

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİMDALI

146397

**EHL-İ SÜNNET USÛLÜNDEKİ KIYAS'LA
Şİİ CAFERİLER'DEKİ AKL'IN MUKAYESESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

146397

DANIŞMAN

Yrd. Doç. Dr. İsmail KÖKSAL

HAZIRLAYAN

Nizamettin ERGÜVEN

ELAZIĞ - 2004

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİMDALI

**EHL-İ SÜNNET USÛLÜNDEKİ KIYAS'LA
Şİİ CAFERİLER'DEKİ AKL'IN MUKAYESESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Bu tez 05/ 10/ 2004 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği / oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

DANIŞMAN

Yrd. Doç. Dr. İsmail

KÖKSAL

ÜYE

Doç. Dr. H. Mehmet

SOYSALDI

ÜYE

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Y.

KEŞKİN

Tasdik Olunur.

.../.../2004

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNZÖZ.....	V
KISALTMALAR.....	VI

GİRİŞ

I- Asli Deliller.....	1
II- Fer'i Deliller.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

EHL-İ SÜNNET USULÜNDE KIYAS

I-Kıyasın Tanımı ve Hükümü.....	6
A- Kıyasın Tanımı.....	6
B- Kıyasın Hükümü.....	10
II- Kıyasın Hüccet Değeri.....	11
III- Kıyası Kabul Etmeyenler ve Delilleri.....	11
A- Kıyası Kabul Etmeyenler.....	11
1- Mu'tezililer.....	11
2- Şîiler.....	12
3- Zahiriler.....	13
B- Kıyası Kabul Etmeyenlerin Delilleri.....	14
IV-Kıyas Taraftarları ve Delilleri.....	16
A-Kıyas Taraftarları.....	16
1- İmam Ebu Hanife'de ve Irak Fukâhâsında Kıyas.....	16
2- İmam Malik'te ve Hicaz Fukâhâsında Kıyas.....	17
3- İmam Şafii'de Kıyas.....	18
4- Zeydiler'de Kıyas.....	19
5- Mutezile'den Ebu Huseyn el-Basri ve Şafii Ashabından el-Keff-al'da Kıyas	
B- Kıyas Taraftarlarının Delilleri.....	20
V- Kıyasın Şartları ve Rükünleri.....	24
A-Kıyasın Şartları.....	24

B-Kıyas'ın Rükünleri.....	24
1-Asl:	25
2-Fer'	26
3- Hüküm.....	27
4- İlet.....	27
a) İlet, Sebep ve Hikmet Arasındaki Fark.....	28
b) İletin Şartları.....	29
ba) Zahir bir vasıf olması.....	30
bb) İletin mezbut olması.....	30
bc) İletin hüküm için münasip bir vasıf olmadığı	31
bd) İletin sirayetli (müteaddi)bir vasıf olması	31
be)Vasfın muteber olmadığını gösteren bir delil bulunmaması.....	32
c) İletin Kısımları	32
ca) Münasip müessir	32
cb) Mülayim münasip	32
cc) Münasib-i mursal	33
cd) Münasib-i mulga	33
d) İlet'in Tesbit Yolları	34
da) Nass	34
db) İcma	34
dc) Nass ve icma dışındaki durumlar	30
dca) Sebr (deneme) ve taksim	35
dcb) Devran metodu	35
dcc) Tahricu'l-menat	35
dcd) Tenkihu'l-menat	37
dce)Tahkiku'l-menat	37
VI –Kıyasın Kısımları	37
A-Kıyas Kuvvet İtibariyle İkiye Ayrılır	37
1- Celi (Açık) Kıyas.....	37
2- Hafi (Gizli) Kıyas.....	38
B- Kıyas İlet Bakımından Üçe Ayrılır.....	38
1- Kıyasü'l-İlle.....	38
2- Kıyasu'd-Delâle	38
3- Asl'ın Manasına Göre Kıyas	38

C- İmam Şafii Kıyas'ı Şu Şekilde İkiye Ayırır.....	39
1- Kıyas-ı Ma'na.....	39
2- Kıyas-ı Şebeh.....	39
D- Kıyas-ı Terd ve Kıyas-ı Aks... ..	39
1- Kıyas-ı Aks.....	39
2- Kıyası Tard... ..	39
VII- Kıyas ve Nasslar	39
A- Kat'i Nass'lar Karşısında Kıyas.....	39
1-Nass bulunan yerde kıyas ile amel edilmez... ..	39
2- Kıyas, bazen zanni delillerle çatışabilir.....	39
3- Kıyas asla Kur'an ve Sünnetle çatışmaz.....	40
B- Haber-i Vahid ve Sahabe Kavli Karşısında Kıyas.....	40
VIII- Ukubat ve Naslar	40

İKİNCİ BÖLÜM

Şİİ CAFERİ USÛLÜNDE AKIL DELİLİ

I- Aklın Tanımı	42
II- Aklın Bir Hüccet Olarak Kabul Edilmesinin Tarihi Seyri.....	43
III- Akl Delilinin Sınırı Noktasında ki Tartışma	44
IV- Nass'da Akıl'ın Önemi	46
A- Kur'an'dan Deliller	47
B- Sünnet'ten Deliller	49
V- Bazı İslam Düşünürlerinin Akıl'ın Önemine Dair Düşünceleri.....	44
VI- Mulazemât-ı Aklî.....	50
VII -Akıl Delili'nin (Ameli Akıl) Kısımları.....	52
A- Mustekıllat-i Akliye (Mustakil Akli Delil).....	53
1- Hüsün ve Kubh'un Tanımı	54
2- Usûli İmamiyye'nin Dışındaki Bazı İslam Düşünce Ekolleri'nin Akıl ve Hüsün-Kubh Anlayışları	55
a) Mutezile'nin Görüşü.....	55
b) Eş'ariler'in Görüşü	58
c) Maturidiler'in Görüşü.....	59

d) Şif Ekollerden Ahbariler'in Akıl ve Hüsün-Kubh Anlayışı	62
3- İmamiye'nin Akıl ve Hüsün - Kubh Anlayışları	65
B) Gayri Mustekillat-ı Akliye (Mustakil Olmayan Akli Delil)	70
1- Mukaddimetü'l-Vacib	71
2- Bir Şeyin Emredilmesi, O Şeyin Zıttının Yasaklandığı Anlamına Gelir mi	
3- Nehy'in Fesada Delaleti	72
4- Emr ve Nehyin Cem' Edilmesi	73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KIYAS ve AKLIN MUKAYESESİ

I- Tanım Açısından Kıyas ve Akıl	75
II- Edille-i Şer'îyye'nin Dördüncüsü Olarak Kabul Edilmeleri Açısından Kıyas ve Akıl	
III- Kıyas ile Akıl Delilinin Kabulünde İttifakın Derecesi	75
IV- Önem Açısından Kıyas ve Akıl	75
V- Mantiki İstidlal Yoluyla Kıyasî ve Akfî Hükme Ulaşılması	76
VI- Maslahat Prensibi Açısından Kıyas ve Akıl	78
VII- Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyas Delili ile Şif Caferiler'de ki Akıl Delilinin Bir Terimde Toplanması	79

ÖNSÖZ

Ehl-i Sünnet ve Şia İslam düşünce yapısını oluşturan en büyük iki ekoldür. Bu iki ekol fikhın usûl ve fûru konularının bazılarında kendilerine has farklı düşüncelere sahiptirler. Bu farklı düşünceleri tarih boyunca bazı yanlış siyasetler körüklemiş ve bu kardeş iki ekol arasındaki ihtilaf zamanla büyütülmüştür.

Her iki ekol arasındaki anlaşmazlıkları halletmek ve aralarındaki ihtilafları aza indirmek ve sömürgeciliğe karşı birlik olmak için yakın tarihte iki tarafın alimleri bir araya gelmiş bu amaçla 1947’de “Dâru’t-Takrip Beyne’l-Mezahib-i İslam” (İslam Mezheplerini Yakınlaştırma Cemiyeti) adı altında bir cemiyet kurulmuştur. Beklenmeyen bazı siyasi olayların patlak vermesi sebebiyle bu kurum istenilen başarıyı elde edememiştir. Mezhepler arasındaki yakınlaştırmayı yeniden başlatmak amacıyla 1993 Şubatında İstanbul’da İSAV (İslâmî İlimler Araştırma Vakfı) tarafından “Tarihte ve Günümüzde Şiîlik” adı altında uluslar arası bir sempozyum düzenlenmiştir. Bu sempozyumda ihtilafın en büyük sebebi “her iki ekolün birbirlerini tam olarak tanınamaması” olduğu belirlenmiştir. Toplantıya katılan Şiî alimlerden birinin şu sözü takdirle karşılanmıştır: “ Hepimiz Şiîyiz çünkü Ehl-i Beyti seviyoruz. Hepimiz Sünniyiz çünkü sünnetle amel ediyoruz.” Sempozyum sonunda, iki ekol arasında ki ihtilafın dinin asıllarında olmadığı, ictihada konu olan meselelerde olduğu gerçeği görüşü kabul görmüştür.

Ülkemizde özellikle bu her iki ekolün düşüncelerini mukayeseli olarak konu edinen çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu konudaki eksikliği ciddi olarak hissettiğimizden, her mezhebin amel-düşünce şablonu olan fıkıh usûlündeki şer’i deliller konusundan Ehl-i sünnet usûlündeki “kıyas delili” ile Şia’nın en büyük mezhebi olan Caferiler’deki “akıl delili”ni araştırma konusu yaptık.

Bu konuyla alakalı daha önce yapılan kısıtlı çalışmalarda istediğimizi tam bulamadığımızdan bazı zorluklarla karşılaştık. Bu çalışmamızın kardeş olan her iki ekolün bir birini insafla anlamalarına, bir birlerine yakınlaşmalarına ve bundan sonra bu konuda yapılacak çalışmalara yardımcı olmasını diliyorum.

Bu çalışmada bize emeği geçen değerli hocamYrd. Doç. Dr. İsmail KÖKSAL Bey’e ve kütüphanesinden çokça faydalandığım değerli hocam Dr. Aydın TAŞ Bey’e teşekkür ederim.

KISALTMALAR

A. mlf.	: Aynı müellif
A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
a.g.m.	: Adı geçen makâle
A.y.	: Aynı yer
Ank.	: Ankara
b.	: Bin
B.k.z.	: Bakınız
h.	: Hicri
İst.	: İstanbul
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
İSAV	: İslami Araştırmalar Vakfı
M.Ü. İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Nşr.	: Naşir
Thk.	: Tahkik
Tsh.	: Tashih

GİRİŞ

Hız. Peygamber (sav)'in vefatıyla nass dönemi kapanmıştır. Bu sebeple gelişen, değışen ve genişleyen hayata uyum sağlamak ve İslam'ın ibadet ve muamelat açısından daha iyi yaşanılması için İslam müctehitleri bazı farklı yorumlar geliştirmişlerdir. Bu yorumlar bazı kiriterlere ve metotlara göre yapılmıştır. Bu metotlar daha sonra usul kaideleri olarak belirlenmiş ve sistematize edilmiştir.

Şer'i ameli hükümleri, tafsili delillerden çıkarma metodu olarak tarif edilen fıkıh usûlü ilmi geliştirilen metotlardan biridir. Bu konuda ilk sistematik usul kitabı İmam Şafii'nin "er-Risâle"si olarak kabul edilir. Diğer mezheplerin ameli hükümlerinin istinbat edildiğı fıkıh usûlü prensipleri, mezhep imamlarının döneminde değil daha sonra gelen mezhep alimlerinin, mezhep imamlarının ameli konularda verdiği fetvalarından derleyerek oluşturmuşlardır.

İslam dünyasının en büyük iki ekolü olan Ehl-i Sünnet ve Şia özellikle tez araştırmamızda ikinci bölümü oluşturan Caferi Şiiler ameli hükümleri tafsili delillerden istinbat ederken asli deliller olan: Kitap, Sünnet ve İcma'nın istinbat delilleri olduğu noktasında – ayrıntılarda ihtilaf olsa da – ittifak etmektedirler. Bu üç delilden sonra kabul edilen delillerde ilk üç delildeki ittifakı göremiyoruz. Deliller konusunda her iki ekolün bakış açısını şöyle özetleyebiliriz:

I- Asli Deliller

Kur'an-ı Kerim'in birinci başvuru kaynağı olduğu noktasında, İslam ümmeti ittifak halindedir.¹

Sünnetin de ikinci başvuru kaynağı olduğu noktasında da aynı derecede ittifak vardır. Ancak, Sünnet'in mahiyeti açısından Ehl-i Sünnet ve Şia arasında bazı farklılıklar vardır. Ehl-i Sünnet olarak kabul edilen: Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanbeliler sünnetin hüccet olduğu noktasında mutlak ittifak içinde olsalar da ayrıntılarda ihtilaf etmektedirler.² Ehl-i Sünnet, Sünnet'i Hz. Peygamber (s.a.v)'in söz, fiil ve takrirleri

¹ Muzaffer, Muhammed Rıza, **Usûlü'l-Fıkıh**, Daru't-Tearuf, Beyrut-1983, II, 47.

² Bu konudaki tartışmalar için bkz; Şaban, Zikiyuddin, **İslam Hukuk Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)**, (Trc.: İbrahim Kafi Dönmez) TDV.Y., Ank-1990, s. 63-81.

şeklinde tarif ederken Şia buna ek olarak Masum İmamların söz, fiil ve takrirlerini de içine alacak şekilde tarif etmiştir.³

Her iki ekolde de Kitap ve Sünnet'te bir olayın hükmü bulunmadığı zaman üçüncü başvuru kaynağı olarak **İcma** kabul edilir. Ancak Sünni ve Şif usûlcülerin İcma'ya yüklediği anlamlar farklılık arz etmektedir. Sünni usûlcüler İcma'yı, "Hz Peygamber (s.a.v)'in vefatından sonra herhangi bir asırda müslüman müctehidlerin bir mesele hakkındaki, şer'i bir hüküm üzerinde görüş birliği etmeleri" olarak tarif etmekte. ⁴ Caferiyye'ye göre bu nitelikteki İcma şer'i delil oluşturmaz. Çünkü asıl delil masumun sözüdür. İcma, bir görüşe göre İmamın toplum içindeki varlığı,⁵ başka bir görüşe göre ise kavlini içine alırsa ancak,⁶ ulamanın ittifakla kabul ettikleri hususlara meşruiyet kazandırabilir.⁷

II- Ferî Deliller

Asıl delillere değindikten sonra her iki ekolün **asıl delillere tabi** olarak kabul ettikleri delilleri sıralayalım. Ehl-i Sünnet ulaması şer'i delillerin dördüncüsü olarak "**kıyas**"ı kabul etmektedir. Caferiler ise , "**akıl delili**"ni dördüncü delil olarak kabul etmekte. Tezimiz'in konusu kıyas ve akıl delili'nin mukayesesi olması nedeniyle bu iki delil hakkındaki tezimiz'in birinci ve ikinci bölümlerinde gerekli açıklama yapıldığından burada zikretmiyoruz.

Caferi usûlcüler, akıl delilinden sonra "**Uygulama ilkeleri**" dedikleri ikinci dereceli şer'i delilleri devreye sokmaktadırlar. Bu uygulama ilkelerini şöyle sıralayabiliriz: **Siret, istishap, berâet ve ihtiyat.**

Siret, genel manası halkın bir şeyi yapmayı veya yapmamayı adet edinmesidir. Teknik bir terim olarak usûlcülerin "es-sîratu'l-ukalâiyye" veya "binâu'l-ukalâ" diye isimlendirdiği siret'te kastedilen halktan dini ve milliyeti ne olursa olsun bütün akıl sahibi insanların yaygın adetleridir.⁸ Yalnız müslümanlar, yahut bunlardan İmamiler gibi belli bir mezhebe bağlı olanlar kastedilirse buna "es-siretu'l-muteşşri'a" denir.⁹

³ Muzaffer, **Usûlü'l- Fıkh**, II, 57.

⁴ Medkûr, M. Selam, **İslam Hukuku Başlangıcı**, Çev: Ruhi Özcan, Nun Y. , ts. 136.

⁵ Tusi, Ebu Ca'fer Muhammed el-Hasan, **el-Udde fi Usûl'l-Fıkh**, Çaphane-i Sitâre. Kum-1417, II, 164.

⁶ Allame Hilli, Hasan b. Yusuf b. Ali, **Mebâdiu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, Necef-1970, s.190.

⁷ et-Tûsi, **el-Udde**, II, 164.

⁸ el-Muzaffer, **Usûl**, II, 153.

⁹ el-Muzaffer, **Usûl**, II, 155.

Birinci şekliyle akıl deliline, ikinci şekliyle icma'ya raci olduğu görünmektedir.¹⁰ Sünni camia bu delile banzer olarak “örf” deilini kabul etmektedir.¹¹

İstishap, geçmişteki hâle dönerek bu hâlin hükmünün bekasına karar vermektir.¹² Daha doğrusu İstishap, bir hükmün veya hakkın geçmişte kesin olarak varlığı bilindiği halde, şu anada devam edip etmediği konusunda şüphe varsa, devam ettiği kabul edilerek işlem yapılması durumudur.¹³ Ehl-i Sünnet usûlcüleri de bu delili kabul etmektedir.¹⁴

Berâet, “Eşyada aslolan ibaha (mubah olma)’dır.” Görüşünü savunan Caferiler berâeti, akli ve şer’i olmak üzere ikiye ayırmışlardır.¹⁵ Bereât-i akliye, herhangi bir delil bulunmaksızın bir fiilin yapılması veya terk edilmesi hususunda şüphe oluştuğunda akılla cezanın gerekmeyeceğine hükmetmektir. Berâet-i şeriye’ye gelince aynı durum mevcut şer’i bir hüküm için oluşursa bu durumda da cezanın yokluğuna hükmedilir.¹⁶ Sünni usulcülerini bunu “Bereat-i asliye istishabi” diye istishabi’ın bir nevi olarak kabul etmekte.¹⁷

İhtiyat, delilin bulunmaması halinde bütün şıkları yerine getirmekten ibarettir.¹⁸ İhtiyat, akli ve şer’i diye ikiye ayrılır. Akli ihtiyat, terk edilmesi halinde ahirette ceza ihtimali taşıyan bir fiilin gerçekleştirilmesinin ve yine yapılmasında aynı zararı taşıyan bir fiilin terk edilmesinin, aklen lüzûmuna işaret etmektir. Şer’i ihtiyat ise, delillerin birbirleriyle çelişmesi veya birbirine benzemesi; herhangi bir delilin yokluğu veya varsa bile buna açık bir delaletin bulunmaması ve fer’i hükmün hangi asli-küllî hüküm altında bulunduğu hususunda şüpheye düşülmesi gibi durumda, muhtemel tüm şıkların uygulamasından ibarettir.¹⁹

¹⁰ Hasanova, Samire, “Hicri V-VI. Asır Caferi Usûl Alimlerine Göre Delil Anlayışı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniv., 1999, s. 89.

¹¹ Ebu Zehra, Muhammed, **İslam Hukuk Metodolojisi Fıkıh Usûlü**, (Trc.: A. Şener) Fecr Y., 6. Baskı, Ankara-1994, s.230-233.

¹² Hekim, Muhammed Taki, **el-Usulu’l Amme li’l-Fıkhı’l-Mukarin**, Daru’l-Endülüs, Necef-ts, s.448.

¹³ Karaman, Hayrettin, “Caferiyye” DİP. İslam Ansiklopedisi, VII, 8.

¹⁴ Şaban, Zelkiyüddin, **Usul**, s.190.

¹⁵ el-Garavi, Muhammed Abdu’l-Hasan Muhsin, **Masâdiru’l-İstinbart beyne’l-Usuliyin ve’l-Ahbariyin**, Daru’l-Hadi, Beyrut-1412-1992, s.251.

¹⁶ el-Hekim, **el-Usûl**, s. 481.

¹⁷ Şaban, **Usûl**, s. 189-190.

¹⁸ Karaman, “Caferiyye”, s. 8.

¹⁹ el-Hekim, a.g.e, s.495; Uyar, Mazlum, **Ahbarilik**, Ayışığı Y., İst.- 2000, s. 295.

Ehl-i Sünnet usulünde kıyas delilinden sonra **feri deliller** olarak şu deliller kabul edilmektedir: **İstihsan, mesalih-i mursele, sahabe kavli, örf ve bizden öncekilerin şeriatleri.**

İstihsan, illeti aşikar olan kıyası bırakıp, illeti aşikar olmayan kıyas veya bir başka delil ile hükmetmek yahut müctehidin tercihe değer bulduğu bir delil sebebiyle umumi; külli bir hükmü bırakıp, istisnaî bir hüküm ile hükmetmesidir.²⁰ Caferi usûlcüler istihsanı, müctehidin bir delile dayanmadan iyi yahut da kötü zannetmesine dayalı hüküm vermesi olarak gördüklerinden kabul etmemişlerdir.²¹

Mesâlih-i Mursele: “Hükümün kendisine bağlanması ve üzerine hüküm bina edilmesi, insanlara bir fayda sağlayan veya onlardan bir zararı gideren; fakat muteber veya geçersiz sayıldığına dair bir delil bulunmayan manalardır (durum veya gerekçelerdir).” diye tanımlanmaktadır. Dört büyük Ehl-i Sünnet mezhebi, hüküm koyarken dikkate alınması gerekli bir temel prensip, bir şer’i hüccet olarak kabul etmektedirler.²² Caferiler’e göre bir fiilin fayda ve zararlı olduğu, Kitap ve Sünnet’den, ve diğer şer’i kaynaklardan öğrenilir. Yani bilginin kaynağı vahiydir, şariattır. Akıl sahiplerince sabit olan faydalı ve zararlı iyi ve kötü hükmün kaynağı ise akıldır. Bu sebeple vahiy ve akıl haricinde istislah (mesalih-i mursele) diye bir kaynak yoktur.²³

Sahabe kavli’inin hüccet olduğu noktasında Ehl-i Sünnet arasında ihtilaf vardır. Bu konuda birinci görüş, sahabe kavli hüccet olduğunu savunanlarındır. Delil olarak şunları ileri sürmektedirler: Sahabe, Kur’an’ın indiği devri müşahede etmiş hüküm koymanın hikmetlerine vakıf olmuş, Kur’an ayet ve surelerinin iniş sebeplerini anlamış, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’e arkadaşlık etmiş bu hal ona şeriat’ı öğretmiş ve şeriat’ın manaları konusunda bilgilendirmiştir. Bu vesileyle sahabe icthadı diğerlerinin icthadından doğruya daha yakın bir hale getirmektedir. İkinci görüşte olanlar sahabe kavlinin hüccet derecesinde olmadığını savunanlardır. Bu görüş sahiplerinin delili şudur: Bizler Kitap ve Sünnet ile ikisinin bizi mükellef tuttuğu nassların delil olarak bizi irşad ettikleri şeye uymakla mükellef kılınmışızdır. Sahabe görüşü bunlardan biri değildir. Re’y ve fikir ile icthad hatalı da olabilir doğru da olabilir. Bu hususta sahabenin hatalı olma ihtimali daha az ise de, sahabe ile diğer insanlar arasında fark

²⁰ Medkur. **İslam Hukuk Başlangıcı**, s. 145.

²¹ el-Hekim, **el-Usûl**, s. 377.

²² Şaban, **Usûl**, s. 151; Bkz., İmam Gazali, **İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodjisi (el-Mustesfa)**, (Trc.:Yunus Apaydın) Rey Y., Kayseri-1994, II, 332-344.

²³ el-Hekim, **el-Usûl**, s. 402.

yoktur.²⁴ Caferiler'e göre sahabe masum değildir. Bu yüzden yanılmaları ve unutmaları olabirir. Bu durumda olan kimselerin sözleri ve davranışları muteber bir delile dayanırsa, kendileri değil, dayandıkları delil muteber sayılır. Bunun ötesinde sahabe kavlinin ayrı bir delil değeri yoktur.²⁵

Örf Hanefi ve Malikiler tarafından delil olarak kabul edilmektedir. Örf, insanların muamelat bakımından sürekli bir şekilde yapa geldikleri ve işlerinin düzgün gitmesini sağlayan alışkanlıklar olarak tanımlanmaktadır. Şeriata muhalif olmayan örf kast edilerek şu usûl kaidesi kabul edilmiştir. "Örf ile sabit olan, nass ile sabit olmuş gibidir."²⁶ Caferiler, insanların adet haline getirdikleri söz ve davranışların delil olarak kabulü tartışılmıştır. Onlara göre şariat, kendisine karşı gördüğü birçok örfü ortadan kaldırmış bazılarını uygun gördüğü için kabul etmiştir. Bu yüzde örf şariatın daha iyi yorumlanması ve anlaşılması için yardımcı unsurdan başka bir şey değildir.²⁷

Bizden önceki şariatler'in delil olduğu noktasında Sünni camia arasında ihtilafıdır.²⁸ Caferiler'e göre, Kitap ve Sünnet'te nakl edildiği ve Hz. Muhammed'in ümmeti için de geçerli olduğuna dair bir karine bulunmadıkça eski şeraitlerin hükmü kabul değildir.²⁹

Biz bu tezimizde, Ehl-i Sünnet usûlünde dördüncü delil olarak kabul edilen "kıyas" ile Şîî Câferiler'de dördüncü delil olarak kabul edilen "akıl" delilini araştırıp her iki delilin benzer ve farklılıklarını ortaya koymaya çalıştık.

Birinci bölümde kıyas delilini yakın dönem usûl çalışmalarının yöntemini takip ederek genel manada ortaya koymaya çalıştık, ikinci bölümde akıl delilini genel olarak Şîî usûl çalışmalarından derleyerek inceledik. Üçüncü bölümde kendimize göre tezimizin ışığında kıyas ve akıl delilinin benzer ve farklı yönlerini ortaya koyarak bir mukayese yapmaya çalıştık.

Tezimizi hazırlarken "kıyas bölümü" ile ilgili yakın dönem çalışmalarının ülkemizde fazla olması metotta bize bazı kolaylıklar sağlamıştır. Akıl delili bölümüyle ilgili mustekil olarak ülkemizde yapılan bir çalışma yoktur. Ancak Şia usûlüne genel

²⁴ Zeydan, Abdülkerim , *Fıkıh Usûlü* , (Trc.: Ruhi Özcan) M.Ü. İFAV Y. İst.-1993, s. 246.

²⁵ el-Hekim, *el-Usul*, s. 439-442.

²⁶ Ebu Zehra, *Usul*, s. 230.

²⁷ el-Hekim, *el-Usûl*, 425.

²⁸ Zeydan, *Usul*, s. 247-251.

²⁹ el-Hekim, *el-Usûl*, s.434.

olarak kısa da olsa değinen çalışmaların bir el parmaklarını geçmeyecek sayıda olması bize bazı zorluklar çıkarmıştır. Her iki delili de çalışırken, ilk dönem kaynaklarına olaşmaya çalıştık ilk dönem kaynaklarda sistemli olarak bulamadığımız bilgileri yakın dönem kaynaklarından faydalanarak oluşturmaya çalıştık.



BİRİNCİ BÖLÜM

EHL-İ SÜNNET USÛLÜNDE KIYAS

I - Kıyasın Tanımı ve Hükümü

A-Kıyasın Tanımı

Sözlükte kıyas, bir şeyi taktir etmek, ölçmek, karşılaştırmak ve iki şey arasındaki benzerlikleri tesbit etmek anlamlarına gelir. Bu kelime Arapça olup “قاسن” ve “س-ى-ق” fiillerinin masdarıdır.³⁰

İslam hukuku terimi olarak kıyasın farklı tanımları yapılmıştır. Bunları şöyle sıralayabiliriz.

Serahsi kıyası Şeriatın kaynaklarından ve Şer-i meseleleri hükme bağlama vasıtalarından biri olarak tanımlanmıştır.³¹

Abdulaziz el-Buhari kıyası, “Ma'lum olan iki şeyden birinin hükmünün benzerini, aralarındaki illet sebebiyle diğerinde göstermek, izah etmektir” olarak tanımlamıştır.³²

Gazali kıyası “Bir hükmü ve sıfatı isbat veya nefy etmek bakımından aralarındaki ortak bir sebepten ötürü belli bir şeyi belli bir şeye haml etmek.”³³ diye tanımlamıştır.

Ebu'l-Hüseyn Basri, kıyas için “Hakkında nass bulunan hükmü ta'lil ederek bir şeyin hükmünü elde etmektir.”³⁴

Bu tarifler göz önüne alarak bir tanım yapılırsa kıyas; hakkında nass bulunmayan bir meselenin hükmünü aralarındaki ortak illet sebebiyle hakkında nass bulunan bir meselenin hükmüne bağlamaktır.³⁵

Buna göre müctehid tarafından ictehad yapılarak çıkarılan hükümler kıyas yoluyla kitap ve sünnet'e dayandırılmış olur. Çünkü, Şer-i hükümler ya doğrudan

³⁰ İbn Münzir, Muhammed b. Mukarim, **Lisanu'l-Arap**, Daru'l-Fikr- Daru's-Sadr, Beyrut-1994-1414, VI,187-188; Bükai, Muhammed Hüseyin, **Tertibü Kitabi'l- Ayn**, Müessetü'l-Neşri'l-İslami, Kumm-1414, s. 695-696.

³¹ Sarahsi, Ebu Bekir Muhammed b Ahmed b Ebi Sehl, **Usul-i Sarahsi**, Eda Neşriyat, İst.-1990, II, 118.

³² Abdulaziz el-Buhari, **Keşfu'l-Esrar**, Şirket-i Sehifeti Osmani, İst.-1308, III, 268.

³³ İmam Gazali, el-Mustasfa, II,195.

³⁴ Ebu'l-Hüseyn Basri, Muhammed b Ali b Et-Teyyib, **Kitabu Mutemed fi Usûl**, (Nşr.: M. Hamidullah) Dimeşk-1385-1965, II, 436.

³⁵ Ebu Zehra, **Usûl**, s. 186.

doğruya nass'a dayanır veya kıyas yoluyla nass üzerine hamledilir.³⁶ İmam Şafii er-Risale'de kıyas hakkında şöyle der: "Müslüman için inen her şey vazgeçilmez bir hüküm ifade etmekte veya bir hakka delalet etmektedir. Binaenaleyh aynen inen hükümde ittiba şarttır. Aynen inmeyip de ictihad yoluyla bir hakka delâlet eden hükümde ise kıyas metodu ile ictihad yapılır. İctihad da kıyas gibidir."³⁷

Nasslar mahdut, hadiseler sınırsız olduğundan daha önce vukû bulmamış bir hadise vukû bulabilir. Önceki hadisede hüküm sebebi olan illet, yeni vukûbulan hadisede de bulunabilir. İletleri aynı olan iki durumdan hükmü belli olan duruma, hükmü bilinmeyen durumu (İslam hukukuçuları) ilhak etmişlerdir. Ancak, bu ilhak ediş, Kitap ve Sünnet'in derinliklerine ve inceliklerine vukûf, birbirine benzeyen, fakat hükümleri farklı meseleleri (eşbâh ve nezâiri) çok iyi bilmekle; bunlara kıyasta bulunmakla olur.³⁸

Kapsamlı bir terim olan rey, ilk dönemde akıl yürütmenin en yaygın ve tabii modeliydi. Zamanla onun keyfiliğini engellemek ve akıl yürütme yöntemini sistematize etmek düşüncesiyle birçok şarta bağlandı. Hukuktaki kişisel akıl yürütmenin sistematik formu kıyas olarak biline geldi.³⁹

Kıyas ile rey arasında bazı farklar vardır onları şöyle sıralayabiliriz: "Rey, esnek ve dinamik bir yapıya sahiptir. Olaylar hakkında İslam'ın ruhu, irfanı ve adaleti ışığında hüküm verir. O, doğru kararın peşinde olan kimsenin iyi düşünülmüş dengeli görüşüdür. Bir başka deyişle rey, o konu ile ilgili vahiy veya peygamber olsaydı onlar tarafından verilmiş olacak olan karardır. Kıyas aralarındaki benzerlikten dolayı iki paralel hüküm arasındaki mukayesedir. Teknik olarak "illet (şer'i değer)" olarak bilinen bu benzerlik her zaman tesbit olunmayabiliyor. Kıyas aslında bir emsal olarak kararın uzatılmasıdır. Bu sebeple kıyasın sahası rey'den daha dardır. Reyde vurgu gerçek olay üzerine iken kıyasta ise olay ne olursa olsun vurgunun yalın analojinin üzerine olduğunu görüyoruz. Örneğin, farzet ki bir adam doğru mu yalan mı söylemesi gerektiği konusunda sana danışıyor. Tabi ki sen ona doğruyu konuşmasını önerirsin. O tekrar her durumda mı diye sorar. Örneğin, bir kişi diğerini öldürmek istemektedir. Yine doğru söyleyecek ve

³⁷ İmam Şafî, **er-Risale**, (Nşr.: A. Muhammed Şakir,) Nur Dağıtım, Ank.-1979, s. 278; Ebu Zehra, **Usûl**, s. 187.

³⁸ Medkûr, **İslam Hukuk Başlangıcı**, s. 142-143; Bkz. Sava Paşa, **İslam Hukuk Nazaryatı Hakkında Bir Etüt**, (Trc.: Beha Arıkan) Ank.-1956, II, 198-199.


³⁹ Hasan, Ahmet, **İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi**, (Trc.: Haluk Sungur) Rağbet Y., İst.-1999, s. 163.

kovalayana kaçanın izini söyleyecek midir? Burada kıyas doğru söylemesini, fakat rey hukuku ihlal etmesini yani doğruyu söylememesini, genel yarar neyi gerektiriyorsa onu yapmasını tavsiye eder. Bu örnek göstermektedir ki kıyas, dar sahası sebebiyle bir çok duruma uygun düşmemektedir.⁴⁰

Bir kıyas işleminde hükmü nass'la bilinen 'asl (mâkis-î'aleyh); hükmü nassla belirtilmeyen bir unsur olup, asıldaki kıyas yoluyla kendisi üzerinde izhar edilmesi gereken mahalle fer' (mâkıs, müşebbeh) ; fer'de izhârı gereken ve nassla sabit olan asıldaki şer'i hükme, hüküm; asl ile fer'de bulunan ve şer'i hükmün konulmasında sebep olan vasf da illet'tir.⁴¹

Kıyas yoluyla hallin vücut bulabilmesi için luzûmlu unsurlar ikidir: Birincisi: Halledilmiş bulunup ta ikinci mesele için kıyas kaziyesi teşkil edecek olan meseledir. Yani halledilmiş bulunan ana mesele veya vaki mesele halli, matlup meseleye tatbik edilmesi dolayısıyla, kıyasın birinci unsurunu teşkil etmektedir. İkincisi: Halli matlup olup da evvelce halledilmiş bulunan meseleye tevfiken, halledilen mesele de kıyasın ikinci unsurunu teşkil etmektedir.⁴²

Burada birkaç örnek vererek kıyası açıklayalım:

1- Kur'an-ı Kerim'de “  ” (şarab)'ın haram olduğu hükmü yer almış ve Allah'ın şarabı niçin haram kıldığı da aynı ayette belirtilmiştir. “Bundan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, şarap ve kumar yoluyla arınıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan alıkoymak istiyor. Artık bundan vazgeçtiniz değil mi?”⁴³ Burada haram hükmünü taşıyan 'asl', nassla hükmü bildiren şarap (hamr)dır. Hurma ve arpa gibi maddelerden yapılan içkiler ise nassla hükmü belli olmayıp da hükmü bilinmesi gereken fer'dir. Haram hükmüne sebep olan illet ise, şarabın sarhoşluk (sekr) vermesidir. Bu illet hem asılda hem de fer'de mevcuttur. O halde asl'dan ve fer'e geçirilmesi veya ondan izhar edilmesi şarabın dışında sarhoş eden tüm maddeler (içkiler) de haram hükmünü almış olur.⁴⁴

⁴⁰ Hasan, a.g.e, s. 164-165.

⁴¹ Hallaf, Abdulvehhab, **Mesadiru't-Teşri'-i'l-İslami fi ma La Nasse fihi**, Daru'l-Kalem, Kuvvet-1972, s. 25; Medkûr, a.g.e., s. 143.

⁴² Sava Paşa, **Nazariyat**, II, 199.

⁴³ Maide, 5/90.

⁴⁴ Hellaf, **Mesadir**, s. 23; Zeydan, **Usûl**, s. 164; Karaman, Hayrettin, **Anahatlarıyla İslam Hukuku**, Ensar Neşriyat, İst.-1987, I, 122.

2- Varisin mürisini öldürmesi asl'dır. Öldürme neticesinde de vârisin mirastan mahrum kalacağı nassla sabit olan bir hükmüdür. Bu hükmü bildiren nass Hz Peygamber (sav)'in "Katil mirasçı olamaz"⁴⁵ hadisidir. Hükmün dayandığı illet, varisin bir an evvel mala sahip olayım düşüncesiyle, düşmanca ve bile bile mürisi öldürmesidir. Neticede (hükmün) ceza olarak, onun sahip olmak istediği maldan mahrum olup hiçbir şey almamasıdır. Hükmü nassla belli olan bu olaya, hükmü belli olmayan "Vasi (musaleh)'nin mürisini öldürmesi " olayını kıyaslayarak hükme varabiliriz. Varisin mahrumiyetini gerektirecek olan "Mürisini amden öldürme" illeti, öldüren vaside mevcuttur. Hükmün illetinde müşterekliklerinden dolayı, mûsa lehin mûsîsini öldürmesi olayı, varisin mürisini öldürmesi olayı, varisin müverrisini öldürmesi olayına ilhak olunur ve birincisi ikincisine hükümde eşit kılınarak mûsa leh, kendisi için vasiyet olunan maldan (mûsâ bihden) mahrum bırakılır.⁴⁶

3- Cuma günü, Cuma ezanı vaktinde satış yapmak açık söz (nass) ile hükmü sabit bir olaydır. Bu hükmün Yüce Allah'ın "Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığınız zaman Allah'ın zikrine koşun ve satışı bırakın..."⁴⁷ sözünün delalet ettiği kerahettir. Bu hükmün nedeni insanı namazdan alıkoymasıdır. Cuma günü ezan vaktinde yapılan kiralama, rehin ve herhangi bir muamelede de bu neden bulunur. Bu sebep namazdan alıkoyma olur. Bunun için bunlar satışın hükmüne kıyaslanarak ezan vaktinde mekruh olurlar.⁴⁸

4- Hz Peygamber (sav) bir hadisinde şöyle buyurur: "Üç kişi olduğunuzda iki kişi, üçüncüden ayrı olarak fısıldaşmasın. Çünkü bu onu üzer"⁴⁹ Bu hadisi şerif, beraberinde üçüncü bir kişi varken iki kişinin baş başa verip gizli konuşmalarını yasaklamaktadır. Hadiste hükmün illeti de belirtilmiştir. İki kişinin böyle bir durumda gizli konuşması, üçüncü kişinin gönlünün kırılmasına, onların kendisini güvenilir bulmadıklarına hükmetmesine veya kendisine karşı kötü bir iş tasarladıklarını düşünmesine vb. şeylere yol açabilir. Bu ise, insanlar arasındaki kardeşliğin cânı yürekten olmasını ihlal eder, sevgi bağlarını koparır. İki kişinin, yanlarındaki üçüncü kişinin bildiği dille konuşma imkanları olduğu halde onu bırakıp başka bir dille konuşmaları olayının hükmü, ne bu nassta ne de başka naslarda belirtilmiştir. Fakat bu

⁴⁵ İbn Mace, Faraiz 8 (2/913).

⁴⁶ Hallaf, Mesadîr, s.234; Zeydan, Usûl, s.185.

⁴⁷ Cuma, 62/9.

⁴⁸ Zeydan, Usûl, s. 186.

⁴⁹ İbn Mâce, Edep 50 (2/ 1241).

olay da yukarıdaki hükmün illetini taşımaktadır. Şu halde ona da kıyas yoluyla aynı hüküm uygulanır. Bu örnekte ‘gizlice konuşma’ asıl (makis aleyh); ‘üçüncü kişinin bilmediği dille konuşma ‘fer’ (makis); üçüncü kişiye üzüntü verme, illet; gizlice konuşmanın yasak oluşu aslın hükmü; üçüncü kişinin bilmediği dile konuşma ise, kıyas yoluyla fer’ için belirlenen hükümdür.⁵⁰

B-Kıyasın Hükümü

Şer’î delillerin dördüncüsü olan kıyas, Kitap, sünnet ve icma gibi kesin ilim ifade etmez. Kıyas sadece tecviz edicidir; vücüp ifade etmez. Buna göre kıyas, zanniyet ifade eder ve yeni bir hüküm ifade etmeyip üç delilden biriyle sabit olan ve delili gizli bulunan hükmü ortaya koyar, izhar eder.⁵¹ Yani kıyas bir nevi ictihad olduğu için kendi başına bir hüküm bildirmez, nass ve icma ile bildirilen hükümü yeni meseleye nakl eder. Kısaca zanni olmakla birlikte kıyasın hükmü naklidir.⁵² Kıyas bazen sırf rey ve akla dayalı bir delil olarak nitelendirilmekle birlikte bu onu nass karşısında bağımsız, alternatif bir delil olduğu anlamına gelmez. Kıyasın meşruluğunun akli gerekçelerle değil sırf nakli olan Kitap ve sünnet sayesinde ispat edilmesi yine kıyas işleminin yapıla gelmesi için kitaptan bir asla dayanmasının zorunlu oluşu onun nakil bağımlı bir delil olduğunu gösterir. Esasen kıyasın bir delil olarak görülmesi lafzın anlam boyutunun teşkil etmesi itibariyledir. Usulcülerin temel sözlerinden olan “Kıyas hükmü ispat etmez izhar eder” ifadesinin daha çok hükmü koyanın Allah olduğunu, kıyas yapanın bunu ortaya çıkardığını vurgulamak amacıyla kullanılması yanında kıyasın gerçekte bir delil değil bir yöntem olduğunu ima eder.⁵³

İmam-ı Şafii de kıyasın izafi bir hüküm ifade ettiğini benimser ve ilmi şu derecelere ayırır:

a) Zahir ve batında yakın ifade eden ilim. Bu Kitap ve mütevatir sünnettir. Bu iki yolla helal kılınan helal, haram kılınan haramdır. Burada hiç kimsenin mudahele etme yetkisi yoktur.

b) Zahirde hak olan ilimdir. Bu da ahad haberdır ki bunu alimler bilir, herkes bilmez. Bu haberin bildirdiği şeye zahirde haktır. Batında ise ravilerin yanılma ihtimali

⁵⁰ Şaban, Usul, s. 113.

⁵¹ Şener,Abdulkadir, **Kıyas-İstihsan-İstislah**,D.İ.B. Y., Ank.-1971; Köksal, İsmail, **Teğeyur’l-Ahkam fiş-Şeriat’l-İslam**, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut-1421, s. 145.

⁵² Sarahsi, Usûl, II, 118.

⁵³ Apaydın, Yunus, “Kıyas” T.D.V. Ansiklopedisi, İst.-2002, XXV, s.534; Medkûr, İ. H. Başlangıcı, s.142; Bkz.,eş-Şaşi, Ebu Ali, **Usûlü Şaşi bi Hâmişihî Umdetu’l-Hâvâşî**, Daru Kütübü’l-Arabiye, Lübnan-1982, s. 309-311.

vardır. Nitekim iki şahitle katil diye birini öldürüyoruz. İşte bu zahirde haktır. Halbuki o iki kişinin yanılmış olması ihtimal dahilindedir.

c) İcma ile sabit olan ilim

d) Kıyas yoluyla yapılan icihadın ifade ettiği ilim. bu kıyas yapan fakihe göre zahirde haktır, bütün müctehidler arasında bu böyle olmayabilir. Gaybı ise Allah'tan başka kimse bilmez.⁵⁴

II-Kıyasın Hüccet Değeri

Alimler, şer'i konularda kıyasla amel noktasında ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda dört ayrı görüş vardır.

1-Kıyasla amel aklen imkansızdır. Bu İbrahim Nazzam'la, Şia ve Bağdat Mutezilesinden bir cemaatin görüşüdür.⁵⁵

2-Kıyasla amel aklen vaciptir. Şafii ashabından el-Kaffal ve Mutezili Ebul Huseyn el-Basri bu görüştedir.⁵⁶

3-Kıyasla amel aklen caizdir. Ancak onunla amel şer'an varid olmadığı gibi, Şeriat da onunla ameli yasaklamıştır. Davud b Ali el-İsfehânî ve oğlu Muhammed'le ashabından İbn Hazm Kâşânî ve en-Nehrüvânî'nin de bulunduğu bütün Zahiriler bu görüştedir.⁵⁷

4-Kıyasla amel aklen caiz, şer'an vakidir. Bu görüş seleften, Sahabe, Tabiun, Ebu Hanife, Malik, Şafii ve Ahmed b Hanbel'le fukâha ve kelimcilerin çoğu tarafından kabul edilmiştir.⁵⁸

III- Kıyası Kabul Etmeyenler ve Delilleri

A- Kıyası Kabul Etmeyenler

Kıyası kabul etmeyenler birçok noktada birleşmekte. Mutezile ve Şia kıyası kabul etmeme nedenlerinde birleşmektedir. Zahiriler kıyası redd konusunda en ileri gidenlerdir. Kıyayası şiddetle redd eden zahirilerin ikinci immi İbn Hazm kıyası redd

⁵⁴ er-Risale, s. 279-280.

⁵⁵ İmam Gazali, el-Mustesfa, II, 200.

⁵⁶ Abdulaziz el-Buhari, Keşfu'l-Esrar, III,270; el-Hınn, Mustafa , İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları, (Çev: Halil Ünal) Rey Y., Kayseri-1993, s. 337 .

⁵⁷ Amidi, Seyfuddin Ebi'l-HasenAlib Ali b. Muhammed, el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam, (Nşr.: Şeyh İbrahim Acuz) Daru'l- Kutubu'l-İlmiye, Beyrut-1985, III, 287.

⁵⁸ Gazali, el- Mustesfa, II, 200; Abdulazizi el-Buhari, III,270; el-Amidi, el-İhkam, III, 272; el-Hınn, Yöntem Tartışmaları s. 337; Köksal, Teğeyyuru'l-Ahkam, s. 148-149.

için akli ve nakli birçok delil ileri sürmektedir. Zahiriler dışında kıyasa karşı olanlar kıyası iptal için İbn Hazm'ın ileri sürdüğü delillerden çokça faydalandıkları görülmektedir. Özellikle yakın tarih Caferi usûlcüleri O'nun delillerine çokça başvurmaktadır. Bunu belirttikten sonra kıyası kabul etmeyen ekolleri ayrı ayrı inceleyip daha sonra, delillerini toplu olarak zikr edeceğiz.

1-Mu'tezililer

İbrahim b. Nazzam b. Sayar ve talebesi Câhız gibi bir kısım Mutezililer kıyası tanımazlar. Câhız hocası Nazzam'dan naklen şöyle der: "Eğer sahabeler, kendilerine emr edilen şeylerle amele sarılıp eğer rey ve kıyas gibi şeylerle uğraşma zahmetine girmeselerdi, aralarında anlaşmazlıklar çıkmaz ve boş yere kan dökülmezdi. Esasen sehabiler'den kıyasa başvuranların sayısı da pek az olup bunlar Ebu Bekir, Osman, Zeyd b Sabit, Übey b Ka'b, Muaz b Cebel ve bunların öğrencilerinden İbn Mes'ud, İbn Abbas ve İbn Zübeyr (r.a) gibi kimselerdir."⁵⁹

Mutezileden kıyası tanımayanlar da bir kısım akli ve nakli delillere dayanarak görüşlerinin doğruluğunu ispatlamaya çalışırlar. Akla büyük önem veren Nazzam ve ona bağlananlara göre insan akli, birbirine benzeyen olayların aynı, birbirine benzemeyen olayların da ayrı hükümlere bağlı olmasını gerektirir. Eğer İslam kukunda bu iş hep böyle olsaydı, kıyasın şer'i hükümler için bir esas teşkil ettiği kabul edilirdi; fakat görüyoruz ki şeriat, bazın birbirine benzemeyen şeyleri de eşit mahiyette hükümler koymuştur. O halde kıyasın fihhi hükümler için bir hüccet olduğunu akıl kabul etmez.⁶⁰

Kelam ve Allah'ın sıfatları konusunda son derece akılcı olan Mutezililer'den böyle bir kısmının, yine akılcı bir davranışla, fihhi hükümlerin istinbatında kıyası reddetmeleri, doğrusu garip bir şeydir.⁶¹ Bizce bu konuda Mutezilenin özellikle İmam Cafer'in kıyası redd için zikrettiği sözlerden etkilendiğini söyleyebiliriz. Mutezilenin geleneğinin dışına çıkıp garip görülen bu görüşünü ancak böyle açıklayabiliriz.

2- Şiiler:

Şiiler kıyasa karşı çıkıp onun yerine akli koymuşlardır.⁶² Şia kıyası kabul etmemesini, mütevatir derecesinde kabul ettikleri rivayetlere dayandırırılar. Şia kendi içinde Ehl-i Sünnetin el-Buhari'si gibi kabul ettiği Kuleyni'nin telif ettiği Usûlü Kâfi⁶³

⁵⁹ el-Hudari, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, Mektebetü'l-Ticaretü'l-Kübra, Mısır-1969, s. 344.

⁶⁰ Musa, Muhammed Yusuf, *Fıkh-i İslam Tarihi*, (Trc.: Ahmet Meylani) Arslan Y., İst-1973 s. 384-385.

⁶¹ Şener, *Kıyas*, s. 92

⁶² Muzaffer, *Usûl*, II,120.

⁶³ Ebu Zehra, *İmam Cafer Sadık*, (Trc.: İbrahim Tüfekçi) Şafak Y.,İst-1992, s.227.

adlı hadis kitabında İmam Cafer Sadık'ın kıyas hakkında söylediği sözlerden bazıları şunlardır: “Kıyas taraftarları, kıyas aracılığıyla bilgiye ulaşmak istiyorlar; ancak kıyasın onları haktan uzaklaştırmaktan başka bir katkısı olmaz. Kıyas yöntemiyle Allah'ın indinde isabetli bir sonuca ulaşılmaz.”⁶⁴

Bir başka rivayette “Sünnet (İslam'ın hükümleri) kıyas kabul etmez. Aybaşı halindeki bir kadın tutamadığı oruçları daha sonra kaza ettiği halde, (daha önemli olmasına rağmen) kılamadığı namazları kaza etmez. Sünnet kıyaslandığı zaman din ortadan kalkar.”⁶⁵ Ayrıca Şiiler özellikle onlardan Caferilerde, kıyası tanımayan Mutezililer gibi şeriatın birbirine benzeyen şeyler hakkında değişik ve birbirine benzemeyen hususlarda da eşit mahiyette hükümler koyduğunu ileri sürerek kıyası reddederler.⁶⁶

Ancak bazı Caferiler ileti bir nassla sabit (mansus'l-ille) olan kıyası ile “mefhumu muvafakat” adı verilen “kıyasu'l-evleviye”nin hüccet olduğunu kabul ederler, fakat ekseri Caferiler'e göre bunlara kıyas adı verilmesi doğru değildir; çünkü bunlar aslında nassların delâletine dâhil bulunan şeylerdir.⁶⁷

3- Zahiriler:

Mezhebin kurucusu olan Davud b Ali b Halef el-İsfehani ez-Zahiri (ö.270) aslında fıkıh öğrenimini İmam Şafii'nin öğrencilerinden yapmış ve kıyasın en büyük savunucusu olan İmam Şafii'ye son derece de hayranlık duymakta idi. Fakat O, olay ve meseleler için nassları esas kabul ederek, tamamen hadislere yönelmiş ve kıyasa sert bir tepki göstermiştir. Kendisi: “Şafii'nin istihsan'ı ibtal için ileri sürdüğü delilleri inceledim, gördüm ki bunlar kıyası da ibtal etmektedir.” demiştir.⁶⁸

Mezhebin ikinci büyük imamı olan İbn Hazm usûl ile ilgili yazdığı “el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam” adlı eserinde uzun uzadıya kıyasın iptali ile ilgili deliller getirmiştir.⁶⁹ İbn Hazm'ın kendisinin el-İhkam eserini özetlediği “en-Nubez” adlı kitabının çevirisinde kıyasla ilgili görüşlerini şöyle serdeder:

⁶⁴ Küleyni, Ebu Cafer Muhammed b Yakup, *Usûlü Kâfi*, (Trc.: Vahdettin İnce) İst-2002, İlmin Fazileti 7 (I/71).

⁶⁵ el-Kuleyni, *Usûlü Kâfi*, İlmin Fazileti 15, (I/74).

⁶⁶ Ebu Zehra, *İmam Cafer Sadık*, s. 449.

⁶⁷ Muzaffer, *Usûl'l-Fıkh*, II, 172.

⁶⁸ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, (Trc.: Sibğetullah Kaya) Şura Y., İst.-ts., s. 525.

⁶⁹ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b Ahmed , *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam*, Daru'l-Hadis, Kahire-1992, II, 368-519.

“Dinde kıyasla hüküm vermek helal değildir. Kıyas batıldır ve batıllığı Allah katında kesindir. (Bu konudaki delillerini ilerde ‘Kıyası Kabul Etmeyenlerin Delilleri’ başlığı altında vereceğiz. Bu bölümde ise sadece onun kıyasçılarının delillerini çürütmeye çalışan ifadelerine değineceğiz.) Eğer kıyasçılar bu konuda

deseler ki: Kur’an’da kıyasın geçerliliğine dair delil vardır: “ Evlerini kendi elleriyle ve müminlerin elleriyle yakıyorlardı...Ey akıl sahipleri ders alın!”⁷⁰ Biz de şöyle deriz: Arap dilinde “ ” sözcüğünün anlamı “kıyas ediniz” değildir. Dilbilimcilerinden hiçbiri ona bu anlamı vermemiştir. Onun anlamı ancak “şaşırmaz, ders alınız”dır. Nitekim Allah (cc) buyurmuştur ki “Kuşkusuz onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır.”⁷¹ Yani ders ve öğüt vardır. Allah buyurdu ki: “Hayvanlarda da sizin için ibretler vardır. Bağırsaklarındakiler ile kan arasından içenlere halis ve içimi kolay süt içiririz. Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden şerbet, şıra ve güzel rızık elde edersiniz. Düşünen bir kavim için bunda ibret vardır.”⁷² Yani ders öğüt ve hayret vardır. Aksine bu ayetlerde kıyasın iptaline delil olacak ifadeler vardır. Çünkü Yüce Rabbimiz sütün haram kan ve bağırsaktan çıktığı halde – helal olduğunu bir meyveden- içki haram olduğu halde güzel rızık, şıra ve şerbet elde edildiğini haber veriyor. Böylelikle – kıyasta temel olan – benzer iki şey için aynı hükmün geçerliliği batıl hâl düşmüş oluyor.”⁷³

Devamla şöyle diyebiliriz: “Onların Kur’an Sünnet hakkında kapıldıkları vehimlere karşı kesin delil sözümüz şudur: “Dinde hak olan ancak Kur’an ve sahih Sünnet’in getirdikleridir. Sonra onlar kalkıp kıyası caiz görüp bunun için deliller ileri sürdüler. Getirdikleri bütün ayet ve hadisler doğru, ama onlara katmaya çalıştıkları şeyler yanlıştır. Bu kalabalık delilleriyle ancak bize karşı kıyas lafını çok edebilme fırsatı bulabildiler. Tartıştığımız nokta şudur: Onlar kendi sözlerini delil olarak almayı caiz görüyorlar, bizse nasslar’dan başka hiçbir şeyin delil olamayacağını söylüyoruz. Eğer onlar “Nassı benzeri başka bir şeyle kıyas edin” diye bir nassı delil getirseslerdi- ki bunu asla bulamazlar- kıyası kabul ederdik.”⁷⁴

B-Kıyası Kabul Etmeyenlerin Delilleri

⁷⁰ Haşr, 59/2.

⁷¹ Yusuf, 12/111.

⁷² Nahl, 16/66-67.

⁷³ İbn Hazm, *Usûl-i Din (en-Nübez el-Kifaye fi-İnkam)*, (Trc.: İbrahim Aydın) İnsan Y., İst.-1991, s. 69.

⁷⁴ İbn Hazm, *a.g.e*, s.71.

Kıyası Kabul etmeyenler görüşlerinin doğruluğunu ispat için bir takım akli ve nakli deliller ileri sürerler. Makul görünen bu delilleri şöyle sıralayabiliriz:

Birinci delil:

Allah “ Aralarında Allah’ın indirdiğiyle hükmet”⁷⁵ diyor. Kıyas Allah’ın indirdiğinden değildir. Keza Hak Teâlâ “Ey iman edenler! Resûlün huzurunda (sözde ve işte) öne geçmeyin.”⁷⁶ Kıyas, Resûlün önüne geçmektir. Yüce Allah “Senin için hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme”⁷⁷ buyuruyor. Onun için Kur’an’da her hükmün beyanı vardır; bu beyanın yanında kıyas’a hacet yoktur. Çünkü kıyasla Kur’an’daki bir hükme varılmış olsa, böyle bir durumda Kur’an kifâyetli demektir. Eğer kıyasla Kur’an’a muhalif bir hükme varılsa, bu hüküm red olunur ve makbul değildir.⁷⁸

İkinci Delil:

Hz Peygamber (sav) “İlim alimlerin kafalarından soyutlanmaz. O ancak alimlerin ölümüyle kaybolur. Onlar ortadan kalkınca da halk bilgisizleri başlarına geçirir. Onlar da dinde kendi görüşleriyle hüküm vererek, hem kendileri sapar, hem de başkalarını saptırırlar.”⁷⁹ buyurmuştur. Sahabeden bize rey’i zemmeden ve reyle amel etmeyi reddeden birçok haberler intikal etmiştir. Mesela Hz Ömer Efendimiz “Rey sahiplerinden sakınınız onlar sünnetlerin düşmanıdır. Hadisleri bellemek onlara zor gelmiş, bunun üzerine, rey beyan etmişler, böylece sapmışlar ve saptırmışlardır.”⁸⁰ Ayrıca, İmam Ali Efendimiz de öyle buyurmuştur “ Eğer din rey’e göre hareket etmek olsaydı mestin altının, üstü yerine mesh edilmesi daha uygun olurdu.”⁸¹

Şüreyh ve Şa’bi gibi bir kısım tabilerin kıyas aleyhinde oldukları bilinmektedir. Ebu Bekir el-Huzeli şöyle rivayet etmiştir: “Bir gün Murat kabilesinden bir kişi gelip Şüreyh’e parmakların diyetini sordu. O da, her parmak için on deve diyet verileceğini söyledi. O kişi de küçük parmakla başparmak için aynı diyet mi verilecek? dedi. Şüreyh de görmez misin kulakla el birbirine eşit olmadıkları halde diyetleri aynıdır. Sünnet sizin kıyasınızdan önce gelmektedir. O halde sünnet’e uyun, bidat çıkarmayın, sünnete uyarmanız saptırmazsınız” demiştir. Yine Ebu Bekir el-Huzeli, kendisine: “Diyet

⁷⁵ Maide, 5/49.

⁷⁶ Hucurat, 49/1.

⁷⁷ İsrâ, 17/36.

⁷⁸ İbn Hazm, el-İhkam, II, 368-519; A. mlf., Usûl-i Din, s.72-76; el-Amidi, el-İhkam, III, 306.

⁷⁹ Müslim, İlim 13 (3 / 2058).

⁸⁰ Serahsi, Usûl, II, 133; İbn Kayyim, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b.Ebi Bekr el-Cevziyye, İlâmu’l-Muvakkîn an Rebbi’l-Alemin, Daru’l-Kütübü’l-İlmiye, Betrut-1996-1416, I, 63.

⁸¹ Serahsi, Usûl, II, 132.

bakımından bir fark olmadığına göre sizin kıyas nerede kalmıştır” diye sorduğunu rivayet etmiştir.⁸² Bunlar kıyasın zemmedildiğini ve hüccet olmadığını göstermektedir. Binaenaleyh kıyasla amel olunamaz.⁸³ Şia'nın kıyasın iptaline dair İmam Cafer'den rivayet edilen sözleri de daha önce zikretmiştik.

Üçüncü Delil:

Kıyas asıldan illetin ıstınbatı, bu illetin fer'de bulunup bulunmadığının tahkiki v.s. gibi zanni durumlara dayanmakta olduğundan İslam ümmeti arasında ihtilaf ve çatışmalara sebep olmaktadır. İletinin tespiti tahakkuku gibi mevzularda görüşler değiştiğinden hükümler de değişmekte, aynı hadisede muhtelif hükümler hasıl olmaktadır. Böylece İslam ümmeti firkalara ayrılmaktadır. Tefrika övülmeyen yerilen bir durumdur. Tefrikaya götürücü mahiyette olan kıyas da zemme, yerilmeye müstehaktır.⁸⁴

Dördüncü Delil:

Şer'de benzerler (el-mütemasilat) arasında fark, farklılar (el-muhtelefat) arasında da birleşme olduğu sabit olmuştur. Bu durumda kıyasla amel imkansızdır. Birinci neviye (benzer durumların farklı hükümlerine) misal: Hayızlı kadından, hayızlı müddetindeki namazları ve oruçları düşmekte, fakat temizlendikten sonra kadın sadece orucunu kaza etmek mükellefiyetini taşımakta, namazı kaza etme mükellefiyeti taşımamaktadır. İkisi arasında fark olmasına rağmen hırsızın elinin kesilmesi icap ettiği halde, yan kesicinin eli kesilmesi icap etmez. Zina iftirasında bulunan insana iftira (kazf) cezası verildiği halde, küfür (İslam'dan çıkma) iftirasında bulunana iftira cezası verilmez. Oysa küfür zinadan daha çirkindir. Şu da ikinci neviye (farklı durumların benzer hükümlerine) misaldir: Her ikisi ayrı ayrı şeyler oldukları halde su gibi toprak da temizleyici kılınmıştır. (Bu misalden de görüldüğü üzere) mademki Şeriat, hükümleri teşri kılışında, eşyalar benzerliği nazarı dikkate almamıştır, o halde kıyas hüccet değildir. Çünkü kıyas eşitlik ve benzerliğe dayanmakta, Şeriat ise benzerlik ve musâvîliği muteber saymamaktadır.⁸⁵

IV-Kıyas Taraftarları ve Delilleri

⁸² Darimi, I, 66.

⁸³ İbn Hazm, **Usûl-i Din**, 65-66; B.k.z., A. mlf., **el-İhkam**, II, 368-569.

⁸⁴ Hudari, **Usûl**, s. 348.

⁸⁵ el-Amidi, **el-İhkam**, III, 274; Ebu Zehra, **İmam Cafer Sadık**, s. 448-4449; el-Hinn, **Yöntem Tartışmaları**, s. 338.

A-Kıyas Taraftarları

Kıyas taraftarlarını genel olarak Ehl-i Sünnet ekolünün temsilcileri oluşturmaktadır. Onlar kıyası aynı derecede kabul etmemekteler. Hadisciler olarak kabul edilenler fetvalarında haberlere kıyasdan daha çok yervermektedirler. Ama reyciler haberden çok kıyası kullanmışlardır. Kıyas taraftarlarını ayrı olarak değindikten sonra, delillerini kıyası kabul etmeyenlerin delillerine değindiğimiz gibi toplu olarak zikredeceğiz.

1-İmam Ebu Hanife ve Irak Fukâhâsında Kıyas

Ebu Hanife bir meseleyi muhtelif yönlerden inceleyip anlamak için rey ve muhakeme ederdi. Onun ictihad yolu ve hadisleri anlayıştaki mesleği, yaşadığı muhitte beraber onu çok kıyas yapmaya sevk etmiştir. Çünkü O, yaptığı ictihadlarında yalnız vaki olmuş meselelerin hükümlerini beyanla kalmıyor, hükmün sahasını genişletiyor, vâki olmamış meselelerin hükümlerini de bildiriyor. Şüphesiz ki bu işler, o ahkâmın meşru kılınması gayesine uygun illetler çıkarmayı icap eder. Tâ ki onların üzerine başka mesele kurulsun ve muteradif illetler uygun olan meselelere tatbik edilsin.⁸⁶

Irakta hadis az olduğu için oraya gelip yerleşen ashabın fukahası rey taraftarı idiler. Reyle hüküm Hz Peygamber (sav)'in demediği bir şeyi rivayet etmektense, rey'le hüküm vermeyi tercih ederlerdi.⁸⁷

Iraklılar'da kıyas, rey'in daha sistematik bir türü olarak görünür. Şüphesiz bu daha sistematik fakat Şafî'deki gibi çok formal ve katı değildi. Medinelilerle Iraklılar kıyası arasındaki fark Medinelilerin genellikle ittifak edilmiş uygulamaya vurgu yapmaları Iraklıların ise daha çok mantiki uygunluk aramalarıdır. Iraklılar, sahasının sınırlı olması hasebiyle kıyastaki uygunsuzluğu ortadan kaldırmak için istihsan olarak bilinen rey'e benzeyen bir başka metot icad ettiler. Şüphesiz Iraklılar pek çok meseleyi kıyas'a dayanarak araştırdılar. Önemle belirtmek gerekir ki, onların akıl yürütmelerinde

⁸⁶ Ebu Zehra, **Ebu Hanife**, (Trc.: Osman Keskioglu) D.İ.B. Y., Ank.-1997, s. 342 ,Ebu Hanife'nin İmam Cafer'den ömrünün sonunda iki yıl ders aldığı haberi kabul edilirse -ki mezhepler tarihi kitaplarının çoğu bunu doğrulamakta- şöyle bir soru akla gelmektedir. "Acaba Ebu Hanife'nin İmam Cafer'den etkilenecek kıyas konusunda fikrinde bir değişme olmuş mudur, yoksa olmamış mıdır?" doğrusu araştırılması gereken önemli bir konudur.

⁸⁷ Dehlevi, Şah Veliyullah, **İslam Düşünce Rehberi (Hüccetü'l-Baliğa)**, (Trc.: Mehmet Erdoğan), Yeni Şafak Y., İst.-2003, I, 447-448; Hasan, Halifeti Baberel, **el-İctihad bi'r-Re'y fi Medreseti'l-Hicazi'l-Fıkhıyye**, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire-ts., s.539-540; Kılıçer, M. Esed, **İslam Fıkında Re'y Taraftarları**, II.Baskı, Ank-1994, s.51-54.

kendiliğinden sıkça görülen bu terim teknik anlamından daha genel bir anlam ifade eder.⁸⁸

Iraklılar, hadise karşı eleştirel tavırlarına rağmen yer yer akla genel prensiplere aykırı hadisleri kabul ederler. Örneğin, namazda kahkahayla gülenin namazının bozulacağı gibi abdesti de bozular.⁸⁹

2- İmam Malik ve Hicaz Fukâhâsında Kıyas

Hicazlı fakihler kıyası geri tutarlardı. Zaten Ehl-i hadisin çoğu Hicaz'dan idi. Vakıâ olarak orada re'y fikhî da az değildi. Hicaz ilk sahabilerin yurdu ve vahiy mahalli idi. Orada yaşayan bazı tabiin reyî çok kullanılmayan ashabtan ders alıp yetiştiler. Çok rey kullanan bir sahabinin şakirdi olan Tabii, üstadının reylerini rivayet etmekle iktifa ederlerdi.⁹⁰

İmam Malik de kıyas taraftarlarından. O, kıyası haber-i vahide takdim ederdi.⁹¹ Kıyas konusunda diğer ulamadan daha ileri giderek kıyasla sabit olan bir hüküm üzerine başka bir mesele kıyas edilebilir demiştir. Bu konuda İbn Rüşt şöyle der: “ Fer’, Hüküm bilinince asl olur ve ondan elde edilen başka bir illet dolayısıyla yeni bir mesele ona kıyas edilebilir. Hükmü sabit oluncaya kadar ikincisine fer’ adı verilebilir. Bu ikinci meselenin de hükmü sabit olunca, bundan elde edilen illet göz önüne alınarak, başka bir meselede buna kıyas yapılabilir. Böylece hükmü sabit olunca o da asl olup ona göre de kıyas yapılabilir ve bu sonsuzca devam edip gider. Bazı bilmez kimselerin: Mes’eleler fer’idir. Onları birbirine kıyas etmek caiz olmaz, kıyas ancak kitap sünnet ve icma bunlar şer’in üsulüdür, kıyas önce onlara yapılır, fakat onlara kıyas güç olursa ne yaparız. Bir olay meydana gelir, ne kitapta, ne sünnette, ne de icma’da buna dair bir şey yoksa bunların hepsiyle olay arasında bir müşterek illet de yoksa ve ancak kıyastan istinbat olunanda varsa, o zaman ona kıyas etmek gerekir.”⁹²

İbn Rüşt bu kadarla yetinmez ve Maliki fakihlerinin bu konuda ittifak ettiklerini belirtmektedir.⁹³

⁸⁸ Hasan, **İlk Dönem İslam Hukuku**, s.163-164; Bkz., Medkûr, **İslam Hukuk Başlangıcı**, s.78.

⁸⁹ Hasan, **a.g.e.**, s. 171-172.

⁹⁰ Ebu Zehra, **İmam Şafî**, (Trc.: Osman Keskioglu) D.İ.B. Y., Ank-1996, s. 72; Hasan, **el-İctihad**, s. 540-543 ; Bkz. Abdulkadir, Ali Hüseyin, **Nazaratu'n-Amme fi Tarihi'l-İslami**, Daru'l-Kütübü'l-Hadis, Kahire-1965, s. 138-148.

⁹¹ Karâfi, Şehâbeddin Ahmed b İdris, **ez-Zahire**, (Nşr.: Muhammed Hacıyy) Daru'l-Ğeribi'l-İslami, ts., II,126.

⁹² İbn Ruşt, Muhammed b Ahmed, **el-Mukeddîmatu'l Mumehhedât**, **Matbaât-i Saâdet**, Kahire-1325, I, 22.

⁹³ İbn Ruşt, **a.g.e.**, I, 23.

Muhtelif fıkıh meslekleri arasında Maliki fıkhı maslahata en çok riayet eden ve onu en fazla alan bir mezheptir. Bu mezhep dini bir şahidin delilin ilga ve itibar suretiyle tanıdığı mesalihi murseleyi, istinbat usulünden mustekil bir asıl olarak kabul eder, maslahata göre olumlu veya olumsuz hüküm verir. Böylece kıyasta maslahatı göz önünde tutar, onun illeti beyan ve tanıma yolu olarak alır, çünkü o illete delâlet eden bir yoldur, ona münasip adını verir.⁹⁴

3- İmam Şafii'de Kıyas

Kıyas'ı şiddetle savunan ve onu kesin hatlarla tarife çalışan İmam Şafii'ye göre kıyas ictihaddır.⁹⁵

İmam Şafii kıyası tam olarak şahsi reyden ayırmaya çalışır. O, hem Iraklıları indi re'leriyle karıştırmakla itham eder, hem İmam Malik'in kıyas anlayışını tenkit ederek onların kendi re'yelerine kıyas adı verdiklerini ileri sürer, hem de Evza'i gibi Suriyeli fakihleri tenkitte bulunur ve hadise aykırı kıyas olmayacağını belirtir.⁹⁶

İmam Şafii'nin usûl anlayışı, birbirinden farklı usûllere dayanan ilk muntazam usûl sayılır. Hükümleri, onlara hakim olan umumi kaideler altında tespit etmiştir. Mezhebi, birçok araştırmacılara göre, reyden tamamen uzaklaşmış ve reyde ifrata kaçmış iki temayül arasında ve ortada yer almaktadır. Esasen metodu hadis medresesi mensupları usûlüne daha yakındır. Bu onun mezhebine, diğer mezheplerin mensuplarını çekmiştir.⁹⁷

İmam Şafii, bir mesele hakkında hadis olup olmadığını iyice araştırmadan kıyas ve reye başvurulmasını tenkit eder ve nass (haber) yoksa reye değil, mutlaka kıyasa müracaat edilmesi gerektiğini savunur.⁹⁸

İmam Şafii kıyas yapacak müctehitte şu şartların olması gerektiğini söyler:

- a) Kitabı bilmek. Yani Kur'an'ın farzını, edebini, nasih mensuhunu, âmmını, hâssını ve irşadını bilmek.
- b) Gerektiği zaman Sünnet, bu yoksa icma', bu da yoksa kıyas ile Kitab'ın te'vilini delil getirebilmek.
- c) Sünnetleri, geçmişlerin sözlerini, insanların icma' ve ihtilaflarını, Arap dilini bilmek .

⁹⁴ Ebu Zehra, **İmam Malik**, (Trc.:Osman Keskioglu) , Hilal Y., Ank.-1984, s. 340.

⁹⁵ İmam Şafii, **er-Risale**, s.279.

⁹⁶ İmam Şafii, **el-Umm**, Daru'l-İhya, Beyrut-1420, IX, 409; Şener, **Kıyas**, s. 80.

⁹⁷ Medkur, s. 65.

⁹⁸ İmam Şafii, **el-Umm**, IX, 400.

d) Muarızını dinlemek ve böylece kendisinin daha isabetli olduğuna dair kanaatini arttırmak.

e) Bütün ceht ve gayretini harcamak ve daima insafı davranmak.

f) Kuvvetli bir anlayış ve idrak sahibi olmak.⁹⁹

İmam Şafii kıyasla icthadı eşanlamlı gördüğü için¹⁰⁰ bu şartları ileri sürmektedir ki bunlar ona göre icthadın da şartlarını teşkil ederler.

4-Zeydiler'de Kıyas

Genel olarak Şiiler kıyası tanımazlar. Özellikle Ehl-i Beyt'ten İmam Cafer as-Sadık, kıyas konusunda, son derece olumsuz bir tavır takınmıştır. Buna karşılık onun amcası İmam Zeyd'e bağlı olan Şiiler (Zeydiler), kıyas meselesinde fakihlerin büyük çoğunluğuna yaklaşmışlar. Hatta İmam Zeyd'in kıyas ile amel etmiş olmamasını icap eden hiçbir engel göze çarpmamaktadır.¹⁰¹ Öte yanda İmam Ebu Hanife'nin, İmam Zeyd'e olan yakınlığı, aralarındaki fikir alışverişi ve Zeydi fikhının Hanefi fikhına çok yakın oluşu göz önüne alınırsa, bu kanaatin doğruluğu daha iyi anlaşılabilir.¹⁰²

Zeydilere göre kıyas benzer yönü bulunduğu için bir şeyi diğer bir şeye hamletmektir.¹⁰³ Bu tarif, cumhur-u fukahanın tarifine yakındır. Zeydiler de, kıyas'ı tanımayanlara karşı birçok akli ve nakli deliller ileri sürerek, onların görüşlerini reddederler.¹⁰⁴ Mi'yarü'l-Ukûl'de, kıyasın zann'dan öte gidemeyeceğini söyleyenlere karşı şöyle denilmektedir:

“Hüccet bizim lehimize ve onların aleyhinedir. Zann ile teklif caizdir. Çünkü maslahat böyle icap etmektedir. Zann, cehil değildir, yani zann ile cehil arasında fark vardır. Zann, tercihe lâyık olan ciheti gösteren bir alamet sebebiyle hüküm vermektir. Şâri de kible ve namaz vakitlerini tayin hususunda icthada başvurarak zann ile ameli emretmiştir.”¹⁰⁵

5- Mutezile'den Ebu Huseyn el-Basri ve Şafii Ashabından el-Keffal'da Kıyas

⁹⁹ İmam Şafii, *el-Risâle*, s. 298-300.

¹⁰⁰ İmam Şafii, *er-Risâle*, s. 279.

¹⁰¹ Ebu Zehra, *İmam Zeyd*, (Trc.: S. Parlak- A. Krababa) Şafak Y., s. 387.

¹⁰² Şener, *Kıyas*, s. 82.

¹⁰³ Şevkani, Muhammed b Ali b Muhammed, *İrşadu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Beyrut-1994.

¹⁰⁴ B.k.z, Şevkani, *a.g.e.*, s.296-304.

¹⁰⁵ Şerif, Ahmed b. Yahya b. Murtaza, *Mi'yarü'l-Ukûl fi İlmi'l-Usûl*, Daru Kutubu'l-Mısriyye, Kahire-tz., s. 750; Ebu Zehra, *İmam Zeyd*, s. 385.

Onlara göre Hz. Peygamber (sav) hükmü her duruma ve hadiseye genişlettiği emrolunmuştur. Hadiseler sınırsız olduğu için nasların onları içine almasını gerektirir.

Kıyasla hüküm verilmesinde maslahat olduğu ve zararı kaldırdığı kuvvetli bir ihtimalle (zan-ı galiple) bilinirse maslahatı elde etmek ve zararı gidermek için kıyasa uymak aklen vaciptir. Nasıl ki bir tarafa kaydığı için yıkılması muhtemel olan duvarın altından kalkmak, oturduğunda kurtulma, kalktığına helak olma ihtimali olsa da, vaciptir.¹⁰⁶

B- Kıyas Taraftarlarının Delilleri

Kıyas taraftarları, görüşlerini ispat için samimi olarak bazı akli ve nakli deliller getirmişlerdir. Bu delilleri şöyle özetlemek mümkündür:

Birinci delil:

Kur'an'da, "Ey akıl sahipleri ibret alın (kıyas edin)."¹⁰⁷, "Sizin kafirleriniz (bütün) bunlardan daha mı hayırlıdır? Yoksa (semâvi) kitaplarda sizin için bir berâatmi var."¹⁰⁸, "Onlar kendinden öncekilerin sonuçlarının nice olduğuna bakmaları için yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı? Allah onların kökünü kırmıştır. O kafirlerin hakkı da bunun benzerleridir."¹⁰⁹, Kur'an'ı Kerim'de Ad kavminin helakini anlattıktan sonra şöyle geçmekte "İşte günahkarlar gürûhunu biz böyle cezalandırırız."¹¹⁰ Bu ve benzeri ayetler bir şeyin hükmünün onun benzerinin hükmü olduğunu göstermektedir. İşte bu ayetlerde bir delâlet, bir ibret bulunmaz ve onlar hüccet gösterilmezdi. Kıyas ise bu kanun ve kaidelerin benimsenerek, hükmü gerektiren illete iki olay eşit iseler, hükmü hakkında nass bulunan olaya, hükmü hakkında nass bulunmayan olayları ilhak ederek, onlarda bu kaide ve kanun tatbikinden ibarettir.¹¹¹

Kıyas Kur'an nasslarına ve Hz. Peygamber (sav)'in Sünnet'ine dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de "Ey iman edenler! Allah'a, Resûlüne itaat edin!"¹¹² buyrulmuştur. Bir şeyi Allah ve Peygambere havale etmek, ancak Kur'an ve sünnetin işaret ettiği

¹⁰⁶ Abdulaziz el-Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, III, 270; Amidi, *el-İhkam*, III; el-Hinn, *Yöntem Tartışmaları*, s. 339.

¹⁰⁷ Haşr, 59/2.

¹⁰⁸ Kamer, 54/4.

¹⁰⁹ Muhammed, 47/10.

¹¹⁰ Ahkaf, 46/25.

¹¹¹ Abdulaziz el-Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, III, 275-276; Serahsi, *Usûl*, II, 125; en-Nesefi, Abdullah b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrar Şerhu'l-Musannef ale'l-Menar meâ Şerhü Nuri'l-Envar ale'l-Menar*, Daru Küttübü'l-İlmiye, Beyrut-tz., II, 272-273; Zeydan, *Usûl*, s. 212.

¹¹² Nisa, 4/59.

amaçları bilmekle olur. Bu ise Kur'an ve sünnet hükümlerini ta'lile dayanır ki, o da kıyastır.¹¹³

Yine Kur'an'da "Ey iman edenler! (hacc veya umre için) ihramlı iken av (hayvanını) öldürmeyin. Sizden onu kim bilerek öldürürse; ona, öldürdüğü hayvanın benzeri (misli) olan bir ehli hayvanlardan bir ceza vardır ki bunu, Ka'be'ye ulaşmış bir kurbanlık olmak üzere, sizden adaletli iki kişi tayin edecektir..."¹¹⁴ buyurulmuştur. Bu ayet üzerinde İmam Şafii şu açıklamayı yapmıştır: Allah tarafından, ihramlı iken av hayvanını öldüren kimselere ceza olarak, öldürdükleri hayvanın mislini Ka'be'ye götürüp kurban etmeleri emredilmiştir. Onların öldürdükleri ava hayvanının mislini ehli hayvanlardan tayin işinde de, adaletli iki kişinin hakim olması bildirilmiştir. Sahabiler'den bu konuda hakemlik yapanlar da sırtlan ilin koç, geyik için keçi, tavşan için henüz bir yaşına basmamış oğlak ve Arap tavşanı için dört aylık oğlak ile hüküm etmişlerdir. İşte bu ayet, kıyas'a işaret etmekte ve kıyas yoluyla icthadın meşruluğunu göstermektedir.¹¹⁵

İkinci Delil:

Sünnet'te Muaz b Cebel ile ilgili hadis kıyas'ın meşruluğunu gösteren sünnetlerin başında gelir. Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'i Yemen'e kâdı olarak gönderirken Muaz'a şöyle demiştir:

- Ne ile hüküm vereceksin?
- Allah'ın kitabıyla.
- Şayet bulamazsan?
- Allah Resûlü'nün sünnetiyle.
- Şayet bulamazsan?

- Re'yimle icthad ederim. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) Muaz'ı tasdik ederek şöyle dedi: "Allah'a hamd olsun ki Resûlünün sevdiği şeyde başarıya ulaştırdı."¹¹⁶

Rey icthadının belli bir kaynağa dayandırılması gerekir. Aksi halde mürsel olur. Mürsel rey muteber değildir. İşte bir kaynağa dayandırılan "rey" kıyastır.¹¹⁷

¹¹³ Abdulaziz el-Buhari, **Keşfu'l-Esrar**, III,272-273; Ebu Zehra, **Usul**, s. 189.

¹¹⁴ Maide, 5/95.

¹¹⁵ **er-Risâle**, s.288-289.

¹¹⁶ Abned b Hanbel, V, 230; Sarahsi, **Usûl**, II, 130; Gazali, **el-Mustasfa**, II,220; Şaşi, **Usûl**, s.308

¹¹⁷ el-Hinn, s.342.

Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sav) Sa'd b. Muaz'a Beni Kureyza hakkında kendi görüşüyle küküm vermesini emr etmiş o da kendi hükmüne göre onlara (kaleden) aşağı inmelerini emrederek kendilerinin öldürülmesine kadınların esir edilmelerine hükmetmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber : “Onun hükmü Allah'ın hükmüne uygun gelmiştir.” buyurmuştur.¹¹⁸

Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle demiştir: “Allah Yahudilere lanet etsin! İç yağı onlara haram kılınmıştı. Onu erittiler, sattılar ve parasını yediler”¹¹⁹ Hz. Peygamber iç yağı yemenin haramlığına kıyas ederek satıp parasını yemenin haramlığına hükmetmiştir.¹²⁰

Üçüncü Delil:

Bazı sahabiler birçok meselede kıyasa başvurmuşlardır. Diğer sahabiler de bunlara itirazda bulunmamışlardır. Örneğin; İslam miras hukukunda avli kabul ederek büyük hisse sahiplerinin haklarından tankis etmişlerdir. Onlar böyle yaparken avl ettiklerini miras meselesini, miras etmiş bir kimseden alacaklı olanların durumuna kıyas etmişlerdir. Nasıl alacaklılar, borcun tamamını vermeyen müflis bir kimsenin mevcut malını, alacakları nisbetinde aralarında paylaşırlarsa, avl meselesinde varislerin de mirası, alacaklıları “Nerde bulursanız onu alınız, sizin hakkınız ancak odur.”¹²¹ Avl meselesinde herhangi bir mesele yoktur. Söylediğimiz gibi avl meselesinde herhangi bir nass yoktur. Avl bu hadise kıyasen yapılmıştır.¹²²

Uzun süren kararsızlık devresinin ardından sahabenin ictihad yoluyla üzerinde icma ettiği şeyler vardır. Mesela, mushafın yazılması, Kur'anın iki kapak arsında toplanması böyledir. Bunu ilk önce Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir'e önermiş, Hz. Ebu Bekir de “Ben Hz. Peygamber (sav)'in yapmadığı bir şeyi nasıl yaparım” demişti. Sonra Allah Hz. Ebu Bekir'in gönlünü bu işe yatırdı. Yine Osman'ın, değişik tertipli Mushafların çoğalmasından sonra Kur'an'ı bir tek dizelim üzerine toplaması da böyledir.¹²³ Bu misalleri çoğaltmak mümkündür.¹²⁴

¹¹⁸ Buhari, Mağazi 30 (V/50-51); Gazali, el-Mustasfa, II, 221.

¹¹⁹ Müslim, Musakkat 71 (III/1207).

¹²⁰ İbn Kayyim, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b.Ebi -Bekr el-Cevziyye, **İlâmu'l-Muvakkin an Rebbi'l-Alemin**, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Betrut-1996/1416, I, 202-203.

¹²¹ Müslim, Musakat 18 (II/1191).

¹²² İbn Kayyim, **İlamu'l-Muvakkin**, I, 202-203.

¹²³ İmam Gazali, el-Mustesfa, II, 207.

¹²⁴ B.k.z, Sarahsi, **Usul**, II,132-143; Gazali, el-Mustesfa, II, 206-210; İbn Kayyim, a.g.e., I, 196-209.

Muhakkik usûlcülerin kıyasın hüccetliliğini ispatta kullandıkları ve en güçlü olduğunu savundukları delil sahabenin kıyasa baş vurmanın meşruluğunu konusundaki icmâdır. Sahabe icmasının hüccetliği, bir birine bağlı iki aşamanın gerçekleşmesi sonucunda kıyasın hüccetliliğine delâlet eder. Birinci sahabenin büyük bir çoğunluğunun nass bulamadıkları zaman kıyasla amel etmesinin tevâtüren sabit olup kıyasın hüccetliliğine delâlete dair bir delil olmaksızın onların bu yola tevessül etmesinin âdeten mümkün olmaması, ikincisi, sahabenin bir inkar ve itirazla karşılaşmaksızın sıkça kıyasla amel ettiğinin yaygınlık kazanması ve bunun bir icma olmasıdır.¹²⁵

Dördüncü Delil:

Akıl da kıyası teyid etmektedir. Hallaf bu konuda şunları demektedir:

“Allah’u Tealâ maslahatsız bir esas koymamıştır. İnsanların maslahatları (yararları) hüküm koymada gözetilen bir gayedir. Hakkında açık söz bulunmayan bir olay, yararlı olduğu zannedilen hükmün nedeninde, hakkında açık söz bulunan olaya eşit ise, adalet ve hikmet, şeriat koyucunun hüküm koymadaki maksadı olan yararlılığı gerçekleştirmek için, hükümde ona eşit olmasını gerçekleştirir.

Allah’ın adaleti ve hikmeti insanların akıllarını korumak için, sarhoş edici niteliğinden dolayı şarap içmesini haram kılması ile şarabın sarhoş etme özelliği kendinde bulunan başka bir içkiyi mubah bırakması bağdaşmaz. Bunu varacağı şu olur: Akılları bir sarhoş edenden koruyup başka bir sarhoş edenle yok olmayla karşı karşıya bırakmak.

Kur’an ve sünnetin sözleri sınırlı ve sonludur. İnsanların olayları ve hükümleri sınırsız ve sonsuzdur. Sonlu olan sözler, sonsuz olanları için yalnız başına teşri kaynağı olmaz. Kıyas işte yeniden yeniye vuku bulacak olaylarla yürüyecek ve olacak hadiseler hakkında İslam hukukunun hükmünü açıklayacak ve teşri yararlılıkların (mesalih) arasında birleştirecek şeriat koyma (teşri) kaynağıdır.

Kıyas, insanın bozulmamış tabiatının ve doğru mantık’ın teyid ettiği bir delildir. Zira zehirli olduğu için yasak edilen bir içecek nesneye, her zehirli içecek kıyaslanır. Başkasına haksızlığı ve saldırısı vardır diye tasarruftan men edilen kimseye, başkasına zulüm ve saldırı olan her tasarruf kıyaslanır. İnsanlar arasında, benzeşen iki nesneden

¹²⁵ Apaydın, “Kıyas” s. 538.

biri hakkında cereyan eden hüküm, aralarında fark yoksa ikincisi hakkında da cereyan edeceğine dair ihtilafın olduğu bilinmemektedir.”¹²⁶

V-Kıyasın Şartları ve Rükünleri

Temel olarak kıyasın şu şartları vardır:

A-Kıyasın Şartları:

1- Aslın hükmünün kendisine özgü olduğu başka bir nass ile belirtilmiş olmamalıdır. Aslın hükmünün fer'a geçmesi için bu hükmün genel olması da gerekmektedir. Sözelimi; teccüd namazı, özel olarak Hz. Peygamber'e vacip kılınmıştır.¹²⁷ Dolayısıyla bu namazı kılmak, her Müslüman için vacip değildir.

2- Aslın hükmü kıyastan udül etmiş olmamalıdır. Yani hüküm baştan kıyas'a aykırı ve istisnai mahiyette olmayacaktır. Mesela, oruçlu iken unutarak yiyip içmek affedilmiştir. Yanılarak veya bir şeyin orucu bozacağını bilmeyerek yiyip içme ona kıyas edilemez. Bu itibarla Mecelle'nin 15. maddesinde, “Alâ hilâf-ı kıyas sabit olan şey, saire makıs'un aleyh olamaz” denilmiştir.

3- Nassla sabit olan şer'i hüküm, hakkında nass bulunmayan ve asl'ın benzeri olan fer'a ta'diye etmelidir. Yani kıyas konusu olan hüküm, şer'i ve ameli olmalı, onu ifade eden nass neshedilmiş (mensuh) olmamalı, sebep ve anlamı akıl ile kavranabilmeli ve hüküm, hakkında nass bulunmayan ve asl'ın benzeri olan fer'i meseleye geçmelidir.

4- Kıyas ta'diyeden sonra asl'ın hükmü, eski hali üzere kalmalıdır. Yani aslın hükmü kıyastan sonra değişmemelidir.

5- Kıyas, nass'ın herhangi bir lafzını iptal etmemelidir. Çünkü nass, lafız ve manasıyla kıyas'tan önce gelir. Bu bakımdan nass'a aykırı bir kıyas'a itibar edilmez.¹²⁸

B-Kıyas'ın Rükünleri

Kıyasın olmazsa olmaz rükünleri asl, fer, hüküm ve illetir. Rükünler noktasında bazı tartışmalar vardır. Kıyasın özünü oluşturduğu bilinmekle birlikte illet'in kıyas işleminde tek başına bir rükün mü yoksa asl, fer' ve hüküm yanında dördüncü bir rükün mü olduğu konusunda değerlendirmeler bulunmaktadır. Hanefi usûlcüsü Pezdevi'ye göre illet kıyas'ın rüknü – hükmün asl'dan fer'e geçirilmesi demek olan- ta'diye ise kıyas'ın hükmü ve sonucudur. Rükün teriminin 'mahiyet' anlamında kullanıldığının var

¹²⁶ Hallaf, Abdurvehhap, **İslam Hukuk Felsefesi (İlmü Usûlü'l-Fıkh)**, (Trc.: Hüseyin Atay) A.Ü.İ.F. Y., Ank-1985, s.238.

¹²⁷ İsrâ, 17/79.

¹²⁸ Sarahsi, **Usûl**, II, 149-150; eş-Şâfi, **Usûl**, s. 314-317.

sayılması durumunda kıyas hükm'ün fer'de sabit olabilmesi için asıldaki illet'in ne olduğunun açıklamasının var sayılmasından (ta'li) ibaret olmakta, asıldaki hükm'ün fer'de ispatı ise kıyas işleminin amacı ve sonucunu teşkil etmektedir.¹²⁹ Benzer bir yaklaşım Serahsi'de de görülmektedir.¹³⁰ Birçok muhakkik usulcü kıyas'ın asıl, fer' , illet ve aslın hükmü olmak üzere dört rüknü olduğunu söylemişlerdir.¹³¹

1-Asl:

Fer'in kıyas edildiği hükmü açıklayan kaynağa asl denir. Yahut da buna, hakkında hüküm bulunan konu denilir. Her iki tabir de aynı kapıya çıkar. Kıyasın dayandığı asl, fakihlerin çoğunluğuna göre nass veya icma olmalıdır. Kıyas ile sabit olan bir hükmün üzerine başka bir mesele kıyas yapılmaz. Şöyleki :

a) İslam hukukunun kaynağını naslar teşkil eder. Diğer kaynaklar, ne olursa olsun, hüccet olma bakımından nasslara dayanır. Bu sebeptendir ki kıyas'ın dayandığı yegâne kaynak da nasslardır.

b) Hüküm için illet sayılan vasfa delalet eden şeyler de nasslardır. Onlar iştikakları, münasebetleri ve varid oldukları olayların yardımıyla bu vasfi, yani illet'i gösterirler.

c) Kıyas tabiatıyla, kitap ve sünnet'e dayanmaktadır. Kıyas'ı reddedenlerin yanıldıkları nokta, nasslar'dan alınmış saymamalarıdır. Halbuki o, nasslar'ın geniş anlamda i'mali, yani tatbiki demektir. O halde kıyas, yalnız nasslar'a dayanmalıdır ki kıyası reddedenler için bir itiraz hakkı doğmasın.¹³²

İcma da kıyas için bir asl teşkil eder; zira icma'nın senedi, yani mesnedi, hukuki temel dayanağı, genel olarak yine nass'tır.¹³³ Mesela; baliğ ve raşit bir kızın kendi malı üzerinde tam olarak velâyet hakkına sahip olduğu icma ile sabittir. Buna kıyasen böyle bir kız, evlenme akdi konusunda da tamamen serbest olup kimse onu rızası dışında şu veya bu kişiyle evlendiremez.¹³⁴

Kıyasla sabit olan hükmün yani bir kıyas için asl olup olmayacağı İslam hukukçuları arasında tartışmalara sebep olmuştur. Çoğunluğa göre kıyas, başka bir kıyas

¹²⁹ Abdulaziz el-Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, III, 344-345.

¹³⁰ Sarahsi, *Usûl*, II, 174, Apaydın, "Kıyas" s. 535.

¹³¹ Apaydın, "Kıyas", a.y.

¹³² İmam Gazali, *el-Mustesfa*, II, 279-280; Şirazi, *el-Lumm*, s. 212-215; Ebu Zehra, *Usûl*, 194-195.

¹³³ Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Luma fi Usûli'l-Fıkh*, Daru'l-Kelimi't-Teyyib, Beyrut-1995, s. 214.

¹³⁴ Ebu Zehra, *Usûl*, s. 195; B.k.z., Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsul fi İlmi'l-Usûli'l-Fıkh*, V, 16-18.

ortaklar arasında paylarına bölünür. Hanefi olmayan bu fakihler, kıyas ile delil getirerek şu mutalayı ileri sürmektedirler: Şuf'ayla alınan mal, ortak malın hasılatına benzemektedir. Madem ki böyle müşterek malda hasılat, fakihlerce hiç ihtilafsız olarak ortaklar arasında hisselerini nisbetinde taksim olunmaktadır, o halde buna şuf'a yoluyla ortakların gayri menkul mülk edinmeleri kıyas edilerek, ortaklık mülkiyetindeki hisseleri nisbetinde gayri menkul aralarında taksim olunur. Hanefiler bu görüşü şöyle reddederler: Bu eksik kıyas'tır. Çünkü malik olunan şeyden doğan hasılat, her ortağın mülkü olan hissesinden doğan miktar kadar hakkı vardır. halbu ki şuf'a ile alınmış şey, ortakların mülklerinden doğmamıştır. Çünkü başkasının mülkünün, bir insana hasılat olması mümkün değildir.¹³⁹

3-Hüküm :

Fer'i bir, asl'a kıyas etmek için, asl'ın ifade ettiği hükmün ameli ve anlamı akıl ile idrak edilebilir cinsten olması gerekir. Bu itibarla İslam hukukçuları hükümleri iki kısma ayırırlar. Birinci kısma girenler teâbüdi hükümler, yani iman ve ibadetlerle ilgili olan hükümlerdir ki bunlarda kıyas cari olmaz. İkincisi ameli hükümlerdir. Esasen kıyas da bunlardan cereyan eder.¹⁴⁰

4- İlet:

Sözlükte illet 'hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, zafiyet, sebep, durum gerkeçe' gibi anlamlara gelir. Sonuncu mana kelimenin terim anlamına daha yakındır. Fıkıh usûlü eserlerinde illet kavramı daha çok " bulunduğ yerdede değişiklik yapan durum" olarak açıklanır. Ve hastalığın da kişinin vücudunda meydana getirdiği değişiklik sebebiyle bu adı almıştır. İslam hukuku terimi olarak illeti, 'nasslar'da bulunan ve hali hazırdaki hükmün dayandığı esastır' diye tarif mümkündür.¹⁴¹ Keşfu'l-Esrar Müellifi illeti, kıyasın rüknü, yani dayandığı esastır diye tarif etmiştir.¹⁴² İlet mevcut durumu veya hükmü değiştirmeye, mubah olan bir hükmü değiştirmeye, mübah olan bir şeyi yasaklamaya veya yasak bir şeyi mübah kılmaya, ya da bir görev yüklemeye sebep olan şeydir. İlet olmazsa hüküm de olmaz. Aynı zamanda illet, hukuki normların, İslam hukukunda nasslar'ın mana ve gayesi demektir. Örneğin, birbirine yabancı olan bir erkekle kadının karı-koca hayatı yaşaya bilmesi için

¹³⁹ İmam Gazali, *el-Mustesfa*, II, 285 Razi, *el-Mahsul*, V, 19; Zeydan, *a.g.e.* s. 188-189.

¹⁴⁰ Şirazi, *el-Lumm*, s.213; Ebu Zehra, *Usûl*, s.198; Köksal, *Teğeyyuru'l-Ahkam*, s. 146-147.

¹⁴¹ Sarahsi, *Usûl*, II, 301; el-Cessas, Ahmed b. Ali Razi, *el-Fusûl fi Usûl*, Vizartarı'l-Avkaf, Beyrut-1402, IV, 9; Şirazi, *el-Lumma*, s.216.

¹⁴² Abdulaziz el-Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, III, 344.

aralarında nikah akdi bulunmalıdır, diye bir nass'ın maddesi olduğunu düşünelim burada onların karı-koca hayatı yaşamalarının meşru oluşunun illeti, aralarındaki nikah akdidir. Nikah akdi ile birbirine haram olan erkekle kadının durumu değişmekte ve onlar birbirine helal olmaktadır. Keza, alım-satım akti, bir mala sahip olmanın illetini teşkil eder ve kişiye o mal üzerinde tasarruf hakkı verir.¹⁴³

Kıyas'ın esasını, nasslar'ın ta'lili teşkil etmektedir. Nasslar'ın ta'lilini kabul edenler kıyas'ı da kabul etmektedirler. Bu konuda bilginler üçe ayrılır: Birincisi, nasslar'ın ta'lilini kabul edenler. Bunlara göre hilafına delil bulunmadıkça asıl olan nasslar'ın ta'lilidir. Bu görüş Hanifilerle cümhur-i fukahanın metodunu teşkil etmektedir. İkincisi, ta'lil edildiğine dair bir delil bulunmadıkça nasslar'ın gayr-i muallel (talil edilmemiş) olduğunu söyleyenler. Üçüncüsü, nasslar'ın ta'lilini ve dolayısıyla kıyas'ı tamamen tanımayanlar.¹⁴⁴

a) İlet, Sebep ve Hikmet Arasındaki Fark:

Bir hükmün illet o hükmün bağlı olduğu ve üzerine bina edildiği şeydir. Hikmeti ise, hükmün meşru kılınışında gözetilmiş olan maslahatır şeklinde tanımlayabiliriz. Bu knunun daha iyi anlaşılması için bazı örnekler verelim. Dört rekatlı namazları yolcuların kısaltmasının hikmeti, hafifletmek ve zorluğu savmaktır. Bu hikmet, belirsiz, takdiri bir nesne olduğundan varlık ve yokluk bakımından hükmün onun üzerine kurulması imkansızdır. Şari' , yolculuğu, hükmün yörüngesi (menat) saymıştır. Çünkü bu açık mazbut niteliklidir ve hükmün yörüngesi kılınmasında hikmetin gerçekleşmesinin ihtimali vardır. Zira yolculukta bazı zorluk ve sıkıntılar bulunur. Yolcu için dört rekatlı namaz, zorluğu savmak için kısaltılmıştır, bunun nedeni de yolculuktur. Keza, müşterek veya cıvarda bulunan bir gayri menkulde ortak veya komşulara tanınan şuf'a hakkının hikmeti, onları zarara uğratmamak; illet'i de, ortaklık veya komşuluktur. Çünkü her biri açık ve mazbut niteliklidir. Onu hükmün yörüngesi yapmakta hikmetin gerçekleştirme ihtimali vardır. Zîra durum, zarar komşuya dokunur. Şuf'a hakkının tanınmasının hikmeti zararı savmaktır. Bunun nedeni ortaklık ve komşuluktur.¹⁴⁵

Mübadelenin caiz olmasının hikmeti, insanların ihtiyaçlarını giderirken sıkıntıyı savmaktır. Bu hikmet gizli bir nesnedir. Bunun için akit sigası hikmetin yörüngesi sayılmıştır. Zîra, akit sigası, açık ve bellidir, onu yörünge yapmakla hikmetin

¹⁴³Şener, Kıyas, s.102.

¹⁴⁴Ebu Zehra, Usûl, s. 201.

¹⁴⁵Hallaf, Mesâdir, s.49;A.mlf., Usul, s.246; Karaman , Ana Konularıyla İslam Hukuku, I,123.

gerekçesinin ihtimali vardır. Çünkü siga, mübadele edenlerin mübadeleye razı olmalarının unvanıdır. İkisinin mübadeleye razı olması, her ikisinin ona muhtaç olmasına dayanır. Satmak veya kiralamak suretiyle iki bedeldeki mülkiyeti nakletme hikmeti ihtiyacı gidermektedir. Bunun nedeni satış veya kiralama akdinin sigasıdır.¹⁴⁶

Usûlcüler “ Hükümler hikmetlerine göre değil, illetlerine bağlıdır.” derler. yani, bazen hikmeti bulunmazsa, illeti ne zaman varsa hüküm vardır. Bazen hikmeti bulunmasa bile, illet ne zaman yoksa hüküm de yoktur. Zira hükmün illete bağlanması, hikmetin tahakkukunun ölçüsüdür; hikmet etkisiyle tahakkuk eder. Hikmetin mevcut olmayışı pek nadirdir. Muteber olan ise nadiren değil galiben vuku bulandır. Örneğin, talebenin imtihanda geçme notunu alması, derslerini bildiği, kavradığı ve bulunduğu tahsil merhalesini bitirmeye ehliyeti bulunduğu hususunda ölçüdür. Ölçü geçer not almaktır. Yoksa bir öğrenci geçer not almazsa dersleri çok iyi bilse de geçemez.¹⁴⁷

Bazı hükümlerde nedenin bulunduğu yerde hükmün bulunmadığı görülmüştür. Örneğin, fukaha zor altında satmanın batıl olduğuna karar vermişlerdir. Oysa neden olan akit sigası mevcuttur. Burada neden bulunmuş, hüküm bulunmamıştır. Bu mülkiyetin naklidir.¹⁴⁸ Bu konuda birçok misal verilebilir.

İllet ile sebep bazen karıştırılmıştır. Usûlcülerin bir kısmı illet ile sebebi aynı manada, eşanlamlı kabul etmişlerdir. Fakat çoğunluğa göre neden ve sebepten her biri hükmün alametidir. Her birinin üzerine hüküm bina kılınır. Ve varlığa ve yokluğa onlara bağlanır. Şari’in hükmü onlara bağlanması ve onların üzerine bina kılınmasının bir hikmeti vardır. Bu bağlantıdaki münasebet akılcı anlaşılabilir bir nitelikse neden denir. Ama bu manada sebep de denir. Ancak akılcı kavranmazsa, buna yalnız sebep denir. Neden denmez. Yolculuk, dört rekatlı namazların kısaltılması için, hem illet ve hem de sebeptir. Fakat güneşin batması, akşam namazının farz kılınması; semt-i resten kayması, öğle namazının farz kılınması içindir. Ramazanda bulunmak ramazan orucunun farz kılınması içindir. Bunların her biri sebeptir. İllet değildir. Bunun için şöyle denir: Her illet sebeptir, fakat her sebep illet değildir.”¹⁴⁹

¹⁴⁶ Hallaf, *Usûl*, s. 246.

¹⁴⁷ Zeydan, *a.g.e.*, s.192.

¹⁴⁸ Hallaf, *Usûl*, s.247-248.

¹⁴⁹ Hallaf, *a.g.e.*, s.248.

b) İlet'in Şartları

İletinin muteber sayılması için birçok şart ileri sürülmüştür. En çok zikr edilenleri şöyle sıralayabiliriz:

ba) Zahir bir vasıf olmak: İlet, bir şeyi isbat etmek için elverişli akdinin) bulunması veya ikrardır. İşte bunlar birer zahir vasıftırlar. Kurban etlerini saklamanın menedilişinin illeti de, gezginci fakirlerin gelmiş olmalarıdır. Küçüklük, mal üzerinde diğerinin velayet hakkının illetidir. Bu zahir vasıf, küçüğün evlenme konusunda da bir kardeş üzerine takdimdeki illet, akrabalık derecesinin kuvvetli oluşudur. Bu illet, şahıs üzerindeki velayet konusunda da takdimi gerektiren zahir bir vasıf teşkil etmektedir. Eğer illet bâtinî bir şey ise, ona delalet eden zâhir bir şeyin bulunması gerekir. Örneğin; akidler, karşılıklı rızaya dayanan iltizami (borç ve mali külfet altına sokucu) fiillerin esasını teşkil eder. Nitekim Kur'an'da "...karşılıklı rızanıza dayanan bir ticaretle birbirinizin mallarını yemeniz müstesnadır." ¹⁵⁰ buyurulmuştur; fakat, rıza, bâtinî bir şeydir. Baskı ve tehdit altında söylendiği sabit olmadıkça akid zamanı söylenen söz, rızayı gösterir; yani gizli olan irade sözlerle ifade edilir. ¹⁵¹

bb) İlet mezbut olmalıdır: Mezbut vasıftan maksat mahdut olmalı; sınırlı muayyen bir hakikate sahip olup, şahıs ve durumların değişmesiyle değişiklik göstermemelidir, yahut ehemmiyetsiz bir değişiklik göstermelidir. Varis durumundaki katilin mirastan mahrum bırakılmasında mürisini öldürmesi gibi. Öldürmenin, kâtilin ve mağdurun değişmesiyle değişiklik arzetmeyen, mahdut, muayyen bir hakikati vardır. Bu bakımından varis olan katile, mûsâleh olan katil kıyas edilebilir. Sarhoş edicilik, şarabın haramlığının illetidir ve mahdûd, muayyen bir hakikati vardır. Bu hakikat, akla arız olan bozukluktur. Bu hakikat şarabın kendisi hakkında sabittir (şarabın kendisinde bu vasıf mevcuttur). Binanaleyh herhangi bir sebepten dolayı şarabı içen kimsenin sarhoş olmaması hiç de ehemmiyetli değildir. Bu sarhoş etme vasfının her sarhoşluk veren mâide (veya başka mâî olmayan maddelerde) bulunduğunu anlamak mümkündür. Serhoşluk veren içkilerin, kimisinin fazla sarhoş yaptığı, bulunan kimisinin az sarhoş edicilik vasfının mevcudiyetine, onun hakikatine ve mahiyetine müessir değildir. Bundan dolayı da değeri yoktur. Bu şartın illette aranmasındaki sebep şudur: Kıyas'ın esası, fer'in asl'a, hükmün illette eşitliği ve bu eşitliğin neticesi olarak da aynı

¹⁵⁰ Nisa, 4/29.

¹⁵¹ Ebu Zehra, *Usûl*, s. 202.

hükümde eşitliktir. İlet sınırlı olmazsa, fer'in asl'a, illette eşitliği hükmü verilmez. Bunun için vasıf mazbut değilse Şari'in, onun yerine, onun ölçüsü olan bir mazbut durum ikame ettiğini görüyoruz.¹⁵²

bc) İlet hüküm için münasip bir vasıf olmalıdır. Münasip olmaktan maksat, kendisine binaen hükmün konması ile insanlar için bir menfaat haram kılınması hükmü için sarhoş edicilik vasfı uygun bir vasıftır. Çünkü bu vasfa binaen haramlık hükmünün konması ile insanlara bir fayda sağlanmaktadır, akılları korunmuş olmaktadır. Diğer yönden bakılarak, bu hükmün konması ile onların kötü bir sonuçtan kurtarılmış oldukları da söylenebilir. Yine kasden adam öldürme de bununla ilgili yasak hükmüne ve yasağı çiğneyene kısas uygulanması hükmüne uygun bir durumdur. Çünkü bu duruma binaen konan hüküm kulların faydasını temin etmektedir, can güvenliği ve huzurlu bir dünya sağlamaktadır. Aynı hükme diğer yönden bakılırsa, bunun kötülüğü giderdiği, boş yere kan dökülmesini ve insanlar arasında kin ve düşmanlığın yayılmasını önlediği söylenebilir. Bu şartın gereği olarak, hüküm ile aralarında münasebet bulunmayan vasıflara göre ta'lil yapılamaz. Mesela; şaraptaki haramlık hükmü, şarabın kırmızı ve akıcı madde oluşu gibi özelliklerle ta'lil edilemez. Yine hırsızlık suçunun cezalandırılması hükmü, hırsızın zengin ve mağdurun fakir olması özelliğine göre ta'lil edilemez. Aynı şekilde, kasden adam öldürme suçuna uygulanan kısas cezası, katilin erkek veya kadın oluşu yahut siyah veya beyaz oluşu gibi vasıflarla ta'lil edilemez.¹⁵³

bd) İletin sirayetli (müteaddi) bir vasıf olması gerekir. Yani bu vasıf asl'a munhasır kalmamalıdır. Çünkü kıyasın esası, fer'in asl'a, hükmün illette iştirak etmesidir. Çünkü ancak bu müştereklik veya eşitlikle asl'ın hükmünün fer'e geçmesi mümkündür. Asıl, sadece kendisine munhasır bir illete sahip ve bu illet, asıldan başka yerde bulunmuyor ise, fer'de, illet bulunmadığından dolayı kıyas mümkün değildir; yolcu ve hastanın (Ramazanda) oruç tutmamalarının mubahlığı hususunda yolculuğun veya hastalığın illet olduğu gibi. Bu illet sadece yolcu veya hastada bulunur. Şu halde buradaki illet başkalarına geçmez. Meselâ; maden ocağındaki işçi ve denizdeki gemi tayfası, işlerinde büyük meşakkatlerle karşılaşırsalar buradaki illet onlara geçmez. Oysa sarhoş edicilik böyle değildir. İçkinin haramlığının illeti olan bu vasıf, sarhoşluk veren

¹⁵² Zeydan, *Usûl*, s. 193.

¹⁵³ Şaban, *Usûl*, s.139.

bütün sulu (veya sulu olmayan) maddelerde mevcuttur; sadece asl'a munhasır bir vasıf değildir.¹⁵⁴

be) Vasfın muteber olmadığını gösteren bir delil bulunmamalıdır. Şöyle ki, illet sayılan vasıf, dini bir nass'a aykırı olursa böyle bir vasfın ta'diye edemeyeceği âşikardır. Mesela; Endülüslü bir fakihin, Halife için oruç keffâreti olarak, köle âzâdı yerine altmış gün oruç tutması gerektiğini söylerken ileri sürdüğü sebep muteber değildir; çünkü o, nass'ın hükmüne aykırıdır.¹⁵⁵

Keza, kız ve erkeğin, şahsın çocukları oluşunda müştereklikleri var diye , bu müşterekliği mirasta aralarında eşitlik temin etme hükmüne münasip bir vasıf olarak muteber saymak kat'i olarak hatadır. Zira düşünülen bu hükme, bu vasfın münasipliğini Şeriat Sahibi "Allah size (miras hükümlerini şöyle) emreder: Evlatlarınız hakkında(ki hükmün) erkeğe, iki dişinin payı miktarıdır...(bu hükümler ve hisseler) Allah'tan birer farizadır)¹⁵⁶ sözüyle ilga etmiş, itibarını iptal eylemiştir.¹⁵⁷

c) İletin Kısımları

İlet muteber olup olmama bakımından birçok kısma ayrılmıştır. Genel olarak dört kısım zikr edilmektedir:

ca) Münasip Müessir: Şari tarafından itibar edilmiş olan illet. Nass'ların açıktan veya işaret yoluyla delalet ettiği, yani hakkında nass bulunan illetler bu kısma girer ve bunlar, illetlerin en kuvvetlilerini teşkil ederler. Sözelimi, sarhoş edicilik hamrın haram kılınışı için illet olarak beyan edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), bu konuda, "sarhoşluk veren şey hamr'dır ve haramdır."¹⁵⁸ buyurmuştur.¹⁵⁹

cb) Mülayim münasip: Şari tarafından bir hükmün illeti olduğunu gösteren bir delil bulunmayan fakat; hükmün cinsi için illet olduğuna, vasfın cinsinin böyle bir hüküm için illet sayıldığına ve vasfın cinsinin hükmün cinsi için illet olduğuna dair hakkında şer'i bir nass veya icma bulunan vasıftır.¹⁶⁰ Fakihlerce farklı değerlendirmelere tabi tutulam münasib-i mülayim'in bu üç kısmı için birer misal verelim: Vasfın bizzat kendisini hükmün cinsi için Şeriat sahibinin illet sayışına misal: Baba için, küçüklük, bakire kız çocuğunu evlendirme velayetinin sübûtu (hükmü) dür. Hanefilere göre bu

¹⁵⁴ Zeydan, a.g.e., s. 195.

¹⁵⁵ Ebu Zehra, Usul, s. 203-204.

¹⁵⁶ Nisa, 4/11.

¹⁵⁷ Zeydan, a.g.e. s. 196.

¹⁵⁸ Müslim, Eşribe 75 (II/1588).

¹⁵⁹ Hallaf, Mesadir, s.52; Ebu Zehra, Usul, s. 204.

¹⁶⁰ Karaman, Fıkıh Usûlü, İst.-1964, s. 61-62.

hüküm (sübûtun) illeti küçüklüktür; bakirelik değildir. Delilleri şudur: Şariat Sahibi bu vasfi (küçüklüğü) mal üzerine velayet için muteber saymış ve böylece bu vasfin muteberliğini kabul etmiştir. Mal üzerine velayet ile evlendirme velayetini cinsten yani mutlak velayettir. Sanki Şariat sahibi küçüklüğü velayet cinsinden olan her şey için yani velayetin bütün neveleri için bir illet saymıştır. Böylece küçüklük, küçük kız dul olsun veya olmasın, hüküm, küçük kızı evlendirme velayetine kendisiyle bağlanmış olduğu münasip vasıf olur.¹⁶¹

Vasfin cinsinin hüküm için illet oluşuna misal: Yağmurlu günde iki namazın birleştirilmesini zikredebiliriz. İmam Malik'e göre Şari, sefer (yolculuk) sırasında iki namazın birleştirilmesine cevaz vermiştir. Buna kıyasen yağmurlu günde iki namazın birleştirmek caizdir. Meşakkat bakımından yolculuk ve yağmur aynı cinstendir. O halde, yolculuk için namazı birleştirmek caiz olunca, bu yağmur sebebiyle de caiz olur. Fakihlerin büyük çoğunluğu bu konuda İmam Malik'e katılmazlar.¹⁶²

Şari'nin beyaniyle vasfin cinsinin hüküm cinsi için illet oluşuna şu misali verebiliriz: Hz. Peygamber (s.a.v.), kedinin artığı temizdir, "kedi sizin tarafınızda dolaşan hayvanlardandır."¹⁶³ Cümlesiyle bu hükümün sebebini açıklamışlardır. Bu ifade gösteriyor ki kedi artığının temiz oluşu, güçlüğü kaldırma esasına dayanmaktadır. O halde güçlük bulunan her şeyde kolaylık sağlamak gerekmektedir. Mesela; doktorun, kadını muayene ederken mahrem yerine bakmaması güçlüğe yol açıyorsa, sakınılması güç olduğundan dolayı kedi artığı temiz sayıldığı gibi, kadının mahrem yerine bakmak da doktor için mubah sayılır. Çünkü buradaki güçlüğü kaldırma önceki olaydaki güçlüğü kaldırma cinsinden olup buradaki hüküm ile öteki hüküm aynı cinstendir.¹⁶⁴

cc) Münasib-i Mursel: Bu da, ne muteber olduğuna, ne de ilga edildiğine dair şer'i bir delil bulunmayan illettir. Bu konuda fakihler arasında anlaşmazlık vardır. Malikilerle Hanbeliler, münasib-i mursel'i hüccet olarak kabul ederler ve buna "mesalih-i mürsele" adını verirler. Hanefi ve Şafiiler bunu kabul etmezler. Örneğin, Kur'an'ın bir kitap haline getirilmesi , (devletçe) para basmak, hapishaneler düzenleme gibi...¹⁶⁵

cd) Münasib-i Mulga: Bu vasıf, şahsın vehmine göre, kendisine muayyen bir hükümün istinad etmesinin münasip gibi gördüğü, fakat Şari'nin, muteber sayılmasını

¹⁶¹ Zeydan, s.197; Ebu Zehra, Usul, s. 204-205.

¹⁶² Ebu Zehra, a.g.e, s. 205; Hallaf, Mesadir, s. 55.

¹⁶³ Tirmizi, Taharet 69 (I/153-154).

¹⁶⁴ Ebu Zehra, a.g.e, s.205; Zeydan, s. 198-199.

¹⁶⁵ Zeydan, s.199; Karaman, Fıkıh Usûlü, s. 62-63.

ilga ettiği bir vasıftır. Mesela mütevvafanın evlatları oluşları bakımından, kızı ve erkek arasındaki müşterekliğin, eşit miras almaları hükmü için münasip bir vasıf değildir. Çünkü Şeriat Sahibi, daha önce de zikredildiği gibi, erkeğin kızın aldığı hissenin iki mislini almasını hükme bağlamak suretiyle bu vasfın münasipliğini ilga etmiştir. Onun için bu vasa, hükümlerin istinad ettirilmesi caiz değildir.. Çünkü böyle istinad ettiriliş kat'iyetle hatalı ve batıldır.¹⁶⁶

d) İlet'in Tespit Yolları

Hüküm için, illet teşkil edecek olan vasfı tesbit gayesiyle fakihler bir kısım yollara başvurulması gerektiğini kabûl etmişlerdir. İleti tesbite yarayan bu yollara "mesalik-i ille" denilir. Genel olarak ilertler nass'lar, icma' ve şer'i hükümlerin tamamından yapılan fikhi istinbatlar vasıtasıyla tesbit edilir. Şöyle sıralayabiliriz:

da) Nass: Naslar bir hükmün illetini bazen açıktan bildirirler. Dil yönünden nass'da ileti bildiren bir sözcüğün bulunmasıdır. Mesela nass'da "şu nedenden ötürü, şu sebepten dolayı" , "şunun için" sözlerinin bulunması ileti bildirir. Eğer nass'da ileti gösteren bir sözün, illetten başka bir nesneyi göstermesine ihtimal yoksa, nass'ın niteliğin illet olmasını göstermesi açık ve kesin sayılır. Yüce Allah'ın Peygamberler göndermesi nedenini bildirirken "Peygamberler'den sonra insanların Allah aleyhine bir delilleri olmaması için uyarıcı ve teşvik edici elçiler göndermiştir."¹⁶⁷ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "Gelen ziyaretçilerden dolayı kurban etlerini saklamanızı yasakladım. Şimdi yeyin ve saklayın" buyurması¹⁶⁸ gibi nasslarda illetler açık ve kesindir.¹⁶⁹

Nass'da nedeni gösteren söz, nedenden başka manaya da delalet etme ihtimali varsa, niteliğin neden olmasını gösteren nass ifadede bulunmakla beraber zanni olur. Yüce Allah'ın "güneş batmaya yüz tuttuğundan dolayı namaz kıl"¹⁷⁰ ve "Yahudi olanların zulümlerinden dolayı onlara helal kılınmış güzel şeyleri haram kıldık"¹⁷¹ ve Hz. Peygamberin kedi artığının temiz olduğuna dair "şüphesiz kediler etrafınızda dolaşan sınıftandır Sözlerindeki ifadelerin illeti göstermesi zannidir.¹⁷²

¹⁶⁶ Hallaf, s.56; Zeydan, a.g.e, s.199.

¹⁶⁷ Haşr 7.

¹⁶⁸ Müslim, Edahi 28 (II / 1561).

¹⁶⁹ Şaşi, Usul bi Hamişihî, s. 325-332; Razi, el-Mahsul, IV, 139-141; Hallaf, Usul, s. 256.

¹⁷⁰ İsrâ. 17/78.

¹⁷¹ Nisa, 4/160.

¹⁷² Şerif Tilmisani, Muhammed b. Ahmed el-Maliki, Miftahu'l- Vusul fi İlmi'l-Usul, Mektebetu'l-Ezher, Kahire, ts, s.176; İbn Lihham, Alaaddin Ebu'l-Hasen, el-Muhtesar fi Usuli'l-Fikhi ala Mezhebi İmam Ahmed b. Hanbel, Daru'l-Fikr Dimeşk-1400/1980, s. 180 ; Hallaf, Usul, s.257.

db) İcma: Bazen icma ilen bu vasfın illet olduğu sabit olabilir. Mesela, ana baba bir erkek kardeşte iki nesebin birleşmesinin yani hem baba ve hem de anne tarafından akrabalığının, miras sıralamasında baba bir erkek kardeşten önce gelmesinin illeti olduğundaki icma gibi. Buna ana baba bir erkek kardeşin, baba bir erkek kardeşten, şahıs üzerine velayet hakkının da önce gelmesi kıyas olunur. Keza buna sıralamasında ana baba bir erkek kardeşin oğlunun, baba bir erkek kardeşin oğlundan ve ana baba bir amcanın, oğlundan önce gelmesi kıyas olunur.¹⁷³

dc) Nass ve İcma Dışındaki Yolları: Nassın dışında illeti tespit için icthadi diyebileceğimiz yöntemler kullanılmıştır. Müctehitler tarafından ttfakla kabul edilmese de şu yöntemler kullanılmıştır.

dca) Sebr (deneme) ve Taksim: Buna göre herhangi bir hüküm için illet olması muhtemel gözükten vasıflar ele alınır. Bunlardan illet olmaya elverişli bulunmayanlar çıkarılır ve geriye kalan vasfın o hükme illet teşkil ettiği sonucuna varılır. Şarap içmenin haram olduğuna dair nass vardır. Hükümün illetini gösteren bir nass yoktur. Müctehid, illet olmayı şarabın üzümünden olmasına, sıvı olmasına ve sarhoş edici olmasına uygular. Birinciyi çıkarır, çünkü o sirayet eden bir nitelik değildir. İkinciyi de çıkarır zira münasip bir nitelik değil, terdî'dir. Üçüncüyü bırakır ve onun illet olduğuna hükmeder.¹⁷⁴

dcb) Devran Metodu: Buna "tard ve aks" metodu da denilir. Yine herhangi bir vasıf bulununca hüküm de kalkar. Sözgelimi, üzüm suyu sarhoşluk verecek derecede alkollenmişse içilmesi haram olur; haramlık niteliğini kazanmış olan bu madde, herhangi bir kimyevi değişikliğe uğrayarak sirkeye çevirirse içilmesi halâl olur.¹⁷⁵

dcc) Tahricu'l-Menat (Hükümün mahallini tesbit): Buna "münasebet" adı da verilir. Hüküm ile hükme illet olabilecek vasıf arasındaki uygunluk göz önüne alınarak illeti tespit, bu metoda göre yapılır. Mesela, kılıç gibi öldürücü madeni bir aletle kasden birinin canına kıyan bir kimse kısas cezasına çarptılır; öyleyse kurşunla vurarak birisini öldüren kişinin cezası da kısas'dır denildiği zaman, her iki fiili hükümde birleştiren illet,

¹⁷³ Şaşi, Usul, s.333-334; Şerif Tilmisani, a.g.e., s.180-181; Sava Paşa, İslam Hukuk Nazariyatı, II, 192; Zeydan, s. 202.

¹⁷⁴ Amidi, Müntehis-Sûl fi İlmi'l-Usûl (Muhtasaru'l-İhkam), Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire-1320, III, 25-26; Hudari, Usul, s. 326; Hallaf, Usul, s. 258; Şener, Kıyas, s. 106.

¹⁷⁵ Razi, el-Mahsul, V,208; Şevkani, İrşadu'l-Fuhul, s. 328-329.

yani cinayet işlenirken öldürücülük niteliğine sahip olan bir aleti kullanma fikrinden hareket etmek, işte bu metoda göre illeti tesbit ve hüküm verme esasına dayanır.¹⁷⁶

dcd) Tenkihu'l-Menat: Asl ile ferî' arasında bulunan bazı farkların ortadan ortadan kaldırılmasıyla yapılan kıyaslarda illet bu metodla tesbit edilmiş olur. Mesela; Ramazan ayında kasden karısıyla cima eden şahsa, Hz. Peygamber, kefarete cezası tertib etmiştir. Buna kıyasen Maliki ve Hanefiler'ce yiyip içmek suretiyle kasden orucunu bozan şahsa da kefarete gerektiği hükmüne varılırken, cinsi münasebet ile yiyip içme arasındaki maddi tatmin farkı bir yana bırakılmış ve orucu kasden bozma illetine göre her iki fiil için aynı hüküm verilmiştir.¹⁷⁷

dce) Tahkiku'l-Menat: Nass veya icma ile illet üzerinde ittifak edildiği halde bu illeti bazı olaylara tatbik sırasında icthad'a ihtiyaç doğabilir. Sabit illet'in, hakkında nass bulunan hadisenin dışındaki hadisede bulunup bulunmadığı hususunda tetkik ve araştırmada bulunma işlemidir tahkikü'l-manat. Mesela, içkinin haram kılması illeti sarhoşluk verişidir. Müctehid bu illetin diğer hangi sulu veya katı maddelerde bulunup bulunmadığını tetkik eder. Hangisinde bu illetin tahakkuk ettiğini görürse, aslın hükmü olan "içilmesinin (veyahut kullanılmasının) haramlığı" hükmünü ona verir.¹⁷⁸

Yargı ile ilgili kuralardan biri şudur: "Beyine davacıya, yemin inkâr edene düşer." Kadının her hangi bir olay hakkında hükmetmesi, hatta delilleri yönlendirmesi, her şeyden önce mutlaka davacı ile davalıyı birbirinden ayırt etmesine bağlıdır. Bu nokta kazanın esasını teşkil eder. Bu da ancak değerlendirme, icthad, davanın delillere vurulması yoluyla belirlenebilir.¹⁷⁹

VI – Kıyas'ın Kısımları

Usulcüler, bazı bakımdan kıyası, birkaç türlü taksime tabi tutmuşlardır. İçerik açısından benzer olsa da ifade yönüyle farklı olan kısımları şöyle sıralayabiliriz:

A-Kıyas Kuvvet İtibariyle İkiye Ayrılır

1- Celi (açık) Kıyas: Bu türlü kıyastaki illet, ferî'de asl'dakinden daha kuvvetli ve açık olduğu gibi asl ile ferî' arasında bulunan farkın kaldırılmış olduğu kesinlikle bilinir. Sözelimi; Kur'an'da ceza bakımından zina eden cariye'ye, zina eden hür kadına

¹⁷⁶ Razi, a.g.e., V,208; Şâtibi, Ebu İshak, el-Muvafakat İslami ilimler Metodolojisi, (Trc.: Mehmet Erdoğan, İz Y., İst-1999, IV, 95.

¹⁷⁷ Razi, a.g.e. V, 229-231; Şâtibi, el-Muvafakat, IV, 94-95.

¹⁷⁸ İmam Gazali, el-Mustesfa, II, 292; el-Amidi, Müntezi's-Sûl, III, 26-28; Hudari, Usul, s. 332; Ebu Zehra, Usul, s.207-208.

¹⁷⁹ Şâtibi, el-Muvafakat, IV,91.

verilen cezanın yarısı takdir edilmiştir. Yani, Kur'an'a göre, zina eden bekar ve hür kadının cezası yüz değnek olduğuna göre, zina eden cariye'ye elli değnek ceza (hadd) tatbik edilecektir.¹⁸⁰ Buna kıyasla zina eden köleye de elli değnek tertib edilmiş olup bunlar arasındaki erkeklik ve dişilik farkına bakılmamıştır. Buna "kıyas-ı evla" adı da verilir. Çünkü burada evleviyeye kıyası yapılabilir. Mesela, Kur'an'da ana ve babaya "öf" denilmesi yasaklanmıştır.¹⁸¹ Buna kıyasen ana ve babayı dövmek evleviyetle yasak edilmiş demektir.

2-Hafi (gizli) Kıyas Buna "kıyas-ı edven" adı verilir. Mesela, demir cinsinden olan bir şeyle kasden adam öldürmenin cezası kısas'tır.¹⁸² Katı bir cisimle kasden adam öldürmenin cezası da buna kıyas edilmiştir. Bunda asl ile fer' arasındaki farkın kaldırıldığı zanni olarak bilinir. Bu, Hz. Peygamber (s.a.v), buğdayı buğdayla değiştirirken alınacak fazla miktarın faiz olduğunu bildirmiştir.¹⁸³ Elmanın elma ile mübadelesinde de alınacak fazla miktarın faiz olduğuna hükmetmek, böyle bir kıyas neticesinden ibarettir.¹⁸⁴ Hanefiler ise, illetin açıklık ve tesirine göre kıyas'ı, celi ve hafi diye ikiye ayrılıp hafi kıyasa "istihsan" adını verirler.¹⁸⁵

B- Kıyas İlet Bakımından Üçe Ayrılır

1- Kıyasü'l-İlle: Bu aslın illeti nassla açıklanmış olan kıyasdır. Şarbin yasaklanması ile ilgili hüküm gibi

2- Kıyasu'd-Delâle: Bu da, asl'ın illetinin ayrılmaz vasfını (el-vasfu'l-mülâzeme), taşıyan kıyasdır. bir kişiye karşı cinayet işleyen bir topluluğun hepsinin cezalandırılması böyle bir kıyasla sabit olmuştur. Nitekim bir kişi, birkaç kişinin dişini kırarsa, hepsi için ayrı ayrı diyet vermek zorundadır.¹⁸⁶

3- Asl'ın Manasına Göre Kıyas (el-Kıyasü fil-man'e'l-asl): Bunda asl ile fer'i karısıyla cinsi münasebet bulunan bedevinin kefaretle mükellef olduğunu bildirmiştir. arasında birkaç fark birden kaldırılır. Mesela, Hz. Peygamber (s.a.v.), Ramazan'da

¹⁸⁰ Nur, 24/2

¹⁸¹ İsrâ, 17/24

¹⁸² Bakara, 2/178-179

¹⁸³ Müslim, Musakkat 79, (II / 1209).

¹⁸⁴ Bacî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef, **İhkamü'l-Fusul fi Ahkâmî'l-Usul**, Daru Garibi'l-İslami, Beyrut-1407/1986, s.186-187; İbn Lihham el-Muhtesar fi usulu'l-fikh, s. 150-151; Amidi, **el-İhkam**, IV, 269-270; Ebu Zehra, **Usul**, s.209.

¹⁸⁵ Hamdi, Ahmet, **Muhtesar-ı Usul-u Fikh**, (Osm.), Mihran matbası, İst.-1301, s. 88; (Şirazi **el-Lumm'da** , celi ve haf'î kıyası kıyas-ı delâlenin alt kısımları olarak zikretmektedir, s.204-208).

¹⁸⁶ Şirazi, **el-Lumm**, s.204-209; el-Amidi, **el-İhkam**, IV, 270-271.

karısıyla cinsi münasebet bulunan bedevinin kefaretle mükellef olduğunu bildirmiştir.¹⁸⁷ Buna kıyasen, yalnız bedeviler değil Hintli, zenci ve diğer ırklardan olan Müslümanlarda da, Ramazan'da, bir kadınla yapmış oldukları cinsi münasebet-ve Hanifilere göre yeyip içmek sûretiyle kasden orucunu bozdukları takdirde, aynı keffaretle mükellef olurlar.¹⁸⁸

C-İmam Şafii Kıyas'ı Şu Şekilde İkiye Ayırır

1- Kıyas-ı ma'na Bunda fer', ma'na bakımından asl'ın aynı, yani asl ile ona kıyas edilen fer'in illeti eşit olur. Bu türlü kıyasda bütün alimler birleşirler

2- Kıyas-ı şebeh: Burada fer'i, birkaç asla benzer. Müctehid, fer'i, bunlardan ona en çok benzeyen asl'a kıyas eder. Bu türlü kıyas'da alimler ihtilafa düşebilirler.¹⁸⁹

D- Kıyas-ı Tard ve Kıyas-ı Aks

1- Kıyas-ı tard: Aslın Hükümünü fer'de isbat etmek

2- Kıyas-ı aks: İlet bulunmadığı için asl'ın hükümünü fer'den nefyetmek üzere yapılan kıyas'tır.¹⁹⁰

VII- Kıyas ve Nasslar

Kıyas ile nasslar arasında bir uyum sağlana bilir mi yoksa sağlanamaz mı? Diye bazı noktalarda tartışmalar olmuştur. Şimdi tartışmaya konu olan meseleleri zikrederim.

A- Kat'i Nass'lar Karşısında Kıyas: Cumhurun mezhebine göre bazen kıyas nass'la çatışabilir. Şöyleki; illet geçişli (müteaddi) olup ait bulunduğu konuya inhisar etmez; diğer konular için de bu geçerli olur. İletin gerçekleştiği her yerde aslın hükmü fer'e geçer. Böyle illet genel olup kapsadığı bütün ferdler için sabit olur; dolayısıyla bir kısım nass'lar onunla çatışabilir. Fakihlerin bu konudaki görüşlerini üç kısma ayırılır:

1- Nass bulunan yerde kıyas ile amel edilmez: İsterse sened veya delâlet bakımından zanni olsun. Şafii, Ahmed b. Hambel ve meşhur rivayete göre Ebu Hanife bu görüşte idiler.

2- Kıyas, bazen zanni delillerle çatışabilir: Ama kat'i delillere aykırı kıyas olmaz. Kat'i delille çatışan kıyas fasid demektir.

¹⁸⁷ Buhari, Savm 30 (II/235-236).

¹⁸⁸ İbn Hacıp, Mekli, **Muhtasar Maa'l-Haşiye**, Beyrut-1983, II,347-348; Amidi, **Müntehi's-Sûl**, III,29; Şener, **Kıyas**, s. 109.

¹⁸⁹ **Risale**,s.280-128; İbn Hacıp, a.g.e., A. y.; Amidi, **el-İhkam fi'l-Usûli'l-Ahkam**, III,257-259 ; Tilmisani, **Miftahu'l-Usul**, s.158; Şener, s.109.

¹⁹⁰ İbn Hacıp, a.g.e., A. y.; Amidi, a.g.e., A. y.; Tilmisani, **Miftahu'l-Usul**, s.158; Şener, s.109 (Kıyas'ın diğer kısımları ile ilgili ayrıntılar ve bu konudaki tartışmalar için Bkz. Apaydın, "**Kıyas**", s. 533-534.

3- Kıyas asla Kur'an ve Sünnetle çatışmaz: Bu görüş İbn Teymiye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'ye aittir. Onlara göre fasit kıyasın alâmeti, nass'a aykırı olmasıdır. Bu görüşle birinci görüş arasında ameli bakımından bir fark yoktur; aralarındaki fark, ancak nazaridir; çünkü birinci görüşe göre, sahih bile olsa, kıyas'a iltifat edilmez.¹⁹¹

B-Haber-i Vahid ve Sahabe Kavli Karşısında Kıyas: Hanefiler kıyasla ameli nassın olmadığı yerde caiz gördükleri ve haber-i vahidi ondan kuvvetli saydıkları için çatışma durumunda haber-i vahidi kıyasa tecih etmişlerdir. Kıyasa takdim edilen haber-i vahidin ravisi fakih olan haberi vahidler mi yoksa genel olarak haber-i vahidler mi olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Şafii'nin ise Kur'an nassı veya müsned sahih bir haber bulunduğu kıyasa başvurmayı caiz görmediği bunların olmadığı yerde ise vacip gördüğü nakledilmektedir. Maliki ekolünde de genel eğilim kıyas'ın öne alınması yönündedir.¹⁹² Maliki usulcülerinden Kadı Ebu'l-Ferec ile Ebû Bekir el-Ebheri'nin kıyası haber-i vahide takdim etmeleri İbn Hazm tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Yine Maliki usulcülerden Ebu Bekir İbnu'l-Arabî'nin Irak'a seyahatinde Hanbeli Fakih Ebü'l-Vefa İbn Akl'in "zayıf haber güçlü nazardan daha hayırlıdır" sözünü Ahmed b. Hanbel'in konumuna yakışmayan bir yanlgı olarak değerlendirmiştir.¹⁹³ Hanefiler'in muhalifi bilinmeyen sahabe sözünü kıyasdan evla gördükleri söylenirse de Sarahsi, Hanefi imamların bu konuda farklı uygulamalarının bulunduğunu örnekleriyle gösterir.¹⁹⁴ Maliki Sahabi sözünü kıyasa akdim ederken yeni görüşünde Şafii ve Hanefiler'den Kerhi kıyası sahabe sözüne takdim etmiştir.¹⁹⁵

VIII- Ukubat ve Naslar

İslam cezâ hukukunda nass'larla tayin edilen suç ve cezalarda kıyasın pek rolü yoktur. Bununla birlikte, İslam hukukçularından bir kısmı, azı fiillerin suç teşkil edişi ve bunların cezalarını tayinde kıyasa başvurmuşlardır. Bunlardan özellikle Maliki ve Şafîler, Kitap ve Sünnet'le sabit olan suç ve cezalara kıyas yapılarak bir takım hükümler çıkarılmasında bir sakınca bulunmadığını söylerler. Nitekim sahabiler de

¹⁹¹ İbn Kayyim, *İlamu'l-Muvakkin*, I, 328; Razi, *el-Mahsûl*, V, 354; Ebu Zehra, *Usul*, s. 214.

¹⁹² Karâfi, *ez-Zahîre*, II, 126.

¹⁹³ Sarahsi, *Usul*, I, 327-328; Zerkeşi, Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-Muhit*, Kuveyt-1413-1992, V, 34-35; Razi, *el-Mahsûl*, IV, 430; Apaydın, "Kıyas", s. 534-535.

¹⁹⁴ Sarahsi, *Usul*, II, 106.

¹⁹⁵ Sarahsi, II, 106; Apaydın, "Kıyas", s. 535.

kıyasa başvurarak bazı suçların cezalarını tesbit etmişlerdir. Hz. Ali, içki yasağına uymayanların kazf (birine zina isnadı) cezasıyla cezalandırılmalarını teklif ederken görüşünü şu şekilde savunmuştur: İçki içen kimse sarhoş olur, sarhoş olunca hezeyanda bulununca zina iftirası yapar. Buna göre içki içenler de kazf cezasıyla cezalandırılmıştır. Maliki ve Şafilere göre, meselâ nassla cezası belirtilmeyen livâta suçu da zinaya kıyas edilerek, bu fiili işleyenlere zina cezası uygulanır.¹⁹⁶

Hanefilere göre ise, nass'larla takdir edilen cezalara kıyas yapılmaz. Elbette içki ve livâta yasaklarına uymamak gibi cezaları nasslarla bildirmemiş olan suçları işleyenler için bir takım cezalar tertip edilecektir; fakat bu cezaları "ta'zir" adı altında Ulu'l-emr veya kadı tayin edecektir; çünkü nasslarla takdir edilmiş olan cezaların miktarındaki hakiki illeti, akıl kavrayamayacağı için bunlara kıyasen benzeri suçlardan dolayı aynı miktarda ceza tertip edilmez.¹⁹⁷

Her iki görüşe baktığımızda ukubatta kıyası caiz görmeyenlerin görüşü daha isabetli görülmektedir.

¹⁹⁶ İmam Gazali, *el-Mustesfa*, 292-293; Şirazi, *el-Lumm*, s. 202-203; el-Amidi, *el-İhkam*, IV,317-319; Hamdi, *Muhtasar-ı Usul*, s. 94; Bedran, Ebu'l-Aynen, *Tarihu'l-Fıkhi'l-İslamive Nezeriyati'l-Mülkiyeti ve'l-Ukûd*, Daru'n-Nehceti'l-Arebiyye, Beyrut-ts, s.206; Ebu Zehra, *Usûl*, 219; Şener, *Kıyas*, s.112 .

¹⁹⁷ Şirazi, a.g.e.s.203; el-Amidi, a.g.e., IV317-318; Ebu Zehra, *Usûl*, s. 219.

İKİNCİ BÖLÜM

Şİİ CAFERİ USÛLÜNDE AKIL DELİLİ

I-Akıl Tanımı

Akıl kelimesi Arapça asıl olarak bağlamak, tutmak, engel olmak, alıkoymak haps etmek gibi anlamlara gelmektedir¹⁹⁸. Bu asıl anlamıyla bağlantılı olarak değişik hususlara ad olarak verildiği de görülmektedir. Mesela, diyet anlamı bunlardan biridir. Cahilye devrinde kan davalarını dindirmek için diyet olarak deve verilirdi. Katil maktulün varislerinin avlusuna diyet develerini getirip ipe bağlayarak varislere teslim etmekle yükümlü tutulurdu. Buradan hareketle diyete “akıl” ve devenin bağlandığı ipe aynı kökten gelen “ıkâl” adı verilmiş; daha sonraları altın ve gümüş de olsa diyete “akıl” denilir olmuştur.¹⁹⁹ İnsan düşünce kabiliyetine de bu adın verilmesi ise kalpte (beyinde)tutulduğu veyahut sahibini tehlikelere düşmekten alıkoyma içindir.²⁰⁰ Önceden bilmediği bir şeyi bilmek veya yapmakta olduğu bir şeyden vazgeçmek anlamında da kullanılan akıl bazen delilik ve ahmaklığın zıttı olarak kullanılmıştır.²⁰¹

Felsefe ve mantık terimi olarak akıl “varlığın hakikatini anlayan maddi olmayan fakat maddeye tesir eden, basit bir cevherdir; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir. Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir insanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştta, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlaki ve siyasi fonksiyona haizdir.²⁰²

Şeyh Müfid akı, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan, temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi sayarak Nübüvvet ve Peygamberin gönderilmesinin vacipliği akıl vasıtasıyla tesbit edileceği görüşünü savunmaktadır. Hayvanların, akıl

¹⁹⁸ İbn Münzir, *Lisanu'l-Arap*, XI, 457-466.

¹⁹⁹ Râgıp el-İsfahani, *el-Müfredatu fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut-1992, s. 345.

²⁰⁰ İbn Münzir, *a.g.e.*, XI, 458-459.

²⁰¹ İbn Münzir, *a.g.e.*, XI, 458.

²⁰² Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİB*, İst.-1989, II, 238.

hastalarının ve çocukların akıllı olmamaları sebebiyle mükellefiyetten uzak olmaları aklın özellikle dinde taşıdığı önemi daha açık bir şekilde göstermektedir.²⁰³

Eğer akılı insana verilen ontolojik bir imkan şeklinde tanımlamak mümkünse, insanın davranışlarını yönlendiren yargıların teşekkül etmesinde önemli roller oynayan bu melekeye verili akıl denir. Mutezile ve Selefiye'ye göre verili akıl insana özgüdür ve insanla birlikte vardır. Meşşâî ve Sufi bakış açısına göre ise akıl insana özgü olmakla birlikte ontolojik kökeni itibariyle insandan evvel ve hatta varlık aleminin varoluş düzeylerine çıkmasından önce vardır. Çünkü bu her iki akıma göre Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır.²⁰⁴

Caferi usul terimi olarak birçok tanımı yapılmıştır. Kavanini'l-Usûl'de "Kendisiyle şer'i hükme ulaşılan ve akli hüküm bilgisiyle şer'i hükmün bilgisine ulaştıran delildir"²⁰⁵ diye tanımlamaktadır. Fusûl sahibi ise şöyle demektedir: "Her akli hüküm kendisinde şer'i hüküm bilgisine ulaştıran bir bakış açısı bulundurur".²⁰⁶ Şeyh Muzaffer ise akıl delilini şöyle tanımlamaktadır: "Kesin olarak şer'i hükmü gerektiren (şer'i hükmün varlığını gerekli kılan) akli hükümdür. Veyahut, şer'i hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran akli kaziyedir."²⁰⁷ Burada açıklanan akli delilden – daha sonra açıklanacağı üzere – aklın şer'i hükme gerek kalmadan bedihi olarak hüküm verdiği konular ve aklın şer'i hükümle bağlantı içerisinde hüküm verdiği konuları kapsamaktadır.²⁰⁸

II- Aklın Bir Hüccet Olarak Kabul Edilmesinin Tarihi Seyri

Şifî düşünce tarihinin iki önemli kolundan biri ahbarilik diğeri ise usûliliktir. Ahbarilik İmamların ahbarıyla uğraşan bir kol olması sebebiyle dinin, ancak bu yolla anlaşabileceğini ileri sürerek akla dayalı yorum ve disiplinlere hayat hakkı vermemiştir. Bu sebepten h.V/XI. asrın başlarına gelinceye kadar İmamî ulamanın büyük çoğunluğunun akli istinbat ve tahlil metotlarını reddettikleri bilinen bir gerçektir. Ahbariler aklın şer'i hükümlerini anlamadaki yetersizliğinden bahsederek ondan istifade

²⁰³ Fakih, Şeyh Müfid ,el-Akl fi Usûli'd-Din, Daru'l-Alemiyye,Beyrut-1992, s.72.

²⁰⁴ Bulaç, Ali, İslam Düşüncesinde Din-Felsefe, Vahiy-Akl İlişkisi, İz Y., İst-1995, s. 263.

²⁰⁵ Kummi, Mirza, Kavanini'l-Usûl, Kitap Furûş İlmîye-i İslamiye, Kum-1378, s.9.

²⁰⁶ İsfehâni, Muhammed Hüseyin, el-Fusûl, Mufredat Daru İhyai'l-İslamiye, Kum-1404, s. 316.

²⁰⁸ Ğeravi, Muhammed Abdu'l-Hüsyn Muhsin, Mesâdirü'l-İstinbat Beyne'l-Usûliyin ve'l-Ahbariyin, Daru'l-Hidâye ,Beyrut –İs., s.186.

etmenin hiçbir şekilde mümkün olmadığına işaret etmişlerdir. Din işlerinde akla itibar eden kimsenin doğrudan ziyade harama daha yakın olduğunu iddia etmişlerdir.²⁰⁹

Ahbari ve Usûliler arasındaki tartışmalar daha çok “akıl delili” etrafında cereyan etmektedir. Usûli ekol Ahbariler’e karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıktı. Ahbariler Kitap ve Sünnet’ten başka delil kabul etmezlerken Usûliler Kitap ve Sünnet’ten başka bir de icma ve akli şer’i delil olarak kabul etmektedirler.²¹⁰ Bununla birlikte usûliler’in başından itibaren akli, çok açık bir şekilde diğer üç delilin yanında müstakil bir delil olarak kabul etmedikleri hususu da burada belirtilmesi gereken en önemli gerçeklerden biridir. Şii alimler VI. asrın sonlarına gelinceye kadar akli şeriat, fikha ait hususlarda müstakil bir delil olarak kabul etmediler. Şöyle ki müstakil delil olarak akli, diğer üç delilin yanında açık bir şekilde zikreden İbn İdris Hilli (ö.598/1201-2)’dir.²¹¹

Akli delil olduğunu “el-Mutemessik-u bi Bab-i Ali’r-Resul” adlı kitabın yazarı İbn-i Ebi Akil el-Ummâni (ö.330) ve Tezhibu’ş-Şia li Ahkâmi’ş- Şeria” adlı eserin yazarı İbn Cüneyd (ö.331) akli muteber olduğunu tasrih etmişlerdir. Onlar icihad kapısını aralayarak akli istinbat yollarını ilk olarak kullanmışlardır. Ama ondan neyi kastettiklerini açık olarak belirtmemişlerdir.²¹² Daha sonra gelen Şeyh Müfid (ö. 413) akli muteber olduğunu söylemiştir. “et-Tezkire” adlı risalesinde şöyle demektedir: “Hükümleri çıkarmada temel deliller Kitap, Sünnet, ve İmamların buyruklarıdır. Bunları üç şeyle elde etmek mümkündür: Bizzat Peygamber ve İmam’ın kendi ağzından duymakla; rivayet ve nakil yoluyla; Akıl yoluyla”.²¹³ “Evailu’l- Makalat” adlı eserinde akıl hakkında “O, hadislerin delillerini ve Kur’an’ın hüccet olmasını tanımağa bir vesile ve yoldur.”²¹⁴ demektedir. Anlaşıldığı gibi, Şeh Müfid akli diğer üç delilin yanında müstakil bir delil olarak zikretmeyip, söz konusu üç asıldan şer’i delillerin çıkarılması için bir delil olarak kabul etmiştir. Şerif Murtaza (ö.433) ise Allah’ı bilmede akıl etmenin gerekli olduğu hususunda Müfid’le aynı görüşü paylaşmakla birlikte, akıl etmenin tek ve

²⁰⁹ Çeravi, *Mesadiru’l-İstinbat*, s.215.

²¹⁰ el-Muzaffer, *Usûl*, II, 110; Caferî, Muhammed Tâki, *Düşünce Arayışı*, (Trc.: Davut Duman) Fecr Y., Ank.-1999, s. 207.

²¹¹ Karaman, *İslam’ın Işığında Günümüz Meseleleri* “Şia’da Fıkah Usûlü ve Şer’i Deliller”, İz Y., İst.-1992, III, 271; Uyar, *Ahbarilik*, s. 282.

²¹² Cennâti, Muhammed İbrahim, *Menabi’i İctihad*, Ez Didagâhi Mezahi-i İslam, İntişarat-i Kayhan, Kum-ts., s. 226.

²¹³ Şeyh Müfid, Ebi Abdullah, *et-Tezkire bi Usûlü’l-Fıkah*, (Thk. Mehdi Necefi), Sisileti Müellifati Şeyh Müfid, Daru’l-Müfid, Beyrut-1993, s. 28.

²¹⁴ Şeyh Müfid, *Evailu’l-Makalat fi Mezahibi’l-Muhtârât*, Tebriz-1945, s.67-68.

vazgeçilmez yol olduğu düşüncesiyle ondan ayrılır.²¹⁵ Murteza dinin temel esasları (Usûlü Din)'nin sadece akılla kurulabileceği tezini kabul etmek suretiyle akli müstakil ve bağımsız bir delil haline getirmiştir. Müfid'den farklı olarak o, vahiy tarafından desteklenmeksizin, sadece akıl kanalıyla Allah'ı ispatlamanın mümkün olduğunu savunmaktadır.²¹⁶ Murtaza usûlü din (itikâd) konularında akli tek delil olarak kabul etse de, şer'i istinbatta akli ancak değerlendirme aleti olarak görmektedir. Şöyle ki hadislerin, sıhhat derecesini tayin etmede akli kullanmıştır. Hadisi akılla karşılaştırırken sonra akla aykırı bir durum yoksa Kur'an gibi güvenilir bir delille değerlendirmek gerektiği görüşündedir.²¹⁷ Daha sonra gelen Tûsi ,akli şer'i hükmün delilleri arasında zikr etmemiş ve hatta onun için ayrı bir bölüm açmamıştır. O, kitabının giriş bölümünde "Bazı iyi ve kötüşeyleri ve bu arada şer'i delilin delil olduğunu idrak eden" bir bilgi kaynağı olarak akla atıfta bulunmuştur.²¹⁸ Görüldüğü gibi Şeyh Müfid'den sonra gelen Şîî alimler akli şer'i delil olarak zikretmişlerdir. Ancak ondan ne kastettikleri açık olarak anlaşılmamaktadır. İlk dönem usûli düşüncesinde aklın şer'i hükümleri belirleme ve ortaya koymada ki yeri pek o kadar net değildir. Bu konuda ilk adımı atan İbn İdris Hilli (ö.598-1202)'dir. O, akli dördüncü delil olarak zikretmiş fakat bundan neyi kastettiğini açıklamamıştır.²¹⁹ Bu konu Muhakkik Hilli (ö.676-1278) ve Şehidi-i Evvel (ö.786-1384) gibi alimler tarafından geliştirilmiştir. Ve ancak VII/XIII. asrın birinci yarısında yaşayan Seyid el-Kazımî ve öğrencisi Muhammed Taki İsfahanî gibi usûlcüler tarafından asıl çerçevesine oturtulmuştur.²²⁰

III-Akl Delilinin Sınırı Noktasında ki Tartışma

Akl delili Şîî Usûli müştahidleri tarafından istinbatta kullanılmış ama hiçbiri akli delinin kapsadığı alanın sınırlarını tam olarak çizmemiştir. Bu konuda çok görüş vardır. Bazıları akli diğer istinbat delilleri ile bağlantılı olarak kendisiyle külli şeri' ferî' hükme

²¹⁵ Mc Dermott, Martin, *The Theology o Al-Shaikh al- Müfüd*, Daru'l-Maşarik Beyrut-1986, s. 373-374.

²¹⁶ Mc Darmott, a.g.e., s. 377.

²¹⁷ *ez-Zeria İla Usûli Şeria'a*, (Nşr.: Ebu'l-Kasım Gürci) İntişarati Danelgâh , Tahran-1363, s. 498-500.

²¹⁸ et-Tûsi, Ebu Ca'fer Muhammed el-Hasan, *el-Udde fi Usûl'l-Fıkh*, Çaphane-i Sitâre.Kum-1417, I, 101.

²¹⁹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, II/110; Cennati, *Menabihi İctihad*, s.248.

²²⁰ el-Muzaffer, a.g.e., II/113.

ulaştıran araç olarak görürken; bazıları da Ehl-i Sünnetteki kıyas gibi kitap ve sünnetin yanında mustakil bir delil olarak görmektedirler.²²¹

Bazı Sünni ve Şii usûl kitaplarında “delil-i akli” adında baplar vardır. Gazali Mustasfa’da dördüncü asıl olarak akli zikir etmektedir: “Sem’i hükümler akıl ile idrak olunmaz., Şu kadar ki akıl, Peygamberlerin gönderilmesinden ve mucizelerle desteklenmesinden önce zimmettin borçlardan (vâcibat) arınık (beri) olduğuna; davranışlarımızda herhangi bir zorlama ve kısıtlama bulunmadığına delalet eder. Sem’in varid olmasından önce hükümlerin bulunmadığı hususu akıl delili ile bilinmekte olup, biz bu durumun sem’ varid oluncaya kadar devam ettiğini (İstishab) kabul ederiz” demektedir O’na göre delil-i akli “Aslu’l- Berae” ‘dir.²²² İmam Gazali akli hüccet olarak kabul etmekte ne hikmetse aklın sınırını çok dar tutmuştur.

Hedaiku Nadire’de “Üçüncü makam; delili akli dir; bazıları onu berae ve istishab olarak adlandırdılar bazıları onu istishab’la sınırlı tuttular. Üçüncü bir gurup onu lahnu’l-hitab ve fehve’l-hitab olarak tanımladılar. Dördüncü bir gurup onu iki hüküm arasındaki akli bağıntı içersinde mukaddimatı vacibe ve bir şeyin emr edilmesi zıttının nehyini gerektirdiği gibi terimlerle açıkladılar” demektedir.²²³ O da akli iki hüküm arasındaki bağıntıyı sağlayan asıl olarak görmektedir.²²⁴ Son dönem Şii usûl kitaplarına baktığımızda akıl delilinin sınırının daha geniş tutlduğunu görmekteyiz.

IV -Nass’da Akıl’ın Önemi

Akıl Allah’ın insanoğluna bahsettiği en büyük nimettir. Onunla Allah’ın varlığı, birliği ve adaleti tanınır. Nübüvvet’in tespiti yapılır ve Resullerin gönderiliş amacı bilinir. Dinin gerekliliği ve eşyanın hakikati onunla bilinir. Tekviniyatın esrarı onunla bilinir. İctima-i hayatın düzeni onunla sağlanır. Akıl insanı hayvandan ayran en büyük özelliktir.²²⁵ Bir bakıma insanın kendisi olan akıl hakkında nassdan delilin bulunmaması hiç düşünülemez. Bu meyandaki delilleri şöyle sıralayabiliriz:

A-Kur’an’dan Deliller:

²²¹ Hekim, Muhammed Taki, *Usulu’l Amme li’l-Fıkh’ı-Mukaren* , Daru’l-Endülüs, Necef-ty ,s.26.

²²² İmam Gazali, *el-Mustesfa*, 1, 301.

²²³ Bahrani, Şeyh Yusuf, *el-Hedaiku’-Nadire fi Ahkami’l-İtreti’t-Tahire*, Daru’l-Edvâi, Beyrut-1985-1405, I, 40.

²²⁴ Hekim, *Usulü’l-Amme*, s. 266.

²²⁵ Garavi, *Mesadir*, s.181.

Çağdaş şii alimlerinden Mutahhari “Kur’ani Araştırmalar” adlı kitabında aklın Kur’an, sünnet ve icmardan sonra mustekil delil olduğunu söyledikten sonra, akl’ın hücciyeti noktasında Kur’an’dan dört delil sunmaktadır. Bu delilleri ve yorumunu şöyle yapmaktadır: “Kur’an muhtelif şekillerde aklın delil ve hüccet olduğunu kabul etmektedir:

1- Akıldan yararlanmaya davet: Kur’an yaklaşık olarak altmış-yetmiş ayette “ Biz filan mevzuyu söz konusu ettik ki üzerinde düşünesiniz.” Şeklinde insanları akıllarından yararlanmaya çağırıyor. Örneğin Kur’an insanı hayrete düşüren bir ayetindeki tabiri şöyledir: “... Gerçekten Allah katında yürüyen hayvanların en kötüsü (duyup söylemeyen) sağır, dilsiz ve gerçeği akıl edemeyenlerdir.”²²⁶ Kur’ana göre gerçekleri duymayan kimse sağırdır ve hakikatler yerine bir takım saçma sapan sözler konuşan kimse ise dilsizdir. Kur’an insanlığı layık olmayan böyle kimseleri hayvanlar safında görmüş ve onlardan yeryüzünde yürüyen hayvanlar diye söz etmiştir.

Tevhidi bir konu hakkında bahsettiği bir ayette de şöyle buyuruyor: “Allah’ın izni olmadan hiç kimse iman edemez”²²⁷ Her zihnin kaldıramayacağı bu oldukça zor meseleyi dile getirdikten hemen sonra şöyle devam etmektedir: “Akıllarını iyi kullanmayanlara pislik(azap) verir.”²²⁸ Örnek olarak getirdiğimiz bu iki ayette Kur’an açıkça insanları akıl etmeye davet ediyor. Diğer birçok ayette de dolaylı olarak aklın hüccet olduğunu kabul etmiştir. Başka bir deyişle aklın hüccet olduğuna dayalı şeyler söylemiştir. Örneğin bir ayette karşı taraftan akli delil getirmesini istemiştir: “ (Ey Muhammed !) Onlara de ki, eğer doğru söylüyorsanız delilinizi getirin”²²⁹ Veya “yaratıcının” tek olduğunu ispatlamak için kıyasa başvurmuştur; bu da aklın hüccet olduğuna bir delildir. “Eğer gökte ve yerde Allah’tan başka ilahlar olsaydı ikisi de muhakkak fesada uğrardı.”²³⁰ Kur’an burada bir şartlı önerme kurup, belirli bir tasım yöntemiyle konuyu ispat etmiştir.

Kur’an akıl üzerinde bu kadar durup aklın önemini vurgulayarak böylece, bazı dinlerin “İman akıldan uzaktır, iman akılla bağdaşmaz. Ve mümin olabilmek için

²²⁶ En’am, 5/21-22.

²²⁷ Yunus 10 /100

²²⁸ Yunus, 10/100.

²²⁹ Bakara, 2/111.

²³⁰ Enbiya, 21/22.

Allah'ın nuruna mahzar olsun diye aklı bir kenara bırakıp sadece kalpten yararlanmak gerekir.” şeklindeki sözleri çürütüyor.”²³¹

2-Nedensellik ilkesinden yararlanma: Kur'an'ın olayları sebep sonuç bağlantısında beyan etmesi, onun akla verdiği asaliyet ve değeri göstermektedir. Neden sonuç ilkesi, akla dayanan tefekkürlerin temel ve kaynağı olduğu için, Kur'an da bu ilkeyi kabul edip meselelere o açıdan bakmıştır. Ancak neden-sonuç kuralını yaratan Allah'tır. Kur'an da Allah tarafından konuştuğu için, ister istemez neden ve sonuç ötesi bir düzenden de söz etmektedir. Fakat bununla birlikte Kur'an dünyadaki neden-sonuç kuralına değinip bütün olay ve olguların bu kurala bağlı olduğunu da hatırlatmıştır. Örneğin bir ayette buyruluyor ki: “...Bir millet kendi nefislerindeki değişirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez...”²³² Ayeti kerime şunu demek istiyor: Bütün kaderler Allah'ın iradesiyle gerçekleşir. Fakat Allah, insanların kaderini onların ihtiyar, iradesiyle ortaya koydukları davranış ve tavırlarını hiçe sayarak cebren onlara tahmil etmez ve abes bir iş de yapmaz. Kaderlerin de kendine göre bir düzeni vardır. Allah u Teâlâ kendi içtimaî, ahlaki vb. düzenlerine ve ferdi vazifelerine ait durumları değiştirmez.

Öte yandan Kur'an, Müslümanları, geçmiş ümmetlerin durumunu ve başlarından geçenleri araştırıp incelemeye ve onlardan ibret almaya teşvik ediyor. Eğer çeşitli milletlerin başlarından geçenler ve hayattaki bunca alçalıp yücelmeler tesadüfi olsaydı ve kaderler, insanları cebri bir şekilde yönlendirseydi, artık araştırıp ibret almak diye bir şey mümkün olur muydu?! Kur'an bu konu üzerinde durarak, bütün milletlerin kaderine hakim olan tek bir düzen vardır demek istiyor. Binanâleyh, bir toplumun şartları diğer bir toplum şartları ile aynı olursa, ister istemez her iki toplum aynı kaderi beklemelidir.

Diğer bir ayette şöyle buyruluyor: “Nice şehirler var ki halkı zalim olduğundan helak ettik onları ve şehirlerin tavanlarını, duvarlarına çökmüş, yerle bir olmuş, ııssız kalmış ve nice kuyular kuruttuk, nice yüce köşkler yıktık; tedbire sahip olacak akıl, duyup anlayacak kulak elde etmek için hiç mi yeryüzünde gezip dolaşmazlar.”²³³

²³¹ Mutahari, Murtaza, Kur'anî Araştırmalar (Aşınay-ı ba Kur'an), (Trc.,:Cafer Bayar) Tuba Y., İst.-1996, I, 56-58.

²³² Ra'd, 12/11.

²³³ Hacc, 22/45-46.

Bu konudaki düzenleri kabul etmek, dolaylı olarak neden sonuç kuralını kabullenmek anlamına gelir. Neden ve sonuç kuralını kabullenmek anlamına gelir. Neden-sonuç kuralını kabul etmek ise, aklın hüccet olduğunu kabullenmek demektir.^{»234}

3- Hükümlerin felsefesi: Kur'an-ı Kerim hükümlerin felsefe ve nedenini kabul etmekle aklın hükmüne değer verip, onu hüccet bildiğini bir kez deha kanıtlamaktadır. Kur'an bir hüküm verince hemen peşinden onun felsefesini de beyan edip, o hükmü hangi maslahata dayanarak verildiğini ortaya koymaktadır. Mesela, namaz kılmayı emrederken buyuruyor ki: "... Namaz kılın. Çünkü namaz (insanı) kötü işten uygunsuzluktan alıkoyar."^{»235} Oruç tutmayı emrederken hemen oruç tutmanın felsefesine değiniyor: "Ey İman edenler! Fenalıklardan sakınasınız diye, sizden evvelkilere olduğu gibi size de oruç farz kılındı."^{»236}

Zekât, cihada ve benzeri hükümleri hakkında da aynı metodu uygulayıp bunların bireysel ve sosyal boyutlarını açıklıyor. Böylece, ilahi hükümlere madde ötesi olduklarını halde, dünyevi bir boyut veriyor ve bunların akıl üstü bir takım şifreler olduğunu sanmamaları ve gerçekleri bilmeleri için insanlardan onlar hakkında düşünmelerini istiyor.^{»237}

4- Aklın hatalarıyla mücadele etmek: Kuran'ın akli hüccet bildiğini ispatlayan daha sağlam bir delil ise, onun, akla engel olan şeylerle mücadele etmesidir. Bu konuyu iyice anlamak için önce bazı konulara değinmek zorundayız.

İnsanoğlu, çoğu zaman düşüncelerinde yanılır. Bu herkes için geçerlidir. İnsanın his ve duyu organları da hata yapabilir. Örneğin görme duyusu için birçok hata sayılmıştır. Akla gelince; çoğu zaman insan, deliller getirerek bir sonuca vardığı halde, bir anda delillerin yanlış olduğunu görür. Şimdi şöyle bir soruyla karşılaşıyoruz: Acaba çok hata yaptığı için, aklımızı bir yana bırakıp ondan istifade etmememiz gerekir, yoksa diğer yollarla aklın hatalarını bulup, bu hataları gidermekle mi mükellefiz? Bu sorunun cevabında safstacılar akla hiçbir zaman güvenilmeyeceğini, esasen akıl yoluyla delil getirmenin yanlış ve abes olduğunu ileri sürüyorlardı. Filozoflar bu konuda safstacılara gereken cevabı vererek, yalnız insanın aklının değil, hislerinin de hata edebileceğini; fakat bunun hislerinden yararlanılmayacağı anlamına gelmediğine dikkat çekmişlerdir.

²³⁴ Mutahhari, *Kurani Araştırmalar*, I, 58-60.

²³⁵ Ankebut, 29./45.

²³⁶ Bakara, 2/183.

²³⁷ Mutahhari, a.g.e., I, 61

Düşünürler, bir taraftan aklın hatalarını, diğer taraftan da aklı bırakmanın imkansızlığını görünce hataları nasıl önleyeceklerini düşündüler. Bu konuyu araştıranların elde ettiği sonuç şu oldu: Nasıl ki bir bina bir taraftan kireç, çimento, demir vb. gibi maddelerden oluşan sağlam harca, diğer taraftan onların yerli yerine kullanılmasını sağlayacak doğru bir plana ihtiyaç duyar. Bunun gibi maddelerden oluşan sağlam harca değer taraftan onların yerli yerine kullanılmasını sağlayacak doğru bir plana ihtiyaç duyar. Bunun gibi her delil ve kıyas da bir 'madde' (yapı) ve bir 'şekil'den (plan) oluşturmaktadır. Her yönden iyi ve sağlam harç diğer taraftan doğru ve eksiksiz bir plânın gerektirdiği gibi, bir istidlâl'in de yanlış sonuç vermemesi için hem harcı, hem de şekli doğru olmalıdır.²³⁸ İstidlal şeklinin doğru yapılması için Aristoteles'in mantığı (biçimsel mantık) ortaya çıktı. Bu mantık istidlâl biçiminin doğru olup olmadığını ortaya koyup, aklın hata etmemesine yardım eder."²³⁹

D-Sünnet'ten Deliller:

Ehl-i beyt kanalıyla gelen birçok haberde aklın önemine işaret edilmiştir. Aklın batın-i hüccet olduğu, sevap ve cezanın ancak o'nunla gerçekleşeceğine işaret edilmiştir. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Hz.Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Allah, insanlar arasında akıldan üstün bir şeyi pay etmiş değildi. Allah, Nebi ve Resullerini, akıl bakımından tam olgunlaşmadıkça görevlendirmemiştir."²⁴⁰

Resulullah (s.a.v.) başka bir sözlerinde şöyle buyurmuştur: "Biz Peygamber topluluğuna, insanlarla akıllarının alabileceği oranında konuşmak emredildi."²⁴¹

Bir bedeviye "Muhammed'e neden iman ettin?" diye sorulmuş, bedevi "Muhammed'in aklın yapma dediği hiçbir davranışı yap dediğini ve aklın yap dediği hiçbir şeyi yapma dediğini görmedim" demiştir.²⁴²

²³⁸ Mutahhari, a.g.e., I, 62-63; B.k.z, Garavi, Mesâdir, s. 181-183

²³⁹ "Kaç yüzyıldır fikir dünyasında baş gösteren ve bir çok yanlış kavrayışlara menşe olan hatalardan biri, bazılarının fikrin madde ve muhtevasının doğru veya yanlış olduğunu belirlemek için de Aristo Mantığına başvurmuşlardır. Bu hataya düşenler, Aristo mantığının bu hususta bir şey yapamadığını görünce, onun faydasızlığına hüküm verdiler Maalesef aynı hata zamanımızda da çok tekrarlanıyor. Bu da onların Aristo Mantığını doğru-dürüst anlayamadıklarını gösteriyor. Örnek vermek gerekirse Aristo Mantığını, duvarın düzlüğünü belirten şaküle benzetebiliriz. Şakül yardımıyla ancak duvarın düz olup olmadığı belirlenebilir. Duvarda kullanılan tuğla, çimento, ve diğer şeylerden kaliteli veya adi cinsten olduğunu anlaşılmaz. Bunun gibi, Aristo tarafından ortaya çıkarılıp sonra düşünürler tarafından da kamilleştirilen biçimsel mantık düşünce ve tasarımın yalnız şekli hususunda yargıda bulunabilir, delilin maddesi hakkında olumlu yada olumsuz hiçbir şey söyleyemez."²⁴⁰ Mutahhari, a.g.e., I, 63.

²⁴⁰ Kuleyni, Usûlü Kâfi, Akıl ve Cehalet 11 (I/11).

²⁴¹ Usûlü Kâfi, Akıl 15, (I/11).

İmam Cafer (ra)'den şöyle rivayet edilmektedir: “Allah ile kullar arasındaki hüccet (kanıt) Peygamberdir. Kullar ile Allah arasındaki hüccet ise akıldır.”²⁴³

İmam Musa Kazım'dan şöyle rivayet edilir: “Allah'ın insanlara iki hücceti vardır. Birincisi zahiri hüccet, ikincisi batını hüccettir. Zahiri hüccet Resuller, Enbiya ve İmamlardır. Ama Batını hüccet akıldır.”²⁴⁴

İmam Bakır'dan şöyle rivayet edilmektedir: “Allah kıyamet günü hasaplaşma anında insanları, dünyada verdiği akıl oranında sorgulamaya tabi tutar.”²⁴⁵

İmam Rıza'dan gelen bir rivayette şöyle geçmektedir: “Bugün insanlar arasında hüccet akıldır. Onun aracılığıyla Allah adına doğru konuşan bilinir, tasdik edilir. Allah adına yalan konuşan bilinir, o da yalanlanır.”²⁴⁶ Bu rivayetlerde aklın hücciyeti açık olarak görülmektedir.²⁴⁷

V- Bazı İslam Düşünürlerinin Akıl'ın Önemine Dair Düşünceleri

Ragıb el-İsfehani akıl hakkında şunları söylemektedir: “Bilmiş ol ki akıl yolunu ancak şer' ile bulur. Şer' de akıl yoluyla ortaya çıkar. Akıl temel şer' de bina mesabesindedir. Bina kurulmazsa temel işe yaramadığı gibi, temelsiz de bina oturtulamaz. Yine akıl göz, şer' de ışığa benzer (dışardan ışık gelmeyince göz göremez) gözsüz ışık da bir işe yaramaz. Bunun için Yüce Allah şöyle buyuruyor: “Gerçekten size Allah'tan bir nur, apaçık bir kitap geldi. Rızasını arayamı Allah unu kurtuluş yollarına götürür ve onları iradesiyle karanlıklardan aydınlığa çıkarır.”²⁴⁸

“Ve yine akıl lambaya, şer' de onun içindeki zeytinyağına benzer. Zeytinyağısız lamba nasıl ışık vermezse, lambasız zeytinyağı da ışık veremez.”²⁴⁹ O halde, şer' hariçten akıl, akıl da dahilden şer' gibidir. Birbirinin yardımcısı birbirinin parçasıdır.”

“Yine bil ki, akıl kendi başına çok az zenginliği olduğundan, eşyayı derinliğine değil, kabaca kavrayabilir; Canab-ı Hakka düzgün şekilde inanacağını, doğru sözü,

²⁴² Ebu Zehra, **İmam Cafer Sadık**, (Trc.: İbrahim Tüfekçi) Şafak yay., İst.-1992, s. 420; A. mlf., **İmam Zeyd**, (Trc.: S. Parlak –A. Karababa) Şafak Y., İst.-1993, s. 315.

²⁴³ **Usûlü Kafi**, Akıl 22 (I/28).

²⁴³ **Usûlü Kafi**, Akıl 12 (I/19).

²⁴⁴ **Usûlü Kafi**, Akıl 12 (I/19); Harrani, Hasan b. Ali, **Tuhafu'l-Ukûl**, (Trc.: Fahrettin Atlan) Tuba Yay., İst.-1996, s. 797.

²⁴⁵ **Usûlü Kafi**, Akıl 7 (I/9).

²⁴⁶ **Usûlü Kafi**, Akıl 20 (I/27).

²⁴⁷ Garavi, **Mesâdir**, s. 183-184; Cennâti, **Menba' İctihad**, s. 244-246.

²⁴⁸ En'am, 5/15-17.

²⁴⁹ Nur, 24/36.

adaleti nasıl korunacağını, bu ve bunun gibi konuları tek tek bilemez. Şer' ise eşyayı yüzeysel ve derinliğine bilir.”²⁵⁰

İbn Rüşd bu konuda şöyle demektedir: “Şer' tarafından anlatılıp da zahiri itibariyle akla muhalif olan hiçbir şey yoktur ki; şer' itibar edilir (incelenir) ve diğer bölümleri araştırılırsa, şer'in lafızlarında zahiri itibariyle bile bu te'vile şahitlik yapma derecesine yaklaşan bir şey mutlaka bulunur. Akılla ulaşılan bir netice bir nassın zahirine muhalif bile olsa, bu neticenin doğruluğu mutlaka diğer bir nassın zahirinin şهادeti ve şهادete yakın bir delaleti ile sabit olur.”²⁵¹

Şâtıbî “el-Muvafakat” adlı eserinde, Şer'i delillerin akli prensiplere ters düşmeyeceğine belirttikten sonra devamla şöyle demektedir:

1-Eğer şerî deliller akli prensiplere ters düşseydi, o zaman onlar ne şer'i bir hüküm için ne de başka bir şey için insanlar hakkında delil olamazlardı. Halbu ki, onlar sağduyu sahiplerinin görüş birliği ile delil olmaktadır. Bu da onların, akli prensipler doğrultusunda gelmiş olduklarını gösterir. Deliller, akılca kabul edilebilir olacak ki onların gerekleriyle amel edilsin ve yükümlülük getiren hükümler altına girebilsin. Eğer bu deliller akli prensiplere ters düşecek olsaydı, o zaman akıl, gerekleri ile amel etme bir yana onları kabul dahi etmezdi. Böyle bir durumda da onlar delil olamazdı.

2- Eğer deliller, akli prensiplere ters düşseydi, o zaman onların gereği ile yükümlü tutmak, takat üstü yükümlülük olurdu. Çünkü böyle bir durumda mükellef, aklının almadığı bir türlü tasdik edemediği, hatta aksini düşünüp inandığı şeyi tasdik etme ile yükümlü tutuluyor olacaktır. Bu da takat üstü yükümlülük demektir. Böyle bir yükümlülük de batıldır.

3- Yükümlülüğün dayanağı akıldır. Bu istikra ile sabit bir sonuçtur. Bunun sonucunda akıl ortadan kalktığı zaman yükümlülük de tümünden ortadan kalkmakta ve ondan mahrum olan kimseler başıboş bırakılmış sorumsuz hayvan yerine konmaktadır. Eğer deliller, akli prensipler doğrultusunda gelmeseydi, o zaman akıllı kişinin hükümlerle yükümlülük altına sokulması, bunak, çocuk ve uyku halinde bulunan kimsenin o hükümlerle sorumlu tutulmasından daha zor olacaktı. Çünkü bu sayılan kimselerin delilleri sınavarak tasdik ya da inkâra gitmelerini sağlayacak akılları yoktur. Akıllı kimse ise böyle değildir; ona aklının kabul etmediği şeyi götürmek mümkün

²⁵⁰ İsfahâni ,Ragıp, **İnsan (İki Hayat iki Saadet)**, (Trc.: M. F. İslamoğlu) Pınar Y., İst.-1996, s. 139-140.

²⁵¹ İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Mekâl)**. (Trc.: S. Uludağ) Dergah Y., İst.-1985, s. 114.

değildir. Bu durum yükümlülüğün akıllı kimselerden de düşürülmesini gerektirecektir. Bu ise, şeriatın konuluş amacına ters düşer; dolayısıyla böyle bir sonuç doğuracak şey batıl olur.

4- Eğer şer’i deliller akli prensiplere ters düşseydi, o zaman kafirler şer’i reddetmek için her şeyden önce bizzat şer’i delilleri malzeme olarak kullanırlardı. Çünkü onlar, Resulullah’ın getirmiş olduğu şer’i’at’ı red konusunda son derece hırslı idiler. Hatta bu doğrultuda hem Resûlullah hem de getirdiği şer’i’at hakkında iftiralara kadar gidiyorlardı; onun hakkında bazen sihirbaz, bazen divane, diyorlar; bazen de onu yalancı sayıyorlardı. Kur’an için de o sihirdir, şiirdir, düzmedir, ona mutlak bir insan öğretmiştir, öncekilerin masalları gibi sıfatları yakıştırıyorlardı. Şer’i deliller hakikaten akla ters düşseydi bunlara hiç gerek kalmaz ve onların yerine ‘Bu makul değil’ veya ‘Bu akıl ve mantığa ters’ ya da benzeri şekillerde itirazlarda bulunurlardı. Böyle bir itirazda buldukları sabit olmadığına göre, bu onların şeriat’ın muhtevasını kavradıklarını ve onların akli prensipler doğrultusunda cereyan etmekte olduğunu anladıklarını gösterir.”²⁵²

VI- Mulazemât-ı Akli

Akıl delilinin kısımlarına geçmeden önce akıl delilinin temeli olan “mulâzemet-ı akli” prensibi yani “كل ما حكم به عقل حكم به شرع” (Akıl bir şey hakkında -şu hüsn’dür, bu kubhdur diye- ne hükme varırsa Şer’ de aynı hükme varır)²⁵³ hakkında bilgi vermemiz gerekir.

Mutahhari, bu konuda şöyle demektedir: “İslam’ın ilk yıllarından beri Müslümanların gündemini işgal eden bir konu vardır, bu konu şudur: İslam dininde maslahatı ve hikmeti olmayan salt taabbudî bir emir veya yasak var mıdır yok mudur? Çoğunluğun görüşüne göre böyle bir şey söz konusu değildir. Önce taabbud kelimesini açıklamak gerekir. Taabbud şu anlama gerekir: Biz hikmet ve maslahatını anlamadan ne emredilmişse yerine getirmeliyiz. Anlayıncaya kadar beklememeliyiz. Biz dini olduğunu kesinlikle bildiğimiz her emri, hikmetini bilelim veya bilmeyelim yerine getirmekle mükellefiz. Fertler açısından taâbbudun anlamı budur. Fakat din açısından mutlak bir taâbbud söz konusu değildir. Hikmet ve maslahatı bulunmayan hiçbir dini hüküm yoktur. Her emir bir hikmete dayanmaktadır. Bunun içindir ki, fakihler birbirine

²⁵² Şatibi, el-Muvafakat, III, 22-24.

²⁵³ Cennâti, Menâbi-i İctihad, s. 239.

zıt olan ve mütemmim cüz (mülâzeme) kanunu adını taşıyan iki kural koymuşlardır. Onlara göre akıl ve şer'i hükmün bir birinin mütemmimi (lazım ve melzumu) olması şu anlama gelmektedir: Akıl neye hükm ederse dinin de ona hükmetmesi ve din neye hükmederse aklın da ona hükmetmesi lazımdır. Buna mulâzeme kanunu denilmektedir. Yani, eğer akıl kuşkusuz ve kesin bir şekilde bir maslahatı keşfederse, bize ulaşmamış olsa dahi İslam'ın da hükmünün bu olduğu kanaatine varmalıyız Tabi ki bu arada aklın salim ve naklin sahih olması gerekir. Salim akıl ve sahih nakil birbiriyle tezat arz etmez.”²⁵⁴ dedikten sonra fakihlerin bir çok konuda Şarî tarafından herhangi nakli bir delil beyan edilmediği halde aklın icabına göre fetva verdiklerini belirtmekte ve şöyle bir örnek vermektedir: “Fıkıhta Hakimin Velâyeti’ diye bir bab vardır. Yani şer’i hakim bir hususta velâyet hakkına sahiptir. Eğer birisi vasiyet yapmadan ve şer’i bir kayyımı (kefili) de bulunmadan ölürse, çocuklarının durumu mu ne olacak? Fakihler, böylesi durumlarda hakimin böylesi duruma çözüm getirmesi lazım gelir diyorlar. Halbuki bu konuda ne ayet vardır ne de sahih bir rivayet. İslam halkın sorunlarını çözümsüz bırakmayan bir din olduğuna göre, böylesi durumları akla havale eder, çünkü şer’in hükmüdür. Bunun anlamı herhangi bir konuda eğer şeriat bir hüküm beyan ediyorsa, akıl da hemen te’yid mahiyetinde kendi hükmünü beyan etmeli demek değildir. Hayır, bu konu bu şekilde algılanmamalıdır. Örneğin eğer Şarî domuz eti haram diyorsa, akıl da hemen neden ve niçin haram olduğunu anlıyor, şeklinde bir mülâzeme söz konusu değildir. Fakat şu şekilde bir mulâzeme ve mutabakat vardır: Şarî'nin her hükmünde bir remiz ve şifre vardır, eğer bu remiz ve şifre akla açılırsa akıl da şer'in hükmünü te'yid etmiş olacaktır. Mulâzeme (mütemmim cüz) kanunu işte budur.”²⁵⁵

VII -Akıl Delili'nin (Ameli Aklın) Kısımları:

Usûlîler akli vazife ve idrak yönüyle iki kısma ayırırlar: Nazari ve ameli. Nazari akıl: Bilinmesi gereken şeyi idrak eden; yani, vukuû mümkün olan düşünceleri idrak eden akıl'dır. Ameli akıl ise Yapılması gerekli şeyi idrak eden: “şunun yapılması gerekli, bunun yapılması gerekli değil” diye kendisiyle hüküm verilen akıl demektir.²⁵⁶

²⁵⁴ Mutahhari, *İslam ve Değişim*, s. 133 ; B.k.z.Hatemi, Hüseyin, *İslam Hukuku Dersleri*, Birleşik Yay., II.Baskı, İst-1999, s. 107.

²⁵⁵ Mutahhari, *a.g.e.*, s. 134.

²⁵⁶ Fakih,Şeyh Müfid, *el-Akl*, s.71-72; Muzaffer, *Usul*, I, 170 ;Garavi, s.187.

İstinbat delili olarak kabul edilen akıl ikincisidir. Bu akılla bir şeyin yapılması veya terk edilmesi gerektiği, yani hüsn ve kubhu bilinir.

“Bilindiği üzere, diğer bilgiler gibi dini bilgilerinde bir kaynağı (illeti) olmalıdır. Tasdik içeren bir ilim, “kıyas, isrtikra ve temsil” delillerinden birine dayanır. Şer’i hüküm istikraya dayanamaz. Temsil – ki Sünni usulcülerin kıyasları bundan ibarettir.- Şia usulcülerine göre muteber delil değildir. Geriye mantıkçıların kıyası kalmaktadır ve şer’i hükmün varlığı bilgisine götüren delil ve dayanak işte bu kıyastır. Bir mantık kıyasında iki mukaddime (öncül) bir de netice bulunur. Bu iki mukaddimenin ikisi de şer’i bilgi ve hüküm ise, hiç biri akla dayanmıyorsa, bu delile “şer’i” denir ve bunun konumuzla ilgisi yoktur. Mukaddimelerin ikisi veya birisi akli (yani şeriatın beyanına dayanmaksızın aklın hükmü) olursa bu delile(kıyasa) akli delil denir.²⁵⁷

A-Mustekillât-ı Akliye (Mustakil Akli Delil)

Aklın şer’e ihtiyaç duymadan hüküm koyduğu kısımdır.²⁵⁸ Daha önce de geçtiği üzere, bir kıyasta iki öncül bir sonuç bulunur. Her iki öncül akli olursa bu kıyas “mustakil akli delil” oluşturur. Örneği şudur: Adaletin icrası akla göre güzeldir, gereklidir. (Küçük öncül). Alken icrası güzel olan her şeyin şer’an icrası da güzeldir. (Büyük öncül). Adaletin icrası şer’an güzeldir, gereklidir. (Netice)

Bu kıyasta bulunan birinci öncül, sırf akla ait bir önermedir. Akıl sahiblerinin görüşlerinin birleştiği meşhur bir hükümdür (meşhurattandır). Usûl ilminin değil, kelâm ilminin konusudur.

İkinci (büyük öncül) de aklidir. Çünkü, aklın hükmü ile şeriatın hükmü arasındaki bağıntının (mülazemedin) ibâret olan bu hüküm akla dayanmaktadır. Fıkıh usûlünün konusu da işte bu iki (akıl-şeriat) hüküm arasındaki bağıntıdır. Örnekte iki öncül de akli olduğu için bu delil “müstakil akli delil” örneğidir. Ancak burada da şer’i hüküm akıldan çıkmış, akıl kaynağına dayanmış değildir. Şer’i-ilahi hükmü akıl yoluyla, aklın rehberliğinde ulaşılmıştır.²⁵⁹

Konuyla bağlantılı bazı terimleri açıklayıp mustakil akli delilin temel dayanağı olan akl-i hüsn ve kubh konusunun ayrıntılarına değineceğiz:

²⁵⁷ Muzaffer, *Usûl*, I, 188; Karaman, *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu “Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer’i Deliller”*, İslami İlimler Araştırma Vakfı Y., İst.-1993, s. 340.

²⁵⁸ es-Sadr, Muhammed Bakır, *Durusun fi İlmi’l-Usûl*, Darü’l-Kütübi’l-Bennâni-Beyrut / Darü’l-Kütübi’l-Mısri, Kahire-1980, II, 232.

²⁵⁹ Muzaffer, *Usûlü’l-Fıkıh*, I, 188; Fakih, Şeyh Müfid, *el-Akl*, s.76; Karaman, “Şia’da Fıkıh Usûlü ve Deliller”, s. 340-341.

Vacib-i şer'i: Şari'nin bir işi lüzumlu görüp yapılmasını istediği fiildir.

Vacib-i aklî: Aklen yapılması iyi görülen ve terk edilmesi de kötü görülen fiildir.

Haram-ı şer'i: Şari'nin terk edilmesini istediği , talep ettiği iştir.

Haram-ı aklî; terk edilmesi aklen iyi görülen yapılması kötü görünen fiildir.

Mendub-u şer'i: Şari'nin yapılmasını hoş gördüğü yapılmamasına izin verdiği fiildir.

Mendub-u aklî: Aklın yapılmasını hoş gördüğü, yapılmamasını kötü görmediği fiildir.

Mekruh-i Şer'i: Şari'nin yapılmamasını talep ettiği ve yapılmasına izin verdiği fiildir.

Mekruh-i aklî: Aklın terk edilmesini iyi gördüğü, yapılmasını da kötü görmediği fiillerdir.

Mubah-ı şerî: Şari'nin yapılıp yapılmaması arasında insanları muhayyer bıraktığı fiildir.

Mubah-ı aklî; Yapılmasının iyi olduğu ve yapılmamasının kötü olduğu hakkında aklın karar vermediği fiillerdir.²⁶⁰

İmamiye (Ehl-i Beyt Mektebi) Husn ve Kubh-i şer'inin var olduğuna inanmanın yanı sıra hüsn ve kubh-i aklinin de varlığına inanır.

İmamiye'nin akli hüsn ve kubh anlayışına değinmeden önce, hüsn ve kubh hakkında genel bilgi verip, İmamiye'nin dışındaki İslam düşünce ekollerinin akıl ve hüsn-kubh hakkındaki görüşlerine değineceğiz.

1-Hüsün ve Kubh'un Tanımı

Akıl gendi başına hüküm koya bilir mi? Aklın şeri hükümde bir rolü var mıdır? Gerek Şari'nin hükümlerini idrak ve keşifte ve gerekse şer'i hüküm koymada aklın fonksiyonu ve yetki alanı nedir? Bu soruların başlattığı tartışma, İslam Hukuk Usûlünde "hüsün ve kubh" meselesini doğurmuştur. Diğer bir ifadeyle bu konudaki tartışmalar fiillerde hüsün ve kubhu ispatta aklın rolü konusundaki tartışmalar İslam alimleri arasındaki görüş ayrılıklarına dayanmaktadır.²⁶¹

Hüsün ve kubhu usûlcüler genelde üç anlamda kullanmışlardır:

²⁶⁰ Toni, Fadıl, *el-Vafiyetü fi İlmi'l-Usûl*, Mecmu' Fikri İslami. 1415, s.171; İsfehani, Muhammed Hüseyin, *el-Fusûlü'l-Güreviye fi'l-Usûlü'l-Fıkhiye*, İhyay-ı Ulümü'l-İslami, 1404, s. 337.

²⁶¹ Bardakoğlu, Ali, "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rölü ve İmam Maturidi", Erciyes Üniv. İlahiyat F. Dergisi, IV. Sayı, Kayseri-1987, s. 59 .

a – İnsan tabına ve yapısına uygun olan şey güzel ve iyi, aykırı olan şey ise çirkin ve kötüdür. Örneğin, bu manzara güzeldir. Şu manzara çirkindir.

b – Bir şeyin olgunluk ve noksanlık özelliğidir. Örneğin; ilim güzeldir, cahillik çirkindir.

c – Yapan kişinin medh (övgü) ve zemm (kınama) edildiği vasıflardır. Yani yapılması karşılığı övgü ve sevabı gerektiren, hüsün; kınama ve ikab (ceza) gerektiren kubhdur.²⁶²

İlk iki anlamı üzerinde usûlcüler arasında ittifak vardır. Hüsün kubh konusunda tüm ihtilaflar üçüncü anlamı üzerinde oluşmaktadır. Özellikle şu iki meselde ihtilaf vardır: Brincisi, Allah'ın hükümleri sadece Resûlleri vasıtasıyla mı öğrenilir? Yoksa tek başına akıl, Allah'ın hükümlerini idrak edebilir mi? İdrak edebilirse bu idrak ve anlayış hangi esasa göredir? İkincisi; Resul aracılığı olmadan aklın Allah'ın hükmünü anlayıp idrak etmesi mümkün ise bu idrak, mükellefiyetin ve ona tabi olarak da âcil (ahirette)de övme ve ceza, 'âcil(dünya)de övme ve zemme uğramanın sebebi olabilir mi?²⁶³ Alimler bu iki konuda ihtilaf etmişlerdir. Eş'ariler'le Mutezile bu konuda birbirine zıt yoldadırlar. Maturidiye ve İmamiye orta yolu takip etmektedir. Maturidiye Eş'arilere, İmamiye Mutezile'ye bu konularda daha yakındır.²⁶⁴

2-Usûli İmamiyye'nin Dışındaki Bazı İslam Düşünce Ekolleri'nin Akıl ve Hüsün-Kubh Anlayışları

a) Mutezile'nin Görüşü

Mutezile ekolüne mensup İslam alimleri hüsün ve kubh'u akli bir hadise olarak değerlendirmişler. İsimlendirme, izah ve hatta Ehl-i Sünnet kaynaklarının aktarmasında birtakım farklılıklar bulunsa bile netice olarak, bir kısım fillerde zati hüsn ve kubh bulunduğu, bizatihi güzel ve bizatihi çirkin olan şeylerin dinden bağımsız olarak akılla idrak edilebileceğini ileri sürmüşlerdir.²⁶⁵

İkinci kuşak Mutezili alimler den İbrahim en-Nazzam (ö.231/845) ,Ebu Huzeyl el-Allaf (ö.235/849) ve Muhammed İskafi'ye (ö.240/854) göre; hüsn ve kubh, fillere ait birer zati durumdur. Dinin bildirmesi olmadan direk akılla bilinir. Bu konuda

²⁶² Fakih, el-Akl,s.74; İsfehani, el-Fusûlü'l-Ğureviyye, Daru'l- İhya,1404,s.316; Muzaffer,Usûlü'l-Fıkh I,200-203 Hekim ,Usûlü'l-Amme,269-270;Ğaravi, s. 190; Şaşi, Usul,s. 142-143.

²⁶³ Huseri, Ahmed, Nazariyeti'l-Hukm ve Mesadirü't-Teşri' fi Usûlü'l-Fıkhî'l-İslami, Daru Kütübü'l-Arabiye, Beyrut-ts., s.21; Muzaffer, Usûl, I,195-196; Zeydan , Usûl, 74; Karaman ,Usûl, s. 156.

²⁶⁴ Ebu Zehra, İmam Cafer Sadık, s. 426; Karaman, Usûl, s.156 .

²⁶⁵ Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh", s. 62 .

Nazzam şöyle diyor:” Allah’ın emr etmesi caiz olan her masiyet, nehiy’den dolayı çirkindir. Allah mubah kılmaması caiz olan her masiyet, nehiyden dolayı çirkindir. Allah’ı tanımamak ve O’nun hakkında başka türlü itikada sahip olmak böyledir. Keza Allah’ın emretmemesi caiz olan her şey ise bizzat güzeldir.”²⁶⁶

Bundan anlaşılıyor ki Mutezililere göre esya üç kısma ayrılmaktadır:

1- Bizzat güzel olan şeyler; Allah bunları ancak emreder.

2- Bizzat çirkin olan şeyler; Allah’ın bunları emretmesi caiz değildir.

3- Güzel ve çirkin arasında bulunan şeyler; bunların yapılması ham emredilebilir, hem de nehy edilebilir. Allah’ın bunlardan emrettiği şeyler güzel , nehyettiği şeyler de çirkindir Mutezililer’in bu görüşünün esası , bizzat hüsn ve bizzat kubha dayanmaktadır ki kişi bizzat husn’ü yapmakla mükelleftir; isterse buna dair bir şer’i delil bulunduğunu bilmesin; bizzat kubh’u da yapmamakla mükelleftir; istese bunun yasak olduğunu gösteren bir nehiyden habersiz olsun .Mutezililer bu görüşlerini isbat için bazı deliller ileri sürerler.²⁶⁷

Bazı işler vardır ki ancak bunları akli başında olan kimselerin yapması gerekir. Onları yapanlar kınanmaz, aksine övülür. İşte bunlar, bizzat güzel olan şeylerdir. Bazı şeyler de vardır ki akli başında olan kimseler onları yapmaz ; kınamasına ve övmemesine sebep olur. Onlar da bizzat çirkin şeylerdir. Buna göre doğruluk bizzat güzeldir; yalancılık da bizzat çirkindir. Akıllı bir kimse, doğru söylemekle yalan söylemek arasında serbest bırakılsa, doğru söylemeyi tercih eder; halkın kınamasından korkarak yalan söylemez.²⁶⁸

Hüsn ve kubh, akıl ile kavranabilir. Bunların bilinmesi zaruri bir şeydir. İnsanlar, akılları icabı zaruri olarak, zulmün kötü olduğunu, adaletin iyiliğini, yalanın faydası olsa bile çirkinliğini, doğru sözün zararı dokunsa dahi güzelliğini bilirler. Bu hususta insanlar eşittirler; ister dindar olsunlar, isterse dindar olmasınlar.²⁶⁹

Eğer yapılması zaruri olan bizzat iyi şeyler ve yapılması zaruri olan bizzat kötü şeyler olmasaydı, yalancı bir şahsın da mu’cize göstermesi gerekirdi ki, bu takdirde

²⁶⁶ el-Eş’ari,Ebu’l-Hesen Ali b. İsmail, **Makâlâtü’l-İslâmiyyin**,(Tsh..Helmut Royter), II.Baskı, Cemiyatu Musteşrikin, Almanya-1963, s. 480; Cürcani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed ,(816/1413), **Şerhu’l-Mevâkif**, İst-1311, III, 146; Bardakloğlu, a.g.m., s. 62.

²⁶⁷ Ebu Zehra, **Usûl**, s. 68.

²⁶⁸ Kadı Adulcebbar, Abdullah b. Ahmed el-Hemedani, **el-Muğni**; (Nşr.: İ. Medkur) Metbuatu’l-Mısır, Mısır-1962,VI,63-64; Gazali , **el-Mustasfa**, I, 73-74; Ebu Zehra, **Usul**, s. 69; Zeydan, s. 76.

²⁶⁹ Kadı Adulcebbar, **el-Muğni**, VI, 66-67; Macit, Yüksel “**Mu’tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı**” , (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri-2000, s. 35.

kimin Peygamber ve kimin yalancı olduğu bilinmezdi; çünkü o takdirde harikulade (mu'cize)'nin hem doğru, hem de yalancı kimse tarafından gösterilmesi imkanı doğardı. Böylece Peygamber de kendisini tanıtmazdı. Mu'cize şeyleri yalancı kimselerin göstermesi muhaldir, denilirse bunun manası, akıl, onun (yalancı kimselerin mu'cize göstermesinin) bizzat güzel olmadığına hükmediyor demektir. Bu da bizzat güzel ile çirkinin mevcudiyetini kabul etmek olur. Yalancının da hâriku'l-âde şeyler göstermesi mümkündür, denilirse bu da Peygamberi tasdiğe insanların şaşırmasına sebep olur ve böylece mu'cizelerin bir anlamı kalmaz; dolayısıyla hiç kimse peygamberden istifade edemez.²⁷⁰

Mutezilenin bu görüşleri şu sonuçları doğurur:

1- Fetret devrindekilerle dünyanın meçhul bölgelerinde yaşayanlar, bizzat güzel olan şeyleri yapmakla mükellef buldukları gibi, onların bizzat çirkin şeylerden de uzak durmaları gerekmektedir. Onların da yalan söylemeleri haramdır, doğru olmaları vaciptir; onlarda zulümlerinden dolayı ceza ve adaletli davranışlarından dolayı mükafat göreceklidir.

2- Hakkında nass bulunmayan konularda insanlar aklın vereceği hükme uyacaklar; onun bizzat iyi olduğuna hükmettiği şeyleri yapacaklar, bizzat kötü olduğuna hükmettiği şeylerden uzak duracaklardır. Kısaca hakkında nass bulunmayan konularda aklın hükmüne göre sorguya çekilecektir.

3- Allah'ın bizzat çirkin olan şeyi emretmesi ve bizzat güzel olan bir şeyi nehyetmesi imkansızdır.²⁷¹

Mutezile'nin hüsn ve kubh düşüncesi onların fıkıh usûlüne de yansımıştır. Örnek olarak şu konuları zikredebiliriz.

1- Beyanın fiile ihtiyaç vaktinden sonraya bırakılması caiz olmaz. Akıl ona delalet eder. Çünkü o, güç yetmeyen şeyin teklifi ve fiil için imkan ve iktidar vermenin tehiri gibi olur; mükellef o fiili yapmadığı zaman mazur olmasını gerektirir.²⁷²

2- "Güzeli kerih görme çirkindir, çirkinini irade çirkin olduğu gibi. Allah'ın çirkinini irade etmesi ve güzeli kerih görmesi caiz olmaz"²⁷³

²⁷⁰ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, VI,67; Ebu Zehra, *Usûl*, s. 69; Bkz. Fakih, Şeyh Müfid, *el-Akl*, s.86-87; Hakim, *Usulü'l-Amme*, s. 281.

²⁷¹ Ebu Zehra, *Usûl*, s. 69.

²⁷² Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, 65; Macit, "Mu'tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı", s. 41

²⁷³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, 133; Macit, A. y.

3- Tahrim ve tahlil (haram ve helal kılma) fiile tealluk ettiği zaman zahirleri güzel ve çirkine delalet eder.²⁷⁴

4- Allah ancak güzeli emreder. Güzelin en alt derecesi mübah, onun üstü mendup ve onun üstü de vaciptir.²⁷⁵

b) Eş'ariler'in Görüşü

Hüsün ve kubh konusunda diğer bir görüş de Eş'ariyye ekolüne aittir. Ebu'l-Hasan el-Eşari (ö.324/936) ve Ehl-i Sünnet ekolü usulcülerinin çoğunluğuna göre, fiillerde Allah'ın emretmesi veya yasaklanmasını icabettiren zati bir hüsn ve kubh bulunmadığı gibi fiillerin hüsn ve kubhu gerektiren bir vasıfları da yoktur. Diğer bir ifadeyle eşyada bizzat güzellik ve çirkinlik yoktur. Hüsn , Şar'i Teala'nın vacib , mendup, mübah şeklinde tazahür eden izniyle; kubh ise haram ve mekruh şeklinde gözüken yasaklanmasıyla olur. İzin verilen şey güzel yasaklanan şey ise çirkindir. Mükelleflerin fiillerini hüsn ve kubh ile vasıflamanın menşei akıl değil dindir. Namaz, oruç, gibi ibadetler sadece Şari'nin emri olması cihetiyle güzel; zina, hırsızlık, haksızlıkla cana ve mala tecavüz gibi fiiller de sadece Şari'nin nehyi olduğu için çirkindir. Şari'nin bu tür emir ve nehyi olmasa, bunlar da güzel ve çirkin olmazlar. Diğer bir ifadeyle dinin bildirmesinden önce fiilin güzellik ve çirkinliği oktur.²⁷⁶

Eşariyye'nin fiilde zati hüsn ve kubh bulunmadığına dair ileri sürdüğü deliller:

1-Fiillerin hüsn ve kubhunu akılla bilmek mümkün değildir. Çünkü akıllar fiillerin vasıflanmasında çoğu zaman ihtilaf içindedir. Birinin güzel gördüğünü bir başkası çirkin bulabilir. Bir şahıs bile bir fiil hakkında değişik zamanlarda farklı görüşlere sahip olur. Akıl karar verirken dış tesirlere açıktır. Fiilin maksadına uygunluğu, galip durumunu veya vasfını ölçü alır. Halbüki bu ölçüler her zaman gerçeği yansıtmaz ve nadir durumlarda da olsa varılan hükmün aksine bir hükmün vermek gerekebilir. Akıl bir şeyin hüsn ve kubhuna hüküm verirken o şeyin içinde bulunduğu durumu genelleştirir ve devamlı zanneder. Bu sebeplerle, aklın iyi gördüğünün Allah

²⁷⁴ Kadı Abdulcabbar, el-Muğni, XVII, 138.

²⁷⁵ Kadı Abdulcebbbar, el-Muğni, XVII, 149-150; Macit, s. 42.

²⁷⁶ İmamü'l-Heremeyn, el-Burhan fi Usulü'l-Fıkh, Naş. Abdulazim Eddib, Katar-1399, 191-92 el-Amidi, el-İhkam, I, 87; Cürcani, es-Seyyid Şerif b. Muhammed, Şerhu'l-Mevakıf, İst.-1311, III, 145; Bkz. Zerkeşi, Bedreddin Muhammed, el-Bahru'l-Muhit fi Usulü'l-Fıkh, Vizaratu'l-Evkaf ve Şuunu'l-İslami, Kuvvet-1992/1413. I, 136-137; Bardakoğlu, s.67.

katında da iyi olduğunu, kötü gördüğünün Allah katında da iyi olduğunu söylemek, sevap ve günahın da bu ölçüler dahilinde terettüp edeceğini iddi etmek, zordur.²⁷⁷

2- Fiiller hakkında Allah'ın hükmünün müstekillen akılla bilinmesine imkan yoktur. Mesela adam öldürmenin bizatihi çirkinliği olmaz, maksat ve şartlara göre hükmü değişir. Yalan da böyledir. Mesela, bir Peygamberin yerini zalimden gizlemek için söylenen yalan çirkin olabilir mi?²⁷⁸

3- Bazı fiillerde hüsün ve kubhun akılla zaruri olarak idrak edilebileceğini söylemek de doğru olmaz. Birçok İslam alimi bu görüşü kabul etmemektedir. Halbüki zaruri olan şeyde tartışma olması gerekir. Kaldiki insanların bir şeyin hüsün ve kubhunda ittifakı o şeyin zaruri olmasını gerektirmez.²⁷⁹ Hem kulların fiilleri ihtiyari değil ızdırari olduğu için aklın o fiillerin sonuçta sevabı mı yoksa cezayı mı gerektireceğine hüküm vermesi mümkün olmaz.²⁸⁰

4- Hüsün ve kubh, Şari'nin emir ve nehyinin mûcib (gereği)dir. Çünkü Şari' bildirdiğinin aksini söyleyecek olsaydı o şeyin hükmü de değişirdi. Çirkin olan güzel, güzel olan çirkin olurdu. Nitekim nesh ayetleriyle evvelce haram olan bir şey helal veya vacip, vacip olan bir şey de helal olabilmektedir.²⁸¹

5- Allah'ın fiillerine hüsn ve kubh nisbet edilemez. Hüsn "yasaklanmayan bir iş" şeklinde veya "kemal" sıfatıyla tanımlarsak Allah'ın fiillerinin hapsinin güzel olduğunu söylenebilir. Fakat hüsn ve kubh, övgü ve kınama ölçüsüyle belirlendiğinde bunların Allah'ın fiilleri için söz konusu edilemez.²⁸² Fiillerine nisbet edilmeyeceği açıktır. Hatta hüsn, "emredilen şey" diye tarif edildiğinde bile Allah'ın fiilleri için söz konusu edilemez.²⁸³

c)-Maturidiler'in Görüşü

İmam Maturidi'ye göre hüsün ve kubh iki noktadan kaynaklanır: İnsan aklı ve insan tabı. Aklın güzel ve çirkin gördüğü şeyler aynı olabilir veya çelişir.²⁸⁴ Bir kısım şeylerin güzelliği, bir kısım eşyanın da çirkinliği akılda bedihi olarak sabittir. Akıl bunları zaruri olarak idrak eder, emreder ve yasaklar. Mesela; nimete şükretmenin,

²⁷⁷ el-Amidi, el-İhkam, I, 78; el-Gazali, I, 58-59; el-Cürcani, III, 148.

²⁷⁸ el-Gazali, I, 57.

²⁷⁹ el-Gazali, I, 57-58.

²⁸⁰ el-Amidi, el-İhkam, I, 79; el-Cürcani, III, 148.

²⁸¹ el-Cürcani, III, 145-146.

²⁸² et-Taftazani, I/173; Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh", s. 69.

²⁸³ Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh", s. 69.

²⁸⁴ El-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, Kitab'u-Tevhid, (Nşr. Fethullah Huleyf) Daru'l-Cemaatu'l-Misriyye, Beyrut-1964, s. 170.

doğruluğunun ve adaletin güzelliği, nankörlüğün, zulmün ve yalanın çirkinliği böyledir.²⁸⁵ Aklın güzel gördüğü durumdan duruma değişmez.²⁸⁶

İnsan tabiatına gelince, akıldan biraz farklıdır aklın güzel gördüğü tabı çirkin görebilir. Allah'ın iradesi ve yaratması sonu akıl ile tab' arasında böyle bir değerlendirme tarzı vardır. bundan da gaye insanın, aklın kullanarak imtihanı başarmasıdır. Akla göre belirlenen güzel ve çirkin, alışkanlık, terk...vs.gibi harici sebeplerle değişebilir.²⁸⁷

İmam Maturidî hüsn ve kubhu yukarıdaki ayırımı paralel olarak, mahiyeti itibariyle ikiye ayırır: kendiliğinden güzel ve çirkin, fiilin sonuçları ve durumuna göre güzel ve çirkin.²⁸⁸

İmam Maturidi Eş'riye'nin aksine akla dinden ayrı, müstakil bir önem vermiş, onu, eşyadaki hüsn ve kubhu idrak edici bir değer olarak tanıtmıştır. Nitekim İmam Maturidi, önemli bir eseri olan Tevilat-ı Ehl-i Sünne'de A'raf süresinin 28. ayetinde geçen "fenalık" kelimesini "kötülük haddi aşan şey" olarak, 33. ayette geçen "fenalıklar" kelimesini de "dinde ve akılda çirkinliği zahir olan şey" olarak açıklamış, münkeri "aklın ve dinin iyi karşılamadığı şey" olarak tanımlamıştır.²⁸⁹

İmam Maturidi En'am süresinin 56. ayetindeki "De ki, sizin heveslerinize uymayacağım" ayetini yorumlarken, Hz. Peygamberin heva ve hevese uymadığını, sadece delile vahye (sem') ve aklın güzel gördüğüne uyduğunu" belirtmektedir.²⁹⁰ Aynı şekilde, İmam Maturidi "rû'yetullah" meselesiyle ilgili A'raf süresininin 143. ayetini yorumlarken ve ru'yetullahın imkanına delil getirirken, "Allah görmeyi aklın ve tab'ın güzel gördüğünü" kaydetmeyi de ihmal etmemektedir.²⁹¹

Aynı zamanda bir Hanefi hukukçusu olan İmam Maturidi'nin bu yaklaşım tarzı, İslam hukukunun yazılı kaynaklarını yorumlamada akla büyük yer veren Hanefi hukukçuların metodu ile önemli bir benzerlik arz ettiğinden, bilhassa Hanefi usulcüler İslam hukuk usulünde "hakim" ve "şer'i hüküm" konusu incelenirken Allah'ın fiilleri için sözkonusu edilemez.²⁹² İmam Maturidi'den büyük ölçüde yararlanmışlardır.

²⁸⁵ el-Maturidi, a.g.e., s.178,181, 217-218.

²⁸⁶ el-Maturidi, a.g.e., s.201, 223-224.

²⁸⁷ el-Maturidi, a.g.e, s. 218, 221-224.

²⁸⁸ el-Maturidi, a.g.e., s. 201.

²⁸⁹ el-Maturidi, Te'vilatu Ehl-i Sünne'den naklen, Bardakoğlu, "Hüsün ve Kubh" s.71.

²⁹⁰ Bardakoğlu, a.g.m., s. 71.

²⁹¹ Bardakoğlu, a.g.m., s. 71.

²⁹² Bardakoğlu, a.g.m, s. 69.

Böylece usulcülerin de katkısıyla konu giderek sistemleştirilmiş ve neticede Mutezile ve Eş'ariyye ekollerinin uç görüşlerinden uzak, daha çok Mutezili görüşe yakın mutedil ve savunulur üçüncü bir görüş ortaya çıkmıştır.²⁹³

Maturidiyye ekolüne göre hüsn ve kubh aklidir. Eşyada bizatihi hüsn ve kubh, fiillerde bizatihi güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük vardır.²⁹⁴ Akıl fiillerdeki özelliklere ve onlardaki fayda ve zarara bakarak, fiillerin çoğunda hüsn ve kubhu müstakillen idrak edebilir. Allah bizatihi güzel olanı yasaklamaz ve bizatihi çirkin olanı emretmez. Bu noktaya kadar Maturidiye ekolu, Mutezile ile görüş birliği içindedir. Bazı kaynakların, fiile ait hüsn ve kubhun sūbutu konusunda Hanifiler'in aynen Mutezile gibi düşündüğünü ifade etmesinin anlamı budur. Fakat bu noktadan sonra Maturidiyye'ye göre, aklın güzel gördüğünü emr etmek de, aklın çirkin gördüğünü yasaklamak da Allah'a vacip değildir, fakat münasiptir. Diğer bir anlatımla, Allah'ın mükelleflerin fiili hakkındaki hükmünün, akıllarımızın bu fiilde idrak ettiği güzellik ve çirkinliğe göre olması şart değildir. Fiillerin hüsn ve kubhla vasıflandırılması, Allah'ın da buna uymasını gerektirmez. Böyle olunca, sırf aklın ulaşacağı hüsn ve kubh ile teklif olmaz, sevap veya günah terettüp etmez. Mükelleflerin sevap ve günahla muhattab tutulması, ancak Şari'nin bildirmesinden, yani Peygamberin tebliğinden sonra mümkün olur.²⁹⁵

Şevkani "İrşadu'l-Fuhul" adlı eserinde Maturidilerin görüşünü benimser ve şöyle der: "Bu konudaki söz uzundur. Bir fiilin iyi veya kötü oluşunun akıl tarafından bilinmesinin inkar edilmesi de gurura saplanmaktan ibarettir. Bir fiilin sevap bakımından güzel veya ceza bakımından çirkin oluşunun akıl tarafından kavranabileceğini de kabul edemeyiz. Aklın idraki, bir fiilin güzel ise failinin övülebileceğinden, kötü ise failinin kınanacağından öte gidemez. Aklın böyle bir kavrayışa sahip oluşu, herhangi bir fiilin sevap veya cezaya ilişkin olma yönünü de bilmesini gerektirmez."²⁹⁶

Maturidiyye ekolüne mensup Hanefi usulcülerin hüsn ve kubh konusunda tasnifleri şöylece özetlenmektedir: Hüsn ve kubh kendi aralarında ikiye ayrılır:

1- Kensindeki bir mana sebebiyle güzel ve çirkin (zati hüsn ve kubh); İmanın ve adaletin güzelliği, zulüm ve katlin çirkinliği gibi. Hangi dine mensup olursa olsun, hatta

²⁹³ Bardakoğlu, a.g.m. s. 71.

²⁹⁴ Özarlan, Selim, *Maturidi Kelamcısı İbn Humam'ın Kelami Görüşleri*, Ankara-2003, s. 63.

²⁹⁵ Ebu Zehra, Usul, s. 70; Zeydan, Usul, s. 77.

²⁹⁶ *İrşadü'l-Fuhul*, s. 8.

hiçbir dini bulunmasın, bütün akıl sahipleri adaletin güzel, zulmün çirkin olduğunda mütteffiktir. Aklın bunların zatını idrak etmeseydi böyle bir sonuç alınmazdı.

2-Harici bir sebebiyle güzel ve çirkin akıl bazen bir şeyin güzel veya çirkin bulunduğu şartlarından çıkarır ve öyle idrak eder. Cihadın güzelliği, miktarı veya özelliği bilinmeyen malın satışının çirkinliği böyledir. Her iki gurup hüsn ve kubhun kendi içinde alt ayrımları vardır.²⁹⁷

d) Şif Ekollerden Ahbariler'in Akıl ve Hüsün-Kubh Anlayışı:

Daha önce belirttiğimiz üzere Ahbari ve Usûlilerin aralarındaki tartışmalar daha çok akıl konusunda olmaktadır. Belirtildiği üzere usûliler kitap ve icma'dan sonra akıl dördüncü delil olarak kabul ederken; Ahbariler, sadece ilk ikisini kabul etmekte. Onlar aklın, şer'i hükümleri anlamadaki yetersizliğinden bahsederek, bundan istifade etmenin hiçbir şekilde mümkün olmadığına işaret etmişlerdir. Daha genel olarak onlar, din işlerinde akla itibar eden kimsenin, doğrudan ziyade hataya daha yakın olduğunu iddiâ ederler. Yani ibadetler ve onun dışındaki hükümler tevkifi olup, Şari'nin beyanına ihtiyaç hissettirmektedir. Aksi halde o hükmün şer'i olması mümkün değildir. Onlar, insanlığın kıyamete kadar ihtiyaç duyacağı her şeyin hükmünün, Allah tarafından indirilmiş olduğuna ve bu konuda akıl gibi muteber olmayan bir şeye başvurmaya gerek olmadığına inanmaktadırlar. Neticede Ahbarilere göre nass döneminde, dinin usûl ve furûunda ancak imamlara ve imamın gaybetinde ise, onlara ait ahbari rivayet edenlere mürâcat edilmesi gerekir.²⁹⁸

Aklın ilahi hükümlerin keşfinde bir delil olmadığı hususunda hemfikir olan ahbariler, bunun Ehl-i Sünnet'in icadı olduğunu ve son dönem alimlerinin gafletleri nedeniyle akıl delili Şia'ya girdiğini ifade ederler. Kısaca onlar, şer'i hükümlerde akılla idrak edilen şeylere güvenmeyip bunların ancak Kitap ve imamların ahbarından çıkarılabileceğini ve oradan da herhangi bir hükme rastlanmadığında, tevekküfun gerekli olduğunu savunurlar.²⁹⁹

Ahbarilerin akıl delilinin hüccet olmayacağına dair delilleri şunlardır: Birincisi ve en önemlisi; şer'i hükümlerin ancak imamlar vasıtasıyla bilinebileceği iddiasıdır. İkincisi; ise imamlardan gelen ahbarda reyden istifade etmenin yasak olduğuna işaret

²⁹⁷ Şaşi, Usûl, s.142-143; Sarahsi, Usul, I, 60; Abdulaziz el-Buhari, Keşfu'l-Esrar, I, 184; Bardakoğlu, s. 73 .

²⁹⁸ Bahrani, el-Hedaik, , I, 131-139; Garavi, Mesadir, s. 211; Uyar, Ahbarilik, s. 283 .

²⁹⁹ Muttahari, İslam ve Değişim, s. 81-87; Uyar, s. 283 .

eden ifadelerdir.³⁰⁰ Üçüncüsü ise, Usûliler'in burhan olarak isimlendirdikleri şeylerin, gerçekte böyle olmadığına dair getirmiş oldukları akli izahlar. Eğer bunlar burhan olsalardı, o zaman onu hiçbir akıllı kimsenin inkar etmemesi gerekirdi. Halbu ki Ahbarilere göre, taraflardan birisi için burhan olan şey, diğeri için zayıf bir zan bile ifade etmemektedir.³⁰¹

Ahbariler, usûlileri akli delili nakli delile tercih etmeleri hususunda tenkit ederek bunun, asla mümkün olmadığını ve naklin akle değil aklın nakle bağımlı olması gerektiğini iddia ederler. Onlar Usûlilerin, akılla nakil çatıştığında akla itimad ederek nakli te'vil etmeye çalıştıklarını ve bunun ise, kabûlü mümkün olmayan bir çelişki olduğunu ifade ederler. Kısacası onlara göre usûliler, ilk olarak, akli delille istidlalde bulunup nakli delili, daha sonra onu te'yid edici olarak getirirler.³⁰² Böylece onlara göre esas nakil olması gerekirken, usûlillere göre akıldır. Ahbariler bunun geçersizliğini ispatlamak için bazı deliller ortaya koymuşlardır. Her şeyden önce usûlilerin kabul ettikleri akıl temel alınacak olursa, insanların idrak seviyesindeki farklılık sebebiyle, herhangi bir aklın vereceği hükmün, değerleri tarafından mutlak olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Halbuki vahiy ve imamların ahbarı için böyle bir şey mümkün değildir.³⁰³

Ahbariler, akıl konusunda müctehidlerin kendi aralarında bile ihtilafların olduğuna dikkat çekerek, devamlı bir şekilde birisinin kendisinden önceki fakihlerin delillerini eksik bulup aynı konuda, başka esaslar ortaya koyduğunu dile getirirler.³⁰⁴ Onlara göre Allah, kullarının sadece kendi akıllarıyla yetinmelerini isteseydi Peygamberler göndermezdi. Fakat O, bunu tercih etmeyip herkesi onlara iteate çağırmış ve Peygamber'imizin hayatında, her şey hakkında ona muraceat edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu görevi Hz. Muhammed (s.av.)'den İmamlar devralmıştır. Böylece tevkifi olan dinin usûl ve furuunda, sadece imamlara mürâcat edilmesi gerekir. İmamın gaybetinde ise akıl delilini esas alan müctehidlere değil, ahbar ravilerine

³⁰⁰ Bahrani, Hadaik, I, 132.

³⁰¹ Bahrani, a.g.e., s.128; Cezairi, Seyyid Ni'metullah, el-Envaru'n-Nu'maniye, Muessesetu'l-İlmiye, Beyrut ts., III, 127.

³⁰² Cezairî, Envâru'n-Nu'maniye, III, 131; Bahrani, Hadaik, I, 125; Uyar, Ahbarilik, s. 284.

³⁰³ A.g.e., I, 127; Cezairi, el-Envar, III, 132.

³⁰⁴ Bahrani, Hadaik, I, 127.

başvurulmalıdır. Netice Abarilere göre aklı esas alma, Kitap ve Sünnet'ten el çekme manasınadır.³⁰⁵

Ahbarilerin, aklın idrak sınırı noktasındaki görüşlerine geldiğimizde Esterabadi onu, mahsusat ve ona yakın olan şeylerle sınırlandırıp bunun dışındaki şeylerde söz sahibi olmadığını iddia ederken, Cezairi'ye gelince o, bunun dışındaki hususlarda, nakille uyum içinde olan nazaryetin kabul edilebileceğini ifade eder.³⁰⁶ Daha sonra gelen Bahrani, bir adım daha ileri giderek, insandaki fitri aklın varlığına işaret etmiş ve bunun önemine dair şunları zikretmiştir: "Fitri ve sahih olan aklın, Allah'ın delillerinden bir delil ve O'nun tarafından parlayan bir ışık olduğunda hiçbir şüphe yoktur. O, şeraite uygundur fasid olan vehimler tarafından değiştirilmedikçe, onun bătınıdır. Bu fitri akıl, bazen eşyayı şeriatın vukukuundan önce idrak eder ve şeraitte onu te'yid edici olarak gelir ve bazenbu hususu ona gizli kalır ve şeriat onu keşf edici ve açıklayıcı olarak gelir. Bu delillerin burada zikr edilmesinin nedeni, evhamın şaibelerinden hali olan afitri aklı medhettir. İşte bu yönüyle akıl, ilahi bir huccettir; çünkü o, nûriyetinin saflığı ve fitratının aslı sebebiyle, tevkife dair bazı hususları kabul eder ve hatta idrak edemediği şeylerin varlığını itiraf etmekten geri kalmaz. İşte bu bizim kabul ettiğimiz akıl budur."³⁰⁷

Ahbariler, delil olması bakımından aklı, üçlü bir tasnife tabi tutarlar. Birincisi, bedihi olup kendisine teâruz eden bir şeyin bulunmadığı delil. "Bir ikinin yarısıdır." Önermesi gibi bedhiyâtan olan hususlar, buna örnek olarak verilebilir. İkincisi, kendisine herhangi bir nakli delilin teâruz ediyor gibi görünmesine rağmen, başka bir nakli delil tarafından desteklenen akli delil. Görünüşteki bu zıtlık, böylece başka bir nakli delile dayanarak giderilebilir. "Allah arşa istiva etmiştir." İfadesi, o'nun mekanla sınırlandırmasının muhal olduğuna dair tenzih düşüncesinden ve buna işaret eden nakli delillerden yola çıkarak, izah edilebilir. İşte bu da ikinci kısma örnektir. Onların zikr ettikleri üçüncü gurup, başka bir nas tarafından tevil edilmeksizin akılla vahyin tabanda çatışması durumudur. Onlar burada Usûliler'in aksine aklı değil nakille amel etmenin lüzumuna işaret ederler.³⁰⁸

Ahbarilerin hüsn ve kubh anlayışları ise şöyledir: Daha önce hüsn ve kubh üç anlamda kullanıldığını belirtmiştik. Bunlardan birincisi, husun ve kubh'un kemal ve

³⁰⁵ Uyar, s. 284

³⁰⁶ Ensari, Şeyh Murteza Ensari, *Feraidu'l-Usûl (Resâil)*, Defter'i-İntişarat'i-İslami, Kum-ts., I, 15-17; Uyar, s. 284-285.

³⁰⁷ Bahrani, *Hadaik*, I, 129-131.

³⁰⁸ Cezairi, *el-Envar*, III, 132-133.

noksanlık manasında kullanılmalıdır. İkinci olarak, insan tabiatına uygun olanın hüsn ve aksinin kubh olmasıdır. Üçüncüsü ise en önemlisidir. İnsanın ihtiyari fiilleriyle doğrudan ilgili olup, yapanın mehdi ve yapmayanın zemmi hak edeceği hususlar. İlk iki hususta tüm İslam ekolleri müttefik olmakla birlikte üçüncü hususta ihtilafların baş gösterdiği dikkat çekilmektedir.³⁰⁹

Usûliler ile Ahbariler arasında düşünce farklılığını en çok olduğu konulardan biri de hüsn ve kubh anlayışıdır. Ahbariler, İlahi adaleti inkar etmemekle birlikte, şeriatın yardımı olmaksızın mustekil olarak aklın, fiillerin gerçek hüsn ve kubhunu idrak edemeyeceğini iddia ederler ve bu yüzden buna benzer hususlarda, onlara göre Şari'nin hidayeti ve beyanına ihtiyaç vardır.³¹⁰ Aklın belirli bir öneminin olduğuna işaret eden Ahbariler'e göre, aklın varabileceği en son nokta, iyilik ve kötülük olayının tesbitidir. Bunlara terettüp edecek ceza ve sevab ise, ancak şeriat kanalıyla bilinebilir ve aklın gücü, buraya kadar erişemez Bu yüzden onlara göre ceza ve sevap, ancak bi'setten sonra gerçekleşebilir. Diğer taraftan onlar, lûtuflarından hareketle, Allah'ın insanlara faydalı ve zararlı olan şeyleri bildirmesi gerektiğini dile getirirler. Yine imamsız bir zamanın bulunmadığı düşüncesi, Ahbarilere göre kendi tezlerini destekleyecek en önemli delillerden birisidir.³¹¹ Neticede Ahbarilere göre aklın, bir şeyin hüsn ve kubhunu idrak etmesi, şeriat indirilmediği sürece, sevab ve cezayı gerektirmez. Bu sebepten onlar, teklifin özünün, akla değil vahye dayandığını iddia ederler.³¹²

Ahbariler'in mulâzemet-ı akli anlayışları: Ahbariler ile usûliler arasındaki tartışmalarından biri de "mulazemat" konusudur. Yani "Akıl bir şeyin hüsn ve kubhuna hükmettiğinden sonra, aklın her verdiği hükmün, aynı zamanda şerî hüküm olduğunu kabul etmek."³¹³ Ahbariler, aklın, hüsn ve kubhta ancak bedîhî olanı anlayabileceğini, aynı şekilde sadece bu sahada, akıl ve nakil arasında bir mülâzemetin bulunabileceğini iddiâ ederler. Nazariyatta yani bedhiyatın dışındaki hususlarda ise, onlara göre, böyle bir mülâzemet kesinlikle söz konusu değildir; çünkü bu sahada akıl, teşri ve tebliğden önce müstekil olarak karar verebilmesi, asla mümkün değildir.³¹⁴ Ahbariler'e göre,

³⁰⁹ Cennâti, *Menabihi İctihad*, s. 236.

³¹⁰ Cennâti, *a.ge.*, s.238.

³¹¹ Uyar. s. 287.

³¹² Uyar. s.288.

³¹³ Muzaffer. *Usulü'l-Fıkh*, I, 187.

³¹⁴ Garavi, *Mesadir*, s. 214-215.

Usûliler'in iddia ettiği gibi, eğer bu sahada da mülazemat bulunmuş olsaydı, o zaman herkes vahye ihtiyaç hissetmeksizin şer'i hükümleri elde edebilirdi.³¹⁵

3- İmamiye'nin Hüsni ve Kubh Anlayışları

İmamiye'nin hüsni ve kubh anlayışı ile Mutezilenin bu konudaki anlayışı benzerdir. İmami usûl alimlerinin bu konudaki – aynı zamanda Eşari anlayışa reddiye niteliğinde olan- görüş ve savunmalarını şöyle sıralayabiliriz:

a) Hüsni ve Kubh zattır. Aklın güzel ve çirkinini yalnız başına kavrayabildiği ve güzelliğin zati olduğu durumlar çoktur. Fiillerin ve sözlerin çirkinliklerinin zati olduğu durumlar da böyledir. Bunlar kendi arasında iki kısımdır. Bir kısım meselelerde bu güzellik veya çirkinlik hiç düşünmeden ve kafa yormadan gayet açık olarak görülebilir. Örneğin, borcunu eda etmek, emaneti sahibine vermek, adalet, doğruluk gibi fiillerin hüsni olduğunu; zulüm, yalan, söylemek, hıyanet, fesat gibi fiil ve sıfatların kubh olduğu ve bunların dışında, aklın yorulmadan açıkça bizatihi güzel olduğuna veya bizatihi çirkin olduğuna karar verebildiği durumlar buna örnektirler. Çünkü bu gibi sözlerde ve fiillerde toplumsal maslahat gayet açıktır. Örneğin, adalet şeraitin özüdür, insan toplumlarının ana direğidir. Doğru sözlülük güvenin kanunu ve binasıdır. Emanet doğru ilişkilerin kanunudur.³¹⁶

Aklın ancak düşünerek ve delillere başvurarak güzelliğine ve çirkinliğini idrak edebildiği maslahatlar arasında tercih yapabildiği fiiller ve sözler de vardır. (Yararlı yalan ve zararlı doğru sözlülük gibi). Eğer yalan saygın olan bir canın kurtuluşuna vesile oluyorsa o zaman hüsndür. Hüsni maslahata uygun olandır, kubh da mefsedettir. Fiildeki hüsni ve kubh'un zatiği maslahata göre belirlendiği için, geçen örneklerdeki durum fiil ve sözlerin hüsni ve kubhunun zati oluşuna ters düşmemektedir.³¹⁷

b) Allah-u Teala birçok diğer güzel ve yüce sıfatıyla birlikte "Hakim" (hikmet sahibi) olma sıfatına da sahiptir ve hiç bir abes şey, sebepsiz ve nedensiz hiç bir emir ve nehiy ondan sadır olmaz.³¹⁸

c) Yine bütün fiiller zati olarak mutlaka bir maslahata veya fesada, iyilik veya kötülüğe sahiptirler. Allah-u Teala'nın da o fiillere emri veya nehiyi de mutlaka onlarda bulunan bir maslahata veya fesada dayanmaktadır.³¹⁹ Ancak insanın aklı bunlardan bir

³¹⁵ Uyar, s. 289.

³¹⁶ Ebu Zehra, İmam Cafer Sadık, s. 428-429

³¹⁷ Muzaffer, Usûl, I, 210-211; Ebu Zehra, İmam Cafer Sadık, s. 428-429

³¹⁸ Fakih, el-Akl, s.86; Sübhani, Cafer, Buhus fi'l-Milel ve'n-Nihâl, Metbuat-ı Şehid, Kum-1411, II, 278

³¹⁹ Fakih, el-Akl, s. 9

kısmını İlahi bir açıklama olmaksızın algılayamayacağı gibi, bir kısmının iyilik veya kötülüğünü de Allah'ın verdiği güç ve kabiliyetle kendi başına rahatlıkla algılamaktadır. Aslında bu gerçeği ispata bile gerek yoktur. Bunu her şeyden önce insanın temiz fitratı ve vicdanı açık bir şekilde tasdik etmektedir. Bir çocuk bile, kendisi veya bir başkasının sahip olduğu ve hak ettiği bir şey zorla elinden alındığında, bunun bir zulüm olduğunu ve zulmün kötü olduğunu idrak edip buna isyan etmektedir. Buna karşılık adaletin ve hakkın hak sahibine verilmesinin de iyi bir şey olduğunu tasdik etmektedir. Doğruluğun iyi olduğunu ve buna karşı yalanın dolanın, hile ve kandırmacılığın kötü olduğunu anlamaktadır.³²⁰ Nitekim beş yaşındaki bir çocuk bile anne babası kendisine verilen bir sözü sebepsiz yere ihlal ettiklerinde onlara karşı tavır almaktadır. Aslında Kur'an-ı Kerim'in İslam'ı bir fitrat dini olarak tanıtmayı da bu esasa dayanmaktadır.³²¹ Demek ki bütün İlahi emir ve nehiyler insanın fitratına uygun şeylerdir; ne var ki bunların bir kısmını kendi aklıyla algılayabiliyor, bir kısmını ise Allah tarafından açıklandığında fitratına uygun buluyor.³²²

Bu esaslara dayanarak Şia diyor ki, aklın kesin ve tereddütsüz bir şekilde kötü olduğuna kanaat getirdiği bir şeye Allah-u Teala asla emretmez veya kendisi öyle bir fiilde bulunmaz. Mesela her akıllı zulmün kötü olduğunu anlıyor, tasdik ediyor. O halde zulüm sayılacak bir teşebbüste bulunmaz. Örneğin Peygamberleri ve mu'min olan kimseleri cehenneme, Firavunlar, Yezitler gibi kötü olan kimseleri de cennete götürmez. Haşa bundan aciz olduğu için değildir. Bunun bir haksızlık, bir zulüm olduğu içindir. Hak Teala da Adil-i mutlak ve Hekim olduğu için asla bunu yapmaz.³²³

Ama Eş'ariler, bunun Allah'ın işlerine bir müdahale, O'na bir görev tayini olduğu düşüncesinden hareketle bunu söylemenin caiz olmadığını, aklen Allah Peygamberleri cehenneme götüremez denildiğinde, bunun, aklın Allah'a hesap sorması ve onun güç ve kudretine sınırlama getirdiği anlamına geldiği için doğru olmadığını, doğru olanın Allah'ın yaptığı olduğunu ve (götürmez ama) götürse bile Allah'ın Peygamber'i cehenneme (haşa) götürmesini dahi kötü olarak nitelendiremeyeceğimizi; götürmüşse demek ki iyidir ki götürmüştür dememiz gerektiğini söylüyorlar. Ehl-i Beyt Mektebi ise hayır aklın bu hükmünün asla bir görev tayini veya hesap sorma yahut Allah-u

³²⁰ Fakih, el-Akl, s. 76; Hekim, Usûlü'l-Amme, s. 272-273; Cennati, Menahic-i İctihad, s. 240

³²¹ Rum, 30/30.

³²² Fakih, a.g.e. s. 75; Sübhani, Milel ve'n-Nihal, II, 291.

³²³ Fakih, a.g.e., s. 84-85; Sübhani, a.g.e., II, 277-2779,284-285; Güneş,Hasan "Akli Hüsn ve Kubh", www Kevser.net/s ve c/4.htm (Caferi site) s. 2.

Teala'nın kudretine sınırlandırma getirmesiyle hiç bir alakasının olmadığını, tam aksine Hak Teala'nın bütün güzel ve yüce sıfatlarının hep birlikte dikkate alınarak ve Aziz kitabında kendisini tanıttığı şekilde algıladığı bir gerçek olduğunu söylemektedirler.³²⁴

d) Herkes bir dine bağlı olsun olmasın kendi vicdanına müracaat ettiğinde iyiliğin güzel ve zulmün kötü olduğunu bilir. Bu yargı tüm insanların arasında olan herkesin kendi aklıyla idrak edebildiği ortak bir hükümdür. Şeriat da bu hükümü teyit etmiştir. Eğer şeriatta bu hususta hiçbir emir ve açıklama bile olmasaydı yine de bunu aklımızla idrak edebilirdik.³²⁵

e) Eğer hiçbir şeyin kötü olduğu akılla ispat olmasaydı o zaman Allah'ın yalan söylemesi de -neuzibillah- akli olarak kötü olmazdı ve sonuçta Allah istediği takdirde yalan konuşur ve bu yalan konuşması da bu mantığa göre O'nun istediğine dayandığı için güzel bir iş bile olurdu. Yani başka bir ifadeyle Allah'ın yalan konuşmasında hiçbir sakınca olmazdı. Bu ihtimal olduğu sürece şeriatta var olan hükümlere güven kalmaz ve Allah'ın kötülüğünü bildirdiği her şeyde -neuzibillah- yalan konuşmuş olabileceği ihtimali ortadan kalkmaz ve böylece hiçbir şeyin gerçekten şer'an bile kötü olduğu tespit edilemezdi. Yani Allah tarafından bazı işlerin iyi ve bazılarının kötü olduğuna dair gelen emirlerin doğruluğunu anlamak mümkün olamazdı ve bu ihtimal var olduğu müddetçe şer'an bir şeyin kötü olup olmadığını anlamak imkansız olurdu. Bu da şer'i husn ve kubhün de batıl olmasını ve dinde şüphe etmeği gerektirirdi.³²⁶

f) Eğer aklın bir şeyin kötülüğü veya iyiliği konusunda bir görüşü olmasaydı ve her şey sırf Allah'ın istemesiyle iyi ve istememesiyle kötü olsaydı o zaman Allah'ın zulmü istediğini (neuzibillah) farz ettiğimizde zulmün iyi olduğuna hüküm vermemiz gerekir veya istediği takdirde kafirleri cennete götürüp Peygamberleri ve müminleri cehenneme götürmesinde de bir sakınca görülmemesi gerekirdi; oysa bunu akıl sahibi hiçbir kimsenin kabul etmesi mümkün değildir Eğer bir kimse bu görüşte ısrar ederse Allah'a layık olmayan bir şeyi isnat etmiştir.³²⁷

³²⁴ Sübhni, a.g.e., II, 278-279; Güneş, "Ak-i Hüsün ve Kubh", s. 2.

³²⁵ Fakih, el-Akl, s. 83; Bkz. Muttahari, İslam ve Değişim, s. 211-219.

³²⁶ Hilli, Hüseyin b. Yusuf b. Mutahhar., Envâru'l-Melekut fi Şerhi'l-Yakut (Tsh.: Muhammed Necmi Zencani), Çaphane-i Daneşgah, Tahran-1338, 104-105; Gûreviyye, Muhammed Hüseyin, Buhûs fi İlmi'l-Usûl, Defteri İntişarat-ı İslami, 1416, IV. 135-136; Fakih, el-Akl, s. 83-84; Cennati, Menab-ı İctihad, s. 230-233.

³²⁷ Güneş, s. 3; Bkz. Ebu Zehra, İmam Cafer Sadık, s. 425.

g) Allah-u Teala'nın Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerine dikkat edildiğinde de bu ayetlerin, aklın bir takım iyilik ve kötülüğü vahiy gelmeden önce de kendi başına anladığını ve ayetlerin o kavrayışlara yönelik indiğini ortaya koymaktadır.

Allah-u Teala şöyle buyuruyor:

"Muhakkak ki Allah; adaleti, ihsanı ve akrabaya elde olandan vermeyi emredip, zinadan, fenalıklardan ve insanlara zulüm yapmaktan da nehyeder. Size böylece öğüt veriyor ki, benimseyip tutasınız."³²⁸

"De ki: "Rabbim bütün aşırılıkların gizlisini de açığını da ve pislikleri, haksız yere azgınlığı... haram etti."³²⁹

"Kendilerine iyiliği emrediyor, onları fenalıktan alıkoyuyor."³³⁰

"Bir kötülük yaptıkları zaman "Biz atalarımızı böyle bulduk; bize bunu Allah emretti" derler. De ki, "Allah kötülüğü emretmez..."³³¹

Bu ayetlerden açık bir şekilde anlaşılan şudur ki, demek ki önceden insanoğlu adaletin, ihsanın, akrabaya iyiliğin ne olduğunu, fehşa ve münkerin, aşırılığın, pisliğin, haksızlığın, fenalığın ne olduğunu, suyu, toprağı ve benzeri diğer mevzuları tanıdığı gibi tanıyor ki, Allah-u Teala bizzat onların ismini getirerek emir ve nehyede bulunuyor. Yoksa eğer bunları tanımasalardı ve iyi veya kötü olduklarını bilmeselerdi, önce onların olduğunu tanıtıp sonra emir veya nehyede bulunması gerekirdi.³³²

Yine Allah-u Teala, bazı ayetlerinde bizzat insanın kendi aklını iyilik ve kötülük konusunda hükmetmeye davet ediyor. İyilik ve kötülüğü kavramaktan aciz olan bir şeyi, o konuda hakemlik yapmaya davet etmek doğru olmadığına göre; akıl bu konuda hüküm verebilir.

Allah-u Teala şöyle buyuruyor: "Biz hiç, iman edip de salih amellerde bulunanları, o yeryüzündeki müfsitlerle bir mi tutacağız? Yahut Allah'tan korkan takva sahiplerini kafirlerle (zalimler) bir tutar mıyız?"³³³

"Biz Müslümanlar'ı, mücrim kafirler gibi mi tutarız? Ne oluyor size? Nasıl hükmediyorsunuz?"³³⁴

³²⁸ Nahl, 16/90.

³²⁹ Araf, 7/33.

³³⁰ Araf, 7/157.

³³¹ Araf, 7/ 28.

³³² İsfehani, *el-Fusûlü'l-Ğureviyye*, s. 341-342; Fakih, *el-Akl*, s. 87,92; Sübhani, *Buhus Fi'l-Milel ve'n-Nihal*, II, 288-289.

³³³ Sâd, 38/28.

³³⁴ Kalem, 68/ 35, 36.

"İyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey olur mu?"³³⁵

Kur'an'da onlarca yerde geçen bu gibi ayetler üzerinde biraz düşünüldüğünde, Hüsn ve Kubh-i aklinin bir gerçek olduğunda ve birçok iyi ve kötünün akıl yoluyla müstakillen kavranabileceğinde hiçbir şüpheye yer kalmaz.³³⁶

h) Bazıları zinayı ve evlilik yoluyla gerçekleşen cinsel ilişkiyi örnek olarak zikredip, mahiyeten hiç bir farkları yoktur, ancak birisini Allah yasakladığı için iyi birisini ise kötü olarak nitelendiriyoruz, deyip bununla bir genelleme yoluna gitmiş ve demek ki fiillerin kendi zatında bir kötülük veya iyilik yoktur. Allah-u Teala onları yasakladığı veya emrettiği için iyi veya kötü olarak nitelendiriyoruz diyorlar.³³⁷ Eğer bu örnekle gerçekte zinanın hiç bir kötülüğü yoktur, demek istiyorlarsa, bunu asla kabul edemeyiz. Dediğimiz gibi her İlahi nehyde mutlaka gerçekte bir fesat, bir kötülük vardır. Aksi takdirde Allah-u Teala'nın onu nehyetmesi abes olurdu. Ve haşa ki O mutlak hikmet sahibi abesle iştigal etsin. Hayır bundan maksatları aklın bu fesat ve kötülüğü bu konuda anlaması zordur veya imkansızdır diyorsanız, olabilir diyoruz. Zaten biz de aklın mutlak bir şekilde her şeyin iyilik veya kötülüğünü, maslahat veya mefsedesini anlayabileceğini söylemedik. Bizim dediğimiz şudur ki akıl en azından bir kısım fiillerin hüsnü veya kubhünü anlayabilir. Diğerlerinin iyilik veya kötülüğünü de, felsefesi açıklandığında tasdik eder. Veya hekim birisinden sadır olduğu için idrak etemese dahi ona teslim olur.³³⁸ Tabi bu akıldan maksat, halis olan ve nefساني hevesler elinde esir düşmeyen Rahmani akıldır.³³⁹

B-Gayri Mustekillat-ı Akliye (Mustakil Olmayan Akli Delil)

Akl'ın kendi başına hüküm koyamadığı ancak şerî hüküm yardımıyla sonuca vardığı konuları kapsar.³⁴⁰ Mantıki bir kıyas'ta mukaddimelerden biri akli diğeri şer'i olursa "müstakil olmayan akli delil" medyana gelir.

Örnek: Şu fiil farzdır (küçük öncül).

Şer'an farz olan bir fiilin mukaddimesinin (olmazsa olmaz şartının) da şer'an farz olması aklen gereklidir (büyük öncül).

Şu fiilin mukaddimesi şer'en farzdır (netice).

³³⁵ Rahman, 55/ 60.

³³⁶ İsfehani, a.g.e., 341-342; Sübhani, a.g.e., II, 289.

³³⁷ Bkz. 79. Dipnot.

³³⁸ Güneş, "Akli Hüsn ve Kubh" s. 4-5; Bkz, Alemlle Hilli, *Envâru'l-Melekut*, s. 104-105; Hekim, *el-Usûlü'l-Amme*, s.

³³⁹ Cennati, s. 232.

³⁴⁰ es-Sadr, *Durusun fi İlmi'l-Usûl*, II, 232

Bu örnekte I. Öncül şer'i bir hükümdür, ana kaynaklarda ve fıkıh kitaplarında zikredilmiştir. II. Öncül aklidir. Çünkü, şer'an farz olan bir fiilin mukaddimesinin de farz olmasının gerekliliği (arada böyle mantık bağlantısının bulunması) keza bir başka örnekte "şer'an farz olan bir şeyin zıddının haram olmasının gerekli bulunduğu" aklın hükmüne dayanmaktadır. Ancak bu örneklerde öncüllerden biri şer'i olduğu için "müstakil olmayan akli delil"den söz edilmektedir.

Her iki örnekte de akıl, bir hükmün şeraite "Akıl katında" sabit olduğuna doğrudan ulaşmamakta, böyle bir hükme doğrudan kaynak olmamaktadır. Çünkü aklın, duyular, deney, sezgi, bedehat gibi bilgi edinme kapıları Allah nezdindeki hükmü doğrudan bilmeye ve bulmaya açık değildir.³⁴¹

Aklın mustakil olarak hüküm koyamadığı ancak şer'i hüküm yardımıyla sonuca vardığı konuları şöyle sıralayabiliriz:

1- Mukaddimetü'l-Vacib

Bir şey eğer şer' tarafından vacip kılınmışsa vacibin onsuuz tamam olmadığı şeyin de vacip olduğu aklen anlaşılır.³⁴² Vacip çeşitli açılardan taksim edilmiştir. Konuyla alakalı bazı taksimatları açıklayalım: el-Vacibü'l-nefsî, kendi başına vacip olan başka vacübiyeti başka vacib için olmayandır. Örneğin, beş vakit namaz, hacc, zekat gibi... el-Vacibü'l-ğeyrî, vücübiyeti başka vacip için ön şart olan vacip'tir. Örneğin, Abdest almak, vacip olan namaz için ön şarttır.³⁴³ Vacib-i ğeyri vacib-i nefsi için ma'lûldür.³⁴⁴

Mukaddimatü'l-vücüb, Yani vacibin vücübünün şartları olarak bilinen şartlar. Ör., Hacc'a nisbetle güç yetirme , tüm vaciplere nisbetle akıl, bulûğ ve kudret ...

Mukaddimetül vacip, vacibin vücûda gelmesi için kabul edilen ön şartlardır.Ör., Hacc'a nisbetle sefer, namaz'a nisbetle abdest gibi...³⁴⁵

Mukaddimatü'l-akliyye, aklın şer'e başvurmadan vücübünü anlyabildiği şartlardır. Örneğin, hacc ifa edilebilmesi için belli bir mesafenin kattedilmesi gerektiğini akıl mustakil olarak bilir.

³⁴¹ Muzaffer, Usûl, I,188; Karaman, "Şia'da Fıkıh ve Şer'i Deliller",s. 341

³⁴² Muzaffer, Usûl, I, 235; Toni, el-Vafiye, s. 221.

³⁴³ Muzaffer, Usûl, I, 238-239.

³⁴⁴ es-Sadr, İlmi'l-Usûl, II, 284.

³⁴⁵ Muzaffer, Usûl, I, 244.

Mukaddimatü's-şer'îyye, aklın ancak şer'in yardımıyla başka vacibin mukaddimesi olduğunu anlayabildiği vaciplerdir. Örneğin, namaz'ın kılınabilmesi için taharetin ve kıblenin şartiyetini akıl ancak şer'in yardımıyla anlayabilir.³⁴⁶

Mukaddimatü'l-mefûte, vakti belli olup zamanının geçmesiyle düşen vacipler. Örneğin, hacc'da ki vakfenin yerine gelmesi için mesafenin katedilmesi belli günlerden önce olması gerektiği, oruç için cenâbet guslünün fecrden önce alınması gerektiği, abdestin namaz vaktinden önce vacip olduğu gibi mukaddimeler eğer Şâri' tarafından belirtilmese de akıl bunların zamanında vacip olduğunu anlar. Çünkü vacibin zamanın da yerine getirilmemesi ikâba sebebiyet verir.³⁴⁷

Vücubu ğayri, terki halinde kendi başına ikâbı gerektirmez. Çünkü o, vücübü nefsiyle ancak anlam kazanır.³⁴⁸

2- Bir Şeyin Emredilmesi, o Şeyin Zıttının Yasaklandığı Anlamına Gelir mi?

Aklın, bir şeyin emr edilmesi o şeyin zıttının yasaklandığı anlamını çıkarır. Örneğin, namazın emr edilmesi, namaz esnasında namaz'a zıt olan yemek yeme ile uykunun mulazemet usulü gereğince yasaklandığı anlamını çıkarır.³⁴⁹

Namaz ile namaz kılınan yerde bulunan necaset arasında zıt bağıntı vardır. Birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir. Nasıl ki kağıtla rutubet, kağıtla ateş bir arada bulunamayacağı gibi... Eğer kişi geçen örnekte olduğu gibi necaseti temizlemeden namazı kılsa namaz batıl olur.³⁵⁰

Her emrin zıttının mutlak olarak nehy edildiği söylenemez. Birbirine illet- malul olmayan fiiller arasında bu hüküm geçerli değildir. Bir kişi mescide namaz için değil sadece mescitte bulun necaseti temizlemek ve uyumak için girse o zaman namaz'la vücüdî olarak bir bağıntı oluşmadığı için zıtlık yoktur.³⁵¹

Eğer vacibin yerine getirilmesi bir haramı ihlâli gerektiriyorsa ne yapılması gerekir? Bunu iki örnek ışığında açıklayalım: Başkasının malında, sahibinin izni olmadan tasarrufta bulunmak haramdır. Öte yandan ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalan bir insanı kurtarmak vaciptir. Öyle bir an gelir ki boğulmak üzere olan kişiyi

³⁴⁶ Muzaffer, Usûl, I, 245-246.

³⁴⁷ Muzaffer, Usûl, I, 250.

³⁴⁸ es-Sadr, İlmi'l-Usûl, II, 284.

³⁴⁹ Muzaffer, Usûl, I, 267.

³⁵⁰ es-Sadr, İlmi'l-Usûl, II, 290-291.

³⁵¹ Sebzevârî, Abdulala el-Mûsevi, Tehzibu'l-Usûl, Daru'l-İslamiye, Beyrut-1406/1985, I, 219; Muzaffer, Usûl, I, 267.

kurtarma için suyu çevreleyen bahçeyi sahibinin izni olmadan kullanmak gerekir. Bu durumda izne başvurmadan tarlayı geçip o canı kurtarmamız gerekir. Aynı şekilde, yanımızda boğulmak ta olan yabancı bir kadını kurtarmak için harama dokunmayı mecbur kılıyorsa canın kurtarılması için haram çiğnenir. Çünkü bu her iki durumda İslam, en önemli olanı ve hayati olan ne ise onun yapılmasını istemektedir.”³⁵²

Eğer zıtlık ibadetler arasında olursa ne yapılması gerekir?

Bunu dört maddede toplayabiliriz:

a- Eğer bu vacibin zıttı mendup olan bir ibadetse, mendubu yerine getirmek vacibi terke sebep oluyorsa, vacibin mendup üzerine mükeddem olduğu tartışmasız kabul edilir. Örneğin, sadece vakit namazı vaciplerinin kılınabileceği sınırlı zamanda nafilelerle iştiğal edilmez.

b- İbadetin zıttı vacip olur, ancak daha aciliyet arz eden başka bir vacibin yapılması gerekiyorsa o vacip mükeddem olur. Örneğin, Boğulmak üzere olan saygın bir canı kurtarmak vacip olan namaza mükeddem olunur.

c- İbadetin zıttı vacip olup ancak dar vakitli vaciplerden olmayıp geniş vakitli vaciplerden olursa, dar zamanlı olan mükeddem olunur. Ö., vakit namazı ile borcun ödenmesi vaciplerinden dar zamanlı olan vakit namazı mükeddem olunur.

d- Eğer vacibin zıttı vacip olup ancak muhayyer olursa, muayyen olan vacip muhayyer'e mükeddem olunur. Örneğin, belli vakitte nezr edilmiş olan sefer ile kefarete orucu çakışır, sefer esnasında oruç fasit olur.

Özet olarak, ehem olan muhim olana takdim edilir. Mudayyık vacip ehem, muvessa' vacip muhimdir; muayyen ehem, muhayyer muhimdir.³⁵³

3- Nehy'in Fesada Delaleti

Yani bir şeyin şer'en nehy edilmesi onun fasid- batıl olduğuna delalet eder mi? Bu konuda üç görüş vardır: Birincisi, her nehyin fesada delalet ettiğini savunanlar. İkincisi, hiçbir nehyin fesada delalet etmediğini savunanlar. Üçüncüsü ise nehyin ibadete tealluk eden kısmında fesada delalet ettiği ama muamelat'a tealluk eden kısmında fesada delalet etmediği savunanlar.³⁵⁴

³⁵² Mutahhari, *İslam ve Değişim*, s. 236-237.

³⁵³ Muzaffer, *a.ge.* I, 270-271; Bkz. Horasani, Muhammed Kazım, *Kifayeti'l-Usûl, Müessesetü't-Teşri'i'l-İslami*, Kum- 1412, s.160-168; Tonî, *el-Vafiye*, s. 222-228.

³⁵⁴ Ebu Zehra, *Usul*, s. 157-158.

Caferiler üçüncü görüşü savunmaktadırlar. Onlara göre, vicdan sahibi her akıl, Allah'a yaklaşma vesilesi olan bir işte Allah'ı gazaplandıran, onun nefretini irtikap eden her fiilin müstenkir, kebih ve batıl olduğunu kabul eder. İbadetler Allah'a yaklaşma vesilesi için yapılır. Onun için ibadetlerde nehy edilen şeylerin yapılması ibadetin fesadına sebep olur. Örneğin, ibadette “ Secdenin bir puta yapılması” yahut “ Eti yenilmeyen hayvanların derisi üzerine namaz kılınması” nass gereğince nefy edilmiştir. Her iki fiil de mutlak olarak namazı batıl eder.

Muamelatla ilgili hükümlerde nehy fesada delalet etmez. Mesela, cuma vaktinde yapılan satış, necis elbisenin gasp edilmiş suyla yıkanması... Bu tür konularda Allah'a yaklaşma vesilesi yoktur. Ancak bunlar insanların şahsi menfaatleriyle ilgili mubah şeylerdir. Bununla birlikte Şari, herhangi bir makstla belli vakitlerde alış-verişi nehyetmiş olabilir. Bu nehy edilen vakitle şart ve rükünleri tamam ise, muteber olur. İbadetler böyle değildir. Bunlar Allah'ın kabülüne tabidir ki, O'nun nehy ettiğini kabul imkansızdır.³⁵⁵

4- Emr ve Nehyin Cem' Edilmesi

İlk dönem usûlcüleri, bu konuda tartışmalara girmişlerdir. Eşarilerin çoğu Caferi usûlcülerden bazıları cevazına karar vermişlerdir. Mutezili ve Caferi usûlcülerin ekserisi men'ine kaildir.³⁵⁶

Akıl, iki zıt fiilin-sıfatın aynı anda yapılmasını muhal kabul eder. Örneğin, bir kişiye aynı anda hem oturmasını hem ayakta durmasını isteyemeyiz. Ama bazen aynı fiilde izafetlerin, türün ve sıfatların muteğeyyir olması nedeniyle emr ve nehy'in bir araya gelmesinde bir mahzur yoktur.

Örneğin, namaz, nefesine zarar verecek fiilleri kabul etmez. Ama namaz esnasında harama bakma, fiil itibari ile nehy edilmişse de namazın nefsinden ayrı bir tür-vasıf olduğundan namazı ifsâd etmez. Aynı şekilde gasb edilmiş yerde kılınan namazda da emr ve nehy bir araya gelmiştir. Ama gasp ile namaz ayrı türler olduğu için namazın sıhhatine zarar vermez. Her iki örnekte de kişi namaz kıldığı için muti' olmuş ama harama bakma ve gasp fiili için âsi olmuştur.³⁵⁷

³⁵⁵ Sebzevari, *Tehzib*, I, 227-233; Horasanî, *Kifâye*, s. 217-227 ; es-Sadr, II, 292-295 .

³⁵⁶ Muzaffer, I, 279; Bkz. Gazali, *el-Mustasfa*, I,107-111.

³⁵⁷ es-Sadr, *İlmi'l-Usûl*, II, 278, 280-282; Muzaffer, *Usûl*, I, 282.

Tür, vasıf ve izâfet açısından aynı olan fiilde emir ve nehiy'in cem'i kabul edilmez. "Namaz kıl" emri ile "Hamamda namaz kılma !" nehyi tür açısından aynı fiilin vücudunda bulunduğu için birinin varlığı diğerini kabul etmez.³⁵⁸

³⁵⁸ Horasani, *Kifâye* , s. 183-191; es-Sadr, *a.g.e*, II, 278-280; Muzaffer, *a.g.e.*, I, 282-283.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KIYAS ile AKLIN MUKAYESESİ

I- Tanım Açısından Kıyas ve Akıl

Kıyas, aralarındaki illet ortaklığı sebebiyle asl'daki hükümün fer'e haml edilmesidir. Akıl ise, şerî hüküm hakkında kessin bilgiye ulaştıran akli kaziyedir. Her iki delilde de hakkında nass olmayan bir mesele hakkında Şerî hekimin maksadını yakalama gayreti vardır. Her iki delil için ortak-genel bir tanım yapmak gerekirse şöyle denilebilir: “ Kendisiyle şerî hüküm bilgisine ulaşılan düşünme aracıdır.”

II- Edile-i Şer'îye'nin Dördüncüsü Olarak Kabul Edilmeleri Açısından Kıyas ve Akıl

Her iki delil kendi ekolleri açısından istinbat delilleri arasında dördüncü sıraya oturtulmaktadır. Ama bunun böyle kabul edilmesinde terihi seyir açısından baktığımızda kıyasın mustakil bir delil olarak Ehl-i Sünnet fakihleri arasında kabul edilmesi mezheplerin oluşumu tarihi kadar eskidir. İlk usûl kitabı olan “Risale”de kıyasın dördüncü delil olarak kabul edildiğini ve genel çerçevesinin çizildiğini görmekteyiz. Caferilerdeki “akıl delili” için aynı şeyi söyleyemeyiz. Caferi usûlünde aklın dördüncü mustakil delil olarak kabul edilmesi –ikinci bölümde geçtiği üzere- mezhebin oluşumundan çok sonraya tekabül etmektedir. Akıl ilk defa hicri dördüncü asırda isim olarak geçmekte, asıl mecrasına – kıyas kadar olmasa da – hicri altıncı asırda oturtulmuştur. Bunda en büyük etki Caferi-İmamî mezhebini oluşturan on iki imamın sonuncusunun h. 328'de gaybet-i kübraya çekilmesine kadar nass döneminin devam ettiğini, bu döneme kadar imamların ahbarlarıyla amel ediliyordu. Büyük gaybet'in başlamasıyla birlikte nass dönemi sona ermiş ve bundan sonra usûli ulamâ, bu görevin müştehidlere devr edildiğini kabul etmektedir.³⁵⁹

III-Kıyas ile Akıl Delilinin Kabulünde İttifakın Derecesi

³⁵⁹ Uyar, *Ahbârîlik*, s. 29,33,

Kıyas ve akıl delilinin kabul edildikleri ekollerde, ekolün temsilcileri arasında aynı derecede kullanıldığını söyleyemeyiz. Kıyas ehl-i sünnet ekolü içerisinde Hanefi, Şafii ve Maliki mezhepleri açısından – aynı derecede olmasa da - genel manada kabul edildiğini görüyoruz. Ancak diğer ehl-i sünnet mezheplerinden kabul edilen Muhaddisler ve Zahiriler kıyası kabul etmemektedir. Bunda, kıyası nassı yetersiz görüp rey ve heva-i nefse hüküm verme olarak gördüklerinden kabul etmemişlerdir. Zahiriler, İslam düşünce ekolleri arasında kıyas'a en çok karşı olanıdır.

Akıl delili Şîî ekollerden Usûlî Caferiler ile Zeydiler tarafından genel manada kabul edilmiştir. Ama Ahbârî Caferiler tarafından akıl delilinin kabul edilmesi asli deliller olan Kitap ve sünnet'in yetersizliği anlamına geldiği ve akıl delilinin nehyi hakkında birçok nass'ın bulunduğu iddiasıyla akli reddetmişlerdir. Ahbariler'in akıl delilini redd için getirdiği deliller ile Zahiriler'in kıyasın reddi için getirdiği deliller birçok noktada paralellik arz etmektedir. Ancak, Ahbariler'den bir gurup, akli bir delil olarak değil de insanda olan bir meleke olarak akl-i selimin hakikatini kabul etmektedirler.

IV- Önem Açısından Kıyas ve Akıl

Kıyas Ehl-i Sünnet fikhında icmadan daha fazla kendisinden faydalanılan, kullanım alanı daha geniş olan bir delildir.³⁶⁰ Kıyasın önemini belirten nasslar ve sahabe kavleri kıyas bölümünde geçmişti. Kıyas, nass'ta bulunduğu dayanakla ayakta kaldığı için, kıyasla hüküm verenler nassdan bulunduğu dayanakla mustakil şahsi re'ydin kurtulmuş olduklarını kabul etmektedirler.

Akıl bölümünde geçtiği üzere, mevcut Şîî fikhında, ehl-i sünnet fikhında kıyastan faydalanıldığı derecede akıl delilinden faydalanılmadığını görmekteyiz.³⁶¹ Ancak, akıl delilinin esaslarından olan mülâzemat-ı akli (Hüsün-kubh konusunda akıl'ın koyduğu hükmün şer'i hüküm olduğu, akılla şer'in hiçbir zaman çelişmediği) düşüncesi akıl delilinin sınırlarını kıyas'tan daha fazla geniş tuttuğunu söyleyebiliriz.

V- Mantiki İstidlal Yoluyla Kıyasî ve Akli Hükme Ulaşılması

Daha önce akıl delilini incelerken değindiğimiz üzere, tasdik içeren bir ilim, "kıyas, isrtikra ve temsil" delillerinden birine dayanır. Şer'i hüküm istikraya

³⁶⁰ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, M.Ü. İFAV. y., İst.-1996, s. 26..

³⁶¹ Bkz. Kaşiful Gıta, Muhammed b. Hüseyin, *Caferi Mezhebi*, Sim Y. İst.-1992.

dayanamaz. Sünni usulcülerin kıyasları temsil yöntemini kullanır. Şia ise şer'i hükmün varlığı bilgisine götüren delil ve dayanak olarak mantıkçıların kıyasını kullanır. Bir kıyas'da büyük öncül, küçük öncül bir de netice bulunur. Bunu bazı örnekler açılalım:

Bütün serhoş ediciler haramdır.
Butün şaraplar serhoş edicidir.
O halde, bütün şaraplar haramdır.

Hırsızın eli kesilmelidir.
Kefen soyucu (nebbaş) hırsızdır.
O halde kefen soyucunun eli kesilmelidir.

Mal itlaf edilirse tazmin edilir.
Semere türünden varlıklar(menfaat) maldır.
O halde, semere türünden varlıklar itlaf edilirse tazmin edilir.³⁶²

Buna benzer hükme varma yöntemi akıl delilinde de kullanılır: Akıl mustakil olarak hükme vardığı konular için örnek:

Aklen kabih olan her şey şer'an da kabihtir.
Zulüm aklen kabihtir.
O halde, şer'an da kabihtir.

Alken hüsn olan aklen de hüsndür.
Adalet aklen hüsndür.
O halde, adalet şer'an hüsndür.

Akıl şer'in yardımıyla hükme vardığı konulara örnek:

Şu fiil farzdır.

³⁶² Geniş bilgi için , bkz., Hallaq, Wael B., "Mantık, Formal Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formal Hale Getirilmesi", M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 16-17- 1998-1999, s. 195-134.

Şer'an farz olan bir fiilin mukaddimesinin (olmazsa olmaz şartının)da şer'an farz olması aklen gereklidir

Şu fiilin mukaddimesi şer'an farzdır.

Şer'an farz olan bir şeyin zıttı yasaklanmıştır.

Şer'an farz kılınan namazın kılındığı yerde necasetin bulunması namaza zıttır, necasetin yasaklanması aklen gereklidir.

O halde, namaz esnasında necasetin bulunması şer'an yasaklanmıştır.³⁶³

Görüldüğü üzere hem kıyas'ın hükmü ve hem de aklın hükmü mantıkî istidlal yoluyla belirlenmiştir. Kıyas delilinin hükmü ile Akl'ın şer'i hüküm yardımıyla (gayri mustekillat-ı aklıye) sonuca vardığı mantiki kıyas örneklerinde – her ikisinde de büyük öncül şer'i kaziyedir. Küçük öncül aklidir. Bu konuda kıyas delili ile akıl delili arasında bir benzerlik vardır.

VI- Maslahat Prensibi Açısından Kıyas ve Akıl

Nass'la bir şey emredilmişse mutlak olarak insanlar için faydası olduğu için emredilmiştir. Şari' Teâla'nın insanların zararına olan bir şeyi emretmesi mümkün değildir. Meğer ki bu "Hz. İbrahim (as)'e oğlunu kurban etmesi emri" gibi imtihan amaçlı olsun!³⁶⁴

Kıyas delilinde nass'a haml etme vardır. Yani kıyasla varılan hüküm nassla varılan hükümle illet-hikmet açısından uygunluk vardır. Nassla belirlenen bir hükümde insanların maslahatı mutlak olarak gözetildiği için, nass'a haml'le varılan kıyasın hükmünde de aynı manfaatin gözetilmiş olur. Bu bağlamda her kıyasta insanların maslahatına bir sonun olduğunu söyleyebiliriz.

Akıl delilinin temel rüknü olan hüsün kubuh meselesi de maslahatla ilişkilidir. Ebu Zehra bu konuda şöyle demektedir: "İmamiler; eşyanın ve fiillerin bizzat güzel olanları vardır. Şari nasslarla bunların yapılmasını emreder. Eğer nass yoksa bu taktirde aklın yalnız başına verdiği hükme başvurulur. Ve bir şeyin güzel veya çirkin olduğu aklın hükmü sayesinde de anlaşılır. İşte İmamiler, bu ifadeleriyle bu maslahatların Şari'nin maksatlarına uygun olmasını ve onun kabul ettiği maslahatlar cinsinden

³⁶³ Bkz. Muzaffer, Usûl, I, 188-189

³⁶⁴ Bkz., Zeydan , Usûl, s. 227

olmasını zimmen söylemekte ve şeriatın bu maksatların aksine maslahat kabul etmediğini ifade etmektedirler. Sonra bu maslahatları almak ve kabul etmek haracı(meşakkati) savmak ve kolaylığı sağlamaktır. Nitekim ayette “Allah dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi”³⁶⁵ ve yine “Allah size kolaylık diler size güçlük istemez”³⁶⁶ buyurmaktadır. Bu durumda İmamiye mesalihi mursele prensibini bütün çeşitleriyle ve dereceleriyle nasslardan ve icma’dan sonra hüküm kaynaklarından biri olarak kabul etmiştir. İmamiler, hükmün dayandırılacağı dayanağın “ hikmet” olması gerektiğini söylemiştir. Buradaki hikmet, bir hükümdeki itibar edilen maslahattır.”³⁶⁷ Bu açıklamada da görüldüğü üzere akılla varılan bir hükümde maslahata aykırı bir duruma rastlanması bir yana akıl maslahatın kendisidir... Genel olarak kıyas ve akıl delili ile varılan hükümlerde varılan temel nokta “maslahat prensibi”dir.

VII- Ehl-i Sünnet Usûlündeki Kıyas Delili ile Şif Caferiler’de ki Akıl Delilini Bir Terimde Toplanması

Her iki ekolün şer’i deliller sıralamasına baktığımızda “ Kitap, Sünnet ve İcma” terimleri üzerinde –ayrıntılarda farklılık olmasına rağmen– ittifak ettiklerini görmekteyiz. Kıyas ve akıl deliline baktığımızda her iki delilde de Şeri’ maksudu yakalama çabası vardır. Gidiş yolu farklı olsa da maksud aynıdır.

Muaz hadisinde ise “Allah’ın kitabında bulamazsam Resulü’nün sünnetiyle amel ederim. Sünnette de bulamazsam kendi reyimle icihad ederim” demektedir. Kıyas ve akıl delili, Hz. Muaz’ın “reyimle icihad ederim” sözünün kapsamına girmektedir. Kıyas bölümünde geçtiği üzere, İmam Şafii de kıyas’ın icihad olduğunu belirtmiştir. Genel anlamıyla icihad, dini anlamak ve ameli hayata tatbik etmek için nass’ın bulunmadığı yerde bütün istidlal yollarını kullanarak nassın ruhuna uygun bir hükme varma çabasıdır.³⁶⁸ Kıyas ve akıl delili ile her iki ekolün diğer fer’î delillerini de kapsamı içine alan terim icthattır. Her iki ekol için dördüncü delil olarak “ icihad” uygun bir terim olarak görülmektedir.

³⁶⁵ Hacc 22/78.

³⁶⁶ Bakara 2/185.

³⁶⁷ İmam Cafer Sadık, s. 431-432.

³⁶⁸ Karaman, İctihad, s. 19-21.

SONUÇ

İslam hukukunun oluşum döneminde müslümanların hayatını şekillendiren kaynaklar Kur'an ve sünnettir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra değişen hayat şartlarının getirdiği sorunlara karşı müslümanlar nass'ta doğrudan bir çözüm bulamayınca nass'ın ruhuna uygun çözüm yolları geliştirdiler.

İslam düşünürleri yeni meselelerin halli için rey'e başvurular. Rey, İslam düşünürlerinin nass'ın ruhuna uygun geliştirdikleri çözümlerdir. Alimlerin, reyler'ini tesbit için gösterdiği çaba "ictihad" olarak kabul edilmiştir. Reyler'i tesbit için bazı sistematik yöntemler takip edilmiştir. Geliştirilen sistemlerden biri de kıyas'tır. Bazı müçtehitler ictihad ederken bu sistemi çok kullandı, bazıları buna az başvurdu, diğer bir gurup müçtehit de bu yöntemi toptan reddetti. Daha sonra Sünnî olarak isimlendirilen müçtehitler -aynı derecede olmasa da- ictihatlarında bu yönteme başvurular. Mutezile ve daha sonra Zahirî ve Caferî olarak isimlendirilen müçtehitler ictihatlarında bu yöntemi kullanmadılar.

Caferiler, on iki imamın söz ve fiillerini de sünnet olarak kabul ettiklerinden nass dönemini on ikinci imam Muhammed Mehdi (Sahib-i zaman)'nin gaybet-i kübrâ'ya çekildiği 328/940'a kadar sürdüğünü kabul etmekte. Bu amaçla imamların yeni çıkan sorunların halli için geliştirdikleri görüşler sünnet olarak anlamlandırılmaktadır. Tezimiz içeriğinde de geçtiği üzere Caferî ulama nass'ın bitimi olarak kabul ettikleri tarihten itibaren nassla halledemedikleri sorunları ictihad'ın başka bir yöntemi olarak kabul ettiğimiz akıl delili ile halletmeye çalıştılar. İlk dönemlerde sistemli olarak kullanılmayan akıl delili, daha sonra gelen Caferî ulema tarafından geliştirilerek sistemleştirilmiştir.

Sünnî ulama tarafından kıyas, "hükmü (yokken var kılmaz) ispat etmez, nass'da olan hükmü izhar eder." demekteler. Bu amaçla kıyas nass'ın içlemi olarak kabul edilir. Caferiler, nassı Allah'ın insanlara harici hücceti, akli da dahili hücceti olarak kabul etmekte. Bu açıdan bakıldığında aklın da Caferî ulama tarafından nass'ın bir parçası olarak kabul edildiğini görüyoruz. Bu açıdan kaynak bakımından kıyas ve akıl aynı yerde buluşmaktadır.

Caferiler, imamların kıyas'ın reddi ile ilgili sözlerini ve kıyasla verilen hükümde şer'i görüşe isabetin zayıflığını ileri sürerek kıyası reddetmekte. Sünnî ulamadan akıl

deliline- sistemli olmasa da- en müsbet bakan Hanefi-Maturidi ulama, akıl delilinin temel dayanağı olan hüsün ve kubh'un akılla bilindiği tezini kabul etmekte, akılla hüsün ve kubh'u belirlenen ameli hükümlerin işlenmesi sonucu ahiret'te sevap veya ikab'a sebep olacağını kabul etmemektedir. Dolayısıyla Sünnî ulama, Caferiler'in akıl deliline yüklediği anlamı tam olarak kabul etmemekteler.

Her iki delil temsilcileri tarafından yeni çıkan bir mesele hakkında "Acaba bu sorun nass döneminde meydana gelseydi ari' tarafından, hakkında nasıl bir hktm verilirdi?" sorusuna cevap ararken geliştirdikleri icthad yöntemleridir. Kıyas temsilcileri , "ıkan meseleye bakalım bu meseleyle illet'te ortaklığı bulunup nassda hükme bağlanan bir mesele var mıdır? Eğer varsa, nass'taki hükmün aynısını yeni meseleye de verelim, raferans kaynağımız şahsi reyimiz değil nass olmuş olur." Akıl delili temsilcileri ise "Allah, kendisini ve tüm ayetlerini ancak aklını kullananların anlayıp tasdik edebileceğini belirtmiştir. Ayrıca nass'ın iyi dediğine aklın da iyi dediği, aklın iyi dediğine nass'ın iyi dediği; nass'ın kötü gördüğünü aklın da kötü gördüğünü anlıyoruz-görüyoruz. Bu sebeple biz aklı delil olarak alıyoruz. Çünkü i ve dış hissiyattan korunmuş salim akıl bir şeyin iyi veya kötü olduğuna karar vermişse bu kararın aynı zamanda er'in de maksudu olduğunu kabul ediyoruz." demekteler.

Netice olarak unu diye biliriz: Kıyas ve akıl delilleri, birer icthadi delildir. Sınırlı olan kaynakların sınırsız sorunları halletmesi için geliştirilen bu iki delil İslam'ın, kıyamete kadar çıkacak sorunları hakkıyla halletmesi için if ve Sünnî alimleri tarafından her iki yöntemin de bir zenginlik olarak kabul edilmesi gerekir. if dnrlr kıyasla varılan hükümleri akıl delili süzgecinden geçirip kabul etmeleri, Sünnî dnrlrin ise ifler'in çağın her türlü sorununa kolay cevap bulabilen "mlazemat-ı akl" (aklın hükmettiğine er'in, er'in hükmettiğine aklın hükmettiği, akıl ile er'in elimediği) prensibini bir fıkıh usl kaidesi olarak kabul etmeleri kendilerinden bir ey eskitmeyecek aksine kendilerine ok ey kazandıracadı, taassuptan uzak insaf sahibi her kiinin kabul edeceği bir gerektir.

SUMMARY

Ehl-i Sünnet and Şia are the big scholl in islamic reflection. I studied the kıyas in Ehli Sünnet intelligence end Şia.

At first I examine kıyas as an evidence and than I studied intelligence and the and of the study I examine kıyas and intelligence between this two scholls. Each one was says what, and if there were any resemble and difference between them. Ehli Sünnet takes kıyas as a fourth evidence in Şeriah and Şia takes intelligence as a fourth evidence .

We can say kıyas in Ehli Sünnet and intelligence in Şia is both nearness things if w emay say union idea between them we also use the içtihad term. Both kıyas and intelligence participate in içtihat.



BİBLOGRAFYA

- ABDULKADİR**, Ali Hüseyin, **Nazaratu'n-Amme fi Tarihi'l-İslami**, Daru'l-Kütübü'l-Hadis, Kahire-1965.
- AHMET B. HANBEL**, **el-Müsned**, Çağrı Y. İst-1992.
- ALLEME HİLLİ**, Hüseyin b. Yusuf b Mutahhar, **Envâru'l-Melekut fi Şerhi'l-Yakut**, (Tsh.: Muhammed Necmi Zencani), Çaphane-i Daneşgah, Tahran-1338.
- AMİDİ**, Seyfuddin Ebi'l-HasenAlib Ali b. Muhammed,**el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam**, (Thk.: Şeyh İbrahim Acuz) Daru'l- Kutubu'l-İlmiye, Beyrut-1985/1405.
-**Müntehis-Sûl fi İlmi'l-Usûl** (Muhtasaru'l-İhkam), Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire-1320.
- APAYDIN**, Yunus, “**Kıyas**”, DİB. Y. Ank.-2002.
- BACİ**, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef **İhkamü'l-fusul fi Ahkami'l-Usul**, Daru Garibi'l-İslami, Beyrut-1407/1986.
- BAHRANİ**, Şeyh Yusuf, **el-Hedaiku'-Nadire fi Ahkami'l-İtreti't-Tahire**, Daru'l-Edvâi, Beyrut-1985-1405.
- BARDAKOĞLU**, Ali, “**Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rölü ve İmam Maturidi**”, Erciyes Üniv. İlahiyat F. Dergisi, IV. Sayı, Kayseri-1987.
- BOLAY**, Süleyman Hayri, “**Akıl**” DİB, Y., Ank.-1989.
- BUHARİ**, Muhammed b. İsmail, **Sahih-i Buhari**, ÇağrıY., İst-1992.
- el-BUHARİ**, Abdulaziz b. Ahmed, **Keşfu'l-Esrar**, Şirket-i Sehîfet-i Osmani, İst-1308.
- BULAÇ**, Ali, **İslam Düşüncesinde Din-Felsefe ve Vahiy-Akıl İlişkisi**, İz Y., İst-1995.
- BÜKAİ**, Muhammed Hüseyin, **Tertibü Kitabi'l-Ayn, Müessetü'l-Neşri'l-İslami**, Kumm-1414.
- CÜVEYNİ**, İmamu'l-Heremeyn, **el-Burhan fi Usulû'l-Fıkh**, (Nşr..Abdulazim Eddib), Katar-1399.
- CAFERİ**, Muhammed Tâki ,**Düşünce Arayışı**, (Trc.: Davut Duman), Feer Y., Ank-1999.
- el-CESSAS**, Ahmed b. Ali Razi , **el-Fusûl fi Usûl**, Vizartu'l-Avkaf, Beyrut- 1402.

- CENNATİ**, Muhammed İbrahim, **Menabe-i İctihad**, ez- Didagâhi Mezahi-i İslam, İntişarat-i Kayhan, Kum, ts.
- CEZÂİRİ**, Seyyid Ni'metullah, **el-Envaru'n-Nu'maniye**, Muessesetu'l-İlmiye, Beyrut- ts.
- CÛRCANİ**, es-Seyyid Şerif b. Muhammed, **Şerhu'l-Mevakıf**, İst.-1311.
- DEHLEVİ**, Şah Veliyullah, **İslam Düşünce Rehberi (Hüccetü'l-Baliğa)**, (Trc.: Mehmet Erdoğan), Yeni Şafak Y., İst-2003.
- EBU'L-HUSEYİN BASRİ**, Muhammed b Ali b Et-Teyyib, **Kitabu Mutemed fi Usûl**, (Thk.:M. Hamidullah) Dımeşk-1965-1385.
- EBU ZEHRA**, Muhammed, **İslam Hukuk Metodulojisi Fıkıh Usûlü**, (Trc.: A. Şener), Fecr Y., 6. Baskı, Ank.-1994.
-**Ebu Hanife**, (Trc.: Osman Keskioglu), DİB Y., Ank.-1997.
- **İmam Cafer Sadık**, (Trc.:İbrahim Tüfekçi), Şafak Y., İst-1992.
-**İmam Malik**, (Trc.. Osman Keskioglu), Hilal Y., Ank.-1984.
-**İmam Şafii**, (Trc.. Osman Keskioglu), DİB. Y., Ank.-1996
- **İmam Zeyd**, (Trc.: S. Parlak – A. Karababa), Şafak Y. , İst.-1993 .
- **Mezhepler Tarihi** , (Trc.:Sıbgetullah Kaya), Şura Y., İst-ty.
- ENSARİ**, Şeyh Murteza Ensari, **Feraidu'l-Usûl (Resâil)**, Defteri İntişarati İslami, Kum-ts.
- el-EŞ'ARİ**, Ebu'l-Hesen Ali b. İsmail, **Makâlâtu'l-İslâmiyyin**, (Tsh.Helmut Royter), II. Baskı, Cemiyatu Musteşrikin,Almanya-1963.
- FAKİH**. Şeyh Müfid, **el-Akl fi Usûlü'd-Din**, Daru'l-Alemiyye, Beyrut-1992
- GÜNEŞ**, Hasan "Akli Hüsn ve Kubh", www Kevser.net/s ve c/4.htm (Caferi site).
- ĞÜREVİYYE**, Muhammed Hüseyin, **Buhûs fi İlmi'l-Usûl**, Defteri İntişarat-ı İslami, 1416.
- ĞARÂVİ**, Muhammed Abdu'l-Hüsyn Muhsin, **Mesâdirü'l-İstinbat Beyne'l-Usûliyin ve'l-Ahbariyin**, Daru'l-Hidâye, Beyrut –ts.
- HALLAQ**, Wael B., "Mantık , Formal Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formal Hale Getirilmesi" , (Trc.:Bilal Aybakan), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 16-17- 1998-1999.

- HALLAF**, Abdulvehhab, **Mesadirü't-Teşri'i'l-İslami fi ma La Nasse fihi**, Daru'l-Kalem, Kuvvet-1972.
-**İslam Hukuk Felsefesi (İlmü Usûlü'l-Fıkh)**, (Trc.:Hüseyin Atay), A.Ü. İ.F. Y., Ank.-1985.
- HAMDİ**, Ahmet, **Muhtesar-ı Usul-u Fıkh**, (Osmanlıca), Mihran Matbası., İst.-1301.
- HARRANİ**, Hasan b.Ali, **Tuhafu'l-Ukûl**, (Trc.: Fahrettin Atlan) Tuba Y., İst-1996.
- HATEMİ**, Hüseyin, **İslam Hukuku Dersleri**, Birleşik Y., II.Baskı, İst.-1999.
- HASAN**, Ahmet, **İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi**,(Trc.: Haluk Sungur) Rağbet Y., İst.-1999.
- HASAN**, Halifeti Baberel, **el-İctihad bi'r-Re'y fi Medreseti'l-Hicazi'l-Fıkhiyye**, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire-ts.
- el-HINN**, Mustafa, **İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları** , Çev: Halil Ünal, Rey Y., Kayseri-1993.
- HORASANİ**, Muhammed Kazım, **Kifayeti'l-Usûl**, Müessesetü't-Teşri'i'l-İslami, Kum-1412.
- el-HUDARİ**, Muhammed, **Usûlü'l-Fıkh**, Mektebetü'l-Ticaretü'l-Kübra, Mısır-1969,
- HUSERİ**, Ahmed, **Nazariyeti'l-Hukm ve Mesadirü't-Teşri' fi Usûlü'l-Fıkh'i'l-İslami**, Daru Kütübü'l-Arabiye, Beyrut-ts.
- İBN LİHHAM**, Alaaddin Ebu'l-Hasen, **el-Muhtesar fi Usuli'l-Fıkhî ala Mezhebi İmam Ahmed b. Hanbel**, Daru'l-Fıkr, Dimeşk-1400/1980.
- İBN KAYYİM**, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b.Ebubekr el-Cevziyye, **İlâmu'l-Muvakkın an Rebbi'l-Alemin**, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, Betrut-1996-1416.
- İBN HAZM**, Ebu Muhammed Ali b Ahmed, **el-İhkam fi Usûli'l-Ahkam**, Varu'l-Hadis, Kahire-1992,
- **Usûl-i Din(en-Nübez el-Kifaye fi-İhkam)** , (Trc.:İbrahim Aydın), İnsan Y., İst.-1991.
- İBN MACE**, Muhammed b. Yezid, **es-Sünen**, Çağrı Y., İst-1992.
- İBN MÜNZİR**, Muhammed b. Mukarim, **Lisanu'l-Arap**, Daru'l-Fıkr- Daru's-Sadr, Beyrut-1994-1414, **İBN**

İBN HACİP, Mekli, **Muhtasar Maa'l-Haşiye**, Beyrut-1983

RÜŞT, **Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Mekâl)**. (Trc.: S. Uludağ), Dergah Y., İst-1985.

.....**el-Mukeddimatu'l Mumehhedât**, Matbaât-i Saâdet, Kahire-1325.

İMAM GAZALÎ, **İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodjisi**,(El- Mustasfa) (Trc.:Yunus Apaydın), Rey Y., Kayseri-1994.

İMAM ŞAFİÎ, **er-Risale**, (Thk.:A.Muhammed Şakir), Nur Dağıtım, Ank.-1979

.....**el-Umm**, Daru'l-İhya, Beyrut-1420.

İSFEHÂNÎ, Ragıp, **İnsan (İki Hayat iki Saadet)**, (Terc.: M. F. İslamoğlu), Pınar Y., İst.-1996.

.....**el-Müfreda fi Ğeribi'l-Kur'an**, Dru'l-İlmiye, Beyrut-1410.

İSFEHANÎ, Muhammed Hüseyin, **el-Fusûlü'l-Ğüreviye fî'l-Usûlü'l-Fıkhiye**, İhyay-ı Ulûmü'l-İslami, Kum-1404.

HEKİM, Muhammed Taki, **Usulu'l-Amme li'l-Fıkh'ı-Mukaren**, Daru'l-Endülüs, Necef-ts.

KADI ADULCEBBAR, **el-Muğni**, Metbuatu'l-Mısr, Mısır-1962.

KARÂFÎ, Şehâbeddin Ahmed b İdris, **ez-Zahîre**, (Thk.: Muhammed Hacıyy), Daru'l-Ğeribi'l-İslami, Y.y.

KARAMAN,Hayrettin, **Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyomu "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller"**, İslami İlimler Araştırma V. Y., İst.-1993.

.....**Anahatlarıyla İslam Hukuku**, Ensar Neşriyat, İst.-1987.

..... **"Caferiyye"**, İslam Ansiklopedisi, DİB.Y., İst.-1992

.....**Fıkıh Usûlü**, Ensar y., İst-1964.

.....**İslam Hukukunda İctihad**, M.Ü. İFAV. Y., İst.-1996.

.....**İslamın Işığında Günümüz Meseleleri**, İz.Y., İst.-1992

KAŞİFUL GITA, Muhammed b. Hüseyin, **Caferi Mezhebi**, Sim Y. Kayseri-1992.

KILIÇER, M. Esed, **İslam Fıkıhında Re'yy Taraftarları**, II.Baskı, Ank.-1994.

- KÖKSAL**, İsmail, **Teğeyyur'l-Ahkam fiş-Şeriatî'l-İslam**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-1421.
- KUMMÎ**, Mirza, **Kavanini'l-Usûl**, Kitap Furûş İlmiye-i İslamiye, Kum-1378.
- KUNEVÎ**, Muhammed b. Abdulhalim b. Muhammed Emin, **Kemeru'l-Ekmâr li Nuri'l-Envar fi Şerhi'l-Menâr**, Daru Kutubi'l-İlmiye, Beyrut-1995.
- KÜLEYNÎ**, Ebu Cafer Muhammed b Yakup, **Usûlü Kâfi**, (Trc.:Vahdettin İnce), İst.-2002.
- MACÎT**, Yüksel **"Mu'tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı"**, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri- 2000.
- el-MATURİDÎ** , Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, **Kitabu't-Tevhid**, (Nşr. Fethullah Huleyf), Daru'l-Cemaatu'l-Mısriyye, Beyrut-1964.
- MEDKÛR**, M. Selâm, **İslam Hukuku Başlangıcı**, (Trc.: Ruhi Özcan), Nûn Y., ts.
- MC DERMOTT**, Martin, **The Theology of al-Shaikh al- Müfüd**, Daru'l-Maşarik Beyrut-1986.
- MUSA**, Muhammed Yusuf, **Fıkıh-i İslam Tarihi**, (Trc.: Ahmet Meylani, Arslan Y., İst.-1973.
- MUTTAHARÎ**, **İslam ve Değişim (Zamanın Gerekleri)**, (Trc.: Burhanettin Dağ), Fecr Yay., Ank.-2000.
-**Kur'anî Araştırmalar (Aşınay-ı ba Kur'an)**, (Trc.: Cafer Bayar), Tuba Y., İst.-1996.
- MUZAFFER**, Muhammed Rıza, **Usûlü'l-Fıkıh**, Daru't-Tearuf, Beyrut-1983.
- MÜSLİM**, Bin Haccac, **Sahih-i Müslim**, Çağrı Y. , İst-1992.
- en-NESEFÎ**, Abdullah b. Ahmed , **Keşfu'l-Esrar Şerhu'l-Musannef ale'l-Menar mea Şerhü Nuri'l-Envar ale'l-Menar**, Daru Kütübü'l-İlmiye, Beyrut-ts.
- ÖZARSLAN**, Selim, **Maturidi Kelamcısı İbn Humam'ın Kelami Görüşleri**, Ankara-2003.
- RAZÎ**, Fahreddin Muhammed b. Ömer, **el-Mahsul fi İlmi'l-Usûl'l-Fıkıh**, Daru'l-Fikr, Beyrut-1402.
- ES-SADR**, Muhammed Bakır, **Durusun fi İlmi'l-Usûl**, Darü'l-Kütübî'l-Bennâni-Beyrut / Daru'l- Kütübî'l-Mısri-Kahire-1980.

- SARAHSÎ**, Ebu Bekir Muhammed b Ahmed b Ebi Sehl, **Usul-i Sarahsi**, Eda Neşriyat, İst.-1990.
- SAVA PAŞA**, **İslam Hukuk Nazaryatı Hakkında Bir Etüt**, (Trc.: Beha Arıkan), Ank.-1956.
- SEBZEVÂRÎ**, Abdulalah el-Mûsevi, **Tehzibu'l-Usûl**, Daru'l-İslamiye, Beyrut-1406/1985.
- SÛBHANÎ**, Cafer, **Buhus fi'l-Milel ve'n-Nihâl**, Metbuat-ı Şehid, Kum-1411.
- ŞABAN**, Zikiyuddin, **İslam Hukuk Esasları**, (Trc.:İbrahim Kafi Dönmez), DİB.Y., Ank.,-1990.
- ŞÂTİBÎ**, Ebu İshak ,**el-Muvafakat İslami ilimler Metodolojisi**, (Trc.: Mehmet Erdoğan), İz Y., İst.-1999.
- eş-ŞAŞÎ**, Ebu Ali, **Usûlü Şaşi bi Hâmişihî Umdetu'l-Hâvâşî** , Daru Kütübü'l-Arabiye, Lübnan-1982.
- ŞENER**, Abdulkadir, **Kıyas-İstihsan-İstislah**, DİB Y., Ankara-1971.
- ŞERİF**, Ahmed b. Yahya b.Murtaza, **Mi'yarü'l-Ukûl fi İlmi'l-Usûl**, Daru Kutubu'l-Mısriyye, Kahire-ts.
- ŞERİF MURTAZA**, **ez-Zeria ila Usûli Şeria'a**, (Nşr.Ebu'l-Kasım Gürci)İntişarati Danelgâh-e Tahran ,Tahran-1363.
- ŞERİF TİLMİSANÎ**, Muhammed b. Ahmed el-Maliki, **Miftahu'l- Vusul fi İlmi'l-Usul**, Mektebetu'l-Ezher,Kahire,ts.
- ŞİRAZÎ**, Ebu İshak İbrahim b. Ali, **el-Luma fi Usûli'l-Fıkh**, Daru'l-Kelimi't-Teyyib, Beyrut-1995.
- ŞEVKANÎ**, Muhammed b Ali b Muhammed, **İrşadu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl**,Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Beyrut-1994.
- ŞEYH MÜFİD**, Ebi Abdullah, **et-Tezkire bi Usûlü'l-Fıkh** , (Tahk. Mehdi Necefi), Sisileti Müellifati eş-Şeyh Müfid, Daru'l-Müfid, Beyrut-1993.
-**Evailu'l-Makalat fi Mezahibi'l-Muhtârât**,Tebriz-1945.
- et-TÛSÎ**, Ebu Ca'fer Muhammed el-Hasan, **el-Udde fi Usûl'l-Fıkh**,Çaphane-i Sitâre, Kum-1417.
- TİRMİZÎ**, Muhammed b. İsa, **es-Sünen**, Çağrı Y., İst.-1922.
- TONÎ**, Fadıl, **el-Vafiyetü fi İlmi'l-Usûl**, Mecmu' Fikri İslami, Kum-ts.

UYAR , Mazlum,**Ahbarilik**, Ayışığıkıtapları Y., İst.-1990.

ZERKEŞİ, Bedreddin Muhammed, **el-Bahru'l-Muhit fi Usulû'l-Fıkh**, Vizaratu'l-Evkaf ve Şuûnu'l-İslami, Kuvvet-1992/1413.

ZEYDAN, Abdulkerim , **Fıkıh Usûlü** ,(Trc.: Ruhi Özcan), İFAV. Y. İst.-1993,

