

cumhuriyet ilahiyat dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 61-88

cumhuriyet theology journal 20, no. 1 (June 2016): 61-88

✿ Hakemli Araştırma Makalesi / Peer-reviewed Research Article ✿

Usûlî Kıyasın Bilgi ve Amel Değeri

The Value of Method of Analogical Reasoning (*qiyās*)
Concerning Knowledge and Deeds

Temel Kacır*

ÖZ

“Ortak bir illete sahip olmaları nedeniyle, aslın hükmünün fer‘e verilmesidir” şeklinde tanımlanan usûlî kıyasın bilgi ve amel değeri, ilk dönemden itibaren tartışma konusu olmuştur. Şöyle ki; hüküm verme yetkisi sadece Şar‘î’ye ait olduğu halde usûlî kıyasın dinde hüküm verme anlamına geldiği ve bilgi değerinin de nasslarca yerilmiş zan olduğu gibi bazı argümanlar ileri sürerek usûlî kıyası reddedenler olsa da, çoğunluk tarafından usûlî kıyas aslî ve şer‘î delil olarak kabul edilmiş ve elde edilen bu hüküm ile amel edilmesi gerekli

ABSTRACT

The value of knowledge and deeds of the methodology of the reasoning defined such as “due to they have a common effective cause (*illa*), the provision of principle (*asl*) is given to the branch (*far*)” has been the subject of debate from the first period. That is, on the one hand there are some who reject the method of analogical reasoning by saying that although the authority of legislation belongs to *Shārī’only*, this method is to make legislation in the religion and that its value in knowledge is condemned as conjecture by the injunction (*naşş*). They also put forward some arguments as well. However, on the other hand the majority accepts the method of reasoning as an essential and *sharī* (religious) argument. This study will not compare the opinions of

* Yrd. Doç. Dr., Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı. Assistant Professor, University of Celal Bayar, Faculty of Theology, Department of Arab Language and Rhetoric
Manisa/Turkey (temel_kacir@hotmail.com).

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi*’nde yayımlanan makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal içermediği özel bir yazılım kullanılarak kontrol edilir.

◆ *cumhuriyet ilahiyat dergisi* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

görülmüştür. Bu çalışma, usûlî kıyası kabul eden ve etmeyenlerin görüşlerini mukayese etmenin ötesinde, usûlî kıyasın salt akî bir çaba olmadığını, kendisi ile ulaşılan bilginin naslarda yerilen zan olmayıp aksine delile dayalı zannın en üst derecesi olduğunu ve bunun da furû fıkhıta amel için yeterli olduğunu naklî ve akli deliller ile ele alan bir çalışmadır. Kıyasla ilgili genel bir çerçeve çizildikten sonra, usûlî kıyas ve deliller hiyerarşisindeki yeri ve kıyasın bilgi ve amelî değeri ile sınırlandırılan bu makale ile usûlî kıyasın bilgi ve amel değeri konusundaki tartışmalara açıklık getirilmek istenmektedir.

ANAHTAR KELİMELER: Kıyas, Delil, Bilgi, Zan, Amel.

those who reject *qiyās* and that of those who approve it. By means of religious and rational evidences this study will deal with that the method of analogical reasoning is not a rational effort simply, that the knowledge gained by it is not a conjecture criticised by the injunctions, that it is the highest ranking conjecture based on the proof, and that it is sufficient to practice in the field of law. After a general frame is drawn about *qiyās*, this article has been limited with the place of *qiyās* in the hierarchy of evidence and its value concerning knowledge and practice. This article wants to clarify the discussions related to the value of knowledge and deeds of the methodology of the reasoning.

KEYWORDS: Analogical Reasoning, Evidence, Information, Conjecture, Deed.

SUMMARY

The value of knowledge and deeds of the methodology of the reasoning defined such as "due to they have common effective cause, the provision of principle is given to the branch" has been the subject of debate from the first period. In spite of some Mu'tazila and Zāhiriya who reject the reasoning by claiming that it expresses conjecture and a deed cannot be based on conjecture, the majority of jurists (*fuqahā*) use the method of reasoning and see it within the hierarchy of evidence. This indicates the value of the analogical reasoning for the *fuqahā*.

Location of the method of reasoning in the hierarchy of evidence changes according to the meaning ascribed to the concept of "evidence". But this change does not devalue the reasoning in terms of knowledge and practice because scholars (*ulamā*) by using the concept of evidence with a

broad meaning covering conjectural knowledge have regarded the reasoning as independent evidence and have said that it is an individual principal proof separated from the first three principal proofs. On the other hand, some scholars by using the concept of evidence with narrow sense covering certain knowledge only have regarded the reasoning as independent evidence while others have counted it among the methods of inference (*istinbât*). But both groups have approved that the reasoning expresses conjecture because the foremost factor in the reasoning is the assumption of *mujtahid*. Therefore, it is unavoidable that the knowledge gained by the reasoning expresses conjecture. But this conjecture is not a haphazard one. The most obvious indicator of this is that the reasoning is not independent evidence from the injunction (*naşş*). The one, who applies analogical reasoning, does neither invent a rule, nor does he give a new judgment. He just applies the provision of principle to the branch since he sees the similarity legitimating the reasoning. The reasoning is not alternative evidence to the injunction (*naşş*) because the reasoning (*qiyās*) is not accepted where the injunction is present. The conditions as well asserted on the conformity between the feature determined as an effective cause (*illa*) and the general framework of the religion prove that *qiyās* is not a random reasoning.

Scholars, who have regarded the value of knowledge of the judgments gained by the methods of inference (*istinbât*) as conjecture, have not always seen the conjecture at the same level and have approved that conjectural meaning comes close to certain meaning as soon as indications increase. In this regard, they have developed even some criteria. For example, Bāqillānī has divided the value of knowledge of the judgement gained by inference (*istinbât*) depending on whether inference has based on a specific principle or not. He, also, has indicated that the value of knowledge of inference not based on a specific principle is conjecture (*zann*) and that the value of knowledge of inference based on a specific principle is “*zann al-ghālib*” (conjecture close to certainty). Bāqillānī has stated the analogical reasoning as an example of this. In this context, jurists have considered the value of knowledge of the reasoning to be the highest degree of “*zann*” by using some terms such as of *ra’y al-ghālib*, *zann al-akbar*, and *zann al-ghālib*. Even in Islamic law, this *zann*, in some cases, has been included in the conception of certainty (*yaqīn*). For example Ali Haydar, the commentator of *Majalla*, has described *yaqīn* such as that it is to know the existence or non-

existence of something with certainty or with *zann al-ghālib*. Eventually, while the probable knowledge has not been accepted as a proof in principle in Kalām theology, “*ilm al-ghālib al-zann*” has been accepted as a method of *ijtihād* in the methodology of Islamic jurisprudence. It is especially emphasized that to act by the conjectural knowledge is necessary. Then, if *mujtahids* were content with certain knowledge only in judicial matters, *ijtihād* would not be mentioned and connection of the jurisprudence with life would have been broken.

Scholars have brought evidences from the Qur’ān and Sunnah of the Prophet about necessity of acting by conjectural knowledge. Scholars, alongside with the verses of the Qur’ān (al-Baqarah/230; al-Mumtahinah/60; and Yūsuf/81) have provided the case in which the Prophet adjudges through conjectural knowledge between two claimants. The Prophet said that let no one perform prayer until arriving in Banī Kurayza, and Companions of the Prophet deduced from the Prophet’s statement two different results. According to scholars, this is also evidence because the Prophet approved those who deduce different results through adjudging basing on conjectural knowledge. Thus we can say that when a *mujtahid* deduces different results from the same *qiyās*, it does not make an act based on these results problematic. Moreover, the consensus of Companions has been given as evidence in the matter of acting by conjectural knowledge.

Scholars have brought many rational evidences regarding acting by conjectural knowledge. In this direction, they have compared *qiyās* to *khabar al-wāḥid*. According to them, if *khabar al-wāḥid* whose the value of knowledge is not certain, is sufficient for a judicial rule, the conjectural knowledge gained by *qiyās* is likewise sufficient for it. Scholar again have compared *qiyās* to that the explained word (*lafz muavval*), though has the properties of mistake and probability, requires to act and that the general word (*lafz ‘umūm*) which assigned for once is accepted as sufficient for act. Moreover, a kind of the method of “*taḥqīq al-manāt*” accepted unanimously shows that the conjectural knowledge is evidence.

Finally, on the basis of the comments of “*muhattie and musavvibe*”, it can be demonstrated that to act with the conjectural knowledge gained

by *qiyās* is necessary because according to both comments, even though there are not *Shāri*'s explicit address about the rule gained by *qiyās*, it is accepted that there are his address by the way of signification. A *mujtahid* is responsible to reach this rule. Due to *mujtahid* reaches this result by making an effort to understand the divine will, it has the religious (*shar'ī*) quality as a result. For this reason, *qiyās* has been accepted as the fourth proof, and acting through this gained rule has been considered necessary.

GİRİŞ

Genel olarak, İslam hukuk tarihçileri tarafından Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere, sahabe ve tabiîn döneminde geniş anlamıyla kullanıldığı ifade edilen re'y kelimesinin,¹ İmam Şafiî (ö. 204/820) tarafından kıyas olarak sistematize edildiği kabul edilmektedir.² Bununla birlikte, İmam Şafiî'den hemen sonra kıyasın bilgi ve amel değeri tartışılmaya başlanmıştır.

İllet birliğinden yola çıkarak nasların hüküm alanının genişletilmesi anlamına gelen usulî/şerî kıyasa³ ilk itirazın İbrahim en-Nazzam (ö.

¹ Re'yin tarihi gelişimi ve kullanımları için bk., İdris Cuma, *er-Re'y ve Eserühü fi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Kahire: Matbaatü İsa el-Babî el-Halebî, 2006), 38-391; Adnan Koşum, *İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci (Başlangıcından Mezheplerin Teşekkülüne Kadar)* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010), 19-47.

² Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şafiî*, trc. Osman Kesikoğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1969), 272-273; Ahmet Hasan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hüseyin Esen (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 213; Schacht Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, trc. Mehmet DAĞ-Abdülkadir ŞENER (Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1997), 56; Koşum, *İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci*, 31, 35, 90; H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 25, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 530-531. Farklı yaklaşım için bk. Soner Duman, "Şafiî'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam ve Kapsamı", *Ekev Akademi Dergisi* 14 sy. 42 (Kış 2010): 149-162.

³ İslâmî ilimlerde kullanılan "kıyas" sözcüğü, genellikle ya "usûlî/şer'î/fikhî kıyas" anlamında ya da "mantikî kıyas" anlamında kullanılır. Mantıkta, "Öncül (mukaddime) adı verilen birden fazla önerme ile sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli olan bir ilişki kurmak" anlamında kullanılan kıyas kavramı, tümdengelim (dedüksiyon, talil), tümevarım (endüksiyon, istikra) ve benzetme (analoji, temsil) türlerinden oluşmaktadır. Usûlî kıyas mantıktaki analogiye/temsile tekabül eder. bk. Muhammed b. A'la Tehânevî, *Keşşâfı Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 3: 525, 530. Mantikî kıyasla usûlî kıyas arasındaki farklar için bk. Hüseyin

231/849) tarafından yapıldığı, daha sonra metotları farklı olsa da⁴ bir kısım Şii ve Zahirîlerin kıyasa karşı çıktıkları⁵ ve bu düşüncüyü Davud b. Ali'nin (ö. 270/884) devam ettirdiği ifade edilmektedir.⁶ Buna karşılık fukahanın büyük çoğunluğu tarafından kıyas ameli hükümlerde hüccet olarak kabul edilmiştir.⁷

Kıyası hüccet olarak kabul edenler arasında da kıyasın içeriğine yönelik farklı yaklaşımlar mevcuttur. Şöyle ki; Iraklıların kullandığı kıyasın daha sistematik olduğu, Şafii'de olduğu kadar şekli ve katı olmadığı, Medinelilerin kıyasının genellikle ittifak edilen uygulamaya vurgu yaptığı, Iraklıların kullandığı kıyasın ise daha çok mantıkî tutarlılık arayışı içerisinde olduğu ifade edilmiştir.⁸

Bu farklı yaklaşımlara rağmen özellikle H. III. asırda ve sonrasında illet merkezli geliştirilen kıyas, fukaha tarafından kullanılmış, fakat ilk dönemlerde re'y kavramının genişliği, kıyas kavramının birden fazla anlamda kullanılmış olması ve kıyasın tanımı üzerinde ittifak sağlanamaması nedeniyle kıyasın bilgi ve amel değeri tartışılmaya devam etmiştir.

Çaldak, Kıyas'ın Mantıkta ve İslami ilimlerde Kullanım Biçimi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, sy. 1, (2007): 235-262; Soner Duman, er-Redd Ale'l-Mantıkıyyin Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fıkhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri, *Hikmet Yurdu*, 3, sy. 6 (Temmuz-Aralık 2010): 193-210.

⁴ Usûlcüler kıyasın dünyaya ait maslahatlar konusunda delil olduğunda ittifak ettikleri halde dinî konularda delil olması ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. 1-Cumhura göre kıyas, aklen caiz, şer'an vaciptir. 2-Şafii'lerden Kaffal eş-Şâfi (ö. 365/976) ve Mutezilîlerden Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre kıyasla amel hem şer'an hem aklen vaciptir. 3-Kaşanî, Nehriyanî ve Davud bin Ali'ye göre ise; a-Aslın illetinin sarîh veya îma yoluyla beyan edilmiş olması. b-Fer'deki hükmün asıldan daha evla olması durumlarında kıyasla amel etmek şer'an vaciptir. Aksi takdirde haramdır. 4-İbn Hazm ve ona tabi olanlara göre kıyasla amel etmek caiz değildir. 5-Şîa'nın İmamiyye grubu ile Nazzamdan bir görüşe göre ise kıyasla amel etmek aklen muhaldir. Bk. Muhammed Ebu'n-Nur Zühayr, *Usûlü'l-Fıkh* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2004), 4: 5.

⁵ el-Hüseyn Halife Ba Bekr, *el-İctihad bi'r-Re'y fi Medreseti'l-Hicazi'l-Fıkhıyye* (Kahire: Mek-tebetü'z-Zehra, 1998), 38.

⁶ Ebu Abdullah Muhammed Şevkanî, *İrşadü'l-Fuhul ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, thk. Ebu Hafis Sami b. el-Arabî (Riyad: Daru'l-Fazile, 2000), 2: 846-847; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrar ala Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3: 400.

⁷ Fahreddin Razî, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvanî (Beyrut: Mües-sesetü'r-Risale, 1997), 5: 26.

⁸ Hasan, *İslam Hukukunun Doğuşu*, 161-162.

Bu genel çerçeveyi çizdikten sonra şimdi usûlî kıyas ve deliller hiyerarşisindeki yeri, bilgi değeri ve bu bilgi ile amel etme konusundaki yaklaşımlara geçebiliriz.

1. USÛLÎ KIYAS VE DELİLLER HİYERARŞİSİNDEKİ YERİ

Akil yürütme metotlarından biri olarak kabul edilen kıyas, sözlükte, “ölçmek, karşılaştırmak ve iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etmek” anlamına gelen “k.y.s” kökünden bir mastardır.⁹

Fıkıhta, “şer’î kıyas, fikhî kıyas, usûlî kıyas” biçiminde kullanılan kıyas, “Ortak bir illete sahip olmaları nedeniyle, aslın hükmünün fer’e verilmesidir”¹⁰ şeklinde tanımlanmıştır.

Delil ise sözlükte, “Yol göstermek, irşat etmek”¹¹ manasına gelir. İstılahta ise biri geniş, diğeri dar anlamı olmak üzere iki tanımı vardır. Geniş anlamıyla; “Üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca ulaştıran şey”,¹² dar anlamı ise; “Medlulü hakkında kesin bilgiye ulaştıran şeydir.”¹³ Geniş anlamını esas alan usulcüler, zannî bilgiye ulaştıran emareyi de delil olarak kabul etmiş ve delili kat’î-zannî olarak kısımlara ayırmışlardır.¹⁴ Dar anlamını esas alan usûlcüler ise, medlulü hakkında kesin bilgiye ulaştıran şeylere delil, zannî bilgiye ulaştıranlara ise emare ismini vermişlerdir.¹⁵

⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: 2000), 12: 234.

¹⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 218.

¹¹ İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemu'l-Vasîd* (Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1992), 294.

¹² Bedrüddin Muhammed Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh* (Çardek: Daru's-Safve, 1992), 1: 35; Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* (Riyad: Daru's-Samî'î, 2003), 1: 23.

¹³ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1: 35; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 23; Ebû İshak Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1: 155-156.

¹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 23; Ebû'l-Muzaffer Semânî, *Kavâdu'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1: 43.

¹⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1: 35; Razî, *Mahsûl*, 1: 88; Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 23.

Delilleri farklı açılardan kısımlara ayıran¹⁶ usûlcülerin çoğu, Kitap, sünnet, icma ve kıyası şer'î delil olarak kabul ederken,¹⁷ bazıları ise Kitap, sünnet ve icma'ı şer'î delil olarak kabul etmiş, kıyası ise farklı bir konumda ele almışlardır.¹⁸ Örneğin Pezdevî (ö. 482/1089) ve onu takip eden usulcüler; şeriatın asılları üçtür diyerek Kitap, sünnet ve icma'ı zikrettikten sonra dördüncü asıl olarak kıyası ayrı zikretmişlerdir.¹⁹ Kıyasın diğer delillerden ayrı bir dördüncü asıl olarak zikredilmesi, ilk üç delilin kat'î, kıyasın ise zannî kabul edilmesiyle²⁰ ya da kıyasın delilden ziyade diğer üç delilden hüküm istinbat etme metodu olarak kabul edilmesiyle izah edilmiştir.²¹

Delilleri bilgi değeri açısından kat'î ve zannî olarak kısımlara ayıran usûlcüler bu konuda farklı tasnifler de yapmışlardır. Örneğin fukaha metoduna göre yazılan bazı eserlerde, deliller mûcibe ve mücevize olarak ikiye ayrılmış; Kitap, Hz. Peygamber'den işitilen haber, mütevatir haber ve icma "mûcibe delil" olarak, tahsise uğramış âmm, müevvel ayet, haberi vahid ve kıyas ise "mücevize delil" olarak kabul edilmiştir.²² Mütakelîmîn metoduna dair yazılan bazı eserlerde ise deliller; asl, ma'kûlü'l-asl ve istishâbü hal şeklinde üç kısımda ele alınmıştır. Bu tasnifte "asl" ile Kitap, sünnet ve icma; "ma'kûlü'l-asl" ile lahnü'l-hitâb, fehve'l-hitâb, ma'ne'l-hitâb (kıyas), istidlal bi'l-hasr gibi naslardan hüküm çıkarmada

¹⁶ Delil içerdiği bilginin kaynağı açısından akli-nakli, ulaştırdığı sonuç bakımından kat'î-zannî, üzerinde ittifak edilip edilmeme açısından müttefekün aleyh-muhtelifün fih olarak kısımlara ayrılır.

¹⁷ Abdülâlî Leknevî, *Fevatihü'r-Rahamût bi-Şerhi Müsellemi's-Sübût*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2: 3; Sem'ânî, *Kavâid*, 1: 14, 31.

¹⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1: 17; Ebu Bekr Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efğanî (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1: 279; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 1: 33-34.

¹⁹ Pezdevî, *Usûli'l-Pezdevî*, *Keşfü'l-Esrar* ile birlikte, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), I, 33; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 1: 33-35; Ebu'l-Berekat Neseî, *Keşfü'l-Esrar*, Nuru'l-Envar ve Kamerü'l-Akmar'la birlikte, (İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986), 1: 2-9.

²⁰ Pezdevî, 1: 33; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 1: 33-35; Neseî, *Keşfü'l-Esrar*, 1: 2-9.

²¹ Ali Bardakoğlu, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 9, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 140.

²² Ebû Zeyd Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 18, 19, 168; Serahsî, *Usûl*, 1: 279.

kullanılan dil ve mantık kuralları ile akıl yürütme kuralları kast edilmiştir.²³ Bu taksimde kıyas, hitâbın anlamı kapsamında zikredilmiş ve bu yönüyle lafzi delalet şekilleri olan nass ve zâhirin mukabili olarak kabul edilmiştir.²⁴ Kıyası daha dar anlamda alanlar ise, kıyas dışındaki diğer aklî delil ve metotları istidlal başlığı altında toplamış, kıyas ve istidlali bu üç delile ilave ederek şer'î delilleri beş olarak zikretmiştir.²⁵ Yapılan bu tasniflerde kıyasın "mücevvice delil" olarak kabul edilmesi ya da "ma'kûlü'l-asl" kapsamında zikredilmesi, kıyasın deliller arasındaki yerinin ve hüküm çıkarmadaki rolünün farklılığına işaret eder.

Yine bu tasniflerden anlaşılacağı üzere, kıyasın müstakil delil olup olmama konusu tartışmalıdır.²⁶ Âmidî (ö.631/1233), İbn Hacib (ö. 646/1249), Kemal b. Hümam (ö. 861/1457) ve İbn Abdüşşekûr (ö. 1119/1707) gibi âlimler kıyası, Kitap ve sünnet gibi müstakil bir delil olarak kabul etmiş, usûlcülerin çoğu ise, şer'î bir delil olarak kabul ettikleri kıyası, müstakil bir delil olarak kabul etmemiştir.²⁷ Cüveynî (ö.478/1085), Gazzâlî (ö.505/1111) ve Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) gibi usûlcüler, kıyasın fikhin delillerinden olmadığını savunmuş, bu nedenle olsa gerek Gazzâlî kıyasa, deliller arasında değil, delillerin anlaşılmasına yönelik istinbat metotları arasında yer vermiştir.²⁸

Kıyasın deliller hiyerarşisindeki konumu ile ilgili bu farklı yaklaşımlar kıyasın tanımına yansımıştır. Şöyle ki; kıyası şer'î bir delil olarak

²³ Ebü'l-Velid Bacî, *İhkâmü'l-Fusûl fi Ahkâmî'l-Usûl*, thk. Abdü'l-Mecid Türkî, (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 193, Sem'ânî, *Kavâdi'*, 1: 31; Bardakoğlu, "Delil", 140.

²⁴ Apaydın, "Kıyas", 534.

²⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 211-212; Bardakoğlu, "Delil", 140.

²⁶ Ebü Nasr Taceddin Sübkî, *Ref'u'l-Hacib an Muhtasar'i-bni'l-Hacib*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 1: 164.

²⁷ Abdülkerim Nemle, *el-Mühcezzeb fi İlmi Usûli'l-Fikhi'l-Mukaren: Tahrir li-Mesailihi ve Dirasetiha Dirase Nazariyye Tatbikiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 4: 1825-1829; Mustafa Şelebî, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: ed-Darü'l-Cami'iyye, ts.), 202.

²⁸ Bk. Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhît*, 5: 27-28; İsa Mennun, *Nibrasü'l-Ukûl fi Tahkiki'l-Kıyas İnde Ulemâi'l-Usûl* (Kahire: Matbaatü'z-Tezamüni'l-Ehva, 1345), 1: 196-197. Kıyasın delil ya da metot kabul edilmesiyle ilgili halen devam eden tartışmalar ayrı bir çalışmayı hak etmektedir.

kabul eden Âmidî,²⁹ İbn Hacib,³⁰ Kemal b. Hümmam,³¹ İbn Abdüşşekûr³² gibi âlimler kıyası "Hükmün illetinde, fer'in asla eşitlenmesi"³³ anlamına gelecek şekilde tanımlarken, müctehidin bir amelîyesi olarak kabul eden Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî³⁴ (ö. 403/1013), Cüveynî,³⁵ Gazzâlî,³⁶ Razî (ö. 606/1209),³⁷ Sadrüşşerîa (ö. 747/1346)³⁸ gibi âlimler ise, "Ortak bir illete sahip olmaları nedeniyle aslın hükmünü fer'e aktarmaktır" şeklinde birbirine benzer tanımlar yapmışlardır.

Tanımlar karşılaştırıldığı zaman birinci gurupta yer alanlar kıyasın tarifinde "istiva ve musavat" gibi kavramları kullanarak kıyasın müstakil bir delil olduğuna, ikinci gurupta yer alanlar ise, tarifte "haml", "ispat", "ilhak", "ta'diye", "tesviye", "red" gibi kavramları kullanarak müctehidin amelî olduğu vurgu yapmışlardır.³⁹ Bu farklılığı Şelebî şöyle değerlendirmiştir. Tanımda "istiva" ve "müsavat" gibi kavramları kullananlar, hükümlerin nasların sadece literal anlamında olmadığı, müctehidin herhangi bir çabası olmasa da "illet ya da vasıfta ortak olan, hükümde de ortaktır" kuralından hareket ederek, hükmü açıklanmayan fakat aynı benzerliği ta-

²⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 237.

³⁰ İbn Hacib, *Muhtasar'ı-bni'l-Hacib*, Ref'u'l-Hacib ile birlikte, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 4: 137.

³¹ Kemalüddin İbn Hümmam, *Kitabü't-Tahrir*, Teysir'u-Tahrir ile birlikte (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1351), 3: 264.

³² İbn Abdüşşekür, *Müsellemu's-Subût*, Fevatihu'r-Rahamût ile birlikte, zbt. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2: 297.

³³ İbn Hacib, *Muhtasar'ı-bni'l-Hacib*, 4: 137.

³⁴ Ebû Bekir Muhammed Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-İrşad: es-Sagir*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), I, 224; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 231.

³⁵ İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdülazim ed-Dib (Devha: Câmiatu Katar, 1978), 2: 745.

³⁶ Ebû Hamid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 3: 481.

³⁷ Razî, *Mahsûl*, 5: 11.

³⁸ Ubeydullâh b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *et-Tavzih Şerhü't-Telvih* ile birlikte, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1957), 2: 52.

³⁹ İbn Abdüşşekür, 2: 297-298; Nemle, 4: 1827-1828. Genel anlamda ilk dönem Hanefî usûlcülerinden nakledilen efradını camî' ağıyarını manî' bir tanım yapılmamış olsa da, Hanefîlerde genellikle kıyas tanımlarında "red" ve "tadiye" gibi kavramları kullanmışlardır. Bk. Cessâs, Ebû Bekir, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Acil Casim en-Neşmi, Kuveyt: Vüzaratü'l-Evkafi ve's-Şuû'ni'l-İslamiyyeti, 1994, 4: 9, 90; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 260; Serahsî, *Usûl*, 2: 118, 144; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 3: 399.

şıyan durumların da nassta zikredilen hüküm ile eşit olduğu görüşündedirler. Hâlbuki tanımında “haml”, “ispat”, “ilhak”, “ta’diye”, “tesviye”, “red” gibi kavramları kullananlar ise, fer’de bulunan hükmün ancak müçtehidin çabası ile ortaya çıktığı, bu anlamda hükümdeki eşitliğin gerçek anlamda bir eşitlik olmadığı, müçtehidin nazarında bir eşitlik olduğu görüşündedirler.⁴⁰

Tanımındaki bu farklılık, kıyasın delil ya da metot kabul edilmesi kanaatine bir dayanak teşkil etse de, bunun ötesinde usûlî bir sonuç doğurduğu kanaatinde değiliz. Zira fer’deki hükmün ister ibtidaen varlığı kabul edilsin isterse müçtehidin çabası sonucunda asıldan fer’e intikal ettirildiği kabul edilsin bu durum kıyasın bilgi ve amel değeri açısından herhangi bir farklılık oluşturmamaktadır. Hatta şunu da belirtmeliyiz ki, bu yaklaşımın genel anlamda usûldeki hüküm teorisi açısından da pratik bir karşılığı bulunmamaktadır.⁴¹

2. KIYASIN BİLGİ DEĞERİ

Fıkıh usûlünde mükellefin fiilleriyle alâkalı Şârî’in hitâbı veya hitâbının eseri şeklinde tanımlanan hüküm; ya haber ya da istinbat yoluyla elde edilir. Hiç şüphesiz bunlardan her birinden elde edilen hükmün bilgi değeri farklıdır.⁴² İlk dönemden itibaren bu farklılığa dikkat çekilmiştir. Örneğin Şâfi’î (ö. 204/920) delillerden elde edilen bilginin değerini iki kısma ayırmış, sübût ve delaleti kat’î olan naslarla hüküm vermeyi “zahir ve batında hak ile hükmetmek”, sübût ve delaleti zannî olan naslarla ve yine bu şekilde olan icma ve kıyasla hüküm vermeyi ise “zahirde hak ile hükmetmek şeklinde ifade etmiştir.⁴³ Yine Cessâs (ö.370/980) ve Debûsî (ö.430/1039) gibi alimler, istidlal türlerine ilişkin yaptıkları ayırımda delil-

⁴⁰ Şelebî, *Usûlü'l-Fıkıh*, 202.

⁴¹ Konu kelâm-i nefsi ile ilgili olarak değerlendirilmiştir. Kelâm-i nefsi konusu ise aslında Kelâmî bir mesele olmasına rağmen usûl kitaplarında daha ziyade hükmün tanımındaki “hitâb” kaydının incelenmesinde ele alınmıştır. Bk. Teftazanî, Sa'deddin, *Şerhü't-Telvih ale't-Tavzih* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957), 1: 13-20, 2: 53.

⁴² Bâkılânî, *et-Takrib*, 1: 221-223.

⁴³ Muhammed İdris Şafiî, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (ts: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut), 478-479.

leri kesin bilgi ve zann-ı galip ifade edenler olarak iki kısma ayırmış, birinci tür delillerin kesin bilgiye, ikinci tür delillerin ise rey-i galibe ve zann-ı ekbere ulaştırdığını ifade etmişlerdir.⁴⁴ Cessâs rey-i galibe ve zann-ı ekbere ulaştırılanları içtihat kavramı altında toplamış⁴⁵ ve usûlî/şer'î kıyası da bu başlık altında zikretmiştir.⁴⁶

İstinbat yoluyla elde edilen hükümlerin bilgi değeri genellikle zan olarak kabul edildiği halde, bu zan her zaman aynı seviyede görülmemiştir.⁴⁷ İbn Rüşd'ün (ö.595/1198) ifade ettiği gibi, naslardan istinbat yoluyla elde edilen hükümlerin bilgi değeri, nasların metnindeki ifade ve göstergelerine bağlıdır ve her zaman aynı seviyede değildir. Delaletin kuvvet derecesine bağlı olarak, düşük ve zayıf seviyede tespit edilen anlamların yanı sıra, zann-ı galiple tespit edilen anlamlar da vardır. Karineler arttıkça zannî anlamın kat'iliğe olan yakınlığı da artar.⁴⁸ Bu nedenle zannın derecesini tespit noktasında bazı kriterler dahi ileri sürülmüştür. Örneğin Bâkılânî; istinbat yoluyla elde edilen hükmün bilgi değerini, istinbatın belirli bir asla dayanıp dayanmamasına göre açıklamıştır. Belirli bir asla dayanmayan istinbatların aklî emareler olduğunu ve bunların zan ifade ettiğini beyan eden Bâkılânî, bu kısma ihramlı kişinin avlanmasında avladığının dengi olarak verilecek cezada hayvanın takdirini, itlaf edilen malların kıymetlerinin takdirini, cinayetlerdeki erş bedellerinin takdirini, şahitlerin adaletini vb. örnek olarak vermiştir. Belirli bir asla bakılarak yapılan istidlallerin bilgi değerinin ise zann-ı galib olduğunu belirten Bâkılânî, buna örnek olarak da kıyası vermiştir.⁴⁹

Görüldüğü gibi, hakkında nas olmayan konularda şer'î hükme ulaşma yollarının en önemlilerinden biri olarak kabul edilen kıyasın bilgi değeri, zann-ı galip olarak kabul edilmiştir. Ancak bazı Şafiî usûlcüler, ka-

⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 9-10; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 272.

⁴⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 11-12.

⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 10-12.

⁴⁷ Ebû Ya'la el-Ferra, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî, (Riyad: 1990), I, 83; Zerkeşî, 1: 75-77.

⁴⁸ İbn Rüşd, *ez-Zarurî fî Usûli'l-Fıkh ev Muhtasarü'l-Mustasfa*, thk. Cemalüddin el-Ulvî (Beyrut: Daru'l-Çarbi'l-İslamî, 1994), 126-128.

⁴⁹ Bâkılânî, *et-Takrib*, 1: 221-224.

tegorik ayırımı giderek kıyasın kat'î veya zannî olabileceğini ifade etmişlerdir.⁵⁰ Buna göre; kıyası oluşturan iki öncül kat'î olduğunda kıyas kesinlik ifade eder.⁵¹ Bu sonuca, illetin varlığı asılda kesin olduğu gibi fer' de de kesin olması ile ulaşılır.⁵² Bu da iki şekilde gerçekleşir.

a- Hükmü bildirilmeyen (meskûtun anı) illet açısından hükmü bildirilen (mansusun aleyh)den daha evla olduğu durum.⁵³ Örneğin anne babaya öf deme ve onları azarlama"⁵⁴ ayetinde, ibarede zikredilen öf deme ve azarlama yasaklandığı gibi, ibarede zikredilmeyen her türlü eziyet, dövme ve kötü söz söyleme de yasaklanmıştır. Burada hükmün meskûtun anı hakkındaki sübûtu, mansusun aleyh hakkındaki sübûtundan daha üstündür. Çünkü işaret edilen fiillerde anne-babaya eziyet verme özelliği, "öf" demekten daha fazla bulunmaktadır.

b- Hükmü bildirilmeyen (meskûtun anı) illet açısından hükmü bildirilene (mansusun aleyh) eşit olduğu durum. Örneğin "Haksız yere yetimlerin mallarını yiyenler, karınlarına sadece ateş doldurmaktadırlar ve çılgın bir ateşe gireceklerdir"⁵⁵ ayetinde, ibarede zikredilen haksız yere yetimlerin mallarının yenmesi yasaklandığı gibi, ibarede zikredilmeyen yakmak, dağıtmak, muhafazasında kusurlu davranmak vb. yollarla yetim malının yok olmasına sebebiyet vermek de yasaklanmıştır. Burada hüküm açısından meskûtun anı ile mansusun aleyh birbirine eşittir. Çünkü yetimin malını haksız yere yiyerek yetimin malına zarar verme özelliği, işaret edilen fiillerde de aynı şekilde bulunmaktadır.⁵⁶

⁵⁰ Cüveynî, 2: 787; Razî, *Mahsûl*, 5: 122; Cemalüddin İsnævî, *Nihayetü's-Sû'l fi Şerhi Minhaci'l-Vusûl*, Süllemü'l-Vusul ile birlikte, (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1343), 4: 26-27; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 5-6.

⁵¹ Razî, *Mahsûl*, 5: 122-123; Mennun, *Nibras*, 1: 180.

⁵² Mennun, *Nibras*, 1: 180.

⁵³ İki kişinin şahadetinin geçerli olduğu yerde üç kişinin şahitlik etmesi, sağı ya da topal olan hayvan kurban için yeterli olmadığına göre kör ya da iki ayağı kesik olan hayvanın evleviyetle kurban olamaması gibi. Muvaffikuddin İbn Kudâme, *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir*, Nüzhetü'l-Hatır ile birlikte (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984), 2: 254.

⁵⁴ İsrâ 17/23.

⁵⁵ Nisa 4/10.

⁵⁶ Bu iki maddeyi kıyasın kat'î kısmı olarak kabul edip, bunlara kıyâs-ı celî, kıyas-ı evla, kıyas fî ma'nel-asl, kıyas mea' nefyi'l-farık diyenlere karşı, bunları delalet bağlamında değerlendiren nassın delaleti, fahve'l-hitâb, lahne'l-hitâb ya da mefhumü'l-muvâfaka ola-

Dikkat edilirse iki öncül kat'î olduğunda kıyastaki kat'îlik, kıyasın bilgi değerindeki kat'îlik olmayıp, illetin asıl ve fer'de bulunma kat'îliğidir.⁵⁷ Dolayısıyla bu durumun kıyasın bilgi değerini etkilemesi söz konusu değildir. Aslında İsnevî'nin de işaret ettiği gibi söz konusu hükümlere kıyas yoluyla ulaşıldığının kabul edilmesi halinde bu türlü kıyaslar her ne kadar kesin kıyas olarak kabul edilse de, kıyasla ulaşılan bu sonuç/hüküm, müctehidin ameli ile elde edildiği için yine zannîdir.⁵⁸

Asılda tespit edilen illet kesin olmadığında ya da asılda tespit edilen illet kesin olduğu halde fer'de bu illetin varlığı kesin değilse ya da hem asılda hem de fer'de illetin varlığı kesin değilse bu durumdaki kıyasın zan ifade edeceğinde ise ittifak vardır.⁵⁹

Şafiî usûlcülerin yaptığı kategorik ayırım dikkate alınmış olsa dahi kıyasın bilgi değerinin zan olduğu noktasında ittifak sağlandığı anlaşılmaktadır. Zira usûlî/şer'î kıyas; bir mukayese ve yakınlaştırma işlemidir. Kıyas yapan kişi yeni bir hüküm icat etmez veya önermelerden bir netice çıkarmaz. Aksine aslın hükmünü fer'e uygulamakla yetinir ki bu da kıyas yapanın "hükümün illeti şudur" şeklindeki zannına dayanır. Dolayısıyla elde edilen bilgi yakînî değil, zannî bir bilgidir.⁶⁰

3. KIYASIN AMELÎ DEĞERİ

Kıyasla elde edilen bilginin zannî bilgi olduğunda ittifak sağlanınca, zannî bilginin ne olduğu ve mükellefiyet oluşturmadaki rolü tartışılmıştır.

Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan yakîn terimine karşılık zan, şek (şüphelilik), vehim gibi terimler de bilgide kesinliğe yaklaşı-

rak isimlendirenler de bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Hamd b. Hamdi Saidî, *Muwa-zene Beyne Delaleti'n-Nas ve'l-Kıyasi'l-Usûl ve Eseru Zalike ale'l-Furû'i'l-Fikhiyye* (Kahire: Dârü'l-Harir li't-Tibaa, 1993), 1: 298; Muhammed Edip Salih, *Tefsirü'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1993), 1: 638.

⁵⁷ Mennun, *Nibras*, 1: 180.

⁵⁸ İsnevî, *Nihayetü's-Sû'l*, 4: 27.

⁵⁹ İsnevî, *Nihayetü's-Sû'l*, 4: 27.

⁶⁰ Muhammed Abid Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, v.dğr. (İstanbul: Kitabevi, 1999), 188.

lan veya uzaklaşıl原因ları ifade etmek üzere kullanılır. Özellikle Fahreddin Râzî sonrası kelamcılar yakîni, “hakikatle örtüşen, şüphe ve taklitten uzak olan bilgi”⁶¹ olarak tanımlamıştır. Fıkıh ilminde ise daha ziyade “kat’î delile dayanarak kesinliğe ulaşma”⁶² veya “bir şeyin varlık veya yokluğunu kesin olarak veya zann-ı galib ile bilme”,⁶³ “kendisinde tereddüt olmayan bilgi”⁶⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere; Kelam ilminde sadece tereddüt ve şüpheden uzak olan kesin bilgi yakîn olarak isimlendirilmişken, Fıkıh ilminde ise, İbn Nüceym ve Ali Haydar Efendinin yakîn tanımlarından da anlaşıldığı gibi,⁶⁵ râcih veya galip bilgi de bazı durumlarda yakîn olarak kabul edilmiştir.⁶⁶ Hatta özellikle Hanefî usûlünde kesin bilgi, özel anlamda kesinlik (el-kat’ bi’l-ma’nâ’l-hass)* ve genel anlamda kesinlik (el-kat’ bi’l-ma’nâ’l-âmm)** olarak kısımlandırılmış ve bilgi değeri “ilm-i tume’nîn” olarak isimlendirilen genel anlamdaki kesinlik, kat’î bilgi içerisinde değerlendirilmiştir.⁶⁷

⁶¹ Seyid Şerif Cürcânî, *et-Tarifât* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938), 231; Tahânevî, *Keşşâfî Istilahâtî’l-Fünûn*, 2: 1812; Ahmed Zerkâ, *Şerhü’l-Kavâ’idi’l-Fıkhiyye* (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1983), 79; Osman Demir, “Yakin”, *Türkiye Diyanet Yayınları*, 43, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 271-273.

⁶² Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Gamzu Uyûni’l-Besâir: Şerhu Kitâbi’l-Eşbâh ve’n-Nezâir* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 1: 193.

⁶³ Ali Haydar, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, ta’rib. Fehmi el-Hüseynî (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1991), 1: 22.

⁶⁴ Ali Haydar, *Dürerü’l-Hükkâm*, 1: 22; Zerkâ, *Şerhü’l-Kavâ’id*, 79. Farklı anlamları için bk. Cürcânî, *Tarifât*, 231.

⁶⁵ Zeynü’l-Abidin İbn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-Nezâir*, Gamzu Uyûni’l-Besâir birlikte (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 1: 241; Ali Haydar, *Dürerü’l-Hükkâm*, 1: 22.

⁶⁶ Fıkıhta bu durum şu şekilde sistematize edilmiştir. Eğer zann-ı galip geçerli bir delilden elde edilmiş ise, kendisi üzerine hüküm bina edilmesi açısından yakîn mesabesindedir. Örneğin abdestin bozulduğunda tereddüt edildiğinde abdestin varlığına hükmetmek, namazın rekât sayısında tereddüt edildiğinde zann-ı galibe göre amel edilmesi gibi. Bk. İbn Nüceym, *Eşbah*, 1: 241; Muhyiddin Nevevî, *el-Mecmu’ Şerhu’l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Bahî el’Mutî (Cidde: Mektebetü’l-İrşad, ts.), 1: 240; Ahmed Makarrî, *el-Kavâid*, thk. Ahmed b. Abdullah, (Mekke: Merkezü İhyai’t-Türasi’l-İslâmî, ts.), 1: 289-295.

* Asla başka ihtimale açık olmayan muhkem ve müfesser lafızlardan elde edilen bilgi böyledir.

** Kendi manasından başka manaya ihtimali olan, fakat bu ihtimal hakkında delilin bulunmadığı has, amm, zahir, nass lafızlardan elde edilen bilgi böyledir.

⁶⁷ Bk. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, 1: 35; Teftazanî, *Şerhü’l-Telvih*, 1: 35; Tahânevî, *Keşşâfî Istilahâtî’l-Fünûn*, 2: 1333; Zekiyyüddin Şaban, *Usûlu’l-Fıku’l-İslâmî* (ts. yy.), 296.

Kelamcılara göre zan; “ihtimal dahilinde bulunan iki hükümden doğruya daha yakın görülen”, vehim ise; “ikinci derecede görülendir.” Şek ise; “biri diğerinden daha güçlü olmayan iki hükmün doğru olabileceğini düşünmektir.”⁶⁸ Fıkıhçılara göre zan; “doğruluğu ve yanlışlığı eşit derecede mümkün görülen veya biri diğerine tercih edilebilen,”⁶⁹ şek ise; “bir şeyin o şey olduğuna inanmada kalbin mutlak kararsızlık hali”⁷⁰ ya da zan manasında “doğruluğu ve yanlışlığı eşit derecede mümkün görülen veya biri diğerine tercih edilebilen bilgidir.”⁷¹ Usûlcülere göre ise, iki taraf birbirine eşit olduğunda şek, eşitlik bozulduğunda ağır basan (râcih) taraf zan, diğer (mercûh) taraf vehimdir.⁷²

Şema halinde şöyle gösterebiliriz.

Kelamcılara Göre		Fıkıhçılara Göre	Usulcülere Göre
YAKÎN	Kesin bilgi	Kesin bilgi veya râcih/galip bilgi	Kesin bilgi
ZAN	Doğruya yakın olan bilgi	Doğruluğu ve yanlışlığı eşit olan veya doğruluğu tercih edilen bilgi	Doğruya yakın olan bilgi
ŞEK	İki tarafı eşit olan bilgi	Doğruluğu ve yanlışlığı eşit olan veya doğruluğu tercih edilen bilgi / Kalbin mutlak kararsızlık hali	İki tarafı eşit olan bilgi
VEHİM	Yanlışya yakın olan bilgi	Yanlışya yakın olan bilgi	Yanlışya yakın olan bilgi

Buna göre, fukaha kesin veya râcih olan bilgiye yakîn terimini kullandıkları gibi, mahiyeti itibariyle şek kabilinden olanlara da zan terimini kullanmışlardır. Çünkü onlar, varlık ve yokluk ihtimallerinin eşit olması veya bu ihtimallerden birinin ağır basması durumunu dikkate almadan

⁶⁸ Tahânevî, *Keşşâfî Istilahâtî'l-Fünûn*, 2: 1153.

⁶⁹ Tahânevî, *Keşşâfî Istilahâtî'l-Fünûn*, 2: 1153; Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-Basâir*, 1: 193; Nevevî, *Mecmu'*, 1: 220.

⁷⁰ Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-Basâir*, 1: 193; Ali Haydar, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1: 22; Zerkâ, *Şerhü'l-Kavâ'id*, 80.

⁷¹ Hamevî, *Gamzu Uyûni'l-Basâir*, 1: 193, 240-241; Nevevî, *Mecmu'*, 1: 220.

⁷² Nevevî, *Mecmu'*, 1: 220.

zan terimiyle bir şeyin varlığı ile yokluğu arasındaki tereddüt durumunu kastetmişlerdir.⁷³

Bu farklı yaklaşımların sonucu olarak özellikle kelimcilerinin büyük ekseriyeti yakîn karşılığında "itikad" kelimesini kullanmak suretiyle yakîni, itikadın sıfatı olarak görme eğilimlerini ortaya koyarak yakîn ifade eden durumun oluşmasını "şekk" in bulunmama şartına bağlamışlardır.⁷⁴ Böylece inanç esaslarını tespit etme, açıklama ve savunma amacını güden Kelam ilminde prensip olarak ihtimalli bilgi delil olarak kabul edilmemiştir. Fıkıh Usûlü'nde ise, doğruluk ihtimali baskın bilgi/ilm-i galib-i zan, kesin olmayan bilgi kaynakları arasında ve bir içtihat yöntemi olarak kabul edilmiştir.⁷⁵ Yani kelimciler ve fıkıhcılar bilgiyi; doğruluğu hakkında kesin kanaat sahibi olduğumuz ideal bilgi (yakîn) ve kesin olmayan bilgi anlamında kullanmış,⁷⁶ kesin bilgi, bilgi üretmede kelam ile fıkıh ilminde eşit görülse de, ideal anlamda kesin bilgi üretmeyen kıyas, haber-i vahid ve müevvel ayet ile amel edileceği konusu fıkıhçılar tarafından kabul edilmiştir.⁷⁷ Zira amelî konularda sadece kesin bilgi ile yetinilmiş olsaydı içtihat-tan söz edilemezdi. Çünkü içtihatla ulaşılan bilgi kesin bilgi değil, zannî bilgidir.⁷⁸

Kesinlik taşımayan bu bilginin mükellefiyet oluşturmadaki rolünü cevaplandırmada usulcüler, ilim ile amel arasında ayırım yapmıştır.⁷⁹ Bu ayırımdan yola çıkan usulcüler, zann-ı galib derecesinde elde edilen bilgi ile kişinin mükellef olacağı görüşündedir.⁸⁰ Bu konuda Cessâs, mükellefin amel etmesi açısından râcih olan zan, kesin bilgi gibidir;⁸¹ Ebû Ya'la (ö.

⁷³ İbn Nüceym, *Eşbah*, 1: 240-241; H. Yunus Apaydın, "Zan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 44, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 122. Ayrıca zannın yakîn anlamında kullanımı için bk. Tahânevî, *Keşşâfı Istılahatı'l-Fünun*, 2: 1154.

⁷⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, Çelebî ve Siyalkutî haşiyesi ile birlikte (Kum: İntişarat-ı Şerif er-Radî, 1907), 1: 199; Yakîn kelimesinin kullanımı için bk. Çağfer Karadaş, "Yakîn ve İtikad", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, sy, 1, (2001): 113-126.

⁷⁵ Murtaza Bedir, *Sünnet: Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı* (İstanbul: İsam yay. 2006), 75.

⁷⁶ Tahânevî, *Keşşâfı Istılahatı'l-Fünun*, 2: 1219-1220.

⁷⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 104, 106; Serahsî, *Usûl*, 2: 141; Neseî, *Keşfu'l-Esrar*, 2: 122.

⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 92; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 206.

⁷⁹ Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 1: 75; Sem'ânî, *Kavâdi'*, 4: 66-67.

⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 4: 82; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 272; Serahsî, *Usûl*, 2: 140; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1: 75, 125.

⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 90, Neseî, *Keşfu'l-Esrar*, 2: 11.

458/1066), zan hükme ulaşma yollarındandır;⁸² Şîrâzî (ö. 476/1083) kesin bilgiyi elde etme imkanı olsa da zann-ı galip ile hükmetmenin cevazı mümteni değildir;⁸³ Sem'ânî (ö. 489/1096) de, hükümler zann-ı galip ile sabit olur⁸⁴ diyerek zannî bilgi ile amel edileceğini açıkça ifade etmiştir. Hatta İbn Berhân (ö. 518/1124),⁸⁵ Semerkandî (ö. 539/1144),⁸⁶ Gazzâlî⁸⁷ ve Lâmişî (ö.6. yy.)⁸⁸ gibi birçok usûlcü, bu bilgi ile amel etmenin şer'an vacip olduğunu zikretmiştir. Razî'ye göre de, dini konularda kıyasın delil olması her ne kadar tartışmalı dahi olsa, müçtehidin kıyasla ulaştığı hükümle amel etmesi ve ona göre fetva vermesi gerekir.⁸⁹ Şâtîbî (ö.790/1388) de, furû fıkhıta zannî delillerin (amel bakımından) kat'î delil mesabesinde olduğuna dair kesin delillerin mevcut olduğunu,⁹⁰ hüküm açısından kat'î ve zannî delil arasında herhangi farkın mevcut olmadığını, ancak delillerin tearuzu durumunda bu farklılığın ortaya çıkacağını belirtmektedir.⁹¹

Usûlcüler, zannî bilgi ile amel edilmesinin gerekliliğini birçok naklî ve akfî delile dayandırmışlardır.⁹² Şöyle ki; naslarda bazen ilim kelimesi zann-ı galip ve kanaat anlamında kullanılmış ve bu bilgi ile amel edilmesi istenmiştir. Örneğin Bakara suresinde, "(Bu koca da) onu boşadığı takdirde, onlar (her iki taraf da) Allah'ın sınırlarını muhafaza edeceklerine inandıkları/zan ettikleri takdirde, yeniden evlenmelerinde beis yoktur...",⁹³ Mümtehine suresinde, "Eğer onların mümin olduğunu bilerseniz..."⁹⁴ ayetlerinde zahiren elde

⁸² Ebu Ya'la, *el-Udde*, 1: 83; 3: 872.

⁸³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 2: 1090.

⁸⁴ Sem'ânî, *Kavâdi'*, 2: 98, 4: 67-68.

⁸⁵ Ebü'l-Feth İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-Usûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebü Züneyd (Riyad: Mektebtü'l-Mearif, 1984), 2: 239-241.

⁸⁶ Abdulmelik Abdurrahman Esad es-Saîdî, "*Mizanü'l-Usûl fi Netâicu'l-Ukûl Dirase, Tahkik ve Ta'lik*" (Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi), 2: 841.

⁸⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 506.

⁸⁸ Ebü's-Sena Lâmişî, *Kitâb fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 182; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 506.

⁸⁹ Razî, *Mahsûl*, 5: 20.

⁹⁰ Ebü İshak Şatîbî, *el-Muvafakât fi Usûli's-Şerîa*, şrh. Abdullah Dıraz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 2: 273.

⁹¹ Şatîbî, *Muvafakât*, 2: 273; 1: 253-255.

⁹² Deliller için bk. Sa'd b. Nasır Şeşerî, *el-Kat' ve'z-Zan inde'l-Usûliyyin: Hakikatuhuma ve Turuku İstifadetihi ve Ahkamuha* (Riyad: Darü'l-Hubeyb, 1997), 2: 505-507.

⁹³ Bakara 2/230.

⁹⁴ Mümtehine 60/10.

edilen bilgi/zan, ilim olarak isimlendirilmiş ve bu bilgiye göre amel edilmesi istenmiştir. Yine Yusuf suresinde “Şüphesiz senin oğlun çaldı. Biz ancak bildiğimize şahitlik ederiz”⁹⁵ ayetinde de işin iç yüzüne vakıf olmadıkları bilgi, ilim olarak isimlendirilmiştir.

Yine sünnette zannî bilgi ile amel edileceğine dair birçok delil mevcuttur. Örneğin Ümmü Seleme'den gelen bir rivayette, Hz. Peygamber kapısının önünde gürültü işitmiş, yanlarına çıkmış ve: “Ben ancak bir insanım! Bana gerçekten davacılar geliyor. Mümkündür ki bazınız (haksız olduğu halde) savunmasını (karşı taraftan) daha iyi yapabilir ve ben de onu doğru zanneder ve lehine hüküm vermiş olabilirim. Her kime bir müslümanın hakkını hükmetmişsem bu ancak ateşten bir parçadır. Onu (isterse) alsın yahut (dilerse) terk etsin”⁹⁶ Yine Hz. Peygamber, “Hiç kimse Benî Kurayza'ya varmadan ikinci namazını kılmaması' diye ilan ettirmiş, hedefe varmadan ikinci namazının vakti daralınca sefere iştirak eden ashap iki kısma ayrılmış; bir kısmı “bu sözden maksat oraya bir an önce yetişmemizdir; yoksa ikinci namazının vakti içinde kılınmaması değildir” demiş, diğer kısım ise, “oraya varmadan ikinci namazı kılınmaması emredildi, vakit çıksa bile biz yolda kılmayız demiştir. Daha sonra olay Hz. Peygamber'e aktarıldığında her iki görüşü de onaylamıştır.⁹⁷ Bu rivayetler zannî bilgi ile amel edilebileceğine açıkça delil olmaktadır. Ayrıca bu konuda yani zannî bilgi ile amel etme hususunda sahabe icma'da delil olarak ileri sürülmüştür.⁹⁸

Nasların ibare, işare, iktiza ve delaletleriyle her şeyi kuşattığını ileri süren Zahirilerin,⁹⁹ zannın yerilmiş olduğuna dair ileri sürdükleri “Allah

⁹⁵ Yusuf 12/81.

⁹⁶ Müslim, Kitabü'l-Akdiye, 5.

⁹⁷ Buhârî, Meğazi, 30.

⁹⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 507-519; Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 359; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 3: 413-414.

⁹⁹ Zahirilerin görüşleri için bkz. Ebu Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: el-Afakü'l-Cedide, 1983) 7: 53-204.

hakkında gerçek bilgiden başka şey söylemeyin”,¹⁰⁰ “Zan gerçekten bir şey gidermez”¹⁰¹ vb. ayetler yukarıdaki naslarla çelişmemektedir.¹⁰² Zira bu ayetlerde ve diğer naslarda yerilen zan, itikadî konularla ilgili¹⁰³ ya da vehim, şüphe, heva ve hevese uyma anlamındadır.¹⁰⁴ Hâlbuki kıyasla elde edilen bilgi ise bu anlamları ifade etmemektedir. Ayrıca fukahanın ifade ettiği gibi kıyas, nasstan bağımsız olmayıp, nassa tabi olarak, hakkında nassa haber verilmiş bir şey bulunmayan bir meseleyi o nassa kıyas ederek onun hakkında kıyas yoluyla söz söylemektir.¹⁰⁵ Zira hükümler ya lafız itibarı ile ya da mana itibarıyla naslarda mevcuttur. Kendisine kıyas yapılacak aslın hükmü lafzen, kıyasa konu olan fer'in hükmü ise mana olarak nassta vardır. Kıyas yapan, kendisinden yeni bir hüküm ortaya koymadığı gibi hüküm de icat etmez; sadece aralarında kıyası meşru kılan benzerliği görmesiyle, aslın hükmünü fer'e uygular. Aslında “kıyas müsbet değil, muzhirdir” sözü de tam bunu vurgulamaktadır. Ayrıca bir vasfın illet olması için o vasfın dinin genel çerçevesiyle uygunluğu noktasında mülâmet*, te'sîr** ve münasib*** olma gibi şartların¹⁰⁶ aranması da kıyasın rastgele bir aklî muhakeme olmadığına en açık göstergesidir.

Şunu da belirtmeliyiz ki; müçtehitlerin aynı kıyasla farklı sonuçlara ulaşması da kıyasla elde edilen bu bilgiyle amel etmeyi problemlile hale getirmez. Bu durum, bir bakıma şahitliği bir hâkim tarafından kabul edilen

¹⁰⁰ Nisa 4/171.

¹⁰¹ Yunus 10/ 36.

¹⁰² Cessâs, *el-Fusûl*, 3: 92.

¹⁰³ Ebu Abdullah Kurtubî, *el-Camiu' li Ahkami'l-Kur'an* (Riyad: Daru Alemlî'l-Kütüb, 2003), 8: 343.

¹⁰⁴ Abdülvahhab Hallaf, *İlmü Usûli'l-Fıkh* (İskenderiyye: Mektebetü'd-Daveti'l-İslamiyye, 2002), 59-60.

¹⁰⁵ Şafîî, *Risale*, 507-508; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 272.

* Vasfın Hz. Peygamber ve seleften nakledilen vasıflara uygun olması ya da vasfın cinsinin hükmün cinsinde müessir olması.

** Vasfın etkisinin hükmün cinsinde ortaya çıkması.

*** Vasfın ortaya çıkardığı hükmün şer'î maslahatlara uygun olması.

¹⁰⁶ Konuyla ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 304; Serahsî, *Usûl*, 2: 177; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 629; a. mlf., *Şifai'l-Ğalil* (Beyrut: 1999), 71 vd. Farklı yaklaşımların değerlendirilmesi için bk. Temel Kacır, “Hanefî Usulcülerinden Kadî Ebû Zeyd Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi (Takvîmu'l-Edille Adlı Eseri Çerçevesinde)” (Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi), 76-82.

kişinin diğer hâkim tarafından şahitliğinin reddedilmesine benzer. Zira birinci hâkimin muttali olamadığı bazı konulara diğer hâkim muttali olabilir. Kıyasta da aynı nass üzerinden bir müçtehidin tespit edemediği illeti diğer müçtehit tespit edebilir. Hz. Peygamber'in "Bir hâkim hükmünü verirken içtihat eder ve isabet ederse ona iki ecir vardır. İctihadında hata ederse ona bir ecir vardır"¹⁰⁷ hadisinde, elde edilen bilginin farklılığına rağmen içtihadın teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Yine bu hadis müçtehidin, Allah katındaki hükme ulaşmakla değil, ancak içtihadıyla elde ettiği zan ile mükellef olduğunu da ortaya koymaktadır.¹⁰⁸

Zannî bilgi ile amel etme konusunda haber-i vahide de atıf yapan usûlcüler, bilgi değeri kesin olmayan haber-i vahid¹⁰⁹ nasıl ki amelî hükümler için yeterli ise kıyasla ulaşılan bilgi de aynı şekilde amelî hükümler için yeterlidir diyerek bir mukayese yapmışlardır.¹¹⁰ Şöyle ki; haber-i vâhidin bize intikalinde şüphe bulunmasına rağmen, özünde Hz. Peygamber'e ait oluşundan dolayı bilgi ifade eder. Aynı şekilde bizce tespit edilen vasfın, kıyasa konu olan hükmün illeti olma ihtimal ve şüphesini barındırmasına rağmen; söz konusu illet Allah katında sabit olduğu için kıyas da bilgi ifade eder. Kıyastaki ta'lîl, ravinin rivayetine; vasf ise habere benzer. Rivayette hata ihtimali olabildiği gibi müçtehidin ta'lîlinde de hata ihtimali bulunabilir. Usûlcüler haber-i vahid ile kıyas arasındaki bu benzerliğe dayanarak, kıyasın da haber-i vahid gibi zannî bilgi ifade ettiği, dolayısıyla kendisiyle amelin gerekli olduğu sonucuna ulaşmışlardır.¹¹¹

Yine usûlcüler, ictihad ve rey-i gâlib vasıtasıyla müşterek lafzın muhtemel bulunduğu manalardan birinin tercih edilmesi anlamındaki müevvel lafzın hata ve ihtimal özelliklerini taşımasına rağmen amel etmeyi gerektirmesinden; tahsisten sonra geride kalan fertlerine delaleti

¹⁰⁷ Buhârî, *İtisam*, 20-21.

¹⁰⁸ Şafîî, *Risale*, 493-497.

¹⁰⁹ Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 2: 538; Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 44.

¹¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 166; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 2: 540.

¹¹¹ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 273; Serahsî, *Usûl*, 2: 141; Sem'ânî, *Kavâdi'*, 2: 71; Neseî, *Keşfu'l-Esrar*, 2: 122. Kıyası delil kabul etmeyenler, haber-i vahid ile müevvel ayetin bilgi değerini kıyastan farklı değerlendirmişlerdir. Onlara göre haber-i vahid ile müevvel ayet aslı itibariyle kat'î, kıyas ise aslı itibariyle ihtimallidir. Bk. Sem'ânî, *Kavâdi'*, 2: 74; Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, 4: 498, Neseî, *Keşfu'l-Esrar*, 2: 121.

zannî olan umûm lafzın, bu ihtimaline rağmen, amel için yeterli kabul edilmesinden hareketle kıyasta da illetin tespitinden kaynaklanan hata ve ihtimale rağmen ulaşılan hükmün amel için yeterli olduğu sonucuna ulaşmışlardır.¹¹²

Ayrıca ittifakla kabul edilen tahkîku'l-menât¹¹³ yönteminin bir çeşidi de, zannî bilginin delil olduğunu gösterir. Zira fakihin, karşılaştığı her bir hukukî olayı inceleyip buna göre hüküm vermesi gerekir. Bu hüküm de zanna dayanır. Bundan kaçınmak da mümkün değildir. Örneğin "Ey iman edenler! İhramda iken avlanmayınız. Sizden kim kasten av hayvanını öldürürse onun cezası, öldürdüğü hayvanın dengi olduğuna iki adil kişinin karar verdiği ehli bir hayvanı kurban edilmek üzere Kabe'ye göndermesidir..."¹¹⁴ ayetinden öldürülen av hayvanının mislinin vacip olduğu nassla, bu hayvanının ehli hayvana denkliğinin tespiti ise içtihat ile olacağı anlaşılmaktadır. Şâri' adil şahitlerin şahitliğine dayanarak hüküm vermeyi emretmiş, şahitlerin adaleti ise ancak zannî olarak anlaşılabilir. Çünkü zahiren adil görünen insanların da yalan söyleme ihtimali mevcuttur. Bu ihtimale rağmen şâri', şahitlerin adil olduğu yönündeki zannı muteber sayıp adil olduğu zannedilen kimselerin şahitliğine dayanılarak hüküm verilmesini istemiştir. Yine namaz vakitlerinin tahakkuk edip etmediği, kiblenin tespiti, zekâtın sarf yerlerinden her birinin tanımı, kapsamı, akrabalara kifayet miktarı nafaka takdir edilmesi vb. hükümlerin hepsi zannî olarak tespit edilir.¹¹⁵

Kıyas ile elde edilen zannî bilgiyle amel etmenin gerekliliğini temellendirmede kullanılacak başka bir argüman da, "içtihatı isabet ve hata" meselesi ile ilgili görüşlerdir. Ehlinen sadır olması şartıyla her içtihadın doğru sayılacağını kabul eden "musavvibe" görüşüne göre, ictihadî meselede içtihat öncesinde kesinlikle muayyen bir hüküm yoktur. Hüküm ancak müctehidin zannından ibarettir. Bu nedenle ictihadî meselede farklı

¹¹² Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 269; Nesefî, *Keşfu'l-Esrar*, 2: 122; Sem'ânî, *Kavâdi'*, 2: 68; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 565; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 25.

¹¹³ Tahkîku'l-menât ya hükmün, bazı emarelere dayanarak istidlal yoluyla olaylara tatbiki ya da illeti nass veya icma ile ortaya konmuş bir hükmün, aynı illeti taşıdığı sonucuna içtihat ile varılmış başka bir mesele hakkında geçerli kılınması anlamındadır. Burada kastedilen tahkîku'l-menâtın birinci kısmıdır. Bk. İbn Kudâme, *Ravza*, 2: 229-231.

¹¹⁴ Mâide 5/95.

¹¹⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 485-487, 506; Apaydın, "Zan", 123.

içtihat sayısınınca doğru mevcuttur ve hepsi Allah katında eşit düzeydedir ve her müçtehit içtihadında isabet etmiştir. İctihadî meselede muayyen şer'î bir hükmün varlığını ve doğrunun tek olduğunu kabul eden "muhattie" görüşüne göre ise, anılan hükme hangi müçtehit isabet etmişse o doğru, diğerleri hatalıdır. Hüküm müçtehidin zannından ibaret de değildir. Muayyen bu hükme delâlet eden bir delilin varlığı ve mahiyeti hakkında ise farklı görüşler mevcuttur.¹¹⁶

Kıyas ile elde edilen bilgi musavvibe'nin görüşüne göre bir sorun teşkil etmezken, muhattie'nin görüşü ile tezat teşkil eder¹¹⁷ gibi durmaktadır. Fakat daha dikkatli bir inceleme yaptığımızda bu görüşe göre de bir sorun teşkil etmediği anlaşılmaktadır. Şöyle ki; Allah katında belirli olan bir şer'î hüküm, bizce yakînen bilinemediğinden hangi müçtehidin doğru hangisinin hatalı olduğu kesin olarak söylenemez. Bu durumda hükmün aranmasını yeterli kabul eden muhattie'den bir görüşe göre; müçtehidin kendi üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmesi, hükümde isabet etmesi anlamındadır.¹¹⁸ O halde kıyasla ulaşılan bilgi, bu görüşe göre de bir sorun teşkil etmemektedir. Muhattie'den muayyen hükme isabet etmeyi zorunlu kabul eden diğer görüşe göre ise; kıyasın dini meşrûiyeti sahabe'nin karşılaştıkları ve hakkında nas bulamadıkları her meselede, içtihat ve reyle hüküm vermede icma etmelerine ve bunun da bize kadar şüphe bulunmayan bir tevatürle gelmiş olmasına dayanmaktadır.¹¹⁹

Yine hem muhattie hem de musavvibe'ye göre, her ne kadar kıyasla ulaşılan hüküm/sonuç hakkında şar'î'nin saraheten hitâbı bulunmasa da, delaleten hitâbının varlığı kabul edilir.¹²⁰ Müçtehit de delaleten varlığı kabul edilen bu hükme ulaşmakla mükelleftir. Zira hakkında nas olmayan konularda müçtehidin sorumluluğu, kendince zahiren doğru olanı bulmaktır,

¹¹⁶ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2: 118-119; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 221-222; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 6: 241-251; H. Yunus Apaydın, "İçtihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 21, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 440-442. Geniş bilgi için bk. Rahmi Telkenaroğlu, *İçtihatta İsa-bet ve Hata Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

¹¹⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 3: 498.

¹¹⁸ Ebü'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî li'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1964), 2: 949-954, 987-988; Âmidî, *el-İhkâm*, 4: 221-222; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 407.

¹¹⁹ Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 187.

¹²⁰ Seyid Bey, *Medhal* (İstanbul: Matbaa Amiriyye, 1333), 213-214; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 4: 85.

yoksa gaybı bilmek değildir.¹²¹ Ayrıca müçtehit, ilahi iradeyi anlama çaba ve gayretini göstererek bu sonuca ulaştığı için elde edilen hüküm, sonuç itibariyle şer'îlik vasfını taşımaktadır. Bu nedenle kıyas, şer'î delillerin dördüncüsü olarak kabul edilmiş ve elde edilen bu hüküm ile amel edilmesi gerekli görülmüştür.

SONUÇ

Kıyasın bilgi ve amel değeriyle ilgili yapmış olduğumuz bu çalışmadan sonra diyebiliriz ki, illet tespitindeki farklılıklar nedeniyle kıyasla elde edilen sonucun farklı olması, ayrıca kıyasla ulaşılan bilginin zan ifade etmesi dikkate alındığında her zaman kıyasa yönelik itirazların olabileceği anlaşılmaktadır. Ancak sınırlı olan naslarla sınırsız olayları çözüme kavuşturmak zor, hatta imkânsızdır. Bu nedenle aslî kaynaklardan ve dini meseleleri hükme bağlama vasıtalarından biri olarak kabul edilen kıyas, tarihi süreç içerisinde kullanıldığı gibi yeni problemlerin çözümünde de kullanılmaya devam edecektir. Hatta bu konuda kıyasın delil ya da metot olarak değerlendirilmesi de durumu değiştirmeyecektir.

Fukahanın “kıyas muzhirdir, müsbit değildir” sözünden de anlaşıldığı üzere, usûlî kıyas, ibtidaen hüküm koyma anlamında olmadığı gibi, nasslardan bağımsız ve nasslara alternatif bir delil de değildir. Aksine nassların anlam boyutunda var olanı ortaya çıkaran ve lafızda mevcut olan anlamı genişleten bir yöntemdir. Kıyas yapan kişi sadece kıyası meşru kılan benzerliği görmesiyle, aslın hükmünü fer'e uygular. Bu uygulamada yani asıldaki illetin tespiti ve tespit edilen bu illetin fer'e uygulanmasında en önemli etken müçtehidin zannıdır. Bundan dolayı kıyas yoluyla elde edilen bilginin zan ifade etmesi kaçınılmazdır. Ancak bu zan gelişigüzel bir zan olmanın ötesinde zannın en üst derecesidir. Bu nedenle kıyasın bilgi değeri rey-i galib, zann-ı ekber, zann-ı galib vb. şekillerde nitelendirilmiştir.

Kıyas yoluyla elde edilen bu bilginin mükellefiyet oluşturmadaki rolünü cevaplandırmada ilim ile amel arasında bir ayırımın yapılması ve dinin esasları kabul edilen zaruriyatta kat'î bilginin zorunlu, içtihadı açık

¹²¹ Şafîî, *Risale*, 477, 483, 497.

olan konularda ise zannî bilginin yeterli görülmüş olması, furû fıkıh açısından kaçınılmazdır. Zira nassların hayatla olan bağlantısı ancak bu yolla sağlanır. Bu nedenle olsa gerek, usûlcüler ihtimali içermesine rağmen kıyasla ulaşılan zannî bilgiyle amelin vacipliğini özellikle vurgulamışlardır. Bu konuda naklî delillerin yanı sıra sahabenin içtihatla hüküm verme hususunda icma etmiş olmalarının; tahkîku'l-menâtin, haber-i vahidin, müevvel lafzın ve tahsise uğramış umûmî lafzın ihtimali barındırmalarına rağmen amel için yeterli kabul edilmesinin de önemli bir gerekçe olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Ali Haydar. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, ta'rib. Fehmi el-Hüseynî, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Âmidî, Seyfüddin. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. yy. 1968.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25: 529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. "Zan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44: 122-124. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Apaydın, H. Yunus. "İçtihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21: 432-445. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bacî, Ebü'l-Velid. *İhkamu'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, thk. Abdül-Mecid Türkî, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Takrib ve'l-İrşad: es-Sagîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9: 138-140. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah. Dımaşk: el-Ma'hadü'l-İlmî el-Fransî li'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1964.
- Bedir, Murtaza. *Sünnet, Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*. İstanbul: İsam yay. 2006.
- Buhârî, Abdülaziz. *Keşfü'l-Esrar ala Usûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Cabirî, Muhammed Abid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Cessâs, Ebû Bekr. *el-Fusûl fî'l-Usûl*, thk. Acil Casim en-Neşmi, Kuveyt: Vüzaratü'l-Evkafî ve's-Şuû'ni'l-İslamiyyeti, 1994.
- Cuma, İdris. *er-Re'y ve Eserühü fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Kahire: Matbaatü İsa el-Babî el-Halebî, 2006.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazim ed-Dib, Devha: Câmîatu Katar, 1978.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevakıf*, Hasan Çelebî ve Siyalkutî haşiyesi ile birlikte. Kum: İntişarat-ı Şerif er-Radi, 1907.

- Cürcanî, Seyyid Şerif. *et-Tarifât*. Mısır: Şirketü ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938.
- Çaldak, Hüseyin. Kıyas'ın Mantıkta ve İslami ilimlerde Kullanım Biçimi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11: sy. 1 (2007): 235-262.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah. *Takvîmu'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demir, Osman. "Yakin", *Türkiye Diyanet Yayınları*, 43: 271-273. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Duman, Soner. "Şafî'nin Hukuk Metodolojisinde Kıyas Kavramının Anlam ve Kapsamı", *Ekev Akademi Dergisi* 14, sy. 42 (Kış 2010): 149-162
- Duman, Soner. "er-Redd Ale'l-Mantıkıyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fıkhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri", *Hikmet Yurdu*, 3, sy. 6 (Temmuz-Aralık 2010): 193-210.
- Esad es-Saîdî, Abdülmelik Abdurrahman. "*Mizanü'l-Usûl fi Netâicu'l-Ukûl Dirase, Tahkik ve Ta'lik*" Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Mekke, 1984.
- Ebû Ya'la, Muhammed el-Ferra. *el-Udde fi Usuli'l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî. Riyad: 1990.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şafî*. trc. Osman Kesikoğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1969.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Şifâü'l-Ğalîl*. Beyrut: 1999.
- Halife Ba Bekr, el-Hüseyn. *el-İctihad bi'r-rey fi Medreseti'l-Hicâzi'l-Fıkhıyye*. Kahire: Mektebetü'z-Zehra, 1998.
- Hamd b. Hamdi, Saîdî. *Muvazene beyne Delaleti'n-Nas ve'l-Kıyasi'l-Usûl ve Eseru zalike ale'l-Furû'i'l-Fıkhıyye*. Kahire: Dârü'l-Harir li't-Tıbaa, 1993.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Gamzu Uyûni'l-Basâir: Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Hasan, Ahmed. *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hüseyin Esen. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- İbn Abdüşşekür. *Müsellemüs'Subût*, Fevatihu'r-Rahamût ile beraber, zabt. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Berhân, Ebü'l-Feth. *el-Vüsûl ile'l-Usûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd. Riyad: Mektebtü'l-Mearif, 1984.
- İbn Hacib, Cemalüddin. *Muhtasarü Münteha's-Sûl ve'l-Emel fi İlmiyyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, thk. Nezir Hamadu. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2006.
- İbn Hacib, Cemalüddin. *Muhtasar'i-bni'l-Hacib*, Ref'u'l-Hacib ile birlikte, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkam*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: el-Afakü'l-Cedide, 1983.
- İbn Hümam, Kemalüddin. *Kitabü't-Tahrir*, Teysir'u-Tahrir ile birlikte. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1351.
- İbn Kudâme, Muvafiküddin. *Ravzatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Munâzir*. Nüzhetü'l-Hatır ile birlikte Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984.
- İbn Manzur, Cemalüddin. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: 2000.
- İbn Nüceym, Zeynü'l-Abidin. *el-Eşbah ve'n-Nezâir*. Gamzu Uyûni'l-Besâir ile birlikte. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd. *ez-Zarurî fî Usûli'l-Fıkh ev Muhtasarı'l-Mustasfa*, thk. Cemalüddin el-Ulvî. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- İsnevî, Cemalüddin. *Nihayetü's-Sû'l fî Şerhi Minhaci'l-Vusûl*. Süllemü'l-Vusul ile birlikte. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1343.
- Kacır, Temel. “Hanefî Usulcülerinden Kadı Ebû Zeyd Debûsî'nin Kıyas Nazariyesi (Takvimü'l-Edille Adlı Eseri Çerçevesinde)” Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara 2007.
- Karadaş, Çağfer. “Yakin ve İtikad”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, sy, 1 (2001): 113-126.
- Koşum, Adnan. *İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci (Başlangıcından Mezheplerin Teşekkülüne Kadar)*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed. *el-Camiu' li Ahkâmî'l-Kur'an*. Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2003.
- Lâmişî, Ebû's-Sena Mahmûd. *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Abdülalî Muhammed. *Fevatihü'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût*, zabt ve tash. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Makarrî, Ahmed. *el-Kavaîd*. thk. Ahmed b. Abdullah. Mekke: Merkezü İhyai't-Türasi'l-İslâmî, ts.
- Mennun, İsa. *Nibrasü'l-Ukûl fî Tahkiki'l-Kıyas inde Ulemâi'l-Usûl*. Matbaatü'z-Tezamüni'l-Ehva. Kahire: Matbaatü'z-Tezamüni'l-Ehva, 1345.
- Nemle, Abdülkerim. *el-Mühezzeb fî İlmi Usûli'l-Fıkhî'l-Mukaren: Tahrir li-Mesailihi ve Dirasetiha Dirase Nazariyye Tatbikiyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat. *Keşfu'l-Esrar*, Nuru'l-Envar ve Kamerü'l-Akmar'la birlikte. İstanbul: İhsan Kitabevi, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin. *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Bahî el-Mutî. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr. *Usûli'l-Pezdevî*, Keşfu'l-Esrar ile birlikte. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Razî, Fahreddin. *el-Mahsul fi İlmi'l-Usûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvanî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd. *et-Tavzîh*, Şerhü't-Telvih ale't-Tavzih ile birlikte. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.
- Salih, Muhammed Edip. *Tefsirü'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1993.
- Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*, trc. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1997.
- Serahsî, Ebu Bekr. *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efğanî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur. *Kavâdu'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Seyid Bey. *Medhal*. İstanbul: Matbaa Amiriyye, 1333.
- Sübkî, Taceddin. *Ref'u'l-Hacib an Muhtasar'i-bni'l-Hacib*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Şaban, Zekiyyüddin. *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî*. yy: ts.
- Şafî, Muhammed İdris. *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Şatıbî, Ebû İshak. *el-Muvafakât fî Usûli's-Serâta*, şerh, Abdullah Dıraz. Beyrut: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Şelebî, Mustafa. *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: ed-Darı'l-Cami'iyye, ts.
- Şeşerî, Sa'd b. Nasır. *el-Kat' ve'z-Zan inde'l-Usûliyyin: Hakikatuhuma ve Turuku İstifadetihi ve Ahkamuha*. Riyad: Darü'l-Hubeyb, 1997
- Şevkanî, Ebu Abdullah Muhammed. *İrşadü'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hak min İlmî'l-Usûl*, thk. Ebu Hafs Sami b. el-Arabî. Riyad: Daru'l-Fazile, 2000.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin. *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dâri'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Teftazanî, Sa'deddin Mesud b. Ömer. *Şerhü't-Telvihi ale't-Tavzihi*. Beyrut: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.
- Tahânevî, Muhammed b. A'la. *Mevsuâtu Keşşâfi Istilahati'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc; çev. Corc Zeynatî, Abdullah Halidî. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Zerkâ, Ahmed. *Şerhü'l-Kavâ'idü'l-Fıkhîyye*. Beyrut: Dâri'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- Zerkeşî, Bedrüddin. *el-Bahrü'l-Muhîti fî Usûli'l-Fıkh*. Ğardek: Daru's-Safve, 1992.
- Züheyr, Muhammed Ebu'n-Nur. *Usûlü'l-Fıkh*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2004.