

NASLARIN YETERLİLİĞİNE DAİR

İbrahim ÖZDEMİR*

Öz

Nasların yeterliliği meselesi, usûlcüler tarafından “dinin kemale ermesi” bağlamında ele alınmaktadır. Bu mesele usûlcüler arasında ittifakla kabul edilmekle birlikte değişik şekillerde ifade edilmektedir. Zâhirî usûlcüler insandan sadır olan bütün fiil ve hâdiselere bağlanan şer‘î hükümlerin doğrudan naslarda yer aldığını ve bu nedenle kıyasın batıl olduğunu ileri sürmektedirler. Usûlcülerin kahir ekseriyeti ise bu fiil ve hâdiselere taalluk eden hükümlerin tümünün doğrudan naslarda yer almadığını, bazı hükümlerin naslarda içkin olan illet ve hikmetlere dayanan kıyas ve icthad yoluyla elde edildiğini, diğer bir kısım hükümlerin de naslardan kaynaklanan birtakım istidlâlî yöntemlerden/tâlî delillerden çıkarıldığını söylemektedirler. Başta Cüveynî (ö.478/1085) olmak üzere çoğu usûlcüler, hükümlerin çoğunun kıyasa/icthada dayandığını söylerken, İbn Teymiyye (ö.728/1328) vuku bulan hâdiselere bağlanan şer‘î hükümlerin çoğunun, nasların delâletinden elde edildiğini söylemektedir. İbn Kayyim (ö.751/1350) ise nasların tüm hükümlere delâlet ettiğini, bu itibarla nasların yeterli olup kıyasa ihtiyaç bırakmadığını; ancak nassın bulunmadığı veya nassa belirtilen hükmün pekiştirilmek istendiği durumlarda kıyasa başvurulabileceğini ileri sürmektedir.

Anahtar Sözcükler: Nasların yeterliliği, Nasların delâleti, Kıyas, İctihâd, Tikel hâdiseler.

ON THE SUFFICIENCY OF THE NASS

Abstract

The issue of the sufficiency of *nass* is examined in the context of the “reach perfection in the religion” by the procedure legists. This issue is accepted unanimously but stated in various forms. External legists assert that the ecclesiastical conclusions linked to the actions and incidents regarding the humans take part in the *nass* directly and therefore analogy is inoperative. On the other hand most of the procedure legists declare that all the conclusions concerning these actions and incidents do not directly take part in the *nass* and some conclusions are obtained by comparison and judicial opinion implicated in the *nass* by reason, sophia (*hikmah*) and some other are obtained from the *nass* by inferential methods. Most of the procedure legists like *Cüveyni* (ö.478/1085) declare that most of the conclusions about the mentioned incidents lean to analogy and judicial opinion, and *Ibni Teymiyye* (ö.728/1328) asserts that ecclesiastical judgments linked to the insignificant incidents are obtained from the denotation of the *nass*. *Ibn Kayyim* (ö.751/1350) asserts that the *nasses* connotes all of the judgments, in this respect *nass* is sufficient and they do

Makale gönderim tarihi: 15.10.2016, kabul tarihi: 10.11.2016.

* Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi e-mail: ibrahimpalevi@hotmail.com

not creat need, but if there is not *nass* or there is a need to reinforce the conclusion one may consult to the comparison (analogy).

Keywords: The Sufficiency of *nass*, Denotation of *nass*, Comparison, Judicial opinion, Partial incidents.

Giriş

İslâmî naslar insan hayatının bütün yönlerini kuşatır ve insanı ilgilendiren her fiil ve hâdiseye için hüküm ihtiva eder. İmam Şâfî’den bu yana değişik ifadelerle dile getirilen bu husus, usûlcüler tarafından “dinin kemale ermesi” bağlamında ele alınıp “nasların yeterliliği” olarak nitelendirilmekte ve ittifakla kabul edilmektedir. Ancak usûlcüler bu yeterliliğin keyfiyeti hakkında ihtilaf etmiş ve bunu değişik şekillerde dile getirmişlerdir. Bu ihtilafı şöyle ifade etmemiz mümkündür: Zâhirî usûlcüler mükelleften sadır olan her fiil ve hâdiseye taalluk eden şer’î hükmün doğrudan naslarda yer aldığını söylemektedirler. Bu usûlcülere göre Kitap ve sünnet, başka bir kaynağa ve/veya kaynaklara ihtiyaç bırakmayan bir yeterlilik ve beyana sahiptir. Daha kısa bir ifadeyle, Kitap ve sünnetten oluşan naslar insanı ilgilendiren tüm şer’î hükümleri doğrudan ifade etmektedir. Çoğu usûlcüler ise insandan sadır olan fiil ve hâdiselere verilen şer’î hükümlerin tümünün doğrudan naslarda yer almadığını, bazı hükümlerin kıyas/ictihad yoluyla elde edildiğini diğer bir kısmının da naslardan kaynaklanan bazı istidlâlî yöntemlerle veya talî delillerle elde edildiğini söylemektedirler.

Nasların bütün hükümleri doğrudan ifade ettiğini söyleyen Zâhirî usûlcüler insanı ilgilendiren fiil ve hâdiselere taalluk eden şer’î hükümlerin elde edilmesinde, nasların lafızlarını ve bu lafızlara yüklenen literal anlamları yeterli görmektedirler. Zamanın tabii akışı içinde vuku bulan her hâdiseye bağlanan hükmün doğrudan naslardan anlaşılmadığını söyleyen çoğu usûlcüler ise yeterliliğin, naslar ve naslardan istinbat edilen ictihadî ve istidlâlî delil ve/veya yöntemlerin birlikte ele alınmasıyla söz konusu olduğunu söylemektedirler. Bu usûlcüler de kendi içinde üç ayrı gruba ayrılmaktadırlar. Bunlardan bazıları, vuku bulan hâdiselere bağlanan “çoğu hükümlerin” naslardan elde edildiğini savunurken, bu usûlcülerin büyük çoğunluğu, hâdiselere taalluk eden şer’î hükümlerin kahir ekseriyetinin kıyas ve ictihad yoluyla naslardan istinbat edildiğini söylemektedir. Bir kısım usûlcüler ise nasların, insanı ilgilendiren tüm hükümlere delâlet ettiğini, bu itibarla nasların yeterli olduğunu; ancak nassın bulunmadığı veya anlaşılmadığı ya da nasta belirtilen hükmün pekiştirilmek istendiği durumlarda kıyasa da başvurulabileceğini söylemektedirler.

Yukarıda ana hatlarıyla yer verilen “nasların yeterliliği” meselesinin ele alındığı çalışmamızda, usûlcülerin konuya ilişkin mezkûr yaklaşımları üzerinde durulacak, bu yaklaşımların ispatı için ileri sürülen delillere yer verilecek ve “insanı ilgilendiren tüm şer’î hükümlerin doğrudan naslarda yer aldığını ve kıyasın batıl olduğunu,” savunan Zâhirî yaklaşımın dışındaki yaklaşımlarda görülen ihtilafın hakikî değil, lafzî olduğu şeklindeki kanaatimiz temellendirilmeye çalışılacaktır. Şimdi nasların yeterliliğine ilişkin yukarıda kısaca yer verilen yaklaşımlara yakından bakmaya çalışalım.

1. İnsandan Sadır Olan Fiil ve Hâdiselere Bağlanan Bütün Hükümlerin Nasların Zahir Anlamlarından Elde Edildiğini Savunan Yaklaşım

Zâhirî usûlcüler tarafından benimsenen bu yaklaşıma göre insanı ilgilendiren bütün şer'î hükümlerin kaynağı ayet ve sahih hadîslerden/sünnetten oluşan naslardan ibarettir.¹ Delil niteliğini taşıyan bu nasların da zahir anlamları esas alınmalıdır; onlarda içkin olan ve aklî çıkarımlarla elde edilen illet, maslahat ve amaçlar gibi birtakım gâî anlamlar itibara alınmamalıdır. Zira naslar nazil oldukları dilin kurallarına göre anlaşılmalıdır. Diğer bir ifadeyle, Şâri' Teâlâ, muhatapları ilgilendiren tüm hükümleri açıkça naslarda beyan etmiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) dışında ne bir kişiye ne bir re'ye ne aklî bir çıkarıma ne de bir kıyas türüne ihtiyaç bırakmıştır.² Nitekim böyle yapılmış olsaydı insanlar birçok konuda tereddüde düşecek ve naslardan/dinden amaçlanan beyan amacı da gerçekleşmeyecekti.³

Buna göre Zahirî usûlcüler nasların literal anlamalarının yeterli olduğunu, bu anlamların arka planında yer alan illet, hikmet, maslahat vb. vasıflara itibar edilmemesi gerektiğini söylemektedirler. Zira onlara göre Şâri' Teâlâ'nın başta "yaratılış" olmak üzere tüm tekvînî fiilleri her türlü illet, gaye, garaz ve amaçtan münezzehtir olduğu gibi, bütün teşrî'î emir ve nehiyeleri de bu illet, gaye, garaz ve amaçtan münezzehtir. Binaenaleyh ilahî fiil ve hükümler beşerî akıl tarafından keşfedilen herhangi bir vasıf, gerekçe ve değerle ta'lîl edilmemelidir.⁴ Celî kısmı dâhil olmak üzere bütün kıyas türlerinin bu yaklaşım tarafından reddedilmesi, dinde fer'î hükümlerin bulunmadığı ve tüm dinî hükümlerin aslî hükümler olarak kabul edilmesi de⁵ buradan ileri gelmektedir.

Zâhirî yaklaşıma göre şer'î hükümler üç kategoriye ayrılmaktadır. Bunlardan biri, itikad edilip kendisiyle amel edilmesi gerekli olan farz hükmüdür. İkincisi hem söz hem itikad hem de amel bakımından kaçınılması gereken haram hükmüdür. Üçüncüsü de fiil ve terki mubah olan helal hükmüdür. Mendub ve mekruh hükümler ise helal hükmü kapsamına girmektedir. Bu hükümlerin haram hükmü kategorisine dâhil edilmesi ise mümkün değildir. Zira mendubun terki haram olmadığı gibi mekruhun fiili de haram değildir.⁶

Kur'an'da zikredilen: "Yerde olanların hepsini; sizin için yaratan O'dur,"⁷ "Çaresiz yemek zorunda kaldıklarınız dışında, size haram kıldığı şeyleri (Allah) size açıklamıştır,"⁸ mealindeki ayetler; Kur'an, sünnet ve icmâ delilleri tarafından haram

¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *en-Nübez fî usûli'l-fikhi'z-Zâhirî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2000, s. 39.

² İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Şâkir, Dârü'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, t.y., VIII,18; *en-Nübez*, s. 25.

³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 4.

⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 103. Zâhirîlerin ta'lîl anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm, Dârü'l-fikri'l-Arabî*, Kahire 1996, s. 390-453; Özdemir, İbrahim, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, s. 211-213.

⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 3, 6-10.

⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII,13; *en-Nübez*, s. 51.

⁷ Bakara, 2/29.

⁸ En'âm, 6/119.

olduğu açıkça beyan edilmeyen her şeyin mubah olduğunu sarih bir biçimde ifade etmektedir. Bu ise nasların, vuku bulanla kıyamete dek vuku bulacak olan bütün her şeyi ve bu şeylere bağlanması gereken hükümleri kapsadığını ve hiçbir fiil ve hâdisenin bu kapsam dışına çıkmayacağını göstermektedir.⁹

Zahirî yaklaşımı benimseyen usûlcüler, hakkında nass bulunmayan hususların af/ibâha kapsamına dâhil olduğunu ileri sürmekte¹⁰ ve bunun ispatı için birçok delile başvurmaktadırlar. Bu delillerin başında: “*Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde, sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın,*”¹¹ mealindeki ayet ile, “*Kuşkusuz Yüce Allah, size bazı şeyleri farz kılmıştır; bunları zayi etmeyiniz. Sizin için birtakım sınırlar çizmiştir; bunları aşmayınız. Sizi bazı şeylerden sakındırmıştır; bunları çiğnemeyiniz. Bazı şeylerden de bilerek sükût etmiştir; bunları da kurcalamayınız,*”¹² anlamındaki hadîs gelmektedir. Zâhirîler, kıyasa başvurmanın bu hadîste -ve diğer birçok nassa- beyan edilen mubah kısmının iptali anlamına geldiğini ileri sürmektedirler. Bu nedenledir ki onlar, “asıl olan zimmelerin tüm yükümlülüklerden berî olmasıdır,”¹³ şeklindeki kurala sınırsız sarılıp naslarda açıkça yer almayan tüm meselelerde bu kurala dayanan “istishâb” delilinin ifade ettiği “asıl durumun” yani hükümsüzlüğün devam ettiğini ve Şâri’in herhangi bir hüküm vazetmediğini savunmaktadırlar.¹⁴ Zâhirî usûlcülere göre “Şâri’in her meseleyle ilgili mutlaka bir hükmü vardır,” şeklindeki yaygın argüman Şâri’ tarafından mubah bırakılan/affedilen şeylerin hükmünü de içine alacak şekilde anlaşılmalıdır. Aksi takdirde bu argümanı doğrulayan sarih bir delil yoktur. Oysa biraz önce ifade edilen nebevî hadîs affa konu olan ve Şâri’ tarafından hükmü beyan edilmeyen birtakım fiillerin var olduğunu ifade etmektedir.¹⁵

Zahirî anlamlarına hamledilen nasları yeterli gören bu yaklaşım kıyas, re’y, ta’lîl gibi çıkarım ve istinbata dayalı olan yöntemleri şiddetle eleştirmekte; bu yöntemleri kullanarak hüküm vermenin Allah hakkında bilgisizce konuşmak hatta din vazetmek anlamına geldiğini söylemekte ve naslarda kıyasın muteber olduğunu gösteren herhangi bir ifadenin bulunmadığını iddia etmektedir. Bu yaklaşım sahipleri sahâbeden nakledilen herhangi bir uygulama veya görüşün yer almadığını ileri sürmekte ve kıyasa başvurmanın meşru olduğunu gösteren Muâz hadîsi ile Hz. Ömer’in Ebû Musâ el-Eş’arî’ye (r.anhuma) gönderdiği rivayet edilen mektubun uydurma olduğunu kesin bir dille ifade etmektedirler.¹⁶ Zâhirî usûlcüler tarafından savunulan bu yaklaşımın üç temel açıdan hatalı olduğunu veya en azından tutarlı olmadığını söyleyebiliriz. Bu temel hataları fazla detaylandırmadan şöyle ifade etmemiz mümkündür:

⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII,13,15.

¹⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII,14; *en-Nübez*, s. 51-52.

¹¹ Mâide, 5/101.

¹² Müslim, “Hac”, 412.

¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V,44; *en-Nübez*, s. 51-52.

¹⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, V,5-6; *en-Nübez*, s. 31.

¹⁵ Bkz. Hacvî, Muhammed Hasen el-Fasî, *el-Fikru’s-sâmî*, thk. Eymen Salih, 1. baskı, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1995, III, 38.

¹⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 132; VI, 37; VIII,18; *en-Nübez*, s. 47, 50-54.

1.1. Sahih Kıyası Reddetmek

İnsanı ilgilendiren tüm şer'î hükümlerin, nasların literal anlamlarından alındığını söyleyen Zâhirî yaklaşım, bu anlamların arka planında yer alan geniş kapsamlı illet ve vasıflara dayanan kıyası doğal olarak reddetmektedir. Oysa bu, nasların vuku bulan her hâdiseye teşmil edilmesine imkân veren özellikle illeti naslarda belirtilen ve bu nedenle "mansûsu'l-ille" ismiyle anılan kıyas türünün devre dışı bırakılmasına,¹⁷ nasların kapsam alanının daralmasına ve hayatın tabîî akışı içerisinde meydana gelen sayısız problemlerin hükümsüz kalmasına yol açmaktadır. Kaldı ki lafız açısından sınırlı olan naslar, içkin oldukları genel anlamlı vasıflarla ta'lîl yöntemine tabi tutulup genelleştirilmeden yani anlam bakımından tüm problemleri kapsayacak şekilde genelleştirilmeden fıkıhın, zamanla vuku bulan ferdî ve sosyal gelişmeler için uygun şer'î çözümler ortaya koyması mümkün değildir. Nitekim fıkıh ilmi Sem'ânî'nin (ö.489/1096) de belirttiği gibi, "gelecekte meydana gelen hâdiselerin çoğalmasında" temeli üzerine kurulu bir ilimdir¹⁸ ki bu ilmin yenilikler dünyasına açılan en büyük penceresi bu genelleştirmeyi sağlayan ta'lîl yöntemidir. Kıyas, maslahat, istihsân, ictehad ve diğer istidlâlî delil ve/veya yöntemlerin temelde ta'lîle dayalı olduğunu dikkate aldığımızda, ta'lîl yönteminin yeni meselelerin çözümü için ne denli kapsamlı ve faydalı bir işlev gördüğü anlaşılacaktır.¹⁹ İmâm Gazzâlî'nin (ö.505/1111): "Hükümlerin dayanağını oluşturan delillerle sabit olan her bir illetten, âmm ve küllî bir önerme/kural tanzim edilir; bu önerme Şâri'in lafız ve ifadelerindeki umumdan daha geniş ve güçlüdür. Zira lafzın umumu tahsise maruz kalabilirken, illetin ifade ettiği umum -hükümün menâtı için lazım gelen şartları taşıdığı takdirde- tahsise maruz kalmamaktadır,"²⁰ şeklindeki sözü bu hususu ifade etmektedir.

Zâhirî usûlcülerin savunduğu bu yaklaşım, dilin mantığına da aykırıdır. Çünkü dili ve dilin mantığını bilen hiçbir akıl sahibi, "Yüce Allah ve Resulü sizi, ehli eşeklerin etinden men ediyor. Çünkü o necistir,"²¹ mealindeki hadisin, "Allah ve Resulü sizi her türlü necisten alı koyuyor," anlamında olduğunu inkâr etmez. Aynı şekilde dilin mantığını bilen herkes, "Bu yemeği yeme! O zehirlidir," sözünün "Zehirli olan hiçbir yemeği yeme!" manasına geldiğini kabul ettiği gibi, "Bu sıvıyı içme! O sarhoş edicidir," sözünün de "Sarhoş edici tüm içecekleri içme!" anlamında kullanıldığını da kabul etmektedir.²² Bütün bu hususları dikkate aldığımızda İbn Hazm'ın (ö.456/1064): "Bir şeye benzeyen onun hükmünü alır" şeklindeki kuralda bahsedilen ve akıl tarafından da kabul gören 'benzerlikten' maksat, kıyası savunanların akıllarınca ortaya koydukları birtakım uyduruk vasıf ve isimler değil, cins ve tür benzerliğidir. Zira şer'in buğdayla ilgili vazettiği hüküm,

¹⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII,180; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Mutasımbillâh el-Bağdadî, 1. baskı, Dârü'l-kitabî'l-Arabî, Beyrut 1996, I, 310,313.

¹⁸ Bkz. Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Salih Suhbül, Dârü'l-Farûk, 1. baskı, Ürdün 2011, I, 87-88.

¹⁹ Ta'lîlin sağladığı fikhî faydalar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Özdemir, İbrahim, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, s. 458-467.

²⁰ Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Esâsu'l-kıyas*, thk. Fehd es-Serhân, Mektebetü'l-ubeykan, Riyad 1993, s. 43-44.

²¹ Müslim, "Sayd", 35.

²² Bu konudan daha fazla örnek için bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in*, I, 313-314; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, III, 28-29.

hurma veya cevizi değil, tüm buğday ve türlerini ilgilendirir,”²³, “Kıyası benimseyenlerin gıda, ölçü, tartı, biriktirme vb. vasıfları ribânın birer illeti olarak görmeleri, birtakım fasit zanlar ve akıl karışıklığından doğan bazı uydurma isimlerden ibarettir. Bunlara dair ne Yüce Allah’ın bir izni vardır ne de herhangi bir delil söz konusudur,”²⁴ şeklindeki ifadelerinin dilin vaz’ ve kullanımıyla örtüşmediği görüldüğü gibi, nasların delâlet üslubuyla da örtüşmediği görülür.

1. 2. Nasları Hatalı Anlamak

Zâhirî yaklaşımın düştüğü hatalardan biri, nasları anlamada kusurlu/eksik bir yöntemle başvurmaktır. Bu hususu kısaca şöyle ifade edebiliriz: Zâhirîler nasları sadece literal anlamlarına hamledip onların ima, işaret, tenbîh vb. birçok yol ve yöntemle delâlet ettiği anlamları göz ardı etmektedirler. Bu da birçok şer’î hükmün devre dışı bırakılmasına yol açmaktadır. Bir örnek vermemiz gerekirse Zâhirîler, “...onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine öf bile deme; onları azarlama,”²⁵ mealindeki ayetin anne ve babaya vurmanın, sövmenin, hakaret etmenin vb. hususların haram olduğuna delâlet etmediğini söylemektedirler. İbn Hazm bu hususu şöyle dile getirmektedir: “Hiçbir insan veya akıl, Arap dilinde bu ayette geçen öf kelimesinden öldürme ve vurma gibi fiilleri anlamamaktadır. Şayet bu hususla ilgili diğer naslarda birtakım hükümler yer almamış olsaydı, bu kelimedenden anne ve babaya öf demek dışında herhangi bir şeyin haram olduğu anlaşılamazdı.”²⁶ İbn Hazm başka bir yerde konuyla ilgili şu ifadelerle yer vermektedir: “Ana ve babaya vurmanın, sövmenin vb. yasaklı fiillerin haramlığı öf kelimesinden anlaşılmış olsaydı bu tür fiillerin haram olduğunu gösteren ifadeler ayrıca naslarda yer almazdı.”²⁷ İbn Hazm tarafından ileri sürülen bu hususlar ne dilin mantığına ne de nasların üslubuna uygundur. Zira her akıl sahibi, anne ve babaya öf demeyi yasaklayan ayetten, bu sözü söylemekten daha fazla eziyet veren veya inciten tüm hususların evleviyetle haram olduğunu kolayca anlamaktadır. Nitekim Arap dilinde “aşağı seviyeyi zikretmekle yukarıdaki seviyeye dikkat çekme,”²⁸ yöntemi/üslubu sıklıkla kullanılmaktadır. Kaldı ki kıyas ve re’y gibi istidlâlî yöntemlerle amel etmek nassa karşı çıkmak anlamına gelmemektedir. Bilakis naslardan kaynaklanan değişik yöntemleri kullanarak naslarla amel etme alanını genişletmek manasına gelmektedir.²⁹

1.3. İstishâb Kuralını Yersiz Kullanmak

Zâhirîlerin diğer bir hatası da nasların literal anlamlarında bulamadıkları hususları, naslardan anladıkları istishâb kuralına sıklıkla irca etmeleridir. İbn Hazm değişik konu ve bağlamlarda “Yerde olanların hepsini; sizin için yaratan O’dur,”³⁰ mealindeki ayete

²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII,77; *en-Nübez*, s. 51.

²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 21.

²⁵ İsrâ,17/23.

²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII,57-58.

²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII,58.

²⁸ Bkz. Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüdîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’an*, thk. Muhammed İbrahim, 1. baskı, Dârü İhyâi’l-kütübi’l-Arabiyye, Beyrut 1957, III, 268; İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktasid*, Dârü’l-hadîs, Kahire 2004, I,10.

²⁹ Bkz. Abdülmecîd Mahmûd, *el-İtticâhâtü’l-fikhiyye ‘inde ashâbi’l-hadîs*, y.y., 1979, s. 392.

³⁰ Bakara, 2/29.

dayanarak naslarda haram olduğu beyan edilmeyen tüm hususların istishâb kuralı kapsamına girdiğini ve bu kuralın ifade ettiği hükümsüzlüğün söz konusu olduğunu ısrarla savunmaktadır.³¹ Hâlbuki naslarda açıkça yer almayan her hususun bu kurala irca edilmesi doğru değildir. Zira nasların delâlet ettiği anlamlar zahirî anlamlardan ibaret değildir. Bilakis naslar bu anlamların yanı sıra değişik anlam ve hükümleri ihtiva edip farklı yol ve yöntemlerle bu anlam ve hükümlere delâlet etmektedir. Nitekim yukarıda bahsedilen ayette, anne ve babayı öldürmek veya dövmek fiilleri zikredilmediği halde, bu iki fiilin ve benzerlerinin hükmü de mezkûr ayetten anlaşılmaktadır. Kaldı ki hükmü doğrudan ifade eden nassın bulunmadığı her yerde istishâba başvurmak usûlcüler tarafından kabul edilen deliller hiyerarşisiyle çelişmektedir. Bunun yanı sıra nassın varlığına dair bilginin bulunmaması nassın bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü bilginin yokluğu yokluğun bilgisine delâlet etmemektedir.³² Bundan dolayıdır ki müctehidler ancak nassın ve naslardan kaynaklanan diğer delillerin var olmadığına dair bilgiye sahip olduklarında istishâb deliline başvurumaktadırlar. Bunun temel nedeni, istishâbın deliller hiyerarşisinde en son başvurulması gereken bir delil olmasıdır.³³ İstishâb ve af/ibâha kurallarına sıklıkla başvuran Zâhirî yaklaşım, farkında olmadan literal anlamlarına hamledilen nasların tüm şer'î hükümleri doğrudan ifade etmede yetersiz kaldığını zımnen kabul etmiş olmaktadır. Bu ise mezkûr yaklaşımın nasları anlamada yetersiz kaldığını beraberinde getirmektedir.

2. Nasların İnsanı İlgilendiren Tüm Hükümlere Delâlet Ettiğini ve Sahih Kıyasın Sadece Nasların Delâletini Pekiştirdiğini Savunan Yaklaşım

Nasların yeterli olduğunu, nassın varlığı halinde re'y, ictihad ve kıyas gibi istidlâlî delil ve/veya yöntemlere ihtiyaç olmadığını ve sahih kıyasın müstakil ve gerekli bir delil olmaktan ziyade, nasların delâletine şahitlik eden tabi/talî bir delil olduğunu ifade eden bu yaklaşım, tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Kayyim tarafından savunulmaktadır.³⁴ Onun bu yaklaşımını kısaca şöyle ifade edebiliriz: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risâleti tüm insanları/mükellefleri kapsadığı gibi, dinin tüm usûl ve furû'unu da kapsamaktadır. Diğer bir anlatımla, hiçbir insan nebevî risâletin kapsamı dışına çıkmadığı gibi, ümmetin muhtaç olduğu herhangi bir hüküm de nebevî risâletin/beyanın dışına çıkmamaktadır.³⁵ Şâri' bütün emirleri, nehiyleri, helal ve haramları beyan etmiş ve dini bütünüyle kemale erdirmiştir. İslamî naslar beyan edilen bütün bu şer'î hükümlere, biri hakikî diğeri izâfî olmak üzere iki şekilde delâlet etmektedir. İlk delâlet şekli mütekellimin yani hüküm vazeden Şâri'in kast ve iradesine bağlıdır ve bu yüzden her türlü değişime kapalıdır. İzâfî delâlet ise muhatabın algısına, idrak gücüne, kabiliyetine, zekâ ve dil bilgisine/seviyesine bağlıdır. Bu delâlet türü muhatapların sahip oldukları mezkûr niteliklerin değişmesine paralel

³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 3-4.

³² Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 314.

³³ Hallâf, istishâbın gerçek anlamda delil olmadığını, asıl delilin ilk hükmün devam ettiğini gösteren delil olduğunu ve istishâbla gerçekleşen şeyin bu ilk delilin hükme olan delâletinin devam ettiğini göstermek olduğunu söylemektedir. Bkz. Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fikih*, thk. Muhammed Edîb Salih, I, baskı, Mektebetü'r-rüşd -Nâşirûn, Riyad 2010, s. 63-64.

³⁴ İbn Teymiyye bu görüşü ismini zikretmediği bazı bilginlere nispet etse de elimizdeki kaynaklara bakıldığında bu görüşü açıkça dillendiren usûlcünün İbn Kayyim olduğu görülmüştür.

³⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 328.

değişebilmektedir. Muhatapların nasları farklı şekillerde algılamaları da buradan ileri gelmektedir. Bu değişken delâletten neşet eden farklı algılama biçimleri tüm insanlar için geçerli olduğu gibi, sahâbîler için de geçerlidir. Nitekim Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer en çok hadis ezberleyip rivayet eden sahâbîler olmakla birlikte Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Alî, İbn Mes'ûd, Abdullah b. Abbas ve Zeyd b. Sabit (r. anhum) bu iki sahâbîden daha fakihlerdir. Buna rağmen bu sahâbîler de bazı meselelerde birtakım hatalı çıkarımlarda bulunmuş ve bu nedenle nebevî uyarı ve tashihlere muhatap olmuşlardır.³⁶ Bu durum doğal olarak müctehidler için de söz konusudur. Müctehidler de farklı yöntemleri takip ederek naslardan farklı nicelik ve nitelikte birtakım hükümler istinbat etmişlerdir. Nitekim bazı müctehidler naslardan hükmü elde etmede salt lafza bağlı kalırken, bazıları lafızla birlikte ima, işaret, tenbîh vb. hususları dikkate almışlardır. Bazıları bir nassın bir veya iki hüküm istinbat ederken, diğer bazıları daha fazla hüküm istinbat edebilmektedir. Bazıları da bütün bu hususların yanı sıra nasları bir bütünlük içinde ele alıp onlardan hüküm elde etmeye çalışmışlardır.³⁷ Çünkü naslar, usûlcülerin “beyan” kavramı bağlamında ifade ettikleri gibi, farklı şekillerde birbirini açıklayıp tamamlamaktadır.³⁸ Dolayısıyla neshe konu olmaması tüm nasları bütüncül bir biçimde ele almak gerekmektedir. Bu bütüncül bakış açısından hareket eden Hz. Alî, İbn Abbas ve diğer bazı sahâbîler (r.anhum) “...gebelik müddetiyle süttten kesilme müddeti otuz ayı tutar,”³⁹ mealindeki ayet ile, “*Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler,*”⁴⁰ ayetini birlikte ele alıp kadınlarda asgari doğum süresinin altı ay olduğu sonucuna varmışlardır.⁴¹

İbn Kayyim'e göre naslar bütüncül bir biçimde ve bahsedilen iki delâlet şekliyle birlikte ele alındığında onların, tüm şer'î hükümleri ifade etmek için yeterli geldiği anlaşılacağı gibi, kıyasın müstakil bir delil değil, nasların delaletini pekiştiren tabi ve şahit bir delil olduğu da anlaşılacaktır.⁴² Bu hususu İbn Kayyim tarafından sıklıkla zikredilen bir iki örnekle şöyle izah etmek mümkündür: Kıyası benimseyen usûlcüler isim veya vasıf benzerliğinden hareketle bazı maddeleri hamre/şaraba kıyas edip bu maddelerin kullanımının da haram olduğunu söylemektedirler. Hâlbuki “*Her sarhoş edici hamırdır/şaraptır,*”⁴³ anlamındaki hadîs, kıyas yoluyla ilhak edilen tüm maddeleri kapsamaktadır.⁴⁴ Dolayısıyla fakihler tarafından konuya ilişkin yapılan kıyas, müstakil bir delil değil, bu nassın delâletini pekiştiren bir işlev görmektedir. Başka bir deyişle, fakihler tarafından başvurulmuş kıyas, naslardan anlaşılacak hükümlerin sıhhatine, hikmet ve maslahatı içerdiğine şahitlik edip onların akıl tarafından idrak edilebilen bir konumda olduğunu göstermek için yapılmaktadır. Aynı durum, “*Hırsızlık yapan erkek ve kadının yaptıklarına*

³⁶ Bu konuda daha fazla örnek için bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 329-358.

³⁷ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 333.

³⁸ Örnek olarak bkz. Şafîî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir, y.y., t. y., s. 21-203.

³⁹ Ahkâf, 46/15.

⁴⁰ Bakara, 2/233.

⁴¹ Bkz. İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l- Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, 1. baskı, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1419, VII, 257-258; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 333.

⁴² Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 328, 357.

⁴³ Buhârî, “*Meğâzî*”, 57.

⁴⁴ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 309, 357.

*karşılık olmak üzere, Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin,*⁴⁵ mealindeki ayette de söz konusudur. Zira kıyası savunanlar, kefen soyucuyu (النباش), isim veya hüküm açısından canlı birinin malını çalan hırsıza kıyas etmektedirler. Oysa böyle bir kıyasa hiç de gerek yoktur. Çünkü hırsız (السارق) ismi hem Arap dilinde hem de Şâri'in örfünde canlı olsun ölü olsun başkasına ait bir malı çalan her mükellefi lafzî anlamıyla kapsamaktadır.⁴⁶ İbn Kayyim'e göre Kur'an ve sünnette yer alan tüm nasları bu minvalde anlamak gerekmektedir.

Fakihlerin kahir ekseriyeti ise yukarıda zikredilen her iki örnek hakkında da kıyasa başvurmaktadır. Bunun temel nedeni, bu usûlcülerin her iki örnekte geçen "hamr" ve "sirkat" kelimelerini, kapsamında bulunan tüm fert veya türler yerine, bir ferde veya türe tahsis etmeleridir. Dolayısıyla onlar, hamr/şarap dışında kalan diğer tüm sarhoş edici maddeleri ile ölümlere ait malların çalınması şeklinde gerçekleşen hırsızlık fiilini hükme bağlamak için kıyas yoluna başvurmak zorunda kalmışlardır. Oysa kıyasa konu edilen her iki kelime de re'y ve kıyasa ihtiyaç bırakmayacak şekilde tüm şarap ve hırsızlık çeşitlerine delâlet etmektedir. İbn Kayyim'e göre fakihler tarafından başvuru olan diğer tüm kıyas örneklerinde de aynı durum söz konusudur. Binaenaleyh naslar hayatın tüm alanlarını ilgilendiren hükümleri ihtiva etmektedir. Bu nedenledir ki Şâri' bizleri ne bir re'ye ne de kıyasa havale etmiştir.⁴⁷ Ancak müctehid, nassın hükme delâletinin kapalı olduğu veya nassa vakıf olamadığı ya da nassın delâlet ettiği hükmün pekiştirilmek istendiği durumlarda kıyasa başvurulabilmektedir. Bu da kıyasın ancak zaruret halinde veya şahitlik amacıyla başvurulabilen tabi ve talî bir delil olduğunu göstermektedir.⁴⁸

Sözü edilen bu durumlarda başvuru olan kıyas da sahih ve fasid olmak üzere iki ana kısma ayrılmaktadır. Kitab'la birlikte indirilen ve "mizan" adını alan sahih kıyas kategorisi de kendi içinde "tard" ve "akis"⁴⁹ iki tür şeklinde ele alınmakta ve her iki tür de naslara uygun olup onların delâletine şahitlik etmektedir.⁵⁰ Zira sahih kıyas kategorisi Kitab ile birlikte indirildiğinden onunla beraber hükümlere kaynaklık etmektedir. Şu var ki kıyasın temel fonksiyonu hükümleri inşâî anlamda ispat etmek değil, Kitab ve sünnetin delâlet ettiği hükümlerin akla uygunluğuna şahitlik etmektir. Bu hususu onun "mizan" vasfından da anlamak mümkündür.

Kitab kendi içinde herhangi bir çelişki barındırmadığı gibi, mizan konumunda bulunan sahih kıyas da herhangi bir çelişki içermemektedir. Şer'î hükümlere kaynaklık eden Kitab ve sahih kıyastan her biri, kendi içinde çelişki barındırmadıkları gibi, birbirleriyle de çelişmemektedirler. Daha kısa bir ifadeyle, nass ve kıyasın delâleti arasında herhangi bir

⁴⁵ Mâide, 5/38.

⁴⁶ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 358.

⁴⁷ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 312, 328, 333.

⁴⁸ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 40, 312.

⁴⁹ İbn Kayyim'in "tard" ve "akis" kıyaslarına dair yaptığı tanımlar için bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 157; II, 5.

⁵⁰ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 135, II, 5; I, 358. İbn Kayyim bazı yerlerde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) "anlam yüklü kapsamlı ve veciz kelime ve ifadeler" verildiğini, bunlardan her birinin birçok türü ve ferdi içeren genel kurallara ve küllî önermelere dönüştüğünü ve her bir kaide ve önermenin de tard ve akis yoluyla anlamlara delâlet ettiğini söylemektedir. Bkz. *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 307.

tenakuz veya ihtilaf söz konusu değildir.⁵¹ Bilakis her iki kaynak da hem birbirine uygun düşmekte hem de biri diğerine şahitlik etmektedir. Dolayısıyla nass kıyasa aykırı olmadığı gibi, kıyas da nassa aykırı düşmemektedir.

Naslar “haber” ve “inşa” olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Sarih akla aykırı olmayan haberî naslar da kendi içinde iki kısma taksim edilmektedir. İlki, hem tafsilî hem icmalî olarak aklın şahitlik ettiği hususlara şahitlik eden haberî naslardan oluşurken ikincisi de sadece icmalî olarak kıyasın/aklın şahitlik ettiğine şahitlik eden haberî naslardan oluşmaktadır. İnşâî naslara gelince bunlar da kendi içinde iki ana kısma ayrılmaktadır: Biri, kıyasın/mizanın şahitlik ettiği inşâî naslardan meydana gelirken, diğeri de kıyasın tek başına şahitlik etmediği yani salt aklın illetlerini kavramadığı inşâî naslardan meydana gelmektedir. Haberî olsun inşâî olsun tüm sahih naslar aklın ve sahih kıyasın kabul etmediği herhangi bir anlam veya bilgi barındırmamaktadır.⁵² Daha genel bir ifadeyle, bütün naslar sarih akla ve sahih kıyasa aykırılık taşımamaktadır. Fakihler tarafından kıyasa aykırı olduğu ifade edilen hükümler ise bunlardan hiçbiri gerçek anlamda kıyasa aykırı değildir. İbn Kayyim bu hususu ispat etmek maksadıyla fakihler tarafından kıyasa aykırı olduğu söylenen tüm örnekleri tek tek ele alıp onların akla/kıyasa aykırı olmadığını uzun uzun temellendirmeye çalışır.⁵³

Yukarıda ana hatlarıyla yer verilen yaklaşımı benimseyen İbn Kayyim, usûlcülerin kıyas konusunda üç ana gruba ayırdıklarını ve bu ihtilafın nasların ta’lîli konusundaki ihtilaflarından kaynaklandığını ifade etmektedir.⁵⁴ İbn Kayyim usûlcülerin ta’lîl ve kıyas konularındaki farklı bakış açılarından hareketle nasların yeterliliği hakkında “Naslar tüm şer’î hükümleri doğrudan ifade etmektedir; kıyas batıldır,” “Naslar tüm hükümleri doğrudan ifade etmek için yeterli değildir,” “Çoğu hükümler içtihaddan/kıyastan elde edilmektedir,” şeklindeki üç temel görüş ileri sürdüklerini, her üç görüşün de doğru olmadığını; zira nasların tüm hükümleri ifade etmek için yeterli geldiğini; ancak sahih kıyasın nasların delalet ettiği hükümlere şahitlik eden bir mizan/terazi işlevini gördüğünü, nassın bulunmadığı durumlarda kıyasa zorunlu olarak başvurulabileceğini ifade etmekte ve dolayısıyla kıyasın müstakil bir delil olmadığını savunmaktadır.⁵⁵

İbn Kayyim, benimsediği bu yaklaşımı temellendirmek amacıyla “Naslar tüm şer’î hükümlere delalet edip kıyasa ihtiyaç bırakmamaktadır,”⁵⁶ başlığı altında bir bölüm açmaktadır.⁵⁷ İbn Kayyim, “Nasların yeterli olduğu ve kıyasın ancak zaruret veya şahitlik durumunda söz konusu olabildiği,” şeklinde özetlenebilen mezkûr yaklaşımını İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve İmam Ahmed’e (ö.241/855) dayandırmakta ve bunu her iki imamdan

⁵¹ Bkz. İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvaki’in*, I, 306.

⁵² Bkz. İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvaki’in*, I, 316.

⁵³ Bkz. İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvaki’in*, II, 5-63; Abdülazîm Abdüsselâm, *İbnu’l-Kayyim: Asruhu ve menhecuhu ve ârâuhu fi’l-fikhi ve’l-akâidi ve’t-tasavvuf*, Dârü’l-kalem, 3.baskı, Kuveyt 1984, s. 304-307.

⁵⁴ Bkz. İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvaki’in*, I, 307, 310-311; Cezâirî, Abdülmecîd Cum’a, *İhtiyârâtü İbni’l-Kayyim el-usûliyye*, Dârü İbn Hazm, 1.baskı, 2005 Beyrut, I, 354.

⁵⁵ Bkz. İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvaki’in*, I, 40, 312.

⁵⁶ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvaki’in*, I, 328.

⁵⁷ Bkz. İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvaki’in*, I, 40, 312.

aktardığı: “Haber/nas buldukça kıyasa gidilmez”,⁵⁸ “Kıyasa ancak zaruret halinde gidilir,”⁵⁹ şeklindeki ifadelerle gerekçelendirmektedir.⁶⁰ Kanaatimizce bu yaklaşımın mezkûr iki argüman üzerinden iki imama özellikle İmam Şâfiî’ye dayandırmak doğru değildir. Çünkü bu iki argüman İbn Kayyim’in yaklaşımına dayanak teşkil etmemektedir. Nitekim İmam Şâfiî’nin: “Müslümanı ilgilendiren her bir hâdisede ya bağlayıcı açık bir hüküm ya da bu hükmün doğru yolunu gösteren bir delâlet/istidlâl vardır. Hüküm açıkça biliniyorsa Müslümana düşen ona ittiba etmektir. Aksi takdirde hükme delâlet eden doğru yol, içtihadı başvurmaktır. İctihad da kıyastır,”⁶¹ şeklindeki ifadeleri, İbn Kayyim tarafından savunulan yaklaşımla pek fazla örtüşmemektedir. Zira burada ifade edilen “hükmün delâlet yoluyla naslardan elde edilmesi,” hususu bizzat İmâm Şâfiî tarafından “kıyas” ve “ictihad” olarak isimlendirilmektedir.⁶² Bu da tüm hükümlerin doğrudan naslardan elde edilmediğini, bir kısmının “delâlet” veya “istidlâl” yoluyla istinbat edildiğini, bu istinbat şeklinin kıyas ve ictihad adıyla anıldığını ve dolayısıyla kıyasın hükümlere kaynaklık eden aslî bir delil veya yöntem olduğunu ifade etmektedir. Bu ise kıyasın İbn Kayyim’in zannettiği gibi, mahza şahit bir delil değil, hükümlere kaynaklık eden aslî bir delil veya yöntem olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

İbn Kayyim’in “Kıyasın müstakil bir delil değil, şahit ve tabi bir delildir,”⁶³ şeklindeki ifadelerinden, “Kıyas yoluyla elde edilen hükümlerin naslarda için olduğu, nasların doğrudan olmasa bile bu hükümlere delâlet ettiği, geleneksel ifadesiyle kıyasın müsbit değil muzhir olduğu,” biçimindeki bir anlamın kast edilebileceğini ileri sürmek mümkündür. Ancak bu anlam nefsü’l-emirde doğru olsa da İbn Kayyim’in değişik yer ve bağlamlarda zikrettiği birçok ifadeyle çelişmektedir. Zira İbn Kayyim, birçok yerde nasların yeterli olduğunu, âmm nasların tüm hükümlere delalet edip kıyasa ihtiyaç bırakmadığını ve kıyasın mahza şahit bir delil olduğunu sarıh ifadelerle dile getirmektedir.⁶⁴ İbn Kayyim’in bu hususları açıkça gösteren ifadelerinden birine yer vermek gerekirse şu ifadesini zikretmemiz yeterli olacaktır: “Şeriat bizi asla kıyasa muhtaç etmemiştir. Şeriat herhangi bir re’y, kıyas, siyaset ve istihsâna ihtiyaç bırakmayan bir yeterlilik ve zenginliğe sahiptir. Ancak bu, Allah’ın kuluna bahsettiği doğru anlama şartına bağlıdır.”⁶⁵ Bu husus İbn Kayyim’in: “Şâri‘ ihtilâflı konular hakkında ne re’ye, ne kıyasa, ne taklide, ne rüyaya, ne keşfe, ne ilhama, ne kalbî hatırâta, ne istihsâna, ne akla, ne divan ve padişahların siyasetine ne de insanların örfüne başvurmamızı helal kılmıştır,”⁶⁶ şeklindeki ifadesinde çok daha belirgindir.

⁵⁸ Şafiî, *er-Risâle*, s. 598.

⁵⁹ Şafiî, *er-Risâle*, s. 598.

⁶⁰ Bkz. İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvaki’in*, I, 40.

⁶¹ Şafiî, *er-Risâle*, s. 477.

⁶² Bkz. Şafiî, *er-Risâle*, s. 477.

⁶³ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvaki’in*, I, 357.

⁶⁴ Bkz. İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvaki’in*, I, 312, 328, 357.

⁶⁵ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvaki’in*, I, 254,

⁶⁶ Bkz. İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvaki’in*, I, 40, 234.

İmam Şâfiî ve İmam Ahmed'den aktarılan: “Haber/nass buldukça kıyasa gidilmez”,⁶⁷ “Kıyasa ancak zaruret halinde gidilir,”⁶⁸ şeklindeki ifadeler gelince bu ifadeler İbn Kayyim'in benimsediği yaklaşımın sahih olduğuna delâlet etmemektedir. Çünkü mezkûr ifadeler kıyasın salt şahit ve tabi bir delil olduğunu ifade etmekten ziyade, genelde tüm şer'î deliller özelde naslar ile kıyas/içtihad arasında var olan hiyerarşik durumu beyana yöneliktir. Şâfiî'nin *er-Risâle*'de yer verdiği delil hiyerarşisine bakıldığında da bu hususu görmemiz mümkündür. Dolayısıyla bu ifadeler kıyasın, İbn Kayyim'in iddia ettiği gibi, talî ve şahit bir delil olduğuna delâlet etmemektedir.

İbn Kayyim'in değişik bağlamlarda yer verdiği: “Şâri' bizi ne bir re'ye ne de kıyasa havale etmiştir,”⁶⁹ şeklindeki ifadeler isabetli olmadığı gibi, onun birçok tutumuyla da çelişmektedir. Zira İbn Kayyim kıyası tümünden reddedenleri şiddetli bir şekilde eleştirmekte, kıyasın fitrî olduğunu, sahâbe tarafından kullanıldığını ve Müzenî'den (ö.264/878) yaptığı alıntıda belirtildiği üzere, nebevî dönemden günümüze dek fakihler tarafından hükümlere kaynak gösterildiğini sayısız örnekler vererek ispat etmeye çalışmaktadır.⁷⁰ Kıyas bütün bu delillerle sabit olduğuna göre Şâri'in bizi ona muhtaç etmemesi veya herhangi bir konuda ona başvurmamızı talep etmemesi ne kadar doğrudur ve yapılan bunca başvurular nasıl anlaşılmalıdır?

İbn Kayyim kıyası kabul etmeyenleri eleştirdiği gibi, kıyasa kaynaklık eden ta'lîli kabul etmeyenleri de eleştirmektedir.⁷¹ O, kıyası reddedenlerin ta'lîl, temsil, hikmet ve maslahat kapılarını kapattıklarını, bunları itibara almadıklarını, oysa bunların Yüce Allah'ın, Kitab ile birlikte inzal ettiği “mizan” ve “adl” kapsamında yer aldığını söylemektedir.⁷² Hikmet, maslahat ve temsile mebnî olan ta'lîli kabul eden İbn Kayyim'in ta'lîl kaynaklı kıyası aslî bir delil değil de nasların delâletini pekiştiren ve sadece zaruret veya şahitlik durumunda başvurulabilen tabi bir delil olarak görmesi kendi içinde paradoksal bir durumu barındırmaktadır. İbn Kayyim kıyası tümüyle kabul etmeyen Zâhirîlerle onu kabul etmekle beraber nasların hikmet ve maslahatlarla ta'lîlini reddeden Eş'arîlerin⁷³ nasları hikmet ve maslahattan yoksun bıraktıklarını, onların içini boşalttıklarını ve nasları yetersiz gördüklerini söyleyerek kıyasıya eleştirmektedir.⁷⁴ Çünkü ona göre nasların hikmet ve maslahatla ta'lîl edildiği inkâr edilmeyecek kadar açıktır. Nitekim bu, bizzat naslarda yer alan birçok ta'lîl edatında görüldüğü gibi, Kitab ve mizan bu hususu ifade etmekte sarîh akıl ve fitrat da ona delâlet etmektedir.⁷⁵

⁶⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 598.

⁶⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 598.

⁶⁹ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 312.

⁷⁰ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 192-216, 208.

⁷¹ İbn Kayyim ta'lîle dair müstakil bir eser kaleme almış ve burada ta'lîli kabul etmeyenleri özellikle Eş'arî bilginleri kıyasıya eleştirmiştir. Bkz. *Şifâu'l-'alîl fi'l-kadâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't- ta'lîl*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 3.baskı, Beyrut, t.y., s. 319-442.

⁷² Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 313.

⁷³ İbn Kayyim tarafından Eş'arîlere nisbet edilen bu görüş tartışmaya açıktır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Özdemir, İbrahim, *Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları*, s. 367-370.

⁷⁴ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 307, 310-311.

⁷⁵ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 311.

İbn Kayyim Kur'an'da yer alan ve yeryüzünde gezip dolaşmamızı, ilk yaratılışın nasıl olduğuna bakmamızı, bizden önceki ümmetlerin başına ne geldiğini ve niçin geldiğini kavramamızı emreden birçok ayetin⁷⁶ yer aldığını ve bu ayetlerin insanı, kâinata nazar etmeye, burada var olan nizam, intizam ve insicamda tefekkür edip birtakım dersler çıkarmaya ve ibretler almaya sevk ettiğini ve bunun da ancak kıyas yöntemiyle gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.⁷⁷ İbn Kayyim'in bu tutumu da kıyasın mahza şahit bir delil değil, değişik türden hükümlere doğrudan kaynaklık eden önemli bir yöntem veya kaynak olduğunu/olması gerektiğini göstermektedir.

İbn Kayyim birçok yerde ta'lil ve kıyasın ispatı sadedinde Kur'an ve sünnetin, hükümleri genellikle illet ve/veya hikmetleriyle birlikte zikrettiğini ve bunun, şer'î hükümlerin birtakım müessir ve münasip anlam ve vasıflara mebnî olup varlık ve yoklukta bu illet ve hikmetlerle birlikte deveran ettiğini gösteren bir delil olduğunu söylemektedir.⁷⁸ O, buradan hareketle nasların insanı ilgilendiren tüm hususları kapsadığı ve dolayısıyla bütün zaman ve mekânlarda geçerli olduğu sonucuna varmaya çalışmaktadır. Ancak onun bu istidlâli, ileri sürdüğü neticenin yanı sıra onun yaklaşımıyla örtüşmeyen başka bir neticeyi de doğurmaktadır. O da şudur: Şer'î hükümlerin birtakım müessir ve münasip vasıflara bina edilmiş olması, kıyasın bu hükümlerin asıl kaynağı olduğunu göstermektedir. Nitekim usûlcüler kıyasla elde edilen bu tür hükümleri "ma'kûlü'l-ma'na" vasfıyla nitelemekte ve kıyasın hükümlerin kaynakları arasında yer aldığını açıkça belirtmektedirler. Herhangi bir usûl eserine bakıldığında bu hususu görmek pekâlâ mümkündür.⁷⁹

İbn Kayyim birçok yerde Kur'an'ın kıyasa büyük bir önem atfettiğini şöyle dile getirmektedir: "Kur'an-ı Kerim ikinci dirilmeyi imkân açısından birinci dirilmeye, insanın ölümden sonraki hayatını yerin kup kuru olma halinden sonra yeniden yeşerip canlanmasına, ölümden sonraki hayatı uykudan sonraki yakaza haline ve insanın yeniden yaratılışını göklerin ve yerin yaratılışına kıyas etmektedir. Kur'an değişik yer ve bağlamlarda birçok kıssa ve meseleye de yer vermektedir ki bütün bunlar 'benzer, benzediği şeyin hükmünü alır' kuralını ortaya koymakta ve insanın dikkatini çekip bütün bu alanlarda akıl yürütmesini, dinî ve dünyevî hususlara yönelik gerekli dersler çıkarmasını salık vermektedir."⁸⁰ İbn Kayyim ayrıca Kur'an'da kırk küsur kıssa ve mesel bulunduğunu, bunlardan her birinin iki benzer olay veya olgu arasında bir kıyas içerdiğini

⁷⁶ Bkz. Ankebût, 29/43; Yâsin,36/79; Muhammed,47/10; Vâkıa, 56/62 vd.

⁷⁷ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvaki'in*, I, 132.

⁷⁸ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvaki'in*, I, 187.

⁷⁹ Usûlcülerin kahir ekseriyeti kıyası hükümlerin temel kaynağı (asıl) olarak görürken, başta Gazzâlî başta olmak üzere bazı usûlcüler kıyası bir istinbat yöntemi olarak kabul etmektedirler. Bkz. Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed, *Usûlu'l-Pezdevî (Keşfu'l-esrâr içinde)*, Dârü'l-kitabi'l-İslamî, y.y., t.y., I,19-20; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed *el-Mustasfâ min İlmi'l-usûl (Fevâtihu'r-rahamût ile birlikte)*, Matbaatü'l-Emîriyye, Bulak 1324, I,7,9,315-316; 280 vd. Ancak delil kavramı genel olup hem kaynak hem yöntem için kullanılabilir.

⁸⁰ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvaki'in*, I, 312.

söylemekte ve bunlarla ilgili birçok örnek zikrederek bu kısma ve mesellerde içkin olan anlamlara dikkat çekmektedir.⁸¹

İbn Kayyim tarafından kıyasın konumuyla ilgili yer verilen bütün bu bilgilere bakıldığında kıyasın itikadî, ahlakî, amelî vb. birçok hükme doğrudan kaynaklık ettiğini görmemiz mümkündür. Bu da kıyasın nasların delâletini destekleyen ve mahza şahitlik görevini yapan tabi delil olmadığını ortaya koymak için yeterli gelmektedir. Diğer bir anlatımla, naslarda kıyasa atfedilen bütün bu önemle birlikte kıyasın salt şahit bir delil olduğunu söylemek, kıyasın beyan edilen konumuna uygun düşmediği gibi, işlevine de uygun düşmemektedir.

3. Çoğu Hükümlerin Nasların Delâletinden Anlaşıldığını Bazı Hükümlerin de Kıyastan Elde Edildiğini Savunan Yaklaşım

İbn Teymiyye tarafından benimsenen bu yaklaşımı şöyle ifade edebiliriz: Yüce Şâri‘ dini bütün boyutlarıyla birlikte kemale erdirmiştir. Dolayısıyla dinde herhangi bir şeyin ihdas edilmesine ihtiyaç yoktur. Bu yüzden dinde ihdas edilen her şey bid‘at adını almakta ve şiddetle reddedilmektedir. Naslar insanı ilgilendiren tüm fiil ve hâdiseleri doğrudan veya dolaylı olarak ihtiva etmektedir. Ancak bu konu, nasları ve nasların delâlet ettiği dinin temel hedeflerini yeterli düzeyde bilmeyen veya gözden kaçırın bazı insanlara kapalı gelebilmektedir. Usûlu‘d-din’de, fıkhıta, tasavvufta vb. birçok alanda birtakım hususların ihdas edilmesi de buradan ileri gelmektedir.⁸² Nitekim bu hususu gözden kaçırın bazı fakihler tüm hükümlerin nasların salt lügavî anlamlarından elde edildiğini, başta kıyas olmak üzere tüm istinbat yöntemlerinin batıl olduğunu söylerken, diğer bazıları da çoğu hükümlerin kıyastan elde edildiğini söylemektedir.⁸³ Ancak her iki yaklaşım da doğru değildir. Doğru olan, “fukahâu’l-hadîs” ismiyle anılan âlimler tarafından benimsenen ve hükümlerin kahir ekseriyetinin nasların delâletinden anlaşıldığını, geriye kalan kısmın da “aslın anlamı” kapsamında yer alıp kıyas ve hitap delilinden çıkarıldığını ve bu iki delilin de temelde lafzın delaleti içinde yer aldığını söyleyen yaklaşımdır.⁸⁴

Yukarıda ana hatlarıyla yer verilen bu yaklaşımı şöyle açmamız mümkündür: İbn Teymiyye’ye göre hidayet kaynağı olan naslar, insanların her alanda ihtiyaç duydukları tüm hususlara açık veya kapalı olarak delâlet etmektedir. Diğer bir ifadeyle, Kitab ve sünnet insanı ilgilendiren tüm dinî hususları beyan etmek için yeterli gelmektedir. Ancak naslar, kapsamlı kelime ve ifadeler, küllî önermeler ve genel kurallardan meydana geldiğinden kıyamete dek vuku bulacak olan her cüzî hâdiseye doğrudan delâlet etmemektedir.⁸⁵ Kaldı ki vuku bulan her bir muayyen hâdisenin doğrudan naslarda yer alması da mümkün değildir.⁸⁶ Dolayısıyla zamanla meydana gelen her bir tikel hâdisenin

⁸¹ Bkz. İbn Kayyim, *İ‘lâmu’l-muvaki‘in*, I, 134.

⁸² İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm *el-İstikâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suûd, I, baskı, el-Medînetü’l-Münevvere 1403, I, 3-7.

⁸³ İbn Teymiyye, *el-Fetâve’l-kübrâ*, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, I, baskı, Beyrut 1987, I, 152; *el-İstikâme*, I, 6-7.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, I, 7.

⁸⁵ Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünneti’n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmiatu’l-İmam Muhammed, I, baskı, el-Medînetü’l-Münevvere 1986, VI, 139-140; *el-İstikâme*, I, 7;

⁸⁶ İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, I, 7; İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, VI, 140.

genel anlamlı nasların kapsamına dâhil olup olmadığının belirlenebilmesi için ictihada başvurmak gerekmektedir. Kıyası kabul eden ve etmeyen tüm Müslüman bilginlerin ittifakla kabul ettikleri bu ictihad türü, “tahkîkü’l-menât” adıyla anılmaktadır. İbn Teymiyye bu içtihad türünü: “Şâri‘in herhangi bir hükmü genel bir anlama/vasfa bağlaması ve müctehidin âmm ve mutlak lafızlarla ifade edilen bu anlamın, vuku bulan her hâdisede veya türde tahakkuk edip etmediğini belirleyip ona uygun hüküm vermesi,”⁸⁷ şeklinde tanımlamakta ve bu tanımı birçok örnekle izah etmeye çalışmaktadır. Bu örneklerin bir kısmına yer vermemiz gerekirse şunları zikretmemiz yeterli olacaktır: Şâri‘ Teâlâ, ihramlı iken harem bölgesinde bir hayvanı/avı öldüren birinin öldürdüğü avın denginin ceza olarak tazmin etmesini ve adalet sahibi iki kişi tarafından öldürülen hayvanın denginin takdir edilmesini emretmektedir.⁸⁸ Bu meselede öldürülen avın dengini belirleyecek olan kişinin nasta mutlak olarak zikredilen adalet vasfına sahip olup olmadığını, sadece âmm olan ilgili nasla değil, tahkîkü’l-menât ismiyle anılan ictihad yoluyla belirlenebilmektedir. Aynı şekilde Kible’ye yönelme, emanetleri ehline teslim etme, ehil olan insanlara görev verme vb. sayısız cüzî hâdiselerin, ilgili nasların kapsamına girip girmediğini belirlemek, bu hâdiselerin incelemesini konu edinen mezkûr ictihad yöntemiyle söz konusu olabilmektedir. Bu ictihad türü için ince bir anlayışa ve kapsamlı bir bilgiye ihtiyaç olduğu açıktır. Nitekim vazife teslim edilecek olan şahsın bu vazifeye ehil olup olmadığını ve bu kişinin benzer nitelikleri taşıyan birine/birilerine herhangi bir üstünlüğünün bulunup bulunmadığını tespit edebilmek için çok yönlü bir bilgi gerekmektedir. “Tahkîkü’l-menât” adı verilen bu ictihad kategorisi Şâtıbî (ö.790/1388) tarafından kıyamete dek devam edeceği söylenen⁸⁹ ictihad kısmından başkası değildir.

İbn Teymiyye, bütün şer‘î hükümlerin nasların lafız ve manalarında içkin olduğunu, bu hükümlerin Şâri‘ tarafından birtakım müessir anlam ve vasıflara bağlandığını; ancak bazı insanların lafız ile mana arasında doğru ve yeterli ilişki kuramadıklarını, bunun temel nedeninin genelde lafızların âmm ve mutlak olarak varid olup değişik delâlet biçimlerine sahip olduklarını ve dolayısıyla bazı hatalı anlamaların meydana geldiğini ifade etmektedir. Meseleye bu perspektiften bakan İbn Teymiyye nasların yeterliliği konusunda görüş beyan edenleri üç gruba ayırmakta ve üçüncü grup tarafından benimsenen ve yukarıda ana hatlarıyla beyan edilen yaklaşımın ifrat ve tefritten uzak mutedil ve sahih bir yaklaşım olduğunu söylemektedir.⁹⁰ İbn Teymiyye kıyas ve hitap delilinin de asıl itibarıyla lafzın delâleti kapsamında yer aldığını savunmaktadır.⁹¹ Nitekim onun dile getirdiği: “Hidayet kaynağı olan naslar tüm şer‘î hükümlere delâlet etmektedir,”⁹² şeklindeki ifadeler bu hususa işaret etmektedir.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, II,474.

⁸⁸ Mâide,5/95.

⁸⁹ Bkz. Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât fî usûli’s-şerîa*, thk. Hasen Selman Meşhur, 1.baskı, Dâru İbn Affân, y.y., 1997, V,11.

⁹⁰ Bkz.İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, I,7.

⁹¹ Bkz.İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, I,7.

⁹² İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-feîvâ*, der: Abdurrahman Kâsım, Mecmeü’l-Melik Fehd, el-Medînetu’l-Münevvere, 1995, XIX,176.

İbn Teymiyye'ye göre birçok fakihin kıyasa başvurma nedeni, nasların kapsamına dâhil edemedikleri birçok hâdiseye karşılaşmalarıdır. Yaygın ifadeyle belirtmek gerekirse, sınırlı nasların sınırsız hâdiseleri ihtiva etmediğini düşünmeleridir. Bunun temel sebebi ise bu fakihlerin âmm ve mutlak şeklinde varid olan nasların anlam ve kapsamını yeterli derecede bilmemeleri veya gözden kaçırmalarıdır.⁹³ Oysa bu fakihler tarafından kıyas yoluyla hükme bağlanmak istenen hâdiselere bakıldığında, bunların çoğunun nasların kapsamına dâhil edilmesinin gerekli olmadığı görülür. Bu da yukarıda beyan edilen vasat görüşün isabetli olduğunu intaç etmektedir.

İbn Teymiyye tarafından konuya dair verilen örneklerden birine yer vermemiz gerekirse onun en çok başvurduğu “hamr” örneğini zikretmemiz yeterli olacaktır. Bazı fakihler Şâri' tarafından haram kılınan hamrin, üzüm suyundan yapılan şaraptan ibaret olduğunu, bu şarap türünün dışında kalan diğer sarhoş edici maddelerin ise ayetin kapsamına dâhil olmadığını söylemektedirler. Dolayısıyla onlar ilgili ayetin kapsamına dâhil olmayan sarhoş edici maddeleri kıyas yoluyla hükme bağlamak zorunda kalmışlardır. Hâlbuki naslarda yer alan “hamr” kelimesi tüm sarhoş edici maddeleri kapsamakta ve dolayısıyla üzüm suyundan yapılmayan sarhoş edici maddeler de kıyasla değil, nas yoluyla hükme bağlanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “*Her sarhoş edici hamrdır; her sarhoş edici haramdır,*”⁹⁴ şeklindeki hadisi tüm sarhoş edici maddelerin haram olduğuna açıkça delâlet etmektedir. Kaldı ki hamri haram kılan ayetin nazil olduğu Medine'de şarap üzümünden değil, hurmadan yapılırdı. Çünkü burada üzüm ağacı değil, hurma ağaçları bulunurdu.⁹⁵ Şu var ki kıyas da tıpkı naslar gibi sarhoş edici maddelerin haramlığına delâlet edip ilgili nasların delâletini pekiştirmektedir.⁹⁶ Böylece mezkûr maddeler hem nass hem kıyas yoluyla hükme bağlanmış olmaktadır. İbn Teymiyye buradan hareketle sahih kıyasın naslara uygun olup onların delâletini desteklediğini ve bu nedenle bir mizan ve ölçü işlevini gördüğünü ifade etmektedir.⁹⁷

Fukaha tarafından nasların kapsamına dâhil edilmeyen hâdiseler incelendiğinde, bunların çoğunun nasların kapsamına dâhil edilmesinin gerekli olmadığı görüldüğü gibi, birçoğunun “farazî” veya “takdîrî” vasfıyla anılan uyduruk (müvelled) meselelerden teşekkül ettiği de görülür. Dolayısıyla bu tür hâdiselerin nasların kapsamına dâhil edilmesi gerekmemektedir. Kaldı ki bu kabil hâdiselerin büyük çoğunluğu fasit asıllara bina edilmektedir. Vuku bulması mümkün olan fer'î meselelere gelince İslamî naslar bu tür meselelere açık veya kapalı olarak delâlet etmektedir. Böylece sabit asıllara dayanmayan farazî/takdîrî cüzî meselelerin çözümü için kıyasa başvurma'nın gerekli olmadığı, buna karşın çoğu hâdiselerin kıyasla değil, naslarla hükme bağlanması gerektiği ortaya çıkmış olmaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre şer'î hükümlere kaynaklık eden, nasların delâletini pekiştiren, “mizan” ve “adl” vasıflarıyla anılan kıyas, sahih kıyastır. O, bu kıyası iki kategoriye

⁹³ Bkz. İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, I,9.

⁹⁴ Buhârî, “Megâzî”, 57.

⁹⁵ Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-kübrâ*, I,154.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-kübrâ*, I,158.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XIX, 288.

ayırılmaktadır: Bunlardan biri, “Asıl ile fer‘ arasında tesiri Şâri‘ tarafından itibara alınan bir farkın bulunmadığı kıyastır.”⁹⁸ İbn Teymiyye bu kıyas türü için şu hadîsi örnek vermektedir: “Yağ içine bir fare düşerse onu ve bulaştığı kısmı alıp atın geriye kalanı ise yiyebilirsiniz.”⁹⁹ Müslüman âlimler bu hükmün muayyen bir fareye veya yağa has olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu nedenledir ki müctehidlerin kahir ekseriyeti bu hükmün tüm necis maddelerle tüm yağ ve sıvı türleri için geçerli olduğunu söylemektedirler. Bu hükmü fare ve yağa has kılan Zâhirî görüşün hatalı olduğu da bu bağlamda anlaşılmalıdır/anlaşılmalıdır.¹⁰⁰ İkinci kıyas türü de: “Bir asıl ile fer‘de bulunan bir illetten/manadan ötürü hükme delâlet eden ve bu hükmün bu illetten kaynaklandığı sabit olan kıyastır.”¹⁰¹

İbn Teymiyye bazen de sahih kıyası: “Müessir bir manada/illette ortak olan iki benzer olayı aynı hükme tabi kılmaktır,”¹⁰² şeklinde tanımlarken, fasit kıyası da: “Müşterek bir anlamda buluşmayan iki ayrı hususu aynı hükme bağlamak,”¹⁰³ biçiminde tanımlamaktadır. İbn Teymiyye sahih kıyasın her iki kısmının da naslara uygun olduğunu, bu kıyasın Şâri‘ tarafından itibara alınan vasıflarda ortak olan asıl ve fer‘i birleştirdiğini ve bu nedenle naslarla birlikte hükümlere delâlet ettiğini; buna karşın fasit kıyasın Şâri‘ tarafından itibara alınan ortak vasıflarda buluşmayan iki konuyu birleştirdiğini veya müşterek anlamlarda buluşan iki hususu birbirinden ayırttığını ve bu yüzden naslarla çeliştiğini söylemektedir.¹⁰⁴ Dolayısıyla nassa aykırı olan her kıyas batıl olduğu gibi, ayrı bir hükme tabi olan bir konuyu, farklı bir hükme tabi olan diğer bir konuya ilhak eden her kıyas da batıldır. Şu var ki bazı kıyasların sahih veya fasit olduğu fakihler tarafından bilinirken, bazılarının bu nitelikleri onlar tarafından bilinmemektedir.¹⁰⁵

İbn Teymiyye sahâbe ve tabiînin Şâri‘in muradını anlamak amacıyla sahih kıyasın her iki kısmına da başvurduklarını ifade etmekte ve bu hususu şöyle temellendirmektedir: “Şâri‘in kelamıyla istidlâl etmek/ondan hüküm istinbat etmek iki hususa dayanmaktadır: Biri, lafzın Şâri‘e ait olduğunun bilinmesidir. Diğer de Şâri‘e ait olan lafızdan onun neyi kast ettiğinin idrak edilmesidir. Şâri‘in lafızdan kast ettiği anlam bilindiğinde onun, asıl ile fer‘ arasında müşterek olan bir anlama/illete binaen hükmettiği anlaşılırsa bu müşterek illetin/vasfın bulunduğu her yerde aynı hükmün varlığına hükmedilir. Aksi halde verilen hüküm nassın varid olduğu konuya has kılınır ve burada kıyasın cari olmadığı kabul edilir.”¹⁰⁶ Örneğin, hac için Kabe’ye gidilmesi, farz orucun Ramazan ayında tutulması vb. örneklerde söz konusu olan hükümler ilgili nasların mevridiyle sınırlı tutulmalıdır. İbn Teymiyye’ye göre kıyası tümüyle reddedenlerin bu görüşü batıl olduğu gibi, naslara aykırı

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Fetâve’l-kübrâ*, I, 156,158.

⁹⁹ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir ‘Atâ, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 3. baskı, Beyrut 2003, IX, 593.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Fetâve’l-kübrâ*, I,156.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Fetâve’l-kübrâ*, I,157.

¹⁰² İbn Teymiyye, *Fetâve’l-kübrâ*, I,158; *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XX, 539.

¹⁰³ İbn Teymiyye, *Fetâve’l-kübrâ*, I,158; *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XX, 539.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *Fetâve’l-kübrâ*, I,158.

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Fetâve’l-kübrâ*, I,158.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, XIX, 286-287.

bir kıyasta bulunanın kıyası da aynı şekilde batıldır. Şer‘î bir delille sabit olduğu bilinmeyen bir kıyasa başvurmak, adaletli olduğu bilinmeyen bir râvînin rivayetiyle amel etmek gibidir¹⁰⁷ ki bunun caiz olmadığı malumdur.

4. Hâdiselere Bağlanan Çoğu Hükümlerin Kıyas/İctihad Yoluyla Bazı Hükümlerin de Doğrudan Naslardan Elde Edildiğini Savunan Yaklaşım

Kıyas ehli olarak nitelendirilen usûlcüler tarafından benimsenen bu yaklaşımı ana hatlarıyla şöyle ifade edebiliriz: Kitab ve sünnette yer alan naslar ve bu naslara dayanan icmânın kapsam alanı sınırlıdır. Kıyamete dek meydana gelecek olan ve farklı mahiyet ve özellikleri barındıran hâdiseler sınırsızdır. Vuku bulan her hâdiseye hakkında da mutlaka Şâri‘in bir hükmü söz konusudur. Zira Şâri‘ insanı ilgilendiren hiçbir fiil ve hâdiseyi hükümsüz bırakmamıştır. Karşılaşılan her bir tikel hâdiseye bağlanan hükmün tespit edilip ortaya konması da dinî bir yükümlülüktür. Sınırlı nasların, şer‘î hükümlere bağlanması gereken sınırsız hâdiseleri detaylı olarak belirtmesi ise ilahî kudret açısından mümkün olsa da ilahî hikmet bakımından uygun görülmemiştir. Dolayısıyla vuku bulan tüm hâdiselerin şer‘î hükümlere/fikhî çözümlere bağlanabilmesi için, nasların lafzî delâletinin yanı sıra kıyas, icihad vb. istidlâlî yöntemlere veya delillere başvurmak dinî bir zorunluluktur. Hayatta karşılaşılan birbirinden farklı hâdiselere bakıldığında da bunların kahir ekseriyetinin doğrudan naslarla değil, kıyas, icihad vb. yollarla şer‘î çözümlere bağlandığı görülür.

Cüveynî “Her hâdiseye için mutlaka Şâri‘in bir hükmü vardır,” önermesi ile “Naslar sınırlıdır,” önermesi arasında herhangi bir çelişkinin söz konusu olmadığını beyan sadedinde yukarıdaki yaklaşıma yer verip onu temellendirmeye çalışmaktadır. Cüveynî bu bağlamda: “Kıyasın icihad ve re‘y’in odak noktası (menât) olduğunu, fikhin kıyastan kaynaklanıp neşvünema bulduğunu, vuku bulan hâdiselere bağlanan hükümlerin kıyas yoluyla elde edildiğini, sahâbe tarafından verilen fetvâların onda dokuzunun re‘y ve istinbat kaynaklı olduğunu, nasların lafzî delâletine bağlı kalınması halinde vuku bulan birçok hâdisenin hükümsüz kalacağını,”¹⁰⁸ ifade ederek hâdiselerin hükme bağlanmasında benimsenen bu yaklaşımın zorunlu olduğunu savunmaktadır.

Cüveynî’den sonra gelen birçok usûlcü tarafından da benimsenen bu yaklaşım,¹⁰⁹ İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim tarafından şiddetle eleştirilmektedir. Onlar bu yaklaşımı İbn Hazm tarafından savunulan Zâhirî yaklaşımın karşıtı olarak ele almakta, Zâhirî yaklaşımın ifrata Cüveynî tarafından benimsenen yaklaşımın da tefrite düştüğünü söyleyip her ikisini de kıyasıya eleştirmektedirler.¹¹⁰ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim

¹⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû‘l-fetâvâ*, XIX, 287-288.

¹⁰⁸ Cüveynî, İmâmu‘l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh, *Ğiyâsu‘l-ümem fi iltiyâsi‘z-zülem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Mektebetu İmâmi‘l-Haremeyn, 2.baskı, y.y., 1401,431-432; *el-Burhân fi usûli‘l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Dâru‘l-vefâ’, 5.baskı, Mansûre/Kahire 2012, II,429.

¹⁰⁹ Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl min ta‘likâti‘l-usûl*, thk. Muhammed Hasen Heytu, Dâru‘l-fikir, 3. baskı, Beyrut 1998, s.457-459; Serahsî, Şemsü‘l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlü‘l-s-Serahsî*, Dâru‘l-ma‘rife, Beyrut, t. y., II,139; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *Ravdatü‘n-nâzir ve cünnetü‘l-münâzir*, Müessesetü‘r-reyyân, 2. baskı, y.y., 2002, II,152.

¹¹⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, I, 6-7; İbn Kayyim, *İ‘lâmu‘l-muvaki‘in*, I, 307, 311-313.

tarafından bu yaklaşıma yöneltilen bütün eleştirileri burada ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacaktır. Dolayısıyla onların asıl konumuzu oluşturan “nasların yeterliliği” meselesini doğrudan ilgilendiren temel eleştirilerine yer vermekle iktifa etmek istiyoruz. Bu eleştirilerini şöyle ifade edip değerlendirmemiz mümkündür: Her iki usûlcü tarafından bu yaklaşıma yöneltilen en ciddi eleştiri, bu yaklaşımın, nasları yetersiz görmesi ve dolayısıyla sıklıkla kıyasa başvurusudur. Daha açık bir ifadeyle, mezkûr yaklaşım sahipleri naslara yeteri derecede itina göstermemekte, re’y ve kıyas alanını bir hayli geniş tutmakta ve Şâri‘ tarafından itibara alınıp alınmadığı bilinmeyen birçok vasıf ve illete şer‘î hükümler bina etmektedirler.¹¹¹ Bu yaklaşımın kıyas-ı şebeh gibi fasit bir kıyas türünü delil kabul edip hükme kaynak göstermesi de buradan ileri gelmektedir.¹¹² İbn Teymiyye ve öğrencisine göre bu yaklaşımı kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bu, batıl olduğu bedihî olarak bilinen büyük bir mahzura yol açmaktadır. O da nasların insanı ilgilendiren tüm dinî hükümleri beyanda yetersiz kalmasıdır. Bu ise hem sayısız sarih naslarla hem de İslam’ın son din olması gerçeğiyle açıkça çelişmektedir. Nitekim dinin kemale erdiği, bu yaklaşımı savunanların da içinde yer aldığı tüm Müslüman âlimler tarafından ittifakla kabul edilmektedir.¹¹³

Başta Cüveynî olmak üzere birçok usûlcü tarafından savunulan bu yaklaşımın ispatı sadedinde başvuru argümanlara dikkatlice bakıldığında ise İbn Teymiyye ve İbn Kayyim tarafından bu yaklaşıma yöneltilen eleştirinin çok da yerinde olmadığını görmek mümkündür. Şöyle ki; bu yaklaşımın temel argümanını oluşturan ve yukarıda yer verilen: “Naslar sınırlıdır; hâdiseler ise sınırsızdır,”¹¹⁴ şeklindeki önerme, dinin kemale ermesiyle veya nasların yeterli olduğu gerçeğiyle çelişmemektedir. Çünkü bu argüman “nasların anlamlarının eksik, yetersiz veya sınırlı olduğu,” şeklindeki bir anlamı veya mahzuru barındırmamaktadır. Bilakis bu argüman, nasların lafız açısından sınırlı olduğunu, sınırlı olan bu nasların vuku bulan her hâdiseye doğrudan delâlet etmediğini, karşılaşılan her hâdisenin şer‘î bir çözüme bağlanmasının dinî bir gereklilik olduğunu ve dolayısıyla nasların, vuku bulan hâdiselere tatbik edilebilmesi için bu naslarda içkin olan genel anlamlı vasıfları itibara alan kıyas, icthad vb. aklî ve istidlâlî yöntemlere veya delillere ihtiyaç bulunduğunu ifade etmektedir. Nitekim nasların birçoğunun sübut ve delâlet açısından doğrudan hükümleri ifade etmedikleri usûl ilminde beyan edilmektedir. Bu da kıyas ve icthad gibi istidlâlî yöntemlerin/delillerin kullanılmasını zorunlu kılmaktadır.

Bu yaklaşımı benimseyen Cüveynî ve diğer usûlcülere göre naslar lafız bakımından sınırlı olsa da anlam açısından vuku bulan bütün hâdiselere şamil gelen bir yapıya sahiptir. Ancak bu teşmil işleminin gerçekleşebilmesi için her hâdisenin sahip olduğu mahiyet ve niteliklerinin müctehid tarafından bilinmesi ve nasla hâdis/olgu arasında doğru ve yeterli düzeyde irtibatın kurulması gerekir ki hâdiseye uygun şer‘î bir hüküm verilebilsin. Daha kısa bir ifadeyle, bu yaklaşımı savunan usûlcüler, nasların lafız bakımından sınırlı

¹¹¹ Bkz. İbn Kayyim, *İ‘lâmu’l-muvaki‘în*, I, 327.

¹¹² Bu kıyasın tanımını ve örnekleri için bkz. İbn Kayyim, *İ‘lâmu’l-muvaki‘în*, I, 147-148.

¹¹³ Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 460.

¹¹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 429.

olduğunu kabul etseler de anlam bakımından sınırsız olduğunu söylemektedirler. Zira onlara göre naslar hayatın her alanını ilgilendiren küllî kurallar ve kapsamlı ilkeler ihtiva etmenin yanı sıra, naslardan alınan şer'î hükümler de genel anlamlı ve kapsamlı birtakım illet, hikmet ve vasıflara bağlanmıştır. Hükümlerin bağlandığı illet, hikmet ve vasıfları ilgili naslardan elde edebilmek içinse başta kıyas olmak üzere bazı icthadî ve istidlâlî yöntemlere başvurmak gerekmektedir. Nasların anlaşılması ve yorumlanması için başvurulan bu yöntemler keyfi veya türedi olmayıp hem tatbik hem kapsam alanları naslar tarafından belirlenmektedir. Nitekim Şâri' tarafından ümmete tevdi edilen bağlayıcı deliller Kitap ve sünnetten ibarettir. Bu yaklaşım sahipleri, Kitap ve sünnette yer alan naslardan istinbat ettikleri bu genel anlamlı vasıfları dikkate alarak nasların anlam ve kapsam alanlarını tüm hâdiseleri kapsayacak şekilde genişletmektedirler. Böylece sözü edilen bu yaklaşım, vuku bulan her hâdiseyi mezkûr illet, hikmet ve vasıflar yoluyla hükme bağlamayı bir sistem haline getirmekte ve buna tahkîku'l-menât adını vermektedir. İmâm Gazzâlî'nin yukarıda yer verilen ifadeleri de bu sisteme işaret etmektedir.

Çoğu usûlcü tarafından savunulan bu yaklaşıma göre vuku bulan hâdiselerin sınırsız olması, bunların herhangi bir hasra, tasnife veya tahdîde tabi tutulamayacağı anlamına gelmemektedir. Bilakis bu usûlcüler sınırsız hâdiselerin de bazı tasnifler yoluyla -icmâlî de olsa- bir sınırlılık ve tahdîde tabi kılınabileceğini söylemektedirler. Cüveynî bu hususu şöyle dile getirmektedir: "Biri sorsa: Vuku bulması beklenen hâdiseler sınırsızdır; hükümlere kaynaklık eden naslar ise sınırlıdır. Sınırlı olan bir şey sınırsız olanı nasıl kapsar? Bütün şer'î ilimlerde olgunluk derecesine ulaşmayan birinin altından kalkması zor olan bu çetin soruya karşı şunu deriz: Şer'iyyatın bütün detaylara ve fer'î meselelere kaynaklık eden kendine özgü bir temeli vardır. Bu temel, sınırsız olmalarına rağmen meydana gelen tüm hâdiselere verilmesi gereken hükümlerin elde edilmiş asıllarına/kaynaklarına işaret etmektedir. Bu da şer'iyyattan alınan kuralların nefiy-isbat, emir-nehiy, ıtlak-takyîd ve ibaha-hazr gibi karşıtlıklar şeklinde tahakkuk etmektedir. İki karşıt 'asıl' söz konusu olduğunda ise bunlardan biri mutlaka sınırlıdır; diğeri de sınırsızdır."¹¹⁵ Cüveynî'nin bu ifadeleri, sınırsız hâdiselere taalluk eden hükümleri sınırlı naslardan elde etmede herhangi bir çelişkinin veya muhalin söz konusu olmadığını açıkça göstermektedir. Zira şer'î hükümlerin ait oldukları karşıt kısımlardan biri sınırlı olduğundan, kendisine ilişkin hükümler de tabîî olarak muayyen ve sınırlı olmaktadır. Diğer kısım ise nicelik bakımından sınırsız olsa bile alacağı hüküm açısından sınırlı kabul edilmektedir. Çünkü sınırlı olan kısma verilen hükümler bilindikten sonra bu kısmın mukabilinde yer alan sınırsız kısma verilen hükümler de idrak edilmekte ve böylece bir sınırlılık ve tahdîd söz konusu olmaktadır. Bu hususu Cüveynî tarafından verilen bazı örneklerle şöyle somutlaştırmamız mümkündür: Naslarda yer alan haram şeyler sınırlıdır; haramın karşıtı olan helaller sınırsızdır. Şâri' tarafından kayıt ve şartlara bağlanan şeyler sınırlıdır; mutlak bırakılan şeyler sınırsızdır. Necis olan şeyler muayyen ve sınırlıdır; bunların dışında kalan her şey temizdir ve aldığı hüküm bellidir. Evlenilmesi haram olanlar muayyen ve sınırlıdır; evlenilmesi helal olanlar kemiyet açısından sınırsız kabul edilse de aldığı hüküm bellidir.

¹¹⁵ Cüveynî, *Ğiyâsu'l-ümem*, s. 432-433.

Abdesti bozan şeyler sınırlıdır; bozmayan şeyler sınırsız olmakla birlikte aldığı hüküm malumdur.¹¹⁶ Fıkıh eserlerine bakıldığında bunlara benzer birçok örnek görmemiz mümkündür. Bu örnekler ve benzerleri dikkate alındığında Cüveynî'nin yukarıda zikredilen ifadelerinde sözünü ettiği “sınırsız olanın sınırlı olana dayandırılmasında herhangi bir çelişkinin olmadığı,” hususu anlaşılmaktadır. Zira burada bahsedilen sonsuzluk veya sınırsızlık durumu, hükme mâni teşkil eden bir nitelik taşımamaktadır. Çünkü iki karşıt kısımdan sınırsız olanı, sınırlı olanla birlikte mülâhaza edildiğinde kendiliğinden sınırlı bir hale gelmektedir.

İbn Kayyim'in Cüveynî'ye bir eleştiri olarak yönelttiği: “Kıyamete dek vuku bulan tüm beşerî fiiller sınırlıdır,”¹¹⁷ şeklindeki ifadesi Cüveynî tarafından dile getirilen mezkûr sınırlılık argümanını nakzetmemektedir. Zira sözü edilen fiil ve hâdiseler nicelik açısından veya ontolojik olarak sınırlı olsa da taşıdıkları farklı özellikler bakımından sınırsızdır. Bu fiil ve hâdiselerin taşıdıkları özellikler nefsu'l-emirde sınırlı olsa bile bu sınırlılık müctehidler tarafından bilinmemekte ve dolayısıyla bu tür hâdiselerin hükme bağlanabilmesi için tahkîku'l-menât yöntemiyle incelenmesi gerekmektedir. Cüveynî'nin yaklaşımını eleştiren İbn Kayyim'in yer verdiği argümanlara bakıldığında onun Cüveynî'ye yönelttiği eleştiride kullandığı bazı argümanların Cüveynî tarafından zaten bilindiği, kullanıldığı ve yorumlandığı görülmektedir.¹¹⁸ Bu da İbn Kayyim'in bizzat Cüveynî'den aldığı veya ondan esinlenerek benimsediği argümanları kullanarak Cüveynî'yi eleştirdiği anlamına gelmektedir.

Binaenaleyh çoğu usûlcünün benimsediği yaklaşımda “sıklıkla dile getirilen hâdiselerin sınırsızlığından” maksat, teorik anlamda bir sınırsızlık değil, vuku bulacak olan her bir hâdisenin kendine özgü birtakım özellikleri taşıdığı, her hâdisenin diğerinden farklı olduğu ve bu durumun kıyamete dek devam edeceği şeklindeki bir sınırsızlıktır. Dolayısıyla âmm ve mutlak nasların, farklı mahiyet ve özelliklere sahip olan ve kemiyet açısından zapt edilmeyen/bilinmeyen bütün bu hâdiselere doğrudan delâlet etmesi mümkün değildir. Bunun temel nedeni, biraz önce ifade edildiği üzere, vuku bulacak olan hâdiselerin birbirinden farklı olması ve bu farklılığın bizzat her hâdisenin birebir incelenmesiyle tespit edilebilmesidir. Nitekim bu yaklaşımı kıyasıya eleştiren İbn Teymiyye de cüzî hâdiselere taalluk eden hükümlerin âmm ve mutlak naslardan elde edilebilmesi için her hâdisenin, ilgili naslarda belirtilen özelliklere sahip olup olmadığının tahkîku'l-menât içtihadıyla ortaya konması gerektiğini söylemektedir.¹¹⁹ İbn Teymiyye bu ictehad türüne “kıyas” ve “hitap delili” gibi isimleri de vermektedir. O, varlığa gelen hâdiselerin hükme bağlanmasında başvurulan kıyas ve hitap delilinin aslında lafzın delâleti kapsamına dâhil olduğunu ifade etse de¹²⁰ bu, hükümlerin naslardan elde edilmesinde kıyasın gerekli olduğu gerçeğiyle çelişmemektedir.

¹¹⁶ Bkz. Cüveynî, *Ğiyâsu'l-ümem*, s. 432-434.

¹¹⁷ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in*, I, 307.

¹¹⁸ Bkz. Cüveynî, *Ğiyâsu'l-ümem*, s. 432-434.

¹¹⁹ Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, VI,139-140.

¹²⁰ Bkz. İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, I, 7; *Minhâcü's-sünne*, VI,139.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyim tarafından eleştirilen bu yaklaşım, çoğu hükümlerin elde edildiği kaynak/yöntem veya delil için bazen kıyas bazen icthad, bazen re'y bazen de başka isimler kullanılmaktadır.¹²¹ Bu da âmm ve mutlak nasların olgulara/cüzî hâdiselere tatbik edilmesinde veya naslarla olgular arasında sağlıklı irtibatın kurulup hâdiselerin hükme bağlanmasında aklî, istidlâlî veya nazarî birtakım çabaların varlığının zorunlu olduğunu göstermektedir. Bu çabanın icthad, kıyas, istinbat, istihsan vb. isimlerle anılması ise fazla bir anlam ifade etmemektedir. Bundan dolayıdır ki mezkûr yaklaşımın temellendirilmesinde sözü edilen kavramlar bazen birlikte bazen de münferiden kullanılmaktadır. Bu ise mezkûr yaklaşımda sıklıkla kullanılan kıyas kavramının terim anlamında değil re'y, icthad, istinbat vb. istidlâlî delilleri de içeren geniş bir anlamda kullanıldığını ortaya koymaktadır. Nitekim Cüveynî'nin: "İnsaf sahibi olan her kes, sahâbenin verdiği fetvâlara ve hükme bağladığı vakıalara baktığında onda dokuzunun mahza re'y ve istinbat yoluyla hükme bağlandığını ve bunların nasların zahiriyle bir ilişkisinin bulunmadığını görür,"¹²² şeklindeki ifadeleri bu hususu açıkça göstermektedir.

İbn Kayyim'in yukarıda yer verilen ve "nasların kıyamete dek vuku bulan bütün hâdiselere delâlet edip kıyasa ihtiyaç bırakmadığı," şeklindeki görüşü isabetli değildir. Nitekim onun bu görüşü, *İ'lâmu'l-muvakki'in* adlı eserinde fetvâ için ileri sürdüğü "nass bilgisi" ve "olgu bilgisi" şeklindeki iki şartla ilgili yer verdiği: "Müftî ve hâkim iki türlü anlayışa sahip olmakla ancak doğru fetvâ ve hükümde bulunabilirler: Bunlardan biri, vaki durumu anlamak, onu inceden inceye kavramak, karine, emare ve diğer alametlerle vuku bulan tikel durumun niteliğini çıkarsamaktır. Bu şekilde ancak cüzî duruma dair kuşatıcı bir bilgi elde edilebilir. Diğeri de vaki durumla/tikel hâdiseye ilgili gerekli olanı anlamaktır. Bu da meydana gelen olgulara ilişkin Kitab ve sünnette varid olan hükmü iyice bilmekten ibarettir,"¹²³ biçimindeki ifadesiyle de örtüşmemektedir. Zira onun, bu ifadelerde -ve genelde adı geçen eserin birçok yerinde- üzerinde durduğu nass-olgu ilişkisinden kastettiği şeyle eleştirdiği yaklaşım tarafından kıyas/ictihad olarak isimlendirilen tahkîku'l-menât işlemi vasıtasıyla gerçekleşen inceleme şekli bir ve aynı şeydir. Bu da fetvâ yoluyla hükme bağlanmak istenen her tikel hâdisenin bir icthad türü olan tahkîku'l-menât yöntemiyle mümkün olabileceğini netice vermektedir. İbn Kayyim'in mezkûr ifadelerini dikkate aldığımızda onun tarafından savunulan ve yukarıda ana hatlarıyla açıklanan yaklaşımı, hocası İbn Teymiyye'nin benimsediği yaklaşıma irca etmemizin mümkün hatta daha doğru olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim realiteye bakıldığında da âmm ve mutlak nasların, birbirinden farklı özellikler taşıyan cüzî hâdiselere tatbik edilebilmesinin, bu tür hâdiselerin incelendiği tahkîku'l-menât içtihadının/kıyasının ve diğer yöntem veya delillerin de dikkate alınmasının zorunlu olduğu görülür. Kaldı ki böyle bir zorunluluk söz konusu olmasaydı ne usûl ilminin ne de bu ilimde ele alınan icthadî ve istidlâlî delil ve yöntemlerin fazla bir önemi olacaktı.

Sözü edilen hâdiselerin şer'î çözümlere bağlanabilmesi için çoğu usûlcü tarafından benimsenen yaklaşıma başvurmak zorunludur. Zira bu cüzî hâdiseleri ilgilendiren nasların

¹²¹ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 429, 442, 444.

¹²² Cüveynî, *el-Burhân*, II, 444.

¹²³ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, I, 69.

çoğu, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in de sıklıkla vurguladıkları gibi, âmî ve mutlakır. Bu naslarla çözüme bağlanmak istenen cüzî hâdiseler ise farklı mahiyet ve niteliklere sahiptir. Bunun temel nedeni, mezkûr hâdiselerin şahıs, zaman, mekân, durum, âdet vb. beşerî ve tabîî olgularla sıkı ilişki içerisinde bulunmasıdır.¹²⁴ Tahkîku'l-menât yöntemi, bu dinamik ve değişken unsurlarla sıkı ilişki içerisinde olan mezkûr hâdiselerin incelendiği ve her bir hâdisenin sahip olduğu mahiyet ve niteliklerin belirlenip uygun hükme bağlanmasını konu edinmektedir.

Farklı alan ve bağlamlarda vuku bulan tikel hâdiseleri içeren âmî ve mutlak naslar yapısal bakımdan anlam kapalılığına sahip oldukları gibi, kullanım açısından da bu kapalılığa sahip olabilmektedir. Zira mutlak naslar bazen mukayyed anlamlarda kullanılırken, âmî naslar da zaman zaman has anlamlarda kullanılabilir.¹²⁵ Bu da doğal olarak bu tür nasların hükme bağlanması gereken hâdiselere tatbik edilmesinde müctehidlerin işini bir hayli zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla âmî ve mutlak nasları, farklı mahiyet ve özellikleri haiz olan hâdiselere tatbik etmeye çalışan müctehidlerin, naslardan elde ettikleri hükümlerle bu hükümlere konu ettikleri tikel hâdiseleri sıkı incelemelere tabi tutmaları ve hükme etki eden herhangi bir unsuru ihmal etmemeleri gerekmektedir. Nitekim bazı hâdiselerle ilgili hatalı hükümlerin söz konusu olması genellikle bu hâdiselerin müctehidler tarafından gereği gibi incelenmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu da ictihad, kıyas vb. istidlâlî delil ve yöntemleri zorunlu kılmaktadır.

Şer'î hükümlere bağlanan tikel hâdiselerin incelendiği tahkîku'l-menât yönteminde birtakım yol ve ölçütler söz konusudur. "Tikel hâdiselerin inceleme kriterleri" diyebileceğimiz bu yollar usûlcüler tarafından lügavî, örfî, hissî, aklî ve tabîî olmak üzere beş ana kategoriden oluşmaktadır.¹²⁶ "Cüzî hâdiseleri tanıma ölçütleri" şeklinde de isimlendirebileceğimiz bu yöntemler, şer'î hükümlere konu olan ve bütün zaman ve mekânlarda insanı ilgilendiren bütün fiil ve hâdiseleri kapsamaktadır. Çalışmamızda sözü edilen bütün bu kriterleri detaylı olarak ele almamız mümkün değildir. Dolayısıyla mezkûr ölçütlerle ilgili bazı örneklere yer vermekle yetinmek istiyoruz: Fakirlik, zenginlik, nafaka vb. sosyal ve malî konuları içeren nasların taalluk ettiği cüzî hâdiseler örfî ölçütlerin kapsam alanına girmektedir. Vahyin nazil olduğu vasatta anlamları toplum tarafından bilinen lafızları içeren nasların anlamlarını belirleme işlevi lügavî örfün görevidir. Gıda maddelerine ilişkin hükümleri ihtiva eden nasların konu edindikleri cüzî hâdiseler ve örnekler hem hissî hem de tabîî ölçütler alanına girmektedir. Maslahat ve mefsetetleri konu edinen âmî ve mutlak naslar, şer'î yönleri bulunmakla birlikte daha çok aklî ölçütleri ilgilendirmektedir. Velâyet, ehliyet, buluş, çocukluk, sefihlik vb. birtakım şahsî, ailevî ve malî konuları içeren âmî ve mutlak naslar his, tabiat ve örf gibi ölçütlerin ilgi sahalarına girmektedir.¹²⁷ Bütün bu yol ve ölçütler tikel hâdiselerde şer'î hükümlere temel teşkil eden illet ve hikmetlerin varlığını gösterse de, illet ve hikmetlerin zat ve vasıflarının belirlenip

¹²⁴ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, III, 5.

¹²⁵ Bu konuda bazı örnekler için bkz. Şafîî, *er-Risâle*, s. 56-64.

¹²⁶ Bkz. Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyas*, s.36-42; Abdullah Binbeyye, *Tenbîhu'l-merâci' alâ ta'sîli fikhî'l-vakî'*, Merkez nemâ li'l-buhûs, I. baskı, Beyrut 2014, s. 61.

¹²⁷ Bkz. Binbeyye, *Tenbîhu'l-merâci'*, s. 39-40.

hükümlere gerekçe kılınmaları nihaî kertede şer'î delillerle mümkün olmaktadır. Zira şer'î illet ve hikmetler zatları gereği hükümleri gerektirmemektedir. Başka bir deyişle, tahkîku'l-menât içtihadıyla tespit edilen her bir illetin illet olma vasfı Şâri'in vaz' ve beyanına dayanmaktadır. Bunun bilinme yolunun şer'î deliller olduğu ise izahtan varestedir.¹²⁸

Şer'î hükümlere konu olan fiil ve hâdiselerin incelendiği bu yol ve ölçütlere bakıldığında bunların ele alınma, idrak edilme, bilinme düzeyi vb. konularda birbirinden farklı oldukları görülür. Şöyle ki; hissî olan hususları içeren mutlak ve âmm naslarda yer alan hâdiselerin idraki diğerlerine nazaran daha kolaydır. Örfî anlamları ifade eden lafızları içeren naslarda zikredilen hâdiselerin incelenmesi için şer'î, lügavî ve örfî hakikatlerin bilinmesi gerekmektedir. Örfle ilişkili olan hâdiseleri içeren nasların anlaşılması için ilgili konularda tecrübe ve uzmanlığa ihtiyaç vardır. Muamelât ve akitlerde hükme tesir eden maslahat, mefsedet, zaruret, ihtiyaç vb. hususları barındıran hâdiseleri konu edinen nasların doğru ve yeterli düzeyde anlaşılması ise mütehiden mütehide farklılık arz etmektedir. Öyle ki, bu tür konularda her mütehidin sağlıklı bir inceleme imkânına sahip olmasından söz etmek bile pek mümkün değildir. Nitekim günümüzde hukukî, ilmî, ticarî, tıbbî, iktisadî, ailevî vb. alanlarda ele alınıp şer'î hükümlere bağlanması gereken birçok cüzî-hukukî sorunun, muhtelif branşlarda yetkin olan bilginler tarafından incelenmesinin ön plana çıkması, bu tür konularda değişik uzmanların katıldıkları ilmî platformların düzenlenmesi hatta bu tür ilmî faaliyetlerin geleneksel bir hal alması da bunu göstermektedir.¹²⁹

Şer'î hükümlere konu olan hâdiselere, bu hâdiselerin sahip oldukları farklı mahiyet ve özelliklere ve bunların tespiti için başvuru olan mezkûr ölçütlere bakıldığında mutlak ve âmm nasları yeterli düzeyde anlayıp tekil hâdiselere tatbik etmek için ilgili nasların lafzî delâletinin/zahirî anlamlarının bilinmesinin yeterli olmadığı görülür. Belki bununla birlikte bu naslarda içkin olan ve değişik yöntemlerle elde edilen genel anlamlı illet ve vasıfların istinbat edilmesi, nasların tatbik edildiği hâdiselerin tek tek ele alınıp anılan ilgili ölçütlerle incelenmesi ve naslarla hâdiseler arasında doğru irtibatların kurulması da gerekmektedir. Bütün bu hususları dikkate aldığımızda mutlak ve âmm nasların tikel hâdiselere tatbik edilmesinin salt lafzî delâletle mümkün olmadığı ve başta kıyas olmak üzere usul ilminde bahsedilen istidlâlî delil ve yöntemlere başvurulmasının zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tam da burada âmm ve mutlak nasların kıyasa/tahkîku'l-menât ichtihadına ihtiyaç bırakmayan “âmm ve mutlak nasların kapsamındaki fertlere doğrudan delâlet etmesi,” yönü ile bu içtihadı gerektiren “hâdiselerin farklılığı ve nasların bunlara tatbikinin nazar gerektirmesi,” yönünden hangisinin daha ağır bastığı ve gerçekleşen işleme rengini verdiği sorusu akla gelmektedir. Yukarıda yer verilen hususlara yani “âmm ve mutlak nasların

¹²⁸ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 280.

¹²⁹ Tahkîku'l-menât ve ilgili örneklerle ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Özdemir, İbrahim, “*Ahkâmın Değişmesi'ne Farklı Bir Yaklaşım*,” Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt-Sayı 47, Aralık 2014, s.37-39.

anlaşıp yorumlanmasını, bu nasların tatbik edildiği tikel hâdiselerin tahkîku'l-menât yöntemiyle incelenmesini ve bu incelemede söz konusu olan değişik ölçütlerin bilinmesini” bir bütün olarak dikkate aldığımızda, “tikel hâdiselerin farklılığının ve nasların bunlara tatbikinın nazar gerektirdiği,” yönünün daha ağır bastığı görülür. Bu da mezkûr hükümlerin icthad, kıyas vb. istidlâlî yöntemlerle elde edilen fikhî-zannî hükümler olduğunu beraberinde getirmektedir. Nitekim İmam Malik'in (ö.179/795): “İlmin onda dokuzu istihsandır,”¹³⁰ şeklindeki sözü ile Gazzâlî'nin: “Fıkhın onda dokuzu, hükme konu olan hâdiselerin sahip olduğu özelliklere ve bu özelliklerin incelenme ölçütlerine ilişkindir,”¹³¹ biçimindeki sözü bu hususa işaret etmektedir. Bütün bu hususları dikkate aldığımızda başta Cüveynî olmak üzere birçok usûlcü tarafından benimsenen ve tikel hâdiselere bağlanan çoğu hükümlerin kıyas ve icthaddan kaynaklandığını savunan yaklaşımın hem nasların yapısıyla hem de hâdiselerin mahiyet ve özellikleriyle daha fazla örtüştüğü ortaya çıkmaktadır.

İbn Teymiyye'nin yaklaşımını tercih eden bazı çağdaş bilginler, “tahkîku'l-menât” işleminin kıyas olmadığını ve nasların hâdiselere delâletinin tatbikinden ibaret olduğunu söylemekte ve bu söylemini mezkûr işlemin, “kıyası kabul eden ve etmeyen tüm usûlcüler tarafından kabul edildiği,”¹³² şeklindeki bir gerekçeyle de temellendirmeye çalışmaktadır. Ancak bu temellendirme, onun tarafından ileri sürülen görüşü ispat etmek için yeterli gelmemektedir. Çünkü bu temellendirmede yer alan delil, anılan işlemin kıyas olmadığını ispatı için kâfi gelse de -ki bu da tartışmaya açıktır- bu işlemin icthad olmadığını ispatı için yeterli değildir. Bu iddia sahibi tarafından başvuru delil, tahkîku'l-menât işleminin terim anlamında kullanılan kıyas olmadığını gösterse bile genel bir anlamı ifade eden ve kıyası da içeren icthad olmadığını göstermemektedir. Oysa hassın yokluğu, mantık ve münazara bilginleri tarafından da ifade edildiği gibi, âmmın yokluğunu netice vermemektedir. Kaldı ki burada yapılan işlem salt icthad olarak kabul edilse dahi çoğu usûlcü tarafından benimsenen yaklaşımın ispatı için yeterli gelmektedir. Çünkü tikel hâdiselere bağlanan çoğu hükümlerin kıyastan elde edildiğini söyleyenler, kıyas kavramını terim anlamında değil, icthad anlamında kullanmaktadırlar. Bu yaklaşımı temellendiren Cüveynî'nin ifadelerine bakıldığında da bunu görmek mümkündür. Nitekim Cüveynî yukarıda ifade edildiği gibi, bu yaklaşımı temellendirirken bazen “kıyas” bazen de “icthad” kavramına yer vermektedir.¹³³ Cüveynî'nin kıyas kavramından içtihad anlamını kastettiğini gösteren diğer bir delil de onun bu iki kavramın yanı sıra her ikisini de kapsayan “re'y” ve “istinbat” kavramlarını da zikretmesidir.¹³⁴ Bu iki kavramın kıyas ve içtihadı kapsadığı ise bu yaklaşımı reddedenler tarafından bile bilinmektedir. Cüveynî benimsediği yaklaşımı temellendirmede icthad, re'y ve istinbat gibi kavramlara yer vermemiş olsa bile onun bu bağlamda zikrettiği “kıyas” kavramı içtihad anlamını tazammun etmektedir. Çünkü kıyas kavramı has olduğundan tabîî olarak âmm olan icthad

¹³⁰ Bkz. Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, thk. Heyet, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 2008, I,187.

¹³¹ Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyas*, s. 42.

¹³² Abdülcelîl Züheyr, *el-Hukmu's-şer'î beyne asâleti's-sebât ve's-salâhiyye*, 1. baskı, Dâru'n-nefâis, Ürdün 2006, s.118.

¹³³ Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 474-475.

¹³⁴ Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 444.

anlamını içermektedir. Zira her has, ait olduğu âmmı zımında taşımaktadır. “Her kıyas ictihaddır; her ictihad kıyas değildir,”¹³⁵ şeklindeki meşhur formülasyon da bu hususu ifade etmektedir.

Bütün bu hususları bir bütün olarak dikkate aldığımızda çoğu usûlcü tarafından benimsenen yaklaşımda sıklıkla başvuru olan “naslar sınırlıdır; hâdiseler ise sınırsızdır,” şeklindeki meşhur argümanın şu anlamda kullanıldığı anlaşılır: Zahirî anlamlarına hamledilen naslardan elde edilen hükümler kıyas, ictihad, re’y, istinbat vb. çıkarımsal yollarla elde edilen hükümlere nispetle çok daha az bir yekûn teşkil etmektedir. Bunun temel nedeni, nasların farklı mahiyet ve özelliklere sahip olan hâdiselere, detaylı olarak delâlet etmemesi ve dolayısıyla mezkûr nasların ictihadî ve istidlâlî delil ve/veya yöntemlerle birlikte ele alınıp mezkûr hâdiselere tatbik edilmesinin zorunlu oluşudur. Mezkûr argümandan bu anlamın kast edildiğini gösteren en güçlü kanıt, Cüveynî’nin: “Hükümleri ihtiva eden nas ve zahir konumundaki ayet ve hadisler fetvâ ve vakıalara nisbetle engin denizden bir avuç su mesabesindedir,”¹³⁶ şeklindeki ifadeleridir. Bu anlamı Cüveynî’nin mezkûr argümana yer verdiği bağlamdan da anlamak mümkündür. Çünkü o bu argümanı, bütün fiil ve hâdiselere bağlanan hükümlerin doğrudan naslardan alındığını iddia eden Zâhirî yaklaşımın reddi sadedinde zikretmektedir. Bütün bu kanıtlar sözü edilen argümandan, “her hükmün doğrudan naslardan elde edildiğini ileri süren Zâhirî yaklaşımın doğru olmadığı, doğru olanın çoğu hükümlerin naslardan istinbat yoluyla elde edildiğidir,” şeklindeki bir anlamın kast edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Tahkîkû’l-menâtin, kıyası kabul eden ve etmeyen tüm usûlcüler tarafından kabul edilmesi, zannedildiği gibi, onun mahiyet olarak kıyas olmadığını göstermemektedir. Nitekim nasların tüm hükümlere delâlet ettiğini söyleyip kıyasın kullanım alanını bir hayli daraltan İbn Teymiyye de tahkîkû’l-menât ictihadında hem re’yin hem de kıyasın yer aldığını açık ifadelerle dile getirmektedir.¹³⁷ Kaldı ki İbn Kayyim’in ileri sürdüğü “naslardan çıkarılan her anlamın salt delâlet yoluyla anlaşıldığı ve dolayısıyla kıyasa ihtiyaç olmadığı” şeklindeki argüman nasların delâleti açısından da isabetli değildir. Şöyle ki; mananın lafızdan anlaşılması hususu Arap dilinde genelde “tefekkür”, “tedebbür”, “nazar”, “itibar”, “ictihad”, “istinbat” ve “kıyas” gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Bu kavramlar İmam Gazzâlî’nin de beyan ettiği gibi,¹³⁸ ne birbirinin müteradifi ne de zıddıdırlar. İmam Gazzâlî’nin beyanlarını esas alarak bu kavramları kısaca izah etmek gerekirse şunları söyleyebiliriz: Bu kavramlar içinde en genel olanı ‘tefekkür’dür. Zira tefekkür, nefsin bir bilinenden diğer bir bilinene intikal etmesidir. Yapılan bu intikalde tefekküre konu olan şeyin ne olduğu önemli değildir. Tefekkür adıyla anılan bu intikal ve geçiş, işin akıbetine vakıf olma amacına yönelikse yapılan şey “tedebbür” ismini alır. Söz konusu intikal ile bir bilgi veya zanna ulaşmak amaçlanıyorsa gerçekleşen şeye nazar adı verilir. Nazara konu olan husustan benzeri bir hususun farkına varma ve onu dikkate alma söz konusu olduğunda buna itibar ibret denir. Mezkûr nazar, çaba ve meşakkat

¹³⁵ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 298.

¹³⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 442.

¹³⁷ İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, I, 7-8.

¹³⁸ Bkz. Gazzâlî, *Esâsu’l-kıyas*, s.105.

gerektiriyorsa ictihad adını alır. İlim veya zan için yapılan nazar, istenilen neticeyi veriyorsa yapılan işleme istinbat adı verilir.¹³⁹

Binaenaleyh nasla ilgili yapılan nazar sonucunda bir anlam idrak ediliyorsa bu idrak biçimi kıyas değil istinbattır. Buna göre istinbat kıyastan daha geneldir. Nitekim her kıyas bir istinbattır; ancak her istinbat bir kıyas değildir. Bu hususu şöyle de ifade edebiliriz: Nastan elde edilen mana nassa özgü ise yani nassın kapsam alanını aşmıyorsa yapılan işlemin adı istinbattır. Buna karşın nastan elde edilen mana nassı aşan bir genelliğe sahip olup bu anlamla birlikte hüküm de âmm oluyorsa, nassın lafzı ikincil bir konuma düşüyorsa ve istinbat edilen bu anlam vasıtasıyla, nasta yer almayan hususlar, yer alan hususlara ilhak edilebiliyorsa, gerçekleşen işlemin adı kıyastır.¹⁴⁰

Bütün bu kavramsal tahlilleri dikkate aldığımızda İbn Teymiyye ve İbn Kayyim tarafından sıklıkla yer verilen hamr/şarap örneği hakkında şunları söyleyebiliriz: Haram olan hamrin bira, viski vs. örnekler için kullanılması her iki bilginin iddia ettiği gibi, salt umum nedeniyle midir? Yoksa bu maddelerin haramlığı üzümün sarhoş edici ve haram olmasına ilhak edilmesi sebebiyle midir? Bu hususu bira örneği üzerinden şöyle tespit edebiliriz: Biranın haram olması, onun sarhoş edici olması özelliğinden bilinir. Sarhoş edici özelliğinin haram hükmüne gerekçe kılınması da sarhoş eden hamrin haram olduğunu ifade eden nastan bilinmektedir. Biraya verilen haramlık hükmünün ilk dayanağı (asıl) hamrin haramlığına dair bilgidir. Hamrin haramlığına dair bilginin dayanağı/kaynağı ise nastır. Hamri haram kılan nassa bakıldığında onun sarhoşluk illetine ve haramlık hükmünün bu illetten kaynaklandığına dikkat çektiği görülür. Dolayısıyla biranın haram olması sarhoşluğun illet olmasına terettüp ederken, sarhoşluğun illet olması, hamrin haram olduğuna dair bilgiye terettüp etmektedir. Bu bilgi ise hamri haram kılan nastan elde edilmektedir. Gazzâlî bira ve hamrin hükmü arasında var olan bu hiyerarşik durumu “membra”, “havuz” ve “nehir” arasında var olan ilişkiye benzetmektedir. Nitekim nassa tekabül eden su membaı ilk asıldır/kaynaktır. Biraya tekabül eden havuz fer‘ konumundadır. Bu fer‘i asilla buluşturan ve illete tekabül eden de nehirdir. Diğer bir anlatımla, asıl, kıyas için memba konumundadır ve fer‘e bağlanan hükmün bilgisi de bu membadan elde edilmektedir.¹⁴¹ Görüldüğü gibi bira örneğinde var olan intikal biçimi mahza bir istinbat değil, kıyas şeklinde gerçekleşen ve aklî çıkarım olarak tahakkuk eden bir istinbat şeklidir. Bira örneği üzerinden bu hususu devam etmemiz gerekirse, biranın hükmü hamrin hükmüyle eş zamanlı olarak ilgili nastan anlaşılmamaktadır. Bilakis ilgili nastan ilk önce hamrin hükmü ve illeti anlaşılmaktadır. Sonra da nassın dikkat çektiği bu illetin birada vs. örneklerde var olduğu, yapılan tahkîku’l-menât incelemesi sonucu bilinmekte ve buradan hareketle hamrin aldığı hükmün aynısı bira ve diğerlerine de verilmektedir. Bu hususu kıyasın kelime anlamından da anlamamız mümkündür. Zira kıyas herhangi bir şeyi bir konuda diğer bir şeye ilhak etmektir¹⁴²ki bu, birinci şeyin/fer‘in, ikinci şeyle/asla mukayese edilerek ikinci şeyin aldığı hükme bağlandığı anlamına

¹³⁹ Bu kavramlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Gazzâlî, *Esâsu’l-kıyas*, s.104-111.

¹⁴⁰ Geniş bilgi için bkz. Gazzâlî, *Esâsu’l-kıyas*, s.110.

¹⁴¹ Bu kavramlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Gazzâlî, *Esâsu’l-kıyas*, s.110.

¹⁴² Bkz. Gazzâlî, *Esâsu’l-kıyas*, s.107.

gelmektedir. Mukayesenin söz konusu olduğu bir yerde de mukayeseye konu edilen şeyler arasında tertib ve sıralamanın söz konusu olduğu bilinmektedir. Bütün bu hususları dikkate aldığımızda kıyas ile umum arasında var olan en temel farkın, kıyasta asıl ile fer'ın bilgisi arasında bir tertip ve sıralamanın bulunması; buna karşın âmın fertlerine delâletinden elde edilen bilgide herhangi bir tertibin söz konusu olmamasıdır. Âmın delâlet ettiği bütün fertlerin âmmdan aynı anda anlaşılması da buradan kaynaklanmaktadır. Hamr kelimesi için söz konusu olan bu durum İbn Teymiyye ve İbn Kayyim tarafından zikredilen hırsız vb. kelimeler için de geçerlidir.

Binaenaleyh âm ve mutlak nasların insanı ilgilendiren tüm hükümleri ifade ettiğini ve kıyasa ihtiyaç bırakmadığını söylemek, nasların ait olduğu Arap dil üslubuyla da pek fazla örtüşmemektedir. Çünkü Arap dilinde var olan tüm lafızların bu şekilde anlamlarına delalet ettiğini iddia etmek isabetli bir yaklaşım değildir. Kaldı ki nasların kıyasa ihtiyaç bırakmadığını iddia eden İbn Kayyim bile kıyasın fitrî olduğunu söylemektedir.¹⁴³ Fitrî olan kıyasın fitrata hitap eden dinin naslarını anlamada sadece şahitlik görevini yaptığını ve ancak zaruret halinde kullanılan talî bir delil olabileceğini kesin bir dille ifade etmek Arap dilinin zirvesinde olan nasların dil yapısına ve dil mantığına uygun düşmemektedir.

Çoğu usûlcünün yaklaşımına göre naslar her alanda meydana gelen hâdiseler ve sorunların çözümü için lazım gelen hükümleri ihtiva ettiğinden yeterli gelmektedir. Şu var ki naslar bu hükümlerin bir kısmını bilfiil ihtiva ederken, diğer bir kısmını bil kuvve ihtiva etmektedir. Nasların bilfiil ihtiva ettiği hükümler, doğrudan naslardan elde edilen hükümlerdir. Bu tür hükümler için kıyas, içtihad vb. delil veya yöntemlere başvurmak gerekmemektedir. Zira bu çeşit hükümler ictihada ihtiyaç bırakmayan sarîh naslardan elde edilmektedir. Bil kuvve ihtiva edilen hükümler ise kıyas, icihad vb. delil veya yöntemler vasıtasıyla naslardan elde edilen hükümlerdir. Dolayısıyla nasların yeterli oluşu onların, insanı ilgilendiren tüm hükümlere doğrudan delâlet etmesi anlamına gelmemektedir. Aksi halde insanı ilgilendiren her şeyin bizzat naslarda zikredilmesi lazım gelirdi ki bunun böyle olmadığı açıktır. Bazı fakihler bu hususu ta'zîr cezası bağlamında şöyle dile getirmektedir: "Burada açık bir soru vardır. O da şudur: Ta'zîr cezası naslarda sarîh bir biçimde belirtilmemiştir. O halde hâkimin uyguladığı bu tür cezalar şer'î midir beşerî midir?. Bu sorunun cevabı şöyledir: Dünya devam ettikçe (hâdiselere bağlanan) hükümler şer'î/nasların dışına çıkmamaktadır. Bu demek değildir ki vuku bulan her hâdiseler doğrudan naslarda yer almaktadır. Bu doğru da değildir. Zira hâdiseler zaman ve mekânın değişmesiyle yenilenmekte ve farklı şekillerde tezahür etmektedir. Belki mezkûr sözün anlamı şudur: Zaman içinde vuku bulan her yeni hâdiseler mutlaka şer'îatın küllî kurallarından bir kuralın kapsamına girmektedir."¹⁴⁴ Bu ifadelerde de görüldüğü gibi, dinin kemale ermesi, onun mükellefleri ilgilendiren hayatın tüm meselelerine dair hükümleri küllî bir biçimde kapsadığı anlamına gelmektedir. Kur'an'ın her şeyi içerdiğini ve beyan ettiğini ifade eden ayetleri¹⁴⁵ de bu bağlamda anlamamız gerekmektedir. Bu da dinin kemale

¹⁴³ İbn Kayyim, *I'lâmu'l-Muvakki'in*, I, 208.

¹⁴⁴ Cezirî, Abdurman b. Muhammed, *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2.baskı, Beyrut 2003, V, 353-354.

¹⁴⁵ Bkz. el-En'âm, 6/38, 59; en-Nahl,16/89.

ermesinin ve Kur'an'ın her şeyi beyan etmesinin, dinin ihtiva ettiği usûl ve temel prensipler açısından söz konusu olduğunu göstermektedir.¹⁴⁶ Yoksa dinin kemale erdiğini ve her şeyin Kur'an'da yer aldığını beyan eden ayetler, kıyamete dek vuku bulacak olan tüm fer'î-cüzî hâdiselerin genelde dinde özelde Kur'an'da açıkça yer aldığı gibi bir anlama gelmemektedir.¹⁴⁷ Cüveynî'nin: "Şerîfatın küllî nass ve kuralları, hükmü bulunmayan herhangi bir meselenin söz konusu olmadığına delâlet etmektedir,"¹⁴⁸ şeklindeki sözü bu hususu veciz bir biçimde ifade etmektedir. Bu da naslardan hüküm elde etmek için icthadî ve istidlâlî delil veya yöntemlerin gerekli olduğunu gösterdiği gibi, bu delil ve yöntemlere ihtiyaç bırakmayan sarîh nasların insanı ilgilendiren tüm hükümler için bilfiil kâfi gelmediğini de göstermektedir. Bundan dolayıdır ki vuku bulan birçok yeni meseleye bağlanan hükümler usûl ilminde konu edinilen icthadî ve istidlâlî delil ve yöntemler vasıtasıyla elde edilmektedir. Usûl ilminin tedvin amaçlarından biri de bu olsa gerektir.

Cüveynî ve birçok usûlcü tarafından benimsenen yaklaşımı destekleyen birtakım naklî deliller de söz konusudur. Bunların başında meşhur Muâz hadîsi¹⁴⁹ ile icthad hadîsi¹⁵⁰ gelmektedir. Zira Muâz hadîsi müctehidin, meydana gelen hâdiseleri hükme bağlamak için icthada/kıyasa başvurma zorunda kalabileceğini ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "*İctihad edip isabet edene iki ecir, hata edene bir ecir verilir,*" mealindeki hadîs de bu hususu ifade etmektedir. Nitekim her iki nebevî hadîs de vuku bulan her bir hâdiseye bağlanan şer'î hükmün doğrudan naslarda yer almayabileceğini ve dolayısıyla müctehidin icthad, kıyas vb. istidlâlî delil ve yöntemlere başvurma zorunda kalabileceğini göstermektedir. Bu da her ne kadar kıyas vb. kaynaklardan elde edilen hükümlerin niceliği hakkında bir bilgi vermese de Zâhirîlerle İbn Kayyim'in iddialarını çürütmek için yeterli gelmektedir. Zira mezkûr nebevî hadisler, tüm hükümlerin naslardan elde edilmediğini ve kıyasa başvurma zorunlu olduğunu koymaktadır.

Çoğu usûlcü tarafından benimsenen yaklaşıma göre kıyasa/icthada başvurmak ne dinin kemale ermesiyle ne de nasların yeterli oluşuyla çelişir. Bilakis kıyasa başvurmak naslarla amel etmektir. Çünkü kıyasa başvurmak, naslarda içkin olan genel anlamlı ve kapsamlı illet ve vasıfları istinbat edip nasları bu vasıf ve illetler üzerinden meydana gelen her türlü tikel hâdiseye teşmil etmektir. Gazzâlî'nin: "Kıyas tevkîfidir,"¹⁵¹ şeklindeki ifadesi de bu hususu dile getirmektedir. Çünkü bu ifade, fikhî kıyasın aklî kıyasın aksine, salt re'y olmadığını, bilakis naslarda mündemiç olan anlam ve vasıfları elde etmeye yönelik aklî bir çıkarsama faaliyeti olduğunu göstermektedir. Nitekim fikhî kıyas nassın çerçevesinde kalarak/onu dikkate alarak aklı kullanıp fikhî ahkâmı istinbat etmeye yönelik bir faaliyettir.

¹⁴⁶ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Zekiyyüdin Şa'bân, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, nşr. Câmi'âtü Karyonsun, 6. baskı, Bingazi 1995, s. 47-53.

¹⁴⁷ Özdemir, İbrahim, *Nebevî Fiil ve Terklerin Şer'î Değeri*, İlâhiyât yay., Ankara 2016, s. 221-222.

¹⁴⁸ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûh ed-Dîb, Dârü'l-minhâc, 1. baskı, Cidde 2007, IX, 324.

¹⁴⁹ Bkz. Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, X, 195.

¹⁵⁰ Buhârî, "İ'tisâm", 21.

¹⁵¹ Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyas*, s. 103.

Cüveynî ve birçok usûlcü tarafından kabul edilen yaklaşımın argümanlarına bakıldığında şunu görmemiz mümkündür: Bu yaklaşım sahipleri insanı ilgilendiren tüm şer'î hükümlerin kıyastan/içtihâddan elde edildiğini değil, vuku bulan hâdiselere taalluk eden çoğu hükümlerin kıyas veya ictehad yoluyla elde edildiğini söylemektedirler. Dolayısıyla nasların yeterliliği meselesi bağlamında usûlcüler arasında tartışılan temel şey, nasların küllî anlamda yeterli olup olmadığı değildir. Zira tüm usûlcüler hatta tüm İslam bilginleri nasların bu anlamda yeterli olduğu konusunda hemfikirdir. Bilakis bu meyanda tartışılan husus, nasların meydana gelen yeni hâdiselere nasıl teşmil edileceği ve bu tür hâdiselere ilişkin hükümlerin ne kadarının doğrudan naslardan elde edileceği meselesidir. “Vuku bulan her hâdise için mutlaka Şâri’in bir hükmü vardır” veya “karşılaşılan her bir hâdisenin mutlaka şer'î bir çözümü söz konusudur,” şeklindeki yaygın prensip de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

5. Nasların Yeterliliğine İlişkin Benimsenen Yaklaşımların Genel Bir Değerlendirilmesi

Nasların yeterliliği konusunda ileri sürülen mezkûr yaklaşımlarla ilgili genel bir değerlendirme yapmamız gerekirse şunları söyleyebiliriz: Bu yaklaşımları iki ana grup halinde ele almamız mümkündür. Şöyle ki; nasların lafzî/zahirî delâletiyle yetinen ve bu delâletin bütün fiil ve hâdiseler için yeterli geldiğini, naslarda açıkça hükmü yer almayan şeylerin ise af/ibaha kapsamında yer aldığını söyleyen Zâhirî eğilime karşı; nasların tüm hükümlere delâlet ettiğini, nasların âmm ve mutlak olup birden çok delâlet şeklinin bulunduğunu, kıyasa ancak zorunlu hallerde başvurulabileceğini söyleyen İbn Kayyim’in yaklaşımı birinci grupta yer almaktadır. Bu iki yaklaşımı da nasların lafzî delâletini önceleyen birer eğilim olarak görebiliriz. Şu var ki İbn Kayyim temelde kıyası kabul edip nasların delâletine şahit kıldığından onun benimsediği yaklaşımı, Zâhirî yaklaşımla birlikte değerlendirmek yerine, hocası İbn Teymiyye’nin savunduğu yaklaşıma yakın hatta onunla aynı görmenin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. İbn Kayyim’in başta Cüveynî olmak üzere çoğu usûlcü tarafından benimsenen yaklaşımı eleştirmesi ve onların kıyas kullanımlarına şiddetle karşı çıkması bu kanaatimizle çelişmemektedir. Diğer bir deyişle onun bu tavrı, benimsediği yaklaşımı Zâhirî bir yaklaşım olarak görmemizi gerektirmemektedir. Zira İbn Kayyim bütün bu söylem ve eleştirilerine rağmen kıyasın şer'î bir delil olduğunu söylemekte ve onu birçok konuda hükümlere kaynak olarak göstermektedir. Bu da İbn Kayyim’in kıyas ehli olarak nitelendirdiği usûlcüleri, kıyası kullandıkları için değil, kıyası hatalı kullandıkları için eleştirdiği anlamına gelmektedir. Ancak bu gerekçe kıyası devre dışı bırakmak veya onu salt şahit ve tabi bir delil görmek için yeterli bir neden oluşturmamaktadır. Zira kıyası sıklıkla kullanan usûlcülerin düştükleri hata -hata olarak kabul edilirse şayet- bizzat kıyasın hatalı olduğu değil, kıyasta hatanın söz konusu olabileceği anlamına gelmektedir. Çünkü kıyas temelde hatalı bir yöntem değildir. Hatta İbn Kayyim’in ifadesiyle fitrî bir yöntemdir; ancak her yöntemde olduğu gibi, hatalara açık bir yöntem niteliğini taşımaktadır. Nitekim fıkıh usûlünde “kavâdihü'l-ille” başlığı altında ele alınan ve bu kabil hataları irdelleyen uzunca bir bahis yer almaktadır. Bütün bunları dikkate aldığımızda İbn Kayyim’in yaklaşımını müstakil bir

yaklaşım olarak kabul etmek yerine, hocası İbn Teymiyye tarafından benimsenen yaklaşımla aynı görmemizin daha doğru olacağını söylememiz mümkündür.

İkinci grubu oluşturan çoğu usûlcünün yaklaşımı ile İbn Teymiyye tarafından benimsenen yaklaşım ise birbirinin karşıtı olarak kabul edebileceğimiz birtakım özellikleri taşımaktadır. Şöyle ki; İbn Teymiyye, yukarıda ifade edildiği gibi, yeni hâdiselere taalluk eden çoğu hükümlerin naslardan alındığını, geriye kalan kısmın ise kıyas vb. delillerden elde edildiğini söylemektedir. Ona göre küllî önermeler ve âmm kaidelerden oluşan naslar tüm şer'î hükümleri kapsamaktadır; ancak nasları anlamayan veya hâdiselere tatbik etmesini bilmeyenler, hâdiselere taalluk eden hükümlerin çoğunun naslardan değil, kıyastan elde edildiğini söylemektedirler. Hâlbuki şer'î delillerde hazakat sahibi olanlar, hâdiselere bağlanan çoğu hükümleri naslardan elde edebilmektedirler. Naslardan aldıkları bu hükümleri aynı zamanda sahih kıyas yoluyla da istinbat edebilmektedirler. Çünkü sahih kıyas, nasların delâlet ettiği hükümlere delâlet eden ve dolayısıyla nasların delâletini pekiştiren bir konuma sahiptir. Nitekim İbn Kayyim de hocası gibi sahih kıyasın nasların şahidi olduğunu söylemektedir ki İbn Kayyim'in yaklaşımını hocasının yaklaşımıyla aynı görmemizin bir delili de onun bu söylemidir.¹⁵²

Başta Cüveynî olmak üzere birçok usûlcü tarafından benimsenen yaklaşıma gelince bu yaklaşım, İbn Teymiyye'nin yaklaşımının aksine, meydana gelen çoğu tikel hâdiselere bağlanan hükümlerin âmm ve mutlak olan naslardan değil, kıyas ve içtihadından elde edildiğini; hükümlere konu olan hâdiselerin çok yönlü olduğunu, buna karşın âmm ve mutlak nasların kapalı olduğunu, bu tür nasların tatbiki için mutlak anlamda mezkûr naslara konu olan hâdiselerin müctehidler tarafından değişik kriterlerle incelenmesi gerektiğini söylemektedir. Usûlcüler tahkîk'ü'l-menât yöntemiyle hayatın her alanında meydana gelen her hâdiseyi inceleyip hükme bağlamaktadırlar. Usûlcülerin; fikhın, hâdiselerin hükümlerine yönelik bir bilgi olması hasebiyle yenilik ve fazlalık temelleri üzerine kurulu bir ilim olduğunu, vuku bulan hâdiselere ilişkin yapılan icthadın vahiy kapsamında görüldüğünü, fikhın geleceğe dönük bir konuma sahip olduğunu ve bu nedenle icthadın vahyin bir devamı mesabesinde olduğunu ifade etmeleri¹⁵³ de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Son iki yaklaşım tarafından ileri sürülen argümanlar birlikte mülâhaza edildiğinde her iki yaklaşım arasında görülen ihtilafın anlam eksenli gerçek bir ihtilaf değil, ifade kaynaklı lafzî bir ihtilaf olduğunu söylememiz mümkündür. Şöyle ki; hayatın tabii akışı içerisinde vuku bulan ve şer'î hükümlere konu olan cüzî hâdiselerin incelendiği tahkîk'ü'l-menât yöntemini “kıyas” olarak değil de “nassın tatbiki”, “nasla amel”, “hitab delili” ve “delâlet” kapsamında gören ve bu yönleri önceleyen İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim, mezkûr hükümlerin tümünün veya çoğunun naslardan elde edildiğini söylemektedirler. Buna karşın mezkûr yöntemin bir “kıyas türü” veya “ictihad şekli” olduğunu kabul eden

¹⁵² İbn Teymiyye ve İbn Kayyim tarafından benimsen bu yaklaşım daha sonra gelen Şevkânî tarafından da benimsenmektedir. Bkz. Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed İnâye, Dârü'l-kitabi'l-Arabî, I. baskı, 1999, y.y., I, 215, II, 104, 226.

¹⁵³ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, I, 87-88; Heyet. *et-Teccidu'l-usûli*, el-Ma'hedü'l- 'alemî li'l-fikri'l-İslamî, Dârü'l- kelime, Herndon 2015, s. 675.

veya önceleyen usûlcülerin kahir ekseriyeti, anılan hâdiselere taalluk eden çoğu hükümlerin kıyas ve icthad kaynaklı olduğunu söylemektedir.

Tahkîku'l-menât yöntemine ait bütün kısımların¹⁵⁴ kıyas olmadığını ileri sürerek bu iki yaklaşım arasındaki ihtilafın lafzî olmadığını söylemek mümkün olsa da anlamlı değildir. Zira yeni hâdiselere taalluk eden çoğu hükümlerin kıyastan kaynaklandığını söyleyen usûlcüler, kıyası, icthad anlamını dışarda bırakan terim manasında kullanmamaktadırlar. Nitekim bu yaklaşımı ilk defa açıkça dillendiren Cüveynî, daha önce ifade edildiği gibi, onu temellendirirken kıyas terimi yerine başta icthad kavramı olmak üzere çıkarım ifade eden veya nazar gerektiren birçok kavramı da kullanmaktadır. Bu hususu onun dile getirdiği: “Kuşkusuz şer’î hükümlerin kahir ekseriyeti icthaddan kaynaklanmaktadır,”¹⁵⁵ ifadesinde açıkça görmek mümkündür. Cüveynî’nin bu ve benzeri ifadelerine bakıldığında onun temel savunusunun, tikel hâdiselere verilen çoğu hükümlerin, Zâhirîlerin söylediğinin aksine, doğrudan naslardan elde edilemeyeceği hususu olduğu görülür. Dolayısıyla o, bu bağlamda kullandığı kıyas kavramını icthadın veya diğer istidlâlî delil veya yöntemlerin karşısı olarak kullanmamaktadır. Bilakis Cüveynî bu terimi, nassın zahir anlamının mukabili olarak zikretmektedir. Bu husus hem Cüveynî’nin yukarıda yer verilen: “Hükümleri ihtiva eden nass ve zahir konumundaki ayet ve hadisler fetvâ ve vakialara nispetle engin denizden bir avuç su mesabesindedir,” şeklindeki ifadelerinden hem “Kuşkusuz şer’î hükümlerin kahir ekseriyeti icthaddan kaynaklanmaktadır,”¹⁵⁶ biçimindeki sözünden hem de bu meselenin zikredildiği bağlamdan anlaşılmalıdır. Binaenaleyh hükme bağlanmak istenen tikel hâdiselerin incelendiği tahkîku'l-menât yönteminin kıyas olarak kabul edilip edilmemesi, Cüveynî ve onu izleyenler için çok da önemli değildir. Bu meyanda mezkûr usûlcüler için önemli olan şey, vuku bulan yeni hâdiselere verilen çoğu hükümlerin nasların zahir anlamlarından elde edilemediğidir. Çoğu nasların manaya delâletinin zannî olması da bunu göstermektedir.¹⁵⁷

Öyle görülüyor ki başta Cüveynî olmak üzere bu yaklaşımı benimseyenler tarafından kullanılan “kıyas” kavramı ve bunun temellendirilmesinde sıklıkla başvuru olan “naslar sınırlıdır; hâdiseler sınırsızdır” şeklindeki yaygın argüman, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’i bir hayli tedirgin etmiş ve bu nedenle onların şiddetli eleştirilerine maruz kalmıştır. Kıyasın nassın karşısı olarak görülmesi, mahza re’y anlamında kullanılması, nasların devre dışı bırakılmasına yol açabilmesi, dinde yeri olmayan birçok bid‘ata kapı aralama imkânını barındırması, naslarda yeri olmayan ve gerçek hayatta vuku bulması imkânsız olan birçok farazî örneğe kaynak kılınması vb. nedenler bu endişeyi daha da pekiştirmiş ve böylece İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in keskin eleştirilerine hedef olmuştur. Oysa yukarıda belirtildiği gibi, bu iki bilgin de kıyasın sahih türünü kabul etmekte ve onu sayısız hükümlere referans göstermektedirler. Kaldı ki kıyasın hatalı kullanılması veya hatalara kaynak gösterilmesi

¹⁵⁴ Bu yöntemin kısımları ve her bir kısmın tanım ve örnekleri için bkz. Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm, *Şerhu Muhtasari’r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-risâle, I. baskı, y.y., 1987, III, 233.

¹⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 475.

¹⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 475.

¹⁵⁷ Bkz. Hallâf, *Hulâset tarîhi’t-teşrî’i’l-İslamî*, Dârü’l-kalem, 3. baskı, Kuveyt 1996, s. 42-43.

bizzat kıyası reddetmek için yeterli bir gerekçe de teşkil etmemektedir. Çünkü yöntemin hatalı kullanılması, yukarıda ifade edildiği gibi, bizzat yöntemin devre dışı bırakılması için yeterli bir neden teşkil etmemektedir. Aksi takdirde nasların da devre dışı bırakılması lazım gelir ki bunun doğru olmadığı açıktır. Zira naslar da birçok kişi hatta grup tarafından doğru anlaşılmamakta ve sayısız hatalara referans gösterilebilmektedir.

Bütün bunların yanı sıra Cüveynî ve onu izleyenler kıyas kavramıyla salt terim anlamını kast etmediklerinden, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim tarafından kıyas üzerinden bu yaklaşıma yöneltilen çoğu eleştiriler de tabii olarak ortada kalmaktadır. Bu eleştirilerin içtihadâ yönelmesi ise mümkün değildir. Çünkü her iki bilgin de diğer usûlcüler gibi icthadî kabul etmektedirler. Dahası İbn Kayyim fetvânın “nass bilgisi” ve “olgu bilgisi” şeklindeki iki temele dayandığını, olgunun zaman, mekân, durum, şahıs, örf ve âdet gibi değişkenlerle sıkı bir ilişki içerisinde bulunduğunu ve müctehidin doğru fetvâ verebilmesi için bu değişkenleri itibara almasının mutlak anlamda gerekli olduğunu söylemektedir.¹⁵⁸ Bu ise Cüveynî ve onu takip edenler tarafından kıyas ve icthada temel kılınan tahkîku'l-menât yöntemini işlemekten başka bir şey değildir. İbn Teymiyye ve özellikle İbn Kayyim tarafından mezkûr yaklaşıma karşı yapılan şiddetli eleştirilerin yersiz ve temelden yoksun olduğunu gösteren diğer bir delil de kıyas dışında birçok icthadî ve istidlâlî delil ve yöntemlerin ve bunları konu edinen usûl ilminin bizzat varlığıdır.

Sonuç

Usûlcüler İmam Şâfiî'den bu yana nasların, insanı ilgilendiren bütün hayat alanlarını kuşattığı konusunda ittifak etmekle beraber, bunu farklı şekillerde dile getirmektedirler. Usûlcülerin bu farklı ifade şekilleri onların naslara ve nasların delalet şekline ilişkin farklı yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Usûlcüler nasların yeterliliği meselesini iki düzlemde ele almışlardır. Birincisi, nasların insan hayatını ilgilendiren her problemle ilgili hüküm ihtiva ettiğini ifade eden teorik/küllî düzlemdir. Usûlcüler nasların bu anlamda yeterli olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Onlar nasların teorik anlamdaki yeterliliğini temelde dinin kemale ermesi argümanına dayandırmaktadırlar. İkincisi, kıyamete dek vuku bulan tikel hâdiselere bağlanan hükümleri ihtiva etme biçimini ifade eden pratik/tatbikî düzlemdir. Usûlcüler nasların sözü edilen hâdiselere tatbikini ilgilendiren bu alanda ihtilaf etmişlerdir ki bu da onların naslarla-hâdiseler arasında kurulması gereken irtibata dair farklı yaklaşımlarından ileri gelmektedir. Bazı usûlcüler meydana gelen cüzî hâdiseleri hükme bağlamada nasların delâletini öncelerken, çoğu usûlcü naslarda içkin olan genel anlamlı vasıfları öncelemektedir. Naslarda mündemiç olan vasıfları önceleyen usûlcüler, cüzî hâdiselere bağlanan hükümlerin elde edilmesinde özelde kıyas ve icthada genelde diğer istidlâlî delillere başvurmanın zorunlu olduğunu söylemektedirler. Nasların âmm ve mutlak olmasından hareketle onların delâletini önceleyen usûlcüler ise mezkûr hâdiseleri şer'î çözümlere bağlarken başta kıyas olmak üzere sözü edilen istidlâlî delil ve yöntemleri birer şahit veya tabi delil olarak görmektedirler.

¹⁵⁸ Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, I, 69; III, 5.

Usûlcülerin kahir ekseriyetinin vuku bulan tikel hâdiseleri hükme bağlamada başta kıyas ve ictihad gibi istinbat menşeli yöntem ve delillere başvurmaları, biri zatî diğer haricî olmak üzere iki temel nedene dayanmaktadır. İlki, nasların vaz' ve istimalinden kaynaklanan yapısal kapalıdır. Bu kapalılık daha çok nasların sübut ve delâlet şekillerinden neşet etmektedir. Diğer de hükümlere bağlanmak istenen tikel hâdiselerin farklı mahiyet ve özelliklere sahip olmasıdır. Nasların yapısal nitelikleri ile hâdiselerin karmaşık özelliklerini birlikte dikkate alan usûlcüler naslarla hâdiseler arasında sağlıklı irtibatın kurulabilmesi için literal anlamların yeterli olmadığını söylemektedirler. Mezkûr usûlcülerin, bu irtibatı gerçekleştiren ve mahiyeti itibariyle ictihad veya kıyas olan tahkîku'l-menât yöntemini zorunlu görmeleri buradan ileri geldiği gibi, kıyas ve ictihad yoluyla elde edilen hükümlerin fikhî-zannî hükümler olduğunu söylemeleri de buradan ileri gelmektedir. Nasların ıtlak ve umum niteliklerini önceleyen usûlcüler hâdiselerin incelendiği tahkîku'l-menât yöntemini nasların tatbiki veya naslarla amel kapsamında mülhaza etmektedirler. Bu usûlcülerin, hâdiselere verilen tüm ve/veya çoğu hükümlerin naslardan elde edildiğini söylemeleri buradan kaynaklandığı gibi, onların bu tür hükümleri delâlet kaynaklı hükümler olarak görmeleri de buradan kaynaklanmaktadır.

Cüveynî başta olmak üzere çoğu usûlcü tarafından benimsenen ve tikel hâdiselerin kahir ekseriyetine taalluk eden şer'î hükümlerin kıyas ve ictihaddan kaynaklandığını söyleyen yaklaşım, hem nasların hem de hâdiselerin yapısına daha uygun düşmektedir. Naslardan elde edilen hükümlerin tikel hâdiselere bağlanma şekli hakkında usûlcüler arasında vuku bulan bu ihtilafın anlam odaklı hakîkî bir ihtilaf değil de ifade kaynaklı lafzî bir ihtilaf olduğunu söylememiz mümkündür.

İnsanı ilgilendiren her hükmün doğrudan naslarda yer aldığını ve kıyasın batıl olduğunu söyleyen Zâhirî yaklaşım ise bu kapsamın dışında kalmaktadır. Zâhirî usûlcüler her hâdiseye verilen hükmün nasların literal anlamlarından elde edildiğini söylemekle diğer usûlcülerden farklı bir yaklaşım benimsemiş olmaktadır. Zâhirî yaklaşım birinci düzlemde olduğu gibi, ikinci düzlemde de yeterliliği bizzat naslarda görmektedir. Zâhirî yaklaşımın, nasları vuku bulan ve birbirinden farklı olan cüzî hâdiselere tatbik etmede yetersiz kalması, bu yaklaşımın nasları anlama ve yorumlamada yetersiz kaldığını göstermektedir. Zâhirî usûlcüler tüm fiil ve hâdiselere taalluk eden şer'î hükümlerin elde edilmesinde, nasların lafızlarını ve bunlara yüklenen literal anlamları yeterli görürken, diğer usûlcüler pratik anlamdaki yeterliliğin, naslar ve naslardan istinbat edilen ictihadî ve istidlâlî delil ve yöntemlerin birlikte ele alınmasıyla söz konusu olduğunu söylemektedirler.

Usûlcüler tarafından sıklıkla dile getirilen “vuku bulan her bir hâdiseye için şer'î bir hüküm vardır,” şeklindeki prensip, her iki düzlemde dile getirilen nasların yeterliliği hususuna vurgu yapan ortak bir kabulü ifade etmektedir. Zâhirîler bu prensibi nasların literal anlamları üzerinden olaylara uygularken, usûlcülerin büyük çoğunluğu naslardan kaynaklanan ictihadî ve istidlâlî delil ve yöntemler üzerinden hâdiselere tatbik etmektedir. Usûlcüler arasında tartışma konusu olan yeterlilikten kasıt, dinin, insanı ilgilendiren hayatın bütün yönlerini -küllî anlamda da olsa- şer'î çözümlere bağlayan teorik anlamdaki

yeterlilik şekli değil, hayatta karşılaşılan ferdi ve toplumsal hâdiseleri çözüme kavuşturma keyfiyetini konu edinen pratik anlamdaki yeterlilik biçimidir.

KAYNAKÇA

Abdülazîm Abdüsselâm, *İbnu'l-Kayyim: Asruhu ve menhecuhu ve ârâuhu fi'l-fikhi ve'l-akâidi ve't-tasavvuf*, Dârü'l-kalem, 3.baskı, Kuveyt 1984.

Abdullah Binbeyye, *Tenbîhu'l-merâci' alâ ta'sîli fikhi'l-vâki'*, Merkezu nemâ li'l-buhûs, 1.baskı, Beyrut 2014.

Abdülcelîl Züheyr, *el-Hukmu's-şer'î beyne asâleti's-sebât ve's-salâhiyye*, 1.baskı, Dârü'n-nefâis, Ürdün 2006.

Abdülmeccid Mahmûd, *el-İtticâhâtu'l-fikhiyye 'inde ashâbi'l-hadîs*, y.y., 1979.

Abdülvehhâb Hallaf, *İlmu usûli'l-fikih*, thk. Muhammed Edîb Sâlih, 1.baskı, Mektebetü'r-rüşd-Nâşirûn, Riyad 2010.

———, *Hulâset tarîhi't-teşrî'i'l-İslâmî*, Dârü'l-kalem, 3. baskı, Kuveyt 1996.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 3. baskı, Beyrut 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Cami'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dârü İbn Kesir-el-Yemâme, Beyrut, t.y.

Cezâirî, Abdülmeccid Cum'a, *İhtiyârâtü İbni'l-Kayyim el-usûliyye*, Dârü İbn Hazm, 1.baskı, Beyrut 2005.

Cezîrî, Abdurman b. Muhammed, *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2.baskı, Beyrut 2003.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh, *Ğiyâsu'l-ümem fi iltiyâsi'z-zülem*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Mektebetü İmâmi'l-Haremeyn, 2. baskı, 1401, y.y.

———, *el-Burhân fi usûli'l-fikih*, thk. Abdülazîm, ed-Dîb, Dârü'l-vefâ', 5. baskı, Mansûre/Kahire 2012.

———, *Nihâyetü'l-matleb fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûh ed-Dîb, Dârü'l-minhâc, 1. baskı, Cidde 2007.

Ebû Zehre, Muhammed, *İbn Hazm*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1996.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Esâsu'l-kıyas*, thk. Fehd es-Serhân, Mektebetü'l-ubeykan, Riyad 1993.

———, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen Heytu, Dârü'l-fikir, 3. baskı, Beyrut 1998.

———, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Fevâtihu'r-Rahamût ile birlikte), Matbaatü'l-Emîriyye, Bulak 1324.

Hacvî, Muhammed Hasen el-Fasî, *el-Fikru's-sâmî*, thk. Eymen Salih, 1. baskı, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1995.

Heyet, *et-Tecdîdu'l-usûlî*, el-Ma'hedü'l-'alemî li'l-fikri'l-İslamî, Dârü'l-kelime, Herndon 2015.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Şâkir, Dârü'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, t.y.

———, *en-Nübez fî usûli'l-fikhi'z-Zâhirî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2000.

İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaki'in an rabbi'l-'âlemîn*, thk. Mutasımbillâh el-Bağdadî, 1. baskı, Dârü'l-kitabi'l-Arabî, Beyrut 1996.

———, *Şifâu'l-'alil fî'l-kadâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 3. baskı, Beyrut t.y.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, 1. baskı, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1419.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *el-İstikâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmîatu'l-İmam Muhammed b. Suûd, el-Medînetü'l-Münevvere 1403.

———, *el-Fetâve'l-kübrâ*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. baskı, Beyrut 1987.

———, *Mecmûu'l-fetâvâ*, der. Abdurrahman Kâsım, Mecmeu'l-Melik Fehd, el-Medînetü'l-Münevvere, 1995, XIX, 176.

———, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Câmîatü'l-İmam Muhammed, 1. baskı, el-Medînetü'l-Münevvere 1986.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*, Müessesetü'r-reyyân, 2. baskı, y.y., 2002.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru'ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut t.y.

Özdemir, İbrahim, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

———, *Nebevî Fiil ve Terklerin Şer'î Değeri*, İlâhiyât Yay., Ankara 2016.

———, "Ahkâmın Değişmesi"ne Farklı Bir Yaklaşım, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt-Sayı 47, Aralık 2014.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, Dârü'l-hadîs, Kahire 2004.

Pezdevî, Ebu'l-Usr Fâhru'l-İslâm Alî b. Muhammed, *Usûlu'l-Pezdevî (Keşfu'l-esrâr içinde)*, Dârü'l-kitabi'l-İslamî, y.y., t.y.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, t.y.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Sâlih Suhbül, Dârü'l-Farûk, 1.baskı, Ürdün 2011.

Şafî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir, yy., t.y.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a*, thk. Hasen Selman Meşhur, 1.baskı, Dâru İbn Affân, y.y., 1997.

———, *el-İ'tisâm*, thk. Heyet, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 2008.

Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed İnâye, Dârü'l-kitabi'l-Arabî, 1.baskı, y.y., 1999.

Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, 1.baskı, y.y., 1987.

Zekiyyüdin Şa'bân, *Usûlu'l-fıkhi'l-İslâmî*, nşr. Câmi'âtü Karyonsun, 6. baskı, Bingazi 1995

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed İbrahim, 1.baskı, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1957.

