

KIYASIN MEŞRÛİYETİNDE BEŞER OLMANIN ROLÜ VE KIYAS KARŞITI BİR ZİHNİYETİN ANALİZİ

Ahmet Selman BAKTI*

Öz

Kıyas yöntemi fikhî hükümlere ulaşma konusunda İslam hukuk bilginlerinin kahir ekseriyeti tarafından ilk dönemlerden itibaren kullanılagelmiştir. Bununla birlikte yöntemin meşrûiyeti usûl tarihinde sorgulanmış, aklî ve naklî itirazlarda bulunulmuştur. Bu makalede öncelikle kıyas yönteminin tartışıldığı zemini ele alıp meşrûiyetine ilişkin istidlâle farklı bir noktadan yaklaşacağız. Bu bağlamda biz kıyasın insanoğlu için doğuştan gelen ve kaçınılmaz bir nitelik/ihtiyaç olduğu, dolayısıyla insanların kıyasa doğal olarak başvurduğu fikrini savunacağız. Daha sonra kıyası tümünden reddederek bütün bir usûl birikiminin karşısında yer alan, temel olarak Abdülaziz Bayındır tarafından ortaya konulup Fatih Orum tarafından savunulan, "Kur'ân'ı anlama usûlü"nü birkaç örnek özelinde tahlil edeceğiz.

Anahtar kelimeler: Kıyas, Meşrûiyet, Usûl, İnsan olmak.

The Role of "Being Human" in the Legitimacy of Qiyas and an Analysis of Mentality Wich Against to Qiyas

Abstract

From the early periods, the method of *qiyas* (analogical reasoning) has been used by vast majority of Muslim jurists as an important tool for reaching to rules of islamic law. The legitimacy of this method, however, has been queried/questioned throughout the tradition of *al-usûl*, and has faced some objections both *a'qîl* (depending on rational reasoning) and *naqlî* (depending on religious reports and convections) objections. In this paper first we are dealing with the ground of the disputations on the legitimation of method of *qiyas* and then, we will take a different approach to the subject. Within this context, we will affirm the idea that the *qiyas* is an innate and inevitable property/need of human beings, thereby, people resort to the *qiyas* inherently. Then, we are going to analyze and examine, through some chosen examples, "The Method of Understanding of Quran" which fundamentally was suggested by Abdülaziz Bayındır and has been defended by Fatih Orum who are seemingly taking a position against to tradition of *al-usûl* wholly as well as to method of *qiyas*.

Key words: Qiyas, Legitimacy, Usûl, Being human.

Giriş

Usûl tarihinde Kitap ve sünnetin herhangi bir mesele hakkında ne şekilde çözüm sunacağı tartışılmalıdır. Bu tartışma çerçevesinde ilk dönemlerden itibaren nasların sınırlı olduğu yaklaşımının neticesinde ortaya çıkan kıyas yöntemi büyük oranda kabul görmüştür. Kıyasın kullanımı; yöntemin aklî, uygulama alanının vahiy olması sebebiyle bu yöntemle varılacak sonuçların meşrûiyet tartışmasını gündeme getirmiştir. Gerek taraftarları gerek muha-

* Doktora öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalı; Okutman, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. (selman_bkt@hotmail.com)

lifleri kendi görüşlerini destekler mahiyette aklî ve naklî deliller ortaya koymuşlardır. Böylece her iki tarafın katkılarıyla usûl tarihinde kıyasa ilişkin zengin bir birikim oluşmuştur.¹

Kur'ân'ın her şeyi ihtiva ettiği iddiasından hareketle Kur'ân merkezli bir dinî söylemi benimseyen akımlar özellikle kıyasa karşı tahammülsüz bir tutum içerisine girer. Bu eğilimlerin kıyas karşıtlığı "nasların sınırlı, hüküm bekleyen meselelerin sınırsızlığı" fikrinin karşısında yer almalarıyla doğrudan irtibatlıdır. Bu çalışmada öncelikle kıyasın meşrûiyeti hususuna farklı bir açıdan yaklaşılacak, sonrasında "her şey Kur'ân'da vardır, kıyas batıldır."² söylemini benimseyip "yeni bir usûl" vaz' eden Prof. Dr. Abdülaziz Bayındır ve Dr. Fatih Orum'un mezkûr usûle dair görüşleri konu edinilecektir. Bu bağlamda gerek "usûle" gerek bu "usûl" çerçevesinde yapılan çözümlere ilişkin değerlendirmelerde genel olarak Fatih Orum tarafından hazırlanan doktora çalışması³ esas alınacaktır.

Kıyasın Meşrûiyet Tartışmasının Zemini

Ayetlerin hitap sona erdikten sonra vücut bulan meseleler hakkında "doğrudan veya dolaylı" konuşup konuşmadığı usûl tarihi boyunca tartışıl gelmiştir. Bu tartışmada hitabın sadır olduğu kaynak; mükemmelliği, ezeli ve ebediliği, kâdir-i mutlak ve âlim-i mutlak olması gibi sebeplerle hitaba öncelenmektedir. Akabinde aynı vasıfların hitapta da olma zorunluluğu ele alınmakta ve tartışma bu eksende cereyan etmektedir.⁴ Sonuç olarak "Eğer kelim mu'ciz/mübîn ise" şartlı önermesinden "her meselenin hükmünü içerecektir" yargısına varılmakta ve tartışma hiçbir zaman beşer cihetinden ele alınmadığı gibi insan olmanın ilahî hitaba etkisi gündeme gelmemektedir.

Usûl bilginleri arasında hitabın kaynağı esas alınarak delil değeri tartışılan meselelerden biri ve belki de en önemlisi kıyastır. Kıyasın kullanımının

- 1 Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî, 1994, VII, 21-28; Abdülkerim en-Nemle, *İthâfu zevi'l-basâir bi şerhi Ravdati'n-nâzir*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2007, IV, 2140-2212; H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, 2002, XXV, 529-539.
- 2 Abdülaziz Bayındır, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yay., 2007, s. 331; Abdülaziz Bayındır, "Kur'ân'ı Açıklamada Kur'ân'ın Gösterdiği Yöntemler", *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2007, s. 237; Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirmesi (Zahirü'r-Rivâye Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 2.
- 3 Fatih Orum, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirmesi (Zahirü'r-Rivâye Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- 4 Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011, s. 72-76.

caiz olup olmaması tartışmasının mihverini, Şâri'e vermediği bir hükmü söyletme kaygısı oluşturmaktadır.⁵ Oysa konuya Şâri' açısından değil; te-nezzülde bulunduğu beşer açısından bakılması gerekir. Nitekim ilahî hitap kaynağı açısından tarih ve coğrafya üstü olmakla birlikte sonradan oluşmuş bir dille tarihin bir döneminde muayyen bir coğrafyada yaşayan insanlara inmiştir.

Bir hitabın amacına ulaşmasında muhatabın anlayacağı dilin kullanılması gerektiği kadar hayatında tabîî/fitrî olarak benzerlikleri sıkça kullanan, bunlarla bir takım sonuçlara varan, kimi zaman hata da eden insanın bu özelliklerinin de dikkate alınması gerekir. Bu sebeple Arapların ilahî mesajı anlamaları için kullandıkları deyimler, mecazlar hatta sevip hoşlandıkları şeyler dikkate alınıp en güzel şekliyle kullanılmış ve böyle olduğu bizzat Kur'ân tarafından "Arabîlikle" ifade edilmiştir.⁶ Hal böyleyken Şâri' muhataplarının zihin yapısını ve bu zihnin nasıl çalıştığını acaba "göz ardı" edecek midir? Muradının anlaşılması için hâdis olmasına ve tüm sınırlılığına rağmen dil dünyalarındaki nesnelere kullanırken günlük hayatlarının her anında tabîî/fitrî olarak uyguladıkları bir yöntemi kendisini anlamada kullanmalarına karşı çıkması mümkün müdür?

Günlük hayatta kıyasın hatasız bir şekilde kullanılıp her seferinde doğru sonuçlara ulaşıldığı söylenemez. Aynı durum dilin kullanımı için de söz konusudur. Galatsız veya en az galatla dili kullananlar olduğu gibi konuşup yazarken fâhiş hatalar yapanlar da vardır. Kur'ân'ın nâzil olduğu toplumda çocukların doğduktan sonra bedevi kabilelerin yanına verilmesinde sağlıklı yetişip güçlü bir bünyeye sahip olmalarının yanında Arapçayı lahnden hâlî bir şekilde öğrenmeleri de amaçlanmaktadır.⁷ Buradan yola çıkarak aynı dilin çocuklarının Şâri' tarafından yöneltilen hitabı aynı şekilde anlamadığını söylememiz mümkündür. Nitekim siyah iplik-beyaz iplik⁸ meselesi de

5 Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-İhkâm fi usûlü'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, VIII, 48.

6 Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi*, 2006, sayı: 2, s. 62.

7 Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târîhi'l-arab kable'l-islâm*, Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001, XVI, 303. Abdülmelik b. Mervân oğlu Velîd için (Velîd'e olan düşkünlüğümüzün sonu bu oldu) derken diğer çocukları gibi bedevi Arapların yanına göndermemesi sebebiyle Velîd'in konuşurken çokça lahên yapmasını kastetmektedir. Bkz. Abdülmelik b. Hişam b. Eyyûb el-Himyeri el-Me'afirî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdürrauf Sa'd, Kahire: Şeriketü't-Tıbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, t.y., I, 148.

8 el-Bakara 2/187 "Beyaz iplik siyah iplikten ayrılıncaya kadar yiyip içebilirsiniz" ifadesini hakikat anlayan kişiye Hz. Peygamber (s.a.) (إنك لعريض القفا) "anlayışı kıt" diyerek hitabı anlamadığını vurgulamıştır. Bkz. Ebu Zekeriya Yahya b. Abdullah b. Manzur ed-Deylemi el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâfî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâîlî, Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-te'lif vet'terceme, t.y., I, 115.

herkesin eşit anlama seviyesine sahip olmadığını gösterir. Dolayısıyla tabii olarak benzetme yapan, bazı durumlarda benzer meselelere aynı hükmü veren insanların yer yer bunları yanlış kullanmaları pek tabiidir. Hitabın anlaşılmasına yönelik bu ve benzeri olumsuzluklar Şâri'in tarihe müdahil olup muhatap kitlenin kullandığı dil ile konuşmasına engel teşkil etmemiştir. Bu sebeple kullanıcı kaynaklı hatalar kıyasın tümünden iptalini gerektirmez. Ayrıca kıyas zihinlerde fitrî/tabii olarak gerçekleştiği için ilahî hitabın anlaşılmasında bu yöntemin meşrûiyet sorunu "hitabın kaynağı olan yaratıcının yüceliği" değil, "yaratılanın acziyeti" esas alınarak tartışılmalıdır. Sonuçta anlatılanlar muhatabın anladıklarından ibarettir.

Kur'ân'daki ayetlerden talep ve ibaha içerikli olanlar mantûkun bih/mansûsun aleyh alanı oluştururlar. Bu ayetlerin doğrudan çözümlendiği meseleler üzerinde yapılacak faaliyet, fehm içtihadı olup lafzın elverdiği ölçüde anlamın en geniş sınırlarına kadar devam edecek ve fakat çizilecek son sınırı aşamayacaktır. Sübût yönü bir tarafa bırakılırsa mükelleflerin fiillerine ilişkin hükümler açısından sünnet de aynı şekilde mülahaza edilmelidir. Fakat kabul edenler nezdinde kıyasın kullanımını ve dolayısıyla meşrûiyetini zorunlu kılan en önemli gerekçe, bütün meselelerin nasların anlam muhtevasına sığmamasıdır.⁹

Nasların mevcut ve meydana gelebilecek tüm sorunlara çözüm sunar nitelikte olduğunu kabul edenler, bir şekilde bu sorunları nasların anlam muhtevasına dâhil etmekte ve çözümünü nassa söyletmektedirler. Bu yaklaşımın taraflarınca Şâri'in kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak olması sebebiyle herhangi bir meseleyi hükümsüz bırakması mümkün değildir. Dolayısıyla bunun karşısındaki görüşler, Şâri'in hükmüne aykırı olduğu için, "O'nun hükmüne" boyun eğene kadar asla kabul edilmez ve hiçbir akademik değer de taşımaz.¹⁰ Meskûtün anı olan bir alanın varlığını kabul edenlerin önünde ise "sonraki süreçte meydana gelen sorunları nasları referans alarak çözüme kavuşturmak veya meselelerin çözümünde nasları referans almamak" şeklinde iki seçenek bulunmaktadır. Problemlerin çözümünde nasların referans alınmamasında salt aklın işlevselliği söz konusu olacağından bu yöntemin sunacağı çözümler "dinî" vasfını yitirecektir. Sonuç olarak elde tek bir seçenek kalır ki bu da meskûtün anı meselelerin naslara refere edilerek çözümlenmesidir.

9 Nassların mükelleflerin fiillerinin tamamının hükmünü içerdiğine dair bkz. Takiyyü'd-dîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiye, *Mecmû' u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine: Mecme'ul-melik Fahd li Tıbbâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1995, XIX, 280.

10 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 2; VII, 53; VIII, 48.

Kıyas ilkten başvurulmuş bir yöntem olmayıp, fıkıh usûlünde nasların anlaşılmasına dair bahislerde fukaha metodunda "ibâre, işâret, delâlet ve iktizâ", Mütakellimin metodunda "mantûk ve mefhûma" denk düşen yöntemlerle bir meselenin çözümlenememesi durumunda kendisine başvurulmuş bir yöntemdir. Nitekim sayılan yöntemlerin işlevi nassı referans olarak bir meseleyi çözmek değil, karşılaşılan sorunun çözümünü nassın anlam yelpazesinde aramaktır. Oysa kıyasın uygulanabilmesi için önce Şâri'in mesele hakkında doğrudan (ibâre / mantûk) veya dolaylı olarak (işâret / delâlet / iktizâ / mefhûmu'l-muvâfaka) konuşmaması gerekir. Büyük Hanefi usûlcüsü Kerhî "delâletü'n-nass, celî kıyas değildir"¹¹ derken kıyasın anlamın bitmesi ile başlayacağına dikkat çekmektedir. Özetle kıyas ancak zikri geçen yöntemlerin uygulanıp anlamın sınır kapısına geldiğinde başlar.

Mevcut nasların bütün meseleleri kuşattığını savunanlar gibi kıyası meşru görenler de gelmiş gelecek her konuda Şâri'e ait bir hüküm olduğu kanaatini taşırlar.¹² Bununla birlikte meseleleri doğrudan Şâri' çözdüğü için yanlış hükme varılması mümkün değildir. Kıyas taraftarları ise varılacak sonucun zannî, hata ihtimalinin her zaman mevcut olduğu yaklaşımıyla bir anlamda kıyasın beşerîliğini vurgular. Gerçi bu durum kıyasın delil değerine ilişkin pratik bir fayda sağlamaz. Nitekim kıyas beşerî ise zaten hata ihtimali her zaman olacaktır. Fakat bizce burada asıl söylenmesi gereken, kıyasın beşerî olması değil, beşerin kıyasa mecbur olmasıdır. Çünkü ancak bu gerçeğin kabulü, hata ihtimaline rağmen kıyasın neden kullanılması gerektiğine cevap teşkil eder.

Modern hukukta "tüm olayların doğrudan ya da dolaylı olarak kanun metni ile çözülmesi" genel kabulü vardır. Bununla birlikte kanun metninin dışında kalan kısım kanun/hüküm açısından boştur. Bu boşluk yorum faaliyeti bittikten sonra müçtehit/hukukçu tarafından kıyas ile doldurulurken o bizzat "kanun koyucu/Şâri" sıfatını haizdir.¹³ Fakat İslam hukukunda kıyas, beşerin Şâri' vasfıyla hüküm koyması değil, var olduğunu düşündüğü ilahî hükme ulaşma çabasıdır ve varılan hüküm bu yönüyle beşerîdir. Bu sebeple kıyas sonucunda varılan hükümler "ikna olanlar/mezhep müntesipleri" için bağlayıcı olur. Bununla birlikte kıyasın beşerîliği, kıyası kabul edenlerin muhaliflerine bu hükümleri dayatmasının önünde engeldir. Dolayısıyla fikhî çoğulculuğun yanında ekol sistematığı içerisinde fikhî birikimin zenginleşmesine en büyük katkıyı sağlayan yine kıyas yöntemidir. Buna muka-

11 Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Beyrut: Vizâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994, II. Baskı, IV, 100.

12 Cessas, *el-Fusûl*, IV, 75.

13 Geniş bilgi için bkz. Soner Duman, "Modern Hukukta Kıyas-Yorum İlişkinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu*, 2010, sayı: 5, s. 271-291.

bil kıyası kabul etmeyip her konuda Şâri'in hükmünün bizzat nasslarda olduğunu savunanlar, vardıkları hükümler için zorunlu olarak "ben demiyorum Allah diyor" ifadesine sarılırlar. Bu yaklaşım varılan hükmün hata kabul etmezliği ve tartışılmayacağı vurgusuyla farklı görüşlere hayat hakkı tanımadığından "baskıcı/hüküm dayatmacı" bir anlayışı doğurmaktadır. Konuya bu açıdan bakılabileceği gibi bizce süreç tersten işlemektedir. Yani ibtidâen baskıcı/dayatmacı bir zihniyete sahip olanlar, varacakları hükümlerin tartışılmasına tahammül edemeyecekleri için bu hükümleri doğrudan Allah'a nispet etme yolunu tutarlar.

Kıyassız "Kur'ân'ı Anlama Usûlünün" Analizi

Çalışmamızın bundan sonraki aşamasında nassların anlaşılmasında kıyasın asla kullanılamayacağı teziyle birlikte yeni bir usûl iddiası taşıyan yöntemi ele alacağız. Bu bağlamda öncelikle kıyasın yerine ikamesi zorunlu görülen yöntemi aktarıp açmazlarına değinecek, son olarak bu usûlün meşrûiyetinin yine kıyasla temellendirildiğini göreceğiz.

Müellif, kıyası tamamen devre dışı bıraktığı usûlünü "Kur'ân'a göre" şu şekilde formüle eder:

- Kur'ân apaçık bir kitaptır.
- Apaçık olan bu Kitap her şeyi açıklamıştır.
- Kitabın açıklamasını bizzat Allah üstlenmiştir.
- Kur'ân Arapça olduğu için bu dilin bilinmesi gerekir.
- Sınırlı sayıda rakamla (0-9) sınırsız işlemler yapılabildiği gibi ayetler arasında yapılabilecek sonsuz kombinasyonlarla sınırsız sayıda meselenin çözümünü elde etmek de mümkündür.
- Sünnet müstakil bir kaynak değil, Kur'ân'dan yapılan doğru çıkarımlardır.
- Kur'ân önceki kutsal kitapları kabul ettiği için çözümler burardan teyit edilir.
- Kur'ân'dan hareketle ulaşılan sonuçların doğruluğu pozitif bilimlere test ettirilir.¹⁴

Öncelikle "usûl" sadece kıyasın yerine ikame olmayıp her bir meseleyi çözüme kavuşturmak ve bütün Kur'ân'ı anlamak için üretilmiştir. Her ne kadar müellifi tarafından kesin surette reddedilse de bize göre teklif edilen

14 Orum, *Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirmesi*, s. 2-4. Ancak bu usûl Bayındır tarafından ortaya konulmuş olup, usûle Orum tarafından yapılan çalışmayla varılmamıştır. Bkz. Bayındır, *Doğru Bildiğimiz Yanlıklar*, s. 331; "Kur'ân'ı Açıklamada Kur'ân'ın Gösterdiği Yöntemler", s. 237.

yöntem, yeni bir usûl vaz'ından başka bir şey değildir. Çünkü Bayındır bu "usûlle" varılan hükümlerin bizzat Allah'a aidiyetini ifade ettiği gibi usûlün de Kur'ân tarafından konduğu iddiasındadır.¹⁵ Böylece ona göre usûle herhangi bir beşerin müdahalesi söz konusu değildir. Dolayısıyla aklî/beşerî olup İslam bilginlerinin yoğun zihni faaliyetleri sonucu olgunlaşmış hiçbir yöntemin bu usûl karşısında geçerliliği de uygulanabilirliği de yoktur.

"Kur'ân tarafından kabul edildiği için varılacak hükümlerin geçmiş kutsal kitaplara teyit ettirilmesi meselesi" gerek iç tutarlılığa gerek Kur'ân'ın apaçık olmasına ilişkin bazı sorunlar doğurmaktadır. Örneğin bu kural Arapça yanında Âramca ve İbrancanın da bilinmesini gerektirir. Aksi takdirde varılan hükümlerin, Tevrat ve İncil'in Türkçe çevirileri üzerinden test ettirilmesi anlamına gelir ki bu, Kur'ân'ın da meallerden anlaşılabilirliğini kabul etmek demektir. Bu ise "Kur'ân'ın bildirdiği usûl" açısından mümkün değildir. Çünkü Kur'ân "*Ayetleri bilen bir kavim için Arapça okuyuş olarak açıklanmış bir kitaptır.*"¹⁶ O halde geçmiş kutsal kitapların da anlaşılması için indirildikleri dillerin bilinmesi kuralı usûle dâhil edilmelidir. Bu da İbranca ve Âramcanın öğrenilip ayrıca Tevrat ve İncil'in indiği dönemin edebiyatına hâkim olmak anlamına gelir. Bu durumda devamlı surette "açık", "apaçık", "kendini açıklayan" şeklinde vurgulanan kitabın ne kadar açık olacağı izah-tan varestedir.

Hükümlerin geçmiş kutsal kitaplara teyit ettirilmesi, bu kitapların mevcut nüshalarının mevsûkiyeti dikkate alındığında başka problemleri de beraberinde getirir. Nitekim Tevrat, İncil ve Zebur'un Kur'ân tarafından ilahî olduğunun ikrar edilmesi, hali hazırdaki nüshaların tezkiyesi anlamını taşımaz. Böyle bir şüphe varit iken "Kur'ân ayetlerinin doğrudan söylediği bir hükmün" kutsal kitapların eldeki nüshalarına teyit ettirilmesinin bir anlamı olmasa gerektir.

Mezkûr usûle göre "Allah'ın Kitap gönderip bu Kitap'ın nasıl anlaşılması gerektiğini bizzat izah etmesi" söz konusu olduğundan tarih boyunca bu "usûl" dışındaki tüm uğraşlar boş ve gereksizdir. Ayrıca bu yöntemin ortaya çıkmasından sonra metodolojiye yönelik sarf edilecek tüm gayretler de en hafif ifadeyle "Allah'a rağmen Allah'ı anlamaya çalışmaktır." Böylece zikredilen yöntem fikhî çoğulculuğa hayat hakkı tanımak şöyle dursun geçmişe dönük olarak muhalif tüm hükümleri "gayri meşrû/din dışı" addederken, hal ve istikbalde kendi ulaştığı sonuçların karşısında yer alacak tüm görüşlere ilişkin olumsuz hükmünü peşinen ortaya koyar.

15 Bayındır, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, s. 331; "Kur'ân'ı Açıklamada Kur'ân'ın Gösterdiği Yöntemler", s. 237.

16 Konuya delil olarak kullanılan bu meal Abdülaziz Bayındır'a aittir. Bkz. Bayındır, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, s. 335.

Usûlün muhkemliğine ilişkin "kendi anlaşılma usûlünü bizzat Kur'ân'ın deklare ettiği"¹⁷ yönündeki iddia ise bir paradoks gibi görünmektedir. Şöyle ki yöntem bu yapısı itibariyle mazi, hal ve istikbaldeki tüm farklı metotlara muhalif olmaktadır. Şu halde Kur'ân Allah'ın, "anlaşılma için koyduğu usûlün" farkına varanlar dışında hiç kimse tarafından anlaşılammıştır. Sonuç olarak "açık, apaçık, kendini açıklayan Kur'ân" indiği dönemdeki muhatap kitlesi ile günümüzde bu usûlü keşfedenler dışındaki Müslümanların kahir ekseriyeti tarafından hiçbir zaman anlaşılmamış demektir. Bu durumda Kur'ân'ın mübîn vasfından söz etmek nasıl mümkün olabilecektir?

Kur'ân ayetleri arasında ilişkiler kurularak varılan hükümlerin doğruluğunu tespit için pozitif bilimin verilerinin esas alınması apayrı bir sorundur. Çünkü pozitif bilim bir sonuca vardysa ve bu sonuç kesin ise şu veya bu kitaptan bizim yapacağımız çıkarımın bu sonuca uygun olup olmadığını öğrenmek epistemolojik açıdan herhangi bir anlam ifade etmez. Zaten hakikat, bilim tarafından ortaya konmuş ve orada durmaktadır. Pozitif bilimi hâkim konumda gören bu kural ile aslında Kur'ân'ın bilimle çelişmeyip aynı şeyleri söylediği güya ispatlanacaktır. Bu durum belki günü kurtaracak ve fakat çok daha büyük tehlikelere meydan verecektir. Nitekim bilimsel bilgi değişim, dönüşüm ve yanlışlanma ihtimallerine açıktır. Bu özelliği sebebiyle bilimin testinden geçip "Kur'ân adına verilen hüküm" bilimdeki bir değişim sonucunda Kur'ân'ın yanlışlanmasını zorunlu kılar.¹⁸ Fakat sınırsız sayıda kombinasyona imkân tanıyan usûlün takipçileri için böyle bir durumun hiçbir önemi yoktur. Ne de olsa ayetler arası sınırsız kombinasyonla bu sorun hep aşılacaktır(!).

Kıyasın kabul edilemez bir yöntem olduğunu kanıtlamak sadedinde "sınırlı rakamla sınırsız işlem mümkünse sınırlı nassla sınırsız meselenin çözümü mümkündür" şeklinde bir açıklama yapılması ve yine kıyas yoluna başvurulması da ironik bir durumdur. Buradaki kıyası formel hale getirirsek şu durum ortaya çıkar:

Asıl: 0'dan 9'a kadar olan sınırlı rakamlar

Aslın hükmü: Sınırsız mesele çözülebilir.

Fer': Sınırlı nasslar

İllet: Sınırlı, mahdud olmak

Sonuç: Sınırlı sayıda nassla sınırsız mesele çözülebilir.

17 Orum, *Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirmesi*, s. 2.

18 Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl üzerine*, s. 61.

Yöntemin kıyasla temellendirilmesi oldukça manidardır. Çünkü zihin tabîî/fitrî bir şekilde teşbihler yapar. "Teşbih esasına mebni fikhî kıyas¹⁹" da beşerin tabiatında mündemiç olduğu için meşrûiyet noktasında harici bir karineye ihtiyaç duymaz. Görüldüğü gibi müellif de zihnin tabîî işleyişi gereği farkında olmadan başından sonuna kıyas eleştirisi üzerine kurduğu tezini yine kıyasla temellendirmektedir:

...Sıfırdan dokuza kadar sınırlı rakamlarla sınırsız işlemlerin yapılabilmesi gibi, sınırlı sayıdaki ayetle sınırsız anlam ve çözüm de ayetler arası ilişkilerle mümkün olabilir. Bunun kesin olarak mümkün olmadığı ispat edilmeden, böylesi bir ön kabul kıyasın meşrûiyetine delil olamaz.²⁰

Yöntemin kesinliğine yönelik zikredilen bu ifadeler, sadır olduğu zihin yapısına ilişkin önemli ipuçları vermektedir. Sıhhati kıyas ile temellendirildikten sonra aksi ispatlanmadığı sürece yöntemin kabulünün zorunluluğuna değinilmektedir. Oysa ispatla yükümlü olan kişi müddeidir. Aksi takdirde bir yöntem iddiasında bulunan herkesin "aksi ispatlanana kadar benim yöntemim geçerlidir." şeklindeki yaklaşımının doğru kabul edilmesi gerekir ki bu tam anlamıyla mugalata/musâdera ale'l-matlubtur. Yalnız fıkıhçılar nezdinde zan ifade eden kıyasın müellif tarafından zannın ötesinde kat'î bilgi ifade eder mahiyette kullanıldığını görmekteyiz. Bunun da ötesinde zan ifade eden kıyasın sonucunda varılan hükmün de tartışmaya kapatılması yönündeki "aksi ispatlanana kadar ilgili sonucun geçerli olduğu" ifadesi daha önce vurguladığımız zihin yapısının sonucudur. Bu zihin yapısı vardığı tüm sonuçların salt Kur'ân'ın hükmü olduğu gerekçesiyle tartışılmasını dahi kabul etmezken tabîî/fitrî saikle yaptığı kıyas sonucunda vardığı hüküm için de aynı tutumu sergilemektedir. Buradan da bu tutumu sergileyenlerin aslında ibtidâen belirledikleri hükmün tartışma konusu edilmesine tahammül dahi edemeyecek bir yapıda olmaları sebebiyle bu usûle sarıldıkları ortaya çıkar.

Daha önce de zikrettiğimiz gibi gündelik hayatında teşbih ve temsilleri sıkça kullanan ehli dilin bütün kullanımlarının edebî bir değeri olmayacağı gibi müellifin yaptığı kıyasın da kat'î sonuç vermek şöyle dursun mantikî bir değeri de yoktur. Çünkü sınırlı sayıda rakamla sonsuz işlem yapmak hiçbir surette sınırlı ayetle sonsuz sayıda mesele çözmeyi gerektirmez. Bu sadece eldeki ayetlerin çok farklı şekillerde gruplandırılıp farklı şekillerde sıralana-

19 Teşbih esasına dayalı kıyas ile furû fıkıhta sıkça kullanılan aslın üzerinde nass veya icmanın bulunmadığı kıyasları kastetmekteyiz. Bkz. Ahmet Selman BAKTI, "Hanefilerde Kıyas Uygulamaları (Merğînânî'nin el-Hidâye Adlı Eseri Çerçevesinde)", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011, s. 87, 125-126.

20 Orum, *Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirmesi*, s. 329.

bileceğini ispat eder. Eğer bu bir "yöntem" ise, değil Kur'ân-ı Kerim herhangi bir kitap için de uygulandığında hayal edilemeyecek kadar sonuç verir. Yalnız bu "usûl" bir mesele hakkında Şâri'in hükmünün ne olduğunu öğrenmek isteyenenden ziyade çoktan hükmünü vermiş olan kişinin işine yarar. Nitekim bu usûlü kullananlar istedikleri ayetleri yan yana getirip zaten var-dıkları sonucu Kur'ân'a rahatlıkla söyletebileceklerdir.

Metodu doğru kabul ettiğimizi var sayarsak bir meselenin çözümü için yapılması gereken ayetler arası irtibatlar kurmaktır. Fakat örneğin A şahsı B şahsına göre farklı ayetler arasında irtibat kurup farklı bir hükme varabilir. Bir çok şahsın meseleye çözüm araması durumunda sınırsız kombinasyon imkanı sebebiyle şahıs sayısı kadar farklı hüküm mümkün hale gelir. Dolayısıyla usûlün tüm meseleleri çözme dinamiğine sahip olduğu noktasında ısrarla üzerinde durulan "ayetler arası sınırsız irtibat kurma özelliği" bizzat meseleleri içinden çıkılmaz hale getirir.

Kur'ân'ı Anlama Usûlüne Ait Birkaç Çözüm ve Tahlili

[1] İstihazeli Kadının Durumu

... Esasen böylesi [istihazeli] bir kadının sorunu, akan kanın bedeninde ve elbiselerinde meydana getirdiği necaset hali olmalıdır. A'râf sûresinin 31. âyetinde Yüce Allah söyle buyurmaktadır: “Ey Âdem oğulları! Her namaz kıldığınız yerde ziynetinizi takınız...” Kan bulaşmış elbiseye ziynet denemeyeceği için, elbisesine sürekli kan bulaşan kadının namaz kılıp kılamayacağı ciddi bir sorundur. Müddessir sûresinin “Elbiseni temiz tut.” mealindeki 4. âyeti de bunu desteklemektedir. Bu kanın yıkanması ve temizlenmesi, yani namaz kılacak kişinin bedeninde ve elbiselerindeki necâsetin mümkün olduğunca giderilmiş olması, ondan istenilen şey olmalıdır. Bu konuda kişinin gücünün yettiği kadarını yapmış olması yeterlidir. Yüce Allah Bakara sûresinin 286. âyetinde “Allah kimseye gücünün yettiğinden fazlasını yüklemez...” buyurmaktadır.²¹

İstihazeli kadının abdesti ile ilgili olarak mezheplerin görüşleri aktarıldıktan sonra Kur'ân açısından mesele sadece "elbisenin temiz tutulmasına gayret edilmesi yeterli olacaktır" şeklinde çözülmüştür. Yukarıda görüldüğü üzere bu çözüme A'raf 7/31, Müddessir 74/4 ve Bakara 2/286. ayetler arasında irtibat kurularak ulaşılmıştır.

21 Orum, *Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirmesi*, s. 255.

Nüzûl açısından bakıldığında sureler arası sıralamanın Müddessir²², A'raf²³ ve Bakara şeklinde olduğu görülür.²⁴ Bunlardan ilki nüzûl sıralamasına göre "elbisenin temiz tutulmasından", ikincisi "namaz kılınan yerlerde ziynet takılmasından" sonuncusu ise "Allah'ın kullarına gücünün ötesinde yük yüklemeyeceğinden" bahsetmektedir.²⁵ Gerçi müellif önce namaz kılınan yerde ziynet takılmasını (A'raf 7/31) sonra elbisenin temiz tutulmasını (Müddessir 74/4) son olarak da gücün ötesinde yük yüklenmeyeceğini (Bakara 2/286) bildiren ayeti zikrederek hükme ulaşmaktadır.

Usûl uygulanırken kan bulaşmış elbiseye ziynet denilemeyeceği söylenerek ayette geçen "ziynet" kelimesinin sadece temiz elbise için kullanıldığı ifade edilmektedir. Bu kelimenin temiz elbise anlamına geldiğine dair herhangi bir delil getirilmeden "ziynet/ temiz elbiseye" ilişkin ayetten çok önce gelmiş başka bir ayetin, Müddessir 74/4 "*elbiseni temiz tut*", ziynet kelimesine verilen anlamı desteklediği ifade edilmektedir. Burada akla iki soru gelmektedir.

1. "Elbisenin temiz tutulması" emrinin daha sonra gelen "namazda temiz elbise giyilmesine" ilişkin ayetin bir açıklaması sadedinde olduğu ve bu ayetle istihaze kanının temizlenmesi gerektiği nasıl anlaşılacaktır?
2. Çok sonra gelen başka bir ayetteki kolaylık vurgusundan müstehâzanın elbisesini imkân nispetinde temizlemesinin yeterli olacağı sonucu nasıl çıkarılacaktır?

Durumu bir şahıs üzerinden izah etmek istersek şöyle bir tabloyla karşılaşırız:

- Nüzul ile birlikte İslam'a giren Ayşe'ye önce elbisesini temiz tutması emredilmiştir. Yalnız henüz namaz/abdest emredilmediği için Ayşe'nin elbiseyi ne için temiz tutacağı veya neleri necis sayıp nelerden kaçınması gerektiği meçhuldür. İki ayet arasından birinin diğerinin manasını destekleyip tavzih etmesi söz konusu olduğunda açıklayıcı nitelikteki ayetin daha sonra gelmiş olması gerekir. Açıklamayı yaptık-

22 İlk vahyin inişinden sonra bir süreliğine vahyin kesilmesi ardından geldiğine dair bkz. Buhârî, "Bed'ül-vahy", 4; İlk inen sûre olduğuna dair bkz. Buhârî, "Vedden ve lâ süvâ'an ve lâ yağûse ve ya'ûk", 4922; "ve Rabbeke fe kebbir", 4924. Ayrıca bkz. Ebu'l-Haccac Mücahid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Nîl, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-hadîse, 1989, s. 682.

23 Sa'd suresinden sonra inmiş ve ayetlerin büyük çoğunluğu Medenî'dir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1999, XIV, 194.

24 Bakara Sûresi'nin Medine dönemine ait olduğuna dair bkz. Buhârî, "Te'lîfü'l-Kur'ân", 4993.

25 Usûlün uygulamasını göstermek için tamamen müellifin ayetlere verdiği meali esas aldık.

tan sonra kapalı ifade kullanmanın mantıki bir izahı olmasa gerektir. Dolayısıyla buradaki ayetin çok sonra gelecek "ziynet/temiz elbise" ayetinin anlamını pekiştirdiği iddiası nüzul zamanının dikkate alınmadığını göstermektedir.

- Aradan uzun bir süre geçtikten sonra Ayşe'den namaz kılaçağı vakit ziynet takması "temiz elbise giymesi" istenecektir. Ayşe'nin istihazeli bir hanım olduğunu düşünmemiz durumunda da ilahî emre imtisalen ve henüz kolaylık prensibine işaret eden ayetler gelmediği için Ayşe elbisesini tertemiz tutmak, kan bulaşmasını önlemek için insanüstü bir çaba gösterecektir. Gerçi Ayşe'nin "mescitte ziynet takılması" emrinden kan bulaşmamış elbise giymeyi nasıl anlayacağı da ayrı bir konudur. Nitekim bir kadın olarak bileziklerini takıp gitmesi de mümkündür.
- Nihayet İslam "kolaylık dini olduğu için" seneler sonra imkân nispetinde temizlemesinin yeterli olacağı kendisine bildirilecektir.

Uygulanan metotta öncelikli olarak problemlili gördüğümüz nokta, Kur'ân'ın uzun bir süreç içerisinde çoğu zaman gerçekleşen olaylar muvacehesinde gelen bir hitap değil, masa başında yazılmış bir metin veya tek seferde indirilmiş bir kitap gibi okunma zorunluluğudur. Aksi takdirde müellifin vardığı hükmü somut örnek üzerinde kronolojiyi esas alarak incelediğimizde görüldüğü üzere Orum açısından dahi istenmeyen sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Dikkat çeken bir başka husus da Orum'un aslında ayetler arası irtibatı kurmadan önce hükmünü vermiş olmasıdır. Bunu vardığı sonuçtan hareketle görebiliriz. Nitekim vardığı hüküm "istihazeli kadının yükümlü olduğu tek şey elbisesine bulaşan kanı imkân nispetinde temizlemesidir." şeklindedir. Bu hükmeye varırken müellifin delil getirdiği ayetleri bir an için devre dışı bırakırsak şu şekilde bir tabloyla karşılaşırız.

1. Esasen böylesi [istihazeli] bir kadının sorunu, akan kanın bedeninde ve elbiselerinde meydana getirdiği necaset hali olmalıdır.
2. Elbisesine sürekli kan bulaşan kadının namaz kılıp kılamayacağı ciddi bir sorundur.
3. Bu kanın yıkanması ve temizlenmesi, yani namaz kılacak kişinin bedeninde ve elbiselerindeki necâsetin mümkün olduğunca giderilmiş olması, ondan istenilen şey olmalıdır.

Yukarıdaki ifadeleri sırayla ele aldığımızda, istihazeli kadının namaza ilişkin sorununun elbise temizliği olduğu hükmünün, herhangi bir delile dayanmaksızın, müellif tarafından re'sen verildiği görülür. Bu hüküm verilirken "olmalıdır" denilmiş, cezm şırası kullanılmamıştır. Dolayısıyla istihazeli kadının durumu hakkında varılan hüküm subjektiftir. Kesinlik bildirmeyen bu ifadeden hareketle "elbisesine devamlı kan bulaşan kadının namaz kılıp kılamayacağına ciddi sorun olduğuna" varılmaktadır. Ayrıca müellif, "usûlün" gerektirdiği üzere kanın neden necis olduğuna ve elbiseye bulaşması durumunda neden namaza mani olduğuna dair Kur'ân'dan herhangi bir delil de getirmemekte ve son olarak necasetin imkân nispetinde giderilmesi hükmüne varılmaktadır. Ne ki ilk verilen hüküm kesinlik arz etmezken bu hüküm temel alınarak varılacak diğer yargıların kesinlik arz etmesi kat'î surette mümkün değildir.

Her bir hükme iliştirilen ayetlere gelince; örneğin A'raf 7/31 " يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ " ifadesinden temiz elbisenin kastedildiği esaslı delillere muhtaçtır. Nitekim bu ayette değil istihazeli kadına Müslüman erkeğe dahi doğrudan herhangi bir hitap bulunmaz. Böyle olmadığı gibi hitap doğrudan namazla da ilgili değildir. Buradaki emir, cahiliye âdeti üzere Kâbe'yi çıplak tavaf eden Araplar'ın avret yerlerini örtecek şeyler giymelerine ilişkindir.²⁶ Tavafta avret yerlerinin örtülmesini emreden ayetten namazda temiz elbise giyilmesi gerektiği çıkarılamayacağına göre burada yapılan, ayetler arası ilişki kurmak değil zihinde varılan yargıya ayet bulmaktır. Bu da ilgili hükmün verilebileceği tercüme "imkân" tanıyacak ayetleri bulup zihindeki yargıya uygun çeviri veya anlam yüklemesi yaptıktan sonra aradan çekilip ayeti işaret etmekle gerçekleşmektedir. Böylece "Kur'ân'ın söylediği şey" tartışma konusu olmaktan çıkacak, gelebilecek eleştiri veya muhalif görüşlere bizzat Allah "cevap vermiş" olacaktır.

İkinci olarak müellif "وَيُثَابِكُمْ فَطَهَّرَ" ayetinin, "خذوا زينتكم" ayetindeki "ziynet/temiz elbise" manasını desteklediğini söylemiştir. Bilindiği üzere tüm fıkıh usûlü kitapları vahyin anlaşılması için Arap diline vâkıf olmanın gerekliliğine atıfta bulunur. Nitekim buna müellifin zikrettiği usûl de dâhildir. Aralarında dilticilerin de bulunduğu birçok müfessire göre ayetin hakikî anlamda [elbiseni temiz tut!] kullanılmış olma ihtimalinin yanında Arap dilin-

26 Mücahid, *Tefsîru Mücâhid*, s. 335; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 377; Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Çarîbu'l-Kur'ân*, thk. Saîd el-Lahhâm, I, 144-145; Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Galib et-Taberi, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000, XII, 389-394; Cemaletdin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001, II, 112-113. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 228.

de "manevi kirlerden arınmayı" ifade eden kinâî kullanımın kastedilmesi de mümkün ve hatta önceliklidir.²⁷ Arapların günlük dillerinde böyle bir kullanımın olması ayeti [manevi kirlerden arınma] şeklinde anlamanın işârî bir yorum olduğuna dair gelebilecek itirazı da geçersiz kılar. Böyle bir ihtimal varit iken en azından ayette maddi kirlerin temizliği kastedildiğinin kesin olduğu yargısına bizzat ayetten yola çıkarak varılamaz. Sonuç olarak "maddi kirlerin temizlenmesi" veya "manevi kirlerden arınma" anlamlarından birini tercih için harici bir delil gerekir. Nitekim ziynetin temiz elbise anlamına geldiği, kanun neden elbiseye bulaştığında namaza mani olacağına ilişkin Kur'ân'dan herhangi bir delil getirilmediği gibi bu ayete verilen anlam için de delil getirme çabası gösterilmemiştir.

[2] Hayızlının İbadet ve Fiilleri

a) Hayızlı Kadının Namazı

Mâide sûresinin 6. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “Ey iman edenler! (Abdestiniz olmayıp da) namaz kılacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayıp, başınızı mesh edin. Ve topuklarınıza kadar ayaklarınızı da. Cünüb olduğunuzda da iyice temizlenin. Hasta ve yolcu iseniz veya sizden biri tuvaletten geldiğinde yahut kadınlarla ilişkiye girmişseniz ve de su bulamamışsanız yüzünüzü ve ellerinizi mesh ederek temiz toprakla teyemmüm alın. Allah size güçlük çıkarmak istemez ama sizi temiz kılmak ve size nimetini tamamlamak ister, umulur ki şükredersiniz.” Burada namaz için, temiz olma şartı koşulmuştur. Bakara sûresinin 222. âyetinde ise şöyle buyrulmaktadır: “Sana kadınların âdet halinden soruyorlar. De ki, o bir eziyettir. Âdet günleri onları rahat bırakın; temizleninceye kadar da yaklaşmayın. Tertemiz oldular mı, onlara Allah’ın size buyurduğu yerden yaklaşın. Allah tevbe edenleri sever, tertemiz olanları da sever.” Görüldüğü gibi bu âyette de “temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.” ifadesiyle kadınların âdet zamanlarda temiz olmadıkları belirtilmiştir. Bu ifade ile Bakara sûresinin 222. âyetindeki “Allah size güçlük çıkarmak istemez ama sizi temiz kılmak ister” ifadesinde kastedilen temizlik aynı olmalıdır. Öyleyse kadınların âdetli olduklarında namaz kılamayacakları hükmü Kur'ân'dan çıkarılmış olur. Biz bunu şöyle ifade etmek istiyoruz:

27 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, s. 200; İbn Kuteybe, *Çarîbu'l-Kur'ân*; I, 423; Taberi, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, s. 10; Ebu'l-Leyl Nasr b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, y.y., t.y., III, 514; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavamizi't-tenzil*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985, IV, 539; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 359; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXX, 698-699.

Namaz kılmak için abdest şartsa;

Âdetli kadın temiz değilse;

Abdestte ve hayızlı kadın meselesinde bahsedilen temizlik aynıysa;

Hayızlı kadın namaz kılamaz.²⁸

Hayızlı kadının namaz kılamayacağı hususunda herhangi bir ihtilaf varit değildir. "Kur'ân'ın bildirdiği usûl" çerçevesinde âyetler arası irtibatlar kuru- larak yine aynı hükme varılmıştır. Yalnız varılan hükümlerin aynı olması esas alınan yöntemlerin de aynı derecede sahih olduğunu göstermez. Bir başka deyişle medlûlün sıhhati delilin sıhhatini gerektirmemektedir.

Görüldüğü gibi müellif hayızlının namaz kılamayacağına ilişkin hükme varırken "مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" Maide 5/6'nın sonunda geçen altı çizili ifade kastedilen temizlik ile hayızla ilgili " وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ" Bakara 2/222'deki altı çizili ifade kastedilen temizliğin aynı olduğu varsayımından hareket etmektedir. Burada bizim dikkatimizi çeken önemli nokta fikhî kıyasa zinhar karşı çıkan müellifin farklılıkları değil, benzer herhangi bir yönü esas alarak ayetler arası irtibatlar kurmaya çalışmasıdır. Hatta böyle bir çabaya bile girişmeksizin "buradaki ile diğer ayetteki aynı olmalıdır" gibi ifadelerle tamamen subjektif bir yol izlemektedir. İllet belirleme yollarına ilişkin onca gayretin görmezden gelinip fikhî kıyas için bunca olumsuz ifadelerden sonra iki şey arasında bir çeşit benzerlik kurularak sonuca varmanın bir yöntem olarak addedilmesi bilimsel bir yaklaşım olarak görülemez.

Her iki ifadenin (حتى يطهرن/ليطهركم) ortak noktası maddi/manevi kirlilik anlamına gelen t-h-r kökünden türemiş olmalarıdır. Bununla birlikte tüm dillerde olduğu gibi Arapçada da bağlamın manaya etkisi yadsınamaz. Bilindiği üzere abdestsizlik durumu namaz söz konusu olduğunda "ademi tuhr/manevi kirlilik" halidir. Fakat bu durum abdestsiz kişinin cinsel ilişkiye girmesine engel teşkil etmemektedir. Adet dönemi de kadın için manevi kirlilik halidir. Yalnız bu dönemde kadınla cinsel ilişkiye girilemeyeceği nassta sarahaten ifade edilmektedir. Kaldı ki abdestsizlik ve cünüplük halinin kişi tarafından abdest, gusül veya teyemmümle sonlandırılması mümkün iken âdetin kadın tarafından sonlandırılması diye bir şey de söz konusu değildir. Bu açıdan bakıldığında her iki manevi kirlilik hali arasında fitrî/tabî bir farkın olduğu da görülmektedir.

28 Orum, *Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirmesi*, s. 266.

Muhatapları açısından bakıldığında her iki ayette geçen "ademi tuhr/manevi kirlilik" halinin yine birbirinden farklı yönleri olduğu görülecektir. Şöyle ki namaz söz konusu olduğunda abdestsiz olduğu için dinen temiz kabul edilmeyen kişi bir kadın olabileceği gibi erkek de olabilir. Yalnız ikinci ayetteki (حَتَّى يَطْهُرْنَ) manevi kirlilik hali sadece kadınlara hasır.

Kadınlara özel bu durumun cünüplük haline nispetle de farklı yönleri bulunmaktadır. Örneğin hayızlı kadın kat'i surette ilişkiye giremezken, cünüp kadın ve erkek için böyle bir durum söz konusu değildir.

Abdest ayetinde geçen temizlik (لِيَطْهَرَكُمْ) ile hayızın bitmesi anlamına gelen (حَتَّى يَطْهُرْنَ) temizliğin bu kadar farklı yönlerine rağmen bir birine eşitlenmesi mümkün değildir. Neden abdest ayetindeki (لِيَطْهَرَكُمْ) kelimesiyle hayızla ilgili ayetteki (حَتَّى يَطْهُرْنَ) ifadesinin farklı bablarda olmasına rağmen aynı temizlik olduğu söylenirken Ahzab 33/33 (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ إِذْ بُعِثْتُمْ إِلَى السَّمَاءِ مَنْ مَاءٍ لِيَطْهَرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْسَ الشَّيْطَانِ وَلِيُزَيِّنَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُنَبِّئَ بِهِ الْأَقْدَامَ) aynı formda kullanılan kelimelere bu anlam yüklenmemekte veya bu ayetlere hiç değinilmemektedir? Eğer yöntem doğru ise bu ayetlerde murâd-ı ilahî ya bir abdestsizlik halinin giderilmesi veya hayızlılığın manevi kirliliğinin sonlandırılması olacaktır. Oysa Enfal 8/11. ayette abdest ve cünüplükten arınma anlamı söz konusu iken,²⁹ ehl-i beyte hitap eden Ahzab 33/33. ayetteki "tathîr" kelimesinin abdest ya da gusül ile bir alakası olmadığı aşikârdır.

Özetle ilk ayetteki manevi kirlilik hali ile ikinci ayetteki manevi kirlilik hali birçok açıdan farklılıklar ve kendilerine özel hükümler ihtiva etmektedir. Bütün bunlara rağmen müellifin "Namaz kılmak için abdest şartsa; Âdetli kadın temiz değilse; Abdestte ve hayızlı kadın meselesinde bahsedilen temizlik aynıysa" şeklinde uygulamış olduğu usûl, zihinde var olan hükme ulaşmak için ayetlerde geçen kimi kelimeleri hesabını vermeden birbirine eşitleyip bu hükme pâyende kılmaktır. Bu aşamadan sonra geriye

29 Burada Bedir Savaşı sırasında Müşriklerin Bedir kuyularını zapt etmeleri ve Müslümanların suya ulaşamadıkları için psikolojik olarak yıpranmaları söz konusudur. Suyu ulaşamadıkları için abdest ve gusülsüzlük hallerinden temizlenememektedirler. Bkz. Ferra, *Meani'l-Kur'ân*, I, 404; Böyle bir anda Allah gök kapılarını açmış ve içinde buldukları bu sıkışık durumdan onları kurtarmıştır. İşte tam da en dara düştükleri anda böylesine bir yağmurun gelmesi Allah tarafından bizzat gözetildiklerini anlamalarına da sebep olmuştur. Nitekim ayette gönüllerini hoş tutup metin olmaları için suyu indirdiğini (قُلُوبِكُمْ وَيُنَبِّئَ بِهِ الْأَقْدَامَ) ifade etmesi de buna işaret eder. Yalnız dikkat edilmesi gereken şey, hayız halindeki temiz olmama durumundan kurtulmanın bilindiği gibi tek bir yolu vardır ki o da hayızın bitmesidir. Dolayısıyla "gökten de inse" suyun hayız bitmeden kimseyi temizlemesi söz konusu olamayacağı için buradaki "tathîr" in de hayızla herhangi bir ilgisi yoktur.

bağlamı dikkate alınmamış ayetleri alt alta dizip sonucu muhataba söyletme kalmaktadır.

b) Hayızlı Kadının Orucu

Bakara sûresinin 187. âyetinde orucu bozan haller zikredilmiş ama âdet kanından bahsedilmemiştir. Yeme, içme ve cinsel ilişki dışında başkaca bir yasaklama yoksa âdet kanının oruca mâni olduğuna dair delil gerekir. Oysa bu konuda hiçbir delil gösterilememektedir. Konunun başında zikrettiğimiz gibi hayız halinin oruca mani olduğu ve bu oruçların kazasının gerektiğine dair nakli delil olmaması sebebiyle ileri sürülen aklî gerekçeler de bize göre çelişkili ve kabul edilemezdir. Bakara sûresinin 222. âyetinde âdet halinin eziyet olduğu bildirilmektedir. Bu bir sıkıntı ve hastalık olarak düşünülebilir. Kadınlar bu hallerine hastalık derler. Bakara sûresinin 184. âyetinde hasta ve yolcuların oruç tutmayabilecekleri, ama tutmalarının kendileri için daha hayırlı olduğu hükme bağlanmıştır. Nasıl ki hasta olan biri ruhsatı kullanarak tutamadığı Ramazan orucunu daha sonra tutarsa, âdetli kadın da bu ruhsatı kullandığında daha sonra orucunu tutar. Şayet oruç için temiz olma şartına dair Kur’ân’dan bir delil olsaydı, oruç konusunda ruhsata sahip olması hususunda âdetli kadının hastaya kıyas edilmesine dair bir eleştiri haklı kabul edilebilirdi. Temizliğin oruç için şart olduğuna dair bir delil olmadığı sabit olduktan sonra âdetli kadının oruç hususunda ruhsata sahip olmasına dair hükme ulaşmak **ezâ** ve **maraz** (hastalık) kelimelerinin yakın anlamlı kelimeler olduğunun ispat edilmesine bağlıdır ki bu da bizce mümkündür. Ezâ kelimesi dilde ve Kur’ân’da sadece manevi değil maddi sıkıntılar için de kullanılmaktadır. Bakara sûresinin 196. âyetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Hac ve umreyi Allah için eksiksiz yapın. Engellenecek olursanız, kolayınıza gelen bir kurban gönderin. Kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Hasta (مریضا) olan veya başında rahatsızlık (أذى) bulunan biriniz, tıraş olursa, fidye olarak oruç, sadaka veya kurban gerekir...” Görüldüğü gibi Kur’ân’da mazeret olması hasebiyle ezâ ve maraz kelimeleri birlikte kullanılmıştır.³⁰

Makaleye konu edeceğimiz son örnek olan âdetli kadının orucu meselesi: (I) hayızlılığın temiz olmaması; (II) orucun şartları arasında temizliğin bulunmaması; (III) Bakara 2/196. Âyette ezâ (أذى) ve marîz (مریض) kelimelerinin birlikte kullanılıp (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ) (صَدَقَةٌ أَوْ نُسْكَ) aynı hükme tâbi tutulmasından yola çıkılarak bu kelimelerin

30 Orum, *Kıyas Anlayışının Kur’ân Açısından Değerlendirmesi*, s. 270.

eşitlenmesi çerçevesinde çözümlenmektedir. Bu çözümlene ayrıca Bakara 2/187. ayette zikredilen yeme, içme ve cinsel ilişki dışında Kur'ân'ı Kerim'de oruca ilişkin bir yasak sayılmaması sebebiyle âdet kanununun orucu engelleme-yeceği teziyle de desteklenmeye çalışılmaktadır.

Oruç yasaklarına ilişkin (yeme/içme/cinsel ilişki) sayılan maddelere bakıldığında bu fiillerin normal şartlar altında mubah kategorisinde yer aldığı görülür. Öncelikle dikkat edilmesi gereken husus, hayzın bu fiillerle aynı statüde olmamasıdır. Daha açık bir ifade ile yeme, içme ve cinsel ilişki yasaklanabilir; yalnız fitrî/tabîî olması sebebiyle hayız haline yasak konulamaz. Dolayısıyla böyle bir şeyin oruçlunun yapmaması gereken hususlar arasında sayılması teklifi mâ lâ yutâk olacaktır. Nitekim kadın-erkek cünüp olan herkese beş vakit namazın farzıyeti devam etmektedir. Cünüplük söz konusu olduğunda cinsiyet gözetilmeksizin bu durumun namaz için derhal sonlandırılması gerekir. Oysa hayızlı kadın ne bu manevi kirlilik halini sonlandırabilir, ne de hayızlı iken beş vakit namazdan sorumludur. Buradan da yine hayız durumunun kendine özgü bir fikhî olduğu ortaya çıkar.

Hayız hali, kadınların her ay yaşadıkları bir durumdur. Kimi ayın başında, kimi ortasında, kimi sonunda özetle birden fazla kadının bulunduğu bir ortamda ayın her gününde bir kadının adetli olması mümkündür. Orucun Hicretin ikinci senesinde³¹ farz kılınmış olması, Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatına kadar geçen sürede defalarca ifâ edilen Ramazan ayının her bir gününde muhakkak bir kadının hayızlı olduğunu ortaya koyar. Bütün bunlar adetli kadının oruç tutup tutamayacağına dair hükmün hicretin ikinci yılından itibaren kesintisiz bir şekilde uygulandığını gösterir. Bir başka ifadeyle hayızlı kadınlar oruç farz kılındığı andan itibaren yasak olduğu için ya kesinlikle oruç tutmamaktadır veya müellifin iddiasını kabul edersek kadınlar arasında "ruhsatı kullanmayarak" oruç tutanları da bulunmaktadır. Sonuçta her iki durumun da orucun farz kılındığı andan itibaren "amelî tevatür" olarak gelmesi gerekmektedir. Hatta Ramazan dışında toplu olarak oruç tutulmadığı için insanlar yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmamaktadır. Bu durum farz orucun münferiden tutulmasını zorlaştıracaktır. Dolayısıyla bir ruhsat olduğunu var saymamız durumunda çok ağır geçirenler dışında ilk dönemden itibaren hayızlı kadınların çoğunun oruç tutması gerekir. Özetle "hayzın hastalığa eşitlenmesi" görüşü esas alındığında kadınların tamamına yakınının oruç tutması, "hayızlıya orucun yasak olduğu" gö-

31 Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1992, III, 95; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yay., 2013, s. 608; İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul: Düşün Yay., 2011, II, 576.

rüşü esas aldığında ise tamamının oruç tutmaması şeklinde hicri ikinci asırdan beri amelî bir tevâtürün olması gerekir. Ne yazık ki amelî tevâtür "Kur'ân'ı anlama usûlünün" vardığı sonucu destekler mahiyette değildir. Ayrıca kadınların hayız döneminde oruç tuttuğuna dair bir uygulamaya rastlanmadığı gibi tarihte böyle bir mesele de tartışılmamıştır. Tam aksine hayızlının oruç tutmasının yasak olduğu konusunda gerek usûl gerek itikad açısından köklü farklılıklarına rağmen tüm ekoller arasında ittifak söz konusudur. Örneğin hicri III. asır âlimlerinden İbnü'l-Münzir yaşadığı döneme kadarki ittifak edilen hususları topladığı kitabında bu konuda icma olduğundan bahseder.³² Kıyasın en çetin eleştirisini yapan dil, mantık, gibi konulardaki yetkinliği kabul görmüş zâhirî âlimi İbn Hazm da bu konuda kesin bir icma olduğu görüşündedir.³³ Bütün bunlara ilaveten Ca'ferî fıkında dahi aksi bir görüşe rastlanmaz.³⁴ Zeydî/Hâdevî geleneğinde de durum aynıdır.³⁵

Kur'ân'da hayızlının oruç tutmasının yasak olduğuna dair sarîh bir delil olmamasından hareketle hayız için kullanılan "ezâ" kelimesinin ibadetlerde ruhsat sebebi olan "maraz/hastalık" kelimesine eşitlenmesi oldukça sorumsuz ve isabetsiz bir yaklaşımdır. Çünkü burada müellif hayıza "hastalık" denildiğine ilişkin Türk dilinde halk arasındaki kullanımı esas almaktadır.³⁶ Bilindiği üzere "hasta" kelimesi Türkçe'de farklı bağlamlarda kullanıldığında farklı anlamlara gelir. Öte yandan âdet halinin dilimizde "hastalık" olarak adlandırılmasının tıbbî anlamda hasta olmakla uzak yakın hiçbir alakası bulunmamaktadır. Aksine ergenliğe adım atıp yaşının ilerlemesine rağmen bayanların âdet görmemesi tıbbî bir sorun olarak görülür. Nitekim adetli olduğunda "hasta oldum" diyen kadınların hiçbiri bu "hastalık" sebebiyle doktora da gitmemektedir. Türkçe'de sağlık göstergesi olan bir durum

32 Ebubekir Muhammed b. İbrahim el-Münzir, *el-İcmâ*, thk. Fuad Abdü'l-Mün'im Ahmed, Riyad: Dâru'l-Müslim, 2004, I, 42.

33 Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Muhalâ bi'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, I, 380. Ayrıca bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr el-mütedeffik alâ hadaiki'l-ezhâr*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004, I, 93.

34 Ebü Cafer Muhammed b. Ya'kub b. İshak er-Râzî el-Küleynî, *el-Kâfi*, http://www.islam4u.com/sites/default/files/maktabah/alkafi_3_0.pdf (17 03 2015, 22:39), III, 90, 104; Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Musa b. Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1986, II, 97,98.

35 Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, I, 93. (Eserin üst metninin sahibi de -Zeydi/Hâdevî âlim el-Mehdî li dînillâh Ahmed b. Yahyâ el-Murtaza- hayızlı kadının oruç tutamayacağını, tutmadığı orucu kaza etmesi gerektiğini ifade eder.)

36 Adet kanamasını tarif etmek için dilimizde halk arasında "aybaşı olmak", "adet olmak", "adet görmek", "regl olmak", "menstruasyon kanaması görmek", "mens olmak", "kanama görmek", "periyod" ve "hastalanmak", "kirlenmek" ve "renkli olmak" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bkz. Orum, *Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirmesi*, s. 269, 104 nolu dipnot.

"âdet" için mecazen kullanılan "hasta" kelimesinin başka bir dilde hakikî anlamda hastalığı ifade etmek üzere kullanılan "maraz" kelimesine eşitlenmesi oldukça ciddi bir hata ve tam bir sorumsuzluk göstergesidir. Hiçbir ilmî değeri olmayan bu çıkarımdan hareketle, bütün bir geleneği ve asırlardır süregelen amelî tevatürü "yanlışlayıp" Kur'ân'a göre hüküm verdiğini söyleme cesaretini göstermek ise asla kabul edilebilir bir yaklaşım değildir.

Kur'ân'ı Kerim'de hayız için kullanılan "ezâ" kelimesinin bir başka ayette hasta anlamındaki "marîz" kelimesiyle birlikte kullanılmasından yola çıkarak yakın anlamda olduklarına hükmetmek çok talihsizce bir yaklaşımdır. Çünkü bizzat ayetin kendisi, bu iki kelimenin aynı olmadığını delilidir. Şöyle ki ayette³⁷ her iki kelimenin ayrı ayrı (مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى) ve aralarında "veya" anlamına gelen أَوْ harfi ile zikredilmesi bu iki kelimenin bir birinden farkına delâlet eder. Ezâ ve maraza aynı hükmün verilmesi sebebiyle anlamları arasında yakınlık kurulması ise "usûlün" ne derece muhkem(!) olduğuna somut başka bir örnektir. Nitekim bu ayetin devamında ezâ veya maraz bulunan kişilere aynı üslupla (فَقَدِيَّةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) oruç, sadaka ve kurbandan birini yerine getirmeleri emredilmektedir. Yani eda edildiği takdirde her biri kişiyi aynı uhrevi sorumluluktan çıkarma noktasında diğerlerine eşitir. Yalnız bütün bunlara rağmen hiçbir surette orucun kurban veya sadakayla uzak yakın bir anlam ilişkisi olduğu söylenemez. Ayrıca yakın anlamlı oldukları kabul edilse dahi aynı hükmü almalarından bahsetmek olanaksızdır. Çünkü böyle bir durumda "yakın anlamlı kelimelerden birinin hükme konu olması durumunda diğerlerinin de aynı hükmü alması gerekir" şeklinde hiçbir temeli olmayıp tam bir kaos meydana getirecek genel bir kaide ortaya çıkar.

Bilindiği üzere nazar-ı itibara alınabilmesi için kıyasın illetinde zâhir, münasip, munzabıt olma gibi kriterler aranmaktadır. Yine bu vasıflara haiz illetin belirlenme sürecinde hata payını en aza indirebilmek için tenkîh, tahrîc ve tahkîk içtihatları yapılmaktadır. Bütün bunlar sonrasında yine de varılan hükmün kat'î olmadığı kesin bir dille vurgulanmaktadır. Bu ciddiyet ve hassasiyet, hiç şüphesiz vahye dayalı fikhî hükümlerin sübjektif beşerî müdahalelerden korunmasına matuftur. Buna rağmen fukahanın, kıyas yöntemi ile kendisini Şâri' yerine koyduğunu iddia edip oldukça objektif nitelikteki kıyası reddetme adına sübjektif yorum ve değerlendirmelerin Kur'ân'a söylenmesini bir "usûl" olarak ileri sürmek asla kabul edilemez.

37 Bakara 2/196. (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ)
(يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَدِيَّةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ).

Sonuç

Gerek usûl-i fıkıh gerek diğer İslamî ilimlere ilişkin gelenekte kabul görmüş kimi delil ve prensiplerin tartışılması bizatihi olumsuz bir şey değildir. Aksine eğer tartışma devam ediyorsa gelenek devam ediyor demektir. Nitekim geleneğe mal olan bu usûl ve genel prensipler bir anda ortaya çıkmamış, süreç içerisinde leh ve aleyhte görüşler çerçevesinde olgunlaşmıştır. Dolayısıyla tartışmanın devam ettirilmesi aslında olgunlaşma sürecine olumlu bir katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda İslam hukukunda kıyas hakkında söylenecek şeylerin bitmediğine inanmaktayız. Ayrıca yine usûl-i fıkıh kitaplarında yapılan kıyas tariflerinin furû' fıkhıta bulunan kıyasa ilişkin örneklerle her zaman uyuşmadığının da farkındayız.

İnsanın muhatap alınması, onun diliyle konuşulması bir anlamda ona tenezzül edilmesi sebebiyle vahyin anlaşılması hususunda ortaya konacak yöntemlerin beşeriliğinin göz ardı edilmemesi gerekir. Böylece varılacak sonuçların son kertede zannîliği ve bireyselliği söz konusu olacağı için bu durum her zaman fikhî çoğulculuğa imkân tanıyacaktır ki bu, bizce hayati bir öneme sahiptir. Çünkü itiraf edilsin ya da edilmesin vahyin anlaşılması hususundaki çeşitliliğin en temel sebebi insan unsurudur.

Ulaştığı hükümleri doğrudan Allah'a isnat etme tavrının insanî saiklerle gerçekleştiğini düşünüyoruz. Başka fikirlere tahammülü olmayan, kendini hakikatin yegâne temsilcisi addeden karakterlerden Kur'ân'ı anlama noktasında başka bir tavır beklenmemelidir. Nitekim yapı itibari ile dayatmacı bir zihniyete sahip olanlar söz konusu Kur'ân olduğunda pek tabii "Ben demiyorum Allah diyor!" cümlesini vird-i zeban edinecek ve böylece kendi görüşlerini tartışmaya kapatacaktır. Dolayısıyla böyle bir anlayışın en son geleceği nokta Kur'ân'ı anlamanın usûlünü de insanlara bırakmayıp Allah'a isnat etmek olacaktır. Bu aşamadan sonra mademki Allah bir usûl koymuştur o halde kimse bu usûl dışında bir usûlle de Kur'ân'ı anlama hakkına sahip değildir.

Kur'ân'ın anlaşılması noktasında ortaya konacak bir yöntemin hiçbir zaman bütün bir geçmiş/geleneği külliyen yok saymaması gerekir. Aksi takdirde bu, ilk etapta kulağa hoş gelse de üzerinde düşünüldüğünde Allah'ın "Kur'ân'ın anlaşılması için ortaya koyduğu usûlü" fark/tespit eden kişiye muhtaç olduğu anlamını taşır.

Bahsi geçen "Kur'ân'ı anlama usûlü" özelde kıyas genelde usûl tarihindeki tüm yöntemleri karşısına almaktadır. Kur'ân'dan ulaşılan çözümlerden birinin diğerini açıkladığı tezinden hareketle ayetler arası keyfi irtibatlar kurmaktadır. Bu irtibatlar kurulurken göze çarpan ilk şey, bir ayetin diğer bir ayet tarafından açıklanmasında kronolojinin hiç dikkate alınmamasıdır.

Buna göre örneğin müellif, nüzûl sıralamasında önce olan ayeti kendi görüşünü temellendirme maksadıyla istidlalde daha sonra nazil olmuş gibi kullanmaktadır. Böyle bir durumda neden önce tavzih sonra ibham yapıldığı izaha muhtaçtır.

Sonsuz anlam ve mesele çözümüne ayetler arası irtibat kurarak ulaşma fikri belki ilk etapta varılacak hükmün tartışmasız doğru olacağı zannını uyandırır da tam tersi bir durum söz konusudur. Nitekim bu yöntemin uygulanması durumunda kişi sayısı kadar muhtelif hüküm ortaya çıkacaktır. Bu da "Allah tarafından konulan usûlün" Allah'ın hükmüne ulaşmada bir işe yaramaması anlamına gelecektir.

Kıyassız bir usûl vurgusuyla ortaya çıkan anlayış, fikhî kıyası tümden yanlışlarken usûlün temellendirilmesinde yine kıyası kullanmaktadır. Bu da bizim kıyasın beşerîliğinden çok, beşerin kıyasa mecburiyeti tezimize somut örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fi târîhi'l-arab kable'l-islâm*, Beyrut: Dâru's-sâkî, 2001.
- Apaydın, Hacı Yunus, "Kıyas", *DİA*, Ankara, 2002.
- _____, "İctihad", *DİA*, Ankara, 2002.
- Baktı, Ahmet Selman, *Hanefîlerde Kıyas Uygulamaları* (Merğînânî'nin el-Hidâye Adlı Eseri Çerçevesinde), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.
- Bayındır, Abdülaziz, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, İstanbul: Süleymaniye Vakfı yay., 2007.
- _____, "Kur'ân'ı Açıklamada Kur'ân'ın Gösterdiği Yöntemler", *Kur'ân Mealleri Sempozyumu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara: 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zübeyr b. Nâsiru'n-Nâsır, Beyrut: Dâru Tavkı'n-Necât, y.y., 2000.
- Cessas, Ahmed b Ali Ebubekir er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Beyrut: Vizâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- Derveze, İzzet, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Duman, Soner, "Modern Hukukta Kıyas-Yorum İlişkisinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu*, 2010, sayı: 5.
- Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahya b. Abdullah b. Manzur ed-Deylemi, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâilî, Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-telif ve't-terceme, t.y.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2013.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fi usûlül-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, t.y.
- _____, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

- İbn Hişam, Abdülmelik b. Eyyüb el-Himyerî el-Me'afirî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdürraûf Sa'd, Kahire: Şeriketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, t.y.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Çarîbu'l-Kur'ân*, thk. Saîd el-Lahhâm, y.y., t.y.
- İbn Teymiyye, Takiyyü'd-dîn Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd li Tibâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebu'l-ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001.
- _____, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümemi ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1992.
- İbnü'l-Münzir, Ebubekir Muhammed b. İbrahim, *el-İcmâ*, thk. Fuad Abdü'lmün'im Ahmed, Riyad: Dâru'l-Müslim 2004.
- Küleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakup b. İshak er-Râzî, *el-Kâfi*, http://www.islam4u.com/sites/default/files/maktabah/alkafi_30.pdf. (17 03 2015, 22:39)
- Mücahid, Ebu'l-Haccac b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Nîl, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989.
- Nemle, Abdülkerim, *İthâfu zevi'l-basâir bi şerhi Ravdati'n-nâzir*, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2007.
- Orum, Fatih, *Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi (Zahirü'r-Rivâye Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2008.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011.
- _____, "Kur'ân'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi*, sayı: 2, 2006.
- Râzî, Fahreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Hasen b. el-Hüseyn, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-ulûm*, y.y., t.y.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *es-Seylü'l-cerrâr el-mütedeffik alâ Hadaiki'l-ezhâr*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004.
- Şeyh Saduk, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Musa b. Bâbeveyh el-Kummî, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1986.
- Taberi, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Galib, *Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 2000.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed, *el-Keşşâf an hakâiki ğavamizi't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed Bahâdır, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkıh*, Dâru'l-Kütübî, 1994.