır. Öte yandan şeriatın vârid olduğu konularda tercih olduğu doğrusa da tercih bulunmayan konular daha fazladır.

Salâh/aslâh prensibine bağlı olanların iki gruba ayrıldığı yukarıda zikredilmişti. Nazzâm dışındaki ikinci gruba göre ma'lûmda kıyasla taabbüdün vuku'u ne cevâz ne de tasdik yoluyla mümkün değildir. Çünkü kıyasla taabbüd vasfı itibariyle değil aynı itibariyle kabîhtir. Bu grubun delili ise şudur:²²⁷

Hakkında tartıştığımız şer'î kıyaslar ne ilme ne de kesinliğe ulaştırmaz. Çünkü şer'î kıyaslar, ne medlûle götüren aklî deliller gibidir ne de kesinlik veren sabit nasslar gibidir. Dolayısıyla, şer'î kıyaslar eşya hakkında bir bilgiye kat'î

²²⁵ Cüveynî, *Telhîs*, III, 158-9.

²²⁶ Cüveynî, *Telhîs*, III, 159.

²²⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 160.

olarak ulaştırmaz. Tersine cehalet, belirsizlik ve makâsıda dair bilgisizlik şer’î kıyaslara daha yakındır. Bilgisizliğe yakın olan ise aynı itibariyle kabîhtir.

Eş’arîler için şer’î kıyaslar, muktezâsına taalluk etmektedir. Bu taalluka izâfeten şer’î kıyasların hükmü gösteren emâreler olduğu kat’î delillerle sabittir. Öyle ki Rab Teâlâ kullarına açıktan hitap ediyor gibidir. Söz gelimi belirli mallardaki fazlalığın faize girmesi ile ilgili O, şöyle demektedir: “Her ne zaman dört ribevî maldaki fazlalık size haram kılındıysa bilin ki sizler bunun içinde bir illet aramakla sorumlusunuz. Bu illet, mansûs aleyh olan aynlara ait herhangi bir sıfattır. Bu sıfatlar arasında birinin illet olduğuna dair zann-ı gâlibiniz oluşuncaya kadar çabalayın. Araştırma ve içtihâttan sonra zann-ı gâlibiniz oluşunca sizin üzerinizdeki hükmüm sizdeki zann-ı gâlib olup bunu böylece ifade edin. Böylece bu konudaki zann-ı gâlibiniz, içtihâdınızın gereğince amelin vâcib olduğunu gösterdiğiniz işaret olur.” Bu durum, bir hükmün teyit edilmesi için âdil olduklarını kesin olarak isbât edemesek bile zâhirleri itibariyle âdil görünen, (bunu isbât etsek dahi günahsız olduklarını isbâtlayamayacağımız) yine de bir yargıya varmamızı gerekli kılan iki kişinin şahitliğinde Allah’ın hükmünü teyit etmekle mükellef olunan durum mesabesindeir. Allah, âdetâ “Adaletlerine ve doğruluklarına dair sizde zann-ı gâlib oluşturan iki kişinin şahitliği, sizin üzerinizdeki hükmümün, yargıyı sonuca bağlamak olduğunu isbât ettiğiniz bir işarettir. İşte bu, kıyas yöntemidir.” demektedir.²²⁸

Müçtehitte hâsıl olan zann-ı gâlibin hüküm bildirme konusunda zorunluluk teşkil ettiğini gösteren bu ifadeler muhâlifler için müçtehitlerin farklı hükümlere varması durumunda ne olacağı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Örneğin dört şeyde haram kılınan ribânın illeti, bir müçtehitte oluşan zann-ı gâlibe göre yiyecek iken başka bir müçtehitte oluşan zann-ı gâlibe göre bu dört şeyin ölçülebilir türden mallar olmasıdır. Bu şekilde farklı hükümlerle oluşan zıtlığa rağmen iki hükmün de sabit olduğu bilgisi musavvibeye mensup olan Eş’arî âlimler açısından gayet normal bir durumdur. Çünkü Allah iki müçtehide de

²²⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 161; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 498.

içtiâhâtlarının gereğini takip etmelerini emretmiştir. Hatta bir arada bulunan iki kişi, iki farklı yönün kible olduğuna kanaat getirse Eş‘arîlere göre ikisi de isâbet etmiştir.²²⁹

2) Nazzâm ve diğer Mu‘tezilî âlimlerin salâh/aslâhı temel alarak öne sürdükleri bir diğer gerekçeye göre eğer şer‘î kıyasla taabbüd salâh olsaydı bu, akılla kavranabilir, bu konudaki maslahat yönünün ne olduğu bilinebilirdi. Hâlbuki bir şeyin yenilebilir olmasının yahut şarap için şiddet vasfının haramlığın illeti olmasının maslahat veya lütuf yönü akılla kavranamaz. Bu durumda yiyecek vasfının maslahatı celbeden bir illet olması ne kadar câizse akılla kavranamayan herhangi bir vasfın da bu şekilde illet olarak takdir edilmesi aynı şekilde câiz olur.²³⁰ Şer‘î kıyasların niçin kabul edilmemesi gerektiğine dair öne sürülen bu itirazda işlevsel olarak illetin ma‘lûlünü gerektirmesi anlayışı buradaki maslahatın da akılla idrâk edilebildiği kabulünü getirmiştir.

Bu nokta, bu prensibin Eş‘arîlere nasıl yansıdığıyla ilgili fikir vermesi açısından önemlidir. Çünkü Bâkılânî, böyle bir itiraz geliştiren birinin Mu‘tezile’nin salâh-aslâh prensibini hakikatiyle kavrayamadığını söylemekte ve meseleyi kendi cihetinden açıklamaktadır. Ona göre bir şeyin maslahat ve lütuf olması, aklî illet-ma‘lûl ilişkisinde olduğu gibi o şeyin aynı itibarıyla salâhı gerektirdiği anlamına gelmez. Bu anlayışın gereği olarak salâh ve lütuf herhangi bir fiil cinsine tahsis edilemez. Ancak Allah’ın bir hükmü emrettiği bilindiği anda hükme konu olan fiilde kulların salâhına yönelik bir şey olduğu sabit olur. İşte maslahat olan budur. Gazzâlî de aslâh görüşünü savunanların dahi maslahatın kullara aşikâr olmasını şart koşmadıklarını söyleyerek Allah’ın emrettiği şeylerde kullarını tâata yaklaştırıp masiyetten uzak tutan, başkalarının bilmediği bir lütuf olduğunu bildiğini ekler.²³¹ Söz konusu maslahatın gerçekleşmesi ise ma‘lûm için sabit

²²⁹ Cüveynî, *Telhis*, III, 161; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 498.

²³⁰ Cüveynî, *Telhis*, III, 162.

²³¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 499.

değildir. Yani burada kişiye, zamana, olaya, mekâna bağlı olarak bir değişkenlik söz konusudur.²³²

Örneğin, Allah, bir kimseyi fakirleştirirse onun küfre düşeceğini, zenginleştirirse şükredeceğini bilir. Bir başkasının rızkını arttırsa o kimse yeryüzünde zorbalık yapacaktır. Bu durumda bunlardan biri için zenginlik salâh iken diğeri için fakirlik salâh olmaktadır. Bir başka örnek namaz hakkındadır. Vakitleri, rekât sayıları gibi çeşitli vasıflarını birbirinden ayırarak 5 vakit namazın maslahat yönü açıklanmak istense akıl vasıtasıyla ulaşılabilen bir maslahat ortaya çıkarmak zordur. Dolayısıyla bir şeyin maslahat olması için o şeyin zâtı sebebiyle salâhı gerektirmesi, böylece cinsi ve zâtı sebebiyle o şeyin aklen vâcib kılınması gibi bir durum söz konusu değildir.²³³

Bu açıklamalar, salâh/aslâh ile ilgili Basra Mu‘tezilesi ile Bağdat Mu‘tezilesi arasındaki görüş ayrılıklarının ilk dönem Eş‘arî usûlcülere ne cihetle yansıdığını göstermektedir. Burada Bâkılânî’nin “Mu‘tezile’nin bu konudaki asıl görüşü” diyerek sunduğu ifadeler Basra Mu‘tezilesi’nin hüsün kubuh konusunda temel aldığı vücut nazariyesi göre şekillenmiştir. Basrîlere göre fiilde hüsün ve kubhu mûcib olan hakikî bir sıfat bulunmadığı için fiiller izâfî sıfatlar ve itibârî vecihler sayesinde hasen ya da kabîh hükmünü almaktadır.²³⁴ Bâkılânî’nin verdiği örneklerden de anlaşılacağı üzere bu anlayışa göre insanlar içinde bulundukları hal ve şartlara göre nasıl farklı vasıflar alabiliyorlarsa fiiller de aynı şekilde mevcut şart ve vecihlere göre farklı hükümleri alır.²³⁵ Bu cihetle Eş‘arî usûlcülerin Mu‘tezile’nin Basra ekolünden etkilendikleri şeklinde bir izlenim elde edilmektedir. Kıyas karşıtlığında bir Basrî olsa da Nazzâm ve Bağdatlı Mutezilîlerin ön plana çıkması da bu etkilenmeyi sağlayan unsurlardan biri olabilir.²³⁶

²³² Cüveynî, *Telhîs*, III, 162-3.

²³³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 163.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbar’ın bahsettiği “vücûh” hüsün kubhun temelini oluşturmaktadır. O, bir fiili kabîh yapan vücuhun 8 tane olduğunu söyler. Bunlar, yalan, zulüm, nimeti inkâr, teklîf-i mâ lâ yutâk, kabîhi irade etme, cehl, kabîhi emretme ve abestir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, VI, 61.

²³⁵ Özdemir, *Ta‘lîl Tartışmaları*, s. 120.

²³⁶ Hakkında yeterince ma‘lûmata sahip olmadığımız Nazzâm’ın iki ekol arasındaki yeri ve bu ekollere olan etkisi ayrıca araştırılmaya muhtaçtır.

3) Salâh prensibini savunan Mu‘tezile’ye göre bir vasfın zann-ı gâlib hâsıl olunca ahkâm hakkında haber vermesi câiz ise gayb hakkında haber veren alâmetler olarak tayin edilmesi de câiz olup bu vasıfların gaybı idrâk etmede emâre olması câiz değilse hükümlerde de emâre olması câiz değildir. Bâkılânî’ye göre bu gerekçe iki açıdan bâtıldır: 1) Mu‘tezile’nin illetin mûcib oluşu bağlamında gayb ile ahkâm arasında bir bağdaşlık kurması doğru bir yaklaşım değildir. 2) Allah’ın gayba dair meselelerde emâre tayin etmediğine dair ima kabul edilemez. Mu‘tezile’nin inkârı tercih ettiği bu konuda Eş‘arîlik, müçtehidin zann-ı gâlibine hüküm değeri biçen Allah’ın, gayba dair konularda da emâreler tayin etmesini aklen mümkün görmektedir.²³⁷

4) Allah Teâlâ, bizzât nasları bildirerek hükümleri açıklamaya muktedir olmakla nitelenmiştir. Burada nasları bildirme imkânına rağmen zann-ı gâlibe yol açmak, iki yöntemden daha açık olanı bırakıp alt seviyede olana yaklaşımdır ki bu mümkün değildir.²³⁸ Nitekim Şâri’in kulların ihtiyaçlarını zan ifade eden kelimelere bırakmak yerine doğrudan belirlemesi maslahata en uygun olandır.²³⁹

Bâkılânî bu gerekçeyi iki açıdan değerlendirmeye tabi tutar: 1) Şâri’ tarafından bildirilen naslar zann-ı gâlibden derece bakımından daha üst olsa da bu iki yöntemi kuşatan Şâri’in bunlardan daha açık olanı terk etmesi pekâla mümkündür. Çünkü Şâri’ her iki yönteme de hâkim durumunda olup hangisinin kullanmaya elverişli olduğunu bilir. 2) Bu gerekçeyi sunanlar, iki yöntemden daha açık olanın hikmete daha uygun olduğunu savunmaktadır. Ancak Eş‘arîler için teklîf, salâh ve aslâh prensibine dayanmaz. Salâh/aslâh konusunun tartışıldığı meselelerde Eş‘arîlik açısından önemli bir nokta vardır: Bir şeyin mükellef için maslahat ve lütuf olmasının anlamı o şeyin zâtının, maslahatı istenen şeyi kişi için gerekli kıldığı, mükellefin eline itaat etmesini sağlayacak sebepleri verip gûnahtan sakınmasını sağlayan çabaları yaratmak değildir. Bunun anlamı, Allah’ın herhangi bir fiili

²³⁷ Cüveynî, *Telhis*, III, 166.

²³⁸ Cüveynî, *Telhis*, III, 175-6.

²³⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 497.

var edeceği zaman mükelleflerin bundan faydalanacağını bilmesidir.²⁴⁰ Öte yandan ma‘lûm için teklîfin, teharîr ve içtihadı kapsamı bakımından zann-ı gâlibe göre gerçekleşmesinin daha uygun olduğu (salâh) durumlar vardır. Çünkü söz konusu durumlar hakkında nas açıklansa ve mükellef kullar içtihad yöntemlerinden mahrum kalsa, kullar için içtihadla elde edilecek sevaptan mahrum şeklinde bir mefsedet doğacaktır.²⁴¹

Örneğin zarar gören organların diyeti, telef olan hayvanların kıymeti, tazminat bedellerinin alınması, iki şahidin sözüyle hüküm verilmesi, kıblenin istidlâl yoluyla belirlenmesi vb. içtihadı dayalı meselelerde zanna dayanılmaktadır. Aynı şekilde zannî olan kıyasla amel etmede de kulların menfaati söz konusudur. Öte yandan aslâh prensibi göz önünde bulundurulacaksa da Allah’ın tüm mükellefiyetleri kendisi belirlediği takdirde kullarının azıp isyan edeceklerini tamamen kendi re’yelerine bıraktığı takdirde ise içtihad ve zanlarına tabi olurken hırslanacaklarını biliyor olabilir.²⁴²

b. İlet Tasavvuruna Dayanan Gerekçeler

1) Aklî bir delilin şartlarından biri medlûlüne bir cihetten taalluk etmesidir. Bu şekilde medlûle taalluk eden cihet akılla kavranabilir. Örneğin, fiilin fâiline, itkânın âlime, tahsisin mürîde delâlet etmesi gibi... Ancak yiyeceklerdeki, fazlasının haram olmasını gerektiren cihet, zikri geçen örneklerde olduğu akılla kavranamamaktadır.²⁴³

Bâkılânî, bu gerekçenin hükme, isimlerle taalluk eden mansûs delillere ters düştüğünü ifade eder. Konuyla ilgili salâh prensibine bağlı kalanların, delil-medl’ul arasındaki taalluk ilişkisi bağlamında isimlerin hükümler için illet kılınmadığını

²⁴⁰ Cüveynî, *Telhîs*, III, 176-7.

²⁴¹ Ebû İshak eş-Şirazî, bu konuyla ilgili zann-ı galibe baş vurmanın, içtihadın ecir ve sevabını arttırmasının yanı sıra şeriatla mücmel ve müteşabih bir şey bırakmayacağı için câiz olduğunu ifade eder. Çünkü, mufassal ve muhkem olan beyânda daha açıktır. Bk. Şirazî, *et-Tabsıra*, 422.

²⁴² Cüveynî, *Telhîs*, III, 177; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 497.

²⁴³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 164.

söylemesine karşılık Bâkılânî, şer‘î illetler için de aynı durumun söz konusu olduğunu ifade eder:²⁴⁴

Şer‘î illetler, hükümlere taalluk eden bir yönü bulunmadan hükümlere emâre olarak tayin edilmiştir. Naslara tutunmaya kat‘î delillerin delâlet etmesi gibi bu emârelerin tayin edildiğine de kat‘î deliller delâlet etmektedir. Naslara tutunma(nın bilinmesine dair) yöntem mansûb emârelerin yöntemi (ile aynı) olduğu için emârelerde aklî illetlerdeki gibi bir taalluk yönü aranmaz.

Dolayısıyla Eş‘arîler için Allah, hükmü mücerred bir isme izâfe etse dahi bu hüküm sabittir. Aynı zamanda bu hükümde idrâk edilemeyen bir lütfun olduğuna inanılır. Bütün bunlar vasıflar için de pekâla tasavvur edilebilir.²⁴⁵

2) Aklî delillerin medlûllerine taalluk ettiği gibi şer‘î illetin de medlûlüne taalluk etmesi iki sonucu gerektirir: a) Şeriat gelmeden önce hükümlerin şer‘î illetlerle sabit olması²⁴⁶ ve b) Bu hükümlerin ne nesih yoluyla ne de bir değişiklik vasıtasıyla kaldırılmasının imkânsız olması.²⁴⁷ Bu itiraza karşılık yukarıda açıklanan durumlar bu gerekçeye de cevap olarak verilmeye müsaittir: Şer‘î illetler ayrıları sebebiyle ahkâma delâlet etmez. Ahkâma delâlet etmesi bu konuda emârelerin nasbedilmiş olmasına bağlıdır. Bir şeyin emâre olması ise vaz‘î olup burada aklî illetin ma‘lûlüne taalluku gibi bir durum söz konusu değildir.²⁴⁸

3) Kıyası savunanların önde gelenleri akılla kavranamayan bir vasıf olsa bile aslın illetinin istinbât edilmeden kıyas sahih olmayacağı hususunda ittifâk etmiştir. Ancak kimi zaman ne Kur‘an‘dan ne de sünnetten bir nas bu vasfa delâlet etmemiş olabilir. Bu durumda kıyas yapan âlimlerin illetin ne olduğu hususunda bilgi yolları tıkanır. Sıfatlar

²⁴⁴ Cüveynî, *Telhîs*, III, 164-5.

²⁴⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 499.

²⁴⁶ Mu‘tezile, hüsün kubuh konusundaki yaklaşımlarının doğal bir uzantısı olarak hitabın kendisine ulaşmadığı insanların da neyin iyi neyin kötü bilebileceğini bunun için vahyin kendilerine ulaşmasının zarurî olmadığını savunur.

²⁴⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 168-9; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 499.

²⁴⁸ Daha iyi açıklamak gerekirse örneğin fiil fâiline delâlet ettiğinde makulde delâlet etmeyen bir fiil takdir edilmez. Diller, manalara ıstılahi olarak delâlet ettiğinde bu manaları değiştirdiği takdir edilir. Bk. Cüveynî, *Telhîs*, III, 169.

arasında da öncelik-sonralık ilişkisi bulunmadığına göre haramlık için illet olarak tayin edilen vasfın helallik için de illet olması mümkündür.²⁴⁹

Bu konuyla ilgili *Telhîs*’te iki cevap yer almıştır: 1) Eş‘arîlik’te aslın illeti için kesinlik şart olmayıp şer‘iyyâtta illetin işlerlik kazanması için zann-ı gâlib yeterlidir. 2) Zann-ı gâlibe göre emârenin sübûtu imkânsız değildir. Çünkü ma‘kûle dair zann-ı gâlibin alâmet olması ma‘lûm hakkında kat‘î olması gibi mümkündür. Bir örnekle açıklamak gerekirse bir kimse bir yere elçi olarak gönderdiği kimseye hitâben “Eğer Zeyd’in evde olduğunu düşünürsen (zann-ı gâlib) sakın konuşma” dese Zeyd’in evde olduğuna dair kanaat, konuşmanın yasaklığının alâmeti olmaktadır. Bu örneğe benzer şekilde şeriatta da zann-ı gâlibe dayalı olarak emâreler vasıtasıyla illet hakkında bir fikir sahibi olmak mümkündür.²⁵⁰

c. Müçtehidin Faaliyeti Olmasına Dayanan Gerekçeler

Kıyas, müçtehidin zann-ı galibine dayanan içtihâdî bir faaliyettir. Bu bakımdan ancak içtihâda açık alanlarda cârî olabilir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla kıyası reddedenler, bu konudaki sınırları belirsiz görmektedir. Esasında aşağıda yer alan itirazların içtihâta hata-isâbet tartışmaları çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda genel olarak öne sürülen itirazlar şu şekildedir:

1) *Fürûya dair meselelerde kıyasla amel etmek câizse namazın unsurları, zekât, zekâtın miktarı gibi şeriatın temel konularının tespitinde de kıyasla amel etmek câizdir. Eğer bu temel konularda câiz değilse fürûda da câiz olmaması gerekir.*²⁵¹

Bâkılânî, asıl olan hükümlerle fer‘î meseleleri aynı mesabede gören bu gerekçeyi başına buyruk bir eylem (tahakküm) olarak niteler ve bunu şöyle tasvir eder: “Bu gerekçeyi

²⁴⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 169-70.

²⁵⁰ Cüveynî, *Telhîs*, III, 170.

²⁵¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 167.

sunmak birinin “Bir kısmı mahsûs olduğu gibi bütün ma‘lûmâtın da mahsûs olması vâcibdir” yahut “bazı ma‘lûm şeylerde gerçekleşmesine kıyasla bütün ma‘lûmâtın zarurî/bedihî olması gerekir” demesine benzer. Kıyasın fûrû meselelerde gerçekleşiyor olması fikhın tüm konularında da gerçekleşmesini zorunlu kılmaz.”²⁵²

Esasında kıyasın, şeriat sahibinin nas veya istidlâl yoluyla ulaşılan hükmü işaret eden bir alâmet tayin ettiği tasavvur edilebilen (asıl veya fer’ olsun) bütün suretler hakkında takdir edilmesi câizdir. Hakkında herhangi bir alâmetin varlığı bilinmeyen yerlerde ise kıyasa başvurulamaz. Öte yandan şer’î kıyasın tayin edilen emâreler yoluyla bilinmesinde müçtehidin zannı da devreye girince keyfiliği çağrıştıran bir taraf vardır. Bu keyfiliği ortadan kaldırmanın yolu emârelerin bilgisinin kesin bir delile dayandırılmasıdır. Bu yüzden Bâkılânî, kıyasın takdir edildiği ve edilemediği yerlerin müçtehidin kendi belirlemesiyle değil, bir vasfın hükmü gösteren bir alâmet olarak tayin edildiğine veya illetin yasaklandığı ve emârenin nasbindan imtina edildiğine dair kat’î bir delâletin bulunduğu durumlarda bilineceğini ifade eder. Bâkılânî’nin bu açıklaması, şer’î kıyasların aklen değil delillerin vaz’î ve tevkîfi olarak nasbedilmesiyle bilindiği anlayışının uzantısıdır.²⁵³

*2) Aslın birden fazla vasfı varsa bunların tamamı için emâre nasbedilmiş olamaz. Dolayısıyla vasıfları kesin bir yöntemle bilmek mümkün değildir. Bu durumda kıyas yapan müçtehidin hangi yolu benimseyeceği belirsizdir. Örneğin dört gıda için fazlalığın haram olmasında yiyecek ve ölçülebilir nitelikte olma illetleri birbirine denktir. Bunlardan ikisini de savunan müçtehitlerin görüşleri bilgi değeri bakımından aynı mesabededir.*²⁵⁴

Eş’arî usûlünde ise tek bir aslın birden fazla vasfı olabilir. Bir müçtehit bu vasıflardan birinin illet olduğuna hükmederken bir başka müçtehit başka bir vasfın illet

²⁵² Cüveynî, *Telhîs*, III, 167.

²⁵³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 168.

²⁵⁴ Cüveynî, *Telhîs*, III, 171.

olarak tayin edildiğine hükmedebilir. Bütün müçtehitlerin bu noktada bir olması illetlerin denk, görüşlerin eşit olduğu şeklinde bir problemi doğurmaz. Fakat zann-ı gâlib illetin isbâtında takip edilecek doğru yöntemlerin ardından belirlediğinde makbuldür.²⁵⁵

3) *Kıyas yapan müçtehit, kendisine göre bir şey söyleyemez. Buna durumda o, Allah'ın hükümlerini haber vermektedir. Aksi durumda hiç kimsenin kanun koyma ve istidlâlde bulunarak bir hükmü sıfırdan isbât etme hakkı yoktur. Bu durum sabit olduğuna göre bir müçtehidin, Allah'ın belirlediği asıl hakkında şüpheleri varken bir hüküm hakkında Allah'tan haber vermesi nasıl doğru olabilir?*²⁵⁶

Bu gerekçeyi “kafaları karıştırmak” olarak değerlendiren Bâkılânî, kıyasın emârelere dayandığını vurguladıktan sonra kıyas yapan âlimin sadece zann-ı gâlibini dile getirmediğini, aynı zamanda âlimin zihninde Allah'ın kendisine bu zannın gereğini yerine getirmesini emrettiğini gösteren kesin bir delil bulunduğunu ifade eder. İşte âlime, mansûb bir emâre yokken Allah'ın hükmünü haber vermesine imkân veren şey zann-ı gâlibin emâre olarak işlerliğini kapsayan bu kesin delildir.²⁵⁷

4) *Muhâlifler müçtehidin gerçekten isâbet edip etmediğinden emin olunamayacağı gerekçesiyle kıyasın geçerli bir delil olmadığını söylemişlerdir. Örneğin fakîhlerin ittifâkıyla birden fazla hanımı bulunan bir adamın hanımlarından birini bâin talakla boşaması ancak daha sonra hangisini boşadığını karıştırmaması durumunda diğer hanımlarına da yaklaşmaması gerekir. Bu adamın zann-ı gâlibe başvurmaması pek mümkün değildir. Başka bir örneğe göre bir süt kız kardeş, on yabancı kadınla karıştığında yahut bir murdar hayvan boğazlanmış hayvanlarla karışsa yanılmanın mümkün olduğunu*

²⁵⁵ Cüveynî, *Telhîs*, III, 170-1.

²⁵⁶ Cüveynî, *Telhîs*, III, 172.

²⁵⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 172.

*gösteren alâmetler bulunduğu sürece bunlara el uzâtmak câiz değildir. Kısaca hata imkânı her içtihât için geçerliyen kıyasa başvurulamaz.*²⁵⁸

İçtihâtta isâbet hata tartışmalarında musavvibe taraftarı olan Bâkılânî için kıyas yapan müçtehit kendisinden yana bir kusur kalmadığına kanaat edinceye dek çabalarsa yaptığı kıyasın hatalı olduğu düşünülemez. Çünkü müçtehitten istenen varlığı hükmün doğru olması değil zann-ı gâlib hâsıl oluyorsa ona göre amel etmesidir. Zann-ı gâlibin akabinde kendisinden beklenen amel tahakkuk edince içtihât edenin kıyasında hata etmesi teknik olarak mümkün değildir. Buna karşın muhattienin “İçtihâtta sadece tek bir müçtehit isâbet edebilir” görüşü haber-i vâhidlerin kullanımıyla ilgili problemleri de beraberinde getirdiğinden bu gerekçenin şer’î kıyasın kullanımında bir engel olarak sunulması uygun değildir.²⁵⁹ Ayrıca, verilen örneklerdeki engel sırf hataya düşme imkânı değildir. Nitekim bir kadının süt kardeş olduğuna dair bir şüphe olsa bile o kadınla evlenilmesi câizdir.²⁶⁰

5) *İllet tayin edilirken çeşitli ihtimaller söz konusudur. Örneğin hükme sebep olması bakımından aslın vasıflarından ikisinin eşit olması ve müçtehidin ikisini de illet için uygun görmesi bu ihtimallerden biridir. Bu iki vasfın amaçları da farklıysa ve aralarında bir tercih yapmak mümkün değilse müçtehit ne yapacaktır? Bir diğer ihtimal ise fer’î meselenin iki asla benzemesidir. Fer’in iki asla da benzerliği eşit ve iki aslın hükümleri birbirinden farklıysa bir mahalde iki hükmün bulunduğu sonucu ortaya çıkar ki bu muhâldir. Kıyas görüşü muhâle götürdüğüne göre bu kapının kapatılması gerekir.*²⁶¹

²⁵⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 172; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 500-1. İçtihâtta hata imkânı sebebiyle kıyasa karşı çıkanlar kible, şahidin adaleti, kâdî, devlet başkanı, vakıf mütevellisi gibi konuları iki gerekçeyle istisna tutmuşlardır: 1) Şahıslar ve eşyaların sonsuzluğu sebebiyle bunlardan biri hakkında tek tek hüküm bildirilemez. Bu durumu haiz olması bu konularda içtihadı mümkün kılar. 2) Bu tür içtihâtlarda hata imkânsızdır. Çünkü hakimden istenen şahitlerin doğru sözlülüğüyle değil, beyân ettikleri bilgi neticesinde hasıl olan kanaate göre hüküm vermeleridir. Ancak Gazzâlî, aynı yaklaşım sebebiyle içtihâtta musib görüşünün kabul edilmesi gerektiğini söyler. Görüldüğü kadarıyla içtihâtta muhattie, musavvibe kadar görüşlerine tutunamamaktadır.

²⁵⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 173.

²⁶⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 501.

²⁶¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 174.

Cüveynî, bu gerekçeye yönelik biri Bâkılânî'nin iki değerlendirmesini aktarır: 1) Kıyası savunan âlimlerden bir kısmı bunların tasavvur edilemeyeceğini savunur. İki aslın bir fer'e yaklaşması gibi bir durumda müçtehidin zihninde bu iki aslın her açıdan eşit olması mümkün değildir. 2) Bâkılânî ise farklı bir yaklaşımla fer' hakkında iki aslın eşit mesabede olmasını mümkün görerek tercih yolunu benimser. Ona göre bu söylenenler tasavvur edilebilirse müçtehit, fer'i istediği iki asıldan birine ilhâk etme konusunda seçim hakkına sahiptir. Bu durumu, nitelikleri eşit olan iki müftünün bir konu hakkında farklı fetvalar vermesine benzetebiliriz. Fetva isteyen kimse bu iki farklı fetvadan dilediğine tabi olabileceği gibi müçtehit de istediği aslı makûs aleyh olarak alabilir.²⁶²

4. Kıyası Şer'an Yasak Görenler

Cessâs, Sahabe ve tabiîn arasında sonradan meydana gelen olayların hükümleriyle ilgili kıyas ve içtihadı başvurmanın câiz olduğu hususunda bir ihtilâfın olmadığını aktardıktan sonra Nazzâm ve ona tabi olan bazı Bağdatlı kelâmcıların kıyas ve içtihadı reddettiğini söyler. Daha sonra bunları ne dediğini bilmeyen ne Nazzâm'ın ne de onu takip edenlerin görüşlerini anlamayan hem aklî delilleri reddedip hem de aklın, din ilimlerini mülâhâza edebildiğini iddia eden biri takip etmiştir.²⁶³ Bu kişi, Eş'arî usûlünün oluşum sürecinden sonra İbn Hazm'ın sistematîğe kavuşturacağı Zâhirîliğin kurucusu Dâvûd b. Ali'den başkası değildir. Bu ortak noktayla beraber Zâhirîlik, Bâkılânî tarafından kıyası naslara dayanarak reddedenler arasında mütala edilerek bu konudaki görüş ve delilleri ayrı bir başlıkta ele alınmıştır. *Mustasfâ*'da ise bu iki grubun bazen içi içe geçtiği bazen de ayrıştığı noktalar dikkate alınarak ele alındığı görülür.²⁶⁴

Dâvûd b. Ali ve taraftarları kıyası kabul edenlerin öne sürdükleri “Sahabe'nin re'yi inkârdan ve re'ye dayanarak hüküm verenleri yanlış yapmakla itham etmekten sakındığı”

²⁶² Cüveynî, *Telhis*, III, 175.

²⁶³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 23-4.

²⁶⁴ Cüveynî, *Telhis*, III, 206-219; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 506, 523, 526, 551.

şeklindeki savı kabul etmemiş ve bu konuyla ilgili hadislerin yanı sıra Sahabe’den de çeşitli rivâyetleri delil göstermişlerdir.²⁶⁵ Bu deliller şunlardır:

Rasulullah’ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Şüphesiz Allah ilmi insanların göğsünden söküp çıkararak almaz. Ancak âlimleri kabzederek alır. Hiçbir âlim kalmayınca insanlar cahil önderler edinirler. Onlar, re’yelerine göre fetva verirler. Böylece hem sapar hem de saptırırlar.” Bu hadise göre re’y ile fetva vermek dalâlet olarak nitelenmiştir.²⁶⁶

Bir diğer örnek Ebû Hureyre’nin rivâyetidir. Buna göre Rasulullah “Bu ümmet bir zaman Allah’ın Kitabı ile bir zaman Rasulullah’ın sünneti ile bir zaman da re’y ile amel eder. Ancak re’y ile amel ettiğinde hiç şüphesiz sapıtmıştır.” buyurmuştur. Yine Rasulullah’ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Ümmetim için bunların en tehlikelisi meseleleri re’yelerine göre kıyas edip haramı helal helali ise haram kılan fırkadır.” Rasulullah, Muaz b. Cebel’i Yemen’e gönderdiği zaman “Sana Allah’ın kitabında ve Rasulullah’ın sünnetinde bulunmayan bir şey geldiği zaman onu bana yaz.”²⁶⁷

Vasile b. Esha‘ Rasulullah’tan rivâyetle şöyle demektedir: “İsrailoğullarının durumu aralarında esirler türeyene kadar yolunda gidiyordu. Bu esirler re’leriyle fetva verdiler. Hem kendileri sapıttılar hem de insanları saptırdılar.” Yine Ömer’den rivâyetle: “Rasulullah şöyle dedi: ‘Size Allah’ın emrettiklerinden hiçbir şeyi geride bırakmadım. Olmayanı ben size emrettim. Yine Allah’ın nehyettiklerinden hiçbir şeyi geride bırakmadım. Olmayandan ben sizi nehyettim.’”²⁶⁸ Zâhirîler bu rivâyetin, hükümlerin gayelerinin Allah’ın Kitab’ı ve nebisinin sünnetinde netleştirilmiş olduğuna dair delil olduğunu savunurlar.

²⁶⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 526.

²⁶⁶ Cüveynî, *Telhis*, III, 206.

²⁶⁷ Cüveynî, *Telhis*, III, 207.

²⁶⁸ Cüveynî, *Telhis*, III, 208.

Hadislerin yanı sıra Sahabe'nin bu konudaki görüşlerini de delil olarak kullanan Zâhirîlerin başlıca rivâyet ettiği eserler şunlardır:

Ebû Bekir'den rivâyetle “Allah'ın Kitabı hakkında re'yimle bir şey söylersem hangi gök beni gölgelendirir? Hangi yer beni taşır?” Ömer b. Hattâb da şöyle demiştir: “Ashab-ı re'yden sakının! Onlar sünnetin düşmanındırlar. Onlara ezberledikleri hadisleri hatırlatsak re'y ile cevap verirler. Hem sapar hem de sapıtırlar.”²⁶⁹

Ömer ve Ali de şöyle demişlerdir: “Eğer din kıyas ile olsaydı mestin altını meshetmek üstünü meshetmekten daha evlâ olurdu.” Ali devamında “Ancak ben Rasulullah'ı mestlerin üstünü meshederken gördüm” demiştir. Abdullah b. Mes'ud: “Kurrâ ve âlimleriniz ölüp gittiği zaman insanlar cahil kimseleri önder edinirler. Onlar, olmayanı olanla kıyas ederler. Eğer kıyas ile amel ediyorsanız Allah'ın haram kıldığı çoğu şeyi helal, helal kıldığı çoğu şeyi de haram kılmışsınızdır” demiştir. İbn Abbas ise konula ilgili “Allah hiç kimseye, Allah'ın dini hakkında re'yi ile hükmetme yetkisi vermemiştir. O, nebisine şöyle buyurmuştur: ‘Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye...’²⁷⁰ Allah, nebisine ‘re'yine göre hüküm ver’ dememiştir”²⁷¹ şeklinde görüşünü açıklamıştır.²⁷²

Bâkılânî, tevâtür derecesinde nakledilen rivâyetlerin karşısında ahâd haberlerle karşı çıkıldığı için bu rivâyetleri bilgi değeri bakımından aşağıda görür. Ayrıca birtakım olaylarla ilgili fikir ayrılığı yaşanmasının zorunluluğuyla beraber bu rivâyetlerin, re'yi kötülemekten çok ihtilâfın yerilip ittihâdın övülmesi amacına daha yakın durduğunu söyler. Öte yandan bu rivâyetlerin çoğu zayıf olmasının yanı sıra bu işin uzmanı âlimlerce delil

²⁶⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 208.

²⁷⁰ Nisâ, 4/105.

²⁷¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 209.

²⁷² Cüveynî, *Telhîs*, III, 209.

kabul edilmemektedir. Dolayısıyla Zâhirîler re'ye karşı çıkarken aslında müstefiz ve mütavâtir rivâyetlere karşı çıkmaktadırlar.²⁷³

Bu müstefiz ve mütevâtir rivâyetler arasında nakil olarak daha güvenilir ve Rasulullah'tan aktarılan meşhur haberler arasında daha sahih olanı Muaz b. Cebel rivâyetidir²⁷⁴ ve kıyasın isbâtı konusunda açık ve net bir hadis özelliğini taşımaktadır. Ayrıca Rasulullah, oruçlunun öpmesi ile ilgili soru soran kimseye “Mazmaza yapsan ne dersin?” diye sormuş, oruçlu iken öpme ile ağza su ile mazmaza yapmayı birbirine kıyas etmiştir. Başka bir rivâyete göre Rasulullah, babası yerine ihrama girmek isteyen Haş‘emli bir kadına “Babanın üzerinde bir borcu olsa da sen o borcu ödesen ne dersin?” demiştir. Rasulullah burada da haccı borca benzetmiştir. Bunun gibi sayılamayacak onlarca rivâyet vardır.²⁷⁵

Bâkılânî'ye göre Zâhirîlerin aktardığı rivâyetler karşısında takınılacak iki tutum söz konusudur. İlki ahâd oldukları için bu rivâyetleri direkt kabul etmemektir. Bu yöntem, ihtilâfın vârid olduğu hususunda icmâ varken kolaylıkla benimsenebilecek bir yoldur.²⁷⁶

İkincisi ise rivâyetleri te'vil etmektir ki bu da birkaç yolla yapılabilir. Öncelikle, rivâyetlerde genel olarak zemmedilen durum, sabit oldukları halde nasları ihmal eden ve istinbât yollarını göz ardı eden cahillerin kıyası olarak anlaşılmalıdır. Zâhirîlerce öne sürülen çoğu hadisin anlamı buna delâlet etmektedir. Bu nedenle Rasulullah “...Cahil önderler edinirler...” buyurmuştur. Burada kastedilen cehâletin Sahabe ve tabiin âlimlerine hamledilmesinin imkânı yoktur.²⁷⁷

²⁷³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 210.

²⁷⁴ Taberî, kıyasın isbâtı konusunda Muaz hadisinin delil olarak kullanılmasındaki karışıklığı zikreder ve şöyle bir soru yöneltir: “Deseler ki ‘Bu rivayet ahâd haberlerdendir’ cevap olarak onlara derim ki ‘Kıyasın isbâtı için ahâd haberler ile istidlâl, bu haberlerin hükümlerin isbâtında kullanılmasında olduğu gibi câizdir.’ İctihât bölümünde, şer‘î delillerin usulünün sadece kesin delillerden elde edilen ilmin gerektirdiği şekilde tespit edilebileceğini ve buna benzer şeyler söyleyenlerin büyük bir yanlış içinde olduklarını açıklayacağız. Bk. Cüveynî, *Telhîs*, III, 213.

²⁷⁵ Cüveynî, *Telhîs*, III, 210-2.

²⁷⁶ Cüveynî, *Telhîs*, III, 212.

²⁷⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 212.

İkinci bir te'vil ise burada karşı çıkılan kıyası, konuyla ilgili nasların mevcut olmasına yahut hiçbir araştırma yapılmadığı için mevcut olma ihtimaline rağmen başvuru bir yöntem şeklinde anlamakla mümkündür. Nitekim, rivâyetlerin geneline bakıldığı zaman böyle bir durumun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir yol, bu rivâyetleri salt re'ye ve istinbât yöntemi olmaksızın arzudan kaynaklanan istihsâna hamletmektir.²⁷⁸

Bâkılânî'nin tespitine göre Zâhirîler, naslar mevcûd iken kıyasın yasak olması durumuna nasların bulunmadığı durumlarda kıyasın yasak oluşunu kıyas ederek teknik olarak zikrettikleri rivâyetlere aykırı davranmışlardır. Çünkü Zâhirîler'in aktardığı rivâyetlerde Rasulullah, mutlak olarak kıyasın yasak olduğunu kastetmiştir.²⁷⁹

Eş'arî usûl kaynaklarında, kıyasın şer'an yasak olduğunu kabul eden Zâhirîlikle bağlantıları açısından Kâsânî²⁸⁰ ve Nehrevânî'nin²⁸¹ görüşleri ayrıca zikredilmiştir. Bu iki âlim Sahabe'nin icmâı sebebiyle kıyası kabul etmişler fakat bunu iki yerle sınırlamışlardır. Bunlardan ilki Şâri'in ta'file delâlet eden sarîh kelâmıdır. İkincisi ise sebeplere taalluk eden hükümlerdir. İlkine “حرمت عليكم لشدتها” ve “فإنها من الطوافين عليكم والطوافات” şeklindeki mansûs

²⁷⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 212.

²⁷⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 212-3.

²⁸⁰ Nibâlî ve Ömerî'nin aktarımına göre Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kâsânî, İsfahan'ın Kâsân (القاسان) bölgesinde dünyaya geldi. Önceden Zâhirî iken daha sonra Şâfiî'ye geçerek mezhebin önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. Dâvûd b. Ali'ye gerek usûl gerekse fûrû konularında muhâlefet etmiştir. Özellikle kıyasın reddi ve isbâtı hususunda kendisine nispet edilen kitapları mevcuttur. Cüveynî, *Telhîs*, III, 155.

²⁸¹ Muâfâ b. Zekerîyye b. Yahyâ en-Nehrevânî 7 Receb 305 (24 Aralık 917) tarihinde dünyaya geldi. Genellikle tercih edilen bu tarih yanında 303 (915-16) yılında doğduğu kendisinden nakledilmiştir. Küçük yaşlardan itibaren ilimle iştiğal eden Nehrevânî edebiyat, tefsir, kıraat alanlarında tanınmıştır. Bağdat'ta o dönemde yaygın olan Hanefî, Şâfiî ve Zâhirî mezheplerine karşı kendi mezhebini savunmuş, Hanefiler'den Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmi'u'l-kebir'ine, Ebû'l-Hasan el-Kerhî'ye, Şâfiîler'den Müzenî ile Ebû Yahyâ el-Belhî'ye ve Zâhirî mezhebinin imamı Dâvûd ez-Zâhirî'ye reddiyeler kaleme almıştır. Taberî'nin mezhebine mensup olup mezhebin önemli müelliflerinden biri olmuştur. Ancak Taberî mezhebinin zamanla ortadan kalkmasıyla Muâfâ'nın bu alandaki eserleri de gözden düşmüş, fikhî görüşleri unutulmuştur. İbn Nedîm'in belirttiğine göre birçok eser ve risâlesi sahibi olan Nehrevânî'nin fıkıh ve fıkıh usûlü sahalarında Kitâbü'l-Mürşid, Kitâbü's-Şürût, Kitâbü'l-Mehâdir ve's-sicillât, Edebü'l-kâdî, Kitâbü't-Tahrîr, Kitâbü'l-Hudûd adlı eserleri bulunmaktadır. 18 Zilhicce 390 (19 Kasım 1000) tarihinde Nehrevan'da vefat etmiştir. Ahmet Özel, "Muâfâ en-Nehrevânî", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muafa-en-nehrevani> (24.04.2018).

illetler ikincisine ise “رجم ماعز لزنه” ve “قطع سارق رداء صفوان” lafızlarındaki sebebe bağlanan lafızlar örnek verilebilir.²⁸²

Kâsânî ve Nehrevânî’ye göre bütün hükümler Rasulullah’tan, bizzât bir şahıs hakkında veya bir meseleye has bir şekilde nakledilmiştir. Bu belirli şahıs hakkındaki hükmün hangi illete bağlandığı yine Rasulullah tarafından nakledilmiştir. Bu nedenle Rasulullah’ın ağzından lafzen çıkmamış olsa bile zikredilen illetin muayyen şahısla beraber onun dışındakiler için de umûm ifade edeceğini bilinir. Gazzâlî’nin kısaca özetlediğini açmak gerekirse ta’lîl ifade eden lafızlar ya konu hakkında sarîh olmasa da ta’lîli haber veren bir lafzın gelmesi ya da hadisteki hükmü illete bağlayan amacın güvenilir bir râvî tarafından nakledilmesi şeklinde iki yolla bilinebilir. Örneğin, “ماعز زنا فرجه رسول الله” ile “أنه سها فسجد” rivâyetlerinde “ف” harf-i ceriyle birbirine bağlanan iki cümle arasında sebep sonuç ilişkisi vardır. Bu ve benzeri lafızlar ta’lîli haber verir.²⁸³

Bu iki âlimin ta’lîl konusundaki farklı yaklaşımları kıyası kabul eden âlimler arasında çeşitli tartışmalara ve değerlendirmelere yol açmıştır. Bir grup, bu görüşte bahsedilen durumun kıyas olmayıp nassa göre hareket etmek olduğunu söylerken başka bir grup bunların aslında kıyası kabul ettiklerini, sadece bazı kıyas türlerini kabul etmemek noktasında ayrıntıda farklılaştıklarını iddia etmektedir.²⁸⁴

Bâkılânî, bu iki âlimin görüşüne şöyle açıklık getirir: ²⁸⁵

Rasulullah, insanların tamamı için genelleştirmeden belirli bir şahıs hakkındaki hükmün illetini belirliyorsa ve bu belirli şahıslar hakkında gelen illetlerin diğer muayyen şahıslarla ilgili açık bir şekilde aktardığı da geçmiyorsa illetleri bağlamlarından kim koparır? Bu, hiç şüphesiz tard kıyasını savunanlardır.

²⁸² Cüveynî, *Telhis*, III, 213; Cüveynî, *Burhan*, II, 774; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 582.

²⁸³ Cüveynî, *Telhis*, III, 214.

²⁸⁴ Cüveynî, *Telhis*, III, 214-5.

²⁸⁵ Cüveynî, *Telhis*, III, 215-6.

Bizim buna delilimiz, tahsisi veya umûmu gerektirdiğine dair bir cevabı bulunmayan nasları takip ettiğimizde şayet illet muayyen bir şahsa özel olarak vârid olmuşsa, lafzın kazıyyesinde ve sıygasında illetin genelleştirilmesinin olmamasıdır. Dolayısıyla illeti bağlamından koparan kimse lafzın mûcebine tutunmuş olmaz. Tersine i'tibar ve kıyas türlerinden birine bağlı kalmış olur.

Bu konuda şöyle bir itiraz öne sürülmüştür: Rasulullah 'Maiz'i recmettim. Çünkü o zina etti (رَجَمْتُ مَاعِزًا لِأَنَّهُ زَانَا) dese, dilin muktezâsı ve Arapçanın yapısı gereği Rasulullah'ın lafzı, zina eden herkesin recmedilmesini gerektirir. Burada lafzı, mutlak olarak almanın zorunlu olması bir örnekle açıklanabilir. Mesela kişi muhatabına, "Bu otu yeme! Çünkü bu ot zehirlidir." dese bu söz, bu sözü söyleyen kimsenin zehirli şeyler arasında tek bir nesneyi göstermesinin yanı sıra her türde zehirli şeyin yenmesinden sakındırma manasını da içerir. Bâkılânî, bunun sadece bir iddiadan ibâret olduğunu ve verilen örnek bağlamında Rasulullah'ın ta'lîl ifade eden lafzının umûm ifade ederek Maiz dışındakiler için de geçerli olduğunu kabul etmediklerini söyler. Burada hükmün bağlandığı illetin tek bir kişiye mahsus olması ancak zina fiilinin Maiz hakkında cereyân eden hükmün alâmeti olarak hamledilmesini mümkün kılar.²⁸⁶

Eş'arîler için şer'î kıyaslar, Şâri' tarafından nasbedilen ve umûmu vâcib olmayan emârelerdir. Hatta bu emârelerin belirli topluluklar hakkında umûmî ve kapsamlı olarak nasbedilmesi dahi mümkündür. Ancak Kâsânî ve Nehrevânî'nin sınırladığı kapsamda mansûs olan illetin umûm ifade etmesi kabul edilmemektedir. Bu durumun aklen bu cihetle olması Eş'arîler açısından lafzın sıygasına bağlı kalmaktan başka bir seçenek bırakmaz.²⁸⁷

Ot ve zehir örneğine gelince buna mukabil bir kölenin efendisi, vekiline "Bu köleyi sat. Çünkü o siyahtır" dese vekilin, muayyen olan kölenin satılmasının illeti siyahlık olsa bile müvekkilinin mülkündeki bütün siyahî köleleri satma hakkı yoktur. Bazen insanlar, adet olduğu üzere başkalarını gözetir ve onların maslahatını ister. Bunu da kişinin hal ve durumuna bakarak ayarlar. Kişi, arkadaşını tamamen zehir olan bir maddeyi

²⁸⁶ Cüveynî, *Telhis*, III, 216.

²⁸⁷ Cüveynî, *Telhis*, III, 216.

yemesini engellediğinde bu koruma duygusu, kişilerin hassasiyet göstererek birbirine duyduğu merhamet sebebiyle meydana gelir. Dolayısıyla buradaki zehirli ot örneğinde olduğu gibi kişinin yanındakini sadece o ottan değil, ona zarar verecek her türlü zehirli besinden korumak istediği anlaşılabılır. Ancak şariat sahibinin yani Allah ve Rasulü'nün sözlerini, maslahat prensiplerine göre hamletmek mümkün değildir. Çünkü Ehl-i Hakk'a göre şer'î hükümler maslahatlar üzerine bina edilemez. Şariatın vârid olduğu yerde ahvâlin karinelerine bakılmaz. Dolayısıyla ister âmm olsun isterse hâss bize düşen sadece lafızlara göre hareket etmektir.²⁸⁸

Eş'arîlerin kabulü cihetiyle “Anne babanıza öf bile demeyin, onları azarlamayın”²⁸⁹ ayetine lafzen tabi olduğunda ayetteki yasağın hususun sadece öflemek olduğu sonucu çıkar. Âyetle ilgili itirazı dilin muktezâsına getiren Bâkılânî, bu konuda müracaat kaynağının sema' olduğunu söyler. Buna Şâri, anne babaya ikramda bulunmayı ve onlara eziyet etmekten sakınmayı emrettikten sonra eziyet olarak akla gelebilecek en asgari öflemeye işaret ediyorsa bununla her türlü eziyet çeşidini ima yoluyla yasaklamak istemiştir. Sadece lafza bakılsa Allah'ın ikramda bulunmayı emrettikten sonra her türlü eziyete izin vermesi çelişkili sözlerin sarf edildiği anlamına gelir. Bu cihetle Rasulullah'ın belirli bir şahsa özel hüküm beyân etmesi, aynı lafzî kaidelere binaen sözün gerektirdiği bir şey olarak algılanamaz.²⁹⁰

²⁸⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 217-8.

²⁸⁹ İsrâ, 17/23.

²⁹⁰ Cüveynî, *Telhîs*, III, 218-9. Bâkılânî'ye göre bu yaklaşım, Kâsânî ve Nehrevânî'nin nazar tanımlarından dolayı ortaya çıkmaktadır. Mevzu bahis nazarın tanımını vermese de onları muhtelif fih ile kendi görüşlerini ortak bir manada bir araya getirememekle suçlar.

İKİNCİ BÖLÜM

EŞ‘ARÎ USÛLÜNDE TA‘LÎL VE TA‘LÎLE İLİŞKİN MESELELER

İlk bölümde olgunlaşma sürecinde Eş‘arî usûlünde kıyas anlayışını tanım ve meşruiyeti çerçevesinde ele aldık. Bu bölümde ise özellikle kıyasın meşruiyeti ve hüccet değeri konusundaki yaklaşımlarının uzantısı olarak Eş‘arî âlimlerin usûlî ya da şer‘î diyebileceğimiz fıkıhta ta‘lîlî nasıl ele aldıkları, illeti tespit metotları, illet anlayışlarına râci kıyas taksimleri ele alınacaktır.

I. EŞ‘ARÎ USÛLÜNDE İLLETİN TANIMI VE MAHİYETİ

Mu‘tezilî kelâm âlimleri, ilâhî fiillerin kulun maslahatına uygun olarak gerçekleşmesini zorunlu kabul ederek İlâhî irâdenin aklî-bedihî bilgi türlerine tabi olması gerektiğini savunurken Eş‘arî kelâm âlimleri Allah’ın fiillerinin ve dolayısıyla şer‘î hükümlerin herhangi bir şeye tabi olmayacağını düşünmektedir. Eş‘arîlere göre şer‘î hükümlerin illete bağlı olduğu görüşü dilediğini yapan Kâdir-i Mutlak İlâh anlayışına uygun düşmez. Mu‘tezile içinse O’nun fiillerinin illete bağlı olmadığını söylemek Allah’ın abesle iştigal etmesi anlamına gelmektedir.²⁹¹ Bu bölümde, mezkûr kelâmî anlayışların genelde şer‘î hükümleri konu edinen usûlî kıyasa, özelde illet anlayışına nasıl yansıdığını ele alınacaktır.

A. İletin Tanımı ve Mahiyeti

Sözlükte hastalık, sebep ve kişiyi yöneldiği şeyden alıkoyan şey gibi anlamlara gelen illeti²⁹² usûlî kıyas bağlamında terim olarak “hükmü gösteren, gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, ma‘na, gerekçe” şeklinde tanımlamak mümkündür.²⁹³ Bu genel tanımı usûlcüler kelâmî yaklaşımlarına göre mûcib, müessir, bâis, muarrif, alâmet, emâre gibi birtakım özelliklerle kayıtlamışlardır.

²⁹¹ İbrahim Özdemir, *Eş‘arîlerde Kelâmî Ta‘lîl*, BÜİFD, c. II, sy. 4, 2014/2, 55.

²⁹² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XI, 467-474.

²⁹³ İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/illet--fikih> (16.05.2018).

Mu‘tezile’de illet, dilde, kelâmda ve fıkhıta “hükmünü mûcib olması konusunda te’siri olan şey” olarak anlaşılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, genel olarak illetin te’sir özelliğine sahip olması gerektiğini düşünür. Aklî illet ile şer‘î illet ayrımı yapan Kâdî Abdülcebbâr, aklî illeti mûcib ve müessir olarak nitelerken şer‘î illeti dâî olarak niteler. Ona göre şer‘î illetin te’siri, hükmün te’sir özelliği olan vasma taalluk ettiğinin yahut etmesinin evlâ olduğunun delil veya emâre yoluyla bilinmesidir.²⁹⁴

Ebü’l-Hüseyn el-Basrî şer‘î illeti iki şekilde tanımlamaktadır. O bir yerde illeti, “dil bakımından sıfat, zât, emir ya da nehy olsun herhangi bir şeye te’sir eden şey” olarak zikretmektedir. Burada illeti tanımlarken ele aldığı taksîm, te’sirin akıl, şer‘ ve dil sahalarında illetle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Ahmet’in gelmesinin, Mehmet’in çıkmasına sebep olması, hastalığın insanın normal işlevlerini yerine getirmesine etkisi buna örnek verilebilir. Basrî’ye göre fukahâ illeti, “şer‘î illeti doğuran (te’sîr) şey” olarak tanımlarken kelâm âlimleri illeti, hakikî ve mecazî olarak ele almışlardır. Hakikî illet, kendisi dışında bir hali zorunlu kılan her zât için kullanılır. Hareket edenin bu halini mûcib kılan hareket illetidir. Mecazî olarak illet, isimde ve ma’nada müessir olmak üzere ikiye ayrılır. Örneğin siyahlık, bir nesneye siyah isminin verilmesinin illetidir. İletinin ma’nada müessir olması da olumsuz ve olumlu olmak üzere iki türdür. Beyazlığın, siyahlığı ortadan kaldırması olumsuza örnek verilirken sebebin sonuca te’siri (zâtın te’siri), cevherin eşyanın mütehayyiz olmasına te’siri (sıfatın te’siri) gibi örnekler de olumlu müessir ma’naya örnek verilebilir.²⁹⁵ Burada önemli olan nokta illetin illet olmasını sağlayan şeyin, hakikî veya mecazî olması yahut kullanıldığı ilim sahası arasında bir fark gözetilmeksizin hükmünü zorunlu olması konusunda te’siri olmasıdır. Ancak buradaki illetin “hükmünü zorunlu olarak gerektirmesi” kaydı şer‘î ve aklî olması bakımından farklılık taşır. Basrî’ye göre şer‘î illetler maslahata tabidir. Bu nedenle maslahat vecihlerinin birtakım şartlara bağlı olması mümkün olduğundan bu maslahatlar da değişiklik gösterebilir ki şer‘î illetlerin aklî

²⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 330.

²⁹⁵ Basrî, *Mu’temed*, II, 704-5.

illetlerin aksine ma'lûlünden ayrılabilirdiği nokta burasıdır. Şer'î illetin maslahata tabi olması nedeniyle nesh cari olur ve şariat gelmeden önce mükelleflerin fiillerinin hükmü bilinemez. Dolayısıyla şer'î illetin kaynağı şeriattir.²⁹⁶

Basrî başka bir yerde şer'î illetlerin hükümlere emâre olmasının ca'lî olmadığını yani bir fâilin fiiline bağlı olmadığını söyler. Nasıl ki maslahatların bağlı olduğu hususlar zâtı gereği ise şer'î illetlerin hükümlere emâre olması da zâtı gereğidir. Örneğin, emanetin sahibine verilmesi hasen bir fiildir. Bu fiilin hasen olan yönü ise emanetin sahibine geri verilmesidir. Bu husus da ca'lî değildir. Bu anlayış, hüsün kubuh anlayışının bir yansımasıdır.²⁹⁷ Bu durumda yukarıda zikredilen şer'î illetlerin kaynağını şariat olması hususuna, şariatın aklı teyit ettiği de eklenebilir.

İlleti ayrı bir başlık altında ele almayan, sadece illetle ilgili bazı tartışmalar bazında aklî illet şer'î illet ayrımına değinen Bâkılânî'nin illet tasavvurunda da müessir ve mûcib vurgusu yapılır. Ancak Bâkılânî'ye göre bunlar herhangi bir şekilde akıl yoluyla değil vaz' yoluyla bilinir. Bir şeyin emâre olmasının başkasının eylemine bağlı olduğunu düşünen Bâkılânî, bu bağlamda şer'î illetin nâsıbın nasbetmesi ve vâzı'ın vaz' etmesine mevkûf bir emâre olduğunu söyler. Bu nedenle şer'î illetler söz konusu olduğunda, hüküm ortadan kalkınca o hükmü gerektiren vasfın da kalkması gerekmez. Şer'î illetlerin hükümlere taalluk eden bir yönü bulunmadan hükümlere emâre olarak tayin edildiği konusunda tıpkı naslara tutunmada olduğu gibi kat'î deliller vardır. Bu bakımdan naslarla mansûb emârelerin yöntemi aynı olduğu için emârelerde aklî illetlerdeki gibi bir taalluk yönü aranmaz.²⁹⁸

Bu konuda Cüveynî de Bâkılânî gibi şer'î illetlerin müessir olduğunu, fakat bu te'sirin aklî illetlerdeki gibi zâtî değil ca'lî olduğunu söylemektedir. Zira şer'î illetler

²⁹⁶ Basrî, *Mu'temed*, II, 704, 714-5, 755.

²⁹⁷ Basrî, *Mu'temed*, II, 832.

²⁹⁸ Cüveynî, *Telhis*, III, 169, 164-5, 180, 182, 188.

vahiyden önce varken ve neshedilirken hükmü mûcib değildir. Ona göre şer‘î illetlerin müessir olması hükmün açıkça bu vasıf ve ma‘nalara taalluk etmesidir.²⁹⁹

Gazzâlî, şer‘î illeti “Hükümde Allah’ın ca‘liyle müessir olan vasıf” şeklinde tanımlamaktadır. Esasında bütün illetler mûcib olsa da aklî illetler zâtları gereği mûcib iken şer‘î illetler şeriatın ca‘liyle mûcibdir. Bunun anlamı el kesme hükmünün hırsızlık illetine nispetinde olduğu gibi vücûb anlamının illete nispet edilmesidir.³⁰⁰

Görüldüğü üzere Eş‘arî ve Mu‘tezilî âlimler arasında illetin mûcib ve müessir olduğu hususunda ittifâk vardır. Ancak Eş‘arîler, bu durumu vaz‘î veya ca‘lî olarak nitelendirirken Mu‘tezile bunun zâti olduğunu savunmaktadır.

B. Aklî İlet-Şer‘î İlet Ayrımı

Yukarıda zikredilen illet tasavvurlarından usûlcülerin aklî ve şer‘î illet arasında bir ayrım yaptıkları görülmektedir. Aklî ve şer‘î illet arasındaki bu ayrımın ne zaman ve niçin ortaya çıktığı usûlcülerin illetin mahiyetine ilişkin yaklaşımlarını anlayabilmek için önemli bir meseledir.

Bilindiği üzere fıkıhta ilk usûl eseri olarak görülen Şâfiî’nin *er-Risâle*’sinden sonra elimize ulaşan câmi ilk usûl kitabı Cessâs’ın *el-Fusûl fi’l-usûl* adlı eseridir. Şâfiî hükmün gerekçesini belirtmek için illet yerine ma‘na kavramını kullanmıştır.³⁰¹ Cessâs illeti “kendisinin meydana gelmesiyle hükmünü de meydana getiren ma‘na” olarak tanımlamaktadır. Ma‘naya illet denmesinin sebebi bu ma‘naların varlığının, tıpkı hastanın durumunda değişiklik meydana getiren “illet” gibi vasıf ve hükümlerin meydana gelmesini zorunlu kılarak yaptığı değişikliktir. Bu cihetten illet, akliyyât ile ilgili konular için uygun bir meseledir. Örneğin siyahlık manası, nesneye iliştiği zaman cismin siyah vasfını

²⁹⁹ Cüveynî, *Burhân*, II, 555; Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, 63-4, 68.

³⁰⁰ Gazzâlî, *Şifâ’ü’l-ğalil*, 20-1, 569.

³⁰¹ İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilet--fikih> (21.04.2018); Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 33.

kazanmasını sağlar ve bu yüzden illettir. Yahut hareketin meydana gelmesi cismin müteharrik olmasının illetidir. Buna göre hükmün varlığı illetin varlığına bağlı olmaktadır.³⁰²

Şer‘iyyâta geldiğimizde ise burada da kıyasta kullanılan ve asıl ile fer’i birbirine bağlayan ortak ma‘na olarak bir illet söz konusudur. Ancak, şeriatta hükümler vahiy tarafından vaz‘ edildiği için buradaki illet ile aklî illet arasında mühim farklar vardır. Cessâs, eserinin birçok yerinde illetin aklî ve şer‘î olmak üzere iki sahası olduğunu ve bu ikisinin birbirinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Yukarıda, belirtildiği üzere illet esasında aklî meseleler içinde kullanılmaya elverişlidir. Çünkü aklıyyâtta illet ile ma‘lûlû arasında hükmü gerektirme bakımından zorunlu bir ilişki vardır. Bu nedenle illet bir şeyin olduğu hâl üzere vücûd bulmasının da sebebidir denilebilir. Fıkıh usûlündeki kıyasta kullanılan illetin varlığının ise hükmün varlığından ayrı olması mümkündür. Zira sonradan meydana gelen olayların kıyas edildiği illetler ilgili hükümler vaz‘ edilmeden önce de mevcûd idiler. Eğer şer‘î illet ile hüküm arasında zorunlu bir ilişki olsaydı nas vârid olmadan önce de bunlar bilinirdi. Bu nedenle şer‘î illetler, muallel olan asla ait birtakım vasıflar olup mahiyet olarak hükmü gösteren emârelerdir.³⁰³ Bu vurgu *el-Fusûl*’de yoğun olarak yapılmaktadır. Bu cihetle bir vasfın farklı durumlara göre hükmün emâresi olup olmaması da mümkündür. Cessâs, şer‘î illetlerin emâre olmasını ismin müsemmâsını göstermesine benzeterek açıklamışlardır.³⁰⁴

Bu bilgiler ışığında *el-Fusûl*’de illetin, terim anlamıyla kullanıldığı ve aklî/şer‘î illet ayrımının yapıldığı görülür. Bu durum, ayrımın Şâfiî ile Cessâs arasındaki dönemde oluşmaya başladığını göstermektedir. Tam olarak kestirmek mümkün değilse de bu konuda tahmini bazı değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. Bu bağlamda illet kavramının

³⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 9.

³⁰³ Ebü’Hüseyn el-Basrî, *el-Mu‘temed*’de delil ve emâre farkı üzerinden emâre kavramı hakkında açıklayıcı birtakım ibârelere yer vermiştir.

³⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 9-10, 122, 138, 189, 260.

usûl-i fıkha ne zaman girdiğiyle ilgili Tuncay Başoğlu'nun terimin, kelâm ilminden fıkıh usûlüne taşındığıyla ilgili görüşüne yer vermekte fayda vardır. Başoğlu, önce illetin kelâma Mutezilîler aracılığıyla 225/840 yılından önce girmiş olduğunu ve Fârâbî'nin mantık kitaplarında illet lafzının, fikhî kıyasa temas etmeden istidlâl bi's-şâhid ale'l-ğâib yönteminden bahsedilirken zikredildiğini söyleyen J. Lameer'in tespitlerini nakleder. Fârâbî'nin mantık eserlerini daha erken dönemde yazdığı düşünülerek bunların doğruluğu kabul edilirse illet kavramının fıkıh literatürüne üçüncü yüzyılın sonları veya dördüncü yüzyılın başlarında girdiğini söylenebilir. Buna göre illet mütekellimîn vasıtasıyla fıkıh usûlüne girmiştir. Bunu gösteren en önemli karîne ise aralarında önemli farklar bulunmasına rağmen şer'î illeti aklî illete benzetme çabasıdır.³⁰⁵

Aklî/şer'î illet ayrımını anlaşılır kılan önemli bir nokta bahsettiğimiz benzetme çabasının nedenidir. Birinci bölümde zikrettiğimiz üzere kıyası reddedenlerin en önemli argümanlarından biri kıyasın bilgi değeri olarak zannî olması, hükümlerin ise zanna dayanarak tespit edilemeyeceğidir. Bu argüman, fikhın ilim olarak tanımlanmasında da gündeme gelmiş, çoğu mesâilî zanna dayanan fikhın kat'îlik ifade eden bir bilgi olarak tasavvuruna karşı çıkmıştır. Diğer taraftan aklî illetlerin kullanıldığı kelâm ilminde illet anlayışı, duyuya dayalı olup kesin hüküm vermektedir. Bu nedenle kelâmî kıyas işlemi, âlimler tarafından bir model olarak görülmüş ve bu saha üzerinden şer'îyyat, akliyyâta yaklaştırılmak istenmiştir. Bu “yaklaştırma” kapsamında aklî illetin tespit yollarından olan sebr-taksim, tard, tard-aks şer'î illeti tespit ederken de kullanılmıştır. Ayrıca aklî illetin özelliklerinden olan mûcib, müessir, muttarid ve mün'akis olma özellikleri şer'î illete de uygulanmaya çalışılmıştır. Ancak aklî ve şer'î illetin kaynak ve mahiyetinden kaynaklanan farklılıklar bu konu üzerinde ihtilâfların ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, usûl âlimleri

³⁰⁵ Başoğlu, *İllet Tartışmaları* s. 33, 35.

eserlerinde aklî illetlerle şer'î illetlerin farklılıklarına yer vermek durumunda kalmışlardır.³⁰⁶

Eş'arîler açısından aklî illet, başka birinin illet olarak tayin etmediği, başka bir ifadeyle zâtı itibariyle ma'lûlünü gerektiren illettir. Dolayısıyla mûcib olup zamana göre değişmez. Cessâs'ta da ele alındığı üzere hareket edenin illetinin hareket olması buna örnek olarak verilebilir. Şer'î illet ise Şâri'in tayin etmesiyle meydana gelen illettir. Herhangi bir zamana mahsus olabilir ama bir zâta mahsus olamaz. Örneğin, hamrın haram olmasının illeti sarhoş edici vasfıdır. Ancak sarhoş edicilik vasfı, bizâtihi bu hükmü gerektirmez. Zira şariat gelmeden önce hamrın haramlığı aklen bilinmemektedir.³⁰⁷

Bâkılânî'den itibâren Eş'arî âlimler şer'î illeti aklî illete benzetmeye çalışanlara karşı çıkmış ve bu ikisi arasındaki farklara vurgu yapmışlardır. Gerek Mu'tezilî gerekse Eş'arî usûlcülerden bazılarının şer'î illetleri aklî illetlere ilhâk ettiğini söyleyen Bâkılânî,³⁰⁸ aklî illetlerin şer'î illetlerden farkını tenbih kabilinden sıraladığı pasajlara yer vermiştir. Bunun dışında *Telhîs*'te çeşitli başlıklar altında iki illet arasındaki farka işaret eden ibâreler yer almaktadır. Tüm bunları madde halinde saymak mümkündür:

1. Yukarıda da zikredildiği üzere aklî illetler zâtları itibariyle hükmünü mûcibdir. Yani aklî illetin hükmünün yokluğuyla beraber takdiri imkânsızdır. Ancak şer'î illetler böyle değildir.

2. Şer'î illetler, hükmünü iktizâ için bir şarta ihtiyaç duyar. Hatta bu şart olmaksızın şer'î bir illet hükmünü iktizâ edemez. Aklî illetlerde ise böyle değildir. Bu noktada "İlim hükmünü îcab için hayata ihtiyaç duymaz mı?" şeklindeki bir soruya Bâkılânî şu şekilde açıklık getirir: "Bu yanlıştır. İlim, hükmünü îcab için hayata ihtiyaç duymaz. Ancak bu hükmün sübûtu ve vücûdu için hayata ihtiyaç duyar. İlim vücûd

³⁰⁶ Başoğlu, *İllet Tartışmaları* s. 33-4.

³⁰⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, 114.

³⁰⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 180, 276.

bulduğunda ancak mûcib olabilir. Şer‘î illet ise vücûd bulmuştur. Ancak hükmünü îcab etmesi gerekli şarta sahip olmasıyla gerçekleşir. Örneğin, ittihadu’l-cins şartını taşımamasına rağmen ta‘amın iki cinsten var olması gibi...”

3. Aklî illetler sabit bir ma‘na olup nefyin aklî bir illet olması mümkün değildir. Ancak nefyin şer‘î illet olması câizdir. Bu da onun emâre olması yoluyla gerçekleşir. Şer‘î illette nefy, vücûdun delâleti gibi delâlet eder.

4. Aklî illet hükmün kendisi için olduğu zâta hastır. Örneğin bir mahalde kâim olan ilim, hükmünü o mahalde îcab eder ve o mahale hâstır. Ancak şer‘î illetlerde böyle değildir.³⁰⁹

5. Şer‘î illetler mükellef üzerinde birbirine benzer iki hükmü tazammun etmez. Örneğin, hamrda bulunan şiddet illeti iki tahrîmi tazammun etmektedir demek bâtıldır. Tahrîm, artış göstermez yahut tek bir şey üzerinde “bu kadar sayıda tahrîm vardır” şeklinde tahakkuk etmez.

Bir müçtehidin hem bir ma‘nayı hem de o ma‘nanın zıttını illet olarak takdir edip bir araya getirmesi ve her bir illetin birbirinden bağımsız olduğunu iddia etmesi uzak bir ihtimaldir. Bu tıpkı bir hükmün önce kalkmaya (قيام) daha sonra aynı hükmün kalkmanın zıttı olan oturmaya (قعود) taalluk edilmesine benzer ki bu yönüyle bu görüş bâtıldır. Öte yandan “Şayet her birini münferit olarak değerlendirdiğimizde hükmü ifade edecek olursa bir hükmün mütemâsil iki emâreyle sübûtu mümkün müdür?” diye sorulursa Eş‘arîlere göre bunun hiçbir ma‘nası yoktur. Çünkü “iki emâre mütemâsil olduğunda kıyas yönteminde birden fazla yöntem ortaya çıkmaz.”³¹⁰

6. Aklî illetler, muttarid olma şartından dolayı tahsise uğrayamaz. Şer‘î illetler konusunda ise ihtilâf vardır.³¹¹

³⁰⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 288-9.

³¹⁰ Cüveynî, *Telhîs*, III, 290.

³¹¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 271. Tahsîsu’l-ille meselesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları* s. 141-158; Mazin Heniyeh, *İlletin Tahsisi*, Çev: Mehmet Erdem, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X, sy. 5, 2005, s. 105-136.

7. Aklî bir illet sadece bir hükme taalluk edebilir. Başka bir deyişle bir hükmün mütemâsil veya muhtelif iki illeti olmaz. Şer‘î illetlerde ise bir hükme ait birden fazla illet olabilir.³¹²

Cüveynî, aklî illetle şer‘î illet arasındaki farkı anlamamanın çok zor olmamakla beraber kelâmdaki aklî illeti anlayan birinin bu konuyu daha rahat kavrayacağını ifade eder.³¹³ Bu ifadeyi çeşitli bağlamlarda anlamak mümkün olsa da aklî illet ile şer‘î illet arasındaki en büyük fark olan “hükmünü mûcib” olmasını hüsun ve kubuh bağlamında yorumlamak mümkündür. Hüsun kubhun aklîliğini savunanlara göre bir eşyanın iyiliği ve kötülüğü kendi zâtı gereği olduğu için akıl, bir fiilin iyi mi kötü mü olduğunu kavrayabilir. Aynı akıl Allah’ın bu fiilde bir hükmü olduğunu idrâk eder. Ardından bu fiilin işlenmesi durumunda kişiye sevap yahut azap verilir. Kısaca, illetin mûcib olması, akılla kavranabileceği yani hükmün aklî bir onayı kabul ettiği gerçeğini yansıtır. Eş‘arîler içinse illetin hükmü mûcib olması ancak Allah’ın, aklın bunu anlaması için tayin etmesi durumunda söz konusudur. Yani, illetler hüküm için alâmet olmaktan öte bir şey ifade etmemektedir.³¹⁴

II. EŞ‘ARÎ USÛLÜNDE TA‘LÎLE İLİŞKİN MESELELER

A. Kıyas Türleri

Usûl eserlerinde kullanılan lafızlar ve terimler arasındaki farklılıklar sebebiyle kıyasın türleri hususunda da birliğe gidilemediği görülmektedir.³¹⁵ Eş‘arî usûlünün oluşum sürecinde illetin türleri şeklinde bir ayrıma gidilmemiştir. Ancak bununla yakın bağlantısı bulunan kıyas türleri ele alınmıştır. Nitekim bu kıyas türleri arasında kıyas işlemi olmaları bakımından bir fark olmayıp mesele daha çok asıl ile fer‘ arasındaki ortak vasfın ne olup

³¹² Cüveynî, *Telhîs*, III, 287.

³¹³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 291.

³¹⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 215.

³¹⁵ İ. Kâfî Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 79.

olmayacağı hakkında ihtilâftan kaynaklanmaktadır.³¹⁶ Kıyas türleri âlimlerin illete yaklaşımları çerçevesinde şekillenen bir konu olduğu için bu konu ta'lîle ilişkin meseleler başlığı altında ele alınmıştır.

Kıyası meşru gören âlimlerce şer'î kıyasın birçok taksimi yapılmıştır. *Telhîs*’te kıyas, illetin tespitinin kesinliğine ve illetin tespit yollarına göre taksim edilmiştir. İlk taksime göre kıyas celî ve hafî, ikincisine göre ise illet ve şebek kıyası şeklinde ikiye ayrılır. Bu çalışmada genel olarak *Telhîs*’in konu sistematliğini esas alsak da kıyası türlerini Bâkılânî gibi celî/hafî ve illet/şebek şeklinde bir ayrıma tabi tutmak diğer kaynaklara göre şâz kaldığından aşağıda da görüleceği üzere konuyu illet ve şebek kıyası şeklinde taksim ederek celî ve hafî kıyası diğer usûl eserlerinde olduğu üzere illet kıyasının bir alt türü olarak ele aldık.³¹⁷

Cüveynî, mertebeleri bakımından kıyası beş derecede ele alır. Bunlar: 1) Meskût anlı mantûk bihe fehva yoluyla ilhâk etmek. 2) Şâri’in, ayrımı ve te’vile kapalı bir şekilde bir vecih üzere hükmün ta’lîlini bildirmesi. 3) Bir şeyi, nassın bulunduğu yerde illet istinbât edilemiyorsa mansûs aleyhe ilhâk etmek. 4) Ma’na kıyası ve 5) Şebek kıyasıdır. Bu taksime altıncı olarak delâlet kıyasını ekleyenler varsa da Cüveynî’ye göre delâlet bazen ma’na bazen de şebeki haber veren bir kıyas türü olduğu için ayrıca bir tür olarak zikredilmesinin anlamı yoktur.³¹⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*’da şebek ve illet olmak üzere iki illet türünden bahseder ve konuyla ilgili farklı ayrımlara yer vermeksizin bu iki kıyas türüyle ilgili meselelere değinmekle yetinir.

1. İlet Kıyası

³¹⁶ Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 99.

³¹⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 228; 235.

³¹⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 877-880.

İllet kıyası aslın illetinin istinbât edilip fer‘in hükmünün aslın hükmüne bu illetle bağlanmasıdır. Eş‘arî usûlünde buna ma‘na kıyası da denmektedir.³¹⁹ Kıyası savunan âlimlere göre illet kıyası üzerinde ittifâk vardır. Usûlde, illetin tespit yolları ile ilgili görüşler tamamen illet kıyası üzerine kuruludur.

İllet kıyası celî ve hafî olmak üzere ikiye ayrılır.³²⁰ Şer‘î illetleri celî ve hafî olarak ikiye ayıran âlimler daha sonra celî ve hafînin tanımı ve mahiyeti konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Bazı âlimler bu ayrıma “vâzihî” ekleyerek kıyas türlerini üçe çıkarır. Bu konudaki görüşleri cumhurun ve azınlık bir kısmın görüşü şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Azınlık gruba göre celî kıyas illeti, bir nas veya kat‘îliğe götürme açısından nas veya nassın yerini tutabilecek bir (delil) sebebiyle kesin bir yolla tespit edilen kıyastır. Başka bir deyişle celî, şeriat sahibinin tayin ettiği veyahut üzerinde ümmetin ittifâkı olan illetle gerçekleşen kıyastır.³²¹ Hafî kıyas ise illeti kesin bir yolla tespit edilemeyen ancak teharî ve içtihat yoluyla kendisine ulaşılan kıyastır. Bu şekilde olan kıyaslar, âlimlere göre hafî olarak tespit edilir. Hafî kıyasların gizliliği birbirinden ayrılır ve bir kısmı diğerlerine göre daha gizli olabilir.³²² Buradaki ayrıma göre mansûs illet celî kıyası, müstenbat illet hafî kıyası teşkil etmektedir.

Bir başka gruba göre ise celî kıyas Allah Teâlâ’nın “Onlara of bile deme, onları azarlama!” ayeti kerimesinden anlaşılan ma‘nadır. Fehva’l hitâba bağlı olarak “öfleme” ile azarlamanın her türlüşü arasında akıl yürüterek kıyas yapmak kıyas-ı celîdir. Ancak bu değerlendirmeye istinbât yoluyla ulaşılıyorsa bu da hafî kıyastır. Bu, ilk ayrıma benzemektedir.³²³

³¹⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 36.

³²⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 36.

³²¹ Cüveynî, *Telhis*, III, 228.

³²² Cüveynî, *Telhis*, III, 229.

³²³ Cüveynî, *Telhis*, III, 229.

İçtiyhâtta muhattie görüşünde olan âlimlerin çoğunluğuna göre illetleri teharrî ve istinbât yoluyla idrâk edilen kıyaslar celî ve hafîye ayrılır. Buna göre celî kıyas, kendisiyle ilgili istinbât yönleri açıklığa kavuşan, anlaşılmaz yönlerinin az olduğu ve yöntem bakımından eşbâh ile karşılaşmayan kıyastır. Dolayısıyla istinbâtta bulunan kimse kıyasın illetini tayin ederek bâtın ilmi elde edememiş olsa bile zâhir ilme ulaşmış olur. Hafî kıyas ise gerek benzerlerin karşılaşması gerek asılların birbirine girmesi ve benzeri gizlilik sebeplerinden biri nedeniyle istinbât yönleri açıklığa kavuşamayan kıyastır. Bu yolla elde edilen şey hafîdir ve ne zâhir ne de bâtın olarak ilmi tazammun etmez.³²⁴

Kıyası üçe ayıranlar ise celî kıyası illeti nas yoluyla tespit edilen kıyas olarak tanımlayıp muhattienin ayırımında yer alan celî ve hafî kıyasın yerine sırasıyla vâzıh ve hafî tabirlerini kullanırlar. Eş‘arîliğin önemli simalarından Ebû İshak el-İsferâyînî bu üçlü taksimi yapmaktadır. Ona göre celî, illeti nas veya icmâ yoluyla kesin olarak bilinen kıyas iken vâzıh, illeti nassın zâhirinden anlaşılan, hafî ise istidlâl yoluyla anlaşılan kıyastır.³²⁵

Celî/hafî kıyas ayırımına içtiyhâtta hata isâbet tartışmaları bağlamında yaklaşan Bâkılânî muhattienin taksimini eleştirir: “Bize göre her kıyasın illeti nas yoluyla sabit olur. Bu konuda kesinliğe ulaştıran yöntem illetin belirlenmesi sırasında gerçekleşir. İletti tayin ederken bizi kesinliğe götüren yöntem bu yoldur. Bu cihetle mesele içtiyhâdî olmaktan çıkar.”³²⁶

Kıyasın illetini tayin etmek için kesin bilgiye ulaştıran bir yöntem bulunmadığında zann-ı gâlibin işlevi söz konusu olur. Bu durumda müçtehidin her zann-ı gâlibi hâsıl olduğunda Allah’ın hükmü, müçtehidin kesin olarak zann-ı gâlibine göre amel etmesidir. Bu yaklaşımın gereği olarak kıyas, tek bir müçtehidin isâbet edebileceğini savunan mütekaddim âlimlerin görüşüne göre celî ve hafî olarak taksim edilemez. Zira bu ayrıma

³²⁴ Cüveynî, *Telhis*, III, 229-30.

³²⁵ Cüveynî, *Telhis*, III, 230; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 36.

³²⁶ Cüveynî, *Telhis*, III, 230.

göre kıyas yapan kimsenin ilme ulaşmama ihtimali de vardır. Celî ve hafî kıyas türlerinden biri sebebiyle ilim gerçekleşmiyorsa celî ve hafî kıyas arasında bir ayrıma gidilemez. Bâkılânî'ye göre muhattienin “celî kıyasta ilim, aslın illeti sebebiyle zâhiren elde edilir” savının fâsid olduğu açıktır. Eğer ilim meydana geliyorsa bunun zâhir veya bâtın olması fark etmez. Bu, kıyasın cereyân ettiği içtihadî meselelerde izlenilen yöntemin ilme götürdüğü herhangi bir yol olmadığı anlamına gelir.³²⁷

Bu görüşlerin yanı sıra muhattieye göre müçtehidin kıyasta yapması muhtemel bazı hatalar vardır. Bunlara göre celî kıyas bu ihtimallerin imkân dahilinde olsa bile kendisinden uzak olduğu kıyas, hafî kıyas ise bu ihtimallerin kendisine yakın olduğu kıyastır.³²⁸

2. Şebeh Kıyası

Şebeh kıyası vasıfları bakımından asla büyük ölçüde benzerliği sebebiyle fer'ın asla ilhâk edilmesidir. İlet kıyasının aksine şebeh kıyasında fer'ın aslla benzeştiği bu vasıfların illet olduğuna dair bir kanaat yoktur. Birçok hükümde köle hürre benzetildiği için birtakım hükümlerde de bu benzerliğin çokluğuna istinâden kölenin hürre ilhâk edilmesi buna örnek verilebilir.³²⁹

Şebeh kıyası özellikle Şâfiî usûlcüer tarafından kullanılmakta olup önceleri illetin tespit edilemediği meselelerde asıl ve fer' arasındaki benzerliği ifade ederken daha sonra bu kıyasa yöneltilen tenkitler üzerine Gazzâlî'nin öncülüğünde illeti tespit yolları içinde bir yöntem olarak ele alınmıştır.³³⁰

Şebeh kıyasının meşruiyeti konusunda âlimlerin ihtilâf ettikleri bazı noktalar vardır. Şâfiî'nin bu konudaki kanaati hususunda biri olumlu biri olumsuz iki görüş vardır.

³²⁷ Cüveynî, *Telhîs*, 230-1.

³²⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 234. Bu hatalara illetin tespitinde fasit yollar başlığı altında temas edilmektedir.

³²⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 235-6.

³³⁰ Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 214.

Sayrafî (v. 330/942) ve Ebû İshak el-Mervezî (v. 340/951) gibi âlimler bu kıyas türünün bâtıl olduğunu savunur. Şâfiî mezhebinin önemli âlimlerinden İbn Süreyc'in (v. 306/918) şebah kıyasını sahih kabul ettiği aktarılır. Gazzâlî Şâfiî, Ebû Hanîfe ve Mâlik'in (v. 179/795) şebahi kabul ettiğini, Bâkılânî ve Ebû İshak el-Mervezî'nin ise reddettiğini aktarır. Bâkılânî'nin birçok eserinde şebahi bâtıl gördüğünün söyleyen Cüveynî ise birçok fakîhin şebahi kabul ettiğini söyler.³³¹

Şebah kıyasının sahih olduğunu savunan âlimler illet kıyasına başvurma mümkün olduğu durumlarda şebah kıyasına başvurulamayacağı konusunda hemfikirdirler. Müçtehidin kıyasın illetini tespit ederken başvurduğu yöntemde bir engelle karşılaşması durumunda eşbâha bakması mümkündür. Bazı âlimlere göre ise şebah kıyasına başvurma iki şartı vardır: 1) İlet kıyasına gidilebiliyorsa şebah kıyasına başvurulamaz. 2) Fer'ın iki asla benzemesi durumunda benzerlik gözetilerek asla ilhâk işlemi gerçekleştirilir. Bu şartı koşanlar bu benzerliğin hüküm mü yoksa vasıf yönüyle mi olacağı konusunda farklı görüşler serdetmiştir. Bu konuda birçok âlim hüküm konusundaki benzerliklerin sıfat konusundaki benzerliklerden evlâ olduğunu düşünürken bir kısım âlimler bu ikisi arasında bir fark görmez.³³²

Şebah kıyası hakkındaki görüşleri muhattâ ve musavvibeden olmak üzere iki kategoride ele alan Bâkılânî her iki gruptan şebahi reddeden ve kabul eden âlimlerin yaklaşımlarını zikreder. İlk grup içerisinde şebah kıyasını reddedenlerin dayanakları şudur: Kıyas yapan âlim fer'i, asla benzerlikler sebebiyle ilhâk ettiğinde ya aslın hükmü bu benzerlikler sebebiyle vâcib oluyordur ya da olmuyordur. İlk ihtimalin kabulü durumunda kıyas, illet kıyası olur. Böylece fer'in hükmü asla hamledilir. İkinci ihtimalde ise asıldaki hükmün vücûbuna sebep olmadığı belirtilen benzerliklerin fer'in asla ilhâkını gerektirecek

³³¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 236-7; Cüveynî, *Burhân*, II, 870-1; Gazzâlî, *Menhûl*, 378.

³³² Cüveynî, *Telhîs*, III, 238.

bir cihet bulunmaz. Bu cihet bulunmadığı halde ilhâk işlemi gerçekleşiyorsa herhangi bir vasıf olmadan da asıl ile fer‘i birleştirmek mümkündür. Bunun ise bâtil olduğu açıktır.³³³

Muhattienin bu görüşüne yönelik bir itirazda müçtehitlerin iki yoldan biriyle emrolundukları ifade edilmektedir. Birincisi illet kıyası, ikincisi ise şayet müçtehitler illet kıyasına ulaşmada aciz iseler fer‘in, en çok benzerlik taşıdığı asla bakılmasıdır. Benzerliklerin çok olması hüküm noktasında asıl ile fer‘in eşit olduğunu gösteren bir alâmetin olduğuna dair inancı gerektirir. Asıl ile fer‘in eşbâhta eşit olması ise bunların Allah’ın bilgisinde saklı olan bir illette birleşmeleri sebebiyledir.³³⁴

Bu itiraz karşısında şebahi reddedenler bu emri inkâr etmediklerini ancak asıldaki illetin sübûtunun sadece kat‘î delillerle tespit edileceğini ifade eder. Bu konudaki en önemli delil Sahabe’dir. Sahabe, kendi zamanında tekrar eden olaylarla ilgili illet kıyasına başvurmuş ve asıllardaki hükme ait emâre olduğuna inandıkları ma‘nada fer‘î meseleleri asıllara ilhâk etmiştir. Şebah kıyasının bir akıl yürütme olması bakımından kendisine delâlet eden kat‘î bir delil bulunmamaktadır. Bâkılânî’ye göre bu şebah karşıtlarının tutunduğu en kuvvetli argümandır.³³⁵

Muhattie içinden şebah kıyasını kabul edenlerin çoğu delilini zayıf bulan Bâkılânî, onların ihramlı iken avlanmanın cezası ve şahitliği çoğu tanıdığı tarafından kabul edilen kimsenin adaletine güven konusunda şebehe itibar edildiğine yönelik delillerini aktarır. Ancak bu konuda zikredilen bir eleştiriye göre onların öne sürdükleri bu deliller, Kitap, sünnet gibi şer‘î delillerle sabittir. Ayrıca ihtilâfın olduğu yerlerde eşbâha alâmet olarak itibar etmek ancak bir tarddır.³³⁶

³³³ Cüveynî, *Telhis*, III, 238.

³³⁴ Cüveynî, *Telhis*, III, 239.

³³⁵ Cüveynî, *Telhis*, III, 240.

³³⁶ Cüveynî, *Telhis*, III, 240-1.

“Musîb vahidun” diyerek şebahi kabul edenlerin şebahi illet kıyası itibariyle kullanmalarına ise “Delillerin asılları bu çürük tard örneğiyle tespit edilmez. Akla başvurduğumuz zaman aklın muktezâsı şer‘î kıyasın isbâtını gerektirmez. Sadece icmânın (böyle bir) kıyasa tutunmak üzerine delâlet ettiğini kabul ettiğimiz zaman bunu kabul edebiliriz. Ancak hakkında tartıştığımız şebah kıyası Rasulullah’ın Ashabı’ndan da özellikle nakledilmemiştir.” şeklinde karşılık verir.³³⁷

Tasvîb-i müçtehidin görüşünü savunanlar da şebahi kabul edenler ve reddedenler şeklinde ikiye ayrılır. Bâkılânî ise şöyle der: “Bir müçtehit birtakım olaylarda eşbâha tutunma görüşünde olup bunun gereğince hükmün sübûtuna dair zann-ı gâlibe sahipse Allah katında kesin olarak zann-ı gâlibine göre hükmetmekle emrolunmuştur.”³³⁸

Bu delillere bakıldığında Bâkılânî’ye göre şebah kıyasını kabul etmeyenlerin delilleri daha kuvvetlidir.³³⁹ O, şebahin hükmün menâtı olmasının ya ilimle ya da zanla bilinebileceğini söyler. Şebahin, zarûrî veya nazarî olmasının bir yolu olmadığı için hükmün menâtı olması ilimle bilinemez. Eğer zanla bilindiği varsayılırsa bu ancak vasfin ihâle şartına isnât edilmesiyle mümkün olur. Eğer vasfin muhîl olduğu ortaya konulamıyorsa şebahin dayanağını isbât etmek imkânsız demektir. Bu cihetle şebah kat‘î veya zannî ilim bildirmez. Ayrıca yukarıda zikredildiği gibi Bâkılânî de Sahabe’nin maslahata riayet ettiğine dair nakiller bulunmasına rağmen şebehe itibar ettiğine dair nakil bulunmadığını düşünür.³⁴⁰

³³⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 241.

³³⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 242.

³³⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 241.

³⁴⁰ Gazzâlî, *Menhûl*, s. 382.

Cüveynî, Bâkılânî'nin sözlerini “Şebah kıyasının kabulü de reddi de kat'î değildir. Bu, ihtimal barındıran bir meseledir ve bize göre bu konunun araştırılması gerekir.” imasına hamleder ve ekler:³⁴¹

“Herhangi bir delilin isbâtına dayanan her şey ilgili olduğu konuda kat'îliği gerektirir. Bâkılânî'nin zikrettiği müçtehidin zann-ı gâlibine göre hükmetmekle emrolunması, merâmını anlatması açısından uygundur. Belki de şöyle diyebiliriz: Kıyasın bir türüne tutunan müçtehit zann-ı gâlibinde bir şey hâsıl olduğunda ve hükme muhtaç olayla ilgili ulaşabildiği bir nas bulamadığında Allah katında içtihadının olduğu nokta ile emrolunmuştur. Eğer kıyas nassa muhâlefet ederse reddedilir.”

Burhân'da ise Cüveynî, Bâkılânî gibi konuyu hata isâbet tartışmaları bağlamında almak yerine şebahi, ma'na ve tard kıyasından ayırmaya çalışır. Ma'na kıyasının aksine şebah kıyasında hükmün ihâle şeklinde münâsib bir vasfı bulunmamaktadır. Tard kıyası, asıl ve fer'î bir veya birden fazla vasfı noktasında birbirine benzetme yönüyle şebah ile ortaktır. Ancak, tardda hükme ilişkin vasfın ittîrad özelliğinden başka bir özelliği bulunmamaktadır.³⁴²

Şebahi hükmî ve hissî olmak üzere ikiye ayıran Cüveynî, hükmî şebah teyemmüm gibi niyete ihtiyaç duyulan abdest (hadesten taharet) örneğini verir. Abdest, niyeti ihâle yoluyla gerektiren bir hüküm olmayıp teyemmüme yakın bir benzerliğinin olması hasebiyle niyetin vücûbu hükmünü almıştır. Nitekim konuyla ilgili Şâfiî “Abdest ve teyemmümmün ikisi de tahârettir. Nasıl farklı hükümler alırlar?” demiştir. Hissî şebah ise Ahmed b. Hanbel'in namazdaki ilk oturuş hakkında “Namazdaki iki oturuştan bir olup son oturuş gibi vâcibtir” görüşü ile hacda avlanmanın cezasının benzerliğe bakılarak verilmesini örnek verir. Arapların kıyâfe ilmi de açık benzerliklere (الأشباه الجلية) ve gizli ahlâkî özelliklere (الشمائل الخفية) dayanır.³⁴³

³⁴¹ Cüveynî, *Telhis*, III, 242.

³⁴² Cüveynî, *Burhân*, II, 859-860; Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-beyân*, III, 249-250. Şebah ile tardın farkı hakkındaki ayrıntılı görüşler için bk. Ebyârî, *et-Tahkik ve'l-beyân*, III, 249-254.

³⁴³ Cüveynî, *Burhân*, II, 860-1.

Cüveynî'ye göre şebelin iki tarafı vardır. Biri kesin olan aslın ma'nasına kıyas olup bu şebelin en yakın tarafıdır. En uzak tarafı ise tard ehlinin hissî veya hükmî benzerlik olarak zikrettiği ihâle veya zann-ı gâlib niteliklerini taşımayan, bu cihetle de ne ilim ne de zan ifade etmeyen şebehtir. Ona göre şebeli tarddan ayıran en önemli özellik, tardda zan yoluyla bir vasma iki zıt hüküm bağlanır ve bunlar arasında bir tercih yapılamaz. Şebehte ise bu tercihi yapmak mümkündür.³⁴⁴

Gazzâlî'ye göre kıyas (illet) en üstününden en aşağısına göre sırayla müessir, münâsib, şebeli ve tard olmak üzere dört çeşittir. Bunlardan müessir, hükümde te'siri ortaya çıkan başka bir deyişle hükmün kendisine izâfe edildiği ve hükmün çıkış noktası kılındığı bilinendir. Müessir, nas, icmâ yahut hasreden sebr ile bilinir ve kendi içinde mertebeleri vardır. Müessir vasıf, kendi dışındaki vasma nefyine ihtiyaç duymaz. Buna gör aslında başka bir müessir vasıf ortaya çıkarsa her ikisiyle de ta'lîl gerekir. Münâsib vasıf ise ancak münâsebetin şahitliği ve hükmün bu doğrultuda isbâtıyla sabittir. Başka bir münâsib vasma çıkması durumunda bu şahitlik boşa çıkar. Bu nedenle müçtehidin münâsib vasıf ile ta'lîl ederken daha kuvvetli bir münâsibin olmadığına kâni olması ve buna sebr yoluyla ulaşması gerekir. Hükmün menâtı çıkarılırken bir tür zarurete ihtiyaç durulması ise şebelin en belirgin özelliğidir. Bu zaruret olmadıkça şebehe itibar edilemeyeceğini söyleyenler olmuşsa da Gazzâlî'ye göre hükmün bir mahale hasredilmesi mümkün ve bu mansûs mahal zabt şartını taşıyan bir vasma ile tarif edilmişse başka bir vasma aramaya gerek yoktur.³⁴⁵

Hocası gibi şebelin tarddan farkını ortaya koyan Gazzâlî bu fark bağlamında şebelin mahiyetini şöyle açıklar:³⁴⁶

...İttirad asıl ve fer'î birleştiren her illetin şartıdır. Tardın manası nakzdan sâlim olmaktır. Ancak, birleştirici illet, müessir veya münâsib ise vasıfların en değersiz ve genel olan ittirad ve müşabehet ile değil en yüce ve güçlü olan te'sir ve münâsebet

³⁴⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 862.

³⁴⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 654, 660-1.

³⁴⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 641-2.

ile bilinir. Eğer illetin, en genel ama sıhhatine delâleti noktasında en zayıf olan ıttıradan başka bir özelliği yoksa bu illet tard ismini alır. Bu, ıttıradın illete mahsus olması değil, ıttıradan başka bir özellik olmaması sebebiyledir. Şayet illete bir ziyade eklenir ancak yine de illet münâsib ve müessir derecesine ulaşmazsa şebek olarak adlandırılır. Söz konusu ziyade birleştirici vasfın, hükmün kendisine değilse de hükmün illete münâsib olmasıdır.

Şebeki kabul eden usûl âlimleri için Allah'ın her hükmünde hükme münâsib, maslahat olan bir sır vardır. Müçtehitler her zaman bu maslahatın kendisinin ne olduğunu anlamayabilir. Ancak, bu maslahatı kapsadığı vehmini uyandıran bir vasma muttali olabilir ve bu vasma, maslahatın mazınnesi olduğu şeklinde bir zanna ulaşabilir. Hüküm mücib maslahattaki birleşme vehminin uyandıran söz konusu vasmaftaki birleşme hükümde de birleşmeyi gerektirir. Bu vasmaf münâsibe nispetle doğrudan hükme uygun düşmez ve hüküm iktizâ etmez. Tarda göre ise hükme ve hüküm için vehmedilen maslahata uygun görünmektedir.³⁴⁷ Başka bir deyişle söz konusu vasmaf, şebekî olup bizzât kendisi hükme münâsib olan vasmaf ile ne maslahat ne de onu içeren tardî vasmaf arasında bulunur.³⁴⁸

Şebek kıyasına dair örnekler veren Gazzâlî, müessir vasmaf nas, icmâ ve maslahata dayalı münâsebet aracılığıyla ortaya çıkarmanın zor olması sebebiyle fakîhlerin birçok kıyasının şebeke râci olduğunu söyler. Bunlardan birkaçını zikretmek gerekirse ilk örnek Ebû Hanîfe'nin başın meshi ile ilgili görüşüdür. Ona göre mest üzerine ve teyemmümdeki meshe benzediği ve ortak vasmaf mesh olduğu için başın meshinin de tekrarı gerekmez. Çünkü meshte tekrar müstehap değildir. Öte yandan Şâfiî'nin aynı konuda meshin su ile eda edilen bir asıl olup diğer üç uzuvda olduğu gibi başta da tekrarlanacağını söylemesi şebek vasmafa dayanır. Yani, mesh abdestteki dört vazifeden biri olup buradaki şebek dört rûkûn arasındaki eşitliktir. Bir diğer örnek ribâ hususunda pirinç ve kuru üzümün hurma ve buğdaya teşbihidir. Bu teşbihin iki ciheti vardır. Biri pirinç ve kuru üzümün hem yiyecek hem de saklanabilir olması diğeri ise tartılabilir ve ölçülebilir olmalarıdır. Ribâ hükmünün

³⁴⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 642-3.

³⁴⁸ Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 224.

maslahatı bu iki teşbihten yiyecek ve saklanabilir olma vasıflarına daha uygundur. Çünkü, bu iki vasıf bedeni ayakta tutma gibi bir ma'nayı haber vermektedir. Bu nedenle maslahatın bu cihette olduğu zannı ağır basmaktadır. Başka bir örnek ise Ramazan orucunda niyetin geceden yapılması hususudur. Şâfiîler bu konuda farz olması bakımından Ramazan orucuna da kaza orucunda olduğu gibi geceden niyet edilmesi gerektiğini savunurken Hanefiler bunun tayin edilmiş bir oruç olduğunu, bu bakımdan nafîle oruçta olduğu gibi niyete gerek olmadığını düşünür.³⁴⁹

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, şebahi kendisiyle benzerliğin hâsıl olduğu şey olarak tanımlar ve bu benzerliği iki şey arasındaki bir sıfat veya vecihte ortaklık olarak açıklar. Buradaki sıfat veya vecih şebah olmaktadır. Şebah ya hükmen ya da sureten meydana gelir. İbn Uleyye, şebehte surete itibar eden âlimlerdendir. Örneğin o, namazda ikinci oturuşu birincisine ilhâk ederek vücûbun iskâtına hükmeder. Çünkü birincisi de ikincisi de oturuş olması bakımından ortaktır. Şâfiî ise hükümle şebehe itibar eder. Bunun örneği ise birçok hükümde mala benzemesi bakımından öldürülen kölenin kıymetine göre bedelinin ödenmesi hükmüdür. Basrî için şebah, hüküm olsun veya olmasın hükümde te'siri olan her şey için geçerlidir.³⁵⁰

Kıyası, asıl ve fer arasında ortaklığı sağlayan unsura göre ma'na kıyası ve galebetü'l-eşbâh kıyası olmak üzere ikiye ayıran Basrî, şebahin gâlib gelmesini, kendisini gösteren emarenin kuvvetli olması sebebiyle hükme taalluku bakımından iki şebehten birinin diğerinden daha kuvvetli olması şeklinde tanımlar. Galebetü'l-eşbâh kıyası ise bir şebahin kendisiyle kuvvet yönünden eşit olduğu ve birinin diğerinden kuvvet bakımından üstünlüğü gizli olan başka bir şebehle çelişmesidir. Mahiyet bakımından aralarında bir fark bulunmayan galebetü'l-eşbâh kıyası ile ma'na kıyasının ilkinde hüküm iki şebehten daha

³⁴⁹ Bu ve benzeri örnekler için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 644-8.

³⁵⁰ Basrî, *Mu'temed*, II, 842-3.

kuvvetli olana bağlanırken ikincisinde ya hükmün taalluk ettiği tek bir şebah vardır ya da var olan muâriz bir şebah hafîdir.³⁵¹

B. İleti Tespit Yöntemleri

Birinci bölümde ele alınan meşruiyet tartışmalarının büyük bir bölümü illet nazariyesinin kurulduğu ileti tespit yollarına³⁵² dayanmaktadır. Nitekim Gazzâlî illet nazariyesine ilişkin kaleme aldığı *Şifâ'ü'l-ğalîl* adlı eserinin büyük bir bölümünü bu konuya ayırmıştır. Kıyasa karşı çıkanların teşbih olması cihetiyle kıyasın herhangi iki şey arasında gerçekleşebileceği, bu nedenle bir şeyin iki zıt hükmü gerektiren iki ayrı asla benzetilebileceği şeklindeki eleştirilerine karşı kıyası savunan âlimler ya farklı teşbihler arasında tahyîri benimsemeyi ya da teşbihin ölçüsünü koymayı tercih edeceklerdi. Tercih edilen ise bir ölçü koymak olmuştur.³⁵³

Bâkîllânî, illetin tespit yollarını ele alırken mansûs ve müstenbat yollar şeklindeki genel tasnifin dışında konuyu sahih ve fâsid yollar şeklinde ele alır. Buna göre sahih yollar sarâheten yahut zımnen Kur'an ve sünnetten getirilen naslar ile sebr ve taksimdir. Fâsid yollar ise kıyas ehlinin icmâsı, ileti usûle arz etme, tard/ittırad ve tard-in'ikastır.³⁵⁴

Kâdî Abdülcebâr, illetin tespit yollarına ilişkin yedi yol zikreder. Bunlar nas, nassın tenbihi, asılda sabit olan naslardan bir dışında diğerlerinin fesâdı, te'sir, sıfatın hükme yakın olması, tard ve sıfatlardan birinin illet şeklinde görünmesidir.³⁵⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ise şer'î illetlerin ya nas ya da içtihat/istinbat yoluyla bilineceğini, nassın da sarîh ve münebbih olarak ikiye ayrıldığını söyler. İctihada dayalı yollar ise üç tanedir:

³⁵¹ Basrî, *Mu'temed*, II, 843-4.

³⁵² Bâkîllânî, tespit yolunu *سالك العلة* şeklinde ifade eder. *طريق العلة* şeklinde de tabir edilen bu kavram illetin sıhhatini gösteren delil ve bir vasfın illet oluşunun ölçüsü anlamlarında kullanılır. Kimi zaman da bu illetin yer aldığı kaynak, illetle ilgili içtihatlar ve kullanılan yöntemler anlamlarının tamamını yahut birini ifade edebilir. Bu anlamalar arasında geçişler olduğu için usûl kitaplarını bu önbilgiyle okumakta fayda vardır. Bk. Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 174.

³⁵³ Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 172.

³⁵⁴ Cüveynî, *Telhis*, III, 248, 252-4, 257.

³⁵⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, XVII, 332-3.

Te'sir, tard-aks ve sebr-taksîm. Bunun dışında kalan dört yol daha vardır ki bunlar illetin tespitinde fâsid olan yollardır. Bunlar hükmün bir vasfa yakın olması, illetin, fesâdını gerektiren durumlardan hâlî olması, fesâdına dair hasmın delil getirememesi ve bulunduğu her meselede hükmü sonuç vermesidir.³⁵⁶

Cüveynî, *Burhân*'da illetin isbâtında kullanılan dört yöntem sayar: 1) İttirad/cereyân; Ebû İshak el-İsferâyînî'nin kabul ettiği bir yoldur. Onun buradaki kastı usûlda karşı çıkılan tard değil, illetin avârizlarından sâlim olarak muhîl ve münâsib olduğu isbât edilen yöntemdir. Bâkılânî bu yöntemi, illeti usûle arz etme şeklinde ifade ederek illeti tespitte fâsid yöntemler arasında ele alır. 2) İleti tespitte en kuvvetli yol olan Şâri'in kelâmı 3) Sebr ve taksîm. Cüveynî, Bâkılânî ve diğer usûlcülerin bu yöntemi benimsediğini söyler. 4) Tard ve aks. Ebû Tayyib et-Taberî (450/1058) zannî yöntemler içinde sebr ve taksimi en kuvvetli yol olarak kabul eder. Bâkılânî ise illeti isbât çabalarında tard ve aksa taallukun uygun olmadığı görüşündedir.³⁵⁷

Gazzâlî, *Menhûl*'de asılların illetlerinin tespitinde üç görüş olduğunu söyler: 1) Bu konuda delil gerekmediğini söyleyen bir gruptur ki burada gerekçe olarak ileri sürülen hasmın aczi ve mahza tard yolları bâtıldır. 2) İleti isbât eden muallilin üç yöntemi vardır: a) Şâri'in vasfı gösteren nassı, b) Tansîs olmadan vasfı îmâsı ve c) İletinin, şer'î hükmün kendisinden türeyen lafızdan manaya tenbîhinin isbâtı. 3) Fıkıh yollarıdır ki bunlar da şebah, ihâle, tard ve aks ile sebr ve taksim olmak üzere dörde ayrılır. *Şifâ*'da illeti tespitin beş yöntemini sayan Gazzâlî bunları Şâri'in nassı, tenbîh, icmâ, illetin münâsib vasıf olmasıyla istidlâl, ittirad ve in'ikasla istidlâl şeklinde sıralar. *Mustasfâ*'da ise illeti tespit yollarını naklî deliller, icmâ ve istinbâta dayalı olarak üçe ayırır. Bunlardan naklî delillerin

³⁵⁶ İlk yöntem sadece *Mu'temed*'de yer almıştır. Basrî, *Mu'temed*, II, 767-88; Basrî, *Kitabü'l-kıyâsi's-şer'î*, II, 1036-8.

³⁵⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 802, 806, 815, 835-6.

sarîh lafız, îcâ/tenbih ve sebeplere dikkat çekme gibi üç yöntemi vardır. İstinbâta dayanan yollar ise sebr ve taksim ve münâsebet şeklinde ikiye ayrılır.³⁵⁸

Zerkeşî de illeti tespit yollarının icmâ, nas ve istinbât olduğunu söyledikten sonra bazı usûlcülerin buna akıl delilini eklediğini aktarır. Ayrıca o, icmânın nesh ihtimalini barındırmaması sebebiyle zâhir naslardan daha öncelikli olduğunu vurgular. Nassı icmâdan önce ele alan âlimler aslında bunu Allah ve Rasûlü'nün şerefinden dolayı böyle yapmıştır.³⁵⁹

Usûl âlimlerinin bu taksimlerinde görüldüğü üzere mansûs ve müstenbat illet ayırımından hareketle illeti tespitte de nas ve istinbât şeklinde iki yolun varlığı genel kabul görse de Bâkılânî'nin aktardığına göre illetin tespit yollarıyla ilgili kıyası kabul eden küçük bir grup³⁶⁰ istinbâtla illetin tespit edilemeyeceğini savunmaktadır. Bu grup aslın illetinin nasla tayin edilmedikçe kıyasın sahih olmayacağını savunur. Onlara göre eğer nas veya icmâ yoksa zann-ı gâlibe dayanarak içtihat yoluyla asıldan illetin çıkarılmasının bir anlamı yoktur. Bu görüşü savunanların bahsettiği icmâ tüm ümmetin değil kıyas âlimlerinin icmâsıdır. Ancak yukarıda değinildiği üzere Bâkılânî sadece belli bir kesimin icmâsını illetin kat'î bir delili olarak kabul etmemektedir. Bunun için ümmetin tamamının icmâsı gerekir.³⁶¹

Bâkılânî, bu görüşün bâtıl olduğunu şu sözleriyle açıklar:

³⁵⁸ Gazzâlî, *Menhûl*, s. 338-348; Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalîl*, s. 23, 59, 110, 142, 266; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 605-6, 614, 618, 620.

³⁵⁹ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, V, 184.

³⁶⁰ Bahsi geçen grup Zâhirîlerin çoğu, Şia ve İmamiyye'den teşekkül etmektedir. Bu grubun delilleri şunlardır: 1. İleti istinbat yoluyla tespit etmekten sorumlu olsaydık buna bir delâlet olurdu. Ancak böyle bir delâlet olmadığı için bu câiz değildir.

2. İstinbat, farklı emârelere istinaden ihtilafı zorunlu kılar. Halbuki Allah Kur'an'da (Enfâl, 8/46) ihtilafı yasaklamıştır.

3. Kıyas benzerlikten ibarettir. Ferî olan mesele hükümde birbirine zıt iki asla benzerse bu benzerlik iki hükmün de ferde sabit olmasını gerektirir. Bu ise muhâldir. Bk. Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, s. 154-5.

³⁶¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 245-6.

1) Bu görüşe göre şeriat sahibi eğer aslın illetini nasla tayin etmişse bu nas, kıyas sonucu elde edilen hükümle amel etme yükümlülüğü olmasa bile illetin tardını gerektirir yahut gerektirmez. Eğer ilk şık kabul ediliyorsa bu görüş açık bir şekilde kıyası reddedip lafzın mûcebine tutunmaktır. Bu durumda bu görüşü savunanlar önce kıyası kabul edip ardından reddetmiş olurlar. Çünkü taabbüd bi'l-kıyası otomatik olarak reddetmiş olmaktadır. Buna karşılık taabbüd bi'l-kıyasın sübûtundan sonra mansûs illetin tard edileceği söylenirse bu sübûtu isbât eden Sahabe icmâsının, fer'ın asla ilhâkı konusunda sarîh lafızlarla mansûs olan illetlerin sübûtu üzerine tevakkuf etmediği görülecektir. Başka bir deyişle Sahabe, asıllardaki mansûs illetler hakkında tam bir bilgiye sahip olmamasına rağmen hükmü saklı kalan meselelerde kıyas yöntemine başvurmaktaydı.

2) Aslın illetinin sadece mansûs olması gerektiği şart koşulup fer'ın de asla hiçbir istinbât olmaksızın lafzın gereği olarak kıyas yoluyla ilhâkı kabul edilirse aslın illetinin fer'e geçebileceğini gösteren bir nas da şart olur. Ancak bu şartı kabul edilmeyince Bâkılânî bunun diğer meselede de böyle olması gerektiğini ima eder.

3) Bu görüşü savunanlar, aslın illetinin kesin olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Eğer kesin değilse müçtehit bunu aramakla yükümlüdür. Hâlbuki, onlara göre illetin istinbât yoluyla tespiti kabul edilememektedir. İstinbât câiz değilse müçtehidin illeti aramakla yükümlü olması teklîf-i ma lâ yutaktır.³⁶²

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Bâkılânî gibi şer'î illetlerin bilinme yollarının, Kur'an, sünnet ve ümmet icmâsının yanı sıra zannî yöntemlerle de bilinmesinin câiz olduğunu söyler. Çünkü şer'î illetlerin çoğu zannî olduğu için yönteminin de zanna dayalı emâreler olması gerekir. Bunun açık nas, tenbih yahut istinbât yoluyla olması arasında bir fark yoktur. Gazzâlî de Basrî ile benzer şekilde şer'î illetleri şeriatın bildirdiğini, bu nedenle beyân ve tarif noktasında şer'î yöntemlerin naslara hasredilemeyeceğini açıklar. Kıyas,

³⁶² Cüveynî, *Telhîs*, III, 246-8. Bu eleştiriler tasvîb-i müçtehidîn görüşünü savunan âlimlere yönelik değildir. Çünkü onlar aslın illetinin Allah'ın bilgisinde taayyun ettiğini ve zor olanı aramakla yükümlü olduğunu savunmazlar. Bu eleştirilerin muhatabı muhattıedir.

aralarındaki birleştirici ortak vasıf sebebiyle fer‘i asla ırcâ etmek olup 1. illetin tespitine ve 2. bu illetin fer‘de de bulunduğuna dair iki kabul gerektirir. İletinin fer‘de bulunması duyu, akıl, örf, şeriat gibi yollarla isbât edilebilir. Ancak bir hükümdeki illetin varlığı ancak şer‘î deliller yahut istinbât ile tespit edilebilir. Çünkü, hükmün alâmeti, hükmün kendisi gibi şer‘î bir vaz‘dır.³⁶³

1. Sahih Yöntemler

Yukarıda Bâkılânî’nin, illetin tespit yollarını sahih ve fâsid olmak üzere iki şekilde ele aldığını zikretmiştik. Aşağıda sahih yollardan sarâheten yahut zımnen Kur’an ve sünnetten getirilen naslar ile sebr ve taksimin nasıl yöntem oldukları açıklanacaktır.

a. Kitap ve Sünnet

(1) Nassın Sarîh Beyânı

Usûl âlimleri Kur’an ve sünnetten Arapçanın ta‘lîl ifade eden lafızlarını bu kısma almışlardır. Bâkılânî’ye göre ayet ve hadisler aslın illetlerini tespit etmek için olabilecek en kuvvetli yöntemdir.³⁶⁴ Basrî, *Kıyâsü’ş-şer‘î*’de ümmetin yahut kıyas ehlinin icmâsıyla sabit olan sarîh lafızları da bu kısma dahil eder.³⁶⁵ Açık lafızlarla illeti haber veren ayetlere “كَيْ لَا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ”³⁶⁷ ve “مَنْ أَجَلَ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ”³⁶⁶ “يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ”³⁶⁸ ayetleri örnek gösterilebilir. Bâkılânî konuyu sünnetten örnek vermeyip ayetlerle sınırlı tutarken Cüveynî Haşr suresi 7. ayetini örnek vermekle yetinir.³⁶⁹

³⁶³ Basrî, *Mu‘temed*, II, 774-5; Gazzâlî, *Şifâ‘ü’l-ğalîl*, s. 26; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 603-4.

³⁶⁴ Cüveynî, *Telhîs*, III, 248, 252.

³⁶⁵ Basrî, *Kitabü’l-kıyâsi’ş-şer‘î*, II, 1036.

³⁶⁶ Haşr, 59/7.

³⁶⁷ Mâide, 5/32.

³⁶⁸ Enfâl, 8/13; Haşr, 69/4.

³⁶⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 248-9; Cüveynî, *Burhân*, II, 806.

Gazzâlî, *Şifâ* ve *Mustasfâ*’da yukarıdaki ayetlerin yanı sıra hadisleri de zikreder. *Şifâ*’da bineğinden düşüp ölen muhrim ile şehitler hakkındaki hadisleri örnek verir. İlki hakkında Peygamberimiz gömülürken başının örtülmemesi ve koku sürülmemesini söylemiş bu hükmünü, “فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً” sözüyle muhrimin kıyamet günü telbiye eder halde diriltilmesine bağlamıştır. Şehitler içinse öldükleri hal üzere gömülmelelerini çünkü kıyamet günü damarlarından kan akarken dirileceklerini “فإنهم يحشرون يوم القيامة وأواجهم تشخب” sözleriyle ifade etmiştir. Hanefîlerin, muhrimle ilgili hükmün muallel olmadığını o zâta has olduğunu söylemelerine karşılık Gazzâlî, diğer ölümler hakkında olan bir şeyin burada nehyedildiğini, illet olarak da ihramın ölümle son bulmayıp devam edişinin gösterildiğini “فإن” ifadesinin illetin bekâsını gösterdiğini söylemektedir.³⁷⁰ Ancak bu örnekler *Mustasfâ*’da illetin tenbih ve îmâ yoluyla tespitinde sunulmaktadır.³⁷¹ Bunlar dışında “إنما نهيتكم لأجل الدافعة” ve kurban etlerinin yasaklanması ile ilgili “جعل الإستئذان لأجل البصر” hadislerini örnek vermektedir. Bu naslarda geçen مِنْ أَجْلِ، ذَلِكَ بِأَنَّ، مِنْ أَجْلِ، كَيْ lafızları ve benzeri sünnetteki örnekler lafızların devamında zikredilen vasıfların illet olarak sabit olduklarını açık bir şekilde göstermektedir.

Bu noktada Eş‘arîlere karşı şöyle bir itiraz serdedilir: Bu örnekler te’vile kabil olan naslardır. Sıygası ta‘lîl ifade eden lafza tekrar bakıldığında bu lafızla ta‘lîlin kastedilemediği görülebilir. Hitâbın olduğu yerde bakış açıları da artış gösterir. Örneğin “أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ”³⁷² ayetinde لِذُلُوكِ lafzı namaz kılma hükmünün illeti değildir. Bâkılânî, lafızların zikredilen mahallere hamledilmesinin câiz olduğunu, bunu inkâr etmediklerini söyler. Ancak böyle bir hamletme için nassın zâhiri dışında bir anlama geldiğini gösteren bir delil gerekir ve bu delil olmadan nasların zâhir anlamının terk edilmesi câiz değildir.

³⁷⁰ Gazzâlî, *Şifâ ‘ü l-ğalîl*, s. 24-5; Gazzâlî, *Mustasfa*, III, 605.

³⁷¹ Gazzâlî, *Mustasfa*, III, 607.

³⁷² İsrâ, 17/78.

Verilen örneklerin ise delil olarak kullanılması câiz olmayan mücmel ayetlerden olmayıp lafızların zâhir manası olduğu konusunda Müslümanların icmâ etmişlerdir.³⁷³

Bâkılânî'nin bu eleştiride verilen ayeti nasıl yorumladığını Gazzâlî'den öğrenmekteyiz. Bu konuda Gazzâlî açık illet bildiren sıygalarla ta'lîlin kastedilmediğine dair bir delil bulunursa bu sıygaların mecaz ifade ettiğini söyler. Örneğin birine “Niçin böyle yaptın?” diye sorulduğunda “Çünkü böyle yapmayı istedim” şeklinde verilen cevap illet olmaya uygun değildir. Gazzâlî, Bâkılânî'nin “أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ” ayetini de bu kabilden yorumladığını söylemiştir. Buna göre “لِ” harf-i ceri ta'lîl bildirse de دُلُوكِ ifadesi illet olmaya elverişli değildir. Bu delile istinâden ayetin anlamı “أَقِمِ الصَّلَاةَ عِنْدَ دُلُوكِ الشَّمْسِ” olur. Ancak Gazzâlî bu yaklaşımı eleştirir. Çünkü dülûkun namazın edası için alâmet olması mümkündür. Fakîhler arasında da vakitlerin sebep olduğu, vaktin tekerrürü ile vücûbun da tekerrür ettiği görüşü hakimdir. Öte yandan sebeplerin illet olarak adlandırılması da vâkidir.³⁷⁴ Basrî de “Allah’a yakınlaşmak için namaz kıl” ifadesindeki yakınlaşmanın fiilin vücûbuna illet olmadığını söyleyen benzer bir eleştiri aktarır. Ona göre burada yakınlaşma ile vücûb hükmü değil namaz fiili ta'lîl edilmiştir. Yakınlaşma, fiile bâistir.³⁷⁵

(2) Ta'lîlin Zımnen Haber Verilmesi

Telhîs'te konuyla ilgili yer alan örnekler şu şekildedir: Rasulullah'ın şöyle dediği rivâyet edilir: “لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضَبَانٌ.” Âlimlerin hepsi bu hadisten Rasulullah'ın kızgınlığın kişiyi hiddetlendireceği ve hakkı ararken bu kızgınlığın kâdînin fikrinin tamamını kullanmasına engel olacağını öngördüğü sonucunu çıkarırlar. Dolayısıyla bu manada kızgınlığın yerini tutabilecek aşırı uyku hali, açlık ve benzeri şeyler de bu hükmü taşır.³⁷⁶ Bir diğer örnek Rasulullah'tan nakledilen kuru hurmanın yaş hurma karşılığında

³⁷³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 252.

³⁷⁴ Gazzâlî, *Mustasfa*, III, 606.

³⁷⁵ Basrî, *Mu'temed*, II, 775-6.

³⁷⁶ Cüveynî, *Telhîs*, III, 249.

satılması sorulunca verdiği cevaptır. Rasulullah kendisine bu durum sorulunca “Yaş hurma kuruyunca azalmıyor mu?” diye sormuş “Evet, azalır” diye cevap alınca bu satıma izin vermemiştir. Bir başka örnekte Rasulullah şöyle buyurmuştur: “Kim bir köledeki hakkını azât ederse onun (değerini) gözet sin” Bu hadiste Rasulullah’ın hitâbının içeriğinden köleliğe riayet edildiği anlaşılmaktadır. Buna göre cariye nin köleye ilhâk edilmesi gerekir.³⁷⁷

İllet hakkında açıklayıcı olmasa bile ta‘lîli haber veren delillerden biri de şeriat sahibinin bir şey hakkında bir sıfat zikrettikten hemen sonra hükmü isbât etmesidir. Bu şekildeki hitâbın gereğince hükmün bir önceki sıfatla bağlantılı olduğu anlaşılır. Örneğin “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ”³⁷⁸ ayetinde ezadan sonra gelen i‘tizâl lafzı ف harf-i ceriyle ezaya bağlanmıştır. Buradaki harf-i cer önceki duruma bir cevap olarak gelmiş ve kendisinden önce geçen söz ile bir bağlantıyı tazammun etmiştir.³⁷⁹ Bu türe hükmün, müştak isimlerle kurulan tüm bağlantıları dahil edebiliriz. Örneğin “وَالسَّارِقُ وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ”³⁸⁰ ve “وَالسَّارِقُ وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ”³⁸¹ ayetlerinde الزَّانِيَةُ, الزَّانِي, السَّارِقُ, السَّارِقَةُ lafızları الزنى ve السرقة masterlarından türemiştir. Akabinde gelen ف harf-i ceriyle zina ve hırsızlık fiillerinin “ellerin kesilmesi” ile “yüz sopa vurulması” hükümlerinin illeti olarak tayin edildiğini anlaşılmaktadır. Yine Rasulullah’ın “لا تبيعوا الطعام”³⁸² hadisinde de الطعام lafzı طعم kelimesinden türemiş müştak bir lafız olup illet olarak geçmektedir.³⁸³

Aslın illetini tespit edebildiğimiz bir diğer alan Rasulullah’ın birbiriyle bağlantılı fiilleridir. Örneğin, namazda yanıldığı için sehiv secdesi yapması, Kur’an’dan bazı ayetleri okuyunca tilâvet secdesi yapması gibi... Bu gibi durumlarda Sahabe, Rasulullah’ın hal ve hareketlerindeki karinelerden durumu idrâk etmekteydiler.³⁸³

³⁷⁷ Cüveynî, *Telhîs*, III, 249-50.

³⁷⁸ Bakara, 2/222.

³⁷⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 250.

³⁸⁰ Mâide, 5/38.

³⁸¹ Nur, 24/2.

³⁸² Cüveynî, *Telhîs*, III, 250-1.

³⁸³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 251.

Konuyla ilgili örnek vermekle yetinen Bâkıllânî zımnen haber verilen illetler hakkında ayrıntılı bir tasnife gitmemiştir. Onun çağdaşı olan Kâdî Abdülcebbâr'da da benzer bir durum söz konusudur.³⁸⁴

Cüveynî, illeti isbât yollarından, “Şâri'in kelâmı” içinde, illeti tazammun eden ve ona zâhiren işaret eden şeklinde ele aldığı bu konunun birkaç türde olduğunu örneklerle anlatır. İlk türe Bakıllânî'de olduğu gibi Rasulullah'ın kuruyunca ağırlığı azalan yaş hurmanın satımına dair verdiği hükmü örnek gösterir.³⁸⁵

İkinci türe hükmün, müştak isimle ta'lîli tazammun etmesini koyar ve yukarıda geçen zina ve hırsızlık ile ilgili ayetleri örnek verir. İleti tazammun eden müştak bir ismin ta'lîl ifade etme şartını ele alır. Buna göre müştak lafız, isme muallak olan hükme münâsib bir vasıf ise ta'lîli doğrudan gerektirir. Bu durum dilin vaz'ıyla da anlaşılır. Nitekim söz konusu ayetlerde el kesme ve sopayla vurma hükümleri hükme münâsibdir. Ayetlerin devamında zikredilen “جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ”³⁸⁶ ve “وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ”³⁸⁷ ibâreleri bunu tekit eden karinelerdir. Başka bir örnekle “أَكْرَمَ الْعَالَمِ” yahut “ارْفَقَ بِالْيَتِيمِ” denildiğinde emredilen durumun münâsib bir vasfının müştak isimde yer aldığı görülür. Ancak “أَكْرَمَ” denildiğinde hükmün sebebi dilden anlaşılmamakta, bu nedenle araştırılmaya muhtaç olmaktadır. Bâkıllânî'nin müştak lafızların illet bildirmesine verdiği “لَا تَبْيَعُوا الطَّعَامَ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ” örneğini bu bağlamda ele alan Cüveynî, Eş'arî âlimlerin ribe'l-fazlın ta'lîlini الطَّعَامِ lafzına bağladıklarını ve lafzın, fazlalığın haramlığına işaret ettiğini isbât etmeye çalıştıklarını söylemektedir. Cüveynî'ye göre müştak isim hükme münâsib olmayıp ta'lîl ifade ettiğini gösteren müekkit karineleri yoksa özel isim olarak değerlendirilir.³⁸⁸ Bu noktada Cüveynî, illet ister alâmet ister bâis olsun münâsebeti şart koşmayan Eş'arî hüküm anlayışından ayrılmaktadır.

³⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, XVII, 332.

³⁸⁵ Cüveynî'nin bu hadisile ilgili ele aldığı Arapçadan anlamayan birtakım kimselerin dilsel bazı eleştirileri için bk. Cüveynî, *Burhân*, II, 807-9; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, III, 147-8.

³⁸⁶ Mâide, 5/38.

³⁸⁷ Nur, 24/2.

³⁸⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 809-10; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, III, 151-2.

Kitabü'l-kıyâsi 'ş-şer'î’de nassın illete dolaylı olarak delâlet etmesine kedinin necis olmaması ve hırsızlığın hükmünü bildiren ayette olduğu üzere cevabın başına ف harfinin gelmesinin örnek vermekle³⁸⁹ yetinen Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*’de konuyu, “illeti münabbih lafızlar” başlığıyla ele almış ve bunu dörde ayırmıştır. Benzerini Gazzâlî’de ayrıntılı olarak göreceğimiz Basrî’nin tasnif ve örnekleri kısaca şu şekildedir:

1) **Hükmü ta'lîl eden lafzın gayr-ı sarîh olması:** Bâkılânî’nin, “şeriat sahibinin bir şey hakkında bir sıfat zikrettikten hemen sonra hükmü isbât etmesi”ne verdiği örnekler bu kısımda zikredilir. Ancak Basrî, bunu “ف” harfi ile illetin hükme bağlanması şeklinde isimlendirip ikiye ayırmış ve aşağıda yer alacağı üzere Gazzâlî’nin Hükmün fâ-i ta’kib/tesbîb ile fiile terettüb etmesine verdiği örnekleri genel olarak bu başlık altında zikretmiştir.³⁹⁰

2) **Mahkûm fihin vasfını bilince hükmün Nebî’den (as) sadır olması:** Örneğin, Nebi (as) Ramazan’da orucunu bozduğunu söyleyen kimseye “Kefâret ödemen gerekir” demiştir. Bu durumda Ramazan’da oruç bozmanın kefâret hükmünde müessir vasıftır. Böyle olmasa Rasulullah bu şekilde hüküm vermezdi.³⁹¹

3) **Mezkûr vasfın illet olarak kabul edilmemesi halinde bir şey ifade etmemesi:** Bu dört kısma ayrılır: A. Örneğin Rasulullah (as), kedi ile ilgili “إنها ليست بنجس” sözünde “إنها من الطوافين عليكم والطوافات” sözünde “إن” lafzının kullanılması gibi... B. Zikredilmesine gerek olmadığı halde bir vasfın hükümde özellikle zikredilmesi de vasfın hükme te’siri olduğunu gösterir. Örneğin Rasulullah’ın nebîz hakkında “تمر طيبة وماء طهور” demesi gibi... C. Bir şeyin vasfı hakkında karara varması. Bu da ya Rasulullah’ın (as) soru sorulduğunda o şeyin vasfına göre ya da sorulan bir mesele hakkında başka bir meseleyi örnek verip vech-i şebehini açıklayarak karar vermesi şeklinde gerçekleşir. İlkine kuru hırmanın ya hurma karşılığında satımı ikincisine ise Hz. Ömer’in, oruçlu iken hanımını öpmenin hükmünü sorması üzerine Rasulullah’ın “أرأيت لو تميمضت بماء ثم مججته” diye

³⁸⁹ Basrî, *Kitabü'l-kıyâsi 'ş-şer'î*, II, 1036-7.

³⁹⁰ Basrî, *Mu'temed*, II, 776-7.

³⁹¹ Basrî, *Mu'temed*, II, 777.

karşılık vererek öpme ile ağzını çalkalama arasında bir benzerlik kurması örnek verilir. D. Daha sonradan Gazzâlî'nin “Şâri'in ayırıcı bir sıfatla iki şeyi hüküm bakımından ayırması” ayırması şeklinde ayrı bir tür olarak ele aldığı bu kısmı Basrî, ayrıntılı bir tasnifle ele almış ve bu kısımda zikredilen hükümlerin, başka bir illet sebebiyle de müessir olabileceklerini belirtmiştir. Örneğin, yer verdiği rivâyetlerden biri olan kâdînin öfkeliyken hüküm vermesinin illeti öfke değil, öfkenin zihni meşgul etmesi olabilir. Öte yandan bu illetlerin şarta bağlı olup olmadıkları hususunda bir delâlet de söz konusu olabilir.³⁹²

4) Vâcib olan bir fiili engellediği için nehyedilen fiil: Bu taksim ve zikredilen örnekler aşağıda verilecek Cuma namazı sırasında alışveriş yasağı ve anne babaya öf dememe hükümleriyle aynıdır.³⁹³

Gazzâlî, *Mustasfâ*'da yukarıda zikredilen kedinin artığı, muhrim ile şehitlerin gömülmeleri, hayız zamanında kadınlardan uzak durulması, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satımı gibi hükümlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in hurma nebîzi hakkında “Temiz bir hurma, temiz bir su” sözünü aktarır. Bu söz, suyun kullanılabileceğini ta'lîl amacıyla söylenmiş olup söz mahalline uygun olarak gelmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, kendisine soru soranlara “Şayet mazmaza yapsaydın...” ve “Şayet babanın birine borcu olsaydı da sen ödeseydin...” gibi ifadeleri de verilen cevapların anlamlı ve tutarlı olması bakımından ta'lîli îmâ eder şekilde anlaşılmalıdır. Bu örnekleri hükümden önce vasfın zikredilmesi, soruya sorunun benzeriyle karşılık vermek, vasfı iki hüküm arasında ayırım yaparak bir tarafa has kılmak şeklinde kategorize eden Gazzâlî ayrıntılı tasnif ve örnekler için *Şifâ*'ya atıf yapar. Ayrıca *Mustasfâ*'da esbâba tenbih başlığı altında ele aldığı takip ve sebep bildiren “ف” harf-i cerinin delâletini de ilgili tasnifte bir kategori olarak zikreder.³⁹⁴

³⁹² Basrî, *Mu'temed*, II, 777-9.

³⁹³ Basrî, *Mu'temed*, II, 779-80. Kâdî Abdülcebbâr'a göre öf demenin yasaklanması kapsamında dövmenin de yasak olması kıyas itibarıyla değil lafız itibarıyla ma'kûldur. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise konuyu geniş bir şekilde ele alarak buna karşı çıkar. Bk. Basrî, *Mu'temed*, II, 780-4.

³⁹⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 606-613.

2) **Nebî'nin bir hadiseyi bilmesi ve akabinde hükme varması:** Örneğin, Nebi (as) Ramazan'da orucunu bozduğunu söyleyen kimseye kefareti ödemesi gerektiğin, yine orucunu bozan bir bedevîye köle azat etmesini söylemiştir. Bu durumda Ramazan'da oruç bozmak, kefareti ve köle azadı hükümlerinde müessir vasıftır. Böyle olmasa Rasulullah bu şekilde hüküm vermezdi. Gazzâlî, bu kısmın ilkinden mertebe bakımından daha aşağıda olduğunu söyler. Çünkü ilkinde lafzî vaz' ile ta'lîlin bulunduğu anlaşılırken bu kısımda ta'lîlin anlaşılması hal karinesine ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda hadiste aktarılan ta'lîl ifadeleri iki şekilde anlaşılma bile müsaitse râvinin olay şahitliği karine kabul edilir ve neticede olayı aktarmada zikrettiği lafızlar ta'lîl ifade ediyorsa o şekilde kabul edilir.⁴⁰²

3) **Şâri'in illet olduğunu açıklamadığı vasfın müessir ve mûcib olması dışında bir anlamının olmaması:** Bunun da birkaç türü vardır: A. VASFİN ZIKRİNDE KAPALILIĞIN GİDERİLMESİ ÜZERİNE SORU SORULMASI. Örneğin Hz. Peygamber iki ayrı davetten birine giderken diğerine gitmemiş, gitmediği davet için "O evde köpek" var demesi üzerine kendisine "Diğerinde de kedi vardı" denilince "إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم" "cevabını vermiştir. Böylece ayak altında dolaşmanın tahâret hükmünde te'siri olduğu anlaşılır. B. İbtidâen cereyân eden hüküm için ihtiyaç olmayan bir vASFİN ZIKREDİLMESİ. Rasulullah'ın hurma nebîzi ile alınan abdest hakkında "تمر طيبة وماء طهور" demesi gibi. Bu ifade de söz konusu abdestin illeti olarak anlaşılmayacaksa bu ifadenin bir anlamı yoktur. C. Rasulullah'ın "لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد" sözünde lanetin illeti, nebîlerin kabirlerini mescit edinme olup bize bu fiilin haram kılındığını göstermektedir. Eğer bu şekilde anlaşılmazsa kabirleri mescit edinmenin zikredilmesinin bir anlamı olmaz. D. VASFİ HAKKINDA BİLGİ İSTEME VE VASFİ TAKRİR. Örneğin, Bâkılânî tarafından da zikredilen hadise göre Rasulullah kendisine kuru hurmanın yaş hurma karşılığında satılması sorulunca "أ ينقص الرطب إذا جف" diye sormuş olumlu cevap alınca "فلا إذن" diyerek bu satıma izin vermemiştir. Bu rivâyette üç açıdan ta'lîle dikkat çekilmektedir. İlk ikisi "فلا إذن" cevabındaki "ف" ve olumsuzluk bildiren "لا" harfidir. Üçüncüsü ise soru sorup karşılığında

⁴⁰² Gazzâlî, *Şifâ 'ü l-ğalîl*, s. 32-6.

verilen cevabı takrir etmesidir. E. Soruya, sorunun konusuna benzer şekilde cevap vermek. Hz. Ömer'in öpmenin orucu bozup bozmadığına ve annesi adına hac yapmak isteyen birine verdiği cevapta olduğu gibi...⁴⁰³

4) **Şâri'in ayırıcı bir sıfatla iki şeyi hüküm bakımından ayırması:** Bu da iki türdür:⁴⁰⁴ 1) "القاتل لا يرث" hadisinde Nebî (as) katil olan vâris ile diğer vârisleri birbirinden ayırmıştır. Böylece katlin, miras engeline müessir vasıf olduğu anlaşılır. 2) İki şeyin de hükmünün zikredilmesidir ki bunun da alt başlıkları vardır: (a) İki şeyin bir gaye ile ayrılması. "وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ"⁴⁰⁵ ayetinden yakınlaşmanın mübah oluşunun temizliğe taalluk ettiği anlaşılır. Bir diğer örnek ise "فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَتَكَّحَ زَوْجًا غَيْرَهُ"⁴⁰⁶ ayetidir. Burada da 3 talakla boşanan kadının, eski kocasıyla yeniden evlenebilmesinin helal olması başka biriyle yapacağı evliliğe bağlanmıştır. (b) İki şeyin bir istisna ile ayrılması. "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ"⁴⁰⁷ ayetinde akitlerde edilen yeminler boş yeminlerden istisna edilerek akdin, Allah'ın kişileri ettikleri yeminlerden sorumlu tutması için illet olduğuna dair bir tenbih olduğu anlaşılır. (c) İki şeyden biri zikredildikten sonra diğerinin bir sıfatla zikredilmesi ve bu vasfın hükmün müessir illeti olmasının câiz olması. Buna da Rasulullah'ın (as) ganimetlerle ilgili "للرجل سهم ولل فارس سهمان" demesi örnek verilebilir.⁴⁰⁸

5) **Vâcibi engelleyen fiilin nehyi:** "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ" "فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ"⁴⁰⁹ ayetinde cuma namazının emredilmesinden sonra namazdan alıkoyan alışverişin yasaklanması, bu yasağın vacibi olan bir fiili engellemesi sebebiyle

⁴⁰³ Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-ğalîl*, s. 39-46.

⁴⁰⁴ *Şifâ*'da bu kısmın iki tür olduğu zikredilir. Ardından ilk türle ilgili açıklamalardan sonra ikinci türe ait bir atıf yapılmaz. Buradaki tasnifin kaynağı ise çoğunlukla aynı tasnifi ve örnekleri zikreden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Mu'temed*'idir. Bk. Basrî, *Mu'temed*, II, 777-9.

⁴⁰⁵ Bakara, 2/222.

⁴⁰⁶ Bakara, 2/230.

⁴⁰⁷ Mâide, 5/89.

⁴⁰⁸ Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-ğalîl*, s. 46-9.

⁴⁰⁹ Cum'a, 62/9.

olduğunu gösterir. Yine “فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ”⁴¹⁰ ayetinde öf demenin, eziyet ve aşağılama bakımından saygıyı engellemesi sebebiyle yasaklandığını anlarız.⁴¹¹

Gazzâlî yukarıda zikredilen örnekleri *Menhûl*'de nassa dayalı tespit yollarından îma ve müştak ismin fiil kökünün ma'naya tenbihi kategorileri altında zikretmiştir. Örneğin hırsızlık suçunun cezası olarak el kesme hükmünü bildiren ayette “جزاء بم كسبا” ve “نكالا” ifadeleri illeti îma yoluyla gösterirken “السارق والسارقة” lafızlarının türediği kök mana illetin “السرقه” olduğunu haber vermektedir. Diğer taraftan bu vasıfların muhîl olmasa bile îma ile gösterilmelerinin illeti münebbih olmaları için yeterli olduğu vurgusu *Menhûl*'de de yer almaktadır. Ancak Gazzâlî müştak ismin münebbih olması için muhîl olması gerektiğini aksi takdirde müştak ismin ta'lîl değil özel isim ifade edeceğini ifade eder. Zira bu durumda hüküm gayr-ı muallal olur.⁴¹² Bu noktada Gazzâlî'nin hocası Cüveynî ile aynı görüşte olduğu görülmektedir.

b. Sebr ve Taksîm

Sözlükte “incelemek, denemek, tahmin etmek, ölçüp takdir etmek” anlamındaki sebr ile “parçalara, kısımlara ayırmak” manasına gelen taksîm kelimelerinden oluşan sebr ve taksim, usûl literatüründe aslın hükmünde illet olması muhtemel tüm vasıfların belirlenip (hasr) ve nihayetinde illete elverişli olmayan diğer vasıfların elenmesiyle (hazf) illet olabilecek tek bir vasıf kalıncaya dek işlemin devam ettirilmesidir. Sebreden müçtehit şöyle der: “Bu hüküm mualleldir. Hükmün şu veya şundan başka illeti yoktur. Bunlardan biri bâtıl olmuştur. Öyleyse illet diğeridir.”⁴¹³

⁴¹⁰ İsrâ, 17/23.

⁴¹¹ Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-ğalîl*, s. 50-3. Konuyla ilgili pek çok ayrıntılı tartışmalara giren Gazzâlî'nin görüş ve değerlendirmeleri için bk. Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-ğalîl*, s. 53-100.

⁴¹² Gazzâlî, *Menhûl*, 343-7.

⁴¹³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 100; Cüveynî, *Burhân*, II, 815; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 618.

Mantıkta iki kavramın birlikte ve tek başına kullanımı arasında farklar olsa da⁴¹⁴ fıkıhta aynı anlamı ifade etmek üzere bu kelimelerden birinin tek başına kullanıldığı da olur. Bir akıl yürütme türü olarak hemen bütün ilimlerde kendisinden yararlanılan sebr ve taksîm yönteminin İslâmî ilimler açısından önce kelâm ve cedel eserlerinde iddiayı delillendirme ve aklî illeti belirlemede kullanıldığı ve daha sonra fıkıh usûlüne girdiği söylenebilir.⁴¹⁵ Öte yandan Zerkeşî, “Allah evlat edinmemiştir; O’nunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı”⁴¹⁶ ve “Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdırlar?”⁴¹⁷ ayetleri ile İbn Sayyâd meselesi ile ilgili Hz. Peygamber’in (as) Hz. Ömer’e hitâben “Eğer (Deccâl) bu ise sen ona musallat edilecek değilsin. Eğer değilse onu öldürmekte sana bir hayır yok!” sözünün sebr ve taksime işaret ettiğini söyleyerek buna naslardan dayanak bulmaktadır.⁴¹⁸

Telhîs’te sebr ve taksime kısaca atıf yapılır. Burada aktarılan bilgilere göre Bâkıllânî, hükme ait bütün sıfatların tek tek gözden geçirilip illet olup olmadıklarını belirlemenin illeti tespitinde sahih metotlardan biri olduğunu söyler. Bu yöntem, elde illet olmaya münâsib tek bir sıfat kalıncaya kadar devam ettirilir. Sonunda bütün sıfatların bâtıl olduğuna, uygun illet olarak tayin edilen sıfatın ise bâtıl olmadığına hükmedilir. Cüveynî’nin aktardığına göre Bâkıllânî sebr ve taksimi en kuvvetli tespit yollarından biri olarak kabul eder.⁴¹⁹

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, illetin istinbât yoluyla tespiti içerisinde ele aldığı sebr ve taksimin ümmetin yahut kıyası kabul edenlerin aslın mualllel olduğu hususunda icmâlarından sonra gerçekleşebileceğini söyler. Bunun sebebi söz konusu icmânın, aslın

⁴¹⁴ Mantıkta sebr ve taksîm birlikte kullanımı ayrışık şartlı kıyasa, sadece sebrin kullanımı bitişik şartlı kıyasa takabül eder. Bk. Gazzâlî, *Mî ‘yâru’l-ilm*, trc: Ali Durusoy ve Hasan Hacak (İstanbul: YEK 2013), s. 192; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, V, 222.

⁴¹⁵ Tuncay Başoğlu, “Sebr ve Taksîm”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebr-ve-taksim>.

⁴¹⁶ Mü’minûn, 23/91.

⁴¹⁷ Tûr, 52/35.

⁴¹⁸ Zerkeşî, *Bahrü’l-muhît*, V, 222.

⁴¹⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 253; Cüveynî, *Burhân*, II, 817.

mualllel olmasından ziyade esasında bir başkasını daha eklemenin câiz olmayacağı şekilde sınırlı sayıda vasıf kalmadığı (hasr) üzerinde gerçekleşmesidir. Buna göre hangi vasfın illet olduğu hususunda ihtilâf eden âlimlerin biri hariç diğerlerinin illet olmaya elverişli olmadığını ortaya çıkarmasından sonra kalan vasıf, aslın mualllel olması ve tespit edilenler dışında herhangi bir vasfın dışarda kalmaması üzerinde icmâ olduğu için aslın hakikî illeti kabul edilir. Eğer bu iki hususta icmâ yoksa diğerlerinin fâsid olduğu ortaya konsa bile kalan vasfın illet olduğundan emin olunamaz.⁴²⁰

Cüveynî, *Burhân*'da sebr ve taksimi ma'kûlat içinde ikiye ayırır: A. Biri bâtıl olduğunda diğerinin sübûtunun belirlendiği hâsır yöntem. B. İlkinin aksine daha çok şıkkın mümkün olduğu müstersel yöntem.⁴²¹ Burada sebreden kimse "İlletlerin hepsinin ele aldım (سيرت) ancak zikrettiğim ma'nadan başka bir şey bulamadım" dediğinde gözden kaçırdığı başka bir ma'na olmadığına emin olamaz. Başka bir deyişle sebr ve taksimin hâsır olanı, illet bakımından dışarıda hiçbir olasılık bırakmazken müstersel ise illet için başka seçeneklerin de bulunma ihtimalinin olduğu yöntemdir. Cüveynî için kelâmda geçerli olan yukarıdaki tasnif zannî şer'î meselelerde de geçerli bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Bunlardan ilki netice verirken ikincisi hakkında ihtilâf söz konusudur. Çünkü, ilk yöntemde illetin sahih olduğu kat'î iken ikincisinde muayyen vasıf dışında kalanların illiyetlerinin nefyine dair delili zan teşkil etmektedir. Cüveynî'ye göre bu ikinci kısım kat'îyyatta delil olamaz, ancak zann-ı gâlib hâsıl edeceği için amelî meselelerde delil olabilir.⁴²²

Sebr ve taksimde sebreden kimsenin biri hariç tüm vasıfların bâtıl olduğunu göstermesi kalan vasfın illet olduğuna garanti vermez. Çünkü nassın mualllel olmama ihtimaline binaen kalan vasıf da bâtıl olabilir. Ayrıca birden fazla illetle ta'lîl câiz olduğu için hükmün başka bir illetinin daha olma ihtimali de vardır. Dolayısıyla sebr, bir vasfın illet oluşuna delil olmadığı gibi hakkında delil bulunan bir vasfın illet oluşu için şart da değildir. Şer'îyyatta söz konusu olan bu problemi Cüveynî, Basrî gibi icmâ ile aşmaya

⁴²⁰ Basrî, *Mu'temed*, II, 784-5; Basrî, *Kitabü'l-kıyâsi's-şer'î*, II, 1037.

⁴²¹ Zerkeşî bunları münhasır ve munteşir olarak isimlendirmiştir. Bk. Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, V, 222.

⁴²² Cüveynî, *Burhân*, II, 815-7; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, V, 224.

çalışır. Asıldaki hükmün muallél olduğuna dair kıyası kabul edenlerin ittifâkı olursa sebr ve taksimle zann-ı gâlib elde edilebilir. Kıyası kabul etmeyenler ise icmâ ehlinden sayılmamaktadır. Bu nedenle Cüveynî, Bâkılânî'nin sebr ve taksimi kuvvetli tespit yollarından görmesini eleştirmiştir. Çünkü Bâkılânî, icmâ için kıyası reddedenler dahil tüm ümmetin icmâsını şart koşturmaktadır.⁴²³

Menhûl'de Bâkılânî'nin aklî illette olduğu gibi şer'î illette de bir metot olarak sebr ve taksimi gerekli gördüğünü söyleyen Gazzâlî, hocasının aksine Bâkılânî'nin bu açıklamasını izah etmeye çalışır.⁴²⁴ Buna göre Bâkılânî bu sözyle hasmın illetini iptal etmeyi kastetmiş olabilir. Bu durumda sebr ve taksîm, kişinin savunduğu illetin sübûtuna delâlet etmiyorsa bu illetin muhîl olduğu bilindikten sonra geriye kalan illetlerin iptali için kullanılır. Böylece hükmün söz konusu illetle muallél olduğu anlaşılmış olur. Başka bir ihtimale göre Bâkılânî sebr ve taksimle -nadiren de olsa- ribâ illetinde olduğu gibi tek bir illetle muallél olduğu hususunda ittifâk olan meseleleri kastetmiş olabilir.⁴²⁵

Aklî sahada sebr ve taksim, nefy ve isbât arasında döner ve biri bâtıl olunca diğeri taayyün eder. Bu da sonuç olarak ilim ifade eder. Ancak ikiden fazla kısım varsa ve nefy ile isbât takdir edilemiyorsa ilim hâsıl olmaz. Şer'îyyatta ise hükmün muallél olmasından sonra taksim zan ifade eder. Zann-ı gâlib hâsıl olduktan sonra ise tüm ihtimallerin ortadan kalkması şart değildir.⁴²⁶

Mustasfâ'da sebr ve taksimi illetin istinbât yollarıyla isbâtı içinde ele alan Gazzâlî bu yöntemin sahih olduğunu ve düzgün bir şekilde yapılırsa illet ile hüküm arasında münâsebet aramaya ihtiyaç olmadığını söyler. Ancak bunun ön şartı üç konuda gösterilecek delildir: 1) Alâmetin gerekli olduğu hususunda delil göstermek. Bu, hükmün isme bağlı olduuna dair itirazları bertaraf etmek için gereklidir. 2) Sebrin hâsır olup illet olabilecek tüm vasıfları kuşatması. Bu delil, ya hasmın illet olabilecek vasıfların zikredilenlerden

⁴²³ Cüveynî, *Burhân*, II, 817-9.

⁴²⁴ *Burhân*'da ve *Telhîs*'te Bâkılânî'nin ne cihetle sebr ve taksimi kuvvetli bir yol olarak gördüğü açık değildir. Ebyârî, bunu belirtmediği için Cüveynî'yi eleştirir ve bu durumu *Burhân*'ın kusurlarından biri olarak değerlendirir. Bk. Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, III, 164-5.

⁴²⁵ Gazzâlî, *Menhûl*, s. 350-1.

⁴²⁶ Gazzâlî, *Menhûl*, s. 351.

ibâret olduğunu kabu etmesiyle ya da müçtehidin daha fazlasını yapmaya güç yetiremeyecek seviyeye kadar sebr etmesiyle olur. 3) Diğer illetlerin ifsâdıdır ki bu da ya illetin hükümde te'sirini yitirdiğini ya da illet var olduğu halde hükmün bulunmadığını göstermekle yapılabilir.⁴²⁷

2. Fâsid Yöntemler

Bâkılânî, sahih yöntemlerden sonra illetin tespitinde fâsid olan yöntemleri ele alır. Bunlar ise kıyas ehlinin icmâsı, illeti usûle arz etme, tard/ittırad ile tard ve aks yöntemleridir. Ancak bunlara geçmeden önce Bâkılânî'nin kıyası hatalı kılan genel ihtimaller olarak değerlendirdiği durumlara göz atmakta fayda vardır. Kıyasla ilgili birçok konuda içtihâta hata isâbet meselesindeki taraflara göre ayırım yapan Bâkılânî bu konuda da aynı tavrı sürdürür. Buna göre içtihâta tek bir müçtehidin isâbet edeceğini savunan âlimlere göre bir kimse, aslında illet olduğuna kanaat getirdiği gerekçe ile fer'i, asla kıyas ettiği zaman onun bu kıyası birkaç ihtimali barındırır ki bu ihtimaller kıyası hatalı yapar:

1. Hükümün, kaçınılmaz olarak Allah'ın bilgisindeki asla mahsus olup muallel olmaması. Bu durumda kıyas yapanın kıyası, muallel olmayan hükmü fer'e geçirmiş olur.
2. Aslın ma'lûl olması ancak hükmün bu asla mahsus olmaması. Bu durumda kıyas yapan kimse Allah'ın bilgisinde olan illet yerine başka bir illeti tespit etmiştir. Böylece aslı yanlış illetle ta'lîl etmiştir.
3. Kıyas yapan âlim asıl ve illet konusunda isâbet etse bile, aslın illetini, Allah'ın nezdinde üç vasıf olduğu halde iki vasıf üzerine kurmuş olabilir. Böylece, üçüncü vasfı ihmal etmiştir. Hâlbuki hüküm gerçekte ihmal edilen bu vasıfla muallel olabilir.
4. Kıyas yapan âlim, Allah'ın ilminde tek bir vasıf üzerine mürekkep olan aslın illetine başka bir vasıf ekleyebilir.

⁴²⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 618-9.

5. Kıyas yapan âlim, aslın illetini doğru bir şekilde istinbât etmiş olabilir. Ancak, bu illetin fer‘de bulunması konusunda yanlış olabilir. Böylece durum onun sandığından farklı olmasına rağmen illeti bütün kayıt ve karineleri ile fer‘e taşımış olur.

Bazıları buna, bir yöntem olarak kıyasın sübûtunun ihtilâflı olması sebebiyle kıyasın geçerliliği konusunda hata ihtimali şeklinde altıncı bir ihtimal eklese de Bâkılânî’ye göre bu, her açıdan fâsid bir görüştür. Kıyasın isbâtı kesindir. Kıyas konusunda şüpheler olduğu gerekçesiyle ihtilâf olduğunu takdir etmek mümkünse tevhit, nübüvvet gibi akâid konularında da bu ihtimal mümkündür.⁴²⁸

Bu ihtimaller, içtihatıta hata-isâbet tartışmaları bağlamında zikredildiği üzere tasvib-i müçtehidin görüşüne göre bâtıldır. Eş‘arîlere göre hükmü beklenen fer‘in döndüğü aslın, Allah katında muayyen olan bir illeti yoktur. Bu nedenle illetin aslında yahut vafında hata edilmesi söz konusu değildir. Zira müçtehit, sadece aslın illetinin ne olduğunu araştırmakla mükelleftir ve bu konuda yanlışrsa o sadece mükellef olduğu şeyde hata yapmıştır. Ancak bu hususlarda delil ikâmesine ihtiyaç vardır.⁴²⁹

a. Kıyas Ehlinin İcmâsı

Zerkeşî illetin tespiti ile ilgili icmânın iki türü olduğunu açıklar: 1) Muayyen bir illet üzerinde gerçekleşen icmâ. Mal üzerindeki velâyet illetinin küçüklük olması buna örnek verilebilir. 2) İlet hakkında ihtilâf olsa da hükmün muallel olduğu üzerinde icmâdır. Buna da ribâ hükmünün, hangisinin illet olduğu konusunda âlimlerin ihtilâf ettiği dört vasıfla muallel olması örnek verilebilir.⁴³⁰

Bâkılânî her iki türdeki icmâyı da illetin tespitinde bir yöntem olarak kabul etmez. O, çoğu usûlcünün illetin tespit yollarına Kur‘an ve sünnetteki deliller dışında kıyas yapan

⁴²⁸ Cüveynî, *Telhîs*, III, 233-4; Gazzâlî, söz konusu altıncı ihtimali kıyas yapan âlimin illetin tahsisine delil olmayan bir şeyle istidlâl etmesi olarak aktarır. Bu durumda illeti tutturmuş olsa bile, delilsiz olarak mücerred vehm ve sezgi yoluyla illetin tutturulmasının câiz olmaması gibi bu kıyası yapması da helal olmaz. Tıpkı hiçbir içtihat yapmadan sadece kıblenin bir tarafta olduğuna dair zannına dayanarak o yöne doğru namaz kılan kişinin isâbet etmiş olsa bile namazının sahih olmaması gibi. Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 590-1.

⁴²⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 234-5; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 592.

⁴³⁰ Zerkeşî, *Bahrü’l-muhît*, V, 184.

âlimlerin icmâsını da eklediğini söyledikten sonra hükmün ta‘lîli ile ilgili icmâ hakkında şunları söyler: “Bu bize göre sahih değildir. Çünkü kıyası savunan âlimler, ümmetin tamamı değildir. (Sadece) onların sözü delil olmaz.” Daha sonra cevabına ek olarak şöyle devam eder: “Şayet, kıyası kabul eden âlimlerin icmâsını, kıyasın uygulandığı yerlerde zann-ı gâlibi ortaya çıkaran bir emâre kılacaksak kat‘ilîğe götüreceğini söyleyemesek bile bu muhtemeldir.” Bâkılânî’nin burada dayandığı şey bu konuda herhangi bir eserin olmamasıdır. Bu nedenle icmânın delil olması, ancak kıyas karşıtı âlimlerin fikirlerinden dönüp bir hükmün illeti konusunda diğer âlimlerle beraber icmâya varmaları halinde mümkün görünmektedir.⁴³¹

Kıyas âlimlerinin icmâsı diğer usûl âlimleri arasında delil olarak kabul edilmektedir. Onlara göre bu âlimlerin icmâsı, aslın illetinin sübûtuna delâlet etmektedir. Cessâs, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, İslam ümmetinin veya kıyası kabul eden âlimlerin icmâsını illeti tespit yolları arasında zikreder. Onlara göre kıyası reddedenler ise muteber olmadıkları için bu icmâyı bozmaz. Cüveynî, icmâya dair ayrı bir başlık açmasa da sebr ve taksimle ilgili görüşlerinden onun da aynı fikirde olduğu anlaşılmaktadır.⁴³²

Gazzâlî, nas ve îmanın delâleti gibi icmânın da hükümde müessir ve hükmü mûcib bir illete delâlet edebileceğini söyleyerek⁴³³ illeti tespit yollarında icmâyı kabul eden âlimler arasında yer almaktadır. Örneğin mirasta ana-baba bir kardeş baba bir kardeşe takdiminde illetin öz kardeşliğin üstünlüğü olduğu hususunda icmâ vardır. Aynı illet nikâh velâyetinde de takdim sebebidir. Aynı şekilde muavazalı bir akit olan satım akdinde karşılıklı bedellerden birinin bilinmemesi ittifâkla akdi fâsid kılar. Nikah akdinde de mehrin bilinmemesi cehlin fesâd hükmünde müessir olması bakımından nikâhın fesâd sebebidir. Hırsız elinin altındaki malı telef ederse elinin kesilmesinin yanı sıra malını

⁴³¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 252-3; Zerkeşî, *Bahrü’l-muhît*, V, 185. Bâkılânî’nin “kıyas yapan âlimler ümmetin tamamını teşkil etmez” şeklinde ifade edebileceğimiz icmâ anlayışı diğer usûlcülere nazaran orijinal bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımına bağlı olarak Bâkılânî, örneğin muayyen bir illet üzerinde oluşan icmâ hakkında söz konusu illete gerçekten illet denilip denilemeyeceği hususunda bundan emin olmak için sadece kıyası kabul edenlerin değil ümmetin icmâsının gerekli olduğunu düşünür. Hatanın ehl-i icmâdan kaldırıldığı yargısı bu şartla geçerlidir. Bk. Cüveynî, *Telhîs*, 232.

⁴³² Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 151; Basrî, *Kitabü’l-kıyâsi ‘ş-şer’î*, II, 1036; Cüveynî, *Burhân*, II, 818-9.

⁴³³ Gazzâlî, *Şifâ’ü’l-ğalîl*, 110.

tazmin etmesi de gerekir. Bunun delili ise gasp edilen malın haksız tasarruf altında telef edilmesi sebebiyle tazmin edilmesi hükmü üzerinde oluşan icmâdır. Aynı illet hırsızlık olayında da vardır. Hanefîlere göre küçük dul kadının velâyet altında olması küçük bakireye kıyas edilerek belirlenmiştir. Küçük bakirenin velayetinin müttetekun aleyh olan küçüklük illeti küçük dul kadında da vardır.⁴³⁴

b. İleti Usûle Arz Etme

Ebû İshak el-İsferâyînî'nin benimsediği bu yönteme göre yukarıda zikredilen sahih yöntemlerle illete dair bir şey bulamamış olan âlimin yapması gereken, asıldan istinbât ettiği illetin bâtil olmasını gerektirecek bir durumun olup olmadığını kontrol etmektir. Ortada herhangi bir butlân sebebi yoksa ileti usûl-i şeria'ya sunar. Şeriatta da aslın illetini nefyeden bir durumla karşılaşmazsa illetin doğruluğuna hükmeder. Bâkılânî, bu yöntemin bir temelini olmadığını ve bâtil olduğunu söyler. Ona göre bu yöntemde tüm yapılan şey fâsid olduğuna dair bir delil olmadığı için illetin sahih olduğunu istidlâl etmektir. Hâlbuki benzer yöntemle biri çıkıp “Sahih olduğuna delâlet eden bir şey bulunmadığı için bu illet fâsiddir” diyebilir. Şayet ‘İlletin fesâdına delâletin olmaması sıhhatine delâlettir’ şeklinde bir cümle kurulabiliyorsa aynı şekilde “Aksine, sıhhatine delâlet olmaması illetin fesâdına delâlettir” de denebilir. Bu nedenle bu yaklaşımın temelde bir kaynağı yoktur.⁴³⁵

Cüveynî'nin bu başlığın sonundaki sözlerinden Bâkılânî'nin bu yöntem üzerinde uzun uzun durduğunu anlıyoruz. Fakat Cüveynî konuyu yukarıda şekilde vermenin maksadı hâsıl ettiğini düşünerek bize bu kadarını aktarmakla iktifâ ettiği için konunun ayrıntılarını bilemiyoruz.⁴³⁶

⁴³⁴ Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalil*, 110-2; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 614. Bu örneklerin yanı sıra Gazzâlî, muhtelif fih olan konunun müttetekun aleyh ile aynı cinsten olması, vasfın münâsebet özelliğinin tespiti, icmâ ile sabit vasıfla yapılan kıyas hakkında ihtilâfların bulunması gibi icmâyâ dair tartışmalı meseleleri de ele alarak bunlara cevaplar verir. Ayrıntılar için bk. Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalil*, 112-142; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 615-7.

⁴³⁵ Cüveynî, *Telhis*, III, 253-4.

⁴³⁶ Cüveynî, *Telhis*, III, 254.

Öte yandan *Kitabü'l-kıyâsi's-şer'i*'de Basrî illetin sıhhatine ilişkin farklı şekillerde istidlâllerde bulunanların “İlet sahihtir. Çünkü fesâdını gerektiren durumlardan hâlidir” şeklindeki gerekçelerini ele alarak şöyle der:⁴³⁷

“Eğer illetin sâlim olduğu fesâdı gerektiren durumlar arasında ‘illetin sahih olduğuna dair bir delillin bulunmamasını da sayıyorsanız illetin sahih olduğunu gösteren bir delil getirin. Böylece biz de ‘Bu illet [sıhhatine dair bir delil bulunmamaktadır] şeklindeki fesâdı gerektiren durumdan halidir’ şeklindeki sözünüzü kabul edelim. Yok illetin sahih olduğunu gösteren delâletin yokluğunu fesâd sebeplerinden saymıyor ve nakz, kalb, aks vb. vasıflardan hali olan illet sahihtir dersanız bu sözünüzü kabul etmeyiz.”

Gazzâlî, *Mustasfâ*'da aslın illetini tespitte fâsid gördüğü 3 yoldan birinde bu yöntemi zikreder. Bâkılânî ile benzer ifadeleri kullanan Gazzâlî'ye göre bir vasıf tüm müfsidlerden sâlim olsa bile bu durum illetin sahih olduğunu göstermeyebilir. Örneğin hakkında bilgi sahibi olmadığımız birinin şahitliği zedeleyici bir kusurdan hâli olsa bile kişinin adaletini ve dürüstlüğü gösteren bir beyyine olmadığı sürece bu, onun şahitliğinin hüccet olduğunu göstermez.⁴³⁸

c. Tard/İttirad

Tard, bir hükmün bir vasfın varlığı ile birlikte var olmasıdır. Bir illeti tespit yöntemi olarak tardda kendisinin bulunduğu her yerde hükmün de bulunduğu gösterilerek vasfın, hükmün illeti olduğu neticesine varılır. Fıkıh usûlü eserlerinde tard yerine ittirad ve cereyân kelimeleri de kullanılmıştır. İletinin şartları arasında da zikredilen tardın tespit yöntemi olması ile şart olması birbirinden farklı konulardır.⁴³⁹ Tespit yöntemi olarak tard şöyle işler: Haklarında nas bulunan benzer meselelerde hükmün daima bir vasıfla birlikte olduğu tespit edilerek tümevarım yoluyla o vasfın naslardaki hükmün illeti olduğu söylenir.

⁴³⁷ Basrî, *Kitabü'l-kıyâsi's-şer'i*, II, 1038. *Mu'temed*'de de illetin tespit yollarından icmâ ile ilgili bölümde bu görüşü destekleyen ibâreler yer almaktadır. Bk. Basrî, *Mu'temed*, II, 785.

⁴³⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 634-5.

⁴³⁹ Tardın illetin sıhhat şartı olması ile ilgili görüşlerin neler olduğu hususunda bk. Tuncay Başoğlu, İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, s. 143.

Ardından aynı vasfın hükmü bulunmayan diğer meselelerde de varlığı gösterilerek mansûs meselelerdeki hükmün burada da geçerli olduğuna karar verilir. Bu şekilde hüküm ile arasında bir tutarlılık sağlanmış olur.⁴⁴⁰ Bu işleyişle tard, Bâkılânî ve Gazzâlî tarafından illeti tespit metotlarının en zayıfı olarak nitelenmiştir.⁴⁴¹

Tard metodu aklî illeti tespit metotlarından biridir. Fıkıh usûlünde Şâfiî ile Cessâs arası bir dönemde şer'î illetler aklî illet nazariyesi esas alınarak ele alındığı için aklî illeti tespit metotları şer'î illette de uygulanmaya çalışılmıştır. Ancak sonraki dönemlerde iki illet türü arasındaki farklılıklara yapılan vurgular tespit metotlarının da sorgulanmasına neden olmuştur. Bunlardan özellikle tard metodu genel olarak tenkit edilmiştir.⁴⁴²

Şâfiî âlimlerinden Cüveynî'nin hocası Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî (v. 462/1069)⁴⁴³ *et-Ta'lika* adlı eserinde tard metodunun ortaya çıkışı ile ilgili şunları söylemektedir:⁴⁴⁴

Tard, müteahhir âlimlerin sonradan ortaya çıkardığı bir şey olup hükmün isbâtında te'sir özelliği olmayan, aslın vasıfları dışında bir vasıfla ferin asla hamledilmesidir. Ashabımızdan bazılarının abdest niyetiyle ilgili görüşü gibi... Abdest hades ile bozulan ve yolculuk özüyle şarta bağlanan bir ibadettir. Bu ibadette namazda olduğu gibi niyet şart koşulmuştur. Burada yolculuk mazeretiyle şartın, niyetin (hükmünün) isbâtında hiçbir te'siri yoktur.

Yine konuyla ilgili Ebû Tayyib et-Taberî şunları zikretmiştir:⁴⁴⁵

Müteahhir ashabımızdan biri tardın, illiyyetin sıhhatine delil olduğunu kabul etti, Irak Hanefilerinden bir grup da ona uydu. Kendi mezheplerine göre vasıfları tard ettiler. Örneğin cinsel alete dokunma konusunda 'Bu üreme aletidir. Nasıl ki sabana dokunulduğunda abdest bozulmuyorsa buna dokununca da abdest bozulmaz. O, yarık ve uzundur. Bu nedenle sopaya benzer.' dediler. Safa ile Merve arasındaki say'

⁴⁴⁰ Başoğlu, *Tard*, s. 141-2.

⁴⁴¹ Cüveynî, *Telhis*, III, 255; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 654.

⁴⁴² Başoğlu, *Tard*, s. 142.

⁴⁴³ Ahmet Özel, "Merverrûzî, Ebû Ali", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/merverruzi-ebu-ali> (05.03.2018).

⁴⁴⁴ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, V, 248.

⁴⁴⁵ Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît*, V, 249.

hakkında ‘O, iki dağ arasında koşmaktır. Bu nedenle haccın rüknü olamaz. Tıpkı Nişabur’da iki dağ arasında koşmak gibidir’ dediler.

Bu ibârelerden tardı kabul edenlerin,⁴⁴⁶ hükümle illet arasında herhangi bir te’sir yahut münâsebet olmadan duyulara dayalı özellikleri esas aldığı görülmektedir. Buna göre tard metodu, şer’î illeti aklî illet gibi düşünen âlimler tarafından kabul edilmiş olmalıdır. Aklî illet nazariyesine göre illet tektir, muttariddir ve mün’akistir. Bu nedenle ancak tard ve tard-aks yöntemleri bir illetin sıhhatine delâlet edebilir. Bununla beraber tard ehli şer’î illetin emâre olduğu ve hükmünü mûcib olmadığı konusunda Mutezilîler hariç diğer usûlcülerle aynı kanaattedir. Bu bakımdan tard ehlinin şer’î illetin emâre olduğunu kabul etmesi ayrıca münâsebet aramalarına gerek kalmadığı için onların argümanlarını destekleyici bir mahiyet taşımaktadır.⁴⁴⁷

Tard ehlinin temel özellikleri illetin sıhhatinde vasfın muttarid olmasını yeterli görmeleridir. Temel olarak tardın işlevi şudur: aslın hükmüyle beraber her durumda bulunabilen herhangi bir vasıfla makbul bir ölçü olmadan ta’lîl yapabilmek ve fer’î mesele bu vasfı içerdiğinde hükmü fer’e de ilhâk etmektir. Bu nedenle tardı kabul etmeyenler, illetin sıhhatinde sadece tard esas alınırsa saçma vasıfların da illet olarak kabul edilebileceğini belirterek tardı eleştirirler.⁴⁴⁸

Bâkılânî *Telhîs*’te Şâfiî âlimlerden bir kısmının⁴⁴⁹ Hanefîlerden ise çoğu fakîhin tard metodunu benimsediğini söylemekte ve yukarıda değinildiği üzere tardı, illeti tespitte en zayıf metot olarak değerlendirmektedir. Bâkılânî’nin açıklamalarına göre teknik olarak tard/ıttırad her ne zaman illet bulunursa hükmün de bulunacağı anlamını taşır. Tardı bir

⁴⁴⁶ Kaynaklarda tard ehli olarak zikredilen bir grup yer alsada Başoğlu’nun aktardığına göre belli bir dönemin içinde hemen her mezhebin içinde tard metodunu savunan âlimler yer almış ve bu metot, kıyas konusunda belli bir yaklaşımın adı olmuştur. Başoğlu, *Tard*, s. 146.

⁴⁴⁷ Başoğlu, *Tard*, s. 146-7.

⁴⁴⁸ Başoğlu, *Tard*, s. 147.

⁴⁴⁹ Şâfiîlerden tardı metod olarak kabul eden âlim Ebu Bekir es-Sayrafi’dir. Bk. Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Luma’ fî usûli’l-fikh*, 230.

yöntem olarak kabul eden âlimlere göre aslın illeti tespit edilmek isteniyorsa buna delil, illetin ittıradıdır.⁴⁵⁰ Bu âlimlere hitâben şöyle sorar Bâkılânî:⁴⁵¹

Siz, hakkında tartışma bulunan bir meselenin hükmü hakkında aslın illetini tard metoduyla belirlediniz. Hâlbuki muhâlif, hükmün ferde sübûtuna sadece illetin tahkîkiyle müsaade eder. Öyleyse neden hakkında tartıştığınız konu hakkında illeti tard yoluyla tayin ediyorsunuz? Buna karşılık “Biz illeti ittırad şartını sağladığı için tayin ettik” dersiniz bundan “İttırad edildiği için illeti tard ettik” gibi bir anlam çıkar ki bu da açık bir şekilde bir iddiayı kendisine sebep kılmaktır.

Bâkılânî’ye göre şer’î illetler, kendi zâtı sebebiyle delâlet eden aklî deliller gibi olmadığı için şeriat sahibinin onları emâre olarak tayin etmesi ile ortaya çıkar ve aklın kazıyyeleri ile değil şer’î delâlet ile sabit olurlar. Dolayısıyla matlup olan hükmün akıl tarafından idrâk edilemediği için şer’î bir delâlete ihtiyaç duyması gibi birtakım sıfatların emâre olarak tayini de şer’î delâlete ihtiyaç duyar. Tard eden kimsenin yukarıda belirtildiği üzere şer’î illeti gösteren emâre hakkında öne süreceği bir delili yoktur.⁴⁵²

Cüveynî tardı “hükme münâsib olmayan ve onu iş’ar etmeyen vasıf” olarak tanımladıktan sonra Bâkılânî’nin Allah’ın hükmünü tarda bağlayanlara ağır eleştiriler yönelttiğini, Hanefîlerden bir grubun ise tard metodunu delil olarak kabul ettiğini, Kerhî’nin de bu metodu cedel ilminde makbul gördüğünü ancak amel ve fetva noktasında tardın dayanak olmadığını düşündüğünü aktarır. Ardından birçok muhakkik âlimin tard ehline yönelik reddiyeler sunduğunu söyler.⁴⁵³ Genel olarak bu reddiyeleri sıralamak gerekirse:

1. Sahabe’nin bu konudaki amelidir. Tarda başvurmak ise hükme münâsib olmadığından Sahabe, tardı bir yöntem olarak görmemektedir. Bu durumda tardın meşruiyetine dair kat’î şer’î bir delil bulunmamaktadır. Tardı reddedenler bakımından eğer bu yöntem hükmün kaynağı olarak kabul edilecekse Sahabe’nin bunu ihmal ettiği aşikârdır.

⁴⁵⁰ Cüveynî, *Telhîs*, III, 255-6.

⁴⁵¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 256.

⁴⁵² Cüveynî, *Telhîs*, III, 256-7.

⁴⁵³ Cüveynî, *Burhân*, II, 788-9.

2. Şeriatta amellerin kaynağı ma'lûm ve maznûn olmak üzere ikiye ayrılır. Tard ise ne ilim ne de zan ifade eder.

3. Bâkılânî ve Ebû İshak el-İsferâyînî'ye göre şeriatın kâideleri için uğraşıp da tarda cevâz veren kimse şeriatla dalga geçmekte ve onun kâidelerini hafife almaktadır.

4. Tardı savunanların “nakzdan sâlim olması halinde tardın alâmet olarak nasbı hususunda zann-ı gâlib hâsıl olur” görüşü de kabul edilmez. Zira tard eden kimse önce tardın sıhhatini isbât etmelidir.

5. Bâkılânî'ye göre eğer tardı yöntem olarak benimsemek mümkünse müçtehit ile diğer insanlar arasında bir fark kalmaz.⁴⁵⁴

Gazzâlî'nin eserlerine bakıldığında onun tard konusundaki görüşlerinin zaman içerisinde değişim geçirdiği görülmektedir. O, *Menhûl*'de tardı “hükme münâsib olmayan yahut hükme nakîzi kadar münâsib olan şey” şeklinde tanımlar ve konuyla ilgili dört görüş zikreder. Bunlar tardı mutlak olarak reddedenler -ki Gazzâlî, mezhebinin bu görüşte olduğunu belirtir- mutlak olarak kabul edenler, sadece münazarada kabul edenler ve tardı reddetmekle beraber iki vasıflı illette vasıflardan birinin muhîl olmasını yeterli görenlerdir. Bâkılânî ve Cüveynî gibi vâsfin illetinin şer'î bir kaynağı olması gerektiğini söyleyen Gazzâlî, tardı savunanlara yönelik dört delil sayar: 1) Tardın, hükme ve hükmün nakîzine münâsib olması hükmün isbâtı değildir. Bu durum, delillerin denkliliğine ve düşmesine yol açar. 2) Şâri' sadece ilimde derinliği olan birini fetvâ makamına ehil görür. Bu kimsenin en önemli özelliği şer'î maslahatları gözetmesidir. Tardla iktifâ edilirse fetvâ makamına hâcet kalmaksızın aklına bir fikir gelen herkesin hükmü bağlayıcı olur. 3) Muhîl vasıf bizâtihi hükme delâlet etmez. Bu konudaki mesned Sahabe'nin illeti tespit yollarıdır. Onlar, şer'î maslahatlara riâyet etmiş, tarda başvurmamışlardır. 4) Şâri'in muhîl olmayan bir emâre ile tahakkümü câiz olsa da müçtehit için bu câiz değildir. Tardda ise müçtehit ne ilim ne de zann-ı gâlib elde edebilir. Gazzâlî'nin tercih ettiği delil budur.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 789-794.

⁴⁵⁵ Gazzâlî, *Menhûl*, s. 340-2.

Şifâ'da tardın, tard/aks ve şebek konularıyla farkına değinen Gazzâlî, gayri münâsib vasıfların aslında bir olduğu dolayısıyla tard, tard/aks ve şebek arasında derece farkı olduğunu söyler. Yukarıda da zikredildiği üzere Gazzâlî, birtakım şartları haiz olması durumunda tardın kullanılabileceğini, bu durumda vasfın münâsib olmamasının vasfa zarar vermeyeceği görüşündedir. *Şifâ*'da bu şartlar nakzdan sâlim olma ve sebr-i hasır ile diğerlerinden ayırt edilme olarak zikredilir.⁴⁵⁶

Gazzâlî *Mustasfâ*'da, aslın illetini tespitte fâsid gördüğü 3 yoldan ikincisi olarak saydığı tardın illetin müfsid bir vasıftan -ki bu da nakzdır- sâlim olması şeklinde bahsettiği ilk yöntemle aynı olduğunu söyler. Örneğin “Zeyd âlimdir. Çünkü âlimlik iddiasını boşa çıkaracak bir delil yoktur” yahut “Zeyd cahildir. Çünkü cahillik iddiasını boşa çıkaracak bir delil yoktur” sözlerinde cahilliğine dair delil olmaması Zeyd'in âlim olduğunu göstermeyeceği gibi âlimliğine dair delil olmaması da onun cahil olduğunu göstermez.⁴⁵⁷

Konuyla ilgili “tardî vasfın, hükmüyle birlikte sâbit olması ve beraber bulunmaları onun illet olduğunu gösterir” yönünde bir itiraza karşı Gazzâlî, tard söz konusu olunca hükümle illet arasındaki izâfetin ancak tardî vasfın illet olduğu hususunda bir delil kâim olduktan sonra sabit olacağını söyler. Böyle bir delil bulunmadığı için hüküm de yoktur. Öte yandan hükmün bir vasıfla beraber bulunması söz konusu izâfete delâlet etmez. Nitekim şarabın rengi, tadı haramlık hükmüyle birlikte bulunur ama illet bu iki vasıf değil şiddettir. Sonuç olarak, illeti belirlemek tıpkı hüküm belirlemek gibi delile muhtaçtır. Nakza maruz kalmamak veya bir müfsidin yokluğu hükmün isbâtında yeterli değilse illetin isbâtında da yeterli değildir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-ğalil*, 371-8.

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 635.

⁴⁵⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 635-6. Konuyla ilgili görüşleri derleyen Ebyârî, hükmün, vasıfları bakımından tabi olduğu ayırım sebebiyle tardın fıkıh usûlünde derin bir mesele olduğunu söyler. Buna göre hükmün vasıfları ikiye ayrılır: 1. Fiille münâsebeti açık olan vasıf. Hüküm bu vasıf üzerine terettüb ettiğinde maslahat ortaya çıkmaktadır. Bu tür bir vasıf muhîl münâsib olarak tabir edilir. 2. Hükme münâsebeti olmayan ve herhangi bir maslahatın zuhur etmediği vasıf. Maslahatın ortaya çıkmasıyla yetinenler bu ikinci kısımda ihtilâf etmişlerdir. Şebek kıyasını da reddeden bir grup âlim bu ikinci kısmı reddetmişlerdir. Bâkılânî'nin şebek kıyası ile ilgili verdiği cevaplar buna meylettiiğini göstermektedir. Nitekim Bâkılânî tard ile şebek arasında bir ayırım gözetmemiştir. Birçok fakîh ve usûl âlimi ise bu ikinci kısmı, cereyân ve fesâdтан selâmet olma şartlarıyla kabul eder. Bu şartları haiz olması halinde, vasfın hükümle

d. Tard ve Aks

Tard ve aks aslın illetini tespit etme konusunda birçok fakîhin başvurduğu bir yöntemdir. Bu yöntemi benimseyenlere göre tard ve aks illetin varlığıyla hükmün var olması (tard), yokluğuyla hükmün yok olmasını (aks) ifade eder. Böylece bu yöntem, hükmün illeti olarak takdir edilen vasfın sübûtu yönünde bir alâmet olur. Aralarında Ebû Tayyib et- Taberî'nin⁴⁵⁹ de bulunduğu tard ve aksi illetin tespitinde metot olarak kabul edenler aksin illetin şartı olmasa da tard ile beraber illetin sıhhatine delâlet ettiği görüşündedir.⁴⁶⁰

Tard ve aksı kabul edenlere göre yönteminin işleyişi şu şekildedir: hükmün asıldaki vasıflardan biriyle uyumlu olduğu görülür. Sonrasında aynı hükmün, ilgili vasfın ortadan kalkmasıyla yokluğu görülür. Bu durum, ister illet olmaya elverişli tüm vasıfları kapsasın ister bazı suretlerde geçerli olsun mahza tard gibi olmasa da hükmün bu vasfa taalluk ettiği ve vasfın hükümde müessir olduğu bilinir.⁴⁶¹ Bu şartı kabul edenlere göre aslın illetini tespit ederken vasfın tard edilirken olduğu gibi in'ikasında da muttarid olması şart değildir. Ancak hüküm, illet olarak takdir edilen vasfın sübûtu halinde sabit oluyor, bu illetin ortadan kalkmasıyla yok oluyor ve bu durum tek bir surette gerçekleşiyorsa bu durumda aslın illetini tespit ederken sadece in'ikas ile yetinilebilir.⁴⁶²

Vasfın hem muttarid hem de mün'akis olmasına hamrın şiddet vasfı örnek verilebilir. Hamrın haram oluşu sarhoş edici bir şiddet olduğunda sabit olur. Bu durum ortadan kalktığında hamrın haram olduğu hükmü de ortadan kalkar. Böylece sarhoş eden

münâsebetinin bulunmaması vasfa bir zarar vermez. Gazzâlî'nin Şifâ'daki görüşü bu şekildedir. Bir grup âlim de ikinci kısım arasında makbûl ve merdûd olan şekilde bir ayırım yapmakta, ilkinî şebek olarak belirtirken ikincisine tard demektedir. Bu, Cüveynî ve ömrünün sonuna doğru Gazzâlî'nin görüşüdür. Bâkullâni'nin bir diğer görüşünün bu yönde olduğu aktarılır. İkinci kısım tamamen kabul edenler ise tard ile şebek arasında bir farkın idrâk edilemediğini, dolayısıyla bir bütün olarak bu kısmın kabul edilmesi gerektiğini savunur. Bk. Ebyârî, et-Tahkîk ve'l-beyân, III, 90-1.

⁴⁵⁹ Taberî'nin zannî yöntemler içinde tard ve aksi en üstün yöntem olarak görür. Bu, bu yöntemi benimseyenlerin tard ve aksi, tesir veya tesir metodunun bir alt türü olarak görmeleriyle açıklanabilir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, II, 835; Başoğlu, *Tard*, s. 142.

⁴⁶⁰ Cüveynî, *Telhis*, III, 257.

⁴⁶¹ Cüveynî, *Telhis*, III, 259.

⁴⁶² Cüveynî, *Telhis*, III, 258.

şiddet vasfı hükmü gösteren alâmet olur. Vasfın sadece mün'akis olmasına ise karı koca ilişkisinin gerçekleşmediği ric'î talâk örneği verilebilir. Bu durumda, halvet ve benzeri fiillere kıyas edilerek sözle ric'atin gerçekleşmediğine hükmedilir. İsyân edip namazı terk eden mürted hakkında da Müslüman iken namazı terk eden kimse gibi hüküm verilir.⁴⁶³

Bâkılânî, tard ve aksi illeti tespit yollarından biri olarak kabul etmez.⁴⁶⁴ O, bu görüşünü şu gerekçelerle temellendirir:

1. Aks, aklî delillerin sıhhat şartı değildir. Zira illet için aksin varlığı da yokluğu da aynı mesabededir. Başka bir ifadeyle bir hüküm emârenin varlığına bağlandığında aynı hükmün zıttının yine aynı emârenin yokluğuna bağlı olması gerekmez. İletinin varlığı ve yokluğu hükmün sübûtunun ve yokluğunun iki ayrı emâresidir. Aklî illetler için durum böyle iken ma'lûlünü gerektirmesi bakımından aklî illetten farklı olan şer'î illetlerde nefye ve isbâta işaret eden bu iki emâre ve hükümleri arasında hiçbir bağlantı yoktur.

2. Şer'î illet söz konusu olunca hüküm, bir vasfın sübûtu ile sabit olup o vasıf yok olunca da ortadan kalkıyor olduğu halde Şâri'in muttarid ve mün'akis olmayan başka bir vasfı illet olarak belirlemesi mümkündür. Bu durumda illeti, ıttırad ve in'ikas ile tespit eden kimsenin başka bir delil ikâme etmesi gerekir. Örneğin şiddet vasfı muttarid ve mün'akis olduğu için illet oluyorsa şiddetle beraber bu vasfın varlığıyla var olup yokluğuyla yok olan vasıflar da vardır. Söz gelimi, şiddet vasfını haiz hamrın kendine has bir kokusu bulunur. Hamr keskin olunca bu koku ortaya çıkmakta şiddet vasfı ortadan kalkınca koku da ortadan kalkmaktadır. Ancak hüküm bu kokuya bağlanmaz.

3. Bir gruba göre hükmün bir vasfa uygun olduğu ve bu vasfın vücûdu ile hükmün gerçekleştiği yokluğu ile yok olduğunu görülürse hükmün bu vasıfla irtibatlı olduğuna dair gâlib zan hâsıl olur. Şer'î illetler de zann-ı gâlibe dayanması sebebiyle tard

⁴⁶³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 258-9.

⁴⁶⁴ Cüveynî, *Telhîs*, III, 258-9; Cüveynî, II, 836; Gazzâlî, *Menhûl*, s. 348; Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalîl*, s. 267; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 638.

ve aks illeti tespitinde uygun bir yöntemdir. Bu görüşü “bir iddia” olarak değerlendiren Bâkılânî bu konuda herkesin aynı fikirde olamayacağını savunur.⁴⁶⁵

Ayrıca *Burhân*’da ve *Menhûl*’de zikredilen Bâkılânî’nin delilleri şöyledir: 1) Tard tek başına hüccet değildir. Aks da tardı muhîle dönüştürmez. Aks ile hâsıl olan illetin yokluğunda hükmün de yok olmasıdır. Hükmün yokluğu ise ayrıca bir illete ihtiyaç duymaktadır. Örneğin hamrın haramlık hükmünün ittiba ettiği illet şiddet vasfıdır. Bu vasfın bulunmadığı sirkenin helâl olması ise ayrıca bir illet gerektirir. 2) Şer’î illette tahakküm söz konusu değildir. İhâle tek başına bir şey ifade etmediği için Sahabe’nin uygulamasına bakmak gerekir. Onların, tard ve aksa başvurmamış olduğu görülür. 3) Muhîl için aksin varlığıyla yokluğu aynıdır. Tardın kendisi ise delil değildir. 4) Şer’î hükümlerin tamamında tard ve aksin bulunması muhâldir. Zira, böyle bir durumda tartışmaya yer kalmazdı.⁴⁶⁶

Eş’arî usûlcüler arasında bu yöntemle ilgili bazı görüş ayrılıkları olduğu görülmektedir. Örneğin, Cüveynî, Sahabe’nin ancak Kitap ve sünnette bulamadıkları hadiseler hakkında re’ye başvurdıklarını, bunu da Kitap ve sünnetin çizdiği çerçeveye bağlı kalarak yaptıklarını vurguladıktan sonra tard ve aks yöntemiyle şer’î vaz’a işaret eden emâreler hususunda zann-ı gâlib elde etmenin mümkün olduğunu söyler. Ayrıca tard ve aks ile zann-ı gâlib elde edilebilir. Kıyası kabul edenler zanna ulaştıran yolların sınırlı olmadığını kabul etmektedir. Nitekim Sahabe de bu konuda bir sınırlamaya gitmemiştir. Dolayısıyla Şâri’in kâidelerine uygun her türlü yöntem zan ifade edebilir. Cüveynî ile benzer eleştirileri yönelten Gazzâlî, içtihadî olan tard ve aks meselesinde Sahabe cihetinden red veya kabule dair bir fikir beyân edilemeyeceğini düşünür. Çünkü elimizde Sahabe’nin, tard ve aksi kabul ettiğine dair kesin bir delilin bulunmaması onu reddettikleri yönünde kat’î delil olamaz. Öte yandan kimi durumlarda tard ve aks ile zann-ı gâlibe ulaşmak Gazzâlî’ye göre de mümkündür.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Cüveynî, *Telhîs*, III, 259-262.

⁴⁶⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 836-8; Gazzâlî, *Menhûl*, s. 348-9.

⁴⁶⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 838-841; Gazzâlî, *Menhûl*, s. 349-350.

Gazzâlî *Şifâ*'da tard ve aksin biri sahih bir fâsid iki türü olduğunu söyler. Fâsîd olan bir mahalde vasfın vücûdu ile hükmün vücûdunun, başka bir mahalde yokluğu ile hükmün yokluğunun izhârıdır. Bu türün fâsid olmasının sebebi yukarıda Bâkılânî'nin açıkladığı üzere hükmün varlığı ve yokluğunun iki ayrı mahal olması ve bu mahallerin illetin varlığı yahut yokluğunu değil iki ayrı illeti gerektirmesidir. Sahih olan tard ve aksin ise tıpkı tard metodunda olduğu gibi gayri münâsib vasıfların mahiyet bakımından bir ve bunların derecelerinin ise tard, şebah, tard ve aks gibi yollarla birbirinden farklı olduğunu söyler. Gayri münâsib vasıflarla yapılan kıyasa pek çok örnek veren Gazzâlî, tard ve aksin bu türünü bir yöntem olarak kabul etmektedir.⁴⁶⁸

Mustasfâ'da ise tard ve aksin aslın illetini tespitte fâsid bir yol olduğunu söyleyen Gazzâlî'nin, görüş olarak Cüveynî'den Bâkılânî'ye meylettiği görülmektedir. Bâkılânî gibi hamrın şiddet vasfına hâs olan kokusunun varlığıyla haramlığın var olduğunu, yokluğuyla ise haramlığın ortadan kalktığını, ancak illetin koku değil şiddet olmasını örnek veren Gazzâlî'ye göre bir şeyin, başka bir şeyin varlığıyla var olması sırf tarddır. Burada aksin izâfesinin bir anlamı yoktur. Zirâ varlığı ve yokluğu bir olan aks, şer'î illetlerde şart değildir. Vafın yokluğuyla hükmün yok olması ise bu vafın, illete mülâzemeti yahut illetin bir cüz'ü veya şartı olması sebebiyle olabilir. Her ne kadar hükmün illetin varlığına bağlı olduğu kabul edilse de hamrın özel kokusu gibi bir şeyin varlığıyla sâbit olup yokluğuyla ortadan kalkan her vafın illet olması gerekmez. Ancak buna sebr ve taksîm de eklenirse tard ve aks bir delil olabilir. Bu durumda sebr ve taksim illetin asıl tespit yolu iken tard ve aks müekkit işlevi görmektedir.⁴⁶⁹

3. İllete Dair Meseleler

a. Birden Fazla İlletle Ta'îl

⁴⁶⁸ Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-ğalîl*, s. 267-302.

⁴⁶⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 636-7.

Usûlcüler, aklî illetlerde olduğu gibi şer‘î illetlerde de her hükmün tek bir illeti mi olduğu yoksa birden fazla illetle ta‘lîl edilebileceği mi hususunda tartışmışlardır. Bu tartışma şer‘î illetin mahiyetine ilişkin tasavvurların farklılığına dayanmaktadır. Şer‘î illeti, aklî illet gibi tasavvur edenler buna cevâz vermezken şer‘î illetin emâre olduğunu söyleyenler bir hükmü birden fazla emarenin gösterebileceğini savunmuştur.⁴⁷⁰

Telhîs’e göre Bâkılânî, kıyası savunan çoğu âlimin bir hükmün birden fazla illetle sübûtunun câiz gördüğünü söyler. Bu illetlerin her biri hükmün iktizâsı konusunda yeterlidir. Örneğin, oruç, ihram ve hayız illetlerinden her birine kadınla cinsel ilişkinin haramlığı hükmü taalluk eder. Konuyla ilgili Bâkılânî, hükmün birden fazla illetle ta‘lîl edilemeyeceğini savunan kimselere şöyle cevap verir:⁴⁷¹

“Şer‘î illetlerin yolu emârelerdir ve bu illetler hükmünü zâtı gereği vâcip kılmaz. Bu cihetle bir şeyin tahakkuku için tek bir emârenin belirlenmesi kadar birden fazla emârenin belirlenmesi de ne aklen ne de şer‘an imkânsız değildir. Örneğin hayızlı kadınla cinsel ilişkide bulunmanın haramlığı ittifâkla mualleldir. Peki bu hükmün illeti nedir? Diyelim ki usûlcüler arasında bu hükmün illeti olarak bir ma‘na tayin edildi ve bu ma‘na dışında kalanlar nefyedildi. Bu durumda görüşler denk olur. Ancak biri diğerinin tayin ettiğinden başka bir ma‘nayı illet olarak tayin eder ve diğerlerini nefyederse elimizde iki görüş olur. Bu ma‘naların tümünün tek bir illet olması muhâldir. Çünkü bizler, illetin hükmünün kendisine ait vasıflardan birinin yokluğu sebebiyle ortadan kalkması durumunda hükmün de sabit olmayacağını biliyoruz. Aslın ma‘nalarından bir kısmı kaybolduğunda hüküm kalkmıyorsa bu, o vasfın illet olmadığına delâlet eder.”

“Bu ma‘naların her biri illettir ancak her birinin hükümleri vardır. Aslında inkâr edilen tek bir hükmün birden fazla illetle sübûtudur. Örneğin, cinsel ilişkinin hayız sebebiyle haram olması ihram sebebiyle haram olmasından başka bir şeydir. Dolayısıyla bu ikisi iki ayrı hükümdür” yönündeki itirazı “Zayıf bir görüş” olarak niteleyen Bâkılânî bir hükmün tek bir surette taaddud etmesini ma‘kûl görmez. Şer‘î hükümlerde birden fazla

⁴⁷⁰ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 163.

⁴⁷¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 281-3.

illetle ta'lîlin imkânını aklî hükümlerde de bunun gerçekleşmesine bağlayanlara ise böyle bir şeyin tahakkuk edemeyeceğini söyleyerek karşılık verir.⁴⁷²

Cüveynî, bu konudaki görüşleri 3'ye ayırır. Bunlar birden fazla illetle ta'lîli kabul edenler, reddedenler ve orta bir yol tutanlardır. Kabul edenlerin temel dayanağı yukarıda zikredildiği üzere şer'î illetlerin emâre mahiyetinde olmasıdır. Reddedenlere göre iki illet tenâkuz ettiğinde bunları birleştirmek mümkün değilse tercih yoluna gidilir. Konuyla ilgili ribâ illetini örnek veren bu grup müçtehitlerin tek bir illeti belirlemek için tercih yoluna gittiklerini söyler. Ribâ örneğini birçok açıdan tahlil eden Cüveynî ise en nihayetinde bu meselenin mualllel olmadığına kanaat getirir. Öte yandan bu mesele mualllel olsa bile Cüveynî'ye göre bu durum başka meselelerde birden fazla illetle ta'lîlin olmayacağını göstermez. Son grubun içinde ise Bâkılânî ve İbn Fûrek bulunmaktadır. Onlara göre birden fazla illetle ta'lîl aklen ve şer'an mümkün, ancak vâkî değildir. Cüveynî bu konuda illetler arasında bir mahalin yetersiz olması şeklinde tezâhür etmesi mümkün olan çelişkiyi dikkate alarak birden fazla illetle ta'lîlin aklen mümkün ama şer'an vâkî olmadığı kanaatindedir. Örneğin, kısas yoluyla katl ile hadden katl hükümleri ayrı hükümler olup aynı anda uygulanması gerekirse ikisinin birden mahale tatbiki mümkün değildir. Bu nedenle bunlardan biri düşer.⁴⁷³

Gazzâlî *Menhûl*'de, konuyla ilgili Sahabe'den bir nakil olmadığı için Bâkılânî'nin birden fazla illetle ta'lîli reddettiğini söyler. Kendisi ise bunun mümkün olduğunu söyleyerek ribâ meselesinin de mualllel olmadığını ekler. *Mustasfâ'da* da birden fazla ta'lîlin, akliyyatta söz konusu olmadığını ancak şer'îyyatta illetlerin emâre olduğu için mümkün olduğunu söyler ve bu imkânı, Bâkılânî ve Cüveynî'nin aksine iki illetle ta'lîlin fiilen vuku' bulmasına bağlar. Örneğin, bir kimse ayı anda hem erkeklik uzvuna hem bir kadına dokunsa bu kişinin abdesti bozulur ve bu hüküm bu sebeplerden sadece birine hamledilmez. Bir başka örneğe göre kişinin hem kardeşinin hanımının hem de kız

⁴⁷² Cüveynî, *Telhîs*, III, 283.

⁴⁷³ Cüveynî, *Burhân*, II, 819-834; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, III, 174-200.

kardeşinin emzirdiği kız kişiye haram olur. Bunun illeti ise bu kimsenin, küçük kızın hem dayısı hem de amcası olmasıdır. Gazzâlî, kişinin amca ve dayı olmasının iki ayrı illet ve dolayısıyla hükmün, aynı şeyi ifade etse de iki ayrı hüküm olduğu yönündeki itiraza karşılık tahrîmin tek bir tanımı ve hakikati olduğunu söyleyerek iki mislin birleşmesini imkânsız görür. Birden fazla illetle ta‘lîlin vâki olduğunu gösteren en açık örneklerden biri bir kadında riddet, iddet ve hayız hallerinin birlikte bulunması halinde bu kadınla cinsel ilişkiye girilmemesidir. Bu hükmün illeti olarak her üç vasıf da birlikte düşünülebilir.⁴⁷⁴

b. Kâsır İletle Ta‘lîl

Asıl ile sınırlı olmayıp başka hususlarda da benzeri bulunan müteaddî illetin aksine kâsır illet, var olduğu mahalden başka bir yere aktarılamayan, asla mahsûs iletir. Müteaddî illet, haiz olduğu özellik sayesinde başka olayların kendisine ilhâkını mümkün kılarken kâsır illet, nas mahalli dışına geçişi olmadığı için böyle bir imkânı barındırmaz.⁴⁷⁵

Mansûs ve müstenbat oluşuna göre kasır illetle ta‘lîlin câiz olup olmadığı hakkında farklı görüşler serdedilmiştir. Mansûs ve hakkında icmâ bulunan kâsır illetin sıhhati ve bununla ta‘lîlin câiz olduğu konusunda çok az âlim hariç genel kabul vardır. Asıl ihtilâflı konu ise müstenbat kâsır illet ile ta‘lîlin câiz olup olmadığıdır. Kâsır illetle ilgili tartışmaların temelinde illetin işlevi (hükmü) ile ilgili fikir ayrılıkları yatmaktadır. Kâsır illetle ta‘lîli kabul etmeyenler, ta‘lîlden elde edilecek sonucun hükmün bilgisi ve hakkında hüküm olmayan meselelere de uygulanabilirliği olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak kâsır illette bu vâki değildir. Kabul eden âlimlere göre ise kâsır illetle ta‘lîlin hikmet ve maslahata mutabık olan şer‘î hükmün bilgisine ulaştırma gibi bir fonksiyonu vardır.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ Gazzâlî, *Menhûl*, s. 392-3; Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 723-4.

⁴⁷⁵ Başoğlu, *İlet Tartışmaları*, s. 168; Halit Çalış, Kâsır İletle Ta‘lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı, *Usûl: İslam Araştırmaları*, sy. IV, 2005, s. 75.

⁴⁷⁶ Cüveynî, *Telhîs*, III, 284, (1. Dipnot); Çalış, *Kâsır İlet*, s. 76.

Bâkılânî, kâsır illetle ta‘lile cevâz verir. Ona göre illetin, takdir edildiği mahalden başka bir mahale geçmesi yani müteaddî olması illetin sıhhat şartlarından biri değildir. Bu aynı zamanda Şâfiî, Mâlikî ve birçok usûlcünün görüşüdür. Hanefî mezhebinin bir kısmı ise bu görüşü reddetmekte ve illetin müteaddî olmasını sıhhat şartlarından biri olarak görmektedir. Örneğin, dirhem ve dinarda ribânın haram olmasının illeti bunların semen olmalarıdır. Bâkılânî’ye göre burada dirhem ve dinarın semen vasfı başka bir mahale geçemez ve yine de ribânın bu vasıflarla ta‘lîli sahihtir. Ancak Hanefîler bunu bâtıl kabul ederler.⁴⁷⁷

Bâkılânî’ye göre kâsır illetle ta‘lilin câiz oluşunun delili şudur: Şer‘î illetler emâre mahalinde olup bu emârelerin tayini sadece bir şeye mahsûs şekilde cereyân etmez. Bu anlamda Şâri’ birden fazla şeyi gösteren bir emâre tayin edebileceği gibi tek bir şeyi gösteren bir emâre de tayin edebilir. Nitekim bazı meselelerde illetin varlığına bağlı olarak hükmün varlığı araştırıldığında illetin bu meseleler dışında kullanılmaya elverişli olmadığı görülür. Ribâ hükmündeki semen illetinin dinar ve dirhemden başka bir mahale geçememesi buna örnek verilebilir.⁴⁷⁸

Kâsır illet ile ta‘lile karşı çıkanlar ise asla mahsûs bir vassın, ta‘lile fayda sağlamayacağı fikrine dayanmaktadır. Örneğin dirhem ve dinarda ribâ hükmü nas ile sabit oluyorsa hükmün ta‘lilin hiçbir anlamı yoktur. İlet, nassın sağlamadığı faydayı versin diye aranır. Hükmün isbâtı konusunda nassın kendisi yeterli ise nassa mutabık olan illetin herhangi bir anlamı kalmaz. Bu görüşü “muhâlin son noktası” şeklinde niteleyen Bâkılânî “İlet nassa mutabık olması illeti zayıflatmaz daha güçlü kılar. Çünkü bir meselede nas varsa ve bu meselede kıyasa başvurmak mümkün ise burada nas kıyası iptal etmez, tam tersine onu destekler” der.⁴⁷⁹

Bâkılânî’ye göre kâsır olsa bile illetin aranmasındaki amaç Allah Teâlâ’nın hükmü herhangi bir vasıfla ta‘lil edilmesini talep ederek bir illete bağladığını bilmektir.

⁴⁷⁷ Cüveynî, *Telhis*, III, 284-5; Cüveynî, *Burhân*, II, 1080-1; Gazzâlî, *Menhûl*, s. 537; *Mustasfâ*, III, 731.

⁴⁷⁸ Cüveynî, *Telhis*, III, 284-5.

⁴⁷⁹ Cüveynî, *Telhis*, III, 285.

Bunu en iyi gösteren şey ise herkesin kâsır illetin ta‘lîli ile şeriatın vürûdunu mümkün görmesidir. Çünkü Şâri‘in “Para oldukları için dinar ve dirhemde ribâ size haram kılınmıştır” demesi mümkündür. Böylece başka bir olayla ilgili hükmün kâsır illetle istinbâtı da mümkün olur.⁴⁸⁰

Kâsır illetle ta‘lîle karşı çıkanların “Bu illetin ta‘lîle bir faydası yoktur” iddialarına karşılık Eş‘arîlerden bazı âlimler kâsır illetle ta‘lîlin faydalarını zikretmişlerdir. Buna göre kâsır illet sabit olunca hüküm sabit, yok olduğunda ise hüküm kaybolur. Bu görüş hükmün, kendisini ta‘lîl eden şeyin varlığına rağmen yok olan lazım illetle ta‘lîline cevâz vermez. Ancak Bâkılânî bu görüşe şüpheyle yaklaşır. Ona göre sahih olan lazım ve mütehavvil illetle ta‘lîlin mümkün olmasıdır. Bazı Eş‘arîlere göre ise örneğin semenlik ile ta‘lîlin faydası ribâ hükmünü, kendisinde semenliğin tahakkuk etmediği cevherlerden kaldırmaktır.⁴⁸¹ Konuyla ilgili aynı görüşleri aktaran Cüveynî, semenliğin ortadan kalkmasının ribânın haramlık hükmünün de kalkmasına işaret etmesini ve ribâ hükmünün sadece dinar ve dirhemde geçerli olup akçede (الفلوس) geçerli olmadığını göstermesini mezkûr faydalara örnek vermiştir.⁴⁸²

Cüveynî, kâsır illetle ta‘lîli reddeden bazı Hanefîlerin nas mahalinden geçiş yapamayan illeti bâtıl gördüklerini aktarır. Bu kimselere göre sahih bir illetin ihâlê, münâsebet, itirazlardan ve naslarla çelişmekten sâlim olma gibi şartları haiz olması gerekir. Sahih bir illet nas mahaline münhasır olamaz. Buna karşın Cüveynî, Bâkılânî gibi illetin nassa mutabık olmasının illeti zayıflatmayıp daha güçlü kılacağını, söz konusu nassın kâsır illeti destekleyeceğini söyler.⁴⁸³

Gazzâlî, *Menhûl*’de konuyla ilgili Bâkılânî’nin yukarıda zikredilen delillerinin yanı sıra Ebû İshak el-İsferâyînî’ye ait bazı delilleri de zikreder: 1) Kâsır illet, müteaddî illet gibi tüm (sıhhat) şartlarını haizdir. Bu nedenle kâsır illeti zayıflık değil tekit olarak algılarız. 2) Müteaddî illeti istinbât edip sıhhatine hükmeden kimse, Şâri’ tarafından illetin

⁴⁸⁰ Cüveynî, *Telhîs*, III, 285-6.

⁴⁸¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 286.

⁴⁸² Cüveynî, *Burhân*, II, 1083.

⁴⁸³ Cüveynî, *Burhân*, II, 1081.

kapsadığı tüm yerleri kapsayan bir nas vârid olduğunda hükmün butlânı imkânsız olur. 3) Nastan istinbât etmeye haiz olan herkes istinbât ettiği zaman lafız husus ifade etse bile hükmün umûm ifade ettiğine inanır. Çünkü, Şâri'in illeti her surette nasbettiğini zanneder. Ayrıca kâsır illetle ta'lîli reddedenler fayda delilinin yanı sıra Sahabe'nin sadece müteaddî illetle ta'lîle başvurduğu iddiasına da yer verir.⁴⁸⁴

Şifâ 'da ise konuyu illetin mahiyeti bağlamında ele alan Gazzâlî kâsır illeti kabul ve reddeden tarafları zikrettikten sonra illetin üç anlamı olduğunu söyler: 1) Hükmün mahalline zâbıt illet, 2) Vech-i maslahat ve 3) Aklî illette olduğu gibi hükmünü mûcib sebep. Bunlardan illetin birinci ve ikinci anlamında kâsır olması caiz iken üçüncü anlamda kâsır illetin mansûs olması şarttır.⁴⁸⁵ *Mustasfâ* 'da kıyasın rûkûnlerinden illet başlığı altında ele aldığı bu konuya kâsır illetle ta'lîlin sahih olduğunu söyleyerek başlar. Hükmü elde etmek isteyen müçtehit öncelikle illeti istinbât etmek ve îmâ, münâsebet ve mübhem maslahatı tazammun yöntemleriyle illetin sıhhatine delil ikâme etmek için akıl yürütür. Akıl yürütmenin sonucunda illet, nastan genel ise müteaddî, değilse kâsır olur. İletinin müteddî olması sıhhatinden sonra gelen bir şey olduğu için illetin sıhhat şartı değildir.⁴⁸⁶

Gazzâlî kâsır illetle ta'lîli reddedenlere ise iki açıdan cevap verir: 1) Yukarıda açıklandığı üzere müçtehit hükmün illetini sahih yollarla tespit ettikten sonra illetin müteaddî mi yoksa kâsır mı olduğunu anlar. Bu aşamadan sonra illetin kâsır olduğunun anlaşılması müçtehitte hâsıl olan gâlib zannı ve onun içtihadını ortadan kaldıramayacağına göre kâsır illetle ta'lîlin butlânı iddia edilemez. Nitekim Gazzâlî'ye göre illetin sahih olması, hükmün nas mahalli dışında sabit olmamasına değil müçtehidin illete ulaştığı yolların sahih olmasına râcidir. 2) İddia edilenin aksine kâsır illetin iki faydası vardır: a) Kâsır bile olsa hükmün maslahatını bilmek tahakküm ve taabbüdün ağırlığından evlâdır. B)

⁴⁸⁴ Gazzâlî, *Menhûl*, s. 419-420.

⁴⁸⁵ Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-ğalîl*, s. 537-546.

⁴⁸⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 731.

Kâsır illetin yanı sıra müteaddî bir illetin ortaya çıkması halinde hükmün ta‘diyesini engeller.⁴⁸⁷

Birinci bölümde kıyasın tanımı ele alınırken birleştirici ortak vasfa bağlı kalarak illeti tespit etmenin hükmün illete mi yoksa nassa mı izâfe edileceği hususunda ihtilâfa sebep olduğunu ve bu ihtilâfın kâsır illetin cevâzına değen fer‘î bir uzantısı olduğunu zikretmiştik. Bu konuya temas eden Gazzâlî, re‘y taraftarlarının hükmün mansûs, kat‘î illetin ise zannî olması sebebiyle kat‘î bir şeyin zannî olana izâfe edilemeyeceğini düşündüğünü aktarır. Eş‘arîler ise illeti nassa değil illete izâfe eder. Zira Eş‘arîlerin illetten kastı Şâri‘i, hükmü koymaya sevk eden sebeptir. Söz gelimi Şâri‘ iskâr vasfının cârî olduğu tüm mahalleri zikretmiş olsaydı da “Şâri‘i tahrîme sevk eden bâis illet iskârdır” denilirdi. Kısaca ifade etmek gerekirse hüküm mahaline nasla muzâf olsa da muzâfun ileyh şiddet vasfıyla mualleldir. Bu görüşler bağlamında kâsır illetle ta‘lîle yönelik “Zan cehalettir ve amelin zarurî olması sebebiyle câizdir. Kâsır illet ise kendisine herhangi bir amel taalluk etmediği için cazi değildir” yönünde bir itiraz serdedilmiştir. Bu itiraz karşısında bazı Eş‘arî âlimler nas mahalinde hükmün mansûs kâsır illete izâfesini câiz görmüş, müstenbat kâsır illete ise cevâz vermemiştir. Gazzâlî, kâsır illetin faydalarını yeniden zikrederek bu konuda zanna dayanmanın herhangi bir engeli olmadığını söyler. Zira insanoğlu, tabiatı gereği amel ve inançların kaynağı konusunda ancak zanna dayanabilir.⁴⁸⁸

c. Tahsîsu’l-ille

Tahsîsu’l-ille meselesi illetin tard vasfıyla ilgilidir.⁴⁸⁹ Bir problem olarak tahsîsu’l-ille, illetin muttarid olmaması halinde başka bir deyişle illet bulunduğu halde hükmün bulunmadığı durumlarda illetin fâsid ve nakzedilmiş olması ile fâsid olmayıp tahsise uğradığı yönündeki görüş ayrılığını ifade eder. Bu konuda bazı âlimler tahsîsin, illetin

⁴⁸⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 731-3.

⁴⁸⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 735-7.

⁴⁸⁹ Burada tardin illetin şartı ve isbât delili anlamında iki anlamı olduğu unutulmamalıdır. Usûl âlimlerinin çoğu ilkini gerekli görünürken illetin tespitinde fâsid yöntemler başlığında zikredildiği üzere ikincisini reddetmişlerdir.

ittirâd şartını kaldırdığı için illeti nakz ettiğini ve fâsid kıldığını söylerken bazıları da tıpkı umûmun tahsisinde olduğu gibi tahsis edilmiş illetin nakzın arkasında illet olarak kalmaya devam ettiğini ve hükmün illetten geriye kalmasının illeti tahsis ettiğini söyler. Bazı âlimler de mansûs ve müstenbat illet ayırımına giderek mansûs illetin tahsis edildiğini müstenbat illetin ise fâsid olduğunu söyler.⁴⁹⁰

Tahsîs konusunda Bâkılânî aklî illetlerin tahsîsinin mümkün olmayıp bunların sahih olması için muttarid olmasının şart olduğunu söyler. Örneğin âlimin, âlim olmasının illeti ilim ise ilmin bulunduğu yerde de âlim bulunmalıdır. İlmin bu hükmü gerektirmesi, bu hükmün de şahit ve gâib alanda ilmi mûcib olması ancak bu şekilde meydana gelir. Şer‘î illetler hususunda ise cumhura göre illetin tahsîsi câiz değildir. Çünkü nakz, illetin bâtıl olduğunu gösteren bir işarettir. Nakz müstenbitin illet olarak takdir ettiği vasfın hüküm yok olmasına rağmen var olmasıdır. Hanefîler tahsisu’l-illeye cevâz vermekte olup bununla ilgili bir rivâyet Ebû Hanife’den aktarılmıştır. Mâlik’in de buna cevâz verdiği söylenir.⁴⁹¹

Bâkılânî’nin tahsisu’l-illeye yaklaşımını şu ifadelerinden çıkarmak mümkündür: “Muallil, hükmü bir illete bağlarken zımnen şöyle demektedir: Bu illet hakkında nas bulamadığımız her durum için bu, hükmün alâmetidir. Biz bu illeti, bâtıl olduğunu gösteren herhangi bir durumun bulunmaması şartıyla emâre olarak takdir etmekteyiz.”⁴⁹² Böylece onun tahsisu’l-illeye hangi cihetle cevâz vermediği anlaşılmaktadır.

Müessir ve müstenbat illetin tahsisine cevâz verenler şeriat sahibinin belirlediği illetin tahsisinin câiz olup olmadığı konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı buna cevâz verirken bir kısmı şeriat sahibinin belirlediği illetin tahsis edilemeyeceğini savunmuşlardır. İkinci gruba göre “Şâri’ tarafından ta‘lîl sıygasıyla bir lafız sâdir olduğunda lafız muttarid ise illet olması câizdir. Yok eğer illet varken hüküm bulunmuyorsa aslında Şâri’in bu lafzı illet olarak tayin etmediği ortaya çıkmış olur. Bu durumda şeriat sahibinin ta‘lîli, zâhirinden başka bir anlama hamledilir. Çünkü, ta‘lîl ifade

⁴⁹⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 706.

⁴⁹¹ Cüveynî, *Telhis*, III, 271-2.

⁴⁹² Cüveynî, *Telhis*, III, 272.

eden bir lafız kullanılmış ancak ta‘lîl anlamı kastedilmemiştir.” Örneğin “ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ ”⁴⁹³ ayetinde “ل” harfi ceri ta‘lîl anlamına gelse de namazı ikâme etme hükmünün illeti değil şartıdır. Mu‘tezile’den bir grup ise bu konuda hazır ve tahlil ifade eden hükümler arasında ayırım yapmışlardır. Onlara göre hazır için alâmet olarak tayin edilen lafzın tahsîsi câiz değilken tahlil, îcab ve benzeri hazır olmayan hükümlerin tahsîsi alem olarak tayin edilen lafzı bâtıl kılmaz.⁴⁹⁴

Bazı fakîhlere ve Bâkılânî’nin deyimiyle usûlün hakikatlerine ulaşamamış kimselere göre bir illet hükmün yokluğuna rağmen var olduğunda, nasla çelişmiş gibi kat‘î surette bâtıl kabul edilir. Bâkılânî ise bu konuda meselenin içtihadî olduğunu ve bir cevapla yetinilemeyeceğini söyler. Ona göre bu konuda zann-ı gâlibinin gereğince hareket eden herkes isâbet etmiştir.⁴⁹⁵

Tercih ettiği görüşün “müstefâd ve şer‘an vârid olan illetlerin tahsisinin câiz olmadığını” ifade eden Bâkılânî konuyla ilgili mezhep içinden Ali b. Hamza et-Taberî’nin delilini aktarır. Bu delile göre tahsîsu’l-ille delillerin eşitliği (تكافؤ الدلة) problemine yol açar. Örneğin biri “Nebîz, akışkan özelliği olan bir içkidir ve tıptı su gibi helal kılınmıştır” dediğinde muhâlifler “Hayır, nebîz akışkan özelliği olan bir içkidir ve hamrda olduğu gibi helal kılınmamıştır” derse illetler çelişse de iki muallilden biri diğerine üstün değildir. Bu ise bir şey ifade etmez.⁴⁹⁶

Cüveynî, *Burhân*’da mansûs ve müstenbat illet ayrımı yaparak konuyu işler. Bu bağlamda müstenbat illetin tahsisi konusunda tarafları ve delillerini zikreder. Ona göre müstenbatın belirlediği illetin muttarid olmasına engel bir nakz ortaya çıktığı zaman üç durum söz konusudur: 1) Nakzeden mesele ile illet arasında ma‘na bakımından bir fark varsa illet, nakz sebebiyle bâtıl olur. 2) Nakzeden mesele ile illet mahali arasında bir fark olmayıp hüküm hakkında icmâ varsa yahut şer‘î bir yolla sâbit olup muallil kendi görüşüne göre illeti istisna etmişse illet bâtıldır. Çünkü illetin muttarid olması gözetilmemiştir. 3)

⁴⁹³ İsrâ, 17/77.

⁴⁹⁴ Cüveynî, *Telhis*, III, 273.

⁴⁹⁵ Cüveynî, *Telhis*, III, 273-4.

⁴⁹⁶ Cüveynî, *Telhis*, III, 274-5.

Üzerinde icmâ olan bir meselede nakz olup mesele ile illet arasında fark yoksa iki durum söz konusudur: a) Muallilin illetini nakzeden meselenin hükmü manevî cârî illetle sabitse illet bâtıl olur. b) Nakzeden mesele kat'î olarak tardî olarak gelmiş ve illetle arasında fark bulunmayıp hükmün ta'lîli de şer'î illetin nakzıyla gelmemişse tavakkuf edilir.⁴⁹⁷

Mansûs illetin tahsîsini kabul eden Cüveynî, bu konuda Şâri'in, istediği gibi davranabileceğini müstenbat illet konusunda ise muallilin böyle bir tasarrufunun olmadığını ifade eder. Ona göre mansûs illette ta'lîl sıygası nas değil zâhir mertebesinde olup cereyânını men' eden bir mesele varsa bundan Şâri'n ta'lîli istemediği anlaşılır. Ancak ta'lîl sıygası te'vili mümkün olmayan nas mertebesinde ise illetin, tahsîsi mümkün olmayan bir vasıf olması, mücmel olması ve tahsîsine dair bazı yerlerde nas bulunmasına göre aldığı hükümler farklılık arz eder. Bunlardan ilkinde tahsis mümkün değilken diğerinde mümkün olabilir.⁴⁹⁸

Cüveynî'nin görüşlerini *Menhûl*'de fazla ayrıntıya girmeden benzer şekilde işleyen Gazzâlî tahsîsu'l-ille meselesini *Şifâ*'da ayrıntılı bir şekilde ele alır.⁴⁹⁹ *Mustasfâ* ise *Şifâ*'nın daha öz hali olduğu için konuyu bu eser çerçevesinde ele almak yeterlidir.

Gazzâlî tahsîsu'l-illenin anlamını ve bu konudaki görüşleri genel olarak verdikten sonra hahkikatın anlaşılması için hükmün illetten geri kaldığı (تخلف) üç durumu zikreder:

1. İlet cereyân ederken illetin ittîrâdını engelleyen nakzın ortaya çıkmasıdır ki bu anlamda nakz ikiye ayrılır:

a. Tehallûfün kıyastan istisnâ edilerek vârid olması ancak illeti ifsâd etmemesidir. Böyle bir tahallûf kıyası nakz etmez ve illet istisnâ mahalli dışında geçerli olur. Burada illetin kat'î veya zannî olması fark etmez. Kat'î illet üzerine vârid olan nakzın örneği musarrât hadisidir. Mislî şeylerin telef edilmesi halinde tazminin mislî olarak yapılmasının illeti parçaların benzerliğidir. Musarrât hadisinde ise Şâri' tazmin için sağılan süte karşılık bir sa' hurma verilmesine hüküm vererek bu hükmü parçaların benzerliği illetinden istisnâ

⁴⁹⁷ Cüveynî, *Burhân*, II, 985-998.

⁴⁹⁸ Cüveynî, *Burhân*, II, 999-1003.

⁴⁹⁹ Gazzâlî, *Menhûl*, s. 404-9; Gazzâlî, *Şifâ 'ü'l-ğalîl*, s. 458-514.

etmiştir. Bu durum, illetin fâsid olduğunu göstermez. Aynı şekilde cinayetin işlenmesi diyetin illetidir. Ancak bu diyetin âkileye yüklenmesi illeti fâsid kılmaz. Zannî illet üzerine vârid olan nakza ise ârâyâ meselesi örnek verilebilir. Bir başka örnek farz olması sebebiyle ibadetlerde niyetin gerekli olduğu hükmünün hacda vuku‘ bulmaması, bu gerekliliği ortadan kaldırmaz.⁵⁰⁰

b. İstisnâ olarak vârid olmayan kısım ise ya mansûs ya da maznûn illetle olur. Mansûs illette nakzedici bir durum ortaya çıkarsa bu illetin takyîd edildiğini ve zikredilen vasfın illetin tamamı olmadığını gösterir. Bunu açıklamak için Hz. Peygamber’in “Abdest, bedenden çıkan şeylerden dolayıdır” sözünden hareketle âlimlerin “Bu, bedenden çıkan bir şey olduğu için abdesti bozar” demeleri, ancak Hz. Peygamber’in hacamattan sonra abdest alamadığını görünce illetin sırf bedenden değil mu‘tad yerlerden çıkan şeyler olduğunu anlamaları örnek olarak zikredilebilir. Gazzâlî’ye göre nakzı bu şekilde olmayan mansûs illet te’vil edilmelidir. Örneğin, Allah’ın Kur’an’da önce “يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي”⁵⁰¹ deyip daha sonra “ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ”⁵⁰² demiştir. Hâlbuki Allah ve Rasulü ile çekişen herkes evini harap etmez. Bu durumda illetin nakzolduğu bilinir. Burada illetin, tutarsızlık sayıldığı için özellikle çekişenlere hâs olduğu söylenemez. Bu durumda hüküm, illetin harab değil harabın hak edilmesi yahut harabın, harap olması cihetiyle değil azap olması cihetiyle illet olduğu şeklinde te’vil edilir. Şayet illet maznûn olup buna illetin muhîl veya şebah olması yönünden cevap verilebiliyorsa iki ihtimal vardır. Eğer illetin nakzı mahallinde münâsib bir cevabı varsa mansûs illet gibi burada da nakz takyîd anlamına gelir. Eğer münâsib bir cevap yoksa ve nakzın illetin fesâdına delil olmasının yanı sıra şebehî bir vasıfla illetin tahsis edildiğini göstermesi mümkünse müçtehidin illetin fâsid mi olduğu yoksa tahsis mi edildiği hususunda zann-ı gâlibi ne yöndeysen hüküm odur. Başka bir deyişle böyle bir durumda hüküm içtihâda tâbidir.⁵⁰³

⁵⁰⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 706-8.

⁵⁰¹ Haşr, 59/2.

⁵⁰² Haşr, 59/4.

⁵⁰³ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 709-713.

2. Hükümün tehallüfü illette müfsid bir sebep bulunmaksızın başka bir illetin muârazası sebebiyle olabilir. Örneğin, yenidoğan bir çocuğun köle olmasının illeti annesinin cariyeye olmasıdır. Ancak cariyeyi hür zannederek evlenen birinin (mağrur) çocuğu hür kabul edilir. Dolayısıyla annenin köleliği devam ettiği halde çocuğun köleliği bulunmaz. Çünkü kölelik illeti başka bir kocanın kandırılması iletiyle boşa çıkmıştır. Bunun delili ise çocuğun hürriyet bedelinin babaya ödetilmesidir.⁵⁰⁴

3. Hükümün tehallüfünün, illetin rüknünde bulunan bir kusur sebebiyle değil, illetin mahali, şartı veya ehline denk gelmemesi sebebiyle meydana gelmesidir. Örneğin el kesme hükmünün illeti olan hırsızlığın nebbâsta da olması sebebiyle âlimler nebbâş için de aynı hükmü uygulamışlardır. Buna karşılık nisâb miktarından az malın çalınması, çocuğun hırsızlık yapması, hırz altında olmayan malın çalınması gibi durumlarda hırsızlık illetinin bâtıl olduğu gösterilerek nebbâş için de aynı durumun söz konusu olduğu söylenebilir. Öte yandan Gazzâlî'ye göre bu tür bir nakz, illetin mahalli ve şartı hakkında olduğu için içtihat kapsamı dışındadır. Zira müçtehidin işi bunlar değil illetin tahkîkidir.⁵⁰⁵

C. İletin Fesâdı ve İletler Arası Tercih

عوارض العلة، الاعتراضات على العلة، وجوه الاعتراض على العلة، نواقض العلة، Usûl eserlerinde قوادح العلة vb. başlıklar altında incelenen bu konu kıyasta illet olarak gösterilen vasfın veya bununla ilgili önermenin hatalı olduğunu gösteren itiraz yollarını ifade etmektedir. Kapsam gereği illeti fâsid kılan sebepler kıyasın fesâd sebeplerinden bağımsız düşünülemez. Bir kıyasa yönelik itirazların kıyasın unsurlarıyla ilgili olduğu göz önünde bulundurulursa bunların dört başlıkta toplanması mümkündür: 1) Aslın delile ihtiyaç duyması, muallel olmaması, 2) Fer' hakkında başka bir hüküm bulunması, 3) Aslın hükmünün iddia edilenden farklı olması yahut matlub hükmün kıyasta varılan hüküm olmaması ve 4) İlet olduğu iddia edilen vasfın, asılda veya fer'de bulunmaması, hükmün vasıflarının eksik veya

⁵⁰⁴ Gazzâlî, Mustasfâ, III, 713-4; Heniyeh, *İletin Tahsisi*, s. 132.

⁵⁰⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 714.

fazla ele alınması ve illetin şartlarıyla ilgili pek çok durum olabilir. Başoğlu'nun belirttiği üzere "teknik olarak en fazla üzerinde durulan kısım da son bölümdür."⁵⁰⁶

Bâkılânî, illetin fâsid olduğunu gösteren sebeplerle bu sebepleri kullanarak serdedilecek itiraz şekillerini ayrı başlıklar halinde ele almıştır. Öte yandan diğer usûl eserlerinde bu iki başlığın iç içe olduğu ve her zaman böyle bir ayırım yapılmadığını hatırlatmakta fayda vardır. Zira illetin fesâd sebebi aynı zamanda illete yöneltilecek itirazın da argümanı mahiyetindedir. Buna rağmen konunun *Telhîs*'e göre ele alınması tezin merkezinde bu kitabın bulunmasının yanı sıra bu ayırımın konunun işlenmesinde daha sistematik bir görünüm vermesi sebebiyledir.

1. İletin Fesâd Sebepleri

Bâkılânî, illetin fesâd sebeplerinin bilgi değeri bakımından ilim yahut zann-ı gâlib ifade etmek üzere iki şekilde bilineceğini söyler. Bunlardan kat'î bilgi veren yollar birkaç tanedir: 1) İletin, cârî olduğu sahalarda nassa aykırı olması. Kıyas yapan âlim, Kitap veya sünnetteki nassa aykırı olan bir hükmün varlığını yahut bu hükmün nassa aykırı bir vasıfla ta'lîl edildiğini iddia eder veya illet ile hüküm bağlamında nassın ayırdığını birleştirir, birleştirdiğini ayırmaya kalkarsa kendisine dayanak kıldığı illet bâtıldır. 2) İletin icmâya aykırı olmasıdır ki birinci maddede zikredilen ayrıntılar burada da geçerlidir. 3) Bunlar haricinde Bâkılânî'nin illetin fesâdını kat'î olarak gösterdiğini düşündüğü üç yol daha vardır: a) Şeriat sahibi olarak Hz. Peygamber'in belirlediği illetlere muhâlefet. Örneğin Hz. Peygamber, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satımını yasaklamış, gerekçe olarak da yaş hurmanın kuruyunca satıldığı ağırlıktan daha az olmasını göstermiştir. Bu illete aykırı bütün illetler kat'î surette bâtıldır. B) İletin, illet olarak sübûtu bir ilim ile kâim değilse illet

⁵⁰⁶ Başoğlu, İlet Tartışmaları, s. 248-9. İçtihatıta hata isâbet tartışmaları bazında "küllün musîbun" görüşünü savunan Bâkılânî'ye göre Allah katında muayyen bir illet yoktur. Bu nedenle müçtehidin tespit ettiği illette hata ihtimali yoktur. Allah katında illet her müçtehidin araştırmaları sonucu kendisinde hasıl olan zann-ı gâlibidir. Ancak bütün bunlar için delil gerekir. Bu nedenle buraya kadar ele alınan illetin sıhhatini tespit yolları ile ve bundan sonra ele alınacak illetin fesâdını tespit yollarının söz konusu delil kapsamında ele alındığı unutulmamalıdır.

fâsiddir. C) Kıyas yapan âlimin kıyasın yöntemlerine hâkim olması, akıl yoluyla istinbâtta bulunması ancak mevrîd-i nassa itibar etmemesi. Bâkılânî'ye göre Mu'tezile helal ve haram hükümlerini istinbât ederken fûrû meseleleri asıllara aklın kazıyyesine göre ilhâk etmektedir.⁵⁰⁷

Cüveynî, Bâkılânî'nin (a) maddesiyle ilgili Hz. Peygamber'den gelen haberin mütevâtir ve müstefiz olması halinde kat'î olacağı hususunu gözden kaçırdığını ifade etmektedir. Mütevâtir ve müstefiz haber kıyasa mukaddem olup râvilerin dil sürçmesi olsa bile bunların haber verdiği amelle mükellef durumundayız. Aynı şekilde Bâkılânî, Hz. Peygamber'in lafzının te'vile kâbil olup olmadığına da bakmamıştır. Zira, bu lafızların kıyasla te'vili câiz değildir. Cüveynî'ye göre te'vile açık olması muhtemel lafızları kat'ıyyâta dahil etmek en düşük nazardır.⁵⁰⁸

İlletin fesâdını gösteren zannî yollar ise şunlardır: 1) Tahsisu'l-ille: Buna cevâz vermeyen âlimlere göre tahsise uğramış illet fâsiddir. Bâkılânî, musavvibe- muhattie ayrımını burada da hissettirerek illetin tahsisine cevâz verenlerin zannen ulaştığı yargıyı uygulamakla mükellef olduğunu söyler. Aynı şekilde tahsisu'l-illenin yasak olduğuna inananlar da kendi vardıkları hükmün neticelerinden sorumlu kabul edilir. 2) Kıyasın umûmla karşılanması: Bazı insanlar kıyası umûma üstün tutarken bazıları umûmu kıyasa üstün tutar. 3) Kâsır illet. 4) İletlerin muârazası ki bu da bir mesele hakkında iki illetin farklı hükümleri göstererek birbiriyle çelişmesi durumudur. Bâkılânî, bu konuda da muhattie-musavvibe ayrımına gider. Buna göre muhattie, illetlerin çelişmesi durumunda müçtehidin tercih yollarından birini kullanarak doğru illete ulaşması gerektiğini savunurken musavvibe, bu durumun illeti fâsid kılmadığını ve her iki illetin müstenbat hakkındaki hükmü gerektireceğini savunur. İletlerin hükme taalluku eşitse müçtehit bunlardan istediğini seçebilir. Dolayısıyla illetlerin muârazası yalnızca muhattie için bir fesâd sebebidir.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Cüveynî, *Telhis*, III, 264-5.

⁵⁰⁸ Cüveynî, *Telhis*, III, 265.

⁵⁰⁹ Cüveynî, *Telhis*, III, 266-7.

Şifâ ve Menhûl'de illetin fesâd sebeplerine değinmeyen Gazzâlî, *Mustasfâ*'da illeti fâsid kılan şeyler başlığı altında konuyu ele almıştır. Bâkılânî gibi illeti ifsâd eden şeyleri kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayıran Gazzâlî esasında yukarıdaki tasnifi daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Buna göre illetin fesâdını gösteren kat'î yollar dörttür: 1) Fesâdın asıl yönünden olması. Aslın dört şartı vardır: a) Şer'î hüküm olması, b) Nas veya icmâ yoluyla bilinmesi, c) Ta'lîlî kâbil olması, d) Müstenbat aslın mensûh olmaması, 2) Fesâdın fer' yönünden olmasının ise üç yönü vardır: a) Fer'de aslın hükmüne aykırı bir hükmün sâbit olması, b) Asıldaki illetin mutlak hükmü isbât ederken fer'de bunu ancak bir ekleme yahut eksiltme ile yapabilmesi. c) Hükmün lugavî bir isim olmaması. 3) Fesâdın illetin tespit yolu yönünden olması da üç şekilde cereyân eder: a) İletinin sıhhatine dair bir delil bulunmaması. b) İletinin sıhhatini aklî bir delille istidlâl etmek. c) İletinin nassı kaldırması ve mansûs hükümle tenâkuz halinde olması. 4. Son yol ise kıyası, amacına aykırı ve uygun olmayan yerlerde kullanmak illeti kesin olarak fâsid kılan durumlardır.⁵¹⁰

İletiyi fâsid kılan zannî yollar ise dokuz tanedir. Bunlardan üçü Bâkılânî'nin zikrettiği yukarıdaki 1, 2 ve 3. maddelerdir. Diğer altısı ise şudur: 1) İletinin sıhhatine sadece tard ve aksin delâlet etmesi, 2) Zihar kefâretinde kâfir kölenin azâd edilmesinin yeterli olup olmaması meselesinde olduğu gibi illetin nas üzerine bir ziyâde içermesi 3) Kefâretler ve hadler konusunda kıyas 4) İletinin sadece nas ve icmâdan çıkarılması gerektiği, Bâkılânî'den çıkarmanın câiz olmadığı görüşü 5) Sahabe görüşüne aykırı olan illet, 6) İletinin fer'de varlığının kesin değil zannî olması.⁵¹¹

Gazzâlî, bu müfsîd unsurlardan başka men', fesâdu'l-vaz', ademu't-te'sîr, kesr, fark, el-kavlu bi'l-mûcib, ta'diye ve terkîb gibi gibi cedelî yolları olup fıkıh usûlüne faydası olmadığını düşünerek konu dışında bırakır. Bu nedenle bu yolları zikretmeyi vakit kaybı olarak görür.⁵¹²

⁵¹⁰ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 738-743.

⁵¹¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 744-6.

⁵¹² Gazzâlî, *Mustasfâ*, III, 746-7. Gazzâlî öncesi dönemde ortaya çıkışlarındaki ilişki ve birbirleriyle olan bağlantısı sebebiyle usûl ilmi cedel ilmiyle iç içedir. İletiyi tespit ve bunun delilleri hususunda objektif bir ortam yakalamanın

2. İllete İtiraz Yolları

Bâkılânî, usûlcülerin illete karşı itiraz yollarını genel itibariyle şöyle sıralamıştır:

1. *Aslın İlletini İnkâr Etmek*: Buna, Hanefî mezhebinin fıtır sadakası verilirken kâfir köleyi hariç tutması örnek verilebilir. Onlara göre ticaret kölesi olarak Müslüman ve kâfir kölelerin her türlü zekâtta hariç tutulması gerekir. Eş‘arîler nazarında ise bu hüküm asılda yasaklanmıştır. Çünkü, ticaret kölesinin zekâtında köleden değil kölenin kıymeti hariç tutulabilir.

2. *Fer‘in İlletini İnkâr Etmek*: Örneğin Hanefîlere göre liân bir tür şهادettir ve şهادetin şartlarına tabidir. Bir şهادet olarak dilsizin liânı ise şahitlik lafızlarına ihtiyaç duyulması sebebiyle sahih olmaz. Eş‘arîler, öne sürülen sebebe bağlı olarak bu görüşü reddeder.

3. *Asıl ve Fer‘deki İlleti İnkâr Etmek*: Örneğin mütemetti‘ oruç tutmadığında oruç ondan düşer. Çünkü oruç müvakkat bir bedel olup Cuma namazı gibi vakti geçtiğinde sâkıt olur. Eş‘arî âlimler Hanefîlerin bu görüşünü “Cuma, bir bedel değildir” diyerek alsın illetine, “Oruç, içinde tevkît (التوقيت) olunca sâlim olmaz. Çünkü müvakkat oruç belli bir zamana has olan oruçtur” sözleriyle karşı çıkarlar.

4. *Asıldaki Hükümü İnkâr Etmek*: Dilsiz için sahih olmaması bakımından liânın şهادete kıyası burada örnek olarak verilebilir. Eğer dilsizin şahitliğine cevâz verirse bu aslın hükmünü men‘ anlamına gelir.

5. *Hükümün Asıldan Fer‘e Geçmemesi*: Örneğin Hanefîler, nisab miktarını tamamlamak için dinarı dirheme eklerler. Çünkü ikisinin de zekâtı onda dört olup bütün ve parça kabilinden biri diğerine eklenebilir. Bu hükme şöyle itiraz edilir: asıldaki, bir şeyin parçalarını eklemek iken fer‘deki kıymet itibarıyla yapılan bir eklemedir. Bu durumda asıldaki ekleme fer‘dekine geçemez.

6. *Asıldaki İlletin Tashihini Talep Etmek ve Bunun Üzerine Delil İkâme Etmek*

gereği olan bu durum illete karşı red yolları ile ilgili konularda cedeli istilâhların hâkim olmasına sebep olmuştur. Her ne kadar Gazzâlî, usûlü bu hâkimiyetten soyutlamaya çalışmışsa da bu çaba kendisinden sonrakiler üzerinde pek etkili olamamıştır. Bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 249.

7. *İlletin Mûcebi*

8. *İlletin Nakzı*

9. *İllet Lafzının Açıklamasını Talep Etme*: Örneğin Hanefilerin “Fazlalığın haram olması hükmünde cins, illetin iki vasfından biri olup ikinci vasıf gibi vadeyi de haram kılmaktadır” yönündeki görüşleri karşısında Eş‘arîlerin “Burada ikinci vasıf olarak kastettiğiniz ölçülebilme özelliği ise bunu kabul etmeyiz. Ta‘m vasfını kastediyorsanız bu sizin görüşlerinize uygun değildir” demesi gibi... Burada belirsiz olan illetle ilgili yapılan her açıklama müçtehidî temanu‘ deliline götürmektedir.

10. *Kıyasın Nassa veya İcmâya Muhâlefeti*

11. *Kalbu’l-ille*

12. *İlletin Benzeriyle Muârazası*⁵¹³

Cüveynî’nin ifadesiyle bu sıralama, üzerinde kesin kanaat hâsıl olmuş bir sıralama olmayıp ihtilâflara açıktır. Burada geçen illet ve hükümleri men‘ eden itirazlar, fâsid kılan özellikler olmayıp sadece karşı tarafı delil getirmeye mecbur bırakmaktadır. Öte yandan “kıyasın nassa ve icmâya muhâlefetinin” aslında Bâkılânî’nin nazarında illeti kat‘î surette fâsid kılan bir unsur iken itiraz yolları arasında zikredilmesini Cüveynî ilginç bulur.⁵¹⁴

Bu itirazların yanı sıra Bâkılânî illete yöneltilen fâsid itirazları da ele alır. Fâsid itirazlara bir sınır getirmek mümkün değilse de Bâkılânî fakîhlerin yoğun olarak kullandığı itirazları örnekler üzerinden anlatır. Kısaca değinmek gerekirse bu itirazlar şu şekildedir:

1. *İtiraz*: Âlimin, îcab yönünde nasbedilen illet hakkında vasfın, hükmü gösteren alâmet olarak tayin edildiğini ve akıl yürüterek ulaştığı bu vasfın müfsid unsurlardan sâlim olduğunu söylemesinden sonra “Bu vasıf her hüküm için alâmet kılınmış mıdır?” şeklinde bir itiraz yöneltmesi fâsiddir. Çünkü muallilin iddia ettiği illetin tüm hükümlerde geçerli olduğu başka bir deyişle illetin muttarid olduğunun sorumluluğu

⁵¹³ Cüveynî, *Telhîs*, III, 267-270.

⁵¹⁴ Cüveynî, *Telhîs*, III, 270-1.

yoktur. Herhangi bir hükümde illetin taayyün etmediğini düşünen biri iddiasını kendi isbâtlamalıdır.

2. *İtiraz*: Birçok fakîh, teyemmümle abdeste kıyası bakımından tahârette niyete ihtiyaç olup olmadığı konusunda çatışmışlardır. Bu konuda “Abdest teyemmümden önce hükme bağlanmıştır. Teyemmüm abdestin vasıflarını içinde barındırıyorsa illet ma‘lûlünden sonra gelmiştir demektir” yönünde serdedilen itiraz fâsiddir. Çünkü, şer‘î illetler burada kastedildiği gibi hükmünü zâtî olarak gerektirmez. Bu bakımdan delil olarak nesbedilen illetlerin takdimi ve te‘hiri mümkündür.

3. *İtiraz*: Eş‘arîler mevkûf nikâh men‘ edilirken “Her fâsid nikâh için ittifâkla olduğu üzere helâl hükmüne taalluk etmeyen nikâhın ve buna hâs hükümlerin, sıhhatine hükmedilmez” der. Buna karşılık sâilin “Nikâhın özellikleri helâl hükmünün fer‘idir. Dolayısıyla aslın vasfı fûrûdan istidlâl edilemez” demesi fâsid bir itirazdır. Zira, mezkûr hükümler nikâhın sıhhatini gösteren alâmetlerdir. Bu nedenle bunların bulunmaması da nikâhın fesâdını gösterir.

4. *İtiraz*: İnsana keyif veren müştedd nebîzin hamr gibi haram olması hakkında mu‘terizin “Nebîzin aksine hamrdan birazcık içen yoldan çıkar” demesi bir şey ifade etmez. Hamr ile nebîzin bu bakımdan ayrılması haramlık noktasında birleşmelerini engellemez.

5. *İtiraz*: Mu‘terizin yönelteceği “İsbâtın, nefyden istisnâ edilerek elde edilmesi câiz değildir” iddiası da fâsiddir. Çünkü bir şeyin yokluğu başka bir şeyin hükmü sübûtu için emâredir.

6. *İtiraz*: Asıl ve fer‘ arasındaki eşitlik ile nakzın def‘î de fâsid itirazlar arasında zikredilmektedir.

Bunlar haricinde Bâkılânî’nin kalb ile ilgili ayrıntılı birtakım meselelerde fâsid gördüğü itirazlar da mevcuttur.⁵¹⁵

Burhân’da itiraz yollarını kıyasın unsurları bağlamında ele alan Cüveynî, itirazları sahih ve fâsid şeklinde ayırır. Buna göre sahih itirazlar men‘, talebû’l-ihâle, el-kavl bi’l-

⁵¹⁵ Cüveynî, *Telhîs*, III, 302-8.

mûceb, nakz, fesâdu'l-vaz', kalb, muâraza ve farktır. Fâsid itirazların ise çok sayıda ve sınırsız olduğunu söyleyen Cüveynî, Bâkılânî gibi birtakım meseleleri işleyerek bunları ele alır.⁵¹⁶

Menhûl'de Bâkılânî ve Cüveynî gibi bir yol izleyen Gazzâlî, sahih ve fâsid itiraz yollarını sayar. Buna göre sahih yollar men', el-kavl bi'l-mûceb, nakz, asıl veya fer'de olsun illette ademu't-te'sir, kalb, fesâdu'l-vaz', muâraza ve farktır. Fâsid yollar yedi tane olup bunlar illetin kâsır olması, muallilin fer'in fesâdıyla aslın fesâdını istidlâli, illetin tardını talep etme, asılda ittifâka fer'de ihtilâfa dayanan fark, illetin ma'lûle ma'lûlün illete kalbi, delilin medlûlünden sonra gelmesi ve meselenin şeklen zikredilmesidir.⁵¹⁷

3. İletler Arası Tercih

Sözlükte “tartmak, bir şeyi başkasından üstün tutmak, yeğlemek” anlamındaki tercih fıkıh usûlünde deliller arasında teâruz bulunduğu bir tarafı destekleyen bir emâreye dayanarak onu yeğlemeyi ifade eder. Usûlcüler tarafından yapılan “bir tarafın ağır basması” ve “bir tarafın ağır bastığının beyânı” şeklindeki tanımlarda ise tercihe delil veya müçtehidin tasarrufu nazarından bakılmaktadır. Usûlde delillerden birinin ihmal edilme ihtimaline dayanarak tercih yönteminin meşruiyeti sorgulanmış olsa da cumhura göre teâruz şartları sağlanmış ve teâruz eden delilleri herhangi bir şekilde uzlaştırmak mümkün olmuyorsa tercih yöntemine başvurulur.⁵¹⁸

Tercih, iki zannî şey arasında yapılır. Çünkü zannın ifade ettiği anlamlar, kuvvet bakımından birbirinden farklılık gösterebilir. Daha açık yahut daha kolay elde edilebilir olmaları bakımından aralarında farklılıklar olsa da bilgi değeri olarak iki ma'lûm arasında bir farklılık yoktur. Bu nedenle bir ma'lûmun diğerine tercihi diye bir durum söz konusu değildir. Aynı şekilde iki illet arasında da teâruz ve tercih söz konusu olamaz. Söz gelimi

⁵¹⁶ Cüveynî, *Burhân*, II, 965-1098.

⁵¹⁷ Gazzâlî, *Menhûl*, s. 401-425.

⁵¹⁸ Şükrü Özen, "Tercih", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tercih> (13.05.2018).

bir konu hakkında biri helâl biri haram hükmünü gösteren iki illetin varlığı imkânsızdır. Ancak bu durum zannî illetler için geçerli değildir. Dolayısıyla zannî illetlerde tercih zann-ı gâlibi gerektiren emâreler arasında gerçekleşir. Bu emârelerin gösterdiği iki illet birbiriyle çelişirse müçtehit bunlardan birini diğerine tercih etmek zorundadır.⁵¹⁹

Eş‘arî usûlcülere göre tercihin sübûtunun delili, kıyasın da sübûtunu sağlayan delil yani icmâdır. Bâkılânî icmâyı Sahabe ile sınırlı tutarak onların kıyasa başvurduğunu kabul etmenin doğal olarak illetler arasında da belli bir yönteme göre tercihte bulunduklarını gösterdiğini ifade eder. Gazzâlî icmâyı kapsam bakımından daha geniş tutarak Sahabe’nin icmâsının yanı sıra selevin de birtakım ölçütlere göre kuvvet kazanan zannı diğerine tercih ettiklerini ve bu konuda icmâ ettiklerini haber verir. Örneğin âlimler Hz. Peygamber’in hanımlarının rivâyetini diğer kadınların rivâyetlerine takdim etmiş; Hz. Ömer, Ebû Musa el-Eş‘arî’nin eve girerken izin isteme konusundaki haberini ebû Saîd el-Hudrî’nin onayından sonra kuvvetli saymıştır.⁵²⁰

Usûl âlimleri delâlet olarak aynı seviyede olan iki illetten birini diğerine tercih etmek için birçok ölçütü esas almışlardır. Hiç şüphesiz bunlara bir sınır getirmek mümkün değildir. Zira konu içtihadî olup zanna dayanmaktadır. Dolayısıyla müçtehit sayısınca tercih sebebi olması da mümkündür. Bununla birlikte usûlcüler, illetin şartları ve tespit yolundaki anlayışlarına göre genelde aynı sebepleri zikretmişlerdir.⁵²¹

Birbiriyle çelişen iki illet arasında belli başlı tercih sebeplerinin bir kısmını Bâkılânî şu şekilde zikretmiştir:

1. En güçlü tercih sebebi hiç şüphesiz illetlerden birinin Kur’an’a ve sünnete muvâfık olmasıdır. Delil olarak kabul edenler için buna Sahabe kavli de eklenebilir.

⁵¹⁹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 322; Gazzâlî, *Mustasfâ*, IV, 161-2. Kâdî Abdücebbâr, tercihin ancak musavvibeye göre mümkün olabileceğini, muhattie içinse hakikat tek olduğundan illetlerin teâruzu durumunda birinin bâtıl diğerinin sahih olduğunun beyân edilmesi gerektiğini söyler. Bk. Kâdî, *Muğnî*, XVII, 349.

⁵²⁰ Cüveynî, *Telhîs*, III, 322-3; Gazzâlî, *Mustasfâ*, IV, 164-5.

⁵²¹ ⁵²¹ Cüveynî, *Telhîs*, III, 330; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 330.

2. Tercihde terazinin bir tarafını ağırlık kazandıran önemli unsurlardan biri de illetin kaynağıdır. Buna göre mansûs illet, içtihadî müstenbat illete tercih edilir.

3. İletinin mün‘akis olması.

4. İletinin iki aslından birinin hükmü kat‘î olarak sabit iken diğeri hakkında ihtilâf varsa ilki tercih edilir. İki muhâlif hüküm hakkında ittifâk edilse dahi mesele yine içtihadîdir. Başka bir deyişle kat‘î olanla zannî olan arasında tercih yapılarak bir ittifâka varılması konunun kat‘î olduğu anlamına gelmez.

5. İki kıyastan aslı nas yoluyla sâbit olan aslı kıyas yoluyla sâbit olandan kuvvetlidir.

6. Şeriatta mutlak isimle müsemma olan iki şeyden biri, illetin istinbât edildiği yerde mutlak asla hâs diğeri değilse ikincisi birincisine göre evlâdır.

7. İki illetten biri hissî diğeri hükmî ise bazı âlimlere göre ilki bazılarına göre ise ikincisi evlâdır. Bâkılânî bu konuda herkesin kendi içtihadına göre hareket ettiğini söyler.

8. İki illetten birinin taalluk ettiği hüküm illetten önce gelirken diğeri illetten sonra geliyorsa ikincisi yani hükmün birlikte bulunduğu illet te‘sîr bakımından evlâ ve daha açıktır.

9. Galebetü’l-eşbâh olan kıyas diğerlerine göre evlâdır.

10. Maksadı açıklayan illet mübhem olandan öncelikli olup tercihe şayândır.

11. İki illetten birinin, bir konuda süregelen durumu (العادة) değiştireyorken diğerinin bu durumu olduğu gibi bırakması da bir tercih sebebi olup her iki illeti de önceleyen farklı görüşler vardır.

12. İbâdetler konusunda içtihad yapılırken hassas olunması gerektiği için bu alanda ihtiyâtı haiz olan illet diğerlerine nazaran evlâdır.

13. Bazı âlimlere göre müteaddî illet kâsır olandan bazılarına göre ise kâsır illet müteaddî olandan evlâdır.

14. Fıkıhta zikredilen bir tercih sebebi de illetlerin bir meseleyi tüm yönüyle kapsayıp kapsamamasıdır. Buna göre illetlerden biri meseleyi müstemil iken diğeri meselenin bir tarafına mahsus ise kimi âlimlere göre hükmü ziyâde olan müstemil illet

evlâdır. Ancak Bâkılânî bunu bir tercih sebebi olarak görmez. Çünkü muallilin amacı ister bir hükmü isterse birden fazla hükmü kapsasın illetin sıhhatini talep etmektedir. Hükmün ziyâdesi ise sıhhat bilgisini içermez.

15. Bazı âlimler de asılların çokluğunu, râvilerin çokluğu konumunda gördüğü bunu da tercihte kriter olarak kullanmıştır. Bâkılânî'ye göre ise bu bir tercih sebebi değildir.⁵²²

Cüveynî *Burhân*'da tercih sebeplerini saymadan önce zanna dayalı kıyasları, ne ölçüde teâruza açık olup olmadıklarını esas alarak mertebelere ayırır. Buna göre kıyas mı yoksa lafzın muktezâsı mı olduğu tartışmalı olan fî ma'na'l-asl kıyası, illeti hükmüne kat'î olarak iltihâk ettiği için mertebe bakımından en üst seviyededir. Daha sonra bunu muttarid ve mün'akis olan ma'na (illet) kıyası, delâlet kıyası ve şebah kıyası takip eder. Cüveynî'ye göre delâlet kıyası aslında diğer ikisine râcidir.⁵²³ Ma'na kıyası ve şebah kıyasını kendi içinde tasnife tabi tutan Cüveynî bu iki kıyas türü içindeki mertebe üstünlüğünü göre illetler arasında tercih yapılacağını belirtir.⁵²⁴

Menhûl'de Gazzâlî, tercihin zannî konularda yapılacağını belirttikten sonra tercihi meşru görmeyenlere yönelik deliller getirir. Cüveynî gibi kıyasın mertebelerini belirleyen Gazzâlî, fî ma'na'l-asl kıyasında teâruzun mümkün olmadığını, şebah kıyasının muhîl illeti haiz kıyasa göre tercih yapmaya daha müsait olduğunu söyler.⁵²⁵

Mustasfâ'da ise illetlerin tercihinin râci olduğu beş nokta olduğunu zikreden Gazzâlî bunları şöyle sıralar: 1) Kendisinden çıkarım yapılan aslın kuvvetine râci olan tercih ki burada aslın kuvvetli olması illeti tekit eder, 2) İletinin bizâtihî kendisini kuvvetlendiren tercih, 3) Nas, icmâ, emâre gibi illetin isbât yolunun kuvvetine râci olan

⁵²² Cüveynî, *Telhîs*, III, 323-330.

⁵²³ Cüveynî, *Burhân*, II, 877-880.

⁵²⁴ Cüveynî, *Burhân*, II, 1202-1292.

⁵²⁵ Gazzâlî, *Menhûl*, s. 438-450.

tercih, 4) İletle sâbit olan hükmü kuvvetlendiren tercih ve 5) İletin usûlün şahitliği ve onayı ile güçlenmesi sebebiyle yapılan tercih.⁵²⁶

Aslın kuvvetine râci olan tercihler 10 tanedir:

1. Asıllardan birinin kat'î diğerinin zannî olması.
2. Asıllardan birinin bazı âlimlere göre mensûh veya neshe ihtimalinin bulunması.
3. İki illetten birinin aslının mütevâtir haber diğerinin ise Bâkılânî olması. Her ne kadar Bâkılânî ile amel vâcib ise de burada haberin sübûtunun zannî veya kat'î olması esastır.
4. İki asıldan birinin birçok rivâyetle diğerini tek bir rivâyetle sâbit olması.
5. İki asıldan birinin tahsis edilmemiş umûmla sâbit olması.
6. İki asıldan birinin nassın sarîh ifadesiyle diğerinin ise daha kapalı bir yolla sâbit olması.
7. İki asıldan biri bizâtihi asıl iken diğerinin başka bir aslın fer'i olarak sâbit olması.
8. İki asıldan birinin muallel olduğu hususunda ittifâk varken diğerinin bu konuda ihtilâflı olması.
9. İki asıldan birinin delilinin açıklanmış ve muayyen olması, diğerinin ise sadece delille sâbit olduğunda icmâ olması.
10. İki asıldan biri aslî nefyi değiştirirken diğerinin aslî nefyi devam ettirmesi.⁵²⁷

Aslın kuvvetine râci olan tercihler dışında kalan dört nokta hakkında ise yirmi kadar tercih sebebi sayılmıştır:

⁵²⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, IV, 178.

⁵²⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, IV, 179-181.

1. İki illetten birinin kat'î nas ile sâbit olması. Ancak Gazzâlî'ye göre zan, zaten kat'î nassın karşısında zayıf olduğu için böyle bir tercih söz konusu bile değildir.
2. İki illetten birinin ihtilâf olmaksızın yaygınlık kazanan Sahabe sözüyle desteklenmesi. Bu durum Sahbe kavlini icmâ kabul etmeyenler için geçerlidir. Bunu icmâ kabul edenler için delil artık zannî değil kat'îdir ve tercihe mahal yoktur.
3. İki illetten birinin gayri münteşir Sahabe sözüyle desteklenmesi.
4. İki illetten birinin mürsel veya bazı âlimlerin kabulü olan bir habere uygun olması.
5. Usûlün iki illetten birinin cinsine şahitlik etmesi.
6. İletin vasıflarından birinin kat'î iken diğerinin zannî olması.
7. İki illetten biri hükmî diğeri hissî ise bazılarına göre ilki ikincisine tercih edilir. Ancak Gazzâlî'ye göre bu zayıf bir yoldur.
8. İki illetten birinin sebep veya sebebin sebebi olması.
9. Te'sirin şiddeti ile tercih.
10. İstinbât edildiği umûmu devam ettiren illet umûmu tahsis edenden evlâdır.
11. İki illetten birinin aslına daha çok benzemesi.
12. Hükmü ziyâde olan illet olmayandan evlâdır.
13. Müteaddî illet kâsır illetten evlâdır.
14. Aklın hükmünü aslî yokluktan çıkarıp yeni bir hüküm getiren illet aklın hükmünü devam ettiren illetten evlâdır.
15. İki illetten müsbet olan nâfi' olana tercih edilir.
16. Tarîk-i evlâ olanın mislî olana tercihi.
17. Gazzâlî'nin zayıf olarak gördüğü mülâzim illetin mufârık olana tercihi.
18. Muârazadan sâlim olan illet sâlim olmayana tercih edilir.
19. Hüküm olarak daha hafifini getiren illet zor olanı getirene tercih edilir. Bu da Gazzâlî nazarında zayıf bir tercihtir.

20. Fer‘de kendi mislini gerektiren illetin, kendi zıttını getirene tercih edilmesi.⁵²⁸



⁵²⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, IV, 182-195.

SONUÇ

Bu çalışmada kulların fiillerinin hükümlerini tespit ettiğimiz kaynaklardan Kitap, sünnet ve icmâdan sonra yer alan ve usûl tarihinde meşru olup olmadığı hususunda ihtilâflara konu olan kıyas bahsi ele alınmıştır. Hem içerik olarak hem de tarihî bakımdan böylesine kapsamlı bir konuyu çalışırken tezi, dönem itibariyle fıkıh usûlü çalışmalarının hararetli olduğu hicrî beşinci yüzyılın daha çok başlarına tekabül eden Eş‘arîliğin oluşum süreciyle sınırlandırmayı uygun gördük. Bu oluşum sürecinde sadece kelâmın değil usulün de geliştiğini kabul ederek tez başlığımızı “Eş‘arî Usûlünün Oluşum Sürecinde Kıyas” şeklinde belirledik.

İki ana bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde öncelikle kıyasın tanımı ve mahiyeti üzerinde durduk. Eş‘arî usûlüne göre kıyas içtihada dayanan, nazarî, muhdes ilimlerden biri olup kıyasın zannî olması bir ilim olmasına engel değildir. Zira buradaki söz konusu zan, hükmü gerektiren kat‘î delillerle desteklenmektedir. Bu açıklamalarla beraber Eş‘arî usûlünde kıyas “Aralarında bir hükmü veya sıfatı isbât eden veya bu ikisini nefyeden birleştirici bir vasfa bağlı olarak bir hükmü isbât etmek veya nefyetmek konusunda bilinen bir şeyi başka bir bilinene hamletmektir” şeklinde tanımlanmıştır. Buradaki *bir bilineni başka bir bilinene hamletmek, bir hükmün isbâtı ve nefyi, birleştirici ortak vasıf* gibi ibârelerin her biri Cüveynî’nin de belirttiği gibi kıyası kıyas yapan unsurları teşkil etmektedir. Bu nedenle buradaki unsurları barındırmayan diğer kıyas tanımları eksik yahut fâsid kabul edilmiştir. Ayrıca bu tanımda *ma‘lûm, isbât ve nefy* lafızları, Eş‘arîlerin şeyin mahiyeti hakkındaki kelâmî görüşlerine istinâden kullanılmıştır.

Kıyasın tanımı ve mahiyetinden sonra meşruiyeti ve hüccet değerini ele alarak Eş‘arî usûlcüler açısından zikredilen görüşleri ve delillerini zikrettik. Kıyasın meşruiyeti esasında ta‘lîlin meşruiyeti demektir. Bu da bizi Allah’ın fiillerinin ta‘lîl edilip edilemediği sorununa götürmektedir. Bu konuda şer‘î hükümlerin illete bağlı olması görüşü, dilediğini yapan ve Mutlak Kâdir İlâh tasavvuruna sahip Eş‘arîler tarafından reddedilmektedir. Bunun

karşısındaki Mu‘tezile ise Allah’ın fiillerinin, kullarının maslahâtını dâî bir illete bağlı olup bunun aksinin O’nun abesle iştigal etmesi anlamına geldiğini savunur. Allah’ın abesle iştigal etmesi ise muhâldir.

Ta‘lîlin meşruiyeti bizi kıyasın meşruiyetine götürdüğünden bu noktada Eş‘arîlerin şer‘î illet tasavvuru da önem arz etmektedir. Zira hem Allah’ın fiillerinin illet bağlı olmadığını söylemek hem de kıyası meşru bir delil kabul etmek tutarsızlık olarak görünmektedir. Bu konuda Eş‘arî usûlcülerin temel yaklaşımı şudur: şer‘î illetler nâsıbnı nasbetmesi ve vâzı‘ın vaz‘ etmesine mevkûf bir emâredir. Başka bir deyişle bir şeyin emâre olması Şâri‘in irâdesine ve eylemine bağlıdır ve Mu‘tezile’nin iddiasının aksine bu konuda Allah üzerine hiçbir zorunluluk yoktur. Bu irâde çerçevesinde Allah müçtehitlere zımnen “zann-ı gâlibiniz sonucu ulaştığınız hüküm benim hükmümdür” demektedir. Bu durum ise tüm hâdiseler hakkında Allah’ın bir hükmünün bulunduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu hükümlere ulaşmak için Kitap, sünnet ve icmâ gibi sınırlı kaynakların yanı sıra kıyası da bir kaynak olarak kabul etmek gerekmektedir.

Kıyasın meşruiyeti ve hüccet değerine ilişkin görüşleri kıyası 1) Aklen mümkün, şer‘an vâcib görenler, 2) Aklen vâcib görenler, 3) Aklen imkânsız görenler ve 4) Şer‘an yasak görenler şeklinde başlıklandırmak mümkündür. Eş‘arîlik açısından zannı dolayısıyla kıyası destekleyen en önemli delillerden biri de Sahabe’nin bu konudaki icmâsıdır. Özellikle Bâkılânî, bu konuya önem vererek bu konudaki delilleri açıklamış, itirazlara cevap vermiştir. Kıyasın meşruiyeti bağlamında ayrıntılı olarak ele alınan Sahabe icmâsının, kıyas meşru görmeyenlerin karşısında en güçlü argüman olduğu da söylenebilir. Diğer görüşlerden kıyası aklen vâcib gören Ebu’l-Hüseyin el-Basrî ve imkânsız gören Nazzâm ve ona tabi olanların görüşleri temelde hüsn ve kubuh ile salâh/aslah meselelerine dayanmaktadır. Kıyası şer‘an yasak görenler ise daha çok Zâhirîler olup bu konuda bazı rivâyetleri delil olarak öne sürmektedirler. Bu noktada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta da Eş‘arîler’in kendi delillerinden ziyade muhâliflerinin delillerine daha fazla yer vermeleridir. Özellikle Bâkılânî’de daha çok gördüğümüz bu tavrın temel sebebinin Eş‘arîliğin var olan bir akımdan koparak kendi hüviyetini kazanma çabası olduğu

söylenebilir. Evvel emirde daha önce içinde bulunduğu düşünce sisteminden sıyrılması ve bunlarla yüzleşmesi gerektiği düşünüldüğünde aslında bu, anlaşılabilir bir durumdur. Tezin sınırlarını aşmaması gayretiyle hak ettiği ölçüde inceleyemediğimiz bu yaklaşım, gerek kıyas gerekse diğer usûl konuları bağlamında daha derin çalışmalara muhtaçtır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise genel olarak illetin tanımı ve mahiyeti, illet tespitinde sahih ve fâsid yollar, illete yöneltilebilecek itirazlar ve çeşitli problemleri ele aldık. Daha sonra kıyası kabul edenlerce tartışılan illeti bakımından kıyas türleri, illeti tespit yöntemleri illetle ilgili temel tartışıl konuları ve bir illetin nasıl fâsid olduğu ve illete yöneltilebilecek itirazların neler olduğuna değindik. Esasında illetin tahsîsi, kâsır illetle ta'lîl, birden fazla illetle ta'lîl gibi konularda yazılmış makaleler bulunmaktaysa da bunlar yeterli olmayıp daha fazla araştırmanın özellikle muhâlif görüşlerle beraber ele alınması gerekmektedir.

Eş'arî usûlünün temsilcilerinden Cüveynî ve Gazzâlî zaman zaman Bâkılânî'ye yönelik tenkitler yöneltse de görüş olarak Bâkılânî'yi takip etmektedirler. Bu bağlamda Bâkılânî'nin Eş'arî usûlündeki etkisinin güçlü olduğu anlaşılmaktadır. Bu üç eser arasında konuların ele alınışı ve kapsamı açısından bir homojenlik olmadığı da anlaşılmaktadır. Örneğin Cüveynî'nin *Burhân*'ında kıyasın tanımı ve meşruiyeti konuları, her ne kadar önemli noktalar es geçilmese de Bâkılânî veya Gazzâlî kadar ayrıntılı işlenmemiştir. Buna karşılık Cüveynî'nin, Bâkılânî'ye nispetle ikinci bölümde yer alan ta'lîle ilişkin konulara daha ağırlık verdiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

Apaydın, H. Yunus. "İctihad". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ictihad> (03.04.2018).

Ataş, Sacide. *Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin Kıyas Anlayışı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. MÜSBE. İstanbul, 2017.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağir*. Thk: Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı (sadece 1. cilt için) 1418/1998.

- *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*. Thk: İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi'l-Sekafiyye, 1407/1987.

- *el-İnsâf*. Thk: Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1421/2000.

Baktı, Ahmet Selman. "Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kitabı'l-kiyâsi's-şer'î Adlı Eserinin Tercümesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 26, 2015, s. 63-83.

Basrî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. Thk: Muhammed Hamidullah, Ahmet Bekîr, Hasan Hanefî. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmî el-Feransî li'd-dirâsâti'l-Arabiyye, 1385/1965.

- *Kitabu'l-kiyâsi's-şer'î (el-Mu'temed'le birlikte)*. Thk: Muhammed Hamidullah vd. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-ilmî el-Feransî li'd-dirâsâti'l-Arabiyye, 1385/1965.

Baçoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, Basılmamış Doktora Tezi. MÜSBE. İstanbul, 2001.

- İlleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6.

- "Sebr ve Taksim", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebr-ve-taksim> (11.03.2018).

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi 2001.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Kitabu't-Telhîs fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.

- *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Thk: Abdulazîm ed-Dîb. Devha: Câmia'tü Katar, 1399/1978.

- *Kitâbü'l-irşâd*. Trc: A. Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar Ankara: TDV Yayınları 2010.

Çetres, Recai. *Kelâm-Usûl-i Fıkıh İlişkisi (İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî Ekseninde)*, (Basılmamış Doktora Tezi). MÜSBE. İstanbul, 2014.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/illet--fikih> (14.05.2018).

Dönmez, İbrahim Kâfi. *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodjik Ayrılıkları*, (Basılmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. İstanbul 1981

Duman, Soner. *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Kitâbî, 2010.

Ebyârî, Ali b. İsmail. *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-burhân*. Thk: Ali b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî. Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şü'ûnü'l-İslâmiyye, 1434/2013.

Esen, Bilal. *Hanefi Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi). MÜSBE. İstanbul, 2010.

Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, Medine: yy, ty.

- *el-Menhûl min ta'likati'l-usûl*. Thk: Muhammed Hasan b. Muhammed Hayto, Dımaşk: yy, 1390/1970.
- *Şifâ'ü'l-ğalîl fî beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâliku't-ta'lîl*. Thk: Hamd Kubeys. Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd. 1971.

Gölcük, Şerafettin. "Bâkılânî", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bakillani> (09.07.2018).

Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri Veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslam Araştırmaları Dergisi*. sy. V, 2001. s. 59-108.

Heniyeh, Mazin. İlletin Tahsisi. Çev: Mehmet Erdem. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. X, sy. 5, 2005, s. 105-136.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen. *Kitâbu'l-hudûd fî'l-usûl*. Thk: Muhammed Süleymanî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İlhan, Avni. "Aslâh". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/aslâh> (11.03.2018).

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: YEK, 2013, I-II.

- *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1963.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarılık Maturidilik İlişkisi.* Ankara: Ankara Okulu, 2013.

Keskin, Mehmet. *İmam Eş'ari ve Eş'arılık.* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Kılaç, Fatıma Sümeyye. *Kâdî Abdülcebbar'a Göre Vücub Kavramı İle İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). MÜSBE. İstanbul, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi.* İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.

Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi,* İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Öz, Mustafa. "Ali el-Esvârî". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ali-el-esvari> (10.03.2018).

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

- Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* c. II, sy. 4, 2014/2, s. 53-69.

Taylan, Necip. "Bilgi". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bilgi> (14.05.2018).

Tunç, Cihat. "Ca'fer b. Harb". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cafer-b-harb> (11.03.2018).

Türker, Ömer. "Tarif". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tarif> (12.03.2018).

Yüksel, Emrullah. "Ca'fer b. Mübeşşir". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cafer-b-mubessir> (11.03.2018).

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. Göz.geç. Ömer Süleyman Eşkar; haz. Abdülkadir Abdullah Ani. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-şuuni'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1992.

