

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

**KLASİK FIKİH KAYNAKLARINDAKİ KIYAS
ANLAYIŞININ KUR'AN AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ
(ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE ÖRNEĞİ)**

Fatih ORUM

2502030079

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Abdulaziz BAYINDIR

İstanbul 2008

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

**KLASİK FIKİH KAYNAKLARINDAKİ KIYAS
ANLAYIŞININ KUR'AN AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ
(ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE ÖRNEĞİ)**

Fatih ORUM

2502030079

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Abdulaziz BAYINDIR

İstanbul 2008

TEZ ONAYI

ÖZ

Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-rivâye Örneği)

Çoğunlukla tikelden tikele geçiş anlamında kullanılan fikhî kıyas, İslam Hukuk literatüründe, erken dönemlerden itibaren kendisine en çok atıfta bulunulan yöntemlerden biri belki de ilki olmuştur. Yüzyılların birikimi olan fıkıh külliyatındaki fikhî çözümlerin büyük bir kısmının sıhhati bu yöntemin kaynak olma meşrûiyetine ve bilgi değerine bağlıdır. Bu, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.

Bu tezde, Hanefî Mezhebinin önemli hukukçularından biri olan İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin, fıkıh külliyatına içerik ve şekil yönünden kaynaklık etmiş olan, Zâhirur'r-rivâye adıyla anılan meşhur eserleri çerçevesinde kıyas anlayışı hakkında tespit, tahlil ve değerlendirmeler yapılmıştır. Özellikle kıyasın bir yöntem olarak bilgi değeri sorgulanmış, Zâhirur'r-rivâye'de kıyas yöntemiyle ulaşıldığı tespit edilen çözümler Kur'an açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ayrıca eleştirilen hususlarda doğrudan Kur'an'dan hareketle alternatif çözüm önerileri sunulmuştur.

ABSTRACT

Evaluation of Understanding of Analogy (Qiyas) in Classical Fiqh Sources in Point of Quran (in The Case of Zahirurrivaye)

Analogy, mostly used as a meaning of passing from one partial to another partial, has been the most examined method for early ages of literature of Islamic Law. As an aggregation of centuries, correctness of the solutions of fiqh in works of fiqh depends on knowledge and source value of those methods. That is an important matter that must be considered.

In this thesis, the generally known works of Imam Muhammed eş-Şeybani, the lawyers of Hanefi Sect, which are called Zahiru'r-rivaye and his understanding of analogy have been evaluated, handled and analysed. Especially, the knowledge value of analogy as a method has been inquired, solutions that were reached by method of analogy has been evaluated by the aspect of the Quran. Besides, alternative solutions for the criticized subjects have been offered by the guidance of the Quran.

ÖNSÖZ

Usûl ve fîrû eserlerinde kendisine en çok atıfta bulunulan yöntemlerden biri belki de ilki kıyastır. İbadetler de dahil olmak üzere fîhın her alanında çokça kullanılmış olan kıyas hakkında usûl eserlerinde de doğrudan veya dolaylı olarak yoğun doktrinel tartışmalar yapılmıştır.

Biz bu önemli konuyu, fîh külliyyatına içerik ve şekil yönünden kaynaklık etmiş olan, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin Zâhiru'r-rivâye adıyla anılan meşhur eserleri çerçevesinde ele aldık. Detayları giriş bölümünde açıklanacak olan bu eserler özellikle Hanefî mezhebinin fîrû-ı fîh külliyyatının özünü oluşturur. Bu sebeple bu eserlerdeki kıyas anlayışının tespiti önem taşımaktadır.

Tezimizde İmam Muhammed'in Zâhiru'r-rivâye adıyla anılan eserlerinin yanı sıra onun özellikle yaşadığı coğrafyayla bağlantılı olarak ilmi kişiliğine de kısaca değindik. Sonrasında, bir metod olarak kıyasın usul eserlerinde ele alınışını genel hatlarıyla göstermeye çalıştık. Tezimizin ikinci ve üçüncü bölümlerinde Zâhiru'r-rivâye'de kıyasla ilişkili olduğunu düşündüğümüz örneklere çeşitli lafızlar altında yer verip genel tahliller yaptık. Dördüncü bölümde ise seçtiğimiz altı konu başlığı altında Zâhiru'r-rivâye'deki kıyas anlayışını Kur'an açısından değerlendirmeye çalıştık. Tezimizin sonuç kısmında hem usul hem de fîrû açısından bir yöntem olarak kıyas hakkındaki nihai tespitlerimizin yanı sıra önerilerimize de yer verdik.

Konunun seçiminden tezin tamamlanmasına dek benim için sıkıntılı ama çok verimli geçtiğini düşündüğüm sürecin her aşamasında maddi manevi yardımlarını eksik etmeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Abdulaziz Bayındır Bey'e teşekkür borçluyum. Kendisi, beni ve arkadaşlarımı sürekli ilmî cesarete teşvik etmiş, düşünmeye, anlamaya ve yorumlamaya yönlendirerek Kur'an, Sünnet ve fîhâ dair bakış açılarımızda derin etkiler bırakmıştır. Yine şekil ve içerik yönünden eleştiri ve önerileriyle çalışmama katkıda bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Vecdi Akyüz, Prof. Dr. Ömer Aydın, Doç. Dr. Ömer Mahir Alper, Yrd. Doç. Dr. Abdüsselam Arı ve Yrd. Doç. Dr. Servet Bayındır'a da teşekkür ederim. Ayrıca bu süreçte beni anlayışla karşılayıp çalışma imkanı ve ortamı sağlayan değerli eşim ve ailesine de teşekkür borçluyum.

Fatih Orum

İstanbul 2008

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ZÂHİRU'R-RİVÂYE'NİN TANITILMASI VE KIYASIN FIKIH USÛLÜ ESERLERİNDE ELE ALINIŞI

I - ZÂHİRU'R-RİVÂYE'NİN TANITILMASI.....	9
A – el-Asl /el-Mebsût.....	23
B – el-Câmi' u' s-sağîr.....	26
C – el-Câmi' u' l-kebîr.....	27
D – ez-Ziyâdât.....	27
E – es-Siyeru' s-sağîr.....	28
F – es-Siyeru' l-kebîr.....	28
II - KIYASIN FIKIH USÛLÜ ESERLERİNDE ELE ALINIŞI.....	29
A - KIYASIN FIKIH USÛLÜNDEKİ YERİ.....	29
1 – Fıkıh Usûlünde Delil Kavramı.....	29
2 – Kıyasın Deliller Hiyerarşisindeki Yeri.....	31
3 – Kıyasın Kavramsal Çerçevesi ve Diğer Delillerle İlişkisi.....	34
4 – Klasik Bilgi Teorisi İçinde Kıyasın Yeri.....	44
5 – Klasik Hüküm Anlayışı İçerisinde Kıyasın Yeri.....	50
B - KIYASIN FIKIH USÛLÜ ESERLERİNDE ELE ALINIŞI.....	53
1 – SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI OLARAK KIYAS.....	53
a – Sözlük Anlamı.....	53
b – Terim Anlamı.....	55
2 - KIYASIN ORTAYA ÇIKIŞI VE MEŞRÛİYET TARTIŞMALARI.....	63
a – Kıyasın Ortaya Çıkışı.....	63
b – Kıyas Taraftarları ve Muhalifleri.....	65
c – Kıyasın Meşrûiyet Tartışmaları.....	69
(1) - Kıyası Kabul Edenlerin Delilleri.....	69
i – Kıyasın Meşrûiyetine Kur'an'dan Getirilen Deliller.....	69
ii – Kıyasın Meşrûiyetine Hadisten Getirilen Deliller.....	75
iii – Kıyasın Meşrûiyetinin İcmâ Delili.....	77
iv – Kıyasın Meşrûiyetinin Aklî Delili.....	78
(2) - Kıyası Kabul Etmeyenlerin Delilleri.....	78
i – Kur'an'dan Getirilen Deliller.....	78
ii – Hadisten Getirilen Deliller.....	80
iii – İcmâ Delili.....	80
iv – Aklî Delil.....	81
3 – KIYASIN RUKÛN VE ŞARTLARI.....	86

a – Asl ve Aslın Hükümü.....	86
(1) – Asl ve Aslın Hükümü İle İlgili Şartlar	87
b – Fer’	92
(1) – Fer’ İle İlgili Şartlar.....	92
c – İllet	94
(1) – İlletin Tarifi ve İllete Genel Bakış	94
(2) – İllet Türleri	97
(3) – İllet İle İlgili Şartlar.....	97
(4) – İlleti Belirleme Yolları	102
i – İlletin Nas İle Belirlenmesi	102
ii – İlletin İcmâ İle Belirlenmesi.....	102
iii – İlletin İstinbat İle Belirlenmesi.....	104
4 – KIYAS ÇEŞİTLERİ	109
a – Kullanıldığı İlim Dalı Bakımından	109
b – Bilgi Değeri Bakımından	109
c – Muteberlik Bakımından	110
d – Olumlu ve Olumsuz Olması Bakımından	111
e – İlletin Mahiyeti ve Tespit Yolları Bakımından	111
f – Kuvvet ve Açıklık-Kapalılık Bakımından	121
g – İlletin Fer’de Gerçekleşme Derecesi Bakımından.....	123

İKİNCİ BÖLÜM

ZÂHİRÜ’R-RİVÂYE’DE KIYAS VE İLLET LAFIZLARI

I - ZÂHİRÜ’R-RİVÂYE’DE KIYAS LAFIZLARI.....	125
A – Kıyâs (قياس) Lafzı.....	126
B – İstihsan Karşıtı Kullanılan Kıyâs Lafzı.....	132
C – Fî Kıyâsi Kavli... (في قياس قول) Lafzı	135
D – Bimenzileti (بمنزلة) Lafzı	137
E – Kezâlike (كذلك) Lafzı.....	142
F – Elâ Terâ (ألا ترى) Lafzı	147
G – Eraeyte (رأيت) Lafzı	157
H – Nazîr (نظير) Lafzı	161
I – İ’tibâr (اعتبار) Lafzı	162
J – Misl (ثلم) Lafzı.....	163
K – Keenne (كأن) Lafzı.....	165
L – Sevâün (سواء) Lafzı	166
M – Vâhid (واحد) Lafzı	168
N – Ve Eşbâhü Zâlike (وأشباه ذلك) Lafzı	169
O – Ke – Kemâ (كما – ك) Lafzı	170
P – Ve’l-meseletü Bihâlihâ (والمسئلة بحالها) Lafzı	172
R – Fi’l-vecheyn (في الوجهين) Lafzı	173
S – İsm-i Tafdîl Lafızları.....	174
T – Kıyasa Delâlet Eden İfadeler.....	178
U – Lâ Yüşbihü (لا يشبهه) Lafzı	179
V – Muhâlif (مخالف) Lafzı.....	181
Y – Ğayru (غير) Lafzı	185

Z – Leyse ... (ليس ...) Lafzı	185
II - ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE İLLET LAFIZLARI.....	188
A – Li (ل) Lafzı	188
B – Key – Likey (كى – لكى) Lafzı.....	190
C – Lienne (لأن) Lafzı	191
D – İmne – İnnemâ – Kad (إنما – قد) Lafzı	196
E – İz – İzâ (إذ – إذا) Lafzı	199
F – İn Lem Yekün (إن لم يكن) Lafzı.....	199
G – İllete Delâlet Eden İfadeler	200
H – Min Kıbeli (من قِبَل) Lafzı	204
I – Mansûb Mefûlün Leh.....	205

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DEKİ KIYAS KAVRAMI VE ANLAYIŞININ GENEL TAHLİLİ

I – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYAS TANIMI	206
II – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE İLLET.....	207
III – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE MAKÎSUN ALEYH	210
A – Âyetlerin Makîsun Aleyh Olarak Kullanılması	210
B – Hadislerin Makîsun Aleyh Olarak Kullanılması	212
C – İcmân Makîsun Aleyh Olarak Kullanılması	213
D – Verilmiş Bir Hükümün Makîsun Aleyh Olarak Kullanılması	213
E – Makîsun Aleyhin Kısmîleştirilmesi	217
F – Dil ve Örfün Makîsun Aleyh Olarak Kullanılması.....	221
IV – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYASIN SAHASI	222
V – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYASA DAYALI İHTİLAFLAR	224
VI – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYAS-FÜRÛK İLİŞKİSİ	227
VII – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYAS-EŞBÂH VE NAZÂİR İLİŞKİSİ.....	231
VIII – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYAS-TAHRÎC İLİŞKİSİ.....	233
IX – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYAS-İSTİHSAN İLİŞKİSİ.....	236
X – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE FARAZÎ FIKIH-KIYAS İLİŞKİSİ.....	243
XI – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE NASSIN DELÂLETİ-KIYAS İLİŞKİSİ.....	245
XII – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE DİĞER BENZETMELER	247

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DEKİ KIYAS ÖRNEKLERİNİN KURÂN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

I – KADINLARIN ÖZEL HALLERİ (İSTİHÂZE, HAYIZ, NİFAS)	249
A – Zâhiru'r-rivâye'den Örnekler.....	249
B – Değerlendirme	251
1 – Müstehâzanın Durumu.....	252
2 – Hayzın Süresi	258
3 – Hayızlının İbadet ve Fiilleri	263
4 – Sonuç	273
II – UNUTMANIN AMELLERE ETKİSİ.....	273

A – Zâhiru’r-rivâye’den Örnekler.....	273
B – Değerlendirme	275
1 – Namazda Unutma	275
2 – İ’tikâfta Unutma	277
3 – Zihâr Keffâretinde Unutma.....	279
4 – İhramlıyken Unutma.....	280
5 – Ramazan Orucunda Unutma	283
6 – Sonuç	284
III – MUHATAPLARI AÇISINDAN CUMA NAMAZI.....	286
A – Zâhiru’r-rivâye’den Örnekler.....	286
B – Değerlendirme	288
IV – KÜÇÜKLERİN EVLENDİRİLMESİ	294
A – Zâhiru’r-rivâye’den Örnekler.....	294
B – Değerlendirme	295
V – KADINLARIN ŞEHADETİ.....	307
A – Zâhiru’r-rivâye’den Örnekler.....	307
B – Değerlendirme	308
VI – İÇKİ İÇMENİN HÜKMÜ.....	318
A – Zâhiru’r-rivâye’den Örnekler.....	318
B – Değerlendirme	318
SONUÇ.....	326
BİBLİYOGRAFYA	333
ÖZGEÇMİŞ.....	352

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen müellif
b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Dan.	: Danışman
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DT	: Doktora Tezi
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EÜSBE	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
H.z.	: Hazreti
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
krş.	: Karşılaştırınız
md.	: Madde
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFVY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
t.y.	: Basım tarihi yok
v.	: Vefât
yl.	: Yıl
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

İlâhî vahyin muhatabı olan insanın, vahyi algılama, anlama ve uygulama sürecinde kullandığı yöntemler önemlidir. Fıkıh usûlünün üzerinde en fazla durduğu konulardan biri olan kıyas, fûrûda da kendisine en fazla atıfta bulunulan yöntemlerden biri olma özelliğini erken dönemlerden başlayarak yüzyıllar boyu korumuştur. İster kıyas ister bir başka isimle olsun ibadet konuları da dahil fıkıhın her alanında bir yöntem olarak kullanılagelen kıyasın bilgi değeri ve meşrûiyetine dair yapılacak çalışmalar İslam dini etrafında şekillenen fikhî anlayış ve birikimde dini olanla olmayanın –en azından doğrudan dini olanla olmayanın- ayırdedilmesi açısından büyük önem taşıyacaktır.

Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-rivâye Örneği) adlı çalışmamızda, kıyasın bir yöntem olarak ortaya çıkışından, onun kelâmî temellerine, bilgi değerinden meşrûiyet tartışmalarına ve bu bağlamda ileri sürülen delillere genel olarak değinmek veya atıfta bulunmak suretiyle öncelikle kıyasın fıkıh usûlünde ele alınışını ortaya koymaya çalışacağız. Tüm bu konular işlenirken mezhepler arasındaki anlayış farklılıklarına da mümkün olduğunca yer vereceğiz

Kıyasın ana hatlarıyla teorisini ve usûlî yönlerini ortaya koyduktan sonra içerik ve şekil yönüyle sadece Hanefî çevrelerde değil diğer mezheplerde de derin etkiler bırakmış olan İmam Muhammed (v. 189/805)'in **Zâhiru'r-Rivâye** adıyla bilinen eserlerinde kıyasın izini sürüp kıyas anlayışının uygulamaya yansımaları hakkında tespitlerde bulunmaya çalışacağız. Böylece şerh ve hâşiye öncesi döneme ait olan bu eserlerdeki kıyas uygulamalarının, sonraları usûlî anlamda oluşturulan kıyas teorisine kaynaklık etme keyfiyeti hakkında bilgi edinmeye, özellikle Hanefî ekolü olarak bilinen ve fûrûdan hareketle usûl oluşturma çabaları bağlamında erken dönem fûrû kitaplarının rolünü ortaya çıkarmaya çalışacağız. Bunu yaparken sonraları çerçevesi çizilip teknik bir görünüm kazanan kıyastan hareketle erken dönem fûrû uygulamalarını anakronik bir anlayışla test edip mahkum etme niyetinde olmayacağız. Özellikle **Zâhiru'r-rivâye** kaynaklı fûrû uygulamalarının tahlil ve değerlendirilmesinde, sonradan oluşturulan kıyas teorisinden çok Kur'an'ı dikkate almaya çalışacağız.

“**Kur’an Açısından**” ifadesiyle neyi kastettiğimiz hakkında kısaca durmak istiyoruz. Pek çok âyette Kur’an’ın apaçık bir kitap olduğu belirtilmektedir¹. Apaçık olan bu kitap her şeyi açıklamıştır. Nahl sûresinin 89. âyetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır. “*Biz bu Kitab’ı sana; her şeyi apaçık belirtsin, doğru yolu göstereyim, ona bağlananlara bir ikram ve bir müjde olsun diye indirdik.*” Âyette Kur’an’ın her şeyi açıkladığı belirtilmesine rağmen çalışmamız esnasında da görüleceği üzere kıyasın meşrûiyeti bağlamında en çok ileri sürülen delil, sınırlı sayıda âyetle sınırsız sayıda olayın hükme bağlanmasının mümkün olamayacağıdır. Rakamlar arası ilişkiler sayesinde sıfırdan dokuzaya kadar sınırlı rakamlarla sınırsız işlemlerin yapılabilmesi gibi sınırlı sayıdaki âyetle sınırsız anlam ve çözüm de âyetler arası ilişkilerle mümkün olabilir. Her şeyi apaçık anlatan bu kitabın açıklanmasını Allah üzerine almıştır². Yani Kur’an kendi kendini açıklayan bir kitaptır. Kıyamet sûresinin 16 ilâ 19. âyetleri şöyledir: “*(Ya Muhammed!) Cebrail sana Kur’an’ı bildirirken, aceleyle dilini harekete geçirme. Onu toparlamak ve okutmak bizim işimizdir. Biz okuduğumuzda onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak da bizim işimizdir.*” Kur’an’ın Kur’an ile açıklanması sürecinde muhkem ve müteşâbih kavramaları önem arz etmektedir. Hûd sûresinin 1. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “*Elif, Lâm, Râ. Bu öyle bir kitaptır ki, âyetleri muhkem kılınmış, sonra hakîm olan ve her şeyin iç yüzünü bilen Allah katından ayrıntılı olarak açıklanmıştır.*” Kur’an’ın açıklamalarının neler olduğunu bulmak bir gayreti, gayret de bir yöntemi gerekli kılar. En basitiyle bu, Kur’an’ın dili Arapça’yı bilmeyi ve bir ekip çalışmasını gerektirir. Fussilet sûresinin 3. âyetinde Yüce Allah “*Bu, âyetleri bilen bir kavim için Arapça okuyuş olarak açıklanmış bir kitaptır.*” buyurmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda herhangi bir meseleyi anlama ve çözüme kavuşturma sürecinde tek kaynağımız Kur’an olacaktır.

Âyetler arası ilişkiler yoluyla ulaşılan sonuçların teyidi aşamasında Rasûlullah’ın söz ve uygulamalarının büyük önemi vardır. Ahzâb sûresinin 21. âyetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Sizin için; Allah’a ve ahiret gününe umut bağlayan ve Allah’ı çok anan (Allah’ın kitabını çok okuyan) herkes için*

¹ Yûsuf, 12/1; Hicr, 15/1; Şuarâ, 26/2; Kasas, 28/2; Duhân, 44/2.

² Âl-i İmrân, 3/7; Hûd, 11/1.

Allah'ın Elçisi'nde güzel bir örnek vardır." Rasûlullah'ın söz ve uygulamaları da Kur'an'a tabi olduğu için bize göre Sünnet Kur'an dışında müstakil bir kaynak değildir. Sünnet'i Rasûlullah'ın Kur'an'dan yaptığı doğru çıkarımlar olarak görmekteyiz. Bu yönüyle Sünnet'i hikmet olarak anlamaktayız. Dolayısıyla bize göre Yüce Allah'ın bize Kitab'ın yanı sıra indirdiğini söylediği hikmet³ Kur'an'dan yapılan doğru çıkarımlardır. Üzerimize düşen görev, Rasûlullah'ın hangi söz ve uygulamasının hangi âyetlerle ilişkisinin olduğunu doğru şekilde tespit etmektir.

Önceki Kutsal kitaplar da ulaşılan çözümlerin teyit edilmesi aşamasında önemlidir. Çünkü Kur'an kendinden önceki ilâhî kitapları kabul etmektedir⁴.

Pek çok âyette Kur'an'ın Arapça olduğunun⁵ vurgulanması sebebiyle Arap dili, âyetleri anlama için önemli bir araç olacaktır.

Âyetler arası ilişkiler yoluyla ulaşılan sonuçların teyidi aşamasında önem atfettiğimiz bir başka delil de fitrattır. Fıtrat, varlıkların temel yapısını ve bu yapıyı oluşturan yaratılış, değişim, gelişim ilke ve kanunlarını ifade eden bir kavramdır. İnsanların, hayvanların, bitkilerin, yerin, göğün hâsılı her şeyin yapısı ve işleyişi buna göredir. Fıtrat kanunları ve o kanunlarla oluşan varlıklardan her biri birer âyettir. Peygamberler din konusunda aklın ve fıtrat bilgilerinin kullanılması için çaba sarfetmişlerdir. Onların üzerinde durdukları kavram zikirdir. Zikir, marifeti kullanıma hazır tutmaktır. Marifet ise, kafa yorup bir şeyin etki ve tepkisini ölçerek elde edilen bilgidir. O bilgi ile Allah'ın dini arasında tam bir uyuşma vardır. Yüce Allah Rûm sûresinin 30. âyetinde şöyle buyurmaktadır: *"Sen yüzünü dosdoğru bu dine, Allah'ın fıtratına çevir. O, insanları ona göre yaratmıştır. Allah'ın yarattığının yerini tutacak bir şey yoktur. İşte sağlam din bu dindir. Ama insanların çoğu bunu bilmezler."* Peygamberler, bu zikri harekete geçirmeye çalışmışlardır. Yüce Allah Ğâşiye sûresinin 21. âyetinde *"Sen tezkirde bulun (zikri harekete geçir), senin görevin sadece tezkirdir."* buyurmaktadır. Peygamberler *"tezekkür etmez misiniz?"* derken *"Fıtrattan edindiğiniz bilgilerle size yapılan tebliği karşılaştırıp onun, ancak Yüce Yaratıcıya ait olabileceğini gömez misiniz?"*

³ Âl-i İmrân, 3/164.

⁴ Âl-i İmrân, 3/3-4

⁵ İbrâhim, 14/4; Nahl, 16/103; Şuarâ, 26/192-195; Fussilet, 41/44.

demiş olurlar. Bu, insanları akla ve bilime çağırmaaktır. Dinin fitrata uygun olduğunun ifade edilmesi⁶, ulaşılan çözümlerin test edilmesinde fitratı önemli kriter haline getirmiştir. Pozitif bilimlerin ulaştığı deneysel sonuçların da Allah'ın âyetlerinden sayılması⁷ bu bilgilerin Kur'an âyetlerini anlama ve ulaşılan çözümlerin test edilmesinde kullanılabileceği anlamına gelir⁸.

Yukarıdaki özetle vermeye çalıştığımız metod çerçevesinde konuya bakacağımız için çalışmamız tespit, tahlil ve eleştirinin yanı sıra bir yöntem iddiası da taşımaktadır. Tezimizin dördüncü bölümünde örnek olayların ele alınması esnasında bu açıkça görülecektir.

Çalışmamızın birinci bölümünde **Zâhiru'r-rivâye**'nin tanıtılmasının yanı sıra İmam Muhammed'in hayatı, eserleri ve ilmî kişiliğine kısaca değinmenin yararlı olabileceğini düşündük. Yine birinci bölümde kıyasın fıkıh usûlündeki yeriyle alakalı olarak, fıkıh usûlünde delil kavramına, kıyasın deliller hiyerarşisindeki yerine, kavramsal çerçevesi ve diğer deliller ile olan ilişkisine, klasik bilgi teorisi ve hüküm anlayışı içerisindeki konumuna, bir delil/metot olarak kıyasın kelime ve terim anlamından, onun meşrûiyet tartışmalarına, rukünlerinden bu rukünlere ait şartlara ve kıyas çeşitlerine değineceğiz. Bunu yapmaya çalışırken, İmam Muhammed'in **Zâhiru'r-rivâye** eserlerinde kıyas anlayışının işleneceği tezimizin diğer bölümlerinin aksine herhangi bir mezhep ve eser kısıtlamasına gitmeyeceğiz. Fakat tüm usûl eserlerinin taranıp ilgili bölümlerini tahlil etmek gibi uzun belki de sonu gelmez bir çaba içinde de olmayacağız. Genelde mezheplerin görüşlerinin sözcüsü konumuna gelmiş meşhur usûl eserleri üzerinde yoğunlaşacağız. Ayrıca yakın dönemlerde yapılmış ve kıyası genel olarak ele almış çalışmalardan da yararlanacağız. Araştırmamızda bu bölümün yer almasının en önemli sebebi, **Zâhiru'r-rivâye**'den hareketle kıyasın bilgi değerinin sorgulanması ve değerlendirilmesine dair bölümler için bir ön hazırlık yapmadır.

⁶ Rûm, 30/30.

⁷ Fussilet, 41/53.

⁸ Burada özetlemeye çalıştığımız metod hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdülaziz Bayındır, **Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Meali**, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 11 vd.; **Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar**, Süleymaniye Vakfı Yayınları, Düzeltilmiş İkinci Baskı, İstanbul, 2007, s. 296 vd.; **Ticaret ve Faiz**, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 24 vd.

Çalışmamızın ikinci bölümünde **Zâhiru'r-rivâye**'de kıyas ve illet kapsamına girdiğini düşündüğümüz bir takım lafızları örnekleriyle ele alacağız.

Üçüncü bölümde, daha önceki bölümde zikrettiğimiz örneklerden de hareketle genel olarak **Zâhiru'r-rivâye**'de kıyas anlayışı hakkında teknik tespitlerde bulunmaya çalışacağız.

Dördüncü bölümde **Zâhiru'r-rivâye**'de kıyasa göre hüküm verildiğini tespit ettiğimiz bazı konular hakkında Kur'an'dan hareketle bazı değerlendirmeler yapacağız. Konuların seçilmesinde Müslümanların ibadet ve sosyal hayatlarında sonuçları itibariyle etkili olduğunu düşündüğümüz altı konu başlığı seçilmiştir. Hayız, nifas ve istihâza hallerinde kadınların ibadetleri, unutmanın ibadetlerde etkisi ve Cuma namazı, Müslümanların ibadetleriyle ilgili olduğu için önemli görülmüştür. Yine küçüklerin evlendirilmesi, kadınları şahitliği ve hamr dışındaki içkilerin hükmü sosyal yönden önemli konular kabul edildiği için seçilmiştir.

İmam Muhammed'in hayatı, eserleri ve ilmî kişiliğinin de ele alındığı birinci bölümün **Zâhiru'r-rivâye**'nin tanıtıldığı ilk kısmında Muhammed ed-Desûkî'nin **el-İmam Muhammed ve eseruhu fi'l-fikhi'l-islâmî**, Ali Ahmed en-Nedvî'nin **el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî Nâbiğatu'l-fikhi'l-İslâmî** adlı eserleri ile Mehmet Özşenel'in **Sünnet ve Hadisi Değerlendirmede Ehl-i Re'y- Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî**, Aydın Taş'ın **Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı** isimli doktora tezlerinden faydalanıldı.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, asıl tez konumuz olan **Zâhiru'r-rivâye**'de kıyas konusuna hazırlık olarak kıyasın kavramsal çerçevesi, meşrûiyet tartışmaları, şartları ve çeşitleri gibi ön hazırlık özelliğine sahip olan birinci bölümün ikinci kısmında mezhep, eser ve zaman sınırlaması yapmadık. Kıyasla ilgili genel bir fikir verme bağlamında, erken dönemden çağdaş çalışmalara dek geniş bir yelpaze içerisinde en azından kıyas ve yakın ilişki içerisindeki terim ve konulara bazen açıklayıcı bazen de atıfta bulunarak yer vermeye çalıştık.

Çalışmamızda Şâfiî'nin (v. 204/820) **er-Risâle**, Cessâs'ın (v. 370/981) **el-Fusûl fi'l-usûl**, Debûsî'nin (v. 430/1039) **Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh**, Ebu'l-Hasan el-Basrî'nin (v. 436/1044) **el-Mu'temed fi usûli'l-fikh**, İbn Hazm'ın (v. 456/1064) **el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm**, Şîrâzî'nin (v. 476/1083) **el-Lüma' fi usûli'l-fikh**, Cüveynî'nin (v. 478/1085) **el-Burhân fi usûli'l-fikh**, Serahsî'nin (v.

483/1090) **Usûl**, Sem'ânî'nin (v. 489/1096) **Kavâtu'l-edille fi'l-usûl**, Gazzâlî'nin (v. 505/1111) **el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl**, Râzî'nin (v. 606/1209) **el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh**, İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) **Ravdatü'n-nâzır**, Âmidî'nin (v. 631/1233) **el-İhkâm fi usûli'l-fikh**, Neseî'nin (v. 710/1310) **Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif 'ale'l-Menâr**, Buhârî'nin (v. 730/1330) **Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî**, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (v. 751/1350) **İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn**, Tâcüddîn es-Sübkî'nin (v. 771/1370) **el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc 'alâ minhâci'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl**, Zerkeşî'nin (v. 794/1392) **el-Bahru'l-muhît**, Şevkânî'nin (v. 1250/1834) **İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki min 'ilmi'l-usûl** isimli klasik eserlerine sık sık atıfta bulunulmuştur.

Öte yandan kıyas konusunu genel bir bakış açısıyla ele alan Ömer Mevlûd Abdülhamid'in **Hucciyetü'l-kıyâs fi usûli'l-fikhi'l-islâmî**, Muhammed Mahmûd Muhammed Fergalî'nin **Buhûs fi'l-kıyâs**, Muhammed eş-Şâzelî'nin **el-Kıyâs ve mekânethû min edilleti'l-ahkâmi's-şer'iyye**, Ramazan Abdülvedûd Abdüttevâb Mebrûk Muhammed el-Lehhâmî'nin **Dirâsâtü usûliyye fi hücciyeti'l-kıyâsı ve aksâmihi**, Hamd b. Hamdî es-Sâ'î'dî'nin **Müvâzenetü beyne delâleti'n-nassı ve'l-kıyâsi'l-usûliyyi ve eseruhû zâlike 'ale'l-fürû'ı'l-fikhiyye**, Hayyâde Muhammed el-Hasen'nin **et-Ta'lîl bi's-şebih ve eseruhû fi'l-kıyâs 'inde'l-usûliyyîn**, Muhammed Şerîf Ömerî'nin **el-Kıyâs fi't-teşrî'ı'l-İslâmî** ile **Neş'etü'l-kıyâsi'l-usûlî ve tatavvuruhû**, Muhammed Süleyman Dâvud'un **Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-usûlî**, Salah Zîdân'nın **Hücciyetü'l-kıyâs**, Abdülkerim b. Alî b. Muhammed en-Nemle'nin **er-Ruhasu's-şer'iyye ve isbâtühâ bi'l-kıyâs** isimli çağdaş Arapça eserlerden oldukça yararlandık.

Abdülkadir Şener'in **Kıyas İstihsan İstislah** adlı eseri ile İbrahim Kafi Dönmez'in **İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, Tuncay Başoğlu'nun **Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları**, Şükrü Özen'in **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci**, Eyyüp Said Kaya'nın **Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl**, Soner Duman'ın **Şâfi'nin Kıyas Anlayışı** isimli doktora ve Ahmet Temel'in **İmam Muhammed'in el-Hüccce Adlı Eseri Ekseninde Şer'î Deliller** isimli yüksek lisans tezleri de yararlandığımız çağdaş Türkçe çalışmalardan kayda değer olanlarıdır.

Tezimizin en önemli kısmını belirleyecek olan ve **Zâhiru'r-rivâye** olarak bilinen altı eserin biz burada beşi üzerinde çalıştık. **Zâhiru'r-rivâye**'nin **el-Asl (el-Mebsût)** isimli en hacimli eserini, Ebü'l-vefâ el-Efgânî'nin yayına hazırladığı ve beş cilt halinde 1990 yılında Âlemü'l-kütüb yayınevi tarafından Beyrut'ta basılan nüshadan takip ettik. Ta'lîle dayalı açıklamaların nerdeyse hiç bulunmaması sebebiyle bu eserde tespit ettiğimiz kıyas ve illete dair örneklerin anlaşılması ve açılımında Serahsî'nin meşhur eseri **el-Mebsût**'tan oldukça yararlandık. Mesela **el-Asl**'daki bazı hükümlerin kıyasa binaen verildiğine dair bir takım tespitlerimizi **el-Mebsût**'taki açıklamalara dayandırdığımız olmuştur.

el-Câmi'u'l-kebîr'i de Muhammed Tâmir'in yayına hazırladığı 2000 yılında tek cilt halinde Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye tarafından basılan nüshadan takip ettik. Bu eserin anlaşılmasında Ali Ahmed en-Nedvî'ye ait **el-Kavâid ve'd-davâbitü'l-müstehlesa mine't-Tahrîr şerhu'l-Câmi'î'l-kebîr** adlı eserden oldukça yararlandık. Eser, Cemâleddin el-Hasîrî (v. 636/1238)'ye ait **et-Tahrîr fî şerhi'l-câmi'î'l-kebîr** isimli **el-Câmi'u'l-kebîr** şerhinden hareketle **el-Câmi'u'l-kebîr**'deki hükümlerin dayandığı kaideleri ortaya koymakta ve **el-Câmi'u'l-kebîr**'in anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.

el-Câmi'u's-sağîr isimli eseri, Leknevî (v. 1304)'nin **en-Nâfiu'l-kebîr** isimli şerhiyle birlikte Âlemü'l-kütüb yayınevi tarafından 1986 yılında basılan tek ciltlik nüshadan takip ettik.

es-Siyeru'l-kebîr'i, Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî tarafından tahkiki yapılarak 1997 yılında Beyrut'ta beş cilt halinde yayınlanan Serahsî'ye ait **Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebîr** isimli eserden takip ettik. Eserde asıl metin yukarıda şerh aşağıdadır. Ayntâbî (v. 1238/1823)'ye ait iki ciltlik **Tercüme-i Şerh-i Siyeri'l-kebîr** adlı Osmanlıca şerhten de yararlandık.

es-Siyeru's-sağîr adıyla anılan eser elimizde mevcut değildir. Hâkim eş-Şehîd (v. 334/945) bu kitabın da dahil olduğu **Zâhiru'r-rivâye** eserlerini muhtasar hale getirmiş, Serahsî de bunları şerhetmiştir. Serahsî, eseri **el-Mebsût**'un siyer kitabının sonunda, bu bölümün İmam Muhammed'in **es-Siyeru's-sağîr** isimli, eserinin şerhi olduğunu belirtmektedir. Fakat metin ve şerh ayırımına gidilmemiştir. Dolayısıyla biz bu esere tezimizde yer vermeyeceğiz.

Öte yandan **ez-Ziyâdât** isimli eser yerine de **Ziyâdâtü'z-Ziyâdat** adlı eseri çalışmamızda dikkate aldık. Elimizdeki Beyrut 1986 baskılı **en-Nüket** isimli Serahsî'ye ait eser **Ziyâdâtü'z-Ziyâdat**'ın şerhidir. Aynı eserde Attâbî'nin (v. 586/1190) şerhi de bulunmaktadır. Eseri yayına hazırlayan Efgânî kandi gayreti ile her iki şerhin de **Ziyâdâtü'z-Ziyâdat**'a ait olan metnini parantez içinde göstermiştir. Her ne kadar iki metnin bire bir örtüşmediği görülse de çalışmamızda Efgânî'nin parantez içinde göstermiş olduğu iki metni dikkate aldık. Bu arada Serahsî ve Attâbî'ye ait şerhlerden de yararlandık.

Metin içinde, eser isimleri ile terimleşmiş ve vurgulanmak istenilen kelimeler koyu harflerle yazılmıştır. İlk geçtiği yerde, bulunabildiği ölçüde şahısların hicrî ve miladî olarak vefat tarihlerine yer verilmiştir. Dipnotta ilk kez geçen eserlerin bibliyografik bilgileri verilmiştir. Sonraki atıflarda bazı eserlerin isimlerinde kısaltmalara gidilmiştir. Âyet ve hadis metinleri italik yazılmış, sûre isimlerinde harf-i tarifler kullanılmamıştır. Beyhakî, Ahmed b. Hanbel ve Dârakutnî'nin eserlerinde cilt ve sayfa numarası, diğer hadis eserlerinde ise sırasıyla kitap başlığı ve bab numarası verilmiştir. Terimleşmiş ifadeler olduğu gibi korunmuş, gerekli açıklamalar dipnotlarda gösterilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'NİN TANITILMASI VE KIYASIN FIKİH USÛLÜ ESERLERİNDE ELE ALINIŞI

I - ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'NİN TANITILMASI

Zâhiru'r-rivâye' nin tanıtılmasına geçmeden önce İmam Muhammed'in hayatı ve ilmî kişiliğine kısaca değinmek istiyoruz.

Fıkıhta İmam Muhammed olarak tanınan¹ Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasan b. Ferkad² eş-Şeybânî³, 132/749 yılında⁴ Vâsıt'ta doğmuş, sonra Kufe'ye taşınıp orada yetişmiştir⁵. Irak'a intikalinden önce ailesinin vatanı ve Arap olup olmadığı konusunda netlik yoktur⁶. Babasından kalan ve ilim tahsili için harcadığı yüklü bir mirastan bahsedilir⁷. Dini ilimlerin yanı sıra dil ve edebiyata olan düşkünlüğünden de söz edilir⁸. 14 yaşında Ebû Hanîfe (v. 150/767)'nin meclisinde derse başlamış⁹ ve onun ölümüne dek, yani dört yıl buna devam etmiştir¹⁰. İmam

¹ Şeybânî nispeti ile değil de İmam Muhammed ismi ile meşhur olmasını, Şeybânî nispetine sahip pek çok bilginin olması ile açıklanabileceği ile ilgili bkz. Aydın Taş, "Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)", **DT**, EÜSBE, Kayseri, 2003, s. 11.

² Dedesinin ismine Ferkad yerine Vâkıd denildiği fakat bunun hatalı olduğu söylenir. Bkz. Muhammed Desûkî, **el-İmam Muhammed ve eseruhu fi'l-fıkhi'l-İslâmî**, Dâru's-sakafe, Katar, 1987, s. 70.

³ İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman**, Beyrut, t.y., C: III, s. 184; İbn Kutluboğa, **Tâcu't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye**, Mektebetü'l-müsenna, Bağdat, 1962, s. 54; İbnu'l-İmâd, **Şezerâtu'z-zehab fi ahbâri men zehab**, Beyrut, t.y., C: I, 322; Muhammed Eroğlu, "Muhammed, İmam Muhammed eş-Şeybânî (132/749 – 189/805) Nesebi, Hayatı ve İlmî", **İslam Medeniyeti** (Şeybani Özel Sayısı), yl. 2, sy. 20, İstanbul, 1969, s. 31; Muhammed Hamidullah, "Ölümünün 1200'üncü Yıldönümünde Şarلمان'ın Muasırı: İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî", trc. Yusuf Ziya Kavakçı, **İslam Medeniyeti** (Şeybani Özel Sayısı), yl. 2, sy. 20, İstanbul, 1969, s. 6; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 70; Ali Nedvî, **el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî nâbiğatü'l-fıkhi'l-İslâmî**, Dâru'l-kalem, Dımeşk, 1994, s. 23.

⁴ İmam Muhammed'in doğum yılı ile farklı rivâyetler bulunmaktadır. Desûkî onun 131 yılının sonu yahut 132 yılının başında doğmuş olabileceği üzerinde durur. Bkz. a.g.m., **el-İmam Muhammed**, s. 70-71.

⁵ İbnü'n-Nedim, **el-Fihrist**, Daru'l-marife, Beyrut, 1994, s. 287; Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî (132/749 – 189/805) Nesebi, Hayatı, ve İlmî", **İslam Medeniyeti**, s. 31.

⁶ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 70, 72 vd.

⁷ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 73-74.

⁸ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 77.

⁹ Onun Ebû Hanîfe'nin derslere başlamasına vesile olduğu rivâyet edilen hikaye şöyledir: "Bir gün mescidin kapısında durup Ebû Hanîfe'nin konuşmalarını dinlerken, Ebû Hanîfe'nin, yatsı namazını kılıp yatan fakat namaz vakti çıkmadan kalkıp ilk kez ihtilam olduğunu gören bir çocuğun namazı tekrar kılması gerektiğini söylemesi üzerine içeri girer ve namazı iâde eder. Bu durum Ebû Hanîfe'nin dikkatini çeker ve durumu ondan öğrenince onu meclisindeki

Muhammed, Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra ders halkasının başına geçen Züfer b. el-Hüzeyl (v. 158/775)'den ziyade Ebû Yûsuf (v. 182/798)'tan istifade etmiştir¹¹. Onun Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği görüşler de daha ziyade Ebû Yûsuf kanalıyladır¹². Mesela, **el-Câmi'u's-Sağîr**'in tamamını Ebu Yûsuf'tan rivâyet etmiştir¹³. Genç yaşta Kûfe'de bir ders halkası oluşturduğuna dair rivâyetler de vardır¹⁴. Çeşitli ilim yolculuklarına çıkmış, Medine'de Mâlik b. Enes (v. 179/795)'ten **el-Muvatta**'ı dinlemiş, Mekke'de Süfyan b. Uyeyne (v. 198/813), Şam'da Evzât' (v. 157/773), Horasan'da Abdullah b. Mübârek (v. 181/797) olmak üzere pek çok kişiden ilim tahsil etmiştir¹⁵.

İmam Muhammed, İmam Mâlik'in yanından tekrar Kûfe'ye döndükten sonra, Abbasi hilafetinin başkenti olan Bağdat'a gitmiş, pek çok talebe kendisinden ilim tahsil etmiştir¹⁶. Şuayb b. Süleyman el-Keysânî (v. 204/819), Ebû Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcânî (v. 210/825), Ebû Hafs el-Kebir (v. 216/831), Hişam b. Ubeydullah er-Râzî (v. 221/835), İsa b. Ebân (v. 221/836), İbn Semâa (v. 233/847), İsmail b. Tevbe el-Kazvînî (v. 249/863), Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nesefî, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204/820) ve Esed b. el-Furât el-Kayrevânî (v. 213/828) bunlardan bazılarıdır¹⁷. Öğrencilerinden, Şâfiî'nin müstakil bir mezhep imamı olması, Esed b. el-Furât'ın da Mâliki tedvininde önemli rol oynaması sebebiyle özellikle bu iki alime dikkat çekilir¹⁸. Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes'ten ilim tahsil edip ondan da Esed b. Furât ve İmam Şâfiî'nin

derslerine davet eder." Bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, Dâru'l-ma'rife, Beyrût, 1406, C: II, s. 96. Farklı rivâyetler için bkz. Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 77-78.

¹⁰ Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî (132/749 – 189/805) Nesebi, Hayatı, ve İlmi", **İslam Medeniyeti**, s. 31; Ebu Zehra, **Ebû Hanîfe**, trc. Osman Keskiöğlü, DİB, Ankara, 1997, s. 233; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 80.

¹¹ Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî (132/749 – 189/805) Nesebi, Hayatı, ve İlmi", **İslam Medeniyeti**, s. 31; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 80.

¹² Serahsî, **Usûl**, Dâru'l-ma'rife, Beyrût, 1372, C: I, s. 378-379.

¹³ Ebu Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 234-235; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 100.

¹⁴ Muhammed Hamidullah, "Ölümünün 1200'üncü Yıldönümünde Şarman'ın Muasırı: İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî", **İslam Medeniyeti**, s. 9.

¹⁵ İbnu'n-Nedim, **el-Fihrist**, 287; Ahmet Özel, **Hanefi Fıkıh Alimleri**, TDV, Ankara, 1990, s. 22; Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî (132/749–189/805) Nesebi, Hayatı, ve İlmi", **İslam Medeniyeti**, s. 32; Muhammed Hamidullah, "Ölümünün 1200'üncü Yıldönümünde Şarman'ın Muasırı: İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî", **İslam Medeniyeti**, s. 6; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 81-82; İmam Muhammed'in, kendisinden ilim aldığı hocaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nedvî, **el-İmam Muhammed**, s. 31 vd.

¹⁶ Nedvî, **el-İmam Muhammed**, s. 29.

¹⁷ Nedvî, **el-İmam Muhammed**, s. 254 vd.

¹⁸ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 355 vd.

ders alması, Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)'in de Şâfiî'den tahsil görmesi onun fıkıh açısından taşıdığı önemi gösterir¹⁹. Şâfiî'nin bir fakih olarak İmam Muhammed'in eseri olduğu söylenir²⁰.

İmam Muhammed, Abbasi halifesi Hârûn er-Reşîd (v. 193/809) tarafından Ebû Yûsuf'un tavsiyesi üzerine Rakka kadılığına atanmıştır²¹. Ebû Yûsuf'un bu tavsiyesi üzerine iki imamın aralarının açıldığı ve bu soğukluğun Ebû Yûsuf'un ölümüne dek devam ettiği söylenir. Kıskançlık ve çekememezlik gibi sebeplerle ikisinin aralarının açıldığına dair rivâyetlerin²² sıhhati tartışmalı olup²³, Desûkî bu rivâyetlerin birer iftira olduğunu söyler²⁴. Zeydî İmam Yahya b. Abdullah'ın isyanı ile ilgili olarak halifenin kendisi ile istişaresi sonucunda halifenin güvenini kaybetmiş, akabinde de azledilmiş ve bir dizi yasağa maruz kalmış ve Bağdat'a geri dönmüştür²⁵. Sonraları halifenin İmam Muhammed'i kâdî'l-kudât olarak atadığı görülmektedir²⁶. İmam Muhammed, 189/805 yılında İran'ın Horasan bölgesinde bulunan Rey şehrinde vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir²⁷.

Kûfe merkezli Irak fıkının hicri ikinci yüzyılda Hanefî ekolü olarak şekillenmesi ve genel karakteristiğinin belirlenmesinde önemli bir etkiye sahip olan Irak bölgesi ve özellikle Kûfe'nin İmam Muhammed'in ilmî kişiliği ve hukuk anlayışı üzerinde derin etkiler bırakmış olması kuvvetle muhtemeldir²⁸.

Emeviler döneminde birçok farklı kültür ve medeniyetle yakın temas içinde olan, farklı ırk ve din mensupları ile değişik sosyal grupların bir arada yaşadığı Irak bölgesi, birçok siyasi ve fikri hareketin de yoğunlaştığı bir merkez durumundaydı. Ayrıca Kûfe'nin Fars ve Yunan kültürüne aşina olan ve aklî

¹⁹ Muhammed Hamidullah, "Ölümünün 1200'üncü Yıldönümünde Şarlıman'ın Muasırı: İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî", **İslam Medeniyeti**, s. 5.

²⁰ Mehmet Emin Özafşar, **Hadisi Yeniden Düşünmek**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, s. 68.

²¹ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 86.

²² Serahsî, **Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-kebîr**, Beyrut, 1997, C: I, s. 3.

²³ Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî (132/749 – 189/805) Nesebi, Hayatı, ve İlmi", **İslam Medeniyeti**, s. 33.

²⁴ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 104-105.

²⁵ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 87.

²⁶ Muhammed Hamidullah, "Ölümünün 1200'üncü Yıldönümünde Şarlıman'ın Muasırı: İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî", **İslam Medeniyeti**, s. 7; Eroğlu, "İmam Muhammed eş-Şeybânî (132/749 – 189/805) Nesebi, Hayatı, ve İlmi", **İslam Medeniyeti**, s. 33; Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 24.

²⁷ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 92 vd.

²⁸ Konuyla ilgili müstakil bir çalışma için bkz. Ahmet Hamdi Furat, "Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi", **DT, İUSBİE**, İstanbul, 2006.

ilimlerde bir hayli birikimi bulunan ve de putperestlik, Hristiyanlık, Yahudilik, Mecusilik, Maniheizm ve Mazdeizm'in yaygın olduğu²⁹ Hîre bölgesine olan yakınlığı bölgenin ilmî, ictimâî ve kültürel atmosferinin şekillenmesinde rol oynamıştır³⁰. Aralarında rekabet bulunan bedevî-hadarî, güneyli-kuzeyli çeşitli Arap kabileleriyle Mevâlî, Yahudi ve Hristiyanlardan oluşan kozmopolit yapıya sahip şehirde iç karışıklıklar eksik olmamıştır³¹. Farklı sosyal grupların varlığı ile siyasi ve fikri hareketlerin yoğunluğunun burada re'y ekolünün gelişmesine zemin hazırlamış olabileceği söylenir. Medine'ye göre hadis yönüyle zengin olmadığı da söylenen bölgedeki siyasi ve fikri çalkantılar fakihlerin hadislere bakışlarında tedirginliklere sebebiyet veriyordu. Ayrıca bölgenin dinamik yapısı cevap bekleyen pek çok sorunu gündeme getiriyor, sorunların çözümünde de re'ye sıkça başvuruluyordu³². İslam öncesi fikri, siyasi ve dini pek çok akımın mevcut olduğu Irak bölgesi halkının, Müslüman olmasıyla geçmişten gelen tüm fikri, siyasi, dini ve kültürel birikimlerini İslam dini içerisinde şekillendirip, asla geçmiş miraslarından tam soyutlanamadıklarına dikkat çekilir³³. Müslüman olduktan sonra Irak halkının ilimle meşgul olmalarının temelinde, ilme vakit ayıracak kadar müreffeh bir hayat sürmeleri ve yönetimi elinde bulunduran Araplar'a karşı hissettikleri aşağılık kompleksini ancak ilmî bir üstünlükle yenip onlara kendilerini bu yolla kanıtlayabilecekleri düşüncesinin olduğu da iddia edilir³⁴.

²⁹ Hüseyin Ali ed-Dakûkî, "Hîre", **DİA**, C: XVIII, İstanbul, 1998, s. 123.

³⁰ Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", **DİA**, C: XVI, İstanbul, 1997, s. 1.

³¹ Casim Avcı, "Kûfe", **DİA**, C: XXVI, Ankara, 2002, s. 340. Kûfe'nin demografik yapısıyla ilgili detaylı bilgi veren Söylemez, bölgede, Güney ve kuzey Araplarının yanı sıra İranlılar, Suriyeliler, Çinliler, Bizanslılar, Necranlılar, Medineliler, Yahudiler ve hîrelilerin bulunduğunu belirtir. Bkz. M. Mahfuz Söylemez, **Bedevilikten Hadariliğe Kufe**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 95 vd.

³² M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", **DİA**, C: X, İstanbul, 1994, s. 522; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 38.

³³ Konuyla ilgili olarak Desûkî şunları söylemektedir: "...Bu dini mezhepler ve çeşitli medeniyetler Irak'ın İslam sonrası fikri ve kültürel tarihinde büyük rol oynamıştır. Irak halkından her kim Müslüman olduysa, çoğu asırlarca kendilerine miras kalan bu inaçlarından sıyrılmadı. Eski medeniyetlerine ve miras kalan ilimlerine duydukları özlemle beraber zamanla kendi düşüncelerini İslam boyasıyla boyadılar. Bu, bir kısım Müslümanları onlarla münakaşaya ve görüşlerini çürütme gayretine sevketti. Bu, fikri ve kültürel etkileşime yol açtı. Sonuçta mantık ve burhandan oluşan cedeli ilim ortaya çıktı." Bkz. a.g.m., **el-İmam Muhammed**, s. 37.

³⁴ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 37, 62. Aynı görüş için bkz. Söylemez, **Bedevilikten Hadariliğe Kufe**, s. 10, 297-298. Tâbiîn döneminde ilmin öncülüğünü yapanların neredeyse tamamının mevâlî oldukları söylenir. Bkz. Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 62. Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Abâdile (Dört Abdullah: İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Zübeyr, İbn Amr) vefat edince fıkıh, bütün merkezlerde mevâlîye intikal etmiştir....Bundan yalnız Medine müstesnadır, çünkü Allah orasını bir Kureyşli'ye tahsis

Hiz. Ömer zamanında, onun emriyle Sa'd b. Ebû Vakkas (v. 55/675) tarafından kurulan Kûfe'ye³⁵ yaklaşık 1500 civarında Sahâbe yerleşmiştir³⁶. Hiz. Ali'nin halifeliği zamanında başkent olan Kûfe'nin önemi daha da artmıştır³⁷. Özellikle İbn Mes'ûd (v. 32/652)'un bölgede yoğun bir ilmî faaliyet gösterdiği ve pek çok talebe yetiştirdiği bilinir³⁸. Mesela Alkame b. Kays (v. 62/681), İbn Mes'ûd'dan oldukça yararlanmış ve Kûfe ekolünün temsilcisi konumuna gelecek olan Tâbiîn'den İbrahim en-Nehâî (v. 96/714)'ye hocalık etmiştir. Nehâî, önceki nesilden aldığı bilgi birikimini kendi re'y ve ichtihadı ile zenginleştirerek sonraki nesle aktarmıştır. Nehâî'den ders alan Hammâd b. Ebî Süleyman (v. 120/737), onun ölümü üzerine Kûfe Mescidi'ndeki ilim halkasının başına geçmiş ve Ebû Hanîfe'ye hocalık etmiştir. Hammâd'dan on sekiz yıl ders gören Ebû Hanîfe, onun ölümü üzerine ders halkasının başına geçmiştir.

Hukuk anlayışında, hüküm-illet ilişkisinin önemli bir yere sahip olduğu söylenen Nehâî'nin³⁹ Irak fihkî, dolayısıyla Hanefî ekolü üzerinde derin etkileri olduğu kabul edilir⁴⁰. Hanefî fikhında doğrudan ondan rivâyet edilen görüşlerin küçümsenmeyecek kadar çok olduğu⁴¹, Hammâd'ın Ebû Hanîfe ile Nehâî arasında daha ziyade köprü vazifesi yaptığı⁴², hatta Ebû Hanîfe'nin fikhının Nehâî fikhından çok farklı olmadığı söylenir⁴³. İmam Muhammed'in kitapları hakkında yapılan genel bir değerlendirmede, eserlerde Ebû Hanîfe'den sonra en çok Nehâî'ye atıfta bulunduğu, Hammâd'ın isminin ise daha çok Ebû Hanîfe kanalıyla Nehâî'nin görüşlerinin aktarıldığı yerde zikredildiği belirtilmektedir⁴⁴. Bununla birlikte otuz yıl Kûfe ekolünün reisliğini yapan Ebû Hanîfe'nin, Nehâî'den öteye gidemediği iddiasının kabul edilmediği da söylenir⁴⁵. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin, gerek o hayatta iken gerek ondan sonra ilim

etmiştir ki o da Said b. el-Müseyyebdir." Bkz. İbn Kayyim, **İ'lâmü'l-muvakî'in 'an Rabbi'l-âlemîn**, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrût, 1996, C: I, s. 29.

³⁵ Yâkût, **Mu'cemü'l-büldân**, Beyrut, t.y., C: IV, s. 391; Avcı, "Kûfe", **DİA**, C: XXVI, s. 339.

³⁶ Kılıçer, "Ehl-i Re'y", **DİA**, C: X, s. 521; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 35.

³⁷ Kılıçer, "Ehl-i Re'y", **DİA**, C: X, s. 521; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 35.

³⁸ Kılıçer, "Ehl-i Re'y", **DİA**, C: X, s. 520-522; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 34-35.

³⁹ Ebû Zehrâ, **Ebû Hanife**, s. 256; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 41.

⁴⁰ Kılıçer, **İslam Fikhında Re'y Taraftarları**, DİB, Ankara, 1994, s. 53.

⁴¹ Kılıçer, **İslam Fikhında Re'y Taraftarları**, s. 53.

⁴² Ebû Zehrâ, **Ebû Hanife**, s. 254.

⁴³ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 41.

⁴⁴ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 83.

⁴⁵ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 42-43; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", **DİA**, C: XVI, s. 1.

halkasındaki fonksiyonları ve ilmî faaliyetleri dikkate alındığında ekol içinde etkin rol oynadıklarına dikkat çekilir⁴⁶. Mesela Serahsî, Ebû Hanîfe gibi, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in de mutlak müctehid olduğundan bahseder⁴⁷.

Bakış açısı, metodoloji farklılığı ve farklı rivâyetlere ulaşma gibi sebeplerle⁴⁸ İmam Muhammed, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ile zaman zaman ihtilafa düşer. Özellikle Ebû Hanîfe'ye muhalefetinde, Ebû Hanîfe'nin ulaşamadığı hadislerle, ilmî seyahatleri sayesinde kendisinin ulaşmış olması etkili olmalıdır. Terminoloji açısından Ebû Yûsuf'a göre daha fazla gelişme göstermiştir⁴⁹. Mutlak müctehid olduğu için onunla Şeyhayn⁵⁰ arasındaki ihtilafların doğal olduğu da ifade edilir⁵¹.

Öğrencisi Hişâm b. Ubeydullah (v. 221/836), İmam Muhammed'den rivâyetle fıkhın, a - Kur'an'dakiler ve ona benzeyenler, b - Sünnet'le gelenler ve ona benzeyenler, c - Sahâbenin icmâi ve ihtilaf ettikleri ile onlara benzeyenler, d - Müslümanların iyi gördükleri ve ona benzeyenler olmak üzere dört kaynağı olduğunu söyler⁵². Yukarıdaki rivâyetin ardından Cessâs, ashâbın icmâmın Kitap ve Sünnet gibi bir delil olduğunu söyler. Yine o, “*Sahâbenin ihtilafları ve ona benzeyenler*” ifadesiyle Sahâbenin belli bir konuda değişik görüşler ileri sürerek ihtilaf etmesi durumunda, hiçbir kimsenin söz konusu ihtilafların dışında herhangi bir görüş bildirmeye hakkı olmadığını anlatılmak istendiğini söylemiştir. Cessâs'a göre, “*Müslümanların iyi gördükleri*” ifadesi ile de Sahâbeden sonraki

⁴⁶ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, **DİA**, C: XVI, s. 3; Salim Ögüt, “Ebû Yusuf”, **DİA**, C: X, İstanbul, 1994, s. 262; Nedvî, **el-İmam Muhammed**, 194.

⁴⁷ Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 10. Desûkî, karşı iddiaları zikrettikten sonra, İmam Muhammed'in mutlak müctehid olduğuna dair kanaat bildirir. Bkz. Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 288 vd.; İmam Muhammed'in ihtilaflarının usulde değil fîrûda olması sebebiyle mutlak müctehid olmayıp mezhepte müctehid olduğuna dair iddialara cevap için bkz. a.g.m., **el-İmam Muhammed**, 194 vd.

⁴⁸ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 296 vd.; Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 173 vd.

⁴⁹ Şükrü Özen, “İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıcından Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)”, **DT**, MÜSBE, İstanbul, 1995, s. 308-309. Mesela o “الحرام” ve “الحلال” kelimelerini kat'î bir delil olduğunda kullanır. Kat'î bir delil olmadığında haram ya da harama yakın anlamında “المكروه” kelimesini kullanır. “يجوز” ve “لا يجوز” kelimelerini ibâha, sıhhat ya da zıddı anlamlarında kullanır. “لا أحب” kelimesini her ne kadar günah değilse de kişinin sakınması gereken durumlar için görür. “لا بأس” kelimesini caiz, “لا يعجبنا” kelimesini mekruh, haram ya da harama yakın anlamlarında kullanır. “الثقة” kelimesini ihtiyat anlamında kullanır. Bkz. Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 263 vd.

⁵⁰ Şeyhayn: Hanefî literatüründe Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un her ikisi için ortak bir terim olarak kullanılır.

⁵¹ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 296.

⁵² Cessâs, **el-Füsûl fi'l-usûl**, Kuveyt, 1994, C: III, s. 271; Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 318.

dönemlerde yaşayanların icmâi kastedilir⁵³. Benzer yorumları Serahsî de yapar⁵⁴. Cessâs bir başka yerde İmam Muhammed'in, Sahâbenin ihtilaf ettiği bir konuda ileri sürülen görüşlerden biri üzerinde daha sonraları oluşabilecek bir icmân bağlayıcı olacağını söylediğini rivâyet eder⁵⁵. İbn Abdilberr'e göre (v. 463/1071), yukarıda geçen "*Ona benzeyenler = وما اشبهه*" ifadesi ile kıyas kastedilmektedir⁵⁶. Kıyasın burada doğrudan zikredilmemesinin temelinde, kıyasın bir delil değil, yöntem olduğuna işaret etme düşüncesi olabileceğine dikkat çekilir⁵⁷. İmam Muhammed eserlerinde kıyas kelimesini şer'î nas, genel kaide ve tahrîc anlamı dışında da kullanmıştır⁵⁸. Ayrıca İmam Muhammed'den, hakkında eser olmayan konuların, hakkında eser gelmiş benzer konulara kıyas yapılması gerektiğine dair görüş rivâyet edilir⁵⁹. Yine İmam Şâfiî, İmam Muhammed'den "*Fıkıhta lazımlı haber ve kıyas olmaksızın herhangi bir şey söylemek caiz değildir*" şeklinde bir görüş rivâyet eder⁶⁰. İmam Muhammed, kıyasın teknik alanına dair atıflarda da bulunur. Mesela o, esir düşen, Müslümanların kendisinden haberi olduğunu bilip fidiye karşılığı kurtaracakları ümidini taşıyan ve hac için ihrama giren, fakat beklediği yardımı göremeyip düşman tarafından engellenen kişinin, muhsar gibi olduğunu söyledikten sonra, Atâ b. Ebî Rebâh (v. 114/732)'ın, ihramdan çıkabilmesi için göndermesi gereken hediye gücü yetmeyen kişinin temettu' hedyine kıyasla on gün oruç tutmakla ihramdan çıkabileceğine dair görüşünü aktarır ve bu görüşe katılmadığını belirtir⁶¹. İmam Muhammed'in bu görüşünü Serahsî usûl eserinde, kıyasın şartları bölümünde ele alır ve hakkında nas olan

⁵³ Cessâs, **el-Füsûl**, C: III, s. 271. Şeybânî'ye atfedilen söz konusu ifadenin Cessâs tarafından fıkıh usulü için kullanım keyfiyeti hakkında bkz. Eyyüp Said Kaya, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl", **DT**, MÜSBE, İstanbul, 2001, s. 226-227.

⁵⁴ Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 318.

⁵⁵ Cessâs, **el-Füsûl**, C: III, s. 339.

⁵⁶ İbn Abdilber, **Câmi'u beyânî'l-İlmi ve fadlihî**, Beyrut, t.y., C: II, s. 26.

⁵⁷ Mehmet Özşenel, "Sünnet ve Hadisi Değerlendirmede Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî", **DT**, MÜSBE, İstanbul, 1999, s. 139.

⁵⁸ Sonraki dönemlerde kavramsal çerçevesi çizilip teknik bir yapıya büründürülen kıyas anlayışıyla ne derece örtüşüp örtüşmediğinin önemi saklı kalmakla birlikte eserlerinde kıyas terimi kullanılarak verilen hükümler bulunmaktadır. Örnekler için bkz. Şeybânî, **Kitâbü'l-asl el-ma'rûf bi'l-Mebsût**, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1990, C: I, s. 105, 247, C: II, s. 115, C: V, s. 133 256-257, C: III, s. 8-9, C: IV, s. 578, **el-Câmi'u's-sağîr**, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1986, s. 129-130; **es-Siyeru'l-kebîr**, Beyrut, 1997, C: II, s. 140, 156-157, 190, C: IV, s. 195, C: V, s. 133, 228. Burada referans verdiğimiz örneklerin ayrıntısı için tezimizin ikinci bölümüne bakınız.

⁵⁹ Şeybânî, **el-Huce 'alâ ehli'l-Medîne**, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1965-1971, C: II, s. 664-665.

⁶⁰ Şâfiî, **el-Ümm**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, C: VII, s. 309.

⁶¹ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, Dâr'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, C: V, s. 228.

konuda kıyasın söz konusu olamayacağına dikkat çeker⁶². Yine de, İmam Muhammed'in kıyas anlayışının, sonraları çerçevesi çizilen fikhî kıyas anlayışıyla ne derece örtüşüp örtüşmediği hususunda net bir şey söylemek mümkün gözükmemektedir⁶³.

Doğrudan kendisinden rivâyet edilenler ve kitaplarındaki uygulamalardan hareketle, ona göre fikhî delillerin, Kitap, Sünnet, Sahâbe kavli, icmâ, kıyas, istihsan, örf, istishâb, sedd-i zerâi' ve şer'u men kablenâ'dan oluştuğu söylenir⁶⁴.

Âyetleri anlarken akla önem verir. Mesela kurban edilecek olanın İsmail mi yoksa İshak mı olduğuna dair tartışma hakkında, "...Ona da İshak'ı, İshak'ın ardından da Yakub'u müjdeledik" mealindeki Hûd sûresinin 71. âyetini dikkate alarak,

"İshak'ın, ondan sonra da torunu Yakup'un doğacağını Allah bildirdiği halde nasıl olur da İshak'ın kurban edilmesi ile İbrahim imtihan edilebilir. Oysa ki imtihan sonu belli olmayan bir konuda olur. Dolayısıyla kurban edilmesi söz konusu olan kişi İsmail'dir"

diyerek görüş bildirdiği rivâyet edilir⁶⁵.

Ona göre Kur'an'ın i'câzı hem nazım hem de mana yönüyledir. Bu bakımdan namazda Kur'an'ı Farsça okumak yeterli olmaz⁶⁶. Fakat bunu yapamayan kişinin kıraati, rukû' ve secdeye gücü yetmeyen imâ yapması gibi, okuyabildiği bir lisanla olur⁶⁷. Yine ona göre Kur'an'ın i'câzı mana ve lafızla birlikte olduğundan, kısa bir âyetin ya da bir âyetten daha azının mu'ciz olmadığını, dolayısıyla namazın ya uzun bir âyet ya da en az üç kısa âyet ile geçerli olacağını söyler⁶⁸. Öte taraftan İmam Muhammed, müellefe-i kulûb hakkında, âyetin o bölümünün Rasûlullah zamanında uygulandığını, bugün söz konusu olmadığını söyler⁶⁹. Ona

⁶² Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 160. Serahsî konuyla ilgili olarak şunları söylüyor: "Çünkü muhsarın hükmü Kur'an'da açıkça belirtilmiştir (mansûs aleyhtir). (فإن احصرتم فما استيسر من الهدى). O da özellikle hedy ile tehallüldür. Temettu' haccında oruç hedyden bedeldir. Kur'an'da bunun hükmü açıkça belirtilmiştir (mansûs aleyhtir). (... فمن تمتع بالعمرة). Bize göre mansus, mansus üzerine kıyas yapılamaz" Bkz. Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, V, 228-229. İmam Muhammed'in gözettiği iddia edilen bir takım kıyas şartları için ayrıca bkz. Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 238-239.

⁶³ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 237.

⁶⁴ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 194.

⁶⁵ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 135.

⁶⁶ Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 281.

⁶⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 39; Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 37.

⁶⁸ Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 280.

⁶⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 155-156.

göre, İbn Mesûd'un mütevâtir olmayan kırâatine binaen yemin keffâretinde oruç peşpeşe tutulmalıdır⁷⁰. Yine Ebû Hanîfe ve o, Hz. Ali'nin bir rivâyeti ve İbn Mesud'un bir kırâatine binaen, ikinci kez hırsızlık yapanın bu defa sol ayağının kesileceğini, tekrarı halinde hapsedileceğine hükmederler⁷¹.

Ehl-i Medine ile girdiği münakaşalarda, zaman zaman onların Kitap ve Sünnet'e aykırı davrandıklarını dile getiren İmam Muhammed⁷², bazı konularda kıyasa göre Medineliler gibi hüküm vermesi gerekirken eser olduğu için farklı bir hüküm verdiğinden bahseder. Mesela İmam Muhammed, Ehl-i Medine'nin, namazda kahkahanın, namazda konuşmada olduğu gibi namazı bozacağı fakat abdesti bozmayacağına dair görüşüne karşı, *"şayet eser olmasaydı onların kıyası doğrudu, fakat elimizde eser varken kıyas söz konusu olamaz"* demekte, Sünnet'in kıyasa önceliğine işaret etmektedir⁷³. Namazda secdeden ellere dayanarak değil ayaklardan destek alarak kalkmanın gerekliliği ile ilgili olarak Ehl-i Medine ile girdiği tartışma sonrasında İmam Muhammed, *"Bu konuda sünnet ve âsâr o kadar meşhurdur ki, bunlara rağmen nazar ve kıyasa gerek kalmaz"* demektedir⁷⁴.

Eserlerinde Sünnet, hadis ve eser kelimelerinin anlamı konusunda netlik olmadığı görülür. Eserlerinde Sünnet'le, Peygamber ve Peygamber'e tabi olduğuna inandığı Sahâbenin uygulama ve hayat tarzı, hadis ve eserle de bize bunu ulaştıran rivâyetlerin kastedildiği söylenir⁷⁵. Yine eserlerine dayanarak böylesi net bir ayırımı yapılamayacağı, onun bu üç kelimeyi kimi yerde Peygamber'in sözünü ifade etmek için, kimi yerde ise onun uygulamasını ifade etmek için kullandığı söylenir⁷⁶. Ancak, İmam Muhammed'in Sünnet ve eser kelimesini beraber kullandığı bir örnekten hareketle, Sünnet kelimesi ile Peygamber'i, eser kelimesi ile Sahâbeyi işaret ettiğine, Sünnet ile rivâyetin beraber kullanımında ise herhangi bir anlam ayırımı gözetilip gözetilmediği konusunun net olmadığına

⁷⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 187.

⁷¹ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 197.

⁷² Şeybânî, **el-Hucce**, C: II, s. 623; C: IV, s. 82-83.

⁷³ Şeybânî, **el-Hucce**, C: I, s. 204.; a.g.m., **el-Asl**, C: I, s. 74.

⁷⁴ Şeybânî, **el-Hucce**, C: I, s. 315-316.

⁷⁵ Özşenel, **İmam Şeybânî**, s. 143.

⁷⁶ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 92.

dikkat çekilir⁷⁷. İmam Muhammed, hadis ve eser kelimelerinin kullanımını sadece Peygamber'in söz ve uygulamaları ile kayıtlamamış, bunları Sahâbe ve Tâbiînin söz ve uygulamaları için de kullanmıştır⁷⁸. Onun, rivâyetleri, metnin sıhhati, lafızların manaya delâletleri, senedin kopuk olup olmaması, râvî sayısı, râvînin güvenilir olup olmaması gibi açılardan tahlile tabi tuttuğundan bahsedilir⁷⁹.

İmam Muhammed, Sünnet'e, Kitab'ın mücmelini açıklaması, âmmını tahsis etmesi, Kitab'ın hükmü üzerine ziyade getirmesi gibi işlevler yükler. Mesela Bakara sûresinin 196. âyetinde, hastalık veya başındaki bir rahatsızlıktan ötürü başını traş eden ihramlı kişiye gereken keffâretin keyfiyetini, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen "*Oruç üç gündür, sadaka her miskine yarım sa' olmak üzere altı miskine üç sa'dır, kurban ise koyundur*" mealindeki hadislerle açıklar. Yine Kur'an'daki, zina edene vurulacak olan yüz değnek cezasını, Sünnet ile bekarlara tahsis edip, evli olanlar için recm cezasına hükmetmesi, Nisâ sûresinin 23. âyetinde Kur'an'da evlenilmesi haram olanların sayıldıktan sonra "*Bunların dışındakiler size helal kılınmıştır*" mealindeki 24. âyeti, nikahta kadın ile halasını veya teyzesini cem etmeyi yasaklayan sünnetle tahsis etmesi, onun, Sünnet'in Kur'an'ı tahsis edip üzerine ziyade getirdiğini kabul etmesi anlamına gelir⁸⁰. Onun haber-i vâhidi de râvîsinin sika olması durumunda fikhî çözümlerde kullandığı görülür⁸¹. İleride de görüleceği üzere eserlerinde haber-i vâhid sebebiyle kıyastan vazgeçtiği ve istihsanen hüküm verdiği pek çok örnek vardır.

Deliller hiyerarşisinde üçüncü sırada yer verdiği anlaşılın⁸² icmâ, İmam Muhammed'in kullanımında "*Müslümanların hepsi, Hicazlıların ve Iraklıların tamamı*", "*ashabın ittifakı*", "*Ebû Hanîfe ve ashabının hepsinin icmâi*", "*bizim ve Medine ehlinin icmâi*" gibi ifadelerle geçer⁸³. Bu durum, ona göre icmân genel ve

⁷⁷ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 91-92.

⁷⁸ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 92-93; Özşenel, **İmam Şeybânî**, s. 144.

⁷⁹ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 93 vd.; Özen, **Akileşme Süreci**, s. 311; Özşenel, **Sünnet ve Hadisi Değerlendirmede Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî**, s. 156 vd.

⁸⁰ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 202; Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 96 vd.

⁸¹ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 203 vd.

⁸² Cessâs, **el-Füsûl**, C: III, s. 271; Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 318; Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 104-105.

⁸³ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 101 vd.

bölgesel olmak üzere iki yönlü anlama sahip olduğunu gösterir⁸⁴. Onun Sahâbe icmâi gibi sonrakilerin icmâini da kıyasa takdim ettiği söylenir⁸⁵.

İlim ve fıkıh söz konusu olduğunda Sahâbeden daha ileri düzeyde hiç kimsenin olmadığını söyleyen⁸⁶ İmam Muhammed'e göre Sahâbe sözü fıkhıta kaynaktır. Onun Sahâbe sözünü Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra gelen bir delil kabul ettiği söylenir⁸⁷. Sahâbe sözünü kıyasa takdim ettiği için kıyasa göre hükmetmesi gerekirken eser sebebiyle kıyası terkedip farklı hükümler verdiği görülür. Mesela, İbn Ömer'den gelen bir eser sebebiyle, saldırmasa dahi ihramlı iken bir kurdu öldürene her hangi bir şey gerekmediğini söyler⁸⁸. Ancak bazı durumlarda kıyasa aykırılık iddiasıyla Sahâbe sözünü almadığından da bahsedilir⁸⁹. Aynı konuda farklı Sahâbe sözleri arasında, Sahâbenin şahsı, rivâyetin sıhhati, rivâyetin nassa uygunluğu, Müslümanların çoğunluğunun kabulüne ve ihtiyata daha uygun olup olmaması gibi kriterleri göz önünde bulundurduğu belirtilir⁹⁰.

İmam Muhammed'in, örf, istishab, sedd-i zerâi' ve kısmen önceki şeriatleri de delil olarak kullandığı ifade edilir⁹¹. Mesela, olgunlaşması henüz tamamlanmamış meyvenin az bir zaman ağaçta kalması şartıyla satımını, insanların teamülü ve örf gerekçesiyle caiz görür⁹². Yine yemin lafızlarında kelimenin örfî manasını dikkate almış⁹³, zamanın değişmesiyle örflerin değişebileceğini göz önünde tutmuştur. Üç imam arasındaki bazı ihtilafların temelinde örfün olduğuna dikkat çekilir⁹⁴.

Rivâyetin olduğu yerde re'ye başvurmadığı söylenir⁹⁵. Ölen birinin yerine bir başkasının hac yapabilmesi konusunda pek çok âsârın bulunduğunu, fakihlerin bu

⁸⁴ Özen, **Akileşme Süreci**, s. 310.

⁸⁵ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 231.

⁸⁶ Şeybânî, **el-Hucce**, C: II, s. 290-291.

⁸⁷ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 107. Desûkî, Sahâbe sözünü üçüncü sırada, icmâi da dördüncü sırada incelemiştir. Bkz. a.g.m., **el-İmam Muhammed**, s. 225, 230. İmam Muhammed'in icmâ'ı Sahâbe icmâi ile sınırlı tutulduğunda icmâi üçüncü sırada yer alabilir. Nitekim ondan rivâyet edilen fıkıhın dört kaynağına dair görüş yorumlanırken, "*Sahâbeden gelen ve ona benzeyen*" ifadesi ile Sahâbe icmâinin kastedildiği, bunun da sünnet kapsamında olduğu belirtilir. Bkz. Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 318.

⁸⁸ Şeybânî, **el-Hucce**, C: II, s. 243.

⁸⁹ Özen, **Akileşme Süreci**, s. 311-312. Karşı bir görüş için bkz. Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 229-230.

⁹⁰ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 108 vd.; Özen, **Akileşme Süreci**, s. 312.

⁹¹ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 246 vd.; Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 99 vd., 114 vd.

⁹² Serahsî, **el-Mebsût**, C: XXX, s. 135.

⁹³ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 247.

⁹⁴ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 249.

⁹⁵ Özen, **Akileşme Süreci**, s. 313.

konuda görüş birliği içinde olduğunu söyler ve İmam Mâlik'i kastederek, “*Durum böyleyken âsâra sırt çevirenler bunun dışındadır*” der⁹⁶. Yine o, Medineliler ile girdiği münakaşalarda hüccetsiz ve burhansız re’yin bir değere sahip olmadığını söyler⁹⁷. Serahsî ondan, re’y olmadan hadisle, hadis olmadan re’yle amel edilemeyeceğine dair bir görüş rivâyet eder⁹⁸.

İmam Muhammed re’y anlamında zan kelimesini de kullanmış ve gâlib zannı dikkate almıştır. Ölüm döşeğinde iken hul’ (muhâla’a)⁹⁹ yoluyla boşanan kadının durumu ile ilgili tartışmada Medinelilere atfen, söz konusu meselede zan ile hüküm vermenin doğru olmayacağını söyledikten sonra, “*Şüphesiz zan, haktan hiçbir şeyin yerini tutmaz*” mealindeki Yunus sûresinin 36. âyetini zikreder ve devamında yakîn olanın zan ile terkinin doğru olmayacağını söyler¹⁰⁰.

İmam Muhammed sosyal şartların değişmesi ile içtihadın değişebileceği kanaatindedir¹⁰¹. Önceleri kadınların bayram, cuma ve farz namazlar için mescide gitmelerine ruhsat verilirken sonraları bunun, toplumdaki ahlaki bozulma gerekçesiyle mekruh görüldüğünü bildirir¹⁰². Yine onun icthad ederken gâlib durumu dikkate aldığı, salt dini olanla salt dini olmayan hukuki olaylar arasında ayırma gittiği belirtilir¹⁰³. Naslardan hüküm çıkarırken lügavî anlama öncelik verdiği, emir ve nehyi her zaman vücûb ve tahrîme delâlet ettirmediği, mümkün oldukça nassın mutlakını takyit, âmminı tahsis etmediği söylenir¹⁰⁴. Hukuk anlayışında, verâ, ihtiyat, kolaylığı alma, zorluğu kaldırma, gerçekçilik ve orta yol gibi prensipler önem taşır¹⁰⁵.

Haneffî ekolünün görüşlerini kayda geçirmede İmam Muhammed’in rolü büyük olmuştur. Ancak bu ekolde tedvin başlangıcını onunla kayıtlamak da mümkün gözükmemektedir. Mezhebin erken dönem tedvin çalışmalarının Ebû Hanîfe

⁹⁶ Şeybânî, **el-Hucce**, C: II, s. 236.

⁹⁷ Şeybânî, **el-Hucce**, C: II, s. 514, 640-641.

⁹⁸ Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 113. Aynı rivâyet için bkz. Buhârî, **Keşfü'l-esrâr ‘an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, C: I, s. 17-18.

⁹⁹ Muhâla'a: Kadının, kocasına vereceği bir mal karşılığında kocanın evliliği sona erdirmesidir.

¹⁰⁰ Şeybânî, **el-Hucce**, C: IV, s. 96-97.

¹⁰¹ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 121-122.

¹⁰² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 343-344.

¹⁰³ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 122 vd.

¹⁰⁴ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 125 vd.

¹⁰⁵ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 255, 259.

zamanında başladığı söylenir¹⁰⁶. Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulunan Züfeyr b. Hüzeyl, Ebû Yûsuf, Dâvud et-Tâî, Esed b. Amr el-Becelî, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî, Ebû Mutî' el-Belhî, Nûh b. Ebû Meryem, Muhammed b. Vehb, Âfiye b. Yezid gibi fakihlerden oluşan on kişilik bir heyet tarafından Hanefî fihhının tedvin, tasnif ve tertip edildiği belirtilir¹⁰⁷. Gerçekten de İmam Muhammed'in, Ebû Hanîfe'den dört yıl ders gördüğü, onun vefatında yaşının henüz on sekiz olduğu dikkate alınırsa, onun ismini taşıyan eserlerde kayda alınan tüm fikhî malzemeyi hafızasından yazdığını düşünmek zordur. Onun eserlerini, Ebû Hanîfe'nin meclisinde önceki dönem birikimin de dahil olduğu fikhî mesai ve tartışmalar sonucu elde edilen ve tutulan notların derlemesi olarak görmek de mümkündür¹⁰⁸. Yine de mezhebin iskeletini oluşturan eserleriyle o, ekole önemli katkıda bulunmuştur. Onun ilmî metodla yaptığı eserler, alanında ilktir¹⁰⁹. Ele alınan konular, ileri sürülen fikirler ve dayanılan naklî ve aklî delillerle birlikte dönemin Irak fihhını sistematik tarzda tespit ve kaydeden eserler, hem görüşlerin sahiplerine aidiyeti konusunda güvenilir bir kaynak olmuş, hem de bu mezhebin fihhının bilinmesini ve sonraki nesillere aktarılmasını kolaylaştırmıştır¹¹⁰. Onun kitapları mezhep içinde temel kaynak vasfını kazanmış, bundan sonra yapılan tüm çalışmalar bu kitapların etrafında şekillenmiş, yapılanlar bu kitapların tefsir, telhîs, tercih ve tahrîcinden öteye gitmemiştir. Hatta sonraki Hanefî külliyatındaki ihtilafların bile bu eserlerdeki rivâyet farklılıklarına dayandığı söylenir¹¹¹.

İmam Muhammed, **el-Muvatta'** rivâyeti ve **el-Hucce** gibi eserlerle ekolün savunmasına da yardımcı olmuştur. Bu iki eserin mukayeseli fihhın ilk örnekleri olduğuna dikkat çekilir¹¹². Onun, eşbah, nezâir ve fûrûk adıyla ortaya çıkan fihhın alt ilim dallarına da öncülük ettiği söylenir¹¹³.

¹⁰⁶ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 351.

¹⁰⁷ Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", **DİA**, C: XVI, s. 3.

¹⁰⁸ Ebû Zehra, **Ebû Hanife**, s. 216; Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", **DİA**, C: XVI, s. 3.

¹⁰⁹ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 144, 352.

¹¹⁰ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 352-353; Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", **DİA**, C: XVI, s. 4.

¹¹¹ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 353-354.

¹¹² Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 82.

¹¹³ Nedvî, **el-İmam Muhammed**, 152 vd; Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 82.

Yüzlerce kitap telif ettiğine dair abartılı rivâyetler¹¹⁴ bir yana o, Irak Hanefî ekolünün tedvininde önemli rol oynamış, fıkıh müdevvenatının asırlar boyu devam edecek olan sistematîğini derinden etkilemiştir.

Rivâyetlerinin güvenilirlik ve sağlamlık açısından ön plana çıkması sebebiyle İmam Muhammed'in, **el-Asl (el-Mebsût)**, **el-Câmi'u'l-kebîr**, **el-Câmi'u's-sağîr**, **es-Siyeru'l-kebîr**, **es-Siyeru's-sağîr** ve **ez-Ziyâdât** adlı altı kitabı **Zâhiru'r-rivâye** olarak bilinir¹¹⁵. Bu altı eser **mesâilü'l-usûl**, **meşhûru'r-rivâye**, **usûl** veya **zâhiru'l-mezheb** olarak da anılır¹¹⁶. **ez-Ziyâdât**'ı nevâdir kapsamına sokanlar olduğu gibi¹¹⁷ **ez-Ziyâdât** ile birlikte **Ziyâdâtü'z-Ziyâdât**'ı da **Zâhiru'r-rivâye**'ye katanlar vardır¹¹⁸. Bunun yanısıra **el-Hucce**, **el-Âsâr** ve **el-Muvatta'** rivâyeti'ni de **Zâhiru'r-rivâye** kapsamında değerlendirenler bulunur¹¹⁹.

Zâhiru'r-rivâye isimli altı eserin Hâkim eş-Şehîd tarafından **el-Muhtasaru'l-kâfi** adıyla derlendiği, Serahsî'nin de bu muhtasarı **el-Mebsût** isimli eseriyle şerhettiği bilinegelmektedir¹²⁰. Fakat Serahsî, **el-Mebsût**'un başında, Hâkim'in **el-Muhtasar**'ı telif sebebinden bahsederken İmam Muhammed'in kitaplarından mutlak olarak bahseder¹²¹. Gerçekten de esasında Hâkim, **el-Kâfi** isimli eserinde sadece **Zâhiru'r-rivâye** adıyla anılan altı eseri değil, İmam Muhammed'in **Kitâbü'l-hiyel**, Ebû Yûsuf'un **İhtilâfü Ebî Hanîfe** ve **İbn Ebî Leylâ** ve Ebû Hanîfe'ye atfedilen **Kitâbü'ş-şürût** adlı eserleri de ihtisar etmiştir. Yine Serahsî **el-Mebsût**'ta sadece Hâkim'in **el-Muhtasar**'ını değil, İmam Muhammed'in

¹¹⁴ Afgânî, **Mukaddime (el-Asl**'in tahkikine yazdığı), C: I, s. 6. Hamidullah, Keffevî'den rivâyetle İmam Muhammed'in 990 adet kitabı olduğundan bahseder. Bkz. Muhammed Hamidullah, "Ölümünün 1200'üncü Yıldönümünde Şarîman'ın Muasırı: İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî", **İslam Medeniyeti**, s. 8; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 144 (1 nolu dipnot).

¹¹⁵ Ebû Zehrâ, **Ebû Hanîfe**, s. 243; Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1976, C: I, s. 322; Özel, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, s. 24; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 145; Nedvî, **el-İmam Muhammed**, 92.

¹¹⁶ Bilmen, **Kamus**, C: I, s. 322; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 354; Özel, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, s. 24; Abdülkerim Zeydân, **el-Medhal lidirâseti'ş-şerî'ati'l-İslamiyye**, Bağdat, 1969, s. 134.

¹¹⁷ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 163.

¹¹⁸ Kılıçer, **İslâm Fıkıhında Re'y Taraftarları**, s. 112; Afgânî, **Mukaddime (el-Asl**'in tahkikine yazdığı), C: I, s. 12; Muhammed Hamidullah, "Ölümünün 1200'üncü Yıldönümünde Şarîman'ın Muasırı: İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî", **İslam Medeniyeti**, s. 8; Hayrettin Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, Nesil Yayınları, İstanbul, 1989, s. 219; Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 490.

¹¹⁹ Ebû Zehrâ, **Ebû Hanîfe**, s. 242-243; Zeydân, **el-Medhal**, s. 134; Nedvî, **el-İmam Muhammed**, s. 93, 142.

¹²⁰ Halit Ünal, "el-Asl", **DİA**, C: III, İstanbul, 1991, s. 494.

¹²¹ Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 3.

Kitâbü'l-kesb ve **Kitâbü'r-radâ** adlı eserlerini de şerhetmiştir¹²². Ayrıca Serahsî'nin metninde nâdir rivâyetlerin yer aldığı bölümler de görülmektedir¹²³.

İmam Muhammed'in **Zâhiru'r-rivâye** kısmında zikrettiğimiz kitaplarına nispetle güvenilir ve sağlam yolla rivâyet edilmemiş kitapları **Nâdiru'r-rivâye** olarak bilinir. **er-Rakkıyyât**, **el-Cürcâniyyât**, **el-Keysâniyyât**, **el-Hârûniyyât**, **en-Nevâdir** bunlardandır¹²⁴. **el-Keysâniyyât** hariç diğerleri günümüze ulaşmamıştır¹²⁵. Ayrıca onun **Zâhiru'r-rivâye** ve **Nâdiru'r-rivâye** kapsamına alınmayan **el-Âsâr**, **el-Hucce**¹²⁶, **el-Muvatta'** gibi başka kitapları da vardır¹²⁷.

Şimdi **Zâhiru'r-rivâye** olarak bilinen altı kitabı kısaca tanıyabiliriz.

A – el-Asl /el-Mebsût

el-Mebsût ya da **el-Asl** olarak bilinir¹²⁸. İmam Muhammed'in en önemli, en hacimli ve anlaşılması en kolay eseri olduğu söylenir¹²⁹. İçinde müellifin, diğer kitaplarına atıfta bulunması sebebiyle **el-Asl**'in İmam Muhammed'in ilk eseri olduğuna dair rivâyetlere ihtiyatla yaklaşılır¹³⁰.

Eserde, “*Ben dedim ki:mesele ile ilgili görüşünüz nedir? O da dedi ki:... (قلت: رأيت...؟ قال: ...)*” şeklinde soru cevaplı bir üslup kullanılır¹³¹. Bu, Ebû Hanîfe'nin ilim meclisindeki ilmî tartışmaların, eserin üslubuna yansımaları olarak değerlendirilir¹³². Bu üslupta soru soran ve cevaplayan kişilerin hayali olduğu, bu üslubun Irak fıkıh tedvininin geçici bir süreci olduğu, mesele ve hükümlerin

¹²² Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 185-186; Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 27-28

¹²³ Bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 20, 128.

¹²⁴ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 145.

¹²⁵ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 176.

¹²⁶ Çalışmamız kapsamına almadığımız Şeybânî'nin *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne* adlı eserinin kıyas anlayışı ve uygulanışı açısından zengin bir kaynak olduğunu söylemeliyiz.

¹²⁷ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 145.

¹²⁸ Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn**, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1990, C: II, s. 1581; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 146.

¹²⁹ Afgânî, **Mukaddime** (*el-Asl*'in tahkikine yazdığı), C: I, s. 12.

¹³⁰ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 27-28

¹³¹ “*Raê*”, “*Erâ*”, “*Eraeyte*” gibi lafızların Kûfe ekolünde sıkça kullanılması, muhalifler tarafından bu ekol mensuplarına “*Ârâiyyûn*”, “*Eraeytiyyûn*”, “*Ashâbu Eraeyte*” gibi isimlerin verilmesine sebep olmuştur. Bkz. Bağdâdî, **el-Fakîh ve'l-mütefekkih**, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1980, s. 184; İbn Abdilberr, **Câmi'**, C: II, s. 179.

¹³² Abdülkadir Karahan, “1200. Ölüm Yıldönümünde İslam'ın Büyük Hukuk ve Din Bilgini Şeybânî”, **İslam Medeniyeti** (Şeybani Özel Sayısı), yl. 2, sy. 20, İstanbul, 1969, s. 41.

sınırlarının tespitine dair pratik değerinin bulunduğu da söylenir¹³³. **Zâhiru'r-rivâye**'de geçen meseleler, Serahsî'nin **el-Mebsût**'unda bu üslupla değil üçüncü şahsın olayları aktarışıyla işlenir. **el-Asl**'ın soru-cevap üslubu kullanılmayan nüshasının bulunduğu da dikkat çekilir¹³⁴. Bu durumun, İmam Muhammed'in, eseri yeniden gözden geçirmesinden mi yoksa râvîlerin bir düzenlemesi mi olduğu hususunda netlik yoktur¹³⁵. Meseleler arasında sınır ve üsluba dair farklılıklar ile bazı nâdir rivâyetlerin eserde yer almasından hareketle, sonraları **el-Asl**'ın metnine müdahalelerin yapılmış olabileceğine dikkat çekilir¹³⁶. Elimizdeki baskının bazı bölümlerinde Hasan b. Ziyâd'ın (v. 204/819) **el-Mücerred** isimli kitabından bölümler bulunmaktadır¹³⁷. Ayrıca eserde nevâdir rivâyetlere¹³⁸ ve **el-Câmi'u'l-kebîr**'den bölümlere¹³⁹ yer verilmektedir. “ قلت/قال ” şeklindeki üslup elimizdeki baskının tümünde sürdürülmemektedir.

Muhakkik Afgânî, **Kitâbü'l-menâsik** ve **Kitâbü Edebi'l-kâdî**'nin yazma nüshalarda olmayıp, bu iki bölümün Hâkim'in **el-Muhtasar**'ından alınıp matbu nüshaya eklendiğini söylese de matbu nüshada **Kitâbü Edebi'l-kâdî** yoktur¹⁴⁰. Benzer tespite Muhammed Hamidullah da dikkat çekmektedir¹⁴¹.

İmam Muhammed eseri pek çok öğrencisine imlâ¹⁴² ettirmiştir. Özellikle Cüzcânî'nin rivâyeti meşhurdur¹⁴³. Afgânî'nin tahkik ettiği elimizdeki nüsha çoğunlukla Cüzcânî, kısmen de Ebû Hafs el-Kebîr'in rivâyetine dayanmaktadır¹⁴⁴.

¹³³ Kaya, **Fıkhî İstidlâl**, s. 196. Kaya, Hassâf adıyla bilinen Ebû Bekr Ahmed b. Amr'ın *Kitâbü Ahkâmi'l-evkâf* ve Hilal b. Yahya'nın *Kitâbü'l-vakf* isimli kitapları ile İmam Muhammed'in *el-Asl*'ı arasında “ قلت/قال ” üslubu açısından benzerliğe örneklerle dikkat çekmektedir. Bkz. a.g.m., **Fıkhî İstidlâl**, s. 195.

¹³⁴ N. Bayraktar, M. Hamidullah, Salih Tuğ, Yusuf Ziya Kavakçı, “İmam Muhammed Şeybânî'nin İstanbul Kütüphanelerindeki Mevcut Yazma Eserleri”, **İslam Medeniyeti** (Şeybani Özel Sayısı), yl. 2, sy. 20, İstanbul, 1969, s. 46-47.

¹³⁵ Hamidullah, “Profesör Majid Khadduri'nin İslam Devletler Hukuku (Şeybânî'nin Siyeri)”, **İslam Medeniyeti**, yl. 2, sy. 20, İstanbul, 1969, s. 25 (4 nolu dipnot); Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 148.

¹³⁶ Kaya, **Fıkhî İstidlâl**, s. 198.

¹³⁷ Bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 264-265, 277.

¹³⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 267 vd.

¹³⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 252 vd.

¹⁴⁰ Afgânî, **Mukaddime** (*el-Asl*'ın tahkikine yazdığı), C: I, s. 15; C: II, s. 291.

¹⁴¹ Muhammed Hamidullah, “Ölümünün 1200'üncü Yıldönümünde Şarلمان'ın Muasırı: İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî”, **İslam Medeniyeti**, s. 9.

¹⁴² **İmlâ**: Yazdırma, dikte ettirme.

¹⁴³ Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, C: II, s. 1581; Özel, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, s. 22; Bekir Sadak, “İmam Muhammed eş-Şeybânî”, **İslâm Medeniyeti** (Şeybani Özel Sayısı), yl. 2, sy. 20, İstanbul, 1969, s. 22.

İmam Muhammed'in, **Kitâbü's-salât**, **Kitâbü'l-büyû**' gibi müstakil kitaplar yazıp sonra bunları toplayarak **el-Asl**'in meydana geldiği¹⁴⁵ ve ona atfedilen pek çok kitap isminin bu durumla bağlantılı olabileceği söylenir¹⁴⁶.

Eserin Ebu Yûsuf'a ait olduğuna dair rivâyetler doğru olmasa da¹⁴⁷, kitaptaki bilgilerin önemli bir kısmının Ebu Yûsuf'a ait olabileceği mümkündür¹⁴⁸. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin esas alındığı eserde kendisinin ve Ebû Yûsuf'un ona katılmadığı konulardaki farklı görüşlere de yer verilmiştir. İhtilafın zikredilmediği hususlarda Ebû Hanîfe ve iki talebesi aynı görüştedir. Nitekim İmam Muhammed kitabın başında "*Size Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşlerinin yanı sıra kendi görüşümü açıkladım. İhtilaf olmayan görüşler ise hepimizin görüşüdür.*" der¹⁴⁹. Bazen İbn Ebû Leylâ (v. 148/765)'nın ihtilaflarına yer verildiği de görülmektedir¹⁵⁰.

Eser ilk kez beşinci cildinin 1954'te Kahire'de Şefik Şehate tarafından yapılan tahkiki ile yayınlanmıştır. Sonra bu cilt, tahkiki Afgânî tarafından yapılan ilk dört ciltle birlikte beş cilt halinde Karaçi'de tarih belirtilmeden İdâretü'l-Kur'ân ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye tarafından basılmıştır¹⁵¹.

el-Asl'in "**fesâd**" bölümünün G. Wiedensohler tarafından Walldorf-Hessen'de 1960 yılında "**Mangel beim Kauf nach Islamischen Recht**" adıyla Almanca'ya tercüme edildiği söylene de¹⁵², matbu nüshada böyle bir bölümün olmaması sebebiyle söz konusu tercümenin **el-Asl**'in "**Bâbü'l-'uyûb fi'l-büyû'ü küllih**" bölümüne ait olabileceği üzerinde durulur¹⁵³. Yine matbu nüshada bulunmadığı söylenen **Kitâbü's-siyer** bölümü Mecid Hadduri tarafından "**The Islamic Law of**

¹⁴⁴ Afgânî, **Mukaddime** (*el-Asl*'in tahkikine yazdığı), C: I, s. 27.

¹⁴⁵ Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-zünûn**, C: II, s. 1581; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 146.

¹⁴⁶ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 29.

¹⁴⁷ N.M. Aghmides'in, *An Introduction to Mohammedan Law And A Bibliography* adlı eserinde Serahsî'ye atıfta bulunarak *el-Asl*'in Ebû Yûsuf'a ait olup Şeybânî'nin onu kompozit ettiğini iddia ettiğini söyleyen Özel, bunun doğru olmadığını, Serahsî'nin söz konusu yerde (*el-Mebsût*, Kahire 1331, C: XXX, s. 129) *el-Asl*'in bütünü değil, *el-Mebsût*'un metni olan *el-Kâfi*'deki "*Kitâbu ihtilâfî Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*" başlığıyla geçen kısmı kastettiğini belirtmektedir. Bkz. Özel, **Hanefi Fıkıh Alimleri**, s. 23 (16 nolu dipnot); Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 147.

¹⁴⁸ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 29.

¹⁴⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 27.

¹⁵⁰ Ünal, "el-Asl", **DİA**, C: III, s. 494.

¹⁵¹ Ünal, "el-Asl", **DİA**, C: III, s. 494.

¹⁵² Özel, **Hanefi Fıkıh Alimleri**, s. 23.

¹⁵³ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 32.

Nation, Shybanî's-Siyer” adıyla 1966’da İngilizceye tercüme edilmiştir¹⁵⁴. Ayrıca Abdülaziz el-Halvânî (v. 448/1050) ve Ebû Bekir Hâherzâde (v. 483/1090) gibi bir takım müteahhir Hanefî alimlerinin **el-Mebsût** ismiyle telif ettikleri kitapların esasında **el-Asl**’ın birer şerhi olduğu söylenmektedir¹⁵⁵.

B – el-Câmi’u’s-sağîr

Rivâyete göre, İmam Muhammed **el-Asl**’ı yazdıktan sonra Ebû Yûsuf ondan, Ebû Hanîfe’den rivâyet ettiği meselelerden ezberlediklerini bir kitapta toplamasını istemiş o da **el-Câmi’u’s-sağîr**’i telif etmiştir¹⁵⁶. Gerçekten de eserde o, Ebû Yûsuf kanalıyla Ebû Hanîfe’den rivâyetlerde bulunur. Yeri geldiğinde Ebû Hanîfe’nin görüşünün yanısıra Ebû Yûsuf’un ve kendi görüşlerini de zikreder. Dolayısıyla eserin sadece Ebû Hanîfe’nin rivâyetleriyle sınırlı olmadığına altı çizilir¹⁵⁷. Tamamı fûrû ile ilgili 1532 meselenin ele alındığı eserde hükümler ta’lilsizdir¹⁵⁸.

Eseri İmam Muhammed’den İsa b. Ebân ve İbn Semâa rivâyet etmiştir¹⁵⁹. Kitap başlangıçta bablara ayrılmamış iken onu bablara Ebû Tâhir ed-Debbas’ın ayırdığı söylene de bu bilginin Mısır’da basılan nüshayla alakalı olduğu, İmam Muhammed’in öğrencisi Ebû Abdullah el-Hasan b. Ahmed ez-Za’ferânî’nin de eseri bablara ayırdığı rivâyet edilir¹⁶⁰. Manzum hale de getirilen eser matbudur. Elimizdeki nüshada Leknevî’nin şerhi de vardır. Eserin pek çok şerhinden bahsedilir¹⁶¹. Mergînânî’nin eseri **el-Hidâye** büyük çapta **el-Câmi’u’s-sağîr**’in şerhidir¹⁶². Eserin bir kısmının İngilizceye çevirisinden de sözedilir¹⁶³.

¹⁵⁴ Hamidullah, “Profesör Majid Khadduri’nin İslam Devletler Hukuku (Şeybânî’nin Siyeri)”, **İslam Medeniyeti**, s. 24-30.

¹⁵⁵ Ünal, “el-Asl”, **DİA**, C: III, s. 494.

¹⁵⁶ Kâtip Çelebi, **Keşfü’z-zünûn**, C: I, s. 561; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 151.

¹⁵⁷ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 34.

¹⁵⁸ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 152-153; Yunus Vehbi Yavuz, “el-Câmi’u’s-Sagir”, **DİA**, C: VII, İstanbul, 1993, s. 112.

¹⁵⁹ Ebû Zehrâ, **Ebû Hanîfe**, s. 238; Özel, **Hanefi Fıkıh Alimleri**, s. 23.

¹⁶⁰ Ebû Zehrâ, **Ebû Hanîfe**, s. 238 (17 nolu dipnot); Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 153; Yavuz, “el-Câmi’u’s-Sagir”, **DİA**, C: VII, s. 112.

¹⁶¹ Kâtip Çelebi, **Keşfü’z-zünûn**, C: I, s. 562.

¹⁶² Mergînânî, **el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî**, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-arabî, Beyrût, 1995, C: I, s. 5.

¹⁶³ Özel, **Hanefi Fıkıh Alimleri**, s. 23; Yavuz, “el-Câmi’u’s-sagir”, **DİA**, C: VII, s. 112.

C – el-Câmi’u’l-kebîr

İmam Muhammed, Ebû Yûsuf kanalıyla Ebû Hanîfe’nin görüşlerini topladığı **el-Câmi’u’s-sağîr**’den sonra, Ebû Yûsuf’un rivâyeti olmadan¹⁶⁴ bu eseri yazmış, sonra tekrar gözden geçirerek ikinci kez telif etmiştir¹⁶⁵. Fakat bunun **el-Câmi’u’s-sağîr**’in bir şerhi olmadığına dikkat çekilir¹⁶⁶. Bu eserdeki pek çok meselenin **el-Asl** ve **el-Câmi’u’s-sağîr**’de olmasına rağmen telif edilme sebebinin fıkı genel kaideler altında sunma çabası olduğu söylenir¹⁶⁷. Eseri İmam Muhammed’den öğrencileri Ebû Hafs, Cüzcânî, Hişam ve İbn Semâa rivâyet etmiştir¹⁶⁸.

İmam Muhammed’in Arap diline olan vukufiyeti bu eserde fikhî çözümlere yansımaları¹⁶⁹ sebebiyle eser ağır bir dile sahiptir¹⁷⁰. **el-Câmi’u’l-kebîr**’in de **el-Câmi’u’s-sağîr** gibi ta’filsiz olduğunu belirten Ebû Zehra, doğrudan kıyaslar olmasa da satır aralarında onları yakalamanın mümkün olduğunu söyler¹⁷¹.

Manzum hale de getirilen eser hakkında pek çok şerh ve çalışma vardır¹⁷². Cemâleddin el-Hasîrî **et-Tahrîr** adlı şerhinde, her konu başlığından sonra o konuda Şeybânî’nin dikkate aldığı ana prensibi zikretmektedir¹⁷³. Yine Mahmud Hamzâvî, kitaptaki fikhî kaideleri derlediği **en-Nûru’l-lâmi’ fî usûli’l-câmi’** adlı bir risale telif etmiştir¹⁷⁴.

D – ez-Ziyâdât

İmam Muhammed **el-Câmi’u’l-kebîr** adlı eseri yazdıktan sonra **ez-Ziyâdât**’ı, ondan sonra da **Ziyâdâtü’z-Ziyâdât**’ı yazmıştır¹⁷⁵. Onun, **ez-Ziyâdât**’ı, **el-**

¹⁶⁴ Ebû Zehrâ, **Ebû Hanîfe**, s. 238-239.

¹⁶⁵ Özel, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, s. 23; Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 154.

¹⁶⁶ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 38.

¹⁶⁷ Kaya, **Fıkıhî İstidlâl**, s. 124.

¹⁶⁸ Özel, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, s. 23; Ebû Zehrâ, **Ebû Hanîfe**, s. 239; Nedvî, **el-İmam Muhammed**, s. 96.

¹⁶⁹ Nedvî, **el-İmam Muhammed**, s. 164.

¹⁷⁰ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 154; Nedvî, **el-İmam Muhammed**, s. 100 vd.

¹⁷¹ Ebû Zehrâ, **Ebû Hanîfe**, s. 239-240.

¹⁷² Kâtip Çelebi, **Keşfü’z-zünûn**, C: I, s. 567; Ebû Zehrâ, **Ebû Hanîfe**, s. 239; Yavuz, “el-Câmi’u’l-Kebîr”, **DİA**, C: VII, s. 109.

¹⁷³ Yavuz, “el-Câmi’u’l-Kebîr”, **DİA**, C: VII, s. 109.

¹⁷⁴ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 155-156.

¹⁷⁵ Kâtip Çelebi, **Keşfü’z-zünûn**, C: II, s. 962.

Câmi’u’l-kebîr’e girmeyen konuları işlemek için yazdığı, **Ziyâdâtü’z-Ziyâdât**’ın ise **ez-Ziyâdât**’ın tekmilesi olduğu söylenir¹⁷⁶.

Ziyâdâtü’z-Ziyâdât’ın Serahsî ve Attâbî (v. 586/1190)’nin yazmış olduğu şerhleri bulunur¹⁷⁷. Tezimizde Serahsî’nin **en-Nüket** isimli şerhiyle birlikte basılan **Ziyâdâtü’z-Ziyâdât**’ı ele aldık. Bu şerhin yanı sıra aynı eserde Attâbî’nin de **Ziyâdâtü’z-Ziyâdât** üzerine şerhi bulunmaktadır. Eseri yayına hazırlayan Afkânî her iki şerhte de asıl metni şerhten kendi çabasıyla parantezle ayırmıştır. Her iki şerhin parantez ile ayrılan asıl metni arasında kelime farklılıkları vardır.

E – es-Siyeru’s-sağîr

Devletler hukuku ile ilgili olan bu eser günümüze ulaşmamıştır. Serahsî, **el-Mebsût**’taki **Kitâbü’s-siyer** başlığı altındaki bölümün, **es-Siyeru’s-sağîr**’in şerhi olduğunu bölümün sonunda ifade etmektedir¹⁷⁸.

F – es-Siyeru’l-kebîr

Eseri şerh eden Serahsî, **es-Siyeru’l-kebîr**’in İmam Muhammed’in son telifi olduğunu, onun, öğrencisi Ebû Hafs’ın Irak’tan ayrılmasından sonra bu eseri yazdığını, dolayısıyla Ebû Hafs’a ait rivâyetin olmadığını bildirir. İmam Muhammed’le aralarının açıldığından dolayı eserde Ebû Yûsuf’un isminin hiç geçmediğini söyleyen Serahsî, Ebû Yûsuf’un isminin zikredilmesi gerektiğinde “*Bana güvenilir kişi haber verdi*” diyerek ona atıfta bulunulduğunu söyler¹⁷⁹.

Devletler Hukuku ile ilgili olan bu eserin İmam Muhammed’in ilmî kariyerinin de bir göstergesi olduğu söylenir¹⁸⁰. Esere atfedilen önem sebebiyle üzerinde pek çok çalışma yapılmış ve pek çok dile tercüme edilmiştir¹⁸¹.

¹⁷⁶ Kılıçer, **İslam Fıkhdında Re’y Taraftarları**, s. 112; Kâtip Çelebi, **Keşfü’z-zünûn**, C: II, s. 962.

¹⁷⁷ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 164.

¹⁷⁸ Serahsî, **el-Mebsût**, C: X, s. 144.

¹⁷⁹ Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, (*Şerhu Kitâbi’s-Siyeri’l-kebîr* isimli şerhle birlikte), Beyrut, 1997, C: I, s. 3.

¹⁸⁰ Sadak, Bekir, “İmam Muhammed eş-Şeybânî”, **İslâm Medeniyeti**, s. 22.

¹⁸¹ Taş, **Hukuk Anlayışı**, s. 49-50.

II - KIYASIN FIKIH USÛLÜ ESERLERİNDE ELE ALINIŞI

A - KIYASIN FIKIH USÛLÜNDEKİ YERİ

1 – Fıkıh Usûlünde Delil Kavramı

“Şer’î ve amelî bir hükme götüren şey”¹⁸² olarak tanımlanan delille literatürde Kur’an, Sünnet ve icmâ gibi hem şer’î hükmün çıkarıldığı asl, hem de kıyas, istihsan ve istislah gibi şer’î hüküm elde etmede kullanılan yöntem ve genel prensipler, bazen de yeni bir hükme götüren veya onu destekleyen belli ölçüde doğrulanmış bir önceki hüküm ve önermeler kastedilir¹⁸³. Yani usûl ve fûrûda “bizim delilimiz”¹⁸⁴, “bu meselenin delili”¹⁸⁵ gibi ifadelerle bazen şer’î hükme kaynaklık eden tafsilî delil, bazen de icmâlî ve küllî delil veya bunlardan hüküm elde etmede kullanılan metot ve kaideler anlaşılır.

Pezdevî (v. 482/1089) kıyastan, “şer’î hükümleri bilme ve ihtilafları çözme vasıtası”¹⁸⁶, Serahsî, “şer’î hükümleri bilme yolu”¹⁸⁷, Şîrâzî, “hükümleri bilme yolu ve şer’î ahkâmın delillerinden bir delil”, Ebû Bekr ed-dekkâk, “akıl ve şer’î açısından, kendisiyle amel edilmesi gereken ahkâm yollarından bir yol”¹⁸⁸ olarak bahseder. Gazzâlî de kıyası “lafızlardan ve lafızların ma’kulünden kıyas yoluyla

¹⁸² Farklı tanımlar ve tartışmalar için bkz. Gazzâlî, **el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl**, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrût, 1993, s. 191, 280; Âmidî, **el-İhkâm fî usûli’l-fıkh**, Dâru’l-kütübi’l-arabî, Beyrût, 1984, C: I, s. 27, C: III, s. 203; Râzî, **el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fıkh**, Müessesetü’r-risâle, Beyrût, 1997, C: I, s. 88; Şevkânî, **İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki min ‘ilmi’l-usûl**, Dâru’l-fıkr, Beyrût, 1992, s. 21, 284; İbn Teymiyye, **el-Müevvede fî usûli’l-fıkh**, Kahire, t.y., s. 513; İbn Emîri’l-hâc, **et-Takrîr ve’t-tahrîr**, Dâru’l-fıkr, Beyrût, 1996, C: I, s. 67; Abdülkerim Zeydân, **el-Vecîz fî usûli’l-fıkh**, Dersaadet, t.y., s. 147. Şîrâzî, **el-Luma’ fî usûli’l-fıkh**, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrût, 1985, s. 5; **et-Tebşîrâ fî usûli’l-fıkh**, Dâru’l-fıkr, Dimeşk, 1403, s. 503; Sem’ânî, **Kavâtu’u’l-edille fi’l-usûl**, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrût, 1997, s. 32; Muhammed el-Arûsî Abdülkadir, **el-Mesâilü’l-müştereke beyne usûli’l-fıkh ve usûli’l-d-dîn**, Dâru hafız, y.y., 1990, s. 23 vd.; Nureddin el-Hâdimî, **ed-Delil ‘inde’z-Zâhiriyye**, Beyrut, 2000, s. 52 vd.; Hindî, **Nihâyetü’l-vüsûl fî dirâyeti’l-usûl**, Mekke, 1999, C: VII, s. 3024; Bardakoğlu, “Delil”, **DİA**, C: IX, İstanbul, 1994, s. 139.

¹⁸³ Bardakoğlu, “Delil”, **DİA**, C: IX, s. 139. Kıyasın beyani bilgi için hem kaynak hem de yöntem olduğuna dair bkz. Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı-Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi**, trc. Heyet, İstanbul, 1999, s. 183, 187.

¹⁸⁴ Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 117, C: V, s. 53, C: XXI, s. 107; Kâsânî, **Bedâi’u’s-Sanâi’ fî tertîbi’ş-şerâi’**, Dâru’l-kütübi’l-arabî, Beyrût, 1982, C: I, s. 106.

¹⁸⁵ İbnü’l-Hümâm, **Fethu’l-kadîr**, Dâru’l-fıkr, Beyrut, t.y., C: VII, s. 89; Şâtübî, **el-Muvâfakât fî usûli’ş-şerî’a**, Dâru’l-ma’rife, Beyrût, t.y., C: II, s. 50.

¹⁸⁶ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 396.

¹⁸⁷ Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 118.

¹⁸⁸ Şîrâzî, **el-Luma’**, s. 97.

hüküm çıkarma” başlığı altında inceler¹⁸⁹. Öğrencisi Hişâm b. Ubeydullah, İmam Muhammed’den rivâyetle fıkhnın, a - Kur’an’dakiler ve ona benzeyenler, b – Sünnet’le gelenler ve ona benzeyenler, c - Sahâbenin icmâ ve ihtilaf ettikleri ile onlara benzeyenler, d - Müslümanların iyi gördükleri ve ona benzeyenler olmak üzere dört kaynağı olduğundan bahseder¹⁹⁰. Onun, kıyası burada doğrudan zikretmemesinin temelinde, kıyasın bir delil değil, yöntem olduğu düşüncesi olabileceği söylenir¹⁹¹. Görüldüğü gibi usulde kıyasın bir metot olduğuna vurgu yapılmaktadır¹⁹². Kıyas günümüzde de bilgi teorisi içerisinde bir metot olarak görülür¹⁹³. Ancak Âmidî, İbnü’l-Hâcib (v. 646/1249), İbnü’l-Hümâm (v. 861/1457) ve Teftâzânî (v. 792/1390) gibi usulcülerin kıyas tanımları ve tanımlarda kullandıkları ifadelere binaen, onların kıyasa, Şâriin kurguladığı şer’î bir delil olarak baktıkları da söylenir¹⁹⁴.

Kıyasın bir metot olduğuna dair yapılan vurgu ile, onun **müsbît** değil **muzhîr** bir rolünün olduğuna dair ön kabul arasında paralellik vardır. “*Kıyas hükmü ispat etmez, izhar eder*”¹⁹⁵ ifadesi ile dikkat çekilmek istenen nokta, hükmü koyanın Allah olduğu, kıyas yapanın ise bu saklı hükmü açığa çıkarmaktan öte bir rolünün olmadığıdır¹⁹⁶. Ancak, usulcüler kıyasla sabit olan hükmün **zannî** bir hüküm olduğunu da söylerler. Çünkü var olan hükmün açığa çıkartılması sürecinde müctehidin hata yapma ihtimali vardır. Fakat kıyasın muzhîr olma vasfı ile kıyasın bir yöntem olduğu söylemini pratikteki fikhî kıyasın tamamı için kabul etmek pek mümkün gözükmemektedir. Kıyasın müsbît değil muzhîr olması, fer’in nas veya icmâ türünden bir asla dayanma gereği gerçekten kıyasın bir aslî kaynak olmayıp

¹⁸⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 280.

¹⁹⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, C: III, s. 271; Serahsî, *Usûl*, C: I, s. 318.

¹⁹¹ Özşenel, *İmam Şeybânî*, s. 139.

¹⁹² İsa Mennûn, *Nibrâsü’l-‘ukûl fî tahkîkî’l-kıyâs ‘inde ulemâi’l-usûl*, Kahire, 1345, s. 196-197.

¹⁹³ Doğan Özlem, *Mantık*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 41.

¹⁹⁴ Ömer Mevlûd Abdülhamid, *Hücciyetü’l-kıyâs fî usûli’l-fıkhi’l-islâmî*, Câmîatü Kâryûnus, 198, s. 60 vd.; Muhammed Mahmûd Muhammed Fergâlî, *Bühûs fi’l-kıyâs*, Dâru’l-kitâbi’l-câmîi, Kâhire, 1983, s. 54, 89; Muhammed eş-Şâzelî, *el-Kıyâs ve mekânetühû min edilleti’l-ahkâmî’ş-şer’iyye*, Dâru’n-nahdeti’l-arabiyye, Kâhire, 1990, s. 7 vd.; Ramazan Abdülvedûd Abdüttevâb Mebrûk Muhammed el-Lehhâmî, *Dirâsâtü usûliyye fî hücciyeti’l-kıyâsı ve aksâmihî*, Dâru’l-hüdâ, y.y., 1985, s. 27 vd.

¹⁹⁵ İbn Emîri’l-Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, C: II, s. 105,169, C: III, s. 161; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr*, y.y. 1992, C: V, s. 14.

¹⁹⁶ Hayyâde Muhammed el-Hasen, *et-Ta’lîl bi’ş-şebih ve eseruhû fi’l-kıyâs ‘inde’l-usûliyyîn*, Mektebetü’r-rüşd, Riyâd, 2001, s. 20; Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, C: XXV, Ankara, 2002, s. 534. Farklı görüşler için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr*, C: V, s. 14.

metot olduğu izlenimini vermektedir. İletin, usulde hüküm kapsamında ele alınması da bunu desteklemektedir. Çünkü hüküm, hitabın kendisi kabul edilmektedir¹⁹⁷. Fakat illetin neredeyse her zaman **müstenbat** olması, müstenbat illetin fer’de tespitinin varsayıma dayanması, fikhî kıyasın hemen tamamının analogi türünden öteye gidememesi fikhî kıyası tartışmalı kılmıştır.

2 – Kıyasın Deliller Hiyerarşisindeki Yeri

Nisâ sûresinin 59. âyetinde şöyle buyrulur: “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ülü’l-emre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz –Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah’a ve Rasûl’e götürün; bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir*”. Âyette geçen **ülü’l-emr** ile müctehidlerin ittifakına itaatin emredildiği, anlaşmazlığa düşülen konuları Allah ve Rasûlüne götürmenin yolunun ise kıyas ile olacağı söylenip, âyetten Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört delilin çıktığı sonucuna ulaşılmaktadır¹⁹⁸. Bu delillerin hiyerarşisi bağlamında ise Muâz b. Cebel (v. 18/639) ile Rasûlullah arasında geçtiği rivâyet olunan karşılıklı konuşmaya atıfta bulunmaktadır. Rivâyette, Rasûlullah’ın sorusu üzerine Muâz b. Cebel, önce Kitap, sonra Sünnet ve sonra da kendi re’yi ile icthad edeceğini söylemekte ve Rasûlullah’ın, memnuniyetle onayını almaktadır¹⁹⁹. Bu rivayet, her ne kadar icmâ içermeyip rivâyette kıyas geçmese de, kıyasın da nihayetinde bir icthad faaliyeti olarak kabul edilmesiyle **edille-i erba’a** olarak bilinen Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas şeklindeki klasik dörtlü hiyerarşinin delili olarak zikredilir. Yine söz konusu bu dörtlü hiyerarşinin delili bağlamında Hz. Ebu Bekr’in (v. 13/634) hüküm verme usûlü ve Hz. Ömer’in (v. 23/644) Kâdî Şurayh (v. 78/697)’a kazâ konusunda söyledikleri de zikredilmektedir²⁰⁰.

¹⁹⁷ Hükümün “*Allah’ın hitabı*” olarak tanımlanmasının, icthad için “*beyan*”dan öte bir anlam taşımadığının söylenmesinin altında icthad yoluyla ulaşılan sonuçların hitabın dışında olmadığı izlenimini verme düşüncesinin olabileceği söylenir. Bkz. Yunus Apaydın, “İctihad”, **DİA**, C: XXI, İstanbul, 2002, s. 435.

¹⁹⁸ Şîrâzî, **et-Tebşira fî usûli’l-fıkh**, Dâru’l-fıkr, Dimeşk, 1403, s. 503; Mevlûd Abdülhamid, **Huciyetü’l-kıyâs**, s. 19.

¹⁹⁹ Ebû Dâvûd, **Sünen-ü Ebî Dâvûd**, Dâru’l-fıkr, y.y., t.y., **Akdiye**, 11; Tirmîzî, **el-Câmi’u’s-sahîh Sünenü’t-Tirmîzî**, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabî, Beyrut, t.y., **Ahkâm**, 3; Beyhakî, **Sünenü’l-Beyhakî’l-kübrâ**, Mektebetü dâri’l-bâz, Mekke, 1995, C: X, s. 114.

²⁰⁰ Zeydân, **el-Vecfz**, s. 151; Zekiyüddin Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, trc. İbrahim Kafi Dönmez, TDV, Ankara, 1990, s. 39 vd.

Bu dört delil içinde çoğu zaman kıyasa tâlî olduğunu imâ eden farklı bir konumun verildiği de görülmektedir. Mesela Kitap, Sünnet ve icmâi **asl**; kıyası **ma'kûl'ül-asl**, ilk üç delili **nas**, kıyası **ma'nâ**, ilk üç delili **asl**, kıyas, delîlü'l-hitâb ve fehve'l-hitâbı **ma'kûlü'l-asl** başlığı altında inceleyenler bulunur²⁰¹. Pezdevî ve şârih Buhârî kıyasın diğer üç delile nispetle fer'î olduğunu vurgulamışlardır²⁰². Kıyasın müsbet değil muzhir bir delil olduğuna vurgu yapılmakta ve diğer üç delilden farklı olarak, bir başka delile dayanma ihtiyacı olduğu için kıyastan bağımlı delil olarak da sözedilmektedir²⁰³.

Sırasıyla Kitap, Sünnet ve icmâa bakılıp sonra da kıyasa göre hareket edilir²⁰⁴ düşüncesi, kıyasın, ancak kendinden önceki üç delilde, çözümü aranan meseleye dair bir hüküm olmaması durumunda şer'î bir hüccet olduğu anlamına gelir²⁰⁵. Bu ise, Kur'an dışında bağımsız başka kaynakların varlığının kabulü demektir.

Kıyasın deliller hiyerarşisindeki yeriyle alakalı olarak, kıyasın haber-i vâhide takdimi konusunda İmam Şâfî ve Ahmed b. Hanbel olumsuz görüşe sahiptir. Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'e ise olumlu ve olumsuz iki farklı görüş nispet edilir²⁰⁶. Kıyası Sünnet'e asla takdim etmedikleri söylene de²⁰⁷ Hanefîler, haberi vâhidi delil alma şartları arasında, râvînin fakih olmaması durumunda rivâyetin kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olmamasını şart koşarlar.²⁰⁸ Bu, kıyas-haber-i vâhid çatışmasının kabulü anlamına gelir. Ancak râvînin fakih olma şartını koyanlar için, teâruzun iki unsurundan haber-i vâhidin taşınması gereken vasıfların neler olduğu, kıyas ve şer'î esaslardan ise nelerin kastedildiği net değildir. Hanefîlerin bu tür bir şartla, haber-i vâhidi dinin ruhuna ve genel maksatlara uygun ilkelerle metin tenkidine tabi tutmaları olarak değerlendirenler vardır. Hatta böyle bir metin

²⁰¹ Sem'ânî, **Kavâtr'u'l-edille**, C: I, s. 22; Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 103; Bâcî, **İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmî'l-usûl**, thk. Abdülmecid Türkî, Beyrût, 1986, s. 528; Muhammed Hassan İbrahim Avd, **İbn Fûrek ve âsâruhü'l-usûliyye**, Dimeşk, 2002, s. 620.

²⁰² Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: I, s. 33 vd.

²⁰³ Bu bağlamda Şa'bân kıyasın Kitap, sünnet ve icmâdan bir delile dayanmak zorunda olduğunu dair örnekler için bkz. Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 41 vd.

²⁰⁴ Zeydân, **el-Vecîz**, s. 150; Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 39; Lehhâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 8; Mehdi Fazlullah, **el-İctihâd ve'l-mantıkî'l-fıkhiyye fi'l-İslâm**, Beyrut, 1987, s. 217.

²⁰⁵ Apaydın, "Kıyas", **DİA**, C: XXV, s. 534.

²⁰⁶ Bedran, **Edilletü't-teşrî'l-müteârıza ve vücûhü't-tercîh beynenâ**, İskenderiyye, 1985, s. 206-207.

²⁰⁷ Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 328, 339; Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 289, 305.

²⁰⁸ Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 313 vd.

tenkidinin Hanefîlerle sınırlı olmadığı da söylenir²⁰⁹. Haber-i vâhid ile kıyas arasında sözü edilen teâruz meselesindeki belirsizlikte, Hanefî usulcülerin, fikhî çözüm örneklerinden hareketle bir takım genellemelere varmaya çalışmalarının etkisine dikkat çekilir²¹⁰. Ebû Hanîfe’de olduğu gibi, Mâlik b. Enes hakkında da bir taraftan kıyası haber-i vâhide tercih ettiği²¹¹, diğer taraftan da bunun aksi yönünde görüşler izafe edildiği söylenir²¹².

Mezheplerin kendi içinde farklılıkları olsa da genel temayül Sahâbî kavlinin kıyasa takdimidir²¹³. Sahâbî kavlinin kıyasa olan üstünlüğü düşüncesiyle bazı müelliflerin sahâbî kavlini, eserlerinde kıyastan önce inceledikleri de görülür²¹⁴.

Kıyasla âyet veya hadisin umumunun çatışması ve bu umumun kıyasla tahsis ve neshedilmesinin mümkün olup olmadığı tartışmalıdır. Nassın kıyas ile tahsisi konusunda mutlak olarak müspet ve mutlak olarak menfî görüşe sahip olanlar ile bir takım şartlarla kabul ve tevekkafu tercih edenler olmak üzere dört görüşten bahsedilmektedir²¹⁵.

²⁰⁹ Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, Kahire, 1968, C: II, s. 12; Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, **DİA**, C: XVI, s. 14.

²¹⁰ Şaban, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 77 vd.; Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 306 vd.; İbrahim Kafi Dönmez, “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları”, **DT**, İstanbul, 1981, s. 112 vd.; Kaya, **Fikhî İstidlâl**, s. 108.

²¹¹ Âmidî, **el-İhkâm**, C: II, s. 130.

²¹² Mâlik’in doktrininde yer alan bir takım fer’î hükümlere dayanılarak, onun, kıyası haber-i vâhide üstün tuttuğu sonucuna varılmasında, Mâlik’in metodolojisinde önemli yeri olan “*amel-ü ehli’l-Medîne*” kavramının iyice tahlil edilmemesinin etkisi bulunabileceği kuvvetle hatıra gelmektedir diyen Dönmez, Hanefî literatüründe kıyas kavramının içerdiği ikili anlamın tespitinin, Mâlik b. Enes’in kıyas karşısında hadisi terkettiği iddialarını izahta önemli bir yardımı olabileceğini söylemektedir. Bkz. a.g.m., “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı”, **DT**, s. 115 vd. Kıyas- haber-i vâhid çatışmasına dair görüşler için bkz. Âmidî, **el-İhkâm**, C: II, s. 130 vd. Kıyas-haber-i vâhid çatışması ve mezheb imamlarının tercihleri konusunda bkz. Bedran, **Edilletü’t-teşrî’l-müteârıza**, s. 206 vd.; Abdüllatif Abdullah Aziz el-Berzencî, **et-Teâruz ve’t-tercih beyne’l-edilleti’s-şer’iyye**, Beyrut, 1993, C: II, s. 287 vd.

²¹³ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 323; Apaydın, “Kıyas”, **DİA**, C: XXV, s. 534.

²¹⁴ Dönmez, “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı”, **DT**, s. 104.

²¹⁵ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Mevlûd Abdülhamid, **Huciiyetü’l-kıyâs**, s. 457 vd.; Koca, Ferhat, **İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)**, TDV, İstanbul, 1996, s. 235 vd.; Âmidî, **el-İhkâm**, C: II, s. 361, 362; C: III, s. 178; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 249 vd.; Râzî, **el-Mahsûl**, C: III, s. 96 vd.; Muhammed el-Hafrâvî, **et-Te’âruz ve’t-tercih ‘inde’l-usûliyyîn ve eseruhümâ fi’l-fikhi’l-İslâmî**, 1985, s. 238 vd.; Basrî, **el-Mu’temed fi usûli’l-fikh**, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1403, C: II, s. 277 vd.; Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 132; Debûsî, **Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fikh**, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 2001, s. 96; Muhammed Şerif el-Ömerî, **et-Tahsis ‘inde’ ulemâi’l-usûl**, Cize, 1987, s. 213; Şîrâzî, **el-Lüma’**, s. 23, 60; Şevkânî, **İrşâdü’l-fühûl**, s. 329; İbn Kudâme, **Ravdatü’n-nâzir ve cennetü’l-menâzir**, Câmîatü’l-imâm Muhammed b. Suûd, Riyâd, 1399, s. 87, 88; Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 368; Mehdi Fazlullah, **el-İctihad ve’l-mantiki’l-fikhiyye fi’l-İslam**, s. 220.

Literatürde kıyas ile sabit olan bir hükmün neshi, yani kıyasın mensûh olması da tartışılmış, bunu mutlak olarak reddedenlerin yanı sıra, Rasûlullah'ın dönemiyle ya da illetin kuvvetine göre kayıtlayanlar olmuştur²¹⁶.

Kıyasın kendi içindeki hiyerarşiye de dikkat çekilmektedir. Mesela, iki kıyastan birinin aslının hükmü, kıyas yollarından ma'dûl diğeri değil ise, ikincisi takdim edilir. Bunlardan ilki zannî diğeri kat'î ise ikincisi takdim edilir. Her ikisinin aslının hükmü zannî ise, mesela biri mantûk diğeri mefhûm ise delili kuvvetli olan takdim edilir. Birinin mensûh olduğunda ittifak varken diğeri ihtilaf varsa ikincisi takdim edilir. Birinin ta'lîl delili hâs iken diğeri böyle değilse ilki takdim edilir. Yine iki asıldan birinin hükmünün ta'lîli konusunda ittifak varken diğeri ihtilaf varsa ilki takdim edilir. Aslının hükmü zannî olmasına rağmen kıyas yollarına uygun olan, aslının hükmü kat'î olan ama kıyas yollarından ma'dûl olan kıyasa takdim edilir²¹⁷.

3 – Kıyasın Kavramsal Çerçevesi ve Diğer Delillerle İlişkisi

İlletin mansûs veya müstenbat olsun, yapılan işlemin kıyas olup ilkinde **celî** ikincisine de **hafî kıyas** diyenler olduğu gibi, illetin mansûs olması durumunda yapılan işleme kıyas denmeyeceğini söyleyenler de vardır²¹⁸. İlletin mansûs olması durumunda, bunun kıyası emretmek olarak algılanıp, bu illetin benzer olaylar için de geçerli sayılıp sayılmayacağı da tartışılmıştır²¹⁹. Gazzâlî, katılmasa da, Nazzâm (v. 231/845)'ın, mansûs illetin ilhakı gerektirdiğini, fakat bunun kıyas yoluyla değil, lafız ve umum yoluyla –başka bir rivâyete göre örf ve dil yoluyla²²⁰ gerçekleştiği görüşünde olduğunu söyler²²¹. Gazzâlî, kıyasla amel etme konusunda bir delile binaen müspet bir karara varılmadığı sürece, tek başına mansûs illete dayanarak kıyas yapılamayacağını söyler. Benzer düşünceden hareketle olsa gerek, İbnü's-Sübkî, Râzî, Âmidî, Bâcî (v. 474/1081), Cüveynî, Şîrâzî, Ebû İshak el-

²¹⁶ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 480; Mehdi Fazlullah, **el-İctihad ve'l-mantki'l-fıkhiyye fi'l-İslam**, s. 220.

²¹⁷ Kıyasın kendi içindeki hiyerarşiyle ilgili olarak bkz. Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 492 vd.; Leknevî, **Fevâtilu'r-rahamût bişerhi Müsellemi's-sübût**, Beyrut, 2002 , C: II, s. 376 vd.; Bedran, **Edilletü't-teşrî'î'l-müte'âriza**, s. 236 vd.; Berzencî, **et-Teâruz ve't-tercih**, C: II, s. 243; Mehdi Fazlullah, **el-İctihad**, s. 214 vd.

²¹⁸ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: I, s. 115; Cessâs, **el-Füsûl fi'l-usûl**, C: IV, s. 100.

²¹⁹ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 383 vd.; Lehâmî, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 114 vd.

²²⁰ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 385.

²²¹ Gazzâlî'nin Nazzâm'ın görüşüne itirazına dair bkz. Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 301 vd

İsferâyînî (v. 418/1027), Ca'fer b. Mübeşşir (v. 234/848), Ca'fer b. Harb (v. 236/850) gibi usulcülerin yanı sıra Şâfi'î'lerin çoğu ve bazı Zâhirîler aynı görüşü paylaşmaktadır²²². Bu usulcüler olumlu veya olumsuz hüküm bildiren tüm durumlar için böyle düşünürken, Mu'tezilî usulcü Ebû Abdullah el-Basrî (v. 369/979), terke ilişkin bir hükümde illetin mansûs olmasının ilhakı gerektireceğini savunur²²³. Nazzâm gibi mansûs illetin kıyasa başvurmayı gerekli kılacağını düşünenler arasında, Kâşânî, Nehrevânî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekr er-Râzî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî²²⁴, Şîrâzî, Kerhî (v. 340/ 952) ve Cessâs'ın da adı geçer²²⁵. Fakat Nazzâm, Kâşânî ve Nehrevânî yapılan işleme kıyas demez²²⁶.

Şevkânî (v. 1250/1834), **mefhûmü'l-muvâfakanın**²²⁷ lafzî mi yoksa kıyâsî mi olduğu konusunda ihtilaf olduğuna dikkat çeker. Şâfiîlerde genel temayülün mefhûmü'l-muvâfakanın kıyas olduğu, Eşarî ve Mutezilî kelamcılarının ise onun lafzî istinbat olduğunu düşündüklerini söyler²²⁸. Bazılarının bu tür çıkarımları lafzın delâlet şekilleri adı altında ele almalarının temelinde, katfîlik-zannîlik kaygısının olabileceği gibi, tamamen lafzî bir tartışma olabileceği de söylenir²²⁹. Nassın delâletinin kıyas olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesinin, dilde kıyasın caiz olup olmadığı hususundaki ihtilaftan kaynaklandığı da söylenir²³⁰.

Serahsî, "*Kıyas ve re'y ile değil nassın zahiri ile sabit olan hükümler*" başlığı altında nassın **ibâresi, işâreti, delâleti** ve **iktizâsı** ile hüküm elde etme durumlarını

²²² Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 58; Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 384; Apaydın, "Kıyas", **DİA**, C: XXV, s. 532; Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, **el-Mühezzeb fi 'ilmi usûli'l-fikhi'l-mukârin**, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1999, C: IV, s. 1913.

²²³ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 117; Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 58; Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 384, 386; Apaydın, "Kıyas", **DİA**, C: XXV, s. 532.

²²⁴ Râzî bu ifadeyi Nazzâm'dan nakletmektedir. Bkz. Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 117.

²²⁵ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 58; Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 385; Apaydın, "Kıyas", **DİA**, C: XXV, s. 532; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1911.

²²⁶ Tüm görüş sahiplerinin delil ve değerlendirmeleri için bkz. Ömer Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 386 vd; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1918 vd.

²²⁷ "Lafzın sükût ettiği konudaki mânasının sözün konusu olan anlamına uygun düşmesi" anlamına gelen mefhûm-i muvâfakat teriminin içeriği ve kapsamına dair bkz. Ferhat Koca, "Mefhum" **DİA**, C: XXVIII, Ankara 2003, s. 351.

²²⁸ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 303. Şevkânî, mefhûmü'l-muvâfakaya kimilerinin delâletü'n-nas, kimilerinin celî kıyas, kimilerinin mefhûmü'l-evlâ, kimilerinin de fehve'l-hitâb dediklerini rivâyet eder. Bkz. Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 272.

²²⁹ Wael B. Hallaq, "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi", **MÜİFD**, sy. 16-17, Ayır Basım, 1998-1999, s. 196 (1 nolu dipnot). Saduddin Mesud Hilâlî, **el-Mehâratü'l-usûliyye ve esruhâ fi'n-nuzci ve't-tecdîdî'l-fikhiyye**, Câmîatü'l-Kuveyt, 2004, s. 126.

²³⁰ Hamd b. Hamdî es-Sârî'dî, **Müvâzenetü beyne delâleti'n-nassı ve'l-kıyâsî'l-usûliyyi ve esruhû zâlîke 'ale'l-fürû'ü'l-fikhiyye**, Dâru'l-harîr li't-tibâa, Kâhire, 1993, C: II, s. 620.

ele alır ve tüm bu delâlet çeşitlerini kıyasın kapsamı dışında tutar.²³¹ Debûsî de aynı farka dikkat çekmiş ve lafzın delâletlerini incelediği bölüme “*Kıyas ve re’y dışında nassın zâhiri ile sâbit olan hükümlerin kısımları*” başlığını koymuştur²³². Cessâs kıyasın kısımlarını konu edindiği bölümde, kıyası mansûs ve müstenbat olarak ikiye ayırır ve mansûs illet ile yapılan celî kıyası kıyas olarak kabul etmez²³³. Âmidî de, mefhûmü’l-muvâfakanın temel unsurunu teşkil eden, benzeyen olayın hükmünü ihtiva eden illetin, asıl olayın hükmünden daha fazla bu hükme uygun olması durumunun kıyasın dışında bir işlem olduğunu söyler. Ona göre kıyasta her hangi bir ilhak işlemi olacaksa, fer’in hükmünü ihtiva eden illetin aslın hükmünden daha fazla bu hükme uygun olmaması gerekir. Mesela Kur’an’daki “*öf*” deme yasağı²³⁴, ebeveyne yönelik tüm zararlı fiillerin sadece bir parçasıdır. Dolayısıyla bu bir kıyas değildir²³⁵. Şâfi’î tüm bu delâlet biçimlerinin kıyas olduğunu söyler²³⁶. Onun gibi düşünenlere göre - ki Râzî, Cüveynî ve Beydâvî (v. 691/1292) bunlar arasında sayılır²³⁷ ebeveyne vurmanın haram olduğu hükmü doğrudan “*öf*” ifadesinden çıkmaz. Bu ifade ancak delâlet yoluyla “herhangi bir zarar” anlamı kazanabilir ve böyle bir delâlet sadece kıyasla anlaşılabilir. Mesela bir kral, babasının huzurunda “*öf*” ifadesini sarfetmeden, kendi hizmetçilerine ona vurmaları emredebilir. Bu nedenle ebeveyne vurma yasağı hükmü, kelimenin bizzat kendisinden sezgiyle anlaşılmalı değil, “*öf*”

²³¹ Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 236. O, bu tür çıkarımların kıyas olmadığını belirtir. Bkz. a.g.m., **a.g.e.**, C: I, s. 242.

²³² Debûsî, **Takvîmü’l-edille**, s. 130.

²³³ Cessâs, illetin zaten nasta belirlenmesi durumunda ortaya çıkan hükmün, kıyas işleminin temel sorunu ve işlevi olan asl ve fer arasında kurulması gereken benzerliğin ve bu benzerlik aşamasında zihinsel faaliyetlerin olmaması sebebiyle kıyas olarak nitelendirilemeyeceğini belirtir. Çünkü der Cessâs, her ne kadar nas doğrudan ifade etmese de hüküm, kıyasın ne olduğunu bilmeyen bir vatandaşın bile anlayabileceği biçimde ortadadır. Cessâs böylesi elde edilen bir hükme kıyası tanımayanların bile katıldıklarını belirtmektedir. Bkz. a.g.m., **el-Füsûl**, C: IV, s. 99-100.

²³⁴ İsrâ, 17/23.

²³⁵ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 77. Âmidî, kıyasın kısımlarını işlediği yerde, kıyası evlâ, müsâvî ve ednâ olarak üçe ayırıp üçüncüsünün kıyas olduğunda ittifak olduğunu, ilk ikisinin kıyas olup olmadığını hususunda ise ihtilaf bulunduğunu söyler. Bkz. a.g.m., **a.g.e.**, C: IV, s. 5-6.

²³⁶ Şâfi’î, **er-Risâle**, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrût, t.y., s. 512 vd. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Wael B. Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, **MÜİFD**, s. 196-197.

²³⁷ Lehâmî, **Hücciyetü’l-kıyâsı**, s. 143.

yasasının gerisindeki maksattan çıkarılmıştır²³⁸. Gazzâlî, eseri **el-Menhûl** ile **el-Müstasfâ**'da söz konusu âyetten, ebeveyne vurma gibi diğer fiillerin hükmünün kıyasla değil delâletle anlaşıldığını söylerken²³⁹, diğer eseri **Şifâü'l-galîl**'de bu hükme kıyas yoluyla ulaşılabileceğini söyler²⁴⁰. Devamında, kıyas karşıtlarının dahi bu tür kıyası inkar edemeyeceklerini, aksi takdirde ifadeyi sırf “öf” yasağı ile sınırlandırmak zorunda kalacaklarını söyler²⁴¹. Gazzâlî'nin ismi, Âmidî ve İbnü'l-hâcib ile birlikte söz konusu hükmün mantûk ile sabit olduğu, hâs olanın zikredilip âmmin murad edilmesi yoluyla tüm eza türlerinin yasaklandığı görüşü ile birlikte de geçmektedir²⁴². Hanefiler, kıyas işleminde illetin mücerret dil ile anlaşılmasını şart koşmaları sebebiyle söz konusu hükmü nassın delâleti kapsamında görürler²⁴³. İlgili âyetin anlamını “öf” kelimesiyle sınırlayan İbn Hazm'a göre “öf” deme yasağı hiçbir şekilde ebeveyne vurmanın yasak olduğunu göstermek için kullanılmaz. Bu ifade “öf” deme fiilinin yasak oluşunun dışında hiçbir anlam ifade etmez. Ebeveyne vurma ve onları öldürme yasağı âyetin tamamından anlaşılır²⁴⁴.

Lafzın delâlet çeşitleri, mansûs illet ile yapılan kıyas ve diğer aklî çıkarımların fikhî kıyas kapsamına alınıp alınmayacağına dair telakkileri, usulcülerin kıyas tanımlarını etkilemiştir. Buhârî, “*meskûtün anhın hükmünü mantûkun bihe bağlamak*” şeklindeki bir tanımı, nassın delâletini içerip aklî kıyası içermediği için

²³⁸ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 76; Wael B. Hallaq, “Sünni Fikhî Kıyasında Analogik Olmayan Kanıtlar”, **İLAM Araştırma Dergisi**, trc. Bilal Aybakan, C: III, sy. 2, (Temmuz-Aralık 1998, s. 168.

²³⁹ Gazzâlî, **el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl**, thk. Muhammed Hasen Heytû, Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1400, s. 334-335; a.g.m., **el-Müstasfâ**, s. 305.

²⁴⁰ Gazzâlî, **Şifâü'l-galîl fî beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'îl**, Bağdat, 1971, s. 56.

²⁴¹ Gazzâlî, **Şifâü'l-galîl**, s. 56.

²⁴² Lehhâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 144.

²⁴³ Lehhâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 113-114. Ancak kıyas kelimesinin içerdiği anlamın erken dönem Hanefiler, en azından Ebû Hanîfe için böylesi tahdit edilmiş bir durumda olmadığına da vurgu yapılmaktadır. Bkz. Apaydın, “Kıyas”, **DİA**, C: XXV, s. 530; Kaya, **Fikhî İstidlâl**, s. 107.

²⁴⁴ İbn Hazm'a göre âyetin tamamı dikkate alındığında ebeveyne yapılan tüm kötü muamelelerin yasaklandığı anlaşılır. İbn Hazm; “öf” ifadesi tüm kötü fiilleri ifade edebilseydi Allah niçin aynı ayette diğer kötü muameleleri yasaklayıp ebeveyne iyilik etmeyi emretsin? Bir kişi başkasına vursa ve onun ellerinin kırılmasına vs. sebep olsa, olayı görmüş olan şahit de vuranın vurulana “öf” dediğine tanıklık etse, bu şahidin bir yalancı olduğunda hiçbir şüphe olmazdı” demektedir. Bkz. a.g.m., **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, Dâru'l-hadîs, Kahire, 1404, C: VII, s. 56 vd.,371 vd. “Öf” ifadesinden ebeveyne her türlü eza vermenin yasak olmasına öf yoluyla ulaşılabileceğini söyleyenler de vardır. Bkz. Lehhâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 144 vd.

eleştirir²⁴⁵. Tanımlarda “*Salt dil yoluyla anlaşılmayan*”, “*bi’l-ictihâd*” ya da “*re’y ile*” kayıtlarının yer alması da aynı düşüncenin yansımalarıdır²⁴⁶.

Delîlü’l-hitâb da denilen “**mefhûmü’l-muhâlefe**”, kıyasın alanına dair ciddi bir kısıtlama anlamına geldiği için Hanefilerce fâsid kabul edilir²⁴⁷. Zira mefhûmü’l-muhâlefeye göre hareket edilen durumlarda kıyas imkanı kalmaz.

Kıyas kapsamında olup olmadığı tartışılan bir başka akıl yürütme yolu da “**kıyâsü’l-aks**”tır²⁴⁸. Mefhûmü’l-muhâlefedeki farklı bir akıl yürütme yolu olan kıyâsü’l-aks, Şîrâzî ve Sübkî gibi bazı usulcüler tarafından kıyas değil bir istidlal yolu olarak görülmektedir²⁴⁹. Onu kıyas kabul edenlerin arasında da hakiki ya da mecazi açıdan kıyas olup olmadığı tartışmaları vardır²⁵⁰.

İlletin zikredilmediği fakat onu gerektiren, ona delâlet eden bir vasfın, eserin ya da hükmün zikredildiği kıyas olarak tanımlanan “**delâle kıyası**”nın da müstakil bir kıyas olup olmadığı tartışılmıştır. Mantıkçıların böylesi bir işlemi **burhân** olarak isimlendirdikleri söylenir. Farklı olanın nefyedilmesiyle yapılan “**el-kıyâs fi ma’na’l-asl**”ın da kıyas kapsamında olup olmadığı tartışılmıştır²⁵¹.

²⁴⁵ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 397.

²⁴⁶ Molla Fenârî, **Füsûlü’l-bedâyi’ fi usûli’ş-şerâyi’**, İstanbul, 1289, C: II, s. 274, 275; Molla Hüstre, **Mirkâtü’l-vüsûl**, Dersaâdet, İstanbul, 1320, s. 22; İbn Emîri’l-Hâc, **et-Takrîr ve’t-tahbîr**, C: III, s. 156; Semerkandî, **Mizânü’l-usûl fi netâici’l-‘ukûl fi’l-usûl**, Bağdat, 1987, C: II, s. 793.

²⁴⁷ Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 255.

²⁴⁸ Basrî, kıyâsü’l-aks için şu tanımı verir: “*Aslın hükmünün zıddını illet sebebiyle fer’de isbat etmektir*”. Bkz. Basrî, **el-Mu’temed**, C: II, s. 444. Âmidî ise “*hükmün illetindeki farklılık sebebiyle malumun diğerinde tahsil edilmesidir*” şeklinde tanım verir. Bkz. a.g.m., **el-İhkâm**, C: III, s. 201. Kıyâsü’l-aks için verilen tanımlara yapılan itirazlar için bkz. Lehhâmî, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 187.

²⁴⁹ Hallaq, “Sünni Fikhî Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar”, **İLAM Araştırma Dergisi**, s. 174 vd. Basrî, fukahânın kıyâsü’l-aksî kıyas olarak isimlendirdiklerini belirttikten sonra, hem tard hem de aks kıyasını içeren bir tanım olması hasebiyle “*İllet sebebiyle, diğerine red yoluyla bir şeyde hükmün isbat edilmesidir*” şeklinde bir kıyas tanımı verir. Devamında fikhî kıyasın aks ve tard olarak ikiye ayrıldığını söyler. Bkz. a.g.m., **el-Mu’temed**, C: II, s. 443-444. Âmidî, Basrî’ye bir başka kıyas tanımı nisbet eder ve bazılarının aks kıyasını da kıyas olarak değerlendirdikleri gerekçesiyle, tanımın aks kıyasını içermemesinden dolayı eleştiriye uğradığını söyler. Devamında aks kıyasına mecazen kıyas denildiği iddia edilerek bu eleştiriye cevap verildiğinden bahseder. Ona göre kıyasın her iki kıyas çeşidi için de müşterek bir adlandırma olması sebebiyle tanımda aks kıyası için herhangi bir kaydın bulunmaması bir eksiklik teşkil etmez. Bkz. a.g.m., **el-İhkâm**, C: III, s. 204.

²⁵⁰ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 204; Lehhâmî, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 188 vd.

²⁵¹ Lehhâmî, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 193-194, 195 vd.

Kıyas işlemine başvurmaksızın, lafzın sözlük anlamını genişletme yoluyla hüküm verme, yani dilde kıyası Hanefiler kabul etmez²⁵². Sem'ânî, “*ashabımızdan çoğu, isimlerde kıyasın caiz olduğunu düşünmektedirler*” der²⁵³. Şîrâzî, isimlerin kıyas ile isbatı konusunda mezheb içinde ihtilaf olduğunu, bir kısmının meseleye olumlu bir kısmının da olumsuz baktığını belirttikten sonra isimlerde kıyasın caiz olduğu düşüncesinin isabetli olduğunu söyler²⁵⁴. Âmidî, lügavî isimlerde kıyasın cârî olup olmaması konusunda, “*ashabımızdan Kâdî Ebû Bekr ve İbn Süreyc, fukahadan pek çok kişi ve de dildiler olumlu; ashabımızın çoğu, Hanefiler ve edebiyatçılardan bir grup olumsuz tavır takınmaktadırlar*” dedikten sonra, alemlerin varlıklara, o varlıkların gerektirdiği manalara uygun olarak konulmadığı, halbuki kıyasta toplayıcı makul bir mananın olması gerektiği sebebiyle özel isimlerde kıyasın caiz olmadığı hususunda ittifak olduğunu belirtir²⁵⁵. Aklî hüküm ve lügavî ismin kıyas ile sabit olmayacağını söyleyen Gazzâlî, kıyas yoluyla, şarap isminin nebiz, zina isminin livata, hırsızlık isminin kefen soygunu ve halît isminin komşu için isbatının caiz olmadığını belirtir²⁵⁶.

Kıyasın kavramsal çerçevesi ve mahiyeti bağlamında onun, **fıkıh**, **ictihad**, **re'y**, **istinbât**, **istidlâl**, **nazar**, **tahrîc** ve **istihsan** kelimeleriyle olan ilişkisine de kısaca değinmek istiyoruz.

“*Tafsili delillerden istinbat edilen şer'î-amelî hükümler ya da bu hükümleri bilme*”²⁵⁷ olarak tarif edilen **fıkıh**, “*müctehidin şer'î-amelî hükümleri tafsili delillerinden çıkarabilmesine yarayan kurallar ya da bu kuralları bilme*” olarak tanımlanan fıkıh usûlünden ayrı bir alan ve işleve sahip ilim dalıdır²⁵⁸. Bu açıdan bakıldığında tez konumuz olan kıyas, fıkıh usûlünde bir yöntemi ifade etmektedir.

“*Fakihin, şer'î-amelî hükümleri tafsîli delillerinden çıkarabilmek için olanca gücünü ortaya koyması*”²⁵⁹ şeklinde tarif edilen **ictihad**, kaynakların tespiti,

²⁵² Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 285; Şîrâzî, **el-Me'ûne fi'l-cedel**, Cemiyetü İhyâi't-türâsi'l-islâmî, Küveyt, 1407, s. 90.

²⁵³ Sem'ânî, **Kavâtu'u'l-edille**, C: II, s. 111.

²⁵⁴ Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 11.

²⁵⁵ Âmidî, **İhkâm**, C: I, s. 88 vd.

²⁵⁶ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 328. Dilde kıyası kabul edip etmeme hususundaki tartışmanın pratik sonucuyla ilgili bkz. Mustafa Sait el-Hinn, **İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları**, trc. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993, s. 375.

²⁵⁷ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 17; Zeydân, **el-Vecîz**, s. 8; Ebû Zehrâ, **Fıkıh Usûlü**, s. 20.

²⁵⁸ Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 23 vd.

²⁵⁹ Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 373.

hükümün istinbatı ve tatbikini içerecek kadar geniş bir kapsama sahiptir²⁶⁰. Yani ictihad, kıyas, lafzın delâletlerini tespit ve bu yolla hüküm çıkarma, haberlerin sıhhatini ve manasını tespit, teâruzu giderme, illetin tahrir, tenkih ve tahkiki, hakkında hüküm verilecek nesne veya fiillerin incelenmesi, kavramların tahlili, takdîri örfe, ihtisasa veya ihtiyaca bırakılmış hususların takdir edilmesi gibi türleri içeren çok yönlü bir faaliyettir²⁶¹. Şâfiî'nin kıyas ile ictihadı aynı şey sayan görüşü²⁶² pek kabul görmemiş, genelde kıyas ve ictihad arasında umum-husus ilişkisi olduğu söylenmiştir²⁶³. Bu ilişkiye dikkat çeken Buhârî, kıyas yerine ictihad kelimesinin kullanımının mecazen olduğunu söylemiştir²⁶⁴. Şevkânî, Ebû Bekr er-Râzî'den naklen, şer'î kıyas, illet olmaksızın zann-ı gâlible hükmetmek ve asıllarla istidlâl olmak üzere üç tür ictihattan bahseder²⁶⁵. Kıyasın meşrûiyetine dair zikredilen hadis ve Sahâbe referanslı örnekler de kıyastan ziyade ictihada dair örneklerdir. İctihat ile kıyas arasında, kıyasın, ictihadın aksine her zaman için nassın hükmünü genişletici bir rolü olduğuna dair bir genelleştirme de doğru gözükmemektedir. Mesela hakkında nas olan bir konuda yapılan bir kıyas işlemi (kıyas fâsü'l-i'tibâr) nassın hükmünü genişletici değil daraltıcı yönde rol oynar.

“Şer'î delillerden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağımlı akıl yürütme” gibi anlamlara gelen **istidlâl** geniş

²⁶⁰ Sâi'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 496.

²⁶¹ Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 11-12; Ahmed Hasan, **Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence**, Islamic Research Institute, Islamabad, 1986, s. 1; Tuncay Başoğlu, “Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları”, **DT**, MÜSBE, İstanbul, 2001, s. 87; , Soner Duman, “Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı”, **DT**, MÜSBE, İstanbul, 2007, s. 39-40.

²⁶² Şâfiî, **er-Risâle**, s. 477. Esassen Şâfiî, Allah'ın Kitabında müslümanlardan birinin karşılaştığı herhangi bir hadisenin hükmünü doğru olarak gösterecek bir delilin mutlaka var olduğunu söylemekte, bunun tespitinin de ya nas ya da istidlal ile mümkün olduğunu belirtmektedir. Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s. 20 vd. Şâfiî'nin istidlal kelimesi yerine zaman zaman da istinbat ve kıyas kelimelerinin kullanması ve ictihadı kıyastan ibaret sayması dolayısıyla onun terminolojisinde ictihad, istinbat, istidlal ve kıyas kavramlarının birbirinin eş anlamlısı olduğu sonucunu doğurduğu söylenmektedir. Bkz. Apaydın, “İctihad”, **DİA**, C: XXI, s. 434. Fakat Şâfiî'nin, kıyas kapsamına sokulamayacak ictihad türleri ile istidlalde bulunmasından hareketle onun kıyas ile ictihadı aynı şey sayan görüşünün görüldüğü gibi olmadığına da dikkat çekilmektedir. Bkz. Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kiyâs fi't-teşrî'r'l-İslâmî**, Hecl li't-tabâa ve'n-neşr, Cize, 1987, s. 21.

²⁶³ Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 96; Cüveynî, **el-Burhân fi usûli'l-fıkh**, Mısır, 1418, C: II, s. 489; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 281; Sem'ânî, **Kavâtü'u'l-edille**, C: II, s. 71; Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 396; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kiyâs fi't-teşrî'r'l-İslâmî**, s. 62; Ahmed Hasan, **Analogical Reasoning**, s. 463. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Duman, “Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı”, s. 54 vd.

²⁶⁴ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 396.

²⁶⁵ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 370.

anlamı dikkate alındığında kıyası içine alacak kapsama sahipken²⁶⁶ dar anlamı dikkate alındığında kıyas dışı deliller yahut nas, icmâ ve kıyasın dışındaki delilleri ifade eden bir terim olarak kullanılır²⁶⁷. Molla Fenârî, edille-i erba'a dışındaki deliller için başka bir başlık açarak istidlâli bu delillerden biri olarak ele alır²⁶⁸. Basrî de, keffâretlerin miktarının kıyasla değil istidlâlle hükme bağlandığını ifade ederek iki kavram arasındaki ayırma dikkat çeker²⁶⁹.

“*Hakkında nas bulunmayan bir konuda herhangi bir ictihad nevi ile hüküm çıkarmak veya illeti tespit etmek*” anlamına gelen **istinbât** kıyastan daha geniş bir içeriğe sahiptir²⁷⁰. İstinbât, kıyas için bir asl olma özelliğine sahipken, ictihadın da bir nev'i ve semeresidir²⁷¹.

“*Bunu nas sebebiyle mi yoksa re'yinle mi söylüyorsun?*” ifadesinde olduğu gibi nas mukâbili, “*Re'y kıyastan ibarettir*” ifadesinde olduğu gibi kıyasla müterâdif anlamda kullanılan²⁷² **re'y**, kıyastan, umum-husus ilişkisi yönüyle daha geniş bir anlama sahiptir²⁷³.

Kıyas, fikhî nazara göre dar bir anlam ifade etmektedir. **Nazar**, fikhî kıyasın dışındaki pek çok akıl yürütmeyi de içerir. Gazzâlî, burhandan bahsederken, “*mukaddimleri kesin olana burhan, müsellemlere olana cedelî kıyas, zannî olana da*

²⁶⁶ Mesela kıyası ma'na'l-hitâb başlığı altında inceleyen Bâcî, esasında kıyasın istidlâlin pek çok türlerinde uygulandığını vurgulanmaktadır. Bkz. a.g.m., **İhkâm**, s. 528. Ayrıca bkz. Berzencî, **et-Te'âruz ve't-tercih**, C: I, s. 143 vd.

²⁶⁷ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 125; Koca, “İstidlâl”, **DİA**, C: XXIII, İstanbul, 2001, s. 323 vd.; Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 9-10.

²⁶⁸ Molla Fenârî, **Füsûlü'l-bedâyi'**, C: II, s. 382, 386.

²⁶⁹ Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 266. Kıyasın kavramsal çerçevesi bağlamında istidlâl teriminin önemine dair bkz. Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, **MÜİFD**, s. 197 vd.

²⁷⁰ Koca, “İstinbat”, **DİA**, C: XXIII, İstanbul, 2001, s. 368.

²⁷¹ Lehâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 14.

²⁷² Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 61. Esasında nassın lafız, mefhûm ve delâletinden yapılan istidlâlin ne derece nassa ve ne derece re'ye râcî olduğu net değildir. Dolayısıyla reyin nas mukabili kullanımında sınırlar belli ölçüde belirsizlik ve izafilik taşımaktadır. Nassın delâletlerini de nassa râcî gören bir kişi için “*Bunu nas sebebiyle mi yoksa re'yinle mi söylüyorsun?*” ifadesinde re'y kıyas anlamında anlaşılabilir. Bkz. Sâi'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 497 (1 nolu dipnot).

²⁷³ Lehâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 10; Sâi'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 499. İlk dönemlerde akıl yürütmenin en yaygın ve tabii modeli olduğunu söyleyen Hasan, ictihadın farklı modellerine de şamil, kapsamlı bir terim olan re'yin daha sistematize edilip disiplin altına alınması süreci ile kıyasın gündeme geldiğini belirtir. Bkz. Ahmet Hasan, **İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi**, trc. Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, s. 81, 163; Ayrıca bkz. Hallaq, **A History of Islamic Legal Theories An Introduction to Sunni Usul al-fikh**, Cambridge, 1999, s. 19.

fikhî kıyas denir” der²⁷⁴. Yine o, fikhî nazarin onda dokuzunun kıyas dışındaki akıl yürütmelerden ibaret olduğunu söyler²⁷⁵. Cüveynî dört tür şer’î nazardan bahseder: a - meskûtun anhin mansûsun aleyhe ve muhtelefün fihin müttefakün aleyhe ilhakı, b - muhîl-münâsib bir mana ile fer’in asla reddi, c - kendisine ilhak edilecek bir aslın bulunmadığı bir meselede muhîl-münâsib bir mana ile istidlal ve d - muhîl, münâsib bir mana bulunmaksızın, hususi benzerlikler dolayısıyla, bir şeyi başka bir şeye teşbih²⁷⁶. İlk türün kıyas olup olmadığı tartışmalıdır. İkinci tür dar anlamda kıyastır. Üçüncüsü ıstıslah, dördüncüsü şebeh kıyasını ifade eder²⁷⁷.

Mezheb içi istidlâl yöntemlerinden olan **tahrîc** işleminde kıyas da dahil olmak üzere pek çok metod kullanılır²⁷⁸. Mezheb birikiminden seçilen bir hükme, hakkında hüküm bulunmayan bir meseleyi kıyaslama şeklinde yapılan ve kıyas tahrîci denilen işlemin fikhî kıyas ile benzerlikleri bulunur²⁷⁹.

*“Müctehidin, bir meselede, kendi kanaatinde o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren nas, icmâ, zaruret, gizli kıyas, örf veya maslahat gibi bir delile dayanarak, o hükmü bırakıp başka bir hüküm vermesi”*²⁸⁰ şeklinde tanımlanan **istihsan**ın mukabili olarak kullanan kıyas terimi analojik kıyastan daha geniş anlama sahiptir. Bu geniş anlamı itibariyle ele alındığında istihsan kıyas için bir sınırlamayı ifade etmektedir.

Kıyasın tüm hükümlerde cârî olduğunu düşünenler olsa da²⁸¹ kıyasın cari olup olmadığı yer ve durumlarla ilgili temayüllere de kısaca değinmek istiyoruz.

Kıyasın ibtidâen hüküm koymaya yetkin bir delil olmadığı vurgulanır²⁸². Onun bir delil değil yöntem olduğu ve müsbet olmayıp muzhir olduğuna dair söylemin temelinde de bu anlayış olmalıdır. Bu, kıyasın alanı için bir sınırlamadır. Yine

²⁷⁴ Gazzâlî, **el-Müstasfa**, s. 31.

²⁷⁵ Gazzâlî, **el-Kıstâsü'l-müstakîm**, Beyrût, Dâru'l-meşrik, 1983, s. 82; **Esâsü'l-kıyas**, Şeriketü'l-ubeykan, Riyad, 1993, s. 40.

²⁷⁶ Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 514.

²⁷⁷ Başoğlu, **İllet Tartışmaları**, s. 89.

²⁷⁸ Kaya, **Fikhî İstidlâl**, s. 35 vd.; Yakub b. Abdülvehhab el-Bâhuseyn, **et-Tahrîc 'imde'l-fukahâi ve'l-usûliyyîn**, Riyad, 2001, s. 247 vd.

²⁷⁹ Kaya, **Fikhî İstidlâl**, s. 237 vd.

²⁸⁰ Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 162.

²⁸¹ Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1954.

²⁸² Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 260; Serahsî, **Usûl**, C: I, 327, C: II, s. 17; Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 265; Ahmed Hasan, **Analogical Reasoning**, s. 463.

kıyasın, hakkında nas bulunmayan konularda uygulanabileceğine²⁸³ dair bir başka sınırlama, kıyasın meşrûiyeti bağlamında sıkça telaffuz edilen “*nasların sınırlı olayların sınırsız olduğu*”na dair söylemle hatırı sayılır bir şekilde kıyasın lehine genişletilmektedir. Yine kıyas işlemine konu olacak nassın ta’lîle uygun olmasına dair şart²⁸⁴ ile asl, aslın hükmü, fer’ ve illete dair şartların keyfiyeti de kıyasın alanına dair sınırlama anlamına gelmektedir²⁸⁵. Klasik dönemde teorisi oluşturulup çerçevesi çizilen şekliyle, yani tüm şartları ve hassasiyetleriyle düşünüldüğünde, fikhî bir kıyasla bir hükme varmanın ne denli zor olduğuna dair yapılan vurgular da kıyasın pratik yönü adına bir başka sınırlamadır²⁸⁶.

İbadet, had ve keffâretlerde kıyasın uygulanması, bu tür hükümlerin ta’lîle uygun olup olmaması konusundaki temayüllere göre değişebilmektedir. Bununla birlikte, Şâfiîler takdîrât, keffâret, hudûd ve bedellerde kıyasın caiz olduğu, Hanefîler ise caiz olmadığı görüşündedir²⁸⁷. Ebû Yûsuf’un, sözü edilen konularda kıyas yapılacağı görüşünde olduğu söylenir²⁸⁸. Genel olarak cumhurun ruhsatlarda kıyasın caiz olduğu, yani kıyas ile ruhsatların sabit olabileceği görüşünde olduğu Hanefîler’in, Şâfiî’nin ve Mâlik’in ise menfî görüşte olduğundan bahsedilir²⁸⁹.

Sebeup, şart ve mânilerde kıyasın cârî olup olmayacağı konusunda da ihtilaf vardır. Şâfiîler’in çoğu, Pezdevî gibi bazı Hanefîler ve Hanbeliler bu konuda müspet, Hanefîler’in çoğu, Âmidî, Fahreddin er-Râzî ve Beydâvî gibi bazı Şâfiîler ve Mâlikîler’den İbnü’l-Hâcib menfî görüştedirler²⁹⁰. Hayzın ve nifâsın en azı ve

²⁸³ “Kıyas edilecek olay hakkında nass bulunmamalıdır” şeklinde ifade edilen ve fer’in şartları içerisinde zikredilen şartı, kıyasın sahasına dair şartlar (kıyasın cevaz şartları) başlığı altında inceleyenler vardır. Bkz. Dönmez, “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı”, *DT*, s. 79; Abdülkadir Şener, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah*, DİB, Ankara, 1974, s. 96.

²⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, C: II, s. 142, 147.

²⁸⁵ Nemle, *el-Mühezzeb*, C: V, s. 1980, 1982, 1984, 1988, 1990, 1992, 2009.

²⁸⁶ Ahmed Hasan, *Analogical Reasoning*, s. 463.

²⁸⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, C: V, s. 349; Âmidî, *el-İhkâm*, C: IV, s. 64; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 331; Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi’l-minhâc ‘alâ Minhâci’l-vüsûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1404, C: III, s. 30; Serahsî, *Usûl*, C: II, s. 111-112; Şîrâzî, *el-Meûne*, s. 90; Bâcî, *İhkâm*, s. 622-623; Lehâmî, *Hücciyetü’l-kıyâs*, s. 204; Nemle, *el-Mühezzeb*, C: IV, s. 1929.

²⁸⁸ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 356.

²⁸⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, C: V, s. 351; Cüveynî, *el-Burhân*, C: II, s. 585; Şâfiî, *er-Risâle*, s. 545. Onun bu görüşünden daha sonra dönmüş olabileceği söylenmektedir. Bkz. Mevlûd Abdülhamid, *Hücciyetü’l-kıyâs*, s. 410; Ruhsatların kıyasla tespitine dair bir çalışma için bkz. Nemle, *er-Ruhasu’ş-şer’iyye ve isbâtühâ bi’l-kıyâs*, Mektebetü’r-rüşd, Riyad, 1990, s. 178 vd.

²⁹⁰ Abdestte niyetin şart olması, teyemmümde niyetin şart olmasına kıyaslanır. Yine, namazın sıhhati için su, suyun yokluğunda da taşla istinca şart kılınmış, aynı vasfa sahip bir başka katı

çoğu gibi âdet ve hilkate dair konularda, bunların kişi, yer ve zamana göre değişen şeyler olması sebebiyle genel temayül kıyasın cârî olmadığıdır²⁹¹. **Berâet-i asliyye** olarak da bilinen ve hakkında şer'î bir hüküm gelmeden önceki hükmüyle bir şeyin devam etmesi olarak tanımlanan aslî nefy ile kıyas, yani titiz bir inceleme sonucu hakkında herhangi bir hükmün bulunmadığı bir meseleyi benzer özelliğe sahip bir başka meseleye ilhak etmek konusunda da genel temayül menfidir²⁹².

4 – Klasik Bilgi Teorisi İçinde Kıyasın Yeri

Fıkıh usûlünde, nasları anlama, yorumlama ve ictehad türü tüm faaliyetin, hüküm koyucunun, yani hâkimin Allah olduğuna dair ön kabul çerçevesinde yürütülmesi gerektiği vurgulanır²⁹³. Kıyasın sürekli vurgu yapılan muhbir vasfının bu ön kabulle alakası olmalıdır. Zira ictehad eden müctehid cevabı aranan konuda Allah'ın hükmünün ne olduğunu bulmanın peşindedir.

Bilginin vasıtaları konusunda²⁹⁴ a - beş duyu ile hâsıl olan idrakler, b - aklın apaçık bilgileri ya da temel bilgileri ve c - mütevâtir haber gibi sınıflandırmalar göze çarpar²⁹⁵. İlim türleri olarak kadîm ve hâdis terimlerinden sözedilir. Hâdis olan zarûfî ve mükteseb olarak ikiye ayrılmakta, mükteseb ilim de nazar ve istidlâl

madde de taşa kıyas edilmiştir. İftira sebebiyle şarap içenin, kâzıfa kıyası, her ikisinin de kasten adam öldürmeye teşebbüs etmeleri sebebiyle ağır bir cisimle adam öldürenin, kesici bir cisimle adam öldürene kıyası ve kısas hükmünün oluşması, namazın cevazına mani olmalarından dolayı nifâsın hayza kıyası şart, sebep ve manilerde kıyasın gerçekleşeceğine dair verilen örneklerden bazılarıdır. Bu konuda müspet düşünenler, şart, sebep ve manînin de şer'î ahkam cinsinden oldukları, kıyasa delâlet eden delillerin mutlak olduğu ve de Hz. Ali'nin şarap içene verdiği cezayı delil olarak ileri sürerler. Bkz. Fergalî, **Bühûs fi'l-kıyâs**, s. 439 vd.; Lehâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 214, 225 vd.; İsa Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 143; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1942 vd.

²⁹¹ Fergalî, **Bühûs fi'l-kıyâs**, s. 439 vd.; Lehâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 214 vd., 225; İsa Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 143; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1942 vd.

²⁹² Lehâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 228; İsa Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 141-142.

²⁹³ Teftâzânî, **et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-tenkih**, Beyrut, 1998, C: II, s. 122; Zeydân, **el-Vecîz**, s. 69.

²⁹⁴ Esasen bilgi teorisi, buradaki bilginin vasıtalarına bilginin kaynağı olarak bakmaktadır. Mesela bilginin kaynakları konusunda duyu, akıl ve sezgi olmak üzere üç eğilimden bahsedilmektedir. Bkz. İlyas Çelebi, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002, s. 51.

²⁹⁵ Neseî, **Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn**, DİB, Ankara, 1993, C: I, s. 24; Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 320 vd., Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akaidi**, trc. Bekir Topaloğlu, DİB, Ankara, 1980, s. 55 vd., Çelebi, **Akılcılık**, s. 222 vd.

yoluyla elde edilen bilgi için kullanılmakta²⁹⁶, fıkıh dolayısıyla kıyas da tasnifte bu alana dahil olmaktadır. Bazı fıkıh tanımlarında da bu açıkça görülür. Mesela, İbn Akîl el-Hanbelî, fıkha dair, “*şerî ahkamın nazar yoluyla bilinmesi*”, “*şerî ahkamın nazar ve istidlâl ile bilinmesi*” gibi tanımlar verir²⁹⁷. Basrî de, “*her mükteseb bilgiye nazar ile ulaşılır*” der²⁹⁸. Klasik anlayışta bilginin değeri zannî ve kat’î olarak ele alınmakta, kıyas **zannî** kısımda yer almaktadır²⁹⁹.

Kıyasın en önemli unsuru olan illetin tespiti aşamasında zannîlik vasfı ön plana çıkmaktadır. Usulcüler **zann-ı gâlib**, **emâre**, **gâlib-i re’y**, **ekberu’r-re’y**³⁰⁰ gibi ifadelerle kıyasın zannîliğine vurgu yapmışlardır. Bilgi değerini tesbit açısından kıyas, şahitliğe dayanarak hüküm vermeye ve haber-i vâhidin bilgi değerine benzetilir³⁰¹. Şâfî, kıblenin tayini, şahidin âdil olup olmadığının tesbiti ve hac cinayetinde keffâret olarak kesilecek hayvanın denkliliğinin belirlenmesi gibi hususları ve bunlara ilişkin âyetleri zikrederek zann-ı gâlibin dolayısıyla kıyasın meşrûyetini temellendirmeye çalışır³⁰². Cessâs da aynı amaçla Kur’an’daki **ma’rûf** terimi üzerinde durur³⁰³. Kıyasın zannîliğine dair yöneltilen eleştirilere “*her müctehidin isabet edeceği*”ne dair kaide ile de cevap verilmeye çalışılır. Buna mukabil muhatta³⁰⁴ görüşüne sahip olanlar ise zandan dolayı kıyasın meşrûyetine olumsuz bakarlar. Kâdî Abdülcebbar (v. 415/1025), illetin delil ya da emâre ile sabit olacağını, birinci halde ilim, ikinci halde ictihad mesabesinde olup zan ifade edeceğini söyler³⁰⁵. Yine **İrşâdü’l-Fühûl**’de haberin medlûlünün şartları işlenirken, haberin kat’î kıyasa muhalif olması durumunda takdim edilip edilmeyeceği tartışılmakta, mukaddimleri kat’î ya da zannî olan kıyasın

²⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî fî ebvâvi’t-tevhîd ve’l-‘adl**, Kahire, 1962-65, C: XII, s. 59; İbn Abdilber, **Câmi’u beyânî’l-‘ilm**, C: II, s. 37; İbn Akîl, **el-Vâzih fî usûli’l-fıkh**, Beyrût, 1999, C: I, s. 7.

²⁹⁷ İbn Akîl, **el-Vâzih**, C: I, s. 6-7.

²⁹⁸ Basrî, **el-Mu’temed**, C: II, s. 206.

²⁹⁹ Şîrâzî, **el-Lüma’**, s. 4; Cüveynî, **el-Burhân**, C: I, s. 95 vd.; a.g.m., **el-Verakât**, Kahire, 1977, s. 9, Kılavuz., **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a giriş**, s. 320 vd.

³⁰⁰ Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 328; Cessâs, **el-Füsûl**, C: II, s. 418; Gazzâlî, **el-Menhûl**, s. 380.

³⁰¹ Şîrâzî, **el-Lüma’**, s. 96; a.g.m., **et-Tefsîr**, s. 418; Gazzâlî, **el-Müstasfa**, 117. Bu benzetmenin kıyasın zannî olduğunun kabulü anlamına geldiğine dair bkz. Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 141, 302, 328.

³⁰² Şâfî, **er-Risâle**, s. 34 vd.

³⁰³ Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 25 vd.

³⁰⁴ Her müctehidin isabet edebileceğine inananlara **musavvibe**, sadece birinin isabet edeceğini düşünenlere **muhatta** denir.

³⁰⁵ Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C: XVII, s. 331.

durumundan bahsedilmektedir. Eserde, Basrî'nin, illetin kat'î delil ile sabit olması durumuna dair görüşüne yer verilmekte, illetin mansûs ya da müstenbat olması durumunda takdim işinin keyfiyetine değinilmektedir³⁰⁶. Bununla birlikte bilgi değeri açısından illetin hiçbir zaman zannî olmaktan öteye geçemeyeceği de söylenir³⁰⁷. Özellikle Hanefilerin, mansûs illetle yapılan işlemin kıyas olarak adlandırılmayacağını söylemeleri dikkate alınırsa bilgi değeri açısından fikhî kıyasın zannî olmanın ötesine geçmesi mümkün gözükmemektedir³⁰⁸.

Fikhî kıyasın zannî oluşunun temel nedeni kıyas işlemine müctehidin çokça müdahil olmasıdır. Çünkü çözüme kavuşturulmak istenen olayı da çözüm işleminde kullanılacak kaynağı da “anlama” gerekecektir ve bu işlemin her aşamasında müctehid etkin rol oynayacaktır. Bazı kıyas tanımlarında görülen “*müctehidin nazarında = (عند المجتهد)*” şeklindeki kayıtlar bunun yansımalarıdır. Mesela Gazzâlî, asl ve fer' arasındaki benzerliğin özneye göre olduğunu söyler³⁰⁹. Âmidî'de de, bir müctehidin kabul ettiği illeti, bir diğer müctehidin kabul edemeyebileceğinin altını çizer³¹⁰. İmam Şâfi'î öznenin bu etkin rolünü kontrol altına alma amacıyla olmalıdır ki, müctehidin karar vermekte acele etmemesini, kendi görüşünü paylaşmayanların görüşlerine karşı açık olmasını, olgun bir akla sahip olmasını, ön kabullerini ve kendi görüşünü sabit hale getirmemesini salık vermektedir³¹¹. Kıyasın, sıkça altı çizilen “**muzhir**” olma vasfı ile öznenin kıyas işleminde yukarıda değinilen rolü arasında bir gerilim de gözden kaçmamaktadır. Öte yandan, kıyasın şartları arasında zikredilen, kıyas yapabilmek için hükmü aranan meselede herhangi bir nassın olmaması gerektiğine dair prensip de kıyas adına bir başka zaafa işaret etmektedir. Zira çözümü aranan meseleyle ilgili naslarda doğrudan ya da dolaylı bir hükmün olup olmamasına dair kararı verecek

³⁰⁶ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 103.

³⁰⁷ Râzî, **el-Me'âlim fi 'ilmi usûli'l-fikh**, Kahire, 1994, s. 154; Teftâzânî, **et-Telvîh**, C: II, s. 122; Şelebî, **Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî**, Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, Beyrût, 1986, s. 204; Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 45.

³⁰⁸ Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 100.

³⁰⁹ Gazzâlî, **el-Menhûl**, s. 380. Ancak Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyas*'ta, kıyastaki benzerliğin herhangi bir benzerlik olmadığını, Şâri'in muteber saydığı vasıfta ortaklığın esas alındığını, aslın illetini tespitini tamamen Şâri'in söz, fiil ve âdetine dayandığını, dolayısıyla hepsinin Şâri'in tevkifine râci olduğunu söylemektedir. Bkz. a.g.m., **Esâsü'l-kıyâs**, s. 1-3, 43-60.

³¹⁰ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 237. Kıyasta öznenin rolünün, dinin bizzat kendine müdahale anlamı taşıyıp taşımadığına dair bkz. M.Hayri Kırbaoğlu, **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü**, (Seçki) Kitâbiyât, Ankara, 2003, s. 171, 172.

³¹¹ Şâfiî, **er-Risâle**, s. 510 vd.

olan da müctehiddir. Eserlerde “**kıyas fâsidü'l-i'tibâr**” olarak isimlendirilen kıyaslar etrafındaki tartışmalar hep bu sebeptendir.

Kıyasın bilgi değeri bağlamında onun **analojik** yönüne de değinmek istiyoruz. Öncüller ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi gerektiren **dedüksiyon**dan farklı olarak analojide, hususi bir olay, bir başka hususi olaya ilintili bir noktada benzediği zaman onun hakkında ihtimalli bir hüküm içerir. Analojide bir orta terim (illet) tespit edilerek analojik kanıtların dedüktif çıkarımlara dönüştürülmesi kurgulanmaktadır. Bir kere bu yapıldı mı, normal olarak tikel olan hukuki öncül tümel hale gelir. Mesela, faiz yasağının buğdaydaki illetinin yenilebilirlik olduğu nihai olarak tespit edilirse artık bütün yenilebilir şeylerin ribevî olduğu kategorik olarak ifade edilebilir. Bu kategorik önermenin esası hakkında, kişi, elmalar yenilebilir olduğu için onlar ribevîdir şeklinde bir sonuca varabilir³¹². Analojik bir kanıtın dedüktif bir yapıya böylesi bir yolla çevrilmesi, elde edilen çözümün doğruluk değerini güçlendirici gözükse de bu beraberinde fikhî kıyas adına belki de en can alıcı soruyu gündeme getirecektir ki o da illetin sorgulanmasıdır. İletinin mansûs olması durumunda tümel hale gelen öncül sayesinde yapılan çıkarımların doğruluk değeriyle ilgili endişe, müctehidin benzetme işlemi esnasında yapabileceği hata ihtimaliyle sınırlı olmakla birlikte, yine de güçlü olacaktır. Fakat illetin müstenbat olduğu durumlarda –ki fikhî çözümler göz önüne alındığında büyük çoğunluğunun böyle olduğu görülmektedir- tüm çıkarımın kendisine dayandığı tümel öncülün taşıyacağı zannîlik vasfı, analojik bir kanıtın tasımsal çıkarıma dönüşmesinin bilgi değeri açısından çok şey ifade etmeyecektir³¹³. Zira doğru olmadığı bilinen bir öncül ile mantıksal açıdan tüm kurallara uygun ama sonuç itibarıyla gerçeği yansıtmayacak çıkarımlar yapılması mümkündür³¹⁴. Zaten bir disiplin olarak mantığı da ilgilendiren, akıl yürütme içinde yer alan önermelerin içeriksel bakımdan doğruluk veya yanlışlıkları değil, öncül durumundaki

³¹² Hallağ, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, **MÜİFD**, s. 218 (71 nolu dipnot). Gazzâlî'nin bu formda verdiği örnekler için bkz. a.g.m., **Şifâü'l-gafîl**, s. 435.

³¹³ Aron Zysow, **The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory**, Cambridge, 1984, s. 283.

³¹⁴ Konuyla ilgili İbn Teymiyye'nin görüşleri için bkz. Hallağ, “Sünnî Fıkıh Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar”, **İLAM Araştırma Dergisi**, s. 180-181.

önergelerin doğru kabul edilmeleri halinde³¹⁵, sonucun bu öncüllerden çıkıp çıkmayacağıdır. Mesela, “*bütün hayvanlar cansızdır*” ve “*bütün atlar hayvandır*” şeklindeki iki öncülden zorunlu olarak “*o halde, bütün atlar cansızdır*” sonuç öncülü çıkmaktadır ve bu mantıksal ilkeler açısından doğru bir çıkarımdır. Önergelerin içeriksel açıdan doğru ya da yanlış olmaları bilgi konusuyla ilgilidir³¹⁶. “*Her sarhoşluk veren haramdır*”, “*votka sarhoşluk verir*” şeklinde düzenlenmiş iki öncülün zorunlu çıkarımı “*o halde, votka haramdır*” şeklinde hüküm ifade eden bir önerme olacaktır ki bu doğru bir çıkarım formudur. Bilgi değeri açısından, gerçekten her sarhoşluk verenin haram olup olmadığı, votkanın sarhoş edici olup olmaması meselenin bir başka önemli yönüdür³¹⁷. Fıkhî kıyas açısından bakıldığında, aslın hükmünün doğru anlaşılıp anlaşılmadığı, bu hükme ait olduğu iddia edilen illetin gerçek illet olup olmadığı ve bu illetin fer’de de bulunup bulunmadığı gibi daha pek çok yönü olan öncüllerin bilgi değeri konusu önem taşımaktadır. Fıkhî kıyası yöntem olarak tartışmalı yapan da budur³¹⁸. Çünkü fıkhî kıyas sadece mantıksal bir çıkarım değil, aynı zamanda bilgi açısından bir iddiadır³¹⁹. Bir mantıki çıkarımda kişinin biçim yanlışlarına dahi düşebileceğine dikkat çekilirken, içerik yanlışlarına düşme ihtimali gözardı edilecek gibi değildir³²⁰. Dolayısıyla, fıkhî kıyasın, Gazzâlî’de olduğu gibi analogi ile ya da İbn Teymiyye (v. 728/1328)’de olduğu gibi istikrâ (dedüksiyon) ile aynileştirilme girişimlerinden daha önemli sorunu, onun illet ya da öncüllerinin bilgi değeri

³¹⁵ Mantık yanlışları için bkz. İbrahim Emiroğlu, **Mantık Yanlışları**, Elis Yayınları, Ankara, 2004, s. 11 vd.

³¹⁶ Doğan, **Mantık**, s. 33 vd.

³¹⁷ Gazzâlî, büyük öncüldeki bu itirazın, yani neyin illet olduğu konusundaki şüphenin hukuki bir delil ile aşılabileceğini söylemekte ve şöyle devam etmektedir: “*Bu illet, şer’î açık bir nas, metinsel îmâlar (îmâ), olayın ortamı, özelliğın varlığıyla birlikte etkinin de varlığı veya etki (te’sîr) ile tespit edilebilir. Sonuncusu, bir hükmün özündeki sebebin etkisinin diğer bir olayda bir nas, icmâ veya daha önce de belirtildiği gibi uygunluk bağıntısı (Münâsebe) yahut kaplamadaşlık (ittirâd) ve eşdışlayıcılık (in’ikâs) vasıtasıyla tespit edilmesidir. Yahut bir belirtinin (alâmet) belirlenmesi gereği hakkında meydana gelen icmâ ve bunun ardından yapılan inceleme (sebr) vasıtasıyla tespit edilmesidir. Bu inceleme, açıkça belirtilmiş olanın dışında kalan bütün belirtileri nefyetmek amacına yöneliktir*”. Bkz. a.g.m., **Şifâü’l-galil**, s. 436.

³¹⁸ Ahmed Hasan, **Analogical Reasoning**, s. 24-25, 463.

³¹⁹ Ali Durusoy, “Gazzâlî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, **İslâmî Araştırmalar**, Gazâlî Özel Sayısı, C: 13, sy. 3-4 2000, s. 315.

³²⁰ Kıyasta muhtemel biçimsel ve içerik yanlışlıklara dair bkz. Emiroğlu, **Mantık Yanlışları**, s. 23 vd., 87 vd., 125.

sorunudur³²¹. Analogik yönü ele alındığında, fikhî kıyas için bir başka zaaf noktasını da benzeyen ile benzetilen arasındaki ortaklık ve farklılıkların ölçüsü teşkil edecektir. “*Bütün A, C (özelliğine sahip) dir*”, “*bütün B, C (özelliğine sahip) dir*”, “*o halde, bütün B, A (nun özelliğine sahip olmalı)dır*” şeklindeki bir analogik formülasyonda iki olay arasındaki benzerlikler mantıksal bir ilişkiyi ifade etmemektedir. Yani illet kesinlik taşısa dahi, iki olayın illet dışındaki benzerlik ve farklılıkları, onların birbirlerine eşitlenmesinin önünde ciddi engel teşkil edebilmektedir. “*Hırsızın eli kesilmelidir*”, “*kefen soyucu hırsızdır*”, “*o halde kefen soyucunun eli kesilmelidir*” şeklinde düzenlenmiş bir çıkarıma, “*Hırsızın elinin kesilmesini kabul ediyorum, fakat kefen soyucunun hırsız gibi telakki edilmesini kabul etmiyorum*” şeklinde bir itiraz gelebilir. Analoji türü akıl yürütmenin bu zaaf noktalarına Hallağ, “*...Bu nedenle induktif hukuki kanıtları formel hale getirme meselesinin püf noktasını benzerlik çemberinde ve onun, bir sonucu mantıksal olarak ne dereceye kadar gerekli kıldığının ispatlanabilmesinde yatmaktadır*” diyerek işaret etmektedir³²². Yine o, küçük öncüle ilişkin bu itirazı, mantıksal analize dair değil, küçük öncüldeki (fer’) özelliğin büyük öncülün sebebine uygun olup olmadığına dair itiraz olarak görmektedir³²³.

Kıyasın zannîlik vasfının, onun bağlayıcılık gücü ve deliller hiyerarşisindeki konumunun yanı sıra tahsis konusunda da pratik sonuçları bulunmaktadır. Kıyasın zannî olması sebebiyle, âmmin delâletinin kat’î olduğunu kabul edenlere göre kıyas bazı şartlarla tahsis delili olabilmektedir³²⁴. Kıyasen varılan hüküm üzerinde daha sonra icmâ oluşması durumunda söz konusu hükmün deliller hiyerarşisinde bir üst sıraya yükselebilmesi de görülebilmektedir³²⁵.

Kıyasın zannî olması, onun aklî kıyasla olan farkının vurgulanmasına da yol açmıştır. Ancak şer’î illet ile aklî illet arasında sıkça karşılaştırmalar yapılması,

³²¹ Fikhî kıyasın analoji ya da istikrâ ile aynileştirilmesi çerçevesindeki görüş ve tartışmalar için bkz. Başoğlu, **İllet Tartışmaları**, s. 90 vd; Dönmez, “İllet”, **DİA**, C: XXII, İstanbul, 2000, s. 119.

³²² Hallağ, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, **MÜİFD**, sy. 16-17, 1998-1999, s. 215.

³²³ Hallağ, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, **MÜİFD**, sy. 16-17, 1998-1999, s. 219 (73 nolu dipnot). Gazzâlî’nin, ikinci öncüle dair, yani mevcut niteliğin illet olduğunun kabul edilmesinin ardından aynı illetin fer’de bulunup bulunmadığına dair sorunun çözümüne sunduğu öneri için bkz. a.g.m., **Şifâü’l-galîl**, s. 436 vd.

³²⁴ Koca, **Tahsis**, s. 235.

³²⁵ Kâsânî, **Bedâi’u’s-sanâi’**, C: I, s. 38-39.

aklî illeti tespit metotlarının şer'î illeti tespit işlemine da sokulma gayretleri, kıyasa bilgi değeri açısından kat'îlik katma çabası olarak düşünülmektedir³²⁶.

Kıyasla ulaşılan sonucun din olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı³²⁷ ve Peygamber'den sadır olan kıyasın bağlayıcılığı gibi konular da kıyasın bilgi değeri bağlamında ele alınmıştır. Ayrıca kıyasın hükmünün ne olacağı üzerinde tartışılmış, duruma göre farz-ı ayn, farz-ı kifâye, vâcib ve müstehab olduğu üzerinde durulmuştur³²⁸. Literatürde kıyas yapacak kişide aranan bir takım nitelikler üzerinde durulduğu da görülmektedir³²⁹.

5 – Klasik Hüküm Anlayışı İçerisinde Kıyasın Yeri

Bakış açılarına göre tanımında farklılıklar bulunsa da “*iktizâ, tahyîr veya vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin Allah'ın hitabı*” şeklinde tanımlanan **hüküm**³³⁰ genel olarak **teklîfî** ve **vaz'î** olarak ikiye ayrılmakta³³¹, kıyasın en önemli unsuru olan illet vaz'î³³² hükümler kısmında incelenmektedir.

Hükümü koyanın yani hakimın Allah olduğu kabul edilse de³³³ Allah'ın koyduğu hükmün nasıl algılanıp bilineceği konusunda farklı temayüller bulunmaktadır³³⁴. Bilinen adıyla **hüsn ve kubhun** akliliği, yani şer'î hükümleri idrakte ve şer'î hüküm koymada aklın fonksiyonu ve yetki alanı meselesi kelâmî ve fikhî bakış açılarının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır³³⁵. Aklî istidlâllerin

³²⁶ Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 31.

³²⁷ Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 244; Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, C: XVII, s. 278; Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, C: V, s. 14; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1957-1958.

³²⁸ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 71-72; Fergalî, **Bühûs fi'l-kıyâs**, s. 447 vd.; Lehhamî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 62 vd.; Muhammed Zekeriyya el-Berdîsî, **Usûlü'l-fikh**, (*Süllemü'l-vüsûl* ile birlikte), y.y., 1961, s. 257; Muhammed Hasan Heytû, **el-Vecîz fi usûli't-teşrî'i'l-İslâmî**, Beyrut, 1990, s. 397.

³²⁹ Fergalî, **Bühûs fi'l-kıyâs**, s. 453 vd.; Şelebî, **Usûlü'l-fikh'i'l-İslâmî**, s. 253-254.

³³⁰ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 23; Âmidî, **el-İhkâm**, C: I, s. 135; İsnevî, **et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû 'ale'l-usûl**, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1400, s. 48; Said Ali Muhammed el-Humeyrî, **el-Hükümü'l-vad'î 'inde'l-usûliyyîn**, Mekke, 1984, s. 22-23.

³³¹ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 23 vd.

³³² Vaz', Şâri tarafından, mükellefin fiillerine ilişkin olan iki şeyin birbirine bağlanmasını ifade etmektedir. Bkz. Humeyrî, **el-Hükümü'l-vad'î**, s. 75 vd. İlet, vaz'î bir hüküm olarak telakki edilmesinin, önceleri, hüsn-kubhun zatılığı veya aklen bilinebilirliği görüşünden kaynaklanan bir maslahat anlayışının illete temel oluşundan, hüsn-kubhun kaynak olarak sem'î delillere hasredilmesine paralel bir şekilde illetin vaz'î bir hüküm oluşunun kabulüne doğru gelişen bir sürecin sonuna dikkat çekilir. Bkz. Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 39.

³³³ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 80, 300; Zeydân, **el-Vecîz**, s. 69; Humeyrî, **el-Hükümü'l-vad'î**, s. 126.

³³⁴ Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsn-Kubuh”, **MÜİFD**, sy. 16-17, 1998-1999, s. 59.

³³⁵ Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 211. Hüsn ve kubh meselesinin insanlık tarihi kadar eski olduğunu belirten Çelebi, eski İran'da Zervânîler ve Maniheist'lerden antikçağ

temelini teşkil eden ve fikhî tavır farklılıkları, fetret ehli kişilerin akibetleri gibi pratik sonuçları olan ve ta'lîlin meşrûiyet zemini için de önem taşıyan bu konuda üç temel eğilimden bahsedilmektedir³³⁶.

Üç temayülden ilkini, şeriatın bildiriminin ötesinde ve öncesinde varlık ve olaylarda bir güzellik ve çirkinlik bulunduğunu ve insan aklının dinden bağımsız olarak kendi gücü ile bunların bilincinde olduğunu söyleyen başta Cehmiyye ve Mutezile olmak üzere Şia, Kerrâmîyye, bazı Mâturîdiyye-Hanefîyye âlimleriyle İslam filozofları oluşturmaktadır³³⁷.

İkinci temayülü, Mutezilîlerin aksine, hüsn ve kubhun akılla bilinemeyip, Şâri'in hitabının neticesi olduğunu savunan Eş'ariyye ve Selefiyye ile Şâfîî, Mâlikî ve Hanbelî usulcülerin çoğunluğunun yanı sıra bazı Hanefî usulcüler oluşturur. Onlara göre hükümlerin ve nesnelere sıfatları yoktur ve akılla tesbit edilemez. Şayet böyle olsaydı, Allah'ın bir şey hakkında hem helal hem de sonra haram hükmü vermesi mümkün olmazdı. Mükelleflerin fiillerini hüsn ve kubh ile vasıflanmasının menşei akıl değil dindir. Namaz, oruç gibi ibadetler sadece Şâri'nin emri olması cihetiyle güzel; zina, hırsızlık, haksızlıkla cana ve mala tecavüz gibi fiiller de sadece Şâri'nin nehyi olduğu için çirkindirler. Şâri'nin bu tür emir ve nehyi olmasa, bunlar güzel ve çirkin olmazlar. Diğer bir ifadeyle dinin bildirmesinden önce fiillerde güzellik ve çirkinlik yoktur³³⁸.

Sözü edilen meselede üçüncü grubu oluşturan Mâturîdîler, hitabın hükmü koyucu değil, bildirici olduğunu kabul eder. Mâturîdî, hüsn ve kubhun icmâlî olarak bedîhî bilgiyle bilindiğini, ancak tüm meseleleri ihata etmede aklın yetersiz olduğunu söyler. Aklın hasen ve kabih olarak gördüğü konularda bu hüküm değişmez; ancak insan tabiatının vermiş olduğu hasen-kabih hükümleri değiştirir³³⁹.

Yunan filozoflarına oradan da modern Batı felsefecilerine kadar geniş bir yelpazede, konuya bakış açılarına genel olarak değinmektedir. Bkz. Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", **MÜİFD**, s. 55 vd.

³³⁶ Zeydân, **el-Vecîz**, s. 73, Ali Pekcan, **İslam Hukunda Gaye Problemi**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 41.

³³⁷ Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî", **EÜİFD**, sy. 4, 1987, s. 62; Çelebi, **Akılcılık**, s. 273; Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 51; Câbiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 213; Kadı Abdücebbâr, **el-Muğnî**, C: VI, s. 58. Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 327 vd.

³³⁸ Âmidî, **el-İhkâm**, C: I, s. 87, 78; Câbiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 214.

³³⁹ Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü Ve İmam Maturidî", **EÜİFD**, s. 69 vd.

Hükümlerin ta'lîli konusunu Allah'ın fiillerinin ta'lîli açısından ele alan yukarıdaki üç kelâmî ekolden Eş'ariyye, Allah'ın fiillerinin ta'lîl edilemeyeceğini iddia ederken, Mu'tezile ta'lîlin gerekli olduğundan bahseder. Mâturîdîler'e göre ise, insan aklıyla kavranması açısından bir kısmı açık, bir kısmı kapalı olmakla birlikte Allah'ın bütün fiilleri yarar (mesâlih) gerekçesine bağlıdır; fakat bunu Mu'tezile'nin dediği gibi bir zorunluluk olarak ifade etmek isabetli olmaz³⁴⁰. Fıkıhtaki ta'lîl probleminin temelinde kelâmî bakış açılarının etkili olduğu söylenir³⁴¹. Mesela şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîlinin caiz olup olmaması konusunda kelâmî düşüncelerin etkin olduğu, şer'î illetleri aklî illetlerle özdeşleştiren bilginlere göre bir hükmün birden çok illetle ta'lîlinin mümkün olmadığı söylenir³⁴². Bir Mu'tezilî olan Nazzâm'ın kıyas karşıtı düşüncesinin temelinde onun salah ve aslah görüşü olduğu söylenir. O, “şayet kıyasta kulların maslahatı olsaydı Allah onu kitabında bildirirdi” diyerek kıyası kabih görür³⁴³.

Usulcülerin sahip oldukları hüsn-kubh anlayışının, onların kıyası kabul edip etmemelerinin yanısıra kıyasa alternatif olarak sundukları çözüm önerilerinin belirlenmesinde de etkisi olduğu görülmektedir. Mu'tezilî hüküm anlayışına muhalif bir usulcü, kıyasa alternatif olarak lafzi yorum şekillerine ve haber-i vâhidlere ağırlık verirken, diğerleri lafzi yorum şekilleri ve aklın hükümlerine (bekâ alâ hükmi'l-akl) ağırlık vermişlerdir³⁴⁴.

Usulcülerin kelim anlayışlarının, onların usûl ve literatürüne etkisi açısından, fiillerin özünde iyilik ve kötülüğün varlığını kabul eden ekolün, illetin “**müessir**”;

³⁴⁰ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 36; Dönmez, “İllet”, **DİA**, C: XXII, s. 117.

³⁴¹ Câbiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 211; Sabri Erturan, “Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîli”, **Marife**, s. 97. Haber-i vâhid, mütevatir hadis, nesh, teklif, emir, nehiy, istidâat, teklîf-i mâlâ yutâk, ikrah, icmâ, kıyas, ictihad gibi pek çok konunun fıkıh ve kelim ilminin ortak meseleleri olduğuna ve bunların birbirlerine olan etkileri konusunda müstakil bir çalışma için bkz. Muhammed el-Arûsî Abdülkadir, **el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fıkhi ve usûli'd-dîn**.

³⁴² Erturan, “Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîli”, **Marife**, s. 97-98. Hüsn ve kubh anlayışının fıkhi kıyas anlayışına etkisi için bkz. Yüksel Macit, “Mu'tezile'nin Fıkıh Usulündeki Yeri ve Etkisi”, **Marife**, yl. 3, sy. 3, 2003, s. 75; Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 35, 57;

³⁴³ Cüveynî, **Kitâbü't-telhîs fî usûli'l-fıkh**, Beyrût, 1996, C: III, s. 157 vd.; Bâcî, **İhkâm**, s. 532 vd.; Yüksel Macit, “Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı”, **DT**, E'ÛSBE, Kayseri, 2000, s. 60-61.

³⁴⁴ Râzî, **el-Mahsûl**, C: III, s. 369, C: VI, s. 75, 183; Basrî, **el-Mu'temed**, C: I, s. 6, 412, C: II, s. 108, 109, 123, 225, 229, 233, 322, 326, 342, 403; Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 84.

karşı grubun ise “**muarrif**” yönünü ön plana çıkarmış olması dikkat çekicidir³⁴⁵. Serahsî, illetin tahsisini kabul edenleri, Mu’tezile’ye temayülü olanlar olarak anar. O şöyle der:

“Tahsise cevaz veren, tüm müctehidler tasvib görüşünü ve ictihadın hatadan masuniyetini benimsemek zorundadır. Bu ise küllün musib kavlini ve ictihadın yakînî ilim ifade ettiğini kabuldür ve bu da bir yönden aslahın vücûbu, bir yönden de menzile beyne’l-menzileteyn, ehl-i kebîrin cehennemde ebedi kalacağı görüşlerini içerir”³⁴⁶.

Ancak hüsn-kubh meselesinde Eş’arîler’in tutumunun fıkıh usûlünde ta’lîl söz konusu olduğunda bire bir örtüşmediği, aynı müellifin kelimada ta’lîli reddedip fıkıh usûlünde savunabildiği de söylenir³⁴⁷.

B - KIYASIN FIKİH USÛLÜ ESERLERİNDE ELE ALINIŞI

1 – SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI OLARAK KIYAS

a – Sözlük Anlamı

Kıyas kelimesi “ قاس - يقوس - قوسا ”, “ قاس - يقيس - قيسا ” ve “ قاييس - يقايس - مقاييسه ” lafızlarının ortak mastarıdır. İf’âl babında kullanılmayan bu kelime sözlükte ölçmek, takdir etmek, karşılaştırmak, eşitlemek, isabet etmek, i’tibâr, teşbih, temsil, mümâsele anlamlarına gelmekte ve bir şeyin başka bir şeyle ölçülmesi ve ona eşitlenmesini ifade için kullanılmaktadır. Kelimenin kullanım alanına dair, kumaşın metreyle ölçülmesi, bir ayakkabının diğeriyle eşitlenmesi, manevi anlamda birinin başkasıyla karşılaştırılması gibi örnekler sözlük ve usûl eserlerinde zikredilir³⁴⁸. Yukarıda verilen anlamlarla kelime Türkçe’de de kullanılır³⁴⁹.

³⁴⁵ Dönmez, “İlet”, **DİA**, C: XXII, s. 118; Muhammed el-Arûsî Abdülkadir, **el-Mesâilü’l-müştereke beyne usûli’l-fikhi ve usûli’d-dîn**, s. 286 vd.

³⁴⁶ Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 208.

³⁴⁷ Ertuğrul Boynukalın, **İslâm Hukukunda Gaye Problemi**, DT, MÜSBE, 1998, s. 53 vd.

³⁴⁸ İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, Dâru Sâdır, Beyrût, 1990, “k-y-s” md., C: VI, s. 185-188; Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, **Muhtârü’s-sihâh**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 560; Firuzabadî, **Kâmus Tercümesi**, trc. Mütercim Âsım Efendi, Osmâniyye Matbaası, İstanbul, 1304, C: II, s. 281; Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 143; Pezdevî, **Kenzü’l-vüsûl ilâ ma’rifeti’l-usûl**, (Abdülaziz Buhârî’nin *Keşfü’l-esrâr*’ı ile birlikte). Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, C: III, s. 395-396; Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 395-396; Şevkânî, **İrşâdü’l-fühûl**, s. 337; İbn Emîri’l-Hâc, **et-Takrîr ve’t-tahbîr**, C: III, s. 156; Büyük Haydar Efendi, **Usûl-i fıkıh Dersleri**, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, t.y., s. 351; Sava Paşa, **İslâm Hukuku Nazariyatı**

Kıyas kelimesinin **takdir** ve **müsâvât** anlamına dair üç temayül vardır. İlki kıyas kelimesinin her iki anlam için lafzi müşterek, ikincisi takdir anlamının hakikat, müsâvât anlamının mecaz, üçüncüsü de her iki anlam için manevi müşterek olduğudur³⁵⁰. Fiil olarak “الباء”, “علي” ve “الي” harf-i cerleri ile teaddî eder. Fakat fıkhîta genelde “علي” harf-i cerri ile kullanılır ve bu kullanım şekliyle *binâ* ve *haml* anlamı taşır³⁵¹.

Terim anlamına geçmeden önce kıyasın klasik fıkıh kaynaklarında re’y ve ictihad³⁵², genel ilke³⁵³, şer’î nas³⁵⁴ ve tahrîc³⁵⁵ anlamında kullanıldığını da söylemeliyiz.

Hakkında Bir Etüd, trc. Baha Arıkan, DİB, Ankara, 1955, C: II, s. 192; Bilmen, **Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu**, C: I, s. 171, Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, 110; Hinn, **İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları**, 337, Şener, **Kıyas İstihsan ve İstislah**, s. 67. Kıyasın kelime anlamları ile ilgili geniş bir açıklama için bkz. Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 6, 7 (Muhakkikin 4 nolu dipnotu), Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 39 vd.; Lehhâmî, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 22; Sâi’dî, **Müvâzene**, C: II, s. 417 vd; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta’lîl bi’ş-şebih**, s. 303 vd.; İsâ Mennûn, **Nibrâsü’l-‘ukûl**, s. 9 vd.; Muhammed Manzûr İlahî, **el-Kıyâs fi’l-‘ibâdât hükmühû ve eseruhû**, Riyad, 2004, s. 23 vd; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1815 vd. Kelimenin *Zâhiru’r-rivâye*’de ölçmek anlamında kullanımına dair bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 427.

³⁴⁹ Hasan Eren, **Türkçe Sözlük**, TDK, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1992, C: II, s. 865.

³⁵⁰ Şâzelî, **el-Kıyâs**, s. 23-24; Sâi’dî, **Müvâzene**, C: II, s. 419 vd; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta’lîl bi’ş-şebih**, s. 304-305; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1816 vd.

³⁵¹ Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 21; Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 51; Lehhâmî, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 22; Ömer Abdullah, **Süllemü’l-vüsûl**, s. 173; İlahî, **el-Kıyâs fi’l-‘ibâdât**, s. 31 vd. (علي) harf-i cerri ile binâ anlamında kullanımı ile kıyasın ibtidâen isbat anlamı taşımadığına vurgu yapıldığı söylenir. Bkz. Salim Ögüt, **Şerhu Hafızuddin en-Neseffî li Kitâbi’l-Müntehab fi usûli’l-mezheb**, İstanbul, 2003, s. 700 (4 nolu dipnot). (قياس صب البول) örneğinde olduğu gibi usulde (الباء) harf-i cerri ile de kullanıldığı olur. Bkz. Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1818.

³⁵² Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 489; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, 280; **Esâsü’l-kıyâs**, s. 39; Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 61; Pezdevî, **Kenzü’l-vüsûl**, s. 248; Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 396; Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, C: V, s. 2; Sem’ânî, **Kavâtü’u’l-edille fi’l-usûl**, C: II, s. 68; Şener, **Kıyas İstihsan ve İstislah**, s. 69; Apaydın, “Kıyas”, **DİA**, C: XXV, s. 529.

³⁵³ Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 116 vd; Şelebî, **el-Medhal fi’t-ta’rîfi bi’l-fihhi’l-İslâmî**, Dâru’n-nahdati’l-arabiyye, Beyrût, 1985, s. 324; Muhammed er-Ravkâ, **Nazariyyetü’t-tak’îdi’l-fıkhiyye ve eseruhû fi ihtilâfi’l-fukahâ**, Ribat, 1994, s. 113; Şa’bân, **İslam hukuk İlminin Esasları**, s. 160; Kaya, **Fikhî İstidlâl**, s. 107.

³⁵⁴ Kâsânî, **Bedâi’u’s-sanâi’**, C: I, s. 142, 287, C: V, s. 2.

³⁵⁵ Kaya, **Fikhî İstidlâl**, s. 237 vd.; Pezdevî, **Kenzü’l-vüsûl**, s. 185; Serahsî, **el-Mebsût**, C: V, s. 63, 69, C: VI, s. 31, 178, 239, 281, 285, 307, 323, 382, 386, 478, 542, 554, 562, C: VII, s. 73, 83, 85, 99, 107, 131, 135, 139, 157, 167, 177, 181, 189, 201, 205, 217, 219, 225, 229, 237, 243, 257, 273, 287, 303, 321, 333, 335, 339, 345; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, Dâru’l-fikr, Beyrut, 1405, C: IV, s. 95, C: V, s. 120, C: VI, s. 187, 280, 288.

b – Terim Anlamı

Kıyasın, Kitap ve Sünnet'te bulunan naslara uygun olarak birtakım delâletlerle hüküm arama olduğunu söyleyen Şâfiî, bu uygunluğun iki şekilde olacağını söyler: a - Allah ve Peygamber'inin, nasla açıkça haram veya bir anlamdan dolayı helal kıldığı bir hükmün, hakkında Kitap ve Sünnet'te belirli bir nas bulunmayan bir konuya verilmesi. b - Bir şeyin iki şeyden daha fazla benzeyene hamledilmesi³⁵⁶. **İllet** ve **şebih** kıyasına atıfta bulunulduğu söylenen bu tanımın kıyas için yapılan ilk taksim olduğu da söylenir³⁵⁷.

Debûsî, cumhûr-u ulemâ ve Sahâbenin tamamına nispet ederek, “*hükümleri naslarla sabit olmuş asullar üzerine, söz konusu bu hükümleri ferlere tadiye etmek için re'yle kıyas yapmak, Allah'ın ortaya koyduğu bir huccettir. Bu, ibtidaen hüküm koymayan şer'î bir huccettir*” demektedir³⁵⁸.

Her ne kadar, Debûsî gibi nassın hükmünün fer'e tadiyesinden söz etse de Serahsî'nin kıyas için, şer'î hükümleri bilme ve ihtilafları çözme vasıtası olduğunu söylemesi³⁵⁹, Pezdevî'nin de aynı ifadeyi kullanıp devamında Serahsî gibi bu ifadenin kapalılığına işaret etmesi³⁶⁰ bu iki müellife ait teknik bir kıyas tanımının olmadığını gösterir³⁶¹. Nitekim Pezdevî'nin eserini şerh eden Buhârî de, metinde

³⁵⁶ Şâfiî, **er-Risâle**, 40, 479.

³⁵⁷ Muhammed Süleyman Dâvud, **Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-usûlî**, Daru'd-da've, İskenderiye, 1984, s. 31. Şâfiî'nin bu taksimindeki ilk kıyas için illet ve ma'nâ kıyası, diğeri için de galebetü'l-eşbâh kıyası ismini kullanır. Bkz. a.g.m., **el-Mu'temed**, C: II, s. 191. Şâfiî'nin yukarıdaki ikili kıyas tasnifini Nasr Hâmid Ebû Zeyd “*Hükmü belirtilen olay ile hükmü olmayan olay arasında bir açıdan benzeşme olabilir; dolayısıyla iki olay, ortak bir illete sahip olur. İşte bu, şebih ve nazîr kıyasıdır; doğrudan kıyas da işte budur. Benzeşme ilişkisi, çok daha karmaşık olabilir ve kıyas konusu olay (fer'), hükmü belirtilen iki farklı olaya benzeyebilir. Fakat fer'in, o ikisinden birisiyle benzeşme yönü, diğeriyle benzeşme yönünden farklı olabilir. Bu durumda müctehidin, hangi benzerlik yönünün kıyas için daha (evlâ) olduğunu belirlemesi gerekir ki, buna da, 'evlâ kıyası' adı verilmiştir*”³⁵⁷ şeklinde yorumlamıştır. Bkz. Kırbaoğlu, **Sünni Paradigmının Oluşumunda Şafiî'nin Rolü**, s. 139. Benzer yaklaşım için bkz. Mâverîdî, **el-Hâvi'l-kebîr fi fihhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî**, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1994, C: XVI, s. 166-167.

³⁵⁸ Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 260.

³⁵⁹ Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 118, 144. Tanımda geçen “*medrak*” ve “*mefsal*” kelimelerinin usulcülerin bilgi teorileriyle ilişkili kavramlar olduğu hususunda bkz. Başoğlu, **İllet Tartışmaları**, s. 42.

³⁶⁰ Pezdevî, **Kenzü'l-vüsûl**, s. 248.

³⁶¹ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'fil bi's-şebih**, s. 307. Müellif kıyas tarifi yapmayan erken dönem Hanefî usulcüler arasında Cessâs'ın da ismini zikrediyor. Oysa *el-Füsûl* de Cessâs'a ait “*ancak, aralarını birleştiren ve hükümlerin eşitlenmesini gerektiren bir mana sebebiyle, fer'in asla döndürülmesinden ibarettir*” şeklinde bir tanıma rastlanmaktadır. Bkz. a.g.m., **a.g.e.**, C: IV, s. 9.

müellifin kıyas tanımı yapmadığını söyler³⁶². “*Meskûtün anhın hükmünü mantûkun bihe bağlamak*” ve “*illetten dolayı aslın hükmünü, aslın benzeri olan fer’e ta’diye etmek*” şeklinde iki tarif veren Buhârî, ilkini, tanımın, nassın delâletini içerip aklî kıyası içermemesinden; ikincisini ise, ma’dûmun ma’dûma kıyasını içermemesi ve tanımda asl ile hükmün mislinin değil de bizzat kendilerinin zikredilmiş olması sebebiyle fâsid sayar³⁶³. Buhârî, Mâtûrîdî (v. 333/944)’ye nisbet ederek “*iki mezkurdan birinin hükmünün mislini ortak illete dayanarak (illetin misliyle) ötekinde beyan (ibâne lafzıyla) etmektir*” şeklindeki iki tanım verir. Tanımda geçen “**ibâne**” lafzının kıyasın müsbit değil muzhır olduğu için, “**misl**” lafzının hüküm ve illetin bizzat kendilerinin değil vasıflarının intikalinin söz konusu olduğu için, “**mezkûr**” lafzının, kıyasın mevcut ile ma’dûmu da içerdiğinin altını çizmek için kullanıldığını belirtir³⁶⁴. Bu lafızların kullanım inceliğine Lâmişî (v. 522/1128) ve Semerkandî (v. 539/1144) de dikkat çekmiştir³⁶⁵. Buhârî’nin Mâtûrîdî’ye nisbet ederek verdiği bu tanımı Molla Fenârî (v. 834/1431) “**mezkûr**” yerine “**ma’lûm**” lafzını koyarak nakletmekte, nassın delâletini tanımdan çıkarmak için “*salt dil yoluyla anlaşılmayan*” kaydını eklemektedir³⁶⁶. Molla Hüsrev (v. 885/1481) de aynı amaçla “*re’y ile*” kaydına yer verir³⁶⁷. Aynı eğilim İbn Emîri’l-Hâc’ın eserinde de göze çarpar³⁶⁸.

³⁶² Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 397.

³⁶³ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 397. Sadru’ş-şerîa’nın “*Kıyas, hükm-ü aslın bir illet-i ictihadiye-i müttehîde ile fer’de vücûdunu izhardır*” şeklindeki tanımını verip, bu tanıma yapılan itirazlar hakkında Büyük Haydar Efendi şunları söylemektedir: “...Eğer mülâhaza edersen (metn-i vecize bi hakkın lâyük olan!) şu tarifimizde dahi hedefi itiraz olacak bir cihet bulamayız, hükm-i asıl izhar olunacak diyoruz. Eğer hükm-i asıl aynıyla fer’a gitmek lâzım gelse, asılda hükmü kalmamak lâzım gelir. Halbuki bu caiz değildir. Binaenaleyh; hükm-i asıl demek, hükm-i aslının mislini demektir ve mücerret tahfif için böyle yazılmıştır. Veyahut deriz ki (fer’de izhardır) sözünden de bu anlaşılır. Zira tabiidir ki (izhar) bir tarikle olacak yani bu izhar bir vasıta bir tarik ister. Binaenaleyh; bu sözle anlaşılıyor ki maksat “hükm-ü aslın mislini fer’de dahi ispat tarikiyle bir izhardır” hükm-ü aslın vücûdunu fer’de izhar bu tarik ile yani hükm-ü aslın aynı değil, mislini naklile olur...” Bkz. a.g.m., **Usûl-i Fıkıh Dersleri**, s.350-351. Sadru’ş-şerîa es-Sânî (ö. 747)’ye ait “*Mücerret dil yolu ile anlaşılmayan bir illet-i müttehîde ile bir hükmün asıldan fer’e tadîyesidir*” şeklindeki tanımı için bkz. Teftâzânî, **et-Telvîh**, C: II, s. 120-121; İbn Emîri’l-hâc, **et-Takrîr ve’t-tahrîr**, C: III, s. 158-159.

³⁶⁴ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 397. Bu tanımın tahlili için bkz. Muhammed Manzûr İlahî, **el-Kıyâs fi’l-‘ibâdât**, s. 84 vd.

³⁶⁵ Lâmişî, **Usûlü’l-Lâmişî**, Beyrut, 1995, s. 177-178; Semerkandî, **Mîzânü’l-usûl**, C: II, s. 794-795. Semerkandî eserinde kıyas için şu tarifi vermiştir: “*İki mezkurdan birinin hükmünün mislini illetinin misliyle diğerinde bil ictihat ibane yani izhardır*”

³⁶⁶ MollaFenârî, **Füsûlü’l-bedâyi’**, C: II, s. 274, 275.

³⁶⁷ Molla Hüsrev, **Mirkâtü’l-vüsûl**, s. 22.

³⁶⁸ İbn Emîri’l-Hâc, **et-Takrîr ve’t-tahbîr**, C: III, s. 156.

İsim vermeden muhakkiklerden bir gruba ait olduğunu söylediği “*Hükümün illeti konusunda fer’in asla eşitlenmesi (müsâvât lafzıyla)*³⁶⁹ ya da hüküm açısından fer’in asla eklenmesi (ziyâde lafzıyla)” şeklinde bir tarif veren Şevkânî, hemen devamında Ebu’l-Huseyn el-Basrî’ye ait “*Müctehid nezdinde hükümün illetindeki benzerlik sebebiyle, hükümün aslının fer’de elde edilmesi (tahsîl lafzıyla)*” şeklinde tarif verir³⁷⁰. Aynı tanımı yine Ebu’l-Huseyn el-Basrî’ye nisbet ederek veren Râzî, kapalı olduğu gerekçesiyle bu tarif üzerinde ta’diller yaparak tanımını “*müsbit nazarında (müctehid değil) hükümün illetindeki benzerlik sebebiyle ma’lûm bir hükümün mislini (aslın hükümünü değil) başka bir ma’lûmda (fer’de değil) belirleme (tahsîl değil isbât)*” şeklinde verir ve **isbât**, **misl**, **ma’lûm** ve **müsbit** lafızlarının tercih sebeplerini sıralar³⁷¹. Aynı tanımı Takiyüddin es-Sübki (v. 756/1355), Beydâvî’nin eserine yazdığı şerhte, sadece “*mislini*” ifadesini kullanmadan doğrudan “*malum hükümün isbatı*” şeklinde verir. Sübkî “**isbât**” kelimesinin “**ilim**”, “**itikad**” ve “**zan**” kavramlarının üçünü de ihtiva eden ortak

³⁶⁹ İbnü’l-Hâcib’e nisbet edilerek verilen bu tanım hakkında geniş tahlil ve tartışmalar için bkz. Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 63 vd.; Muhammed Şerif Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 28 vd.; Lehâmî, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 27 vd.; İsa Mennûn, **Nibrâsü’l-‘ukûl**, s. 42-43; Muhammed Manzûr İlâhî, **el-Kıyâs fi’l-‘ibâdât**, s. 78 vd. İbnü’l-Hâcib’in tanımında bulunan “müsâvât” lafzı ile yapılan kıyas tanımlarında, kıyasın müctehidin bir ameli değil, Şâriin kurguladığı şer’î bir delil olma özelliğine vurgu yapıldığı belirtiliyor. Bkz. Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 60 vd.; Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 54; Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 89 vd.; Şâzelî, **el-Kıyâs**, s. 27 vd.

³⁷⁰ Şevkânî, **İrşâdü’l-fühûl**, s. 337. Ayrıca bkz. Basrî, **el-Mu’temed**, C: II, s. 195. Basrî, Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye ait olduğunu söylediği “*Bir şeyin diğer bir şeye hamli ve o şeyin hükümünü diğerinde de icra etmek*” şeklinde bir tanım zikreder ve bu tanıma benzerlik sebebiyle (liecli’ş-şebah) kaydının konulması gerektiğini belirtir. Basrî, bir benzerlik olmadan ibtidaen hüküm koyanın kıyas yapmış olmayacağına dikkat çeker. Bkz. a.g.m., **el-Mu’temed**, C: II, s. 195. Ayrıca Basrî, hem tard hem de aks kıyasını içeren bir tarif olmasına dikkat çekerek “*Bir şeyde, diğerinin ta’lîli itibarıyla hükümün tahsil edilmesi*” şeklinde bir kıyas tanımını daha verir. Bkz. a.g.m., **el-Mu’temed**, C: II, s. 196.

³⁷¹ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 11 vd. Buhârî ise kıyasın müsbit değil muzhir olmasından dolayı Mâtürîdî’ye ait olan tanımda isbât lafzının değil de ibâne lafzının kullanıldığını söylemekteydi. Bkz. a.g.m., **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 397. Basrî’nin tanımında geçen “müctehid” lafzının yerine “müsbit” lafzının kullanılma gerekçesine dair, ilkinin sadece sahih, ikincisinin ise sahihin yanı sıra fâsid kıyası da içermesi zikredilmektedir. Basrî ise tanımının tahlilini yaparken “müctehid nezdinde” ifadesi bağlamında, kıyas işlemi yapan öznenin taşıdığı subjektiviteye dikkat çekmektedir. Bkz., a.g.m., **el-Mu’temed**, C: II, s. 195; Muhammed Süleyman Dâvud, **Nazariyyetü’l-kıyâsi’l-usûlî**, s. 21. Öte yandan “müsbit” lafzının kullanılma gerekçesi olarak, ister mutlak ister mezhepte müctehid olsun herkesi kapsamı belirtilir. Bkz. Muhammed Şerif Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 39; Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 63. Yine Bâkîllânî’nin meşhur tanımına yöneltilen eleştiriler esnasında “*بامر جامع*” ifadesinin sadece sahih kıyası içermesi sebebiyle iddialı bir ifade olduğu, fâsid kıyası da ihtiva etmesi için tanımda “*جامع بامر في ظن المجتهد*” ifadesinin gerekliliğinin altı çizilmektedir. Bkz. Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 11-12; Sübkî, **el-İbhâc**, C: III, s. 3.

bir terim olması sebebiyle tercih edildiğini rivâyet eder³⁷². Ebû Cafer et-Tûsî, “*makîs aleyhin hükmünün mislini makîste isbat etmektir*” şeklinde bir tanım verir ve “**makîs aleyh**” ve “**makîs**” terimlerini kullanarak “*ikisinin arasını birleştiren bir illet sebebiyle*” ifadesini tanıma sokmamış olduğunu söyler³⁷³.

Tariflerde geçen “*müctehidin (ya da müsbitin) nezdinde*” ifadesi kıyasta öznenin rolünün tanımda dile getirilmesi açısından önem taşır³⁷⁴. Beydâvî, kıyası “*Müsbit nezdinde, hükmün illetindeki müstereklik sebebiyle, bir bilinenin (malum) hükmünün mislini diğer bir bilinende (malumda) isbat etmektir*” şeklinde tanımlar³⁷⁵. Tâcüddin es-Sübki de “**hâmil**” (‘inde’l-hâmil) lafzıyla aynı noktaya vurgu yapar. O, kıyası “*Hâmil nezdinde, hükmün illetindek, eşitlik (müsâvât) sebebiyle bir bilineni bir bilinene hamletmektir*” şeklinde tanımlar³⁷⁶.

Şevkânî “*hususun umuma dahil edilmesi (idrâc lafzıyla)*”, “*meskâtün anhun mantûkun bihe, muhtelefün fihin müttfekun aleyhe eklenmesi (ilhâk lafzıyla)*”, “*hafînin celîden çıkartılması (istinbât lafzıyla)*”, “*aslın vasıflarından bazıları nedeniyle fer’in asla yüklenmesi (haml lafzıyla)*”, “*belli bir şeyin diğerine yüklenmesi (haml lafzıyla)*”, “*iki şeyden birinin hükmünü diğerinde tatbik etmek (icrâ lafzıyla)*”, “*hakki aramak konusunda gayret sarfetmek (bezlü’l-cehd lafzıyla)*” şeklindeki tanımların varlığına müellif nisbeti yapmadan ve bu tanımlara yöneltilen itirazların olduğunu da belirterek işaret etmiştir³⁷⁷. Şevkânî’nin zikrettiği bu tanımlarda, kıyasın aslî şer’î bir delil ya da müctehidin ameli olduğuna dair usulcülere ait iki farklı eğilimin vurguları gözlenmektedir³⁷⁸.

³⁷² Sübkî, **el-İbhâc**, C: III, s. 3. “*İsbât*” lafzının sadece olumlu değil olumsuzu da ihtiva ettiğine, mesela, necaset illeti sebebiyle hıncırın satışına kıyasla köpeğin satışının da haram olması olumsuz bir hükümdür ve isbât lafzı bunu da içerdiğine dair bkz. Salâh Zîdân, **Hücciyetü’l-kıyâs**, Dârü’s-sahve, Kahire, 1987, s. 16; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 36.

³⁷³ Tûsî, **el-‘Udde fi usûli’l-fikh**, Kum, 1417, C: II, s. 647-648.

³⁷⁴ Kırbaçoğlu, **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi’î’nin Rolü**, s. 170

³⁷⁵ Sübkî, **el-İbhâc**, C: III, s. 3. Beydâvî’nin tanımın aslının Basrî’ye ait olduğuna dair bkz. Muhammed Manzûr İlâhî, **el-Kıyas fi’l-‘ibâdât**, s. 59. Beydâvî’nin yukarıda verdiğimiz tanımının geniş tahlil ve tenkid, için bkz. Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 54 vd.; İsâ Mennûn, **Nibrâsü’l-‘ukûl**, s. 14 vd.; Muhammed Manzûr İlâhî, **el-Kıyas fi’l-‘ibâdât**, s. 59 vd.

³⁷⁶ Veliyüddin el-İrakî, **el-Ğaysü’l-hâmî şerhu Cem’i’l-cevâmi’**, Kahire, 2003, C: III, s. 645. Sübkî’nin bu tanımının geniş tahlili için bkz. İsâ Mennûn, **Nibrâsü’l-‘ukûl**, s. 37 vd.

³⁷⁷ Şevkânî, **İrşâdü’l-fühûl**, s. 337.

³⁷⁸ Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 60 vd.

Gazzâlî³⁷⁹, Râzî, Şevkânî, Cüveynî³⁸⁰, İbn Berhân (v. 518/1124), Kiyâ el-Herrâsî, Seyfeddin el-Âmidî³⁸¹ gibi pek çok usulcünün benimsediği ya da zikrettiği ve Mâlikî-Eş'arî usulcüsü Bâkılânî (v. 403/1012)'ye ait olan kıyas tanımı şöyledir: “Bir hüküm veya sıfatı isbat veya nefyetme bakımından ikisi arasını birleştiren bir durum (sebebi) ile bir hükmü her ikisi için isbat yahut nefyetme konusunda bir bilineni (başka) bir bilinene hamletmektir”³⁸². Tanımın tahlillerinde “şey”³⁸³, “asl”, “fer” lafızlarının değil de “ma'lûm” lafzının, mevcûdu ve ma'dûmu içermesi amacıyla seçildiğinin altı çizilir³⁸⁴. Bu tanım için, tekrarların olması, kısır döngü denilebilecek ifadelerin yer alması gibi teknik ve içerik açıdan yöneltilen eleştirilerle birlikte³⁸⁵ mevcut kıyas tanımlarının en iyisi olduğu, hatta

³⁷⁹ Gazzâlî *Şifâü'l-galîl* adlı eserinde kıyası “hükümün illetindeki ortaklıkları sebebiyle asıldaki hükmü fer'e de vermektir” şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. a.g.m., **a.g.e.**, s. 18.

³⁸⁰ Cüveynî *el-Verakât*'ında kıyas için “ikisini hükümde birleştiren bir illet ile, fer'in asla reddi” şeklinde bir tanım vermiştir. Bkz. a.g.m., **a.g.e.**, s. 26.

³⁸¹ Âmidî kıyası önce aks ve tard kıyası olarak ikiye ayırıp, tard kıyası bağlamında Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbâr ve Basrî'ye nisbet edilenlerle beraber başka tanımlara yer verip, Bâkılânî'ye ait olan tanımı da geniş tahlil ve eleştirileri de zikrettikten sonra, efradını câmi ağyârını mâni, maksadın hasıl olduğu ve eleştirilere mahal bırakmayacağını düşündüğü “Aslın hükmünden istinbat edilen illet bakımından, asl ve fer' arasındaki eşitlikten ibarettir.” şeklindeki tanımı vermiştir. Bkz. a.g.m., **el-İhkâm**, C: III, s. 201 vd.

³⁸² Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, 280; **el-Menhûl**, s. 324; Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 397; Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 487; **Kitâbü't-telhîs**, C: III, s. 145. Bâkılânî'nin tarifinde geçen “isbat yahut nefyetme konusunda” kaydına benzer kayıt Bâcî'nin “ikisi arasındaki ortak bir vasıfla (biemrin) bir hükümün icab ya da iskâtı açısından iki malımdan birini diğerine hamletmektir” şeklindeki tanımda da göze çarpmaktadır. Bkz. a.g.m., **İhkâm**, s. 528. O bir başka eserinde bu kaydın, fukahânın kullandığı şer'î kıyasın tanımı yapıldığı için konulduğunu söyler. Bkz. a.g.m., **Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl**, Kahire, 2000, s. 70. O, tanımda fâsîd kıyasa da yer vermek için “ikisi arasını birleştiren = بامر يوجب الجمع بينهما” değil “ikisi arasında ortak = بامر يجمع بينهما” ifadesini kullandığını söylüyor. Bkz. a.g.m., **İhkâm**, s. 528; Cüveynî, **Kitâbü't-telhîs**, C: III, s. 153.

³⁸³ “Şey” lafzının kelime ve terim olarak ma'dûmu kapsamadığıyla ilgili olarak bkz. Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 5 (muhakkikin 3 nolu dipnotu).

³⁸⁴ Cüveynî, **Kitâbü't-telhîs**, C: III, s. 145 vd. Dönmez metindeki bu lafız farklılığının (şey-ma'lûm) tanımın Türkçe'ye çevirisinde göz önünde bulundurulması gereğinin altını çizmektedir. Krş. Dönmez, “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı”, **DT**, 76-77; Şener, **Kıyas İstihsan ve İstislah**, s. 67-68; Fahrettin Atar, **Fıkıh Usulü**, MÜFVY, İstanbul, 1996, s. 57; Koca, **Tahsis**, 234. Bununla birlikte asl ve fer' lafızları gibi bizzat “şey” lafzı ile yapılan kıyas tanımları da bulunmaktadır. Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 337; Sem'ânî, **Kavâtü'u'l-edille fi'l-usûl**, C: II, s. 69 vd.

³⁸⁵ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 7 vd.; Hindî, **Nihâyetü'l-vüsûl**, C: VII, s. 3028 vd. Mesela Basrî, “Hükümün illetindeki müstereklik sebebiyle aslın hükmünü fer'de isbat etmektir” şeklinde bir kıyas tanımı yaptıktan sonra, bu tanımın sadece tard kıyasını kapsadığını, hem tard hem aks kıyasına şamil bir tanım yapmak gerekirse “İllet sebebiyle, diğerine red yoluyla bir şeyde hükümün isbat edilmesidir” şeklinde bir tanım vermektedir. Bkz. a.g.m., **el-Mu'temed**, C: II, s. 443.

kıyas tariflerinin doğruluğunun deneneceği bir ölçüt sayılabileceği gibi ifadelere de rastlanır³⁸⁶.

Sem'ânî, mütekellim ve fukahaya nisbet ederek verdiği kıyas tanımlarından sonra Mâverdî (v. 450/1058)'nin de zikrettiğini söylediği şu tanımı verir: “İllet ve anlam birliği sebebiyle, her fer'in aslına ilhak olup benzer hükmü alması için, meskûtün anh olan fer'lerin mansûsun aleyh olan asıllardan, yine bu asıllardan çıkarılmış olan illetlerle elde edilmesidir”³⁸⁷.

Günümüzde ise kıyas için “Hakkında nas bulunmayan bir olayı, hakkında nas bulunan bir olaya, hükmün illetinde her iki olayın aynı olması sebebiyle hakkında nas bulunan olayın hükmüne ilhak etmektir”³⁸⁸, “Nassa dayanan meselenin hükmünü, icthad yoluyla, aynı illeti taşıyan ve nass ile belirtilmemiş olan mesele için de vârit görmektir”³⁸⁹, “Kitap, sünnet veya icmâ'da hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermektir”³⁹⁰, “Hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemektir”³⁹¹ gibi tanımlar verilir.

Kıyasın tanımını yapmanın mümkün olup olmadığına dair tartışmalar bir yana³⁹², kıyas tanımlarında, nassın delâletinin kıyas kapsamında algılanıp algılanmadığı, kıyasın müstakil bir delil olmayıp zaten olanı ortaya koyduğuna vurgu yapılması, buna mukabil kıyasın zannîliğine de atıf yapılması, kıyas işleminde icmân asl olup olmayacağı, bazı kıyas türlerinin tanımların kapsamına sokulup bazılarının kapsam dışında bırakılmak istenmesi, tanım kurallarına riayet edip etmeme gibi temayüllere ve bu temayüllerin ifadesi olarak tanımlarda seçilen kelimelere binaen farklılıklar göze çarpmaktadır.

Deliller içinde bir meşrûiyet zemini oluşturma gayesi ile olmalı ki kıyasın müstakil bir delil olmayıp zaten olanı ortaya koyduğuna vurgu yapılarak

³⁸⁶ Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 487; İbn Berhân, **el-Vüsûl ile'l-usûl**, Riyad, 1984, C: II, s. 218; Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, C: V, c. 8.

³⁸⁷ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-edille**, C: II, s. 70.

³⁸⁸ Hallâf, Abdülvehhâb, **İlmü usûli'l-fikh**, y.y., 1950, s. 55.

³⁸⁹ Şener, **Kıyas, İstihsan ve Istislah**, s. 68.

³⁹⁰ Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 110.

³⁹¹ Apaydın, “Kıyas”, **DİA**, C: XXV, s. 529.

³⁹² Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, C: V, s. 7; Lehâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 26-27; İsa Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 13; Muhammed Manzûr İlâhî, **el-Kıyas fi'l-'ibâdât**, s. 49 vd.; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1823-1824.

tanımlarda “**ızhâr**” lafzının seçilmesine dikkat edilmiştir. Böylece tanımlarında kıyasın ibtidaen hüküm koyma özelliğinin olmadığına vurgu yapılmıştır³⁹³. Esasen kıyas tanımlarını, a - Kitap ve Sünnet gibi Şâri’in kurguladığı şer’î bir delil gibi görenlerin ya da b - tamamen müctehidin bir ameli olarak telakki edenlerin tanımları olmak üzere iki ana grupta toplamak mümkün görülmektedir. İbnü’l-Hâcib, Âmidî, İbnü’l-Hümâm, Teftâzânî gibi usulcülerin birinci görüş sebebiyle “*Fer’in asla eşitlenmesi (müsâvât)*”, “*Meskûtun mansûsa eşitlenmesi*” gibi tanımları benimsemeleri, öte yandan diğer görüşü tercih edenlerin “*Bir şeyin bir şeye hamledilmesi*”, “*Hakkı arama konusunda müctehidin gayret sarfetmesi*”, “*Muhtelefün fih olanın müttefakun aleyhe ilhakı*” gibi ifadeleri tercih etmelerinden bahsedilir³⁹⁴. İlk grubun tanımlarında **müsâvât**, **istivâ** ve **takdîr**, ikinci grubun ise **haml**, **isbât**, **ilhâk**, **ta’diye** ve **red** kelimeleri belirleyici olmaktadır³⁹⁵. Her iki temayülün lafzî bir ayrılıktan öte bir anlam taşımadığı da söylenir³⁹⁶. Ancak Ebû İshak eş-Şîrâzî bu ayırımı dikkat çektikten sonra ikinci temayülün doğru olduğunu belirtir³⁹⁷. İkinci görüş sahiplerinin usûlî kıyası aklî kıyas kaidelerine göre kurgulamaya özen gösterdiklerine dikkat çekilir³⁹⁸. Nitekim ikinci görüşe hak veren Şîrâzî, bu bağlamda kıyasın tard ve inikâs özelliği olduğunun altını çizer ve onun bir emâre olarak düşünülmesini doğru bulmaz³⁹⁹. Yine ilk görüşe sahip olanların şebahi kabul etmedikleri, ikinci görüş sahiplerinin ise kabul ettikleri söylenir. Zira ilk grub illetin müessir ya da münâsib olmasına dikkat eder. Oysa ikinci gruba göre câmi’ vasfın ta’lile selahiyeti bağlamında zann-ı gâlib

³⁹³ Debûsî, **Takvîmü’l-edille**, s. 260; Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 298, C: II, s. 118.

³⁹⁴ Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 60 vd; Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 54, 89; Şâzelî, **el-Kıyâs**, s. 7 vd.; Lehâmî, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 27 vd.; Ömer Abdullah, **Süllemü’l-vüsûl**, s. 273-274. Kıyasın müctehidin bir ameli olduğunu söyleyenler buna delil olarak Haşr sûresinin 2. âyetinde geçen “*Ey akıl sahipleri! İbret alın*” ifadesi ile Muaz hadisi ve Hz. Ömer’in Ebü’l-Musâ el-Eş’arî’ye göndermiş olduğu mektubu ileri sürerler. Bkz. Lehâmî, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 34-35.

³⁹⁵ Sâi’ dî, **Müvâzene**, C: II, s. 427; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta’lîl bi’ş-şebih**, s. 306; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1828-1829. Kıyas tanımlarında müsâvât, takdir, teşbih, haml, ibâne, ta’diye, isbât kelimelerinin kullanımı ile ilgili bkz. Leknevî, **Fevâtihu’r-rahâmût**, C: II, s. 297-298.

³⁹⁶ Sâi’ dî, **Müvâzene**, C: II, s. 440;

³⁹⁷ Şîrâzî, **el-Luma’**, s. 96; Şevkânî, **İrşâdü’l-fühûl**, s. 338.

³⁹⁸ Sâi’ dî, **Müvâzene**, C: II, s. 426.

³⁹⁹ Şîrâzî, **el-Luma’**, s. 96.

yeterlidir⁴⁰⁰. Ayrıca “**ibâne**” lafzıyla kurgulanan kıyas tanımlarının her iki gruba uyduğu da söylenir⁴⁰¹.

Tanımlarda “**müctehid**”, “**hâmil**” veya “**müsbitin nazarında**” gibi kayıtlarla kıyasın zannîliğine ve kıyasın müctehidin ameli olduğuna atıfta bulunulmuştur. Ayrıca bu kayıtlarla yapılan tanımlar sahih ve fâsid kıyası içerip içermemesi açısından da önemlidir⁴⁰². Öyle ki, yapılan tanımlar, aklî ve şer’î kıyasın her ikisini, yahut sadece şer’î kıyası içermesi sebebiyle kapsam açısından farklılıklar taşıyabilmektedir. Ayrıca bazı kıyas türlerinin tanıma dahil edilmemesi ve buna yönelik itirazalar da görülmektedir. Mesela, İbnü’l-Hâcib’e nisbet edilen “*Hükmiin illeti konusunda ferin asla eşitlenmesi*” şeklindeki bir tanım⁴⁰³, **delâle**, **ma’na’l-asl**, **şebeh** ve **aks**⁴⁰⁴ kıyaslarını içermediğinden dolayı eleştirilmiştir⁴⁰⁵. Yine kıyas tanımlarında kullanılan bazı ifadelerin devre (döngü) yol açması sebebiyle teknik olarak eleştiriler yöneltmiştir. Mesela, kıyas tanımında geçen “**asl**” ve “**fer**” kelimeleri, kıyasın tanımı yapılmadan tanımda bulunmasının devre sebebiyet vereceği için eleştirilmiştir⁴⁰⁶. Nassın delâletinin kıyas olarak görülüp görülmediği de tanımları şekillendirmiştir⁴⁰⁷. Bu bağlamda, tanımlara “*mücerret dille nassın anlaşılmadığı*”⁴⁰⁸, “*ictihad ile*”⁴⁰⁹ gibi kayıtlar konulmuştur. Bu tür kayıtların Hanefîlere has olduğu söylenir⁴¹⁰. Doğrunun tek ya da çok olduğuna dair telakkilere yani musavvibe ve muhattie görüşüne sahip olanlara göre de tanımlar değişir. Tanımlarda fâsid kıyasın kapsam dışı kalması, muhtie görüşündeki usulcülerin fâsid kıyası dikkate almadıkları anlamına gelir⁴¹¹. Musavvibe görüşündekiler tanımlarda “*müctehid nezdinde*” ifadesine yer verirler⁴¹².

⁴⁰⁰ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta’lil bi’ş-şebeh**, s. 308, 318.

⁴⁰¹ Muhammed Manzûr İlâhî, **el-Kıyâs fi’l-’ibâdât**, s. 58.

⁴⁰² Basrî, **el-Mu’temed**, C: II, s. 195; Muhammed Süleyman Dâvud, **Nazariyyetü’l-kıyâs**, s. 21.

⁴⁰³ İcî, **Şerhu’l-’adud ‘alâ muhtasari’l-münteha’l-usûlî**, Beyrut, 2000, s. 287.

⁴⁰⁴ Bu terimlerin anlamları için tezin kıyas çeşitleri başlığına bakınız.

⁴⁰⁵ Salah Zidân, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 25 vd; Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 67 vd; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 28.

⁴⁰⁶ Salah Zidân, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 30 vd; Mevlûd, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 65-66.

⁴⁰⁷ Salah Zidân, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 29-30.

⁴⁰⁸ İbnü’l-Hümâm, **et-Tahrîr fi usûli’l-fıkh**, Kahire, 1932, s. 415.

⁴⁰⁹ Mahmud Esad, **Telhîs-i usûl-i fıkh**, İzmir, 1313, s. 341.

⁴¹⁰ Sârî dî, **Müvâzene**, C: II, s. 434.

⁴¹¹ Salâh Zidân, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 34; Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 72; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 28; Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 64-65.

⁴¹² Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 7.

Debûsî, Serahsî, Pezdevî gibi usulcülerin, diğer bazı deliller hakkında tam tamına tarif verip tahlil yapmalarına ve kendi zamanlarından önce yapılmış tariflerin mevcudiyetine rağmen⁴¹³ kıyas tanımında sıkıntıya düştüklerine dikkat çeken Dönmez, Mâlikî ve özellikle de Hanefî doktrininde kıyasa ilişkin kesin bir terim faaliyetine rastlanamayışının, bunun uzantısı olarak da özellikle Hanefî usûl eserlerinde kıyas tarifi konusunda yaşanan tereddüdün, söz konusu doktrinlerde kıyasa yüklenen farklı anlamlardan kaynaklanabileceği üzerinde durur⁴¹⁴.

Kıyasın erken dönem tanımlarında gözlenen sadeliğin sonraki dönemlerde aldığı karmaşık yapısının, ilk dönemlerde kıyasın pratik bir işleve sahip olmasına rağmen sonraları konunun teorik düzleme kaydırılarak işlenmesinde aranabilir.

Tanımlarda kıyas karşıtlarının eleştirileri de dikkate alınmış, özellikle keyfilik iddiasına karşılık tanımlarda illete önemle vurgu yapılmıştır.

2 - KIYASIN ORTAYA ÇIKIŞI VE MEŞRÛİYET TARTIŞMALARI

a – Kıyasın Ortaya Çıkışı

Etimolojik kökeni ile ilgili olarak, kıyas kelimesinin Yahudi tefsir terimi olan “*hikkish*” (karşılaştırmak) sözünden geldiği; bunun da Ârâmca kökenli olup “*birbirine vurmak*” anlamına gelen “*nqsh*” kökünden alındığı söylenir. Terim anlamında, Yunan mantığı, Yahudi ve Roma hukuku tesiri bulunduğu söylene de⁴¹⁵ bu iddia çeşitli açılardan eleştirilmiştir⁴¹⁶. Câbirî, Arap Edebiyatındaki mecaz, istiâre ve teşbih gibi benzetme formlarına atıfta bulunarak, kıyası, Arap belagatında kullanılan bu formların soyut düşünce platformuna yansımaları olarak görür ve Arap düşüncesi ile Arap dili arasındaki ilişkiye vurgu yapar⁴¹⁷.

⁴¹³ Dönmez, Cessâs’a ait “*ancak, aralarını birleştiren ve hükümlerin eşitlenmesini gerektiren bir mana (illet) sebebiyle, fer’in asla döndürülmesinden ibarettir*” şeklindeki tanımı örnek göstermektedir. Dönmez, “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı”, **DT**, s. 123. Ayrıca bkz. Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 9.

⁴¹⁴ Dönmez, “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı”, **DT**, s. 122 vd.

⁴¹⁵ Şener, **Kıyas, İstihsan ve Istislah**, s. 70; Ahmet Hasan, **İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi**, s. 163.

⁴¹⁶ Şener ve Ahmed Hasan’ın bu iddiaya dair eleştirileri için bkz. Şener, **Kıyas, İstihsan ve Istislah**, s. 70; Ahmet Hasan, **İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi**, s. 163 vd.

⁴¹⁷ Câbirî, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul, 2000, s. 133.

Sahâbe ve Tâbiîn döneminde kullanıldığı söylene de⁴¹⁸ kıyasın başlangıcını Rasûlullah dönemine dek götürülenler vardır. Has'amlı bir adam Rasûlullah'a gelerek: “Benim babam ileri bir yaşta İslamla şerefledi. Şu anda hayvan sırtında bile yolculuk edemeyecek kadar yaşlı. Hac ibadeti de ona farz. Onun yerine ben hac etsem olur mu?” demesi üzerine Rasûlullah: “Ne dersin, babanın bir borcu olsaydı ve sen onu ödeseysin, onun borcu ödenmiş olur muydu?”⁴¹⁹ şeklinde cevap vermiştir. Hz. Ömer bir gün Rasûlullah'a gelip: “Ya Rasûlellah! Bugün büyük bir hata işledim. Oruçlu olduğum halde karımı öptüm” demiş, Rasûlullah da: “Söyle bakalım, oruçlu olduğun halde ağzını su ile çalkalasaydın ne olurdu?” şeklinde cevap vermiştir. Bunlar kıyasın meşrûiyeti ve Peygamber dönemindeki varlığı için delil gösterilir⁴²⁰. Kıyasın Peygamber referanslı meşrûiyetine dair sözü edilen bir delil de⁴²¹ Rasûlullah'ın Muaz b. Cebel'i Yemen'e kâdî olarak gönderirken aralarında geçen konuşmadır. Bazılarınca kıyasın meşrûiyetine delil olacak sıhhate sahip görülme⁴²² bu rivâyete göre Rasûlullah Muâz'a, önüne gelen uyuşmazlıklar durumunda neye göre hüküm vereceğini sorduğunda Muâz, Kitap ve Sünnet'ten sonra kendi görüşü ile icthad edeceğini söylemiştir⁴²³.

Sahâbe, Tâbiîn ve onları izleyenlere isnat edilen benzer referanslara binaen kıyasın kullanımına dair erken dönemde bir icmâ olduğundan bahsedilir⁴²⁴. Ancak, İbn Hazm, re'y evvelce mevcut olduğu halde kıyasın Tâbiîn nesli içinde ortaya çıktığı ve üçüncü nesilde de yaygınlık kazandığı, ta'lîlin ise dördüncü nesilde

⁴¹⁸ Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 23; Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 499; Sem'ânî, **Kavâtî'u'l-edille**, C: II, s. 72.

⁴¹⁹ Ahmed, **Müsned**, C: IV, s. 5; Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: IV, s. 329; Dârimî, **Sünenü'd-Dârimî**, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1407, **Menâsik**, 24. Benzer bir rivâyete göre “Cüheyne” kabilesinden bir bayan Hz. Peygamber'e: “Ey Allah'ın Rasûli! Annem hacce gitti. Haccetmedi. Haccetmeden öldü. Onun adına ben haccetebilir miyim?” diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.) de: “Evet, annen adına hac yapabilirsin. Söylesen mi? Annenin üzerinde bir borç olsa, onun borcunu ödemez misin? Allah hakkını da yerine getiriniz. Allah hakkı, edâ edilmeğe başkalarından daha layıktır” buyurdu. Bkz. Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, VI, 335. Benzer bir örnek, bir adamın, Rasûlullah'a ölen annesinin yerine oruç tutup tutamayacağına dairdir ki Rasûlullah ona da aynı cevabı vermiştir. Bkz. Müslim, **Sahîhu Müslim**, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, t.y., **Sıyâm**, 27.

⁴²⁰ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 345.

⁴²¹ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 344.

⁴²² Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 41 vd.

⁴²³ Ebû Dâvûd, **Akdiye**, 11; Tirmîzî, **Ahkâm**, 3; Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: X, s. 114.

⁴²⁴ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 283; İbn Kayyım, **İ'lâmü'l-Muvakkî'in**, C: I, s. 217; İbn Haldûn, **el-Mukaddime**, Beyrut, 1979, s. 496; Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 23; Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 216; İbn Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 329; Pezdevî, **Kenzü'l-vüsûl**, s. 248-249; Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 399.

Şâfiî'nin takipçileri arasında görüldüğünü söyler⁴²⁵. Öte yandan Bağdât Mu'tezilesinden kıyas karşıtı olan mütekellimler, Sahâbenin hâdiseler hakkındaki fetva ve kazâî hükümlerini, kıyas ve icthad değil, hasımlar arası sulh ve tavassut olarak yorumlamışlardır⁴²⁶. Kıyasın Sahâbe döneminde varlığını iddia edenlerle buna karşı çıkanlar arasında orta yolu seçenlere göreyse, kıyasın erken dönem varlığı, kıyasın sonraki dönemlerde kazanmış olduğu teknik terimiyle test edilmek yerine, fıtrîlik ve tekamül ile açıklanmalıdır⁴²⁷.

Tüm bu tespit, yorum ve tartışmalardan belki de daha önemlisi erken dönemde izi sürülmeye çalışılan kıyas ile sonraları teknik bir yapıya büründürülen kıyasın ne denli örtüşüp örtüşmediğidir. Sonraları usûl eserlerinde yerini alacak olan usûlî kıyasla örtüştüğünü söyleyemeyeceğimiz ve insan hayatının her safhasında düşünme, düşüncelerini dillendirme, tartışma ve ikna etme gibi pek çok amaçla kullanılan basit benzetme türü akıl yürütmelerin ortaya çıkışı, insanlık tarihi kadar eski olmalıdır. Dolayısıyla bu tür akıl yürütmelerle ilgili örneklerin erken döneme aidiyeti, usûlî kıyasın tarihi menşei açısından bir değer taşımayacaktır.

b – Kıyas Taraftarları ve Muhalifleri

Sahâbe ve Tâbiîn, fukaha ve mütekelliminin çoğu ve bazı Mu'tezile kıyası delil olarak kabul eder⁴²⁸. Bunlar, kıyası aklen ve şer'an caiz ya da aklen caiz şer'an vacip olduğu görüşüne sahiptirler⁴²⁹. Zâhirîler, Bağdât Mu'tezilesinin önde gelenleri⁴³⁰, Şia'nın özellikle İmâmiyye ve İsmâiliyye kolu⁴³¹, Hâricîlerden İbâzîler⁴³² ve bir kısım muhaddis⁴³³ kıyası kabul etmez⁴³⁴.

⁴²⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VII, s. 117; Özen, **Aklileşme**, s. 184.

⁴²⁶ Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 24.

⁴²⁷ Özen, **Aklileşme**, s. 185; Ahmet Hasan, **İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi**, s. 67-68, 81.

⁴²⁸ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 9; Salah Zîdân, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 44; Fergalî, **Bühûs fi'l-kıyâs**, s. 278.

⁴²⁹ Şâzelî, **el-Kıyâs**, s. 22.

⁴³⁰ Nazzam, talebesi Câhız, ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb, Yahya el-İskâfî kıyası kabul etmeyen Mutezilî bilginler arasında zikredilir. Bkz. Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 340.

⁴³¹ Şia'ya göre her olayın hükmü vardır, anlama ve açıklama konusunda masum imamlar söz sahibidir. Bkz. Şîrâzî, **et-Tebîrâ**, s. 349. Dolayısıyla kıyasa gerek kalmamaktadır. Bkz. Seyyid Murtaza Alemü'l-hüdâ, **ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a**, Tahran, 1984, C: II, s. 675; Tûsî, **el-'Udde**, C: II, s. 652. Hz. Ali'den kıyas aleyhine rivâyetler vardır. Şia'dan olmakla beraber Zeydiyye'nin kıyası kabul ettikleri söylenir. Bkz. Salâh Zîdân, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 46.

⁴³² Hâricîlerin bir kolu olan İbâzîlerin de kıyası kabul etmeyip, onun yerine re'y ve icthad ile hüküm verdikleri söylenir. Bkz. Şener, **Kıyas, İstihsan ve İstislah**, s. 94.

Kıyası, İbn Dâvûd ez-Zâhirî (v. 297/910) ve bazı Hâricîler gibi gerek aklî gerek şer'î hiçbir hükümde hüccet saymayanlar olduğu gibi, Nazzâm ve İbn Hazm'ın içinde olduğu bazı Zâhirîler, Râfizî, İbâzî ve Ezârika'dan bazı gruplar ile Hâricîlerin büyük kısmı sadece aklî hükümlerde ve Ahmed b. Hanbel gibi sadece şer'î hükümlerde hüccet sayanlar vardır⁴³⁵. Şer'î konularda kıyası kabul etmeyenlerin bir kısmı bunu aklî bir kısmı da naklî gerekçelerle imkansız görmüşlerdir. Şîrâzî, Nazzâm, Şîa ve Bağdat Mu'tezilesinin şer'î kıyası aklî gerekçelerle, Dâvûd ez-Zâhirî (v. 270/884) ve Zâhirîler'in ise şer'î gerekçelerle reddettiklerini söyler⁴³⁶.

Râzî, şer'î kıyas ile amel etmenin cevazını aklın gerektirdiğini ve gerektirmediğini söyleyen iki gruptan bahseder. Aklın kıyasla ameli gerektirdiğini söyleyenleri ikiye ayırır ve şöyle devam eder:

“Bunlardan ilk grup, ‘akıl, kıyasın cevazını gerektirse de bu vaki değildir’ der. Diğer grup bunun vaki olduğunu söyler. Bunlar, sem'in de kıyasla ameli gerektirdiğine delâlet ettiğinde hemfikirdirler. Fakat üç hususta ihtilaf etmişlerdir. İlki, aklın, kıyasın cevazına delâlet edip etmediğidir. Bizden el-Kaffâl eş-Şâî ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hasan el-Basrî buna olumlu, diğerleri menfi yaklaşır. İkincisi, sem'î delâletlerin zannî ya da kat'î olup olmamasıdır. Basrî, zannî diğerleri kat'î olduğunu söyler. Üçüncüsü de Kâşânî ve Nehrevânî'nin kıyas ile ameli iki duruma indirgemesidir ki ilki, illetin lafzın tasrihi ve imâsı ile diğeri de ebeveyne ‘Öf’ deme yasağından, onlara vurma yasağının çıkartıldığı kıyas türleridir. Aklın, kıyas ile ameli gerektirdiğini söyleyip bunun vaki olmadığını söyleyenler, sem'de kıyas ile amelin cevazına delâlet eden şey bulunmadığını söyler, hatta bir kısmı kıyasla amelin nefyine dair Kitap, Sünnet ve icmâ ile delil getirirler.”

Kıyas ile amel etmenin cevazını aklın gerektirmediğini söyleyenleri de ikiye ayırır ve şöyle devam eder:

“Bunlardan ilki, böyle bir engelin, farklı şeylerin cem', benzer şeylerin tefrik edildiği sadece bizim Şeriatımızda söz konusu olduğunu söyleyen Nazzâm, ikincisi ise bu engelin tüm şeriatler için geçerli olduğunu söyleyen ve kendi içinde üç gruba ayrılan ikinci gruptur. Bunlardan ilki, kıyasın ilim ve zan ifade etmediğini söyler. Diğer grup, zan ifade etse de bu zannın hata ve sevaba ihtimali bulunması sebebiyle kıyası kabul etmeyenlerdir. Üçüncü grup, telef olan şeylerin ve cinâyet erşlerinin kıymetleri, fetvâ ve şahitlikle ilgili durumlar gibi nassın

⁴³³ Buhârî, İbn Mâce ve Dârimî gibi bazı muhaddislerin, hadis kitaplarında kıyas ve re'yi kınayan bölümler açtıkları söylenir. Bkz. Şener, **Kıyas, İstihsan ve İstislah**, s. 87.

⁴³⁴ Şener, **Kıyas, İstihsan ve İstislah**, s. 86; Dönmez, “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı”, **DT**, s. 108; Apaydın, “Kıyas”, **DİA**, C: XXV, s. 536.

⁴³⁵ Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 490-491.; Apaydın, “Kıyas”, **DİA**, C: XXV, s. 537.

⁴³⁶ Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 97.

mazur gördüğü konularda zanna tabi olunabileceğini, fakat bunun dışında zanna dolayısıyla kıyasa itibar edilemeyeceğini söyleyen Dâvûd ez-Zâhirî ve onu takip eden Zâhirîler'dir."⁴³⁷.

Bir başka açıdan bakıldığında, şeriatte kıyasla amel etmenin aklen hükmü konusunda caiz, vacip ve müstehîl⁴³⁸ olmak üzere üç görüşten sözedilir:

Sahâbe, Tâbiîn, dört imam, fukaha ve mütekelliminin çoğunu oluşturan gruba göre şeriatte kıyasla amel aklen caizdir⁴³⁹. Bunlardan bir grup kıyasın şeriatte vaki olduğunu diğer bir grup aksini düşünür. Her iki grup da bu konuda sem'î delile dayanır. Burada sem'î delil ile Kitap, Sünnet ve icmâa dair deliller kastedilir. Kıyasın aklen caiz, şer'an vaki olduğunu söyleyenler naklî delilin zannî ya da kat'î oluşu hakkında ihtilaf ederler. Âmidî gibi istisnalar dışında çoğunluk sem'î delilin kat'î olduğu görüşündedir. Şeriatte kıyasın aklen caiz olmasına rağmen vaki olmadığını söyleyenlere göre bu, vaki olduğuna dair sem'î delil bulunmayıp vaki olmadığına dair sem'î delil bulunması sebebiyledir. Bu görüşün Zâhirîle're ait olduğunu söyleyenler olduğu gibi sadece Dâvûd ez-Zâhirî'ye ve onun tâbiîlerinden Kâşânî ve Nehrevânî'ye nispet edenler de vardır. Öte yandan bazı Zâhirîlerin mansûs illet olması şartıyla şeriatte kıyasın vaki olduğu görüşünde olmalarından da sözedilir.

Basrî, Kaffâl eş-Şâşî (v. 365/976), Hanefî ve Şâfi'î bazı usulcülere göre şeriatte kıyasla amel aklen vaciptir⁴⁴⁰. Bunlara göre kıyas şeriatte vuku bulmuştur ve bu hem nakil hem akılla sabittir. Fakat naklî delilin zannî ya da kat'î oluşu hakkında ihtilaf ederler. Basrî zannî, diğerleri kat'î olduğu görüşündedir. Aklî delilin ise kat'î olduğunda hemfikirdirler.

Şia'dan İmâmiyye, Nazzâm, Hâricîlerden bir grup, Ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb, Yahya el-İskâfî'nin aralarında bulunduğu bazı Bağdat Mutezilesi'ne göre şeriatte kıyasla amel aklen imkansızdır. Nazzâm'a göre sadece bizim şeriatımızda

⁴³⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 21 vd; Salâh Zîdân, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 44 vd.

⁴³⁸ Vâcip, câiz ve müstehîl terimleriyle ilgili olarak bkz. Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmi**, Damla Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 67 vd.

⁴³⁹ Şeriatte kıyasla amelin aklen caiz olduğunu söyleyenlerin delilleri genel olarak, insan tabiatının benzer şeyleri cem', faklı şeyleri tefrik etme gereği duyduğu, kıyasın vaki ve kulların maslahatı gereği olduğu noktasında birleşir. Bkz. Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 155-156.

⁴⁴⁰ Şeriatte kıyasla amelin aklen vacip olduğunu söyleyenlerin delilleri genel olarak, nasların sınırlı hadiselerin sınırsız olduğu, kıyasın maslahat gereği olduğu, kıyasın, illeti idrak ve hükümle bağlantısına odaklandığı ve böylesi bir çabanın da kıyasla amelî vacip kıldığı noktasında toplanmaktadır. Bkz. Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 158.

böyledir. Bunlara göre kıyas şeriatte vuku bulmamıştır ve bu naklî ve aklî delille sabittir⁴⁴¹.

Fukaha ve mütekelliminin mantıki ve usûlî kıyas karşısındaki tavrına yönelik üç farklı temayül vardır. İlki İbn Hazm'ın temsil ettiği, mantıki kıyasın kabul edilip usûlî kıyasın reddedildiği, ikincisi Gazzâlî'nin temsil ettiği ve her iki kıyasın benimsendiği, üçüncüsü de İbn Teymiyye'nin temsil ettiği ve mantıki kıyasın reddedilip usûlî kıyasın kabul edildiği temayüldür⁴⁴².

Kıyas taraftarları ile muhaliflerinin kim oldukları ve hangi gerekçelerle ve hangi tür kıyası kabul edip etmedikleri hususunda görüntü net değildir. Mesela Ahmed b. Hanbel'in kıyası kabul ettiği veya reddettiğine dair rivâyetler zikredilir. Dâvûd ez-Zâhirî'nin, kıyası aklen müstahîl gördüğü, sadece ibadetlerde kabul etmediği, mansûs illetle kıyası kabul ettiği, aklen cevaz verip adem-i vukuundan dolayı şeriatte kabul etmediğine dair çeşitli rivâyetler zikredilir. Kâşânî ve Nehrevânî'nin kıyası sem'an müstahîl gördükleri ya da sadece iki tür kıyası kabul ettikleri söylenir. İlki mansûs illet, diğeri fer'in asldan evla olduğu kıyas türüdür. Nazzâm hakkında, bizim şeriatimize has olarak kıyasın müstahîl olduğu, mansûs illet dışında kıyası kabul etmediği, aklen müstahîl saydığı gibi rivâyetler mevcuttur. Serahsî, kıyası kabul etmeyenlerin arasında Katâde, Mesrûk ve İbn Sîrîn'in adlarının geçtiğinden yakınır ve bunun bir iftira olduğunu söyler⁴⁴³. Yine Zeydiyye ve İmâmiyye Şîa'sı hakkında, Şîa'nın tamamının kıyası aklen müstahîl gördüğü, Zeydiyye'nin hilafına İmâmiyye'nin kıyası şer'an caiz görmedikleri, İmâmiyye'nin aklen kıyası kabul ettikleri, şer'an etmedikleri, Zeydiyyenin aklen ve şer'an kıyası caiz görmediği rivâyet edilir⁴⁴⁴. Kıyası reddedenlerin isimlerinde ihtilaf olsa da kıyasın meşrûiyetine dair bir icmân olmadığı anlaşılmaktadır.

⁴⁴¹ Âmidî, **el-İnkâm**, C: IV, s. 28; Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 151 vd.; 223 vd.

⁴⁴² Muhammed Süleyman Dâvud, **Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-usûlî**, s. 231 vd.

⁴⁴³ Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 119.

⁴⁴⁴ Fergalî, **Bühûs fi'l-kıyâs**, s. 237 vd.

c – Kıyasın Meşrûiyet Tartışmaları

(1) - Kıyası Kabul Edenlerin Delilleri

i – Kıyasın Meşrûiyetine Kur'an'dan Getirilen Deliller

Usulcüler kıyasa meşrûiyet⁴⁴⁵ zemini hazırlama çerçevesinde, kıyas hakkında ihtilafın sebebi olarak da ileri sürülen⁴⁴⁶ zann-ı gâlib kavramına önem vermişlerdir. Bu bağlamda Bakara sûresinin 233, 236 ve 241. âyetlerinde geçen “**ma'rûf**” kelimesinin içeriğinin, kıblenin tayini⁴⁴⁷, şahidin âdil olup olmadığının tespiti ile hac cinayetinde keffâret olarak kesilecek hayvanın denkliğinin belirlenmesinin⁴⁴⁸ ancak zann-ı gâlib ile mümkün olabileceğine sıkça atıflar yapılmaktadır. Yine Ahzâb sûresinin 49. âyetinde, zifaktan önce boşanan kadına yapılacak bağışın miktarı, Bakara sûresinin 229. âyetinde konu edilen korkunun objektif olmayışı, 220. âyetinde geçen yetimlerin ıslahı, zann-ı gâlibin Kur'an tarafından geçerli sayıldığına delil olarak gösterilmektedir⁴⁴⁹. Kıyas için zann-ı gâlib ifadesinin zihinlerde oluşturduğu zaafiyet, kıyasın muzhir olma vasfının dile getirilmesiyle telafi edilmeye çalışılmıştır. Benzer tavır, zann-ı gâlib vasfı taşıyan icthadın, beyan vasfına vurgu yapılarak anılmaya çalışılmasında da görülebilir⁴⁵⁰.

Kıyası Kur'an'a dayanarak delillendiren ilk âlim⁴⁵¹ olduğu iddia edilen Şâfi'î, Mâide sûresinin 95. âyetindeki “**misl**” ve “**adl**” kelimeleriyle Bakara sûresinin 150. âyetindeki kıblenin tespitini beyan, icthad ve kıyas bağlamında ele alır⁴⁵².

İlk kez İbrahim b. Uleyye'nin bu bağlamda gündeme getirdiği söylenen⁴⁵³ ve kıyas taraftarlarının delilleri başlığı altında eserlerde yer alan Kur'an kaynaklı en meşhur delil, Haşr sûresinin, “*Ehl-i kitaptan inkar edenleri, ilk sürgünde*

⁴⁴⁵ Kıyasın meşrûiyeti bağlamında kullanılan “*teabbüd*” ve “*hucciyet*” kavramlarına dair bkz. Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 138 vd; İsa Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 52 vd.; Muhammed Manzûr İlâhî, **el-Kıyas fi'l-'ibâdât**, s. 113 vd.; Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 20-21; Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 339-340; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1837.

⁴⁴⁶ Muhammed Süleyman Dâvud, **Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-usûlî**, s. 50-51.

⁴⁴⁷ Bakara, 2/150;

⁴⁴⁸ Mâide, 5/95.

⁴⁴⁹ Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 24-25.

⁴⁵⁰ Apaydın, usulcülerin çoğunluğunun, hükmü “*Allah'ın hitabı*” olarak tanımlamasının altında da esasında icthad yoluyla ulaşılan sonuçların hitabın dışında olmadığı izlenimini verme düşüncesinin yatabileceğini belirtir. Bkz. Apaydın, “İctihad”, **DİA**, C: XXI, s. 435.

⁴⁵¹ Ahmed Hasan, **Analogical Reasoning**, s. 11, 27.

⁴⁵² Şâfi'î, **er-Risâle**, s. 23 vd., 487 vd.

⁴⁵³ Ahmed Hasan, **Analogical Reasoning**, s. 34.

yurtlarından çıkararak O'dur. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah, onlara beklemedikleri yerden geliverdi. O, yüreklerine korku düşürdü; öyle ki evlerini hem kendi elleriyle, hem de müminlerin elleriyle harap ediyorlardı. Ey akıl sahipleri! İbret alın” mealindeki 2. âyetinde geçen “فاعتبروا = ibret alın” lafzıdır. Âyet Hanefîler'e göre kıyasa, işareti ve mefhûm-i muvâfakası ile, diğerlerine göre lafız ve ibaresi ile delâlet etmektedir⁴⁵⁴. Lügat açısından kelimenin, bir şeyi benzerine red, insanın bir şeyi akledip benzerini yapması⁴⁵⁵ gibi anlamlara geldiğinden hareketle söz konusu lafzın benzer olaylar arasında kıyas yapılmasına izin verdiği, teşvik ettiği hatta bu âyetle kıyasın emredildiği söylenmektedir⁴⁵⁶.

“İ'tibâr” kelimesinin kıyas ile ilişkilendirilmesi aşamasında genellikle iki kelime arasındaki anlamsal birlikteliğe vurgu yapılır. “İ'tibâr” kelimesinin “ubûr - عبور” kelimesinden müştak olduğu, bunun da “mücâveze - المجاوزة” anlamına geldiği, nitekim nehirden karşıya geçmek anlamında “عبرت علي النهر” ifadesinin kullanıldığı belirtilir. Buradan hareketle, “İ'tibâr” kelimesinin kullanıldığı mana bakımından “geçiş” anlamında hakikat ifade ettiği belirtilmekte buradan da, kıyasın, aslın hükmünden fer'in hükmüne bir geçiş olduğu hatırlatılarak, “فاعتبروا” emrinin kapsamına kıyasın girdiği şeklinde bir sonuca ulaşılmaktadır⁴⁵⁷. Yûsuf sûresinin “...Ey ileri gelenler! Eğer rüya yorumluyorsanız, benim rüyamı da bana yorumlayınız” mealindeki 43. âyetinde kelimenin tebyin anlamda kullanıldığı, tebyinin bizim için anlamının re'y ile ya da kıyas ile amel etme olduğu da söylenir⁴⁵⁸. “فاعتبروا” lafzıyla kıyasın emredildiği, emrin de vücûb ya da nedb ifade etmesi sebebiyle kıyasın meşru olduğu sonucuna da ulaşılmaktadır⁴⁵⁹. Benzer bir

⁴⁵⁴ Mevlûd Abdülhamid, **Huciiyetü'l-kıyâs**, s. 230.

⁴⁵⁵ Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 125; Neseî, **Keşfü'l-esrâr şerhu'l-müsannif 'ale'l-Menâr**, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1986, C: II, s. 198.

⁴⁵⁶ Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 125, 140; Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 225. Âyetin, kıyasın meşrûiyeti bağlamındaki yorumu için bkz. Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 113 vd. Ayrıca bkz. Bâcî, **İhkâm**, s. 553; Muhammed Ubeydullah el-Esadî, **el-Mûciz fî usûli'l-fıkh**, y.y., 1990, s. 226; Hınn, **İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları**, s. 342.

⁴⁵⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 26; Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 340 vd.; Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 32; İsa Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 65.

⁴⁵⁸ Pezdevî, **Kenzü'l-vüsûl**, s. 250; Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 125; Neseî, **Keşfü'l-esrâr**, C: II, s. 199.

⁴⁵⁹ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 33; İsa Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 193; Abdülaziz b. Abdurrahman b. Ali er-Râbia, **Edilletü't-teşrî'l-muhtelefi fî'l-ihticâc bihâ**, Beyrût, 1982, s. 149; Ahmed Hasan, **Analogical Reasoning**, s. 35.

akıl yürütme, “Kıyas i’tibârdır. İ’tibâr şer’an emredilmiştir. Şer’an emredilen her şeyle amel gerekir. O halde, kıyasla şeran amel gerekir” şeklindedir⁴⁶⁰. Usûl eserlerinde kıyas yerine “**el-İbretü**” kelimesi de kullanılır⁴⁶¹. Fürûda da kıyas ya da basit benzetmelerde zaman zaman bu kelime kullanılır⁴⁶².

Kıyası kabul edenlerin bir kısmının dahi tereddütle yaklaştıkları⁴⁶³ ya da nassın ibâresi ile değil işâreti ve mefhûmu ile delil olabileceğini söyledikleri⁴⁶⁴ bu delile, kıyası kabul etmeyenler bir takım itirazlarda bulunurlar. Bunlara göre aklî kıyası kullanan kişiye “*mu’tebir – معتبر*” denilmez. “*Elbette bunda basiret sahipleri için büyük bir ibret vardır*”⁴⁶⁵, “*Kuşkusuz sizin için hayvanlarda da büyük bir ibret vardır*”⁴⁶⁶ mealindeki âyetlerde kelime ibret anlamındadır. Kelime “*Mutlu kişi başkasından ibret alandır – السعيد من اعتبر بغيره*” sözünde de aynı anlamdadır. Yani başka anlamlar verilse dahi bunlara göre kelimenin hakiki kullanım alanı “*vaaz, nasihat, ibret almak, ders çıkarmak*” anlamlarında olup kıyas anlamında kullanılamaz⁴⁶⁷. İtibar kelimesine kıyas anlamı verenleri sert bir şekilde eleştiren İbn Hazm, âyette geçen “*i’tibâr*” lafzının dilde “**taaccub**” anlamında olduğunu söyler. O, Mü’minûn sûresinin “*Kuşkusuz sizin için hayvanlarda da büyük bir ibret vardır*” mealindeki 21, Yûsuf sûresinin de “*Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır.*” mealindeki 111. âyetindeki kullanımlarını delil gösterir. “*Yüce Allah hem kıyas yapmamızı bizden isteyecek hem de bunun nasıl olduğunu bildirmeyecek*” diyen İbn Hazm “*Allah kişiye ancak*

⁴⁶⁰ Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 232-233. “*Tüm itibarlar şer’an emredilmiştir*” şeklinde iddiaya şöyle itiraz edilmektedir: “*Bu doğru kabul edilecek olsa âyetin, “...O, yüreklerine korku düşürdü; öyle ki evlerini hem kendi elleriyle, hem de müminlerin elleriyle harap ediyorlardı. Ey akıl sahipleri! Fasulyeyi arpaya, pirinci buğdaya kıyas edin” şeklinde anlaşılması gerekirdi ki bu olur şey değil. Kaldı ki bu iddia kabul edilse bile âm değil mutlak anlamda olur. Gerçi âm olsa dahi tüm itibar çeşitlerine delâlet etmez. Öte yandan, kıyasın itibar olduğu ve tüm itibarların emredildiği şeklindeki önermeler kabul edilse dahi şeran emredilen her şeyin şeran ameli gerektirdiği kabul edilemez. Çünkü emir bazen nedb ve ibahaya da delâlet edebilir. Tüm önermelerinizi kabul etsek yine kıyas ile aminin gerekliliği sabit olmaz; çünkü tüm delilleriniz zannî olmaktan öteye geçememektedir.*” Bkz. a.g.m., **a.g.e.**, s. 233 vd.

⁴⁶¹ Sem’ânî, **Kavâtı’u’l-edille**, C: I, s. 22.

⁴⁶² Merğînânî, **el-Hidâye**, C: III, s. 30, 34, 59, 60, 64, 65.

⁴⁶³ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 293; Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 254.

⁴⁶⁴ Teftâzânî, **et-Telvîh**, C: II, s. 108.

⁴⁶⁵ Âli İmrân, 3/13; Nûr, 24/44.

⁴⁶⁶ Nahl, 16/66; Mü’minûn, 23/21.

⁴⁶⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V. s. 27. Râzî’den rivâyetle aynı görüşe Şevkânî de yer vermiştir. bkz. Şevkânî, **İrşâdü’l-fühûl**, s. 341; Salah Zidân, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 111-112; Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 234; İsâ Mennûn, **Nibrâsü’l-ukûl**, s. 65.

gücünün yettiğini yükler”⁴⁶⁸ mealindeki âyeti de zikrederek bunun imkan dahilinde olmadığını söyler⁴⁶⁹. İbn Hazm, söz konusu âyetin, kıyasın isbatı için değil, aksine ibtali için delil olabileceğinden bahseder. İbn Hazm, “*Bırakın diğer delilleri sadece bu âyet dahi kıyasın batıl olduğunu göstermeye tek başına yeterlidir*” der ve “*Çünkü âyette ifade edilen sonucu ne kafirler ve ne de müminler tahmin edememişti. Dolayısıyla Allah’ın hükümleri insanların zanlarının hilafına cereyan edebilmektedir. Kıyas, kıyası yapanın sanısıdır.*”⁴⁷⁰ diyerek devam eder. Bu âyet, kıyas taraftarlarının kıyasın tâlî pek çok meselesinde de bir delil olarak kullanılmıştır. İcmâmın bir illet tespit yolu olduğunu kabul edenler⁴⁷¹, takdîrât, keffâret, hudûd, ibâdât ve ruhsatlarda kıyasın caiz olduğunu kabul edenler⁴⁷², kıyasın müctehidin bir ameli olduğunu söyleyenler⁴⁷³, şebahi hüccet kabul edenler⁴⁷⁴, bu âyette geçen “**fe’tebirû**” ifadesinin taşıdığı umumiliğe atıfta bulunurlar. İ’tibâr kelimesinin kıyas anlamına geldiğine dair kıyas taraftarlarının ileri sürdükleri İbn Abbas’a nisbet edilen bir başka delil “*her ne kadar işlevsellik açısından farklı da olsalar, dişlerin her birinin diyetinin eşit olması hususunda parmakların diyetine itibar ettim*”⁴⁷⁵ sözüdür. İbn Hazm bu delil için, İbn Abbas’ın burada işlevsellikteki farklılığın diyetle farklılığı gerektirmediğini vurgulamak için i’tibâr kelimesini kullandığını söyler⁴⁷⁶. İbn Hazm aynı konuyla ilgili olarak **el-Muhallâ**’da da, insanların, işlevselliklerinin farklılığına dayanarak, dişlerin diyetinin farklı olması gerektiğini düşündüklerini, fakat parmaklarda buna

⁴⁶⁸ Bakara, 2/286.

⁴⁶⁹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, Dâru âfâki’l-cedîde, Beyrut, t.y., C: I, s. 57.

⁴⁷⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VII, s. 389.

⁴⁷¹ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta’lîl bi’ş-şebeh**, s. 154.

⁴⁷² Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 349 vd.; Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 410; Ramazan Lehhâmî, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 201 vd; Nemle, **er-Ruhasu’s-şer’iyye**, s. 178.

⁴⁷³ Lehhâmî, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 34-35; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1825.

⁴⁷⁴ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta’lîl bi’ş-şebeh**, s. 287.

⁴⁷⁵ İbn Abbas’ın Rasûlullah’tan yaptığı bir rivâyete göre Allah elçisi “*Parmaklar ve dişler eşittir*” buyurmaktadır. Bkz. Beyhakî, **Sünenü’l-kübrâ**, C: VIII, s. 90. Mâlik *el-Muvatta*’nda Rasûlullah’tan “*Dişte diyet beş devedir*” mealinde bir hadis rivâyet etmektedir. Bkz. Mâlik, **el-Muvatta**’, Dâru ihyai’t-türasi’l-arabi, Mısır, t.y., C: II, s. 862. Rasûlullah’tan yapılan bir başka rivâyette ise “*her diş için beş deve gerekir*” denilmektedir. bkz. Beyhakî, **Sünenü’l-kübrâ**, C: VIII, s. 90. ‘*Avnü’l-ma’bûd*’da “kıyas” kelimesi kullanılarak, İbn Abbas’ın, azı dişleri parmaklara kıyas ettiğinden ve “diyetleri eşittir” diyerek, “*dişleri parmaklara itibar ediniz*” dediğinden bahsedilmektedir. Bkz. Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-ma’bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1415, C: IX, s. 372. Şâfi, İbn Abbas’ın “diyetleri eşittir” sözüne istinaden dudaklarda da diyetin eşit olduğuna hükmetmektedir. Bkz. a.g.m., **Müsned**, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, t.y., C: I, s. 343.

⁴⁷⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VII, s. 389.

itibar edilmediğinden dolayı onların bu ta'lillerinin yanlış olduğunu vurgulamak için İbn Abbas'ın, onları parmakların diyetini düşünmeye sevkettiğini söylemektedir. Devamında da itibar kelimesinin Arap dilinde **tefekür**, **taaccub** ve **tedebbür** için kullanıldığını belirtir⁴⁷⁷.

Bir başka delil, “*Onlara güven veya korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar; halbuki onu, Rasûle veya aralarında yetki sahibi kimselere götürselerdi, onların arasından işin iç yüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi. Allah'ın size lütuf ve rahmeti olmasaydı, pek azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz*” mealindeki Nisâ sûresinin 83. âyetidir. Bu âyeti İbn Süreyc'in kıyas için dile getirdiğini söyleyen Şevkânî, onun, “**ülû'l-emr**” ile âlimlerin, “**istinbât**” ile kıyasın kastedildiğini söylediğini nakleder. O, kıyasın istinbât kapsamına sokulmasının, mansûs illet ile sınırlı olması halinde mümkün olabileceğini, fakat müstenbat illetin söz konusu olduğu kıyasın böyle olmadığını söyler⁴⁷⁸. İbn Süreyc'in delil getirdiği bir başka âyet de “*Allah örnek vermekten çekinmez; ister bir sivrisinek isterse onun üstü olsun...*” mealindeki Bakara sûresinin 26. âyetidir. Buna göre kıyas, bir şeyin bir şeye teşbihidir. Hiçbir şeyin kendisine gizli kalmadığı Yaratıcı için caiz olan kıyas, noksanlık ve cehaletin kendisinde bulunduğu beşer için evleviyetle caiz olur⁴⁷⁹. Yine Yasin sûresinin “*Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve: 'şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?' diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir.*” mealindeki 78 ve 79. âyetleri de kıyas için delil getirilir⁴⁸⁰. Nahl sûresinin “*Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.*” mealindeki 90. âyetini İbn Teymiyye kıyas için delil getirir. Ona göre Yüce Allah adaleti emretmektedir; adalet hükümde iki şey arasını eşitlemektir; kıyas da iki şey arasını eşitlemek olduğuna göre âyetin umumuna girmektedir⁴⁸¹.

⁴⁷⁷ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, Beyrût, t.y., C: X, s. 413 vd.

⁴⁷⁸ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 342-343. Aynı ayeti benzer gerekçelerle Serahsî de kıyası delillendirmek için ele almıştır. bkz. Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 128.

⁴⁷⁹ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 343.

⁴⁸⁰ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 343.

⁴⁸¹ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 343; İsâ Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 78.

Kur'an'ın ta'lîl anlamı taşıyan ifadelerinden hareketle de kıyasın meşrûiyetine dair delil getirilir. “Kısasta sizin için hayat vardır”⁴⁸², “Zeyd, o kadından ilişkisini kesince biz onu sana nikâhladık ki evlatlıkları, karlılarıyla ilişkilerini kestiklerinde (o kadınlarla evlenmek isterlerse) müminlere bir güçlük olmasın”⁴⁸³, “Allah'ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamber'ine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz”⁴⁸⁴, “Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?”⁴⁸⁵ mealindeki âyetler illetin bizzat Şâri tarafından belirtildiği gerekçesiyle kıyas taraftarlarınca delil getirilir. Aynı amaçla, Kur'an'da ta'lîle delâlet eden harf, edat ya da şart-ceza cümlelerinden de bahsedilir⁴⁸⁶. Bu âyetlerle, şayet kıyas hüccet olmasaydı, Allah illetleri zikretmezdi şeklinde delil getirilir⁴⁸⁷. İleti kabul etmeyenler böylesi bir delili, Allah'ın hükümler için hiçbir şeyi illet yapmayacağı düşüncesiyle kabul etmezler ve bu bağlamda “Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir” mealindeki Enbiyâ sûresinin 23, “Allah örnek vermekten çekinmez; ister bir sivrisinek, isterse onun üstü olsun. İnanmış olanlar bilirler ki, o, Rableri tarafından verilmiş gerçek örnektir. Görmezlik edenler ise şöyle derler: ‘Allah ne istedi de böyle bir örnek verdi?’ Allah bu şekilde kimilerini sapık sayar, kimilerini de yola gelmiş kabul eder. Sapık saydıkları sadece yoldan çıkmış olanlardır” mealindeki Bakara sûresinin 26. âyetini zikrederler. İbn Hazm, Allah'ın emir ve hükümlerini ta'lîle kalkışmanın masiyet olduğunu, bu şekilde ilk asi davranışın da iblise ait olduğunu, dolayısıyla ta'lîlin şeytan işi olduğunu söyler. O, buğdayın buğday ile satışının keyl, iddihâr ve me'kûl olma sebebiyle haram olduğunu söylemenin bidat olduğunu Allah'a

⁴⁸² Bakara, 2/179.

⁴⁸³ Ahzâb, 33/37.

⁴⁸⁴ Haşr, 59/7.

⁴⁸⁵ Mâide, 5/91.

⁴⁸⁶ Örnekler için bkz. Gâfir, 40/75; Muhammed, 47/26; Haşr, 59/4; Yûnus, 10/5; Bakara, 2/179, 183, 282; Nisâ, 4/165; Haşr, 59/7; Mâide, 5/32; A'râf, 7/166; Zuhuf, 43/55; Âl-i İmrân, 3/120; Nisâ, 4/3.

⁴⁸⁷ Ta'lîle dair örnek verilen âyetler için bkz. Mustafa Şelebî, **Ta'lîlü'l-ahkâm**, Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, Beyrût, t.y., s. 14 vd.

sığınarak ifade eder⁴⁸⁸. Ta'lîl bildirdiği söylenen âyetlerle kıyası meşrulaştırma çabasına yönelik bir başka itiraz, söz konusu âyetlerin kâsır illet niteliğinde olup tadiyahye uygun olmadığı veya âyetlerde illetten değil hikmetten bahsedildiği noktasındadır⁴⁸⁹.

Kıyas taraftarlarının ileri sürdükleri bir başka delil de Nisâ sûresinin “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ülü’l-emre de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz –Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah’a ve Rasûl’e götürün; bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir*” mealindeki 59. âyetidir. Bir şeyi Allah ve Rasûlü’ne havale etmek ancak Kur’an ve Sünnet’in işaret ettiği amaçları bilmekle olur. Bu, Kur’an ve Sünnet hükümlerini ta’lile dayanır ki, o da kıyastır⁴⁹⁰.

ii – Kıyasın Meşrûiyetine Hadisten Getirilen Deliller

Kıyasın meşrûiyetine dair hadis kaynaklı referanslara gelince⁴⁹¹ ilk örneğimiz Muâz b. Cebel ile Rasûlullah arasında geçtiği rivâyet olunan karşılıklı konuşmadır. Rivâyette, Rasûlullah’ın sorusu üzerine Muaz b. Cebel, önce Kitap, sonra Sünnet ve sonra da kendi reyi ile ictihad edeceğini söylemekte ve Rasûlullah’ın memnuniyetle onayını almaktadır⁴⁹². Bir başka rivâyet de Muâz ile Ebû Mûsâ el-Eş’arî (v. 44/665)’yi Yemen’e gönderirken Rasûlullah’ın “*ne ile hükmedeceksiniz?*” sorusu üzerine “*Sünnet’te hüküm bulamaz isek, bir şeyi bir başka şeye kıyas eder, hakka en yakını ile amel ederiz*” cevabını vermeleri ve Rasûlullah’ın da onları doğrulamasıdır⁴⁹³. Benzer bir rivâyet de Rasûlullah’ın İbn Abbas’a söylemiş olduğu “*Bulursan Kitap ve Sünnetle hükmet; o ikisinde bulamazsan re’yinle ictihad et*” sözüdür⁴⁹⁴.

⁴⁸⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 546, 553, 574, 575.

⁴⁸⁹ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 273-274.

⁴⁹⁰ Basrî, **el-Mu’temed**, C: II, s. 225; Ebu Zehra, **Fıkıh Usulü**, trc. Abdülkadir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara, 1990, s. 193. İbn Hazm’ın bu âyetin karşı iddia delili olarak ele alması hakkında bkz. İbn Hazm, **el-Muhallâ**, C: I, s. 60-61.

⁴⁹¹ Bu konuda yapılan müstakil bir çalışmaya göre kıyasla ilgili olarak sadece Peygamber referanslı 190 hadis zikredilmektedir. Bkz. İbnü’l-Hanbelî, **Kitâbü aksiyeti’n-nebiyyi’l-Mustafâ Muhammed**, 1973.

⁴⁹² Ebû Dâvûd, **Akdîye**, 11; Tirmîzî, **Ahkâm**, 3; Beyhakî, **Sünenü’l-kübrâ**, C: X, s. 114.

⁴⁹³ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 36, 37; Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 38; Basrî, **el-Mu’temed**, C: II, s. 222.

⁴⁹⁴ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 37; Râzî, **el-Mahsûl**, C. V, s. 39.

Meşhur olan ve sadece Muâz b. Cebel'in adının geçtiği rivâyete geçmeden önce, onun ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin beraberce adının geçtiği rivâyetin, hadis eserlerinde bulunmadığının tespit edildiğini, bu rivâyetin Basrî, Âmidî, Râzî ve İsnevî (v. 772/1370)'nin eserlerinde zikredilmekten öteye gidemediğini söylemeliyiz⁴⁹⁵.

İlk rivâyete “عن أناس من اهل حمص عن معاذ” ve “عن رجال من اصحاب معاذ” ifadeleri ile Tirmîzî eserinde iki ayrı senetle yer vermiş ve senedin muttasıl olmadığını belirtmiştir⁴⁹⁶. Senette böyle bir ifadenin olması, Hâris'ten sadece Ebû Avn Muhammed b. Abdillâh es-Sakafî'nin rivâyette bulunması, Hâris'in de tanınmıyor olması hadisin senedini tartışmalı hale getirmiştir⁴⁹⁷. İbn Kayyım, senedde doğrudan Muâz'ın ashabından yapılan bir rivâyetin bilakis hadisin meşhurluğuna delâlet edeceği görüşündedir. Çünkü bu, Muâz'dan bir kişi değil çok kişinin rivâyette bulunması anlamına gelmektedir. Ayrıca o bazı muhaddislerin, “*bir senedde Şu'be'nin adı geçiyorsa o hadise sımsıkı sarılın*” dediğini söylemekte, Hatîb'den rivâyetle hadisin muttasıl senedinin olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca Ubâde b. Nesîyy'in, Abdurrahman b. Ğanîm'den, onun da Muâz'dan rivâyeti şeklinde bir senetten bahsedilmekte ama ayrıntılar verilmemektedir⁴⁹⁸. Ayrıca Hatîb'den rivâyetle, ilim ehlinin çokça rivâyeti ve delil almalarının hadisi güçlendirici etkiye sahip olduğunu, nitekim “*Vârise vasiyet yoktur*”, “*Denizin ölü ve canlısı temizdir*”, “*Diyet âkile üzerinedir*” gibi hadislerin topluluğun topluluktan rivâyeti yoluyla geldiği bilgisini verir⁴⁹⁹. Fakat söz konusu ilk iki hadisin râvîlerinin belli olup Muâz hadisi ile bir tutulamayacağına dikkat çekilir. Son rivâyete ait senet olmasa da mana açısından bu rivâyeti destekleyen başka rivâyetlerin olduğu söylenir⁵⁰⁰. İbn Hazm Muâz hadisini mevzû' sayar⁵⁰¹.

⁴⁹⁵ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 38 (1 nolu dipnot). Ayrıca bkz. Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 281.

⁴⁹⁶ Tirmîzî, **Ahkâm**, 3.

⁴⁹⁷ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 282.

⁴⁹⁸ Râzî, **el-Mahsûl**, C: III, s. 99 (2 nolu not); Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 282.

⁴⁹⁹ İbn Kayyım, **İ'lâmü'l-muvakkî'in**, I, 194-195. Gazzâlî de aynı rivâyet için, “*Bu hadis ümmetin kabulüne mazhar olmuş ve hiç kimse bu hadisle ilgili bir kusur ve inkar göstermemiştir. Bu mertebedeki hadislerin mürsel olması hadise zarar vermez*” demiştir. Bkz. Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 293; Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 282.

⁵⁰⁰ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 283.

Kıyasın meşrûiyeti bağlamında, yukarıda yer verilen Muâz hadisi dışında da, eserlerde Rasûlullah'ın, kıyasa delâlet eden bazı söz ve davranışları yer alır⁵⁰². Bu tür hadislerle kıyası delillendirmeye çalışanların hareket noktası, kıyasın hüccet olmaması durumunda Rasûlullah'ın benzetmeler yaparak hüküm vermesinin bir anlamı olmayacağı düşüncesidir. Bu tür hadislerin kıyas için delil olamayacağını söyleyenler, hadislerdeki hükümlerin zaten nas ile sabit olduğu, kıyasa gerek kalmadığı, Rasûlullah'ın benzetmeler yapmasının, muhatabın meseleyi daha iyi idrak etmesine yönelik olduğu gibi açıklamalar getirirler. Ayrıca hadislerin kıyas için delil olduğu kabul edilse bile bunun, hatadan masumiyeti sebebiyle Rasûlullah'a münhasır olacağı da söylenir⁵⁰³. Eserlerde kıyasın meşrûiyetiyle alakalı olarak Sahâbe ve Tâbiîn uygulamalarına da yer verilmektedir⁵⁰⁴.

iii – Kıyasın Meşrûiyetinin İcmâ Delili

Kıyasın meşrûiyeti hususunda icmâdan da bahsedilir. Âmidî, icmân kıyasın hücciyetine dair en güçlü delil olduğunu söyler⁵⁰⁵. Sahâbenin ileri gelenlerinden çok sayıda kişinin kıyasla istidlâl ve kıyasî sonuca göre uygulama yaptığı, bunun herkesçe bilinen pek çok fikhî meselede tekerrür ettiğine dair rivâyetlerin tevâtür seviyesine ulaştığı, onların bu tutumlarına da hiçbir sahâbî itiraz etmediğine göre, kıyas ile amel hakkında Sahâbe icmânın meydana gelmiş sayılacağı söylenir⁵⁰⁶. Cessâs, Sahâbenin karşılaşılan yeni hadiselerin hükümlerini kıyas ve ictihatla bulmaya çalıştıklarını kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde kesin bilgi ifade eden

⁵⁰¹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VII, s. 417-418. Söz konusu rivâyet hakkında geniş açıklamalar için bkz. Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 38 vd.; Salah Zîdân, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 112-113; Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 282 vd.

⁵⁰² Örnekler için bkz. Ahmed, **Müsned**, C: I, s. 21, 52; C: IV, s. 5; C: V, s. 167-168; Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: IV, s. 188, 218, 261, 329; C: VI, s. 12; C: VII, s. 218; Dârimî, **Menâsik**, 24; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 19, 38, 49; **Savm**, 33; Müslim, **Tahâret**, 26; **Zekât**, 16; **Âdâb**, 9; **Edâhî**, 5; **Müsâkât**, 13; Tirmizî, **Velâ ve'l-hibe**, 4; **Cenâiz**, 60; Buhârî, **Sahîhu'l-Buhârî**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1987, **İsti'zân**, 11; **Vudû**, 25; **Cenâiz**, 19, 20.

⁵⁰³ Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 302-303.

⁵⁰⁴ Örnekler için bkz. Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: X, s. 150; İbn Kudâme, **Ravdatü'n-nâzir**, s. 280 vd.; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 286-287; Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 44 vd.; Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 131 vd.; **el-Mebsût**, C: XVI, s. 60 vd.; İbn Hazm, **el-Muhallâ**, C: I, s. 81; İbn Kayyim, **İ'lâmü'l-muvakkî'in**, C: I, s. 92, 196, 203, 207; Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 317-318.

⁵⁰⁵ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 43 vd.

⁵⁰⁶ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 43 vd.; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 286; Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 499; İbn Kudâme, **Ravdatü'n-nâzir**, s. 280; Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 54; Bâcî, **İhkâm**, s. 531, 581 vd.; Salah Zîdân, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 65.

mütevâtir haberlerle sabit olduğunu söyler⁵⁰⁷. Bâkılânî'nin, Sahâbe ve tâbînin kıyası kullandığı sabit olduktan sonra kıyası kabul etmeyen din alimi sayılmayacağını söylediği rivâyet edilir⁵⁰⁸. İcmâi delil kabul etmeyenler için kıyasın meşrûiyetini icmâyla temellendirmenin anlamının olmayacağı açıktır. Ancak icmâi kabul etse de ictihad ve kıyas ya da buna istinaden verilen hükümler hususunda tüm Sahâbenin icmâ etmediği, hatta itiraz edenler olduğu, sükut edenlerin ikrar etmiş sayılmayacağı ve Sahâbenin verdiği hükümlerin, lafızların muktezâsı ve tahkîku'l-menât kapsamında olduğu gibi eleştiriler yapılır⁵⁰⁹.

iv – Kıyasın Meşrûiyetinin Aklî Delili

Kıyasa meşrûiyet kazandırma bağlamında en meşhur aklî delil, hâdiselerin sınırsız, nasların ise sınırlı olması ve bunun kıyası zorunlu kıldığı iddiasıdır⁵¹⁰.

(2) - Kıyası Kabul Etmeyenlerin Delilleri

i – Kur'an'dan Getirilen Deliller

Kur'an'ın her şeyi kapsadığı ve kıyasa gerek kalmayacağına dair “...Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”⁵¹¹, “ ...Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır”⁵¹², “...Bu Kitab'ı sana, her şey için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve müslümanlar için bir müjde olarak gönderdik”⁵¹³, “...İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da Kur'an'ı indirdik”⁵¹⁴, “Bugün size dininizi ikmal ettim...”⁵¹⁵ mealindeki âyetler zikredilir⁵¹⁶.

⁵⁰⁷ Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 52. Benzer görüş için bkz. İbn Kayyım, **İ'lâmü'l-muvakkî'in**, C: I, s. 204; Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 216.

⁵⁰⁸ Mahlûf Muhammed Hasaneyn, **Bülûğu's-sûl fi medhali 'ilmi'l-usûl**, Kahire, 1966, s. 153.

⁵⁰⁹ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 288; Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 24; Sâr'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 622.

⁵¹⁰ Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 75. Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 228; Gazzâlî, **el-Menhûl**, 330; Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 485; 499-500; C: IV, s. 75; Serahsî, **el-Mebsût**, C: XVI, s. 62; Mahlûf Muhammed Hasaneyn, **Bülûğu's-sûl**, s. 151. Kıyasın meşrûiyeti bağlamında ileri sürülen diğer akli deliller için bkz. Salah Zidân, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 77-78; İbnü'n-neccâr, **Şerhu Kevkebi'l-münîr**, s. 534-535; Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 9-10.

⁵¹¹ En'âm, 6/38.

⁵¹² En'âm, 6/59.

⁵¹³ Nahl, 16/89.

⁵¹⁴ Nahl, 16/44.

⁵¹⁵ Mâide, 5/3.

⁵¹⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 488; Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 120; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 294; Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 401; İbn Kudâme, **Ravdatü'n-nâzir**, s. 287. Bu iddiaya, kıyasın haram olduğunun da Kur'an'da bulunmadığı, mirasta, kardeşlerle bulunan dede, avl,

Kıyas ile hüküm vermenin Kitap ve Sünnet harici hüküm vermek olup, bilgi sahibi olunmayan şeylerin peşine düşmek anlamına geldiği, zikretmediği bir konuda Allah'a istidrâk anlamı taşıdığı söylenmekte ve “*Ey iman edenler! Allah’ın ve Rasûlü’nün önüne geçmeyin. Allah’tan korkun. Şüphesiz Allah işitendir, bilendir*”⁵¹⁷, “*Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.*”⁵¹⁸, “*Biz ancak Rabbinin emri ile ineriz. Önümüzde, arkamızda ve bunlar arasında olan her şey O’na aittir. Senin Rabbin unutkan değildir.*”⁵¹⁹ mealindeki âyetler hatırlatılmaktadır⁵²⁰. Yine Âyetlere binaen, insanın dünyaya hiçbir şey bilmeden geldiği⁵²¹, bilmediğimiz bir konuda konuşmanın haram kılındığı⁵²² ve kıyasla hükmetmenin bilinmeyen bir konuda konuşma anlamına gelip⁵²³, Rasûlullah’ın bize bilmediklerimizi öğretmek için gönderildiği⁵²⁴ ve onun öğretmediklerinin batıl olduğu⁵²⁵ söylenir⁵²⁶. Yine âyetlerden hareketle Kitap, Sünnet ve ümmetin icmâi ile haram olduğu açıklanmış olanlar dışındaki her şeyin mübah olduğu⁵²⁷ ve Allah’ın haram kıldığını haram kılmaya kalkanın sınırı aşmış ve isyan etmiş olacağına dikkat çekilmektedir⁵²⁸. Bir başka delil de kıyasın zanna dayanması ve zannın gerçeği yansıtmadığıdır⁵²⁹.

mebtûte, müfevvida gibi meselelerin hükümlerinin Kitapta bulunmadığı gibi itirazlar öne sürülür. Bkz. Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 294; Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 355-356. Yine söz konusu âyetler ile, Kur’ân’ın genel olarak her şeye şamil olduğunun kastedildiği söylenir. Ayrıca teyemmümün zaruret durumunda söz konusu olması gibi kıyasın bir zaruret olduğuna da vurgu yapılmaktadır. Bkz. Şâfi’î, **er-Risâle**, s. 598 vd.; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 294; Lehâmî, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 8 vd. Kur’ân’da Sünnet ve icmân hüccet olduğuna dair âyetlerin olduğu ve kıyasın da Sünnet ve icmâ ile sabit olduğu gibi zincirleme bir delil arayışına da gidilmektedir. Bkz. Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 57; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 294. Esasen böylesi bir akıl yürütme, kıyas muhaliflerinin Kurân’dan getirdikleri hemen tüm âyetler için, kıyas taraftarlarının öne sürdükleri yegane delil olma özelliğine sahiptir. Yine En’âm sûresinin 59. âyetinde geçen “*el-kitâb*” ifadesiyle Levh-i Mahfûz’daki Kitap’ın kastedildiği söylenmektedir. Bkz. Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 140.

⁵¹⁷ Hucûrât, 49/1.

⁵¹⁸ İsrâ, 17/36.

⁵¹⁹ Meryem, 19/64.

⁵²⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 493; Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 120

⁵²¹ Nahl, 16/78.

⁵²² Bakara, 2/168-169.

⁵²³ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 493; Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 50; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 295.

⁵²⁴ Bakara, 2/151.

⁵²⁵ Nisâ, 4/59.

⁵²⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 493 vd.; Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 51; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 295; İbn Kudâme, **Ravdatü’n-nâzır**, s. 287.

⁵²⁷ Bakara, 2/29; En’âm, 6/119; Mâide, 5/87, 101; En’âm, 6/150.

⁵²⁸ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 496-497.

⁵²⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 512.

ii – Hadisten Getirilen Deliller

Sünnet referanslı bir delile göre, Rasûlullah, Hz. Ömer ve Üsâme'ye bir ipek giysi göndermiş, onların bu elbiseyi giydiklerini görünce hoşnut olmamış, onlara *“ben gıyesiniz diye göndermedim”* demiştir⁵³⁰. Bu göstermektedir ki, o ikisi mülkiyet, bey' ve intifâyı giyme ile eşitlemişler, fakat Rasûlullah buna karşı çıkmıştır⁵³¹. Yine Rasûlullah'tan, hakkında her hangi bir hüküm inmemiş konularda ısrarla soru sormanın hoş olmadığına dair rivâyetler zikredilir⁵³².

*“Ümmetim fırkalara ayrılacak, fitnesi en çok olanı işleri re'y ile kıyaslayandır”*⁵³³, *“Bu ümmet, bir süre Allah'ın Kitab'ı, bir süre O'nun elçisinin sünneti, bir süre de re'y ile amel eder. Re'y ile amel ettiği zaman onlar hem kendileri sapar, hem de başkalarını saptırır”*⁵³⁴ gibi rivâyetlere de yer verilir⁵³⁵.

Kıyas karşıtlarının sunduğu bir başka rivâyet, *“Aralarında sebâyâ çocukları çoğalınca kadar İsrâiloğulları'nın işleri düzgün gidiyordu. Bunlar, olmayanı olana kıyas ederek hem kendileri saptılar hem de başkalarını saptırdılar”* mealindeki hadistir⁵³⁶. Bu rivâyetlere, kıyas taraftarlarının verdikleri cevaplarda vurgu, bunlarla nassa muhalif, fâsid kıyasların kastedildiği noktasındadır⁵³⁷.

iii – İcmâ Delili

İbn Hazm'a göre, ümmet Kitap, Sünnet ve ümmetin icmâının gerektirdiklerini almak konusunda, nas ve icmâ dışında hiç kimsenin şeriat vazetme hakkının olmadığı ve *“Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”*⁵³⁸ mealindeki âyeti tasdik hususunda icmâ etmiştir. Bu, kıyasın terki konusunda icmâ var demektir. Yine nassa muhalif olduğu için pek çok meselede kıyasın terkedildiği hususunda icmâ vardır. Hiçbir meselede nas kıyası emretmemiş ve hiçbir meselede, hükmün kıyasla sabit olduğuna dair ittifak olmamıştır. Şayet kıyas hak olsaydı, bir

⁵³⁰ Müslim, **Libâs ve'z-zîne**, 2; Buhârî, **Cumu'a**, 6, Hibe, 26, 28; Ebû Dâvûd, **Libâs**, 7.

⁵³¹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 505.

⁵³² İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 499.

⁵³³ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 402; Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 51; İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 506.

⁵³⁴ Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 121; Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 51

⁵³⁵ Bu rivâyetin sıhhati ve tevili ile ilgili bkz. Şener, **Kıyas, İstihsan ve İstislah**, s. 95, 96.

⁵³⁶ Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 120, 121.

⁵³⁷ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 295.

⁵³⁸ En'am, 6/38.

meselede kıyasın terki konusunda icmâ caiz olmazdı⁵³⁹. Kıyas karşıtlarının bir başka icmâ delili de, Beydâvî ve İsnêvî'nin, “*bazı Sahâbe kıyası zemmetti, diğerleri onların bu zemmini inkar etmeksizin sükût etti, dolayısıyla kıyasın zemmi hususunda icmâ oldu*” şeklindeki sözleridir⁵⁴⁰.

iv – Akfî Delil

Kıyas karşıtlarının akfî gerekçeleri de şunlardır: Şeriatin bildirdiği vacib ve haram olanların dışındakiler mübah olduğundan kıyasa ihtiyaç kalmaz⁵⁴¹. Bir fer' aynı zamanda hem helal, hem de haram olan iki asla benzediğinde, usulcülere göre bu fer' her ikisine de ilhak edilebilir. Bu, bir hükmün hem helal hem haram olmasına yol açar⁵⁴². Kıyas ile hüküm vermek ihtilafa yol açar, ihtilaf ise âyet, hadis ve Sahâbe sözleriyle zemmedilmiştir⁵⁴³. Akıl ve kıyas benzer olanları cem', farklı olanları ayırmayı gerektirirken, Şeriatte bunun tersi uygulamalar vardır⁵⁴⁴.

Konuyla ilgili bir husus da kıyas karşıtlarının sundukları alternatiflerdir.

Cessâs kıyas karşıtlarının sundukları üç alternatif yöntemden bahseder: a. Nas, celî ve hafî olmak üzere ikiye ayrılır. Celî, manası lafzından anlaşılan, hafî ise teemmül, fikir ve nazarla anlaşılandır. İşte hadiselerin hükümleri de bu ikinci kısım ile bilinir, kıyas ve ictihada gerek kalmaz. b. Hadiselerin hükümleri, lügatta tek manası bulunan delil yönünden bilinir. c. **Bekâ alâ hükmi'l-akl** kaidesi⁵⁴⁵. Kıyas karşıtları ayrıca lafzi yorumla kelimenin anlamını genişletme, yani **lüğavî kıyas, ihtiyat, istishâb-ı hâl, ekallü mâ kîle** gibi yöntemler de kullanılmaktaydı⁵⁴⁶.

⁵³⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 516.

⁵⁴⁰ Salah Zîdân, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 95. Kıyas karşıtlarının Sahâbe ve Tâbiîn referanslı delilleri için bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 507; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 289; Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 48.

⁵⁴¹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 487-488.

⁵⁴² Salah Zîdân, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 104 (*ez-Zerîa fî Usûli's-şerîa* 'dan naklen).

⁵⁴³ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 12-13; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 296.

⁵⁴⁴ Diğer akfî gerekçeler için bkz. Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 296 vd.; Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 15 vd.; Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 121-122; Salah Zîdân, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 107; Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 402-403; Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 209.

⁵⁴⁵ Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 76 vd.; Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 229, 233. Bekâ alâ hükmi'l-akl kaidesi, hakkında hüküm bildirilmemiş konularda, kıyasın dışındaki akfî yollarla istidlalde bulunmak anlamına gelmektedir. Bkz. Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 342, 403; Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 87; İbn Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 434.

⁵⁴⁶ Başoğlu, **İllet Tartışmaları**, s. 83 vd.

Kıyasa alternatif çözüm önerileri bağlamında İbn Hazm'ın delil kavramı da önem taşır. Ona göre şer'î ahkâmın kaynakları, Kur'ân nassı, Hz. Peygamber'in kelamının nassı, ulemânın hepsinin icmâ ve tek bir manaya ihtimali bulunan delil olmak üzere dördtür⁵⁴⁷.

O, **el-Muhallâ**'nın girişinde, dinin Kur'an ve Rasûlullah'tan sahih yolla ulaşan şeylerden alınacağını söylemekte, Rasûlullah'tan rivâyetin ise, ümmetin âlimlerinin tamamının rivâyeti, bir grubun rivâyeti ya da sika birinin bir başka sika kişiden rivâyeti şeklinde olacağını söyler. O, ilk tür rivâyetin icmâ olduğunu belirtir⁵⁴⁸. İbn Hazm, Kur'ân'ın başvurulacak yegâne asıl olduğunu, onda eksik bir şey bırakılmadığını söyler⁵⁴⁹. Vahyi, metlûv ve gayr-i metlûv olarak ikiye ayıran İbn Hazm'a göre ilki Kur'ân'ı, sonraki Sünnet'i ifade eder ve Sünnet Allah'ın muradını açıklar. Allah bizden her ikisine de uymayı emretmiştir ve ikisi arasında bir fark da yoktur. İbn Hazm, bu bağlamda *"...kendilerine ne indirildiğini insanlara açıklayasın diye"* mealindeki Nahl sûresinin 44. ve *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülüemre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Rasûl'e götürün; bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir"* mealindeki Nisâ sûresinin 59. âyetlerini zikreder⁵⁵⁰. İbn Hazm, Sünnet'in kısımlarını incelediği bölüme *"Allah'tan İhbârın Kısımları"* başlığını koymuştur. Bu bölüme, *"Hz. Peygamber'in söylemiş olduğunda iki müslümanın ihtilaf etmediği sahih her nassa uymak farzdır, bu nas Allah'ın Kur'ân'daki muradının tefsiri ve mücmelinin beyanıdır"* ifadeleriyle başlar⁵⁵¹.

İcmâ, İbn Hazm'a göre, Hz. Peygamber'in ashabının istisnasız bilip kabul ettiği yakinen bilinen şeydir. Meselâ, onların Resûl-i Ekrem'le beş vakit namaz kılmalarına, namazın rükû ve secde sayılarına, Hz. Peygamber'in insanlarla birlikte ramazan orucu tuttuğuna ve ikrar etmeyenin mü'min olamayacağına ilişkin bilgilerimiz yakînî bilgidir ve bunun icmâ olduğunda kimsenin ihtilafı yoktur. O dönemde Sahâbe müminlerin tamamını teşkil ediyordu. Eğer Sahâbeden sonraki

⁵⁴⁷ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: I, s. 79; Nureddin el-Hâdimî, **ed-Defil 'inde'z-Zâhiriyye**, s. 71.

⁵⁴⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, C: I, s. 72.

⁵⁴⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: I, s. 92.

⁵⁵⁰ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: I, s. 93.

⁵⁵¹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: I, s. 99.

bir asırda, Sahâbe icmâıyla hakkında kesin hüküm verilmemiş bir nassın hükmü konusunda icmâ mümkün olsa bu hükmün doğruluğu ve hüccet sayılması gerektiği kesin olmakla birlikte bu yine da icmâ sayılmaz. Bu tür görüş birliğinin icmâ sayılmayışı ise Sahâbeden sonraki asırlarda müminlerin, genel olarak İslam ümmetinin sadece bir kısmını teşkil etmesi sebebiyledir⁵⁵².

İbn Hazm icmâ konusunun hemen devamında “*istishâbü’l-hâl ve Kur’ân ve Sünnet’in vacip kıldıklarının dışındaki bütün akid, ahid va şatların butlanı*” başlığı altında **istishâbü’l-hâl** konusunu ele alır. Dinin tamamlanmış olması ve değişmezliği ilkesinin vurgulandığı bu konuda İbn Hazm’a göre nas ile sabit olan bir hükmün değişmesi söz konusu olamaz. Nassın iptal ettikleri dışındaki işlemlerin mübah olduğu görüşünü tenkit eden İbn Hazm’a göre nasların vacip ve mübah kıldıkları dışında tüm işlemler batıldır⁵⁵³.

Tıpkı istishâbü’l-hâl gibi İbn Hazm’ın icmâ kapsamında değerlendirdiği bir başka delil de **ekallü mâ kîle** adıyla anılan ve mali ve cezai hususlarda dikkate alınması gereken en az miktarı ifade eden delildir.

Bazen “*aklî burhan*”⁵⁵⁴ bazen “*aklın delillerinin gerektirdikleri*”⁵⁵⁵ olarak ifade ettiği **delil** kavramı İbn Hazm’a göre, nas, icmâ ve zaruret üçlüsünden oluşan hüküm kaynakları içerisinde zarurete tekabül etmektedir. İbn Hazm, delil kavramını nas ve icmânın dışında bir şey ya da kıyas ile aynı şey olarak telakki edilmesine karşı çıkar⁵⁵⁶. İbn Hazm’a göre delil ya nastan ya da icmâdan alınır. İcmâdan alınan delil dört kısma ayrılır: a - İstishâbü’l-hâl b - Ekallü mâ kîle c - Herhangi bir görüşün terki üzerinde icmâ d - Her birinde farklı görüşlere sahip olsalar bile müslümanların hükmünün eşitliği. Nastan alınan delil ise yedi kısımdır: a - Herhangi birinde açıkça belirtilmeyen (mansûs olmayan) bir sonuca birlikte götüren iki mukaddime. Mesela: “*Her sarhoş edici şaraptır*”, “*her şarap haramdır*” şeklindeki iki öncülün zorunlu sonucu, “*her sarhoş edici haramdır*” şeklindedir. Bu iki öncül her sarhoş edicinin haram olduğuna burhani delildir. b - Bir hükmün kendisine tâlik edildiği şart veya sıfat. Şart gerçekleştiğinde ona tâlik

⁵⁵² İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: IV, s. 540; a.g.m., **el-Muhallâ**, C: I, s. 76 vd.

⁵⁵³ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: V, s. 5.

⁵⁵⁴ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, C: I, s. 5.

⁵⁵⁵ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: II, s. 241.

⁵⁵⁶ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: V, s. 98.

edilmiş hüküm de vâcip olur. Mesela, “Eğer vazgeçerlerse önceki yaptıkları bağışlanır”⁵⁵⁷ şeklindeki hükmün, vazgeçen herkes için söz konusu olduğu açıktır. c - Kendisinden herhangi bir dolaylı anlam çıkarılan lafız. Mantıkçılar bunu “**mütelâimât**” diye adlandırırlar. Mesela, Hz. İbrahim’in yumuşak huylu ve sabırlı olduğunu bildiren âyetten⁵⁵⁸ onun sefih olmadığı zorunlu olarak anlaşılmaktadır. d - Biri hariç tamamı batıl olan kısımlar. Mesela, haram, farz ve mübah şeklinde üçlü ayırım sonrasında bu şey ne farz ne de haramdır denildiğinde o şeyin mübah olduğu zorunlu olarak anlaşılır. e - Yukarıdan aşağıya dereceli olarak vârit olmuş kazıyyeler. Bu durumda –konu hakkında nas olmasa bile- en üst dereceye ait hükmün altta bulunanların tamamını kapsamaması gerekir. Mesela, “*Ebû Bekir Ömer’den eftaldir*”, “*Ömer, Osman’dan eftaldir*” denildiğinde Ebû Bekir’in Osman’dan da eftal olduğu anlaşılır. f - Mantıkçıların “**aksü’l-kazâyâ**” dedikleri türden hükümler. Mesela, “*Her müskir haramdır*” sözünden haram olan şeylerin bir kısmının müskir olduğu sonucu çıkar. Bu işlemde tümel olumlu her zaman tikele döndürülür. g - Birkaç anlamı dolaylı olarak içinde barındıran lafız. Mesela, “*Zeyd yazıyor*” denildiğinde bundan Zeyd’in hayatta olduğu, yazmaya yarayan organlarının sağlam olduğu ve yazma gereçlerini kullandığı anlaşılır⁵⁵⁹. Delil kavramını anlamı açıkça belirtilmiş olan “**mansûs alâ ma’nâhü**” tabiriyle açıklayan İbn Hazm, bilgiye ulaşmanın iki yolu bulunduğunu belirterek bunlardan birincisinin aklın apaçık yargılarıyla (bedîhetü’l-akl) duyuların açık seçik verilerinin (evâilü’l-his) gerektirdikleri, diğerinin ise bedîhetü’l-akl ve evâilü’l-hisse râci olan mukaddimeler olduğunu söylemiştir. “**Mansûs alâ ma’nâhü**” Kitap, Sünnet ve icmâ dışında dördüncü bir vecih gibi görünmekle birlikte bu üç aslın dışında değildir; aksine bunlarda geçen hükümlerle doğrudan ilgili başka hükümlerin çıkarılmasını sağlayan, bir bakıma dil ve mantık kurallarıdır. Hz. Peygamber’in, “*her müskir hamrdır ve her hamr haramdır*” sözünden zorunlu olarak, “*her müskir haramdır*” sonucu çıkar ki işte bu, “*mansûs alâ ma’nâhü*”dür. Âyette, “*Kişiye annesi ve babası vâris oluyorsa annesinin payı üçte birdir*”⁵⁶⁰ denilmektedir. Buna göre sadece anne ve baba vâris olduğu ve annenin payı da

⁵⁵⁷ Enfâl, 8/38.

⁵⁵⁸ Tevbe, 9/114.

⁵⁵⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: V, s. 98 vd.; Nureddin el-Hâdimî, **ed-Defl ‘inde’z-Zâhiriyye**, s. 92 vd.

⁵⁶⁰ Nisâ, 4/11.

üçte bir olduğu için geri kalan üçte iki babanın payı olacaktır. Aklın zaruri olarak ulaştığı bu bilgi her ne kadar lafzen mansûs değilse de anlam olarak mansûstur⁵⁶¹.

İbn Kayyım el-Cevziyye kıyas tarataftarları ile muhaliflerinin sundukları deliller arasında bir tercihe gitmenin zorluğundan bahseder⁵⁶². Şâtübî, her iki grubun esasında benzer gerekçe ve kaygılarla aşırı ucu temsil ettiğine dikkat çeker⁵⁶³. Kıyas etrafında cereyan eden tartışmaların soyut ve gerçekten uzak tartışmalar olduğu, bununla birlikte her iki tarafın da haklı ya da haksız olduğu durumlar olduğu da söylenir. Mesela, Zâhirîler'in nassın lafızlarına gösterdikleri ihtimam takdir edilirken, lafzın îmâ, tenbih ve işaretime kayıtsız kalmaları, sıhhatine delil getirilmedikçe akitlerin fesadına hükmetmeleri, mansûs illetle yapılan sahih kıyası kabul etmemeleri eleştirilmiş, öte yandan kıyas taraftarlarının lafızların delâlet ve mefhumlarına, şeriatin maksatlarına yoğunlaşmaları takdir edilmiş, fakat nasların tüm olayları kuşatmadığı düşüncesi, nassa muarız re'y ve kıyastan sözetmeleri eleştirilmiştir⁵⁶⁴.

Kıyas taraftarlarınca ileri sürülen ve bazılarınca en kuvvetli delil olarak kabul edilen icmâ delilinin, kıyası kabul etmeyenlerin varlığı düşünüldüğünde bir anlamının olmayacağı açıktır. Bununla birlikte icmâ deliline istinaden cumhur tarafından kıyasın kat'î bir şekilde huccet olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Nasıl ki haber-i vâhid zan ifade etmesine rağmen ona binaen yapılan bir amel kat'î olabiliyorsa, kıyasın meşrûiyeti bağlamındaki deliller zan ifade etse de onunla amel etmek kat'î olabilir denilmektedir⁵⁶⁵.

Her iki grubun da tartışma konusu yaptıkları kıyastan aslında ne anladıklarının önemi büyüktür. Nasların lafız ve anlamlarından hareketle insan zihninin en doğal hakkı ve yetisi olan bir takım aklî çıkarımlar yaparak bir takım hükümlere ulaşması tartışmanın dışında tutulmalıdır. Yine illetin bizzat naslarda zikredilmesi durumunda söz konusu illete binaen yapılan çıkarımlar da tartışmanın dışında tutulmalıdır. Zira mansûs illetin dikkate alınmasıyla varılacak sonuçlar nihayetinde ictihadın taşıyacağı muhtemel zaafklar dışında bir zaaf taşımayacaktır. Oysa asıl

⁵⁶¹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: I, s. 77 vd.

⁵⁶² İbn Kayyım, **İ'lâmü'l-müvakkî'im**, C: I, s. 305.

⁵⁶³ Şâtübî, **el-Muvâfakât**, C: IV, s. 229-230.

⁵⁶⁴ Sâi'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 590-591, 592 vd; İbn Kayyım, **İ'lâmü'l-muvakkî'im**, C: I, s. 307 vd.

⁵⁶⁵ Muhammed Hasan Heytû, **el-Vecîz**, s. 397.

tartışma konusu, illetinin mansûs olmadığı bir hükmün, önce illetini tespit etmek, sonra bu illete binaen başka hükümlere varma sürecidir.

3 – KIYASIN RUKÜN VE ŞARTLARI

Bir şeyin güçlü yönü, kendisine dayanılan şey gibi anlamlara gelen rukün, usûlde, o şeyin varlığından sözedebilmesini sağlayan unsurlar anlamına gelir⁵⁶⁶. Kıyasın rukünleri **asl**, **fer'**, **illet** ve **aslın hükmüdür**⁵⁶⁷. Sadece illetin rükun kabul edildiği de görülür. Fer'in hükmü rükun değil kıyasın semeresi kabul edilir⁵⁶⁸. Kıyasın hükmünün de tediye olduğu kabul edilir⁵⁶⁹.

a – Asl ve Aslın Hükmü

“*Kendisine fer'in bina edildiği şey*” olarak yapılan asl tanımının, aslın, hükmüne, deliline ve mahalline izafe edilerek yapılan isimlendirmelere de uygun düştüğü söylenir⁵⁷⁰. Mahalline izafesinin tercih edilerek kurgulanan bir başka asl tanımı ise, “*Kendisi dışında bir şeye ihtiyaç duymayan şeydir*” şeklindedir⁵⁷¹. Hükmü nas veya icmâ ile belirlenmiş mesele olarak tanımlanan asla **makîsun aleyh** ve **müşebbeh bih** de denir⁵⁷². Literatürde, asl kelimesinin, kıyasta kullanılan

⁵⁶⁶ Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, **Muhtârû's-sihâh**, s. 217; Cürçânî, **et-Ta'rifât**, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrût, t.y., s. 149; Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 501; Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 121; Muhammed Mahmûd Muhammed Fergalî, **Bühûs fi'l-kıyâs**, s. 97; Muhammed Süleyman Dâvud, **Nazarîyyetü'l-kıyâs**, s. 23; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: V, s. 1963.

⁵⁶⁷ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 348; Sübkî, **el-İbhâc**, C: III, s. 37; Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 214; İbn Kudâme, **Ravdatü'n-nâzır**, s. 315; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: V, s. 1964.

⁵⁶⁸ Sübkî, **el-İbhâc**, C: III, s. 37; İbn Kudâme, **Ravdatü'n-nâzır**, s. 315; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: V, s. 1965. İsnevî'ye nisbet edilen farklı bir bakış açısı için bkz. Lehhâmî, **Hüccîyyetü'l-kıyâs**, s. 223.

⁵⁶⁹ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 502; Tefâtânî, **et-Telvîh**, C: II, s. 121.

⁵⁷⁰ Mevlûd Abdülhamid, **Hüccîyyetü'l-kıyâs**, s. 92-93. Basrî, asl ile ilgili dört anlam rivâyet eder. a - Kitap gibi bir şeye götüren yol. Çünkü o hükümlerin aslıdır. b - Kıyas işlemi, kendisine kıyas yapılan hüküm. c - Mevsuf ve sıfat gibi ancak kendisiyle bilinebilen bir şey. d - Kendisine bir başka şeyin kıyaslanmadığı hüküm. Herhangi bir zaman tahdidi olmaksızın belli bir ücretle hamama girme gibi. Bu başlı başına bir hükümdür ve asl denilmesi mecazendir. Bkz. Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 196-197. Başka tanımlar için bkz. Cüveynî, **el-Verakât**, s. 7; Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, C: I, s. 17; Muhammed Süleyman Dâvud, **Nazarîyyetü'l-kıyâsi'l-usûlî**, s. 24; Râzî, **el-Mahsûl**, C: I, s. 78; Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 103; Sâi'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 453. Aslın, delil, hüküm ya da mahalline izafe edilecek yapılan tanım farklarının pratik bir değerinin olmadığına dair bkz. Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 210-211; Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, C: III, s. 443.; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrîh'l-İslâmî**, s. 70; eş-Şâzelî, **el-Kıyâs**, s. 17; Lehhâmî, **Hüccîyyetü'l-kıyâs**, s. 236; Hindî, **Nihâyetü'l-vüsûl**, C: VII, s. 3042; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: V, s. 1970.

⁵⁷¹ Mevlûd Abdülhamid, **Hüccîyyetü'l-kıyâs**, s. 94.

⁵⁷² Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 121.

mananın yanısıra, şer'î delil, râcih, genel kaide gibi özel anlamlarının olduğu da görülür⁵⁷³.

Kıyas yoluyla fer'e verilmek istenen, ibaha, kerahiyye, nedb, tahrim veya vücut türünden bir hitapla sabit olan hükme aslın hükmü denir⁵⁷⁴ ve bu hüküm nas ya da icmâ ile sabit olur⁵⁷⁵.

(1) – Asl ve Aslın Hükmü İle İlgili Şartlar

1 – Aslın hükmü sabit olmalı ve bu durum devam ediyor olmalıdır. Çünkü aslın sabit olmadığı söylenirse bu asıldan yararlanılamaz⁵⁷⁶. Mesela mensûh olan bir hüküm kıyas işlemine söz konusu olamaz⁵⁷⁷.

2 – Hüküm, sem'î-şer'î bir delille sabit olmalıdır. Çünkü aklî veya lügavî bir delille sabit olan hüküm, şer'î hüküm olamaz⁵⁷⁸.

3 – Asl, başka bir aslın fer'i olmamalı, asldaki hükmün sübûtu nas veya icmâ ile olmalıdır⁵⁷⁹. Asldaki hükmün Kitap veya Sünnet ile sabit olması, yukarıda zikredilen, hükmün aklî değil sem'î bir yolla sabit olması şartıyla ilgilidir⁵⁸⁰. Ayrıca bu şartın hüsn-kubh görüşüyle ilgisi olduğuna, hüsn-kubhun aklî olduğunu savunan Mu'tezile'nin, asldaki hükmün aklî delil ile de sabit olacağı görüşünde

⁵⁷³ Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 160-161; Atar, **Fıkıh Usulü**, s. 1-2; Fergâlî, **Bühûs fi'l-kıyâs**, s. 108; Muhammed Manzûr İllâhî, **el-Kıyâs fi'l-'ibâdât**, s. 96-97.

⁵⁷⁴ Zeydân, **el-Vecîz**, s. 195.

⁵⁷⁵ Muhammed Manzûr İllâhî, **el-Kıyâs fi'l-'ibâdât**, s. 103; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: V, s. 1971.

⁵⁷⁶ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 324.

⁵⁷⁷ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 215; Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 445; Mevlûd Abdülhamid, **Huciyetü'l-kıyâs**, s. 99; Leknevî, **Fevâtihu'r-rahamût**, C: II, s. 302. Bu şartın ayrıntılarında ihtilaflar vardır. Usulcülerin, a - câmi vasıf bulunduğu, mensûh olmayıp, hükmü sabit olan asl ile b - mensûh hükümle, amelden sonra ve neshten önce hükmü sabit olan asl ile kıyasın caiz olduğunda ve c - hükmü nesholan ve gereklerinden bir şey kalmamış, yani asl ve fer' arasında illet bulunmayan bir asl ile kıyas yapılamayacağına ittifak, d - amel sabit olmuş sonra içerdiği özellikle birlikte nesholmuş ve gereklerinden biri, yani illeti kalmış olan hükmü sabit olan asl ile kıyas konusunda ihtilaf ettikleri söylenir. Mesela Hanefîler ve onlar gibi düşünenlere göre illetin baki kaldığı mensuh hükme kıyas yapılabilmektedir. Zira kıyas müsbit değil muzhir bir özelliğe sahiptir. Bkz. Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, C: IV, s. 136 vd., C: V, s. 83.

⁵⁷⁸ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 324; Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 349. Benzer bir şart "asl için sabit olan hüküm, şer'î bir hüküm olmalıdır" şeklinde ifade edilir. Bkz. Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 215; Leknevî, **Fevâtihu'r-rahamût**, C: II, s. 302. Aslın hükmünün şer'î-ameli olmasına dair bir şart, aklî, lügavî ve hissî hükümleri kıyas kapsamının dışına itmiş olur. Bkz. Nemle, **el-Mühezzeb**, C: V, s. 1975. İbn Şurayh ve Bâkılânî'nin böylesi bir şartı koşmayıp, dilde de kıyasın cari olacağı görüşünde olduğu söylenir. Bkz. Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 459.

⁵⁷⁹ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 324; Leknevî, **Fevâtihu'r-rahamût**, C: II, s. 303.

⁵⁸⁰ Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî**, s. 78.

olduğuna dikkat çekilir⁵⁸¹. Bazı Şâfi'î ve bazı Hanbelîler'in dışında cumhur icmâi asl kabul eder⁵⁸². Mefhûm-ı muvâfaka ve muhâlefenin asl olup olamayacağını tartışmaya açıp, mûsbet kanaat bildirdikten sonra Şevkânî, icmân asl olup olamayacağı hususunda, menfi ve mûsbet görüş beyan edenler olduğunu söyler. Menfi görüş bildirenler, icmân senedinin bilinme şartını ileri sürerler⁵⁸³. Cumhurun, kıyasa konu olacak aslın, tüm ümmetin değil belli bir grubun icmâi ile sabit olmasını yeterli bulduğu söylenir⁵⁸⁴. Kıyas yoluyla elde edilmiş bir hükmün asl olup olmayacağı usûlde tartışılmış, cumhur menfi, bazı Hanbelîler ise mûspet görüş bildirmiřtir⁵⁸⁵.

⁵⁸¹ Lehâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs** s. 246.

⁵⁸² Nemle, **el-Mühezzeb**, C: V, s. 1987. Mesela bkz. Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 127.

⁵⁸³ Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 349.

⁵⁸⁴ Nemle, **el-Mühezzeb**, C: V, s. 1989.

⁵⁸⁵ Tilimsânî, **Miftâhü'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû 'ale'l-usûl**, Beyrut, 1998, s. 668-669. Gazzâlî, bunu anlamsız ve işi uzatma olarak görür. Şebah kıyasında, üçüncü fer'e dördüncüsünün, dördüncü fer'e de beşincinin benzetilmesi şeklinde devam eden süreç öyle bir hal alır ki, varılan son hüküm ile ilk hüküm birbirine hiç benzemez. Bu, yerden bir çakıl alıp, buna benzeyeni, sonra bu ikinciye benzeyeni, sonra bu üçüncüye benzeyeni almaya benzer ki, alınan onuncu taş birinci taşa hiç benzemez. Çünkü ince farklar toplanınca, farklılaşma belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Bkz. a.g.m., **el-Müstasfâ**, s. 324. Cessâs, ihtilaflı bir konu olduğuna işaret ederek, kıyas yoluyla elde edilmiş bir hükme kıyas yapılabileceğini söyler. Mevkûf akdin, onaya delâlet eden bir şeyle geçerlilik kazanacağı hükmü sabit olunca, benzer bir durumun nikah akdi için de, buna binaen düşünölebileceği örneğini verir. Bkz. a.g.m., **el-Füsûl**, C: IV, s. 127. Bazı Hanbelî ve Mutezilîler dışında cumhurun, aslın, bir başka aslın ferî olmamasını şart koştuğunu dile getiren Şevkânî, her iki kıyas için de câmi illet aynı ise, ikinci aslı gündeme getirmenin gereksiz olduğunu söyler. Bkz. a.g.m., **İrşâdü'l-fühûl**, s. 350. Şîrâzî, bir başka şeye kıyas edilerek sabit olandan elde edilen ve kendisine istinaden kıyas yapılan bir manaya, bir başka şeyin kıyas edilebilmesi konusunda ihtilafın bulunmadığını söyler. Yani bir illet sebebiyle yapılan kıyas işleminde, illet olarak kabul edilen manaya bir başka şey kıyas edilebilmektedir. Fakat yapılan kıyas işleminde, kendisine hüküm bağlanan manaya değil de bir başka manaya istinaden kıyas yapılıp yapılamayacağı hususunda ihtilaf olduğunu söyler. Mesela, piriç buğdaya kıyas edilse ve pirinci suda yetişen bir bitki olma özelliği gündeme getirilip aynı özellik bulunduğu için nilüferin pirince kıyas edilmesi söz konusu olabilir mi? Şîrâzî, hükmün fer'de başka bir asl ile sabit olması anlamına geldiği için bunu doğru bulmadığını belirtir. Bkz. a.g.m., **el-Luma'**, s. 104. İbn Kudâme, âlimlerinden bazılarının, "*kıyas ile sabit olana kıyas caizdir; çünkü sabit olan kendisi için asl olmuştur, mansus gibi buna da kıyas caiz olur*" görüşünde olduğunu belirtir. Bkz. a.g.m., **Ravdatü'n-nâzır**, s. 315. İbn Rüşd el-Cedd, aslın hükmü fer'e geçirildikten sonra artık fer'in de asl haline geleceğini ve bundan çıkarılacak illet ile başka bir fer'e hüküm geçirilmesinin mümkün olacağını savunmaktadır. Kıyasın yalnız Kitap, sünnet ve icmâ üzerine yapılabileceği görüşünü hatalı sayan İbn Rüşd, bunların birinci derecede kaynak olduğunu, bunlara doğrudan kıyas imkanının bulunması halinde elbette öncelikle bu yola gidileceğini kabul etmekte, fakat ortaya çıkan yeni olayı doğrudan bunlara bağlamak mümkün olmayınca eğer kıyasla elde edilmiş sonuca bağlama yolu bulunabiliyorsa, bunun yapılması gerektiğini ve bu işlemin sonsuza dek devam edebileceğini söylemektedir. İbn Rüşd, tüm Mâlikîlerin böyle düşündüklerini belirtmekte ve bu düşünceyi akli ilimlere benzeterek, yakın olanın uzak olanın üzerine değil, yakın olana bina edilmesi gerekir demektedir. Bkz. a.g.m., **el-Mukaddimât**, Kahire, 1325, s. 22–23. İbn Rüşd'ün fıkhı ile akfî meseleleri birbirine benzetmesini doğru kabul ettikten sonra Ebû Zehrâ, kıyasla sabit olan bir hükmün bir başka kıyas işlenminde asl olmasını reddedenlerin itirazlarını zikreder. Özetle, iki

4 – Asıldaki illeti isbat eden delil, fer'e şamil olmayıp asla mahsus olmalıdır⁵⁸⁶. Şayet hüküm fer'e de şamilse fer', fer' olmaktan çıkar ve kıyasa gerek kalmaz. Çünkü bu durumda ilkinin diğerine asl olması, diğerinin ilkine asl olmasından evlâ değildir⁵⁸⁷. Mesela, Rasûlullah “*Tüm sarhoşluk verenler haramdır*” demiş ise nebizin haram olduğu hükmüne varmak için kıyasa gerek yoktur. Çünkü bu delil nebizi de içine alır.

5 – Gazzâlî, “*aslın şartı, ona kıyas yapmanın caiz olduğuna delil kaim olmasıdır*” diyenlerle⁵⁸⁸, “*onu ta'lîlin vücubuna delil kâim olması gerekir*” diyenleri hatalı bulur ve mahallin hususiliğini terketmeyi gerektiren muhîl bir mananın galib zan hasıl etmesini yeterli görür⁵⁸⁹.

6 – Aslın hükmü, hükmün fer'e tadiyahesine uygun bir illetle ta'lîle mümkün olmalı ve aslın hükmü ta'lîl sebebiyle değişmemelidir⁵⁹⁰. Hanefîler aslın ta'lîlinin, tadiyaheden başka görevi olmamasını dile getirirken, Şâfi'îler böyle bir şartı gerekli görmez⁵⁹¹. Aslın hükmü, içerdiği vasıflar ve güttüğü gayelerle beraber ne eksik ne

kıyas işleminde de illet aynı ise, yapılan kıyas işlemi birinci işlemin dayandığı asla dayanmış olur. Şayet illet farklı ise bu kıyas zaten batıldır. Bkz. a.g.m., **Fıkıh Usûlü**, s. 201. Ebû Zehrâ, böylesi bir yolun pratik faydaları üzerinde durur. Ona göre, müctehid, birinci kıyasın aslını araştırma külfetinden kurtulmakta ve böylece kıyas kapısında bir genişlik meydana gelmektedir. Yine bir doktrine bağlı kalarak, ortaya çıkan yeni meselelerin çözüm (tahrîc) yolu genişlemekte ve hukukun tekâmülü kolaylaşmaktadır. Bkz. a.g.m., **Mâlik**, s. 339. Büyük Haydar Efendi, “*Aslın hükmü kitap, sünnet ve icmâdan biri ile yahut kıyas-ı hafî yani istihsan ile sabit olmalıdır. Bu cihetle sübutu kıyas-ı celiye mübteni olan hükmün tadiyahesi caiz olamaz*” demektedir. Bkz. a.g.m., **Usûl-i Fıkıh Dersleri**, s. 365. Serahsî, nas ve icmâa dayanan istihsan ile kıyas-ı hafîye dayanan istihsan arasındaki farkı anlatırken, birincisinin hükmünün tadiye etmediğini, kıyas-ı hafîye dayanan istihsanın hükmünün ise tadiye ettiğini söyler. Bkz. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, **el-Mühezzeb**, C: V, s. 1987. Aynı düşünce Pezdevî'de de görülür. Bkz. Buhârî, **Kenzü'l-vüsûl**, s. 277.

⁵⁸⁶ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 324; Leknevî, **Fevâthü'r-rahamût**, C: II, s. 303.

⁵⁸⁷ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 221. Fer'i kapsayan delil ister aslın delili ister bir başka delil olsun durum değişmez. Çünkü mevrîd-i nasta ictihada gerek yoktur. Bkz. Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrî'î'l-İslâmî**, s. 89. Tadiye olunacak hüküm fer'in hükmüne isterse muvafık olsun, hakkında nas olan bir fer'e, hükmü nas ile sabit olan bir hükmün tadiyahesine Hanefîler cevaz vermemektedir. Tadiye olunacak hükmün fer'in hükmüne muvafık olması durumunda Şâfi'îler bunun tekid ve beyan yönüne dikkat çekerek olumlu bakarlar. Bir hükmün aynı anda Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyas ile sabit olmasının anlamını böyle bir görüşe dayandırmaktalar. Bkz. Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrî'î'l-İslâmî**, s. 91–92; Mahzûf Muhammed Hasaneyn, **Bülûğu's-sûl**, s. 156.

⁵⁸⁸ Bu şart Osman el-Bettî'ye atfedilmektedir. Bkz. Lehhâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 274.

⁵⁸⁹ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 325. Ayrıca bkz. Fergalî, **Bühûs fi'l-kıyâs**, s. 151 vd.

⁵⁹⁰ Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 279; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 325; İbn Kudâme, **Ravdatü'n-nâzır**, s. 317; Leknevî, **Fevâthü'r-rahamût**, C: II, s. 300.

⁵⁹¹ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 462; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrî'î'l-İslâmî**, s. 107.

fazla fer’de de sabit olmalıdır⁵⁹². Burada kastedilen, cevaz, fesad, hurmet ve helal olma gibi hükümler olup kat’îlik ve zannîlik açısından aynîlik değildir⁵⁹³. Hanefîler, hata edenin ve mükrehin orucunun bozulmayacağına dair Şâfiîler’in verdikleri hükümleri, asl ve fer’ arasındaki farkı gözetmedikleri için eleştirir⁵⁹⁴.

7 – Asl, kıyastan sapılarak sabit olmamalıdır⁵⁹⁵. Gazzâlî bunun dört türünden bahseder: a - Genel bir kuraldan istisna edilen ve –anlamı anlaşılmasızın- hükme tahsis edilen şey. Bu şekilde sabit olan hükme başka şeyler kıyas edilemez. Çünkü bu hükmün, ilgili olduğu alanda sübutunun husus üzere olduğu bilinmektedir. Bu durumda kıyas yapılırsa, nas kanalıyla bilinen bu hususluk iptal edilmiş olur. Halbuki kıyas yoluyla nassı iptal etmek mümkün değildir. Gazzâlî bu tür için, Hz. Peygamber’in dokuz kadınla evlenmesi, mehirsiz olarak –hibe yoluyla- bir kadını nikahlaması, taksimden önce ganimetten bir şey seçip alması, Ebû Huzeyme’nin tek başına yaptığı şahitliği yeterli sayması, Ebû Burde’nin oğlak kurban etmesini yeterli görmesi gibi örnekler verir ve bu istisnai hükümlere kıyas yapılamayacağını söyler⁵⁹⁶. Debûsî ve Neseî gibi bazı usulcüler bu şartı, “*asl, bir başka nas ile kendi hükmüne mahsus kılınmış olmamalıdır*” şeklinde ifade eder. Mesela, Huzeyme’nin tek başına şahitliği yeterlidir ve bu, şahidin iki olmasını gerekli kılan bir başka âyetle sadece bu hükme mahsus kılınmıştır⁵⁹⁷. Pezdevî, her iki ifadeyi de müstakil şartlar olarak ele alır. Yani o, hem aslın hükmünün kıyastan dönülerek sabit olmama ve hem de aslın, bir başka nas ile kendi hükmüne mahsus kılınmış olmaması olarak iki şarta yer verir⁵⁹⁸. Gazzâlî’nin verdiği misalleri zikredip bu hususlarda illet arayıp kıyasa gitmenin mümkün olmadığını söyleyen Buhârî, bu tür hükümlerde de tadiyahle cevaz verip mesela dokuz kadınla evlenilebileceği görüşünde olan bazı Râfizîler’den sözeder⁵⁹⁹. b – Önceki kuraldan istisna edilen ve yapılan istisnaya bir anlam verilebilen durum. Bu şekildeki istisnaya, istisna edilen hüküm ile geride kalan hüküm arasında gidip gelen ve istisnanın illeti

⁵⁹² Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 466.

⁵⁹³ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 466.

⁵⁹⁴ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 468 vd.

⁵⁹⁵ Debûsî, **Takvîmü’l-edille**, s. 279; Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 218; Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 445.

⁵⁹⁶ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 325; **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 447-448.

⁵⁹⁷ Debûsî, **Takvîmü’l-edille**, s. 279, 281; Neseî, **Keşfü’l-esrâr**, C: II, s. 222-223; Leknevî, **Fevâihu’r-rahâmât**, C: II, s. 300.

⁵⁹⁸ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 443-444.

⁵⁹⁹ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 450-451.

hususunda müstesnaya ortak olan her mesele kıyas edilebilir. Mesela, arâyâ akdi ihtiyaç sebebiyle istisna edilmiştir ve üzüm de bu akde kıyas edilebilir. Yine unutarak yeyip içen kişinin orucu bozulmaz ve bunun illeti anlaşılabilir. Dolayısıyla, namazda unutarak konuşan buna kıyas edilebilir⁶⁰⁰. Hanefiler bu konuda farklı düşünür. Mesela Debûsî, mükrehin, hata edenin, namaz ve haccin buna kıyas edilemeyeceğini fakat yeme-içme ve cinsel ilişkinin aynı cins olması sebebiyle unutarak cimâ edenin orucunun bozulmayacağını söyler⁶⁰¹. Buhârî, Şâfi'îler'in konuyla ilgili görüşlerine de değinir. Onlara göre Ramazan ayında oruca devam etmek kıyastan udûl değil, "...Sonra orucu akşama kadar tamamlayın..."⁶⁰² mealindeki âmm olan âyetin tahsisidir. Nastan tahsis olan ta'lîl edilebilir; dolayısıyla hata eden, ikraha uğrayan ve uykusunda ihtilam olan kimse, kasdın bulunmaması sebebiyle aynı hükme tabi olur⁶⁰³. c – Anlamı akılla kavranamayan yeni başlanmış bağımsız kural. İletin yokluğu yüzünden, buna başka şeyler kıyas edilemez. Bu kısım da mecazen kıyas dışı olarak adlandırılır. Mesela, rekatların adetlerinde, zekatların nisablarında, hudûd ve keffâretlerin miktarlarında ve zihinde hiçbir anlam canlandırmayan bütün ilk taabbüdî hükümlerde belirlenmiş şeyler böyledir. Bunların illeti idrak olunamadığı için başka şeyler bunlara kıyas edilemez. d – Başka bir örneği, benzeri bulunmayan ilk kurallar. Her ne kadar bu tür kuralların anlamı idrak edilse bile yine de bunlara kıyas yapılamaz. Çünkü nas veya icmân içine aldığı dışında bunların bir benzeri yoktur. Burada kıyas yapılmasını engelleyen şey, buradaki illetin başka hiçbir yerde bulunmaması ve sanki bunun bir kâsır illet ile muallel olmasıdır. Mesela, mest üzerine mesh ve zarurette kalana meyte yeme ruhsatı, diyetin âkile üzerine yüklenmesi, liân ve kasâmenin hükmü ve benzerleri böyledir.⁶⁰⁴

Celî kıyastan dönülerek hafî kıyasa göre hüküm verildiğinde yani istihsana gidildiğinde, istihsanen verilen hükmün yeni bir kıyas işlemi asl olup

⁶⁰⁰ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 326.

⁶⁰¹ Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 283.

⁶⁰² Bakara, 2/187.

⁶⁰³ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 454.

⁶⁰⁴ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 325 vd.

olamayacağı, bir başka asl ya da asıllara muâriz olan asla kıyas yapıp yapılamayacağı da bu şart bağlamında tartışılan konulardandır⁶⁰⁵.

b – Fer'

Bir şeyin önemli parçası⁶⁰⁶ anlamına gelen fer' ıstılahta, nasla belirlenmiş bir hükme sahip olmayan vakıa anlamındadır⁶⁰⁷. Ancak, fer' ile kastedilenin, ribâ hususunda üzüm gibi hükmü aranan mahal mi yoksa ta'lîl ile isbatı istenen hüküm mü olduğu konusunda ilki fukahaya sonraki mütekellimine ait olmak üzere iki temayülden bahsedilir. Âmidî ve Basrî ikinci görüşün evlâ olduğunu söyler⁶⁰⁸. Hükümü nas veya icmâ tarafından belirlenmemiş mesele anlamına gelen fer'e **makîs** ve **müşebbeh** de denir⁶⁰⁹.

(1) – Fer' İle İlgili Şartlar

1 – Aslın illeti fer'de bulunmalıdır. Gazzâlî, bazılarının itirazına rağmen, illetin fer'de varlığının kesin olmaması durumunda da hükmün sahih olacağını söyler⁶¹⁰. Fer'deki illet aslın illetine eşit olmazsa **kıyâs ma'a'l-fârik** olur⁶¹¹.

2 – Fer'in sübut bakımından asldan önce olmaması gerekir⁶¹². İhtilafli olan bu şart, aslın hükmünün şartları içerisinde “*aslın hükmünün fer'in hükmünden sonra sabit olmaması gerekir*” şeklinde zikredilir⁶¹³. Gazzâlî, “*Niyet hususunda abdestin*

⁶⁰⁵ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 456 vd.

⁶⁰⁶ Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, **Muhtâru's-sihâh**, s. 428.

⁶⁰⁷ Zeydân, **el-Vecîz**, s. 195; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî**, s. 119.

⁶⁰⁸ Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 199; Muhammed Süleyman Dâvud, **Nazariyyetü'l-kıyâs**, s. 25.

⁶⁰⁹ Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 121.

⁶¹⁰ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 327.

⁶¹¹ Hanefiler, Şâfiîler'in, günün bir kısmında yedikten sonra geri kalan kısmı için oruca başlayan kişiyi, çoğu gibi azı da meşru olan sadakaya kıyasla caiz görmelerine bu açıdan itiraz ederler. Yine Hanefiler, cumhurun, şuf'a hakkını malik olunan maldan elde edilen gelire benzeterek, üçüncü ortağın bir başka kişiye sattığı pay üzerindeki şuf'a hakkının, ortakların pay durumlarına göre belirlenmesi gerektiğine dair hükme, kıyâs ma'a'l-fârik olması sebebiyle itiraz eder ve ortakların sayısının dikkate alınması gerektiğini ileri sürerler. Öte yandan Hanefilerin, küçüklerin evlenme velayeti konusunda şahıs üzerindeki velayeti mal üzerindeki velayete kıyas etmeleri de aynı gerekçeyle eleştirilmektedir. Bkz. Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 127; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî**, s. 120 vd. Fer'de sabit olacak hükmün, aslın hükmüne ayniyet açısından olduğu gibi cins açısından da mümâsil olmasını yeterli gören Hanefiler, cins açısından mümâselet bağlamında bu örneği verirler. Yani onlar mal ile evlenme velayeti arasında cins birliğinden söz ederler. Bkz. Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 274.

⁶¹² Leknevî, **Fevâtuhu'r-rahamût**, C: II, s. 308.

⁶¹³ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 276; Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 361; Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 446.

teyemmüme kıyas edilmesi böyledir” der. Çünkü teyemmüm abdestten sonradır. Fakat, delâlet yolu olması durumunda delilin medlûlden sonraya kalabileceğini söyler⁶¹⁴. Bu şartın dikkate alınmaması gerektiğini söyleyenler, şer’î delillerin müessir değil alâmet ve emâreler olduğuna, kıyasın da diğer deliller gibi müsbit değil muzhir rolüne dikkat çekerler⁶¹⁵.

3 – Fer’in hükmü aslın hükmünden cinslik, ziyade ve noksanlık bakımlarından farklı olmaması gerekir⁶¹⁶. Fer’in asl ile illet açısından da aynı birlikteliğe sahip olması gerekir. Nev’ ve cins dışında, yani mahiyet, noksanlık ve ziyade açısından farklılık olmamasını Râzi, Beydâvî, İsnevî, Mutî’î gibi usulcülerin dillendirdikleri söylenir⁶¹⁷. Nev’ açısından eşitlik için hamra kıyasla nebize de haramlık hükmünün verilmesi, cins açısından eşitlik içinse, kasten katl için kısasın vücubuna, uzuvlardaki kısasın vücubunun kıyaslanması örnek verilir⁶¹⁸.

4 – Fer’in hükmü nas ile icmâlen sabit olmalıdır. Çünkü kıyasın görevi mücmel olarak geleni tafsil etmektir. Ebû Hâşim’e atfedilen bu şart için o, “*Şayet şer’, dedenin mirasçılığı hakkında icmâlî bir hüküm getirmemiş olsaydı, Sahâbe, kardeş ile birlikte olan dedenin miras durumu hakkında uzun uzadıya düşünmezdi. Yine içki içme haddi konusunda icmâlî bir hüküm olmasaydı haddin miktarı konusunda düşünmezlerdi.*” demiştir. Bu şart genel kabul görmemiştir⁶¹⁹.

5 – Fer’in hükmü nas ile belirlenmiş olmamalıdır⁶²⁰. Bu durumda kıyasa gerek kalmaz. Şâfi’îler yapılan kıyas ile nas arasında teâruz olmadığında bunun nassı tekid etmesi sebebiyle bir sakıncasının olmadığını söylerler⁶²¹. Yoksa, muâriz bir nassa rağmen yapılan kıyas durumunda **kıyâs fâsidü’l-i’tibâr** söz konusu olur⁶²².

⁶¹⁴ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 327; Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 129. Şayet kıyasın dışında fer’e ait bir başka delil varsa fer’ kendisinden sonra sabit olan asla kıyas edilebilir denilmektedir. Şöyle ki, abdestin vacibiyet delili hicretten öncedir. Teyemmümünki ise sonradır. Bununla birlikte İmam Şâfi’î niyet konusunda abdesti teyemmüme kıyas etmiştir. Zira abdestte niyetin gerekliliğine dair genel bir delil vardır ki o da amellerin ancak niyetlere göre olduğuna dair rivâyettir. Bkz. Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 93.

⁶¹⁵ Lehâmî, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 263.

⁶¹⁶ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 328; Leknevî, **Fevâtıhu’r-rahamût**, C: II, s. 306.

⁶¹⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 371; Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 130.

⁶¹⁸ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 130-131.

⁶¹⁹ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 328; Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 132; Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 195; Leknevî, **Fevâtıhu’r-rahamût**, C: II, s. 309.

⁶²⁰ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 276; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 328; Leknevî, **Fevâtıhu’r-rahamût**, C: II, s. 309.

⁶²¹ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 480; Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 372.

⁶²² Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 127.

6 – Fer', kıyasın illetinin gerektirdiği ile çelişen bir başka râcih şeyle tezata düşmemelidir. Bu şartı, kıyasın tahsisini kabul edenler ileri sürerler⁶²³.

c – İlet

(1) – İletin Tarifi ve İlete Genel Bakış

Bazılarına göre kıyasın tek rüknü olan⁶²⁴ illet sözlükte, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, hastalık, zafiyet, sebep, gerekçe, delil, dâî, devam ve tekerrür gibi anlamlara gelir⁶²⁵. Usulcülerin mahiyet, özellik ve tespit yolları gibi konulardaki yaklaşımlarına göre⁶²⁶ farklılık arz etse de, illetin genelde, hükmün amacını gerçekleştirdiği kabul edilen açık ve istikrarlı vasıf anlamındaki kullanımına vurgu yapılır⁶²⁷.

Taabudî hükümler hariç, dinî-hukukî hükümlerde amaçların genelde akılla kavranabileceği ön kabulü ta'lîli gündeme getirmiştir. Esasında Allah'ı tenzih endişesinde birleşseler de⁶²⁸ kelâmî bakış açısıyla ortaya çıkan Eş'arî-Mu'tezilî ekolü ve ikisi arasında bir konuma sahip Ma'turîdî ekollerinin illet anlayışına etkisi olmuştur. İletin, kelamla ilişkisi bağlamında, illetin fıkha kelimacılar vasıtasıyla girdiği, şer'î illetin aslının akî illet olup, ikisi arasında sürekli karşılaştırmalar yapılageldiği söylenir⁶²⁹. Kelâmî illet nazariyesinin benzeri bir illet nazariyesinin fıkıh usûlünde kurulma gerekçesi olarak da, bilgi değeri açısından kesinlik kazandırıp tutarlı bir kıyas yöntemi koyarak, fikhî kıyasa yöneltilen eleştirilere cevap verme amacı olabileceği üzerinde durulmaktadır⁶³⁰.

⁶²³ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 273.

⁶²⁴ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 501; Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 174. Pezdevî ve Serahsî gibi bir kısım Hanefî âlimlerine göre illet tek rükün, diğerleri şarttır. Bkz. Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 80; Teftâzânî, **et-Telvîh**, C: II, s. 121.

⁶²⁵ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, C: XI, s. 471; Râzî, **Muhtâru's-sihâh**, s. 386; Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 80-81; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 48-49; Lehhâmî, **el-Envâru's-sâtû'a fî turuku isbâtî'l-illeti'l-câmi'a**, Dârü'l-hüdâ, y.y., 1986, s. 15-16.

⁶²⁶ Muhammed Süleyman Dâvud, **Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-usûlî**, s. 26.

⁶²⁷ Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 130; Dönmez, "İlet", **DİA**, C: XXII, s. 117. Farklı illet tarifleri için bkz. Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 104 vd; a.g.m., **et-Tebşira**, C: I, s. 465.

⁶²⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı-Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi**, s. 210 vd; Şelebî, **Ta'lîl**, s. 126.

⁶²⁹ Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 31.

⁶³⁰ Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 31. Mu'tezilî alimlerinin illeti, '*hükme bizatihi tesir eden vasıf*' olarak algılamalarının altında akli illet anlayışını şer'î illete de ilhak etme amacı olduğu söylenir. Bkz. Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 49.

Âlimin âlim olmasının illetinin ilim, müteharrikin hareketli olmasının illetinin hareket, ateşin yakıcı olmasının illetinin yakma olması gibi, bir mahallin bir şeyle nitelendirildiğinde, o nitelemeyi gerektiren özellik olarak tanımlanan⁶³¹ aklî illet ile şer'î illet arasında şu farklara dikkat çekilmektedir: 1. Aklî illet ma'lûlünü mûcibtir, yani zorunlu olarak onun varlığını gerektirir; şer'î illet ise böyle değildir. 2. Kaynak bakımından şer'î illet sadece sem'î delillere dayanır ve onlar vasıtasıyla tespit edilir; aklî illet ise akla dayanır. 3. Aklî illet icab edişinde bir şarta mevkuf olamaz; şer'î illet ise şarta mevkuf olabilir. 4. Aklî illet kat'î ilimle bilinmelidir; şer'î illet ise hem kat'î, hem de zannî ilimle bilinebilir ve genellikle emâre durumundadır. 5. Aklî illette ittîrad ve in'ikâs şarttır, yani ma'lûl, illetle deveran etmeli, illetin bulunduğu her yerde bulunmalı, illetin bulunmadığı yerde de bulunmamalıdır. Dolayısıyla aklî illet icab edişinde tahsise uğramamalı ve bir kısım aynlar/nesnelere ve bir kısım zamanlarda icabtan menedilmiş olmamalıdır. Birçok usulcüyeye göre, nasla bilinen şer'î illet tahsise uğrayabilir, bir kısmına göre istinbatla bilinenler de böyledir. Yine çoğunluğa göre şer'î illette aks/in'ikas şartı aranmaz. Ancak tahsîsu'l-illeyi mutlak olarak reddedenler, şer'î illetle aklî illet arasında bu madde bakımından fark görmezler. 6. Aklî illet basittir, bir tek sıfattan oluşur; şer'î illet ise birden fazla sıfattan mürekkep olabilir. 7. Aklî illetin tek bir ma'lûlü olabilir, ma'lûlün de tek bir illeti bulunur; şer'î illette ise kaide olarak bir illetin birden fazla hükmü, bir hükmün birden fazla illeti bulunabilir. 8. Aklî illet ma'lûlü ile birlikte bulunur; şer'î illet ise ma'lûlüne takaddüm edebilir⁶³².

Fiillerin özünde iyilik ve kötülüğün varlığını kabul eden eğilim için mihver terim “**müessir**”, bunu kabul etmeyen eğilim içinse “**muarrif**” tir. Bir üçüncü yol Gazzâlî ve onun çizgisinde olanlarca kabul edilen ve zâti hüsn ve kubhu reddeden, fakat illetin etkisini daha güçlü kılan telifçi bir yol tutan ve illeti, “*bizatihi değil şâriin öyle kılmuş olması dolayısıyla hükme müessir olan veya hükmü gerekli kılan vasıf*” şeklinde tanımlayanların yoludur⁶³³. Usulcülerin illet tanımları ile ilgili dörtlü bir tasnife göre illet, a. Muarrif bir vasıf (cumhur), b. Bizatihi hükme

⁶³¹ Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 70.

⁶³² Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 72 vd.; Hasan Hanefî, **Mine'n-nassı ile'l-vâkı' muhâvele lî'âdeti binâi 'ilmi usûli'l-fıkh**, Beyrût, 2005, C: II, s. 454-455.

⁶³³ Dönmez, “İlet”, **DİA**, C: XXII, s. 118. Hüsn ve Kubhun illet tanımlarına yön vermesi ve her üç görüşe ait illet tanımları için bkz. Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 81, 85, 87.

müessir olan vasıf (mu'tezile)⁶³⁴, c. Bizatihi değil şâriin öyle kılmış olması dolayısıyla hükme müessir olan vasıf (Gazzâlî), d. Hükme **bâis** vasıf (Âmidî)⁶³⁵ olarak tarif edilir⁶³⁶. Ayrıca Zerkeşî (v. 794/1392) ve eseri **el-Mahsûl**'ün dışında Râzî'ye nispet edilen, illetin, hükmü âdeten gerekli kıldığını düşünen bir başka bakış açısından bahsedilir⁶³⁷. İleti emâre, muarrif ve alâmet olarak görenler için, seferde namazların kasrı ve cemi ile orucun kazâya bırakılmasının illeti meşakkat iken, illeti bâis olarak görenler için illet meşakkatin defidir⁶³⁸. Öte taraftan illet için zâhir, münzabit ve de hükme münâsib manayı içerdiği düşünülen bir vasıf olarak bakılınca illet yolculuktur. Çünkü yolculuk, varlığı ve yokluğu tespit edilebilen, kişiden kişiye değişmeyen ve münâsib mana olan meşakkati içeren vasıftır⁶³⁹.

İlet-sebeb ilişkisi ya da farkı bağlamında, genelde, hükümle onun bağlandığı vasıf arasındaki uygunluğun akılla izahının mümkün olup olmaması kriteri öne sürülmekte, hüküm ve vasıf arasındaki bağın akılla izahının mümkün olduğu durumlarda illet, aksi durumlarda sebep kelimesi teleffuz edilmektedir. Sebebi, illeti de içine alacak şekilde daha geniş bir kapsamda algılama temayülü de mevcuttur. Buna binaen, vaktin girmesi, namazın illeti değil, sebebi; şüf'a hakkının müşterek malik olma vasfına bağlanması illet olarak isimlendirilir⁶⁴⁰.

İlet-hikmet arasındaki ilişki ya da farkı belirleme kriteri ise objektiflik ve istikrardır. Bir hükmün hikmeti, o hükümden güdülen amaç, yani şâriin o hükmü koymakla gerçekleştirilmesini istediği maslahat veya giderilmesini istediği mefselettir. Hükmün illeti ise, hükmün kendisi üzerine bina edildiği, hükmün varlığı kendi varlığına, yokluğu da kendi yokluğuna bağlandığı açık ve istikrarlı

⁶³⁴ Basrî illeti “şer’î hükmü etkileyen şey = (هي ما أثرت حكما شرعيا)”, ma’lûlü de “illetin etkilediği ve netice doğurduğu şey = (وأما المعلول فهو ما أثرتة العلة وأنتجته)” olarak tanımlamaktadır. Bkz. a.g.m., **el-Mu’temed**, C: II, s. 200. Bu tanımda hüsn ve kubhun aklî ve zatî olduğuna dair görüşün izleri bulunmaktadır. Ateş ile yakma vasfında olduğu gibi vasıf hükme bizatihi tesir etmektedir. bkz. Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta’lîl bi’ş-şebeh**, s. 49 vd.

⁶³⁵ İcî, **Şerhu’l-‘adud**, s. 295. Eşarîlere göre illetin hükme bağlanması Allah’a vacip olmadığı için bâis burada bir gerekliliği ifade etmemektedir. bkz. Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta’lîl bi’ş-şebeh**, s. 53; İsâ Mennûn, **Nibrâsü’l-‘ukûl**, s. 216 vd.

⁶³⁶ Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 117; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta’lîl bi’ş-şebeh**, s. 49 vd.; Lehâmî, **el-Envâru’s-sâti’a**, s. 16 vd.

⁶³⁷ Muhammed el-Arûsî, **el-Mesâilü’l-müşterek**, s. 287.

⁶³⁸ Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 134-135.

⁶³⁹ Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 138.

⁶⁴⁰ Basrî, **el-Mu’temed**, C: II, s. 328 vd.; Atar, F., **Fıkıh Usulü**, s. 136; Şener, **Kıyas, İstihsan ve İstislah**, s.103; Dönmez, “İlet”, **DİA**, C: XXII, s. 118.

bir niteliktir. Bununla birlikte usulcülerin, hükmün gerçek illetinin hikmet denilen gizli durum, zâhir vasfın ise gerçek illetin kendisi değil mazınnesi, yani kesinlik taşımayan bir belirtisi olduğunu söylemelerinin, bazı usulcülerin hikmetle ta'lilin caiz olduğu yönündeki ifadelerinin anlaşılması için önem arzettiği söylenir⁶⁴¹.

Usulcülerin hikmetle ta'lil yerine illeti tercih etmelerinde, objektiflik, istikrar ve hukuki güvenin yanı sıra, bununla, mezhep imamlarından nakledilen birtakım ferî hükümleri genel ve kapsamlı kıyaslarla, açık ve değişkenlik göstermeyen illetlerle kurallaştırma ve bu sayede mevcut hükümler içinden yeni meselelere uygun hükümleri çıkarabilme, ayrıca mezhep bütünlüğünü koruma ve herhangi bir fer'î hükümde farklılık iddiası ile mezhebin kendi içinde çelişkiye düştüğüne dair muhtemel itirazları önleme gayretlerinin payı olduğu söylenir⁶⁴².

(2) – İlet Türleri

İlet, ilgili olduğu alan bakımından aklî-şer'î, geçerliliği bakımından sahih-fâsid, geçişliliği bakımından müteaddî-kâsır, belirleme metodu bakımından mansûs-müstenbat, sonucu bakımından müsbet-nâfî, açıklık bakımından celfî-hafî, bir veya daha fazla vasıftan oluşması bakımından müfred-mürekkebe, makâsıdın gerçekleşmesi açısından zarûrî, hâcî ve tahsînî gibi tasniflere tabi tutulmuştur⁶⁴³.

(3) – İlet İle İlgili Şartlar

Usûl eserlerinde illet için ileri sürülen şartların genel olarak, a - illetin mahiyetiyle ilgili yaklaşımlar, b - aklî illete banzette ve c - fûrû kaidelerini izah endişesi olmak üzere toplam üç sebebe dayandığı söylenir⁶⁴⁴. Biz burada herhangi bir ayırıma gitmeden usûl eserlerinde zikredilen bazı şartlara yer vereceğiz.

⁶⁴¹ Koca, "Hikmet", **DİA**, C: XVII, İstanbul, 1998, s. 515.

⁶⁴² Koca, "Hikmet", **DİA**, C: XVII, s. 517; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 84 vd. Bu konudaki bir örnek için bkz. Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 137 vd.

⁶⁴³ Dönmez, "İlet", C: **DİA**, s. XXII, 118; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrî'l-İslâmî**, s. 215; Lehhâmî, **el-Envâru's-sâtr'a**, s. 27 vd.; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: V, s. 2020 vd.

⁶⁴⁴ Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 146.

1 – İlet **zâhir** ve **munzabıt** bir vasıf olmalıdır Mesela, “*sarhoş edicilik*” şarabın haram olması için açık bir vasıftır. Oysa “*karşılıklı rıza*” alım-satım için illet olmaya uygun değildir⁶⁴⁵.

2 – İletle hüküm arasında, yapılan ta’lîlin şer’an ve aklen makbul ve kulların dini-dünyevi maslahatlarını gerçekleştirecek türden **münâsebet** olmalıdır⁶⁴⁶.

3 – İlet **müteaddî** olmalıdır. Yani illet kâsır olmayıp, illetin mevcut olduğu asla, diğer meseleler de kıyas edilebilmelidir. Kâsır illetle ta’lîl sahih olurken kıyas olmaz denilir⁶⁴⁷. Şâfi’îler’e göre altın ve gümüşte ribâ yasağının illeti bunların semen/para olmalarıdır ve bu illet onlardan başkasında bulunmayıp onlara has bir vasıftır. Hanefîler teaddî özelliği bulunmadığı gerekçesiyle bu illeti reddederler⁶⁴⁸. Esasen, kâsır illet ile ta’lîli, illetin mansûs ve icmâ ile sabit olması durumunda hemen herkes kabul eder. Fakat illetin müstenbat olması durumunda kâsır illet ile ta’lîl konusunda ihtilaf bulunur. Şâfiî, illetin tadiye etmesi durumunda kıyastan sözedileceğini, tadiye etmemesi durumunda ise, hükmün illetinin beyanının söz konusu olacağını söyler⁶⁴⁹. Teaddî etmese de kâsır illetle ta’lîlin bir takım yararlarından bahsedilir. Böylece kişi hükmün illetini anlar ve kalbi tatmin olur. Hükmün teaddî etmediği, hâs bir hüküm olduğu bilinmiş olur. Yine hükmün kâsır ve müteaddî olmak üzere iki illetinin bulunması halinde müteaddî olanı defetmeyi sağlar⁶⁵⁰.

4 – **İttirâd/Tard** şartı. Bu şartı ileri sürenlere göre illetin tahsise uğramaması gerekir. Çünkü illetin tahsisi, illetin varlığına rağmen hükmün bulunmaması anlamına gelir. Oysa ittirâd şartını ileri sürenlere göre, illetin bulunduğu her yerde hüküm de bulunmalıdır. Buna **te’sîr** şartı da denilir⁶⁵¹. Usulcülerin bir kısmı bu şartı mansûs ve müstenbat illet ayırımı yaparak ele alırlar. Mesela Sem’ânî,

⁶⁴⁵ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 285; Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 138-139; Sâr’dî, **Müvâzene**, C: II, s. 488-489; Lehâmî, **el-Envâru’s-sâtr’a**, s. 38-39; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 147.

⁶⁴⁶ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 511.

⁶⁴⁷ Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 150.

⁶⁴⁸ Zencânî, **Tahrîcü’l-fürû ‘ale’l-usûl**, Dîmeşk, 1984, s. 10; Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 177.

⁶⁴⁹ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 109.

⁶⁵⁰ Şîrâzî, **et-Tabsıra**, s. 452; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, 238-239; Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 240; Zencânî, **Tahrîcü’l-fürû ‘ale’l-usûl**, s. 9; Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 111-112; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 160 vd.

⁶⁵¹ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 512; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi’t-teşrî’i’l-İslâmî**, s. 144, 263.

mansûs illette tahsisi kabul edip müstenbat illette kabul etmezken⁶⁵², Debûsî her iki illette de tahsisi kabul eder. Debûsî, vasfın varlığına rağmen, hükmün yokluğunun fesad sebebi olmayacağını kabul eder. Debûsî, tard ehlinin tahsisi nakz olarak adlandırdığını, bu adlandırmanın lügat, şeriat, icmâ ve fıkıh açısından hatalı olduğunu söyler⁶⁵³. Öte yandan Serahsî, illetin tahsisini kelâmî bir takım endişelerle kabul etmez ve bu düşüncenin Mu'tezilî düşüncenin uzantısı olduğunu, böyle bir kabulün daha pek çok kelâmî konuda kabulleri beraberinde getireceğini söyler. O, istihsanın bile, illetin tahsisi olarak görülmesine karşıdır⁶⁵⁴.

5 – **İn'ikâs/Aks Şartı**. Bu şartı koşanlara göre illet yoksa hüküm de yoktur. Sarhoş edicilik illeti hangi içecekte yoksa, o içecek hakkında haramlık hükmü söz konusu olmamalıdır. İn'ikâsı şart olarak kabul etmeyen Sem'ânî, bu şartı bazı Şâfiîler ile bazı Mutezilîler'in ileri sürdüklerinden bahseder ve bu şartın temelinde, şer'î illeti aklî illete benzetme düşüncesinin olduğunu söyler⁶⁵⁵.

6 – İletin tek olması şartı. Şer'î illet ile aklî illet arasında ayniyet görüp, şer'î illeti de aklî illet gibi müessir/mûcib kabul eden usulcüler şer'î bir hükmün birden çok illetinin olmasına cevaz vermemiş, buna mukabil şer'î illeti mahiyet itibariyle aklî illetten ayırıp, şer'î illete emâre, alâmet ve muarraf özelliği atfedilenler şer'î hükmün birden çok illetle ta'liline cevaz vermişlerdir⁶⁵⁶. Şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lilini aklen mümkün görenler olduğu gibi Âmidî ve İbn Sübkî'nin de aralarında bulunduğu bazı Şâfiî ve Mu'tezilî usulcüler aklen mümkün görmezler. Aklen mümkün görenlerden bir kısmı, bunun şer'an vaki olmadığını, diğer bir kısmı da şer'an vaki olduğunu söylerler. Şer'an vaki olduğu görüşünde olanların bir kısmı, birden çok illetle ta'lilin gerek mansûs gerek müstenbat tüm illetlerde olduğunu söylerken diğerleri bunu sadece mansûs illetle kayıtlar⁶⁵⁷. Tek bir illetle birden fazla hükmün ta'lili de tartışılmış, illetin bâis olduğu görüşünde olan Âmidî

⁶⁵² Sem'ânî, **Kavâti'u'l-edille**, C: II, s. 194-195.

⁶⁵³ Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 310 vd.; Şelebî, **Ta'lîl**, s. 175.

⁶⁵⁴ Serahsî, **Usûl**, s. 208 vd.

⁶⁵⁵ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-edille**, C: II, s. 163.

⁶⁵⁶ Erturhan, Sabri, "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lili", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 5, 2005, s. 100.

⁶⁵⁷ Erturhan, **Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lili**, s. 103 vd.

ve İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler bunun caiz ve vâki olduğunu söylemiştir. Hırsızlık vasfına kat' ve sürgün, zina vasfına celde ve sürgün hükümleri bağlanmıştır⁶⁵⁸.

7 – İlet, kendisinden istinbat olunan aslın hükmünü iptal etmemelidir. Bu, illetin iptali demektir. “*Taâm taâmla misli misline*” hadisinin umumuna göre, az da olsa çok da olsa ribâ cereyan eder. Hanefîler taâmın alım-satımını keyl ile ta'lîl ederler. Bu ta'lîl, tartılamayacak kadar az olanı dışarıda tutar ki bu da hadisin kapsamındaki hükmün iptaline yol açar. Dolayısıyla keyl ile ta'lîl batıl olur⁶⁵⁹.

8 – Müstenbat illet, aslın hükmüne, nassın gerektirmediği bir ziyade getirmemelidir. Taâmın taâm ile alım-satımının haram olması hususunda “*taâm taâm ile misli misline*” sözünden hareketle müstenbat illet, cinsiyle mütefâdilen alım-satım olarak tespit edilmiştir. Vezni olan iki nakitte de ribâ söz konusudur. Asl olan iki nakitte olduğu gibi fer' olan taâmın taâm ile alım-satımında da, aynı mecliste tekâbud şartı gerekir. Oysa tekâbud şartı nassın metninde yoktur ve bu ta'lîl doğru olmaz. Şâfiîler, aslın hükmüne münâffî olan ve nassın içermediği bir ziyadeyi doğru görmezler⁶⁶⁰.

9 – İletinin sübutu, aslın hükmünün sübutundan sonra olmamalıdır. Böyle olursa kıyas bâtıl 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 vardı⁶⁶¹.

10 – Nas ve icmâ kıyastan kuvvetli olduğundan ta'lîl bunlara muhalif olamaz. “*Kadın kendi malı üzerinde yetkisine kıyasla nikâhına da yetkilidir*” şeklindeki kıyas, “*Velisinin izni olmadan yapılan nikâh batıldır*” hadisine muhaliftir⁶⁶².

11 – İletinin fer'de de bulunduğu kesin olmalıdır. Bu şartı kabul etmeyenlere göre, illetin fer'de de bulunduğu dair müctehidin gâlib zannı yeterlidir⁶⁶³.

12 – İletinin delili, ne umumu ne hususu ile fer'in hükmünden elde edilemez. Bu durumda, işi uzatmamak için kıyasa lüzüm kalmaz. Tu'm illeti sebebiyle, muzun

⁶⁵⁸ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 127; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî**, s. 193; İcî, **Şerhu'l-'adud**, s. 309 vd.

⁶⁵⁹ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 116.

⁶⁶⁰ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 117.

⁶⁶¹ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 118.

⁶⁶² Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 119-120.

⁶⁶³ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 120.

tefâdülen alım-satımının haram olmasına, buğdaya kıyasla ulaşmaya gerek yoktur. Çünkü “*Taâm taâmla misli misline*” hadisinin umumunda bu vardır⁶⁶⁴.

Kıyasın unsurlarından asl, fer’, aslın hükmü ve illet için ileri sürülen şartlardan biri veya birden çoğunun ihlal edilmesi, yapılan kıyasın fâsid olduğuna dair itirazlara yol açmaktadır. Asl için, şer’î hüküm olması, aslın hükmünün nas veya icmâ ile bilinmesi, aslın ta’lîle elverişli olması, aslın mensûh olmaması gibi şartlar ileri sürüldüğünde bu şartların ihlali kıyasın fesad sebebi olmaktadır. Fakihlerin birbirlerinin yapmış oldukları kıyaslarda itiraz noktalarını, kendilerine göre ileri sürdükleri şartların ihlal edilmesi teşkil etmektedir. Mesela Serahsî, **mümâna**’a adı altında, vasıfta, vasfın hükme uygunluğunda, hükümde ve hükmün vasfa izafetinde itiraz yollarının olabileceğini söyler⁶⁶⁵. Tardı şart koşanlar, illetin bulunduğu yerde hükmün olmamasını bir şart ihlali sayarlar. Mesela, Hanefîler’e göre, bir taharet olması sebebiyle abdestte niyet gerekmez. Oysa tard ehline göre, teyemmüm de bir taharettir ama onda niyet gerekir⁶⁶⁶. Savâ Paşa (v. 1901), def’i kıyas adı altında müctehidlerin birbirlerine karşı men, muâraza, nakzı icmâlî ve nakzı tafsîlî olmak üzere dört tür itiraz ileri sürdüklerinden bahseder.⁶⁶⁷ Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1391/1971) de kıyasa itiraz yolları olarak, nakz, mümâneat, fesadı vaz’, fesadı itibar, fark, muâraza ve mucebi illete kail olmamak türünden yedi tür zikreder.⁶⁶⁸

İbn Hazm, her ne kadar kıyası kabul etmese de, katılmadığı görüşlere itiraz ederken o hükümleri kıyas taraftarlarının ileri sürdükleri kıyas şartlarını hatırlatarak reddetme yoluna gider. Mesela, abdestte niyetin gerekli olduğunu savunanlar, bunu necasetin izalesine kıyas etmekte, nasıl ki necasetin yokedilmesinde niyet gerekli değilse bunda da gerekli değildir demektedirler. İbn Hazm bu görüşte olanların kıyaslarını değerlendirirken, “*her ne kadar tümüyle kıyas batıl olsa da, bir an için kıyası kabul etsek de böylesi bir kıyas yine geçersizdir; çünkü şayet bir kıyas yapılacaksa necasetin izalesine değil, teyemmüme yapılmalı, zira bazı durumlarda siz teyemmüme kıyas yaptınız*”

⁶⁶⁴ Mevlûd Abdülhamid, **Huciyetü’l-kıyâs**, s. 121.

⁶⁶⁵ Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 269, 277-278; İbnü’l-Hümâm, **Fethu’l-kadîr**, C: VII, s. 8.

⁶⁶⁶ Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 283.

⁶⁶⁷ Sava Paşa, **İslam Hukuku**, C: II, s. 219 vd.

⁶⁶⁸ Bilmen, **Hukuki İslâmiye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, C: I, s. 185 vd.

demektedir⁶⁶⁹. Yine bir başka yerde, kıyası kabul edenlerin, illetin câmi olması gerektiğini söylemelerine rağmen câmi olmayan müteferrik bir illetle kıyasa gittiklerinden sözetmektedir⁶⁷⁰. Öte yandan genel olarak bir delilin nakz ve muârazadan salim olması gereğinin de vurgulandığı görülür⁶⁷¹. Mesela illetin şartları bağlamında illetin nakz ve muârazadan salim olmasından behsedilir⁶⁷². Fıkıh eserlerindeki kıyâs fâsidü'l-i'tibâr ve kıyâs ma'a'l-fârik gerekçesiyle fakihler arasındaki tartışmalar da kıyasın şartlarının ihlaliyle alakalıdır.

(4) – İleti Belirleme Yolları

İletinin tespiti konusunda Hanefîler dışındakiler nas ve istinbat ayırımına giderler. Hanefîler, mansûs illeti kıyas değil, lafzın delâleti kapsamında düşünür. İleti tespit yolları konusuna, diğer delillerle teâruz durumunda tercih edilmesi ve neshe ihtimali olmaması sebebiyle icmâ ile başlayanlar olduğu görülse de⁶⁷³ illeti tespit yollarını nas, icmâ ve istinbat olmak üzere üç başlık altında ele alacağız.

i – İletinin Nas İle Belirlenmesi

Nastan maksat âyet ve hadislerdir. Nasla illetinin tespiti, nassın sarîh beyanı ya da îmâsıyla olur. Bazılarınca nassın îmâsı nassın kapsamına girmemekte, îmâ, nas ve istinbat arasında görülmektedir. Nas kâfî' ve zâhir olarak ikiye ayrılır. Sarîh delâlet ve îmâ ile tespit olan illet arasında kat'îlik-zannîlik farkı bulunur⁶⁷⁴.

ii – İletinin İcmâ İle Belirlenmesi

*“Rasûlullah'ın vefatından sonra ümmet-i Muhammed'den kıyas yapanların, bir hükmün vasfı konusunda ittifakı”*⁶⁷⁵ olarak tanımlanan, illeti tespit vasıtalarından biri olarak zikredilen ve bazı usulcüler tarafından bir illet tespit yolu

⁶⁶⁹ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, C: I, s. 91.

⁶⁷⁰ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, C: I, s. 138.

⁶⁷¹ İbn Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 346, 358.

⁶⁷² Lehâmî, **el-Envâru's-sâtî'a**, s. 43; Şelebî, **Ta'lîl**, s. 174. Ayrıca kıyasın fesad sebepleri hakkında bkz. Muhammed Hasan Heytû, **el-Vecîz**, s. 457; Hasan Hanefî, **Mine'n-nassı ile'l-vâkı'**, C: II, s. 472.

⁶⁷³ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 277; Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 357; Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, C: V, s. 184. Deliller hiyerarşisinde icmâa ilk sırayı verme temayülü ve bunun sebepleri hakkında bkz. Dönmez, “İcmâ”, **DİA**, C: XXI, İstanbul, 2000, s. 426, 428.

⁶⁷⁴ Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrî'ı'l-İslâmî**, s. 254–255. Nassın zâhiri ve îmâsına verilen örnekler için bkz. Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 127 vd.

⁶⁷⁵ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 152.

olarak da kabul edilmeyen⁶⁷⁶ makîsun aleyh konumundaki icmâ ile kastedilen çoğu zaman mezheble sınırlı icmâdır. Hanefiler, küçüğün üzerindeki mal ile ilgili velâyet hükmünün illetinin, müctehidlerin ittifakıyla, “küçüklük” vasfı olduğunu söylerler. Evlendirmedeki velâyeti de küçük üzerindeki mal velâyetine kıyas ederler. Yine dul kalmış küçüğün evlenme velâyetini de buna kıyaslarlar⁶⁷⁷. Oysa Şâfiîlere göre söz konusu meselede illet “küçüklük” değil, “bakire olmak”tır ve Şâfiîler, büyük de olsa bakire kız hakkında velâyetten bahseder ve küçük de olsa küçük dul hakkında velâyet olmayacağını söylerler⁶⁷⁸. Râzî, illeti tespit yollarından sebr ve taksim konusunu ele alırken, velâyet konusunda küçüklük ve bekâret olmak üzere iki illetten bahsedildiğini, fakat küçüklük vasfının illet olamayacağını belirtir. Ona göre, şayet küçüklük illet olsaydı, küçük dul üzerinde de velâyet olmalıydı ki böyle olmadığı, Rasûlullah’ın “*Dul kendisi hakkında, velisinden daha fazla söz hakkına sahiptir*” sözüyle açıktır⁶⁷⁹. İcmâm illeti tespit yolları bağlamında ilki, meselenin muallle olduğu, ikincisi meselenin muayyen bir illeti olduğu hususunda iki aşamalı icmâadan bahsedilir. Şöyle ki, ribânın muallle olduğu konusundaki icmâ ilk, miras konusunda öz kardeşin baba bir kardeşe takdimi konusunda illetin, iki nesebin birleşmesi olduğuna dair icmâ ikinci aşamaya örnektir⁶⁸⁰. Mergînânî, altı kalem malın zikredildiği hadisi⁶⁸¹ verdikten sonra devamında tüm kıyas yapanlarca ribânın hükmünün muallle olduğu konusunda icmâ bulunduğunu fakat muayyen illetin ne olduğu konusunda ihtilaf olduğuna dikkat çeker⁶⁸².

⁶⁷⁶ Şevkânî, Bâkallânî’nin böylesi bir illet tespit yolunu kabul etmediğini naklettikten sonra, ümmet içinde kıyası kabul etmeyenlerin varlığına işaret ederek kendisinin de icmâ bir illet tespit yolu olarak kabul etmediğini belirtir. Bkz. a.g.m. **İrşâdü’l-fühûl**, s. 357. Şevkânî’nin muhalefetinin, icmâm bir illet tespit yolu olarak kabul edilmesinden sonra ortaya çıktığı için dikkate alınmayacağı görüşü için bkz. Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta’lîl bi’ş-şebeh**, s. 155.

⁶⁷⁷ Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 142.

⁶⁷⁸ Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 145–146.

⁶⁷⁹ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 218.

⁶⁸⁰ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta’lîl bi’ş-şebeh**, s. 152–153.

⁶⁸¹ Müslim, **Müsâkât**, 82; Buhârî, **Büyû’**, 78.

⁶⁸² Mergînânî, **el-Hidâye**, C: III, s. 61.

iii – İletin İstinbat İle Belirlenmesi

İletinin istinbat yoluyla tespitinde ön plana çıkan kavram **münâsebet**dir. Fakat münâsebetin dışında da istinbât adı altında illeti tespit amacıyla geliştirilip kullanılan yollar bulunur. Önce münâsebeti, sonra da diğer yolları ele alacağız.

İlet nas ve icmâ ile tespit edilemiyorsa, hükmün konmasına sebep olan vasfın tespiti istinbât yoluyla yapılır. İlet olmaya münâsib vasfın ne olduğu, vasıfta aranan şartlar, bu vasıfla hüküm arasındaki ilişkinin keyfiyeti tartışılmıştır. Nassın bütün vasıflarının illet olamayacağı, ya da bir delil olmaksızın her hangi bir vasıfla ta'lîl yapılamayacağı konusunda ittifak olduğundan bahsedilir⁶⁸³.

Debûsî, bir engel olmadıkça hükümle birlikte bulunan her vasıfla amelin vacip olduğunu söyleyen Haşviyye'nin görüşünü kabul etmez. O, bir vasıfla amel etmek için, vasfın hükümle birlikte bulunması, hükmün bulunmadığı yerde vasfın da bulunmamasını ve hükmün vasfa bağlanmış olması gerektiğini ya da vasfın sadece deveren etmesinin yeterli olduğuna dair görüşleri de kabul etmez. İletinin yokluğunda hükmün yokluğunun sıhate delâlet etmediği gibi, illetinin yokluğunda hükmün varlığının da fesada delâlet etmeyeceğini, bunun vasıf konusunda delil olmadığını söyledikten sonra, bir vasfın önce illet olmaya salih olduğuna, sonra adaletine ve onu defeden bir şeyin bulunmadığına dair delil gerektiğini belirtir⁶⁸⁴.

Müessir kelimesinin Hanefîler'in illet anlayışında önemli bir yeri vardır. Onlar, örneği olmaksızın ilkten bir vasfı illet olarak koymayı yeni bir şeriat koymak olarak algıladıkları için vasfın uygunluğu yanında bu vasfın tür veya cinsinin diğer şer'î hükümlerde muteber tutulmasını yani müessir olmasını şart koşar⁶⁸⁵, tesirle de illetin nas veya icmâ ile sabit olmasını kastederler⁶⁸⁶. Bu muteberlik sarîh veya gayr-i sarîh olsa da genel kaidelere muhalif olmamalıdır⁶⁸⁷. Müessir vasfın her zaman münâsib olması aranmaz. Erkeklik uzvuna dokunmakla abdestin bozulacağını bildiren hadiste, illet müessirdir, çünkü nasla sabittir. Münâsebetinin bilinmemesi vasfı müessir olmaktan çıkarmaz⁶⁸⁸. Te'sîr kuvvet

⁶⁸³ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-Şebeh**, s. 69

⁶⁸⁴ Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 304. Aynı görüşler için bkz. Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 505 vd.

⁶⁸⁵ Apaydın, "Kıyas", **DİA**, C: XXV, s. 535.

⁶⁸⁶ Lehâmî, **el-Envâru's-sâti'a**, s. 35.

⁶⁸⁷ Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrî'î'l-İslâmî**, s. 263.

⁶⁸⁸ Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 252-253.

açısından, a – câmi' vasfın, bizzat hükmün kendisinde, b - cami vasfın kendisinin, hükmün cinsinde, c – câmi' vasfın cinsinin, hükmün kendisinde, d – câmi' vasfın cinsinin, hükmün cinsinde müessir olması şeklinde sınıflandırılır⁶⁸⁹. İlkine müessir sonrakilere mülâim üst başlığı da kullanılır⁶⁹⁰.

İlletin istinbat ile tespitinde münâsib vasfın **ihâle** ile tespitini öneren ikinci grubu oluşturan kelimci usulcülerin çoğunluğu münâsebeti, “*Kullar için bir yarar sağlamak ya da onlardan bir zararı gidermek*”, münasib vasfı da “*Uyarınca hüküm düzenlendiğinde bu hükmün meşrûiyet amacı olmaya uygun olan celb-i menfaat veya def-i mefsedet türünden bir sonucun gerçekleşeceği zahir ve munzabit vasıf*” şeklinde tanımlarlar⁶⁹¹. Hanefîler böylesi bir münasebeti zannî ve bâtinî olması sebebiyle reddederler⁶⁹². Bu usulcülerin terminolojisinde münâsebet, muhîl ve maslahat terimleri önem taşır ve her biri diğersinin yerine kullanılır⁶⁹³.

İlletin istinbat ile tespitinin **sebr-taksim** ve **münâsebet** olarak ikiye ayrıldığı söyleyen Gazzâlî'ye göre münâsib, “*Hükmün ona izafe edildiğinde makul bir izafetin çıktığı maslahat türünden şey*” dir. Mesela, “*şarap, teklifin menâtı olan aklı izale ettiği için haram kılınmıştır*” dendiğinde, aklı giderici olmak haram kılınmaya münâsibtir. Oysa, “*Şarap köpük attığı*” ya da “*fıçıda muhafaza edildiği için*” haram kılınmıştır denildiğinde bu münâsib değildir. Gazzâlî münâsebeti **müessir**, **mülâim** ve **garîb** olarak üçe ayırır. Velâyetin küçüklük ile ta'lîl edilmesi müessire örnektir. Buradaki te'sîr nas veya icmâ ile sabit olmuştur ve te'sîr ortaya çıktıktan sonra münâsebete ihtiyaç kalmaz. Mülâim münâsebette, cinsin, hükmün cinsinde tesiri vardır. Hayızlıdan namazın kazâsının düşmesi meşakkatin tekerrürü ile mualleldir. Burada tekerrür etme meşakkatinin başka yerde etkisi ortaya çıkmamıştır. Garîb ise yukarıdaki iki türün özelliklerinin kendisinde bulunmadığı münâsebettir. Yani başka şer'î hükümlerde benzeri bulunmayan bir münâsebet türüdür. Mirasa hemen konmak isteyen ve mûrisini katleden vârisin mirastan mahrum bırakılmasına kıyasla, ölüm hastalığındaki koca tarafından üç talakla boşanan kadın vâris olur, çünkü kocanın miras kaçırma kasdı bulunmaktadır,

⁶⁸⁹ Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrî'î'l-İslâmî**, s. 264 vd.

⁶⁹⁰ Ömer Mevlûd Abdülhamid, **Huciyetü'l-kıyâs**, s. 445–446.

⁶⁹¹ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 512; Apaydın, “Kıyas”, **DİA**, C: XXV, s. 535; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 90 vd.

⁶⁹² Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 514.

⁶⁹³ Başoğlu, **İllet Tartışmaları**, s. 255.

zıddıyla muamele olunur⁶⁹⁴. Gazzâlî, Debûsî'nin müessir münâsebet için verdiği örneklerin içinde mülâim münasebeti de içeren örnekler olduğunu söyler⁶⁹⁵.

İlletin istinbat ile tespiti ile ilgili olarak münâsebetin yanı sıra tard, tard-aks, şebah, sebr-taksim ve usûlün şهادeti gibi bir takım yollar vardır.

Hem illeti tespit yolu, hem de bir vasıf anlamında kullanılan⁶⁹⁶ ve aklî illette olduğu gibi şer'î illeti tespit için de önerilen **tard/cereyân**, bir hükmün, bir vasfın varlığıyla birlikte var olmasıdır. Vasfın olduğu her yerde hükmün de bulunduğu gösterilerek, vasfın, hükmün illeti olduğu sonucuna varılır. İstikrâ yoluyla, hakkında nas bulunan benzer meselelerde hükmün daima bir vasıfla birlikte bulunduğu gösterilerek, naslardaki hükmün illetinin o vasıf olduğu söylenir; aynı vasfın, hakkında nas bulunmayan birçok meselede de varlığı gösterilir ve o meselelerin de mansûs aleyh meselenin hükmünü alması gerektiği sonucuna varılır. Böylece vasıfla hüküm arasında tutarlı bir beraberliğin varlığına dayanılarak hükme varılmış olur⁶⁹⁷. Fakat böyle bir yolla tespit edilen illet ile hüküm arasında münâsebetin aranmadığı da görülür⁶⁹⁸. Aslın hükmü ile birlikte her durumda bulunan herhangi bir vasıfla, o vasıfta başka bir özellik, yani hükme uygunluk aranmaksızın ta'lîl yapılabilecek ve bir fer' bu vasfı ihtiva ediyorsa asla ilhak edilebilecektir. Tard ehlinin, şer'î illetin hükmünü bizzat mûcib olmadığı, yani şer'î illetin emâre olduğunu kabul etmeleri hariç, şer'î illeti aklî illet gibi gördükleri söylenir. Bundan dolayı, onlar illetin tahsisini de kabul etmezler⁶⁹⁹. Tard ehline yönelik eleştirilerin esasını, asılda bulunan her vasfın ıttıradını kabul etmenin tuhaf sonuçlar doğuracağı, münâsebet özelliği gözetilmeden salt vasıfla ta'lîlin uygun olmayacağı, illet olmadığı halde bir takım vasıfların hükümle ıttırad etmesinin mümkün olabileceği gibi itirazlar oluşturur.

Tard, bir hükmün, bir vasfın varlığı ile birlikte var olmasıydı. Yine aklî illette olduğu gibi şer'î illeti tespit için de önerilen **tard ve aks** ise, hükmün, bir vasfın

⁶⁹⁴ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 311-312.

⁶⁹⁵ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 312.

⁶⁹⁶ Şelebî, **Ta'lîl**, s. 219.

⁶⁹⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. S. 221 vd; Başoğlu, **İllet Tartışmaları**, s. 209.

⁶⁹⁸ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 221 vd.

⁶⁹⁹ Başoğlu, **İllet Tartışmaları**, s. 211- 212.

varlığıyla var olması, yokluğuyla yok olması anlamına gelir⁷⁰⁰. Bu yönteme tard ve aksın yanısıra⁷⁰¹, deverân⁷⁰², te'sîr⁷⁰³ ve cereyân⁷⁰⁴ da denir. Bazıları bu metodun kat'î, bazıları zannî bilgi sağladığını, bazıları da ne kat'î ne zannî bilgi sağladığını söyler. İletin varlığı ile hükmün varlığı, yokluğu ile de hükmün yokluğundan hareketle, bazı hükümlerin değişebileceği⁷⁰⁵, bunun da tarihselci bir anlayışın dinde kabul edildiği anlamına geldiğine atıfta bulunmaktadır⁷⁰⁶.

Münâsib bir vasfın tespit edilemediği bir konuda iki şey arasındaki görünüşte veya hükümler bakımından benzerliğe/benzerliklere dayanarak hüküm verme anlamına gelen **şebih** de istinbatla illet tespit etme yollarından biridir. Literatürde şebih ile bazen illet, bazen illet tespit metodu bazen de bir kıyas türü kastedilir. Vasıfta tesiri esas alan Hanefîler şebehi bir illeti tespit yolu olarak kabul etmezler. Şebehe, meselelerin bir meseleye bir yönden benzediği gibi başka bir meseleye de başka bir yönden benzeyebileceği, bunun, teşbihin tefrikten evlâ olmadığı anlamına geleceğine dair itirazlar öne sürülür. Şebehi kullananlar ise, abdestin en çok teyemmüme benzemesi gibi, şebehte sıradan bir benzetmenin değil, gâlib zan hasıl edecek bir benzetmenin söz konusu olduğunu söylerler.

İletti tespit yollarından biri de **sebr ve taksim**dir. İlet olduğu ileri sürülen veya illet olması muhtemel olan vasıfların tamamının belirlenmesinden sonra, bunların birer birer iptal edilerek tek bir vasfın bırakılması, böylece geriye kalan tek vasfın illet olduğunun anlaşılmasını ifade eden bu yol, **münhasır** ve **münteşir** olarak ikiye ayrılır. Ayıklama sonucunda illet dışında başka hiçbir vasfın kalmaması ilkini, başka seçeneklerin bulunabilme ihtimali ikinciye ifade eder⁷⁰⁷. Bu metotla illet tespitinde, aslın hükmünün ma'lûl olması, illetin mürekkebe olmaması, muhtemel tüm vasıfların tespit edilmiş olması ve biri hariç diğerlerinin ilgâ

⁷⁰⁰ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 207; İbn Kudâme, **Ravdatü'n-nâzir**, s. 308; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 315.

⁷⁰¹ Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 547; Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 7.

⁷⁰² Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 207.

⁷⁰³ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-edille**, C: II, s. 153.

⁷⁰⁴ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebih**, s. 171.

⁷⁰⁵ İsmail Köksal, **Tağayyuru'l-ahkâm fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye**, Beyrut, 2000, s. 145 vd.

⁷⁰⁶ Koca, **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2001, C: I, s. 107; Şelebî, **Ta'lîl**, s. 188.

⁷⁰⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 217 vd.; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 311; Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 363-364; Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 534; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kiyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî**, s. 259 vd.

edilmesi, ilgâ yollarının, tayin edilen illete da şamil olmaması gibi bazı şartlardan bahsedilir⁷⁰⁸.

Bir başka illet tespit yolu, fer'i, zıt hükümlü iki taraftan birine ilhak etmede, çok sayıda usûlün bulunduğu tarafı esas almak ve onlardan ortak olan özelliği câmi' emâre kılarak fer'i onlara ilhak etmektir. Yani müessir/münâsib bir illetin tespit edilemediği konularda, birçok asıl tarafından paylaşılan ortak özelliğe itibar etmektir⁷⁰⁹. Şîrâzî, bu yolun delâle kıyasına münhasır olduğunu belirttikten sonra, konuşma gibi, namazın dışında abdesti bozmayan şey, namazın içinde de bozmaz, o halde namazda kahkaha abdesti bozmaz, çünkü usûl, hadesler bakımından namazın dışı ve içi arasında eşitlik bulunduğu şahitlik eder demektedir⁷¹⁰.

İlletin tespiti ile ilgili olarak **tahkîk**, **tenkîh** ve **tahrîc** terimlerine de değinmek istiyoruz. Gazzâlî, kıyas-ictihad ilişkisine değinirken, ictihadın umum anlam ifade ettiğine, hatta illet ile ilgili ictihadın bile üç tür olduğuna dikkat çekerek bu üç kavrama yer verir⁷¹¹. Bunlar illeti tespit yolları arasında da geçer⁷¹².

Tahrîcü'l-menât, nas veya icmâda, illeti bildirilmeksizin yer alan bir hüküm için, münâsib olan vasfı ortaya çıkarmak üzere yapılan ictihada denir. Mesela faiz ve içkinin hükümlerinin illeti ictihad ile tespit edilmektedir⁷¹³.

Tenkîhu'l-menât, bir hükmün ta'lîli ile ilgili olarak nasta yer alan vasıflar üzerinde, illet olarak kabul edilemeyecek olanları ayıklamak ve nassın göstermek istediği esas illeti belirlemek maksadıyla yapılan ictihattır. Ramazanda eşiyle cimâ eden bedevi hakkında Rasûlullah'ın verdiği hüküm incelendiğinde, adamın bedevi olması, hanımıyla cimâ etmesi, bu işi ramazanda yapmış olması gibi birden çok vasıf ortaya çıkmakta, ama hükme tesiri olmayan vasıflar ayıklanmaktadır⁷¹⁴. Gazzâlî bu tür ictihadı, kıyas karşıtlarının dahi kabul ettiklerinden bahseder⁷¹⁵. Bu işleme farklı olanın nefyedilmesi yoluyla kıyas ya da mefhûmü'l-müvâfaka da

⁷⁰⁸ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi'ş-şebeh**, s. 161 vd.

⁷⁰⁹ Başoğlu, **İllet Tartışmaları**, s. 244.

⁷¹⁰ Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 112.

⁷¹¹ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 281.

⁷¹² Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 229; Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 375; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi'ş-şebeh**, s. 70, 182 vd.

⁷¹³ Sâi'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 533.

⁷¹⁴ Sâi'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 530.

⁷¹⁵ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 282.

denir⁷¹⁶. Ayrıca tenkîhu'l-menâtın illeti tespit yollarından bir yol mu? sebr-taksim metoduna mülhak mı? yoksa mücerret bir icihat yolu mu? olduğu da tartışılır⁷¹⁷.

Nas, icmâ veya başka yolla sabit olan bir hükmün illetinin, başka bir olayda da bulunduğundan emin olmak üzere yapılan incelemeye **Tahkîku'l-menât** denir. Sarhoş edicilik vasfının hurma suyundan yapılan içkide de bulunup bulunmadığını inceleyip, bu vasfın onda olduğundan emin olmak gibi⁷¹⁸. Râzî, asl ve fer' arasında cemetmek bazen farklı olanın ilgâsı, bazen câmi vasfın istihracı bazen de tespit edilen bu mananın fer'de tespiti ile olur der ve sırasıyla tenkîhu'l-menât, tahrîcü'l-menât ve tahkîku'l-menâtı kasteder⁷¹⁹.

4 – KIYAS ÇEŞİTLERİ

Usulcülerin kıyasa ve özellikle illete bakış açıları tasniflerin şekillenmesi ve çeşitliliğinde rol oynamıştır. Usulcülerin şebhi kabul edip etmemeleri, kavram kargaşası ve kıyasların kat'îlik-zannîlik yönleri kıyas taksimlerini etkilemiştir⁷²⁰.

a – Kullanıldığı İlim Dalı Bakımından

Kelamda kullanılan kıyas için **aklî**, fıkhîta kullanılan içinse **fikhî kıyas** denir. Aklî kıyasla, mantıktaki akıl yürütme yollarının kastedildiği de olur. Mesela kıyası kabul eden ve etmeyenlerin işlendiği yerlerde aklî kıyas fikhî kıyas mukabili olarak bu anlamda kullanılır⁷²¹.

b – Bilgi Değeri Bakımından

Yapılan işlemin lafzın delâleti kapsamında sayılmadığı durumlarda illetin kat'î olması ve fer'de de aynı kat'îlikte bulunması halinde **kat'î kıyastan** bahsedilir⁷²². Fakat böylesi bir kıyas ile elde edilen hükmün kat'î ya da zannî de olabileceği

⁷¹⁶ Fergalî, **Bühûs fi'l-kıyâs**, s. 390; Sâi'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 531.

⁷¹⁷ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'îl bi's-şebeh**, s. 182.

⁷¹⁸ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 281-282; Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 147-148; Atar, **Fıkıh Usulü**, s. 58-59; Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fi't-teşrî'î'l-İslâmî**, s. 299 vd.

⁷¹⁹ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 20.

⁷²⁰ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'îl bi's-şebeh**, s. 321; Dönmez, "İslam Hukukunda Kaynak Kavramı", **DT**, s. 79; Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 100. Değişik açılardan kıyas tasnifleri için bkz. Hasan Hanefî, **Mine'n-nassı ile'l-vâkı'**, C: II, s. 442 vd.; Nemle, **el-Mühezzeb**, C: IV, s. 1921.

⁷²¹ Mesela bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 490 vd.

⁷²² Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 443; Sâi'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 504.

söylenir⁷²³. **Evlâ** ve **müsâvî kıyas** da kat'î kıyas kapsamına sokulmaktadır. Meselâ, bazılarına göre kıyas olarak kabul edilmese de, ana-babaya “öf” bile dememe yasağına kıyasla onlara şiddet kullanmanın evleviyetle yasak olması asıldaki illetin ve de bunun fer'de mevcudiyetinin kat'î olduğunu gösterir. Öte yandan asl ve ferdeki illetten biri yahut her ikisinin zannî olduğu kıyas **zannî kıyastır**. Mesela, hamra kıyasla nebizin de haram olmasına hükmedilen kıyas işlemi ile elmanın bağdaya kıyasla ribâ hükmünü almasında illetler zannîlik taşımaktadır⁷²⁴. Yani kat'îlik-zannîlik asl ve fer'deki illete göre şekillenmektedir. Ancak kat'îlik-zannîliğin aslın hükmünün kat'î ve zannî olmasına göre belirlendiği de söylenir⁷²⁵.

Kıyasın bilgi değeri açısından her zaman için zannî olduğuna dair kabul ile yukarıda kıyasın kat'î ve zannî olarak ikiye taksimi arasındaki farka dikkat çekilmektedir. Kıyasın her zaman için zannî olduğuna dair kabul onun hüccet olma keyfiyetine bağlanmaktadır. Öte yandan kat'î kıyas bağlamında verilen örneklerin kıyas olup olmadığı hususu ihtilafıdır. Zira bazı usulcüler bu tür kıyasları lafzın delâleti kapsamında görürler⁷²⁶.

c – Muteberlik Bakımından

Muteberlik açısından kıyas **sahih** ve **fâsid** olarak ikiye ayrılır. Meselâ, Semerkandî, kıyası önce aklî ve şer'î olarak ikiye ayırmakta, sonra her ikisini de **sahih** ve **fâsid** olarak incelemektedir. O, celî ve hafî kıyası **sahih**; şebih ve tard kıyasını da **fâsid** kıyas kapsamına dahil etmiştir⁷²⁷. Kıyas tanımlanırken, yapılan tanımın **sahih** kıyası da **fâsid** kıyası da içermesi gereği üzerinde durulmuştur. Tanımlarda “ **في ظن المجتهد** ” kaydının, tanımın her iki kıyas türünü de içermesi için gerekli olduğu iddia edilmiştir⁷²⁸. Gazzâlî, sözlük anlamı itibariyle kıyasın **sahih** ve **fâsidi** de içerse de, câmi' vasfın hükümde birliği gerektirmesi durumunda

⁷²³ İsâ Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 180.

⁷²⁴ Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 443.

⁷²⁵ Sâr'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 504 vd.

⁷²⁶ Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 443-444.; Lehâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs** s. 131 vd.; Sâr'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 506 vd.; İsâ Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 180-181.

⁷²⁷ Semerkandî, **Mîzânü'l-usûl**, C: II, s. 815.

⁷²⁸ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 11; Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 207-208.

sahih, aksi halde fâsid kıyasın söz konusu olduğunu söyler⁷²⁹. İbn Kayyım el-Cevziyye, kıyas kelimesinin sahîh ve fâsid kıyası kapsayan mücmel bir lafız olduğunu, sahîh kıyasın tard ve aks kıyasından ibaret olduğunu söyler. Yine o, şeriatte kıyasın hilafına her hangi bir durumun olamayacağını ifade ederken, böyle bir durumda, ya kıyasın fâsid olma ya da muhalif hükmün nasla sabit olmama gibi iki ihtimalin olabileceğine değinir⁷³⁰. Yine kıyas muhaliflerinin İbn Mesûd'dan rivâyet ettikleri “*Dininiz konusunda kıyasla hüküm verirsiniz, Allah'ın haram kıldığı pekçok şeyi helal, helal kıldığı pekçok şeyi de haram kılarırsınız*” şeklindeki söz, kıyas taraftarlarınca, fâsid kıyasın kastedildiği şeklinde yorumlanmıştır⁷³¹. İbn Hazm, kıyas taraftarları ile girdiği fikri mücadele esnasında onların fâsid kıyasla hükmettiklerini söyler⁷³². O, meşrûiyet bağlamında, kıyasın tümüyle bâtil olduğunu sık sık dile getirir. Fakat kıyasın meşru bir yol olduğu kabul edilse bile, fakihlerin kıyaslarında eleştiriye açık pek çok yolun olduğunu dile getirerek, fesad sebepleri açısından fâsid ve bâtil kıyasa da atıflar yapmaktadır⁷³³.

d – Olumlu ve Olumsuz Olması Bakımından

Kıyas bu yönüyle **aks** ve **tard** olarak ikiye ayrılır. Aslın illeti kendinde sabit olduğu için, fer'de de hükmün isbatını gerektiren kıyasa **kıyâsü't-tard**; aslın illetini taşımadığı için fer'den hükmün nefyedilmesini gerektiren kıyasa **kıyâsü'l-aks** denir⁷³⁴. Kıyâsü't-tard için “**el-cem'u beyne'l-mütemâsileyne**”, kıyâsü'l-aks içinse “**el-fark beyne'l-muhtelifeyne**” denildiği de olur⁷³⁵.

e – İletin Mahiyeti ve Tespit Yolları Bakımından

Câmi' vasfın ne olduğu konusundaki belirsizlik, bu başlık altındaki kıyas türlerini etkilemiştir. Kelvezânî (v. 510/1116), kıyas türlerinin, yapılan kıyas tanımlarına göre değişeceğini söyler. “*Bir fer'in bir asla, aralarındaki câmi' bir mana sebebiyle reddi*” şeklindeki bir kıyas tanımı, **kıyâsü'l-ille**, **kıyâsü's-şebeh**

⁷²⁹ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 280.

⁷³⁰ İbn Kayyım, **İ'lâmü'l-muvakkı'în**, C: II, s. 3.

⁷³¹ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 55.

⁷³² İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: V, s. 141, C: VII, s. 347.

⁷³³ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, C: I, s. 91, 138.

⁷³⁴ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 201–202.

⁷³⁵ İbnü'l-Kayyım, **İ'lâmü'l-muvakkı'în**, C: II, s. 3; İbn Bedrân, **el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel**, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1401, s. 300.

ve **kıyâsü'd-delâle**'yi içerirken⁷³⁶, “*câmi*’ bir illet sebebiyle” ifadesinin kullanılması durumunda sadece **kıyâsü'l-‘ille**'yi içerir⁷³⁷. İletin zikredilip zikredilmediğine dair yapılan tasnifte **illet**, **delâlet** ve **kıyâs fî ma’na'l-asl** olmak üzere⁷³⁸ üç kıyas türünden de bahsedilir.

Şebh kıyasına geçmeden, bu taksim içinde zikredilen ‘**illet**’, ‘**delâlet**’, ‘**ihâle**’, ‘**sebr-taksim**’, ‘**İttirâd**’ ve ‘**el-Kıyas fî ma’ne'l-asl**’ gibi kavramlara değineceğiz.

İlet kıyası için, illetin zikredildiği, ya da illeti Şâri tarafından tespit edilmiş kıyas tanımları verilir. İlki, diğerinden daha geneldir. İlkine mansûs ve müstenbat illetin yanı sıra icmâ da dahildir. İkincisi sadece mansûs illeti içerir. Mesela, ‘nebiz iskar sebebiyle hamra kıyasla haramdır’ denildiğinde burada illetin zikredilmiş olması sebebiyle illet kıyasından bahsedilmektedir ki bu ilk tanıma uyar. Rasûlullah’ın Uhud şehitleri için “*Onları, üzerlerindeki elbiseleri ile ve kanları ile örtünüz, çünkü onlar damarlarından kan akar vaziyette haşrolunacaklardır*” buyurması ikincisine misaldir⁷³⁹. Kıyas taksimlerini illet kıyasından hareketle yapanlar, illetin kuvvetine göre **celî** ve **hafî**, illetin hükümde gerçekleşme derecesine göre **evlâ**, **müsâvî** ve **ednâ**, illetin mansûs ve müstenbat oluşuna göre **celî** ve **hafî**, illetin tesirine göre **müessir** ve **mülâim**, illetin zikredilmesine göre **illet**, **delâle** ve **ma’nâ**, müstenbat illetin tespitine göre **ihâle**, **sebr**, **şebh** ve **tard** kıyası gibi taksimler yapılır⁷⁴⁰. Bâcî, kıyası önce illet ve delâlet kıyası olarak ikiye ayırdıktan sonra illet kıyasını da celî, vâzih ve hafî olarak üçe ayırmakta, hafî kıyas için, illetin müstenbat olduğu kıyas demektedir⁷⁴¹.

İletin zikredilmediği fakat onu gerektiren, ona delâlet eden bir vasfın, eserin ya da hükmün zikredildiği kıyasa **delâlet kıyası** denir. İlet kıyasında illet açıkça zikredilmekteydi. Oysa delâlet kıyasında illet açıkça zikredilmez. Nitekim aşağıda değineceğimiz **el-Kıyas fî ma’ne'l-asl**’da ise illet hiç zikredilmemektedir. Mesela hamr ve nebiz arasında “**eş-şiddetü'l-muttaribe**”yi gerektiren râiha vasfı zikredilirse bu, delâlet kıyası olur. Oysa doğrudan “**eş-şiddetü'l-muttaribe**”

⁷³⁶ Şîrâzî, **el-Luma**’, s. 99.

⁷³⁷ Kelvezânî, **et-Temhîd fî usûli'l-fıkh**, Cidde, 1985, C: I, s. 24 vd.

⁷³⁸ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s.7; Fergalî, **Bühûs fî'l-kıyâs**, s. 398.

⁷³⁹ Şîrâzî, **el-Luma**’, s. 99; Lehhâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 152.

⁷⁴⁰ Lehhâmî, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 153-154.

⁷⁴¹ Bâcî, **İhkâm**, s. 626-627.

zikredilmiş olsaydı illet kıyası söz konusu olacaktı⁷⁴². Râiha, aslın illetinin ayrılmaz vasfıdır. Bu ayrılmaz vasıflardan biriyle yapılan kıyas dalâlet kıyasıdır. Bu anlam yani, münâsib bir hükme mukarın vasıf olma açısından bakıldığında şebeh ve delâlet kıyasının müteradiflik taşıdığı da olur⁷⁴³. Delâle kıyasını daha çok kelamcıların kullandıkları söylenir⁷⁴⁴.

el-Kıyas fi ma'ne'l-aslda, farklı olanın nefyedilmesi ile kıyas yapılmaktadır. Buna tenkîhu'l-menât da denilir⁷⁴⁵. Bu kıyas türünde câmi' vasıf zikredilmez⁷⁴⁶. Mesela, Rasûlullah durgun suya bevledilmesini yasaklamıştır⁷⁴⁷. Bununla, bir kaba bevledip sonra da bunu durgun suya dökülmesi arasında fark yoktur, o halde bu da aynı hükmü almalıdır. Şâfi'ye atfedilen bir başka kıyas taksiminde **el-kıyâs fi ma'ne'l-asl, kıyâsü'l-evlâ** ile zikredilmektedir⁷⁴⁸.

İhâle, münâsebe yoluyla yapılan kıyas için kullanılır. Burada bir vasfın illet olduğu zannı güdülür. Böyle bir yol illeti tespit metotları içinde de zikredilir⁷⁴⁹.

Sebr-taksimde, pek çok vasıftan bir vasfa indirgeyerek hükmü buna bina etmek vardır.

Vasfın bulunduğu hükmün de bulunacağı, yokluğunda hükmün de olmayacağı şeklinde bir döngüye dayalı olan kıyasa **itturâd** denilir⁷⁵⁰.

Hanefîler'in kabul etmediği **şebeh kıyası**⁷⁵¹, bu başlık altında yapılan kıyas türlerinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır⁷⁵².

Şebehin geçerliliği konusunda, şebeh kıyasını kabul edenlere göre kıyasın türleri çeşitlilik arzeder. Cüveynî, kıyasların mertebeleri başlığı altında, fehvânın mefhûmu (evlâ kıyas), Şâri'nın ta'lîl konusundaki nassı, bir şeyin aynı manada olan başka şeye ilhakı, kıyâsü'l-ma'nâ ve kıyâsü'ş-şebeh olmak üzere beş kıyas

⁷⁴² Âmidî, **el-İnkâm**, C: IV, s. 7.

⁷⁴³ Fergalî, **Bühûs fi'l-kıyâs**, s. 405.

⁷⁴⁴ Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 196.

⁷⁴⁵ Lehhâmî, **Dirâsâtü usûliyye fi hücciyeti'l-kıyâsı ve aksâmihî**, s. 195; Sâr'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 531.

⁷⁴⁶ Âmidî, **el-İnkâm**, C: IV, s. 7.

⁷⁴⁷ Müslim, **Tahâret**, 28; İbn Mâce, **es-Sünen**, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y., **Tahâret**, 25.

⁷⁴⁸ Muhammed Süleyman Dâvud, **Nazariyyetü'l-kıyâsü'l-usûlî**, s. 35.

⁷⁴⁹ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi'ş-şebeh**, s. 75.

⁷⁵⁰ Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 446-447.

⁷⁵¹ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 332.

⁷⁵² Dönmez, "İslam Hukukunda Kaynak Kavramı", **DT**, s. 82; Apaydın, "Kıyas", **DİA**, C: XXV, s. 533; Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 97.

türünden bahseder⁷⁵³. Hanefiler'e göre ilk üç çeşit, lafzın delâleti olarak kabul edilirken şebah kıyası ise onlara göre kabul edilir değildir⁷⁵⁴. Eseri **el-Lüma'**da kıyâsü'l-'ille, kıyâsü'd-delâle ve kıyâsü'ş-şebah olarak üçlü bir taksim veren Şîrâzî, şebah kıyasını kabul etmez⁷⁵⁵. Başka bir ayırım kıyâsü'l-ille, kıyâsü'd-delâle ve el-kıyas fî ma'ne'l-asl şeklindedir⁷⁵⁶.

Şâfiî' ile şer'î kıyas kapsamına dahil edilerek literatüre girdiği söylenen⁷⁵⁷, Gazzâlî'ye göre fakihlerin kıyaslarının çoğunluğunu teşkil eden⁷⁵⁸, kıyas bahsinin en çekişmeli konularından biri olan⁷⁵⁹, tarifini yapmanın zor hatta imkansız olduğu iddia edilen şebah kıyasına⁷⁶⁰, hakkındaki red ve kabuller çerçevesinde yer vermek istiyoruz. Kelime anlamından hareketle iki şey arasındaki benzerliği ifade eden bir anlama sahip olması sebebiyle kıyas ile anlam birlikteliğine sahip olduğu ve tüm kıyaslar için kullanılan bir kavram olduğu söylenebilir⁷⁶¹, hakkında tartışmaların yapıldığı şebah kavramı, illet seviyesinde olmayan bir vasıfla iki şey arasında benzerlik kurularak hükme varma anlamına gelir. Esasında usûlde şebah terimi illet, illet tespit yolu ve bir kıyas türü olmak üzere üç anlamda kullanılır⁷⁶².

Şâfiî, **er-Risâle**'de iki tür kıyastan bahseder. Bunlardan ilki, kıyâsü'l-ma'nâ, ikincisi kıyâsü'ş-şebah'tir. O, ilk tür kıyasta ihtilaf olmazken ikinci tür kıyasta ihtilafın olacağını söyler⁷⁶³. Şâfiî'nin burada sözünü ettiği şebah kıyasının, illetin tespit edilemediği meselelerde, kıyasın yapılmasında kendisine dayanılan asl ve fer' arasındaki benzerlik gibi geniş bir anlam ifade ettiği, sonraları, bu anlayışa yöneltilebilir sebebiyle özellikle Gazzâlî tarafından illeti tespit yolları içine alındığı söylenir. Şâfiî eseri **el-Ümm**'de de iki tür kıyastan bahseder⁷⁶⁴. Onun bu

⁷⁵³ Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 573–574.

⁷⁵⁴ Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 98 (176 nolu dipnot)

⁷⁵⁵ Şîrâzî, **el-Lüma'**, s. 99 vd.

⁷⁵⁶ Âmidî, **el-İnkâm**, C: IV, s. 7.

⁷⁵⁷ Apaydın, "Kıyas", **DİA**, C: XXV, s. 533.

⁷⁵⁸ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 317.

⁷⁵⁹ Dönmez, "İslam Hukukunda Kaynak Kavramı", **DT**, s. 81.

⁷⁶⁰ Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 561. Gazzâlî, "Yeryüzünde şebahın manasını bilen ve muhîl ile tarrdan ayırdedebilen nadirdir" demektedir. Bkz. Gazzâlî, **Şifâü'l-galîl**, s. 144. Gazzâlî'nin eserlerinde geçen farklı şebah tanımları ve tahlilleri için bkz. Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi'ş-şebah**, s. 209 vd.

⁷⁶¹ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 316; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi'ş-şebah**, s. 203–204.

⁷⁶² Mevlûd Abdülhamid, **Huciyetü'l-kıyâs**, s. 449; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi'ş-şebah**, s. 205.

⁷⁶³ Şâfiî, **er-Risâle**, s. 40, 479.

⁷⁶⁴ Şâfiî, **el-Ümm**, C: VII, s. 94.

iki yerde bahsettiği kıyasın “**galebütü’l-eshbâh**”, yani birden fazla asla benzeyen fer’in en fazla benzer olanına ilhak anlamına gelen kıyas olduğu söylenir. Ayrıca onun, **er-Risâle**’de illet anlamı taşıyan şebehe de atıflarda bulunduğu söylenir⁷⁶⁵.

Şebehi kabul edenler, etmeyenler ve tevakkufu tercih edenler olmak üzere üç grup vardır⁷⁶⁶. Hanefiler, vasıfta te’sir özelliğini şart koştukları için, şebehi tard ile aynı görmüş ve reddetmişlerdir. Sem’ânî, şebeh kıyasını kabul ve reddedenlerin olduğunu bildirdikten sonra Şâfî’nin bunu hüccet kabul ettiğini söyler. Yine o Bâkılânî, Abdülkâhir Bağdâdî ve Debûsî’nin şebehi kabul etmediklerini söyler⁷⁶⁷. Cüveynî, Bâkılânî’nin şebeh kıyasını kabul etmediğini, oysa fakihlerin çoğunun bunu kabul ettiğini bildirir⁷⁶⁸. Gazzâlî, Şâfî, Ebû Hanîfe ve Mâlik’in şebehi kabul ettiğini, Bâkılânî ve Ebû İshak Mervezî’nin reddettiğini söyler⁷⁶⁹. Bâkılânî’nin yanı sıra Sayrafî (v. 330/942) ve Şîrâzî’nin de şebeh hakkında menfi düşündüğü bildirilir⁷⁷⁰.

Üzerinde tartışmaların cereyan ettiği anlamda şebeh, münâsib bir vasfın tespit edilemediği bir konuda iki şey arasındaki görünüşte veya hükümler bakımından benzerliğe dayanarak hüküm vermektir⁷⁷¹. Şebehin münâsebetten farklı ve ondan daha aşağı derecede bulunduğu, münâsebetin yokluğunda zarureten başvuru olan bir yol olduğu ve şebeh kıyasının, münâsib vasfı tespit etmenin zorluğu sebebiyle, özellikle ibadetler konularında yoğun kullanım alanı bulunduğu söylenir⁷⁷². Şebeh münâsebetten aşağı tarddan yukarı bir konumdadır⁷⁷³. Hükme mukârin olan vasıf ile hüküm arasında bizzat münâsebet varsa burada münâsebetten bahsedilir. Şayet vasıf ile hüküm arasındaki münâsebet bizzat olmayıp münâsebeti gerektiren bir şekilde olursa şebeh, vasıf ile hüküm arasında ne bizzat ne de münâsebeti gerektirici bir durum varsa tard söz konusudur. Hamrın haram olmasında sekr vasfı münâsebet, teyemmümde niyetin şart olmasının vasfı taharet, müste’mel su

⁷⁶⁵ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta’fil bi’ş-şebeh**, s. 207–208.

⁷⁶⁶ Lehhâmî, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 173–174.

⁷⁶⁷ Sem’ânî, **Kavâti’u’l-edille**, C: II, s. 164 vd.

⁷⁶⁸ Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 568-569.

⁷⁶⁹ Gazzâlî, **el-Menhûl**, s. 378.

⁷⁷⁰ Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 449.

⁷⁷¹ Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 404.

⁷⁷² Başoğlu, **İllet Tartışmaları**, s. 229. Ayrıca bkz. Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü’l-kıyâs**, s. 449.

⁷⁷³ Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 404. Tardın en zayıf kıyas türü olduğuna dair bkz. Câbiri, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 198.

ile abdestin caiz olmasında ise suyun kendi cinsi üzerine köprü inşa edilebilen bir sıvı olması tarda örnektir⁷⁷⁴. Hükümle arasında doğrudan münâsebet kurulamayan fakat aralarında bir münâsebetin olduğu tahmin edilen vasıf olması yönüyle şebeh tanımları üzerinde bir ittifaktan, fakat bu tahminin keyfiyet ve şartları açısından ihtilaftan bahsedilir. Mesela bu ihtimalin bir dayanağı olarak Şâri'in bir başka hükümde böylesi bir münâsebeti iltifat etmiş olmasından bahsedilir. Şâfiî vitr namazının sünnet olduğunu söyler. Burada şebehî bir vasıf söz konusudur ki o da bir namazın farz bir namaza vakit olarak bağlanmasıdır. Bu vasıf Şârii iltifat ettiği bir vasıftır. Nitekin Rasûlullah sabah namazının sünnetine devam etmiş fakat bu namaz sünnet olarak kalmaya devam etmiştir. Çünkü bu beş vakit farz namaza tabi bir namazdır. Yine Şâfiî abdestte başı üç kez meshetmenin sünnet olduğunu söyler. Ona göre bu, abdestin bir ruknüdür ve Şâri bunu ayakları, elleri ve yüzü yıkamada olduğu gibi dikkate almıştır⁷⁷⁵. Şebehte sözü edilen münâsebetin garîb münâsebet olmadığına da dikkat çekilmektedir. Çünkü şebehte münâsebet bizatihi değilken garîb münasebette bizatihidir⁷⁷⁶.

Bazı usulcüler, iki şey arasında, hükme tesiri olan her şeyle şebelin olabileceğini söylerken⁷⁷⁷ bazıları ya sureten ya da hükümler bakımından benzerlikten birini kabul ederler. Mesela, Şâfiî'nin sadece hükümle şebehe itibar ettiği, bu sebeple, kölenin çoğu hükümlerde mala benzemesi nedeniyle, öldürülen kölenin, mal itlafında olduğu gibi, kıymeti ne ise o kadar bedel verilmesi gerektiğine hükmettiği söylenirken, İbn Uleyye'nin suret bakımından şebehe itibar ettiği ve ikisinin de oturuş olması açısından namazda ikinci oturuşu ilk oturuşa ilhak ettiği ve vucubun ıskatına hükmettiği söylenir⁷⁷⁸. Öte yandan iki şey arasındaki her benzerliğin kıyas için yeterli olmayacağını, müessir bir vasıf ile benzerlik kurulması gereğini vurgulayanlar da vardır⁷⁷⁹.

Şebeh kıyası ile galebetü'l-eşbâh kıyası birbirinden farklıdır. Şebeh kıyasında, iki şey arasındaki benzerlikten dolayı kıyasa gidilirken diğerinde fer'in kendisine

⁷⁷⁴ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 201-202; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 215.

⁷⁷⁵ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 220-221.

⁷⁷⁶ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 223-224.

⁷⁷⁷ Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 199, 298.

⁷⁷⁸ Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 230. Sem'ânî de hükümde ahkamda şebehi kabul ederken surette kabul etmez. Bkz. Sem'ânî, **Kavâtı'u'l-edille**, C: II, s. 166.

⁷⁷⁹ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 202; Semerkandî, **Mîzânü'l-usûl**, C: II, s. 864 vd.; Lâmişî, **Usûlü'l-Lâmişî**, s. 186.

kıyas edilebilecek birden fazla benzer asl olup fer' bunlardan birine kıyaslanır⁷⁸⁰. Şebeh kıyasında şebehî bir vasıfla asl ile fer' arasında bir ilhak işlemi söz konusudur. Şebehî vasıf ise hükme bizzat münâsib olmayan ve ona mukârin, fakat diğer hükümlerde Şariin iltifatı sebebiyle münâsebeti içerdiği tahmin edilen bir vasıftır. Galebetü'l-eşbâh kıyasında fer' bazen münâsib vasfı içeren iki asl, bazen de şebehî vasfı içeren iki asl arasında tercihe dayanan bir işlemdir⁷⁸¹. Şebeh kıyası ile galebetü'l-eşbâh kıyası hakkında ciddi farklar olduğuna dikkat çekenler, galebetü'l-eşbâh kıyasında asl ve fer' arasındaki vasıfların münâsebeti içerdiğini, oysa şebeh kıyasındaki vasfın münâsebeti içermediğini söylerler⁷⁸². Öte yandan iki kıyas türü arasında, eşitlik ya da galebetü'l-eşbâh kıyasının husus olması şekliyle mutlak umûm-husûs⁷⁸³ ilişkisi olduğu da söylenir⁷⁸⁴. Münâsebet içeren vasıfların teâruz halinin nadir olduğundan hareketle genelde galebetü'l-eşbâh kıyaslarının şebeh kıyası olduğu da söylenir⁷⁸⁵.

Galebetü'l-eşbâh kıyası ile amel etmede dikkat edilecek bazı kurallardan bahsedilir. Mesela iki vasıftan biri müessir ya da münâsib iken diğeri şebeh, biri münâsib iken diğeri şebeh ise şebehî vasıflar mülgâ olur. Veya iki vasıf da şebeh olup biri diğerdinden kuvvetli olursa kuvvetli olan tercih olunur. Her iki vasfın da aynı derecede şebeh olması durumunda uyulacak kurallardan da sözedilir⁷⁸⁶.

Şebeh kıyasını kabul etmeyenlerin gerekçelerinin temelini, illet vasfı taşımayan benzerliğe dayanarak hükme varmanın taşıyacağı çeşitli zaafılar teşkil eder. Nitekim Sem'ânî, şebehi kabul etmeyenlerin görüşlerine tercümanlık ettiği satırlarında şunları söyler:

⁷⁸⁰ Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 202; Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 298-299; Sem'ânî, **Kavâtü'u'l-edille**, C: II, s. 168; Âmidî, **el-ihkâm**, C: III, s. 325; İbn Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 336; Muhammed Süleyman Dâvud, **Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-usûlî**, s. 32-33.

⁷⁸¹ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 386.

⁷⁸² Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 325.

⁷⁸³ Tam girişimlilik de denilen mutlak umûm-husûs ilişkisinde, iki kavramdan yalnız biri diğerdinin bütün fertlerini içine almaktadır. At ve hayvan arasındaki ilişki gibi. Bkz. Necip Taylan, **Mantık**, MÜİFVY, İstanbul, 1996, s. 82.

⁷⁸⁴ Sübkî, **el-İbhâc**, C: III, s. 68-69; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 233-234.

⁷⁸⁵ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 235-236.

⁷⁸⁶ Basrî, **el-Mu'temed**, C: II, s. 298; Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 202-203; Sem'ânî, **Kavâtü'u'l-edille**, C: II, s. 166; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh**, s. 237 vd.; Mâverdî, **Edebü'l-kâdî**, Bağdat, 1971, C: I, s. 586, 600-610; İbn Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 335; Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 226; Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 553; Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 554; Başoğlu, **İlet Tartışmaları**, s. 230.

“Şebeh kıyasını kabul etmeyenlere göre, vasıflardaki benzerlik hükümlerde benzerliği gerektirmez. Çünkü herşey bir konuda diğerine benzerken bir konuda ondan farklılık taşır. Ve yine, hükümle ilişkisi olmayan bir konudaki benzerlik, hükümde benzerliği gerekli kılmaz. Şebehi hüccet kabul edenler, şayet bütün vasıflardaki benzerliği kastediyorlarsa bu olası değildir. Şayet bazı vasıflardaki benzerlikten söz ediyorlarsa, bazı vasıflardaki benzerlik kadar diğer bazı vasıflardaki farklılık da hükme tesir edebilir.”⁷⁸⁷

Devamında Sem’ânî, şebeh karşıtlarının, mükâtebin hür insana da hayvana da benzer olduğunu, onun hür insan gibi bazı kazanımlar elde etmesinin sebebinin, hür insana teşbih değil, yapılan mükâtebe akdi olduğunu dile getirdiklerini zikreder. Yine şebeh karşıtları, sûret veya hüküm bakımından salt benzerlik, iki şeyin arasındaki farklılığı gerekli kılacak, illet ile hüküm arasında münâsib bir mananın varlığı anlamına gelmeyeceğini söylerler. Niyetin gerekliliği bağlamında, abdestin teyemmüme benzerliği iddia edilebildiği gibi, ikisi arasında farklar bulunduğu da söylenebilir. Hatta iki şeydeki farklılık çoğu zaman benzerliğinden daha açıktır, dolayısıyla şebeh hüccet değildir. Şebeh kıyasını kabul etmeyenlerin itirazları şöyle devam etmektedir:

“Ve yine siz, hüküm açısından fer’ asıl gibidir dediğinizde, bunu bir ilim veya bir zanna istinaden mi ya da her ikisi olmadan mı söylüyorsunuz? Şayet bir ilim ya da zanna göre ise bunların bir mesnedi olmalıdır ve onlar nelerdir? Böyle bir müsned yoksa söyledikleriniz hezeyandır. Şayet diyorsanız ki ne bir ilim ve ne de bir zan olmaksızın böylesi bir yolla hükmediyoruz, biliniz ki Allah’ın hükümleri gelişi güzel ve keyfi bir şekilde tespit edilemez. Kıyas konusunda delil Sahâbedir ve Sahâbe manevi illetlere ve maslahatlara itibar etmiştir. Fakat mücerret benzerlik ile kıyas yaptıklarına dair bir nakil gelmemiştir.”⁷⁸⁸

Şebehi reddeden Bâkılânî’nin de benzer gerekçelerle itirazları ileri sürdüğü rivâyet edilmektedir. O, şebehin kat’î veya zannî ilim bildirmediğini, Sahâbeden maslahatlara itibar ettiklerine dair nakil olmasına rağmen şebehi itibar ettiklerine dair bir nakil bulunmadığını ileri sürmektedir⁷⁸⁹. Şebeh karşıtlarının itirazlarına yer verdikten sonra Sem’ânî, şebehi hüccet kabul edenlerin delillerine geçer ve ilkin tard, ma’nâ ve şebeh kıyası arasındaki farka değinir. Tardın tahakküm, şebehin takrib, mananın tahkik olduğunu belirtir. Mana, tahfif gerektiren yerde tahfif hükmünün verilmesi ve cezaların suçlara bağlanmasında olduğu gibi hükme münâsib olan, ona tesir eden, onu iktizâ eden vasıftır. Tard, bunun aksine hükme

⁷⁸⁷ Sem’ânî, **Kavâti’u’l-edille**, C: II, s. 166.

⁷⁸⁸ Sem’ânî, **Kavâti’u’l-edille**, C: II, s. 167-168.

⁷⁸⁹ Gazzâlî, **el-Menhûl**, s. 382.

münâsebeti bulunmayan vasıftır. Şebehte ise, bir fer'in iki asıl arasında, bir ma'nâ bulunmaksızın, onlardan birine benzetilmesi söz konusudur. Sonrasında şebek kıyasını gâlib zan ile temellendirme gayretlerine girişen Sem'ânî, şebek kıyası ile iki şey arasındaki benzerliğin değil, abdestin en çok teyemmüme benzemesinde olduğu gibi, bir şeyin en çok benzediği asla ilhakının kastedildiğini vurgular⁷⁹⁰. Şebek kıyasını gâlib zan ile temellendirmeye çalışanlardan biri de Cüveynî'dir. Ona göre illet kıyasında olduğu gibi şebek kıyası da zan hâsıl edebilir. Cüveynî'nin şebek kıyasını temellendirme bağlamında zikrettiği bir diğer delil de, hiçbir meselenin hükümsüz olmadığı kaidesi gereği her meseleyi hükme bağlama zaruretidir. Münâsib mana fikhî meselelerin çok azında söz konusudur, dolayısıyla çoğu mesele şebek yoluyla hükme bağlanabilir⁷⁹¹. Gazzâlî de, illetlerin tesirini nas, icmâ ve maslahî münâsebet ile ortaya çıkarmak zor olduğu için, belki de fakihlerin kıyaslarının büyük çoğunluğu şebek kıyasına raci olduğunu söyler⁷⁹². Yine o, şebek taşıdığı subjektiviteye dikkat çekmekte, şebek reddeden birine karşı onun sıhhatine dair delil getirmenin mümkün olmayacağını itiraf etmekte, yine de müctehidin hissettiği belki de ifade edemediği gâlib zan ile şebek temellendirmeye çalışmaktadır. Müctehidin hissettiği galib zan münâsib gibi olmakta, bu da zann-ı gâlib ile mükellef tutulan müctehid için yeterli olmaktadır⁷⁹³. Öte yandan şebek delillendirme bağlamında âyet, hadis ve Sahâbe uygulamalarına dair örnekler de verilir⁷⁹⁴.

Şebek ve galebetü'l-eşbâh kıyasının fûrûdaki bazı yansımalarına da yer vermek istiyoruz. Ebû Hanîfe'ye göre tavâf için abdest şart değildir. Oysa İmam Mâlik ve Şâfiî'ye göre tavaf hayız yasaklarından olduğu gerekçesiyle namazdaki gibi taharet şarttır ve abdest gerekir. Burada hayız yasağından olması taharet şartı hükmüne bizzat münâsib olmayan, fakat ona taabbüdî bir emir olması yönüyle münâsib olan yani istilzam şekliyle münâsebet içeren ve Şâriin hayz yasaklarından olan namaz gibi diğer hükümlerde iltifat ettiği bir vasıftır. Bu iltifat hükme münâsib vasfı içerdiği tahmin edilen yani şebekî bir vasıftır. Cumhur, Rasûlullah'ın, tavafı namaz

⁷⁹⁰ Sem'ânî, **Kavâtu'u'l-edille**, C: II, s. 168 vd.

⁷⁹¹ Cüveynî, **el-Burhân**, C: II, s. 569-570.

⁷⁹² Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 317.

⁷⁹³ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 318.

⁷⁹⁴ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebek**, s. 287 vd; Lehâmî, **el-Envâru's-sâtî'a**, s. 420 vd.

olarak isimlendirmesinden iktizânın delâleti yoluyla hareket etmiş, iktizânın delâletinin te'kîd ve tercihinde şebah kıyasını kullanmıştır. Ebû Hanîfe'ye göre tavâf haccın bir ruknüdür, vakfeler gibi taharet şart değildir. Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün de şebah kıyası olduğu söylenir. Çünkü rukün olma vasfı taharet şartının olmaması hükmüne bizzat münâsib bir hüküm değildir. Fakat bu Şâriin haccın ruknünde iltifat ettiği bir vasıftır. Zira Arafat'ta vakfe esnasında abdest şart değildir. İşte bu da şebahî bir vasıftır.

İmam Mâlik guslü gerektirmesi için meninin şehvetle çıkması gerektiğini söylerken İmam Şâfiî böyle bir şartı gerekli görmez. Her ikisi de esasında şehvet duymadan çıkan meni konusunda istihâza kanına kıyas yapmaktadır. Meselâ Şâfiî şehvet duyulmasa da meninin çıkması durumunda guslün gerektiği konusunda istihâza kanına kıyas yapar. Meninin iki yoldan birinden çıkmış olması guslü gerektiren hükme bizzat münâsib bir vasıf değildir. Fakat Şâri müstehâzaya guslü gerekli kılarak bu vasafta iltifat etmiştir. Cumhuriyetin ve lezzet olmaksızın çıkan meninin gusül gerektirmediğini söyleyenler de istihâza kanına kıyas yapmaktadır. Meninin iradesiz çıkmış olması guslü gerektirmeme hükmüne bizzat münâsib olmayan fakat Şâriin müstehâza konusunda iltifat ettiği bir vasıftır.

Müstehâzâ ile cinsel ilişkiye cevaz verenler, onun temiz olduğu gerekçesiyle namazla mükellef olması vassına, cuma namazının farz-ı kifâye ya da Sünnet olduğunu düşünenler onun Ramazan ve kurban bayramı namazları gibi bayram olma vassına, güneş tutulması namazında kırâatin cehrî olmasını düşünenler bayram ve yağmur namazlarında olduğu gibi gündüz cemaatle kılınan namaz olması vassına, kıraatin gizli olması gerektiğini düşünenler diğer gündüz namazları gibi gündüz olma vassına, namazı kaçırma korkusu durumunda cenaze namazı için teyemmümü caiz görenler farz namazlarda olduğu gibi belli bir vakitle kayıtlanmış olma vassına yani şebahî bir vasafta göre hüküm vermekteler⁷⁹⁵.

Galebetü'l-eşbâh kıyası ile ilgili örneklere gelince; abdestte niyetin gerekip gerekmediği konusunda teyemmümü namaza ve temizliğe benzeten iki yaklaşım vardır. Cumhuriyet abdesti namaza benzeterek niyeti şart koşar. Onlar ibadet vassına dikkat çekerler. Bu vasıf niyetin şart olma hükmüne münâsibdir. Çünkü ibadetler niyetle temyiz edilir. Dolayısıyla bu bir illet kıyasıdır. Ayrıca Hanefiler abdesti

⁷⁹⁵ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'fil bi's-şebah**, s. 342 vd.

necâsetin izalesine kıyaslarlar. Necâsetin temizlenmesi niyete ihtiyaç duymaz. Temizlik niyetin gerekmemeye hükmüne münâsib bir vasıftır ve bu da illet kıyasıdır. Görüldüğü gibi buradaki galebetü'l-eşbâh kıyasında iki münâsib vasıf arasındaki kıyas söz konusudur. Abdestte niyet konusunda teyemmüm ve necâsetin izalesi olmak üzere iki kıyas daha vardır ki burada şebahi vasıflardan bahsedilir.

İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe'ye göre menî necis, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre temizdir. İlk grup menîyi bekle, ikinci grup süt ve burun akıntısına benzetir. Cenaze namazını velînin mi yoksa valinin mi kıldıracağı konusunda defin hakkı ve cuma namazı olmak üzere iki asıldan bahsedilir. Bir kerede üç talak hakkının kullanılabilceğini söyleyen cumhur bunu nezre, Zâhiriler alış-veriş akitlerine benzetir. İmam Mâlikî ve Şâfiî insan sütünü eti yenen hayvan sütüne benzetip satılabileceğini, Ebû Hanîfe ise eti yenmeyen hayvan sütüne benzetip satılamayacağını söyler⁷⁹⁶.

f – Kuvvet ve Açıklık-Kapalılık Bakımından

Hanefîler'e göre kıyasın, câmi' vasfa göre illet kıyasından ibaret olduğunu söylemiştik. Onlar illet kıyasını kuvveti açısından **celî** ve **hafî** olarak ikiye ayırırlar. Fakat bu iki kavramın ifade ettiği anlam Hanefîler ile mütekellim ekolüne bağlı usulcüler arasında farklıdır. Hatta Hanefî ekolünde dahi bu iki kavrama yüklenen anlamlarda farklılık görülmektedir. Meselâ Semerkandî, sahih kıyasın iki türünden biri olarak gördüğü celî kıyası, illeti nas veya icmâ yahut bedfih olarak akılla bilinen, hafî kıyasa ise, illeti bunun dışındaki bir yolla bilinen kıyas olarak tanımlar⁷⁹⁷. Hanefîlerin hafî kıyas ile şebahi kasteddikleri de söylenir⁷⁹⁸. Hemen akla geliveren hatta evleviyet anlamı taşıyan ve hakiki anlamda kıyas dahi kabul edilemeyecek kıyas için celî, hemen akla gelmeyip incelemeye gerek duyulan içinse hafî kıyas adlandırılması da yapılır⁷⁹⁹. Sem'ânî celî için herhangi bir inceleme ve düşünmeye gerek kalmadan bilinen şey anlamı verir⁸⁰⁰. Bu, kıyasın illetini bilme yolunun kesinliği açısından bir tasnifi ifade etmektedir. Celî kıyas

⁷⁹⁶ Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'îl bi's-şebeh**, s. 2357 vd.

⁷⁹⁷ Semerkandî, **Mîzânü'l-usûl**, C: II, s. 817.

⁷⁹⁸ Ömer Mevlûd Abdülhamid, **Hücciyetü'l-kıyâs**, s. 445; Lehâmî, **Hücciyetü'l-kıyâsı**, s. 163.

⁷⁹⁹ Cessâs, **el-Füsûl**, C: IV, s. 100.

⁸⁰⁰ Sem'ânî, **Kavâti'u'l-edille**, C: II, s. 126.

için “asl ve fer’ arasındaki farkın olmadığı kat’î şekilde bilinen kıyas” şeklinde verilen tanımlarda onun kat’îliğine dikkat çekilir⁸⁰¹. Aradaki farkın yokluğu zannî olarak biliniyorsa bu defa hafî kıyas söz konusu olacaktır⁸⁰². Hanefîler’de yaygın kullanım hafî kıyas ile istihsanın kastedilmesidir. Mesela Serahsî ve Pezdevî, illetin tahsisini kabul etmedikleri için istihsanı hafî kıyas olarak görür ve onu kıyas kapsamında değerlendirirler. Hanefîler’de mutlak anlamda kıyas denildiğinde celî, istihsan denildiğinde de hafî kıyas anlaşılır⁸⁰³. İstihsanı hafî kıyas kategorisinde ele alma temayülünün temelinde, kıyas kapsamında değerlendirerek istihsanı meşrûlaştırma amacı olduğuna dikkat çekilir⁸⁰⁴. Serahsî, istihsanın, kıyasın bir çeşidi olduğunun altını çizmektedir⁸⁰⁵.

Mütekellim ekolüne bağlı usulcülere göre de bu başlık altındaki kıyas türlerinin çeşit ve anlamları farklıdır. Bu ekolde, illet kıyasının iki türünden biri olan celî kıyasın anlamı, illetin nas ya da icmâ ile sabit olması, hafî kıyasın anlamı ise illetin müstenbat olmasıdır⁸⁰⁶. Bir başka anlamı, asl ile fer’ arasında fark bulunmadığına kesin nazarıyla bakıldığında celî, bakılmadığında hafî kıyas olmasıdır. Mesela, azât hükümleri konusunda kadın kölenin erkeğe kıyası celî, nebizin hamra kıyası hafî olmaktadır⁸⁰⁷. Bu bağlamda mefhûmü’l-muvâfakaya celî kıyas dendiği de olur⁸⁰⁸. Bir başka tasnif, evlâ kıyasın celî, ednâ kıyasın hafî kıyas anlamında kullanılmasıdır. Yine asl ile fer’in mana bakımından tam uyuşması durumuna celî, fer’in iki asl ile de benzerlik taşıyıp onlardan en uygun olanına kıyas edilmesi hafî kıyas anlamında kullanılabilir⁸⁰⁹. Celî kıyasın kat’î olduğundan hareketle onun evlâ ve müsâvî kıyas olmak üzere iki türe

⁸⁰¹ Şevkânî, **İrşâdü’l-fühûl**, s. 376. Benzer tanım *kıyâs f’i ma’ne’l-asl* için de yapılmaktadır. Bkz. Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 7. Farkın ortadan kaldırılması yolu, tenkîhu’l-menât denilen ictehad işleminde de söz konusudur. Bkz. Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 390; Sâr’î, **Müvâzene**, C: II, s. 531, 607.

⁸⁰² İbn Emîri’l-hâc, **et-Takrîr ve’t-tahrîr**, C: III, s. 294-295; Sâr’î, **Müvâzene**, C: II, s. 607.

⁸⁰³ Serahsî, **Usûl**, C: II, s. 200, 203; Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: IV, s. 3.

⁸⁰⁴ Dönmez, “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı”, **DT**, s. 84.

⁸⁰⁵ Serahsî, **el-Mebsût**, C: X, s. 145.

⁸⁰⁶ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 6; Şîrâzî, **el-Luma’**, s. 99; İbn Bedrân, **el-Medhal**, s. 300. Bâcî, illet kıyasını celî, vâzih ve hafî olarak ayırarak, ilki için illetin nas, fehve’l-hitâb ve icmâ ile, ikincisi için illetin zahir ve umum ile, üçüncüsü içinse illetin istinbat ile olduğu kıyas taksimini yapar. Bkz. a.g.m., **İhkâm**, s. 627.

⁸⁰⁷ İbn Emîr el-Hâcc, **et-Takrîr ve’t-tahbîr**, C: III, s. 221; Şevkânî, **İrşâdü’l-fühûl**, s. 376; İbn Bedrân, **el-Medhal**, s. 300.

⁸⁰⁸ Fergalî, **Bühûs fi’l-kıyâs**, s. 396.

⁸⁰⁹ Dönmez, “İslam Hukukunda Kaynak Kavramı”, **DT**, s. 81-82.

ayrıldığından da bahsedilir⁸¹⁰. İbn Süreyc, el-İstahrî, İbn Şüreyh ve Ebü'l-Kâsım el-Enmâtî gibi âm nassın kıyas ile tahsisinin ancak celî kıyas ile yapılabileceğini ileri sürenlerce, celî kıyas ile bazen ma'nâ kıyası, bazen aksine hüküm verildiği zaman hükmü nakz olunan kıyas, bazen lafız, tenbih ve fehvâdan anlaşılan ve sadece tek bir manaya ihtimali bulunan kıyas kastedilmektedir⁸¹¹.

Câmi' illetin, nassın sarih, îmâ ya da her iki şeklindeki delâleti ile tespit olunan ya da câmi' vasfın bizzat hükmün kendisinde tesiri olan kıyas için **müessir**, bunun dışındakiler için **mülâim** olmak üzere ikili bir taksimden daha söz edilir. Mesela, sarhoşluk, vasfın bir çeşididir. Haram olma, hükmün bir çeşididir. Şâri bunları itibara almıştır, dolayısıyla hamr haramdır ve nebiz buna ilhak edilir. Mülâimde ise, cami vasfın kendisinin hükmün cinsinde, câmi' vasfın cinsinin, hükmün kendisinde ya da câmi' vasfın cinsinin hükmün cinsinde müessir olması söz konusudur. Mesela câmi' vasfın kendisinin hükmün cinsinde müessir olmasına dair, ana-baba bir kardeşin sadece ana ya da sadece baba bir kardeşe mirastaki önceliğine binaen, bu önceliğin nikah velayetinde de cari olması hükmüdür. Câmi' vasfın cinsinin, hükmün kendisinde müessir olmasına örnek, zorluk sebebiyle seferde namazların cem edilmesine, yağmurlu havada da namazların cem edilebilmesi verilir. Burada hüküm tektir ve o da namazların cemidir. Vasf zorluktur ve seferdeki ile yağmurdaki tezahürleri cinslerdir. Câmi' vasfın cinsinin hükmün cinsinde müessir olması için de, kesici bir aletle işlenen cinayette kisasın gerekmesi hükmüne, ağır bir cisimle işlenen cinayetin kıyaslanması ve kisasın gerekmesi örnek verilir⁸¹².

g – İletin Fer'de Gerçekleşme Derecesi Bakımından

Bu açıdan **evlâ**, **müsâvî** ve **ednâ** olarak üç tür kıyastan bahsedilir⁸¹³. Fer'deki illetin asıldaki illetten kuvvetli olmasına evlâ, eşit olmasına müsâvî, zayıf olmasına ednâ kıyas denilir. Âmidî üçüncü türün kıyas olduğunda ittifak olmasına rağmen ilk iki türde ihtilaf olduğunu söyler⁸¹⁴. Ednâ ve müsâvî kıyasa mefhûmü'l-

⁸¹⁰ Ömer Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 445; Lehâmî, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 154.

⁸¹¹ Râzî, **el-Mahsûl**, C: III, s. 96-97; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 251; Koca, **Tahsis**, s. 237-238.

⁸¹² Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 6; Ömer Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 445-446.

⁸¹³ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 5; Sâr'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 608-609; İsbâ Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 182.

⁸¹⁴ Âmidî, **el-İhkâm**, C: IV, s. 6; İsbâ Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 186-187.

müvâfaka, tenbîh, fehve'l-hitâb ve delâletü'n-nâs olarak da bakılır⁸¹⁵. ayrıca ilk iki türü yani evlâ ve müsâvî kıyası celf ve fî ma'ne'l-asl, ednâ kıyası ise hafî kıyas kapsamında değerlendirenler vardır⁸¹⁶. Ednâ kıyasın, asl ve fer' arasındaki illet birlikteliğinin tam gerçekleşmemesi şeklinde algılandığında, bu zaafın kıyasın şartlarına riayetsizlik anlamına gelip gelmeyeceği tartışılmış, bunun illetteki zannîlik olarak yorumlanması gerektiği üzerinde durulmuştur⁸¹⁷.

Konuyla ilgili bakış açıları aşağıdaki tabloda şöyle gösterilebilir:

Celf kıyas el-Kıyas fî ma'ne'l-asl	Evlâ kıyası	Mefhûmü'l-muvâfaka Tenbîh Fehvel-hitâb Delâletün'n-nâs
	Müsâvî kıyas	
Hafî kıyas	Ednâ kıyası	

⁸¹⁵ Sâi'dî, **Müvâzene**, C: II, s. 609.

⁸¹⁶ Ömer Mevlûd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 445; Lehhâmî, **Hucciyetü'l-kıyâs**, s. 154; Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, s. 196; İsâ Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 182.

⁸¹⁷ İsâ Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl**, s. 183.

İKİNCİ BÖLÜM

ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYAS VE İLLET LAFIZLARI

Bu bölümde, **Zâhiru'r-rivâye**'de tespit ettiğimiz, usûlî sayılabilecek kıyas işlemlerinden basit benzetme türü akıl yürütmelere dek tezimizin kapsamına girdiğini düşündüğümüz lafızları örnekleriyle vermeye çalışacağız. Ayrıca kıyasla çok yakın ilişkisi olan illet lafızlarına da örnekleriyle yer vereceğiz. Burada açtığımız alt başlıkların bazen bir kaçına girebilecek örnekler olabilmektedir. Mesela bir konunun içerisinde aşağıda sıralayacağımız birden fazla lafız geçebilmektedir. Bu durumda, örneğe mümkün olduğunca tek bir başlık altında yer verip tekrardan kaçınacağız. Fakat farklı yönleri itibariyle bazı örneklerle tezimizin bu ve diğer bölümlerinde birden fazla konu başlığı altında mükerrer olarak yer verilmek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte bu bölümdeki başlıklar altına girebilecek bazı örnekleri tezimizin diğer bölümlerinde geçmesi sebebiyle buraya almamaya da gayret ettik. İlgilenenler için buradaki lafızlara örnek olabilecek fakat çalışmanın hacmini zorladığı için tezimizde yer verilmeyen örneklerle her konu başlığının sonunda dipnot halinde atıfta bulunmaktadır. Akıcılığı sağlayabilmek için örneklerin tercümesinde metne bağlı kalmakla birlikte maksadın hasıl olmasına öncelik verilmiş, mecbur kalmadıkça tırnak işareti ve italik yazı tipi tercih edilmemiştir. Tercümede fikhî bazı terimler olduğu gibi korunmuş, gerek duyulduğunda anlamlarına dair dipnotlarda açıklamalar yapılmıştır. Yine örneklerin anlaşılması ve karşılaştırmalar yapılması bağlamında özellikle Serahsî'nin **el-Mebsût** adlı eserinden yeri geldiğince metin ve dipnotlarda alıntılara yer verilmiştir. Yine takibi kolaylaştırıp ilgiyi canlı tutmak amacıyla örnekler alt konu başlıkları halinde sunulmuştur.

I - ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYAS LAFIZLARI

Biz bu başlık altında **Zâhiru'r-rivâye**'de “قیاس” kelimesi ve türevlerinin yanısıra, bunun dışında da çeşitli lafızlar kullanılarak teknik anlamda usûlî kıyas veya basit benzetmelerin yapıldığını düşündüğümüz örneklerle yer vereceğiz. Amacımız buradaki örnekleri, sonraları oluşturulan kıyas nazariyesinin çerçevesi

içine yerleştirip erken dönemi sonraki dönemin şablonuyla test edip değerlendirmek değil, doğrudan **Zâhiru'r-rivâye**'deki kıyas anlayışı ve uygulamasını anlamaya çalışmak olacaktır. “قياس” kelimesi ve türevleri dışındaki örneklerin de kıyasla bağlantısı olduğuna dair elimizde kesin veriler yoktur. Fakat konuların ele alınış biçimleri, bu konuların daha sonraki şerh türü eserlerdeki açıklamaları ve kimi usûl eserlerinde “قياس” kelimesi ve türevleri dışındaki lafızların da kıyasla alakalı olarak kullanılması aşağıda sunacağımız çeşitli lafızların kıyasla bağlantısını güçlendirmektedir¹. Hatta hiçbir benzetme kalıbı kullanılmadan yer verilen konularda dahi kıyasın varlığına rastlanılabilmektedir. Mesela, Ramazanda unutarak yeme, içme ve cinsel ilişkinin oruca zarar vermediğine hükmedildikten sonra konuyla ilgili olarak Rasûlullah'tan sadece yeme ve içme ile ilgili rivâyetin geldiği belirtilmektedir. Biz anlıyoruz ki her ne kadar burada sözü edilmese de unutarak cinsel ilişkinin orucu bozmadığına dair hüküm rivâyette geçen yeme içmeye kıyaslanmıştır². Aşağıda da görüleceği üzere sunacağımız örneklerin büyük bir kısmı usûlî anlamda kıyas olmaktan çok delillendirme, benzer konulara atıfta bulunarak muhatabın konuyu kavramasına yardımcı olup onu ikna etme, benzer meseleleri toplayıp farklı olanları ayırarak belki sistem kurmaya yönelik işlemlerdir.

A – Kıyâs (قياس) Lafzı

Zâhiru'r-rivâye'de “قياس” kelimesi ve türevlerinin kullanıldığı benzetme ilişkilerine dair birtakım örneklere yer vermek istiyoruz.

• Yolculukta Namazın Kısaltılması

Yolcunun namazı kısaltabilmesi için üç ve daha fazla günlük yola gitmesi gerekmektedir. Mesafenin alt sınırının üç günlük olması hükmüne, Rasûlullah'ın, mahremi olmadan kadının üç günlük uzaklığa gitmemesine dair rivâyetine kıyas yapılarak ulaşılmaktadır (فقست على ذلك)³.

¹ Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 304 vd.

² Konuyla ilgili olarak Serahsî'nin değerlendirmeleri için bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: III, s. 65-66.

³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 247. Mergînânî ve Mevsilî bu konuyla ilgili olarak mukîmin bir, yolcunun üç gün meste meshedebileceğine dair hadisi delil getiriyor. Bkz. Mergînânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 80; Mevsilî, **el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1984, C: I, s. 79. Serahsî

- Define Bulmak

Kişi, birinin evinde define bulsa ve bulan da ev sahibi de bunun define olduğunu kabul etse, define ev sahibinindir ve humus⁴ gerekir. Defineyi bulan, evi kiralamış veya iâre⁵ olarak almış olsa da durum aynıdır. Adam evi birinden satın almışsa ve ikisi de define olduğunu doğruluyorsa define evin ilk sahibinindir. Bu adam da evi bir başkasından almışsa, define evin ilk sahibinindir ve humus gerekir. Define birinin arazisinde bulunsa da aynıdır. Bu, Tarafeyn'in⁶ görüşüdür ve Hz. Ali'nin eserine kıyasladır (وهو قياس الأثر عن علي بن أبي طالب). Ebû Yûsuf istihsan yapmakta ve definenin, bulanın olduğunu söylemektedir⁷.

- İ'tikâf Nezretmek

Receb ayında i'tikâfa girmeyi üzerine farz kılan kişi, Receb ayından önceki bir ayda itikâfa girse ve i'tikâfında oruç tutsa geçerlidir. Çünkü kişi Allah için bir şeyi kendine farz kılıp vaktinden önce yerine getirebilir. Perşembe günü oruç tutmayı üzerine farz kılıp çarşamba günü oruç tutanın orucu geçerlidir. Bu, Ebû Yûsuf'un görüşüdür. İmam Muhammed, vakit girmeden oruç tutamayacağı görüşündedir. Zira kişi ramazan girmeden ramazan ayının orucunu tutsa geçerli olmaz ki burada da durum aynıdır. Ebû Yûsuf'a göre, yarın bir dirhem sadaka vereceğini söyleyen kişinin, bugünden verdiği sadakanın geçerli olması gibi, kişinin üzerine farz kıldığı

ve Kâsânî ise delil olarak her iki hadise de yer vermektedir. Bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 235; Kâsânî, **Bedâi'u's-sanâi**, C: I, s. 93-94.

⁴ **Humus**: Ganimetlerden devlet bütçesine ayrılan beşte birlik pay.

⁵ **İ'âre**: Bir malı bir kimseye bir süre kullanmak üzere karşılıksız vermek. Bu şekilde verilen mala 'âriye denir.

⁶ **Tarafeyn**: Hanefî literatüründe Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in her ikisi için ortak bir terim olarak kullanılır.

⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 115. Metinde geçen eser ve istihsanın vechiyle ilgili olarak Serahsî şunları söylemektedir: *"Bulan da evinde bulunan da define olduğunu doğrularsa humus alınır ve define mal sahibine verilir. Bulan kişi, evde icâre, iâre veya satın alma ile oturan kişi de olsa durum aynıdır. Mal sahibi, belde fethedildiğinde paylaşım ile buraya sahip olundur. Çünkü devlet başkanı (imam) buraları onlara mülk olsun diye paylaşmıştır. Bu veya varisleri baki kaldığı sürece onlara verilir. Hatta bilinen ilk sahibine kadar götürülür. Bu, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşüdür. Ebû Yûsuf istihsan yapmıştır. O, defineyi bulanın, onu açığa çıkarıp ona sahip olması illetiyle evde veya arazide bulunan şeyi, çölde bulunan şey gibi düşünmüştür. İmam burayı ona vermiştir diyemeyiz. Çünkü imam taksimde adildir. Defineyi ev sahibine verirken adil davranmamış oluruz. Bu, istihsanın anlamıdır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in delili şudur: Adamın biri Ali b. Ebî Tâlib'e, bulduğu binbeşyüz dirhemle gelir. Hz. Ali ona, haracını birinin ödediği bir arazide bulduysan onlar ona daha layık, haracı ödenmemiş bir yerde bulduysan beşte biri bizim, gerisi senindir demiştir. Esere kıyasla sözünün anlamı budur..."* Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 215.

oruçta da erken davranması mümkündür. İmam Muhammed, sadakanın öne alınmasının mümkün olduğu, fakat orucun öne alınmasının mümkün olmadığı görüşündedir. O, “*Ben, burada, kişinin kendisine farz kıldıklarını Allah’ın ona farz kıldıklarına kıyas ederim (أفیس ب ۰۰۰)*” der. Kişinin vaktinden önce zekatını ve vaktinden önce üzerine farz kıldığı sadakayı vermesi geçerlidir. Fakat Allah’ın farz kıldığı orucun erkene alınmasının mümkün olmaması gibi, kişinin kendine farz kıldığı orucun erkene alınması da mümkün olmaz. Yine Ebû Yûsuf’a göre, yarın için üzerine iki rekat namazı farz kılan kişi bugünden kılabilirken İmam Muhammed’e göre kılamaz. O burada da “*bunu, Allah’ın farz kıldığı namazlara kıyas ederim (أفیس ب ۰۰۰)*” der⁸. Devamında Ebû Yûsuf’un, falan geldiğinde Allah için üzerine bir gün oruç tutmayı farz kılan kişinin, falan gelmeden tuttuğu orucun falanın gelmesinden sonra geçerli olmayacağına dair görüşü verilir. Ona göre bu, yukarıdaki meseleye benzemez. Çünkü ilkinde kişi, yemin olmadan üzerine bir şeyi farz kıldı⁹. Aynı şekilde falan geldiğinde üzerine iki rekat namaz kılmayı farz kılsaydı ve falan gelmeden kılmış olsaydı geçerli olmayacaktı¹⁰.

• Zekatı Yanlış Kişiye Vermek

Kişi sorup soruşturursa, fakir olduğu kanaatine vardığı birine zekatını verse ve sonra zekat verdiği kişinin zengin olduğu ortaya çıksa Tarafeyn’e göre zekat geçerli, Ebû Yûsuf’a göre değildir. Çünkü ona göre böyle birinin durumu, temiz olmayan suyla abdest alıp namaz kılan, sonra abdest aldığı suyun temiz olmadığını anlayıp abdesti ve namazı iâde etmesi gereken kişinin durumu gibidir. İmam Muhammed, namazın sadakaya benzemediğini, abdest aldığı suyun kirli olduğunu öğrenen kişinin kıldığı namazın, abdestsiz kılındığı için geçerli olmadığını söyler. Ona göre yukarıda durumu anlatılan kişinin verdiği zekat rucû hakkı olmayacak şekilde geçerlidir. Kaldı ki rucû hakkı olsa da değişen bir şey olmayacaktır. Çünkü zekat, abdestsiz kılınan namaza kıyaslanamaz (لأنها ليست بصدقة كان هذا قياس الصلاة) (بغير وضوء). Abdestsiz kılınan namaz zaten namaz olmaz. Sahibinin geri alma hakkı yoksa zekat tam demektir. Sahibi ikinci kez zarara uğratılmaz. Sahibine

⁸ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 256-257.

⁹ “بغير يمين” ifadesi ile şarta bağlı olup olmaması kastediliyor olmalıdır.

¹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 257.

yaptığından fazlası yüklenemez. İmam Muhammed, Ebû Yûsuf'la, zekatın asıl yerine verilmediği noktasında aynı görüşte olduğunu, fakat zekatı alan için zekatın geçerli olduğunu söylemektedir. Bunun için abdestsiz namaz kılmak ile zekat farklıdır. Zengin birine zekat verdiğini daha sonra öğrenen kişinin durumu, tıpkı gerekli araştırmayı yaparak kibleye dönen, ya da birinin söylemesi ile kibleye dönüp namaz kılan, fakat sonra yanlış yöne namaz kıldığını öğrenen kişi gibidir ki kıldığı namaz tamdır, iâde gerekmez. Çünkü üzerine düşeni yapıp namaz kılmıştır. Yine sorup soruşturduktan sonra fakir olduğu söylenen ama sonradan zengin olduğu anlaşılan birine bilmeden zekat veren de elinden geleni yapmış olur¹¹.

- Gâsıbın Tazmin Yükümlülüğü

Adamın biri, müdebber¹² bir köleyi gasbetse, köle de onun yanında iken hırsızlık ikrarında bulunsa veya irtidat etse, gasbeden kişinin, kölenin irtidat yüzünden öldürülmesi durumunda kölenin kıymetinin tamamını, hırsızlıktan dolayı elinin kesilmesi durumunda da kıymetinin yarısını ödemesi gerektiğine hükmedilir. Ebû Hanîfe burada bey'e kıyas yapmaktadır (قياس هذا عندي البيع). Zira satıcı, mürted olduğunu müşteriden gizleyerek köle satsa ve köle müşterinin elindeyken öldürülse müşteri ücret için satıcıya rucû eder¹³.

- Mest Üzerine Mesh

Mest üzerine mesh yapmış bir yolcu mukîm olduğunda, mukîmin durumuna döner. Yolculuğu esnasında bir günü tamamladıysa, hâlihazırda abdesti de varsa, mestini çıkarır ayağını yıkar, şayet abdesti bozulduysa yeniden abdest alır. Bir gün dolmadıysa devam eder. Buna göre (هذا قياس الباب الاول), mestinde bir gününü doldurmayan mukîm, yolculuğa çıksa yolcu hükmüne geçer¹⁴.

- Öşür¹⁵

Elinde ticaret malı olarak ikiyüz dirhem bulunan kişi, öşür toplamakla görevli kişiyle karşılaşırsa öşür vermez. Mudârebede¹⁶ de durum aynıdır. Ebû Hanîfe'nin bu

¹¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 8-9.

¹² Müdebber: Azad olması efendisinin ölümüne bağlanmış köle.

¹³ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 578. Bey'e yapılan benzer bir kıyas için bkz. **a.g.e.**, C: III, s. 347.

¹⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 105.

¹⁵ **Öşür**: Harbî ve zimmîlerden dâru'l-İslama girdiklerinde alınan vergi. Tarım ürünlerinin zekatı.

¹⁶ **Mudârebe**: Emek-sermaye ortaklığı.

kişi hakkında önce öşür vermesi gerekir, sonra da gerekmez dediği rivâyet edilir. Kendisine ticaret izni verilmiş (me'zûn) köle elindeki ikiyüz dirhemle, öşür toplamakla görevli kişiye rastlasa, onda birini verir. İmameyn'e göre ise, ikinci meselenin mudârebeye kıyas edilmesiyle (قياس الثاني) öşür gerekmemektedir¹⁷.

• Mükrehin Durumu

Atâ b. Ebî Rebâh'tan (v. 114/732) yapılan rivâyete göre hamr¹⁸ içmeye veya domuz eti yemeye zorlanan kişi direnir ve öldürülürse hayra nâil olur. Yer veya içerse ma'zûrdur. Konunun devamında bu görüşün doğru olmadığı, ölüm korkusu durumunda yemeyi ve içmeyi terk etmenin helal olmadığı belirtilmekte, İmam Mesrûk'tan (v. 63/683) “*Kim zorda kalır, yemez ve içmez de ölürse cehennem gider*” şeklinde görüş rivâyet edilmektedir. Ebû Yûsuf'un, bir rivâyetinde Atâ'nın görüşünü aldığı, yeme ve içmedeki ikrahi, Allah'a şirk koşmadaki ikraha kıyas ettiği belirtilmekte (وجعل ذلك قياس الاكراه على الشرك), fakat hurmetin zaruret durumunda kalkacağı hatırlatılmakta ve şöyle denilmektedir:

“Zira Yüce Allah “إلا ما اضطررتم إليه”¹⁹ buyurarak zarureti istisna etmiştir. Tahrimden istisna ibâhadır. Hurmet ortadan kalkınca bu, yeme ve içmeye iltihak olur. Yeme ve içmeden imtina eder ve öldürülürse küfrün hilafına günahkâr olur. Çünkü küfürde hurmet ortadan kalkmış değildir. Sadece kalbinin iman ile mutmain olması koşuluyla küfr kelimesini söylemesi hususunda ruhsat vardır. Dolayısıyla küfür kelimesini söylememekte direnen azimet; direnmeyip söyleyen de ruhsatla amel etmiş olur. Fakat azimetle amel etmek yeğrek (eftal) olandır”²⁰.

• Dâru'l-harbde²¹ Bey'

Dâru'l-harbde Müslüman müste'men²² ile harbî²³ arasında hamr karşılığı köle alış verişi olup, sonra da harbînin Müslüman olması durumunda, karşılıklı teslim (tekâbud) gerçekleşmişse kâdî akdi bozamaz. Fakat müşteri köleyi teslim almış ama diğeri, harbî Müslüman oluncaya kadar henüz hamrı teslim etmemişse,

¹⁷ Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, (*en-Nâfi'u'l-kebîr* isimli şerhle birlikte), Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1986, s. 129-130.

¹⁸ **Hamr**: Kendi kendine kaynayıp kabaran, keskinleşip sarhoşluk verici bir hal alan yaş üzüm suyu.

¹⁹ En'âm, 6/119.

²⁰ Şeybânî, **es-Siyerü'l-kebîr**, C: IV, s. 195.

²¹ **Dâru'l-harb**: Ehl-i İslam ile aralarında mütareke ve müsâleha olmayan gayr-i Müslimlerin ülkesi

²² **Müste'men**: Kendisine eman verilen kimse.

²³ **Harbî**: Müslümanlarla aralarında mütareke ve müsâleha bulunmayan gayri müslimlere ait ülke ahalisinden her biri.

aralarında muamelenin hükmü devam etmesi ve harbînin Müslüman olmasından sonra müşterinin semeni teslimi aciz olması sebebiyle bey' bozulur, köle satıcıya geri verilir. Bey'e dair bu hüküm düzenlendikten sonra icârenin de bey'e kıyaslandığı belirtilmektedir (والأجارة قياس البيع في ذلك)²⁴.

• Muhsar²⁵

Müslüman biri esir düşse, Müslümanların kendisinden haberi olduğunu bilip fidye karşılığı kurtaracakları ümidini taşısa ve hac için ihrama girse, fakat beklediği yardımı göremese ve düşman da onun hac görevini yapmasına engel olsa muhsar gibidir. İhramdan çıkabilmesi için göndermesi gereken hedye²⁶ gücü yetmiyorsa Atâ b. Ebî Rebâh'a göre temettu' hedyine²⁷ kıyasla (بالقياس على) on gün oruç tutmakla ihramdan çıkar. İmam Muhammed, Medine ehlinin, bu kişinin başka bir şeyle ihramdan çıkabileceği görüşünde olduğunu fakat kendilerine göre bunun, ancak hedy ile olacağını söyler²⁸. Serahsî şunları söylemektedir:

“Çünkü muhsarın hükmü Kur'an'da mansûs aleyhtir (فإن احصرتم فما استيسر (من الهدى من الهدى). O da özellikle hedy ile tehallüldür. Temettu'da oruç hedyden bedeldir. Kur'an'da bunun hükmü mansûs aleyhtir (فمن تمتع بالعمرة •••••). Bize göre mansûs, mansûs üzerine kıyas edilemez.”²⁹.

• Ganimetin Paylaşımı

Seriyyenin getirdiği ganimetin müşriklerce ele geçirilmesi, akabinde de Müslümanların savaşarak ganimeti tekrar almaları durumunda ganimet sahiplerine verilir. İlk seriyye, taksimden önce gelirse ganimeti karşılıksız alır. Taksimden sonra gelirse merhûna kıyasla (على قياس المرهون) bedeliyle alabilirler³⁰. Fakat daha doğru olan taksimden sonra alamayacaklarıdır³¹.

²⁴ Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebir*, C: V, s. 133.

²⁵ **Muhsar**: Hac için ihrama girip Arafat vakfesi ile ziyaret tavaftan, umre için ihrama girip tavaftan alıkonan kişi.

²⁶ **İhsâr Hedyi**: Muhsarın ihramdan çıkabilmesi için kesmesi gereken kurban.

²⁷ **Temettu' Hedyi**: Temettu' haccı yapan kişinin kesmesi gereken kurban. Bu kişi kurban kesemezse on gün oruç tutar. Bkz. Bakara, 2/196.

²⁸ Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebir*, C: V, s. 228.

²⁹ Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebir*, C: V, s. 228-229. Yine İmam Muhammed'in bu görüşünü Serahsî usûl eserinde, kıyasın şartları bölümünde gündeme getirmekte ve hakkında nas olan konuda kıyasın olamayacağına dikkat çekmektedir. Bkz. a.g.m., *Usûl*, C: II, s. 160-161.

³⁰ *es-Siyeru'l-kebir*'de merhûna kıyasla hükmü bağlanan mesele *el-Hidâye*'de Rasûlullah'ın konuyla ilgili bir hadisine bağlanmaktadır. Bkz. Mergînânî, a.g.m., C: II, s. 393.

³¹ Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebir*, C: II, s. 156-157.

Zâhiru'r-rivâye'de “ على قياس ” kalıbı yerini doğrudan “ على ” kalıbı ile de kıyas yapıldığı görülür³². Burada kastedilen kıyasla da usûlî kıyasın her zaman örtüştüğü söylenemez. Mesela komutanın askeri teşvik için kırmızı ipekli kumaş getirene onu vereceğini söylemesi ve askerinin de yeşil veya sarı elbise getirmesi durumunda, getirdiği kumaşın, ancak kırmızı kumaştan değerli veya ona denk olması halinde getirdiğine hak kazanacağına hükmedilmekte, devamında merkep ve atın da bu asıl üzere olduğu belirtilmektedir (وكذا لك على هذا الأصل)³³.

Yukarıdaki kalıba benzer bir başka ifade şekli de “ بعد هذا المنطق ” dır. Mesela satıcı, müşterinin olmadığı bir yerde muhayyerlik hakkını bey'in reddi yönünde kullanırsa bu geçersizdir. Elindeyken ölmesi halinde müşteri kölenin kıymetini tazmin eder. Buradan hareketle (بعد هذا المنطق) köle hayatta olduğu sürece bey'e satıcının onay verme hakkı vardır. Bu, Tarafeyn'in görüşüdür. Ebû Yûsuf'a göre müşteri olmadan da akdi bitirebilir³⁴. Benzer bir ilhak türü “ المنزلة ” kelimesi ile yapılır. Mesela bey'de tarafların her ikisi de muhayyer olsa, satıcı akdi geçerli kılsa, müşteri kabul etmese bey' geçerli olmaz. Yine müşteri kabul etse, satıcı geçerli kılmasa bey' geçerli olmaz. Bu açıdan bakıldığında (في هذه المنزلة) ikisi de icazet vermese bey' geçerli olmaz³⁵.

B – İstihsan Karşıtı Kullanılan Kıyâs Lafzı

Zâhiru'r-rivâye'de istihsan karşıtı olarak şer'î nas ve genel kâide anlamında bu kullanım yoğun olarak bulunmaktadır³⁶. Bazı örneklere yer vermek istiyoruz.

³² (على هذا) ile (على هذا القياس) kalıbının birbirinin yerine kullanılabildiğine dair karşılaştırmalı olarak bkz. Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: V, s. 89; Mehmed Münîb Ayntâbî, **Şerhu's-Siyeri'l-kebîr**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1825/1241, C: II, s. 214.

³³ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: II, s. 177. Benzer örnekler için bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 458; **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 159, 186; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 243, C: II, s. 166, 178, 181, 220, 222, 248, 249, C: III, s. 7, 15, 35, 164, C: IV, s. 40, 611.

³⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: V, s. 120-121.

³⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: V, s. 124-125.

³⁶ **Zâhiru'r-rivâye**'de istihsan kavramı da sıkça geçmektedir. Çeşitli türevleriyle örnekler için bkz. “ أستحسن ” kalıbı: Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 200, 238, 378, 393, 406, C: III, s. 124, 315, 320, 327, 341, 423, C: IV, s. 25, 26, 52, 68, 96, 101, 123, 220, 232, 419, 456, 457, 461, 529, C: V, s. 16, 67, 72, 96, 111, 129, 130, 170, 207; **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 376; **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. s. 309, 353; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: II, s. 36. “ نستحسن ” kalıbı: **el-Asl**, C: III, s. 358, 413, 430, C: IV, s. 101, 109, 465, 507, C: V, s. 17. “ يستحسن ” kalıbı: **el-Asl**, C: IV, s. 111, C: V, s. 72. “ إستحسن ” kalıbı: **es-Siyeru'l-kebîr**, C: III, s. 160, 169. “ استحسننت ” kalıbı: **el-Asl**, C: III, s. 356, 373, 390, C: IV, s. 24, 30, 71, 423, 490; **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 188, 258; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: II, s. 46. “ استحسننا ” kalıbı: **el-Asl**, C: III, s. 390, 394. “ إستحسنانا ” kalıbı: **el-Asl**, C: II, s. 348, 364,

- Kadınlardan Oluşan Saff

İmamın arkasında tamamen kadınlardan oluşmuş bir saff olsa ve bu saffin arkasında iki saff erkeklerden oluşsa, kadınların ve varsa kadınların önündeki erkeklerin namazı tam diğerlerinininki fâsiddir. Bir kadın olsa sadece arkasındaki erkeğin namazı fâsid olacaktı. Kıyasen ikisi aynı olsa da kadınlardan oluşan bir saff olması durumunda istihsan yapılmıştır. Kadınlardan oluşan tam bir saff, yirmi saff da olsa arkadaki erkeklerin namazını bozar³⁷.

- Mesbûkun³⁸ Sehv Secdesi

İmam namazda sehvetse ve mesbûk, sehv secdesine katılmadan kazâ için ayağa kalksa, sonra kendi de sehvetse, sadece bir sehv secdesi gerekir. Sehvmeden kalksa ve kendisi namazda sehvetmese, sonunda imamın sehvi için sehv secdesi gerekir. Kıyas terkedilip istihsanen hüküm verilmiştir³⁹.

- Namazların Kazâsı

Bir vakit namazını terk eden ve bunu bilir halde bir ay namaz kılan kişi sadece kılmadığı bir vakit namazı kazâ eder, kıldıklarını kazâ etmez. Bunu bilir halde bir gün veya daha az namaz kılsa Ebû Hanîfe'ye göre tamamını kazâ eder. Ama bir günden çok namazı, bu durumu bilir halde kıldıysa sadece kılmadığını kılar. Bu, kıyasen değil istihsanendir. İmameyn'e⁴⁰ göre bir günden çok olmadıkça Ebû

371, 386, 392, 415, 458, C: III, s. 367, 394; **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 251, 260, 298, 300, 359, 390, 406, 441, 501; **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 92, 188, 191, 231, 353, 416; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 63, 231, 241, C: II, s. 10, 18, 20, 28, C: IV, s. 168. "الاستحسان" kalıbı: **el-Asl**, C: III, s. 322, 342, 347, 355, 431, 437, C: IV, s. 76, 457, 511, C: V, s. 29, 30, 42, 170, 232; **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 116, 442; **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 45, 59, 123, 186, 191, 329, 342; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 218, 227, 249, C: II, s. 29, 31, 172, C: III, s. 13, 159. "استحسان" kalıbı: **el-Asl**, C: III, s. 327, 396, C: IV, s. 108, C: V, s. 33, 103, 139; **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 236, 395; **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 104.

³⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 182-183.

³⁸ **Mesbûk**: İmama namazın başında değil de arasında veya sonunda uyan kimse.

³⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 221. Serahsî şunları söyler: "*Mesbûk, kazaya kalkmadan imama sehv secdesini yapmalı. Çünkü imama gereken şey, tilâvet secdesinde olduğu gibi mesbûka da gerekir. Kazanın vakti imamın namazdan ayrılmasından sonradır. İmam, namazın gereklerinden biri ile meşgulken mesbûkun kalkması olmaz. Şayet yapmazsa namazın sonunda bunu istihsanen yapar. Kıyasen secde gerekmez. Çünkü kıyasen secdenin gerekliliği iktida durumundaydı. Kaza durumunda münferid durumuna geçti. Bu, başka bir namazla meşgul olma gibi olur. Çünkü münferidin namazının hükmü muktedînin namazının hükmünden farklıdır. İstihsanın vechi ise şudur: O, kazasını, bu tahrime (= namaza başlamayı sağlayan iftitah tekbiri) üzerine binâ ediyor. Kazadan sonra fiillerde münferid, tahrimde ise muktedîdir. Öyle ki buna bir başkası iktida edemez. Bunun için secde gerekir.*" Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 225.

⁴⁰ **İmameyn**: Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in her ikisi için ortak bir terim olarak kullanılır.

Hanîfe'nin dediği gibidir. Şayet çok olursa hem kılmadığını hem de bir günlük namazı iâde eder⁴¹.

- Abdestsiz Namaz Kılmak

Bugün iki rekat nâfile namaz kılacağına yemin eden kişi abdestsiz olarak iki rekat namaz kılsa kıyasen yeminini bozmuş (hânîs) olur. Fakat kıyas terkedilip hânîs olmayacağına hükmedilmiştir. Bu, sahih namaza hamledilir⁴².

- Mükâtebe⁴³ Akdi

Bir kölenin iki sahibi olsa, biri mükâtebe yapsa, ortağının izniyle ücretin bir kısmını da alsın, sonra köle gerisini ödeyemese ortağın, diğer ortağın aldığı paradan hissesi yoktur. 'Burada kıyas nasıldır?' denirse kıyas, aldığı ortak olmalarıdır. Kıyas bırakılıp istihsanen hükmedildi⁴⁴.

- Selem⁴⁵ Akdi

Malı, şart koştuğu yerde teslim ettikten sonra adamdan eve kadar taşımamasını şart koşması durumunda, bu şart ile selemde hayır yoktur. Rabbü's-selem, selem akdinde, evine teslim edilmesini şart koşsa beis yoktur. İki kıyasen aynıdır. Fakat ilkinde kıyasa sonrakinde istihsana göre hükmedilmiştir⁴⁶.

- Akdın Hükümlerinin Vârislere İntikal Etmesi

Satıcı ölse, satıcının vârisleri ile müşteri arasında ücrette ihtilaf olsa, söz malı elinde bulunduranındır. Yine müşteri ölse, satıcı kalsa söz, mal kimin elindeyse onundur. Bu kıyasla değil istihsanen böyledir. Kıyasen, her iki durumda da söz müşterinindir. Eser sebebiyle kıyas terkedilmiştir. Bu, Şeyhain'ın görüşüdür⁴⁷.

⁴¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 260-261. Serahsî konuyla ilgili olarak, "bir vakit namaz beş vakti ifsad ettiği gibi beş vakit namazı sahih de kılar" ifadesini kullanıyor. Yani kılmadığını kaza etmeden altıncıyı kılsa beşi sahih olur, altıncıyı kılmadan, terk ettiğini kaza etse beşi fâsîd olur. İmameyne göre hem terk ettiğini hem de ondan sonraki beş vakit namazı kılmalıdır. Bu, kıyasır. Çünkü beş, tertip sebebiyle fâsîd olur. Bu vakitte terk ettiğini kaza etse bile tamamının kazası gerekir. Kazanın te'hiri ile sahihe dönmez... Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 244.

⁴² Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 327.

⁴³ **Mükâtebe**: Kölenin hürriyetine kavuşması için efendisiyle yaptığı anlaşma.

⁴⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 413.

⁴⁵ **Selem**: Peşin para veya peşin verilen bir başka malla veresiye bir mal satmaktır. Peşin para veya mal veren müşteriye "**rabbü's-selem**" denir.

⁴⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: V, s. 29.

⁴⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: V, s. 103.

- Yarışma

Koşu yarışında beis yoktur. İbn Şihâb ez-Zühri (v. 124/742), ashâb arasında at, deve ve koşu yarışlarının yapıldığını söylemektedir. Yarışma için mükafat konursa bakılır; şayet mükafatı taraflardan biri koyar ve “*beni geçersen sana şu mükafatı veririm, fakat ben geçersen senden bir şey almam*” derse, Rasûlullah’ın, “*müminler şartlarına riayet ederler*” sözüne binaen istihsanen bu caizdir. Kıyasen caiz değildir. Çünkü bu, malın riske talikidir⁴⁸.

- Tenfil⁴⁹

Komutan bütün askerlere; “*sizden kim bir düşman askeri öldürürse, üzerindeki onundur*” dese, adam on kişiyi öldürse tamamına hak kazanır. Bu, istihсандır. Kıyasen sadece ilk öldürdüğüne hak kazanır. Komutan bizzat bir insanı kastetmediğinde kelamın âm ifade etmesi istihsanın vechidir⁵⁰.

C – Fî Kıyâsi Kavli... (في قياس قول...) Lafzı

Bu lafızta geçen “قياس” kelimesi genelde mezhep içinde bir veya birden fazla imamın benzer konulardaki delil veya görüşlerini ifade etmektedir. Örnekler şöyledir:

- Fıtır Sadakası

Kölesi olan zengin ma’tûh⁵¹ bir kişi, hem kendisi hem de kölesi için fıtır sadakası verir. Şeyhain’in kavline kıyasla (في قياس قول...) ma’tûh, yetim

⁴⁸ Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 63. Serahsî buna kıyasla (على قياس هذا) öğrencilerin yarışmasının caiz olduğunu söylüyor. Bkz. Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 63.

⁴⁹ Komutanın savaşta askerleri teşvik etmek için fazladan vaat ettiği paylara **nefil**, bunu yapmaya **tenfil** denir.

⁵⁰ Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: II, s. 171-172. İstihsan mukabili kullanılan “القياس” kalıbı ile ilgili diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 53, 60, 76, 88, 158, 166, 181, 192, 2002, 221, 253, 261, 264, 289, 323, C: II, s. 190, 208, 218, 238, 243, 331, 393, C: III, s. 152, 185, 243, 268, 320, 322, 326, 327, 342, 347, 348, 356, 358, 375, 413, 430, 435, 437, C: IV, s. 27, 28, 30, 68, 71, 7, 81, 108, 109, 131, 220, 221, 231, 232, 419, 423, 440, 456, 457, 464, 465, 467, 476, 484, 490, 507, 508, 510, 517, 520, 526, 528, 533, C: V, s. 25, 26, 29, 30, 33, 42, 55, 72, 103, 111, 129, 130, 170, 171, 207, 232, 234, 236, 248, 258, 263; **el-Câmi’u’s-sağîr**, s. 116, 236, 260, 298, 300, 376, 406, 501; **el-Câmi’u’l-kebîr**, s. 45, 46, 59, 104, 123, 186, 188, 191, 308, 329, 331, 342, 385; **Ziyâdâtü’z-Ziyâdât** (*en-Nüket ve et-Ta’lik* isimli şerhlerle birlikte), Âlemü’l-kütüb, Beyrut, 1986, s. 152, 155; **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 63, 217, 227, 233, 241, 242, 243, 249, C: II, s. 27, 29, 31, 36, 42, 46, 75, 232, C: III, s. 13, 159, C: IV, s. 322, 324, C: V, s. 81, 83.

⁵¹ **Ma’tûh**: Bunak kişi.

gibidir. İmam Muhammed'e göre ne kendisi için ne de kölesi için fitır sadakası gerekir⁵².

- Kölenin Mirasçı Olması

Hürriyeti için çalışan kölenin hür olan oğlu ölse ve geride mal bıraksa Ebû Hanîfe'ye göre köle mirasçı olamaz. İmameyn'e göre daha yakın vâris yoksa tamamına vâris olur. Ali b. Ebû Tâlib'in kavline kıyasla (في قياس قول علي), azat olacak miktarın yarısına vâris olur⁵³.

- Müzâraa⁵⁴ Akdi

Ebû Hanîfe'ye göre müzâraa fâsittir. Ancak caiz görenlerin kavline kıyasla (في قياس قول من أجاز لمزارعة), aletler arazi sahibinden olmazsa caiz değildir⁵⁵.

- Küçükbaş Hayvanların Zekatı

Kişinin seksen koyunu olsa, üzerinden bir yıl geçse ve kırkı ölse, kalanından bir koyun zekat verir. Yüzyirmi tane olsa da sekseni ölse hüküm aynıdır. Yine yüzymibir tanenin sekseni ölse Şeyhayn'ın kavline kıyasla hüküm aynıdır⁵⁶.

- Talâk

Adam karısına, “*Kendini bin dirheme boşa veya seni bin dirheme boşadım*” dese kadın kabul etmeyebilir. Burada adamın rucûu batıldır. Kadın kabul ederse bine boşamış olur. Yine kadına “*senin talakını veya utkını bine sattım*” dese hüküm aynıdır. Fakat karşı taraf kabul etmediği müddetçe bey', icâre ve kitâbette rucû makbuldür. İmam Muhammed, “*Bu, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un yanı sıra bizim kavlimize kıyasladır*” demektedir⁵⁷.

- Kişinin Köle Olan Akrabasını Satın Alması

Hasta bir adam, değeri ikibin dirhem olan amcasının oğlu iki kardeş köleyi ikibin dirheme alsa, başka malı olmasa da alım caizdir. Bu iki kişi adamın kölesi olur. Bunlardan birini azat etse, diğerini de bu azat ettiğine hibe etse ve ölse, daha

⁵² Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 225.

⁵³ Şeybânî, *el-Asl*, C: IV, s. 214.

⁵⁴ **Müzâraa**: Arazi bir taraftan, emek de diğer taraftan olmak üzere yapılan ziraat ortaklığı.

⁵⁵ Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, s. 469.

⁵⁶ Şeybânî, *el-Câmi'u'l-kebir*, s. 17.

⁵⁷ Şeybânî, *el-Câmi'u'l-kebir*, s. 211.

önce kendisini azat etmiş olduğu bir mevlâsından başka vârisi olmasa, Ebû Hanîfe'nin kavline kıyasla kardeş yakınlığı (karâbet) sebebiyle hibe edilen amcaoğlu azat olmaz⁵⁸. Ölen kişinin, hür bir başka amcaoğlu daha olsa ve mesele de aynı olsa, Ebû Hanîfe'nin kavline kıyasla, şayet ölenin başka malı da varsa, ilk azat olan üçte birlik vasiyyet payından dolayı azat olur. İkincisi, kardeşinin milki üzerinden azat olur. Miras aralarında üçe bölünür... Şayet ölen kişi mal bırakmamışsa ilk azat olan, mükâteb gibi olur ve kıymetinin üçte biri için çalışması gerekir⁵⁹. Ölen kişi, ana-baba bir kardeş bıraksa ve mesele aynı olsa, Ebû Hanîfe'nin kavline kıyasla, ilk azat olan, ölenin bıraktığı başkaca bir malın üçte birinden çıktıysa vasiyyet ile azat olur. Hibe edilen, yakınlık sebebiyle azat olur. Mirasın tamamı kardeşin olur⁶⁰.

- Muhayyerlik Hakkının Düşmesi

Muhayyerlik şartıyla alınan cariye, kendisini alan adamın fercine baksa, ona şehvetle dokunsa veya öpse, adam da bunu ikrar etse Ebû Yûsuf'a göre bey' geçerli olur. Zira bunu ikrar edince, cariyenin kızı ve anası adama haram olur. O, Ebû Hanîfe'nin görüşüne kıyas yaptı (قاسه على قول أبي حنيفة)⁶¹.

D – Bimenzileti (بمنزلة) Lafzı

Zâhiru'r-rivâye'de bu lafız çokça kullanılır. Hükme bağlanmak istenilen mesele kendisiyle benzer kabul edilen bir başka meseleye bu lafızla bağlanır. Mesela abdest alırken başını meshetmeyi unutan birinin, sakalındaki suyla başını meshedemeyeceğine, fakat avucundaki ıslaklıkla meshedebileceğine hükmedilip bunun kovadan su alma gibi (بمنزلة) olduğu belirtilmektedir⁶².

⁵⁸ Şeybânî, *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*, s. 103-104.

⁵⁹ Şeybânî, *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*, s. 110-111.

⁶⁰ Şeybânî, *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*, s. 113.

⁶¹ Şeybânî, *el-Asl*, C: V, s. 134. “في قياس قول ...” kalıbı ile ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 325, 413, 414, 425, 427 454, C: II, s. 225, 288, C: III, s. 261, 389, 398, 424, C: IV, s. 29, 38, 67, 70, 91, 176, 180, 214, 237, 248, 250, 299, 369, 377, 461, 464, 465, 510, 552, 567, 575, 578, C: IV, s. 59, 71, 80, 130, 139, 232, 234, 236, 611; *el-Câmi'u's-sağîr*, s. 456, 469; *el-Câmi'u'l-kebir*, s. 16, 17, 20, 28, 70, 71, 84, 85, 106, 112, 113, 115, 121, 122, 132, 143, 147, 160 162, 168, 169, 172, 175, 179, 180, 187, 189, 202, 204, 204, 207, 211, 218, 222, 236, 238, 251, 254, 261, 262, 268, 269, 270, 271, 277, 282, 285, 286, 287, 298, 300, 304, 305, 323, 325, 344, 347, 352, 361, 362, 364, 369, 383, 390, 402, 406, 409, 415, 419, 420, 423; *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*, s. 104, 110, 113; *es-Siyeru'l-kebir* C: II, s. 53, 102, 108, C: V, s. 86

⁶² Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 61.

Aşağıda bu kalıbın kullanıldığı benzer örneklere yer vermek istiyoruz.

- Namaz Esnasında İmanın Abdestinin Bozulması

Namazda abdesti bozulan imam, yerine birini geçirmese cemaatin namazı istihsanen fâsid olur. Abdest almak için imam dışarıdayken cemaatin mescitte öylece durması hoş değildir. İmam mescitten çıktuktan sonra cemaatin, kendi içlerinden birini öne geçirmesi caiz olmayıp namazları baştan kılmaları gerekir. İmam mescitten çıkmadan cemaat imamın yerine birini geçirirse namazları tamdır. Bu, imamın birini görevlendirmesi gibidir (بمنزلة)⁶³.

- Nâfile Namazda İlk Oturuşu Unutmak

Nâfile namaz kılan biri ilk oturuşu unutup dört rekat kılsa, sehiv secdesiyle namazı geçerli olur. İlk oturuşu yapmamakla ilk iki rekati kıyasen ifsad etmiş olsa da kıyas terkedilip istihsan yapılmakta ve nâfile namaz farza benzetilmektedir. (فأجعلهما بمنزلة الفريضة). Nasıl ki, ilk oturuşu yapmayan ve dördüncü rekatta oturup teşehhüd okuyan kişinin namazı sehiv secdesiyle tam oluyorsa bu da öyledir⁶⁴.

- Bayram ve Teşrîk Tekbirleri

Bayram tekbirlerinde sehvedene sehiv secdesi gerekirken, rukû ve secde tekbirlerinde sehvedene gerekmez. İkisi farklıdır. Rukû ve secde tekbirleri rukû ve secdedeki tesbih gibi (بمنزلة), bayram tekbirleri ise teşehhüd gibi ve vitirdeki kunut duası gibidir (بمنزلة)⁶⁵.

⁶³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 173. Serahsî şu açıklamalarda bulunuyor: “Kitapta imamın durumu açıklanmamış. Tahâvî, onun da namazının bozulacağını söylüyor. Çünkü abdesti bozuldu. Yerine başkasını geçirmesinin gereği (istihlâf) diğerleri gibi kendisinin de muktedî hükmüne dönüşmesi içindir. Bu işi terkettiği için cemaatin namazı fasid olur. Dolayısıyla kendi namazı da fâsid olur. Ebû Usme, imamın namazı ifsâd olmaz dedi. Çünkü o kendisi adına münferid gibidir. Abdesti bozulanın mescitten çıkma ile namazı ifsâd olmaz. Tahâvî'nin görüşüne binaen cemaatin namazının ifsâd olması imamlarının namazının ifsâd olmasına kıyasladır. Ebû Usme'nin görüşüne binaen –ki doğru görüş budur- cemaatin namazının ifsâd olması istihsandır. Kıyasa göre bozulmaması gerekir. Çünkü imam abdest alıp gelinceye dek onlar muktedi olarak kalırlar. İmam abdest alıp gelince namazı tamamlar. Fakat istihsan yaptık ve imam yokken cemaatin mescitte beklemelerini kabih gördük.” Bkz. **el-Mebsût**, C: I, s. 176.

⁶⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 181. Benzetmelerde “جعل” fiilinin kullanım alanlarına dair örnekler için bkz. a.g.m., **a.g.e.**, C: II, s. 393; C: III, s. 356, 375, C: IV, s. 24, C: IV, s. 511, C: V, s. 258; **es-Siyerü'l-kebir**, C: IV, s. 237.

⁶⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 213. Serahsî şunları söyler: “İlk oturuşta teşehhüd, bayram tekbirleri ya da vitir namazında kunut duası sehven unutulsa kıyasen sehiv secdesi gerekmez. Çünkü bunlar sünnettir. Teavvüz ve senânın terki gibi bunların terki namazda ciddi bir eksiklik ve değişiklik oluşturmaz. Namaz zikirlere değil fiillere mebnidir. Sehiv secdesini ancak Rasûlullah'ın fiili ile

Kişi teşrik günlerinde namazın sonunda tekbir getirmeyi unutsa sehiv secdesi gerekmez. Çünkü bu tekbir namazdan değildir. Kunut duasını okumayı unutursa sehiv secdesi gerekir. Çünkü kunut teşehhüd gibidir (بمنزلة)⁶⁶.

• Öşürle İlgili Meseleler

Mükâteb köle, çocuk ve mecnûnun arazisinden de öşür gerekir. Çünkü öşür harac⁶⁷ gibidir (بمنزلة)⁶⁸.

Müslüman, kafir birine öşür arazisini satsa, kafir muhayyerlik veya fâsid akit sebebiyle geri verse arazi öşür arazisi olmaya devam eder. Kafir satın aldığı harac arazisi olmuştur. Çünkü kafire öşür olmaz. Bu, üzerinde hiçbir şey olmayan ve kafire ait bir evin, bostana çevrildiğinde harac gerekmesi gibidir (بمنزلة)⁶⁹.

Öşür arazisine öşür toplamakla görevli olan kişi gelse ve sahibi de öşrünü verdiği dair yemin etse kabul edilmez, öşür alınır. Çünkü bunu devlet başkanı alır. Bu küçük ve büyükbaş hayvanların sadakası (zekatı) gibidir (بمنزلة)⁷⁰.

Adamın çok borcu olsa bile öşür arazisinden öşür alınır. Çünkü bu, zekat gibi değildir (ليس بمنزلة)⁷¹.

Adam öşrünü baba, ana ve oğluna veremez. Çocuğu, babası, dedesi, ninesi ve torunları dışındaki akrabaları ile kardeşlerine verir. Bu, zekat gibidir (بمنزلة)⁷².

Adam define bulsa ve humusu, ihtiyaçları olduğu için ana, baba, dede veya ninesine verse olur. Zekat ve öşür olmaz, ama bu olur. Çünkü bu, zekat ve öşür gibi değildir (ليس بمنزلة)⁷³.

• Harâc

Fakir ve miskinlerden zekat verilenlere haraç verilemez. Çünkü haraç zekat gibi değildir (ليس بمنزلة)⁷⁴.

biliriz. Ondan da bize nakledilen sadece fülllerle ilgili olandır. İstihsanın vechi şudur: Bu sünnetler namazın tamamına muzaftır. Bayram tekbirlerinin, teşehhüdüün ve kunut duasının terki namaz için bir noksanlık oluşturabilir. Oysa iftitah ve senâ namazın tamamına muzaf değil ve bir noksanlık oluşturmaz.” Bkz. a.g.m., el-Mebsût, C: I, s. 220.

⁶⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 237-238.

⁶⁷ **Harâc**: Toprak vergisi.

⁶⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 123.

⁶⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 124.

⁷⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 126.

⁷¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 133.

⁷² Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 148.

⁷³ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 151.

- Ramazanda Cinnet Geçiren ve Bayılanın Durumu

Kişi ramazan ayından önce akıl hastalığına yakalansa ve ramazanın sonuna dek bu hal devam etse orucun kazâsı gerekmez. Çünkü akıl hastalığına tutulmuş ve ramazan boyunca düzelmemiştir. Bayılsa ve aynı durum yaşansa kazâ gerekir. İkisi farklıdır. Bayılan, mecnûn gibi değil (ليس بمنزلة), hasta gibidir (بمنزلة), kazâ gerekir. Hasta olan kazâ eder ki bu da aynıdır⁷⁵. Aynı konu **el-Câmi’u’s-sağîr**’de şöyle geçer: Kişi ramazanın tamamında cinnet geçirmiş olsa orucun kazâsı gerekmez. Ramazanda iyileşse, tamamını kazâ eder. Ramazanın tamamında bayılsa tamamını kazâ eder. İlk gece hariç, Ramazanın tamamında bayılsa, ilk gün hariç orucun tamamını kazâ eder⁷⁶.

- Fıtır Sadakası

Adam kendisi ve ailesi için gereken tüm fıtır sadakalarını bir kişiye verebilir. Çünkü bu, zekat gibidir (بمنزلة). Zekatın tamamını bir kişiye verebilir⁷⁷.

- Kadının Mahremi Olmadan Hac Yolculuğuna Çıkması

Kendisiyle yolculuğa çıkacak bir mahremi olmayan kadın hac yolculuğuna çıkamaz, bu durumda muhsar gibi olur (بمنزلة)⁷⁸. Eserin bir başka yerinde şöyle

⁷⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 152.

⁷⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 196. Serahsî konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Ramazan ayı boyunca baygın olan ayılınca kaza eder. Fakat Hasan el-Basrî (v. 110/728) bu görüşte değildir. O, kunuyla ilgili olarak şöyle diyor: ‘Edanın vücub sebebi Ramazan ayını görmektir. Bayılma ile aklı zâil olduğu için bu gerçekleşmemiştir. Kaza da gerekmez.’ Bize göre bayılma hastalıktır. Ayılınca kadar orucun uskatı için değil tehiri için özürdür. Kuvvet düşüklüğü olur ama aklı gidermez. Zira bayılana velî de atanmaz. Rasûlullah hastalığında bayıldı, ama o, aklın zâil olmasından masumdu. Zira Yüce Allah şöyle buyuruyor: “ ... Rabbinin nimeti hakkı için sen ne kahinsin ne de mecnun”” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: III, s. 87.

⁷⁶ Şeybânî, **el-Câmi’u’s-sağîr**, s. 138.

⁷⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 217.

⁷⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 386. Serahsî şunları söyler: “Bu şuna binaendir: Bize göre yanında kocası veya mahremi olmayan kadının hac yolculuğuna çıkması caiz değildir. Şâfiî şöyle diyor: Güvenilir kadın arkadaş bulursa, mahremi olmadan da hac yapabilir. Rasûlullah güç yetirmeyi azık ve yolculuk olarak tefsir etmiştir. Mahrem şartı nassa ziyade olur ki böylesi bir ziyade sizce nesih hükmündedir. Sonra bu, farzın ikamesi için bir yolculuktur. Hicret seferi gibi mahrem şartı olmaz. Dâru’l-harbde Müslüman olmuş bir kadının mahremi olmadan dâru’l-İslama hicret etmesi gerekir... Bizim delilimiz İbn Abbas hadisisidir. Rasûlullah üç günden öteye yolculuğu kadına yasakladı. Adam gazveye çıkmak istedi. Rasûlullah, eşinle beraber hac yolculuğuna çık dedi... Hicret yolculuğu farklıdır. Onda sefer değil kurtuluş amaçlanıyor. Kadın, Müslüman ordusuna ulaşırsa artık bundan başka yolculuğa çıkamaz. İddet, bu Müslüman kadın için mani değil, oysa iddet hac yolculuğu için manidir. Mahremin olmaması yolculuk yasağı için müessirdir, tıpkı iddetin, hac yolculuğunu menetmesine tesiri gibi.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: IV, s. 111. Ayrıca yine bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: IV, s. 163.

deniliyor: Kadının yanında mahremi varsa, kocası onu hac yolculuğundan menedemez. Mahremi yoksa meneder. O, muhsar gibi olur. Kadın mahremi olsun veya olmasın hac harici bir şey için telbiye getirirse kocası menedebilir. O bu durumda, muhsar gibidir (بمنزلة)⁷⁹.

- Mükâtebe Akdi

Adam sütkardeşinin kölesiyle mükâtebe yapsa, efendi razı olsa caiz değildir. Çünkü adamın bir başka adamın kölesi ile mükâtebe yapması caiz değildir. Şayet adama bedel ödenirse çocuk azat olmuş olur. Bu konuda istihsan yapılmış ve bu “bana şu kadar ödenirse kölem hürdür” sözü gibi kılınmıştır (وجعلته بمنزلة)⁸⁰.

- Mürteddin Tasarrufları

Itk⁸¹, hibe ve alım-satım yapıp daha sonra Müslüman olan mürted birinin yaptıkları geçerlidir. İrtidatı üzere dâru'l-harbe iltihak etse veya ölse bu tasarrufların tamamı bâtil olur. İmameyn'e göre her iki durumda da, yani tekrar Müslüman olsun veya olmasın tasarrufları geçerlidir. Zira İmam muhammed'e göre bu durumda hasta gibidir (بمنزلة)⁸².

- Talâk

Adam iki karısına “sizden hangi biriniz için talâk yemini edersem her biriniz boşsunuz” dese bu, “her ne zaman ikinizin talâkına yemin edersem ikiniz boşsunuz” demek gibidir (بمنزلة)⁸³.

- Asker Kiralama

Cihat için asker kiralama, hac, ezan ve ikâmet için isti'câr gibidir (بمنزلة)⁸⁴.

- Mehr-i Misil

Zimmî⁸⁵, bir kadınla mehirsiz olarak evlense sonra ikisi de Müslüman olsa, harbînin hilafına mehr-i misil gerekir. Kadınları istemek mal iledir ve bu hüküm

⁷⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 427-428.

⁸⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 23-24.

⁸¹ **Itk**: Köleyi azat etmek.

⁸² Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 305.

⁸³ Şeybânî, **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 25.

⁸⁴ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: III, s. 22.

⁸⁵ **Zimmî**: İslam yurdunda eman altında yaşayan gayr-i Müslim. Bunlara ehl-i zimmet denir.

Rasûlullah hariç tüm ümmet için sabit olmuştur. Tıpkı tüm ümmet için evlilik sınırının dört olmasına rağmen Rasûlullah için böyle olmaması gibi (بمنزلة)⁸⁶.

E – Kezâlike (كذالك) Lafzı

Bir mesele hükme bağlanıp bu hükmü alan diğer meselelere de bu lafızla atıfta bulunmaktadır. Mesela, hayızlı bir kadının su içtiği ya da abdest aldığı bir kovanın artan suyuyla bir başkasının abdest alabileceğine hükmedildikten sonra cünüb olan birinin de bu sudan içmesi durumunda hükmün aynı olduğu bu lafızla ifade edilmektedir⁸⁷.

Bu lafızla tespit ettiğimiz örneklerin bazıları şöyledir:

• Hayız ve Cünüble İlgili Meseleler

Hayızlı bir kadın elini su kovasına soksa, şayet kadının elinde pislik yoksa bu su ile abdest alınır ve sudan içilir. Elinde pislik varsa içilmez ve abdest alınmaz. Aynı şey cünüb için de (كذالك) geçerlidir⁸⁸.

Yine bu lafızla, hayızlı kadının durumunun düzenlenip cünüb olanın da buna ilhak edildiği başka meselelere de rastlamaktayız. Mesela, hayızdan çıkan bir kadın gusletse ve dirhem miktarından daha az bir kısım kuru kalsa buranın da yıkanması gerekir. Bu durumda namaz kılsa namazın îadesi gerekir. Yine cünüb de böyledir (كذالك)⁸⁹.

Öte yandan farklı lafızla da olsa cünüb olan kişinin durumunun anlatılıp hayızlının da buna ilhak edildiğine de rastlanılmaktadır. Mesela, umrede Safâ ve Merve'yi cünüb olarak sa'y eden kişiye dem⁹⁰ gerekir. Hacda ise sa'yı îade eder.

⁸⁶ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: V, s. 88-89. “ بمنزلة ” kalıbıyla ilgili diğer örnekler için bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 36, 61, 66, 80, 91, 96, 101, 116, 124, 131, 149, 159, 171, 181, 202, 213, 223, 238, 245, 260, 282, 287, 299, 308, 325, 339, 364, 412, C: II, s. 30, 92, 100, 106, 113, 123, 133, 140, 145, 152, 170, 177, 184, 189, 194, 196, 200, 209, 213, 220, 225, 229, 235, 239, 241, 252, 260, 387, 393, 427, 432, 448, 450, C: III, s. 8, 25, 27, 38, 98, 120, 305, 343, 352, 355, 363, 370, 375, 383, 386, 390, 403, C: IV, s. 24, 34, 50, 61, 71, 94, 99, 105, 137, 175, 211, 271, 291, 384, 422, 449, 457, 462, 473, 496, 498, 504, 511, 571, C: V, s. 12, 16, 20, 39, 46, 50, 70, 95, 134, 145, 173, 207; **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 133, 208, 238, 305, 337, 342; **el-Câmi'u'l-kebir**, s. 23, 46, 65, 98, 138, 151, 184, 191, 199, 203, 221, 236, 244, 253, 263, 273, 286, 295, 307, 314, 323, 355, 364, 372, 393, 421; **Ziyâdâtü'z-Ziyâdât**, s. 112, 177; **es-Siyeru'l-kebir**, C: I, s. 22, 95, 156, 172, 182, 200, 203, 237, 253, C: II, s. 33, C: III, s. 22, 145, C: IV, s. 19, 49.

⁸⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 47.

⁸⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 48.

⁸⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 58-59.

⁹⁰ **Dem**: Koyun ve keçi cinsinden olan ceza kurbanı.

İfade etmezse dem gerekir. Kıyasen cünüb ve namaz abdesti olmayanın durumu aynıdır. Fakat cünüblük daha şiddetli bir haldir. Bu konuda hayızlı da cünüb gibidir⁹¹.

Bir başka örnek şöyledir: Cünüb olan yolcu su bulamayıp teyemmüm alsa, öğle namazından bir rekat kılsa ve kahkaha atsa, namazdan ayrılrsa ve gusledebilecek kadar su bulsa gusledip namaza baştan başlar. Konuşsa, burnu kanasa, hades⁹² vuku bulsa, bilerek veya bilmeyerek kussa da aynı durum geçerlidir (كذلك). Çünkü suyu bulduğunda teyemmümü bozulur, cünüplük geri döner⁹³.

Benzer bir konu şu şekilde geçmektedir: Teyemmümlü olarak namaza girip abdesti bozulan ve namazdan ayrıldığında su bulan kişi abdest alır ve namaza baştan başlar. Çünkü su bulunca kıldığı ve kılacağı namaz bozulur. Nâfile namaz da böyledir (كذلك), kazâsı gerekir. Çünkü o teyemmümlü olarak namaza başlamıştır, namaza fâsid bir şekilde dahil olmamıştır. Su bulduğunda namaz bozulur ve kazâsı gerekir. Su bulmasaydı namazı tamamlardı ve namaz sahih olurdu. Bu hades, namaza kaldığı yerden devam edilebilecek hadese benzemez. Bevl ya da dışkı bulunan toprakla teyemmüm alıp nâfile namaza duran kişi su bulduğunda bu namazı kazâ etmez. Çünkü bu hiç başlanmamış namaz gibidir. Zira namazı tamamlasaydı da geçerli olmayacaktı. Bu, namaza abdestsiz giren gibidir, ikisi de aynıdır, ikisine de kazâ gerekmez⁹⁴.

Benzer bir konu şöyledir: Abdestsiz yahut abdestli ama elbisesinde dirhem miktarından fazla kan, bevl veya dışkı olan ve bundan haberi olmayan kişinin başladığı nâfile namaz, namaz olmaz ve kazâsı da gerekmez. Çünkü bu halde iken namazı tamamlamış olsaydı bile namaz geçerli olmayacaktı⁹⁵.

- Namaz Esnasında Kahkahayla Gülmek

İmam, teşehhüd miktarı oturduktan sonra kahkaha atsa namaz tamdır. Ancak başka bir namaz için imamın abdest alması gerekir. Cemaatin abdesti bozulmuş

⁹¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 330-331.

⁹² **Hades**: Manevi pislik. Bazı ibadetlerin yapılmasına şer'an mani olan ve hükmi necâset sayılan cünüplük ve abdestsizlik hali.

⁹³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 116.

⁹⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 123.

⁹⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 202.

olmaz. Şayet onlar da imamla birlikte aynı anda kahkaha atarsa onların da abdesti bozulmuş olur. Fakat imamdan sonra kahkaha atarlarsa imama abdest gerekirken onlara gerekmez. Çünkü imam kahkaha attığında zaten namaz bozulmuştur ve onlar kahkaha attıklarında namazda değillerdir. Yine (كذالك) teşehhüd miktarı oturduktan sonra imam kasten abdestini bozsa, başka bir namaz için ona abdest gerekirken cemaate gerekmez. Yine (كذالك) bayılsa ve delirse de gerekmez⁹⁶. İmam cenaze namazını kıldırırken bir ya da iki tekbir alsa ve kahkaha atsa namaz fâsiddir, baştan kılarlar. Abdest gerekmez. İmam konuşsa da böyledir (كذالك)⁹⁷.

- Namaz Kılınan Yerdeki Necâset

Önünde yahut yanında idrar veya dışkı olsa namaz kılının namazı tamdır. Kıyam veya secde ettiği yerde varsa namaz fâsiddir. Kıyam veya secde mahallinin etrafında olursa zararı yok. Hamr, meyte, kan ve kustumuk da böyledir (كذالك)⁹⁸.

- Yolcu ve Mukîmin Namazı

Şehirden, namaz vaktinin çıkmasından sonra çıkıp namazı kılmamış olan kişi namazı mukîm gibi kılar. Çünkü o namaz ona şehirden çıkmadan vacipti. Yine (كذالك) yolcu öğle namazını kılmassa ve vakit geçse sonra şehre varsa namazı kısaltarak kılar. Yani vaktin girmesine değil çıkmasına bakılır⁹⁹. Benzer bir mesele farklı bir lafızla şöyle geçmektedir: Şehirden güneşin zevalinden sonra çıkan yolcu, namazı yolcu gibi kılar. Nasıl ki (أرأيت) güneş zevalde iken yolculuğu bitip evine ulaşmış kişi namazı mukîm olarak kılsa bu da aynıdır¹⁰⁰.

- Öşürle İlgili Meseleler

Elindeki mal ve paralarla öşür toplayan görevliyle karşılaşan kişinin, elindekiler, toplamda ikiyüz dirhem veya yirmi miskal altından az tutsa ve başka

⁹⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 167.

⁹⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 386.

⁹⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 197.

⁹⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 250.

¹⁰⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 249.

malı olmadığına da yemin etse yemini kabul edilir. Zimmî ve ehl-i harb için de durum böyledir (كذالك)¹⁰¹.

Müslüman biri, ikiyüz dirhem veya yirmi miskal altın veya daha fazlasıyla öşür toplayan görevliyle karşılaşırsa ve bu malların eline henüz bir ay önce geçtiğine dair yemin etse kabul edilir. Zimmî de öyle. Fakat harbî böyle değil, ondan öşür alınır¹⁰².

Müslüman biri, yüklü miktarda para edecek şeylerle öşür toplayan görevliyle karşılaşırsa ve bunların ticari olmadığına dair yemin etse kabul edilir. Zimmî de böyledir (كذالك). Fakat harbî böyle değildir, ondan öşür alınır. Yine Müslüman aynı durumda olsa ve buna mukabil borcu olduğunu söylese kabul edilir. Zimmî de böyledir (كذالك). Fakat harbî böyle değildir, ondan öşür alınır¹⁰³.

• Ramazanda İhtilam Olanın Orucu

Kişi ramazanda geceleyin cünüb olsa, fecr doğuncaya dek gusletmese, orucuna devam eder, bir şey gerekmez. Rasûlullah ihtilam dışı cünüb olarak sabahlıyor ve ramazanda orucuna devam ediyordu. Ramazanda gündüzleyin ihtilam olursa da aynısı (فكذاك أيضا)¹⁰⁴. “ كذالك ” ifadesi olmadan doğrudan “ ايضا ” ifadesiyle de ilhak işlemine rastlanılmaktadır: İhramlı kişi, av hayvanını satın almamalıdır. Elinde telef olursa ceza gerekir. İhramlı ise satıcıya da (ايضا) ceza gerekir¹⁰⁵.

• Ramazanda Unutarak Yeme İçme ve Cimâ Etmek

Kişi unutarak yese, içse, cimâ etse sonra oruç bozuldu sanarak bilerek yese, içse ve cimâ etse sadece kazâ gerekir, keffâret gerekmez. Yine (كذالك) fecrin doğmasından sonra, bilmeden sahur yapsa ya da güneş battı diye iftar yapsa, sonra

¹⁰¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 89. Serahsî şunları söylüyor: “Müslüman, imamın himayesi için verir. Aynı şekilde hatta daha fazla zimmînin de imamın korumasına ihtiyacı vardır. Çünkü hırsızların ehl-i zimmînin malına arzusu daha çoktur.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 199.

¹⁰² Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 89.

¹⁰³ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 90. Serahsî şunları söylüyor: “Müslümanın ve zimmînin sözü doğrulanır. Çünkü zimmî vatandaşımızdır. Fakat harbî doğrulanmaz. Çünkü adam henüz senesinin dolmadığını söylese zaten ülkemizde bir sene kalacak değil, borcunun olduğunu söylese borcunu kendi ülkesinde ödeyecek. Malların ticari olmadığını söylese ülkemize zaten ticari maksatla girdi.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 200.

¹⁰⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 164.

¹⁰⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 376. “ايضا” kalıbıyla ilgili diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 225, 342, C: IV, s. 34, 278, 279, 312, 418, 455, 543, 578, C: V, s. 47; **el-Câmi’u’s-sağîr**, s. 316, 326; **es-Siyeru’l-kebir** C: I, s. 171, 174, 200, C: II, s. 29, C: IV, s. 22.

amden yese ve içse keffâret gerekmez. Çünkü orucu fâsid olmuştur. Yine (كذالك) önce ikrah sonucu yese ve içse, sonra bilerek yese ve içse keffâret gerekmez¹⁰⁶.

• Müstehâza

Müstehâza, her namaz vakti için abdest alır. Bu, bir diğer namaz vaktine kadar geçerlidir. Sabah namazı için aldığı abdest güneş doğuncaya kadar geçerlidir. Güneş doğarken abdest olsa öğle vakti çıkıncaya kadar geçerlidir. Yine (كذالك) adam eşini boşasa, kadının kanı güneş doğarken kesilse, adam öğle vaktinin çıkışına veya bundan önce kadının gusletmesine kadar kararından geri dönebilir¹⁰⁷.

• Talâk

Adam iki karısına, ikinizden hangi birinizin talakına her ne zaman yemin edersem ikinizden biri boştur (فإحداكما طالق) derse, kimi seçerse bir talâk olur. Yine (كذالك) ikinizden biri boştur (فواحدة منكما طالق) dese de böyledir¹⁰⁸.

“ كذالك ” kalıbının “ بمنزلة ” kalıbıyla aynı işlevselliğe sahip olarak kullanıldığı da görülmektedir. Mesela Hîre’ye¹⁰⁹ gitmek üzere binek kiralayıp önce Kâdisiye’ye¹¹⁰ sonra Hîre’ye giden kişinin, hayvanın ölmesi durumunda tazminle yükümlü olduğu söylenmekte, “ كذالك ” kalıbıyla bunun âriye gibi olduğu belirtilmektedir¹¹¹.

¹⁰⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 181-182.

¹⁰⁷ Şeybânî, **el-Câmi’u’s-sağîr**, s. 73. el-Leknevî’nin, *el-Câmi’u’s-sağîr* şerhine düşülen 4 nolu dipnotta, ibarede geçen “ كذالك ” ifadesi için “yani namaz vaktinin çıkışına itibar edilir” şeklinde açıklama getirilmiştir. Bkz. a.g.m., **a.g.e.**, s. 73.

¹⁰⁸ Şeybânî, **el-Câmi’u’l-kebîr**, s. 25-26. Hasûrî, konuyla ilgili olarak, nekranın isbat durumunda husus, nefy durumunda âm ifade ettiğine dair bir kaideden bahsediyor. Bkz. Nedvî, **el-Kavâid ve’l-davâbitü’l-müstehlasa mine’t-Tahrîr şehü’l-Câmi’u’l-kebîr**, Matbaatü’l-medenî, Kahire, 1991, s. 222. “ كذالك ” kalıbıyla ilgili diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 40, 42, 47, 48, 50, 53, 56, 59, 62, 67, 69, 72, 79, 83, 85, 93, 98, 102, 116, 123, 126, 167, 170, 178, 181, 197, 206, 210, 218, 223, 250, 271, 282, 290, 302, 316, 317, 339, 408, C: II, s. 89, 90, 95, 115, 121, 164, 175, 177, 182, 243, 256, 257, 259, 358, 395, 421, C: III, s. 9, 10, 17, 23, 25, 39, 95, 185, 190, 220, 225, 226, 240, 251, 254, 286, 306, 324, 326, 389, 390, C: IV, s. 34, 39, 105, 176, 279, 418, 449, 462, 464, 473, 485, 509, C: V, s. 12, 13, 22, 47, 50, 70, 84, 85, 119, 122, 215; **el-Câmi’u’s-sağîr**, s. 73, 120, 171, 342, 446; **el-Câmi’u’l-kebîr**, s. 4, 6, 8, 12, 26, 28, 32, 54, 203, 282, 385, 422; **Ziyâdâtü’z-Ziyâdât**, s. 48, 49, 57, 109; **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 46, 76, 94, 134, 139, 140, 173, 174, 203, C: II, s. 29, C: III, s. 16, 30, 39, 49, 56, C: IV, s. 31, 33, 38, 39, 41, 48, 53, 64, 68, 79, 82, 101, 107, 120, C: V, s. 30, 32, 37, 52, 59, 76, 80, 89, 172, 201.

¹⁰⁹ **Hîre**: Kûfe şehrine 3 km. uzaklıkta kurulmuş tarihi bir şehir.

¹¹⁰ **Kâdisiye**: Hîre’ye 15 km. uzaklıktaki tarihi şehir.

¹¹¹ Şeybânî, **el-Câmi’u’s-sağîr**, s. 446. Hayvanların kiralanmasıyla ilgili meselelerin âriyeye kıyasla düzenlendiğine dair bkz. Serahsî, **el-Mebûsât**, C: XV, s. 172.

Eserlerde “ هكذا ” ve “ كذا ” kalıbının da “ كذلك ”’ye benzer kullanım alanı bulunduğunu görmekteyiz. Şöyle ki; kişi abdesti olmadığı bir anda tilâvet secdesi duysa ve abdest için su bulamasa teyemmüm alıp secdesini yapar. Zira böylesi bir durumda farz bir namaz bile kıldığına göre bunu da (هكذا) yapabilir¹¹². Yine, komutan, kim benden aldığı metâi atarsa bey’i ikâle ettim diye nida ettirirse bu, kıyasen sahih değildir. Ancak istihsanen sahihtir. Yine (كذا) komutanın dışındaki biri de böyle yapsa, komutana kıyasla bu da olur¹¹³.

F – Elâ Terâ (ألا ترى) Lafzı

Zâhiru’r-rivâye’de bu lafız bazen benzetme ilişkisi bazen ikna amaçlı bazen illet bazen de evleviyet bağlamında sıkça kullanılmaktadır.

Mesela balık, kurbağa ve yengecin ölüp kuyuda kalmaları halinde kuyudaki sudan abdest alınıp suyundan içilebileceğine hükmedildikten sonra, bunların suda yaşayan hayvanlar olduğu hatırlatılmakta, “*Nasıl ki (ألا ترى) zekiyye¹¹⁴ olduğu için kuyuda öldüğünde balığı yemekte beis yoktur! (bu da böyledir)*” denilerek benzetme ilişkisi kurulmaktadır¹¹⁵.

Abdest aldıktan sonra kişinin mendil ile yüzünü silebileceği söylendikten sonra, “*Zira (ألا ترى) adam soğuk bir gecede gusletse kuruyuncaya kadar çıplak halde mi duracak!*” denilerek muhatab ikna edilmeye çalışılmaktadır¹¹⁶.

Yolcu abdest aldıktan sonra mest giyse, onların üstüne curmûk¹¹⁷ giyse, curmûka meshedebilir. Curmûkları çıkarırsa meste mesheder. Mestin biri çıksa diğerini de çıkartıp ayaklarını yıkar. Curmûkun biri çıksa diğerini de çıkartıp meste mesheder. Meshin bir kısmı bozulunca tamamı bozulmuş olur. Konunun devamında “*Zira (ألا ترى) ayaklardan birinin yıkanması gerekince diğerinin yıkanması da gerekir.*” denilerek bu lafızla illete atıfta bulunmaktadır¹¹⁸. Burada

¹¹² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 290.

¹¹³ Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: III, s. 159. Serahsî şunları söylüyor: “*Bu, alış-veriş konusundaki istihsan ve kıyasın nazıridir. Biri, “Elbisenin ücreti olarak bana şu kadar öde, sana bunu sattım” dese, adam da mecliste ödese istihsanen sahih olur. İkâle de böyledir.*” Bkz. Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: III, s. 159.

¹¹⁴ **Zekiyye**: Dini usullere uygun olarak boğazlanan hayvan.

¹¹⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 53.

¹¹⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 70.

¹¹⁷ **Curmûk**: Mestin üzerine giyilen koruyucu şey, tozluk.

¹¹⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 102-103.

“ألا ترى” ile başlayan ve ta’lîl bildiren cümle bir başka yerde “ألا ترى” olmadan sadece “إذا” kalıbıyla da geçmektedir¹¹⁹.

Adam, hanımı tarafından olan akrabalarına baksa, onların çocuğu da olmasa, adam onların fitır sadakalarını vermez. Karısınınkini bile vermek zorunda değilken onlarınkini hiç vermek zorunda değil (ألا ترى... فكيف) denilerek evleviyet ilişkisi kurulmaktadır¹²⁰.

Aşağıda bu kalıbın kullanıldığı benzer örneklere yer vermek istiyoruz.

- Abdestte Niyet

Niyet etmeksizin talim maksadıyla abdest alınsa geçerlidir. Nasıl ki (ألا ترى) cünüb biri, cenabet olduğunu unutsa, gusl maksatlı olmadan yıkansa bu yeterlidir, abdest de böyledir¹²¹. **el-Asl**'da benzer bir konu şöyle düzenlenmiştir: Hristiyan biri abdest ya da gusl alsa sonra Müslüman olsa abdesti ve guslü geçerlidir. Teyemmüm alsa bu, su buluncaya veya abdesti bozuluncaya kadar da olsa geçerli değildir. Çünkü teyemmüm ancak niyetle olur. Bu, Tarafeyn'in görüşüdür. Ebû Yûsuf'a göre olur... Yine talim maksadıyla, namaz niyeti olmadan alınan teyemmüm olmaz. Abdest olur. İkisi farklıdır. Şöyle ki (ألا ترى) cünüb biri nehre düşse gusletmiş olur. Abdest de almış olur. Oysa kollarına ve yüzüne toprak isabet etse teyemmüm almış olmaz. Yine yağmur yağsa da eli, yüzü ve ayakları ıslansa abdest almış olur. Abdest teyemmüme benzemez¹²². **el-Câmi'u's-sağîr**'de, bir Müslümanın aldığı teyemmümün, irtidat edip tekrar Müslüman olması durumunda da geçerli olacağına hükmedilir¹²³. Benzer bir konu **es-Siyeru'l-kebîr**'de ise şöyle

¹¹⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 108.

¹²⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 221.

¹²¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 69. Serahsî, abdest ile ilgili âyette niyet şartının olmadığını, bu şartın âyete ziyade anlamı taşıyacağını, âyete ziyadenin haber-i vâhid veya kıyasla olamayacağını, fakat teyemmümün böyle olmadığını söyler. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 72. Zencânî, bu örneği vererek nassa ziyadenin Hanefilerce nesh gibi telakki edildiğini, Şâfiîlerin bunu nesh olarak kabul etmemesi sebebiyle abdestte niyeti şart koştuklarını belirtir. Bkz. a.g.m., **Tahrîcü'l-fürû 'ale'l-usûl**, s. 10-11.

¹²² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 119.

¹²³ Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 76. el-Leknevî'nin şerhinde şunlar yer almaktadır: “*İmam Züfer'e göre teyemmüm bu durumda batıl olur. Çünkü teyemmüm bir ibadettir. Diğer ibadetler gibi batıl olur. Biz şöyle diyoruz: Teyemmümden sonra gelen şey tahir olma vasfıdır. İrtidat, abdestte olduğu gibi bu sıfatı batıl yapmaz. Bize göre abdest ibadet değildir. Teyemmüm de öyle. Çünkü bu, ibadetin şartıdır. Bir şeyin şartı, onun hükmü olamaz. Elbisenin temizlenmesi, setr-i avret gibi.*” Bkz. **a.g.e.**, s. 76.

geçer: Müslümanlığı seçen birinin cünüblükten dolayı gusletmesi gerekir. Çünkü müşrikler cünüplükten dolayı yıkanmazlar ve bunun nasıl olduğunu bilmezler¹²⁴.

- Namazda Kadın ve Erkeğin Aynı Hizada Olması

Mesbûk olarak imamın arkasında namaz kılan kadın ve erkek, namaz bittiğinde kazâ için ayağa kalksalar ve aynı hizada bulunsalar namazları tamdır. Çünkü ikisi de kendi namazını kılıyor. Zira (ألا ترى), biri sehvetse sadece ona sehiv secdesi gerekir. Bu ikisi namazın başında imama uysalar ve ikisinin abdesti bozulsalar ve abdest alıp gelseler, bu arada namaz bitmiş olsa da ikisi bir hizada kazâyâ dursalar kadının namazı tam erkeğinki fâsiddir. Çünkü ikisi de hala imamın namazındalar. Zira (ألا ترى), ikisi de kıraatsiz olarak kazâ yapıyorlar¹²⁵. Konuyla ilgili olarak **el-Câmi'u'l-kebir**'de şunlar vardır: Kadın ve erkek imamın arkasında namaza başlasa, ikisinin de abdesti bozulsalar ve abdest alıp gelseler, bu arada imam namazı bitirmiş olsa ve ikisi kazâyâ başladıklarında aynı hizada olsalar, kadının namazı tam, erkeğinki fâsittir. İki imamla birlikte teşehhüde yetmişmiş olsalar ve kazâyâ aynı hizada kalksalar ikisinin namazı da tamdır¹²⁶.

- Sehiv Secdesiyle İlgili Meseleler

İmam birinci rekatta sehvetse ve ikinci rekatta biri namaza dahil olsa, ona da sehiv secdesi gerekir. Çünkü imama gereken ona da gerekir. Zira (ألا ترى) imam sehiv secdesi yaptığında onun da imamla sehiv secdesi yapması gerekir¹²⁷.

İmam namazda sehvetse, sonra abdesti bozulsalar da cemaatten birini imam olarak öne geçirse, ikinci imamın da sehiv secdesi yapması gerekir. İkinci imam da ayrıca sehvetse bir sehiv secdesi yeterlidir. İlk imam sehvetmeden abdesti bozulsalar

¹²⁴ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: I, s. 93. Serahsî konunun şerhinde şunları söylemektedir: “Anlaşılan şu ki; cenabetlik sıfatı hades gibi, sebebi bulunduğu kâfir için de geçerlidir. Fakat âlimlerimiz yıkanmanın zamanı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Onların da şeriatle muhatap olduğunu düşünenler, kâfirlere yıkanmak vaciptir derler. Dolayısıyla kâfirken yıkanma geçerlidir. Şeriatle muhatap değildirler diyenler, Müslüman olduktan sonra gusl gerekir diyorlar. Çünkü cünüplük vasfı Müslüman olduktan sonra da devam eder. Müslüman olmadan aldığı guslün sahîh olması ise sebebin mevcudiyetinden dolayıdır. Bunun içindir ki, hayızlı kadın kanı kesildikten sonra Müslüman olsa gusl gerekmez. Çünkü ona guslün vacip olması kanın kesilmesi sebebiyledir.” Bkz. Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: I, s. 93.

¹²⁵ Şeybânî, **el-Asl**, I, 184. Serahsî ilkinin mesbûk ikinci durumun lâhık olduğunu, mesbûkun kazada münferid, lâhıkın muktedî gibi olduğunu söylüyor. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 186.

¹²⁶ Şeybânî, **el-Câmi'u'l-kebir**, s. 3.

¹²⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 221.

ve ikinci imam sehvetse birinci imam abdest alıp geldikten sonra namaza katılırsa (binâ¹²⁸) ona da sehiv secdesi gerekir. Çünkü ikinci imam birincinin imamıdır, ona gereken birinciye de gerekir. Zira (ألا ترى) ikinci imam namazda gülse yahut konuşsa kendinin, arkasındakilerin ve birinci imamın namazı bozulur¹²⁹.

İmamın arkasında namaz kılarken bir ara uyuyakalıp sonra uyanan kişi¹³⁰, imamın sehiv secdesine uymaz. Önce kazâyı kılar sonra sehiv secdesini yapar. İmamla birlikte sehiv secdesini yapsa bu olmaz. Namazın sonunda sehiv secdesi gerekir. İmama bir rekat sonra yetişen (mesbûk) ile bunun arasında fark vardır. Bu, namazın başına yetişmiştir. Mesbûk ise namazın başına yetişememiştir. Zira (ألا ترى) namazın başına yetişemeyene kazâda kıraat gerekirken, başına yetişene gerekmez¹³¹. Konuyla ilgili olarak başka bir yerde şunlar geçiyor: Namazın başına yetişen ama imamın arkasında uyuyakalıp sonra uyanan ile namazın başına yetişip abdesti bozulan ve abdest alıp gelenin durumu aynıdır. İkisinin de binâ etmesi gerekir. Kıraatsiz olarak kazâ yaparlar. Kazâ esnasında sehivsecde gerekmez. Onlar imamın arkasında gibidirler. İmam sehvetmedikçe imamın arkasındakilere sehiv secdesi gerekmez¹³². Bir başka yerde şu geçmektedir: Yolcu, yolculara imamlık etse, arkada bir adam uyuyakalsa, imam namazı bitirince uyansa, abdesti bozulsa, gitse abdest alsın ve sonra mukîm olma durumu belirse iki rekat kılar. Çünkü imamın kıldırıldığını kazâ eder. Zira (ألا ترى) imamın kıraati onun kıraati olduğu için kıraatsiz kazâ eder. Yine (أولا ترى) kendisi namaza başlasa, bir rekat kılsa, uyuyakalsa ve uyansa da vakit geçse, abdesti bozulsa, şehre girip abdest alsın ve ikamet etse iki rekat kazâ eder. Şehre girdiğinde abdesti bozulsa veya konuşsa ve bu vakitte ikamete niyet etse mukîm gibi kılar. Çünkü namazı ifsâd etti. Zira (أولا ترى) namaza yalnız başına başlasa, bir rekat kılsa ve müteammiden abdestini bozsa veya konuşsa ve bu vakitte ikamete niyet etse mukîm gibi kılması gerekir. Çünkü namazı ifsâd etti. Yolcu olan imama, bir başka

¹²⁸ **Binâ:** namaz kılarken elinde olmayan bir sebeple abdesti bozulan bir kimsenin abdest aldıktan sonra namazına kaldığı yerden devam etmesidir.

¹²⁹ Şeybânî, **el-Asl** C: I, s. 222.

¹³⁰ Bu kişiye **lâhık** denir. Namaza imamla birlikte başladığı halde kendisine ârız olan uyku, gaflet, izdihâm veya abdest bozulması gibi bir durum sebebiyle namazın tamamını veya bir kısmını imam ile kılamayan bu kişi kaçırıldığı rekatları, sonradan tek başına imamın arkasındaymış gibi kılar.

¹³¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 230.

¹³² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 245.

yolcu bir rekat sonra dahil olsa, imam namazı bitirdiğinde kazâ için kalksa sonra ikamet durumu belirse dört rekat kılar. Çünkü kıraatle kazâ yapıyor. Diğerine benzemez¹³³.

- Tilâvet Secdesiyle İlgili Meseleler

Tilâvet secdesini yaparken kakhaha atan kişi sadece secdeyi iâde eder, abdesti değil. Çünkü secde namaz değildir. Zira (ألا ترى), onda kıraat ve teşehhüd yoktur¹³⁴.

Namazda olmayan biri imamın secde tilâvetini duyarsa secde ona da gerekir. Kişi bu namaza imam secde yapmadan dahil olursa ve imamla secde yaparsa artık ona secde gerekmez. Şayet imam bu kişi namaza dahil olmadan secde yapmışsa bu kişiye artık secde gerekmez. Çünkü namazı imamla kıldığı için imama gerekeni o yapmış sayılır, kazâ gerekmez. Zira (ألا ترى) adam bu namaza nâfile namaz niyetiyle dahil olsaydı, sonra namazı bozsaydı ve yine nâfile niyetiyle bu namaza girseydi artık bu kişinin ikinci bir nâfile namaz kılması gerekmezdi¹³⁵.

Kişi binek üzerinde nâfile namaza başlasa, secde âyeti okusa ve bir müddet gitse, sonra rukû ve namaz secdesi yapsa, sonra ikinci rekatta belli bir süre gittikten sonra yine secde âyeti okusa tek bir secde gerekir. Çünkü tek bir namaz var. Bu, sehiv secdesi gibidir. Zira (ألا ترى) kişi bir namazda defalarca sehivetse tek bir sehiv secdesi gerekir¹³⁶.

- Şehitin Yıkanması

Şehirde haksız yere silahla öldürülen şehit gibidir, yıkanmaz. Fakat haksız yere silahsız öldürülürse yıkanır. Ebû Hanîfe'ye göre bu, silahla ya da savaşta öldürülene benzemez. Zira (ألا ترى) böylesine kısas da gerekmez, katilin ailesine diyet gerekir¹³⁷. Benzer bir konu **es-Siyeru'l-kebir**'de şöyle geçmektedir: Savaşta

¹³³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 273-274.

¹³⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 291. Serahsî şunları söylüyor: “Çünkü kakhahanın hades olduğu eslerle bilinmektedir. Eser ise mutlak namaz hakkındadır. Secde mutlak namaz değildir. Cenaze namazına kıyas edilir.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 9.

¹³⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 292-293.

¹³⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 299.

¹³⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 364. Serahsî silah dışında şehirde öldürülenin durumunun hataen öldürme gibi düşünülebileceğinden, Ebû Hanîfe'nin, silah dışındaki aletler üzerinde ihtilaf bulunmasına binaen bunun yıkanacağı görüşünde olduğundan bahsediyor. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 52.

öldürülen şehit yıkanmaz. İmam Muhammed, Ehl-i Irak ve Ehl-i Şam'ın kavline göre namazının kılınacağını ve kendilerinin de bu görüşte olduğunu söyler. Oysa Medine ehlinin kavline göre namaz da kılınmaz. Mâlik b. Enes bu görüştedir¹³⁸.

• Cenazenin Yıkanması

Adam yolculukta ölse ve yanında sadece karısı olsa, adamı yıkayabilir. Çünkü kadın adam için iddet bekleyecek. Yine (أَلَا تَرَى) kadın iddet bitmeden evlenemeyecek. Yıkama için kadınla ilişkiye girmiş olup olmaması da önemli değildir. Ümmü'l-veled¹³⁹ yıkayamaz, çünkü onun beklemesi gereken iddet yoktur¹⁴⁰. Ölümünden önce azat ettiği de yıkayamaz, çünkü ölümden önce ona haram oldu. Üç talakla boşadığı da yıkayamaz, çünkü o da ölümden önce ona haram oldu¹⁴¹.

• Oruçta Niyet

Yarın oruç tutmayı üzerine farz kılan biri, oruca ertesi gün zevalden önce niyet etse olur. Çünkü bizzat bu günü üzerine farz kılmıştır. Zira (أَلَا تَرَى) kişi ramazanda niyetsiz sabahlasa ve zevalden önce niyet etse olur. Oysa ramazanda iftar etse ve üzerine kazâ gerekse, oruca niyetlenmediği bir sabah, bu kazâyı tutamaz¹⁴². Benzer bir konu farklı bir lafızla şöyle geçmektedir: Kişi ramazan ayında iftar niyetiyle sabahlayan ama yiyip içmeyen kişiye o günün kazâsı gerekir. Gün ortası olmadan oruca niyetlense olur. Çünkü (أَرَأَيْتَ) oruca gücü yetmeyen hasta iftar niyetiyle sabahlasa ve iştahı olmadığından yeyip içmese bu, oruçlu

¹³⁸ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 159. İmam Muhammed'in metoduyla ilgili olarak Serahsî şunları söylemektedir: "İmam Muhammed'in bu kitapta tercihle ilgili olarak takip ettiği yol diğer kitaplardan farklıdır. Şöyle ki; burada Irak, Şam ve Hicaz ehlinin ihtilaf ettiği konuda iki tarafın ittifak ettiği görüşü alır. Bu, tercih konusunda mezhebimizin zahir metoduna muhaliftir. Sayı çokluğuna itibar edilmez. Buna delâlet eden ayetler vardır: "...Ancak iman edip salih amel işleyenler başka. Ama onlar da pek az..." (Sâd, 38/24). "...Fakat insanların çoğu bilmezler" (A'râf, 7/187). " Ve insanların çoğu, sen ne kadar arzu etsen de, mümin değildir" (Yûsuf, 12/103)." Bkz. **a.g.e.**, C: I, s. 159.

¹³⁹ **Ümmü'l-veled**: Efendisinin çocuğunu doğurmuş cariye. Efendisi ölünce hür olur.

¹⁴⁰ Serahsî, bu görüşün Ebû Hanîfe'nin sonraki görüşü olduğunu, evvelki görüşünün ümmü veledin efendisini yıkayabileceği şeklinde olduğunu -ki Züfer bu görüştedir- olduğunu söylüyor. Ebû Hanîfe'nin son görüşüne göre ümmü veled efendisinin ölümüyle ona yabancı olmaktadır. Beklemesi gerekne iddet istibra amaçlıdır ve bu amaç için efendinin ölü veya diri olmasının anlamı yoktur. Bkz. **a.g.m.**, **el-Mebsût**, C: II, s. 70.

¹⁴¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 386 vd. Serahsî, ister talakla olsun ister talaksız bâin talakla boşanan kadının adamı yıkayamayacağını, onun beklemesi gereken iddetin istibra amaçlı olduğunu söylüyor. Bkz. **a.g.m.**, **el-Mebsût**, C: II, s. 70.

¹⁴² Şeybânî, **el-Asl** C: II, s. 258-259.

sayılmaz. İkisi aynıdır. Yine kişi dâru'l-harbde ramazan ayına ulaşırsa ama bunu bilmeseyse, oruca değil iftara niyetli olsa ama bulamadığı için yiyip içmeseyse oruç tutmuş olmaz ki bu da aynıdır¹⁴³.

- Şahitlerin İfadelerindeki İhtilaflar

İki şahitten her biri farklı gün, ay ve yerde af için şahitlik yapsa caizdir. Bu konuda gün ve mekan ihtilafı şهادeti bozamaz. Çünkü af amel değildir, kelamdır. Zira (ألا ترى) kişi farklı yerlerde mal ikrarı yapsa caizdir¹⁴⁴.

- Talâk

Adam birine, “Sünnet’e uygun şekilde karımı boşla” dese, vekil de kadına “sen Sünnet’e göre boşsun” dese, kadın cimâ etmediği temizlik dönemindeyse boş olur. Hayızlıysa veya cimâ ettiği bir temizlik dönemindeyse, ne o an ne de Sünnet’e uygun vakit geldiğinde boş olur. Fakat bunu bizzat müvekkil derse başka. Zira (ألا ترى) vekile, “hayız olup temizlenince onu boşla” dese vekil de “hayız olup temizlenince boşsun” dese veya “yarın onu boşla” dese de o da “yarın boşsun” dese bu sözlerle bir şey olmaz. Çünkü ona emredilenin dışında bir iş yaptı¹⁴⁵. Vekile, “Karımı üç sünnet talakla boşla” dese o da, kocasıyla cimâ yapmadığı temizlik döneminde, “Sen üç sünnet talakla boşsun” dese tek bir talak olur. Çünkü bir tuhr, birden fazla talak için mahal olamaz¹⁴⁶.

- Dâru'l-harbde Faiz

İnsanlar, Peygamberimizin amcası Hz. Abbas'ın (v. 32/653) Müslüman olma tarihi hakkında ihtilaf ettiler. Bazıları, Bedir'den önce dedi, bazıları da Bedir'de esir alındı sonra da Müslüman oldu dediler. Sonra Rasûlullah ona Mekke'ye dönmesi için izin verdi. O, fetih gününe kadar Mekke'de faizli işlem yaptı.

¹⁴³ Şeybânî, el-Asl, C: II, s. 195.

¹⁴⁴ Şeybânî, el-Asl, C: IV, s. 463.

¹⁴⁵ Şeybânî, Ziyâdâtü'z-Ziyâdât, s. 22-23. Attâbî'nin metni için bkz. a.g.e., s. 20-21. Konunun devamında Serahsî “ فهذا قياسه ” ifadesini kullanmıştır. Bu ifadeye muhakkik şu dipnotu düşmüştür: “Bu mesele kitapta İmam Muhammed'in makîsun aleyhidir.” Bkz. Şeybânî, Ziyâdâtü'z-Ziyâdât, s. 23.

¹⁴⁶ Şeybânî, Ziyâdâtü'z-Ziyâdât, s. 23. Attâbî'nin şerhinde şöyle bir ta'lîl ifadesi var: “Çünkü bu kelimeler bir talak hakkında tencîz, ikinci ve üçüncü talak hakkında ta'lîktir.” Bkz. a.g.e., s. 21. Esasında Attâbî vekilin tencîze hakkı olduğunu, ta'lîke hakkı olmadığını söylüyor. Hatta konunun girişinde, meselenin, ikisinin zıt şeyler olmasından dolayı tencîze yetkili vekilin ta'lîke yetkili olmadığı kaidesine dayandığını söylüyor. Bkz. a.g.e., s. 19-20.

Ribânın haramlığı bundan önce inmişti. Zira (ألا ترى) Rasûlullah iki Sa'd'a yani Sa'd b. Mâlik ve Sa'd b. Ebî Vakkas'a riba işlemi yaptınız, hemen geri verin demiştir. Yine “ لاتأكلوا الربا أضعافا مضاعفة ” = “*Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin.*” (Âl-i İmrân, 3/130) âyeti Uhut'ta inmiştir ki bu da fetihten öncedir. Rasûlullah bu süreçten sonra Hz. Abbas'ın faizli işlemlerinde sadece kabzı tamam olmayanları iptal etmiştir. Müslüman ile harbî arasında dâru'l-harbde faizin caiz olduğu böylece ortaya çıkmıştır¹⁴⁷.

- Namazın Bittiği Ana Dair Meseleler

Teyemmümlü bir adam namazda teşehhüd miktarı oturduktan sonra su bulsa Ebû Hanîfe'ye göre abdest alır ve namazı îade eder. İmameyn'e göre îade gerekmez. Sağa selam verdikten sonra su bulsa namazı tamdır. Sağına ve soluna selam verip sehiv secdesinin ilkini yapsa ve başını kaldırıp ikinci secdeyi yapmak isterken su bulsa Ebû Hanîfe'ye göre namaz fâsiddir, abdest alıp îade gerekir. Çünkü hala namazdadır. Zira (ألا ترى) bu kişi imam olsa, biri de bunun namazına bu durumda, yani sehiv secdesini yaparken yetişse namaza yetişmiş kabul edilir¹⁴⁸. Burada zikredilen ihtilafa dayalı benzer meselelere aşağıda yer vermek istiyoruz.

Kişi, öğle ve sabah namazını kılmayı unutsa ve öğlenin son vaktinde hatırlasa, önce öğleyi sonra ikindiye kılar. Çünkü sabah namazı zaten kaçtı. Vaktin sonu olduğu için öğleyi de kaçırabilir. Öğle vaktinin başında, öğle namazını kıldıktan sonra sabah namazını hatırlasa, sabah namazını kılar, öğle namazı da geçerlidir. Sabah namazını unuttuğunu, öğle namazını bitirmesine bir rekat varken hatırlasa öğle namazı fâsid olur, önce sabah namazını sonra da öğle namazını kılar. Öğle

¹⁴⁷ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: IV, s. 234. “ ألا ترى ” kalıbıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 40, 53, 61, 62, 69, 77, 78, 81, 86, 103, 107, 119, 123, 127, 152, 168, 169, 170, 174, 178, 181, 184, 205, 222, 223, 227, 230, 234, 245, 247, 252, 260, 271, 273, 290, 300, 302, 304, 316, 326, 329, 339, 348, 364, 365, 408, 461, C: II, s. 181, 221, 235, 236, 243, 256, 258, 403, C: III, s. 8, 17, 38, 40, 61, 69, 93, 94, 115, 157, 174, 185, 194, 211, 216, 217, 249, 254, 284, 286, 302, 305, 308, 324, 325, 326, 327, 390, C: IV, s. 34, 39, 105, 278, 279, 449, 463, 464, 485, 489, 492, 513, 519, 528, C: V, s. 8, 13, 15, 21, 30, 39, 43, 45, 46, 47, 67, 83, 84, 85, 118, 129; **Ziyâdâtü'z-Ziyâdât**, s. 162, 163; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 94, 176, 213, 257, C: II, s. 254, C: III, s. 22, 28, 89, 113, C: IV, s. 3, 234.

¹⁴⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 127. Serahsî şunları söylüyor: “*Bu konuda imamların ihtilafı şuna dayanır: Ebû Hanîfe'ye göre namazdan, namaz kılanın fiili ile çıkmak farzdır. İmamayn'e göre ittifakla sabittir ki, teşehhüd miktarı oturduktan sonra konuşan, bilerek abdestini bozanın namazı tamdır. Şayet namazın farzlarından bir şey kalmış olsaydı namaz bozulmuş olurdu.*” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 125.

namazını tamamlamasına sadece selam vermek kalsa durum yine aynı, yani öğle namazı fâsiddir. Fakat bu son durumda İmameyn'e göre öğle namazı tamdır. Yine Ebû Hanîfe'ye göre, sabah namazını kılmadığını öğle namazının sehiv secdesinde hatırlasa öğle namazı fâsiddir. Çünkü henüz namazdan ayrılmadı. Zira (ألا ترى) bu halde iken birisi onun namazına dahil olsa namaza yetişmiş olur. Ve yine (ألا ترى) bu durumdaki imam mukîm olsa ve yolcu bu halde bunun namazına dahil olsa dört rekât kılar, çünkü namaza yetişmiştir¹⁴⁹.

Kişi güneş doğduğunda sabah namazından bir rekât kılsa namaz fâsiddir. Güneş yükselip beyazlaştığında sabah namazını baştan kılar. Teşehhüd miktarı otursa selam vermeden güneş doğsa Ebû Hanîfe'ye göre namaz yine fâsiddir. İmameyn'e göre namaz tamdır. Ebû Hanîfe'ye göre sehiv secdesi esnasında güneş doğsa namaz fâsiddir. İkinci namazını unutsa ve güneş kızılaştığında hatırlasa da bir ya da iki rekât kıldıktan sonra güneş batsa namazına devam eder. İkisi farklıdır. Çünkü sabah güneş doğduğunda artık namazın kılınmayacağı bir vakit girmiş olur. Oysa güneş battığında böyle değildir. Bu vakitte namaz kılınabilir¹⁵⁰.

Dört rekât namaz kılan biri, dördüncü rekatta teşehhüd miktarı otursa ve beşinci rekata kalksa namazı tamdır. Çünkü teşehhüd miktarı oturmuş ve namazı tamam olmuştur. Bundan sonra abdestin bozulması (hades), namazda konuşma, gülme veya namaz onun namazını ifsâd etmez. Üzerinde sehiv secdesi olsa ve bu durumlar teşehhüden sonra sehiv secdesinden önce olsa namazı tamdır. Fakat başka bir namaz için gülme ve hades durumunda abdest gerekir. Oysa namazı tamamlamış ve o artık namaz dışında olduğu için abdest gerekmemeliydi. Fakat üzerinde, hades ve kahkaha durumunda abdestin gerekeceği bir durum hala baki. Şayet (ألا ترى) biri bu durumda ona dahil olsa namaza yetişmiş olur. Böyle bir durumda cuma namazına da yetişmiş olur. Böyle bir durumda yolcu mukîmin namazına girse mukîme gerekenler ona da gerekmiş olur¹⁵¹.

Teşrik günlerinde kişi imamın namazına sonradan dahil olsa şayet imam sehvetiye imamla birlikte sehiv secdesini yapar ve teşrik tekbirlerini katılmadan kazâyâ kalkar, daha sonra kendisi teşrik tekbirlerini getirir. Telbiyede de böyledir.

¹⁴⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 151-152.

¹⁵⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 152-153.

¹⁵¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 227.

Secde ve tekbir farklıdır. Çünkü secde namazdandır. Zira (ألا ترى) biri sehiv secdesinde iken imama uysa namaza yetişmiş olur. Oysa teşrik tekbirlerinde dahil olsa namaza yetişmiş olmaz. Çünkü tekbir namazdan değildir¹⁵². Bu meselenin hemen devamında şu konu ele alınıyor: Kişi, imama sehiv secdesinin ikincisini yaparken yetişmiş olsa ilk secdeyi kazâ etmez. Namazı kazâ ediyor ama secdeyi kazâ etmiyor. Çünkü secde namazın içinden değildir. Bu, adamın, imamın tilâvet secdesini yapmasından sonra namaza dahil olup, namazı kazâ edip tilâvet secdesini kazâ etmemesi gibidir¹⁵³. Yine bir başka yerde şu ifadeler geçmektedir: İmamın namazına bir rekat sonra dahil olmuş bir kişi, selamdan sonra teşrik tekbirlerini getirmeden kalkar, kazâsını yapar, selam verdikten sonra teşrik tekbiri getirir. Çünkü tekbir namazdan değildir. Zira adam imama bu tekbirlerde dahil olsa namaza yetişmiş olmaz. Bu, sehiv secdesine benzemez. Çünkü sehiv secdesinde dahil olsaydı namaza yetişmiş olacaktı. Çünkü sehiv secdesi namazdandır¹⁵⁴.

Yolcu öğle namazı için iki rekat kılsa, teşehhüd okusa, namazında sehvetse, selam verse, sehiv secdesi yapmak isterken mukîm olma durumu belirse namazı tamdır ve sehiv secdesi gerekmez. Mukîm olma niyeti namazı sona erdirir. Zira (ألا ترى) bu durumda kahkahayla gülmüş olsaydı abdest gerekmezdi, namazda olsaydı abdest gerekirdi. Mukîm olma durumu namazın bitiminde ortaya çıkmış olduğundan namazı dörde tamamlamasına gerek yok. Şayet sehiv secdesinden bir veya iki secde yaptıktan sonra selamdan önce mukîm olma durumu belirmiş olsaydı dört rekâtı tamamlaması gerekirdi. Ayrıca selamdan sonra sehiv secdesi yapıp teşehhüd okuyup selam verirdi. Zira (ألا ترى), bu durumda kahkahayla gülseydi bir başka namaz için abdest gerekecekti. Yine bu durumda (أو لا ترى) ona biri dahil olsaydı namaza yetişmiş olacaktı. Bu, ilkinde benzemez. Çünkü bunda, mukîmlik durumu namazda iken ortaya çıkmıştır. Oysa ilkinde, mukîmlik durumu

¹⁵² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 223. *el-Asl*'ın bir başka yerinde şu ifadeler geçmektedir: “Kişi teşrik günlerinde namazın sonun da tekbir getirmeyi unutsa sehiv secdesi gerekmez. Çünkü bu, namazdan bir şey değildir. Kunutunu unutursa sehiv gerekir. Çünkü kunut benim nazarımda teşehhüd gibidir.” Bkz. Şeybânî, **a.g.e.**, C: I, s. 237-238. Ayrıca bkz. **a.g.m.**, **el-Câmi’u’l-kebir**, s. 8.

¹⁵³ Şeybânî, **el-Asl** C: I, s. 223. Konuyla ilgili olarak *el-Câmi’u’l-kebir*’de şunlar var: “İmam namazda secde ayeti okusa ve secde yapsa, sonra bir adam bu namaza dahil olsa, imam namazı bitirince adam kaza için kalkar ama secde yapması gerekmez. Yine imam öğle namazını kaldırırken ilk oturuşu yapmayıp namaza devam etse ve sehiv secdesi yaptıktan sonra namaza biri dahil olsa adam kaza yapar ama secde gerekmez.” Bkz. Şeybânî, **a.g.e.**, s. 6.

¹⁵⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 348.

namazdan ayrılınca belirdi. Bu, Şeyhayn'ın görüşüdür. İmam Muhammed ve Züfer'e göre tamamı aynıdır. Sehv secdesine girmeden selam vermedikçe mukîm durumu belirdiğinde namazı tamamlaması gerekir. Bu durumda biri ona dahil olsa yetişmiş olur, bu durumda kahkaha atsa abdest gerekir¹⁵⁵. Benzer bir konu **el-Câmi'u'l-kebîr**'de şöyle ele alınmaktadır: Mukîm ikinci namazından bir rekât kılsa ve güneş batsa, bu arada onun namazına yolcu dahil olsa, yolcunun namazı fâsittir. Böylesi bir durumda yolcunun namazına mukîm dahil olsa ikisinin de namazı tamdır. Yolcu ikamete niyet etse bu niyet fayda sağlamaz¹⁵⁶.

G – Eraeyte (أرأيت) Lafzı

Bu lafız da gerek illeti göstermek gerek benzer konuyu hatırlatarak benzetme ilişkisi kurmak ve bazen de muhatabı ikna etmek maksadıyla **Zâhiru'r-rivâye**'de sıkça kullanılmaktadır. Mesela iftitah tekbiri yerine tehlîl, tahmîd veya tesbîh ile namaza girilip girilemeyeceğine dair bir soruya “ الله أجل ”, “ الله أعظم ” gibi lafızlarla namaza girilmiş olmaz mı (أرأيت لو) şeklindeki soruyla cevap verilmekte ve benzerlik bu lafızla kurulmaktadır. Tasdiğın ardından da her iki olayın da aynı olduğu “ سواء ” kalıbıyla tekit edilmektedir¹⁵⁷. “ ألا ترى ” kalıbıyla aynı işlevi gördüğünü söyleyebiliriz¹⁵⁸. Mesela kadın, hayız günlerinde beş gün hayız görse sonra bir veya iki gün temiz olsa da sonra bir, iki veya üç gün kan görse bu hayızdır ve namazı bırakır. Kan kesilince gusleder. Zira (أرأيت) bir müddet (ساعة) temiz olsaydı da sonra yine kan görseydi bu hayız olacaktı. İkisi de aynı şey¹⁵⁹. Benzer bir konuda bu defa benzerlik ilişkisi “ ألا ترى ” kalıbıyla şöyle

¹⁵⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 252-253.

¹⁵⁶ Şeybânî, **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 3. Hasîrî konuyla ilgili olarak muğayyirin tağyire uygun olması durumunda amel edilebileceği, aksi takdirde kabul edilemeyeceğine dair kaideyi zikretmektedir (إن المغر إذا صادف محلاً قابلاً للتغيير يعمل عمله وإلا فلا). Yani, yolcunun mukîme iktidası, yolcunun namazını dört rekattan iki rekata değiştirecek. Bu ancak bir sebeple yani vakitle olur. Vaktin haricinde bu teğayyür olmaz...Bkz. Nedvî, **el-Kavâid**, s. 201.

¹⁵⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 38. Benzer bir konu şöyle geçmektedir: Namaz kılan biri iyi ya da kötü bir haber duyup da cevap mahiyetinde, namazda “سبحان الله”, “الحمد لله”, “اللهم لك الحمد”, “اللهم لك” (ولو) şair şiirinde bu kelimeleri kullansa ve şiirini namazda okusa nasıl namazı bozulursa bu da öyledir. Ebû Yûsuf'a göre bu kelimelerle namaz bozulmaz. Bkz. a.g.m., **el-Asl**, C: I, s. 195-196.

¹⁵⁸ “ أرأيت ” ile daha çok, birbirine benzeyen iki mesele arasındaki fark, “ ألا ترى ” ile de istişhad kastedildiği de söylenmektedir. Bkz. Nedvî, **el-Kavâid**, s. 98, 401. “ ألا ترى ”nın “ نظير ” mukabili kullanımı için bkz. Şeybânî, **Ziyâdâtü'z-Ziyâdât**, s. 160-161.

¹⁵⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 306.

kurulmaktadır: Kadın bir ya da iki gün hayız görse de sonra kanı kesilse bu hayız değildir. Hayız üç günden az olmaz. Bu durumda namazları terk etmişse kazâ eder, gusl gerekmez. Çünkü bu bir hayız değildir. Zira (ألا ترى) kadın bir müddet (ساعة) kan görse ve kesilse bu bir hayız değildir, gusl gerekmez ki bu da aynıdır¹⁶⁰.

Aşağıda bu kalıbın kullanıldığı benzer örneklere yer vermek istiyoruz.

- Müsta'mel Suyla Abdest Almak

Kişi temiz bir kovadan abdest alsa, sonra abdestli olduğu halde bir başka temiz kovadan abdest alsa ve bir başka temiz üçüncü kovadan da aynı şekilde abdest alsa, bu kovalardaki sudan artık abdest alınmaz. Bu işlem ne kadar tekrarlanırsa tekrarlanırsa yine de abdest alınmaz. Bir kişi nasıl ki (رأيت لو) suyla on defa istincâ¹⁶¹ yapsa onuncu suyla abdest alınmazsa bu da öyledir¹⁶².

- Mütayemmim İmamın Abdestinin Bozulması

Teyemmümlü bir imam abdestli bir cemaate namaz kıldırırken abdesti bozulsa ve abdestli biri imamlığa geçse cemaatin namazı tamdır. Çünkü onlar teyemmümlünün namazından çıkıp abdestli birinin namazına girdiler. Kaldı ki (رأيت) ilk imam gülse, konuşsa, bevletse veya kussaydı cemaatin namazı fâsid mi olacaktı? İki de aynı şey¹⁶³.

- Sehiv Secdesi

Sehven dördüncü rekatta teşehhüd okumadan selam veren kişi, teşehhüd okur, selam verir, sehiv secdesi yapar, sonra da teşehhüd okuyup selam verir. Zira (رأيت...أليس) üzerinde tilâvet secdesi olsa veya secde yapmayı unuttuğu bir rekati bulunsa da sehven selam verse ve hatırlasa, secde yapıp teşehhüd okuyup sonra secde yapıp yine teşehhüd okuyup selam vermesi gerekmez mi?¹⁶⁴

Kişinin, selam vereceği anda sehiv secdesi yapma niyeti olsa ama unutsa, ta ki konuşsa veya mescitten çıkarsa bu namaz bitmiş olur ve bir şey de gerekmez. Selam

¹⁶⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 304.

¹⁶¹ **İstincâ**: Kan, meni, idrar ve dışkı gibi şeylerin çıktıkları mahalleri temizleme.

¹⁶² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 93.

¹⁶³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 124.

¹⁶⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 216.

vereceği zaman sehiv secdesi yapma niyetinde olsun veya olmasın konuşmaz ve mescitten çıkmazsa secde gerekir. Burada niyetli olup olmaması ayındır. Zira (أرأيت...أليس) sehvetse ve zann-ı gâlibi secde gerekmediği doğrultusunda olsa, bu niyetle selam verse ve o an secde etmesi gerektiği kanaatine varsa secde etmesi gerekmez mi? Gördüğün gibi burada niyet hiçbir şeydir¹⁶⁵.

- Mesbûkun Durumu

Mesbûk, kazâ için, imamla beraber teşehhüd okumadan yahut teşehhüd miktarı oturmadan kalksa olmaz. Nasıl ki (أرأيت) daha imamın kıldırması gereken bir rekat varken kalktığında olmazsa bu da olmaz. İkisi de aynı¹⁶⁶.

Adam Cuma namazına imam teşehhüd okurken yetişse cumayı kılar. Nasıl ki (أرأيت) böylesi bir durumda yolcu mukîme yetişse dört rekat kılarsa bu da böyledir¹⁶⁷.

- Yemin

Falanın olduğu eve girmeyeceğine yemin eden biri, bir eve girse ve falan da orada olsa, bununla, onun yanına girmeye niyet etmese yeminini bozmuş olmaz. Zira başkasının yanına girmeye niyetlense, o da orada olsa yeminini bozmuş olur mu? (أرأيت لو)¹⁶⁸.

- Maktûlün Vârislerinin Küçük Olması

Adam birini amden öldürse, vârisler arasında büyüklerin yanı sıra küçükler de olsa, büyükler kâtilin öldürülmesini istese küçüklere bakılmaz. Zira (أرأيت لو) küçük büyüse ve dilsiz, akılsız olsa yahut büyükler arasında ma'tûh olsa bunlara bakılır mı? Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür¹⁶⁹.

Aşağıdaki örneklerde görülüleceği gibi bazen de “ أرأيت ” kalıbı olmadan doğrudan “ لو ” şeklindeki bir lafızla benzetmeler yapılmaktadır.

¹⁶⁵ Şeybânî, el-Asl, C: I, s. 220.

¹⁶⁶ Şeybânî, el-Asl, C: I, s. 233.

¹⁶⁷ Şeybânî, el-Asl, C: I, s. 329.

¹⁶⁸ Şeybânî, el-Asl, C: III, s. 217.

¹⁶⁹ Şeybânî, el-Asl, C: IV, s. 486.

- Namazı Bozan Konuşmalar

Namaz kılan biri iyi ya da kötü bir haber duyup da cevap mahiyetinde, namazda “سبحان الله”, “الحمد لله”, “اللهم لك الحمد”, “اللهم لك الشكر” dese namazı bozulur. Bunlar namazı bozan kelimelerdir. Şayet (ولو) şair şiirinde bu kelimeleri kullansa ve şiirini namazda okusa nasıl namazı bozulursa bu da öyledir. Ebû Yûsuf’a göre bu kelimelerle namaz bozulmaz.¹⁷⁰

- Namaza Mani Necâset

Abdestsiz yahut abdestli ama elbisesinde dirhem miktarından fazla kan, bevl veya dışkı olan ve bundan haberi olmayan kişinin başladığı nâfile namaz geçerli olmaz ve kazâsı da gerekmez. Çünkü bu halde iken namazı tamamlamış olsaydı bile (ولو) namaz geçerli olmayacaktı¹⁷¹.

Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere “ولو” kalıbının, bir önceki olaydan farklı bir hükmün anlatılmak istendiği yerde kullanıldığı da görülmektedir.

- Satılan Malın Zekatı

Adam hizmetçi olarak bin dirheme cariyeye satsa, bin dirhemden üzerinden bir yıl geçmiş olsa, sonra cariyeye ayıp sebebiyle mahkeme kararı veya onsuz geri verilip bin dirhem geri alınsa, satıcıya bin dirhemden zekatı gerekir. Şayet (ولو) cariyeyi bir arazi karşılığında satmış olsaydı da arazinin üzerinden bir yıl geçmiş olsaydı ve cariyeye aynı sebeple geri verilseydi ne alana ne de satana zekat gerekirdi¹⁷².

- Üç Talâkla Boşama

Adamın iki karısı olsa ve “*Sen üç kere boşsun, hayır hayır bu* (انت طالق ثلاثا لا بل هذه)” dese ikisi de üç kez boş olur. Şayet (ولو) “*Sen üç kez*

¹⁷⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 195-196.

¹⁷¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 202.

¹⁷² Şeybânî, **el-Câmi’u’l-kebîr**, s. 14. Hasîrî, konuyla ilgili olarak, muâvazalı akitlerde ve bunların feshinde dirhem ve dinarların tayin edilemeyeceğini, urûzların ise tayin edilebileceğine dair bir kural zikretmektedir. Bkz. Nedvî, **el-Kavâid**, s. 210. Aynı konuyu Serahsî şöyle ele almaktadır: *Müşteri bin dirheme aldığı cariyeyi mahkeme kararıyla veya değil ayıp sebebiyle geri verirse, satıcı bin dirhemden zekatını verir. Çünkü ayıp sebebiyle cariyenin reddi ile müşterinin hakkı, satıcının zimmetinde deyn olarak sabit olur. Satıcı bu borcu ister bu bin dirhemle ister başka bir bin dirhemle ödeme konusunda muhayyerdir. Bu, şu bilinen asla dayanır: Fesih ve akitlerde nukûl tayin ile taayyün olunmaz...* Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: III, s. 27.

boşsun, hayır hayır bu boş (انت طالق ثلاثا لا بل هذه طالق)” dese ilk dediği kadın üç, ikinci kadın bir kez boş olur¹⁷³.

- Harem Bölgesine Giren Harbî

Emanı olmayan bir harbî, İslama girmeyi reddeder ve Harem’de sağa sola kıvranmaya başlayınca çıkmaya zorlamak için yemek verilmez, yanına gidilmez, andlaşma yapılmaz. Fakat halkın yararlandığı su ve bitkilerden menedilmez. Sudan alıkoymak mümkün olsaydı (ولو كان) öldürmek de caiz olurdu¹⁷⁴.

H – Nazîr (نظير) Lafzı

- Harac

Necrân Hristiyanı¹⁷⁵ ile Nabtî’ye¹⁷⁶ ait bir cariyenin çocuğu olsa, çocuk büyüdüğünde, Necrân haracının yarısı ve ehl-i Sevâd haracının yarısı gerekir. Tıpkı (نظير) biri, cizyesi¹⁷⁷ bir dinar olan Şâmî diğeri cizyesi oniki dirhem olan Irâkî iki ebeveynin çocuğuna, her ikisinin verdiğinden de yarımşar yani yarım dinar ve altı dirhem gerekmesi gibi¹⁷⁸.

- Ganimet

Devlet başkanı, ihtiyaç sahibi kişiye ganimetten verebilir. Bu tıpkı (نظير) gömü bulana, ihtiyaç sahibi ise ondan pay vermek gibidir¹⁷⁹.

¹⁷³ Şeybânî, **el-Câmi’u’l-kebîr**, s. 43. Konunun, kelamın müstakil olup olmamasıyla bağlantısı kuruluyor. İlk ifadenin (لا بل هذه) müstakil olmaması sebebiyle hüküm doğurmayacağı, ikinci ifadenin (لا بل هذه طالق) müstakil olduğu ve hüküm doğuracağı söyleniyor. Bkz. Nedvî, **el-Kavâid**, s. 267.

¹⁷⁴ Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 256. “أرأيت” ve “ولو” kalıbıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 38, 70, 74, 79, 93, 98, 124, 126, 180, 189, 196, 216, 220, 233, 249, 251, 287, 300, 329, 410, 418, 423, C: II, s. 84, C: III, s. 217, 254, 286, C: IV, s. 176, 486, 513, 519, C: V, s. 84; **es-Siyeru’l-kebîr**, C: II, s. 236, C: III, s. 148, C: V, s. 50.

¹⁷⁵ Suudi Arabistanın güneybatısındaki tarihi şehirde yaşayan Hristiyanlar. Rasûlullah döneminde buradaki Hristiyanlarla antlaşma yapılmıştır. İçlerinden İslam’a girenler olmuştur.

¹⁷⁶ Nabatîler, Araplar’ın, yazılarını aldıkları, dil ve dinlerinden etkilendikleri en yakın akrabalarıdır.

¹⁷⁷ **Cizye**: İslam devletindeki gayri Müslim tebaanın erkeklerinden alınan baş vergisi.

¹⁷⁸ Şeybânî, **Ziyâdâtü’z-Ziyâdât**, s. 158-159. Attâbî’nin metninde “نظير” yerine “كذا” ifadesi geçmektedir. Bkz. a.g.m., **a.g.e.**, s. 158. “نظير” kelimesi yine benzer bir konuda Serahsî’nin şerhindeki metinde geçerken, Attâbî’nin metninde değil ama şerhinde “الا ترى” şeklinde geçiyor. Bkz. **a.g.e.**, s. 160-161.

¹⁷⁹ Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: II, s. 133.

- Savaşta Rahip ve Keşişlere Uygulanacak Muamele

Ebû Yûsuf, savaşta rahip ve keşişlere uygulanacak muamele hakkında Ebû Hanîfe'ye sormuş, o da öldürülmelerinin güzel olacağını söylemiş ve şöyle devam etmiştir:

“Çünkü onlar kendilerini küfrün bir çeşidine hasrederek insanları saptırıyorlar. Bunlar “فقاتلوا أئمة الكفر ” âyetinin¹⁸⁰ kapsamına girerler. Benzerini (نظيره), savaş konusunda bilirkşi olan ihtiyarlar hakkında söylemiştik.”¹⁸¹.

- Küçüğün Malı Üzerinde Velâyet Hakkı

Çocuk esir alınsa, babası adamdan fidye karşılığı çocuğu istese, adam ücret konusunda babaya rucû eder. İstihsanen baba, bedel için çocuğun malına rucû edemez. Velâyet sebebiyle kıyasen rucû edebilir. Bu, çocuğunu bir kadınla evlendirip mehrini malından ödeyen babanın kıyas ve istihsanının nazîridir (نظير). Kıyasen çocuğa rucû eder, istihsanen edemez¹⁸².

I – İ'tibâr (اعتبار) Lafzı

- Ganimet

Köle savaşta ganimetin ele geçirilmesi ve taksiminden önce ölse, payı olan kişinin ölümüne itibarla (اعتبارا) efendisine bir şey verilmez¹⁸³.

Müslümanlar düşmanı yenseler, öldürseler veya esir alsalar, düşman malları arasındaki rehinler fey'¹⁸⁴ olur. Müslüman biri rehinleri helak etse, komutan mislini tazmin ettirir. Bu maldaki eman hükmü devam ettiği için. Bu, harac mallarına benzemez. Harac malını helak eden tazmin etmez. Haraç için eman yoktur. Tazminin gerekliliği emana itibarlardır (باعتبار). Aynın reddinin gerekliliği sahibinin mülkünde devam etmesine itibarlardır (باعتبار)¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Tevbe, 9/12.

¹⁸¹ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir** C: IV, s. 196.

¹⁸² Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: IV, s. 327. “ نظير ” kalıbıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. a.g.m., a.g.e., C: IV, s. 32, 216, 304, 327, C: V, s. 31, 55, 127, 146, 186, 362.

¹⁸³ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: III, s. 53.

¹⁸⁴ **Fey'**: Harac, cizye, ticaret vergileri, müsâleha bedelleri gibi gayi Müslimlerden savaş etmeksizin alınan mallar.

¹⁸⁵ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: V, s. 57-58.

- Dâru'l-harbde Öldürülen Müslüman

Bir kimse dâru'l-harbde Müslüman olur da henüz dâru'l-İslama girmeden bir Müslüman onu hatayla öldürürse öldürene diyet gerekmez ama keffâret gerekir. Ebû Hanîfe'ye göre keffâret de gerekmez. Çünkü keffâretin vucûbu kan (dokunulmazlık) hakkına itibarladır (باعتبار تقوم الدم). Sadece katlin hurmetine itibarla değildir. Zira ehl-i harb kadınlarının katli ile de keffâret gerekmez. Kan hakkı dâru'l-İslamda ihrazla olur¹⁸⁶.

J – Misl (مثل) Lafzı

- Zekat

Kişinin ikiyüz dirhemi olsa, yüzünü harcasa veya helak olsa sonra senenin dolmasına bir gün kala yüz dirhemi daha olsa ve ikiyüz dirhemi varken sene dolsa zekatını verir. Bu tıpkı (مثل) ikiyüz dirheme ticaret için alınan köleninin, kör olup değerinin yüz dirheme düşmesi, sonra da fiyatının yüz dirhem artıp ikiyüz dirhem olması sebebiyle zekatın gerekmesi gibidir¹⁸⁷.

- Öşür

Yanında müdârebe malı olan biri öşür toplayan memurla karşılaşırsa bundan bir şey alınmaz. Aynı şekilde üzerinde işveren malı olan işçi (ecîr) de böyledir. Bu tıpkı (مثل), ticaret malı taşıyan kişi gibidir¹⁸⁸.

- Bayram Günü Oruç Tutmak

Kurban bayramı günü müteammiden oruçlu olarak sabahlayan biri, iftar ederse orucun kazâsı gerekmez. Ebû Yûsuf'a göre gerekir. Bu tıpkı (مثل), “*üzerime farz olsun*” demek gibidir¹⁸⁹.

- Abdestsiz Olarak Tavaf Yapmak

Müfrid¹⁹⁰ ya da kârin¹⁹¹, ziyaret tavafını abdestsiz yapsa, veda tavafını yapmasa ve memleketine dönse iki dem gerekir. Birincisi abdestsiz tavaf yaptığı

¹⁸⁶ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 90-91.

¹⁸⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 76.

¹⁸⁸ Şeybânî, **el-Asl** C: II, s. 94-95.

¹⁸⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 208.

için, diğeri veda tavafını terk ettiği için... Ziyaret tavafı konusunda hayızlı kadın da böyledir (مثل). Fakat veda tavafı için ona bir şey gerekmez¹⁹².

• Kölenin Yola Açtığı Çukurla İlgili Meseleler

Müdebber köle yola çukur açsa, adamın biri çukura düşse ve ölse kıymetini efendisi öder. Çünkü bu, eliyle cinâyet işlemiş gibidir. Durum hataen katldekinin aynıdır (مثل)¹⁹³. Konuyla ilgili benzer bir mesele şöyle düzenlenmektedir: Müdebber köle yola çukur açsa ve efendisi düşüp ölse köle azat olur. Tıpkı olağan bir şekilde ölmüş gibi olur. Bu, ilkinde benzemez. Çünkü bu, eliyle kâtil değil. Zira böyle bir şeyi hür biri yapsa ve vârisi olan adam ölse, yapan, ölene vâris olmaya devam eder. Çünkü eliyle öldürmedi. Müdebber de öyle¹⁹⁴.

Efendisinin izni olmadan köle yola çukur açsa, efendi, bu çukurdan haberi olmadan köleyi azat etse, sonra bu çukura bir adam düşse ve ölse, efendiye bu adam için kölenin kıymeti gerekir. Bir başkası daha bu kuyuya düşse bu kıymette ortak olurlar. Bu kuyuya köle düşse, kölenin vârisleri bu kıymette efendiyle ortaklırlar. Kuyuya adam düştükten sonra köleyi azat etmiş olsa ve kuyudan da haberi olmasa hüküm aynıdır (كان مثل ذلك أيضا)¹⁹⁵.

• Müteyemmim İmamın Namaz Kıldırması

Teyemmümlü imam abdestli cemaate namaz kıldırır, namaz esnasında cemaat su görse ama selam verinceye kadar imam bunu bilmesee cemaatin namazı fâsîd, imamın namazı tam olur. Bu tıpkı (مثل) araştırıp bir yöne doğru dönen ama hata yapan imamın, doğru kıbleyi bilen cemaate namaz kıldırması gibidir ki bu durumda da imamın namazı tam, cemaatin namazı fâsiddir¹⁹⁶.

¹⁹⁰ **Müfrîd:** Hacc-ı ifrâd yani umresiz sadece hac yapan kişi.

¹⁹¹ **Kârn:** Hacc-ı kırân yani umre ile hac yapan kişi.

¹⁹² Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 331.

¹⁹³ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 271.

¹⁹⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 279.

¹⁹⁵ Şeybânî, **el-Asl** C: IV, s. 543. “مثل” kalıbıyla ilgili olarak diğere örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Câmi’u’l-kebîr**, s. 225, 306, 316, 331, 413; **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 20, 23, 100, C: IV, s. 291.

¹⁹⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 130.

K – Keenne (كَأَن) Lafzı

• İmamın Abdestinin Bozulması

İmam rukû yapana dek kıyamda bir şey okumasa ve abdesti bozulsa, yerine geçen ikinci imam okuyup rukû yapsa, rukûda iken namaza dahil olan biri namazın başına yetmişmiş olur. Çünkü bu durumda ilk imam, sanki (كَأَن) namaza başlayıp abdesti bozulmuş kişi gibidir¹⁹⁷.

• Yiyecekler Konusunda Taharrî

Biri meyte diğeri zekiyye iki havyan olsa taharrî ile yenilmez. Şayet bir alâmet ve delâlet olursa yenilir. Gâlib olan diğerdinden böyle ayırt edilir. Gâlib olanda taharrî olur ve gâlibse helaldir. Zeytinyağının içine meytenin ve domuzun iç yağı karışsa, zeytinyağı gâlibse beis yoktur. Diğer ikisi gâlibse yahut eşitse olmaz. İkisi gâlibse sanki (كَأَن) karışımında zeytinyağı yok gibidir¹⁹⁸.

• Cünüb Olarak Tavaf Yapmak

Adam teşrik günlerinin sonunda ziyaret tavafını cünüb, veda tavafını temiz olarak yapsa, veda tavafı ziyaret tavafının yerine geçer. Ziyaret tavafını geciktirmiş olur, geciktirme sebebiyle dem gerekir. Tıpkı veda tavafı yapmamış ve terk ettiği için dem gerekmiş kişi gibi olur (وصار كَأَنه)¹⁹⁹.

• Mürteddin Tasarrufları

Mükâteb irtidat etse, alım-satım yapıp borçlansa, sonra Müslüman olsa borcun tamamını ödemesi gerekir. Müslüman iken borca girmiş gibi olur (يصير كَأَنه)²⁰⁰.

• Af

Vâris, hataen katilde iki kâtilden birini affetse, af caizdir. Diğerine diyetin yarısı gerekir. İmameyn'e göre vâris el kesme, yaralama veya darb suçlarını affetse, sonradan olabileceklerden bahsetmese ve madur ölse, yapılan af nefis üzerinedir. Bu, olanlara ve olacıklara dair af gibidir. Yine vâris, el kesme,

¹⁹⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 177.

¹⁹⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 19.

¹⁹⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 332.

²⁰⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 67-68. “ صار ” kalıbının kullanım örnekleriyle ilgili olarak bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 40, 62, IV, 50, 56, 462, 571; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: V, s. 166.

yaralama veya darb suçlarına karşılık bir kadınla evlense, nefis üzerine kadınla evlenmiş gibidir (كَان). Tıpkı “*Darb, el kesme ve sonradan olabilecekler üzerine seninle evleniyorum*” demiş gibi olur (كَان). Af da “*Seni darb ve sonradan olabilecekler üzerine affettim*” deme gibidir (كَان)²⁰¹.

L – Sevâün (سواء) Lafzı

Bu lafız çoğunlukla “ **بمنزلة** ” kalıbıyla aynı işleve sahip olarak kullanılmaktadır. Mesela muahhyerlik hakkının düşüp düşmemesiyle ilgili bir konu **el-Asl**'da ele alınırken rasul ve vekilin bu konuda aynı olduğu “ **سواء** ” kelimesiyle (فالوكيل والرسول في ذلك سواء)²⁰², **el-Câmi'u's-sağîr**'de “ **بمنزلة** ” kelimesiyle (الوكيل بمنزلة الرسول)²⁰³ ifade edilmektedir. Yine aynı eserde ramazan boyunca hasta olan kişinin ramazandan sonra on gün iyi olup da ölmesi durumunda, iyileştiği on günün kazâsının gerektiği, devamında da hasta ve yolcunun bu konuda aynı olduğu (ذلك سواء) bildirilmektedir. Devamında yolcuya ramazandan sonra bir süre mukîm olması ve ölmesi halinde, mukîm olduğu gün kadar kazâ gerekeceği hükmü, yolcunun hastaya “ **بمنزلة** ” kalıbıyla benzetilerek (وهو بمنزلة المريض في ذلك)²⁰⁴ verilmektedir.

Aşağıda bu kalıbın kullanıldığı benzer örneklere yer vermek istiyoruz.

• Ümmî Birinin İmamlık Yapması

Ümmî biri bir veya iki rekat kıldırdıktan sonra bir sûre öğrense, üçüncü ve dördüncü rekatta bunu okusa namazları fâsiddir. Namazı tamamlasa, teşehhüden sonra selamdan önce bir sûre öğrense durum yine aynıdır (هذا والأول سواء). Okuması olmayan imam namaza başlasa ve daha hiç namaz kıldırılmadan abdesti bozulsa ve öne okuması olan birini geçirse, Ebû Hanîfe'ye göre imamın ve

²⁰¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 473. *el-Câmi'u's-sağîr*'de şunlar geçmektedir: “Adam, birinin elini kesse, eli kesilen, suçluyu affetse ve bu yaradan dolayı sonradan ölse, suçluya istihşanen diyet gerekir. Oysa kıyasen öldürülmesi gerekir. Suçlunun elinin kesilmesini ve sonra olabilecekleri affetse ve sonra bundan ötürü ölse istihşanen affi nefis üzerindedir. Kıyasen, yaralının ölümünden önce affeden velî gibi af olmaz.” Bkz. **a.g.e.**, s. 500-501. “كان” kalıbıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 236, C: III, s. 21, 94, 403, C: IV, s. 7, 68, 93, 273, 279, 299, 343, 345, 473, 503, 504, 518, 552, 553, 554, 561; **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 206; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: II, s. 219.

²⁰² Şeybânî, **el-Asl**, C: V, s. 141.

²⁰³ Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 342-342.

²⁰⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 199-200.

arkasındakilerin namazları fâsiddir. Çünkü birinci imama gerekli olan ikinci imama da gereklidir. Çünkü birinci imamın okuması yoktu. Bir rekat kıldırıp abdesti bozulmuş olsaydı durum yine aynıydı (هذا والأول سواء)²⁰⁵.

- Mesbûkun Durumu

İmama bir rekat kala yetişen kişi kazâ yapmak için kalksa ama saffın sonunda olsa imamın namazıyla yalnız başına orada kılabilir. Zira yanında abdestsiz biri veya çocuk olsa veya iki kişi yan yana olsa ve biri diğerinden önce tekbir getirirse oluyor, bu da aynıdır (فهذا وذاك سواء)²⁰⁶.

- Sehib Secdesi

Namazda kaç rekat kıldığını unutup sonra üç rekat kıldığı kanaatine varan kişi, kaç rekat kıldığını düşünürken bu düşünce onu namazdan alıkoysa sehib secdesi gerekir. Bu düşünce onu, namazdan bir şey ihmal edecek kadar meşgul etmezse sehib secdesi gerekmez. İmam ve münferidin durumu aynıdır (ذلك سواء)²⁰⁷.

- Mükreh

Bir şey yememeye yemin eden kişi, yemeye zorlansa ve yese yeminini bozmuş olur. Mükreh ve diğerleri aynıdır (سواء). Yine bir şey yememeye dair yemin etmeye zorlansa ve de yese yine yeminini bozmuş olur. Mükreh ve diğerleri aynıdır (سواء)²⁰⁸.

- Teslime (Kabza) Vekil Tayin Etmek

Adam kölesinin kabzı için bir vekil tayin etse, köleyi elinde bulunduran kişi, müvekkilin köleyi kendisine sattığına dair beyyine ortaya koysa, kölenin sahibi gelinceye dek beklenir. Talâk, itâk ve diğerleri de böyledir. Ancak alacak (deyn) başkadır. Deynin kabzı için vekil tayin etse, alacaklı ifâ ettiğine dair beyyine ortaya koysa, beyyine kabul edilir ve berî olur. İmameyn'e göre bu ve ilki aynıdır (سواء)²⁰⁹.

²⁰⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 178-179.

²⁰⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 189.

²⁰⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 217.

²⁰⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 252.

²⁰⁹ Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 405. “سواء” kalıbıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 38, 53, 79, 88, 90, 116, 122, 123, 124, 126, 152, 158, 166, 177, 179,

Bu kalıbın benzer kullanım alanına “ يستوي ” şeklinde fiil kalıbıyla da rastlanılmaktadır. Mesela Hz. Ali'nin uygulamasına binaen malum bir ücretle ganimeti paylaşırması için biri tutulabilir. Burada müddet belli olsun veya olmasın aynıdır (يستوي)²¹⁰. Yine adam dâru'l-İslam'da binek satın alsa, savaşa çıksa, dâru'l-harbde bineğin kusurlu olduğunu görse, satıcı savaşta onunlaysa geri verir. Yanında değilse, hayvana binmemesi gerekir. Hayvanı çıkana dek sevkeder. Ancak onu sevk etmek için binebilir. Hayvanın yemini yükleyebilir. Bunlar ayba rıza göstermek değildir. Başka bir binek olsun olmasın durum aynıdır (يستوي)²¹¹.

M – Vâhid (واحد) Lafzı

• Kabza Vekil Tayin Etmek

Vakti dolmadığı sürece büyük veya küçük abdest bozma, burun kanaması, uyku, kusma, bayılma ve delirme gibi tüm hadeslerde meste meshedilir. Fakat guslün gerekmesi hariçtir. Bu durumda mestin çıkartılması gerekir. Aynı şekilde ihtilam olma, şehvetle dokunma veya bakma sonucu inzal olma, ilişki olmadan cimâ da böyledir. Bunların tamamı birdir (هذا كله باب واحد)²¹².

• İhramlıyken Cinsel İlişki Yasağı

Hac ve umre ibadeti sırasında ihramlıyken cinsel ilişki yasaktır. Bu ilişki isteyerek, ikrah altında, unutarak ya da uyku sersemi halinde olsun fark etmez. Cimânın hükmü aynıdır (واحد). Her durumda bu yasak çiğnenmiş olur²¹³.

• Diyet ve Erş²¹⁴ Üzerine Nikah

Kadın amden bir adamın elini kesse veya yaralayıp bu kesme veya yaralama karşılığı adamla evlense, kadının mehri yaranın erşidir. Adam ilişki öncesi kadını

180, 189, 196, 202, 217, 220, 233, 245, 240, 251, 253, 260, 273, 301, 306, 320, 329, 339, 354, 358, 387, C: II, s. 195, 196, 199, 218, 259, 331, 359, 372, 377, 386, 405, 453, C: III, s. 105, 113, 114, 152, 227, 235, 248, 252, 257, 308, C: IV, s. 26, 162, 419, 543, C: V, s. 29, 30, 48, 141, 215; **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 405, 406; **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 105, 160, 179, 187; **Ziyâdâtü'z-ziyâdât**, s. 109, **es-Siyeru'l-kebîr** C: I, s. 137, C: II, s. 34.

²¹⁰ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: III, s. 24.

²¹¹ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: III, s. 139. “ يستوي ” kalıbıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. a.g.m., **a.g.e.**, C: III, s. 144, 147, 150, C: V, s. 166, 326.

²¹² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 102.

²¹³ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 395.

²¹⁴ **Erş**: Yaralanan ve kesilen organlardan dolayı verilmesi gereken diyet.

boşasa, erşin yarısı gerekir. Aynı şekilde cinâyet, yaralama ve daha sonra olanlar üzerine evlense ve iyileşse aynıdır. Bu tek bir şeydir (وهو باب واحد)²¹⁵.

N – Ve Eşbâhü Zâlike (وأشباه ذلك) Lafzı

Bu ve buna benzeyen lafızlarla, verilen hükme ilhak olabilecek durumlara atf yapılmaktadır. Mesela mutlak olarak katık yemeyeceğine dair yemin eden bir adamın durumu anlatılırken nelerin katık olduğuna değinilmekte, süt, zeytin, sirke ve tereyağ zikredildikten sonra, ‘ve buna benzeyenler’ (وأشباه ذلك) denilerek ilhak işleminin genişletilebileceğine işaret edilmektedir. Konunun devamında peynir, yumurta veya buna benzeyenlerin (ما أشبه ذلك) katık olmadığı belirtilmektedir²¹⁶. Benzer örnekler şöyledir:

• Yeminle İlgili Meseleler

Kişi kabın içindeki erimiş yağdan yemeyeceğine yemin etse, yağ, bal ile karıştırılsa, bal gâlib durumda olsa, adam kabın içinde yağı göremese, tadını alamasa ve de yese yeminini bozmuş olmaz. Bu, ceviz, yumurta ve buna benzeyenler (وأشباه ذلك) gibi değildir²¹⁷.

Kişi mutlak olarak ceviz yememeye yemin etse, kuru veya yaş ondan yerse yeminini bozmuş olur. Badem, fıstık, incir ve bunlara benzer (وأشباه ذلك) her şey böyledir²¹⁸.

Kişi mutlak olarak falanı dövmeyeceğine yemin etse ama birine dövdürse yeminini bozmuş olur. Ancak yemin esnasında eliyle dövmeyi kastetmişse başka. Terzilik, boyacılık ve bunlara benzer işler (شبه ذلك) yapmamaya mutlak olarak yemin etse de birine yaptırsa yeminini bozmuş olur²¹⁹.

• Şahitlik

Katilin affına dair, babası ve oğullarının şهادeti caiz değildir. Onların şهادetleriyle kısas düşmez. Aynı şekilde, karısı, mükâtebi, müdebberî ve buna

²¹⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 456.

²¹⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 234.

²¹⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 248.

²¹⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 251.

²¹⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 305.

benzer (شبه ذلك), onun için şehadetleri kabul edilmeyen herkes böyledir. Fakat kardeşleri ve ortağının şehadeti olur²²⁰.

- Öşür

Beş vesk²²¹ olmadığı sürece yerden çıkandan öşür yoktur. Bunlar hurma, buğday, arpa, pirinç ve hububattan bunlara benzeyenlerdir (وأشباه ذلك)²²².

“ شِبْه ” şeklinde fiil kalıbı kullanılarak da benzetme yapılmıştır. Mesela ganimetin içinde av köpeği, kaplan veya şahin olsa Müslümanlara taksiminde sakınca yoktur. Rasûlullah, evi şehrin dışında olanın köpek edinmesine ruhsat verdi. Ayrıca, köpek kediye benzetildi (شِبْه), zira kedinin alım satımı caizdir²²³.

O – Ke – Kemâ (ك – كما) Lafzı

- Cünüb Olarak Sa'y Yapmak

Umrede Safâ ve Merve'yi cünüb olarak sa'y eden kişiye kan (dem) gerekir. Hacda ise sa'yı îade eder. İade etmezse kan gerekir. Kıyasen cünüb ve namaz abdesti olmayanın durumu aynıdır. Fakat cünüblük daha şiddetli bir haldir. Bu konuda hayızlı da cünüb gibidir (كالجنب)²²⁴.

- Velâ²²⁵

Ehl-i zimmetten bir adam, Müslüman bir kadın eliyle Müslüman olsa, aralarında velâ olsa, adam kadının mevlâsı olur. Kadın, erkek gibidir (كالرجل)²²⁶.

- Hibe Şartıyla Hibe

Adam birine, kendisine köle hibe etmesi şartıyla köle hibe etse, aralarında kabz oluncaya kadar bir şey gerekmez. Kabz gerçekleşince bey' gibi (كالبيع) olur. Ayb durumunda reddederler²²⁷.

²²⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 462.

²²¹ **Vesk**: Altmış sa'lık ölçü birimi. Bkz. Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 131.

²²² Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 130-131. Bu lafızlarla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 118, 234, 239, 240, 248, 251, 255, 296, 305, 323, 324, C: IV, s. 418, 435, 462, 523, 527, C: V, s. 7, 10, 15, 49, 52, 56, 68; **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 131.

²²³ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: III, s. 143.

²²⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 330-331.

²²⁵ **Velâ**: İrse sebep olmaya elverişli bir hükmî yakınlıktır ve iki sebebi vardır: 1 – Yapılan iyilik (el). 2 – Köle azadı.

²²⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 176.

- Ganimetin Taksimi

Taksimi yapacak olan kişiye savaş sonunda bir grup gelse ve evlerinin uzakta olduğunu, taksimin yapılacağı yere kadar gelemeyeceklerini bildirip ganimetten bir parça alıp gitmek istediklerini söyleseler ve bunlara ganimetten bir pay verilse, sonra verilen payın almaları gerekenden daha az olduğu ortaya çıksa, almaları gereken miktar dağıtıcının elinde lukata²²⁸ gibidir... Bunun hükmü lukatanın hükmü gibidir (كحکم)²²⁹.

- Mürteddin Öldürülmesi

Hür veya köle olsun tekrar Müslüman olmayan mürted, Rasûlullah'ın “*Kim dinini değiştirirse onu öldürün*” sözü sebebiyle öldürülür. Bu söz köle ve hürleri içine alır. Efendi isterse kölesini kendisi öldürebilir. İbn Ömer böyle yapmıştır. Çünkü irtidat etmekle katl konusunda harbî gibi (صار كالحربي) olmuştur. Her Müslüman emanı olmayan harbîyi öldürebilir²³⁰.

- Vasînin Yaptığı Mükâtebe Akdi

İki kişi vasî olsa, biri diğerinin izni olmadan mükâtebe yapsa olmaz. Çünkü biri yetimin malını satsa olmaz. Mükâtebe de olmaz. Diğerinin izniyle mükâtebe yaparsa olur. Bu, Tarafeyn'in görüşüdür. Ebû Yûsuf'un kıyasına göre, diğerinin izni olmadan birinin mükâtebesi caizdir. Birinin izni olmadan diğerinin bey'inin caiz olması gibi (كما)²³¹.

- Muhayyerlik Şartı

Müşterinin, oğlu, ana-babası, ailesinden biri veya bir başkası için muhayyerlik şartı kendi için muhayyerlik şartı gibidir (كما). Satıcının durumu da böyledir²³².

²²⁷ Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 435.

²²⁸ **Lukata**: Kaybolmuş, düşürülmüş mal.

²²⁹ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: IV, s. 19-20.

²³⁰ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: V, s. 166. “ ك ” kalıbıyla ilgili diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 509, C: V, s. 121, 139; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 23, 152, 178, 239, C: III, s. 142, C: V, s. 218.

²³¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 389.

²³² Şeybânî, **el-Asl**, C: V, s. 121.

- Müşriklerle Mü'âhade

Müslümanlar müşriklerden bir kavimle ahitleşseler, aralarındaki ahid sebebiyle gönül rızası hariç mallarını almaları helal olmaz. Çünkü bu ahitle onların can ve malları Müslümanlarınkı gibi dokunulmaz olmuştur. Nasıl ki (فکما) gönül rızası hariç Müslümanların malı helal olmazsa onlarınki de olmaz²³³.

P – Ve'l-meseletü Bihâlihâ (والمسئلة بحالها) Lafzı

Aynı hükmü alacak iki olayın benzer olduğuna bu lafızla işaret edilmektedir.

- Yemin

Adam birine “*Şu elbiseyi sana satarsam karım boş olsun*” dese, üzerine yemin ettiği elbiseyi kendi elbisesi içine koysa ve bilmeden satsa yeminini bozmuş olmaz. Şayet “*Sana bir elbise satarsam*” dese ve olay da aynı olsa (والمسئلة بحالها) yeminini bozmuş olur²³⁴.

- Zekat

Adamın kırk ineği olsa ve üzerinden iki yıl geçse, sonra beşi helak olsa, ilk sene için 7/8 müsinnenin²³⁵ değeri, ikinci sene için bir tebi²³⁶ gerekir. Adamın kırkbir ineği olsa ve mesele de aynı olsa (والمسئلة على حالها) ilk sene için 7/8 müsinnenin değeri, ikinci sene için 6/8 müsinnenin değeri ve 4/5 müsinnenin değeri gerekir. Geri kalan ücret bu hesap üzerine yapılır²³⁷.

Benzer kullanıma “*على هذه الصفة*” kalıbıyla da rastlanmıştır: Ehl-i harbden biri emânla dâru'l-harbe girer ve bir adam eliyle Müslüman olur ve bununla velâ yaparsa, sonradan oğlu bir adam eliyle Müslüman olup velâ yaparsa, her birinin mevlâsı velâ yaptıkları kişidir. Bazısının velâsı bazısına cereyan etmez. Bu,

²³³ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 95. “كما” kalıbıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 94, C: IV, s. 465, 480; **Ziyâdâtü'z-Ziyâdât**, s. 150; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 99, 166, 171, 218, C: II, s. 31, 32, C: III, s. 22, C: IV, s. 22.

²³⁴ Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 268-269.

²³⁵ **Müsinn**: İki yaşını aşmış siğir (düve).

²³⁶ **Tebi**: Bir yaşını doldurmuş, iki yaşına basmış dana.

²³⁷ Şeybânî, **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 18. “ والمسئلة بحالها ” kalıbıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 252, 325, 425; **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 23, 53, 88, 94, 101, 115, 136, 147, 254; **Ziyâdâtü'z-Ziyâdât**, s. 71, 72, 110; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 127, C: IV, s. 5.

velâü'l-itâka gibi değildir. Bu, üç imamın da görüşüdür. Bunlar, böylesi bir durumda (على هذه الصفة) ehl-i zimmetten de olsalar hüküm yine aynıdır²³⁸.

• Zekat

Zekatı gerektiren sayıda sığra (bakar) sahip olan bir kişinin, havl-i havelândan²³⁹ bir gün önce miras, satın alma veya hibe yoluyla sâime²⁴⁰ bir sığrı daha olması halinde bunun da zekatı gerekmektedir. Aynı durumda (على ما وصفت لك) miras, satın alma veya hibe yoluyla bir devesi olması durumunda ise bunun zekatı gerekmemektedir. Bu iki hüküm arasındaki farkın sorulması üzerine de devenin adamın elindekilerden farklı olduğuna dikkat çekilmektedir²⁴¹.

R – Fi'l-vecheyn (في الوجهين) Lafzı

• Mürteddin Tasarrufları

Mürted biri, ıtk, hibe, alım satım yapsa sonra Müslüman olsa yaptıkları geçerlidir. İrtidatı üzere dâru'l-harbe iltihak etse veya ölse tamamı bâtil olur. İmameyn'e göre her iki durumda da (في الوجهين), yani tekrar Müslüman olsun veya olmasın yaptıkları geçerlidir. Zira İmam Muhammed'e göre bu durumda hasta gibidir²⁴².

Karı-koca beraberce irtidat etseler ve yine beraberce Müslüman olsalar nikahları üzeredirler. Biri diğerinden önce irtidat etse nikah fâsid olur. Sadece koca irtidat etse bu, talâksız bir firkattır²⁴³. Hristiyan bir kadın Müslüman olsa, kocası Müslüman olmayı kabul etmese aralarında firkat olur. Bu, bâin talâktır. Ebû Yusûf'a göre talâksız firkattır. İmam Muhammed'e göre her iki durumda da (في الوجهين) talâklı firkattır²⁴⁴.

²³⁸ Şeybânî, *el-Asl*, C: IV, s. 176.

²³⁹ **Havl-i havelân**: Zekatın lüzumu için bir mal üzerinden tam bir kamerî senenin geçmiş olması.

²⁴⁰ **Sâime**: Senenin yarısından fazla bir müddetle mübah meralarda, kırlarda sırf sütleri alınmak veya üremeleri veya semizlemeleri temin edilmek maksadıyla otlatılan hayvanlar.

²⁴¹ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 61.

²⁴² Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, s. 305.

²⁴³ **Firkat (Tefrik)**: Hakimin karı ve kocanın arasını bir sebebe binaen ayırmasıdır.

²⁴⁴ Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, s. 309-310. Benzer konu *es-Siyeru'l-kebîr*'de şöyle geçmektedir: Adam dâru'l-harbde Müslüman olsa, karısı ehl-i kitaptan olsa karısı olmaya devam eder. Bkz. Şeybânî, *a.g.e.*, C: V, s. 90. Serahsî bununla ilgili olarak, Müslüman kişi için bir ehl-i kitaba evlenmesi caizken, önceki nikahın ibkası evleviyetle caizdir diyor. Bkz. Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebîr*, C: V, s. 90. Konu *es-Siyeru'l-kebîr*'de şöyle devam ediyor: Fakat kadın ehl-i kitab değilse veya kadın Müslüman olup adam ehl-i kitab ise aralarında üç hayız müddeti üzerinden

- Şahitlerin İfadelerinde İhtilaf

Şahitlerden ikisi de adamın inek (bakara) çaldığını söylese fakat renginde ihtilaf etseler hırsızın eli kesilir. Biri inek diğeri öküz (sevr) çaldı dese hırsızın eli kesilmez. İmameyn'e göre her iki olayda da (في الوجهين) kesilmez²⁴⁵.

S – İsm-i Tafdîl Lafızları

Burada hükme bağlanmak istenen olayın, kendisine benzetilen olaydan daha fazla bu hükmü almaya layık olduğu vurgulanarak benzerlik kurulmaktadır. Mesela ölüye dokunmanın, abdesti gerektirecek bir hades olmaması sebebiyle cesete dokunmanın, onu yıkamanın abdesti bozmayacağına hükmedilmektedir. Necis olmalarına rağmen köpeğe, domuza ve leşe dokunmanın dahi abdesti bozmayacağı dikkate alınırsa Müslümanın ölüsünün bunlardan daha temiz olduğuna vurgu yapılarak hüküm teyit edilmektedir (أطهر و أنظف من هذا)²⁴⁶.

Aşağıda benzer örneklere yer vermek istiyoruz.

- Abdestin Bozulması

Kişi delirse veya bayılsa sonra bu durum geçse abdesti bozular. Çünkü aklının gitmesi uykudan daha şiddetli (أشد) bir durumdur. Yaslanarak uyumak abdesti bozar. Aklın gitmesi sebebiyle oturma, ayakta durma ve yaslanma hallerinde de abdest gerekmektedir. Fakat uykunun abdesti bozması konusunda oturma, secde, rükû ve ayakta durma halleri eser sebebiyle istihsanen hükme bağlanmıştır. Aklın gitmesi olayında kıyasa göre hüküm verildi. Çünkü aklın gitmesi hadesten daha şiddetlidir (أشد)²⁴⁷.

ayrılık vuku bulur. Bkz. Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: V, s. 90. Serahsî bununla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Aralarındaki ayrılık üç iddet müddeti üzerinden olur. Çünkü iddet müddetinin geçmesi ric'î talaktan sonra ayrılıkta müessirdir. Şayet dâru'l-islamda olsaydı, İslama girmemekte direnene üç kez İslam teklif edilir, şayet kabul etmezse araları ayrılacaktı. İmamın velayetinin olmaması sebebiyle üç kez İslam teklifi yapılamayınca üç teklifin yerine üç hayzı ikame ettik.” Bkz. Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: V, s. 90-91; Serahsî, **el-Mebsût**, C: V, s. 56-57.

²⁴⁵ Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 391.

²⁴⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 77.

²⁴⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 88.

• Yolculukta Namaz

Adam tüm yolculuğu boyunca namazları dört rekat kılmış, şayet her iki rekatta bir teşehhüd miktarı oturmuşsa namaz tamdır, aksi halde fâsittir ve îâde gerekir. Çünkü yolculukta farz olan namaz ikidir ve ziyadesi nâfiledir. Farz ve nâfile birbirine karışırna namaz fâsid olur. Ancak iki rekatta bir teşehhüd miktarı oturulursa fâsid olmaz. Çünkü teşehhüd ikisini ayırır. Teşehhüd miktarı oturduktan sonra konuşsa namaz tam oluyor. Oturmadan konuşsa olmaz. Namazı konuşma fâsid yapmıyorsa, bir başka namaz da yapmaz. Çünkü namaz konuşmaktan daha fena değildir (لا تكون أشد من الكلام)²⁴⁸. Konu bir başka yerde şöyle geçiyor: Yolculukta namazını günlerce terk edenin durumu bayılan kişi gibi olmaz, kazâsı gerekir. Yine ilk iki rekatta oturmadan dörder rekat kılanın da kazâ etmesi gerekir²⁴⁹.

Ordu savaşa çıksa, savaş alanına girse ve şehri kuşatsa da orayı bir ya da birkaç ay kalmak üzere vatan edinseler namazlarını yine iki rekat kılarlar. Çünkü savaşta. Hangi sefer savaş halinden daha şiddetlidir! (وأي سفر أشد من هذا)²⁵⁰. Benzer bir konuyla ilgili olarak **es-Siyeru'l-kebîr**'de, Mekke'nin fethedildiği gün, Rasûlullah'ın, “*oruçlarınızı bozun, çünkü bugün savaş günüdür*” dediği rivâyet edilir²⁵¹. Serahsî şunları söyler:

“Gaziye eftal olan, savaşırken ramazanda orucunu bozmasıdır. Oruç onun savaş gücünü zayıflatabilir. Bundan dolayı gelebilecek zararı telafi etmek başka zaman mümkün olmaz. Orucu başka bir gün tutabilir. Bunun için orucu bozmak hasta için eftaldir. Yolcu da gücü yetse bile tutmayabilir. Yolcu için eftalse savaş için evleviyetle eftaldir”²⁵².

• Binek Üzerinde Namaz

Bineğinde namaz kılan yolcunun, binekte pislik olsa da namazı fâsid olmaz. Hayvan bu pislikten daha pis olmasına rağmen namaz bozulmaz (أشد من ذلك)²⁵³.

²⁴⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 251-252. Serahsî, konunun azimet-ruhsat meselesine dayandığını söylüyor. Bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 239-240.

²⁴⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 260.

²⁵⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 270. Ayrıca bkz. a.g.m., **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 108-109.

²⁵¹ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 81.

²⁵² Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 81-82.

²⁵³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 271. Serahsî şunları söylemektedir: “*Kitapta hayvan bundan daha şiddetlidir deniyor. Yani hayvanın batını necasetten hâlî değildir. Hayvanın üzerindeyken, inne imkanı olmasına rağmen rukû ve sücûd terk ediliyor. Edâ ve erkan şuruttan daha kuvvetlidir.*”

- Tilâvet Secdesi

Secde ayetini duyan hayızlı kadına secde gerekmez. Çünkü o, secdeden daha öncelikli (أعظم) olan farz namazı bile bıraktı ve kazâsı gerekmedi²⁵⁴.

Secdeye gücü yetmeyen hasta tilâvet secdesini îmâ ile yapar. Oturmaya gücü yetmiyorsa yaslanarak da îmâ ile yapar. Zira secdeden daha kuvvetli (أوجب) olmasına rağmen farzı bile böyle kılabilir. Abdestsiz biri secde âyeti duysa ve su da bulamasa teyemmüm ile yapar. Zira aynı durumda farzı bile kılabilir²⁵⁵.

- İhramlının Ölmesi

İhramdaki kadın ve erkek öldüğünde kefen, hanût, gusl, başı ve yüzü örtmek gibi diğerlerine ne yapılıyorsa ona da yapılır. Çünkü öldüğünde ihramı gider. Yine ihramdayken başını örtüyor, baş örtmek yüzü örtmekten daha şiddetlidir (أشد)²⁵⁶.

- Teyemmüm

Hayzı bitmiş olan kadın, teyemmüm alıp bu teyemmümle namaz kılsa kocası ile ilişkiye girmesi de ona helal olur. Su bulamadığı sürece Kur'an okuyabilir. Teyemmüm alıp namaz kılsa ve sonra su bulsa gusletmesi gerekir. İşte bu durumda gusledinceye dek artık Kur'an okuyamaz. Çünkü bu durumdaki bir kadının hali cünüb bir kadının halinden daha iyi değildir (لأنها لا تكون أحسن حالا من المرأة الجنب) Fakat eşyle ilişkiye girebilir. Kanı kesilen Hristiyan bir kadın, sonra Müslüman olsa gusledinceye kadar Kur'an okuyamaz. Çünkü hayız bitti. Ona gusl gerekti. Cünüplük veya hayızdan dolayı kendisine gusl gerekmiş her kadın gusledinceye kadar Kur'an okuyamaz²⁵⁷.

İhtiyaçtan dolayı erkan düştüğünde mekanın tahareti evleviyetle düşer...” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 250.

²⁵⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 285.

²⁵⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 290.

²⁵⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 365-366.

²⁵⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 461. Konuyla ilgili olarak Serahsî şöyle diyor: “Gusledinceye kadar Kur'an okuyamaz. Çünkü o kadın guslün gerekmesi konusunda cünüb gibidir. Bu konuda, cenabetin Kur'an'a dokunamaması müessirdir.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: III, s. 209.

- Mükâtebe Akdi

Adam, “*cariyemin karnındaki ile şu kadara mükâtebe yaptım*” dese olmaz. Bu bâtıldır. Oysa itk ve tedbîr²⁵⁸ caizdir. Çünkü itk ve tedbîr mükâtebe benzemez. Çünkü mükâtebe ancak kölenin kendisi ile olur. Buradaki mükâtebe hiçbir şeydir. O, akli ermeyen ve konuşamayan çocukla mükâtebe yapsa olmaz. Bu, durum olarak daha ilerisidir (أشد) ²⁵⁹.

- Mü’âhade İle İlgili Meseleler

Şayet düşman, Müslümanlara, bizi bırakın, ne biz sizinle savaşalım ve ne de siz bizimle savaşın derse, bu teklif kabul edilemez. Zira Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Gevşemeyin, üzülmeyin. İnanmışsanız mutlaka en üstünsünüz*”²⁶⁰. Bu teklif mal karşılığı olursa yine olmaz. Ancak çok güçlü iseler, mal alınmasa da anlaşma olur. Mal alınırsa evleviyetle (أولى) olur. Bu mal savaşın terki konusunda değil, onların malı bize mübah olduğu içindir²⁶¹.

Daha önce eman almış olduğu halde kalelerinde olan muhariblerin emanlarını Müslümanların geri almaları caizken, kalelerinde yeni eman talep edenlerin talebini Müslümanlar evleviyetle (بطريق الأولى) reddedebilirler²⁶².

Müslümanlardan eman alan kişi, biri hakkında “*bu benim ehlimdendir*” dese, müddeî doğrulasa, sonra da “*ehlimden değildir*” diye yalanlasa, söz müddeîndir. Bu konuda doğrulanmaz. Sözünde çelişki yokken bile doğrulanmazken çelişki olduğunda nasıl (فكيف ؟) doğrulanır²⁶³.

- Mezarların Kazılması

Dâru’l-harbde Müslümanlar, ehl-i harbin mezarlarında silah gömülü olduğu kanaatinde iseler kazarlar. Burada Müslümanların menfaati vardır. Onların

²⁵⁸ Tedbîr: Kölenin azat olmasını efendisinin ölümüne bağlamak.

²⁵⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 59. Serahsî’nin *el-Mebsût*’unda “أشد” yerine “أولى” kelimesi geçmektedir. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: VIII, s. 61.

²⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/139. Serahsî şunları söylemektedir: “*Çünkü cihat farzdır. Farz olan bir şeyin terkinin istiyorlar. Bu caiz değildir. Bu, namaz kılmamayı, oruç tutmamayı istemek gibidir.*” Bkz. Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 133.

²⁶¹ Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 133.

²⁶² Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 207.

²⁶³ Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 223.

mezarlarına hürmet, evlerine hürmetin üstünde değildir. İçindeki malları almak için evlerine hücum etmek caizse (فأذا ۰۰۰ كذلك) kabirlerini kazmak da caiz olur²⁶⁴.

- Dâru'l-harbe Köle Sokulmaması

Müslümanlara karşı kuvvetlenmemeleri için düşman topraklarına binek ve silahın sokulmaması gereği sabit olunca kölenin de sokulmaması evleviyetle sabit olur (بطريق الأولى)²⁶⁵.

T – Kıyasa Delâlet Eden İfadeler

Ramazanda unutarak yiyen, içen ve cimâ eden kişi orucuna devam eder ve kazâ da gerekmez. Rasûlullah'tan konuyla ilgili olarak hassaten yeme ve içme konusunda rivâyet gelmiştir²⁶⁶. Bu ifadelerde doğrudan kıyastan sözedilmese de Rasûlullah'tan sadece yeme ve içme ile ilgili rivâyetin varlığından sözedilmiş olması unutarak cimânın orucu bozmadığı hükmünün kıyasen elde edildiği anlaşılmaktadır.

Yukarıda da görüldüğü gibi **Zâhiru'r-rivâye**'de geçen bazı hükümlerin kıyasen verildiğine dair bilgiyi başka eserlerden öğrenebilmekteyiz. Benzer örnekler şöyledir:

- İhramlının Avlanması

el-Asl'da, ihramlının, av hayvanının telefine sebep olması durumunda cezanın gerektiği, fakat hayvanın iyileştiğini ya da sağlam durumda olduğunu kesin olarak biliyorsa cezanın gerekmediğine hükmedilmektedir²⁶⁷. Serahsî konuyla ilgili olarak şu açıklamalarda bulunuyor:

“Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, yara iyileşse, iz kalmasa, dışın yerine başka dış çıksa bir şey gerekmez. İkişini bunu, kul hakkının gerektirdiği tazmine kıyas ettiler. Zira failin yaptığıının izi kalmazsa tazmin düşüyor ki bu da böyle.”²⁶⁸.

²⁶⁴ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: III, s. 147-148.

²⁶⁵ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: IV, s. 183. Evlâ kıyası ile ilgili diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 188, 252, 270, 271, 285, 290, 366, C: II, s. 188, C: III, s. 189, C: IV, s. 12, 59, C: V, s. 248; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 134, C: II, s. 140, C: III, s. 147.

²⁶⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 173; a.g.m., **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 139-140.

²⁶⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 376.

²⁶⁸ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 95.

el-Asl'da, ihramlı kişinin amden veya hataen avlanması durumunun aynı olduğu söylenmekte²⁶⁹, Serahsî de şu açıklamayı yapmaktadır:

“İhramlının hata veya amdi aynıdır. Bize göre ceza gerekir. Ömer, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkâs da bu görüştedir. İbn Abbas hatada ceza gerekmez demiştir. Çünkü “*sizden kim hayvanı müteammiden öldürürse, öldürdüğünün misli gerekir*” âyetinin zahiri böyledir. Cezanın gerekmesi için teammüdün takyidi, hatalıdan cezayı meneder. Fakat biz şöyle diyoruz: Tazminin vücubiyeti itlafa dayanır. Malların tazmininde olduğu gibi burada amd ve hata aynıdır. Bu bir keffârettir. Fiil için ceza gerekir. Hatalıya da gerekir. Müslümanı katletmedeki keffâret gibi. Zira Allah mutlak olarak ihramlıya avı haram kılmıştır. İhram sebebiyle haram olanı işlemek amden olsun, hataen olsun cezayı gerektirir. Âyetteki amdın takyidi ceza için değil âyetin sonundaki vaîd içindir. Bu vaîd hatalı olan için değil âmid olanadır. Sonra buradaki amdin zikredilmesi tenbih içindir. Buna şu delâlet ediyor: Yasaklığa hasretmek için katildeki amd sıfatı keffâretin vücubiyetine mânidir. Burada amd durumunda keffâret gerekiyorsa hatada evleviyetle gerekir”²⁷⁰.

- Elbisedeki Necâset

el-Câmi'u'l-kebir'de, elbiseye dışkının bulaşması durumunda, üç kez leğende yıkayıp her defasında sıkılması halinde temiz olacağına hükmedilmektedir²⁷¹. Eserin şerhinde kıyasen temiz olmasa da zaruret sebebiyle istihsanen temiz olduğu ifade edilmektedir²⁷².

U – Lâ Yüşbihü (لا يشبهه) Lafzı

Bu lafız ile iki olay arasında en azından hükümde ortaklığı gerektirecek bir benzerliğin olmadığı vurgulanmaktadır. Mesela kişinin, sargının üzerine mesh etmesi ve yara iyileşmeden namaz esnasında sargının düşmesi durumunda namaza devam edebileceğine hükmedilmekte, bunun, mestler üzerine meshe benzemediği (لا يشبهه) ifade edilmektedir²⁷³.

Aşağıda bu kalıbın kullanıldığı benzer örneklere yer vermek istiyoruz.

²⁶⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 377.

²⁷⁰ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 96.

²⁷¹ Şeybânî, **el-Câmi'u'l-kebir**, s. 5.

²⁷² Nedvî, **el-Kavâid**, s. 207.

²⁷³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 71-72. Serahsî, böylesi bir meshin yıkama gibi olduğunu, illet devam ettiği sürece hükmün baki kalacağını söylüyor. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 74.

- Necâsetle İlgili Meseleler

Eti yenen hayvanların idrarı dirhem miktarından fazla da olsa elbiseye bulaştığında kılınan namaz tamdır. Sudaki bevl ile elbisedeki birbirine benzemez (لا يشبهه). Çünkü kuyuya bevledildiğinde bu tüm suya dağılır. Elbiseye bulaşan pislik tek bir yerde kalır²⁷⁴.

Kişi, kurumuş ve eseri gitmiş bevl, dışkı, kan, kusmuk veya hamr bulunan yerde (الأرض) namaz kılsa namaz tamdır. Eseri varsa namaz fâsiddir. Aynı şeyler yaygıda (البساط) olsa, eseri gitse bile namaz fâsiddir, îadesi gerekir. Bu konuda yaygı yere benzemez (لا يشبهه)²⁷⁵.

- Oturarak ve İmâ İle Namaz

Kişi oturarak ama rukû ve secde yaparak iki rekat kılsa ve namaz esnasında iyileşse Şeyhayn'a göre namazın geri kalanını ayakta tamamlar. Rukû ve secdeye gücü gücü yetmeyip imâ ile kılsa ve iyileşse namazı ayakta baştan kılar. Bu, öncekine benzemez (لا يشبهه). Çünkü önceki secde yapıyordu, oysa bu tamamını imâ ile kılıyordu²⁷⁶.

- Tilâvet Secdesi

İmamın arkasında namaz kılan biri secde âyeti okusa secde gerekmez. Çünkü secde ederse imama muhalif davranmış olur. Namazı bittikten sonra da kazâ yapmasına gerek yoktur. Çünkü onu namazda iken okumuştur. Yine bunu imam ve cemaat de duysa onlara da gerekmez. Bu, namaz dışındakilerin secde âyeti okuyup cemaatin duymasına benzemez (لا يشبهه)²⁷⁷.

- İstikbâl-i Kible Hususunda İhtilaf

Kâbe'nin dışında, taharrî yapsalar ve her insan bir yöne yönelse ve imama da uysalar, imamın yönüne uymayanların namazı geçerli olmaz. Çünkü imam, kendi kiblesinden başka tarafa yönelenlere imamlık yapmış olmaz. Buradaki durum,

²⁷⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 86.

²⁷⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 198.

²⁷⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 211-212. Serahsî meselenin dayandığı kural olarak şunu söylüyor: "Münferid namazının sonunu, namazın başına bina eder, muktedinin, namazını imamın namazına bina etmesi gibi. İktidânın sahih olduğu her durumda bina sahih olur..." Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 218.

²⁷⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 298-299.

Kâbe'dekine benzememektedir (لا يشبهه). Çünkü Kâbe'de nereye dönülse kible orasıdır²⁷⁸.

- Oruç Nezri

“Yarın Allah için üzerime oruç farz olsun” diyen biri, nâfile oruç niyetiyle sabahlasa, tuttuğu oruç nâfile değil, üzerine farz kıldığı oruç olur. “Receb ayında üzerime oruç farz olsun” deyip, sonra karısıyla zihâr yapan kişi, iki ay peşpeşe oruç tutsa ve bunun biri receb ayına denk gelse, zihâr orucu tutulmuş olur. Daha sonra receb ayı için üzerine oruç kazâsı gerekir. Fakat üzerine iki ay peşpeşe zihâr orucu gereken kişi, bunu tutsa ve bir ayı ramazan ayına denk gelse olmaz, yeni baştan zihâr için keffâret gerekir. Bu konuda ramazan ayı, üzerine vacib olan şeye benzemez (لا يشبهه). Çünkü zihâr orucu ile adamın kendine vacib kıldığı oruç eşittir²⁷⁹. Benzer bir mesele için de şunlar söylenmektedir: Adam ramazan ayına dair kazâ oruçlarını, kendisine farz kıldığı ayda yerine getirirse olur. Üzerine farz kıldığı oruçları bir başka günlerde kazâ eder. Zira ramazan ayı, kendisine farz kıldığı şeye benzemez (لا يشبهه). Çünkü bunları ramazan ayında tutsa olmaz²⁸⁰.

V – Muhâlif (مخالف) Lafzı

İki mesele arasındaki farkın “مخالف” kalıbıyla ifade edildiğine de rastlanmaktadır. Mesela, arpa satın almamaya yemin eden biri, içinde arpa olan buğday satın alsın hânis olmaz. Çünkü alım, buğday üzerinedir. Yine kişi buğday almamaya yemin etse ve içinde buğday olan arpa alsın aynıdır. Arpa tanesi yememeye yemin etse, içinde arpa tanesi olan buğday yese hânis olur. Çünkü yeme, satın almaktan farklıdır (مخالف)²⁸¹.

Bu lafızla tespit ettiğimiz örneklerin bazıları şöyledir:

²⁷⁸ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 404.

²⁷⁹ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 259.

²⁸⁰ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 260. “ لا يشبهه ” kalıbıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 72, 86, 89, 119, 123, 160, 169, 170, 197, 198, 206, 212, 251, 253, 267, 274, 276, 299, 313, 348, 364, 404, 456, C: II, s. 96, 242, 254, 257, 259, 260, 173, 457, C: III, s. 8, 23, 38, 40, 61, 64, 92, 94, 96, 98, 114, 122, 127, 130, 133, 134, 211, 286, 355, 360, 383, 403, C: IV, s. 34, 38, 59, 115, 162, 175, 208, 222, 276, 279, 302, 499, 511, 535, 538, C: V, s. 39, 84, 157, 169, 180; *es-Siyeru'l-kebir*, C: IV, s. 123, 124, C: V, s. 57.

²⁸¹ Şeybânî, *el-Asl*, C: III, s. 249.

- Mest Üzerine Mesh

Yolcu abdest aldıktan sonra mest giyse, onların üstüne curmûk giyse, curmûka meshedebilir. Curmûkları çıkarırsa meste mesheder. Mestin biri çıksa diğerini de çıkartıp ayaklarını yıkar. Curmûkun biri çıksa diğerini de çıkartıp meste mesheder. Meshin bir kısmı bozulunca tamamı bozulmuş olur. Zira ayaklardan birinin yıkanması gerekince diğerinin yıkanması da gerekir. Mestini çıkarmasa ve meshetse sonra üzerlerine curmûk giyse, abdesti bozulmadıkça curmûk üzerine mesh gerekmez. ‘Bu niçin, curmûk üzerine meshedip sonra curmûkun çıkartılması durumunda mestlere meshin gerektiği ilk durum gibi değil, şimdi burada mestlere meshedip üzerlerine curmûk giyildiğinde, abdest bozuluncaya kadar curmûk üzerine meshin gerekmediğini söylüyorsunuz’ denirse ikisinin farklı olduğu söylenir (هما مختلفان). Zira mest üzerine meshedip sonra üzerlerine curmûk giyildiğinde, curmûk üzerine mesheden kişi gereksiz iş yapmıştır. Curmûka meshedildikten sonra çıkartılsa kendisine mesh yapılmamış mest kalır ki bunlara mesh gerekir²⁸².

Su bulamayan yolcu teyemmüm edip mest giyse bir namaz kılıp bir başka namazın vakti girse sonra su bulsa abdest alıp meste meshedemez. Çünkü mesti tam bir abdest alarak giymedi. Zira su bulsa teyemmüm caiz olmaz, abdest alması gerekir. Oysa abdest alıp da mest giyse ve abdesti bozulup abdest alsa ve meshetse abdest gerekmez. Bu, diğerinden farklıdır (فهذا مخالف لذلك)²⁸³.

- Gümü Bulmak

Adam dâru’l-harbe emanla girse ve onlardan birinin evinde gömü bulsa iâde eder. Fakat sahrada bulsa onundur ve humus da gerekmez. Oysa dâru’l-İslamda gerekiyordu. Çünkü dâru’l-harbi Müslümanlar fethetmemiştir. Dâru’l-İslam ise fethedilmiştir. Fark buradan kaynaklanmaktadır (فمن هنا اختلفا)²⁸⁴.

- Harbînin İfadesi

Harbî, ergenlik çağına gelen kadınlarla gelse ve ‘bunlar kızlarımdır’ dese, onlar da tasdik etseler, kıyasen fey’ olurlarken istihsanen eman altında olurlar.

²⁸² Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 103.

²⁸³ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 107.

²⁸⁴ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 116.

Baba ve dedenin hilafına (بخلاف) anne, kız kardeş ve teyze de ona tabi olarak böyledir²⁸⁵.

- Zekatı Yanlış Kişiyeye Vermek

Adam sorup soruştursa, fakir olduğu kanaatine varıp birine zekatını verse de sonra adamın zengin olduğu ortaya çıksa Tarafeyn'e göre zekat geçerlidir. Ebû Yûsuf'a göre geçerli değildir. Çünkü temiz olmayan suyla abdest alıp namaz kılan, sonra temiz olmadığını anlayıp abdesti ve namazı iâde eden adam gibidir. İmam Muhammed şöyle demiştir: Namaz, sadakaya benzemez. Çünkü onun namazı geçerli değildir. Zira zekatı, verdiği kişiden alma hakkına sahiptir. Çünkü verdiği zekat rucû hakkı olmayacak şekilde geçerlidir. Kaldı ki rucû hakkı olsa da değişen bir şey olmaz. Çünkü zekat, abdestsiz kılınan namaza kıyaslanamaz. Çünkü abdestsiz kılınan namaz zaten namaz olmaz. Sahibinin geri alma hakkı yoksa zekat tam demektir. Sahibi ikinci kez zarara uğratılmaz. Sahibine yaptığından fazlası yüklenemez. Ebû Yûsuf'la, zekatın asıl yerine verilmediği noktasında muvafıkız, fakat zekatı alan için geçerlidir. Bunun için abdestsiz namaz ile zekat farklıdır (افتרכת)²⁸⁶.

Eserlerde iki mesele ya da hüküm arasındaki farkın muhtemelen hayali muhatap tarafından “ من أين افترقا؟ ”, “ فما فرق؟ ”, “ من أين اختلف؟ ”, “ فما شأن؟ ” gibi lafızlarla sorgulandığı da görülmektedir. Mesela;

- Lâhıkın Bayram Namazı İçin Tekbir Alması

Namazgâhta bayram namazını kılan adamın abdesti bozulsa ve şehre gittiğinde namazı kaçırmaktan korksa, su da bulamasa, teyemmüm edip imamla kılar. Çünkü bayram namazı kaçarsa başka namaz yok. Bayram namazı cenaze namazı gibidir. Bu durum cenaze namazı esnasında olsa teyemmüm alırdı. Bayram namazı da böyledir. Bayram namazından bir rekât kılsa ve abdesti bozulsa, yerinde teyemmüm alır ve namaza devam eder. Şayet şehre döner, abdest alır ve geldiğinde imam namazı bitirmişse, imamınki gibi iki rekât kılar, imam gibi

²⁸⁵ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 243. “ بخلاف ” kalıbıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. **Ziyâdâtü'z-ziyâdât**, s. 150; Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 256, C: III, s. 174, C: V, s. 128, 129.

²⁸⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 8. İki mesele arasında farkın olmadığı için “ وما كان بينهما افتراق ” şeklinde ifade edildiği örnek için bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s.117 vd.

tekbirleri alır, kıraat yapmaz. ‘Tekbir alıyor da niçin kıraat yapmıyor?’ denirse (فما شأنه يكبر ولا يقرأ؟) cevap olarak imamın kıraatinin onun kıraati olması söylenir. İmamın tekbiri onun tekbiri olmaz. Zira imamın arkasındaki okumaz ama onunla birlikte tekbir alır. Bu ve o aynıdır. Çünkü o, imamla birlikte namazın başına yetişmiştir. Bu, Ebû Hanîfe’nin görüşüdür. İmameyn’e göre, abdestli bir şekilde imamın namazına dahil olana teyemmüm kafi gelmez. Çünkü bu, artık namazı kaçırmaz. Züfer de bu görüştedir²⁸⁷.

• Ramazan Orucunun Kazâsı

Adam Ramazan ayına sağlıklı girse sonra delirse ve gelecek senenin ramazanından önce iyileşse, önce bu ramazanın orucunu tutar sonra ilk ramazanda tutamadıklarını kazâ eder. Adamın rahatsızlığı bu ramazanda da sürse sadece ilk ramazının kazâsı gerekir. ‘İkisinin farkı nedir? (من أين اختلف؟)’ denirse, bir şeyin bir kısmı gerektiğinde tamamının kazâsı gerekmesinden dolayı istihsan yapıldığı söylenir²⁸⁸.

• Şahitlik

İki şahitten daha azı ile radâ²⁸⁹ kabul edilmez. ‘Yeme-içme ve abdest ile ilgili şahadet ile radâ’ hakkındaki şahadet neden farklıdır? (من أين اختلف؟)’ denirse, bu, abdest ve yeme-içmeye benzemez, çünkü abdest ve yeme-içme mülkiyet olmadan da helal olur denir. Kişi “yemeğimden ye”, “suyumdan iç”, “abdest al” dese olur. Oysa “cariyemi vat’ et” dese veya hür bir kadın bunu dese helal olmaz²⁹⁰.

²⁸⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 339-340.

²⁸⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 200. Konuyla ilgili olarak Serahsî şunları söylemektedir: “*Mecnûn, Ramazanın bir kısmında iyileşse geri kalanı tutar. Fakat kıyasen tutamadıklarını kaza etmez. Bu, Züfer ve Şâfiî’nin görüşüdür. Çünkü bu hal tüm ayı kapsaydı tamamının kazası gerekmeyecekti. Bu durum ayın bir kısmında olursa külle itibarla cüzde kaza kalkar. Küçüğe kıyasla böyledir (قياسا على الصبي)*. Esasında çocuk, mecnûndan daha iyi durumdadır (احسن حالا)”. Çocuk bazı durumlarda doğru karar verir, ama mecnûn için bu olağan değildir. Ramazanın br kısmındaki çocukluk kazayı kaldırıyor. Mecnûndan da evleviyetle kaldırır. Alimlerimiz istihsan yapmıştır. “ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ” ayetinden maksat ayın bir kısmını görmektir. Şayet sebep ayın tamamını görmek olsaydı Şevvalde de oruç olurdu. Dolayısıyla bu nas ile sabit olmuştur ki, ayın bir kısmını görmek ayın tamamında oruç tutmanın sebebidir.” Bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 88.

²⁸⁹ **Radâ’**: Süt emmek.

²⁹⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 92-93. “ فما شأن؟”, “ من أين اختلف؟”, “ فما فرق؟”, “ من أين اختلف؟” ile ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 77, 79, 83, 99, 101, 122, 153, 158, 173, 189, 209, 213, 216, 223, 230, 273, 287, 327, 359, C: II, s. 79, 174, 196, 200, C: IV, s. 276, 314.

Y – Ğayru (غير) Lafzı

İki mesele arasındaki farkın “غير” kalıbıyla ifade edildiğine de rastlanmaktadır: Adam bal, süt ve kavutu yememeye yemin etse, bunlardan bir yudum içse yeminini bozmuş olmaz. Yine yenilen ve içilen her şey için, yememeye yemin etse, içtiğinde yeminini bozmuş olmaz. Çünkü içme yemenin dışındadır (غير). İçmemeye yemin etse ve yese yeminini bozmuş olmaz. Çünkü içme yemenin dışındadır (غير)²⁹¹. Yine adam, falana hibe yapmayacağına yemin etse de sadaka verse yeminini bozmuş olmaz. Çünkü sadaka hibenin dışındadır (غير). Zira sadakada rucû yoktur²⁹².

Z – Leyse ... (ليس ...) Lafzı

Kendisinden sonra gelen “ك”, “مثل”, “بمنزلة”, “سواء”, “يشبه” gibi eklerle iki mesele arasında benzerliğin olmadığı vurgulanmaktadır.

• Mest Üzerine Mesh

Su bulamayan yolcu, teyemmüm edip mest giyse, bir namaz kılıp bir başka namazın vakti girse, sonra su bulsa, abdest alıp meste meshedemez. Çünkü mesti tam bir abdest olarak giymedi. Zira su bulsa teyemmüm caiz olmaz, abdest alması gerekir. Oysa abdest alıp da mest giyse ve abdesti bozulup abdest alsın ve meshetse abdest gerekmez. Bu, diğerinden farklıdır. Kişi abdest alsın, elindeki sargıya meshetse, sonra mest giyse, sonra abdesti bozulsa abdest alır, sargıya ve mestlere mesheder. Bu, diğeri gibi, yani tam bir abdest almadan mest giyme gibi değildir. Böylesi bir halde tam abdest vardır. Bu teyemmüm gibi değildir (وليس هذا كالتيمم). Zira böylesi bir abdestle, bozmadığı sürece devam eder, oysa teyemmüm edenin, bozulmasa bile su bulduğunda abdesti bozulur²⁹³.

• Namazla İlgili Meseleler

İmam bayram namazını kıldırırken abdesti bozulsa teyemmüm eder ve namazın devamını kıldırır. Arkasındaki için de durum aynıdır. İmameyn'e göre

²⁹¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 254. Serahsî şöyle diyor: “Çünkü her ne kadar mahal aynı da olsa ikisi farklı fiillerdir. Hunsin şartı mahal değil fiildir.” Bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, C: VIII, s. 185.

²⁹² Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 284.

²⁹³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 107.

abdestli bir şekilde namaza girenin abdesti bozulursa, gider abdest alır sonra namazına devam eder. Çünkü namazı kaçırmış olmaz. Namazı kaçırma durumu olmadığı sürece suyun bulunduğu durumlarda teyemmüm değil abdest alınmalıdır. Cuma namazında durum böyle değildir. Cuma, bayram gibi değildir (الجمعة ليست مثل العيد). Çünkü adam şehirde ve cumayı kaçırsa öğleyi kılar. Cuma, bayram ve cenaze namazı gibi değildir (وليست الجمعة كالعيد ولا كالصلاة على الجنازة)²⁹⁴. Benzer bir konu şöyle düzenlenmektedir: Adam cenaze namazının kılındığını görse, abdesti olmasa veya abdesti sonradan bozulsa, teyemmüm eder ve kılar. Su yakında olsa ama namazı kaçıracağından korksa yine teyemmüm alır, korkmazsa abdest alır. Çünkü namazı kaçırma tekrarı kılma imkanı yoktur. Bu, farz ve nâfile namazlar gibi değildir (وليست هذه كالصلاة المكتوبة والتطوع)²⁹⁵.

İmam bayram namazını kıldırırken abdesti bozulsa teyemmüm alır ve namaza devam eder. Çünkü bayram namazı diğerleri gibi değildir. Ayrıca o, şehir dışındadır ve yanında su yoktur (لأن العيد ليس كغيره)²⁹⁶.

Cenaze namazında kadınlar erkeklerle birlikte saff tutsalar namazları tamdır. Çünkü bu namaz farz namaz gibi değildir (لأن هذه الصلاة ليست كصلاة مكتوبة). Zira adam secde âyeti okusa da kadın onun yanında secde yapsa adamın namazını bozamaz. Bu da böyle²⁹⁷.

²⁹⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 122-123. Serahsî, konu hakkında Şâfiî'nin farklı düşündüğünü söyledikten sonra şunları söylemektedir: su ile abdest almanın amacı onunla namazın edasına ulaşmaktır. Su ile abdest alındığında namaz kaçırılacaksa su ile abdest alma hitabı düşer. Suyun bulunması yok hükmünde olur. Bu durumda teyemmümün farz olma hükmü gündeme gelir. Cuma böyle değildir. Burada öğle namazı vardır ki bu vaktin farzının aslıdır. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 119. *el-Asl*'ın bir başka yerinde de şu ifadeler geçmektedir: namazgâhta bayram namazını kılan adamın abdesti bozulsa ve şehre gittiğinde namazı kaçırmaktan korksa, su da bulamasa, teyemmüm edip imamla kılar. Çünkü bayram namazı kaçarsa başka namaz yok. Bayram namazı cenaze namazı gibidir. Bu durum cenaze namazı esnasında olsa teyemmüm alırdı. Bayram namazı da böyledir. Bayram namazından bir rekat kılsa ve abdesti bozulsa, yerinde teyemmüm alır ve namaza devam eder. Şayet şehre döner, abdest alır ve geldiğinde imam namazı bitirmişse, imamın iki rekat kılar, imam gibi tekbirleri alır, kıraat yapmaz. Tekbir alıp kıraat yapmaması imamın kıraatinin onun kıraati olmasıdır. İmanın tekbiri onun tekbiri olmaz. Zira imamın arkasındaki okumaz ama onunla birlikte tekbir alır. Bu ve o aynıdır. Çünkü o, imamla birlikte namazın başına yetişmiştir. Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. İmameyne göre, abdestli bir şekilde imamın namazına dahil olana teyemmüm kafi gelmez. Çünkü bu, artık namazı kaçırılmaz. Züfer de bu görüştedir. Bkz. Şeybânî, **a.g.e.**, C: I, s. 339-340.

²⁹⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 381.

²⁹⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 349. Serahsî bu durumun yerel ve zaman bağlı bir mesele olduğunu söylüyor. Bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 40.

²⁹⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 386. Serahsî şunları söylüyor: "Aynı hiza sebebiyle namazın ifsad olacağı kıyasın hilafına nasla sabit olmuştur. Nas mutlak bir namaz hakkındadır. Cenaze

Küsûf namazında kıraat cehrî değildir. Bu, bayram namazı gibi değildir (وليست)²⁹⁸ (هذه كصلاة العيدين)²⁹⁸.

- Zekat

Adamın devaleri düşman eline geçse veya biri gasbetse de birkaç yıl sonra bunlar adama teslim edilse, geçmiş senelerin zekatı gerekmez. Düşman elindeyken onlara sahip değildi. Gâsıbdâ da aynısı. Gasb, itiraf edilen borç gibi değildir. Bunu ne zaman istese alacağı için zekat gerekir. (وليس الغصب بمنزلة الدين)²⁹⁹.

- İ'tikâfa Girmeyi Nezretmek

Adam üç gün i'tikâfa girmeyi kendine farz kılsa, peşpeşe (tetâbu') demese de peşpeşe gerekir. Başladığında gece-gündüz gerekir. Bir şeyi tereketse ifsâd olur ve baştan başlaması gerekir. Bu, oruç gibi değildir (وليس هذا كالصيام). Zira üç gün oruç tutmayı kendine farz kılsa, tetâbu'a niyet etmese, ayrı ayrı tutabilir. Yine geceleri de oruçlu olmaz³⁰⁰.

Kadın bir ay i'tikâfa girmeyi kendine farz kılsa ve bu ay içinde hayız görse, hayız gördüğü günlerin kazâsı gerekir. O ayın namazlarını da kılar. Çünkü hayız günleri gece gibidir. Kazâsını yaptığı günlerin namazlarını kılmazsa i'tikâfını ifsâd eder. Dolayısıyla i'tikâfa baştan başlaması gerekir. Hayız diğerleri gibi değildir (وليس الحيض كغيره). Çünkü hayız, her ay görülen bir özürdür. Bu, iki ay peşpeşe oruç tutma gibidir³⁰¹.

- Ebeveynin Çocuğun Kazandığını Alması

Çocuk para kazansa ebeveynin onu alma hakkı yoktur. Fakat efendi, cariyenin (mükâtebe) çocuğunun kazandığını alabilir. İki bir değildir (ليسا بسواء). Çünkü çocuk mükâtebe akdi içinde doğsa annesi gibidir. Mükâtebe sırasında çocuk varsa alamaz³⁰².

namazı mutlak bir namaz değildir. Yine diğer namazların aksine, buradaki kahkaha abdest gerektirmez." Bkz. a.g.m., **el-Mebsût** C: II, s. 69.

²⁹⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 396.

²⁹⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 21, 46; C: II, s. 106.

³⁰⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 235. ayrıca bkz. a.g.m., **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 9.

³⁰¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 236.

³⁰² Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 385-386.

- Hayvanın Çiğnediği Kişi

Hayvan, birini çiğnediğinde sâik³⁰³ ve kâide³⁰⁴ keffâret gerekmez. Bu konuda ikisi râkib³⁰⁵ ve mürtedife³⁰⁶ benzemez (ليسا يشبهان)³⁰⁷.

- Kabza Vekîl ve Rasûl Tayin Etmek

Adam görmediği bir şeyi satın alsa, sonra kabzetmesi için bir elçi (رسول) gönderse, müşteri malı gördüğünde yine de muhayyerdir. Elçinin görmüş olması akdi geçerli kılmaz. Kabz için vekil (وكيل) tayin etse vekilin kabzı caizdir. Müşterinin, vekilin görmesinden sonra muhayyerlik hakkı yoktur. Bu konuda vekil rasul gibi değildir (ليس الوكيل في هذا كالرسول). Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. İmameyn'e göre bu konuda vekil ve rasul aynıdır. Müşteri, gördüğünde muhayyerdir. Çünkü onu kabz için vekil kıldı, görmesi için değil³⁰⁸.

II - ZÂHIRU'R-RİVÂYE'DE İLLET LAFIZLARI

Biz bu başlık altında **Zâhiru'r-rivâye**'de illete atıfta bulunulduğunu düşündüğümüz lafızları örnekleriyle sunmaya çalışacağız³⁰⁹. Bu örnekler **Zâhiru'r-rivâye**'deki, özelde kıyas ve illet, genelde de istidlâl anlayışı hakkında bilgi verecektir.

A – Li (ل) Lafzı

Âyet ve hadislere atıfta bulunurken bu lafız kullanılmaktadır. Mesela namazda tebessüm etmenin abdesti bozmayacağına hükmedildikten sonra, hakkında Rasûlullah'tan eser olması sebebiyle (لئلا) namazda kahkaha atanın abdestinin

³⁰³ **Sâik:** Hayvanı sevkedek kişi.

³⁰⁴ **Kâid:** Hayvanı önden çeken kişi.

³⁰⁵ **Râkib:** Hayvanın üstüne binen kişi.

³⁰⁶ **Mürtedif:** Hayvanı sürenin arkasındaki kişi.

³⁰⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 499. Benzer bir mesele şöyle düzenlenmektedir: Adam, kendi mülkiyetinde hayvanını sürse (سار) ve birini çiğneyip öldürse diyet ve keffâret gerekir. Eliyle öldürmüş gibi olur. Sâik veya kâid olsaydı diyet ve keffâret gerekmezdi. Bkz. a.g.e, C: IV, s. 405.

³⁰⁸ Şeybânî, **el-Asl** C: V, s. 141. Ayrıca bkz. a.g.m., **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 341-342.

³⁰⁹ Burada yer verdiğimiz bazı lafızların illet ifade ettiğine dair bkz. Râzî, **el-Mahsûl**, C: V, s. 139 vd

bozulacağına, bu kişinin namaza da yeniden başlaması gerektiğine hükmedilmektedir³¹⁰.

Aşağıda bu kalıbın kullanıldığı benzer örneklere yer vermek istiyoruz.

- Nifas

İlk çocuğunu doğuran kadın otuz günlük nifastan sonra üç gün temiz olsa, sonra yedi gün daha kan gelse kırk günün tamamı nifastır. Bu temiz olduğu üç günde ramazan orucu tutsa olur. On günlük hayız ile kırk günlük nifas arasında eser sebebiyle (لئلا ثر) fark vardır³¹¹.

- Ehl-i Kitabın Kestikleri

Yahudi ve Hristiyanların kestiklerinin ve yemeklerinin yenmesinde şu âyet sebebiyle (لقوله) beis yoktur: “...Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helaldir...” (Mâide, 5/5). Mecûsîlerin yiyeceklerinde de beis yoktur. Ancak şu hadis sebebiyle (لقوله) kestikleri yenmez: “Mecûsîlere, Ehl-i Kitaba davrandığınız gibi davranın. Ancak kadınlarını nikahlamayın ve kestiklerini yemeyin” Hz. Ali’den de şu rivâyet edilmiştir: “Kestikleri hariç Mecûsîlerin yiyeceğinde bir beis yoktur”³¹².

- Komutana İtaat

Asker dâru’l-harb topraklarına girip komutanları onlara savaşla ilgili bir emirde bulursa, şayet kendilerine emrettiği hususta menfaatleri varsa şu âyet sebebiyle (لقوله) itaat etmeleri gerekir: “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e ve sizden olan ülülemre de itaat edin...” (Nisâ, 4/59)³¹³.

³¹⁰ Şeybânî, **el-Asl** C: I, s. 74. Serahsî, kıyasen kahkahanın abdesti bozmaması gerektiğini söylemekte ve şöyle devam etmektedir: “Çünkü abdest, vücuttan çıkan pis şeylerle bozulur. Şayet kahkaha hades olsa, tıpkı diğer hadesler gibi onun namazda ya da namaz dışında olması arasında fark olmazdı. Şâfiî böyle düşünür ve bunu cenaze namazı ve tilâvet secdesindeki kahkahaya kıyaslar. Fakat ulemamız istihsan yapmıştır. Rasûlullah namaz kıldırırken bu olay yaşanmış ve o da abdest ve namazı emretmiştir. Namaz dışındaki gülme namazdakine benzemez. Çünkü namaz münâcat halidir. Ayrıca cenaze namazı ve tilâvet secdesi mutlak bir namaz değildir. Kıyastan nas ile tahsis edilmiş olan hükme, tüm yönleriyle ona benzemeyen şeyler ilhak edilemez.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 77-78.

³¹¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 185-186.

³¹² Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 103-104.

³¹³ Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 116. Serahsî ek olarak şunları da söylemektedir: “Kendi faydalarına olup olmadığını bilmedikleri bir şeyi kendilerine emretseler yine itaat etmeleri

- Emân

Âdil veya fâsık hür bir Müslümanın verdiği eman Rasûlullah'ın şu sözü sebebiyle (لقوله) tüm Müslümanlar üzerine geçerlidir: “*Müslümanların kanları eşittir. Diğerlerine karşı tek el gibidirler. En düşüklerinin sözü bile geçerlidir*”. Şayet hadiste geçen kelime az anlamındaki “ **الادنى** ”dan müştaksa –ki “ **ولا ادنى من ذلك ولا اكثر** ” âyetinde böyle geçiyor- bu bir kişinin emanının sıhhatine delildir. Şayet kurb anlamındaki “ **الدنو** ”den müştaksa –ki “ **فكان قاب قوسين او ادنى** ” âyetinde böyle geçiyor- düşmana yakın bir yerde bulunan müslümanın emanının sıhhatine delildir. Şayet zelil anlamındaki “ **الدناءة** ” den müştaksa bu, fâsığın emanının sıhhatine delildir³¹⁴.

- Ribâ

Müslümanların eline, işçiliğinden dolayı değeri ağırlığından daha fazla olan altın veya gümüş bir ibrik geçse ve bu bir Müslümana ait olsa, sahibi bunu paylaşımından önce ganimetin içinde bulsa karşılıksız alır. Şayet taksimden sonra bulursa, istediği takdirde altın ise dirhem, gümüşse dinar karşılığı değeriyle alır. Rasûlullah'ın “*yenisi ve eskisi aynıdır*” sözüne binaen, cinsi cinsine değişimden ribevî mallarda yeni olmasının veya eskimiş olmasının anlamı olmadığına dair meşhur kâide sebebiyledir (للأصل)³¹⁵.

B – Key – Likey (كى – لكى) Lafzı

- Komutana İtaat

Şayet artçı³¹⁶, hayvanı inat edip yürümeyen biriyle karşılaşır, helak olmaması için (كىلا) hayvanını bırakmasını ve orduya katılmasını emreder³¹⁷.

gerekir. Çünkü itaatin vacipliği kesin nas ile sabittir. Tereddütleri kesin nassa muarız olamaz.”
Bkz. Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 116.

³¹⁴ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 175-176.

³¹⁵ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: IV, s. 116. Kâide anlamında “ **الأصل** ” kelimesinin kullanım örnekleri için bkz. Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 74, C: II, s. 8, C: III, s. 44, C: IV, s. 116.

³¹⁶ **Artçı**: Yürüyüş durumunda bulunan bir askerî birliğin güvenliğini sağlamak için arkadan gelmek üzere bırakılan kıta.

³¹⁷ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 149.

- Namazda Setr-i Avret

Örtünecek elbisesi bulunmayan gazilerin oturarak ve tek başına namaz kılmaları gerekir. Cemaatle kılmasalar iyi olur. İlle de cemaatle kılacaklarsa gözleri imamın avretine ulaşmasın diye (لكيلا), cemmaatle namaz kılan kadınların yaptıkları gibi imam saffın ortasında durur³¹⁸.

C – Lienne (لَنْ) Lafzı

Üzerinde çalıştığımız eserlerde en yaygın ta'lîl kalıbı budur. Örnekler şöyledir:

- Abdest Suyu

Evcil olmayan tavuk kovadan su içse bu su ile abdest alınır. Çünkü (لَنْ) gagasında pislik olmaz³¹⁹.

Kovaya sinek, akreb, karınca, çekirge... düşse ve ölse de kovada ölüsü bulunsa abdest alınabilir. Çünkü (لَنْ) kanı olmayan hayvanlardır. Tüm kanı olmayan hayvanlar için durum aynıdır³²⁰.

- Sargı Üzerine Mesh

Yarasının üzeri sarılı olan kişi abdest alsın, sargıya meshetse ve mest giyse, sonra abdesti bozulsa ve abdest alsın mestine meshetse, yara iyileştiğinde mesti çıkarıp ayaklarını yıkaması gerekir. Çünkü (لَنْ) mesh, yara iyileşmediği sürece geçerlidir³²¹.

- Teyemmüm

Cenaze namazı kılınırken abdesti olmayan biri mukîm olsa da teyemmüm edebilir. Çünkü (لَنْ) bu namazı kaçırırsa kendi başına kılamaz. Mukîm secde âyeti okusa, abdesti de yoksa teyemmüm alamaz. İki farklıdır. Çünkü (لَنْ)

³¹⁸ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: I, s. 166.

³¹⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 49.

³²⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 50. Serahsî, Şâfiî'nin bu görüşte olmadığını söylüyor. Ona göre tüm ölümler suyu ifsad eder. Çünkü "meyte size haram kıldı... (حرمت عليكم الميتة)" ifadesi hepsini içine alır. Serahsî, Sahâbeden bazı rivâyetleri zikrettikten sonra "...akan kan... (اودما مسفوحا)" ifadesini delil olarak zikrediyor. Onlara gör acık bir kan yoksa nassın yasağına girmez. Sirke ve elma kurdu gibi onun içinde yaratılmış olanlara kıyasla ölüm ile necis olmaz (قیاسا علي ما خلق). Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 51.

³²¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 109.

bunda kaçırılacak bir şey yoktur. Ne zaman isterse abdest alır ve secdeyi yapar. Şehir dışındaki namazgâhta bayram namazının kılındığını gören kişi abdestsiz ise teyemmüm alır. Çünkü (لَنْ) şehir dışındadır ve abdest için dönse namazı kaçıtır. Bayram ve cenaze namazı aynıdır³²².

- Cuma Günü Öğle Namazı Kılmak

Kişi evinde öğle veya yatsı namazını kılsa ve mescide gittiğinde bu namazlar kılınıyor olsa ve burada da kılsa evde kıldığı namaz nâfile olmaz. Cuma günü evinde öğleyi kılsa ve mescide geldiğinde cuma kılınıyor olsa, evde kıldığı nâfile olur. İkisi farklıdır. Çünkü (لَنْ) özürsüz olarak cuma günü evinde öğleyi kılmamalı, cemaatle cumayı kılmalıdır. İlkinde öğleyi ya da yatsıyı evinde kıldığında o zaten farzı kılmıştır. Farzı nâfile yapması gerekmez. İkincisinde ise farz olan cuma namazıdır³²³.

- Namaz Dışındakinin Feth³²⁴ Yapması

İmam kıraat esnasında unutsa da (istiftah) namaz kılmayan ama Kur'an öğrenen biri hatırlatsa (feth) namaz fâsid olur. Cemaatten biri hatırlatsa namaz tamdır. İkisi farklıdır. Çünkü (لَنْ) birincisi ta'lîm, ikincisi tilâvet amaçlıdır³²⁵.

- Sehih Secdesi

Kişi öğle namazının iki rekatını kılıp oturmadan üçüncü rekata kalksa ama tam doğrulmadan hatırlasa ve otursa sehih secdesi gerekir. Çünkü (لَنْ), halini değiştirdi. Hal değişince secde gerekir. Bunu dördüncü rekatta yapsa da aynı³²⁶.

- Korku Namazı

İmam korku namazında birinci taifeye namaz kıldırsa, düşman hücum etse ve bu birinci taife düşmanla savaşsa namazları fâsid olur ve yeniden kılmaları gerekir. Düşman imama ve arkasındakilere saldırsa, bu esnada imam ve arkasındakiler

³²² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 122.

³²³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 173.

³²⁴ **Feth**: Namazda okuyucuya unuttuğu, takıldığı yeri hatırlatmak.

³²⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 190. Serahsî, kıyasa göre namazdaki kişinin fethiyle de namazın bozulacağını fakat hadis sebebiyle istihsana gidildiğini söylüyor. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 193.

³²⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 217-218. Serahsî şunu söylüyor: "Zâhiru'r-rivâye'ye göre kalkmadıysa döner, kalkdıysa dönmez." Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 223.

ikinci rekatta olsa ve savaşsalar, imamın, bu esnada onun arkasındakilerin ve ilk rekâtı kılmış olanlar olmak üzere tamamının namazı fâsid olur. Çünkü (لَأَنْ) imamın namazı fâsid olunca arkasındakilerin de fâsid olur³²⁷.

- Zekat

Adam ölse ve ona hayvanlarından dolayı zekat gerekseydi, görevli, vârislerin elinden alamaz. Çünkü, (لَأَنْ) zekatın kendisine gerektiği kişinin elinden mal çıkmış ve başkasının olmuştur³²⁸.

- Ramazanda Cimâ

Adam ramazanda gündüzleyin eşiyle cimâ yapsa ve kadın o gün hayız görse adama hem kazâ hem de keffâret gerekirken kadına sadece kazâ gerekir, keffâret gerekmez. Çünkü (لَأَنْ) kadın o gün hayız görmüştür³²⁹. Benzer bir mesele hakkında ise şunlar söylenmektedir: Kadın nâfile oruçlu olarak sabahlasa, sonra orucu amden bozsa, sonra günün ileriki vaktinde hayız görse, o günün kazâsı gerekir, her ne kadar hayızlı olsa da. Çünkü (لَأَنْ) bu kadın, “*bu gün oruç tutmak üzerime farz olsun*” deyip hayız gören kadın gibidir³³⁰. Benzer bir başka konu içinse şunlar söylenmektedir: Adam ramazanda müteammiden iftar yapsa ve aynı gün oruç tutamayacak kadar hasta olsa, sadece o günün kazâsı gerekir, keffâret gerekmez. Çünkü (لَأَنْ) hasta oldu. Hasta olmasa, yolculuk niyeti de olmasa ama yola çıksa kazâ ve keffâret gerekir. Çünkü (لَأَنْ) yolculuk onun fiilindedir ve keffâreti iptal etmez³³¹.

- İ'tikâf Nezretmek

Adam kendine i'tikâfı farz kılsa ve yerine getirmeden ölse, herhangi biri onun yerine kazâ edemez. Çünkü (لَأَنْ), i'tikâf oruç olmadan olmaz. Bir başkası da

³²⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 356.

³²⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 71. Serahsî şunları söylemektedir: “*Şayet adam vasiyet etmişse o zaman malın üçte birinden alınır. Şâfiî’ye göre vasiyet olsun olmasın alınır. Delili şudur: Hasamlı kadına Rasûlullah: “Babanın bir borcu olsaydı ödemez miydin? Allah hakkı ödenmeye daha layıktır” demiştir. Rasûlullah Allah hakkını kul hakkına benzetmiştir. Bizim delilimiz şudur: Kişinin yediği, giydiği ve tasadduk ettiği dışında malı yoktur. Ölümünden sonra vârisin malı olur. Vârisin ödemesi gerekmez. Allah ve kul hakkı birleştğinde kul hakkı mukaddemdir...*” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 185-186.

³²⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 178.

³³⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 194.

³³¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 201.

başkasının yerine oruç tutamaz. Abdullah ibn Ömer ve İbrahim en-Nehâf de böyle demiştir. Fakat her gün için bir fakire yarım sa' buğday verilir³³².

• Taharrî

İkisi meyte, bir zekiyye üç hayvan birbirine karışmış vaziyette olsa taharrî yapılmaz. Çünkü (لَنْ) burada gâlib olan haramlıktır³³³.

Adam iki elbiseden biri hakkında taharrî yapsa, re'y-i gâlibine göre temiz olanla öğle namazını kılsa, sonra görüşü değişse, re'y-i gâlibi diğèrinin temiz olduğu yönünde değişse, onunla ikindiye kılsa ikindi geçerli olmaz. Çünkü (لَنْ) öğle geçerli olmuştu. Öğle tamamlandıktan sonra ancak yakîn ile ifsâd olur. Fakat açıkça ilk elbisenin necis olduğu ortaya çıksa bu defa öğleyi îade eder. Yine taharrî söz konusu olmadan veya birinde necâset olduğunu bilmeden, ilk elbiseyle öğleyi, ikinciyle ikindiye, ilkiyle akşamı, ikinciyle yatsıyı kılsa ve elbisede pislik olduğunu görse, ama bu elbiseyle hangi namazları kıldığını bilmeseyse, öğle ve akşam namazı geçerli, ikindi ve yatsı geçersizdir. Çünkü (لَنْ) öğleyi biriyle kıldı ve tamamladı, ancak yakîn ile ifsâd olur. Bu elbiseyle kıldığı tüm namazlar böyle olur³³⁴.

• Yemin Keffâreti

Yemin keffâreti için adam üç gün oruç tutsa, üçüncü gün zengin olsa orucu bozulur ve keffâret gerekir. Çünkü (لَنْ) Yüce Allah "...*Bunlara gücü yetmeyen üç gün oruç tutar*"³³⁵ buyurmuştur³³⁶. Yine bu âyet sebebiyle (لَنْ), yiyecek ve giyecek olmasına rağmen oruç tutarsa olmaz³³⁷. Benzer bir mesele şöyle düzenlenmektedir: Adamın üzerinde iki yemin keffâreti olsa, sadece biri için

³³² Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 240. Serahsî şunları söylemektedir: "*İ'tikâfi yerine getirmeden ölse, her gün için yarım sa' buğday yedirir. Bu, şayet vasiyet ettiyse böyledir. Çünkü i'tikâf oruçtan bir fer'dir. Fidyenin hükmünü oruçta anlatık. İ'tikâfta da aynısı. Şayet, oruçta fide gayr-i ma'kûldür, kıyas yoluyla sabit olmamıştır, i'tikâfi nasıl buna kıyas edersiniz? denirse, yine, şaşılacak şey ki, namaz konusunda benzer şey söylediniz, burada kıyas olmaz dediniz denirse şöyle deriz: İ'tikâf konusundaki sorunun cevabı basittir. İ'tikâf nezretmenin sıhhati oruca itibarladır. Farzlar içinde aslı olmayan şeyin neyr ile iltizamı da sahih olmaz. Oruçtaki fide hakkında nas i'tikâf için de geçerlidir. Namaz konusuna gelince, namazın yerine fideyle ilgili olarak kitaplarda mutlak bir ifade yok. Fakat ez-Ziyâdât'ta 'inşallah yeterli olur' ifadesi var. İstisna ile takyid, bu konuda bir cevabın olmadığı anlamına gelir. Çünkü kıyaslık bir konu değildir.*" Bkz. a.g.m., **el-Mebsût** C: III, s. 123-124.

³³³ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 18-19.

³³⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 24-25.

³³⁵ Mâide, 5/89.

³³⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 188.

³³⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 193.

taâma gücü yetse, yedirse, sonra diğeri için oruç tutsa olur. İlki için oruç tutsa, sonraki için de yedirse, tuttuğu oruç geçerli olmaz. Çünkü (لَنْ) taâm bulduğu halde oruç tuttu. Orucu baştan tutması gerekir³³⁸.

- Köle Satımı

Adam köle satın alsın ve kabzetse sonra ayıp iddiasında bulunsun, satıcı ayıplı olmadığına yemin edinceye veya beyyine getirinceye kadar müşteri ücret ödemesi hususunda zorlanamaz. Çünkü (لَنْ) ayıp davası ücretin ödenmesini durdurur³³⁹.

- Gümüşün Kullanımı

Rasûlullah, Arfece b. Es'ad'ın altın burun takmasına izin vermiştir. Buradan hareketle kişi, altın diş de taktırabilir ve kaplama yaptırabilir. Bu görüş İbrahim en-Nehâî'den rivâyet edilmiştir. Ebû Hanîfe mekruhtur diyor. Çünkü (لَنْ) intifa maksatlı gümüşün kullanımında beis yoktur, altında vardır. Gümüş yüzük kullanmak buna delildir (بدليل)³⁴⁰.

Bazen özellikle **el-Asl**'a mahsus olarak soru-cevaplı tarzda konular işlenirken böylesi bir ta'lîle hazırlık olarak “ لم؟ ” soru kalıbı da görülmektedir. Mesela bir örnek şöyledir:

Cünüp kişi gusle ederken kovaya üzerinden su sıçrasa su fâsîd olmaz.

- Niçin? (لم؟)

- Çünkü (لَنْ) bundan sakınmak mümkün değildir³⁴¹.

³³⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 195.

³³⁹ Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 349-350.

³⁴⁰ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 94-95. “ بدليل ” kelimesinin kullanım örnekleri için bkz. Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 56, 95, 175, 176. “ لَنْ ” kalıbıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 47, 49, 50, 53, 59, 61, 69, 77, 78, 79, 88, 96, 101, 107, 109, 111, 116, 119, 122, 123, 127, 167, 168, 170, 173, 177, 178, 184, 188, 189, 198, 206, 218, 222, 223, 227, 237, 245, 250, 251, 252, 253, 270, 271, 273, 275, 276, 281, 282, 285, 289, 291, 292, 294, 298, 299, 300, 302, 309, 317, 321, 326, 339, 340, 348, 359, 365, 385, 381, 387, 388, 408, 409, 410, 433, 461, C: II, s. 22, 33, 71, 76, 79, 82, 84, 88, 113, 116, 124, 126, 163, 169, 171, 172, 174, 178, 182, 184, 188, 189, 190, 196, 197, 201, 221, 225, 240, 243, 256, 257, 258, 259, 260, 263, 375, 457, C: III, s. 7, 8, 9, 12, 17, 23, 25, 26, 38, 55, 64, 71, 93, 94, 114, 134, 152, 179, 186, 188, 190, 193, 195, 217, 220, 226, 249, 254, 284, 302, 305, 326, 327, 340, 389, 403, C: IV, s. 26, 30, 34, 38, 39, 83, 105, 271, 278, 279, 463, 571, C: V, s. 6, 7, 8, 10, 11, 12, 17, 22, 25, 43, 48, 55, 56, 83, 84, 141, 144, 160, 171; **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 236, 350; **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 104, 113, 159, 181, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 245, 267, 296, 306, 308, 385, 392, 393; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 41, 44, 45, 90, 93, 95, 100, 105, 109, 119, 120, 132, 133, 134, 155, 157, 172, 176, 182, C: II, s. 2, 10.

³⁴¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 46-47.

Benzer örnekler şöyledir:

Temiz bir kovadan biri abdest alsa bir başkası bununla abdest alamaz.

- Niçin? (لم؟)

- Çünkü (لأن) bu suyla bir kez abdest alınmıştır³⁴².

Hayızlı bir kadın su içse ya da abdest alsa artan suyla adam abdest alabilir.

- Niçin? (لم؟)

- Çünkü (لأن) bu su temizdir³⁴³.

“ لأن ” kalıbı üzerinden benzetme ilişkisinin kurulduğu durumlara da rastlanmaktadır. Mesela vâcib bir itikâfta iken günlerce bayılan veya deliren kişinin iyileştiğinde i'tikâfı baştan alacağı, delirme durumunun senelerce devam etmesi durumunda, bunun ve Allah'ın kıldığı diğer farzların kıyasen aynı olması sebebiyle kazânın gerekmediği söylenmekte, fakat kıyasın terk edilip kazânın gerekliliğine hükmedildiği belirtilmektedir. İstihsanın gerekçesi bağlamında “ لأن ” kalıbıyla hac için ihrama giren ve böylesi bir durumla karşılaşmış sonra düzelen kişiye kazânın gerektiği örnek verilmektedir³⁴⁴.

D – İnnemâ – İnnemâ – Kad (إن – إنما – قد) Lafzı

Ta'lîl bildiren ifadeler bazen bu lafızlarla da rastlanabilmektedir. Mesela arazisinde ağaç ve kamış olan kişiye öşür gerekmeyeceğine hükmedilmekte, devamında “*çünkü (إنما) bunlar odundur. Kuru ot ve meyvesiz ağaç da böyledir*” denilmektedir³⁴⁵. Eserin ileriki sayfalarında aynı meselenin ta'lîl cümlesi “ إنما ” ile değil “ لأن ” ile başlamaktadır³⁴⁶. Benzer örnekler şöyledir:

• Abdesti Bozan Şeyler

Ateşte pişen yemek abdesti bozmaz. Çünkü (إنما) abdest vücuda girenle değil vücuttan çıkanla bozulur. Ateş temizleyici katkıda bulunur. Şayet bu, abdesti bozsaydı sıcak su ile abdest alınmazdı³⁴⁷.

³⁴² Şeybânî, el-Asl, C: I, s. 47.

³⁴³ Şeybânî, el-Asl, C: I, s. 47.

³⁴⁴ Şeybânî, el-Asl, C: II, s. 243.

³⁴⁵ Şeybânî, el-Asl, C: II, s. 120-121.

³⁴⁶ Şeybânî, el-Asl, C: II, s. 139.

³⁴⁷ Şeybânî, el-Asl, C: I, s. 74.

- Nifas

Kadın bir çocuk doğursa ve karnında bir tane daha kalsa, onu da doğuruncaya kadar oruç ve namaza devam edemez. Çünkü (! نما) nifas birinci çocuktan dolaydır ve bu kırk gün sürer. İlkinden sonra ikincisinden önce namaz ve oruç olmaz. Çünkü Şeyhayn'a göre nifastır. İmam Muhammed'e göre nifas ikinciden sonradır. Karnında çocuk varken nifas olmaz. Hamileyken hayzın olamayacağı gibi³⁴⁸.

- Zekat

Müellefe-i kulûba zekat verilmesi gerekmez. Çünkü (! نما) bu, insanların İslama ısındırılmaları için Rasûlullah zamanında veriliyordu. Bugün buna gerek yok³⁴⁹.

- Oruç Keffâreti

Kusmak orucu bozmaz fakat kişi amden kusarsa kazâ gerekir, keffâret gerekmez. Çünkü (! نما) keffâret yeme, içme ve cimâda olur³⁵⁰.

- Yemin

Adam kuru hurma yememeye yemin etse ve yaş hurma yese hânis olmaz. Ancak yemininde buna da niyet ettiyse yeminini bozmuş olur. Çünkü (! نما) yeminler bu konuda insanların kullanımına göredir³⁵¹.

³⁴⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 309-310. Serahsî şunları söyler: “Şeyhayn'a göre nifas ilkinden, İmam Muhammed ve Züfer'e göre ikincisinden sonradır. İkincisinden sonra diyenlere göre, ilk doğumdan sonra hala hamilelik devam etmektedir. Hamile hayız da göremez nifas da olamaz. Ayrıca iddetin bitme hükmü ancak ikinci ile olur. İlkinden sonra diyenler şöyle diyor: Nifas, kan ile rahmin nefes almasıdır. İlk çocukla bu olur. Hamile rahim ağzı kapalı olduğu için hayız göremez, ilk çocukla rahim ağzı açılır. İddet müddetinin sonu meselesine gelince bundan maksat rahmin boşalmasıdır. Bu ancak ikincinin doğması ile olur.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 20. Konuyla ilgi olarak ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 241.

³⁴⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 155-156. Serahsî bu hissenin Rasûlullahın vefatıyla düştüğünü söylüyor. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: III, s. 9. Aynı konu **el-Câmi'u's-sağîr**'de şöyle anlatılmaktadır: “Humus üç parçadır: yetimler, miskinler ve yolcular. Zekat sekiz grubadır. Ancak müellefe-i kulûb sona erdi.” Bkz. Şeybânî, **a.g.e.**, s. 124. Leknevî, humusun üç parça olmasıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Âyetin zahirine göre humusun kısımları altıdır. Metinde üçü sayıldı. Çünkü âyette Allah'ın zikredilmesi teberrükendir. Rasûlullah'ın payı onun vefatıyla düştü. Akralarının payı da onun vefatıyla düştü. Bunun içindir ki, Hulefâ-i râşidin onlara pay vermedi.” Bkz. **a.g.e.**, s. 124.

³⁵⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 166.

³⁵¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 253.

- Fâsîd Bey'

Toplam fiyat söylenmeden metrekare hesabıyla ev alınsa bey' fâsittir. Zira ücretin tamamını bilmiyor. Çünkü (إن) evin bir kısmı bir kısmından yeğrektir³⁵².

- Korku Namazı

İbn Ömer'n rivâyetinde anlatılan korku namazına göre, savaştaki korku çok fazla olursa kıbleye dönme şartı aranmaksızın binek üzerinde veya ayakları üzerinde namazı kılarlar. Burada yürümek değil ayakta dikilme kastedilmektedir. Çünkü (فإن) yürümek, namazın kendisiyle caiz olmayacağı bir ameldir. Denizde yüzmek, savaşta kılıç sallamak gibi³⁵³. Konuyla ilgili olarak yine **es-Siyeru'l-kebîr**'de şöyle denilmektedir: Korku namazı düşmana karşı durulurken kılınır. Fakat kılıç sallarken, ok atarken olmaz. Çünkü bu bir ameldir. Namaz, kendisinden olmayan bir işle meşgul olunurken olmaz. İşleri bitinceye dek ertelerler³⁵⁴. Bu konuda asl, Ebû Saîd el-Hudrî'nin şu rivâyetidir: Hendek günü gecenin bir kısmına dek namaz kılamadık. Nihayet Allah'ın “ وكفى الله المومنين القتال ” buyurduğu gibi kurtulduk. Rasûlullah Bilal'i çağırdı. Öğle namazı için kâmet getirdi. Vaktinde kılınan gibi güzel bir namaz kıldırıldı. Sonra ikindi için kâmet getirdi. Aynı şekilde kıldırıldı. Sonra akşam sonra yatsıyı kıldırıldı. Bu, korku namazıyla ilgili olan “ فرجالا ” âyetinden önceydi³⁵⁵. Serahsî, burada savaş sebebiyle namazı geciktirmenin cevazına delil vardır diyor³⁵⁶.

- Zekat

Adam birine iki yüz dirhem borç verse, başka malı da olmasa, bir sene geçse, sene geçtikten sonra yirmi dirhemini alsa bu yirmi dirhemden dolayı zekat

³⁵² Şeybânî, **el-Asl**, C: V, s. 85. Benzer bir konu *el-Câmi'u's-sağîr*'de şöyle geçmektedir: “Adam bin zirâ' olmak üzere mülk (dâr) satın alsın ve bin zirâ'dan fazla çıkarsa tamamı onundur. Her zirâ'ı bir dirheme bin zirâ' olarak alsın ve fazla çıkarsa muhayyerdir. İster alırsın ve fazlalığın ücretini verir, isterse almaktan vazgeçer. Daha azını alırsa, parasını alır. İmameyn elbise de ev gibidir diyor.” Bkz. **a.g.e.**, s. 337.

³⁵³ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 156.

³⁵⁴ Serahsî şöyle diyor: “Çünkü namazı kaçırduklarında, işleri bittikten sonra bunu tedarik edebilirler. Ama savaşın tedariki olmaz.” Bkz. Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 157.

³⁵⁵ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 157-158.

³⁵⁶ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 158. “ إنما ” ve “ إن ” lafızlarıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 74, 75, 252, 310, C: II, s. 120, 166, 181, C: III, s. 149, 211, 253, 282, 288, 296, C: V, s. 135; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 94, 95, 109, 156, 217.

gerekmez. Bunu harcasa da yirmi dirhem daha alsa aldığı kırk dirhem için bir dirhem zekat gerekir. Çünkü (اذ) kırk dirhem kabzetmiş oldu³⁵⁷.

E – İz – İzâ (اذ – اذ) Lafzı

• Yolcunun Cuma Namazı Kılması

Yolcu şehre girse ve cemaatle cumayı kılsa olur. Çünkü (اذ) namazda cemaate dahil olduğunda onlarla kılar³⁵⁸.

• Öşür

Harbî, vergi memuruna öşür verse, ülkesine dönse ve tekrar buraya gelse, memurla karşılaştığında yine verir. Bu, defalarca tekrarlırsa yine verir. Çünkü (اذ) dâru'l-harbe girdiğinde ödedikleri düşer. Müslümanların hükümlerinin cereyan etmediği yere girmiş olur³⁵⁹.

• Tenfil

Komutan “kim bir düşman askerini öldürürse üzerindeki onundur” dese, öldüren bir, iki, üç veya daha fazla da olsa kıyasen hepsi ortaktır. Fakat bu konuda kıyası almak doğru olmaz. Çünkü (اذ) bu “askerin tamamı bir düşman askerini öldürmede birleşseler, üzerinden çıkanlarda ortaktırlar” demeye götürür ki komutanın tenfil ile kastının bu olmadığını biliyoruz³⁶⁰.

F – İn Lem Yekün (إن لم يكن) Lafzı

Böylesi bir ifade ile hükmün gerçekleşip gerçekleşmeme şartı ortaya konulmakta, böylece hükmün illetinden sözedilmiş olmaktadır. Mesela hayızlı kadın elini su kovaşına soksa, kadının elinde pislik yoksa (إن لم يكن) bu su ile abdest alınır ve su içilir. Elinde pislik varsa içilmez ve abdest alınmaz. Gusletmek

³⁵⁷ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 78.

³⁵⁸ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 326.

³⁵⁹ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 92.

³⁶⁰ Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebîr*, C: II, s. 232. “ اذ ” ve “ اذ ” kalıbıyla ilgili olarak diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 22, 400, 412, C: III, s. 218, C: V, s. 7, 96, 170, 215; *es-Siyeru'l-kebîr*, C: I, s. 119, C: II, s. 216, 232.

isteyen cünüb bir kişi, elini, yıkamadan kovaya soksa sonra da bu kovadaki suyla gusletse, şayet elinde pislik yoksa (إن لم يكن) yeterli, varsa değildir³⁶¹.

“ وإن كان ” şeklinde lafızla “ كَذَلِكَ ” anlamında kullanıma da rastlanmaktadır: Mesela Müslüman biri, düşmanın elinde esir olarak bulunuyor ve onu bir yerde onbeş gün tutmak istiyorlarsa namazını tam olarak kılar. Onlarla ikamet etmek istemiyor, fırsatını bulduğunda kaçmak istiyorsa da (وإن كان) aynıdır. Çünkü ellerinde mağlub durumdadır.³⁶².

G – İlete Delâlet Eden İfadeler

Herhangi bir özel harf ya da kelime kalıbı olmadan bazen konunun işlenişinden illetin varlığı tespit edilebilmektedir. Mesela, yarının başından akan kanın abdesti bozduğuna hükmedilmekte, devamında kanın akıcı olmaması durumunda da abdesti bozmayacağı ifade edilince³⁶³, kanın akıcı olmasının burada belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Yine tükürüğünde sarılık gören kişinin abdestinin bozulmayacağına, fakat kanın gâlib olması durumunda abdestin bozulacağına hükmedilmekte, böylece gâlib olmanın belirleyici olduğu ortaya çıkmaktadır³⁶⁴. Yine kanın akıcı olmasına dayandırılan bir başka mesele şöyle düzenlenmektedir: Elbisedeki bit kanı namaza mâni değildir. Fakat kene kanı dirhem miktarından fazlaysa yıkanması eftaldır. Bit ve kene kanı farklıdır. Bit kanı akıcı değildir. Oysa kene kanı akıcıdır. Akıcı kanı olmayan her şey kovaya düşse ondan abdest alınmasında bir beis yoktur³⁶⁵.

• Ramazanda Cinsel İlişki

Adam ramazanda karısına baksa ve inzal olsa orucu tamdır, kazâ da gerekmez. Ancak dokunur ve inzal olursa kazâ gerekir³⁶⁶. Eserin bir başka yerinde de dokunmanın belirleyiciliğine dair şu ifadeler geçiyor: Adam karısını öpse ve inzal

³⁶¹ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 48.

³⁶² Şeybânî, *es-Siyeru'l-kebir*, C: I, s. 172.

³⁶³ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 73.

³⁶⁴ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 73.

³⁶⁵ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 83.

³⁶⁶ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 175.

olsa orucuna devam eder, sonra kazâ eder, keffâret gerekmez³⁶⁷. İ'tikâftaki adam karısına baksa ve inzal olsa, i'tikâf ifsâd olmaz, gusl gerekir³⁶⁸.

- Zihâr ve Katl Keffâreti

Zihâr veya katl sebebiyle iki ay peşpeşe oruç tutan kişi hastalansa ve bir gün iftar etse baştan başlar³⁶⁹.

- Dâru'l-harbe Mushaf Götürmek

Büyük bir orduyla girildiğinde okumak için Kur'an düşman topraklarına sokulabilir. Küçük bir müfrezeyle (seriyye) girilirse uygun değildir³⁷⁰.

Zâhiru'r-rivâye'de geçen bazı hükümlerin ta'liline başka eserlerde rastlanabilmektedir. Mesela **el-Asl**'da, Arafat'ta cumanın kılınamayacağına ta'lilsiz olarak hükmedilmekte³⁷¹, Serahsî de bu hükme şu açıklamayı getirmektedir:

“Yani insanlar cuma günü Arafat'ta olsalar, orada cumayı kılmazlar. Çünkü şehir, cumanın şartlarındandır. Arafat şehir hükmünde değildir. Çünkü orada binalar yoktur, orası açık arazidir. Mekke'nin bahçesi değildir. Orası Hıll'dendir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre Minâ bunun hilafıdır. Minâ Mekke'nin bahçesidir, bugünlerde şehir hükmündedir, binalar, çarşılar vardır.”³⁷²

el-Asl'da, kişinin Arafat vakfesinde bayılmasının vakfeye zararı olmadığı belirtilmiştir³⁷³. Serahsî konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Adam bayılsa ve arkadaşları ona vakfe yaptırsa olur. Çünkü vaktinde vakfe meydana gelmiştir. Yine vakfe vakti olduğunu bilmeseydi ve Arafat'a rastlarsa olur. Bayılan kişiden ibadetin ruknünü yerine getirmek imkânsız olmaz. Niyetten sonra oruç tutabileceği gibi”³⁷⁴.

³⁶⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 172. Ayrıca bkz. **a.g.e.**, C: II, s. 181.

³⁶⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 245.

³⁶⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 186. Serahsî şunları söylüyor: “*Adam fıtır, zihâr veya katl için peşpeşe oruç tutarken hasta olsa ve iftar etse, baştan başlaması gerekir. İftar ile peşpeşe vasfının bozulmasından dolayı. Kadın, hayz sebebiyle iftar ederse baştan almaz.*” Bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 81.

³⁷⁰ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: I, s. 142. Serahsî, fıkıh kitaplarının hükmünün de Kur'an gibi olduğunu söylüyor. Bkz. **a.g.e.**, C: I, s. 143.

³⁷¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 346.

³⁷² Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 55.

³⁷³ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 347-348.

³⁷⁴ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 56.

el-Asl'da, bozmaya niyet etsin veya etmesin, umre için tavaf yapmadan Arafat'ta vakfe yapan kârn umreyi bozmuş olur denilmektedir³⁷⁵. Serahsî konuyla ilgili olarak şunları söylüyor:

“Çünkü muteber mana, vakfeden sonra umrenin edasının imkansız olmasıdır. Bozmaya niyet etsin veya etmesin bu gerçekleşmiştir”³⁷⁶.

el-Asl'da, ihramdaki kişinin el ve ayak tırnaklarını kesmesi durumunda kan gerekeceği söylenmektedir. Üç parmağın tırnağını kesene, Ebû Hanîfe'nin ilk kavline göre istihşanen kan gerekir. Sonra bu görüşten döndü ve bir el veya ayak yani beş parmak oluncaya kadar kan gerekmez dedi. İmameyn de bu görüştedir³⁷⁷. Serahsî şunları söylemektedir:

“İlk görüşün –ki Züfer de bu görüştedir- vechi şudur: Bir elin veya ayağın tırnaklarını kesene kan gerektiği konusunda ittifak var. Bunun ekserisi kemal menzilesindedir. Bir elin parmaklarının ekserisi üç parmakdır. İkinci görüşün vechi şudur: Esasında kan el ve ayak tırnaklarının kesilmesiyle gerekir. Kaide budur. Tek bir el yani beş parmak bunun dörtte biridir. Kemal menzilesine geçilir. Traşta başın dörtte biri gibi. Bu kanın en alt sınırıdır”³⁷⁸.

Yine benzer bir konuyla ilgili olarak **el-Asl**'da, hedy ve udhiyye olacak hayvanın, göz, kulak ve kuyruktan noksanlığın derecesinin üçte birden fazla olması halinde Ebû Hanîfe'ye göre olmayacağı söylenmektedir. İmameyn'e göre kalan gidenden fazlaysa olur. Ebû Yûsuf, bu görüşünü Ebû Hanîfe'ye söylediğini, onun da bu görüşe katıldığını söylediğini belirtiyor³⁷⁹. Serahsî konuyla ilgili olarak Ebû Hanîfe'den İbn Şücâ'ın şu rivâyetini aktarıyor:

“Şayet giden dörtte bir ise olmaz. Diğer meselelerdeki görüşlerine kıyasla ki, o kıyas dörtte birin tam hükmünde olmasıdır. Mesh ve traşta olduğu gibi”³⁸⁰.

el-Asl'da, kişinin, sayd cezasını oğlu, ana-babası ve dede-ninesine tasadduk edemeyeceği söylenmekte³⁸¹, Serahsî de bunun zekat ve sadakada da olduğu gibi Allah hakkı için tasadduk edilmesi gerektiği için olduğunu söylemektedir³⁸².

³⁷⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 348.

³⁷⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 56.

³⁷⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 364.

³⁷⁸ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 77.

³⁷⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 412.

³⁸⁰ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 142.

³⁸¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 381.

³⁸² Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 102.

el-Asl' da, sağlıklı bir kimse için nâfile haccın caiz olduğu söylenmekte³⁸³, Serahsî de şu açıklamayı yapmaktadır:

“Yani kastedilen, sağlıklı birisinin parayla kendi adına bir başkasına nâfile hac yaptırabilmesidir. Çünkü bu, malın hac yolunda infakıdır. Bunu kendisi yapsa büyük sevaptır. Aynı şekilde, bir başkasına bu parayı yapması için verse caiz oluyor. Adamın sağlıklı olması farzın edasına engel olsa bile bu yolla nâfileyi eda etmesine engel değildir. Çünkü nâfilede genişlik vardır. Zira kişinin, farz namazın hilafına, kıyama gücü yetse bile nâfile namazı oturarak kılması caizdir. Aynı şey hac için de olur”³⁸⁴.

Ziyâdâtü’z-Ziyâdât’ta, kişinin sağlığında “*sen boşsun veya (أُو) kölem hür*” demesi durumunda birini seçmesinin isteneceği ifade edilmektedir³⁸⁵. Serahsî’nin şerhinde, iki şey arasında “*أُو*” harfini kullandığı için beyana zorlanacağı söyleniyor³⁸⁶.

es-Siyeru’l-kebîr’de Rasûlullah’tan şu rivâyete yer verilir:

“Mücahitlerin eşlerinin, mücahit olmayanlara haramlığı, annelerinin haramlığı gibidir. Mücahidin karısına yanlış yapan kıyamet günü durdurulur ve mücahide şöyle denilir: “Bu, ehlin hususunda sana ihanet etti, bunun iyiliklerinden istediğini al” sanıyor musun ki, o gün en ihtiyacı olduğu gün verecek bir şeyi kalmış olsun!”³⁸⁷.

Serahsî rivâyetin ta’liline dair şunları söylüyor:

“Bu, müctehitlerin değerinin büyüklüğünü gösterir. Çünkü kadınların hurmete layık olması eşlerinden kaynaklanıyor. Şu iki âyet buna işaret ediyor: “...Eşleri onların analarıdır...” (Ahzâb, 33/6). “...ona mükafatını iki kat veririz...” (Ahzâb, 33/31). Bu cezaya şundan dolayı çarptırıldı: Mücahit evinden ayrılırken ehlini, geride kalanlara ve Allah’a emanet etti. Ehline ihanet eden Allah’ın emanetine ihanet etmiş olur. Ayrıca cihatın sekteye uğramasına yol açmıştır. Zira mücahit, ehlinin ihanete uğrayacağını bilirse cihada çıkmaz. Kaldı ki zaruret olmadıkça çıkması da helal olmaz. Çünkü ehlini koruması farz-ı ayndır. Cihada çıkması kendisine farz-ı ayn değildir.”³⁸⁸.

Öte yandan **Zâhiru’r-rivâye**’nin bazı nüshalarında bulunmayan ta’lîl ifadelerinin başka nüshalarda bulunduğu da söylenmektedir. Mesela, **el-Câmi’u’l-kebîr**’in elimizdeki baskısında bir konu şu şekilde geçmektedir: Dört şahit bir adamın zina yaptığına şahitlik etse, iki başka şahit de adamın muhsan olduğuna

³⁸³ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 420.

³⁸⁴ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 152.

³⁸⁵ Şeybânî, **Ziyâdâtü’z-Ziyâdât**, s. 61.

³⁸⁶ Şeybânî, **Ziyâdâtü’z-Ziyâdât**, s. 61.

³⁸⁷ Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 16-17.

³⁸⁸ Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: I, s. 16-17.

şahitlik etse ve adam recmedilse, sonra muhsan olduğuna şahitlik eden iki şahidin köle olduğu ortaya çıksa veya bu iki şahit şهادetten rucû etseler, bu arada recmedilen kişi ölmesey ve yaralı durumda olsa kıyasen yüz değneklik zina haddi gerekir. Bu, İmameyn'in görüşüdür. İstihsanen had düşer ve recme de devam edilmez. Yaralanmadan dolayı şahitlere tazminat da gerekmez. Beytü'l-mâl de tazmin etmez. Adamlar zinaya şahitlik etseler ve celdeye hükmedilse, haddin uygulanmasından önce veya sonra iki şahit adamın muhsan olduğuna dair şهادette bulunsa kıyasen recm gerekir. İstihsanen recm de düşer, şayet vurulmadıysa değnek cezası da³⁸⁹. Meselenin ele alındığı sayfanın muhakkike ait üç nolu dipnotunda eserin el-Mısıryye nüshasında ta'lîl bildiren şu ifadelerin olduğuna dikkat çekilmektedir:

“Kıyasen bu durumda recm gerekir. Fakat istihsan yaptık ve ondan recmi ve hadden geri kalanı düşürdük. Çünkü ben recmedilmesini kerih görüyorum. Ona sopa haddini uyguladık. Yoksa bir zina için iki had uygulamış oluruz ki bu kabihtir. İstihsanen doğru olmaz”³⁹⁰.

H – Min Kıbeli (من قیل) Lafzı

• Zekat

Değeri ikiyüz dirhem etmeyen ticari bir köle için, başka parası da olmayan efendiye ne zekat ne de fitır sadakası gerekir. Bu, iki sebeptendir (من وجهين): a - ticaret (من قیل), b - sahibine sadaka gerekmemesi (من قیل)³⁹¹.

• Kısas

Adam birini amden öldürse ve kısas için veliye teslim edilse de veli kâtilin elini veya bir başka yerini amden kesse erş gerekmez. Çünkü nefis söz konusudur. El, nefsin bir parçasıdır. Zira kâtilin bizzat kendi verildi. Şayet elini kesse ve sonra kâtili affetse elin diyeti gerekir. Çünkü haksız yere kesmiş olur. Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. İmameyn'e göre nefis gerektiğinden ötürü (من قیل) tazmin gerekmez. Zira bundan dolayı ölsey hakkını almış olur³⁹².

³⁸⁹ Şeybânî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 186.

³⁹⁰ Şeybânî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 186.

³⁹¹ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 225.

³⁹² Şeybânî, *el-Asl*, C: IV, s. 449-450.

Birini suda boğana kısas gerekmez. Âkilesine³⁹³ diyet gerekir. Ömer b. Hattab'dan böyle bir hüküm ulaştı. Bu, sudan kurtulabilme ihtimalinden dolayıdır (من قَيْل). Şayet çıkması ve kurtulması engellenirse yine kısas gerekmez, erş gerekir. Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. İmameyn'e göre kurtulma ihtimali yoksa kısas gerekir³⁹⁴.

- Af

Af konusunda iki şahit ihtilaf etse, biri 'bin dirheme affetti ve sulh yaptı', diğeri 'başka bir şey üzerine affetti' dese ihtilaf etmelerinden dolayı (من قَيْل) şahadetleri caiz değildir. Zira birisi, 'karısını bin dirheme boşadı', diğeri de 'başka bir şeye boşadı' diye şahitlik yapsa şahadetleri batıl olur. Af da böyledir³⁹⁵.

I – Mansûb Mefûlün Leh

- Cihat

Cihada gitmek isteyen kişi, varsa ebeveyninin iznini almalıdır. Biri izin verir diğeri vermezse izin vermeyenin hakkını gözetmek için (مراعاة لحق) çıkmaması gerekir³⁹⁶.

Ordu savaşa çıktığında askerlerin sırf onlarla yatıp kalkmak ve hizmet etmeleri için hanımlarını beraberlerinde götürmeleri, kadınların düşman eline geçme korkusundan dolayı (مخافة عليهن) uygun değildir³⁹⁷.

³⁹³ **Âkile:** Kasıtsız olarak işlenen cinâyet diyetini veya "gurre" denilen mâlî tazminatı yüklenip ödeyen asabe, aşiret, divan üyeleri, meslek kuruluşları vb. dir

³⁹⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 454-455.

³⁹⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 464. " من قَيْل " kalıbıyla ilgili olarak diğeri örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 243, C: III, s. 96, 98, 328, C: IV, s. 460, 461, 462, 465, 469, 470, 476, 492, 493, 508, 509, 510, 511, 512, 519, 571, C: V, s. 8, 11, 22, 33, 46, 56, 62, 167, 207; **es-Siyeru'l-kebîr**, C: II, s. 215.

³⁹⁶ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 134.

³⁹⁷ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 141.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DEKİ KIYAS KAVRAMI VE ANLAYIŞININ GENEL TAHLİLİ

Bu bölümde, kıyasla doğrudan ve dolaylı olarak ilişkisini tespit ettiğimiz örneklerden hareketle **Zâhirü'r-rivâye**'deki kıyas kavramı ve anlayışı üzerinde genel tahliller yapmaya çalışacağız. Bunu yaparken, sonraları oluşturulan terimlerden de yararlanacağız. Bununla, **Zâhirü'r-rivâye**'de tespit edilen örnekleri, sonraki dönemlerde oluşturulan kavramlar altında sunup bu kavramlarla test etmeyi değil, **Zâhirü'r-rivâye**'deki kıyas anlayışını ifade etme, sınıflandırma ve anlayabilmeyi amaçlamaktayız. Bu bölümde de kıyas kelimesi, basit akıl yürütmeleri de içine alan geniş anlamıyla kullanılacaktır. Burada yapmaya çalışacağımız tahlil ve değerlendirmeler **Zâhirü'r-rivâye**'de tespit edebildiğimiz örneklerle sınırlıdır. Öte yandan aynı örneklerin farklı tahlil ve değerlendirmelere açık olabileceği gerçeğini de kabul etmekteyiz.

Gerek **Zâhirü'r-rivâye**'de geçen tüm meselelerin İmam Muhammed'e ait olmaması, gerek İmam Muhammed'in eserlerinin sadece **Zâhirü'r-rivâye** ile sınırlı olmaması, sadece **Zâhirü'r-rivâye**'den hareketle İmam Muhammed'in kıyas anlayışına dair isabetli tespitleri mümkün kılmamaktadır. Zaten bu, çalışmamızda doğrudan gözettiğimiz hedeflerden de değildir. Asıl peşinde olduğumuz husus, **Zâhirü'r-rivâye**'deki kıyas uygulamalarının tespit ve tahlilidir.

I – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYAS TANIMI

İmam Muhammed'den bize ulaşan teknik anlamda bir kıyas tanımı bulunmamaktadır. Desûkî *“İletteki müştereklik sebebiyle hükmü hakkında nas bulunmayan hâdisenin, hükmü hakkında nas bulunan hâdiseye ilhak edilip hükümde ortak kabul edilmeleri”* şeklinde bir kıyas tanımı verdikten sonra, eserleri incelendiğinde bu ve benzer bir kıyas anlayışının İmam Muhammed'in zihninde var olduğu kanaatine ulaşılabileceğini söylemektedir¹.

¹ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 236-237.

Zâhiru’r-rivâye’de yer alan bir takım ifadelerden hareketle kıyasın tanımı ve alanı ile ilgili bazı tespitlere varmak mümkün gözükmektedir. Mesela, esir düşüp Müslümanların kendisinden haberi olduğunu bilen ve fidye karşılığı kendisini kurtaracakları ümidini taşıyıp hac için ihrama giren, fakat Müslümanlardan beklediği yardımı göremeyip düşman tarafından da hac görevi yapması engellenen kişinin muhsar gibi olduğuna hükmedilmektedir. Devamında Atâ b. Ebî Rebâh’ın, ihramdan çıkabilmesi için göndermesi gereken kurban (hediye) gücü yetmeyen kişinin temettu’ hedyine kıyasla on gün oruç tutmakla ihramdan çıkabileceğine dair görüşü aktarılmaktadır, ancak bu görüşe katılmadıklarını belirtmektedirler². Burada, hakkında nas olan bir konuda yapıldığı için Atâ b. Ebî Rebâh’ın yaptığı kıyasın kabul edilmediği bildirilmektedir³.

II – ZÂHİRÜ’R-RİVÂYE’DE İLLET

İllet kelimesi sonraları kazandığı teknik anlamın dışında⁴ **Zâhiru’r-rivâye**’de sebep, özür, mazeret anlamlarında kullanılmaktadır.

Mesela İmameyn’e göre kişi özür sebebiyle (من علة) alnını secdeye koymayıp sadece burnunu koysa yeterlidir. Gücü yettiği halde özürsüz olarak (من غير علة) koymazsa namazı îade eder. Gücü yettiği halde alnını koyup burnunu koymazsa namaz geçerlidir⁵.

Yine ihramlı bir kişinin başını bir şeyle sarmasının mekruh olup bunu bir gün süreyle yapması halinde sadaka gerekeceği belirtildikten sonra, ihramlı birinin bir sebebe binaen olsun veya olmasın (لعله أو غير علة) vücudunu sarması halinde hiçbir şey gerekmeyeceği fakat özürsüz (لغير علة) olursa mekruh olduğu söylenmektedir⁶.

² Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: V, s. 228.

³ Şeybânî, **es-Siyeru’l-kebîr**, C: V, s. 228-229.

⁴ Teknik yönden daha zengin olduğunu düşündüğümüz el-Hucce’de dahi bizzat illet kelimesiyle teknik anlamda illetin kullanılmadığına dair bkz. Pekcan, “İslam Bilginlerine Göre İmam Muhammed ve Onun Hukuk Metodolojisine –El-Hucce- Bağlamında Genel Bir Bakış”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 9, 2007, s. 218.

⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 200.

⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 402.

Bir başka örnek şöyledir: Nâfile namaza başlayan kişinin bitkin düşüp bastona ve duvara dayanması veya bir yere oturmasında beis yoktur. İmameyn şöyle diyor: “Bu mekruhtur, ancak özür (علة) olursa başka”⁷.

Zâhiru’r-rivâye’de illet kelimesinin nadiren teknik anlamda kullanımına da rastlanmaktadır. Mesela kölesini dövmeyeceğine yemin eden birinin, köleyi bir başkasına dövdürmesi durumunda yeminini bozmuş olurken, çocuğunu dövmeyeceğine yemin edip bir başkasına dövdürmesi durumunda yeminini bozmuş olacağına hükmedilip, burada illetin milk olduğu belirtilmektedir⁸.

İllet kelimesi kullanılmadan iki mesele arasındaki benzetmelerde benzeşme ilişkisine dair ifadeler de rastlanabilmektedir. Mesela iki kişiye ait ticari olmayan bir köleden dolayı, Ebû Hanîfe’ye göre iki efendiye de fitır sadakası gerekmeyeceği, İmam Muhammed’e göre ise her ikisine de fitır sadakası gerekeceği söylendikten sonra, bunun, iki kişi arasındaki sâime küçükbaş hayvan gibi olup kölede kısmetin caiz olduğu belirtilmektedir⁹.

Bir başka örneğe göre balık, kurbağa ve yengeçin ölüp kuyuda kalmaları halinde kuyudan abdest alınıp suyundan içilebileceği söylendikten sonra, “*çünkü bunlar suda yaşarlar*” denilmekte, ardından da kuyuda ölen balığın yenmesinde sakınca olmaması örnek gösterilip “*çünkü zekiyyedir*” denilmektedir¹⁰. Serahsî konuyla ilgili olarak iki illetten bahsetmektedir. İlki, doğduğu yerde ölene necâset hükmünün verilmeyeceği, balık ile su arasında da böyle bir ilişki olduğu, ikincisi bu hayvanların kanının akıcı olmamasıdır. Serahsî ikinci illetin daha isabetli olduğunu söylemektedir¹¹.

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi **Zâhiru’r-rivâye**’de geçen hükümlerin illetine dair bilgilere diğer eserlerde rastlanabilmektedir. Mesela kâfirken yemin eden ve Müslüman olduktan sonra yeminini bozmuş olana keffâret gerekmeyeceğine hükmedildikten sonra, yine yemin eden sonra irtidat edip ve sonra tekrar Müslüman olup yeminini bozmuş olana da keffâret gerekmeyeceğine

⁷ Şeybânî, **el-Câmi’u’s-sağîr**, s. 107.

⁸ Şeybânî, **el-Câmi’u’s-sağîr**, s. 274.

⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 229.

¹⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 53.

¹¹ Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 57.

hükmedilmektedir¹². Bu hükmün deliline dair **Zâhiru’r-rivâye**’de bir açıklamaya rastlanmamaktadır. İlk hükme eserinde yer vermeyen Serahsî ikinci meselenin hükmü bağlamında “...kim imanı inkâr ederse şüphesiz amelleri boşa gider” mealindeki âyeti zikretmekte, asli küfrün keffâreti gerektiren yemin ehliyetini düşürdüğü gibi, riddetin de keffâreti gerektiren yeminin ibkasını düşürdüğünü, yani riddet ile de kişinin aslî küfre ilhak olduğunu söylemektedir¹³.

Bir illete atıfta bulunulup bu illetin olmaması durumunda hükmün olamayacağı da görülmektedir. Şehirde silahla öldürülülenin yıkanıp yıkanmayacağına dair soru üzerine mazlum olarak öldürülmesi halinde şehid gibi olup yıkanmayacağına hükmedilmekte, devamında mazlum olarak şehirde silahsız öldürülmesi hali sorulmakta, bu durumda yıkanacağına hükmedilmektedir¹⁴.

Yine “*Yarın üzerime oruç tutmak farz olsun*” diyen kişi, ertesi gün yarın niyeti olmasa da zevalden önce niyet etse olur. Çünkü bizzat bu günü üzerine farz kılmıştır. Zira adam ramazanda niyetsiz sabahlasa ve zevalden önce niyet etse olur. Oysa ramazanda iftar etse ve üzerine kazâ gerekse, oruca niyetlenmediği bir sabah, bu kazâyı tutamaz¹⁵.

Bir illete atıfta bulunulduktan sonra bu illetin câri olduğu bir başka hükme yer verildiği de görülmektedir. Mesela adamın yolculukta ölmesi ve yanında sadece karısının olması durumunda kadının adamı yıkayabileceği söylenip, kadının adam için bekleyeceği iddetten bahsedilip kadının bu iddet sürecinde evlenemeyeceğine dair hüküm hatırlatılmaktadır. Kadının adamı yıkayabilmesi için kadınla ilişkiye girmiş olup olmamasının önemli olmadığı belirtilmektedir¹⁶. Ölümünden önce adama haram olduğu için, ölümünden önce azat ettiği kadın ile üç talakla boşadığı

¹² Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 180.

¹³ Serahsî, **el-Mebsût**, C: VIII, s. 152.

¹⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 364. Serahsî silah dışında şehirde öldürülenin durumunun hataen öldürme gibi düşünülebileceğinden, Ebû Hanîfe’nin, silah dışındaki aletler üzerinde ihtilaf bulunmasına binaen bunun yıkanacağı görüşünde olduğundan bahsediyor. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 52.

¹⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 258-259.

¹⁶ Serahsî, bu görüşün Ebû Hanîfe’nin sonraki görüşü olduğunu, evvelki görüşünün ümmü veledin efendisini yıkayabileceği şeklinde olduğunu -ki Züfer bu görüştedir- olduğunu söylüyor. Ebû Hanîfe’nin son görüşüne göre ümmü veled efendisinin ölümüyle ona yabancı olmaktadır. Beklemesi gerekne iddet istibra amaçlıdır ve bu amaç için efendinin ölü veya diri olmasının anlamı yoktur. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 70.

kadının da onu yıkayamayacağına hükmedilmekte¹⁷, adamın isterse kadının kızkardeşiyle evlenebileceği, isterse dördüncü hanımı alabileceği ve şayet ilişkiye olmadıysa ölen kadının kızıyla evlenebileceğine dair hüküm hatırlatılmaktadır¹⁸.

Teknik olarak tüm şartları içinde barındıran somut bir illetten ziyade iki olay ve hüküm arasında görünürdeki bir veya birkaç benzerliğe binaen meselelerin hükümlerinin birbirine hamledildiği de görülmektedir. Mesela kişinin yolculukta namazı kısaltabilmesi için üç ve daha fazla günlük yola gitmesi gerektiği söylenmekte, mesafenin üç günlük olmasına da, Rasûlullah'ın, mahremi olmadan kadının üç günlük uzaklığa gitmemesine dair rivâyetine kıyas yapılarak ulaşıldığı görülmektedir¹⁹.

Zâhiru'r-rivâye'de illetin değişmesi sebebiyle hükmün değişebileceğine dair ifadeler de rastlanabilmektedir. Mesela balık etinin insanlar arasında mutlak olarak et anlamında kullanılmaması sebebiyle et yememeye yemin edip balık eti yiyenin yeminini bozmuş olmayacağına hükmedildikten sonra bunların yemin edildiği zamanda etten kabul edilmeleri halinde kişinin yeminini bozmuş olacağı belirtilmektedir²⁰.

III – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE MAKÛSUN ALEYH

A – Âyetlerin Makûsun Aleyh Olarak Kullanılması

Zâhiru'r-rivâye'de usûlî kıyastan ziyade basit benzetme ilişkisi ve hükmü temellendirme bağlamında âyetlerin makûsun aleyh olarak kullanıldığına dair örnekler vermek mümkündür. Mesela balık etinin insanlar arasında mutlak olarak et anlamında kullanılmaması sebebiyle et yememeye yemin edip balık eti yiyenin yeminini bozmuş olmayacağı söylendikten sonra Nahl sûresinin 14. âyetinde geçen “ لتأكلوه منه لحما طريا = *Denizden taze et yemeniz için...*” ifadesi sebebiyle etin taze veya tuzlama olmasının durumu değiştirmeyeceği belirtilmektedir²¹. Görüldüğü gibi söz konusu âyette balık eti için lahm ifadesi kullanılmış olmasına

¹⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 386 vd. Serahsî, ister talakla olsun ister talaksız bâin talakla boşanan kadının adamı yıkayamayacağını, onun beklemesi gereken iddetin istibra amaçlı olduğunu söylüyor. Bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, C: II, s. 70.

¹⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 388. Ayrıca bkz. **a.g.e.**, C: III, s. 64.

¹⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 247.

²⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 231-232.

²¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 231-232.

rağmen örfen bunun yeminlerde et sayılmayacağına hükmedilmektedir. Benzer örnekler şöyledir:

“ فاكهة ونخل ورمان = ...meyve, hurma ve nar vardır”, mealindeki Rahmân sûresinin 68. âyeti ile “ وعبنا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة واما = üzüm, yonca, zeytin, hurma, sık ağaçlı bahçeler, meyve ve otlaklar çıkardık” mealindeki Abese sûresinin 28 ilâ 31. âyetlerinde hurma, nar ve üzümün meyve olmaktan çıkarılması sebebiyle mutlak olarak meyve yememeye yemin edip üzüm, nar veya hurma yiyenin yeminini bozmuş olmayacağına hükmedilmektedir²².

“ وبشروه بغلام عليم = ona bilge bir oğlan çocuğu müjdelediler” mealindeki Zâriyât sûresinin 28. âyeti ile “ ان الله يبشرك بكلمة منه = Allah sana kendisinden bir Kelime müjdeliyor” mealindeki Âl-i İmrân sûresinin 45. âyetine binaen, “bana şu müjdeyi veren kölem hürdür” diyen kişiye kölenin biri vasıtasıyla müjdeyi ulaştırması durumunda azat olacağına hükmedilmektedir²³.

“ ومن يولهم يومئذ دبره = kim öyle bir günde onlara arka çevirirse...” mealindeki Enfâl sûresinin 16. âyetine binaen mutlak bir ifadeyle “şunu yaptığım gün kölem hürdür” diyen ve söylediği şeyi gece yapan kişinin kölesinin hür olacağına hükmedilmektedir²⁴.

İncinin zinet olmadığı görüşü sebebiye mutlak bir ifadeyle zinet takmamaya yemin eden bir kadının inci gerdanlık takması durumunda Ebû Hanîfe’ye göre hânis olmayacağına hükmedilmektedir. İmameyn’e göre, “ وتستخرجون منه حلية = ...takacağınız bir süs eşyası çıkarmanız için... (Nahl, 16/14)”, “ يخلون فيها = ...Bunlar orada altın bileziklerle ve incilerle bezenirler (Hac, 22/23).” âyetlerine binaen hânis olur²⁵.

Mütevâtir olmayan kıraat de makîsun aleyh olarak kullanılmaktadır. Kişi yemin keffâreti için oruç tutarken hastalanıp iftar edenin peşpeşe (tetâbu’) şartı sebebiyle keffâreti baştan almasının gerekeceği, yine yemin keffâreti için oruç tutarken âdet gören kadınının hayızlı olmadığı üç gün ayarlayabileceği için

²² Şeybânî, el-Asl, C: III, s. 238-239.

²³ Şeybânî, el-Asl, C: III, s. 305-306.

²⁴ Şeybânî, el-Asl, C: III, s. 307-308.

²⁵ Şeybânî, el-Asl, C: III, s. 324-325.

keffâreti baştan almasının gerekeceğine hükmedilmektedir²⁶. Yemin keffâretinde peşpeşe şartı İbn Mes'ûd'un mütevâtir olmayan kıraatine binaen verilmiş bir hükme dayanmaktadır²⁷.

B – Hadislerin Makîsun Aleyh Olarak Kullanılması

Zâhiru'r-rivâye'de Rasûlullah'tan yapılan rivâyetlerin makîsun aleyh olarak kullanıldığı görülmektedir. Mesela kişinin yolculukta namazı kısaltabilmesi için üç ve daha fazla günlük yola gitmesi gerektiğine hükmedilmekte, mesafenin alt sınırının üç günlük olmasına da, Rasûlullah'ın, mahremi olmadan kadının üç günlük uzaklığa gitmemesine dair rivâyetine kıyas yapılarak ulaşıldığı görülmektedir²⁸. Bu örnekte de olduğu gibi görünürde makîsun aleyh Rasûlullah'tan rivâyet edilen bir hadis olsa da bu rivâyetin bir başka olaya asl olma keyfiyeti tartışmaya açıktır. Nitekim imamların aynı konu hakkında farklı asıllara kıyas yaparak farklı hükümlere ulaştığı durumlar vardır²⁹.

Bir başka örnek örneğe göre Müslümanların eline, işçiliğinden dolayı değeri ağırlığından daha fazla tutan altın veya gümüş bir ibriğin geçmesi ve bunun bir Müslümana ait olması halinde, sahibinin bunu paylaşımından önce ganimetin içinde bulursa karşılıksız alacağı, şayet taksimden sonra bulur ve almak isterse altın ise dirhem, gümüşse dinar karşılığı değeriyle alacağı belirtilip, delil olarak da Rasûlullah'ın “*yenisi ve eskisi aynıdır*” sözüne binaen, cinsi cinsine değişimde ribevî mallarda malın yeni veya eskimiş olmasının önemi olmadığına dair meşhur kaide hatırlatılmaktadır³⁰.

Yine Rasûlullah'ın ihtilam dışı cünüp olarak sabahlayıp ramazan orucuna devam etmesine binaen ramazan ayında geceleyin cünüp olup fecr doğuncaya kadar gusletmeyen orucuna devam edeceği ve herhangi bir şey gerekmeyeceği belirtilmektedir. Kişi ramazan ayında gündüzleyin ihtilam olsa da hüküm aynıdır³¹. Rasûlullah'ın uygulamasına binaen verilen ilk hükme ikinci mesele de ilhak

²⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 190.

²⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 187.

²⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 247.

²⁹ Taş, tezinde bu örneğe İmam Muhammed'in eserlerinde kıyas kelimesinin sözlük anlamında kullanımı bağlamında yer veriyor. Bkz. a.g.m., **Hukuk Anlayışı**, s. 129.

³⁰ Şeybânî, **es-Siyerü'l-kebir**, C: IV, s. 116.

³¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 164.

edilmiştir. Serahsî ikinci meselenin hükmü bağlamında, Rasûlullah'ın, kusan, hacamat yaptıran ve ihtilam olanın oruca devam edeceğine dair rivâyetine yer vermektedir³².

Zâhiru'r-rivâye'de Sahâbe sözünün makîsun aleyh olarak kullanıldığı da görülmektedir. Mesela, satın alma, kiralama veya iâre yoluyla sahip olunan bir evde bulunan definenin evin gerçek sahibinin olacağına dair hükme Hz. Ali'den rivâyet edilen bir esere kıyasla varılmaktadır³³.

C – İcmân Makîsun Aleyh Olarak Kullanılması

İmam Muhammed, Ebû Hanîfe ve tüm mezheb içi imamların tamamının hayız konusunda, arasında onbeş gün temizlik olan iki kanın, tek bir kan değil iki ayrı kan olduğu hususunda icmâ etmelerine binaen, nifas konusunda da, kırk gün içindeki iki kan arasının onbeş günden az olması halinde nifas kanı, onbeş günden fazla olması halinde ise ikinci kanın nifas olmadığına hükmettiği belirtilmekte böylece icmâ makîsun aleyh olarak kullanılmış olmaktadır³⁴.

D – Verilmiş Bir Hükmün Makîsun Aleyh Olarak Kullanılması

Kıyas tahrîc ilişkisinde de görüleceği üzere **Zâhiru'r-rivâye**'de benzer olduğu iddia edilen bir olay hakkında verilmiş bir hükmün bir başka mesele için makîsun aleyh olarak kullanıldığı görülmektedir. Mesela mestine mesh yapmış bir yolcunun mukîm olduğunda, hakkında mukîmlük hükümlerinin geçerli olacağı, yolculuğu esnasında bir günü tamamladıysa ve hâlihazırda abdesti de varsa, mestini çıkarıp ayağını yıkayacağı, şayet abdesti bozulduysa abdesti yeni baştan alacağı fakat bir gün dolmadıysa devam edeceği belirtilmekte, verilen bu hükümden hareketle de mestinde bir gününü doldurmayan mukîmin yolcu olması halinde, hakkında yolculuk hükümlerinin geçerli olacağı hükmüne varılmaktadır³⁵. Benzer örnekler şöyledir:

³² Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 52.

³³ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 115. Söz konusu eser için bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, C: II, s. 215.

³⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 456-457.

³⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 105.

- Dâru'l-harbde Bey'

Dâru'l-harbde kendisine eman veren (müste'men) Müslüman ile harbî arasında hamr karşılığı köle alış verişi olduktan sonra harbînin Müslüman olması halinde, karşılıklı teslim (tekâbud) gerçekleşmişse kâdînin akdi bozamayacağına hükmedilmektedir. Fakat müşteri, köleyi teslim almış ama diğeri, harbî Müslüman oluncaya kadar henüz hamrı teslim etmemişse, aralarında muamelenin hükmünün devam etmesi ve harbînin Müslüman olmasından sonra müşterinin semeni teslimine aciz olması sebebiyle bey' bozulur, köle satıcıya geri verilir. Bey'e dair bu hüküm düzenlendikten sonra icârenin de bey'e kıyaslandığı görülmektedir³⁶.

- Tenfil

Askeri teşvik için komutanın askerlere “sizden kim bir şey getirirse ona ondan bir parça vereceğim” demesi ve bir askerin bir metâ veya bir elbise ile gelmesi durumunda komutanın kendi görüşüne göre bundan bir şey vereceğine hükmedilmektedir. Devamında, komutanın “Kim bir şey getirirse ondan bir şey, az bir şey veya değersiz bir parça vereceğim” demesi halinde ise öncekine kıyasla bir şeylerin verileceği, ancak bu defa verilecek miktarın askerin getirdiğinin yarısı kadar olmayacağı belirtilmektedir³⁷.

Komutanın, askeri teşvik için kırmızı ipekli kumaş getirene onu vereceğini söylemesi ve bir askerin de kumaşın yeşil veya sarısını getirmesi durumunda, şayet getirdiği kumaşın, kırmızı kumaştan değerli veya ona denk olması halinde ona hak kazanacağı, aksi halde hak kazanamayacağı söylendikten sonra merkep ve at konusunun da bu asıl üzere olduğu belirtilmektedir³⁸.

Zâhiru'r-rivâye'de makîsun aleyh olarak kullanılan konularla ilgili bir takım tespitlere de yer vermek istiyoruz.

Zâhiru'r-rivâye'de makîsun aleyh konumundaki hükmün hangi illete binaen verilmiş bir hüküm olduğuna dair bilgilere başka eserlerde rastlanabilmektedir. Mesela ganimetin içinde av köpeği, kaplan veya şahin olsa Müslümanlara taksiminde sakınca yoktur. Rasûlullah, evi şehrin dışında olanın köpek edinmesine

³⁶ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: V, s. 133.

³⁷ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: II, s. 190.

³⁸ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: II, s. 177.

ruhsat verdi. Ayrıca, köpek kediyeye benzetildi, zira kedinin alım satımı caizdir³⁹. Görüldüğü gibi Rasûlullah'tan yapılan rivâyetin yanı sıra burada köpek, kedinin satımının caiz olduğuna dair hükme kıyaslanıyor. **es-Siyeru'l-kebîr**'in şerhinde Serahsî, kedinin satımın caiz olmasının sebebinin kediden bir menfaatin sağlanması olduğunu, köpektten de menfaat edilebileceğini söylemektedir⁴⁰.

Zâhiru'r-rivâye'de özellikle “**كذلك**” kalıbıyla, hükme bağlanan bir meselenin kapsamına girebilecek bir başka meseleye atıfta bulunulduğu olmaktadır. Elinde pislik olmayan hayızlı kadının elini soktuğu su kovasından abdest alınıp su içilebileceği⁴¹, hayızdan çıkıp gusleden ve dirhem miktarından az yıkanmayan yer kalıp bu şekilde namaz kılan kadının namazını iâde edeceği⁴², hayızdan çıkan kadının teyemmüm aldığı toprakla bir başkasının teyemmüm alabileceği⁴³ söylendikten sonra tüm bu konularda cünüb kişinin de durumunun aynı olacağı söylenmektedir. Öte yandan Umrede Safâ ve Merve'yi cünüb olarak sa'y edene kan (dem), hacda ise sa'yı iâde gerekeceği, iâde etmezse kan gerekeceğine hükmedilmekte, kıyasen cünüb ve namaz abdesti olmayanın durumu aynı olsa da cünüblüğün daha şiddetli bir hal olduğu belirtilmekte devamında da hayızlılığın durumunun da böyle olduğu belirtilmektedir⁴⁴.

Zâhiru'r-rivâye'de bir mesele hakkında daha önce verilmiş bir hüküm makîsun aleyh olduğunda bu hükmün ayrıntısına girilmeden doğrudan atıfta bulunulabilmektedir. Mesela, yarasından sürekli kan akan kişinin abdesti bozulmadıkça iki vakit arasında bir abdest ile istediği kadar namaz kılacağı belirtildikten sonra delil olarak sadece bunun müstehâza gibi olduğu söylenmekte⁴⁵ müstehâza için böyle bir hükme varılma keyfiyetinden bahsedilmemektedir. Yine ilk çocuğunu doğuran kadının namazı kırk gün bırakacağı, kırk günün sonunda gusledeceği, kırk günü geçtiğinde bunun müstehâza gibi olduğu, oruç tutup, namaz kılıp, Kur'an okuyup eşiyle birlikte olabileceği söylenmektedir. Otuzuncu gün temiz olup, gusledip, namaz kılıp oruç tutan ve beş gün bunları yapıp sonra beş

³⁹ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: III, s. 143.

⁴⁰ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: III, s. 143.

⁴¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 48.

⁴² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 58-59.

⁴³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 126.

⁴⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 330-331.

⁴⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 80.

gün daha kan görenin orucu iâde edeceği, mutad vakti otuz gün olan kadının, yirminci gün temiz olup beş gün namaz ve oruca devam edip sonra onbeş gün daha kan görmesi halinde hayızlı gibi olup orucu kazâ etmesi gerektiğine hükmedilmektedir⁴⁶. Hayızlı kadının neye binaen orucu iâde edeceğine dair delilden bahsedilmemektedir.

Zâhiru'r-rivâye'de kıyaâsü'l-aks ile de ilişkili olarak meselenin tersinden hareketle delillendirmeye gidildiğine de rastlanmaktadır. Mesela ramazanda eşiyile bir araya gelen ve cimâ olmaksızın inzal olan kişiye birleşme olmaması ve keffâretin su ile değil birleşme ile olması sebebiyle kazâ gerekip, keffâret gerekmeyeceği söylenmekte, devamında birleşmenin olup inzalin gerçekleşmediği durumda kazâ ve keffâretin gerektiği hükmü örnek gösterilmektedir⁴⁷. Benzer örnekler şöyledir:

- Nezredilen Orucun Edası

Belli bir tarihle kayıtlayıp oruç tutmayı nezredip bu tarihte Ramazan ayına dair kazâ oruçlarını tutan kişinin nezrettiği oruçları başka bir tarihte tutabileceği söylenmekte, ramazan ayının, kendisine farz kıldığı şeye benzemeyeceği, nitekim nezir oruçlarını ramazan ayında tutulamayacağına dikkat çekilmektedir⁴⁸.

- Abdest Aldıktan Sonra Kurulanmak

Abdest aldıktan sonra kişinin mendil ile yüzünü silebileceği söylenip “*zira adam soğuk bir gecede gusletse kuruyuncaya kadar çıplak halde mi duracak!*” denilerek ilk hüküm delillendirilmektedir⁴⁹.

Zâhiru'r-rivâye'de makîsun aleyh bağlamında birden fazla örneğin zikredildiği de olmaktadır. Mesela şehre giren yolcunun cemaatle cumayı kılabilceği, çünkü namazda cemaate dahil olduğu söylendikten sonra yolcunun, öğle namazında bir mukîmin namazına dahil olması halinde namazı dört rekât kılacağı, yine kadın veya kölenin cumayı kılmak isterlerse iki rekât kılacakları, oysa kılmayabilecekleri de söylenmektedir⁵⁰.

⁴⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 308.

⁴⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 181.

⁴⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 260.

⁴⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 70.

⁵⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 326.

E – Makîsun Aleyhin Kismîleştirilmesi

Zâhiru'r-rivâye'de fûrûk, eşbâh ve istihsan konularıyla da ilgili olarak bir meselenin bir açıdan bir veya birkaç meseleye benzetilirken diğer bir açıdan benzetilmediğini, hatta farklı olduğunun vurgulandığını görmekteyiz. Mesela, öşür haraca benzetilerek mükâteb köle, çocuk ve mecnûnun arazisinden de öşrün gerekeceğine hükmedilmektedir⁵¹. Öşür arazisine öşür toplamakla görevli olan kişi geldiğinde arazi sahibinin öşrü verdiği dair yemin etse de kabul edilmeyip öşrün alınacağı, çünkü bunu devlet başkanının aldığı söylenerek, öşür küçük ve büyükbaş hayvanların sadakasına (zekatı) benzetilmektedir⁵². Zekatta olduğu gibi kişinin, öşrünü ana, baba ve oğluna veremeyeceği, çocuğu, babası, dedesi, ninesi ve torunları dışındaki akrabaları ile kardeşlerine vereceği⁵³, bir başka yerde ise adamın çok borcu olsa dahi zekatın aksine öşür arazisinden öşrün alınacağı söylenmektedir⁵⁴. Görüldüğü gibi ilk örnekte öşür haraca, ikinci ve üçüncü örnekte zekata benzetilirken, son örnekte öşrün zekattan farkına dikkat çekiliyor. Üçüncü örnekte zekat ve öşrün ana, baba ve oğla verilemeyeceği söylenmekteydi. Bir başka konuda ise define bulan kişinin bu definenin humusunu, ihtiyaçları olduğu için ana, baba, dede veya ninesine verebileceği, bunun zekat ve öşüre benzemediği belirtilmektedir⁵⁵.

Benzer örnekler şöyledir:

•Ramazanda Bilerek Yiyip İçmek

Adam ramazanda kasten yer ve içerse cimâ yapana gereken kazâ ve keffâret ona da gerekir. Aynı ceza, şayet adama itaat ederse kadına da gerekir. Şayet adam zorlamış ve kadının gücü yetmemişse kadına sadece o günün kazâsı gerekir. Adam keffâreti ödemedi defalarca aynı işi yapsa tek keffâret gerekir. Keffâreti ödedikten sonra yaparsa bir başka keffâret daha gerekir. Tüm bu konularda yeme ve içme cimâ gibidir⁵⁶. Bir başka konuda ise şunlar söylenmektedir: Gündüz vakti,

⁵¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 123.

⁵² Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 126. Serahsî, sâimenin zekatı gibi bunu alma hakkının sultana ait olduğunu söylemektedir. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: III, s. 8.

⁵³ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 148.

⁵⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 133.

⁵⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 151.

⁵⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 177.

adam unutarak yese orucu tamdır ve i'tikâfa da devam eder. Oysa gündüz vakti unutarak cimâ etse i'tikâfı ifsâd olur. Bu konuda cimâ, yeme-içmeye benzemez. Çünkü cimâ gündüz olduğu gibi gece de haramdır. Onun haramlığı oruçtan dolayı değildir. Cimâ mescitten çıkma gibidir. Zira unutarak mescitten çıksaydı, amden çıkma gibi olurdu ki cimâ da böyledir. İ'tikâf olmadan oruçlu iken unutarak cimâ etseydi i'tikâfı ifsâd ettiği gibi oruç ifsâd olmazdı⁵⁷. Yine benzer bir konu şöyle ele alınmaktadır: Vacib bir i'tikâfta iken adam karısıyla cimâ etse kötü iş yapmış olur. İ'tikâf fâsid olur ve baştan başlaması gerekir. Eşi cimâ yaptığında kadın için de aynı durum olur. Cimâ olmaksızın mübâşeret olsa, inzal vuku bulsa ve gusl gerekse bu da cimâ gibidir. Bu durumda, Ebû Yûsuf'a göre, inzal olmazsa i'tikâf fâsid olmaz. Ebû Hanîfe'ye göre mescidden çıktıklarında ifsâd olur⁵⁸. Eserin bir başka yerinde, i'tikâfta iken gece sarhoş olanın i'tikâfının bozulmayacağı söylenmekte⁵⁹, Serahsî de bunun, i'tikâfta müessir olmadığına dikkat çekmektedir⁶⁰.

• Zekat

Yetim çocuğun, mecnûnun ve borcu olan ticarete izinli kölenin devesi olsa zekat gerekmez. Çünkü çocuğa ve mecnûna namaz gerekmez. Zekat da öyle. Hiçbir şeye sahip olmadığı için mezun ve mükâteb köleye de zekat gerekmez⁶¹. Bir başka konuda ise şunlar söylenmektedir: Dâru'l-harbde Müslüman olup burada

⁵⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 242-243. Serahsî şunları söylüyor: “İtikâfta, ihrama kıyasla, unutan ve kasten cimâ yapan ayındır. İhramdaki ve itikâftaki kişi, bulunduğu hali sürekli hatırlatıcı şeylerle kuşatılmıştır. Oruçta öyle değildir.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: III, s. 126.

⁵⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 239. Serahsî konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “İtikâftaki kişi, eşyle, ferciyle cimâ etse ifsâd olur. Gece-gündüz, unutarak-amden, inzal olsun olmasın ayındır. Çünkü Yüce Allah “ Mescitlerde itikâf halinde iken onlarla ilişkide bulunmayın” buyurmuştur. Cimâ bu nasla itikâf yasaklarından olmuştur. İhramdaki cimâ gibi her durumda itikâfı ifsâd edici olur.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: III, s. 123. Yine Serahsî bir başka yerde konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “İhrama kıyasla itikâfta unutan ve kasten cimâ eden ayındır. İhramdaki kişi ve itikâftaki kişi bulunduğu hali sürekli hatırlatıcı şeylerle kuşatılmıştır. Oruçta böyle değildir.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: III, s. 126.

⁵⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 245.

⁶⁰ Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 126.

⁶¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 11-12, 60. Serahsî konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Ebû Yûsuf'a göre senenin çoğunda mecnûn ise zekat gerekmez, aksi takdirde gerekir. Cizye gibi. Zimmî, senenin çoğunda hasta ise cizye gerekmez. İmam Muhammed'e göre senenin bir kısmında ayılmış olsa zekat gerekir. Oruç gibi. Zekatı sene oruçtaki ay gibidir. Ramazan ayının bir kısmında ayık olana tüm ayın orucu gerekir. Mükatebeye de zekat gerekmez. Çünkü o, zekatın sarf yerlerinden biridir.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 163-164. Zekat ve namazın bu bağlamda birbiriyle ilişkilendirilemeyeceğine dair bkz. Şâfiî, **el-Ümm**, C: II, s. 37-38.

senelerce kalan, kendilerine zekatın gerektiğini de öğrenen ve yıllarca zekat vermeyenlere, dâru'l-İslam'a girdiklerinde geçmiş senelerin zekatı gerekmez. Çünkü hüküm onlar arasında cereyan etmemiştir. Allah'la aralarındaki hükümler cârîdir⁶². Görüldüğü gibi namaz ve zekat bir açıdan birbirine benzetilirken başka bir açıdan farklı olduğu vurgulanıyor.

- Öşür

Adam elindeki mal ve paralarla birlikte öşür toplayan görevliyle karşılaşırsa, toplamda ikiyüz dirhem veya yirmi miskal altından az tutsa ve bundan başka malı olmadığına da yemin etse yemini kabul edilir. Aynı şekilde zimmî ve ehl-i harb için de durum böyledir⁶³. Müslüman ikiyüz dirhem veya yirmi miskal altın veya daha fazlasıyla öşür toplayan görevliyle karşılaşırsa ve bu malların eline henüz bir ay önce geçtiğine dair yemin etse kabul edilir. Zimmî de öyle. Fakat harbî böyle değil, ondan öşür alınır⁶⁴. Müslüman, yüklü miktarda para edecek şeylerle beraber öşür toplayan görevliyle karşılaşırsa ve bunların ticari olmadığına dair yemin etse kabul edilir. Zimmî de böyledir. Fakat harbî böyle değildir, ondan öşür alınır. Yine Müslüman, aynı durumda olsa ve buna mukabil borcu olduğunu söylese doğrulanır. Zimmî de böyledir. Fakat harbî böyle değildir, ondan öşür alınır⁶⁵. Görüldüğü gibi ilk örnekte Müslüman, zimmî ve harbînin durumları birleştirilmekte, ikinci ve üçüncü örneklerde ise harbînin durumu diğerlerinden ayrılmaktadır.

- Oruç Keffâreti

İki ay peşpeşe oruç keffâretini yerine getiren, ancak hayızdan dolayı her ay için beşer günden toplam on gün eksikliği olan kadının, iki ay sonunda hayızlı olmadığı

⁶² Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 33, 109. Serahsî şunları söylemektedir: “İslam beldesine geldiklerinde geçmiş senelerinki alınmaz. Çünkü bu dönemde onlar imamın himayesi altında değillerdir.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 181.

⁶³ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 89. Serahsî şunları söylemektedir: “Müslüman, imamın himayesi için verir. Aynı şekilde hatta daha fazla zimmînin de imamın korumasına ihtiyacı vardır. Çünkü hırsızların ehl-i zimmînin malına arzusu daha çoktur.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 199.

⁶⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 89.

⁶⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 90. Serahsî şunları söylüyor: “Müslümanın ve zimmînin sözü doğrulanır. Çünkü zimmî vatandaşımızdır. Fakat harbî doğrulanmaz. Çünkü adam henüz senesinin dolmadığını söylese zaten ülkemizde bir sene kalacak değil, borcunun olduğunu söylese borcunu kendi ülkesinde ödeyecek. Malların ticari olmadığını söylese ülkemize zaten ticari maksatla girdi.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 200.

bir günde iftar etmesi halinde, hayızlı olmadığı halde iftar ettiği için oruca yeniden başlayacağı, hayız durumu hariç kadının bu konuların tamamında erkek gibi olduğu belirtilmektedir⁶⁶. Görüldüğü üzere oruç keffâreti konusunda kadın ve erkeğin aynı hükümlere tabi olduğu fakat kadının hayızından kaynaklanan farklılığın olduğuna dikkat çekiliyor. Benzer durum şöyledir: Müfrid ya da kârın, ziyaret tavafını abdestsiz yapsa, veda tavafını yapmasa ve memleketine dönsse iki dem gerekir. Birincisi abdestsiz tavaf yaptığı için, diğeri veda tavafını terk ettiği için... Ziyaret tavafı konusunda hayızlı kadın da böyledir. Fakat veda tavafı için ona bir şey gerekmez⁶⁷.

- Abdestin Bozulması

Kişi delirse veya bayılsa sonra bu durum geçse abdesti bozulur. Çünkü aklının gitmesi uykudan daha şiddetli bir durumdur. Yaslanarak uyumak abdesti bozar. Aklının gitmesi olayında abdestin gerekmesi, oturma, ayakta durma ve yaslanma hallerinde aynıdır. Fakat uykunun abdesti bozması konusunda oturma, secde, rükû ve ayakta durma halleri eser sebebiyle istihsanen hükme bağlanmıştır. Aklın gitmesi olayında kıyasa göre hüküm verildi. Çünkü aklın gitmesi hadesten daha şiddetlidir⁶⁸. Görüldüğü gibi bu örnekte makîsun aleyhin eser sebebiyle istihsan yoluyla istisna edilmiş bölümleri yeni hükümde dikkate alınmamaktadır.

Çeşitli delillere binaen verilmiş bir hükmün uygulama keyfiyeti bağlamında kıyasa başvurulduğu da görülmektedir. Hür veya köle olsun tekrar Müslüman olmayan mürteddin, Rasûlullah'ın "*Kim dinini değiştirse onu öldürün*" sözü sebebiyle öldürüleceği söylendikten sonra, bu sözün köleleri de içine aldığı, efendinin isterse kölesini kendisinin öldürebileceği gündeme getirilmekte ve kişinin riddet etmekle katl konusunda harbî gibi olduğu, her Müslümanın emanı olmayan harbîyi öldürebileceği belirtilmektedir⁶⁹.

⁶⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 189.

⁶⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 331.

⁶⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 88.

⁶⁹ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: V, s. 166.

F – Dil ve Örfün Makîsun Aleyh Olarak Kullanılması

Zâhiru’r-rivâye’de dil ve örfün benzetmelerde makîsun aleyh olarak kullanıldığı da görülmektedir. Mesela “*üzerime bir ay boyunca gündüzleri i’tikâf farz olsun*” diyen kişiye sadece gündüzleri i’tikâf gerekeceğine hükmedilmekte, bunun, kişinin “*şu adamla bir ay gündüzleri konuşmayacağım*” demesi gibi olduğu belirtilmektedir⁷⁰. Aynı eserin bir başka yerinde ise şu ifadeler geçmektedir: “*Üzerime gece değil gündüzleri bir ay i’tikâf farz olsun*” diyen kişi, isterse sadece gündüzleri i’tikâfa girer. Gecelere değil gündüzlere niyet ederek sadece bir ay (شهر) dese, gece ve gündüz i’tikâf gerekir. Burada niyetin hiçbir önemi yoktur. Bu, “*geceleri değil gündüzleri niyet ederek filanla bir ay konuşmayacağım*” demek gibidir ki gece ve gündüz konuşmaması gerekir⁷¹.

Benzer örnekler şöyledir:

• Yeminle İlgili Meseleler

Kişi isim vererek “*şu ayda itikâfa gireceğim*” dese ama o ay geçmiş olsa, i’tikâf gerekmez. Bu, “*dün i’tikâfa gireceğim*” demek gibidir⁷².

Beyte (ev) girmeyeceğine yemin eden biri, mescide girse yeminini bozmuş olmaz. Kâbe’ye girse de yeminini bozmuş olmaz. Çünkü Kâbe mescid gibi namaz kılınan (musallâ) yerdir. İsmi beyt olan her mesken beyttir ve girerse hânis olur. İsmi beyt olmayan her nereye girse yeminini bozmuş olmaz. Mesela kubbe altına veya gölgeye girse hânis olmaz⁷³.

Dârın içinde bulunan bir adam, “*bu dâra (konak) girersem, bu dâra girersem* (إن دخلت هذه الدار إن دخلت هذه الدار) *kölem hürdür*” dese kıyasen yemin iki kez girme üzerinedir. İstihsanen tek girme üzerine yapılmış olur. İki dâr için söylese, ikinci dâra girdikten sonra birinciye girmesiyle yeminini bozmuş olur. İlkine girse, sonra

⁷⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 235.

⁷¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 252.

⁷² Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 241.

⁷³ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 215-216. Konuyla ilgili olarak Serahsî şunları söylemektedir: “*Kâbe’ye girdiğinde hânis olmaz. Çünkü o musallâdır. Beyt, beytûte olarak nitelenen yere verilen isimdir. Allah, Kâbe’yi (ان اول بيت وضع) ve mescidleri (فى بيوت اذن الله) beyt olarak isimlendiriyor denirse yeminlerin Ku’ran’ın lafızları üzerine bina edilemeyeceğini söyleriz. Kur’an’da örümceğin evi de beyt olarak isimlendiriliyor (وان اوهن البيوت لبيت العنكبوت)*. Görülüyor ki mutlak olarak beyt ismi yeminde cârî değildir.” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: VIII, s. 169-170.

ikinciye girse, dönüp ilkinе girmedikçe yeminini bozmuş olmaz. Bu, “*yерsem, sonra içерsem kölem hürdür*” deyip, içse sonra yese, içmeye dönünceye kadar yeminini bozmuş olmaması gibidir⁷⁴.

- Namazların Kısaltılması

Esir edilen ve düşman tarafından onbeş gün bir yerde tutulmak istenen kişinin namazlarını kısaltmayacağı, devamında da esir olan kişinin, fırsatını bulduğunda kaçma niyeti bulunsa da hükmün aynı olacağı söylenmektedir. Esirin düşman elinde mağlub durumda olduğu, hakkında kendisinin değil düşmanın niyetinin baskın olduğu söylenip esirin durumu, İslam ülkesinde köle ve evli kadına benzetilmektedir⁷⁵. Serahsî, sefer ve ikamette köle ve kadının değil efendi ve kocanın niyetinin muteber olduğunu belirtmektedir⁷⁶. Görüldüğü gibi makîsun aleyh efendinin köle, kocanın karı hakkındaki tehakkümünden oluşmaktadır.

IV – ZÂHİRÜ’R-RİVÂYE’DE KIYASIN SAHASI

Daha önce, bir örnekten hareketle⁷⁷ İmam Muhammed’in nassın bulunduğu durumda kıyas yapılamayacağı görüşünde olduğu söylenmişti⁷⁸. Bu, kıyasın sahasına dair bir sınırlama anlamına gelmekle beraber hangi konuda nassın olup olmadığına tespitinin müctehide göre belirleniyor olması bu tür bir sınırlamanın net çizgileri olmayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla **Zâhirü’r-rivâye**’de kıyasın sahası hakkında net sınırlardan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. İmam

⁷⁴ Şeybânî, **el-Câmi’u’l-kebir**, s. 46. Benzer bir konuyla ilgili olarak *el-Câmi’u’l-kebir*’de, adamın, karısına “*Dâra girersen sen boşsun (إن دخلت الدار أنت طالق)*” demesi durumunda, söylediği an karısının boş olduğu söylenmektedir. *El-Câmi’u’l-kebir*’in elimizdeki baskısında “*إن دخلت الدار أنت طالق*” ifadesi “*إن دخلت الدار فأنت طالق*” şeklinde geçmekte, muhakkik iki nolu dipnotta “*فا*” harfinin ziyade edildiğine dikkat çekmektedir. Bkz. Şeybânî, **el-Câmi’u’l-kebir**, s. 70. Oysa eser hakkında Nedvî’nin yaptığı çalışmadan anlıyoruz ki burada tüm konu “*فا*” harfinin cümlede bulunup bulunmamasına bağlanmaktadır. Şöyle ki kişi “*إن دخلت الدار أنت طالق*” dediğinde eşi o an boş olur. Çünkü “*أنت طالق*” ifadesi tam bir cümledir. Başka şeyle ta’lîki ancak emâre ile olur ki bu da isimlerde “*فا*” harfi, fiillerde cezmdir. Fakat burada ele alınan konuda bunlar yoktur. Dolayısıyla elimizdeki baskıda yapılan ziyade konunun özüne aykırı gözükmektedir. Bununla birlikte Ebû Yûsuf’un, ibarede “*فا*” harfinin gizli olarak bulunduğu binaen dâra girinceye kadar kadının boş olmadığı görüşünde olduğu da rivâyet edilmektedir. Bkz. Nedvî, **el-Kavâid**, s. 286.

⁷⁵ Şeybânî, **es-Siyerü’l-kebir**, C: I, s. 172.

⁷⁶ Şeybânî, **es-Siyerü’l-kebir**, C: I, s. 172.

⁷⁷ Şeybânî, **es-Siyerü’l-kebir**, C: V, s. 228.

⁷⁸ İmam Muhammed’in *el-Hucce*’de bu görüşünü daha açık dillendirdiğini görmekteyiz. Bkz. a.g.m., **a.g.e.**, C: I, s. 45, 204.

Muhammed'in, ibadetler (ibâdât) ve şer'î ölçülerde (takdîrât) kıyasa gitmediğine dair genel ifadelerin⁷⁹ tam olarak ne anlama geldiği de açık değildir. Zira gerek önceki bölümde görüldüğü ve gerek bu ve sonraki bölümlerde görüleceği üzere **Zâhiru'r-rivâye**'de ibadetlere ilişkin konularda basit akıl yürütmeler ve benzetme ilişkilerinin yoğun kullanım alanına sahip olduğunu söylemeliyiz. Mesela bazı yönleri itibariyle i'tikâf, sadaka ve namazın oruca⁸⁰, zekâtın abdeste⁸¹ kıyaslandığı görülmektedir. Bir sonraki bölümde de ayrıntılı olarak görüleceği üzere kadınların özel hallerine ilişkin rakamsal değerlendirmelerde bulunulup sonra bu çözümlere binaen benzer meselelerin hükümlerinin düzenlendiği de görülmektedir.

Ramazanda kasten yiyip içen kişiye de cimâ yapan kişi gibi kazâ ve keffâretin gerektiğine dair hükümde, keffârete dair bir konuda kıyas yapıldığı görülmektedir. Konunun devamında keffâretin ödenmeden defalarca aynı işin yapılması halinde tek keffâretin gerekeceği, keffâret ödendikten sonra tekrarlanırsa bir başka keffâretin daha gerekeceğine hükmedilmektedir⁸². Hanefîler'in, keffâretin ödenmeden defalarca aynı işin yapılması halinde tek keffâretin gerekeceğine dair görüşünün temelinde keffâretlerde kıyasın cârî olmadığına dair ön kabullerinin etkili olduğu söylenir⁸³.

Yine Mâide sûresinin 95. âyetinde sadece müteammid kaydı olmasına rağmen **Zâhiru'r-rivâye**'de ihramlının hataen avlanması durumunda da ceza gerekeceğine hükmedilmektedir⁸⁴.

Genel uygulamaların aksine **Zâhiru'r-rivâye**'de kıyasen verilen hükmün, istihsanen verilen hükme nispetle kolaylık taşıdığına da rastlanmaktadır. Mesela cemaatin, cenaze namazını binek üstünde veya oturarak kılmalarının kıyasen geçerli olsa da, kıyasın terkedilip istihsanen îade gerekeceğine hükmedilmektedir⁸⁵. Serahsî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre, cenaze

⁷⁹ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 239.

⁸⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 256-257.

⁸¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 8-9.

⁸² Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 177.

⁸³ Hınn, **İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları**, s. 365.

⁸⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 377. Konunun detayları için bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 96.

⁸⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 386.

namazı, esasında normal bir duaya kıyasla oturarak veya binek üstünde de geçerlidir. Fakat istihsanen cemaatin namazı tekrar kılmaları gerekmektedir⁸⁶.

Yine bir başka örnek şöyledir: Namazda abdesti bozulan imamın, yerine birini geçirmemesi durumunda cemaatin namazı istihsanen fâsid olur. Abdest almak için imam dışarıdayken cemaatin mescitte öylece durması hoş değildir. İmam mescitten çıktıktan sonra cemaatin, kendi içlerinden birini öne geçirmesi caiz olmayıp namazı baştan kılmaları gerekir. İmam mescitten çıkmadan cemaat imamın yerine birini geçirirse namazları tamdır. Bu, imamın birini görevlendirmesi gibidir⁸⁷. Serahsî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre esasen imam abdest alıp gelinceye dek, muktedî olarak kalmaya devam etmesi sebebiyle cemaatin namazları kıyasen bozulmaz. Fakat imam gelinceye dek cemaatin mescitte öylece durmasının hoş olmayacağı sebebiyle istihsanen namazı tekrar kılmaları gerektiğine hükmedilmektedir⁸⁸.

İstihsanen verilen hükmün kıyasla verilen hükme nispetle daha külfetli olduğuna dair bir başka örnek de şöyledir: Arafat'ta bulutlu bir günde, öğle namazının zevalden önce, ikindinin ondan sonra kılındığı ortaya çıksa, kıyasen sadece öğlenin îadesi gerekir. Fakat istihsanen hutbe ile her iki namazın îadesine hükmedilmiştir⁸⁹.

V – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYASA DAYALI İHTİLAFLAR

Zâhiru'r-rivâye'de meselelerin farklı olaylara benzetilmesi mezheb içi imamlar arasındaki görüş ayrılıklarının sebeplerinden birini teşkil etmektedir. Mesela, Ebû Yûsuf belli bir tarihle kayıtlanarak nezredilen orucun vaktinden önce edâ edilebileceğine kıyasla i'tikâf nezrini de vaktinden önce yerine getirmenin mümkün olacağını söylerken, İmam Muhammed ramazan orucunun erkene alınmasının mümkün olmaması gibi belli bir tarihe bağlanan oruç nezrinin de vaktinden önce yerine getirilemeyeceğini, dolayısıyla nezredilen i'tikâfın da erkene alınamayacağını söylemektedir. Yine Ebû Yûsuf'a göre nezredilen

⁸⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, C: II, s. 69. Ayrıca bkz. Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 115-116.

⁸⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 173.

⁸⁸ Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 176-177.

⁸⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 345. Serahsî, "Çünkü bu günde ikindinin sıhhat şartı öğlenin *takdimidir.*" diyor. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: IV, s. 54.

sadakanın vaktinden önce yerine getirilebilmesi gibi nezredilen orucun da vaktinde önce yerine getirilmesi mümkündür. İmam Muhammed sadakada erken davranmanın olabileceğini ama orucun böyle olmadığını söyleyerek iki meselenin birbirine benzetilmesine karşı çıkmaktadır⁹⁰.

Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in kıyas kaynaklı ihtilaflarına dair bir başka örnek de sorup soruşturup fakir olduğu kanaatine vardığı birine zekat verip daha sonra bunun zengin olduğunu öğrenen kişinin durumuyla ilgilidir. Tarafeyn'e göre bu kişinin verdiği zekat geçerliyken Ebû Yûsuf'a göre geçerli değildir. Çünkü Ebû Yûsuf'a göre böyle bir kişinin durumu, temiz olmayan suyla abdest alıp namaz kılan, sonra abdest aldığı suyun temiz olmadığını anlayıp abdesti ve namazı iâde etmesi gereken kişinin durumu gibidir. İmam Muhammed ise namazın sadakaya benzemediğini, abdest aldığı suyun kirli olduğunu öğrenen kişinin kıldığı namazın, abdestsiz kılındığı için geçerli olmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre yukarıda durumu anlatılan kişinin verdiği zekat geri dönüş hakkı (rucû hakkı) olmayacak şekilde geçerlidir. Kaldı ki rucû hakkı olsa da değişen bir şey olmayacaktır. Zira zekat, abdestsiz kılınan namaza kıyaslanamaz. Çünkü abdestsiz kılınan namaz zaten namaz olmaz. Oysa zekatı verenin geri alma hakkı yoksa zekat tam demektir. Tekrar zekat vermesi istenilerek kişi zarara uğratılmaz. Kişiden gücünün üstünde bir şey yapması istenilmez. İmam Muhammed, Ebû Yûsuf'la, zekatın asıl yerine verilmediği noktasında aynı görüşte olduğunu, fakat zekatı alan için zekatın geçerli olacağını söylemektedir. Bunun için abdestsiz namaz kılmak ile zekat farklı şeylerdir. Ona göre zengin birine zekat verdiğini daha sonra öğrenen kişinin durumu, tıpkı gerekli araştırmayı (taharrî) yaparak kibleye yönelen, ya da birine sorarak kibleye yönelip namaz kılan, fakat sonra yanlış yöne namaz kıldığını öğrenen kişi gibidir ki kıldığı namaz tamdır, iâde gerekmez. Çünkü kişi üzerine düşeni yapıp namaz kılmıştır. Aynı şekilde sorup soruşturduktan sonra fakir olduğu söylenen ama sonradan zengin olduğu anlaşılan birine bilmeden zekat veren de elinden geleni yapmış olur⁹¹.

Ebu Hanîfe ile İmameyn'in ihtilafın tarafları olarak yer aldığı bir başka mesele **Zâhiru'r-rivâye**'de şöyle geçmektedir: Ebû Hanîfe bey'e kıyasla, müdebber yani

⁹⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 256-257.

⁹¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 8-9.

azat olması efendisinin ölümüne bağlanmış bir köleyi gaspeden kişinin, kölenin onun yanında iken hırsızlık ikrarında bulunması veya irtidat etmesi durumunda, kölenin irtidat yüzünden öldürülmesi halinde kıymetinin tamamını, hırsızlıktan dolayı elinin kesilmesi halinde de kıymetinin yarısını ödemesi gerektiğini söylemektedir. Zira satıcı, mürted olduğunu müşteriden gizleyerek köle satsa ve köle müşterinin elindeyken öldürülse müşteri ücret için satıcıya rucû eder⁹². Konunun devamında Ebû Hanîfe'nin yaptığı kıyasa İmameyn'in katılmadığı görülmektedir.

Bazen taraflar görüşlerinde aynı makîsun aleyhi kullansa da bu makîsun aleyh hakkındaki ihtilaflarından dolayı farklı hüküm verebilmekteler. Mesela ücreti dört güne veya bir aya kadar ödememesi durumunda aralarında bey'in olmayacağı şartıyla bir adam elbise satın alsın bey' fâsit olmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre bu, söz konusu müddete kadar muhayyerlik gibidir. İmam Muhammed'e göre ise bey' caizdir⁹³. Her iki imam da konuyu şart muhayyerliğine benzetmekte fakat şart muhayyerliğine dair farklı görüşleri sebebiyle farklı hükümlere ulaştıkları görülmektedir. Zira Ebû Hanîfe'ye göre üç günden fazla muhayyerlik olmazken İmam Muhammed'e göre muhayyerlik uzayabilir⁹⁴.

Zâhiru'r-rivâye'de meselelerin birbirine benzetilmesi konusunda mezheb dışı görüş ayrılıklarına da dikkat çekilmektedir. Mesela savaşta komutanın askerleri teşvik etmek için vaat ettiği fazladan paylara (nefl) altın, gümüş ve diğer şeylerin dahil olmasından hareketle, komutanın, “öldürdüğü düşman askerinin üzerinden çıkanlar öldürenindir” demesi üzerine, öldürülenin üzerinden dirhem, dinar veya altın kılıç, altın bilezik veya altın yüzük çıkması durumunda hepsinin öldürenin hakkı olacağına hükmedilmektedir. Devamında Ehl-i Şâm'ın, ganimet hükmünde olduğu gibi nefle altın ve gümüşün dahil olmadığına dair görüşüne yer verilmektedir. Ehl-i Şâm'ın, ganimetten pay alanların ihtiyaç nispetinde, altın ve gümüş dışında yiyecek ve yem almalarının mübah olduğuna dair hükme kıyas yaptıkları, fakat tenfilin savaşa teşvik için olduğu, malları kapsadığı, dolayısıyla altın ve gümüşü evleviyetle kapsadığı belirtilmektedir⁹⁵.

⁹² Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 578.

⁹³ Şeybânî, **el-Asl**, C: V, s. 95.

⁹⁴ Serahsî, **el-Mebsût**, C: XIII, s. 17.

⁹⁵ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: II, s. 140.

Bir başka örnekte Atâ b. Ebî Rebâh'tan yapılan rivâyete göre hamr içmeye veya domuz eti yemeye zorlanan kişinin direnip öldürülmesi durumunda hayra nâil olacağı, yiyip içmesi durumunda da mazur sayılacağı söylenmektedir. Konunun devamında bu görüşün doğru olmadığı, ölüm korkusu durumunda yemeyi ve içmeyi terk etmenin helal olmadığı belirtilmekte, İmam Mesrûk'tan “*Kim zorda kalır, yemez ve içmez de ölürse cehenneme gider*” şeklinde görüş rivâyet edilmektedir. Ebû Yûsuf'un, bir rivâyetinde Atâ'nın görüşünü aldığı, yeme ve içmedeki ikrahi, Allah'a şirk koşmadaki ikraha kıyas ettiği belirtilmekte, fakat zaruret durumunda haram hükmünün kalkacağı hatırlatılarak şöyle devam edilmektedir:

“Zira Yüce Allah “إلا ما اضطررتم إليه = çaresiz kaldığınız durumlar hariç”⁹⁶ buyurarak zarureti istisna etmiştir. Tahrimden istisna ibahadır. Hurmet ortadan kalkınca bu, yeme ve içmeye ilhak edilir. Yeme ve içmeden kaçınır ve öldürülürse küfrün aksine günahkâr olur. Çünkü küfürde haramlık ortadan kalkmış değildir. Sadece kalbinin iman ile tatmin olması koşuluyla küfr kelimesini söylemesi hususunda ruhsat vardır. Dolayısıyla küfür kelimesini söylememekte direnen azimet; direnmeyip söyleyen de ruhsatla amel etmiş olur. Fakat azimetle amel etmek eftal olandır.”⁹⁷

VI – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KİYAS-FÜRÛK İLİŞKİSİ

Kıyasla ilişkili olarak **Zâhiru'r-rivâye**'de, iki mesele arasında zahiren benzerlik olsa da batının farkın bulunduğunu ifade etmek için kullanılan **fürûk** anlayışına uygun örneklere rastlanmaktadır⁹⁸. “هما مختلفان”, “مخالف”, “لا يشبهه”, “فما فرق؟”, “من أين اختلف؟”, “فما شأن؟”, “افترقت”, “بخلاف”, “فمن هنا اختلفا”, “ليس”, “ليس بسواء”, “ليس يشبهه”, “ليس ك...”, “ليس بمنزلة”, “غير”, “من أين افرقا؟” gibi lafızlarla fürûk bağlamında pek çok örnek görülmektedir. Kıyâsü'l-aks ve kıyâs maa'l-fârikla da ilişkisi olan fürûka dair **Zâhiru'r-rivâye**'de tespit ettiğimiz bir takım örnekler sunacağız.

⁹⁶ Enâm, 6/119.

⁹⁷ Şeybânî, **es-Siyerü'l-kebîr**, C. IV, s. 195.

⁹⁸ İmam Muhammed'in Sünnet ve eser kabilinden bir delil olmadan benzer meselelerin arasını açıp fürûka yönelmediği, onun “*her hangi bir eser olmaması durumunda kıyasa gidilmelidir*” sözüne binaen delilin olmaması durumunda kıyasa gittiği söylenmektedir. Bkz. Nedvî, **el-İmam Muhammed**, s. 23.

- Namazların Kazâsı

Bir gece bir gündüz boyunca bayılan kişinin ayıldığında kaçırdığı namazları kazâ edeceği, baygınlığın günlerce devam etmesi durumunda ise bir şeyin gerekmeceğine hükmedilmekte, muhatabın iki olay arasındaki farkı sorması üzerine ikinci durumla ilgili olarak eser olduğundan bahsedilmektedir⁹⁹.

Hayzı öğle namazı vaktinin sonunda sona erip de guslettiği takdirde namazı kılabilceği kadar bir vaktin olmasına rağmen gusül abdestini vaktin çıkışına dek geciktiren bir kadının gusledip öğle namazını kazâ etmesi gerektiği, oysa bu kadının gusledebileceği kadar vaktin olmaması durumunda öğlenin kazâsının gerekmeceğine hükmedilmektedir. Muhatabın iki olay arasındaki farkı sorması üzerine, ilkinde vakit olmasına rağmen kadının gusletmediği, oysa ikinci durumda gusletmek için vakti olmadığından vaktin çıkışına dek kadının temiz sayılamayacağı belirtilmektedir. Devamında da eşini boşayan adamın, kadının gusletmesinden veya namaz vaktinin çıkmasından önce eşine dönme hakkını koruduğu, öte yandan hayızlı bir kadının hayzı bittiğinde gusletmesine veya hayzının bittiği anın namaz vaktinin geçmesine dek eşinin onunla ilişkiye girme hakkı bulunmadığı şeklinde bir benzer olay verilerek iki olay arasındaki fark temellendirilmektedir¹⁰⁰.

- Taharrî

Yolculuk esnasında yanında biri temiz diğesinde hafif necaset olan iki elbisesi bulunan ve yıkama imkanı da olmayan birinin taharrî edip temiz olduğu kanaatine vardığı elbiseyle namaz kılacağına hükmedilmektedir. Benzer durum, yanında ikisi necis biri temiz elbise olan kişi için de geçerlidir. Devamında bunun başka meselelere, mesela arasında murdar (meyte) koyun etlerinin daha çok olduğu etin yenmemesi konusuna¹⁰¹ benzemeyeceği belirtilmekte ve şöyle devam edilmektedir: “Çünkü bu elbisenin tamamı necis olsaydı bile yine namaz kılar ve

⁹⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 209. söz konusu eser, Sahâbenin bu gibi durumlardaki uygulamalarına dayanmaktadır. Bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 209-210.

¹⁰⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 301-302.

¹⁰¹ Bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 19.

namazı iâde etmezdi. Çünkü burada zaruret hali var. Koyun konusunda zaruret yoktur.”¹⁰².

- Sehiv Secdesi

İkisinin farklı olması sebebiyle bayram tekbirlerinde sehvedene sehiv secdesi gerekirken, rukû ve secde tekbirlerinde sehvedene sehiv secdesinin gerekmeyeceğine hükmedilmektedir. Rukû ve secde tekbirleri rukû ve secdedeki tesbihe, bayram tekbirleri ise teşehhüd ve vitirdeki kunuta benzetilmektedir¹⁰³.

Namazdan bir parça olmadığı için teşrik günlerinde namazın sonunda tekbir getirmeyi unutana sehiv secdesi gerekmeyeceği, teşehhütte olduğu gibi kunut duasını unutanın ise sehiv secdesi yapması gerektiği belirtilmektedir¹⁰⁴.

- Orucun Kazâsı

Oruca etkisi bakımından delirme ve bayılmanın farklılığına dair ramazan ayından önce deliren kişiye ramazan ayının sonuna dek bu halin sürmesi durumunda kazânın gerekmeyeceğine, bayılan kişiye ise kazâ gerekeceğine hükmedilmektedir. Bayılan delirene değil hastaya benzetilmekte, hasta olan kişiye kazâ gerekeceği hatırlatılmaktadır¹⁰⁵. Serahsî konuyla ilgili olarak, Hasan el-Basrî'nin, bayılan ve akli zâil olana, edânın vücut sebebi olan ramazan ayını görmemeleri sebebiyle kazânın gerekmediğine dair görüşünü rivâyet ettikten sonra, bayılmanın orucu ıskat eden değil tehir eden bir özür olduğuna dair kendi görüşünü vermekte, bu görüşü temellendirme bağlamında da bayılana veli atanmadığını, Rasûlullah'ın da bayıldığını ama “ ... *Rabbinin nimeti hakkı için sen ne kahinsin ne de mecnun*” mealindeki âyet gereği aklının zâil olmadığını örnek göstermektedir¹⁰⁶. Aynı konu **el-Câmi'u's-sağîr**'de şöyle ifade edilmektedir:

¹⁰² Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 23.

¹⁰³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 213. Serahsî şunları söylüyor: “*İlk oturuşta teşehhüd, bayram tekbirleri ya da vitrin kunutu sehven unutulsa kıyasen sehiv secdesi gerekmez. Çünkü bunlar sünnettir. Teavvüz ve senânın terki gibi bunların terki namazda ciddi bir eksiklik ve değişiklik oluşturmaz. Namaz zikirlere değil fiillere mebnidir. Sehiv secdesini ancak Rasûlullah'ın fiili ile biliriz. Ondan da bize nakledilen sadece fiillerle ilgili olandır. İstihşanın vechi şudur: Bu sünnetler namazın tamamına muzaftır. Bayram tekbirlerinin, teşehhüdün ve kunutun terki namaz için bir noksanlık oluşturabilir. Oysa iftitah ve senâ namazın tamamına muzaftır değil ve bir noksanlık oluşturmaz.*” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 220.

¹⁰⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 237-238.

¹⁰⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 196.

¹⁰⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 87.

Adam ramazanın tamamında cinnet geçirmiş olsa kazâ gerekmez. Ramazanda iyileşse, tamamını kazâ eder. Ramazanın tamamında bayılsa tamamını kazâ eder. İlk gece hariç, ramazanın tamamında bayılsa, ilk gün hariç tamamını kazâ eder¹⁰⁷.

- Abdesti Bozan Durumlar

Adam abdest alsın ve zekerinden bevl çıksa abdest gerekir. Ağız dolusundan daha az kussa abdest gerekmez. ‘Bevl ve kustumuk arasında ne fark vardır?’ denirse ağız, zeker ve dübür aynı şeyler değildir. Zira dübürden koku çıksa abdest gerekir, oysa geçirse abdest gerekmez. Yaradan akıcı olmayan kan çıksa abdesti bozmadık, oysa zekerden bevl çıksa bozar. Çünkü zekerden çıkan hadestir. Akıcı olmadığı sürece yaradan çıkan şey hades değildir. Yaradan çıkan kurt abdest gerektirmez, dübürden çıkan gerektirir. Çünkü dübürden çıkan hadestir, yaradan çıkan değildir¹⁰⁸.

- Meste meshetmek

Su bulamayan yolcu teyemmüm edip mest giyse bir namaz kılıp bir başka namazın vakti girse sonra su bulsa abdest alıp mest meshedemez. Çünkü mesti tam bir abdest olarak giymedi. Zira su bulsa teyemmüm caiz olmaz, abdest alması gerekir. Oysa abdest alıp da mest giyse ve abdesti bozulup abdest alsın ve meshetse abdest gerekmez. Bu, diğerinden farklıdır. Kişi abdest alsın, elindeki sargıya meshetse sonra mest giyse sonra abdesti bozulsa abdest alır, sargıya ve mestlere mesheder. Bu, diğeri gibi, yani tam bir abdest almadan mest giyme gibi değildir¹⁰⁹. Böylesi bir halde tam abdest vardır. Bu teyemmüm gibi değildir. Zira böylesi bir abdestle, bozmadığı sürece devam eder, oysa teyemmüm edenin, bozulmasa bile su bulunduğu abdesti bozulur¹¹⁰.

Zâhiru’r-rivâye’de iki mesele arasındaki farklara bazen lügavî mülahazaların referans gösterildiği de olmaktadır. Mesela, **el-Câmi’u’l-kebîr**’de kadınlarla

¹⁰⁷ Şeybânî, **el-Câmi’u’s-sağîr**, s. 138.

¹⁰⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 78.

¹⁰⁹ Sargı üzerine yapılan mesh ile ilgili olarak bir başka yerde şu ifadeler geçiyor: “*Yarasının üzeri sarılı olan kişi abdest alsın, sargıya meshetse ve mest giyse, sonra abdesti bozulsa ve abdest alsın mestine meshetse, yara iyileştiğinde mesti çıkarıp ayaklarını yıkaması gerekir. Çünkü mesh yara iyileşmediği sürece geçerlidir.*” Bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 109.

¹¹⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 107. Serahsî, “illet devam ettiği sürece yara üstüne meshetmek yıkama gibidir” diyor. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 104.

(النساء) evlenirse, karısının boş olacağını söyleyen bir adamın yemininin bir talak için olduğu söylenirken, kadınlarla (نساء) evlenmesine dair yemin edenin yeminin üç talak olduğuna hükmedilmektedir¹¹¹. İki hüküm arasındaki fark harf-i tarifi (ال) işlevine bağlanmaktadır. Yani kişi “ ال ” takısını kullanarak yemin eder ve dediğini bir kez yaparsa yeminini bozmuş olur ve olay orada sona erer. Çünkü harf-i tarif ile cins isim olur ve anlam en azına çekilir. “ الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ” âyeti buna delildir. Burada bir kişi murad edilmektedir. Öte yandan yeminden maksat men'dir. İnsan kendini âdeten gücü yettiği şeyden meneder. Tüm insanlarla konuşması, tüm kadınlarla evlenmesi olacak iş değildir. Dolayısıyla anlam en azına çekilir. “ ال ” takısı olmadığına adamın yeminini üç kabul edilip bunun, cem'in en azının üç olması kuralından kaynaklandığı belirtilmektedir¹¹².

VII – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYAS-EŞBÂH VE NAZÂİR İLİŞKİSİ

Zâhiru'r-rivâye'de, usûlî kıyastan ziyade, fûrûk söz konusu olmadığı durumlarda konular arasındaki basit benzetme ilişkileriyle meselelerin hükme bağlandığını görmekteyiz. Hükümü aranan mesele çok sıkı illet bağıntısı aranmadan kimi zaman nasla çözüldüğü düşünülen, kimi zaman da icthâat faaliyeti ile çözüme kavuşturulduğu anlaşılan bir başka meseleye bir veya birkaç açıdan benzetilmektedir. Bu bağlamda, temelinde kıyas anlayışının bulunduğu söylenen¹¹³ eşbâh ve nazâir anlayışı gündeme gelmektedir. **Zâhiru'r-rivâye**'de benzer meselelere atıfta bulunularak çözüm üretme ve bazen de delillendirme amacıyla “ واحد ”, “ سواء ”, “ كأن ”, “ مثل ”, “ نظير ”, “ رأيت ”, “ ألا ترى ”, “ كذلك ”, “ بمنزلة ”, “ وأشباه ذلك ” gibi lafızların kullanıldığını görmekteyiz.

Mesela, Tarafeyn'e göre namaz esnasında duyulacak şekilde secde mahallindeki toprağı üfleterek temizlemeye çalışmanın namazı bozacağına hükmedilmekte ve bu, namaz esnasında namazı bozduğu kabul edilen konuşmaya benzetilmektedir. Ebû Yûsuf'un önce söylenme ve homurdanma (te'fif) amacı olmadığı sürece üflemenin namazı bozmadığı görüşünde olduğu, daha sonra bu

¹¹¹ Şeybânî, **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 27.

¹¹² Nedvî, **el-Kavâid**, s. 230 vd.

¹¹³ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 237.

görüştten vazgeçerek hiçbir şekilde namazın bozulmayacağı görüşünü benimsediği bildirilmektedir¹¹⁴. Görüldüğü gibi üflemek konuşmaya benzetilmiş, konuşmanın da namazı bozacağından hareketle üflemenin de namazı bozduğu hükmüne varılmıştır. Oysa konuşmanın namazı bozup bozmadığı, şayet bozuyorsa üflemek ile konuşmanın ne derecede birbirine benzediği tartışmaya açıktır. Öte yandan Serahsî, bizzat üflemenin namazı bozacağına dair bir hadisten sözetmektedir¹¹⁵. Farklı meselelerin düzenlenmesi esnasında namazda konuşmaya farklı anlamlar yüklediği de görülmektedir. Mesela namazın bitmesine bir rekat kala imama bir grub katılsa ve teşehhüt miktarı oturduktan sonra imam kahkaha atsa imamın namazının tam olup, bir başka namaz için abdest gerekeceği, fakat cemaatin namazının bozulup baştan kılmaları gerekeceğine hükmedilmektedir. Devamında imamın arkasındakilerin, abdestlerinin bozulması, namazda konuşmaları ve kahkaha atmaları durumunda, henüz kılmaları gereken rekatları olduğu için namazlarının bozulacağı hatırlatılmaktadır. Sonrasında imamın abdestini kasten bozması halinde de hükmün aynı olacağı, fakat imamın kasten konuşması halinde konuşmanın gülme ve hadese benzemeyeceği, çünkü kelamın selam gibi olduğu belirtilmektedir. Yani bu durumda imamın abdesti bozulmamaktadır. Yine cemaatin namazı da bozulmamış olur ve bir rekat daha kırlarlar. Bu görüş Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. İmameyn'e göre imam gülse de cemaatin namazı tamdır, bir rekatın kazâsı gerekir¹¹⁶. Görüldüğü gibi meselenin başında namazda konuşmanın namazı bozduğuna hükmedilmekte, devamında ise namazda konuşmanın gülme ve abdestin bozulması gibi olmayıp namazda selam verme gibi olduğu belirtilmektedir. İmameyn'e göre söz konusu meselede imamın gülmesi durumunda ona sonradan uyan kişilerin namazının bozulduğunu söylemenin tutarlı bir tarafı yoktur. Çünkü imamın selamı ve kelamının namaza sonradan dahil olanlara etkisi yoksa kahkahasının da olmamalıdır¹¹⁷. Namazda konuşmanın teşehhütten önce ve sonra olmasının hükme tesiri açısından bir başka örnek şöyledir: Tüm yolculuğu boyunca namazları dört rekat kılmış fakat her iki rekatta bir teşehhüd miktarı oturmuş kişinin namazları tamdır. Her iki rekatta bir teşehhüd

¹¹⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 36.

¹¹⁵ Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 33.

¹¹⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 170-171.

¹¹⁷ Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 174.

miktarı oturmaması durumunda namazların îâdesi gerekir. Çünkü yolculukta farz olan namaz ikidir ve fazlası nâfiledir. Farz ve nâfile birbirine karışırna namaz fâsid olur. Ancak iki rekatta bir teşehhüd miktarı oturulursa fâsid olmaz. Çünkü teşehhüd ikisini ayırır. Teşehhüd miktarı oturduktan sonra konuşanın namazı tam olurken oturmadan konuşanın namazı bozulur. Konuşmak namazı fâsid yapmıyorsa, bir başka namaz da yapmaz. Çünkü namaz konuşmaktan daha fena değildir¹¹⁸.

Zâhiru'r-rivâye'de hükümde benzer olan meselelerin farklı sebeplere dayandığı da görülmektedir. Mesela imamın cemaatten yüksekte namaz kıldırduğında namazın mekruh ama tam olduğu, aynı şekilde cemaatin imandan yüksekte olması durumunda da hükmün aynı olduğu belirtilmektedir¹¹⁹. Serahsî, ilk şekil için, imamın büyüklenmesi ve bu hareketin Yahudilere benzemesi sebeplerinden bahsetmekte, ikinci şeklin imamı aşağılaması sebebiyle mekruh olduğunu **el-Asl** rivâyetine dayanarak söylemektedir. Fakat elimizdeki nüshada sebep bildirilmiyor. Öte yandan Tahâvî rivâyetine göre ikinci şeklin, ehl-i kitaba muhalif olması sebebiyle mekruh olmadığı da söyleniyor¹²⁰.

VIII – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KIYAS-TAHRÎC İLİŞKİSİ

Zâhiru'r-rivâye'de özellikle “ فى قياس قول . . . ” başta olmak üzere “ بمنزلة ”, “ كذلك ”, “ نظير ”, “ مثل ”, “ كأن ” gibi lafızlarla tahrîc yapıldığı görülmektedir. Böylece herhangi bir mesele, mezhep içinde bir veya birden fazla imamın daha önce ifade edilmiş veya yorumlanmış bir görüşünden hareketle çözüme kavuşturulmaktadır.

Tahrîc işlemi iki açıdan bizi doğrudan ilgilendirmektedir. İlki bu tür uygulamalarda “ فى قياس قول . . . ” kalıbıyla “ قياس ” kelimesinin kullanılması diğeri de tahrîc işlemi esnasında kullanılan metodlardan birisinin de usûlî kıyas olmasıdır. Fakat usûlî kıyasta olduğu gibi, tahrîc işleminde bir nevi makîsun aleyh gibi kullanılan imam veya imamların görüş ve fikhî çözümlerinin delil olma keyfiyeti, iki mesele arasındaki benzerliğin isabetli olup olmaması, tahrîc sonucu

¹¹⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 251-252.

¹¹⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 42.

¹²⁰ Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 40.

ortaya çıkan hükmün tahrîce mesned olan hükmün sahibine isnadı tartışmaya açık gözükmektedir. **Zâhiru'r-rivâye**'den hareketle kıyas anlayışının içinde sadece analogik akıl yürütmenin olmadığını kabul ettiğimizde tahrîç işleminde kullanılan metodlar arasında diğer akıl yürütmelerinin de olması tahrîc işleminin bizim çalışmamızla dolaylı ilgisini teşkil etmektedir.

Yukarıda da söylediğimiz gibi **Zâhiru'r-rivâye**'de imamların görüşlerinin makîsun aleh olarak kullanıldığı görülmektedir. Mesela, iki kişinin ortak olduğu mükâteb, yani efendisi ile bir bedel karşılığında özgürlüğüne kavuşmak üzerine sözleşme imzalamış kölenin işlediği suçların durumunun düzenlendiği bölümün sonunda, bu bölümdeki tüm meselelerin Ebû Hanîfe'nin kavline kıyasla hükmeye bağlandığı bildirilmektedir¹²¹. Aynı bölümü işlediği satırlarda Serahsî **el-Mebsût**'ta aynı notu düşmekte, ayrıca kitâbetin tecezzîyi kabul etmesi kuralının Ebû Hanîfe'nin kıyasının dayanağı olduğunu söylemektedir¹²².

Zâhiru'r-rivâye'de tahrîc işlemlerinde makîsun aleyh gibi kullanılan hükmün ne olduğunu başka konulardan tespit imkanı bulabilmekteyiz. Mesela, evinde öğleyi kılan sonra cumayı kılma durumu ortaya çıkan ve imama uyan bir kadına cumanın farz olduğu, camiye geldiğinde imam namazı bitirmiş ise Ebû Hanîfe'nin görüşüne kıyasla öğleyi tekrar kılması gerektiğine hükmedilmektedir¹²³. Ebû Hanîfe'nin, üzerine kıyas yapılan görüşü şu olmalıdır: Sağlıklı bir adam evde öğleyi kılsa ve cumaya yetişse imamlarla cumayı kılsa, ona farz olan cuma olmuş olur. Şayet camiye gittiğinde imam namazı bitirmiş olsa Ebû Hanîfe'ye göre öğleyi tekrar kılar. İmameyn'e göre cuma namazına dahil olmadıkça ilk namaz tamdır. Dahil olursa öğle namazı bâtil olur¹²⁴. Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşü ilk görüşün dayanağını oluşturmaktadır.

Yine bir başka örnekte ilk kez âdet gören, bir gün kan görüp sonra sekiz gün kanı kesilen ve sonra üç gün daha kan görüp kanı kesilen kadın için Ebû Yûsuf'un kavline kıyasla kadının ilk on gün hayız, onbirinci ve onikinci gün müstehâza olduğuna hükmedilmektedir. İmam Muhammed'e göre bu kadın son üç gün hayız, bunun dışında müstehâzadır. İlk kez sadece bir gün kan gören sonra dokuz gün

¹²¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 567.

¹²² Serahsî, **el-Mebsût**, C: XXVII, s. 70.

¹²³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 325.

¹²⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 323.

kanı kesilen sonra üç gün müstakil olarak kan gören ve kanı kesilen kadın Ebû Yûsuf'un kavline kıyasla ilk on gün hayız, diğer üç gün müstehâzadır. Bu kadın gusleder ve her namaz için abdest alır. İmam Muhammed'e göre, son gördüğü üç kan hayızdır. Kadın namazı ve orucu bırakır. İlk gördüğü kan da istihâzadır. Bu halde oruç tutar, namaz kılar, eşiyle ilişkiye girer¹²⁵. Burada imamların esas aldıkları görüşler Serahsî'nin açıklamalarından öğrenilebilmektedir: Ebû Yûsuf'un dikkate aldığı kural, kadının iki kan arasındaki temizlik döneminin onbeş günden az olması halinde bunun ara (fasıla) sayılmayacağıdır. İmam Muhammed'in dikkate aldığı kural ise şudur: İki kan arasındaki temizlik üç günden az olursa bu, ara sayılmaz. Aradaki temizlik üç veya üç günden fazla olursa bakılır: Kan gördüğü günler temizlik günlerine eşit veya kan gördüğü günler daha fazlaysa bu, ara sayılmaz. Şayet temizlik günleri daha fazlaysa bu, ara sayılır. Bu durumda bakılır: kan gördüğü iki ayrı dönemden hiç biri başlı başına hayız olmaya yetmiyorsa bir şey gerekmez. Kan gördüğü bu iki dönemden ister ilki ister sonrakinden biri hayız olmaya uygunsa hayız olur. Fakat her ikisi de hayız olmaya uygunsa ilki hayız sayılır, ikisi de hayız olmaz¹²⁶. İmam Muhammed'in "hayız olmaya uygun" sözüyle hayzın en azına dair görüşe atıfta bulunuyor olmalıdır.

Benzer bir konuda tahrîc işlemine yine Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in farklı görüşlerine, kıyas kelimesi kullanılmadan atıfta bulunulmaktadır. Üç ay boyunca sürekli beş gün kan görüp beş gün temiz olan kadının periyodik takviminin Ebû Yûsuf'un kavline göre on gün hayız, yirmi gün temiz şeklinde düzenleneceği, İmam Muhammed'in kavline göre ise kadının takvimi beş gün hayız, yirmi beş gün temiz şeklinde düzenleneneceği belirtilmektedir¹²⁷. Görüldüğü gibi imamların bir meseledeki ihtilafları sebebiyle farklı iki tahrîc imkanı doğmaktadır.

Tahrîc işlemi sadece "فِي قِيَّاسِ قَوْلِ ۰۰۰" kalıbıyla değil "بِمَنْزِلَةِ", "كَذَلِكَ", "نَظِيرِ", "مِثْلِ", "كَأَنَّ" gibi lafızlarla da yapılabilmektedir. Makîsun aleyhn nas veya îmâ değil de mezheb içinde daha önce çözüme kavuşturulmuş bir mesele ya da hüküm olduğunda bu lafızlarla yapılan benzetme ilişkilerinin mezheb içi çözüm

¹²⁵ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 413-414.

¹²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, C: III, s. 156.

¹²⁷ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 416.

üretme faaliyeti olan tahrîc kapsamına sokulması düşünülebilir. Ve bu tür benzetme ilişkilerinin tamamı analogik türü aşan kapsamdaki kıyas anlayışı içinde düşünülmelidir¹²⁸. Mesela, cihat için adam tutmaya, ezan okuması için adam tutmaya benzetilerek (بمنزلة kalıbıyla) cevaz verilmesi¹²⁹, âriyede olduğu gibi (كذلك kalıbıyla), Hîre'ye gitmek üzere binek kiralayıp önce Kâdisiye'ye sonra Hîre'ye giden kişinin, hayvanın ölmesi halinde tazminle sorumlu tutulması¹³⁰, ihtiyaç sahibi ise gömü bulana ondan pay vermek gibi (نظير kalıbıyla), devlet başkanının, ihtiyaç sahibi kişiye ganimetten pay ayırabileceği¹³¹, kibleyi araştırıp bir yöne doğru namaza duran ama kiblede hata yapan imamın, doğru kibleyi bilen cemaate namaz kıldırmasında olduğu gibi (مثل kalıbıyla), teyemmümlü imamın abdestli cemaate namaz kıldırırken, namaz esnasında cemaatin su görmesi ama selam verinceye kadar imamın bunu bilmemesi durumunda cemaatin namazının fâsid, imamın namazının tam olduğuna hükmedilmesi¹³² bu bağlamda verilebilecek örneklerden birkaçıdır.

IX – ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE KİYAS-İSTİHSAN İLİŞKİSİ

Zâhiru'r-rivâye'de şer'î nas ve genel kural anlamında kullanılan kıyasın çeşitli gerekçelerle terk edilip istihsana gidildiğine dair yoğun bir kullanım alanı olduğunu söyleyebiliriz. Kıyas ile genel kuralın kastedilip nas sebebiyle istihsana gidildiği durumlardaki hükmî sapmanın kıyasın deliller hiyerarşisinde şer'î naslardan sonraki yeriyle alakası olmalıdır. Bu bağlamda **Zâhiru'r-rivâye**'de hadis ve eser sebebiyle istihsana gidildiğine dair örnekler rastlanmaktadır. Mesela namaz esnasında kahkaha atmadan gülenin namaza devam edeceği fakat kıyasen konuşma ve kahkahanın aynı olmasına rağmen kahkaha konusunda eser olduğu için kahkaha atanın yeniden abdest alıp namazı tekrar kılacağına hükmedilmektedir¹³³. İmam Muhammed, Hammâd b. Ebî Süleyman ve İbrahim en-

¹²⁸ Fikhî kıyasa dayalı tahrîc faaliyetinin genel kaidelerden hareketle yapılan tahrîc faaliyetine nispetle taşıdığı zaafllar hakkında bkz. Kaya, **Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl**, s. 244-245.

¹²⁹ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: III, s. 22.

¹³⁰ Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 446.

¹³¹ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: II, s. 133.

¹³² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 130.

¹³³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 166.

Nehâî'den rivâyette namazda kahkaha atanın abdest ve namazı îade edeceği ve Allah'a istiğfarda bulunacağını, çünkü bunun hadesten daha şiddetli bir durum olduğunu söylemektedir¹³⁴. Buradan hareketle Desûkî, üç imamın, eserin yanı sıra istihsana giderken Allah korkusunu da gözettikleri yorumunu yapmıştır¹³⁵.

Âişe validemizden yapılan rivâyete göre elbiseye meninin bulaşması ve kuruması durumunda çitilenmesinin yeterli olacağı, kıyasen aynı olsa da elbiseye kan ya da insan dışkısının bulaşması halinde ise çitilemenin yeterli olmayacağına hükmedilmektedir¹³⁶.

Yine bir başka örnekte kıyasen ikisi aynı olsa da abdest alırken mazmaza ve istinşakı unutanın namazının tam, gusülde unutanın namazının tam olmadığı söylenmekte, İbn Abbas'tan gelen eser sebebiyle kıyasın dikkate alınmadığı belirtilmektedir. Zira başı meshetmenin gerekliliği Kur'an'da olduğu için abdest alırken başını meshetmeyi unutup namaz kılan kişinin başını meshedip namazı îade etmesi gerekirken, mazmaza ve istinşakta durum böyle değildir¹³⁷.

Hadis ve eser sebebiyle istihsan yapıldıktan sonra hadis ve eserin bir nevi istisna ettiği alanın dışında yine eski hükmün devam ettiği de görülmektedir. Mesela birinin elini amden kesmek için iki kişinin bir araya gelmeleri durumunda iki kişiye de mallarından diyet gerekeceğine hükmedilmekte, göz ve ayak gibi organlarda da durumun aynı olduğu belirtilmektedir. Devamında “*eser ve sünnet olmasaydı iki kişi bir kişiye karşılık öldürülmezdi*” denilerek öldürme konusunda eser ve sünnetin dikkate alındığı, organ itlafında ise kıyasın geçerli olduğu hatırlatılmaktadır¹³⁸.

Zâhiru'r-rivâye'de örf, zaruret ve ihtiyat sebebiyle (vech) istihsanen hüküm verildiğine de rastlanmaktadır. Mesela karısıyla muhâla'a yapmış olan bir adamın,

¹³⁴ Şeybânî, **el-Hucce**, C: I, s. 206; **el-Âsâr**, C: I, s. 433.

¹³⁵ Desûkî, **el-İmam Muhammed**, s. 241.

¹³⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 76.

¹³⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 59-61. Serahsî, İbn Abbas'ın gusülde mazmaza ve istinşakın farz, abdestte sünnet olduğuna dair görüşünü rivâyet ediyor. Eserde ayrıca Rasûlullah'ın her kılın altında cenabet olduğuna dair hadisi zikrediliyor ve ağzın da vücudun dışı kabul edildiği söyleniyor. Yine Serahsî, cenabet kişinin Kur'an tilâvetinin yasak olmasına rağmen normal abdesti olmayana yasak olmamasını delil getiriyor ve sonra şu kaideyi koyuyor: Farzlardan birinin terk edilmesiyle namaza başlanamaz. Öyle ki böyle bir durumda kahkaha atsa abdestin îadesi gerekmez, çünkü namaza başlanmadı. Oysa sünneti terk ederek namaza başlasaydı ve kahkaha atsaydı abdestin îadesi gerekirdi. Bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 62.

¹³⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 440.

karısını, taraflardan birinin farz veya nâfile bir hac için ihramda bulunması, Ramazan orucu tutuyor olması, cimâya güç yetiremeyecek kadar hasta olması yahut kadının hayızlı olduğu bir zamanda boşaması durumunda kadının, mehrin yarısını hak edeceği belirtilmektedir. Tarflardan biri nâfile oruç tutuyor olsa mehrin tamamı gerekir. Yine mecbûb¹³⁹ bir adam karısı ile muhâlaa yapsa sonra onu boşasa mehrin tamamı gerekir. İmameyn bu durumda da kadının mehrin yarısını alacağı görüşündedir. Tüm bunlardan sonra bu durumlarda kıyasen olmasa da ihtiyaten iddet gerekeceği belirtilmektedir¹⁴⁰.

İstihsanın vechinin zaruret olduğu bir örneğe göre de Müslüman ordusunun eman verdiği bir kaledeki halkın mal ve aile fertlerine dair beyanlarının, kıyasen iki adil Müslüman şahit gerekse de zaruret sebebiyle istihsanen kabul edileceğine hükmedilmektedir. Tıpkı erkeklerin muttali olamadığı konularda, şهادette erkek şartının düşmesi gibi zaruret sebebiyle burada da bu şartın düşüp istihsanla amel edileceği belirtilmektedir¹⁴¹.

Zâhiru'r-rivâye'de galebütü'l-eşbâh kıyası ile de ilişkili olarak istihsanen verildiği söylenen hükmün bir başka hükme kıyasla verildiği de görülmektedir. Mesela, **el-Asl**'da eti yenmeyen kuşların su içtiği kovadaki sudan abdest almanın mekruh olduğu, fakat bu sudan abdest alınıp namaz kılınması halinde namazın geçerli olduğu söylendikten sonra her ne kadar eti yenmeyen kuşların kıyasen eti yenmeyen yırtıcı hayvanlarla aynı olsa da istihsan yapılarak bu hükme varıldığı belirtilmektedir. Nitekim tavukların artığı ile mekruh olsa da abdest alındığında namazı îade gerekmiyor¹⁴². Eti yenmeyen kuşların artığının necis olması eti yenmeyen yırtıcıların artığının necis olmasına kıyasladır. Eti yenmeyen yırtıcıların artığının pis olması hükmü esasında Amr b. Âs'ın bir uygulamasına dayanmaktadır. O abdest almak istediği bir havuza yırtıcıların uğrayıp uğramadığını sormuştur¹⁴³. Fakat burada eti yenmeyen kuşların artığı ile abdest alınabileceğine dair hüküm verilirken, tavukların artığının bulaşmış olduğu suyla abdestin alınabileceğine dair verilmiş hüküm örnek gösteriliyor. Bir nevi, bir kıyas

¹³⁹ **Mecbûb**: Cinsel organı kökünden kesilmiş kimse.

¹⁴⁰ Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 186-187.

¹⁴¹ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 217-218.

¹⁴² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 53.

¹⁴³ Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 48.

bir başka kıyasa tercih edilmiş oluyor. Öte yandan eti yenmeyen yırtıcı kuşların özel durumlarından da bahsedilmektedir¹⁴⁴.

Başka bir örneğe göre vacib bir i'tikâfta iken günlerce bayılan veya deliren kişinin iyileştiğinde i'tikâfı baştan alacağı, delirme durumunun senelerce devam etmesi durumunda, bu i'tikâfın ve Allah'ın kıldığı diğer farzların kıyasen aynı olması sebebiyle kazânın gerekmediğine hükmedilmekte, fakat kıyasın terk edilip i'tikâfı kazâ etmenin gerekliliğine hükmedildiği belirtilmektedir. İstihsanın gerekçesi bağlamında hac için ihrama giren ve böylesi bir durumla karşılaşmış sonra düzelen kişiye kazânın gerektiği belirtilmektedir¹⁴⁵. Görüldüğü gibi kıyasın ve istihsanın gereği olan her iki hüküm de bir başka hükme benzetilmektedir. Serahsî de kıyasın vechi bağlamında, atehle¹⁴⁶ hitabın düşmesi sebebiyle kazânın gerekmediği farzlar, istihsanın gerekçesi bağlamında ise vücubiyeti atehten önce sabit olan farzları örnek göstermektedir ki böylesi durumlarda kazâ gerekli olmaktadır¹⁴⁷.

Zâhiru'r-rivâye'de kıyas ile istihsanın istihsan ile kıyasın kastedildiği durumlar da görülmektedir. Mesela namaz kılariken uyuyakalan ve uykusunda ihtilam olan kişinin kıyasen gusledip kaldığı yerden namaza devam etmesi gerekirken kıyastan vazgeçilip bu kişinin gusledip namaza baştan başlaması gerektiğine hükmedilmektedir¹⁴⁸. Serahsî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre burada kıyasla kastedilen **hades-i suğrâ**, yani namaz abdesti almak suretiyle giderilebilecek taharetsizlik durumunda yapılan istihsandır. Yani kıyasa göre hades-i suğrâ durumunda kişi abdest alıp yeniden namaza başlaması gerekirken istihsan yapılmış ve namaza binâyâ, yani önceki kıldıklarının üzerine devam etmeye cevaz verilmiştir. İşte ibarede geçen kıyas buradaki istihsanen verilmiş hükme tekabül etmekte, ibarede geçen istihsan ile de ilk kıyas, yani namazın baştan kılınması gerekliliğine dair hüküm kastedilmektedir. Dolayısıyla önce istihsanen verilen bir hüküm daha sonraki bir olayda kıyas olarak

¹⁴⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 49; Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 48.

¹⁴⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 243.

¹⁴⁶ **Ateh**: Akıl zayıflığı, bunama.

¹⁴⁷ Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 126.

¹⁴⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 192.

adlandırılmaktadır¹⁴⁹. Benzer bir durum şu örnekte de görülmektedir: Mutlak olarak “*bugün evlenmeyeceğim*” diye yemin edip şahitsiz olarak bir kadınla evlenen biri, kıyasen yeminini bozmuş olurken istihsanen bozmuş olmaz. Zira böylesi bir durumda kişi annesi, kız kardeşi veya evli bir kadınla evlense de yeminini bozmuş olmaz. Şahitsiz olarak evlendiğinde de aynısı. Rasûlullah’tan gelen eser sebebiyle veli ve iki şahid olmadan nikah olmaz. Öte yandan köle satın almayacağına yemin edip, fâsid bir bey’ ile köle satın alan kişi yeminini bozmuş olur. Bey’ ve nikah meselesi üç imama göre de kıyasen aynı olsa da bey’ konusunda istihsan yapılmıştır. Zira bu köleyi azat etse kabzdan sonra ıtkı caizdir. Oysa fâsid bir nikahla evlendiği birini boşasa boşama meydana gelmez¹⁵⁰. Yine Serahsî’nin açıklamalarından anlaşıldığına göre, bey’ konusunda sözü edilen istihsan ile kastedilen, nikah konusunda sözü edilen kıyastır¹⁵¹.

Zâhiru’r-rivâye’de kıyas ve istihsanen iki ayrı hükmün bulunduğu söylenip de istihsanın değil kıyasın tercih edildiğine de rastlanılmaktadır. Mesela her ikisinin de namazdan bir parça olması sebebiyle kıyasen rukû ve secdenin aynı olmasından hareketle kişinin rukû ile aynı zamanda tilâvet secdesini yapabileceği, nitekim Yüce Allah’ın “*وخر راکعا*” buyurduğu ve bunun “*خر ساجدا*” anlamına geldiği söylenmektedir. Oysa istihsana göre bu kişinin secde yapması gerekeceği ama kıyasa göre hareket edildiği belirtilmektedir¹⁵².

Yine satın alma, kiralama veya iâre yoluyla sahip olunan bir evde bulunan definenin, evin gerçek sahibinin olacağına dair hükme, Hz. Ali’den rivâyet edilen bir esere kıyasla varılırken, Ebû Yûsuf’un istihsana göre farklı bir hüküm verdiğinden bahsedilir¹⁵³. Serahsî’nin açıklamalarından anlaşıldığına göre Ebû

¹⁴⁹ Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 196.

¹⁵⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 326-327.

¹⁵¹ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IX, s. 31.

¹⁵² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 289. Serahsî konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “*Secde ayeti namaz dışında okunduğunda ruku yaparsa kıyasen yeterlidir. Çünkü ruku ve secde mütekaribtir. Zira Yüce Allah “وخر راکعا” buyurmuştur. İkisi birbirinin yerine namazda da geçer. İstihsanen ruku namaz dışındadır. Mütekarib değildir. Diğerinin yerine geçemez. Ancak namazdaki rukunun hilafına. Şayet bu durum namazda olursa, yani secde yerine ruku yaparsa istihsanen olmaz. Çünkü tilâvet secdesi namaz secdesinin naziridir. Nasıl ki namazdaki bir secde veya ruku diğerinin yerine geçemezse, tilâvet secdesi için de durum böyledir. Kıyasen olur. Ruku ve secdeden maksad tekarubdur. Biz kıyası aldık. Çünkü o daha kuvvetli. Aslında kıyas ve istihsanın ikisi de kıyastır. Kuvvetli yönlerine göre tercih ediliyorlar.*” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: II, s. 8-9.

¹⁵³ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 115. Söz konusu eser için bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, C: II, s. 215.

Yûsuf'un istihsanen verdiği hükme de bir başka olaya yapılan kıyas sonucu ulaşılmaktadır¹⁵⁴.

Zâhiru'r-rivâye'de istihsandan bahsedilmeyip sadece kıyasın gerektirdiği hükmün doğru olup tercih edildiği de görülmektedir. Mesela çukura düşen birinin, kendisini kurtarmak isteyen bir başkasını çukura çekmesi, sonra bunun da bir başkasını çekmesi ve bunların çukurda ölü bulunmaları durumunda çukuru açanın birinciyi, birincinin âkilesinin ikinciyi, ikincinin âkilesinin de üçüncünün diyetini tazmin edeceğine hükmedilmekte, istihsandan hiç sözedilmeden bunun doğru ve kıyasın gerektirdiği hüküm olduğu belirtilmektedir¹⁵⁵.

Zâhiru'r-rivâye'de istihsan adı geçmeden kıyas mukabili hükmün tercih edildiği de görülmektedir. Mesela, seriyyenin getirdiği ganimetin müşrikler tarafından ele geçirilmesi, sonrasında da Müslümanların onlarla savaşarak ganimeti tekrar geri almaları durumunda ganimetin sahiplerine verileceği söylenmektedir. Devamında ilk seriyyenin, taksimden önce gelirse ganimeti karşılıksız alacağı, taksimden sonra gelmeleri durumunda merhûna kıyasla isterse bedeliyle alacakları¹⁵⁶, fakat daha doğru olanın taksimden sonra bedeliyle de olsa alamayacakları olduğu belirtilmektedir¹⁵⁷.

Zâhiru'r-rivâye'de verilen bir hükmün istihsanen verildiğinin, konunun devamında kıyasın gerektirdiği hükmün ne olduğuna dair bilgilerden anlaşıldığı da olmaktadır. Mesela biri kayıp (gâib) olan iki mükâteb köleden biri hissesine düşen miktarı efendiye ödese bile tamamını ödeyinceye kadar azat olmayacağı söylenip, bu konuda kıyasın gerektirdiği hükmün sorgulandığı sonraki satırlarda, kıyasen bu kölenin, ödediği miktar kadarıyla mükâteb olacağı belirtilmekte, böylece ilk hükmün istihsan gereği olduğu ortaya çıkmaktadır¹⁵⁸.

Yine eğik duvar konusunda tâcir olan kölenin uyarılması ve duvarın bir insanın üzerine devrilmesi durumunda sorumluluğun kölenin mevlâsının âkilesine, bu duvarın bir malın üzerine devrilmesi durumunda ise sorumluluğun kölede olacağı

¹⁵⁴ Serahsî, **el-Mebsût**, C: II, s. 215.

¹⁵⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 520. Serahsî bu görüşün İmam Muhammed'in görüşü olduğunu söylüyor. Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: XXVII, s. 19.

¹⁵⁶ *es-Siyeru'l-kebir*'de merhûna kıyasla olduğu söylenen durumun *el-Hidâye*'de Rasûlullah'tan konuyla ilgili rivâyete bağlandığı görülmektedir. Bkz. Mergînânî, **el-Hidâye**, C: II, s. 393.

¹⁵⁷ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebir**, C: II, s. 156-157.

¹⁵⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 355-356.

söylendikten sonra esasında ilk hükme kıyasla ikinci durumda da sorumluluğun efendiye olması gerektiğine, ama böyle hükmedilmediğine dikkat çekilmiştir¹⁵⁹. Serahsî, **Zâhiru’r-rivâye**’de geçen bu ifadeleri açmakta, ilk hükmün kıyas, ikinci hükmün ise istihsan gereği olduğunu belirtmektedir¹⁶⁰.

Zâhiru’r-rivâye’de istihsanen verilen hükümlerin gerekçelerine dair açıklamalar konusunda başka eserlerden yararlanılabilmektedir. Mesela, ihramlı olmayanın, hayvana Hill’de¹⁶¹ ok atması ve hayvanın Hareme girip orada ölmesi durumunda etinin yenmemesi konusunda istihsan yapıldığından bahsedilir¹⁶². Serahsî konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Kıyasen bu etten yemekte beis yoktur. İstihsanen kerih görüldü. Çünkü yemenin helal olması, ruhunu teslim ettiği sırada ortaya çıkan hükümdür. Ruhunu teslim ettiği sırada yaralı hayvan haremın avıdır. Bu açıdan bakıldığında haram, yaralanma açısından bakıldığında helaldir. Haram helale tercih ediliyor”¹⁶³.

Yine muhsar olan kişinin, hedy gönderdikten sonra hacca gitmeye ve kesilmeden önce ona ulaşmaya gücünün yetmesi durumunda gitmesi gerekeceği, hedy ile ihramdan çıkamayacağı ama hediye yetişemezse istihsanen ihramdan çıkacağı belirtilmektedir¹⁶⁴. Konuyla ilgili olarak Serahsî şu açıklamayı yapmaktadır:

“Hedy gönderse ve sonra ihsar durumu kalksa üç durum ortaya çıkar: a – Hacca ve hedy yetişebilecekse, edâ için hacca yönelmesi gerekir. Hedy ile ihramdan çıkamaz. b - İkisine de yetişemeyecekse yönelmeye gerek yoktur. c - Hacca yetişebilecek, hedy yetişemeyecekse: Bu, Ebû Hanîfe’ye göre tasavvur edilebilen bir şeydir. Zira İmameyn’e göre hedy nahr gününe hastır. Dolayısıyla hacca yetişip hedy yetişememe onlar için olur şey değildir. Kıyasa göre –ki Ebû Hanîfe’nin görüşü- hacca yönelmesi gerekir. Hedy ile ihramdan çıkamaz. Bu, Züfer’in de görüşüdür. Çünkü edâdan acziyet ihsarın kalkmasıyla bitmiştir. Çünkü bedelin hükmü, asla güç yetirmekle kalkar. Dolayısıyla hacca yönelmek gerekir. Fakat istihsan yaptı ve şöyle dedi: Hedy ile ihramdan çıkabilir. Çünkü hacca yönelse malı zayi olacak. Malın hurmeti nefsin hurmeti gibidir.”¹⁶⁵.

Yukarıda zikredilen Ebû Hanîfe ve İmameyn arasındaki ihtilaf, bir başka mesele ile ilgili olarak şu şekilde zikredilmektedir:

¹⁵⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 510.

¹⁶⁰ Serahsî, **el-Mebsût**, C: XXVII, s. 11.

¹⁶¹ **Hill**: Mekke’nin etrafında Harem sahanın dışında kalan bir kısım yerler.

¹⁶² Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 378.

¹⁶³ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 99.

¹⁶⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 386.

¹⁶⁵ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 110.

“Kârin iki hedy gönderse ve hangisinin umre hangisinin hac için olduğunu belirlemese zararı yoktur. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki temel düşüncesine göre ihsar kanı (kurbanı) nahr gününe tahsis edilmiş değildir. İmameyn'e göre nahr gününe hastır. Hedy ihramlıyı helal duruma getirme kanıdır. Dolayısıyla nahr gününe hastır. Temettu' ve kırân haccı gibi. Ebû Hanîfe şöyle diyor: Yüce Allah “ حتى يبلغ الهدى محله ” diyerek ihsar hedyini mekana bağlamıştır. Zaman takyidi ziyade olur. Keffâret kanları gibi re'ye gerek yoktur. Keffâret kanları nahr gününe değil Harem'e hastır. Temettu' ve kırân kanı bunun hilafıdır. Bu, nüsüktür. Udhiyye gibi yemesi mübahtır.”¹⁶⁶.

X – ZÂHIRU'R-RIVÂYE'DE FARAZÎ FIKIH-KIYAS İLİŞKİSİ

Zâhiru'r-rivâye'de aralarında kıyasın da bulunduğu çeşitli metodlarla ve özellikle “ ألا ترى ”, “ رأيت ” gibi lafızlarla farazî fıkha¹⁶⁷ dair uygulamalara da rastlanmaktadır. **el-Asl**'ın özellikle “ قلت / قال ” üslubunun kullanıldığı bölümlerinde farazî fıkha dair uygulamalar belirgin şekilde göze çarpmaktadır. Mesela, tuvalette üzerine dirhem miktarından daha fazla, ne olduğunu bilemediği bir ıslaklık damlamış olan kişinin durumu “ قلت ” kalıbıyla sorulmakta, “ قال ” kalıbıyla da bu kişinin burayı yıkamasının iyi olacağı fakat tam olarak bunun ne olduğunu öğrenmediği sürece yıkamasa da zararının olmayacağı bildirilmektedir. Bu defa yine “ قلت ” kalıbıyla bu ıslaklığın pislik olduğuna dair kişinin zann-ı gâlibinin olması durumu sorgulanmakta, “ قال ” kalıbıyla, bu durumda pisliğin bulaştığı yerin yıkanması gerektiğine hükmedilmektedir. Konu devam etmekte ve yine “ قلت ” kalıbıyla bu esnada rüzgarın esmesi sebebiyle bevliden iğne başı kadar ya da daha az bir sıçramanın durumu sorgulanmakta, “ قال ” kalıbıyla, bunun bir zararının olmadığı bildirilmektedir. Yine “ قلت ” kalıbıyla bu sıçrayan şeyin bevl veya dışkı olduğu hususunda kişinin emin olması hali sorulmakta, “ قال ” kalıbıyla, yine de yıkamanın gerekli olmadığına, pisliğe konmuş olan bir sineğin daha sonra adamın üzerine konması sebebiyle yıkamanın gerekmediği örneği hatırlatılarak hükmedilmektedir. Son olarak yine “ قلت ” kalıbıyla bevl olduğundan emin olunan fazlaca sıçramanın hükmü sorulmakta ve yine “ قال ” kalıbıyla, yıkamanın gerektiğine hükmedilmektedir¹⁶⁸. **el-Asl**'dan aldığımız bu örnekte olması muhtemel durumlar söz konusu edilmekte, önceki hükümlerden veya benzer

¹⁶⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 109-110.

¹⁶⁷ Farazî fikhın meşrûiyetine dair tartışmalar için bkz. Hacvî, **el-Fikru's-sâmî fi târîhi'l-fikhi'l-İslâmî**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, C: I-II, s. 419 vd.

¹⁶⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 81-82.

meselelerden hareketle çözüm üretilmektedir. **el-Asl**'da görülen bu faaliyet sonraki dönem eserlerde “ قلت / قال ” üslubu takip edilmeden de devam etmiştir. Mesela aynı konuların ele alındığı Serahsî'nın **el-Mebsût**'unda bu üslup takip edilmeden farazî fıkha örnek olabilecek çözüm üretme faaliyeti görülmektedir.

Bir başka örnek şöyledir: Abdest aldıktan sonra önce mest, onların üstüne de curmûk giyen bir yolcunun buna meshedip edemeyeceğine dair soruya olumlu cevap verildikten sonra bu kişinin bunları çıkarması halinde ne yapacağı sorulmakta, cevaben de meste meshedeceğine hükmedilmektedir. Devamında mestin birinin çıkması durumu sorulmakta, bu defa diğerini de çıkartıp ayaklarını yıkaması gerektiği söylenmektedir. Abdest aldıktan sonra giyilen mestin üzerindeki curmûka meshedildikten sonra birinin çıkartılması halinde ne olacağına dair soru üzerine, diğerinin de çıkartılıp mestlere meshedileceği söylenmekte, meshin bir kısmının bozulduğunda tamamının bozulmuş olacağı belirtilmektedir. Bu son ifadenin açılımının istenmesi üzerine de, ayaklardan birinin yıkanması gerektiğinde diğerinin de yıkanmasının gerekeceğine dair benzetme ilişkisi kurulmaya çalışılmaktadır. Çıkarılmayan mestlere meshedilip sonra üzerlerine curmûk giyilmesi halinde, abdest bozulmadıkça buna meshin gerekip gerekmediği sorusuna, buna meshin gerekmediği şeklinde cevap verilmektedir. Devamında burada verilen, mestlere meshedip üzerlerine curmûk giyildiğinde abdest bozuluncaya kadar bunun üzerine meshin gerekmediğine dair hükmün, niçin, curmûk üzerine meshedip sonra curmûkun çıkartılması durumunda mestlere meshin gerektiği ilk durum gibi olmadığı sorgulanmakta, cevaben de ikisinin farklı olduğu, zira mest üzerine meshedip sonra üzerlerine curmûk giyildiğinde, curmûk üzerine mesheden kişinin gereksiz iş yaptığı, curmûka meshedildikten sonra çıkartıldığında kendisine mesh yapılmamış mest kalır ki bunlara meshin gerekeceği söylenmektedir¹⁶⁹.

el-Asl'da bazen bu üslupla hükümde değişme veya genişleme yönünde etkisi olmayan teyid görünümlü ifadeler de rastlanmaktadır. Mesela eti yenmeyen kuşların su içtiği kaptan abdest almanın mekruh olduğu söylendikten sonra bu kaptan abdest alıp namaz kılan kişinin durumu sorulmakta, cevaben doğal olarak

¹⁶⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 103.

abdest ve namazın geçerli olduğu söylenmektedir¹⁷⁰. Esasında bu tür kaptan alınan abdestin mekruh olduğuna dair ilk hüküm sonraki sorunun cevabını içinde barındırmaktadır. Yine, eti yenen kara hayvanlarının salyalarının bulaştığı bir kovadan abdest alınamayacağına hükmedilmekte, buna rağmen böyle bir kovadan alınan abdest ile kılınan namazın durumu sorulmakta ve cevap beklenildiği üzere abdest ve namazın geçerli olmadığı şeklinde olmaktadır. Devamında vahşi hayvanların artıkları sorulmakta, cevap yine doğal olarak olumsuz olmaktadır¹⁷¹.

XI – ZÂHIRU'R-RİVÂYE'DE NASSIN DELÂLETİ-KIYAS İLİŞKİSİ

Zâhiru'r-rivâye'de nassın delâleti kapsamında ele alınmasının doğru olduğunu düşündüğümüz ve nasta sözü edilen durum için getirilen hükmün, onda sözü edilmeyen başka bir durum için daha öncelikli ve evlâ olması sebebiyle aynı hükmün, söylenmeyen durum için de geçerli sayılması demek olan evlâ kıyasına dair örneklerle de rastlanmaktadır.

Mesela uyumanın abdesti bozmasına dair hükümden hareketle delirme ve bayılma durumlarının da abdestin evleviyetle bozulduğuna hükmedilmektedir¹⁷².

Yine secde âyetini duyan hayızlı kadına secde gerekmeceği, çünkü bu haldeki bir kadının, secdeden daha öncelikli olan farz namazı bile kılmayıp kazâsının da gerekmediği belirtilmektedir¹⁷³.

Bununla birlikte evlâ kıyası kapsamında değerlendirilebilecek her örneğin nassın delâleti ile ilgisi olmayabilir. Makîsun aleyhin nas dışında bir hüküm olması durumlarında da evlâ kıyası başlığı altında pek çok örneğe bir önceki bölümde yer vermiştik. Mesela hayız bitmiş olan kadının, teyemmüm alıp bu teyemmümle namaz kılıp kocası ile ilişkiye girebileceği, su bulamadığı sürece Kur'an okuyabileceğine hükmedilmektedir. Devamında bu kadının teyemmüm alıp namaz kılması ve akabinde su bulması durumunda gusletmesinin gerekeceği ve bu durumda gusledinceye dek artık Kur'an okuyamayacağı söylenmekte, çünkü bu durumdaki bir kadının halinin cünüb bir kadının halinden daha iyi olmadığı belirtilmekte fakat bu kişinin eşiyile ilişkiye girebileceğine hükmedilmektedir. Yine

¹⁷⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 52.

¹⁷¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 53.

¹⁷² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 88.

¹⁷³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s.285.

hayızdan çıkan Hristiyan bir kadının Müslüman olması durumunda gusledinceye kadar Kur'an okuyamayacağı, nitekim cünüplük veya hayızdan dolayı kendisine gusl gerekmiş her kadının gusledinceye kadar Kur'an okuyamayacağına hükmedilmektedir¹⁷⁴. Görüldüğü gibi önce cünüb halde olan bir kadının Kur'an okuyamayacağına dair bir hükme varılmakta sonra da hayızlının durumunun cünüb halindeki bir kadının durumundan daha iyi olmadığına vurgu yapılmaktadır.

Zâhiru'r-rivâye'de, nassın delâletiyle ilgili olarak “*Sözün, mantûkun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşıması sebebiyle meskûtan anı hakkında geçerli olmadığına delâlet etmesi*”¹⁷⁵ şeklinde tanımlanan **mefhûmü'l-muhâlefeye** dair örneklere de rastlanmaktadır. Meselâ **es-Siyeru'l-kebîr**'de, Müslümanların kuşattığı bir kaleden birinin, “*esir edebileceğiniz yüz kişinin bulunduğu bir yeri size göstermemiz şartıyla bize eman verin*” demesi ve bu teklifin Müslümanlar tarafından kabul edilmesi, fakat gösterilen yerde kimsenin bulunmaması, gösteren kişinin “*buradaydılar, gitmişler, nereye gittikleri hakkında da bir bilgin yok*” demesi halinde yine de emanın ortadan kalkmayacağına hükmedilmektedir¹⁷⁶. Serahsî buradaki emanın kabul ile tamam olduğunu, kabul edilen şeyin yerine getirilmesine dek emanın ertelenemeyeceğini söyledikten sonra, bin dirhem ödemesi karşılığı azat edilen kölenin bunu ödeyemese de azat olacağı örneğini verir. Serahsî devamındaki satırlarında İmam Muhammed'in ve hatta tüm mezhebin **mefhûm-ı şartı**¹⁷⁷ delil kabul etmediklerini söyler¹⁷⁸. **es-**

¹⁷⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 461. Konuyla ilgili olarak Serahsî şöyle diyor: “*Gusledinceye kadar Kur'an okuyamaz. Çünkü o kadın guslün gerekmesi konusunda cünüb gibidir. Bu konuda, cenabetin Ku'ran'a dokunamaması müessirdir.*” Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: III, s. 209.

¹⁷⁵ Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 345.

¹⁷⁶ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: II, s. 78.

¹⁷⁷ Mefhûm-ı Şart: Bir şarta bağlanan hükmü, o şartın bulunmaması halinde nefyetmektir.

¹⁷⁸ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: II, s. 78. Aynı konuyu eseri *el-Füsûl*'de işleyen Cessâs, önemli sayılabilecek lafız farklılıklarıyla konuyu aktardıktan sonra bu örneğin İmam Muhammed'e göre mefhûm-i muhâlefenin delil olmadığını gösterdiği sonucuna ulaşır. Bkz. Cessâs, **el-Füsûl**, C: I, s. 293. Elimizdeki *es-Siyeru'l-kebîr*'in baskısında bu kişinin, söylediği yere Müslümanları götürdüğü ama burada haberini verdiği yüz kişinin bulunmadığı (فلما نزل أتى بهم ذلك الموضع فإذا) ifade edilmektedir. Cessâsın metninde bu adamın eman aldıktan sonra hiçbir bilgi vermediği (فنزل ثم لم يخبر بشيء) söylenmektedir. Benzer bir mesele *es-Siyeru'l-kebîr*'de şöyle geçmektedir: Müslümanların kuşattığı bir kaleden birinin, “*esir edebileceğiniz yüz kişinin bulunduğu bir yeri size göstermemiz şartıyla bize eman verin*” demesi ve Müslümanların “*yüz kişinin yerini bize gösterirseniz size eman veririz*” diye karşılık vermesi durumunda, kaledekinin gösterdiği yerde hiç kimse bulunmazsa eman geçerli değildir. Bkz. Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: II, s. 84. Cessâs'ın yukarıda değindiğimiz faaliyeti *Zâhiru'r-rivâye*'de yer

Siyeru'l-kebîr'in bir başka yerinde, komutanın münâdisinin “*Hayvanlarına yem almaya gitmek isteyen, falanın sancağının gölgesinde gitsin*” demesi, bunun dışında emir ve nehyde bulunmaması durumunda bunun nehy gibi olduğu belirtilmektedir¹⁷⁹. Serahsî bu satırların şerhinde, esasen mezhebin geçerli olan tavrının mefhumun delil olmadığı yönünde olsa da İmam Muhammed'in bu konuda insanların çoğunun anlayışı doğrultusunda mefhum-i muhâlefeyi delil kabul ettiğini söylemektedir¹⁸⁰.

XII – ZÂHIRU'R-RİVÂYE'DE DİĞER BENZETMELER

Zâhiru'r-rivâye'de usûlî kıyastan ziyade hükümleri temellendirmeye ve muhatapları ikna etmeye yönelik, iki konu arasında basit benzetmeler yoğun olarak görülmektedir. Meselâ, başını meshetmeyi unutan kişinin, sakalında birikmiş olan suyla başını meshedemeyeceği, fakat avucundaki ıslaklıkla meshedebileceği söylendikten sonra bunun kovadan su alma gibi olduğu belirtilip teknik bir kıyastan ziyade muhatapı düşünmeye ve ikna etmeye yönelik benzetme ilişkisi kurulmaktadır¹⁸¹.

Yine imamın arkasından namaz kılan bir kadının iki yanı ve arkasında erkeklerin olması durumunda kadın ile kadının sağ, sol ve arkasında olmak üzere üç erkeğin dışındakilerin namazının tam olacağı, bu üç kişinin ise namazını îade edeceği, çünkü bu üç adamın kadın ve diğerleri arasında duvar görevi görüp diğerlerini örttüğü belirtilmektedir¹⁸².

Özellikle “*الا ترى*” ve “*أرأيت*” kalıbıyla teknik anlamda benzetmelerden ziyade muhatapı düşünmeye ve ikna etmeye yönelik ifadelere **Zâhiru'r-rivâye**'de sıkça rastlanmaktadır. Mesela, abdesti bozulan imamın, yerine abdesti olmayan birini, cünüb birini ya da bir çocuğu geçirmesi durumunda imam olarak öne geçirilenlerin namazlarının fâsid olması sebebiyle hem kendi hem de cemaatin namazının bozulacağına hükmedilmektedir. Konu şöyle devam etmektedir: İmamın namazı fâsid olduğunda arkadakilerin de namazı fâsid olur. Nasıl ki

alan hükümlerden hareketle usul oluşturma çabalarına da örnek teşkil etmektedir. Bkz. Kaya, **Fıkhî İstidlâl**, s. 223 vd.

¹⁷⁹ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 125.

¹⁸⁰ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 125.

¹⁸¹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 61.

¹⁸² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 182.

öne bir kadın geçirmiş olsalar namazları fâsid olursa zikredilenler de aynı¹⁸³. Görüldüğü gibi, kadının öne geçirilmesi örneği esasen meselenin delilinden ziyade ikna ve teyid amaçlı olmalıdır. Zira abdesti olmayan birinin namaz kıldırılmayacağı hükmü abdestin namaz için şart olduğunu gösteren âyetle sabit olmalıdır.

Benzer örnekler şöyledir:

- Mesbûkun Durumu

Cemaatle kılınan namaza iki üç kişi sonradan (mesbûk olarak) dahil olsa ve bunlardan biri kazâ esnasında sehvetse diğer mesbûklara sehiv secdesi gerekmez. Onların namazları kazâ esnasında bir değildir. Zira onlardan biri kazâ esnasında gülse, abdesti bozulsa, kussa veya konuşsa diğerlerinin namazı bozulmaz¹⁸⁴.

- Taharrî

Mihrabı olmayan bir mescide girip kible hususunda tereddüt yaşayan, mescitte oranın halkından kimseler olmasına rağmen sormayıp taharrî yaparak namaz kılan ve namaz bittiğinde yanıldığını anlayan kişi namazı îade eder. Çünkü sorma imkanı varken sormadı. Taharrî acz durumunda caizdir. Oysa onun taharrîye gerek kalmadan öğrenme imkanı vardı. Nitekim suyun olabileceği bir yere gidip su arayıp bulamayan bir kişi, teyemmüm edip namaz kıldıktan sonra oradakilere sorsa ve onlar da suyu gösterse abdest alıp namazı îade etmesi gerekir. Oysa sorsa ve suyu haber vermeseler veya soracak birini bulamasa, su arasa ve bulamayınca teyemmüm edip namaz kılsa da sonra su bulsa namazı geçerlidir. Çünkü elinden geleni yapmıştır. Kible meselesi de de böyledir¹⁸⁵.

- Teyemmüm

Adam teyemmüm alsa, sonra bir başkası onun kullandığı toprakla teyemmüm alabilir. Zira bir kişi abdest alsa, onun abdest suyundan kalanıyla bir başkası abdest alsa bu olmaz mı? İkisi de aynı şey¹⁸⁶.

¹⁸³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 178.

¹⁸⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 234.

¹⁸⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 17.

¹⁸⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 126. Serahsî, birincinin teyemmümünden sonra orada kalan toprağın, birincinin abdestinden sonra kovada kalan su gibi olduğunu “ نظير ” kalıbıyla ifade ediyor. Bkz., a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 121.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DEKİ KIYAS ÖRNEKLERİNİN KURÂN AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde, **Zâhirü'r-rivâye**'de tespit edip önceki iki bölümde çeşitli vesilelerle yer verdiğimiz kıyas ve benzeri akıl yürütme türü örneklerden bir kısmı üzerinde ayrıntılı bir şekilde duracağız. Müslümanların ibadet ve sosyal hayatlarında sonuçları itibariyle etkili olduğunu düşündüğümüz altı konu başlığı seçilmiştir. Her konunun başında, önce **Zâhirü'r-rivâye**'den seçtiğimiz örneklere yorumsuz olarak yer vereceğiz. Sonra değerlendirme başlığı altında, özellikle ta'lîl açısından diğer eserlerden de yararlanarak bu örnekleri tahlil edip Kur'an açısından değerlendirmeye çalışacağız. Giriş kısmında da açıkladığımız üzere "**Kur'an Açısından**" ifadesiyle, herhangi bir meseleyi anlama ve çözüme kavuşturma sürecinde doğrudan âyet ve âyetler arası ilişkilerden hareket etmek başta olmak üzere, Rasûlullah'ın bu âyet ve ilişkileri teyit eden açıklama ve uygulamalarını ve önceki Kutsal kitapları dikkate almayı, Arap dilinden yararlanmayı, ayrıca Kur'an-fitrat ilişkisine atıfta bulunmayı kastediyoruz.

I – KADINLARIN ÖZEL HALLERİ (İSTİHÂZE, HAYIZ, NİFAS)

A – Zâhirü'r-rivâye'den Örnekler

Zâhirü'r-rivâye'ye göre, yarasından sürekli kan gelen kişi, diğer abdesti bozan durumlardan biri veya birkaçıyla abdesti bozulmadıkça iki vakit arasında bir abdest ile istediği kadar namaz kılabilir. Bu, müstehâza¹ gibidir. Müstehâzanın her namaz vakti için abdest alması gerektiğine dair Rasûlullah'tan gelen bir rivâyet vardır².

İlk çocuğunu doğuran kadın nifas³ kanının birkaç ay sürmesi halinde namazı kırk gün bırakır, sonra gusleder. Bundan sonra gelen kan müstehâza kanı gibidir.

¹ Hayız (âdet) ve nifas (lohusa) halleri dışında kadınların döl yolundan gelen kana **istihâze**, bu duruma maruz kalan kadına da **müstehâza** denir.

² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 80. Ayrıca bkz. a.g.m., **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 73.

³ Doğum sebebiyle kadının döl yolundan gelen kana **nifas** kanı, bu durumdaki kadına da **nüfesâ** denir.

Artık bu kadın namazlarını kılar, oruç tutabilir, Kur'an okuyabilir ve eşiyle ilişkiye girebilir⁴.

Kadın, “Hayızlı olduğum gün oruç tutmak üzerime farz olsun” dese, onun yerine bir başka gün oruç tutması gerekmez. Bu, tıpkı iftar ettiği bir gün, “Bu gün oruç tutmak üzerime farz olsun” diyen adam gibidir. Buna kazâ gerekmez. Yine bu tıpkı hayızlı olduğu bir gün, “Bu gün oruç tutmak bana farz olsun” diyen kadın gibidir. Hayızlıdır ve kazâ gerekmez. İkisi de kıyasen aynıdır⁵.

Yine kadınların özel hallerinin ele alındığı bir konuyla ilgili olarak, ilk kez kan gören bir kadının, bir gün kan görüp, sonra sekiz gün kanın kesilmesi ve sonra üç gün daha kan görüp kesilmesi halinde Ebû Yûsuf’un kavline kıyasla kadının ilk on gün hayız, onbirinci ve onikinci gün müstehâza olduğuna hükmedilmektedir. İmam Muhammed’e göre ise, bu kadın son üç gün hayız, diğer kan gördüğü günlerde müstehâzadır⁶. Meseleyi aşağıdaki tablolarda şu şekilde gösterebiliriz:

Ebû Yûsuf’a Göre İlk Kez Kan Gören Kadının Durumu

GÜNLER	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
(K) KAN	K	T	T	T	T	T	T	T	T	K	K	K
(T) TEMİZ												

Hayız

Müstehâza

İmam Muhammed’e Göre İlk Kez Kan Gören Kadının Durumu

GÜNLER	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
(K) KAN	K	T	T	T	T	T	T	T	T	K	K	K
(T) TEMİZ												

Müstehâza

Hayız

Yine konunun devamında ilk kez sadece bir gün kan gördükten sonra dokuz gün kanı kesilen ve sonra üç gün müstakil olarak yine kan görüp kanı kesilen kadın, Ebû Yûsuf’un kavline kıyasla ilk on gün hayız, diğer üç gün müstehâzadır.

⁴ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 308.

⁵ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 208.

⁶ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 413.

Kadın bu durumda gusleder, her namaz için abdest alır. İmam Muhammed'e göre, bu kadının son üç günde gördüğü kan hayız kanıdır. Namazı ve orucu bırakır. İlk gördüğü kan ise istihâzedir. Namazlarını kılar, oruç tutabilir, eşyle ilişkiye girebilir⁷. Meseleyi aşağıdaki tablolarda şu şekilde gösterebiliriz:

Ebû Yûsuf'a Göre İlk Kez Kan Gören Kadının Durumu

GÜNLER	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
(K) KAN (T) TEMİZ	K	T	T	T	T	T	T	T	T	T	K	K	K

Hayız
Müstehâza

İmam Muhammed'e Göre İlk Kez Kan Gören Kadının Durumu

GÜNLER	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
(K) KAN (T) TEMİZ	K	T	T	T	T	T	T	T	T	T	K	K	K

Müstehâza
Hayız

B – Değerlendirme

Özetleyecek olursak, ilk örnekte, yarasından kan akan kişi müstehâzaya benzetilmiştir. Rivâyet sebebiyle de müstehâzanın her namaz vakti için abdest alması gerektiğine hükmedilmiştir. Bu durumda ilkin rivâyete binaen müstehâzanın her namaz vakti için abdest alması gerektiği hükmüne varılmakta, ardından da bu hüküm diğer özür sahipleri için uygulanmaktadır. Eserin bir başka yerinde ise yarasından kan akan kişilerin durumu esas kabul edilip, müstehâza buna kıyas edilmiştir⁸. Serahsî aynı konuyu ele alırken bu meselede aslın, yani kendisine kıyas edilenin müstehâza olduğunu söylemektedir⁹.

İkinci örneğe göre nifası kırk günü aşan kadın tıpkı müstehâza gibidir; namazlarını kılar, oruç tutabilir, Kur'an okuyabilir, eşyle ilişkiye girebilir. Bu

⁷ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 414.

⁸ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 412.

⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C: I, s. 84, C: II, s. 21.

hükme müstehâzaya kıyasla ulaşılmıştır. Bu hükmün mefhûm-i muhâlifinden nifaslının da tıpkı hayızlı gibi oruç tutamayacağı, Kur'an okuyamayacağı anlaşılmiş olur. Üçüncü örnekte bu açıkca dile getirilmiş, hayızlı olduğu gün oruç tutmayı nezredenin nezrinin bir sonuç doğurmayacağına hükmedilmiştir. Yani hayızlı kişinin oruç tutmasının, kişinin iftar ettiği bir gün, “*Bu gün oruç tutmak üzerime farz olsun*” demesi gibi imkansız olduğu söylenmiştir. Zaten **Zâhiru’r-rivâye**’de sık sık hayızlının namazı kılamaması gibi oruç tutamayacağı, şayet tutarsa iâde edeceği ve hayızlının Kur'an okuyamayacağı ifade edilmektedir¹⁰.

Dördüncü örnekte mezheb imamlarının hayızın süresine dair görüşleri asl kabul edilmekte ve başka konular ona kıyas edilerek hükme bağlanmaktadır. Bu hükümlere binaen de namaz, oruç, cimâ ve Kur'an okumak gibi konularda düzenlemelere gidilmektedir.

Bu dört örnekte hareketle hayız, nifas ve müstehâza halindeki kadınların durumunu Kur'an açısından incelemek istiyoruz.

1 – Müstehâzanın Durumu

el-Câmi’u’s-sağîr’in şârihi Leknevî, “*müstehâza her namaz için abdest alır (لكل صلاة)*” şeklindeki hadis sebebiyle, İmam Şâfiî’nin, müstehâzanın her farz namaz için abdest alması gerektiği görüşünde olduğunu söyler. Hanefîler ise, Ebû Hanîfe’nin Hişam b. Urve’den, Urve’nin, babasından, onun da Hz. Âişe’den yaptığı rivâyete göre, Rasûlullah’ın Fâtıma bintü ebî Hubeys’e her namaz vakti için (لوقت كل صلاة) abdest almasını emretmesi sebebiyle, müstehâzanın her namaz vakti için abdest almasına hükmederler¹¹. Fakat Leknevî’nin sözünü ettiği rivâyet hadis kaynaklarında “*her namaz için*”¹² ifadesiyle geçmektedir¹³. Müstehâzanın

¹⁰ Hayızlının oruç tutamayacağı, şayet takvim karışıklığı gibi bir sebepten dolayı tutarsa bunu hayızdan sonra tekrar tutması gerekeceğine dair bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 307, 308, 309, 410, 412, 414, 418, 427, 433, 438.

¹¹ Şeybânî, **el-Câmi’u’s-sağîr**, s. 73-74.

¹² Dârakutnî, **es-Sünen**, Dâru’l-ma’rife, 1966, C: I, s. 206, 210; Beyhakî, **Sünenü’l-kübrâ**, C: I, s. 344, 346, 350.

¹³ Bu duruma işaret edenler için Bkz. İbn Kudâme, **el-Muğnî**, C: I, s. 221; Mübârefkûrî, **Tuhfetü’l-ehvezî**, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, t.y., C: I, s. 332; Şevkânî, **Neylü’l-evtâr**, Dâru’l-ceyl, Beyrut, 1973, C: I, s. 347; Tahâvî, **Şerhu Me’âni’l-âsâr**, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1399, C: I, s. 106.

her namaz vakti için abdest alacağına dair yukarıda geçen rivâyet için Zeylaî (v. 762/1360) “*cidden garib*” ifadesini kullanmıştır¹⁴.

Hadis kaynaklarına göre Rasûlullah, istihâze kanı gören Fâtıma bintü ebî Hubeyş’e, âdet günü geldiğinde namazdan uzak durmasını, âdeti bitince gusletmesini, kanı, üzerinde namaz kıldığı hasıra damlıyor olsa bile her namaz için abdest almasını söylemiştir¹⁵. Fâtıma bintü ebî Hubeyş’in adının geçtiği bu rivâyete ait farklı metinler de vardır. Mesela pek çok rivâyette Rasûlullah, Fâtıma bintü ebî Hubeyş’e âdet zamanı bittiğinde sadece kanını yıkayıp (فاعسلي عنك الدم) namazını kılmasını emredip başka bir şey söylememekte, metinde her namaz için abdest alınması gereğinden bahsedilmemektedir¹⁶. Müslim bu rivâyeti aktardıktan sonra metinde yer vermediği bir ifadenin olduğunu söylemekte¹⁷, Beyhakî de Müslim’in yer vermediği ifadenin her namaz için abdest alınmasına dair bölüm olduğunu bildirmektedir¹⁸. Bir başka metinde, kadına söylenen, kan lekesini temizleyip abdest almasıdır¹⁹. Bir rivâyette, de kan ifadesi geçmeden, sadece yıka(n)ması (فاعسلي) ve namazı kılması söylenmiştir²⁰. Tirmîzî ve Müslim, Rasûlullah’ın emretmemesine rağmen bu kadının her namaz için guslettiğinden sözeder²¹. Rivâyetlerde yer alan, her namaz için abdest alınmasına dair ifadenin, râviye ait olduğu da söylenmiştir²². İbn Hacer bu görüşü kabul etmemekte, ifadenin hadisin metnine ait olduğunu iddia etmektedir²³. Öte yandan Zeylaî ve Şevkânî, bu hadisin senedinde ismi geçen Habîb b. ebî Sâbit’in Urve’den her hangi bir şey işitmediğini belirtip, bu hadisin zayıf olduğunu söyleyenlerden bahsetmektedir²⁴. Yukarıda metnini verdiğimiz rivâyetin, hadis eserlerinde,

¹⁴ Zeylaî, *Nasbû’r-râye fi tahrîci ehâdisi’l-Hidâye*, Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 268. Garîb ifadesi için bkz. Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 26 vd.

¹⁵ İbn Mâce, *Tahâret*, 115; Dârakutnî, *es-Sünen*, C: I, s. 210, 212; Ahmed, *Müsned*, C: VI, s. 42, 204, 262; Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, C: I, s. 344.

¹⁶ Müslim, *Tahâret*, 48;; Tirmîzî, *Tahâret*, 92; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 109; Dârimî, *Tahâret*, 74; Dârakutnî, *es-Sünen*, C: I, s. 206; İbn Mâce, *Tahâret*, 115; Nesâî, *Sünen (el-Müctebâ)*, Halep, 1986, *Tahâret*, 133, 137; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 1993, C: IV, s. 183; Beyhakî, *Sünen’ül-kübrâ*, C: I, s. 320.

¹⁷ Müslim, *Tahâret*, 48.

¹⁸ Beyhakî, *Sünen’ül-kübrâ*, C: I, s. 344.

¹⁹ Nesâî, *Tahâret*, 137.

²⁰ Buhârî, *Vüdû*, 123, 128; Nesâî, *Tahâret*, 133; Beyhakî, *Sünen’ül-kübrâ*, C: I, s. 170.

²¹ Müslim, *Tahâret*, 48; Tirmîzî, *Tahâret*, 95; Nesâî, *Tahâret*, 133.

²² Buhârî, *Vüdû*, 63; Beyhakî, *Sünen’ül-kübrâ*, C: I, s. 116; C: I, s. 344.

²³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî bi şerhi’l-Buhârî*, Kahire, 1959, C: I, s. 425.

²⁴ Zeylaî, *Nasbû’r-râye*, C: I, s. 268; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, C: I, s. 348.

Cahş'ın kızı Ümmü Habîbe'ye atfedilenleri de görülmektedir²⁵. Dârakutnî'nin **Sünen**'inde, her namaz için abdest alınması gerektiğine dair ifadenin yer aldığı rivâyetin, Ammâr b. Matar sebebiyle teferrude²⁶ uğradığı bildirilmektedir²⁷. Adıyy b. Sâbit'in babasından, babasının da dedesinden yaptığı, Rasûlullah'ın müstehâza hakkında, hayız zamanında namazı bırakacağı sonra gusledeceği ve her namaz için abdest alarak namaz ve oruca devam edeceğine dair rivâyetin²⁸ de Adıyy b. Sâbit sebebiyle pek çok eleştiriye maruz kaldığı ve kabul edilir bulunmadığı belirtilmektedir²⁹.

İmam Mâlik'e göre, istihâze kanı abdesti bozucu bir şey olmadığı için müstehâzaya ne abdest ne de gusl gerekir³⁰. İbn Rüşd, müstehâzanın her namaz için abdest almasının müstehab olmasının Mâlikî mezhebinin görüşü olduğunu söyler³¹. Yukarıda Fâtıma bintü ebî Hubeş'in adının geçtiği rivâyette yer alan, âdet zamanının sona ermesinden sonra Fatıma'nın guslettiğine dair ifadeden ve Cahş'ın kızı Ümmü Habîbe'ye Rasûlullah'ın yıka(n)ması ve namaz kılmasını³² (فاغتسلي و صلى) ve yine Cahş'ın kızı Zeyneb'in adının geçtiği rivâyette Rasûlullah'ın ona, her namaz için yıka(n)masını³³ (اغتسلي لكل صلاة) söylemesinden hareketle, dört mezheb ittifakla müstehâzanın bir kez gusletmesinin gerektiğine hükmetmiştir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre müstehâzanın her namaz için gusletmesi sünnet, Hanefî ve Mâlikîler'e göre müstehabdır³⁴. İbn Teymiyye, Ümmü Habîbe'ye atfen, Rasûlullah'ın her namaz için yıkanmasını emrettiği rivâyeti dikkate alarak, buradaki yıkanmanın mutlak anlamda gusl olduğunu, bunun her namaz için müstehab ama vacip olmadığını söylemektedir. Şevkânî'nin bildirdiğine göre, bu rivâyetlere binaen müstehâzanın her namaz veya her gün için

²⁵ Nesâî, **Tahâret**, 133

²⁶ Teferrüd, bir hadisi rivâyette râvinin tek kalması, tek başına rivâyet etmesidir.

²⁷ Dârakutnî, **es-Sünen**, C: I, s. 210.

²⁸ Tirmîzî, **Tahâret**, 94; İbn Mâce, **Tahâret**, 115; Beyhakî, **Sünen'ül-kübrâ**, C: I, s. 116, 347.

²⁹ Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, C: I, s. 346-347.

³⁰ İbn Teymiyye, **Fetâva'n-nisâ**, Mektebetü'l-ıman, t.y., s. 36-37, Salim Ögüt, "İstihâze", **DİA**, C: XXIII, İstanbul, 2001, s. 335.

³¹ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid**, Dâru's-selâm, Kâhire, 1995, C: I, s. 134.

³² Müslim, **Tahâret**, 48; İbn Hıbbân, **Sahîh**, C: IV, s. 184, 185, 187; Tirmîzî, **Tahâret**, 96; Dârimî, **Tahâret**, 80.

³³ Beyhakî, **Sünen'ül-kübrâ**, C: I, s. 350.

³⁴ Vehbe Zuhaylî, **el-Fikhü'l-İslâmiyye ve edilletühû**, Dâru'l-fikr, Dımeşk, 1997, C: I, s. 636.

gusletmesi gerektiği görüşünde olanlar olsa da, cumhur sadece hayzın bitiminde yıkanmayı farz görür³⁵.

Rivâyetlerden, âdetli kadının namaz kılamayacağı, âdetinin bitiminde guslederek namaz kılabileceği anlaşılmaktadır. Yine âdet takvimini aşan kanamaların istihâze kabul edilip, bu durumda kanın temizlenerek diğer insanlar gibi abdest alıp namaza devam edileceği anlaşılmaktadır. Esasen böylesi bir kadının sorunu, akan kanın bedeninde ve elbiselerinde meydana getirdiği necaset hali olmalıdır. A'râf sûresinin 31. âyetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *“Ey Âdem oğulları! Her namaz kıldığınız yerde zinetinizi takınız...”* Kan bulaşmış elbiseye zinet denemeyeceği için, elbisesine sürekli kan bulaşan kadının namaz kılıp kılamayacağı ciddi bir sorundur. Müddessir sûresinin *“Elbiseni temiz tut.”* mealindeki 4. âyeti de bunu desteklemektedir. Bu kanın yıkanması ve temizlenmesi, yani namaz kılacak kişinin bedeninde ve elbiselerindeki necâsetin mümkün olduğunca giderilmiş olması, ondan istenilen şey olmalıdır. Bu konuda kişinin gücünün yettiği kadarını yapmış olması yeterlidir. Yüce Allah Bakara sûresinin 286. âyetinde *“Allah kimseye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemez...”* buyurmaktadır. Her namaz için abdest alınmasının gerekli olduğuna dair ifadenin râviye ait olma ihtimalinin yanı sıra, böyle bir anlayışın özür sahipleri için kolaylık değil meşakkat getiriyor olması, dinin genel prensiplerine ters düşmektedir. Pek çok âyette Yüce Allah'ın, kullarına zorluk çıkartmak istemediği bildirilmektedir. Mesela Yüce Allah Mâide sûresinin 6. âyetinde abdest, gusl ve teyemmümden bahsettikten sonra şöyle buyurmaktadır: *“Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size nimetini tamamlamak ister, umulur ki şükredersiniz.”* Orucun ele alındığı Bakara sûresinin 185. âyetinde, *“Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez”* buyrulmaktadır. Yine Hac sûresinin 78. âyetinde Yüce Allah *“...O sizi seçti ve din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi...”* buyurmuştur. İstihâze durumu bir hastalıktır ve Yüce Allah Nûr sûresinin 61 ile Fetih sûresinin 17. âyetlerinde hastaya zorluk olmayacağını bildirmiştir. Bu prensiple ilgili olarak Mecelle'de de şu kaideler bulunmaktadır: *“Meşakkat teysiri celbeder. (md. 18)”. “Bir iş zîk oldukça müttesi’ olur. (md. 19)”*. Dolayısıyla biz, müstehâza başta olmak üzere özür grubuna giren

³⁵ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, C: I, s. 302-303.

kişilere, normal insanlara dahi yüklenmeyen yüklerin kolaylık adına yüklendiğini düşünmekteyiz. Mesela İmam Muhammed'e göre, âdet kanı süresinin uzayıp standart takvimini unutan kadın, zann-ı gâlibe göre hareket edemiyorsa namazı ve orucu bırakmayıp her namaz için gusleder. Hayızlı olarak bu işi yapmasından korkulduğu için kadın bu durumda eşiyile ilişkiye giremez. Hayız günleri bilinmediği için, ihtiyat emredilerek bu kadın ramazandan sonra yirmi gün orucu kazâ eder³⁶. Görüldüğü gibi bu durumdaki bir kadından, her namaz için gusletmesi, ayrıca tuttuğu oruçları kazâ etmesi isteniyor. Hal böyleyken **el-Câmi'u'l-kebir**'de müstehâzanın her namaz vakti için abdest alması gerektiğine dair müşkil konuların işlendiği bölüm³⁷ hakkında Hasrî, söz konusu bölümde işlenen konuların zorluğu kaldırma prensibine mebni olduğunu söylemektedir³⁸.

Hayzın süresi ve müstehâzanın durumuyla ilgili olarak, temelini âyetlerin oluşturduğu, dinde zorluğun olmadığı prensibiyle örtüştüğünü düşündüğümüz bir hadise yer vermek istiyoruz. İstihâza kanına maruz kalan Hamne bintu Cahş'ın bu durumunu ve bu halin kendisini namaz ve oruçtan alıkoyması hususunda duyduğu üzüntüyü Rasûlullah'a iletmesi üzerine Rasûlullah, Hamne'ye, *“kanı emmesi için pamuk koymanı öneririm”* demiştir. Hamne'nin, akıntının fazla olması sebebiyle pamuğun kafi gelmeyeceğini söylemesi üzerine Rasûlullah, *“o halde bez kullan”* demiştir. Fakat Hamne, akıntının, bezin de yeterli olmayacak kadar çok olduğunu söyleyince Rasûlullah şöyle demiştir: *“Sana iki şey söyleyeceğim, hangisini yaparsan diğerinin de yerine geçer. İkisini de yapabilecek durumdaysan birini seçmek sana ait, dilediğini seç. Bu kanama şeytanın tekmelerinden bir tekmedir. Sen kendini Allah'ın ilminde³⁹ altı yedi gün hayızlı bil. Sonra yıkan ve kendini hayızdan temizlenmiş bil ve yirmiiç veya yirmidört gece ve gündüz namaz kıl, oruç tut. Bu sana yeterlidir. Kadınların her ay hayız görmeleri, hayızlı ve temizlik günlerinin olması gibi, bu şekilde senin de hayız ve temizlik günlerin olacak”* Rasûlullah ikinci çözüm önerisi olarak da şöyle demiştir: *“Eğer öğleyi te'hîr (geciktirip) ve ikindiye de ta'cîl (erkene alıp) edebilirsen kanını temizleyerek, öğle*

³⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 432-433.

³⁷ Şeybânî, **el-Câmi'u'l-kebir**, s. 3-4.

³⁸ Nedvî, **el-Kavâid**, s. 203 vd.

³⁹ “ في علم الله ” sözüyle Rasûlullah *“Bu işin en doğrusunu Allah bilir”* veya *“Allah katında hayzın en fazlası altı yedi gündür”* demek istemiş olabilir.

ve ikindiye birleştir. Keza akşamı geciktirip yatsıyı ta'cıl edip kanını temizleyerek ikisini birleştir. Sabah namazı için de ayrıca kanını temizle. Gücün yeterse oruç da tut." Rasûlullah, bu ikinci çözümlün kendisine daha hoş geldiğini söylemiřtir⁴⁰. Tirmîzî, hadisin hasen ve sahih olduğunu söylemekte ve başkalarından da bu yönde rivâyetlere yer vermektedir⁴¹. Hadisin senedinde adı geçen İbn Akîl hakkında bazı tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Ebû Dâvud, Ahmed'den rivâyeten İbn Akîl'in kabul edilebilir olduğunu belirtiyor⁴². İbn Ebî Hâtim, bu hadisin senedini babasına sorduğunu, babasının bu senedi güçlü bulmadığını⁴³, Hattâbî de İbn Akîl'den dolayı, bazı ulemânın bu hadisi kabul etmediğini söylemektedir⁴⁴. Beyhakî ise, Tirmîzî'nin, Buharî'den şu rivâyetine yer verir: "*Bu hadis hasendir. Ancak İbrahim b. Muhammed b. Talha kadimdir. Bilmiyorum Abdullah b. Muhammed b. Akîl ondan bunu duydu mu duymadı mı!*" Beyhakî, Ahmed b. Hanbel'in de bu hadisi hasen bulduğunu söylemektedir⁴⁵. Hadiste geçen bazı ifadelerin ve söz konusu hale maruz kalan kişinin nisbeti hakkında da tartışmalar olduğu görülmektedir⁴⁶. Beyhakî'den, İbn Akîl'deki teferrud sebebiyle hadisin hücciyeti konusunda ihtilaf olduğu rivâyet edilmektedir⁴⁷.

Görüldüğü gibi hadiste Rasûlullah, akıntının çok fazla olduğunu söyleyen Hamne'ye, diğer kadınlar gibi her ay altı veya yedi gün hayızlı, yirmüç veya yirmidört gün temiz olacağını söylemiştir. Hadiste, temiz olması gereken yirmüç veya yirmidört günlük zaman diliminde görülen kanın, namaz ve oruca mani olmadığı, bu halde iken akıntıyı emecek tamponların kullanılabileceği ya da akıntı kanı temizlenerek öğle ve ikindinin, akşam ve yatsının cemedilebileceği, yine akıntı kanının temizlenerek sabah namazının kılınacağı bildirilmiştir. Rasûlullah, her ay altı veya yedi gün diyerek kadınların hayız müddetinin üst sınırını da söylemiş olabilir. Burada hayzın alt sınırına dair bir belirleme olmaması, üst sınır

⁴⁰ Tirmîzî, **Tahâret**, 95; Ebû Dâvud, **Tahâret**, 110; İbn Mâce, **Sünen**, **Tahâret**, 117; Dârakutnî, **es-Sünen**, C: I, s. 214; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, Müessesetü Kurtuba, Mısır, t.y., C: VI, s. 439.

⁴¹ Tirmîzî, **Tahâret**, 95.

⁴² Ebû Dâvud, **Tahâret**, 110.

⁴³ İbn Ebî Hâtem, **'İlel-ü İbn Ebî Hâtem**, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1405, C: I, s. 51.

⁴⁴ Hattâbî, **Me'âlimü's-sünen şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût, 1991, C: I, s. 77.

⁴⁵ Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: I, s. 339.

⁴⁶ Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: I, s. 339.

⁴⁷ Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, C: I, s. 343.

olarak da altı veya yedi gün ifadesinin kullanılması ve Bakara sûresinin “*Allah’ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri o kadınlara helal olmaz*” mealindeki 228. âyetinden hareketle, hayzın süresine dair her kadın için standart bir takvimin olmadığı anlamına gelebilir. Ümmü Atıyye’den rivâyet edilen “*hayız müddeti dolup temizlik dönemi başlayınca bulanık ve sarı akıntıyı ciddiye almazdık*”⁴⁸ şeklindeki ifade ile de, altı veya yedi günden sonra, kadınlardan gelen akıntı ve lekelerin hayız sayılmayacağı düşünülebilir.

Özetlemek gerekirse, müstehâzanın her namaz vakti için abdest alması gerektiğine dair anlayış bize göre sağlam bir delile dayanmamaktadır. Dinde zorluğun olmadığına dair genel prensip ve yukarıda yer verdiğimiz müstehâzanın durumuna dair bu prensiple örtüşen rivâyetten hareketle, bize göre müstehâzadan istenilen şey elinden geldiğince bu kanın üzerinde ve elbiselerinde meydana getirdiği pisliği temizlemesidir. Kur’an’a uygun olan hükmün bu olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla her namaz vakti için abdest alınmasına dair müstehâza için verilmiş bu hüküm, başka meselelere asl olma durumunda değildir. Pek çok âyette üzerinde durulan kolaylık prensibinin ve bu prensiple örtüşen sahih rivâyetlerin bırakılıp sağlam olmayan veya yanlış yorumlanan rivâyetleri asl kabul edip kıyasa başvurmak usûl kitaplarına göre kıyâs fâsidü’l-i’tibâr, yani hakkında nas olan bir konuda kıyasa başvurulamaz kaidesinin ihlalidir. İstihâze kanı, hayız ve nifas kanına benzemediği için, hayız ve nifasın hüküm açısından müstehâza gibi düşünülmesi de mümkün değildir. Aksi halde kıyâs maa’l-fârik, yani asl ve fer’in birbirine benzemediği kıyas söz konusu olur⁴⁹.

2 – Hayzın Süresi

Konunun başında yer verdiğimiz dördüncü örnekte de görüldüğü gibi **Zâhiru’r-rivâye**’de kadınların hayız ve nifas hallerine dair bir takım hükümlere, mezheb imamlarının dikkate aldığı bazı hadislere veya kendilerinin koymuş oldukları bir takım prensiplere dayanarak varılmakta, sonra bu hükümlere, benzer meseleler kıyaslanmaktadır. Mesela, ilk kez kan gören bir kadın, bir gün kan görüp


⁴⁸ Buhârî, **Hayz**, 25; Ebû Dâvud, **Tahâret**, 119; Beyhakî, **Sünenü’l-kübrâ**, C: I, s. 337.

⁴⁹ Karşılaştırmalı olarak bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, Kitâbiyât, Ankara, 2006, s. 186 vd.; Dalgın, “Özel Günlerindeki Kadınların İbadeti”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy, 9, 2007, s. 382.

dokuz gün temiz olsa, onbirinci gün yine kan görse ve sonra kesilse, Ebû Yûsuf'a göre kadın, ilk kan gördüğü gün ve dokuz gün kan görmediği dönem yani on gün hayız, onbirinci gün müstehâzadır. Bu kadın on günlük süre içinde ramazan orucu tutmuş olsa kazâ eder. Çünkü onbirinci gün kan görmekle on günlük süre onun hayızlı olmuştur. Onbirinci gün kan görmeseydi hayız olmayacaktı. İmam Muhammed'e göre kadın hayız değildir. Çünkü ona göre kadın onbirinci gün hayız değil ki onbirinci gün kan görmekle, temiz olduğu dokuz gün hayızlı olmuş olsun⁵⁰. Meseleyi aşağıdaki tabloda şu şekilde gösterebiliriz:

Ebû Yûsuf'a Göre İlk Kez Kan Gören Kadının Durumu

GÜNLER	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
(K) KAN (T) TEMİZ	K	T	T	T	T	T	T	T	T	T	K



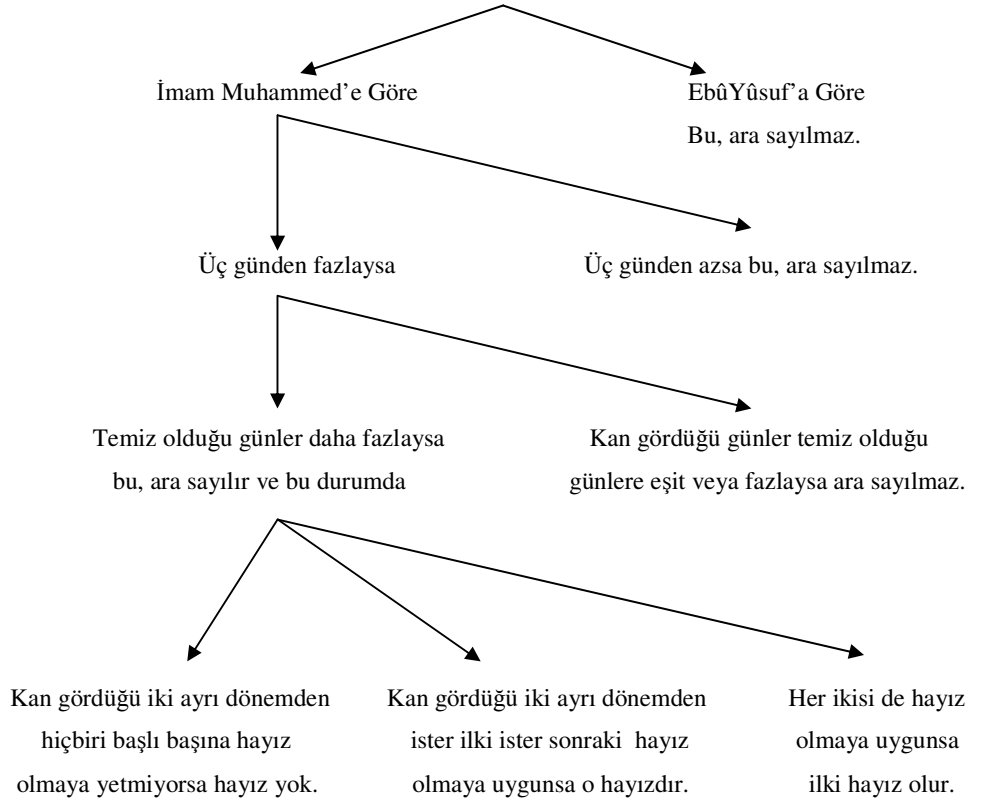
Hayız Müstehâza

Serahsî'nin açıklamalarına göre Ebû Yûsuf'un dikkate aldığı kural, kadının iki kan arasındaki temizlik döneminin onbeş günden az olması halinde bunun ara sayılmayacağıdır. İmam Muhammed'in dikkate aldığı kural ise şudur: İki kan arasındaki temizlik üç günden az olursa bu, ara sayılmaz. Aradaki temizlik üç veya üç günden fazla olursa bakılır: Kan gördüğü günler temizlik günlerine eşit veya kan gördüğü günler daha fazlaysa bu, ara sayılmaz. Şayet temizlik günleri daha fazlaysa bu, ara sayılır. Bu durumda bakılır; kan gördüğü iki ayrı dönemden hiç biri başlı başına hayız olmaya yetmiyorsa bir şey gerekmez. Kan gördüğü bu iki dönemden ister ilki ister sonrakinden biri hayız olmaya uygunsa hayız olur. Fakat her ikisi de hayız olmaya uygunsa ilki hayız sayılır, ikisi de hayız olmaz⁵¹. İmam Muhammed'in "hayız olmaya uygun" sözüyle hayızın en azına dair görüşe atıfta bulunuyor olmalıdır. Bu kural aşağıdaki şemada şöyle gösterilebilir:

⁵⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 410.

⁵¹ Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 156.

İki Kan Arasındaki Temizlik Süresi Onbeş Günden Azsa



Yine mutad hayız günü beş gün olan kadının hayzı on günü aştığında on günün üstündekilerde müstehâza kabul edilip, on günden sonraki kılmadığı namazları kazâ edeceğine hükmedilmektedir. Enes b. Mâlik'ten, hayzın üç ile on gün arasında olduğuna dair rivâyet sebebiyle hayzın en çoğunun on gün olduğu kabul edilmektedir⁵². Dârakutnî, râvîlere dair çekincelerle birlikte bu hadisi çeşitli tariklerle eserinde zikretmiştir⁵³. Ebû Ümâme, Vâsile b. el-Eska', Muaz b. Cebel, Ebû Saîd el-Hudrî ve Enes b. Mâlik'in Âişe validemizden yaptığı rivâyetlere atıfta bulunan Zeylaî, tüm bu rivâyetlerin zayıf olduğuna dikkat çekmektedir⁵⁴. İbnü'l-Hümâm, Dârakutnî'deki bu hadislerin, Rasûlullah'tan çeşitli tariklerle rivâyet edilmesi sebebiyle zayıf durumundan hasen derecesine yükseldiğini söylemektedir. Şer'î ölçülerin (takdîrât) re'y ile bilinemeyeceğini, bu konulardaki mevkûf hadislerin hükmünün merfû gibi olacağını, dolayısıyla bunların delil

⁵² Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 302-303.

⁵³ Dârakutnî, **es-Sünen**, C: I, s. 209 vd.

⁵⁴ Zeylaî, **Nasbü'r-râye**, C: I, s. 251 vd.

olduğunu söylemektedir⁵⁵. İbn Kudâme bu konudaki rivâyetlerin zayıflığına dikkat çekmekte, kadınların bu hallerinin örfe göre belirlenebileceğini söylemektedir. İbn Kudâme'nin de dikkat çektiği gibi Bakara sûresinin 228. âyetinde geçen “...Allah'ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri o kadınlara helal olmaz...” ifadesi hayzın alt ve üst sınırlarının kişiye göre değişken olabileceğini akla getirmektedir⁵⁶. Hayzın alt ve üst sınırlarının ne olduğu hususunda delil kabul edilmeyecek derecede pek çok zayıf rivâyetlerin varlığı sebebiyle bu konuda mezhepler arasında ihtilaf olduğu görülmektedir⁵⁷.

Görüldüğü gibi hayzın en azı için üç, en çoğu için on gündür denilmekte, buna başka hükümler bina edilmektedir. Kadınların namazı kazâ edip etmemesi gerektiğine dair hükümler bu kabule göre şekillenmektedir. Mesela, hayzın üç günden az olamayacağı sebebiyle, bir ya da iki gün hayız görüp sonra kanı kesilen kadının hayızlı sayılmayacağı, bu durumda namazları terk etmişse kazâ edeceği, kendisine gusl gerekmeceğine hükmedilmekte, bu durumdaki biri, kısa bir an kan görüp kanın kesildiği kadına benzetilmektedir⁵⁸.

Yine benzer bir mesele olarak, ilk çocuğunu doğuran kadının namazı kırk gün bırakacağı, kırk günün sonunda gusledeceği, kırk günü geçtiğinde bunun müstehâza gibi olduğu, namazlarını kılacağı, oruç tutabileceği, Kur'an okuyabileceği ve eşiyile birlikte olabileceği söylendikten sonra, otuzuncu gün temiz olup, gusledip, namaz kılıp oruç tutan ve beş gün bunları yapıp sonra beş gün daha kan görenin orucu iâde edeceğine hükmedilmektedir. Yine nifasta mutad vakti otuz gün olan kadının, yirminci gün temiz olup beş gün namaz ve oruca devam edip sonra onbeş gün daha kan görmesi halinde hayızlı gibi olup orucu kazâ etmesi gerekmektedir⁵⁹. Yine otuzuncu gün temiz olan kadının gusledip beş gün boyunca namaz kılıp oruç tuttuktan sonra, yine beş gün daha kan görmesi halinde

⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-kadîr**, C: I, s. 162.

⁵⁶ İbn Kudâme, **el-Muğnî**, C: I, s. 189.

⁵⁷ Suad İbrahim Salih, **Ahkâmü 'ibâdâtî'l-mer'e fi Şerî'ati'l-İslamiyye**, Dâru'z-ziyâ, Kahire, 1986, s. 148 vd.; Zeydân, **el-Müfessal fî ahkâmi'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslim**, Beyrut, 1993, C: I, s. 105; Afiffî, **Fikhü'l-mer'eti'l-müslime**, Beyrut, 1986, s. 64.

⁵⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 302.

⁵⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 308.

orucunu iâde edecektir⁶⁰. Bu meselede dikkate alınan prensipler hakkında Serahsî şunları söylemektedir.

“Nifasta kırk günün üstündekiler istihâzadır. Nifasta kırk gün hayızda on gün gibidir. İkisinde de on ve kırkın üzerindeki istihâzadır. Fakat nifasın alt sınırı takdir edilemese de kadının mutad olarak otuz gün nifası varsa, yirmi gün kan görse, sonra on gün temiz olsa, sonra kan gelse ve kırkı geçse otuzun üstündekiler istihâzadır. Çünkü nifasta sâhibetü'l-âdet olan, hayızda sâhibetü'l-âdet gibidir. Sâhibetü'l-âdet olsa, kan on günü geçse mutad gününden sonrakiler istihâzadır.”⁶¹.

Fakat sâhibetü'l-âdet olsa, mesela normal âdeti beş gün olsa, sonraki iki gün temiz olsa ve sonra üç gün daha kan görüp temiz olsa on gün boyunca hayızlı olur. Oysa beş gün kan görse iki gün temiz olsa sonra beş gün daha kan görse sonraki yedi gün müstehâzadır.

Müstehâzanın durumuyla ilgili olarak hayzın alt ve üst, nifasın da üst sınırlarının önem taşıdığı görülmektedir. Yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi hayzın alt ve üst sınır olarak kabul edilen vakitlerin dışındakiler istihâze olarak kabul edilmekte ve bir takım ibadetlerin sıhhat ve fesâdı buna göre düzenlenmektedir. Oysa hayzın alt ve üst sınırları mezhebler arasında değişebilmektedir. Hatta hayzın alt ve üst sınırı belirlemeye yönelik sahih bir hadisin mevcut olmadığı söylenir⁶². Aynı durum nifasın üst sınırı belirleme hususunda da geçerlidir⁶³. İbn Teymiyye, hayzın en azının üç gün üç gece, en çoğunun onbeş gün olduğuna dair rivâyetin uydurma olduğunu, bu konuda bir sınırlamaya gitmenin doğru olmadığını söyler⁶⁴. İbn Hazm da, hayzın alt ve üst sınırlarını belirlemeye yönelik rivâyetlere itibar edilmemesi gerektiği görüşündedir⁶⁵. Özellikle mutad bir takvimi olmayan ve yeni hayız görmeye başlayanlar için bu durum daha da açığa çıkmakta, mezhebin koyduğu takvim dikkate alınmaktadır. Yaşa, biyolojik duruma, coğrafyaya hatta kadının içinde bulunduğu ruh haline göre bile kişiden kişiye değişebilecek âdet ve nifas süreleri konusunda standart alt ve üst limitler koymak, başka meseleleri bu kurallara göre

⁶⁰ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 308.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, C: II, s. 19.

⁶² Adevi, *Câmi'u ahkâmi'n-nisâ*, Dâru'sünne, y.y., t.y., C: I, s. 178.

⁶³ Adevi, *Câmi'u ahkâmi'n-nisâ*, C: I, s. 243-244.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, Matâbi'u'r-Riyâd, Riyad, 1382, C: XXI, s. 623.

⁶⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, C: II, s. 193 vd.

düzenleyip ibadetlere ilişkin konularda sıhhat ve fesâd türünden hükümler koymanın doğru olmadığını düşünüyoruz.

3 – Hayızlının İbadet ve Fiilleri

Konunun başında yer verdiğimiz ikinci ve üçüncü örnekten hareketle hayızlı kadının durumuna dair de bir takım değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz.

Âdetli kadının namaz kılamayacağına dair hükmün Kur'an'da bulunmadığı söylenmekte⁶⁶, hayızlı kadının namaz kılmadığına dair rivâyetlerle bu hükmün temeli oluşturulmaktadır. Mesela Rasûlullah, Fâtıma bintü ebî Hubeys'e "Âdet gördüğün sürece namazı bırak, âdetin sona erince temizlenerek guslet ve namazı kıl" buyurmuştur⁶⁷.

Yine hayızlının oruç tutamayacağına dair hüküm de bir takım rivâyetlere bina edilmektedir. Mesela Muâze'nin Âişe validemize "Neden âdetli kadın orucu kazâ ediyor da namazı kazâ etmiyor?" şeklindeki sorusuna Âişe validemiz "Bizim başımıza bu olay gelince orucu kazâ etmemiz emredilir, ama namazı kazâ etmemiz emredilmezdi" şeklinde cevap vermiştir⁶⁸. Bu hadise binaen, hayızlı kişinin namazını kazâ etmemesi, orucunu ise kazâ etmesi hususunda Müslümanların icmâi olduğundan sözedilmektedir⁶⁹.

Fakihler namaz ve orucun hayızlıya haram olup, hayızlının tuttuğu orucun batıl olduğunu söylemekte⁷⁰. İbnü'l-Münzir, hayızlının namaz kılmayacağı ve daha sonra kazâ da etmeyeceği hususunda icmâ bulunduğunu söyleyip, hemen devamında ramazanda, hayız günlerinde tutmadığı oruçları kadının kazâ edeceği hususunda da icmâ olduğunu belirtmektedir⁷¹. Fakat İbnü'l-Münzir'in sadece bu

⁶⁶ Kahraman, **İslam'da İbadetlerin Değişmezliği**, Akademi Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 197; Ahmet Yaman, "Âdet Gören Kadının İbadeti", **Mehir**, Yaz 1998, s. 7.

⁶⁷ Buhârî, **Hayız**, 8, 19, 28; Tirmîzî, **Tahâre**, 93; Ebû Dâvud, **Tahâre**, 109; Müslim, **Hayız**, 62; Nesâî, **Tahâre**, 133; İbn Mâce, **Tahâre**, 115.

⁶⁸ Buhârî, **Hayız**, 20; Ebû Dâvud, **Tahâre**, 104; Müslim, **Hayız**, 67; Beyhakî, **Sünen'ül-kübrâ**, C: I, s. 308, C: IV, s. 236; Ahmed, **Müsned**, C: VI, s. 231.

⁶⁹ Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, C: I, s. 354.

⁷⁰ Nevevî, **el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb**, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y., C: II, s. 351; Afîfî, **Fıkhu'l-mer'eti'l-müslime**, s. 65; Meydânî, **el-Lübâb**, Dersaadet, t.y., C: I, s. 47; Merginânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 33. Hayızlıya namaz, tilâvet ve şükür secdesi, tavaf, oruç, i'tikâf, mescide girmenin haram olduğuna dair fetva için bkz. Hayyât, **el-Mer'e fi'l-İslâm kazâyâ ve fetâvâ**, Beyrut, 1997, s. 133. Müellif, hayızlı kişiye orucun haram olmasının sebebi olarak, hayız kanının kadını güçsüz bıraktığı, orucun da kişiyi güçsüz bırakacağı, orucun ona emredilmesi halinde bu yükün kaldıramayacağını söylüyor. Bkz. a.g.m., **a.g.e.**, s. 134.

⁷¹ İbnü'l-Münzir, **el-İcmâ**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s. 9-10.

ifadesinden, kadınların isteseler de hayızlı oldukları günde oruç tutamayacakları hükmü anlaşılmayabilir.

İmam Şâfiî, Bakara sûresinin 222. âyeti gereği hayızlı kadınların temiz sayılmadığı, namaz için de temizlik şartı olduğunu, dolayısıyla hayızlının namaz kılamayacağını söyleyerek aslında hayızlı kadının namaz kılmamasına dair Kur'an kaynaklı delilin varlığına işaret etmiştir⁷². İbn Hacer de hayızlıya namazın temizlik şartından dolayı gerekmediğini, bunun salt taabudî bir hüküm olduğunu, fakat orucun böyle olmadığını, oruç için bir delile ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir⁷³. Yine Nevevî, İmam Şâfiî'den, hayızlı kadının da namazla mükellef olduğunu, fakat içinde bulunduğu durum sebebiyle namazın kendisine emredilmediğini, dolayısıyla namazın ona vacip olmadığını rivâyet eder⁷⁴. Orucun kazâsının gerektiğine dair delil olarak da, namazı kazâda meşakkat olduğu, oysa oruçta bu meşakkatin olmadığı dile getirilmektedir⁷⁵. İbn Teymiyye, hayızlı olmasına rağmen kadına namaz kılabileceğini söylemenin, hayızın namaza mani olmadığını kabul etmek olduğunu, oysa hayızlının oruç tutamayıp tavaf edemeyeceği söylendikten sonra namaz için de bunu söylemenin evleviyetle geçerli olacağını söylemektedir⁷⁶. Suyûtî, hayızlıya orucun haram olduğuna dair hükmün, oruçta taharetin şart olmamasından dolayı taabbudi olduğunu, oruçta taharetin şart olmadığını, nitekim cünüb kişinin orucunun sahih olduğunu söyleyip, orucun hayızlıyı güçsüzleştireceğine dair delilin de hayızlıya orucun haram olmasını gerektirmeyeceğini, nitekim hasta ve yolcunun zorlanarak da olsa orucu tutması halinde bunun caiz olduğuna dikkat çekmektedir⁷⁷. Buhârî, hayızlının namazı kazâ etmeyip orucu kazâ etmesi örneğini, akılla izah edilemeyecek konuların varlığına işaret ederken zikretmektedir⁷⁸. Nevevî, Âişe validemizden rivâyet edilen hadisın hayızlı için orucun haram olduğuna delil olamayacağı ve hayızlının da yolcu gibi isterse orucu tutabileceği, tutmazsa kazâ edeceği şeklindeki bir itiraza, böyle

⁷² Şâfiî, **el-Ümm**, C: I, s. 129. Şirbîni de hayızlının abdestsizlik sebebiyle namaz kılamayacağını, cünüb olana kıyasla söylemektedir. Bkz.a.g.m., **Muğni'l-muhtâc**, C: I, s. 109.

⁷³ İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, C: I, s. 421.

⁷⁴ Nevevî, **el-Mecmû'**, C: II, s. 352-353.

⁷⁵ Nevevî, **el-Mecmû'**, C: II, s. 350; Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, C: I, s. 354; Kâsânî, **Bedâi'u's-sanâi'**, C: I, s. 44.

⁷⁶ İbn Teymiyye, **el-Fetâva'l-kübrâ**, Dâru'l-marife, Beyrut, t.y., C: II, s. 526-527.

⁷⁷ Suyûtî, **el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâ'id ve fûrû'ı fıkhi's-Şâfi'iyye**, Beyrut, 1987, s. 639.

⁷⁸ Buhârî, **Savm**, 41.

olsaydı bu doğrultuda bir rivâyetin ulaşılmış olması gerekirdi diyerek cevap vermektedir⁷⁹. O, hayızlının orucu kazâ etmesinin yeni bir emirle olduğunu, kişinin hayızlıyken oruçla muhatap olmadığını, dolayısıyla temizlendikten sonra tuttuğu orucun kazâ değil eda olduğunu söylemektedir⁸⁰. Yine Nevevî, elinde olmayan bir sebeple oruçtan menedilen kişiye sonradan bunu kazâ etmesinin nasıl istenebileceği şeklindeki bir soruya, Cüveynî ve Gazzâlî'ye nisbet ederek, hayız halindeki kadına da orucun farz olduğu, ancak onu tehir etme konusunda mazur görüldüğü, zira âdetli iken namaz gibi, oruç da farz olmamış olsaydı sonradan kazâ etmesi de gerekmezdi şeklinde bir cevap verir⁸¹. Hayzın namazı ıskat ettiği orucu haram kıldığı söylenmekte, namazı ıskat etmesi ile orucu haram kılmasının farklı şeyler olduğuna dikkat çekilmektedir. Namazı ıskat etmesinin, hadesten dolayı edasının, zorluktan dolayı da kazâsının mümkün olmaması sebebiyle olduğu, zorluk olmadığı için hayzın orucun kazâsına mani olmadığı belirtilmektedir⁸². Ayrıca hayız ve nifastan temizlenmiş olmanın orucun şartları arasında zikredildiği de görülmektedir⁸³.

Mâide sûresinin 6. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: *“Ey iman edenler! (Abdestiniz olmayıp da) Namaz kılacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayıp, başınızı meshedin. Ve topuklarınıza kadar ayaklarınızı da. Cünüb olduğunuzda da iyice temizlenin. Hasta ve yolcu iseniz veya sizden biri tuvaletten geldiğinde yahut kadınlarla ilişkiye girmişseniz ve de su bulamamışsanız yüzünüzü ve ellerinizi meshederek temiz toprakla teyemmüm alın. Allah size güçlük çıkarmak istemez ama sizi temiz kılmak ve size nimetini tamamlamak ister, umulur ki şükredersiniz.”* Burada namaz için, temiz olma şartı koşulmuştur. Bakara sûresinin 222. âyetinde ise şöyle buyrulmaktadır: *“Sana kadınların âdet halinden soruyorlar. De ki, o bir eziyettir. Âdet günleri onları rahat bırakın; temizleninceye kadar da yaklaşmayın. Tertemiz oldular mı, onlara Allah'ın size buyurduğu yerden yaklaşın. Allah tevbe edenleri sever, tertemiz olanları da sever.”* Görüldüğü gibi bu âyette de *“temizleninceye kadar onlara*

⁷⁹ Nevevî, **el-Mecmû'**, C: II, s. 354.

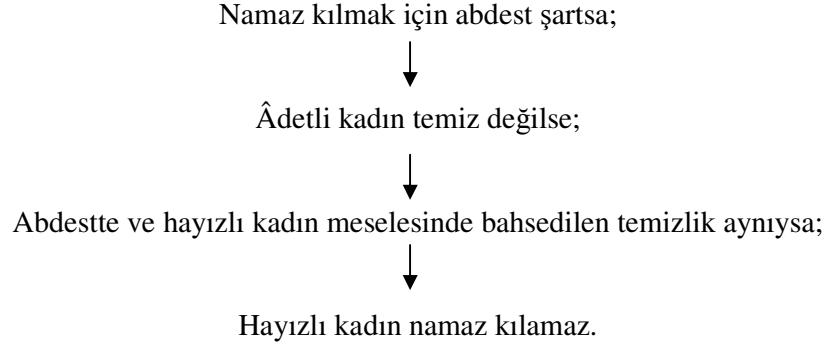
⁸⁰ Nevevî, **el-Mecmû'**, C: II, s. 355.

⁸¹ Nevevî, **el-Mecmû'**, C: II, s. 350.

⁸² İbn Nüceym, **el-Bahru'r-râik**, Dâru'l-marife, Beyrut, t.y., C: I, s. 203; Meydânî, **el-Lübâb**, C: I, s. 47.

⁸³ Mevsilî, **el-İhtiyâr**, C: I, s. 128; Merğînânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 120.

yaklaşmayın.” ifadesiyle kadınların âdet zamanlarda temiz olmadıkları belirtilmiştir. Bu ifade ile Bakara sûresinin 222. âyetindeki “*Allah size güçlük çıkarmak istemez ama sizi temiz kılmak ister*” ifadesinde kastedilen temizlik aynı olmalıdır⁸⁴. Öyleyse kadınların âdetli olduklarında namaz kılamayacakları hükmü Kur’an’dan çıkarılmış olur. Biz bunu şöyle ifade etmek istiyoruz:



Namaz için abdestin şart olduğu hükmünü Rasûlullah’tan yapılan “*Sizden biri abdest bozduğu zaman, abdest almadığı sürece, Allah onun namazını kabul etmez.*”⁸⁵, “*Allah temizlenmeksizin hiçbir namazı kabul etmez.*”⁸⁶ mealindeki rivâyetler de teyit etmektedir. Yine Rasûlullah’ın “*Âdet gördüğün sürece namazı bırak, âdetin sona erince temizlenerek guslet ve namazı kıl.*”⁸⁷ şeklindeki hadisi de yukarıdaki çıkarımı teyit etmektedir. Temiz olmadıkları için âdetli kadınlar edasından sorumlu olmadıkları bu namazların kazâsından da sorumlu tutulmamışlardır. Yüce Allah gücünün üstündekilerle kullarını sorumlu tutmamıştır⁸⁸. Yani âdetli kadının namaz kılmayacağı hükmüne ulaşıldıktan sonra, kılınmayan namazların kazâsının gerekmediğine dair hüküm için, ne naklî ne de aklî başkaca bir delile gerek kalır. Edasının yasaklandığı şeyin daha sonra kazâsını istemenin bir delili olmalıdır⁸⁹. Esasen namazların kazâ edilebileceğine dair görüş de fakihlerin görüşüdür. Kur’an zor durumda olup namazı vaktinde kılamayacak

⁸⁴ Her iki temizliğin de aynı olduğuna dair bkz. Dalgın, **Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular**, Etüt Yayınları, İstanbul, 2004, s. 49-50; “Özel Günlerindeki Kadınların İbadeti”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, s. 382.

⁸⁵ Buhârî, **Vüdû**, 2; Müslim, **Tahâre**, 2.

⁸⁶ Buhârî, **Vüdû**, 2; Müslim, **Tahâre**, 1; Tirmîzî, **Tahâre**, 1.

⁸⁷ Buhârî, **Hayız**, 8, 19, 28; Müslim, **Hayız**, 62; Ebû Dâvud, **Tahâre**, 109; Tirmîzî, **Tahâre**, 93; Nesâî, **Tahâre**, 133; İbn Mâce, **Tahâre**, 115.

⁸⁸ Bakara, 2/286.

⁸⁹ Bayındır, **Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar**, s. 196 vd.

olanların yürüyerek veya binek üstünde kılmalarına müsaade etmiş⁹⁰, fakat vakti dışında kılınacağına dair bir şey söylememiştir. Hatta ölüm kalım meselesi olan savaş halinde bile namazın bir rekât da olsa kılınması istenmiş, âyette bunun uygulanmasına dair detaylara bile yer verilmiştir⁹¹. Kur'an ve Sünnet'te hasta ve yolcular için orucun vaktinden sonra yerine getirilmesine dair ifade varken⁹² namaz için böyle bir ifade yoktur. Tek rivâyet unutma ve uyku haline dairdir⁹³ ve bu da unutma ve hatanın mazur görüldüğü Kur'an âyetiyle örtüşmektedir⁹⁴. Fakihler bu hadise kıyasla, vaktinde kılınmayan namazların kazâ edileceğine hükmetmişlerdir⁹⁵.

Muâze'nin Âişe validemize, "*Neden âdetli kadın orucu kazâ ediyor da namazı kazâ etmiyor?*" şeklindeki sorusuna Âişe validemiz, "*Bizim başımıza bu olay gelince orucu kazâ etmemiz emredilir, ama namazı kazâ etmemiz emredilmezdi*" şeklinde cevap vermiştir⁹⁶.

Hadiste geçen **kazâ** kelimesi üzerinde durmak istiyoruz. Kazâ kelimesinin geçtiği Bakara sûresinin 200. âyetinde Yüce Allah, "*Hac ibadetini tamamladığınızda...*" buyurmaktadır. Bu cümleden olarak aynı kelimenin geçtiği Nisâ sûresinin 103. âyetinde "*Namazı kıldığınızda...*", Cumâ sûresinin 10. âyetinde de "*Namaz tamamlandığında...*" buyrulmaktadır. Rasûlullah, namaza yetişenin namazı kılmasını, yetişemeyenin tamamlamasını (kazâ kelimesiyle) söylemiştir⁹⁷. Kazâ kelimesiyle ilgili olarak İbn Teymiyye şunları söylemektedir:

"Kazâ kelimesi, Allah'ın ve Rasûlünün sözlerinde ibadeti vaktinde tam yapmayı ifade eder. Şu âyetler bunu gösterir: "*Namaz tamamlandığı zaman yeryüzüne dağılın ve Allah'ın ikramından arayın*"⁹⁸. "*Hac ibadetini tamamladığınızda*"⁹⁹. Fakihlerden bir kısmı daha sonra kazâ kelimesini, vaktinin dışında yerine getirilen, eda kelimesini ise vaktinde yerine getirilen ibadete has terimler haline getirdiler.

⁹⁰ Bakara, 2/239.

⁹¹ Nisâ, 4/102.

⁹² Bakara, 2/184-185.

⁹³ Buhârî, **Mevâkîf**, 37.

⁹⁴ Bakara, 2/286.

⁹⁵ Mevsilî, **el-İhtiyâr**, C: I, s. 63-64.

⁹⁶ Buhârî, **Hayz**, 20; Ebû Dâvud, **Tahâre**, 104; Müslim, **Hayz**, 67; Beyhakî, **Sünen'ül-kübrâ**, C: I, s. 308, C: IV, s. 236; Ahmed, **Müsned**, C: VI, s. 231. Dalgın, hadisi şöyle tercüme etmiştir: "*Biz Rasûlullah döneminde adet görüyorduk, bu günlerde kılmadığımız namazları kaza etmekle emrolunmadığımız halde, tutamadığımız oruçları kaza etmekle emrolunuyorduk.*" Bkz. a.g.m., **Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular**, s. 52.

⁹⁷ Nesâî, **İmâme**, 57.

⁹⁸ Cuma, 62/10.

⁹⁹ Bakara, 2/200.

Rasûlullah'ın sözünde böyle bir şey asla yoktur. “Kazâ kelimesi bazen eda anlamında kullanılır” diyerek bu kelimenin Kur'an'ın indiği zamanki anlamını nadir kullanım olarak gösterirler. Bu sebeple Peygamber'in “*Yetiştiginizi kılın, yetişemediğinizi kazâ edin (bir rivâyette tamamlayın).*” sözü ile neyin kastedildiğini tartışırlar. O, bu sözlerin hiçbiriyle ibadetin vaktinden sonra yapılmasını kastetmemiştir. Aslında Şâri'in sözünde, ibadetin vakti dışında yapılması ile ilgili bir şey bulunmaz. Ancak vakit iki türdür; biri genel, diğeri özrürlüler için özeldir. Uyuyanın uyanınca, unutanın da hatırladığı zaman namazını kılması böyledir. Bu, Allah'ın onlar için belirlediği vakittir, diğerkleri için ibadet vakti olmaz”¹⁰⁰.

Kazâ kelimesi lügatta da, daha sonra oluşturulduğu şekliyle, vakti içinde yerine getirilmeyen bir ibadetin, daha sonra îfâ edilmesi anlamında kullanılmamaktadır¹⁰¹. Feyyûmî şöyle demiştir:

“Âlimler, ibadetlerde kazâyı, vaktinin dışında yerine getirilen, edayı da vaktinde yerine getirilen için kullandılar. Bu, kelimenin sözlük anlamına aykırıdır ama iki vakti ayırmak için oluşturulmuş bir terimdir”¹⁰².

Hadiste geçen kazâ kelimesini Kur'an, Sünnet ve lügatta kullanılan anlamıyla, yani bir ibadetin vaktinde eda edilmesi olarak değil de kelimenin daha sonraları kazandığı, bir ibadeti vaktinin dışında yerine getirme anlamıyla ele alanların âdetli kadının oruç tutmayacağı, sonra da bu orucu kazâ edeceği şeklinde düzenlemeye gittikleri görülmektedir¹⁰³. Bu kelime edâ anlamında kullanıldığında, Âişe validemizin “...oruç tutmamız emredilirdi...” ifadesinden âdetli kadının oruç tutabileceği anlaşılabilir.

Bakara sûresinin 187. âyetinde orucu bozan haller zikredilmiş ama âdet kanından bahsedilmemiştir. Yeme, içme ve cinsel ilişki dışında başkaca bir yasaklama yoksa âdet kanının oruca mâni olduğuna dair delil gerekir. Oysa bu konuda hiçbir delil gösterilememektedir. Konunun başında zikrettiğimiz gibi hayız halinin oruca mani olduğu ve bu oruçların kazâsının gerektiğine dair naklî delil olmaması sebebiyle ileri sürülen aklî gerekçeler de bize göre çelişkili ve kabul edilemezdir.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'*, C: XII, s. 106.

¹⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C: IV, s. 186-187.

¹⁰² Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr*, Lübnan, 2001, s. 519.

¹⁰³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, Dâru's-ş-ş'a'b, Kahire, 1372, C: III, s. 83. Kelimenin Kur'an ve sünnette, vaktinde eda edilmeyen bir ibadetin vakti dışında yerine getirilmesi şeklinde kullanım alanı olmadığına dair bkz. Yaşaroğlu, “Kazâ”, *DİA*, C: XXV, Ankara, 2002, s. 110.

Bakara sûresinin 222. âyetinde âdet halinin eziyet olduğu bildirilmektedir. Bu bir sıkıntı ve hastalık olarak düşünülebilir. Kadınlar bu hallerine hastalık derler¹⁰⁴. Bakara sûresinin 184. âyetinde hasta ve yolcuların oruç tutmayabilecekleri, ama tutmalarının kendileri için daha hayırlı olduğu hükme bağlanmıştır. Nasıl ki hasta olan biri ruhsatı kullanarak tutamadığı ramazan orucunu daha sonra tutarsa, âdetli kadın da bu ruhsatı kullandığında daha sonra orucunu tutar. Şayet oruç için temiz olma şartına dair Kur'an'dan bir delil olsaydı, oruç konusunda ruhsata sahip olması hususunda âdetli kadının hastaya kıyas edilmesine dair bir eleştiri haklı kabul edilebilirdi¹⁰⁵. Temizliğin oruç için şart olduğuna dair bir delil olmadığı sabit olduktan sonra âdetli kadının oruç hususunda ruhsata sahip olmasına dair hükme ulaşmak **ezâ** ve **maraz** (hastalık) kelimelerinin yakın anlamlı kelimeler olduğunun ispat edilmesine bağlıdır ki bu da bizce mümkündür. Ezâ kelimesi dilde ve Kur'an'da sadece manevi değil maddi sıkıntılar için de kullanılmaktadır¹⁰⁶. Bakara sûresinin 196. âyetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Hac ve umreyi Allah için eksiksiz yapın. Engellenecek olursanız, kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı traş etmeyin. Hasta (مریضا)*”

¹⁰⁴ Adet kanamasını tarif etmek için dilimizde halk arasında “aybaşı olmak”, “adet olmak”, “adet görmek”, “regl olmak”, “menstruasyon kanaması görmek”, “mens olmak”, “kanama görmek”, “periyod” ve “hastalanmak”, “kirlenmek” ve “renkli olmak” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Adet döngüsü veya siklus, son adet tarihinin ilk gününden bir sonraki adet tarihinin ilk gününe kadar geçen zamanı ve bu zaman içinde kadın vücudunda gerçekleşen olayları ifade eder. Bir adet döngüsü kadında genellikle 28 gün sürmekle birlikte 21 ile 35 gün arası normalin alt ve üst sınırlarıdır. Adet kanaması ortalama 4 gün devam eder ve 1 ile 7 (2 ile 8 diyenler de var) gün arası normalin alt ve üst sınırları olarak kabul edilir. Adet kanaması esnasında 20 ile 80 mililitre arasında miktarda kan kaybedilir. Bunların dışındaki kanamaları normal dışı kabul etmekte. Adet düzeni gebelik, üzüntü, stres, hormonal problemler, iyi huylu tümörler, kanserler, doğum kontrol hapı gibi hormon haplarının yanlış kullanımı, spiral enfeksiyon kan hastalıkları, tiroid hastalıkları, menepoz döneminin yaklaşması gibi bir çok neden adet düzenini bozabilir. Adet döngüsü ergenlik döneminden, yumurtalıklarda olgunlaşabilecek yumurta hücrelerinin tümüyle tükendiği menopoz dönemine kadar devam eder. Bu zaman dilimi içerisinde gebelik döneminde ve emzirmenin devam ettiği sürenin büyük kısmında geçici olarak duraklar. Adet döngüsünün süresi, yani adet kanamasının ilk gününden bir sonraki adet kanamasının ilk gününe kadar geçen zaman ortalama 28 gündür. Kadınların %15'i 28 günde bir adet kanaması görürlerken, %0.5'i 21 günden daha kısa, %1'i 35 günden daha uzun bir zamanda kanama görürler. Adet kanamasının ilk başladığı zamanı takip eden 5-7 yıllık süre içerisinde adet döngüsü genellikle daha uzundur. Hormon salgılayan sistemler olgunlaştığında üreme çağına özgü düzenli kanama paterni ortaya çıkar. Kadın 40'lı yaşlara geldiğinde hormon salgısındaki doğal değişiklikler döngünün yeniden uzamasıyla sonuçlanır. 2-8 yıl devam eden bu süre sonunda menopoz ortaya çıkar. Bu süre içerisinde adet döngüsünün uzamasını belirleyen temel olay yumurta hücrelerinin olgunlaşmasına kadar geçen sürenin uzamasıdır. Bkz. Dr. Cenk Kiper www.mutluinsan.com; Dr. Kağan Kocatepe, www.jinekoloji.net.

¹⁰⁵ Krş. Dalgın, “Özel Günlerindeki Kadınların İbadeti”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, s. 71.

¹⁰⁶ İsfehânî, **Müfredât**, s. 15.

olan veya başında rahatsızlık (اذى) bulunan biriniz, traş olursa, fidye olarak oruç, sadaka veya kurban gerekir...” Görüldüğü gibi Kur’an’da mazeret olması hasebiyle ezâ ve maraz kelimeleri birlikte kullanılmıştır¹⁰⁷. Müstehâza kanından muzdarip olan Hamne bintü Cahş’a Rasûlullah, kanını temizleyerek namaz kılmasını söylediikten sonra “Gücün yeterse oruç da tut.” demiştir¹⁰⁸. Fakat bu, isteseler bile âdetli kadınların oruç tutamayacakları anlamına gelmez¹⁰⁹. Âdetli kadınların namaz kılıp kılmamaları meselesi, âdet halinin hastalık olmasından hareketle oruçtaki ruhsata veya istihâze kanına benzetilemez. Bu, hayızlı kadınların bizzat Kur’an tarafından namaz ibadeti için temiz kabul edilmedikleriyle alakalıdır. Öte yandan hayızlı kişinin namazları kazâ etmemesinin sebebi olarak, namazların çok olması sebebiyle kazâsının meşakkatli olması, oysa orucun kazâsının daha kolay olacağı iddia edilmektedir¹¹⁰. Ancak savaş halinde dahi namazın kılınması istenerek zorluk ve meşakkatin namaz için müessir olamayacağı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla âdetli kadının namazlarını kazâ etmemesi meşakkatten değil, temiz olmadıkları için namazla mükellef olmamaları sebebiyledir. Ayrıca bu iddia tam tersinden de okunabilir. Hiç kimsenin oruçlu olmadığı ramazan ayı dışında kadının yalnız başına birkaç gün oruç tutması, her ay tekrarlırsa dahi birkaç günlük namazının kazâsını yapmaktan çok daha zor olabilir¹¹¹.

Cünüblük halinin oruca engel olmadığını¹¹² kabul edip de bu hükmün kıyasın hilafına bir hüküm olduğunu söylemek¹¹³ bize göre anlaşılabilir değildir. Cünüblükten temizlenerek kurtulmanın kişinin iradesi dahilinde olmasına rağmen hayız ve nifas için bunun mümkün olmadığı şeklindeki açıklama¹¹⁴ ise âdetli ve cünüb kişinin orucuyla ilgili farkı izah anlamında ikna edici gözükmemektedir.

¹⁰⁷ Salih b. Abdillâh b. Hamîd, **Raf’u’l-harac fi’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye** adlı doktora çalışmasında hayız ve nifası hastalık başlığı altında ele almıştır. Bkz. a.g.m., **a.g.e.**, Mekke, 1403, s. 201 vd.

¹⁰⁸ Ebû Dâvud, **Tahâret**, 110; Tirmîzî, **Tahâret**, 95; İbn Mâce, **Tahâret**, 117; Dârakutnî, **es-Sünen**, C: I, s. 214; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, C: VI, s. 439.

¹⁰⁹ Ayrıca bkz. Atay, **Kur’an’a Göre Araştırmalar I**, İkinci Baskı, Ankara, 1993, s. 23.

¹¹⁰ Nevevî, **Şerhu Sahîh-i Müslim**, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabî, Beyrut, 1392, C: IV, s. 26.

¹¹¹ Atay, **Kur’an’a Göre Araştırmalar I**, s. 24.

¹¹² Müslim, **Sıyâm**, 13. Buhârî, **Savm**, 22; Ebû Dâvud, **Savm**, 30.

¹¹³ Bâbertî, **Şerhu’l-‘Inâye ‘ale’l-Hidâye**, Dâru’l-fikr, Beyrut, t.y. (*Fethu’l-kadîr*’in içinde), C: I, s. 165; Şirbînî, **Muğni’l-muhtâc**, Dâru’l-fikr, Beyrut, t.y., C: I, s. 109-110.

¹¹⁴ Dalgın, **Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular**, s. 72.

Lügatta hayızla aynı anlama geldiği söylenen¹¹⁵ nifasının durumuyla ilgili Kur'an'da bu isimle başkaca bir düzenleme yoktur. Bakara sûresinin “*Sana kadınların âdet halinden soruyorlar. De ki, o bir eziyettir. Âdet günleri onları rahat bırakın; temizleninceye kadar da yaklaşmayın. Tertemiz oldular mı, onlara Allah'ın size buyurduğu yerden yaklaşın. Allah tevbe edenleri sever, tertemiz olanları da sever*” mealindeki 222. âyetinin hem hayızlı hem de nifasının durumunun düzenlendiği kabul edilip nifasının da hayızlı gibi temiz olmaması sebebiyle namaz kılamayacağı ve eşyle ilişkiye giremeyeceği hükmüne varılabilir. Zira âyette hayızlı olduğu dönemde temizleninceye kadar kadınlarla ilişkiye girilmemesi söylenmiştir. Kâsânî, nifas hakkında nas olmaması sebebiyle nifasın hükümlerinin hayızın hükümlerine göre düzenlendiğini söylemektedir¹¹⁶. İbn Kudâme, ıskat ve tahrîm açısından hayızlının hükümleri ne ise nifasının hükümleri de öyledir demektedir¹¹⁷. Şevkânî, iki durumun hükümlerinin aynı olduğu hususunda icmâ olduğundan bahsetmektedir¹¹⁸. Tevrat'ta da hayızlı ve nifasının hükümlerinin aynı olması dikkat çekicidir¹¹⁹.

Hayızlı ve nifaslı kadının cünüb kişi gibi mushafa dokunamayıp Kur'an okuyamayacağı da bildirilmektedir. Mesela **el-Asl**'da, hayızı sona ermiş olan kadının, teyemmüm alıp namaz kıldıktan sonra su bulması halinde gusletmesi gerektiği, gusledinceye dek Kur'an okuyamayacağı, zira bu durumdaki bir kadının halinin cünüb bir kadının halinden daha iyi olmadığı, fakat bu kadının kocasıyla ilişkiye girebileceğine hükmedilmektedir. Devamında hayız kanı sona eren bir Hristiyan kadının, Müslüman olması halinde gusledinceye dek Kur'an okuyamayacağı, çünkü hayızın kesilmesi ile ona guslün gerektiği, cünüplük ve hayızdan dolayı kendisine gusl gerekmiş her kadının gusledinceye dek Kur'an okuyamayacağı belirtilmektedir¹²⁰. Serahsî de aynı konuyu ele aldığı satırlarında cünüplüğün Kur'an okumaya engel olma noktasında müessir bir vasıf olmasından dolayı, cünüb gibi hayız olanın da gusletmedikçe Kur'an okuyamayacağını

¹¹⁵ İbn Fâris, **Mu'cemü'l-mekâyis fi'l-lüğa**, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y., s. 291.

¹¹⁶ Bkz. Kâsânî, **Bedâiu's-sanâi'**, C: I, s. 38-39.

¹¹⁷ İbn Kudâme, **el-Muğnî**, C: III, s. 239.

¹¹⁸ Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, C: I, s. 359. Ayrıca bkz. Afîfî, **Fıkhu'l-mer'eti'l-müslime**, s. 73-74.

¹¹⁹ Tevrat, Levililer, 14.

¹²⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 461.

söylemektedir¹²¹. Yani bir kadın her ay en az birkaç gün, nifaslı da doğum yaptığında belki bir ay Kur'an okuyamayacaktır. Hatta bir gayr-i Müslim, Müslüman olup gusletmedikçe Kur'an okuyamayacaktır. İlahi mesajı okuyup anlamadan gayr-i Müslimlerin Müslüman olma ihtimali düşünülmelidir¹²². İbn Teymiyye, hayızlı kişinin Kur'an okuyamayacağına dair "*hayızlı ve cünüb olan kişi Kur'an'dan bir şey okuyamaz*" mealindeki rivâyetin¹²³ tüm hadis bilginlerince zayıf kabul edildiğini söylemektedir¹²⁴. İbn Teymiyye, Rasûlullah'ın, hayız gören kadınları ne Kur'an okumaktan ne de hac menasikini yerine getirmekten menettiğini söylüyor. Yine o, namaz kılmak için abdestli olmak, kıbleye yönelmek, elbise giymek gibi şartlar söz konusu iken Kur'an okumak için bu tür şartların olmadığını söylüyor. Fakat İbn Teymiyye, hayızdan farklı olarak cünüb kişinin yıkanıp temizlenme imkanı olduğu için hayızlı gibi düşünülmemesi gerektiğini söylüyor¹²⁵. İbn Teymiyye hem namaz ile Kur'an okumanın farklı şeyler olduğunu, Kur'an okumak için namazdaki gibi abdest şartının olmadığını söylüyor, hem de cünüb kişinin ve nifaslı kadının zorunluluk olmadıkça Kur'an okumaması gerektiğini söylüyor¹²⁶. İbn Hazm, abdestli, abdestsiz, cünüb ve hayızlı her kesin Kur'an'a dokunup okuyabileceğini, tilâvet secdesi yapıp Allah'ı zikredebileceğini söylemektedir. Kendisine bu konuda muhalefet edenlerin, abdestsiz olarak Kur'an okumanın caizliği konusunda değil, hayızlı ve cünüblünün Kur'an okuması hususunda farklı düşündüklerini söylemektedir. Muhaliflerin bir kısmının, hayızlı ve cünüb kişinin Kur'an'dan bir şey okuyamayacağı, bir kısmının hayızlılığının istediğini okuyup cünüb kişinin ise sınırlı miktarda Kur'an okuyabileceği görüşünde olduklarını zikretmektedir. İbn Hazm, muhaliflerin ileri sürdükleri delillerin sahih ve tutarlı olmadığını söyledikten sonra sahâbeden pek çok kişinin bu halde Kur'an okuduğuna dair örnekleri sıralar. O, tilâvet secdesinin bir namaz olmaması sebebiyle temiz olma şartı aranmayacağını söyler. Mushafa

¹²¹ Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 209.

¹²² Konu etrafındaki tartışmalar hakkında bkz. Selman b. Nasri'd-dâye, **Mesâil fi'l-cenâbe ve'l-hayz**, Kahire, 2005, s. 57 vd., Elbânî, **İrvâü'l-ğâfil fi tahrîci ehâdisi Menâri's-sebîl**, Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut, 1979, C: II, s. 241 vd.; İbn Teymiyye, **Mecmû'**, C: XXI, s. 280 vd.

¹²³ Tirmizî, **Tahâret**, 98; İbn Mâce, **Tahâret**, 105; Beyhakî, **Sünen'ül-kübrâ**, C: I, s. 89.

¹²⁴ Söz konusu hadisin delil olamayacak kadar zayıf olduğuna dair bkz. Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, C: I, s. 284-185.

¹²⁵ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, C: XXI, s. 459 vd.

¹²⁶ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, C: XXI, s. 459, 636.

dokunmak için temiz olma şartının gerekmediği bağlamında da sahâbe dönemine yönelik bazı uygulamalara yer verir. İbn Hazm, Vâkıa sûresinin “*ona ancak temizlenmiş olanlar dokunabilir*” mealindeki 79. âyetinin, âyetin emir değil haber ifade etmesi sebebiyle delil olamayacağını söyler. O, bazı rivâyetlere de dayanarak âyette kastedilenlerin melekler olduğunu söyler¹²⁷. Mustafa el-Adevî, söz konusu âyette kastedilenin, tefsircilerin çoğunun da ifade ettiği gibi melekler olduğunu, nitekim aynı sûrenin “*Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur’an’dır*” mealindeki 77 ve 78. âyetleri ile Abese sûresinin “*Değerli ve güvenilir katiplerin elleriyle yazılıp tertemiz kılınmış, yüce makamlara kaldırılmış mukaddes sahifelerde yazılı (bir öğüttür)*” mealindeki 13 ilâ 16. âyetlerinin bunu desteklediğini söylemektedir¹²⁸.

Sonuç olarak abdestsizlik halinin namaz dışında herhangi bir ibadet ve fiile engel olduğuna dair Kur’an’dan bir delil olmaması sebebiyle hayız, nifas ve cünüblük halinde Kur’an’a dokunmanın bir sakıncası olmadığını düşünmekteyiz.

4 – Sonuç

Kadınların özel hallerine dair **Zâhiru’r-rivâye**’den naklettiğimiz ve kıyasla alakası olduğunu düşündüğümüz örneklerin tahlil edilmesi neticesinde, konuyla ilgili kıyas ve basit benzetmelerin hem Kur’an açısından ve hem de usûl kitaplarında çerçevesi çizilen fikhî kıyas açısından isabetli olmadığını düşünmekteyiz.

II – UNUTMANIN AMELLERE ETKİSİ

A – Zâhiru’r-rivâye’den Örnekler

Unutarak veya bilerek namazda konuşanın namazı bozulur, namazı baştan kılar. Namazda kakhaha atmadan gülen kişi namaza devam eder, fakat kakhaha

¹²⁷ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, C: I, s. 83.

¹²⁸ Adevî, **Câmi’u ahkâmi’n-nisâ**, C: I, s. 187-188. Ayrıca bkz. Paksoy, “Kur’an’a Abdestli Dokunmakla İlgili Rivâyetlerin Tahlili”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, V, Şanlıurfa, 1999, s. 332. vd.

atarsa yeniden abdest alır ve namazı baştan kılar. Kıyasen konuşma ve kahkaha aynı şey olsa da kahkaha konusunda eser vardır¹²⁹.

Nâfile namaz kılan biri ilk oturuşu unutarak dört rekat kılsa, ilk oturuşu yapmamakla ilk iki rekatı kıyasen ifsâd etmiş olsa da farz namaza benzetilerek istihşanen sehiv secdesiyle namaz geçerli kabul edilir¹³⁰.

Gündüz vakti, unutarak yiyip içen kişinin orucu tamdır ve i'tikâfa da devam edebilir. Oysa gündüz vakti unutarak cimâ edenin i'tikâfı ifsâd olur. Bu konuda cimâ yeme içmeye benzemez. Çünkü cimâ i'tikâfta iken gündüz olduğu gibi gece de haramdır. İ'tikâfta cimânın haramlığı oruçtan dolayı değildir. Cimâ mescitten çıkma gibidir. Unutarak mescitten çıkma kasten çıkma gibidir ve cimâ da böyledir. Fakat i'tikâf dışında oruçlu iken unutarak cimâ etmek orucu bozmaz¹³¹.

Yemin, fıtır, katl ve zihâr keffâreti¹³² için oruç tutarken unutarak bir şey yiyip içen kişinin orucu bozulmaz. Zira kişi bunu ramazan orucunda yapsaydı bile orucu bozulmuş olmayacaktı¹³³.

Zihâr keffâreti için oruç tutan adam gece, zihâr yaptığı karısıyla cimâ edemez. Aksi takdirde orucu baştan alır. Zira âyette “*karısıyla ilişkiye girmeden iki ay peşpeşe oruç tutsun*”¹³⁴ buyrulmaktadır. Yine zihâr keffâreti için, oruç tutan adam oruçlu olduğunu unutarak gündüz cimâ ederse orucu baştan alır. Çünkü Yüce Allah “*ilişkiye girmeden (من قبل ان يتماسا)*”¹³⁵ buyurmuştur. Bu, kişinin gece

¹²⁹ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 166. Kahkahanın abdesti bozup bozmamasına dair tartışmalar için bkz. Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, C: I, s. 95 vd.; Hinn, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, 287-288.

¹³⁰ Şeybânî, *el-Asl*, C: I, s. 181.

¹³¹ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 242-243, C: II, s. 173; *el-Câmi'u's-sağîr*, s. 139-140.

¹³² **Yemin Keffâreti:** Bilinçli olarak yaptığı yeminini bozan Müslümana gereken keffârettir. On fakiri doyurmak veya giydirmek veya bir köle azat etmekten ibarettir. Bunlara gücü yetmeyen üç gün oruç tutar. Bkz. Mâide, 5/89.

Fıtır Keffâreti: Özürsüz olarak Ramazan orucunu bozan kişiye gerektiği iddia edilen keffârettir. Bu durumdaki kişi sırasıyla, bulursa köle azad eder, bulamazsa iki ay peşpeşe oruç tutar, buna da gücü yetmezse altmış fakiri doyurur. Bu keffâret ziharla ilgili bir hadise dayandırılmaktadır.

Katl Keffâreti: Hatâen mü'min birini öldüren kişiye gereken keffârettir. Bu durumda kişi bir mü'min köle azad eder ve öldürülenin ailesine diyet öder. Bulamazsa iki ay peşpeşe oruç tutar. Bkz. Nisâ, 4/92.

Zihâr Keffâreti: Karısına zihâr yapan kişiye gereken keffârettir. Bu durumda kişi, bir köle azad eder. Bulamazsa peşpeşe iki ay oruç tutar. Buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurur. Bkz. Mücâdele, 58/3-4.

¹³³ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 189-190.

¹³⁴ Mücâdele, 58/3.

¹³⁵ Mücâdele, 58/3.

muftır (oruç tutmuyor) olduğu halde cimâ etmesinden daha hafif bir durum değildir. Bu, Tarafeyn'in görüşüdür. Ebû Yûsuf bu görüşte değildir¹³⁶.

Hac ve umre ibadeti sırasında ihramlıyken cinsel ilişki yasaktır. Bu ilişki ister isteyerek ister ikrah altında ister unutarak isterse de uyku sersemi halinde olsun fark etmez. Cimânın hükmü ayındır. Her durumda bu yasak çiğnenmiş olur¹³⁷.

Ramazanda unutarak yiyen, içen ve cimâ eden kişi oruca devam eder ve kazâ da gerekmez. Rasûlullah'tan konuyla ilgili olarak hassaten yeme içme konusunda rivâyet gelmiştir¹³⁸.

B – Değerlendirme

1 – Namazda Unutma

İlk örneğe göre namazda unutarak konuşmak namazı bozmaktadır. Serahsî, Şâfiî'nin, namazda unutarak veya hataen konuşanın, bu durumu sürdürmedikçe namazının bozulmadığı görüşünde olduğunu söyler¹³⁹. Zira Yüce Allah "...*Hataen yaptıklarınızda size günah yoktur...*"¹⁴⁰ buyurmuştur. Yine Rasûlullah, ümmetinden hata, nisyan ve ikrahın sorumluluğunun kaldırıldığını belirtmiştir¹⁴¹. Şâfiî'nin getirdiği bir başka delil de, Rasûlullah'ın namazda unutarak konuşup namaza devam etmesi ve sonunda sehiv secdesi yaptığına dair rivâyettir¹⁴². Hanefîler, Rasûlullah'ın "*Konuşmadıkça namazına devam et*"¹⁴³ sözünün yanı sıra kendisine namazda iken selam veren İbn Mesud'a, namazı bitirdikten sonra, Allah'ın namazda konuşmayı yasakladığını bildirmesini¹⁴⁴ ve namaz esnasında aksıran birine "*yerhamukellah*" diyen Muâviye'ye, namazda konuşmanın namazı bozacağını söylemesini¹⁴⁵ delil getirirler. Rasûlullah'ın, "*Ümmetimden hata*

¹³⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 188.

¹³⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 395.

¹³⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 173; a.g.m., **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 139-140.

¹³⁹ Ehl-i Medîne'nin benzer görüşü için bkz. Şeybânî, **el-Hucce**, C: I, s. 242-243.

¹⁴⁰ Ahzâb, 33/5.

¹⁴¹ Ebû Dâvud, **Salât**, 11; İbn Mâce, **Talâk**, 16.

¹⁴² Söz konusu rivâyete göre Rasûlullah dört rekatlık bir namazı kıldırırken ikinci rekattan sonra selam verdi ve Zü'l-yedeyn denilen bir adam "*Namaz mı kısaltıldı, yoksa unuttunuz mu?*" dedi. Bunun üzerine Rasûlullah cemaate dönüp "*Doğru mu söylüyor?*" dedi. Cemaat "*Evet ya Rasûlallah*" deyince Rasûlullah namazın geri kalanını sehiv secdesiyle tamamladı. Bkz. Buhârî, **Sehv**, 4.

¹⁴³ Mâlik, **Tahâre**, 10.

¹⁴⁴ Nesâî, **Sehv**, 20.

¹⁴⁵ Nesâî, **Sehv**, 20.

kaldırıldı” sözünü Hanefiler, hatadan doğan günahın kaldırılması, cumhur ise hem dünyevî hem uhrevî sorumluluğun kaldırılması olarak yorumlamışlardır. Buradan hareketle cumhur, namazda unutarak veya hataen biraz (sürdürmedikçe) konuşan kişinin namazının bozulmayacağı görüşündedir. Onlara göre bu hadisin umûmü’l-muktezâsı ile amel gerekmektedir. Hanefiler’e göre ise ister amden ister unutarak olsun namazda konuşmak namazı bozar. Onlara göre muktezâ umum ifade etmez. En uygun anlam bulunup verilir ki bu hadis için uygun olan anlam, uhrevî cezanın kaldırılmış olmasıdır¹⁴⁶. Yine bu hadisten hareketle Şafîiler unutarak, hataen ve ikrah altında yiyenin orucunun bozulmayacağı görüşündedir. Hanefiler ise hataen ve ikrah altında yiyen kişinin orucunun bozulduğunu ama bundan dolayı günaha girmediğini söylerler¹⁴⁷.

Hanefiler’e göre, i’tikâfta dışarı çıkmak ve ihramda cimâ etmekte olduğu gibi namazda amden veya unutarak yeyip içmek namazı bozmaktadır. Şayet namazda konuşmanın uzamış olması namazı bozucu bir şey olsaydı ve unutmak namazda özür olsaydı, oruçluyken unutarak yemekte olduğu gibi burada da uzunluk ve kısalık arasında fark olmazdı¹⁴⁸. Görüldüğü gibi Hanefiler’e göre i’tikâfta dışarı çıkmak, ihramda cimâ etmek ve namazda konuşmak veya yiyip içmek gibi fiillerde kasıt (amd) ve unutmak (nisyân) arasında fark yoktur. Onlar bu konularda, içinde bulunulan ortamın, unutmanın mazeret kabul edilemeyecek kadar etkin olduğu düşüncesinden hareket ederler¹⁴⁹. İlk örnekte namazda unutarak konuşmanın namazı bozduğuna dair görüşe yer vermiştik. Fakat bir başka örnekte, öğle namazının ilk oturuşunda unutarak selam veren ve namaz bozuldu sanarak ikinci bir öğle namazı niyetiyle iftitah tekbiri alan imam ve cemaatin, namaza devam edecekleri ama sehiv secdesi yapacakları, aldıkları tekbirin namazı bozucu bir şey olmadığı bildirilmektedir¹⁵⁰. Hanefiler’in namazdaki unutmayı olağan olup olmama ölçüsüne göre de kendi içinde farklı hükümlere bağladıkları görülmektedir¹⁵¹.

¹⁴⁶ Hinn, **İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları**, s. 110 vd.

¹⁴⁷ Hinn, **İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları**, s. 115.

¹⁴⁸ Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 170-171.

¹⁴⁹ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: IV, s. 388-399.

¹⁵⁰ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 169-170.

¹⁵¹ Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: IV, s. 388-399.

İkinci örneğe göre, nâfile namazın ilk iki rekatında oturmayı unutan kişinin namazı kıyasen geçerli olmasa da farz namaza kıyasla istihsanen geçerlidir. Serahsî kıyasen verilen hükmün İmam Muhammed ve Züfer'e, istihsanen verilen hükmün Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a ait olduğunu bildiriyor. İlk görüş sahiplerine göre nâfile bir namazda her iki rekat (şef') başlı başına bir namazdır. Her iki rekatın sonunda oturmak gereklidir. Nâfile bir namazda ilk oturuşun terki sabah ve cuma namazındaki oturuşu terk etmek gibidir ki bu, namazı ifsâd eder. İkinci görüş sahiplerine göre, farz namaza kıyasla geçerlidir. Çünkü nâfilenin hükmü farzın hükmünden daha hafiftir. Bir oturuşla dört rekatlı farzın edası caizdir. Dolayısıyla nâfile de caizdir. Yine dört rekatlı nâfile bir namaz bir selam ve bir tahrîme ile farz namaza kıyasla caiz oluyorsa tek bir oturuşla da olur¹⁵². Görüldüğü gibi genel kural olarak unutmanın bir mazeret olmasından hareketle değil de farz namazdaki uygulamaya kıyasen hükme varılmaktadır.

2 – İ'tikâfta Unutma

Üçüncü örnekte ramazanda unuratak cimâ edenin orucunun bozulmayacağına, i'tikâfta ise gündüz unutarak cimâ edenin i'tikâfının ifsâd olacağına hükmedilmektedir. Son örnekte de ramazanda yeme içme ile cimânın aynı olduğuna, dolayısıyla unutarak cimânın orucu bozmayacağına hükmedilmekteydi.

Bakara sûresinin 187. âyetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*Oruçlu günlerin gecelerinde kadınlarınızla ilişki size helal kılındı...*” Bu, ramazan ayında gündüzleri cinsel ilişkinin yasak olduğunu gösterir. Aynı âyette i'tikâfta iken ilişki yasağından da sözedilmektedir. Yüce Allah Şöyle buyurmaktadır: “*Mescitlerde i'tikâfa çekildiğinizde kadınlarla birleşmeyin*”. Dolayısıyla cinsel ilişki yasağı ramazan orucu ve i'tikâfta müşterektir. Hal böyleyken ramazan orucunda unutarak cimâ mazur görülmekte, i'tikâfta mazur görülmemektedir. Ramazanda unutarak cimâ etmenin orucu bozmadığına dair hükme, unutarak yeme ve içmenin orucu bozmayacağına dair hükme kıyasla ulaşılmıştır¹⁵³. İ'tikâfta ise kıyas yapılmamıştır. İ'tikâfta unutarak da olsa cimâ etmenin mescitten çıkma hükmünde olduğu, amden veya unutarak mescitten çıkma ile i'tikâfın bozulacağı kabul

¹⁵² Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 183. Eserde 'unutarak' ifadesi kullanılmıyor.

¹⁵³ Merğînânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 120; Kâsânî, **Bedâi'u's-sanâi'**, C: II, s. 90.

edilmektedir. Hanefîler'e göre unutarak da olsa mescidden çıkmak i'tikâfi bozmaktadır¹⁵⁴. Unutarak cimâ etmek de mescitten çıkma hükmünde denilerek bu hükme varılmaktadır. Fakat unutarak mescitten çıkmanın itikâfi bozduğu hükmüne dair nassa dayanan bir delil yoktur¹⁵⁵. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre unutarak mescitten çıkmak i'tikâfi bozmaz¹⁵⁶. Fakat Ebû Hanîfe, kıyas gereği i'tikâfta iken özürsüz olarak mescitten çıkılamayacağını söylemektedir¹⁵⁷. Bu ifadeden, özürsüz olarak çıkmanın i'tikâfi ifsâd etmeyeceği anlaşılabilir¹⁵⁸. Yani mazeretli olarak mescitten çıkmak i'tikâfi bozmuyorsa, mescitten çıkmanın i'tikâfi bozduğu söylenerek cimânın mescitten çıkmaya kıyaslanması doğru olmaz. Kaldı ki, İmameyn'e göre yarım günden fazla olmadıkça mazeretsiz dahi olsa mescitten çıkmak i'tikâfi bozmamaktadır¹⁵⁹. Öte yandan Bakara sûresinin 187. âyetindeki *"Mescitlerde i'tikâfa çekildiğinizde kadınlarla birleşmeyin"* ifadesinden, ihtiyaçlar için mu'tekifin mescidden çıkabileceği anlaşılabilir. Hz. Âişe'den rivâyet edilen, *"Rasûlullah insani ihtiyaçları dışında i'tikâfa girdiği yerden ayrılmazdı"*¹⁶⁰ şeklindeki hadis de bunu teyit etmektedir. Bu durumda âyet, i'tikâfta iken ihtiyaçlarınız için mescitten çıktığınızda bilerek kadınlarla ilişkiye girmeyin şeklinde anlaşılır. Çünkü Bakara sûresinin 286. âyetine göre unutma ve hatadan sorumlu tutulmayacağız. Serahsî, i'tikâfta, ihrama kıyasla, unutan ve kasten cimâ yapanın hükmünün aynı olduğunu, ihramdaki ve itikâftaki kişinin, bulunduğu hali sürekli hatırlatıcı şeylerle kuşatılmış olduğunu, oysa oruçta böyle olmadığını söylemektedir¹⁶¹. Vâcip bir i'tikâfta iken hastalanıp bir gün oruç tutamamanın i'tikâfi bozduğu, zira orucun i'tikâfin şartı olduğu, şartı yerine getirilmeyen ibadetin geçerli olmayacağına hükmedilmektedir¹⁶². Oysa üçüncü örnekte i'tikâftaki kişinin unutarak orucunu bozması halinde, i'tikâfin oruçtan dolayı değil

¹⁵⁴ İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-kadîr**, C: II, s. 396; Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmiyye**, C: III, s. 1764.

¹⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-kadîr**, C: II, s. 396; İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, C: II, s. 447.

¹⁵⁶ Zuhaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmiyye**, C: III, s. 1768, 1770.

¹⁵⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 234; Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, 118; Mevsilî, **el-İhtiyâr**, C: I, s. 138; Merğînânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 129.

¹⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-kadîr**, C: II, s. 395-396.

¹⁵⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 234; Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 118; Mevsilî, **el-İhtiyâr**, C: I, s. 138; Merğînânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 129.

¹⁶⁰ Buhârî, **İ'tikâf**, 3; Ebû Dâvud, **Sıyâm**, 79.

¹⁶¹ Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 126.

¹⁶² Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 118.

mescitten çıkma gibi algılandığı için bozulduğuna hükmedilmiştir. Ayrıca i'tikâfta orucun şart olduğuna dair mezhebler arasında ittifak da yoktur¹⁶³. Ebû Hanîfe'ye göre mescitte ikamet etmek i'tikâfın ruknü olup, mescitten çıkma ile bu rukün ihlal edilmiş olur¹⁶⁴. Unutarak cimânın i'tikâfı bozmadığını söyleyenler olduğu gibi¹⁶⁵ unutarak mescitten çıkmanın, oruçlunun unutarak yiyip içmesi gibi olduğu ve i'tikâfı bozmadığı görüşünde olanlar da bulunmaktadır¹⁶⁶.

3 – Zihâr Keffâretinde Unutma

Dördüncü örneğe göre zihâr keffâreti için oruç tutarken unutarak yiyenin, ramazan orucuna kıyasla orucu bozulmamaktadır. Beşinci örneğe göre de, Mücâdele sûresinin 4. âyetinde geçen “من قبل ان يتماسا = ilişki olmaksızın” ifadesinden dolayı zihâr keffâreti için oruç tutan adam, gece amden¹⁶⁷ veya gündüz unutarak zihâr yaptığı karısıyla cimâ yaparsa orucu baştan alır. Bu kişinin, gece muftır olduğu halde oruca baştan başlıyorsa gündüz oruçluyken evleviyetle baştan başlaması gerektiğine dikkat çekilmektedir¹⁶⁸. Görüldüğü gibi birinde amdin diğerinde nisyanın söz konusu olduğu iki olay arasında evleviyet ilişkisi kurulmaktadır. Bakara sûresinin 187. âyetinde, ramazan gecelerinde kadınlara yaklaşılmamasında sakınca olmadığı dile getirilmektedir. Buradan ramazan ayında oruçlu iken cimânın yasak olduğunu anlıyoruz. Buradaki cimâ yasağı ile Mücâdele sûresinin 4. âyeti gereği zihâr keffâretindeki cimâ yasağının aynı olmasına rağmen Hanefîler, unutarak yeme içmeye kıyasla ramazanda unutarak cimâ edenin orucunun bozulmadığını söylerken burada unutma ile amdi aynı saymaktalar. Yine unutma, hastalık ve hayzı özür olarak kabul etmelerine rağmen¹⁶⁹, Hanefîler, hayız durumundaki kesintinin oruç keffâretindeki peşpeşe şartını ihlal etmeyeceğini

¹⁶³ Hanefîlere göre sadece vâcip olan i'tikâflarda oruç tutmak şart iken Mâlikîlere ve Ca'ferîlere göre müstehap olan i'tikâfta da oruç şarttır. Şâfiî ve Hanbelîler ise i'tikâfın hiçbir çeşidinde orucu şart kabul etmez. Bkz. Mehmet Şener, “İ'tikâf”, **DİA**, C: XXIII, İstanbul, 2001, s. 458.

¹⁶⁴ Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 119.

¹⁶⁵ Nevevî, **el-Mecmû'**, C: VI, s. 511; İbn Hazm, **el-Muhallâ**, C: V, s. 192.

¹⁶⁶ İbn Kudâme, **el-Muğnî**, C: III, s. 71; Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, Dâru'l-fikr, Beyrût, t.y., C: I, s. 193.

¹⁶⁷ **el-Asl**'in ibaresinde amd ifadesi yok ama sonraki mesele için unutarak ifadesinin kullanılmasından bu anlaşılıyor. Nitekim *el-Mebsût* aynı meseleyi ele alırken amd ifadesini kullanıyor. Bkz. Serahsî, **a.g.e.**, C: III, s. 84.

¹⁶⁸ Ebû Yûsuf'a göre kişi geceleyin kasten veya gündüzleyin unutarak karısıyla cimâ etse de keffâreti baştan almaz. Bkz. Mevsîfî, **el-İhtiyâr**, C: III, s. 165.

¹⁶⁹ Serahsî, **el-Mebsût**, C: III, s. 65.

söylemekte, fakat unutarak cimâ etme durumunda kadına yaklaşma yasağının ihlal edileceğini söylemekte. Oysa Mücâdele sûresinin 4. âyetinde, zihâr keffâretinde yaklaşmama şartının hemen öncesinde, orucun peşpeşe tutulma şartı yer almaktadır. Âyet şöyledir: “*Bunu (azat edecek köleyi) bulamayan kimse, hanımıyla ilişkiye girmeden ardı ardına iki ay oruç tutar.*” Hayız ve unutmayı özür kabul edip bu özürlerin peşpeşe şartı ile cimâ yasağına etkilerini ayırmanın delili olmalıdır. Yine Hanefîler’e göre oruç keffâreti esnasında hayız olan kadın oruca baştan başlamaz. Fakat fitır, zihâr veya katl orucu tutarken hastalanıp orucunu bozsa yeniden başlar¹⁷⁰. Yine peşpeşe şartının mütevâtir olmayan kıraate binaen verildiği yemin keffâretinde¹⁷¹, kadının hayız görmesi halinde bu şartın unutma ile ihlal edildiği kabul edilerek keffâretin baştan alınacağına hükmedilir¹⁷². Fakat hastalanma ve yemin keffâretinde hayız görme durumunda unutmanın özür kabul edilmemesi bağlamında hasta ve hayız olunmayan bir zaman diliminin ayarlanabilir olmasına dikkat çekiyorlar¹⁷³. Hanefîler, unutarak yiyip içen kişinin orucunun bozulmamasını nas sebebiyle kıyasa aykırı bir hüküm olarak görür ve kural dışı kabul ettikleri bu hükmün muhtî, mükreh ve uyurken boğazına bir şey akıtılan kimseye uygulanamayacağını söylerler. Unutarak cimâ edenin orucunun da bozulmayacağına dair vardıkları hükmün hatırlatılması üzerine de, bu hükmün, orucun cimâ da dahil tüm nefsi arzulardan uzak kalma anlamı taşıması sebebiyle nassla sabit olduğunu söylerler¹⁷⁴.

4 – İhramlıyken Unutma

Altıncı örnekte ihramda iken, unutma da dahil tüm durumlarda cimânın hükmünün aynı olduğu belirtilmektedir. Serahsî de, uhrevî günahı hariç olmak üzere tüm bu durumlarda cimânın hükmünün aynı olduğunu, fakat Şâfiî’nin oruca kıyasla, unutanın haccının fâsid olmadığı görüşünde olduğunu söylemektedir. Hanefîler, haccın fâsid olma hükmünün cimânın aynıyla alakalı olduğunu, nisyan ile bu hükmün aynının yok olmayacağını, ayrıca namazda olduğu gibi, ihramlının

¹⁷⁰ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 190; Serahsî, *el-Mebsût*, C: III, s. 81.

¹⁷¹ Şeybânî, *el-Asl*, C: II, s. 187; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, C: II, s. 76.

¹⁷² Şeybânî, *el-Asl*, C: III, s. 190; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C: III, s. 165.

¹⁷³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006, C: II, s. 246; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C: III, s. 165.

¹⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, C: II, s. 153.

içinde bulunduğu ortamın unutmayı mazur gösteremeyeceği, oysa içinde bulunmayı hatırlatıcı bir durumun olmaması sebebiyle, kıyasın hilafına, unutarak yeme ve içmenin orucu bozmayacağını söylemektedir¹⁷⁵. İhramlının cimâ yapması durumunda haccın ifsâd olması bağlamında Bakara sûresinin “*Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca niyet ederse hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek ve kavga etmek yoktur.*” mealindeki 197. âyeti delil getirilmektedir¹⁷⁶. Fakat âyette rafes yani cinsel ilişkinin yanı sıra füsuk (günah) ve cidâl (kavga) de yasaklanasına rağmen bunların haccı ifsâd ettiği söylenmemiştir. Görüldüğü gibi ihramlı kişinin fiillerinin hükme tesiri açısından kasıt, unutma, ikrah ve uyuma gibi durumlar aynı kabul edilmiştir. Mesela, ihramlı kişinin uyurken, birinin onun başını ve yüzünü şal ile örtmesi ve tam bir gün böyle kalması halinde ceza kurbanı (dem) gerekeceği, zira ihramlı birinin, uykusunda avın üstüne düşüp öldürmesi durumunda cezanın gerekeceğine hükmedilmiştir¹⁷⁷. İhram halinin hatırlatıcı özelliği sebebiyle, unutma ve benzeri durumlar mazur görülememekte, namazda da aynı şey geçerli sayılmaktadır.

İmam Muhammed **el-Hucce**'de ihramlı iken kendisiyle zorla ilişkiye girilen kadın hakkında, kazâ ve keffâret açısından ihramlı için ikrah ve diğer hususların hükmünün aynı olacağını, fakat günah açısından durumun aynı olmadığını söylemektedir. Bu konuda ihtiyata göre hareket edildiğini ve konuyla ilgili kendilerine ulaşan rivâyetlere kıyas yapıldığını söylemekte ve şöyle devam etmektedir: “*Görmüyor musun ki Yüce Allah kasten avlanana ceza olarak keffâreti gerekli kıldı ve fukaha bu konuyu sıkı tutarak ihramlı iken hataen öldüreni de keffâret açısından amden öldüren gibi saymıştır. Fakat günah açısından bir değildir.*”¹⁷⁸ İmam Muhammed'in, ihramlının sadece kasten avlanması durumunda cezanın gerekmesine rağmen fukahanın işi sıkı tutarak, hataen avlanmayı da buna ilhak ettiklerini söylemesi dikkat çekicidir. İmam Muhammed'in tartışmaya girdiği Medine ehli, ihramlı iken ilişkiye zorlanan kadına keffâret gerekmediğini söylemektedir. Medine ehlinin İmam Muhammed'e, ramazan ayında cinsel ilişkiye

¹⁷⁵ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 121; Merğınânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 161; Mevsilî, **el-İhtiyâr**, C: I, s. 165.

¹⁷⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 57; Mevsilî, **el-İhtiyâr**, C: I, s. 164.

¹⁷⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 403.

¹⁷⁸ Şeybânî, **el-Hucce**, C: II, s. 325.

zorlanan kadın için keffâret gerekmediğine dair görüşlerini¹⁷⁹ hatırlatması üzerine İmam Muhammed şöyle demektedir:

“Benzer olaylar birbirine kıyas edilir. Biz ve siz ramazanda unutarak yiyen ya da cinsel ilişkide bulunan kişi üzerine keffâret gerekmediğinde icmâ ettik. Yine biz ve siz ihramlının unutarak ya da hata ile avlanması durumunda da üzerine ceza gerektiği konusunda icmâ ettik. Burada ortak olan ihramlı olmaktır. Nasıl ihramlı hataen ya da unutarak avlandığında ceza ödüyorsa cinsel ilişkiye zorlanan kadın da keffâreti yerine getirmelidir. Oruç konusunda da nasıl unutarak ya da sehven cimâ edene keffâret gerekmiyorsa oruçluken kocası tarafından cinsel ilişkiye zorlanan kadına da keffâret gerekmez. Ortak nokta oruç olduğunda oruçla ilgili hükümler birbirine, ortak nokta ihram olduğunda ihramla ilgili hükümler birbirine kıyaslanır. Rasûlullah’tan, Yüce Allah’ın hata, nıyan ve ikrahtan dolayı ümmetin affedildiğine dair hadis gelmiştir. Yüce Allah hata ve nıyanı aynı şey kıldı. İkrahi da öyle. Keffâret açısından bu üçünü ayırmamak gerekir. Keffâret bazısında gerekirse hepsinde gerekir. Bazısında batıl olursa hepsinde batıl olur.”

Medine ehlinin, ilişkiye zorlanan ihramlı kadının günaha girmediği halde nasıl olur da haccının ifsâd olduğuna dair itirazı üzerine İmam Muhammed, ramazanda kendisiyle zorla ilişkiye girilen kadının, günahı olmasa da orucunun bozulup o günün kazâsının gerektiğini hatırlatmakta, oruçta kazâ gerekiyorsa hacda evleviyetle gerekeceğini söylemektedir¹⁸⁰. Görüldüğü üzere İmam Muhammed, meselelerin birbirine kıyaslanması hususunda ortak kavramlara dikkat çekmekte, ihrama ilişkin meselelerin kendi arasında, oruca ilişkin meselelerin de kendi arasında kıyaslanması gerektiğini söylemekte, fakat kazâ konusunda ihramlının durumunu ramazan orucu tutan kişinin durumuna benzetmektedir. Yine İmam Muhammed günah söz konusu olmasa dahi, kendisiyle zorla ilişkiye girilen ihramlı kadına keffâretin gerektiğine dair görüşünü delillendirme bağlamında, hataen öldürme durumunda günah olmasa da, keffâretin gerektiğine dair hükmi örnek göstermektedir¹⁸¹. Böylesi bir benzetme ilişkisine İmam Şâfiî’de de rastlamaktayız. İmam Şâfiî, Mâide sûresinin 95. âyetinde müteammid kaydı olmasına rağmen ihramlının hataen avlanması durumunda da ceza gerekeceğine dair hükme, Nisâ sûresinin 92. âyetinde, hataen katilde diyet gerekeceğine dair hükme kıyasla ulaşmaktadır¹⁸². Oysa Nisâ sûresinin 92. âyetinde kul hakkı söz konusu olduğu için diyet gerekmiştir. Allah hakkı hatadan dolayı düşmüş ve kâtil

¹⁷⁹ Mesela bkz. Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 177.

¹⁸⁰ Şeybânî, **el-Hucce**, C: II, s. 327 vd.

¹⁸¹ Şeybânî, **el-Hucce**, C: II, s. 327.

¹⁸² Şâfiî, **el-Ümm**, C: II, s. 278.

kıyas cezasına çarptırılmamıştır. Mâide sûresinin 95. âyetinde ise, ihramlının avlanması Allah hakkıyla alakalı olduğu için amd durumunda ceza gerekmiş, hata durumunda bir şeye gerekmeyeceği ortaya çıkmıştır. Makîs ile makîsun aleyhin farklı olması, ayrıca âyetin hükmünü, yani hata ve amd ayırımını ihlal ettiği için bu fâsid bir kıyastır.

5 – Ramazan Orucunda Unutma

Son örnekte unutarak yeme, içme ve cimânın orucu bozmayacağına hükmedilip Rasûlullah'tan, unutarak yeme ve içmenin orucu bozmayacağına dair rivâyetten sözedilmektedir. Bu ifadelerde doğrudan kıyastan sözedilmese de Rasûlullah'tan sadece yeme ve içme ile ilgili rivâyetin varlığından sözedilmiş olmasıyla unutarak cimânın orucu bozmadığı hükmüne kıyasen ulaşıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim konuyla ilgili olarak Serahsî şunları söylemektedir:

“Orucun nâfile veya farz olması durumu aynıdır. Mâlik, farz durumunda kazâ gerekir diyor. Bu, kıyastır. Nitekim el-Câmi’u’s-sağîr’de Ebû Hanîfe de böyle diyor¹⁸³. Yani Ebû Hanîfe, “şayet rivâyet olmasaydı kazâ gerekirdi derdim” diyor. Kıyasın vechi şudur: İster unutarak ister amden yemek ile orucun ruknü gider. Rükünsüz olarak bir ibadetin edası düşünülemez. Unutmak, hayz ve hastalık gibi özürdür. Edanın olmaması durumunda kazânın gerekliliği yok olmaz. Bizim delilimiz şudur: Rasûlullah, yeme ve içmenin unutarak olması halinde orucu bozmayacağını bildirmiştir. Süfyân es-Sevrî şöyle demiştir: Unutarak yer ve içerse bozmaz, ama cimâ ederse bozar. Çünkü hadis yeme-içme hakkında gelmiştir. Cimâ bu anlamda değildir. Çünkü orucun vakti, insanların genelde yiyip içtikleri vakittir ve insanlar âdeten kolayca unutabilirler. Oysa âdeten cimânın vakti oruç vakti değildir. Fakat biz diyoruz ki, oruç konusunda yeme-içmeye cimânın eşitlenmesi nasla sabit olmuştur. Biri hakkında nas gelirse diğerleri hakkında da geçerli olur. Tıpkı şöyle: ‘Atıyye konusunda Zeyd ve Amr’ı eşit kıl’ dedikten sonra, ‘Zeyd’e bir dirhem ver’ dense Amr’a da bir dirhem verilmesi gerekli olur”¹⁸⁴.

Şâfiî’ye göre oruca kıyasla nisyan ibadeti ifsâd etmez. Fakat Hanefîler’e göre orucun hilafına, namazda yeme-içme gibi, hac ve umrede bilerek veya unutarak cimâ etmek, içinde bulunulan ortam nisyanı mazur gösterecek bir ortam olmadığı için haccı ifsad eder. Orucun ifsâd olmaması kıyasın hilafıdır. Çünkü oruçta nisyan olağandır¹⁸⁵. Görüldüğü gibi ramazan orucunda unutmanın kıyasın hilafına orucu ifsâd etmediği söylenmekte, fakat ramazanda unutarak cimânın da orucu

¹⁸³ *el-Câmi’u’s-sağîr*’de böyle bir ifade görmedik.

¹⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, C: III, s. 65.

¹⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, C: IV, s. 121.

bozmayacağı hükmü de bu hükme ilhak edilmektedir. Hac ve i'tikâfta böyle bir kıyasa gidilmemektedir.

6 – Sonuç

Bakara sûresinin 286. âyetinde, Allah'ın kullarını unutmama ve hatadan sorumlu tutmayacağı bildirilmiştir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *“Rabbimiz! Eğer unuttur veya hata edersen, bizi sorumlu tutma.”* Unutmama ve hata insan olmanın özelliklerindedir. Bunlardan kaçınmak mümkün değildir ve aynı âyetin başında Allah bizleri gücümüzün yetmediği şeylerle sorumlu tutmayacağını söylemiştir. İkraha sonucu yaptığımız şeyler de gücümüzün üstünde sayılabilir ve bu durumda âyet, unutmama, hata ve ikrahtan sorumlu olmayacağımız anlamına gelir. Nahl sûresinin 106. âyeti de ikrah durumunda sorumlu olunmadığını göstermektedir. Âyet şöyledir: *“Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkar ederse –kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkara) zorlanan başka- fakat kim kalbini kafirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlaradır; onlar için büyük bir azab vardır.”* Yine Ahzâb sûresinin 5. âyetinde hataen yaptığımız şeylerde vebal olmadığı, fakat kasit bulunması halinde sorumlu olacağımız bildirilmiştir. Âyet şöyledir: *“...Yanılarak yaptıklarınızda size vebal yoktur; fakat kalplerinizin bile bile yöneldiğinde günah vardır.. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.”* Bakara sûresinin 225. âyetinde *“Allah yeminlerinizde yanılmaktan sizi sorumlu tutmaz. Bilinçli olarak yaptıklarınızdan sorumlu tutar. Allah bağışlar, acele etmez.”* denilerek kasıtsız olarak yapılan yeminlerden sorumlu tutulmazken kasıtlı olanlardan sorumlu tutulacağımız bildirilmiştir. Mâide sûresinin 89. âyetinde de aynı şey tekrar edildikten sonra kasıtlı olarak yapılan yeminler için yerine getirilmesi gereken keffâretten söz edilmektedir. Katl konusunda amd ve hata ayırımına gidilmiş, hata durumunda diyetten söz edilmiştir.¹⁸⁶ Nisâ sûresinin 92. âyeti şöyledir: *“Bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı yoktur; yanlışlıkla olursa başka. Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse, bir mümin köle azat etmesi ve öldürülenin ailesine ödenecek diyet vermesi gerekir; bağışlarsa başka. Eğer öldürülen mümin, size düşman olan toplumdansa ise mümin bir köle azat etmek gerekir. Eğer aranızda anlaşma olan bir toplumdansa ise ailesine ödenecek diyet ve bir mümin köle azadı gerekir.”*

¹⁸⁶ Nisâ, 4/92.

Kim bulamazsa art arda iki ay oruç tutar. Bu Allah tarafından tevbesinin kabulü içindir. Allah bilir, doğru karar verir.” Oysa amd durumunda kısas gerekmektedir¹⁸⁷. Nisâ sûresinin 93. âyetinde amden katl halinde uhrevî cezadan bahsedilmiş olması da hatadan dolayı uhrevî sorumluluğun olmadığını gösterir. Âyet şöyledir: “*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde sürekli kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük azap hazırlamıştır.*” Ayrıca hataen katle diyetin gerekmesi kul haklarında hata ve unutmanın tesirinin olmadığını göstermektedir. İhram yasaklarından bahsedilirken bu fiillerin amden yapılması halinin âyette zikredilmesi de hata ve unutmadan dolayı sorumluluğun olmamasına dair genel kuralla örtüşmektedir. Âyet şöyledir: “*Ey iman edenler! İhramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi cezadır...*” Hata, nisyan ve ikrah durumunda sorumluluğun kaldırıldığına dair hadis de konuyu teyit etmektedir¹⁸⁸. Görüldüğü gibi hata ve unutma uhrevî açıdan hem Allah hem de kul haklarında özür kabul edilmiştir. Fakat hataen katle diyete hükmedilmiş olması sebebiyle, dünyevî açıdan kul haklarında sorumluluğu düşürmemiştir. Zaten usulcüler de unutma ve hatanın Allah haklarında özür kabul edilirken kul haklarında özür kabul edilmeyeceğini söylemişlerdir¹⁸⁹. Asıl sorun unutma ve hatanın Allah haklarında dünyevi sorumluluğu kaldırıp kaldırmamasıdır. Nitekim usulcüler bir takım Allah haklarında da unutmanın özür kabul edilmeyeceğini söylemişler, mesela içinde bulunulan ortam gereği unutmanın mazur görülemeyeceği durumlardan bahsetmişler, buradan hareketle ihram yasakları ve namazda bazı fiillerde unutma ve amdi aynı saymışlardır¹⁹⁰. Yine bu düşünceden hareketle unutarak oruçlu olduğu halde yeme içme doğal karşılanıp özür kabul edilmiştir¹⁹¹. Aksine bir delil yoksa unutma ve hata Allah haklarında hem dünyevî hem uhrevî olarak özür kabul edilmelidir. Zira yemin ve ihram konularında Allah hakkı olmasına rağmen hata durumunda keffâret ve cezadan sözedilmemiştir. Rasûlullah, ramazanda unutarak yiyip içen kişinin orucunun bozulmadığını, oruca devam etmesini söylemiştir.

¹⁸⁷ Bakara, 2/178; Mâide, 5/45; İsrâ, 17/33.

¹⁸⁸ İbn Mâce, **Talâk**, 16; Ebû Dâvud, **Salât**, 11.

¹⁸⁹ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: IV, s. 535, Zeydân, **el-Vecîz**, s. 105; Ebû Zehra, **Fıkıh Usulü**, s. 294; Atar, **Fıkıh Usulü**, s. 150 vd.

¹⁹⁰ Bu ayırımın eleştirisi için bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm**, C: VIII, s. 526.

¹⁹¹ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: IV, s. 388-399; Merğînânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 120.

Yine rasûlullah unutarak iki rekatta selam vermiş, durumu cemaate sorduktan sonra namaza devam etmiş sehiv secdesiyle tamamlamış ve bu aradaki konuşmayı namaza engel saymamıştır. Şayet Allah haklarında unutmama ve hatanın müessir olduğu bir delile binaen kabul edilecekse namaz, oruç, i'tikâf, ihram gibi konuların tamamında müessir kabul edilip, delilsiz olarak konular arasında farklı hükümlere gidilmemesi gerektiğini düşünmekteyiz.

III – MUHATAPLARI AÇISINDAN CUMA NAMAZI

A – Zâhiru'r-rivâye'den Örnekler

Başlarında imam¹⁹² olmaması ve şehir dışında bulunmaları sebebiyle yolcu olan biri, yine yolculardan oluşan bir cemaate cuma namazı kıldıramaz. Bunlar öğle namazını kılarlar. Fakat şehre girip oradakilerle cumayı kılabilirler. Bu durumda imama gereken şey onlara da gerekir, yani öğle namazından sorumlu olmazlar. Nitekim kadın ve köleye cuma namazı gerekmesede imamla cumayı kılmaları halinde kıldıkları cuma namazı geçerli olur. Yine yolcunun mukîm olan birine dahil olması halinde, mukîme gereken ona da gerekir ki cuma namazı da böyledir¹⁹³.

Yolcu olan kişi şehre girip cemaatle cumayı kılabilir. Nitekim yolcu, öğle namazında bir mukîmin namazına dahil olsa namazı dört rekat kılar¹⁹⁴.

İmam cuma hutbesini okuduktan sonra cemaat dağılıp imamla birlikte sadece bir adam kalsa, cumayı değil öğleyi kılarlar. Fakat imam dışında üç adam kalsa, bu durumda cumayı kılarlar. Bu üç kişinin içinde köle ve hürlerin bulunması durumu değiştirmez. Fakat imamla birlikte sadece kadınların bulunması halinde öğleyi kılarlar. Kadın ve kölelere cuma farz olmamasına rağmen kölenin erkek olması, kadınların erkekler gibi olmaması sebebiyle farklı hükme varılmıştır¹⁹⁵.

Cuma namazını kılarırken sabah namazını kılmadığını hatırlayan kişi, namazı yarıda kesip sabah namazını kılar. Yetişirse cuma için imama uyar, yetişemezse öğleyi kılar. Cuma ve diğer namazlar bu konuda aynıdır. Zira cumayı kaçırmaması

¹⁹² Cuma namazını kıldırmaya izinli kişi anlamında.

¹⁹³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 270-271.

¹⁹⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 326.

¹⁹⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 327.

halinde öğleyi kılar. Öğle farzdır ve kaçmaz. Bu, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşü olup İmam Muhammed ve Züfer'e göre, şayet kişi cumayı kaçıracağından korkarsa cumayı kılıp sonra diğerlerini kazâ eder. Çünkü cuma ancak imamla kılınabilen bir farzdır¹⁹⁶.

İmam bayram namazını kıldırırken abdesti bozulsa teyemmüm alıp namazı kıldirmaya devam eder. Cemaat için de durum aynıdır. İmameyn'e göre, abdestli bir şekilde namaza girenin abdesti bozulursa, gider, abdest alır, sonra namazına devam eder. Çünkü namazı kaçırmış olmaz. Namazı kaçırma durumu olmadığı sürece suyun bulunduğu durumlarda teyemmüm değil abdest alınmalıdır. Cuma namazında durum böyle değildir. Cuma, bayram ve cenaze namazı gibi değildir. Çünkü adam şehirde ve cumayı kaçırırsa öğleyi kılar.¹⁹⁷. Benzer bir konu şöyle düzenlenmektedir: Adam cenaze namazının kılındığını görse, abdesti olmasa veya abdesti sonradan bozulsa teyemmüm eder ve kılar. Su yakında olsa ama namazı kaçıracağından korksa yine teyemmüm alır, korkmazsa abdest alır. Çünkü kaçırma tekrar kılma imkanı yoktur. Bu, farz ve nâfile namazlar gibi değildir¹⁹⁸.

Kadın evinde öğleyi kılsa da sonra cumayı kılma durumu ortaya çıksa ve imama uysa cuma ona farz olur. Camiye geldiğinde imam namazı bitirmiş olsa, Ebû Hanîfe'nin görüşüne kıyasla öğleyi tekrar kılması gerekir. Bu konularda kadın erkek gibidir¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 320-321.

¹⁹⁷ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 122-123. Serahsî, konu hakkında Şâfiî'nin farklı düşündüğünü söyledikten sonra şunları söylemektedir: *"Su ile abdest almanın amacı onunla namazın edasına ulaşmaktır. Su ile abdest alındığında namaz kaçırılacaksa su ile abdest alma hitabı düşer. Suyun bulunması yok hükmünde olur. Bu durumda teyemmümün farz olma hükmü gündeme gelir. Cuma böyle değildir. Burada öğle namazı vardır ki bu vaktin farzının aslıdır."* Bkz. a.g.m., **el-Mebsût**, C: I, s. 119. *el-Asl*'in bir başka yerinde de şu ifadeler geçmektedir: *"Namazgâhta bayram namazını kılan adamın abdesti bozulsa ve şehre gittiğinde namazı kaçırmaktan korksa, su da bulamasa, teyemmüm edip imamla kılar. Çünkü bayram namazı kaçarsa başka namaz yok. Bayram namazı cenaze namazı gibidir. Bu durum cenaze namazı esnasında olsa teyemmüm alırdı. Bayram namazı da böyledir. Bayram namazından bir rekat kılma ve abdesti bozulsa, yerinde teyemmüm alır ve namaza devam eder. Şayet şehre döner, abdest alır ve geldiğinde imam namazı bitirmişse, imamınki gibi iki rekat kılar, imam gibi tekbirleri alır, kıraat yapmaz. Tekbir alıp kıraat yapmaması imamın kıraatinin onun kıraati olmasıdır. İmanın tekbiri onun tekbiri olmaz. Zira imamın arkasındaki okumaz ama onunla birlikte tekbir alır. Bu ve o aynıdır. Çünkü o, imamla birlikte namazın başına yetişmiştir. Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. İmameyn'e göre, abdestli bir şekilde imamın namazına dahil olana teyemmüm kafi gelmez. Çünkü bu, artık namazı kaçırılmaz. Züfer de bu görüştedir."* Bkz. Şeybânî, **a.g.e.**, C: I, s. 339-340.

¹⁹⁸ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 381.

¹⁹⁹ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 325.

B – Değerlendirme

İlk iki örneğe göre yolcu, şehre girip cumayı cemaatle kılabilmektedir. Bu hükmü delillendirme veya bir asla ilhak etme bağlamında da kadın ve köleye cuma namazı gerekirse de, cumayı cemaatle kılmaları halinde o günün öğle namazını kılmış sayılacaklarına dair hükümden bahsedilmektedir. Ayrıca mukîme uyan yolcunun, namazı mukîm gibi kılacağı, cumanın da böyle olduğu belirtilmektedir. Üçüncü örnekte, kadın ve kölelere cumanın farz olmamasına rağmen kölenin erkek olması, kadınların erkekler gibi olmaması sebebiyle cemaatin sadece kadınlardan oluşması durumunda cumanın kılınmayacağı hükmüne varılmaktadır. Dört ve beşinci örneklerde, kaçırılması durumunda cuma namazının yerine öğle namazının kılınacağına hükmedilmektedir. Son örneğe göre de Cuma günü evinde öğle namazını kılan kadın, cumayı kılma durumunun oluşması halinde cumayı kılar. Camiye geldiğinde cumayı kaçırmaması halinde öğleyi tekrar kılar. Bu konuda kadın ve erkek aynıdır.

Namazda mukîme uyan yolcunun, namazı kısaltmayıp mukîm gibi tam kılacağı anlaşılabilir. Çünkü yolcunun yolculuk esnasında namazı kasretmesinin Kur'an'dan delili vardır. Nisâ sûresinin 101. âyetinde, yolculuğa çıktığında kafirlerin kötülük etmesinden korkulduğunda namazların kısaltılmasında herhangi bir günah olmadığı belirtilmektedir. 102. âyette yolculuk halindeyken düşman korkusunun belirmesi durumunda Müslümanlar iki gruba ayrılmakta ve her bir grup imamın arkasında birer rekat namaz kılmaktadır. Yolculukta zaten iki rekat olan namaz için 101. âyette **“es-salât”** ifadesi kullanılmaktadır. Yani korku namazında kısaltma iki rekat üzerinden olmaktadır. Dolayısıyla normal yolculukta namazın kısaltılarak iki rekat kılınacağına dair hüküm bize göre 101 ve 102. âyetlerin birlikte düşünülmesi ile anlaşılabilir. Yine yolcunun, mukîm bir imama uyması durumunda muktedî olmasından hareketle namazı tam kılması da doğaldır. Çünkü mukîme gereken şey namazda imama uymak olmalıdır. Dolayısıyla yolcuya dair âyetle sabit olan namazı kasretme hükmü, mukîme uyulması durumunda düşmektedir. Yani yolcunun zorunlu olmadığı halde şehirde cuma kılabilmesine dair hükmün buna benzetilmesi doğrudur. Fakat kadın ve köleye cumanın gerekmemesine rağmen cemaatle cumayı kılabileceklerine dair diğer

benzetme ilişkisinde kadın ve köleye cumanın gerekmediğine dair makîsun aleyh konumundaki hükmün bir delili olmalıdır.

Fıkıh kitaplarında kadın ve köleye cumanın gerekmediğinin delili olarak Târik b. Şihâb'ın Rasûlullah'tan, "*Cuma namazı, dördü hariç bir topluluktaki her Müslümana farzdır. Bunlar: Köle, kadın, çocuk ve hastadır.*"²⁰⁰ şeklindeki rivâyeti öne çıkmaktadır. Ebû Dâvud, Târik b. Şihâb'ın Rasûlullah'ı gördüğünü, fakat ondan herhangi bir şey işitmediğini söylemektedir²⁰¹. Zeylaî Nevevî'den, bu hadisin sıhhati konusunda tenkide uğradığını, bunun Sahâbe mürseli olup hucet kabul edildiğini ve **Sahihayn**'in²⁰² şartlarına uyduğunu rivâyet etmektedir²⁰³. Fakat Buhârî, cuma günü gusletmenin fazileti ile kadın ve çocuklara cumanın gerekip gerekmeyeceğine dair açtığı iki numaralı babın altında bu konuyla ilgili herhangi bir hadis zikretmemiştir. Hâkim en-Nisâbûrî (v. 405/1014), hadisin Ebû Musa'nın Rasûlullah'tan merfû şekilde rivâyetine eserinde yer vermiştir²⁰⁴. Benzer bir rivâyet Câbir'in Rasûlullah'tan yaptığı, "*Her kim Allah'a ve Ahiret gününe inanıyorsa ona cuma günü cuma namazı kılmaması gerekiyor. Hasta, yolcu, çocuk ve köle hariç.*" şeklindeki rivâyettir²⁰⁵. Bu rivâyette kadın geçmemektedir. Beyhakî, senedinde Saîd b. ebî Meryem'in de bulunduğu ve kadının da sayıldığı bir başka rivâyet olduğunu söyler²⁰⁶. Beyhakî'nin sözünü ettiği rivâyete Dârakutnî eserinde yer verir²⁰⁷. Şevkânî, söz konusu rivâyetin senedinde ismi geçen İbn Lehîa ve Muâz b. Muhammed el-Ensârî'nin zayıf olduğunu söylemekte²⁰⁸, Zeylaî de, Nevevî'nin, bu rivâyetin senedini zayıf bulduğunu rivâyet etmektedir²⁰⁹. Hadis eserlerinde cumadan muaf tutulduğu söylenen kişiler hakkında farklı ifadeler görülmektedir. Bazen cumadan muaf tutulanların köle, kadın, çocuk, hasta ve yolcu olmak üzere beş²¹⁰, bazen köle, kadın, çocuk ve hasta olmak üzere dört²¹¹,

²⁰⁰ Ebû Dâvud, **Salât**, 216; Dârakutnî, **es-Sünen**, C: II, s. 3; Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: III, s. 172, 184.

²⁰¹ Ebû Dâvud, **Salât**, 179.

²⁰² **Sahihayn**: Buhârî ve Müslim'in iki sahih hadis kitabı için kullanılır.

²⁰³ Zeylaî, **Nasbü'r-râye**, C: II, s. 206. Ayrıca bkz. Hâkim, **el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn**, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 2000, C: I, s. 417.

²⁰⁴ Hâkim, **el-Müstedrek**, C: I, s. 417; Zeylaî, **Nasbü'r-râye**, C: II, s. 206.

²⁰⁵ Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: III, s. 184; Dârakutnî, **es-Sünen**, C: II, s. 3.

²⁰⁶ Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: III, s. 184.

²⁰⁷ Dârakutnî, **es-Sünen**, C: II, s. 3.

²⁰⁸ Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, C: III, s. 279.

²⁰⁹ Zeylaî, **Nasbü'r-râye**, C: II, s. 206 vd.

²¹⁰ Dârakutnî, **es-Sünen**, C: II, s. 3.

bazen de kadın, çocuk ve köle olmak üzere üç grup²¹² olduğu görülmektedir. Bazen bu grup içinde çocuk, köle ve yolcu²¹³, bazen de hasta, yolcu, çocuk ve köle²¹⁴ sayılmaktadır. Kadın, köle, yolcu ve çocuğun sayıldığı dörtlü, kadın ve kölenin sayıldığı ikili, sadece yolcunun sayıldığı tekli rivâyetler de vardır²¹⁵. Başka bir rivâyette ise İbn Ömer, Rasûlullah'ın, “*Elinizin altındakiler ve mazereti olanlar dışında cuma herkese vaciptir.*” dediğini nakletmektedir²¹⁶. Görüldüğü gibi cumadan muaf tutuldukları söylenenlerin sayısının birden beşe kadar değiştiği rivâyetler bulunmaktadır.

Yukarıda yer verdiğimiz rivâyetlerin yanı sıra fıkıh kitaplarında kadınların cumadan muaf olmalarının izahı bağlamında, onların kocalarının hizmetinde bulunmaları ve cemaate katılmalarında fitne olabileceği delil gösterilmektedir²¹⁷.

Genel kabul, kadının cuma namazı kılması durumunda o günün öğle namazını kılmış sayılacağı şeklinde olsa da²¹⁸ Mâverdî, kadın, köle ve yolcunun kıldıkları cumanın geçerli olmayacağını söyler²¹⁹. Serahsî, yolcu, köle, kadın ve hastaların cumayı kılmaları halinde bunun geçerli olacağını, zira namaza yönelme (sa'y) emrinin onlardan sakıt olmasının namazın kendisinden dolayı değil zorluk ve zarardan kaynaklandığını söyler²²⁰. **el-Hidâye**'de herhangi bir delil gösterilmeden yolcu, kadın, hasta, köle ve âmâyaya cuma namazı gerekmeyeceğine hükmedilmektedir. Bu kişiler cuma namazı kılarlarsa bu, öğle namazının yerine geçer ve bu durumda yolcunun oruç tutması gibi olur²²¹. Cihatın farz olmadığı ve savaşta öldürülmemeleri gereken kişiler bağlamında da aynı kişilerden sözedilmektedir²²². **el-Muhtâr**'da cumanın şehirde ikamet eden sağlıklı hür insanlara (müzekker sigayla) vacip olduğu söylenirken metnin şerhi **el-İhtiyâr**'da

²¹¹ Ebû Dâvud, **Salât**, 216; Dârakutnî, **es-Sünen**, C: II, s. 3; Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: III, s. 172, 184.

²¹² Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: III, s. 173.

²¹³ Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: III, s. 183-184.

²¹⁴ Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: III, s. 184.

²¹⁵ San'ânî, **el-Müsannef**, Beyrut, 1983, C: III, s. 172-173.

²¹⁶ Beyhakî, **Sünenü'l-kübrâ**, C: III, s. 184.

²¹⁷ Serahsî, **el-Mebsût**, C: II, s. 22; Merğînânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 83; Mevsîlî, **el-İhtiyâr**, C: I, s. 59, 82; Kâsânî, **Bedâi'u's-sanâi'**, C: I, s. 258.

²¹⁸ Serahsî, **el-Mebsût**, C: II, s. 23.

²¹⁹ Mâverdî, **el-Hâvi'l-kebîr**, C: II, s. 403-404.

²²⁰ Serahsî, **el-Mebsût**, C: II, s. 23.

²²¹ Merğînânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 83. Ayrıca bkz. İbn Nüceym, **el-Bahru'r-râik**, C: II, s. 164; Kâsânî, **Bedâi'u's-sanâi'**, C: I, s. 262.

²²² Merğînânî, **el-Hidâye**, C: II, s. 378, 380.

Rasûlullah'tan, “*Cuma kadın, çocuk ve köle hariç her Müslümana farzdır*” ve “*köle, hasta, yolcu ve kadın olmak üzere dört gruba cuma vacip değildir*” şeklinde iki hadis rivâyet edilir²²³.

Görüldüğü gibi rivâyetler sebebiyle cuma namazından muaf olduğu söylenen kişilerin isterlerse cumayı kılabileceklerine hükmedilmekte ve bu durum, yolcunun isterse oruç tutabileceğine dair hükme kıyas edilmekte, bunun bir ruhsat olduğu ifade edilmektedir. Bakara sûresinin 184. âyetinde hasta ve yolcuların ruhsata rağmen oruç tutmalarının kendileri için daha iyi olacağı bildirilmektedir. İddia edildiği gibi cumadan muaf olduğu söylenenler oruçtaki gibi bir ruhsata sahipse cumayı kılmaları daha iyi olmalıdır. Çünkü aslın hükmünün fer’de aynen gerçekleşmesi, kıyasın şartları arasında zikredilmektedir.

Kadınlara cumanın gerekmediği hususunda icmâ olduğundan da bahsedilir²²⁴. İbn Huzeyme kadınlara cumanın gerekmediğine dair delil bağlamında cumaya yönelmekle (sa’y) emrolunanlara kadınların girmediklerini söylemekte, ayrıca konuyla ilgili has bir haber sebebiyle kadınlara cuma namazının gerekmediği hususunda âlimlerin ittifakının yeterli olduğunu söylemektedir²²⁵. İbn Huzeyme (v. 311/924)’nin sözünü ettiği haber şudur: “*Ümmü Atıyye şöyle demiştir: Rasûlullah Medine’ye geldiğinde ensarın kadınlarını bir evde topladı ve Ömer b. el-Hattab’ı bize gönderdi. Ömer kapıda durdu ve bize selam verdi. Biz de selamına karşılık verdik. Ve şöyle devam etti: ‘Ben Allah’ın elçisinin size göndermiş olduğu elçisiyim.’ Bize bayram namazlarını kılmamızı, cumanın gerekmediğini ve cenaze merasimlerine katılmamamızı söyledi.*”²²⁶

Cuma sûresinin 9. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “*Mü’minler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında hemen Allah’ı anmaya yönelin ve alım satımı bırakın. Bilmeniz bu sizin için daha hayırlıdır.*” Âyetteki hitabın umum olduğu, fakat yukarıda zikredilen rivâyetlerle tahsis edildiği kabul edilmektedir. Bu durumda Kur’an âyeti, sahih olduğu söylenen hadisle tahsis²²⁷ edilmekte ve

²²³ Mevsilî, **el-İhtiyâr**, C: I, s. 81-82.

²²⁴ İbnü’l-Münzir, **el-İcmâ**, s. 8.

²²⁵ İbn Huzeyme, **Sahîhu İbn Huzeyme**, el-Mektebetü’l-İslamiyye, Beyrut, 1975, C: III, s. 111-112.

²²⁶ Ebû Dâvud, **Salât**, 248.

²²⁷ Teorik olarak mütevatir ve meşhur sünnetin Kur’an’ı tahsis ettiği hususunda Dâvud ez-Zâhirî’den rivâyet edilen bir görüş dışında ihtilaf yoktur. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b.

ibadetin kimlere farz olduğu bu şekilde düzenlenmektedir. “Cuma namazı, ezanı duyan herkese vaciptir” şeklindeki hadisin ise vücut bakımından umum özelliği dikkate alınmamış²²⁸, bu hadisin de yukarıda zikredilen rivâyetlerle tahsis edildiği söylenmiştir²²⁹. Konuyla ilgili olarak Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek kurulu şu kararı vermiştir:

“Cuma namazının farziyetiyle ilgili âyetin (Cuma, 62/9) kadın ve erkekleri içeren umumi hükmü sünnetle tahsis edildiği için, cuma namazı ile, sadece hür, mukîm ve (cuma namazına katılmaya engel olacak derecede hasta ve yaşlı olmayan) sağlıklı erkek Müslümanlar mükelleftir. Nitekim âyetin umumi hükmünden hür, mukîm ve sağlıklı olmayanlara da cuma namazının farz olduğu anlaşılmakta ise de, âyetin hükmü bu yönden de tahsis edilmiştir. Nitekim bir hadis-i şerifte, “hürriyetine sahip olmayan köle, kadın, çocuk ve hasta müstesna olmak üzere, cemaatle cuma namazı kılmak, her Müslüman üzerinde vacip bir hakır” buyrulmuştur. Bu itibarla kadınlar cuma namazı ile yükümlü değildir. Cuma namazının kadınlara farz olmadığı konusunda icmâ vardır. Asr-ı saâdetten beri hiçbir İslam müçtehit ve alimi bunun aksini söylememiş, bütün İslam ülkelerinde, her dönemde uygulama da böylece devam ede gelmiştir.

Vakıa, cuma ve bayram namazları ile yükümlü olmadıkları halde kadınlar isterlerse bu namazlara katılabilirler. Bu takdirde, kendisine cuma namazı farz olmayan (mesela dinen misafir sayılan) bir kişinin cuma namazını kıldığında o günkü öğle namazını kılmasına gerek olmadığı gibi, cuma namazına katılan kadınların da ayrıca öğle namazını kılmaları gerekmez. Nitekim günümüzde beş vakit namazda ve özellikle teravihte olduğu gibi, gerek asr-ı saadette, gerek sonraki dönemlerde kadınlardan çok sayıda cuma ve bayram namazlarına katılanlar olmuştur. Ancak ne Hz. Peygamber (s.a.) döneminde ne de müteakip asırlarda beş vakit namazla mükellef kadınların tamamının cuma ve bayram namazlarına katıldığı sabit değildir. Günümüzde de isteyen hanımların cami adabına uyarak camilerin kendilerine ayrılan bölümlerinde, cuma ve bayram namazı kılmalarında hiçbir sakınca yoktur.”²³⁰

Âyette cuma günü namaza çağrı yapıldığında, Allah’ı anmaya yönelmesi emredilmektedir. Beş vakit namaz için çağrıdan sözedilmediği halde cuma namazı için çağrıdan sözedilmesi önemlidir. Çağrının yapılmış olması cuma namazı için

Hanbel ile usulcülerin çoğunluğuna nisbet edilen görüşe göre, hâs olan haber-i vâhid âm nassı her halükarda tahsis eder. Âmmın zannî olduğunu kabul eden Ebû Mansur el-Mâturîdî ile Semerkantlı bazı Hanefîler de bu görüşü benimserler. İsâ b. Ebân, Ebû Bekir el-Cessâs, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefîlerin çoğunluğu, âmmın kat’î olduğunu ve hususi bir haber-i vâhidle aralarında denklik bulunmadığı için çatışmanın söz konusu olmadığını, dolayısıyla kuvvetli olan âm ile amel edilmesi gerektiği görüşündedirler. Bazı Şâfiî ve Hanbelîlerle Iraklılardan bir gruba, bazı kelimacılara ve mutezileye nisbet edilen bir görüşe göre ise haber-i vâhid mutlak olarak Kur’an ve mütevatir sünneti tahsis edemez. İhtilafın temelinde âmmın kat’iyet meselesi olduğu söylenmekte, fakat ümmetin amel konusundaki icmâ ettiği haber-i vâhidin Kur’an’ı tahsis edebileceği hususunun müsterekliği üzerinde durulmaktadır. Bkz. Koca, **İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, s. 211 vd.

²²⁸ İbn Abdilber, **et-Temhîd**, Tatvan, 1981, C: X, s. 280.

²²⁹ Dalgın, **Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular**, s. 83-84.

²³⁰ <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/default.asp> (01/06/2005).

bir şartı ifade eder. Âyette alım satımdan bahsedilmesinden hareketle cumanın her yerde kılınamayacağı, dolayısıyla herkese farz olmadığı da anlaşılabilir²³¹. Nitekim fıkıh külliyatında, ilgili bir takım rivâyetlere binaen cumanın hangi durumlarda ve nerelerde kılınıp kılınamayacağına dair tartışmalar görülmektedir²³². Namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı zikre yönelip alım satımı bırakmak emredildikten sonra bunun bizim için daha iyi (خیر لكم) olduğu belirtilmektedir. Beş vakit namaz için Kur'an'da böyle bir ifade de kullanılmamıştır. Çünkü savaş dahil hiçbir durumda beş vakit namaz terk edilemez²³³. Oysa cuma namazı bazı sebeplerden dolayı terk edilebilir²³⁴. Cumayı kılamayanlar, o günün öğle namazını kılarlar²³⁵.

Bunu destekleyen rivâyetler de vardır. Mesela, yağmurlu bir günde müezzine "Eşhedü enne Muhammeden Rasûlullah" tan sonra "Hayya 'ale's-salâh" deme "Namazınızı evlerinizde kılın" de diyen Abdullah b. Abbas, bu durumu yadırgayan insanlara, Rasûlullah'ı kastederek "Bunu benden daha hayırlı biri yapmıştır. Cuma bir görevdir. Size sıkıntı vermek istemedim, yoksa çamurlu ve kaygan zeminde yürüyecektiniz" demiştir²³⁶.

Âişe validemizden, insanların cumaya nöbetleşe geldiğine dair rivâyet de bu konunun başka bir delilidir²³⁷.

Yine Muâviye, Şam'da Zeyd b. Erkam'a "Allah'ın elçisi zamanında iki bayramın bir güne rastladığına şahid oldun mu?" diye sorması üzerine "evet" diyerek Rasûlullah'ın bayram namazını kıldırıp, isteyen kılabilir diyerek cumayı serbest bırakışını söylemiştir²³⁸.

Ebû Hureyre Allah'ın elçisinin şöyle dediğini rivâyet etti: "Bugün iki bayram bir araya geldi, isteyen cumayı kılmayabilir ama biz kılacağız."²³⁹

²³¹ Bayındır, **Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar**, s. 174 vd.

²³² Serahsî, **el-Mebsût**, C: II, s. 23 vd.; Mevsilî, **el-İhtiyâr**, C: I, s. 82; Merğînânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 82; Kâsânî, **Bedâi'u's-sanâi'**, C: I, s. 259 vd. Döndüren, "Cuma Namazı ve Kılınma Şartları", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C: 2, sy. 2, 1987, s. 144 vd.

²³³ Bayındır, **Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar**, s. 174.

²³⁴ Döndüren, "Cuma Namazı ve Kılınma Şartları", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 146 vd.

²³⁵ Merğînânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 83.

²³⁶ Buhârî, **Cumu'a**, 14.

²³⁷ Buhârî, **Cumu'a**, 15.

²³⁸ Ebû Dâvud, **Salât**, 218.

²³⁹ Ebû Dâvud, **Salât**, 218.

Atâ b. Ebî Rebah, İbnü'z-Zübeyr'in Cuma gününe rastlayan bir bayram gününde kendilerine bayram namazını kıldırıldığını, cuma için gittiklerinde onun camiye gelmediğini ve (öğleyi) tek tek kıldıklarını, Taif'ten geldiğinde durumu İbn Abbas'a bildirdiklerinde “*Sünnete uygun davranmış*” dediğini aktarmaktadır²⁴⁰.

Yukarıdaki tespitlerden hareketle cuma namazının beş vakit namaz gibi herkese farz olmadığını düşünmekteyiz. Erkek veya kadın, şartların oluşması durumunda herkes cuma namazını kılar ve bu durumda kendileri için en hayırlısını yapmış olurlar. Bunu yapmayanlar öğle namazını kılarlar.

IV – KÜÇÜKLERİN EVLENDİRİLMESİ

A – Zâhiru'r-rivâye'den Örnekler

Zâhiru'r-rivâye'de küçüklerin evlendirilmelerinin caiz olduğuna dair pek çok örnek bulunmaktadır. Mesela adamın, kardeşinin kızıyla kardeşinin oğlunu ikisi de küçük olduğu halde evlendirmesi caizdir. Ebû Yûsuf'un hilafına bunlar bâliğ olduklarında muhayyerdirler. Kız, nikahın ne olduğunu biliyor ve buna rağmen susuyorsa bu rızadır, bilmiyorsa bilinceye kadar muhayyerdur. Rızı oldum demedikçe yahut rızaya delâlet eden bir fiilde bulunsa ama bunun rıza anlamına geldiğini bilmeseydi çocuk muhayyerdur. Büluğdan önce kocası ile ilişkiye girmiş kız çocuğunun hükmü de böyledir²⁴¹.

Yine kişinin, emsal mehri bin dirhem olan kendi kız çocuğunu on dirhem mehir karşılığı evlendirmesi, emsal mehri onbin dirhem olan kadınla kendi küçük oğlunu binyüz dirheme evlendirmesi caizdir. İmameyn bu görüşte değildir²⁴².

el-Asl'da Ebû Hanîfe, ilk kez hayız gören ve bu kanın üç ay sürdüğü kadın için hayzın, kanın görüldüğü ilk günden itibaren on gün olduğu, sonraki yirmi günün temizlik dönemi olduğunu söylemekte ve şöyle devam etmektedir:

“Bu süre içinde her namaz vakti için abdest alınır. Yirmi gün geçince on gün namaz bırakılır. Bu, kan kesilinceye kadar böyle devam eder. Çünkü onun için hayzın en çoğu dikkate alınır. Zira onun belli bir takvimi yok ki hayız günleri ona göre ayarlansın. Ona tuhrun en azı gerekir. Çünkü bu konuda kadınların geneli için olan dikkate alınır. Zira kadınların geneli her ay âdet görür.”

²⁴⁰ Ebû Dâvud, **Salât**, 218. Bayram ve cuma namazının aynı güne denk gelmesiyle ilgili olarak bkz. İbn Teymiyye, **el-Fetâva'l-kübrâ**, C: I, s. 173.

²⁴¹ Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 170-171.

²⁴² Şeybânî, **el-Câmi'u's-sağîr**, s. 171-172.

Bu son sözü temellendirme bağlamında Yüce Allah'ın hayız görenlere iddeti üç kur', büyük veya küçük olup hayız görmeyenlere üç ay kıldığından bahsedilmektedir. Metinde “ فان لم تكن تحيض من كبر أو صغر ” ibaresiyle çocuklar için de iddetin gerekebileceği durumların varlığına işaret edilmektedir²⁴³.

Hac ve umre ibadeti sırasında ihramlıyken cinsel ilişki yasaktır. Bu ilişki ister isteyerek ister ikrah altında isterse de unutarak olsun fark etmez. Cimânın hükmü aynıdır. Her durumda bu yasak çiğnenmiş olur. Kocanın ihramlı, ihramsız, bâliğ, küçük, akıllı ya da ma'tûh olması da durumu değiştirmez²⁴⁴.

el-Câmi'u'l-kebîr'de velisi tarafından bâliğa bir kadınla evlendirilen küçüğün mecbûb olması halinde bülûğünün beklenmeyeceğine hükmedilmektedir. Davada küçüğün babası, babası yoksa dedesi ya da babası veya dedesinin vasî tayin ettiği kişi taraf olur. Bunlar da yoksa kâdî birini çocuğun tarafı olarak atar. Babasının evlendirdiği küçük kız için de hüküm aynıdır²⁴⁵.

Mecbûb olmayan küçük, eşiyile ilişkiye girememesi halinde araları ayrılmaz, çünkü küçüklük bir özürdür²⁴⁶.

B – Değerlendirme

Yukarıda sıraladığımız örneklerde bir vakıa olarak küçüklerin evliliğinden bahsedilmektedir. Her ne kadar meseleler arasında hükümler bağlamında ilhak işlemleri görülse de ta'lîle yönelik ifadeler rastlanmamaktadır. **Zâhiru'-rivâye**'de geçen pek çok meselenin açılımı için yararlandığımız Serahsî'nin **el-Mebsût** adlı eserinde küçüklerin evlendirilmesiyle ilgili olarak Rasûlullah'ın Âişe validemizle henüz küçük bir kız iken nikahlandığı delil gösterilmektedir²⁴⁷. Bizzat Âişe validemizin rivâyet ettiği söz konusu olay hadis kaynaklarında çeşitli tariklerle ve bir takım metin farklılıklarıyla geçmektedir²⁴⁸. Rivâyetlerde Hz. Hatice'nin hicretten üç yıl önce vefat ettiği, Rasûlullah'ın iki yıla yakın bekar hayatı yaşadktan sonra Âişe validemizle evlendiği, bu arada Âişe'nin altı yaşında

²⁴³ Şeybânî, **el-Asl**, C: I, s. 409-410.

²⁴⁴ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 395.

²⁴⁵ Şeybânî, **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 101.

²⁴⁶ Şeybânî, **el-Câmi'u'l-kebîr**, s. 102.

²⁴⁷ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 212.

²⁴⁸ Başta Urve olmak üzere hadisi Âişe'den Esved, Abdullah, Ebû Ubeyde ve Câbir b. Zeyd rivâyet etmişlerdir.

olduğu, dokuz yaşında ise onunla zifafa girdiği ve Rasûlullah'ın vefat ettiğinde Âişe'nin onsekiz yaşında olduğu bildirilmektedir²⁴⁹. Farklı rivâyetler, tarihi olaylar arası mukayese ve çıkarımlar ve tarihi kaynaklardan hareketle Hz. Âişe'nin zifaf yaşının 8-21 aralığında olduğuna dair tespitler de bulunmaktadır²⁵⁰. Şevkânî, hadisin müttefakun aleyh olduğuna dikkat çeker²⁵¹. İbn Hacer, bu hadisin bu hükme delâletinin açık olmadığını, bu olayın muhtemelen bakirenin izni olmadan onun evlendirilemeyeceğine dair hükümden önce vuku bulduğunu, zira bu olayın hicretten önce Mekke'de geçtiğini söyler²⁵². Nevevî bu hadisin, izni olmadan babanın küçük kızını evlendirebileceğinin cevazı hususunda sarîh olduğunu, bu hadis sebebiyle bu hüküm konusunda Müslümanların icmâi bulunduğunu bildirir²⁵³. Buhârî bu hadisi rivâyet ettiği bölüme şu başlığı koymuştur: “ *واللآئي لم يحضن* âyetinde bülüğdan önce iddetin üç ay olarak belirlenmesi sebebiyle babanın, küçük çocuğunu nikahlaması”²⁵⁴. Pek çok hadis kaynağında da hadis yine aynı hükmün ifade edildiği başlıklar altında ele alınmaktadır²⁵⁵. İbnü'l-Hümâm, babanın, çocuğun şahsı üzerindeki velâyet yetkisini kıyasın hilafına sabit olmuş bir hüküm olarak görmektedir. O, bu yetkinin şahsın hürriyetiyle bağdaşmadığını fakat Aişe validemizin durumunu anlatan hadis sebebiyle böyle hükmedildiği görüşündedir²⁵⁶. Küçük erkek çocuğun evlendirilebileceğine dair hükme de bu hadisten çıkartılan hükme kıyasla varılmaktadır²⁵⁷. İbn Hazm ise bu rivâyetten

²⁴⁹ Buhârî, **Nikâh**, 38, 39, **Menâkıbü'l-ensâr**, 44; Müslim, **Nikâh**, 70; Tirmîzî, **Nikâh**, 18; Ebû Dâvud, **Nikâh**, 32; Nesâî, **Nikâh**, 29; İbn Mâce, **Nikâh**, 13; Ahmed, **Müsned**, C: VI, s. 42, 118.

²⁵⁰ Selçuk Coşkun, “Hadislerin Tarihe Arzı”nin Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme)”, **Ekev Akademi Dergisi**, yl. 8, sy. 20, Yaz 2004, s. 184 vd. Öte yandan Rasûlullah'ın Hz. Âişe ile altı yaşında nişanlanıp dokuz yaşında evlendiği sonucuna ulaşan bir çalışma için bkz. Azimli, “Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 16, sy. 1, 2003, s. 28 vd. Bir başka araştırmacı her iki grubun görüş ve delillerine yer verdikten sonra Hz. Âişe'nin küçük yaşta evlendiğine dair rivâyetlerin kısmen daha güçlü olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz. Bünyamin Erul, “Hz. Aişe Kaç yaşında Evlendi? Dokuz Mu? On Dokuz Mu? ”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C: XIX, sy. 4, 2006, s. 637 vd.

²⁵¹ Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, C: VI, s. 252.

²⁵² Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, C: VI, s. 252.

²⁵³ Nevevî, **Şerhu Sahîh-i Müslim**, C: IX, s. 206.

²⁵⁴ Buhârî, **Nikâh**, 38.

²⁵⁵ Müslim, **Nikâh**, 69, Nesâî, **Nikâh**, 29; İbn Mâce, **Nikâh**, 13.

²⁵⁶ İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-kadîr**, C. III, s. 275.

²⁵⁷ Abdülkerim Zeydân, **el-Müfessal fî ahkâmi'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslim fi's-şer'i'ati'l-İslamiyye**, C: I, s. 390; Cubûrî, **el-Velâyetü 'ale'n-nefs fi's-şer'i'ati'l-İslamiyye ve'l-kânûn**, Beyrut, 1976, s. 53.

hareketle babanın sadece küçük kız çocuğunu evlendirebileceğini söylemekte ve bunu da Hz. Ebû Bekr'in Âişe'yi Rasûlullah ile altı yaşında iken evlendirmesine dayandırmaktadır²⁵⁸. Ayrıca bu hadisten, zifaf yaşının dokuz olduğuna dair istidlalde de bulunulur²⁵⁹. Farklı rivâyetlerin varlığı ve bu evliliğe dair o dönemden ulaşan herhangi bir eleştiri ve kınamaya dair haberlerin olmaması sebebiyle Hz. Âişe'nin evlendiğinde küçük yaşta olamayacağı tespitinde de bulunulmaktadır²⁶⁰.

Serahsî, İbn Şübrüme (v. 760) ve Ebû Bekir el-Es'amm'ın (v. 200/816)²⁶¹ “ حتى اذا بلغوا النكاح = *nikah çağına ulaşıncaya dek*”²⁶² âyeti gereği küçüklerin bülüğa erinceye kadar evlendirilemeyeceği görüşünden bahsetmektedir. Bunlara göre bülüğdan önce evliliğe cevaz verilmesinin hiçbir anlamı yoktur. Küçükler üzerinde büyüklerin velâyet hakkının olması ise ihtiyaç sebebiyledir. Öyle ki çocuğun malından teberru (sadaka) vermek gibi, ihtiyacın söz konusu olmadığı tasarruflarda bu kişilerin çocuklar üzerinde velâyeti yoktur. Çocukların nikah ihtiyaçları da yoktur. Çünkü nikahtan kasıt biyolojik olarak şehvetin giderilmesi, şer'î olarak da neslin devamıdır. Küçükler için bunlar söz konusu olamaz. Yine bir ömür için icra edilen bu akdin hükümleri bülüğdan sonra cari olmaktadır, oysa hiç kimsenin bülüğdan sonra bu çocuklar üzerinde velâyet hakkı bulunmaz²⁶³.

İbn Şübrüme ve Ebû Bekir el-Es'amm'ın yukarıda Serahsî'den rivâyetle yer verdiğimiz görüşlerinden, bunların, küçükleri evlendirme velâyetinin mal velâyetine binaen verilmesine karşı oldukları izlenimi doğmaktadır²⁶⁴. Nitekim küçükleri evlendirme velâyetinin mal velâyetine kıyasla sabit olduğu, sonraki dönem usûl ve fûrû eserlerinde açıkca dile getirilir. Mesela Abdülaziz el-Buhârî, mal velâyetinde küçüklüğün müessir vasıf olmasına binaen bu vasfın nikah

²⁵⁸ İbn Hazm, **el-Muhallâ**, C: IX, s. 460.

²⁵⁹ Nevevî, **Şerhu Sahîh-i Müslim**, C: IX, s. 206.

²⁶⁰ Coşkun, “Hadislerin Tarihe Arzı”nin Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme)”, **Ekev Akademi Dergisi**, s. 196.

²⁶¹ Muhaliflerin arasında Osman el-Bettî (v. 760)'nin de adı geçmektedir. Bkz. Kâsânî, **Bedâi'u's-sanâi'**, C: II, s. 240.

²⁶² Nisâ, 4/6.

²⁶³ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 212.

²⁶⁴ İbn Şübrüme, bülüğa erinceye kadar babanın küçük kızını evlendiremeyeceğini, Rasûlullah'ın Âişe ile evlenmesinin mehirsiz mevhuba olarak ve dörtten fazla kadınla evlenebilmesi gibi Rasûlullah'a mahsus fiillerden olduğunu söylediği rivâyet edilmektedir. Bkz. İbn Hazm, **el-Muhallâ**, C. IX, s. 459. Ayrıca bkz. Şevkânî, **Neylül'evtâr**, C. VI, s. 252.

velâyetinde de geçerli kabul edildiğini söyler²⁶⁵. Debûsî de erkek yahut kadın olsun, bakir ya da bakire yahut da dul olsun küçüğün zorla evlendirilebileceğini, küçüklüğün müessir bir vasıf olduğunu, zira bu vasfın mal velâyetinde müessir olduğunu, evlenme velâyeti ile mal velâyetinin aynı cins maslahata mebni olduğunu söyler²⁶⁶. İbn Şübrüme ve Osman el-Bettî'nin, bu tür bir nikaha, böylesi bir velâyetin kabul edilmesi halinde bu yetkinin çocukların bülüğundan sonra da geçerli olması gerekeceği, fakat bunun mümkün olmayacağından dolayı itiraz ettikleri rivâyet edilir. Kâsânî, bu itirazın kısmen doğru olduğunu, fakat buradaki nikahın bülüğdan önce olduğunu, bülüğdan sonra yeni bir nikahın söz konusu olmadığını söyler. Zira ona göre, İbn Şübrüme'nin de kabul ettiği gibi küçüğün malının satımına dair velâyetin kullanılması durumunda, yapılan akdin hükmü bülüğdan sonra da geçerlidir²⁶⁷. Kâsânî, eserinin ileriki sayfalarında, ihtiyaç duyduğu bir akdi yapmaktan aciz olması sebebiyle, küçüğün malı üzerinde velâyetin sabit olmasından hareketle nefsi üzerinde de velâyetin sabit olacağını söyler²⁶⁸.

Usûl eserlerinde bu mesele münâsebet konusu içinde ele alınmaktadır. Mesela Abdülkerim Zeydan, 'illet ile hüküm arasındaki münâsebet' başlığı altında 'müessir münâsebet'i incelerken, Nisâ sûresinin 6. âyetinin, bâliğ olmayanın malı üzerinde velinin velâyetine işaret ettiğini, bu hükmün illetinin küçüklük olduğunu ve bu konuda icmâin olduğunu söyler. Müellif, aynı konuyu 'mülâim münâsebet' başlığı altında da ele almaktadır. Müellif konuyu "*Şâriin, aynısını hükmün cinsinde dikkate aldığı vasıf*" alt başlığında ele almakta ve şöyle devam etmektedir:

"Hanefîlere göre, babanın, küçük bakire kızı evlendirme konusunda sabit olan velâyetin illeti bekaret değil küçüklüktür. Zira Şâri mal üzerindeki velâyet konusunda bu vasfı dikkate almıştır. Mal ve evlilik konusundaki velâyet aynı cinstendir ki o da mutlak velâyettir. Yani bir nevi Şâri küçüklüğü tüm bu cinsten velâyetler için illet kılmıştır. Dolayısıyla küçüklük, bekar veya dul olsun küçüklerin

²⁶⁵ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 527.

²⁶⁶ Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 314–315; Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebih**, s. 109 vd.; Ebû Zehra, **Muhâdarâtü fî 'akdi'z-zevâc ve âsâruhü**, Kahire, 1971, s. 154 vd.

²⁶⁷ Kâsânî, **Bedâi'u's-sanâi'**, C: II, s. 240.

²⁶⁸ Kâsânî, **Bedâi'u's-sanâi'**, C: II, s. 245.

evlendirilmesi konusunda velâyet hükmünün bağlandığı münâsib bir vasf olmuştur.”²⁶⁹.

Zekiyüddin Şabân, illetin tespit edilmesi durumunda icmâin asl olabileceğini söyler. O, illeti tespit etme yolu olan ‘münâsebe’ yani hüküm ile o hükmün uygulanacağı olay arasındaki uygunluk bağının burada kullanılabilceğini önermekte ve şu örneği vermektedir:

“Babanın küçük bakire kızını evlendirme konusunda velâyet yetkisine sahip olduğu, icmâ ile sabit bir hükmüdür. Fakat bu hükmün dayandığı delil zikredilmemiştir. Bununla beraber, bu hükmün konusundaki illet olayın incelenmesinden anlaşılabilir ki bu illet “küçüklük” vasfıdır. Zira “küçüklük” vasfı ile “evlendirme velâyeti” hükmü arasında bir uygunluk “münâsebe” vardır. Şu halde bu illet esas alınarak kıyas yoluyla şöyle bir hükme varılabilir: Baba küçük dul kızını evlendirmede de velâyet yetkisine sahiptir.”²⁷⁰.

Müellif burada, küçük bakire kızın evlendirilmesi konusunda babanın velâyet yetkisine sahip olduğuna dair icmâî hükmün dayanağının zikredilmediğini, fakat münâsebet yoluyla –ki bu münâsebet küçük bir kızın küçüklük vasfı sebebiyle evlenme velâyetinin babasına verilmesi şeklinde gerçekleşiyor- bu vasfın tespit edildiğini söylemektedir. Ayrıca bu vasfı tespit edildikten sonra babanın küçük dul kızını da evlendirebileceği hükmüne varılabildiğinden bahseder. Aynı eserin ilerleyen sayfalarında müellif illeti belirleme metodlarını incelerken, “*illeti icmâda araştırmak*” başlığı altında, şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Küçüğün üzerindeki mal ile ilgili velâyet hükmünün illeti, müctehidlerin ittifakıyla, “küçüklük” vasfıdır. Evlendirmedeki velâyet de, mal ile ilgili velâyet üzerine kıyas edilir; küçük üzerinde evlendirme velâyeti sabit olur.”²⁷¹.

Oysa müellif daha önce babanın küçük bakire kızını evlendirme konusunda velâyet yetkisine sahip olma hükmünün icmâ ile sabit olduğunu söylemekteydi. Burada bu hükme, yani küçüğün evlendirilme velâyetine küçüğün üzerindeki mal ile ilgili velâyet hükmüne kıyas edilerek varıldığı söylenmektedir. Belki mal velâyetine kıyasla ulaşılan, küçüğün evlendirilmesi hükmü üzerinde daha sonra icmâ oluştuğu söyleniyor olabilir. Fakat münâsebet yoluyla bulunduğu söylenen “*küçüklük*” vasfının herkesçe paylaşılmadığı, en azından Şâfiîlerin bu vasfı kabul

²⁶⁹ Zeydân, **el-Vecîz**, s. 209. Ayrıca bkz. Vehbe Zuhaylî, **Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî**, Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1986, C: I, s. 684-685.

²⁷⁰ Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 121-122.

²⁷¹ Şa'bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 142.

etmedikleri eserin ileriki sayfalarında bir başka vesileyle ifade ediliyor²⁷². Müellif aynı eserde “*Münâsib Vasfın Kısımları*” başlığı altında Şâri’ tarafından muteber sayılan münâsib vasfa şu örneği vermektedir:

“Küçük kızın evlendirilmesi hususunda velâyet hükmü için, “küçüklük”, münâsib bir vasıftır ve bu vasfın hükmün illeti olduğu nasslarda veya icmâda belirtilmemiştir. Fakat aynı vasfı, Şâri’in başka bir olayla dikkate aldığı ve ona hüküm bağladığı görülmektedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de: “*Evlilik çağına varıncaya kadar yetimleri deneyin. Eğer onların rüşde eriştiklerini tesbit ederseniz, hemen mallarını kendilerine verin*” buyurularak küçüğüün malları konusunda velâyet hükmü kabul edilmiştir. Bu, Şâri’in küçüklük vasfını dikkate alıp bunu hükme bağladığını göstermektedir. Her ne kadar mal hususundaki velâyet ile evlendirme velâyeti birbirinden farklı birer velâyet ise de, ikisi de “velâyet” olma noktasında birleşmektedirler.”²⁷³.

Küçüğüün üzerindeki mal velâyeti ile şahsına yönelik olan evlenme velâyeti hakkında benzerlikten bahseden Şa’bân, eserin bir başka yerinde fer’in şartlarından bahsederken, kıyâs ma’a’l-fârıktan sözetmekte ve burada mâli işlerle evlenme gibi şahsî işlerin birbirine benzemediği, benzetilmesi halinde kıyâs ma’a’l-fârıkın söz konusu olacağını şöyle dile getirmektedir:

“Hanefî hukukçular, bülüğ çağına gelmiş ve temyiz kudretine sahip kızın kendi evlenme akdini kendi iradesiyle yapabileceğine hükmetmişlerdir. Onlar, aynı durumdaki kızın herhangi bir malının satışını kendi bağımsız iradesiyle yapabileceği hükmüne kıyasla bu sonuca varmışlardır. Onlara göre, bu akîdlerden herbiri kadının kendisine ait hakların kullanılmasıdır, birinde kendi şahsı diğerinde kendi malı sözkonusudur. Oysa bu kıyas, bir “kıyâs maalfârik”tır. Makîs (evlenme akdi) ile makîs aleyh (alım-satım - akdi) arasında kıyasa elverişli bir benzerlik yoktur. Çünkü alım-satım akdi malla ilgilidir ve bu, kadının sırf kendisine ait bir haktır. Evlenme ise, evlenecek kadının şahsı olduğu gibi aynı zamanda ailesi ile de ilgilidir. Evlenme akdi, sadece karı ile kocayı birbirine bağlayan bir bağdan ibaret değildir; diğer taraftan iki aileyi birbirine bağlar, aileye yeni bir üyenin katılması sonucunu doğurur. Bu yeni üye, aileye karışacak, ailenin sırlarına ve ahvaline muttali olacaktır. Öyleyse, evlenme konusunda, -alım-satımdan farklı olarak- velilerin de hakkı bulunduğunu kabul etmek gerekir.”²⁷⁴.

Fer’de sabit olacak hükmün, aslın hükmüne ayniyet açısından olduğu gibi cins açısından da mümasil olmasını yeterli gören Hanefîler, cins açısından mümâselet bağlamında bu örneği verirler. Yani onlar mal ile evlenme velâyeti arasında cins birliğinden sözedirler ve bunu kıyâs maa’l-fârık olarak görmezler²⁷⁵.

²⁷² Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 145.

²⁷³ Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 143-144.

²⁷⁴ Şa’bân, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 127; Aynı konuyla ilgili olarak bkz. Muhammed Zekeriyya el-Berdîsî, **Usûlü’l-fıkh**, s. 238.

²⁷⁵ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 274.

Serahsî, küçüklerin babaları tarafından evlendirilmelerinin cevazına dair yukarıda zikrettiğimiz Rasûlullah'ın Âişe validemizle küçük yaşta evlendiğine dair rivâyeti verdikten sonra, “*Bizim delilimiz “ واللاتى لم يحضن ” âyetidir*” diyerek bu âyette Yüce Allah'ın, küçük kız çocuğun iddetini açıkladığını söylemektedir. Serahsî'ye göre, şer'an iddetin sebebi nikah olduğu için küçüklerin nikahlanmaları tasavvur edilebilir bir şeydir. Ona göre “ حتى اذا بلغوا النكاح ” âyetinden murad edilen de ihtilamdır. Öte yandan Sahâbeden bu yönde bazı uygulamalara yer vermekte, Ebû Bekir el-Es'am'ın bu rivâyetleri sağır(!) olduğu için duymamış olabileceğini söylemektedir. Serahsî, küçüklerin evlendirilmesinde çeşitli maslahatların olabileceğine de dikkat çekmekte, taraflar arasındaki denkliğin, bülüğün beklenilmesi halinde bozulup bazı fırsatların kaçabileceğinden bahsetmektedir. Ona göre hadisten hareketle babanın küçük kızını evlendirdiğinde bülüğdan sonra kızın muhayyerlik hakkı yoktur. Zira Âişe validemiz bâliğ olduğunda Rasûlullah ona muhayyerlik tanımamıştır. Şayet evlendirilen küçük çocukların bülüğ ermeleri halinde muhayyer kılınmaları hükmü sabit olsaydı, Rasûlullah bu hakkı Hz. Âişe'ye tanırdı²⁷⁶.

Görüldüğü gibi “*hayız görmemiş olanlar üç ay iddet beklerler*” mealindeki Talâk sûresinin 4. âyetini “*henüz hayız görmemiş olanlar*” olarak yorumlayanlar küçüklerin evlendirilebilmesi için bu âyeti delil getirirler. Bize göre “*lem yahudne* = لم يحضن ” ile kastedilenin ‘**mümteddetü't-tuhr**' denilen ve hayzı bir kaç yıl uzayabilen kadınlardır. Âyet bu kadınların durumunu düzenlemektedir. Aksi halde bu durumda olan bir kadının boşandıktan sonra iddetinin bitmesi ve kocasının evinde geçireceği zaman seneler sürebilir. Ayrıca “*Ey iman edenler! Kadınlarla nihaklanıp da ilişkiye girmeden boşadığınızda onlara iddet yoktur*” mealindeki Ahzâb sûresinin 49. âyeti ile yukarıda zikrettiğimiz Talâk sûresinin 4. âyeti beraberce düşünüldüğünde “*lem yahudne*” ile kastedilenin ‘mümteddetü't-tuhr' denilen kadınlar olduğu kuvvet kazanmaktadır. Zira ilişki olmaksızın boşama olduğunda iddet gerekmiyorsa ve çocuklarla da fitraten ilişki olamayacağına göre

²⁷⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, C: IV, s. 212-213.

Talâk sûresinin 4. âyeti çocuklar için söz konusu olamayacaktır²⁷⁷. Ayrıca çocuk için “hayız görmedi” ifadesi kullanılmaz. Çünkü zaten hayız görmediği için çocuktur. Bu ifadenin kullanılması için şahsın önce hayız görmeye başlaması sonra da çeşitli sebeplerle hayız görememesi gerekir²⁷⁸.

İbn Şübrüme ve Ebû Bekir el-Es’amm’ın da dile getirdikleri gibi Nisâ sûresinin 6. âyeti küçüklerin evlendirilmelerinin mümkün olamayacağını gösteren bir delildir. Ancak biz bu âyetten hareketle evlilik çağının bülüğ ile değil rüşd ile başladığını düşünmekteyiz²⁷⁹. Nisâ sûresinin 2 ilâ 6. âyetleri şöyledir:

2. *Yetimlere mallarını verin. Temizi murdara değişmeyin, onların mallarıyla kendi mallarınızı karıştırarak yemeyin, çünkü bu büyük bir suçtur.*

3. *Eğer, (velisi olduğunuz) bu yetim kızlara karşı hakka uygun davranamamaktan korkarsanız onlarla değil, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenin; aralarında adaleti yerine getirememekten korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Sıkıntıya düşmemeniz için en uygun olanı budur.*

4. *Kadınlara mehirlerini cömertçe verin, eğer ondan gönül hoşluğu ile size bir şey bağışarlarsa onu afiyetle yiyin.*

5. *Allah’ın sizi koruyucu kılmuş olduğu mallarınızı, beyinsizlere vermeyin, kendilerini bunların geliriyle rızıklandırıp giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.*

6. *Yetimleri, evlenme çağına gelene kadar deneyin; onlarda olgunlaşma görürseniz mallarını kendilerine verin; büyüyecekler de geri alacaklar diye onları israf ederek ve tez elden yemeyin. Zengin olan, iffetli olmağa çalışsın, yoksul olan uygun bir şekilde yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman, yanlarında şahid bulundurun. Hesap sormak için Allah yeter.*

Görüldüğü gibi Nisâ sûresinin 2. âyetinde yetimlerin mallarının kendilerine verilmesi emredilmektedir. 6. âyette ise nikah çağına kadar yetimlerin sınanması ve nikah çağına girdiklerinde, yani rüşde erdiklerinde de mallarının kendilerine

²⁷⁷ Abdülaziz Bayındır, “İlahiyat Fakülteleri I. İslam Hukuk Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve “İslam Hukuk Usulünün Problemleri” Sempozyumu”, Çorum, 2004, s. 45 vd.

²⁷⁸ Bayındır, 10.01.2008 tarihinde Süleymaniye Vakfı’nda yapılan müzakere.

²⁷⁹ Bu çağın bülüğ ile başladığını söyleyenler için bkz. H. İbrahim Acar, “İslam Hukukunda Evlenme ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi”, **Dini Araştırmalar**, Mayıs-Ağustos 2003, Ankara, s. 136-137.

verilmesi emredilmekte, dolayısıyla 2. âyette mallarının kendilerine verilmesi gereken yetimlerin rüşde erenler olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim sûrenin 3. âyetinde, kendileriyle evlenilmesi söz konusu olan yetimlerin 2. âyette malları kendilerine verilen, yani 6. âyete göre rüşde ermiş yetimler olduğu ortaya çıkmaktadır. “Rüşd çağına erişinceye kadar, yetimin malına, sadece sadece iyi tutumla yaklaşın...” mealindeki En’âm sûresinin 152 ile İsrâ sûresinin 34. âyetleri de konuya açıklık getirmektedir²⁸⁰. Bu iki âyette rüşd çağına kadar yetimlerin mallarına iyilikle muamale edilmesi emredilmektedir. Nisâ sûresinin 6. âyetinde de evlilik çağına dek yani rüşde erinceye kadar aynı şeyler emredildiğine göre bu âyetlerde geçen “اشده” kelimesi ile rüşd aynı anlama gelmektedir. Aynı kelimenin kullanıldığı Yûsuf sûresinin “Yûsuf rüşde ulaştığında ona hüküm ve ilim verdik” mealindeki 22²⁸¹, Kasas sûresinin “Musa rüşde ulaşıp istiva ettiğinde ona hüküm ve ilim verdik” mealindeki 14 ve Ahkâf sûresinin “...Nihayet insan rüşde erip kırkına vardığında...” mealindeki 15. âyetleri de bu kelimeyle (اشده) kastedilenin rüşd olduğunu desteklemektedir. Yine aynı kelime Mü’min sûresinin “Sizi önce topraktan sonra meni parçasından, sonra rahme yapışık kan pıhtısından yaratan odur. Sonra sizi bir bebek olarak çıkarır, sonra kuvvetli çağınıza (rüşde) eresiniz, sonra ihtiyarlar olasınız diye yaşatır...” mealindeki 67. âyetinde de aynı anlamda kullanılmıştır. Rüşd ile bülüğün ayrı şeyler olduğu ortaya çıkmakta, böylece Kur’an’ın evlilik çağı olarak bülüğü değil rüşdü esas aldığı görülmektedir. Serahsî’nin iddia ettiği gibi 6. âyette geçen evlilik çağından kastedilenin ihtilam olması mümkün gözükmemektedir. Zira küçüklerin bülüğe ulaşmalarından bahseden âyetler Nûr sûresinin 58 ve 59. âyetleridir. Yani 58. âyete göre el altındaki köle ve cariyeler ile bülüğdan önce çocukların, efendi ve ebeveynlerinin odalarına sabah namazından önce, öğleyin soyunduklarında ve yatsıdan sonra olmak üzere üç vakit girmelerinin izne bağlı olduğu görülmektedir. 59. âyette ise artık bülüğe erdiğinde çocukların her vakitte izin istemeleri emredilmektedir.

²⁸⁰ Âyete geçen “حتى يبلغ اشده” ifadesiyle rüşdün kastedildiğine dair bkz. Şevkânî, **Fethu’l-kadîr**, Dâru’l-fîkr, Beyrut, 1983, C: II, s. 177; Komisyon, **et-Tefsîru’l-vasît**, Kahire, 1977, C: III, s. 1357; Tantâvî, **et-Tefsîru’l-vasît li’l-Kurâni’l-Kerîm**, Dâru’l-maârif, Kahire, t.y., C: V, s. 219; Elmalılı, **Hak Dini Kur’an Dili**, (Sadeleştirilmiş Baskı) İstanbul, t.y., C: III, s. 547; Vehbe Zuhaylî, **et-Tefsîru’l-münîr**, Beyrut, 1991, C: VIII, s. 104.

²⁸¹ Zaten sûrenin 23 ve devamındaki âyetlerden de kadının da Hz. Yûsuf’a bu aşamadan, yani Hz. Yûsuf’un rüşde ermesinden sonra ilgi duyduğu görülmektedir.

Serahsî'nin iddia ettiği gibi Nisâ sûresinin 6. âyetinde kastedilenin ihtilam olduğu kabul edilse dahi bu anlayış en azından bülüğdan önce küçüklerin evlendirilmelerinin mümkün olamayacağını gösterir. Zira ihtilam bülüğün başlangıcını tayin eder ki bülüğün anlamının küçüklüğün sona ermesi olduğu hususunda şüphe yoktur²⁸². Ayrıca Nûr sûresinin 59. âyetinde bülüğün başlangıcının ihtilam olduğu da görülmektedir. Uyanıncaya kadar uyuyanın, ihtilam oluncaya kadar çocuğun ve iyileşinceye kadar mecnunun sorumlu olmadığına dair hadis de bunu desteklemektedir²⁸³. Öte yandan İbn Hacer, erkek ya da kadın olsun ibadet ve diğer ahkamda ihtilamın gerekli olduğu hususunda ulemânın icmâi olduğundan bahsetmektedir²⁸⁴. İbn Kudâme de farz ve ahkâmın ihtilam olmuş erkek, hayız görmüş kadın üzerine olduğu hususundaki icmâdan bahsetmektedir²⁸⁵. Fakat İbn Hacer eserinin bir başka yerinde babanın küçük kızını zorla evlendirebileceği hususunda âlimlerin icmâi olduğunu söylemektedir. Hatta İbn Hacer, Talâk sûresinin 4. âyetinde geçen “لم يحضن” ifadesinden bu hükmün çıkartılmasının güzel bir istinbat olduğunu fakat bu yetkinin sadece babaya verilmesi ve sadece bakire kızları kapsadığına dair tahsisin âyette olmadığını belirtmektedir²⁸⁶.

Kâsânî, Nûr sûresinin “*Aranızdaki bekarları evlendirin...*” mealindeki 32. âyetinde geçen “الایامی” kelimesinin küçük ya da büyük, eşi olmayan kadınlar anlamına geldiğinden hareketle babanın küçük kız çocuğunu evlendirebileceğini söylemektedir²⁸⁷. Kâsânî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre bu âyeti aynı amaçla Ebû Hanîfe de delil olarak kullanmaktadır²⁸⁸. Oysa âyetin devamında “*Eğer fakir iseler, Allah kendi lutfu ile onları zenginleştirir*” buyrulmaktadır. Yani fakir oldukları söylenen kişiler, evlendirilmesi istenilen kişilerdir. Bu, bu kişilerin kendilerine yetecek kadar malları olmadığını gösterir. Nisâ sûresinin 6. âyeti ile bu âyet beraber düşünülürse malı üzerinde tasarruf yetkisi olmayanlar için bu ifade

²⁸² Bu konudaki iki araştırma için bkz. Huzâî, *Davâbitü'l-bülûğ 'inde'l-fukahâ*, Beyrut, 2002, s. 12 vd.; Kübeysî, *es-Sağîr beyne ehliyyeti'l-vücûb ve ehliyyeti'l-edâ*, Dâru's-sakâfe, Katar, t.y., s. 36 vd.

²⁸³ Dârimî, *Hudûd*, 1.

²⁸⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, C: VI, s. 204-205.

²⁸⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, C: IV, s. 297.

²⁸⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, C: XI, s. 95.

²⁸⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâî*, C. II, s. 240.

²⁸⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâî*, C. II, s. 241.

kullanılmaz. Çünkü malı üzerinde tasarruf yetkisi olmayanlar reşit değildir. Dolayısıyla bu âyette geçen “الایامی” kelimesi rüşde erenler anlamındadır. Âyetin hemen devamında yine evlendirilmeleri emredilen köle ve cariyelerin “salih” yani evliliğe uygun olmaları²⁸⁹ kaydının konulmuş olması da önemlidir. Öte yandan Bakara sûresinin 221. âyetinde iman etmedikçe müşrik kadın ve erkeklerle evlenilmemesi emredilmektedir. Bunlara duygusal yakınlık hissedilse (ولو اعجبکم -) ولو اعجبکم bile mümin erkek ve kadına tercih edilmemeleri emrediliyor. Hiçbir çocuğun cinsel ilişki bağlamında bir erkek veya kadına duygusal yakınlık hissettiği düşünülemez. Evlilik bağlamında duygusal yakınlığın konu edinildiğini Nisâ sûresinin 3. âyetinde de (ما طاب لكم) görmekteyiz. Burada, yetimlerin haklarına riayet konusunda emin olunmaması halinde duygusal yakınlığın söz konusu olabileceği kadınlarla evlenilebileceği belirtilmektedir. Buradaki “hoşa gitme” çocuklar için düşünülemeyeceğine göre âyetin başındaki yetimlerin küçükleri de kapsadığı söylenemez. Oysa âyette geçen “الیتامی” kelimesinin küçükleri de kapsadığından hareketle bu âyet yetim çocukların da evlendirilebileceğine delil getirilmektedir²⁹⁰. Hatta bu kelimenin sadece bülüğe ermemiş küçükler için kullanıldığı söylenip bu âyet, küçük yetimlerin velileri tarafından evlendirilebileceğine delil gösterilmektedir²⁹¹. Yetim kelimesi, âyetler dikkate alındığında küçükleri de büyükleri de kapsamaktadır. Fakat Nisâ sûresinin 6. âyeti başta olmak üzere nikah çağına işaret eden âyetler dikkate alındığında yetim kelimesinin Kur’an’da küçükleri de içine alacak şekilde kullanımının, küçüklerin evlendirilebileceğine delil olmayacağı anlaşılır. Yine evelenecek çiftlerin muhsan ve muhsana olması Kur’an’ın olmazsa olmaz şartlarından. Nisâ sûresinin 25. âyetinde hür kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyenlerin cariyelerle evlenebilecekleri belirtilmekte, bu cariyelerin iffetli olmaları, zina etmemeleri, dost tutmamaları gibi özellikleri olmasından, fuhuş yapmaları durumunda

²⁸⁹ Halid Ak, *Mevsû’at-ü fıkhi’l-mer’eti’l-müslime mine’l-kitâb ve’s-sünne*, Beyrut, 1992, s. 177.

²⁹⁰ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, C: III, s. 275.

²⁹¹ Şeybânî, *el-Hucce*, C: III, s. 146 vd. Adevî, *Câmi’u ahkâmi’n-nisâ*, C: III, s. 354 (1 nolu dipnot). Şeybânî, Nisâ sûresinin 127. âyetiyle ilgili olarak *el-Hucce*’de لا تؤنهن ما كتب لهن ifadesini لا تؤنهن ما كتب لهن şeklinde tefsir etmekte ve bunu desteklemek bağlamında da لا تؤنهن ما كتب لهن ifadesini zikretmektedir. وترغبون أن تتكوهن ifadesini olumsuz yani nikahlamayı istemediğiniz anlamda kullanmakta ve şayet yetimlerin nikahı caiz olmasaydı Allah azarlar mıydı? demektedir. Bkz. a.g.m., *a.g.e.*, C: III, s. 144 vd.

takınılacak tavırdan bahsedilmektedir. Tüm bunlar evlilik çağına ulaşmamış bir küçük için düşünülemez. Bu özellikler erkek kadın hepsinde var. Yine Nûr sûresinin 3. âyetinde zina eden adamın yine zina eden veya müşrik kadınla, zina eden kadının da zina eden veya müşrik bir erkekle evlenebileceğinden bahsedilmektedir. Zina ve şirk fiilinin küçüğe nisbeti düşünülemez. Nisâ sûresinin 23 ve 24. âyetlerinde evlenilmesi yasak olan kadınlar sayıldıktan sonra *“Bunlar dışında kalan kadınları, namuslu yaşamanız ve zinadan kaçınmanız şartıyla mallarınızı vererek eş olarak almanız size helal kılınmıştır.”* buyrulmuştur. Buradaki *“ ان تبتغوا ”* ifadesinin faili evlenecek erkeklerdir. Malını kullanma yetkisine yani rüşde sahip olmayanlar için böyle bir ifade kullanılamaz. Bu sûrenin 6. âyeti buna manidir. Burada evlenecek kadın da kendi malında tasarruf yetkisine sahip olmalıdır. Yüce Allah sûrenin 4. âyetinde şöyle buyurmuştur: *“Kadınlara mehirlerini cömertçe verin. Eğer ondan gönül hoşluğuyla size bir şey bağışlarsa onu afiyetle yeyin.”* Mehir de bir mal olduğu için kadının o mehri alıp sahiplenmesi reşit olmasına bağlıdır. Gönül hoşluğuyla yapacağı bağışın geçerliliği de ancak reşit olması halinde geçerlidir. Nitekim Bakara sûresinin 229 ve Nisâ sûresinin 19. âyetlerinde de evli kadınlar kendi malları üzerinde tasarrufa yetkili kadınlar olarak tanımlanmıştır. Bütün bu âyetler gösteriyor ki, eşlerden her biri malları üzerinde tasarruf yetkisine sahip reşit kimseler olmalıdır. Nikah anından itibaren evli kişi vafını kazandıkları için nikah esnasında reşit olmaları kaçınılmazdır.

Sonuç olarak küçüklerin evlendirilmesine dair getirilen deliller bize göre kabul edilebilir değildir. Küçüklerin evlendirilmesi hükmüne ulaşmak için küçüklük vafından hareketle mal velâyetine yapılan kıyas, kıyâs fâsidü'l-i'tibâr yani nassa muhalif bir kıyastır. Âyetlerle, küçüklerin evlendirilemeyeceği hükmüne varıldıktan sonra, küçüklerin evlendirilebilmeleri hükmünü doğuracak kıyas yapılamaz. Âişe validemizin küçük yaşta evlendirilmiş olduğu kabul edilse bile bu evlilik Mekke'dedir. Oysa evlilikle ilgili hükümlerin tamamı Medine'de inmiştir ve bu âyetler çocukların evlendirilmesine imkan vermemektedir.

V – KADINLARIN ŞEHADETİ

A – Zâhiru'r-rivâye'den Örnekler

Yıkılan duvar konusunda duvar sahibinin iki oğlu veya duvar sahibinin babası ile bir başka adamın duvar sahibinin aleyhinde yaptıkları şahitlik, mal hakkında yapılmış şahitlik olmasından dolayı caizdir. Bu konuda kadınlarla beraber erkeklerin şahitliği geçerlidir. Fakat şehadetin konusunun kısas davası olması halinde kadınların şehadeti kabul edilmez²⁹².

Yeme-içme ve abdest ile ilgili şehadetten farklı olarak süt emme konusunda (radâ') iki erkek şahitten daha azı ile yapılan şehadet kabul edilemez²⁹³.

Bir kaleye varıp burada konaklayan Müslüman ordusuna, kale halkından bir grubun gelip, aile ve mallarına eman verilmesi karşılığında kapıları açmayı teklif etmesi ve bu teklifin kabul edilip kapıların açılması durumunda, her ne kadar kendilerini zikretmemiş olsalar bile öneriyi sunan kişiler de emin olur. Esasen bu durumda eman alanların, kişi ve mallara dair beyanları, kıyasen iki Müslüman şahit şehadette bulunmadıkça doğrulanmaz. Fakat kapılar açılmadan içeride iki âdil şahidin bulunamayacağından dolayı bu konuda kıyasa göre hareket etmek doğru değildir. Tıpkı erkeklerin muttali olamadığı konularda, şehadette erkek şartının düşmesi gibi zaruret sebebiyle burada da bu şart düşüp istihsanla amel vacip olur²⁹⁴.

Rasûlullah'ın, bir bedevînin şehadetini kabul edip oruca başlaması sebebiyle İmam Muhammed'e göre din işlerinde tek bir kişinin şehadeti caizdir. Fakat Ramazan bayramı hilali konusunda, iki hür erkek veya bir erkek iki kadından daha azının şehadeti kabul edilmez. Çünkü Ramazan bayramı hilali de her ne kadar din işlerinden olsa da, insanların orucu bırakıp iftar etmeleri sebebiyle bu konuda bazı menfaatler söz konusudur²⁹⁵.

Kazf konusunda kadınların yalnız başlarına şehadetleri geçerli değildir. Fakat hatâen katilde bir erkek ve iki kadının şehadeti caizdir. Bir erkek ve iki kadının

²⁹² Şeybânî, **el-Asl**, C: IV, s. 513.

²⁹³ Şeybânî, **el-Asl**, C: III, s. 92-93.

²⁹⁴ Şeybânî, **es-Siyeru'l-kebîr**, C: I, s. 217-218.

²⁹⁵ Şeybânî, **el-Asl**, C: II, s. 261 vd. İbn Kudâme kıyasen iftar için de bir kişinin şahitliğinin yeterli olmasına rağmen ibadette ihtiyat sebebiyle kabul edilmediğinden bahsetmektedir. Bkz. a.g.m., **el-Muğnî**, C: III, s. 49.

kıyas konusunda şehadetleri caiz değildir. Nitekim Şurayh ve İbrahim, hadler ve kıyasta kadınların şehadetlerinin geçerli olmayacağını söylemişlerdir²⁹⁶. Yine amden katl hususunda tek bir adamın şehadeti caiz değildir.²⁹⁷.

B – Değerlendirme

İlk örneğe göre, mal konusunda, iki erkek veya bir erkek ile iki kadının şehadetinin yeterli olması gibi, yıkılan duvar sahibinin iki oğlunun veya duvar sahibinin babası ile bir başka adamın şehadetinin caiz olduğuna, fakat kıyas davasında kadınların şehadetinin kabul edilemeyeceğine hükmedilmektedir²⁹⁸. İkinci örneğe göre, radâ' konusunda iki şahid nisabının şart olduğu belirtilmektedir. Üçüncü örnekte, Müslümanlardan eman alan bir kişinin ailesi ve malı hususundaki beyanının iki Müslüman şahid olmaksızın kıyasen geçerli olmasa da erkeklerin muttali olamadıkları hususlarda erkek şartının düşmesi gibi, zaruret sebebiyle bu şartın düştüğünden bahsedilmektedir. Dördüncü örnekte Rasûlullah'ın tek kişinin şehadetiyle oruca başladığından sözedilmekte, fakat bayram için iki hür erkek ya da bir erkek iki kadının şehadetinin gerekliliğine hükmedilmektedir. Son örneğe göre ise, kazf konusunda kadınların yalnız başlarına şehadetleri geçerli değildir. Fakat hataen katilde bir erkek ve iki kadının şehadeti caizdir. Yine bir erkek ve iki kadının kıyas konusundaki şehadetleri caiz değildir.

Verilen örneklerde de görüleceği üzere şahitlikte kadın erkek ayırımına gidilmiş, had ve kıyas gerektiren cinâyet suçlarının ispatı için şahitlerin tamamının erkek olma şartı konulmuştur. Doğum, bekaret gibi sadece kadınların muttali olduğu hususlar hariç diğer davalarda iki erkek veya bir erkek ile iki kadının şahitliği yeterli görülmüş, daha sonraki hükümler de bu anlayış üzerine bina edilmiştir.

Şahitlerde bulunması gereken bir takım şartların yanı sıra²⁹⁹ şahitlik nisabı olarak zinada dört, bunun dışındaki had ve kıyas davalarında ise iki erkek şahidin

²⁹⁶ Şeybânî, *el-Asl*, C: IV, s. 424.

²⁹⁷ Şeybânî, *el-Asl*, C: IV, s. 425.

²⁹⁸ Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, C: XXVII, s. 9.

²⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, C: XVI, s. 113; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, C: VI, s. 276, Mevsilî, *el-İhtiyâr*, C: II, s. 141; İbn Kudâme, *el-Muğni*, C: X, s. 166; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, C: IV, s.

gerekliliği genel kabul olmuştur³⁰⁰. Merginânî Nisâ sûresinin “*Kadınlarınızdan zina edenlere karşı içinizden dört şahit getirin*” mealindeki 15. âyetini zikrettikten sonra zina haddi için dört erkek şahit gerektiğini belirtip, bu hususta kadınların şahadetinin kabul edilmeyeceğini söyler. Bu bağlamda delil olarak İbn Şihâb ez-Zührî’nin (v. 741), Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer zamanında kadınların hadler ve kısas davalarında şahit kabul edilmediklerine dair rivâyetine yer verir. Bakara sûresinin 282. âyetinde geçen “...*Erkeklerinizden iki kişiyi şahit tutun...*” ifadesinden hareketle de zina dışındaki hadlerle kısas davalarında iki erkeğin şahadeti şart koşulmuştur. Şihâb ez-Zührî’nin rivâyeti sebebiyle, bu davalarda kadınların şahitliği kabul edilmemiştir. Nikâh, talâk, ıtâk, iddet, havâle, vakf, sulh, vekâlet, vasiyyet, hîbe, ikrâr ve neseb gibi ister mal ister mal dışı diğer hukuki davalarda iki erkeğin veya bir erkek ile iki kadının şahadeti kabul edilmiştir. Rasûlullah’tan yapılan rivâyete³⁰¹ binaen doğum, bekaret ve kadınların özel durumlarına dair erkeklerin muttali olamayacakları konularda tek bir kadının şahadeti caiz kabul edilmiştir³⁰².

Nisâ sûresinin 15. âyetinde “*Kadınlarınızdan zina edenlere karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse onları ölünceye veya Allah onlar için bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin*” buyrulmaktadır. Nûr sûresinin 4. âyetinde ise “*Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin...*” buyrulmaktadır. Âyetlerde geçen “*inçinizden dört şahit = اربعة منكم*” ve “*dört şahit = اربعة شهداء*” ifadeleri şahitlikte erkek olma şartı olarak yorumlanmıştır³⁰³. “*اربعة*”

427; Abdülaziz Bayındır, **İslam Muhakeme Hukuku**, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1986, s. 143 vd.

³⁰⁰ Serahsî, **el-Mebsût**, C: XVI, s. 114; Kâsânî, **Bedâi’u’s-sanâi’**, C: VI, s. 277, Mevsîfî, **el-İhtiyâr**, C: II, s. 140; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, C: X, s. 155; Şirbînî, **Muğni’l-muhtâc**, C. IV, s. 441.

³⁰¹ “*Erkeklerin muttali olamayacakları konularda kadınların şahitliği caizdir*” mealindeki hadisin tahlili için bkz. Zeylâî, **Nasbü’r-râye**, C: IV, s. 80-81.

³⁰² Merginânî, **el-Hidâye**, C. III, s. 116. Ayrıca bkz. Mevsîfî, **el-İhtiyâr**, C. II, s. 140; Kâsânî, **Bedâi’u’s-sanâi’**, C. VI, s. 279.

³⁰³ Taberî, **Tefsîru’t-Taberî**, Dâru’l-fikr, Beyrut, 1405, C. IV, s. 291; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, C: IX, s. 64; Şirâzî, **el-Mühcezzeb**, C. II, s. 332; Merginânî, **el-Hidâye**, C: III, s. 116; İbn Nüceym, **el-Bahru’r-râik**, C: VII, s. 60. İfadelerden sadece erkeklerin kastedildiğini anlamının dilbilgisi açısından yanlış olduğuna dair bkz. Acar, “İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği”, **İslâmiyât**, c. 3, sy. 2, Nisan-Haziran 2000, Ankara, s. 81-82; İlhami Güler, “Kur’an’da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”, **İslâmî Araştırmalar**, V, Ekim 1991, sy. 4, s. 312. Ayrıca bkz. İbn Kayyım, **İ’lâmü’l-muvakkî’in**, C: I, s. 98.

”شهداء” ifadesine göre şahitlerin erkek olması, Arap gramerine göre temyizın müzekker olması halinde sayının müennes, temyizın müennes olması halinde de sayının müzekker olması kuralına dayanır. Yani iddiaya göre “اربعة” kelimesi müennes kullanıldığına göre temyiz, yani şahitlik yapacak kişi müzekkerdir. Dolayısıyla zinada şahitlerin erkek olması gerekir. Fakat Nisâ sûresinin 15. âyetinde geçen “منكم” ifadesinden hareketle şahitlerin erkek olması gerektiğine hükmedilirken, Talâk sûresinin 2. âyetinde de “منكم” ifadesi geçmesine rağmen talak hususunda şahitlerin tamamının erkek olması şart koşulmamıştır³⁰⁴. Bakara sûresinin 282. âyetinde “من رجالكم” ifadesinin geçiyor olması da erkek ve kadınları içine alan “منكم” ifadesinin, ilgili meselede erkek şahitle takyidi gibidir. Yani şayet “كم” ifadesinden sadece erkekler anlaşılıyorsa ayrıca “رجال” ifadesine gerek kalmazdı. Mâide sûresinin 106. âyetinde ölüm döşeğindeki birinin vasiyet yaptığında kendilerinden olan (منكم) iki şahit tutmaları istenmekte, yolculuk esnasında ölümün gelip çatması durumunda ise vasiyet yaptığında kendilerinden olmayan iki şahidin de geçerli olacağı belirtilmektedir. Âyette geçen “منكم” ifadesi ile şahitlerin Müslüman, “من غيركم” ifadesi ile de gayr-i müslim olmaları anlaşılmaktadır³⁰⁵. Ayrıca bu âyette de “منكم” ifadesi geçmesine rağmen vasiyet hususunda şahitlerin erkek olması şart koşulmamıştır. Dolayısıyla Nisâ sûresinin 15. âyetinde geçen “منكم” ifadesi ile erkeklerin kastedildiğinin delili olmalıdır. Öte yandan bu tür ifadelerin namaz ve orucun farzietinden, faiz ve zinanın yasaklığına dek Kur’an’ın tüm âyetlerinde erkeklere hasredilmesi, Kur’an’da kadınlara hitap eden emir ve yasakların birkaç âyetle sınırlı olması anlamına gelir.

Zina dışındaki had ve kısas davalarında iki şahidin erkek olması gereği bağlamında Bakara sûresinin 282. âyetinde geçen “من رجالكم” ifadesi delil getirilmektedir³⁰⁶. Hanefîler’in iddiasına göre, âyette iki erkeğin olmaması halinde bir erkek ve iki kadının şahitliğinden bahsedilmesi, kadınların şahitliğinin erkeklerden bedel olduğunu gösterir. Yani asıl olan erkeklerin şahitliğidir. Bedel

³⁰⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, C: III, s. 116; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, C: VI, s. 280.

³⁰⁵ Bayındır, *Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, s. 238. “من غيركم” ifadesi ile gayr-i müslimlerin kastedildiğine dair ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, C: I, s. 366; Buharî, *Keşfü’l-esrâr*, C: III, s. 19; İbn Kayyım, *İ’lâmü’l-muvakkı’in*, C: I, s. 97.

³⁰⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, C: III, s. 116; Mevsîfî, *el-İhtiyâr*, C: II, s. 140.

olma şüphesi gündeme getirir. Şüphe durumunda ise hadler düşer³⁰⁷. Ancak âyetten erkeklerin olması durumunda bir erkek ile iki kadının şahitliğinin geçerli olmayacağı anlamının çıkamayacağını düşünmekteyiz. Âyetin devamına göre bu, ancak şahitliğin “**ekvam**” yani en sağlam şekilde olmadığı anlamına gelir. Öte yandan âyet mâlî konularla ilgilidir. Yine âyette, bu ifadenin hemen devamında iki erkek bulunmadığı durumda bir erkek ile iki kadının şahitliği yeterli görülmektedir. Yani iki erkeğin olması durumunda kadınların şahitliğinin geçerli olmayacağı kabul edilse bile, iki erkeğin olmaması halinde kadınların şahitliğinin kabul edilmesi âyetin gereğidir. Şüphe iddiasıyla âyetin bu kısmı yürürlükten kaldırılamaz.

Yine Nûr sûresinin 6 ilâ 9. âyetlerinde şöyle buyrulmaktadır: “*Karılarına zina suçu atan ve kendileri dışında şahitleri olmayanlardan birinin şahitliği, ‘Allah şahit kesinkes doğru söylüyorum’ diye dört defa şahitlik etmesidir. Beşincisinde, eğer yalan söylüyorsa Allah’ın lanetine uğramayı diler. Kadından o azabı giderecek olan şu şekilde dört defa şahitlik etmesidir: ‘Allah şahit, kocam kesinkes yalan söylüyor’ Beşincisinde, eğer doğru söylüyorsa Allah’ın gazabına uğramayı diler.*” Görüldüğü gibi burada da kadın ve erkeğin ifadeleri şahitlik sayılmakta ve kadın erkek ayırımına gidilmemektedir³⁰⁸. Şayet kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısı olsaydı burada kadından dört değil sekiz kez şهادette bulunması istenirdi³⁰⁹. Yine “*Kadınlar bekleme sürelerinin sonuna vardıklarında onları ya maruf ile tutun veya maruf ile ayırın. Sizden iki güvenilir şahit getirin, şahitliği Allah için yapın.*” mealindeki Talâk sûresinin 2. âyetinde de şahitlikte

³⁰⁷ Serahsî, **el-Mebsût**, C: XVI, s. 114; Merginânî, **el-Hidâye**, C: III, s. 116; Kâsânî, **Bedâi’u’s-sanâi’**, C. VI, s. 279.

³⁰⁸ Konuyla ilgili bir makale yazan Sahip Beroje bu âyetin şahitlikle ilgisinin olmadığını, bu âyetten hareketle şahitlikte kadın erkek eşitliğini iddia etmenin fasid bir kıyas olduğunu söylemektedir. Beroje’nin ismini verdiği Salih Akdemir, makalesinde bu âyeti haklı olarak şahitlikle ilişkili olarak incelemekte ama kıyas kelimesinden bahsetmemektedir. Zaten konunun kıyasla da hiç alakası yoktur. Âyetler arası ilişkileri dikkate alarak yapılan her çıkarım kıyas anlamına gelmez. Ayrıca Beroje ilgili âyetin şahitlik değil yeminle alakalı olduğunu iddia etse de Yüce Allah bu âyette şهادet kelimesini kullanılmaktadır. Sahip Beroje, “Günümüz İspat İmkanları ve Anlayışı Işığında Kadının Şahitliğinin Yeniden Değerlendirilmesi”, **Ekev Akademi Dergisi**, yl. 8, sy. 19, Bahar 2004, s. 122 (39 nolu dipnot).

³⁰⁹ Salih Akdemir, “Tarih Boyunca Ve Kur’ân-ı Kerim’de Kadın”, **İslâmî Araştırmalar**, V, Ekim 1991, s. 267; Bulaç, “Mekasidu’ş-şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu”, **İslâmî Araştırmalar**, V, Ekim 1991, sy. 4, s. 305.

erkek kadın ayırımına gidilmemiştir³¹⁰. Oysa fakihler kadınların zina davalarında şahitliğinin kabul edilmeyeceği görüşündedir. Onlar buna delil olarak Hz. Peygamber ve Ebû Bekir ile Ömer zamanında kadınların hadler ve kısas davalarında şahit kabul edilmediklerine dair bir rivâyete atıfta bulunurlar³¹¹. Kadınların ceza davalarında şahitlik yapamayacaklarına dair Rasûlullah'a nispet edilen bir rivâyetin olmadığı görülmektedir³¹². Yine Rasûlullah'a nispeti hususunda ciddi şüpheler olduğu söylenen³¹³ bir hadise binaen had ve kısas davalarının şüphelerle düşeceği, kadınların şüpheden hali olmadıkları, çünkü onların yaratılışlarında unutkanlık, gaflet, akıl³¹⁴ ve din noksanlığının bulunduğu, bunun da şüpheye sebep olduğu iddia edilmiştir. Fakat hukuk davalarının böyle olmadığı, şüphenin bu davalarda kabul edilebilir olduğu, çünkü kadınların şahitliğinin erkeklerin şahitliğinden bedel olduğu, hudud davalarında bedelin geçerli olmadığı belirtilir³¹⁵. Serahsî, şüphe sebebiyle kadınların şahitliğinin had davalarında kabul edilmeyeceğini, erkeklerin şahitliği hususunda ise tevatür derecesine ulaşan bilgi olmadığı müddetçe şüpheden bahsedilemeyeceğini söyler³¹⁶. Hatta Serahsî, hamam gibi sadece kadınların bulunduğu bir mekanda meydana gelen yaralama hadisesinde dahi kadınların şahadetinin tam bir delil olamayacağını söylemektedir³¹⁷. Bu durumda kadınların yaptığı şahitlikle kısas cezası uygulanmaz ama suçlu diyet ödemekle yükümlü tutulur³¹⁸. Ebû Hanîfe'ye göre iki erkek, bir ineğin çalındığına dair şahitlik etse ama ineğin renginde ihtilaf etseler

³¹⁰ Bayındır, **Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar**, s. 237 vd. Ayrıca bkz. Akdemir, "Tarih Boyunca Ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", **İslâmî Araştırmalar**, s. 267; Bulaç, "Mekasidu's-şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu", **İslâmî Araştırmalar**, s. 305.

³¹¹ Ebû Yûsuf, **Kitâbü'l-harâc**, Kahire, 1382, s. 164. Bu rivâyette geçen "مضت السنة" ifadesinin anlamları için bkz. Özafşar, **Hadîsi Yeniden Düşünmek**, s. 53 vd.

³¹² Acar, "İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği", **İslâmiyât**, s. 84.

³¹³ Özafşar, **Hadîsi Yeniden Düşünmek**, s. 151 vd.

³¹⁴ Kadındaki akıl noksanlığının bilgi noksanlığı anlamına geldiğine dair bkz. Bayındır, **Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar**, s. 238.

³¹⁵ Kâsânî, **Bedâi'u's-sanâi'**, C: VI, s. 279.

³¹⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, C. XVI, s. 114.

³¹⁷ Serahsî, **el-Mebsût**, C: XVI, s. 144. Ayrıca bkz. Haskefi, **ed-Dürü'l-muhtâr**, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1386, C: V, s. 477.

³¹⁸ İbn Kayyim, **İ'lâmü'l-muvakkı'în**, C: I, s. 97.; Ali Haydar, **Dürer**, C. IV, s. 401; Bilmen, **Hukukî İslâmiye ve İstilahatı Fikhiye Kamusu**, C. VIII, s. 123.

hırsızın eli kesilir³¹⁹. Fakat tüm ayrıntılarda ittifak etseler bile şahitlerin kadın olması durumunda fakihler hırsızın elinin kesilmeyeceğini söylerler³²⁰.

Bakara sûresinin 282. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “*Ey inananlar! Belli bir süreye kadar birbirinize boçlandığınızda onu yazın. Aranızda bir yazıcı, doğru olarak yazsın. Yazıcılar yazmaktan kaçınmasın; Allah (burada) nasıl öğretiyorsa, öyle yazın. Yazıyı borçlu yazdırsın. Rabbi olan Allah’tan korksun da borçtan bir şey eksiltmesin. Borçlu sefih, güçsüz veya söyleyip yazdıramayacak durumda ise onu, velisi doğru olarak yazdırsın. Erkeklerinizden iki kişiyi şahit tutun. İki erkek yoksa, kabul edeceğiniz şahitlerden bir erkek ile iki kadın da olabilir. Biri yanılırsa diğeri hatırlatır. Şahitler çağrıldıklarında gelmezlik etmesinler. Borç, ister büyük ister küçük olsun, vadesi ile birlikte yazmaktan üşenmeyin. Böylesi Allah katında daha doğru, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha uygun olur...*” Âyette geçen “...Böylesi şahitlik için daha sağlamdır... (وَأَقْوَمٌ) ” ifadesi dikkat çekicidir. İki erkek veya bir erkek ile iki kadının şahitliği için daha sağlam deniyorsa bu şarta uyulmadan yapılan şahitliğin sağlam olabileceği düşünülebilir³²¹. Kur’an’da böylesi bir çıkarımı destekleyen âyetler vardır. Mesela Bakara sûresinin 271. âyetinde “*Sadakaları açıktan verirseniz ne âlâ! (فَنِعْمَ هِيَ)*” denildikten sonra “*eğer onu fakirlere verirken gizlerseniz işte bu sizin için daha hayırlıdır (خَيْرٌ لَّكُمْ)*” buyrulmaktadır. Ayrıca Nisâ sûresinin “*Kimi Yahudiler kelimeleri tahrif ederler (yerleşik anlamından kaydırırlar). “Semi’nâ ve ‘asaynâ = سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا*”, “*isma’ ğayra müσμα’in = وَاسْمَعُ غَيْرَ مَسْمَعٍ*”, “*râ’inâ = رَاعَيْنَا*” derler. Bunu dillerini bükerek ve dine saldırarak yaparlar. Eğer bunlar, “*semi’nâ ve eta’nâ = سَمِعْنَا وَاطَعْنَا*”, “*isma’ = وَاسْمَعُ*”, “*unzurnâ = وَانظُرْنَا*” deselerdi elbette daha iyi (خَيْرًا) ve daha doğru (أَقْوَمًا) olurdu.” mealindeki 46. âyeti “*خير*” ve “*أقوم*” kelimelerinin aynı işlevselliğe sahip olması açısından önemlidir³²².

³¹⁹ Şeybânî, **el-Câmi’u’s-sağîr**, s. 391; Merġinânî, **el-Hidâye**, C: III, s. 127; İbn Nüceym, **el-Bahru’r-râik**, C: VII, s. 116, 196.

³²⁰ Serahsî, **el-Mebsût**, C: VI, s. 104, C: IX, s. 143, 184; Bühûtî, **Keşşâfü’l-knâ’**, Beyrut, 1402, C: VI, s. 436; İbn Kudâme, **el-Muġnî**, C: X, s. 160; Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, C: II, s. 101, 333; Derdîr, **eş-Şerhu’l-kebîr**, Dâru’l-fikr, Beyrut, t.y., C: IV, s. 189.

³²¹ Bayındır, **Kur’an Işıġında Doğru Bildiğimiz Yanlılar**, s. 237.

³²² Âyette geçen üç cümleden her birinin, biribirine zıt iki anlamı vardır: 1. “*Semi’nâ ve asaynâ = سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا*” cümlesinin bir anlamı “*dinledik ve sıkı tuttuk*” diğeri ise “*dinledik ve isyan ettik*”

Yukarıda sözünü ettiğimiz Bakara sûresinin 282. âyetinde bahsi geçen iki erkek veya bir erkek ile iki kadın şartının şهادet nisabı açısından değişmez bir şart olmadığını, âyette zikredilenin ideal şهادet nisabı olduğunu destekler mahiyette başka âyetler olduğunu görmekteyiz. Mesela Mâide sûresinin 106 ilâ 108. âyetleri şöyledir: “Müminler! Sizden biriniz ölüm döşeginde vasiyet edeceği zaman içinizden iki şahit tutsun. Eğer bir yerde yolcu iken ölüm gelip çatarsa sizden olmayan iki kişi de olabilir. (Şahitliği yerine getirdikleri zaman) süphelenirseniz onları namazdan sonra alıkoyarsınız. Şöyle yemin ederler: ‘Vallahi, isterse en yakınımız olsun, buna karşılık hiçbir şey almayız. Allah için yapılan şahitliği gizlemeyiz. Öyle olsa biz elbette günaha gireriz.’ Eğer günaha girdiklerinin farkına varılırsa, ölenin hak sahibi iki yakını onların yerine geçer, şöyle yemin ederler: ‘Vallahi, bizim şahitliğimiz onlarunkinden daha doğrudur, biz haksızlık yapmayız. Öyle olsa elbette zalimlerden oluruz.’ Böylesi, şahitliği gereği gibi yapmalarının en alt seviyesidir...” Görüldüğü gibi âyette kadın ve erkek ayırımına gidilmeden güvenilir iki Müslüman şahitten bahsedilmektedir. Şayet vasiyet yolculukta yapılacaksa, Müslüman olmayan iki şahidin şهادeti yeterli olacaktır. Yolculuğun özel şartları sebebiyle şahitlerin tamamı kadın, tamamı erkek veya biri kadın biri erkek olabilir. Şahitlerin, yanlış ifade verip günaha girdikleri fark edilince, ölenin, hak sahibi iki yakını öncekilerin şahitliğini hükümsüz kılacak şahitlikte bulunur. Ölenin yakınları kadın olabilir³²³. Yine kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğinin yarısı kabul edilmesi Müslüman bir kadının şahitliğinin gayr-i Müslim bir adamın şahitliğinin de yarısına tekabül edeceği anlamına gelir³²⁴. Son âyette “Böylesi, şahitliği gereği gibi yapmalarının en alt

şeklindedir. “‘Asâ = عصى”, hem isyan hem de değneği tutar gibi sıkı tutma anlamına gelir. Eğer “semi’nâ ve ata’nâ = سمعنا وأطعنا” yani “dinledik ve boyun eğdik” deselerdi onu tahrif, yani başka anlama çekme imkanı olmayacağından daha iyi ve daha doğru olurdu. 2. “isma’ gayra müσμα’in = واسمع غير مسمع” cümlesinin bir anlamı “lütfen dinle, sana söz söylemek haddimize değil ama” diğeri ise “dinle, söz dinlemez adam” şeklindedir. Eğer sadece “dinle” anlamına gelen “isma’ = اسمع” ifadesi kullanılsaydı başka anlama çekilemezdi. 3. “râ’inâ = راعنا” cümlesinin anlamlarından biri “bizi güt” diğeri “bizi gözet” şeklindedir. “Bizi güt” sözünde bir iğneleme vardır. Yani “Sen bizi hayvan güder gibi gütmek istiyorsun, öyleyse güt” demiş olurlar. Dillerini biraz eğer, ayn harfini uzatarak raînâ derlerse “bizim çoban” demiş olurlar. Ama eğer “unzurnâ = انظرنا” deselerdi “bizi gözet” dışında başka anlama çekilemezdi.

Bkz. Bayındır, **Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar**, s. 118-119.

³²³ Bayındır, **Kur’an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar**, s. 238.

³²⁴ Bulaç, “Mekasidu’ş-şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu”, **İslâmî Araştırmalar**, s. 305.

seviyesidir (وأدنى)... ifadesi ile Bakara sûresinin 282. âyetinde geçen “...Böylesi, *şahitlik için daha sağlamdır (وأقوم)...*” ifadesi ile karşılaştırılınca, şahitlerin iki erkek veya bir erkek ile iki kadın olmasının kural olmadığı anlaşılır. Mâide sûresinin 108. âyetinde geçen “أدنى” kelimesine “*en alt seviye*” anlamı verilmiştir. Esasında sadece bu âyet çerçevesinde ele alındığında “*en uygun*” anlamı da verilebilir³²⁵. Yani bir nevi hukukî temyiz olan, şüphe durumunda iki şahidin yerine geçebilme durumu ve böylesi bir yolun şahitler üzerinde oluşturacağı otokontrol sistemi, şahitliği yerine getirme açısından en uygun yoldur. Fakat bu âyette en uygun olduğu söylenen yol, Bakara sûresinin 282. âyetinde geçen “اقوم” kelimesiyle birlikte ele alındığında bir derece farkı ortaya çıkmakta, dolayısıyla Mâide sûresinin 108. âyetindeki “أدنى” kelimesi Bakara sûresinin 282. âyetinde geçen “اقوم” kelimesine göre alt seviyeyi oluşturmaktadır. Nisâ sûresinin 135. âyetinde “*Ey iman edenler! Allah için şahitlik yaparak hakkı ayakta tutan kimseler olun...*” buyrulmaktadır. Yine Mâide sûresinin 8. âyetinde de “*Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun.*” buyrulmaktadır. Her iki âyette de geçen “قوام” ve “القسط” ifedeleri yapılması istenilen şahitliğin Bakara sûresinin 282. âyetinde “اقسط” ve “اقوم” ifadeleriyle anlatılan şahitliğin altında olduğunu göstermektedir. Çünkü “اقسط” kelimesi “القسط” kelimesinin, “اقوم” kelimesi de “قوام” kelimesinin ism-i tafdilidir. Nisâ 135 ve Mâide 8. âyetlerinde yapılması istenilen şahitlik Mâide sûresinin 108. âyetinde “أدنى” ifadesi ile zikredilen şahitlik olmalıdır.

Bakara sûresinin 282. âyetinde biri yanılırsa diğersinin hatırlatması sebebiyle bir erkekle beraber iki kadının istenmesi, borç ilişkilerine kadınların ilgi duymamaları nedeniyle olmalıdır. Bu ilgi eksikliğinden dolayı şahitliğin ideal seviyede olması için bir erkek ve iki kadın istenmiştir. Bu, olmazsa olmaz bir şart değildir³²⁶. Şahitlik bilgi ve uzmanlık ister³²⁷. Kur’an’da, görmediği halde

³²⁵ Mesela Nisâ sûresinin 3. âyetinde bu kelime “en uygun” anlamında kullanılmaktadır.

³²⁶ Bu ayetten, farklı bir çıkarımla iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk olduğu anlamının çıkmayacağına dair bkz. Kırbaçoğlu, Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler, s. 276; Bulaç, “Mekasidu’ş-şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu”, **İslâmî Araştırmalar**, s. 302; Sarmış, **Hz. Muhammed’i Doğru Anlamak**, Ekin Yayınları, İstanbul, 2007, C: I, s. 404.

³²⁷ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, C: III, s. 238-239.

uzmanlık alanı olduğu için bilirkişinin ifadeleri şahitlik kabul edilmiştir. Yüce Allah Yûsuf sûresinin 26 ila 28. âyetlerinde şöyle buyurmuştur: “*Kadının akrabasından biri şöyle şahitlik etti: ‘Eğer gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, bu ise yalancılardandır. Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir. Bu ise doğru söyleyenlerdendir.’* (Kocası, Yûsuf’un gömleğinin) *arkadan yırtılmış olduğunu görünce, (kadına): ‘Şüphesiz, dedi; bu, sizin tuzağınızdır. Sizin tuzağınız gerçekten büyüktür.’*”

Bakara sûresinin 282. âyetinde geçen “*Böylesi Allah katında daha doğru, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha uygun olur...*” ifadesinin şahitlikte bir ölçüye işaret ettiğine, farklı mülahazalar ve farklı bakış açısıyla da olsa Serahsî ve Abdülaziz el-Buhârî de değinmiştir. Bir yeminle birlikte bir şahidin şehadetiyle hükmedilebileceğine dair hadis³²⁸, Serahsî ve Buhârî’ye göre Kur’an’a muhalif olduğu için kabul edilemez. Çünkü Yüce Allah mücmel bir şekilde “*واستشهدوا = şahit tutun*” buyurmuş, iki erkek veya bir erkek iki kadın ifadesiyle de bu ifadeyi tefsir (beyan) etmiştir. Bu durumda, iki erkek ve bir erkek iki kadın ölçüsüne bağlı kalınmalıdır. Şayet bir şahit ve yemin hadisi huccet kabul edilirse haber-i vâhidle nassa ziyade yapmış olur. Bu, nesh anlamına gelir ki caiz değildir. Ayrıca Yüce Allah “*Bu, Allah katında daha doğru, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha uygun olur*” buyurmuştur. Bu âyetle şüpheyi ortadan kaldıran şahitliğin en alt sınırı belirlenmiştir ki o da iki erkek ve bir erkek iki kadındır. Bundan daha azı şüpheyi ortadan kaldıramaz. Bu ‘ednâ’ kelimesine ziyade anlamı demek olur. Şayet bir şahit ve yemin huccet kabul edilirse ednanın altındaki şahitlik de şüpheyi ortadan kaldırır demek olur ki bu caiz değildir. Zira bu durumda Kitab’ın mucebi ibtal edilmiş olur. Yine Yüce Allah âyette, mutad olandan yani erkeklerin şahitliği hükmünden mutad olmayana yani kadınların şahitliğine geçiş yapmıştır. Kadınların hüküm meclislerinde bulunmaları olağan değildir. Aksine, zaruret yoksa haramdır. Zira Ahzâb sûresinin 33. âyetinin “*evlerinizde oturun*” ifadesiyle onların evlerde oturmaları emredilmiştir. Şayet bir şahit ve yemin huccet olsaydı, iki erkeğin şahitliğinden, âdeten şahitlik yapmayanlara yani kadınlara geçiş yapılması doğru olmazdı. Zira bir yemin ve

³²⁸ Müslim, **Akdıyye**, 2; Tirmîzî, **Ahkâm**, 13; Ebû Dâvud, **Akdıyye**, 21; İbn Mâce, **Ahkâm**, 31.

şahit evladır. Çünkü daha âmmdır ve iki şahidin bulunmasından daha kolaydır. Hem böylece iki erkeğin bulunması halinde olduğu gibi kadınların erkeklerin mekanlarına gelmesini mübah kılan zaruret gerçekleşmemiş olur. Dolayısıyla âyetin işareti ile bir şahit ve yeminin huccet olmadığı ortaya çıkar³²⁹. Buhârî, ‘ednâ’ kelimesi ile “daha az” değil “daha yakın” anlamının kastedildiği ve bu kelimeyle iki erkek veya bir erkek iki kadın ifadesinin değil borcun yazılması ifadesinin kastedildiğine dair itiraza da yer verir ve görüşünü delillendirmeye devam eder. Yüce Allah Mâide sûresinin 106. âyetinde, Müslümanın vasiyeti hakkında iki Müslüman şahit hükmünden iki kafir şahite geçiş yapmıştır. Bu, yeteri kadar Müslüman şahit bulunmaması halinde kafirlerin Müslümanlara şahitlik edeceğini gösterir. Şayet bir şahit ve yemin huccet olsaydı kafirlerin şahitliğine değil, bir şahit bir yemine geçiş olurdu. Çünkü kafirlerin Müslümanlara şahitliği zaruret sebebiyledir. Bu bir şahit ve yeminle defedilebilirdi. Bu kafirlerin şahadetinden hem hakka daha yakın hem de uygulama yönüyle daha kolay olurdu. Yine Yüce Allah aynı âyette, şahidin güvenilirliğiyle ilgili şüphe durumunda şahidin yeminine geçiş yapmıştır. Şayet bir şahit ve yemin huccet olsaydı geçiş buna olurdu³³⁰.

Kadınların bir takım davalarda şahitliğinin kabul edilmediğine dair Rasûlullah’a nispet edilen sahih bir rivâyet olmadığı gibi tam tersi durumu destekleyen rivâyet bulunmaktadır. Ebû İhâb kızı Ümmü Yahya ile evlenen Ukbe b. el-Hârise, zenci bir cariye için kendisine gelerek “*Ben ikinizi de emzirmiştim*” demesi üzerine durumu Rasûlullah’a bildirmiş, Rasûlullah’ın kendisinden yüz çevirmesi üzerine önüne geçerek ısrarcı olması sonucu Rasûlullah ona: “*Nasıl olacak? Cariye ikinizi de emzirdiği kanaatinde*” buyurmuş sonra da kadınla evlenmesini yasaklamıştır³³¹. Fakat Hanefîler süt akrabalığı hususunda kadınların tek başlarına şahadetlerinin yeterli olmayacağını, iki erkek veya bir erkek ile iki kadının şahitliğinin gerekli olduğunu söylemekte³³².

³²⁹ Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 365-366; Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 17-18.

³³⁰ Serahsî, **Usûl**, C: I, s. 366; Buhârî, **Keşfü’l-esrâr**, C: III, s. 18-19. Akdemir de ayetteki “اقسط” ve “اقوم” ifadelerine farklı amaçla dikkat çekmiştir. Bkz. a.g.m., Akdemir, “Tarih Boyunca Ve Kur’ân-ı Kerim’de Kadın”, **İslâmî Araştırmalar**, s. 266.

³³¹ Buhârî, **Şehâdât**, 13; Tirmîzî, **Radâ’**, 4; Dârakutnî, **es-Sünen**, C: IV, s. 176; Beyhakî, **Sünenü’l-kübrâ**, C: VII, s. 463.

³³² Merğînânî, **el-Hidâye**, C: I, s. 220.

VI – İÇKİ İÇMENİN HÜKMÜ

A – Zâhiru’r-rivâye’den Örnekler

İmam Muhammed’in Ebû Yûsuf’tan rivâyetle bildirdiğine göre Ebû Hanîfe, **hamr**ın azının da çoğunun da haram olduğu görüşündedir. “**Seker**” (nakîu’t-temr), “**nakîu’z-zebîb**” ve “**tılâ**” ise tahrimen mekruhtur³³³.

B – Değerlendirme

Zâhiru’r-rivâye’de bildirilmese de bu konuda Ebû Hanîfe’nin kıyas yaptığı bilmekteyiz. Serahsî, Kitab ve Sünnet deliliyle hamrın haram olduğunu, hamrın da mayalanıp keskinleşen ve köpük atan çiğ üzüm suyu olduğunu söyler. Serahsî’nin açıklamalarına bakılırsa hamr ile ilgili âyetlerin iniş sürecinin her aşamasında Hz. Ömer’in konuyla ilgili beklentileri rol oynamıştır. Yine o, yukarıda yapılan hamr tanımı konusunda âlimler arasında ittifak bulunduğunu, bunun delilinin de “...rüyamda şarap sıkıldığını gördüm (إني اعصر خمرًا)” melindeki Yûsuf sûresinin 36. âyeti olduğunu söyler. Yani üzüm sıkılmakta ve bu da hamr adını almaktadır³³⁴. Oysa aynı sûrenin 49. âyetinde geçen “يعصرون” ifadesi ile sıkılan tek şeyin üzüm olamayacağı anlaşılmaktadır³³⁵.

Merğînânî, **el-Câmi’u’s-sağîr**’de de işaret edildiği gibi içilmesi haram olan dört çeşit içkiden bahseder. Bunlar, çiğ üzüm suyu olan “**hamr**”, üçte ikisinden azı gidinceye dek kaynatılan üzüm suyu olan “**asîr**” (tılâ, bâzık), taze çiğ hurma suyu olan “**nakîu’t-temr**” (seker) ve kuru çiğ üzüm suyu olan “**nakîu’z-zebîb**”dir. **el-Hidâye**’de anlatılanlara göre, hamr özel bir isimdir. Ebû Hanîfe’ye göre haram olması için keskinleşip köpürmesi gerekirken, İmameyn’e göre sadece keskinleşmesi yeterlidir. Haram olan, sekr olma vasfı değil, hamrın kendisidir.

³³³ Şeybânî, **el-Câmi’u’s-sağîr**, s. 485. Metinde hamr için haram ifadesi kullanılırken diğerleri için “حرام مكروح” ifadesi kullanılmaktadır.

³³⁴ Serahsî, **el-Mebsût**, C: XXIV, s. 2.

³³⁵ Âyetin meali şöyledir: “Sonra bunun ardından da bir yıl gelecek ki, o yılda insanlara yardım olunacak ve o yılda (meyvesuyu ve yağ) sıkacaklar.” TDV’nın mealinde parantez içinde şu açıklamalara yer verilmiştir: “Yani, bol bol meyve ve sebzelere kavuşacaklar, üzüm, hurma, zeytin ve susam gibi şeyleri sıkarak sularından istifade edeceklerdir...” Ayrıca bkz. Hasrî, **el-Hudûd ve’l-eşribe fi’l-fikhi’l-İslâmî**, Amman, 1980, s. 232.

Haram olanın sarhoşluk verme vasfı olduğunu söylemek küfürdür³³⁶. Hamrın azı da çoğu da haramdır ve bu sadece hamr için geçerlidir. Hamr necâset-i ğalîzadır. Hamrın haram olduğunu inkar eden kafir olur. Hamr içene sarhoş olmasa da had gerekir. Hamrın dışında yukarıda ismi geçen üç içki türünün haramlığı hamrınki gibi kat'î değil ictihâdî yani zannîdir. Bunları içene had gerekmesi için sarhoş edecek kadar içilmesi gerekir³³⁷. Merġinânî'nin de atıfta bulunduğu gibi Kudûrî'nin **el-Muhtasar**'ında, azca pişirilmiş ve keskinleşerek müskir bir hal almış kuru veya yaş hurma suyu olan nebîzü't-temr ve su içine atılarak az bir müddet pişirilmiş ve ekşiyerek müskir bir hal almış kuru üzüm suyu olan nebîzü'z-zebîbin, sarhoş etmez zannıyla oyunsuz ve çalgısız içilmesinin helal olduğuna hükmedilmektedir³³⁸. Meydânî bu ifadeye düştüğü şerhte bunun tedavi ve benzeri durumlar için olduğunu söyler³³⁹. **el-Hidâye**'de bu görüşün Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a ait olduğu, İmam Muhammed'e göre bunların da haram olduğu belirtilmektedir³⁴⁰. Meydânî'ye göre fetvaya esas olan görüş İmam Muhammed'in görüşüdür³⁴¹. İmam Muhammed'in hamrın dışındaki içkilerde de cumhur gibi düşündüğü söylenir³⁴². Karışık olarak azca pişirilmiş olan hurma ile kuru üzüm suyu olan halîtânın içilmesinde de sakıncası görülmemektedir³⁴³. Bu ifadelere düştüğü şerhte Merġinânî, İbn Ömer'in İbn Zeyyâd'a kendisini neredeyse eve dönemeyecek kadar sarsan bir çeşit halîtân içirdiğini söyler³⁴⁴.

Mâlikîler, Şafîîler, Hanbelîler, Zâhirîler ve Şîa'dan oluşan cumhur hamrın tüm sarhoş edici içkiler için müşterek bir kelime olduğu görüşündedir³⁴⁵. Sahâbeden pek çok kişi de bu görüştedir³⁴⁶.

³³⁶ Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre "*Bizzat hamrın kendisinin azı ve çoğu haramdır. Tüm içeceklerin de sarhoş edeni*" mealindeki hadis sebebiyle, hamr dışındaki içeceklerin haramlığının sarhoş edici olmaları şartına bağlandığı, dolayısıyla bu şartın tüm içeceklere uygulanmasının nassa muhalefet olduğu söylenmektedir. Bkz. Mevsilî, **el-İhtiyâr**, C: IV, s. 100.

³³⁷ Merġinânî, **el-Hidâye**, C: IV, s. 396.

³³⁸ Meydânî, **el-Lübâb**, C: III, s. 214.

³³⁹ Meydânî, **el-Lübâb**, C: III, s. 214.

³⁴⁰ Merġinânî, **el-Hidâye**, C: IV, s. 396.

³⁴¹ Meydânî, **el-Lübâb**, C: III, s. 215.

³⁴² İbn Teymiyye, **el-Fetâva'l-kübrâ**, I, 489.

³⁴³ Meydânî, **el-Lübâb**, C: III, s. 214; Merġinânî, **el-Hidâye**, C: IV, s. 396.

³⁴⁴ Merġinânî, **el-Hidâye**, C: IV, s. 396.

³⁴⁵ Lûke, **Ahkâmü şürbi'l-hamr ff's-şerf'ati'l-İslâmiyye**, Bingazi, 1994, s. 25.

³⁴⁶ Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, C: VII, s. 315; İbn Kudâme, **el-Muġnî**, C: VIII, s. 305.

Hanefiler, İbn Ebî Leyla, Servî, İbn Şübrüme gibi ıraklı fakihlere göre sadece üzüm suyundan elde edilen sarhoş edici içkiye hamr denilir³⁴⁷. Ebû Hanîfe'nin böyle bir görüş benimsemesinin temelinde Sahâbeden bazılarının hamr dışındaki içecekleri içtiğine dair rivâyetler olduğu söylenir³⁴⁸. Bunlara göre Kur'an'da yasaklanan sadece hamrdır. Diğer içkiler ise Hz. Peygamber'in açıklamasıyla ve şaraba kıyasen haram kılınmıştır. Bu sebeple zannî delille sabit olmuştur. Cumhura göre ise bütün sarhoş edici içkiler Kur'an'ın açık hükmüyle haram kılınmıştır³⁴⁹.

Hamr kelimesi etrafında mezhepler arasındaki ihtilafı usûlî açıdan temele oturtma bağlamında dilde kıyasın kabul edilebilir olup olmadığına dair yaklaşımlara yer verilmektedir. Buna göre, dilde kıyası caiz kabul edenler nebizin hamr gibi azının da çoğunun da haram olduğunu söylerlerken, dilde kıyası kabul etmeyenler nebizin ancak sarhoş edici miktarda içilmesi durumunda haram hükmünü alacağını söylemektedirler. Çünkü onlara göre illet olan “**iskar**”, nebizde varoluncaya kadar ona haram hükmü verilemez. Mesela, konuyla ilgili olarak **el-Hidaye**'de hamrın, ilim ve lügat ehli tarafından da kabul edildiği üzere, sarhoşluk verecek duruma gelen çiğ üzüm suyunun adı olduğu vurgulanmakta, bu bağlamda özel bir isim olduğunun altı çizilmektedir. “*Sarhoşluk veren her şey haramdır*” ve “*(Üzüm ve hurma ağaçlarına işaretle) hamr şu iki ağaçtandır*” mealindeki hadislerle ve de hamr kelimesinin aklın perdelenmesi manasını ifade etmek üzere vaz' olduğuna binaen, bazılarının hamr kelimesi ile sarhoşluk veren tüm maddelerin kastedildiğini düşündüklerine değinilmektedir. Fakat hamrın özel bir isim olduğu, hamrın haramlığının kat'î, diğerlerinin zannî olması, diğerlerine hamr denilmesinin sebebinin, aklı örtmekten değil, onların da hamr gibi acı ve ekşi olmalarından kaynaklandığı gibi gerekçelerle haramlık hükmüne konu olan içkinin hamr olduğu üzerinde durulmaktadır. Necm kelimesinin nücüm kelimesinden türediği halde Süreyya yıldızı için özel bir isim olduğu zikredildikten sonra, yukarıda zikredilen ilk hadisin Yahya b. Muîn tarafından sahih olmadığına söylendiği, ikinci hadis için de hadisin haramlık hükmünü beyan etmek için söylendiği zikredilmektedir³⁵⁰.

³⁴⁷ Lûke, **Ahkâmü şürbi'l-hamr fi's-serî'ati'l-İslâmiyye**, s. 26.

³⁴⁸ Lûke, **Ahkâmü şürbi'l-hamr fi's-serî'ati'l-İslâmiyye**, s. 27.

³⁴⁹ Baktır, “İçki”, **DİA**, C: XXI, İstanbul, 2000, s. 460.

³⁵⁰ Mergînânî, **el-Hidâye**, C: IV, s. 393.

Hamr kelimesinin zikredilen maddenin yanı sıra, nebîz ve asîr gibi diğer sarhoşluk veren her şeye delâlet ettiğini, ilkinde delâletinin hakikat olduğunda ittifak, diğerinde ihtilaf olduğunu söyleyen San'ânî, Kâmûs müellifinin, hamr kelimesinin umum ifade ettiğine dair görüşünü isabetli bulur. San'ânî **Necmü'l-vehhâc**'tan şu alıntıyı zikreder:

“Hamr köpük atmasa da ittifakla üzüm suyundan yapılan ve sarhoşluk veren içkidir. Ebû Hanîfe, köpük atmasını şart koşmuştur. Böyle olunca üzerinde ittifak edilmiş olmaz. Âlimlerimiz nebizlere hamr denilmesi konusunda ihtilaf etmiştir. Müzenî ve bir topluluk nebize de hamr denilmesi görüşündedir. Çünkü sıfatta ortaklık isimde de ortaklığı gerektirir. Bu, dilde kıyastır ve çoğunluğa göre caizdir. Hadislerin zahiri budur. Râfiî, çoğunluğun, nebize ancak mecaz olarak hamr denilebileceği görüşünde olduğundan bahseder. İbn Seyyidîhi **el-Muhkem**'de bu görüşte olduğunu bildirmiştir. el-Hidâye yazarı da aynı görüşte olduğunu şunları söyleyerek göstermiştir: “Bize göre hamr, üzümün sıkılıp koyulaştırılan suyudur. Bu, dilcilerin ve ilim sahiplerinin bildiği bir şeydir.” Hattâbî şöyle der: “Bir topluluk, Arapların yalnız üzümden yapılan içkiyi hamr olarak bildiğini zannetmiştir. Onlara Şöyle cevap verilir: Üzümünden başka maddelerden yapılan içkiyi de hamr olarak adlandıran Sahâbe fasih konuşan Araplardı. Eğer bu ismi kullanmak doğru olmasaydı onlar kullanmazlardı.” Kurtubî şöyle der: “Enes ve diğerleri varid olan hadisler, sahih ve çok oldukları için, hamrın ancak üzümünden olacağı, onun dışındakilere hamr denilemeyeceği ve hamr ismi verilemeyeceği görüşünde olan Kûfeliler'in bu görüşünü çürütür. Bu, Arap diline, sahih sünnet ve Sahâbenin anlayışına aykırı bir görüştür. Çünkü Sahâbe hamrı haram kılan âyet inince, “hamrdan sakının” emrinden bütün sarhoşluk veren şeylerin haram olduğunu anladılar. Üzümünden yapılanla başkasından yapılanı ayırmadılar, onları eşit saydılar. Onların ana dili Arapça idi. Kur'ân onların diliyle inmişti. Eğer onların bu hususta herhangi bir tereddütü olsaydı iyice açıklanmaya ve haramlık kesinleşinceye kadar içkileri dökmezlerdi....”³⁵¹.

Konuyla ilgili rivâyetleri zikrettikten sonra el-Hınn meseleyi şöyle toparlamaktadır:

“İmdi bu meseleyi araştıran kimsenin hamr kelimesini yalnız üzüm şarabına isim olarak vermeyi tercih etmemesi ve bu ismin, üzümünden yapılsın başka bir şeyden yapılsın, bütün sarhoşluk veren içkilere şamil olduğunu bilmesi gerektiği açıktır. Hamrın buna şümulü, lügavi hakikat olarak kabul etmesek de, hakikat kabilindedir. En azından bunu şer'î hakikat olarak kabul etmeliyiz. Buna göre üzüm şarabından başkasının azı ve çoğu da eşittir. Çoğu sarhoşluk veriyorsa azı da haramdır. Fark sarhoşluk vermesidir. Çoğu sarhoşluk veriyorsa ondan avuç dolusu içmek haramdır.... İmdi biz çoğu sarhoşluk veren içkilerden, sarhoşluk vermeyecek miktarda az bir kısmının içilmesini kabul edersek bu azın ölçüsü ne olacaktır? Bu şeriatle mi yoksa örflerle mi tayin olunacak? İçilmesi bilfarz mübah olan bu az miktarın ölçüsü şeriatte konulmamıştır. Örf gelince; bilindiği gibi insanlar bu hususta farklıdır. Bazıları bir bardak içer sarhoş olur, bazıları bir tulum içer sarhoş

³⁵¹ San'ânî, **Sübülû's-selâm şerhu Bülûğî'l-Merâm**, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 1379, C: IV, s. 28 vd.

olmaz. Bu durumda ise bir insana haram olan bir şeyin başka bir insana haram olmaması gerekir. Şimdi sözü bu konudan bahseden İmam Şâfiî'ye bırakalım. O şöyle der: “İnsanların bir kısmı der ki; haram haramdır, her sarhoşluk veren içki de haramdır. Fakat sarhoşluk verinceye kadar, müskir haram olmaz ve sarhoşluk veren nebizi içen kimseye sarhoş olmadıkça had uygulanmaz. Bu görüşü savunanlardan bazılarına şöyle sorulur: “Hz. Peygamber'den rivâyet edilen, Hz. Ömer ve Hz. Ali'den nakledilen hadislerle Rasûlullah'ın ashabından hiç kimse muhalefet etmediği halde sen nasıl muhalefet edersin?” Der ki: “Bu hususta Ömer'in had uyguladığı bir adamın içkisinin artanını içtiğini rivâyet ederiz” Deriz ki: “Siz onu, sizce meçhul olan bir adamdan rivâyet ettiniz. Dolayısıyla onun rivâyeti huccet olmaz.” Der ki: “Sarhoşluk veren nasıl bilinir?” Deriz ki: “Biz sarhoş olmayan hiç kimseye, ben şarap içtim demedikçe yahut onun içtiğine şahitlik yapılmadıkça veya sarhoşluk veren içki içtim demedikçe, yahut bir grup şu kaptan içti, bazıları sarhoş oldu diye şahitlik yapılmadıkça had uygulamayız. Bu ifade içilen şarabın sarhoşluk verici olduğuna delâlet eder. Fakat o içkinin eseri kaybolunca ne had olarak ne de tazir olarak bir ceza uygulanmaz. Çünkü içki ya haddi gerektirir ya mübah olur, ya da eserini kaybeder. Eserini kaybettiğinde hiç kimseye had vurulmaz, cezalandırılmaz. İnsanlar ancak kesin olarak işlediği suçlardan dolayı cezalandırılır...”³⁵².

Hanefîler'in konu ile ilgili görüşlerinin temelinde, aslın hükmünün illetle değil nas ile sabit olması gerektiği düşüncesinin olduğu da belirtilir³⁵³. Bu durumda sadece hamrın haram olması nas ile sabit bir hükümdür ve diğer içeceklerin haramlığı hamrunki gibi değildir. Fakat kıyasın şartları sayılırken aslın hükmünün fer'e aynıyla geçmiş olma³⁵⁴ ve aslın hükmünün ta'lîl sebebiyle değişmemesi gereğinden bahsedilmektedir³⁵⁵. Buhârî, aslın fer'e aynıyla geçmesi şartıyla kastedilenin, cevaz, fesad, hurmet ve helal olma gibi hükümler açısından olduğunu, yoksa hükümlerin katîlik veya zannîlik açısından olmadığını söylemektedir. Yani kıyas sonucunda elde edilen hüküm bağlayıcılık bakımından aslın hükmüyle aynı derecede olmayacak. Öte yandan aslın hükmünden farklı olarak fer'in hükmü illetin tam anlamıyla oluşuna bağlı olacak ve illet gerçekleşmediği sürede hükümden söz edilemeyecek. Örneğimize dönecek olursak, illet olarak tespit edilen iskar vasfı varoluncaya dek aslın hükmü fer'e verilmeyecek, verildiğinde de aslda olduğu gibi kat'î olmayacak. Kıyasın şartları bağlamında zikredilen bir şart da fer'in hükmünün nas ile belirlenmiş

³⁵² Hınn, **İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları**, s. 375 vd.

³⁵³ Tilimânî, **Miftâhü'l-vüsûl**, s. 688.

³⁵⁴ Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, C: III, s. 466.

³⁵⁵ Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 279; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 325; İbn Kudâme, **Ravdatü'n-nâzir**, s. 317; Leknevî, **Fevâihu'r-rahamût**, C: II, s. 300.

olmamasıdır³⁵⁶. Kur'an'da geçen hamr kelimesi tüm sarhoş edici içecekler için müşterek bir isim olarak kabul edildiğinde fer' kabul edildiği söylenen diğer içkilere dair hüküm de zaten verilmiş olmakta ve kıyasa lüzum kalmamaktadır. Hükümü zaten nassın umumuna girmiş bir konuda kıyas yapmak usûl eserlerinde zikredilen kıyasın şartlarına uymamak yani kıyas fâsidü'l-i'tibâr anlamına gelir. Ayrıca nassın umumuna girdiği için hükümü kat'î olan bir meselenin hükmünü kıyas işlemiyle tespite çalışmak, Allah'ın kat'î olarak haram kıldığı hükümü zannîye çevirmek olur. Yine hamr dışındaki içeceklerin sarhoş edici miktarının haram olduğunu söylemek, bir hükmün illetinin kişiden kişiye değişebildiği anlamına gelir. İbn Teymiyye, sarhoş edici tüm içeceklerin haramlığının ne isimlerde ne de hükümde yapılan kıyasla sabit olduğunu, bunların nassın umumuna girdiğini, dolayısıyla nassla sabit olduğunu, kıyasın ancak teyit edici işlevinin olacağını söylemektedir³⁵⁷.

Biz Kur'an'da tüm sarhoş edici içeceklerin haram kapsamına sokulduğunu, hadislerin de bunu teyit ettiğini düşünmekteyiz. Şöyle ki; hamr kelimesi fiil olarak lügatta bir şeyi örtmek anlamında kullanılmaktadır³⁵⁸. Nitekim hımâr başörtüsü anlamına gelmektedir. Nûr sûresinin 31. âyetinde bu kelimenin çoğulu olan humur bu anlamda geçmektedir. Hamr kelimesi aklı örtmek anlamında da kullanılmaktadır³⁵⁹. Bu anlam, âyette yasaklanan hamr kelimesi için uygun anlamdır ve hamr kelimesi tüm sarhoş edicileri kapsayan genel bir isim olmalıdır³⁶⁰. Zira hamr yasaklandığında Medine'de yaygın olan içkinin üzüm suyundan yapılan içki olmadığını görüyoruz³⁶¹. Şayet hamr sadece üzüm suyundan yapılan özel bir içki ismi olsaydı Medine'de az bulunan değil çok bulunan içkinin ismi zikredilirdi. Çünkü Mâide sûresinin 91. âyetinde hamrın haram kılınmasının sebebi olarak, şeytanın bizi hamr ve kumar yoluyla Allah'ı anmaktan ve namazdan

³⁵⁶ Âmidî, **el-İhkâm**, C: III, s. 276; Gazzâlî, **el-Müstasfâ**, s. 328; Leknevî, **Fevâihu'r-rahamût**, C: II, s. 309.

³⁵⁷ İbn Teymiyye, **el-Fetâva'l-kübrâ**, C: I, s. 489-490.

³⁵⁸ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, C: IV, s. 255; İbrahim Mustafa, **Mu'cemü'l-vasît**, s. 254.

³⁵⁹ İsfehânî, **Müfredât-ü elfâzi'l-Kur'ân**, Dâru'l-marife, Beyrut, t.y., s. 159.

³⁶⁰ Ancak hamrın sadece üzüm suyundan elde edilmiş sarhoş edici içki olduğunu söyleyen dilciler de bulunmaktadır. Bkz. İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, C: IV, s. 255; İbrahim Mustafa, **Mu'cemü'l-vasît**, s. 254. İbrahim Üneys'in isminin geçtiği aynı isimdeki diğer eserde hamr için, üzüm ve diğerlerinin suyundan elde edilen sarhoş edici içki tanımı yapılmaktadır. Bkz. İbrahim Üneys, **Mu'cemü'l-vasît**, 255.

³⁶¹ Şevkânî, **Neylü'l-evtâr**, C: VII, s. 315.

alıkoyması gösterilmektedir. Her müskirin hamr, her hamrın haram olduğunu bildiren hadis de konuyu teyit etmektedir³⁶². Şevkânî, bu yasak indiğinde ana dili Arapça olan insanların tereddüte düşmeyip her türlü sarhoş edici içkiden sakınıp ellerindekileri telef ettiklerini söyler³⁶³.

Nahl sûresinin 67. âyetinde “*Hurma ve üzüm gibi meyvelerden hem içki (sekr) hem de güzel gıdalar edinirsiniz. İşte bunlarda da aklını kullanan kimseler için büyük bir ibret vardır*” buyrulmaktadır. Burada hurma ve üzüm gibi meyvelerden güzel (hasen) gıdalar elde edildiği gibi sekr özelliği taşıyan içeceklerin de elde edilebileceği belirtilmektedir. Sekr özelliği bulunan içecekler hasene olarak nitelenen gıdaların mukabilidir ve Kur’an buna habâis demektedir. A’râf sûresinin 157. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “*Yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber’e uyanlar (var ya), işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri (tayyibât) helal, pis şeyleri (habâis) haram kılar...*” Bu âyetteki **tayyibât** ve **habâis** kelimeleri ile bir önceki âyette geçen **seker** ve **hasen** kelimeleri birbiriyle örtüşmektedir. Temiz gıdalar yani tayyibâtın olanlar helal kılınmışken seker yani habâisten olanlar haram kılınmıştır. Serahsî, Şurayk b. Abdillâh’ın, Nahl sûresinin 67. âyeti sebebiyle nakû’t-temrin helal olduğu görüşünde olduğunu söylüyor. Yani âyette geçen güzel rızkın helal olduğunu, dolayısıyla ma’tûf ile ma’tûf aleyhin hükmünün aynı olması sebebiyle sekrin de helal olduğunu, hamr yasağı inince hamrın dışındakilerin mübahlık hükmünün devam ettiğini söylemektedir. Devamında hamr yasağı indiğinde Medine’de hamrdan daha çok temrin içildiğini, hamrın Şam’dan getirildiğini, asıl amacın içkinin yasaklanması olsaydı hamrın değil Medine’de en çok tüketilen içkinin yasaklanmasının gerekli olduğunu söylemektedir³⁶⁴. İbn Rüşd (v. 595/1198) Kûfeliler’in bu âyetten istidlal yaparak hamrın aynıının haram olup, âyette güzel rızık denildiği için diğerlerinin aynıının haram olmadığı görüşünde olduklarını söyler³⁶⁵. Öte yandan Mâide sûresinin 90. âyetinde geçen rics kelimesinden hareketle haram olanın, hamrın aynı olduğu

³⁶² Müslim, **Eşribe**, 73; Ebû Dâvud, **Eşribe**, 5.

³⁶³ Şevkânî, **Neylü’l-evtâr**, C: VII, s. 316.

³⁶⁴ Serahsî, **el-Mebsût**, C: XXIV, s. 3-4.

³⁶⁵ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, C: III, s. 1215.

düşünülmektedir³⁶⁶. Yine bu bağlamda zayıf olduğu söylenen³⁶⁷ ve hem merfû' hem de mevkûf yoldan rivâyet edilen “*hamrın bizzat aynının azı da çoğu da haramdır. Bunun dışındaki içkilerde ise sarhoş ediciler haramdır.*” mealindeki hadisten de sözedilmektedir³⁶⁸. Bu hadisten dolayı sarhoş edicilik vasfının tüm içeceklere teşmil edilmesi nassa muhalefet olarak görülmektedir³⁶⁹. İbn Rüşd, bu hadis için Kûfeliler'in “*tevil edilemez bir nas*” dediklerini, oysa Hicaz ehline göre ise bu hadisin zayıf olduğunu söylemektedir³⁷⁰.

Mâide sûresinin 90. âyetinde şöyle buyrulur: “*Ey iman edenler! Hamr, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir (rics); bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.*” Âyette bunlardan kaçınılması emredilmektedir. Kaçınılması emredilen şeyin miktarının önemi yoktur. Yani azından da çoğundan da kaçınılmalıdır. Kumarın azı veya çoğu olmazsa hamrın da olmamalıdır. Rasûlullah da “*çoğu sarhoşluk veren şeyin azı da haramdır*” buyurmuştur³⁷¹. Bakara sûresinin 219. âyetinde de hamrın büyük bir günah olduğu belirtilir.

Nisâ sûresinin 43. âyetinde “*Ey iman edenler! Sarhoş iken, ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın*” buyrulmuştur. Burada hamrın illetinin iskar yani sarhoş edici olduğu anlaşılmaktadır. Bu halde namaza yaklaşılmaması emredilmektedir. Nitekim Mâide sûresinin 91. âyetinde şeytanın hamr ve kumar yoluyla Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoyduğu bildirilmiştir. Âyetlerden illetin iskar yani sarhoş edicilik vasfı olduğu anlaşılınca hamr kelimesinin tüm sarhoşluk verici maddeleri kapsayan bir kelime olduğu anlaşılır. Rasûlullah da “*Her sarhoşluk veren şey hamrdır, her hamr da haramdır*” buyurmuştur³⁷².

³⁶⁶ Mevsilî, **el-İhtiyâr**, C: IV, s. 99; Kâsânî, **Bedâi'u's-sanâi'**, C: V, s. 112-113.

³⁶⁷ Zeylâi, **Nasbû'r-râye**, C: V, s. 16 vd.

³⁶⁸ Merğînânî, **el-Hidâye**, C: IV, s. 397; Mevsilî, **el-İhtiyâr**, C: IV, s. 100.

³⁶⁹ Mevsilî, **el-İhtiyâr**, C: IV, s. 100.

³⁷⁰ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, C: III, s. 1219.

³⁷¹ Tirmizî, **Eşribe**, 3; Ebû Dâvud, **Eşribe**, 5; İbn Mâce, **Eşribe**, 10.

³⁷² Müslim, **Eşribe**, 73; Ebû Dâvud, **Eşribe**, 5.

SONUÇ

Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-rivâye Örneği) adlı çalışmamız sonucunda ulaştığımız tespitlere aşağıda yer vermek istiyoruz.

İbadet konuları da dahil olmak üzere fıkıh eserlerinde kendisine en çok atıfta bulunulan delil/yöntemlerden biri belki de birincisi olan fikhî kıyasın meşrûiyeti, bilgi değeri ve uygulamaya yansımaları açısından yapılan bu çalışmanın önemli olduğu anlaşılmıştır.

Ders aldığı hocalar, ders verdiği öğrenciler, yaşadığı dönem ve coğrafya dikkate alındığında, İmam Muhammed, fıkıh tarihinde önemli bir yer işgal eder. Özellikle Hanefî ekolünün fikhî birikiminin kayda geçirilmesi ve fikhî sistematizasyonunun oluşmasında o, önemli bir rol oynamıştır. Onun Zâhiru'r-rivâye adıyla anılan eserleri, Hanefî mezhebinin klasik kaynaklarının özünü oluşturur. Mezheplerin teşekkülünden sonra başlayan ve bir süre sonra klasik halini alacak olan fıkıh eserlerinin hemen tamamı bu metinler çerçevesinde şekillenmiştir. Hatta sonraki dönem Hanefî külliyyatındaki bir takım ihtilafların temelinde, bu eserlerdeki rivâyet farklılıklarının etkili olduğundan bahsedilmektedir. Bu yönüyle, Zâhiru'r-rivâye'deki kıyas anlayışı ve uygulamasının tespitinin ayrı bir önemi olduğu ortaya çıkmıştır.

Mecazen delil dense de, fıkıh usûlünde kıyasın bir yöntem olduğuna dair vurgu dikkat çeker. Pek çok kıyas tanımı bu düşüncenin izlerini taşır. Hükmü koyanın Allah olduğundan hareketle, kıyasın hükmü isbat değil izhar etme vasfının sıkça dile getirilmesi de bunu desteklemektedir. Ancak usûl ve fîrû eserlerinde geçen kıyas örneklerinin neredeyse tamamının müstenbat illete dayanıyor olması, fikhî kıyasın sadece, zaten varolan hükmü ortaya çıkarma işlevi olan bir yöntemden ibaret olduğunu söylemeyi mümkün kılmamaktadır. Çünkü bu yönüyle fikhî kıyas, yöntem olmanın ötesinde bilgi açısından da bir iddia taşımaktadır.

Tâlî ve bağımlı olduğu dile getirilmekle birlikte, kıyasa genelde edille-i şer'ıyye içerisinde Kitab, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer verilir. Ancak kıyasa yüklenen farklı anlam ve işlevler ile fikhî çözümleri temellendirme

gayretleri sebebiyle olsa gerek, özellikle haber-i vâhid ve Sahâbe kavlinin kabul kriterleri bağlamında, kıyasın bu klasik hiyerarşisindeki konumunda aşağı ve yukarı yönde oynamalar görülür. Hatta usûlde kıyasın tahsis delili bağlamında âyet-kıyas çatışması dahi tartışılmıştır. Fıkıh usûlünde, çözümü aranan konuda sırasıyla ilk üç delilde hüküm bulun(a)maması durumunda kendisine başvurulacağı söylenmesi, bu hiyerarşi içerisinde kıyasın müstakil bir delil olarak algılandığı anlamına da gelir.

Mefhûmü'l-muvâfakanın ve mansûs illetin, kıyas kapsamında sayılıp sayılmayacağı ve bu durumun ilhakı gerektirip gerektirmeyeceği tartışılmış, özellikle Hanefîler, lafzın delâlet şekillerini kıyas dışında tutmaya özen göstermişlerdir. Lafzî ihtilafın yanı sıra, bu tür tartışmaların temelinde, kat'îlik-zannîlik kaygısı, kıyasın meşrûiyetine zemin oluşturma gayretleri ve kıyasın kapsamına dair farklı telakkiler olduğu düşünülebilir.

Bilgi değeri açısından fikhî kıyasın zannî olduğu kabul edilir. Çünkü hükmü aranan konuda herhangi bir nassın olup olmadığından, nassın ta'lîle uygun olup olmamasına, hangi aslın, çözümü aranan konuya uygun olduğundan, bu aslın illetinin ne olduğuna ve bu illetin fer'de de bulunup bulunmadığına kadar pek çok hususa müctehid karar vermektedir. Bunun için usulcüler zann-ı gâlibin temellendirilmesine büyük önem vermişlerdir. Bu bağlamda kıyas, şahitliğe dayanarak hüküm vermeye ve haber-i vâhidin bilgi değerine benzetilmekte, kıblenin tayini, şahidin âdil olup olmadığına tespiti ve hac cinayetinde keffâret olarak kesilecek hayvanın denkliğinin belirlenmesiyle ilgili âyetlere ve bu âyetlerde kullanılan misl ve ma'rûf gibi kelimelere atıfta bulunmaktadır. Ancak bu gayretin, insanın elinden geleni yapmasının yeterli olması ilkesiyle ilgili konuların dolaylı ve zorlama yorumlarla kıyasla ilişkilendirilmesi şeklinde gerçekleştirilmek istendiği görülmüştür.

Analojik yönü ağır basan fikhî kıyas, tikelden tikele yapılan benzetmeleri ifade ettiğinden, bilgi değeri açısından hiçbir zaman kesinlik taşımamaktadır. Çünkü mantıktaki orta terim konumunda olan illetin ve bu illetin fer'de de bulunup bulunmadığına tespitini müctehid yapmaktadır. Hatta hükmü aranan meselede herhangi bir nassın bulunup bulunmadığına dahi müctehid karar vermektedir. Bu yönüyle literatürde, hakkında nas olan konuda yapılan kıyas anlamına gelen kıyâs

fâsidü'l-i'tibâr ve asl ile fer'in birbirine benzemediği bir konuda yapılan kıyas anlamına gelen kıyâs ma'a'l-fârik gerekçesiyle fakihler arasındaki tartışmalar dikkat çekicidir. Kaldı ki yöntemin güvenilirliği ile ulaşılabilecek hükmün sıhhati açısından her zaman paralellik de olmaz. Analojiden çok daha güvenilir olan dedüksiyon ile dahi içerik/olgusal açıdan kesinlikle doğru olmadığı bilinen sonuçlara ulaşılabilir. “*Bütün hayvanlar cansızdır*” ve “*bütün atlar hayvandır*” şeklindeki iki öncülün zorunlu olarak “*o halde, bütün atlar cansızdır*” sonuç öncülü çıkmaktadır ve bu mantıksal ilkeler/biçim açısından doğru bir çıkarımdır. Ancak bütün hayvanların cansız olduğuna dair önerme içeriksel açıdan yanlıştır. Dolayısıyla sonuç da gerçeği yansıtmayacaktır. Teknik olarak doğru bir çıkarımın bize sunduğu sonucun sıhhati, önermelerin gerçeği yansıtıp yansıtmamasıyla ilgilidir. Yukarıdaki çıkarımda yeni bir bilgi de üretilmemekte, öncüllerin içinde zaten varolan bilgi ifade edilmektedir. Yani tüm sarhoş edicilerin haram olduğu ve rakının da sarhoş edici olduğu söylendikten sonra, rakının da haram olduğu sonucuna varıldığında, bu çıkarım ile yeni bir bilgi üretilmiş olmamaktır. Tüm sarhoş edicilerin haram olduğuna dair önermenin mansûs olduğu kabul edildikten sonra bize düşen, rakının da sarhoş edici olup olmadığının tespitidir. Bunun tespitini biz yapmaktayız. Tüm sarhoş edicilerin haram olduğuna dair yargı bize ait olmayıp mansûs olduğu sürece rakının da sarhoş edici olup olmadığının tespiti aşamasındaki hata, kabul edilebilir hatadır. Çıkarımdaki ictihâdî yön de budur. Böyle bir çıkarım sonucu ulaşılan hüküm, yani rakının da haram olduğu hükmü kat'îdir. Ancak tüm sarhoş edicilerin haram olduğuna dair yargı müstenbat olursa, sonuç kat'î olmayacaktır. Bundan dolayı bazı fakihler, hamr dışındaki sarhoş edici içeceklerle farklı hükümler bağlamışlardır. Yine bazı usulcülerin, lafzın delâletleri kapsamında sayılan çıkarımlara ısrarla kıyas dememelerinin ve sık sık fikhî kıyasla aklî kıyas arasında karşılaştırmalar yapmalarının temelinde bu kat'îlik-zannîlik kaygısı vardır.

Tarihi gelişim süreci ve özellikle illete dair yaklaşımların yanı sıra, yöntem olup olmadığı, kapsamına nelerin girip girmediği, bilgi değeri ve kelâmî bakış açılarıyla da ilgili olarak hüküm anlayışı hususundaki telakkiler, kıyasın tanımı konusundaki belirsizlikte etkili olmuştur. Benzer sebeplerden olsa gerek, nispi bir belirsizlik, kıyas taraftarları ile muhaliflerinin kimler olduğu hususunda da görülür.

Bu durum, usûl eserlerinde, meşrûiyetine dair olduğu iddia edilen icmân hangi kıyas hakkında olduğuna dair haklı bir itirazı gündeme getirir. Kıyasın rukünlerine ait şartların şekillenmesinde de kelâmî temayüller ve kıyasa katîlik kazandırmak için aklî kıyasa benzetme gayretlerinin yanı sıra mezheb içi fikhî çözümleri temellendirme gayretleri etkili olmuştur.

Fikhî kıyasın Rasûlullah, Sahâbe, Tâbiîn ve takipçileri dönemindeki varlığına dair usûl eserlerinde geçen örneklerin, gerek sıhhat gerek fikhî kıyasa doğrudan delil olma keyfiyeti güçlü gözükmemektedir. Bu tür örnekleri, zaten lafzın delâletine giren konuların beyan edilmesinin yanı sıra, insan zihninin tabii faaliyeti olan anlama, kavrama ve ikna amaçlı basit benzetmeler olarak görmek daha doğrudur. Benzer durum kıyasın meşrûiyetine dair delillendirme gayretleri için de geçerlidir. Müstenbat illete dayanan fikhî kıyas anlamındaki bir işleme doğrudan delil teşkil edebilecek kat'î bir delile rastlayamadık. İletin bizzat naslarda zikredildiğine dair örnekler de fikhî kıyasın meşrûiyetine dair delil olamaz. Çünkü bu durumda yapılan işlemler lafzın delâleti kapsamında sayılır. Usulcülerini fikhî kıyasa zemin hazırlama bağlamında asıl gayretlendirici delil, sınırlı naslarla sınırsız olaylara cevap verilemeyeceğine dair ön kabuldür. Bu ön kabulden hareketle, fikhî kıyas, usulcülerce zorunlu bir görev olarak telakki edilmiştir. Nahl sûresinin 89. âyetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır. *“Biz bu Kitab'ı sana; her şeyi apaçık belirtsin, doğru yolu göstereyim, ona bağlananlara bir ikram ve bir müjde olsun diye indirdik.”* Rakamlar arası ilişkiler sayesinde sıfırdan dokuza kadar sınırlı rakamlarla sınırsız işlemlerin yapılabilmesi gibi, sınırlı sayıdaki âyetle sınırsız anlam ve çözüm de âyetler arası ilişkilerle mümkün olabilir. Bunun kesin olarak mümkün olmadığı ispat edilmeden, böylesi bir ön kabul kıyasın meşrûiyetine delil olamaz. Ayrıca katîlik-zannîlik ayırımı ve bu ön kabul, lafzın delâleti ile fikhî kıyasın sonuçlarının örtüşmesi halinde bu durumun sadece lafzî bir ihtilaftan ibaret sayılmasının önündeki engeldir. Çünkü lafzın delâleti ile ulaşılan sonuç katî kıyasen ulaşılan sonuç zannî olacaktır. Kıyasın kabulü de naslarda her olayın çözümün olmadığını kabul etmektir.

Zâhiru'r-rivâye'de geçen benzetme ilişkilerinde, sonradan oluşturulan kıyas teorisinin anlayış, kavram ve teferruatını görmek mümkün değildir. Kıyas kelimesinin yanı sıra pek çok farklı lafızla çoğu zaman asl ve fer' arasında

hükümde birlikteliği gerektirebilecek ciddi benzerlikler aranmadan, muhatabın konuyu anlaması ve ikna olması amacıyla basit benzetmeler yapılmaktadır. Bu durum **Zâhiru'r-rivâye**'nin amacına uygun düşebilir. Çünkü bu eserlerde amaç, doktrinel tartışmalardan çok ekolün görüşlerinin kayada geçirilmesidir. Pek çok benzetme ilişkisinin kıyas ismini alması, sonraki dönemlerde bu eserler çerçevesinde yapılan şerh türü çalışmalarla gerçekleşmiştir. Aynı bir çalışma konusu olmakla birlikte sonraki dönem eserlerde yapılan bu kavramlaştırma ve gerekçelendirme faaliyetinin **Zâhiru'r-rivâye**'deki fikhî anlayışı ne derece yansıtmış yansıtmadığının tespiti önem taşımaktadır.

Zâhiru'r-rivâye'de ibadetler de dahil hemen her konuda benzetme ilişkilerine rastlamaktayız. Şer'î ölçüler, keffâret ve hıkate dair konularda dahi benzetme ilişkileri görülmektedir. Hanefîler'in, şebehî vasfı kabul etmedikleri söylene de **Zâhiru'r-rivâye**'de çok daha cılız vasıflarla benzetmeler yapıldığını görmekteyiz.

Zâhiru'r-rivâye'de, usûlde anlatıldığı şekliyle, âyetlerin makîsun aleyh olarak kullanıldığına dair örnek bulmak zor gözükmektedir. Özellikle illet lafızlarının zikredildiği örneklerde delil olarak genelde hadislerin zikredilmesi dikkat çekicidir. **Zâhiru'r-rivâye**'de nas ve icmâdan ziyade daha önce verilmiş hükümlerin makîsun aleyh olarak benzetme ilişkilerinde çokça kullanıldığı görülmektedir. Bu durumda şayet ikinci olayda kullanılacak olan makîsun aleyh isabetle nassa dayanan bir hükme yapılan kıyasın sonucuysa bu, fıkıh usûlünde kıyasen ulaşılan bir hükmün bir başka meselede makîsun aleyh olarak kullanılması anlamına gelir. Ancak ilk olay nassa dayanmıyor yahut nassın yanlış yorumuna dayanıyorsa, bu durumda, daha önce verilmiş belki de mesnetsiz bir hükmün, bir başka benzetme ilişkisinde makîsun aleyh olması söz konusu olacaktır. Benzer durum icmâ ve örfün makîsun aleyh olarak kullanımında da geçerlidir ve çalışmamızda da görüldüğü gibi bu tür kullanımlar **Zâhiru'r-rivâye**'de oldukça çoktur.

Zâhiru'r-rivâye'de istihsan mukabili kullanılan kıyasla çoğu zaman genel kaide veya naslar kastedilir. Ancak genel kaide anlamında kullanılan kıyasın delil değerinin ne olduğu önemlidir. Zira genel kaide anlamındaki hükmün delilsiz veya hatalı olması durumunda, istihsanen verilen hüküm gereksiz yere istisnai hüküm görünümünde olacaktır. **Zâhiru'r-rivâye**'de istihsanen verildiği söylenen hükmün

bir başka hükme kıyasla verildiği de görülmektedir. Hatta istihsan mukabili kullanılan kıyasın hükmüne de bir başka olaya kıyasla ulaşıldığı görülebilmektedir. Ayrıca önce istihsanen verilen bir hüküm daha sonraki bir olayda kıyas olarak adlandırılabilir. İstihsanen verilen hükmün kıyasen verilen hükme nispetle daha külfetli olduğu durumlara da rastlanılmaktadır. **Zâhiru'r-rivâye**'de kıyas ve istihsanen iki ayrı hükmün bulunduğu söylenip de istihsanın değil kıyasın tercih edildiği de olmaktadır.

Zâhiru'r-rivâye'de taraflar aynı konuda farklı makîsun aleyhler kullanarak farklı sonuçlara vardıkları gibi bazen de aynı makîsun aleyhi kullanarak bu makîsun aleyh hakkındaki ihtilaflarından dolayı farklı hükümlere varmışlardır.

Zâhiru'r-rivâye'de muhatabın konuyu anlaması ve ikna olması amacıyla kıyastan ziyade benzer meselere atıfta bulunarak bunları bir araya toplama girişimleri görülmektedir. Aynı amaçla meseleler arasındaki farklılara da dikkat çekilmektedir.

Zâhiru'r-rivâye'deki metin okumalarından, usûl eserlerinde etrafında tartışmaların cereyan ettiği fikhî kıyasa referans olacak örnek bulmak zor gözükmektedir. O halde usûl eserlerinde çerçevesi çizilen fikhî kıyasın mesnedinin ne olduğu, cevabı aranan sorulardan biri olmalıdır. Bunun, fûrû eserlerindeki fikhî çözümlerin temellendirmesiyle ilgisinin olup olmaması bu cevaba bir başlangıç teşkil edebilir. Serahsî'nin usûl eseri ile fûrû eseri **el-Mebsût** arasındaki ilişki ve Zeyla'î'nin **Nasbü'r-râye** gibi fikhî hadislerin tahrîcinin ele alındığı eserler etrafında bu açıdan yapılacak çalışmalar merak ettiğimiz bu soruların cevaplanmasında yardımcı olabilir. Fikhî kıyasla ilişkisini kurmakta zorlandığımız bu tür benzetme ilişkilerini fıkıh ve usûl açısından nasıl değerlendirmemiz gerektiği de cevabı aranan bir başka soru olmalıdır.

Cevabı aranan bir başka soru da bugün de dahil olmak üzere yüzyıllarca usûl eserlerinde kıyas örneklerinin bildik birkaç örnekle sınırlı olmasının ne anlama geldiğidir. Ve belki de çok daha önemlisi bu bildik birkaç kıyas örneğinin usulde anlatılan kıyasla ne derece örtüşüp örtüşmediğidir. Mesela hamr örneği, hamrın da dahil tüm sarhoş edicilerin lafzın delâletiyle haram olduğu görüşünde olanlara göre, hakkında nas olan bir konuda kıyas yapmak anlamına gelir. Usûl eserlerinde anlatıldığı şekliyle, bu ihtilafın temelinde gerçekten dilde kıyası kabul edip

etmeme temayülünün olup olmadığı tartışmaya değer bir meseledir. Yukarıdaki örnekte de olduğu gibi önceleri verilen bir hükmün sonradan böylesi bir yolla temellendirilmiş olma ihtimali saklı kalmak kaydıyla, küçüklerin evlendirilmesi hükmüne kıyasla ulaşılmaması da hem hakkında nas olan hem de asl ve fer' arasında herhangi bir uygunluğun bulunmadığı bir konuda yapılan kıyas örneğidir. Bildik birkaç örnekten biri olan faiz örneğine gelince, önce bazılarınca taabudî olduğu söylenen faiz konusunun üzerine bina edilen hadis metninin talil edilebilir olduğuna karar verilmiş, bu talil sonucunda her mezheb farklı illetlere ulaşmış, sonra bu illetlerden hareketle uygulamada karşılaşılan sorunlar hem hadisin kendisini hem de ulaşılan illetleri hükümsüz bırakan tadillerle çözülmeye çalışılmıştır.

Son olarak ortaya çıkmış ve çakabilecek tüm meselelerin doğrudan Kur'an'dan hareketle çözüme kavuşturulabileceği düşüncesi üzerinde ısrar ediyoruz. Bu anlayış, Kur'an dışında bağımsız bir başka delilin kabul edilmemesi kaydıyla başta Sünnet, önceki kutsal kitaplar, Arapça ve fitrat gibi anlama, ilişki kurma ve teyit etme fonksiyonları gören pek çok yöntemi de bünyesinde barındırmaya müsait iç dinamiklere sahip olarak icra edilebilecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Kur'ân-ı Kerîm.

- Abdülaziz b. Abdurrahman b. Ali er-Râbia, **Edilletü't-teşrî'ıl-muhtelefi fi'l-ihcâci bihâ**, Beyrût, 1982.
- Acar, H. İbrahim, "İslam Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", **Dini Araştırmalar**, Mayıs-Ağustos 2003, Ankara.
- Acar, İsmail, "İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği", **İslâmiyât**, c. 3, sy. 2, Nisan-Haziran 2000, Ankara.
- Adevî, Mustafa, **Câmi'u ahkâmi'n-nisâ**, Dâru's-sünne, y.y., 1992.
- Afîfî, Muhammed Sadık, **Fikhü'l-mer'eti'l-müslime**, Beyrut, 1986.
- Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), **el-Müsned**, Müessesetü Kurtuba, Mısır, t.y.
- Ak, Halid, **Mevsû'at-ü fikhî'l-mer'eti'l-müslime mine'l-kitâbi ve's-sünne**, Beyrut, 1992.
- Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca Ve Kur'ân-ı Kerim'de Kadın", **İslâmî Araştırmalar**, V, Ekim 1991, sy. 4.
- Âmidî, Ali b. Muhammed (v. 631/1233), **el-İhkâm fi usûli'l-fikh**, thk. Seyyid el-Cemîlî, Dâru'l-kütübi'l-arabî, Beyrût, 1404 (1984).
- Apaydın, H. Yunus, "Kıyas", **DİA**, C: XXV, Ankara, 2002.
- _____, "İctihad", **DİA**, C: XXI İstanbul, 2000.
- Aron Zysow, **The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory**, Cambridge, 1984.
- Atar, Fahrettin, **Fıkıh Usulü**, MÜİFVY, İstanbul, 1996.
- Atay, Hüseyin, **Kur'an'a Göre Araştırmalar I**, Düzeltilmiş İkinci Baskı, Ankara, 1993.
- Avcı, Casim, "Kufe", **DİA**, C: XXVI, Ankara, 2002.

- Ayntâbî, Mehmed Münîb (v. 1238/1823), **Şerhu's-Siyeri'l-kebîr**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1825/1241.
- Azîmâbâdî, Muhammed Şemsülhak (v. 1329/1911), '**Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415.
- Azimli, Mehmet, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 16, sy. 1, 2003.
- Bâbertî, Muhammed b. Mahmud (v. 786/1384), **Şerhu'l-'Inâye 'ale'l-Hidâye**, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y. (*Fethu'l-kadîr*'in içinde).
- Bâcî, Ebu'l-velid Süleyman b. Halef b. sa'd et-Tücîbî (v. 474/1081), **İhkâmü'l-füsûl fî ahkâmi'l-usûl**, thk. Abdülmecid Türkî, Beyrût, 1986.
- _____, **Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl**, Kahire, 2000.
- Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed el-Hatîb (v. 463/1071), **el-Fakîh ve'l-mütefekkih**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1980.
- Baktır, Mustafa, "İçki", **DİA**, C: XXI, İstanbul, 2000.
- Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Maturidî", **EÜİFD**, sy. 4, 1987.
- _____, "Delil", **DİA**, C: IX, İstanbul, 1994.
- _____, "Hanefî Mezhebi", **DİA**, C: XVI, Ankara, 2002.
- Basrî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ali b. et-Tayyib (v. 436/1044), **el-Mu'temed fî usûli'l-fikh**, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1403.
- Başoğlu, Tuncay, "Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları", **DT**, Dan. İ. K. Dönmez, MÜSBE, İstanbul, 2001.
- Bayındır, Abdülaziz, **İslam Muhakeme Hukuku**, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1986.
- _____, "İlahiyat Fakülteleri I. İslam Hukuk Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve "İslam Hukuk Usulünün Problemleri" Sempozyumu", Çorum, 2004.
- _____, **Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Meali**, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003.

_____, **Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar**, Süleymaniye Vakfı Yayınları, Düzeltilmiş İkinci Baskı, İstanbul, 2007.

_____, **Ticaret ve Faiz**, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007.

Bayraktar N., M. Hamidullah, Salih Tuğ, Yusuf Ziya Kavakçı, “İmam Muhammed Şeybânî'nin İstanbul Kütüphanelerindeki Mevcut Yazma Eserleri”, **İslam Medeniyeti**, (Şeybani Özel Sayısı), yl. 2, sy. 20, İstanbul 1389/1969.

Bedrân, Ebu'l-ayneyn, **Edilletü't-teşrî'l-müteârıza ve vücûhü't-tercîh beynenâ**, İskenderiyye, 1985.

Beroje, Sahip, “Gününüz İspat İmkanları ve Anlayışı Işığında Kadının Şahitliğinin Yeniden Değerlendirilmesi”, **Ekev Akademi Dergisi**, yl, 8, sy. 19, Bahar, 2004.

Berzencî, Abdüllatif Abdullah Aziz, **et-Teârûz ve't-tercîh beyne'l-edilleti's-şer'iyye**, Beyrût, 1993.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin (v. 458/1066), **Sünenü'l-Beyhaki'l-kübrâ**, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mektebetü dâri'l-bâz, Mekke, 1994.

Bilmen, Ömer Nasuhi (v. 1391/1971), **Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1976.

Boynukalın, Ertuğrul, “İslâm Hukukunda Gaye Problemi”, **DT, MÜSBE**, 1998.

Buhârî, Alâuddin Abdülaziz b. Ahmed (v. 730/1330), **Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî**, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût, 1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v. 256/870), **Sahîhu'l-Buhârî**, thk. Mustafa Dîb el-Büğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 1987.

Bulaç, Ali, “Mekasidu's-şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu”, **İslâmî Araştırmalar**, V, Ekim 1991, sy. 4.

Bühûtî, Mansur ibn Yunus b. Salâhuddîn el-Hanbelî (v. 1051/1641), **Keşşâfü'l-kınâ' 'alâ metni'l-iknâ'**, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1402.

Büyük Haydar Efendi (v. 1321/1903), **Usûl-i fıkıh Dersleri**, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, t.y.

- Câbirî, Muhammed Âbid, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı-Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi**, trc. Heyet, İstanbul, 1999.
- _____, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul, 2000.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370/981), **el-Fusûl fi'l-usûl**, thk. Uceyl Câsım en-Neşemî, Kuveyt, 1994.
- _____, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006.
- Coşkun, Selçuk, "Hadislerin Tarihe Arzı"nin Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme), **Ekev Akademi Dergisi**, yl. 8 sy. 20, Yaz 2004.
- Cubûrî, Salih Cuma Hasan, **el-Velâyetü 'ale'n-nefs fi's-şerî'ati'l-İslâmiyyeti ve'l-kânûn**, Beyrut, 1976.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed (v. 816/1413), **et-Ta'rîfât**, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrût, t.y.
- Cüveynî, Ebü'l-meâlî Abdülmelik b. Abdullah (v. 478/1085), **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, thk. Abdülazim Mahmûd ed-Dîb, Mısır, 1418.
- _____, **el-Verakât**, thk. Abdülatif Muhammed el-Abd, Kahire, 1977.
- _____, **Kitâbü't-telhîs fî usûli'l-fıkh**, Beyrût, 1996.
- Çelebi, İlyas, **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.
- _____, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", **MÜİFD**, sy. 16-17, 1998-1999.
- Dalgın, Nihat, **Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular**, Etüt Yayınları, İstanbul, 2004.
- _____, "Özel Günlerindeki Kadınların İbadeti", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy, 9, 2007.
- Dârakutnî, Ali b. Ömer (v. 385/995), **es-Sünen**, Dâru'l-ma'rife, Beyrût, 1966.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (v. 255/868), **Sünenü'd-Dârimî**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1407.
- Debûsî, Kâdı Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer (v. 430/1039), **Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh**, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001.

- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed, **eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ muhtasari Seyyidi'l-Hafîl**, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y.
- Desûkî, Muhammed, **el-İmam Muhammed ve eseruhu fi'l-fikhi'l-İslâmî**, Dâru's-sakafe, Katar, 1987.
- Doğan, Özlem, **Mantık**, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Döndüren, Hamdi, "Cuma Namazı ve Kılınma Şartları", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 2, sy, 2, 1987.
- Dönmez, İbrahim Kafi, "İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları", **DT**, Dan. Salih Tuğ, İstanbul, 1981.
- _____, "İllet", **DİA**, C: XXII, İstanbul, 2000.
- _____, "İcmâ", **DİA**, C: XXI, İstanbul, 2000.
- Durusoy, Ali, "Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", **İslâmî Araştırmalar**, Gazâlî Özel Sayısı, c. 13, sy. 3-4, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), **Sünen-ü Ebî Dâvûd**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-fikr, y.y.,t.y.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim (v. 182/798), **Kitâbü'l-harâc**, Kahire, 1382.
- Ebu Zehra, Muhammed (v. 1394/1974), **Ebû Hanîfe**, trc. Osman Keskiöglü, DİB, Ankara, 1997.
- _____, **Fıkıh Usulü**, trc. Abdülkadir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara, 1990.
- _____, **Muhâdarâtü fi 'akdi'z-zevâc ve âsâruhü**, Kahire, 1971.
- Elbânî, Muhammed Nasiruddîn, **İrvâü'l-ğalîl fî tahrîci ehâdisi Menâri's-sebîl**, Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut, 1979.
- Elmalılı, Muahmmmed Hamdi Yazır (v. 1361/1942), **Hak Dini Kur'an Dili**, (Sadeleştirilmiş Baskı), İstanbul, t.y.
- Emiroğlu, İbrahim, **Mantık Yanlıları**, Elis Yayınları, Ankara, 2004.
- Eren, Hasan, **Türkçe Sözlük**, TDK, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1992.

- Erdoğan, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.
- Eroğlu, Muhammed, “Muhammed, İmam Muhammed eş-Şeybânî (132/749 – 189/805) Nesebi, Hayatı, ve İlmi”, **İslam Medeniyeti** (Şeybani Özel Sayısı), yl. 2, sy. 20, İstanbul 1389/1969.
- Erturhan, Sabri, “Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta’lili”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 5, 2005.
- Erul, Bünyamin, “Hz. Aişe Kaç yaşında Evlendi? Dokuz Mu? On Dokuz Mu?”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. XIX, sy. 4, 2006.
- Fergalî, Muhammed Mahmûd Muhammed, **Buhûs fi’l-kıyâs**, Dâru’l-kitâbi’l-câmiî, Kâhire, 1983.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed (v. 770/1368), **el-Mısbâhü’l-münîr**, Lübnan, 2001.
- Firuzabadi, Ebü’t-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed (v. 817/1415), **Kâmus Tercümesi**, trc. Mütercim Âsım Efendi, Osmâniyye Matbaası, İstanbul, 1304.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), **el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl**, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfî, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrût, 1993.
- _____, **el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl**, thk. Muhammed Hasen Heytû, Dâru’l-fikr, Dımeşk, 1400.
- _____, **Şifâü’l-galîl fî beyâni’ş-şebih ve’l-muhîl ve mesâliki’t-ta’lîl**, thk. Hamd el-Kabîsî, Bağdat, 1971.
- _____, **el-Kıstâsü’l-müstakîm**, Beyrût, Dâru’l-meşrik, 1983.
- _____, **Esâsü’l-kıyâs**, thk. Fehd b. Muhammed Sedhan, Şeriketü’l-ubeykan, Riyad, 1993.
- Güler, İlhami, “Kur’an’da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”, **İslâmî Araştırmalar**, V, Ekim 1991, sy. 4.
- Güman, Osman, “Nahiv-Fıkıh İlişkisi (el-İsnevî Örneği)”, **DT**, Dan. Ahmet Turan Aslan, MÜSBE, İstanbul, 2006.

- Hacvî, Muhammed b. el-Hasan (v. 1376/1956), **el-Fikru's-sâmî fi târîhi'l-fikhi'l-islâmî**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût, 1995.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (v. 405/1014), **el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn**, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 2000.
- Hallâf, Abdülvehhâb (v. 1375/1956), **'İlmü usûli'l-fikh**, y.y., 1950.
- Hasan Hanefî, **Mine'n-nassı ile'l-vâkı' muhâvele lii'âdeti binâi 'ilmi usûli'l-fikh**, Beyrût, 2005.
- Hasan Ahmet, **İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi**, trc. Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999.
- _____, **Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence**, Islamic Research Institute, Islamabad, 1986.
- Haskefî, Alâuddin Muhammed b. Ali (v. 1088/1677), **ed-Dürü'l-muhtâr**, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1386.
- Hasrî, Ahmed Muhammed, **el-Hudûd ve'l-eşribe fi'l-fikhi'l-islâmî**, Ammân, 1980.
- Hattâbî, Muhammed b. İbrahim (v. 388/998), **Meâlimü's-sünen şerhu Sünen-i Ebî Dâvud**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût, 1991.
- Hayyâde Muhammed el-Hasen, **et-Ta'lîl bi's-şebeh ve eseruhû fi'l-kıyâs 'inde'l-usûliyyîn**, Mektebetü'r-rüşd, Riyâd, 2001.
- Hayyât, Rîm Nasûh, **el-Mer'e fi'l-İslâm kazâyâ ve fetâyâ**, Beyrut, 1997.
- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyüddin Muhammed b. Abdürrahîm b. Muhammed (v. 715/1315), **Nihâyetü'l-vüsûl fi dirâyeti'l-usûl**, Mekke, 1999.
- Hınn, Mustafa Sait, **İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları**, trc. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993.
- Humeyrî, Saîd Ali Muhammed, **el-Hukmü'l-vad'î 'inde'l-usûliyyîn**, Mekke, 1984.
- Huzâî, Mahmud Şemseddin Emir, **Davâbitü'l-bülûğ 'inde'l-fukahâ**, Beyrut, 2002.
- Hüseyn Ali ed-Dakûkî, "Hîre", **DİA**, C: XVIII, Ankara, 2003.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf (v. 463/1071), **Câmi'u beyâni'l-'ilmi ve fadhîhî**, Beyrut, t.y.

- _____, **et-Temhîd**, Tatvân, 1981.
- İbn Âbidîn, Muhammed b. Ömer (v. 1252/1836), **Reddü'l-muhtâr**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984.
- İbn Akîl, Ebü'l-vefâ Ali b. Akîl el-Hanbelî (v. 513/1119), **el-Vâzih fî usûli'l-fikh**, Beyrût, 1999.
- İbn Bedrân, Abdülkadir (v. 1927), **el-Medhal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel**, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1401.
- İbn Berhân, Burhan Ahmed b. Ali (v. 518/1124), **el-Vüsûl ile'l-usûl**, Riyad, 1984.
- İbn Ebî Hâtem, **'İlel-ü İbn Ebî Hâtem**, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1405.
- İbn Emîri'l-hâc (v. 879/1474), **et-Takrîr ve't-tahbîr**, Dâru'l-fikr, Beyrût, 1996.
- İbn Fâris, Hüseyin Ahmed, **Mu'cemü'l-mekâyis fi'l-lüğa**, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y.
- İbn Hacer, Şihabüddin Ebü'l-Fadl el-Askalânî (v. 852/1449), **Fethu'l-bârî bi şerhi'l-Buhârî**, Kahire, 1959.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun (v. 808/1406), **el-Mukaddime**, Beyrût, 1979.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed (v. 681/1282), **Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman**, Beyrut, t.y.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülüsi (v. 456/1064), **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, Dâru'l-hadîs, Kahire, 1404.
- _____, **el-Muhallâ**, Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, Beyrût, t.y.
- İbn Hibbân, Ebu'l-Hasan Alaaddin (v. 739/1339), **Sahîhu İbn Hibbân**, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1993.
- İbn Huzeyme, Ebu Bekr Muhammed b. İshak (v. 311/924), **Sahîhu İbn Huzeyme**, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut, 1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr (v. 751/1350), **İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-'âlemîn**, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrût, 1996.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (v. 620/1223), **Ravdatü'n-nâzır ve cennetü'l-menâzır**, thk. Abdülaziz Abdürraman es-Saîd, Câmiatü'l-imâm Muhammed b. Suûd, Riyâd, 1399.
_____, **el-Muğnî**, Dâru'l-fikr, Beyrût, 1405.
- İbn Kutluboğa, Ebu Adl Zeynuddin Kasım (v. 879/1474), **Tâcu't-terâcım fî tabakâti'l-Hanefiyye**, Mektebetü'l-müsenna, Bağdat, 1962.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvî (v. 273/887), **es-Sünen**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-fikr, Beyrût, t.y.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr (v. 711/1311), **Lisânü'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrût, 1990.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed (v. 970/1563), **el-Bahru'r-râik**, Dâru'l-marife, Beyrut, t.y.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (v. 520/1126), **el-Mukaddimât**, Kahire, 1325.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-velid Muhammed b. Ahmed (v. 595/1198), **Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid**, Dâru's-selâm, Kâhire, 1995.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyuddin Ahmed b. Absülhalim b. Mecdidin Abdisselam el-Harrânî (v. 728/1328), **Mecmû'u fetâvâ**, Matâbiu'r-Riyâd, Riyad, 1382.
_____, **el-Müsevede fî usûli'l-fikh**, Kahire, t.y. (Eser İbn Teymiyye'nin babası, dedesi ve kendisine nispet edilir ve yazar olarak Âl-i Teymiyye geçer).
_____, **Fetâva'n-nisâ**, th. Muhammed Beyyûmî, Mektebetü'l-ıman, t.y.
_____, **el-Fetâva'l-kübrâ**, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, t.y.
- İbnü'l-Hanbelî, Nasuhuddin Abdurrahman el-Ensârî, **Kitâbü aksiyeti'n-nebiyyi'l-Mustafâ Muhammed**, 1973.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid (v. 861/1457), **Fethu'l-Kadîr**, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y.
_____, **et-Tahrîr fî usûli'l-fikh**, Kahire, 1932.

- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdulhay (v. 1089/1679), **Şezerâtü'zeheb fî ahbâri men zeheb**, Beyrut, t.y.
- İbnü'l-Münzir, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim (v. 309/921), **el-İcmâ'**, Dâru'l-kitâbi'l-ilmîyye, Beyrût, 1985.
- İbnü'n-Nedim, Ebu'Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak el-Varrak (v. 378/988), **el-Fihrist**, Daru'l-marife, Beyrut, 1994.
- Îcî, Ebu'l-fazl Adudiddin Abdurrahman b. Abdülgaftar (v. 756/1355), **Şerhu'l-adud alâ Muhtasari'l-münteha'l-usûlî**, Beyrût, 2000.
- Îlâhî, Muhammed Manzûr, **el-Kıyas fî'l-ibâdât hükmühû ve eseruhû**, Riyad, 2004.
- İsâ Mennûn, **Nibrâsü'l-'ukûl fî tahkîkî'l-kıyâs 'inde ulemâi'l-usûl**, Kahire, 1345.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb (v. 502/1108), **Müfredât-ü elfâzî'l-Kurân**, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, t.y.
- İsnevî, Abdurrahim b. el-Hasen (v. 772/1370), **et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû 'ale'l-usûl**, thk. Muhammed Hasen Heytû, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1400.
- Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan (v. 415/1025), **el-Muğnî fî ebvâvi't-tevhîd ve'l-adl**, Kahire, 1962-65.
- Kahraman, Abdullah, **İslam'da İbadetlerin Değişmezliği**, Akademi Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Karahan, Abdülkadir, "1200. Ölüm Yıldönümünde İslam'ın Büyük Hukuk ve Din Bilgini Şeybânî", **İslam Medeniyeti**, (Şeybani Özel Sayısı), yl. 2, sy. 20, İstanbul 1389/1969.
- Karaman, Hayrettin, **İslam Hukuk Tarihi**, Nesil Yayınları, İstanbul, 1989.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû bekr b. Mesûd (v. 587/1191), **Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'**, Dâru'l-kütübi'l-arabî, Beyrût, 1982.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Kostantuni er-Rumî (v. 1067/1657), **Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn**, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1990.
- Kaya, Eyyüp Said, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl", **DT**, Dan. Ali Bardakoğlu, MÜSBE, İstanbul, 2001.

- Kelvezânî, Ebu'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed (v. 510/1116), **et-Temhîd fî usûli'l-fıkh**, thk. Müfid M. Ebû Amşe ve Muhammed Ali İbrahim, Cidde, 1985.
- Kılavuz, A. Saim, **Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Kırbaçoğlu, M.Hayri, **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü**, (Seçki) Kitâbiyât, Ankara, 2003.
- Kılıçer, M. Esad, **İslâm Fıkhdında Re'y Taraftarları**, DİB, Ankara, 1994.
_____, "Ehl-i Re'y", DİA, C: X, İstanbul, 1994.
- Koca, Ferhat, **İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)**, TDV, İstanbul, 1996.
_____, **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2001.
_____, "Hikmet", DİA, C: XVII, İstanbul, 1998.
_____, "İstidlâl", DİA, C: XXIII, İstanbul, 2001.
_____, "İstinbât", DİA, C: XXIII, İstanbul, 2001.
_____, "Mefhum", DİA, C: XXVIII, Ankara, 2003.
- Koçyiğit, Talât, **Hadîs Usûlü**, TDV, Ankara, 1997.
- Komisyon, **et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kurâni'l-Kerîm**, Kahire, 1977.
- Köksal, İsmail, **Tağayyuru'l-ahkâm fi'ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye**, Beyrut, 2000.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v. 671/1273), **el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân**, Dâru's-şâ'b, Kâhire, 1372.
- Kübeysî, Mahmud Mecid b. Suud, **es-Sağîr beyne ehliyyeti'l-vücûb ve ehliyyeti'l-edâ**, Dâru's-sakâfe, Katar, t.y.
- Lâmişî, Ebu's-senâ Mahmud b. Zeyd (v. 522/1128), **Usûlü'l-Lâmişî**, thk. Abdülmecid Türkî, Beyrut, 1995.
- Lehhâmî, Ramazan Abdülvedûd Abdüttevâb Mebrûk Muhammed, **Dirâsâtü usûliyye fî hücciyetü'l-kıyâsı ve aksâmihi**, Dâru'l-hüdâ, y.y., 1985.
_____, **el-Envâru's-sâtia fî turukı isbâti'l-'ileti'l-câmia**, Dâru'l-hüdâ, y.y., 1986.

- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin (v. 1225/1810), **Fevâtihu'r-rahamût bişerhi Müsellemi's-sübût**, Beyrut, 2002.
- Lûke, Münir Ahmed, **Ahkâmü şürbi'l-hamr fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye**, Bingazi, 1994.
- Macit, Yüksel, "Mu'tezile'nin Fıkıh Usulündeki Yeri ve Etkisi", **Marife**, yl. 3, sy. 3, 2003.
- _____, **Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı**, DT. EÜSBE, Kayseri, 2000.
- Mahlûf Muhammed Hasaneyn b. Muhammed Mahlûf Adevî, **Bülûgu's-sûl fi medhali 'ilmi'l-usûl**, Kahire, 1966.
- Mahmud Esad Seydişehri (v. 1336/1918), **Telhîs-i usûl-i Fıkıh**, İzmir, 1313.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah (v. 179/795), **el-Muvattâ**, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Mısır, t.y.
- Mâverdü, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (v. 450/1058), **Edebü'l-kâdî**, Bağdat, 1971.
- _____, **el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî**, thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1994.
- Mehdi Fazlullah, **el-İctihad ve'l-mantıkî'l-fıkhiyye fi'l-islâm**, Beyrut, 1987.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr (v. 593/1197), **el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî**, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrût, 1995.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (v. 683/1284), **el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1984.
- Meydânî, Abdülğânî b. Talib (v. 1298/1881), **el-Lübâb**, Dersaadet, t.y.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Hazma (v. 834/1431), **Füsûlü'l-bedâyi' fi usûli'ş-şerâyi'**, İstanbul, 1289.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi (v. 885/1481), **Mirkâtü'l-vüsûl**, Dersaadet, İstanbul, 1320.
- Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî (v. 313/925), **Muhtâru's-sihâh**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980.

- Muhammed el-Arûsî Abdülkadir, **el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fıkh ve usûli'd-dîn**, Dâru hafız, y.y., 1990.
- Muhammed er-Ravkâ, **Nazariyyetü't-tak'îdi'l-fıkhıyye ve eseruhû fî ihtilâfi'l-fukahâ**, Ribat, 1994.
- Muhammed Hamidullah (v. 2002), "Ölümünün 1200'üncü Yıldönümünde Şarلمان'ın Muasır: İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani", trc. Yusuf Ziya Kavakçı, **İslam Medeniyeti** (Şeybani Özel Sayısı), yl. 2, sy. 20, İstanbul 1389/1969.
- _____, "Profesör Majid Khadduri'nin İslam Devletler Hukuku (Şeybânî'nin Siyeri)", **İslam Medeniyeti** (Şeybani Özel Sayısı), yl. 2, sy. 20, İstanbul 1389/1969.
- Muhammed Hasan Heytû, **el-Vecîz fî usûli't-teşrî'i'l-İslâmî**, Beyrut, 1990.
- Muhammed Hassân İbrahim Avd, **İbn Fûrek ve âsâruhü'l-usûliyye**, Dımeşk, 2002.
- Muhammed İbrahim Muhammed el-Hafrâvî, **et-Te'âruz ve't-tercîh 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhümâ fî'l-fıkhî'l-İslâmî**, 1985.
- Muhammed Şerîf Ömerî, **el-Kıyâs fî't-teşrî'i'l-İslâmî**, Hecr li't-tabâa ve'n-neşr, Cîze, 1987.
- _____, **et-Tahsîs 'inde ulemâi'l-usûl**, Cîze, 1987.
- Muhammed Ubeydullah el-Esadî, **el-Mûciz fî usûli'l-fıkh**, 1990.
- Muhammed Zekerıyya el-Berdîsî, **Usûlü'l-fıkh** (*Süllemü'l-vüsûl* ile birlikte), y.y., 1961.
- Muhammed Süleyman Davud, **Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-usûlî menhecü tecrübiyyi İslâmî**, Dâru'd-da've, İskenderiye, 1984,
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, **Tuhfetü'l-ehvezî**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût, t.y.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî (v. 261/875), **Sahîhu Müslim**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrût, t.y.
- Nedvî, Ali, **el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî nâbiğatu'l-fıkhî'l-İslâmî**, Dâru'l-kalem, Dımeşk, 1994.

- _____, **el-Kavâid ve'd-davâbitü'l-müstehlesa mine't-Tahrîr şerhu'l-Câmiî'l-kebîr**, Matbaatü'l-Medeni, Kahire, 1991.
- Nemle, Abdülkerim b. Alî b. Muhammed, **er-Ruhasu's-şer'ıyye ve isbâtühâ bi'l-kıyâs**, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1990.
- _____, **el-Mühezzeb fî 'ilmi usûli'l-fıkhi'l-mukârin**, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1999.
- Nesâî, Ebû Abdırrahman b. Şuayb (v. 303/915), **Sünen (el-Müctebâ)**, Haleb, 1986.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah (v. 710/1310), **Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif 'ale'l-Menâr**, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût, 1986.
- Nesefî, Ebu'l-muîn Meymûn b. Muhammed (v. 508/1115), **Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn**, DİB, Ankara, 1993.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Yahya b. Şeref (v. 676/1277), **el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb**, Dâru'l-fıkr, Beyrût, t.y.
- _____, **Şerhu Sahîh-i Müslim**, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrût, 1392.
- Nureddin el-Hâdimî, **ed-Defîl 'inde'z-Zâhiriyye**, Beyrut, 2000.
- Öğüt, Salim, **Şerhu Hafızuddin en-Nesefî li kitâbi'l-Müntehab fî Usûli'l-mezheb**, İstanbul, 2003.
- _____, "İstihâze", **DİA**, C: XXIII, İstanbul, 2001.
- _____, "Ebu Yusuf", **DİA**, C: X, İstanbul, 1994.
- Ömer Mevlûd Abdülhamid, **Huccıyyetü'l-kıyâs fî usûli'l-fıkhi'l-islâmî**, Câmiatü Kâryûnus, 1988.
- Özaşar, Mehmet Emin, **Hadîsi Yeniden Düşünmek**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.
- Özel, Ahmet, **Hanefî Fıkıh Alimleri**, TDV, Ankara, 1990.
- Özen, Şükrü, "İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci (Başlangıcından Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar)", **DT**, Dan. Hayrettin Karaman, MÜSBE, İstanbul, 1995.

- Özşenel, Mehmet, “Sünnet ve Hadisi Değerlendirmede Ehl-i Re’y-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî”, DT, Dan. İsmail L. Çakan, MÜSBE, İstanbul, 1999.
- Paksoy, Kadir, “Kur’an’a Abdestli Dokunmakla İlgili Rivayetlerin Tahlili”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, V, Şanlıurfa, 1999.
- Pekcan, Ali, **İslam Hukunda Gaye Problemi**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003.
- _____, “İslam Bilginlerine Göre İmam Muhammed ve Onun Hukuk Metodolojisine –El-Hucce- Bağlamında Genel Bir Bakış” **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 9, 2007.
- Pezdevî, Ebü'l-usr Ali b. Muhammed (v. 482/1089), **Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl**, (Abdülaziz Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ile birlikte). Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Râzî, Muhamed b. Ömer b. el-Huseyn Fahrudin (v. 606/1209), **el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh**, thk. Dr. Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1997.
- _____, **el-Me'âlim fî 'ilmi usûli'l-fıkh**, Kahire, 1994.
- Sâbûnî, Nureddin, **Mâturîdiyye Akaidi**, trc. Bekir Topaloğlu, DİB, Ankara, 1980.
- Sadak, Bekir, “İmam Muhammed eş-Şeybânî”, **İslâm Medeniyeti**, (Şeybani Özel Sayısı), yl. 2, sy. 20, İstanbul 1389/1969.
- Sadeddin Musad Hilâlî, **el-Mehâratü'l-usûliyye ve esruhâ fi'n-nuzci ve't-tecdîdî'l-fıkhıyye**, Câmîatü'l-Kuveyt, 2004.
- Salâh Zidân, **Hücciyetü'l-kıyâs**, Dâru's-sahve, Kahire, 1987.
- Sâi'dî, Hamd b. Hamdî, **Müvâzenetü beyne delâleti'n-nassı ve'l-kıyâsi'l-usûliyyi ve eseruhû zâlike 'ale'l-fürû'l-fıkhıyye**, Dâru'l-harîr li't-tübâa, Kâhire, 1993.
- Salih b. Abdillâh b. Hamîd, **Raf'u'l-harac fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye**, Mekke, 1403.
- San'ânî, Ebu Bekr Abdurrezzak b. Hemmâm (v. 211/827), **el-Müsannef**, Beyrut, 1983.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail (v. 1182/1768), **Sübülü's-selâm şerhu Bülûğî'l-Merâm**, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrût, 1379.
- Sarmış, İbrahim, **Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak**, Ekin Yayınları, İstanbul, 2007.

- Sava Paşa (v. 1901), **İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd**, trc. Baha Arıkan, DİB, Ankara, 1955.
- Selman b. Nasri'd-dâye, **Mesâil fi'l-cenâbe ve'l-hayz**, Kahire, 2005.
- Sem'ânî, Ebu'l-muzaffer Mansûr b. Muhammed (v. 489/1096), **Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.
- Semerkindî, Alâuddin Muhammed b. Ahmed (v. 539/1144), **Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl fi'l-usûl**, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat, 1987.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed (v. 483/1090), **el-Mebsût**, Dâru'l-ma'rife, Beyrût, 1406.
_____, **Usûlü's-Serahsî**, Dâru'l-ma'rife, Beyrût, 1372.
_____, **Şerhu Kitâbi's-siyeri'l-kebîr**, Beyrut, 1997.
- Seyyid Murteza Alemü'l-hüdâ, **ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a**, Tahran, 1984.
- Söylemez, M. Mahfuz, **Bedevilikten Hadariliğe Kufe**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- Suad İbrahim Salih, **Ahkâmü 'ibâdâti'l-mer'e fî Şerî'ati'l-İslamiyye**, Dâru'z-ziyâ, Kahire, 1986.
- Suyûtî, Celalettin Abdurrahman b. Ebî Bekr (v. 911/1505), **el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'idi ve furû'ı fikhi's-Şâfi'iyye**, Beyrut, 1987.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali (v. 771/1370), **el-İbhâc fî şerhi'l-minhâc 'alâ Minhâci'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1404. (bu eserin ilk kısmı müellifin babası Takıyüddîn Ali b. Abdülkâfî b. Ali es-Sübkî (v. 756/1355)'ye aittir)
- Şa'bân, Zekiyüddîn, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, trc. İbrahim K. Dönmez, TDV, Ankara, 1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris (v. 204/820), **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrût, t.y.
_____, **el-Ümm**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
_____, **Müsned**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, t.y.

- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ (v. 790/1388), **el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a**, Dâru'l-ma'rife, Beyrût, t.y.
- Şâzelî, Muhammed, **el-Kıyâs ve mekânetühû min edilleti'l-ahkâmî's-şer'iyye**, Dâru'n-nahdeti'l-arabiyye, Kâhire, 1990.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, **el-Milel ve'n-nihal**, thk. Abdülaziz Muhammed el-Vekil, Kahire, 1968.
- Şelebî, Muhammed Mustafa (v. 1021/1612), **Ta'îlü'l-ahkâm**, Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, Beyrût, t.y.
- _____, **el-Medhal fi't-ta'rîfi bi'l-fihhi'l-İslâmî**, Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, Beyrût, 1985.
- _____, **Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî**, Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, Beyrût, 1986.
- Şener, Abdülkadir, **İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah**, DİB, Ankara, 1974.
- Şener, Mehmet, "İ'tikâf", **DİA**, C: XXIII, İstanbul, 2001.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (v. 1250/1834), **İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki min 'ilmi'l-usûl**, Dâru'l-fikr, Beyrût, 1992.
- _____, **Neylü'l-evtâr**, Dâru'l-ceyl, Beyrût, 1973.
- _____, **Fethu'l-kadîr**, Dâru'l-fikr, Beyrût, 1983.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan (v. 189/805), **Kitâbü'l-asl el-ma'rûf bi'l-Mebsût**, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1990.
- _____, **el-Câmi'u'l-kebîr**, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût, 2000.
- _____, **el-Câmi'u's-sağîr** (*en-Nâfiu'l-kebîr* isimli şerhle birlikte) Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1986.
- _____, **es-Siyeru'l-kebîr** (*Şerhu Kitâbi's-siyeri'l-kebîr* isimli şerhle birlikte) Beyrut, 1997.
- _____, **Ziyâdâtü'z-Ziyâdât** (*en-Nüket* ve *et-Ta'lik* isimli şerhlerle birlikte), Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1986.
- _____, **el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne**, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1965-1971.

- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali (v. 476/1083), **el-Luma' fî usûli'l-fıkh**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1985.
- _____, **el-Me'ûne fî'l-cedel**, thk. Ali Abdülaziz el-Umeyrînî, Cemiyetü İhyâi't-türâsi'l-İslâmî, Küveyt, 1407.
- _____, **et-Tefsîra fî usûli'l-fıkh**, thk. Muhammed Hasan Heytû, Dâru'l-fıkr, Dımeşk, 1403.
- _____, **el-Mühezzeb**, Dâru'l-fıkr, Beyrût, t.y.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (v. 977/1570), **Muğni'l-muhtâc**, Dâru'l-fıkr, Beyrût, t.y.
- Taberî, Ebû Cafer (v. 310/923), **Tefsîru't-Taberî**, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1405.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî (v. 321/933), **Şerhu Me'âni'l-âsâr**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1399.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid, **et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kurâni'l-Kerîm**, Dâru'l-maârif, Kahire, t.y.
- Taş, Aydın, "Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukuk Anlayışı (Usul Anlayışı)", **DT**, Dan. H. Yunus Apaydın, EÜSBE, Kayseri, 2003.
- Taylan, Necip, **Mantık**, MÜİFVY, İstanbul, 1996.
- Teftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (v. 792/1390), **et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-tenkîh**, Beyrut, 1998.
- Tilimsânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (v. 771/1370), **Miftâhü'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû 'ale'l-usûl**, Beyrut, 1998.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (v. 279/892), **el-Câmi'u's-sahîh Sünenü't-Tirmîzî**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru İhyâi'it-türâsi'l-arabî, Beyrût, t.y.
- Topaloğlu, Bekir, **Kelam İlmi**, Damla Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, Kitâbiyât, Ankara, 2006.
- Tûsî, Ebû Ca'fer' Muhammed b. el-Hasan, **el-'Udde fî usûli'l-fıkh**, Kum, 1417.
- Ünal, Halit, "el-Asl", **DİA**, C: III, İstanbul, 1991.

- Veliyüddin Ebî Zura Ahmed el-İrakî, **el-Ğaysü'l-hâmî şerhu Cem'ı'l-Cevâmî'**, Kahire, 2003.
- Yakub b. Abdülvehhab el-Bâhuseyn, **et-Tahrîc 'inde'l-fukahâ ve'l-usûliyyîn**, Riyad, 1414.
- Yâkût, Abdullah el-Hamevî, **Mu'cemü'l-büldân**, Beyrut, t.y.
- Yaman, Ahmet, "Adet Gören Kadının İbadeti", **Mehir**, Yaz, 1998.
- Yaşaroğlu, Kamil, "Kazâ", **DİA**, C: XXV, Ankara, 2002.
- Yavuz, Yunus Vehbi, "el-Câmi'u's-Sagir" , **DİA**, C: VII, İstanbul, 1993.
- Wael B. Hallaq, "Sünnî Fıkhî Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar", trc. Bilal Aybakan, **İLAM Araştırma Dergisi**, c. III, sy. 2, (Temmuz-Aralık 1998).
- _____, "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkh İlminde Formel Hale Getirilmesi", trc. Bilal Aybakan, **MÜİFD**, sy. 16-17, Ayı Basım, 1998-99.
- _____, **A History of Islamic Legal Theories An Introduction to Sunni Usul al-fıkh**, Cambridge, 1999.
- Zencânî, Şihabüddin Mahmud b. Ahmed (v. 656/1258), **Tahrîcü'l-fürû 'ale'l-usûl**, Dimeşk, 1984.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah (v. 794/1392), **el-Bahru'l-muhît**, y.y. 1992.
- Zeydân, Abdülkerim, **el-Vecîz fî Usûli'l-fıkh**, Dersaadet, t.y.
- _____, **el-Müfessal fî ahkâmi'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslim fi's-şer'ati'l-İslâmiyye**, Beyrut, 1993.
- _____, **el-Medhal lidirâseti's-şer'ati'l-İslâmiyye**, Bağdat, 1969.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh (v. 762/1360), **Nasbü'r-râye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye**, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1996.
- Zuhaylî, Vehbe, **Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî**, Dâru'l-fıkr, Dimeşk, 1986.
- _____, **et-Tefsîru'l-münîr**, Beyrut, 1991.
- _____, **el-Fıkhü'l-İslâmiyye ve edilletühû**, Dâru'l-fıkr, Dimeşk, 1997.

ÖZGEÇMİŞ

1975 yılında Eskişehir’de doğdu. 1995 yılında Eskişehir İmam Hatip Lisesi’nden, 2000 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2003 yılında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde “Kasânî’nin Bedâiu’s-sanâî’ Adlı Eserinde İstihsan Metodu” adlı teziyle Yüksek lisansını tamamladı. 2000 yılından beri Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı İlköğretim okullarında Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak görev yapmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

Fatih Orum

0 216 343 15 05

0 505 562 03 09

f.orum@mynet.com.tr