

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

**HANEFÎ-MÂTURİDÎ GELENEKTE KIYAS İÇERİKLİ İSTİDLÂL
(HULVİYYÂT ÖRNEĞİ)**

Nail KARAGÖZ

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2014

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

HANEFÎ-MÂTURİDÎ GELENEKTE KIYAS İÇERİKLİ İSTİDLÂL
(HULVİYYÂT ÖRNEĞİ)

Nail KARAGÖZ

Danışman: Doç. Dr. İsmail ŞIK

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2014

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında
DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. İsmail ŞIK
(Danışman)

Üye : Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Üye : Doç. Dr. Bekir TATLI

Üye : Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

Üye : Yrd. Doç. Dr. Hasan AKKANAT

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylıyorum.

...../...../2014

Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt ÖNAL
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ÖZET

HANEFÎ-MÂTURİDÎ GELENEKTE KIYAS İÇERİKLİ İSTİDLÂL (HULVİYYÂT ÖRNEĞİ)

Nail KARAGÖZ

Doktora Tezi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. İsmail ŞIK

Haziran 2014, 242 sayfa

Bu çalışmada Hanefî-Mâturidî geleneğin kıyas içerikli istidlâle bakışı ele alınmıştır. Hakkında âyet veya hadis bulunmayan bir sorunun çözümü için, benzerlerindeki hükmün uygulanması anlamında değerlendirebileceğimiz kıyas, farklı şekillerde de olsa hem Kelâmda hem de Fıkıh Usûlü'nde kullanılmıştır. Kelâmdaki kullanımına genellikle istidlâl denmiş, Fıkıh'ta ise fikhî kıyas olarak isimlendirilmiştir.

Çalışmamızın giriş bölümünde Candaroğlu İsmail Bey ve eseri *Hulviyyât* tanıtılmıştır. İkinci bölümde Kelâm İlmi'nde kullanılan istidlâl yöntemleri içinde kıyasın kullanılışı ile Mantık İlmi'nde kıyasa verilen yer üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde fikhî kıyas ve buna bağlı olarak illet, ta'lîl, taabbüd gibi konular ele alınmıştır. Dördüncü bölümde ise Candaroğlu İsmail Bey'in *Hulviyyât* adlı eserinde kıyasın nasıl kullanıldığı incelenmiştir. Giriş dışındaki her üç bölümde de kıyasın bilgi üretme değeri tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî-Mâturidî gelenek, istidlâl, kıyas, *Hulviyyât*.

ABSTRACT**THE INFERENCE IN THE FORM OF SYLLOGISM
IN THE HANAFĪ-MĀTURĪDIAN TRADITION
(THE CASE OF HULVIYYAT)****Nail KARAGÖZ****PHD Thesis, Department of The Basic Islamic Sciences****Supervisor: Assoc. Prof. Dr. İsmail ŞIK****June 2014, 242 pages**

Inference in the form of analogy in the Hanafī-Maturidian tradition is treated in this research. An analogy, which we can consider in the meaning of applying a judgement on some fact regarding its similar cases to solve its problem having no Quranic ayāt and hadith about, have been used both in Kalam and Usūl al-Fiqh even if not in the same ways. Using of analogy in Kalam is generally called inference, and in Fiqh is called Fiqhian syllogism.

In the introduction of our thesis, we introduce Candaroğlu İsmail Bey and his book *Hulviyyât*. In the second section, we analyse using of the analogy among the methods of inferences used in Kalam, and treat the position of syllogism in Logic. In the third section, we discuss fiqhian analogy, and its related issues such as illat, ta'lîl, and taabbud. And, in the fourth section, we study how Candaroğlu İsmail Bey used analogy in *Hulviyyât*. We discuss epistemological value of analogy in all last three sections except the introduction.

Keywords: Hanafī-Mâturidian tradition, inference, analogy, *Hulviyyât*.

ÖNSÖZ

İnsanın evreni anlama ve bilgi üretme çabası, fitratında olan merak ve öğrenme ihtiyacı ile bağlantılı bir durumdur. Bu bağlamda insan varlıklar üzerinde fikir yürütürken bazen bilgiyi doğrudan bir olay veya bir nesne üzerine inşa eder ya da daha önce elde ettiği tecrübesinden hareketle mevcut bilgilerini birbirleriyle kıyaslayarak yeni bilgilere ulaşır. Bu anlamda kıyas insanın bilgi elde etmek için kullandığı ve vazgeçemediği bir metoddur.

İnsanoğlu, büyüklük-küçüklük, gençlik-yaşlılık, fakirlik-zenginlik, sıcaklık-soğukluk, incelik-kalınlık gibi birçok özellik, durum, değer, olgular ve nesnelere arasında mukayeseler yapar. Yapılan mukayeselerden bir takım sonuçlar çıkarılır ve bilgi değeri atfettiği bu sonuçları dikkate alarak bazı durum ve davranışlarını belirler.

İnsanın tabiatında bulunan kıyaslama özelliği, onu varlığı anlama, olaylar arasında bağ kurma, güncel sorunlara çözüm üretme gibi pek çok alanda bu metoddan yararlanmaya sevk etmiştir. Olup bitenin farkında olma özelliği bulunan insanın, kendisi ve etrafında gördüğü somut varlıklardan hareketle bu varlıkların ötesini merak etmeye başladığında, merakını gidermek için başvurduğu bir araç yine kıyas olmuştur. Kısaca söylemek gerekirse, duyulur âlem dediğimiz bu somut varlık alanı, kıyas sayesinde insanın duyularıyla algılayamadığı varlık alanının âdeta kanıtı olma vasfını kazanmıştır. Böylece insan, kendisiyle birlikte duyulur âlemi var eden gücün varlık bilgisine kıyas yoluyla ulaşmıştır.

Kelâmî literatürde “Şâhidin Gâibe Delâleti” olarak adlandırılan bu akıl yürütme türü, bilgisine sahip olmadığımız birçok varlığın tanınması ve bu alanda geliştirilen diğer yöntemlerin temeli olması yönünden dikkat çekmektedir. Hükmü bilinmeyen fikhî-amelî konuların hükümlerinin elde edilmesi yine “Şâhidin Gâibe Delâleti” yoluyla olmuştur. Ancak burada Kelâmîdeki şâhidin yerini nass ve icmâ gibi, olayların hükümlerini belirleyen deliller alırken, gâibin yerini ise hükmü bu delillerde bulunamayan fikhî-amelî konular almıştır. Sonuçta bilinenden hareketle bilinmeyeni elde etme ilkesi üzerinden insanoğlu, dinî alana dair problemlerini çözmeye çalışmış, var olan güvenilir bilgi kaynaklarından hareketle hem itikâdî hem de şer’î-amelî konulardaki sorunlarına cevap aramıştır.

İslâm düşüncesinde Hanefî-Mâturidî gelenek olarak adlandırılan ekol, özellikle Fıkıh alanında Ebû Hanîfe ile beraber kıyası kullanması ve bunda ısrar etmesiyle ön

plana çıkmış ve bu yönü ile diğer ekollerden farklılaşmıştır. Nitekim teşekkül devri sıralarında bir kısım Hanefî geleneğe bağlı âlimler, Mu'tezilî, Mürciî gibi kelâmî akımların tesirinde kalmışlardır. Daha sonra ise el-Mâturidî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi güçlü karakterlerin, fikhî sahada olduğu gibi itikâdî sahada da Ebû Hanîfe'nin görüşleri ekseninde bir düşünce okulu olarak Hanefî-Mâturidîliği/Semerkant Hanefîliğini inşa edip sistemleştirmeleri dikkat çekicidir. Bilindiği üzere Hanefîlik Mâveraunnehir bölgesinde Hanefî-Mutezilîlik, Hanefî-Mâturidîlik, Hanefî-Eş'arîlik, Hanefî-Ashabü'l-Hadis taraftarlığı gibi farklı anlayışlarla benimsenen bir anlayış biçimidir. Daha sonraki dönemde Ehl-i Sünnet çizgisinin ana damarlarından biri olan Mâturidîlik bu anlamda hem itikadda hem Fıkıh'ta Ebû Hanîfe takipçiliğini esas alan bir akım olarak tam bir Hanefî taraftarlığı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu tutum, Usûlü'd-Din adı altında Usûlü'l-Fıkh ve Akâidi birleştiren yaklaşımlarıyla Hanefî-Mâturidî geleneğin iman-amel bütünlüğünü ortaya çıkarmaktadır.

Çalışmamızda bu geleneğin ürettiği literatürü inceleyerek, gerek kelâmî alanda gerekse hem usûl hem furû' yönünden Fıkıh alanında kıyasa yaklaşımlarını değerlendirdik. Çalışmamızı giriş ve onu takip eden üç bölüm olmak üzere dört ana bölüm olarak hazırladık. Son bölümde ise sonuç ve kaynaklara yer verdik. Giriş bölümünde konunun amacı, kapsamı ile çalışmanın yöntemi gibi çalışmayı tanıtıcı bilgilere yer verdik. Ayrıca kıyasın kullanımına örnek eser olarak seçtiğimiz *Hulviyyât* ve onun yazarı Candaroğlu İsmail Bey'i tanıtan bilgileri de bu bölüme aldık.

Giriş ve sonuç bölümleri dışında üç bölüm olarak hazırladığımız tezimizin ikinci bölümünde öncelikle "delil" kavramı üzerinde durduk. Daha sonra Mantık İlmi'nde kıyasın yerine değindik. Kelâm sahasında kullanılan kıyas içerikli istidlâl ve diğer istidlâl yöntemlerine ve bunun peşi sıra Hanefî-Mâturidî gelenekte aynı yöntemlerin nasıl kullanıldığına örnekleriyle yer verdik. Bu bölümün son kısmında Kelâm-Usûlü'l-Fıkh ilişkisi ve bu ilişki çerçevesinde kıyasa yaklaşımları değerlendirmeye çalıştık.

Üçüncü bölümü Usûlü'l-Fıkh'ta kullanılan fikhî kıyasa ayırdık. Burada kıyasın Usûlü'l-Fıkh'taki yeri, kıyasın rükünleri, kıyas çeşitleri, istihsanın kıyasla ilişkisi gibi temel konuları ele aldık. Hanefî-Mâturidî Fıkıh Usûlü'nde kıyasın değeri, kıyasa yönelik eleştiriler, Kelâm İlmi'ndeki istidlâl ile Fıkıh Usûlü'nde kullanılan kıyasın etkileşimi değindiğimiz diğer konular olmuştur. Çalışmamızda irdelediğimiz diğer bir konu, kıyas problemi bağlamında Mantıktaki kıyas formlarının Fıkıh Usûlü'ndeki icmâ ve kıyasa benzerliği meselesidir. Burada dedüksiyon ile icmânın, analogi ile de fikhî kıyasın benzerliklerini tartıştık.

Dördüncü bölümde, Ebû Hanîfe'nin itikâdî ve fikhî düşünce yapısından beslenen Hanefî-Mâturidî geleneğin, hem itikâdî hem de fikhî sahada kullandığı kıyas metodunu devam ettirmesi, fûrû'-i fikhînin ibadetler bölümünde nasıl bir uygulama alanı bulduğu meselesini *Hulviyyât* adlı eser üzerinden ortaya koymaya çalıştık. *Hulviyyât*'ın Candaroğlu İsmail Bey tarafından Arapça ve Farsça bilmeyen yani fikhî bilgiye orijinal kaynaklardan ulaşamayan ahali için yazılmış olması, döneminde bir ilmihal görevi yaparak neredeyse Beyliğin hüküm sürdüğü topraklardaki her camide bir nüshasının halkın hizmetine sunulması, onu tercih edişimizin nedenlerinden olmuştur. Böylece Kelâm ve Fıkıh Usûlü gibi teorik boyutta üretilen dinî bilginin pratikteki yansımalarını görme fırsatı bulduk.

Çalışmamız sırasında kütüphanesini ve her türlü imkânını ~~yararlanmamız için eümerteçe~~ sunan tez danışmanım Doç. Dr. İsmail ŞİK'a minnettarlığımı belirtmek istiyorum. İl dışından gelerek jürimize katkı sağlayan Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT'a teşekkür ediyorum. Kaynak temini gibi konularda ilgisini eksik etmeyen Doç. Dr. Hayri KAPLAN'a, görüş ve önerileriyle destek sağlayan Doç. Dr. Fatih Yahya AYZ'a, tezi baştan sona okuyarak değerlendirmelerde bulunan Doç. Dr. Bekir TATLI'ya ve Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK'e, ayrıca Yrd. Doç. Dr. Hasan AKKANAT'a, Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR'e, Yrd. Doç. Dr. Recep ÖZDİREK'e ve Arş. Gör. Mustafa HAYTA'ya katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Bunlara ilave olarak, kendilerine ayırmam gereken zamandan fedakârlık ederek beni anlayışla karşılayan ve rahat çalışmam için ortam oluşturan ~~aileme,~~ eşime ve çocuklarıma minnettarlığımı ifade etmek istiyorum.

Son olarak İF2012D2 numaralı projemizi destekleyen Çukurova Üniversitesi'ne teşekkür ediyorum.

Nail KARAGÖZ

Adana 2014

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR.....	xiv

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Konunun Önemi ve Amacı	1
1.2. Konunun Kapsamı.....	2
1.3. Araştırmanın Yöntemi.....	4
1.4. <i>Hulviyyât'</i> a Dair Bilgiler	5
1.4.1. Candaroğlu İsmail Bey'in Hayatı	6
1.4.1.1. Düşünce Yapısı	9
1.4.1.2. Hanefî-Mâturidî Geleneğe Bağlılığı	13
1.4.1.3. İtikâdî Konulardaki Görüşleri	16
1.4.2. <i>Hulviyyât'</i> in Özellikleri	23
1.4.3. <i>Hulviyyât'</i> in Yazma Nüshaları.....	24
1.4.4. <i>Hulviyyât'</i> in Literatürdeki Konumu.....	29

BÖLÜM II

KELÂM İLMİNDE DELİL, İSTİDLÂL VE KIYAS

2.1. Delil.....	32
2.1.1. Naklî/Dinî Delil Çeşitleri.....	34
2.1.2. Aklî Delil Çeşitleri.....	36
2.1.2.1. Kat'î/Burhanî Deliller	36
2.1.2.2. Zannî Deliller	39
2.2. Kıyasın Sözlük ve Terim Anlamları	40
2.3. Kıyasla Yakın Anlamalı Kavramlar	43
2.4. Mantıkta Kıyasın Yeri.....	46
2.4.1. Tümdengelim/Dedüksiyon/Ta'lîl.....	48

2.4.1.1. Basit Kıyaslar	50
2.4.1.2. Bileşik Kıyaslar	52
2.4.1.3. Düzensiz Kıyaslar	54
2.4.2. Tümevarım/Endüksiyon/İstikra	55
2.4.3. Analoji/Temsil/Fıkhî Kıyas	57
2.5. Kelâmda Kullanılan Kıyas İçerikli İstidlâl	59
2.5.1. Ayrık Şartlı Kıyas ile Aklî Çıkarımda Bulunmak	62
2.5.1.1. Eş'arîlerde Ayrık Şartlı Kıyas	63
2.5.1.2. Hanefî-Mâturidî Geleneğin Ayrık Şartlı Kıyas Anlayışı	63
2.5.2. Bir Şeyin Doğruluğunun Benzerinin Doğruluğuna, Yanlışığının Benzerinin Yanlışığına Delil Olması.....	67
2.5.3. Bitişik Şartlı Kıyas ile Aklî Çıkarımda Bulunmak	68
2.5.3.1. Eş'arîlerde Bitişik Şartlı Kıyasın Kullanımı	69
2.5.3.2. Hanefî-Mâturidî Geleneğin Bitişik Şartlı Kıyas Anlayışı.....	69
2.5.4. Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Çıkarımda Bulunmak	71
2.5.4.1. Mu'tezilenin ve Eş'arîliğin Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Çıkarımda Bulunmaları	74
2.5.4.2. Hanefî-Mâturidî Geleneğin Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Çıkarımda Bulunmaları	75
2.5.5. İki Aslı Bir Sonuca Göre Düzenlemek	77
2.5.5.1. Hanefî-Mâturidî Geleneğin İki Aslı Bir Sonuca Göre Düzenleme Çıkarımını Kullanışı.....	78
2.5.6. İttifak Edileni Temel Alarak İhtilaf Edilen Üzerinde İstidlâl Yapmak	79
2.5.6.1. el-Eş'arî'nin İttifak Edileni Temel Alarak İhtilaf Edilen Üzerine Yaptığı İstidlâl	80
2.5.6.2. Hanefî-Mâturidî Geleneğin İttifak Edileni Temel Alarak İhtilaf Edilen Üzerine Oluşturdukları İstidlâller.....	80
2.6. Kelâmda Kullanılan Diğer İstidlâl Türleri	81
2.6.1. Dil Kurallarıyla İstidlâl	81
2.6.1.1. Hanefî-Mâturidî Geleneğin Dil Kurallarıyla İstidlâlde Bulunmaları.....	82
2.6.2. Karşı Tarafın Fikrinin Muhal Olduğunu İspatlamak	84
2.6.2.1. el-Eş'arî'nin Karşı Tarafın Fikrinin Muhal Olduğunu İspatlaması	84

2.6.2.2. Hanefî-Mâturidî Gelenekte Karşı Tarafın Fikrinin Muhal Olduğunun İspatlanması	85
2.6.3. Mucize ile İstidlâl	87
2.6.3.1. Hanefî-Mâturidî Geleneğin İstidlâlde Mucizeye Başvurmaları ..	88
2.6.4. Nass ile İstidlâl.....	89
2.6.4.1. Hanefî-Mâturidî Geleneğin Nassa Dayalı Olarak Yaptıkları İstidlâller	91
2.6.5. Sebr ve Taksim	93
2.6.5.1. Hanefî-Mâturidî Geleneğin Sebr ve Taksim Yöntemiyle Aklî Çıkarımda Bulunmaları.....	95
2.6.6. Şiirle İstidlâl.....	97
2.6.6.1. Hanefî-Mâturidî Geleneğin Şiirle İstidlâli	98
2.7. Kelâm-Fıkıh Usûlü İlişkisi Yönünden Kıyasın Konumu.....	100
2.7.1. Genel Anlamda Kelâm-Fıkıh Usûlü İlişkisi	100
2.7.2. Fıkıh Kavramının İki Disiplin Arasındaki Yeri.....	103
2.7.3. Âmm Lafza Yüklenen Anlamlar.....	105
2.7.4. Âmmın Tahsisi.....	108
2.7.5. Kıyas İçerikli Kelâmî Arka Planı Olan Diğer Tartışmalar	110

BÖLÜM III

HANEFÎ-MÂTURİDÎ FIKİH USÛLÜNDE KİYAS

3.1. Kıyasın Fıkıh Usûlü'ndeki Yeri.....	116
3.1.1. Fikhî Kıyasın Tanımı	116
3.1.2. Kıyasın Deliller İçindeki Yeri.....	119
3.1.3. Kıyasın Haber-i Vâhid Karşısındaki Konumu.....	124
3.1.4. Kıyasın Sahabî Sözü ve Uygulaması ile Karşılaştırılması.....	128
3.2. Kıyasın Rükünleri	130
3.2.1. Asıl.....	131
3.2.2. Fer'	133
3.2.3. Hüküm... ..	134
3.2.4. İllet.....	135
3.2.4.1. İlletin Şartları	137
3.2.4.2. İlletin Belirlenmesi.....	140

3.3. Hükümlerin Ta'lîli ve İbadetlerde Kıyasın Kullanımı	144
3.3.1. Genel Olarak Ta'lîl ve Taabbüd Kavramları	144
3.3.2. Ta'lîli Benimseyenler	147
3.3.3. Taabbüdü Benimseyenler	150
3.4.4. İbadetlerde Ta'lîl ve Taabbüd	154
3.4.5. Hanefîlerin İbadetlerde Kıyasın Kullanımına Yaklaşımları	156
3.4. Kıyas Çeşitleri	158
3.5. Bir Kıyas Çeşidi Olarak İstihsan	161
3.5.1. İstihsan Çeşitleri	165
3.5.2. İstihsana Yönelik Eleştiriler	168
3.6. Hanefî-Mâturidî Fıkıh Usûlü'nde Kıyasın Değeri	170
3.7. Kıyasa Yönelik Eleştiriler	175
3.8. Kelâmdaki İstidlâl ile Fıkıh Usûlü'nde Kullanılan Kıyasın Etkileşimi	179
3.9. Mantıktaki Kıyas Formlarının Fıkıh Usûlü'ndeki İcmâ ve Kıyasa Benzerliği	181

BÖLÜM IV

HANEFİLERCE KİYASIN İBADETLER SAHASINDA KULLANILMASI (HULVİYYÂT ÖRNEĞİ)

4.1. <i>Hulviyyât</i> 'taki İbadet Konularında Kıyasın Kullanımı	185
4.1.1. Kıyasın Fıkıh Usûlü'ndeki Anlamıyla Kullanılması	185
4.1.1.1. Teyemmümün Bozulması	185
4.1.1.2. Namazda Kırâatın Dili	187
4.1.1.3. Kunut Duaları	189
4.1.1.4. Nafile Namazlar	191
4.1.1.5. Necasetten Taharet	191
4.1.1.6. Namazın Binası	193
4.1.1.7. Bayram Namazının Binası	194
4.1.1.8. Yolculuktan Sayılan Süre	196
4.1.1.9. Tertip Sahibinin Vaktinde Kılmadığı Namaz	197
4.1.1.10. Fıtır Sadakası	198
4.1.2. Kıyas ve İstihsanın Usûldeki Anlamıyla Kullanıldığı Yerler	199
4.1.2.1. Kıyafet Temizliği	199
4.1.2.2. Muhâzât	200

4.1.2.3. Cenaze Namazının Binit Üzerinde Kılınması.....	201
4.1.2.4. Teyemmüm Toprağı.....	202
4.1.2.5. Kanla Karışık Tükürük.....	202
4.1.2.6. Hapisten Kurtulan Birinin Teyemmümü.....	203
4.1.2.7. Tilavet Secdesi	204
4.1.2.8. Cuma Namazında İmamın Yerine Birini Geçirmesi.....	205
4.1.2.9. Yöneticinin Olmadığı Bir Şehirde Kurbanın Kesim Zamanı....	205
4.1.3. İstihsanın Usûldeki Anlamıyla Kullanıldığı Yerler	206
4.1.3.1. Kurbanlık Alımında Vekâlet.....	206
4.1.4. Kıyasın Farklı Anlamda Kullanıldığı Yerler	207
4.1.4.1. Tertip Sahibinin Namazı	207
4.1.5. Kıyas ve İstihsan Terimlerinin Farklı Kullanılışları.....	208
4.1.5.1. Kurbanlık Alımı	208
4.1.5.2. Ahır Duvarından Damlayan Buhar Suyu	208
4.1.6. İstihsan Teriminin “Daha İyi Olur” veya “Güzel Bulmak” Anlamında Kullanıldığı Yerler.....	209
4.1.6.1. Su Kuyularının Temizlenmesi.....	209
4.1.6.2. Cuma Namazına Sonradan Yetişen Kimsenin Durumu.....	210
4.1.6.3. Kefen-i Zaruret.....	212
4.1.6.4. Tilavet Secdesinin Yapılışı	213
4.1.6.5. Kuyuların Temizliği	213
4.1.6.6. Kurban Kesimi	214
4.1.7. Kıyas ve İstihsan Terimlerinden Başka Kelimelerle Yapılan Kıyaslar ..	214
4.1.7.1. Nazîr	214
4.1.7.2. Teşbîh.....	215
4.1.7.3. Misl	215
4.1.7.4. “Bu dahi”.....	216

BÖLÜM V
SONUÇ

5.1. Sonuç.....	218
KAYNAKÇA.....	223
EKLER.....	237
ÖZGEÇMİŞ	242

KISALTMALAR

as.	: Aleyhisselam
Bkz./bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAV.	: İslamî İlimler Araştırma Vakfı
Krş.	: Karşılaştırınız
MÖ.	: Milattan önce
Nşr.	: Neşreden
s.	: sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
ss.	: Sayfalar arası
sy.	: Sayı
Thk.	: Tahkik eden
TTK.	: Türk Tarih Kurumu
ty.	: Tarih yok
UÜİF.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
v.	: vefat tarihi
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
vr.	: varak
vs.	: ve saire
yy.	: Yer yok

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Konunun Önemi ve Amacı

İslâm düşüncesinde önemli bir yer tutan Hanefî-Mâturidî gelenek, çok yönlü araştırılmayı hak eden bir değere sahiptir. Bu geleneğin özellikle Fıkıh alanında kıyası yoğun olarak kullandığı bilinmektedir. Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) yaşadığı dönemde Irak bölgesinde hadis uydurma faaliyetlerinin yaygın hale gelmesi, onun hadisle amel etme konusunda hassasiyet göstermesine, hadislerin Kur'an'a, genel ilkelere, kavli veya fiili meşhur sünnete, hatta bazen de sahâbe ve tâbiînden gelen ortak uygulamaya uygunluk arama gibi kıstaslar uygulamasına neden olmuştur. Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidi delil olarak kullanmada eksiklik gösterdiğine dair suçlamaların bir nedeni de onun bu titiz değerlendirmesi olsa gerektir. Onu takip eden Hanefîler de Ebû Hanîfe'nin çizgisinden devam etmişler, onun belirlediği sınırlar dışına çok fazla çıkmamışlardır.

Hanefî-Mâturidî gelenek, hakkında nass bulunmayan konularda insanların sorunlarını çözmek için kıyasa başvurmuştur. Bu, Kelâm İlmi'nde genel anlamda kıyas içerikli istidlâl şeklinde, duyulur alana dair bilginin duyular ötesini anlamak için değişik formlarda kullanılması yoluyla olmuştur. Fıkıh Usûlü'nde ise fikhî kıyasın ve buna bağlı olarak istihsanın uygulanması şeklinde gerçekleşmiştir.

Her iki kullanımın Usûlü'd-Dîn ve Usûlü'l-Fıkh ilişkisi bağlamında ele alınmasına gerek duyulmaktadır. Bu geleneğe oluşturulan Fıkıh Usûlü'nce belirlenen kuralların fîrû' alanında yani pratikte nasıl uygulandığının belirlenmesi ise diğer önemli noktadır.

Çalışmamızda Hanefî-Mâturidî geleneğin Kelâm alanında kullandığı istidlâllerde kıyasın nasıl bir yere sahip olduğunun belirlenmesi ana hedeflerimiz arasındadır. Ayrıca kıyasın sağladığı bilgi değeri dikkate alınarak yapılan sınıflandırmalarda kat'î ve zannî bilgi vermesi açısından taşıdığı değeri tespit etmek de amaçlarımız içersindedir. Bu açıdan, Hanefî-Mâturidî geleneğin ürettiği bir Fıkıh Usûlü külliyatından söz etmek mümkündür. Bu külliyat içinde kıyasın konumu, ona verilen değer, kıyastan beklentiler

ve kıyasın ürettiği bilginin değeri üzerine yapılan tartışmaların açığa çıkarılması, çalışmamızın diğer hedeflerindedir.

Kelâmî kaygılar ve bu anlamdaki ön kabuller şüphesiz fikhî kıyasa farklı yaklaşımların nedenlerindedir. Çalışmamızda yeri geldikçe bu tür teorik problemler üzerinde de durmaya gayret edeceğiz. Kelâm'ın bilgi anlayışı üzerinden üretilen Fıkıh Usûlü teorisine dayanan fûrû'âta ait hükümler, bu hükümlerin bilgi değeri ve bunların günlük hayata pratik yansımalarının tespitini önemsemekteyiz. Bu bakımdan, telif edildiği dönemdeki toplumun dinî hayatının şekillenmesinde itikâdî ve fikhî anlamda önemli bir yeri olan *Hulviyyât*'ın içeriği ve metodu bağlamında Hanefî-Mâturidî geleneğin kıyasa ve buna bağlı olarak istihsana dayalı ürettiği çözümlerin neler olduğunun belirlenmesi gerekmektedir.

1.2. Konunun Kapsamı

Araştırmamızın kapsamını birkaç yönden belirlemeye çalıştık. Öncelikle çalışmanın literatür yönünden kapsamına değinmek istiyoruz. Giriş kısmında ele aldığımız *Hulviyyât*'a ve yazarı İsmail Bey'e (v. 884/1479) dair bilgileri bulabileceğimiz kaynakların sınırlı olduğunu baştan söylemeliyiz. Bu kısımda *Hulviyyât*'tan olabildiğince yararlanmanın yanı sıra, klasik kaynaklardan Mecdî Mehmed Efendi'nin (v. 999/1591) *Hadâiku's-Şakâik*'inden ve Kâtip Çelebi'nin (v. 1068/1657) *Keşfü'z-Zünûn*'undan da yararlandık. Ayrıca son dönemlerde kaleme alınmış tarihî bilgiler içeren eserlerden Yılmaz Öztuna'nın *Devletler ve Hanedanlar*'ı ile İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Anadolu Beylikleri* adlı kitaplarından istifade ettik. Bununla birlikte Candaroğulları Beyliği'nin hüküm sürdüğü topraklardan olan Kastamonu'da konuyla alakalı yerel araştırmacıların kaleme aldıkları eserlerden de istifade etmeye çalıştık. Bu eserlerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: Ahmet Gökoğlu, *Paflagonya*; Mehmet Behçet, *Kastamonu Eski Eserleri*, (Haz. Musa S. Cihangir); Fazıl Çifci, *Candaroğlu İsmail Bey, Şahsiyeti ve Eserleri*; İhsan Ozanoğlu, *İsmail Bey*; Erdoğan Alp, *Kastamonu*; Talat Mümtaz Yaman, *Kastamonu Tarihi*.

Çalışmamızın ikinci bölümünün ilk kısmında İbn Manzur'un (v. 711/1312) *Lisânü'l-Arab*'ı gibi sözlükler yanında İslâm mantıkçılarının eserleriyle güncel mantık kitaplarına göz attık. "Kelâmında Kullanılan Kıyas İçerikli İstidlâl" başlığı altında kıyas içerikli istidlâlî genel anlamda ele alırken özellikle Eş'arî ve Mutezilî geleneğin ürettiği temel kaynaklardan yararlandık. Bunlar arasında el-Eş'arî'nin (v. 324/935) *el-İbâne*'si

ve *Kitâbü'l-Luma*'sı ile Kadı Abdulcabbar'ın (v. 415/1025) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'sini sayabiliriz.

Hanefî-Mâturidî geleneğin kıyasa yaklaşımı asıl araştırma konumuz olduğundan, bu konu için ayrı başlıklar açmayı uygun gördük. Bu başlıklar altında ele aldığımız görüşlerin, geleneğin önemli simalarının eserlerinin içerikleri ile sınırlı olduğunu belirtmek isteriz. Hanefî-Mâturidî geleneğe bağlı müelliflerin çokluğu bizi böyle bir sınırlandırmaya sevk etmiştir. Bu anlamda el-Mâturidî'nin (v. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'i, Ebûl-Yüsr el-Pezdevî'nin (v. 493/1099), *Usûlü'd-Din*'i, Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (v. 508/1114) *et-Temhîd*'i, el-Lâmişî'nin (v. 536/1141) *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*'i, Şemsüddin es-Semerkandî'nin (v. 702/1303) *Kıstâsü'l-Efkâr*'ı ve *el-Mu'tekad*'ı başvurduğumuz temel kaynaklarımız oldu.

Kıyasın Fıkıh Usûlü'ndeki kullanımını konu edindiğimiz üçüncü bölümde ağırlıklı olarak etkin eser vermiş Hanefî usûlcülerin çalışmalarından yararlandık. Bunlar arasında el-Kerhî'nin (v. 340/952) *Usûl*'ünü, el-Cessâs'ın (v. 370/980) *el-Fusûl fi'l-Usûl*'ünü, ed-Debûsî'nin (v. 430/1038) *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*'ını, el-Lâmişî'nin *Kitâbü'n fi Usûli'l-Fıkh*'ını, Alâuddîn es-Semerkandî'nin (v. 539/1144) *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*'ünü sayabiliriz. Bunlara bağlı olarak diğer Hanefî fukahâsı ve gerek duyuldukça da diğer mezheplerin mensubu olan müelliflerin eserlerine başvurulmuştur. Görüşlerin yorumlanmasında günümüz müelliflerinin eserlerinden katkı sağlanmıştır.

Dördüncü bölümde konunun gereği olarak asıl kaynağımız *Hulviyyât* olmuştur. Ayrıca, bu bölümde *Hulviyyât*'ta geçen hadislerin tespiti için hadis kaynaklarından, eserler ve müellifleri için de tabakat kitaplarından yararlandık.

Çalışmamızın konu yönünden ana sınırları ise kıyasın Kelâm, Fıkıh Usûlü ve ibadetler sahasındaki kullanımınıdır. Kıyasın kullanım alanının genişliği burada da bazı sınırlar belirlememizi zorunlu kılmıştır. Kelâmdaki kullanımında dikkat ettiğimiz nokta, yapılan istidlâllerin içeriğinde kıyasa yer verilip verilmediğidir. Buradaki amacımız kıyas içerikli istidlâli incelemek olmakla birlikte dil ve şiirle istidlâl gibi diğer istidlâl yollarına da temas ettik. Ayrıca çalışma konumuz Hanefî-Mâturidî gelenek olduğundan öncelikle bu geleneğin görüşlerine değindik. Diğer itikadî geleneklerin fikirlerine ise ihtiyaç duyulduğu kadarıyla yöneldik.

Hanefî-Mâturidî geleneğin Fıkıh Usûlü sahasında kıyasa yaklaşımlarını ele aldığımız üçüncü bölümde kıyasla ilgili genel bilgiler yanında, bu gelenekte kıyasa verilen yer, kıyasın ürettiği bilginin değeri gibi konular üzerinde durduk. Dördüncü

bölüm kıyasın ibadetler sahasında kullanılması olduğundan bu bölümdeki kullanımlara ışık tutması maksadıyla, taabbüd, ta'lîl gibi konuları da üçüncü bölümde ele aldık.

Hulviyyât'taki kıyas ve istihsan kullanımını merkeze aldığımız dördüncü bölümde bu eserin değindiği konular çerçevesinde özellikle Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf (v. 183/798) ve İmâm Muhammed'in (v. 189/805) kıyas uygulamalarını inceledik. *Hulviyyât*'ın yazarı Candaroğlu İsmail Bey, bu üç fakihin görüşlerine ayrı bir önem vermiştir. Bununla birlikte, İsmail Bey, sözünü ettiğimiz fakihlerden sonra yaşamış çok sayıda müellifin eserlerinden yararlandığından onların kıyas kullanımına dair örnekleri de incelemiş olduk.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Yukarıda değindiğimiz sınırlılıklara bağlı olarak yaptığımız çalışmada, yöntem açısından söylenebilecek ilk söz araştırmamızın bir literatür çalışması olduğudur. Çalışmanın konusu, kıyas ve kıyas içerikli istidlâli kullanan birçok yaklaşımdan biri olan Hanefî-Mâturidî yaklaşımın bu konudaki görüşlerinin belirlenmesi ve değerlendirilmesidir. Dolayısıyla kıyas içerikli istidlâli konu edindiğimiz ikinci bölümde kelâmcıların, özellikle Allah ve sıfatlarının ispatı konusunda ortaya koydukları akîl çıkarımlarda kıyası nasıl kullandıklarını belirlemeye çalıştık. Zaman zaman bu çıkarımların bilgi değerine değinme gereği duyduk.

Fıkıh Usûlü'ndeki genel kıyas yaklaşımları ile Hanefî-Mâturidî geleneğin kıyas yaklaşımını ele aldığımız üçüncü bölümde, çalışmamızı alanın kayda değer çalışmaları üzerinden yürüttük. Burada dikkat ettiğimiz temel noktalar arasında kıyasın kaynak değeri yanı sıra ona yüklenen anlamlar ve ürettiği bilginin değeri sayılabilir.

Dördüncü bölümde incelediğimiz *Hulviyyât*, yazma bir eser olduğundan eserin farklı nüshalarını görmek amacıyla ülkemizin birçok kütüphanesini ziyaret ettik. Buralarda, eserin nüshaları arasında muhtemel nüsha farklılıklarını belirlemeye ve elimizdeki nüshalardan anlamını çıkaramadığımız bazı kısımların anlaşılır hale gelmesini sağlamaya çalıştık.

Çalışmamızın hemen bütün bölümlerinde kavram tahlilleri yaptık. Bunun için, itibar edilen sözlüklerden ve kavram analizi yapan eserlerden yararlandık. Çalışmamız, kıyasın kelâmî, metodik ve pratik boyutlarıyla ilgili olduğundan her alan için farklı eserlere başvurmak gerekti. Bu bakımdan kaynak tespiti, bizim için önemli bir mesai

alanı oldu. Tespit ettiğimiz eserleri önemlerine göre tasnif ederek, içeriklerinin çalışma konumuzu ilgilendiren kısımlarını inceledik.

Çalışmamızın hazırlanmasında şekil yönünden Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından 2014 yılının Haziran ayında hazırlanan “Tez Yazım Kılavuzu” esas alınmıştır. Kaynak eserlerden yaptığımız doğrudan alıntılarda alıntıyı ana metinden ayırmak için soldan girintili ve bir satır arasıyla yazdık. Metin içinde ismi geçen tarihî değere sahip müelliflerin vefat tarihlerini her bölümün ilk geçtiği yerde verdik. Dipnotlarda kullandığımız klasik kaynakların ilk geçtiği yerde müelliflerin tam künyeleri ile vefat tarihlerini ve çeviren, neşreden gibi esere ait diğer bilgileri verdik. Kaynakça kısmında kılavuza uygun olarak önce yazar soyadı, adı, kaynağın basım yılını verdikten sonra adını ve varsa çevireni vs. ile baskı yerini ve diğer bilgilerini kaydettik.

Tezin yazımında genel anlamda kılavuza uymakla birlikte Temel İslâm Bilimleri sahasının yaygın kabullerine de dikkat etmeye çalıştık. Söz gelimi dipnot uygulamasını metin içi, satır arasında vermek yerine sayfa sonunda, numaralandırarak verdik. Dipnot rakamlarının metin içinde fazla yer kaplayacağı ve metnin takibini zorlaştıracağı düşüncesiyle numaralandırmayı her bölüm için yeniden başlattık. Dipnotlarda, yararlandığımız eserlerin ilk önce yazar isimlerini, orijinal isimlerini, sonra çeviri vs. bilgilerini yazdık. Kaynağını kullandığımız müelliflerin vefat tarihlerini, kaynağın ilk geçtiği dipnotta ve kaynakça kısmında hicrî ve miladî olarak verdik. Tez içinde söz edilen ayet ve hadislerin metinlerini dipnotlara alarak düşünceyi takip etme açısından okuyucuya kolaylık sağlamaya çalıştık. Tez metninde yer alan müellif isimlerinin ardından, her bölümün ilk geçtiği yerde hicrî ve miladî olarak vefat tarihlerini de verdik. Yine tez metninde ve dipnotlarda kitap isimlerini italik olarak yazdık.

Hulviyyât'tan yaptığımız doğrudan alıntılarda, kelimelerin kaynakta yazılı olduğu haliyle verilmesine çalıştık. Bu yüzden bazı kelimelerin yazımında yazım bütünlüğü oluşturulamamıştır. Yine bu alıntılarda geçen kitaplar ve müellifleri hakkında ilk geçtikleri yerlerde özet bilgiler verdik. *Hulviyyât*'tan alıntı yaparken takip ettiğimiz 22 Sel 4948 arşiv numaralı nüshada yer almayan, ancak metnin doğru anlaşılması için gerekli olan bilgileri 22 Sel 408 arşiv numaralı nüshadan ekledik ve bunları köşeli parantez [] içinde gösterdik.

1.4. *Hulviyyât*'a Dair Bilgiler

Çalışmamızda Hanefî-Mâturidî geleneğin Fıkıh'ta kıyası nasıl kullandığına dair örnek olayları Candaroğulları Beyliği'nin son beylerinden İsmail Bey'in yazmış olduğu

Hulviyyât adlı eserinden vereceğimiz için bu bölümde eseri ve yazarını tanıtıcı mahiyette bilgiler kaydetmek istiyoruz.

1.4.1. Candaroğlu İsmail Bey'in Hayatı

İsmail Bey, Anadolu'nun kuzeybatısında Kastamonu ve Sinop civarında, yaklaşık 13-15. yüzyıllar arasında hüküm sürmüş bir beylik olan Candaroğulları Beyliği'nin son beyidir.¹ Kuzeybatı Anadolu'da kurulan Candaroğulları Beyliği, döneminin ilme ve kültüre en fazla önem vermiş beyliklerinin başında yer alır. Bu beyliğin neredeyse bütün beyleri, yörelerindeki ilim ve kültür faaliyetlerine katkı sağlamış ve halkın bu yönlerden gelişmesi için çaba sarf etmişlerdir. Candaroğulları Beyliği'nin son beyi olan İsmail Bey sayesinde yukarıda sözü edilen ilmî ve kültürel faaliyetler zirve noktasına ulaşmıştır.²

İsmail Bey hakkında kaynaklarımızda fazla bilgi yer almamaktadır. Doğum tarihiyle ilgili bilgilerin sınırlı olduğu görülmektedir. Şeyh Bedreddin'in (v. 822-823/1420) Menâkıbname'sinde onun ne zaman doğduğuna ışık tutabilecek bir hadise anlatılmaktadır. Menâkıbname'ye göre Şeyh Bedreddin Kastamonu'ya geldiği sırada İsfendiyar Bey'in (v. 843/1440) bir torunu doğmuş olduğundan, Şeyh Bedreddin bu çocuğun adını "İsmail" koymuştur ki sözü edilen çocuk İbrahim Bey'in (v. 847/1443) oğlu İsmail Bey'dir.³ Buna göre İsmail Bey, hicrî 822 yılının Cemaziyelevvel ayında⁴ doğmuştur. Öztuna da, İsmail Bey'in Haziran 1419'da doğduğunu, 1461'de Fatih Sultan Mehmed'in (v. 886/1481) Sinop'u aldığı sırada Fatih'in 29, İsmail Bey'in 42 yaşında olduğunu bildirmektedir.⁵

İsmail Bey'in babası, Candaroğulları Beyliği'nin 9. hükümdarı Tacettin İbrahim Bey, annesi Abdullah kızı Devlet Hatun'dur.⁶ Arap an'anesi üzere ilk doğan oğlunun

¹ Beyliğin, Fatih Sultan Mehmet tarafından Osmanlı topraklarına katılmasından sonra Kastamonu, İsmail Bey'in kardeşi Kızıl Ahmet'e bırakılmışsa da fetihten sonra Candaroğulları Beyliği resmen sona erdiğinden, bu beyliğin son beyinin İsmail Bey olduğu kabul edilmektedir. Bkz. İhsan Ozanoğlu, *Kastamonu'nun Yetiştirdiği Meşhur Adamlar Candaroğulları, (İsmail Bey)*, Kastamonu 1959, s. 13. Bundan sonra bu eserden "*İsmail Bey*" olarak söz edilecektir.

² Nail Karagöz, "Candaroğlu İsmail Bey ve Huviyyât Adlı Eserindeki 'Fıtır Sadakası Bâbı'", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, 2012, ss. 267-288, s. 268.

³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1988, s. 129, 3. dipnot, Menâkıb-i Şeyh Bedreddin'den alıntı. (Bu eser bundan sonra "*Anadolu Beylikleri*" olarak yazılacaktır.)

⁴ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 135, Menâkıb-i Şeyh Bedreddin, Babinger tab'ı, s. 78'den naklen; Yaşar Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I*, Ankara 1991, s. 100. (Dipnotta şu bilgi var: Bk. Menâkıb. Babinger neşri, s. 70)

⁵ Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, I-II, Ankara 1996, II, 84.

⁶ Fazıl Çifci, *Candaroğlu İsmail Bey, Şahsiyeti ve Eserleri*, Kastamonu 1996, s. 4.

adı Hasan olduğundan İsmail Bey'in künyesi Ebû'l-Hasan'dır, ayrıca Kemalettin unvanı ile de tanınır.⁷ Yüksek karakterli büyük bir şahsiyettir. İsfendiyaroğulları ile Osmanoğulları arasında kurulan akrabalık bağlarında onun da adı geçmektedir. İsmail Bey, II. Murat'ın (v. 855/1451) kızlarından ve Fatih Sultan Mehmed Han'ın ablası Hatice Sultan ile evlendiğinden Fatih Sultan Mehmet'in eniştesidir. Bu nedenle Osmanoğulları'na İsfendiyaroğulları'ndan damat olan altıncı kişi olmaktadır.⁸

İsmail Bey, İbrahim Bey'in büyük oğlu olduğundan babasının vefatı üzerine 1442 yılının Mayıs ayı sonlarında Candaroğulları Beyliği'nin başına geçmiştir.⁹ Kaynaklar onun İstanbul'un fethi sırasında önemli görevler üstlendiğini göstermektedir. İsmail Bey'in, Fatih Sultan Mehmet tarafından şehri sulhen teslim etmesi için Bizans İmparatoruna elçi olarak gönderildiği bilinmektedir.¹⁰ Bunun yanı sıra ordusunun başında, İstanbul'un fethinde bizzat bulunduğu kaydedilmektedir.¹¹ 1452 yılının kış aylarında yapılan ilk muhasarada İstanbul'u kuşatan askerlerin tamamına yakınının, İsmail Bey komutasındaki Candaroğulları Beyliği askerleri olduğu söylenmektedir.¹²

İsmail Bey, 1459 tarihine kadar Beyliğin başında kalmıştır. Bu tarihte Fatih Sultan Mehmet tarafından gönderilen donanma ve ordu Kastamonu'yu aldığıında İsmail Bey Sinop'taydı. Osmanlı Veziri Mahmut Bey'in de gayretleriyle Sinop'u savaşız teslim eden İsmail Bey'i, Fatih Sultan Mehmet, huzuruna kabul etmiş, ikram ile karşılamış ve gönlünü hoş tutmasını istemiştir.¹³

Beyliğinin Osmanlı'nın eline geçmesinden sonra İsmail Bey, kendisine verilen Bursa Yenişehir, İnegöl ve Yarhisar taraflarına gitmiş, daha sonra ise kendi isteğiyle

⁷ Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, II, 84.

⁸ Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, II, 84.

⁹ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, 135. İsmail Bey'in, Beyliğin başına geçtiği tarihin 1443 olduğu da kaydedilmektedir. Bkz. Ahmet Gökoğlu, *Paflagonya*, Kastamonu 1952, s. 150; Mehmet Behçet, *Kastamonu Eski Eserleri*, (Haz. Musa S. Cihangir), Kastamonu 1998, s. 25; Çifci, *Candaroğlu İsmail Bey, Şahsiyeti ve Eserleri*, s. 4.

¹⁰ Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, II, 84.

¹¹ Abdülkerim Abdulkadiroğlu, "Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultanî Adlı Eseri Üzerine Notlar", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Tebliğler*, Kastamonu, 1988, s. 47; Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, II, 84; Fatma Gürgezeler, *Candaroğulları Beyliği'nde İlmî ve Kültürel Faaliyetler*, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 2005, s. 84.

¹² Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I*, s. 103-104.

¹³ Abdulkadiroğlu, "Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultanî Adlı Eseri Üzerine Notlar", s. 47; Behçet, *Kastamonu Eski Eserleri*, s. 25. Fatih Sultan Mehmet, Sinop'u aldığıında devlet adamlarıyla birlikte İsmail Bey'i ayakta karşılamış ve ona elini öptürmemiştir. "Sen benim ulu kardeşimsin. Reva mıdır ki elimi öpesin!" diyerek yanına oturtmuştur. Bkz. Erdoğan Alp, *Kastamonu*, Kastamonu 1997, s. 22.

Anadolu'dan Rumeli'ye nakledilmiş ve kendisine Filibe'de dirlik verilmiştir.¹⁴ İsmail Bey hayatının geri kalan kısmını Filibe'de geçirmiş ve burada 884/1479'da vefat etmiştir.¹⁵ Filibe'de kendi yaptırmış olduğu Bey Mescidi/İbn Kâsım adı ile anılan mescidin yanındaki türbesine gömülmüştür.¹⁶ İsmail Bey'in Filibe'deki türbe ve mescidi I. Dünya Savaşı başında Bulgarlar tarafından yıkılmış ve yerlerinden "Glavna Ulitsa" denilen büyük bir cadde geçirilmiştir.¹⁷

İsmail Bey'in ilme olan tutku derecesindeki düşkünlüğü ve kendisinin de kitap yazacak kadar ilme vukûfiyeti, küçük yaştan itibaren kuvvetli bir ilmî eğitim aldığıının göstergesidir. Ancak hocalarının kimliği ve eğitiminin diğer ayrıntıları hakkında mevcut kaynaklarda ne yazık ki doyurucu bilgi bulamıyoruz. Verilen bilgiler de varsayım ve tahminlerin ötesine geçememektedir. Şer'îye sicillerine dayanarak hakkında müstakil bir eser kaleme alan İhsan Ozanoğlu, onun ilmî eğitimi hakkında şunları söylemektedir:

Kemalettin Bey soydan hükümdar olduğu gibi yine soyundakiler gibi ilim ve irfan temsilcisi olarak yetiştirilmiştir. Babası İbrahim Bey, bu çok zeki ve sempatik oğlunu düzenli bir öğretime ve eğitime tâbi tutmuştur. Bu maksatla İbrahim Bey, küçük İsmail'in devletçilikte, idarecilikte, askerlikte, ilimde ve her sahada kudretli bir varlık olabilmesi için özel hocalar ve eğitimciler görevlendirmiştir...¹⁸

Burada Ozanoğlu'nun dikkat çektiği bir husus önemlidir. İsmail Bey'in soyu ilme ve çocuk eğitimine son derece önem veren seçkin insanlardan oluşmaktadır. İbrahim Bey'in, oğlu İsmail Bey'in eğitimine gösterdiği hassasiyeti, babası İsfendiyar Bey de kendisi için göstermiştir. Bu hassasiyeti, onun, oğlu İbrahim Bey'in yararlanması için satır arası tefsir türünde *Cevâhiru'l-Esdaf*¹⁹ adlı eseri yazdırmasından anlamak mümkündür. Bu denli ilme düşkün bir kişi olan İsfendiyar Bey'in, torunu İsmail Bey'in yetişmesine de önem verdiğini tahmin etmek güç değildir.²⁰ Böylece İsmail Bey'in, hem dedesinin hem de babasının katkısıyla iyi bir eğitim almış olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁴ Alp, *Kastamonu*, 22; Necmi Hamamcıoğlu, *Hulviyyât-ı Şahî Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006, giriş bölümü.

¹⁵ Ozanoğlu, *İsmail Bey*, s. 14; Alp, *Kastamonu*, s. 22.

¹⁶ Talat Mümtaz Yaman, *Kastamonu Tarihi, I*, Kastamonu 1935, s. 152.

¹⁷ Yaman, *Kastamonu Tarihi, I*, s. 152, dipnot kısmı.

¹⁸ Ozanoğlu, *İsmail Bey*, s. 4.

¹⁹ Eserin bazı yazma nüshaları için bkz: 25 Hk 23924; 26 Hk 610-611; 06 Hk 315; 06 Hk 4306(a); 45 Hk 3179; 50 Damad 390; 26 Hk 611. Ayrıca bu eserin tenkitli neşri için bkz. Ahmet Topaloğlu, *XV. Yüzyıl Başlarında Yazılmış Satır Arası Kur'an Tercümesi, I-II*, İstanbul 1976-78.

²⁰ Karagöz, "Candaroğlu İsmail Bey ve Huviyyât Adlı Eserindeki 'Fıtır Sadakası Bâbi'", s. 269.

İsmail Bey'in hocaları arasında Fethullah Şirvanî'nin (v. 891/1486) bulunduğunu bilmekteyiz. Şirvanî, eğitimini Orta Asya'nın meşhur âlimi Kadızâde er-Rûmî'nin (v. 834/1421) yanında tamamlayarak, II. Murad devri sonuna doğru Anadolu'ya gelmiştir. Osmanlı ülkesine geçmeden önce Kastamonu'ya gelen Şirvânî, Candaroğlu İsmail Bey'den büyük itibar görmüştür. Kastamonu medreselerinde bir süre müderrislik yapmış ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir.²¹

1.4.1.1. Düşünce Yapısı

İsmail Bey'in itikâdî ve amelî konulardaki düşüncelerini öğrenebileceğimiz kaynaklar sınırlıdır. Bunlardan biri Kastamonu, Sinop ve Filibe'de yaptırdığı eserler için hazırladığı vakfiyelerdir.²² Bir diğeri ise Fıkıhın ibadetler alanında telif ettiği *Hulviyyât* adlı eseridir. Nitekim ilerleyen satırlarda onun bu eserinden söz edeceğiz.

Bu vakfiyelerden Bulgaristan'ın Filibe şehrinde yaptırdığı cami, hamam, su şebekesi gibi eserler için düzenlediği 876/1471 tarihli vakfiyesi, Şeyhulislam Ebussud Efendi, Rumeli Kazaskeri Yusuf Fenârî ve Filibe Kadısı Ahmed b. Hayreddin Efendiler tarafından tasdik edilmiştir.²³

Bu vakfiyesinden anlaşıldığı kadarıyla İsmail Bey, ölümü unutmadan yaşayabilen nadir insanlardandır. Vakfiyesinden onun bu duruma işaret eden bir bölümü vermek istiyoruz:

...Bu İsmail Bey, ahirete irtihalin zarurî, ahbab ve eş-dosttan ayrılmanın kesin bir hadise olduğunu tefekkür ederek, ahvali düşünerek, büyüklerin sözlerini değerlendirerek ve '*Ey İnsanlar, Allah'tan sakının. Herkes yarına ne hazırladığına baksın. Allah'tan sakının. Çünkü o, işlediklerinizden*

²¹ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik*, Tab'hâne-i Âmire, İstanbul 1269/1852, s. 125; Fethullah Şirvanî'nin Kastamonu'ya gelerek, İsmail Bey'in hürmet ve teveccühüne mazhar olup, bizzat İsmail Bey'e ders verdiği ve özellikle matematik ve astronomi sahasındaki Semerkand okulunun birikimini Ali Kuşçu ile birlikte Anadolu ve İstanbul'a aktardığına dair bilgiler için bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Osmanlı Felsefe-Bilim Dünyasının Arkaplanı Olarak Semerkand Matematik-Astronomi Okulu*, www.ihsanfazlioglu.net, s. 47, (19.10. 2011 tarihli erişim).

²² İsmail Bey'in oluşturduğu tesislerden bir kısmı şu şekildedir: a.Kastamonu'da "Küçük imaret" denilen cami, medrese, kütüphane ve imaret. b.Kastamonu'da bir kervansaray c. Sinop'ta Demirli Mescid karşısında çeşme ve bir tesis, c.Araç'ta han ve çeşme, d.Araç'ın Boyalı ve Küre-i Hadid köylerindeki camiler, e.Bakır Küresi'nde hamam, f.Taşköprü'nün Gökçe Nahiyesi merkezinde kervansaray, g.Kastamonu Göl Nahiyesi'nin Kemah köyünde cami, h.Göl Nahiyesi'nin Kavaklı köyünde cami ve çeşme, ı.Devrekâni ilçesi merkezinde hamam, i.Aynı ilçenin Çayırıcık köyünde mescid, j.Araç ilçesinin Oyacalı köyünde bir han, k.Su tesisatına verdiği çok büyük önem ve meydana getirdiği eserler, l.Filibe'nin 10 km. güneyinde Markova köyünde İsmail Bey Camisi. İsmail Bey'in mimari eserleri hakkında geniş bilgi için Bkz. Ozanoğlu, *İsmail Bey*, 14-27; Abdulkadiroğlu, "Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultanî Adlı Eseri Üzerine Notlar", s. 48-49.

²³ Vakfiye, Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde 628 numaralı defterin 449. sayfa ve 233. sırasında kayıtlıdır. Bkz. Çıfci, *Candaroğlu İsmail Bey Şahsiyeti ve Eserleri*, s. 83.

*haberdardır.*²⁴ ayet-i kerimesinin ifadesi vechile herkesin ahiret için önceden gönderdiği şeye kavuşacağına inanarak, her türlü zararlı ve istenmeyen düşüncelerden sıyrıldı. Hasat vakti hesap günü olan bir tarlanın ziraatine yöneldi. Perde kalktığı zamanda geçerli bir sermaye ile kazanç ve kârı daha çok olacak; kazanç ve kârı bu zamanların masraflarına harcanacak ve onunla bir zamanların afetleri def olacak olan bir memleketin yani ahiretin ticaretine girişti...Bu ticaret ancak vakıftır.²⁵

Yukarıda hayatını anlatırken de değindiğimiz gibi İsmail Bey, Osmanlı ordusuna karşı koymamış ve Beyliğini savaşız olarak Osmanlı'ya teslim etmiştir. Beyliğin Osmanlılarca fethinden sonra da Karamanoğlu İbrahim Bey'in kışkırtmalarına rağmen²⁶ herhangi bir isyan girişiminde bulunmamış, bunun yerine Filibe'de insanlığa hizmet için vakıf faaliyetlerinde bulunmuştur. Onun, Fatih Sultan Mehmet ve Osmanlı ordusuna karşı koymayışının nedenini, Fatih ve ordusunun İstanbul'un fethiyle müjdelenen ordu oluşuna bağlayanlar vardır. Abdulkadiroğlu şöyle demektedir: “*İsmail Bey Fatih'in askeri hakkında şöyle düşünmektedir: Biz Sultan Fatih'in ordularına iki cihetle karşı koyamayız. Birincisi o, İstanbul'un fethinin müjdelendiği ulu hakandır. İkincisi, onun askeri İslam askeridir. Onlara kılıç çekemeyiz.*”²⁷

Bu satırlarda ifade edilen düşünceyi doğru kabul edecek olursak, İsmail Bey'in anlayışında İslam'ın buyruklarının ve Hz. Peygamber otoritesinin siyasî ikbalden çok daha kuvvetli bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bunu, ölüme hazırlık için vakfa yatırım yapma anlayışıyla birleştirdiğimizde Abdulkadiroğlu'na hak vermek gerekecektir.

İsmail Bey'in düşünce yapısında ölüme hazırlık için vakıf eserler ortaya koymak yanında ilme yapılan yatırımın da önemli bir yeri vardır. O, maddi kalkınma yanında manevi kalkınma çalışmalarını hiçbir zaman ihmal etmemiş, özellikle eğitim işlerine çok büyük önem vermiştir. Çocukların eğitim ve öğretimine hizmet edecek eğitim kurumları oluştururken halkın kültür ve sosyal hayat seviyesini yükseltmeyi bir zaruret olarak ele almıştır.²⁸

İsmail Bey, hükümdarlığı döneminde en küçük bir sürtüşmeden dahî çekinmiş ve sükûn içinde geçen hayatını, yönettiği Kastamonu ve Sinop gibi şehirlerin imarına, ilim

²⁴ Haşr, 59/18. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْتَظِرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ”

²⁵ Çifci, *Candaroğlu İsmail Bey Şahsiyeti ve Eserleri*, s. 83.

²⁶ Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I*, s. 115; Çifci, *Candaroğlu İsmail Bey Şahsiyeti ve Eserleri*, s. 80.

²⁷ Abdulkadiroğlu, “Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultanî Adlı Eseri Üzerine Notlar”, s. 47.

²⁸ Ozanoğlu, *İsmail Bey*, s. 5.

ve fennin yükselmesi ve ilerlemesi yolundaki hizmetlere ayırmıştır. Bu sebeptendir ki onun devrinde Kastamonu, en ileri bir ilim şehri olmuş ve hatta bu şöhreti, hükümdarın ölümünden sonra bile yıllarca sürüp gitmiştir.²⁹

İlim ve sanat adamları yetiştirmek için medreseler ve kütüphaneler açmakla kalmayan İsmail Bey, maddi desteklerde bulunmak ve türlü imkânlar hazırlamak suretiyle onları verimli birer irfan kaynağı haline getirmiştir. Hatta telif ve tercümelere müellif ve mütercimlere bizzat yardım etmiştir.³⁰ Âlimlere verilen bu yüksek itibar sayesinde Kastamonu kısa zamanda bir ilim merkezi haline gelmiştir. İsmail Bey, Niksarlı Muhyiddin Mehmed için hem bir medrese inşa ettirmiş, hem de medresedeki kütüphaneye şer'î ve aklî ilimlere dair üç yüz kitap vakfetmiştir.³¹

İsmail Bey, âlimlere hayattayken gösterdiği itibarı, onların ölümlerine de göstermiştir. Bunun bir göstergesi olarak, Kastamonu'da kendisi ve ailesi için külliyesinin içine yaptırdığı ama kendi defni nasip olmayan türbesine, sevdiği âlimlerin

²⁹ Yaman, *Kastamonu Tarihi*, I, s. 152.

³⁰ Ozanoğlu, *İsmail Bey*, s. 6; İsmail Bey ve ondan önceki Candaroğulları Beyleri adına değerli eserler kaleme alınmıştır. İsmail Bey adına Kastamonulu Ömer b. Ahmet'in *Risale-i Münşiye* adlı yedi kıraate dair Türkçe tecvidi ile Yunus b. Halil'in *Mi'yarü'l-Ahyar ve'l-Esrar* adlı Türkçe tasavvuf kitabı bulunmaktadır. Bkz. Abdulkadiroğlu "Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultanî Adlı Eseri Üzerine Notlar" s. 45; Yine İsmail Bey'in emriyle yapılmış mütercimi bilinmeyen bir *Kimya-yı Saâdet* tercümesi vardır. Bkz. www.eflani.com/candaroglu.htm, (17.09.2011 tarihli erişim); Candaroğulları Beyliği döneminde yazılan diğer eserler şunlardır: a.Allâme Kutbüddin Mahmud b. Mes'ud Şirazi, 709/1309'da *İntihab-ı Süleymanî* adında *İhyâu'l-Ulûm*'un Farsça muhtasar tercümesini Süleyman Paşa adına yazmıştır. b.Süleyman Paşa'nın kardeşi Yakup Beyin oğlu Adil Bey'in oğlu Celeddin Bayezid (Kötürüm Bayezid) adına 763/1361'de tercüme edilen 3000 küsur beyitli Kastamonulu Şa'zi'ye ait *Maktel-i Hüseyin Mesnevisi*. Bu eser, bilinen ilk müstakil Maktel-i Hüseyin'dir. c.İsfendiyar Bey, oğlu İbrahim Bey'in çocukluğunda okuması için *Cevahirü'l-Esdaf* adında Türkçe bir Kur'an tefsiri yazdırmıştır. d.İsfendiyar Beyin oğlu Hızır Çelebi adına *Mi'racnâme*. e.Kasım Bey adına *Hülasatü't-Tib*. f.İsmail Bey'in emriyle kaleme alınan kıraat-ı seb'aya dair *Risale-i Münciye*. g.İsmail Bey adına tasavvuftan *Mi'yâru'l-Ahyar ve'l-Esrar* ismiyle Yunus b. Halil tarafından telif olunan eser. h.İsmail Bey namına Sinoplu Halil oğlu Mü'min'in kaleme aldığı göz hastalıklarına dair *Miftahu'n-Nur ve Hazâinü's-Sürûr* isimli eser. ı.Bayezid oğlu İsfendiyar Bey adına yazılmış, yazarı meçhul bir *Tezkiretü'l-Evliya*. i.İsmail Bey'in bizzat kaleme aldığı İslam Hukuku, Hanefî fikhının fûrûndan Türkçe *Hulviyyât* adlı hacimli bir eser. Bkz. Abdulkadiroğlu, "Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultanî Adlı Eseri Üzerine Notlar", s. 44-45.

³¹ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 144; Candaroğlu İsmail Bey'in kurduğu genel kütüphane çapında bir tesis Anadolu Beyliklerinden hiçbirinde yapılmamıştır. Bu kütüphane için "Anadolu Beylikleri devrine ait tek genel kütüphanedir." denilmektedir. Bkz. Mustafa Yazıcı, "Selçuk Türklerinde ve Beylikler Devrinde Kütüphaneler", *Kütüphanecilik Aylık Meslek Dergisi*, Aralık 1972, sy. 5, Ankara 1972, s. 12; Diğer yandan İsmail Bey'in, ilme verdiği değeri âlimlere sunduğu maddî imkânlardan da anlamak mümkündür. Mesela Taşköprülüzâde, atıyye ve ikramiyeler, buğday ve arpa gibi arazi geliri tahsisatı hariç günde 80 dirhem gümüş ücret almıştır. Osmanlı Devleti o devirde kendi medreselerindeki ulemanın neredeyse hiçbirine bu kadar dolgun bir ücret vermemiştir. Bkz. Ozanoğlu, *İsmail Bey*, s. 8; Yine Mevlâna Halil Hayrettin'e Osmanlıların en yüksek müderrise verdikleri yevmiye kadar maaş tahsis ettiği de görülmüştür. Bkz. Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 228.

defnedilmesini sağlamıştır.³² Zamanının en yüksek ilim adamlarını etrafında toplayan İsmail Bey'in, sistemli ve metodlu çalışarak, birçok eserin tetkikine öncülük etmesi, onun ilme verdiği değer için başka bir göstergesidir.³³

İsmail Bey'in Türk diline katkıları ise en fazla takdiri ve hayranlığı hak eden taraflarından birisidir. İsmail Bey, Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilmekte ve her iki dilde de gayet fasih konuşabilmektedir. Zaten Arabistan ve İran'dan gelmiş olan ulemanın ilk anda hayretini çeken konu da İsmail Bey'in bu dilleri ana dili gibi konuşması olmuştur. İsmail Bey Arapça ve Farsça'yı bu kadar iyi konuşmasına rağmen zorda kalmadıkça bu dillerde konuşmamış, himaye ettiği âlimlere eserlerini Türk dili ile yazmalarını tavsiye etmiş ve kendisi de eserini Türk dilinde yazmıştır.³⁴ *Hulviyyât* Türkçe bir eserdir. Onu değerli yapan yönlerinden biri de zaten bu özelliğidir. Eser şekil yönünden incelendiğinde kendi türündeki eserlerin özelliklerini büyük ölçüde taşıdığı, bu yönüyle kendisinden sonra yazılmış kitaplara öncülük ettiği söylenebilir. Bu noktada İsmail Bey'in, eserini döneminin yaygın âdeti üzerine Arapça yazmayıp niçin Türkçe yazdığının açıklığı kavuşturulması gerekmektedir. İsmail Bey, *Hulviyyât*'ın giriş kısmında "...ve dâhî bu kitabın hayırla itimamına Allah Teâlâ'dan yardım diledim. Yâ nâsiru, yâ nâsiru, yâ nâsiru deyip şurû' ettim bu kitabı yazmağa. Lakin Arabî etmeğe dâhî kâdir değildik. Pes naçar Türkî dilince bunca mesâili cem edip adını Hulviyyât koydum, tâ ki Arabî ve Farisî bilmeyenler mutâla'a edip faydalanalar."³⁵ demektedir. Arapça ve Farsça bilmeyen teb'ası için eser kaleme almak, İsmail Bey'in halkının dinî-ilmî ihtiyacını gidermek isteyen bir devlet adamı sorumluluğu taşıdığını göstermektedir.

³² Mesela, türbesindeki, 1456 tarihli kitabesi olan lahit, Alâaddin Ali'ye aittir. Seyyid Alâaddin Ali A'cemî ismiyle meşhur olan âlim, Seyyid Cürcanî'nin talebesidir. Kemalettin İsmail Bey'in hayranı olarak Acemistan'dan (İran) kalkıp Kastamonu'ya gelmiş, bir aralık Bursa Yıldırım Medresesi'nde müderrislik etmiş ise de tekrar İsmail Bey'in yanına dönerek ömrünü burada tamamlamış ve İsmail Bey tarafından çok sevildiği için kendi türbesine defnedilmiştir. Yine 852/1448'de vefat eden ve kendisi için "âlimlerin ve büyüklerin iftihar kaynağı" vasfının kullanıldığı Bektaşoğlu Safiyyüddin Efendi de aynı türbede medfundur. Bkz. Ozanoğlu, *İsmail Bey*, s. 26.

³³ Ozanoğlu'nun kaydettiğine göre İsmail Bey, Buhârî'nin ve Müslim'in *Câmiu's-Sahih*'lerini istinsah ettirdikten sonra otoriter bir uzman başkanlığında özel bir ilim heyetine bu eserleri asılları ile karşılaştırarak okutmuş ve en ufak bir hataya yer verilmemesi için çaba sarf etmiştir. Her biri meşin muhafazalar içine konulan telif ve tercüme eserler, halkın yararına sunulmadan önce mutlaka o ilmin veya sanatın erbabı tarafından incelenmiş ve hata olmadığına dair notlar ve imzalar kaydedilmiştir. Bu notlar veya sonuçlar Türkçe olarak yazılmıştır. Özellikle hadis kitaplarının sonunda, "İşbu eser Muhammedü'l-Misrî tarafından okunmuş ve hatasız olduğu görülmüştür." şeklinde açıklamalar bulunmaktadır. Tefsirle ilgili eserlerde ise daha geniş bir tahkik faaliyeti göze çarpmaktadır. Usûl, fıkıh, akaid... özetle ilmin herhangi bir şubesine ait bir eser telif veya tercüme edildiği zaman, İsmail Bey'in bu eseri okuduğu gibi alanın uzmanlarına da okuttuktan sonra genel değerlendirmeye sunduğu, Kastamonu Kütüphanesi'ndeki yüzlerce eserin açıklamalarından öğrenmek mümkündür. Ozanoğlu, *İsmail Bey*, s. 6.

³⁴ Ozanoğlu, *İsmail Bey*, s. 8.

³⁵ Candaroğlu İsmail Bey (v. 884/1479), *Hulviyyât*, 22 Sel 4948, vr. 3b.

Eserini Arapça yazmaya kadir olmadığını belirtmesine rağmen, yararlandığı kaynakların çoğunun Arapça ve Farsça olması dikkat çekicidir.

Diğer yandan *Hulviyyât*'ın, döneminde doldurduğu boşluk dikkate alındığında, dilinin neden Türkçe olduğu sorusu da cevap bulacaktır. Şöyle ki, genel anlamda fetva mecmuaları kendi dönemlerinde toplumun önemli başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Özellikle halkın günlük sorunlarını aşmada pratiklik sağlamış, dini meselelerin halinde ve halkın dine uygun yaşamasında adeta bir reçete, bir rehber vazifesi görmüştür. Genel kanaate katılarak, İsmail Bey de bir kimsenin kendi durumunu ilgilendiren ilimleri öğrenmesi farz-ı ayn; fazlasının ise farz-ı kifâye olduğunu³⁶ düşünmektedir. İlme düşkünlüğü ve dinî hassasiyetiyle tanınan İsmail Bey'in, eserini halkın anlayabileceği Türkçe dilinde yazmasında bu hassasiyetlerin rolünü göz ardı etmemek lazımdır.

1.4.1.2. Hanefî-Mâturidî Geleneğe Bağlılığı

Candaroğulları Beyliği'nin hüküm sürdüğü Sinop ve Kastamonu civarının İsmail Bey'den önce de Hanefî-Mâturidî gelenek çizgisinde bir dinî hayat sürdüğüne dair kayıtlar mevcuttur.³⁷ Bundan dolayı İsmail Bey, adı geçen geleneğin yaygın olarak yaşandığı bir dinî zeminde doğup yetişmiştir.³⁸ İsmail Bey'in Hanefî-Mâturidî geleneğe bağlılığını gösteren işaretlerden biri, *Hulviyyât*'ta el-Mâturidî'ye yaptığı atıflarla onun için kullandığı övgü dolu tamlamalardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Hulviyyât*'ta

³⁶ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 2a.

³⁷ Bu durumu gösteren yaygın bir olayı nakletmek istiyoruz. İbn Batuta Anadolu'ya seyahatleri sırasında Sinop'a da uğrar. Buraya geldiği ilk günlerde Sinop halkıyla aralarında çıkan bir sürtüşmeden söz eder. Bölge halkı [İbn Batuta](#) ve beraberindekilerin iki ellerini yanlara salıvererek namaz kıldıklarını görünce çok şaşırır. Hanefî mezhebine mensup olan belde halkı onların Malikî mezhebince namaz kıldıklarını anlayamaz. İçlerinden bazıları Hicaz ve Irak'ta Rafizîlerin namazda ellerini yana salıverdıklarını gördükleri için onları da Rafizî zannederler. Şüphelerinden kurtulmak için çok sayıda soru sorarlar. [İbn Batuta](#) ve beraberindekiler, Malikî olduklarını anlatsalar da halkı ikna edemezler. Sonunda Sultanın nâibi, hizmetlisi ile bir tavşan göndererek ikramda bulunur. İbn Batuta ve ekibi gönderilen tavşan etini yiyince şüpheleri ortadan kalkar. Çünkü Rafizîlerin tavşan eti yemediklerini bilmektedirler. Bkz. İbn Batuta, *İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler*, (Haz. İsmet Parmaksız), Ankara 1981, s. 60-61.

³⁸ Genel anlamda o dönemde Anadolu'nun Ehl-i Sünnet ve Hanefî mezhebine bağlı bulunuşunu İbn Batuta şöyle haber vermektedir: "Bilâd-ı Rum ahalisi umûmen mezheb-i İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe üzere olarak Ehl-i Sünnettir. İçlerinde Kaderî, Râfizî, Mu'tezilî, Hâricî bulunmayıp Cenab-ı Hudâvend-i bî endâz, ânları bu faziletle serefrâz buyurmuştur. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994, s. 22.

fikhî konularda kendisine altı defa atıf yapılmış³⁹ ve görüşüne yer verilmiştir. Bir sefer de “Ebû Muhsin Mâturidî” isminde bu geleneğe bağlı bir âlimden alıntı yapılmıştır.⁴⁰

İsmail Bey’in bu alıntılarında bazıları dikkat çekmektedir. Bunlardan birinde temizliğin ve abdestin fazileti anlatılırken el-Mâturidî’nin abdeste olan düşkünlüğüne de yer verilmekteyken⁴¹ başka bir yerde ise kendisi “Şeyhü’l-İslâm” olarak nitelenmektedir. Metnin devamında kendisine verilen unvan ise daha da ilginçtir. İsmail Bey, kendisinden “Mâhî bid‘at ve dalâlet ve Reîsü Ehl-i Sünnet ve Cemâ‘at” diye söz etmektedir.⁴² Böylece o, el-Mâturidî’nin iki yönüne dikkat çekmektedir. Birincisi, onun bid‘at ve dalâleti yok eden biri olduğudur. Bu ifade İsmail Bey’in, el-Mâturidî’yi, bid‘at ve dalâlete karşı dini savunan bir pozisyonda gördüğünün işaretidir. Yukarıda bazı vesilelerle takvasına ve dindarlığına değindiğimiz İsmail Bey için bid‘at ve dalâlet, Hanefî-Mâturidî çizgiden uzaklaşmak olarak da anlaşılmış olmalıdır.⁴³

İsmail Bey’in fikhî konularda Hanefî olduğu bariz olarak bilinmektedir. Bu konuda *Hulviyyât*’ın başlı başına bir kanıt olduğunu söylememiz gerekir. Ancak *Hulviyyât*’a geçmeden önce onun vakfiyelerinde hanefiliğe yaptığı vurguya değinmek istiyoruz. İsmail Bey, bir vakıf insanıdır ve hayatı boyunca insanların istifadesi için vakıf eserleri yaptırmıştır. Bu eserlerle tabîi olarak hanefiliğin yayılmasını amaçlamıştır. Nitekim Kastamonu’da yaptırdığı külliyesi için hazırladığı vakfiyede kendisinden “Millet-i Hanefiyye’nin hâmisî”⁴⁴ olarak söz edilmektedir. Buradan, külliyenin Hanefî din anlayışını yayma amacına hizmet edeceğini çıkarmak mümkündür. Daha da ilerisi, aynı vakfiyede İsmail Bey’in, medresede görev yapacak müderrisin Hanefî mezhebine mensup olmasını ve eğitimi Hanefî fikhî üzerine vermesini şart koşmasıdır. Vakfiyede

³⁹ el-Mâturidî’ye yapılan atıflar için Bkz. İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 23a, 40b, 98b, 254b, 327b (iki sefer).

⁴⁰ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 177a.

⁴¹ Anlatım şu şekildedir: Ebû Mansûr el-Mâturidî ölmeden önce karın ağrısı çektiğinden her defasında abdesti bozulmuş ve bir gecede yetmiş defa abdest almak zorunda kalmıştır. Kendisine niçin bu kadar zahmete katlandığı sorulduğunda bu gecenin son gecesi olduğunu, ecel geldiğinde abdestli olmak istediğini söyler ve Hz. Peygamber’in “*Abdestliyen ölen şehit olarak ölmüş olur.*” anlamındaki hadisini hatırlatır. el-Mâturidî o gece vefat eder. Birisi rüyasında onu yetmiş burağın üzerinde bir buraktan diğerine geçerken görür. el-Mâturidî’ye kendisine yapılan bu güzel muamelenin, amelleri karşılığında mı yapıldığını sorar. O, bunun, ölmeden önce aldığı abdestin karşılığı olduğunu söyler. İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 23a. İsmail Bey, burada bir yandan temizliğin ve abdestin ne denli faziletli olduğunu anlatırken bir yandan da İmam Mâturidî’nin takvasını ve değerini ortaya koymaktadır.

⁴² İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 254b.

⁴³ İsmail Bey’in el-Mâturidî için “Reîsü Ehl-i Sünnet ve Cemâ‘at” sıfatını kullanmış olması, onu hangi konumda gördüğünün en açık işaretlerinden birisidir. el-Mâturidî, Ehl-i Sünnet ve Cemâ‘at’ın reisi ise tabîi olarak bu cemaatin mensubu olan İsmail Bey’in de reisidir.

⁴⁴ Çifci, *Candaroglu İsmail Bey Şahsiyeti ve Eserleri*, s. 12.

bu konuda şu bilgiler kayıtlıdır: “...*Medreseye Hanefî mezhebine mensup, edebî ilimlere vâkıf, usûl ve fîrû’an şer’î ilimlere âşına, dindarlığına ve müttekîliğine güvenilir, talim ve tedris vazifesine bağlı bir müderris tayin edilecektir. Bu müderris öncelikle tefsir, hadis ve Hanefî fikhî üzere eğitim ve öğretim ile meşgul olacaktır.*”⁴⁵ Böylece o, Hanefî mezhebine bağlılığını açık bir şekilde göstermiştir.

Bütün bunlara ilave olarak onun Hanefî-Mâturidî geleneğe bağlılığını gösteren diğer bir delil ise telif ettiği *Hulviyyât* adlı eseridir. Eser hakkında sonraki başlıklarda ayrıntılı bilgi verileceğinden şimdilik bu eserde sadece hanefîliğe yapılan vurgu üzerinde durulacaktır. *Hulviyyât*, Hanefî fikhına ait mümtaz bir eserdir. İsmail Bey, eserde, Hanefî olduğunu açıkça söylemese de kullandığı ifadeler ve görüşleri bunu göstermektedir. O, Hanefî fakihler için, “bizüm ‘ulemâ,”⁴⁶ “bizüm imâm,”⁴⁷ “bizüm imâmımlar,”⁴⁸ “bizüm ‘ulemâmuz”⁴⁹ gibi sahiplenici ifadeler kullanmaktadır. “Bizüm ‘ulemâmuz” dediği bir yerde, *Hulviyyât*’ın başka bir nüshasında bundan kimleri kastettiği ek bilgi olarak verilmiştir. İsmail Bey’in “Bizüm ‘ulemâmuz” dediği kimseler Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’dir.”⁵⁰

İsmail Bey’in bu Hanefî mezhebinin üç kurucusuna ayrı bir önem atfettiği görülmektedir. Zira onun ifadelerinden İmam Züfer’i (v. 158/775) dahi “bizim” imam kabul etmediği ve benimsemediği anlaşılmaktadır. Biraz önce verdiğimiz alıntının hemen üst satırında “*Lâkin suya varınca namaz vakti geçer olsa Züfer katında teyemmüm idüb namaz kılmak gerek. Lâkin bizüm ‘ulemâmuz [Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ve Muhammed katında] revâ değil.*” demektedir. Başka bir yerde ise “*Lakin Züfer katında teyemmüm evvel itmek dürüst değildir. Ammâ bizüm imâmımlar katında her hangisi evvel olursa dürüstdür.*”⁵¹ diyerek yine aynı tutumu sürdürmektedir.

Hanefî imamlarına gösterilen bu denli yakınlık, başka mezheplere karşı saldırmak veya eleştirmek gibi bir üslubu beraberinde getirmemiştir. Zaten İsmail Bey, Hanefî imamların görüşlerini Şafîî, Mâlikî mezhebine ait görüşlerle mukayeseli olarak

⁴⁵ Çıfci, *Candaroglu İsmail Bey Şahsiyeti ve Eserleri*, s. 46-47.

⁴⁶ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 11b; 26b; 27b.

⁴⁷ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 11b; 33a.

⁴⁸ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 11b, 46b.

⁴⁹ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 4b; 34a, 35b.

⁵⁰ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 4b; 34a; 55b. İfade şu şekilde geçmektedir: “...Lâkin bizüm ‘ulemâmuz [Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ve Muhammed katında] revâ değil. ...” Tez boyunca *Hulviyyât*’tan yapılan alıntılardaki köşeli parantez içindeki bilgiler 22 Sel 408 arşiv numaralı nüshaya aittir. Bkz. İsmail Bey, *Hulviyyât*, 408, vr. 61b.

⁵¹ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 59a.

vermiştir. Onun, hanefîliğe tutku derecesinde bağlı olmasına rağmen, başka mezheplere ait görüşleri verirken objektif değerlendirmelerde bulunması, ilmî olgunluğunun göstergesi olarak düşünülmelidir. Diğer yandan onun eserinin halktan rağbet görerek her beldenin en azından merkezî camilerinde birer nüshaları bulundurulup, günün belli vakitlerinde cemaate okunması için fermanlar yazılmış olması,⁵² eseri yoluyla Hanefî düşünceyi yayma gayretinde olan İsmail Bey'in bu konuda başarıya ulaştığını göstermektedir.⁵³

1.4.1.3. İtikâdî Konulardaki Görüşleri

Hulviyyât ibadetlerle ilgili konulara ağırlık veren bir ilmihal kitabı özellikleri taşıdığından, onda itikâdî konulara dair bilgiler sınırlıdır. Bununla birlikte kitabın baş kısmında yazarının inancını anlamaya yarayacak kadar da olsa bazı bilgiler bulabiliyoruz. İsmail Bey, kitabının ilk sayfalarında imanın tanımı konusunda yapılan tartışmaları ele almaktadır. Bu tartışmalarda imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdik olduğunu söyleyenler vardır. Onlar Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdiklerini dil ile ikrar edip kalp ile tasdik etmek gerektiğini ifade ederler. Diğer bir gruba göre ise dil ile ikrar gerekli olmayıp kalben inanmak yeterlidir. Bir kimse Hz. Peygamber'in getirdiği şeyleri diliyle ikrar edip gönlüyle onlara inanmasa kâfir olduğunda ittifak vardır. Gönlüyle inanıp diliyle inandığını söylemese, ikrarı imanın şartı koşanlara göre yine mümin vasfını taşımaz. İmanın aslının tasdikten ibaret olduğunu, ikrarın şart olmadığını savunanlar, bu durumdaki birini kâfir saymazlar ama şer'î hükümlerin icrası için ikrarı gerekli görürler.⁵⁴

İsmail Bey, imanın tanımı konusunda tasvirî bir anlatım yapmış, detaya ve yoruma girmemiştir. Bilindiği gibi imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdik olduğunu Ebû Hanîfe başta olmak üzere el-Pezdevî, es-Serahsî gibi Hanefî âlimler savunmaktadır.⁵⁵ Ayrıca Ebû Hanîfe, kalpteki tasdiki diliyle ikrar etmeyen kimsenin Allah katında

⁵² Abdulkadiroğlu, "Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultanî Adlı Eseri Üzerine Notlar", s. 54.

⁵³ İsmail Bey, Arapça ve Farsça bilmeyenlerin istifadesi için bu eseri kaleme alarak, bağlı bulunduğu, kaynakları genellikle Arapça olan dinî geleneği, Türkçe konuşanlar arasında yaymayı amaçlamaktadır. *Hulviyyât*'in halktan rağbet görerek yaygınlaşmasının, İsmail Bey'in bu amacına ulaştığını göstergesi olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Mimar Sinan'ın vakfettiği eserler arasında *Hulviyyât*'in da yer alması, eserin dönemi ve sonrasında yaygın olarak kullanıldığına işaret olarak gösterilebilir. Bkz. <http://www.mimar.cc/mimar/koca-mimar-sinan-3.html>, (19.10.2011 tarihli erişim).

⁵⁴ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 5b.

⁵⁵ A. Saim, Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2009, s. 41. İmanın tanımları ve bu tanımların dayandığı gerekçeler hakkında derli toplu bilgi için Bkz. A. Saim, Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, İstanbul 1994, s. 19-37.

mümin sayılacağını, ikrarın bu anlamda toplumsal alanda gerekli olduğunu söylemiştir.⁵⁶ İmanın tasdikten ibaret olduğunu savunanlar arasında el-Mâturidî de vardır.⁵⁷ Hanefî fıkıhçılarının kavli-i meşhurlarına göre imanın tasdik ve ikrar olmak üzere iki rüknü varken, el-Mâturidî ikrarı imanın rüknü değil, şartı olarak kabul etmektedir.⁵⁸

İsmail Bey'in tercihte bulunmadan ve yorum yapmadan, birbirine yakın bu iki görüşü kabul edip üslûbunca açıkladığı görülmektedir. Müellifimiz, imandaki ikrar ve tasdiki müminin hayatında görünür kılma çabası ile karşımıza çıkmaktadır. O, namazın rükünlerini imana olan katkılarına göre değerlendirerek imanla namaz arasında bir bağ kurmaktadır. Ona göre namazda kırâat, imanda ikrar gibidir. Kıyam, rükû ve secde namazın asıl rükünleridir. Namazda bunlar imanda kalbin tasdiki gibidir.⁵⁹ İsmail Bey'in düşüncesinde namaz, imanın tanımındaki kabullenmenin uygulanma alanıdır. Böylece o, imanı dinin düşünce alanındaki kabulü gibi görürken namazı ise düşüncedeki bu kabulün kıraate ve harekete dökülmüş şekli gibi görmektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla İsmail Bey'in düşüncesinde, itikad ile amelin birbirinden bağımsız olmadığı ve imanın ibadete yansıyan boyutunun ihmal edilmemesi gerektiği yer almaktadır.

Bundan sonra o, yine detaya girmeden, bazı ulemânın avam için inanılacak şeylerin adlarını yazdığını anlatır. Böylece onların imanlarına zarar gelmemesini ister. Çünkü imanı eksik olanın, yerler gökler kadar ibadeti ve emeği olsa imanını tamamlayamaz. Hiçbir kimsenin ona şefaate etmeye gücü yetmez.⁶⁰

İsmail Bey'in imanın gerekliliğine yaptığı bu dikkat çekici vurgu önemlidir. Çünkü imanın “ne”liğinin, taklidî ve tahkîkî imanın, imanın artmasının ve eksilmesinin tartışıldığı kaynaklarda onun uhrevî necat için ne denli gerekli olduğuna pek fazla değinilmez. Oysaki İsmail Bey için bu son derece gereklidir. Zira ibadetler ve dine verilen her türlü emek, imanın tamlığı ve sıhhati ile değer kazanmaktadır. Dolayısıyla kişi ilk önce tam olarak inanmalı, ondan sonra dinin diğer sahalarına yönelmelidir. Aksi halde ibadetin ve emeğin çokluğu bir değer taşımaz.

⁵⁶ Ebû Hanîfe (v. 150/767), *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (İmam Azam'ın Beş Eseri içinde-Haz. Mustafa Öz), İstanbul, 1992, s. 10.

⁵⁷ Nureddin es-Sâbûnî (v. 580/1184), *Mâturidiyye Akâidi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), ty., yy., s. 179.

⁵⁸ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 41-42. Rükün, usûlde o şeyin varlığından söz edilebilmesini sağlayan unsurlar anlamına gelir. Seyyid Şerif el-Cürçânî (v. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1985, s. 117. Şart ise “bir şeyin varlığı kendisinin varlığına bağlı olan şey” olarak tanımlanır. el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, s. 131. Şartın rükünden farkı, rükün o şeyin aslındanken şart ise o şeyin haricinde bulunur ve gerçekleşmesine etki eder.

⁵⁹ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 135a.

⁶⁰ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 5b-6a.

Hulviyyât'ta "inanılacak şeyler" olarak halkın anlayacağı tarzda, ulemânın avam için gerekli görüp kaydettiklerinin şunlar olduğu beyan edilmektedir: "Kişi, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, kıyamet gününe, hayır ve şerri Allah'ın takdir ettiğine diliyle ve gönlüyle itikad etmelidir.⁶¹ Muhammed neye inandıysa ona inandığına, neden uzak durduysa/mesafe koyduysa ondan uzak durduğuna inandığını söylemelidir. Müslümanlık dininde ne var ise onu kabul ettiğini, kâfirlik anlamında ne var ise ondan uzak durduğunu ifade etmelidir."⁶²

İsmail Bey'in kitabının henüz başında kaydettiği bu satırlar Ebû Hanîfe'nin imana dair temel görüşlerine uygunluk arz etmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre Allah'ı ve Allah katından gelen şeyleri kalp ve lisanı ile tasdik eden kimse Allah katında ve insanlar yanında mümindir.⁶³ Onun "Allah katından gelen şeyler" olarak vasıflandırdığı ise peygamberlik kurumu ve peygamberin getirdikleri olarak açıklanır.⁶⁴ İsmail Bey de peygamberden gelenlere inanma noktasında aynı düşünceleri ifade etmiş, böylece Ebû Hanîfe'nin bu temel yaklaşımını kitabının itikâdî dayanağı haline getirmiştir.

İsmail Bey bundan sonra ulemânın Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak avam için yazdıklarını anlatmaya geçmektedir. Kişi, "Allah'ı kendisine layık sıfatlarla bilirim ve ona layık olmayan sıfatlardan uzak tutarım." demelidir. Allah, kendi sıfatlarıyla birdir. Hiçbir sıfatı kendinden zâil olmayan birdir. Kadîmdir, evveli yoktur. Bâkîdir, âhiri yoktur. Kendine layık sıfatlarla ezelde sıfatlanmış idi. Kendine layık olmayan sıfatlardan uzak idi. Şimdi de kendine layık sıfatlarla mevsuftur ve layık olmayan sıfatlardan uzaktır. Hiçbir sıfatı yeni değildir ve hiçbir sıfatı kendinden yok olmaz. Sıfatlarında eksilme olmaz. Hiçbir gayb onun zâtına ulaşmaz ve onun üzerine hal ve zeval gelmez. Zaman onun üzerine dönücü değildir. Başkalaşmaktan, değişimden münezzehtir. Onun var olmadığı bir zaman yoktur. Yemekten içmekten münezzehtir. Nasılsa öyledir. Cisim, cevher, araz, suret değildir. Herhangi bir mekân üzerinde değildir. Diridir, ona ölmek yoktur. Varlığı can ile değil, güç iledir. O, hiçbir zaman zayıf düşmez. Bilir ama bilgisi fikrederek ve düşünerek oluşmaz. Hiçbir şekilde yaratılmışlara benzemediği gibi yaratılmışlar da ona benzemezler.⁶⁵

⁶¹ Burada sıralanan esaslar aynı zamanda, daha sonra "âmentü" diye formüle edilen ve Cibrîl hadisinin Hz. Ömer kanalıyla gelen tarihlerinden neredeyse aynen alınan ifadelerdir. Bkz. Bekir Tatlı, *Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Adana 2009, s. 230-260.

⁶² İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 5b-6a.

⁶³ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 10.

⁶⁴ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/935), *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, Beyrut 1999, I, 219-221.

⁶⁵ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 6ab.

Müellifimiz İsmail Bey, Allah'ın sıfatlarını karışık olarak vermekte, zâtî ve sübûtî gibi herhangi bir sıfat taksimine gitmemektedir. Allah'ın sıfatlarını detaya ve tartışmalara girmeden avamın anlayacağı şekilde özetlemektedir. Bununla beraber Allah'ın varlığının canlılığı ile değil de gücü ve kudretiyle bilinmesi meselesi hakkındaki görüşü orijinaldir. Allah'ın “hay/diri” olmasını onun kâdir olmasıyla var olmasına hasrederek yorumlaması, kulların Allah'ın varlığını ve diriliğini canlılığı üzerinden değil de fiilleri üzerinden yani zâtı üzerinden değil de isimleri üzerinden anlamaya yönelik bir çabanın sonucudur.

Sıfatları kategorik bir sınıflandırmaya tabi tutmayan İsmail Bey'in, el-Mâturidî'nin, sıfatları selbî, subûtî ve fiilî olarak ayıran yaklaşımını⁶⁶ temelde benimsediği ve tenzihî/selbî bir üslubu tercih ettiği görülmektedir. Tenzihî yaklaşımda, nasstan hareketle, Allah'ın zâtıyla ilgili belirlemeler yapıldıktan sonra yaratılmış âlem ve onun içerisindeki tüm mahlukat arasındaki ortak benzerlikler dikkate alınarak olası benzetmeden kaynaklanacak hataları bertaraf etmek için olumsuzlayıcı bir dil kullanılmıştır. Bu yaklaşımda Allah'ın “ne” olduğu ile ilgili mesele “ne olmadığı” ortaya konularak ifade edilmiş, “Allah budur” demek yerine “bu değildir” diyerek tanımlamalar yapılmıştır.

Görüldüğü gibi İsmail Bey, Allah'ın sıfatlarını tenzihî bir yaklaşımla ele almaktadır. Onun bu yaklaşımında kıyasa dayalı istidlâlî farklı bir boyutta görmekteyiz. O, ilk önce malukâta ait yeme-içme, zamana bağlılık, cevher ve araz olma gibi özellikleri sıralamakta, istidlâlî bir çıkarımla Allah'ı bunlara kıyas edip aralarındaki benzerliğini sınamakta, neticede benzerliğin olmadığına hükmetmektedir. Böylece o, teşbihten hareket ederek tenzihe ulaşmaktadır. Bununla birlikte Allah'ın birliğinden, diriliğinden, ilminden söz edip sıfatlarında herhangi bir esilme olmadığını söyleyerek sıfatlar konusunda Mu'tezile'nin değil; Ehl-i Sünnet'in düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir.

İsmail Bey'in, Allah'ın sıfatlarını ele alışında kıyasa dayalı istidlâlî farklı bir boyutta görmekteyiz. O, ilk önce mahlukâta ait yeme-içme, zamana bağlılık, cevher ve araz olma gibi özellikleri sıralamakta, istidlâlî bir çıkarımla Allah'ı bunlara kıyas edip aralarındaki benzerliğini sınamakta, neticede benzerliğin olmadığına hükmetmektedir. Böylece o, teşbihten hareket ederek tenzihe ulaşmaktadır. Bu anlayış onun, el-Mâturidî'nin benzer bir görüşüne katıldığını göstermektedir. Zira el-Mâturidî'ye göre

⁶⁶ Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, İstanbul 2011, s. 130.

tevhid kavramında asıl olan, başlangıcının teşbih, sonucunun tevhid olduğudur. Ahiret mükâfatı ve cezasının dünya lezzetleri ve eziyetleri ile anlaşılmasından başka bir çıkar yol olmadığı gibi tevhid konusunun anlaşılmasında da insanın duyulur âlemden başka bir yolu yoktur.⁶⁷

Diğer yandan İsmail Bey, bir kimsenin imanını taklitten tahkîke çıkarması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre akıllı ve bülüğa ulaşmış kimselerin daima iman üzere olmaları farzdır. Âkil olan bir kimse, çalışıp çabalayıp imanını küfürden ve nifaktan uzak tutmak için emek harcamalıdır. Böylece ansızın imanına zarar gelip kaybedenlerden olmasın.⁶⁸

Taklidî iman konusu Hanefî-Mâturidî geleneğin önemli tartışma alanlarından birisidir. İmanın tasdikten ibaret olduğunu savunan el-Mâturidî'ye göre⁶⁹ iman, marifete dayanan kalbî tasdiktir. Burada marifetten kastedilen tasdike sevk eden bir sebeptir. Diğer bir ifade ile iman marifetten ibaret olduğuna dair kabul, imanın, tasdike götüren marifet olduğu anlamına gelmektedir.⁷⁰ Ancak bu her bilginin imanı tesis edebileceği ya da ettiği anlamına da gelmez. “...Kim tağutu reddedip Allah'a inanırsa...”⁷¹ manasındaki ayette ifade edilen reddetme bilgiye dayanan ve kalben bir inkarı, Allah'a iman ise aynı şekilde bilgiye dayanan ve kalben bir tasdiki ifade etmektedir.⁷²

Bu geleneğin temsilcilerinden el-Pezdevî, Ehl-i Sünnet'in mukallidi gerçekten mümin olarak gördüğünü, İslam'ın bütün rükünlerine delilsiz olarak iman etmiş görüşünde olduğunu söylemektedir.⁷³ Bunun delili olarak ümmetin avam yani halkın imanının sahih olduğuna hükmetmesidir. Bu hükmün aksini savunan bütün ümmete karşı gelmiş olur. Ümmetin icmâsına karşı gelmek ise sapkınlık ve yolunu şaşırmadır.⁷⁴

el-Lâmişî, taklidi iman sahibinin, dine davet eden dâinin verdiği bilgileri tahkîk edip, üzerinde istidlâlî çıkarımlar yapmadan “tamamını kabul ettim ve inandım” diyen

⁶⁷ Ebû Mansur Muhammed el-Mâturidî (v. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, (Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2005, s. 67; Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara 2002, s. 56.

⁶⁸ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 7a.

⁶⁹ es-Sâbûnî, *Mâturidiyye Akâidi*, s. 179.

⁷⁰ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 612; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 495.

⁷¹ Bakara 2/256. “... فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ ...”

⁷² el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 613; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 496.

⁷³ Sadru'l-İslâm Ebûl-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, (v. 493/1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Çev. Şerafettin Gölcük *Usûlü'd-Din*), İstanbul 1994, s. 219.

⁷⁴ el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 219.

bir anlayışta olduğunu ifade eder.⁷⁵ Ona göre bu şekilde bir iman, Ehli-Sünnet'tin genel kabulü üzere sahihtir. Ancak o imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar olarak kabul ettiği için bu tasdik de aklî bir yönü olduğu kanaatindedir.⁷⁶

el-Lâmişî, el-Eş'arî ve taraftarları ile Ehl-i Sünnet'ten Ebû Ali er-Rüstüfî (v. 345/956) ve Ehl-i Hadis'in takipçilerinden Ebû Abdillâh el-Halîmî'nin (v. 403/1012) mukallidin imanını geçerli saymadığını aktarır. Onların mukallidin imanını sahih görmeme konusundaki düşünceleri, aklî delillere dayanır. Bu fikir, temelde mümin olmak için şüphelerden arınmış bir itikadın olması gerektiği düşüncesiyle açıklanır. Nitekim onlara göre şüphe ve iman bir arada olamaz. Şüphe ile beraber itikadın gerçekleşmeyeceği ve şüphenin ise ancak ilim gerektiren bir delille ortadan kalkacağı açıktır.⁷⁷ Durum böyle olunca şüphe sahibi ancak şüphesini giderdikten sonra tasdik ederek iman etmiş olacaktır.⁷⁸

el-Lâmişî mukallidin imanının sahih olduğu görüşündedir. Başta el-Eş'arî olmak üzere bunu kabul etmeyenlerin fikirlerini eleştirir. Ona göre bu konuda önemli olan aklî delil istenmesi değil, istenen aklî delilin niteliğidir. Aklî delilden kastedilen, önermenin dil kurallarına uygun olması, hasmı ile yaptığı mücadelede şüphelerini defetmeye kâdir olması ya da onlardan gelen sıkıntıları halletmesidir. Yani el-Lâmişî, aklî delil ibaresiyle tamamıyla kurgusal tartışmalara açık istidlâlî çıkarımlar olmasını değil, inananın imanını tesis ederken kullandığı içsel ve mantıkî önermeler olmasını kasteder.⁷⁹

Ömer en-Nesefî (v. 537/1142), anasından babasından inanılacak şeyleri duyarak iman edenlerin imanları sebebiyle sevap alacağı ve Cennet'e gideceği düşüncesindedir. Fakat böyleleri kâinata, göklere ve yeryüzüne bakıp onları tetkik edip aklını kullanmayarak inanmayı terk ettiğinden dolayı günahkâr olur. Şayet onların bu şekilde inanmaya gücü yetmiyorsa o zaman, nazar ve istidlâlî terk ettiği için günahkâr da olmaz.⁸⁰

es-Sâbûnî (v. 580/1184), mukallidin imanı hususunda ihtilafa düşüldüğünü söylemekte, Ebû Hanîfe, Mâlik (v. 179/795), Evzaî (v. 157/774) gibi fukaha ve hadis

⁷⁵ Mahmûd b. Zeyd, el-Lâmişî (v. 536/1141), *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, (Thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1995, s. 135.

⁷⁶ el-Lâmişî, *et-Temhid*, s. 136.

⁷⁷ el-Lâmişî, *et-Temhid*, s. 137.

⁷⁸ İsmail Şık, *Haneî-Mâturidî Geleneğinin Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, Ankara 2009, s. 219.

⁷⁹ el-Lâmişî, *et-Temhid*, s. 140.

⁸⁰ Ömer en-Nesefî (v. 537/1142), *İslâm İnançının Temelleri/ Akaid*, İstanbul 1971, s. 62.

âlimlerinin onun imanının sahih olduğunu fakat, istidlâli terketmesi sebebiyle, günaha düştüğü kanaatini taşıdıklarını aktarmaktadır. Ona göre Kelâm âlimleri bu konuda, mukallidin kendisine tasdik edilmesi gereken şeylerin haber verilmesi üzerine tasdik etmesi durumunda mümin olacağı ve Allah'ın mükâfatına hak kazanacağı fikrindedirler.⁸¹

Görebildiğimiz kadarıyla İsmail Bey, imanda taklidin ve icmalin yerine ideal olanın tahkîk ve tafsilen inanmak olduğu, imanın korunması ve güçlendirilmesi anlamında mutlaka delillendirilmesi gerektiği kanaatine sahip olduğundan Hanefî-Mâturidî gelenele paralel düşünmektedir. Esasen Hanefî-Mâturidî gelenele, “*Onlara indirdiğimize uyun dendiğinde, onlar ‘Hayır!’ biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız dediler. Şayet ataları bir şey anlamamış ve doğru yolu bulmamıslarsa?’*”⁸² ayeti uyarınca inanılan şeyler üzerinde tahkîke götüren aklî tefekkür desteklenmiştir. Mümin için imanını delillendirmeye götüren sebep, Allah’a körü körüne bağlanma anlamındaki taklitten kurtulup, hayatının anlam kazanacağı tahkîk düzeyine çıkmasıdır. İmanın ancak bu şekilde delillendirme yolu ile bilgi düzeyine çıkarıldığını söyleyebiliriz.⁸³

İsmail Bey, kuru bir iman bilgisi vermez ve onu Kelâm İlmi’nde yapılan teorik tartışmalar gibi ele almaz. O, imanın nasıl sağlıklı bir yapıya kavuşacağı ile daha çok ilgilenmektedir. Konuyla ilgili olarak el-Gazâlî’nin (v. 505/1111) *Kimyâ-yı Saâdet*’inden yaptığı alıntı ile temizliği emreden ayet⁸⁴ ve hadisleri sıralar.⁸⁵ Ona göre Müslümanlığın binâsı temizlik üzerine kurulur ve bu temizlik bedeni ve elbiseyi temizlemekle elde edilmez. İsmail Bey’e göre temizlik dört tabaka üzerinedir. O, manevî temiziliğin en üst seviyesinin “Lâilâhe illa’llâh” sözünü gerçekleştirmek olduğunu söyler ve diğer tabakaları sıralar. Ona göre bedeni ve elbiseyi temiz tutmak anlamındaki maddî temizliğin fazileti çok olmakla birlikte en alt tabakada yer alır, asıl olan iman temizliğidir.⁸⁶

⁸¹ es-Sâbûnî, *Mâturidiyye Akâidi*, s. 173-174.

⁸² Bakara, 2/170. “وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُوا كَانُوا هُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ”

⁸³ Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, Ankara 2008, s. 35-38.

⁸⁴ Bakara, 2/222. “إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ”

⁸⁵ “الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ” Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, (v. 261/874-75), *Sahîhu Müslim*, I-V, (Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Beyrut ty., I, 203, Bâb 1, Hadis nu: 223; Abdullâh b. ‘Abdi’r-Rahmân Ebû Muhammed ed-Dârimî (v. 255/869), *Sünenü’l-Dârimî*, I-II, Beyrut, I, 66, Hadis nu: 142; el-Beyhekî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn (v. 458/1065-66), *es-Sünenü’l-Kübrâ*, I-X, Hindistan 1344, I, 42, Hadis nu: 188; “بني الدين على النظافة” Ebû’l-Fald el-İrâkî (v. 806/1403-1404), *el-Muğni’an Hamli’l-Esfâr*, (Thk. Eşref Abdülmaksûd), I-II, Riyad 1415/1995, I, 34, Hadis nu: 124.

⁸⁶ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 23b-24b.

1.4.2. *Hulviyyât*'ın Özellikleri

Hulviyyât, Hanefî mezhebine göre kaleme alınmış, fûrû‘-ı fikhın ibadetler kısmına dair bir eserdir. Kâtip Çelebi, eser hakkında “*Fürû‘ konularını ihtiva eden Hulviyyât, Ebû’l-Hasan İsmail b. İbrahim b. İsfendiyar b. Bâyezid’e aittir. İbadetler konusunda Türkçe bir kitaptır. Hacimli bir ciltte 78 bâbtan oluşmuştur.*”⁸⁷ demektedir. Nüshaların bazılarında bâb ve fetva adedinde farklılıklar ve atlamalar bulunmaktadır. Genelde 77 bâbtan⁸⁸ oluşmakla birlikte bazı nüshalarında 77. bâbın bir faslı olan “Cinâyetler” başlığı bâb olarak alındığından 78 bâb⁸⁹ olarak sayılmaktadır.

İsmail Bey’in yazmış olduğu kitabın ismi değişik şekillerde kaydedilmiştir. Kâtip Çelebi yalnızca “*Hulviyyât*” olarak bildirmiştir. Bazı nüshalarda “*Kitâbü Hulviyyât*,”⁹⁰ bazılarında ise “*Hulviyyât-ı Sultânî*”⁹¹ olarak yazılmıştır. Bir nüshada ise “*Bu, Allah’a nasıl ibadet edileceğini açıklayan Sultan’ın tatlıları kitabıdır.*”⁹² şeklinde kaydedilmiştir. T.C. Kültür Bakanlığı Türkiye Yazmaları internet sitesinde “*Hulviyyât-ı Şâhî*” ve “*Hulviyyât-ı Şâhî ve Sultânî*” olarak kaydedildiği de görülmektedir.⁹³ “Şâhî” veya “Sultânî” kelimelerinin, İsmail Bey’in bir beyliğin yöneticisi olması nedeniyle kitabın ismine sonradan eklendiği de düşünülebilir.

Bir nüshada muteber fetvaları içeren bir kitap olduğu yazılıken⁹⁴ bir diğerinde konusunun kelâm olduğu⁹⁵ belirtilmiş, üç nüshada ise ilmihâl olarak kaydedilmiştir.⁹⁶

“*Hulviyyât*” kelimesi bir fıkıh kitabı ismi için ilginç bir isimdir. Bunun için üzerinde biraz durmak istiyoruz. Arapçada “halveyât/حلويات” tatlılar, şekerlemeler⁹⁷ anlamına gelmektedir. Devellioğlu bu kelimeyi çift “y” ile *Hulviyyât* şeklinde almış ve “tatlılar, şekerlemeler, tatlı ile ilgili yiyecekler” anlamını vermiştir.⁹⁸ Bazı kayıtlarda tek

⁸⁷ Kâtip Çelebi (v. 1068–1657), *Keşfü’z-Zünun*, I-II, Lübnan, ty., I, 688.

⁸⁸ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 06 Mil Yz B 801; 06 Mil Yz B 1025; TTK, Y/735.

⁸⁹ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 06 Hk 1258.

⁹⁰ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 01 Hk 490; 50 Ür 235; 06 Mil Yz B 704; 06 Mil Yz B 218.

⁹¹ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 50 Ür 235, vr. 382a; TTK, Y/735; 34 Nk 1511.

⁹² İsmail Bey, *Hulviyyât*, 25 Hk 23919. “هذا كتاب حلويات سلطاني و مبین عبادات السبحاني”

⁹³ <https://www.yazmalar.gov.tr>

⁹⁴ İsmail Bey, *Hulviyyât*, Fatih Kütüphanesi, 02455.

⁹⁵ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 34 AE Şeriye 1292.

⁹⁶ İsmail Bey, *Hulviyyât*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, B. 19; MC-Yz-109, OE,-Yz-583.

⁹⁷ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 193. Bu kelimenin diğer anlamları için Bkz. İbn Manzûr (v. 711/1311), *Lisânü’l-Arab*, I-VI, Kahire 1119, II, 983.

⁹⁸ Ferit Devellioğlu, *Osmalica Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 2001, s. 381.

“y”ile “*Hulviyyât*” olarak geçse de biz bu çalışma boyunca Ferit Devellioğlu’nun yazımını kullanmayı tercih ettik.

Kitabın isminin bazı kayıtlarda “*Hulviyyât-ı Şâhî ve Hulviyyât-ı Sultânî*” olarak geçtiği düşünüldüğünde bunu yukarıdaki açıklamalarla birleştirecek anlamı “Şâhın Tatlıları” veya “Sultanın Tatlıları” olmaktadır ki bu isimlendirmenin sıra dışı olduğunu söylemek gerekir. Yazar İsmail Bey, birçok mes’eleleri bir araya getirip eserini Türkçe yazdığını ve ‘Arabî ve Fârisî bilmeyenler inceleyip faydalansınlar diye adını *Hulviyyât* koyduğunu söylemektedir.⁹⁹

1.4.3. *Hulviyyât*’ın Yazma Nüshaları

Yukarıda *Hulviyyât*’ın ilk satır arası Türkçe tefsirlerden kabul edilen *Cevâhiru’l-Esdâf* ile birlikte halktan rağbet gördüğünden ve her beldenin, en azından merkezî camilerinde birer nüshaları bulundurularak günün belli vakitlerinde cemaate okunması için fermanlar yazıldığından söz etmiştik.¹⁰⁰ Kendisine gösterilen bu rağbetten olsa gerek *Hulviyyât*’ın ülkemiz ve dünya kütüphanelerinde pek çok nüshasının olduğunu tespit ettik.

El yazması bu nüshaların büyük çoğunluğunun baş kısmında fihrist olduğu görülmektedir. Talik, rika, nestalik türlerinde nüshalara rastlansa da genellikle nesih hattıyla yazılmışlardır. 250’den başlayarak 500’ü aşan varağa ulaşan nüshalar vardır. Bazıları çok eksiktir.¹⁰¹ Çoğunun ayet, hadis, mesele, bâb başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmakla beraber, az da olsa bir kısmının yazımında mavi mürekkep kullanılmıştır. Bazılarında bu kısımlar kırmızıyla yazılmak yerine satırların üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiştir.

⁹⁹ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 3b. Abdulkadiroğlu’na göre İsmail Bey’in, kitabına bu isim koyması tesadüf olamaz. Ona göre, maddi imarın yanında fikir imarına da büyük kıymet veren İsmail Bey, âlim biri olarak, ilimler tasnifinde uğraştığı sahanın derece ve kıymetinin son derece farkındaydı. Sultan olarak da tebaasının, her şeyden önce Allah huzurundaki sorumluluklarını ve başlarına gelebilecek tehlikeleri biliyor ve onların manevî veballerden kurtulmaları için bizzat kendisini sorumlu hissediyordu. Bunun yöntemi, insanların her türlü tehlikeden kurtaracak bir yolun tayini ve hayat tarzının çizilmesi idi. Hz. Peygamber’in ve onun yolundan kıl payı ayrılmayan gerçek ilim öncülerinden koydukları prensipler, fikhî hükümler bunu temin edecekti. Kısaca iman edenler bu dünyada yaşarken yaşamının manevî zevkine erecekler, hayatlarında huzur bulacaklar ve kaçınılmaz olan öbür âleme ait yatırımlarını da bu dünyada iken yapacaklardı. Hayatın bundan daha tatlı yönü ne olabilirdi? Bu düşüncelerle İsmail Bey, eserine ‘tatlılar’ anlamına gelen “*Hulviyyât*” demiştir. Bkz. Abdulkadiroğlu, “Candaroğlu İsmail Bey ve *Hulviyyât-ı Sultânî* Adlı Eseri Üzerine Notlar”, s. 49-50.

¹⁰⁰ Abdulkadiroğlu, “Candaroğlu İsmail Bey ve *Hulviyyât-ı Sultânî* Adlı Eseri Üzerine Notlar”, s. 54.

¹⁰¹ 37 Hk 3710 arşiv numaralı nüsha bunlardan birisidir. Eserin yalnızca baştan 7 bâb kadarı bulunmaktadır.

Şu ana kadarki tespitlerimize göre ülkemizde 84, yurt dışında 23 adet olmak üzere toplam 107 adet *Hulviyyât* nüshası bulunmaktadır. Ancak, dönemdeki yaygın kullanımı dikkate alındığında bu sayının daha da fazla olması gerektiğini düşünüyoruz. Farklı ülkelerin kütüphanelerinde bulunuşu ve bazı şahısların özel koleksiyonlarında da olduğu hesaba katıldığında, çok daha fazla *Hulviyyât* nüshasının var olması kuvvetle muhtemeldir. Şimdiye kadar tespit edebildiğimiz nüshaların bulunduğu ülke, nüsha sayısı, arşiv numarası ve koleksiyonlar şu şekildedir:

a.ALMANYA NÜSHALARI (3)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
Hs.or.quart 1111 Staatsbibliothek, Berlin	Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
Ms.or.quart 1815 Staatsbibliothek, Berlin	Almanya Milli Küt.Türkçe Y.
Ms.or.fol.4149 Staatsbibliothek, Berlin	Almanya Milli Küt.Türkçe Y.

b.AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ NÜSHALARI (3)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
Third Series New Accession 469	New Jersey Princeton Üniversitesi Türkçe Yazmaları
Third Series New Accession 427	New Jersey Princeton Üniversitesi Türkçe Y.
Garrett Collection Yahuda Series Ottoman Turkish 1424Yq	New Jersey Princeton Üniversitesi Türkçe Y.

c.AVUSTURYA NÜSHASI (1)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
A.F. 169(252)	Avusturya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları

d.BOSNA-HERSEK NÜSHALARI (3)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
431	Gazi Hüsrev Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
185	Gazi Hüsrev Küt. Türkçe Y.
R- 2856	Gazi Hüsrev Küt. Türkçe Y.

e.FRANSA NÜSHASI (1)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
Gaulmin/Regius, 1238	Fransa Milli Küt. Türkçe Yazmaları

f.İNGİLTERE NÜSHASI (1)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
Or. 5963	İngiltere Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları

g.MISIR NÜSHALARI (7)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
Fıkh-ı Hanefî Türkî Talat 103	Kahire Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
Fıkh-ı Hanefî Türkî 110	Kahire Milli Küt. Türkçe Y.
Fıkh-ı Hanefî Türkî Talat 32	Kahire Milli Küt. Türkçe Y.
Fıkh-ı Hanefî Türkî Talat 64	Mısır Kahire Milli Küt. Türkçe Y.
Funûn-ı Mütenevvia Türkî 268	Mısır Kahire Milli Küt. Türkçe Y.
Fıkh-ı Hanefî Türkî Talat 112	Mısır Kahire Milli Küt. Türkçe Y.
Fıkh-ı Hanefî Türkî 110	Mısır Kahire Milli Küt. Türkçe Y.

h.POLONYA NÜSHASI (1)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
Or. 46591	Filology Orientalney Uniwersytetu Jagiellonskiego W Krakowie (Polonya)

ı.TUNUS NÜSHASI (1)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
10909	Tunus Milli Küt. Türkçe Yazmaları

i.TÜRKİYE NÜSHALARI (84)

Ankara (19)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
Y/735	Türk Tarih Kurumu Başkanlığı Kütüphanesi
Y/391	Türk Tarih Kurumu Baş. Küt.
01 Hk 490 DVD: 974	Adana İl Halk Küt. (Mil. Küt.)
50 Ür 235DVD: 1853	Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Küt. (Mil. Küt.)
06 Hk 1258DVD: 1268	Adnan Ötüken İl Halk Küt. (Mil. Küt.)
06 Hk 2131/1-8	Adnan Ötüken İl Halk Küt. (Mil. Küt.)
06 Mil Yz B 801 DVD: 843	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz B 812 DVD: 847	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz B 704 DVD: 809	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz B 218 DVD: 653	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz B 623 DVD: 781	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz B 72 DVD: 612	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz B 486 DVD: 732	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz A 5601 DVD: 329	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz A 4414/2 DVD: 244	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz A 5600 DVD: 329	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz B 1025 DVD: 1801	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz A 9169 DVD: 1793	Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
Yz. B 43	Türk Dil Kurumu Küt. Türkçe Yazmaları

Çorum (1)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
19 Hk 1470	Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi

Edirne (3)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
----------------	------------

22 Sel 4947	Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi
22 Sel 4948	Selimiye Yazma Eser Küt.
22 Sel 408	Selimiye Yazma Eser Küt.

Erzurum (1)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
25 Hk 23919	İl Halk Kütüphanesi

İstanbul (49)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
OE-Yz-583	Büyükşehir Bel. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe Yazmaları
B. 19	Büyükşehir Bel. Atatürk Kitaplığı Türkçe Y.
MC. Yz.109	Büyükşehir Bel. Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Y.
S.H.M.H.K.Yaz. 87/1	Hüseyin Kocabaş Kitaplığı Türkçe Y.
34 Ae Şeriyeye 1292	Millet Küt. Ali Emiri Koleksiyonu
34 Nk 1511	Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi
34 Nk 1512	Nuruosmaniye Yazma Eser Küt.
34 Nk 1513	Nuruosmaniye Yazma Eser Küt.
34 Nk 1514	Nuruosmaniye Yazma Eser Küt.
34 Nk 1515	Nuruosmaniye Yazma Eser Küt.
Y-74	Süleymaniye Yazma Eser Küt. Tercüman Gazetesi Küt. Türkçe Y.
E.H. 750	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Y.
E.H. 721	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Y.
H.151	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Y.
H.134	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Y.
H.S. 374	Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Y.
883	Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Küt. Türkçe Y.

Arşiv Numarası	Koleksiyon
T.6249	İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü Nadir Eserler Kütüphanesi
T. 6243	İst. Ün. Rektörlüğü Nadir Eserler Küt.
T. 100	İst. Ün. Rektörlüğü Nadir Eserler Küt.
T. 928	İst. Ün. Rektörlüğü Nadir Eserler Küt.
T. 5849	İst. Ün. Rektörlüğü Nadir Eserler Küt.

Arşiv Numarası	Koleksiyon
01141	Ayasofya
01440	Ayasofya
00670	Esad Efendi
02455	Fatih
00860	Hacı Mahmud Efendi
00928	Hacı Mahmud Efendi
06397	Hacı Mahmud Efendi
00478	Hamidiye
00313	Hekimoğlu
00225	İzmir
00104	Mühterem Sultan
00288	Pertevniyal

00195	Râşit Efendi
00086-M	Salih Hatun
00688	Serez
00699	Serez
01041	Yazma Bağışlar
03688	Yazma Bağışlar
02974	Bayezid
03211	Bayezid
03212	Bayezid
08865	Bayezid
0792	Hüdai Efendi
00790	Hüdai Efendi
0332	Fotokopi olarak bulunmaktadır
0152	Özel
00765	Şehit Ali Paşa

Kastamonu (4)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
37 Hk 3710/1	İl Halk Kütüphanesi
37 Hk 3714	İl Halk Küt.
37 Hk 3050	İl Halk Küt.
	Mustafa Gezici Özel Şahıs Koleksiyonu

Konya (4)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
42 Kon 2755	Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi
42 Kon 5655	Bölge Yazma Eserler Küt.
42 Yu 9954	Karatay Yusufaga Küt.
42 Kon 4174	Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi

Kütahya (2)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
43 Ze 177	Zeytinoğlu Koleksiyonu Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi
43 Va 1636	Vahitpaşa İl Halk Küt.

Manisa (1)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
45 Ak Ze 5955	Akhisar Zeynelzade Koleksiyon Manisa İl Halk Küt.

j.VATİKAN NÜSHALARI (2)

Arşiv Numarası	Koleksiyon
Vat. Turco 21	Vatikan Kütüphanesi Türkçe Yazmaları
Vat. Turco 126	Vatikan Küt. Türkçe Y.

1.4.4. *Hulviyyât*'ın Literatürdeki Konumu

Eserimiz girişte özlü bir akâid metni sunmakta, neye ve nasıl inanılması gerektiğine dair genel kanaatleri Hanefî-Mâturidî çizgide aktarmaktadır. Bu anlamda eserin sistematik kelâm problemlerine değinmek yerine halkın ihtiyacı olan genel itikâdî prensipleri özlü, kolay anlaşılır bir biçimde sunmayı hedefleyen bir tarzda yazılması dikkat çekicidir. Eserin, klasik ilmihal klasik ilmihal özellikleri taşıması dolayısıyla Kelâm sahasında pek dikkate alınmaması normal karşılanmalıdır. Bu sahada, Kelâm tarihi ve literatürü açısından sistematik tartışmalara yer veren farklı fikir ve görüşlerin anlatıldığı eserler itibar görmektedir. Bununla birlikte ilmihal tarzındaki bir eserin halkın ihtiyaçlarına cevap vermesi ve bu nedenle çok sayıda nüshasının bulunması kayda değer bir durumdur.

Ağırlıklı olarak ibadet konularına değinen *Hulviyyât*'ın literatür içindeki yerini tespit etmek için ibadetleri konu alan eserlerin temel özelliklerine kısaca göz atmak gerekmektedir. İslam hukukunu yaygın bir bölümlenme ile usûl-i fıkıh ve fûrû'-i fıkıh diye iki kısma ayırabiliriz. Bu ayırıda fûrû'-i fıkıhın konularını ibâdât, muâmelât ve ukubât oluşturmaktadır. *Hulviyyât*'ta bu alanların yalnızca ibâdâta ait konuları işlenmiştir. Bu yönüyle *Hulviyyât*'ın, fûrû'-i fıkıhın fetâvâ ya da mecmûatü'l-fetâvâ adı altında oluşturulan türüne girdiğini söylemek mümkündür.¹⁰²

Genel anlamda fetva mecmuaları ve fûrû' kitapları, temizlik (kitâbu't-tahâret), namaz (kitâbu's-salât), zekât (kitâbu'z-zekât), oruç (kitâbu's-savm), hac ziyareti (kitâbu'l-hac) gibi ibadetlerle ilgili bölümlerle başlamakta, söz konusu bölümlerden sonra evlenme, boşanma, gibi aile hukuku ile ilgili bölümler gelmektedir. Aile hukuku yanında şahsın hukuku, borçlar hukuku, vakıf hukuku, ticaret hukuku, yargılama hukuku, ceza hukuku gibi hukukun çeşitli alanlarına ilişkin bölümler de yer almaktadır.¹⁰³ *Hulviyyât*'a, bu açıdan bakıldığında oldukça sınırlı sayıda konuya temas ettiği görülmektedir. Zira onda kısmî olarak itikâdî meselelerin yanında ağırlıklı bir şekilde ibadet konuları yer alıp konular detaylı bir şekilde işlenmiştir.

İsmail Bey'in eserini neden bu tarzda oluşturduğu cevaplanması gereken bir sorudur. Bu sorunun cevabının İsmail Bey'in ilim anlayışından kaynaklandığını düşünüyoruz. Onun ilim anlayışına göre bir kimsenin kendi durumunu ilgilendiren

¹⁰² Karagöz, Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât Adlı Eserindeki 'Fıtır Sadakası Bâbı', s. 274.

¹⁰³ Ali Yaycıoğlu, *Ottoman Fatwa (An Essay on Legal Consultation in the Ottoman Empire)*, (Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1997, s. 96-97.

ilimleri öğrenmesi farz-ı ayndır. Fazlası ise farz-ı kifâyedir.¹⁰⁴ Bu itibarla İsmail Bey, insanların ilk önce kendilerini doğrudan ilgilendiren ve uhrevi necat için her ferde gerekli itikâd ve ibadet inceliklerini bilmeyi farz-ı ayn olarak görmektedir.

Fahrettin Atar'a göre fûrû'-i fıkıh alanında yazılmış kitaplarda yer alan meseleler belli bir sistematik çerçevede ve ilmî olarak incelendiğinden mukallit müftüler, ortaya çıkan her şer'î ve hukukî meselenin hükmünü bu kitaplardan çıkarmakta bazen güçlük çekiyorlardı. Bu sebeple önceki şeyhülislâm veya müftülerin verdikleri cevaplar bizzat kendileri veya başkaları tarafından toplanarak fetva kitapları haline getiriliyordu. Bunlar genellikle soru-cevap tarzında olduğu, çeşitli görüşlerden birini tercih edip aktardığı, aktüel meselelere temas ettiği için fıkıh kitaplarından daha kullanışlı kabul ediliyordu.¹⁰⁵ Bu tür eserler iki şekilde hazırlanıyordu: Birinci şekilde toplumda karşılaşılan problemlerin cevabını oluşturan ve doğrudan şeyhülislam veya müftüler tarafından verilmiş fetvalar derleniyordu. Bunlara "aslî fetva mecmuaları" denmiştir. İkinci şekilde ise kadı ve müftülere başvuru kaynağı olmak üzere el kitapları şeklinde klasik Hanefî literatüründen derlenmiş meseleler aynen nakledilmekteydi. Bu tür eserlere de "menkul fetva mecmuaları" denmiştir. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde de bu tür bazı çalışmalara rastlanmaktaysa da, menkûl fetva derleme çalışmalarının XVI. yüzyıldan itibaren sayılarının oldukça arttığı görülmektedir.¹⁰⁶ *Hulviyyât*'ı, yazım türü olarak "menkul fetva mecmuaları" arasında kabul etmemiz gerekmektedir. Zira İsmail Bey, eserini klasik Hanefî eserlerinden alıntılarla bâblar, fasıllar ve meseleler şeklinde derlemiştir.

Fetva mecmuaları genellikle soru-cevap tarzında hazırlanmıştır.¹⁰⁷ Bazı mecmualarda ise meselelerin cevaplarının kısaca, "caizdir", "sahihtir", "mekruhtur", veya "mekruh değildir" şeklinde soru belirtilmeden verilmiş olduğu görülmüştür. *Hulviyyât*'ta genellikle sorular yer almaz. Ele alınacak konular "mesele" başlığıyla diğerlerinden ayrılır ve "dürüsttür", "dürüst değildir", "revâdur", "revâ değil", "olur", "olmaz" gibi ifadelerle sonuca bağlanır. Bazı mesele başlıklarında ise önce soru sorulur, ardından cevaba geçilir.¹⁰⁸ Bununla birlikte *Hulviyyât*'ın fetva mecmualarının bütün

¹⁰⁴ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 2a.

¹⁰⁵ Fahrettin Atar, "Fetvâ", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 495.

¹⁰⁶ Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Türk Hukuk Tarihi Sayısı, 3, sy. 5, ss. 249-378, s. 339.

¹⁰⁷ Fetva mecmualarının şekil özellikleri ile ilgili geniş bilgi için Bkz. Seda Örsten, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku, Türk Hukuk Tarihi Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005, s. 11-21.

¹⁰⁸ Karagöz, Candaroğlu İsmail Bey ve Huvviyyât Adlı Eserindeki 'Fıtır Sadakası Bâbı', s. 275.

özelliklerini taşıdığını söylemek de mümkün değildir. Zira onda ele alınan konular, mukayeseli bir şekilde verilir. Bazen görüş ayrılıklarının doğurduğu sonuçlara değinilir ve farklı görüşlerin faydası veya neticesi açıklanır. İsmail Bey bunu yaparken “Fâide-i hilâf şunda zâhir olur ki”¹⁰⁹ diyerek farklı düşüncelerin doğuracağı sonuçları anlatır.

Yapılan bir çalışmada, 42 fetva mecmuasından 23’ünün klasik fetva mecmualarında olduğu gibi soru-cevap şeklinde; 19’unun ise soru-cevap yerine sadece cevaplara yer verilmesi şeklinde hazırlandığı tespit edilmiştir.¹¹⁰ Klasik fıkıh kitapları kitap ve bâblara ayrılır. Fetva kitaplarında da genel anlamda bu ayrıma uyulduğu görülmektedir. Bazılarında ise mesâil ve fasıllar vardır. Çalışma konumuz olan eserde genellikle sorulara yer verilmeden, alıntı yapılan kitabın ismi belirtilerek “...ve *Hidâye*’de dâhî denmiş ki...”¹¹¹ gibi ifadelerle doğrudan meselenin içine girilmiştir. Bazen de kaynak belirtilmeden, “... denmiş ki...” denilerek meseleye cevap bulunmuştur. Ancak, *Hulviyyât* yazarının bir mesele hakkında birçok nakil yapıp konuyu etraflıca incelemesine rağmen, meselenin sonunda görüşler arasında çoğu zaman tercihte bulunmayışı dikkat çekicidir.¹¹² Bununla birlikte meselelerdeki görüş ayrılıkları verildikten sonra bunlardan doğabilecek farklı sonuçlar, “fâide-i hilâf şunda zâhir olur ki” gibi ifadelerle verilerek birtakım açıklamalar getirilmesi onun orijinal yönü olarak değerlendirilebilir.

Hulviyyât, kitaplara ayrılmak yerine bâblara ayrılmıştır. Bazı nüshalarda 77, bazılarında ise 78 bâb vardır. Bazı bâblar fasıllara bölünmüştür. Her bâb ve fasıl, kendi içinde meselelere ayrılmıştır. Her mesele bir fetva niteliğindedir. Çok kısa meseleler olduğu gibi, etraflıca anlatılmış meseleler de vardır. Bazı meselelerde ayet, hadis metin ve mealleriyle çeşitli Arapça ibareler, dualar, fıkıh metinleri vs. yer almaktadır.¹¹³

¹⁰⁹ Birkaç örnek için Bkz. İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 63a; 112a; 150a.

¹¹⁰ Mustafa Şahin, *İslam Hukukunda Fetva ve Osmanlılar Dönemi Fetva Mecmuaları*, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2000, s. 77, 85, 90, 153, 164’ten naklen, Seda Örsten, *Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Fetva Mecmuaları*, Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, sy. 4, 2007, (Güz), 29-40, s. 32.

¹¹¹ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 105b.

¹¹² Karagöz, Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât Adlı Eserindeki ‘Fıtır Sadakası Bâbı’, s. 275.

¹¹³ Abdulkerim Abdulkadiroğlu’nun tespitlerine göre metinde tekrarlar hariç tutulursa 181 ayet, 269 hadis ve bunların dışında 222 Arapça ibare vardır. Arapça metinler kibar-ı kelam, dualar, fıkıh metinleri ve tesbihat cinsindedir. Ayrıca 93 yerde de, baş kısımlarında hadis olduklarından söz edilerek hadislerin sadece Türkçeleri verilmiştir. Bkz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu, “Hulviyyât-ı Sultanî veya Şahî”, *Kültürümüzden Esintiler*, Ankara 1997, s. 445.

BÖLÜM II

KELÂM İLMİNDE DELİL, İSTİDLÂL VE KIYAS

2.1. Delil

Kelâm, bir yönüyle ispat ilmidir. Onun, gayesine göre yapılan tanımlarında kesin deliller kullanarak şüpheleri gidermek suretiyle dinî akideleri ispat görevine yapılan vurgu, Kelâm'ı başta gelen müdellel disiplinler arasında görmeyi gerektirmektedir. Usûlü'd-Din eserlerinde görüşlerin “çünkü” gibi gerekçe bildiren kelimelerle desteklenmesi bunu göstermektedir. Bu bakımdan çalışmamızın başında kelâmcıların, delili ve delilden üretilen bilginin gücünü nasıl gördüklerini içeren bilgiler vermek istiyoruz.

Bir şeyin bilinmesine yarayan şey manasına gelen “دلالة/dilâlet”¹ kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olan delil,² kendisiyle başka bir şeyin bilgisine zorunlu olarak ulaşılan şey olarak tanımlanır.³ Diğer yandan delil, işaret ettiği şeyin bilgisine ulaştıran açık belirti demektir. Bir yerde bir dumanın var olması, bu dumanın var olma nedeni olarak ateşin de varlığını göstermesi böyledir.⁴ İslâmî gelenekte fıkıhçıların kıyas, belâgatçıların karîne/emâre dedikleri şeye kelâmcılar delil adını vermektedirler.⁵

el-Bâkılânî'ye (v. 403/1013), göre delil, duylara gizli olanın ve bilinmeyenin bilgisine zorunlu olarak ulaştıran yol göstericidir. Bundan dolayı hırsızların izleri, yollara dikili nişan ve alâmetler, yol gösterici yıldızlar, bilgisini araştırdıkları şeyin bilinmesine imkân sağladıkları için delil diye isimlendirilirler. Bilinmeyenin bilgisine ulaşmaya imkân sağlayan emâre ve işaretleri diken kimse de mecazî olarak delil diye adlandırılır. Gerçek anlamda delil ise, keşf ve istinbat edilmiş şeylerin bilgisine ulaşmaya imkân sağlayan durum, alâmet ve işaretlerden hareketle, duyu ve zorunlu

¹ el-İsfahanî, dilâlet kelimesinin “imâret” ve “kitâbet” kalıbında bir masdar olduğunu söylemektedir. Bkz. er-Rağıb el-İsfahanî (v. 425/1033-34), *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, s. 317.

² el-İsfahanî, *Müfredât*, s. 316-317.

³ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 109.

⁴ Muhammed b. Zeyd el-Lâmişî (v. 536/1141), *Keşfü'l-Elfâz*, (Thk. M. Hasan Mustafa Çelebi), *Mecelletü'l-Bahsi'l-İmi ve Tûrâsi'l-İslâmî*, sy. 1, ss. 245-267, Suudî Arabistan 1398, s. 265.

⁵ Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri” *Kelâm'da Bilgi Problemi*, Bursa 2003, s. 83.

bilgilerle bilinmeyenin bilgisine ulaşmayı sağlayan sebeplerdir.⁶ el-Bâkılânî'nin delil tanımında şâhidden hareketle gâib hakkında bilgi elde etme metodunun işleyiş tarzı göze çarpmaktadır. Zira o, delili gâibin bilgisine ulaştırın şâhid gibi düşünmektedir.

Fahrüddîn er-Râzî'nin (v. 606/1209) tanımıyla delil, bir şeyin kendisinin bilinmesinden, medlülün var olduğunun bilinmesi gereken nesnedir. Bu anlamıyla delil, medlülünü kanıtlamaya yarayan şey manasına gelmektedir.⁷

Hanefî-Mâturidî gelenekteki usûlcüler, delille ilgili olarak birbirine yakın tanımlamalar kullanmışlardır. Bunlardan el-Cessâs'a (v. 370/980) göre delil, kanıt peşinde olan araştırmacıyı düşünerek aradığının bilgisine ulaştırın şeydir. Bundan dolayı göklerin ve yerin, Allah'ın varlığının delilleri olduğu söylenmektedir. Zira gökler ve yer, düşünen kimseyi Allah'ı bilmeye ulaştırırlar.⁸ el-Lâmişî (v. 536/1141) ise delili, medlülü bilmeyi elde etmeye yaradığından medlülün bilgisine ulaştırın yol⁹ olarak tanımlar. Nureddin es-Sâbûnî (v. 580/1184), huccet kavramı ile delilin aynı anlamlara geldiğini ifade etmekte ve delili şöyle tanımlamaktadır: “*Delil kelime anlamı olarak, mürşit, rehber, kılavuzdur. Terim olarak ise, bir şey hakkında müspet veya menfî bir hüküm vermeye götüren şeydir.*”¹⁰

Mantıkta delil, “*İki veya daha fazla önermeden oluşturulan ve kendisinin tasdiki, diğer önermenin tasdikini gerektiren sözdür.*”¹¹ diye tanımlanır.

Deliller çeşitli yönlerden taksime tabi tutulmuştur. Aklî ve naklî olma yönleri bunlardan ilkidir. Aklî delil bütün mukaddimelerinde akla dayanan delildir. Her değişkenin hâdis olduğu tümelini, âlemin değişkenliğine ve dolayısıyla onun da hâdis olduğuna delil getirmek bu türden bir delillendirmedir. Bütün mukaddimleri nakle dayanan delil ise naklî delildir. Allah'ın emrini terk edenlerin asi olduğu, “*Emrime asi mi oldun?*”¹² anlamındaki naklî delilden anlaşılır.

⁶ Ebû Bekir el-Bâkılânî (v. 403/1013), *Kitâbü't-Temhîd*, (Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 33-34.

⁷ Fahrüddîn er-Râzî (v. 606/1209), *Kelâma Giriş/el-Muhassal*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002, s. 37.

⁸ Ahmet b. Ali er-Râzî el-Cessâs (v. 370/980), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, (Nşr. Acîl Câsim en-Neşmî), Kuveyt 1994, IV, 7.

⁹ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî (v. 536/1141), *Kitâbü'n fi Usûli'l-Fıkıh*, (Thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1995, s. 191; Şık, *Hanefî-Mâturidî Geleneğın Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, s. 83.

¹⁰ es-Sâbûnî, *Mâturidiyye Akâidi*, s. 193.

¹¹ Ahmet Cevdet Paşa (v. 1312/1895), *Mi'yâr-ı Sedad*, (Sad. Hasan Tahsin Feyizli), Ankara 1998, s. 94-95.

¹² Taha, 20/93. “...أَلَا تَتَّبِعُنَّ أَفْعَصَيْتَ أَمْرِي”

Aklî ve naklî olma yönünden delil tasnifi yapan er-Râzî, delili naklî, sırf aklî ve ikisinden mürekkep olmak üzere üçe ayırmıştır.¹³ Ona göre bütün naklî delillerin doğruluğu Hz. Peygamber'in doğruluğuna bağlıdır. Aklî ve naklîden oluşan delilin ilim ifade ettiği bilinir. er-Râzî aklî delilleri üç grupta ele almaktadır: Bunlar kıyas, istikra ve temsildir. Bir nesneyi bir nesneye delil getirdiğimizde biri diğerinden daha hususi olur veya olmaz. Birinin diğerinden daha hususi olması iki kısımdır. Birincisi umumiye hususiye delil getirmektir ki mantıkçılar buna kıyas derler. İkincisi hususiye umumiye delil getirmektir ki bu istikradır. Aklî delillerin üçüncüsüne gelince, biri diğerine delil getirilemeyen nesnedir. Bu, ancak her ikisinin ortak bir nitelikte buluşmaları halinde, ortaklık noktası olarak iki suretin birinde hükmün sabit olmasına delil getirilir, sonra hükmün öbür surette de sabit olduğuna delil getirilir. Mantıkta buna temsil denir ama fakihlere göre bu kıyas adını alır.¹⁴

Delil, kat'îlik ve zannîlik yönünden de ayrıma tabi tutulmuştur. Bildirdiği şeyden/medlülünden aksine/muhalif ihtimalleri kaldıran delil kat'î olurken her türlü ihtimali ortadan kaldıramayan delil zannî olmaktadır.¹⁵

Delil, ihtiva ettiği bilginin kaynağı açısından ise naklî ve aklî diye ikiye ayrılır: Naklî delil, vahye dayanan ve işitilerek ya da yazılı metin/literatür ile öğrenilen delildir. Dinî veya sem'î olarak da adlandırılır. Aklî delil ise akla dayanan delildir. Naklî delillerin bütün öncülleri nakle dayanır. Sübûtu, özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinde işitmeye bağlı olduğundan sem'î delil; metne dayandığı için de lafzî delil diye adlandırılmıştır. Bilgiyi nakledenin doğru söylediği ancak akıl yoluyla bilinebileceğinden, bu tür delillere naklî-aklî delil demeyi daha uygun görenler de vardır. Bununla birlikte naklî-aklî delili üçüncü bir tür olarak kabul edenler de mevcuttur.¹⁶ Nitekim er-Râzî'nin böyle bir ayırımından yukarıda söz etmiştik.

2.1.1. Naklî/Dinî Delil Çeşitleri

Bu tür delil kesinlik taşıyıp taşıyamama yönünden dörde ayrılmıştır:

a. Sübûtu ve delâleti kat'î olan deliller: Naklî bir delilin kat'îlik kazanabilmesi için sübût ve delâlet yönünden kat'î olması gerekir. Muhkem âyetler delâlet ve sübût

¹³ er-Râzî, *Kelâma Giriş/el-Muhassal*, s. 37.

¹⁴ er-Râzî, *Kelâma Giriş/el-Muhassal*, s. 39.

¹⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1993, s. 72.

¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *DİA*, İstanbul 1994, IX, s. 137.

açısından kat'î olan delillerdir.¹⁷ “Allah birdir.”, Namaz kılınız!” gibi Allah’ın bir, namaz kılmanın farz olduğunu bildiren deliller tevatürle nakledildikleri için sübût bakımından kesindir. Bu tür delillerle sabit olan dinî hükümlerin inkârı küfrü gerektirir.¹⁸

b. Sübûtu kat'î, delâleti zannî olan deliller: Tevil edilebilen bazı âyetler ve bazı mütevâtir hadisler bu tür delilin örnekleridir. Ayetlerin sübûtunda herhangi bir tereddüt yokken bazılarının neye delâlet ettiği konusunda görüş ayrılıkları oluşmaktadır. Örnek vermek gerekirse Kevser suresinin 2. ayetinde “*Rabbin için namaz kıl ve kurban kes!*” diye emredilmektedir. Buradaki “*Namaz kıl!*” emrinin neye delâlet ettiği kesin değildir. Bazıları bunun Hz. Peygamber’e has bir emir olduğunu, bazıları bu ayetle bayram namazı kılmanın emredildiğini, bazıları da bunun sabah namazı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onun için bayram namazı kılmak Hanefîlere göre vacip, Hanbelîlere göre farz, Mâlikî ve Şâfiîlere göre müekked sünnet olmuştur. Ayette geçen kurban kesme ile ilgili emrin durumu da buna benzemektedir. Bu gibi ihtilaflar sübûtu kesin olan ayetin delâlet bakımından zannî oluşundan ileri gelmektedir.¹⁹

c. Sübûtu zannî, delâleti kat'î olan deliller: Âhad haberler böyledir. Eş’arîyye ve Mâturidiyye âlimlerinin çoğu, âhad derecesinde de olsa değişik rivayet yollarıyla doğrulukları sabit olmuş hadisleri, Kur’ân’ın ruhuna ve genel telakkisine aykırı düşmemek şartıyla akâidin delilleri arasında kabul etmişlerdir.²⁰ Bunun yanı sıra Kur’an ayetlerinin tevatüren nakledilmeyen kıraat farklılıkları da sübût yönünden kat'î olmadığından bu kapsama girmektedir. Maide suresinin 89. ayetine göre yemin edip sonra da yeminini bozan kimse ya on fakire yemek yedirecek, ya on fakire elbise alacak veya bir köle azat edecektir. Bunlara gücü yetmeyen ise üç gün oruç tutacaktır. Ancak Ebû Hanîfe’ye (v. 150/767) göre bu orucun peşpeşe, aralıksız tutulması şarttır. İmâm Mâlik (v. 179/975) ve eş-Şâfiî’ye (v. 204/819) göre bu orucu peşpeşe tutmak müstehap ise de vacip değildir. İhtilafın sebebi, konu ile ilgili ayetin “... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ...” şeklindeki kaydı tevatüren sabitken İbn Mesûd’un rivayetinde ayete “متتابعات” ilavesinin bulunmasıdır. “Peşpeşe” anlamına gelen bu kelime tevatüren nakledilmediğinden, yani

¹⁷ Yavuz, “Delil”, *DİA*, IX, s. 137.

¹⁸ Süleyman Uludağ, *İslâm’da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul 1998, s. 68.

¹⁹ Uludağ, *İslâm’da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, s. 68.

²⁰ Yavuz, “Delil”, *DİA*, IX, s. 137.

bu kelimenin sübûtu kesin olmayıp zannî olduğundan meselenin hükmünde ihtilaf edilmiştir.²¹

d. Hem sübûtu hem de delâleti zannî olan deliller: Birkaç manaya ihtimali olan âhad hadisler bu tür delillerdendir.²² Hadislerle sabit olan dinî hükümlerin bir çoğu delâlet bakımından, pek çoğu da sübût bakımından zannîdir.²³

2.1.2. Aklî Delil Çeşitleri

Aklî deliller de kesinlik yönünden kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayrılmışlardır. Kanıtlamayı amaçladığı konuyu yani medlülünü kesin olarak ispat eden, karşı ihtimallerin bütünü ortadan kaldıran delillere kat'î deliller denir. Zannî deliller, kanıtlamayı amaçladığı konuya ilişkin karşı ihtimallerin tamamını ortadan kaldıramayan delillerdir. Bu tür delillere “iltizamî veya “ikna” deliller dendiği gibi²⁴ “hatabe” de denmektedir.

2.1.2.1. Kat'î/Burhanî Deliller

Burhan, gerçek ve kesin bir inanca dayanan ve yakîn ifade eden önermelerden oluşur. Aklî bir delilin kesin olabilmesi için bütün öncüllerinin zaruriyyât veya yakîniyyat türünden oluşması gerekir. Böyle bir delil “burhan” veya “hucet” adını alır. Aklî deliller içinde kesin olanı sadece burhandır. Delilin burhan olabilmesi için her zaman öncüllerin başlı başına ya da bir aracı sayesinde yakînî olması ve bunların terkinin doğru olduğunun bilinmesi gerekir. Bu şekilde oluşturulan kıyas, burhan niteliğinde olur. Aksi takdirde böyle olmaz. el-Urmevî (v. 682/1283), burhan için öncelikli ilkeler konumundaki yakîn ifade eden öncüllerin, evveliyât, mahsûsât, mütevâtirât, mücerrebât ve hadsiyyât olduğunu söylemektedir.²⁵ Yakîniyyât da denilen bu tür deliller genel kabule göre altı tanedir:

a. Bedîhî Bilgiler/“البدیهیت”): Akılda hemen meydana gelen açık, net bilgilerdir. “Bir, ikinin yarısıdır.”, “Han, kendi kapısından büyüktür.”, “Daire dörtgen değildir.” gibi. Bunlara evveliyât veya apriori bilgiler de denilir.

²¹ Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, s. 68-69.

²² Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, İstanbul 1980, s. 102-103; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1998, s. 83.

²³ Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, s. 69.

²⁴ Yavuz, “Delil”, *DİA*, IX, s. 137.

²⁵ Kadı Sirâceddin el-Urmevî (v. 682/1283), *Metâliu'l-Envâr*, (Çev. Hasan Akkanat), (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, s. 118.

b. Fıtriyât/“الفطريت”: Aklın basit bir kıyas yaparak kabul ettiği, bir anlamda kıyasları beraberinde bulunan hükümlerdir. Akıl onların iki tarafını yani konu ile yüklemi düşünürken zihinde hazır bulunan bir orta terim vasıtasıyla hemen hüküm/sonuç olacak bağı, kesin olarak tasdik eder. “Dört sayısı çifttir.” cümlesinde aklın dört ve çift kavramlarını düşünerek hemen vardığı hüküm bu türdendir. Bu önermeyi düşünen kimse, dördün eşit olarak ikiye bölüneceğini beraberce düşünür ve zihninde hemen dördün ikiye kesirsiz olarak bölüneceği, bu durumda ikiye bölünen her şeyin çift olduğu bilgisi oluşur.

c. Gözlemler/ “المشاهدات”: Duyu organlarıyla elde edilen hükümlerdir. “Güneş ışık verir.”, “Ateş yakar.” gibi. Bu hükümler eğer beş duyu vasıtasıyla oluşursa hissiyyât adını alır. İç organların verdiği açlık, susuzluk hissi, ağrı gibi bilgilere dayanıyorsa vicdâniyyât denilir.

d. Tecrübeler/“المجربات”: Gözlemlerin tekrarıyla elde edilen kesin bilgilerdir. “İlk bir duş ateşi düşürür.”, “Trafikte hız felaket getirir.” cümleleri bu tür bilgilerdendir. Bu tür bilgiler bir seferlik tecrübeyle elde edilmez.

e. Sezgiler/“الحدسيات”: Basit bir gözlemlerle hemen sonuca varma, mukaddimelerle sonucun aynı anda veya hemen peşpeşe zihne gelişi demektir. Gök gürültüsünün yağmuru akla getirmesi veya çatıdan gelen sesin kediye yorumlanması bu tür bilgilerdir.

f. Mütevâtirler/“المتواترات”: İnsanlar tarafından defalarca işitilen haberlerdir. Bunlar yalan söylemek üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan kalabalık bir toplumun haber verdiği önermelerdir. “Kabe Suudi Arabistan” dadır.” sözü gibi.²⁶

Burhanî delilleri ancak bilginler anlar. Çünkü bunlar cedel ve münakaşalara dayalı delillerdir. Kur’an hem burhanî hem de hatabî delil ihtiva eder diyenler olduğu gibi onun delillerinin hepsinin burhanî ve yakînî olduğunu söyleyenler de vardır.²⁷

²⁶ Burhanî deliller için Bkz. Esîrüddin el-Ebherî (v. 663/1265), *İsâgûcî*, (metin-çeviri-inceleme. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 1998, s. 85; Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (v. 702/1303), *Kıstâsü'l-Efkâr*, I-II, (Haz. Necmettin Pehlivan, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Kıstâsü'l-Efkâr Adlı Eserinin Tahkîki, Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2010, s. 259; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedad*, s. 149-152; Ayrıca Bkz. Abdurrahman Nâcim, “Türkçe Mantık Hulasası”, *Mantık Metinleri I*, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, 1998, s. 29-30; Ahmet Hamdi Şirvanî (v. 1306-07/1889), “Muhtasar Mantık”, *Mantık Metinleri I*, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, 1998, s. 58-59; Mehmet Hâlis, “Mizânü'l-Ezhân”, *Mantık Metinleri I*, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, 1998, s. 169-170; Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, s. 104; Topaloğlu, *Kelâm İmni Giriş*, s. 71; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 84; İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul 2012, s. 202-207.

²⁷ Gölcük- Toprak, *Kelâm*, s. 84.

Burhanî deliller dışında elde edilen bilgilere nazarî ve istidlâlî bilgiler denmektedir. Bu tür bilgiler bakmak, araştırmak, düşünmek, görmek gibi zihin faaliyetleri sonucunda bilinenden bilinmeyeni elde etme veya bir delile başvurarak akıl yürütme suretiyle bilgi elde etme şeklidir. Bu yolla elde edilen bilgiler kesbîdir.

Aklî delillerin ikinci türü zanniyyât veya zannî delillerdir. Bunlara hatabî deliller de denir. Zannî deliller istidlâl ve nazara dayandığı için bu delillerin çeşitlerine geçmeden önce istidlâl ve nazar kavramlarına değinmek istiyoruz:

İstidlâl, sözlükte delil arama anlamına gelir. Usûlcüler açısından ise nass, icmâ veya bunların dışındakilerden mutlak anlamda bir delil ortaya koymak demektir.²⁸ er-Râzî'nin tanımıyla istidlâl, başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir.²⁹ İstidlâl, “belli önermelerden hareket ederek başka önermelerin doğru veya yanlış olduklarını ortaya çıkarma, önermeler arasında bağlantı kurarak yeni bir hüküm elde etme işlemi” diye de tanımlanır.³⁰

eş-Şâfiî kıyası, kendisinde ta'lîl bulunduğundan dolayı istidlâl olarak isimlendirmiş ve kıyas ile istidlâlî aynı anlamda düşünmüştür.³¹ el-Mâturidî'ye (v. 333/944) göre gerek duyu gerek haber yolu ile bilgi elde edilirken istidlâl zaruri olarak ihtiyaç vardır. Ayrıca gelen haberin doğru veya yanlış olduğunu belirleyecek olan yine istidlâldir.³² Bu anlamda Fıkıh istidlâlî bilgiyi, fıkhetmek ise istidlâl etmeyi anlatmaktadır.³³ Kelâmcılara göre istidlâl, ister illetten/sebepten ma'lule/sonuca, ister ma'lulden/sonuçtan illete/sebebe gitmek şeklinde olsun delil hakkında düşünmeye denir. Ancak kavramsal olarak bunlardan ilkinde ta'lîl, ikincisine ise istidlâl denilmiştir.³⁴

Fakihler ve nahivciler metodlarını kıyas diye isimlendirirken, kelâmcılar delilden hareket ettiklerinden, metodlarını salt kıyas olarak değil, istidlâl olarak isimlendirirler. Kelâmcıların çıkarım yöntemlerinde sık geçen gâib kavramı Allah'ı ve onun sıfatlarını, şâhid de insan veya tabiatı ifade ettiğinden, gâibin şâhide kıyas edilmesi düşüncesi, Allah'ın insana benzetilmesi düşüncesine denk olacaktır. Bundan dolayı, kelâmcılar

²⁸ Muhammed Ali et-Tehânevî (v. 1158/1745'ten sonra), *Keşşâfî Istidlâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I-II, (Thk. Ali Dahruc), Lübnan 1996, I, 151.

²⁹ er-Râzî, *Kelâma Giriş/el-Muhassal*, s. 26.

³⁰ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 164.

³¹ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (Thk. Halil el-Meyyis), Beyrut 1403, II, 192.

³² el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 13.

³³ Hanifi Özcan, “Mâturidî'nin Bilgi Teorisinde “Fıkıh” Terimi”, *DEÜİFD*, sy. IV, İzmir 1987, s. 145.

³⁴ Metin Özdemir, “Kelâmî İstidlâlin Problematığı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V. C. II. sy. Sivas 2001, s. 177.

teşbihe yol açabileceğinden kıyas kavramını kullanmaktan sakınmışlardır.³⁵ Bununla beraber âlemden hareketle Allah ile ilgili bazı çıkarımları “el-İstidlâlü bi’ş-Şâhid ale’l-Gâib” kıyas metodunu kullanarak yapmışlardır.

Bize sağlıklı düşünme yollarını öğreten ‘istidlâl, medlûlün/delillendirilenin ispatı için delili belirtmektir. Eğer bu, eserden müessire olursa istidlâl-i innî (istikra/tümevarım); eğer, müessirden esere olursa, istidlâl-i limmî (dedüksiyon/ta’lîl) adını alır. Ya da iki eserin birinden diğerine olur, buna da temsil/analoji denmektedir.³⁶

Kaynaklarda istidlâl ile hemen hemen aynı anlamlarda kullanılan nazar ise sözlükte bir şeyi kıyaslayarak ve takdir ederek tefekkür ve teemmül etmek, göz dikip bakmak, korumak, gözle görmek, karşı karşıya ve yüz yüze gelmek, düşünmek, dikkat ve özenle düşünmek, düşünme ve araştırmanın ardından elde edilen bilgi gibi anlamlara gelmektedir.³⁷ Bilinmeyenlerin elde edilmesi esnasında, bilinenleri belli bir tertip şeklinde kullanmak³⁸ diye de tanımlanmıştır. Kıyasın da nazar olarak isimlendirildiği olmuştur. Çünkü kıyasta isabet, kalbin nazarıyla gerçekleşmektedir.³⁹

2.1.2.2. Zannî Deliller

Bilgi değeri açısından zan ifade eden, kesinliği olmayan delillerdir. Başlıca altı gruba ayrılmıştır:

a. Meşhurât: Genel anlamda insanların kabul ettiği, itibar ettiği, insanlar arasında yaygın ve meşhur olan hükümlerdir. Zulmün kötü, adaletin iyi olduğunun bilinmesi gibi. Bu hükümlere, şöhretleri ve genelin görüşü olmaları dolayısıyla güvenilir.⁴⁰

b. Makbûlât: Sözüne güvenilen, saygınlık kazanmış âlim ve mürsit kimselerden nakledilen sözlerdir. Bu sözler hüsnü zanla kabul edilir ve nefiste tam olarak yerleşir.⁴¹

c. Müsellemât: İlmî tartışmalarda karşı tarafın doğruluğunu benimsediği, hasmı susturmak için kullanılan hükümlerdir. Hz. Muhammed’in miracını kabul etmeyen bir

³⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 191.

³⁶ el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 17.

³⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VI, 4465-4466; el-İsfehanî, *Müfredât*, s. 812.

³⁸ Abdünnâfî Efendi (v. 1308/1890), *Mizân-u Şerh-i Mütercim-i Burhan*, yy., 1295, s. 22; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 244.

³⁹ Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430/1038), *Takvîmü’l-Edille fî Usûli’l-Fıkh*, (Thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis) Beyrut, 1421/2001, s. 278; es-Serahsî, Ebû Bekir Şemsü’l-Eimme (v. 483/1090), *Usûlü’s-Serahsî*, I-II, Beyrut 1993, II, 143.

⁴⁰ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid el-Gazâlî, (v. 505/111), *Makâsıdu’l-Felâsife*, (Çev. Cemaleddin Erdemci, *Felsefenin Temel İlkeleri*), Ankara 2002, s. 90.

⁴¹ el-Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, s. 91.

hristiyana Hz. İsa'nin miracını hatırlatmak böyle bir delildir. Müsellemât, meşhurâtta ancak genel ve özel olma bakımından ayrılmaktadır. Meşhur öncülü herkes kabul ederken müsellemâtı sadece hasım kabul etmektedir.⁴²

d. Muhayyelât: Psikolojik olarak nefret veya arzu uyandırmak için kullanılan doğru veya yanlış hükümlerdir. Balın iğrenç bir kismuk olduğunu söylemek, madde bağımlılarına cesetlerinin genç olacağını söylemek gibi.

e. Vehmiyyât: Duyular ile algılanan alanın dışında kalan hususlar için duyulur âleme kıyas edilerek verilen hükümlerdir. Her var olanın görülebileceğini söylemek veya her var olanın mekân tutacağını söylemek bu türden delillerdir.

f. Karinelerle hüküm vermek: Her hangi bir ipucunu, işareti görüp ona göre hüküm vermek böyledir. Denizde çok uzakta bir yelken direği görüp bunun gemi olduğunu söylemek veya yoğunlaşmış bir bulutu görüp yağmurun yağacağını söylemek böyledir.⁴³

Kelâmcılara göre aklî delile dayanarak hiçbir itikâdî esas vazedilemez. Aklî delil sadece naklî delille sabit olmuş esasların daha iyi anlaşılmasına, doğruluğunun kanıtlanmasına ve gerektiğinde deliller arasında mukayese ve tercih yapılmasına katkıda bulunur.⁴⁴

2.2. Kıyasın Sözlük ve Terim Anlamları

Mantık ve Dil Bilimleri gibi Sosyal Bilimler'in birçok alanında kullanılan bir terim olan kıyas, Temel İslâm Bilimleri'nde de hem metod hem de uygulama alanlarında karşımıza çıkmaktadır. Temel İslâm Bilimleri'nin özellikle Fıkıh sahasında geniş bir kullanıma sahip kıyasın, aynı adla olmasa da Kelâm'da da sıklıkla kullanıldığını görmekteyiz.

Sözlük anlamı itibariyle bir şeyi benzeri bir şeyle ölçmek, karşılaştırmak, takdir etmek, eşitlemek, itibar, teşbih, temsil, isabet etmek anlamlarına gelen kıyas,⁴⁵ bir şeyin başka bir şeyle ölçülmesi ve ona eşitlenmesini ifade için kullanılır. Mesela, "Ayakkabıyı diğer ayakkabıyla ölçtü." denildiğinde veya "Elbiseyi metre ile ölçtüm." denildiğinde

⁴² el-Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 92.

⁴³ Bu tür deliller için Bkz. Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 75; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 85. Ayrıca krş. es-Semerkandî, *Kıstâsü'l-Efkâr*, s. 260.

⁴⁴ Yavuz, "Delil", *DİA*, IX, s. 137.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 3793; el-Lâmişî, *Keşfü'l-Elfâz*, s. 261; ez-Zebîdî Muhammed Murteza (v. 1206/1791), *Tâcu'l-Arus*, I-XL, Kuveyt 1385/1965, XVI, 416-417.

kıyas mastarının fiili olan “قاس” kelimesi, ölçmek/takdir etmek manasında kullanılmıştır.⁴⁶ Abdulazîz el-Buhârî (v. 730/1330), takdir etmenin iki şeyden birinin diğerine eklenmesini gerektirdiğini düşünmekte, manalar ve hükümler konusunda “takdir etmekten” maksadın, ispatına ihtiyaç duyulan hükümde benzer kılmak için bir şeyin diğer benzerine ilâve edilmesi olduğunu söylemektedir.⁴⁷

Kıyasın bu geniş kullanım alanı nedeniyle farklı disiplinlerde farklı anlamlarda ele alındığı görülmektedir. Bunlardan Dil, Mantık, Fıkıh Usûlü ve Kelâm bilimlerindeki kullanımlarına kısaca göz atmak istiyoruz. Dilin kurallarını belirlemede önemli bir metod kabul edilen kıyas, sarf ve nahivde tümevarım yoluyla elde edilen ölçü olarak bilinmektedir. Buna göre kıyas, aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı kelime, kullanım, cümle ögesi vb. şeylere benzerinin hükmünü vermek anlamına gelmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla kıyas, dil gramerinin oluşturulmasında başvurulan önemli yollardan birisi olmaktadır.

Kullanım alanlarından biri olan Mantıkta Aristo'nun (MÖ. 322) ifadesiyle kıyas, “*Bir sözdür ki kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.*”⁴⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. Burada Aristo kıyası ilk iki önermeden zorunlu olarak çıkan sonuç olarak değerlendirmektedir. İslâm filozoflarından el-Farabî (v. 339/950) ve İbn Sina (v. 427/1037), Aristo'dan aldıkları kıyas tanımını benzer şekillerde ifade etmişlerdir.⁵⁰ Bu yolla kıyas, kimi zaman bir delil olarak, kimi zaman da bir hüküm çıkarım yöntemi olarak İslâm düşüncesinde yerini almıştır.

İslâm mantıkçılarının kıyas tanımları ise şu şekildedir: “*Kıyas, önermelerden mürekkep bir delildir ki her ne vakit o önermeler teslim olursa ondan bizzat diğer bir*

⁴⁶ Fahu'l-İslâm Ebû'l-Usr el-Pezdevî, (v. 482/1089), *Kenzü'l-Vüsûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, I-IV, (Abdülaziz Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ı ile birlikte), Beyrut, 1997, III, 395; Sadru'l-İslâm Ebûl-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (v. 493/1099), *Ma'rifetü'l-Huceci's-Ser'iyye*, (Thk. Abdulkâdir b. Yâsin), Beyrut 2000, s. 28; es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 143; el-Lâmişî, *Kitâbü'n fî Usûli'l-Fıkıh*, s. 177; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, (v. 710/1310), *Keşfü'l-Esrâr*, I-II, (*Nûru'l-Envâr* ile birlikte), Beyrut ty., II, 196; Abdülaziz el-Buhârî (v. 730/1330), *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, (el-Pedevî'nin *Usûlü* ile Birlikte) Beyrut, 1997, III, 395; Saduddin et-Teftâzânî (v. 793/1391), *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh*, fî *Usûli'l-Fıkıh*, I-II, (Sadru's-Serî'a, Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh* ile birlikte), (Thk. Zekeriyye Umeyrât), Beyrut 1996, II, 112; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, XVI, 416.

⁴⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 395.

⁴⁸ Zülfikar Tüccar, “Kıyas”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 539.

⁴⁹ Aristo, *Organon III Birinci Analitikler*, (Çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul 1996, s. 5.

⁵⁰ Farabî ve İbn Sina'nın kıyas tanımları için Bkz. Halil İmamoğlugil, *İlk Dönem İslâm Mantıkçılarında Kıyas*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, s. 8.

önerme lazım gelir.”⁵¹ el-Ebherî'nin (v. 663/1265) kıyası, “doğru oldukları kabul edildiğinde kendi özleri gereği başka bir önermeyi gerektiren önermelerden oluşan bir sözdür.”⁵² şeklindeki tanımlaması dikkat çekicidir. es-Semerkindî'nin (v. 702/1303) kıyas tanımı da benzerlikler içermektedir. Ona göre kıyas, “önermelerden oluşturulan (müellef) bir sözdür ki, her ne zaman bunların doğruluğunu kabul edersen bundan doğrudan doğruya başka bir söz/hüküm lazım gelir.”⁵³ Bir başka yönden kıyas, mantıkta doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştırılan akıl yürütme demektir.⁵⁴ Görüldüğü üzere İslâm mantıkçılarının tanımları birbirine benzemekle birlikte her birinde önermelerin doğruluğu durumunda sonucun da doğru olacağı vurgusu yapılmaktadır. Önermelerinin doğruluğundan dolayı sonucu zorunlu olan bu tür kıyası bir örnekle açıklayalım:

Evren musavverdir.

Her musavver olan hâdistir.

Bu iki önerme bir araya getirildiğinde bunların kabul edilmesi zorunlu olarak üçüncü bir ifadeyi, yani:

Evren musavver olduğuna göre o da hâdistir.

ifadesini kabul etmeyi gerektirir. Böylece bu önermeler, “Evren sonradan olmadır.” sonucunun zorunlu olarak kabul edilmesini gerekli kılar.⁵⁵

Bu tanımlarda ve örnekte dikkat çekici nokta, öncüllerden çıkan önermenin zorunluluğuna yapılan vurgudur. Zira çalışmamızın ilerleyen kısımlarında da görüleceği gibi mantıkta kıyas denilince tümevarım ifade eden kıyas türü akla gelmektedir ve bu tür kıyasın kesin bilgi ifade ettiği kabul edilmektedir.

Fıkıh Usûlü'nde kıyas, kimilerince bizzat bir delil, kimilerince ise Kitap, Sünnet ve icmâdan hüküm çıkarma yöntemi olarak kabul edilir. Usûlcülerin, kıyasın tanımıyla ilgili ifadeleri incelendiğinde bir kısmının müctehidin rolüne, diğer bir kısmının da kıyas ile elde edilen hükmün Şâri'nin hükmü olduğu anlayışına, yani kıyasın delil

⁵¹ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid el-Gazâlî, (v. 505/111), *Mi'yâru'l-İlm*, Lübnan 1990, s. 111; el-Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 66; el-Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, s. 72; es-Semerkindî, *Kıstâsü'l-Efkâr*, II, 161; Gelenbevî İsmail Efendi (v. 1205/1790), *Mizânü'l-Burhân*, (Çev. Abdünnâfi), İstanbul 1297, II, 176; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedad*, s. 98; Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık*, Beyrut, 1400/1980, s. 203; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 105.

⁵² el-Ebherî, *İsâgûci*, s. 74-75.

⁵³ Abdulkuddüs Bingöl, “Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Kıstas'ında Kıyas Teorisi”, *Felsefe Dünyası*, sy. 20, Bahar 1996, s. 12.

⁵⁴ Ali Durusoy, “Kıyas”, *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 525.

⁵⁵ el-Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 66.

olduğuna vurgu yaptıkları görülmektedir. Bu da onun şer'î bir delil veya bir hüküm çıkarma yöntemi olduğu ile ilgili kanaatle doğrudan ilgilidir. Bununla birlikte her iki kabule mensup usûlcülerce de kıyas, genellikle deliller arasında dördüncü sırada ele alınmaktadır.

Ömer Nasuhi Bilmen'in tarifiyle kıyas, bir şeyde sabit olan hükmün mislini -o hükmün illet-i icthâdiyesini hâiz olduğu cihetle- diğer bir şeyde de bir re'y ve icthad neticesi olarak izhar etmektir.⁵⁶ Günümüz usûlcüleri ise kıyas için şu tanımı yapmaktadırlar: “*Kitap, Sünnet ve icmâda hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermektir.*”⁵⁷

Öte yandan kıyasın hakiki bir tanımının yapılamayacağını iddia edenler bulunmaktadır. el-Cüveynî (v. 478/1085), bunlardan birisidir. Ona göre kıyasın unsurları farklı hakikatler içermektedir. Hüküm kadimken fer' ve asıl hâdistirler. Bunları bir araya getiren ise illettir. İbn Münir'in de bu görüşe katıldığı kaydedilmektedir.⁵⁸

Naklî ilimlerde, Kur'an ve Sünnetin verdiği bilgilerden akıl yürütme yoluyla hüküm çıkarma yöntemi olarak kullanılan kıyas terimi, ilk önce dinî meseleler ile bağlantılı Fıkıh alanında kullanılmıştır. Fıkıh'ta analogi anlamına gelen kıyas, felsefî ilimlerde, Yunanca syllogismos teriminin tercümesi olarak kullanılır.⁵⁹ Kıyasın Fıkıh Usûlü'ndeki kullanımına üçüncü bölümde geniş olarak değineceğiz.

2.3. Kıyasla Yakın Anımlı Kavramlar

Nasslardan hüküm çıkarma çabasını ifade etmek için bir takım kavramlar kullanılmıştır. Bu kavramların birçoğu kıyasla ilgili olup bunlardan delil, istidlâl ve nazar kavramlarına daha önce değinmiştik. Konumuz olan kıyas kavramını daha iyi

⁵⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul ty., I, 16.

⁵⁷ Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Çev. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara 1990, s. 110; Benzer diğer tanımlar için Bkz. Muhammed Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara 1994, s. 186; İbn Üseymin, *Fıkıh Usûlüne Giriş*, (Çev. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul ty., s. 35; Muhsin Koçak-Nihat Dalgın-Osman Şahin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 2013, s. 92.

⁵⁸ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (v. 1250/1834), *İrşâdü'l-Fühûl ilâ Tahkiki'l-Hakkı min İlmi'l-Usûl*, I-II, Dımeşk 1999, II, 91.

⁵⁹ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 6.

anlayabilmek için burada kıyasla ilgisi olan re'y ve ictihada da kısaca değinmekte yarar görüyoruz.⁶⁰

Re'y kelimesi, “رأي” fiilinden türeyen ve “görmek” anlamına gelen bir mastardır. “Görülen şeyin bizzat kendisi” anlamında mef'ul manasında kullanımı yaygındır. Araplar duruma göre; uykuda görmeye “rüya”, uyanıkken görmeye “rü'yet” ve kalple bilinip de gözle görülmeyene “re'y” demişlerdir. Re'y kelimesi ayrıca “itikad”, “zan”, “ilim”, “akıl”, “tedbir” ve “isabet” manalarına da gelmektedir.⁶¹ Râgıp el-İsfehanî (v. 425/1033-34), zihnin bir fonksiyonu olarak gördüğü re'yi, “*kişinin, çatışan iki delil karşısında, gâlib-i zan ile birinin doğruluğu konusunda vardığı itikaddır.*”⁶² şeklinde tarif etmiştir. İbnü'l-Kayyım (v. 751/1350), Arapların re'y kelimesini özellikle hakkında karine ve delillerin çeliştiği bir konuda doğruyu ortaya koymak için düşünüp taşındıktan ve araştırdıktan sonra kalbin gördüğü yani ulaştığı sonuç anlamında kullandıklarını söyler. Bu anlamda uykuda görülen rüya ile uyanıkken görme arasında fark vardır.⁶³

İlk dönemlerde hukuku bağımsız olarak yeniden düşünüp yorumlamak ictihad olarak değerlendirilmekteydi ve bu anlamda re'y, ictihadın temel aracı durumundaydı. Bu bakımdan re'y, daha sonraları gelişecek olan ve sistematik prensiplere sahip kıyas ve istihsan adı altında büyüyen hukuku içine alan ve bir nevi ona zemin hazırlayan geniş bir terimdi. Fakat bu terimin, çoğunluk tarafından kıyas için kullanıldığı ve bu şekilde devam ettirildiği düşünülmüştür.⁶⁴

Hanefîlerin ehl-i re'y olarak isimlendirilmelerinde, onu diğer mezheplere göre daha fazla kullanmalarının rol oynadığı söylenebilir. Hanefî usûl eserlerinde re'yin terim anlamı yerine, kullanıldığı yere göre kazandığı anlama daha fazla vurgu yapıldığı

⁶⁰ İslâm düşüncesinde bu kavramların birbirlerinin yerine sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Nitekim eş-Şâfiî'nin istinbat, kıyas, ictihad kavramlarını eş anlamlı olarak kullanıldığı belirlenmiştir. Sonraki Şâfiî usûlcülerin ise re'y ve maslahat karşısındaki tutumlarına paralel olarak özellikle istidlâle eş-Şâfiî'nin düşündüğünden geniş bir içerik kazandırdıkları ve kıyasın alanını belki eş-Şâfiî'nin razı olmayacağı ölçüde geniş tuttukları söylenebilir. Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 434.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 1537-1540; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, XXXVIII, 102.

⁶² el-İsfehanî, *Müfredât*, s. 374-375.

⁶³ Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350), *İ'lâmü'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, I-IV, (Thk. Taha Abdürrauf Sa'd), Beyrut 1973, I, 66; Muharrem Önder, “İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, Nisan 2006, ss. 181-208, s. 183.

⁶⁴ Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, (Çev. Haluk Songur), İstanbul 1999, s. 141; Kadir Gürlek, “Rey Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, s. 180.

görülmektedir. Buna göre re'y, kalbin görüşüdür.⁶⁵ Nitekim re'yin kıyastan daha kapsamlı olduğunu savunan es-Serahsî (v. 483/1090) “*Ey akıl sahipleri ibret alınız!*”⁶⁶ ayetinin yorumunda, “*itibar; kıyas ve nassın olmadığı yerde re'y ile amel etmektir.*”⁶⁷ demektedir. en-Nesefî (v. 710/1310) ise itibarı, bir şeyin benzerine döndürülmesi olarak anlamıştır ki bu da kıyastır.⁶⁸ el-Pezdevî'nin (v. 482/1089) anlayışına göre de re'y kavramı, manaları kavrama, mana çerçevesinde hüküm çıkarma ve kıyasa başvurma anlamlarında kullanılmaktadır. Bundan dolayı olsa gerek, el-Pezdevî, bağlı bulunduğu Hanefî ekolünü hem Ehl-i Hadis, hem de Ehl-i Meânî olarak adlandırmaktadır. Re'yin Fıkıh manasına geldiğini bildiren el-Pezdevî, kendilerine Ashâbü'r-Re'y denmesini de buna bağlamaktadır.⁶⁹ Anlayabildiğimiz kadarıyla el-Pezdevî, re'yin sırf akla başvurarak görüş bildirmekten ibaret olmadığını ve kendilerinin nasslar çerçevesinde ortaya çıkan manayı yorumladıklarını, bunun hevâya göre hüküm vermek anlamına gelemeyeceğini söylemek istemektedir. Böylece el-Pezdevî, nasslardan uzaklaşarak hüküm verdiklerine dair kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap vermiş olmaktadır.

Kıyasın en doğal, en basit modeli ve kıyasın etkinliğinden önce önemli rol oynamış bir kavram olan re'y ile kıyas arasındaki bağlantıyı anlama, her iki kavram arasındaki mantıkî akıl yürütmenin kendiliğinden varolan durumuna delâlet etmektedir.⁷⁰ Re'y ile kıyas arasındaki bağlantıyı değerlendirdiğimizde re'yin, prensipleri belirlenmiş kıyası da içine alacak şekilde, kronolojik olarak ondan daha önce çıktığını söyleyebiliriz. Bu itibarla kıyası, prensiplere bağlanmış, disiplin altına alınmış, sınırları çizilmiş bir re'y faaliyeti olarak görmemiz mümkündür.

Kıyasla yakın ilgisi olan başka bir terim ise ictihaddır. İctihad, “جهد” kökünden, iftiâl babından türetilen ve “güç, takat ve çaba” anlamlarına gelen bir kelimedir. Hakiki anlamda kullanıldığında bir şeyi elde etmek için güç ve çaba sarfetmek demektir. Mecazî anlamda ise kıyas vs. yollarla hüküm çıkarmayı ifade eder. Fıkıh literatüründe ictihad, fakihin, şer'î hükmün bilgisine ulaşmak için çaba harcaması olarak tanımlanır. Diğer yandan o, istidlâlde bulunarak amaca ulaşma mücadelesi olarak da bilinir.⁷¹

⁶⁵ el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyye*, s. 25-26; el-Lâmişî, *Kitâbün fi Usûli'l-Fıkh*, s. 182; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, I, 29.

⁶⁶ Haşr, 59/2. “... فَأَعْتَبُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ”

⁶⁷ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 125.

⁶⁸ Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 197.

⁶⁹ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, I, 29-30.

⁷⁰ Kadir Gürlek, “Rey Kavramının Etimolojik Düzeni Ve Kavramsal Gelişimi”, s. 182.

⁷¹ Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, (v. 478/1085), *el-Verakât*, (Thk. Abdüllatif Muhammed el-Abd), yy., ty., s. 31; el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 8.

Genel olarak icthad, nassın bulunması halinde bu nassın lafız ve manasından hareketle, nassın bulunmadığı durumda da kıyas, maslahat, ıstışâb gibi çeşitli istinbat metodları kullanarak şer’î bir hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının adıdır.⁷² Bu şer’î hükümleri delillerinden çıkarabilmek için olanca gücünü ortaya koyan kimseye müctehid, icthad olunan hükme “müctehedün fih” veya “icthadî mesele” denmektedir.⁷³

el-Cessâs, icthadı kıyastan daha kapsamlı olarak görmekte ve kıyası icthadın türlerinden biri olarak saymaktadır. Ona göre şer’î icthad türlerinden birisi, istinbat edilmiş veya nasslardan çıkarılmış illete dayanan şer’î kıyastır. Bu tür kıyas, fer‘in asla dâhil edilmesiyle ve aralarındaki ortak mana sebebiyle aslın hükmünün fer‘e de verilmesiyle yapılmış olur. Burada illetin hükümden ayrı olarak bulunmasının caiz oluşu nedeniyle hükmü gerektirici değildir, bir emare gibidir. Bu yönüyle o, her ne kadar kıyas olsa da icthada dönüşmüş olur.⁷⁴ Kıyas ve icthad, hükmü nass tarafından açıklanmamış meselelerin hükümlerine ulaşmada rol oynamaları ve re‘ye dayanmaları bakımından birdirler.⁷⁵ ed-Debûsî (v. 430/1038) de, kıyasın icthad olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Çünkü kıyas işleminde kıyasın gerçekleşmesi için gereken benzerliği bulmak için kalbin çabası vardır.⁷⁶ el-Pezdevî ve es-Serahsî ise kıyası tarif ederken, bazen kıyasa mecâzî olarak icthad dendiğini, çünkü kıyasta emek harcanarak maksada ulaşıldığını belirtmektedirler.⁷⁷

2.4. Mantıkta Kıyasın Yeri

Mütekaddimûn döneminde mantığın kabul edilmesi halinde onu üreten kültürün ürünü olan antropomorfik ve paganist metafizik anlayışların da kabul edileceği endişesiyle mantığın kabul edilmediği bilinmektedir. Bununla birlikte bu dönem kelâmcılarının mantığı kabul etmeme nedenleri arasında kendi koydukları Kelâm ilkelerinin mantıkla ters düşmesi de gösterilmektedir. Bu ilkelerden biri in’ikâs-ı edilledir.⁷⁸ Mutekaddimûn diye anılan ilk dönem Kelâm bilginleri, Ebû Bekir el-

⁷² Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432; Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 373.

⁷³ Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 437.

⁷⁴ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 11.

⁷⁵ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 217.

⁷⁶ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 278.

⁷⁷ Ebû’l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, III, 396, es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 143.

⁷⁸ İsmail Hakkı İzmirli (v. 1946), *İslâm’da Felsefe Akımları*, İstanbul 1997, s. 44.

Bâkılânî'nin ileri sürdüğü “in'ikâs-ı edille” nazariyesini benimsemişlerdir.⁷⁹ Elimizde el-Bâkılânî'nin Aristo mantığını doğrudan kullandığına dair herhangi bir veri yoktur. Fakat bazı çıkarımlarında aklî mukaddimeler kullanması ve bunları Kelâm İlmi'nin usûl ve kuralları haline getirmesi, onun Mantık ve Felsefe'den habersiz olmadığını göstermektedir.⁸⁰

el-Gazâlî (v. 505/1111) ile birlikte İslâm dünyasında Mantık İlmi'ne bakışta değişiklik yaşanmış ve bunun neticesinde o, dinî ve aklî ilimlerin esası kabul edilmiştir. “Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez.” anlayışı el-Gazâlî sonrası döneme damgasını vuracak şekilde, Fıkıh Usûlü de dahil bütün şer'î-naklî ilimler için de geçerli olmuştur.⁸¹

Mantığı Kelâm'a dâhil ederek Kelâm İlmi'nde yeni bir metod geliştiren el-Gazâlî'nin⁸² yanı sıra, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî (v. 631/1233), et-Taftazanî (v. 792/1390), Seyyid Şerif el-Cürcanî (v. 816/1413) gibi müteahhirûn devri kelimcileri, hangi alana ait olursa olsun delilin klasik mantıkta esasları belirlenen kıyas şekillerinden birine göre düzenlenmesinin gerektiği hususunda birleşmişlerdir. Onlar, mütekaddimûn kelimcilerinca benimsenen ilkeleri eleştirip terketmişler, buna bağlı olarak da gözlem ve deneye dayanan deliller yerine ta'lîf kıyası kullanmışlardır. Bunun nedeni, onların salt akıl ilkelerine dayanan delilin duyu verilerine dayanan delilden daha doğru olduğunu düşünmeleridir. Yine onlara göre bir iddiaya ilişkin delilin yanlış olması veya bir iddianın herhangi bir delille kanıtlanamaması onun gerçeğe aykırı görülmesi için yeterli değildir.⁸³

Mantıktaki kıyası formal anlamda kullanmamakla birlikte istidlâl sırasında kıyasın bazı formlarını uygulamaları, mütekaddimûn kelâmcılarının bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mantıkta kıyas denilince Aristo ve onun, kıyasın aslı kabul ettiği dedüksiyon akla gelir. Aristo mantığında dedüksiyon en önemli bölüm olmakla birlikte buna bağlı olarak tümevarım ve analogiden de bilgi üretim metodları olarak söz edilir. Hükümler arasında ilişki kurarak yeni bir hüküm elde etmeye “akıl yürütme/istidlâl” denir.⁸⁴ Eğer bir

⁷⁹ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, s. 37; Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, s. 61.

⁸⁰ Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 36.

⁸¹ Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, s. 61; Süleyman Uludağ, “İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 4, 1987, s. 42.

⁸² İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, s. 44.

⁸³ Yavuz, “Delil”, *DİA*, IX, s. 136-137.

⁸⁴ İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s. 153; Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 151.

hükümden, doğrudan doğruya yeni bir hüküm çıkarılıyorsa buna “vasıtasız/dolaysız akıl yürütme”, eğer birden fazla hükümden bir sonuç çıkarılıyorsa buna “vasıtalı/dolaylı akıl yürütme” denir.⁸⁵ Akıl yürütmede zihin, tümelden yola çıkarak tikel veya özel hakkında hüküm verirse buna “dedüksiyon”, başka bir deyişle “ta’lîl” denir.⁸⁶ Eğer zihin tikelden yola çıkarak tümel veya genel hakkında hüküm verirse buna “tümevarım/istikra/endüksiyon” denir.⁸⁷ Zihin tikeller arasındaki benzerliklerden yola çıkarak yine tikel hakkında hüküm verirse buna “analoji/temsîl” denir.⁸⁸ Klasik mantıkta, akıl yürütme deyince dedüksiyon akla gelir ve esas olarak bu incelenir.⁸⁹ Şimdi bu akıl yürütme türlerine biraz daha yakından bakalım:

2.4.1. Tümdengelim/Dedüksiyon/Ta’lîl

Zihnin tümel ve genel bir önermeden tikel veya tekil bir önermeye geçiş suretiyle yaptığı akıl yürütmeye “dedüksiyon” denir.⁹⁰ Bu akıl yürütme yolu, çeşitli bilimlerde sebeplerden sonuçlara, müessirden esere, kanunlardan olaylara, prensiplerden sonuçlara geçiş suretiyle de yapılır⁹¹ ve özdeşlik prensibi temel alınır.⁹² Klasik mantıkta dedüksiyon ile kıyas adeta eş anlamlı kullanılmıştır. Zira klasik mantık için önemli olan kıyastır. Kıyas, aklın üç yürütme yolundan birisi olan dedüksiyonun en mükemmel şeklidir.⁹³

Aristo, klasik mantığın en önemli bölümü olan kıyasın kurallarını kendisinin keşfettiğini iddia etmiştir. Her ne kadar kendisinden önce, Eflatun (MÖ. 347), hattâ daha önce Sokrates (MÖ. 399), kavramların münasebetleri üzerinde durup düşünmüşler

⁸⁵ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 154.

⁸⁶ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 154.

⁸⁷ Ali Sedat, *Mizânü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*, İstanbul 1303, s. 98; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 154.

⁸⁸ Necip Taylan, *el-Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1994, s. 129; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 154.

⁸⁹ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 154; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2013, s. 363.

⁹⁰ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 154. Necati Öner dedüksiyonun Osmanlıca karşılığının ta’lîl olduğunu ancak bugün pek fazla kullanılmadığını söylemektedir. Bir ara bu terimin, “tümdengelim” kelimesiyle karşılandığını ifade eden Öner, bunun, Matematik dedüksiyonunda olduğu gibi, her dedüksiyon şeklinin tümden gelmediği için yanlış anlamaya yol açtığını ekler. Hatta üçüncü şekil kıyastan disamis’te de tümden gelme yoktur. Bu sebeplerle şimdilik dedüksiyon kelimesini kullandığımı belirtir. Biz de çalışmamızda Necari Öner’in uyarısını dikkate alarak “tümdengelim” yerine “dedüksiyon” kelimesini kullanmayı tercih ettik. Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s. 104.

⁹¹ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 154.

⁹² Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 155.

⁹³ Öner, *Klasik Mantık*, s. 172; Hasan Küçük, *İslâm’da ve Batıda Mantık*, İstanbul 1988, s. 112; Taylan, *el-Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 129.

ve az çok doğru ve kesin olarak dedüktif/tümdengelimlik mahiyette bir istidlâl tasarlamışlarsa da, Aristo bunları “zayıf kıyas” diye tavsif etmekte ve bu keşfin şerefine, bu meselenin kesin olarak çözümünün kendisine ait olduğunu açıklamaktadır.⁹⁴ Bu yönüyle Aristo’nun keşfettiği dedüksiyon anlamındaki kıyasın zorunlu olarak/lizatihi neticeyi gerektiren/iltizam eden bir delil olarak tanımlanması,⁹⁵ ürettiği bilgi yönünden ona verilen değeri ortaya koymaktadır. Aristo tarafından kıyasın tanımı şu şekilde yapılmıştır: “*Kıyas, bir sözdür ki kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.*”⁹⁶ Bu tanıma dayanarak İslâm mantıkçılarının yaptıkları kıyas tanımı ise şöyledir: “*Kıyas, önermelerden mürekkep bir delildir ki, her ne vakit o önermeler teslim olursa ondan bizzat diğer bir önerme lazım gelir.*”⁹⁷

Dedüksiyonda öncüller doğru kabul edildiğinde, sonuç bu öncüllerden zorunlu olarak çıkar. Diğer iki akıl yürütme biçimi olan tümevarım ve analogi, zorunlu olarak her zaman geçerli akıl yürütmeler içermez. Dedüksiyon, dış dünyadan değil, zihinsel tasavvurlardan başlayarak hem varlıklar arasındaki dereceyi hem ilim bölümlenmelerini hem de bilgi biçimleri arasındaki organizasyonu buna göre yapar. Zira dedüksiyona dayanan düşünürler, kesinliği ancak böyle bir akıl yürütme ve tertibin vereceğini iddia ederler.⁹⁸

Mantikî kıyasın formunda orta terimin öncüllerdeki konumu merkezi noktayı oluşturur. Çünkü o, olayın sebebidir. Bunu limmî burhan üzerinden örneklendirebiliriz:

Bütün insanlar ölümlüdür.

Sokrates insandır.

O halde Sokrates ölümlüdür.

Orta terim olan “insan,” kıyastaki “ölümlülük”ü başlatan fail sebeptir. Bu sebep ortaya çıktığında, kendi altındaki tikelleri zorunlu olarak ölümlü yapacaktır. Bu nedenle onun konumunun doğru olması, kıyasın formunun doğruluğunu, form da kıyasın geçerliliğini garanti eder. Kıyas şartlarının belirlenmesinde öncelikle orta terimin nicelik, nitelik ve anlamı dikkate alınır. Kıyas şekilleri orta terimin öncüllerdeki yerine

⁹⁴ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara 1974, s. 112.

⁹⁵ Abdurrahman Nâcim, *Türkçe Mantık Hulasası*, s. 27.

⁹⁶ Aristo, *Organon III Birinci Analitikler*, s. 5.

⁹⁷ Gelenbevî, *Mizânü'l-Burhân*, II, 176; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedad*; Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık*, s. 203; Öner, *Klasik Mantık*, s. 105; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 156.

⁹⁸ Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s. 248.

göre belirlenir. Çünkü orta terim, her iki öncülde özne olabildiği gibi yüklem de olabilir veya birinde özne diğerinde yüklem olabilir. Böylece kıyas, orta terimin bulunduğu yere göre dört şekle ayrılır:

Eğer orta terim, büyük öncülde özne, küçük öncülde yüklem olursa I. şekil; her iki öncülde yüklem olursa II. şekil; her iki öncülde özne olursa III. şekil; büyük öncülde yüklem küçük öncülde özne olursa IV. şekil meydana gelir. Her şeklin kendine özgü kuralları vardır ve şekillerdeki çıkarımlar, bunlara uygun olarak düzenlenir.⁹⁹

Dedüksiyonun en mükemmel şekli kabul edilen kıyasın içerdikleri önermelerin sayısı ve yapılarına göre üç çeşidi vardır: Basit Kıyaslar, Bileşik Kıyaslar, Düzensiz Kıyaslar.

2.4.1.1. Basit Kıyaslar

İki öncül ve bir sonuçtan oluşan kıyaslara basit kıyaslar denmektedir.¹⁰⁰ Bunlar “kesin/iktiranlı” ve “seçmeli/istisnâlı” diye ikiye ayrılır. Eğer kıyasın sonucu öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmazsa buna “kesin/iktiranlı kıyas” denir.¹⁰¹ Kesin kıyaslar, yüklemli önermelerden yapılırsa bunlara “yüklemli veya basit kesin kıyaslar”, eğer öncüllerden biri veya her ikisi de şartlı olursa bunlara “şartlı kesin kıyaslar” denir.¹⁰² Sonuç aynen veya karşıtı olarak öncüllerde anlam ve şekil bakımından içerilmişse buna “istisnâlı kıyas denir.”¹⁰³

a. Yüklemli Kesin Kıyaslar: Batı mantıkçılarının “syllogizme categorik” adını verdikleri, batıda ve İslâm dünyasında klasik mantıkçıların üzerinde durdukları bir kıyas türüdür. Aristo da bu kıyas çeşidine ayrı bir önem vermiştir.¹⁰⁴ Yüklemli kesin kıyas üç önermeden meydana gelir; biri ispatlanan sonuç, diğer ikisi de öncül denilen ve sonucu ispatlayan önermedir. Bu önermelere bağlı olarak kıyasta üç terim bulunur; sonucun öznesi, yüklemi ve her iki öncülde de bulunması zorunlu olan orta terim. Sonucun yüklemine kıyasın büyük terimi, öznesine de küçük terimi denilir. Büyük ve küçük terimler, orta terimle birlikte mutlaka öncüllerin birinde yer alır. İçerisinde büyük ve orta terimin bulunduğu önermeye büyük öncül, küçük ve orta terimin bulunduğu

⁹⁹ Nazım Hasırcı, “Mantiki Kıyas ile Fıkhi Kıyasın Karşılaştırılması”, *İslâmi İlimler Dergisi*. Yıl 5. sy. 2. Güz 2010 (59-73), s. 69-70.

¹⁰⁰ Öner, *Klasik Mantık*, s. 106; Küçük, *İslâm’da ve Batıda Mantık*, s. 117; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 159.

¹⁰¹ Küçük, *İslâm’da ve Batıda Mantık*, s. 117; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 159.

¹⁰² Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 160.

¹⁰³ Necip Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul 2011, s. 198.

¹⁰⁴ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 160.

önermeye de küçük öncül denilir. Zikrettiğimiz terimlerin en önemlisi orta terim olup, kıyasın hem formunu hem de içeriğini belirler.¹⁰⁵

Bütün çiçekler renklidir.

Gül bir çiçektir.

O halde gül de renklidir.

Bu örnekte “renkli” büyük terim, “çiçek” orta terim ve “gül” küçük terimdir. Örnekte “gül” bir çiçek olduğundan dolayı “bütün çiçekler” genellemesine girmekte ve bütün çiçeklerin ortak özelliği olan “renkli” vasfını almaktadır.

Yüklemler kesin kıyaslarda bir takım formal kurallara sahiptir. Bu kurallara uyularak yapılmayan delil, biçim yanlışlığından dolayı kıyas olamaz.¹⁰⁶

b. Şartlı Kesin Kıyaslar: Öncüllerinden en az birisi bitişik veya ayrık şartlı önermelerden oluşan kıyaslardır. Bu tür kıyaslarda sonuç, anlam ve şekil bakımından öncüllerde bulunur.¹⁰⁷ Şartlı kesin kıyaslar ikiye ayrılır:

b1. Bitişik Şartlı Kıyaslar: Bir öncülü bitişik şartlı, diğer öncülü ise yüklemli önermeden oluşur.¹⁰⁸ Bu tür kıyaslara el-Gazâlî, “mizânü’t-telâzüm” demektedir.¹⁰⁹

Eğer Ahmet yaşıyorsa nefes alır,

Ahmet yaşıyor,

O halde Ahmet nefes alıyor.

Yukarıdaki örnek bitişik şartlı kıyasların mukaddemi onaylama türüne aittir. Bu, mantıksal geçerliliği olan bir kıyastır. Taliyi onaylamama da geçerli bir kıyastır. Şu örnekte bunu görebiliriz:

“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar olsaydı ikisi de (yer ve gök) bozulurdu.”¹¹⁰

Yer ve göğün düzeni bozuk değildir.

O halde yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar yoktur.

Bunların dışında mukaddemi onaylamama ve taliyi onaylama türünden kıyaslar da vardır ki bunlar mantıkî geçerliliğe sahip değildir.¹¹¹

¹⁰⁵ Hasırcı, “Mantiki Kıyas ile Fıkhi Kıyasın Karşılaştırılması”, s. 61.

¹⁰⁶ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 161. Yüklemli kesin kıyaslarda uyulması gereken 8 kural için Bkz. Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 161-172.

¹⁰⁷ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 189.

¹⁰⁸ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 189.

¹⁰⁹ el-Gazâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid (v. 505/111), *Kıstâsü'l-Müstakîm*, (*Mecmû'atür-Resâil* içinde), Beyrut 1421/2000, s. 191.

¹¹⁰ Enbiya, 21/22. “لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...”

¹¹¹ Bu tür geçersiz kıyaslar ve örnekleri için Bkz. Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 190-192.

b2. Ayrık Şartlı Kıyaslar: el-Gazâlî'nin "mizânü't-teânüd"¹¹² dediği bu tür kıyaslar, büyük öncülü ayrıık şartlı kıyaslardır. Bu tür kıyasların büyük önermesi ayrııklık bildiren "veya", "ya..., ya da..." eklemeleriyle kurulur. Böylece önermede seçeneklerin varlığı anlaşılır.¹¹³ Ayrık şartlı kıyaslarda büyük önermedeki seçenekler birinin varlığında diğerinin olamayacağı türden, zıt ihtimaller olmalıdır.

Derslerine çalışmayan bir öğrenciye babasının şöyle dediğini düşünelim:

"Ya bu deveyi güdeceksin, ya bu diyardan gideceksin."

Öğrencinin bu deyimın anlamını bildiğini varsayarsak, zihninde şöyle bir düşünce ortaya çıkacaktır: "Babam derslerime çalışmadığım için bana çok kızdı. Ya derslerine çalışırsın ya da çok kötü şeyler olacak, diyor. Belki de beni evden kovacak. Evden gidince sığınacak bir yerim olmadığına göre derslerime çalışmaktan başka çarem yok galiba." Böyle bir çıkarımda babanın çocuğuna ders çalışıp çalışmama gibi birbirine zıt iki ihtimal sunduğu ve öğrencinin bunlardan "ders çalışma"yı seçmesinin doğru seçenek olduğunu söyleyebiliriz. Zaten büyük önermedeki seçeneklerden biri atılarak diğeri seçildiğinde veya biri onaylanarak diğeri reddedildiğinde¹¹⁴ bu, ayrıık şartlı kıyas olmaktadır.

2.4.1.2. Bileşik Kıyaslar

Öncül sayısı ikiden fazla olan kıyaslara denir.¹¹⁵ Bu aynı zamanda bir kıyasın öncülünün ikinci bir kıyas tarafından kullanılması halidir.¹¹⁶ Öncülleri ikiden fazla olduğu için bunlar basit kıyasları da içerir. Bileşik kıyaslar üç türdür:

a. Zincirleme Kıyas: Kıyastaki birinci öncülün yüklemine ikinci öncüle konu, ikinci öncülün yüklemine üçüncüye konu... şeklinde ayırarak birbirine bağlayıp sonuçta, ilk öncülle irtibata sokarak hükme varmaya "zincirleme kıyas" denir. Bu işlem, istenilen sonuca varıncaya kadar devam eder.¹¹⁷ Zincirleme kıyasın yaygın bir örneği şöyledir:

Bu ırmak gürültü yapıyor.

Gürültü yapan hareket eder.

Hareket eden donmamıştır.

¹¹² el-Gazâlî, *Kıstâsü'l-Müstakîm*, s. 192.

¹¹³ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 192.

¹¹⁴ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 193.

¹¹⁵ Küçük, *İslâm'da ve Batıda Mantık*, s. 117; Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 198.

¹¹⁶ Şafak Ural, *Temel Mantık*, İstanbul 1995, s. 102.

¹¹⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedad*, s. 124, Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 198-199.

Donmamış olan beni taşıyamaz.

O halde bu ırmak beni taşıyamaz.¹¹⁸

b. Hulfî Kıyas: “Hulf” karşı koyma, muhalefet etme bozma gibi anlamlara gelen bir mastardır. Usûlcülerin aks kıyası dedikleri hulfî kıyas, ispatı istenen önermenin karşıt halinin imkânsızlığını göstererek ispat edilmesi istenenin doğruluğuna hükmetmektir. İleri sürülen bir fikir eğer doğru değilse bunun tersi veya karşıt hali doğru olur. Bu tür kıyasta eğer karşıt hali kabul edilirse ne gibi saçmalıkların veya çıkmazların ortaya çıkacağı belirtilir ve sonuçta, ileri sürülen iddiayı kabul etmekten başka çıkar yolun olmadığı anlaşılır.¹¹⁹

“Bir şey kendini yoktan var edemez.” hükmünü ispat için;

Eğer bu doğru olmazsa zıddı olur yani bir şey kendini yoktan var eder.

Eğer bir şey kendini yoktan var etse önceden yok iken var olması gerekir.

O halde ispatını istediğimiz mesele doğru olmazsa bir şey yok iken var olması gerekir.¹²⁰ Böylece bir şey yok iken var olamayacağına göre “Bir şey kendini yoktan var edemez.” hükmü ispat edilmiş olur.

Diğer taraftan el-Gazâlî'nin verdiği örnekte olduğu gibi hasmın öne sürdüğü görüş şöyle de çürütülebilir:

Ezelî olan hiçbir şey bileşik değildir.

Âlem ezelîdir.

O halde âlem bileşik değildir.

Bu kıyastaki sonucun yanlışlığı açık olduğuna göre öncüllerden birisinin yanlış olması gerekir. “Hiçbir ezelî bileşik değildir.” öncülü doğrudur; yanlışlık “Âlem ezelîdir.” öncülündedir. O halde “Âlem ezelîdir.” öncülünün çeliştiği olan “Âlem ezelî değildir.” öncülü doğrudur. Bu kıyastan da zaten bu sonuç beklenmektedir.¹²¹

c. Dilemler: Öncülleri bitişik ve ayrık şartlı önermelerden kurulan bir kıyas olup, öncüllerdeki şıkların yani seçeneklerin ayrı ayrı değerlendirilmesiyle sonuca varılan kıyastır.¹²² İki yönlü olan bu kıyasta hangi yön benimsenirse benimsensin sonuç aleyhe çıkar. Mesela dersini bilmeyen bir öğrenciye öğretmeni şöyle dese: “Dersine çalışmamışsın, çalıştınsa konuyu anlamamışsın, o halde neden sormadın?” Bu durumda

¹¹⁸ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 195; Krş. Küçük, *İslâm'da ve Batıda Mantık*, s. 118.

¹¹⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 143; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 196.

¹²⁰ Öner, *Klasik Mantık*, s. 143-144; Küçük, *İslâm'da ve Batıda Mantık*, s. 118-119.

¹²¹ el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 147.

¹²² Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 198.

öğrenci ister derse çalışmadığını, isterse konuyu anlamadığını söylesin, sonuçta haksız çıkacaktır.¹²³

2.4.1.3. Düzensiz Kıyaslar

Basit ve bileşik kıyaslarda iki veya daha fazla öncül bulunmaktaydı. Ancak kıyas her zaman düzenli bir şekilde kurulamaz. Yani bazen öncülleri azalmış, bazen de çoğalmış biçimde olabilir.¹²⁴ Klasik mantıkçılar bunların dışında iki kıyasın daha olduğunu söylemektedirler:

a. Kıyas-1 Matvî/Kısaltılmış Kıyas: Öncüllerden birini veya sonucu dile dökmeden, kısaltılmış olarak yapılan çıkarımlarda kullanılan kıyas türüdür. Bu tür kıyasın ifadesi eksik olmakla birlikte zihinde tam olarak bulunur.¹²⁵ Kısaltılmış kıyaslar günlük hayatta, konuşma dilinde, hatta bilimsel alanda çok yaygın olarak yer alır. İddia ve görüşlerimizi bu şekilde kısa formlarla ifade etmemiz kaçınılmazdır.¹²⁶

Bir çocuk, arkadaşına “Bize gel, bilgisayarda oyun oynayalım.” dediğinde, arkadaşı ona “Yarın sınavım var.” dese, ikinci çocuğun sözü matvî kıyas olur. Kıyasın, ikinci çocuğun zihnindeki tam ifadesi şu şekildedir:

Sınavım varken bilgisayarda oyun oynamam.

Yarın sınavım var.

Öyleyse sınavım varken seninle bilgisayarda oyun oynamam.

b. Kıyas-1 Müdellel/Kanlı Kıyas: Öncülünün peşinden delilinin de getirildiği kıyasa denmektedir. Öncülün ardından getirilen bu delil öncülü sağlamlaştırma işi görür.¹²⁷ Bu tür kıyaslar, özellikle karşılıklı tartışmalarda kullanıldığından onlara “cedelî kıyas” da denir.¹²⁸ Mantık kitaplarında yaygın olarak verilen örnek şu şekildedir:

I. Öncül: Arzularına tâbi olanın kalbi daima ızdırıp içindedir.

Delili: Çünkü bir taraftan vicdan onu ayıplar, diğer taraftan o kimse isteklerini durduramaz.

II. Öncül: Kalbinde ızdırıp bulunan kimsede saadet yoktur.

¹²³ Küçük, *İslâm'da ve Batıda Mantık*, s. 121.

¹²⁴ Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 200.

¹²⁵ İsmail Hakkı İzmirli (v. 1946), *Felsefe Dersleri*, I-II, İstanbul 1330, I, 228; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 204; Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 200.

¹²⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, I, 228; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 206.

¹²⁷ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 207.

¹²⁸ Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 202.

Delili: Çünkü saadet kalp rahatlığını gerektirir.

Sonuç: Öyle ise arzularına tâbi olan kimse mesut olarak yaşayamaz.¹²⁹

Bu tür kıyasta öncüllerden birisi veya her ikisi “çünkü” diye başlayarak kendisinden önceki önermenin nedenini açıklamaktadır.

2.4.2. Tümevarım/Endüksiyon/İstikra

Endüksiyon da denilen tümevarım/istikra, zihni tikelden tümele, özelden genele, parçadan bütüne, misallerden kurallara veya tek tek olgulardan ve olaylardan kanunlara/genel yasalara ulaştırılan akıl yürütme şeklidir. Başka bir ifade ile tümevarım, bir bütünün parçalarına dayanarak bütün hakkında hüküm vermek demektir¹³⁰ ve o, bütün küllî hükümlerin ve genel kuralların esasını teşkil eder. Zira genel kurallar ve küllî hükümler, parçaların denenip incelemesinden başka bir şeyle elde edilmez. Parçaların her birine aynı hüküm verildiğinde buradan ya bir genel kural veya genel bir hüküm çıkartılır. İstikranın özünde özelin genel üzerine istidlâli vardır.¹³¹

Tümevarımın formel/tam ve gerçek/eksik diye iki şekli vardır. Formel/tam tümevarım, bir bütünü meydana getiren parçaların tamamını inceleyerek o cismin bütünü hakkında tam hüküm vermek demektir. es-Semerkandî, kıyasa tabi olanlar cümlesinden saydığı istikrayı şöyle tanımlamaktadır: “*Tikellerde/cüz’iyyâta veya deneye tabi tutulmuş olanlarda yani mücerrebâta sabit olması vasıtasıyla tümel bir hükmü ispattır.*” O’na göre eğer istikrada tecrübe edilenlerin sınırları bilinir ise bu istikra tamdır ve yakîn ifade eder. Mesela,

Her cisim ya hayvan ya nebat ya cemattır.

Hâlbuki bunların her biri yer kaplayandır.

Öyleyse her cisim yer kaplayandır.

Tam istikra, aynı zamanda kıyas-ı mukassimdir. Eğer istikrada tecrübe edilenlerin sınırları bilinmiyorsa yalnızca zan ifade eder.¹³² Çünkü mevcut duruma dayanılarak verilen hükme muhalif bir şey ile mevcut durumun dışında bir hali ifade eden muhalif bir hüküm herhangi bir zamanda ortaya çıkabilir.¹³³ Mesela, insan, kuş, sığır ve diğer

¹²⁹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 145; Küçük, *İslâm’da ve Batıda Mantık*, s. 120-121; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 207-208.

¹³⁰ el-Gazâlî, *Mi’yârü’l-İlm*, s. 148; el-Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, s. 79; Bolay, *Felsefi Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 364; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 681; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 218.

¹³¹ Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık*, s. 264.

¹³² es-Semerkandî, *Kıstâsü’l-Efkâr*, II, 257.

¹³³ el-Urmevî, *Metâliu’l-Envâr*, s. 117.

birçok hayvan türüne bakarak, “Bir şey yerken bütün hayvanların alt çenesi hareket eder.” genel hükmü verilir ise, timsahın üst çenesinin hareket ettiği ortaya çıkınca bu genel hükme muhalif bir hüküm de ortaya çıkmış olur.¹³⁴

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar günlerinin her biri 24'er saattir.

Bir başka örnek verecek olursak:

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar haftanın bütün günleridir.

O halde haftanın günleri 24 saattir.¹³⁵

Örnekte de görüldüğü gibi bu akıl yürütmede, haftanın bütünü oluşturulan parçalar olan günler teker teker sayılıp, parçalar/günler hakkında verilen hüküm, sonuçta, bütün/hafta hakkında da verilmektedir. Bütünün parçalarının teker teker incelenerek sonuca ulaşıldığı bu yöntemden elde edilen sonuç kesin olmakta ve yakîn ifade etmektedir. Bu tür istikra “tam istikra” olarak adlandırmaktadır.

Bütünü meydana getiren parçaların hepsine değil de bir kısmına dayanılarak o bütün hakkında hüküm verilmeye veya o bütün hakkında kanunlara ulaşmaya “gerçek/eksik istikra” denir.¹³⁶ Bu çeşit istikraya genişletici veya bilimsel endüksiyon adları da verilmektedir. Bu endüksiyon türüne yaygın olarak verilen örnek şöyledir:

İnsan, at, inek, koyun,... bir şeyi çiğnerken hep alt çenelerini oynatırlar.

İnsan, at, inek, koyun,...hayvandır.

Öyleyse bütün hayvanlar bir şey yerken alt çenelerini oynatırlar.

Örnekte, az sayıda hayvan üzerine yapılan gözleme dayanılarak genel bir hüküm çıkarılmıştır. Fertlerin birkaçından veya çoğundan geçiş yapılmış ve böylece tikelden tümele veya kanuna varılmıştır. Bu durum eksik tümevarımın en temel özelliğidir. Bundan dolayı bu tür çıkarımlar kesin bilgi ifade etmeyip zannî bilgi ifade eder.¹³⁷ Tam değildir, zira tabiattaki tüm bireyleri veya fertleri yoklayarak veya sayarak sonuca ulaşmak fiilen mümkün değildir. Zorunlu değildir, çünkü aksi düşünülebilmektedir.¹³⁸ Bundan dolayı eksik tümevarımla elde edilmiş çoğu kural zan ifade etmektedir ve bilim dallarında geçerliliği olan çoğu deliller de burhanî değildir.¹³⁹

¹³⁴ Bingöl, “Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Kıyas Teorisi”, s. 26.

¹³⁵ Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 238.

¹³⁶ Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık*, s. 264-265.

¹³⁷ Abdülkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul 1993, s. 96.

¹³⁸ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 218.

¹³⁹ Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık*, s. 265.

Yakîn ifade ettiği kabul edilen tam tümevarım, genel olarak iki şekilde eleştirilmektedir:

a. Bu şekildeki bir akıl yürütme verimsizdir. Mesela haftanın günlerinin 24 saat olduğunu, tek tek bütün günleri sayarak çıkartmak basit bir totolojidir, yeni bir şey vermez,¹⁴⁰ aynı şeyi tekrardan ibarettir.

b. Tam sayım, her zaman mümkün olmaz, ancak basit koleksiyonlar tamamen sayılabilir. Mesela bir sınıfta bulunan öğrenciler vs. bu hallerde tam tümevarım uygulanabilir, fakat bir “tür” böyle değildir. Türler, verilmiş sınırlı fertler olmayıp, sınırsız ve daima çoğalan fertler topluluğudur. Onların tam sayımı, pratik olarak mümkün değildir. Böyle durumlarda tam değil, eksik tümevarım denilen akıl yürütme şekli kullanılır.¹⁴¹

2.4.3. Analoji/Temsil/Fıkhî Kıyas

Aristo analogiyi “İki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak, bunlardan biri hakkında verilen bir hükmü, diğeri hakkında da vermektir.”¹⁴² diye tanımlar. Analoji, zihnin özelden özele yürüyüşüdür. Bir akıl yürütme tarzı olan analogiye İslâm usûlcüleri “temsîl” adını vermektedirler. Analoji günlük dilde belirsiz bir benzerlik anlamında kullanılır.¹⁴³

el-Gazâlî’nin, “Bir bilinen parçada bulunan hükmün, benzeri bir parçaya akıratılmasıdır.”¹⁴⁴ diye tanımladığı analogi, görünen ve bilinen benzerliklerden, görünmeyen ve bilinmeyen benzerlikleri ortaya çıkartma olayıdır.¹⁴⁵ Bu, bilinmeyenin bilinenle değer kazanması anlamına da gelir.¹⁴⁶ İbn Sina, analogiyi, “şâhidi (görüneni/bilineni) gâibe (görünmeyene/bilinmeyene) delil getirme” şeklinde tanımlar.¹⁴⁷ el-Gazâlî ve İbn Sina’nın tanımları birbirine oldukça yakındır. Bu tanımlar aynı zamanda analoginin, mantığın İslâm düşüncesinde formal olarak kullanılmaya başlanmasından önce bir akıl yürütme metodu olarak kullanılan “el-İstidlâlü bi’ş-Şâhid

¹⁴⁰ Muhammed Bakır es-Sadr, *el-Ususu’l-Mantıkıyye li’l-İstikra*, Beyrut 1406/1986, 18. Ayrıca Bkz. el-Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, s. 81.

¹⁴¹ Öner, *Klasik Mantık*, 178-179. Ayrıca Bkz. el-Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, s. 81.

¹⁴² Aristot, *Organon III Birinci Analitikler*, s. 185; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedad*, s. 97.

¹⁴³ Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 246.

¹⁴⁴ el-Gazâlî, *Mi’yârü’l-İlm*, s. 154.

¹⁴⁵ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 222.

¹⁴⁶ el-Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, s. 66.

¹⁴⁷ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 222, 185 numaralı dipnot.

ale'l-Gâib” yani görünenden hareketle görünmeyen hakkında kıyasta bulunma metoduyla aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir.

el-Gazâlî'nin değerlendirmesine göre fıkıhçılar ve kelâmcılar bu çeşit akıl yürütmeye “fikhî kıyas” demektedirler. Bu yöntem kesin bilgi ifade etmez fakat diyaloglarda kalbi rahatlatabilecek ve karşıdakini ikna edebilecek bir özelliğe sahip bulunmaktadır.¹⁴⁸ Bununla birlikte illetin hükmü kesin olursa temsilin sonucunun kesin olacağı söylenmiştir.¹⁴⁹

es-Semerkindî, temsili/analojiyi de kıyasa tabi olanlardan saymakta ve şöyle tanımlamaktadır: “*Bir şeyin kendisi için sabit olan bir hükümde, aralarındaki nispet ve benzerlikten dolayı, diğer bir şeyin ona bağlanması ve ona tabi kılınmasıdır.*” Fıkıh âlimlerinin kıyas dedikleri şey de işte budur.¹⁵⁰

Analoji şöyle bir örnekle açıklanabilir:

Yer gezegeninin atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar.

Merih'te de atmosfer vardır.

O halde Merih'te de canlıların bulunması gerekir.

Burada yapılan bir analogidir. Yer ile Merih arasındaki bir benzerliğe dayanarak yerde olan bir durumun Merih'te de olması gerektiği çıkarılmıştır.¹⁵¹

İslâm mantıkçılarının analogide bulunduğunu söyledikleri dört unsuru yukarıdaki örneğe uygulayalım:

a. Benzetilen/müşebbeh, bu unsur asıl değil, ikinci dereceden yani fūrû'dandır.

Örnekte benzetilen Merih gezegenidir.

b. Kendisine benzetilen/müşebbehün bih asıl olan budur.

Yer, kendisine benzetilendir.

c. İkisi arasında bulunan ortak anlam, buna illet adı verilir.

Atmosfer illettir. İkisi arasında ortak anlam, benzetme nedenidir.

d. Benzetme/teşbih buna da hüküm denilir.¹⁵²

Canlıların yaşaması ise hükümdür.

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi analoginin özünde benzetme yer almaktadır. Önce bilinen bir olay ele alınmakta, bilinmeyenle arasındaki benzerlikten yararlanılarak

¹⁴⁸ el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 158.

¹⁴⁹ Ali Sedat, *Mizânü'l-Ukûl*, s. 98.

¹⁵⁰ Bingöl, “Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Kıstas'ında Kıyas Teorisi”, s. 26.

¹⁵¹ Öner, *Klasik Mantık*, s. 173.

¹⁵² Öner, *Klasik Mantık*, s. 173; Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 121.

bilinmeyenin biliniyor, en azından makul hale gelmesi sağlanmaya çalışılmaktadır. Ancak böyle bir durumda, -örnekten hareket edersek- Merih'teki atmosferin canlıların yaşamasına uygun bir ortam oluşturacağı zihnen söylenebilse de gerçekte bu kesin olarak bilinmemektedir. Bundan dolayı da analoginin kesin bilgi veremeyeceği kabul edilmektedir.

es-Semerkindî, temsilin üç unsurunun olduğunu vurgular: Bunlardan birincisi, “benzeyen şey” olup buna “fer” ve “mikyasa” denir. İkincisi “kendisine benzetilen şey olup buna “asl” ve “mikyasa aleyh” denir. Üçüncüsü ise bu ikisi arasındaki “benzerlik yönü” olup buna da “illet” adı verilir. Mesela, “Ev gibi şekillenmiş ve telif olunmuş olduğu için gökyüzü de sonradan yaratılmıştır.” denilir ise, sonradan yaratılmış olmak hükmünde gökyüzü, eve tâbi kılınmıştır. es-Semerkindî'ye göre, ortak sebep sabit olmadıkça, benzetilenin özellikleri ortaya konulmadıkça ve birtakım şartlar tahakkuk etmedikçe temsil, yakîn ifade etmez,¹⁵³ zan olarak kalır. Aynı şekilde Gelenbevî'ye (v. 1205/1790) göre de temsil zan ifade eden delillerdendir.¹⁵⁴

Mantıkta kullanılan kıyas formlarını bu şekilde özetledikten sonra dikkatlerimizi Kelâm İlmi'nde kıyasın nasıl kullanıldığına çevirmek istiyoruz. Daha önce de değindiğimiz gibi kıyas kavramı Kelâm İlmi'nde çok da tercih edilmemektedir. Bundan dolayı biz Kelâmda kullanılan istidlâlde içerik yönünden kıyası görmeye çalışacağız. Bu amaçla oluşturduğumuz kıyas içerikli istidlâllere ait başlıklarda ilk önce genel manada kelâmcıların istidlâllerinde kıyası nasıl kullandıklarını tespit etmeye çalışırken, daha sonra Hanefî-Mâturidî geleneğin temsilcisi olan kelâmcılarca kıyas içerikli istidlâlin kullanım şekillerini belirlemeye çalışacağız.

2.5. Kelâmda Kullanılan Kıyas İçerikli İstidlâl

Genel bir değerlendirmeye Kelâm İlmi'ni mütekaddimûn ve müteahhirûn diye iki bölüme ayırmak mümkündür. Bu ayırımı mantığın kullanım alanına girmesinin önemi bilinen bir husustur. el-Gazâlî'nin Kelâmda mantığı bir bilgi üretim aracı olarak kullanmaya başlaması ile birlikte, bu sahada kullanılan akıl yürütme yöntemleri de mantığın kuralları çerçevesinde şekil almaya başlamıştır.

¹⁵³ es-Semerkindî, *Kıstâsü'l-Efkâr*, II, 257; Bingöl, “Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Kıstas'ında Kıyas Teorisi”, s. 26.

¹⁵⁴ Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, s. 96.

Mütekaddimûn dönemi din bilginleri, mantığa karşı çıkmışlar, onu haram veya en azından gayrı meşrû ve mekrûh saymışlardır. Bu reddedişin gerekçesi aslında mantığın bizzat kendisine yapılan itirazdan kaynaklanmamaktadır. Mantığın kabulüyle birlikte aynı kültürün ürünü olan metafizik kabullerin yani antropomorfik ve paganist inanışların ve felsefenin er geç kabul edileceği endişesi, itirazın asıl nedeni gibi görünmektedir.

Diğer yandan Fıkıh ve Kelâm sahasında her türlü re'y ve nazara yani düşünme ve görüş bildirmeye karşı olan Ehl-i Hadisin mantığa sıcak bakmaları düşünülemezdi.¹⁵⁵ Bununla birlikte başta Fıkıh alanı olmak üzere mantıktaki analogi yöntemi vb. yöntemler fikhî kıyas olarak, Kelâmda ise kıyasın birçok formu, -formal anlamda olmasa da- mütekaddimûn kelâmcıları tarafından bilgi üretme aracı olarak kullanılmıştır. İzmirli'nin deyimiyile istidlâl her ne kadar çeşitli şekillerde görünse de hepsi kıyasa döner. Böyle çeşitli suretlerde yapılan kıyasa ise düzensiz kıyas denilmektedir.¹⁵⁶ Düzgün'ün değerlendirmesiyle, kıyas bu dönemde iki temel amaca hizmet edecek şekilde kullanılmıştır. Bunlardan biri, Allah'ı ispat yöntemi olarak, şâhidin gâibe delâleti gibi çıkarım metodlarındaki kullanımınıdır. Diğerisi ise kelâmcı usûlcülerin fukaha ile ortak bir zeminde kullandıkları şekliyle yeni bir hüküm çıkarma yöntemi olarak kullanımınıdır.¹⁵⁷

Şâhid/görünür âlem ile gâibin/metafizik âlemin varlık kategorilerinin farklı oluşu nedeniyle bu ikisinin birbirine kıyasının ontolojik problemler doğuracağı endişesi, kıyas kavramının Kelâm İlmi'nde kullanılmasını sınırlandırmış görünmektedir. Bunun yerine istidlâl kavramının kullanıldığını görmekteyiz. İstidlâl ve kıyasın "öncüllerden hareketle sonuca varma" diye indirgeyebileceğimiz ortak noktaları kıyası istidlâlin vazgeçilmez bir yöntemi olarak görmeyi gerektirmektedir. Kelâm'ın istidlâl, yani delillendirme yöntemlerinin başında gözlem ve deneye dayalı olanlar gelir. İstidlâlin ikinci yöntemi ise kıyastır.¹⁵⁸ el-Bağdâdî (v. 429/1037-38) de nazarî ilimleri sıralarken kıyas ve nazardan kaynaklanan aklî istidlâli ilk sırada saymıştır.¹⁵⁹ Dolayısıyla biz burada, kelâmcıların kullandıkları istidlâller içinde özellikle kıyas içerikli olanlara öncelik vereceğiz.

¹⁵⁵ Ali Durusoy, "Mâturidî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik*, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul 2012, s. 395.

¹⁵⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, I, 228.

¹⁵⁷ Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s. 249.

¹⁵⁸ Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s. 244.

¹⁵⁹ Abdulkâhir el-Bağdâdî (v. 429/1037-38), *Usûlü'd-Dîn*, Lübnan 1997, s. 12.

Ancak burada şunu baştan belirtmekte fayda vardır: Kelâmda kullanılan çıkarım yöntemlerini tartışmasız bir sınıflandırmaya tabi tutmak ve sayılarını netleştirmek mümkün görünmemektedir. Zira birazdan da görüleceği üzere bu yöntemlerin bazılarının kullanılış biçimleri birbirine çok benzemektedir. Sözelimi sebr ve taksim, bir yandan ayrık şartlı kıyasın içinde görülürken diğer taraftan in'ikâs-ı edille yönteminin bir bölümü olarak göze çarpmaktadır. Öte yandan bizim, “Bir Şeyin Doğruluğunun Benzerinin Doğruluğuna, Yanlışığının Benzerinin Yanlışığına Delil Olması” başlığıyla verdiğimiz yöntem in'ikâs-ı edillenin bir aşaması diye sunulmaktadır. Bir başka yönden “İttifak Edileni Temel Alarak İhtilaf Edilen Üzerinde İstidlâl Yapmak” başlığıyla verdiğimiz çıkarım yöntemi de büyük ölçüde “Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Kıyasta Bulunmak” başlığıyla verilen çıkarım gibidir. Burada ortak kabul şâhid, kabul edilmesi beklenen ihtilafli konu ise gâib durumundadır.

Kaynaklar, kıyas muhtevalı istidlâl ile ilgili araştırmalarda daha çok Eş'arî ve Mutezilî kelâmcıların çalışmaları işaret etmektedir. Bununla birlikte Hanefî-Mâturidî geleneğin görüşlerini temellendirirken kullandıkları akıl yürütmeler de Eş'arî ve Mutezilî kelâmcıların akıl yürütme türlerine benzemektedir. Özellikle ilahiyât konuları işlenirken verilen örneklerde bunları bol miktarda görmekteyiz. Bundan dolayı Hanefî-Mâturidî geleneğin zengin bir aklî çıkarım tecrübesine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefî-Mâturidî geleneğin kullandığı bu aklî çıkarımlarda kıyas unsurlarına rastlamak mümkündür. Bunlara zaman zaman açıkça bazen de biraz çabadan sonra ulaşılabilmektedir. Konumuzla ilişkisi olduğundan aynı geleneğin dikkat çekici simalarından olan es-Semerkandî'nin kıyasa yaklaşımını ihtiva eden bir değerlendirmeyi burada vermek istiyoruz. es-Semerkandî'nin *Kıstas* adlı kıyasa dair eserini inceleyen Bingöl, onun kıyasa yaklaşımı hakkında şunları söylemektedir:

Hiç kuşkusuz, diğer mantık kitaplarında olduğu gibi, *Kıstas*'ın da en önemli bölümü son bölümdür. Ancak burada dikkatimizi çeken husus, es-Semerkandî'nin bu bölümü “Kıyas” başlığı altında ele almasıdır. Hâlbuki çıkarım/akıl yürütme mantığı yalnız kıyastan ibaret değildir. Kaldıkî mantıkçıların birçoğu, mantığın bu bölümünü, her ne kadar kıyası öne çıkarsalar da, çıkarım/istidlâlin diğer türlerini de içermesi bakımından, “delil”, “hucet”, “istidlâl” ... vb gibi daha genel kavramlar altında toplamışlardır. Öyle anlaşılıyor ki es-Semerkandî, kıyas dışında kalan çıkarım türlerini kıyasa tâbi kılmaktadır. Nitekim o, gerek *Kıstas*'ın mukaddimesinde ve gerek *Kıstas* şerhinin ilgili bölümünün hemen başında, “Mantığın amacı, bilinmeyen tasavvur/kavram ve tasdiklere/hükümlere ulaşmanın yolunu göstermektir.

Birincisi tanıma, ikincisi huccete dayanır. Huccet ise kıyas ve ona tabi olanlardan ibarettir.¹⁶⁰

Çalışmamızda Kelâmda kullanılan istidlâl yollarınınından önemlilerini vereceğimiz aşağıdaki başlıklarda ilk önce çıkarım hakkında genel bilgi verdikten sonra bunlarla ilgili bazı Eş'arî ve Mutezilî kelâmcılardan örneklendirmeler vereceğiz. Bunun ardından başta el-Mâturidî olmak üzere Hanefî-Mâturidî kelâmcıların öncelikle kıyas içerikli olanları olmak üzere yaptıkları istidlâllere örnekler sıralayacağız. Kıyasın çeşitli formlarını da içeren istidlâl yöntemlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

2.5.1. Ayrık Şartlı Kıyas ile Aklî Çıkarımda Bulunmak

Büyük öncülü ayrık şartlı önermelerden oluşan kıyaslara “ayrık şartlı kıyaslar” denmektedir. Bu kıyasta büyük önerme ayrıklık bildiren “veya”, “ya da” ve “ya” gibi eklemeler ile kurulur.¹⁶¹ Bitişik şartlı önermelerde iki önermenin birleşmesi gerektiği halde, ayrık şartlı önermelerde önermelerin ayrılmaları gerekir. Bu nedenle böyle önermeler ayrık/munfasıl olarak isimlendirilir. Mesela “Alem ya hâdistir ya da kadîmdir.” önermesinde iki yüklemli önerme bir araya getirilerek ayrık şartlı formuna sokulmuştur. Ancak bu şartlı önermeyi oluşturan önermelerden bir tanesi doğrudur. Yani biri diğerinden ayrılmak durumundadır. Kelâmcılar bunu, “sebr ve taksim” olarak da isimlendirirler.¹⁶²

Âlem ya kadîmdir ya hâdistir.

Kadîm değildir.

O halde hâdistir.”

Bu çeşit kıyasta öncüllerden biri kabul edilir, diğeri reddedilir ve birinin olması, diğerinin olmamasını zorunlu kılar.¹⁶³ Örnekte âlemlle ilgili iki ihtimal ileri sürülmekte, biri olumsuzlandığında diğerinin zorunlu olarak kabul edilmesi beklenmektedir. Aslında bu tür kıyaslarda önermelerden her birinin doğruluğu sınanırken sebr ve taksim yöntemine başvurulmaktadır. Dolayısıyla ayrık şartlı kıyasları değerlendirirken sebr ve taksimi de dikkate almak gerekmektedir.

¹⁶⁰ Bingöl, “Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Kıyas Teorisi”, s. 11.

¹⁶¹ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 192; Doğan Özlem, *Mantık Klasik/Sembolik Mantık*, İstanbul 2004, s. 205.

¹⁶² İbrahim Çapak, *Ebû Hamid el-Gazali'nin Mantık Anlayışı*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003, s. 104.

¹⁶³ Emiroğlu, *Ana Hatları ile Klasik Mantık*, s. 193.

2.5.1.1. Eş'arîlerde Ayrık Şartlı Kıyas

el-Eş'arî (v. 324/935), âlemin yaratıcısının bir oluşunu açıklarken bu delili kullanmıştır. O, şöyle demektedir: Eğer eşyanın yaratıcısı birden fazla olsa idi nizam bozulur, hüküm güvenilir olmazdı. Çıkan sonuca göre ya içlerinden biri ya da her ikisi acziyete uğrardı. İlahlardan biri ölüyü diriltmek istese, diğeri de bunun zıddına onu öldürmek istediğinde karmaşa ortaya çıkardı. Böyle bir durumda her ikisinin amacının bir arada bulunması ve olması imkânsızdır. Ya ikisinden birinin, ya da her ikisinin istediği olmayacaktır, sonuçta bu her ihtimalde de acziyet var demektir. Bu da âlemin yaratıcısının bir olduğunun delilidir.¹⁶⁴ Âlemin yaratıcısının birden fazla olmasının düşünüldüğü her durumda sözkonusu yaratıcıların düşecekleri durum acziyettir. Acziyet yaratıcılığa aykırıdır. Öyleyse âlemin yaratıcısı birdir.

el-Gazâlî, mizânü't-teânüd dediği ayrık şartlı kıyasın Kur'an'da da kullanıldığını söylemektedir. Yüce Allah şöyle buyurur: “*De ki: Göklerden ve yeryüzünden sizi kim rızıklandırıyor? De ki: ‘Allah.’ Biz mi yoksa siz mi hidâyet üzerinde veya apaçık bir dalâlet içindeyiz?*”¹⁶⁵ Bu ayetin ayrık şartlı kıyas formunda kurgusu şöyledir:

Ya biz apaçık bir dalâlet içindeyiz, ya siz.

Biz dalâlet içinde değiliz.

O halde siz apaçık bir dalâlet içindesiniz.¹⁶⁶

2.5.1.2. Hanefî-Mâturidî Geleneğinin Ayrık Şartlı Kıyas Anlayışı

el-Mâturidî âlemin kendi başına var olup olamayacağını değerlendirirken bu yöneme başvurur. Onun, ilk önce âlemin kendi başına var olup olmadığını sınıması ve bunun olamayacağını ispatlaması gerekmektedir. Bunu şöyle bir ayrık şartlı kıyasla yapar: Âlemin kendi başına var olması ya var olduktan sonradır ya da var olmadan öncedir. Var olduktan sonra ise bu durumda “kendi başına var olma” durumu gerçekleşmez. Çünkü daha önce başkası tarafından var edilmiştir. Şayet varlığı var olmadan önce ise bu durumda da zaten var olan şey kendini nasıl var eder?¹⁶⁷ Dolayısıyla bir fâil olmadan âlemin var olması mümkün değildir. O fâil Allah'tır.

el-Mâturidî'nin kıyasını şu şekilde ayrık şartlı kıyas formuna sokabiliriz:

¹⁶⁴ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (v. 324/935), *Kitâbü'l-Luma'*, Beyrut 1952, s. 8.

¹⁶⁵ Sebe, 34/24. “*قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ*”

¹⁶⁶ el-Gazâlî, *Kıstâsü'l-Müstakîm*, s. 192.

¹⁶⁷ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 30; Ebûl-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 28.

Âlem ya kendi başına var olmuştur ya da Allah tarafından var edilmiştir.

Kendi başına olmamıştır.

O halde Allah tarafından var edilmiştir.

el-Mâturidî, Allah'ın fiilî sıfatlarından halk/yaratma sıfatının ispatı konusunda şöyle der: “*Ka‘bî’ye (v. 317/929) şöyle denir: ‘Allah mahlukatı yaratmamaya kâdir midir?’ Şayet ‘değildir’ derse bu durumda onu kendiliğinden veya zorunlu olarak yaratan bir konuma getirmiş olur. Böylece kendi görüşünü boşa çıkarmış olur.*¹⁶⁸ *Şayet ‘kâdirdir’ derse bu durumda (mahlukatın) ilahi kudretin taallukuyla yaratıldığını kabul etmesi gerekecektir. Zira burada yaratma sıfatının kâdeminin ispatı vardır.*”¹⁶⁹

el-Mâturidî, ayrık şartlı kıyası Allah'ın birliğini ispat etmek için de kullanmaktadır. Ona göre Allah ile birlikte bir tanrı daha bulunsaydı, bunun diğerinden gizleyeceği bir fiili işlemeye gücü ya yetecek veya yetmeyecektir. Her ikisi de güç yetirirse biri diğerini bilgisizliğe mahkûm etmiş olacaktır. Eğer güç yetiremezlerse her biri acziyet içinde kalmış olur. Oysa acz ulûhiyete aykırıdır. Geriye sadece birinin güç yetirebilmesi şıkkı kalmaktadır ki o da Allah'tır, diğeri ise onun kuludur.¹⁷⁰

el-Pezdevî (v. 493/1099), Allah'ın kadîm olduğunu anlatırken ayrık şartlı kıyası andıran bir çıkarımda bulunur. Şöyle der: “*Allah'ın hâdis olması geçerli değildir. Zira hâdis, bir muhdisin yaratmasıyla meydana gelir. Öte yandan Allah'tan başka bir muhdisin olmadığı da açıktır. O halde Allah hâdis olmayıp zarurî olarak kadîmdir, ezelîdir.*”¹⁷¹

el-Pezdevî'nin ifadelerini ayrık şartlı kıyas formuna şu şekilde sokabiliriz:

Allah ya hâdistir, ya kadîmdir.

Allah'ın hâdis olmadığı açıktır.

O halde Allah kadîmdir.

en-Nesefî (v. 508/1114) yaratıcının birliğini ispat ederken yukarıda verdiğimiz el-Eş'arî'nin çıkarımına benzer bir delil getirir. Ona göre âlemin yaratıcısı tek olmalıdır. Zira iki yaratıcı olsa birbirlerine engel olma/temânû¹⁷² meydana gelir. Bu da onların ikisinin veya birinin yaratılmış olduğuna delildir. Eğer onlardan biri, bir şahısta canlılığı

¹⁶⁸ Burada Ka‘bî'nin ilahi fiillerin ihtiyarî olduğunu savunduğundan hareket edilmiştir.

¹⁶⁹ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 82; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 69.

¹⁷⁰ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 40; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 33.

¹⁷¹ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 28.

¹⁷² Burhan-ı Temânû denilen bu akıl yürütme işlemine yönelik eleştiriler için Bkz. İsmail Şık, “Burhan-ı Temanu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010 (2), ss. 17-44.

yaratmak istese, diğeri onda ölümü yaratmak ister. Hareket ve sükûn, birleşme ve ayrılma, siyah ve beyaz vs. gibi bütün zıt hallerde aynı şey söz konusu olur. Bu durumda ya onların ikisinin birden iradesi gerçekleşir; ya da iradeleri işlevsiz kalır, gerçekleşmez. İkinin birden iradesinin gerçekleşmesi aynı yerde birbirine zıt hallerin bulunması demektir ki bu aklen imkânsızdır. İradelerinin işlevsiz kaldığında ise ne birbirinin ne de diğerin dediği meydana gelir. Bu son durum ise her ikisinin de âciz bırakılması demektir. Diğer bir ihtimal ise birinin değil de diğerin iradesinin gerçekleşmesidir. Burada da iradesi gerçekleşmeyen aczi söz konusudur. Âcizlik yaratılmışlık alâmetidir. Âlemin iki kadîm yaratıcısının bulunduğu tasavvur edilemediğine göre, zarurî olarak yaratıcının bir olduğu görülür.¹⁷³

en-Nesefî Allah'ın mekânda yer tutmadığını ispatlamak için yine bu yola başvurur. Bu konuyla ilgili olarak onun düşüncesinde iki ihtimalin söz konusu olduğu dolaylı olarak anlaşılır: Allah ya mekânda yer tutmuştur ya da tutmamıştır. en-Nesefî, Allah'ın mekânda yer tutmadığı görüşünü kanıtlamak için ilk önce Allah'tan başka kadîm varlığın olmadığını hatırlatır. Bu durumda mekân hâdis demektir. Allah mekânı yarattıktan sonra yer tutmuş olsa, onun varlığı değişmiş ve zâtında bir dokunma hâli yaratılmış demektir. Hâlbuki değişim ve yaratılmışlık özellikleri taşımak, sonradan yaratılmış olmanın belirtileridir. Bu ise Allah hakkında imkânsızdır.¹⁷⁴ Dolayısıyla yukarıda sözü edilen iki ihtimalden Allah'ın mekânda yer tutma durumu çürütülmüş olduğuna göre Allah mekânda yer tutmamıştır.

en-Nesefî, Allah'ın tuttuğu mekân olarak nitelenebilecek arş ile ilgili değerlendirmelerde bulunur. Yine dolaylı olarak onun düşüncesinde iki ihtimal vardır: Allah arşta ya mekân tutmuştur ya da tutmamıştır. Allah'ın arşta mekân tutması durumunda akla gelebilecek ihtimaller elenirse, ikinci şıkkın doğruluğu ispatlanmış olacaktır. en-Nesefî ilk önce arşın sınırlı, sonlu ve bölümlere, parçalara ayrılabilmesini hatırlatır ve bu gerçek üzerine aklî çıkarımını sürdürür. Eğer Allah arşta mekân tutmuş bulursa, bu durumda onun ya arşın genişliğinden büyük, ya da ne az ne çok, tam arşın genişliği kadar, ya da arştan küçük olması gerekirdi. en-Nesefî, her üç durumun da yanlış olduğunu ve bunların yaratılmışlık belirtileri olduğunu söyledikten sonra konuyu şöyle bağlar: “Allah ister arşın parçalarından büyük, ister ona eşit, isterse ondan küçük olsun, durum aynıdır. Zira o, (arşa tekâbü eden) alt yön tarafından sonlu olurdu,

¹⁷³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1114), *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* (Çev. Hülya Alper, *Tevhidin Esasları*), İstanbul 2010, s. 29-30.

¹⁷⁴ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 39.

halbuki sonlu olmak yaratılmışlık özelliğidir ve böyle bir şeyin kadîm için söz konusu olması muhaldir.”¹⁷⁵

el-Lâmişî, Allah’ın âlemi yarattığını bu yolla kanıtlamaktadır. Ona göre âlemin hâdis oluşu ya kendi gücüyledir ya da başkasının gücüyledir. Kendi gücüyle olması imkânsızdır. Çünkü varlığından önce yoktu. Yokluk ise fiil değildir. Kendisini var etmiş olması yoluyla da var olması düşünülemez. Çünkü muhdes varlık, var olduktan sonra değişimi kendinden uzaklaştırılmaz. Varlığından önce kendi kendini var etmesi de mümkün olmadığına göre başkası tarafından var edildiği böylece ispatlanmış olur.¹⁷⁶

es-Semerkindî, ilahî kudreti kanıtlarken şöyle bir çıkarımda bulunur: Allah bütün varlığı kudretiyle yaratmıştır. Çünkü Allah’tan başkasının kudret veya tabiat yönünden bunların hepsine bir etkisi vardır veya yoktur. Şayet herhangi bir etkisi yok ise bunların tamamı Allah’ın kudreti ile meydana gelmiş olur. Şayet başka birinin etkisi olsa bile yine bu da Allah’ın kudreti ile meydana gelmiş olur. Çünkü bütün mümkünlerin tesir kuvveti, mümkün varlıklardan sadece bir şeyde etkili olur. Bu da Allah’ın onda bu tesir kuvvetini yaratmasıyla gerçekleşir.¹⁷⁷

es-Semerkindî, Hızır’ın Müslümanların çoğunluğuna göre bir nebi olduğunu söyler. Nebiler birbirlerinden üstün olabileceklerine göre Hızır, Hz. Musa’dan üstün olabilir. Ancak Hızır bir nebi değilse bu durumda iki ihtimal söz konusudur. Birincisi Hızır’ın İsrail oğullarından biri olması ihtimalidir. Peygamberler ümmetlerinden üstündürler. Bundan dolayı Hz. Musa Hızır’dan üstün olur. Şayet o, İsrail oğullarından değilse yine Hz. Musa üstündür. Çünkü Allah “...Sizi âlemlere üstün kıldım.”¹⁷⁸ buyurmuştur.¹⁷⁹ Sonuç itibariyle iki ihtimal de Hz. Musa’yı üstün tutmaktadır. Oysaki ayetler Hızır’ın ona ders verdiğini ve ondan bilgili olduğunu göstermektedir. Bu durumda Hızır bir nebidir ve Hz. Musa’dan üstündür. Zira nebilerin birbirlerinden üstünlüğü mümkündür.

¹⁷⁵ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 39-40.

¹⁷⁶ el-Lâmişî, *et-Temhîd*, s. 49.

¹⁷⁷ Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî (v. 702/1303), *el-Mu'tekad*, (Haz. İsmail Yürük-İsmail Şık, *İslâm İnanç İlkeleri*), Ankara 2011, s. 20/71-72. Not: Bu eserde ilk verilen sayfa numarası metne, ikincisi ise tercümeyle aittir.

¹⁷⁸ Bakara, 2/47. “يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا بِعِمَّتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَلِّي فَضَلَّتْكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ”

¹⁷⁹ es-Semerkindî, *el-Mu'tekad*, s. 31/81.

2.5.2. Bir Şeyin Doğruluğunun Benzerinin Doğruluğuna, Yanlışlığının Benzerinin Yanlışlığına Delil Olması

Benzer iki şeyin aynı vasıfları taşımaları nedeniyle benzer hükmü almaları gerektiği düşüncesinden hareketle bu yöntemi Mu'tezile başta olmak üzere hemen hemen bütün Kelâm ekolleri kullanmışlardır. Bu delilin esası, bir kimse bir adım attığı zaman bunun benzeri ikinci adımını da atabilir, gibi bir ikna düşüncesine dayanmaktadır.¹⁸⁰

Bu delilin Kur'an'da da kullanıldığını görmekteyiz: “Çürüyüp dağılmış olduğu halde bu kemikleri kim diriltir? dedi. De ki: Onları ilk defa yaratan (ikinci defa haydi haydi) diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilendir.”¹⁸¹ Bu âyetlerden anlaşıldığı üzere Allah, ölüleri diriltmeyi onları ilk yaratmasına benzetmiş, ilk yaratmayı, ölümden sonraki dirilmeye delil olarak getirmiştir.

el-Eş'arî, yukarıdaki ayetten ilham alarak olsa gerek, bu çeşit aklı çıkarımı, ikinci yaratılışı inkâr eden, “Bu çürümüş kemikleri kim diriltecek?” diye soranlara hitaben kullanmıştır. İkinci yaratılışa deliliniz nedir? sorusuna cevaben onları ilk olarak yaratan Allah, ikinci bir sefer de yaratmaya kâdir olduğunun bildirildiğini söylemiştir. İlk yaratmanın daha zor ve daha zahmetli olması gerektiği Kur'an ayetleriyle açıklanmıştır. Yaratma işini ilk defa yapanın, bu işi ikinci defa yapmasının kolaylığı vurgulanmıştır.¹⁸²

el-Eş'arî, Kelâm sıfatının kadîm olduğunu ispat ettikten sonra, aynı yolla Allah'ın bütün sıfatlarının kadîm olduklarının ispatını yapmaktadır.¹⁸³ O, bu konuyu izah ederken, “kün/كن” emri ile bütün yatarılmışların meydana geldiğinin üzerinde ısrarla durur. “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, “Ol!” dememizdir. O da hemen oluverir.”¹⁸⁴ âyeti, bir şeyin var olması için Allah'ın ona “Ol!” demesi gerektiğini gösterir. Kur'an Allah sözü olduğuna göre, şayet o da mahluk olsaydı ona da “Ol!” demesi gerekirdi. Dolayısıyla onun sözünün, emrine konu olması muhaldir. Çünkü bu durum ikinci bir emir gerektirir. Fakat bu teselsülü gerektireceğinden imkansızdır. Böylece Kur'ân'ın mahluk oluşunun yanlışlığı ortaya

¹⁸⁰ Ramazan Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara 2012, s. 323.

¹⁸¹ Yasin, 36/78-79. “ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُخِيبِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُخِيبُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ”

¹⁸² el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, s. 8.

¹⁸³ el-Eş'arî Ebû'l-Hasan (v. 324/935), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (Fevkiye Hüseyin Muhammed), Kâhire 1397, s. 20 vd.

¹⁸⁴ Nahl, 16/40. “إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ”

çıkılmış olmaktadır.¹⁸⁵ Allah'ın herhangi bir cevher ve rengi yaratmaya, yaratmış olduğu benzerinden, öldürdükten sonra tekrar hayatı yaratmaya da diriltmiş olduğu benzerinden hareketle kâdir olduğuna hükmetmemiz de bunun gibidir.¹⁸⁶

Bu metod, Fıkıh Usûlünde daha sistematik bir şekilde kullanılan ve genel anlamda 4. delil olarak kabul gören fikhî kıyası andırmaktadır. Çünkü fikhî kıyasta illet birliğinden dolayı nass veya icmâda hükmü belli olan bir şeyin hükmü diğerine verilir. Yani iki şey arasındaki benzerlikten dolayı, kendisine benzetilendeki hüküm benzeyene de verilmektedir. Burada da benzerlik esas alınarak iki ayrı olay aynı hükümde birleştirilmektedir.

2.5.3. Bitişik Şartlı Kıyas ile Akıl Çıkarımında Bulunmak

Bitişik şartlı kıyaslar, bir öncülü bitişik şartlı, diğer öncülü ise yüklemli önermeden oluşan kıyaslardır.¹⁸⁷ Başka bir deyişle bu çeşit kıyas iki öncülden oluşur, büyük öncül şartlı kıyastan meydana gelir. İkinci öncül bir kategorik önermedir ve büyük öncülün önbişen veya ard bişenini onaylar veya nefyeder. Dolayısıyla sonuç önermesi de ikinci öncüle bağılı olarak, büyük öncülün bişenlerinden birini onaylar veya olumsuzlaştırır. Sonuç olarak öncekini ve sonrakini onaylama diye iki farklı şekli meydana gelmiş olur.¹⁸⁸

Öncekini onaylama;

Âlem hâdis ise onun bir muhdisi vardır.

Âlem hâdistir.

O halde bir muhdisi olması gerekir.

Sonrakini onaylama;

Eğer Güneş doğarsa yıldızlar kaybolmuştur.

Yıldızlar kaybolmuş değildir.

O halde Güneş doğmuş değildir.

¹⁸⁵ el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, s. 15.

¹⁸⁶ Talip Kızılkaya, *el-Mâturidî'nin Kitâbü't-Tevhid'inin Kelâm Metodu Açısından Değerlendirilmesi*, (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2011, s. 51.

¹⁸⁷ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 189.

¹⁸⁸ Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 164.

Bu tür kıyasta sonuç öncüllerde vardır. Öncüllerin sıralanışından sonucun ne olacağı, neye varılmak istendiği ortadadır. Beklenen sonuç için kurgulanmış bir önerme dizimi ile sonuca ulaşılır.¹⁸⁹

Kur'ân'da bitişik şartlı kıyasa örnek olabilecek ayetler vardır. Kur'an'ın kendisinin Allah'ın kelâmı olduğunu ispatlayan âyet bu konuya bir örnektir. "...Eğer (Kur'ân), Yüce Allah'tan başkasından olsaydı, onda birçok tutarsızlık bulurlardı."¹⁹⁰ Bu istidlâlden anlaşılan şudur: Kur'ân'da hiçbir tutarsızlık yoktur. O halde Kur'ân, Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olamaz. Kur'ân ancak Allah tarafından indirilmiştir.

2.5.3.1. Eş'arîlerde Bitişik Şartlı Kıyasın Kullanımı

el-Eş'arî, bu kıyas çeşidini tevhid konusunu işlerken Kur'an ayetlerine dayanarak kullanmıştır:¹⁹¹ "Şayet yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı yer ve göğün düzeni bozulurdu."¹⁹² Eğer dünyada düzen bozulmayıp devam ediyorsa, düzeni bozacak bir durum yok demektir. Bir başka açıdan düzenin bozulması, Allah'tan başka ilahların olmasına bağlıysa ve düzen bozulmuyorsa bu da Allah'tan başka ilahlar olmadığına delilidir. Çünkü düzen bozulmamış ve devam etmektedir.

el-Gazâlî, "mizânü't-telâzüm" dediği bu tür çıkarımın kullanımını aynı ayet üzerinden vermektedir. Burada birinci önerme "Âlemde iki ilah olsaydı âlem bozulurdu." cümlesidir. "Âlemin bozulmadığı bilinmektedir." cümlesi ikinci önermedir. Buradan iki ilahtan birinin nefyedilmesi zorunlu olarak çıkmaktadır.¹⁹³ Sonuç itibarıyla âlemin bozulması iki ilahın varlığına bağlıysa ve âlem de bozulmamışsa iki ilah yok demektir. O halde Allah birdir.

2.5.3.2. Hanefî-Mâturidî Geleneğinin Bitişik Şartlı Kıyas Anlayışı

el-Mâturidî, Allah'ın birliği konusunda birçok örnek sıraladıktan sonra şöyle demektedir: "Allah'tan başka bir tanrı daha bulunsaydı o, kudretini ve hükümranlığını gösterebilmek için söz ve fiil ortaya koyacak ve söz ve fiilini Allah'tan ayıracaktı. Böyle

¹⁸⁹ İsmail Şık, "el-Eş'arî'nin Kelâm Metodu", *Dinî Araştırmalar*, C. 8, s. 24, ss. 219-244, s. 234.

¹⁹⁰ Nîsâ, 4/82. "أَفَلَا يَنْدَبُرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"

¹⁹¹ el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, s. 8.

¹⁹² Enbiyâ, 21/22. "...لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا..."

¹⁹³ el-Gazâlî, *Kıstâsü'l-Müstakîm*, s. 191.

olmadığına göre ulûhiyetle bilinen ve rubûbiyette biricik olanın sadece Allah olduğu ortaya çıkmıştır."¹⁹⁴

el-Mâturidî'nin bitişik şartlı kıyasın sonrakini onaylama türüne giren bu akli çıkarımını şu şekilde kurgulayabiliriz:

Eğer Allah'tan başka bir tanrı daha bulunsaydı o, kudretini ve hükümlerliğini gösterebilmek için söz ve fiil ortaya koyacak ve söz ve fiilini Allah'tan ayıracaktı.

Böyle bir durum söz konusu değildir.

O halde ulûhiyetle bilinen ve rubûbiyette biricik olanın sadece Allah olduğu ortaya çıkmıştır.

İnsanların hâdis ve mahlûk olduğunu ispat etmek için bu metodu kullanan el-Mâturidî şöyle demektedir: "*Hiçbir insan kendisinin kadîm olduğunu iddia etmemiştir. Şayet böyle olsaydı bunun gerçek olmadığını hem kendisi bilecekti hem de onun doğumuna (hâdis olduğuna) şahidlik edenler açıkça bilecekti.*"¹⁹⁵ Bundan dolayı, hiç kimse kadîm olduğunu iddia edemediğine göre herkes hâdistir.

en-Nesefî, teşbihin yanlışlığını ortaya koymak için bitişik şartlı kıyasla bir akıl yürütmede bulunur. Eğer Allah, âlemin veya âlemdeki unsurlardan bir şeyin, her açıdan benzeri olsaydı, Allah her açıdan yaratılmış veya benzeri olan şey her açıdan kadîm olurdu. Eğer bir açıdan benzese, Allah bu noktada yaratılmış veya benzeri, o noktada kadîm olurdu. Kadîmin her yönden veya bir yönüyle yaratılmışlığına veya yaratılmışın her yönden veya bir yönüyle kademine hükmetmek muhaldir.¹⁹⁶ Böylece o, Allah'a "şey" demenin teşbihe yol açmayacağını ispatlamaya çalışmıştır.

es-Semerkindî, Allah'ın fiillerinin zorunlu olmadığını kanıtlamak için bitişik şartlı kıyasla çıkarımda bulunmaktadır. Onun anlayışında Allah'ın fiilleri zorunlu değildir. Eğer onun fiilleri zorunlu olarak meydana gelseydi, ilk eseri de vacibin lâzımı olur ve varlığını sürdürürdü. Çünkü müessirin ayrılmazı olan eser ve etkisi kesin olarak vardır. Bu eserin eseri ve onun eseri de aynı şekilde sabit olurdu. Bu durumda Allah ile birlikte bütün hâdislerin devam etmesi gerekirdi. Bunlardan herhangi biri son bulduğunda Allah'ın da son bulması gerekirdi. Böyle bir şey söz konusu olamaz.¹⁹⁷

Yine es-Semerkindî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini bu çıkarım yoluyla kanıtlamaktadır. O, çıkarımında Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tevatür yoluyla

¹⁹⁴ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 39; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 33.

¹⁹⁵ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 21.

¹⁹⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 36-37.

¹⁹⁷ es-Semerkindî, *el-Mu'tekad*, s. 11/64.

getirmesine dayanmaktadır. Tevatür yoluyla gelen Kur’ân, onun peygamberliğinin de kanıtıdır. Kur’ân, kendisine muhalif olan herkese meydan okumasına rağmen kimse onun bir benzerini getiremediğine göre Hz. Muhammed bir peygamberdir.¹⁹⁸ Ayrıca isra hadisesinin rüyada olduğunu iddia eden Mu’tezile’ye karşı Hz. Peygamber’in israsının rüyada değil, uyanırken gerçekleştiği fikrini kanıtlamak için, İsra suresinin ilk ayetinde geçen “بعبدہ/kulunu” ifadesini gösterir. Ona göre şayet Hz. Muhammed bu hadiseyi rüyasında görmüş olsaydı Allah, “...kulunu yürüttü...” demezdi. Kul; beden ve ruh bütünlüğü bağlamında insan, şahıs manasına olduğundan kullanılan kelimeye göre isra hadisesi uyanırken gerçekleşmiştir.¹⁹⁹

2.5.4. Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Çıkarımda Bulunmak

Bu metod mütekaddimûn kelâmcılarının en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisidir. Birkaç türlü isimlendirilmiştir. “el-İstidlâlü bi’ş-Şâhid ale’l-Gâib” şeklindeki kullanımında şâhid görünen/bilinen, gâib ise görünmeyen/bilinmeyen anlamına gelir. Bu durumda varlığını gördüğümüz/bildiğimiz bir şeyi varlığını bilemediğimiz/göremediğimiz bir şey hakkında delil/kanıt olarak sunuyoruz demektir. “Kıyasu’l-Gâib ale’ş-Şâhid” şeklindeki kullanımında, görünen/bilinen bir şeyin görünmeyen/bilinmeyen bir şeye kıyas ederek bilgi üretilmesi kastedilir. “Delâletü’ş-Şâhid ale’l-Gâib” olarak kullanımında ise görünen/bilinen bir şeyin görünmeyen/bilinmeyen bir şeye (onun varlığına veya onunla ilgili bir vasma) delâlet etmesi anlatılmış olmaktadır.

Görünür alanda herhangi bir illetle ilintilendirildikten sonra, görünmeyen alan için aradaki illet birliğinden dolayı hüküm vermek amacına yönelik olarak kullanılan bu metod, kelâmcıların teolojik söylemlerinin vazgeçilmez bir yoludur. Bu metotta illet-malul ilişkisindeki benzerliğin farklı şeylere uygulanması mantığı hâkimdir.²⁰⁰

Kelâmcıların yukarıdaki şekillerde isimlendirdikleri bu metoda fakihler “fikhî kıyas”, beyan âlimleri “teşbih” demişlerdir. Mantıkta ise “temsil/analoji” metoduna karşılık gelmektedir.²⁰¹ Birkaç türlü adlandırılan bu akıl yürütmenin dayandığı “şâhid”, “gâib” ve -her ne kadar formül ifadelerde geçmese de- ikisi arasındaki bağlantıyı kuran üçüncü bir terim bulunmaktadır. Fakihler için “nass” veya bu yöntemdeki haliyle

¹⁹⁸ es-Semerkindî, *el-Mu’tekad*, s. 26/77.

¹⁹⁹ es-Semerkindî, *el-Mu’tekad*, s. 29/80.

²⁰⁰ Kamil Güneş, *İslâmi Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003, s. 372.

²⁰¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 188.

şâhid/el-makis aleyh, “hükümü nass veya icmâ yoluyla doğrudan belirlenmiş mesele” anlamına gelmektedir. “Fer”/el-makis’e karşılık gelen gâib ise “hükümü naslarda veya icmâda açıkça belirtilmemiş mesele”²⁰² anlamındadır. Bu benzerlikten olsa gerek söz konusu istidlâl metodu Fıkıh Usûlündeki kıyasa benzetilmiştir.

Dilciler için “şâhid” kavramı, kıyasın rükünlerinden olan asıl kavramına karşılık gelmektedir ve çoğu zaman “genel dil kuralı”nı ifade etmektedir. “Fer” genel dil kuralından hareketle, ilgili meselede oluşturulan yeni kural anlamında kullanılmaktadır. Formül ifadelerin başında yer alan “istidlâl”, “kıyas” ve “delâlet” kavramlarının tercih edilmesinin arkasında yatan nedenler, üzerinde durmaya değer niteliktedir. Fıkıh Usûlü âlimleri ve dilciler kıyas kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu kavramı ister dedüksiyon veya tümevarım, ister temsil anlamında kullanmalarında bir sakınca görmemişlerdir. Çünkü fakihlerin ve dilcilerin şâhid ve gâib kavramları karşılığında kullandıkları asıl ve fer’e yükledikleri anlamlarda ontolojik bir sorun bulunmamaktadır.

Oysaki kelâmcılara göre aslın yerini tutan “şâhid”, tabiat ve insan âlemi; fer’in yerini tutan “gâib” ise Allah’ın zâtı, sıfatları gibi hususları içeren metafizik âlemdir. Tabiat ve insan âlemi için “asıl”; ontolojik üstünlüğü olan ulûhiyet âlemi için “fer” kavramını kullanmak ve bu akıl yürütme yoluna “kıyas” demek, kelâmcılar açısından uygun görülmemiştir.²⁰³ Bunun yerine “istidlâl” ve “delâlet” kavramlarını kullanmışlardır. Kelâmcılar nazarında “istidlâl” ve “delâlet” kavramlarının kökünde yer alan “delil”, duyu alanının dışında yer alıp hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren araç durumundadır.²⁰⁴ Kavramlar farklı olsa da, duyulur âlemlerle duyular ötesine dair herhangi bir bilginin elde edilmesine yarayan bu çeşit delillendirmede kıyas yapısının kullanıldığı görülmektedir.

Şâhidin gâibe delâletinde aralarındaki ilişkiyi ifade etmek için gereken bir takım kavramlar bulunmaktadır. eş-Şehristânî, gâib ile şâhidin arasını illetler, şartlar, deliller ve hakikatlerin birleştirebileceğini söylemiştir.²⁰⁵ Onun bu konudaki değerlendirmesini şu şekilde özetleyebiliriz:

a. İletlerin Birleştirmesi: Görünürde olan şey, bir illetten dolayı bir sıfatla vasıflandırılır veya bir hükümle sonuçlandırılırsa, o sıfatı taşıyan göremediğimiz veya

²⁰² H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, 2002 Ankara XXV, 535.

²⁰³ Ahmet Erkol, “Kelâm İlminde ‘Kıyas’-l-gâib ala’ş-şâhid’ Metodunun Kullanımı”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, sy. 20 (Yaz 2004), s. 164.

²⁰⁴ el-Bâkılânî, *Kitâbü’t-Temhîd*, s. 33-34.

²⁰⁵ Ebû’l-Feth Muhammed eş-Şehristânî (v. 548/1153), *Nihâyetü’l-İkdâm*, Kahire ty., s. 182.

görünmeyen bütün diğer varlıklar için bu illetten dolayı aynı sonuç ve vasıf söz konusudur. Gâib ile şâhidin arası, illetlerin ortak olması dolayısıyla birleşmiş olur.

b. Şartların Birleştirmesi: Şâhiddeki hüküm, bir sonuca şart ile bağlanmış ve kesin ise, şarttan hareketle gâib ile şâhid arasında hüküm ortak olur. Bilgin olmak, bilgi sahibi olmaya bağlıdır. Fakat aynı zamanda bu vasıflar için diri olmak da gerekir. Görünen biri için verdiğimiz bu hükmü görmediğimiz biri için de verebiliriz.

c. Delillerin Birleştirmesi: Şâhid için bir delil ile delillendirme yapılıyor ve bu bir sonuca götürüyorsa, aklî olarak bu delilin gâib için de aynı sonuca götürmesi gerekir. Yaratma, düzenleme yapma gibi fiiller sahibinde kudret, ilim ve irade gibi sıfatların varlığının delilidir. Hüküm koymak ve bu fiilleri yerine getirebilmek için gâibin de bunlara sahip olması gerekir. Bu delilden hareketle gâib ile şâhidin ortak vasıflara sahip oldukları sonucuna ulaşılır.

d. Hakikatlerin Birleştirmesi: Şâhid için bir hakikatten dolayı bir sonuç kesinleşirse aynı hakikatin sonucu gâib için de geçerlidir. Şâhidde âlim olmanın hakikati ilim sahibi olmak ise, gâib için de aynısıdır.²⁰⁶

Kelâmcılara göre duyulur alana dayanarak duyu ötesi alanı çıkarsama, şâhiddeki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm ve kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâibteki bir şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gâib alanında taşıyan şey, aynı illeti şâhid alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.²⁰⁷

Müteharrik ve âlim olanlar, kendilerindeki hareket ve ilimden dolayı müteharrik ve âlim iseler bunu gâibdeki müteharrik ve âlim için uygulamak gerekir. Gâibdeki şeyin kendine ait niteliği bilinmese de, falan niteliği var kılan illet şâhidde varsa gâibde de vardır. Zira aralarında illet birliği bulunmaktadır. Bundan dolayı ilgili konuda bir şey için geçerli olan hükmün misli diğeri için de geçerlidir.²⁰⁸ Şâhiddeki hareket ve bilme gâibde de belirlendiğinde ikisi arasında ortak bir nokta bulunmuş demektir. Bu ortak nokta, niteliği hakkında bilgi sahibi olmadığımız gâib ile ilgili bilgiye ulaşmamızı sağlamaktadır.

²⁰⁶ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 182-192; Şık, "el-Eş'arî'nin Kelâm Metodu", s. 233.

²⁰⁷ el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 32.

²⁰⁸ Ali Sâmi en-Neşşar, *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 133.

2.5.4.1. Mu'tezilenin ve Eş'arîliğin Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Çıkarımda Bulunmaları

Kelâmcılar içinde bu yöntemi ilk defa kullananların Mutezilîler olduğu söylenmektedir.²⁰⁹ Hatta onlar, ilahî adaletten, salah aslaha, rü'yetullahtan ilahî iradeye kadar birçok konuyu bu esasa göre şekillendirmişlerdir.²¹⁰ Onlara göre, bizden birisinin âlim olmasının sebebi ilim olduğuna ve Allah da âlim olduğuna göre onun da bir ilim sebebiyle âlim olması, yani ilmin onun bir sıfatı olması gerekir. Şâhidde fiilin bulunuşu, onun âlim olmasını sağlarken, aynı fiil gâibde sabit olunca onun da âlim olmasını gerektirir.²¹¹ Burada şâhide/duyulur alana “bizden birisinin âlim olmasının sebebinin ilim olması” karşılık gelmektedir. Gâibe/duyu ötesi alana ise Allah'ın âlim olması karşılık gelmektedir. Her iki alanın ortak illeti ise ilim sahibi olmaktır.

el-Eş'arî, bu çeşit delillendirmeyi, ilahî sıfatların ispatı ve ezeliyyeti gibi konularda sıkça kullanmıştır. O da görünen âlemde hikmetli fiil işleyene, bu fiilinden dolayı âlim deniliyorsa, Allah'ın bütün fiillerinde hikmetin var olması dolayısıyla Allah'a da âlim denileceğini ifade etmiştir. Eğer hikmetli fiillerin âlim olmayan birinden meydana gelmiş olması mümkün olsaydı, hayvanların ürettiği yararlı şeylerin tamamının, bilgisiz oldukları halde bizim bilmediğimiz bir şekilde onlardan meydana gelmeleri mümkün olurdu. Bu muhal olduğuna göre, hikmetli fiillerin ancak ilim sahibi biri tarafından yaratılacağı ortaya çıkmış olmaktadır.²¹²

Mu'tezile'nin insan fiilleri için kullandığı bu metod,²¹³ tanrının fiilleri için kullanıldığında antropomorfizme götürebileceğinden dolayı çokça tenkit edilmiştir. Bu konudaki diğer eleştirilerin bazılarını vermek istiyoruz:

el-Lâmişî, Mu'tezile'nin aslah görüşünü bu yöntemle ispatlamaya çalışmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre şâhidin gâibe istidlâli doğru sonuç vermez. Çünkü şehâdet âleminde herhangi biri, gücü yettiği halde kölesinin birinin namusuna göz diktiğini görüp engellemezse sefih sayılır ve hakîm olarak nitelendirilmez. Bu durum gâib için böyle değildir. Çünkü şehâdet âleminde hakîm düşmanın dostluğuna muhtaçtır. Dostlarının çokluğuyla galip gelebileceği gibi düşmanlarının çokluğu yüzünden zarar da

²⁰⁹ Ramazan Altıntaş, “Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri”, 17; Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, 2007, 1- 25, s. 2.

²¹⁰ Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, s. 322.

²¹¹ Kadı Abdulcabbar (v. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, yy., 1988, s. 157.

²¹² el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, s. 10.

²¹³ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 102.

görebilir. Gâib için durum bunun tersidir. Allah ne dostlarının çokluğuyla güçlenir ne de düşmanlarının bolluğuyla zarar görür. Bunun için bu tür istidlâlden uzak durmak gerekir.²¹⁴

el-Îcî (v. 756/1355) de gâibin şâhide kıyasını zayıf görenlerdedir. Ona göre bu kıyas, fikhî kıyas gibi değildir. Burada Allah'a duyularla algılanamadığından gâib ismi verilmektedir. Makîs ve makîs aleyh arasındaki müşterekliğin ispatı konusunda tereddütler bulunduğundan bu tür bir kıyas zayıftır.²¹⁵ Ayrıca ona göre benzer nedenlerden dolayı bu kıyas yönteminin Allah'ın sıfatlarının ispatı konusunda kullanılması da zayıf görünmektedir.²¹⁶

Şâhidin gâibe delil getirilmesi yöntemi, bilgi değeri açısından zan ifade etmektedir. O, aklî delillerin hatabe de denilen ve kesin bilgi ifade etmeyen grubuna girmektedir. Hatabenin “vehmiyyât” denilen bu türü, duyular ötesi âlemin duyulur âleme kıyası yoluyla elde edilen hükümleri kapsamaktadır. Bu metod her ne kadar zan ifade etse de Düzgün'ün de dediği gibi bu âlemden olan insanın, içinde bulunduğumuz bu âlemden başka bir âleme ait olan varlıklar için konuşması veya bilgi sahibi olması, ancak bu çeşit kıyasla mümkün olmaktadır.²¹⁷

2.5.4.2. Hanefî-Mâturidî Geleneğin Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Çıkarımda Bulunmaları

el-Mâturidî bu metodu “Delâletü’ş-Şâhid ale’l-Gâib” adı altında ve âlemin kıdemini bu metodla kanıtlamaya çalışanlara cevap verirken kullanır. el-Mâturidî'ye göre âlemin kıdemini savunanlar, duyulur âlemin yine kendisi gibi duyulur âlem/âlemlerin varlığına işaret ettiğini iddia etmektedirler.²¹⁸ Burada âlemin kıdemini savunanların şâhid/duyulur âlemden kastettikleri, içinde yaşadığımız mevcut âlem olurken; gâib, mevcut âlemin zaman bakımından öncesinde yer alan âlem/âlemler olmaktadır. Böylece bu metodla âlemin kadîm olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Oysaki el-Mâturidî'ye göre bu metoddan çıkarılacak sonuç; “Bu âlem, kendisi gibi bir âlemin varlığına şehâdet etmez.” şeklinde olmalıdır. Mesela yazı, sadece onu yazana delalet eder; yazanın keyfiyetini veya mislini göstermez. Çünkü yazıyı yazanın pekâlâ melek, insan veya cin olması mümkündür. Yazı, yazanın “ne”liğini ve “nasıl”lığını

²¹⁴ el-Lâmişî, *et-Temhîd*, s. 119.

²¹⁵ Adûdî'd-Dîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî (v. 756/1355), *el-Mevâkıf*, I-III, Beyrut 1997, I, 190.

²¹⁶ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, III, 67-69.

²¹⁷ Şaban Ali Düzgün, “Kelâmda Delillendirme Yöntemleri”, *Sistematik Kelâm*, Ankara 2005, s. 145.

²¹⁸ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 46-48; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 39-41.

ortaya koymadığı gibi mislini de ortaya koymaz. O, sadece bir yazanın olduğunu ortaya koyar. Âlem örneği de böyledir, o, içindekilerle birlikte sadece bir yaratıcıya işaret eder, diğer âlemlerin varlığına değil.²¹⁹

el-Mâturidî'nin eleştirisine konu olan kadîm âlem savunucuları, bu metodu kendi formunda değil de, fikhî kıyas formunda kullanmışlar, sonuçta benzeşmeden yola çıkarak tabiatın da kadîm olduğuna hükmetmişlerdir. Hâlbuki el-Mâturidî gibi kelâmcıların bu delil ile hedefledikleri amaç, âlemin sonradan yaratılmış olduğunu ve âlemi yaratanın Allah olduğunu ispatlamaktır. Bunun için el-Mâturidî'nin anlayışına göre bu duyulur âlem, duyulur başka bir âleme değil; duyular ötesine yani Allah'ın varlığına işaret etmektedir.

İlahi sıfatların ispatı sırasında el-Mâturidî, duyulur âlemde bütün kudretli ve konuşmaya gücü yeten kimselerin -engellenmedikleri sürece- fiil işleyip konuştuklarını söylemektedir. Bu durum Allah için de geçerlidir. Zira duyulur âlem duyu ötesinin delilidir. el-Mâturidî burada “والشاهد هو دليل الغائب”²²⁰ ifadesini kullanmaktadır.

el-Mâturidî Allah'a “şey” kavramının nispet edilip edilemeyeceğini tartışırken, açıkça söylemese de insanın duyular ötesi âlemi anlayabilmesi ve anlamlandırabilmesi için duyulur âlemden başka kullanabileceği bir aracın olmadığını kabul etmiş görünmektedir. Ona göre tevhid kavramında asıl olan, başlangıcının teşbih, sonucunun tevhid olduğudur. Ahiret mükâfâtı ve cezasının dünya lezzetleri ve eziyetleri ile anlaşılmasından başka bir çıkar yol olmadığı gibi tevhid konusunun anlaşılmasında da insanın duyulur âlemden başka bir yolu yoktur.²²¹

el-Mâturidî, insanların kendini tanıyan insanın Rabbini de tanıyabileceği hususunda fikir birliğinde olmalarına rağmen tanımanın şekli konusunda ayrı düşüklerini belirttikten sonra Seneviyye'nin, Yahudiler'in, Müşebbihe'nin ve Cehmiye'nin bu konudaki yanlış istidlâllerini bildirir. Ona göre kişi, kendi öz yapısından, özelliklerinden ve hayatı ile ilgili inceliklerden haberdar değildir. Bundan dolayı kişi kendisini yaratmadığının şuuruna varır. Çünkü kendisini yaratsaydı onu bütün evreleriyle düzenler ve idare ederdi. Böyle olmadığına göre insanı bütün yaratılmışlık emarelerinden uzak bir varlığın yarattığı ortaya çıkar.²²² el-Mâturidî

²¹⁹ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 49; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 41.

²²⁰ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 61.

²²¹ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 67; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 56.

²²² el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 159; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 129.

burada insanın, acziyetini fark etmesini şâhid olarak görmekte ve buradan hareketle gâibin/Allah'ın varlığına ulaşabileceğine işaret etmektedir.

en-Neseî, ilahî sıfatların ispatında bu yöntemden yararlanır. Âlemde görülen farklılıklar, gök cisimlerinin düzeni, hayvanların bedenlerindeki harikuladeliçler, kendilerini zararlardan koruma ve yararlı olanlara yönelme güdüleri, eylemleri, Allah'ın hayat, ilim, sem', basar gibi sıfatlarının eserleridir.²²³ en-Neseî burada, gayb alanındaki ilahî sıfatların varlığının ispatı için şehâdet alanındaki bir takım hikmet gerektiren olayları kanıt olarak kullanmıştır.

en-Neseî, ilahî sıfatların ispatında benzer bir yola daha başvurur. Ona göre âlemin yaratıcısı hay, âlim, kâdir, semî ve basîdir. Zira harika bir sistemi, güzel bir görünümü, sağlam bir temeli bulunan bu âlemin ölü, cahil ve âciz biri tarafından meydana getirildiği tasavvur olunamaz. Bu gerçek, aklın temel prensiplerince de kabul edilmiştir. O kadar ki nakışlı bir ipek kumaşın, yüksek bir sarayın veya harika bir resmin, taştan, ağaçtan, sakat veya kör birinden meydana gelmesini bekleyen bir kişi; aklıselim sahipleri tarafından derhal, tereddüt edilmeksizin, ya akılsız ya da inatçı ve kibirli olarak nitelenir.²²⁴ Burada en-Neseî, şâhid olarak âlemin bütünü ve nakışlı ipek kumaş, yüksek bir saray, harika bir resim gibi nesnelere; buna karşılık, gâib olarak da Allah'ın sıfatlarını görmektedir. Böylece eserden müessire giderek Allah'ın sıfatlarının varlığına ulaşmaktadır.

es-Semerkindî, Allah'ın ilim sıfatını ispatlarken bu metodu kullanmıştır. O, gezegenlerin, güneşin, ayın ve yıldızların şeklini, onların renk ve hareketlerinin farklı olmasını ve insanın bedeninde bulunan şaşırtıcı yararları örnek vererek böylesi olayların Allah'ın sağlam fiili olduğunu söyler. Ona göre kimin bütün fiilleri mükemmel ise o âlimdir. Nitekim herhangi bir kimse güzel bir yazı görürse o yazıyı yazan kimsenin hat işlerinde kesinlikle âlim olduğunu bilir.²²⁵

2.5.5. İki Aşlı Bir Sonuca Göre Düzenlemek

İki önermeyi istenilen sonucu verecek şekilde düzenlemektir.²²⁶ el-Gazâlî'ye göre bu yöntem, hükümün illetinin ispatında kullanılan iki önerme ve bir sonuç formunda

²²³ Ebû'l-Muîn en-Neseî, (v. 508/1114), *Tabsiratü'l-Edille*, I-II, (Thk. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün), Ankara 1993-2003, I, 246.

²²⁴ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 43.

²²⁵ es-Semerkindî, *el-Mu'tekad*, s. 12/64-65.

²²⁶ el-Gazâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid (v. 505/111), *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1993, s. 46; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2009, s. 141 vd.

kıyas olarak gelir.²²⁷ Burada iki asıl doğru olarak kabul ediliyorsa, bundan dolayı onlardan doğacak sonuç da tabî olarak doğru kabul edilir. Bu kıyas anlayışını, genel olarak kabul edilen temel esaslar üzerinde fikrî tartışmalar yapmak, temel kaidelere aykırı olmadan yorumlarda bulunmak şeklinde izah edebiliriz.²²⁸

Bu tür istidlâl şu şekilde formüle edilebilir:

Olaylardan hâlf olmayan her şey hâdistir. (İlk asıl)

Âlem hâdislerden hâlf değildir. (İkinci asıl)

O halde âlem hâdistir.

Bu noktada hasmın iki aslı kabul ettikten sonra âlemin hadis olduğuna dair sonucu kabul etmemesi muhaldir.²²⁹ Ancak öncelikle hasmın iki aslın doğru olduğuna ikna edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla kelâmcılar, âlemin hâdisliğini kanıtlayabilmek için asılları kanıtlayamama yoluna gitmişler ve bu konuda uzun izahlar getirmek durumunda kalmışlardır.

2.5.5.1. Hanefî-Mâturidî Geleneğin İki Aslı Bir Sonuca Göre Düzenleme

Çıkarımın Kullanışı

el-Pezdevî, hayat sıfatının ispatını yaparken bu çıkarım yöntemine başvurur. O, hayat sıfatının kemâl sıfatlarından, ölümün ise noksanlık sıfatlarından olduğunu söyler. Yüce Allah kemâlde sonsuz olandır. O, kemal sıfatlarından her birine sahiptir. O halde Allah hayat sahibidir.²³⁰

Burada asılların ve sonucun şu şekilde düzenlendiğini görüyoruz:

Yüce Allah kemâlde sonsuz olandır. (İlk asıl)

Hayat, kemâl sıfatlarındandır. (İkinci asıl)

O halde Allah hayat sahibidir. (Sonuç)

el-Pezdevî, Allah'ın birliğini de aynı tarzda aktarır. Burada ilk asıl Allah'ın tek oluşudur. İlk önce bunu etraflıca açıklamıştır.²³¹ İkinci asıl ise cismin en az iki olmak üzere cevherlerden oluştuğudur. Bu durumda Allah'ın cisim olması akla aykırı olup mümkün değildir.²³² Düzenleme şu şekildedir:

²²⁷ el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 46.

²²⁸ Şık, "el-Eş'arî'nin Kelâm Metodu", s. 237.

²²⁹ el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 46.

²³⁰ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 28.

²³¹ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 27-30.

²³² Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 33.

Allah tektir. (İlk asıl)

Cisim en az iki cevherden oluşur. (İkinci asıl)

O halde Allah cisim değildir. (Sonuç)

en-Nesefî, Allah'ın sem', basar ve ilim sıfatlarının ispatında bu yöntemden yararlanmıştı. Ona göre âlemin yaratıcısının kadîm olduğu ispatlandığında, onun semî, basîr ve âlim olduğu da ispatlanacaktır. Çünkü kadîm olanın noksanlıklardan uzak olması gerekir. Sem', basar ve ilim sıfatlarından yoksun olmak ise noksanlıktır. en-Nesefî'nin kurgusu şu şekildedir:

Âlemin yaratıcısı kadîmdir. (İlk asıl)

Kadîm olmanın şartı noksanlıklardan uzak olmaktır. (İkinci asıl)

O halde Allah, semî, basîr ve âlimdir.²³³

2.5.6. İttifak Edileni Temel Alarak İhtilaf Edilen Üzerinde İstidlâl Yapmak

Üzerinde uzlaşılan bir fikrin ya da ön kabulün, tartışmanın temeli sayılıp, bu ön kabulün ihtilafı konuya delil getirilmesi tarzında bir istidlâldir. Üzerinde ittifak edilen "asıl", ihtilaf edilen ise "fer" kabul edilir.²³⁴ Aslında bu metod büyük ölçüde "Görünenden Hareketle Görünmeyen Hakkında Kıyasta Bulunmak" başlığıyla verdiğimiz "el-İstidlâlü bi's-Şâhid ale'l-Gâib" metoduna benzemektedir. Burada ortak kabul şâhid, kabul edilmesi beklenen ihtilafı konu ise gâib gibi düşünülmektedir.

"Sıfatlardan biriyle ilgili bir kabul, yine O'nun sıfatlarından diğerleri ile ilgili aynı kabulü gerektirir." mantığı çıkarımın özünü oluşturmaktadır. Hem Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezile, Allah'ın âlim olduğu ve her şeyi bildiği noktasında ittifak halindedir. Gerçi zatıyla mı âlimdir, yoksa ilim sıfatıyla mı konusu aralarındaki başka bir tartışmaya işaret eder, ancak burada bizim için asıl olan ilminin kabulü ve her şeyin Allah tarafından bilindiğinin ikrarıdır. O'nun her şeyi bildiği genel bir kabul görüyorsa, yine diğer bir ayetten hareketle onun her şeye kâdir olmasının ve her şeyi yaratmasının kabulü de gerekmektedir.²³⁵

²³³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 246.

²³⁴ Altıntaş, "Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri", s. 88.

²³⁵ Şık, "el-Eş'arî'nin Kelâm Metodu", s. 238.

2.5.6.1. el-Eş'arî'nin İttifak Edileni Temel Alarak İhtilaf Edilen Üzerine Yaptığı İstidlâl

el-Eş'arî bu istidlâl çeşidini, Mu'tezile'nin “كل” kelimesine yüklediği farklı anlamları değerlendirirken kullanmaktadır. Ona göre “Allah her şeyi bilir.”²³⁶ ayetindeki “كل” kelimesi ile “O, her şeye güç yetirendir.”²³⁷ ayetindeki “كل” kelimesi aynı anlamdadır. Mu'tezile ise Allah'ın ilminin genel olmasını izah ederken birinci ayetteki “كل” kelimesine yüklediği anlamı insan fiilleri ve yaratma meselesinde ikinci ayetteki aynı kelimeye yüklememiştir.²³⁸ el-Eş'arî, ilk olarak “Allah her şeyi bilir.” manasındaki ayeti ele almış, Allah'ın her şeyi bildiğini ifade etmiş, daha sonra da O'nun her şeyi bildiği gibi her şeye de kâdir olduğunu açıklamıştır. Her şeyi bilen ve her şeye kâdir olanın, her şeyin yaratıcısı da olduğunu bu şekilde ispat etmeye çalışmıştır.²³⁹

Bu tür bir çıkarım bilgi değeri açısından zan ifade etmektedir. Zira ilk önce hasımla bir ortak noktada buluşmak, ortak bir kabulü dayanak olarak almak gerekmektedir. Hasımla ortak noktada buluşulup aynı görüşe ulaşılsa bile üçüncü taraflarca bu sonuç bir anlam ifade etmeyebilir. “Müsellemât” denilen bu tür hükümler, hasmın kabulü üzerine inşa edildiğinden zannî deliller arasında sayılmaktadır.

2.5.6.2. Hanefî-Mâturidî Gelenegin İttifak Edileni Temel Alarak İhtilaf Edilen Üzerine Oluşturdukları İstidlâller

el-Mâturidî, Allah'ın sıfatları meselesinde Allah'ın ezelden beri âlim, semî, basîr olduğunu kabul eden Mutezili âlim Muhammed b. Şebib'i, aynı zamanda Allah'ın ezelden beri hâlik olduğunu kabul etmemekle suçlarken bu delili kullanmıştır.²⁴⁰ Mu'tezile rü'yetullahın kabulü ile Allah'ın bir cisme benzeyeceğini ve O'na yön isnat edilmiş olunacağını, bu durumun ise teşbihe yol açacağını söyleyerek naklî delilleri te'vil yoluna gitmiştir.²⁴¹ el-Mâturidî bu konuda Ka'bi'nin kendi beşeri yapısını ölçü olarak bir şeyin görülebilmesi için görenle görülen arasındaki mesafe, görülenin büyüklük veya küçüklüğü gibi şartların gerekliliğini ileri sürmesini eleştirir. Hâlbuki Ka'bi'nin kendisi de pekâlâ bilmektedir ki onun yapısının dışında bulunan ve bir konumda görülebilen öyle cevherler vardır ki Kâ'bi kendi beşeri yapısı içinde onları

²³⁶ Bakara, 2/29. “... وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ”

²³⁷ Bakara, 2/106. “... أَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”

²³⁸ el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, s. 50.

²³⁹ Şık, “el-Eş'arî'nin Kelâm Metodu”, s. 238.

²⁴⁰ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 197; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 162.

²⁴¹ el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 303.

gözüyle algılaması şöyle dursun bilgisine dahi ulaşamaz. Ona göre Ka'bi'nin melekler ve cinler gibi beşeri ölçülerde görülemeyecek olan varlıkların varlığını kabul ettikten sonra aynı statüdeki Allah'ın görülebileceğini kabul etmemesi büyük hatadır.²⁴²

el-Pezdevî, büyük günahlardan sakınma konusunu işlerken, Mu'tezile'nin büyük günahlardan sakınmanın küçük günahların bağışlanmasının sebebi olacağına dair görüşlerini eleştirir. Bunu yaparken “Bizimle onlar arasındaki icmâya göre iyilikler büyük günahları gidermez.” diyerek Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında ittifak edilen bu görüşü temel alır ve ardından Mu'tezile'nin düşüncesinin yanlış olduğunu, söz konusu ortak görüşü dayanarak delillendirmeye çalışır.²⁴³

2.6. Kelâmda Kullanılan Diğer İstidlâl Türleri

Kelâmda kıyasa dayalı istidlâllerden başka aklî çıkarımlara da başvurulmuştur. Bunlardan bir kısmı nasslara veya mucizeye dayalı olsa da her birinde aklın fonksiyonu bulunmaktadır.

2.6.1. Dil Kurallarıyla İstidlâl

Somut ve soyut varlıklar her dilde çeşitli kelimelerle ifade edilmektedir. Kelime ve kavramlarla kastedilen anlamlar bellidir. Bu kelimeleri, kastedtikleri anlam çerçevelerinden çıkarıp başka anlamlar vererek dinî metinleri tahrif etmek isteyenlere karşı dil mantığı ile istidlâl edilmiştir. Örnek vermek gerekirse, “oruç” denilince imsak vaktinden güneşin batışına kadar geçen süre içinde yemek-içmek ve cinsel ilişkiden uzak kalmak gibi orucu bozan fiiller kastedilir. Bu anlam göz ardı edilerek oruca “sır saklama” anlamı verildiği takdirde dil mantığına aykırı hareket edilmiş olur.²⁴⁴

el-Eş'arî, görüşlerini temellendirirken kelime tahlillerine sıkça başvurur. O, Kehf süresinin 77. ayetinde yer alan “...yıkılmak isteyen (yıkılmaya yüz tutmuş) bir duvar buldular.”²⁴⁵ ifadesindeki “يُرِيدُ” istemek anlamına gelen fiilin duvar gibi cansız bir varlığa isnadının mecazî anlamda olduğunun iddia edilmesine karşılık o da bu isnadı kabul eder. Ancak o, “istemek” fiilinin Allah'a isnadı halinde farklı bir anlam taşıyacağını savunmaktadır. Ona göre, duvarın iradesi ile Allah'ın iradesi arasında fark vardır. Cansız duvarın bir şeyi murad etmesi muhalken Allah'ın bir şeyi murad etmesi

²⁴² el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 128; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 104.

²⁴³ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 204.

²⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 326.

²⁴⁵ “...فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ...”

muhal değildir.²⁴⁶ Böylece el-Eş'arî, her iki kullanımda da irade eyleminin mecazî anlamda kullanılmasına rağmen iki kullanım arasında fark olduğunu dilin gerekleri açısından ortaya koymuş olmaktadır.

el-Eş'arî, umum lafızla her zaman onun kapsamındaki bütün fertlerin kastedilmeyebileceğini, bazen de kapsamındaki bir kısım fertlerin kastedilebileceğini anlatmak için dildeki bazı kullanımları delil gösterir. Mesela bir kimse “Bana tüccarlar geldi.” veya “Bana komşularım geldi.” dediğinde bütün tüccarları ya da bütün komşularını kastetmemektedir. Başka biri “Yaptıklarını kötü gördüğüm için günahkârlar beni lanetledi.” dediğinde bütün günahkârları kastetmez. Bundan dolayı bu çeşit lafızlar bazen bütün fertler için bazen de bir kısmı için kullanılır. Açık bir delil yoksa bu lafızlarla, kapsamlarındaki bütün fertlerin mi bir kısmının mı kastedildiğini söylemek caiz değildir.²⁴⁷

2.6.1.1. Hanefî-Mâturidî Geleneğın Dil Kurallarıyla İstidlâlde Bulunmaları

Ebû Hanîfe, ibadet kavramının açıklamasını soran talebesine, ibadetin kapsamlı bir kavram olduğunu, tâat, rağbet ve rububiyetin ikrarı gibi anlamlar ihtiva ettiğini söyleyerek cevap verir. Kul iman etme konusunda Allah'a itaat ederse, kendisinde Allah'tan umma ve korkma durumu meydana gelir. Buna göre kul bu üç anlamı kendisinde bulunca Allah'a ibadet etmiş olur. Kendisinde Allah'tan korkma ve umma durumu oluşmayan kimse mümin olamaz. Allah'tan başka bir kimseye, sevabını umarak ve gazabından korkarak itaat eden kimse ona ibadet etmiş sayılır. Eğer her konuda yalnız itaate dayanan amel, ibadet olsaydı Allah'tan başkasına itaat eden herkes ona ibadet etmiş olurdu.²⁴⁸ Ebû Hanîfe'nin burada öne çıkarttığı nokta, ibadet kelimesinin ihtiva ettiği anlam bütünlüğüdür. İbadet kavramını, bu anlam bütünlüğünden uzaklaştırıp ihtiva ettiği bazı kavramları dışta tuttuğumuz takdirde farklı anlamlar ortaya çıkabilir.

el-Mâturidî, Allah'a “cisim” denilip denilemeyeceğini tartışırken önce bu kelimenin tanımını yapar. Ona göre cisim, yönleri olan veya sınırları bulunma özelliği taşıyan ya da üç boyutlu şeyin adıdır. Bu manalar yaratılmışlık ve hâdislik özellikleri taşıdığından, Allah'a cisim demek mümkün değildir. Cismiyyette Allah'ı şeylerin çoğuna benzetme niteliği olduğundan Allah'a cisim denmez. Şayet Allah'a cisim

²⁴⁶ el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, s. 16.

²⁴⁷ el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, s. 77.

²⁴⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 27-28.

demek, cismin taşıdığı bu manaları kastetmeksizin olursa bu durumda da kelime, bilinen anlamından çıkar ve artık konuyu akıl ve istidlâl yoluyla anlama imkânı kalmaz.²⁴⁹

el-Pezdevî, dilcilerin, iradenin muhabbet ve rızadan farklı olduğu konusunda ittifak halinde bulduklarını söylemektedir. Bu kelimelerin dildeki kullanımına bakarsak, mesela bir insan bir başkasına eziyet verdiği zaman özür dilerse özrü kabul edilir. O takdirde “Falan, falandan razı oldu.” denir; “Falan falandan diledi, istedi.” veya “Falan falandan irade etti.” denmez. Muhabbet de bir şeyi güzel ve iyi bulmaktır. “Falan tatlıyı, rahatı, övgüyü sever.” denir. Meşiet ve irade bunun hilafıdır. Bu, şöyle bir örnekle açıklanabilir: Bir kimse, elinden kangren olunca elini kesmek ister ve onu irade eder, fakat bu işi sevmez ve bundan razı olmaz. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in ölümünü dileyen kimsenin küfür işlemesinden korkulur. Ama Hz. Peygamber’in vefatına razı olursa o kimse hakkında her hangi bir şeyden korkulmaz ve bu kimse günah işlemiş olmaz. Allah, “Allah kullarının küfrüne razı olmaz.”²⁵⁰, “Allah fesat çıkarmaya razı olmaz.”²⁵¹ buyurmaktadır.²⁵²

en-Nesefî, “cisim” kelimesini Allah için kullanıp da bununla zâtıyla kâim, bileşik olmayanı kasteden Kerrâmiyye’nin bu görüşünün hatalı olduğunu anlatırken dilin yapısından hareket etmiştir. Ona göre sözlükte birleşene cisim ismi verilmektedir. Cisim adını kullanıp da bundan birleşme manasını kastetmeyen kimse, kelimeyi sözlük anlamından çıkarıp farklı bir anlam yüklemiş olur. Bu da dinden çıkmak anlamına gelir. Eğer bu uygun olsaydı, başkalarının da yaratıcıyı “adam” kelimesiyle adlandırmaları ve bununla “varlığı kendinden olanı” kastettim demeleri de uygun olurdu. Kullanımı hoş olmayan bütün isimler için aynı şey geçerlidir.²⁵³

en-Nesefî, kabir azabının varlığını ispat etmek için delil olarak getirdiği Nuh suresinin 25. ayetinde yer alan “ف” harfinin dildeki kullanımına dikkat çeker. Ayet şöyledir: “Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve ateşe sokuldular...”²⁵⁴ Bu ayette Nuh kavminin nasıl cezalandırıldıklarından söz edilirken, onların hataları yüzünden suda boğulmalarının hemen peşinden ateşe sokulmaları anlatılmaktadır. en-Nesefî’ye göre ayette yer alan “ف” harfi arada fasıla ve boşluk olmadan hemen peşinden gelmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ateşe sokulma olayı

²⁴⁹ el-Mâturidî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 62; Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 52.

²⁵⁰ Zümer, 39/7. “...وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ...”

²⁵¹ Bakara, 2/205. “...وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ...”

²⁵² Ebûl-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 76.

²⁵³ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 34.

²⁵⁴ “...مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا...”

dünyada gerçekleşmiştir.²⁵⁵ Yani dünya ve ahiret hayatları arasında bir berzah hayatı yaşanmadan ateşe atılma gerçekleşmeyecektir. en-Neseî bu yolla berzah hayatının varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır.

2.6.2. Karşı Tarafın Fikrinin Muhal Olduğunu İspatlamak

Kelâmcılar bu tür ispatlarda genellikle önce karşı tarafın fikrini verirler. Ardından bu fikrin çelişkilerini ortaya koyarlar. Temelsiz gördükleri düşünceleri değişik açılardan ele alıp çürütmeye çalışmaları dikkat çekicidir.

2.6.2.1. el-Eş'arî'nin Karşı Tarafın Fikrinin Muhal Olduğunu İspatlaması

el-Eş'arî bu tür aklî çıkarımları sıkça kullanmıştır. O, birden fazla ilah kabul edenlerin görüşlerini eleştirip, hatalarını ortaya koyarken, ikisinin de ayrı iki şeyi istemesi halinde aynı anda iki farklı isteğin olması gerektiğini söylemiştir. Bu durumda ölüm ve hayat, hareket ve sükûn gibi birbiriyle tezat içeren şeylerin aynı anda var olmaları gerekecektir. Bu mümkün olmadığına göre, ilahlardan birinin diğerine tâbi olması mecburiyeti doğacaktır. Bu şekilde bir mecburiyete boyun eğme ilahlık vasıflarıyla zıtlık içerir, çünkü bu acziyettir.²⁵⁶ Böyle bir çıkarımla, iki ilahın var olması fikrinin batıl olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır.

el-Eş'arî, Mu'tezililerin kulların fiillerini Allah'a nispet etmediklerini hatırlatarak bu düşüncenin, Allah istemediği halde O'nun idaresinde küfrün ve isyanın var olacağı anlamına geleceğini söyler. Buna göre Allah bütün insanların inanmasını istemesine rağmen, onlar inanmamaktadırlar. Onların bu düşüncesinden Allah'ın olmasını istediği şeylerin daha çok olmayıp, olmasını istemediği şeylerin daha çok gerçekleştiği sonucu çıkar. Çünkü onlara göre Allah'ın, varlığını dilemediği halde var olan küfür, var olmasını dilediği halde var olan imandan daha fazladır. Allah'ın daha fazla olmasını dilediği şey (iman) daha az gerçekleşmektedir. Bu, bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri, Allah'ın olmasını dilediği bir şeyin olacağı; olmamasını dilediği bir şeyin olmayacağı şeklindeki anlayışlarını inkâr etmek demektir.²⁵⁷

²⁵⁵ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 131.

²⁵⁶ el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, s. 8.

²⁵⁷ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 163.

2.6.2.2. Hanefî-Mâturidî Gelenekte Karşı Tarafın Fikrinin Muhal Olduğunun İspatlanması

el-Mâturidî'nin bu tür istidlâlleri Ka'bî'ye karşı çok fazla kullandığını görmekteyiz. O, genel üslup olarak önce Ka'bî'nin iddiasını ele alır ve onu çürütmeye yarayacak delilleri sıralar. Bir örnek vermek gerekirse o, Ka'bî'nin şu sözünü ele alır: "Müslümanların hayrın da da şerrin de Allah'tan olduğuna dair sözü dualistlerin sözüne muhalefet etmeyi amaçlamaktadır. Kulların fiileri ise akıllarına gelmemiştir. Aksine bu konu için Allah, '...şeytanın işi...' ²⁵⁸ demiştir." ²⁵⁹ el-Mâturidî, Ka'bî'nin bu iddiasının yanlış olduğunu söyleyerek çürütmeye çalışır. Ona göre Ka'bî'nin Müslümanlara nispet ettiği söz gerçekte bağdaşmamaktadır. Çünkü Müslümanlar hayrın ve şerrin takdirinin Allah'tan olduğunu söylerler. Şerrin takdiri şerrin kendisi değildir. Söz konusu ifade zındıklar hakkında olsaydı, bu durumda şerrin hakîm ve alîm olan Allah'a nispeti yakışıksız olurdu. Zira fiili şer olanın kendisi şerîr, fiili ifsat olanın kendisi de müfsittir. Ka'bî'nin "Kulların fiileri akıllarına gelmemiştir." şeklindeki sözü de gerçekte bağdaşmamaktadır. Aksine onun zikrettiği hususlar akıllarına gelmemiştir. ²⁶⁰ Böyle bir durumda Ka'bî'nin sözü de geçersiz hale gelmiş olur.

el-Mâturidî iki ilah fikrini reddederken bu aklî istidlâli ölçü alır. Ona göre iki ilah fikri tabiatın var olmama ihtimalini barındırır. O, delili şöyle kurgular: Kendisine uluhiyyet nispet edilenlerden birinin olumlu kılmak istediği bir şeyi diğeri olumsuz kılmak ister. Birinin varlık alanına çıkarmak istediği şeyi, diğeri yoklukta bırakmak isteyebilir. Mevcut olan bir şeyin varlığını sürdürmek veya sona erdirmekte de durum aynıdır. Şu halde tabiat fiilen var olduğuna göre yaratıcı tektir. ²⁶¹

O, bazılarının "Allah her yerededir." görüşünü şöyle çürütür: Bu düşüncede Allah'ın bir mekâna ihtiyaç duyduğunu gösterme anlayışı vardır. Allah bu tür nitelermelerden uzaktır. Ayrıca bu, Allah'ın mekânla sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Mekânla sınırlandırılan, mekândan küçük olur, bu ise bir eksiklik ve kusurdur. ²⁶²

el-Pezdevî, karşı tarafın fikrinin muhal olduğunu çürütme yöntemini birçok konuda kullanmıştır. Meselâ Mu'tezile, Cehmiyye, Merisiyye ve diğelerinin Allah'ın

²⁵⁸ Mâide, 5/90. "...من عمل الشَّيْطَانِ..."

²⁵⁹ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 496; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 398.

²⁶⁰ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 496; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 398.

²⁶¹ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 38-39; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 31-32.

²⁶² el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 104-107; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 86-89.

kelâmının mahlûk oluşuyla ilgili görüşünü çürütmede bu yöntemi şu şekilde kullanır: *“Onların dedikleri şudur: ‘Allah’ın kelâmı surelerden oluşan, başlangıcı ve sonu olan, kısımları bulunan bir kelâmdır.’ Buna karşılık şöyle deriz: ‘Allah’ın kelâmı zâtıyla kâimdir. Her konuşanın sözü de aynı şekildedir. Başlangıcı, sonu, sayısı ve kısımları olan sureler gerçekte Allah’ın kelâmı olmayıp, Allah’ın tanzim ettiği nazmlardır. Bunlar Allah’ın kelâmına delâlet ederler. Onun kelâmının eseridirler.”*²⁶³

el-Pezdevî, bu yöntemi başka bir yerde de ecele ilgili olarak kullanmıştır. O, Mu'tezile'nin öldürmenin eceli kesme anlamında olduğunu kabul eden görüşünü çürütmeye çalışır. Bu görüşün temelsiz olduğunu göstermek için önce *“...Her milletin bir eceli vardır. Onların eceli geldi mi, ne bir an geri kalabilirler ne de öne geçebilirler.”*²⁶⁴ ayetini hatırlatır. Peşinden Mu'tezile'nin görüşünün muhal olduğunu ispatlamaya çalışır. Ona göre öldürme diğer sebepler gibi ölümün sebebidir. Ölü de diğer sebeplerle öldüğü gibi eceliyle ölmüştür. Ecel ömrün sona ermesidir. Burada da ömür sona ermektedir. Fakat bu sona eriş birisinin öldürmesi sebebiyle olmaktadır.²⁶⁵

el-Pezdevî, peygamberlik müessesesini kabul etmeyenlerin bu görüşlerinin dayanak noktalarını ele alır ve çürütmeye çalışır. Onlar peygamber göndermenin insanlığa yarar sağlamadığını düşünmektedirler. Çünkü Allah peygamber gönderdiği toplumları, ona inanmadıkları ve onu yalanladıkları gerekçesiyle cezalandırmaktadır. Sonuçta kendisine yararı olmayan, aksine insanlara zararı dokunan bir şeyi kullar için yapmak hikmetsiz bir iştir. O, bu iddialara cevap verirken akli örnek gösterir. Allah'ın akıl verdiği insanların bir kısmı onu kullanmamaktadır. Böylece akıl verme bu kimseler için yararlı olmamakta, hatta zararlı olmaktadır. Buna rağmen akıl verme hikmetsiz ve ahmaklık olarak görülmemektedir. Çünkü o, toptan faydalıdır.²⁶⁶

en-Nesefî, Mu'tezile'nin ilahî sıfatların kabulü durumunda Allah'tan başka varlıkların da kadîm olduğunu kabul etmek anlamına geleceğine dair görüşlerini çürütmeye çalışır. Ona göre sıfatlar Allah'tan başka değildir. Aksine her bir sıfat ne zâtın kendisidir; ne de ondan başkadır. Çünkü birbirinin ayrı ve başka iki şey; birinin yokluğu sırasında, diğerinin varlığı düşünülebilen iki varlık demektir. Bu ise Allah'ın zâtı ve sıfatları için imkansızdır. Çünkü onun zâtı ezeli olduğu gibi sıfatları da ezeldir.

²⁶³ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 87.

²⁶⁴ Yunus, 10/49. “...لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ...”

²⁶⁵ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 240.

²⁶⁶ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 133-134.

Yokluk ise ezeli olan için muhaldir. O zaman birbirinden ayrılık ve başkalığın tarifi gerçekleşmez. Dolayısıyla ayrılık ve başkalık durumu söz konusu değildir.²⁶⁷

Bu tür akıl yürütmeler, klasik mantıktaki bileşik kıyaslardan olan hulfî kıyası andırmaktadır. Zira onda da karşı tarafın fikri bir takım çıkarımlarla çürütülmeye çalışılmaktadır. Ancak hulfî kıyasta önermelerin sıralanışı ve sonuca ulaşmada şekil daha etkin ve bağlayıcı olduğundan hulfî kıyas, ele aldığımız akıl yürütme yönteminin kurallara bağlanmış hali gibi görünmektedir.

2.6.3. Mucize ile İstidlâl

Nübüvvet, Kelâm İlmi'nin en önemli konularından birisidir. Dini insanlara duyuran, somutlaştıran peygamberlerin peygamberliklerinin ispat aracı konumundaki mucize ise nübüvvet konularının en önemlilerindedir. Peygamberliğin ispatı mucizeye bağlı olduğundan aynı zamanda mucize peygamberin getirdiği mesajların doğruluğunun da ispat kaynağı olmaktadır. Bu öneminden dolayı Kelâm'da mucize ile istidlâl önemli bir araç olarak kullanılmıştır.

Uludağ'ın mucizeyi peygamberliğin ispatı için Kelâm âlimlerinin takip ettiklerini söylediği ispat yolu şu şekildedir: Hz. Muhammed peygamber olduğunu iddia etmiştir. Bu durum bize mütevâtir haberlerle nakledilmiştir. Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp da mucize gösteren her şahıs peygamberdir.²⁶⁸

Bu ispatta dedüksiyon metodunun kullanıldığını görmekteyiz.

Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp da mucize gösteren her şahıs peygamberdir.

Hz. Muhammed peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmış ve mucize göstermiştir.

O halde Hz. Muhammed bir peygamberdir.

Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasında bulunduğu bize mütevâtiren nakledilmiştir. Bu iddiayı inkâr eden hiç kimse yoktur. Mucizenin peygamberlik iddiasına delil olması durumu ile ilgili olarak ise peygamberlik iddiasında bulunanlar, peygamberliğine delil isteyenlere olağanüstü haller göstermişlerdir. Bu vasıf yalnız peygamberlere aittir. Başka bir kimse peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin harikulade türünden yaptıklarını yapamıyorsa, iddia sahibi gerçekten peygamberdir ve ilahî bir desteğe ve ayrıcalığa sahip demektir.²⁶⁹ Kâinâtı yaratan ve işleyişi ile ilgili kanunlar koyan Allah'tır. İnsanlar bu kanunları aşan ve onlara aykırı bir fiil meydana

²⁶⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 45.

²⁶⁸ Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, s. 204.

²⁶⁹ Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, s. 204-205.

getiremezler.²⁷⁰ Dolayısıyla böyle bir fiil peygamberin elinde meydana geldiği takdirde bu fiil, o peygamberin Allah tarafından peygamber olarak seçilip desteklendiğinin kanıtı olmaktadır. Yani mucize gösteren peygamberin peygamber olduğuna hükmetmek gerekmektedir.

Mucize, onu gösteren kimsenin doğruluğuna delil olmaktadır. Çünkü mucize onu gösterene şahitlik etmekte ve peygamberin haberinin yalan olmadığını kanıtlamaktadır. Aynı şekilde o, peygamberin haber getirdiği kimsenin hiçbir şekilde yalan konuşmayacağını da delilidir.²⁷¹

er-Râzî, Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve Dehrîlerin Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu kabul etmemelerine karşı getirmiş olduğu üç delilden bir tanesinin, onun peygamber olduğunu iddia etmesi ve elinde mucize görülmesi olduğunu söyler. Ona göre bu, itimada değer bir esastır. Bu durumdaki herkes peygamber olur. Onun elinde mucize görülmesi üç yönden olmuştur. İlk olarak mucize olan Kur'an'ı getirmiştir. İkinci olarak ondan az yiyecekten çok kimseyi doyurmak, parmakları arasından suyun çıkması gibi birçok mucize nakledilmiştir. Üçüncü olarak ise gaybdan haber vermiştir.²⁷²

2.6.3.1. Hanefî-Mâturidî Geleneğinin İstidlâlde Mucizeye Başvuruları

Mucizenin Allah'ın fiili olduğu, kulun bunda bir tesirinin olmadığı bilinmektedir. Bir peygamber, Allah'tan bir şey gerçekleştirmesini ister de Allah bu mucizeyi gerçekleştirirse, bu, o peygamberi bilfiil desteklemek anlamına gelmektedir.²⁷³

el-Mâturidî'nin, peygamber mucizelerini peygamberlerin peygamberliklerini ispatla birlikte Allah'ın varlığının ispatına da hizmet edecek bir delil olarak görmesi hayli dikkat çekicidir. Ona göre peygamberler, durumlarını ve güçlerinin sınırlarını yakından bilen bir toplumun içinde büyüüp yetişmişlerdir. Dolayısıyla onlar, beraber yaşadıkları peygamberlerin akıllara durgunluk veren mucizelerini görünce, onların olağanüstü olaylar ortaya koyma gücüne sahip olmadıklarını bildiklerinden, peygamberlerin kendilerini elçilikle görevlendiren varlık namına söyledikleri şeylerin doğru olduğunu kabul etmeleri gerekir. Böylece peygamberlerin iddia ettikleri risaletin,

²⁷⁰ Yavuz, "İstidlâl", *DİA*, XXIII, 326.

²⁷¹ el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 33.

²⁷² er-Râzî, *Kelâma Giriş/el-Muhassal*, s. 229-230.

²⁷³ es-Sâbûnî, *Mâturidiyye Akâidi*, s. 111.

alîm ve hakîm olan ve kendi varlığını belgeleyen deliller icat etmeye gücü yetenden kaynaklandığı hususu gerçekleşmiş olsun.²⁷⁴

Allah'ın varlığının ispatında mucizeyi delil olarak kullanan el-Mâturidî, aynı şeyi onun birliğinin ispatında da yapmaktadır. el-Mâturidî'nin anlayışında peygamberlerin mucizeleri Allah'ın birliğinin delilidir. Ona göre mucizeye şahit olanlar, bunların, ortağı bulunan birinin fiili olamayacağını kabule mecburdurlar. Çünkü mucizelerin izharı, ortakların rubûbiyet ve ulûhiyetini iptal edeceğinden, ortaklar, peygamberleri mucize göstermekten mutlaka alıkoyarlardı. Böyle bir şey söz konusu olmadığına göre Allah birdir.²⁷⁵

el-Mâturidî'ye göre peygamberlerin nübüvvetini ispat eden delillerden birisi onların, herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak kadar mukemmel olarak süregelmiş olan davranışlarıdır. Peygamberler hem çocukluk hem de yetişkinlik dönemlerinde çevresindekilerle kıyaslanamayacak derecede temiz bir hayat yaşamışlardır.²⁷⁶ el-Mâturidî'nin konumuzu ilgilendiren ikinci delili peygamberlerin mucizeleridir. Peygamberlere ait mucizeler, bu alanın maharetlilerinin bile yeteneklerini aşan bir yapıya sahiptir ve eğitim-öğretimle elde edilmesi söz konusu değildir. Herhangi bir kimsenin eğitim-öğretimle mucizeleri öğrenmesi düşünülse bile peygamberlerin böyle bir eğitim görmedikleri bellidir. Böylece onların mucizeleri Allah'ın sayesinde elde ettikleri ve bunun ilahî bir lütuf olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁷⁷

el-Pezdevî, risaletin delilsiz sabit olamayacağını savunmaktadır. Bu deliller ancak mucizelerdir. Hz. Peygamber'in risaleti özellikle onun elinde meydana gelen delillerle ispat olunmuştur.²⁷⁸ Mucizeler insan gücünün üzerinde hadiseler olduğundan bunların yaratıcısı Allah'tır. Allah, onları peygamberlerin davasının doğruluğuna bir delil olarak ortaya koyup yaratmaktadır.²⁷⁹

2.6.4. Nass ile İstidlâl

Mütekaddimûn dönemi kelâmcıları Kur'an, sahih hadisler ve icmâyî dinî konulardaki istidlâlin kaynağı olarak kullanmışlardır. Kur'an'daki akıl yürütme

²⁷⁴ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 272-273; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 221-222.

²⁷⁵ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 38; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 32.

²⁷⁶ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 291; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 236.

²⁷⁷ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 291; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 236.

²⁷⁸ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 138.

²⁷⁹ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 139.

şekillerini dikkate alarak aklın temel ilkeleri ve akli hükümler ve kavramlar konusunda benimsenmesi gereken doğruları belirlemede nakille istidlal yapılmaktadır.²⁸⁰

el-Eş'arî, Allah'ın, irade edilmesi caiz olan her şeyi dilediği görüşündedir. O, bu görüşünü savunurken ayetlerden deliller getirmektedir. “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”²⁸¹ Bu ayetin bildirdiğine göre Allah dilemedikçe biz bir şey dileyemeyiz. “Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı.”²⁸², “Biz dileyseydik herkese hidayet verirdik.”²⁸³, “Rabbin dileyseydi bunu yapmazlardı.”²⁸⁴ Bütün bu ayetlerde ise Allah, dilediğini yaptığını, dilemediğinin olmayacağını açıkça ifade etmektedir.²⁸⁵

el-Eş'arî'ye göre bütün hâdisler Allah'ın fiilidir ve O'nun iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmiştir. Kulların fiilleri, mutlak surette Allah'ın iradesine bağlıdır. Çünkü Kur'an'da Allah: “Her hangi bir şey için, Allah'ın dilemesi dışında ben onu yarın yapacağım deme.”²⁸⁶ buyurmaktadır. Böylece Allah, kendisinin iradesi olmadan peygamberinin içinden geçen bir sözün bile gerçekleşmeyeceğini ona haber vermektedir.²⁸⁷

el-Bâkılânî, iyiyi ve kötüyü irade etmesi konusunda Allah'ın mutlak iradesi olduğunu ve itaat ve masiyet fiilleriyle diğer olayları irade ettiğini düşünmektedir. el-Bâkılânî bu görüşünü desteklemek için “Rabbin şüphesiz her istediğini yapar.”²⁸⁸ ayetini delil olarak getirmektedir.²⁸⁹ Ayrıca o, “Allah dileyseydi bunu yapamazlardı.”²⁹⁰ ayeti ve “Rabbin dileyseydi yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı.”²⁹¹ ayetinin Allah'ın, kulların isyan, yalan ve karşı koyma fiillerini dilememiş olsaydı, bunların gerçekleşmeyeceğini haber verdiğini söylemektedir. Ona göre şayet Allah tüm insanların iman etmesini dileyseydi şüphesiz hepsi inanırdı.²⁹²

²⁸⁰ Yavuz, “İstidlâl”, *DîA*, XXIII, 326.

²⁸¹ İnsan, 76/30. “وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...”

²⁸² Yunus, 10/99. “وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا...”

²⁸³ Secde, 32/13. “وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا...”

²⁸⁴ En'am, 6/112. “...وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ...”

²⁸⁵ el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, s. 31.

²⁸⁶ Kehf, 18/23-24. “وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...”

²⁸⁷ el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, s. 66.

²⁸⁸ Hûd, 11/107. “...إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ...”

²⁸⁹ el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 317.

²⁹⁰ En'am, 6/137. “...وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ...”

²⁹¹ Yunus, 10/99. “وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا...”

²⁹² el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 318.

2.6.4.1. Hanefî-Mâturidî Geleneğın Nassa Dayalı Olarak Yaptıkları İstidlâller

Ebû Hanîfe, tevhidi kabul edip de Hz. Muhammed’i inkar eden bir kimsenin durumunu soran talebesine cevap verirken ayetlerle istidlâl etmiştir. O, bu konu için şu ayetleri delil getirmiştir: “*Bizim ayetlerimizi ancak kâfirler inkâr ederler.*”²⁹³ ve “*Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.*”²⁹⁴ Ona göre Allah’ı bilen ancak Hz. Muhammed’i inkâr eden kimsenin, Allah’ı inkâr ettiğine Hz. Muhammed’i inkârı ile istidlâl edilmektedir.²⁹⁵

Yine Ebû Hanîfe, “ircâ” fikrinin nereden kaynaklandığını soran talebesine ayetlerden delil getirmiştir. Ona göre ircâ fikri meleklerin, Hz. Âdem’in yaratılıp da “*...Bana bunların isimlerini bildirin...*”²⁹⁶ emrine muhatap kalmaları sırasındaki duraksamalarından kaynaklanmaktadır. Meleklerin bu duraksaması hata yapmaktan ve ilimsiz söz söyleyip dalâlete düşme endişesinden dolayıdır. Bunun için melekler, “*...Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. ...*”²⁹⁷ demişlerdir.²⁹⁸

İmam Muhammed’in naklettiğine göre Ebû Hanîfe emri ikiye ayırmaktadır: Biri oluş (keynuret) emridir ki, Allah bir şeyi emredince o şey olur. Diğerisi ise vahiy emridir. Bu, iradesinden kaynaklanmış değildir. İradesi de emrinin gereği değildir. Yani vahiy emrinin gerçekleşmesi zarurî değildir. Ebû Hanîfe, emrin vahiy anlamında kullanılabilmesine Hz. İbrahim’in oğluna söylediği şu sözü delil olarak getirmektedir: “*‘Rüyada senin boğazını kestiğimi görüyorum; bir düşün, ne dersin?’ O da cevaben: ‘Babacığım! Emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulursun.’ dedi.*”²⁹⁹ Allah’ın emri bu şekildedir ve Allah onun boğazının kesilmesini dilememiştir.³⁰⁰ Ebû Hanîfe’ye göre Allah’ın, Hz. İbrahim’e oğlunu boğazlaması için yönelttiği emir yerine gelmediğine göre, ayetteki emir oluşla ilgili olmayıp vahiyle ilgilidir.

²⁹³ Ankebut, 29/47. “... وَمَا جُحِدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ...”

²⁹⁴ Nisa, 4/65. “... فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا...”

²⁹⁵ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 20.

²⁹⁶ Bakara, 2/31. “... أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ...”

²⁹⁷ Bakara, 2/32. “... سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا...”

²⁹⁸ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 23.

²⁹⁹ Saffat, 37/102. “... إِيَّا أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ...”

³⁰⁰ Kemâleddin, el-Beyazî, *el-Usûlü'l-Münîfe*, (Çev. İlyas Çelebi, *İmam A'zam Ebu Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*) İstanbul, 1996, s. 85.

el-Mâturidî, el-Ka'bî'nin cisme ait görünüm ve özelliklerin, cismin kendisi olmadığı ve bunların araz olduğuna dair görüşüne itirazını ayetlerden delil getirerek yapar. Ona göre Allah cisimleri kastederek “araz” ismini kullanmıştır. Bunun için “...Siz geçici dünya malını istiyorsunuz...”³⁰¹ ve “...Eğer yakın bir dünya malı olsaydı...”³⁰² ayetlerini hatırlatan el-Mâturidî'ye göre söz konusu görünüm ve özelliklere “sıfat” demek daha uygun olmaktadır.

el-Mâturidî, küçük veya büyük günah işleyen bir kimseye gerçek anlamda küfür veya şirk isnat edilemeyeceğini anlattığı bir yerde ayetlerden yararlanmıştı. O, Muhammed suresinin 19. ayetini kastederek³⁰³ Allah'ın peygamberine hem kendisinin hem de kadın ve erkek müminlerin günahları için istiğfarda bulunmasını emrettiğini hatırlatır. Burada Allah, “mümin” olarak nitelediği insanlar için peygamberinin istiğfarda bulunmasını emretmektedir. Oysaki diğer bazı ayetlerde Allah, küfür veya şirk niteliği taşıyan insanlar için istiğfarda bulunmayı yasaklamıştır. el-Mâturidî'nin kastettiği şu ayettir: “...Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere yaraşır, ne de mü'minlere.”³⁰⁴ Ona göre Allah'ın, peygambere müminler için onlardan zail olmuş iman adıyla af dilemesini emretmesi mümkün değildir. Çünkü bu gerçek dışı bir durum arz etmektedir.³⁰⁵

en-Nesefî, iradenin emir anlamına gelmeyeceğini savunurken “Allah dileseydi yeryüzündekilerin tamamı iman ederdi.”³⁰⁶ ayetini delil getirir. Ona göre irade, emir anlamına gelseydi ayetin anlamı, “Allah emretseydi herkes mümin olurdu” olmalıydı. Böyle olunca imanı terk etmek âsilik sayılmazdı. Ayrıca kendisine iman emredilen herkesin mümin olması gerekirdi. Oysaki biz, Allah'a inanmaları emredildiği halde çoğu kimseyi inanmamış görüyoruz. Bu, çelişki ve yalan olduğu gibi, aynı zamanda imkânsızdır.³⁰⁷

en-Nesefî, istitâatin iki anlamından birinin, “fiilin gerçekleşmesi için gereken fizikî şartların ve gereçlerin uygun ve yerli yerinde, organların sağlıklı olması” olduğunu savunur. Görüşünü desteklemek için istitâat kelimesinin şu ayetlerdeki

³⁰¹ Enfal, 8/67. “...ثُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا...”

³⁰² Tevbe, 9/42. “لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا...”

³⁰³ “...وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...” el-Mâturidî, kitabında bu ayetten açıkça söz etmemektedir. Ancak Topaloğlu, el-Mâturidî'nin bu ayeti kastettiğini söylemektedir. Bkz. Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 420, 26. dipnot.

³⁰⁴ Tevbe, 9/113. “...مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ...”

³⁰⁵ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 521; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 420.

³⁰⁶ Yunus, 10/99. “...وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا...”

³⁰⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 495.

kullanımını delil olarak getirir: “...Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...”³⁰⁸ Bu ayette geçen “gücü yeten” ifadesinin yol azığı ve yolculuk araçları olduğu söylenmektedir. Bu ifade, “... Kimin de buna gücü yetmezse almış fakiri doyurmalıdır...”³⁰⁹ ayetine göre “organları sağlıklı ve fizikî şartları elverişli bulunmayan” demektir. en-Nesefî, sorumlu tutmanın doğruluğu bu istitâate dayanır çünkü süregelen âdete göre fizikî şartlar müsait, organlar da eksiksiz olması durumunda mükellef bir fiili meydana getirmeye yönelirse onun için gerçek bir kudret meydana geldiğini söylemektedir.³¹⁰

2.6.5. Sebr ve Taksim

Kuyu vb. şeylerin derinliğini öğrenmek için yoklayıp denemek anlamına gelen “sebr” ile bölmek, parçalara ayırmak anlamındaki “taksim” kelimelerinin oluşturduğu bir terkiptir. Bir asılda illet olması muhtemel vasıfları ele alarak teker teker eleyip geride kalan tek illetle hüküm vermek diye tanımlanır.³¹¹ Hem Kelâmda hem de Fıkıh’ta kullanılan bir metoddur. Hangi şekilde kullanılırsa kullanılsın, tamamen Müslüman düşünürlerine ait bir çıkarım metodu olduğu kabul edilir.³¹² Uygulama sırasına bakıldığında terkinin, “sebr ve taksim” değil de “taksim ve sebr” olması daha uygun olur. Zira uygulamada, önce taksim yapılmakta, daha sonra sebr yapılmaktadır.

Kelâmda kullanımına yaygın bir örnek şöyledir: Âlemin hâdis olmasını ispatlamak isteyen mütekellim bir usûlcü şöyle bir önerme kurgular:

Âlem ya kadîmdir ya hâdistir.

Âlemin kadîm olması imkânsızdır.

O halde âlemin hâdis olması gerekir.

Bu yöntemi ilk önce Mu’tezilîler, daha sonra Eş’arîler kullanmışlardır.³¹³ el-Eş’arî haberî sıfatlardan olan “yed” kavramının anlam tahlilini yaparken bu metoda başvurur. Örnek olarak şu ayeti ele alır: “Allah, Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?”³¹⁴ buyurmaktadır. el-Eş’arî, bu âyette geçen “yed” kavramının iki

³⁰⁸ Âl-i İmran, 3/97. “...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...”

³⁰⁹ Mücadele, 58/4. “...لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامُ سَيِّئِينَ مَسْكِينًا...”

³¹⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 85-86.

³¹¹ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid el-Gazâlî, (v. 505/111), *el-Mustasfâ fî İlmi'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi), Beyrut 1413, s. 311; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 272-273.

³¹² en-Neşşar, *Menahicu'l-Bahs*, s. 123.

³¹³ Altıntaş, “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, s. 323.

³¹⁴ Sâd, 38/75. “قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ”

nîmet, iki organ, iki kudret, Allah'ın celâl sıfatı (kahr ve gazab) şeklinde dört anlama gelebileceğine ihtimal verir. Oluşturduğu bu dört ihtimalden üçünü eler ve son ihtimalin doğruluğunu kabul eder.³¹⁵ Burada el-Eş'arî, “yed” kelimesinin gelebileceği anlamları taksime tabi tutar. Ardından her birinin anlam uygunluğunu sebr yoluyla dener. Sıkı bir elemenin sonunda söz konusu kavramın hangi anlama gelebileceğine karar vermiş olur.

Sebr ve taksim metodu Fıkıh Usûlü'nde illeti tespit yollarından biri olarak da kullanılır. Mesela müctehid, bulûğa ermemiş ehliyeti kâsır bir kız çocuğunu velisinin evliliğe zorlama velayetinin illetini araştırırken önce taksimi uygular ve “illet”in “küçüklük” veya “bakirelik”ten hangisi olabileceğini inceler. Sebri uygulayarak bakireliğin illet olamayacağına karar verir. Çünkü din bakireliğe her hangi bir hükümde “illet” değeri vermemiştir. Dolayısıyla geriye küçüklük vasfı kalmaktadır. Çünkü din malî velayet konusunda bu vafsa illet olarak itibar etmiştir. Bu taksim ve sebr uygulaması Hanefilere göredir. Şafiî mezhebinde ise küçüklük illet olamaz. Aksi halde velinin küçük dul olanı da icbar edebilmesi gerekir. Bu da “Dul, kendisi üzerinde velisinden daha çok hak sahibidir, bakirenin izni sorulur, onun da izni susmasıdır.” hadisine ters düşmektedir. Dolayısıyla Şafiîlere göre burada zorlama illeti “küçüklük” değil “bakirelik” olmalıdır.³¹⁶

Görüldüğü üzere her iki mezhep de aynı metodu kullanmasına rağmen farklı sonuçlara ulaşabilmektedir. Çünkü burada müctehidin düşünce yapısı, zekâsı, takip ettiği usûl ve ön kabulleri gibi unsurlar sonucu doğrudan etkilemektedir. el-Cüveynî bu metodun Kelâm İlmi'nde kullanılmasının bir değer ifade etmediğini belirtir. Kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı bu metodun faydalı bir metod değildir. Ona göre sebr ve taksim metodunda kullanılan sebr yollarının çoğu geçersiz ve yanlıştır. Çünkü onu sadece ispat ve nefyetme için kullanmaya hasretmek doğru olmaz. “Allah görülecek olsaydı biz şu anda O'nu görürdük. Hâlbuki görülmesine mani çok yakınlık veya çok uzaklık, ya da bunlar dışında herhangi bir engel vardır.” sözünde olduğu gibi, şöyle diyen bir itirazcı bu ispatı ortadan kaldırır. “Görülmesine mani bu engeller dışında başka bir sebep gösteren adamı ne ile susturabilirsiniz?” Bunun için bu metodu kullanan hiçbir zaman faydasını göremez.³¹⁷ Görebildiğimiz kadarıyla el-Cüveynî burada taksimdeki eksiklikten yakınmakta ve taksime tabi tutulan ihtimallerin dışında başka

³¹⁵ el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 125.

³¹⁶ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul ty., s. 210.

³¹⁷ Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, (v. 478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (Thk. Abdulazim Mahmud ed-Dib), Mısır 1418, I, 106-107.

ihtimallerin de olabileceğini, bunların göz ardı edildiği takdirde metodun bilgi üretmeyeceğini söylemek istemektedir.

2.6.5.1. Hanefî-Mâturidî Geleneğın Sebr ve Taksim Yöntemiyle Akli Çıkarımında Bulunmaları

el-Pezdevî Allah'ın kelâmının kıdemini ispatlamak için bu yöntemi kullanır. Allah'ın kelâmı, ya hâdistir veya onunla kâim muhdestir veyahut başka bir şeyde kâim muhdes olur. Bu durumların aksi olarak da ya hâdis ve muhdes olmayıp ezeldir veya başkasında yarattığı bir kelâmla Allah mütekellimdir. Allah'ın kendisinde kâim olan ve başkasında yarattığı bir kelâmla konuşan olması câiz değildir. Zira başkasında kâim bir sıfatla mevsuf olmak Allah için imkansızdır. Bir zatla kâim her sıfat yalnız o zatı niteleyip başkasını vasıflamaz. Allah hareketi bir zatta yarattığı zaman yalnız o zat hareketle vasıflanır, Allah vasıflanmaz... O halde başkasında bulunan hâdis bir kelâm sıfatıyla Allah'ın mütekellim olması mümkün değildir. Onun kendisiyle kâim hâdis veya muhdes bir kelâm ile konuşan olması da câiz değildir.³¹⁸ Netice olarak kelâmın hâdis olmayıp ezeli olduğu ortaya çıkmış olur.³¹⁹

el-Pezdevî burada ilk önce Allah'ın kelâmının durumunu ihtimallere ayırmıştır.

Bu ihtimaller onun;

Hâdis olması,

Allah ile kâim muhdes olması,

Başka bir şeyde kâim muhdes olmasıdır.

Bu ihtimallere alternatif bir de ezeli olması söz konusudur. el-Pezdevî bu ihtimallerin hepsini sırasıyla eleyerek geriye bir ihtimal bırakır ki o da Allah'ın kelâmının ezeli olduğudur.

en-Nesefî, Allah'ın kelâmının mahluk olmadığına ispatında da yine bu yöntemi kullanmaktadır. Onun zihninde konunun ilk önce bir ayrık şartlı kıyas formu olarak belirdiği görülmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin Allah'ın kelâmının mahlûk olduğu, Allah'ın onu bir mahalde yarattığı ve onunla mütekellim olduğu düşüncesi, kıyasın ilk önermesidir. Buna karşılık, "bize göre" diye başladığı kendi düşüncesi ise kıyasın ikinci önermesidir. O, Allah'ın, tıpkı ezeli ilmi ve kudreti ile âlim ve kâdir oluşu gibi her zaman zâtıyla birlikte bulunan ezeli kelâmıyla ezelde mütekellim olduğunu düşünmektedir.

³¹⁸ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 85.

³¹⁹ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 86.

Bu iki önermeyi ayrıık şartlı kıyas formuna sokacak olursak şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır:

Allah'ın kelâmı ya mahlûktur ya ezelîdir.

Mahlûk değildir.

O halde ezelîdir.

Âlemin mahlûk olması durumunda ne gibi ihtimallerin ortaya çıkacağı ve bunların nasıl sonuçlar doğuracağıın denemesi gerekmektedir. Zira âlemin mahlûk olmadığıın kanıtlanması onun ezelî olduğunun kanıtlanması anlamına gelmektedir. İşte bu noktada sebr ve taksim yöntemi devreye girmektedir. en-Nesefî, bu yöntemle, karşısına çıkan ihtimalleri defalarca ve iç içe geçmiş bir şekilde denemekte ve sonuca ulaşmaktadır: Eğer âlem yaratılmış olsaydı, yüce Allah ezelde kelâm sıfatına sahip bulunmazdı. Ezelde kelâm sıfatına sahip bulunmadığı durumda ise ancak şu iki ihtimal söz konusu olurdu: Ya zâtından dolayı ya da bir manâdan dolayı bu sıfatı taşımamış olurdu. Eğer zâtından dolayı bu sıfatı taşımasaydı, bu sıfatı taşımamayı gerektiren zâtının, mütekellime dönüşmesi tasavvur olunamazdı. Eğer kelâm sıfatını taşımaması bir manadan dolayı ise; ya taşımamayı gerektiren mana yok olduktan sonra, ya da yok olmadan önce kelâm sıfatına sahip olmuştur. Eğer bu mana yok olmamış ise; bu durumda, onu taşımamayı gerektiren mananın varlığıyla birlikte, kelâmın sonradan meydana gelmesi ve varlığı muhaldir. Kelâm sıfatını taşımamayı gerektiren mana yok olursa, yokluğu kabul etmesi nedeniyle bu onun yaratılmış olduğuna delildir. O halde zât-ı ilahî kelâm sıfatını taşımamayı gerektiren manadan veya Kelâmdan hâlî olmaz.³²⁰

es-Semerkindî Allah'ın irade sıfatına sahip olduğunu söyler. O, ilahî fiillerin zamanını belirleyen, tercih eden sıfatı bulabilmek için, Allah'ın çeşitli sıfatlarının bu işe uygun olup olmadığını sebreder/dener. Kudret bu tercih için uygun değildir. Çünkü kudretin bütün vakitlere nispeti eşittir. Bu tercih sebebi kelâm da değildir. Çünkü onun kelâmı olan "Ol!" emrinin bütün zamanlara nispeti de birdir. Bu tercihin sebebi ilim de değildir. Çünkü ilim maluma tâbidir. Bu tercih sebebi sem' ve basar da değildir. Çünkü sem' ve basar tâbi olma konusunda ilim sıfatı gibidir. Öyleyse bu tercih sebebi başka bir sıfat olup irade olarak isimlendirilmiştir.³²¹

es-Semerkindî burada ilahî fiilin zamanını belirleyen sıfatı bulmak için ilk önce buna ihtiyaç olduğunun üzerinde durmaktadır. Çünkü fiiller, zamana bağlı olarak işlenmektedir. Sonra ihtiyaç duyulan sıfatın hangisi olduğunu bulabilmek için ilk

³²⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 46-47.

³²¹ es-Semerkindî, *el-Mu'tekad*, s. 13/65.

aşamada ihtmalleri bir ayrıma tabi tutar ve sıralar. İkinci olarak bu sıfatları tek tek sunar/sebreder. Sonunda ilahî fiillerin zamanını belirleyen sıfatın irade olduğunu bulur.

Bu yöntemin geçerli olabilmesi için öncelikle öncüllerinin kabul edilmesi gerekmektedir. Mesela es-Semerkindî'nin çıkarımına göz atacak olursak, ilk önce Allah'ın fiillerinin zamanını belirleyen bir sıfatı gerektirdiğinin ve hâdislerin bu sıfatın belirlediği zamanda varlık sahasına çıktığının kabul edilmesi gerekmektedir. Sonra Allah'ın sayılan diğer sıfatlarının da kabul edilmesi gerekmektedir. Muhatabın bütün bunlara inanıyor olması durumunda bu yöntem onu, Allah'ın bir irade sıfatına sahip olduğuna ikna edebilir.

2.6.6. Şiirle İstidlâl

Şiirle istidlâle ilk başvuran kimsenin Abdullah b. Abbas olduğu söylenmektedir.³²² Çok yaygın olmamakla birlikte Kelâm gelenekleri da bu yola başvurmuşlardır.

el-Eş'arî, umum ifade eden lafızların anlamının her zaman aynı kapsamda olmadığını, bazen bütün fertlere işaret ederken bazen de bir kısmını kastedebileceğini açıklamak için şiirden destek almıştır. O, “*Şüphesiz günahkârlar Cehennem'dedir.*”³²³ ve “*Kim haddi aşarak ve zulmederek bunu (haram yemeyi veya adam öldürmeyi) yaparsa, onu Cehennem ateşine atacağız....*”³²⁴ ayetlerinde yer alan âmm lafızların herkesi kapsamayabileceğini şiirden örnek vererek anlatmaya çalışmıştır. Şair Züheyr b. Ebû Selemî şöyle demektedir:

وَمَنْ لَمْ يُصَانِعْ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ
يُضَرَّسُ بِأَنْيَابٍ وَيُوطَأُ بِمَنْسَمٍ
وَلَيْسَ كُلُّ مَنْ لَا يُصَانِعُ كَذَلِكَ

“Kim ki iyi davranmaz çoğu işlerde,
Çiğnenir ayaklarda, dişlenir dişlerde.
Ancak, her iyilik yapmayan değildir böyle.”

Yine şair şöyle der:

³²² İsmail Cerrahoğlu, “Garîbü'l-Kur'ân”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 380.

³²³ İnfitar, 82/14. “وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ”

³²⁴ Nisa, 4/30. “وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُذْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا...”

وَمَنْ لَا يُظْلِمِ النَّاسَ يُظْلَمِ

“Zulmedilir, insana zulmetmeyene.”

el-Eş’arî, bu şiirlerde geçen “من” gibi umum ifade eden lafızların her zaman lafzın kapsamındaki bütün fertleri kastedip kastetmediğinin bilinemeyeceğini, bunun ancak açık bir delille bilinebileceğini anlatmaktadır.³²⁵

2.6.6.1. Hanefî-Mâturidî Geleneğın Şiirle İstidlâli

el-Mâturidî, görüşlerine şiirden delil getirme usûlüne pek fazla başvurmaz. O, bu konuda az sayıdaki uygulamasından birinde “arş” kelimesinin şiirdeki kullanımından örnekler verir.

Bir şair şöyle demiştir:

ظَنَنْتُ أَنَّ عَرْشَكَ لَا يَزُولُ وَلَا يُغَيَّرُ

“Anladım ki senin saltanatın/arşın yok olmaz ve değiştirilmez.”

Başka bir şair şöyle der:

إِذَا مَا بَنُو مَرْوَانَ تَلَّتْ عُرُوشُهُمْ
وَأُودُوا كَمَا أُودِثَ إِيَادٌ وَجَمَيْرُ

“Mervanoğullarının saltanatları/arşları yıkıldığı
Ve İyâd ile Himyer gibi yok olduklarında...”

Nâbiğâ’nın şiiri ise şöyledir:

عُرُوشٌ تَفَانَوْا بَعْدَ عَرٍّ وَأَنْهَمِ
هَوُوا بَعْدَ مَا نَأَلُوا السَّلَامَةَ وَالْغَنِي

“Hükümranlıktan sonra yok olmuş saltanatlar/arşlar,
Huzur ve varlıktan sonra düşkün oldular.”

Bir başka şair de şöyle der:

بَعْدَ ابْنِ جَفْنَةَ وَابْنِ مَائِلٍ عَرْشُهُ
وَالْحَارِبِينَ تُؤْمَلُونَ فَلَاحَا

“İbn Cefne ve saltanatı/arşı beliren kişiden,
Vurgunculardan sonra huzur ve varlık (mı) umarsınız?”

³²⁵ el-Eş’arî, *Kitâbü’l-Luma’*, s. 77-78.

el-Mâturidî şiiirleri niçin ve buralarda geçen arş kelimesinin hangi anlamda kullanıldığını açık olarak söylememiştir. Ancak şiiirlerin peşinden arşın “mülk” anlamında kullanımı ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Arş “mülk”, “istivâ” da “istîlâ/hâkimiyet altına alma” anlamında düşünüldüğünde Allah’ın arşa istivâsı, onun bütün yaratıkları yönetimi altına almak anlamına gelmektedir.³²⁶

el-Pezdevî, Allah’ın kelâm sıfatının zâtıyla kâim olduğunu, her konuşanın sözünün de aynı şekilde olduğunu söyler. Başlangıcı, sonu, sayısı ve kısımları olan sureler gerçekte Allah’ın kelâmı olmayıp Allah’ın kelâmına delâlet ederler. İmrü’l-Kays’ın şu şiiiri de onun kelâmına delâlet eder:

“Durup ağlayalım sevgilinin ve durağının hatırasına,
Dehûl ve Havmel arasındaki Sikti’l-Liva’da.”

el-Pezdevî’ye göre İmrü’l-Kays’ın bu şiiiri onun kelâmına işaretler ama onun kelâmı değildir. Her hatibin hutbesi, her mektup gönderenin mektubu da böyledir.³²⁷

es-Semerkindî de el-Mâturidî gibi arş kavramını açıklarken şiiire başvurmuştur. O, Said b. Zaide el-Havâtî’nin, Numan b. Münzir’in ulaştığı mevkiyi anlatmak için yazdığı şiiiri örnek gösterir.

Şair Said şöyle demektedir:

قد نال عرشاً لم ينله نائل
جنٌّ ولا إنسٌ ولا ديارٌ

“O öyle bir arşa/mülke ulaştı ki, ona ulaşamaz hiçbir an,
Ne bir cin, ne bir insan, ne de bir ruhban...”

es-Semerkindî’nin anlayışında da “arş” kelimesi “mülk” anlamında alındığında Allah’ın arşı sonsuza dek mülk edinmesi kastedilmiş olmaktadır.³²⁸

³²⁶ el-Mâturidî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 111-112; Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 92.

³²⁷ Ebûl-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 87-88.

³²⁸ es-Semerkindî, *el-Mu’tekad*, s. 20/71.

2.7. Kelâm-Fıkıh Usûlü İlişkisi Yönünden Kıyasın Konumu

Kıyasın geniş uygulama alanına sahip oluşu, birçok yönden onu inceleme zarureti doğurmaktadır. Bu bakımdan kıyası, Kelâm-Fıkıh Usûlü ilişkisi bağlamında da ele almak gerekmektedir. Ancak meseleye daha geniş bir açıdan bakabilmek için ilk önce Kelâm-Fıkıh Usûlü ilişkisine ve bu ilişkide öne çıkan bazı tartışmalara göz atmayı yararlı görüyoruz. Öncelikle genel manada Kelâm-Fıkıh Usûlü ilişkisine değinmeye çalışacağız, ardından, bu bağlamda kıyasın da doğrudan içinde olduğu tartışmaları ele alacağız.

2.7.1. Genel Anlamda Kelâm-Fıkıh Usûlü İlişkisi

Kelâm İlmi'nin temel konusu Allah ve onun sıfatlarıdır. Bir kimsenin Allah tasavvuru, onun diğer inanç konularına yaklaşımını da doğrudan etkilemektedir. Bu anlamda düşünüldüğünde Mu'tezilîlerin tevhid inancına sıkı sıkıya bağlanışının onları, ilahî sıfatları yok sayma noktasına getirdiği hatırlanmalıdır. Aynı şekilde el-Eş'arî'nin kudret sıfatına yaptığı vurgunun da kulun sorumluluğunu temellendirmede ortaya çıkardığı sorunlar bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bir kelâmcının Allah tasavvuru, onun diğer görüşlerine de yansımakta veya diğer konulardaki görüşleri Allah tasavvurunun oluşmasında etkili olmaktadır. Aslında bunun zaruri olduğunu da belirtmek gerekir. Zira aksi bir durum kelâmcının, kendisiyle çelişkiye düşmesi ve sistemini doğru oluşturamaması anlamına gelmektedir. Ancak hangi görüşün, diğerinin sonucu olarak ortaya çıktığını tespit etmek zor görünmektedir.³²⁹ Yine de bu paralelliğin göz ardı edilmemesi gerekmektedir.³³⁰

Kelâm'ın konusunun, tarihî süreç içerisinde Allah ve onun sıfatları ile birlikte diğer bütün inanç konularını içine alacak şekilde genişlediğini bilmekteyiz. Bu yönüyle o, din bilimlerinin inanç ve düşünce boyutunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla mütekellimler zihnî faaliyette bulunarak üretim yaparlar. Üretilen düşüncelerin pratik yansımalarından daha çok teorik boyutu ön plandadır. Kelâm'ın teoriyi önde tutan bu özelliğine rağmen, hemen bütün dinî disiplinlerin kelâmî ön kabullere göre şekillenmiş

³²⁹ Kasım Turhan, insan fiilleri meselesinin, Allah'ın sıfatları meselesinin ortaya çıkışında ağırlıklı bir etkisinin olduğunu söylemektedir. Bkz. Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul 1996, s. 33.

³³⁰ Nail Karagöz, *Kelâm Ekollerinin Allah Tasavvurunda İnsan Unsuru*, (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2004, s. 90.

olması, onu zihindeki teorik boyuttan çok öte götürmekte ve bu sayede Kelâm, pratik hayata yansıma fırsatı bulmaktadır.

Kelâm'ın pratik hayata yansıma biçimi söz konusu olduğunda ilk akla gelen terimin Fıkıh olduğu söylenebilir. Özellikle Fıkıh Usûlü'nün oluşmasında itikâdî boyutun göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Fıkıh Usûlü'nü şekillendiren kelâmî ön kabul ve inançlar, yine Fıkıh Usûlü'nün ferî konulara uygulanmasıyla pratik tezâhürü olarak ortaya çıkmakta, bir nevi hayat bulmaktadır. Böylece Kelâm, günlük hayatın bir parçası olmaktadır. Fıkıh ve Kelâm geleneğinin temel amacı, Müslümanların varlık ve değere ilişkin sorunlarını murad-ı İlâhiye veya dinin özüne uygun olarak çözmek, ayrıca bu konularda İslam'ın başka din, düşünce ve felsefelere karşı üstünlüğünü ve yetkinliğini ortaya koyarak İslâm'ı yaşatmak ve savunmak³³¹ olarak kabul edildiğinde, söz konusu iki disiplinin amaç birliği içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bakımdan Fıkıh Usûlü yazarlarının eserlerindeki görüşlerinin aynı zamanda mensubu oldukları Kelâm ekollerinin prensiplerine aykırı olmaması dikkat çekicidir. Bu, diğer bir yönden, Kelâm eserlerindeki görüşlerin kabul edilen usûl prensiplerinden hareketle ortaya konduğunu ve her iki alanda açıklanan görüşlerin bu yüzden birbirlerine uygun olduğu kanısını pekiştirmektedir.³³²

Bununla birlikte Kelâm ve Fıkıh Usûlü arasında tam bir bütünlüğün olmadığı da bilinmektedir. Nitekim ilk dönem Kûfe merkezli Hanefîliğin Mu'tezilî eğilimlere yönelmiş olduğuna dair şikâyetler vardır.³³³ Hatta Ebû Hanîfe'nin de itizal görüşünde olduğu konusundaki bir takım yanılgılar, bazı Hanefîlerin Mutezilî fikirlere meyletmelerine sebep olmuştur.³³⁴ Daha çok Mâverâünnehir merkezli bu şikâyetleri yapanların başında Alâuddin es-Semerkindî gelmektedir. es-Semerkindî Kelâm ve Fıkıh Usûlü arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir:

Fıkıh Usûlü ilmi, Kelâm Usûlü ilminin bir dalıdır. Dal kökünden türer; kökünden gelmeyen onun soyundan olmaz. Bundan dolayı Fıkıh Usûlü sahasında yazılacak eserlerin, müellifin itikadına göre olması gerekir. Fıkıh Usûlü alanında yazılan eserlerin çoğunluğu usûlde bizden farklı olan Mu'tezile'ye veya fîrû'da bizden ayrı düşen Ehl-i Hadis'e aittir. Onların yazdıklarına dayanmak ya bizi temel ilkede hataya düşmeye ya da ferî

³³¹ Durusoy, "Mâturidî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı", s. 394.

³³² Şık, *Hanefî-Mâturidî Geleneğin Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, s. 30.

³³³ Bu dönemdeki Kelâm-Fıkıh Usûlü uyumsuzlukları ve bu konudaki uzlaştırma çabalarını gösteren bir değerlendirme için Bkz. Mutreza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul 2004, s. 22-32.

³³⁴ Şükrü Özen, "İmam Ebû Mansur el-Mâtûrîdî'nin Fıkıh Usûlünü İnşâsı", *İmam el-Mâturidî ve el-Mâturidîlik* (Haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, 232-234; Şık, *Hanefî-Mâturidî Geleneğin Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, s. 14.

konularda yanlış yapmaya götürür. Her ikisinden de kaçınmak aklen ve şer'an vaciptir.³³⁵

İslamî ilimler hiyerarşisinin en üst basamağında yer alan Kelâm İlmi, bütün dinî ilimlerin ilkelerinin ispatını üstlenmiş olup, bu ilmin kabulleri diğer ilimlerin ilkelerini oluşturmaktadır. Zira klasik bilim teorisine göre bir ilmin ilkeleri, o ilmin konusuna dâhil olmayıp bir üst ilmin konusunu teşkil eder. Bu bakımdan Fıkıh Usûlü'nün ilkeleri, Kelâmda ispatı yapılan hususlardır.³³⁶

Kelâm, Fıkıh Usûlü'nde kullanılan şer'î delillerin kaynak değerinin tartışılması gereken alan olarak da görülmektedir. el-Leknevî kıyas ve icmânın delil olmasının fıkıhın fûrû'unun değil, Kelâm İlmi'nin konusu olduğunu söylemektedir.³³⁷ Bu düşüncede Kelâm İlmi Fıkıh Usûlü ilmine temel oluşturmakta, Fıkıh Usûlü'ne ait kıyas ve icmâ gibi delillerin kaynak değerinin bir üst disiplin olan Kelâmda tartışılması gerektiği savunulmaktadır.

Mâverâunnehir bölgesinde bulunan birçok Hanefî-Mâturidî âliminin Fıkıh ve Kelâm ilimlerinde beraber uzmanlaşmış olmaları dikkate değerdir. Özellikle Ebû Hanîfe ve el-Mâturidî'nin, hem Kelâm hem de Fıkıh alanında uzmanlaşmış olmaları, Sadru'ş-Şerfa gibi onların takipçilerinin de bu iki disiplin alanında çalışmalar yapmalarına³³⁸ öncülük ettiği söylenebilir.

Fıkıha dair bazı eserlerin içerisinde itikâdî risalelerin mevcut olması, Kelâm-Fıkıh Usûlü ilişkisinin eserlere yansımış boyutu olarak düşünülebilir. Fıkıh alanında yazılacak eserlerin sağlam bir inanç altyapısının oluşturulması düşüncesinin, yazarların karşısına şer'î bir mecburiyet olarak çıktığı anlaşılmaktadır.³³⁹ Nitekim çalışmamızın pratik ayağını temsil eden *Hulviyyât*'ta da benzer bir usûl takip edilmiştir. Kitabın henüz daha başında iman esasları, peygambere mütâbaat gibi konular ele alınmıştır. Hatta peygambere mütâbaat ve namazın faziletinin aynı bab başlığı altında ele alınması³⁴⁰

³³⁵ Alâuddîn es-Semerkandî, Şeyhu'l-İmâm Şemsü'n-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (v. 539/1144), *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, (Thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Saadî), I-II, Mekke 1407/1987, I, 97-98; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 27.

³³⁶ Şükrü Özen, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul 2006, Ensar Neşriyat, İSAV, s. 225.

³³⁷ Abdülalî Muhammed b. Nizameddin el-Leknevî, (v. 1225/1810), *Fevâihu'r-Rahamât bi Şerh-i Müsellemi's-Subût*, I-II, Beyrut 2002, I, 15.

³³⁸ Mahmut Ay, *Sadru'ş-Şeri'a'da Varlık*, Ankara 2006, s. 31.

³³⁹ W. Montgomery Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, İstanbul 2004, s. 15.

³⁴⁰ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 22 Sel, 4948, vr. 4a. "Evvelki Bâb: Peygamber'e Mütâba'at İtmeklikde ve Namazın Faziletindedür."

hayli dikkat çekicidir. Bu davranış, din alanına itikad-ibadet ayırımı yapmadan bir bütün olarak bakıldığına işaret etmektedir.

el-Mâturidî'nin itikâdî konulara dair görüşlerinin, Fıkıh eserlerinin içerisinde de aranmasının gerekliliğine değinen Kutlu, konumuz açısından önemli olan şu tespitleri yapar:

el-Mâturidî, hocaları ve öğrencilerinin itikâdî görüşleri, sadece kelâmî eserlerde aranmamalı aynı zamanda Fıkıh'la ilgili o dönemin güncel problemlerini içeren nevâzil, havâdis, fetâvâ, hâvi fi'l-fetâvâ adlı eserlerde ve Fıkıh, Usûl-i Fıkıhla ilgili eserlerde de aranmalıdır. Bu çevre ile ilgili bazı karanlık noktalar, bu eserler vasıtasıyla aydınlatılabilir. Çünkü bazı Fıkıh eserleri, Usûlü'd-Din ile başlamakta, eser içerisinde bu âlimlerin güncel itikâdî ve fikhî konulara dair görüşleri “fevâid” adını taşıyan bölümlerde verilmektedir. Bu eserlerin çoğu ülkemiz kütüphanelerinde araştırılmayı beklemektedir.³⁴¹

Kavram tanımları, Kelâm ile Fıkıh Usûlü arasındaki ilişkiyi ortaya koyan diğer bir alandır. Fıkıh Usûlü'nde yapılan tanımlar ortaya konurken Kelâm alanında benimsenen ilkelere ters düşmemek için büyük gayret sarf edildiği görülmektedir. Muhaliflerin eleştirileri de tanımlardan başlamaktadır. Tanımlar, konuların kavramsal çerçevelerini belirleyen özlü ifadeler olmanın yanı sıra aynı zamanda bir ilme ilişkin yönelişleri belirlemede de en önemli ölçütlerdir.³⁴² Bu bakımdan bir fıkıhçının Fıkıh Usûlü'nde yaptığı tanımlar dikkate alınarak kelâmî görüşlerine ulaşmak zor olmasa gerektir.

2.7.2. Fıkıh Kavramının İki Disiplin Arasındaki Yeri

İlk dönemlerde “Fıkıh” kavramının hem itikâdî hem de amelî konular için kullanılmış olması, iki disiplinin ilişkisi bakımından önemlidir. Bu dönemde Fıkıh kavramı, itikad, amel ve ahlak alanını kuşatan geniş bir sahayı ifade etmekteydi. Bu bakımdan kişinin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi demek olan Fıkıh kavramının itikâdî konulardaki kısmına “el-Fıkhü'l-Ekber”, amelî alandaki kısmına “el-Fıkhü'l-Ahkâm” denmiştir.³⁴³ Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin, “el-Fıkhü'l-Ekber” tabirini Kelâm İlmi için kullanmasından bununla “itikad sahasında doğru ve güvenilir olanı bilmek”

³⁴¹ Sönmez Kutlu, *İmam Mâturidî ve Mâturidîlik*, Ankara, 2003, s. 21.

³⁴² Özen, “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü”, s. 241.

³⁴³ Hasan Hanefî, *et-Turâs ve't-Tecdid mine'l-Akâid ile's-Sevrâ*, I-V, Kahire ty., I, 68; İlyas Çelebi, “Risaleleri ve İtikâdî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe” *İslamî Araştırmalar*, C. 15, sy. 1-2, 2002, s. 70; Şık, *Hanefî-Mâturidî Geleneğinin Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, s. 25.

manasını kastettiği ortaya çıkar.³⁴⁴ Nitekim el-Fıkhü'l-Ekber ismiyle kendisine nispet edilen eserin muhtevasının tamamına yakını kelâmî konulara ayrılmış durumdadır. el-Pezdevî'nin “Horasan ve Irak'ta fakih arkadaşlarımızın çoğu şöyle diyorlar” diyerek onların, istitâat gibi kelâmî bir konudaki görüşlerini nakletmesi de³⁴⁵ Fıkıh tabirinin sadece amelî konulara yönelik kullanılmadığının diğer bir göstergesidir. Bu anlamda “Fıkıh”, din üzerinde topyekün bir anlama faaliyetidir.³⁴⁶

el-Mâturidî, “Fıkıh” kavramının bilişsel yönü üzerinde durmuş, bunun önemini vurgulamıştır. Ona göre Fıkıh, bir şeyi başka bir şeyin vasıtasıyla ya da delâletiyle bilmektir. Bu açıdan Fıkıh, görünen vasıtasıyla görünmeyen hakkında bilgiye ulaşmak anlamına gelir.³⁴⁷

Kelâmî sahada daha çok tanınmasına rağmen el-Mâturidî'ye fakih denmesi,³⁴⁸ onun Fıkıh teriminden kastının sadece amelî hükümler olmadığını, bu kavramın bilakis itikâdî konuları anlamada kullanıldığını gösterir. Görüldüğü kadarıyla, el-Maturidî'nin bilgi sisteminde fikhın amacı, daha çok Allah ve ahiret hayatının bilinmesine yöneliktir. Âyetlerde, dış dünya ve Allah'ın nimetleri üzerinde hep bu amaç uğrunda düşünmek ve istidlâl etmek tavsiye edilmektedir. Başka bir deyişle, fıkhetmiş olabilmek için, dış dünyaya körükörüne değil de, yaratıcısına ve ahirete delâlet edecek şekilde bakmak ve bu konuda bir istidlâle götürecektir.³⁴⁹

Bu anlama faaliyetini el-İsfehânî'nin Fıkıh tanımında da görmemiz mümkündür. O, fikhî, şahidin/bilinenin ilmiyle gâibin/bilinmeyenin bilgisine ulaşmak olarak tanımlamaktadır.³⁵⁰ Daha önce de değindiğimiz gibi Kelâm literatüründe şahid, duyulur âlem için kullanılırken gâib, Allah ve sıfatları vb. gibi metafizik alan için kullanılmaktadır. el-İsfehânî'nin Fıkıh tanımında bu kavramları kullanması oldukça manidardır.

Bu açıdan metodik olarak değerlendirildiğinde Fıkıh mezhepleriyle Kelâm okulları arasında ciddi bir ilişkinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Sünnî paradigmada mezhep/rite tabirinin okul/school tabirine tercih edilmesinin nedeni olarak gösterilen

³⁴⁴ Ebû Hanîfe (v. 150/767), *el-Fıkhü'l-Ebsat*, (Çev. Mustafa Öz, *İmam Azam'ın Beş Eseri* içinde) İstanbul 1992, s. 35. Şık, *Hanefî-Mâturidî Geleneğinin Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, s. 25.

³⁴⁵ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 167.

³⁴⁶ Faruk Beşer, “Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi”, *Usul-İslam Araştırmaları*, Ocak-Haziran, sy. V, 2006, s. 44; Şık, *Hanefî-Mâturidî Geleneğinin Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, s. 27.

³⁴⁷ Özcan, “Mâturidî'nin Bilgi Teorisinde “Fıkıh” Terimi”, s. 143-144.

³⁴⁸ Kutlu, *İmam Mâturidî ve Mâturidîlik*, s. 21.

³⁴⁹ Özcan, “Mâturidî'nin Bilgi Teorisinde “Fıkıh” Terimi”, s. 145.

³⁵⁰ el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 642.

mezhep kelimesinin fikrî konular yanında amelî konuları da içeriyor olması³⁵¹ da söz konusu Kelâm-Fıkıh ilişkisine işaret eder mahiyettedir. Ancak Fıkıh Usûlü'nde var olan tartışmaların yoğun olarak kelâmî kavramların tanımlarında yaşandığı unutulmamalıdır.³⁵²

Kelâm ve Fıkıh Usûlü ilimlerinin ortak paydasının, doğru bilgi ve doğru kavrayışa ulaşma yöntemi olduğu görülecektir. Bu açıdan her ikisi birbirini derinden etkilemektedir. Kelâmî tartışmaların dinin itikâdî yönünü bilmek ve anlamak için çaba sarf edilmesinden kaynaklandığı fikrinden hareketle, usûl tartışmalarının Kelâm İlmini yönlendirdiği söylenebilir. Ya da bir bakıma Kelâm tartışmalarının usûlü yönlendirdiği doğrultusunda da düşünmek mümkündür. Söz gelimi Fıkıh Usûlü'ndeki şekilciliğin kelâmî şekilcilikten kaynaklandığını söyleyenler vardır.³⁵³ Bu konuda Ahmed Emin'in, Mâturidîler ve Eş'arîler arasındaki itikâdî ihtilafların temelini Ebû Hanîfe ve eş-Şâfîi arasında bulunan usûl anlayışındaki farklılıklardan kaynaklandığına dair tespiti³⁵⁴ de önemlidir. Bununla birlikte Kelâm'ın, metodu açısından aklî bilgiyi öncelemesinden dolayı Kelâm İlmi'nin Fıkıh Usûlü'ne göre teorik anlamda bir önceliğinin olduğunu söyleyebiliriz.³⁵⁵

2.7.3. Âmm Lafza Yüklenen Anlamlar

Kıyasın her iki alanda da kullanılmış olması, Kelâm-Fıkıh Usûlü ilişkisinin ortak noktalarından birisidir. Ancak, kıyasa bakışın belirlenmesinde genel anlamda Fıkıh Usûlü konusunda takınılan tavrın önemi vardır. Fıkıh Usûlü ile ilgili tavrın oluşmasında da kelâmî ön kabullerin etkisi öne çıkmaktadır. Bu bakımdan kıyası anlayabilmek için Fıkıh Usûlü'nü etkileyen kelâmî tartışmalara, yani bir bakıma zihnî arka plana bakmak gerekmektedir.

Âmm/العام, tek bir vaz' ile tek bir mana ifade etmek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertlere şâmil olan lafızdır, diye tanımlanır. "*Hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini*

³⁵¹ Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, s. 113.

³⁵² Şık, *Hanefî-Mâturidî Geleneğin Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, s. 29.

³⁵³ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (Çev. Salih Akdemir), Ankara 2001, s. 129.

³⁵⁴ Özen, "İmam Ebû Mansur el-el-Mâturidî'nin Fıkıh Usûlünü İnşâsı", s. 241; Şık, *Hanefî-Mâturidî Geleneğin Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, s. 29.

³⁵⁵ Özen, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü", s. 223.

kesin.”³⁵⁶ ayetinde geçen “hırsız” lafzı böyledir, kendisinde hırsızlık manasının gerçekleştiği bütün fertlere şâmindir.³⁵⁷

Birçok konuda olduğu gibi Fıkıh Usûlü’nde âmm lafza yüklenen anlamların arka planında da kelâmî ön kabuller yatmaktadır. Kur’an’da bazı büyük günahları işleyenlerin Cehennem’de sürekli kalacaklarını ifade eden ayetler söz konusu olduğunda bu vasfı taşıyan, yani Kelâm terminolojisinde fâsık olan herkesin bu hükme dahil olup olmadıkları tartışması, âmm lafza kelâmî kabullerle nasıl farklı anlamlar yüklendiğine verilebilecek güzel bir örnektir. “Umum ifade eden lafız delâlet ettiği her bir ferdi sanki umumun fertlerinden her biri ayrıca zikredilmişçesine kesin olarak kapsar.” şeklindeki prensip kabul edilirse, söz konusu ayetler dolayısıyla, tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi herkesin bu akıbeteye düşeceği kabul edilmektedir.³⁵⁸

Mu‘tezile, “el-menzile beyne’l-menzileteyn” anlayışı gereğince büyük günah işleyenleri fâsık sayar ve imanla küfür arasında bir yerde görür. Böyleleri tövbe etmeden ölürlerse Allah’ın onları bağışlamayacağını ve Cehennem’de ebedî olarak kalacaklarını kabul eder.³⁵⁹ Bu, onların vaîd anlayışlarının bir gereğidir. İşte âmm lafza yüklenen anlamların Kelâm’la ilişkilendirilmesi burada başlamaktadır. Âmm lafzın umum ifade edip etmeyeceği, özellikle de Kur’ân lafızlarının bütün fertlere aynı kesinlikle delâlet edip etmedikleri tartışılırken, Kelâm eserlerinde tartışılan vaîd-i füssâk (fâsıkların tövbe etmeden ölmeleri halinde ebedî Cehennem’de kalacakları) konusu, meselenin itikad boyutuyla da ilişkisinin olduğunu göstermektedir.³⁶⁰

Öte yandan Hanefî-Mâturidî geleneğe mensup müelliflerin bu meseleye bakışlarının Mu‘tezile gibi olmaması beklenmektedir. Zira onlarda el-menzile beyne’l-menzileteyn tarzında bir inanış yoktur. Genel anlamda Hanefî-Mâturidî gelenek, büyük günah işleyenleri günahkâr mümin olarak kabul etmektedir. Gerçekte Hanefî-Mâturidî geleneğe mensup müelliflerin meseleye nasıl yaklaştıklarına göz attığımızda, Ebû Hanîfe’nin umum ifade eden lafızların, bütün fertlerini ihtiva edecek şekilde gördüğü

³⁵⁶ Mâide, 5/38. “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...”

³⁵⁷ Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 294.

³⁵⁸ Özen, “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü”, s. 234.

³⁵⁹ Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 188.

³⁶⁰ Özen, “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü”, s. 232; Azar Abbasov, *Alâaddin es-Semerikandî ve Mîzânü’l-Usûl’ünde Mu‘tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2012, s. 101.

anlaşılmaktadır.³⁶¹ Ebû Hanîfe'nin bu görüşü ile vaîd-i füssâk konusundaki tutumu görünürde bir çelişki içermektedir. Meseleye açıklık getiren el-Cessâs, Ebû Hanîfe'nin vaîd-i füssâk konusundaki tutumunun, umum lafızlarla alakalı görüşünden değil de başka sebepten kaynaklandığını söylemektedir. Bu sebep, Ebû Hanîfe'ye göre kâfirler hakkında hususî olduğunu gösteren “*Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; ondan başka günahları dilediği kimse için bağışlar.*”³⁶² gibi bazı âyetlerdir. Dolayısıyla Cehennem'de ebedî kalışla, vaîdi gerektiren âyetlerle kâfirler kastedilmiştir. Ebû Hanîfe tahsis yöntemine başvurarak, bu ve benzeri âyetlerle Cehennem'de ebedî kalışı kâfirlere özgü saymıştır.³⁶³ Bundan dolayı Hanefîlerce âmm lafzın delâlet bakımından kat'î olduğu³⁶⁴ ve bütün fertlerini ihtiva ettiği³⁶⁵ kabul edilmektedir. Ancak eş-Şâfiî ve Semerkant Meşâyihî'nin -her ne kadar ilim seviyesine çıkmasa da- onunla amel etmek gerektiğini söyledikleri nakledilir. Böylece şer'î-amelî konularda o, delil olarak kullanılır.³⁶⁶

el-Cessâs, bazı insanların Ebû Hanîfe hakkında onun haberlerin umum ifade edip etmeyeceği konusunda net fikrinin olmadığını, kesin olarak umûm veya husûs hükmü vermek için bir delilin bulunması lâzım geldiği fikrini savunduğunu iddia ettiklerini de söylemektedir. Yine el-Cessâs; “*Ebû Hanîfe'ye göre, namaz ehlinde büyük günah işleyenlerin vaîdi kesin değildir. Allah böyle kimseleri ahirette bağışlayabilir.*”³⁶⁷ demektedir. Bu itibarla el-Cessâs'ın, Ebû Hanîfe'ye atfen söylediği, vaîdi gerektiren âyetlerle kâfirleri kastettiğine dair uzlaştırıcı çözüm doğru görünmektedir.

el-Cessâs'ın bu konudaki yaklaşımına göz atalım: O, “*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı Cehennem'dir.*”³⁶⁸ âyetinde geçen “kim” ifadesi hakkında “*Kim/من*” kelimesi başlı başına herkesi içerdiğinden kâtilerden her biri için vaîddir.”³⁶⁹ demektedir. Bu ifadelerden açıkça anlaşılmalıdır ki el-Cessâs da umum lafzın her bir ferdi ihtiva ettiği anlayışına katılmaktadır.

³⁶¹ Abbasov, *Alâaddin es-Semerkandî ve Mizânü'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi*, s. 101.

³⁶² Nisa, 4/48, 116. “*إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيُغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...*”

³⁶³ el-Cessâs, *el-Fusûl*, I, 44.

³⁶⁴ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 215.

³⁶⁵ es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 425-426.

³⁶⁶ es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 423.

³⁶⁷ el-Cessâs, *el-Fusûl*, I, 44.

³⁶⁸ Nisa, 4/93. “*وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا...*”

³⁶⁹ Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (v. 370/980), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-V, (Thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî), Beyrut 1992, IV, 142.

2.7.4. Âmmın Tahsisi

Âmm lafız hakkındaki bu görüş ayrılıkları, onun tahsisinde kıyasın kullanılıp kullanılmayacağı gibi bir tartışma alanı daha doğurmuştur. Söz konusu tartışma, kıyasın delillik yönünün gücüyle de alakalıdır. Âmmın tahsisini bir örnekle açıklayalım: “... *Bunlardan başkası size helal kılındı...*”³⁷⁰ âyeti, Hz. Peygamber’in ittifakla kabul edilen, “... *Kadın, halasının ve teyzesinin üzerine nikâh edilmez.*”³⁷¹ hadisi ile tahsis edilmiştir. Böylece tahsis edilmiş olan bu âyet, zannî bir delil ile tekrar tahsisi kabul edebilir.³⁷²

Hanefîler, âmmın ilk tahsisten sonra artık kıyas ile de tahsis edileceğini söyler.³⁷³ Çünkü onlara göre tahsise uğramış âmm lafzın kat’iyeti kalmamış, zan derecesine düşmüştür. Zan derecesine düşen âmmın zan ifade eden kıyasla tahsisi de mümkün olmaktadır.

Ebû Hâşim (v. 321/933), Ebû’l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044) gibi Mu‘tezilîler ile eş-Şâfiî, Ebû’l-Hasan el-Eş’arî ve diğer bazı usûlcü ve kelâmcıların içinde bulunduğu gruba göre, âmmın sübûtunun kat’î ve zannî olmasına veya önceden tahsis edilip edilmemesine bakılmaksızın âmm bir lafzın kıyasla tahsisi her durumda caizdir.³⁷⁴ es-Semerkandî (v. 552/1157) Nisa suresinin 176. âyetinin tahsisi konusunda sahâbenin icmâ ettiğini bildirmektedir.³⁷⁵ Bu görüşü, Ebû Hanîfe ve Ebû’l-Hasan el-Kerhî’nin (v. 340/951) de benimsediği söylenir. Ancak bu görüşün onlara nispeti, Ebû Hanîfe’nin âmmın delâleti konusundaki tutumuyla ve el-Kerhî’nin bu konudaki görüşleriyle çeliştiğinden bir takım tereddütler içerdiği söylenmektedir.³⁷⁶

Kıyasın tahsis delili olduğunu ileri süren bu usûlcüler, onun âmm nasslar gibi şer’î bir delil olduğu, iki şer’î delilden daha hâs olanın âmm olana tercih edilmesi gerektiği görüşündedirler. Bunlar, kıyası tahsis delili olarak kullanma konusunda sahâbe icmâsının bulunduğunu söyleyerek, görüşlerini şer’î bir temele dayandıрмаğa çalışmışlardır.³⁷⁷ Şayet kıyasın, tahsis edilmemiş âmmı tahsis edebilecek güçte olduğu

³⁷⁰ Nisa, 4/24. “... وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ...”

³⁷¹ Müslim, *Sahîhu Müslim*, II, 1028, Hadis nu: 1408. “لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَلَا عَلَى خَالَئِهَا...”

³⁷² Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 215.

³⁷³ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 215.

³⁷⁴ Alâuddîn es-Semerkandî, (v. 552/1157), *el-Mizân fî Usûli’l-Fıkh*, (Thk. Yahya Murad), Beyrut 1425/2004, s. 386; Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, I, 260; es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, I, 132.

³⁷⁵ es-Semerkandî, *el-Mizân fî Usûli’l-Fıkh*, s. 386.

³⁷⁶ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul 1996, s. 235.

³⁷⁷ Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 235.

kabul edilirse, doğal olarak tahsis edilmiş bir âmmı tahsis edebileceğini kabul etmek daha da kolay olacaktır.³⁷⁸

Hanefîlerin çoğunluğuna göre âmm, kat'î bir delil ile tahsis edildikten sonra kıyasla tahsis edilebilir. Bu şart, söz konusu âmmın Kur'ân, mütavâtir ve meşhur sünnet gibi sübûtu kat'î bir nass olması veya icmâ gibi kat'î bir delile dayanması halinde geçerlidir. Kısaca Hanefîler, kıyası önceden kat'î bir delil ile tahsis edilmiş âmmı ikinci defa tahsis edebilecek bir delil olarak kabul etmişlerdir.³⁷⁹ Ne var ki âmm, her hangi bir delil ile tahsis edilirse zannî olur; âmm, tahsis edildikten onra şâmil olduğu fertlerden bazısına delalet etmez. Çünkü âmmın bazı ferdleri için kullanılması mecaz kabilindedir. O, mecaz olarak kullanılınca delaleti zannî olur.³⁸⁰ Kıyas zannî olduğundan, kıyasın, zannî bir delil durumuna düşen âmmı tahsisi de böylece mümkün olmaktadır.

Hanefî usûlcülerle cumhur arasında tahsis edilmemiş âmmın delâleti konusunda önemli iki durum bulunmaktadır: Birincisi, sübûtu kat'î olan Kur'ân ve mütevâtir sünnetin âmmının zannî bir delil olan haber-i vahid veya kıyas ile tahsisi, ikincisi ise âmm ile hâs arasında çatışmanın meydana gelmesidir. Hanefîler âmmın delâletini kat'î gördüklerinden, onlara göre kat'î olan âmm bir lafız ilk defa zannî bir delil ile tahsis edilemez. Çünkü zannî olan kat'î olanı tahsis edemez. Ancak kat'î bir delil ile tahsisten sonra ikinci, üçüncü tahsislerde zannî bir delil ile tahsis edilebilir. Cumhur ise, âmmın delâletini zannî kabul ettiklerinden, onun zannî bir delille tahsisini caiz görmektedirler. Onlara göre Kur'an'ın manaya delâleti zannî olduğundan iki zannî delil birbirini tahsis edebilmektedir. Yine Hanefîler, tahsis edilmemiş âmm ile kat'î olan hâs arasında, ikisinin de delâletinin kat'î olduğunu kabul ettiklerinden bir çatışmanın var olduğunu; bunların aynı kuvvette olmadığını savunan cumhur ise herhangi bir çatışmanın söz konusu olmadığını söylemektedirler.³⁸¹

Ebû Zehre, el-Karâfî'nin (v. 684/1285) konuyla ilgili görüşünü verdikten sonra hem ona hem de Hanefîlere itiraz etmektedir. Ona göre âmmın delâletinin ihtimalî olduğunu savunmak, sebepsiz yere şer'î delilleri zayıflatmak demektir. Oysa lafızların delâletleri, aksini ispat eden bir delil bulununcaya dek genelliklerini korurlar. Kıyas da onları tahsis edemez; çünkü kıyas, nassın fer'i olup fer', yani kıyası asıl, aslı fer'

³⁷⁸ es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 427.

³⁷⁹ el-Cessâs, *el-Fusûl*, I, 214; es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 133-134, 142.

³⁸⁰ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 215.

³⁸¹ Muhammed Edib Salih, *Tefsîrü'n-Nusûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut 1413/1993, II, 116; Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisiinde Tahsis*, s. 94.

yapmak doğru olmaz. Öte yandan, şer'î esaslara göre müctehid, nass bulamadığı zaman kıyasa başvurur. Burada ise nass bulunduğu halde kıyasa gidilmekte; hattâ nassın bir kısım anlamı lağvedilmektedir ki, bu, tertibin tam tersine bir işlemdir.³⁸²

2.7.5. Kıyas İçerikli Kelâmî Arka Planı Olan Diğer Tartışmalar

Genel anlamda dördüncü şer'î delil olarak kabul edilen kıyasa yaklaşımın, kelâmî ön kabullerle ilişkisi olduğunu söylemiştik. Bir Mu'tezilî olan en-Nazzâm'ın (v. 232/847) kıyas karşıtı düşüncesinin temelinde onun salah ve aslah görüşü olduğu söylenir. O, şayet kıyasta kulların maslahatı olsaydı Allah'ın onu kitabında bildireceğini söyleyerek kıyası kabul etmemiştir.³⁸³ en-Nazzâm'ın düşüncesine göre kulları hakkında en iyiyi yapmak zorunda olan Allah, kulları için kıyasın uygulanmasını kitabında emretmediğine göre kıyasın geçerlilik değeri yoktur.

Salah ve aslah konusu yanında Kelâm-Fıkıh Usûlü ilişkisi bağlamında hüsün-kubuh ve hükümlerin ta'lîli gibi konular da bu iki disiplinin ilişkisi yönünden önemlidir. el-Câbirî, Fıkıh'taki "ta'lîl" tartışmalarının hüsün-kubuh meselesiyle ilişkisinin olduğunu belirtmiştir.³⁸⁴ Fıkıh'taki ta'lîl problematiğinin esasının kelâmî olduğunu söylemek mümkündür.

İhtiyarî fiillerin gerçekte iyilik ve kötülük niteliği taşıyıp taşımadığı problemine indirgeyebileceğimiz hüsün-kubuh meselesi, Kelâm, Ahlâk, Fıkıh Usûlü ve Hukuk Felsefesinin en önemli konularından birisidir. Bu konudaki ana görüşleri kabaca belirtmek gerekirse; Cebriyye'ye ve Eş'arîlere göre fiillerin aslında hüsün-kubuh yoktur ve aklın bunların iyi mi kötü mü olduğunu kavraması beklenemez. Fiiller ancak Allah'ın emretmesi veya yasaklamasıyla hüsün veya kubuh niteliği kazanır. Hanefî-Mâturidî gelenek ve Mu'tezile bu konuda akla daha fazla yer vermektedir. Onlara göre fiillerin hüsün veya kubuh niteliği taşıması zatları gereğidir. Akıl, dinin getirdiklerini anlamaya aracı olmak yanında din gelmeden önce de fiillerin -en azından bir kısmının- iyi veya kötü olduğunu kavrayabilir. Mâturidîlere göre insan fiilleri üç grupta incelenir. Bunlardan ilki Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek gibi, aklın çaba harcamadan elde edebileceği bedihî bilgilerdir. İkinci grup fiillerin hüsün veya kubuhu istilâl yoluyla elde

³⁸² Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 216.

³⁸³ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 230; en-Nazzâm'ın benzer bir sözü için Bkz. Fahrüddin er-Râzî (v. 606/1209), *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, I-VI, (Thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî), Riyad 1400, V, 464.

³⁸⁴ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 215; İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2003, s. 198.

edilir. Bir caninin elinden masum birini kurtarmak için yalan söylemenin gerektiği bu tür bir fiildir. Üçüncü grup fiiller ise ancak dinin bildirmesiyle bilinir. İbadetlerin şekli ve sayıları aklın yalnız başına kavraması beklenemeyen fiillerdir.³⁸⁵

Hanefilere göre sırf aklın hükmü ile bir sevap veya teklif olmaz. Ancak tekliflerdeki emir, sevap ve ceza nass ile ya da nassa hamletmekle olur. Nass bulunmazsa akıl kendi başına bir hüküm veremez; o, mutlaka nassdan yardım görmelidir. eş-Şevkânî (v. 1250/1834), *İrşâdü'l-Fuhûl* adlı eserinde şöyle der: “*Bu konudaki söz uzundur. Bir fiilin iyi veya kötü oluşunun akıl tarafından bilinmesini inkâr etmek de gurura saplanmaktan ibarettir. Bir fiilin sevap bakımından güzel veya ceza bakımından çirkin oluşunun akıl tarafından kavranılabileceğini de kabul edemeyiz. Aklın idraki, bir fiilin güzel ise failinin övülebileceğinden, kötü ise failinin kınanacağından öte gidemez. Aklın böyle bir kavrayışa sahip oluşu, herhangi bir fiilin sevap veya cezaya ilişkin olma yönünü de bilmesini gerektirmez.*”³⁸⁶

Fıkıh Usûlü’nde kıyasın temelini illet kavramı oluşturduğu için illetin kabul edilmemesi kıyasın da kabul edilmemesi sonucuna götürecektir. İlahî fiillerde hikmet ve illetin kabul edilmemesi ise eşyada hüsün ve kubuhun zatî olduğunun kabul edilmemesinin bir sonucudur.³⁸⁷ Fiillerin özünde zatî hüsün veya kubuhu kabul eden ekoller illetin vacip kılıcı anlamında “müessir” özelliğini taşıdığını ileri sürerlerken, karşı düşüncede olan usûlcüler “muarrif” özelliğini öne çıkarmışlardır.³⁸⁸

Kıyasın yapılabilmesi için aslın hükmünün nedeni olan illetin bilinmesi gerekir. İlettin akılla bilinip bilinemeyeceği yine hüsün-kubuh meselesiyle ilgilidir. Mu’tezile’ye göre illet, şeyin zâtî bir niteliğidir ve kişiler bir şekilde illet üzerinde tasarrufta bulunamazlar. Eş’arîler ise şeyin hükmündeki illetin, Şâri’nin hükmünü bildirmesiyle bilinebileceğini söylemektedirler.³⁸⁹ İlettin tespiti ile ilgili bu yaklaşım farkı, fikhî kıyasın arkasında cereyan eden kelâmî tartışmaların diğer bir örneğidir.

Bilindiği gibi “asıl” kıyasın rükünlerinden biri kabul edilmektedir. Asılda aranan şartlar içinde yer alan “asıldaki hükmün sübûtu, nass veya icmâ ile olmalıdır” şartının

³⁸⁵ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, s. 206-209.

³⁸⁶ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 70.

³⁸⁷ Bilal Taşkın, *Kelâmcılar İle Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Kelâm Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2011, s. 82.

³⁸⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 117; Sabri Erturhan, “Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta’fili”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 2005, ss. 95-124, s. 97.

³⁸⁹ en-Neşşar, *Menâhicü'l-Bahs*, s. 115-116.

da hüsün-kubuh konusu ile ilişkisi bulunmaktadır. Şöyle ki; hüsün ve kubuhun aklî olduğunu savunan Mu'tezile, bu görüşüne paralel olarak asıldaki hükmün aklî delil ile de sabit olacağı fikrine ulaşırken hüsün ve kubuhun şer'î olduğunu savunanlar, aslın şer'î bir delile dayanması gerektiğini söylemektedirler.

Ahmet Emin hüsün-kubuh meselesinin rey-kıyas tartışmalarıyla eş zamanlı olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ona göre fiillerin kendiliklerinden güzel ve çirkin olduğunu kabul eden anlayış doğal olarak ictihad ve re'y alanını geniş tutmakta ve aklı ön plana almaktadır. Fiillerin güzel ya da çirkin oluşunun Şâri'nin emretmesi ya da nehyetmesiyle bilindiği anlayışında olanlar ise ictihad ve rey alanını nasslarla sınırlı tutmaktadırlar.³⁹⁰

Şer'î bir delilden, aklın kullanılması yoluyla hükmü olmayan bir konunun hükmünün çıkarılması esasına dayanan kıyasın hüsün-kubuh meselesiyle ilişkisinin kurulması makul olmaktadır. Eğer aklın hüsün veya kubuhun belirlenmesinde bir rolü olduğu düşünülüyorsa kıyasa da olumlu bakılacaktır. Bu anlamda hüsün-kubuhun zafî olduğunu kabul edenler, bu görüşlerine aklî delil getirirken şunu söylemektedirler: Eğer fiillerde aklın bilebileceği zafî bir hüsün-kubuh olmasaydı, hükümlerin bazı iyilikler/mesâlih veya kötülükler/mefâsid ile illetlendirilmesi ve bu illet üzerine yeni hükümler inşa edilmesi dolayısıyla kıyas yapılması mümkün olmazdı.³⁹¹ Böylece onlar, kıyasın varlık nedenini bir anlamda hüsün-kubuhun aklen bilinebileceği esasına dayandırmış olmaktadır.

İllet tartışmalarının kelâmî arka planı bağlamında, illetin Fıkıh İlmi'ne kelâmcılar vasıtasıyla girdiği, şer'î illetin aslının aklî illet olup, ikisi arasında sürekli karşılaştırmalar yapılageldiği söylenir. Kelâmî illet nazariyesinin benzeri bir illet nazariyesinin Fıkıh Usûlü'nde kurulma gerekçesi olarak da, bilgi değeri açısından kesinlik kazandırıp tutarlı bir kıyas yöntemi koyarak, fikhî kıyasa yöneltilen eleştirilere cevap verme amacı olabileceği üzerinde durulmaktadır.³⁹² Aklî illet bir mahallin bir şeyle nitelendirildiğinde, o nitelemeyi gerektiren özellik olarak tanımlanmaktadır. Âlimin âlim olmasının illetinin "ilim", müteharrikin hareketli olmasının illetinin

³⁹⁰ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, yy., 1998, II, 154-155.

³⁹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), *Medâricü's-Salikîn*, I-III, (Thk. Muhammed Hâmid), Beyrut 1393/1973, I, 242.

³⁹² Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2001, s. 31. Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhürü'r-Rivâye Örneği)*, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2008, s. 94.

“hareket”, ateşin yakıcı olmasının illetinin “yakma” olması gibi,³⁹³ hükmün konulma gerekçesi de şer’î illet olmaktadır. Böylece kelâmcı, “Şâhidin Gâibe Delâleti” yöntemiyle Allah’ın ve sıfatlarının varlığını ispat etmeye çalışırken bir yandan da fikhî kıyasın temelini oluşturan illetin kelâmî arka planını inşa etmiş olmaktadır.

İlletle ilgili ihtilafı konulardan biri, illetin vasfının hüküm mahallinde bulunmasının şart olup olmadığı noktasında ortaya çıkmıştır. Mu‘tezile ve Irak Hanefîleri, illetin vasfının hüküm mahallinde bulunmasını şart koşmakta, Semerkant Hanefîleri ise bunun şart olmadığını söylemektedir. İletinin bu şartı taşıması Mu‘tezile’ye göre gereklidir. Çünkü onlara göre sıfat mevsufun aynısıdır. Mu‘tezile, illetin vasfının hüküm mahallinde bulunmasını zorunlu gördüğünden, hüküm mahalline bitişmedikleri için sihri ve nazarı inkâr etmişlerdir.³⁹⁴ Irak meşayihî kendi görüşlerini savunmak için akîl illetleri delil getirmişlerdir. Onlara göre meselâ hareket, bulunduğu zâtın hareketli olmasını sağlayan bir illettir ve hareketin bir başka zâtın hareketli olmasını sağlamak üzere bir illetin mahallinde bulunması imkânsızdır. Şer’î illetler de bunun gibidir.³⁹⁵

İlletinin vasfının hüküm mahallinde bulunmasının şart olmadığını savunan Alâuddin es-Semerkandî’ye (v. 539/1144) göre Semerkant meşayihî, o vasfın hüküm mahalli dışında bulunmasını caiz görmektedir. Nitekim alış-veriş, nikâh, boşama vs. muâmeleler mahallerde hükümlerin sübûtunun illetidir, oysa bu ibareler (alış-veriş, nikâh, boşama) akdi yapan taraflarla birlikte bulunmaktadır. Aynı şekilde bir şahsın ihtiyaç sahibi olması da, selem ve icarenin cevazının illetidir. Bu vasıf, hüküm mahallinde değil, akdi yapanda bulunmaktadır; onun hüküm mahallinde varlığının şart olmaması gerekir. Çünkü şer’î illetler hükümlerin emâre ve delâletleridir. Delilin medlûl ile birlikte bulunması delâletin sıhhatinin bir şartı değildir. Meselâ âlemin, yaratıcısının varlığının bir delili olması ve benzeri meselelerde olduğu gibi. Yine her ne kadar bitişme ve birlikte bulunma söz konusu değilse de sihir, sihir yapılan şahsın değişmesinin illetidir veya nazar, kendisine göz değen şahsın değişmesinin illetidir.³⁹⁶

Bu görüşler, es-Semerkandî’nin daha önce değindiğimiz Kelâm-Fıkıh Usûlü bütünlüğü noktasında Irak Hanefîlerine yönelttiği eleştiriler kapsamındadır. Allah’ın sıfatlarının “ne”liği merkezli bu tartışma, Fıkıh Usûlü’ne de yansımış ve illetin vasfının hüküm mahallinde bulunup bulunmayacağı gibi ince bir noktaya kadar uzanmıştır.

³⁹³ Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 70.

³⁹⁴ es-Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, II, 835-836.

³⁹⁵ es-Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, II, 835-836.

³⁹⁶ es-Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, II, 835-836.

Aslında burada Alâuddin es-Semerkandî, Irak Hanefîlerinin Fıkıh Usûlü'ne dair ilkelerini belirlerken Mu'tezilî kabullerin etkisinde kaldıklarını ihsas ettirmiş ve bir yandan da Kelâm-Fıkıh Usûlü bütünlüğünün her zaman dikkate alınmadığı ile ilgili malzeme de vermiş olmaktadır.

İlletin tahsisi kelâmî arka planı olan diğer bir konudur. İlk önce illetin tahsisinin ne demek olduğuna ve bu konudaki görüş ayrılıklarına bakalım: İlletin tahsisi; aslın hükmünün, illetin bulunduğu yerlerden bir yerde bulunmamasıdır.³⁹⁷ Âlimler hükme illet olmaya/ta'lîle müsait olan vasıf için birçok şart koşmuşlardır. Bunu, icthadı kıyas konusuyla sınırlandırıp her vasfı illet saymaya cüret etmeyi önlemek için yapmışlardır. Bir grup fukahâ, işi sıkı tutmuş ve illet sayılması doğru olan bir vasfın bulunduğu her yerde hükmün de bulunmasını şart koşmuşlardır. Şayet her hangi bir olayda vasıf bulunduğu halde hüküm bulunmazsa bu o vasfın, hükmün illeti olmasını bozan bir kusur olduğunu gösterir ve artık o vasıf illet sayılamaz demektir.³⁹⁸ Diğer bir grup fukahâ ise, hükmün illetle beraber olmasını genel kural olarak kabul etmekle beraber, özel durumlarda, aksi bir durumu da mümkün görmüşler ve bu durumun illet için bir kusur anlamına gelmeyeceğini savunmuşlardır. Tabii ki bu şer'î illetlere göredir. Aklî illetlerde ise böyle bir durumun caiz olmadığı icmâ ile kabul edilmiştir. O halde bazı âlimlere göre illet "âmm" manasında olup, hükmün illetin bulunduğu yerlerden birinde bulunmaması ise illetin tahsisi anlamındadır.³⁹⁹

Hanefîlerden Ebû Mansur el-Mâturidî de dahil olmak üzere, Maveraünnehir âlimlerinin çoğu illetin tahsisini câiz görmezler. Ebû Zeyd ed-Debûsî, el-Kerhî, Ebû Bekir er-Râzî ve Iraklıların çoğu illetin tahsisini her durumda caiz görürler.⁴⁰⁰ Mâverâünnehir Hanefîleri, el-Mâturidî'nin yolunu tutarak illetin tahsisine karşı çıkmışlardır. Iraklı Hanefîlerin çoğu ise Mu'tezile etkisinden olsa gerek, illetin tahsisini caiz görmüşlerdir. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'nin, Mâverâünnehir'de illetin tahsisini kabule karşı tepkinin sebebinin, bunun o dönemde Mu'tezile'nin şiarı olmasından kaynaklandığına dair⁴⁰¹ tespiti doğru görünmektedir.

³⁹⁷ Mazin Heniyeh, "İlletin Tahsisi" (Çev. Mehmet Erdem), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10: 2 (2005), ss.105-136, s. 113.

³⁹⁸ Mazin Heniyeh, "İlletin Tahsisi", s. 112.

³⁹⁹ Mazin Heniyeh, "İlletin Tahsisi", s. 113.

⁴⁰⁰ Mazin Heniyeh, "İlletin Tahsisi", s. 113-114.

⁴⁰¹ Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 159; Abbasov, *Alâaddin es-Semerkandî ve Mîzânü'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi*, s. 116.

es-Serahsî, illetin tahsisinin caiz olduğu görüşünde olan ve bunun, selefin ve Ehl-i Sünnet'in yoluna aykırı olmadığını söyleyen bazı Hanefîlerin bu görüşlerinin yanlış olduğunu iddia etmektedir. es-Serahsî'ye göre bu büyük bir hatadır. Çünkü önceki Hanefî uleması şer'î illetin tahsisini caiz görmezlerdi. Bunu caiz görenler, metod konusunda Ehl-i Sünnet'in yolundan ayrılıp Mu'tezile'ye meyletmiş olur.⁴⁰² es-Serahsî'nin illetin tahsisini caiz görmediklerini söylediği selefin içinde el-Mâturidî de olmalıdır. Zira yukarıda da değindiğimiz gibi o da aynı görüşteydi. es-Serahsî'nin bu yaklaşımı dikkat çekicidir. Daha da ilginç olanı, illetin tahsisini kelâmî bir takım endişelerle kabul etmeyişiyle birlikte bu anlayışın Mu'tezilî düşüncenin uzantısı olduğunu, böyle bir kabulün daha pek çok kelâmî konuda kabulleri beraberinde getireceğini söylemesidir. Onun, istihsanın bile, illetin tahsisi olarak görülmesine karşı olması⁴⁰³ bu düşüncelerinin bir uzantısı olsa gerektir.

es-Serahsî'nin karşı çıkış nedeni başka kelâmî sebeplere de dayanmaktadır. Meselâ ona göre, tahsisi caiz gören bütün müctehidlerin isabetli ve ictihadında hatadan korunmuş (ismet) olacağını kabul etmesi zorunludur. Bu ise her müctehidin gerçekten hak olana isabet ettiğini ve ictihadın ilm-i yakîn icap ettirdiğini açıkça ifade etmek demektir. Bunu kabul etmek bir yönden Mu'tezile'nin, Allah'ın kullarının hayrına olanı yapmasının zorunlu tutulmasını ifade eden aslahın vücûbunu kabul etmeyi gerektirirken, diğer yönden ise el-menzile beyne'l-menzileteyn ve büyük günah işleyip de tevbe etmeden ölenlerin Cehennem'de ebedî kalacağı görüşüne katılmak demektir.⁴⁰⁴

⁴⁰² es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 208.

⁴⁰³ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 204.

⁴⁰⁴ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 211-212.

BÖLÜM III

HANEFÎ-MÂTURİDÎ FIKİH USÛLÜNDE KIYAS

3.1. Kıyasın Fıkıh Usûlü'ndeki Yeri

Kıyas, sistematik hale getirilmeden önce de yani Hz. Peygamber zamanından beri, İslâm toplumunda kullanılmaktaydı. Gerek halifeler gerekse diğer sahâbenin kıyası kullandığına dair örnekler mevcuttur. Kıyası ilk olarak sistematize eden ve usûllerinde onu diğer ekollere göre daha geniş bir şekilde kullananlar “re’y ehli” olarak da bilinen Hanefîlerdir.¹ Daha sonra eş-Şâfiî (v. 204/819) kıyasa sıkı sıkıya bağlanmış ve onun deliller içinde dördüncü sıradaki yerini pekiştirmiştir.

Fikhî kıyasın müctehidin aklına ve bilgi gücüne dayanarak yapıldığı malumdur. Kıyas için yapılan ictihadın “bezl-i meçhûd/emek harcamak” olarak tanımlanması,² kıyasın gerçekten bir emek ve bilgi işi olduğunu göstermektedir. Gerek kıyas yanlılarının gerekse kıyas karşıtlarının, bu emeği irâde-i ilâhiyenin ortaya çıkması için sarfettiklerini söyleyebiliriz. Sonuçta, yanılma ihtimali de olsa, fikhî kıyasla verilen hükümlerin insanların önünü açmaya, sorunlarına çare bulmaya yönelik bir amaca hizmet ettiği de göz ardı edilmemelidir. Çalışmamızın bu bölümünde fikhî kıyasın nasıl bir emekle elde edildiğini ve fikhî kıyas üzerine yapılan tartışmaları ele almak istiyoruz.

3.1.1. Fikhî Kıyasın Tanımı

Kıyasın tanımı üzerinde tam anlamıyla bir ittifakın olduğundan söz edilemez. Delil mi yöntem mi olduğu, kapsamı, kelâmî arka plan kaynaklı endişeler, bilgi değeri vs. ile dayandığı illete dair görüş ayrılıkları, kıyasın farklı tanımlarının ortaya çıkmasına etki etmiştir.³ Bununla birlikte fakihlerin kıyas tanımlarını, kendi düşünce sislemlerine uygun olarak yapmaya özen gösterdiklerini söylemek mümkündür.

¹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Beyrut, 2004, s. 231.

² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 396.

³ Birbirinden farklılık arzeden bazı kıyas tanımları için Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, (v. 204/819-20), *er-Risâle*, (Thk. Muhammed Seyysi Keylânî), Beyrut 1969, s. 25; ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 260; Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 443; el-Cüveynî, *el-Burhân*, II, 487; el-Cüveynî, *el-Verakât*, s. 26; Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî (v. 489/1095-96), *Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl*, I-II, (Tkh. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî), Beyrut 1999, II, 70; el-Lâmişî, *Kitâbün fi Usûli'l-Fıkh*, s. 177-

Fıkıh'ta hükümler ya doğrudan nassa dayandığından veya kıyas yoluyla nassa haml edildiğinden, müctehidin icthad yoluyla çıkardığı hükümler, kıyas vasıtasıyla Kitap ve Sünnete dayandırılmış olur. Buna göre şer'î hüküm, ya nass ile bilinir veya nassın mana ve amaçlarını araştırılmakla anlaşılır ki, bu da fikhî kıyas ile mümkündür.⁴ Fikhî kıyasta, illetteki eşitliğin hükümde de eşitliği gerektirdiği düşüncesinden hareketle, birbirine benzeyen meselelerin hükümlerinde de benzerlik bulunması gerektiği söylenmektedir. Bu yüzden fikhî kıyas, benzer ve sebepleri aynı olan şeyleri birbirine bağlama prensibine dayanır.⁵

İlk Fıkıh Usûlü kitabının yazarı olarak bilinen⁶ eş-Şâfiî'nin kıyas tanımı şöyledir: “*Bir şey hakkında Kitap ve Sünnete uygunluğunu gösteren delillere dayanarak hüküm aramaktır.*”⁷ eş-Şâfiî'ye göre farzlarla ilgili fer'î meselelerde Kitap ve Sünnette hüküm bulunmadığında boşluklar kıyasla tamamlanabilir.⁸ el-Bağdâdî (v. 429/1037/38) kıyası, “*Hakkında nass veya icmâda hüküm bulunmayan bir şeyin hükmünü bilmektir.*”⁹, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044) ise, “*Müctehidin kanaatine göre illetin hükmündeki benzerlikten dolayı aslın hükmünü fer'de elde etmektir.*”¹⁰ şeklinde tanımlar. Böylece, hükmü belirsiz olan fer'e aslın hükmü uygulanmakta ve fer' hükümsüz bırakılmamış olmaktadır.

Her ne kadar Ebû Hanîfe'den (v. 150/767) bir kıyas tanımı naklolunmamış ise de onun kıyasa sıkça başvurduğu, nassların arasındaki illetleri bulup çıkardığı, onların hükümlerini umumileştirip aynı illeti taşıyan başka meselelere de tatbik ettiği kaynaklarda kayıtlıdır.¹¹ Bu yönüyle o, kıyasın tanımından çok, onu yoğun bir şekilde uygulaması ve bu alandaki becerisi ile karşımıza çıkmaktadır.

es-Semerkindî kıyası, “*Aslın hükmünün mislini, illetteki ortaklıktan dolayı re'y ve icthad yoluyla fer'de elde etmektir.*” diye tanımlar. Bu tanımında “re'y ve icthad

178; es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, II, 794-795; er-Râzî, *el-Mahsûl*, V, 15; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 396; Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî (v. 756/1355), *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, I-III, Beyrut 1404, III, 3; İbn Emîri'l-Hâc (v. 879/1474), *et-Takrîr ve't-Tahbîr fî İlmi'l-Usûl*, III, Beyrut 1996, III, 156; eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II, 89-90; Muhammed Mustafa eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*, Beyrut ty., s. 201.

⁴ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 186.

⁵ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 187.

⁶ Bedruddin ez-Zerkeşî (v. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkıh*, I-IV, (Thk. Muhammed Muhammed Tâmir), Beyrut 1421/2000, I, 7.

⁷ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 25.

⁸ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 155.

⁹ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 14.

¹⁰ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II, 90.

¹¹ Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, (Çev. Osman Keskiöglü), İstanbul 1966, s. 309.

yoluyla” demesinin nedeni müctehidin iki şey arasındaki ortaklığı, zanna dayanarak belirlemiş ve birinde tespit ettiği hükmü diğerine vermiş olmasındandır.¹²

Abdülaziz el-Buhârî (v. 730/1330), bazı kıyas tanımlarını vererek bunların batıl olduğunu kaydeder ve el-Mâturidî’nin kıyas tanımının doğru olduğunu belirtir. Bu vesileyle el-Mâturidî’nin (v. 333/944) kıyas tanımını Abdülaziz el-Buhârî’den öğreniyoruz. el-Mâturidî’ye göre kıyas, “İki mezkurdan birinin hükmünün mislini ortak illete dayanarak ötekinde göstermektir.”¹³ Abdülaziz el-Buhârî el-Mâturidî’nin, tanımında özenle seçilen kelimelerin ne anlama geldiğini açıklamaktadır. İbâne/izhâr etmek lafzının kullanılmasının nedeni, kıyasın işlevinin, önceden var olmayan bir hükmün ilk kez ortaya konması/ispat değil; aslında var olan gizli bir hükmü ortaya çıkarmak/izhar olmasındandır. Yani kıyas müsbit değil muzhirdir. Müsbit olan yani hükmü koyan Allah’tır. “Hükmün misli” ve “illetin misli” lafızlarının seçilmesi lafzın, sıfatların intikalini gerekli kılması durumundan kaçınmak içindir. Çünkü “misli” ifadesi kullanılsaydı aslında bulunan sıfatların fer’e geçmesi gibi bir durum anlaşılabilirdi. Oysaki bunların fer’de ancak misilleri olabilir. “İki mezkur” ifadesinin seçilmesi ise kıyaslanacak şeylerin hem mevcudu hem ma’dumu içerebileceğini anlatmaya yöneliktir. Delilikten dolayı aklın yokluğunun, çocukluktan dolayı aklın yetersizliğine kıyaslanması bu durumun örneğidir.¹⁴

el-Mâturidî’nin kıyas tanımını ve Abdülaziz el-Buhârî’nin tanımda yer alan kavramlara dair açıklamalarını Alâuddin es-Semerkindî, el-Lâmişî (v. 536/1141) ve Molla Hüsrev (v. 885/1480) de desteklemekte ve benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Güvenilir olarak verdiği tanımları açıklamaya girişen el-Lâmişî, tanımda yer alan her bir lafzın niçin kullanıldığına değinmiştir. Tanımda “ispât” yerine özellikle “ibâne” kelimesi kullanılmaktadır. Çünkü ispat kavramı kullanıldığı takdirde hükmün Allah’tan kaynaklandığı anlaşılır, kıyastan değil. Kıyas, kıyası yapanın, Allah’ın hükümlerini ve illetleri açıklaması ve bildirmesi anlamına geldiğinden fer’e dair hükmün kıyas yapan tarafından ispatlanması değil izhar edilmesi gerekir. Tanımda yer alan “hükmün misli” ifadesi de isabetli bir seçimdir. Çünkü asıldan fer’e geçen helal, haram, cevaz, fesat gibi hükümler aslın sıfatlarıdır, fer’de bunların ancak misilleri olabilir. İlet de sıfatın aslıdır. Bundan dolayı vasıflar arasında ta’diye ve intikal söz

¹² es-Semerkindî, *el-Mizân fî Usûli’l-Fıkh*, s. 356.

¹³ “إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر” Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 397.

¹⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 397; Kıyas tanımlarında müsâvât, takdir, tesbih, bezl, haml, ibâne, ta’diye, isbât gibi kelimelerin kullanımı ile ilgili Bkz. el-Leknevî, *Fevâtihu’r-Rahamût*, II, 297-298.

konusu değildir. Tanımda “asıl” ve “fer” kullanılmayıp iki mezkur ifadesinin kullanılmasının nedeni ise kıyasın hem mevcudu hem ma’dumu içermesi içindir.¹⁵

el-Cessâs ise kıyası, “*İlletindeki hüküm vermeyi gerekli kılan ortak benzerine göre bir şeyin hükmünün verilmesidir.*”¹⁶ şeklinde tanımlamıştır. Bu, fer’in asla dönüştürülmesi yoluyla yapılır. Yani kıyas, asıl ile fer’in bir araya getirilmesinden ibarettir. Ancak bu işlemde asıl ve fer’in hükümlerinin eşitlenmesi şarttır.¹⁷

ed-Debûsî (v. 430/1038), kıyası kabul edip etmeme konusunda insanların farklı görüşlere sahip olduklarını belirtmiş,¹⁸ hükümleri nass ile sabit asıllar üzerine, aynı hükümleri fer’î meselelere vermek için yapılan kıyasın sahâbe ve âlimlerin çoğu tarafından huccet olarak kabul edildiğini bildirmiştir.¹⁹

Sadru’ş-Şerîa (v. 747/1347) kıyası, “*Sırf lügatle idrak edilemeyen bir illete dayanarak bir hükmü asıldan fer’e ta’diye etmektir.*” diye tarif etmektedir. Ona göre, ta’diye kelimesine yer verilmesi, aslın hükmünün fer’e verilerek aslın hükümsüz bırakılması anlamına gelmez. Çünkü ta’diye kelimesi, fukahâ ıstılahında “aslın hükmünün mislinin fer’de ispat edilmesi” anlamındadır.²⁰

eş-Şevkânî (v. 1250/1834), birçok kıyas tanımını verdikten sonra bunların her biri için bir takım eleştiriler getirilebileceğini kaydeder. Ona göre kıyas tanımları içinde en güzeli şudur: “*Aralarındaki bir araya getirici/illet yoluyla bildirilmeyen için bildirilen hükmü ortaya çıkarmaktır.*”²¹

3.1.2. Kıyasın Deliller İçindeki Yeri

Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (v. 493/1099), ulemânın çoğunun²² Muaz hadisine dayanarak kıyası huccet kabul ettiklerini ayrıca bu konuda sahâbenin icmâ ettiklerini söylemektedir. Çünkü onlar bir konuda nass bulunmadığında kıyasa

¹⁵ el-Lâmişî, *Kitâbün fî Usûli'l-Fıkh*, s. 177-178. Benzer açıklamaları es-Semerkandî ve Molla Hüsrev de yapmaktadırlar. Bkz. es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, II, 794-795; Molla Hüsrev, (v. 885/1480), *Mir'âtü'l-Usûl (Mirkâtu'l-Vusûl* ile birlikte), Matbaa-i Osmâniyye, İstanbul 1321, s. 234.

¹⁶ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 10.

¹⁷ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 99.

¹⁸ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 278.

¹⁹ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 260.

²⁰ Ubeydullah b. Mesud Sadru'ş-Şerîa, (v. 747/1347), *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh, fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (Taftazânî'nin *et-Telvîh*'i ile birlikte), (Thk. Zekeriyye Umeyrât), Beyrut 1996, II, 109-110.

²¹ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II, 90.

²² Kıyasın huccet olarak kabul edilip edilmeyeceğine dair ulemânın yaptığı tartışmaları tezimizimiz “Kıyasa Yönelik Eleştiriler” başlığı altında vereceğiz.

başvurmaktaydılar.²³ Aslında kimilerine göre başka çare de yoktu. Kitap ile Sünnet yalnız temel hükümleri ve belli başlı meseleleri kapsamakta, bütün fer'î hükümleri ihtiva etmemektedir. Hz. Peygamber, hâdiselerin tamamının cüz'î hükümlerini birer birer beyan etmemişti ve buna lüzum da yoktu. Bu gibi fer'î hükümler, vaz' edilen aslı hükümlere kıyasla elde edilebilir. Onun için ashab-ı kiram da bu şekilde hükmü şeriatla belirtilmemiş olan hâdiseler tahakkuk ettiğinde ictihad ve kıyas yoluna başvurup sorunlarını halletmişlerdir. Şari de kendilerine bu hususta izin vermiştir.²⁴ Şöyle ki, Hz. Peygamber Muaz'ı Yemen'e gönderirken, kendisine çözülmesi gereken bir sorun getirildiğinde bunu ne ile çözeceğini sormuş, o da sırasıyla Allah'ın kitabıyla, onda bulamazsa Resulullah'ın sünnetiyle, onda da bulamazsa ictihad ederek çözeceğini söylemiş ve Hz. Peygamber'in ve diğer sahabîlerin onayını almıştır.²⁵

Bu hadis, Kitap ve Sünnet'te hüküm bulunmadığında re'yle ictihada onay verildiğini gösterir. Kıyas ise re'yle ictihadın yollarından başka bir şey değildir.²⁶ Hz. Ömer'in, Ebû Musa el-Eş'arî'yi kâdı olarak tayin ettiğinde aralarında geçen konuşma, kıyasın sahâbe döneminde kullanıldığının göstergesi kabul edilir. Hâkimin nasıl hüküm vermesi gerektiğine örnek olarak es-Serahsî'nin (v. 483/1090) uzun uzadıya şerhettiği Hz. Ömer ve Ebû Musa el-Eş'arî arasındaki bu konuşma şöyledir:

Hz. Ömer: “Ne ile hükmedeceksin?”

Ebû Musa: “Allah'ın kitabıyla.”

Hz. Ömer: “Onda bulamazsan?”

Ebû Musa: “Resulullah'ın sünnetiyle.”

Hz. Ömer: “Onda da bulamazsan?”

Ebû Musa: “Salihler ne ile hükmettiyse onunla.”

Hz. Ömer: “Onda da bulamazsan?”

Ebû Musa: “Kendi görüşümle ictihad ederim.”

²³ el-Pezdevî, *Ma'rîfetü'l-Huceci's-Şer'iyye*, s. 157.

²⁴ Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûli Giriş/Medhal*, (Haz. Hasan Karayığit), İstanbul 2010, s. 8.

²⁵ “لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ لَهُ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟» قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ.» قَالَ: أَقْضِي بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ.» قَالَ: أَجْتَهُدُ بِرَأْيِي لَا أَلُو. قَالَ: «...فَضْرَبَ بِيَدِهِ فِي صَدْرِي وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ.»» Bkz. el-Beyhekî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 114, Hadis nu: 20836. Ayrıca Bkz. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî (v. 241/855), *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-L, (Thk. Şu'ayb el-Arnâvud ve Diğerleri), yy., 1420/1999, XXXI, 382, Hadis nu: 22061; Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid el-Gazâlî (v. 505/111), *Fadâihu'l-Bâtiniyye*, (Thk. Abdurrahman Bedevî), Kuveyt ty., s. 88.

²⁶ Zeydan, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkıh*, s. 151.

H. Ömer ve sahâbenin tamamı, Ebû Musa'nın bu sözünü onaylamıştır.²⁷

es-Serahsî'nin kabulüne göre sahâbe, tabiîn ve geçmiş ulema kıyasın caiz olduğu görüşündedirler. Aslın hükmünün ta'diye edilerek, hükmü olmayan fer'e verilmesi tarzındaki kıyas doğrudur ve şer'î hükümlerin elde edilmesinde başvurulacak yollardan birisidir. Ancak kıyasla yeni bir hüküm ihdas etmek doğru değildir.²⁸ Kıyas ile istidlâl işi, sahâbîlerin icmâsına dayanır. Sahâbîlerin ictehadlarındaki hallerini araştırarak öğrendiğimize göre onlar, aslın illetini taşıdığını zannettikleri zaman fer'i o asla kıyas yapıyorlardı ve bu arada ne nassların ta'lil edeceğini bildiren, ne de kendisine kıyas yapılmasının caiz olduğunu gösteren özel bir delil arıyorlardı.²⁹

Bununla birlikte sahâbe, kıyasa başvurma konusunda acele etmez ve temkinli davranırdı. Ashabın en büyük fakihlerinden İbn Mesûd kendisinden fetva istenen ve vuku bulan bir hâdisenin hükmünü Kitap ve Sünnet'te bulamadığı için -kıyas ile fetva vermemek için- tam bir ay cevap vermemişti. Hâdisen vakî, fetva isteyen de fetva istemekte ısrarcı olduğu için kurtuluşunun olmadığını gördüğünden nihayet, “*Re'y ve ictehadımla cevap vermeye mecbur oluyorum. İsbet edersem Cenab-ı Hak'tandır, hata eder isem benden ve şeytandandır.*” diyerek kerhen cevap vermişti.³⁰ Bu örnekte de görüldüğü gibi kıyası da içeren re'yi kullanma noktasında hata etme ihtimali bulunduğu için sahâbe, kendi re'yelerini açıkça ve doğrudan Allah'a nispet etmekten kaçınmış ve re'y kaynaklı görüşlerine “Bu Allah'ın hükmüdür.” dememiş, başkalarının re'rine de saygı göstermiştir.³¹

Fıkıh Usûlü'nde çözümü aranan konuda sırasıyla ilk üç delilde hüküm bulunamaması durumunda kıyasa başvurulur. Kıyas, cumhurun ittifak ettikleri delillerden sayılır. Bu yönüyle onu, müstakil bir delil olarak kabul edenler yanında³² diğer üç delile bağlı bir delil olarak kabul edenler de bulunur.³³ eş-Şîrâzî'nin delil

²⁷ es-Serahsî Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme (v. 483/1090), *el-Mebsût*, XXX, Beyrut ty., XVI, 60-63. Bu olaydan söz eden diğer kaynaklar için Bkz. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, (v. 189/804-05), I-IV, (Thk. Mehdi Hasan el-Keylanî), *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, Beyrut 1403, s. 569-570; el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyye*, s. 50-51; Abdulkadir Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, Ankara 1974, s. 73.

²⁸ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 118.

²⁹ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 191.

³⁰ Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü Giriş/Medhal*, s. 9.

³¹ H. Yunus Apaydın, “Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, *Marife Dergisi*, Yıl. 2; sy. 1; Konya 2002, s. 12.

³² Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*, 150; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 39.

³³ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, I, 33; es-Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-Edille*, I, 22.

sıralamasında o, Kitap ve Sünnet'ten sonra üçüncü sıradayken³⁴ Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin delil sıralamasında Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer almaktadır.³⁵ eş-Şa'bî'nin hüküm kaynaklarının muhkem ayet, Sünnet ve müctehidin reyî olduğunu söylediği nakledilir.³⁶

Kıyası, şer'î bir delil kabul etmekle birlikte müstakil delil olmadığını söyleyenler de vardır. Yani kıyas, tek başına ve müstakil olarak şer'î hükümleri ortaya koymaya, ispata kâfi değildir. Kıyasın aslî ve fer'î deliller sınıflandırmasında tüm yönleriyle ispat edici bir delil olmadığı, hükmün kendisine bina edilmesi itibariyle bir açıdan asıl delil ise de kendisi de Kitap, Sünnet veya icmâdan elde edilen illete dayanıyor bulunması itibariyle bir açıdan fer'î olduğu kabul edilir. Bunun içindir ki, kıyas ile sabit olan hüküm, hakikatte mezkûr üç delilden birine dayanır.³⁷ Görüldüğü gibi kıyasın delil sıralamasında ve müstakil bir delil olup olmamasında bir görüş birliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Ancak kıyasın ittifak edilen deliller içinde yapılan sıralamada son sırada olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.³⁸

Hanefî-Mâturidî geleneğin kıyası deliller içinde nasıl bir konumda gördüğünün belirlenmesinde, el-Mâturidî'nin kıyas tanımında kullandığı “göstermek/إبانة” lafzı önemli bir rol oynamaktadır. Sonraki Hanefîlerce de itibar görmüş ve savunulmuş olan bu anlayışa göre kıyas müsbit değil; muzhirdir.³⁹ Yani kıyas ile yeni bir hüküm ortaya konulmaz; var olan, Şâri tarafından zaten belirlenmiş olan hüküm açığa çıkarılır. Fer'deki hüküm aslında nass ile sabit olmuştur, yani hükmün müsbiti Allah'tır. Müctehid kıyas yoluyla asıldaki hükmün fer'de de mevcut olduğunu keşfeder. “İbâne” kelimesiyle anlatılmak istenen budur. Hanefî usûlcülere göre hükmün müsbiti, yani aslın hükmünü olduğu gibi fer'in hükmünü de koyan kıyası gerçekleştiren müctehid değil, bizzat Şâri'dir. Bu yönüyle kıyas, Allah tarafından konulmuş ve zaten mevcut olan bir hükmün müctehid tarafından ortaya çıkarılmasına dayanan bir yöntemden başka bir şey değildir.

el-Cessâs (v. 370/980), Dâvud ez-Zâhirî'nin (v. 270/883) kıyası inkar için sorduğu bir sorusunu cevaplarırken kıyasın hangi asıllar üzerine yapıldığına dair bilgi verir. Ona

³⁴ İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî (v. 476/1083), *et-Tebşıra fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-fıkr, Dimeşk, 1403, s. 503.

³⁵ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 13.

³⁶ el-Cessâs, *el-Fusûl*, II, 434.

³⁷ et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, I, 33; Seyyid Bey, *Fıkh Usûlü Giriş/Medhal*, s. 69.

³⁸ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 39.

³⁹ Sadru's-Şerî'a, *et-Tavdîh*, I, 27, 43, 306; II, 112; el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 190; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 397; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 234.

göre kıyas, üzerine kurulduğu asıllar olan Kitap, Sünnet ve ümmetin icmâsı yönünden asıl kabul edilir. Gelişen olaylarda meydana gelen ve çözümü tevkîfî olmayan, icmâya da dayanmayan diğer meseleler yönünden ise fer' sayılır.⁴⁰ Buradan anlayabildiğimiz kadarıyla el-Cessâs'a göre kıyasın, üç asıl kabul ettiği Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra gelen bir delil olduğunda şüphe yoktur. Ancak o, kıyasın deliller içinde hem asla hem de fer'e bakan iki yönü olması itibariyle onu aslî ve fer'î deliller arasında bir yerde konumlandırmaktadır.

el-Cessâs, kitabının kıyası uygulamanın yasak olduğu yerleri anlattığı bâbında, ister Kitap ile sabit olsun isterse herkesçe bilinen Sünnet olsun veya âhad haberler olsun kıyasın, bunların hükmünü kaldırmak için kullanılmasının caiz olmadığını söylemektedir. Yine kıyas, icmâya muhâlif de olamaz.⁴¹ Bu yönüyle kıyas, her ne kadar kabul edilen, itibar görmüş bir çıkarım yöntemi olsa da onu, Kitap, Sünnet ve icmâya alternatif ve onların hükümlerini ortadan kaldıran bir delil rolü biçilmesi doğru olmamaktadır.

es-Serahsî⁴² ve Ebû'l-Usr el-Pezdevî (v. 482/1089),⁴³ delillerin; Kitap, Sünnet, icmâ olmak üzere üç tane olduğunu, bunlardan istinbat edilen mana ile yapılan kıyasın dördüncü delil olduğunu belirtirler. Alâuddîn es-Semerkandî'nin delil sınıflandırmasında ise medlûlünü kesin bilgiye ulaştıran Kitap, mütevâtir haber ve icmâ ilk üç sırayı alır. Haber-i vâhid ve kıyas, zann-ı gâlibe ulaştıran ikinci türden değere sahip delillerdir.⁴⁴ el-Pezdevî'den sonraki usûl eserlerinde deliller Kitap, Sünnet/haber, icmâ, kıyas şeklinde sıralanmıştır. Eserlerin baş tarafında delillerin taksimi ve belli sayıyla sınırlandırmasına yönelik yapılan izahlarda, vahiy olan ve olmayan şeklindeki ayırma da vurgu yapılmıştır. Burada ictihad ve kıyas, vahiy dışında aklın ve re'yin devreye girmesini ifade etmekte ve her ikisi de aynı anlamda kullanılmaktadır.⁴⁵

el-Lâmişî, genel anlamda aslî deliller olarak kabul edilen Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastan ilk üçüne sırasıyla birlikte katılmakta, ancak kıyasın aslî bir delil olmak yerine bu üçüne dayanan bir fer' olduğunu kabul etmektedir. Ona göre Fıkhın asıl delilleri, Kitap, Sünnet ve icmâ olmak üzere üç tanedir. Bunlara asıl denmesinin nedeni, fer'î

⁴⁰ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 95.

⁴¹ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 95.

⁴² es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 279.

⁴³ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, I, 33.

⁴⁴ Alâuddîn es-Semerkandî, *el-Mizân fî Usûli'l-Fıkh*, s. 9.

⁴⁵ Bilal Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihat Teorisi*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2010, s. 35.

konularla ilgili problemlerin cevaplarının söz konusu asıllara dayanarak verilebilecek olmasıdır. Bundan dolayı kıyas bu üç asla dayanan fer‘ durumundadır. Kıyası asıl olarak isimlendiremeyişimizin nedeni onunla başlangıçta hüküm ispat edilemeyişidir. Çünkü o, hükmün ta’ diyesi için kullanılır.⁴⁶

Aslında kıyasın aslî değil de fer‘î bir delil olarak kabul edilmesinin ifade edilmesi, onun üç asla dayanan bir çıkarım yöntemi oluşuyla ilgilidir. Kıyasın müsbet değil; muhızır oluşunun vurgulanması da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Çünkü kıyas sırf akla ya da sırf nakle bağlı bir akıl yürütme değil, nassa bağlı bir akıl yürütmedir. Bu anlamda kıyas, hüküm tahsis etme ya da ispat etme değil var olan hükmü ortaya çıkarmadır.⁴⁷

3.1.3. Kıyasın Haber-i Vâhid Karşısındaki Konumu

Delil kabul edilmesinde re‘yin rol oynaması sebebiyle haber-i vâhidin değeri kıyasla mukayese edilmiştir. Hanefilerce genel olarak haber-i vâhid, kıyasa takdim edilmektedir.⁴⁸ Ancak haber-i vâhidin râvîsinin gerekli şartları taşımaması durumunda kıyas ve ictihada öncelik verilmektedir. Râvî yalancılık, çok hata eden özellikleriyle tanınmışsa böylelerinin rivayetiyle amel etme zorunluluğu yoktur.⁴⁹

Ebû Hanîfe, kendisine bir mesele sorulduğunda önce talebelerinin bu konuda bildikleri hadisleri ve sahabî sözünü sorar, ardından kendi bildiği rivayetleri nakleder, meseleyi değişik yönleriyle ele alırdı. Sorulan konuda bir hadis ve sahabî görüşü bulunmadığı takdirde kıyas yapar, kıyasın da mümkün olmadığı yerde istihsana giderdi.⁵⁰

Ebû Hanîfe’nin haber-i vâhidi kıyasa tercih ettiği konular pek çoktur. Bir tanesine göz atalım: O, ramazanda oruç tutan kimsenin unutarak yemesi içmesi durumunda orucunun bozulmayacağı hükmünü Ebû Hureyre’den nakledilen haber-i vâhide dayanarak vermiştir. Bu hüküm kıyasa aykırıdır. Hatta Ebû Hanîfe, bu rivayet olmasaydı kıyasa göre amel edip bu durumdaki birinin orucunun bozulacağına hükmedeceğini söylemiştir.⁵¹ el-Kevserî, et-Tûfî’den şöyle bir söz nakleder: “*Bazıları Ebû Hanîfe’ye dil uzatmada ileri gitmişlerdir... Ebû Hanîfe hiçbir sünnete muhalefet*

⁴⁶ el-Lâmişî, *Kitâbü’n fî Usûli’l-Fıkh*, s. 30.

⁴⁷ Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, 230; Şık, *Haneftî-Mâturidî Geleneğinin Usûlü’ d-Dîn Anlayışı*, s. 88.

⁴⁸ el-Cessâs, *el-Fusûl*, I, 211; et-Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tavdîh*, II, 8.

⁴⁹ el-Cessâs, *el-Fusûl*, III, 141; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 550.

⁵⁰ Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, İstanbul 1994, X, s. 135.

⁵¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 559; eş-Şîrâzî, *et-Tebşıra fî Usûli’l-Fıkh*, s. 318.

etmemiştir. Sünnet konusunda muhalefet ettiği olmuşsa, ancak doğru gördüğü ve mevcut olan delillere dayanarak muhalefet etmiştir.... Ona dil uzatanlar ya hasetçilerdir ya da ictihad yapılması gereken yerleri bilmeyenlerdir."⁵² Bu sözden anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe bilgi değeri açısından güvenilir bulunduğu haber-i vâhidin olduğu yerde kıyasa başvurmamış, haber-i vâhide göre hüküm vermiştir. Özellikle hadis uydurmanın yaygın olduğu bir dönemde Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidin kabulünde seçici davrandığı ve kendisine ulaşan her haberle amel etmediği de buradan anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan o, haber-i vâhidi, Kur'ân'ın genel ve zâhirî hükümleriyle, İslâm fıkında yerleşik genel ilkelerle, kavîl veya fiilî meşhur sünnetle, hatta bazen de sahâbe ve tâbiünden gelen ortak uygulama ile karşılaştırarak değerlendirmiştir. Arada çatışma olduğunda genelde daha kuvvetli gördüğü ikinci grup delillerle amel etmiştir. Geniş bir topluluğun önünde gerçekleşmesi veya sık sık tekrarlanması sebebiyle çoğunluk tarafından bilinmesi, uygulanması ve rivayet edilmesi gereken yani umûmu'l-belvâ olan bir konuda vârid olan haber-i vâhidi şaz bir görüş sayması da bu anlayışın bir sonucudur.⁵³ Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidi delil olarak kullanmada eksiklik gösterdiğine dair suçlamaların bir nedeni de onun bu titiz değerlendirmesi olsa gerektir.

Ebû'l-Usr el-Pezdevî, Hulefâ-i Râşidîn, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Muaz b. Cebel, Ebû Musa el-Eş'arî ve Hz. Aişe gibi nazar ve fikhî yönü olduğu bilinen sahâbenin hadislerinin huccet olduğunu söylemektedir. Bu hadisler kıyasa uysa da uymasa da huccettir. Şayet kıyas bunlara uymasa onları tekit etmiş olur. Ama uymazsa kıyasın terki gerekir.⁵⁴

Ebûl-Yüsr el-Pezdevî'nin değerlendirmesine göre kıyasın, üç asıl dediği Kitap, Sünnet ve icmâya aykırı olmaması onun şartlarındandır. Ona göre kıyas, haber-i vâhidin de aşağısında bir dereceye sahiptir. Haber-i vâhid, eğer Kitap, Sünnet ve icmâdan herhangi birine aykırı olursa onunla amel edilmez. Kıyas ondan daha aşağıda olduğundan böyle bir durumda kıyasla amel edilmemesi daha da gerekli olur. Çünkü haber-i vâhid ile kıyas arasında bir tenakuz oluşması durumunda kuvvetli olan zayıf olanı geçersiz kılar ve zayıf olanın hükümsüz olduğu ortaya çıkar.⁵⁵

⁵² Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Haneîfî Fıkhnın Esasları* (Çev. Abdulkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu), Ankara 1991, s. 10.

⁵³ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, s. 136.

⁵⁴ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, II, 550.

⁵⁵ Ebûl-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyye*, s. 161.

el-Cessâs'a göre şer'î kıyas bize kesin ilim vermez. O, ancak zann-ı gâlip ifade eder. Bundan dolayı her ne kadar âhad yolla da gelse eserin ona önceliği vardır. Çünkü haberi veren bunun Allah'ın hükmü olduğunu söylemektedir.⁵⁶ Aynı şeyin ictihad konusunda söylenmesi mümkün değildir. Sahâbe, olayların hükmünü verirken, ancak Resulullah'tan bir eser bulunmadığında kıyas ve ictihada başvururlardı. Eser varken nazara başvurmazlardı ve eserin nazardan önde geldiğine dair onların ittifakı vardı.⁵⁷

el-Cessâs'ın kaydettiği şu olay kıyasa neden başvurulduğunun anlaşılması bakımından önemlidir: eş-Şa'bî, İbrahim ve Ebû Duhâ, mescitte bir tartışma ortamındaydılar. Kendilerine bir mesele getirildi. Ancak herhangi birinin bu konuyla ilgili bildiği bir hadis yoktu. Sözü İbrahim'e verdiler. Bu olay onun, kıyas konusunda en yeteneklileri olduğunu gösterir. eş-Şa'bî, içlerinde ezberinde en fazla hadis bulunan idi. Bundan dolayı o, kıyasa başvurmazdı. Bu, onun kıyastan çok hadis ezberine önem verdiği anlamına gelir.⁵⁸ Buradan anlaşılacağı üzere hadis bulunduğunda kıyasa gerek kalmamakta, bulunmadığında ise meseleler kıyas yoluyla çözüme kavuşturulmaktadır.

Abdülazîz el-Buhârî'ye göre haber-i vâhid kıyasa tercih edilir. O, kendisinden önce yaşamış Hanefî fukahânın da bu şekilde davrandığını nakletmektedir.⁵⁹ es-Serahsî'ye göre ise haber-i vâhidin râvîsinin hata etme veya yalan söyleme ihtimali varsa kıyasın haber-i vâhide muhalefeti söz konusu olabilir. Çünkü kıyasın hükmünün dayandığı asılda şüphe bulunmamaktadır. Ancak Resulullah'a kesin bir şekilde isnat edilen haber-i vâhidin kıyastan daha kuvvetli bir delil olduğu konusunda tereddüt yoktur. Bu durumda kıyasın haber-i vâhid ile çelişmesi doğru olmaz.⁶⁰

el-Lâmişî, haber-i vâhidin değerini ortaya koymak için Hz. Peygamber'in sahâbenin faziletini anlatan hadislerini hatırlar.⁶¹ Hadiste sahâbenin ictihadındaki isabet oranının tâbiînin ictihadına göre daha yüksek olduğu bildirilir. Zira Hz. Peygamber'in beyanına göre sahâbe, tâbiîne göre bir derece daha hayırlıdır.⁶² Her ne

⁵⁶ el-Cessâs'ın bu sözünden neyi kastettiği açık değildir. Zira burada el-Cessâs'ın, "haberi veren" olarak nitelediği ravilerin rivayetlerini "Allah'ın hükmü" olarak yansıttıkları gibi bir iddiaya sahip olduğu anlaşılmaktadır ki bunun doğru olduğunu kabul etmek mümkün değildir.

⁵⁷ el-Cessâs, *el-Fusûl*, III, 89.

⁵⁸ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 68.

⁵⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 559.

⁶⁰ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 149.

⁶¹ İlgili hadis şudur: "خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ..." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fî el-Buhârî, (v. 256/869-70), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VI, Beyrut 1407/1987, II, 938, Hadis nu: 2509.

⁶² "أمان لأمتي...وأنا أمان لأصحابي" Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, (v. 360/971), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (Thk. Hamdi b. 'Abdü'l-Mecîd es-Selefi), I-XX, Musul 1404/1983, XI, 53, Hadis nu: 11045; el-Lâmişî, *Kitâbü'n fî Usûli'l-Fıkh*, s. 157.

kadar akli önemse de el-Lâmişî'nin sahâbe kavlinin isabet oranının yüksek olabileceğinde dair düşüncesi, onun, sağlam nakli aklî çıkarımların önüne geçirdiğinin göstergesidir. Ona göre sağlam nakil doğrudan delil olarak kabul edilir. Bu yüzden o, kıyası aslî deliller arasında saymamıştır.⁶³ Çünkü kıyas, meşruyetini Kitap, Sünnet ve icmâdan alır. İşte bundan dolayı el-Lâmişî, haber-i vâhidi şayet sıhhat açısından bir problemi yoksa kıyasın önünde görmektedir.⁶⁴

Haber-i vâhidin kıyasa tercih edileceğine dair bütün bu değerlendirmeler, sahih haberler için olsa gerektir. Zira Hanefîlerin her haber-i vâhidi delil olarak kabul etmedikleri bilinmektedir. Haber-i vâhidi kabul için koydukları sıkı şartların çokluğu dikkate alındığında onların bu konuda ne kadar hassas oldukları anlaşılmaktadır. Hanefîlerin haber-i vâhidin kabulü konusunda belirledikleri şartlardan konumuzla ilgili olanlarına burada kısaca değinmek istiyoruz.

es-Serâhsî'nin *Usûlü*'nde Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidleri kabul etmek için ileri sürdüğü şartların en önemlileri kaydedilmiştir. Onun bu yönünü ve hadis hususundaki titizliğini belirtmekle onun koyduğu şartlardaki "sıkılık", o devirde yaygınlık kazanan hadis uydurma faaliyetlerine karşı dini koruma endişesiyle açıklanmaktadır.⁶⁵ Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidin kabulü için koyduğu şartlardan bazıları şunlardır:

a. Haber-i vâhid, şer'î kaynaklardan araştırmalar sonunda elde edilen usûle yani genel kurallara, Kitap'ın genel prensiplerine ve zâhirlerine aykırı olmamalıdır. Böyle bir durumda iki delilden kuvvetlisi ile amel prensibine uyarak, haber-i vâhid terkedilir ve bu haber şâz kabul edilir.

b. Haber-i vâhid meşhur sünnete muhâlefet etmemelidir. Meşhûr sünnet kavli veya fiilî olsa da fark etmez, hüküm aynıdır. Burada da iki delilden kuvvetlisiyle amel prensibi geçerlidir.

c. Haber-i vâhid, umûmu'l-belvâ üzerine olmamalıdır. Çünkü umûmu'l-belvâ ile ilgili bir haberin meşhûr veya mütevâtir olması gerekir.⁶⁶

Haber-i vâhid, bazen bir kaç asıl ile desteklenen ve illeti de, kolaylık sağlamak için güçlüğü defetme gibi çeşitli hükümlere ait olan nassların toplamından elde edilen bir kıyas ile çatışabilir. Bu durumda Mâlikîlerle bazı Hanbelîlere göre, kıyas öne alınarak haber-i vâhid reddedilir ve bu, söz konusu âhâd hadisin Hz. Peygamber'e

⁶³ el-Lâmişî, *Kitâbü'n fî Usûli'l-Fıkh*, s. 30.

⁶⁴ el-Lâmişî, *Kitâbü'n fî Usûli'l-Fıkh*, s. 157.

⁶⁵ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, I-XVIII, Ankara 1988, I, 488-490.

⁶⁶ es-Serâhsî, *Usûlü's-Serâhsî*, I, 368.

nispeti bakımından sahih olmadığını gösterir. Çünkü burada birkaç asıl ile desteklenen ve illeti bir kaç nasstan çıkarılan kıyas, kat'îlik kazanmış olup haber-i vâhid ise zannîdir.⁶⁷ Haber-i vâhidin delil olarak kabul edilmesine dair bu hassasiyet, onun Hz. Peygamber'e aidiyetinin yani kaynak değerinin iyice belirlenmesine yöneliktir. Bu noktada Hanefîlerin haber-i vâhidin kabulü için getirmiş oldukları şartlar ile Mâlikîler ve bazı Hanbelîlerin birleştikleri nokta, delil olarak güçlü olanın zayıf olana tercih edilmesidir.

Hanefîlerin haber-i vâhidin kabulüne dair ortaya koydukları şartların birinci maddesinde usûle, ikinci maddesinde meşhur sünnete, üçüncü maddesinde ise umûmu'l-belvâya vurgu yapmaları, bir eksik dedüksiyonu andırmaktadır. Bu tür bir dedüksiyonla elde edilen genel prensip, yaygın olarak bilinmeyen bir haberdan bilgi değeri açısından güçlü olacaktır. Konuyla ilgili olarak Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin kesin nassa dayanan kıyasın haber-i vâhide tercih edileceği, zannî bir delile dayanan ve illeti istinbat ile belirlenmiş kıyasın ise haber-i vâhid karşısında terk edileceğine dair söyledikleri⁶⁸ de aynı kapsamda düşünülebilir.

Kıyasın haber-i vâhid karşısındaki konumunu değerlendirdiğimiz konu başlığını bitirmeden önce amelî konularda Zâhirî olduğu söylenen Muhyiddin İbn Arabî'nin (v. 638/1240) görüşlerini vermek istiyoruz. İbn Arabî, kıyasla haber-i vâhidin kaynaklık açısından yakın değere sahip olduğunu şu sözleriyle ifade eder:

Kıyas, hüküm bakımından kat'îlik ifade etmemekle birlikte, haber-i âhada benzer. Haber-i âhad da kat'î ilim ifade etmediği halde, onunla amel hususunda ittifak vardır. Biz hafî kıyası tanımıyorsak da, celî kıyasa göre hükmeden müctehidin bu hükmünü tecviz ediyoruz. Belki çok kere nazârî olarak celî kıyasın hükme delâleti, sahih haber-i vâhidin hükme delâletinden daha kuvvetli olur. Biz, haber-i vâhidi, râvîsine olan iyi zannımızdan ötürü kabul ediyoruz. Hâlbuki Allah'a karşı kimseyi ilmen tezkiye edemeyiz. Celî kıyas hakkındaki bu görüşümüzde, akıl da bize katılmaktadır.⁶⁹

3.1.4. Kıyasın Sahabî Sözü ve Uygulaması ile Karşılaştırılması

Kıyasın haber-i vâhid karşısındaki konumu yanı sıra sahabî sözü veya uygulaması karşısında ne anlam ifade ettiği de tartışılmıştır. Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbatında deliller sıralaması; Kitap Sünnet, sahâbenin icmâsı, sahâbe sözü, kıyas, istihsan ve örf

⁶⁷ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 217.

⁶⁸ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 217.

⁶⁹ Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkıhiyye Kâmusu*, I, 179; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 98.

şeklindedir.⁷⁰ el-Kevserî, İbn Hacer el-Mekkî'den Ebû Hanîfe'nin sahâbîlerin fetvaları ile ilgili tutumuna dair şu görüşü nakleder: “*Ebû Hanîfe'nin ve arkadaşlarının Fıkıh'ta takip ettikleri yol, önce Kitap, sonra Sünnet ve daha sonra da sahâbîlerin fetvalarıyla ictihadda bulunmaktadır. Bunun aksini zannedenler yanılmaktadırlar.*”⁷¹

Hanefî usûl eserlerinde Ebû Yusuf'un (v. 183/798) bazı konularla ilgili olarak “Kıyas böyledir ancak ben onu eser sebebiyle terk ettim.” şeklindeki ifadelerinde geçen eserden maksadın, kendisine muhalefet edenin bilinmediği bir sahabînin sözü olduğu⁷² dikkate alındığında Ebû Yusuf'un eser varken kıyası kullanmadığını söylemek mümkündür. el-Cessâs, bu konuda Ebû Yusuf'un, aynı hususta benzerlerinin aksine bir sahabî sözü bulunmadığı durumda kıyasın terk edileceğini söylediğini nakletmektedir.⁷³ İmam Muhammed (v. 189/805) ise eserin olduğu yerde kıyasa yer olmadığını,⁷⁴ hakkında eserin/rivâyetin olmadığı konunun eser olan konuya kıyas edilmesi gerektiğini söyler.⁷⁵ Bu ifadeler sahabî kavlinin kıyas delilinden önce geldiğini açıkça gösterir. Hanefî imamlar, sahâbenin, kıyas ile bilinebilecek meselelerde taklid edilmesinin vacip değil, fakat caiz olduğu görüşündedirler. Zira kıyas ile bilinemeyecek konulardaki sahabî sözlerinin kıyasa takdim edileceği, yani bu tür konularda sahâbenin taklid edilmesinin gerektiği hususunda Hanefî imamlar görüş birliği etmişlerdir.⁷⁶

Ebû'l-Usr el-Pezdevî, kendilerinin Sünnet ve hadise dayandıkları için mürsel hadislerle⁷⁷ bile amel etmeyi re'ye tercih ettiklerini söylemektedir. Çünkü mürselleri terk etmek, sünnetin çoğunu terk etmek demektir. Bu bakımdan sahabî sözü de kıyasa tercih olunur.⁷⁸ el-Cessâs, sahâbenin kıyas ve ictihadının, Resulullah'ı görme meziyeti,

⁷⁰ Ali Duman, “Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukaha Usûlündeki Rolü”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.13, 2009, ss. 83-102, s. 87.

⁷¹ el-Kevserî, *Hanefî Fıkının Esasları*, s. 11.

⁷² el-Cessâs, *el-Fusûl*, III, 361; es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 105.

⁷³ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 209.

⁷⁴ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, I, 204.

⁷⁵ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, II, 661.

⁷⁶ H. Yunus Apaydın, “Sahabî Sözü'nün Hukuki Değeri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Kayseri 1990, s. 330; Duman, “Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukaha Usûlündeki Rolü”, s. 93.

⁷⁷ Mürsel hadis, tabînin, sahabeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den naklettikleri ve aradaki sahabî düştüğü için zayıf sayılan hadis çeşididir. Bkz. Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, (Çev. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1988, s. 137; İsmail Lütfî Çakan, *Hadis Usûlü*, İstanbul, 1991, s. 132.

⁷⁸ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, I, 31.

nassların hikmetini bilme, bizim ilmimizin ulaşamadığı hitabın çeşitli yönlerine vâkif olma gibi sebeplerden dolayı bizim kıyasımıza göre evla olduğunu kaydetmiştir.⁷⁹

Kaynaklarda sahabî fetvasının kıyasa takdim edildiğine dair örnekler zikredilmektedir. Bunlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz: Hanefî bilginler, kıyasa göre bir namaz vaktini baygın olarak geçiren kişinin bunu kaza etmemesi gerektiğinin daha uygun olduğunu düşündükleri hâlde Ammar b. Yâsir'in böyle bir durumda namazı kaza etmesi sebebiyle kıyası terk etmişlerdir.⁸⁰ Aynı şekilde yaranın ucunda birikip akmayan kanın kıyasa göre abdesti bozması gerektiği kanaatine sahip olmalarına rağmen İbn Abbas'ın konuyla ilgili bir fetvası sebebiyle bunu terk ederek söz konusu durumun abdesti bozmadığını belirtmişlerdir. Kıyasın terk edilerek sahabî sözünün tercih edildiği örnekler sadece ibadetlerle ilgili olmayıp Fıkhın başka alanlarında da söz konusudur. Mesela kıyasa göre hastanın vârisi lehine yaptığı ikrarın caiz olması gerekirken, İbn Ömer'in konuyla ilgili bir uygulaması sebebiyle kıyas terk edilerek bu tür bir ikrarın caiz olmadığı söylenmiştir. Yine Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf, kıyasa göre bir kimsenin satın aldığı bir şeyin parasını üç gün içinde ödemediği takdirde satışın gerçekleşmemiş olmasına rağmen, İbn Ömer'den gelen bir eser nedeniyle bu görüşlerinden vazgeçmişlerdir.⁸¹ Bu örneklerden de anlaşıldığı gibi Hanefîler, sahâbe sözünü ve uygulamasını, sıhhatinde bir problem olmadığı takdirde kıyasa tercih etmektedirler.

3.2. Kıyasın Rükünleri

“Bir şeyin güçlü yönü”, “kendisine dayanılan şey” gibi anlamlara gelen rükün, usûlde o şeyin varlığından söz edilebilmesini sağlayan unsurlar anlamına gelir.⁸² Hanefî usûlcüleri kıyasın rükünlerinin sayısı konusunda, rükün için yaptıkları tanımlara bağlı olarak birbirlerinden farklı düşünmektedirler. Bazı usûlcülere göre kıyasın rükünü yalnızca illettir. Bunlar rükünü, “Bir şeyin varlığının kendisiyle ortaya çıktığı şeydir.”⁸³

⁷⁹ el-Cessâs, *el-Fusûl*, III, 362-363.

⁸⁰ el-Cessâs, *el-Fusûl*, III, 361.

⁸¹ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 106.

⁸² el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 117; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 501; Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 221; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 121.

⁸³ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 278; es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, II, 833; Sadru's-Şerî'a, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh*, II, 273; es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 12, 174; Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantik*, s. 268.

diyerek açıklayanlardır. Bu yaklaşıma göre kıyasın rüknü, fer‘in hükümde asla benzemesini sağlayan vasıf, yani illettir.⁸⁴

Abdülaziz el-Buhârî kıyasın rüknünün yalnızca illetten ibaret olduğunu kabul edenlerdendir. O, bazı usûlcülerin kıyasın rükünlerinin asıl, fer‘, aslın hükmü ve vasf-1 câmi’ olmak üzere dört tane kabul ettiklerini, bunun yanlış olduğunu söylemektedir. Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddin es-Semerkindî’nin kıyasın rüknünün vasf-1 sâlih olduğunu söylediğini nakletmektedir. Burada vasf-1 sâlihten kasıt illettir. Asılda sabit olan hükmün benzeri ne zaman fer‘de de bulunursa kıyas yoluyla fer‘, aslın hükmünü alır.⁸⁵

Hanefî usûlcülerden rüknü, “Bir şeyin hakikatine, mahiyetine dâhil olan cüz veya parçadır.” şeklinde açıklayanlara göre ise kıyasın rükünleri asl, fer‘, aslın hükmü ve vasf-1 illet olmak üzere dört tanedir.⁸⁶

3.2.1. Asıl

Asıl, “başkasının, kendisi üzerine bina edildiği şey” demektir.⁸⁷ Genel anlamda asıl, hükmü nass veya icmâ tarafından belirlenmiş mesele⁸⁸ olarak tanımlanmakta ve buna “el-makîs ‘aleyh” ve “el-müşebbeh bih” de denmektedir.⁸⁹

Asıl kelimesinin kullanıldığı anlamları şu şekilde özetleyebiliriz:

a. Şer‘î delil anlamında: Meselâ, fakihler “Bu hükümde asıl Kitap’tır.” dediklerinde, o hükmün dayandığı şer‘î delili kasederler. Sünnet, icmâ ve diğer deliller hakkında da bu gibi cümlelere rastlanır.

b. Fıkıh’ta veya bazı mezheplerce benimsenmiş yerleşik kural anlamında: Meselâ usûlcülerin “Asıl olan, emrin, emredilenin vacip olduğuna delâlet etmesidir.” sözündeki “asl” kelimesi, usûlcülerin benimsedikleri yerleşik kural anlamındadır.

c. Tercihe şâyân olan anlamında: Meselâ “Bir konuda mecaz ve hakikat çatışır, aslolan hakikattir.” sözünde, böyle bir çatışma halinde hakikâtin tercih edilmesi gerekeceği anlatılmak istenmektedir.

⁸⁴ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 292; es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 174; Sadru’ş-Şerî’a, *et-Tavdîh li metni’t-Tenkîh*, II, 273.

⁸⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 502.

⁸⁶ el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 280; eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-Fühûl*, II, 104; eş-Şelebî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 221-222.

⁸⁷ el-Lâmişî, *Keşfü’l-Elfâz*, s. 253.

⁸⁸ es-Semerkindî, *el-Mizân fî Usûli’l-Fıkh*, s. 356.

⁸⁹ eş-Şelebî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 221; Abdulvahhab Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi, (İlmu Usûli’l-Fıkh)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 1985, s. 207; Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 121.

d. Kıyas işleminde fer'in karşıtı anlamında: "Şarap asıldır, şampanya fer'dir." sözünde olduğu gibi.⁹⁰

Hükmün kaynağı da denilen asıl, hakkında açıkça hüküm bulunan konu olup, fakihlerin çoğuna göre nass veya icmâ olmalıdır.⁹¹ el-Cessâs, kıyasta asılların Kitap, Sünnet ve ümmetin icmâi olduğunu söylemektedir.⁹²

Kıyasa kaynaklık edecek asılda aranan şartlardan bazıları şunlardır:

a. Asıl, bir başka nass ile kendi hükmüne mahsus kılındığından dolayı kıyasa kapalı olmamalıdır.⁹³ Kapalı olması durumunda aslın hükmüne başka bir fer'in hükmünü ilhak etmek doğru olmaz. Ramazan'da eşiyile cinsel ilişkiye giren sahabî hakkında ona mahsus olarak verilen kefâret hükmünün kaldırılması böyledir.⁹⁴

b. Aslın hükmü sabit olmalı⁹⁵ ve bu durum devam ediyor olmalıdır. Çünkü aslın sabit olmadığı söylenirse bu asılda yararlanılamaz. Mesela mensûh olan bir hüküm kıyas işlemine söz konusu olamaz. Çünkü hüküm mensuh olduğunda bağlayıcılığı da kalmaz.⁹⁶

c. Hüküm, sem'î/şer'î bir delille sabit olmalıdır.⁹⁷ Böyle olmadığı takdirde şer'î kıyastan söz edilemez.⁹⁸

d. Asıl, başka bir aslın fer'i olmamalı, asıldaki hükmün sübûtu nass veya icmâ ile olmalıdır.⁹⁹ Hanbelîler ve Mu'tezile'den Ebû Abdillâh el-Basrî bu görüşte değildir.¹⁰⁰

e. Asıldaki illeti ispat eden delil, fer'e şamil olmayıp asla mahsus olmalıdır.¹⁰¹ Şayet hüküm fer'e de şamilse fer', fer' olmaktan çıkar ve kıyasa gerek kalmaz.

f. Aslın hükmü, "ma'kûlü'l-ma'nâ" olmalı yani akılla kavranabilmelidir.¹⁰² Asıl, hükmün fer'e ta'diyesine uygun bir illetle ta'lîle mümkün olmalı ve aslın hükmü ta'lîl sebebiyle değişmemelidir.¹⁰³

⁹⁰ Bkz. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 160-161. "Asıl" kavramının Fikhî literatürde kullanıldığı diğer anlamlar için Bkz. Ahmet Özel, "Asıl", *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 473.

⁹¹ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 194.

⁹² el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 95.

⁹³ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, III, 443; es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 149; es-Semerkindî, *el-Mizân fî Usûli'l-Fıkh*, s. 374.

⁹⁴ el-Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, II, 300.

⁹⁵ el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 324.

⁹⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 445; el-Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, II, 302; eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 224.

⁹⁷ el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 324.

⁹⁸ eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 223.

⁹⁹ el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 324.

¹⁰⁰ el-Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, II, 303.

¹⁰¹ el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 324; el-Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, II, 303.

3.2.2. Fer‘

Fer‘, hükmü nass veya icmâ tarafından belirlenmemiş mesele olarak tanımlanır.¹⁰⁴ Fer‘ istilahta, nassla belirlenmiş bir hükme sahip olmayan vakıa anlamındadır.¹⁰⁵ Aslın hükmü fer‘e nass yoluyla değil kıyas yoluyla geçer.¹⁰⁶ Zira nassta fer‘e ait hüküm bulunmadığında kıyasa başvurulur.

Fer‘de bazı şartlar bulunması gerekmektedir.

a. Fer‘, illetin hükmünde asla eşit olmalıdır. Çünkü aslın hükmünün fer‘e geçmesi illetteki eşitliğe bağlıdır.¹⁰⁷ Böyle olmazsa fer‘ aslın dengi ve benzeri bir olay olmadığından ona kıyas edilemez. Çünkü bir hükmün kıyas yoluyla başka bir olaya verilebilmesi, ancak bu olayın hükümle ilgili olaya/asla denk ve benzer olması halinde mümkündür. Bu şart gerçekleşmediği halde bir kıyas yapılırsa, bu kıyasa, “farklı iki olay arasında yapılmış kıyas” anlamına gelmek üzere “kıyas maal fârik” denir.¹⁰⁸

b. Fer‘in sübût bakımından asıldan önce olmaması gerekir. Niyetin farziyeti bakımından abdestin teyemmüme kıyası böyledir. Abdestin hükmü hicretten önce konulmuştur. Teyemmümün hükmü ise hicretten sonradır. Abdeste niyetin hükmü, farz olan teyemmüme niyete kıyaslandığında böyle bir durum ortaya çıkar.¹⁰⁹ Bu şartın dikkate alınmaması gerektiğini söyleyenler, şer‘î delillerin müessir değil alâmet ve emâreler olduğuna, kıyasın da diğer deliller gibi müsbet değil muzhir rolüne dikkat çekerler.¹¹⁰ Bu, hükmün asıl kaynağının Allah olduğunu vurgulamak içindir. Böylece münasip vasıflar veya münasebet, bizzat müessir olmamış veya hükmü inşa etmemiş olur; o sadece hükmün varlığına bir alâmet/emare olarak kabul edilir. Çünkü münasebet açık ve sabit bile olsa, hükmün varlığının asıl sebebi Allah’tır.¹¹¹

¹⁰² Molla Hüsrev, *Mir‘âtü’l-Usûl*, s. 237; el-Leknevî, *Fevâtihu’r-Rahamût*, II, 300; eş-Şelebî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 224.

¹⁰³ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 279; el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 324; el-Leknevî, *Fevâtihu’r-Rahamût*, II, 300.

¹⁰⁴ eş-Şelebî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 222; Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 207; Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 121.

¹⁰⁵ Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh*, s. 195.

¹⁰⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 502; eş-Şelebî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 222.

¹⁰⁷ eş-Şelebî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 230.

¹⁰⁸ Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 127.

¹⁰⁹ es-Semerkindî, *el-Mizân fî Usûli’l-Fıkh*, s. 384; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 446; el-Leknevî, *Fevâtihu’r-Rahamût*, II, 300, s. 308.

¹¹⁰ el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 190.

¹¹¹ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkh Usûlü*, s. 203.

c. Fer'in hükmü aslın hükmünden cinslik, ziyade ve noksanlık bakımlarından farklı olmaması gerekir.¹¹² Küçüklerin nikahta velayeti, mallarındaki velayete denk bir illet olduğundan burada kıyas mümkün olur.¹¹³

d. Fer'in hükmü nass ile belirlenmiş olmamalıdır. Şayet böyle olursa kıyas geçerli olmaz. Çünkü çatışma durumunda nass kıyastan daha kuvvetli olduğundan zaten nassla belirlenmiş bir hükme sahip fer'in ayrıca kıyasa konu olmasına gerek kalmaz.¹¹⁴

3.2.3. Hüküm

Aslın hükmü denilince, asıl hakkında sabit olan ve fer'e de uygulanmak istenen hüküm akla gelir.¹¹⁵ Mükelleflerin fiilleri için var olan, alışverişin caiz veya fasit olması gibi durumlar aslın hükmüne örnek olarak verilebilir.¹¹⁶ Bu, asıl hakkında açık sözün getirdiği şer'î hükümdür ve bunun, fer'in de hükmü olması arzu edilir. Aslın hükmü, nassın veya icmânın ifade ettiği şeydir.

Kıyasın dayanacağı hükmün nasstan kaynaklanması esastır. Böylece kıyası tanımayanlar için bir itiraz kapısı bırakılmış olmasın. Bu itibarla fakihlerin çoğu, icmâ ile sabit olan bir hüküm üzerine kıyas yapmanın doğru olacağını kabul eder; çünkü icmânın senedi açıklanmamış bile olsa, o da nassa dayalıdır.¹¹⁷

Diğer yandan hükmün kıyas yapmaya uygun olması ve ta'lîlden önce ve sonra asılda kalması gerekir.¹¹⁸ Fer'i bir asla kıyas yapabilmek için, aslın ifade ettiği hükmün anlamının akıl ile idrak edilebilir cinsten olması da gerekmektedir. Bu itibarla İslâm hukukçuları, hükümleri iki kısma ayırırlar. Birinci kısma girenler taabbüdî hükümler, yani iman ve ibadetlerle ilgili olan hükümlerdir ki bunlar, vicdanî şeyler olup illetleri akıl ile bilinmeyeceğinden kıyas konusu olmazlar. İkinci kısma girenler ise, manaları akıl tarafından kavranılabilen hükümlerdir ki bunlar da, muamelâtla ilgilidirler. Esasen kıyas da bunlarda cereyan eder.¹¹⁹

¹¹² es-Semerkandî, *el-Mizân fî Usûli'l-Fıkh*, s. 374.

¹¹³ el-Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, II, 300, s. 306.

¹¹⁴ el-Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, II, 300, 309; eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 231.

¹¹⁵ eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 222; Hallaf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 207; Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, s. 195; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 121.

¹¹⁶ es-Semerkandî, *el-Mizân fî Usûli'l-Fıkh*, s. 357-358.

¹¹⁷ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkh Usûlü*, s. 195.

¹¹⁸ es-Semerkandî, *el-Mizân fî Usûli'l-Fıkh*, s. 374.

¹¹⁹ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkh Usûlü*, s. 198; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 102.

3.2.4. İlet

Sözlükte illet, hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, zafiyet, sebep ve gerekçe¹²⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Fıkıh Usûlü eserlerinde ise illet, daha ziyade bulunduğu yerde değişiklik yapan durum¹²¹ olarak açıklanmıştır. İletinin hastalığa benzetilmesinin nedeni, hastalığın meydana gelmesi durumunda kişide nasıl değişiklik oluyorsa hükümde de öyle değişikliğin olmasıdır. İletinin hükme tesiri, hastalığın hastaya tesiri gibidir.¹²² Bazıları illete “câmi” de demişlerdir.¹²³ Çünkü illet, asıl ve fer‘ arasındaki benzerlik yönünü içeren, dolayısıyla ikisini hükümde bir araya getiren vasıf olmaktadır.

Asıl ve fer‘ arasındaki birlikteliği sağlayan illet, kıyasın en önemli rüknüdür. Çünkü kıyas, bu rükne bağlı olarak gerçekleşmektedir.¹²⁴ Burada asılla fer‘ arasındaki benzerliğe hükmedecek olan, müctehidin zannı olduğundan kıyas da zan üzerine kurulmuş olmaktadır.

İlk dönem İslâm âlimlerinin illet anlayışı, hükmün amacını, gerçekleştirmek veya korumak istediği menfaati veya hükümle hükmün kendisine bağlandığı vasıf arasındaki uygunluk bağına da kapsar niteliktedir. Zamanla bu anlamlar gaî illet veya hikmet kavramıyla ifade edilir olmuş ve gerek mezhep çözümlerinin savunulup korunmaya çalışılması gerekse hukukun emniyeti, nizam ve istikrar fikrine ağırlık verilmesi sebebiyle illetin açık, objektif, keyfiliğe kapalı bir vasıf olması gereği üzerinde durulmuştur.¹²⁵

el-Cessâs, illeti “*Hükmün varlığının kendisine bağlı olduğu mana*” olarak tarif etmiştir. Çünkü hükmün varlığı onun varlığına bağlıdır. İlet yoksa hüküm de yoktur. Bu, aklın kabul edebileceği doğru bir önermedir.¹²⁶ Hanefî fakihlerinden es-Serahsî illeti, “*Nasslarda bulunan hükmü değiştiren anlamdır.*”¹²⁷ şeklinde tanımlarken, ed-

¹²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 3080.

¹²¹ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 9; ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 14; el-Lâmişî, *Keşfü'l-Elfâz*, s. 265; es-Semerakandî, *el-Mizân fî Usûli'l-Fıkh*, s. 357; eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II, 110; et-Tehânevî, *Keşşâfü'l-İstulâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, II, 1206.

¹²² eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II, 110.

¹²³ Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık*, s. 268.

¹²⁴ eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 232.

¹²⁵ Dönmez, “İlet”, *DİA*, XXII, 117.

¹²⁶ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, s. 9.

¹²⁷ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 301.

Debûsî, “Kendisine şer’an hükümlerin bağlandığı, kendisi sebebiyle hükümlerin fer‘e geçtiği, naslardan çıkarılmış manalardır.”¹²⁸ diye tarif etmiştir.

el-Lâmişî, illetin bulunduğu yerde değişiklik yapan vasıf olarak tanımlanmasını doğru bulmaz. Ona göre bir kimse hastalıklı olarak doğsa dahi ona “illetli” denir. Oysaki onda illet baştan beri vardır ve sağlık vasfını değiştirmemiştir. Bu tıpkı bir kimsenin zenci veya kızıl doğması gibidir.¹²⁹ el-Lâmişî’nin beğendiği tanım el-Mâturidî’ye aittir. Ona göre illet, kendisi bulunduğu hükümün bulunmasını gerekli kılan manadır. Çünkü illetle birlikte hükümün de bulunmasının zorunlu oluşu Allah’ın vacip kılmasıylaadır. Bir başka deyişle Allah hükmü, bu manadan dolayı vacip kılmıştır.¹³⁰ Ona göre hüküm bir sebep ile kesinleşir. Tokluk hissini yaratanın Allah olmasına karşın, yemeğin bir sebep olması örneğinde olduğu gibi illet, aslen sebep olur. Ancak illet ve sebep aynı şeyler de değildir. Sebep ile illet arasında da ince bir fark vardır. Sebep hükme ulaştırır şey, illet ise hükmü sabit kılan şeydir.¹³¹

İlletle ilgili yapılmış tanımları sıralayan es-Semerkindî, bunların bir kısmını tenkit ettikten sonra doğru tanımın el-Mâturidî’nin yukarıda el-Lâmişî’den de verdiğimiz “Kendisi bulunduğu hükümün bulunmasını gerekli kılan manadır.” şeklindeki tanımını tercih ve kabul etmektedir. es-Semerkindî’nin, hükümdeki vücûp kaynağının Şâri olduğuna vurgu yapması¹³² illete dayalı olarak oluşturulacak kıyasın, aslında zaten var olan hükümün ortaya çıkarılmasını sağladığını, yeni bir hüküm ortaya koymadığını vurgulamak için olsa gerektir. Zira kıyas, Hanefîlerin geneline göre müsbet değil; muzhirdir.¹³³

Özellikle illetin asıldan fer‘e geçişe elverişli/müteaddî olması niteliği illetle ta’lîlin kıyas ve ictehad kavramlarıyla aynı anlamda kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Hanefîlere göre, taşıdıkları illette bulunan ta’diye/geçişlilik özelliği nedeniyle ta’lîl ve kıyas aynı anlamda kullanılır.¹³⁴

¹²⁸ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 14-15.

¹²⁹ el-Lâmişî, *Kitâbü’n fî Usûli’l-Fıkh*, s. 190.

¹³⁰ el-Lâmişî, *Kitâbü’n fî Usûli’l-Fıkh*, s. 190-191.

¹³¹ el-Lâmişî, *Kitâbü’n fî Usûli’l-Fıkh*, s. 191; Şık, *Hanefî-Mâturidî Geleneğinin Usûlü’l-Dîn Anlayışı*, s. 87.

¹³² es-Semerkindî, *Mizânü’l-Usûl*, II, 827-828.

¹³³ Sadru’ş-Şerî’a, *et-Tavdîh li Metni’t-Tenkîh*, I, 27, 43, 306; II, 112; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 397; el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 190.

¹³⁴ Ebû Saîd Hâdimî, *Mecâmi’u’l-Hakâyık*, İstanbul ty., s. 232; Mehmet Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2006, s. 34.

3.2.4.1. İletin Şartları

Fıkıh Usûlü'ndeki anlamıyla kıyasın sağlıklı bir biçimde gerçekleştirildiğinin kabulü halinde zannî de olsa bağlayıcı bir delil özelliği taşıması, usûl âlimlerini onu disiplin altına alma hususunda yoğun bir çaba göstermeye sevk etmiştir. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak kıyasın temeli olan illetin inceden inceye kurallara bağlanmasına özel bir emek verilmiştir.¹³⁵ Kıyasın yapılabilmesi için asıl ve fer' arasında illet birliği olması gerektiğinden, illetin taşıması gereken şartlar önemlidir. İlk dönem usûl eserlerinde illetin şartları tek tek sayılmamış ancak nelerin illet olabileceği üzerinde durulmuş, sonraki dönemlerde ise illetin şartları fakihlerce açık bir şekilde ortaya konulmuştur.¹³⁶

Fakihler illetin hangi şartları taşıması gerektiğini tartışarak bir takım sonuçlara ulaşmışlardır. eş-Şevkânî, bunların sayısını 24'e kadar çıkartmıştır.¹³⁷ Ancak bunların birçoğu benzer başlıklar altında incelenebilecek türdendir. Buna göre illetin taşıması gereken şartların bir kısmı şu şekilde özetlenebilir:

a. İletle hüküm arasında, yapılan ta'lîlin şer'an ve aklen kabul edilebilir ve kulların dinî-dünyevî maslahatlarını gerçekleştirecek türden "münâsebet" olmalıdır.¹³⁸ İlette tesir şartının olması gerektiğini söyleyen usûlcüler, bununla münasebeti kastetmişlerdir.¹³⁹ Mûrisi öldürmek, katili ona mirasçı olmaktan mahrum kılmak için münasib bir illettir; çünkü mirasın esası, vâris ile mûris arasındaki akrabalık bağıdır. Mûrisi öldürmek ise, şüphesiz bu bağı kesmek demektir.¹⁴⁰

b. İletin "munzabıt"¹⁴¹ bir vasıf olması gerekir. Bu, illetin üzerinde ittifak edilen şartlarındandır. Zira asılla fer' arasındaki eşitliğe dayanarak oluşturulan kıyas, illetin bu vasıfta olmasına bağlıdır. İlet munzabıt olmadığı takdirde asılla fer' arasındaki eşitlik

¹³⁵ Dönmez, "İlet", *DİA*, XXII, 119.

¹³⁶ Hamdi Döndüren, "Zaman ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?", *UÜİF Dergisi*, Yıl 1998, sy. 7. C. 7, s. 83.

¹³⁷ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II, 111. eş-Şelebî, illetin şartlarının sayısını 30'a kadar çıkartan usûlcülerin olduğunu ve eş-Şevkânî'nin de şartları 28 olarak belirlediğini söyler. Oysaki eş-Şevkânî illetin şartlarını 24 olarak verir ve bunları tek tek açıklar. Bkz. eş-Şelebî, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, Beyrut 1981, s. 154.

¹³⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 534; eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 246. Hanefîler, bu münasebeti bazı sağlam kaidelere bağlamışlar ve hükümle arasında münasebet bulunan illeti üçe ayırmışlardır. Bunlar, münâsib-i müessir, münâsib-i mülâim ve münâsib-i mürseldir. Bunların üçüncüsü, fakihlerin çoğunluğuna göre illet olarak kabul edilmemiştir. Bkz. Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 204.

¹³⁹ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II, 111.

¹⁴⁰ eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 247; Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 203.

¹⁴¹ Kaynaklarda "zâbıt" veya "munzabıt" kavramlarıyla geçen bu şart illetin nesnel yanını ifade etmekte ve herkesçe bilinebilen belirli, istikrarlı olması kastedilmektedir.

hükmüne ulaşamaz.¹⁴² Yolculuk sırasında oruç tutmama ruhsatının illeti “meşakkat” olamaz. Çünkü yolculuğun meşakkatı kişiye, duruma ve zamana bağlı olarak değişkenlik gösterir. Bundan dolayı Hüküm koyucu yolculukta oruç tutmama ruhsatını yolculuğun kendisine bağlamıştır.¹⁴³

c. İletin “zâhir” olması gerekir ki bu konuda usûlcülerin görüş birliği vardır.¹⁴⁴ Meselâ, “sarhoş edicilik” vasfı, şarabın haram kılınması ve aykırı davranana ceza verilmesi hükmünün illeti olmaya elverişlidir. Zira bu, varlığına ve yokluğuna kolayca hükmedilebilecek açık bir durumdur.¹⁴⁵

Genel olarak ta’lîlin illete göre yapılacağı kabul edilmektedir. Ancak, munzabıt ve açık olması durumunda hikmetle ta’lîlin yapılabileceğini söyleyenler de vardır.¹⁴⁶

d. Kıyasın illeti nass veya icmâ ile çatışır olmamalıdır.¹⁴⁷ İlet sayılan vasıf, dinî bir nassa aykırı olursa ta’ diye edemez. Aynı şekilde nasslara aykırı olan her türlü sebep veya maslahat, hükmü ispat için elverişli bir illet sayılmaz. Bazılarının nefsî arzularına uyarak ileri sürdükleri bir takım maslahatlar, nassları ihmâle sebep oldukları için şer’î illet sayılmaz ve böylelerine itibar edilmez.¹⁴⁸

e. İlet “müteaddî” olmalıdır.¹⁴⁹ Yani illet kâsır olmayıp, illetin mevcut olduğu asla, diğer meseleler de kıyas edilebilmelidir. Hanefîler kâsır illetle ta’lîle cevaz vermemektedirler.¹⁵⁰ Abdülaziz el-Buhârî, bu konuda usûlcülerin ittifakı olduğunu söylemektedir.¹⁵¹

Bu şartı kendisinde bulunduran illete, sarhoş edici olmayı örnek verebiliriz; çünkü bu vasıf ta’ diye edebilir, yani birçok maddede sarhoş edicilik özelliği bulunabilir. Bu vasfı taşıyan her şey, aynı şekilde haram sayılır.¹⁵² İletin müteaddî olması esastır. Re’y fukahâsı onun bir kural olarak var olduğuna hükmederler. Nass olmayan yerde aslında

¹⁴² eş-Şelebî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 246.

¹⁴³ eş-Şelebî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 246. Burada Şâri’nin yolculukta oruç tutmama ruhsatını yolculuğun kendisine bağlamasından kasıt, Bakara suresinin 185. ayetinde geçen “*Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun.*” anlamındaki yolculuk esnasında oruç tutmama ruhsatıdır. “... وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...”

¹⁴⁴ eş-Şelebî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 245.

¹⁴⁵ Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 138.

¹⁴⁶ eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-Fühûl*, II, 111.

¹⁴⁷ eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-Fühûl*, II, 112.

¹⁴⁸ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 203-204.

¹⁴⁹ eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-Fühûl*, II, 112; eş-Şelebî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 228.

¹⁵⁰ Molla Hüsvrev, *Mir’âtü’l-Usûl*, s. 250.

¹⁵¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, III, 462. Abdülaziz el-Buhârî’nin sözünü ettiği usûlcüler Hanefîler olmalıdır. Zira eş-Şâfiî, kâsır illetle ta’diyeye cevaz vermektedir. Bkz. Molla Hüsvrev, *Mir’âtü’l-Usûl*, s. 250.

¹⁵² Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 203.

olduğu gibi illet tahakkuk eder. Böylelikle usûl istikrarlı olur, ahkâm bir nizama bağlanır. Şer'î nasslara bakarak kıyas hükümleri bilinir. Kıyasa muhalif olanlar belli olur. Bu gibi kıyasa muhalif olanlar, yalnız nass mahalline münhasır kalır, başkasına geçmez. Bu nasslar kıyasa muhalif itibar olunur ve genel kuraldan ayrı gelmiş olur.¹⁵³

İllet olarak kabul edilen vasıfta ta'diye şartı Hanefîlerle Şafîîler arasında tartışma konusu olmuştur. Şafîîlere göre, illet müteaddî olmayabilir; çünkü hüküm, nass bulunan bir yerde de illete bağlıdır. İlet olarak kabul edilen bu vasıf müteaddî olmasa da bazen ta'lîl, sadece hükmün vasıfla olan ilişkisini ortaya koymaya yarar. Hanefîlere göre ise kıyasa esas teşkil edecek olan illetin müteaddî olması şarttır. Onlar açısından durum şöyledir: Hakkında nass bulunan bir konuda hüküm, illetle değil, nass ile sabittir; çünkü nass bulunan bir yerde hükmü illete izafe etmek, o nassı iptal etmek demektir. İletti tespit etmenin faydası, onun, hakkında nass bulunmayan konulara da ta'diye etmesidir.¹⁵⁴

f. İstinbat edilen illet, aslın hükmüne, nassın gerektirmediği bir ziyade getirmemelidir.¹⁵⁵

g. İletinin sübûtu, aslın hükmünün sübûtundan sonra olmamalıdır.¹⁵⁶ Böyle olursa kıyas bâtil olur. Mesela, akıl hastalığına yakalanan yetişkine kıyasla, bu hastalığa yakalanan küçüğe babanın velâyetinin sabit olacağına dair bir ta'lîl doğru değildir. Çünkü babanın küçük üzerinde velâyeti, hastalıktan önce vardır.

h. İttirâd/Tard şartı. İttirâd şartını ileri sürenlere göre, illetin bulunduğu her yerde hüküm de bulunmalıdır.¹⁵⁷ Buna te'sîr şartı da denilir.¹⁵⁸

ı. İn'ikâs/Aks Şartı. İn'ikâs şartını ileri sürenlere göre illet yoksa hüküm de yoktur. Sarhoş edicilik illeti hangi içerde yoksa o içecek hakkında haramlık hükmü söz konusu olmamalıdır. İn'ikâsı şart olarak kabul etmeyen es-Sem'ânî, bu şartı bazı Şafîîler ile bazı Mutezilîlerin ileri sürdüklerinden bahseder ve bu şartın temelinde, şer'î illeti, aklî illete benzetme düşüncesinin olduğunu söyler.¹⁵⁹

ed-Debûsî'ye göre ise illetin yokluğu hükmün yokluğunun sıhhatine delâlet etmediği gibi illetin yokluğunda da hükmün varlığı ortadan kalkmaz. Bu, vasıf

¹⁵³ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 319.

¹⁵⁴ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 203, 408 numaralı dipnot.

¹⁵⁵ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II, 113.

¹⁵⁶ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II, 113.

¹⁵⁷ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II, 112.

¹⁵⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 512.

¹⁵⁹ es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille*, II, 163.

konusunda delil değildir. O, bir vasfın önce illet olmaya elverişli olduğuna, sonra adaletine ve onu defeden bir şeyin bulunmadığına dair delil gerektiğini belirtir.¹⁶⁰

3.2.4.2. İletin Belirlenmesi

İletin belirlenmesinde görüş farklılıklarının ortaya çıkması, olayın durumunu sonuca bağlama anlamına gelen hükmün durumunu da doğrudan etkileyecektir. Bu ise illet üzerine bina edilecek olan kıyasın üreteceği bilginin değeri ile ilgilidir. Zira illet farklı belirlenmişse sonuç da buna bağlı olarak farklı çıkacaktır. Bundan dolayı kıyasın uygulanmasında temel rol üstlenen illete dayalı hüküm, her zaman itiraza açık ve farklı düşünen kimseler tarafından reddolunabilecek bir yapıya sahip olduğundan, illetin belirlenmesinde takip edilen yolun ilkelere bağlanması gerekmektedir. Bu, hem hükmün sıhhati açısından gereklidir hem de hükme ulaşma yolunun ne kadar sağlam olduğunun ispatı açısından dayanak teşkil edecektir. İşte bundan dolayı usûlcüler, illetin belirlenmesinde hangi kriterlerin kullanılması gerektiği konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir.

el-Kevserî, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının, re'ye karşılık hadisi terk ettiklerini düşünerek hadisçilerce tenkit edildiklerini söylediği bir yerde, illetin belirlenmesinin ne denli önemli olduğuna şu sözlerle değinir:

Bir müctehid olan Ebû Hanîfe'yi tenkit eden güvenilir hadisçilerin bulunduğunu inkar edemeyiz. Bu hadisçiler Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının kabul etmediği rivâyetlerde bulunan illetlere dikkat etmedikleri için onun ve öğrencilerinin re'ye karşılık hadisi terk ettiklerini zannetmişlerdir. Çoğunlukla bu hadisçiler, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin delillerden nasıl hüküm çıkardıklarını kavrayamamışlardır. Esasen bu, müctehidlerin görüşlerinin çok keskin olduğundan ve hadis nakledenlerin idraklerinin sathiliğinden ileri gelmiştir.¹⁶¹

el-Kevserî'nin burada Ebû Hanîfe ve arkadaşları özelinde dikkat çektiği husus, aslında yer alan illetin belirlenmesine verilmesi gereken önemdir. Zira illetin doğru belirlenmediği durumlarda, yukarıdaki örnekte olduğu gibi konu itibarıyla aynı olayı içeren ancak illeti farklı olan bir hadisin reddedildiği vehmine kapılma ihtimali yüksektir.

el-Cessâs'a göre kıyasın olabilmesi için asıl ve fer'in hükümlerinin mutlaka eşitlenmesi gerekir, bunun yolu ise ikidir: Birincisi nassla bildirilmiş bir illet olmalıdır.

¹⁶⁰ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 304.

¹⁶¹ el-Kevserî, *Hanefî Fıkhnın Esasları*, s. 11.

İkincisi ise istidlâl yapılarak elde edilmiş bir illet olmalıdır.¹⁶² Bir şer'î hükmün illeti Hüküm koyucu tarafından belirlenmişse buna “vaz'î illet”, istidlâl yapılarak elde edilmiş ise “ictihadla konulan illet” adı verilir.¹⁶³ Bu manada el-Cessâs'ın sınıflandırmasından hareketle illetin belirlenmesinde nass ve istidlâl olmak üzere iki yol bulunduğu söylenebilir, buna ilave olarak icmânın da illetin kaynağı olduğu kabul edilerek üçlü bir sınıflandırma yapılabilir:

a. Nasslar

Nass tarafından belirlenen illet, illetlerin en kuvvetlisi sayılır.¹⁶⁴ Nassla belirlenmiş illete şu örnekleri verebiliriz: “... (O mallar), içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir).”¹⁶⁵ Bu ayette, ganimet mallarının dağıtımında takip edilen yola itiraz edilmemesi gerektiği hatırlatılmaktadır. Böyle davranılmasının nedeni/illeti ise malların adaletli dağıtılması ve zenginlerin elinde birikmemesidir.

Hz. Peygamber kendisine sorulan bir soru üzerine şöyle buyurmuştur: “...O, damardan gelen kandır...”¹⁶⁶ Olayın detayı şu şekildedir: Fâtıma binti Hubeys Resulullah'a gelmiş ve kendisinden kan geldiğini söylemiştir. Hz. Peygamber de bu kanın hayız kanı değil de damardan gelen kan olması durumunda gusül abdesti alması gerekmediğini, böyle bir durumda abdest alarak namaz kılabileceğini bildirmiştir. Buna benzer nasslarda bildirilen illetler böyledir.¹⁶⁷ Bunların yanı sıra Maide suresinin 32. ayetinde geçen ve Tevrat'taki bir hükmün niçin konulduğunun nedenini bildiren “...Bunun içindir ki...”¹⁶⁸ ifadesi de nassla belirlenmiş illete örnek olarak verilebilir.

b. İcmâ

Bu, belirli bir dönemdeki müctehidlerin bilinen bir hükmün illeti konusunda ittifak etmeleri şeklinde gerçekleşir.¹⁶⁹ Sözgelimi; özkardeşin, miras bırakana soy bakımından daha yakın olduğu için mirasta baba bir kardeşten önce geldiğinde icmâ

¹⁶² el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 99.

¹⁶³ Döndüren, “Zaman ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?”, s. 81.

¹⁶⁴ eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 249.

¹⁶⁵ Haşr, 59/7. “...كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ”

¹⁶⁶ “... إنما ذلك عرق أي دم عرق لا دم حيض” Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *el-Kazvînî İbn Mâce*, (v. 273/886), *Sünenü İbn Mâce*, (Thk. M. Fuad Abdülbâkî), I-II, Beyrut ty., I, 203, Hadis nu: 620.

¹⁶⁷ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 99.

¹⁶⁸ Maide, 5/32. “...مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ”

¹⁶⁹ eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 253.

vardır. Burada mirasçı olmadaki öncelik hakkının illeti olan mûrise soyca daha yakın bulunma, icmâ ile sabit olmuştur.¹⁷⁰

c. İstidlâl/İctihad

Hükümün illeti nass ve icmâ ile sabit değilse bu durumda ictihada başvurulur ve illet ictihadla tespit edilir. Bu da olayın çeşitli unsurları ve bunlardan hangisinin hüküm için elverişli bir illet olduğu tespit edilerek yapılır. Ramazan orucu kefaretinde yapılan illetin tespitine dair vereceğimiz örnek aynı zamanda ibadet konularında yapılan ictihadların da bir örneğini teşkil edecektir. Şöyle ki; Hz. Peygamber'e bir bedevî gelip Ramazan orucu tutmaktayken karısıyla cinsel ilişkiye girdiğini söylemiş, o da bunun için bir köle azat etmesini, buna gücü yetmezse peş peşe iki ay oruç tutmasını, buna da güç yetiremezse altmış fakiri doyurmasını emretmiştir.¹⁷¹ Hz. Peygamber'in verdiği bu hüküm bir illete bağlıdır. Fakat bu illetin ne olduğu tam olarak belli değildir. Çeşitli ihtimaller sıralandıktan sonra bu fiilin Ramazan orucuna karşı saygısızlık anlamı taşıdığından dolayı kefarete gerektirdiği sonucuna ulaşılır.¹⁷²

Örnekte görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in verdiği hükümün nedeninin yani illetinin tam olarak bilinemediği durumlarda aklî çıkarıma başvurma zarureti doğmaktadır. Burada illetin aklî çıkarımla belirlenmesinde kullanılabilir yöntemleri beşli taksimle vermek istiyoruz:

a. Sebr ve Taksim: Bu yöntemin kelâmî istidlâlde hangi alanlarda ve nasıl kullanıldığına dair bilgiyi önceki bölümde vermiştik. Esasen sebr ve taksim Fıkıh Usûlü'nde aklî çıkarım yollarından birisidir. Buna göre herhangi bir hüküm için illet olması muhtemel gözükene vasıflar ele alınır. Bunlardan illet olmaya elverişli bulunmayanlar çıkarılır ve geriye kalan vasfın o hükme illet teşkil ettiği sonucuna varılır.¹⁷³

b. Deveran Metodu. Buna, "tard ve aks" metodu da denilir. Yani, herhangi bir vasıf bulununca hüküm de bulunur, aynı vasıf ortadan kalkınca hüküm de kalkar. Sözelimi, üzüm suyu sarhoşluk verecek derecede alkollenmişse içilmesi haram olur;

¹⁷⁰ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 207; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 106.

¹⁷¹ "أَتَى أَعْرَابِيٌّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَبْتَئِفُ شَعْرَهُ وَيَضْرِبُ نَحْرَهُ وَيَقُولُ : هَلْكَ الْأَبْعَدُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- : وَمَا ذَلِكَ. قَالَ : أَصَبْتُ أَهْلِي فِي رَمَضَانَ وَأَنَا صَائِمٌ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- : هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَعْتِقَ رَقَبَةً. قَالَ : لَا قَالَ : فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُهْدِيَ بَدَنَةً. قَالَ : لَا قَالَ : فَاجْلِسْ. فَأَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بِعَرَقٍ تَمْرٍ فَقَالَ : خُذْ هَذَا قَالَ : فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُهْدِيَ بَدَنَةً. قَالَ : لَا قَالَ : مَا أَجْدُ أَحْوَجَ مِنِّي قَالَ : « فَكُلْهُ وَصُمْ يَوْمًا مَكَانَ مَا أَصَبْتَ el-Beyhekî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 227, Hadis nu: 8318.

¹⁷² Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 207.

¹⁷³ eş-Şelebî *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 254; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 106.

haramlık niteliğini kazanmış olan bu madde, herhangi bir kimyevî değişikliğe uğrayarak sirkeye çevirilirse içilmesi helâl olur.¹⁷⁴

c. Tahrîcü'l-Menat: Nass veya icmâda illeti belirtilmeyen bir hükmün illetinin tespit edilmesi için nazar ve ictihada başvurmadır.¹⁷⁵ Bu, sebr ve taksim gibi hüküm çıkarma yollarından birisiyle yapılır.¹⁷⁶ Buna “münâsebet” adı da verilir. Hüküm ile hükme illet olabilecek vasıf arasındaki uygunluk göz önüne alınarak illeti tespit, bu metoda göre yapılır. Meselâ, kılıç gibi öldürücü madenî bir âletle kasten birinin canına kıyan bir kimse kısas cezasına çarptırılır. Öyleyse kurşunla vurarak birisini öldüren kişinin cezası da kısastır denildiği zaman, her iki fiili hükümde birleştiren illet, yani cinayet işlemektir. Bu metod, öldürücülük niteliğine sahip olan bir âleti kullanma fikrinden hareketle illeti tespit ve hüküm verme esasına dayanır.¹⁷⁷

d. Tenkîhu'l-Menat: Nassta hükmün ta'lîline konu olabilecek vasıflardan illet olamayacak olanları ayıklamak ve hükmün bağlanacağı esas illeti belirlemek amacıyla yapılan ictihad demektir.¹⁷⁸

Aslında tahrîcü'l-menat ve tenkîhu'l-menat, hükmün illetinin tespitinde kullanılan sebr ve taksim iki yönünü göstermektedir. Müctehid, tenkîhu'l-menat ile hükme illet olamayacak vasıfları ayıklarken tahrîcü'l-menat ile de hükmün illeti olan vasfı belirlemiş olmaktadır. Sonuç itibariyle sebr ve taksim, tahrîcü'l-menat ve tenkîhu'l-menat, müctehidin aklî çıkarımla hükmün illetinin tespitini yaptığı sürecin aşamaları olarak düşünülebilir.

e. Tahkîku'l-Menat: Nass veya icmâ ile illet üzerinde ittifak edildiği halde bu illetin bazı olaylara uygulanması sırasında ictihada ihtiyaç duyulabilir. Bu, illetin kendisini bildikten sonra tatbik olunduğu yerlerde birer birer mevcut olup olmadığına bakıp incelemek suretiyle yapılır ve illet ister nassla, ister icmâ veya istinbatla bilinmiş olsun hepsi aynıdır. Meselâ, içkinin yasak edilişinin illeti sarhoş edici olmasıdır. Herhangi bir meşrubatın bu vasfı taşıyıp taşımadığı bir takım araştırmalarla tesbit ve tayin edilirse, bu maksatla kullanılan metoda “tahkîku'l-menat” denilmektedir.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 106-107.

¹⁷⁵ Seyfüddîn el-Âmidî (v. 631/1233), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, (Thk. Seyyid el-Cemilî), Beyrut, 1404/1984, III, 336.

¹⁷⁶ Zeydan, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, s. 217; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 147.

¹⁷⁷ eş-Şelebî, *Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 260; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 107.

¹⁷⁸ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 147. Ayrıca bkz. el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, III, 336; Zeydan, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, s. 216-217; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 107.

¹⁷⁹ İletti tespit yolları için bkz. el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, III, 335; Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkh Usûlü*, s. 208; Seyyid Bey, *Fıkh Usûlü Giriş/Medhal*, s. 192-193; Zeydan, *el-*

Tahkîku'l-menatı, nass, icmâ veya istinbat yollarından biriyle asılda tespit edilen illetin fer' de de olup olmadığının sınanması olarak değerlendirmek mümkündür.

3.3. Hükümlerin Ta'lîli ve İbadetlerde Kıyasın Kullanımı

Kıyas, hükümlerin ta'lîline dayanmaktadır. Çünkü kıyasa asıllık edecek hükmün hangi illete dayandığının tespit edilmesi gerekmektedir. İbadetlere ait hükümlerin hangi illete istinaden konulduklarının tespitinin yapılıp yapılamayacağı da buna bağlı bir sorundur. Dolayısıyla çalışmamızın bu kısmında sözünü ettiğimiz sorunlara değineceğiz.

3.3.1. Genel Olarak Ta'lîl ve Taabbüd Kavramları

Kıyasla ilgili tartışmaların temelini, nassların ta'lîli konusu teşkil eder. Sözlük bakımından ta'lîl bir şeyin sebep ve illetini tespit ve beyan etmek, bir şeyin illetini açıklamak, o şeyi/hükmü delille ispat etmek, illetle ma'lûl üzerine delil getirmek anlamındadır. Ta'lîle burhan-ı limmî de denmektedir.¹⁸⁰ Ta'lîl, bir hükmün illetini, gerekçesini araştırma ve tespit yöntemidir.¹⁸¹ Nassların ta'lîli ise, bunların manalarını akıl ile kavrayıp ihtiva ettikleri hükümlerin illetlerini/gerekçelerini ortaya koyarak kıyasa zemin hazırlamaktır.¹⁸²

İslâm Hukuku'nda mevcut hükümler ta'lîl edilip edilememe açısından "ma'kûlü'l-ma'nâ" ve "taabbüdî hükümler" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İletinin akılla kavranamadığı durumlarda re'ye ve dolayısıyla kıyasa başvurunun caiz olmadığını ifade etmek için "gayr-ı ma'kûli'l ma'nâ,"¹⁸³ "Allah hakkından olan hüküm,"¹⁸⁴ "taabbüdî hüküm"¹⁸⁵ vb. tabirler kullanılmaktadır. Ma'kûlü'l-ma'na hükümler, aklın illetini kavrayabildiği, "niçin" sorusuna cevap bulabildiği hükümlerdir. Taabbüdî hükümler ise illeti akıl yoluyla kavranılamayan hükümlerdir.¹⁸⁶ Hükmün taabbüdî

Vecîz fî Usûli'l-Fıkh, s. 218; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 318; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 107; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 148.

¹⁸⁰ et-Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I, 489; eş-Şelebî, *Ta'lîlî'l-Ahkâm*, s. 12.

¹⁸¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010, s. 544.

¹⁸² Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 73.

¹⁸³ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 51; II, 170, 179.

¹⁸⁴ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 51; II, 337.

¹⁸⁵ el-Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahmât*, II, 388.

¹⁸⁶ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s. 115. Mehmet Erdoğan, *Akil-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1995, s. 272.

olması durumunda ta'lîl mümkün olmadığından hükmün başka bir mahalle geçmesi yani ta'diyesi de mümkün olmamaktadır.¹⁸⁷

Fıkıh kitaplarında taabbüdî tabiri, gerekçesi akılla kavranabilen hükümler için kullanılan “ma'kûlü'l-ma'nâ” ve “ta'lîlî/muallel” kelimelerinin zıddı olarak kullanılır.¹⁸⁸ Taabbüdî hükümlerin sahasını genellikle ibadetler, hadler, kefâretler, mirastaki oranlar gibi belirli bir miktarla belirlenmiş hükümler/mukadderât oluşturmaktadır.¹⁸⁹

eş-Şâtîbî'ye (v. 790/1338) göre Kitap'ta herhangi bir şekilde kayıtlanmamış ve mutlak olarak bulunan, hakkında belli bir ölçü ya da kaide getirilmeyen şer'î bütün deliller ma'kûlü'l-ma'nâ kapsamına girmektedir. Bunlar mükellefin aklî değerlendirmesine bırakılmıştır. Bu tür deliller genellikle hikmetleri aklen kavranabilen günlük, sıradan işlerle ilgilidir. Yapılması emredilenler arasında yer alan adalet, iyilik, af, sabır, şükür ile yapılması yasaklanmış olan zulüm, fuhuş, kötülük, azgınlık, taşkınlık ve ahdi bozma böyledir.

Delillerin bir kısmı ise mutlak olmaksızın belirli kayıtlarla gelmiş, hakkında belirli kıstas ve kaideler konulmuştur. Bu tür deliller taabbüdîlik ifade ederler. Bunlar mükellefin aklî değerlendirmesine bırakılmamıştır. Şayet bunların değerlendirilmeleri mükellefin nazarına bırakılmış olsaydı bile mükellef onlardan gözetilen amaca ulaşamazdı. Çünkü ibadetler, keyfiyetlerindeki yücelik nedeniyle aklın aslını kavrayamayacağı konulardır. İbadetlere bağlı diğer durumlarda da aynı durum söz konusudur. Çünkü onlar da ibadetler kapsamına girmektedir.¹⁹⁰

İzzeddin b. Abdisselâm'ın (v. 660/1262) ta'lîl-taabbüd ayrımında önerdiği kriter, şer'î hükmün bir maslahatı celp veya bir mefsedeti defettiğinin akıl yoluyla kavranabilir olmasıdır. Önceki ve sonraki âlimler tarafından yaygın biçimde kabul edilen bu kritere göre bir maslahat celbettiği veya bir mefsedeti defettiği açık olan hükümler ma'kûlü'l-ma'nâ, açık olmayan hükümler ise taabbüdî şeklinde adlandırılır.¹⁹¹

Kıyasın esasını, nassların ta'lîli teşkil etmektedir. Nassların ta'lîlini kabul edenler, kıyası da kabul etmektedirler. Bu konuda bilginler üç gruba ayrılmışlardır:

¹⁸⁷ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 170.

¹⁸⁸ İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî (v. 790/1338), *el-Muvâfakât*, VI, Beyrut 1417/1997, II, 388.

¹⁸⁹ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II, 145; eş-Şelebî, *Ta'lîlî'l-Ahkâm*, s. 296; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 311; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü Giriş/Medhal*, s. 229; Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 115.

¹⁹⁰ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, III, 235.

¹⁹¹ H. Yunus Apaydın, “Ta'lîl”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, s. 512.

a. Nassların ta'lîlini kabul edenler. Bunlara göre, aksine bir delil bulunmadıkça asıl olan nassların ta'lîlidir. Bu görüş başta Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefilerle cumhuru fukahânın metodunu teşkil etmektedir.

b. Ta'lîl edildiğine dair bir delil bulunmadıkça nassların gayr-ı muallel/ta'lîl edilmemiş olduğunu söyleyenler. Osman el-Bettî (v. 132/749-50) bunlardandır.

c. Nassların ta'lîlini ve dolayısıyla kıyası tamamen tanımayanlar. İbn-i Hazm bunlara örnek olarak verilebilir.¹⁹²

Nassların ta'lîlini kabul edenler de ikiye ayrılırlar:

1. Zâhir, mazbut ve münasip vasfı illet olarak kabul edenler,

2. Mazbut olup olmamasına bakmaksızın münasip vasfı illet olarak kabul edenler.

Münasip vasıftan maksat da, nass ile teşri edilen hükmün hikmetidir. Birinci görüşü benimseyenler, usûlcülerin cumhurunu temsil ederler. İkinci görüşü kabul edenler ise bir kısım Mâliki ve Hanbelîlerdir. Bunların başında İbn-i Teymiyye (v. 728/1328) ve öğrencisi İbn-i Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) gelmektedir.¹⁹³ Münasip vasıf hikmet olarak da adlandırılır. Ancak illetle ta'lîl, illetin taşıdığı özellikler sebebiyle maslahat veya hikmetle ta'lîle nazaran daha objektif kabul edilmiştir. Zira hükmün illeti ile hikmeti arasında fark vardır. Hükmün illeti, onunla amel etmeyi zorunlu kılarken hikmeti için böyle bir şey söz konusu değildir.¹⁹⁴

Taabbüd ve ta'lîl ayrımının eşyanın tabii olarak taşıdığı -iyi kötü gibi-vasıflarının olup olmadığı veya bu vasıfların akılla bilinip bilinmeyeceği konusundaki farklı yaklaşımlara bağlayanlar vardır.¹⁹⁵ Buna göre hükme konu olan fiillerde aklın bilebileceği zatî bir hüsn-kubuh olmaması durumunda, hükümlerin bazı mesâlih veya mefâsit ile illetlendirilmesi ve bu illet üzerine yeni hükümler inşa edilmesi, bunun sonucunda da kıyas yapılması mümkün olmamaktadır. Kıyas, nassla belirlenmiş hükmün illetini kavrama ve zannı gâlip ifade ettiğinden aklın geçerli olmadığı ibadet, muamelâtın miktarları gibi alanlarda geçerli değildir. Bu düşüncenin oluşmasında şer'î miktarların belirlenmesinde aklın yetersiz kalacağına dair şüpheler etkili olmaktadır.¹⁹⁶

¹⁹² Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 73.

¹⁹³ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 201.

¹⁹⁴ Ebû Hasan el-Kerhî (v. 340/952), *Usûlü'l-Kerhî*, Karaçi ty., s. 10.

¹⁹⁵ Muhammed b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-Fürâ' ale'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Edip Salih), Beyrut 1398, s. 40.

¹⁹⁶ eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 216.

3.3.2. Ta'lîli Benimseyenler

Bir şeyin yapılması Şâri tarafından emredilirse veya yasaklanırsa bu emrin veya yasağın acaba bir takım sebepleri, illetleri, faydaları veya hikmetleri var mıdır? Şâri bir şeyi emrederken veya yasaklarken bir takım maksat ve maslahatlara göre mi hareket etmektedir gibi sorulardan yola çıkan ta'lîl taraftarları, Şâri'nin bunları dikkate alması durumunda nassların muallel, hitap ve hükümlerin de ta'lîlî olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu görüşü benimseyenler, istikra/tümevarım yoluyla nassları inceledikten sonra itikâdî, amelî ve ahlâkî bütün şer'î hüküm ve hitapların birtakım illetlere, maslahatlara ve hikmetlere bağlandığına kanaat getirmişlerdir. Ancak bunlara göre, söz konusu illetlerin bir kısmı herkesin anlayacağı kadar açık olduğu halde bir kısmı da ilk plânda anlaşılamayacak kadar kapalıdır ve ancak dikkatli bir düşünme sonucunda bilinebilir. Bir diğer kısmı da şimdiki insanlar tarafından tam olarak kavranamayacak derecede gizlidir. Fakat bunlar ilim ve fennin ilerlemesiyle kademe kademe ileriki çağlarda yaşayacak olan insanlar tarafından anlaşılacaktır.¹⁹⁷

İslâm âlimleri, dinî bildirim konu olan hükümlerin iyi ve kötü (hüsün-kubuh) kavramları açısından değerlendirilmesi, bir başka anlatımla bunların gayelerinin akılla kavranıp kavranamayacağı konusunda değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte aklın rolünü en üst düzeyde tutma eğiliminin temsilcisi Mu'tezile de dahil olmak üzere "ferdin Allah'a karşı kulluk vecibelerini belirli biçimlere bağlayan hükümler" anlamına gelen taabüdiyât alanında aklın böyle bir değerlendirmeye yetkili olmadığını kabul ederler. Bu alanın dışında kalan dinî-hukukî hükümlerin amaçlarının ise akılla kavranabileceğinin kabulü fikhî faaliyetin vazgeçilmez bir ilkesi olarak karşımıza çıkar. Bu amaçların belirlenmesi için yapılan işlem ta'lîl olarak adlandırılır.¹⁹⁸

Hükümlerin vaz'ediliş gerekçesini tespit için yapılan işlem anlamına gelen ta'lîl¹⁹⁹ uygulayan İslâm hukukçuları, hükmün gerekçesini ifade etmek için daha çok illet kavramını kullanmışlardır. Fakat bu kavramın hikmet, maslahat ve sebep terimleri ile eş anlamlı olarak kullanıldığı da olmuştur.²⁰⁰ Ta'lîl işlemi, bazen fer'î, illetin hükmündeki benzerlikten dolayı asla dâhil etme şeklinde kıyas yoluyla olabileceği gibi, müctehidin istislâh veya mesâlih-i mürsele denilen yollara başvurmasıyla da yapılabilir.²⁰¹

¹⁹⁷ Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara 1992, s. 21.

¹⁹⁸ Dönmez, "İlet", *DİA*, XXII, 117.

¹⁹⁹ eş-Şelebî, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, s. 12.

²⁰⁰ eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, II, 111.

²⁰¹ eş-Şelebî, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, s. 12.

Nasslarda ta'lîlin esas olduğunu savunan bu ve benzer anlayışların değerlendirmesine göre Kur'an, hükümleri beyan ederken tekdüze bir üslûp kullanmamış, çoğu kez hükmün illetini ve hükümde gözetilen maslahatı belirtmiştir. Kur'an'ın bu üslûbu nasslarda ta'lîlin esas olduğuna delil getirilmiştir. Hükümlerin illetlerinin nasslarla belirlenmiş olması kıyas kapısını aralamış, hakkında nass bulunmayan pek çok olay, illet benzerliğinden hareketle, hakkında nass bulunan benzerlerinin hükümlerine dâhil edilmiştir. Bu açık kapıdan ilerleyen müctehidler asırlar boyu nassların esnekliğinin her zaman ve mekân için teşrîye esas olabilecek kabiliyet ve verimliliğe sahip olduğunu göstermişlerdir.²⁰²

Kur'an, hükümlerin ta'lîlini gösterirken çeşitli yollara başvurmuştur. Sözelimi bazen “ف, ل, ب” gibi harfler kullanırken bazen de “لعل, كي” gibi edatlar kullanmıştır.²⁰³ Aşağıda zikredilen ayet mealleri bu konuda verilebilecek örneklerden sadece bir kaçıdır.

“Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.”²⁰⁴ Bu ayette Allah, yolculuğu, namazı kısaltmak için bir illet/menat kılmıştır ki bu ruhsattır. Onları, namazı tamamlamaları halinde yaşayabilecekleri sıkıntıdan kurtarmıştır. Bu ruhsat yolcuyu hem namazı tam kılmanın doğurabileceği sıkıntıdan hem de yolculuğun verdiği meşakkatten kurtarmaya yöneliktir. Dikkat edilirse burada Allah yolculuğun verdiği sıkıntıdan dolayı namazı ertelemeyi emretmemiş, kısaltarak, bir bakıma hafifleterek kılmayı uygun görmüştür.²⁰⁵

“Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'an'ın indirildiği aydır. Öyle ise sizden Ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun. Kim o ayda hasta veya yolcu olursa (tutamadığı günler sayısınca) başka günlerde kaza etsin. Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez. Bütün bunlar, sayıyı tamamlamanız ve size doğru yolu göstermesine karşılık, Allah'ı tazim etmeniz, şükretmeniz içindir.”²⁰⁶ Bu ayette geçen kolaylık hükmü yolculukta veya

²⁰² Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 49.

²⁰³ İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed, *I'lâmü'l-Muvakkîn*, I, 197.

²⁰⁴ Nisa 4/101. “وإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا...”

²⁰⁵ eş-Şelebî, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, s. 20; Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, s. 41.

²⁰⁶ Bakara 2/185. “شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ”

hastalık durumunda orucun tutulmamasına verilen ruhsatın gerekçesi olarak zikredilmektedir.²⁰⁷

Hz. Peygamber karşılaştığı problemleri çözerken verdiği hükümlerin gerekçelerini söylemiş, böylece bir anlamda ta'lile başvurmuştur. Onun bu konudaki uygulamalarından şu örnekleri verebiliriz.

“Ey gençler topluluğu, sizden kimin evlenmeye gücü yeterse evlensin. Çünkü evlilik gözü haramdan ve iffeti zinadan korumaya daha uygundur. Kimin buna gücü yetmezse oruç tutsun, çünkü oruç şehveti kırar.”²⁰⁸ Burada evlenme, gözü ve iffeti haramdan koruma; oruç tutma ise şehveti kırma illetine bağlanmıştır.²⁰⁹

Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamalarından biri de kurban etleriyle ilgilidir. O, Medine'ye azık istemek maksadıyla dışarıdan gelen bedevî Araplar sebebiyle onların maslahatını göz önüne alarak kurban etlerinin üç günden fazla evlerde tutulmasını yasaklamıştır. Rivayete göre o gün Resulullah ahabına “Üç günlük yiyeceğiniz kadar (kurban eti) saklayın, gerisini tasadduk edin.” buyurmuştur. Uzunca bir süre sonra, ashab: “Ey Allah'ın Resülü! İnsanlar kurbanlarından istifade ediyorlar; yağlarını çıkarıyorlar ve kırba yapıyorlardı.” deyince Hz. Peygamber merakla: “Ya şimdi ne oldu?” diye sordu. Ashab da: “Ya Resulallah! Sen kurban etlerinin üç günden fazla tutulmasını yasaklamıştın.” şeklinde cevap verdiler. Bunun üzerine Resulullah, “Ben bunu size sadece o kurban bayramı günü gelen bedevîleri düşünerek yasaklamıştım. Şimdi ise ondan istediğiniz gibi yiyin, tasadduk edin ve saklayın.” buyurdu.²¹⁰ Kaynaklarda, kurban etlerini üç günden fazla saklamayı yasaklayan hükmün kıtlık ve ihtiyaç sebebiyle Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde de birkaç kez uygulandığına dair bilgilere rastlanmaktadır.²¹¹

Hz. Peygamber Ramazan ve Kurban Bayramlarında oruç tutulmasını yasaklamıştır. Bunun gerekçesi olarak Ramazan Bayramının Müslümanların oruçlarının

²⁰⁷ Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, s. 41.

²⁰⁸ “يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتكح فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لا فليصم فإن الصوم له وجاء”, Ahmed b. Şu'ayb Ebû 'Abdi'r-Rahmân en-Nesâî, (v. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, (Thk. 'Abdülfettah Ebû Gudde), Halep 1406/1986, VI, 57, Hadis nu: 3029.

²⁰⁹ Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, s. 41; Döndüren, “Zaman ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?”, s. 87.

²¹⁰ “ادَّخَرُوا ثَلَاثًا وَفِي رِوَايَةٍ: "الثَّلَاثُ" - ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ، فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الْأَسْقِيَةَ مِنْ... صَحَائِهِمْ، وَيَجْمَلُونَ مِنْهَا الْوَدَّكَ، فَقَالَ: "إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافِقَةِ الَّتِي نَفَثَتْ، فَكُلُوا، وَتَصَدَّقُوا، وَادَّخَرُوا", Ebû'l-Fadl 'Ahmed b. 'Ali b. Muhammed b. 'Ahmed İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449), *et-Telhîsü'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdisi'r-Râfi'i'l-Kebîr*, I-IV, yy., 1419/1989, IV, 386, Hadis nu: 1978.

²¹¹ eş-Şelebî, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, s. 29; Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, s. 41.

tamamlanması, Kurban Bayramında ise Müslümanların kurban etlerinden yiyerek kendilerine ziyafet çekmeleri olarak açıklamıştır.²¹²

Ta'lîli savunanlar arasında yer alan Ebû Hanîfe, Kur'ân-ı Kerim'den ve hadis-i şeriflerden ahkâm için umumî illetler çıkarır, onlara göre fer'î meselelere hüküm verirdi. Hakkında nass bulunmayan her meseleyi bu illetlerin kaidelerine göre çözüme kavuşturmak için onlara uygularlardı. Onların gerektirdiği şekle göre hüküm verirdi.²¹³ Bu yönüyle Ebû Hanîfe, ta'lîl konusunda önde gelen fukahâ arasında sayılabilir.

el-Mâturidî'ye göre nassla belirtilen hüküm illetle sabit olur, Allah Teâlâ'nın bütün fiillerinin, bir sebebe ve bir hikmete bağlı olarak tecellî ettikleri hususunda şüphe edilemez. Ancak insan aklının bu hikmeti her zaman tam olarak kavraması beklenemez.²¹⁴

Kur'an'ın ve Sünnet'in hükümlerin ta'lîline işaret etmiş ve bir kısım hükümlerin illetlerini açıklamış olması, nassların ta'lîlini gerekli görmektedir. Bu durum, kıyasa da cevazı beraberinde getirmektedir. Zira kıyasın kullanılması, hükümlerin illetleri olduğunun ve manalarının akıl ile kavranılabileceğinin kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Aklın buradaki görevi nassta yer alan hükmün hangi gerekçeyle konulduğunun belirlenmesidir. Ayrıca akıl, aynı gerekçenin hakkında hüküm olmayan meselede de olup olmadığını araştırma ve iki meseleyi ortak bir hükümde birleştirme görevlerini de üstlenmiş durumdadır. Aklın bu istidlâli ise kıyastan başka bir şey değildir.

3.3.3. Taabbüdü Benimseyenler

Taabbüd sözlükte; boyun eğme, alçak gönüllü olma, itaat etme, tapma, kulluk etme gibi anlamlara gelen “عبد” kökünden türemiştir. Kelime olarak, Allah'a ibadette aşırı gayret göstermek, ibadet etmek, kendini ibadete vermek gibi anlamlara gelen taabbüd, kulların Allah'a karşı mükellefiyetlerle yükümlü tutulması demektir.²¹⁵ Taabbüdî hüküm ise şöyle tanımlanmaktadır: Aklın alanına girmeyen, vaz'ediliş gerekçesi/illeti akılla tam olarak anlaşılamayan, Şâri'nin kendisiyle neyi amaçladığı

²¹² Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, (v. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-IV, Beyrut ty., II, 295, Hadis nu: 2418.

²¹³ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 308.

²¹⁴ Kemal Işık, *Mâturidî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980, s. 89-90.

²¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 2777.

gizli kalmış hükümlerdir.²¹⁶ Taabbüdî konularda kıyas geçerli olmaz. Bu yüzden bu konularla ilgili hükümlerin kıyas yolu ile başka meselelere geçirilmesi yani hükmün ta'diye edilmesi söz konusu değildir.²¹⁷

İlleti akılla kavranamadığı için taabbüdî olarak isimlendirilen hükümler, usûlcülerce, şer'î kıyasın sahası dışında tutulmaktadır. Zira şer'î kıyasın, hukukî bir olayın çözüme kavuşturulmasında başvurulabilecek muteber bir metod olduğu kabul edildiğinde bu metodun uygulanabilmesi için, aslın illetinin akıl tarafından kavranabilmesi gerekmektedir. Çünkü aslın illeti bilinmeden kıyas yapılamaz.

Kur'ân ve hadislerde geçmeyen "taabbüdî hüküm" kavramının Fıkıh Usûlü'nün gelişmesine paralel olarak ve kıyas işleminde aslın hükmünün belirlenmesi meselesinin çözümü sırasında olarak ortaya çıktığı görülmektedir.²¹⁸ Taabbüdî hükümlerin belirli dinî dayanaklarının olduğu kabul edilmektedir. Bu dayanaklar aynı zamanda söz konusu hükümlerin tarihî temellerini oluşturmaktadır. Buna göre taabbüdî hükümlerin belirlenmesine ve ayrı bir kısım oluşturmaya kaynaklık eden unsurlar Kitap, Sünnet, sahâbenin tavrı ve hukukçuların yorumu şeklinde ifâde edilebilir.²¹⁹ Kur'an'ın, gerek ibadetler gerekse fıkıhın diğer konularındaki bazı hükümleri "hudûdullah"²²⁰ olarak adlandırması, bu hadlerin aşılmamasını istemesi de bu hükümlerin taabbüdîlik özelliğini güçlendirmektedir.²²¹ Kur'ân'da on iki yerde hudûdullah²²² kavramının sık sık kullanılması ve geçtiği yerlerin tamamında Allah'ın sınırları ve hükümleri anlamını ifâde etmesi,²²³ taabbüdîliğin Kur'an'daki dayanağı olarak görülebilir.

Fıkıh kitaplarında taabbüdî olarak adlandırılan hükümlerin temel kaynaklarından birinin Sünnet olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in bazı konulara ilişkin açıklamaları, belli ve açık gerekçelere bağlanmamıştır. Söz konusu hükümlerin kabulü için Hz. Peygamber'den sadır olmasını yeterli gören sahâbîler, bu gibi hükümleri

²¹⁶ Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, s. 34.

²¹⁷ eş-Şelebî *Ta'lîlül-Ahkâm*, s. 299; Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 117.

²¹⁸ Abdullah Kahraman, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbüdî Hükümler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2003, ss. 25-57, s. 36.

²¹⁹ Kahraman, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbüdî Hükümler", s. 29.

²²⁰ Hudûdullah, Allah'ın koyduğu hadler, sınırlar demektir. İçinde hudûdullah ifadesinin geçtiği ayetlere konuları itibariyle baktığımızda şunlardan söz ettiğini görebiliriz: Oruç gecelerinde, mescitlerde itikafta bulunulmuyorsa cinsel ilişkinin helal olduğu, bu gecelerde yeme içmenin ne zamana kadar devam edeceği (Bakar 2/187); Boşama ve iddetle ilgili helal ve haramlar (Bakara 2/229, 230) Mirasla ilgili hükümler (Nisa 4/13, 14) Ziharla ilgili helal ve haramlar (Mücâdele 58/4) Bkz. Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, s. 38.

²²¹ Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, s. 38.

²²² Bakara, 2/187, 229, 230; Nisa, 4/13; Tevbe, 9/112; Mücâdele, 58/4; Talak, 65/1.

²²³ Kahraman, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbüdî Hükümler", s. 30.

olduğu gibi kabul etmişlerdir. Bu konularla ilgili hadislerin ifade ettiği hükümleri bazı gerekçelere dayandırmak mümkün ise de, söz konusu hükümlerin ta'lil edilmeden kabulü sonraları daha yaygın bir kanaat haline gelmiştir.²²⁴

Hz. Ömer, Haceru'l-Esved ile ilgili olarak “*Vallahi senin fayda veya zarar vermeyecek bir taş olduğunu çok iyi biliyorum, fakat Resulüallah'ın seni öptüğünü gördüğüm için ben de öpüyorum.*”²²⁵ şeklindeki sözü, bu uygulamanın taabbüdî olduğunu göstermektedir.²²⁶ Yine hayızlı kadının orucu kaza edip namazı kaza etmemesi hükmü Hz. Aişe'ye sorulmuş o da soruyu sorana: “*Sen Harûrî misin?*” diyerek onu azarlamış ve “*Biz orucu kaza etmekle emrolunur, namazı kaza etmekle emrolunmazdık.*” demiştir.²²⁷ Bu da orucun kazasıyla namazın kazasının birbirinden farklı hikmetlere bağlı olduğunu gösteren bir örnektir.

Taabbüdî konularda Şâri'nin maksadını bilebileceğimiz illetlerin olup olmadığını tartışan eş-Şâtıbî'ye göre bu konularda istenilen şey, sadece emre uymak ve ne eksik ne de fazla, olduğu gibi o şeyi yerine getirmektir. O, bu görüşünü desteklemek için yukarıda verdiğimiz Hz. Aişe'nin sözünü hatırlatır. Ona göre taabbüdî konular, özel illeti anlaşılın diye konulmuş şeyler değildir. Yoksa Hz. Aişe: “*Sen Harûrî misin? Biz orucu kaza etmekle emrolunurdık; namazı kaza etmekle emrolunmazdık.*” demezdi. Bu durum, konunun taabbüdî oluşunun meşakkatle ta'lil edilmesinden daha isabetli olacağı anlamına gelmektedir.²²⁸ Dolayısıyla eş-Şâtıbî'ye göre bu gibi taabbüdî konularda illet araştırmak anlamsız hale gelmektedir.

Hükümlerde taabbüd özelliği bulunduğu işaret eden sahâbe sözlerinden biri de Hz. Ali ve Hz. Osman'a nispet edilen şu sözdür: “*Din (sırf) akılla olsaydı mestin üst kısmı yerine altını mesh etmek daha makul olurdu. Hâlbuki ben Resulüallah'ı mestlerinin üzerine mesh ederken gördüm.*”²²⁹

Taabbüdü savunanlara göre nasslar ve içerdiği hükümler “sırf taabbüd” diye nitelenir. Bu kullanımda taabbüd Allah'n mükelleflerden hükümlerin gereğini anlam, amaç ve konulma gerekçesi üzerinde düşünmeden yerine getirmelerini istemiş olması

²²⁴ Kahraman, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbüdî Hükümler”, s. 31.

²²⁵ “*أنه جاء إلى الحجر الأسود فقبله فقال إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك*...” el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, II, 579, Hadis nu: 1520.

²²⁶ Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, s. 38.

²²⁷ “*...أحرورية أنت؟ قد كانت إحدانا تحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا تؤمر بقضاء*” Müslim, *Sahîhu Müslim*, I, 265, Hadis nu: 335.

²²⁸ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 525-526.

²²⁹ “*لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلُ الخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمَسْحُ عَلَى ظَاهِرِ خُفِّيهِ*” Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I, 63, Hadis nu: 162; el-Beyhekî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 292, Hadis nu: 1438.

anlamındadır. Muhatap/kul boyutundan bakıldığında ise taabbüd, hangi anlam veya amaç için konulduğunu irdelemeden hükmün gereğinin yerine getirilmesi, bütün hükümlere sanki birer ibadetmiş gibi yaklaşması demektir. Kıyası bir nassta yer alan hükmü o nassta sözü edilenler dışına taşımaya yarayan bir araç şeklinde görmeyen âlimlerin bu yaklaşımın savunucuları olduğu söylenebilir. Bunlar başta Şîa, genelde Zâhirîler ve bir kısım Mu‘tezile’dir.²³⁰

Haricîlerin geneli, hükümlerin hiç bir şekilde ta’lîl edilemeyeceği görüşündedirler. Hatta onların değerlendirmesine göre, şayet sahâbe, re’y ve kıyasa başvurarak nassları ta’lîl yoluna gitmeyip, emroldukları ve yükümlü oldukları şekilde onlarla amel etselerdi aralarında kan dökmeye kadar varan ihtilâflar meydana gelmezdi. Zâhirîler de ibadet ve muamelât ayırımı yapmadan bütün hükümlerin taabbüdü olduğu inancını taşımaktadır. Onlara göre dini hükümler ta’lîl edilemez.²³¹

Nassların ta’lîlini, bilhassa Zâhirîler şiddetle reddederler. İbn Hazm’ın (v. 456/1064) bu konuda söyledikleri dikkat çekicidir. Ona göre şeriatın her hükmünün bir sebebi var olduğunu söyleyemeyiz. Belki, şeriatın belirli hükümlerinin sebepleri bulunduğu nassla belirtilmiş olduğu söylenebilir. Sebebi nassla belirtilmemiş olan hükümler, dilediği herşeyi yapan Allah’ın murat ettiği şeylerdir. Biz, kendiliğimizden bir şeyin haram veya helal olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi Allah’ın ve peygamberinin buyurduğu şeyleri ne arttırabiliriz, ne de eksiltebiliriz... Allah, kendisini Kur’ân’da nitelerken, “O, yaptığından sorumlu olmaz; onlar ise sorguya çekilirler.”²³² buyurmuştur. Böylece Allah, bizimle kendisi arasında kıyaslanmayacak kadar büyük bir fark bulunduğunu ve O’nun fiillerinde “niçin”in yeri olmadığını bildirmiştir. Allah’ın hüküm ve fiillerinde “Bu niçin böyle oldu?” diye sorma hakkımız olmadığına göre, sebepler toptan bâtil olur ve illetler de ortadan kalkar. Ancak Allah’ın, sebeplerini nassla belirttiği şeyler farklıdır.²³³

Şener, İbn Hazm’ın bu yaklaşımının, nassların ta’lîli konusundaki meseleyi başka bir sahaya taşımak olduğunu söylemektedir. Ona göre İbn Hazm, nassların ta’lîlini, Allah’ı yaptığı işlerden sorguya çekmek, onun fiil ve sözlerinde yaratıcı iradesini ta’lîl etmek gibi bir şey saymaktadır. Burada İbn Hazm, konudan tamamen uzaklaşmaktadır;

²³⁰ Apaydın, “Ta’lîl”, *DİA*, XXXIX, s. 513.

²³¹ Re’ye karşı çıkararak ta’lîle de olumsuz bakanların temel yaklaşımları için Bkz. Apaydın, “Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, s. 18-21.

²³² Enbiya, 21/23. “لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ”

²³³ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, (v. 456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Kahire 1404, VIII, 565; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 74-75.

çünkü fakîhlerce kabul edilen nassların ta'lîli, bu nassların maksat ve gâyelerini tanımak ve onların şâmil olduğu mânâları genelleştirmektir. Bu ise, Allah'ın nasslarla neyi murad ettiğini tespit etmektir, O'nun iradesini sorgulamak değildir.²³⁴

Taabbüdü hükümlerin vaz'edilişinde Allah ile insan arasındaki ilişki, efendi ile kölesi arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Efendi, ister aklına yatsın ister yatmasın her hususta kendisine kayıtsız ve şartsız olarak itaat edilmesini istediğine göre kula yaraşan, hükümlerdeki maksadı ister tamamen ister kısmen anlasın veya hiç anlamasın Allah'ın emri olduğu için hükmün gereğini yerine getirmektir. Eğer kul, Allah'tan aldığı emri kendi aklına ve idrakine göre anlar, yorumlar ve uygularsa bu emirle gözetilen illet ve maksat yani taabbüd anlamı zayi olur. Bu yaklaşıma göre, emir ve yasakların sebep ve maksatlarını kendi aklına göre yorumlayıp davranışlarını ona göre ortaya koyan bir kimse iyi bir kul olamaz.²³⁵

Görülebildiği kadarıyla taabbüdü savunmanın asıl nedeni aklın hareket sahasıyla ilgilidir. Şâri'nin koyduğu her hükmün akıl tarafından anlaşılacak kanaati, taabbüd düşüncesini ortaya çıkarmıştır denebilir. Nassta yer alan hükmün illetinin bilinebileceği kabul edilmediği takdirde, başka bir meselede o hükmü delil sayıp, yeni bir hüküm çıkarmak da mümkün olmayacaktır. Yani kıyasa dayalı istidlâl gerçekleştirilemeyecektir. Ancak, Şâri'nin koyduğu hükmün illetinin anlaşılacağına karar veren yine akıldır. Dolayısıyla taabbüdü savunanların, bunu aklî istidlâl ile yaptıkları da bilinmelidir.

3.4.4. İbadetlerde Ta'lîl ve Taabbüd

Fıkıh Usûlü'nde kıyasın, “*Kitap, Sünnet ve icmâda hükmü bulunmayan bir meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek*” anlamına gelen tanımından anlaşıldığına göre kıyas işleminin yapılabilmesi için aslın hükmünün dayandığı gerekçe/illet akılla bilinebilir olmalıdır. Yani hükmün kendisi için vaz'edildiği özel ve nesnel/objektif gerekçe aklın alanına girmelidir. Buna göre söz konusu gerekçe sadece Şâri tarafından bilinip insan aklına kapalı ise böyle bir hüküm taabbüdü sayılır ve kıyasa konu olamaz. Bu nedenle namazın rekâtları, oruç günleri, tavafta şavtların sayısı kıyasa konu olmayan ibadet hükümlerindedir.²³⁶ Ancak bu, meşru oluş sebebi akıl ile kavranılamayan ibadet veya

²³⁴ Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 75.

²³⁵ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 22.

²³⁶ Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, s. 50.

hükümlerin bir hikmet ve faydasının olmadığı anlamına gelmez. Şüphesiz bunların hikmet ve faydaları vardır; ancak akıl, benzeri olayları aynı hükme bağlamak için onların cüz'i illetlerini, mesela akşam namazının farzının niçin üç rekât olduğunu kavrayamaz.²³⁷ Nitekim Mâturidî Kelâm sisteminde aklın tek başına Allah'ın varlığını bulabileceği kabul edilirken ibadetler ve ibadetlerin teferruatı ile ilgili alan aklın sınırları dışında görülüp vahye duyulan ihtiyaç ifade edilmiştir.²³⁸ Bu bağlamda aklın etkili olduğu alanda kıyasın, aklın yeterli olmadığı alanda vahyin geçerli olması gerektiği düşünülmüştür.

eş-Şâtıbî, ibadetlerde asıl olanın, taşıdıkları anlamlara/illetlere bakmadan onlarla kullukta bulunmak olduğunu söylemektedir. O, bu görüşünü uzun uzun açıkladığı üç delille ispatlamaya çalışmaktadır: Birinci delil istikra/tümevarımdır. Buna göre, namazlar belli fiillere ve belli şekillere hasredilmiş olup bunların dışına çıkıldığında ibadet özelliğini kaybederler. Yine abdestsizlikten kurtulmak için başka şekilde yapma imkânı bulunsa bile özellikle temiz suya başvurulması istenmiştir. Aynı şekilde maddî bir temizlik özelliği taşımamakla birlikte teyemmüm, temiz su ile yapılan temizlik gibi kabul edilmiş ve onun görevini üstlenmiştir. Oruç, hac ve diğer ibadetler de böyledir. Bu durumda genel olarak taabbüdî hükümlerin hikmetinin Allah'ın emirlerine boyun eğmek olduğu anlaşılmaktadır. Buradaki hikmetin, hükmü kıyasa elverişli kılan illet anlamı taşımadığı bellidir.²³⁹ İkinci delil, taabbüdî hükümlerde bir genişliğin amaçlanmamış olmasıdır. Eğer böyle bir şey amaçlansaydı Allah, diğer hükümlerde yaptığı gibi bunu açık bir delil ile gösterirdi. Üçüncü delil ise, ibadet şekillerinin akılla tespit edilmesinin imkânsızlığıdır. Eğer böyle bir şey mümkün olsaydı insanlık tarihinin başlangıcından bu yana mevcut ibadet şekillerinin akıl ile bulunmuş olması gerekirdi.²⁴⁰

es-Serahsî ise, nassla belirlenmiş miktarlarla ilgili olarak re'ye başvurulamayacağını kaydetmektedir. Bununla birlikte, ilk etapta Allah hakkı olarak sabit olan miktarlarda re'ye yer olmadığını söylediklerini ancak, bir şeyin azı ve çoğu,

²³⁷ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 198.

²³⁸ Şeyhzâde, *Nazmü'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*, Mısır 1317, s. 35.

²³⁹ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 513-514.

²⁴⁰ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 514-518; Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*, s. 48. İleti akıl tarafından kavranamayan/taabbüdî hükümler, ilk olarak vazedilmiş olabileceği gibi genel kuraldan istisna şeklinde vazedilmiş de olabilir. Mesela namazların rekât sayısı ilk olarak vazedilmiş taabbüdî hükümlerdendir. Öte yandan ramazan ayında eşiyile cinsel münasebette bulunan arâbînin, Hz. Peygamber tarafından kendisine verilen bir sepet hurmayı ailesiyle birlikte yemesi de, istisnâ nitelikli taabbüdî hükümlere örnek gösterilebilir. Bayram Pehlivan, *Hanefî Fıkıh Usûlünde Kıyasa Aykırılık*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2013, s. 74.

küçüğü ve büyüğü arasında gidip gelen miktarları tespit için re'ye başvurulabileceğini belirtmektedir.²⁴¹

İbadetlerle ilgili dini hükümlerin zamanın ve şartların değişmesiyle değişmeyen, yorum ve ta'lîle açık olmayan taabbüdî nitelikte hükümler olarak görülmesi genelde şekil şartlarında yoğunlaşır. Namazın belirli safhalarında Kur'an'dan belli ölçüde metinlerin okunması, bunların Arapça olarak okunmasınının gerekmesi, rek'atların, rüku ve secdenin miktarları, oruçta yeme içme ve cinsel ilişki yasağı, haccın ifasında ihram, vakfe ve tavaf hükümleri böyledir. Bunlar arasında, bazı ibadetlerde aranan Arapça telaffuz şartı ve bu şarta bağlı olarak bir kimsenin ana diliyle ibadet edip edemeyeceği konusu özellikle gayr-ı Arap Müslümanlar açısından ayrı bir önem taşır.²⁴²

3.4.5. Hanefilerin İbadetlerde Kıyasın Kullanımına Yaklaşımları

Allah'ın Kur'an'da vaz'ettiği hükümlerin bir çoğunun gerekçesini açıklaması yani ta'lîl etmesi, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde hükmün illetinin değişmesi durumunda hükmün de değiştirildiğine dair uygulamalar, nassların yorumunda ta'lîlin esas alındığını, bunun da kıyas metodunun gelişmesine yol açtığını göstermektedir. Zira kıyas ve ictehad, hükümlerin illetlerine bağlı olarak yapılır. Bir yönüyle zaman ve mekân değiştiğinde hükümler de değişecektir. Zaman ve mekândaki değişiklik, ibadetler alanında da illetin değişikliğini ve kıyasın kullanımını gerekli kılacak mıdır?

İbadetlerin yalnızca Allah'ın emrettiği, Resulullah'ın açıklayıp gösterdiği tarzda yapılması esastır. Kur'an'da ilke olarak ve mücmel bir ifadeyle emredilen ibadetler Hz. Peygamber tarafından ayrıntılı şekilde açıklanmış, uygulanmış ve onun öğrettiği tarzda ifa edilmeye başlanmıştır. Dinin ibadetlere ilişkin hükümlerinin taabbüdî bir nitelik taşıdığı, akıl yürütmeye ve kıyasa açık olmadığı şeklindeki ifadelerle anlatılmak istenen de budur. Bu anlayış sebebiyledir ki Kur'an'da emredilen ve Hz. Peygamber tarafından açıklanıp gösterilen şeklin dışındaki ibadet tarzları dinde bid'at olarak nitelendirilir ve kınanır.²⁴³

İslâm hukukçuları arasında sırf ibadet niteliği taşıyan hükümlerde kıyasın geçerli olup olmayacağı konusunda temel iki görüş ortaya çıkmıştır. Çoğunluğa göre bu konularda prensip olarak kıyas caizdir. Ebû Hanîfe ve Hanefilere göre ise bu

²⁴¹ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 111.

²⁴² Ferhat Koca, "İbadet", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 245.

²⁴³ Koca, "İbadet", *DİA*, XIX, 241.

hükümlerde kıyas caiz değildir. Burada şu hususu belirtmek gerekir ki, bütün Fıkıh mezhepleri ibadetlerin kesin nasslarla belirlenmiş mevcut şekillerinin kıyasla tespit edilemeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. İbadetlerde kıyası caiz görenler, bunun ibadetlerin asılları ve nassla tespit edilmiş meseleleri üzerinde olamayacağını bilakis detay hükümlerde olabileceğini ifade etmişlerdir.²⁴⁴ Meselâ, sabah namazının iki rekât oluşuna kıyasla akşam namazının da iki rekât olması gerektiğine hükmedilemez. Taabbüdî hüküm denilince akla gelenin daha çok bu anlamdaki hükümler olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe dinin nasslarını ikili bir taksime tabi tutar. Birincisi taabbüdî olan nasslar ki, bunlarda ahkâmın illetinden bahs olunmaz. Teyemmüm, hac menâsiki hakkındaki nasslar bu kabildendir. Bu gibi emirler taabbüdîdir, kul bunlara itaatla Rabbine yaklaşır, Rabbinin herşeye hâkim sultasını duyar, yalnız onun emri altına girdiğini hisseder. Bu nasslarda kıyas da cereyan etmez. Çünkü bunlar ta'lîl olunmaz, hangi vasfından dolayı meşru kılındığı aranmaz. Allah ve Resülü'ne imanı olan kimse bunların da bir maslahat için meşru kılındığına inanır, zira Allah'ın dininde abes yere emrolunmuş bir şey asla yoktur. İkinci kısım nasslarda hangi vasfından dolayı meşru kılındığı aranır, hangi sebeple o hüküm sabit olmuştur, bu bilinir. Bu nassların illetleri bellidir, onlar bilinir ve illetin icabına göre kıyas yapılır.²⁴⁵

İctihadın Fıkıh sahasındaki zanniyyâta hasredilmesi haricinde, bazı fikhî meseleler bizzat kendilerinde bulunan bir özellik sebebiyle ictihada kapalı kabul edilmiştir. İctihada kapalı oluşları daha çok, ictihadın bir türü olan kıyas ve ta'lîle kapalı olmaları anlamındadır. Hanefî usûlcülerin, ta'lîle ve dolayısıyla ictihada açık görmediği meseleler; hadler, keffaretler, miktarlar, ruhsatlar, belli kişilere mahsus ya da genel kurala aykırı olarak ortaya konan hükümler,²⁴⁶ namazların rekât sayıları, zekat miktarları gibi aklın alanı dışındaki konulardır.²⁴⁷

el-Cessâs'a göre hadlerin ve keffaretlerin belirlenmesinde kıyas geçerli değildir. Yine hükmü nassla belirlenmiş olanların birbiriyle kıyaslanması geçersizdir. Kıyasla nesih olmaz. Kitap ve meşhur sünnetçe tahsisi sabit olmayan âmm lafızların tahsisi kıyasla yapılmaz. İsimlerin ispatında kıyas geçerli değildir. Yine ona göre kıyas hukukullah'a ait olan miktarların belirlenmesinde kullanılmaz. Hayız ve nifas

²⁴⁴ Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İctihatlar*, s. 52.

²⁴⁵ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 311.

²⁴⁶ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 105; eş-Şîrâzî, *et-Tebîrâ fî Usûli'l-Fıkıh*, s. 440.

²⁴⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 332.

müddetlerinin belirlenmesi ile yolculuk ve ikamet sürelerinin belirlenmesi de böyledir.²⁴⁸

Hanefîlerin kıyasa temel teşkil edecek olan aslın illetinin akılla kavranamayan ibadetler, cezalar, keffâretler gibi alanlarından olmamasını şart koşmaları,²⁴⁹ bu alanlarda kıyasın kullanılmayacağı anlamına gelmektedir. Zira akla kapalı kabul edilen bu alanlarda ta'lîl yapılamayacağı için kıyas da söz konusu olmayacak ve istidlâlî çıkarımlara yer verilmeyecektir.

Hanefîler dışındaki diğer üç mezhep had, mukadderât ve keffaretlerin kıyasa konu olacağını savunmuşlar ve böylece Hanefîlere oranla bu konularda ta'lîle daha fazla yer veren bir tavır sergilemişlerdir. Ancak, zaman içerisinde onların Fıkıh kitaplarında da hükümlere daha fazla taabbüdîlik vasfı kazandırıldığı görülmektedir. Özellikle duraklama dönemindeki fukahânın, daha önce yazılan Fıkıh kitaplarındaki hükümleri gerekçelendirme hususunda taabbüdîlik ilkesini kullanmayı artırdıkları anlaşılmaktadır. Bu fukahâ grubu, ibâdet, muâmelât ve ukûbât ayırımı yapmaksızın her alanda taabbüdî hüküm bulunduğunu kabul etmiştir.²⁵⁰

Genelde taabbüdî olarak kabul edilip kıyas sahası dışında tutulan ibadetlerle ilgili uygulamalara bakılıp bunlar toplu olarak değerlendirildiğinde; ibadetlerin özü ile ilgili hükümlerin değişmeye kapalı olduğu görülür. Bundan dolayı itikad ve ibadetlerin özü ile ilgili konularda herhangi bir değişiklik söz konusu olmamıştır. Değişiklik ancak ibadetlerin ifası sırasında getirilen bazı düzenlemelerle ya da vesâil ile ilgili konularda olup genellikle ibadetlerin haricî şekillerinde gerçekleşmiştir.²⁵¹

3.4. Kıyas Çeşitleri

Kıyas kelimesi farklı anlamlara gelebilecek şekilde kullanılmakla beraber bunlardan birincisi Fıkıh Usûlü'nde bilinen terim anlamındaki kullanımıdır. Bu, bir fer'in, hükmün illerindeki birlik sebebiyle asla dâhil edilmesi demektir. Kıyas kelimesinin en çok kullanıldığı anlam budur.²⁵²

²⁴⁸ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 105.

²⁴⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 237.

²⁵⁰ Kahraman "İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbüdî Hükümler", s. 42.

²⁵¹ Ertuğrul Coşkun, *Hanefî Mezhebinde Namaz Ve Oruç Ahkâmı İle İlgili İçtihat Farklılıklarının Usul Açısından Değerlendirilmesi*, (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksel Lisans Tezi), Kahramanmaraş 2011, s. 20.

²⁵² Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 159-160.

İkinci olarak kapsam itibariyle genel nitelikli şer‘î nass anlamında kullanılır. Mesela Ebû Hanîfe’den muhsan olan zânînin recmi konusunda nakledilen, “Biz kıyasa aykırı olarak ve istihsan yoluyla recm gerektiğine hükmettik.” sözünde kıyas kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Bu sözde kıyastan maksat, “*Zina eden kadın ve zina eden erkeğin herbirine yüz değnek vurun!*”²⁵³ âyetidir. Nasstan çıkan sonuç, muhsan olsun olmasın zina edene yüz değnek vurulmasının gerektiğidir. Fakat muhsan olan zâni bu genel nassın dışında tutan özel bir delil vardır. O da Hz. Peygamber’in ve ashabının muhsan zâniye değnek cezası değil recm cezası uygulamış olmalarıdır. İşte Ebû Hanîfe’nin “Biz kıyasa aykırı olarak ve istihsan yoluyla recm gerektiğine hükmettik.” sözündeki istihsan kelimesi bu istisna hakkında kullanılmıştır.²⁵⁴

Üçüncü olarak kıyas, Fıkıh’ta veya bazı mezheplerce kabul edilmiş ve yerleşmiş genel kural anlamında kullanılır. Orucun rüknü, oruç süresince imsak, yani yiyip içmemek ve cinsi münasebette bulunmamak olduğundan, oruçluyken unutarak bir şey yiyen veya içen kimsenin orucunun bozulmaması gerekir. Çünkü yerleşik kurala göre orucun rüknü ortadan kalkmıştır. Ancak Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber’den unutarak yeme-içme halinde orucun bozulmayacağına dair bir hadis rivayet edildiğinden yerleşik kuralı uygulamamış ve bu durumdaki birinin orucunun bozulmayacağına hükmetmiştir.²⁵⁵

Diğer yandan kıyas, asıldaki illetin vasfının kuvvet derecesine göre de üçe ayrılmaktadır. Bu anlamda derecesi en yüksek kıyas, kıyas-ı evlâdır. Bu türlü kıyasta, illetin vasfı fer‘de asıldan daha kuvvetlidir. Mesela Yüce Allah ana babaya iyi davranılmasını isterken “*Ana babana “öf” bile deme!*”²⁵⁶ buyurmuştur. Bu ayet, ana babaya “öf” bile demeyi haram kılmaktadır. Bu hükmün illeti ana babaya “öf” demedeki eziyet veriştir. Bu eziyet veriş, ana babanın dövülmesinde, asıldan daha kuvvetlidir. Böylece nassta belirtilen ana ve babaya “öf” demeye kıyas yapılan dövme olayı, daha kuvvetli/evlâ kıyasla haram olmuş olur.²⁵⁷ Bazı usûlcüler bunu kıyas saymayıp ana babayı dövmenin nassın delâletiyle, “öf” demenin ise nassın ibaresiyle haram kılındığını iddia etmişleridir. Onlara göre eziyet, manası açık olan ve anlaşılabilir bir durumdur; istinbatına gerek yoktur. Her Arapça bilen bu manayı anlayabilir.²⁵⁸ Bu

²⁵³ Nur, 24/2. “الرَّائِيَّةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ...”

²⁵⁴ Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 159-160.

²⁵⁵ Şa‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 159-160.

²⁵⁶ İsrâ, 17/23. “...فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ...”

²⁵⁷ Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, s. 219.

²⁵⁸ Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, s. 219, dipnot.

mana dövmek ve benzeri hareketlerde daha açık bir şekilde hissedilmekte, istinbat veya anlama gayreti göstermeden idrâk olunabilmektedir.

Hükmün illeti olan vasıf, asıl ve fer‘de aynı derecede gerçekleşen kıyas, kıyas-ı müsâvîdir.²⁵⁹ Bu, asılda hükmün dayandığı illetin, aynı derecede fer‘de de bulunduğu kıyastır. Mesela Yüce Allah’ın “*Gerçekten yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler karınlarını ancak ateşle doldurmuş olurlar.*”²⁶⁰ buyruğu haksız olarak yetimlerin mallarını yemenin haram olduğunu gösterir. Hükmün illeti ise, yetimin malına tecavüzde bulunup, malını telef etmektir. Yetimin malını haksız yere yakmak da, nassda zikredilen hadiseye yani illette eşittir. Buna göre bu yakmanın hükmü, haksız olarak yemenin hükmü yani haram olur.²⁶¹

Ednâ kıyas ise vasfın, illet olmasını sağlayan aslı mananın gerçekleşmesinde asıl ile fer‘ arasında eşitlik ya da illetin fer‘de asıldan daha az bir açıklıkta mevcut olduğu kıyastır. Mesela sarhoş ediş şarabın haram oluşunun illetidir. Fakat hem bir başka maddede ve hem şarapta sarhoş etme vasfının bulunmasına rağmen, bu başka maddede sarhoş etme vasfı, şaraptan daha zayıf bir şekilde bulunabilir. Bu tür bir maddenin şaraba kıyasen haram kılınışı, ednâ kıyas olarak isimlendirilir.²⁶²

Bir başka kıyas sınıflandırması da Hanefîlere aittir. Hanefîler, illetin açıklık ve tesirine göre kıyası, celî ve hafî diye ikiye ayırıp hafî kıyasa “istihsan” adını vermektedirler. Onlar, ilk bakışta zihnin hemen kavradığı kıyas türüne celî kıyas derken, zihnin ancak biraz düşünerek elde ettiği türüne ise istihsan demektedirler.²⁶³ Çünkü itibar görünüşe değil, etkiye göredir.²⁶⁴ Aslında kıyas ve istihsan diye isimlendirmek celî kıyasla hafî kıyası birbirinden ayırmak içindir. Bundan dolayı usûlcüler bu ikisini birbirinden ayırmak için celî kıyasa kıyas derken, hafî kıyasa istihsan demişlerdir.²⁶⁵

²⁵⁹ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 209; Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*, s. 219.

²⁶⁰ Nisa, 4/10. “...إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا...”

²⁶¹ Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*, s. 219.

²⁶² Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*, s. 219; Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 209.

²⁶³ Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî (v. 906/1500-01), *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkıh*, yy., 1984, s. 187; eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fıkıhi'l-İslâmî*, s. 218; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 108.

²⁶⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 251.

²⁶⁵ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, s. 250.

3.5. Bir Kıyas Çeşidi Olarak İstihsan

“حسن” fiilinden istif al kalıbıyla üretilen istihsan/استحسان “bir şeyi güzel bulmak”, “bir şeyi güzel saymak” anlamına gelir.²⁶⁶ Mesela “Bunu güzel buluyorum.” veya “Bunun güzel olduğuna inanıyorum.” şeklindeki kullanımlarda istihsan kelimesi yer almaktadır. İstihsanın zıttı istikbâhtır.²⁶⁷ Abdülaziz el-Buhârî istihsan ve istihbab kelimelerini karşılaştırarak istihsan kelimesinin kullanımının daha doğru olduğunu söyler. Çünkü istihbab, insan tabiatının zina veya içki içmek gibi şeraitin ve aklın çirkin bulduğu şeylere yöneldiği durumlar için kullanılır ve kötüleme durumları için kullanılması yaygındır. İstihsan ise bir şeyi güzel bulmak ve güzel kabul etmektir.²⁶⁸

İstihbanı en çok kullanan fikhî mezheplerinden biri Mâlikîlerdir. İmam Mâlik’in “İlmin onda dokuzu istihsandır.” dediği nakledilir.²⁶⁹ İstihsan, Mâlikî mezhebinde, “Küllî delile karşılık cüz’î maslahatın alınmasıdır.” İstihsan deliline başvuran müctehid, mücerred kendi zevki ve nefsânî arzuları doğrultusunda hareket etmemekte, aksine bahis konusu o şeyler ve emsali hakkında bulunan, kavramış olduğu Şâri’nin kastına uygun hareket etmektedir.²⁷⁰

Özel durumlarda güçlük ve zorluğu kaldırmak, ihtiyaç ve maslahat prensiplerine riayet etmek dinin genel maksatlarındandır. Olaylara her zaman kategorik, genellemeci ve kuralcı bir şekilde yaklaşılmamalıdır. Onları birbirinden ayırıcı özellikler mevcutsa, olayın taşıdığı özelliğe göre farklı bir hüküm vermek gerekir. Diğer bir ifadeyle, sathî bir bakışla bakıldığında genel kuralın çerçevesine girer gibi görünmesine rağmen dikkatle incelendiğinde ayırıcı özellikleri bulunan olayları genel kural çerçevesine almaya çalışmanın, yani kıyası ve kaideyi uygulamanın hatalı olacağı aşikârdır. Bu gibi durumlarda doğru olan, özelliği bulunan olayları kendi özellikleri içerisinde değerlendirmek, yani teknik ifadeyle istihsan yoluna başvurmaktır.²⁷¹

²⁶⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 3; et-Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I, 145.

²⁶⁷ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 404; eş-Şelebî *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 269.

²⁶⁸ Abdülaziz el-Buhârî, istikbah kelimesinin olumsuz kullanımları için şu ayetleri örnek verir: İbrahim, 14/3: “... يَسْتَجِبُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ...”; Nahl, 16/107: “... أَنْتُمْ اسْتَحْبُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ...” Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 19.

²⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, VI, 192; eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, V, 198; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 324.

²⁷⁰ eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, V, 194.

²⁷¹ Hamza Aktan, “Ticaret Hukukunun Yeni Bazı Problemleri Üzerine İslâm Hukuku Açısından Bir Değerlendirme”, *1. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, (Ed. Mehmet Bayyigit), Konya 1997, s. 211-212.

Sözlük ve terim olarak tanımlarına geçmeden önce Hz. Ömer'in kıyas ve istihsanın ruhunu yansıtan tavsiye/emir niteliğindeki sözlerini hatırlamamız yararlı olacaktır: Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı bir mektubunda “... *Emsal olaylar araştır ve benzerlikler bulmaya çalış, sonra (hükme etkisi olan) benzerlikleri bulunca bunlar hakkında kıyas uygula. Bulduğun kıyasî sonuçlar içinde Allah katında en sevimli olan ve senin vicdani kanaatine göre hakkaniyete en yakın olan hükmü ver!*”²⁷² diye emretmiştir.

Ahmet Hasan'a göre bu terim Hanefîlerden²⁷³ önce kullanılmamıştır, fakat prensip ve kavram olarak mevcuttur. Mesela kıtlık zamanlarında hırsızların ellerinin kesilmesini durdurma, üç talak ilanını üçlü talak olarak ilan etme, ümmü'l-veledin satışını yasaklama, belli durumlarda ehl-i kitapla evlenmeyi yasaklama ve benzeri durumlar Hz. Ömer'in istihsana dair uygulamalarıdır. Onun bu kararları, kamu yararı, hakkaniyet veya benzer diğer nedenlerden dolayı yerleşik kuraldan vazgeçme olarak değerlendirilmektedir.²⁷⁴

Ömer b. Abdilaziz döneminde Basra kadılığı yapmış olan İyas b. Muaviye, “*İnsanlar iyi hal üzere oldukları sürece kararlarınızı kıyasa göre verin; bozulduklarında ise, istihsanda bulunun.*”²⁷⁵ diyerek, mevcut kanunların kötülükleri önlemede yetersiz kalması halinde istihsan prensibi kullanılarak daha etkin ve önleyici hükümler verilmesini önermiştir.

Peşin para karşılığında bir şeyin belirli vasıflar taahhüt edilerek ileride teslim edilmek üzere satılması anlamına gelen selem, kişinin, halen sahip olmadığı bir şeyi satması türünden bir sözleşmedir. Bu konuda iki nass bulunmaktadır. Bunlardan birisi genel niteliktedir ve selem sözleşmesinin geçersizliğine hükmetmektedir. Hz. Peygamber Hakim b. Hizam'a, “*Sahip olmadığın bir şeyi satma!*”²⁷⁶ buyurmuştur. İkinci nass ise özel niteliktedir ve bu sözleşmenin caiz olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber, Medine'ye geldiğinde, Medinelilerin meyveleri hakkında bir veya iki yıllığına selem sözleşmesi yaptıklarını gördüğünde, “*Selem yoluyla satış yapan, bunu*

²⁷² Ebû Bekir Hatib el-Bağdâdî, (v. 463/1070-71), *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, I-II, (Thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî), Suudi Arabistan 1417, I, 284.

²⁷³ Ahmet Hasan bu kelimeyi “İraklılar” olarak kullanmıştır. Ancak diğer kullanımları incelendiğinde bu kelimedenden kastının Hanefîler olduğu anlaşıldığından biz de “Hanefîler” terimini kullanmayı tercih ettik.

²⁷⁴ Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 174.

²⁷⁵ el-Cessâs, *el-Fusûl*, s. IV, 229; Önder, “İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı”, s. 194.

²⁷⁶ “... لا تبع ما ليس عندك” en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, VII, 289, 4613 numaralı hadis.

belirli ölçüye, belirli tarza göre ve belirli süre tayin ederek yapsın!”²⁷⁷ buyurmuştur. Bu hadise binaen fakihler, selemin geçersiz sayılmasını icap ettiren genel nasstan ayrılarak özel nassa göre hüküm vermişler ve selemi caiz görmüşlerdir.²⁷⁸

el-Cürcânî (v. 816/1413), kıyasın celî ve hafî olarak ikiye ayrıldığını, hafî olanın istihsan olarak adlandırıldığını söylemektedir. Ancak ona göre istihsanın hafî kıyas olarak adlandırılması doğru değildir. Çünkü o, hafî kıyastan daha kapsamlıdır ve bazen nassa bazen icmâya bazen de zarurete dayandırılır. Yine de istihsandan kıyas-ı hafînin kastedilmesi genel kabuldür.²⁷⁹

Hanefîlerden Ebû'l-Hasan el-Kerhî (v. 340/952) istihsanı, “*İnsanın bir meselede, ayrılmayı gerektiren daha kuvvetli görülen bir yön sebebiyle, benzerlerinin hükmünden başka bir hükme geçmesidir.*”²⁸⁰ şeklinde tanımlar. Ebû Zehre bu tanımın en güzel tanım olduğunu söyler. Zira bu, istihsanın her türüne şâmindir, onun esasını ve özünü beyan etmektedir. Çünkü istihsanın esası hükmün genel bir kaideye muhalif olarak gelmesidir. O kaideden ayrılış, hükmü şeriata daha yakın kılar, o kaidelere göre verilen hükümden bu daha doğru olur. İstihsana dayanmak, meselede kıyasla istidlâlden daha kuvvetli olur. İstihsanın sureti ve aksanı ne olursa olsun daima küllî bir kaide mukabilinde, -velev nispî olsun-, cüz'î olan meselede yapılır. Fakih, umumî kaideye dalmak şeriatın ruhundan ve manasından uzaklaştırmasın diye bu cüz'î meselelerde istihsana başvurur.²⁸¹

el-Cessâs'a ait de bir istihsan tanımı vardır. O, istihsanı, “*Kıyasa oranla üstünlüğü bulunan bir delil sebebiyle kıyasın terk edilmesidir.*”²⁸² şeklinde tanımlamıştır. ed-Debûsî'nin istihsan tanımı ise oldukça kısadır. O, istihsana “*Açık kıyasla çelişen delil*” demektedir.²⁸³

el-Pezdevî ve Abdülazîz el-Buhârî, kıyası hafî ve celî olarak ikiye ayırdıktan sonra istihsanı “*İki kıyastan birisidir.*” diye tanımlarlar. Bir mesele hakkında iki kıyasın çelişmesi durumunda iki kıyastan tercih edilen kıyas istihsan olarak isimlendirilir.²⁸⁴

²⁷⁷ “...مَنْ سَلَفَ فِي ثَمَرٍ فَلْيَسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ” el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, II, 781, Hadis nu: 2124; el-Beyhekî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 24, Hadis nu: 11439.

²⁷⁸ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 163-164.

²⁷⁹ el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 190.

²⁸⁰ “الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول”, Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 4.

²⁸¹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 325.

²⁸² el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 234.

²⁸³ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 404.

²⁸⁴ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, IV, 4-5; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 4-5.

İstihsan da aslında kıyastır. Hafî kıyas sayılsa da etkisi güçlü olduğundan dolayı istihsan, celî kıyasa tercih edilir. Çünkü itibar açıklığa değil, eserin etki gücüdür.²⁸⁵

Kıyasa çokça başvuran Ebû Hanîfe, şayet kıyasla vardığı hüküm, dinin ruhuna, genel prensip ve amaçlarına uygun düşmezse ilk bakışta fark edilmeyen, ancak biraz düşünüp incelemekle anlaşılabilir olan müessir illeti kavrayarak ve daha kuvvetli bir delile dayanarak istihsan metoduyla ictihadda bulunurdu. Bu açıdan istihsanla elde edilen hükmü almak, kıyasla varılan hükümden daha kuvvetlisine dönmek olur. Zira kıyas, ispat edici değil ancak hükümleri ortaya çıkarıcıdır. Hâlbuki istihsan yapılarak ulaşılan hükmü diğer şer'î deliller takviye etmekte ve bu hüküm kıyasa göre gerçeğe daha yakın görünmektedir.²⁸⁶

Ebû Hanîfe'nin, Kitap'tan ve Sünnet'ten bir nass veya sahâbe kavli ve fetvası bulamadığında, ictihad ettiği görülmektedir. Meseleyi değişik yönlerden inceleyip anlamak için istidlâlî çıkarımlara başvuran Ebû Hanîfe, bunun sonucunda halkın maslahatına ve "Dinde güçlük yoktur." kaidesine uyararak bazen kıyas, bazen de istihsan yapmıştır. O kıyası almış, fakat kıyas yapmak, meselenin çözümüne ve halkın muamelelerine uymadığında istihsanla amel etmiştir.²⁸⁷ İmâm Muhammed'in bildirdiğine göre Ebû Hanîfe, arkadaşlarıyla kıyaslanacak konuları tartışır. "İstihsan yapıyorum." dediğinde ise onlardan hiç biri ona söyleyecek söz bulamazdı.²⁸⁸

Ebû Zehre bu konuda şu değerlendirmede bulunur:

Ebû Hanîfe'nin yaptığı istihsanlarda asla nassa karşı geliş yoktur, belki istihsan onlara sarılmaktan ileri geliyor. Ebû Hanîfe'nin delil olarak aldığı istihsan, itibar edilmesi lazım gelen illetin genelleştirilmesi, halkın maslahatlarına aykırı geldiğinden bunu önlemek için, kıyası men için yapılan istihsandır. Veyahut da nassa veya icmâya muhalif olan kıyası önlemek ve şer'an muteber olan illetlerin tearuzunda gidilen istihsanlardır. Niza mevzuunda tesiri daha kuvvetli olan tercih olunur. Zâhir ve aşikâr olmasa da o alınır. İstihsan zaten bir nevi hafî kıyastır.²⁸⁹

Hanefîler, istihsanı bağımlı bir delil kabul etmişlerdir. Onlara göre istihsan ayrı bir delil değildir, belki kıyasa aykırı bir delildir. Kıyasa aykırı olan delil nass, icmâ ve zaruret olursa kıyas yapılan konuda sabit olan hüküm, hakkında hüküm bildirilmemiş konuya geçiş yapmaz. Bilakis kıyasa aykırı olan delil kendi gibi bir kıyas olursa yani

²⁸⁵ Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, IV, 8.

²⁸⁶ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 136.

²⁸⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 307.

²⁸⁸ eş-Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, s. 270.

²⁸⁹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 325.

gizli bir kıyassa makisün aleyhde sabit olan hüküm makise geçer. Çünkü nass, icmâ ve zaruret kıyasın gereklerinden dönülmüş olduğu için hüküm makise geçmez.²⁹⁰

Hanefîler kıyasta daha çok mantikî uygunluğu aramaktadırlar. Onların, sahasının sınırlı olması nedeniyle kıyastaki uygunsuzluğu ortadan kaldırmak için istihsanı icat ettikleri söylenir.²⁹¹ Buna göre aslında istihsan, düz mantıkla hareket edip genel kural olan kıyasa uymak yerine, sınırlı bir alan için durum ve şartların gereğini anlayarak ona göre hüküm vermektir.

3.5.1. İstihsan Çeşitleri

Şâri'nin maksadını ortaya çıkarma çabası anlamında birçok metoddan biri olan kıyası uygulamamanın, bunun yerine başka bir metod kullanmanın, yani istihsan yapmanın haklı gerekçeleri olmalıdır. Zira fakih, genel kuralı uygulamayıp farklı bir karar verdiğinde, kararının nedenini açıklaması beklenmektedir. Aksi halde fakihin bu hareketi keyfîlik olarak değerlendirilebilmektedir. Fakihi kıyasa aykırı bir karar vermeğe iten nedenler, aynı zamanda istihsanın çeşitlerini de belirlemektedir. Yani fakihin kıyası terk ediş nedenleri, bir nevi istihsanın çeşitleri olmaktadır.

el-Pezdevî, istihsanı eser yoluyla sabit olan istihsan, icmâya dayalı istihsan, zaruret sebebiyle istihsan diye sınıflandırmakta ve bunlara sırasıyla unutmada halinde orucun bozulmaması, istisna akdi, kuyuların temizlenmesi gibi örnekler vermektedir. Onun, istihsanın gizli gücüne yaptığı vurgu hayli dikkat çekicidir. Ona göre aslında istihsan da kıyastır. Hafî kıyas sayılsa da etkisi güçlü olduğundan dolayı istihsan, celi kıyasa tercih edilir. Çünkü itibar açıklığa değil, etkinin güçlü oluşudur. Dünyanın açık, ahiretin gizli oluşu buna örnektir. Ahiret, her ne kadar gizli olsa da sonsuz oluşu gibi nedenlerden dolayı dünyaya tercih edilmektedir.²⁹²

Şahin, istihsan yapmanın nedenlerini aklî ve naklî diye iki gruba ayırmış, böylece birazdan vereceğimiz istihsan tasniflerinin anlaşmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Onun bu konudaki görüşlerine yer verelim:

Kıyası terk ediş gerekçeleri naklî ve aklî olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Naklî gerekçeler Kur'ân ve Sünnet nassları ile icmâ ve -kabul edenlere göre- sahâbe kavline oluşmaktadır. Yani bunlar, bir İslâm hukukçusunu esas kuralı terke zorlayan ve nakil yoluyla gelen kaynaklardır. Nitekim bir müctehidin “Nassa dayanarak kıyası terk ettik.” dediği zaman

²⁹⁰ İsmail Hakkı İzmirli (v. 1946), “İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları”, *Hikmet Yurdu*, (Sad. Ali Duman), Yıl:1, sy.1, (Ocak-2008) ss.149-160, s. 158.

²⁹¹ Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 168-169.

²⁹² Ebû'l-Usr el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, IV, 8.

kastettiği şey, bu naklî gerekçelerdir. Buna karşılık aklî gerekçeler, meşrûyetlerini nasslardan almakla beraber, akıl yoluyla tespit edilen zarûret, meşakkat, maslahat, zerîa gibi gerekçelerdir. Zira bu gerekçeler ilk olarak meşrûyetlerini nasslar üzerinde gerçekleşen zihinsel faaliyetler sonucu kazanmaktadır; sonra da istihsana başvurma sürecinde, bunların istihsanı gerektirecek kadar güçlü ve yerinde olup olmadıklarını tespitte aklî muhakemeye ihtiyaç duymaktadır.²⁹³

Müctehidin istihsana başvururken dayandığı delillerin türleri, aslında istihsanın türleri de olmaktadır. Zira müctehid, kıyası terk edip istihsana başvururken, bunu, daha güçlü bulduğu bir delile dayandırmaktadır. Son dönem usûl kitapları, istihsana başvurma gerekçesi olarak ileri sürülen delilleri, dolayısıyla istihsan türlerini altıya ayırmaktadırlar. Bunları sırasıyla görelim:

a. Nassa dayanan istihsan: Bir mesele hakkında belirli bir nass bulunuyorsa ve bu nass genel nass yahut yerleşik genel kural gereğince o meselenin benzerleri hakkında uygulanan genel hükmün aksine bir hüküm ihtiva ediyorsa, o zaman nassa dayalı istihsandan söz edilir. Bu özel nass hükmü, Şâri'nin benzerlerine ait hükümden istisna ettiği bütün durumlar hakkında geçerlidir.²⁹⁴

Bilindiği gibi, orucu bozan şeylerden sakınmak (imsak) orucun rüknüdür. “Bir şeyin rükünlerinden birine hâle geldiğinde o şey yok kabul edilir.” şeklindeki yerleşik genel kurala göre, unutarak da olsa, yeme ve içme ile bu rükün ortadan kalkmış olduğundan böyle bir durumda orucun varlığından söz edilemez. Ancak konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen “*Oruçlu iken unutarak yiyip içen kimse orucunu tamamlasın, zira onu Allah yedirip içirmiştir.*”²⁹⁵ anlamındaki hadise göre bu durumdaki birinin orucu bozulmaz.

b. İcmâya dayanan istihsan: Müctehidlerin, bir olayda, o olayın benzerlerine uygulanan genel kuralın aksine hüküm vermeleri veya insanların genel bir kurala aykırı davranmaları karşısında sükût etmeleri ve buna karşı çıkmamaları halinde icmâ sebebiyle istihsandan söz edilir.²⁹⁶

Belirsizliğin, sözleşmelerin geçersizliğine neden olan genel kural olduğu düşünüldüğünde, hamamlarda yıkanma sözleşmesinin geçersiz sayılması gerekir. Ancak

²⁹³ Osman Şahin, “İstihsan Yönteminin Aklî Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2008), sy. 4, s. 50.

²⁹⁴ Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, 233; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 163.

²⁹⁵ “من أكل أو شرب ناسيا فلا يفطر فإنما هو رزق رزقه الله”, Bkz. Muhammed b. 'Îsâ Ebû 'Îsâ es-Sülemî et-Tirmizî, (v. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Diğerleri), I-V, Beyrut ty., III, 100, Hadis nu: 721. Ayrıca Bkz. el-Buhârî Abdülaziz, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 454.

²⁹⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 328; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 165-166.

insanlar bu uygulamayı teamül haline getirmesine rağmen, ictihad ehlerinden hiç kimse buna karşı çıkmamıştır. Bu tutum, onların bu sözleşmenin cevazında icmâ ettiklerini gösterir. Onun için fakihler, halkın ücret karşılığında faydalanması için açılmış olan hamamlarda yıkanmayı, ücreti, kullanılacak su miktarı ve kalınacak süre baştan belirlenmediği halde caiz saymışlardır.²⁹⁷

c. Zaruret ve ihtiyaca dayanan istihsan: Ortada öyle bir zaruret var ki bu, müctehidi kıyası terke mecbur bırakmaktadır.²⁹⁸ Leş yiyen doğan, akbaba, karga ve atmaca gibi yırtıcı kuşların arttığı olan sularla dinî temizliğin yapılabilmesi, bu konuya uygun olarak verilen bir örnektir. Aslan, kaplan ve pars gibi yırtıcı hayvanlarda olduğu gibi gagaları pisliklere bulaşan ve su içerlerken salyaları suya akabilen bu tür leş yiyici kuşların -eğer az ise- arttığı olan suyun da pis olduğuna hükmetmek gerekir. Fakat bu yırtıcılar suya havadan indiklerinden, özellikle yerleşimin fazla olmadığı yerlerde bunların artışıyla karşılaşmak kaçınılmaz bir durumdur. Hanefî bilginler, bu zorunluluğu dikkate alarak, diğer yırtıcı hayvanların artığına uygulanan hükmü bırakmışlar ve bu kuşların artığının istihsanen temiz olduğuna hükmetmişlerdir.²⁹⁹

Ebû Yusuf, İmam Ebû Hanîfe'ye yırtıcı kuşlarla dört ayaklı yırtıcı hayvanlar arasındaki farkı sorduğunda o, "*Kıyasa bakılırsa ikisi de aynıdır. Fakat bu hususta ben istihsan yapıyorum.*" cevabını vermiştir. Bu örnekteki istihsandan maksat yırtıcı kuşların artıklarının pis kabul edilmesi hükmünden vazgeçip, -zaruret ve ihtiyaç sebebiyle- bu artıkların temizliğine hükmedilmesidir. İstihsanın karşıtı olan ve terkedilen kıyastan maksat ise, usûlî kıyastır.³⁰⁰

d. Kapalı kıyasa dayanan istihsan: Bu nevi istihsan, hakkında birbiriyle çatışan ve biri açık diğeri kapalı iki kıyas imkânı bulunan meselelerde gerçekleşir. Vakıf işlemi bu konuya örnek olarak verilebilir. Vakıf işlemi, mülkiyetin elden çıkması yönüyle satım akdine, vakfın lehtarı açısından bakıldığında ise malın mülkiyetinin karşı tarafa geçmeden maldan faydalanma imkânı sağladığı için kira sözleşmesine benzetilmektedir. Vakfın satıma benzetilmesi hatıra ilk gelen kıyastır; kiraya benzetilmesi ise ilk bakışta güçlü bir kıyas gibi görünmez, kapalı kıyastır. İşte bu meselede vakfın, satıma kıyasının

²⁹⁷ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 165-166. Krş. Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, s. 233.

²⁹⁸ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 328.

²⁹⁹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, s. 327.

³⁰⁰ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 167.

terkedilip kiraya kıyas edilmesine istihsan denmiştir. Bu tercihin sebebi vakıf işleminin esas gayesini yani vakfedilen maldan faydalanılmasını gerçekleştirebilmektir.³⁰¹

e. Örfе dayanan istihsan: İnsanlar, kıyasla belirlenen bir hükme veya yerleşik bir genel kurala aykırı düşen bir uygulamayı örf haline getirirlerse, bu çeşit istihsan söz konusu olur. Meselâ Hanefî mezhebindeki yerleşik kurala göre vakfın ebedî olması gerekir. Bu kural aynen uygulandığı takdirde menkul malların vakfedilemeyeceği sonucuna ulaşılır. Çünkü menkul mallar bir zaman sonra yok olup gider, “ebedî olarak” kaydının uygulanmasına elverişli değildir. Bunun için İmam Muhammed, kitap ve benzeri vakfedilmesi örf haline gelmiş şeylerin -kıyasa aykırı olsa da- vakfa konu olabileceğine hükmetmiştir.³⁰²

f. Maslahata dayanan istihsan: Bir meselede maslahat düşüncesi, o meseleye genel nassa veya genel kurala göre uygulanacak hükümden istisna yapmayı ve aksi yönde bir hüküm vermeyi gerektirirse, bu çeşit istihsandan söz edilir. Haşimoğullarına zekât vermenin caiz olmadığı, Hanefî ve Mâlikî mezhebince ve daha başka fakihlerce benimsenmiş ve yerleşmiş bir hükümdür. Bu hükmün delilleri Hz. Peygamber’in “Zekât, Muhammed’e ve Muhammed’in ailesine helâl değildir.”³⁰³ ve “Muhammed ailesine zekat helal değildir. Onlara (ganimetlerin) beşte birinin beşte biri ayrılmıştır.”³⁰⁴ hadisleridir. Fakat Ebû Hanîfe ve Mâlik kıyasa aykırı olmakla birlikte, istihsanen kendi zamanlarındaki Hâşimîlere zekât verilebileceğine hükmetmişlerdir. Bu istihsan, maslahat düşüncesine dayanmaktadır. Zira, onların devrinde Hâşimoğullarına ganimetlerden ayrılması gereken pay ganimet dağıtımında hak sahiplerinin hakkına riayet edilmediği için onlara ulaşmaz olmuştur. İşte Ebû Hanîfe ve Mâlik, onların maslahatını korumak için bu cevaz hükmünü vermişlerdir.³⁰⁵

3.5.2. İstihsana Yönelik Eleştiriler

eş-Şâfî, istihsana önemli bir direnç göstermiştir. Ona göre istihsan, başıboş ve keyfî bir şekilde hüküm vermektir. Oysaki Allah, Kur’ân’da, “İnsan, kendisinin başıboş

³⁰¹ Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 168.

³⁰² Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 170.

³⁰³ “...إنها لا تحل لمحمد ولا لأحد من أهله...” Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. ‘Amr el-Bezzâr, (v. 292/904-05), *Müsnedü'l-Bezzâr*, (Thk. Mahfuz er-Rahmân Zeynullâh), I-IX, Beyrut-Medine 1409/1988, IV, 178.

³⁰⁴ “...كَانَ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَجِلُّ لَهُمُ الصَّدَقَةُ، فَجَعَلَ لَهُمُ خُمْسَ الْخُمْسِ...” Bkz. Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeyla’î, (v. 762/1360), *Nasbü'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye*, (Thk. Muhammed ‘Avvâme), I-IV, Lübnan 1418/1997, II, 404.

³⁰⁵ Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 171.

*bırakıldığını mı sanır?”*³⁰⁶ buyurmaktadır. Bundan dolayı o, müftülük veya hâkimlik mevkiini işgal eden kişinin, fetva veya hüküm verirken ancak lâzım bir habere dayanmak zorunda olduğunu, bu haberin de Kitab, sonra Sünnet veya üzerinde ilim sahiplerinin ihtilâf etmediği görüş/icmâ, yahut da bunlar üzerine yapılan kıyas olduğunu savunmuştur. Bu sebeple müftü veya hâkim, istihsan ile fetva veya hüküm veremez.³⁰⁷ Bir hâkim veya müftü, eğer hakkında nass, haber veya kıyas bulunmayan bir konuda, “Ben istihsana göre hareket ediyorum.” diyorsa, elbette başkasının da kendisine aykırı olarak istihsan ile hüküm istinbat etmesinin mümkün olduğunu kabullenmesi gerekir. Dolayısıyla her memleketin müftü veya hâkimi kendi istihsanına göre hareket edecektir. Böylece bir mesele hakkında çeşitli hüküm ve fetvalar verilmiş olacaktır. Onlar, bunu caiz görüyorlarsa, kendilerini başıboşluk içinde bırakıp keyiflerine göre hüküm veriyorlar demektir; bunu caiz görmüyorlarsa böyle bir şeye başvurmamaları gerekir.³⁰⁸

Kıyası Kitab, Sünnet ve icmâdan sonra ve icmâdan daha zayıf bir delil olarak gören eş-Şâfiî’ye göre, o ancak ihtiyaç halinde başvurulacak bir delildir. Ona göre bir hadisin olması halinde kıyasla hüküm verilmez. O, suyu nassa, kıyası da teyemmüme benzetmiş, yalnızca suyun bulunmaması halinde kıyasa başvurulabileceğini, bunun da zaruretten kaynaklandığını söylemiştir.³⁰⁹ eş-Şâfiî’nin kıyası, zorunlu durumlarda kullanılabilir bir sınıra çekme düşüncesinin istihsana karşı çıkmakla sonuçlanacağı ortadadır. Ancak, istihsanın batıl olduğunu savunduğu deliller doğru bulunacak olursa, aynı deliller istihsandan önce kendisinin tamamen benimsediği kıyasın da batıl olduğunu göstermektedir.³¹⁰ Nitekim İbrahim b. Câbir’e niçin Şâfiî mezhebini bırakıp Zâhiri mezhebine geçtiği sorulduğunda İbrahim, eş-Şâfiî’nin istihsanı iptal için yazdığı kitabı okuduğunu ve doğru bulduğunu, ancak bunun için ileri sürdüğü delillerin kıyası da iptal ettiğini gördüğünü, bu açıdan bakınca kıyasın da batıl olduğunu söylemiştir.³¹¹

eş-Şâfiî’nin bu konudaki görüşleri şöyle özetlenmiştir:

Şeriatın hükümleri, ya nasslara dayanır veya kıyas yoluyla nasslara hamledilir. İstihsan ile hüküm verilemez. Kur’ân’da, Allah’a ve Peygamber’e itaat etmemiz ve her-

³⁰⁶ Kıyame, 75/36. “أَيُّخَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً”

³⁰⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, (v. 204/819-20), *el-Ümm*, (Thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalip), I-XI, Mısır 1422/2001, IX, 67-68.

³⁰⁸ eş-Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 73.

³⁰⁹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 262; Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 82.

³¹⁰ el-Kevserî, *Hanefî Fıkhnın Esasları*, s. 15.

³¹¹ ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 391; el-Kevserî, *Hanefî Fıkhnın Esasları*, s. 15-16.

hangi bir ihtilâf bulunması halinde onlara başvurmamız emredilmiştir;³¹² istihsan ile hareket etmemiz emredilmemiştir. Hz. Peygamber bile istihsan ile hareket etmemiş ve kendisine sorulan meseleler için vahiy beklemiştir. İstihsan nefsin isteklerine göre hüküm vermektir. Buna İslâm dini müsaade etmez ve böyle bir şeye istinat etmek günahdır; bilginlere yaraşmaz. Nitekim Hz. Peygamber, sahabîlerin böyle keyfî hüküm ve davranışlarını tasvip etmemiştir. İstihsan belli bir kurala dayanmamaktadır. Herkes istihsan yapmaya kalkışırsa karışıklık meydana gelir. Üstelik müctehidlerin yanı sıra akıllı ve zeki olan herkes istihsan yapmağa yeltenirse, iş büsbütün çığırından çıkarılmış olur.³¹³

Kıyası kabul etmeyen Zâhirîler ve Şîîler, istihsana da aynı şekilde yaklaşmaktadırlar.³¹⁴ Zâhirîlerden İbn-i Hazm, istihsan aleyhinde çok sert bir dil kullanır. Ona göre istihsanın ifade ettiği hüküm gerçek olamaz; çünkü bilginlerin istihsana dayanan bir görüş üzerinde birleşmeleri imkânsızdır. Herkesin anlayış ve düşünce biçimi ayrı ayrıdır. Nitekim istihsanı kabul edenlerin dahi kendi aralarında bir kısım ayrılıklara düştüğü bilinmektedir. Birisinin güzel gördüğünü/istihsan ettiğini, ötekisi çirkin görmekte/istikbâh etmektedir. Gerçek ise, her zaman aynı gerçektir ve kişilere göre değişmez. Kısacası istihsan, nefsî arzuların bir neticesi ve sapıklıktır; başka bir şey değildir.³¹⁵

eş-Şâfiî'nin ve İbn Hazm'ın eleştirilerine bakıldığında istihsanı kullananlara haksızlık ettikleri görülmektedir. Zira istihsanı kullananlar eş-Şâfiî'nin iddia ettiği gibi nassı bırakıp keyiflerine göre karar vermiş değillerdir. En azından istihsan için yapılan tanımlarda böyle bir şey yoktur. İstihsan, daha kuvvetli görülen bir nasstan dolayı kıyastan vazgeçmek olduğunda nassı bırakıp nefsî arzulara göre hareket edildiğini savunmak, en azından böyle davrananların yaptıklarını anlamamak demektir.

3.6. Hanefî-Mâturidî Fıkıh Usûlü'nde Kıyasın Değeri

Hanefîliğin başlangıcından itibaren hem yayılışında hem de mezhep tabanının oluşumunda bölgelerin coğrafi ve kültürel yapısının ve anlayışının önemli bir faktör olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Hanefîliğin doğduğu yer olan Irak bölgesinin

³¹² Nisa, 4/59. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...”

³¹³ Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 227-228; Şener, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, s. 133.

³¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II, 175; V, 66; VI, 192.

³¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, VI, 193; Şener, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, s. 134.

üst seviyeli İran, Yunan ve Hint kültür ve düşünce havzasının kesiştiği bir yerde bulunması ile kıyas ve istihsan gibi aklî yöntemleri ön plana alan ve sıklıkla kullanan Hanefilik arasında bir paralelliğin bulunduğu açıktır. Bu paralellik mezhebin oluşum ve gelişim sürecinde önemli ölçüde kolaylaştırıcı bir rol oynamıştır. Aynı hususun Hanefiliğin geliştiği ve yerleştiği Horasan ve Maverâünnehir bölgeleri için de geçerli olduğunu düşünmek akla yatkındır. Özellikle bütünüyle Hanefiliği benimsemesi ve Mâturidîliğin doğuş zemini olması bakımından Maverâünnehir daha da önem arz etmektedir.³¹⁶

Mezhebin oluşumu yıllarında Ebû Hanîfe'nin muasırlarının bir çoğu kıyası kullanmışlardır. Söz gelimi eş-Şa'bî, Hammâd, İbn Şübrüme ve İbn Ebî Leyla gelişen olaylarda kıyası caiz gören kimselerdir. Ancak eş-Şa'bî her olay için kıyasa cevaz vermemekte, nass tarafından hükmü belirlenmeyen konularda onu kullanmaktadır. O, nassın mübah saydığını yasaklayan veya haram kıldığını mübah sayan kıyasın kullanımına karşı çıkmıştır.³¹⁷ İsa b. Ebân'ın da re'y ictihadı ve kıyasa dair kitaplarının olduğu nakledilmektedir.³¹⁸

el-Cessâs, İslâm'ın ilk dönemleriyle tâbiîn ve etbâ dönemlerinde, sonradan meydana gelen olayların benzerlerine ictihad ve kıyasın câiz olduğuna aykırı bir düşüncenin olmadığını beyan etmektedir. Geçmiş dönemlerde yaşayanlardan onları yasaklayan veya yok sayan birisinin olduğu bilinmemektedir.³¹⁹ Yine ona göre gelişen olayların çözümünde sahâbenin kıyas ve ictihad yaptığına dair gelen haberler ilim gerektiren mütevatir derecesindedir ve bu konuda herhangi bir şüpheye yer bırakmamaktadır. Hatta onlardan her biri “Kendi görüşümle ictihad ediyorum.”, “Bu konuda görüşümü bildiriyorum.” der; kıyasla amel eder ve onu başkalarına da emrederdi de bu konuda yalnız kalmaz ve hükümlerin uygulaması engellenmezdi. Tâbiîn ve etbânın da durumları böyledir.³²⁰

ed-Debûsî, kıyası kabul edenlerin çoğunluğunun kullandıkları naklî delillerin başında, “itibar ayeti” diye meşhur olan “*Ey akıl sahipleri ibret alınız.*”³²¹ anlamındaki ayetin olduğunu söyler: İtibarın, “bir şeyi benzerine döndürmek” anlamına geldiği,

³¹⁶ Cağfer Karadaş, “Semerkand Hanefî Kelâm Okulu el-Mâturidîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-”, *Usûl*, 6 (2006/2), 57-100, s. 61.

³¹⁷ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 67.

³¹⁸ Muhammed b. İshak İbn Nedim (v. 385/995), *Fihrist*, Beyrut 1398/1978, s. 289.

³¹⁹ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 23.

³²⁰ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 52.

³²¹ Haşr, 59/2. “... فَأَعْتَبُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ”

ibretin, benzerlerinin kendisine döndürüldüğü asıl olduğu ve kıyasın da buna benzediği görülmektedir. Çünkü kıyas bir şeyi benzeri ile eşitlemek anlamındadır.³²² el-Bâkılânî de benzerliklerle hükmetmenin ve kıyasın bu ayetle emredildiğini söylemektedir.³²³

Kıyası savunanlara göre “ibret almak”, âyetin metnine daha yakın bir ifade ile “itibar etmek”, iki şeyi birbirine eşit kılmaktır. Nitekim Arapçada, “Bu elbiseyi bu elbiseye göre itibar ettim.” denildiği zaman, “Bu elbiseyi bu elbiseye ölçü bakımından eşit yaptım.” demek olur.³²⁴ el-Kerhî de bu ayeti delil sayarak nass olmayan konularda kıyas ve re’yle amel etmeyi kabul etmiştir.³²⁵ İbn Rüşd’ün ayete yüklediği anlam ise ilginçtir. Ona göre bir Fıkıhçı bu ayetten fikhî kıyasın gerektiği hükmünü çıkardığına göre, Allah’ı bilen kişinin bundan, aklî kıyası bilmek gerektiği hükmünü çıkarması çok daha uygundur.³²⁶

Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî’ye göre kıyas basiret sahibinin itibarından başka bir şey değildir. Çünkü çok sayıda olaya sınırlı sayıda nassın yeterli olmaması nedeniyle kıyasa ihtiyaç duymak kaçınılmazdır.³²⁷ Hanefî usûlcüler ayetin kıyasa delaleti hususunda iki yol izlemişlerdir: Birincisine göre, ayet ibaresiyle öğüt almaya, işaretiyle kıyasa delalet eder. İkincisine göre ise, ayet nassın delaleti yoluyla kıyasa delalet etmektedir.³²⁸

ed-Debûsî, cumhur-u ulemâ ve sahâbenin tamamına nispet ederek, “*Hükümleri nasslarla sabit olmuş asıllar üzerine, söz konusu bu hükümleri fer’lere ta’diye etmek için re’yle kıyas yapmak, Allah’ın ortaya koyduğu bir huccettir. Bu, ibtidaen hüküm koymayan şer’î bir huccettir.*”³²⁹ diyerek kıyasın kaynak değerini ortaya koymaktadır.

Bilgi değeri açısından fikhî kıyasın zannî olduğu kabul edilir.³³⁰ eş-Şâfiî’nin deyimiyle o, bilginlerin çoğunluğuna göre değil; ancak kıyası yapan kimseye göre zâhilde gerçeği ifade etmektedir.³³¹ Hanefîlerin kıyasın ürettiği bilginin değerine dair bazı değerlendirmelerini aşağıya alıyoruz:

³²² ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 263.

³²³ el-Bâkılânî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 20.

³²⁴ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 125; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 407; Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 83.

³²⁵ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 106.

³²⁶ Muhammed b. Aḥmed İbn Rüşd (v. 595/1198), *Faslu'l-Makal*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul 1999, s. 34.

³²⁷ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyye*, s. 157.

³²⁸ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 31.

³²⁹ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 260.

³³⁰ el-Cüveynî, *el-Burhân*, I, 95 vd.; el-Cüveynî, *el-Verakât*, s. 28; Ebû Zehre, *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usûlü*, s. 215.

³³¹ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 206-206.

el-Cessâs'a göre kıyas, re'ye dayandığı için zannîlik ifade eder.³³² O, kıyasın nass ve icmâya aykırı olamayacağını anlatırken, onun bilgi üretme değerini de ortaya koymaktadır. Ona göre nass ve icmâ zorunlu bilgi üretirken kıyas kesin bilgi vermez. Bundan dolayı kıyas yoluyla nass ve icmâdan kaynaklanan bir hükme karşı çıkılmaz.³³³ el-Cessâs'a göre kıyasın câiz olabilmesi için fakihin asılların çoğunu ezberlemesi, ayrıca kıyaslama yollarını, fer'î olanların asıllara nasıl döndürüleceğini de bilmesi gerekir. Bu şartları taşıyanlar için kıyas câiz olur. Fakih her ne kadar asıllardan bir kısmını bilse de bunların hükümlerini bilmek zorunda değildir. el-Cessâs bu duruma gözü görmeyenlerin halini örnek getirir. Gözü görmeyenler, kibleyi bilmelerine yarayacak birçok alametten mahrum olsalar da ihtiyaç durumunda ictihad yoluyla kibleyi tayin etmelerine izin verilmiştir.³³⁴

Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî de kıyasın şüphe ifade ettiğini bildirmektedir. Kıyas haber-i vahide göre daha aşağı dereceden bir delildir, onunla çelişmesi durumunda, hakkında ulemanın ihtilafı olduğundan kıyas kabul edilmez. Zira şüpheli olan kıyastır, haber-i vâhidde ise şüphe yoktur.³³⁵ Ancak burada el-Pezdevî, kıyas üzerindeki ulemanın ihtilafının onun delil olup olmadığına mı, illetin belirlenmesinde ortaya çıkan ihtilaflarda mı veya başka bir şeyde mi olduğunu belirtmemiştir. Diğer yandan onun haber-i vâhidde şüphe olmadığına dair iddiasına da ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

el-Lâmişî'ye göre meşhur olan Muaz hadisi³³⁶ kıyası kullanmaya delildir.³³⁷ Ancak el-Lâmişî şartların yerine getirilmediğinde kıyasın sıhhatli bir sonuç vermeyeceğini vurgular. Ona göre kıyasın şartları, illet gösterilenin makul bir manası olması, hükmün celbedilmesi, fûrû'nun vasıfları olmasıdır. Sahih kıyas öncelikle fer' ve asıl arasına tesir eden illetlerin ve hükmün isbatı hususunda birleştirilme yoludur. Bu şekilde illetin nefyi ile hükmün nefyi gerçekleşmiş olur.³³⁸ Ancak el-Lâmişî kıyası zan olarak kabul etmez. Ona göre kıyas zann-ı galiple amel etmektir ve bundan dolayı da

³³² el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 71.

³³³ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 106.

³³⁴ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 91.

³³⁵ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyye*, s. 161.

³³⁶ « كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ » قَالَ : أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ : أَقْضِي بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-. قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْهُ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ. قَالَ : أَجْنَهُدُ بِرَأْيِي لِأَلْو. قَالَ : فَضَرَبَ بِيَدِهِ فِي صَدْرِي وَقَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضَى رَسُولَ اللَّهِ. Bkz. el-Beyhekî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, s. 114, Hadis nu: 20836. Ayrıca Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, XXXI, 382, Hadis nu: 22061; el-Gazâlî, *Fadâihu'l-Bâtiniyye*, s. 88.

³³⁷ el-Lâmişî, *Kitabun fi Usûli'l-Fıkh*, s. 180.

³³⁸ el-Lâmişî, *Kitabun fi Usûli'l-Fıkh*, s. 182; Şık, *Hanefî-Mâturidî Geleneğinin Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, s. 88.

huccettir. Zann-ı galibe başvurmak ise aklen vaciptir.³³⁹ el-Lâmişî, Haricîlerin, Mürcîlerin ve Şia'dan İmamiyye'nin zıddına ısrarla kıyasın bilgi edinme yolu olduğunu vurgular.³⁴⁰

Diğer yandan kıyasın illetinin nassa dayanıp dayanmamasının da onun delilliğinin gücünü etkilediği kabul edilmektedir. Şayet kıyasın illeti dinî bir nass ile sabit ise o kıyasa delil-i kat'î, değilse delil-i zannî adı verilmektedir.³⁴¹ İletinin ne olduğu bizzat nass veya icmâ tarafından belirlenmiş olursa en kuvvetli illet çeşidi bunlar olur. Çünkü bu çeşit illetin tarihi seyir içinde şartların değişmesi ile değişikliğe uğrama ihtimali söz konusu olmaz.³⁴²

Kendisiyle amel etme bakımından kıyas; Kitap, Sünnet ve icmâ gibi kesin bilgi ifade etmediği için vücûbu değil cevazı gerektirir. Nass ve icmâ kesin bilgi ifade ettiğinden ortaya koyduğu hüküm de vücub gerektiren yeni bir hükümdür. Kıyas ise, zan ifade etmesi nedeniyle yeni bir hüküm ortaya koymaz, sadece nass ve icmâ ile sabit olan ve delili gizli bulunan hükmü ortaya çıkarır ve yeni meseleye aktarır. Kıyası, nass ve icmâdan ayıran en önemli özellik budur. Hanefî mezhebine göre her ikisi de zan ifade eden haber-i vâhid ile kıyas çeliştiği zaman kıyas terk edilir. Çünkü kıyas sahih olan haber-i vahide muarız olamaz.³⁴³

Farz-vacip ayrımını benimseyen Hanefîler farzı vücûbu kat'î bir delil ile sabit olan şey, vacibi ise vücûbu zannî bir delil ile sabit olan şey şeklinde adlandırmışlardır. Bunların her ikisinde fiilin yapılması kesin ve bağlayıcı tarzda istenmektedir. Ancak delilin kat'î ve zannî olmasına göre bunlara farklı isimler verilmiştir. Meselâ Kitap, mütevâtir sünnet ve icmâ gibi kesin delillerle sabit olan beş vakit namaz, ramazan orucu, hac gibi yükümlülükler farz; kıyas, haber-i vahid gibi zannî deliller ile sabit olan vitir namazı, fıtır sadakası, namazda Fâtiha'nın okunması gibi yükümlülükler ise vacip olarak nitelendirilir.³⁴⁴ es-Semerkindî Ashâbü'l-Hadis'in bu ayrımı kabul etmeyip vacip ve sünnetten başka bir ayrımı reddettiklerini söyler. Onlara göre farz ve vacip arasında da fark yoktur.³⁴⁵ Hanefîlerin bu ayrımı şüphesiz delillerin kat'îliği ve zannîliğine

³³⁹ el-Lâmişî, *Kitabun fi Usûli'l-Fıkh*, s. 182.

³⁴⁰ el-Lâmişî, *Kitabun fi Usûli'l-Fıkh*, s. 178.

³⁴¹ Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, s. 89.

³⁴² Döndüren, "Zaman ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?", s. 85.

³⁴³ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 149.

³⁴⁴ es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 128.

³⁴⁵ es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, I, 129.

dayanmaktadır. Haber-i vâhidi ve kıyası zannî delil olarak gören düşüncenin, onlardan üretilen hükümleri farz derecesinde tutması beklenmemelidir.

3.7. Kıyasa Yönelik Eleştiriler

Kıyasın dinî hüküm üretmek amacıyla kullanılması, değişik boyutlarda eleştirilmiştir. Bir kısım kıyas karşıtları kıyası kullananları yeni bir hüküm koyma peşinde olmakla suçlarken, diğer bir kısmı ona ihtiyaç duyulmadığını iddia etmektedirler. Bazıları kıyasın yapılabilmesi için gerekli olan ta'lîle veya onunla hükmün genişletilmesine karşı çıkarken bir kısmı ise aklın geçerli olmadığı din sahasına kıyas yoluyla aklın müdahale etmesini eleştirmişlerdir.

Bazıları nazara karşı oldukları için kıyasa da karşı çıkmaktadırlar.³⁴⁶ Bazıları ise kıyasa başvuranların yeni bir dinî hüküm üretme peşinde olduklarını, oysa Allah'tan başka kimsenin böyle bir yetkisinin olamayacağını, kıyas yandaşlarının ortaya koyduklarının zan ifade ettiğini, hâlbuki Allah'ın gönderdiğinin zan değil kesinlik taşıdığını söylemektedirler.³⁴⁷ Kıyası reddedenler, ona ihtiyaç olmadığını çünkü onun hata ihtimali içerdiğini belirtmektedirler. Böylelerine göre nassın bulunduğu yerde kıyasa başvurmak doğru olmaz. Zira Kur'an ve hadisler kıyasa ihtiyaç bırakmaz. Çünkü kıyasa başvurmak, olacak olayların miktarınca delil ortaya koymadığı anlamında dinin sahibini yani Allah'ı kusurlu görmek anlamına gelir. Bu ise dinin erkânından olan Allah'ı tazimi terk etmek demektir.³⁴⁸

Bazı kıyas karşıtlarının temel hareket noktası ise, nassların belirli gerekçelerle nedenlendirilebilmesi, diğer bir ifadeyle ta'lîl konusudur. Zâhirîler, Allah ve elçisi tarafından nasslarda açıkça bildirilen illetleri inkar etmemekte, ancak bu illetlere dayanarak ilgili hükümlerin sahalarının genişletilmesini ve nassların illetlerinin akılla tespitini kabul etmemektedirler. Bu durum ise kıyası reddetmelerini gerektirmektedir.³⁴⁹

Hz. Ali'nin “*Din, kıyas yoluyla belirlenmiş olsaydı mestin altını meshetmek üstünü meshetmekten daha doğru olurdu.*” sözü kıyası reddedenlerin dayanak

³⁴⁶ el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, II, 490.

³⁴⁷ Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s. 250.

³⁴⁸ Ebûl-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyye*, s. 157.

³⁴⁹ Kaşif Hamdi Okur, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyas ve İstihsana Yaklaşımı”, *Din Bilimleri Akademi Araştırma Dergisi*, VII, (2007), sy. 4, s. 219.

noktalarından birisi olmuştur. Bundan maksat, dinin asıllarının kıyas yoluyla değil; tevkîfî olarak belirlendiğidir.³⁵⁰

Kıyası delil olarak kabul eden usûlcülerin çoğunluğu tarafından kıyas karşıtı ilk kişinin İbrahim en-Nazzâm (v. 232/847) olduğu söylenmekte,³⁵¹ daha sonra ise Dâvud ez-Zâhirî'den (v. 270/883) söz edilmektedir.³⁵² el-Cessâs'ın bildirdiğine göre kıyası kullanmalarından dolayı sahâbeye dil uzatan en-Nazzâm'ın başlattığı bu kıyas karşıtı tavra diğer Bağdatlı kelâmcılar da katılmış fakat onlar -en-Nazzâm'ın aksine- sahâbeye dil uzatmamışlardır. el-Cessâs'a göre kıyas karşıtlığının son halkasını, kıyas muhaliflerinin sözlerini anlamayan cahil bir adam teşkil etmektedir.³⁵³ Onun, "cahil" olarak niteleyip kendisi hakkında başka ağır ifadelerde de bulunduğu bu kişinin Davud ez-Zâhirî olduğu eserin tahkîkinde bildirilmektedir. Dâvud, kısmen en-Nazzâm'ın kısmen de kıyası reddeden Bağdatlı kelâmcıların sözlerini benimseyerek kıyası ve ictihadı reddetmek için deliller getirmiştir. Yine o, aklî delillerin hiçbirini kabul etmeyerek din ilimlerinde aklın hiçbir rolünün olmadığını sanmış, böylece kendisini düşünemeyen varlık yerine koymuştur.³⁵⁴

Kıyası reddedenler içinde adı çokça zikredilen en-Nazzâm'a göre, dinî konularda icmâ ve kıyas delil olamaz.³⁵⁵ Akla büyük bir değer veren en-Nazzâm ve ona bağlananlara göre insan aklı, birbirine benzeyen olayların aynı, birbirine benzemeyenlerin de ayrı hükümlere bağlı olmasını gerektirir. Eğer şeriatte de iş hep böyle olsaydı, kıyasın şer'î hükümler için bir esas teşkil ettiğini akıl kabul ederdi; fakat görüyoruz ki şeriat, bazen birbirine benzer şeylere değişik hükümler, birbirine benzemeyen şeylere de eşit mahiyette hükümler koymuştur. O halde kıyasın fikhî hükümler için bir hucet olduğunu akıl kabul etmez.³⁵⁶ Bir Mu'tezilî olan en-Nazzâm'ın, kıyas karşıtı düşüncesinin temelinde salah ve aslah görüşü olduğu söylenir.

³⁵⁰ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 64. Bu söz bazı kaynaklarda Hz. Osman'a da nispet edilmektedir. Bkz. Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I, 63, Hadis nu: 162; el-Beyhekî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 292, Hadis nu: 1438.

³⁵¹ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 23; ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 260; es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 118.

³⁵² el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 23; ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 260; Yusuf İbn Abdilber (v. 463/1071-71), *Câmiu Beyani'l-İlm ve Fadlih*, I-II, Beyrut 1398, II, 74; es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 119.

³⁵³ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 23-24.

³⁵⁴ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 23-24.

³⁵⁵ Ebû'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî (v. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, (tk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâur), Beyrut 1414/1993, I, 70.

³⁵⁶ Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, s. 92.

O, şayet kıyasta kulların maslahatı olsaydı Allah'ın onu kitabında bildireceğini söyleyerek kıyası kabul etmemiştir.³⁵⁷

Dâvud ez-Zâhirî ve oğlu Ebû Bekir ez-Zâhirî (v. 297/910) kıyasın hucdet değerinin olmadığını söylemektedirler.³⁵⁸ Onlara göre nassın hükmünü ta'diye ederek hakkında nass bulunmayan bir meseleye vermek doğru değildir. Bu tür bir davranış şer'î hükümler konusunda batıl kabul edilir.³⁵⁹ Mülhidler, Müşebbihe, Hâricîler, İmâmiyye ve Râfîzîler kıyasın delil olduğunu kabul etmezler.³⁶⁰ Dehrîlerden Sümeniyye, varlığın duyular dışında bir şeyle bilinmeyeceğini söyleyerek haberin, aklın, bilgi edinme yollarından olacağını inkar etmişlerdir.³⁶¹

İbn Hazm, fikhî kıyası toptan reddetmektedir. O, kıyası kabul eden Ebû Hanîfe ve arkadaşlarıyla diğer müctehidler ağır bir dille eleştirmiştir.³⁶² İbn Hazm'a göre sahâbe kıyas yoluyla hüküm koymamışlar, hatta kıyas kelimesini kullanmamışlardır.³⁶³ el-Kevserî'nin naklettiğine göre İbn Hazm, kıyasın hucdet oluşu konusunda sahabîlerden intikal eden şeyleri reddederken ve hepsini yalanlamaya çalışırken³⁶⁴ kıyas aleyhinde varit olan birtakım zayıf rivayetleri sahih saymıştır.³⁶⁵

Bütün bu eleştirilere rağmen çoğu usûlcüler, kıyasın dünyaya ait maslahatlar konusunda delil olduğunda ittifak halindedirler. Dinî meselelerde delil olması durumuyla ilgili ise farklı görüşler vardır:

- a. Cumhura göre kıyas, aklen caiz, şer'an vaciptir.
- b. Şafîîlerden Kaffal eş-Şâşî ve Mutezilîlerden Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre akıl kıyasla amel etmeyi vacip kılar.
- c. el-Kâşânî ve en-Nehrivanî'ye göre ise iki durumda kıyasla amel etmek şer'an vaciptir.
 1. Aslın hükmünün illeti sarîh veya îma yoluyla beyan edilmiş olursa,
 2. Fer'deki hüküm asıldan evla olursa.

³⁵⁷ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 230; en-Nazzâm'ın benzer bir sözü için Bkz. er-Râzî, *el-Mahsûl*, V, 464.

³⁵⁸ Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Huceci's-Şer'iyye*, s. 156-157.

³⁵⁹ es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 118.

³⁶⁰ el-Lâmişî, *Kitabun fî Usûli'l-Fıkh*, s. 178.

³⁶¹ es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, II, 798-799.

³⁶² el-Kevserî, *Hanefî Fıkhının Esasları*, s. 11.

³⁶³ Apaydın, "Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", s. 11.

³⁶⁴ el-Kevserî, *Hanefî Fıkhının Esasları*, s. 13.

³⁶⁵ el-Kevserî, *Hanefî Fıkhının Esasları*, s. 11.

d. İbn Hazm ve ona tabi olanlara göre kıyasla amel etmek aklen caiz olmakla birlikte, şer'an amel etmek için hiçbir delil bulunmamaktadır.

e. Şîa'nın İmamiyye grubu ile en-Nazzâm'dan bir görüşe göre kıyasla amel etmek aklen muhaldir.³⁶⁶

el-Cüveynî'nin bildirdiğine göre ise aklî kıyası kabul edip şer'î kıyası reddedenler vardır. Bunlar en-Nazzâm, Râfızîlerden bir grup, İbâziyye, Ezârîka, Necedât hariç Hâricîlerin büyük çoğunluğudur.³⁶⁷

el-Cessâs'a göre kıyasa karşı çıkanların getirdikleri delillerden biri Hucurât suresinin 1. ayetidir. Ayette “*Ey iman edenler! Allah'ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*”³⁶⁸ buyrulmaktadır. el-Cessâs bu ayetin kıyasa karşı çıkmanın delili olamayacağını söyler. Çünkü Allah'ın bir konudaki hükmü nass veya delâlet yollarından biriyle ortaya çıkar. Kıyas yapanlar, nass bulunmadığında delillere uyarlar. Allah, ahkâmının delillerini ortaya koymayı üstlendiğine göre delile uyan kimse Allah'ın ve Resulü'nün önüne geçmiş olmaz. Bundan dolayı bu ayet iddia sahiplerinin aleyhine döner.³⁶⁹

ed-Debûsî, kıyası reddedenlerin dört grup olduğunu bildirmektedir:

a. Genel anlamda akla dayalı delilleri hukukî bir delil olarak kabul etmeyenler. Bunlar kıyası, aklî bir delil olduğu için kabul etmemişlerdir.

b. Aklî delilleri sadece akılla bilinen konularda delil olarak kabul edenler.

c. Şer'î hükümlerde kıyası kaynak olarak kabul etmeyenler.

d. Zaruret bulunmadıkça kıyası şer'î konularda kaynak olarak kabul etmeyenler.

Bu gruba göre, şer'î konularda kıyasın gerekliliği hususunda ortada bir zaruret bulunmamaktadır. Çünkü hakkında nass bulunmayan konularda kıyasa değil, istîshâba göre hüküm verilir.³⁷⁰

Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, kıyasa ihtiyaç olmadığından onu reddedenlerin bulunduğunu, oysaki olayların sınırsız sayıda ve nassların sınırlı oluşundan dolayı kıyasa başvurma zorunlu olduğunu söylemektedir. Böyle olmasaydı Resulullah, Muaz'a “...Allah'ın kitabında bulamazsan..., Sünnette bulamazsan (ne ile hüküm

³⁶⁶ er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, V, 31-34.

³⁶⁷ el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, II, 490.

³⁶⁸ Hucurât, 49/1. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ”

³⁶⁹ el-Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 81.

³⁷⁰ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 277.

verirsin?)” diye sormazdı. Bundan dolayı kıyasla amel, Kitap ve Sünnetle amel anlamına gelmektedir.³⁷¹

Sonuç itibariyle kıyas yoluyla, nassın içerdiği bir hükmün başka olaylara verilmesi, aslında yani nasslarda var olan illetle başka bir olayın illetinin aynı olduğuna hükmedilmesi, kesin bilgi ifade etmez, zan ifade eder. Zannın özellikle Kelâm İlmi’nde kesin bilgi taşımadığı dikkate alındığında, kıyasa yapılan itirazların bir de bilgi boyutu olduğu görülmektedir. Bu sebeple kıyasa sıkı sıkıya sarılan eş-Şafîî gibi Fıkıhçılar, birçok örnekler vererek³⁷² aslında, dinde de kible tayini gibi konularda zanna göre hareket etmekten başka çare olmadığını vurgulamaktadırlar.

el-Gazâlî’nin de dediği gibi, sınırlı sayıdaki nasslardan, sınırsız olan olayların hükmünü beklemek doğru değildir. Sınırlı nasslar sınırsız sayıdaki olaya yetişemez. İşte bundan dolayı zorunlu olarak genel olanlarla ilgili söylenenlerde özel olan bazı şeylerin kastedilme ihtimali bulunsu bile onlar hakkında zanla hüküm vermek kaçınılmazdır.³⁷³ Fıkıhî konularda zanna dayanmak zaruridir. Peygamber bile zanna dayanan âhad haberle hüküm vermeye izin vermiştir. Bu yüzden zandan kaçınmak imkânsızdır.³⁷⁴ Dolayısıyla gelişen olayların hükümlerini tespit edebilmek için zan da ifade etse kıyasa başvurmak gerekli olmaktadır.

Öte yandan el-Cessâs, bu konudaki tartışmanın farklı bir boyutuna dikkat çekmektedir. Ona göre tartışma yalnız kıyasın huciyeti ile ilgili değildir; tartışma aklın ve beşerin rolü etrafındadır ve akla ve beşerin rolüne karşı olanlar kıyasa da ictihada da karşıdır. Onlar dinî alanda aklın herhangi bir rolünün olmadığını düşünmektedirler.³⁷⁵ Bu ifadelerden el-Cessâs’ın dinî ilimlerde akla etkinlik alanı bırakmayan kelâmî akımları kastettiği anlaşılmaktadır. Aslında el-Cessâs, bu ifadeleriyle, kıyası kullanmamanın akli kullanmamak gibi bir anlam taşıdığını anlatmış olmaktadır.

3.8. Kelâmdaki İstidlâl ile Fıkıh Usûlü’nde Kullanılan Kıyasın Etkileşimi

Kelâmla ilişkisi bağlamında, illetin fıkıha kelâmcılar vasıtasıyla girdiği, şer’î illetin aslının akli illet olup, ikisi arasında sürekli karşılaştırmalar yapılageldiği söylenir. Kelâmî illet nazariyesinin benzeri bir illet nazariyesinin Fıkıh Usûlü’nde kurulma

³⁷¹ Ebûl-Yüsr el-Pezdevî, *Ma’rifetü’l-Huceci’s-Şer’iyye*, s. 160.

³⁷² eş-Şafîî, *er-Risâle*, s. 206-209.

³⁷³ el-Gazâlî, *Fadâihu’l-Bâtıniyye*, s. 88.

³⁷⁴ el-Gazâlî, *Fadâihu’l-Bâtıniyye*, s. 96.

³⁷⁵ el-Cessâs, *el-Fusûl*, s. 24.

gerekçesi olarak, bilgi değeri açısından kesinlik kazandırıp tutarlı bir kıyas yöntemi koyma, fikhî kıyasa yöneltile eleştirilere cevap verme amacı olabileceği üzerinde durulmaktadır.³⁷⁶

Fıkıh'ta, hükmü bilinen bir husustan hareketle hakkında izahat verilmeyen bir konunun hükmünü belirleyebilmek için kıyas yöntemi kullanılmıştır. Kıyas olarak kullanılan bu yöntem Kelâm İlmi'ndeki "Kıyasü'l-Gâib ala'ş-Şâhid" istidlâl metoduna benzemektedir. Ancak Fıkıh İlmi'nde kullanılan bu metotta benzerlik veya ortak bir illet aranırken, Kelâm İlmi'nde ise farklılık esas alınarak konu izah edilmektedir. Bu nedenle Kelâm'da kıyas veya istidlâl olarak nitelendirilen bu kavram, Fıkıh'taki kıyastan farklılık arz etmektedir.³⁷⁷ Fıkıh'ta belirleyici olan asıl ve aslın hükmü iken kelâmî istidlâl olan "Kıyasü'l-Gâib ala'ş-Şâhid"te gâibin rolü öndedir. Bu tür istidlâlde hata yapmamak gerektiğini düşünen el-Mâturidî, şâhidin gâib ile ilişkisinin aslın fer' ile ilişkisi olduğuna dair ileri sürülen görüşü ve iddiayı reddederek şöyle demektedir: "*Asıl ve fer' hakkında iddia edilen şeyin tersi doğrudur. Kadîm ve kîdem olmasa, istidlâlde esas alınan şey olmazdı. Bu sebepten kadîm olanın buna fer' kılınması câiz değildir. Aksine âlem onun sayesinde var olduğu için aslolan gâibtir.*"³⁷⁸

el-Gazâlî (v. 505/1111), kelâmcıların duyu alanındakinden hareketle duyu alanı dışındakini çıkarsamalarını, Fıkıh âlimlerinin kıyas olarak isimlendirdiğini, bunun mantıkta "temsîl" olarak adlandırılan şeylerin aynısı olduğunu tespit etmektedir. el-Gazâlî'ye göre temsîl, belli bir cüz'îde/tekil unsurda bulunan bir hükmün, o cüz'îye bir şekilde benzeyen başka bir cüz'îye aktarılmasıdır.³⁷⁹ Öte yandan o, analogi ile aynı gördüğü fikhî kıyasın yakînî bilgiye ulaştıramayacağını ifade etmektedir.³⁸⁰

el-Câbirî'ye göre Kelâm'daki kıyas bir şeyi başka bir örnek ile karşılaştırıp ölçmek demektir. Kelâmcı, şâhid diye isimlendirdiği aslın hükmünü gâib diye isimlendirdiği fer'e nakleder... Kelâmcılar illetlerinin zannî olmayıp aklî olduklarını kabul etmelerine rağmen, bu akıl yürütme tarzları için yakîn iddiasında bulunmamışlar, sadece ilim gerektirdiğini söylemekle yetinmişlerdir. Onlara göre ilim, zandan daha üstün bir mertebede olsa da, bu ilim mantıktaki anlamıyla yakîn ifade etmez.³⁸¹

³⁷⁶ Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 31.

³⁷⁷ Erkol, "Kelâm İlminde 'Kıyasü'l-gâib ala'ş-şâhid' Metodunun Kullanımı", s. 163.

³⁷⁸ el-Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 48; Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 40.

³⁷⁹ el-Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 80.

³⁸⁰ Durusoy, Ali, "el-Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâm Araştırmalar, Gazali Özel Sayısı*, C. 13, sy. 3-4, 2000, s. 315.

³⁸¹ el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 190.

Kelâmcı da istidlâlde bulunurken, fakih ve nahivci gibi yeni bir hüküm icat etmez, aksine şâhid/duyu alanındaki diye isimlendirdiği aslın hükmünü, gâib/duyu alanı dışındaki diye isimlendirdiği fer'e nakleder. Kelâmcılar bunu şöyle ifade eder: Şâhide dayanarak gâibi çıkarsama, şâhiddeki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâibdeki her şey için de geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gâib alanında taşıyan şey, aynı illeti şâhid alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır.³⁸²

3.9. Mantıktaki Kıyas Formlarının Fıkıh Usûlü'ndeki İcmâ ve Kıyasa Benzerliği

İslam dünyasında özellikle el-Gazâlî ile yaygın kullanım kazanan kıyasın formlarından olan dedüksiyon ve tümevarımın aynı isimlerle olmasa da benzer şekillerde İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinde kullanıldığı söylenebilir. Fıkıh Usûlü'nde kullanılan kıyasın mantıktaki analogi/temsile karşılık geldiğini bu çalışmanın değişik yerlerinde dile getirdik. Acaba temsil yoluyla elde edilen sonuçları tümevarımın birer tikeli kabul edebilir miyiz? Bu tikelerin oluşturduğu sonuçları, tümevarım yöntemiyle tümeli oluşturacak şekilde bir araya getirip genek kural haline getiremez miyiz? Oluşturduğumuz bu genel kuralın dedüksiyon yöntemiyle yeni olaylara uygulanması mümkün olur mu?

Sorduğumuz soruları ve sıraladığımız ihtimalleri Fıkıh Usûlü'ndeki kullanılan kavramlarla ilişkilendirip değerlendirerek ne demek istediğimizi açmak istiyoruz. İlk önce fikhî kıyasın ve mantıktaki temsilin tanımlarını hatırlayalım: Fikhî kıyas, “*Kur'an, Sünnet veya icmâda hükmü belli olmayan bir meseleye, aralarındaki illet birliği nedeniyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermektir.*”³⁸³ diye tanımlanıyordu. Burada kıyas, Kur'an, Sünnet veya icmâdan biriyle belirlenmiş bir hükmün benzerlik nedeniyle yeni bir olaya da verilmesi anlamına gelmekteydi. Mantıktaki temsil/analoji ise iki şey veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak, bunlardan birisi hakkında verilen bir hükmü, diğeri hakkında da vermek³⁸⁴ olarak tanımlanmaktaydı. Yukarıda verdiğimiz farklılıkları olsa da bu iki kavram temelde aynı şeyi ifade etmektedir. Her ikisinde de iki şey/olay vs. arasında bir benzerlik kurulmakta ve bu benzerliğe dayanılarak iki şeye/olaya aynı hüküm verilmektedir.

³⁸² el-Bâkılânî, *Kitâbü't- Temhîd*, s. 32.

³⁸³ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 110.

³⁸⁴ Aristo, *Organon III Birinci Analitikler*, s. 185.

Fıkhî kıyas da aklî bir istidlâl işlemidir; ancak öncülleri ve muhtevası itibariyle nakle dayanır. Dedüksiyonda öncüllerde tertip işlemi vardır. Fıkhî kıyasta böyle bir işlem şart değildir. Fıkhî kıyasın tekabül ettiği şeye mantıkçılar, “temsîl” (analogy veya analogical (deduction) adını verirler. Gerçi doğrudan doğruya mantikî kıyas (tasım) da, şer’î hükümleri açıklamak için kullanılabilir. Meselâ;

Her nehiy tahrîm içindir.³⁸⁵ (Büyük önerme)

“Sakın zinaya yaklaşmayın!”³⁸⁶ âyeti bir nehîydir. (küçük önerme)

O halde bu âyet tahrîm içindir. (Sonuç)

Görülüyor ki burada bir Fıkıh Usûlü’ kaidesi, yani “Her nehiy tahrîm içindir.” cümlesi büyük önerme olarak kullanılmıştır. Demek ki, fıkhın mantikî kıyasla olan münasebeti, fıkhî kaidelerin iktiranlı kıyaslara büyük önerme olmaya ve istinalı kıyaslara da şart olmaya elverişli bulunmasıdır ve mantikî kıyasların, fıkhî kaidelerin sonuçlarını ispata yardımcı oluşudur.³⁸⁷

Kıyas yoluyla elde edilen hüküm tikel olmaktadır. Zira bir veya birkaç fakihin görüşüne göre verilmiş bir hükümdür. Formel/tam tümevarım, “bir bütünü meydana getiren parçaların tamamını inceleyerek o cismin bütünü hakkında tam hüküm vermek demektir.”³⁸⁸ diye tanımlanmış ve,

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar günlerinin her biri 24’er saattir.

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi ve Pazar haftanın bütün günleridir.

O halde haftanın günleri 24 saattir.³⁸⁹ şeklinde örneklendirilmişti. Örnekte de görüldüğü gibi bu akıl yürütmede, hafta bütünü oluşturulan parçalar olan günler teker teker sayılıp, parçalar/günler hakkında verilen hüküm, sonuçta, bütün/hafta hakkında da veriliyordu. Bütünün parçalarının teker teker incelenerek sonuca ulaşıldığı bu yöntemden elde edilen sonuç kesin oluyordu.³⁹⁰ İcmâya dahil olabilecek kapasiteye sahip bütün müctehidlerin kıyas yoluyla verecekleri hükümlerin aynı olması

³⁸⁵ Bir Fıkıh Usûlü terimi olan nehyin her zaman tahrim ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Nehyin kerâhet, irşad vb. ifade etmesi de mümkündür. Ancak burada bir varsayımdan hareketle konuya örnek verildiği için böyle bir önermeye yer verilmiştir. Nehiy kavramının Fıkıh Usûlü’ndeki kullanımları için bkz. Zeydan, *el-Vecîz fi Usûli’l-Fıkh*, s. 301-304.

³⁸⁶ İsrâ, 17/32. “وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ”

³⁸⁷ Şener, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, s. 71-72.

³⁸⁸ es-Sadr, *el-Ususu’l-Mantikiyye li’l-İstikra*, 14; Küçük, *İslâm’da ve Batıda Mantık*, s. 113.

³⁸⁹ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 218.

³⁹⁰ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 218.

durumunda, bu hükümlerin her biri tek tek bütünü oluşturan tikeller kabul edildiğinde oluşan bütün, tümevarımla ulaşılan bir kural olmaktadır. Oluşan genel kuralı/bütünü, icmâ olarak kabul etmemiz mümkün olmaktadır. Zira icmâ, “Görüşü icmâda değer bulan müctehidlerin gelişen olaylar sırasında, görüşlerinin bir dinî hükümde birleşmesidir.”³⁹¹ diye tanımlanır.

Fıkhî kıyas mantıktaki analogiye karşılık gelmekle birlikte³⁹² fıkhî kıyasın analogiden farklı yönlerinin de olduğu şüphesizdir. Kıyasın değeri açısından en önemli fark ise, analoginin doğruluk değeri her zaman bir olduğu halde, fıkhî kıyasın bu değeri, derece ve kısımlarına göre farklılık arz etmektedir. Bu noktada temsil yoluyla tümevarımın tikelleri oluşturulmuş, tikeller bir araya getirilerek bütün/genel kural oluşturulmuş olmaktadır. Fıkıh Usûlü açısından değerlendirdiğimizde bir müctehid fıkhî kıyas ile bir hükme varmaktadır. Görüşleri icmâda dikkate alınabilecek vasıflara sahip müctehidlerin tamamının aynı yolla ulaştıkları hükümlerin aynı olması halinde icmâ oluşmaktadır. En azından senedi kıyas olan icmâda bu durumdan söz edebilmekteyiz.

Âlimlerin çoğunluğuna göre kıyas icmâ için sened olabilir³⁹³ ve bu bilfiil meydana gelmiştir. Sahâbenin uygulamalarında bu hususu destekleyen örnekler bulunmaktadır. Meselâ, Hz. Peygamber’in vefatından sonra sahâbeden bazıları hilâfeti imamete kıyas etmişler ve diğerleri de bu kıyası uygun görüp onun, -Hz. Peygamber’in imamet konusunda yaptığı gibi- hilâfet hususunda başkalarına tercih edilmesini kararlaştırmışlardır. İşte bu kıyas onların icmâsının senedini teşkil etmektedir.³⁹⁴

el-Lâmişî, icmâ olabilmesi için ahad haber ya da kıyastan bir delilin olması gerektiğini vurgular. O, bazı grupların icmâ için ilham, tabîî ve fitrî meyli de kabul etmelerine rağmen Semerkand Hanefîleri’nin icmânın, ancak kıyas ve haber-i vahide dayandığı zaman geçerli olabileceği görüşünü tekrarlar. Çünkü Kur’an’a ve mütevatir habere dayanan bir bilginin icmâyâ ihtiyacı yoktur. Onlar icmâ sonucunda elde edilecek hükmü, zaten icmâ gerçekleşmeden önce içermektedirler. İlham ve fitrî meyil vb. şeyler genel geçer bilgi içermediği için onlarla da icmâ olamaz.³⁹⁵

³⁹¹ el-Lâmişî, *Kitabun fi Usûli'l-Fıkh*, s. 161; Krş. Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 91.

³⁹² el-Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 80.

³⁹³ Bir kısım bilginler kıyasın zannî, icmânın kat'î delil oluşu nedeniyle kıyasın, icmânın senedi olamayacağını kabul etmektedirler.

³⁹⁴ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 105.

³⁹⁵ el-Lâmişî, *Kitabun fi Usûli'l-Fıkh*, s. 161; Şık, *Hanefî-Mâturidî Geleneğinin Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, s. 90.

Dedüksiyon zihnın tümel ve genel bir önermeden tikel veya tekil bir önermeye geçiş suretiyle yaptığı akıl yrtme³⁹⁶ diye tanımlanır. Dedsıyonun bu tanımında icmâ tümel veya genel önerme konumundadır. İcmâya dayalı kıyasın kullanımında dedüksiyon metoduyla icmâ ile belirlenmiş tümel hüküm, kıyas kullanılarak, hükümü belli olmayan yeni olaya verilmektedir. Böylece tümelden tikele, icmâdan kıyasa geçilerek tümelin/icmânın hükümü tikelin/kıyasın hükümü haline gelmektedir. Kıyasta asıl kabul edilen nass ve icmâdan en azından icmâya dayalı kıyasın böyle bir benzetmenin konusu olabileceğini düşünüyoruz. Sonuç itibariyle söyleyecek olursak, icmâ ile kıyasın her ikisinin de esasını kişisel araştırma yani re'ydir. İcmâ, bir hadisenin dini hükümünü ortaya koymak konusunda fakihlerin görüşlerinin bir noktada birleşmesi iken kıyas, bir hadisenin dini hükümünü ortaya koyma konusunda bir fakihın şahsî görüşüdür.³⁹⁷

³⁹⁶ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 154.

³⁹⁷ İzmirli, "İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları", s. 153.

BÖLÜM IV

HANEFİLERCE KIYASIN İBADETLER SAHASINDA KULLANILMASI (HULVİYYÂT ÖRNEĞİ)

4.1. *Hulviyyât*'taki İbadet Konularında Kıyasın Kullanımı

Candaroğlu İsmail Bey'e (v. 884/1479) ait *Hulviyyât*'ın ana konusu ibadetlerdir. Onda ibadetlere dair hükümler enine boyuna tartışılmıştır. Bu tartışmalar sırasında meselelere çeşitli çözüm yolları üretilirken kıyas ve istihsan gibi aklî çıkarımlara da başvurulmuştur. Çalışmamızın bu bölümünde *Hulviyyât*'ta kıyas ve istihsanın nasıl kullanıldığını ele almak istiyoruz. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, eserde kıyas ve istihsan kavramları her zaman Fıkıh Usûlü'ndeki anlamlarıyla kullanılmamıştır. Bu bakımdan biz bu kavramları, kullanıldıkları anlamlara göre sınıflandırıp örneklerini de bu sınıflandırmaya uygun olarak vereceğiz.

4.1.1. Kıyasın Fıkıh Usûlü'ndeki Anlamıyla Kullanılması

4.1.1.1. Teyemmümün Bozulması

Yolculuk sırasında su bulamayan kimsenin teyemmümle namaz kıldıktan sonra su bulması durumunda aldığı teyemmümün hükmü konusunda Ebû Yûsuf'un (v. 183/798) Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve İmam Muhammed (v. 189/805) ile yaptığı bir tartışma vardır. Durum şu şekilde aktarılır:

Mes'ûdî'de¹ denmiş ki: Eğer bir kimse seferde teyemmümle namaz kılsa, ba'dehû ma'lûm olsa ki yükünde su varmış, kılduğu namazun hâli nice olur? Cevâb virilmiş ki bu mes'ele bir nice vecihden hâlî değil. Ya gümânı anın üzerinedür ki su dükenmişdür ve yâhut unutmuşdur ya gayrı kimse komışdur, bunun haberi yokdur. Ol sûretde ki su yokdur deyu gümân itmişdür, namazı dürüst değil. Ammâ ittifâkî ve ol sûretde ki gayrı kimse komışdur, namazı dürüstdür, ittifâkî. Ve ol sûretde ki unutmuşdur, Ebû Yûsuf katında namaz dürüst değil. Ammâ Ebû Hanîfe ve Muhammed katında dürüstdür. Ebû Yûsuf eydur: Müsâfirün hâlinin [mâlinin] gâyet tefsîri sudur. Anı unutmak

¹ Abdullâh b. el-Hüseyn Ebû Muhammed en-Nâsîhî'nin (v. 447/1055) Hanefî fürû'una ait muhtasar olarak yazdığı bir eserdir. *Hulviyyât*'ta en fazla atf yapılan eserlerden birisidir. Gazneli Mahmud'un oğlu Sultan Mesud için yazılmıştır. Meşhur bir kitaptır, özet olarak birçok meseleyi nakletmektedir. en-Nâsîhî hakkında geniş bilgi için Bkz. Abdulkâdir el-Kureşî, (v. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (Thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulû'), I-V, yy., 1993, II, 305; Ebû'l-Fidâ' Zeynü'd-dîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî (v. 879/1474), *Tâcü't-Terâcîm fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dîmeşk 1996, s.178. Eser için Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1676.

nâdir olur. Ve dahi eydur ki: Bir kimesne çıplak namaz kılsa sonra hâtırına gelse ki kaftan varmış, kılduğu namaz dürüst olmaz, bu dahi eyledür.

Ve dahi eydur ki: Bir kimsenin üzerinde keffâret yemini olsa ol kimse keffâret için oruc dutduktan sonra hâtırına gelse ki evinde keffâret için virecek mâlı varmış, dutduğı oruc ol yemine keffâret olmaz. Pes, bunda dahi dürüst olmaz. Çün suyu hâtırına getürdi, abdest alub ol namazı giru kılmak gerek. Ammâ Ebû Hanîfe ve Muhammed eydurlar ki: Bu su mes'elesi kaftân mes'elesine kıyâs itmek revâ değıldür. Zîrâ ki teyemmüm, suyun bedelidür, kaftânın bedeli yokdur. Ve keffâret-i yemîne dahi kıyâs itmek dürüst değıl. Zîrâ ki üzerinde keffâret yemîni olan kimseye bir kişi şu akçai keffârete vir dese, almayub oruc dutmak dürüstdür. Ammâ teyemmüm iden kimseye bir kişi "mâ, [meh] iş bu suyla abdest al dese" almayub teyemmümle namaz kılmak dürüst değıldür. Zîrâ ki mâlda milkiyyet şartdur, sonra kudret şartdur. Pes, akça al dimekle milk olmadı. Ve suyu al dimekle sana almağa kudret hâsıl oldu. İmdi, teyemmüm mes'elesin buna kıyâs itmek dürüst değıldür.²

Yolcunun yolculuğı sırasında teyemmümle namaz kıldıktan sonra su bulması durumunda aldığı teyemmümün hükmü konusunda birkaç yön bulunmaktadır. Bu kimse suyun tükendiğini zannetmiş veya unutmuş olabilir. Ya da suyu yolculuk sırasında kullanmaları maksadıyla yanına başka biri almıştır ama bu durumdan bunun haberi yoktur. Sözü edilen kişi birinci ihtimale göre suyun olmadığını sanarak teyemmüm aldıysa namazı geçerli değıldir. Ama suyu başka biri koymuş da bunun haberi yoksa namaz geçerlidir. Suyun varlığını unutarak teyemmüm almışsa Ebû Yûsuf'a göre namazı geçersizken Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre geçerlidir.

Müctehidlerin, görüşlerini savunurken ortaya koydukları deliller sırasında kıyasın kullanımına yaklaşımları ortaya çıkmaktadır. Ebû Yûsuf görüşünü şu şekilde delillendirmektedir: Yolcunun en değerli malı sudur. Onu unutması çok nadir rastlanan bir durumdur. Bir kimsenin çıplak namaz kıldıktan sonra giysisinin olduğunu hatırlaması durumunda nasıl ki namazı geçerli olmazsa suyun varlığını unutan bir yolcunun teyemmümle kıldığı namaz da geçerli olmaz.

Ebû Yûsuf başka bir delil daha getirir: Ettiğı yemin için kefarete orucu tutan bir kimse, orucunu tamamladıktan sonra kefarete için verebileceğı malı olduğunu hatırlasa, tuttuğı oruç, bozduğı yeminin kefareti olmaz. Suyun varlığını hatırlayan yolcunun durumu da böyledir. Yani nasıl ki evinde malı olduğunu hatırlayan kimsenin tuttuğı oruç kefarete sayılmıyorsa, bu durumdaki yolcunun kıldığı namaz da geçerli olmaz.

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in Ebû Yûsuf'a itirazları vardır. Onlara göre su meselesini çıplak namaz kılıp sonra elbisesinin var olduğunu hatırlayan kimsenin

² İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 56a-57a.

durumuna kıyas etmek doğru değildir. Çünkü teyemmüm, suyun karşılığıdır, giysinin ise karşılığı yoktur. Bir kimse, üzerinde kefarete yemini olan birine para verip kefarete için kullanmasını söylese, o kimsenin borcu almayıp oruç tutması doğrudur. Ancak teyemmüm eden kimseye bir kimse su verse, o kimsenin teyemmümle namaz kılması doğru olmaz. Çünkü malda mülkiyet şart olduğundan borç parayla kefarete ödenmez. Ancak bir kimsenin tedarik ettiği suyla abdest almaya imkân vardır. Şu halde teyemmüm meselesinin kefarete meselesine kıyası caiz değildir.

Ebû Yûsuf burada teyemmüm olayının illetiyle, elbisesi olduğunu unutup çıplak namaz kılan kişinin durumundaki ve malı olduğunu unutup kefarete orucu tutan kimsenin durumundaki illetleri aynı görmektedir. Ona göre her üç durumda da yapılan iş geçersizdir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ise bu olaylar arasında illet birliği olmadığını söylemektedirler. Böylece onlar, açıkça söylemeler de Ebû Yûsuf'un teyemmüm meselesi için verdiği örneklerin "kıyas maa'l-fârik" türünden olduğu kanaatini taşıdıkları anlaşılmaktadır. Onlara göre fer'ın asla kıyası illetteki benzerliğe dayandığından benzerlik olmadığına göre kıyas da olmayacaktır. Ancak Ebû Yûsuf'un kıyasındaki aslın hükmünün naslara dayandığını söyleyemeyiz. Daha önceden çözüme kavuşturulmuş, üzerinde ittifak edilmiş meselelerin aldığı hükümler, çözüme kavuşmamış meselelerin çözümü için kullanılmaya çalışılmaktadır. Ne var ki verilen örneklerdeki illetin ta'diyesi konusunda müctehidler arasında görüş birliği sağlanamadığından Ebû Yûsuf'un olaylar arasında geçerli gördüğü kıyas, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre geçerli sayılmamakta, böylece ortak bir hükme varılamamaktadır.

4.1.1.2. Namazda Kırâatın Dili

Namazın rükünlerinden olan "kırâat"ın sadece Kur'an'ın Arapça olarak okunmasıyla mı olacağı, yoksa başka dillerde de okunup okunamayacağı tartışmalı bir konudur. *Hulviyyât*'ta birkaç yerde geçen bu konu, aşağıda vereceğimiz pasajda, diğer ilahî kitapların okunmasının "kırâat" sayılıp sayılamayacağının hükme bağlanması sırasında verilmektedir.

Eğer namazda Tevrat ya Zebur ya İncil okusa dürüst olmaz, fâsid dahi olmaz demekden fâide oldur ki Kur'ân'dan dahi biraz okusa namazı dürüst olur. Eğer Kur'ân hâtırına gelmeyüb namazı anunile tamâm itse zâhir rivâyetde dürüst olmaz. Ba'zı meşâyih demişlerdür ki: Eğer bir nesne okudıysa

ki ma'nisi dürüst Kur'ân ma'nisi ola, Ebû Hanîfe ile Muhammed³ kavline kıyâs dürüst olur. Zîrâ ki anlar ma'nâya i'tibâr itmişlerdür. Şol delîl ile ki Ebû Hanîfe Fârisî okumağı dürüst görmişdür. Pes, Fârisî ile Süryânî'nin farkı nedür?⁴

Burada ilk önce Kur'an dışındaki ilahî kitaplar olan Tevrat, Zebur ve İncil'in namazda okunması tartışılmaktadır. İlk etapta bunun caiz olmadığı vurgulanır. Ancak, durumun namazı bozmadığı da söylenebilir. Zira bir kimse, ilahî kitaplardan birinden okuduktan sonra kıraate yetecek kadar Kur'an okusa namazı tamamlanmış olur. Ancak Kur'an okurken, devamı hatırına gelmediğinde ilahî kitaplardan biriyle namazı tamamlasa namaz geçerli olmaz. Bazı meşayih'e göre ise Tevrat, Zebur ve İncil'den okunan bölümün anlamı Kur'an'da aynen bulunuyorsa bu şekilde kılınan namaz geçerlidir. Çünkü Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed Farsça kıraati caiz görmektedirler. Kur'an kıraatinde Farsça geçerliyse, ilahî kitapların dili olan mesela Süryanice de pekâlâ geçerli olabilir.

Burada meşayih'in Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in benimsediği genel görüşe dayanarak yaptığı kıyası görmekteyiz. Kıyasın formülasyonu şu şekildedir:

Namazda Kur'an kıraatinin Farsça yapılması. (asıl)

Kur'an'daki anlamlarla aynı olması şartıyla Arapça olmayan Tevrat, Zebur ve İncil'in namazda okunması. (fer')

Farsça, Kur'an'ın nazil olduğu dilden başka bir dildir. (illet)

O halde namazda kıraat şartı Farsça dışında -Süryanice gibi- başka bir dilde de yerine getirilebilir. (hüküm)

Bu formülasyonda namazda Kur'an kıraatinin Farsça olarak da yapılabileceğine dair verilen cevaz hükmünün oluşmasında Ebû Hanîfe'nin getirdiği deliller hayli dikkat çekicidir. Ona göre namazda Kur'ân'ın nazmıyla okunması kıraat şartını yerine getirdiği gibi manasıyla okunması da bu şartın yerine getirilmesini sağlar. Çünkü Allah, “*O (Kur'an), şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır.*”⁵ “*Şüphesiz bu, önceki sahifelerde vardır.*”⁶ ayetlerini delil getirerek Kur'an'ın Zebur'da ve önceki sayfalarda bulunduğunu söyler. Halbuki adı geçen Zebur ve önceki sayfalar Arapça değildi.

³ *Hulviyyât*'ın başka bir yerinde ise İmam Muhammed'in ve Ebû Yûsuf'un Arapça bilmeyenin Farsça okumasının cevazına hükmettikleri, Ebû Hanîfe'nin ise Arapça bilen bile Farsça okuyabileceğini söylediği nakledilmektedir. Bkz. İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 138b.

⁴ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 141ab.

⁵ Şu'ârâ, 26/196. (وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ)

⁶ A'lâ, 87/18. (إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى)

Arapça olmayan bir ibare Kur'an olabildiğine göre Ebû Hanîfe açısından itibar manayadır ve namazda Kur'an'ın Arapça'dan başka bir dil olan Farsça manasıyla da Kur'an okunabilir.⁷

Kıraat şartının Farsça'ya kıyasla Süryanice olarak da yerine getirilebileceği kıyasını yapanlar Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed sonrası fukahâdır. Onlar, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in namazda kıraatin Farsça yapılabileceğine dair fetvalarını asıl kabul etmişler ve bu asla dayanarak kıraatin diğer dillerde de caiz olabileceği sonucuna varmışlardır. Burada yapılan kıyasın "aslı" nass veya icmâ değildir. Asıl, mezhep kurucularının belirlediği ilkedir. Bu ilkeye dayanılarak, hükmü belli olmayan Süryanice dilinde kıraat şartının yerine getirilmesinin (fer'in) hükmü belirlenmeye çalışılmıştır.⁸

4.1.1.3. Kunut Duaları

Eğer ikinci rek'atı üçüncü sanub tekbîr idüb Kunut dahi ansa İmâm Bekir Hâherzâde (v. 483/1090)⁹ üçüncide giru okumaya demiş. Şol mes'eleye kıyâs ki Ramazân gicesinde bir kimse gelüb imâmı vitrûn üçüncü rek'atında bulsa, iktidâ idüb Kunut okusa, ittifâkîdür ki mesbûkânesinden sonra giru okumaya. Çünkü evvelki üçünciden niyâbet ola, ikincinin bi-tarfîki evlâ olur. Ammâ İmâm Ebû Hafs-ı Buhârî (v. 216/831)¹⁰ ve Kâdı İmâm 'Ali Sevdî¹¹ demişler ki: Ol mes'eleye bunun farkı vardır. Zîrâ mesbûk imâmile kılduğu tahrîme ve ka'de cihetinden namazun farzı vardır. Zîrâ mesbûkun imâmıla kılduğu tahrîme

⁷ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 138b-139a.

⁸ *Hulviyyât*'ta Ebû Hanîfe'nin Farsça kıraate cevaz verdiği sözünden döndüğüne dair şöyle bir kayıt vardır: "Hoca İmâm Hüsâm Ebû Bekir Cessâs'ın *Câmi'u's-Sağîr*'inde ve *Salât-ı Hoca İmâm Minhâc*'dan nakil olunmuş kim Ebû Hanîfe bu sözünden rucû' idüb demişdürkim: 'Arabî bilen kimse Pârisî okumak dürüst değil. Ammâ Ebû Hanîfe'nin zâhir kavli dürüst olmakdur, denmiş. Anunçünkim 'Arabî bilmeyen Pârisî okumak hod ittifâkî dürüstdürkim Pârisî okunan Kur'an olmasa beher hâl dürüst olmamak gerek. Pes, ma'lûm oldıkim 'Arabî okunursa dahi Kur'an'mış ve Pârisâ okunursa dahi Kur'an'mış." İsmail Bey, *Hulviyyât*, 408, vr. 165a-165bb. Ayrıca bkz. 408, vr. 139a.

⁹ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî, Bekir Hâherzâde olarak bilinir. Kadı Ebû Sabit Muhammed b. Ahmed el-Buhârî'nin kız kardeşinin oğlu olduğu için "Hâherzâde" (kız kardeş oğlu) lakabıyla meşhur olmuştur. Babasından ve dayısı Ebû Sâbit Muhammed b. Ahmed el-Buhârî'den, ayrıca Ebû'l-Fazl Mansûr b. Nasr el-Kâgîzî, Ebû Nasr Ahmed b. Ali el-Hâzîmî, Ebû Amr Muhammed b. Abdü'lazîz el-Kantârî, Ebû Saîd b. Ahmed el-İsfahânî gibi âlimlerden ders almış ve zamanında Hanefîler'in Mâverâünnehir bölgesindeki en meşhur hukukçularından birisi olmuştur. Bundan dolayı kendisine "Devrin Nu'mânî" denilmiştir. Müellif için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye*, III, 141; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcîm*, s. 259; Abdülalî Muhammed b. Nizameddin el-Leknevî (v. 1225/1810), *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcîmi'l-Hanefiyye*, Beyrut, 2002, s. 163; Ferhat Koca, "Hâherzâde", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 135. Eserleri: *el-Muhtasar (Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî)*, *et-Tecnîs*, *el-Mebsûd* (Bekir Hâherzâde'nin *Mebsûd*'u olarak bilinir.), *Meşâhîr-i Kütübi'l-Fetâvâ*. Müellifin eserleri için Bkz. el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s.163; Bağdatlı İsmail Paşa (v. 1338-39/1920), *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, İstanbul 1951, II, 76.

¹⁰ Mâveraünnehir'in büyük Hanefî âlimlerindedir. Tam adı Ebû Hafs Ahmed b. Hafs el-Buhârî'dir Muhammed b. Hasan'ın öğrencilerindedir. Ebû Hafs el-Kebîr olarak da bilinir. Bkz. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 2006, s. 20

¹¹ Bu fakih hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

ve ve ka'de cihetinden namazun evvelidür. Kırâ'at ve Kunut ve secde-i sehiv cihetinden âhiridür. Pes, Kunut'ı mahallinde okumış olur. Anıñün giru okumak gerekmez. Ammâ ikinci üçünciye nâib olmaz. Pes, gerekdür ki üçüncide giru okuya ve ol ikincide okuduğı için secde-i sehiv dahi vâcib olmaz.¹²

Tartışmanın merkezinde Kunut dualarının yanlışlıkla vitrin ikinci rek'atında okunmasının doğuracağı sonuçlar yer almaktadır. İki taraf vardır. Bunlardan İmâm Bekir Hâherzâde, Kunut dualarını yanlışlıkla vitrin ikinci rek'atında okuyan birinin üçüncü rek'atta da okumasının gerekmediğini savunmaktadır. Gerekçesi, bu durumun başka bir olaya kıyasıdır. O, Ramazan ayında cemaatle kılınan bir vitir namazında imama vitrin üçüncü rek'atında yetişen bir kimsenin imamla birlikte Kunut dualarını okuduktan sonra, selamın ardından yetişemediği rek'atları kılarken Kunut dualarını ikinci defa okumasının gerekmediğini hatırlatır. Kunut dualarını ikinci rek'atta okuyan kimsenin durumunu bu duruma kıyas eder.

Tartışmanın diğer tarafı olan İmâm Ebû Hafs-ı Buhârî ve Kâdı İmâm 'Ali Sevdî ise bu iki olayın kıyasının caiz olmadığını iddia etmektedirler. Çünkü onlara göre bu iki mesele birbirinden farklıdır. Cemaate yetişen Kunut dualarını mahallinde okuduğu halde, birinci olaydaki Kunut dualarını ikinci rek'atta okuyan kimse, onları mahallinde okumamıştır. Bundan dolayı üçüncü rek'atta tekrar okuması gerekir.

Tartışmada, ayrıntı sayılabilecek iki konunun birbirine kıyasının yapıldığını görmekteyiz. Birinci taraf bu kıyasın caiz olduğunu savunurken ikinci taraf, meseleler arasında fark olduğunu iddia ederek kıyası caiz görmemekte ve Kunut dualarının üçüncü rek'atta da okunması gerektiğini söylemektedir.

Bu olayda da kıyasın "aslı" nass değildir. Asıl, daha önceden ittifakla çözülmüş bir olayın hükmüdür. Anlaşıldığı kadarıyla her iki taraf da İmâm Bekir Hâherzâde'nin kıyasına asıl yaptığı, "Ramazan ayında cemaatle kılınan bir vitir namazında imama vitrin üçüncü rek'atında yetişen bir kimsenin imamla birlikte Kunut dualarını okuduktan sonra, selamın ardından yetişemediği rek'atları kılarken Kunut dualarını ikinci defa okumasının gerekmediği" hükmünde hemfikirdirler. Yani İmâm Bekir Hâherzâde'nin kıyasına "asıl" kabul ettiği olayın hükmü konusunda taraflar arasında görüş ayrılığı yoktur. Sorun, bu olayın Kunut dualarının yanlışlıkla vitrin ikinci rekâtında okunmasından sonra üçüncü rekâtta tekrar okunup okunmayacağı sorunuyla benzeşip benzeşmediğidir. Diğer bir deyişle "fer" olan mesele ile "asıl" illet birliğine sahip

¹² İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 182b.

olup olmadıklarıdır. İmâm Bekir Hâherzâde, bu iki olayı benzer görüp birbirine kıyas yaparken, İmâm Ebû Hafs-ı Buhârî ve Kâdı İmâm ‘Ali Sevdî iki olayın benzer olmadığını savunmakta, iki olay arasında illet birliği bulunmadığından “kıyas maa’l-fârik” olarak değerlendirmektedirler. Böylece ortak bir hükme varamamaktadırlar.

4.1.1.4. Nafile Namazlar

Eğer tatavvû‘da dört rek‘atden ziyâde şurû‘ olursa Beşîr, İmâm Ebû Yûsuf‘dan rivâyet ider ki ne kadar ziyâde olursa lâzım olur. İbn Semmâ‘a Ebû Yûsuf‘dan rivâyet ider ki dörtten ziyâde lâzım olmaz, farza kıyâs.¹³

Nafile namazların kaç rekât olarak kılınabileceği tartışılmıştır. Bu konuda İmâm Ebû Yûsuf‘tan iki farklı rivayet vardır. Birincisi Beşîr rivayetidir. Buna göre rekât sınırlaması yoktur. İkinci rivayet İbn Semmâ‘dandır. Buna göre nâfile namaz farz namazlara kıyasla dört rekâtı geçmemelidir. Zira dört rekâtta fazla farz namaz yoktur.

Bu ikinci rivayette nafile namazların rekât sayısının farz namazların azamî rekât sayısına kıyas edildiğini görmekteyiz. Farz namazın rekât sayısı, nafile namazın rekât sayısına ölçü olmuştur. Ebû Yûsuf‘un İbn Semmâ‘dan gelen rivayetinde kıyasa “asıl” olan farz namazların azamî rekât sayısıdır. Bu ise dördtür. Nafile namazların azamî rekât sayıları fer‘ durumundadır ve hükmü belli değildir. Hüküm, “farzlar dört rekâtla sınırlandırıldığından nafilelerin de rekât sınırı dört olmalıdır.” şeklinde oluşmaktadır.

Diğer taraftan Ebû Yûsuf‘un ikinci görüşünde “kıyas maa’l fârik” olduğu da düşünülebilir. Zira farz ve nâfile namazlar hem nitelik hem nicelik açısından farklılık arz etmektedir. Nafilenin farza kıyas edilmesi isabetli kabul edilmesi halinde nafile namazın akşam namazında olduğu gibi üç rekâtlı kılınabilmesi mümkün olmalıydı. Nafile oturarak kılınabiliyorken farz böyle değildir. Bu nedenle Ebû Yûsuf‘un birinci görüşünün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

4.1.1.5. Necasetten Taharet

Haneffilerle Şâfiî arasında namaz kılarken bedende, elbisede ve namaz kılınacak yerde ne miktarda bulunan pisliğin namazı bozacağı tartışılmaktadır.

Mes‘ûdî‘de denmiş ki: İmâm Şâfi‘î, necâset tende ya donda veya namaz yerinde ne kadar az olursa namaza mâni‘ olur, der ve necâset-i hükmiyyede kıyâs ider. Necâset-i hükmiyyeden eğer bir kıl ucı mikdârı kuru yer kalsa namaza mâni‘ olurdu, der. Necâset-i hakîkiyye bi’t-tarîk‘l-evlâ mânî‘ olmak gerektir. Ammâ bizüm ‘ulemâ eydurlar: İmâm Şâfi‘î bu mes‘elede kıyâs ile ‘amel eyler, biz Allâh Te‘âlâ kavliyle ve Resûl (as.) fi‘liyle ve icmâ‘-ı ashâbile

¹³ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 306a.

'amel eylerüz. Allâh Te'âlâ kavliyle oldur ki buyurdi: "*Yâ eyyühe'l-lezîne âmenû izâ kumtüm ilâ's-salâti fa'ğsilû...*"¹⁴ Allâh Te'âlâ bu âyetde tahâreti emir itdi. Mevzı'-ı istincâyı yâd itmedi. Mevzı'-ı istincâ hod az necisden hâlî olmaz. Pes, eğer az necis namaza mâni' olaydı, mevzı'-ı istincâyı dahi yâd iderdi. Ve fi'l-i Peygamber oldur ki sahâbeyle namaz kılurken mübârek ayakların na'lininden çıkardı. Ashâb dahi mütâba'at idüb çıkardılar. Namazdan fâriğ ulıcak Resûl (as.) buyurdi ki: Sebeb ne oldı ki böyle itdiniz? Ashâb ayıtdılar: Siz mübârek ayaklarınızı çıkarıcak biz de şöyle sandık ki üzerimize farz oldı. Resûl (as.) buyurdi ki: Karındâşım Cebraîl bana haber verdi ki na'linün altında ölmüş kene var. Ben dahi az necisden hâlî değül deyüb çıkardum. Pes, Hazretin (as.) bu fi'linden bize birkaç mes'ele ma'lûm oldı. Biri bu ki azacık necis ile namaz dürtüst olurmuş. Bir dahi bu ki necâset hiç olmamak evlâ imiş. Denilmiş ki Resûl (as.) mübârek ayakların na'lininden çıkarmazdı. Bir dahi bu ki azacık fi'l namazı fâsid itmezmiş. Pes, ma'lûm oldı ki necâset çok olmayınca namaza mâni' olmazmış.¹⁵

İsmail Bey'in Mes'ûdî'den naklettiğine göre eş-Şâfiî (v. 204/819), bedende, elbisede ve namaz kılınacak yerde en küçük bir pisliğin bile namaza mani olacağı görüşündedir. O, bu sonuca, maddî pisliği hükmî pisliğe kıyas ederek ulaşır. Zira namaz veya boy abdesti alırken kıl ucu miktarı yer kuru kalsa abdest geçerli olmaz. Maddî pislikte buna daha da fazla dikkat etmek gerekmektedir.

Hanefîler ise burada kıyasın geçerli olmayacağı görüşündedirler. Onlara göre az miktardaki pislik namaza engel olmaz. Hanefîler, görüşlerini üç delile dayandırmaktadırlar. Birincisi "*Ey İmân edenler! Namaz kılacağınız zamanyıkayınız.*" anlamındaki Mâide suresinin 6. ayetidir. Burada Allah yıkamayı emrettiği halde abdest için avret mahallinin yıkanmasını emretmemiştir. Oysaki istinca mahallinde az da olsa pislik bulunabilir.

Hanefîlerin ikinci delilleri Sünnete dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in Cebraîl'in (as.) haber vermesiyle ayakkabılarını çıkarmasına rağmen, sahâbeye -buna gerek yoktu dercesine- niçin ayakkabılarını çıkarttıklarını sorması, kene kadar az bir necisin namazı bozmayacağına işarettir. Bununla birlikte hiç pislik olmaması daha iyi olurdu.

Hanefîlerin üçüncü delili¹⁶ Hz. Ömer'in az necaset için yaptığı tanımdır. O, az necaseti kendi tırnağı miktarınca diye göstermiştir ve bundan fazla olmayan pisliğin namaza mani olmayacağını söylemiştir. Hanefîlerin nass varken kıyasa başvurmadıkları bilinmektedir. Burada da benzer bir durum görüyoruz. Kitap ve Sünnet'ten delil getiren

¹⁴ Mâide, 5/6. "*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...*"

¹⁵ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 92ab.

¹⁶ Üçüncü delil, olayın devamında anlatılmaktadır. Alıntı yaptığımız pasajın uzayacağı endişesiyle üçüncü delili yalnızca anlam olarak verdik.

Hanefiler, bu meselede az pisliğin namaza mani olmadığı sonucuna ulaşmış olmaktadırlar.

eş-Şafî'nin ise meseleyi kıyas yoluyla çözmüş olduğunu görüyoruz. Onun, nassları bırakarak kıyas yoluyla bu meselede hüküm vermesi Hanefilerce kabul görmemiştir. Aslında eş-Şafî'nin nassın bulunduğu yerde kıyasa başvurmadığını biliyoruz. *Hulviyyât*'ta eş-Şafî'nin, Hanefilerin kabul ettiği nassları nasıl değerlendirdiğine dair bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun, kararını hükmî temizliğin dayandığı nassa itibar ederek verdiği, “*Eğer cünüpseniz tam olarak temizlenin!*”¹⁷ ayetindeki cünüplükten temizlenme konusundaki hassasiyeti esas aldığı ve bunu maddî pisliğe uyarladığı anlaşılmaktadır. eş-Şafî'nin yaptığı bu kıyasta hükmî temizlik “asıl” kabul edilmiştir. Bu aslın hükmü, fer‘ kabul edilen maddî temizliğe uygulanmış ve bedende, elbisede veya namaz kılınacak yerde bulunan az bir pisliğin bile namaza mani olacağı sonucuna ulaşılmıştır. Hatta maddî temizlik hakkında ulaşılan bu sonucun hükmî temizliğin hükmünden evla olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla burada yapılan kıyasın, “kıyas-ı evla” türünden olduğunu söyleyebiliriz.

4.1.1.6. Namazın Binası

Namaz kılarken elinde olmayan bir sebeple abdesti bozulan bir kimsenin abdest aldıktan sonra namazına kaldığı yerden devam etmesine “binâ-yı salât” denmektedir.¹⁸

Hulviyyât'ta konuyla ilgili olarak yapılan tartışma şu şekildedir:

Eğer namaz kılan kimseye hades vâkî‘ oldı sanub sonra bilse ki değilmiş, namazın binâ itmek dürüstdür, mâdemki mescidden çıkmamış ve namaza menâfî iş işlememiş ola. Ammâ eğer bir ayağın taşra bassa ve bir ayağı içerde iken bilse ki hades gelmiş, ba‘zı meşâyih demişler ki: Eğer mescidin öni yüksek ise binâsı dürüst olur. Zîrâ a‘zâsının çoğı içeru olmuş olur. Eğer mescidin öni alçağsa dürüst olmaz. Zîrâ a‘zâsının ekseri çıkmış olur. Ve dahi Şeyhü'l-İslâm Burhânü'd-Dîn iki sûretde dahi binâsı dürüst olur, demiş. Şol mes'eleye kıyâs itmiş ki eğer bir kişi and içse ki filânın evine girmiyem, eğer bir ayağın içeru koyacak, anub giru çekse ol kimsenin üzerine and düşmez. Pes, bir ayak içeru basmak girmek olmayacak taşra basmak dahi çıkmak olmaz.¹⁹

Burada ifade edildiğine göre namaz sırasında abdesti bozulmadığı halde bozuldu zanneden kimsenin namazı, mescitten çıkmamış ve namazı bozacak diğer davranışlarda bulunmamış olmak şartıyla bozulmaz. Ancak eğer bir ayağını mescidin dışına bastığı

¹⁷ Maide, 5/6. “... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا...”

¹⁸ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 60.

¹⁹ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 186a-187b.

sırada abdestinin bozulduğunu anlasa, bazı meşâyihâ göre mescidin önü yüksekse namazı bina etmesi doğrudur, alçaksa değildir. Çünkü mescidin önünün alçak olması durumunda vücut organlarının çoğu dışarı çıkmış olur.

Şeyhü'l-İslâm Burhânü'd-Dîn ise mescidin önünün yüksek veya alçak olması durumlarının her ikisinde de namazın bozulmayacağını ve binasının doğru olduğunu söylemektedir. O, bu meseleyi yemin meselesine kıyas ederek böyle bir sonuca ulaşmıştır. Buna göre bir kimse filancanın evine girmek üzere yemin etse, bir ayağını içeri koyduğunda yeminini hatırlayıp ayağını geri çekse yeminini bozmuş olmaz. Bir ayağı içeri basmak girmek olmayacağına göre mescitten dışarı basmak da çıkmak olmaz.

Şeyhü'l-İslâm Burhânü'd-Dîn'in kıyasında yemin eden kimsenin durumu “asıl” kabul edilmiş, “fer” olarak görülen namazını bina eden kimsenin durumu, buna istinaden çözülmüştür. Burada, önceden hükme bağlanmış bir meselenin kıyasa asıl yapıldığını görmekteyiz. Yapılan kıyasa asıl olan mesele, filancanın evine girmek üzere yemin eden bir kimsenin, onun evinin kapısından bir ayağını içeri koyduğunda yemini hatırlayıp ayağını geri çekmesi durumunda yemininin bozulup bozulmayacağı meselesidir. Hüküm, yeminin bozulmayacağı yönündedir. Ancak hükmün kaynağı veya kime ait olduğuna dair bir kayıt yoktur. Bununla birlikte “el-Hükmü li'l-ekser” kaidesinin burada dikkate alındığını söylemek mümkündür. İsmail Bey'in, eserinin değişik yerlerinde “Şerî'atde ekser kü'l hükmindedür.”²⁰ kalıbıyla bu kaideyi kullandığı görülmektedir.

Burada çözüme kavuşturulmuş bu meselenin hükmünün, mescitten çıkıp çıkmadığı kesin olarak belirlenememiş kimsenin durumunun hükmünün belirlenmesinde asıl kabul edildiği ve diğer meselenin fer' kabul edildiği, böylece hükmü belli olmayan ikinci meselenin bu yolla çözüldüğü anlaşılmaktadır.

4.1.1.7. Bayram Namazının Binası

Eğer bayram namazında hades vâkî' olsa abdestile şurû' itdiyisine abdestile binâ ide, ittifâkî dürüst olur. Ammâ eğer şurû' abdestile, binâ teyemmümle olursa İmâm Hasan Mervî'nün *Sudûr-ı Salât*'inden²¹ nakil olunmuş ki kıyâs kavli-i Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf kavli oldur ki dürüst olur. Zîrâ binâ ibtidâ gibidür. İbtidâda hod abdest alan kimse teyemmüm idene

²⁰ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, 66b, 279b.

²¹ *Hulviyyât*'ta “*Sudûr-ı Salât*'den”, “İmâm Hasan Mervî'nün *Sudûr-ı Salât*'inden” ve “*Sudûr-ı Salât-ı Gâzî Ebû Muhsin İmâm Mervezî*'de” şekillerinde birer sefer atf yapılan eser ve müellifi hakkında her hangi bir bilgiye ulaşamadık.

uyumak dürüstür. Pes, gerektür ki binâ hükmi dahi ibtidâ gibi ola. Ammâ İmâm Muhammed katında teyemmüm dâfi-‘i hades değıldür, ruhsattur. Şuncılayın ki sâhib-i cerhin vakti çıkağıle [bir nüshada yeni olmağıle] abdesti sınır. Teyemmüm itmişin dahi su bulmağıle namazı fâsid olur. Ammâ Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf katında dâfi-‘i hadesdür, Resûl’ün bu hadîsine binâen buyurmuşdur ki: “*et-Türâbü tahûru’l-müslimi ve salli ve lev ilâ ‘aşera haccin ve büniye’s-sünnetü mâlem yecidi’l-mâe.*”²²

Bayram namazında abdesti bozulan birinin tekrar abdest alıp namazı bina etmesi ittifakla doğrudur. Namaza abdestle başlayıp, abdesti bozulduktan sonra teyemmüm alıp onunla bina eden kimsenin durumunun da Ebû Hanîfe’nin ve Ebû Yûsuf’un sözlerine kıyasen doğru olduğu söylenmektedir. Çünkü bina, başlangıç gibidir. Nasıl ki namazın başlangıcında abdest alan kimse teyemmümle namaz kılana uyabiliyorsa binada da durumun aynı olması gerekir.

İmam Muhammed bu görüşte değıldir. Ona göre teyemmüm hadesi gidermez, suyun bulunmadığı veya bulunup da kullanılmadığı zamanlar için verilen ruhsat bir hükümdür. Bu, yarası olanın yarasının yenilenmesiyle abdestinin bozulması gibidir. Teyemmüm alanın da su bulmasıyla abdesti bozulur. Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf’a göre ise teyemmüm hadesi giderir. Onlar Resûlullah’ın şu hadisine dayanmaktadırlar. Allah Resûlü, “*Su bulamadığı sürece, on yıla kadar da olsa toprak, Müslümanın temizleyicisidir.*” buyurmuştur.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf namaza abdest ile başlayıp teyemmüm ile bina eden kimsenin durumuna, teyemmümlü imama abdestli olarak uyan kimsenin durumunu kıyas etmişler ve her iki durumda da namazın geçerli olduğuna hükmetmişlerdir. Onların bu görüşe varmalarının nedeni ise toprağın temizleyicilik özelliğine vurgu yapan hadistir. Böylece onlar, teyemmümün hadesi giderdiğine kâni olmuşlardır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un sözlerine kıyasla çözülen bu meselede onlara kaynaklık teşkil eden şeyin ilgili hadis olduğunu görüyoruz. Burada ilginç olan şey, sonraki Hanefîlerin bu hadise göre değil de Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un sözlerine kıyas ederek çözüme girişimleridir. Bu, mezhep imamlarını taklit etme ve onlarınkinden farklı bir görüş geliştirememeye durumuna çarpıcı bir örnektir.

²² İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 192b-193a. Hadis hakkında yakın ifadelerle Bkz. Burhânü’l-Dîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed (v. 616/1219-20), *el-Muhîtu’l-Burhânî*, XI, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, ty., yy., I, 181; ez-Zeyla‘î, *Nasbü’r-Râye*, I, 148, Ebû’l-Fadl ‘Ahmed b. ‘Ali b. Muhammed b. ‘Ahmed İbn Hacer el-‘Askalânî (v. 852/1449), *ed-Dirâye fî Tahrîci Ehâdîsi’l-Hidâye*, I-II, (Thk. es-Seyyid ‘Abdullâh Hâşim el-Yemânî), Beyrut, ty., I, 67, Hadis nu: 58. Hadiste hareke hataları bulunmaktadır, doğrusu şöyledir: “*التُّرَابُ طَهُورُ الْمُسْلِمِ، وَلَوْ إِلَى عَشْرٍ جَجَجَ مَا لَمْ يَجِدْ الْمَاءَ*”

İmam Muhammed ise teyemmümün hadesi gidermediğini düşündüğünden ona göre bina namaza başlamak gibi değildir, ikisi aynı hükmü almaz. Onun, meselenin çözümünde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un dikkate aldıkları hadise itibar etmediği anlaşılmaktadır. O, meseleyi yarası olanın yarasının yenilenmesiyle abdestinin bozulacağına kıyas ederek çözmeyi tercih etmiştir.

4.1.1.8. Yolculuktan Sayılan Süre

Mes'ûdî'de denmiş ki: Müddet-i seferde 'ulemânın ihtilâfı var. Şol kimesneler ki kavillerinin edillesi za'îfdür. Sefer ne kadar az olursa çıkdıktan sonra namazı iki kılmak ve orucu yemek dürüstdür, derler. Âyet mutlakdur derler. Ammâ Mâlik katında Mekke'den 'Atfân'a kadar yerün yürümeği kadar gerek, tâ ki namazı iki kılub ve orucu yemek dürüst ola. Ve Mekke'den 'Atfân kırksekiz mildür ki on altı ferseng²³ olur. Mil dahi dört bin adımdur.

Şâfi'î Medîne'den Süveydâ kadar gerekdür demiş. Medîne'den Süveydâ kırk altı mildür. Mecmûi on beş ferseng ve bir mil olur. Ammâ bizüm eimme fersenge i'tibâr yok, zîrâ dağlu ya derbendlü yerler vardur ki sabahdan akşamadan bir fersengden ziyâde yürünmez ve sahrâlar var ki bir günde on ferseng yürüne. Eydurlar ki: Resûl (as.) buyurmuşdur ki: "*Yemsehu'l-mukîmu yevmen ve yemsehu'l-müsâfiru selâsete eyyâmin ve leyâliyhâ.*"²⁴ Ve at ve kağrı yürüyüşüne i'tibâr yok. İ'tibâr deve kârbânı yürüyüşinedür. Şöyle ki sabah bineler, akşam konalar. Ve gün dahi ne uzun ne kısa ola. Ammâ gemi seferini İmâm Tahâvî kendü şerhinde²⁵ kara seferine kıyâs oluna demiş. Ammâ İmâm Serahsî demiş ki: Gemi üç günde varıbilür, miyâne²⁶ yel ile.²⁷

Yolculuk süresi konusunda âlimler arasında görüş birliği yoktur. Bazıları yolculuk süresi ne kadar az olursa olsun yolculuğa çıktıktan sonra namazı iki rekât kılıp orucu terk etmek gerektiğini söylemektedirler ki bunların görüşlerinin dayandığı deliller zayıftır. İmâm Mâlik'e (v. 179/795) göre yürüyerek kırk sekiz millik yol, yolculuk

²³ Muhtelif mesafelere tekabül eden değerinde bulunan bir uzunluk ölçüsüdür. Denizde üç millik bir mesafeye karşılık gelir.

²⁴ Benzer lafızlarla Bkz. el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, I, 242. "يمسح المسافر على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن" "والمقيم يوم وليلة" Ayrıca yakın lafızlarla Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, XXXVI, 170, Hadis nu: 21851; et-Taberânî (v. 360/971), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, IV, 99, Hadis nu: 3788.

²⁵ Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ebû Ca'fer et-Tahâvî (v. 321/933) önceleri Şâfi'î iken daha sonra Hanefî olan Mısır'ın meşhur âlimlerindedir. *Ahkâmü'l-Kurân*, *Kitâbü Me'âni'l-Âsâr*, *Müşkilü'l-Âsâr*, *el-Muhtasar*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*, *Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, *Kitâbü's-Şurûtu'l-Kebîr ve's-Sağîr ve'l-Evsat*, *el-Mehâdir ve's-Sicillât* gibi eserleri vardır. Yukarıda geçen "*İmâm Tahâvî kendü şerhinde*" ifadesinden atfın et-Tahâvî'nin hangi şerhine yapıldığı anlaşılamamaktadır. et-Tahâvî ve eserleri için bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcîm*, s. 101; Abdülalî Muhammed b. Nizameddin el-Leknevî (v. 1225/1810), *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcîmi'l-Hanefiyye*, Beyrut, 2002, s. 31-32; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1627-1628.

²⁶ Miyâne: Orta, vasat, ara, kıvam gibi anlamlara gelir. Burada "ortalama" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

²⁷ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 229a.

süresidir. İmam eş-Şâfiî ise yolculuk mesafesini kırk altı mil olarak kabul etmiştir. İsmail Bey'in (v. 884/1479) "bizüm eimme" dediği Hanefî fakihleri ise yolculukta yol uzunluğunun ölçü olamayacağını söylemektedirler. Çünkü onlara göre yürünecek yolun durumu her zaman aynı olmaz. Aynı sürede dağlık yollarda çok az yürünebilirken sahrada çok fazla yürünebilir. Onlar, "*Mukim mestlerini bir gün bir gece; yolcu ise üç gün üç gece mesheder.*" anlamındaki hadisi bu konuya delil olarak getirirler. Yani Hanefîler yol mesafesi yerine bu konuda ölçü olarak zamanı esas alırlar. Bir günde yürünecek yolun mesafe değerini ölçmek için ise at ve kağrı yürüyüşü dikkate alınmaz. Deve kervanlarının, ortalama bir günde yürüdüğü yol uzunluğu bu konuda ölçü olarak alınmalıdır.

Kara yolculuğunda bir günde yürünebilecek mesafenin tespiti bu şekilde yapılmaktadır. et-Tahâvî, gemi ile yapılacak yolculuğu kara yolculuğuna kıyas etmektedir. Yani ortalama üç günlük yol, yolculuk süresidir. es-Serahsî'nin (v. 483/1090) ise geminin ortalama rüzgâr ile üç günde ulaşacağı yolu yolculuk mesafesi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

et-Tahâvî'nin (v. 321/933) anlayışına göre bir kimsenin yolculuk hükümlerini uygulayabilmesi için gemi yolculuğunun kara yolculuğuna kıyas edilmesi gerekir. Bu durumda kara yolculuğu için Hanefîlerin hadise dayanarak dikkate aldıkları süre olan üç gün, kıyas için asıl olmaktadır. Dolayısıyla gemi yolculuğunda da yolculuk hükümlerinin uygulanması için üç günlük sürenin geçmesi gerekmektedir.

4.1.1.9. Tertip Sahibinin Vaktinde Kılamadığı Namaz

Eğer bir kimesneden öğle namazı fevt olsa ve ikindü namazının dahi vakt-i müstehabdan mikdârı bâkî olsa ki hemân dört rek'at namaz sığar olsa, Tahâvî ihtilâf-ı 'ulemâ getürmiş ki ikindü namazın vakt-i müstehabı içinde kıla, gün dolanıcak öğle namazın kazâ ide. Andan akşam namazın kıla. Ve denmiş ki: Bu kıyâs kavî-i Muhammed'dür ki ol istihbâb-ı vakte i'tibâr ider. Ammâ Ebû Hanîfe'yle Ebû Yûsuf kavlince vakt-i müstehab içinde öğle namazın kazâ ide, andan ikindü namazın kıla. Anlar asıl vakte i'tibâr ideler, denmiş.²⁸

Tertip sahibi²⁹ bir kimse öğle namazını vaktinde kılamasa ve ikindi namazının kılınmasının müstehap sayıldığı zamanda yalnızca dört rekât namaz kılacak kadar vakit kaldığı bir durumda hangi namazı kılması gerektiği konusunda et-Tahâvî, âlimler

²⁸ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 244ab.

²⁹ Sâhib-i tertib, ergen olduğu andan itibaren en az altı vakit (beş vakit+vitr) namazı kazaya kalmamış kimse demektir. bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 490.

arasında ihtilaf olduğunu beyan etmiştir. Müstehap vakitte ikindi namazını kılıp, gün battıktan sonra öğle namazını kaza etmesi ve peşinden akşam namazını kılması gerektiği yönündeki görüş, İmam Muhammed'in görüşüne kıyasen ortaya çıkmıştır. Zira o, öğle namazını kazaya bırakmış kimsenin, ikindi namazını müstehap vakitte kılmasını doğru bulmaktadır. Oysaki Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ikindi namazının vaktinin tamamını esas almaktadırlar. Bunların anlayışına göre, öğle namazını vaktinde kılammış tertip sahibi kimse, ikindinin müstehap vaktinde öğle namazını kaza eder, peşinden kerahet vaktinde de ikindi namazını kılar. İmam Muhammed'e göre ise asıl olan ikindinin müstehap vaktidir ve öğle namazını kazaya bırakmış bir kimse bu sınırlı sürede ikindiye kılmalıdır. Gün batınca da öğle namazını kaza etmelidir.

Burada İmam Muhammed'in görüşünün asıl kabul edildiği bir kıyas görmekteyiz. Onun görüşüne dayanarak, ikindi namazının müstehap vaktini esas almasından hareketle öğle namazını kazaya bırakan tertip sahibi birinin öğle ve ikindi namazlarından hangisini önce kılacağına çözüm üretilmektedir.

4.1.1.10. Fıtır Sadakası

Ve *Hidâye*'de³⁰ dahi denmiş ki: Zekâtтан gayrı sadakât-ı vâcibeden zimmîye virmek var, İmâm Ebû Hanîfe ile İmâm Muhammed katında. İmâm Ebû Yûsuf ile İmâm Şâfiî dürüst değil demişler, zekâta kıyâs idüb. İmâm Ebû Hanîfe ile Muhammed'ün delili bu hadîsdür ki Resûl (as.) buyurmuşdur ki: “*Tesaddekû alâ ehli'l-edyâni küllihâ.*”³¹ Bu hadîs hükmü ile zekâtı dahi zimmîye virmek revâ olurdu. Mu'az rivâyet itdüğü bu hadîs değil imişse, ol hadîs budur ki Resûl (as.) buyurmuşdur ki: “*Huzhâ min ağniyâihim ve ruddehâ ila fukarâihim.*”³² ve Fakîh Ebû'l-Leys, *Muhtelif* te³³ getürmüş ki: Sadaka-i

³⁰ *el-Hidâye*, Ali b. Ebû Bekir b. Abdü'l-Celîl el-Fergânî Şeyhu'l-İslâm Burhânü'd-Dîn el-Merğînânî'nin (v. 593/1197) meşhur eseridir. *Hulviyyât*'ta bu esere çok sayıda atıf yapıldığından eser, *Hulviyyât*'ın ana kaynakları arasında sayılabilir. Eserin müellifi için bkz. İbn Kutluboğa, *Tâci'ü't-Terâcîm*, s. 206-207; el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudriyye*, II, 627; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 141; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye*, I, 342. *el-Hidâye* için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 2032; Serkîs, *Mu'cemü'l-Matbû'âtü'l-'Arabiyye*, I-II, Kâhire 1928, II, 1739; Özel, *Hanefti Fıkıh Âlimleri*, s. 57.

³¹ Ebû Bekir b. Abdillâh b. Muhammed el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, (v. 235/849-50), *Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, I-VII, Riyad 1409, II, 401; Zeyla'î, *Nasbu'r-Râye*, II, 398; İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Dirâye*, I, 266, Hadis nu: 342. “تَصَدَّقُوا عَلَى أَهْلِ الْأَدْيَانِ كُلِّهَا”

³² ez-Zeyla'î, *Nasbu'r-Râye*, II, 298. “خُذْهَا مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَرَدَّهَا فِي فُقَرَائِهِمْ” Ayrıca benzer lafızlarla Bkz. Müslim, *Sahîhu Müslim*, I, 50, Bâb 7, Hadis nu: 19; en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, V, 55, Hadis nu: 2522.

³³ *Muhtelifü'r-Rivâye*, Ebû'l-Leys'in fıkıhın fûrû' alanındaki ihtilâflı meselelerini bir araya getirdiği eseridir. Mezhep imamlarının görüşlerini ve bu görüşlerin sebeplerini derli toplu bir şekilde ele almıştır. Bununla birlikte kendi görüşlerinin de nadiren eserde yer alması bu eserin bir derleme çalışması olmasının yanında telif eserin bazı özelliklerini de bünyesinde barındırması bakımından önem arz etmektedir. Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Ayşe Yılmazgöz, *Ebû'l-Leys es-Semerkindî ve Muhtelifü'r-Rivâye Adli Eserinin Analizi*, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya 2008.

fitrı Cühûde ve Tersâya³⁴ virmek var. Ve *Fetâvâ-yı Hucce*'de³⁵ sadaka-i fitrı zimmîye virmek var. Ammâ evlâ ve efdal oldur ki fukarâ-i ehl-i İslâm'a verile.³⁶

Hidâye'de geçtiğine göre Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed zekat dışında vacip cinsinden sadakaların zimmîlere verilebileceğini söylemişlerdir. Onlar bu görüşe ulaşırken şu iki hadisi delil olarak getirmişlerdir: “*Bütün din mensuplarına sadaka veriniz.*”, “*Zekâtı zenginlerinden al, fakirlerine ver!*” Burada Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, konu ile ilgili hadisleri dikkate alarak fitır sadakasının zimmîye verilebileceğine hükmetmişlerdir. Ebû'l-Leys gibi sonraki Hanefîler de fitır sadakasının Yahudi ve Hıristiyanlara verilebileceğine hükmetmiş olsalar da Müslüman fakirlere verilmesinin daha doğru olacağını söylemişlerdir.

Ebû Yûsuf ile İmâm eş-Şâfiî aynı görüşte değillerdir. Onlar, fitır sadakasını zekâta kıyas etmişlerdir. Onlara göre zimmîlere zekât verilmediğine göre fitır sadakası da verilmez. Burada belirtilmemiş olsa da, onların bu görüşe ulaşmalarında zekat verilecek insan gruplarını anlatan Tevbe suresinin 60. ayetinde gayr-ı Müslimlerin zikredilmemiş olması etkili olmuştur, denebilir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ise teşrîde ikinci kaynak olan hadisten delil getirerek kendi görüşlerini belirlemiş olmaktadır.

4.1.2. Kıyas ve İstihsânın Usûldeki Anlamıyla Kullanıldığı Yerler

4.1.2.1. Kıyafet Temizliği

Mes'ûdi'de denmiş ki: Bir kimse bazardan don alur olsa ol donun pâklığın, murdârlığın sormakda iki vecih vardır. Kıyâs ve istihsân. Kıyâs oldur ki sormak şartdur. İstihsân oldur ki değıldür. Zîrâ ki pâklığı yakîn üzerinedür. Nâ-pâklığı şek üzerinedür. Şekkile hod hüküm sâbit olmaz.³⁷

Bir kimse pazardan kıyafet alırken kıyafetin temiz olup olmadığını satıcıya sormalı mıdır?³⁸ Bu sorunun cevabı iki yönden verilebilir: Birincisi sormasının şart olduğudur ki bu kıyas yönüdür. İkincisi ise istihsân yönüdür. Bu yöne göre sorması şart değildir. Çünkü kıyafetin temiz olduğu kesindir. Pis olduğunda ise şüphe vardır. Şüphe üzerine hüküm bina edilmez.

³⁴ Cühûd/cehûd Yahudiler; Tersâ Hıristiyanlar anlamında kullanılmıştır.

³⁵ Eserin kime ait olduğunu tespit edemedik. Kâtip Çelebi, sadece adını zikretmiş, başka bir bilgi vermemiştir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1222.

³⁶ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 274a.

³⁷ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 106a.

³⁸ Kıyafetin temiz olup olmadığının araştırılması, onunla namaz kılınacağı içindir.

Alıcının aldığı malın vasıflarını araştırması genel kuraldır. Yani genel kurala kıyas edildiğinde elbisenin temiz olup olmadığını sorması gerekir. Ancak kullanılmamış elbisenin temiz olarak satılması konusunda da örf oluşmuştur. Dolayısıyla alıcının bu konuda araştırma yapması istihsanen gerekmemektedir. Böylece, alıcının satın alacağı malın niteliklerini araştırması gerektiğine dair genel kuraldan ayrılarak örfte yerleşmiş olan istihšana dayalı olarak hüküm verilmiştir.

4.1.2.2. Muhâzât

Eğer bir ‘avret gelüb erenler saffında durub iktidâ itse, İmâm Şâfi’î katında kimsenün namazı fâsid olmaz. Bizüm eimme katında iki yanından bir; ardından üç kimsenün namazı fâsid olur. Eğer ‘avret iki olsa, Ebû Hanîfe’yle Muhammed katında birer iki yanından iki; ardından dört kişinin namazı fâsid olur. Ebû Yûsuf katında iki yanında birer kimsenün; ardında ikişer kişinin namazı fâsid olur. Ammâ ‘avret üç olsa, Ebû Hanîfe’yle Muhammed katında iki yanından birer; ardından her safda üçer kişinin tâ âhire dek namazı fâsid olur. Ve denmiş ki: Ebû Yûsuf’un bir kavli bunlara muvâfıkdur. Ammâ bir kavlinde iki yanında iki kişinin; ardında üç kişinin hemân beş kişinin namazı fâsid olur; gayrının olmaz. Ammâ *Terğîb*’de³⁹ denmiş ki: Hâtun kişiler saffında ihtilâf var. Şunda ki kaç bir saf hükminde? *Nisâbü’l-Fakîh*’den⁴⁰ nakil olunmuş ki bunda iki rivâyet var. Bir rivâyetde üçin tamâm saf hükminde dutmuşlar. Ammâ zâhir rivâyetde üçü tamâm saf hükminde olmaz; ziyâde olmayınca. Çünkü ziyâde ola, tamâm saf hükminde olur. Erenlerin ardında vâki’ olan saflarun küllinde namaz fâsid olur, istihân vechinde. Ammâ kıyâs vechinde vâkî’ olmuşun fâsid olur; gayrının olmaz.⁴¹

Erkekler cemaatle namaz kılarken bir kadının gelerek onların saffında imama uyması halinde, İmam eş-Şâfi’î’ye göre kimsenin namazı bozulmaz. Hanefîler’e göre ise kadınların sayısına göre durum değişir. İmama uyan bir kadınsa o kadının yanındaki birer, arkasında da bir olmak üzere toplam üç erkeğin namazı bozulur. Kadın iki taneyse Ebû Hanîfe ve Muhammed’e göre iki yanlarından birer, arkalarından iki olmak üzere toplam dört erkeğin namazı bozulur. Ebû Yûsuf’a göre ise yanlarından birer erkeğin, arkalarından ikişer erkeğin namazı bozulur. Kadın üç olduğunda Ebû Hanîfe ve Muhammed’e göre iki yanlarından birer, arkalarından son safa kadar her saftan üçer

³⁹ Muhammed B. Ahmed ez-Zâhid’in (v. 632/1234) Farsça ve Çağatay Türkçesiyle yazılmış eseridir. Bu eser *Hulviyyât*’ın ana kaynağıdır. Eser ve müellifi hakkında detaylı bilgi için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, I, 399; Fatih Erbay, “Terğîbü’s-Salât’ın Çağatay Türkçesi ile Yazılmış Nüshası Üzerine”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, 188-199, 2006.

⁴⁰ İftihârü’d-Dîn El-Buhârî’nin (v. 542/1147) eseridir. Kaynaklarda hakkında çok fazla bilgi olmayan bu eser, müellifin *Hizânetü’l-Vâkı’ât* adlı eseriyle birlikte *Hulâsatü’l-Fetâvâ* adlı eserine kaynaklık etmiştir. Müellif hakkında detaylı bilgi için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudîyye*, II, 276; el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, s. 84. eser için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, II, 1954; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 49.

⁴¹ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 211a.

kişinin namazı bozulur. Ebû Yûsuf'tan nakledilen bir görüş de bu şekildedir. Ancak ondan nakledilen diğer bir görüşe göre iki yanlarından iki kişinin, arkalarından üç kişinin olmak üzere toplam beş kişinin namazı bozulur, diğerlerinin bozulmaz. *Terğîb*'de geçtiğine göre kadınların kaçının bir araya gelmesinin bir saf hükmünde olduğunda ihtilaf vardır. *Nisâbü'l-Fakîh*'ten nakledilen bir rivayete göre üç kadından bir kadın safı oluşur. Zâhir rivayette ise üçten fazla olmayınca saf sayılmaz. Fazla olursa saf oluşur. Bu kadın safının ardında oluşan saflardakilerin tamamının namazı, istihsan yönünden bozulurken kıyas yönünden sadece arkada yer alanların namazı bozulur, diğerlerinin bozulmaz.

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ile bir görüşüne göre Ebû Yûsuf'un istihsana başvurarak kadın safının ardındaki saflarda namaz kılan -kadınların sayısınca- erkeklerin namazlarının bozulduğuna hükmettikleri anlaşılmaktadır. Burada imamların hangi "asıl"dan ayrılarak ve hangi gerekçeyle istihsanda buldukları açık değildir. Saf düzeni ile ilgili mezhepteki yerleşik kural veya hadis sebebiyle kadın safının arkasındaki bütün saflarda namaz kılan erkeklerin namazlarının bozulacağına hükmetmiş olabilirler. Ebû Yûsuf'un diğer bir görüşüne göre ise yalnızca kadın safının arkasındaki -kadınların sayısınca- erkeğin namazının bozulduğuna hükmettiği anlaşılmaktadır. Burada kıyasa göre verilen hükümde kadınların yanlarındaki kişiler diğer erkeklere sütte olur. Dolayısıyla o erkeklerin namazı bozulur fakat erkekler ile kadınlar safı arasında sütte olan arka saftaki erkeklerin dışındaki diğer erkeklerin namazı bozulmaz.

4.1.2.3. Cenaze Namazının Binit Üzerinde Kılınması

Cenâze namazın binid üzerinde ya otururken kılmak kıyâsen dürüstdür, istihsânen dürüst değil.⁴²

Cenaze namazının binit üzerinde veya otururken kılmanın kıyas yönünden doğru olduğu halde istihsan yönünden doğru olmadığı belirtilmektedir. Burada kıyas ve istihsan terimlerinin ne manada kullanıldığı belirgin olmamakla birlikte kıyasın yerleşik örf, adet anlamında kullanıldığı düşünülebilir. Zira cenaze namazı nafiye olduğundan esasında oturarak da kılınabilir. Fakat istihsanen kılınmaz. Çünkü halkın nazarında cenazeye saygı duymak ve bu nedenle ayağa kalmak gerekir. O halde buradaki istihsanın mesnedinin örf olduğu kabul edilebilir. Başka bir açıdan bakıldığında ise

⁴² İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 336b.

cenaze namazı meyyit için duadır ve o namaz değil, dua niteliğindedir. Bu yönüyle nafil ibadete benzer. Bir yönüyle ise namazdır ve farzı kifaye hükmündedir. Fakat nakıs namazdır rüku secde vs. yoktur. Dua olması yönüne kıyasla o, binit üzerinde veya oturarak kılınabilir. Fakat istihsanen nakıs da olsa namazdır. Mazeret yoksa oturarak veya binek üzerinde kılınamaz.

4.1.2.4. Teyemmüm Toprağı

Mes'ûdî de denmiş ki: Eğer küle toprak karışmış olsa toprak ziyâde ise teyemmüm dürüstdür. Eğer kül ziyâde ise dürüst değil. Berâberse kıyâsen dürüstdür, istihsânen dürüst değil.⁴³

Bilindiği gibi teyemmüm, su bulunmadığında veya bulunup da kullanılmadığı durumlarda abdestin yerine geçen bir temizlenme şeklidir. Teyemmüm alırken kullanılacak toprağın niteliği tartışılmıştır. Kül, teyemmüm için kullanılmaz. Ancak külün karıştığı toprağın durumu net değildir. Toprak fazla, kül azsa bu karışım ile teyemmüm alınabilir. Kül fazla, toprak azsa bu karışım teyemmüm almaya elverişli değildir. Her ikisinin eşit olması durumunda o karışımla teyemmüm alınması kıyas yönünden caizken istihsan yönünden caiz değildir.

Bu örnekteki kıyas işleminin “el-Hükümü li'l-ekser” kâidesine dayandırıldığını görmekteyiz. Toprak ve külün eşit oranda bulunduğu bir karışım, içinde barındırdığı toprağa kıyasla kâide gereği teyemmüme elverişli durumdadır. Ancak ideal olanın bu olduğu söylenemez. Yani istihsanen doğru değildir. Buradaki istihsan genel kuraldan sapma olarak görülebilir. Müctehidin kıyas yapıp genel kurala göre hüküm vermesi mümkün olmakla birlikte, genel kuraldan ayrılıp istihsana yönelmesi ve toprak-kül karışımının eşit olduğu durumlarda bu malzeme ile teyemmüm yapmayı caiz görmemesi, dinî hassasiyet olarak da değerlendirilebilir.

4.1.2.5. Kanla Karışık Tükürük

Mes'ûdî de denmiş ki: Bir kimse etmek ya elma gibi bir nesne ısırıp, ısırduğu yerde kızılık görse, gerektür ki barmağıle araya. Eğer barmağı kızıl olursa abdesti sınır, olmazsa sınımaz. Ucuna tükürüb deneye. Eğer kızılık ziyâde ise abdesti sınır. Eğer aklık ziyâde ise sınımaz. Eğer berâber ise kıyâsen sınımaz, istihsânen sınır.⁴⁴

⁴³ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 51a.

⁴⁴ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 74b.

Mes'ûdî'nin kaydettiğine göre ekmek ya da elma gibi yiyecekleri ısırarak bir kimse ısırıldığı yerde kan eseri bir kırmızılık görse parmağıyla orayı yoklamalıdır. Parmağı kırmızı oluyorsa abdesti bozulur, olmuyorsa bozulmaz. Parmağının ucuna tükürdüğünde kırmızılık fazla oluyorsa abdesti bozulur, beyazlık fazla oluyorsa bozulmaz. Eşitlik durumunda kıyasa göre bozulmaz, istihsan yönünden ise bozulur.

Burada da teyemmüm toprağı meselesindeki gibi bir durumla karşı karşıyayız. Kanla karışmış tükürükte karışımın oranı abdestin bozulup bozulmadığını belirlemektedir. Eşitlik durumunda, tükürüğe kıyasla abdest bozulmazken, istihsanen bozulmaktadır. Bu konuda aynı tarzda başka bir kullanım daha vardır. Burada da kıyas ve istihsan kavramlarına yüklenen anlamlar yukarıdaki iki örnekle aynıdır:


Bir kimsenin ağzından kızılımsı⁴⁵ nesne gelse eğer kızılık gâlib ise abdesti sınır, eğer aklık gâlib ise sınımaz, berâberse istihsânen sınır.⁴⁶

Her iki örnekte de “el-Hükmü li'l-ekser” kâidesine dayalı bir kıyas yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda abdest bozulmazken müctehidin dinin özüne daha uygun olanı arama arzusu, onu istihsana ve dolayısıyla abdestin bozulacağı hükmüne götürmüş olmalıdır.

4.1.2.6. Hapisten Kurtulan Birinin Teyemmümü

Mes'ûdî'de denmiş ki: Eğer bir Müsülmânı bir ıssız yere [şenlik yerde]⁴⁷ habis eyleseler, namaz vakti geldikde gerekdür ki su isteye. Eğer virmezler ise teyemmüm idüb namaz kıla. Eğer teyemmüm idüb namaz kıldıktan sonra virürlerse i'âde olmaz, ödenmiş olur. Ammâ eğer kurtılma kıyâs var, istihsân var. Kıyâs oldur ki ödenmiş olur ki Ebû Yûsuf kavlidür. İstihsân oldur ki giru kılmak gerek, Ebû Hanîfe ve Muhammed kavlidür. Eğer sahrâda habis itseler bu mes'elenin hilâfıncadur. Ya'nî anda istihsân olan kıyâs, bunda kıyâs olan istihsândur.⁴⁸

Bir yerleşim yerinde hapsedilen bir Müslüman, namaz vakti geldiğinde abdest alabilmek için su istemelidir. Vermedikleri takdirde teyemmümle namazını kılmalıdır. Bundan sonra su vermiş olsalar namazını iade etmesi gerekmez. Ancak teyemmümle namazını kıldıktan sonra hapisten kurtulması halinde namazını iade edip etmeyeceği

⁴⁵ Buradaki ...  “kızılımsı” kelimesinde kullanılan “sagu” ekinin hangi anlama geldiğini tam olarak anlaşılmasa da “ımsı” benzetme eki olması muhtemeldir.

⁴⁶ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 81b.

⁴⁷ Burada anlamı değiştirebilecek bir nüsha farklılığı göze çarpmaktadır. 4948 numaralı nüshada yer alan “ıssız yer” ifadesi 408'de “şenlik yer” olarak kaydedilmiştir. Biraz aşağıda bunun mukabili olarak “sahrada” kelimesi yer aldığına göre 408'de geçen ve yerleşim yeri olarak anlayabileceğimiz “şenlik yer” kaydının doğru olduğuna kanaat getirdik ve değerlendirmemizi bu anlama göre yaptık.

⁴⁸ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 52ab.

hususunda kıyas ve istihsan olmak üzere iki durum vardır. Ebû Yûsuf'un, hapisten kurtulan kimsenin durumunu hapisteki durumuna kıyas ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre o kişinin hapisteki durumuna kıyasen namazı iade etmesi gerekmez. Burada, "Hapiste teyemmümle namaz kılan birinin su bulması halinde namazını iade etmesi gerekmez." hükmü, kıyasın aslı sayılmış ve aynı durumda hapisten kurtulma hali buna kıyas edilmiştir.

Ebû Hanîfe ve Muhammed ise istihsanen namazın iade edilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir. Ancak onların istihsan değerlendirmesinde istihsanın dayandığı asıldan söz edilmemektedir. Bu kelimenin, nass veya icmâ gibi özel bir delilden dolayı kıyastan ayrılarak hüküm vermek anlamında kullanılmış olabileceği gibi sözlük anlamında da kullanılmış olabilir. Söz konusu Müslümanın yerleşim yerinde hapsedilmesi halinde ise yukarıdaki durumun tersi geçerlidir.

4.1.2.7. Tilavet Secdesi

Namazda âyet-i secde okumak üç vecih üzerinedür. Âyet-i secde sûrenün ortasında ola, Ra'd'deki ve Nahl'deki gibi; ya âhirinde ola, A'râf'da Ve'n-Necmi'deki gibi; ya sûrenün âhirine yakîn ola, Benî İsrâîl'deki gibi ve İzâ's-semâü'n-şakkat'deki gibi. Eğer sûrenün ortasında olursa evlâ oldur ki okuduğu gibi secde ide, andan durub sûrenün kalanın tamâm idüb rükû' ide. Lâkin eğer okuduğu gibi tedâhüle niyyet idüb rükû' iderse kıyâsen secde-i tilâveti dahi rükû ile bile ödenür. Fetvâ dahi bunadur. Ammâ istihsânen ödenmez.⁴⁹

Namazda secde ayeti okumak üç şekilde olur: Birincisi surenin ortasındaki okunuştur. Ra'd ve Nahl surelerindeki secdeler böyledir. İkincisi surenin sonundaki okunuştur. Araf, Necm surelerindeki secdeler buna örnektir. Üçüncü olarak surenin sonuna yakın olan secdelerdir. İsrâ ve İnşikak surelerindeki secdeler böyledir. Secde ayeti surenin ortasında olursa okunduktan hemen sonra secdeye varılması daha doğru olur. Peşinden surenin kalanı okunup rükûya varılır. Okunduktan sonra rükûya varılırsa kıyasen tilavet secdesi geçerli olur. Fetva bu yöndedir. Ancak istihsanen geçerli olmaz.

Örnekte, ortasında secde ayeti bulunan bir suredeki secde ayetinin okunmasından sonra rükûya varılması, "evla" kabul edilen bir duruma, yani secde ayeti okunduktan hemen sonra secdeye varılmasına kıyas edilmiştir. Bu durumda secde kıyasen geçerli olmakla birlikte istihsanen geçerli değildir.

⁴⁹ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 218a.

4.1.2.8. Cuma Namazında İmamın Yerine Birini Geçirmesi

Eğer hutbe okurken hatîbe hades yetişse bir hutbe dinlemedük kimesnei halîfe dikse dürüst olmaz. Eğer ol dahi hutbe dinlemiş bir gayrı kimseyi halîfe dikmese ol dahi dürüst olmaz. Anunçün ki asâlete yaramayanun hilâfeti dürüst olmaz. Ammâ eğer cum'a namazına şurû' olunduktan sonra imama hades yetişse hutbe dinlemedük kimesne halîfe dikse dürüst olur. Zîrâ namaza dâhil olmağile ittihâd hâsıl olur. Ammâ eğer bu halîfe olan namazın bozub yenileyden şurû' eylese kıyâsen dürüst olmaz, istihsânen olur.⁵⁰

Cuma namazında hutbe okuduğu sırada hatibin abdesti bozulsa, hutbe dinlemeyen birini yerine geçirse doğru olmaz. Hatibin, yerine geçirdiği kimse de birini kendi yerine geçirse yine doğru değildir. Çünkü asaletе yaramayan birinin vekaleti de geçerli olmaz. Ancak Cuma namazına başladıktan sonra imamın abdesti bozulsa, hutbe dinlemeyen birini yerine geçirse caiz olur. Çünkü namaza başlamak ile birlik sağlanmış demektir. Fakat imamın yerine geçen kişi/halife namazını bozup yeniden namaza başlasa kıyasen doğru olmaz, istihsanen olur.

Burada kıyas, birlikte namaza başlamayadır. İmam ve yerine geçirdiği kimse namaza aynı anda başlamışlardır. Ancak bu kişi namazı bozup yeniden başladığında, namaza aynı anda başlamaya dair birlik bozulmuş olur ve namaza birlikte başlamaya kıyasen bu işlem doğru olmaz. Yapılan kıyastan, "Cuma namazında abdesti bozulan imamın yerine, onunla aynı anda namaza başlayan biri geçebilir." kuralının kabul edildiği anlaşılmaktadır. Burada istihsan terimi, kıyasın dayandığı genel kuraldan ayrılmak anlamında kullanılmıştır.

4.1.2.9. Yöneticinin Olmadığı Bir Şehirde Kurbanın Kesim Zamanı

Eğer şehirde ne sultân olsa ne nâib-i sultân, ol şehirde kurban itmek dürüst değil, vakt-i zevâl olmayınca. Amma İmâm Za'ferânî⁵¹ demiş ki: Bu istihsândur, kıyâs oldur ki köydeki gibi subh doğduktan sonra ol şehirde kurban itmek dürüst olur. Ve 'Umdetü'l-Fetâvâ'da⁵² eğer şehirde bir hâdise

⁵⁰ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 263a.

⁵¹ Ebû Ali el-Hasan b. Muhammed b. Sabâh el-Bağdâdî ez-Za'ferânî (v. 260/874) İmam eş-Şâfiî'nin eski görüşlerini nakleden en güçlü râvisidir. Bkz. Bilal Aybakan, "Za'ferânî", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 68.

⁵² Ömer b. Abdî'l-'Azîz b. Mâze Ebû Muhammed, Husâmeddîn es-Sadru's-Şehîd'in (v. 536/1141) 'Umdetü'l-Müftî ve'l-Müsteftî olarak da bilinen eseridir. Klasik fıkıh sistematiğine göre düzenlenmiş bir fetvâ kitabıdır. Müellif hakkında detaylı bilgi için bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, I-II, İstanbul 1951, I, 783; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 149; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye*, I, 453. Eser için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1269. Ahmet Özel *Hanefî Fıkıh Âlimleri* adlı çalışmasında bu kitabı iki ayrı eser olarak tanıtmıştır. Bkz. Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 45.

vâkı' olsa ki emîr ve vâli kalmasa ki bayram namazın kılalar, ol şehirde subh doğduktan sonra kurban itmek dürüstdür, denmiş.⁵³

Yönetici veya onun vekilinin olmadığı bir şehirde zeval vaktine kadar kurban kesilmez. Ancak İmâm Za'ferânî, bunun istihsan olduğunu söylemiştir. Ona göre kıyas açısından köyde nasıl ki güneş doğduktan sonra kurbanı kesmek doğruysa şehirde de aynı şekilde yapılmalıdır. 'Umdetü'l-Fetâvâ'da da benzer bir kıyasa başvurulmuş ve yöneticilerin olmadığı bir şehirde bayram namazının kılınması asıl kabul edilerek kurban buna kıyas edilmiş ve güneş doğduktan sonra kurban kesilmesinin cevazına hükmedilmiştir. İstihsan açısından ise yönetici veya onun vekilinin olmadığı bir şehirde zeval vaktine kadar kurban kesmeyi ertelemek gerekmektedir. Buradaki gerekçe zeval vaktine kadar yönetici veya vekilinin şehre gelme ihtimali olmalıdır.

4.1.3. İstihsanın Usûldeki Anlamıyla Kullanıldığı Yerler

4.1.3.1. Kurbanlık Alımında Vekâlet

Eğer dişi sığır almağa vekîl itse, vekîl erkek olsa vekîl üzerine lâzım olur ve müvekkile revâ olmaz ki anı vekîlden ala. Eğer vekîl kassâb ücrete düşse tâ ki aldığı kurban müvekkile yerişdüre, ol ücret vekîl üzerine olur. Zîrâ ol işe vekîl değüldi. Ve dahi eğer vekîl emr olunan kurbanı alub müvekkil için kurban itse, müvekkil emrinsüz vekîle ödenmek var. Amma eğer râzı olsa istihsânen kurban dürüst olub müvekkilden hisâb olur. Ve eğer senî⁵⁴ almağa vekîl itse ol varsa senîden aşığa yaşlusın olsa müvekkile lâzım olmaz, vekîle olur.⁵⁵

Bir kimse, başka birini kendisine dişi kurbanlık alması için vekil tayin etse, vekil erkek kurbanlık olsa, vekâlet verenin onu vekilden alması gerekmez. Vekil kasap ücretini hesaptan düşse vekâlet verenin kasap ücretini ödemesi gerekmez. Çünkü vekilin kasap ücreti konusunda vekâleti yoktu. Vekil, aldığı kurbanlığı alıp vekâlet veren için kurban etse, kurban parasını vekilin ödemesi gerekir. Ancak, vekâlet veren buna razıysa istihsanen kurban geçerlidir ve vekâlet veren, kurbanın parasını vekile ödemelidir. Vekâlet veren vekili senî almak için görevlendirse, o daha ucuz ve yaşlısını alsın, vekalet verene bir şey gerekmez, alınan kurbanın parasını vekilin ödemesi gerekir.

Burada maslahat ilkesine dayanarak istihsan yapıldığı söylenebilir. Vekâletsiz yapılan bir iş daha sonra verilen icazet ile meşru olabilir. Zira sonradan verilen icazet

⁵³ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 287b.

⁵⁴ Senî: Keçide senî bir yaşında olana denir. Sığırdı üç yaşında olana, deveye ise beş yaşında olana denir. Bkz. İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 282b.

⁵⁵ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 286a.

önceden verilen vekâlet gibidir. Vekâlet verenin sonradan oluşan rızası bu tasarrufu meşru hale çevirmiştir.

4.1.4. Kıyasın Farklı Anlamda Kullanıldığı Yerler

Hulviyyât'ta kıyas ve istihsan kavramları her zaman usûldeki anlamlarıyla kullanılmamıştır. Özellikle kıyasın istihsan kavramıyla birlikte geçtiği yerlerde usûldeki anlamının dışında, bazen de kelime anlamlarıyla kullanıldığına rastlamaktayız. Şimdi bunlara bazı örnekler sıralayalım.

4.1.4.1. Tertip Sahibinin Namazı

Eğer bir kimse ikindü namazının vakt-i müstahâbı içinde şek itse ki ikindü namazın kıldı mı kılma mı? Gerektür ki dört [rek'at] ikindü namazın kıla. Ammâ niyyeti şöyle ide ki vaktinde yetişmekle üzerime farz olan, henüz kılma dığım ikindü namazının âhiri, deye, tâ kılmış ise evvelden kalmış kazâ yerine dura, kılmamış ise edâ yerine dura. Ammâ eğer vakt-i mekrûh içinde iken şek itse, dört rek'at ikindi namazın edâsın niyyet idüb kıla. Ammâ evvelde Kur'ân okuya, ikincide okumaya ve üçüncide okuya, dördüncide okumaya, tâ ki kılma dığı kıyâsca ikindi namazının edâsı ola, kıldığı kıyâsca nâfile olmaya. Zîrâ ki ikindi namazından sonra nâfile meşrû' değil.⁵⁶

İsmail Bey, tertip sahibi bir kimsenin namazına ait durumları anlattığı bir bâb açmıştır. Böyle biri, ikindi namazının kılınmasının müstehap olduğu vakit dilimi içinde ikindi namazını kılıp kılma dığından şüphe etse, ikindi namazını dört rekât olarak kılmalıdır. Ancak niyyetini şöyle yapmalıdır: “Vaktine yetişmek ile üzerime farz olan, henüz kılma dığım son ikindi namazını kılmaya.” Böylece kılmışsa önceden kazaya kalmış namaz yerini tutar. Kılmamışsa eda olur. Bu, ikindi namazını kılıp kılma dığından müstehap vakitte şüphe eden kimsenin durumudur.

Tertip sahibi şayet ikindi namazını kılıp kılma dığından mekruh vakit içinde şüphe etse, dört rekâtlık ikindi namazının edasına niyyet ederek kılmalıdır. Bu durumda Kur'an okuma şekli farklı olmalıdır. Birinci ve üçüncü rekâtlarda Kur'an okumalı, ikinci ve dördüncü rekâtlarda okumamalıdır. Böylece daha önceden ikindiye kılma dığına kıyasla namazı eda etmiş olur. Kılmış ise kıldığına kıyasla da nâfile olmamış olur. Zira ikindi namazından sonra nâfile kılmak meşru değildir.

Oldukça ayrıntı bir konu olarak değerlendirebileceğimiz bu meselede kıyas kavramı Fıkıh Usûlü'ndeki tanımından farklı kullanılmıştır. Buradaki kıyas terimi,

⁵⁶ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 245ab.

ikindiyi kılıp kılmadığından şüphe eden bir tertip sahibinin “kıldığı ve kılmadığı durumlara göre” gibi bir anlamda kullanılmıştır.

4.1.5. Kıyas ve İstihsan Terimlerinin Farklı Kullanılışları

4.1.5.1. Kurbanlık Alımı

Eğer yedi kişi koyunlar alsalar, kurbanîcün, lâkin her biri koyunlu koyunun ta'yîn itmeyüb kurban etseler, kıyâsen dürüst, istihsânen değil. Ve İmâm Ebû Yûsuf'dan rivâyet olunmuş ki: Etin bu yedi kişi aralarında kismet ideler.⁵⁷

Yedi kişi kurbanlık olarak yedi adet koyun satın alsa ancak hangi koyunun kimin olduğunu belirlemeden kurban etseler kıyasa göre bu işlem doğru kabul edilirken istihsan yönünden doğru değildir. Ebû Yûsuf, bu yedi kişinin kestikleri koyunlarının etini aralarında paylaşmaları gerektiğini söylemiştir.

Yukarıdaki “kıyafet temizliği” olayında da gördüğümüz gibi kıyasla istihsan terimleri bir arada kullanılmıştır. Ancak burada kıyasın asgarî geçerlilik ölçüsü, istihsanın ise daha iyisinin de olabileceğini anlatan bir terim olarak kullanıldığı söylenebilir.

4.1.5.2. Ahır Duvarından Damlayan Buhar Suyu

Eğer ahırın üzerinde delüğü olsa ve üzerine bir nesne kapayub ba'dehû ahırın buharından ol kapanan nesne döküldükden sonra buharından duvarları ve üsti derleyüb dökülen damla kıyâsen necisdür, istihsânen değildir. Meğer ki necis eseri zâhir ola.⁵⁸

Bir ahırın üst deliği kapatılsa, hayvanlardan çıkan ter buharlaşıp ahırın duvarlarından ve tavanından akmaya başlasa, buralardan dökülen ter damlalarının temiz olup olmadığı tartışılmıştır. Buradaki tartışmadan amaç, söz konusu su damlalarının elbiseye bulaşması halinde o elbiseyle namaz kılınıp kılınamayacağı belirlenmesi olsa gerektir. Buralarda bulunabilecek hayvan pisliklerine değerek gelebileceği ihtimali ağır bastığından, ahırın duvarlarından ve tavanından dökülen damlaların pis sayılması gerektiğine hükmedilmiştir. Pislik bulaşıp bulaşmadığının belirgin olmadığı durumlarda ise istihsanen temiz kabul edilir. Bu örnekte de kıyas ve istihsan kavramlarının dayandığı asıllardan söz edilmemiştir.

⁵⁷ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 285b.

⁵⁸ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 94a.

4.1.6. İstihsan Teriminin “Daha İyi Olur” veya “Güzel Bulmak” Anlamında Kullanıldığı Yerler

4.1.6.1. Su Kuyularının Temizlenmesi

Salât-ı Mes'ûdî'de denmiş ki: Kuyuya düşecek murdâr idenler beş dürlüdür. Adamdur ve itdür ve koyundur ve bunlara benzer ne var ise. Ve bir dürlüsü dahi kedi ve çaylak ve kaz ve ördek ve bunlara benzer ne var ise. Ve bir dürlüsü dahi göğercin ve üğeyik ve bir dürlüsü dahi serçe ve sıçan ve yundkuşu⁵⁹ ve bunlara benzer ne var ise. Ve bir dürlüsü dahi serçe yavrusu ve sıçan enuği ve kene ve dahi bunlara benzer ne var ise. Eğer adam ya it ya koyun ve bunlara benzerlerden düşüb ölse kuyunun suyun cümle çekeler ve eğer kedi ya çaylak ya kaz ya ördek ve bunlara benzerlerden düşüb ölse kırk güvlek su çekeler, on dahi istihsânen çekeler. Ve eğer sıçan ya serçe ya yundkuşu düşse yirmi güvlek çekeler, on dahi istihsânen çekeler, pâk olur.⁶⁰

İsmail Bey, *Salât-ı Mes'ûdî*'den yaptığı bir alıntı yoluyla su kuyularının temizlenmesi meselesini tartışmaktadır. Kuyuya düştüğünde onu murdar edecek nesnelere beş türdür.

- 1-İnsan, köpek, koyun vb.,
- 2-Kedi, çaylak, kaz, ördek vb.,
- 3-Güvercin, üğeyik,
- 4-Serçe, sıçan, yundkuşu vb.,
- 5-Serçe yavrusu, sıçan yavrusu, kene vb.

Birinci maddedekiler kuyuya düşerse kuyunun suyu tamamen çekilmelidir. İkinci maddedekiler düşerse 40 güvlek su çekilmeli istihsanen 10 güvlek daha çekilmelidir. Dördüncü maddedekiler düşerse 20 güvlek su çekilmesine ilave olarak 10 güvlek daha da istihsanen çekilmelidir.

Burada kullanılan istihsan teriminin “daha iyi olur”, “tedbir olarak”, “temkin” gibi anlamlara geldiğini düşünüyoruz. Diğer yandan “bunlara benzer ne var ise” ifadelerinde de kıyasın yer aldığı görülmektedir. Zira bu ifadelerden önce sayılan canlılara benzerlikleri nedeniyle burada sayılmayan canlılar da suya düşse aynı hüküm geçerli olacaktır. Ayrıca her bir maddede sayılan hayvanlar, birbirlerine kıyaslanarak ve cüsselerinin birbirlerine yakınlıkları dikkate alınarak sınıflandırılmış olsa gerektir. Zira kuyunun suyunu kirletmede cüsse büyüklüğünün rolü vardır.

⁵⁹ Yundkuşu; kuyruksallayan kuşu, peygamber kuşu olarak da isimlendirilen bir kuş türüdür.

⁶⁰ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 19b-20a.

4.1.6.2. Cuma Namazına Sonradan Yetişen Kimsenin Durumu

Eğer bir kimesne cum'a namazına varub imâmı ka'dede bulsa, iktidâ itse İmâm Ebû Hanîfe'yle İmâm Ebû Yûsuf katında iki rek'at tamâm ide. İmâm Muhammed katında dört tamâm ide. Şol şartla ki ikincide ka'de ve her rek'atde Kur'ân okuya. Ve eğer âhir rek'atde ansa ki evvelki şef'den bir secde kalmış, fâsid olur. Ve İmâm Muhammed kavlinün vechi oldur ki Resûl (as.) buyurmuşdur: “*Men edrake'l-imâme fi'l-cum'ati fi'l-ka'deti fe'l-yusalli erba'an.*”⁶¹ Ya'nî bir kimesne cum'a namazına varub imâmı ka'dede bulsa dört kılsun. İmâm Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf eydurlar kim: Şol kişi hakkındadır ki gele, imâm selâm virmiş bula. Ammâ sünnet kılmağa kalkmamış bula. Pes, anun gibi kişi gerek zuhur namazın kıla. Ve ammâ imâma yetişüb selâm virmedin uyan iki rek'at tamâm ide. İmâm iki kılmışdur kendüden fevt olan dahi oldur. Zîrâ Resûl (as.) buyurmuşdur ki: “*Îzâ eteytümü's-salâte fe'tûhâ ve entüm temşûne ve lâ te'tûhâ ve entüm tes'avne. 'Aleyküm bi's-sekîneti ve'l-vekâri mâ edraktüm fe sallû ve mâ fâteküm fe'kdû.*”⁶² Bu hadîsin ma'nâsı zikir olunmuşdur.

Ve hikâyet olunmuş ki: İmâm Muhammed'ün Yahyâ-yı Bennân adlu bir şâkirdi vardı. İmâm Muhammed bu mes'elei takrîr iderken eşkâl itdi ki eğer bu namazı cum'a namazı dutarsanız niçün dört kılmak emir idersiz? İmâm dedi ki: Hadîs hükmiyle. Bir dahi ayıtdı ki eğer öyle namazı dutarsanız niçün dört rek'atde bile Kur'ân okumayı farîza dutarsınız? İmâm ayıtdı: Hadîs hükmiyle. Giru ayıtdı ki evvelki ikiden sonra oturmağı niçün farz dutarsınız? İmâm dedi ki: Hadîs hükmiyle. Ve gine ayıtdı ki evvelki şef'den bir secde kalduğın anmağile namazı niçün fâsid dutarsınız? Dedi ki: Hadîs hükmiyle. Diledi ki bir eşkâl dahi ide. İmâm ayıtdı ki “*lâ bârake fihi.*” Andan sonra Yahyâ-yı Bennân'un adı battı. Ayruk dahi kitablarda sözi anılmaz oldu. Pes, ma'lûm oldu ki eşkâli üstâzınun hâtırına rencide olacaklayın itmek ber-hudârlık nişânı değılmış. Meşâyıh demişler ki: Muhammed Hasan bir nice mes'eleden rucû' itmeye andan bu mes'ele sâbit olmaz. Biri ol ki ikinci rek'atden sonra oturmağı farzdur, demişdi. Biri dahi ol ki bu namazın dört rek'atinde bile kırâat şartdur, demişdi. Biri dahi oldur ki âhir şef'den bir secde kalduğın ansa namazı fâsid olur, demişdi. Pes, ma'lûm oldu ki İmâm Muhammed dört emir itdü ki farz için değıl; istihsân için imiş.⁶³

Cuma namazına geç kalan bir kimse imam otururken yetişip ona uysa İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Ebû Yûsuf'a göre selamdan sonra iki rekât kılarak namazını tamam eder. İmam Muhammed'e göre ise ikinci rekâttan sonra oturmak ve her rekâtta Kur'an okumak şartıyla dört rekâta tamamlamalıdır. Son rekâttayken, ilk iki rekâtlık kısımda bir secdeyi yapmadığını hatırlarsa namazı fasit olur. İmam Muhammed görüşünü, “*Bir*

⁶¹ Kaynağı bulunamadı.

⁶² Çok yakın ifadelerle Bkz. et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Muhamme b. Selâme b. 'Abdi'l-Melik b. Seleme el-Ezdî el-Hacerî (v. 321/933), *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, I-V, (Thk. Muhammed Zühri en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdü'l-Hakk), Mısır 1994, XIV, 196, Hadis nu: 5571. “*إِذَا أَتَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَأَتَوْهَا وَأَنْتُمْ إِذَا تَمَشُّونَ، وَلَا تَأْتَوْهَا وَأَنْتُمْ تَسْعُونَ، وَأَتَوْهَا وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَافْضُوا*” Ayrıca benzer lafızlarla Bkz. el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, I, 228, Bâb 20, Hadis nu: 609; Müslim, *Sahîhu Müslim*, I, 421, Bâb 28, Hadis nu: 603.

⁶³ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 261a-262a.

kimse Cuma namazına vardığında imama kadede yetişirse dört rekât kılsın.” anlamındaki hadise dayandırmaktadır. İmâm Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ise bu hadisin, imam selam verdikten sonra ve henüz sünnete durmamış haldeyken yetişen kimse hakkında olduğunu söylemektedirler. Bu durumdaki kişi öğle namazını kılmalıdır. İmama yetişip selam vermeden uyan kişi namazı iki rekâta tamamlamalıdır. İmam iki rekât kıldığına göre kendinin kaçırıldığı da iki rekâttır. Çünkü Resulullah, “*Namaza koşarak değil, yürüyerek geliniz. Size sükûnet ve ağırbaşlılık yakışır. Yetiştiginizi kılarırsınız, yetişemediğinizi kaza edersiniz.*” buyurmuştur.

İsmail Bey, İmam Muhammed’in Yahyâ-yı Bennân ismindeki öğrencisiyle arasında geçen bir olayı nakletmektedir. İmam Muhammed bu meseleyi anlatırken, öğrencisi belki de onu zor durumda bırakmak için üst üste sorular sorar. İlk sorduğu, bu namazın Cuma namazı olduğunu kabul edip niçin dörde tamamlanması gerektiğiyle ilgilidir. İmam Muhammed, bunun gerekçesinin bir hadis olduğunu söylemiştir. Yahyâ-yı Bennân’ın ikinci sorusu bu namazın öğle namazı kabul edilmesi durumunda niçin her rekâtında Kur’an okunması gerektiği ile ilgilidir. İmam Muhammed bu konuyla ilgili de hadis olduğunu söylemiştir. Üçüncü sorusu ikinci rekâttan sonra niçin oturmak gerektiği ile ilgilidir. Bununla ilgili de hadis vardır. İlk iki rekâttan kalan secdenin namazı niçin bozacağı ile ilgili dördüncü sorunun cevabı da aynıdır. Yani hakkında hadis vardır. Yahyâ-yı Bennân bir soru daha sormak ister ancak İmam Muhammed, bu meselenin çok uzadığını ve böyle bir konuşmanın hayır getirmeyeceğini söyleyerek onun soru sormasına izin vermez. İsmail Bey, bu olayın yorumunu yaparken hoca-talebe ilişkileri açısından son derece dikkat çekici noktalara değinir. İmam Muhammed’in öğrencisi Yahyâ-yı Bennân’ın adı batmıştır. Yani, artık onu hiç kimse dikkate almamış, kitaplarda ondan ve görüşlerinden söz edilmez olmuştur. Buradan çıkarılacak sonuç, talebenin, rencide edecek şekilde sorularıyla hocasını sıkıştırması hoş bir durum değildir ve kişiyi mutlu etmez.

İsmail Bey’in, meselenin devamında meşâyıhtan naklettiğine göre İmam Muhammed’in bu dört meseleden kastettiği bunların farz olduğu değildi. Bunları istihsan etmişti, yani güzel bulduğunu söylemişti.

Konunun iyice anlaşılabilmesi için uzunca naklettiğimiz bu olayda kullanılan istihsan terimi bir yönden düşünüldüğünde, usûldeki kullanımla ilgili değildir. Çünkü farzın karşılığı olarak ve “güzel bulmak” anlamında kullanılmıştır. Ancak diğer yönden İmam Muhammed’in, Yahyâ-yı Bennân’ın her sorusuna hadisten delil getirmesi, onun, hadislere dayanarak olayları istisnâ bir durum olarak gördüğü, yani istihsan yaptığı

şeklinde de değerlendirilebilir. Bu durumda istihsan teriminin usûldeki anlamıyla kullanıldığını söylemek mümkündür.

4.1.6.3. Kefen-i Zaruret

Ve *Nihâye*'de⁶⁴ eydur: Kefen üç nev' üzerinedür: Biri kefen-i sünnettür ve biri kifâyedür ve biri kefen-i zarûretdür. Kefen-i sünnet erenlerde üç, hâtunlarda beşdür. Kefen-i kifâyet erenlerde ikidür, hâtunlarda üçdür. Ammâ kefen-i zarûret ikisi hakkında dahi bulunandır, birden ikiden neyse. Zîrâ Mus'ab b. 'Umeyr⁶⁵ şehîd olduğu vakit geyecek ile kefenlediler. Ancak ve gine eydur: Kefenlerün sevgülisi ak olandır. Ammâ 'ımâme-i ba'zı meşâyih kerih gördiler ve ba'zıları istihsân itdiler. Eğer eydur olsalar taylasânın⁶⁶ önüne ideler. Liğindeki [Diriliğindeki] gibi arkası tarafına itmeyeler.⁶⁷

Nihâye'den nakledildiğine göre üç çeşit kefen vardır: Birincisi erkeklerde üç, kadınlarda beş parça olan kefen-i sünnettir. İkincisi erkeklerde iki, kadınlarda üç parça olan kefen-i kifâyedir. Üçüncüsü de kefen-i zarûrettir. Bu, erkek ve kadınlar için kefen olarak ne bulunabiliyorsa odur. Mus'ab b. Umeyr şehit olduğunda gündelik kıyafetle kefenlenmiştir. Yine denilir ki, kefenlerin iyisi beyaz olandır. Ancak sarığın kefen olarak kullanılmasını bazıları hoş karşılamamışken bazıları güzel bulmuştur. Sarığın kefen olarak kullanılması durumunda omuzlar arasına saliverilen kısmının hayattaki insanın yaptığı gibi arkaya değil, cenazenin önüne doğru saliverilmesi gerektiği söylenmektedir.

Burada istihsan kavramı “güzel bulmak” anlamında kullanılmıştır. Sarığın kefen olarak kullanılmasını bazı ulemânın “kerih” gördüğünden söz edilmektedir. Bunun zıttı olarak bazıları ise böyle bir kullanımı istihsan etmektedirler. Buradan, istihsan kavramının “kerih görmek” kavramının zıttı olarak “güzel bulmak” anlamında sözlük manasıyla kullanıldığı görülmektedir.

⁶⁴ el-Hasan/Hüseyin b. 'Ali b. Haccâc b. 'Ali el-İmâm es-Siğnâkî'nin (v. 711/1311) el-Merğînânî'nin *el-Hidâye* adlı eserine yaptığı şerhtir. Müellif için bkz. el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudıyye*, II, 114; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 62. Eser için bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcîm*, s. 203; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 109.

⁶⁵ Yazmada “Mus'ab b. 'Ömer” olarak kaydedilmiştir. Ancak biz eserin imlâsındaki hatadan dolayı böyle yazıldığını, doğrusunun Mus'ab b. 'Umeyr olması gerektiğini düşündüğümüzden bu şekilde yazdık.

⁶⁶ Taylasân: Çoğulu tayâlis ya da tayâlise olan bu kelime başa sarılan sarığın omuzlar üzerine saliverilen ucu, başa ve boyna sarılan şal vb. şeylere verilen isimdir.

⁶⁷ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 330b.

4.1.6.4. Tilavet Secdesinin Yapılışı

Nihâye'de eydur: Secde-i tilâvetin keyfiyetinde ihtilâf var. Bizüm eydurlar: Tekbîr ide dahi secde ide, yine tekbîr idüb başın kaldura. Teşehhüd itmeye ve selâm virmeye. Lâkin 'ulemâ istihsân itdiler evvel urudurub andan bu vechile secde oluna. Ammâ Şâfi'î eydur: Evvelâ bir tekbîr ide, tahrîme için ve ellerin dahi kaldura, andan sonra bir tekbîr dahi idüb secde ide ve tekbîr idüb kalka ve ka'de idüb iki yanına selâm vire.⁶⁸

Nihâye'de bildirildiğine göre tilavet secdesinin nasıl yapılacağı konusunda ihtilaf vardır. Hanefîler, tekbir alıp secdeye vararak tekrar tekbir alıp başın kaldırılması gerektiğini söylemektedirler. Bu sırada teşehhüt edilmez ve selam verilmez. Ancak ulemâ istihsan ederek ilk önce ayakta durup sonra bu şekilde yapılması gerektiğini söylemişlerdir. eş-Şâfi'î ise önce tahrime için tekbir alınması, ellerin kaldırılıp peşinden bir tekbir daha alınıp secdeye varılması gerektiğini söyler. Secdeden sonra tekrar tekbir alarak kalkmak ve oturup iki yanına selam vererek secdeyi tamamlamak icap etmektedir.

Bu örnekte tilavet secdesinin tarifi yapılırken secdeden önce ayakta durmanın istihsan olduğu belirtilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla ulemâ bu davranışın güzel olacağı görüşündedir.

4.1.6.5. Kuyuların Temizliği

İmdi bilgil ki sıçan ve ana benzer nesnelere düşerse yirmi kova su çekeler. Eğer koyun ve ana benzer nesnelere düşerse kuyunun suyun cümle çekeler. Eğer yine düşerse ba'zılar on güvlek su çekeler, dediler. *Salât-ı Mes'ûdî*'de denmiş ki: Serçe yavrusun ve sıçan enüğün geneyle bile anmış [lâkin] ne kadar çekmek gerek beyan itmemiş. Bu denilenlerin cümlesi ölü buluncakdur. Eğer diriyken çıkarsalar istihsânen birkaç güvlek su çekmek kifâyet ider, meğher eti düşmüş ola. Ya bir nice canavarlardan düşmüş ola. Bunlar diri iken dahi çıkarılırsa kuyunun suyuni hep çekmeyince pâk olmaz.⁶⁹

Su kuyusuna sıçan ve benzeri hayvanların düşmesi durumunda kaç kova su çekmekle kuyunun temizlenmiş sayılacağı tartışılmaktadır. *Mes'ûdî*'de ölü serçe ve sıçan yavrularının kuyuya düşmesi durumunda kuyudan ne kadar su çekileceğini söylememiştir. Bu hayvanlar diri olarak kuyuya düşerlerse istihsanen birkaç kova su çekerek kuyu temizlenmiş sayılmaktadır. Vahşi hayvanlar diri ya da ölü olarak sudan çıkarıldığında suyun tamamı çekilmedikçe kuyu temizlenmiş olmaz.

⁶⁸ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 216ab.

⁶⁹ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 277b.

Kuyu sularının temizlenmesi konusunda oldukça ayrıntı sayılabilecek bu durum hakkında istihsan kavramının kullanılması ilginçtir. Bu kavramın sözlük anlamında yani “güzel bulmak” olarak veya “daha iyi olur” anlamında kullanıldığını düşünülebilir.

4.1.6.6. Kurban Kesimi

Amma *Kitâbü'l-Edâhî*'de⁷⁰ denmiş ki: Eğer nesne boğazlamak dileyen kimse tesmiye itse dahi bıçağını bilemeğe meşgûl olsa ve bir zaman eğlense ya yemeğe ya içmeğe meşgûl olsa ol tesmiye munkatı' olur, giru tesmiye itmek gerek. Zîrâ ki 'amel-i kesîr olur. Amma 'amel-i kalîl olsa şuncılayın ki bileğüye bıçağın bir kez ya iki kez çala ya bıçağı elinde iken yere koya, ayruk bıçak [ala] ya bir kelime söz söyleye ya bir lokma etmek yeye ya bir içim su içe tesmiyeden sonra, ol tesmiye munkatı' olmaz. Tesmiye ile boğazlamış olur, istihsânen.⁷¹

Kitâbü'l-Edâhî'de hayvan kesmek isteyen kimse tesmiyeden sonra yani “Bismillahi Allahü ekber” dedikten sonra bıçağını bilemek için bir zaman oyalansa veya yeme içmeyle meşgul olsa, baştaki tesmiyesi hükümsüz kalır ve yeniden tesmiye etmesi gerekir. Çünkü amel-i kesirde bulunmuştur. Fakat tesmiyeden sonra bıçağını bileğiye birkaç kez çalmak, bıçağını elinden yere koyup başka bıçak almak, birkaç kelime söz söylemek veya birkaç lokma eklemek yiyip su içmek gibi amel-i kalîl cinsinden işler yapsa tesmiyesi geçersiz olmaz. İstihsanen o tesmiye ile hayvanı kesmiş olur.

4.1.7. Kıyas ve İstihsan Terimlerinden Başka Kelimelerle Yapılan Kıyaslar

4.1.7.1. Nazîr

Kitâbü'l-Edâhî'de denmiş ki: Eğer yedi kişi bir deve ya bir sığırda şerîk olsalar gerekdür ki her birinün nasîbi yedide bir ola. Eğer birinün eksik olsa küllisinün dürüst olmaz. Nazîr-i mes'ele, meselâ devenün kıymeti yirmi bir dirhem olsa, şerîklerden her birinin nasîbi üçer dirhem olur. Eğer biri bir buçuk dirhem virüb nısf-ı seb' alsa, ya'ni yedide birinün yarusın alsa cümlesinün kurbanı dürüst olmaz. Asıl oldur ki her birinün nasîbi seb' gerek eksük olsa kurbanları dürüst olmaz.⁷²

Kitâbü'l-Edâhî'den nakledildiğine göre yedi kişi bir deve veya sığıra ortak olsalar, her birinin payı yedide bir olmalıdır. Birinin eksik olsa hepsinin kurbanı geçersiz olur. Bu mesele şu meseleyle benzerlik gösterir: Devenin kıymeti yirmi bir

⁷⁰ Kaynaklarda bu isimde bir eser tespit edemedik. *Hulviyyât*'ta “*Kitâbü'l-Edâhî*'de” ve “*Kitâb-ı Edâhî*'de” şekillerinde 11 sefer geçen bu terkinin bir kitabın bölümü veya bâb başlığı olabileceğini düşünüyoruz.

⁷¹ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 17a.

⁷² İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 284b.

dirhem olsa, ortaklardan her birisinin payı üçer dirhem olur. Eğer biri bir buçuk dirhem verip yedide birinin yarısını alsa tamamının kurbanı geçersiz olur. Asıl olan her bir ortağın payının yedide bir olmasıdır, eksik olsa kurbanları geçersiz olur.

Burada iki meselenin kıyaslanarak sonuca ulaşıldığı görülmektedir. Kıyas kavramı açık olarak geçmese de iki mesele arasındaki benzerlik, sonucun aynı olması gerektiği fikrine ulaştırmaktadır. Nasıl ki devenin değeri için ortakların eşit miktarda para vermesi gerekiyorsa, onun etini de eşit oranlarda paylaşmaları gerekmektedir.

4.1.7.2. Teşbîh

Mes'ûdî'de denmiş ki: Eğer bir Müsülmân tutsak olsa ve namaz vakti gelse su bulunmasa ve teyemmüm etmeğe pâk toprak dahi bulmasa Ebû Hanîfe katında ya su ya toprak bulunca te'hîr ide, kılmaya. Ebû Yûsuf katında, kendüni namaz kılana teşbîh ide. Eğer secde edecek kuru yer bulursa rükû' ile ve secde ile eğer bulmazsa imâ ile. Ebû Hafs-ı Kebîr eydur: İmâm Muhammed dahi Ebû Hanîfe ile te'hîrdedür. Ebû Selmân Cürcânî eydur: Muhammed Yûsuf'la teşbîhdedür.⁷³

Mes'ûdî'den nakledildiğine göre bir Müslüman tutsak edildiği yerde namaz vakti geldiğinde abdest almak için su, teyemmüm için temiz toprak bulamazsa Ebû Hanîfe'ye göre bunları bulana kadar namazını kılmaz, tehir eder. Ebû Yûsuf'a göre ise, bir kimse secde edecek kuru bir yer bulursa namazını rükû ve secde ile kılar, bulamazsa imâ yoluyla kılar. Bu mesele de buna benzer. Açık olmamakla beraber Ebû Yûsuf'a göre böyle biri bir şekilde namazını kılar. Ebû Hafs-ı Kebîr İmâm Muhammed'in de Ebû Hanîfe gibi namazı tehir etmesi gerektiğini söylediğini naklederken, Ebû Selmân Cürcânî İmâm Muhammed'in Ebû Yûsuf'un görüşüne katılarak kendini namaz kılana teşbih etmesi gerektiğini söylemektedir.

Ebû Yûsuf burada açıkça kıyastan söz etmemekte, ancak kıyası kullanmaktadır. Ona göre kuru yer bulamayan kimsenin namazı imâ yoluyla kılmasıyla su bulamayanın bir şekilde namazını kılması benzerlik göstermektedir.

4.1.7.3. Misl

Nezir farîzada dürüst olmaz. Bir nesnede dürüst olur ki Allâh Te'âlâ anun mislin kulları üzerine farz itmiş ola. Ammâ şol eşkâl gelürse ki mescide oturmak farz değil; nezir i'tikâfda dürüstdür. Cevâb oldur ki i'tikâf orucile dürüst olur. Oruca nezir dürüstdür. Oturmak ana tâbî' olur.⁷⁴

⁷³ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 52b.

⁷⁴ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 342b.

Farz ibadetlerin edasının adanması doğru olmaz. Ancak Allah'ın kullarına farz kıldığı ibadetlerin benzerini adamak doğrudur. Şöyle bir durum akla gelebilir: İtikaf mescitte kalmak olduğuna göre ve mescitte kalmak diye bir farz ibadet de olmadığına göre kişinin itikafı adaması nasıl caiz olur? İtikaf bir kişinin en az bir gün bir gece oruçlu olarak mescitte veya o hükümde bir yerde ibadet niyetiyle kalmasıdır. İtikaf adamanın caiz olması onun mescitte kalma özelliği sebebiyle değil oruç tutma yönüyledir. Yani oruç, farz türünden bir ibadet olduğuna göre ve itikâfta da oruç bulunduğu göre itikâf oruca kıyasen adanabilir.

4.1.7.4. “Bu dahi”

Hulviyyât'ta kıyas için kullanılan terimlerden birisi de “Bu dahi” ifadesidir. Bu ifade, genellikle bir örnek olay verildikten sonra ikinci olayın da birincinin hükmünde olduğunu anlatmak için kullanılmaktadır. “Bu dahi...” ifadesinin kullanımına birkaç örnek verelim:

Mes'ûdî'de denmiş ki: Bir kimse elini toprağa vurduktan sonra hades yetişse teyemmüm idemedin, Kâdî İsbîcâbî eydur: Ol darb bâtil olur. Zîrâ bir kimse abdest alırken bir endâmın yudukdan sonra hades yetişse ol endâmı giru yumak gerek, bu dahi eyledür. Ammâ İmâm Ebû Şucâ' eydur: Zarar itmez, hemân ol darbile teyemmüm iderse dürüstdür. Zîrâ ki abdest almağışün avuca su alırken hades vâki' olursa ol su zarar itmez. Bu dahi eyledür.⁷⁵

Mes'ûdî'den nakledildiğine göre bir kimse teyemmüm ederken elini toprağa vurduktan sonra teyemmümü tamamlamadan abdesti bozursa, Kâdî İsbîcâbî'ye göre o kişinin elini toprağa vurması geçersiz olur. Çünkü aynı kimse abdest alırken bir organını yıkadıktan sonra abdesti bozursa, yıkadığı organını tekrar yıkaması gerekir. Teyemmümdeki durum da bunun gibidir. İmâm Ebû Şucâ' ise bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre o kimse elini toprağa vurduktan sonra teyemmüm ederse teyemmümü geçerli olur. Çünkü abdest alırken avuca su alındığı sırada abdest bozursa bile o su yine abdest için kullanılabilir. Bu durum da diğerinin aynıdır.

Burada aynı olayın çözümünde iki ayrı şahsın meseleyi farklı olaylara kıyas ederek birbirine zıt iki sonuca ulaştığını görmekteyiz. Kâdî İsbîcâbî'nin düşüncesine göre teyemmüm sırasında abdestin bozulması durumu, abdest alırken abdesti bozulan kimsenin durumu gibidir. Yani nasıl ki abdest alırken abdesti bozulan kimse yıkadığı organlarını yeniden yıkamak zorunda ise teyemmüm sırasında abdesti bozulan kimse de

⁷⁵ İsmail Bey, *Hulviyyât*, 4948, vr. 54a.

aynı durumdadır. Bu olayda abdestin bozulma durumu asıl kabul edilmiş, teyemmüm durumu ona kıyas edilmiştir. İmâm Ebû Şucâ' ise abdest sırasında ele alınan suyun durumunu asıl saymış ve teyemmümdeki durumu ona kıyaslamıştır. Abdestin bozulması avuçtaki suyun kullanılmasına engel teşkil etmediğine göre teyemmüm sırasında elin toprağa vurulması durumu da bunun gibidir.

BÖLÜM V

SONUÇ

5.1. Sonuç

Temel İslâm Bilimleri sahasında genel itibariyle ilmihal ve fetva kitabı tarzına yakın özellikleri olan *Hulviyyât*, yazıldığı dönemin şartları dikkate alındığında hem insanların ihtiyacına hitab eden itikâdî ve fikhî bilgileri, hem de bunların elde edilişleriyle alakalı Fıkıh Usûlü'nün uygulanış örneklerini barındırmaktadır. İçerisinde Kur'an ayetlerinin tefsiri, Hz. Peygamber'e ait olduğu rivayet edilen hadislerin aktarımı yer almakla beraber aynı zamanda bunlar üzerine yapılan yorumları, değerlendirmeleri ve farklı fikirleri dikkate alan bu eser, Hanefî-Mâturidî geleneğin istidlâl ve kıyas algısını itikâdî ve fikhî sahada örneklendirme ve izah etmede bize oldukça katkı sağlamıştır. Orijinal metni Eski Anadolu Türkçesi olan bu eserin klasik Kelâm ve Fıkıh Usûlü eserlerinden hareketle verdiği bilgiler, o günün halk diliyle en sade biçimde aklî ve naklî şekilde delillendirilerek sunulmuştur. Hem içerdiği bilgiler, hem de metodik yaklaşım açısından birçok malumatın aklî çıkarımlara dayanması bizim için ayrı bir önem taşımaktadır. Eserde, fikhî kıyasa ve istihsana dayalı istidlâlin yoğun bir şekilde kullanılması ve halkın anlayabileceği tarzda sunulması, kanaatimizce Hanefîliğin itikâdî ve fikhî sisteminin sadece eğitimli ve özel bir gruba ait olmayarak, herkese öğretilebilecek genel bilgiler içermesi yönünden önemlidir.

Hulviyyât'ın kelâmî tartışmaların detayına girmeden temel akâid bilgilerini sunmakla birlikte bazı özgün değerlendirmelerde bulunduğu dikkatten kaçmamaktadır. Örneğin o, "hayat" sıfatını Allah'ın canı olarak değil de gücü olarak açıklamaktadır. Böylece o, kulların Allah'ın varlığını ve diriliğini canlılığı üzerinden değil de fiilleri üzerinden yani zâtı üzerinden değil de sıfatları üzerinden anlamaya çalışmaları gerektiğini söylemek istemektedir. İsmail Bey, Allah'ın gücünün etkisini, diri oluşuna delil getirerek bir çeşit istidlâlde bulunmuş olmaktadır. Bu istidlâlde kudret sıfatı şâhid, hayat sıfatı ise gâib olarak görülmektedir. Allah'ın "ne"liğinden öte, varlığa etkilerini öne çıkararak bu takdim şekli, eserin hitap ettiği geniş halk kitlelerinin algı seviyesi bakımından da isabetli bir tercihtir. Zira halkın, Allah'ın gücünün etkisini görüp zihnî bir faaliyetle buradan canlı oluşuna intikal etmesi çok daha kolay olacaktır. Ayrıca

İsmail Bey'in, ibadetlerle ilgili hükümleri açıklarken sadece ilmihal bilgisi vermeyip aynı zamanda kıyas yaparak hikmet-i teşrîye dair bazı malumatlar da sunmuş olması, muhatabın zihnini, ibadetlerin görünür yönünden görünmeyen yönüne intikal ettirmeye yönelik çabaya dair bir düşüncenin göstergesi sayılmalıdır.

Öte yandan onun, imanla namaz arasında bir bağ kurmuş olması da önemlidir. O, namazın rükünlerini imana olan katkılarına göre değerlendirerek, imandaki ikrar ve tasdiki müminin hayatında görünür kılma çabası ile karşımıza çıkmaktadır. Ona göre namazda kırâat imanda ikrara; kıyam, rükû ve secde ise kalbin tasdikine benzemektedir. Böylece o, imanı dinin düşünce alanındaki kabulü, namazı ise düşüncedeki bu kabulün kırâate ve harekete dökülmüş şekli gibi görmektedir.

Hanefî-Mâturidî geleneğin kıyas içerikli istidlâl kullanımlarını belirli bir zemine oturtabilmek için Mantık İlmi ile Kelâm İlmi'nde sözkonusu kullanımların nasıl yer aldığına dikkate alınması gerekmektedir. Müttekaddimûn dönemi kelâmcılarınca, mantığa mesafeli durulmasına bağlı olarak kıyasa da uzak durulmuştur. Bu uzak duruşun iki temel nedeninin olduğu görülmektedir. Birincisi, mantığın kabulüyle birlikte, onu üreten antropomorfik ve paganist kültürün ilahiyat tasavvurlarının da kabul edileceği endişesidir. İkincisi ise mantığın, müttekaddimûn kelâmcılarınca üretilen "in'ikâs-ı edille" gibi çıkarım yöntemleri ile çelişmesidir. el-Gazâlî ile birlikte ise Kelâm İlmi'nde bu tür endişelerin büyük ölçüde kaybolduğu ve Mantığa sıkı sıkıya sarıldığı görülmektedir.

Hanefî-Mâturidî geleneği oluşturan kelâmcıların istidlâllerinde kıyas formlarını kullanıp kullanmadıklarına dair çalışmaların azlığı göze çarpmaktadır. Çıkarım yöntemlerini konu edinen güncel Kelâm çalışmalarında Eş'arî ve Mu'tezilî kelâmının ürünleri değerlendirmeye alınırken Hanefî-Mâturidî geleneğin ihmal edilmiş olduğu görülmektedir. Oysaki bu gelenekte kıyası da içeren çıkarım yöntemlerinin en az diğerleri kadar ustalıkla kullanıldığını tespit etmiş bulunuyoruz. Çıkarımlarda özellikle "Şâhidin Gâibe Delâleti" ve ayırık ve bitişik şartlı kıyas formlarına yaygın bir şekilde başvurulduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yine iki aslın bir sonuca göre düzenlenmesi, ittifak edileni temel alarak ihitlaf edilen üzerinde istidlâl yapılması tarzındaki akıl yürütmeler de bu geleneğin başvurduğu yöntemler arasındadır.

Hanefî-Mâturidî geleneğin el-Mâturidî, el-Pezdevî, en-Nesefî, el-Lâmişî ve es-Semerkandî gibi önde gelen simaları özellikle Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ispatı konularında aklî çıkarımlarda bulunmuşlar, kıyasa dayalı istidlâlleri kullanmışlardır. Bu istidlâllerde dikkat çeken hususlar, muhatabı ikna çabasının yanında kendi içinde

tutarlılık ve formal anlamda olmasa da genel mantık kurallarının uygulanması olarak sıralanabilir. Ayrıca onların, bazen bir meselenin açıklanmasında tutarlı, iç içe ve peşpeşe istidlâlde bulunmaları, kuvvetli bir zihin disiplinine sahip olduklarını göstermektedir.

Kıyasın kavram olarak Fıkıh Usûlü'ne aidiyeti kabul edilmekle birlikte kıyasa dair tartışmaların kelâmî arka planının olduğu unutulmamalıdır. Bu tartışmaların özellikle âmm lafza yüklenen anlamlar, salah-aslah ve hüsün-kubuh konuları ile kavram tanımlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Sözü ettiğimiz tartışmalardan haberdar olmadan Fıkıh Usûlü'ndeki ayrışmaları değerlendirmek sağlıklı olmayacaktır. Dolayısıyla Fıkıh Usûlü'nün hem arka planı olması hem de anlaşılmasını sağlaması nedeniyle Kelâm'ı bilmeye ihtiyacı vardır. Öbür taraftan Fıkıhın Usûlü'nde ve fûrû'unda uygulama sahası bulunduğundan, Kelâm da bu iki disiplin açısından önemlidir. Bu bakımdan adı geçen disiplinlerden herhangi birinde yapılacak çalışmalarda diğerlerinin ihmal edilmemesi gerekmektedir.

Hanefî-Mâturidî geleneğin oluşturduğu Fıkıh Usûlü eserlerinde kıyasa yoğun bir şekilde yer verildiğini görmekteyiz. Bu eserlerde kıyasın müsbet değil, muzhir oluşuna dikkat çekildiğine şahit olunmaktadır. Hanefî-Mâturidî usûlcüler, kıyasın hüküm istinbâtında yaygın olarak kullanmalarından doğabilecek eleştirileri bertaraf etmek için onun yeni bir hüküm koyma girişimi olmadığını göstermek istemişlerdir. Bunun için kıyasın aslında Allah'ın koyduğu hükmü ortaya koyma girişimi olduğunu yani kıyasın muzhir olduğunu her fırsatta vurgulamışlardır. Bu vurguda onların kıyası kullanıp savunurken akli naklin yerine koyma pozisyonuna düştükleri görüntüsü vermeme gibi bir kaygı ile aklın yetkinlik sınırının Şâri'nin hüküm koyma sahasına girmediğini gösterme çabası hissedilmektedir. Böylece Hanefî-Mâturidî gelenek, akılla nakil arasındaki ince çizgide akli kayıt altına alıp onu ontolojik üst bir boyuta taşıma yani ona Şâri rolü verme çabasında olmadığını göstermiştir.

Kıyasın ürettiği bilginin şer'î deliller içindeki hiyerarşisi diğer bir tartışma alanıdır. Bu anlamda kıyas, haber-i vâhid ve sahabî sözü ve uygulaması ile karşılaştırılmıştır. Hanefî-Mâturidî gelenek onu bu ikisinden daha aşağı bir yerde konumlandırmıştır. Ancak kıyasın bu alt kategorideki değerinin, haber-i vâhid ve sahabî sözlerinin sıhhat açısından yeterli şartları taşıyanlarına göre olduğuna dikkat çekilmiştir. Kıyas, bu tür bilgi kaynaklarının sübûtunda veya delâletinde sorun bulunanlarına tercih edilmiştir. Sözü edilen kayıtlarla kıyas, Hanefî-Mâturidî gelenek açısından bilgi üretme ve üretilen bilginin sınıflandırılması hususunda haber-i vâhid ve sahabî sözü gibi

değerlendirilerek bir bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Her ne kadar itikâdî sahada sıhhat açısından zanniyyat içeren bu nevi bilgiler kati bir delil olmadıklarından dikkate alınmasalar dahi muamelata dair hükümlerde bir ayırım yapılmaksızın kabul edilip uygulanmışlardır. *Hulviyyât*'ta kıyasa dayanan bazı uygulamaların bilgi değeri açısından haber-i vahid ve sahabî sözüne denk tutularak birtakım çıkarımların yapıldığı görülmektedir. Ashâbü'r-Re'y çizgisinin ana ilkelerinden birisi olan dini anlamada akli kullanma prensibi olarak kıyasın, naklî bir veri türü olan haber-i vâhid ve sahabî sözüne denk sayılması akıl-nakil dengesi açısından önemlidir.

Öte yandan kıyasın bilgi üretme değeri tartışılmış ve onun zan ifade ettiği kanaati ortaya çıkmıştır. Zira kıyasın unsurları olan asıl, fer', illet ve hükmün belirlenmesinde müctehidin kapasitesi çok önemlidir ve kıyas işlemi bütünüyle müctehidin çabası sonucunda gerçekleşmektedir. Müctehid hata yapabileceğine göre onun ürettiği kıyasın da hatalı olması her zaman mümkündür. Bu bakımdan kıyasın rükünlerinin doğru belirlenmesi için bir takım şartlar ileri sürülmüş, ancak bu şartların gerek sayısında gerekse niteliklerinde hemfikir olunamamıştır.

Kıyasın zan ifade etmesi yanında dinî sahanın her alanında kullanılıp kullanılmayacağına dair tartışmalar, taabbüd ve ta'lîl kavramlarını gündeme getirmiştir. Kıyasa dayalı istidlâlin yapılabilmesi için hükme konu olan aslın hangi gerekçeden dolayı o hükme bağlandığının tespiti için akla duyulan ihtiyaç, aklın dinî sahadaki rolünün belirlenmesi gibi bir sorunu beraberinde getirmiştir. Akli her alanda yetkin görenler genelde ta'lîlin imkânını savunurken aklın sahasını sınırlı tutanlar taabbüd kavramı etrafında toplanmışlardır.

Bir istidlâlî çıkarım metodu olarak kıyası kullanıp savunan Hanefî-Mâturidî gelenek, hükümlerin ta'lîline büyük önem vermiştir. Ancak onlar, ibadetler ile muamelât ve ukubâtın sayısı nassla belirlenmiş hükümleri gibi konularda ta'lîli geçerli görmemişler, bu konuların taabbüd sahasına girdiğine hükmetmişlerdir. Hanefî-Mâturidî geleneğin sözü edilen alanlarda aklın sahasını ve dolayısıyla ta'lîli sınırlandırıcı tavrınının nedenini onların kelâmî düşüncelerinde aramak gerekir. Akli Allah'ın varlığı ve birliğini bilmede yeterli ve sorumlu gören Hanefî-Mâturidî düşünce sistemi, aynı akla sahip kişiyi ibadetleri bilip uygulamaktan sorumlu tutmamaktadır. Akla verilen bu sınırlı yetki ve sorumluluk anlayışının, ibadetlerin teşrî nedenlerini ve dolayısıyla hükümlerinin illetlerini bilme gibi daha ileri bir boyutta onu yeterli görmesi beklenemezdi. Öte yandan Hanefî-Mâturidî âlimler, akli naklin anlaşılmasına hizmet edecek bir araç olarak gördüklerinden, teşrî hikmetinin anlaşılacağına kâni olunan

ibadetler gibi sahalarda akla rol biçmek, bu anlayışa göre akli asıl görev alanının dışına taşımak olmaktadır. Kıyasın müsbet değil, muzhir oluşuna yapılan kuvvetli vurguda da aynı tavrın etken olduğu bir gerçektir.

Hanefî-Mâturidî geleneğin usûl anlayışlarında ibadetler sahasını, aklın alamayacağı alan olarak görüp bu alanda kıyasın kullanımına sıcak bakmamalarına rağmen, fûrû' ile ilgili eserlerde kıyasa ve istihsana yer verdikleri görülmektedir. *Hulviyyât*'ta bu konuda birçok örneğe rastlamaktayız. Ancak hemen baştan belirtmek gerekir ki *Hulviyyât*'taki Hanefî-Mâturidî geleneğin bu tür kullanımları namazın vakitlerinin veya rekât sayılarının belirlenmesi gibi ibadetin aslını ilgilendiren alanlarda olmamıştır. Hakkında sübût ve delâletine güvenilen nass bulunan alanlarda da kıyas ve istihsana başvurulmamıştır. Kıyas ve istihsanın kullanıldığı alanlar, adeta ibadetler sahasının kılcalları gibidir ve hakkında herhangi bir nassın bilinmediği son derece ayrıntı sayılabilecek konulardır. Gelenek, kıyas ve istihsan uygulamalarını, bazen mezhep içi genel kuralı veya yerleşik anlayışı asıl alarak yapmıştır. Ayrıca sonraki Hanefî ulemânın, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in çözüme kavuşturdıkları meseleleri asıl kabul edip, aralarında illet birliği buldukları takdirde yeni meselelerin çözümü için sık sık dayanak olarak kullanmaları dikkat çekicidir. Ancak birçok konuda kıyas yapılan meseledeki illetlerin belirlenmesinde ya da yeni meselelerle benzerlikler kurulmasında fikir birliği edilemediğinden varılan sonuçlar da farklı olmuştur.

Netice itibariyle söylemek gerekirse Hanefî-Mâturidî gelenek, Kelâm İlmi'nde kıyasa dayalı istidlâlde bulunurken akla çizdiği sınırı Fıkıh Usûlü konularında da korumuştur. Bu sınır, vahiyden elde edilen veriyi anlama ve yorumlamadan ibarettir, akli vahyin yerine koymak değildir. Fıkıh Usûlü'nde kıyasın ürettiği bilginin, sıhhatinde tereddüt bulunmayan haber-i vâhid ve sahabî sözünden aşağıda görülmesi bu düşüncenin bir uzantısıdır. Öte yandan ibadetler gibi illeti aklın sahası dışında görülen alanlarda akli "vahyi anlama" görevi sınırlarında tutma eğilimi, aynı düşüncenin uygulama sahasındaki uzantısı olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Abbasov, A.** (2012). *Alâuddin es-Semerkindî ve Mîzânü'l-Usûl'ünde Mu'tezile Görüşlerini Usûl Açısından Değerlendirmesi*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Abdulkadiroğlu, A.** (1988). "Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât-ı Sultanî Adlı Eseri Üzerine Notlar", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu Tebliğler*, Kastamonu.
- Abdulkadiroğlu, A.** (1997). "Hulviyyât-ı Sultanî veya Şahî", *Kültürümüzden Esintiler*, Ankara.
- Abdünnâfi Efendi**, (1295). (v. 1308/1890), *Mizân-u Şerh-i Mütercim-i Burhan*, yy.
- Abdurrahman Nâcim**, (1998). "Türkçe Mantık Hulasası", *Mantık Metinleri I*, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul.
- Ahmed b. Hanbel**, (1420/1999). Ebû 'Abdillah eş-Şeybânî (v. 241/855), *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-L, (Thk. Şu'ayb el-Arnâvud ve Diğerleri), yy.
- Ahmet Cevdet Paşa**, (1998). (v. 1312/1895), *Mi'yâr-ı Sedad*, (Sad. Hasan Tahsin Feyizli), Ankara.
- Ahmed Emin**, (1998). *Duha'l-İslâm*, yy.
- Ahmed Emin**, (2004). *Fecru'l-İslam*, Beyrut.
- Ahmet Hamdi Şirvanî**, (1998). (v. 1306-07/1889), "Muhtasar Mantık", *Mantık Metinleri I*, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul.
- Ahmet Hasan**, (1999). *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, (Çev. Haluk Songur), İstanbul.
- Aktan, H.** (1997). "Ticaret Hukukunun Yeni Bazı Problemleri Üzerine İslâm Hukuku Açısından Bir Değerlendirme", *1. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, (Ed. Mehmet Bayyığıt), Konya.
- Ali Sedat**, (1303). *Mizânü'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*, İstanbul.
- Alp, E.** (1997). *Kastamonu*, Kastamonu.
- Altıntaş, R.** (2003). "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri" *Kelâmda Bilgi Problemi*, Bursa.

- Altıntaş, R.** (2012). “Delil ve Delillendirme Yöntemleri”, *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara.
- el-Âmidî, S.** (1404/1984). (v. 631/1233), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, (Thk. Seyyid el-Cemilî), Beyrut.
- Apaydın, H. Y.** (1990). “Sahabî Sözüünün Hukuki Değeri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Kayseri.
- Apaydın, H. Y.** (2000). “İctihad”, *DİA*, XXI, İstanbul.
- Apaydın, H. Y.** (2002). “Kıyas”, *DİA*, XXV, Ankara.
- Apaydın, H. Y.** (2010). “Ta’lîl”, *DİA*, XXXIX, İstanbul.
- Apaydın, H. Y.** (2002). “Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, *Marife Dergisi*, Yıl. 2; sy. 1, Konya.
- Aristo**, (1996). *Organon III Birinci Analitikler*, (Çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul.
- Atademir, H. R.** (1974). *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara.
- Atar, F.** (1995). “Fetvâ”, *DİA*, XII, İstanbul.
- Ay, M.** (2006). *Sadru's-Şeri'a'da Varlık*, Ankara.
- Aybakan, B.** (2013). “Za'ferânî”, *DİA*, XLIV, İstanbul.
- Aydın, A. A.** (1980). *İslâm İnançları ve Felsefesi*, İstanbul.
- el-Bağdâdî, A.** (1997). (v. 429/1037-38), *Usûlü'd-Dîn*, Lübnan.
- el-Bağdâdî, H.** (1417). (v. 463/1070-71), *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, I-II, (Thk. Adil b. Yusuf el-Azâzî), Suudi Arabistan.
- Bağdatlı, İ.P.** (1951). (v. 1338-39/1920), *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Mü'ellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, I-II, İstanbul.
- el-Bâkılânî, E.** (1407/1987). (v. 403/1013), *Kitâbü't-Temhîd*, (Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut.
- el-Basrî, E.** (1403). (v. 436/1044), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, I-II, (Thk. Halil el-Meyyis), Beyrut.
- Başoğlu, T.** (2001). *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- Bedir, M.** (2004). *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul.
- Behçet, M.** (1998). *Kastamonu Eski Eserleri*, (Haz. Musa S. Cihangir), Kastamonu.
- Beşer, F.** (2006). “Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi”, *Usul-İslam Araştırmaları*, Ocak-Haziran, sy. V.

- el-Beyazî**, K. (1996). *el-Usûlü'l-Münîfe*, (Çev. İlyas Çelebi, *İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*) İstanbul.
- el-Beyhekî**, E. (1344). (v. 458/1065-66), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Hindistan.
- el-Bezzâr**, E. (1409/1988). (v. 292/904-05), *Müsnedü'l-Bezzâr*, I-IX, (Thk. Mahfuz er-Rahmân Zeynullâh), Beyrut-Medine.
- Bilmen**, Ö.N. (ty). *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul.
- Bingöl**, A. (1993). *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul.
- Bingöl**, A. (1996). Abdulkuddüs “Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Kıtas'ında Kıyas Teorisi”, *Felsefe Dünyası*, sy. 20, Bahar.
- Bolay**, S. H. (2013). *Felsefî Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara.
- el-Buhârî**, A. (1997). (v. 730/1330), *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, (el-Pedevî'nin *Usûlü* ile Birlikte) Beyrut.
- el-Buhârî**, B. (yy). (v. 616/1219-20), *el-Muhîtu'l-Burhânî*, XI, Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ty.
- el-Buhârî**, E. (1407/1987). (v. 256/869-70), *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VI, Beyrut.
- el-Câbirî**, M. A. (2000). *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), İstanbul.
- Canan**, İ. (1988). *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, I-XVIII, Ankara.
- Candaroğlu**, İ. B. (v. 884/1479), *Hulviyyât*, 22 Sel 408; 22 Sel 4948; 06 Mil Yz B 801; 06 Mil Yz B 1025; TTK, Y/735; Hk 490; 50 Ür 235; 06 Mil Yz B 704; 06 Mil Yz B 218; 25 Hk 23919; Fatih Kütüphanesi, 02455; 34 AE Şeriye 1292; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, B. 19; MC-Yz-109, OE,-Yz-583; 37 Hk 3710.
- Cebecioğlu**, E. (1994), *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara.
- el-Cessâs**, A. (1992). (v. 370/980), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-V, (Thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî), Beyrut.
- el-Cessâs**, A. (1994). *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (Nşr. Acîl Câsim en-Neşmî), Kuveyt.
- Cevizci**, A. (1996). *Felsefe Sözlüğü*, Ankara.
- Coşkun**, E. (2011). *Hanefî Mezhebinde Namaz ve Oruç Ahkâmı İle İlgili İçtihat Farklılıklarının Usul Açısından Değerlendirilmesi*, (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş.
- el-Cürcânî**, S. Ş. (1985). (v. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, Beyrut.

- el-Cüveynî**, E. (1418). (v. 478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (Thk. Abdulazim Mahmud ed-Dib), Mısır.
- el-Cüveynî**, E. (ty). *el-Verakât*, (Thk. Abdülatif Muhammed el-Abd), yy.
- Çakan**, İ. L. (1991). *Hadis Usûlü*, İstanbul.
- Çapak**, İ. (2003). *Ebû Hamid el-Gazali'nin Mantık Anlayışı*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- Çapak**, İ. (2012). *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul.
- Çelebi**, İ. (2002). "Risaleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe" *İslâmî Araştırmalar*, C. 15, sy. 1-2.
- Çifci**, F. (1996). *Candaroğlu İsmail Bey, Şahsiyeti ve Eserleri*, Kastamonu.
- ed-Dârimî**, A. (1407). (v. 255/869), *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, Beyrut.
- ed-Debûsî**, E. (1421/2001). (v. 430/1038), *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis) Beyrut.
- Devellioğlu**, F. (2001). *Osmalca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara.
- Döndüren**, H. (1998). "Zaman ve Şartların Değişmesiyle İslâmî Hükümler Değişir mi?", *UÜİF Dergisi*, sy. 7. C. 7.
- Dönmez**, İ. K. (2000). "İllet", *DİA*, XXII, İstanbul.
- Duman**, A. (2009). "Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukaha Usûlündeki Rolü", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 13, 83-102.
- Durusoy**, A. (2000). "el-Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâm Araştırmalar*, *Gazali Özel Sayısı*, C. 13, sy. 3-4.
- Durusoy**, A. (2002). "Kıyas", *DİA*, XXV, Ankara.
- Durusoy**, A. (2012). "Mâturidî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı", *Büyük Türk Bilgini İmam Matüridi ve Matüridilik*, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul.
- Düzgün**, Ş. A. (2005). "Kelâmda Delillendirme Yöntemleri", *Sistematik Kelâm*, Ankara.
- Düzgün**, Ş. A. (2008). *Varlık ve Bilgi*, Ankara.
- el-Ebherî**, E. (1998). (v. 663/1265), *İsâgûcî*, (metin-çeviri-inceleme. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul.
- Ebû Dâvud**, S. (ty). (v. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-IV, Beyrut.
- Ebû Hanîfe**, N. (1992). (v. 150/767), *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (Çev. Mustafa Öz, *İmam Azam'ın Beş Eseri* içinde) İstanbul.

- Ebû Hanîfe**, N. (1992). *el-Fıkhü'l-Ebsat*, (Çev. Mustafa Öz, *İmam Azam'ın Beş Eseri* içinde) İstanbul.
- Ebû Zehre**, M. (1994). *İslâm Hukuku Metodolojisi/Fıkıh Usulü*, (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara.
- Ebû Zehre**, M. (1966). *Ebû Hanîfe*, (Çev. Osman Keskiöğlü), İstanbul
- Emiroğlu**, İ. (1999). *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul.
- Emiroğlu**, İ. (2009). *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara.
- Erbay**, F. (2006). "Terğibü's-salât'ın Çağatay Türkçesi ile Yazılmış Nüshası Üzerine", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, 188-199.
- Erdoğan**, M. (1990). *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul.
- Erdoğan**, M. (1995). *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul.
- Erdoğan**, M. (2010). *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- Erkol**, A. (2004). "Kelâm İlminde 'Kıyasü'l-gâib ala's-şâhid' Metodunun Kullanımı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, sy. 20.
- Erturhan**, S. (2005). "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîli", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, 95-124.
- Esen**, B. (2010). *Hanefî Usul Eserlerinde İctihat Teorisi*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- el-Eş'arî**, E. (v. 324/935), *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, Beyrut 1999.
- el-Eş'arî**, E. (1397). *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (Fevkiye Hüseyin Muhammed), Kâhire.
- el-Eş'arî**, E. (1952). *Kitâbü'l-Luma'*, Beyrut.
- Fazlıoğlu**, İ. *Osmanlı Felsefe-Bilim Dünyasının Arkaplanı Olarak Semerkand Matematik-Astronomi Okulu*, www.ihsanfazlioglu.net, s. 47, (19.10.2011 tarihli erişim).
- Fazlurrahman**, (2001). *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (Çev. Salih Akdemir), Ankara.
- el-Gazâlî**, M. (1990). (v. 505/1111), *Mi'yâru'l-İlm*, Lübnan.
- el-Gazâlî**, M. (1413). *Mustaşfâ fî İlmi'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Abdusselam Abduşşâfi), Beyrut.
- el-Gazâlî**, M. (1993). *İktisâd fî'l-İtikâd*, Beyrut.
- el-Gazâlî**, M. (1421/2000). *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, (*Mecmû'atü'r-Resâil* içinde), Beyrut.

- el-Gazâlî**, M. (2002). *Makâsıdu'l-Felâsife*, (Çev. Cemaleddin Erdemci, *Felsefenin Temel İlkeleri*), Ankara.
- el-Gazâlî**, M. (ty). *Fadâihu'l-Bâtıniyye*, (Thk. Abdurrahman Bedevî), Kuveyt.
- Gelenbevî**, İ. E. (1297). (v. 1205/1790), *Mizânü'l- Burhân*, (Çev. Abdünnâfi), İstanbul.
- Gökoğlu**, A. (1952). *Paflagonya*, Kastamonu.
- Gölcük**, Ş. (1979). *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul.
- Gölcük**, Ş. -**Toprak**, S. (1998). *Kelâm*, Konya.
- Güneş**, K. (2003). *İslâmi Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*, İstanbul.
- Gürgözeler**, F. (2005). *Candaroğulları Beyliği'nde İlmî ve Kültürel Faaliyetler*, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ.
- Gürlek**, K. (2002/2). "Rey Kavramının Etimolojik Düzeni Ve Kavramsal Gelişimi", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Hâdimî**, E. (ty). *Mecâmi'u'l-Hakâyık*, İstanbul.
- Hallaf**, A. (1985). *İslâm Hukuk Felsefesi, (İlmu Usûli'l-Fıkh)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara.
- Hamamcıoğlu**, N. (2006). *Hulviyyât-ı Şahî Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van.
- Hanefî**, H. (ty). *et-Turâs ve't-Teccid mine'l- Akâid ile's-Sevrâ*, I-V, Kahire.
- Hasırcı**, N. (2010). "Mantiki Kıyas ile Fıkhî Kıyasın Karşılaştırılması", *İslâmi İlimler Dergisi*. Yıl 5. sy. 2. Güz (59-73).
- el-İrâkî**, E. (1415/1995). (v. 806/1403-1404), *el-Muğnâ 'an Hamli'l-Esfâr*, (Thk. Eşref Abdülmaksûd), I-II, Riyad.
- Işık**, K. (1980). *Mâturidî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara.
- İbn Abdilber**, Y. (1398). (v. 463/1071-72), *Câmiu Beyani'l-İlm ve Fadlih*, I-II, Beyrut.
- İbn Batuta**, (1981). *İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler*, (Haz. İsmet Parmaksız), Ankara.
- İbn Ebî Şeybe**, E. (1409). (v. 235/849-50), *Kitâbü'l-Musannef fî'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, I-VII, Riyad.
- İbn Emîri'l-Hâc**, (1996). (v. 879/1474), *et-Takrîr ve't-Tahbîr fî İlmi'l-Usûl*, III, Beyrut.
- İbn Hacer el-Askalânî**, (1419/1989). (v. 852/1449), *et-Telhîsü'l-Habîr fî Tahrîci Ehâdîsi'r-Râfi'i'l-Kebîr*, I-IV, yy.

- İbn Hacer el-Askalânî**, (ty). *ed-Dirâye fî Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*, I-II, (Thk. es-Seyyid ‘Abdullah Hâşim el-Yemânî), Beyrut.
- İbn Hazm**, E. (1404). (v. 456/1064), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Kahire.
- İbn Kayyım el-Cevziyye**, M. (1973). (v. 751/1350), I-IV, *İ'lâmü'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, (Thk. Taha Abdür-rauf Sa'd), Beyrut.
- İbn Kayyım el-Cevziyye**, M. (1393/1973). *Medâricü's-Salikîn*, I-III, (Thk. Muhammed Hâmid, Beyrut.
- İbn Kutluboğa**, E. (1996). (v. 879/1474), *Tâcü't-Terâcîm fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dimeşk.
- İbn Mâce**, E. (ty). (v. 273/886), *Sünenü İbn Mâce*, (Thk. M. Fuad Abdülbâkî), I-II, Beyrut.
- İbn Manzûr**, (1119). (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Kahire.
- İbn Nedim**, M. (1398/1978). (v. 385/995), *Fihrist*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut.
- İbn Rüşd**, M. (1999). (v. 595/1198), *Faslu'l-Makal*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul.
- İbn Üseymin**, (ty). *Fıkıh Usûliine Giriş*, (Çev. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul.
- el-Îcî**, A. (1997). (v. 756/1355), *el-Mevâkıf*, I-III, Beyrut.
- İmamoğlugil**, H. (2006). *İlk Dönem İslâm Mantıkçılarında Kıyas*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- el-İsfehanî**, R. (1992). (v. 425/1033-34), *el-Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*, Beyrut.
- İsmail Paşa**, B. (1951). *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-Musannifîn*, I-II, İstanbul.
- İzmirli**, İ. H. (1330). (v. 1946), *Felsefe Dersleri*, I-II, İstanbul.
- İzmirli**, İ. H. (1997). *İslâm'da Felsefe Akımları*, İstanbul.
- İzmirli**, İ. H. (2008). “İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları”, *Hikmet Yurdu*, (Sad. Ali Duman), Yıl:1, sy.1, 149-160.
- Kadı Abdulcabbar**, (1988). (v. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, yy.
- Kahraman**, A. (2003). “İslâm Hukuk Düşüncesinde Taabbüdî Hükümler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2003 ss. 25-57.
- Karadaş**, C. (2006/2). “Semerkand Hanefî Kelâm Okulu el-Mâturidîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-”, *Usûl*, 6 (2006/2), 57-100.
- Karagöz**, N. (2004). *Kelâm Ekollerinin Allah Tasavvurunda İnsan Unsuru*, (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana.

- Karagöz, N.** (2012). “Candaroglu İsmail Bey ve Huviyyât Adlı Eserindeki ‘Fıtır Sadakası Bâbı’”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, 2012, 267-288.
- Kâtip Çelebi, (ty).** (v. 1068/1657), *Keşfü’z-Zünun*, I-II, Lübnan.
- el-Kerhî, E.** (ty). (v. 340/952), *Usûlü’l-Kerhî*, Karaçi.
- el-Kevserî, M. Z.** (1991). *Hanefî Fıkının Esasları* (Çev. Abdulkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu), Ankara.
- Kılavuz, A. S.** (1994). *İman Küfür Sınırı*, İstanbul.
- Kılavuz, A. S.** (2009). *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, İstanbul.
- Kızılkaya, T.** (2011). *el-Mâturidî’nin Kitâbü’t-Tevhid’inin Kelâm Metodu Açısından Değerlendirilmesi*, (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana.
- el-Kirmastî, Y.** (1984). (v. 906/1500-01), *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh*, yy.
- Koca, F.** (1996). *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul.
- Koca, F.** (1997). “Hâherzâde”, *DİA*, XV, İstanbul.
- Koca, F.** (1999). “İbadet”, *DİA*, XIX, İstanbul.
- Koçak, M.-Dalgın, N.-Şahin, O.**, (2013). *Fıkıh Usûlü*, İstanbul.
- el-Kureşî, A.** (1993). (v. 775/1373), *el-Cevâhiru’l-Mudıyye fî Tabakâti’l-Hanefiyye*, (Thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulû‘), I-V, yy.
- Kutlu, S.** (2003). *İmam Mâturidî ve Mâturidîlik*, Ankara.
- Kutlu, S.** (2011). *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, İstanbul.
- Küçük, H.** (1988). *İslâm’da ve Batıda Mantık*, İstanbul.
- el-Lâmişî, M.** (1398). (v. 536/1141), *Keşfü’l-Elfâz*, (Thk. M. Hasan Mustafa Çelebi), *Mecelletü’l-Bahsi’l-İmi ve Türâsi’l-İslâmî*, sy. 1, 245-267, Suudî Arabistan.
- el-Lâmişî, M.** (1995). *Kitâbü’n fî Usûli’l-Fıkh*, (Thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut.
- el-Lâmişî, M.** (1995). *Kitâbü’t-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*, (Thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut.
- el-Leknevî, A.** (2002). (v. 1225/1810), *Fevâtihu’r-Rahamût bi Şerh-i Müsellemi’s-Subût*, I-II, Beyrut.
- el-Leknevî, A.** (ty). *el-Fevâidü’l-Behiyye fî Terâcimi’l-Hanefiyye*, Beyrut.
- el-Mâturidî, E.** (2005). (v. 333/944), *Kitâbü’t-Tevhîd*, (Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara.
- Mazin, H.** (2005). “İlletin Tahsisi” (Çev. Mehmet Erdem), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10: 2, ss.105-136.

- Mecdî**, M. E. (1269/1852). *Hadâiku's-Şakâik*, Tab'hâne-i Âmire, İstanbul.
- Mehmet Hâlis**, (1998). *Mizânü'l-Ezhân*, (Mantık Metinleri I'in içinde Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul.
- Molla Hüsrev**, (1321). (v. 885/1480), *Mir'âtü'l-Usûl*, (*Mirkâtu'l- Vusûl* ile birlikte), İstanbul.
- Muhammed Edib Salih**, (1413/1993). *Tefsîrî'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Beyrut.
- Muhammed Rıza Muzaffer**, (1400/1980). *el-Mantık*, Beyrut.
- Mutçalı**, S. (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul.
- Müslim**, E. (ty). (v. 261/874-75). *Sahîhu Müslim*, (Thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-V, Beyrut.
- en-Nesâî**, A. (1406/1986). (v. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, (Thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Halep.
- en-Neseî**, E. (1993-2003). (v. 508/1114), *Tabsiratü'l-Edille*, I-II, (Thk. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün), Ankara.
- en-Neseî**, E. (2010). *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd* (Çev. Hülya Alper, *Tevhidin Esasları*), İstanbul.
- en-Neseî**, E. (ty). (v. 710/1310), *Keşfü'l-Esrâr*, I-II, (*Nûru'l-Envâr* ile birlikte), Beyrut.
- en-Neseî**, Ö. (1971). (v. 537/1142), *İslâm İnancının Temelleri/ Akaid*, İstanbul.
- en-Neşşar**, A. S. (1404/1984). *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut.
- Okur**, K. H. (2007), "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kıyas ve İstihsana Yaklaşımı", *Din Bilimleri Akademi Araştırma Dergisi*, VII, sy. 4.
- Orum**, F. (2008). *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhuru'r-Rivâye Örneği)*, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- Ozanoğlu**, İ. (1959). *Kastamonu'nun Yetiştirdiği Meşhur Adamlar Candaroğulları*, (İsmail Bey), Kastamonu.
- Önder**, M. (2006). "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 7, Nisan s. 181-208.
- Öner**, N. (1986). *Klasik Mantık*, Ankara.
- Örsten**, S. (2005). *Osmanlı Hukukunda Fetva*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku, Türk Hukuk Tarihi Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

- Örsten, S.** (2007). *Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Fetva Mecmuaları*, Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları, S. 4, (Güz), 29-40.
- Özcan, H.** (1987). “Mâturidî’nin Bilgi Teorisinde “Fıkıh” Terimi”, *DEÜİFD*, Sy. IV, İzmir.
- Özdemir, M.** (2001). “Kelâmî İstidlâlin Problematigi” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V. C. II. sy. Sivas.
- Özel, A.** (1991). “Asıl”, *DİA*, III, İstanbul.
- Özel, A.** (2006). *Hanefî fıkıh Âlimleri*, Ankara.
- Özen, Ş.** (2003). “İmam Ebû Mansur el-Mâtûrîdî’nin Fıkıh Usulünü İnşâsı”, İmam el-Mâturidî ve el-Mâturidîlik (Haz. Sönmez Kutlu), Ankara.
- Özen, Ş.** (2006). “Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkıhının Teşekkülünde Kelâmî Tartışmaların Rolü”, *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul.
- Özen, Ş.** “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Türk Hukuk Tarihi Sayısı, 3, sy. 5, ss, 249-378.
- Özkan, M.** (2006). *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İctihatlar*, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Bursa.
- Özlem, D.** (2004). *Mantık Klasik/Sembolik Mantık*, İstanbul.
- Öztuna, Y.** (1996). *Devletler ve Hanedanlar*, I-II, Ankara.
- Pala, İ.** (2003). *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum.
- Pehlivan, B.** (2013). *Hanefî Fıkıh Usûlünde Kıyasa Aykırılık*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- el-Pezdevî, F.** (1997). (v. 482/1089), *Kenzü’l-Vüsûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl*, I-IV, (Abdülaziz Buhârî’nin *Keşfü’l-Esrâr*’ı ile birlikte), Beyrut.
- el-Pezdevî, S.** (1994). (v. 493/1099), *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (Çev. Şerafettin Gölcük *Usûlü’-d-Din*), İstanbul.
- el-Pezdevî, S.** (2000). *Ma’rifetü’l-Huceci’ş-Şer’iyye*, (Thk. Abdulkâdir b. Yâsin), Beyrut.
- er-Râzî, F.** (1400). (v. 606/1209), *el-Mahsûl fi İlmi’l-Usûl*, I-VI, (Thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî), Riyad.

- er-Râzî**, F. (2002). *Kelâma Giriş/el-Muhassal*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara.
- es-Sâbûnî**, N. (ty). (v. 580/1184), *Mâturidiyye Akâidi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), yy.
- es-Sadr**, M. B. (1406/1986). *el-Ususu'l-Mantıkıyye li'l-İstikra*, Beyrut.
- Sadru's-Şerîa**, U. (1996). (v. 747/1347), *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh, fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (Taftazânî'nin *et-Telvîh'i* ile birlikte), (Thk. Zekerıyye Umeyrât), Beyrut.
- es-Sem'ânî**, E. (1999). (v. 489/1095-96), *Kavâtı'u'l-Edille fî'l-Usûl*, I-II, (tkh. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî), Beyrut.
- es-Semerkandî**, A. (1425/2004). (v. 552/1157), *el-Mizân fî Usûli'l-Fıkh*, (Thk. Yahya Murad), Beyrut.
- es-Semerkandî**, A. (1407/1987). (v. 539/1144), *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, (Thk. Abdümelik Abdurrahman es-Saadî), I-II, Mekke.
- es-Semerkandî**, Ş. (2010). (v. 702/1303), *Kıstâsü'l-Efkâr*, I-II, (Haz. Necmettin Pehlivan), *Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Kıstâsu'l-Efkâr Adlı Eserinin Tahkîki, Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- es-Semerkandî**, Ş. (2011). *el-Mu'tekad*, (Haz. İsmail Yürük-İsmail Şık, *İslâm İnanç İlkeleri*), Ankara.
- es-Serahsî**, E. (1993). (v. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, I-II, Beyrut.
- es-Serahsî**, E. (ty). *el-Mebsût*, XXX, Beyrut.
- Serkîs**, (1928). *Mu'cemü'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye*, I-II, Kâhire.
- Seyyid Bey**, M. (2010). *Fıkh Usûlü Giriş/Medhal*, (Haz. Hasan Karayığit), İstanbul.
- Subhi es-Sâlih**, (1988). *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, (Çev. M. Yaşar Kandemir), Ankara.
- es-Sübki**, A. (1404). (v. 756/1355), *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, I-III, Beyrut.
- Şaban**, Z. (1990). *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Çev. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara.
- eş-Şâfiî**, M. (1969). (v. 204/819-20), *er-Risâle*, (Thk. Muhammed Seyyis Keylânî), Beyrut.
- eş-Şâfiî**, M. (1422/2001). *el-Ümm*, (Thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalip), I-XI, Mısır.
- Şahin**, M. (2000). *İslam Hukukunda Fetva ve Osmanlılar Dönemi Fetva Mecmuaları*, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa.

- Şahin, O.** (2008). “İstihsan Yönteminin Aklî Gereğçeleri Ve Bazı Uygulama Şekilleri”
Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VIII, sy. 4.
- eş-Şâtıbî, İ.** (1417/1997). (v. 790/1338), *el-Muvâfakât*, VI, Beyrut.
- eş-Şehristânî, E.** (1414/1993). (v. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, (tk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâur), Beyrut.
- eş-Şehristânî, E.** (ty). *Nihâyetü'l-İkdâm*, Kahire.
- eş-Şelebî, M. M.** (1981). *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, Beyrut.
- eş-Şelebî, M. M.** (ty). *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut.
- Şener, A.** (1974). *Kıyas İstihsan İstislah*, Ankara.
- eş-Şevkânî, M.** (1999). (v. 1250/1834), *İrşâdü'l-Fühûl ilâ Tahkîki'l-Hakkı min İlmi'l-Usûl*, I-II, Dimeşk.
- eş-Şeybânî, M.** (1403). (v. 189/804-05), I-IV, (Thk. Mehdi Hasan el-Keylanî), *el-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, Beyrut.
- Şeyhzâde, A.** (1317). *Nazmü'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*, Mısır.
- Şık, İ.** (2006). “el-Eş'arî'nin Kelâm Metodu”, *Dinî Araştırmalar*, C. 8, sy. 24, ss. 219-244.
- Şık, İ.** (2009). *Haneftî-Mâturidî Gelenegin Usûlü'd-Dîn Anlayışı*, Ankara.
- Şık, İ.** (2010). “Burhan-ı Temanu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2), 17-44.
- eş-Şîrâzî, İ.** (1403). (v. 476/1083), *et-Tebşıra fî Usûli'l-Fıkh*, Dimeşk.
- et-Taberânî, E.** (1404/1983). (v. 360/971), *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (Thk. Hamdi b. 'Abdi'l-Mecîd es-Selefi), I-XX, Musul.
- et-Tahâvî, E.** (1994). (v. 321/933), *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, (Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdü'l-Hakk), I-V, Mısır.
- Taşkın, B.** (2011). *Kelâmcılar İle Usulcülere Göre Hüsiin-Kubuh Meselesi*, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Kelâm Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya.
- Tatlı, B.** (2009). *Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, Adana.
- Taylan, N.** (1994). *el-Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul.
- Taylan, N.** (2011). *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul.
- et-Teftâzânî, S.** (1996). (v. 793/1391), *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh li metni't-Tenkîh, fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, (Sadru's-Şerî'a, Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavdîh li Metni't-Tenkîh* ile birlikte), (Thk. Zekeriyye Umeyrât), Beyrut.

- et-Tehânevî**, M. A. (1996). (v. 1158/1745'ten sonra), *Keşşâfü Istulâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I-II, (Thk. Ali Dahruc), Lübnan.
- et-Tirmizî**, M. (ty). (v. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Diğerleri), I-V, Beyrut.
- Topaloğlu**, A. (1976-78). *XV. Yüzyıl Başlarında Yazılmış Satır Arası Kur'ân Tercümesi*, I-II, İstanbul.
- Topaloğlu**, B. (1993). *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul.
- Topaloğlu**, B. (2002). *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara.
- Topaloğlu**, B.-**Çelebi**, İ. (2010). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- Turhan**, K. (1996). *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul.
- Tüccar**, Z. (2002). "Kıyas", *DİA*, XXV, Ankara.
- Türker**, Ö. (2007). "Bir Tümdengelim Olarak Şâhidle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve el-Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, 1-25.
- Uludağ**, S. (1987). "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 4.
- Uludağ**, S. (1998). *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul.
- Uludağ**, S. (1992). *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara.
- Ural**, Ş. (1995). *Temel Mantık*, İstanbul.
- el-Urmevî**, K. S. (2006). (v. 682/1283), *Metâliu'l-Envâr*, (Çev. Hasan Akkanat), (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslâm Felsefesi) Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.
- Uzunçarşılı**, İ. H. (1988). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara.
- Uzunpostalcı**, M. (1994). "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, İstanbul.
- Watt**, W. M. (2004). *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, İstanbul.
- Wolfson**, H. A. (2001). *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul.
- Yaman**, T. M. (1935). *Kastamonu Tarihi I*, Kastamonu.
- Yavuz**, Y. Ş. (1994). "Delil", *DİA*, IX, İstanbul.
- Yaycıoğlu**, A. (1997). *Ottoman Fatwa (An Essay on Legal Consultation in the Ottoman Empire)*, (Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

- Yazıcı, M.** (1972). “Selçuk Türklerinde ve Beylikler Devrinde Kütüphaneler”, *Kütüphanecilik Aylık Meslek Dergisi*, Aralık 1972, sy. 5, Ankara.
- Yılmazgöz, A.** (2008). *Ebû'l-Leys es-Semerkindî ve Muhtelifü'r-Rivaye Adlı Eserinin Analizi*, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya.
- Yücel, Y.** (1991). *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I*, Ankara.
- ez-Zebîdî, M. M.** (1385/1965). (v. 1206/1791), *Tâcu'l-Arus*, I-XL, Kuveyt.
- Zekiyyüddin, Ş.** (1990). *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Çev. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara.
- ez-Zencânî, M.** (1398). *Tahrîcü'l-Fürû' ale'l-Usûl*, (Thk. Muhammed Edip Salih), Beyrut.
- ez-Zerkeşî, B.** (1421/2000). (v. 794/1392), *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, I-IV, (Thk. Muhammed Muhammed Tâmir), Beyrut.
- Zeydan, A.** (ty). *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, İstanbul.
- ez-Zeyla'î, E.** (1418/1997). (v. 762/1360), *Nasbü'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye*, (Thk. Muhammed 'Avvâme), I-IV, Lübnan.
- <http://www.mimar.cc/mimar/koca-mimar-sinan-3.html>, (19.10.2011 tarihli erişim).
- www.eflani.com/candaroglu.htm, (17.09.2011 tarihli erişim).

EKLER



Ek 1: Hulviyyât'ın 22 Sel 408 numaralı nüshasının başı.

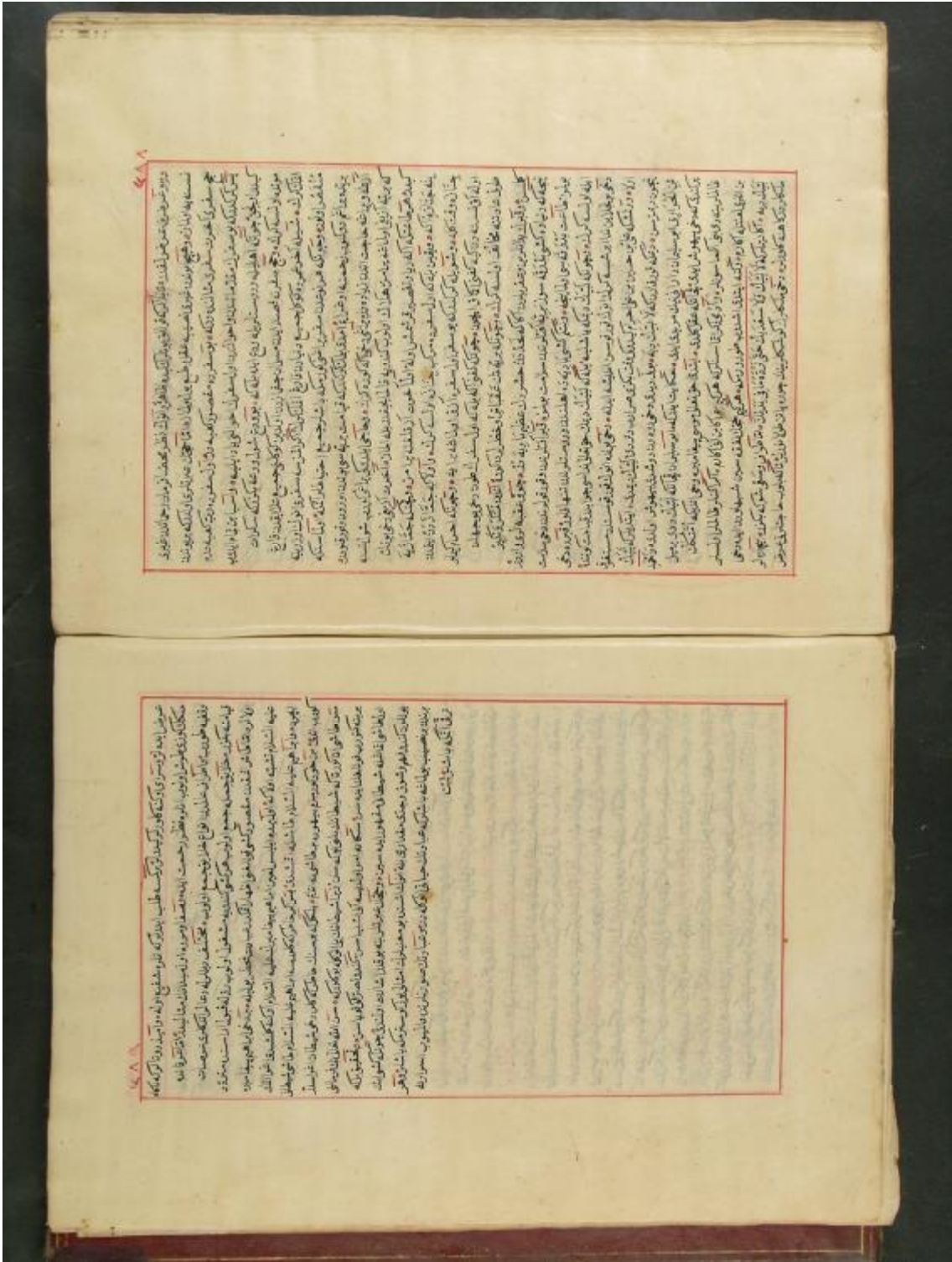


Ek 2: Hulviyyât'ın 37 Hk 3714 numaralı nüshasının fihristinin bulunduğu 1b-2a varığı.

ويزكده در دخی بر مسان اولدوخین و در تهمذ **بشی** کویچی بر سه مع
 انکدر او جاع اولمشکه ثابت اولدوخین اولدور سول علیه السلام و ما نلده
 بکونه کلخه عمامه اولدور هج کسه کسه اولدور و هلیغه انکار اولدور و
 است دخی قول جملور اولدور و کبر علیه السلام یورسنده زکم
 یزکده جمع اولن اولدور اولی بی معلوم اولدی بویج جمله
 که اولدور حدیث در او جاع سنذر نماز و رض ایمنی عینی بملکه و رض
 دخی کی در بری و ایم و رض در بری کاه و نما اولدور کاه اولن اولدور
 رایج و ضلده عی اولدورینه ایم کوز سنکدر و اولم ایم اولدورینه اولن
 در **آنا** بکل ایم ایم بعضی عا قاننده و یله اولن انکدر و کویلیه
 ایما نهمدر سول سنه کر بکه رسول ام الله تعالی کل خیرین کوز دخی
 بعضیل قاننده اولدورم و کلدر بکله اول کوز دخی سنه کر ایما نهم
 کفایت ایدر بس هر کس رسول ام کوز دخی سنه کر و یله اولدور
 سنه کر کویلیه ایما نهمه نعوذ بالله ایفا قی کافر اولدور **آنا** کویلیه
 ایما نهمه لکن د یله و یسه سول سنکدر قاننده که اصل ایما نهم اولدور
 اولدورمدر دوزخیه کافر اولدور **آنا** سول اولدور قاننده که اصل ایما نهم اولدور
 اولدورمدر کلدر بکله حکم شرعیه ایجا نهم ایمنی کوز دخی اولدور کاه
 اولدور و بعضی عمامه ایمنی اولدور قی اولدور بیک سنه کر اولدور اولدور
 یاز

یاز سنکدر و که اولدور و خاطر ده و نلر تاکه ایما نهمه اعتقاد
 نملر بتمیمه زیر کهر کیم ایما نهمه خلل اولمشه اگر غمیج اولدور
 یوزده عبادت و جهاله ایسه اول خلیل برینه و در مرم جهم کسک
 اکه سنعا عمامه کیم کیم ایمنی اول عوام ایمنی یازده قلمی بولدر و که
 ایما نهم کوز دخی الله تعالی به و فرشته لری به و بیغایم لری به و کتا بلدی
 و قیامت کونه و تقدیر خیر و شر الله فن اولدورینه و یله دیه و کوز
 یله اعتقاد ایله و ایله که ایما نهم شو که به محمد رسول الله ایما نهم
 و بیزم شوندر که محمد رسول الله بیزم اولدی قبول ایما نهم ایما نهم
 و بی دخی الله که و اریسه بیزم کاه و لغت دخی الله نه و اریسه
 بلده الله تعالی فی کله ایق صفتلره و باق لرم ایق اولدور
 صفتلر دخی بوز کوز صفتلر ایله و بولک شو یله دکه هج بر صفت
 کندر دخی لایل اولن قدر کوز که اکی بوق باقی دکه ایزی بوق
 اوله صفتلر دخی کندر که ایق صفتلر ایله و باق دخی لایق
 اولدور صفتلر دخی و شیدا موضوعلر که کندر که لایق صفتلر
 و کندر لایق اولدور صفتلر دخی هج اکه بر صفت بکی اولدی و کل
 و هج بر صفت کندر دخی لایل اولدی و کل صفا شه هج نقصان ایما
 هج بر صفت لایق ایسه اولدور و اولدور کاه اولدور کاه اولدور

Ek 3: Hulviyyât' ın tezde yararlandığımız 22 Sel 4948 numaralı nüshasının 5b-6a varağı.



Ek 5: *Hulviyyât*'ın S.H.M.H.K.Yaz. 87/1 arşiv numaralı Sadberk Hanım Müzesi'nde bulunan nüshasının son varığı.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı : Nail KARAGÖZ
Doğum Yeri ve Yılı: 17.10.1971
Medeni Hali : Evli
Ev Adresi : Toros M. 78011 Sokak. Nu: 4. Yağan Ap. 3/6 Çukurova
 ADANA
İş Adresi : Ramazanoğlu Ortaokulu Yeşilyurt M. Seyhan ADANA
Telefon : 0530 544 89 37
E-Posta : nailkaragoz@mynet.com

EĞİTİM DURUMU

(2000-2004) : Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
 Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, ADANA
(1991-1996) : Lisans, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İSTANBUL
(1984-1991) : Ortaokul ve Lise, Kastamonu İmam Hatip Lisesi Orta ve Lise
 Bölümü
(1981-1984) : Hafızlık, Bölge Yatılı Kur'an Kursu Hafızlık Eğitimi,
 KASTAMONU
(1986-1981) : İlkokul, Kırkçeşme İlkokulu, KASTAMONU

YABANCI DİL : İngilizce, Arapça

İŞ TECRÜBESİ

(2006-...) : Ramazanoğlu Ortaokulu, ADANA
(2003-2006) : Fevziye Çelik İlköğretim Okulu, ADANA
(2000-2003) : Vehbi Necip Savaşan İlköğretim Okulu, ADANA
(1998-1999) : Zübeyde Hanım İlköğretim Okulu, BİTLİS
(1996-1998) : Şarköy Lisesi Şarköy, TEKİRDAĞ