

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI**

**HANEFÎ FIKHINDA KİYÂS
(MAHİYETİ, HUKUKİ DAYANAĞI VE HÜCCET OLUŞU)**

Yüksek Lisans Tezi

Canan CEHRİ AKYOL

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

Ankara-2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

HANEFÎ FIKHINDA KİYÂS
(MAHİYETİ, HUKUKİ DAYANAĞI VE HÜCCET OLUŞU)

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı :

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../200...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	V
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ.....	1
I.Araştırmanın Amacı ve Araştırmada Takip Edilen Metot.....	1
II. Araştırmanın Sınırlandırılması.....	3
III. Araştırmanın Planı.....	3
IV. Araştırmayla İlgili Kaynakların Tetkiki	5
A. Doğrudan Kaynaklar	5
B. Dolaylı Kaynaklar	7
1. Müstakil Eserler	7
2. Usûl Eserleri	7
3. Hanefî Fıkıh Eserleri	8
4. Tefsir ve Hadis Eserleri	8
5. Diğer Eserler	9
BİRİNCİ BÖLÜM	10
HANEFÎ USÛLÜNDE KİYÂSIN MAHİYETİ, UNSURLARI VE HÜCCİYYETİ	10
I-HANEFÎ USÛLÜNDE KİYÂSIN MAHİYETİ VE UNSURLARI.....	10

A.Kıyâsın Tanımı.....	10
1.Kıyâsın Sözlük Anlamı.....	10
2.Kıyâsın Istılâh Anlamı	13
B.Kıyâsın Rükünleri.....	19
C.Kıyâsın Şartları	24
D.Kıyâsın Hükümü	32
II-HANEFÎ USÛLÜNDE KİYÂSIN HÜCCİYYETİ HAKKINDAKİ YAKLAŞIM.....	34
A.Kıyâsın Hücciiyeti Hakkındaki Yaklaşımlar ve Hanefî Usûlünde Kıyâsın Hücciiyeti Hakkındaki Yaklaşım	34
B. Hanefî Usûlünde Kıyâsın Bilgi Değeri Hakkındaki Yaklaşım.....	53
C.Nassların Ta’lîli Hakkındaki Yaklaşımlar ve Hanefî Usûlünde Nassların Ta’lîli Hakkındaki Yaklaşım.....	61
İKİNCİ BÖLÜM.....	69
HANEFÎ USÛLÜNDE KİYÂSIN HUKUKİ DAYANAĞI	69
I-KİYÂSIN HUKUKİ DAYANAĞI HAKKINDA DELİL GETİRİLEN ÂYETLER	69
A.İ’tibâr Etmenin Emredildiği Âyet.....	69

B.Gâlib Zan ve Re'yin Meşruiyetini İfade Eden Âyetler.....	95
C.Yapılacak İşlerde İstişare Etmeyi Emreden Âyet	100
D.Hakkında Tartışma Bulunan Meselelerde Yapılması Gerekenleri Açıklayan Âyet	101
E.Nasslardan İstinbât Yollarıyla Hüküm Çıkarılabileceğine Delâlet Eden Âyet	102
II- KİYÂSIN HUKUKİ DAYANAĞI HAKKINDA DELİL GETİRİLEN HADİSLER	104
A.Hz. Peygamber'in Ta'lîl ve Kıyâs Metodunu Kullandığını ve Ashâbına Bu Metotları Öğrettiğini İfade Eden Hadisler	105
B. Hz. Peygamber'in Ashâbına İctihâd Etmeyi Emrettiği Hadisler.....	113
C. Hz. Peygamber'in Ashâbıyla İstişare Ettiğini İfade Eden Hadisler.....	119
III-KİYÂSIN HUKUKİ DAYANAKLARI HAKKINDA DELİL GETİRİLEN SAHÂBE GÖRÜŞLERİ	123
A.Kıyâs Metodunun Kullanıldığını ve Uygulandığını İfade Eden Haberler	126
B.Aile Hukuku ile İlgili Meseleler.....	127
C.Miras Hukuku ile İlgili Meseleler.....	131
D.Devlet İşleriyle İlgili Meseleler.....	140
E.İbadetlerle İlgili Mesele	141

SONUÇ	144
BİBLİYOGRAFYA	149

KISALTMALAR

(a) : ana bir olan kardeş

(ab) : ana- baba bir olan kardeş

AÜ : Ankara Üniversitesi

AÜİF : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

AÜSBE : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

(b) : baba bir olan kardeş

b. : bin

bkz. : bakınız

(b. y.) : basım yeri yok

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

Haz. :Hazırlayan

Hız. : Hazreti (Sadece Peygamber isimlerinden önce kullanılmıştır)

İht. : İhtisar eden

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

MÜİFV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

(m.y.) : matbaası yok

sa. : sayı

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

ter. : tercüme Eden

thk. : tahkik Eden

thr. : tahrir eden

(t.y.) : tarih yok

V. : Varak

v. : vefatı

v.d. : ve diğerleri

ÖNSÖZ

Nassların sınırlı hayat hadiselerinin ise sınırsız olmasından dolayı, nasslarda hükmü lafzen yer almayan meselelerin çözümleri için usûlcülerin çoğunluğu tarafından şer'î kıyâs hüccet olarak kabul edilmiştir. Hanefî usûlcüler de bu tür meselelerin çözümleri için şer'î kıyâsı hüccet olarak kabul etmiş ve onunla amel etmişlerdir. Hanefî usûlcülerin kıyâs anlayışları ve onun hukuki dayanakları hususundaki görüşlerinin önemi, hem Hanefî usûl anlayışının anlaşılmasında hem de değişen değerler ve sorunlar karşısında yapılması gerekenler noktasında öne çıkmaktadır. Bu çalışmada Hanefî usûlünde kıyâsın nasıl anlaşıldığı, hüccet oluşu ve hukuki dayanakları konusundaki yaklaşımı açıklamak, Hanefî usûlünde kıyâsın meşruiyetini temellendirmek üzere kullanılan delilleri ve mantığı açıkladıktan sonra bu delillerin kıyâsın hücciyetine delil getiriliş metodunun tutarlı olup olmadığını tespit etmeye çalışmak amaçlanmıştır.

Kıyâs hakkında pek çok müstakil eser ve tez bulunmaktadır. Ayrıca kıyâsın hücciyeti hakkında da hazırlanmış olan eserler mevcuttur. Ancak *tespit edebildiğimiz kadarıyla* bu eserler ve tezler arasında kıyâsın hücciyetini ve hukuki dayanağını “Hanefî usûl anlayışı” çerçevesinde ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle Hanefî usûl anlayışının daha iyi anlaşılması ve Hanefî usûl anlayışında kıyâsın, onun konumunun ve öneminin daha iyi anlaşılması için kıyâsın hücciyeti ve hukuki dayanakları konularında çalışma yapılması gerekmektedir.

Çalışmam esnasında ufuk açıcı bilgilerinden ve yoğun çalışmalarına rağmen tez süresince gösterdiği ilgisinden dolayı, bana disiplinli ve titiz çalışmanın önemini

öğreten değerli danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Çalışkan Bey'e ve yetişmemde, fıkıh usûlü ilminin önemini, değerini kavramamda ve bu ilme gönül vermemde emeği olan değerli hocam Prof. Dr. H. Yunus Apaydın Bey'e saygı ve şükranlarımı sunuyorum. Tezimi yazdığım süre boyunca manevi desteğini ve nasihatlerini kimi zaman kelimıyla kimi zaman duasıyla kimi zaman da ilahi kelamın sedası ve hikmetine vesile olarak esirgemeyen değerli hocam Hafız Davut Kaya Bey'e saygı ve şükranlarımı sunuyorum. Kaynak eserlerinin temininde ve bu eserlerin tetkikinde nezaket göstererek yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım Sadullah Beki Bey'e ve İbrahim Sağlam Bey'e saygı ve şükranlarımı sunuyorum. Tezime başladığım ilk günden itibaren maddi- manevi destekleriyle, her zaman ilgi ve azimle yanımda ve yakınımda olan sevgili annem Aysel Cehri Hanım'a, sevgili babam Hüseyin Cehri Bey'e ve canım kardeşlerim Ali Cehri Bey'e ve A. Kübra Cehri Hanım'a sonsuz sevgi ve şükranlarımı sunuyorum. Yaşattığım bütün zahmetlere sabreden ve maddi- manevi her anlamda fedakarlık gösteren sevgili eşim Mustafa Akyol Bey'e ve canım kızım Elif Deniz'e sonsuz sevgi ve şükranlarımı sunuyorum. Manevi gücümün azaldığı her anda motivasyon desteğiyle yanımda olan canım dostum Fatıma Zeynep Belen'e sonsuz sevgi ve şükranlarımı sunuyorum.

Canan CEHRİ AKYOL

GİRİŞ

I- Araştırmanın Amacı ve Araştırmada Takip Edilen Metot

Hanefî usûlcülere göre hakkında nass bulunmayan meselelerin hükümlerinin tespit edilmesinde şer'î kıyâs, Kur'ân, Sünnet ve icmâdan sonra gelen yöntem mahiyetli bir delildir. Hanefî usûl anlayışında kıyâs nassların mana boyutunda var olan hükmü açığa çıkaran bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık İbn Hazm'ın (v. 456/1063) ön plana çıktığı bir kısım âlimler kıyâsı şer'î bir hüccet olarak kabul etmemiş ve kıyâsın meşru olduğunu ifade eden hiçbir nass bulunmadığını savunmuşlardır. Bu çalışmada Hanefî usûlcülerin kıyâs, onun hüccet oluşu ve hukuki dayanakları konusundaki yaklaşımlarını fıkıh usûlüyle ilgilenenlere sunmak, Hanefî usûlünde kıyâsın meşruiyetini temellendirmek üzere kullanılan delilleri ve mantığı açıklayıp, bu delillerin kıyâsın hücciiyetine delil getiriliş metodunun tutarlı olup olmadığını tespit etmeye çalışmak amaçlanmıştır. Ayrıca kıyâs karşıtlığını sistemleştiren İbn Hazm'ın el- İhkâm, İbtâlu'l- Kıyâs ve en- Nübez isimli eserlerindeki görüşlerinden kısa alıntılar yaparak kıyâs karşıtlığının mantığı hakkında ipuçları vermeye çalışılmıştır.

Hanefî usûlcülerin kıyâsı anlayışlarının ve onun hukuki dayanakları hususundaki görüşlerinin önemi, Hanefî usûl anlayışının daha iyi anlaşılması ve değişen değerler, sorunlar karşısında yapılması gerekenlerin tespit edilmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızın ön hazırlıkları esnasında kaynak taraması yaparken kıyâs ve kıyâsın hücciiyetiyle ilgili olarak hazırlanmış pek çok müstakil eser ve tez olduğunu gördük. Ancak *tespit edebildiğimiz kadarıyla* bu

eserler ve tezler arasında kıyâsın hücciyeti ve hukuki dayanakları meselesini “Hanefî usûl anlayışı” çerçevesinde müstakil olarak ele alan bir çalışma mevcut değildir. Kıyâs ve kıyâsın hücciyeti ile ilgili kaleme alınmış eserlerde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Hanefî usûlündeki görüşlere çok kısa bir şekilde değinilmiştir. Bu nedenle Hanefî usûl anlayışının ve Hanefî usûlünde kıyâsın, onun konumunun ve değerinin daha iyi anlaşılması için “Hanefî usûlü çerçevesinde” kıyâsın hücciyetini ve hukuki dayanaklarını ele alan çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Çalışmamız esnasında fukahânın kıyâsı doğru bir şekilde anlayabilmek için ilk önce kıyâsı ele alan müstakil eserleri ve makaleleri mümkün olduğunca inceledik. Ayrıca son dönemlerde hazırlanmış olan fıkıh usûlü eserlerinin özellikle kıyâs ile ilgili bölümlerini inceledik. Daha sonra şerh ve hâşiye ilişkilerini dikkate alarak araştırmamızın temel kaynakları olan klasik dönem Hanefî usûl eserlerinin kıyâs ile ilgili bölümlerini okuduk. Bu esnada gerekli gördükçe diğer usûlcülerin eserlerinden, özellikle kıyâsın mahiyeti ve hüccet oluşuyla ilgili kısımları okuduk. Çalışmamızla ilgili olan bazı kavramları daha doğru ele alabilmek için birinci elden kaynaklar kapsamına giren lügat, fıkıh usûlü, fıkıh, tefsir ve hadis eserlerinin ilgili kısımlarına müracaat ettik. Ayrıca “Kıyâsın Hukuki Dayanağı” bölümünün hadislerle ilgili kısmında, temel hadis eserlerinin ilgili bablarını inceledik. Bu bölümün sahâbi görüşleriyle ilgili kısmında, Hanefî usûlcülerin kıyâsın ispatı için delil getirdikleri meselelerin daha iyi anlaşılması maksadıyla Hanefî fıkına ait temel eserlerin ilgili bablarını okuduk.

Kıyâsı inkâr eden âlimlerin mantığını anlayabilmek için kıyâs karşıtlığını sistemli bir şekilde ortaya koyan İbn Hazm'ın en- Nübez, İbtâlu'l- Kıyâs isimli eserlerini ve el- İhkâm isimli eserinin ilgili bablarını okuduk.

II- Araştırmanın Sınırlandırılması

Araştırmaya başladığımızda Hanefî ve Zâhirî usûllerinde kıyâsın mahiyeti, hücciyeti ve hukuki dayanaklarını ele almayı ve iki usûl anlayışını mukayese etmeyi amaçlamıştık. Ancak araştırmanın ilerleyen safhalarında çalışmanın hacmi bakımından konuyu daraltmamız gerektiğine karar verdik. Bunun için hocamızla yaptığımız istişare sonucunda kıyâsın mahiyeti, hukuki dayanağı ve hüccet oluşu konularını Hanefî usûlü çerçevesinde ele almayı uygun bulduk. Hanefî ve Zâhirî usûlünün kıyâsın hücciyeti bağlamındaki görüş ayrılıkları hakkında ipuçları vermek maksadıyla gerekli gördüğümüz yerlerde İbn Hazm'ın görüşlerinden kısa alıntılar yaptık.

III- Araştırmanın Planı

Çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında konunun seçilme sebebi, araştırmanın amacı ve araştırmada takip edilen metot, araştırmanın sınırlandırılması, araştırmanın planı ve araştırma esnasında kullanılan kaynaklarla ilgili bilgilere yer verilmiştir.

“Hanefî Usûlünde Kıyâsın Mahiyeti, Unsurları ve Hücciyeti Hakkındaki Yaklaşımlar” başlığını taşıyan birinci bölümde ilk önce Hanefî usûlünde kıyâsın

tanımı, rükünleri, şartları ve hükmü hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra Hanefî usûlünde kıyâsın hücciyeti konusu ele alınmıştır. Bu kısımda kıyâsın şer’î hüccetlerden biri olduğunu kabul eden usûlcülerin çoğunluğunun görüşleriyle birlikte kıyâs karşıtlığıyla ön plana çıkan İbn Hazm’ın görüşlerine de kısa bir şekilde yer verilmiştir. Ayrıca Hanefî usûlünde kıyâsın ilmi yönden ifade ettiği sonucun anlaşılması için “Kıyâsın Bilgi Değeri” meselesi ele alınmıştır. Burada Hanefî usûlcülerin kıyâsın kesin olmayan zâhirî bir bilgiyi ifade ettiği, amelî meselelerde de bu tür bilgiyle amel edilebileceği şeklindeki yaklaşımları değerlendirilmiştir. Daha sonra şer’î kıyâsın hücciyetinin kabul edilip- edilmemesiyle ilgili olduğu için “nassların ta’lîlî” meselesi ele alınmıştır. Burada Hanefî usûlcülerin manası akılla kavranabilen nassların muallel olduğu ve muallel olduğuna dair bir delil bulunan nassların vasıflarından mülâemet ve te’sîr şartlarını taşıyan vasfın illet olduğu görüşünde olduklarını gördük.

“Hanefî Usûlünde Kıyâsın Hukuki Dayanağı” başlığını taşıyan ikinci bölümde Hanefî usûlcülerin kıyâsın hücciyetini ispat etmek için getirdikleri delilleri ve bu delillerin kıyâsın meşruiyeti için delil getirilmesinin ve delil getiriliş metotlarının tutarlı olup- olmadığı konularını ele aldık. Bunun için Hanefî usûlcülerin kıyâsın meşruiyetini temellendirmek için delil getirdikleri âyetleri, hadisleri ve ashâbın, kıyâsın meşru ve gereğiyle amel etmeyi gerektiren bir hüccet olduğu hususunda icmâ ettikleri görüşünü ele aldık.

IV- Araştırmayla İlgili Kaynakların Tetkiki

Araştırmada kullanılan kaynakları iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Bunlardan birincisi araştırmanın doğrudan kaynaklarını teşkil eden ve Hanefî usûlcülerin anlayışlarını tespit etmek için başvurulmuş klasik Hanefî usûl eserleridir. İkinci olarak genel anlamda kıyâsın ve Hanefî usûlcülerin anlayışlarının anlaşılması noktasında önemli yer tutan kaynaklar yer almaktadır. Bunlar araştırmaya dolaylı olarak kaynaklık teşkil etmişlerdir. Bunlardan müstakil olarak kıyâs ve fıkıh usûlüyle ilgili hazırlanmış eserlerden hem kıyâs hem de mezheplerin kıyâs konusundaki anlayışları hakkında bilgi edinmek için faydalanılmıştır. Kıyâsın mahiyeti ve hücciyeti meselelerinde, diğer mezheplerden olan usûlcülerin eserlerinden faydalanılmıştır. Hanefî usûlcülerin kıyâsın hücciyeti için delil getirdikleri âyetlerin anlaşılması için gerekli görülen kısımlarda tefsir eserlerinden yararlanılmıştır. Yine Hanefî usûlcülerin kıyâsın ispatı için delil getirdikleri hadislerin ve sahâbe görüşlerinin anlaşılması için klasik hadis eserlerine ve bu meselelerin daha iyi anlaşılması için klasik Hanefî fıkıh eserlerine müracaat edilmiştir. Ayrıca kıyâs karşıtlığı hakkında bilgi edinmek için İbn Hazm'ın eserlerinden faydalanılmıştır.

A. Doğrudan Kaynaklar

Hanefî usûlcülerce hazırlanmış olan klasik usûl eserleri araştırmamızın temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Klasik Hanefî usûl eserleriyle Cessâs'tan (v. 371/981) Leknevî'ye (öl. 1304/1886) kadar geçen zaman içinde kaleme alınan usûl eserlerini kastediyoruz. Araştırmamız süresince klasik Hanefî usûl eserlerinden

ulaşabildiklerimizin tamamının kıyâs bölümlerini okuduk. Cessâs'ın *el- Fusûl*, Debûsî'nin (v. 430/1039) *Takvîmu'l- Edille*, Bezdevî (v. 482/1089), Serahsî (v. 483/1090) ve Lâmişî'nin *Usûl*, Semerkandî'nin (v. 538/1144) *Mizânu'l- Usûl*, Ahsiketî'nin (v. 644/1247) *el- Muntehab*, Habbâzî'nin (v. 691/1292) *el- Mugnî*, İbnu's- Sââtî'nin (v. 694/1295) *Nihâyetu'l- Vusûl*, Neseî'nin (v. 710/1310) *el- Menâr* ve *Keşfu'l- Esrâr*, Saġnâkî'nin (v. 711/1311) *el- Kâfî*, Buhârî'nin (v. 730/1330) *Keşfu'l- Esrâr*, Sadru'ř- şerî'a'nın (v. 747/1347) *et- Tenkîh* ve *et- Tavdîh*, Bâbertî'nin (v. 786/1384) *er- Rudûd* ve'n- *Nukûd*, Teftâzânî'nin (v. 792/1390) *et- Telvîh*, İbn Melek (v. 797/1394), Aynî (v. 855/1451) ve İbnu'l- Halebî'nin (971/1563) *şerhu'l- Menâr*, Molla Fenârî'nin (v. 834/1431) *Fusûlu'l- Bedâi'*, İbnu'l- Humâm'ın (v. 861/1457) *et- Tahrîr*, İbn Emîr el- Hâc'ın (v. 879/1475) *et- Tahrîr*, Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) *Mirkâtı'l- Vusûl* ve *Mir'âtu'l- Usûl*, Kemal Paşazâde'nin (v. 940/1534) *Tagyîru't- Tenkîh*, İbn Nuceym'in (v. 970/1562) *Fethu'l- Gaffâr*, Emîr Bâdişâh'ın (v. 987/1579) *Teyşîru't- Tahrîr*, Ali el- Kârî'nin (v. 1014/1605) *şerhu Muhtasari'l- Menâr*, Azmizâde'nin (v. 1040/1631) *Hâşiyetu'l- Menâr*, Haskeî'nin (v. 1088/1677) *İfâdatu'l- Envâr*, Kevâkibî'nin (1096/1685) *Manzûmetu'l- Kevâkib* ve *İrşâdu't- Tâlib*, İzmîrî'nin (v. 1102/1609) *Hâşiyetu'l- Mi'rât*, Tarsûsî'nin (v. 1117/1705) *Hâşiyetu Mir'âti'l- Usûl*, Molla Cîven'in (v. 1130/1717) *şerhu Nûru'l- Envâr*, Hâdimî'nin (v. 1176/1762) *Mecâmiu'l- Hakâik*, Güzelhisârî'nin (v. 1215/1800) *Menâfiu'd- Dekâik*, İbn Âbidîn'in (v. 1252/1836) *Nesemâtu'l- Eřâr*, Leknevî'nin *Kameru'l- Akmâr* ve Evliyâ Efendizâde'nin *Hulâsatu'l- Efkâr* isimli eseri tezimizin temel kaynaklarıdır. Bu eserlerin kıyâs ile ilgili bölümlerini okuduk. Ayrıca konumuzla ilgili olan bazı terimlerle ilgili kısımları taradık.

B. Dolaylı Kaynaklar

1. Müstakil Eserler

Araştırmamız esnasında kıyâsı daha iyi anlayabilmek için kıyâs ile ilgili olarak hazırlanmış eserlere ve fıkıh usûlü eserlerine müracaat ettik. Bu bağlamda Salah Zîdân ve Ömer Mevlûd Abdulhamîd'in *Hücciyetü'l- Kıyâs*, Şâzelî ve Ömerî'nin *el- Kıyâs*, Esad Sa'dî'nin *Mebâhisu'l- İlle fi'l- Kıyâs*, İsa Menûn'un *Nibrâsu'l- Ukûl fî Tahkîki'l- Kıyâs*, Lahmî'nin *Dirâsetü'l- Usûliyye fî Hücciyetü'l- Kıyâs ve Aksâmihi*, Neyferî, Haydar Efendi, Hudârî, Seydişehrî, Şa'bân, Zeydân, Zuhaylî, Züheyr'in *Usûl* isimli kitapları en sık başvurulan kaynaklardır.

2. Usûl Eserleri

Kıyâsın mahiyeti ve hüccet oluşu konularında farklı anlayışları değerlendirmek için Şâfi'î, Mâlikî ve Hanbelî usûlcülerin eserleri taranmıştır. Bu bağlamda Âmidî (v. 631/1233) ve Bâcî'nin (v. 474/1081) *el- İhkâm*, Cüveynî'nin (v. 478/1085) *el- Varakât*, *Kitâbu't- Telhîs ve el Burhân*, Ebu'l- Hüseyin el- Basrî'nin (v. 436/1044) *el- Mu'temed*, Gazâlî'nin (v. 505/1111) *el- Mustasfâ*, İbn Kayyim el- Cevziyye'nin (v. 751/1350) *İ'lâmu'l- Muvakki'in*, Râzî'nin (v. 606/1209) *el- Mahsûl*, Karâfî'nin (v. 684/1285) *Muhtasarü Tenkîhi'l- Fusûl*, Şâtıbî'nin (v. 790/1388) *el- Muvâfakât*, Şîrâzî'nin *Şerhu'l- Luma'*, Tilimsânî'nin (v. 644/1246) *Şerhu'l- Meâlim* isimli eserlerinden faydalanılmıştır. Ayrıca kıyâs karşıtlığı ile ön plana çıkmış olan İbn Hazm'ın görüşlerini anlamak maksadıyla *en- Nübez*, *İbtâlu'l- Kıyâs* isimli eserlerini ve *el- İhkâm* adlı eserlerinden konumuz ile ilgili olan kısımları okuduk.

3. Hanefî Fıkıh Eserleri

Hanefî usûlcülerin kıyâsın hüccet oluşunu ispat etmek üzere delil getirdikleri hadisleri ve sahâbe görüşlerini ele alırken, burada delil getirilen meselelerin daha iyi anlaşılması için Hanefî fıkıh eserlerinin ilgili bölümlerini okuduk. Tahâvî'nin (v. 321/933) *Muhtasarı İhtilâfî'l- Ulemâ'*, Kudûrî'nin (v. 428/1037) *el- Muhtasar*, Serahsî'nin *el- Mebsût*, Merginânî'nin (v. 593/1197) *el- Hidâye*, Kâsânî'nin (v. 587/1191) *Bedâiu's- Sanâi'*, Mevsilî'nin (v. 683/1284) *el- İhtiyâr* ve *el- Muhtâr*, Nesevî'nin *Kenzu'd- Dekâik*, İbn Nuceym'in *Bahru'r- Râik*, İbn Âbidîn'in *Minhetu'l- Hâlik*, Halebî'nin (v. 956/1594) *Mültekâ*, Mevkûfâtî'nin *Mevkûfât* isimli eserlerine müracaat ettik.

4. Tefsir ve Hadis Eserleri

Hanefî usûlcülerin kıyâsın meşruiyetini temellendirmek için delil getirdikleri âyetlerle ilgili olarak tefsir kaynaklarının ilgili kısımlarını inceledik. Bunun için Taberî'nin (v. 360/971) *Tefsîru't- Taberî*, Râzî'nin *Tefsîru'l- Kebîr*, Beydâvî'nin (v. 685/1287) *Tefsîru'l- Beydâvî*, İbn Kesîr'in (v. 774/1373) *Tefsîru İbn Kesîr*, İsmail Hakkı Bursevî'nin (v. 1137/ 1725) *Muhtasar Rûhu'l- Beyân*, Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'ân Dili* isimli eserlerinden ilgili âyetleri inceledik. Ayrıca çalışmamızın ikinci bölümündeki hadislerin ve sahâbe görüşlerinin metinlerinin doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için klasik hadis eserlerinin ilgili bablarını taradık. Bu amaçla en sık başvurduğumuz eserler Mâlik b. Enes'in (v. 179/795) *Muvatta'sı*, Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855), Dârimî'nin (v. 255/868), Ebû Dâvud'un (v. 275/888), İbn Mâce'nin (v. 273/887), Tirmizî'nin (v. 279/892),

Nesâ'î'nin (v. 303/915), Dârakutnî'nin (v. 385/995), Beyhakî'nin (v. 458/1065) *es-Sünen*'i, Buhârî (v. 256/870) ve Müslim'in (v. 261/875) *Sahîh*'i, Nesâ'î'nin (v. 303/915) *el-Müctebâ'sı*, Taberânî'nin *Mu'cemler'idir*.

5. Diğer Eserler

Çalışmamız boyunca kıyâs, illet, re'y ve ictihâd gibi bazı kavramların manasını anlamak için lügatlere başvurduk. Ayrıca konumuzla ilgili olan ictihâd ve İbn Hazm gibi bazı isim ve terimlerin anlaşılması için ilgili ansiklopedi maddelerinden, makale ve tezlerden faydalandık.

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ USÛLÜNDE KİYÂSIN MAHİYETİ, UNSURLARI VE HÜCCİYYETİ

I-HANEFÎ USÛLÜNDE KİYÂSIN MAHİYETİ VE UNSURLARI

A. Kıyâsın Tanımı

1. Kıyâsın Sözlük Anlamı

Kıyâs sözlükte “takdir etmek” anlamına gelir.¹ “Takdir etmek” bir şeyin benzerine göre ölçülüp ona benzetilmesi² anlamına geldiği gibi iki şeyi birbirine

¹ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Ali İbn Manzûr (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1300, VI/187; Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîrûzâbâdî (v. 817/1415), *Kâmus Tercümesi*, ter. Asım Efendi, Bahriye Matbaası, İstanbul 1305, III/997; Muhammed b. Mustafa el-Gurânî el-Vânî Vankûlî (v. 1000/1592), *Tercemetü's-Sihâhi'l-Cevherî* (eserin ismi *Lugat-u Vankûlî* olarak da geçmektedir), Dâru't- Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1141, s. 554; Muhibiddîn Ebî Feyz es- Seyyid Muhammed Murtazâ el- Hüseyinî el-Vâsitî ez-Zebîdî (v. 1205/1790), *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l- Kâmus*, thk. Ali Şîrî, Dâru'l- Fikr, Beyrut 1994, VIII/434.

² Fîrûzâbâdî, s. 997; Vankûlî, 554; Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, VIII/434; Ahmed Ziyâuddîn Emîr Bâdişâh (v. 987/1579), *Teysîru't-Tahrîr ala Kitâbu't- Tahrîr*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1351, III/263; Muhammed b. Hasan b. Ahmed el- Kevâkibî el-Halebî (v. 1096/1685), *İrşâdu't- Tâlib* (Kevâkibî'nin *Manzûmetu'l- Kevâkib* isimli eseriyle birlikte), Matbaatu'l- Kübrâ el- Emîriyye, Mısır 1322, II/180.

eşitlemek anlamında da kullanılır.³ Mesela, “Ayakkabıyı diğer ayakkabıyla ölçtü.” denildiğinde veya “Elbiseyi metre ile ölçtüm.” denildiğinde kıyâs mastarının fiili olan “kâse” kelimesi, takdir etmek manasında kullanılmıştır.⁴

³ Ebu'l- Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim Fahru'l- İslâm Ebu'l- Usr el- Bezdevî (v. 482/1089), *Kenzu'l- Vusûl ilâ Ma'rifeti'l- Usûl (Sağnâkî'nin el- Kâfî Şerhu'l- Bezdevî isimli şerhiyle birlikte)*, thk. Fahreddin Muhammed Kanet, Mektebetü'r- Rüşd, Riyad 2001, IV/1634; Alâuddin Abdulaziz b. Ahmed Buhârî (v. 730/1330), *Keşfu'l- Esrâr (Bezdevî'nin el-Usûl'ü ile birlikte)*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye, İstanbul 1308, III/267; Sa'duddin Mesûd b. Ömer et- Teftâzânî (v. 792/1390), *et- Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't- Tenkîh (Sadru's- Şerî'a'nın et- Tenkîh'i ve et- Tavdîh'i ile birlikte)*, thk. Muhammed Adnân, Dâru Kum, Beyrut 1998, II/120; Muhammed b. Muhammed b. Hasan İbn Emîr el- Hâc (v. 879/1475), *et- Takrîr ve't- Tahbîr (Cemâluddîn el-İsnevî'nin Nihâyetu's- Sûl isimli şerhiyle birlikte)*, Matbaatu'l- Kübrâ el- Emîriyye, (b.y.) 1317, III/117; Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed b. Nuceym el- Mısırî (v. 970/1562), *Fethu'l- Gaffâr bi Şerhi'l- Menâr*, Matbaatu Mustafa el- Bâbî el- Halebî, Mısır 1355, III/8; Emîr Bâdişâh, III/263; Muhammed b. Hasan b. Ahmed el- Kevâkibî el- Halebî (v. 1096/1685), *Manzûmetu'l- Kevâkib fî İlmi'l- Usûl (Kevâkibî'nin İrşâdu't- Tâlib isimli eseriyle birlikte)*, Matbaatu'l- Kübrâ el- Emîriyye, Mısır 1322, II/180; Rahâvî, *Şerhu'l- Menâr (İbn Melek'in şerhi ve İbnu'l- Halebî'nin hâşiyesiyle birlikte)*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1315, s. 748; Abdülkerîm Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, ter. Ruhî Özcan, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1993, s. 183.

⁴ Bezdevî, IV/1634; Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Şemsu'l- Eimme es- Serahsî (v. 483/1090), *Usûlü's- Serahsî*, thk. Refik el- Acem, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut 1997, II/119; Ebu'l- Mehâmid Mahmud b. Zeyd Bedruddin el- Lâmişî (öl. ?), *Kitâb fî Usûli'l- Fıkıh*, thk. Abdulmecîd et- Türkî, Dâru'l- Garbî'l- İslâmî, Beyrut 1995, s.175, 177; Celâluddin Ömer b. Muhammed el- Habbâzî el-Bahtiyârî (v. 691/1292), *el- Mugnî fî Usûli'l- Fıkıh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Câmîatiü Ümmü'l- Kurâ, Mekke 1403, s. 285; Ebu'l- Berekât Hâfizuddin Abdullah b. Ahmed en- Neseffî (v. 710/1310), *Keşfu'l Esrâr (Neseffî'nin el- Menâru'l- Envâr ve Molla Cîven'in Şerhu Nûru'l- Envâr ale'l- Menâr'ı ile birlikte)*, Dâru'l- Kütübî'l- İlmiyye, Beyrut 1986, II/196; *Şerhu Hâfizuddin en-*

“Takdir etmek” iki şeyden birinin diğerine eklenmesi veya ilâve edilmesini gerektirir.⁵ Abdulazîz Buhârî, manalar ve hükümler hususunda “takdir etmekten” maksadın, ispatına ihtiyaç duyulan hükümde benzer kılmak için bir şeyin diğerine ilâve edilmesi olduğunu söylemiştir.⁶

Âlimler, kıyâsın eşitlik ve ölçme manaları için kullanımının hakiki ya da mecazi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Âlimlerin bir kısmına göre kıyâs ölçme

Nesefî (Ahsiketî'nin el- Muntehab isimli eseriyle birlikte), thk. Sâlim Öğüt, (b.y.) (t.y.), s. 701- 705; İbn Manzûr, VI/187; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/267; Teftâzânî, II/120; Muhammed b. Ferâmuz b. Ali Molla Hüsrev (v. 885/1480), *Mirkâtu'l- Vusûl (Mir'âtu'l- Usûl ile birlikte)*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1312, s. 433; *Mir'âtu'l- Usûl (Mirkâtu'l- Vusûl ile birlikte)*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1312, s. 433; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed b. Yusuf el- Aynî el- Ayıntâbî (v. 855/1451), *Şerhu'l- Menâr*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1314, s. 260; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/ 8; Emîr Bâdişâh, III/263; Ebû Saîd b. Ubeydullah Molla Cîven (v. 1130/1717), *Şerhu Nûru'l- Envâr ale'l- Menâr (el-Menâr ve Keşfu'l- Esrâr ile birlikte)*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1986, II/196; Ahmed Ziyaeddîn Evliyâ Efendizâde, *Hulâsatu'l- Efkâr (İbnu'l- Halebî'nin Muhtasârü'l- Menâr isimli eseriyle birlikte)*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye, İstanbul 1314, s. 74; Rahâvî, s. 748; Nâdiye Muhammed Şerif el- Ömerî, *el- Kıyâs fî't- Teşrî'i'l- İslâmî (Dirâsetü'l- Usûliyye fî Beyânihî, Mekânetihî ve Eserihî fî'l- Cevânibi't- Tatbikiyye)*, Hicr Yayınları, Kahire 1987, s. 20; Ömer Mevlûd Abdülhamîd, *Hücciyetü'l- Kıyâs fî Usûli'l- Fıkhi'l- İslâmî, Câmi'atü'l- Karyûnus*, Bingazi 1988, s. 58.

⁵ Bezdevî, IV/1634; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/267; Teftâzânî, II/120; İbn Emîr el- Hâc, III/117; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/8; Kevâkibî, II/180; Emîr Bâdişâh, III/263; Rahâvî, s. 748.

⁶ Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/267; Haydar Efendi de aynı kanaattedir. Bu bilgi için bkz. Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, Üçdal Yayıncılık, İstanbul (t.y.), s. 351.

anlamı için hakikat, eşitleme anlamı için mecaz olan bir lafızdır.⁷ Âlimlerin diğer bir kısmına göre kıyâs eşitlik, ölçmek ve bu iki anlamın bir araya gelmesi anlamları için manevî müşterek bir kelimedir.⁸ Hanefî usûl eserlerini incelediğimizde tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnu'l- Humâm'ın bu görüşte olduğunu gördük.⁹ Onun bu görüşüyle diğer Hanefî usûlcülerden farklı olarak kıyâs kelimesinin sözlük anlamını genişlettiğini söyleyebiliriz.

2.Kıyâsın Istılâh Anlamı

Fukahâ, kıyâsın ıstılâh anlamı için pek çok tanım yapmıştır. Usûlcülerin kıyâsın tanımıyla ilgili ifadelerini incelediğimizde bir kısmının müctehidin rolüne vurgu yaptıklarını, diğer bir kısmının da kıyâs ile elde edilen hükmün Şâri'in hükmü olduğu anlayışına, yani kıyâsın delil olduğu anlayışına vurgu yaptıklarını fark ettik.¹⁰

⁷ Abdülhamîd, s. 59; Muhammed Şâzelî, *el- Kıyâsü ve Mekânetühû min Edilleti'l- Ahkâmi's- Şer'iyyeti*, Dâru'n- Nehdâti'l- Arabiyye, Kahire 1990, s. 5.

⁸ Abdülhamîd, s. 59.

⁹ İbnu'l Humâm, s. 415.

¹⁰ Hanefî mezhebinin dışındaki usûlcülerin yaptıkları tanımlar için bkz. Ebu'l- Hüseyin Muhammed b. Ali b. et- Tayyib el-Basrî el-Mu'tezili (v. 436/1044), *el- Mu'temed fî Usûli'l- Fıkıh*, Dâru'l Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut (t.y.) II/195; Ebu'l- Hasan Alâuddîn Ali b. Muhammed b. Abdurrahman b. el- Hattâb el- Bâcî (v. 474/1081), *İhkâmu'l- Fusûl fî Ahkâmi'l- Usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989, s. 457-458; Ebû İshâk İbrahim eş- Şîrâzî (v. 476/1083), *Şerhu'l- Luma'*, thk. Abdulmelîk et-Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, II/275; İmâmu'l- Haremeyn Ebi'l- Me'âlî Abdulmelîk b. Abdullah b. Yusuf Ziyâuddîn el- Cüveynî (v. 478/1085), "el- Varakât", (*Mecmû'u Mutûni'l- Usûliyye isimli eserin içerisinde*), Mektebetü'l- Hâşimiyye, Dimeşk

Kıyâsın müctehidin fiili olduğunu vurgulamak isteyen usûlcüler tanımlarında “*haml*¹¹, *takdir*¹², *ta’diye*¹³, *sevk etme ve irca’ etme*¹⁴” ifadelerini kullanmışlardır.

Mesela Sadru’ş- Şerî’a kıyâsı “Sadece lügatle yani sözü anlamakla kavranılamayan

(t.y.), s. 36; *Kitâbu’t- Telhîs fî Usûli’l- Fıkıh*, thk. Ahmed el- Ömerî, Dâru’l- Beşâiri’l- İslâmiyye, Beyrut 1996, III/145-146; *el- Burhân fî Usûli’l- Fıkıh*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed- Dîbî, Dâru’l- Vefâ, (b.y.) 1999, II/487- 489; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el- Gazâlî et- Tûsî (v. 505/1111), *el- Mustasfâ (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, ter. H. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, II/195; Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî (v. 606/1209), *el- Mahsûl fî İlmi’l- Usûl*, thk. Câbir Feyyâz el- Alvânî, Müessesetü’r- Risâle, Beyrut 1997, IV/5-12; Abdullah b. Muhammed b. Ali Şerafeddîn Ebû Mehammed el- Âmidî (v. 631/1233), *el- İhkâm fî Usûli’l- Ahkâm*, thk. Seyyid el- Cemîlî, Dâru’l- Kütübi’l- Arabiyye, Beyrut 1404, III/201- 211; Abdullah b. Muhammed b. Ali Şerâfeddîn Ebû Muhammed İbni’t- Tilimsânî (v. 644/1246), *Şerhu’l- Me’âlim fî Usûli’l- Fıkıh*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Âlemü’l- Kütüb, Beyrut 1999, II/249; Ebu’l- Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman b. Abdullah el- Karâfî (v. 684/1285), “*Muhtasarı Tenkîhu’l- Fusûl*”, (*Mecmû’u Mutûni’l- Usûliyye isimli eserin içerisinde*), Mektebetü’l- Hâşimiyye, Dimeşk (t.y.), s. 66; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el- Havlânî eş- Şevkânî (v. 1250/1834), *İrşâdu’l- Fuhûl ilâ Tahkîki’l- Hakkı min İlmi’l- Usûl*, thk. Şa’bân Muhammed İsmail, Dâru’s- Selâm, Mısır 1998, II/ 577-578.

¹¹ Muzafferuddîn Ahmed b. Ali b. Taglib el- Ba’lebekkî İbnu’s- Sââtî (v. 694/1295), *Nihâyetü’l- Vusûl ilâ İlmi’l- Usûl (eser Bedîu’n- Nizâm ismiyle de bilinir)*, Câmîatü Ümmü’l- Kurâ, Mekke 1919, II/579; Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/197. Bu tanım aslında Gazâlî’nin tanımıdır. Bu bilgi için bkz. Gazâlî, *el- Mustasfâ*, II/195; Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/197; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/268; Teftâzânî, II/120; Molla Civen, II/197; İzmirî, II/277; Rahâvî, s. 751; Safvân Adnan Dâvûdî, *el- Lübâb fî Usûli’l- Fıkıh*, Dâru’l- Kalem, Dimeşk 1999, s. 243.

¹² Kevâkibî, *Manzûmetu’l- Kevâkib*, II, 180.

¹³ Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/197; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/268; Teftâzânî, II/120; İzmirî, II/277.

¹⁴ Neseî, *Menâr*, II, 196; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III, 268.

ortak bir illet sebebiyle asıldaki hükmün fer'e geçirilmesidir." diye tanımlamıştır.¹⁵

Sadru's- Şerî'a nassın delâletini¹⁶ kıyâsın kapsamının dışında bırakmak için tanıma "ortak bir illet" kaydını koymuştur. Nassın delâletini, kıyâsın tanımının dışında bırakmayı tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Sadru's- Şerî'a önemsemiş; ondan sonraki usûlcülerden bir kısmı tanımlarını yaparken bu hususu dikkate almışlardır.¹⁷

Kıyâs ile elde edilen hükmün, Şâri'in hükmü olduğu anlayışını vurgulamak isteyen fukahânın "*eşitlik*"¹⁸ ve "*ibâne*" yani *izhar etme* ifadelerini kullandıkları kaaatindeyiz. Mesela haneî usûlcülerin çoğunluğunun tercih ettiği tanım şudur: "Kıyâs, iki mezkûrdan birinin hükmünün mislini; illetinin misli sebebiyle diğerinde izhar etmektir (ortaya çıkarmaktır)."¹⁹

¹⁵ Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/120-121.

¹⁶ Nassın Delâleti: Âyetteki lafızlardan re'ye dayanan bir istinbât yoluyla değil, sırf lügat manalarının (yani sırf dilin) anlaşılmasıyla ortaya çıkan illet vasıtasıyla sabit olan hükümdür. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed- Debûsî (v. 430/1039), *Takvîmu'l- Edille fî Usûli'l- Fıkh*, thk. Halîl Muhyiddîn el- Meyyis, Dârul- Kütübî'l- İlmiye, Beyrut 2001, s. 132; Ebû Abdullah Husâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer el- Ahsikefî (v. 644/1247), *el- Muntehab fî- Usûli'l- Mezheb*, thk. Sâlim Ögüt, (b.y.) (t.y.), s. 245, 254 -255.)

¹⁷ İbnu'l Humâm, s. 415; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 434.

¹⁸ Ahsikefî, s. 699; Neseî, *el- Menâr*, II/196; Alâuddîn Muhammed b. Ali el- Eserî el-Haskefî (v. 1088/1677), *İfâdatu'l Envâr alâ Metni Usûli'l- Menâr (İbn Âbidîn'in Nesemâtu'l- Efkâr'ı ile birlikte)*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, (b.y.) 1979, s. 211; İbnu's- Sââtî, II/576; Tefâtânî, II/120; Şemsüddîn Ahmed b. Süleyman Kemal Paşazâde (v. 940/1534), *Tagyîru't- Tenkîh*, 270 Varak, V. 161/a; Molla Cîven, II/196.

¹⁹ Lâmişî, s. 177; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/198; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/268; İbn Melek, s. 260; Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l- Vusûl*, s. 433; Evliyâ Efendizâde, s. 74.

Tanımda “ispat” ya da “tahsil” kelimeleri yerine özellikle “ibâne” kelimesinin tercih edilmiştir. Çünkü Hanefî usûl anlayışında kıyâs müsbet değil; muzhirdir.²⁰ Yani kıyâs ile hüküm ispat olunmaz; hüküm açığa çıkarılır.²¹ “İbâne” kelimesiyle ifade edilmek istenildiği gibi fer’deki hüküm aslında nass ile sabit olmuştur, yani hükmün müsbiti Allah’tır. Müctehid kıyâs yoluyla asıldaki hükmün fer’de de mevcut olduğunu keşfeder.²² Dolayısıyla “ibâne” kelimesi, kıyâsın mahiyetini doğru bir şekilde ifade etmektedir.

“Hükmün ispatı” ifadesi tanımda özellikle kullanılmamıştır. Çünkü Hanefî usûlcülere göre hükmün müsbiti, yani aslın hükmünü olduğu gibi fer’in hükmünü de koyan kıyâsı gerçekleştiren kimse değil, Şâri’dir.²³

Tanımda “illetin misli sebebiyle” ifadesi kullanılmıştır. Çünkü aslın vasfı olan illetin bizzat aynısının fer’de bulunması mümkün değildir. Fer’de aslın illetinin

²⁰ Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/268; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tavdîh*, II/122-123; İbn Melek, s. 260; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 433; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/ 9; Kevâkibî, *İrşâdu’t- Tâlib*, II/180; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Tarsûsî (v. 1117/1705), *Hâşiyetu Mir’âti’l- Usûl*, Dâru’t- Tıbbâti’l- Âmire, İstanbul 126, s. 306; Molla Cîven, II/197, Evliyâ Efendizâde, s. 74.

²¹ İbnu’s- Sââtî, II/579; Sağnâkî, IV/1634; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/268; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tenkîh*, II/122.

²² Lâmişî, s. 177; Sağnâkî, IV/1639; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/268; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tavdîh*, II/122; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 433; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/9; Leknevî, II/113; Rahâvî, s. 750.

²³ İbnu’s- Sââtî, II/579; Nesefî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/198; İbn Melek, s. 260; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 434; Rahâvî, s. 75.

benzeri bulunabilir. Zira vasıfların bir mahalden diğerine ta'diyesi muhaldir.²⁴ Ayrıca kıyâsın mahiyeti düşünüldüğünde fer'de, aslın illetinin aynısının varlığından söz etmenin mümkün olmadığı anlaşılabacaktır. Zira bu durumda fer'in hükmü, kıyâsla değil, nassın delâletiyle sabit olur.²⁵

Kıyâs hem mevcut hem de ma'dûmu içerisine aldığı için tanımda “iki mezkûr” ifadesi kullanılmıştır.²⁶ Tanımda asl ve fer' kelimeleri kullanılsaydı; bu kelimeler ma'dûmu içerisine almadığı için tanım geçersiz olurdu. Zira “Asıl”, kendisine başkasının dayandığı (varlığından söz edilebilen) bir şeye verilen isimdir. “Fer' ise başkasının üzerine dayanan (varlığından söz edilebilen) bir şeye verilen isimdir.²⁷ Hâlbuki kıyâs, iki ma'dûm arasında da gerçekleşebilir.²⁸ Ma'dûm ise herhangi bir “şey” için isim değildir. Çünkü “şey”, belirli bir zatı olanı ifade eden bir kelimedir.²⁹ Asıl ve fer' kelimeleri kıyâsın mahiyeti idkkate alındığında sözlük

²⁴ Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/197; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/268; Teftâzânî, II/120; Molla Cîven, II/197; Rahâvî, s. 751.

²⁵ Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/197; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/268; Teftâzânî, II/120; Molla Cîven, II/197.

²⁶ Lâmişî, s. 177; İbnu's- Sââtî, II/579; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/198; Şerhu'l- Muntehab, s. 703; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/268; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 434; Rahâvî, s. 750.

²⁷ Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/196; İbn Melek, s. 260; Aynî, *Şerhu'l- Menâr*, s. 260; Rahâvî, s. 748-749.

²⁸ Usûl eserlerinde iki ma'dûm arasında gerçekleşen kıyâsa hitâbı anlamaktan aciz olma illeti sebebiyle teklifin düşmesi hususunda delilik sebebiyle aklın noksan oluşunun, küçüklük sebebiyle aklın noksan oluşuna kıyâs edilmesi örnek verilmiştir. Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/268; Molla Cîven, II/197; Leknevî, II/1112; Rahâvî, s. 748.

²⁹ Mustafa b. Mehmed Azmizâde (v. 1040/1631), *Hâşiyetu'l- Menâr (İbn Melek'in, Rahâvî'nin şerhleri ve İbnu'l- Halebî'nin hâşiyesiyle birlikte)*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1315, s. 749.

anlamları olan “üzerine bir şeyin bina edildiği” ve “bir şey üzerine bina edilen” manalarını ifade ederler. Ayrıca kıyâs bağlamında kullanıldığında herhangi bir kelime olmaktan çıkıp teknik bir mana kazanırlar. Asıl ve fer’ kelimeleriyle “hakkında nass bulunan mesele” ve “hakkında nass bulunmayan meselenin” kastedildiği kabul edilse dahi, kıyâsın tanımını yaparken, ancak kıyâs gerçekleştikten sonra varlığından söz edilebilecek ve açıklanabilecek kavram ya da isimleri kullanmanın tanımını geçersiz kıldığı kanaatindeyiz.

Hanefî usûl eserlerindeki kıyâsın tanımıyla ilgili yapılan açıklamaları incelediğimizde bu tanımın, kıyâsın mahiyetini daha doğru ifade ettiğini anladık.

Fukahânın şer’î kıyâsın tanımı ile ilgili açıklamalarından da anlaşılacağı üzere şer’î kıyâs ile mantıkî kıyâs birbirinden farklı mahiyetlere sahiptir. Mantık ilmindeki kıyâsı Ahmed Cevdet Paşa “Kaziyyelerden mürekkeb bir delildir ki, her ne vakt o kaziyyeler teslîm olunur ise, ondan bi’z- zât bir kaziye-i dîger lâzım gelir.” diye tarif etmiştir.³⁰

³⁰ Ahmed Cevdet Paşa, “Mi’yâr-ı Sedâd”, *Mantık Metinleri*, Haz. Kudret Büyükcoşkun, Emre Ofset, İstanbul 1998, II, s. 60. Araştırmamız şer’î kıyâs hakkında olduğu için burada mantıkçıların kıyâs tanımlarıyla ilgili detaylı bilgiye yer vermedik. Mantıkçıların kıyâsın tanımıyla ilgili açıklamaları hakkında geniş bilgi için bkz. Aristo, *Organon*, ter. Hamdi RagıpAtademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1966, III, 5- 10; Abdurrahmân Nâcim, “Türkçe Mantık Hulâsası”, *Mantık Metinleri*, Haz. Kudret Büyükcoşkun, Emre Ofset, İstanbul 1998, I, s. 27- 28; Said Paşa, “Hulâsa-i Mantık”, *Mantık Metinleri*, Haz. Kudret Büyükcoşkun, Emre Ofset, İstanbul 1998, I, s. 91-92.

B.Kıyâsın Rükünleri

Hanefî usûlcüler, kıyâsın rükünleri konusunda, “rükün” terimiyle ilgili kabul ettikleri açıklamalara göre farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Fakat Hanefî usûl eserlerinde verilen açıklamaların tamamını birlikte ele alırsak usûlcülere göre, kıyâsın rükünlerinin asl, fer’, aslın hükmü ve vasıf- illetten ibaret olduğunu söyleyebiliriz.³¹

Hanefî usûlcülerden rüknü, “Bir şeyin hakikatine, mahiyetine dahil olan cüz veya parçadır.”³² şeklinde açıklayanlara göre kıyâsın rüknü asl, fer’, aslın hükmü ve vasıf- illettir.³³ İbnu’l- Humâm kıyâsın rükünleri konusunda çoğunluğun bu görüşte olduğunu belirtmiştir.³⁴ Bu dört unsurdan herhangi biri bulunmadan kıyâs gerçekleştirilemeyeceğine göre biz de hem rükün kelimesiyle ilgili hem de kıyâsın rükünleriyle ilgili bu yaklaşımın daha doğru olduğunu düşünüyoruz.

³¹ İbnu’s- Sââtî, II/580; Molla Hüsrev, *Mirkâtu’l- Vusûl*, s. 446; İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l- Eshâr*, s. 217; Osman b. Abdullah Gelibolulu, *Teshîlü Mirkâti’l- Vusûl ilâ İlmi’l- Usûl*, Matbaatu Âmire, İstanbul 1288, s. 210.

³² Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 446.

³³ İbnu’s- Sââtî, II/580; Molla Hüsrev, *Mirkâtu’l- Vusûl*, s. 446; İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l- Eshâr*, s. 217; Evliyâ Efendizâde, s. 75.

³⁴ Geniş bilgi için bkz. İbnu’l Humâm, s. 419- 420; İbn Emîr el- Hâc, III/124, Emîr Bâdişâh, III/275- 276.

“Asl”, hükmü nass ile belirlenmiş olan mahal³⁵ “fer’ ise hükmü kıyâs ile sabit olan mahaldır.³⁶ İlet, varlığıyla hükmün var olmasını gerektiren manadır.³⁷ Aslın hükmü, nassın veya icmânın ifade ettiği şeydir.³⁸

Asıl ile fer’in arasını birleştiren illeti, Hanefî usûlcüler aslın hükmünü gösteren bir emare ve alâmet, yani hükmün varlığını gösteren bir işaret ve iz olarak kabul etmişlerdir.³⁹ Hanefî usûlcüler hükmün müsbitinin Şâri’ olduğu gerçeğini ifade etmek için illeti bir işaret ve iz olarak kabul etmişlerdir. Yani illetin hükümde etkili olduğunun kabul edildiğini; ancak bu te’sîrin zorunluluk anlamında anlaşılmadığını söyleyebiliriz. Nitekim illetin, hükmü zorunlu olarak gerektirdiğini söylemek, İbn

³⁵ İbnu’s- Sââtî, II/580; İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l- Eshâr*, s. 214.

³⁶ İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l- Eshâr*, s. 214.

³⁷ Lâmişî, s. 191. Cessâs, illeti şöyle tarif etmiştir: “Varlığı sebebe bağlı olan şeyin, varlığının sebebidir.” Hadiselere dair hükümlerin illetleri, hükümleri zorunlu olarak gerektirmezler. İletler, hüküm için bir emare veya isim gibidirler. Cessâs, *el- Fusûl*, IV/9- 10. Okur, illetle ilgili tanımların şöyle özetlenebileceğini söylemiştir: “Hükmün konmasını uygun gösteren durum anlamında, hükmün konmasından amaçlanan sonuç ve hükmün korumak istediği menfaat anlamında, hükmün konmasını uygun gösteren durumu genellikle ihtiva eden açık ve munzabıt (istikrarlı) vasıf anlamında kullanılır.” Kaşif Hamdi Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 1997, s. 20.

³⁸ Molla Hüsrev, *Mirkâtu’l- Vusûl*, s. 446.

³⁹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/10-11; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/344; İbn Melek, s. 271; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 446; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/19; Haskefî, s. 217; Molla Cîven, II/248; İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l- Eshâr*, s. 217; Evliyâ Efendizâde, s. 75.

Hazm'ın da⁴⁰ kıyâsı inkâr etmesinin gerekçeleri arasında bulunan Şâri'in iradesine müdahele etmek anlamına gelirdi. Bu da doğru bir yaklaşım değildir.

Hanefî usûlcülerden rüknü, “Bir şeyin varlığının kendisiyle ortaya çıktığı şeydir.”⁴¹ diyerek açıklayanlara göre kıyâsın rüknü, fer'in hükümde asla benzemesini sağlayan vasıf, yani illettir.⁴²

⁴⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm (v. 456/1063), *el- İhkâm fî- Usûli'l- Ahkâm*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 2004, VII/393, VIII/513. Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm Ebû Muhammed İbn Hazm, (v. 456/1063). Zâhirî mezhebinin en önemli temsilcisi, usûlcü, fakih, mütekellim ve edip olan bir âlimdir. Şer'î alanda kıyâsın nefyi, nassların zâhirine tabi olmak gerektiği ve nasslarda lefzen hükmü bulunmayan meselelerde ıstihâbu'l- hâle göre hareket edileceği görüşleriyle ön plana çıkmıştır. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez- Zehebî (v. 748/1348), *Siyeru Âlemi'n- Nübelâ*, Müessesetü'r- Risâle, Beyrut 1986, XVIII/184-186; H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Matbaacılık, İstanbul 1999, XX, 39-40.

⁴¹ Debûsî, s. 278; Nesefî, *Şerhu'l- Muntehab*, s. 722; *Keşfu'l- Esrâr*, II/ 248; Sagnâkî, IV/1633; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/344; Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/122; İbn Melek, s. 271.

⁴² Debûsî, s. 278, 292; Serahsî, *el-Usûl*, II/68; Habbâzî, s. 300; Nesefî, *el- Menâr*, II/248; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/344; Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/121-122; Molla Cîven, II/248; Leknevî, I/133. Usûlcüler illet ile hüküm arasındaki bağlantı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Usûlcülerden bir kısmı, illeti muarrif (hükümün varlığını gösteren şey), bir kısmı onu müessir (bir şeyin varlığı kendisine bağlanan şey), bir kısmı da bâis (Şâri'i, hüküm koymaya sevk eden şey) olarak tanımlamıştır. Geniş bilgi için bkz. Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/143-145; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/19; İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ali Rıza Baskan Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 2000, XXII, 119. Hanefî usûlcülerin bu meselede, ta'lîl yapılacak vasıfta te'sîr şartı aramalarından ve illetin hükmü gerektirdiği anlayışlarından dolayı illeti müessir olarak tanımladıklarını; ayrıca hükmü gerektiren asıl failin Allah olduğu, illetin hükmü gösteren bir emare ve alamet olduğu anlayışlarından dolayı da illeti muarrif olarak kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cessâs, *el- Fusûl*, IV/10-11; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*,

Bezdevî, kıyâsın gerçekleşmesini sağlayan vasfı, “doğru ve yerinde bir vasıf”,⁴³ Nesefî ise “adaletli olan” ve “hükme uygun olan” vasıf diye tarif etmiştir.⁴⁴ Vasfin hükme uygun olmasından maksat mülâemet⁴⁵; vasfin adil olmasından maksat ise te’sîrdir.⁴⁶ “Mülâemet”, tespit edilen vasfin Hz. Peygamber’den ve Selef’ten (sahâbe ve tâbiûn) nakledilen illetlerle uyum içerisinde, bu illetler doğrultusunda olması gerektiği anlamına gelir.⁴⁷ Te’sîr ise hükümde etkili olduğu kabul edilen vasfin aynısının veya yakın cinsinin, hükmün aynısında veya cinsinde etkili olmasıdır. Yani vasfin, hükmün ispatında muteber tutulduğunun nass ve icmâ ile sabit olmasıdır.⁴⁸

Hanefî usûlcülerin, bir nassın ta’lîli için öne sürdükleri mülâemet ve te’sîr şartları, onların nassların ta’lîli, kıyâs ve nasslara bağlılık konusunda çok titiz ve dikkatli olduklarını gösterir. Yani bu şartlar Hanefî usûl anlayışında, kıyâsın İbn Hazmın iddia ettiği gibi nasslara alternatif veya nasslardan bağımsız olan bir yöntem

III/344; İbn Melek, s. 271; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 446; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/19; Haskefî, s. 217; Molla Cîven, II/248; İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l- Eshâr*, s. 217; Evliyâ Efendizâde, s. 75.

⁴³ Bezdevî, IV/1635.

⁴⁴ Nesefî, *Şerhu’l- Muntehab*, s. 722; *el- Menâr*, II/252, 254.

⁴⁵ Nesefî, *Şerhu’l- Muntehab*, s. 722; *el- Menâr*, II/253.

⁴⁶ Ahsiketî, s.722; Habbâzî, s. 302; Nesefî, *Şerhu’l- Muntehab*, s. 723, 725; *el- Menâr*, II/255; İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l- Eshâr*, s. 219.

⁴⁷ Ahsiketî, s. 722, Habbâzî, s. 302; Nesefî, *Şerhu’l- Muntehab*, s. 725; *el- Menâr*, II/254; İbn Melek, s. 275, Bilmen, I/177.

⁴⁸ Bezdevî, IV/1635; Serahsî, *el-Usûl*, II/219; Nesefî, *Kesfu’l- Esrâr*, II/254; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tenkîh*, II/164-165; *et- Tavdîh*, II/164-165; İbn Melek, s. 274.

olarak değil; tamamıyla nasslara bağlı olan bir yöntem olarak kabul edildiğini gösteren bir delildir. Çünkü hem mülâemet hem de te'sîr kişisel kanaatlere göre değil, nakli birikime yani nasslara göre ortaya çıkan özelliklerdir. Bu yüzden özellikle Hanefî usûlcülerin, illet olan vasfın tespiti esnasında, kıyâsı inkâr edişiyile ön plana çıkan İbn Hazm'ın iddia ettiği gibi bilgisizce hareket etmelerinin ve onun aklın söz sahibi olmadığını belirttiği dinî alanda heva ve heveslerine dayanarak keyfi hüküm vermelerinin⁴⁹ söz konusu olmadığını düşünüyoruz.

Hanefî usûlcülerin kıyâsın rûknü olarak kabul ettikleri vasıfta aradıkları mülâemet ve te'sîr şartlarının daha iyi anlaşılması için şu örneği verebiliriz: Küçük olan (ergenlik çağına girmemiş) dul kadını, onun izni olmadan velisi evlendirebilir. “Küçüklük”, mülâim (yani evlendirme velâyetinin sübutu hükmüne uygun) bir vasıftır. Acizlik anlamının hükümde etkili olduğunu, Hz. Peygamber'in kedilerin artığının temiz oluşunu, tavaf (evde sürekli dolaşmaları) vasfıyla ta'lîl etmesinden anlarız.⁵⁰ Şöyle ki evlendirme velâyeti meselesinde illet, acizyet anlamını içeren “küçüklük”tür. Kedinin artıklarıyla ilgili meselede illet, acizyet anlamını içeren “tavaf” (kedilerin evin içinde ve ev halkının çevresinde dolaşması) tır. Her iki illet görünürde farklı olsalar da acizlik yani “zaruret” cinsi altında bir araya gelirler. Zaruretin hükümleri hafifletmede etkili olduğu Hz. Peygamber'in kedilerle ilgili hadisinden anlaşıldığı için zaruret anlamını taşıyan küçüklük vasfı da hükmün, varlığına bağlanması uygun olan mülâim bir vasıf olur.⁵¹ Birinci meselede hüküm

⁴⁹ İbn Hazm, *el- İhkâm*, VII/393; *en- Nübezü'l- Kâfiye fî- Usûli'l- Ahkâmi'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es- Sekkâ, Mektebetü'l- Külliyyâti'l- Ezheriyye, Kahire 1981, s. 66.

⁵⁰ Hadisin kaynağı için ikinci bölümdeki 108. dipnota bakınız.

⁵¹ Ahsiketî, s. 722; Neseî, *el- Menâr*, II/253-254; Haskefî, s. 219.

velâyet, diğesinde necâset hükmünün düşmesi olmakla birlikte, iki meselenin hükmünü “zaruretin giderilmesi” hükmü altında toplamak mümkündür. Kısacası zaruret, hükümleri hafifletme hususunda yani ruhsatlar hususunda itibar edilmiş, etkili olan bir vasıftır.

Hanefiler’in illet kabul edilecek vasıfta hem mülâemet hem de te’sîr şartı aramaları, illetin tespitinde müctehidin sırf kendi re’yine göre karar vermediğini aksine onun naklin bildirimine bağlı olduğunu gösteren bir delildir. Çünkü Hanefî usûlcülerin mülâemet ve te’sîr özelliklerini şart koşmaları, onların sadece etkisi şer’an sabit olmuş illetlere dayanarak kıyâsı gerçekleştirdiklerini gösterir.

C.Kıyâsın Şartları

Hanefî usûlcüler, kıyâsın doğru bir şekilde gerçekleşmesi ve gereğine göre amel edilmesi için uyulması gereken bazı şartlar tespit etmişlerdir. Fer’î bir mesele hakkında yapılan kıyâs işleminin hukuki olarak geçerli kabul edilmesi ve kıyâsı gerçekleştiren müctehid için sonucun bağlayıcı olması, kıyâsın bu şartlara uygun olarak gerçekleştirilmesine bağlıdır. Bu şartları dört ana maddeye ayırarak inceleyeceğiz:

1-Aslın hükmü başka bir nass ile tahsîs edilmiş olmamalıdır.⁵² Çünkü ta'lîl ya da kıyâs, hükmün fer'e geçirilmesi içindir.⁵³ Mesela "...*Erkeklerinizden iki tanık getirin...*"⁵⁴ âyetinde Allah, şahitliğin kabul edilmesi için gerekli olan sayıyı iki kişi olarak belirlemiştir. Daha sonra Hz. Peygamber "*Huzeyme kimin için şahitlik ederse, onu kabul edin.*"⁵⁵ sözüyle Huzeyme'nin tek başına yaptığı şahitliğin kabul edileceğini söyleyerek, ilk nassı tahsîs etmiştir.⁵⁶ Böylece Huzeyme'nin tek başına yaptığı şahitlik, onda bulunan fazilete itibarla kabul edilmiştir. Ancak Huzeyme'den daha faziletli bile olsa hiç kimsenin tek başına yapacağı şahitlik bu hükme kıyâs edilerek kabul edilemez.⁵⁷

Hanefî usûlcülerin asla mahsus olmak üzere koydukları bu şart, onların kıyâs yaparken tamamıyla nasslara göre hareket ettiklerini gösteren bir niteliğe sahiptir. Ayrıca bu şartın İbn Hazm'ın, kıyâs yoluyla nasslara ilavelerde bulunulduğu

⁵² Bezdevî, IV/1677; Serahsî, *el-Usûl*, II/147; Ahsiketî, s. 699; Neseî, *el- Menâr*, II/222; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/302; Haskefî, s. 214, Ebû Saîd Muhammed b. Osman el- Hâdimî (v. 1176/1762), *Mecâmiu'l- Hakâik (Güzelhisârî'nin Menâfiu'd- Dekâik isimli şerhiyle birlikte)*, Matbaatu el- Hac Hüseyin Efendi, (b.y.) 1308, s. 221-222; Haydar Efendi, s. 358.

⁵³ Debûsî, s. 279; Serahsî, *el-Usûl*, II/147; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/222; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/130.

⁵⁴ 2. Bakara, 282.

⁵⁵ Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah Buhârî (v. 256/870), *el-Câmi'u's- Sahîhi'l- Muhtasar*, thk. Mustafa Deyyib el-Begâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987, III/1033, (Kitâbu'l- Cihâd ve's- Siyer, 2652); Ebû Dâvûd, II/331 (Kitâbu'l- Akdiye, 3607); Nesâ'î, *el- Müctebâ*, VII/301, (Kitâbu'l- Buyu', 4647).

⁵⁶ Ahsiketî, s. 699; Neseî, *el- Menâr*, II/223; *Keşfu'l- Esrâr*, II/223; Sağnâkî, IV/1677; Buhârî, III/302; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/130; Haskefî, s. 214; Leknevî, I/122.

⁵⁷ Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/223; İbn Melek, s. 266; Aynî, *Şerhu'l- Menâr*, s. 266.

iddiasını da geçersiz hale getirdiğini söyleyebiliriz. Zira Hanefî usûlcülerin kıyâsın sahih bir şekilde gerçekleşmesi için öne sürdükleri bu şart, belli bir şahsa veya cinse ait olduğu belirtilen nassın hükmü karşısında, onların tevakkuf ettiklerini yani tahsîs yoluyla sabit olan hükümlerde bizatihi nass ile yetindiklerini gösterir.

2- Aslın hükmü, kıyâs metodundan ayrılarak konulmuş olmamalıdır.⁵⁸ Çünkü bu şekilde belirlenen aslın hükmü hakkında kıyâs yapılamaz.⁵⁹ Aslın hükmünün kıyâs yolundan ayrılarak konulmuş ise olması iki şekilde gerçekleşir:

Birincisi, aslın hükmünün illet ve hikmeti akılla idrak edilemezse, bu aslın hükmü kıyâs metodundan ayrılarak konulmuş olur.⁶⁰ Mesela namazların rekâtları, illet ve hikmetleri akılla idrak edilemeyeceği için kıyâsa konu olamazlar.⁶¹ Hanefî usûlcülere göre hadler, kefareter, ibadetlerle ilgili şer'î miktarlar (nifâs müddeti, sefer, ikâmet müddeti vb), şer'î ruhsatlar ve lügavî meselelerin illet ve hikmetleri akılla idrak edilemediği için bu asıllara dayanarak kıyâs yapılamaz.⁶²

⁵⁸ Bezdevî, IV/1677; Serahsî, *el-Usûl*, II/147; Ahsiketî, s. 699; Habbâzî, s. 291; İbnu's- Sââtî, II/583; Nesefî, *Keşfu'l Esrâr*, II/226; Buhârî, III/302; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/130; İbnu'l- Humâm, s. 421; Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l- Vusûl*, s. 439; Haskefî, s. 214, Hâdimî, s. 222; Haydar Efendi, s. 358.

⁵⁹ Serahsî, *el-Usûl*, II/147.

⁶⁰ Lâmişî, s. 183; Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/130-131; İbnu'l- Humâm, s. 421; Emîr Bâdişâh, III/279; Haydar Efendi, s. 359.

⁶¹ Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/304; Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/130-131; İbnu'l- Humâm, s. 421; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 215; Haydar Efendi, s. 359.

⁶² Debûsî, s. 272; Ahsiketî, s. 699; Tilimsânî, II/256; Habbâzî, s. 294; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/229-231; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/294, 304- 305; Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/130-131; Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Temâm es- Sübkî (v. 771/1370), *Cem'u'l- Cevâmî (Mahallî'nin şerhi ve Bennânî'nin haşiyesi ile birlikte)*, İlim Kitabevi, Diyarbakır (t.y.), II/204; İbnu'l- Humâm, s. 421;

İkincisi, aslın hükmü kıyâs metodundan istisna edilerek konulmuş olursa, bu durumda da bu asıl üzerine kıyâs yapılamaz. Oruçluyken unutarak yiyip içenle ilgili hüküm bu kurala örnek verilebilir. Bir şeyler yiyip içmek, orucun rüknü olan imsâke aykırı olduğu için aslında kıyâsa göre yiyip içmeyle oruç bozulmuş olur. Fakat bu genel kuraldan unutarak yiyip içen kişinin durumu “*Oruçlu olan kişi, oruçlu olduğunu unutarak yer, içerse (sakın) orucunu (bozmasın), tamamlasın!...*”⁶³ hadisiyle istisna edilmiştir. Ancak hata ile yiyip içenin durumu, oruçluyken unutarak yiyip içenin durumuna kıyâs edilemez. Çünkü “unutan kişi” ile ilgili hüküm istisna yoluyla belirlenmiştir.⁶⁴

Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l- Vusûl*, s. 440; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/15; Emîr Bâdişâh, III/279; Haskefî, s. 214; Kevâkibî, *İrşâdu't-Tâlib*, II/188; Hâdimî, s. 222; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 215; Osman b. Abdullah Gelibolulu, s. 206; Muhammed Emin Süveyr ed- Dımeşkî, *Teşhîdu'l- Husûl ala Kavâidi'l- Usûl*, Dâru'l- Kalem, Dımeşk 1999, s. 240; Muhammed et-Tâhir en- Neyferî, *Usûlu'l- Fıkḥ*, Dâru Bûselâme, (b.y.) (t.y.), s. 98. Duman, Şâfi'î'ye göre kıyâsın geçerli olmadığı konuları beş başlıkta toplamıştır: Genel kurala aykırı olarak sabit olan hükümler, ruhsatlar, te'abbüdî hükümler, şer'î miktarlar ve Mefhûm-u Muhâlifin söz konusu olduğu hükümler. Geniş bilgi için bkz. Soner Duman, *Şâfi'î'nin Kıyâs Anlayışı*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, s. 130-142.

⁶³ Buhârî, II/ 682, (Kitâbu's- Savm, 1831); Müslim b. el- Haccâc Ebu'l- Hüseyin el- Kuşeyrî (v. 261/875), *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Dâru İhyâi't- Terâsi'l- Arabiyyi, Beyrut (t.y.), II/809, (Kitâbu's- Sıyâm, 1155); İbn Mâce, I/535, (Kitâbu's- Sıyâm, 1673) Zebîdî, Tecrid-i Sarîh, VI/274; İbn Melek, s. 277; Haskefî, s. 215; Leknevî, I/122.

⁶⁴ Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/226; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/309; Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/131; İbn Melek, s. 277; İbnü'l- Humâm, s. 422; Haskefî, s. 215; Hâdimî, s. 222; Leknevî, II/124; Haydar Efendi, s. 360.

3- Nass ile sabit olan şer'î hüküm, hakkında nass bulunmayan ve asla benzeyen bir fer'e, asılda olduğu gibi ta'diye edilmelidir.⁶⁵ Bu şartı dört kısma ayırarak inceleyebiliriz.

a. Kıyâs yapılacak hüküm Kitab, Sünnet, icmâ ile sabit olan şer'î bir hüküm olmalıdır.⁶⁶ Mesela “hamr” isminin sarhoş edici nitelikteki diğer içecekler için kıyâs yoluyla isim olarak verilmesi mümkün değildir. Çünkü bir şeyin ismi, şer'î bir hüküm olmadığı için kıyâsa konu olamaz.⁶⁷ Yani Hanefî mezhebindeki genel kanaate göre lügat ile ilgili meseleler kıyâsa konu olamazlar.⁶⁸

b. Ta'diye, tagyîrsiz (hükümde değişiklik olmadan) gerçekleşmelidir. Yani nass ile sabit olan şer'î hüküm hiçbir değişiklik yapılmadan, aynen asılda olduğu gibi fer'e geçirilmelidir.⁶⁹ Mesela zimmîlerin talaka ehil olmasına kıyâsla onların zihârının da geçerli olduğu söylenemez.⁷⁰ Çünkü zihârın hükmü, Müslüman

⁶⁵ Debûsî, s. 279; Habbâzî, s. 294; Neseî, *Şerhu'l- Muntehab*, s. 708; *el- Menâr*, II/228; Hâdimî, s. 222- 223; Haydar Efendi, s. 363.

⁶⁶ İbnu's- Sââtî, II/581; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/131; Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l- Vusûl*, s. 439; Haskefî, s. 215, Hâdimî, s. 222- 223; Haydar Efendi, s. 363.

⁶⁷ Ahsiketî, s. 699; Habbâzî, s. 294; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/231.

⁶⁸ Habbâzî, s. 294; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/229; Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l- Vusûl*, s. 440; Hâdimî, s. 223; Bilmen, I/173, Haydar Efendi, s. 363.

⁶⁹ Debûsî, s. 279; Serahsî, *el-Usûl*, II/148; Habbâzî, s. 294; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/132; Haskefî, s. 215; Haydar Efendi, s. 367.

⁷⁰ Zihâr, bir kimsenin eşini, bütünüyle haram olan birine benzetmesidir. Zihârın aslı erkeğin karısına, “Sen bana annemin sırtı gibisin.” demesinden ibarettir.” Ebu'l- Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer el- Kudûrî (v. 428/1037), *el- Kitâb (eser el- Muhtasar adıyla meşhur olmuştur)*, İbrahim Efendi Matbaası, (b.y.) (t.y.), s. 91; Serahsî, *el- Mebsût*, VI/226; Alâuddîn Ebû Bekir b.

açısından kefarete ile son bulan haramlıktır.⁷¹ Kefâretlerde ise Allah’a ibadet etme anlamı mevcuttur. Zimmî ise ibadet ehli değildir.⁷² Bu yüzden zimmî, kefarete ehil olamaz. Dolayısıyla kefarete ehil olmayan zimmînin, talaka kıyâsla zihârının da geçerli olacağını söylemek, zihâr ile ilgili hükmü değiştirmeye sebep olacağı için mümkün değildir.⁷³ Asıl ve fer’ lafızlarının anlamları ve kıyâsın mahiyeti düşünüldüğünde, bu şartın koşulmasının kaçınılmaz olduğu anlaşılabacaktır. Zira asıldaki hükmün benzerinin fer’e geçirilmemesi durumunda asıl ve fer’ diye isimlendirilen iki mahalden bahsetmemiz mümkün olmaz. Ayrıca kıyâs fer’î meselenin hükmünü, aslın hükmüne benzetme anlamını ifade ettiğine göre hükmün değiştirilerek ta’ diye edilmesinin kıyâs olarak adlandırılmayacağı açıktır.

Mes’ûd b. Ahmed el- Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâi’u’s- Sanâi’ fî Tertîbi’s- Şerâi’*, Matbaatu’l- Cemâliyye, Mısır 1327, VI/226- 229; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, III/196; Neseî, *Kenzu’d- Dekâik*, IV/102; Mahmud b. Ahmed b. Yusuf el- Aynî el- Ayıntâbî (v. 855\1451), *el- Binâye Şerhi’l- Hidâye (Merginânî’nin el- Hidâye isimli eseriyle birlikte)*, thk. Emin Salih Şa’bân, Dâru’l- Kütübi’l- İlmiyye, Beyrut 2000, V/531; İbn Nuceym, *Bahru’r- Râik*, IV/102). Zihâr kefareti ise sırasıyla bir köle azat etmek; buna gücü yetmeyenin fasılasız iki ay oruç tutması; buna da gücü yetmeyenin altmış fakiri doyurmasıdır. Serahsî, *el- Mebsût*, VI/225; Kâsânî, VI/235; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, III/196, 204-205

⁷¹ Ahsiketî, s. 699; Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/233. Zihâr kefareti hakkında geniş bilgi için bkz. Mevsilî, *el- Muhtâr*, III/220-225; *el- İhtiyâr*, III/220-225; Burhânuddîn Ali b. Ebû Bekir b. Abdulcelîl el- Fergânî er- Riştânî Merginânî (v. 593/1197), *el- Hidâye (İslâm Fıkhı el- Hidâye Tercümesi)*, ter. Ahmed Meylânî, Kahraman Neşriyat, İstanbul (t.y.), II/ 120-125; Kadı Abdulvelid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (v. 595/1198) *Bidâyetü’l- Müctehid ve Nihâyetü’l- Muktesid (Mezheblerarası Mukayeseli İslam Hukuku)*, ter. Ahmed Meylânî, Beyan Yayınları, İstanbul 1991, III/120-123.

⁷² Habbâzî, s. 794; Neseî, *Şerhu’l- Muntehab*, s. 709; *Keşfu’l- Esrâr*, II/233.

⁷³ Ahsiketî, s. 699; Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/233; Haskefî, s. 215.

c. Ta'diye aslın dengi olan yani asla benzeyen bir fer'e olmalıdır.⁷⁴

Oruçluyken unutarak yiyip içenin orucunun bozulmaması bu kayda örnek verilebilir. Şöyle ki unutarak yiyip içenle ilgili hüküm, hata ile yiyen ve ikrah (zorlama) halinde yiyene ta'diye edilemez. Zira oruçlu olduğunu unutmaktan kaynaklanan özür, hata ve ikrahtan kaynaklanan özürden hafiftir.⁷⁵ Çünkü hata, ihmalkârlık ya da dikkatsizlikten kaynaklanan bir özürdür. İkrah ise başka bir kişiden kaynaklanan bir özürdür. Hata ve ikrah hallerinde kişinin sakınamayacağı bir özür yoktur. Bu sebeplerden dolayı her iki durumda da kaza ve kefâret gerekir.⁷⁶ Hata ve ikrah ile unutma özürleri birbirinden farklı olduğu için unutarak yiyenin hükmünün hata ile ve ikrah halinde yiyene ta'diye edilmesi mümkün değildir.⁷⁷

d. Fer' hakkında nass bulunmamalıdır. Zira hakkında nass bulunan meselenin hükmü bizzat nass ile sabit olduğu için kıyâsa ihtiyaç yoktur.⁷⁸ Mesela mün'akit yemine⁷⁹ kıyâs ile gamûs yemininde⁸⁰ de kefâret gerektiği söylenemez. Çünkü Hz.

⁷⁴ Ahsiketî, s. 699; Habbâzî, s. 295; Sadru'sh- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/132; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-Vusûl*, s. 440; Haskefî, s. 215.

⁷⁵ Ahsiketî, s. 699.

⁷⁶ Habbâzî, s. 295; Neseî, *Şerhu'l- Muntehab*, s. 710.

⁷⁷ Ahsiketî, s. 699.

⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, II/147; Habbâzî, s. 296; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/238; Sadru'sh- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/132; Haskefî, s. 215; Haydar Efendi, s. 370.

⁷⁹ Yemîn-i Mün'akit (Ma'küde): Gelecekte gerçekleşmesi mümkün olan bir şeyin yapılması veya yapılmaması hakkında edilen yemindir. Gerçekleştirilememesi durumunda kefâret gerekir. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdulmelik el- Ezdî et- Tahâvî (v. 321/933), *Muhtasaru İhtilâfî'l- Ulemâ'*, iht. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el- Cessâs er- Râzî, thk. Abdullah Nezâr Ahmed, Dâru'l- Beşâiri'l- İslâmiyye, Beyrut 1996, III/235; Serahsî, *el- Mebsût*, VIII/127; Kâsânî, III/7; Burhânuddîn İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el- Halebî (v. 956\1594), *Mültekâ (Mevkûfâtî'nin Mevkûfât isimli*

Peygamber, “*Büyük günahlardan beş şey vardır ki onlarda kefâret yoktur.*” buyurduğunda, gamûs yeminini bu beş şey arasında saymıştır.⁸¹

4- Nassın hükmü ta’lilden sonra, ta’lilden önceki gibi kalmalıdır.⁸² Çünkü nass, hem delil olma yönünden hem de nasstan elde edilen bilginin değeri yönünden kıyâsın üstündedir.⁸³ Mesela Muhsan⁸⁴ bir şahsa zina iftirasında bulunan kişinin, cezasını çekip tövbe etse de bizatihi iftira atmasından dolayı şahitliği kabul edilmez. Zira büyük günah işlediği için fasık diye nitelendirilen kimselerin tövbe ettikten sonra şahitliklerinin kabul edileceği hükmüne kıyâsla, tövbe ettikten sonra iftira atan

eseriyle birlikte), ter. Ahmed Davudoğlu, Saadet Yayınları, İstanbul (t.y.), II/323; İbn Nuceym, *Bahru’r- Râik*, IV/304.

⁸⁰ Yemîn-i Gamûs: Geçmişte veya hali hazırda gerçekleşmiş veya gerçekleşmemiş bir olay hakkında bile bile yalan söyleyerek yapılan yemindir. Bu tür yemin için kefâret gerekmez. Tahâvî, III/235; Serahsî, *el- Mebsût*, VIII/127; Kâsânî, III/6; Neseî, *Kenzu’d- Dekâik*, IV/301; Halebî, II/320; İbn Nuceym, *Bahru’r- Râik*, IV/301.

⁸¹ Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/238.

⁸² Debûsî, s. 279; Serahsî, *el-Usûl*, II/148; Ahsiketî, s. 699; Habbâzî, s. 296; Neseî, *el- Menâr*, II/239; Buhârî, III/305; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tenkih*, II/134; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 439; Haskefî, s. 216.

⁸³ Debûsî, s. 279; Serahsî, *Usûl*, II/148; Ahsiketî, s. 699.

⁸⁴ Muhsan: “Hür, Müslüman ve ergenlik çağına erişmiş olan kimsedir.” (Tahâvî, III/279). Kâsânî’ye göre kazf haddi açısından muhsan, akıllı, ergenlik çağına ulaşmış, hür, Müslüman ve zinadan iffetli olma sıfatlarını taşıyan kimseye verilen isimdir. Kâsânî, VII/40. Ayrıca bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, V/362; Halebî, II/370.

kişinin şahitliğinin kabul edileceğine hükmedilmesi, kazf haddiyle⁸⁵ ilgili nassın hükmünü değiştirmek olur. Zira kazf haddiyle ilgili âyette “...ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin...”⁸⁶ buyrulmuştur.⁸⁷

D.Kıyâsın Hükümü

Hüküm, bir şey sebebiyle sabit olan neticedir.⁸⁸ Kıyâsın hükümü ifadesiyle kıyâs yapılarak elde edilmek istenen şeyin kastedildiğini söyleyebiliriz. Kıyâsın hükümü, hata yapma ihtimali bulunmakla birlikte fer’de hükmün sabit olması için gâlib zan ile hakkında nass bulunmayan meseleye, hakkında nass bulunan meselenin hükmünü ta’diye etmektir.⁸⁹ Böylece kıyâs yoluyla aslın hükmü fer’i de içine alacak şekilde umûmileştirilmiş olur.⁹⁰ Molla Hüsrev diğer usûlcülerden farklı olarak ta’diye değil, fer’in hükmünü, kıyâsın hükümü olarak kabul etmiştir.⁹¹ Aslında diğer Hanefî usûlcülerin kıyâs işleminin hükmü olarak kabul ettikleri ta’diye işlemi,

⁸⁵ Kazf: Muhsan olan bir adam veya kadına, onun zina ettiğine dair iftira etmektir. Zina iftirasında bulunan kişi akıllı ve ergenlik çağına girmişse; ayrıca iftira attığı meseleyi şahitlerle ispat edememişse, bu kişiye kazif haddi gerekir. Kudûrî, s. 111; Kâsânî, VII/40.

⁸⁶ 24. Nûr, 4.

⁸⁷ Habbâzî, s. 296.

⁸⁸ Sadru’s- Şerî’a, *et- Tavgîh*, II/122.

⁸⁹ Bezdevî, IV/1802; Serahsî, *el-Usûl*, II/142, 183; Ahsiketî, s. 738; Habbâzî, s. 312; Nesefî, *el-Menâr*, II/286; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tenkih*, II/121- 122; *et- Tavgîh*, II/122; İbnu’l- Humâm, s. 488; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/27; Haskefî, s. 223.

⁹⁰ Nesefî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/213; Sadru’s- Şerî’a, *et- Telvîh*, II/123; İzmirli İsmail Hakkı, “İcmâ, Kıyâs ve İstihsânın Esasları”, *Sebilü’r- Reşâd*, Dâire-i Mahsûsa, İstanbul 1330, c. XII, sa. 295, s. 152.

⁹¹ Molla Hüsrev, *Mir’atu’l- Usûl*, s. 446.

hükümün asıldan fer'e geçirilmesinden ibaret olduğu için Molla Hüsrev'in kanaatindeki farklılık sadece lafızda kalmaktadır, diyebiliriz.

Hanefiler'e göre ta'diye, kıyâsın zorunlu ya da asli hükmüdür.⁹² Zira ta'lîl, hükümün hakkında nass bulunan mahalden diğer mahalle ta'diyesiyle caiz olur⁹³ ve hükümün asıldan fer'e ta'diyesi gerçekleşmediğinde ta'lîl batıl olur.⁹⁴ Zaten Hanefî usûlcülerin kıyâsın hükmünü açıklarken vurguladıkları “*fer'de hükmün sabit olması için*” kaydının, hem bu amaçtan yoksun ta'lîlin yani kasır (asla mahsus olan) illet ile yapılan ta'lîlin batıl olduğunu hem de kıyâsın asıldaki hükümün fer'e geçirilmesi amacıyla gerçekleştirildiğini ifade etmek için getirildiğini düşünüyoruz.⁹⁵

Hanefilere göre kıyâs yoluyla fer'î mesele hakkında ulaşılan hükme -illetin kat'îlik ifade etmemesinden dolayı- zann-ı gâlib ile ulaşılır ve fer'in hükmü, bilgi değeri açısından zann-ı gâlib ifade eder.⁹⁶ Yani kıyâs, fer'deki hükümün, ortaya çıkarılan hüküm olduğuna dair zann-ı gâlib ifade eder. Hanefî usûlcülere göre kıyâsın sonucu kesin bilgi ifade etmese de, bu sonuç kıyâsı yapan kişiyi bağlayıcı bir niteliğe sahiptir. Vezîr, kıyâs ile amelin vâcib olmasından, kesin bir bilgi ifade

⁹²Bezdevî, IV/1802; Ahsiketî, s. 738; Nesefî, *el- Menâr*, II/286; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/27; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 222.

⁹³İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/28; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 222.

⁹⁴ Serahsî, *el-Usûl*, II/155; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/286; İbn Melek, s. 283; Molla Cîven, II/286.

⁹⁵ Hanefiler'e göre kâsır illetle ta'lîl caiz değildir. Şâfi'îler'e göre bu illetle ta'lîl caizdir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Serahsî, *el-Usûl*, II/155-160; Gazâlî, *el- Mustasfâ*, II/307-310; Duman, s. 52-53, 60-61.

⁹⁶ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/82; Debûsî, s. 272; Bezdevî, IV/1802; Serahsî, *Usûl*, II/139-140; Lâmişî, s. 182; Habbâzî, s. 312; İbnu's- Sââtî, II/638; Nesefî, *el- Menâr*, II/286; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/122; *et- Tavdîh*, II/122; Teftâzânî, II/121-122; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/27.

etmese de, kıyâsı gerçekleştiren ve kabul eden açısından ulaşılan hükümle amel etmemenin cezayı gerektirdiğinin anlaşılacağını söyler. Çünkü zannî olsa da, elde edilen hüküm yerine getirilmediği takdirde, failinin sevabı hak ettiği bir vacibin ihlali söz konusudur.⁹⁷

Hanefî usûlcülerin kıyâsın mahiyeti ve unsurlarıyla ilgili açıklamalarını incelediğimizde Hanefî usûl anlayışında kıyâsın salt müctehidin akli faaliyetine dayalı olmayıp, kaynağını nasslardan alan ve nasslarla uyum içerisinde olan bir yöntem olarak algılandığını anladık.

II-HANEFÎ USÛLÜNDE KİYÂSIN HÜCCİYYETİ HAKKINDAKİ YAKLAŞIMLAR

A.Kıyâsın Hücciyeti Hakkındaki Yaklaşımlar ve Hanefî Usûlünde Kıyâsın Hücciyeti Hakkındaki Yaklaşım

Hüccet, bir iddianın veya hükmün doğruluğunu ispat etmeye yarayan şey demektir.⁹⁸ “Kıyâsın hüccet olması” ifadesiyle, kıyâsın şer’î- amelî hükümlerin tespitinde başvurulacak asıllardan biri olduğu kastedilir.⁹⁹

⁹⁷ Ahmed b. Muhammed b. Ali el- Vezîr, *el- Musaffâ fî- Usûli’l- Fıkh*, Dâru’l- Fikri’l- Muâsır, Beyrut 1996, s. 147.

⁹⁸ Ali b. Muhammed b. Ali el- Cürçânî (v. 816/1413), *et- Ta’rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru’l- Kütübi’l- Arabiyye, Beyrut 1405, s. 112; Yusuf Şevki Yavuz, “Hüccet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayıncılık, İstanbul 1998, XVIII/445.

Âlimler arasında nassların yeterli olduğu prensibinde bir ihtilaf bulunmasa da; mevcut nassların hadiselerin çözümlerini kuşatma keyfiyetleri noktasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmaktadır. Yani mezheplerin nasslara bakış açıları ve hayat hadiselerinin çözümleriyle ilgili metotlarındaki görüş ayrılıkları, kıyâsın hücciyeti meselesinde farklı yaklaşımlar benimsemelerine neden olmuştur. Şer'î kıyâsın hüccet oluşu meselesinde genel olarak kıyâsın şer'î meselelerde hüccet olduğunu kabul edenler ve olmadığını savunanlar şeklinde iki yaklaşımın bulunduğunu söyleyebiliriz.

Usûlcülerin çoğunluğuna göre *kıyâs*, şer'î- amelî hükümlerin ispat edilmesi hususunda Kitab ve Sünnet gibi *şer'î hüccetlerden biridir*.¹⁰⁰ Ayrıca onlara göre

⁹⁹ İsa Menûn, *Nibrâsu'l- Ukûl fî Tahkîki'l- Kıyâs inde Ulemâi'l- Usûl*, Matbaatü't- Tezâmünü'l- Ehvâ, Mısır (t.y.), II/52; Ramazan Abdulvedûd Abdu'ttevvâb Muhammed el- Lahmî, *Dirâsetü'l- Usûliyye fî Hücciyetü'l- Kıyâs ve Aksâmihi*, Dâru'l- Hudâ, Kahire 1985, s. 70; Abdulhakîm Abdurrahman Esad Sa'dî, *Mebâhisü'l- İlle fî'l- Kıyâs inde'l- Usûliyyîn*, Dâru'l- Beşâiri'l- İslâmiyye, Beyrut 1986, s. 41; Vehbe Zuhaylî, *Usûli'l- Fıkhi'l- İslâmî*, Dâru'l- Fikr, Dımeşk 1998, II/607; Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l- Fık)*, ter. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 2001, s. 129.

¹⁰⁰ Debûsî, s. 260; Ebû İshâk İbrahim Şîrâzî (v. 476/1083), *el- Luma' fî Usûli'l- Fık* thk. Yusuf Abdurrahman et- Taraşîlî, Âlemü'l- Kütüb, Beyrut 1986, s. 276; Bezdevî, IV/638-1639; Tilimsânî, II/256; Karâfî, s. 66; Nesefî, *Şerhu'l- Muntehab*, s. 725; *el- Menâr*, II/198; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/270; Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Bâbertî (v. 786/1384), *er- Rudûd ve'n- Nukûd (eser Şerhu Muhtasari İbni'l- Hâcib ismiyle de bilinir)*, thk. Terhîb b. Rabîân ed- Devserî, Mektebetü'r- Rüşd, Riyad 2005, II/ 565; İbn Melek, s. 261; Şemsüddîn Mehmed b. Hamza Molla Fenârî (v. 834/1431), *Fusûlu'l- Bedâi' fî Usûli's- Şerâi'*, Matbaatu Şeyh Yahya Efendi, (b.y.) 1289, s. 277; Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l- Vusûl*, s. 434; Aynî, *Şerhu'l- Menâr*, s. 261; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Ali el- Kârî, s. 404; Kevâkibî, *Manzûmetü'l- Kevâkib*, II/180; *İrşâdu't- Tâlib*, II/182;

sahâbe, tâbiûn ve onlardan sonra gelen fukahâ ve mütekellimûn kıyâs yapmanın caiz olduğunu kabul etmişler ve bu şekilde fetva vermişlerdir.¹⁰¹ Yani usûlcülerin çoğunluğuna göre kıyâs ile te'abbüd aklen caiz; şer'an vâcibdir.¹⁰² Kıyâs ile te'abbüdün aklen caiz; şer'an vâcib olmasından maksat, aklın Şâri'in müctehidi fer'i asla ilhak etmeyi zorunlu kılmasını ya da kıyâsın gerektirdiği ile amel etmeyi zorunlu

İzmîrî, II/282; Tarsûsî, s. 206; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 211; Leknevî, I/121; Rahâvî, 751; Osman b. Abdullah Gelibolulu, s. 205; İzmirli İsmail Hakkı, s. 151; Salah Zîdân, *Hücciyetü'l- Kıyâs*, Dâru's- Sahve, Kahire 1987, s. 45; Abdülmecid Abdulhamid Dîbânî, *Minhâcu'l- Vâdih*, Câmi'atü'l- Karyûnis, Bingâzî 1995, II/137; Şa'bân, s. 129.

¹⁰¹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/23; Debûsî, s. 260; Bâcî, s. 460; Cüveynî, *Kitâbu't- Telhîs*, III/154; *el- Burhân*, II/ 499; Bezdevî, IV/1638-1639; Serahsî, *elUsûl*, II/119; Lâmişî, s. 182; Semerkandî, II/1056; Ahsiketî, s. 703; Sağnâkî, IV/1638-1639; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/270; Molla Fenârî, s. 277; İbnu'l- Humâm, s. 492-493; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 436; Muhammed Sıddîk Hasan Han, *Husûlu'l- Me'mûl min İlmi'l- Usûl*, Matbaatu'l- Cevâibi'l- Kâineti, İstanbul 1296, s. 158; İzmirli İsmail Hakkı, s. 152; Lahmî, s. 71; Esad Sa'dî, s. 43; Salah Zîdân, s. 44; Abdülhamîd, s. 102; Şâzelî, s. 22; Hudârî, *Tarihü't- Teşrî'i'l- İslâmî (İslam Hukuk Tarihi)*, ter. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, (b.y.) (t.y.), s. 208-209.

¹⁰² Cüveynî, *el- Burhân*, II/492; *Kitâbu't- Telhîs*, III/154; Lâmişî, s. 181; Âmidî, IV/9; Tilimsânî, II/256; İbnu's- Sââtî, II/637; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/270; Abdülmü'min b. Abdulhak b. Abdullah Safiyüddîn el- Bağdâdî (v. 739/1338), "*Kavâidu'l- Usûl ve Mekâidu'l- Fusûl*" (*Mecmû'u Mutûni'l- Usûliyye'nin içerisinde*), Mektebetü'l- Hâşimiyye, Dîmeşk (t.y.), s.120; Teftâzânî, II/123; Molla Fenârî, s. 277; Muhammed el- Hudârî, *Usûlu'l- Fıkḥ*, Mektebetü't- Ticâriyyeti'l- Kübrâ, Mısır 1969, s. 340; Ali b. Muhammed b. Abbas b. Şeybân Alaeddîn Ebu'l- Hasan İbnu'l-Lehhâmî, *el- Muhtasâr fi- Usûli'l- Fıkḥ alâ Mezhebi'l- İmâmi Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l- Fikr, Dîmeşk 1980, s. 150; Lahmî, s. 72; Salah Zîdân, s. 44; Abdülhamîd, s. 102; Şâzelî, s. 22; Zuhaylî, s. 607; İsa Menûn, I/57.

kılmasını mümkün görmesi; şer'in de kıyâs yapmayı ve gereğiyle amel etmeyi zorunlu kılmasıdır.¹⁰³

Hanefîler kıyâsın şer'î delillerden biri olduğunu ve kıyâsın gereğiyle amel etmenin zorunlu olduğunu kabul ederler. Ancak Hanefî usûl eserleri incelendiğinde hikmet ve illeti akıl ile idrak edilemeyen hadlerde, kefâretlerde, ibadetlerle ilgili şer'î miktarlarda (nifâs müddeti, seferî ve mukîm kabul edilmek için geçerli olan müddetler, namazların rekâtları, tavaf için gerekli olan dönüş sayısı, zekât miktarları vb.), şer'î ruhsatlarda ve isimler yani lügavî meselelerde kıyâsı hüccet kabul etmedikleri anlaşılır. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Hanefîler'e göre kıyâs; ancak manası yani illet ve hikmeti akledilebilen meselelerde uygulanan bir yöntemdir. Te'abbüdî hükümlerde yani illet ve hikmetlerini aklın tam anlayamayacağı hükümlerde kıyâs yapmak söz konusu değildir. Zira hitab ile mükellef olanlar, gayr-ı muallel olan nasslar hakkında, sadece tevakkuf etmekle yükümlü oldukları için bu nasslar kıyâs yapılabilecek asıllardan değildir.¹⁰⁴

Şer'î kıyâsın hüccet olduğunu kabul edenler, kendi aralarında kıyâsla te'abbüdün hükmünün ne olduğu hususunda iki gruba ayrılmışlardır. Kıyâsın

¹⁰³ Abdülhamîd, s. 102.

¹⁰⁴ Debûsî, s. 272; Ahsiketî, s. 699; Tilimsânî, II/256; Habbâzî, s. 294; Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/229-231; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/294, 304-305; Sadru's-Şerî'a, *et-Tavdîh*, II/130-131; Sübkî, II/204; İbnu'l-Humâm, s. 421; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-Vusûl*, s. 440; İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, III/13,15; Emîr Bâdişâh, III/279; Haskefî, s. 214; Kevâkibî, *İrşâdu't-Tâlib*, II/188; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l-Eshâr*, s. 215; Osman b. Abdullah Gelibolulu, s. 206; Dımeşkî, s. 240; Neyferî, s. 98. Duman ise Şâfi'î'ye göre kıyâsın geçerli olmadığı konuları beş başlıkta toplamıştır: Genel kurala aykırı olarak sabit olan hükümler, ruhsatlar, te'abbüdî hükümler, şer'î miktarlar ve Mefhûm-u Muhâlifin söz konusu olduğu hükümler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Duman, s. 130-142.

hücciyetini kabul edenlerin çoğunluğu, kıyâsla te'abbüdün *aklen caiz; şer'an vâcib olduğu* kanaatindedir. Usûlcülerden bir kısmı Şâfi'iler'den Kaffâl eş- Şâşî'nin (v.375/976) ve Mu'tezile'den Ebu'l- Hüseyin el- Basrî'nin kıyâs ile te'abbüdün *hem aklen hem de şer'an vâcib olduğu* kanaatinde olduklarını belirtmişlerdir.¹⁰⁵

Kıyâsın hüccet olduğunu ve kıyâsla te'abbüdün vâcib olduğunu kabul eden usûlcülerin çoğunluğu, kıyâsın vâcib oluşunun sem'î delillere dayandığı görüşündedirler.¹⁰⁶ Hanefî usûl eserlerinde de kıyâsın hücciyeti veya meşruiyeti sem'î delillere dayandırılmıştır. Ancak kıyâsın hüccet oluşunun ve onunla te'abbüdün vâcib oluşunun sem'î delillere dayandığını söyleyenler de, sem'î delillerin kıyâsın meşruiyetine delâletinin kat'î mi, zannî mi olduğu hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Hanefîler'in de içinde bulunduğu usûlcülerin çoğunluğu sem'î delillerin kıyâsla te'abbüdün vâcib oluşuna kat'î olarak delâlet ettiğini savunmuşlar, Ebu'l- Hüseyin el- Basrî ve Âmidî ise zannî olarak delâlet ettiğini savunmuşlardır.¹⁰⁷ Onlara göre kıyâsla te'abbüdün vâcib oluşuna akıl yoluyla ulaşılır; bu konudaki sem'î deliller sadece akli teyit ederler.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Âmidî, IV/9; İbnu's- Sââtî, II/637; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/271; Bâbertî, II/565; Molla Fenârî, s. 277; Lahmî, s. 72; Salah Zîdân, s. 44; Abdülhamîd, s. 152, 223; Şâzelî, s. 22; Muhammed Ebu'n- Nûr Züheyr, *Usûlu'l- Fıkḥ*, el- Mektebetü'l- Ezheriyye li'l- Tirâs, Mısır 1991, IV/13; Zuhaylî, s. 607.

¹⁰⁶ Cüveynî, *el- Burhân*, II/492; İbnu's- Sââtî, II/640; Bâbertî, II/572; Teftâzânî, II/123; Molla Fenârî, s. 277; İbnu'l- Humâm, s. 491; Kevâkibî, *Manzûmetü'l- Kevâkib*, II/180; *İrşâdu'l- Tâlib*, II/182; Tarsûsî, s. 206; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 214; Osman b. Abdullah Gelibolulu, s. 205; İsa Menûn, I/57; H. Yunus Apaydın, "Kıyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Matbaacılık, Ankara 2002, XXV, s. 537.

¹⁰⁷ Ebu'l- Hüseyin el- Basrî, II/240; Âmidî, IV/28; İbnu's- Sââtî, II/640; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/270- 271; Bâbertî, II/574; Molla Fenârî, s. 277; İbnu'l- Humâm, s. 491; Tarsûsî, s. 206; İsa Menûn,

Hanefî usûlcüler ilke olarak Kur'ân'da her şeyin açıklandığını ve dinin tamamlanmış olduğunu kabul ederler. Fakat onlara göre din, akıl ile idrak edilemeyen hususlarda Allah'ın direkt emriyle, yani nassın zâhiriyle yetinerek tevakkuf etmekle ve akılla idrak edilebilen hususlarda istinbât veya ta'lîl yoluyla tamamlanır.¹⁰⁹ Yani Allah'ın hitâbı hayata dair hadiselerin bir kısmını doğrudan belirtme yoluyla, bizatihi nassların zâhirleriyle, bir kısmını da delâlet yoluyla, nassların manalarıyla kuşatmıştır.¹¹⁰ Delâlet yoluyla sabit olan hadiseler, ancak re'yin kullanıldığı istinbât yollarından biriyle belirlenebilir.

Hanefî usûlcülere göre kıyâs Kitab'a alternatif olan ya da O'ndan bağımsız olan bir delil değildir. Kıyâs, Kitab'da (mana boyutuyla) var olan hükümleri ortaya çıkaran bir yöntemdir.¹¹¹

Habbâzî, nassların bazen durma yani nassın lafzî anlamıyla yetinme ve fikir yürütmeme, bazen de istinbât yani fikir yürütme yoluyla imtihan için gönderildiğini

I/57; Salah Zîdân, s. 44 (İbnu's- Sââtî, Buhârî, Molla Fenârî, İbnu'l- Humâm, İsa Menûn ve Salah Zîdân sem'î delillerin kıyâsa delâletinin zannî olduğu görüşünü sadece Ebu'l- Hüseyin el- Basrî'ye nispet etmişlerdir); Hasan Han, s. 159; Abdülhamîd, s. 225; Apaydın, "Kıyâs", s. 537.

¹⁰⁸ Ebu'l- Hüseyin el- Basrî, II/240; Cüveynî, *Kitâbu't- Telhîs*, III/178; Tilimsânî, II/256; Salah Zîdân, s. 44; Abdülhamîd, s. 152, 223, 225.

¹⁰⁹ Debûsî, s. 272-273; Bezdevî, IV/1668; Habbâzî, s. 287.

¹¹⁰ Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/129; Molla Fenârî, s. 279; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 437.

¹¹¹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/83; Alâuddîn Şemsünnazr Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (v. 538/1144), *Mizânu'l- Usûl fî Netâici'l- Ukûl fî Usûli'l- Fıkh*, thk. Abdülmelik Abdurraman es- Sa'dî, Vizâretu'l- Evkâf ve's- Şuûnu'd- Dîniyye, Bağdat 1987, II/1057; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/212; Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/129; Molla Cîven, II/198; Zeydân, s. 213.

söylemiştir.¹¹² Habbâzî'nin bu ifadesi, Hanefîler'in nasslara bakış açısını göstermektedir. Yani Hanefî usûlcülere göre kıyâs yapılacak aslın hükmü Kitab'da ve Sünnet'te lafzen, kıyâs ile ulaşılan fer'in hükmü ise anlam olarak mevcuttur. Dolayısıyla mevcut hadiselerin çözümleri için nassların sadece zahirlerine veya dilsel anlamlarına bağlı kalmak yeterli değildir. Fer'î meselenin hükmünün, illet adı verilen ve nassın anlam boyutunda yer alan vasıftan dolayı bizatihi nassta yani Kitab'da bulunduğunu kabul ettikleri için onlara göre kıyâs ile ulaşılan hüküm Kitab'da var olmayan bir sonuç değildir. Hanefî usûl anlayışına göre kıyâsla nassın hükmü genelleştirilmiş veya umûmileştirilmiştir.¹¹³ Bu yüzden Hanefî usûl anlayışında kıyâsın, İbn Hazm'ın iddia ettiği gibi delile dayanmadan nasslara ilavelerde bulunmaya ve nassların hükümlerini tahrif etmeye sebep olan bir yöntem¹¹⁴ değil; aksine nassların hükümlerini genelleştiren ve umûmileştiren bir delil olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Gazâlî'nin tevkîfin dışında bir şeyle hüküm ispat edilemeyeceği, kıyâsla, hüküm koymaya dair bir tayin ve belirlemenin yapılmadığı, bu yüzden de kıyâsın tevkîfe alternatif bir yol olarak kabul edilmeyip, ancak onun

¹¹² Habbâzî, s. 287. Debûsî ve Bezdevî de Habbâzî ile aynı kanaattedir. Bkz. Debûsî, s. 272-273; Bezdevî, IV/1668.

¹¹³ Bezdevî, IV/1647; Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/212; Sağnâkî, IV/1656; Sadru's-Şerî'a, *et-Tavdîh*, II/123; *et-Tenkîh*, II/129; Molla Fenârî, s. 279; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-Usûl*, s. 437; Apaydın, "Kıyâs", XXV/538.

¹¹⁴ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm (v. 456/1063), *Mulahhasu İbtâlu'l-Kıyâs ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl*, thk. Saîd el-Efgânî, Matbaatu Câmiatü Dimeşk, Dimeşk 1960, s. 5-7, 17, 29-30, 31-32, 37-39; *en-Nübez*, s. 66; *el-İhkâm*, VII/385-390, 393, 399, 403-404, 414-415, 420, VIII/514-515.

umûmuna dâhil olan bir mana ve metod olarak kabul edileceği görüşü,¹¹⁵ kıyâsın hüccet oluşunu kabul edenlerin kıyâs ile sıfırdan bir hüküm ortaya koymadıklarını gösterir.

Kıyâs sayesinde gerçekleştirilen nassların hükümlerini umûmileştirme faaliyetinde nassların sınırlarını yüceltme, nassları hem zâhirleriyle, hem de manalarıyla muhafaza etme söz konusudur.¹¹⁶ Zira kendisine kıyâs yapılan asılda Kitab'ın lafız boyutuna, fer'î meselede de Kitab'ın manasına ehemmiyet verilerek Kitab yüceltilmiş olur.¹¹⁷ Bu yüzden kıyâsı inkâr edenlerin kıyâs yapan kişinin dinî alanda kendini Şâri' konumunda görerek, Allah ve Rasûlü'nün önüne geçercesine hüküm verdiği iddialarının aksine, Hanefî usûlünün anlam dünyasından baktığımızda kıyâsla, hüküm verme yetkisinin sahibi Şâri'nin hakkını ihlal etme söz konusu değildir. Çünkü kıyâs sonucunda ulaşılan hüküm zaten Kitab'ın mana boyutunda mevcuttur. Kıyâsla bu hüküm açığa çıkarılmış olur.

Kıyâsın şer'î alanda hüccet olduğunu kabul etmeyenler ise nassların ta'lîlinin mümkün olmadığı, dinin tamamlanmış olduğu ve nasslarda bütün hadiselerle dair çözümlerin bulunduğu kanaatindedirler.¹¹⁸ Bu sebeplerden dolayı kıyâsa ihtiyaç olmadığını ve kıyâsın şer'an yasaklandığını da iddia etmişlerdir. Ancak Kur'ândaki âyetlerin ve Hz. Peygamber'e ait hadislerin lafız boyutlarının sınırlı sayıda ve konuda olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu yüzden şer'î kıyâsın hücciyetini

¹¹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el- Gazâlî et- Tûsî (v. 505/1111), *Esâsu'l- Kıyâs*, thk. Muhammed es- Sedhân, Mektebetü'l- Abikân, Riyad 1993, s. 33, 36.

¹¹⁶ Bezdevî, IV/1645, 1657; Neseffî, *Kesfu'l- Esrâr*, II/211, 213; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/129.

¹¹⁷ Bezdevî, IV/1657; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/129; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 437.

¹¹⁸ İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 5, 12-13, 36-39; *en- Nübez*, s. 59-61, 65; *el- İhkâm*, VII/513-514.

inkâr edenlerin anlayışları, hayatın çözüm bekleyen sorunları karşısında yetersiz kalmaktadır. Ayrıca “dinin tamamlanmış olduğu” gerekçesinden hareketle kıyâsa ihtiyaç olmadığı söylemi de realiteyle bağdaşmamaktadır. Zira ashâb döneminde bile pek çok problem hakkında tartışılmış ve tüm bu tartışmalarda, problemlere kıyâsın da içerisinde yer aldığı ictihâd metotlarıyla çözüm üretilmiştir. Kıyâsı inkâr edenlerin delil getirdikleri “dinin tamamlanmış olduğunu” ifade eden âyetlerin itikâdî, ahlakî ve amelî esaslarla ilgili hususlarda Kitab ve Sünnet’te genel- geçer kaideler koyulduğu ve bunların yeterli olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünüyoruz. Ancak teşrîi yani dinin amel boyutu, her geçen gün ortaya çıkan yeni problemlerle genişleyen bir mahiyete sahip olduğu için kıyâs gibi kaynağını nasslardan alan, aklın işlev sahibi olduğu yöntemlere ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz.

Hanefî usûlcüler Nazzâm’ın, Şîa’dan, Bağdat Mu’tezilesin’dan, Râfizîler’den, İbâdiye’den, Hâricîler’den bir kısmının ve Zâhirîler’in kıyâsı şer’î bir hüccet olarak kabul etmediklerini belirtmişlerdir.¹¹⁹

Şer’î konularda kıyâsı geçersiz sayanların bir kısmı kıyâsın şer’î meseleler için hüccet olmasını ve *kıyâsla te’abbüd etmeyi* aklen imkânsız görürken bir kısmı da şer’an imkânsız görmüştür.¹²⁰

Usûlcülerden bir kısmı kıyâs karşıtlığının öncüsü diyebileceğimiz Nazzâm başta olmak üzere Şîa’nın, Bağdat Mu’tezilesi’nin ve Hâricîler’den bir kısmının

¹¹⁹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/23-24; Debûsî, s. 260; Şîrâzî, *Şerhu’l- Luma’*, s. 276; Cüveynî, *el- Burhân*, II/491; *Kitâbu’l- Telhîs*, III/154-155; Bezdevî, IV/1639; Serahsî, *el-Usûl*, II/180; Ahsiketî, s. 703; İbnu’s- Sââtî, II/637; Buhârî, III/270; Bâbertî, II/565; Molla Fenârî, s. 277; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 436-437, Hasan Han, s. 159; Bilmen, I/178; Dîbânî, III/137; Şa’bân, s. 130.

¹²⁰ Esad Sa’dî, *Mebâhisu’l- İlle*, s. 41- 42; İsa Menûn, *Nibrâsu’l- Ukûl*, I/53-55.

kıyâs ile te'abbüdü aklen mümkün görmediklerini aktarmıştır.¹²¹ Zira onlara göre Şâri' tarafından farklı şeylere aynı hüküm verilmiş; buna karşılık birbirine benzeyen meselelere farklı hükümler verilmiştir.¹²² Şeriatın bu özelliği bilindiğinde kıyâs ile te'abbüdün aklen imkânsız olduğu anlaşılır.

Cessâs, muhataplarının bu iddiasına şöyle cevap vermiştir: Kıyâs, isimler, zatlar ve şekiller arasındaki benzerliklere dayanmaz. Kıyâs, *hükümü gerektiren sebeplerle birlikte, hüküm için emare olan mana veya illet ortaklığı* bulunduğu yapıdır. Mesela buğdayın buğday mukabilinde fazlalıkla satılmasının haram oluşu, her ikisinin şeklen veya ismen benzer olmasıyla ilgili değildir. Fazlalıkla yapılan satışın haram olması buğdayda bulunan keyl manasına bağlıdır. Faiz ile ilgili hadiste sayılmayan eşyalar, sayılan eşyalara “vezn” ve “keyl” manalarında benzer oldukları takdirde hükümleri aynı olur.¹²³ Sonuç olarak hükmün bağlı olduğu mana anlaşıldığı

¹²¹ Bâcî, s. 460; Şîrâzî, *el- Luma'*, s. 276, Cüveynî, *Kitâbu't- Telhîs*, III/155; Tilimsânî, II/255; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/270-271; Teftâzânî, II/123; Molla Fenârî, s. 277; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 437; İbnu'l- Lehhâmi, s. 150; Lahmî, s. 73; Esad Sa'dî, s. 43; Abdülhamîd, s. 153, 228; Şâzelî, s. 22; - Züheyr, IV/13; Dimeşkî, s. 240.

¹²² İbn Hazm da nassların ta'lîl edilmesiyle ilgili görüşlerini açıklarken aynı görüşü delil olarak sunmuştur. İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 28, 34, 40.

¹²³ “Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, hurmayı hurmayla, arpayı arpayla ve tuzu tuzla aynı miktarlarda ve peşin olarak değişin. Fazlalık ribâdır. Bunlardan farklı sınıflar arasında olursa, peşin olmak kaydıyla istediğiniz miktarlarda satabilirsiniz.” Buhârî, II/750, (Kitâbu'l- Buyû', 2065); Müslim, III/1208, (Kitâbu'l- Müsâkât, 1584, 1587); Nesâ'î, *el- Müctebâ*, VII/274, (Kitâbu'l- Buyû', 4560- 4563); İbn Mâce, II/757, (Kitâbu't- Ticârât, 2253- 2255); Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed (v. 255/868), *es-Sünen*, thk. Fevz Ahmed Zemrîlî, Dâru'l- Kütübi'l- Arabiyye, Beyrut 1407, II/335, (Kitâbu'l- Buyû', 2578- 2579).

takdirde, bu mana hüküm için bir alamet kabul edilir. Bu mananın bulunduğu meselelere, manadaki benzerliklerinden dolayı aynı hüküm verilir.¹²⁴ Kısacası özelde Hanefî usûlcülere genelde kıyâsı hüccet olarak kabul edenlere göre kıyâs, asıl ve fer' arasındaki mana- illet benzerliğine dayandığı için şerîatta birbirine benzeyen meselelere farklı, farklı olan meselelere aynı hükmün verilmiş olması durumu kıyâsın geçersiz olduğunu göstermez. Şerîatın mahiyeti ile ilgili bu tartışmadan Hanefîlerin ve kıyâsın hüccet oluşunu kabul edenlerin, hükümlerin meşru kılınmasında, kulların maslahat ve mefsedetlerini içeren ve "illet" diye adlandırılan manalara itibar edildiği görüşünde olduklarını anlarız. Onların bu anlayışı, kıyâsın - teşriin manalarını kavramaya dayalı olduğu için- şerîatı lafız ve anlam bütünlüğü içerisinde anlamayı sağlayan bir yöntem ve delil olduğunu gösterir. Kıyâsın hücciyetini kabul edenler mutlak benzerliğe değil, Şâri'in bir hükmü koyarken i'tibâr ettiği manalara önem verdikleri için Nazzâm'ın "kıyâs ile te'abbüdün aklen imkânsız olduğu" yönündeki iddiasının geçersiz olduğunu düşünüyoruz.

Zâhirîler'e, Kaşânî ve Nehrevânî'ye (v. 990/1582) göre *kıyâs ile te'abbüdün* aklen var olması mümkündür; ancak onlara göre kıyâs ile te'abbüd şer'an men edilmiştir.¹²⁵ Kıyâs karşıtlığı ile ön plana çıkan İbn Hazm'ın eserlerinde kıyâsın ve

¹²⁴ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/87; Zeydân, s. 212.

¹²⁵ İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 5-7, 12-13; *en- Nübez*, s. 59-61. Geniş bilgi için bkz. Cessâs, *el- Fusûl*, IV/24; Bâcî, s. 460; Şîrâzî, *el- Luma'*, s. 276, Cüveynî, *Kitâbu't- Telhîs*, III/155; *el- Burhân*, II/491; Bezdevî, IV/1639; Tilimsânî, II/ 256; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/270; Sübkî, II/204; Teftâzânî, *et- Telvîh*, II/123; Molla Fenârî, s. 277; Bilmen, I/178; Lahmî, s. 72; Züheyr, IV/13; Dîmeşkî, s. 240. Bazı usûlcüler Zâhirîler'den Nehrevâlî ve Kâşânî'nin aslın illetinin nass ile belirlenmesi durumunda ve fer'in illetinin aslınkinden daha güçlü olması durumunda kıyâsın vâcib olduğu kanaatinde olduklarını aktarmışlardır. Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *el- Burhân*, II/509; Gazâlî, *el- Mustasfâ*,

ta'lilin iptalini ele aldığı bölümleri incelediğimizde, İbn Hazm'ın görüşlerinin üç gerekçeye dayandığını tespit ettik. İlk olarak illetin tespitinde re'ye ve ictihâda dayanıldığı için kıyâsın kesin bilgi ifade etmeyen zan ifade edeceği, zannın ise âyetlerde yerilmiş olduğu kanaatidir. İkinci olarak Kitab'da her şey açıklandığı ve din tamamlanmış olduğu için kıyâs ile hüküm vermenin Allah'ın indirdiğinin dışında bir şeyle hüküm vermek olduğu kanaatidir. Son olarak da hüküm verme yetkisinin Şâri'ye ait olup kıyâsa başvurma'nın kendini Şâri' konumunda görerek, kişinin hakkı olmayan bir hususta görüş bildirmesi anlamına geldiği ve tartışma konusu olan hususlarda Allah ve Rasûlü'ne başvurmak gerektiği iddiasıdır.¹²⁶

İbn Hazm'ın kıyâsın şer'an yasaklandığı anlayışının ilk gerekçesi kıyâsın mahiyeti ya da bilgi değeriyle alakalıdır. Ona göre kıyâs zan ifade eder. Kıyâs ile amel etmek burhansız ya da delilsiz bir iddiada bulunmak anlamına geldiği için kıyâsın şer'î alanda hüccet olmadığı kanaatindedir.¹²⁷ İbn Hazm bu görüşünü desteklemek için zannın, re'yin ve bunlarla amel etmenin yerildiği haberleri delil getirir.¹²⁸ Kıyâsın hücciyetini inkâr edenlerin iddialarını ispat etmek için öne sürdükleri gerekçelerden en güçlüsünün, kıyâsın bilgi değeriyle ilgili olan eleştirisi olduğunu düşünüyoruz. Ancak kıyâs usûlî'd- din olan itikâdî konularda değil; amelî konularda başvuru'nun bir yöntem olduğu için bu itiraz geçersiz hale gelir. Çünkü

II/237; Lahmî, s. 72; Salah Zîdân, s. 44; Şâzelî, s. 23; Züheyr, IV/13; Zuhaylî, s. 608; Neyferî, s. 98; İsa Menûn, I/57.

¹²⁶ İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 4-7,15- 16, 19, 34, 38-40, 56; *en- Nübez*, s. 45, 50, 56-57, 59-61,65, 66-67; *el- İhkâm*, VII/385-390, 393, 403- 404, 414-415; VIII/513-515.

¹²⁷ İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 5, 34, 56; *en- Nübez*, s. 45, 50, 59-61, 66-67; *el- İhkâm*, VII/393.

¹²⁸ İbn Hazm'ın re'yin ve re'y ile amel etmenin yerildiğine dair delil getirdiği haberler için bkz. İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 55- 62; *en- Nübez*, s. 59-60.

itikâdî ve ahlakî hükümler genel- geçer bir niteliğe sahip oldukları için bu hükümlerin kesin bilgi ifade etmeleri zorunludur. Buna karşılık insanların hayat içerisinde yaşadıkları hadiseler ve karşılaştıkları problemlerle ilgili olan hükümlerin zaman ve şartlara göre değiştiği inkâr edilemez bir gerçektir. Bu yüzden zaman ve şartlara göre değişme özelliğine sahip olan amelî hükümlerin hepsinin kesin bilgi ifade etmesi mümkün değildir. Kıyâs bu tür hükümlerin tespiti için kullanılan bir yöntemdir. Bu yüzden kıyâsın kesin bilgi ifade etmemesinin kıyâsla elde edilen sonucun değerini azaltmayacağını ve kıyâsı burhansız- delilsiz amel etmek olarak nitelemenin doğru olmadığını düşünüyoruz. Nitekim Hanefî usûlcülerin bir vasfın illet olması için o vasıfta mülâemet ve te'sîr şartlarını aramalarının, kıyâsın delilsiz amel etme olduğu yönündeki iddiayı geçersiz kıldığı kanaatindeyiz. Zira bu iki şart bir vasfın illet olarak kabul edilmesi için nakli birikime uygun olması gerektiği, kıyâsın rastgele bir akli muhakeme olmadığı anlamına gelmektedir. Bu durum Hanefî usûlcülerin kıyâs yaparken nasslara yani delillere dayandığını gösterir.

Kıyâsın şer'an yasaklanmış olduğu görüşünün ikinci gerekçesi de Kitab'da her şeyin açıklanmış olduğu,¹²⁹ dinin tamamlanmış olduğu, dolayısıyla da kıyâsa ihtiyaç bulunmadığı görüşüdür.¹³⁰ İbn Hazm, Kitab'da her şeyin açıklandığını ifade eden âyetleri bu görüşüne delil olarak sunmuştur.¹³¹ (Hanefî usûlcülere göre bu

¹²⁹ İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 4-7, 15-16, 19, 38-40; *en- Nübez*, s. 56-57, 59-61, 64-65; *el- İhkâm*, VIII/513-514.

¹³⁰ İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 5, 12-13, 36-39; *en- Nübez*, s. 60-61, 65; *el- İhkâm*, VII/513-514. Ayrıca bkz. Debûsî, s. 260; Bezdevî, IV/1640; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/209; Molla Fenârî, s. 279.

¹³¹ 16. Nahl, 89; 6. Enâm, 38.

âyetlerde geçen “Kitab” ile “Levh-i Mahfûz” kastedilmiştir.¹³²) İbn Hazm, dinin mevcut nasslarla tamamlandığı; dolayısıyla hayata dair tüm meselelerin hükümlerinin nasslarda bulunduğu görüşüne de özellikle “*Bugün sizin dininizi tamamladım.*”¹³³ âyetini delil getirir. Ayrıca Rasûl’e uymayı emreden ve Rasûl’ün görevinin Kitab’ı açıklamak olduğunu ifade eden âyetleri de dinin tamamlanmış olduğuna delil getirir.¹³⁴ Bunu da Hz. Peygamber’e Kitab’ı açıklama görevinin verilmesinden dolayı, Kur’ân ve hadiste hükmü açıklanmamış bir hadisenin bulunduğunu söylemeyi Nebîlik görevine aykırı bulduğu mantığına dayandırır.¹³⁵ O’na göre din, nasslarla tamamlandığı için kıyâs yapmaya ihtiyaç yoktur.¹³⁶ O, kıyâsı nasslara ilavelerde bulunmaya sebep olan ve nasslardan bağımsız olarak onlara alternatif bir yöntem gibi kabul ettiği için şer’î alanda kıyâsı reddetmiştir.¹³⁷ İbn Hazm’ın anlayışından yola çıkarak kıyâsın hüccet oluşunu kabul etmeyenlerin dinî bilgiyi sınırları belli, değişmeyen ve tamamlanmış bir yapıda gördüklerini söyleyebiliriz. Buna karşılık başta Hanefiler olmak üzere kıyâsın hüccet oluşunu savunanların hayat hadiseleri sürekli olarak yenilenip değiştiği için dinî bilgiyi mahiyeti ve temel ilkeleri belirli, sabit ve değişmeyen; ancak amelî hükümler konusunda sınırları genişleyen bir mahiyette anladıklarını söyleyebiliriz. Hukukun ve hukukçunun değişen hadiseler karşısında toplum düzenini sağlamaya yönelik

¹³² Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/212; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tavdîh*, II/7123; Molla Fenârî, s. 279; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 437.

¹³³ 5. Mâide, 95.

¹³⁴ 16. Nahl, 44; 5. Mâide, 67; 62. Cuma, 2.

¹³⁵ İbn Hazm, *en- Nübez*, s. 56-57; *el- İhkâm*, VIII/513.

¹³⁶ İbn Hazm, *İbtâlu’l- Kıyâs*, s. 5, 36-39; *en- Nübez*, s. 59- 61; *el- İhkâm*, VIII/513-514.

¹³⁷ İbn Hazm, *İbtâlu’l- Kıyâs*, s. 37- 39.

çözümleri bulması ve ortaya koyması kaçınılmaz bir görev olduğu için Hanefî usûlcülerin yaklaşımlarının, sorunların çözümlerinde daha aktif ve yapıcı bir duruşu ifade ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim kıyâsın hücciyetini savunanların, kıyâsın mahiyeti ile ilgili görüşlerini incelediğimizde, onların kıyâsı mevcut nasslardan hareketle hadiselerin çözümlerini keşfetmeye yarayan bir yöntem olarak anladıklarını görürüz. Dolayısıyla İbn Hazm'ın kıyâsın nasslara ilavelerde bulunmaya sebep olacağı ve dini tahrif edeceği endişesinin, Hanefî usûl anlayışı çerçevesinden bakıldığında gereksiz bir endişe olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kıyâsın hüccet oluşunu kabul edenler kıyâs ile müctehidin yeni bir hüküm ortaya koymadığını, ancak nassların mana boyutunda yer alan hükmü açığa çıkardıklarını söylemişlerdir.¹³⁸ Ayrıca daha önce belirttiğimiz gibi İbn Hazm'ın “kıyâsa ihtiyaç olmadığı” görüşünü kanıtlamak için “dinin tamamlanmış olduğu” yönündeki âyetleri delil getirmesinin de doğru olmadığını düşünüyoruz. Bu âyetlerin Kur'ân ve Sünnet'te itikâdî ve ahlakî hükümler veya esaslar, toplum düzenini sağlayan temel amelî esaslar hakkında zamana ve şartlara göre değişmeyen temel hüküm veya ilkelerin koyulduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünüyoruz. Sınırlı sayıdaki nasslarda amelî meselelerle ilgili temel esaslar belirtilmiş, değişen hayatla birlikte ortaya çıkan problemlerin çözümü vahyin muhataplarına bırakılmıştır. İşte bu yüzden kaynağını nasslardan alan kıyâs, mevcut sorunların çözümleri için vazgeçilmez bir yöntemdir. Zira nasslar sınırlı olduğu için her meselenin hükmü nasslarda lafzen belirtilmemiştir. Nitekim İbn Hazm Kitab'da her şeyin açıklanmış olduğunu,

¹³⁸ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/83; Sadru'sh- Şerî'a, *et- Tavdih*, II/129; Molla Fenârî, s. 279; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 437; Molla Civen, II/198; Zeydân, s. 213

nassların sadece zâhirlerine yani dilsel anlamlarına tabi olmak gerektiğini¹³⁹ ve kıyâs yapmaya ihtiyaç bulunmadığını iddia etse de nasslarda lafzen hükmü bulunmayan meseleleri mübah kabul ederek iddiasını tutarlı bir hale getirmeye çalışmıştır.¹⁴⁰

Hanefî usûlcüler, Zâhirîler'in "ıstışâbu'l- hâl" ile amel etmeyi zorunlu kabul ederek, tüm hadiselerin hükümlerinin nasslarda belirlenmiş olduğunu ispat etme çabalarını "delilsiz olarak veya cehaletle amel etme" olarak nitelemişlerdir.¹⁴¹ Zira kıyâs ile sabit olan bilgi delile dayanır. Buna karşılık ıstışâb ise delilin bulunmayışına dayanır.¹⁴² Buhârî'nin "Kıyâs, hüccet olan ile hüccet olmayan şeyin arasını, helal ile haramın, caiz olan ile fâsid olanın arasını ayırmaktadır."¹⁴³ ifadesi kıyâs ile ıstışâb arasındaki farkı açıklayıcı niteliktedir. Gerçekten de "ıstışâb" bir şeyi olduğu hal üzere kabul etme genel manasını ifade ettiğine göre,¹⁴⁴ ıstışâbın mahiyeti itibariyle delil kabul edilmesi mümkün değildir. Nitekim delil bir şeyin varlığı veya yokluğunu ifade eden bir mahiyete sahip olduğuna göre "olduğu hal üzere kabul etme" şeklinde açıklayabileceğimiz ıstışâbda da bu durum mevcut

¹³⁹ İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 29- 30; *el- İhkâm*, VII/385- 390, 393, 399, 403-404, 414-415, 420, VIII/514-515.

¹⁴⁰ İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 37-39; *en- Nübez*, s. 60; *el- İhkâm*, VII/402, VIII/513-514.

¹⁴¹ Bezdevî, IV/1659; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/213; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/129; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 437.

¹⁴² Bezdevî, IV/1659; Debûsî, s. 269; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/213-214; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/129; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s.437.

¹⁴³ Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/268.

¹⁴⁴ Şevkânî'nin tarifine göre " Geçmişte sabit olan bir durumun, hâlihazırda varlığını koruduğuna hükmetmektir." Şevkânî, II/680. "İstışâb, bir şeyin tahakkuku yani gerçekleşmesiyle ilgili bilginin hâlihazırda veya gelecekte olduğu hal üzere kalmasıdır." Râzî, *el- Mahsûl*, VI/109.

olmadığına göre Hanefî usûlcülerin ıstışhâbı delilsiz amel etme olarak nitelēmeleri mantıklıdır.

Hanefî usûlcüler nasslarda lafız boyutunda hükmü yer almayan hadiselerin delâlet yoluyla nassların mana boyutunda açıklandığını kabul etmişlerdir. İbn Hazm, muhataplarının hükmü lafzen bulunmayan meseleler için nassların mana boyutuna başvurmak gerektiği görüşlerinin batıl ve delilsiz bir iddia olduğu kanaatindedir. Çünkü ona göre Kur’ân indirilirken nasslarda kullanılan lafızların sadece lügatteki vaz’ olundukları manalar dikkate alınmış, yani Kur’ân bu manalar üzerine indirilmiştir. Ona göre Kur’ân indirilirken muhataplarının iddia ettikleri “delâlet”e itibar edilmediği gibi bu delâlet bize hitap edilirken dikkate alınan lafızların lügatte vaz’ olundukları manalardan da değildir. Bu yüzden İbn Hazm, muhataplarını “nassların delâleti” konusunda delilsiz bir iddiada bulunmakla suçlamıştır.¹⁴⁵ Bu eleştirisine rağmen İbn Hazm’ın iddiasının da delile dayandığı kanaatinde değiliz. Çünkü onun anlam dünyasından baktığımızda nasslardaki lafızların sadece lügat anlamlarını ifade ettiği ve bu anlamları ifade etmek için kullanıldığı iddiasına dair bir nass veya haberi delil olarak getirmesi gerekirdi. Zira onun anlayışında sadece nassların zâhirine bağlı kalmakla sorumluyuz ve sadece nasslarda belirtilen şeyler delil diye nitelendirilebilir. Fakat İbn Hazm’ın nasslardaki lafızların sadece lügat anlamlarını ifade etmek üzere kullanıldığına dair bir nass veya haber getirmemesi, onun muhataplarını suçladığı “delilsiz iddiada bulunmak” davranışını kendisinin de uyguladığını göstermektedir.

¹⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII/515.

İbn Hazm'ın kıyâsı inkâr edişinin arkasında bulunan son gerekçe hüküm verme yetkisinin Şâri'ye ait olup; kıyâsa başvurma'nın kendini Şâri' konumunda görerek, kişinin hakkı olmayan bir hususta görüş bildirmesi anlamına geldiği ve tartışma konusu olan hususlarda görüş bildirmek veya hüküm vermek yerine Allah ve Rasûlü'ne başvurmak gerektiği kanaatidir.¹⁴⁶ İbn Hazm, bu görüşüne Allah ve Rasûlü'nün önüne geçmemeyi emreden âyetleri delil olarak vermiştir.¹⁴⁷ Ona göre, nasslarda çözümü verilmeyen bir hadisenin bir an için var olduğu kabul edilse dahi bu konuda hiç kimsenin kıyâs yapması doğru değildir. Zira Allah'ın kıyâs yapmaya dair bir emri veya izni yoktur. Dolayısıyla herhangi bir meselede kıyâs yapan kimse kendi hakkı olmayan bir konuda kendini Şâri' yerine koyarak dinî alanda kanun koymuş ve bilgisizce söz söylemiş olur. Şer'î alanda ise bu durumun kabul edilmesi ve bu şekilde belirlenen hüküm ile amel edilmesi yasaklanmıştır.¹⁴⁸ Cessâs, bu âyetlerin kıyâsın hüccet oluşunun inkârı için delil olamayacağı kanaatindedir. Zira ona göre Allah'ın hükmü nass ve delâlet şeklinde iki şekilde idrak edilir. Kıyâs yapmak, hakkında nass bulunmayan meselede delillere tabi olmakla gerçekleşir. Delilleri de Allah ortaya koyduğu için kıyâs yapmak Allah ve Rasûlü'nün önüne geçmek değildir. Cessâs'a göre, kıyâsın hüccet oluşunu kabul etmemek, Allah ve Rasûlü'nün önüne geçmektir. Çünkü Allah ve Rasûlü'nün kıyâsı yasakladığına dair hiçbir nass mevcut değildir. Bu yüzden ona göre kıyâsın hüccet oluşunu kabul

¹⁴⁶ İbn Hazm, *en- Nübez*, s. 56-57, 67; *el- İhkâm*, VII/385, VIII/514. İbn Hazm bu konuda özellikle Allah ve Rasûlü'nün önüne geçmeyi yasaklayan âyetleri ve Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyi emreden âyetleri delil getirmiştir: 4. Nisâ, 44, 49; 16. Nahl, 116; 49. Hucurât, 1; 65. Talak, 1.

¹⁴⁷ 49. Hucurât, 1; 16. Nahl, 116; 2. Bakara, 169.

¹⁴⁸ İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 19, 27, 34; *en- Nübez*, s. 62-64; *el- İhkâm*, VII/393- 396, 403- 407, VIII/513.

etmemek, hakkında nass bulunmayan bir konuda kendi kanaatine göre hüküm vermek anlamına gelir.¹⁴⁹ Ayrıca usûlcüler arasında meşhur olan “Kıyâs müsbîb değil, muzhîrdir.” ifadesi İbn Hazm’ın bu iddialarının yanlış olduğunu ortaya koyar. Çünkü Hanefî usûlcüler ve kıyâsın hücciyetini kabul edenler İbn Hazm’ın iddia ettiği gibi dinî alanda bir kanun ortaya koymazlar. Onlara göre müctehid kıyâs yoluyla sıfırdan bir hüküm koymaz, sadece nassların mana boyutundaki hükmü açığa çıkarır.

Kıyâsı inkâr edenlerden bir kısmının kıyâs ile te’abbüdü aklen imkânsız görmeyip; şer’an imkânsız gördüklerini söylemiştik. Hüküm verme yetkisinin sadece Allah ve Rasûlü’ne ait olduğunu savunan İbn Hazm, bu durumu Şâri’ kıyâs yapmayı emretseydi, kıyâs ile amel etmek caiz olurdu, şeklinde açıklamıştır. Ancak şerîatta kıyâsın vaki olduğu yani kıyâs ile hüküm verildiği görülmemiş; bilakis kıyâs ile amel etmek yasaklanmıştır. Bu yüzden de kıyâs ile amel etmek şer’an mümkün değildir.¹⁵⁰ Ancak daha önce belirttiğimiz gibi İbn Hazm’ın muhtaplarına yönelttiği “kıyâs yapın” buyrulan bir emir olmadığına göre kıyâsın meşru olduğuna ve vaki olduğuna dair hiçbir sem’î delilin bulunmadığı eleştirisi aslında kendi iddiasını çürüten bir mahiyete sahiptir. Çünkü İbn Hazm, nasslardaki lafızların sadece lügatteki vaz olundukları manaları ifade etmek için kullanıldığını ve nassların zâhirleri yani lafızların literal anlamlarıyla hareket etmek gerektiğini savunduğuna göre “kıyâs yapmayın” veya “kıyâs haramdır” buyrulan bir nassı delil getirmesi gerekirdi. Ancak İbn Hazm, eserlerinde kıyâsın iptaline dair kaleme aldığı kısımların hiç birinde böyle

¹⁴⁹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/81.

¹⁵⁰ İbn Hazm, *İbtâlu’l- Kıyâs*, s. 6, 19, 27, 34, 40; *en- Nübez*, s. 59, 62, 68; *el- İhkâm*, VII/385, 393-394, 424, VII/513.

bir delil getirememiştir. Dolayısıyla onun mantığından hareketle ifade edecek olursak, kıyâsın yasaklandığına veya vuku bulmadığına dair hiçbir sem'î delil yoktur. Bu yüzden İbn Hazm'ın bu iddiası geçersizdir.

Zaman içerisinde ortaya çıkan problemlerin ve sorunların çözümlerini keşfetmek gerekmektedir. Bu durumda müctehid tevakkuf etmek yerine bu hadiselerin çözümlerini yani hükümlerini tespit etmelidir. İşte bu noktada kıyâsın ne kadar önemli ve vazgeçilmez bir hüccet olduğu ortaya çıkmaktadır. Kıyâs, mevcut sorunların nakil kaynaklı çözümünü tespit etme hususunda, müctehidlerin başvurmaları kaçınılmaz olan bir yöntemdir. Ayrıca Kitab'da her meselenin hükmünün ele alınmasının, ancak lafız ve mana birlikteliğiyle mümkün olduğunu kabul etmek, nassların mana boyutunun anlaşılması ve keşfedilmesinde akli çabaya yer vermek gerektiği için vahyin muhatabı olan insana, insan aklına hak ettiği değeri ve işlevi vermek demektir. Bu sebeplerden dolayı nassların manalarını dikkate alan ve manası akılla idrak edilebilen nasslarda ta'lîl metodunu kullanmayı uygun gören anlayışın hayat hadislerine çözüm üretme açısından daha makul ve tutarlı olduğunu söyleyebiliriz.

B.Hanefî Usûlünde Kıyâsın Bilgi Değeri Konusundaki Yaklaşım

Hanefî usûlcülere göre kıyâs, fer'î meselenin hükmünün, tespit edilen hüküm olduğu yönünde *ilmi gerektiren zann-ı gâlib* ifade eder.¹⁵¹ Hanefî usûlcülere göre

¹⁵¹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/82; Debûsî, s. 272; Bezdevî, IV/1802; Serahsî, *el-Usûl*, II/139-140; Lâmişî, s. 182; Habbâzî, s. 312; İbnu's- Sââtî, II/638; Nesefî, *el- Menâr*, II/286; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/

kıyâs fer'in hükmünün tespit edilen hüküm olduğu konusunda *mutlak bir zan* değil; *kuvvetli bir kanaat* uyandırır.

Kıyâsı inkâr edenlerin başında gelen İbn Hazm, kıyâsın zan ifade ettiği için hüccet olmadığını savunmuştur.¹⁵² Buna karşılık Hanefî usûlcülerin kıyâsın ilmi değerine dair açıklamalarını incelediğimizde, onların mutlak zan ile gâlib zannın bilgi değeri açısından aynı şeyi ifade etmediği kanaatinde olduğunu anladık. Zan, sözlükte hem şüphe hem de yakîn hakkında kullanılan¹⁵³, bir emareden hareketle ulaşılan, düşüncenin veya varsayımın adıdır.¹⁵⁴ Bu emare güçlü olduğunda, bir bilgiye götürür, çok zayıf olduğunda ise zan vehim sınırını aşamaz. Yani aksine bir ihtimal bulunmakla birlikte tercihe şayan olanın kabul edilmesi diye açıklayabileceğimiz zan, apaçık ve kesin olan bilgiyi ifade etmez. Ancak tefekkürî yani düşünmeye dayalı bir bilgiyi ifade eder.¹⁵⁵ Ali Haydar Mecelle'nin “Şek ile yakîn zâil olmaz.” maddesini şerh ederken zann-ı gâlibi şöyle açıklamıştır: Bir şeyin varlığı ile yokluğu meselesinde, bu iki yönden biri diğerine tercih edilir; fakat tercih edilmeyen taraf da reddedilmezse, tercih edilen tarafa zan denir. Eğer tercih edilmeyen ihtimal reddedilirse, bu durumda tercih edilen tarafa zann-ı gâlib denir.¹⁵⁶

122; *et- Tavdih*, II/122; Teftâzânî, II/121-122; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/27; Kemal Paşazâde, V. 161/b.

¹⁵² İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 56; *en- Nübez*, s. 50; *el- İhkâm*, VII/393.

¹⁵³ İbn Manzûr, XIII/272; Zebîdî, *Tâcu'l- Arus*, I/8102.

¹⁵⁴ Râgıb el- İsfahânî, *el- Müfredât fî- Elfâzi'l- Kur'ân* (*Kur'ân Kavramları Sözlüğü*), ter. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007, s. 957.

¹⁵⁵ İbn Manzûr, XIII/272; Cürçânî, s. 187; Zebîdî, *Tâcu'l- Arûs*, I/8102.

¹⁵⁶ Emin Efendizâde Ali Haydar (v. 1354/1935), *Düraru'l- Hukkâm Şerhu Mecelleti'l- Ahkâm*, Şirket-i Mertebiyeye, İstanbul 1317, 107.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere zan, mevcut ihtimaller arasından karîneler ve emarelerle güçlü bir şekilde desteklenen ve böylece diğer ihtimallerin ortadan kalkmasını sağlayan güçlü bir kanaat hâsıl olduğunda zann-ı gâlibe dönüşür ve zann-ı gâlib kesin olmayan bir *bilgiyi ifade eder*. Dolayısıyla kıyâs, onu inkâr edenlerin iddia ettikleri gibi şüphe ve bilgisizliğe değil, kesin olmayan bir bilgiye dayanır ve kıyâsın sonucu da yine aynı bilgi değerini taşımaktadır.

Hanefî usûlcülere göre gâlib zan ile ulaşılan sonuç bilgi ifade ettiği için amelî hükümlerin tespitinde yeterli olan bir hüccettir.¹⁵⁷ Kıyâsın illetin tespitiyle ilgili olan ihtimal ve şüpheden dolayı kesin bilgi ifade etmemesi, onun hüccet oluşunu engellemez ve sonucuyla amel etmememizi gerektirmez.¹⁵⁸ Hatta Lâmişî ve Semerkandî, zann-ı gâlibin bilgisine göre amel etmenin şer'an *vâcib* olduğu kanaatindedirler.¹⁵⁹ Mesela haber-i vâhid ve Kur'ân'daki zâhir âyetle, kesin bilgi ifade etmeyip zannî bilgi ifade etmelerine rağmen amel edilir.¹⁶⁰ Kıyâs da aynen haber- i vâhid gibi kesin bilgi ifade etmemekle birlikte amel etmek için yeterli olan

¹⁵⁷ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/82; Debûsî, s. 272; Bezdevî, IV/1802; Serahsî, *el-Usûl*, II/139-140; Lâmişî, s. 182; Habbâzî, s. 312; İbnu's- Sââtî, II/638; Nesefî, *el- Menâr*, II/286; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/122; *et- Tavdih*, II/122; Teftâzânî, II/121-122; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/27; Kemal Paşazâde, V. 161/b; Zeydân, s. 213.

¹⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, II/139-140; Lâmişî, s. 182; Semerkandî, s. 1059; İbnu's- Sââtî, II/638; Molla Civen, II/198; Apaydın, "Kıyâs", s. 538.

¹⁵⁹ Lâmişî, s. 182; Semerkandî, s. 1059. Gazâlî de bu usûlcülerle aynı fikirdedir. Gazâlî, *el- Mustasfâ*, II/370-371.

¹⁶⁰ Serahsî, *el-Usûl*, II/139- 140; Lâmişî, s. 183; İbnu's- Sââtî, II/638; Sağnâkî, IV/1659. Zâhir lafız: "Kendisiyle kastedilen mananın açık olduğu bir sözdür ki; te'vîl ihtimali bulunmakla birlikte bu siygayı işiten için mana açıktır." Bezdevî, I/223; Sağnâkî, I/223.

zannî bilgiyi ortaya çıkarır.¹⁶¹ Burada kullandığımız “zannî bilgi” ifadesiyle mutlak zan değil, gâlib zanla ulaşılan bilgiyi kastediyoruz. Yani “zannî bilgi” kesin bilgi ifade etmeyen anlamında kullanılmıştır. Hanefî usûl anlayışında illetin tespiti esnasında kullanılan bilginin ve kıyâs sonucunda elde edilen bilginin niteliğinin anlaşılması açısından bu ayrıma dikkat etmek gerekmektedir.¹⁶²

Kıyâs ile elde edilen sonucun Hanefî usûlünde bilgi açısından değerini anlamak için Debûsî’nin ilim tasnifi güzel bir örnektir. Debûsî’ye göre ilim, *yakîni-kesin bilgi ifade eden ilim ve gâlib re’y yani kesin olmayan bilgiyi ifade eden ilim olmak* üzere iki kısma ayrılır. Debûsî, kesin bilgi ifade eden ilimle de, gâlib zan veya gâlib re’y ifade eden ilimle de hem dünya işlerinde hem de dinî işlerde amel etmenin caiz olduğu kanaatindedir.¹⁶³ Bazı usûlcüler, kıyâs yoluyla elde edilen zannî bilginin, ilmin çeşitlerinden biri olduğunu göstermek için, bu zannî bilgiye isim vermişlerdir. Mesela Serahsî, kıyâs sonucunda hâsıl olan bilgiyi “*zahirî bilgi*” diye isimlendirmiş¹⁶⁴; Şâfi’î (v. 204/920) ise hukukla ilgili ilmin iki çeşit olduğunu ve kıyâs ile elde edilen bilginin, “*zâhirde gerçeği ifade eden ilim*” olduğunu

¹⁶¹ Haber-i vâhid: “Bir, iki veya daha fazla râvinin rivâyet ettiği; ancak râvi sayısının meşhûr ve mütevâtir haberin altında bulunacak kadar az olduğu haberdır.” (Bezdevî, IV/1254) Hanefîler’e göre ilme’l- yakîn yani kesin bilgi ifade etmez, belirli şartların gerçekleşmesiyle zann-ı gâlib ifade eder. Ancak gereğiyle amel etmek vâcibdir (Bezdevî, IV/1254- 1255).

¹⁶² Debûsî, s. 272; Bezdevî, IV/1802; Serahsî, *el-Usûl*, II/122, 139-140; Lâmişî, s. 182; Habbâzî, s. 312; İbnu’s- Sââtî, II/638; Nesefî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/212-213; Sağnâkî, IV/1642; Sadru’s- Şerî’a, *et-Tenkîh*, II/122; *et- Tavdîh*, II/122.

¹⁶³ Debûsî, s. 272.

¹⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, II/139.

belirtmiştir.¹⁶⁵ Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi Hanefî usûlcülerin kıyâsın, haber-i vâhid gibi amel etmeyi gerektirecek bir ilmi değeri olduğu kanaatinde birleştiklerini söyleyebiliriz. Onlara göre haber-i vâhidin bize intikalinde şüphe bulunmasına rağmen, özünde Hz. Peygamber’e ait oluşundan dolayı ilmi gerektirmesi gibi illetin tespit edilen vasıf olduğunda ihtimal ve şüphe bulunmasına rağmen illet olan vasıf da Allah katında ilim ifade ettiği için aynı haber-i vâhid gibi kıyâs da ilmi gerektirir. Yani illet olan vasıf, haber-i vâhidin aslı gibidir. Müctehid yönünden ta’lîl ise râvinin rivâyeti gibidir. Rivâyette hata ihtimali bulunduğu gibi müctehidin ta’lîlinde de hata ihtimali bulunur. Haber-i vâhid ile kıyâs arasındaki bu benzerliklere dayanarak haber-i vâhid gibi kesin bilgi ifade etmese de kıyâsın da amel etmeyi zorunlu kılan ilmi ya da zann-ı gâlibi gerektirdiği söylenir.¹⁶⁶

Hanefî usûlcüler, kesin bilgiye dayanmasına ve kesin bilgi ifade etmemesine rağmen kıyâsın hüccet olduğu kanaatlerine umûm ve müevvel âyeti de delil getirmişlerdir.¹⁶⁷ Şöyle ki tahsîsten sonra baki kalan fertlerine delâleti zannî olan umûm lafızla bu ihtimale rağmen amel edildiği gibi illetin tespitindeki zannîliğe rağmen kıyâsın sonucuyla da amel etmek gerekir.¹⁶⁸ Ayrıca “Sem’î bir vasıtayla değil de ictihâd ve rey-i gâlib vasıtasıyla müşterek lafzın muhtemel bulunduğu vecihlerden (yani manalardan) birinin tercih edilmesi” anlamındaki müevvel lafız hata ve ihtimal niteliklerini taşımasına rağmen amel etmeyi gerektiren rey-i gâlibi yani kesin olmayan bir bilgiyi gerektirir. Bu âyetin hükmüyle amel etmek gerekir. Kıyâs da illetin tespitinden kaynaklanan hata ve ihtimale rağmen zann-ı gâlib

¹⁶⁵ Şâfi’î, s. 258.

¹⁶⁶ Debûsî, s. 272-273; Serahsî, *el-Usûl*, II/140; Neseî, *Keşfu’l-Esrâr*, II/213.

¹⁶⁷ Lâmişî, s. 183; Neseî, *Keşfu’l-Esrâr*, II/213, 214.

¹⁶⁸ Neseî, *Keşfu’l-Esrâr*, II/213, 214.

şeklinde ifade edilen bir ilmi gerektirir ve kıyâs ile ulaşılan hükümle de amel etmek gerekir.¹⁶⁹

İbn Hazm kıyâsı zan ifade ettiği için hüccet olarak kabul etmemiştir. Bu görüşüne zanna ve bilgisizliğe dayanarak söz söylemeyi veya görüş bildirmeyi yeren âyetleri ve haberleri delil olarak sunmuştur.¹⁷⁰

Hanefîler'e göre zanna ve bilgisizliğe dayalı olarak görüş bildirmenin yerildiği âyetlerde bilgi sahibi olunmayan konularda görüş bildirilmesi yasaklanmıştır. Kıyâs ise haber-i vâhidin ifade ettiği türden bir ilmi gerektirir ki; bu türden bir ilimle amel etmek gerekir. Bu yüzden bu âyetlerde muarızların iddia ettikleri gibi kıyâs yasaklanmamıştır.¹⁷¹ Hallâf da zanna uymanın ve bilgi sahibi olunmayan konularda görüş bildirmenin yerildiği âyetlerde itikadî konularda zanna uymanın yasaklandığı, ancak amelî hükümlerde zanna uymanın yasaklanmadığı kanaatindedir. Zira amelî hükümlerin çoğunun delili zannîdir.¹⁷² Ayrıca Hanefî usûlcülere göre, kıyâs bu âyetlerde yerilen zan gibi vehim ifade eden bir durumu değil, gâlib zannı ifade eder. Gâlib zannın ise bilgi değeri açısından şüphe ve vehimle aynı nitelikte olmayıp, onlardan üstün olduğunu açıklamıştı. Dolayısıyla âyetlerde yerilen zannın, amelî hükümlerle ilgili olduğu kabul edilse dahi, zikredilen bu zan, vehim ve şüphe manalarını ifade ettiği, kıyâs ise bu iki manayı ifade etmediği için

¹⁶⁹ Debûsî, s. 104, 106.

¹⁷⁰ Zanna ve bilgisizliğe dayanarak görüş bildirmeyi yeren âyetler: 10. Yûnus, 36, 17. İsrâ, 36, 49. Hucurât, 12, 53. Necm, 28, 2. Bakara, 80, 169; 6. En'âm, 116; 7. A'raf, 33.

¹⁷¹ Debûsî, 272; Neseffî, *Kesfu'l-Esrâr*, II/214.

¹⁷² Abdulvahhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkıh)*, ter. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1985, s. 240.

muarızların bu iddiaları da geçersiz olur. İbn Hazm bu âyetlerde zanna göre hareket etmenin yasaklandığı mantığından hareketle, âyetlerin kıyâsın yasaklandığına delil olduğunu iddia etmiştir. Ancak onun nassların sadece lafızlarına bağlı kalmak gerektiği kanaatinde olduğunu düşündüğümüzde, âyetlerde lafzen yer almayan bir hususun (kıyâsın) yasaklandığını iddia etmesinin -onun mantığından hareketle- yanlış olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Hazm kıyâsın hücciyetini inkâr etmek için tespitinde re'yin kullanıldığını; ancak Hz. Peygamber ile ashâbdan nakledilen rivâyetlerde re'yin ve re'y ile amel etmenin yasaklandığını da öne sürmüşlerdir.¹⁷³

Re'y, “Çelişik emareler arasında doğruyu bulabilmek veya tespit edebilmek için sarf edilen düşünce, çaba ve araştırmanın ardından kalbin benimsediği şeydir.”¹⁷⁴ Sahâbe ve tâbiûn re'yi, “Kitab ve Sünnet'in açıkça temas etmediği meseleleri, nassların ışığı altında hükme bağlamak için tutulan yol” manasında kabul ve icra etmiştir.¹⁷⁵ Karaman'a göre ashâb ve tâbiûn kıyâs ve re'y dâhil ictihâdın tüm çeşitlerini isim ve tarif zikretmeden kullanmış ve tatbik etmiştir.¹⁷⁶ Nitekim ikinci bölümde detaylı bir şekilde açıklayacağımız üzere ashâbın tartıştıkları pek çok

¹⁷³ İbn Hazm, *en- Nübez*, s. 45, 50, 59-61, 66-67; *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 5, 34, 56. Re'yin kullanılmasının ve re'y ile amel etmenin yerildiği haberler için bkz. İbn Hazm, *en- Nübez*, s. 59-60; *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 55-62.

¹⁷⁴ Muhammed b. Ebû Bekir Eyyûb ez- Zer'i Ebû Abdullah İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), *İ'lâmu'l- Muvakki'in an Rabbi'l- Âlemîn*, thk. Taha Abdurraûf, Dâru'l- Cîl, Beyrut 1973, I/66.

¹⁷⁵ Muhammed Yusuf Musa, *Târihu'l- Fıkhî'l- İslâmî (Fıkh-ı İslâm Tarihi)*, ter. Ahmed Meylani, Arslan Yayınları, İstanbul 1973, s. 32-33; Hudârî, *Târihu't- Teşri'i'l- İslâmî*, s. 142; Karaman, *İctihad*, s. 108-109.

¹⁷⁶ Karaman, *İctihad*, s. 108.

meselenin hükmünü belirlerken takip ettikleri metotları incelediğimizde Karaman'ın bu görüşünün doğru olduğu anlaşılır.

Re'yi sahih ve batıl olmak üzere iki kısma ayırabiliriz. Sahih re'y lügat asıllarından ve şer'î asıllardan hareketle gerçekleştirilen yani Arap diline, Kur'ân ve Sünnet'e uygun olan re'ydir.¹⁷⁷ Selef, sahih olan re'yi kullanmış, onunla amel etmiş ve fetva vermiştir.¹⁷⁸ Hanefî usûlcülerin eserlerini incelediğimizde, onların İbn Hazm'ın kıyâsın inkârı için delil getirdiği bu rivâyetlerde batıl olan re'yin¹⁷⁹ zemmedildiği ve yerildiği görüşünde oldukları sonucuna ulaştık. Zira Peygamber'in ve ashâbının pek çok meselenin anlaşılması ve hükmünün belirlenmesi hususunda re'yleleriyle görüş bildirdikleri sabittir. Onların yaptıkları bir şeyi eleştirmeleri makul olmadığına göre kıyâsı inkâr edenlerin delil getirdikleri bu rivâyetlerde, ashâbın batıl olan re'yi kastettiği anlaşılır.

Hanefî usûlcülerin illetin tespiti esnasında kullandıkları re'y metodunun, batıl re'yin çeşitlerinden olmadığı açıktır. Hanefîler'in kıyâsın rüknu olarak kabul ettikleri vasıfta mülâim ve müessir olma şartlarını aradıkları ve bu şartların ifade ettikleri manalar düşünüldüğünde, Hanefî usûlcülerin nasslardan bağımsız olan ve sırf akli

¹⁷⁷ Debûsî, s. 269; İbrahim b. Musa b. Muhammed Ebû İshak eş- Şâtıbî, *el- Muvâfakât fî Usûli's- Şer'i'a (İslâmî İlimler Metodolojisi)*, ter. Mehmed Erdoğan, Umut Matbaacılık, İstanbul 1999, III/406-407.

¹⁷⁸ İbn Kayyim el- Cevziyye, I/67.

¹⁷⁹ Batıl olan re'y, en genel şekilde Arap diline ya da şer'î delillere uygun düşmeyen, hevaya dayanan görüş şeklinde açıklanabilir. Debûsî, s. 272; Serahsî, *el-Usûl*, II/141; İbn Kayyim el- Cevziyye, I/67; Şâtıbî, III/408; Hudârî, *Târîhu't- Teşrî'i'l- İslâmî*, s. 144; Hallâf, s. 240. İbn Kayyim el- Cevziyye batıl olan re'yin çeşitlerini ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Kayyim el- Cevziyye, I/ 67- 69.

düşünceye dayanan batıl bir re'yi hiçbir şekilde kullanmadıklarını anlarız. Hanefiler'in illetin tespitinde kullandıkları re'y zikredilen rivâyetlerdeki yerilen ve yasaklanan re'y olmadığı için muarızların getirmiş olduğu bu delilin yanlış olduğunu söyleyebiliriz

C.Nassların Ta'lîli Hakkındaki Yaklaşımlar Ve Hanefî Usûlünde

Nassların Ta'lîli Hakkındaki Yaklaşım

Nassların ta'lîli konusunu incelerken usûlcülerin bu meselede en genel anlamda nassların ta'lîlini reddedenler ve nassların ta'lîlini mümkün görenler şeklinde iki kısma ayrıldıklarını gördük. Hanefî usûlcüler de, bu meselede belirli şartlarla nassların ta'lîl edilebilir olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir.

Nassların sadece lafızlarını yani dilsel anlamlarını dikkate alan ve hükümlerin konuluşunda gerekçe ya da mana aramayanlara göre nasslar muallel değildir; dolayısıyla nassların ta'lîlinden söz etmek mümkün değildir. (Burada “nassların muallel olması” ifadesiyle, nasslarda yer alan hükümlerin illetlere dayanıp dayanmadığı tartışması kastedilmektedir.) Mesela İbn Hazm, Allah'ın hükümlerinin hiçbirinin illetlere dayanmadığını, Allah'ın hükümleri koyarken illetlere itibar etmediğini, Hz. Peygamber'in de sıfatların benzerliği üzerine hüküm bina etmediğini ve ta'lîl faaliyetiyle illetin meşru kabul edilmesini, dinî alanda Allah'ın izin vermediği şeyi meşrulaştırmak ve kanunlaştırmak olarak nitelemiş ve bu durumun Kur'ân nasslarıyla haram kılındığını söylemiştir.¹⁸⁰

¹⁸⁰ İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 5- 6, 34; *en- Nübez*, s. 66; *el- İhkâm*, VII/405, 409, 425.

İbn Hazm ta'lîlin sadece nasslarla yasaklandığını savunmakla kalmaz, kendi anlam dünyasından hareketle ta'lîlin mantiken de doğru olmadığını ispat etmeye çalışır. Şöyle ki ta'lîli savunanlara karşılık, alemde tüm sıfatları ile birbirine benzeyen iki şey bulunmadığı için vasıfların tümünde bir benzerlikten söz edilemeyeceğini ve vasıflardan bir kısmının birbirine benzemesi ihtimalinden de söz edilemeyeceğini savunur.¹⁸¹ Ona göre iki şey arasında benzerlik bulunması, bunların hükümlerinin de aynı olmasını gerektirmez.¹⁸² Çünkü ona göre iki şey arasındaki bazı sıfatların benzer olduğuna dair bir nass bulunmadıkça ikisine aynı hükmü vermek batıldır.¹⁸³

Nassların ta'lîl edilemeyeceğini savunan ve nassların zâhirine önem veren anlayışın karşısında nassların muallel olduğunu ve belirli şartlar bulunduğu takdirde ta'lîl edilebileceğini kabul edenler yer alır. Nassların muallel olduğu anlayışının temelinde de, hükümlerin konuluşunda manalara itibar edildiği kanaati bulunmaktadır.

Hanefî usûlcüler de hükümlerin konuluşunda manalara itibar edildiği, hükmün bir manaya bağlı olduğu sabit olduğunda bu mana nerede bulunursa, onu dikkate almak gerektiği; bu yüzden de manası akılla kavranabilen nassların muallel olduğu ve ta'lîl edilebileceği kanaatindedirler.¹⁸⁴ Yani Hanefîler'e göre şer'î

¹⁸¹ İbn Hazm, *en- Nübez*, s. 66- 67.

¹⁸² İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 28; *el- İhkâm*, VII/405, 425.

¹⁸³ İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 39- 40; *el- İhkâm*, VII/409-410.

¹⁸⁴ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/74; Lâmişî, s. 179; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/294, 297. Geniş bilgi için bkz. Tahir Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi*, ter. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1988, s. 170- 173.

miktarlar gibi akıl ile idrak edilemeyen nasslar ve Huzeyme'nin tek başına şahitliğinin kabul edilmesinde olduğu gibi âmm bir nasstan tahsîs edilmiş nasslar hariç *genel olarak nasslarda aslolan mualllel olmaktır*.¹⁸⁵ Ancak Hanefiler'in çoğunluğuna göre bir nassın ta'lîl edilebilmesi için ilk önce nassın mualllel olduğuna dair bir delilin sonra da nassta mevcut olan vasıflardan hangisinin illet olduğunu tespit etmek için ayırt edici bir delilin bulunması gerekir.¹⁸⁶ Zira nassın gayr-ı mualllel nasslardan olma ihtimali de vardır.

Hanefilere göre hadler, kefâretler, ibadetlerle ilgili şer'î miktarlar (nifâs müddeti, seferî ve mukîm kabul edilmek için gerekli olan müddetler ve namazların rekâtları vb.), şer'î ruhsatlar ve isimler- lügavi meseleler gibi konular manası akılla idrak edilemediği için mualllel olmayan nasslar arasında yer alır.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Debûsî, s. 301; Bezdevî, IV/1661-1662, 1667; Serahsî, *el-Usûl*, II/43; Lâmişî, s. 179; Neseî, *el-Menâr*, II/217; Sağnâkî, IV/1662, 1667; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/269, 297; Sadru's- Şerî'a, *et-Tenkîh*, II/49; Teftâzânî, II/147; Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l-Vusûl*, s. 451; Mir'âtu'l- Usûl, s. 451; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/13; Haskefî, s. 214; Kevâkibî, *Manzûmetu'l- Kevâkib*, II/187-188; *İrşâdu't- Tâlib*, II/188; Molla Cîven, II/217; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 214; Rahâvî, s. 265-266; Osman b. Abdullah Gelibolulu, s. 212; Bilmen, I/177; Haydar Efendi, s. 378.

¹⁸⁶ Debûsî, s. 301-302; Bezdevî, IV/1661-1662, 1667; Serahsî, *Usûl*, II/143-144; Lâmişî, s. 179; Habbâzî, s. 286; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/217, 219; Sağnâkî, III/1662, 1667; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/269, 297; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/149; Teftâzânî, II/147; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/13; Haskefî, s. 214; Kevâkibî, *Manzûmetu'l- Kevâkib*, II/187-188; *İrşâdu't-Tâlib*, II/188; Molla Cîven, II/217; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 214; Rahâvî, s. 266; Osman b. Abdullah Gelibolulu, s. 212.

¹⁸⁷ Debûsî, s. 272; Ahsiketî, s. 699; Tilimsânî, II/256; Habbâzî, s. 294; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/229-231; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/294, 304- 305; Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/130-131; Sübkî, II/204; İbnu'l- Humâm, s. 421; Molla Hüsrev, *Mirkâtu'l- Vusûl*, s. 440; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/15;

Hanefîler'in bir nassı ta'lîl edebilmek için ilk önce bu nassın muallél asıllardan olduğuna dair bir delilin bulunması gerektiği anlayışını açıklamak için altın ve gümüşün faiziyle ilgili meseleyi örnek olarak verebiliriz. Hanefî usûlcülere göre “nasslarda aslanan muallél olmaktır” ilkesinden hareketle altın ve gümüş hakkında sabit olan hükmün muallél olduğu sonucuna ulaşamaz.¹⁸⁸ Onlara göre ilk önce bu nassın muallél olup olmadığına dair bir delilin bulunup- bulunmadığı araştırılır. Hadiste “*yeden bi yedin*” sözü ribânın nasıl gerçekleştiğini gösterir.¹⁸⁹ Bu kayıtla nassın muallél olduğu anlaşılır. Bu örnekten anlaşılacağı üzere Hanefîler, bir nassın muallél olduğuna dair bir delil bulmadıkça nassı ta'lîl etmeyi doğru kabul etmezler.

Hanefî usûlcüler nasslardan bir kısmının muallél bir kısmının gayri muallél olması ihtimaline rağmen ta'lîlin meşru oluşunu “mücmel âyetle¹⁹⁰ amel etme” meselesine benzeterek açıklamışlardır. Mücmel âyetle, onu açıklayan bir delil bulunduktan sonra amel edilir. Nassların ta'lîli için de aynı durum söz konusudur. Yani nassın muallél olduğuna dair bir delil bulunduğunda, bu delil sebebiyle nassın

Emîr Bâdişâh, III/279; Haskefî, s. 214; Kevâkibî, *İrşâdu't-Tâlib*, II/188; Hâdimî, s. 222; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 215; Osman b. Abdullah Gelibolulu, s. 206; Dîmeşkî, s. 240; Neyferî, s. 98.

¹⁸⁸ Serahsî, *el-Usûl*, II/143; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/220; Sağnâkî, III/1662; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/297; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 214.

¹⁸⁹ Bezdevî, IV/1670-1671.

¹⁹⁰ Mücmel âyet: Kendisiyle kastedilen mananın bizatihi ibâresiyle idrak edilemediği ve birbirine benzeyen pek çok manaya gelen lafızdır. Bu lafızdan kastedilen mananın anlaşılması için tefsir ve açıklamaya rücu edilir. Bezdevî, IV/235- 236.

gayr-ı muallel asıllardan olma ihtimali ortadan kalkar. Böylece nass ta'lîl edilebilir.¹⁹¹

İbn Hazm'ın nassların gayri muallel olduğu kanaatini benimsediğini belirtmişmiştik. Ona göre nassların ta'lîl edilebileceğini söylemek, hükümlerin nassların siygasıyla değil, nasslardaki manayı içeren vasıfla sabit olacağını kabul etmek demektir. Bu hakikatten mecaza yönelmeye benzer. Delilsiz olarak hakikatten mecaza yönelmek ise caiz değildir. Dolayısıyla nassın muallel olduğuna dair bir delil bulunmadıkça nasslar gayr-ı mualleldir ve ta'lîl edilemezler.¹⁹²

Nassların ta'lîl edilmesinin hakikatten mecaza geçmek anlamına geldiği görüşüne karşı Hanefî usûlcülere göre ta'lîl yoluyla aslın hükmünün, nassın siygasından illete bağlanması söz konusu değildir. Hakkında nass bulunan meselenin hükmü, ta'lîlden önce olduğu gibi ta'lîlden sonra da nass ile sabit olur. Zira “aslın hükmünün ta'lîlden sonra, ta'lîlden önceki haliyle kalması” ta'lîlin sıhhat şartlarındandır.¹⁹³ Nitekim Hanefî usûlcülerin, illeti emare ve alâmet olarak adlandırmaları, onu hükmü *gerektiren* veya hükmün kendisine *bağlı olduğu* bir vasıf olarak değil, hükmün varlığını gösteren bir *işaret* ve *iz* olarak kabul ettiklerini gösterir.¹⁹⁴ Hanefî usûlcülerin bu anlayışları nassların muallel olmadığını

¹⁹¹ Serahsî, *el-Usûl*, II/145; Sağnâkî, IV/1669; Rahâvî, s. 266.

¹⁹² İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 5, 28, 34, 39, 40; *en- Nübez*, s. 66- 67; *el- İhkâm*, VII/405, 409-410.

¹⁹³ Debûsî, s. 301; Serahsî, *el-Usûl*, II/144; Nesefî, *Keşfu'l Esrâr*, II/218; Sağnâkî, IV/1655; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/296; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 449.

¹⁹⁴ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/10-11; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/344; İbn Melek, s. 271; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 446; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/19; Haskefî, s. 217; Molla Cîven, II/248; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 217; Evliyâ Efendizâde, s. 75.

savunanların, “Nass sıygasıyla sabit olmuştur, illet tespiti bu gerçeği değiştirmektedir.” ifadesiyle öne sürdükleri gerekçelerini geçersiz hale getirir. Zira onlara göre ta’lîl yoluyla hakikatin terk edilmesi de söz konusu değildir. Bilakis nassın ta’lîli sayesinde, nassların muhatabı olan kulların hükümlere itaatini kolaylaştıran manalar tespit edildiği için ta’lîl nassın hakikatini pekiştiren bir faaliyet olur.¹⁹⁵

İbm Hazm, Hz. Peygamber’in bazı fiillerinin -savn-ı visâl orucunun ona mahsus olarak helal olması gibi- tahsis edilmesinden hareketle nassların ta’lîlinin meşru olmadığının anlaşılacağı kanaatindedir.¹⁹⁶ Buna karşılık Hanefiler’e göre bazı fiillerinin tahsîs edilmesi söz konusu olsa da Hz. Peygamber’i örnek almak ve onun izlediği yolu takip etmek vâcibdir. Hz. Peygamber’i örnek almayı ve izlediği yolu takip etmeyi zorunlu kılan delil, bizatihi O’nun Nebî olmasıdır. Bu delil sebebiyle onun bazı fiilleri için tahsîs ihtimali bulunsa da, Hz. Peygamber’in örnek alınması gerekir.¹⁹⁷ Ayrıca Hz. Peygamber’in fiilleri ile ilgili tahsîs ihtimali tüm fiilleri için değil; fiillerinden bazıları için geçerlidir. Tahsîs edilen fiillerin haricinde kalanlar ise yine bizim örnek almamız ve gereğine göre davranmamız hususunda umûmu üzere kalırlar. “*Allah’ın elçisinde sizin için güzel bir örnek vardır.*”¹⁹⁸ âyeti de Hz. Peygamber’in fiillerinden bazılarında tahsîs ihtimali bulunsa da onun yolunu

¹⁹⁵ Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/296.

¹⁹⁶ İbn Hazm, *en- Nübez*, s. 61.

¹⁹⁷ Bezdevî, IV/1668; Serahsî, *el-Usûl*, II/145; Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/220; Sağnâkî, IV/1669.

¹⁹⁸ 33. Ahzâb, 21.

izlememiz ve onu örnek almamız gerektiğinin; dolayısıyla vasıflarla (illet) amel edileceğinin yani ta'lîl yapılabileceğinin delilidir.¹⁹⁹

Hanefî usûlcüler, Hz. Peygamber'in fiilleriyle ilgili tahsîs ihtimalini umûm nassın tahsîs edilme ihtimaline benzetmişlerdir. Şöyle ki umûm nassın tahsîs edilmesi gerektiğine dair bir delil bulunmadıkça onunla amel edilir.²⁰⁰ Umûm nassta olduğu gibi Hz. Peygamber'in herhangi bir fiilinin tahsîs edileceğine dair bir delil bulunmadığı sürece, onun fiili umûmu üzere kabul edilerek gereğine göre amel edilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bazı fiilleri tahsîs edilmiş olsa da, bu fiillerin dışında kalanlar umûmu üzere baki kalacağından dolayı bunlar da umûmu üzere kabul edilir ve gereğine göre amel edilir.²⁰¹ Gerçekten de Hanefî usûlcülerin belirttiği gibi Hz. Peygamber'e itaat etmeyi, onu örnek almayı emreden âyetler²⁰² bağlamında düşündüğümüzde, nassların ta'lîlini inkâr edenlerin, "bazı fiillerinin ona mahsus olması" gerekçesinin geçersiz olduğu sonucuna ulaşılacağı kanaatindeyiz. Zira Hz. Peygamber'in bazı fiillerinin ona mahsus olması, onların iddia ettiği gibi tüm fiilleri için dikkate alınacak bir durum veya delil olsaydı Hz. Peygamber'in irşad ve tebliğ görevi iptal edilmiş olurdu. Hz. Peygamber'in kıyâs yapmasının, ona mahsus olduğunu kastediyorlarsa, bu durumda da bu iddialarını destekleyen bir delil getirmeleri gerekir. Hz. Peygamber'in kıyâs metodunun kullanmasının ona mahsus olduğunu belirten herhangi bir haber bulunmadığına göre bu iddia geçersiz olur.

¹⁹⁹ Serahsî, *el-Usûl*, II/145; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/220; Sağnâkî, IV/1669; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/297.

²⁰⁰ Habbâzî, s. 286; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/220; Sağnâkî, IV/1669.

²⁰¹ Habbâzî, s. 286; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/220.

²⁰² 3. Âl-i İmrân, 31-32; 4. Nisâ, 13-14, 59, 64; 24. Nûr, 51- 52, 54; 33. Ahzâb, 21, 36.

Nassların ta'lili ile ilgili görüşleri özetledikten sonra, Şâri'in hükümleri koyarken kulların çoğu zaman maslahat ve mefsedetlerini içeren manaları gözetdiği kabulünden hareketle Hanefiler'in görüşlerinin daha doğru olduğu sonucuna ulaştık. Hanefiler'in nassların illetlere dayandığı görüşü, insanı, nasların lafzî ya da literal anlamlarının sınırlarında, aklını sadece fehm için kullanan bir nesne olma konumundan, hitâbı ilk önce anlamak sonra da gelişen ve değişen olaylar karşısında nasslarla ilgili mevcut birikimle muhakeme yaparak, bağlantılar kurarak kaynağı nakil olan yeni çözümleri üreten özne konumuna geçirmiştir. Ayrıca Hanefiler'in "bir nassın muallel olduğuna dair delil bulunmasını" şart koşmalarının, onların delillere dayanarak hareket ettiklerini ifade eden ve nassların ta'lilinde sadece müctehidin aklına göre hareket etmediklerini gösteren bir delil olduğunu söyleyebiliriz. Son olarak da Hanefiler'in Şâfi'ilerle aynı görüşte oldukları "bir vasfın illet olabilmesi için onu diğerlerinden ayıracak bir delilin bulunması şartı"nın, illet tespitinin ilme dayanmadığını iddia edenlerin bu görüşlerini çürütüldüğünü söyleyebiliriz. Çünkü bu şarta göre müctehid illetin tespiti esnasında kendi kanaatine değil delillere dayanmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ USÛLÜNDE KİYÂSIN HUKUKÎ DAYANAĞI

I-KİYÂSIN HUKUKÎ DAYANAĞI HAKKINDA DELİL GETİRİLEN ÂYETLER

A.İ'tibâr Etmeyi Emreden Âyet

Hanefî usûlcüler kıyâsın meşruiyetinin ispatı için en geniş açıklamayı “fe'tebirû” âyetine ayırmışlardır. Usûlcülerin “i'tibâr etmeye” yönelik emrin anlamları hakkında yaptıkları uzun açıklamalardan hareketle Hanefî usûl anlayışında, kıyâsın hücciyetinin ispatı için delil getirilen âyetlerden en önemlisinin bu âyet olduğunu söyleyebiliriz. Bu âyette Allah, mükelleflere hitâben şöyle buyurmaktadır:

“Ehl-i kitaptan inkâr edenleri, ilk sürgünde yurtlarından çıkaran O'dur. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah (O'nun azabı), onlara beklemedikleri yerden geliverdi. O, yüreklerine korku düşürdü; öyle ki evlerini hem kendi elleriyle, hem de müminlerin elleriyle harap ediyorlardı. Ey akıl sahipleri! İbret alın.”²⁰³

Hanefî usûlcüler “fe'tebirû”- “i'tibâr edin” emrinin kıyâsın hücciyetine ve emredildiğine delâlet ettiği kanaatindedirler.²⁰⁴

²⁰³ 59. Haşr, 2.

²⁰⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî (v. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't- Tirâsi'l- Arabiyyi, Beyrut 1405, V/17; Debûsî, s. 264; Lâmişî, s. 180; Habbâzî, s. 285; Neseî, *Şerhu'l- Muntehab*, s. 703- 704; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/275- 276;

İ'tibâr kelimesi lügatte şu manalara gelmektedir: Açıklamak veya izah etmek demektir.²⁰⁵ İbret almak ve nasihat almak demektir.²⁰⁶ Bu bağlamda i'tibâr etmek, kişinin kendisine verilen dersi anlayıp, bu dersle amel etmesi yani nasihat edilen konuyu başka bir konuya delâlet için kullanması maksadıyla yapılan bir faaliyet anlamındadır.²⁰⁷ Enine boyuna düşünmek ve inceleme yapmak demektir.²⁰⁸ Bu bağlamda i'tibâr, müşahede edilenin bilgisinden, müşahede edilemeyenin bilgisine ulaştıran hal anlamındadır.²⁰⁹ Bir hükmün belirlenmesi veya koyulması esnasında bir şeye dayanmak demektir.²¹⁰ Seçmek- tercih etmek ve sınanmak demektir.²¹¹ İntikal etmek yani bir yerden diğerine geçmek demektir.²¹²

Sadru'sh-Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/125; *et- Tavdîh*, II, 125; Teftâzânî, II/125- 126; İbn Melek, s. 261; Molla Fenârî, s. 277; Aynî, *Şerhu'l- Menâr*, s. 261; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 434; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Haskefî, s. 211; Kevâkibî, *İrşâdu't- Tâlib*, II/182; İzmirî, II/278; Molla Civen, II/202; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 211; Leknevî, II/114; Rahâvî, s. 751; Seydişehirî, s. 343; Savâ Paşa, II/217; Lahmî, s. 77; Esad Sa'dî, s. 45; Şâzelî, s. 24; Züheyr, IV/14; Vezîr, s. 33; Zuhaylî, II/622; Dâvûdî, s. 244; Zeydân, s. 220; Neyferî, s. 100-101; Haydar Efendi, s. 354; Osman Kesioğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, DİB Yayınları, Ankara (t.y.), s. 19.

²⁰⁵ İbn Manzûr, IV/529; Zebîdî, *Tâcu'l- Arus*, VII/177.

²⁰⁶ İbn Manzûr, IV/529; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukarrî el-Feyyûmî (v. 770/1368), *el- Misbâhu'l- Münîr fî Garîbi'sh- Şerhi'l- Kebîr li'r- Râfi'iyi*, Mektebetü'l- İlmiyye, Beyrut (t.y.), II/390; Fîrûzâbâdî, II/516; Vankûlî, s. 425; Zebîdî, *Tâcu'l- Arus*, VII/178.

²⁰⁷ İbn Manzûr, IV/29; Zebîdî, *Tâcu'l- Arus*, VII/178

²⁰⁸ İbn Manzûr, IV/529; Zebîdî, *Tâcu'l- Arus*, VII/181.

²⁰⁹ Râgıb el- İsfahânî, s. 965; Fîrûzâbâdî, II/516; Zebîdî, *Tâcu'l- Arus*, VII/181.

²¹⁰ Feyyûmî, II/390.

²¹¹ Feyyûmî, II/390.

²¹² Vankûlî, s. 425.

Kıyâsın mahiyetini düşündüğümüzde i'tibârın lügat anlamalarıyla kıyâsın aynı manaları ihtiva ettiği anlaşılır. Zira kıyâs, nassların manası hakkında düşünerek bu manaları açıklamaya dayandığı için i'tibârın açıklamak ve izah etmek anlamalarını ihtiva eden bir mahiyete sahiptir. Hakkında nass bulunmayan meselenin hükmü için hakkında nass bulunan meseleden nasihat almaktan ibaret olduğu için i'tibârın ibret ve nasihat almak manalarını ihtiva eder. Nasslarda hükmü belirtilen meselenin illetinden hareketle, Kitab ve Sünnet'te lafzen müşahede edilemeyen meselenin hükmüne ulaşmaktan ibaret olduğu için i'tibârın düşünmek manasını ihtiva eder. Aslın hükmünün benzerinin fer'e intikal etmesinden ibaret olduğu için i'tibârın "intikâl" manasını ihtiva eder. Kıyâs ile i'tibâr arasındaki bu mana birlikteliğine dayanarak Hanefî usûlcülerin kıyâsı i'tibârın kapsamında görmelerinin mantıklı olduğunu söyleyebiliriz.

Bu âyetin Benû Nadir Yahudileri hakkında nazil olduğu nakledilmiştir. Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde Yahudilerle barış anlaşması yapmıştı. Uhud savaşından sonra Yahudiler bu anlaşmayı bozunca, Hz. Peygamber onlara, Medine'den ayrılmalarını emretti. Hz. Peygamber'in bu emrine karşılık Müslümanlara harp ilan ettiler. Allah, onların kalplerine korku salıp, Yahudiler münafıkların yardımından ümit kesince, Hz. Peygamber'den barış talep ettiler. Develerine yükleyebildikleri kadar eşya alıp Medine'den çıktılar.²¹³ Kısacası âyette Benû Nadir Yahudilerinin hatalarından ve doğru olmayan düşüncelerinden dolayı onlara verilen ceza anlatılmaktadır. Allah, âyeti "*Ey akıl sahipleri! İbret alın.*"

²¹³ Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er- Râzî (v. 606/1209), *Tefsîru'l- Kebîr (eserin orijinal adı Mefâtihu'l- Gayb'dır)*, ter. Suat Yıldırım v.d., Akçağ Yayınları, Ankara 1995, XXI/397- 398; Elmalılı Hamdi Yazır, VII/195- 196.

ifadesiyle nihâyete erdirmekte olup, buradan âyette aktarılan sebep- sonuç ilişkisinden ders çıkarmamızın ve ibret almamızın istenildiğini anlarız.²¹⁴ Râzî, ibret almak anlamına gelen “i’tibârın”, “ubûr yani bir şeyden başka bir şeye geçmek” manasından alındığını bu emrin, bir şeyi bilmek amacıyla, bu şeyin aynı cinsten olduğu şeylerin hakikatlerine ve delâletlerine bakmak anlamına geldiğini söylemiştir.²¹⁵ Beydâvî ise, âyette bir halden başka bir hale geçmek ve aralarındaki aynı hükmü gerektiren müşterek sebepten dolayı, bir halin hükümde diğerine haml edilmesi emredildiği için kıyâsın hüccet oluşuna delil olduğunu söylemiştir.²¹⁶ Cessâs da, bu emrin kıyâsın hüccet oluşuna dair bir delil olduğunu savunur. Ona göre âyette “i’tibâr etmek” emredilmiştir. Hadiselere dair hükümlerde kıyâs yapmak da, i’tibârın bir çeşididir. Bu yüzden “âyetin zâhirine” göre kıyâs ile amel etmek vâcibdir. Dolayısıyla bu âyet, kıyâsın hüccet oluşuna delâlet eden bir delildir.²¹⁷ Cessâs’ın, âyetin kıyâsın meşruiyetine ve gereğiyle amel etmenin zorunluluğuna delil olduğunu açıklarken “âyetin zâhiri” ifadesini özellikle kullandığını söyleyebiliriz. Zira Hanefî usûlünde, bu âyet kıyâsın ispatı için delil getirilirken kullanılan

²¹⁴ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et- Taberî (v. 310/922), *Tefsîru’t- Taberî (eserin orijinal adı Câmi’u’l- Beyân fî Te’vîli’l- Âyi’l- Kur’ân’dır)*, Dâru’l- Kütübi’l- İlmiyye, Beyrut 1999, XII/30; Nasuriddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî (v. 685/1287), *Tefsîru’l- Beydâvî (eserin orijinal adı Envâru’t- Tenzîl ve Esrâru’t- Te’vîl’dır)*, Müessesetü’l- A’lemiyiyyi, Beyrut 1990, IV/260; Elmalılı Hamdi Yazır, VII/202.

²¹⁵ Râzî, *Tefsîr*, XXI/402; İsmail Hakkı Bursevi (v. 1137/1725), *Muhtasaru Rûhu’l- Beyân (eserin orijinal adı Tenvîru’l- Ezhân min Rûhi Tefsîri’l- Beyân’dır)*, ter. Abdullah Öz vd., Paşahan Matbaası, İstanbul 1996, VIII/563

²¹⁶ Beydâvî, IV/260; İsmail Hakkı Bursevi, VIII/564.

²¹⁷ Cessâs, *Ahkâmu’l- Kur’ân*, V/317.

metotlardan biri de, âyetin nassın işâreti yoluyla kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği anlayışıdır. Yani Cessâs, “âyetin zâhiriyle” kıyâsın meşruiyetine delâlet ettiğini söyleyerek, adeta âyetten kıyâsın ispat edilişinin kıyâs yoluyla değil, nassın bizzat kendisiyle gerçekleştirildiği anlayışını ifade etmeyi amaçlamıştır diyebiliriz. Nitekim ileride detaylı bir şekilde açıklayacağımız üzere diğer Hanefî usûlcüler de Cessâs ile aynı görüştedirler.

Müfessirlerin gerek âyetin nüzûl sebebiyle ilgili, gerekse âyetteki i'tibâr emrinin anlamıyla ilgili yapmış oldukları açıklamalar i'tibârın, şer'î kıyâsı içine alan bir manaya sahip olduğunu göstermektedir. Şöyle ki müfessirlerin bu emrin anlamıyla ilgili görüşlerini dikkate aldığımızda kıyâs ile i'tibâr etmek arasında bir mana birlikteliği veya benzerliği olduğu sonucuna ulaşırız. Buradan hareketle Hanefî usûlcülerin bu âyeti ya da i'tibâr etmeye yönelik emri, kıyâsın hüccet oluşunu ispat etmek için delil göstermelerinin tutarlı bir temellendirme olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefî usûlcülerin, bu âyette geçen “fe'tebirû”- “ibret alın” emriyle ilgili açıklamalarını incelediğimizde, onların “i'tibârın” kıyâsın hüccet oluşuna delâlet ettiği kanaatlerini iki metoda dayandırdıklarını gördük.²¹⁸ Bu metotlardan her biri kendi içerisinde çeşitli yaklaşımları içermektedir. Hanefî usûlcülerin kıyâsın ispatı meselesinde kullandıkları ilk metot, i'tibârın ifade ettiği manalar ile kıyâsın mahiyeti itibariyle ifade ettiği manaların birbirine benzemesinden hareketle, kıyâsın i'tibârın kapsamında olduğu anlayışıdır.²¹⁹ Hanefî usûlcülerin kullandıkları ikinci metot ise

²¹⁸ İbn Hazm, “i'tibâr” kelimesinin kıyâsı içine almadığını ve bu âyetin kıyâsa delâlet etmediğini savunmuştur. İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 28; *el- İhkâm*, VII/404- 408.

²¹⁹ Cessâs, V/17; Debûsî, s. 264; Lâmişî, s. 180; Habbâzî, s. 285; Nesefî, *Şerhu'l- Muntehab*, s. 703- 704; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/275- 276; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/125; *et- Tavdîh*, II, 125;

onların isimlendirmesiyle söyleyecek olursak, i'tibâr emrinin akli veya mantıki yönden kıyâsın hüccet oluşuna delâlet ettiğinin ispat edilmesidir.²²⁰

Hanefî usûl eserlerinde “i'tibâra” verilen manaları ve usûlcülerin konuyu ele alış tarzlarını dikkate aldığımızda, Hanefî usûlcülerin ilk metodunun kendi içerisinde birbiriyle bağlantılı olan dört kısımda incelenebileceğini düşünüyoruz. İlk olarak Hanefî usûlcüler, i'tibâr emrinin bir şeyin hükmünün benzerine irca' edilmesi genel manasını ifade ettiğini²²¹ ve bu genel mananın da “itti'âz” yani nasihat ve ibret alma

Teftâzânî, II/125- 126; İbn Melek, s. 261; Molla Fenârî, s. 277; Aynî, *Şerhu'l- Menâr*, s. 261; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 434; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Haskefî, s. 211; Kevâkibî, *İrşâdu't- Tâlib*, II/182; İzmîrî, II/278; Molla Cîven, II/202; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 211; Leknevî, II/114; Rahâvî, s. 751; Mahmûd Es'ad, *Telhîsu Usûl-i Fıkh*, (m.y.), (b.y.) 1313, s. 343; *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, ter. Baha Arıkan, Yeni Matbaacılık, Ankara 1956, II/217; Lahmî, s. 77; Esad Sa'dî, s. 45; Şâzelî, s. 24; Züheyr, IV/14; Vezîr, s. 33; Zuhaylî, II/622; Dâvûdî, s. 244; Zeydân, s. 220; Neyferî, s. 100-101; Haydar Efendi, s. 354; Kesioğlu, s. 19.

²²⁰ Bezdevî, IV/1648; Serahsî, *el-Usûl*, II/137; Neseî, *el- Menâr*, II/202; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/283; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Haskefî, s. 212; Kevâkibî, *İrşâdu't- Tâlib*, II/182; Molla Cîven, II/202; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 211.

²²¹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/32; Debûsî, s. 263; Bezdevî, IV/1647; Serahsî, *el-Usûl*, II/125; Lâmişî, s. 180; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/198; *Şerhu'l- Muntehab*, s. 703; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/275; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/125; *et- Tavdih*, II/126; Teftâzânî, II/125; İbn Melek, s. 261; Molla Fenârî, s. 277; Aynî, *Şerhu'l- Menâr*, s. 261; İbnu'l- Humâm, s. 492; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 434; Kemal Paşazâde, V. 162/ a; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Kevâkibî, *İrşâdu't- Tâlib*, II/182; Ali el- Kârî, s. 404; İzmîrî, II/278; Mustafa Hulusi b. Muhammed Güzelhisârî (v. 1215/1800), *Menâfiu'd- Dekâik (Hâdimî'nin Mecâmiu'l- Hakâik isimli eseriyle birlikte)*, Matbaatu el-Hac Hüseyin Efendi, (b.y.) 1308, s. 221; Molla Cîven, II/198; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 211; Rahâvî, s. 751; Seydişehrî, s. 343; Savâ Paşa, II/217; Dîbânî, II/138; Zeydan, s. 220; Haydar Efendi, s. 354.

ile kıyâsı içerisine aldığını belirtmişlerdir. Sonra da âyetin, aslında “itti’âzın” vâcib olduğunu ifade etmek üzere sevk olunmasından dolayı *işâretin delâleti*²²² yoluyla kıyâsın hüccet olduğuna delâlet ettiği sonucuna ulaşmışlardır.²²³ Hanefî usûlcüler ikinci olarak da âyetteki “i’tibâr” emrinin, sadece “itti’âz”- nasihat ve ibret alma manasına geldiğini kabul etmişlerdir. Ancak âyetteki ifadelerden “sebebin yani illetin var olduğu bilindiğinde, sonucun yani hükmün var olduğuna hükmetmenin zorunlu olduğu” veya “benzer sebeplerin benzer sonuçları ortaya çıkaracağı” küllî- genel kaidesinin anlaşıldığını, kıyâsın da bu genel kaidenin kapsamında olmasından hareketle, âyetin *nassın delâleti* yoluyla kıyâsın hüccet olduğuna ve gereğiyle amel etmenin vâcib olduğuna delâlet ettiğini iddia etmişlerdir.²²⁴ Üçüncü olarak “i’tibârın”, “mücâveze” yani bir yerden diğerine geçiş anlamını ifade ettiğini, kıyâsın da aslın hükmünden fer’ın hükmüne geçiş anlamında olduğunu, bu yüzden de i’tibâr

²²² Nassın işareti: “Söz kendileri için sevk edilmemiş olmakla birlikte, lafza bir ekleme ya da çıkarma yapmaksızın nassın zâhirinin manasıyla anlaşılan hükümlerdir. Sözün belâgat ve i’câzı bu hükümlerle tamamlanmış olur. Debûsî, s. 130.

²²³ Cessâs, *Ahkâmu’l- Kur’ân*, V/317; *el- Fusûl*, IV/32; Debûsî, s. 264; Serahsî, *el-Usûl*, II/125; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tenkîh*, II/125; *et- Tavdîh*, II/125; Teftâzânî, II/125-126; Kemal Paşazâde, V. 162/a; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/10; Kevâkibî, *İrşâdu’t- Tâlib*, II/182; Tarsûsî, s. 206; Molla Cîven, II/202; İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l- Eshâr*, s. 211; Leknevî, II/114; Rahâvî, s. 751; Abdülhamîd, s. 250; İsa Menûn, I/75; Apaydın, “Kıyâs”, s. 538.

²²⁴ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/32; Debûsî, s. 264; Bezdevî, IV/1646-1647, 1649; Serahsî, *el-Usûl*, II/125; Neseffî, *Keşfu’l- Eshrâr*, II/202- 203; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tavdîh*, II/125; Teftâzânî, II/126; Molla Fenârî, s. 278; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 434; Kelmal Paşazâde, V. 162/a; İzmîrî, II, s. 281; İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l- Eshâr*, s. 211; Rahâvî, s. 751.

ile kıyâsın da emredildiğini savunmuşlardır.²²⁵ Son olarak “i’tibârın” açıklama ve izah etme manasını ifade ettiğini, bu mananın kullara yönelik olan tarafla kıyâsın mahiyeti arasında benzerlik bulunduğu için i’tibâr etmeye dair emrin kıyâsın hüccet oluşuna delâlet ettiğini savunmuşlardır.²²⁶ Dikkat edilirse usûlcülerin yapmış oldukları bu açıklamaların tamamının, kıyâsın ispatı için i’tibârın gerek lügat anlamlarından gerekse âyetin bağlamı içerisinde ifade ettiği anlamlardan hareketle, kıyâs ve i’tibâr arasındaki mana yakınlığı ve benzerliğine dayandığı görülecektir. İşte bu yüzden Hanefî usûlcülerin “i’tibâr etmeye” dair âyeti kıyâsın hüccet oluşuna delil getirirken kullandıkları ilk metodun i’tibâr ve kıyâs arasındaki mana birlikteliğine dayandığı görüşündeyiz.

Hanefî usûlcülere göre, i’tibârın bir hadisenin hükmünün asıllardan benzerine götürülmesi manasına geldiğini söylemiştik.²²⁷ Hanefî usûlcülere göre bu mana, hem

²²⁵ Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/275- 276; Sadru's- Şerî'a, *et-Tavdih*, II/ 125; Molla Fenârî, s. 277; Molla Fenârî, s. 277; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-Usûl*, s. 434; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Güzelhisârî, s. 221; İzmîrî, II/ 278; Lahmî, s. 77; Esad Sa'dî, s. 45; Şâzelî, s. 24; Züheyr, IV/14; Vezîr, s. 330; Zuhaylî, II/ 622; Zeydân, s. 220; Neyferî, s. 100-101; Haydar Efendi, s. 355.

²²⁶ Serahsî, *el-Usûl*, II/125; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/199; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/275; Molla Fenârî, s. 277; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 434; İzmîrî, II/278; Dîbânî, II/138.

²²⁷ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/32; Debûsî, s. 263; Bezdevî, IV/1647; Serahsî, *Usûl*, II/125; Lâmişî, s. 180; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/198; Şerhu'l- Muntehab, s. 703; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/275; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/125; et- Tavdih, II/126; Teftâzânî, II/125; İbn Melek, s. 261; Molla Fenârî, s. 277; Aynî, *Şerhu'l- Menâr*, s. 261; İbnu'l- Humâm, s. 492; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 434; Kemal Paşazâde, V. 162/ a; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Kevâkibî, *İrşâdu't- Tâlib*, II/182; Ali el- Kârî, s. 404; İzmîrî, II/278; Güzelhisârî, s. 221; Molla Cîven, II/198; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 211; Rahâvî, s. 751; Seydîşehrî, s. 343; Savâ Paşa, II/217; Dîbânî, II/138; Zeydan, s. 220; Haydar Efendi, s. 354.

“itti’âzı”- “nasihat ve ibret almayı” hem de kıyâsı içine alan bir mahiyete sahiptir.²²⁸ Fakat âyetin nüzûl sebebi ve başlangıcında Yahudilerle ilgili olarak zikredilen kıssa dikkate alındığında bu âyetin, “itti’âzın” yani nasihat almanın zorunlu olduğunu ifade etmek için gönderildiği anlaşılır. Âyet, “itti’âz” manası için sevk olunduğundan dolayı nassın ibâresi yoluyla “itti’âzın” vâcib olduğuna delâlet eder. Ancak Hanefî usûlcülere göre âyette emredilen bu “ibret ve ders alma” manası, sebebin (âyette zikredilen kıssa) hususiliği değil, “i’tibâr” lafzının umûmu dikkate alınarak gerçekleşir.²²⁹ “İ’tibâr” lafzının umûmu dikkate alındığında da kıyâs mahiyeti itibariyle i’tibârın anlamlarını ifade ettiği, hatta i’tibarın bizzat kendisi olduğu için âyetteki bu emir, kıyâsın hüccet olduğuna delâlet eder.²³⁰ Fakat “i’tibâr emri”, kıyâsın vâcib olduğunu ifade etmek üzere sevk olunmadığından dolayı bu emir

²²⁸ Debûsî, s. 263, 278; Serahsî, *Usûl*, II/125; Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/202; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tenkîh*, II/125; *et- Tavdîh*, II/125- 126; Teftâzânî, II/125; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/10; Molla Cîven, II/202; İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l- Eshâr*, s. 211; Leknevî, II/114; Rahâvî, s. 751; Abdülhamîd, s. 250; İsa Menûn, I/75.

²²⁹ İbnu’l- Humâm, s. 492; Kemal Paşazâde, V. 162/a; Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/10; Ali el- Kârî, s. 404; Azmizâde, s. 753; Haskefî, s. 211; Kevâkibî, *İrşâdu’t- Tâlib*, II/182; İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l- Eshâr*, s. 211; Leknevî, II/114, 116.

²³⁰ Serahsî, *el-Usûl*, II/125, 140; Lâmişî, s. 180; Habbâzî, s. 285; Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/198-199; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/275; Sağnâkî, IV/1650; Bâbertî, II/580; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tenkîh*, II/125; *et- Tavdîh*, II/125; Teftâzânî, II/125-126; Molla Fenârî, s. 277; İbnu’l- Humâm, s. 492; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 434; Kemal Paşazâde, V. 162/a; Ali el- Kârî, s. 404; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/10; Kevâkibî, *İrşâdu’t- Tâlib*, II/182; Güzelhisârî, s. 221; İzmîrî, II/278; Tarsûsî, s. 206; Molla Cîven, II/198; İbn Âbidîn, *Nesemâtu’l- Eshâr*, s. 211; Rahâvî, s. 751.

nassın işâreti yoluyla kıyâsın hüccet olduğuna ve onunla amel etmenin vâcib olduğuna delâlet eder.²³¹

Cessâs, Debûsî ve Serahsî de, bu âyetin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği kanaatlerini ilk olarak, i'tibârın bu âyet bağlamında ifade ettiği bir şeyin benzerlerine götürülmesi anlamına ve kıyâsın da bu mananın kapsamında olduğu görüşüne dayandırmışlardır.²³² Onların i'tibâr ve kıyâs arasındaki ilişkiye dair açıklamalarını dikkatli bir şekilde incelediğimizde, ilk metotlarının ismen zikretmeseler de diğer usûlcülerin *nassın işâreti* diye isimlendirdikleri açıklama ile aynı doğrultuda olduğunu fark ettik. Nitekim Cessâs'ın, Ahkâmu'l- Kur'ân isimli eserinde bu âyeti açıklarken, “*Âyet zâhirine* göre kıyâs ile amel etmenin vâcib olduğuna delâlet eder.”²³³ ifadesini kullanmasının, onun i'tibârın nassın işâreti yoluyla kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği görüşünde olduğunu gösterdiği kanaatindeyiz. Sonuç olarak bu usûlcülerin, bu âyeti kıyâsın hücciyetine delil getirirken nassın işâreti terimini zikretmeseler de, yapmış oldukları açıklamaların, nassın işâreti metoduna dayanarak yapılan açıklamalarla aynı doğrultuda olmasından dolayı, bu usûlcülerin nassın işâreti metodunu kullandıklarını söyleyebiliriz.

Nesefî'ye göre “i'tibârın”, bir şeyin benzerine irca' edilmesi manasına geldiği kabul edilir ve bu mananın kendisinde gerçekleşen tüm durumları ifade edecek şekilde umûmî olduğu kabul edilirse, i'tibâr etmeye yönelik emir, hem akli kıyâsı

²³¹ Sadru'sh- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/125; *et- Tavdîh*, II/125; Teftâzânî, II/125-126; Molla Civen, II/202; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 211; Leknevî, II/114; Rahâvî, s. 751; Abdülhamîd, s. 250; İsa Menûn, I/75; Apaydın, “Kıyâs”, s. 538.

²³² Cessâs, *el- Fusûl*, IV/32; Debûsî, s. 263; Serahsî, *el-Usûl*, II/125.

²³³ Cessâs, *Ahkâmu'l- Kur'ân*, V/317.

hem şer'î kıyâsı hem de “itti'âzı” yani nasihat almayı kapsar ve dolayısıyla şer'î kıyâsın hüccet olduğuna ibâresiyle delâlet etmiş olur.²³⁴ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Neseî dışında hiçbir Hanefî usûlcü “âyetin ibâresiyle” kıyâsın hücciyetine ve emredildiğine dair bir görüş belirtmemiştir. Ancak Neseî'nin, “nassın ibâresi” ismiyle yaptığı açıklamayla diğer Hanefî usûlcülerin nassın işâreti isimlendirmesiyle yaptıkları açıklamaların arasında büyük bir fark bulunmadığı kanaatindeyiz. Zira âyetin kıyâsın hüccet oluşuna delâleti ele alınırken Neseî'nin yapmış olduğu açıklama ile diğer Hanefî usûlcülerin yapmış oldukları açıklama aynıdır. Dolayısıyla Neseî ile diğer Hanefî usûlcüler arasındaki farkın sadece isimlendirmede olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefî usûlcülerin, i'tibârın bir şeyin benzerine irca' edilmesi, itti'âz, nakledilme ve geçme manalarını ifade etmesi, kıyâsın da mahiyeti itibariyle bu manaları ifade etmesinden dolayı, kıyâsın i'tibârın kapsamında olduğu anlayışlarına dayanan metotlarının ikinci kısmı da nassın delâletiyle ilgilidir. Hanefî usûlcülere göre “fe'tebirû âyeti” nassın delâleti yoluyla da kıyâsın hüccet oluşuna delâlet eder.²³⁵ Şöyle ki âyette yer alan “i'tibâr” emriyle, aslında “itti'âz”- *nasihat ve ibret alma* manası kastedilmiştir. Fakat i'tibârın sadece “itti'âz” manasını ifade ettiği kabul edilse bile, bu âyet nassın delâleti yoluyla kıyâsın hücciyetine delâlet eder. Zira

²³⁴ Neseî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/202. Ali el- Kârî de Neseî ile aynı görüştedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali el- Kârî, s. 405.

²³⁵ Neseî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/202- 203; Sağnâkî, IV/1640; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/125- 126; *et- Tavdih*, II/125- 126; Teftâzânî, II/126; Molla Fenârî, s. 278; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 434; İzmîrî, II/281; Molla Cîven, II/198; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 211; Rahâvî, s. 751- 752; Abdülhamîd, s. 250; İsa Menûn, I/75; Apaydın, “Kıyâs”, s. 538.

Allah bu âyetle, Yahudiler'in kuvvetlerine, güçlerine aldanarak kibirlenmeleri ve küfretmeleri sebebiyle helak olduklarını açıklamıştır. Daha sonra bu sebebin benzerinin işlenmesi durumunda, sebebe bağlanacak cezadan kaçınmak için bu kavmin başına gelen hadiseden nasihat veya ibret almayı emretmiştir. Yani helak olmaya sebep olan illeti bilmek; helak olma hükmünü bilmeyi gerektirir.²³⁶ Sebep ve sonuçlar arasındaki bu genel kaide şer'î hükümler için de geçerlidir. Bu genel kaideyi, şer'î hükümler bağlamında, “bir meselenin illetini bilmenin, bu illetin sonucu diyebileceğimiz hükmün varlığını bilmeyi gerektirdiği” veya “benzer sebeplerin benzer sonuçları ortaya çıkaracağı” şeklinde ifade edebiliriz.²³⁷ Yani herhangi bir meseledeki hükmün, bir isim veya sığata bağılı olduğı tespit edildiğinde, bu isim veya sıfatın benzerinin etkili olduğı diğere meselelerde de bu durumu dikkate almak ve ilk meselenin hükmünün benzerini ona da vermek gerekir.²³⁸ Dolayısıyla Âyetten anlaşılan bu genel kaide, şer'î kıyâsı da içine alır. Çünkü şer'î kıyâs, illet diye isimlendirilen sebeplerin varlığının sonuçları, yani hükümleri gerektireceğı

²³⁶ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/32; Debûsî, s. 264; Bezdevî, IV/1646, 1648- 1649; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/126; *et- Tavdîh*, II/126; Teftâzânî, II/126; Sağnâkî, IV/1649; Molla Fenârî, s. 278; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 434; Ali el- Karî, s. 405; İzmîrî, II/281; Molla Cîven, II/198; Rahâvî, s. 751- 752; İsa Menûn, I/75.

²³⁷ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/32; Debûsî, s. 264; Bezdevî, IV/1646, 1648- 1649; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/202- 203; Sağnâkî, IV/1649; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkîh*, II/126; *et- Tavdîh*, II/126; Molla Fenârî, s. 278; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 434; Kemal Paşazâde, V. 162/a; İzmîrî, II/281; Molla Cîven, II/198; Rahâvî, s. 752; İsa Menûn, I/75; Abdülhamîd, s. 251; Zuhaylî, s. II, 622- 623; Şâzelî, s. 25; Şa'bân, s. 131; Zeydan, s. 220.

²³⁸ Debûsî, s. 264; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/202- 203; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 434; Rahâvî, s. 752.

kanaatine dayanır.²³⁹ Âyetin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği hususundaki dayanak noktasını oluşturan bu genel kaidenin nasıl çıkarıldığını veya anlaşıldığını Hanefî usûlcülerden bir kısmı, âyetteki “*ta’lîl fa*”sına bağlanmışlardır. Şöyle ki i’tibâr emrinin Benû Nadir Yahudileriyle ilgili kıssaya, “fa” harfî ile bağlanması²⁴⁰ bu kıssanın, “itti’âzın” vücubu için illet olduğunu ifade eder. Zira “fa” harfî ta’lîl içindir.²⁴¹

Bezdevî ve Sağnâkî, bu âyetten, bu genel kaidenin anlaşılabileceği hususunda diğer usûlcülerle aynı fikirdedirler. Ancak onlar bu küllî kaidenin, bu âyetten nasıl anlaşıldığı veya tespit edildiği hususunda diğer usûlcülerden farklı bir anlayışa sahiptirler. Onlara göre bu kaide âyetteki “*ilk haşir*” ifadesinden anlaşılır.²⁴² Hanefî usûlcülerin bu meseleyle ilgili açıklamalarını incelediğimizde bu genel kaidenin “*fa*” harfî vasıtasıyla anlaşıldığını veya çıkarıldığını söylemekle, “*ilk haşir*” ifadesi

²³⁹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/32; Debûsî, s. 264; Bezdevî, IV/1646, 1648- 1649; Nesefî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/202- 203; Sağnâkî, IV/1649; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tenkîh*, II/126; *et- Tavdîh*, II/126; Teftâzânî, II/126; Molla Fenârî, s. 278; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 435; İzmirî, II/281; Molla Civen, II/198; Rahâvî s. 752; Hallâf, s. 202; Abdülhamîd, s. 251; Şâzelî, s. 25; Zuhaylî, II/622; Şa’bân, s. 131; İsa Menûn, I/75.

²⁴⁰ Sadru’s- Şerî’a, *et- Tavdîh*, II/126- 127; Teftâzânî, II/126; Molla Fenârî, s. 278; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 435; İzmirî, II/281; Rahâvî, s. 752; Abdülhamîd, s. 251; Şâzelî, s. 25; Zuhaylî, II/622- 623; Şa’bân, s. 131; Zeydan, s. 220; İsa Menûn, I/75.

²⁴¹ Serahsî, *Usûl*, I/222; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tavdîh*, II/126- 127; Molla Fenârî, s. 278; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 435- 436; Kemal Paşazâde, V. 162/a; İzmirî, II/281. Serahsî de “ف” harfinin atıf, ceza, ta’lîl ve iki şey arasındaki düzeni- peşi sıralığı ifade etmek için kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I/222.

²⁴² Bezdevî, IV/1648-1649; Sağnâkî, IV/1649.

vasıtasıyla çıkarıldığını söylemek arasında çok büyük bir farkın olmadığını anladık. Zira her iki yoldan da usûlcüler aynı genel kaideye ulaşmışlardır.

Hanefî usûlcülere göre bu âyetten anlaşılan, “illetin varlığını bilmenin, hükmün varlığını bilmeyi gerektirdiği” kaidesi, ictihâd ve re’y yoluyla değil; nassın delâleti yoluyla sabit olmuştur. Bu genel kaide nassın delâleti yoluyla sabit olduğu için bu kaidenin kapsamında yer alan kıyâs da nassın delâletiyle sabit olmuştur. Böylece kıyâsın hüccet oluşunun ispatı, kıyâs yoluyla değil, nassın delâleti yoluyla gerçekleşmiş olur. Yani kıyâsın, kıyâs yoluyla ispat edilmesi gibi bir kısır döngü söz konusu değildir.²⁴³

İ’tibâr etmeyi emreden bu âyetin “nassın delâleti” metoduyla kıyâsın hücciyetine delil getirilmesinin (bu ismi zikretme bakımından düşündüğümüzde) ilk defa Neseî tarafından gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. Çünkü Neseî, bu âyeti delil getirirken, *kendisinden önce gelen* Hanefî usûlcülerden farklı olarak *nassın delâleti* terimini kullanmıştır.²⁴⁴ Ancak bu usûlcülerden özellikle Cessâs, Debûsî, Bezdevî ve Serahsî’nin, âyetle ilgili açıklamalarının ve kıyâs ile ilgili âyeti kıyâsın hücciyeti için delil getirirken yaptığı açıklamaların -her ne kadar nassın delâleti terimini kullanmasalar da- Neseî’nin mantığı ve konuyu ele alış biçimiyle aynı doğrultuda

²⁴³ Cessâs, *Ahkâmu’l- Kur’ân*, V/17; Bezdevî, IV/1646; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tenkîh*, II/126; *et- Tavdîh*, II/127; Molla Fenârî, s. 278; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 435; İzmirî, II/281; Molla Cîven, II/203; Rahâvî, s. 752; İsa Menûn, I/75.

²⁴⁴ Burada Neseî’den önce gelen usûlcülerden maksat Cessâs, Debûsî, Bezdevî, Serahsî, Lamişî, Semerkandî, Ahsiketî, Habbâzî ve İbnu’s- Sââtî’dir.

olduğunu hatta kimi zaman aynı görüşleri dile getirdiklerini gördük.²⁴⁵ Bu yüzden âyeti, kıyâsın meşruiyeti için delil getirirken, nassın delâleti terimini ilk defa kullanan usûlcü Neseî olsa da, diğer usûlcülerin de bu terimi kullanmamakla beraber aynı açıklamaları zikretmelerinden dolayı Neseî ile bu konunun mantığı bakımından aynı bakış açısına sahip olduklarını ve konunun mahiyeti açısından da onunla aralarında fark olmadığını söyleyebiliriz. Kısacası Neseî'den önceki bu usûlcülerin de “i'tibâr etmenin” emredildiği âyeti kıyâsın hücceyetine delil getirirken nassın delâleti metodunu kullandıklarını söyleyebiliriz.

Hanefî usûlcüler “sebepe ve sonuçlar arasındaki ilişkiyi ifade eden bu genel kaidenin kısâs ile ilgili âyetten de anlaşıldığı, bu yüzden de kısâs ile ilgili âyetin de kıyâsın hücceyetine delâlet ettiğini söylemişlerdir.”²⁴⁶ Allah kısâs ile ilgili âyette, “*Ey akıl sahipleri! Kısâsta sizin için hayat vardır. Umulur ki suç işlemekten sakınırsınız.*”²⁴⁷ buyurmuştur. Kısâs, katilin öldürülmesi sebebiyle yaşamının zıttı olan bir ceza gibi görünür. Fakat usûlcüler, kısâs cezasıyla, iki yönden hayatı olumlu etkileyen bir sonucun ortaya çıktığını savunmuşlardır. Bir kişiyi öldürmeyi tasarlayan kimse, kısâsın meşru olduğunu düşündüğünde, bu suçu işlemekten vazgeçer. Böylece hem öldürme fiilini planlayan kimsenin hem de öldürmeyi planladığı kimsenin hayatı kurtulmuş olur. Ayrıca bir kimse diğerini öldürdüğünde, maktulün velileri katile zarar verebilir veya katili öldürme teşebbüsünde

²⁴⁵ Yukarıda zikredilen bu usûlcülerin konuyla ilgili açıklamaları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 32; Debûsî, s. 264; Bezdevî, IV/1648- 1649; Serahsî, *el-Usûl*, II/125.

²⁴⁶ Debûsî, s. 264; Bezdevî, IV/1646; Serahsî, *el-Usûl*, II/125; Neseî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/199; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/277; Molla Fenârî, s. 278.

²⁴⁷ 2. Bakara, 179.

bulunabilirler. Bu durumun tersi de geçerli olabilir. Dolayısıyla kısâs cezasının meşru kılınması, bu kötü sonuçların da doğmasını önleyen caydırıcı bir etken olur.²⁴⁸ Sonuç olarak kısâsın uygulanması katil, katilin ailesi, maktul ve onun ailesi için hayat verici bir durumu ifade eder. Kısâsta her yönden kişilerin menfaatlerine olan sonuçların bulunduğu gerçeği, ancak düşünme veya re'yin kullanılmasıyla anlaşılabilir. Zira kısâs hükmünün kişilerin hayat hakkına veya yaşam dokunulmazlığına sağlayacağı faydalar, bu hükmün manasının- illetinin re'y ve düşünme yollarıyla tespit edilmesiyle açığa çıkar. Hanefî usûlcülere göre kısâs hükmünün re'y ve düşünme yoluyla tespit edilen hayat verici yönleri, “sebepleri bilmenin, sonuçları yani hükümlerin varlığını bilmeyi gerektirdiği ve benzer sebeplerin benzer sonuçları ortaya çıkaracağı” ilkelesini ifade eder. Kıyâs da sebep ve sonuçlar- illet ve hükümler arasındaki bağı ve benzer sebeplerin veya benzer olan illetin, benzer sonuçları ortaya çıkardığını yani fer'in hükmünün aslın hükmüne benzediğini ifade eden bir yöntemdir. Bu nedenle âyet kıyâsın hüccet oluşuna delâlet eder.²⁴⁹ Hanefî usûlcülerin, kısâs ile ilgili âyetin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği görüşlerini, bu kaideye dayandırmalarından dolayı bu âyet hakkındaki yaklaşımlarının da nassın delâleti metodu kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Debûsî, sebep ve sonuçlar arasındaki bu genel ilke veya kuralın şer'î hükümler için de geçerli bir kural olduğunu ispat etmek maksadıyla, “(Seni yalanlayanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalardı elbette düşünecek

²⁴⁸ Bezdevî, IV/1646; Serahsî, *el-Usûl*, II/125; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/199- 200; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/277.

²⁴⁹ Debûsî, s. 264; Bezdevî, IV/1646; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/200; Molla Fenârî, s. 278.

*kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.*²⁵⁰ âyetini de delil getirmiştir. Debûsî, âyetteki “kalbin görüşü veya düşüncesi” ifadesiyle, re’yin ve i’tibârın kullanılmasının kastedildiğini söyler. Ona göre bu âyette önceki milletlerin helak edilmesinin sebeplerinden ibret alıp, benzer sebepleri ortaya koymaktan sakınmak emredilmektedir. Yani âyette, sebep ve sonuçlar arasındaki bahsettiğimiz genel ilkenin uygulanması emredilmektedir. Kıyâs, mahiyeti itibariyle bu genel ilkenin kapsamında yer alır.²⁵¹

Hanefî usûlcüler “fe’tebirü”, “kısâs” ve “kalbin görüşü” âyetlerini kıyâsın meşruiyeti için delil getirirken “sebeplerin- iletilerin varlığını bilmenin, sonuçların- hükümlerin varlığına hükmetmeyi” ve “benzer sebeplerin benzer sonuçlar ortaya çıkaracağı” külli kaidesine dayanmışlardır. Kıyâsın, illet diye isimlendirilen manadaki benzerliğe dayalı olduğu, bu mananın bulunduğu fer’î meselenin hükmünü, benzerine götürme sonucunu ortaya çıkardığı düşünülürse Hanefî usûlcülerin kıyâsın sebep ve sonuçlar arasındaki genel ilkenin kapsamında olduğu ve nassın delâleti yoluyla meşru olduğu yaklaşımlarının tutarlı olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefî usûlcülerin, i’tibârın ifade ettiği manalar ile kıyâsın ifade ettiği manaların birbirine benzemesinden hareketle, i’tibârın kapsamında olduğu şeklinde özetleyebileceğimiz ilk metotlarının üçüncü kısmı da, “i’tibârın”, “mücâveze” ve “intikâl” manasını ifade ettiği anlayışıyla ilgilidir. Hanefî usûlcülerden bir kısmı, “i’tibârın”, “intikâl” yani nakledilmek ve “mücâveze” yani geçip gitmek anlamlarına

²⁵⁰ 22. Hac, 46.

²⁵¹ Debûsî, s. 264.

geldiğini ve bu manaları ifade eden “ubûr” mastarından türetildiğini söylemiştir.²⁵² Onlara göre i’tibârın, bu manaları ifade ettiği kabul edildiği takdirde, i’tibâr kendisiyle geçiş yapılan bir konumu ifade eder. Kıyâs da aslın hükmünün fer’in hükmüne geçirilmesi anlamında olduğu için “intikâl” ve “mücâveze” kelimelerinin manalarını, mahiyeti itibariyle ihtiva etmektedir. Bu yüzden i’tibârın bu manalara geldiği kabul edildiğinde, kıyâsın “i’tibâr” emrinin kapsamına girdiği anlaşılmış olur.²⁵³ Hanefî usûlcülerin, i’tibârın “intikâl ve mucâveze” manalarına geldiği, kıyâsın da bu manaları ihtiva eden bir mahiyete sahip olduğu için meşru bir yöntem olduğu yönündeki yaklaşımlarının tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü i’tibâr kelimesinin lügat manalarından biri de “intikâl” ve “mücâvededir”. Ayrıca “i’tibâr” kelimesinin ifade ettiği tüm manalarda da “*bir yerden diğerine geçiş ve nakledilme*” anlamı mevcuttur. Mesela Hanefî usûlcülerin “i’tibârın” ittifakla kabul ettikleri “bir şeyin hükmünün benzerine götürülmesi” manasında, bir mahaldeki hükmün benzerinin diğer bir mahalle nakledilmesi söz konusudur. “İ’tibârın” “nasihat alma” manasında, kişinin bir konuyu, kendi hayatı için yol gösterecek bir işaret olarak kabul etmesinden dolayı, buradaki durumda da kişinin konuyla ilgili aldığı dersi kendi hayatına nakletmesi söz konusudur. Kıyâs da aslın hükmünün fer’e geçirilmesi ve nakledilmesini ifade eden bir yöntemdir.

²⁵² Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/275- 276; Sadru’s- Şerî’a, *et- Tavdih*, II/125; Molla Fenârî, s. 277; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 434; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/10; İzmîrî, II/278; Lahmî, s. 77; Esad Sa’dî, s. 45; Şâzelî, s. 24; Züheyr, IV/14; Zuhaylî, II/622; Zeydan, s. 220; Neyferî, s. 100-101; Haydar Efendi, s. 355.

²⁵³ Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/276; Molla Fenârî, s. 277; Molla Hüsrev, s. 434; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/10; İzmîrî, II/278; Lahmî, s. 77; Esad Sa’dî, s. 45; Şâzelî, s. 24; Züheyr, IV/14; Zuhaylî, II/622; Zeydân, s. 220; Neyferî, s. 100-101; Haydar Efendi, s. 355.

Hanefî usûlcülere göre kıyâs, “i’tibârın” ifade ettiği bir şeyin benzerine irca’ edilmesi, itti’âz ve nakledilme, bir yerden diğerine geçme manalarını ifade ettiği için kıyâsın i’tibârın kapsamında olduğu anlayışına dayanan ilk metotlarının son yaklaşımı, i’tibârın, “açıklama ve izah etme” manalarını ifade ettiği anlayışıyla ilgilidir. Hanefî usûlcülerden bir kısmına göre “i’tibâr” kelimesi, “*Rüyaı ta’bîr edin.*”²⁵⁴ âyetinde olduğu gibi “açıklama ve izah etme” anlamına gelir²⁵⁵ ve kullara yani mükelleflere izafeten “açıklama”, benzerinin hükmünü açığa çıkarmak için nassların manaları hakkında re’yin kullanılması anlamındadır. Nassların manasına vâkıf olmak için re’yin kullanılması ise, vâkıf olunan mananın benzerlerinde, bu mananın hükmünü açığa çıkarmak için yapılır. Kıyâs da bahsedilen bu manayı ifade ettiği için Hanefî usûlcülere göre bu âyet kıyâsın hücciyetine delâlet eder.²⁵⁶

Hanefî usûlcüler, eserlerinde kıyâsın hücciyetine delâlet eden nassları ve sahâbenin bu konudaki icmâını ifade eden görüşlerini açıkladıktan sonra, “*akli yönden*” kıyâsın meşruiyetinin ispatı şeklinde özel bir kısım kaleme almışlardır. Burada “i’tibâr etmek” ile ilgili âyeti tekrar delil getirmişlerdir. Onların i’tibâr etmenin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği görüşlerini ele aldıkları ikinci metodu bu kısımda buluruz.²⁵⁷ Buhârî, bu metodun, bu şekilde isimlendirilmesinin, usûlcülerin

²⁵⁴ 12. Yusuf, 43.

²⁵⁵ Serahsî, *el-Usûl*, II/125; Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/199; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/275; Molla Fenârî, s. 277; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 434; İzmîrî, II/278; Dîbânî, II/138.

²⁵⁶ Serahsî, *el-Usûl*, II/125; Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/199; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/275; Molla Fenârî, s. 277; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 434; İzmîrî, II/278.

²⁵⁷ Bezdevî, IV/1648; Serahsî, *el-Usûl*, II/137- 138; Neseî, *el- Menâr*, II/202; Sağnâkî, IV/1649- 1650; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/283; İbn Melek, s. 261; Aynî, *Şerhu’l- Menâr*, s. 261; İbn Nuceym,

bu metotta kıyâsın hüccet olduğu sonucuna nassın zahiri ve siygasıyla değil, düşünme ve muhakeme etme yoluyla ulaşmalarından kaynaklandığı kanaatindedir.²⁵⁸

Gerçekten de Hanefî usûlcülerin bu metot bağlamında getirdikleri açıklamaları incelediğimizde, i'tibârın bu âyet içerisinde “teemmül” yani düşünme anlamına geldiği anlayışından yola çıkarak akli bir muhakeme ve incelemeyle, âyetin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği sonucuna ulaştıklarını gördük. Bu yüzden Buhârî'nin bu metodun isimlendirilmesiyle ilgili tespitin mantıklı olduğu anlaşılır.

Hanefî usûlcülere göre i'tibâr etmeye yönelik emrin kıyâsın hücciyetine akli yönden delâlet ettiği anlayışının birbiriyle bağlantılı olan iki kısımda ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. İlk olarak Allah'ın bizi “i'tibâr” emriyle düşünmeye yönelttiği anlayışıyla bu âyetin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiğini savunmuşlardır. İkinci olarak da nasslardaki lügat hakikatleri hakkında düşünmenin, “i'tibâr etme” ifadesiyle emredilen düşünmenin benzeri olduğu anlayışıyla bu âyetin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiğini savunmuşlardır.

Hanefî usûlcüler, i'tibâr ile ilgili emrin bu âyette, “teemmül etmek” yani bizden öncekilerin sebeplere bağlı olarak başlarına gelen cezaları incelemek ve düşünmek anlamında olduğu kanaatindedirler. Çünkü âyette emredilen “i'tibâr” ile benzer sebepleri işleyerek benzer cezaları hak etmekten sakınmamız için bizden öncekilerin güçlerine aldanarak Allah ve Rasûlünü yalanlamalarından dolayı onlara verilen cezalar hakkında *düşünmemiz* emredilmiştir. Böylece âyette Allah'ın bizlere

Fethu'l- Gaffâr, III/10; Ali el- Kârî, s. 405; Haskefî, s. 212; Kevâkibî, *İrşâdu't- Tâlib*, II/183; Molla Cîven, II/202; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 212; Leknevî, II/115.

²⁵⁸ Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/283. Bazı usûlcüler Buhârî ile aynı fikirdedirler. İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 212; Leknevî, II/116.

yönelik olarak adeta şöyle dediği anlaşılır: Küfredenlerin bu hallerini kendi halinize kıyâs edin. Rasûl'e düşmanlığa ve onu yalanmaya yönelirseniz, onlara verilen cezaların size de verileceğini “*düşünün*”.²⁵⁹ Ancak Hanefî usûlcülere göre “i’tibâr” ile bir şeyi benzerine götürmeye, nassların manasını bulmaya ve açıklamaya yönelik bir düşünme faaliyeti emredilmiştir.²⁶⁰ Gerçekten de âyetteki i’tibâr etmeye dair emrin, geçmiş milletlerin başlarına gelen cezaları, bu cezaları ortaya çıkaran sebepleri düşünerek aynı durumu yaşamamak için ibret almak gerektiği yönünde olduğu düşünüldüğünde, buradaki emrin, salt düşünme ve inceleme faaliyetini değil; muhakeme etmenin bulunduğu yani nassların manalarını tespit ederek ibret almayı, kendine ders çıkarmayı içine alan bir düşünme faaliyetini ifade ettiği anlaşılabacaktır. Bu yüzden “i’tibârın”, teemmül yani düşünme anlamını ifade etmek için kullanıldığını kabul etsek dahi, buradaki “düşünme” ile nassların manalarını bulmaya ve ibret almaya yönelik bir düşünmenin emredildiği anlaşılır. Böyle bir “düşünme” faaliyeti de, kıyâsın mahiyetine benzeyen bir düşünme sürecini ifade etmektedir. *Çünkü bu âyette cezaların yani sonuçların, sebeplere yani illetlere bağlı olduğu hakikati ortaya konulmaktadır. Yani âyetten cezaların sebeplere bağlı olduğu ve illetteki ortaklık veya benzerliğin, sonuçlarda da ortaklık veya benzerliği gerektirdiği anlaşılır.*²⁶¹ Şer’î meselelerde de illetler ve hükümler arasında buradaki gibi bir

²⁵⁹ Bezdevî, IV/1648; Habbâzî, s. 285; Nesefî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/198; Sağnâkî, IV/1649- 1650; Ali el- Kârî, s. 405.

²⁶⁰ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/32; Bezdevî, IV/149- 150; Serahsî, *el-Usûl*, II/125; Nesefî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/198; İbn Melek, s. 261; Haskefî, s. 212; Kevâkibî, *İrşâdu’t- Tâlib*, II/183; Molla Civen, II/202; İbn Âbidîn, *Nesemâtu’-l Eshâr*, s. 212; Leknevî, II/115.

²⁶¹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/32; Bezdevî, IV/1648; Nesefî, *el- Menâr*, II/202; *Keşfu’l- Esrâr*, II/202- 203; İbn Melek, s. 261; Aynî, *Şerhu’l- Menâr*, s. 261; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/10; Ali el- Kârî, s.

bağlantı vardır.²⁶² Cezanın sebebi olan fiili işlemek beraberinde cezayı gerektirdiği gibi nasstaki hükmün benzerinin başka bir mahalde var olduğunu bilmek de nasstaki hükmün benzerinin bu mahalde sabit olmasını gerektirir. Kıyâsta illet ile hüküm arasındaki bu bağlantıya dayanan bir yöntem olduğuna göre kıyâs, bu âyette emredilen i'tibâr etmeye yani nassların manaları hakkında düşünmeye ve ibret almak için yapılan düşünmeye benzemektedir. Bu yüzden i'tibâr etmeye dair emir kıyâsın hüccet olduğuna delâlet eder.²⁶³

Serahsî “i'tibâr” etmeye yönelik emrin nassların manaları hakkında düşünmeyi ifade ettiği görüşünü iki gerekçeyle dayandırarak açıklamıştır. İlk olarak “*Bu Kitab' ı da sana her şey için bir açıklama olarak indirdik.*”²⁶⁴ ve “*...Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*”²⁶⁵ âyetleri bağlamında ele alındığında “i'tibâr etmek”, nassların manalarını düşünmenin gerekli olduğuna delâlet eder. Çünkü hiç kimse bu âyete dayanarak her şeyin lügatte konulduğu ismiyle bulunduğunu söyleyemez. Hanefî usûlcülerin nassların manası hakkındaki bu anlayışları, onların nassların mana boyutunu da nassların kapsamında kabul ettiklerini gösterir. Nassların

405; Haskefî, s. 212; Kevâkibî, *İrşâdu't- Tâlib*, II/183; Molla Cîven, II/198, 202; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 212; Leknevî, II/115.

²⁶² İbn Melek, s. 261; Haskefî, s. 212; Kevâkibî, *İrşâdu't- Tâlib*, II/183; Molla Cîven, II/202; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 212; Leknevî, II/115.

²⁶³ Bezdevî, IV/1648; Neseî, *el- Menâr*, II/202; *Keşfu'l- Esrâr*, II/202- 203; İbn Melek, s. 261; Aynî, *Şerhu'l- Menâr*, s. 261; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Ali el- Kârî, s. 405; Haskefî, s. 212; Kevâkibî, *İrşâdu't- Tâlib*, II/183; Molla Cîven, II/202; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'l- Eshâr*, s. 212; Leknevî, II/115.

²⁶⁴ 16. Nahl, 89.

²⁶⁵ 6. Enâm, 38.

manalarına da ancak onlar hakkında düşünerek ve inceleme yaparak vâkıf olunacağına göre bu âyette nasslardaki manalar hakkında düşünerek onların tespit edilmesi emredilmiştir.²⁶⁶ Serahsî'nin öne sürdüğü ikinci gerekçe, nassların sınırlı, buna karşılık hayat hadiselerinin sınırsız olmasıdır. Kitab'da her hadisenin hükmünün lafzen yer almadığı açıktır. Nassların sınırlı, buna karşılık hayat hadiselerinin sınırsız olması "i'tibârın", nassların manalarını düşünerek, hakkında nass bulunmayan meselelerin hükümlerinin tespiti için bu manalardan faydalanmak gerektiğine delâlet eder.²⁶⁷ Serahsî'nin kıyâsın hücciyetini ispat etmek için delil getirdiği bu gerekçe, bize göre kıyâsın meşruiyetini ispat eden en güçlü delillerdendir. Zira bu durum inkâr edilmez bir niteliktedir. Bu meseleler karşısında tevakkuf etmek yerine Şâri'in hükümleri koyarken gözettiği genel maksatlar ve her hadisenin nasslardan benzediği asılda yer alan özel maksatlar dikkate alarak çözüm bulmak gerekir. Nitekim ashâbın, hakkında nass bulunmayan meseleler karşısındaki tavrı da tevakkuf etmek yerine, kaynağını nasslardan alan re'y ve ictihâd metotlarına dayanarak çözüm üretmektir. Kıyâs da talep edilen şeyi bulmak için çaba harcamak anlamında ictihâdın, çelişik emarelerden birini seçmek ve kaynağını nasslardan alan kanaat anlamında re'yin kapsamında yer alan bir yöntemdir. Bu yüzden nasslarda hükmü lafzen belirtilmemiş hadiseler, nassların mana boyutunun dikkate alınmasının ve kıyâsa başvurulmasının zorunlu olduğunu gösterir. Bu gerçeği reddedebilmek için bu hadiselerin nasıl çözüleceğini gösteren kıyâsa alternatif bir yöntem ortaya koymak gerekir. Bu yüzden İbn Hazm nasslarda hükmü lafzen yer almayan meseleleri mübah

²⁶⁶ Bezdevî, IV/1649- 1650; Serahsî, *el-Usûl*, II/138; Neseî, *el- Menâr*, II/203; *Keşfu'l- Esrâr*, II/203; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/284.

²⁶⁷ Serahsî, *el-Usûl*, II/138.

kabul etme yöntemini benimsemiştir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi hayat hadiselerinin çözümü için öne sürülen bu iki yöntemden daha makul olduğu ve insan aklına gereken işlevi verdiği için Hanefî usûlcülerin yaklaşımının aktif bir duruşu temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Hanefî usûlcülerden bir kısmı, kıyâsın hücciyetini, i'tibâr etmek ile düşünmek arasındaki bağlantıyla ispat etmenin “*akli yönden*” değil; nassın delâleti yoluyla gerçekleştiğini söylemişlerdir.²⁶⁸ Leknevî bu isimlendirmenin, bu delile lügat manalarından hareketle ulaşmaktan kaynaklandığı kanaatindedir.²⁶⁹ Hanefî usûlcülerin bu yaklaşımda kıyâsın hücciyetini ispat etmek için ilk önce âyetteki i'tibâr emrinin “düşünme” anlamına geldiğini, daha sonra âyette emredilen düşünme faaliyeti ile kıyâs arasındaki benzerlikten - illetlerin sonuçlara yani hükümlere götürdüğü- dolayı âyetin nassın delâleti yoluyla kıyâsın meşruiyetine delil olduğu sonucuna ulaştığı düşünülürse Leknevî'nin bu tespitinin doğru olduğunu söyleyebiliriz. Zira nassın delâleti ile ilgili verilen tanımlarda da belirttiğimiz üzere, bu yöntemde illetin tespiti lügat hakikatlerinden hareketle gerçekleşmektedir. Burada da “i'tibârın”, düşünme anlamına geldiğinden hareketle “illetlerin sonuçlara yani hükümlere götürdüğü” genel ilkesine ulaşıldığına göre, bu tespit yapılırken lügat manasından yola çıkılmıştır. Dolayısıyla Hanefî usûlcülerden bir kısmının bu yaklaşımı nassın delâleti olarak isimlendirmelerinin doğru olduğu kanaatindeyiz. Bu yüzden de özellikle bu yaklaşımı nassın delâleti olarak isimlendirenlerin, bu metodu akli yönden delil kısmında ele almalarının yanlış olduğunu düşünüyoruz.

²⁶⁸ İbn Melek, s. 262; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Kevâkibî, *İrşâdu't- Tâlib*, II/182; Molla Cîven, II/203; İbn Âbidîn, *Nesemâtu'-l Eshâr*, s. 212.

²⁶⁹ Leknevî, II/115. Ali el- Kârî de Leknevî ile aynı fikirdedir. Ali el- Kârî, s. 405.

Hanefî usûlcülerin bu âyetin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği anlayışlarına akli yönden getirdikleri ikinci delil ise “i’tibâr etme” emriyle, nassların manaları hakkında düşünmenin emredildiği ve istiâre yapmak için lügat hakikatleri hakkında düşünmenin de nassların manaları hakkında düşünmeye benzediği kanaatidir.²⁷⁰ Tefsir usûlü terimi olarak hakikî mana ile mecazî mana arasındaki benzerlik ilişkisi sebebiyle, bir kelimenin manasını geçici olarak alıp başka bir kelime için kullanmaya “istiâre” denir.²⁷¹ Hanefî usûlcülere göre istiâre yani lügat hakikatleri veya lafızların manaları hakkında düşünmek, bu manaları bu lafızların dışında da kullanmak için yapılır. Yani istiâre lügat hakikatlerini veya manalarını ta’diye etme anlamına gelir. Kıyâs da istiâre yapmak maksadıyla lügat hakikatleri hakkında düşünmeye benzediği için ve nassların manalarını düşünme anlamı kıyâsta da bulunduğu için bu âyet kıyâsın hücciyetine delâlet eder.²⁷² Hanefî usûlcülerin bu yaklaşımlarında, diğerlerinden farklı olarak akli bir muhakeme sürecinin ve düşünmenin ön plana çıktığı görülür. Bu sebepten dolayı usûlcülerin bu yaklaşımlarını “akli yönden delil” şeklinde isimlendirdiklerini düşünüyoruz. İbn Melek ve Molla Cîven ise bu yaklaşımın “icmânın delâletiyle” sabit olduğunu savunmuşlardır.²⁷³ Bu meselede

²⁷⁰ Bezdevî, IV/1648; Serahsî, *el-Usûl*, II/125, 137- 138; Neseî, *el- Menâr*, II/203; *Keşfu’l- Esrâr*, II/203; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/284; İbn Melek, s. 262; Aynî, *Şerhu’l- Menâr*, s. 262; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/10- 11; Haskefî, s. 212; Molla Cîven, II/203.

²⁷¹ Muhammed b. Abdullah ez- Zerkeşî (v. 794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi’l- Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l- Fazl İbrahim, Dâru’l- Ma’rife, Beyrut 1391, III/433.

²⁷² Bezdevî, IV/1648; Serahsî, *Usûl*, II/125, 137- 138; Neseî, *el- Menâr*, II/203; *Keşfu’l- Esrâr*, II/203; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/284; İbn Melek, s. 262; Aynî, *Şerhu’l- Menâr*, s. 262; İbn Nuceym, *Fethu’l- Gaffâr*, III/10- 11; Haskefî, s. 212; Molla Cîven, II/203.

²⁷³ İbn Melek, s. 262; Molla Cîven, II/203.

“icmânın delâleti” ifadesiyle, istiârenin hiç kimse tarafından inkâr edilmeyen bir yöntem olduğunu kastetmişlerdir. Her iki usûlcünün diğerlerinden farklı olarak kıyâsın kıyâs yoluyla ispat edildiği eleştirisine maruz kalmamak için bu yaklaşımı “icmânın delâleti” olarak adlandırdıklarını söyleyebiliriz. Ancak diğer usûlcülerin görüşleri incelendiğinde kıyâsın kıyâs yoluyla ispatı gibi bir kısır döngü içerisine girmedikleri anlaşılır.

İbn Hazm’ın “i’tibâr” etmeye dair âyetin kıyâsın hücciyetine delâlet etmediği ve bu âyetle kıyâsın emredilmediği kanaatindedir. Hanefî usûlcüleri “i’tibâr” kelimesinin hiçbir lügatte “kıyâs etmek” manasında olmadığını söyleyerek eleştirmiş ve onların iddialarını çürütmeye çalışmıştır.²⁷⁴ Ancak Hanefî usûlcülerin “i’tibâr” âyetiyle ilgili tüm açıklamaları dikkatlice incelendiğinde, onların “i’tibâr” kelimesinin ve bu âyetteki emrin kıyâs etme manasına geldiğini savunmadıkları görülecektir. Hanefî usûlcüler, bu âyeti kıyâsın hücciyeti için delil getirirken i’tibârın kıyâs manasında olduğu anlayışına değil, i’tibâr ile kıyâsın ifade ettiği manaların benzer olduğu anlayışına dayanmışlardır. Hanefî usûlcülerin bu yaklaşımları nedeniyle İbn Hazm’ın bu eleştirisinin yanlış olduğu anlaşılır.

Hanefî usûlcülerin “i’tibâr” emriyle ilgili açıklamalarını inceledikten sonra bu âyetin kıyasın hücciyeti için delil getirilmesinin son derece isabetli olduğu kanaatine ulaştık. Ancak “i’tibâr” emrinin kıyasın hücciyeti için delil getiriliş metotlarından, nassın delâletinin ve “i’tibârın” bir yerden diğerine geçme, nakledilme manasına geldiği, kıyâsın da mahiyeti itibarıyla bu manaları ihtiva eden bir yöntem

²⁷⁴ İbn Hazm, *İbtâlu’l- Kıyâs*, s. 28; *en- Nübez*, s. 62; *el- İhkâm*, VII/404- 406.

olduğu yaklaşımının diğerlerine göre daha makul ve mantıklı olduğunu söyleyebiliriz.

B.Gâlib Zan, Re'y ve İctihâdın Meşruiyetini İfade Eden Âyetler

Cessâs'ın el- Fusûl isimli eserini incelediğimizde, onun diğer Hanefî usûlcülerden farklı olarak kıyâsın hücciyetini ispat etmek için ictihâdın, gâlib zannın ve bunlarla hüküm vermenin meşruiyetini ifade ettiğini düşündüğü âyetleri delil getirdiğini görürüz.²⁷⁵ Bu âyetlerde emredilen hususların, ancak ictihâd ve gâlib zan esasına göre anlaşılıp yerine getirilebileceği kanaatinden hareketle âyetlerin gâlib zan ve ictihâdın meşruluğuna delâlet ettiğini savunmuştur. Onun, gâlib zanna ve ictihâda dayanarak hüküm vermenin meşru olduğunu ifade eden âyetlerden yola çıkarak, zann-ı gâlibe dayanan ve sonuç itibariyle de zann-ı gâlib yani zahirî bilgi ifade eden kıyâsın meşruiyetini ispat ettiğini söyleyebiliriz. Cessâs'ın bu âyetleri delil getirmesinin, hem kıyâsın bilgi değeri açısından gâlib zan ifade ettiği hem de kıyâsın ictihâdın kapsamına giren bir yöntem olduğu anlayışından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Cessâs'ın zann-ı gâlibin ve ona dayanarak hüküm vermenin meşruluğuna dair delil getirdiği âyet gruplarından ilki, bazı işlerin marufa göre yapılmasını emreden âyetlerdir.²⁷⁶ Mesela “*Onların marufa uygun olarak giyinmeleri ve beslenmeleri*

²⁷⁵ İşlerin marufa göre yapılmasının emredildiği âyetler için bkz. 2. Bakara, 144, 220, 229, 233, 236, 241; 3. Âl-i İmrân, 159; 4. Nisâ, 3, 6, 16, 24, 128; 5. Mâide, 94- 95; 24. Nûr, 55; 33. Ahzab, 49.

²⁷⁶ İşlerin marufa yani güzel ve iyi olana göre yapılmasının emredildiği âyetler için bkz. 2. Bakara, 144, 220, 229, 233, 236, 241; 4. Nisâ, 3, 6, 24, 28; 5. Mâide, 95; 25. Furkân, 6-7; 33. Ahzab, 49.

*baba tarafına aittir.*²⁷⁷ âyetinde çocuğun bakımını üstlenen veliye, giyim ve beslenme ihtiyaçlarında “marufa” göre hareket etmesi emredilmektedir. Marufun Kitab, Sünnet ve icmâ ile tespit edilmiş belli bir miktarı olmadığı için ancak gâlib zan ve re’y ile tespit edilebilir.²⁷⁸ Cessâs, marufa göre hareket etmeyi emreden diğer âyetlerde de söz konusu edilen “marufun” ne olduğunun belirlenmesinin ilgili kişilere bırakıldığını ve bu konuda ilgili kişilerin kanaatlerinin de ancak gâlib zandan ibaret olacağını belirtir.²⁷⁹ Bu âyetlerde, gâlib zan ve re’ye dayanarak hüküm vermenin meşru olduğu belirtilmiştir. Kıyâs da zann-ı gâlibe dayandığı ve kıyâs sonucunda ulaşılan hüküm zann-ı gâlib ifade ettiğine göre kıyâs bu âyetlerden hareketle hakkında nass bulunmayan amelî meselelerin hükümlerinin tespit edilmesinde kullanılan meşru bir delildir. İlletin tespiti için re’yin kullanıldığı ve kıyâsın, fer’in hükmünün tespit edilen hüküm olmasının doğruluğu konusunda gâlib zan yani kesin olmayan bir bilgi ifade ettiği düşünüldüğünde Cessâs’ın kıyâsın ispatıyla ilgili gâlib zannın meşruluğuna delâlet eden âyetleri delil getirmesinin son derece mantıklı bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz.

Cessâs’ın delil getirdiği âyet gruplarından ikincisi bir şeyi yapmak ve yerine getirmekle yükümlü olan kişinin gâlib zannına göre hareket etmesini veya hüküm vermesini gerektiren durumları ifade eden âyetlerdir.²⁸⁰ Mesela Mâide sûresinin 95. âyetinde “*Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten*

²⁷⁷ 2. Bakara, 233.

²⁷⁸ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/24-25.

²⁷⁹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/24- 25.

²⁸⁰ Sorumluluğun zann-ı gâlibe göre hareket ederek yerine getirileceğini ifade eden âyetler için bkz. 2. Bakara, 144; 4. Nisâ, 6; 5. Mâide, 95; 25. Furkân, 6-7.

öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe'ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen hayvanın dengini takdir eder)...” buyrulmaktadır. Âyetten anlaşılacağı üzere ihramlıyken av hayvanını kasten öldürme suçunda, *hayvanın kıymetini veya dengini* belirleme yükümlülüğü iki âdil kişiye verilmiştir. Bu kişiler hayvanın kıymetini belirlerken kendi ictihâdlarına ve gâlib zanlarına göre hüküm verirler.²⁸¹ Bu yüzden âyet, gâlib zanna dayanarak hüküm vermenin meşru olduğunu ifade eder.²⁸²

Cessâs'ın zann-ı gâlibin ve ona dayanarak hüküm vermenin meşruluğuna, delil getirdiği âyet gruplarından sonuncusu, bir sorumluluğun yerine getirilememesi endişesinin ancak gâlib zan yoluyla ortaya çıkacağına delâlet eden âyetlerdir.²⁸³ Mesela “...*Eğer bu takdirde adaletli davranamayacağınızdan korkarsanız, o zaman bir kadın ile ... yetinin...*”²⁸⁴ âyeti bu grupta yer alan âyetlerdendir. Cessâs, âyette bahsedilen adaleti sağlayamama korkusunun, ancak gâlib zan ile hâsıl olacağını ve bilinebileceğini söyler.²⁸⁵

Kıyâsın hücciyetine delâlet eden âyetleri ele alınırken Cessâs'ı diğer Hanefî usûlcülerden ayıran husus, onun ictihâd ve gâlib zannın meşruiyetini ve bunlarla amel etmenin zorunluluğunu ifade eden *âyetleri* delil olarak sunmasıdır. Aslında

²⁸¹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/28; Mevslî, *el- İhtiyâr*, I/339.

²⁸² İbn Hazm'a göre hiçbir akıl bu âyetlerin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiğini söyleyemez. İbn Hazm, *el- İhkâm*, VII/396.

²⁸³ Cessâs, *el- Fusûl*, IV, 27. Sorumluluğun yerine getirilmemesi endişesinin ancak gâlib zan ile bilinebileceğini ifade eden âyetler için bkz. 4. Nisâ, 3, 24, 128.

²⁸⁴ 4. Nisâ, 3.

²⁸⁵ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/27.

diğer Hanefî usûlcüler de Hz. Peygamber ve ashâbına göre ictihâd, gâlib zan ve re'y ile hüküm vermenin meşru olmasını kıyâsın hücciyeti meselesinde delil olarak kabul etmişlerdir. Mesela Serahsî, kıyâsın hüccet oluşunu ispat etmek için sunduğu deliller arasına şerîatta, telef edilen şeylerin kıymetinin belirlenmesi ve nafakada maruf olan miktarın belirlenmesi gibi bazı meselelerin çözümünde ictihâd ve gâlib zanna göre davranmanın caiz, hatta gerekli olduğu hususunu da almıştır. Ona göre bu gibi meselelerde, nasslardan re'y ve gâlib zan yoluyla elde edilen bilgiler, “ilmi” gerektirdiği için bu vasıtalarla nasslardan bilgi elde etmek caizdir. Çünkü nasslara dayanan re'y ve gâlib zan amel edilmesi gereken hüccetlerdendir.²⁸⁶ Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Serahsî de kıyâsın hüccet oluşuna Cessâs gibi ictihâd, gâlib zan ve re'y ile amel etmenin meşru bir davranış olduğunu delil getirmiştir. Ancak gerek Serahsî'nin gerekse diğer Hanefî usûlcelerin eserlerini incelediğimizde, onların Cessâs gibi tek tek ictihâd, gâlib zan ve re'ye dayanarak hüküm vermenin ve amel etmenin meşruluğunu ifade eden âyetleri delil getirmedikleri için Cessâs'ın onlardan bu bağlamda farklı bir yöntem izlediğini söyleyebiliriz.

Cessâs'ın, kıyâsın meşruiyetini ve hücciyetini, gâlib zan ve ictihâdın meşru oluşuna ve hadiselerle dair bazı meselelerde bunlara göre amel etmenin zorunlu oluşuna dayandırmasından hareketle onun kıyâsı, ictihâdın kapsamında gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim ictihâd ile kıyâs arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde Cessâs'ın bu anlayışının mantıklı olduğu anlaşılacaktır. Zira ictihâd, en genel tanımıyla hakkın talep edilmesi, yani doğru olanı tespit etmeye veya bulmaya

²⁸⁶ Serahsî, *el-Usûl*, II/138.

çalışmaktır.²⁸⁷ Cessâs’a göre ictihâd, “müctehidin maksadına ulaşmak için gayret sarf etmesi” ve “Allah’ın, hükmü araştıran kişiyi, talep ettiği şeyi bilmeye götürecektir bir delil koymadığı hadiselerin hükümlerini bilme çabasıdır.”²⁸⁸ İctihâd ve kıyâs arasındaki ilişki, fer’de illetin tespiti yani illet kabul edilen vasfın diğer vasıflardan ayıklanması hususunda ortaya çıkar.²⁸⁹ İctihâd ile kıyâs arasındaki ilişkiyi her kıyâsta ictihâda başvurmanın zorunlu olduğu; fakat her ictihâdda kıyâsın kullanılmadığı şeklinde açıklayabiliriz.²⁹⁰ İctihâd ile kıyâs arasındaki bu ilişkiyi dikkate aldığımızda Cessâs’ın kıyâsın meşruiyetini, ictihâdın meşru olduğu anlayışına dayandırmasının mantıklı bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Zira ictihâd ve gâlib zannın kesin bilgi ifade etmediği açıktır. Fer’î mesele hakkında doğru olan hükmü bulmak için çaba harcamak manasında düşündüğümüzde ictihâdın kapsamında yer alan kıyâs da kesin bilgi ifade etmez. Öyleyse kesin bilgi ifade etmeyen yöntemlere dayanarak ulaşılan sonuçlarla amel etmenin meşru olduğu ispat edildiğinde, kıyâsın meşru bir yöntem ve hüccet olduğu ispat edilmiş olur. Hanefî usûlcülerin kıyâsın hücciyetini ispat etmek için delil getirdikleri *âyetlerle* ilgili açıklamalarını okuduktan sonra, kıyâsın ispatı meselesinde Cessâs’ın takip ettiği bu metodun en tutarlı yaklaşım olduğu kanaatine ulaştık.

²⁸⁷ Semerkandî, s. 1056.

²⁸⁸ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/11; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/268.

²⁸⁹ Ömerî, s. 62.

²⁹⁰ Şirâzî, *Şerhu’l- Luma’*, II/756; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/268; Ömerî, s. 65.

C.Yapılacak İşlerde İstişare Etmeyi Emreden Âyet

Cessâs’a göre “...*Yapılacak işlerde onların görüşlerini al...*”²⁹¹ âyetinden hareketle hadiselerle dair meselelerde Hz. Peygamber’in ashâbıyla, onların re’ylarına dayanarak görüş bildirdikleri bir istişare faaliyetini gerçekleştirmesi kıyâsın meşruiyetini ifade eden bir delildir.²⁹² Bu âyette Hz. Peygamber’e -Cessâs’ın hadiselerle dair hükümler diye adlandırdığı meselelerde- ashâbıyla istişare etmesi emredilmiştir.²⁹³ Hz. Peygamber, vahiyle bildirilmeyen meselelerde ashâbıyla istişare eder ve akabinde doğruya en yakın olan görüşü seçerek hüküm verirdi. Bu durum Hz. Peygamber’in ve ashâbının, hakkında nass bulunmayan meselelerde re’y ile hüküm vermenin caiz olduğu görüşünde olduklarına delâlet eder. Cessâs’a göre bu delilden hareketle kıyâsın şer’î - amelî hükümlerde hüccet olduğu sonucuna ulaşılır.²⁹⁴ Gerçekten de İslam Tarihinde, Hz. Peygamber’in ashâbıyla istişare ederek hüküm verdiği pek çok mesele olduğunu görürüz. Bu meselelerin tamamında ashâbın re’ylarını dile getirdikleri görülür. Bu durum onlar arasında te’abbüdî nitelikli olmayan meselelerde Kur’ân ve Sünnet’i anlamaya dayanan re’y ve gâlib zannı meşru bir delil olarak kabul ettiklerini gösterir. Kıyâs da re’yin kapsamına giren bir delil olduğuna ve sonuç itibarıyla zann-ı gâlib ifade ettiğine göre Hz. Peygamber’in

²⁹¹ 3. Âl-i İmrân, 159.

²⁹² Cessâs, *el- Fusûl*, IV/26-27.

²⁹³ Cessâs, kıyâsın ispatını ele aldığı bölümde “*Hadiselere Dair Hükümlere Ulaşmanın Çeşitleri*” başlığı altında ictihâdî zikretmiş; daha sonra da kıyâsın ispatını ictihâdın ve gâlib zannın meşru olduğu mantığına dayandırmıştır. Buradan hareketle ona göre kıyâsın, ictihâdın kapsamına giren bir yöntem olduğu kanaatine ulaştık. Cessâs’ın bu isimlendirmesi için bkz. Cessâs, *el- Fusûl*, IV/16.

²⁹⁴ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/26.

ashâbıyla istişare etmesi ve ortaya çıkan sonuçla amel etmesi kıyâsın meşru bir hüccet olduğunu gösterir.

D.Hakkında Tartışma Bulunan Meselelerde Yapılması Gerekenleri Açıklayan Âyet:

*“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ülü’l-emre (idarecilere) de itaata edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve Rasûl’e götürün...”*²⁹⁵ Bu âyette, hakkında tartışma bulunan meselelerin Allah ve Rasûlü’ne götürülerek çözülmesi gerektiği açıklanmıştır. Cessâs ve Serahsî, nasslarda hükmü belirtilen meselelerde, Müslümanlar arasında adeten ihtilafın bulunmadığı anlayışından hareketle, âyette zikredilen *“tartışmanın vaki olduğu meselelerin”* hakkında nass bulunmayan meselelerden olması gerektiği kanaatindedirler.²⁹⁶ Cessâs ve Serahsî’ye göre âyetteki hakkında ihtilaf bulunan meselenin *“Kitab ve Sünnet’e götürülmesine dair emirle”* de, iki husus kastedilmiştir. İlk olarak, Allah ve Rasûlü’nün hükümleri koyarken hedefledikleri şeylere delâlet eden emareleri keşfetmenin veya öğrenmenin gerekli olduğu kastedilmiştir. Bu emareleri öğrenmek de, Allah ve Rasûlü’nün hükümlerini ta’lîl yoluyla gerçekleşebilir.²⁹⁷ Ayrıca bu emirle, Kur’ân ve Sünnet’te hakkında herhangi

²⁹⁵ 4. Nisâ, 59.

²⁹⁶ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/29; Serahsî, *el-Usûl*, II/129; Esad Sa’dî, s. 46; Şâzelî, s. 27. Ayrıca âyetin nüzûl sebebi için bkz. Ebu’l- Fidâ İmâduddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr (v. 774/1373), *Hadislerle Kur’ân-ı Kerim Tefsîri (eserin orijinal adı, Tefsîru’l- Kur’âni’l- Azîm’dir)*, ter. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul 1985, XIII/7396.

²⁹⁷ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/29; Serahsî, *el-Usûl*, II/129; Şâzelî, s. 28.

bir nass bulunmayan ihtilaflı meselenin nasslardan benzerini bulmak için Kitab ve Sünnet üzerinde düşünmek ve bu meselenin hükmünü ictihâd yoluyla tespit etmek kastedilmiştir.²⁹⁸ Kıyâs, her iki durumu da ifade eden bir mahiyete sahiptir. Zira malum olduğu üzere kıyâs, ta'lîl -yani hükümlerin illetlerini tespit etmek- ve fer'in hükmünü benzeri olduğu aslın hükmüne iletmekten ibarettir. Bu yüzden onlara göre tartışma ve ihtilafın bulunduğu meselelerin çözümüyle ilgili olan bu âyet de kıyâsın hüccciyyetine delâlet eder.²⁹⁹

E.Nasslardan İstinbât Yollarıyla Hüküm Çıkarılabileceğine Delâlet Eden Âyet

*“Onlara güven ve korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar; hâlbuki onu, Rasûl’e veya aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi, onların arasından işin iç yüzünü anlayanlar veya istinbât yeteneğine sahip olanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi.”*³⁰⁰ Hanefî usûlcüler, âyette geçen “onlardan istinbât yeteneğine sahip olanları” ifadesindeki “istinbât” kelimesinden yola çıkarak, bu âyeti kıyâsın hüccciyyetini ispat etmek için delil getirmişlerdir. Sözlükte istinbât kelimesi kuyu kazılırken onun dibinden- kaynağından suyu çıkarmak manasındaki “*nebeta*” kökünden gelir. İstinbât, “bir şeyi kaynağından çıkarmak” anlamındadır.³⁰¹ Fakîh,

²⁹⁸ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/29; Serahsî, *el-Usûl*, II/129; Esad Sa’dî, s. 46; Şâzelî, s. 28.

²⁹⁹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/29; Serahsî, *el-Usûl*, II/129.

³⁰⁰ 4. Nisâ, 83.

³⁰¹ Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîyyâ Abdulkâdir er-Râzî (v. 313/925), *Muhtâru’s- Sihâh*, thk. Mahmut Hatır, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1415, s. 688; İbn Manzûr, VII/410; Cürçânî, s. 38; İbn Kesîr, I/703.

gizli olan şeyi ictihâdıyla çıkardığında bu durum “istinbât etmek” kelimesiyle ifade edilir.³⁰² Cürcânî (v. 816/1413), istinbât kelimesinin ıstılâhen, sezgisel bir güçle ve zihinsel bir yükselişle nasslardan manaların çıkarılması anlamına geldiğini söylemiştir.³⁰³ Hanefî usûlcülere göre “istinbât”, âyet bağlamında ele alındığında, sözlük anlamına da mutabık olarak, nassların hükümlerinin kaynağı olan illetleri, nasslardan çıkarmak manasına gelir. Cessâs, âyette problemlili olan ve hakkında nass bulunmayan konuların hükümlerinin, nasslardan istinbât edilmesi gerektiğinin emredildiğini söylemiştir.³⁰⁴ Serahsî ise, “istinbâtın” nasstan re’y yoluyla mananın çıkarılması anlamına geldiğini, bunun ise nassın hükmünün benzerlerine ta’diye edilmesi için yapılacağını söylemiştir.³⁰⁵ Cessâs ve Serahsî’ye göre kıyâs da nassların manalarını- illetlerini istinbât etmeye dayanan bir yöntem oluşu için bu âyet kıyâsın meşruiyetine delâlet eder.³⁰⁶

Hanefî usûlcülerin kıyâsın ispatı hususunda delil getirdikleri âyetlerle ilgili açıklamalarını bir bütün olarak düşündüğümüzde, onların kıyâsı ictihâdın kapsamında gördüklerini söyleyebiliriz. Nitekim kıyâsın nasslardaki manaları veya illetleri tespit anlamındaki bir ictihâdî faaliyete dayandığını düşündüğünde, kıyâsın ictihâdın kapsamında olduğu anlaşılır.

³⁰² İbn Manzûr, VII/410.

³⁰³ Cürcânî, s. 38.

³⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/30.

³⁰⁵ Serahsî, *el-Usûl*, II/128.

³⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/30; Serahsî, *el-Usûl*, II/128. İbn Hazm’a göre bu âyet kıyâsın iptal edildiğine delâlet eder. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII/393- 394.

Hanefî usûl eserlerinde kıyâsın hücciyetini ispat etmek için delil getirilen âyetleri ve bunlarla ilgili açıklamaları incelediğimizde, kıyâsın meşruiyetinin temellendirilmesi meselesinde Cessâs'ın gâlib zan ve re'ye deyanarak hüküm vermenin meşruiyetini ifade eden âyetlerin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği yönündeki yaklaşımının en güçlü delil olduğu kanaatine ulaştık. Çünkü kıyâsın hücciyetini kabul edenlerin kanaatlerini ispatlamak için açıklamaları gereken en önemli hususun, kıyâsın hem illetin tespit edilişi açısından gâlib zanna- kesin olmayan bilgiye dayanması hem de sonuç bakımından bunu ifade etmesi olduğunu söyleyebiliriz.

II- KİYÂSIN HUKUKİ DAYANAĞI HAKKINDA DELİL GETİRİLEN HADİSLER

Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber'in bazı meselelerin hükümlerini tespit ederken ictihâd, re'y ve ta'lîl metotlarını kullanmasının, kıyâsın meşruiyetini ifade eden bir tavır olduğunu kabul etmişlerdir. Buhârî ve İbnu's- Sââtî, bu rivâyetlerin birlikte ele alındığında kıyâsın hüccet oluşu hususunda manevi mütevâtir derecesine yükselecekleri kanaatindedirler.³⁰⁷ Kıyâsın hücciyetini ispat etmek için delil getirilen hadislerle ilgili bu anlayışın, Hz. Peygamber'in kıyâs metodunu kullandığı için kıyâsın hüccet olduğu kanaatini güçlendirme amacına dayandığını söyleyebiliriz.

Hanefî usûlcülerin kıyâsın meşruiyetini temellendirmek için delil getirdikleri hadisleri Hz. Peygamber'in ta'lîl ve kıyâs metodunu kullanıp ashâbına bunları

³⁰⁷ İbnu's- Sââtî, II/637; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/278.

öğrettiğini ifade eden hadisler, ashâbına ictihâd etmeyi emrettiği hadisler ve ashâbıyla istişâre ettiğini ifade eden hadisler şeklinde üç kısma ayırabiliriz.

A. Hz. Peygamber'in Ta'lîl ve Kıyâs Metodunu Kullandığını ve Ashâbına Bu Metotları Öğrettiğini İfade Eden Hadisler

Hanefî usûlcülere göre Hz. Peygamber'in mukayese ve ta'lîl metodunu kullandığı yani kıyâs yoluyla hüküm verdiği meselelerle ilgili olan ve bu metotları öğrettiğini ifade eden hadisler, kıyâsın hüccet olduğuna delâlet ederler.³⁰⁸ Hz. Peygamber, bazı hükümleri ta'lîl metoduyla zikretmiştir. Nass ile belirlenmiş olan bu illetleri, hakkında nass bulunmayan meselelere ilhak etmek caiz olmasaydı Hz. Peygamber'in bu illetleri zikretmesinin hiçbir faydası olmazdı. Hz. Peygamber faydasız bir şeyle meşgul olmayacağına göre onun hükümlerini illetlerle birlikte zikrettiği hadisler, kıyâsın meşru olduğunu ve onunla amel etmenin zorunlu olduğunu gösteren delillerdir.³⁰⁹

Hz. Peygamber'in mukayese ve ta'lîl metodunu kullandığı ve bu metotları öğrettiği meselelere, Hanefî usûl eserlerinde “kedinin artığının” hükmünün açıklandığı rivâyet örnek verilmiştir. Hz. Peygamber, “*Kedi necâset değildir. Zira o sizin etrafınızda dolaşır.*”³¹⁰ buyurmuştur. Kedilerin artıklarıyla ilgili hükmün

³⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/47; Debûsî, s. 272; Bezdevî, IV/1647; Serahsî, *el-Usûl*, II/129; İbnu's- Sââtî, II/ 637; Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/128; Teftâzânî, II/128; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Haskefî, s. 212; Lahmî, s. 87; Zeydân, s. 208.

³⁰⁹ İbnu's- Sââtî, II/637; Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/128; Lahmî, s. 87; Şâzelî, s. 30; Zeydân, s. 208.

³¹⁰ Ebû Abdullah el- Asbahî el- Himyerî Mâlik b. Enes (v. 179/795), *Muvatta' (Rivâyetü Muhammed b. el-Hasan eş- Şeybânî)*, thk. Takıyüddin en- Nedvî, Dâru'l- Kalem, Dımeşk 1991, I/53, (Bâbu

açıklandığı bu hadis, Hz. Peygamber'in hükmü illetiyle birlikte zikrettiği, onun kıyâs yapmayı öğrettiği hadislerdendir.³¹¹ Bu hadiste, kedinin artığının necis olması hükmünün, “zaruret” illeti sebebiyle düştüğü belirtilmiştir. Kedilerin sürekli olarak etrafımızda dolaşan varlıklar olması, önüne geçemeyeceğimiz veya engel olmayacağımız bir durum olduğu için bizim açımızdan zaruret ifade etmektedir. Kısacası Hz. Peygamber, kedilerin artıklarının temiz kabul edilmesini, etrafımızda dolaşmalarına dayandırmıştır. Bu durum zaruretin hükümleri hafiflettiğini gösteren bir işarettir.³¹² Hanefî uûlcülere göre Hz. Peygamber, kedilerin artıklarıyla ilgili hükmü illetiyle birlikte zikrettiği için bu hadis, Hz. Peygamber'in ta'lîl metodunu kullandığını ifade eder. Kıyâs da ta'lîl metoduna dayandığına göre bu hadis kıyâsın hücciyetine delâlet eder.³¹³

Kedinin artığı olan su Hanefî fukahâsına göre Hz. Peygamber'in bu hadiste de belirttiği üzere necis değildir. Ancak Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre

Gasli'l- Yedeyni fi'l- Vudûi, 9); Ahmed b. Hanbel, V/296, (Bâkıyyü Müsnedi'l- Ensârî, 22581), V/303, (Bâkıyyü Müsnedi'l- Ensârî, 22633); Dârimî, I/203, (Kitâbu't- Tahâra, 736); İbn Mâce, I/131, (Kitâbu't- Tahâra ve Sünenihâ, 378); Ebû Dâvûd, I/67, (Kitâbu't- Tahâra, 76) ; Muhammed b. İsa Ebû İsa (v. 279/892), es- *Sünen*, Dâru İhyâi't- Terâsi'l- Arabiyyi, Beyrut (t.y.), I/153, (Ebvâbu't- Tahâra, 92); Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman en- Nesâ'î (v. 303/915), *Sünenü'n- Nesâ'iyyi'l- Kübrâ*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el- Bendârî, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1991, I/55, (Kitâbu't- Tahâra, 68), I, 178, (Kitâbu'l- Miyâh, 340).

³¹¹ Debûsî, s. 270; Serahsî, *el-Usûl*, II/130; İbnu's- Sââtî, II/637; Sağnâkî, IV/1648; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/279; Şâzelî, s. 30.

³¹² Debûsî, s. 270; Serahsî, *el-Usûl*, II/130; İbnu's- Sââtî, II/637; Şâzelî, s. 630.

³¹³ Debûsî, s. 270; Serahsî, *el-Usûl*, II/130; İbnu's- Sââtî, II/637; Sağnâkî, IV/1648; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/279; Şâzelî, s. 30.

kedinin artığı olan suyun kullanılması mekruhtur.³¹⁴ Ebû Yusuf ise bu suyun kullanılmasında bir sakınca olmadığı hükmünü vermiştir.³¹⁵

Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber'in ta'lîl metodunu uygulayıp ashâbına öğrettiğini ifade eden hadislere "Hac borcunun vekâketen yerine getirilebileceğini" ifade eden hadisi de örnek vermişlerdir. Bu hadiste, Has'amiyye ile Hz. Peygamber arasında şu konuşmanın gerçekleştiği nakledilmiştir:

*"Ey Allah'ın Rasûlü, Allah'ın kulları üzerinde hac hususundaki farzı, babama yaşlandığı dönemde erişti. O, deve üzerinde duramayacak bir haldedir. Onun yerine ben haccedebilir miyim?" Has'amiyye'nin bu sorusuna Hz. Peygamber, "Şâyet babanın borcu olsaydı ve sen onu ödeseydin; bu, onun yerine geçer miydi?" sorusuyla cevap verir. Has'amiyye Hz. Peygamber'e "Evet." diyerek karşılık verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Allah'ın borcu ödenmeye daha layıktır."*³¹⁶

³¹⁴ Tahâvî, I/119; Serahsî, *el- Meksûr*, I/51; Merginânî, *el- Hidâye*, I/50.

³¹⁵ Tahâvî, I/119; Serahsî, *el- Meksûr*, I/51.

³¹⁶ Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l- Kâsım et- Taberânî (v. 360/971), *Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecîd es- Selfî, Mektebetü'l- Ulûmi, (b.y.) 1983, XVIII/286, (Bâbu'l- Fâ, 375); XVIII/27, (Bâbu'l- Ayn, XII, 12512); Ahmed b. Hüseyin b. Musa Ebû Bekir Nesâ'î (v. 458/1065), *es- Sünenü'l- Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir, Mektebetü Dâru'l- Baz, Mekke 1994, V/179, (Kitâbu'l- Hac, 9632); Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. ez- Zeyla'î (v. 762/1360), *Nasbu'r- Râye li- Ehâdisi'l- Hidâye*, thk. Muhammed Yusuf el- Bennûrî, Dâru'l- Hadîs, Mısır 1357, II/150, III/153; Tahâvî, II/93. Hadisin Has'am kabilesinden olan bir kadının zikredildiği varyantı için bkz. Ahmed b. Hanbel, I/76, (Müsnedü Aşeretü'l- Mübeşşerîn, 564); I/212, (Müsnedü Benî Hâşim, 1818, 1822); IV/5, (Müsnedü'l- Medeniyyîn, 16170); İbn Mâce, II/970, (Kitâbu'l- Menâsik, 2907).

Hanefî usûlcüler, bu meselenin çözümünde Hz. Peygamber'in mukayese metodunu kullandığını, dolayısıyla bu hadisin kıyâs metodunu açıklayan ve öğreten bir hadis olduğunu belirtmişlerdir. Zira Hz. Peygamber bu hadiste kulun Allah'a olan borcunun, evladı tarafından ödenebileceği hükmüne, bir kişinin başka bir kişiye olan borcunun evladı tarafından ödenebileceği hükmüne kıyâsla ulaşmıştır. Dolayısıyla bu hadiste Hz. Peygamber, bizatihi kıyâs yaptığı ve kıyâs yapmayı öğrettiği için Hanefî usûlcülere göre bu hadis kıyâsın hücciyetini ifade eden bir delildir.³¹⁷

Bir kimsenin gerek babasının gerekse başka birinin yerine hac ibadetini ifa edebilmesi için kendisi adına vekil gönderilen kimsenin ölmüş olması veya ölünceye kadar süren bir acizlik içerisinde olması gerekir.³¹⁸ Mâlî bir ibadetin yerine getirilmesini bir vekile görev olarak vermek için ibadetle mükellef olan kişinin ibadeti bizzat yerine getirmekten aciz olması ve mâlî açıdan gücünün yetersiz olması gerekir.³¹⁹

Hadisin Has'am kabilesinden bir adamın zikredildiği varyantı için bkz. Dârimî, II/62, (Kitâbu'l-Menâsik, 1836); Nesâ'î, *el-Müctebâ*, V/117, (Kitâbu Menâsiki'l-Hac, 2638).

³¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/48; Debûsî, s. 270; Serahsî, *el-Uşûl*, II/130; *el-Mebsût*, IV/148; İbnu's-Sââtî, II/637; Nesefî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/201; Sağnâkî, IV/1648; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/279; Sadru's-Şerî'a, II/128; Bâbertî, II/580; İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, III/10; Haskefî, s. 212; İbn Âbidîn, *Nesâmetu'l-Eshâr*, s. 212; Lahmî, s. 87; Dâvûdî, s. 245. İbn Hazm bu hadisin kıyâsın ispatı için delil getirilmeyeceği kanaatindedir. Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII/427.

³¹⁸ Tahâvî, II/90; Serahsî, *el-Mebsût*, IV/152; Mevsilî, *el-Muhtâr*, I/347; Nesefî, *Kenzu'd-Dekâik*, III/64-65; Aynî, *el-Binâye*, IV/466; İbn Nuceym, *Bahru'r-Râik*, III/65.

³¹⁹ Tahâvî, II/90; Serahsî, *el-Mebsût*, IV/152; Nesefî, *Kenzu'd-Dekâik*, III/64-65; Aynî, *el-Binâye*, IV/466; İbn Nuceym, *Bahru'r-Râik*, III/65; Mevsilî, *el-Muhtâr*, I/347.

İstihâze ile ilgili hükmün açıklandığı hadis, mukayese ve ta'lîl metodunun kullanıldığını ifade eden bir diğer rivâyettir. Bu rivâyette Ümmü Habîbe binti Cahş'ın, istihâze akıntısı hakkında Hz. Peygamber'e soru sorduğunda, ona şöyle cevap verdiği nakledilmiştir: “*O, sadece damardan gelen (bir kandır). Her namaz için yıkan (abdest al).*”³²⁰

İstihâze, hayız müddetinin en az sınırı olan üç günden az bir süre ile on günden sonra gelen akıntıya³²¹ ve nifâs müddeti olan kırk günden sonra gelen akıntıya denir.³²² Serahsî'ye göre hamile olan bir bayanın gördüğü, küçük kız

³²⁰ Buhârî, I, 124, (Kitâbu'l- Hayz, 321); Müslim, I/263, (Kitâbu'l- Hayz, 334); Ebû Dâvûd, I/125, (Kitâbu't- Tahâra, 285); Tirmizî, I/229, (Ebvâbu't- Tahâra, 129); Nesâ'î, *Sünenü'l- Kübrâ*, I/117, (Kitâbu't- Tahâra, 203); I/119, (Kitâbu't- Tahâra, 205- 206); I/123, (Kitâbu't- Tahâra, 215); I/181, (Kitâbu'l- Hayz ve'l- İstihâze, 351). Ayrıca hadisin farklı varyantları için bkz. Ebû Abdullah el- Asbahî el- Himyeri Mâlik b. Enes (v. 179/795), *Muvatta' (Rivâyetü Yahya el- Laysî)*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi't- Tûrâsî'l- Arabiyyi, Mısır (t.y.), I/61, (Kitâbu't- Tahâra, 135); Buhârî, I/117, (Kitâbu'l- Hayz, 300); I/122, (Kitâbu'l- Hayz, 314); Müslim, I/262, (Kitâbu'l- Hayz, 333); Ebû Dâvûd, I/124, (Kitâbu't- Tahâra, 282); I/125, (Kitâbu't- Tahâra, 286); Tirmizî, I/217, (Ebvâbu't- Tahâra, 125); Nesâ'î, *Sünenü'l- Kübrâ*, I/116, (Kitâbu't- Tahâra, 201); I/122, (Kitâbu't- Tahâra, 212); I/123, (Kitâbu't- Tahâra, 217); I/184, (Kitâbu'l- Hayz ve'l- İstihâze, 359).

³²¹ Serahsî, *el- Mebsût*, III/147- 148; Kudûrî, s. 6; Kâsânî, I/41; Merginânî, I/65- 66; Neseî, *Kenzu'd- Dekâik*, I/231; Aynî, *el- Binâye*, I/623; İbn Nuceym, *Bahru'r- Râik*, I/231; Muhammed Emin b. Ömer b. Abulazîz b. Ahmed b. Abdurrahîm el- Hüseyinî İbn Âbidîn (v. 1252/1836), *Minhetu'l- Hâlik ale'l- Bahri'r- Râik (Neseî'nin Kenzu'd- Dekâik ve İbn Nuceym'in el- Bahru'r- Râik Şerhu Kenzi'd- Dekâik isimli eserleriyle birlikte)*, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut (t.y.), I/231.

³²² Tahâvî, I/166; Kudûrî, s. 6; Serahsî, *el- Mebsût*, III/149; Kâsânî, I/ 41- 42; Merginânî, I/65- 66; Neseî, *Kenzu'd- Dekâik*, I/231; İbn Nuceym, *Bahru'r- Râik*, I/231; İbn Âbidîn, *Minhetu'l- Hâlik*, I/231.

çocuğunun gördüğü ve çok yaşlı olan bayanın gördüğü akıntı da istihâzedir.³²³ Ayrıca on günden fazla süren akıntıda kadının belirli bir hayız müddeti varsa, o hayız müddetinden sonra gelen akıntıya da istihâze denir.³²⁴ Fakat on günden az süren akıntıda, hanımın belirli bir hayız süresi varsa ve akıntısı bu süreden sonra devam ederse, bu fazla olan akıntı hayız kabul edilir. Nifâs akıntısında da aynı durum geçerlidir. Bir hanımın normalde nifâs müddeti kırk günden az olmasına rağmen bir defaya mahsus olarak akıntısı mutad olan günden fazla olur ve bu fazla olan akıntı kırk güne kadar devam ederse, bu akıntı nifâs kabul edilir. Ancak bu akıntı kırk günü geçerse bu takdirde âdeti olan günden sonra gelen akıntı istihâze sayılır.³²⁵

İstihâze akıntısı gelen kimse, her namaz vakti için abdest alır ve o vakit çıkıncaya kadar bu abdestle istediği kadar ibadet yapar, orucunu tutar. Namaz vakti çıktığında ise abdesti geçersiz olur ve yeniden abdest alması gerekir.³²⁶

Hanefî usûlcüler, müstehâze ile ilgili bu hadisin yukarıda bahsettiğimiz, hükümleri illetlerle zikredilen yani Hz. Peygamber'in bizzat ta'lîl yaptığı hadislerden olduğu, bu yüzden de kıyâsın hücciyetini ifade eden bir delil olduğu kanaatindedirler.³²⁷

Hanefî usûlcülere göre Hz. Peygamber'in kıyâs metodunu kullandığı ve öğrettiğini ifade eden hadislerden biri de "Mazmaza hadisi" ismiyle meşhur olan

³²³ Serahsî, *el- Mabsût*, III/149.

³²⁴ Merginânî, I/70- 71; Mevsilî, *el- Muhtâr*, I/59.

³²⁵ Kâsânî, I/41- 42.

³²⁶ Kudûrî, s. 7; Serahsî, *el- Mabsût*, III/81; Kâsânî, I/44; Merginânî, I/70; Mevsilî, *el- Muhtâr*, I/58; *el- İhtiyâr*, I/58; Halebî, I/93- 94.

³²⁷ Debûsî, s. 270; Serahsî, *el-Usûl*, II/130.

rivâyettir. Bu hadiste Hz. Peygamber, Ömer İbn Hattab'a mukayese metodunu öğretmiş ve çözümü aranan meselenin hükmünü bu metodu kullanarak buldurmuştur.³²⁸

Ömer İbn Hattab Hz. Peygamber'e “*Ya Rasûlullah! Bugün büyük bir hata işledim. Oruçlu olduğum halde karımı öptüm.*” dediğinde, ona “*Söyle bakalım, oruçlu olduğun halde ağzını suyla çalkalasaydın ne olurdu?*” diye sorar. Ömer İbn-i Hattab, “*Bunun zararı olmaz.*” deyince Hz. Peygamber, “*O halde bu üzüntü niye?*”³²⁹ şeklinde karşılık verir.

Hanefî usûlcülere göre bu meselede Hz. Peygamber'in, oruçluyken eşini öpen kimsenin durumunun ne olacağı sorusunu, oruçluyken ağzın su ile çalkalanmasının hükmüne benzeterek cevaplaması, onun kıyâsı kullandığını yani hüccet olarak kabul ettiğini ve onunla amel ettiğini gösteren bir delildir. Zira bu hadiste Hz. Peygamber,

³²⁸ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/49; Debûsî, s. 269; Serahsî, *el-Usûl*, II/130; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/201; Sağnâkî, IV/1648; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/278; Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/128; Karaman, *İctihad*, s. 44; Lahmî, s. 87- 88; Esad Sa'dî, s. 47; Şâzelî, s. 31; Zeydân, s. 208.

³²⁹ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el- Kûfî İbn Ebî Şeybe (v. 235\850), *Musannef*, thk. Kemal Yusuf el- Hût, Mektebetü'r- Rüşd, Riyad 1409, II/315, (Kitâbu's- Sıyâm, 9406); Ahmed b. Hanbel, I/21, (Müsnedü'l- Aşeretü'l- Mübeşşerîn bi'l- Cenneti, 138); I/52, (Müsnedü'l- Aşeretü'l- Mübeşşerîn bi'l- Cenneti, 372); Nesâ'î, *Sünenü'l- Kübrâ*, II/198, (Kitâbu's- Sıyâm, 3048); Beyhakî, IV/218, (Kitâbu's- Sıyâm, 7808); IV/261, (Kitâbu's- Sıyâm, 8044); Alâüddîn Ali b. Hüsâmiddîn Abdilmelik el- Müttekî (v. 975/1567), *Kenzu'l- Ummâl fî Süneni'l- Akvâl ve'l- Ef'âl*, Müessesetü'r- Risâle, Beyrut 1989, VIII/ 1007, (Kitâbu's- Savm, 24401).

mazmazanın orucu bozmadığı hükmüne kıyâsla, öpmenin orucu bozmadığı hükmüne ulaşmıştır.³³⁰

Hanefî usûlcülere göre bu gruptaki hadislerin kıyâsın meşruiyeti için delil getirilmesi, kıyâsın ta'lîl metoduyla gerçekleştirilen bir yöntem olmasına dayanmaktadır. Bu grupta yer alan rivâyetlerin ortak özelliği, Hz. Peygamber'in ta'lîl metodunu uyguladığını ifade etmeleridir. Bir hükmün, illetiyle birlikte zikredilmesi, o hükmün bu illetle alakalı olduğunu yani hükmün bu illete dayandığını gösterir. Bu durum sabit olduğunda da, bu illeti taşıyan benzer meselelere benzer hükmün verileceği anlaşılır.³³¹ Yani Hz. Peygamber'in bir hükmü, illetiyle beraber zikretmesi- Hz. Peygamber'in gereksiz bir durumla meşgul olması mümkün olmadığına göre- hem bu illetin hükümde etkili olduğunu hem de benzer illeti taşıyan hadiselerle benzer hükmü verebileceğimizi göstermektedir. Kıyâs da, fer'in aslın benzeri olan illeti içermesinden dolayı, fer'e aslın hükmünün benzerini vermekten ibaret olduğuna göre, Hz. Peygamber'in bazı hadiselerde bizzat ta'lîl yapması yani hükümleri illetlere bağlaması kıyâsın hüccet oluşuna dair güzel bir delildir.

³³⁰ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/49; Debûsî, s. 269; Serahsî, *el-Usûl*, II/130; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/201; Sağnâkî, IV/1648; Karaman, *İctihad*, s. 44; Lahmî, s. 87- 88; Esad Sa'dî, s. 47; Şâzelî, s. 31; Zeydân, s. 208.

³³¹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/49; Debûsî, s. 269-270; Serahsî, *el-Usûl*, II/130; Nesefî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/201; Sağnâkî, IV/1648; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/278-279; Sadru's- Şerî'a, *et- Tavdîh*, II/128; İbnu's- Sââtî, II/637; Sadru's- Şerî'a, II/128; Bâbertî, II/580; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Haskefî, s. 212; İbn Âbidîn, *Nesâmetu'l- Eshâr*, s. 212.

B. Hz. Peygamber'in Ashâbına İctihâd Etmeyi Emrettiği Hadisler

Hanefî usûlcülerin kıyâsın hüccet oluşunu ispat etmek üzere delil getirdiği hadislerden bir kısmı, Hz. Peygamber'in ashâbına ictihâd etmeyi emrettiği hadislerden oluşur.³³² Hanefî usûlcülerin bu gruptaki hadisleri kıyâsın hücciyeti için delil getirmelerinin arkasında iki gerekçe bulunduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak kıyâsın ictihâd ve re'yin kapsamında olduğu mantığının bulunduğunu düşünüyoruz. İkinci olarak kıyâsın zann-ı gâlibe dayanaması ve zann-ı gâlib- kesin olmayan bilgi ifade etmesi, ictihâdın da aynı türden bir bilgiyi ifade etmesi mantığının bulunduğunu düşünüyoruz.

Hz. Peygamber'in ashâbına ictihâd etmeyi emrettiği hadislerle Hanefî usûl eserlerinde ilk olarak “Muâz b. Cebel” hadisi örnek verilmiştir. Hanefî usûlcülerin kıyâsın hüccet oluşunu ispat etmek için en sık kullandıkları delil bu hadistir.³³³ Bu hadiste Hz. Peygamber Muâz b. Cebel'i Yemen'e kadı olarak gönderirken ona, *“Sana bir uyuşmazlık getirildiğinde neye göre hüküm vereceksin?” diye sorar. “Allah'ın Kitabı'ndakine göre (hüküm veririm).” deyince, “Allah'ın Kitabı'nda*

³³² Cessâs, *el- Fusûl*, IV/44; Debûsî, s. 272; Serahsî, *el-Usûl*, II/129; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/278; Savâ Paşa, II/1218.

³³³ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/44; Debûsî, s. 270; Bezdevî, IV/1647; Serahsî, *el-Usûl*, II/130; Lâmişî, s. 181; Neseî, *Şerhu'l- Muntehab*, s. 704; *Keşfu'l- Esrâr*, II/200; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/278- 279; Bâbertî, II/580; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/127; *et- Tavdîh*, II/127- 128; Teftâzânî, II/127; İbn Melek, s. 261; Molla Fenârî, s. 278; Aynî, *Şerhu'l- Menâr*, s. 261; İbnu'l- Humâm, s. 492; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 436; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/ 10; Ali el- Kârî, s. 404; Haskefî, s. 211; Kevâkibî, *İrşâdu't- Tâlib*, II/182; İzmîrî, II/282; Tarsûsî, s. 207; Güzelhisârî, s. 221; Molla Cîven, II/200- 201; Rahâvî, s. 752- 753; Seydişehrî, s. 344; Savâ Paşa, II/217; Bilmen, I/182; Muhammed Yusuf Musa, s. 26; Lahmî, s. 84- 85; Şâzelî, s. 28; Zeydân, s. 208.

bulamazsan (neye göre hüküm verirsin)?” diye sorar. “Rasûl’ün Sünneti’ne göre (hüküm veririm).” deyince, “Allah’ın Kitabı’nda ve Rasûl’ün Sünnet’inde de bulamazsan (neye göre hüküm vereceksin)?” diye sorar. “Re’yimle (kendi görüşüme göre) ictihâd ederim ve vazgeçmem (davayı hükümsüz bırakmam).” cevabını alınca “Peygamberinin elçisini Peygamberinin hoşnut olduğu (cevaba) muvaffak kılan Allah’a hamdolsun.” buyurmuştur.³³⁴

Sağnâkî, hadisteki Hz. Peygamber’in “Eğer Allah’ın Kitab’ında *bulamazsan?*” ifadesine dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber, Allah’ın Kitab’ında *olmazsa?*” dememiş, özellikle “*bulamazsan*” ifadesini kullanmıştır. Zira Allah’ın Kitab’ında eksiklik söz konusu değildir. İşte Hz. Peygamber, Kitab’ın bu özelliğinden dolayı “*olmazsa*” ifadesi yerine “*bulamazsan*” ifadesini kullanmıştır.³³⁵ Sağnâkî’nin bu görüşü, Hanefî usûlündeki, nassların hayat hadiselerini kuşatma keyfiyetleriyle ilgili yaklaşımlarını göstermektedir. Zira Hanefî usûlcüler, Kitab’da her şeyin açıklanmış olduğu görüşünü kabul etmişler; ancak bunun lafız ve mana boyutlarının birlikteliğiyle gerçekleşeceğini belirtmişlerdir.

³³⁴ Ahmed b. Hanbel, V/230, (Müsnedü’l Ensâr, 22060); V/236, (Müsnedü’l Ensâr, 22114); V/242, (Müsnedü’l Ensâr, 22513); Dârimî, I/72, (Bâbu’l- Fetâyâ, 168); Ebû Dâvûd, II/327, (Kitâbu’l- Akdiye, 3592); Taberânî, *Mu’cemu’l- Kebîr*, XX/170, (Bâbu’l- Mîm, 362); Abdurrahman b. Ali İbnu’l-Cevzî (v. 597/1201), *el- İlelü’l- Mutenâhiye fi’l- Ehâdisi’l- Vâhiye*, thk. Halîl el- Meyyis, Dâru’l- Kütübî’l- İlmiyye, Beyrut 1403, II/758, (Kitâbu’l- Hidâyâ, 1264).

³³⁵ Sağnâkî, IV/1647; Kevâkibî, *İrşâdu’t- Tâlib*, II/182; Leknevî, II/115.

Hanefî usûlcülere göre Hz. Peygamber'in, Muâz b. Cebel'in ictihâd ile amel etmesine razı olması, bu hadisin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiğini gösterir.³³⁶ Zira ictihâd, kıyâsı içine alan bir yöntemdir.³³⁷ Eğer kıyâs, Kitab ve Sünnet'ten sonra amel etmeyi gerektiren bir hüccet olmasaydı, Hz. Peygamber Muâz b. Cebel'in sözünü inkâr ederdi. Hâlbuki Hz. Peygamber, onun re'y, ictihâdla amel etme yaklaşımındaki başarısı sebebiyle Allah'a hamd etmiştir.³³⁸

Hanefî usûlcülere göre selef, bu hadisi rivâyet etmiş ve sahih olarak kabul etmiştir.³³⁹ Gazâlî ise bu hadisin ümmetin genel kabulüne mazhar olduğunu, hiç kimsenin hadisi inkâr etmediğini; böyle hadislerin bazı usûlcülere göre mürsel kabul edilmesinin³⁴⁰ hadise zarar vermeyeceğini söylemiştir. Hatta ona göre bu şekilde

³³⁶ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/45; Debûsî, s. 270; Bezdevî, IV/1647; Serahsî, *el-Usûl*, II/130; Lâmişî, s. 181; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/278; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/127; *et- Tavdih*, II/127; İbn Melek, s. 261; Molla Fenârî, s. 278; Aynî, *Şerhu'l- Menâr*, s. 261; İbnu'l- Humâm, s. 492; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 436; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Haskefî, s. 211; Kevâkibî, *İrşâdu't- Tâlib*, II/182; İzmîrî, II/282; Tarsûsî, s. 207; Molla Cîven, II/200- 201; Leknevî, II/115; Rahâvî, s. 752- 753; Seydişehrî, s. 344; Savâ Paşa, II/217; Bilmen, I/182; Muhammed Yusuf Musa, s. 26; Lahmî, s. 85; Esad Sa'dî, s. 47; Şâzelî, s. 28.

³³⁷ Bilmen, I/182; Muhammed Yusuf Musa, s. 26; Hallâf, s. 203; Esad Sa'dî, s. 47.

³³⁸ Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/278; İbn Melek, s. 261; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 436; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; İzmîrî, II/282; Molla Cîven, II/200- 201; Seydişehrî, s. 344; Esad Sa'dî, s. 47; Şâzelî, s. 29; Keskiöglü, s. 20.

³³⁹ Bezdevî, IV/1647; Nesefî, *Şerhu'l- Muntehab*, s. 704; Molla Fenârî, s. 278; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 436; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Haskefî, s. 211; İzmîrî, II/282; Tarsûsî, s. 207; Seydişehrî, s. 344.

³⁴⁰ Hanefî usûlcülerden Cessâs hadisin mürsel olduğunu kabul etmiş ve mürsel hadisin makbul olduğunu söylemiştir (Cessâs, *el- Fusûl*, IV/45).

herkesin kabulüne mazhar olmuş hadislerin isnadının bile araştırılmasına gerek yoktur.³⁴¹ Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla kıyâsın hüccet olduğunu savunan sâlcüler eserlerinde, bu hadisi kıyâsı ispat etmek üzere delil getirmişlerdir. Eğer hadisin kıyâsın hücciyetine delil getirilmesine mani olacak bir zaafı olsaydı, bu kadar büyük bir topluluğun hadisi, kıyâsın hücciyeti için delil getirmesi düşünülemezdi.

İbn Hazm'a göre bu hadiste re'y ile görüş bildirmeye yönelik olarak verilen izin sadece Muâz b. Cebel için geçerli kabul edilirse, bu durumda onun dışındakilerin re'yiine dayanarak görüş bildirmesinin haram kabul edilmesi gerekir. Bu hadiste Muâz b. Cebel'in dışındaki herkes için re'y ile görüş bildirmeye izin verildiği kabul edilirse, bu durumda da insanlardan her biri dinî alanda re'yiyle dilediği şeyi meşru kılar. Bu durum da, re'yi kullananlar tarafından dinin iptal edilmesi demektir.³⁴²

Hanefî usûlcülere göre Hz. Peygamber'in, Muâz b. Cebel'in ictihâd etmesine dair verdiği izin, onun dışındaki kişiler için de nassın delâleti yoluyla sabit olmuştur. Çünkü Hz. Peygamber, "Bir şahıs hakkındaki hükmüm ne ise cemaat hakkındaki hükmüm de odur." buyurmuştur. Bu hadisten de anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber'in nass bulunmayan meselelerde Muâz b. Cebel'in ictihâd, dolayısıyla kıyâs yapmasına izin vermesi ve bu iznin Muâz b. Cebel'e tahsîs edilmemesi kıyâsın hüccet olduğunu gösterir.³⁴³ Nitekim hadis incelendiğinde Hz. Peygamber'in ictihâd etmeye izin vermesinin, sadece Muâz b. Cebel için geçerli bir hüküm olduğuna dair

³⁴¹ Gazâlî, *el- Mustasfâ*, II/220.

³⁴² İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 14-16; *en- Nübez*, s. 61.

³⁴³ Teftâzânî, II/128; Molla Fenârî, s. 278; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 436; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; İzmîrî, II/282; Tarsûsî, s. 207; Seydişehrî, s. 344.

hiçbir ifadenin bulunmadığı görülecektir. Ayrıca bu hadisteki “ictihâd etme” hükmünün tahsis edileceğine dair bir delil de bulunmamaktadır. Bu yüzden Hz. Peygamber’in nass bulunmayan meselelerde “ictihâd etmenin” caiz olduğunu belirtmesi, liyakatli olan herkes için geçerli bir hüküm olmalıdır diyebiliriz.

Hanefî usûlcülerin “Muâz b. Cebel hadisini” kıyâsın hücciyetini ispat etmek için *ittifak halinde* delil getirmesinin iki gerekçeye dayandığını söyleyebiliriz. İlk olarak onların anlam dünyasında kıyâsın ictihâdın kapsamında yer alan bir yöntem olduğu ve kıyâsın illetin tespiti esnasında ictihâda dayandığı anlayışının bulunduğunu düşünüyoruz. İkinci olarak Hz. Peygamber’in hakkında nass bulunmayan meselelerde tevakkuf etmek yerine, bu meselelerin hükmünü tespit etmek için *akli çabanın öne çıktığı* bir yöntemin kullanılmasına olumlu tepki verdiği anlayışının bulunduğunu düşünüyoruz. Zira kıyâs da “akli çabanın” yer aldığı bir mahiyete sahiptir.

Hanefî usûlcülerin kıyâsın hüccet oluşuna dair delil getirdikleri hadislerden biri de Hz. Peygamber’in Amr İbn Âs’ı ictihâd etmeye teşvik ettiği hadistir. Bu hadiste Hz. Peygamber’in huzuruna tartışan iki hasım gelince Amr İbn-i Âs’a “*Hüküm ver, eğer isabet edersen on ecir; hata edersen bir ecir alırsın.*”³⁴⁴ buyurduğu rivâyet edilmiştir. Hanefî usûlcülere göre hakkında nass bulunmayan

³⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, IV/205, (Müsnedü’ş- Şâmiyyîn, 17858); Ali b. Ömer Ebu’l- Hasan el- Bağdâdî Dârakutnî (v. 385/995), *es-Sünen*, thk. Abdullah Hâşim Yemânî, Dâru’l- Ma’rife, Beyrut 1966, IV/203, (Kitâbu fi’l- Akdiye ve’l- Ahkâm, 1, 3); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Hamdeveyh Hâkim (v. 405/1015), *el- Müstedrek ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir, Dâru’l- Kütübi’l- İlmiyye, Beyrut 1980, IV/99, (Kitâbu’l- Ahkâm, 7004).

meselelerde, ictihâd şer'î hükümlerin kaynaklarından biri olmasaydı, Hz. Peygamber, bu metodun uygulanmasını emretmezdi.³⁴⁵

Hz. Peygamber'in, "*Bir hâkim hükmedeceği zaman ictihâd eder yani hakkı arayıp hükmeder, sonra bu hükmünde isabet ederse, o hâkime iki ecir ve sevap vardır (Hakkı aramak, hakka isabet etmek sevapları). Eğer hükmedeceği zaman hakkı arar; fakat hata ederse bu hâkime de bir ecir vardır (Hakkı aramak sevabı).*"³⁴⁶ sözü de ashâbını ictihâd etmeye teşvik ettiğini gösteren hadislerdendir. Hanefî usûlcülere göre bu hadiste de, Hz. Peygamber'in ictihâd etmeye izin vermiş olması kıyâsı hüccet olarak kabul ettiğine delâlet eder.³⁴⁷

Hz. Peygamber'in ashâbına ictihâd etmeyi emrettiği hadislerin tamamını birlikte ele aldığımızda ve kıyâs ile ictihâd arasındaki bağı düşündüğümüzde Hanefî usûlcülerin bu gruptaki hadisleri kıyâsın meşruiyetini temellendirmek için delil göstermelerinin tutarlı bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu hadislerin İbn Hazm'ın nasslarda hükmü yer almayan meselelerin mübah kabul edileceği

³⁴⁵ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/45; Serahsî, *el-Usûl*, II/130; Semerkandî, s. 1056; Buhârî, *Keşfu 'l- Esrâr*, III/278.

³⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, II/187, (Müsnedü'l- Müksirîn mine's- Sahâbe, 6755); Buhârî, VI/2676, (Kitâbu'l- İ'tisâm bi'l- Kitâbi ve's- Sünneti, 6919); Müslim, III/1342, (Kitâbu'l-Akdiye, 1716); İbn Mace, II/776, (Kitâbu'l- Ahkâm, 2314); Ebû Dâvûd, II/323, (Kitâbu'l- Akdiye, 3574); Tirmizî, III/ 615, (el- Ahkâm, 1326); Nesâ'î, *Sünenü'l- Kübrâ*, VIII/223, (Kitâbu Âdâbi'l- Kudât, 5381); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Muâz el- Büstî (v. 354/965), *Sahih-i İbn Hibbân bi Tertibi ibn Bulbân*, thk. Şuayb el- Erneût, Müessesetü'r- Risâle, Beyrut 1993, XI/445, (Kitâbu'l- Kadâ', 5060); XI/447, (Kitâbu'l- Kadâ', 5061); Zebîdî, *Tecrid-i Sârih*, XII/411, (2177).

³⁴⁷ Semerkandî, s. 1056.

yaklaşımının³⁴⁸ doğru olmadığını gösteren bir delil olduğunu söyleyebiliriz. Zira hadislerdeki uygulamalardan anlaşıldığı üzere Kitab'da hükmü lafzen yer almayan meselelerin mübah kabul edilmesi söz konusu değildir.

C.Hz. Peygamber'in Ashâbıyla İstişare Ettiğini İfade Eden Hadisler

H.z. Peygamber çoğu kez harp işleri gibi konularda ve bazı şer'î hükümler hakkında ashâbıyla istişare etmiştir. H.z. Peygamber'in hükmü araştırılan meselede ashâbıyla istişare etmesi, Cessâs ve Serahsî'ye göre onun kıyâsı hüccet olarak kabul ettiğini gösteren bir delildir. Şöyle ki H.z. Peygamber'in bir meselenin hükmünü tespit etmek için ashâbıyla istişare etmesi, onların re'ylere göre verecekleri hükümleri öğrenmek istediği anlamına gelmektedir. Böylece tartışılan meselede ashâb kendi re'rine veya ictihâdına göre hüküm verecek, sonra ortaya sunulan görüşlerden hangisi isabetli görülürse ona göre hareket edilecektir. H.z. Peygamber'in bu tutumu, onun nasslarda hükmü açıklanmayan meselerde re'y ve ictihâda dayanarak hüküm vermeyi meşru kabul ettiğini gösterir. Kıyâs, mahiyeti itibariyle hem re'y hem de ictihâdın kapsamında yer alan bir yöntem olduğuna göre H.z. Peygamber'in bu tutumu, onun kıyâsı hüccet olarak kabul ettiğini gösteren bir delildir.³⁴⁹ Kıyâs, fer'in hükmünü tespit etmeye yönelik bir araştırma olduğuna göre mahiyeti itibariyle ictihâdın kapsamında yer alan bir yöntemdir. Ayrıca kıyâs asıl ve fer'in illetlerinin tespiti ve fer'î meselenin hangi asla benzediğinin tespiti hususunda gösterilen çabanın ardından oluşan zann-ı gâlibe, yani kalbin tercih ettiği kanaate

³⁴⁸ İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 37-39; *en- Nübez*, s. 60; *el- İhkâm*, VII/402, VIII/513-514.

³⁴⁹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/11; Serahsî, *Usûl*, II/130.

göre hareket etmeyi ifade eden bir yöntem olduğuna göre bu yönüyle de re'yn kapsamında yer alır. Kıyâsın bu özelliklerini düşündüğümüzde Hanefî usûlcülerin başından beri ictihâd ve re'yn meşruiyetini ifade eden hadisleri, kıyâsın hücciyetini ispat etmek için delil getirmelerinin mantıklı olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca kıyasın hücciyetinin ispatı için sunulabilecek en güçlü delillerin ictihâdın ve re'yn yani kesin olmayan bilginin meşru olduğunu ifade eden nasslar ve icmâ olduğunu düşünüyoruz.

Cessâs ve Serahsî Hz. Peygamber'in, ashâbıyla istişare ederek hükmünü tespit ettiği meselelere ezanın belirlenmesi ve savaş esirlerine yapılacak uygulama meselesini örnek vermişlerdir.

Hz. Peygamber, insanlara namazın nasıl ilan edileceği hususunda endişeleniyordu. Bu konuda ashâbıyla istişare etmişti. İstişâre sonucunda Hz. Ömer'in re'y ictihâdı kabul edilerek halkı namaza davet etmek için ezan okunmasına karar verildi.³⁵⁰

Hz. Peygamber, Bedir Savaşında esir alınanların durumunu ashâbıyla istişare etmişti. Ebû Bekir, bu meseleyi Hz. İbrahim'in tavrına³⁵¹, yani onun putperestlerin bağışlanmasını istemesi durumuna benzeterek esirlerden fidye alınmasını teklif etmişti. Ömer İbn Hattab ise bu meseleyi Hz. Nuh'un tavrına, yani onun kafirlerin öldürülmesini istemesi durumuna benzeterek³⁵² esirlerin öldürülmesi gerektiği

³⁵⁰ Buhârî, I/219, (Kitâbu'l- Ezân, 579); Müslim, I/285, (Kitâbu's- Salât, 377); Tirmizî, I/362, (Ebvâbu's- Salât, 190); Nesâ'î, *el-Müctebâ*, II/2, (Kitâbu'l- Ezân, 626); *Sünenü'l- Kübrâ*, I/496, (Kitâbu'l- Ezân, 1590); Zebîdî, *Tecrîd-i Sarîh*, II/553- 554.

³⁵¹ Hz. İbrahim ile ilgili âyet, İbrahim suresi 36. âyetidir.

³⁵² Hz. Nuh ile ilgili âyet, Nuh suresi 26. âyetidir.

görüşündeydi.³⁵³ Yapılan *istişare* sonucunda Hz. Peygamber, Ebû Bekir'in görüşünü tasvip etmişti. Fakat daha sonra bu esirlerle ilgili “*Yeryüzünde ağır basıncaya (küfrün belini kırıncaya) kadar, hiçbir peygambere esirleri bulunması yaraşmaz... Allah tarafından önceden verilmiş bir söz olmasaydı, aldığınız fidyeden ötürü size mutlaka büyük bir azap dokunurdu.*”³⁵⁴ âyeti nazil olmuştur.³⁵⁵

Cessâs ve Serahsî'ye göre ezanın belirlenmesi ve savaş esirlerinin durumu meselelerinde ashâbıyla *istişare* etmesi, sahâbeden her birinin kendi re'y ve ictihâdına göre hüküm vermesi, onların kıyâsı meşru bir hüccet olarak kabul ettiklerine delâlet eder.³⁵⁶

Cessâs ve Serahsî, savaş esirleriyle ilgili yukarıda geçen âyetin nazil olmasından dolayı *istişare* etmek ve re'y ile hüküm vermek meşru olsaydı, Allah bu âyetle Hz. Peygamber'i ve ashâbını azarlamazdı, şeklinde bir itirazın yapılabileceğini belirtmişlerdir. Ancak onlara göre bu âyette Allah, Hz. Peygamber'i ve ashâbı müşavere yaptıkları için ya da re'ylere dayanarak hüküm verdikleri için azarlamamıştır. Bu âyette sadece verilen yanlış hükümle ilgili bir azarlama söz konusudur.³⁵⁷ Âyeti dikkatlice okuyunca bu kanaatin doğru olduğu anlaşılır. Zira âyette ashâbın müşavere etmesine ve re'ylere göre hüküm vermelerine yönelik

³⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/33- 34; Serahsî, *el-Usûl*, II/130-131. Ayrıca bu meseleyle ilgili rivâyetler için bkz. İbn Ebî Şeybe, VI/497, (Kitâbu's- Siyer, 33261).

³⁵⁴ 8. Enfâl, 67- 68.

³⁵⁵ Serahsî, *el-Usûl*, II/130-131.

³⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/33-34; Serahsî, *el-Usûl*, II/30- 131.

³⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, IV/33- 34; Serahsî, *el-Usûl*, II/131.

hiçbir ifade yoktur. Ayrıca Allah “...*Yapılacak işlerde onların görüşlerini al...*”³⁵⁸ âyetiyle müşavereyi emretmiştir. Dolayısıyla Allah’ın buradaki uyarısının yanlış bir sonucu önlemeye yönelik olduğu açıktır.

Hanefî usûl eserlerinde kıyasın hücciyetini ispat etmek için delil getirilen hadisleri ve bunlarla ilgili açıklamaları okuyup incelediğimizde bu hadislerin kıyasın meşruiyeti için delil getirilmesinin son derece isabetli olduğu kanaatine ulaştık. Bu hadislerin bir kısmında Hz. Peygamber hükümleri illetleriyle birlikte zikretmiştir. Bu durum hükümlerin koyulmasında illetlerin etkili olduğunu gösterir. Kıyas, hükümlerin illetlere dayandığını ifade eden bir mahiyete sahiptir. Öyleyse Hz. Peygamber’in hüküm- illet ilişkisini açıklayan nitelikte olan bu hadisleri kıyasın meşruiyetini ifade ederler. Bu başlıkta ele aldığımız diğer hadislerin ortak özelliği ictihâd ve re’ye dayanarak görüş bildirmenin meşru bir yöntem olduğunu ifade etmeleridir. Kıyas, maksada (fer’î meselenin hükmünü bulmak) ulaşmak anlamında ictihâdın kapsamında yer alan bir yöntemdir. Ayrıca doğruyu bulma arayışı içerisinde yapılan bir araştırma ve düşünme sonucunda hâsıl olan kişisel kanaat anlamında re’yin kapsamında yer alır. Bu yüzden ictihâd ve re’y ile hüküm vermenin meşru olduğunu ifade eden hadislerin kıyasın hücciyetini ispat eden deliller olduğunu düşünüyoruz. Bu hadislerin kıyasın hücciyetini ispat etme hususundaki en önemli özelliği “kesin olmayan bilgiye dayanarak hüküm tespit edilip, bu hükümle amel edilebileceğini” ortaya koymalarıdır. Kıyas, fer’î meselenin hükmü hakkında gâlib zan- kesin olamayan bir bilgiyi ifade eder. Bu sonuca, illetin varlığı sayesinde ulaşılır. İletinin tespiti de gâlib zanna dayanır. İşte bu yüzden dinî alanda kesin

³⁵⁸ 3. Âl-i İmrân, 159.

olmayan bilgiyi kullanmanın meşru olduğunu ifade eden hadisler kıyasın meşruiyetini ortaya koyan delillerdir.

III- KİYÂSIN HUKUKİ DAYANAĞI HAKKINDA DELİL GETİRİLEN SAHÂBE GÖRÜŞLERİ

Hanefî usûlcülerin kıyâsın hüccet oluşunu ispat etmek için başvurdukları delillerden biri de, sahâbe görüşleridir. Ashâb, hakkında nass bulunmayan pek çok meselenin hükmüyle ilgili ihtilaf etmiş, bu meselelerde her biri re'y ve ictihâd ile görüş bildirmiş, hükümlerin bir kısmını diğer kısmına kıyâs etmiş, bir şeyin hükmünü tespit ederken benzediği meseleyi dikkate almıştır. Kendi re'y ve ictihâdıyla görüş bildiren sahâbeye bu tutumlarından dolayı diğer sahâbe de karşı çıkmamıştır. Sahâbenin ictihâd ederken başvurdukları re'y metotlarından biri de kıyâstır.³⁵⁹ Nitekim kıyâsın mahiyeti itibariyle ictihâd ve re'yin kapsamında olan bir yöntem olduğunu belirtmiştik. Ashâb arasında ictihâd ve re'ye dayanarak görüş bildirmenin yaygın bir uygulama olması ve bu duruma karşı çıkılmaması, onların, kıyâsı hüccet olarak kabul ettikleri ve onunla amel etmenin caiz olduğu hususunda icmâ ettiklerini gösterir.³⁶⁰ Zira sahâbenin şer'î- amelî hükümler hakkında kıyâsa

³⁵⁹ Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/202; Molla Fenârî, s. 278; Şâzelî, s. 32.

³⁶⁰ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/51- 52, 56; Debûsî, s. 270; Bezdevî, IV/1648; Serahsî, *el-Usûl*, II/132; Lâmişî, s. 182; Semerkandî, s. 1056; İbnu's- Sââtî, II/642; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/201; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/280- 281; Bâbertî, II/574- 575; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/128- 129; İbn Kayyim *el- Cevziyye*, I/213; Teftâzânî, II/128; Molla Fenârî, s. 278; İbnu'l- Humâm, s. 492; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 436; İbn Nuceym, *Fethu'l- Gaffâr*, III/10; Osman b. Abdullah Gelibolulu, s. 205; Seydîşehrî, s. 344; Lahmî, s. 88; Esad Sa'dî, s. 48; Salah Zidân, s. 65; Şâzelî, s. 31; Zeydân, s. 208;

başvurduğuna ve onunla amel ettiğine dair pek çok haber bulunmaktadır. Hanefî usûlcülerden bir kısmına göre bu haberlerin tamamı birlikte ele alındığında, bunlar sahâbenin kıyâs ile amel ettiği ve onun meşru olduğuna dair icmâ ettiklerini gösteren manevi mütevâtir derecesine ulaşırlar.³⁶¹ Hanefî usûlcülerden diğer bir kısmı da, ashâbın re'ye dolayısıyla kıyâsa dayanarak hüküm verdiklerine ve amel ettiklerine dair rivâyetlerin bütün olarak ele alındıklarında “meşhûr” haber³⁶² derecesine ulaşacağı kanaatindedir.³⁶³ Bu rivâyetlerin kıyâsın hücciyetine delâlet etme noktasında birleştiklerini düşündüğümüzde, Hanefî usûlcülerden bu iki grup arasındaki görüş ayrılığının önemli olmadığını söyleyebiliriz. Zira mütevâtir haber kesin bilgi ifade eder;³⁶⁴ buna karşılık meşhûr haber kesine yakın olan bir bilgi ifade eder.³⁶⁵ Kıyâsın, dinin asılları diye niteleyebileceğimiz itikadî hükümlerle ilgili olmayıp amelî hükümlerle ilgili bir metot olduğu ve Hanefî usûlünde amelî meselelerde zann-ı gâlibin amel etmek için yeterli olduğu anlayışı dikkate alınırsa, bu haberlerin meşhûr sünnet olarak değerlendirilmesinin haberlerin kıyâsın

Savâ Paşa, II/217. İbn Hazm, ashâbın kıyâsı kabul ettiğine dair hiçbir rivâyetin bulunmadığını iddia etmiştir. İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 5- 6.

³⁶¹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/37; İbnu's- Sââtî, II/642; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/280; Bâbertî, II/ 575; İbn- Kayyim el- Cevziyye, I/213; Teftâzânî, II/128; İbnu'l- Humâm, s. 492; Lahmî, s. 88; Esad Sa'dî, s. 48; Salah Zîdân, s. 65; Şâzelî, s. 31; Zeydân, s. 209.

³⁶² Meşhûr Haber: Aslında ahad olup, ikinci nesil ve sonrasında yalan söylemeleri mümkün olmayan sayıdaki büyük bir topluluğun rivâyet ettiği haberlerdir. Kesine yakın olan bir bilgi ifade eder. Debûsî, s. 213; Ahsiketî, s. 593; Neseî, *Şerhu'l- Muntehab*, s. 596.

³⁶³ Bezdevî, IV/1648; Lâmişî, s. 182; Sadru's- Şerî'a, *et- Tenkih*, II/128- 129; Haskefî, s. 212.

³⁶⁴ Debûsî, s. 212, 213; Serahsî, *el-Usûl*, II/294; Ahsiketî, *el- Muntehab*, s. 593.

³⁶⁵ Debûsî, s. 213; Ahsiketî, s.593; Neseî, *Şerhu'l- Muntehab*, s. 596.

hücciyetine delâlet ettği gerçeğini değiştirmeyeceğini söyleyebiliriz. Nitekim Molla Fenârî de, kıyâsın hüccet oluşuna delâlet eden haberleri değerlendirirken, bu haberler zannî olsalar dahi “kıyâs amel etmeye yönelik bir yöntem olduğu için kıyâsın hücciyetini ispat etme hususunda yeterli olacakları kanaatinde olduğunu belirtmiştir.³⁶⁶ Molla Fenârî’nin bu görüşü de, ashâbın kıyâs ile hüküm verip, amel ettiklerini ifade eden rivâyetlerin, meşhûr sünnet kapsamında değerlendirilmeleri durumunda da kıyâsın ispatı için yeterli olacaklarını gösteren bir anlayıştır. Zira zannî haberler kıyâsın ispatı için yeterli olurlarsa, kesine yakın bilgi ifade eden meşhûr sünnetin kıyâsın ispatı için yeterli olacağı açıktır.

Hanefî usûlcüler, eserlerinde ashâbın kıyâsla amel ettiğine, bu yüzden onlara göre kıyâsın hüccet olduğuna delâlet eden pek çok meseleyi örnek olarak sunmuşlardır. Bunları ashâbın kıyâs metodunu kullandığını ifade eden, aile hukuku, miras hukuku, devlet işleri ve ibadetlerle ilgili haberler şeklinde tasnif edebiliriz.

A.Kıyâs Metodunun Kullanıldığını ve Uygulandığını İfade Eden Haberler

Hanefî usûlcülerin kıyâsın meşruiyetini temellendirirken başvurdukları en güçlü delillerden biri –kıyâs teknik anlamıyla kullanıldığı için- Ömer İbn Hattab’ın Ebû Musa el- Eş’arî ve Kadı Şurayh’a yazmış olduğu mektuplardır. Ömer İbn Hattab’ın Ebû Musa el- Eş’arî’ye yazdığı mektupta, “kıyâsı” teknik anlamına yakın

³⁶⁶ Molla Fenârî, s. 278.

bir manada kullanıldığını görürüz. Bu durum Hanefî usûlcülere göre onun, kıyâsı ve onunla amel etmeyi meşru gördüğünü ifade eden bir delildir.³⁶⁷

Ömer İbn Hattab, Ebû Musa el- Eş'arî'yi Basra'ya kadı tayin ettiğinde ona bir mektup yazmıştı. *“Kitab ve Sünnet'te hükmünü bulamadığın ve kesin olarak vicdani bir kanaate varamadığın davalarda iyice düşün. Emsal olayları araştır ve benzerlikler bulmaya çalış. Sonra hükme te'siri olan benzerlikleri bulunca, bunlar hakkında “kıyâsı” uygula. Bulduğun kıyâsî sonuçlar içinde Allah katında en sevimli olan ve vicdani kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver.”*³⁶⁸

Debûsî'ye göre Ömer İbn Hattab'ın, kıyâsın hücciyetini kabul ettiğini gösteren bir diğer haber de, onun Kadı Şurayh'a yazdığı mektuptur.³⁶⁹ Bu mektupta şöyle bir talimat bulunmaktadır: *“Kur'an'dan sana açık olan bir hüküm bulmaya bak. Şâyet böyle bir hüküm bulursan, o konuda hiç kimseye bir şey sorma. Fakat Kur'an'da açık bir hüküm bulamazsan, Sünnet'e ittiba et. Sünnet'te de bir şey bulamazsan re'yinle ictihâd et.”*³⁷⁰

³⁶⁷ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/56; Serahsî, *el-Usûl*, II/133; Semerkandî, s. 1056; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/201; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/281, Molla Fenârî, s. 278; Lahmî, s. 89; Esad Sa'dî, s. 48; Şâzelî, s. 32; Zeydân, s. 209.

³⁶⁸ Dârakutnî, IV/206, (Kitâbu Ömer ilâ Ebû Musa el- Eş'ârî, 15); Beyhakî, X/150, (Kitâbu'ş- Şehâdeti, 20324); el- Müttekî, V/975, (Kitâbu'l- Hilâfeti, 14442); Cessâs, *el- Fusûl*, IV/56; Şîrâzî, *el- Luma'*, s. 279; Semerkandî, s. 1056, Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/201; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/280; Molla Fenârî, s. 278. İbn Hazm bu hadisin isnadının zayıf olduğunu iddia etmiştir (İbn Hazm, *İbtâlu'l- Kıyâs*, s. 6-7).

³⁶⁹ Debûsî, s. 270; Esad Sa'dî, s. 48.

³⁷⁰ Beyhakî, X/110, (Kitâbu Âdâbi'l- Kâdî, 20099); Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l- Fazl el- Askalânî (v. 852/1449), *Fethu'l- Bârî Şerhu Sahîhi'l- Buhârî*, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut 1379, XIII/288,

B. Aile Hukuku ile İlgili Meseleler

Hanefî usûlcülerin kıyâsın hücciyetini ispat etmek için aile hukuku alanında delil getirdikleri ilk mesele mufavvıdanın mehir konusundaki durumudur. Ashâb, mehir belirlenmeden evlenmiş olan ve zifaktan önce kocasını kaybeden bir hanıma, mehir gerekip- gerekmediğinde ihtilaf etmiştir. Bu meselede sahâbeden her biri re'yleryle hüküm vermişlerdir. Hanefî usûlcülere göre bu durum, onların kıyâsı hüccet olarak kabul ettiklerine delâlet eder.³⁷¹

Abdullah b. Mesûd'a mufavvıdanın mehir ile ilgili durumu sorulduğunda şöyle demiştir: *“Bu konuda kendi ictihâdına göre hükmediyorum. Eğer doğruysa bu Allah'tandır, şâyet yanlış ise bu benden ve şeytandandır; Allah ve Rasûlü ondan uzaktır. Ben böyle bir kadının ne eksik, ne fazla, kendi emsali kadınlar için takdir edilen mehri hak edeceği kanaatindeyim. Bu kadın iddet bekler ve kocasına mirasçı olur.”*³⁷² Bu konuda Ali b. Ebî Tâlib, İbn Mesûd'un hükmüne muhalif olmuş ve bu

(Kitâbu'l- İ'tisâm bi'l- Kitâbi ve's- Sünneti). Haberlerin diğer bir varyantı için bkz. el- Müttekî, V/977, (Kitâbu'l- Hilâfeti, 14449); V/978, (Kitâbu'l- Hilâfeti, 14452); Muhammed Şemsülhakk Azîmâbâdî (v. 1329/1911), *Avnu'l- Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, Dâru'l- Kütübî'l- İlmiyye, Beyrut 1415, IX/371-372, (Kitâbu'l- Kadâ').

³⁷¹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/53- 54; Debûsî, s. 270- 271; Serahsî, *el-Usûl*, II/133; Semerkandî, s. 1056; Molla Fenârî, s. 278; İbnu'l- Humâm, s. 493; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l- Usûl*, s. 436; Hudârî, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 143.

³⁷² Ahmed b. Hanbel, I/447, (Müsnedü'l- Müksirîn mine's- Sahâbe, 4276); Ebû Dâvûd, I/643, (Kitâbu'n- Nikâh, 2116); Nesâ'î, *Sünenü'l- Kübrâ*, VI/121, (Kitâbu'n- Nikâh, 3354); İbn Hibbân, IX/409, (Kitâbu'n- Nikâh, 4100); Taberânî, *Mu'cemu'l- Kebîr*, XX/231, (Bâbu'l- Mîm, 543); Hâkim, II/196, (Kitâbu'n- Nikâh, 2737). Ayrıca bkz. Tahâvî, II/261; Cessâs, *el- Fusûl*, IV/53; Debûsî, s. 270-

kadına mehir verilmeyeceği kanaatinde olduğunu söylemiştir.³⁷³ Ali b. Ebî Tâlib bu konudaki görüşüne “(Nikâhtan sonra) kadınları henüz temas etmeden veya onlar için mehir tayin etmeden boşamışsanız (bunda) size vebal yoktur. Bu durumda onlara müt’a verin.”³⁷⁴ âyetini delil getirmiştir. Bu âyette mehri belirlenmemiş ve zifaktan önce boşanmış kadına müt’a dışında bir şey vermenin gerekli olmadığı belirtilmiştir.³⁷⁵ Ali b. Ebî Tâlib mufavvıdanın mehirle ilgili durumunu, bu âyete kıyâs yaparak çözmüştü. Şöyle ki bu meselede zifaktan önce vefat sebebiyle ayrılığı, zifaktan önce boşama sebebiyle ayrılığa kıyâs etmiştir. Bu durumun da ashâbın Kur’ân ve Sünnet’te hükmü bulunmayan meselelerde genelde ictihâd, özelde kıyâs metotları kullandığını gösteren bir delil olduğunu düşünüyoruz.

Hanefî mezhebindeki genel kanaate göre nikâh akdi esnasında kendisine mehir belirlenmeyen kadının eşi zifaktan önce vefat ederse, bu kadına bizzat nikâh akdi sebebiyle mehr-i misil verilmesi gerekir.³⁷⁶

271; Serahsî, *el-Usûl*, II/133; *el- Mebsût*, V/63; Semerkandî, s. 1056; İbn Kayyim el- Cevziyye, I/63; Molla Fenârî, s. 278; İbnu’l- Humâm, s. 493; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l- Usûl*, s. 436; İbn Nuceym, *Bahru’r- Râik*, III/156; Hudârî, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 143.

³⁷³ Tahâvî, II/261; Serahsî, *el- Mebsût*, V/62; Hudârî, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 143;- 145; Keskiöğlu, s. 59.

³⁷⁴ 2. Bakara, 236.

³⁷⁵ Hudârî, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 143- 145; Keskiöğlu, s. 59.

³⁷⁶ Tahâvî, II/260; Serahsî, *el- Mebsût*, V/62; Kâsânî, II/274; Merginânî, II/30; Mevsilî, *el- Muhtâr*, III/61; Neseî, *Kenzu’d- Dekâik*, III/156; Aynî, *el- Binâye*, V/138; İbn Nuceym, *Bahru’r- Râik*, III/156.

Ümmü'l-veledin satılıp- satılmayacağı meselesi Hanefî usûlcülerin kıyâsın ispatı için aile hukukundan delil getirdikleri bir diğer meseledir.

Efendisinden çocuk sahibi olan câriyeye, efendisi çocuğun nesebini kabul ettiğinde, ümmü'l- veled denir.³⁷⁷ Ümmü'l- veled'in satılıp- satılamayacağı konusunda ashâb kendi re'y ve ictihâdlarına göre hüküm vermişlerdir. Hanefî usûlcülere göre bu durum ashâbın kıyâsı kullandığını ve onunla amel ettiğini gösterir.³⁷⁸

Ömer İbn Hattab'a göre ümmü'l- veled satılamaz ve efendisi öldüğü zaman efendisinin ana malından azat edilmesi gerekir.³⁷⁹

Ali b. Ebî Tâlib ilk önce ümmü'l- veledin satılamayacağı görüşündeydi. Fakat daha sonra satılabileceği yönünde görüş bildirmiştir. Bu konuda şöyle demiştir: *"...Ancak daha sonra ümmü'l- veledlerin efendilerinin borçlarının ödenmesi maksadıyla satılmalarını uygun gördüm."*³⁸⁰

³⁷⁷ Kudûrî, s. 99; Serahsî, *el- Mabsût*, VII/149; İbn Rüşd, IV/213-214; Mevsilî, *el- Muhtâr*, III/304; *el- İhtiyâr*, III/305; İbn Nuceym, *Bahru'r- Râik*, IV/291.

³⁷⁸ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/54; Debûsî, s. 271; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/280; Salah Zîdân, s. 71.

³⁷⁹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/54; Serahsî, *el- Mabsût*, VII/149; İbn Rüşd, IV/213; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, III/306; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/280; Salah Zîdân, s. 71. Ömer b. Hattab'ın görüşü için bkz. Abdurrezzâk, VII/292, (Kitâbu't- Talâk, 13225).

³⁸⁰ Debûsî, s. 271; Serahsî, *el-Usûl*, II/132; *el- Mabsût*, VII/150; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, III/306. Haberin metni için bkz. Mâlik b. Enes, *Muvatta' (Rivâyetü Muhammed b. Hasan)*, III/216, (Kitâbu'l- Bey', 798); Abdurrezzâk, VII/291, (Kitâbu't- Talâk, 13224); *el- Müttekî*, X/606, (Kitâbu'l- İtk, 29745).

Hanefî mezhebindeki genel kanaate göre ümmü'l- veledin efendisi öldükten sonra azat olacağı ve satılamayacağı yönündedir.³⁸¹ Bu konuda Hz. Peygamber'in câriyesi Mâriye, oğlu İbrahim'i doğurduğunda, “Çocuğu onu azatladi.”³⁸² buyurmasının ve “Efendisinden çocuk doğuran her câriye, onun vefatından hemen sonra özgürlüğüne kavuşur.”³⁸³ buyurmasının, ümmü'l- veled olan câriyenin özgürlüğüne kavuşma hakkı kazandığını gösteren deliller olduğu kanaatindedirler.³⁸⁴ Serahsî, ümmü'l- veledin satılmasının caiz olmadığı görüşünün dayandığı gerekçeleri açıklarken, onun bir cüzünün- parçasının hür oluşunun sübûtunu da delil olarak göstermiştir. Şöyle ki ümmü'l- veled, efendisinin çocuğunun annesidir. Çocuğun nesebi, hür olan efendiye ait olduğu için çocuğun hürriyeti sabit olur. Efendiye nisbeten hürriyeti sabit olan bu çocuk aynı zamanda ümmü'l- veledin de bir parçasıdır. Dolayısıyla çocuk için sabit olan hürriyet, çocuğun parçası olduğu ümmü'l- veledin satışını batıl hale getirir. Bu yüzden ümmü'l- veledin satışı caiz değildir ve efendinin vefatından sonra azat edilmesi gerekir.³⁸⁵ Gerçekten de çocuk, efendiyle ümmü'l- veled arasında satış işlemini yürürlükten kaldıracak bir bağ oluşturur. Serahsî'nin öne sürdüğü gerekçe son derece mantıklıdır, diyebiliriz. Zira

³⁸¹ Tahâvî, III/189; Kudûrî, s. 99- 100; Serahsî, *el- Mabsût*, VII/149- 150; Mevsilî, *el- Muhtâr*, III/306; *el- İhtiyâr*, III/305-307; Nesefî, *Kenzu'd- Dekâik*, IV/291; Halebî, II/313; İbn Nuceym, *Bahru'r- Râik*, IV/291- 292.

³⁸² İbn Mâce, II/841, (Kitâbu'l- İtk, 2516); Dârakutnî, IV/131, (Kitâbu'l- Mükâteb, 21- 22); Hâkim, II/23, (Kitâbu'l- Buyû', 2191); Beyhakî, X/346, (Kitâbu'l- İtk, 21571- 21572).

³⁸³ Ahmed b. Hanbel, I/303, (Müsnedü Benû Hâşim, 2759); I/317, (Müsned-ü Benû Hâşim, 2912); Dârimî, II/334, (Kitâbu'l-Büyû', 2574).

³⁸⁴ Serahsî, *el- Mabsût*, VII/149; İbn Rüşd, IV/214; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, III/305; Nesefî, *Kenzu'd- Dekâik*, IV/29; İbn Nuceym, *Bahru'r- Râik*, IV/291.

³⁸⁵ Serahsî, *el- Mabsût*, VII/149; İbn Nuceym, *Bahru'r- Râik*, IV/292.

çocuk bir yönüyle efendinin, bir yönüyle ümmü'l- veled diye isimlendirilen câriyenin parçasıdır. Efendiye ait olan yönüyle çocuğun hürriyeti sabit oluyorsa, bu çocuğun annesi olan ümmü'l- veledin mantiken satılmaması ve efendisi vefat ettiğinde de azat edilmesi gerekir.

C. Miras Hukuku ile İlgili Meseleler

Hanefî usûlcüler kıyasın hücciyetini ispat etmek için ilk önce dedenin mirasta kardeşlerle birlikte bulunması meselesini delil olarak sunmuşlardır.³⁸⁶ Sahâbenin her biri bu konuda verdikleri hükümleri re'yelerine göre tespit etmişlerdir.³⁸⁷ Hanefî usûlcülere göre ashâbın bu meselenin çözümü için kullandıkları metotlar, onların kıyâsı meşru bir yöntem olarak kabul ettiklerini gösteren bir delildir.³⁸⁸

Ashâb dedenin kardeşlerle birlikte bulunması durumunda mirastan alacağı hisseye ilgili olarak iki gruba ayrılmıştır.³⁸⁹ Sahâbînin bir kısmı, babanın

³⁸⁶ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/53; Serahsî, *el-Usûl*, II/132; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/280; Bâbertî, II/576; İbnu'l- Humâm, s. 493; Lahmî, s. 89; Esad Sa'dî, s. 48; Salah Zîdân, s. 68, 72; Şâzelî, s. 32; Zeydân, s. 209.

³⁸⁷ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/53; Serahsî, *el-Usûl*, II/132; *el- Mabsût*, XXIX/181; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/280; Bâbertî, II/576; Molla Fenârî, s. 278; İbnu'l- Humâm, s. 493; Salah Zîdân, s. 72; Şâzelî, s. 32.

³⁸⁸ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/53, 56; Debûsî, s. 270; Serahsî, *el-Usûl*, II/132; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/280; Molla Fenârî, s. 278; İbnu'l- Humâm, s. 493; Seydişehrî, s. 344; Lahmî, s. 89; Esad Sa'dî, s. 48; Salah Zîdân, s. 72; Şâzelî, s. 32.

³⁸⁹ Debûsî, s. 270; Serahsî, *Usûl*, II/132; Molla Fenârî, s. 278.

bulunmaması durumunda, mirasta dedenin baba mertebesinde olduğu ve kardeşleri hacb ettiği kanaatindedirler.³⁹⁰ Ebû Hanîfe'ye göre dede, anne ve eş ile birlikte bulunursa ya da anne ve koca ile birlikte bulunursa mirastaki payların dağıtımı hususunda tam olarak babanın konumunda kabul edilmez.³⁹¹ Bu iki mesele dışında ona göre dede, babanın mirasçı olduğu kimseye mirasçı olur; onun hacb ettiği kimseyi mirastan hacb eder.³⁹²

Ebû Bekir, oğul bulunmadığında oğlun oğlunu (torunu), oğul mevkiinde kabul ettiği gibi baba bulunmadığında da dedeyi baba mevkiinde kabul etmiştir.³⁹³ Yani mirasta dedeye kardeşten öncelik vermiştir.³⁹⁴ Dedeyi baba mevkiinde kabul edenlerin, bu görüşlerinde Yusuf suresinin 38. âyetinde Hz. İbrahim ve Hz. İshak'ın

³⁹⁰ Serahsî, *el- Mebsût*, XXIX/180; İbn Rüşd, IV/138; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, IV/413; Nesefî, *Kenzu'd- Dekâik*, VIII/558; İbn Nuceym, *Bahru'r- Râik*, VIII/558- 560. Yukarıda adı geçen sahâbilerin bu görüşte olduklarını ifade eden haberler için bkz. Dârimî, II/450, (Kitâbu'l- Ferâiz, 2903); II/451, (Kitâbu'l- Ferâiz, 2908); II/454, (Kitâbu'l- Ferâiz, 2926); Beyhakî, VI/225, (Kitâbu'l Ferâiz, 12061); el- Müttekî, XI/86, (Kitâbu'l- Ferâiz, 30609); Hudârî, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 149.

³⁹¹ Serahsî, *el- Mebsût*, XXIX/180; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, IV/413; Nesefî, *Kenzu'd- Dekâik*, VIII/558; İbn Nuceym, *Bahru'r- Râik*, VIII/559.

³⁹² Tahâvî, IV/461.

³⁹³ Dârimî, II/450, (Kitâbu'l- Ferâiz, 2903); II/451, (Kitâbu'l- Ferâiz, 2908); Beyhakî, VI/225, (Kitâbu'l Ferâiz, 12061); el- Müttekî, XI/86, (Kitâbu'l- Ferâiz, 30609); Hudârî, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 149.

³⁹⁴ Serahsî, *el- Mebsût*, XXIX/180; Beyhakî, VI/247, (Kitâbu'l- Ferâiz, 12210); İbn Kayyim el- Cevziyye, I/212.

baba diye adlandırılmış olmalarına dayandıklarını söyleyebiliriz.³⁹⁵ Allah bu âyette Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakup'u baba diye isimlendirmiştir. Oysa bu Peygamberlerin soy ağacı dikkate alındığında Hz. İbrahim'in Hz. Yakup'un dedesi olduğu görülecektir. Yani bu âyette dede, baba olarak isimlendirildiğine göre dede, baba konumundadır.

Dedenin mirasta kardeşlerle birlikte bulunması meselesinde, dedenin kardeşleri hacb ettiği kanaatinde olanlar, dedeyi oğlun oğluna kıyâs etmişlerdir. Yani mirasta oğlun oğlu (erkek torun), oğul kabul ediliyorsa; bu duruma kıyâsla babanın babasının da, baba mevkiinde kabul edileceğini söylemişleridir. Hanefî usûlcülere göre bu durum ashâbın kıyâsı hüccet olarak kabul ettiklerine ve onunla amel ettiklerine dair bir delildir.³⁹⁶

Ashâbdan bir kısmı ise dede ile beraber bulunan kardeşlerin mirasçı olduklarında ittifak etmişler;³⁹⁷ fakat alacakları hisse konusunda ihtilaf etmişlerdir.³⁹⁸ İmameyn de bu meselede, bu gurubun görüşünü benimsemiştir.³⁹⁹

³⁹⁵ İbn Nuceym, *Bahru'r- Râik*, VIII/558- 559. "Atalarım İbrahim, İshak ve Ya'kub'un dinine uydum..." (12. Yusuf, 38). Âyetin ibâresinde zikredilen Peygamberler için babalar anlamına gelen "âbâi" kelimesi kullanılmıştır.

³⁹⁶ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/53; Serahsî, *el-Usûl*, II/132; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/280; Bâbertî, II/576; İbnu'l- Humâm, s. 493; Lahmî, s. 89; Salah Zidân, s. 68, 72; Şâzelî, s. 32; Zeydân, s. 209.

³⁹⁷ Serahsî, Zeyd b. Sâbit, Ali ve İbn Mesûd'a göre dedenin sadece ana- baba bir kardeşleri mirastan hacb ettiği kanaatinde olduklarını nakletmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Serahsî, *el- Mabsût*, XXIX/180.

³⁹⁸ Serahsî, *el- Mabsût*, XXIX/180; İbn Rüşd, IV/138; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, III/413; Hudârî, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 149. Yukarıda adı geçen sahâbilerin bu görüşte olduklarını ifade eden haberler için bkz. Buhârî, VI/7, (Kitâbu'l- Ferâiz, 2477); Dârimî, II/454, (Kitâbu'l- Ferâiz, 2927- 2929); II/452,

Zeyd b. Sâbit'e bu konu sorulduğunda, mirasta dedenin kardeşlerle birlikte olmasını dalları olan bir ağaca benzetmiş ve bu durumu, Ömer İbn Hattab'a şöyle açıklamıştır: *“Kökünden bir dal çıkmış ve bu daldan da iki dalcıklara ayrılmış bir ağaç farz edelim. Bu dalcıkları tutan ve besleyen daldır, kök değildir. Ya Emîru'l-Mü'minîn görmüyor musun ki bu dalcıkların her biri, kardeşine kökten daha yakındır. Ben ağacın kökünü dedeye, kökten ayrılan dalı babaya ve dalcıkları da torunlara (yani ölenin kardeşlerinin mevkiini açıklamış) misal veriyorum.”*⁴⁰⁰

İmameyn, dedenin kardeşlerle birlikte bulunması durumunda dedenin mirastan alacağı pay konusunda Zeyd b. Sâbit'in görüşünü kabul etmiştir. Zeyd b. Sâbit'e göre dede ve kardeşler bir arada bulunduklarında dede onlardan biri gibi olup, paylaşma onun hissesini terekenin üçte birinden eksiltmediği sürece onlarla beraber paylaşır. Ama kardeşlerle paylaşırken dedenin hissesi terekenin üçte birinden

(Kitâbu'l- Ferâiz, 2919); II/453, (Kitâbu'l- Ferâiz, 2920- 2923). Serahsî, zikredilen bu üç sahâbenin dedenin, mirasta baba konumunda olup olmadığı meselesinde üç farklı konumu olduğunu nakletmiştir. İlk olarak onlara göre dede evlatlarla birlikteyken baba konumunda; ikinci olarak ana bir kardeşleri mirastan hacb etme hususunda da baba konumundadır. Ancak onlara göre ana- baba bir kardeşleri mirastan hacb etme hususunda baba konumunda değildir. Serahsî, *el- Mabsût*, XXIX/180.

³⁹⁹ Tahâvî, IV/461; Serahsî, *el-Mabsût*, XXIX, 180; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV/414; İbn Nuceym, *Bahru'r-Râik*, VIII/559.

⁴⁰⁰ Abdurrezzâk, X/260, (Kitâbu'l- Ferâiz, 19058); Beyhakî, VI/247, (Kitâbu'l- Ferâiz, 12209- 12210). Ayrıca bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV/56; Serahsî, *el- Mabsût*, XXIX/181; İbn Kayyim el- Cevziyye, I/212- 213. Hadisin başka bir varyantı için bkz. Dârautnî, IV/93, (Kitâbu'l- Ferâiz, 80); Beyhakî, VI/247, (Kitâbu'l- Ferâiz, 12208).

eksik duruma düşerse, bu takdirde dedeye mirasın üçte biri verilir. Artan kısım da kardeşler arasında erkeklere iki, kızlara bir hisse olacak şekilde taksim edilir.⁴⁰¹

Hanefî usûlcülerin kıyâsın meşruiyetini ispat etmek üzere delil getirdikleri miras hukuku alanındaki haberlerden biri de “avl” meselesidir.

Avl, ashâbu'l- ferâizin paylarının, mirasın ortak paydasından büyük olmasıdır.⁴⁰² Bu durumda bazı vârislerin mirastan hisse almamaları söz konusu olur. Bu durum karışıklığa sebep olduğu için Ömer İbn Hattab zamanında tartışılmış ve bu meselenin çözümü için “avl” formülü bulunmuştur. Ömer İbn Hattab bu konuyla ilgili şöyle demiştir: *“Allah’ın Kitab’ında sizin için farz olan bir taksim şekli görmüyorum... Ama ben böyle düşünüyorum (yani avl yapılması gerektiğini ifade ediyor). Bu doğru ise Allah’tandır; yanlışsa bendendir. Hissedarların hepsinin hisselerinde eksiltme yapmayı düşünüyorum.”*⁴⁰³

⁴⁰¹ Tahâvî, IV/461- 462; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIX/180; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, IV/415; İbn Nuceym, *Bahru’r- Râik*, VIII/559. Ayrıca bkz. Dârimî, II/454, (Kitâbu’l- Ferâiz, 29292); el- Müttekî, XI/66, (Kitâbu’l- Ferâiz, 30549). Zeyd b. Sâbit’in kardeşlerle birlikte bulunan dedenin mirastan alacağı pay hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. Abdurrezzâk, X/260, (Kitâbu’l- Ferâiz, 19058); Dârimî, II/454, (Kitâbu’l- Ferâiz, 2928); Beyhakî, VI/247, (Kitâbu’l- Ferâiz, 12210); İbn Kayyim el- Cevziyye, I/ 213-213.

⁴⁰² Serahsî, *el- Mebsût*, XXIX/161; Mevsilî, *el- Muhtâr*, IV/405.

⁴⁰³ Serahsî, *el- Mebsût*, XXIX/161; Mevsilî, *el-Muhtâr*, IV/405; *el- İhtiyâr*, IV/405; Halebî, IV/352; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul (t.y.), II/212; Beyhakî, X/116, (Kitâbu Âdâbi’l- Kâdî, 20135).

Hanefî usûlcüler bu meseleyi ve özellikle Ömer İbn Hattab'ın bu mesele hakkındaki sözlerini kıyâsın hücciyeti için delil getirmişlerdir.⁴⁰⁴ Çünkü ashâbdan her biri bu konuda re'ylarıyla ictihâd etmişlerdir. Ayrıca Ömer İbn Hattab da bu konudaki görüşünü açıklarken, re'yi ile ictihâd ettiğini vurgulamıştır. Bu durum onların kıyâsı hüccet olarak kabul ettiklerinin delilidir. Ashâbın “avl metodunu” ortaya koymaları, yani bu meselelerde tevakkuf etmek yerine akli metotlarla doğru olan hükmü bulmaya gayret etmeleri Hanefî usûlcülerin, “avl meselesini” kıyâsın hücciyeti için delil getirmelerinin mantıklı olduğunu gösterir.

Avl metoduyla çözülen meselelerden biri ölen kimsenin geride koca, ana, ana bir iki kız kardeş ve ana- baba bir iki kız kardeş bırakmasıdır. Bu mesele altıdan ona avledilerek çözülmüştür. Normalde eşe (kocaya) nısf- ikide bir hisse, anneye sūdüs- altıda bir hisse, ana bir iki kız kardeşlere sülüs- üçte bir hisse ve ana- baba bir iki kız kardeşlere de sülüsan- üçte iki hisse verilmesi gerekir. Bu taksimde paylar toplamı, payda toplamından büyük olur. Bu yüzden bu mesele, payda toplamı altıdan ona avledilerek çözülmüştür. Bu durumda mirastan, kocaya üç, anneye bir, ana bir kız kardeşlere birer hisse ve ana- baba bir kız kardeşlere ikişer hisse taksim edilir.⁴⁰⁵ Bu durumda, vârislerin mirastan alacakları paylar şu şekilde taksim edilir:

3	1	2	4
Koca	anne	(a) iki kız kardeş	(ab) iki kız kardeş

⁴⁰⁴ Debûsî, s. 270; Serahsî, *el-Usûl*, II/132; Neseî, *Keşfu'l- Esrâr*, II/201; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/280, Seydişehrî, s. 344.

⁴⁰⁵ Serahsî, *el- Mebsût*, XXIX/162; Mevslî, *el- İhtiyâr*, IV/408, Mehmed Mevkûfâtî, *Mevkûfât (Halebî'nin Mültekâ'sı ile birlikte)*, ter. Ahmed Davudoğlu, Saadet Yayınları, İstanbul (t.y.), IV/ 354.

Hanefî usûlcüler “kelâle” lafzının açıklaması hakkında Ebû Bekir’ e ait olan *“Bu hususta kendi re’yimi- görüşümü söyleyeceğim. Doğru ise Allah’tan; yanlış ise benden ve şeytandandır. Kelâle, baba ve oğul dışında kalan mirasçılardır.”*⁴⁰⁶ sözünün kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği kanaatindedirler. Şöyle ki Ebû Bekir, bu meselede, ifade ettiği gibi re’yine dayanarak görüş bildirmiş ve ashâbdan hiç kimse de re’y ile görüş bildirmesine karşı çıkmamıştır. Bu durum hem onun hem de ashâbın re’y ile görüş bildirmeyi ve amel etmeyi kabul ettiklerini gösterir. Bu da onların nezdinde kıyâsın hüccet olduğuna delâlet eder.⁴⁰⁷

Ashâb, Nisâ suresinde geçen “kelâle” lafzıyla hangi mananın kastedildiği hususunda ihtilaf etmiştir. Bu lafız Nisâ suresinde iki ayrı âyette geçmektedir. Kelâle lafzı, ilk olarak *“Eğer bir erkek veya kadının, kelâle şeklinde malı mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut kız kardeşi varsa, her birine altıda bir düşer.”*⁴⁰⁸ âyetinde; ikinci olarak da, *“...De ki: Allah, kelâlenin (babası ve çocuğu olmayan kimsenin) mirası hakkındaki hükmünü şöyle açıklıyor...”*⁴⁰⁹ âyetinde geçmektedir. Ashâbdan bir kısmı bu âyetlerde geçen kelâle lafzıyla, baba ve oğlun dışında kalan

⁴⁰⁶ Abdurrezzâk, X/304, (Kitâbu’l- Ferâiz, 19190); Dârimî, II/462, (Kitâbu’l- Ferâiz, 2972); Beyhakî, VI/223, (Kitâbu’l- Ferâiz, 12403); Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu’l- Fazl el- Askalânî (v. 852/1449), *et-Telhîsu’l- Habîr fî Ehâdisi’r- Râfiyyi’l- Kebîr (eser et- Telhîsu’l- Habîr fî Tahrîci Ehâdisi Şerhi’l- Vecîzi’l- Kebîr ismiyle meşhur olmuştur)*, thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî, Medine 1964, II/89, (Kitâbu’l- Ferâiz, 1358).

⁴⁰⁷ Cessâs, *Ahkâmu’l- Kur’ân*, III/16; *el- Fusûl*, IV/53, Serahsî, *el- Mabsût*, XXIX/151- 152; Semerkandî, s. 1055; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/280; Salah Zidân, s. 67. İbn Hazm’a göre “kelâle” meselesi kıyâsın hüccet oluşunu ifade eden bir delil değildir. İbn Hazm, *el- İhkâm*, VII/394-395.

⁴⁰⁸ 4. Nisâ, 12.

⁴⁰⁹ 4. Nisâ, 176.

mirasçılarının⁴¹⁰, diğer bir kısmı ise baba ve oğul bırakmadan vefat eden kimsenin kastedildiği kanatindedir.⁴¹¹

“Kelâle” lafzının ölen kişiye ait bir isim olduğunu kabul edenler, bu kelimenin, baba ve evlat bırakmadan vefat eden kimse anlamına geldiği kanaatindedirler. “Kelâle” lafzının vârislere ait bir isim olduğunu kabul edenler de, bu kelimenin, mirasçılardan baba ve evladın dışındakiler için kullanıldığı görüşündedirler.⁴¹² Serahsî, Kûfe ekolünün de yer aldığı âlimlerden çoğunluğunun bu görüşte olduğunu söylemiştir.⁴¹³

Hız. Peygamber ile Câbir b. Abdullah arasında geçen şu diyalogu dikkate alırsak ikinci görüşün doğru olduğunu söyleyebiliriz. Câbir b. Abdullah, Hız. Peygamber ile arasında geçen konuşmayı bizlere şöyle aktarmıştır: “*Ben çok hastaydım, öyle ki kendimde değildim. Hız. Peygamber yanıma geldi. Abdest alıp, üzerime su serpti. Bunun üzerine kendime geldim ve ona şöyle dedim: ‘Ey Allah’ın Rasûlü, mirasım kime ait olacak? Zira bana ancak kelâle durumundaki kişiler*

⁴¹⁰ Darımî, II/462, (Kitâbu’l- Ferâiz, 2972, 2974); Beyhakî, VI/223, (Kitâbu’l- Ferâiz, 12043); VI/ 225, (Kitâbu’l- Ferâiz, 12056); Serahsî, *el- Meksûr*, VII/560; XXIX/ 152.

⁴¹¹ Abdurrezzâk, X/ 304, (Kitâbu’l- Ferâiz, 19191); Beyhakî, VI/224, (Kitâbu’l- Ferâiz, 12053, 12055); VI/ 225 (Kitâbu’l- Ferâiz, 12057).

⁴¹² Cessâs, *Ahkâmu’l- Kur’ân*, III/16; Serahsî, *el- Meksûr*, XXIX/153. Ayrıca bkz. Müslim, III/1234, (Kitâbu’l- Ferâiz, 1616). Cessâs da kelâlenin ölen kişiye ait bir isim olduğu görüşündedir (Cessâs, *Ahkâmu’l- Kur’ân*, III/16). Suyûtî de Cessâs gibi kelâlenin ölen kişiye ait bir isim olduğunu ve baba ile evlat bırakmadan vefat eden kimse anlamına geldiği görüşündedir. Suyûtî’nin bu konudaki görüşü için bkz. Abdurrahman b. Kemâl Celâleddîn es- Suyûtî (v. 911/1505), *ed- Durru’l- Mensûr*, Dâru’l- Fikr, Beyrut 1993, II/448.

⁴¹³ Serahsî, *el- Meksûr*, XXIX/153. Ayrıca bkz. Cessâs, *Ahkâmu’l- Kur’ân*, III/16; Salah Zîdân, s. 67.

mirasçı olacaklar.’ Bunun üzerine ferâiz âyeti (yani mirasçıların paylarını bildiren âyet) nazil oldu.”⁴¹⁴ Hadiste Câbir, kendisine mirasçı olarak kalacak kişiler için kelâle sıfatını kullanmıştır. Dolayısıyla bu hadis, kelâlenin “baba ve evladın dışında kalan mirasçılar” şeklinde açıklanmasının doğru olduğunu gösteren bir delildir, diyebiliriz.

Hanefî usûlcüler, kıyâsın hücciyetini ispat etmek için müşerreke meselesini de delil getirmişlerdir. Ölen kimsenin, vâris olarak koca, anne, ana bir olan iki kız kardeş veya bir kız, bir erkek kardeş veya iki erkek kardeş ve ana- baba bir olan iki erkek kardeş bıraktığında oluşan duruma (sahâbeden bir kısmı ana- baba bir olan kardeşleri, ana bir olan kardeşlere ortak kıldıkları için) “mesele-i müşerreke” (ortak kılınan) denir.⁴¹⁵ Ashâb bu meselede ana- baba bir kardeşlere mirastan hisse verilip- verilmeyeceği hususunda ihtilaf etmiş ve her biri kendi re’yine göre hüküm vermiştir. Hanefî usûlcülere göre bu durum onların kıyâsı hüccet olarak kabul ettiklerini ve onunla amel ettiklerini ispatlayan bir delildir.⁴¹⁶

Müşerreke meselesinde ashâbdan bir kısmına göre anneye altıda bir, ana bir kardeşlere üçte bir, kocaya ikide bir hisse verilir ve ana- baba bir kardeşler mirastan

⁴¹⁴ Ahmed b. Hanbel, III/298, (Müsnedü’l- Müksirîn mine’s- Sahâbe, 14222); Buhârî, I/82, (Kitâbu’l- Vudû’, 191); V/139, (Kitâbu’l- Merdâ, 5327); Müslim, III/1234, (Kitâbu’l- Ferâiz, 1616); Nesâî, *Sünenü’l- Kübrâ*, IV/68, (Kütâbu’l- Ferâiz, 6321); IV/309, (Kütâbu’l- Ferâiz, 7512); Beyhakî, I/235, (Kitâbu’t- Tehâra, 1053); VI/212, (Kitâbu’l- Ferâiz, 11980); VI/216, (Kitâbu’l- Ferâiz, 119989).

⁴¹⁵ Tahâvî, IV/460; Serasî, *el- Mebsût*, XXIX/154; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, IV/463. Bu meseleye, “meseletü’t- teşrîk ve himâriyye” de denmiştir. Serahsî, *el- Mebsût*, XXIX/154; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, IV/463; Keskiöglü, s. 57- 58.

⁴¹⁶ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/53; Serahsî, *el- Usûl*, II/132; Neseî, *Keşfu’l- Esrâr*, II/201; Buhârî, *Keşfu’l- Esrâr*, III/280; Seydişehrî, s. 344; Salah Zîdân, s. 69.

düşerler.⁴¹⁷ Bu meselede ashâbdan diğer bir guruba göre ana- baba bir kardeşler, üçte bir hissede ana bir olan kardeşlere ortak olmalıdır.⁴¹⁸

Ömer İbn Hattab da ilk önce ana- baba bir kardeşlere mirastan hisse verilmeyeceğini söylemiştir. Fakat daha sonra, böyle bir durumda mirastan alacakları hisseyi soran kardeşler, ona “*Farz et ki, bizim babamız eşek idi. Vâris kıldıklarının – mirastan pay verdiklerinin- annesi bizim de annemiz değil midir?*” diyerek itiraz edince ilk görüşünü terk etmiştir. Annelerinin bir olmasına kıyâsla ana- baba bir olan kardeşlerin üçte bir hissede ana bir kardeşlere ortak olacağı hükmünü vermiştir.⁴¹⁹ Yani bu guruptakilere göre mirastan kocaya ikide bir, anneye altıda bir hisse verilir. Ana bir kardeşlerle ana- baba bir kardeşlere ise üçte bir hisse paylaştırılır.⁴²⁰

D. Devlet İşleriyle İlgili Meseleler

Ashâb Hz. Peygamber’in vefatından sonra, hilafet görevinin kime verileceği hususunda ihtilaf etmişti. Bu konuda her biri kendi re’yine göre hüküm vermişti. Ömer İbn Hattab da “*Rasûl’ün dinî işleriniz için razı olduğu (seçtiği) kimseden dünya işlerinizde nasıl razı olmazsınız (onu nasıl seçmezsiniz)?*” diyerek devlet

⁴¹⁷ Tahâvî, IV/460; Kudûrî, s. 142; Serahsî, *el- Mabsût*, XXIX/154; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, IV/463; İbn Rüşd, IV/137.

⁴¹⁸ Tahâvî, IV/460; Cessâs, *el- Fusûl*, IV/53; Serahsî, *el- Mabsût*, XXIX/154; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, IV/463; İbn Rüşd, IV/137.

⁴¹⁹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/53; Serahsî, *el- Mabsût*, XXIX/154- 155; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, IV/463; Keskiöğlu, s. 57- 58. Ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, VI/247, (Kitâbu’l- Ferâiz, 31104- 31105).

⁴²⁰ Tahâvî, IV/461; Cessâs, *el- Fusûl*, IV/53; Serahsî, *el- Mabsût*, XXIX/154; İbn Rüşd, IV/137; Mevsilî, *el- İhtiyâr*, IV/463

başkanlığı meselesini, namaz imamlığı meselesine kıyâs etmiştir. Sonunda ashâb Ömer İbn Hattab'ın mukayese dayanarak belirttiği görüşünü kabul etmiştir. Ashâbın bu tavrı Hanefî usûlcülere göre onların kıyâsı hüccet kabul ettiklerini gösteren bir delildir.⁴²¹

Cessâs ve Buhârî, Ömer İbn Hattab'ın halifeyi seçme işini bir müşavere heyetine bırakması ve bu heyetin de, kararlarını re'ylere dayanarak vermelerinden dolayı bu iki meselenin de re'yn dolayısıyla kıyâsın kullanılması konusunda delil olduğu görüşündedirler.⁴²²

E. İbadetlerle İlgili Mesele

Cessâs, teyemmüm âyetinin nazil oluşunu ifade eden haberin de kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği kanaatindedir.⁴²³ Teyemmüm âyetinin nüzûlü şu hadise üzerine gerçekleşir: *“Bir sefer esnasında Ayşe, Esma'dan aldığı gerdanlığı kaybettiğini anlayınca ağlamaya başlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber, birkaç sahâbeyi gerdanlığı bulmak üzere görevlendirir. Bu sahâbiler, gerdanlığı ararken namaz vakti girince abdestsiz olarak namaz kılarlar. Daha sonra Hz. Peygamber'in yanına vardıklarında yaptıkları uygulamayı, ona anlatırlar. Bunun üzerine*

⁴²¹ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/36- 37, 54; Serahsî, *Usûl*, II/131; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/280; Lahmî, s. 89; Esad Sa'dî, s. 48; Salah Zîdân, s. 66.

⁴²² Cessâs, *el- Fusûl*, IV/55; Buhârî, *Keşfu'l- Esrâr*, III/280.

⁴²³ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/37- 38.

teyemmüm âyeti nazil olur.”⁴²⁴ Bu hadisede ashâb, kendi re’yleriyle ictihâd ederek, abdestsiz bir şekilde namaz kılmaya karar vermiştir. Zira teyemmüm âyeti nâzil olmadığı için sahâbenin bu uygulamayı dayandıracağı bir nass mevcut değildir. Hz. Peygamber ise re’ylerine dayanarak hüküm verip abdestsiz olarak namaz kıldıkları için onları azarlamamıştır. Bu durum, hakkında nass bulunmayan meselelerde Hz. Peygamber’in ve ashâbının re’y ile ictihâd etmeyi meşru kabul ettiklerini gösterir. Bu da Cessâs’a göre kıyâsın hücciyetine delâlet eder.⁴²⁵

Yukarıdaki hadisenin bir benzeri de Amr İbn Âs’ın başından geçmiştir. “*Amr İbn- i Âs, Zâtu’s- Selâsil gazvesinde, soğuk bir gecede cünüpken suyu kullandığı takdirde hasta olacağından korktuğu için teyemmüm alır ve bu şekilde cemaate namaz kıldırır. Cemaat, Nebî’nin yanına geldiğinde ‘Ey Allah’ın Rasûlü, Amr cünüp olmasına rağmen bize namaz kıldırdı.’ der. Bunun üzerine Hz. Peygamber Amr’a ‘Ey Amr, cünüp olmana rağmen onlara niye namaz kıldırdın?’ diye sorar. Amr, Hz. Peygamber’e şöyle cevap verir: ‘Guslettiğim takdirde öleceğimden korktum. Oysa Allah’ın “Nefislerinizi öldürmeyin.”⁴²⁶ dediğini işittim.’ Hz. Peygamber, Amr’ın bu cevabı üzerine gülümser ve ona bir şey demez.*”⁴²⁷ Bu hadisede Amr’ın kendi ictihâdına göre hüküm verdiğini görürüz. Hz. Peygamber de ictihâdına dayanarak hüküm verdiği ve bu hükümle amel ettiği için onu azarlamamış; bilakis tasvip

⁴²⁴ Ahmed b. Hanbel, VI/57, (Bâkiyyü Müsnedi’l- Ensâr, 24344); Buhârî, III/1375, (Kitâbu’l- Menâkıb, 3562); Müslim, I/279, (Kitâbu’l- Hayz, 367); İbn Mâce, I/188, (Kitâbu’t- Tahâra, 568); Ebû Dâvûd, I/138, (Kitâbu’t- Tahâra, 317); Nesâî, *Müctebâ*, I/72, (Kitâbu’t- Tahâra, 323).

⁴²⁵ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/37- 38.

⁴²⁶ 4. Nisâ, 29.

⁴²⁷ Ahmed b. Hanbel, IV/203, (Müsnedü’s- Şâmiyyîn, 17845); Ebû Dâvûd, I/145, (Kitâbu’t- Tahâra, 334); Beyhakî, I/225, (Kitâbu’t- Tahâra, 1011).

etmiştir. Cessâs ve Serahsî'ye göre bu durum da yine ashâbın nezdinde kıyâsın hüccet olarak kabul edildiğini gösteren bir delildir.⁴²⁸

Hanefî usûlcülerin kıyâsın hüccet oluşunu ispat etmek için delil getirdikleri hadislerin ve sahâbe görüşlerinin tamamı birlikte incelendiğinde, hepsinin re'y ile ictihâd etmenin meşru olduğunu ifade eden rivâyetler olduğunu görürüz. Yani Hanefî usûlcülerin, kıyâsın hukuki dayanağını re'y ve ictihâdın Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından kullanılan metotlar olmasına bağladıklarını söyleyebiliriz. Hanefî usûlcülerin delil getirdikleri hadislerin ve sahâbe görüşlerinin kıyâsın ispatı meselesinde âyetlere göre daha güçlü deliller olduğu kanaatindeyiz.

⁴²⁸ Cessâs, *el- Fusûl*, IV/39; Serahsî, *el-Usûl*, II/135.

SONUÇ

Hanefî usûlcülerce meşru ve gereğiyle amel edilmesi zorunlu olan şer’î kıyâs sıfırdan hüküm koymaya yarayan değil, nassların mana boyutunda bulunan hükmü keşfetmeye yarayan bir delildir. Hanefî usûlcülerin hem kıyâsın tanımı, unsurları ve nassların ta’lîli hakkındaki açıklamalarını hem de kıyâsın hücciyeti için sundukları deliller hakkındaki açıklamalarını incelediğimizde, onların kıyâsı nasslardaki hükümleri *genelleştiren- umûmileştiren* bir yöntem olarak kabuk ettikleri kanaatine ulaştık.

Kıyâsı inkâr edenlerden İbn Hazm, dinin tamamlanmış olduğu, nassların bütün hayat hadiselerini kuşattığı, hüküm verme yetkisinin sadece Şâri’e ait olduğu ve nasslardaki hükümlerin illetlere dayanılarak konulmadığı gibi gerekçelerle kıyâsın yasaklanmış olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca İbn Hazm’a göre kıyâsın meşruiyetine ve vaki olduğuna delâlet eden hiçbir nass bulunmamaktadır. Ancak onun eserlerinden ilgili bölümleri okuduktan sonra nassları anlamak ve uygulamak hususunda zâhiri tavrı benimsemesine rağmen kıyâsın yasaklandığını veya haram kılındığını ifade eden hiçbir nassı delil getirmediğini gördük. Zira İbn Hazm kıyâsın yasaklandığını ve batıl olduğunu ispat etmek üzere zannın, re’yin ve re’y ile amel etmenin yerildiği âyet ve hadisleri delil getirmiştir. Bu âyetlerde kıyâsın yasaklandığına dair herhangi bir ibâre bulunmadığı için İbn Hazm’ın kıyâsın yasaklandığı iddiasının “onun mantığından hareketle” geçersiz hale geldiğini söyleyebiliriz.

Hanefî usûlcülerin kıyâs bağlamında yaptıkları açıklamalardan onların, dinin tamamlanmış olduğunu kabul ettiklerini, nassların hayat hadiselerinin tamamını

kuşatmasını ise lafız ve mana birlikteliğiyle mümkün gördüklerini anladık. Sürekli değişen değerler ve hadiseler karşısında Hanefî usûlcülerin nasslar hakkındaki bu yaklaşımının zâhirî yaklaşıma göre daha realist olduğunu düşünüyoruz. Zira nassların lafızlarının tüm hadiselerin hükümlerini içermediği inkâr edilemez bir gerçektir. Toplumun değişen ihtiyaç ve sorunlarına karşı hukukçuların, hükümlerini nassların lafızlarında bulamadıkları hadise ve problemleri mübah kabul ederek sessiz kalmaları mümkün değildir. Bu yüzden kaynağını nasslardan alan kıyâsın başvurulması zorunlu olan bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefî usûlcülerin açıklamalarını incelediğimizde, onların usûl anlayışında kıyâsın -İbn Hazm'ın iddia ettiği gibi- nasslardan bağımsız bir hareketi ya da nasslara alternatif bir duruşu değil; bilakis sürekli olarak nasslardan beslenen ve nassları hem lafız hem mana bakımından yücelten akli bir çabayı ifade ettiğini anladık. Nitekim Hanefî usûlcülere göre kıyâs yoluyla ulaşılan hüküm her ne kadar müctehidin çabasıyla elde edilse de, onun sıfırdan sırf kendi kişisel kanaatiyle koyduğu bir hüküm değildir. Hanefî usûlünde kıyâs yoluyla elde edilen hüküm, Şâri'nin fer'î mesele hakkındaki hükmünün nassların mana boyutundan çıkarılmasını ifade etmektedir. Bu yüzden İbn Hazm'ın genelde kıyâsın hücciyetini kabul edenleri özelde Hanefîler'i yetki sahibi olmadıkları bir konuda Şâri' adına dayanağı olmayan bir şekilde görüş bildirmekle eleştirmesinin yanlış olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Hanefî usûlcülerin kıyâsın gerçekleştirilmesini sağlayan illette mülâemet ve te'sîr şartlarını aramalarının Hanefî usûlünde kıyâsın salt akli bir çabayı ve İbn Hazm'ın iddia ettiği gibi delilsiz, kişisel kanaate dayanan bir çabayı ifade etmediğini gösteren bir delil olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Hazm'ın ve kıyâsın meşruiyetini inkâr edenlerin sundukları en güçlü delillerden biri kıyâsın zan ifade ettiği iddiasıdır. Buna karşılık Hanefî usûlcülerin zan ile gâlib zannın ilmi yönden aynı değere ifade etmedikleri kanaatinde olduklarını anladık. Hanefî usûl anlayışında zann-ı gâlibin, kesin bilgiyle zan arasında yer alan bir bilgiyi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden İbn Hazm'ın kıyâsın zanna dayandığı ve zan ifade ettiği iddiasının yanlış olduğu kanaatindeyiz.

Hanefî usûlcüler kıyâsın hukuki dayanaklarını açıklamak üzere âyetlerden, hadislerden ve sahâbe görüşlerinden deliller sunmuşlardır. Hanefî usûlcülerin kıyâsın hücciyetini ispat etmek için en sık dile getirdikleri âyet “i'tibâr etmenin emredildiği” âyettir. Hanefî usûlcülerin yapmış oldukları açıklamaları okuduğumuzda bu âyetin kıyâsın ispatı için delil getirmelerinin isabetli ve mantıklı bir yaklaşım olduğu sonucuna ulaştık. Yani kıyâsın mahiyeti itibariyle bu âyette emredilen “i'tibâr” emrinin kapsamında yer aldığı, bu yüzden de âyetin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği kanaatindeyiz. Usûlcülerin âyetle ilgili açıklamalarını incelediğimizde, âyetin nassın delâleti yoluyla kıyâsın meşruiyetini ifade ettiği yaklaşımının ve “i'tibârın” bir yerden diğerine geçme, nakledilme manasına geldiği, kıyâsın da mahiyeti itibariyle bu manaları ihtiva eden bir yöntem olduğu yaklaşımının, kıyâsın hücciyeti meselesinde bu âyetle ilgili en güçlü açıklama olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefî usûlcülerin kıyâsın hücciyeti için delil getirdikleri diğer âyetler ilgili açıklamalarını incelediğimizde, bunların tamamının sahâbeden her birinin kendi re'ylarına dayanarak ictihâd ettikleri mantığından hareketle kıyâsın hüccet oluşuna delil getirdiklerini tespit ettik. Ashâbın amelî olan pek çok meselenin hükmünü, Hz. Peygamber'in nezdinde ve onun vefatından sonra re'y ve ictihâda dayanarak tespit

ettikleri düşünülürken, bu âyetlerin kıyâsın meşruiyeti için delil getiriliş metodunun mantıklı olduğu anlaşılır. Zira kıyâs fer'î meselenin nassların mana boyutunda saklı olan hükmünün, re'y ve ictihâd metotları da kullanılarak açığa çıkarılmasını ifade ettiği için ictihâd ve re'yin kapsamında yer alan bir yöntemdir.

Cessâs da kıyâsın hücciyetini ispat etmek üzere diğer Hanefî usûlcülerden farklı olarak, âyetlerde emredilen hususların ancak gâlib zan ve re'y yoluyla belirlenebileceğini veya gerçekleştirilebileceğini ifade eden âyetleri delil getirmiştir. Bu grupta yer alan âyetlerin kıyâsın meşruiyetini ifade etme hususunda en güçlü delillerden olduğunu düşünüyoruz.

Gâlib zan ve re'y ile hüküm verip, amel etmeyi emreden âyetlerin, kıyâsın hücciyetini ispat etmek için delil getirilmesinin iki gerekçeye dayandığı kanaatindeyiz. İlk gerekçe, bu âyetlerde gâlib zanna göre hüküm verip amel etmenin emredildiğine, kıyas da gâlib zanna dayanarak hüküm verip, bunu ifade eden sonuçla amel etme anlamına geldiğine göre bu âyetlerin kıyâsın hücciyetine delâlet ettiği anlayışıdır. Bu âyetlerin, bu mantık çerçevesinde delil getirilmesinin tutarlı olduğunu düşünüyoruz. Zira kıyâs, zann-ı gâlib ifade eden bir yöntemdir. Yani re'y ve ictihâd gibi kesin bilgi ifade etmez. Dolayısıyla kesin bilgi ifade etmeyen yöntemlerle hüküm tespit etmenin meşru olduğunu ifade eden âyetler kıyâsın da hüccet oluşuna delâlet ederler. İkinci gerekçe ise bizatihi âyetlerde re'y ve ictihâda dayanarak hüküm vermenin emredildiği anlayışıdır. Şöyle ki Hanefî usûlcülerin kıyasın ispatı meselesinde dayandıkları âyetlerle, hadislerle ve sahâbe görüşleriyle ilgili açıklamalarını incelediğimizde, kıyâsı ictihâd ve re'yin kapsamında yer alan bir yöntem olarak kabul ettikleri kanaatine ulaştık.

Hanefî usûlcülerin kıyâsın hücciyetini ispat etmek için delil getirdikleri hadislerin ve sahâbî görüşlerinin tamamını birlikte dikkate aldığımızda, bunların ortak noktasının re'y ve ictihâda dayanarak hüküm vermenin meşru oluşunu ifade etmeleri olduğu sonucuna ulaştık. Kıyâs kesin bilgi ifade etmeme ortak paydasında re'y ve ictihâdla birleştiğine göre re'y ve ictihâda dayanarak görüş bildirmenin meşruiyetini ifade eden hadis ve haberlerin kıyâsın hüccet oluşuna delâlet ettiği anlayışının mantıklı olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefî usûl eserlerinde kıyâsın hukuki dayanakları olarak sunulan tüm âyet, hadis ve sahâbî görüşlerini inceledikten sonra bu mesele hakkında getirilen en güçlü delilin gâlib zan, re'y ve ictihâd ile hüküm vermenin ve amel etmenin meşruiyetini ifade eden nasslar ve sahâbe görüşleri olduğu sonucuna ulaştık. Hanefî usûl anlayışında kıyâsın kaynağını nasslardan alan ve sahih bir şekilde gerçekleşmesi için yine nasslarla uyum içerisinde olması gereken, sem'î delillerin hüccet oluşuna kat'î bir şekilde delâlet ettiği bir delil olarak kabul edildiğini gördük. Değişen hayat hadiseleri karşısında çözüm üretebilmek için insan aklına ve akli çabaya değer veren, nassları lafız ve mana boyutlarıyla birlikte ele alan Hanefî usûl anlayışının yaptıkları açıklamalar doğrultusunda nassları zâhiri yani literal bir yaklaşımla ele alan Zâhirî anlayışa göre daha makul ve tutarlı olduğu sonucuna ulaştık. Hanefî usûlcülerin görüşlerini ispat etmek için delil getirdikleri nassları ve haberleri incelediğimizde bunların kıyâsın hücciyeti için delil getirilmesinin ve bunların delil getiriliş metotlarının da mantıklı ve tutarlı olduğu sonucuna ulaştık.

BİBLİYOGRAFYA

ABDURRAHMÂN NÂCİM, “Türkçe Mantık Hulâsası”, *Mantık Metinleri*, Haz.

Kudret Büyükcoşkun, Emre Ofset, İstanbul 1998, I- II.

ABDÜLHAMÎD, Ömer Mevlûd, *Hücciyetü'l- Kıyâs fî Usûli'l- Fıkhi'l- İslâmî*,

Câmi'atü'l- Karyûnus, Bingazi 1988.

ABDURREZZÂK, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es- San'ânî (v. 211/827),

Musannef, thk. Habîburrahmân el- A'zâmî, Mektebetü'l- İslâmî, Beyrut 1403,

I- XI.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullah eş- Şeybânî (v. 241/855), *Müsnedü Ahmed b.*

Hanbel, Müessesetü Kurtuba, Kâhire (t.y.), I- VI.

AHMED CEVDET PAŞA, “Mi'yâr-ı Sedâd”, *Mantık Metinleri*, Haz. Kudret

Büyükcoşkun, Emre Ofset, İstanbul 1998, I-II.

AHSİKETÎ, Ebû Abdullah Husâmuddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer (v.

644/1247), *el- Muntehab fî- Usûli'l- Mezheb*, thk. Sâlim Öğüt, (b.y.), (t.y.).

ALİ EL- KÂRÎ, Nûruddîn Ebu'l- Hasan Ali b. Sultan Muhammed (v. 1014/1605),
Şerhu Muhtasari'l- Menâr (eser Tavdîhu'l- Mebânî ve Tenkîhu'l- Me'ânî
ismiyle de bilinir), thk. İlyas Kaplan, Dâru Sâdır, Beyrut 2006.

ALİ HAYDAR, Emin Efendizâde (v. 1354/1935), *Düraru'l- Hukkâm Şerhu*
Mecelleti'l- Ahkâm, Şirket-i Mertebîyye, İstanbul 1317, I- XVI.

ÂMİDÎ, Ebu'l Hasan Seyfuddîn Ali b. Ebî Ali b. Muhammed b. Sâlim et- Tağlebî
(v. 631/1233), *el- İhkâm fî Usûli'l- Ahkâm*, thk. Seyyid el- Cemîlî, Dâru'l-
Kütübi'l- Arabiyye, Beyrut 1404, I- IV.

APAYDIN, H. Yunus, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,
TDV Matbaacılık, İstanbul 1999, XX, s. 39- 61.

_____, "Kıyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Matbaacılık,
Ankara 2002, XXV, s. 425- 439.

ARİSTO, *Organon*, ter. Hamdi RagıpAtademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları,
Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1966, I- IV.

AŞUR, Tahir, *İslam Hukuk Felsefesi*, ter. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.

AYNÎ, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed Yusuf el-Ayıntâbî (v. 855\1451), *el- Binâye Şerhi'l- Hidâye (Merginânî'nin el- Hidâye isimli eseriyile birlikte)*, thk. Emin Salih Şa'bân, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 2000, I- XIII.

_____, *Şerhu'l- Menâr*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1314.

AZÎMÂBÂDÎ, Muhammed Şemsülhak (v. 1329/1911), *Avnu'l- Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1415, I- XIV.

AZMİZÂDE, Mustafa b. Mehmed (v. 1040\1631), *Hâşiyetu'l- Menâr (İbn Melek'in, Rahâvî'nin şerhleri ve İbn Halebî'nin hâşiyesiyle birlikte)*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1315.

BÂBERTÎ, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmud b. Ahmed (v. 786/1384), *er- Rudûd ve 'n- Nukûd (eser Şerhu Muhtasari İbni'l- Hâcib ismiyle de bilinir)*, thk. Terhîb b. Rabîân ed- Devserî, Mektebetü'r- Rüşd, Riyad 2005, I-II.

BÂCÎ, Ebu'l- Hasan Alâuddîn Ali b. Muhammed b. Abdurrahman b. El- Hattâb (v. 474/1081), *İhkâmu'l- Fusûl fî Ahkâmi'l- Usûl*, thk. Abdullah Muhammed el- Cebbûrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989.

BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin b. Musa Ebû Bekir (v. 458/1065), *es- Sünenü'l- Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir, Mektebetü Dâru'l- Baz, Mekke 1994, I-X.

BEYDÂVÎ, Nasuriddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed (v. 685/1287), *Tefsîru'l- Beydâvî (eserin orijinal adı Envâru't- Tenzîl ve Esrâru't- Te'vîl'dir)*, Müessesetü'l- A'lemiyi, Beyrut 1990, I- IV.

BEZDEVÎ, Ebu'l- Hasan Ali b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim Fâhru'l- İslâm Ebu'l- Usr (v. 482\1089), *Kenzu'l- Vusûl ilâ Ma'rîfeti'l- Usûl (Sağnakî'nin el- Kâfî Şerhu'l- Bezdevî isimli şerhiyle birlikte)*, thk. Fahreddîn Muhammed Kanet, Mektebetü'r- Rüşd, Riyad 2001, I- V.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayıncılık, İstanbul 1967, I- VIII.

BUHÂRÎ, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed (v. 730\1330), *Keşfu'l- Esrâr (Bezdevî'nin el- Usûl'ü ile birlikte)*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, İstanbul 1308, I- III.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah (v. 256\870), *el- Câmi'u's- Sahîhi'l- Muhtasar*, thk. Mustafa Deyyib el- Begâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1986, I- VI.

CESSÂS, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er- Râzî (v. 370/981), *Ahkâmu'l- Kur'ân*, thk. Muhammed es- Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't- Tirâsi'l- Arabiyyi, Beyrut 1405, I- V.

_____, *el- Fusûl fi'l- Usûl*, thk. Uceyl Câsim en- Neşemî, Mektebetü'l- İrşâd, Mekke 1994, I- IV.

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed b. Ali (v. 816/1413), *et- Ta'rîfât*, thk. İbrahim el- Ebyârî, Dâru'l- Kütübi'l- Arabiyye, Beyrut 1405.

CÜVEYNÎ, İmâmu'l- Hameyn Ebi'l Me'âlî Abdulmelîk b. Abdullah b. Yusuf Ziyâuddîn (v. 478/1085), *el- Burhân fî Usûli'l- Fıkıh*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed- Dîbî, Dâru'l- Vefâ, (b. y.) 1999, I- II.

_____, *Kitâbu't- Telhîs fî Usûli'l- Fıkıh*, thk. Ahmed el- Ömerî, Dâru'l- Beşâiri'l- İslâmiyye, Beyrut 1996, I- III.

_____, “el- Varakât”, (*Mecmû'u Mutûni'l- Usûliyye isimli eserin içerisinde*), Mektebetü'l- Hâşimiyye, Mektebetü'l- Hâşimiyye, Dimeşk (t.y.).

DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed (v. 255/868), *es-Sünen*, thk. Fevvâz Ahmed Zemrîlî, Dâru'l- Kütübi'l- Arabiyye, Beyrut 1407, I- II.

DÂRAKUTNÎ, Ali b. Ömer Ebu'l- Hasan el- Bağdâdî (v. 385/995), *es-Sünen*, thk. Abdullah Hâşim Yemânî, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut 1966, I- IV.

DÂVÛDÎ, Safvân Adnan, *el- Lübâb fî Usûli'l- Fıkıh*, Dâru'l- Kalem, Dimeşk 1999.

DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa (v. 430\1039), *Takvîmu'l- Edille fî Usûli'l- Fıkh*, thk. Halîl Muhyiddîn el- Meyyis, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiye, Beyrut 2001.

DİMEŞKÎ, Muhammed Emin Süveyr, *Teşhîdu'l- Husûl ala Kavâidi'l- Usûl*, Dâru'l- Kalem, Dimeşk 1999.

DÎBÂNÎ, Abdülmecîd Abdulhamîd, *Minhâcu'l- Vâdih*, Câmi'atü'l- Karyûnis, Bingâzî 1995, I- III.

DÖNMEZ, İbrahim Kâfî, "İllet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ali Rıza Başkan Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 2000, XXII, s. 119- 121.

DUMAN, Soner, *Şâfi'î'nin Kıyâs Anlayışı*, TDV Yayınları, İstanbul 2009.

EBÛ DÂVUD, Süleyman b. el- Eş'at es- Sicistânî (v. 275/888), es- *Sünen*, thk. Muhammed Abdulhamîd, Dâru'l- Fikr, (b.y.) (t.y.), I- IV.

EBU'L- HÜSEYİN el- BASRÎ, Muhammed b. Ali b. et- Tayyib el- Basrî el- Mu'tezilî (v. 436/1044), *el- Mu'temed fî Usûli'l- Fıkh*, Dâru'l Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut (t.y.), I- II.

el- MÜTTEKÎ, Alâüddîn Ali b. Hüsâmiddîn Abdilmelik (v. 975/1567), *Kenzu'l- Ummâl fî Süneni'l- Akvâl ve'l- Ef'âl*, Müessesetü'r- Risâle, Beyrut 1989, I- XVI.

ELMALILI HAMDÎ YAZIR, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, I- IX.

EMÎR BÂDİŞÂH, Ahmed Ziyâuddîn (v. 987/1579), *Teysîru't-Tahrîr ala Kitâbu't- Tahrîr*, Matbaatu Mustafa el- Bâbî el- Halebî, Mısır 1351, I- IV.

ESAD SA'DÎ, Abdulhakîm Abdurrahman, *Mebâhisü'l- İlle fî'l- Kıyâs inde'l- Usûliyyîn*, Dâru'l- Beşâiri'l- İslâmiyye, Beyrut 1986.

EVLIYÂ EFENDİZÂDE, Ahmed Ziyaüddîn, *Hulâsatu'l- Efkar (el- Halebî'nin Muhtasâru'l- Menâr isimli eseriyle birlikte)*, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye, İstanbul 1314.

FEYYÛMÎ, Ahmed b. Muhammed b. Ali el- Mukarrî (v. 770\1368), *el- Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi's- Şerhi'l- Kebîr li'r- Râfi'iyi*, Mektebetü'l- İlmiyye, Beyrut (t.y.), I- II.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed (v. 817/1414), *Kâmus Tercümesi*, ter. Asım Efendi, Bahriye Matbaası, İstanbul 1305, I- III.

GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et- Tûsî (v. 505/1111), *el- Mustasfâ (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, ter. H. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, I- II.

_____, *Esâsu'l- Kıyâs*, thk. Muhammed es- Sedhân, Mektebetü'l- Abîkân, Riyad 1993.

GÜZELHİSÂRÎ, Mustafa Hulusi b. Muhammed (v. 1215/1800), *Menâfiu'd- Dekâik (Hâdimî'nin Mecâmiu'l- Hakâik isimli eseriyle birlikte)*, Matbaatu el- Hac Hüseyin Efendi, (b.y.) 1308.

HABBÂZÎ, Celâluddîn Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Bahtiyârî el- Hûcendî (v. 691/1292), *el- Mugnî fî Usûli'l- Fıkh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Câmi'atü Ümmü'l- Kurâ, Mekke 1403.

HÂDİMÎ, Ebû Saîd Muhammed b. Osman (v. 1176/1762), *Mecâmiu'l- Hakâik (Güzelhisârî'nin Menâfiu'd- Dekâik isimli şerhiyle birlikte)*, Matbaatu el- Hac Hüseyin Efendi, (b.y.) 1308.

HÂKİM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Hamdeveyh (v. 405/1015), *el- Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1980, I- IV.

HALEBÎ, Burhânuddîn İbrahim b. Muhammed (v. 956\1594), *Mültekâ (Mevkûfâtî'nin Mevkûfât isimli eseriyle birlikte)*, ter. Ahmed Davudoğlu, Saadet Yayınları, İstanbul (t.y.), I- IV.

HALLÂF, Abdulvahhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l- Fıkh)*, ter. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1985.

HASAN HAN, Muhammed Sıddîk, *Husûlu'l- Me'mûl min İlmi'l- Usûl*, Matbaatu'l- Cevâibi'l- Kâineti, İstanbul 1296.

HASKEFÎ, Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Muhammed el- Eserî (v. 1088\1677), *İfâdatu'l- Envâr alâ Metni Usûli'l- Menâr (İbn Âbidîn'in Nesemâtu'l- Efkâr'ı ile birlikte)*, Matbaatu Mustafa el- Bâbî, (b.y.) 1979.

HAYDAR EFENDÎ, *Usûl-i Fıkh Dersleri*, Üçdal Yayıncılık, İstanbul (t.y.).

HUDÂRÎ, Muhammed, *Târîhu't- Teşrî'i'l- İslâmî (İslam Hukuk Tarihi)*, ter. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, İstanbul 1974.

_____, *Usûlu'l- Fıkh*, Mektebetü't- Ticâriyyeti'l- Kübrâ, Mısır 1969.

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer b. Abulazîz b. Ahmed b. Abdurrahîm el- Hüseyinî (v. 1252/1836), *Minhetu'l- Hâlik ale'l- Bahri'r- Râik (Nesefî'nin Kenzu'd- Dekâik ve İbn Nuceym'in el- Bahru'r- Râik Şerhi Kenzi'd- Dekâik isimli eserleriyle birlikte)*, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut (t.y.), I- VIII.

_____, *Nesemâtu'l- Eshâr (Haskefî'nin İfâdetu'l- Envâr'ı ile birlikte)*, Matbaatu Mustafa el- Bâbî el- Halebî, Mısır 1979.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el- Kûfî (v. 235\850),
Musannef, thk. Kemal Yusuf el- Hût, Mektebetü'r- Rüşd, Riyad 1409, I- VII.

İBN EMÎR el- HAC, Muhammed b. Muhammed b. Hasan (v. 879/1475), *et- Takrîr ve't- Tahbîr (Cemâluddîn el- İsnevî'nin Nihâyetu's- Sûl isimli şerhiyle birlikte)*, Matbaatu'l- Kübrâ el- Emîriyye, (b. y.) 1317, I- III.

İBN HACER el- ASKALÂNÎ, Ahmed b. Ali Ebu'l- Fazl (v. 852/1449), *et- Telhîsu'l- Habîr fî Ehâdisi'r- Râfiyyi'l- Kebîr (eser et- Telhîsu'l- Habîr fî Tahrîci Ehâdisi Şerhi'l- Vecîzi'l- Kebîr ismiyle meşhur olmuştur)*, thk. Abdullah Hâşim el- Yemânî, Medine 1964, I- II.

_____, *Fethu'l- Bârî Şerhu Sahîhi'l- Buhârî*, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut 1379, I- XIII.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (v. 456/1063), *el- İhkâm fî- Usûli'l- Ahkâm*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 2004, I- VIII.

_____, *en- Nübezü'l- Kâfiye fî- Usûli'l- Ahkâmi'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es- Sekkâ, Mektebetü'l- Külliyyâti'l- Ezheriyye, Kahire 1981.

_____, *Mulahhasu İbtâlu'l- Kıyâs ve'r-Re'y ve'l- İstihsân ve't- Taklîd ve't- Ta'lîl*, thk. Saîd el- Efgânî, Matbaatu Câmiatü Dimeşk, Dimeşk 1960.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtım Muhammed b. Ahmed b. Muâz el- Büstî (v. 354/965), *Sahîh-i İbn Hibbân bi Tertîbi ibn Bulbân*, thk. Şuayb el- Erneût, Müessesetü'r- Risâle, Beyrut 1993, I- XVIII.

İBN KAYYİM el- CEVZİYYE, Muhammed b. Ebû Bekir Eyyûb ez- Zer'î Ebû Abdullah (v. 751/1350), *İ'lâmu'l- Muvakki'in an Rabbi'l- Âlemîn*, thk. Taha Abdurraûf, Dâru'l- Cîl, Beyrut 1973, I- IV.

İBN KESÎR, Ebu'l- Fidâ İmâduddîn İsmail b. Ömer (v. 774/1373), *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsîri (eserin orijinal adı, Tefsîru'l- Kur'âni'l- Azîm'dir)*, ter. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul 1985, I- XVI.

İBN MÂCE, Muhammed b. Yezîd Ebî Abdillâh (v. 273/887), *es- Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru'l- Fikr, Beyrut (t. y.), I- II.

İBN MANZÛR, Ebu'l- Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Ali (v. 711/1311), *Lisânu'l Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1300, I- XV.

İBN MELEK, İzzuddîn Abdullatîf b. Abdulazîz (v. 797/1394), *Şerhu Menâri'l-Envâr fî Usûli'l- Fıkh (Aynî'nin Şerhu'l- Menâr isimli eseriyle birlikte)*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1314.

İBN NUCEYM, Zeynuddîn b. İbrahim b. Muhammed b. Nuceym (v. 970/1562), *el-Bahru'r- Râik Şerhi Kenzi'd- Dekâik (Neseî'nin Kenzu'd- Dekâik ve İbn Âbidîn'in Minhâtu'l- Hâlık ale'l- Bahri'r- Râik isimli eserleriyle birlikte)*, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut (t.y.), I- VIII.

_____, *Fethu'l- Gaffâr bi Şerhi'l- Menâr*, Matbaatu Mustafa el- Bâbî el- Halebî, Mısır 1355, I- IV.

İBN RÜŞD, Kadı Abdulvelid Muhammed b. Ahmed (v. 595/1198) *Bidâyetü'l- Müctehid ve Nihâyetü'l- Muktesid (Mezheblerarası Mukayeseli İslam Hukuku)*, ter. Ahmed Meylânî, Beyan Yayınları, İstanbul 1991, I-IV.

İBNU'L- CEVZÎ, Abdurrahman b. Ali (v. 597/1201), *el- İlelü'l- Mütenâhiye fî'l- Ehâdisi'l- Vâhiye*, thk. Halîl el- Meyyis, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1403, I- II.

İBNU'L- HALEBÎ, Radiyuddîn Muhammed b. İbrahim (v. 971/1563), *Hâşiyetu'l-Menâr (İbn Melek'in, Rahâvî'nin şerhleri ve Azmizâde'nin hâşiyesiyle birlikte)*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1315.

İBNU'L- HUMÂM, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid b. Mes'ûd (v. 861/1457), *et- Tahrîr fî Usûli'l- Fıkh*, Matbaatu Mustafâ el- Bâbî el- Halebî, Mısır 1351.

İBNU'L- LEHHÂMÎ, Ali b. Muhammed b. Abbas b. Şeybân Alaeddîn Ebu'l- Hasan, *el- Muhtasâr fî- Usûli'l- Fıkh alâ Mezhebi'l- İmâmi Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l- Fikr, Dımeşk 1980.

İBNU'S- SÂÂTÎ, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali b. Taglib el- Ba'lebekkî (v. 694\1295), *Nihâyetu'l- Vusûl ilâ İlmi'l- Usûl (eser Bedîu'n- Nizâm ismiyle de bilinir)*, Câmiatü Ümmü'l- Kurâ, Mekke 1919, I- II.

İSA MENÛN, *Nibrâsu'l- Ukûl fî Tahkîki'l- Kıyâs inde Ulemâi'l- Usûl*, Matbaatü't- Tezâmünü'l- Ehvâ, Mısır (t.y.), I- II.

İSMAİL HAKKI BURSEVÎ (v. 1137/1725), *Muhtasaru Rûhu'l- Beyân* (eserin orjinal adı *Tenvîru'l- Ezhân min Rûhi Tefsîri'l- Beyân'dır*), ter. Abdullah Öz vd., Paşahan Matbaası, İstanbul 1996, I- X.

İZMİRÎ, Süleyman Muhammed b. Veli b. Rasûl (v. 1102/1609), *Hâşiyetu'l- İzmîrî ale'l- Mir'ât* (*Molla Hüsrev'in Mirkâtu'l- Vusûl ve şerhi Mir'âtu'l- Usûl ile birlikte*), Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308- I- II.

İZMİRLİ İSMAİL HAKKI, “İcmâ, Kıyâs ve İstihsânın Esasları”, *Sebilü'r- Reşâd*, Dâire-i Mahsûsa, İstanbul 1330, c. XII, sa 295.

KARÂFÎ, Ebu'l- Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahman b. Abdullah es- Sunhâcî el- Behfeşî (v. 684/1285), “Muhtasaru Tenkîhi'l- Fusûl”, (*Mecmû'u Mutûni'l- Usûliyye'nin içerisinde*), Mektebetü'l- Hâşimiyye, Dimeşk (t.y.).

KARAMAN, Hayreddin, *İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul (t.y.), I- III.

_____, *İslam Hukukunda İctihad*, DİB Yayıncılık, Ankara 1985.

KÂSÂNÎ, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesûd b. Ahmed (v. 587/1191), *Bedâi' u's- Sanâi' fî Tertîbi's- Şerâi'*, Matbaatu'l- Camâliyye, Mısır 1327, I- VI.

KEMAL PAŞAZÂDE, Şemsüddîn Ahmed b. Süleyman (v. 940/1534), *Tagyîru't- Tenkîh*, 270 Varak.

KESKİOĞLU, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, DİB Yayınları, Ankara (t.y.).

KEVÂKİBÎ, Muhammed b. Hasan b. Ahmed el- Halebî (v. 1096/1685), *İrşâdu't- Tâlib* (Kevâkibî'nin *Manzûmetu'l- Kevâkib* isimli eseriyle birlikte), Matbaatu'l- Kübrâ el- Emîriyye, Mısır 1322, I- II.

_____, *Manzûmetü'l- Kevâkib fî İlmi'l- Usûl* (Kevâkibî'nin *İrşâdu't- Tâlib* isimli şerhiyle birlikte), Matbaatu'l- Kübrâ el- Emîriyye, Mısır 1322, I- II.

KUDÛRÎ, Ebu'l- Hüseyin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer (v. 428/1037), *el- Kitâb* (eser el- Muhtasar adıyla meşhur olmuştur), İbrahim Efendi Matbaası, (b.y.) 1310.

LAHMÎ, Ramazan Abdulvedûd Abduttevvâb Muhammed, *Dirâsetü'l- Usûliyye fî Hücciyetü'l- Kıyâs ve Aksâmihi*, Dâru'l- Hudâ, Kahire 1985.

LÂMIŞÎ, Ebu'l- Mehâmid Mahmud b. Zeyd Bedruddîn (v. ?), *Kitâb fî Usûli'l- Fıkh*, thk. Abdulmecîd Türkî, Dâru'l- Garbi'l- İslâmî, Beyrut 1995.

LEKNEVÎ, Muhammed Abdulhalîm b. Muhammed Emin (v. 1304/1886), *Kameru'l- Akmâr li Nûri'l- Envâr fî Şerhi'l- Menâr*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1995, I- II.

MÂLİK B. ENES, Ebû Abdullah el- Asbahî el- Himyeri (v. 179/795), *Muvatta'* (*Rivâyetü Muhammed b. el-Hasan eş- Şeybânî*), thk. Takıyüddin en- Nedvî, Dâru'l- Kalem, Dımeşk 1991, I- II.

_____, *Muvatta'* (*Rivâyetü Yahya el- Leysî*), thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabiyyi, Mısır (t.y.), I- II.

MERGİNÂNÎ, Burhânuddîn Ali b. Ebû Bekir b. Abdulcelîl el- Fergânî er- Riştânî (v. 593/1197), *el- Hidâye (İslâm Fıkhı el- Hidâye Tercümesi)*, ter. Ahmed Meylânî, Kahraman Neşriyat, İstanbul (t.y.), I- IV.

MEVKÛFÂTÎ, Mehmed, *Mevkûfât (Halebî'nin Mültekâ'sı ile birlikte)*, ter. Ahmed Davudoğlu, Saadet Yayınları, İstanbul (t.y.), I- IV.

MEVSİLÎ, Ebu'l- Fadl Mecduddîn Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd b. Mahmud (v. 683/1284), *el- İhtiyâr li- Ta'lîli'l- Muhtâr (Mevsîlî'nin el- Muhtâr li'l- Fetvâ isimli eseriyle birlikte)*, ter. Mehmet Keskin, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2005, I- IV.

_____, *el- Muhtâr li'l- Fetvâ (Mevsîlî'nin el- İhtiyâr li- Ta'lîli'l- Muhtâr isimli eseriyle birlikte)*, ter. Mehmet Keskin, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2005, I- IV.

MOLLA CÎVEN, Ebû Saîd b. Ubeydullah (v. 1130/1717), *Şerhu Nûru'l- Envâr ale'l- Menâr (el- Menâr ve Keşfu'l- Esrâr ile birlikte)*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1986, I- II.

MOLLA FENÂRÎ, Şemsüddîn Mehmed b. Hamza (v. 834/1431), *Fusûlu'l- Bedâi' fî Usûli's- Şerâi'*, Matbaatu Şeyh Yahya Efendi, (b.y.) 1289.

MOLLA HÜSREV, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali (v. 885/1480), *Mir'âtu'l- Usûl (Mirkâtu'l- Vusûl ile birlikte)*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1312.

_____, *Mirkâtu'l- Vusûl (Mir'âtu'l- Usûl ile birlikte)*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1312.

MUHAMMED YUSUF MUSA, *Târihu'l- Fıkhi'l- İslâmî (Fıkh-ı İslâm Tarihi)*, ter. Ahmed Meylani, Arslan Yayınları, İstanbul 1973.

MÜSLİM, Müslim b. el- Haccâc Ebu'l- Hüseyin el- Kuşeyrî (öl. 261\875), *Sahîh- i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Dâr-u İhyâi't- Terâsi'l- Arabiyyi, Beyrut (t.y.), I- V.

NESÂ'Î, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman (v. 303/915), *el- Müctebâ mine's- Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l- Matbûatü'l- İslâmiyye, Halep 1986, I- VIII.

_____, *Sünenü'n- Nesâiyyi'l- Kübrâ*, thk. Abdulgaffâr Süleyman el- Bendârî, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1991, I- VI.

NESEFÎ, Ebu'l- Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed (v. 710/1310), *el- Menâru'l- Envâr (Nesefî'nin Keşfu'l- Esrâr'ı ve Molla Cîven'in Şerhu Nûru'l- Envâr ale'l- Menâr ile birlikte)*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1986, I- II.

_____, *Keşfu'l Esrâr (Nesefî'nin el- Menâru'l- Envâr ve Molla Cîven'in Şerhu Nûru'l- Envâr ale'l- Menâr'ı ile birlikte)*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1986, I- II.

_____, *Kenzu'd- Dekâik (İbn Nuceym'in el- Bahru'r- Râik Şerhi Kenzi'd- Dekâik (İbn Nuceym'in el- Bahru'r- Râik Şerhu Kenzi'd- Dekâik ve İbn Âbidîn'in Minhetu'l- Hâlık ale'l- Bahri'r- Râik isimli eserleriyle birlikte)*, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut (t.y.), I- VIII.

_____, *Şerhu Hâfizuddîn en-Nesefî (Ahsiketî'nin el- Muntehab isimli eseriyle birlikte)*, thk. Sâlim Ögüt, (b.y.) (t.y.).

NEYFERÎ, Muhammed et-Tâhir, *Usûlu'l- Fıkıh*, Dâru Bûselâme, (b.y.) (t.y.).

OKUR, Kaşif Hamdi, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 1997.

OSMAN B. ABDULLAH GELİBOLULU, *Teshîlü Mirkâti'l- Vusûl ilâ İlmi'l- Usûl*, Matbaatu Âmire, İstanbul 1288.

ÖMERÎ, Nadiye Muhammed Şerif, *el- Kıyâs fî't- Teşrî'i'l- İslâmî (Dirâsetü'l- Usûliyye fî Beyânihi, Mekânetihî ve Eserihî fî'l- Cevânibi't- Tatbikiyye)*, Hicr Yayınları, Kahire 1987.

RÂĞIB el- İSFAHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (v. 502/1108), *el- Müfredât fî- Elfâzi'l- Kur'ân (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, ter. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.

RAHÂVÎ, *Şerhu'l- Menâr (İbn Melek'in şerhi ve İbnu'l-Halebî'nin hâşiyesiyle birlikte)*, Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1315.

RÂZÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ Abdulkâdir (v. 313/925), *Muhtâru's- Sıhâh*, thk. Mahmut Hatır, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1415.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (v. 606/1209), *el- Mahsûl fî İlmi'l- Usûl*, thk. Câbir Feyyâz el- Alvânî, Müessesetü'r- Risâle, Beyrut 1997, I- VI.

_____, *Tefsîru'l- Kebîr (eserin orijinal adı, Mefâtihu'l- Gayb'dır)*, ter. Suat Yıldırım v.d., Akçağ Yayınları, Ankara 1995, I- XXII.

SADRU'Ş- ŞERÎ'A, Ubeydullâh b. Mesûd b. Mahmud b. Ahmed b. Ubeydullâh el-Mahbûdî (v. 747/1347), *et- Tenkîh (Sadru'ş- Şerî'a'nın et- Tavdîh'i ve Teftâzânî'nin et- Telvîh'i ile birlikte)*, thk. Muhammed Adnân, Dâru'l Kum, Beyrut 1998, I- II.

_____, *et- Tavdîh Şerhu Tenkîh (Sadru'ş- Şerî'a'nın et- Tenkîh'i ve Teftâzânî'nin et- Telvîh'i ile birlikte)*, thk. Muhammed Adnân, Dâru'l Kum, Beyrut 1998, I- II.

SAFİYÜDDÎN el- BAĞDÂDÎ, Abdülmü'min b. Abdulhak b. Abdullah (v. 739/1338), “*Kavâidu'l- Usûl ve Mekâidu'l- Fusûl*” (*Mecmû'u Mutûni'l- Usûliyye'nin içerisinde*), Mektebetü'l- Hâşimiyye, Dimeşk (t.y.).

SAĞNÂKÎ, Husâmuiddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc (v. 711/1311), *el- Kâfî Şerhu'l- Bezdevî (Bezdevî'nin Usûl'ü ile birlikte)*, thk. Fahreddîn Muhammed Kanet, Mektebetü'r- Rüşd, Riyad 2001, I- V.

SAİD PAŞA, “Hulâsa-i Mantık”, *Mantık Metinleri*, Haz. Kudret Büyükoçkun, Emre Ofset, İstanbul 1998, I-II.

SALAH ZÎDÂN, *Hücciyetü'l- Kıyâs*, Dâru's- Sahve, Kahire 1987.

SAVÂ PAŞA, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, ter. Baha Arıkan, Yeni Matbaacılık, Ankara 1956, I- II.

SEMERKANDÎ, Alâuddîn Şemsünnazr Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (v. 538/1144), *Mîzânu'l- Usûl fî Netâici'l- Ukûl fî Usûli'l- Fıkh*, thk. Abdülmelik Abdurraman es- Sa'dî, Vizâretu'l- Evkâf ve's- Şuûnu'd- Dîniyye, Bağdat 1987, I- II.

SERAHSÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Şemsu'l- Eimme (v. 483/1090), *el- Mebsût*, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut (t.y.), I- XXX.

_____, *Usûlü's- Serahsî*, thk. Refik el- Acem, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut 1997, I- II.

SEYDÎŞEHRÎ, Mahmûd Es'ad, *Telhîsu Usûl-i Fıkh*, (m.y.), (b.y.) 1313.

SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Kemâl Celâleddîn (v. 911/1505), *ed- Durru'l- Mensûr*, Dâru'l- Fıkr, Beyrut 1993, I- VIII.

SÜBKÎ, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Temâm (v. 771/1370), *Cem'u'l-Cevâmî (Mahallî'nin şerhi ve Bennânî'nin haşiyesi ile birlikte)*, İlim Kitabevi, Diyarbakır ty, I- II.

ŞA'BÂN, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l- Fıkıh)*, ter. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Matbaacılık, Ankara 2001.

ŞÂFİ'Î, Muhammed b. İdrîs (v. 204/820), *er- Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, ter. İbrahim Çalışkan, Abdulkadir Şener, TDV Matbaacılık, Ankara 1997.

ŞÂTİBÎ, İbrahim b. Musa b. Muhammed Ebû İshak (v. 790/1388), *el- Muvâfakât fî Usûli's- Şerî'a (İslâmî İlimler Metodolojisi)*, ter. Mehmed Erdoğan, Umut Matbaası, İstanbul 1999, I- IV.

ŞÂZELÎ, Muhammed, *el- Kıyâsü ve Mekânetühû min Edilleti'l- Ahkâmi's- Şer'îyyeti*, Dâru'n- Nehdâti'l- Arabiyye, Kahire 1990.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ali b. Muhammed el- Havlânî (v. 1205\1834), *İrşâdu'l- Fuhûl ilâ Tahkîki'l- Hakkı min İlmi'l- Usûl*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail, Dâru's-Selâm, Mısır 1998, I- II.

ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk İbrahim (v. 476/1083), *el- Luma' fî Usûli'l- Fıkıh*, thk. Yusuf Abdurrahman et- Taraşîlî, Âlemü'l- Kütüb, Beyrut 1986.

_____, *Şerhu'l- Luma'*, thk. Abdulmecîd et-Türkî, Dâru'l- Garbi'l- İslâmiyye, Beyrut 1988, I- II.

TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l- Kâsım (v. 360\971), *Mu'cemu'l- Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecîd es- Selfî, Mektebetü'l- Ulûmi, (b.y.) 1983, I- XX.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Tefsîru't- Taberî (eserin orijinal adı Câmiu'l- Beyân fî Te'vîli'l- Âyi'l- Kur'ân'dır)*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1999, I- XXXV.

TAHÂVÎ, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdulmelik el- Ezdî (v. 321/933), *Muhtasaru İhtilâfî'l- Ulemâ'*, iht. Ebû Bekir Ahmed el- Cessâs er- Râzî, thk. Abdullah Nezâr Ahmed, Dâru'l- Beşâiri'l- İslâmiyye, Beyrut 1996, I- V.

TARSÛSÎ, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (v. 1117/1705), *Hâşiyetu Mir'âti'l- Usûl*, Dâru't- Tıbâati'l- Âmire, İstanbul 1267.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mesûd b. Ömer (v. 792/1390), *et- Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't- Tenkîh (Sadru's- Şerî'a'nın et- Tenkîh'i ve et- Tadvîh'i ile birlite)*, thk. Muhammed Adnân, Dâru'l Kum, Beyrut 1998, I- II.

TİLİMSÂNÎ, Abdullah b. Muhammed b. Ali Şerafeddîn Ebû Muhammed (v. 644/1246), *Şerhu'l-Me'âlim fî Usûli'l- Fıkh*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Âlemü'l- Kütüb, Beyrut 1999, I- II.

TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa Ebû İsa (v. 279/892), *es- Sünen*, Dâru İhyâi't- Terâsi'l- Arabiyyi, Beyrut (t.y.), I- V.

VANKÛLÎ, Muhammed b. Mustafâ el- Gurânî el-Vânî (v. 1000/1592), *Tercemetü's- Sıhâhi'l- Cevherî (eserin ismi Lugat-u Vankûlî olarak da geçmektedir)*, Dâru't- Tıbâati'l- Âmire, İstanbul 1141.

VEZÎR, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el- Musaffâ fî- Usûli'l- Fıkh*, Dâru'l- Fikri'l- Muâsır, Beyrut 1996.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Hüccet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Matbaacılık, İstanbul 1998, XVIII.

ZEBÎDÎ, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdullatîf (v. 893/1488), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, ter. Kâmil Miras, Başbakanlık Matbaası, Ankara 1974, I- XII.

ZEBÎDÎ, Muhibbiddîn Ebî Feyz es- Seyyid Muhammed Murtazâ el- Hüseyinî el- Vâsitî (v. 1205/1790), *Tâcu'l- Arus min Cevâhiri'l- Kâmus*, thk Ali Şîrî, Dâru'l- Fikr, Beyrut 1994, I- VIII.

ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748/1348), *Siyeru Âlemi'n- Nübelâ*, Müessesetü'r- Risâle, Beyrut 1986, I- XXXIII.

ZERKEŞÎ, Muhammed b. Abdullah (v. 794/1392), *el- Burhân fî Ulûmi'l- Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l- Fazl İbrahim, Dâru'l- Ma'rife, Beyrut 1391, I- IV.

ZEYDÂN, Abdülkerîm, *Fıkıh Usûlü*, ter. Ruhî Özcan, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1993.

ZEYLÂ'Î, Hâfız Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf (v. 762/1360),
Nasbu'r- Râye li- Ehâdîsi'l- Hidâye, thk. Muhammed Yusuf el- Bennûrî,
 Dâru'l- Hadîs, Mısır 1357, I- IV.

ZUHAYLÎ, Vehbe, *Usûli'l- Fıkhi'l- İslâmî*, Dâru'l- Fikr, Dımeşk 1998, I- II.

ZÜHEYR, Muhammed Ebu'n- Nûr, *Usûlu'l- Fıkḥ*, el- Mektebetü'l- Ezheriyye li'l-
 Tirâs, Mısır 1991, I- IV.

ÖZET

Cehri Akyol, Canan, Hanefî Fıkıhında Kıyâs (Mahiyeti, Hukuki Dayanağı ve Hüccet Oluşu), Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Ankara Üniversitesi, 2010. IX+177 s.

Bu tez bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın amacı ve önemi, araştırma esnasında takip edilen metot, araştırmanın sınırlandırılması, araştırmanın planı ve kaynaklar hakkında genel bilgiler verilmiştir.

“Hanefî Usûlünde Kıyâsın Mahiyeti, Unsurları ve Hücciyeti Hakkındaki Yaklaşımlar” isimli birinci bölüm, iki ana başlığa ayrılır. “Hanefî Usûlünde Kıyâsın Mahiyeti ve Unsurları” isimli birinci ana başlıkta Hanefî usûl anlayışı bağlamında kıyâsın tanımı, rükünleri, şartları ve hükmü, konuları ele alınmıştır. “Hanefî Usûlünde Kıyâsın Hücciyeti Hakkındaki Yaklaşımlar” isimli ikinci ana başlıkta ilk önce kıyâsın hüccet olup- olmadığı konusundaki farklı görüşler Hanefî usûlü ağırlıklı olarak ele alınmış, bu esnada gerekli görülen yerlerde İbn Hazm’ın yaklaşımları kısaca açıklanmıştır.

“Hanefî Usûlünde Kıyâsın Hukuki Dayanağı” isimli ikinci bölüm, “Kıyâsın Hukuki Dayanağı Hakkında Delil Getirilen Âyetler”, “Kıyâsın Hukuki Dayanağı Hakkında Delil Getirilen Hadisler” ve “Kıyâsın Hukuki Dayanağı Hakkında Delil Getirilen Sahâbe Görüşleri” şeklinde üç ana başlığa ayrılır. Bu bölümde Hanefî usûlcülerin kıyâsın hüccet oluşunu ispat etmek için delil getirdikleri âyetler, hadisler, sahâbe görüşleri ve bunların kıyâsın meşruiyetine delil getirilişinin arkasındaki gerekçe ve mantık ele alınmıştır.

ABSTRACT

Cehri Akyol, Canan, Qiyas (Analogy) In Hanafi Fiqh (Essence, Legal Basis and Hujjat Being), Master Thesis, Advisor: Professor. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Ankara University, 2010. . IX+177 s.

This thesis consists of an introduction and two sections. In the introduction is given that the aim of the research and the follow-up methods, limitation of the study, the research plan and general information about the resources.

First chapter which titled “Approaches On The Usul Of Hanafi About Essence, Elements And Hujjat Being In Qiyas” is divided into two main headings. The first major title which named “Esence and Elements Of Qiyas In The Usul Of Hanafi” were discussed that understanding usul of Hanafi context of the qiyas’s definition, *principles* and the provision of conditions. Second chapter which titled “Approaches On The Usul Of Hanafi About Hujjat Being In Qiyas” is handled that initially, different opinions about huccet on whether hujjat being the usul of Hanafi mainly.

Second chapter which named “Legal Basis Of Qiyas In Hanafi Fiqh” is divided into three main headings that “Evidence Brought Verses About In Legal Basis Of Qiyas” , “Evidence Brought Haditsh About In Legal Basis Of Qiyas” and “Evidence Brought Opinions Who *Companions Of Hz Mohammad* About In Legal Basis Of Qiyas” This section which Hanafi’s usul persons, to prove the occurrence of qiyas for being Hujjat with verses, hadiths, opinions of the companions of *Hz Mohammad*, the legitimacy of their views and evidence brought to the back of the rationale and logic are discussed.

