

Kıyas Eleştirileri. Kıyasa yönelik eleştiriler genel olarak mantık eleştirileri içinde önemli bir yer tutar (bk. MANTIK). İslâm kültür tarihinde özellikle dil bilimi uzmanları başından beri mantikî kıyas karşısında mesafeli bir tavır almışlar; İbn Salâh eş-Şehrezûrî, İbn Teymiyye ve Sü-yûtî gibi âlimler kıyasın dayandığı tanım teorisini yanıltıcı olarak görürken mantikî kıyasın tamamen formel olmasından dolayı insanın bilgisini arttırmadığı gerekçeyle sağlam bir yöntem oluşturmadığını söylemişlerdir.

Kıyasa karşı en ciddi eleştiri Yeniçağ'ın bilim anlayışı ile birlikte Batı'da yapılmıştır. Bu eleştiriyi yapanlar arasında Francis Bacon, René Descartes, John Stuart Mill sayılabilir. Eleştiriler kıyasın birinci şekli bilim için yeterli değildir, onun uygulamasını kümeler ilişkisini geçmez, kesişen, dışlayan, olumsuzlayan sınıf ilişkilerini içine almaz, uygulama imkânı az, orta deyim ârızî bir ölçüdür gibi noktalardanır (Blanché, s. 62-79). Descartes gerçeği aramada sûrîliği yeterli bulmaz. Ona göre mantığı hakikati aramada değil hakikati sunmada kullanmak gerekir (a.g.e., s. 239-242). Bacon ve Mill ise bilimde kıyasın yetersiz olduğunu ve tümevarımın kullanılması gerektiğini söylerler. Ancak Yeniçağ'ın eleştirdiği mantık ve kıyas, salt Aristo mantığı ve kıyası değil onun Ortaçağ hristiyan teolojisinde almış olduğu görünüme yöneliktir (Özlem, s. 318-319). İzmirli İsmail Hakkı kıyasın keşf, ihticâc ve izah gibi üç temel işlevi olduğunu belirterek eleştirilere karşı cevap vermeye çalışır (*Felsefe Dersleri*, s. 289-301). Bütün bu eleştirilere rağmen klasik mantık ve kıyas kendi konumunu hâlâ korumaktadır. Ayrıca sembolik mantık çalışmalarıyla da bağımsızlığını kazanmış, tamamen sûrîleşerek bütün bilimler için genel bir yöntem olmaya başlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Teḥānevî, *Keşşâf*, Beyrut 1998, III, 525, 530; *Kâmus Tercümesi*, II, 997; Aristoteles [Aristo], *Kitâbü't-Tahlîlâtü'l-ülâ* (Mantıku Aristo içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1980, I, 136-136; İbnü'l-Mukaffa', *el-Mantık* (İbn Bîhrîz, *Hudûdü'l-mantık* içinde, nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1357 hş., s. 63-93; Kindî, *Kemmiyyetü kütübü Aristotâlis ve mâ yuhtâcû ileyh fi tahşîli'l-felsefe* (Kindî, *Resâ'il* içinde), s. 365-370, 380-381; Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs* (*el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1986, II, 11-64; a.mlf., *Kitâbü'l-Kıyâsi's-sagır* (a.e. içinde), II, 65-93; a.mlf., *Kitâbü'l-Tahlîl* (a.e. içinde), II, 95-129; a.mlf., *Şerhu'l-Kıyâs* (*el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî* içinde, nşr. M. Takî Dânişpejûh), Kum 1409, II, 263-553; İbn Zû'a, *Kitâbü'l-Kıyâs li-Aristotâlis el-Hakîm* (Man-

tıku İbn Zû'a içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî – Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 91-200; İbn Sinâ, *eş-Şifâ' el-Mantık* (4), s. 3-9, 52-53, 54, 57, 65, 80-81, 106-129, 185-186, 231, 295-357, 389-401, 406, 409, 411, 415, 432, 448, 451; a.mlf., *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 51-112; a.mlf., *Kitâbü'l-Hidâye* (nşr. Muhammed Abdüh), Kahire 1974, s. 91-114; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Mahmûd Şihâbî), Tahran 1960, s. 2-3, 46-60; a.mlf., *el-Mucezû's-sagır fi'l-mantık* (trc. Ali Durusoy, *MÜİFD* içinde), sy. 13-15 (1997), s. 150-166; İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddü'l-mantık* (*Resâ'ilü İbn Hazm* içinde, nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, IV, 218-356; Behmenyâr b. Merzûbân, *Kitâbü't-Tahşîl* (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran 1996, s. 106-191; Gazzâlî, *Mî'yârü'l-İlm* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960, s. 130-160; a.mlf., *Mihakkû'n-naẓar* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 90-98; a.mlf., *el-Müstasfâ* (nşr. Hamza b. Zühayr Hâfiz), Cidde, ts., I, 88-91, 116-133; a.mlf., *el-Kıstâsü'l-mustakim* (nşr. V. Chelhot), Beyrut 1991, s. 47-67; a.mlf., *Esâsü'l-kıyâs* (nşr. Fehd b. M. es-Serhân), Riyad 1413/1993; İbn Bâcce, *Te'âlîk 'alâ kitâbey el-Kıyâs ve't-tahlîl li'l-Fârâbî* (*Te'âlîku İbn Bâcce 'alâ Mantıki'l-Fârâbî* içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1994, s. 180-226; İbn Rüşd, *Telḥîsu Kitâbi'l-Kıyâs* (*Telḥîsu Mantıki Aristô* içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, s. 136-361, 500; a.mlf., *Maḳâlât fi'l-mantık ve'l-İlmü't-tabî'i* (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Casablanca 1983, s. 97-207; Esîrüddin Ebherî, *İşâgüci: Mantığa Giriş* (trc. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 1998, s. 74-87; İbn Ebû Usaybia, *Üyûnü'l-enbâ*, s. 604-605; Hızır b. Muhammed b. Ali er-Râzî, *Şerhu'l-Gurre fi'l-mantık* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1983, s. 79-100; İsâ b. Muhammed b. Abdullah el-İcî es-Safevî, *Şerhu'l-Gurre fi'l-mantık* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1983, s. 195-228; Ali Sedad, *Mizânü'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl*, İstanbul 1303, s. 69-97; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s. 176-247, 289-307; Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul 1991, s. 150-180, 318-319; J. Lameer, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*, Leiden 1994, s. 7-11; İbrahim Emiroğlu, *Anahatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, s. 154-225; R. Blanché, *el-Mantık ve târiḥuh* (trc. Halîl Ahmed Halîl), Lübnan, ts.; Hüseyin Atay, "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", *AÜİFD*, XVI (1970), s. 35-66; E. Platti, "L'entretien de la sagesse de Barhebraeus. La traduction arabe", *MIDEO*, sy. 18 (1988), s. 170-180; Ali Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIII/3-4, Ankara 2000, s. 303-320.



ALİ DURUSOY

□ FIKIH. Fıkıh usulünde kıyas, "hak- kında açık hüküm bulunmayan bir mese- lenin hükmünü, aralarındaki ortak özel- liğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirle- mek" anlamına gelir. Kıyas fıkıh literatü- ründe "salt düşünme (nazar), doğruya ulaştıran delil" mânasında ve birçok is- tidil türünü belirtmekte kullanılmakla birlikte (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî,

el-Burhân, II, 749; Gazzâlî, *İslâm Huku- kunda Deliller*, II, 195) yaygın anlamları şunlardır: 1. Re'y. "Şeriat ya tevkîf ya da kıyastır" ifadesinde kıyas "şâriin bildiri- mi" (tevkîf) mukabili olarak "re'y" anla- mında, yani "mevcut naslar ekseninde beşer inisiyatifıyla sonuca ulaşma veya ulaşılan sonuç" mânasında kullanılmak- tadır. Bu mâna, fıkıh usulündeki anlam eksenli "fikhî akıl yürütme" (şer'î kıyas, fikhî kıyas, usulî kıyas) mânasındaki kıyasa te- kabül etmektedir ve Zâhirîler ile Şia'nın Ta'limiyye grubunun eleştirilerine hedef olan daha çok bu anlamdaki kıyastır. 2. Şeriatın rasyonel içerikli bölümü. "Şeriat taabbüd ve mâkul anlamı (kıyas) olmak üzere iki kısımdır" ifadesinde kıyas, taab- büd (dogmatik içerikli) mukabili olarak "ma'kulü'l-ma'nâ" anlamına gelmekte- dir. Her iki kullanımda da kıyas genelde tevkîf kapsamında olup tevkife alterna- tif değildir. 3. Genel ilke. Kıyas, tikel olay- lara uygulandığı gibi tikel çözümlerin doğ- ruluk kriteri olarak da kullanılan, "tüme- varım yoluyla ulaşılmış genel kural" mâ- nasına da gelmektedir. Fıkıh usulünde teknik anlamda kullanılan kıyasla kesiş- tiği nokta bulunmakla birlikte mahiyet itibarıyla ondan farklı olan genel kural an- lamındaki kıyas, şer'in tamamına uyu- lanacak genellekte olabileceği gibi sadece bir mezhep bütünlüğü içinde veya belli bir konu bütünlüğü içinde de söz konusu edilebilir. Fıkıh literatüründe yer alan "kı- yâsü's-şer'" ve "kıyâsü'l-mezhep" ifadele- ri bu şekilde anlaşılmalıdır.

Ortaya Çıkış Süreci. Kur'an ve Sünnet metinlerinin (naslar) anlaşılması ve kap- samlarının belirlenmesi yolunda dilin im- kânlarının (delâletü'l-elfâz) sonuna kadar kullanılması gerektiği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak nassın içer- diği, hükmün de konuluş gerekçesini teş- kil eden anlamın (illet) esas alınarak nas- ta sabit olan hükmün aynı anlamı içeren başka bir olaya da verilmesinin imkân ve cevazı geniş tartışmalara konu olmuştur. Bununla birlikte lafız eksenli birinci tür delâletle anlam eksenli ikinci tür çıkarı- mın (şer'î kıyas) her zaman açık bir şekil- de birbirinden ayrıldığını söylemek müm- kün değildir.

Anlamdan hareketle yapılan çıkarım, teknik ifadesiyle kıyas ve ictihad Cessâs'ın yaygın kabul gören tesbitine göre sahâ- be, tâbiîn ile onları izleyen nesilde başvu- rulan bir yöntem iken ilk olarak III. (IX.) yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm tarafından red ve

inkâr edilmiştir. Nazzâm kıyası inkâr etmekle kalmamış, bu yüzden sahâbeye dil uzatmıştır. Nazzâm'ın başlattığı kıyas karşıtlığı söylemine diğer Bağdatlı kelâmcılar da katılmış, fakat bunlar Cessâs'ın belirttiğine göre sahâbeye dil uzatmamışlar, onların kıyas ve ictihada başvurmalarının olayı kesin bir sonuca bağlama biçiminde değil orta yolu bulma, anlaşma sağlama kabilinden olduğunu ifade etmişlerdir (bu kelâmcılar muhtemelen, Seyfeddin el-Âmidî'nin kıyası aklen imkânsız görenler arasında saydığı Ebû Ca'fer el-İskâfî, Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb'dir; Nazzâm'a uyan Bağdatlı Mu'tezile kelâmcılarının önderinin Belhî olduğu konusunda bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, III, 154). Serahsî, Cessâs'ın sözünü ettiği kelâmcıların sahâbeye dil uzatmaktan kaçınmalarını Nazzâm'ın mâruz kaldığı eleştiriden kurtulma amacına bağlar, ayrıca onların sahâbe re'yine ilişkin değerlendirmelerinin gülünç olduğunu söyler (*el-Uşûl*, II, 119). Bâkılânî'nin tasviri ise ilk kıyas karşıtlığının Şia'da ortaya çıktığını, Nazzâm'ın bu görüşe katıldığını ima etmektedir (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, III, 154).

Kıyas karşıtlığı hususunda son halkayı ne dediğini bilmeyen, kıyas muhaliflerinin dediklerini anlamayan, biraz Nazzâm'ın, biraz da diğer kıyas karşıtlarının sözlerinden etkilenerek kıyasa karşı çıkan "cahil bir adam" teşkil etmektedir (Cessâs, IV, 23-24; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 119). Nazzâm'a ve Bağdatlı kelâmcılara uyararak kıyas karşıtlığı yapan bu "cahil kişi" Dâvûd ez-Zâhirî'dir. Cüveynî, fukaha arasından kıyası reddedenler içinde Dâvûd yanında Kâsânî ve Nehrevânî'yi de zikreder (*Kitâbü't-Telhîs*, III, 155). Kıyas karşıtlığı görüşünün Katâde, Mesrûk ve İbn Sîrîn'e nisbet edildiğinden bahseden Serahsî bunu onlara yapılmış bir iftira olarak değerlendirir (*el-Uşûl*, II, 119).

Cessâs'ın tasvirinde dikkat çeken husus, Selef'in başvurduğu yöntemin re'y kavramıyla değil özellikle kıyas ve ictihad kavramlarıyla anlatılmasıdır. İbn Hazm'ın sonraları yapacağı gibi re'y ile kıyas arasında ayırım gözetilerek Selef'in yönteminin kıyas değil re'y olduğunun ortaya konulması, Selef'in kıyasa başvurduğu ve kıyası ilk inkâr edenin Nazzâm olduğu iddiasının gözden geçirilmesini gerektirecektir. Ayrıca re'y ile görüş açıklamanın sahâbeye has bir ayrıcalık sayıldığı yönünde de değerlendirmeler bulunmaktadır

(bu değerlendirmenin eleştirisi için bk. a.g.e., II, 134-138). Cessâs'ın kıyası temellendirirken kullandığı kanıtlama mantığına bakıldığında onun, bazı âyetlerin gereklerinin ancak galip zan esasına göre yerine getirilebileceğini öne sürerek öncelikle galip zannın meşrûluğunu göstermeye, ardından bir galip zan oluşturma yöntemi olduğundan hareketle kıyasın da meşrûluğunu ispatlamaya çalıştığı görülür. Cessâs'ın galip zannın meşruiyetini göstermede kullandığı bu âyet gruplarından ilki bazı işlerin mârufa göre yapılmasını öneren âyetlerdir (el-Bakara 2/233, 236, 241). Cessâs, âyetlerde söz konusu edilen mârufun ne olduğunun belirlenmesinin ilgili kişiye bırakıldığını ve bunun kesin bir sınırı olmadığını, bu yönde oluşturulacak kanaatin zandan ibaret bulunduğunu söyler ve kıyası galip zan ortak paydasında bununla buluşturur (*el-Fuşûl*, IV, 24-31). Aslında galip zannın meşrûluğunu gerekçelendirme girişimi Şâfiî'de de görülür. Şâfiî'nin kıyası gerekçelendirmekte kullandığı kiblenin tayini, şahidin âdil olup olmadığının tesbiti ve hac "cinayet"inde kefâret olarak kesilecek hayvanın denkleğinin belirlenmesi gibi hususlar ve bunlara ilişkin âyetler (el-Bakara 2/150; el-Mâide 5/95; et-Talâk 65/2) "tahkiku'l-menât" kabilindendir ve Şâfiî bu âyetlerle daha çok galip zannın mutabakatını temellendirmiş olmaktadır (*er-Risâle*, s. 34-40). Sonraları Gazzâlî'nin açıkça belirttiği gibi tahkiku'l-menâtın en azından çoğunluğa göre kesinlikle kıyastan farklı olduğu, bu sebeple kıyas inkârcılarının bile tahkiku'l-menâtı kabul ettikleri ortaya konulunca Şâfiî ve bir ölçüde Cessâs tarafından yapılan gerekçelendirme tenkide açık hale gelecektir (şer'i hükümlerin araştırılması konusundaki ictihadin kiblenin araştırılması konusundaki ictihada kıyas edilmesinin eleştirisi için bk. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'âlim*, II, 275).

Re'yin kullanılmasına ilişkin tartışmalar, kullanılan kavramlar ve verilen örnekler incelendiğinde, anlam ekseninde cereyan eden "hukukî akıl yürütme" mânasında kıyasın Selef arasında yaygın olan re'y faaliyetinin daha sistematik ve daha teknik bir şekli olduğunu söylemek mümkündür. İbn Hazm'ın, re'y evvelce mevcut olduğu halde kıyasın ikinci nesil yani tâbiîn nesli içinde ortaya çıktığı ve üçüncü nesilde de yaygınlık kazandığı, ta'îlin ise dördüncü nesilde Şâfiî'nin takipçileri arasında görüldüğü yönündeki tesbiti (*el-lh-*

kâm, VII, 117, 177), kıyasın ortaya çıkış ve sistematik hale geliş sürecine ilişkin bir tasvir ve mahiyetine ilişkin bir ipucu sayılabilir; böylece Schacht'ın, kıyasın terim anlamına kavuşmasında Yunan mantığı ile yahudi ve Roma hukukunun etkisi bulunduğu iddiasına da (Şener, s. 70) bir yönüyle uygun düşer (kıyası ilk kullanan kişinin Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd olduğu ve Ebû Hanîfe'nin de kıyası geliştirip sistemleştirdiği yönündeki tesbit için bk. *EP*² [İng.], V, 239).

Kıyasın ilk ortaya çıkışındaki mânasının anlaşılması büyük ölçüde kıyasa yüklenen işlevin belirlenmesine bağlıdır. Sonraki dönemlerde kıyasa yüklenen temel işlev nasların uygulama alanını genişletme olmakla birlikte ilk çıkışında kıyas, mevcut nasların amaç ve anlam tutarlılığının ilk iki nesilde ortaya konan re'y faaliyetinin de yardımıyla kurgulanması ve birtakım genel ilkelere bağlanması çabasından ibarettir. Özellikle fıkıh literatüründe kıyas-ş-şer' veya kısaca kıyas denilerek atıf yapılan kıyas çok defa "genel kural" anlamındaki bu kıyastır. Esasında kıyasa yüklenen ikinci işlev olan "nasların uygulama alanını genişletme" işlevi, sözü edilen bu ilk aşamanın tamamlanmasına bağlıdır. Kıyasın birincil anlamına ilişkin bu tesbit, re'y ekolü ile hadis ekolü arasında neredeyse gözden kaçırılan en ciddi farkı teşkil etmektedir. Re'y ehli tabiri, re'yi çok serbest olarak kullanan ve bütün çeşitleriyle kıyasa başvuranların değil amaç ve anlam tutarlılığına önem verenlerin oluşturduğu çizgiyi, hadis ehli ise amaç ve anlam tutarlılığından ziyade nasların zâhirini esas alan ve bunları mantıkî sonuçlarına vardirmaya pek yanaşmayanları temsil eden çizgiyi anlatmaktadır. İbn Kuteybe'nin İbn Ebû Leylâ, Ebû Hanîfe, Rebiatürre'y, Züfer b. Hüzeyl, Evzâî, Sevrî, Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'yi ashâbü'r-re'y kapsamına zikretmesinin (*el-Ma'ârif*, s. 494-500) belirtilen bu noktayla ilgili olması muhtemeldir. Bu anlamda re'y ekolü kapsamında yer alan Hanefiler'le Mâlikîler arasındaki fark söz konusu kurguda birincilerin önceliği naslara, ikincilerin ise sahâbe uygulamasına vermesidir. Yine bu tesbit, Hanefiler'in sanıldığı gibi aksine daha muhafazakâr ve gelenekçi olduğunu söylemeyi de mümkün kılmaktadır. Çünkü onlar, bütün çeşitleriyle kıyasa değil sadece etkisi şer'anı sabit olmuş, yani şariin itibar ettiği ortaya çıkmış sahih anlam ekseninde işleyen kıyasa başvurmuşlardır.

KIYAS

Kıyası tamamen reddeden Nazzâm gibi âlimler hariç tutulacak olursa ilk dönemlerden itibaren icthâd'ı re'y kapsamında yürütülen çıkarımlara bir sınır getirme anlamında ilk radikal tepki Şâfiî'den gelmiş ve Şâfiî bir bakıma kendisinden sonra oluşacak kıyas karşıtlığı söyleminin ilk nüvesini oluşturmuştur. Şâfiî, karşılaşılacak her olay hakkında ya kesin bir hüküm ya da ona gerçekte bir delâlet bulunduğunu, birincinin nas, ikincinin ise icthad (istinbat) olduğunu açıkça belirtmiş (*er-Risâle*, s. 477), fakat bütün icthad faaliyetini kendisinden önceki dönemde ortaya konan re'y faaliyetine nisbetle daha formel olan kıyasa indirgemiş ve kıyas sonucunda ulaşılan kanaatin epistemolojik değerini tesbite girişmiştir. Şâfiî'nin bütün icthad faaliyetini kıyasa indirgemesi ve kıyası da türleri itibarıyla tanımlayıp sınırlandırması, genel olarak re'yın yaygın biçimde kullanılması sebebiyle ikinci plana itildiğini düşündüğü nasları merkeze alma ve nas eksensli düşünüşe yeniden geçme girişimidir; bundan dolayı Şâfiî'nin sistematik öze dönüş projesinin ilk mimarı şeklinde nitelendirilmesi mümkündür. Şâfiî'nin, kendi tanımladığı kıyasa indirgeyerek serbest re'y faaliyetini sınırlandırma ve nas eksensli düşünüşe geçme girişimi arasındaki gerilim, onun kıyasın konumlandırılmasına ilişkin kanaatlerinde nisbî bir belirsizliğe yol açmıştır. Nitekim *İhtilâf'ül-hadis*'teki, "Hz. Peygamber'in ölmesi farzların tamamlandığı ve artık bir şey ekleme ya da çıkarmanın mümkün olmadığı anlamına gelir" sözü, Şâfiî'nin, Kitap ve Sünnet'in kıyas yoluyla ilhak edilecek bütün fer'i hükümleri kapsadığı görüşünde olduğu şeklinde yorumlanırken *er-Risâle*'deki (s. 599-600) "Kıyas zaruret yeridir" sözüyle Ahmed b. Hanbel'in ondan naklettiği, "Kıyas zaruretlendir" sözünden Şâfiî'nin, Kitap ve Sünnet'i kıyas yoluyla ulaşılabilecek hükümlere şâmil görmediği sonucu çıkarılmaktadır (Zerkeşî, V, 13, 33). Şâfiî'nin mâna kıyası ve şebah kıyası (kıyâsü'l-eşbâh) şeklindeki ayırımı şer'i kıyas için yapılmış ilk bölümlerdir.

Mâna kıyası teknik anlamdaki kıyastan daha geniş bir içeriğe sahiptir ve illet kıyasının yanı sıra "fehve'l-hitâb"ı da içine alacak şekilde yorumlanmaktadır. Kıyasın ikinci türü ise benzerliklere dayanan kıyas olup hakkında nas bulunmayan ve birkaç asla benzer yönleri olan bir meseleye en çok benzerlik taşıdığı aslın hükmünün verilmesidir (Fahreddin er-Râzî, Şâfiî'nin kıyâsü'l-eşbâh olarak nitelediği

işlemi fakihlerin çoğunun kıyâsü't-tard şeklinde adlandırdığını söyler, bk. *Mefâtihu'l-gayb*, III, 254). Şâfiî'nin bu kıyas anlayışının sonraki Şâfiî usulcülerinin tarafından görünüşte sürdürüldüğü kabul edilebilir de özüne sadık kalındığını söylemek kolay değildir. Sonraki Şâfiî usulcülerinin Şâfiî'nin bütün icthad faaliyetlerini kıyasa indirgemesiyle eleştirmekle kalmamışlar, re'yı sınırlama ve objektif esaslara bağlama girişimine zımnen itiraz sayılabilecek şekilde istislah teorisine de kapı aralamışlardır. Özellikle Cüveynî'den başlamak üzere Şâfiî usulcülerinin arasında revaç bulmaya başlayan istislah teorisinin Şâfiî'nin kıyâsü's-şebah anlayışıyla temellendirilmeye çalışılması, ilk çıkışında sınırlandırma amacı güden bir vasıtanın sonraları genişletme amacıyla kullanılmaya başladığını göstermektedir.

Şâfiî'nin, bütün icthad faaliyetini muhtevasına göre bazı nasların uygulanabilmesini sağlama, bazı nasların uygulama alanını genişletme faaliyeti olarak gördüğü kıyasa indirgeme çabası Dâvûd ez-Zâhirî tarafından mantıkî sonucuna götürülerek kıyasın inkâr edilmesiyle neticelenmiştir. Kıyas karşıtlığını, daha sonra Dâvûd'un Zâhirîlik düşüncesinin takipçilerinden İbn Hazm oldukça sistematik bir çerçeveye kavuşturmuştur. Dâvûd'un ilke olarak kıyasa karşı çıkmakla birlikte kıyası kullanmaya mecbur kaldığı ve bunu delil olarak adlandırdığı yönünde kıyası savunan Sünnîler tarafından ortaya atılan iddianın ihtiyatla karşılanması uygun olur. Çünkü eğer Dâvûd'un delil olarak adlandırdığı şey, daha sonra İbn Hazm'ın uzun uzadıya sistematik bir şekilde açıkladığı şey ise bu delil anlayışını benimsemelerine dayanarak onların kıyası kabul etmek durumunda kaldıklarını söylemek mümkün değildir. Dâvûd'un kıyasa başvurmak durumunda kaldığını iddia edenler, muhtemelen bununla Dâvûd'un fehve'l-hitâb olarak anılan mefhûmü'l-muvâfakati kabul etmesini kastetmişlerdir. Fehve'l-hitâbın teknik anlamdaki kıyas kapsamına girip girmediği tartışmalı olup (Zerkeşî, V, 20) sırf bu noktadan hareketle Dâvûd'un kıyasa başvurmak durumunda kaldığını öne sürmek uygun olmaz. Çoğunluk benimsemese de mefhûmü'l-muvâfakati kıyas kapsamında görenler bulunmaktadır. Dâvûd'un sözleri arasında geçen "mâna" kelimesine dayanarak onun Ebû Bekir el-Esâm, İbn Uleyye ve Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'yi izleyerek nisbeten daha katı ve dar bir uygulama imkânı bulunan mansus

illetle kıyası tecviz etmiş olabileceği ihtimali gündeme getirilmişse de Dâvûd'un delil kavramını açıklarken kullandığı mâna kelimesi yalın anlamda bir metnin dilsel mânasını ifade eder ve kıyasçıların terminolojisinde illet yerine de kullanılan mâna kelimesinden farklıdır. Bu bakımdan mâna kelimesini kullanmasından hareketle Dâvûd'un kıyasa başvurmaya mecbur kaldığını iddia etmek isabetli olmaz.

Özellikle III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren gündeme gelen ciddi kıyas tartışmaları çoğu günümüze ulaşmayan geniş bir literatür oluşturmaktadır. Cessâs'ın ifadesine göre o dönemde kıyas konusunda -"fa'tebirü" (el-Haşr 59/2) âyetini esas alan- İbn Süreyc ve -"eve lem yekfihim" (el-Ankebût 29/51) âyetine dayanan- Kâşânî'nin (Kâşânî) yazdıkları 1000 varak civarındadır (Cessâs, IV, 32; bu konuda Müzenî ile Dâvûd ez-Zâhirî arasındaki tartışma ve Cessâs'ın Dâvûd'a cevabı için bk. a.g.e., IV, 26). Kıyas lehine yazılanlar arasında İbn Süreyc'in anılan "İsbâtü'l-kıyâs"ı yanında Müzenî'nin "Kitâbü İsbâtü'l-kıyâs"ı da önemlidir (Zerkeşî, V, 25, 26).

Tanımı, Mahiyeti ve Türleri. Kıyasın tanımında bazı teknik zorluklar bulunmakta, hatta bazılarınca tam bir tanımının yapılamayacağı öne sürülmektedir. Mevcut tariflerin bir kısmı yalın ve basit bir şekilde kıyasın ana yapısını gösterirken bir kısmı, benimsenen kelâmî anlayışla çelişmemek ve farklı anlayıştaki usulcülerin eleştirilerine hedef olmamak endişesiyle zaman zaman zorlama denecek ölçüde çetrefilli bir biçime büründürülmüş ve ekoller arasında, hatta bir ekole mensup usulcüler arasında farklı tarifler ortaya çıkmıştır. Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalil*'de (s. 18) farklı tanımların varlığına işaret ederek kıyasın mahiyetini tanıtmaya hususunda, "Kıyas, hükmün illetindeki ortaklıkları sebebiyle asıldaki hükmü fer'e de vermektir" şeklindeki tarifini yeterli görür. Benzer bir tarif "aralarındaki ortak illete veya benzerliğe dayanarak fer'i asla ilhak etmek" şeklindedir. Her ne kadar bir tanım sunmasa da Şâfiî'nin kıyası illet kıyası (aslın anlamında kıyas) ve şebah kıyası diye ikiye ayırmasının (*er-Risâle*, s. 40, 479) zikredilen tarifi etkilediği açıkça görülmektedir. Bu ve benzeri tarifler daha çok şâmil olmadıkları, sadece şer'i konulara münhasır kaldıkları gerekçesiyle eleştirilmiştir (Alâeddin es-Semerkandî, II, 792).

Mâtürîdî'ye nisbet edilen ve daha teknik kabul edilen tanıma göre kıyas, "İki mezkûrdan birinin hükmünü (hükmün

mislini) ortak illete dayanarak (illetin misliyle) ötekinde beyan etmektir" (a.g.e., II, 794; Lâmişî, s. 177). Molla Fenârî bu tarifi "mezkûr" yerine "mâlûm"u koyarak nakletmekte, bu tarifi nassın delâletini de içine aldığını ve bu sebeple kat'î ve celi kıyas diye adlandırıldığını belirtmektedir (Fusûlû'l-bedâ'î, II, 274-275). Nassın delâletini tanım dışı bırakmak için Fenârî illetin "salt dil yoluyla anlaşılmayan" şeklinde kayıtlı olmasını önerirken Molla Hürev tanımın sonuna "re'y ile" ilâvesini yapmaktadır (Mirkâtü'l-vüşûl, s. 48; tarifte yerine asıl ve fer' yerine "mezkûr", ispat yerine "ibâne" kelimelerinin seçildiğine, "hükümün misli, illetin misli" gibi ifadelerin kullanıldığına ilişkin açıklama için bk. Lâmişî, s. 178; Alâeddin es-Semerkandî, II, 793).

Kelâmcı usulcülerin kıyas tanımları arasında en meşhuru ve en çok itibar edileni Mâlikî-Eş'arî usulcüsü Bâkılânî'ye ait olup, "Birleştirici bir vasıf veya hükmün varlığına yahut yokluğuna dayanarak bir hükmü her ikisi için de ispat etmek veya nefyetmek üzere bilineni bilinene hamletmek" şeklindedir. Bâkılânî'nin bu tarifinin Mâtürîdî'nin yukarıda zikredilen tarifine olan benzerliği bir etkilenebilir delâlet edebileceği gibi benzer bir bakış açısına sahip olduğu şeklinde de yorumlanabilir. Bu tanım İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, İbn Berhân, Kiyâ el-Herrâsî, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî'nin de içinde bulunduğu Şâfiî-Eş'arî usulcüler arasında yaygın olarak benimsenmiş, hatta İbn Berhân tanımı kıyas tariflerinin doğruluğunun deneneceği bir kriter olarak belirlemiş ve bir tanımın buna yaklaştıkça doğruluğa yaklaşacağını öne sürmüştür (el-Vüşûl, II, 218). Cüveynî, mevcut tariflerin en iyisi olduğunu düşünmekle birlikte nefy, ispat, hüküm ve illetten mürekkep bir şeyin tanımlanmasının zorluğu sebebiyle Bâkılânî'nin tarifinin tam bir tarif olmadığını belirtmekten de kaçınmamıştır (Bâkılânî'nin tanımına yöneltilen eleştiriler ve bunlarla ilgili tartışmalar için bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân, II, 745-747; İbn Berhân, II, 218-221; Zerkeşî, V, 8-10; farklı kıyas tanımları için bk. İbnü'l-Hâcib, s. 166; Beyzâvî, s. 209; Zerkeşî, V, 7; Tâceddin es-Sübkî, II, 131; Şevkânî, s. 198).

Mâtürîdî ve Bâkılânî'nin tarifleri, akli kıyas kapsamında değerlendirilecek diğer istidlâl türlerini de içine alacak genişlikte iken Gazzâlî'nin tarifi daha çok şer'î kıyası ifade eden bir tariftir. Kıyasa karşı çıkan-

lar serbest ve kayıtsız hüküm vermenin önüne geçme amacını taşıdıkları gibi, kıyası kabul edenler de serbest ve kayıtsız hüküm verme anlamına gelecek anlayış ve uygulamalardan genelde kaçınmaya çalışmışlar, tanımlarda görüleceği gibi bunu daha çok illet vurgusuyla sağlamaya gayret etmişlerdir. Kıyası kabul edenler arasındaki görüş ayrılığı da esasen illetin mahiyeti ve tesbit yollarına ilişkin anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır. Farklılık doğuran diğer bir husus da kıyasla benzer ilhak işlemlerinin nasıl ayrılacağıdır.

Muhakkik usulcüler, kıyasın özel sığıl bir nassın naslarda söz edilmeyen başka tikel (cüz'î) durumlara uygulanmasından, diğer bir ifadeyle biri diğerinden daha genel olmayan iki şeyden birinin hükmüyle diğeri hakkında istidlâlde bulunmaktan ibaret olduğunu belirtmişlerdir ki bu işlem mantıkçılar tarafından "temsil" (analoji) olarak adlandırılmaktadır (Muhammed b. Hasan el-Bedahşî, III, 8-9). Bu anlamıyla kıyas işleminin, mevcut özel nassın uygulama alanının genişletilmesi gibi bir anlam ve işleve sahip olduğunda şüphe bulunmamakla birlikte tikel hükmün başka tikel bir duruma uygulanması işinin hangi yolla gerçekleştiği, teknik deyişle bu ilhak işleminin, hükmü nasla belirlenmiş tikel durumun anlamca genel bir hale dönüştürülerek yapıp yapılmadığı tartışmalıdır.

Özü itibarıyla bir ilhak işlemi olan kıyasın benzer ilhak işlemleriyle ilişkisi sorunu olup bunların kıyas kapsamında olup olmadığı konusunda birbirine zıt anlayışlar bulunmaktadır. Esasında kıyasın "bir hususun bir umumadercedilmesi", "meskûtün mantûka ilhak edilmesi", "muhtelefün fih olanın müttetefakun aleyh olana ilhakı" şeklinde de tanımlanması (Zerkeşî, V, 7-8) bu belirsizliğin bir yansımasıdır. Bu tariflerin bir kısmı teknik olarak kıyas işlemi ifade etmediği gibi bir kısmı kıyasın da dahil olduğu bir ilhak işlemi ifade edecek genişliktedir.

Nasta sözü edilen durum için getirilen hükmün onda sözü edilmeyen başka bir durum için daha öncelikli ve evlâ olması sebebiyle aynı hükmün söylenmeyen durum için de geçerli sayılması demek olan fehve'l-hitâb (mefhûmü'l-muvâfaka, delâletü'n-nas, a fortiori) İbn Hazm dışında ciddi bir itirazla karşılaşmamıştır. Kıyasa karşı olmalarına rağmen Nazzâmî, Şîa ve Zâhirîler'den Kâşânî ve Nehrevânî bu ilhak işlemi kabul etmişler, bunun kıyas değil mefhum olduğunu, yani bu ilhak işlemi-

nin dilin gereği olduğunu öne sürmüşlerdir (Hillî, s. 217). Gazzâlî Şifâ'ü'l-galîl'de (s. 52-56) her iki görüşün de muhtemel olduğunu belirtirken el-Müstasfâ'da bu tür istidlâlin kıyas olarak adlandırılmasını uygun görmez (İslam Hukukunda Deliller, II, 243). Ancak kıyası da bir ilhak türü sayan Sünnî usulcülerin çoğunluğu, bu işlemi celi kıyas veya vâzih kıyas gibi adlarla kıyas türleri arasında saymış, kıyasın en kuvvetli şekli olduğunu söylemiştir. Nasta sözü edilmeyen durumun nasta sözü edilen duruma denk olması halinin (meskûtün aslın anlamında olması) kıyas olarak adlandırılması da tartışmalıdır (a.g.e., II, 244; kıyasın kapsamı konusunda bir değerlendirme için bk. Cessâs, IV, 99-102).

Kıyas kapsamında olup olmadığı tartışılan ikinci bir durum da illeti şâri' tarafından belirtilmiş olan bir hükmün aynı illetin bulunduğu başka durumlar için geçerli sayılmasıdır. Usulcüler böyle bir durumda ilhak işleminin gerekli olup olmadığı, teknik ifadeyle illeti belirtmenin kıyası emretmek anlamına gelip gelmeyeceğinde ve bu ilhak işleminin kıyas olup olmadığına farklı kanaatlere sahip olmuşlardır. Örnekle söylenecek olursa tartışılan husus, şâriin, "Şarabı sarhoş edici olduğu için yasakladım" sözünün başka sarhoş edici içeceklerin de yasaklığı sonucunu doğurup doğurmayacağıdır.

Kıyas karşıtlığının mimarı sayılan Nazzâm, hükmün illetinin mansûs olması durumunda söz konusu özel / tikel hükmün genel / tümele dönüştürülmesi ve bu illetin bulunduğu bütün özel / tikel durumlar için geçerli olacağını kabul etmekte, ancak bu ilhakın kıyas yoluyla değil umum yoluyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Şâriin, "Şarap sarhoş edici olduğu için haramdır" sözü ile, "Bütün sarhoş ediciler haramdır" sözü aynı anlamdadır (a.g.e., IV, 122; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, II, 235; Gazzâlî, İslam Hukukunda Deliller, II, 235). Şîi-İmâmî usulcüsü Allâme el-Hillî de Nazzâm gibi mansûs illetle ta'îlî kabul etmekte, o da aynı hükmün sarhoş edici olan bütün içecekler için geçerli olmasının kıyasla değil nasla olduğunu savunmaktadır (Mebâdî'ü'l-vüşûl, s. 218; aynı görüş için bk. İbn Rüşd, ez-Zarûrî fi usûl'il-fıkḥ, s. 124-129; bu işleme ancak mecaz yoluyla kıyas denilebileceği hususunda bk. Gazzâlî, İslam Hukukunda Deliller, I, 50). Kıyas karşıtı fakihler arasında gösterilen Kâşânî ve Nehrevânî'nin illetin mansûs olması, yani şâri' tarafından açıkça belirtil-

KIYAS

miş olması durumunda kıyasa başvurma-
nın gerekli olduğunu savunmaları (Bey-
zâvî, s. 209), onların kıyası kabul ettikleri-
ni değil bu durumda yapılan ilhak işlemini
kıyas mahiyetinde görmediklerini göste-
rir. Mansûs illetin ilhak gerektireceği gö-
rüşü Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve Ebû İshak
eş-Şîrâzî tarafından açıkça savunulmak-
ta ve bu görüş Ahmed b. Hanbel, Kerhî
ve Cessâs ile Hanefîler'e nisbet edilmek-
tedir (Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, II/2,
s. 478-479; İbnü'l-Hâcib, s. 190-192; Zer-
keşî, V, 30-31).

Mu'tezilî usulcû Ebû'l-Hüseyin el-Basrî,
illetin mansûs olmasının kıyasa göre dav-
ranmaya yeterli olacağını, başka bir Mu'-
tezilî usulcû Ebû Abdullah el-Basrî ise fiil
ve terk arasında ayırım yaparak terke iliş-
kin bir hükümden illetin mansûs olma-
sının ilhak gerektireceğini savunur. Buna
mukabil Ebû'l-Velîd el-Bâcî, İmâmü'l-Ha-
remeyn el-Cüveynî, Ebû İshak eş-Şîrâzî,
Gazzâlî ve Seyfeddin el-Âmidî gibi kelâm-
cı usulcüler, kıyasın meşruiyeti ortaya ko-
nulmadıkça mansûs illete dayanarak il-
hak yapılmasının mümkün olmadığını öne
sürmüşlerdir. Mu'tezile'den Ca'fer b. Mü-
beşşir ile Ca'fer b. Harb'in görüşü de bu
yöndedir (bu konudaki görüşler ve tartış-
maların ayrıntısı için bk. Ebû'l-Hüseyin el-
Basrî, II, 235-240; Bâcî, s. 556-558; Ebû İsh-
hak eş-Şîrâzî, *et-Tebṣıra*, s. 436-439; İmâm-
ü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân*, II,
573-581; Gazzâlî, *İslam Hukukunda Delil-
ler*, II, 235; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, II/
2, s. 478-479; İbnü'l-Hâcib, s. 190-192; Bey-
zâvî, s. 221; Tâceddin es-Sübkî, II, 135; Zer-
keşî, V, 31-33).

İbn Rüşd, kıyasın, kendisiyle özel bir
anlam (husus) kastedilmiş özel anlamlı
(has) lafız üzerine yapılabileceğini ve kı-
yasın lafzın delâleti yoluyla değil iki du-
rum arasındaki benzerlik sebebiyle ger-
çekleştiğini kabul ettiğinden kendisiyle
umum kastedilmiş has lafızla kıyas ara-
sında fark gözetilmeyerek sonuncuya ya-
pılan ilhakın kıyas sayılmasını eleştirir.
Çünkü hükmü doğrudan belirtil-
memiş bir meselenin lafzın ima ve tem-
bihi gereğince mantûka katılması kıyas
kapsamına değil lafzın delâleti kapsa-
mına girer. Her iki işlemde de meskûl man-
tûka ilhak edildiği için bunlar birbirine ol-
dukça yakındır ve bu sebeple bazı fakih-
ler çok yerde bunları birbirine karıştır-
mıştır (*Bidâyetü'l-müctehid*, I, 3-4; ilhak
işlemlerinin çeşitleri ve hangilerinin kıyas
kapsamında olduğu hakkında bk. İmâmü'l-
Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân*, II, 573-

581). İbn Rüşd, lafızdan hareketle yapılan
çıkarım (dilsel delâlet) anlamdan hare-
ketle yapılan çıkarım arasındaki farkı gös-
terdiği bu değerlendirmesinde muhte-
melen, Kur'an ve Sünnet metinlerinin
delâlet biçimlerine ilişkin olarak Bâkılânî
tarafından ortaya atılan ve Gazzâlî tara-
fından tekrarlanan sistematik anlatımı
(Bâkılânî, I, 312) bir kriter olarak kullan-
mıştır. Bâkılânî ve Gazzâlî'ye göre Kitap
ve Sünnet'in şer'î hükümlere delâleti
nutk, mefhum ve bu ikisine yerleştirilen
anlam olmak üzere üç şekilde olabilir.
"Lafzın söz dizimi itibariyle delâleti" de-
mek olan nutk ile anlamın esas alındığı
kıyasın farklı olduğu açıktır. Belirsizlik ve
görüş ayrılığı daha çok lafzın anlam iti-
barıyla delâletiyle (kıyas) lafzın mefhum
itibariyle delâleti arasında söz konusu ol-
maktadır.

Kıyasın benzer ilhak işlemleriyle ilişkisi,
aynı zamanda şer'î kıyasla mantık kıyası
arasındaki genelde kabul edilen bir farkı
da ortaya çıkarmaktadır. Mantıkçıların
terminolojisinde kıyas "genel olanın hük-
müyle özel olana istidlâl etmek" (genel
olandan hareketle özeli hükümünü ortaya
koymak) demektir ve kabul edilmesi ha-
linde başka bir sözü sonuçlayacak biri kü-
çük, diğeri büyük iki öncül ve bunlardan
çıkan bir sonuçtan oluşmaktadır (syllö-
gism). Meselâ, "Her nebiz sarhoş edicidir"
ve "Her sarhoş edici haramdır" biçimin-
deki iki öncülden hareketle "her nebizin
haram olduğu" sonucuna ulaşılması böyle
bir kıyastır. İki öncülden elde edilen sonuç
esasinda ilk öncülün içindedir ve bu kı-
yasla yeni bir şey üretilmemektedir. İki
öncül ve sonuçtan oluşan işlemin mantık-
çılar / filozoflar tarafından kıyas olarak
adlandırıldığını belirten Gazzâlî bu yüz-
den onları eleştirir ve fakihlerle usulcüler-
in terminolojisinde bu işlemin kıyas ola-
rak adlandırılmadığını belirtir. Ona göre
bu işlemin kıyas olarak isimlendirilmesi
kıyas ismine yapılmış bir "zulüm" ve dile
karşı bir hatadır (*Esâsü'l-kıyâs*, s. 18; krş.,
İslam Hukukunda Deliller, I, 50). Gerçi
Gazzâlî mukaddimleri kesin olan kıyasın
burhan, mukaddimleri müsellemlerin olan
cedelî kıyas ve mukaddimleri zannî olan
kıyasın fikhî kıyas olarak adlandırılacağı-
nı belirtmekteyse de bu işleme kıyas de-
nilmesinin mecaz olduğunu, esasen bu iş-
lemin tikelin tümel kapsamına yerleşti-
rilmesinden ibaret bulunduğunu da vur-
gulamaktadır (*İslam Hukukunda Deliller*,
I, 50). Gazzâlî'nin, "Her nebiz sarhoş edi-
cidir, her sarhoş edici haramdır, öyleyse
nebiz haramdır" şeklindeki kıyas şeklinin

fakihler tarafından, "Nebiz sarhoş edici-
dir, o halde şaraba kıyasla nebiz de ha-
ramdır" şeklinde uygulandığı, az önce be-
lirtilen şekle sokulmadıkça sorgulamaya
açık olacağı şeklindeki ifadesi Mâzerî ta-
rafından eleştirilir (Mâzerî'nin isim ver-
meksizin "bir müteahhir usulcû" diyerek
Gazzâlî'ye yönelttiği eleştiri için bk. Şâtı-
bî, IV, 249-250). İsnvî ve İbnü'n-Neccâr
gibi birçok geç dönem usulcüsü bu şekil-
deki akıl yürütmenin fikhî kıyas olduğu-
nu belirtir (*Nihâyetü's-sül*, III, 8; *Şerhu'l-
Kevebi'l-münir*, IV, 7-8). Dikkat edilirse
Gazzâlî mantıkî kıyası fikhî kıyas yerine
ikame etmiyor, sadece fikhî kıyasın man-
tik kıyası kalıbına dökülmesini öneriyor.
Bu öneri fikhî kıyasın muhtevasını de-
ğiştirici mahiyette olmadığına göre, gerek
Mâzerî gibi usulcüler gerekse bazı çağ-
daş araştırmacılar tarafından Gazzâlî'ye
yöneltile Yunan mantığını fıkha soktu-
ğu yönündeki eleştiri büyük ölçüde anla-
mını yitirmekte veya en azından eleştiri-
nin alanının netleştirilmesine ihtiyaç doğ-
maktadır. Mantıkçıların bu tarifi kıyasın
sözlük anlamına uygun düşmediği gerek-
çesiyle eleştirilse de tanımın özellikle kı-
yasın eşitleme (tesviye) anlamına uygun-
luğunu savunanlar da vardır. Usulcüler
tarafından mantıkî kıyasa yöneltile eleş-
tirilerin bir kısmı isimlendirmeye sınırlı
kalırken bazıları o tür kıyasın bütünüyle
bozuk olduğunu öne sürmüştür (İbn
Berhân, II, 221-223; mantıkî kıyas - şer'î kı-
yas ayırımı konusundaki tartışmalar için
ayrıca bk. Bâcî, s. 529-531).

Kıyas anlayışındaki ve kıyasın tanımın-
daki farklılıklar büyük ölçüde kıyasın tür-
lerine yansımaktadır. Kıyas genelden öze-
le doğru olmak üzere aklî kıyas, şer'î kı-
yas; tard kıyası, aks kıyası, istidlâl kıyası;
illet kıyası, delâlet kıyası, şebah kıyası;
celî kıyas, vâzih kıyas, hafî kıyas ve mür-
sel kıyas; muteberlik açısından ise sahih
kıyas ve fâsid kıyas gibi ayırmalara tâbi
tutulmuştur.

Kıyasın en yaygın bölümlenmesi illet kı-
yası ve delâlet kıyası şeklindedir (Bâcî, s.
626-627; Gazzâlî, *Mihakkû'n-naẓar*, s. 70).
Bu taksimi esas alan Bâcî birinciye, "Na-
maz kılın, çünkü güneş zevâle erdi" sözü-
nü, ikinciye de, "Güneş zevâle erince na-
maz kıl" sözünü örnek verir. "Güneş ze-
vâle erince namaz kıl" ifadesinde güneşin
zevâli namazın illeti değil namazın vakti-
nin alâmetidir. Bâcî, her ikisi de gerçekte
bir delâlet ve alâmet kıyası olduğu halde
bu ayırımı yapma gerekçesini birincisin-
de hükmün açıkça illete ta'lik edilmesine

bağlamaktadır. Delâlet kıyası, Cüveynî tarafından “iki benzerden biriyle ötekine istidlâl etmek” şeklinde tanımlanır. Ancak bu kıyasta illet mücip değil delâlet edendir. Şemseddin el-Mardînî’ye göre delâlet kıyası illet kıyasına yakındır ve bu sebeple bazı usulcüler ikisini tek bir kıyas saymışlardır (*el-Encüm*, s. 230). Geç dönem Mâlikî usulcülerinden Tilimsânî kıyası tard kıyası, aks kıyası ve istidlâl kıyası olarak üçe ayırmakta ve tard kıyası kapsamına aslın anlamındaki kıyası, delâlet kıyası ve illet kıyasını yerleştirmekte, illet kıyasını da mâna kıyası ve şebah kıyası olmak üzere ikiye ayırmaktadır (*Miftâhu’l-üşûl*, s. 129, 154-156).

Şâfiî’den başlamak üzere şer’î kıyas kapsamına dahil edilen ve fıkıh usulü terminolojisinde kıyas denince illet kıyası ile birlikte akla gelen, hatta Gazzâlî’ye göre fakihlerin kıyaslarının çoğunluğunu teşkil eden şebah kıyasının (*İslam Hukukunda Deliller*, II, 267; Hârizmî, birçok fakihin illet kıyası ile şebah kıyası arasında ayırım gözetmediğini öne sürer, bk. *Mefâtihu’l-ülûm*, s. 22) bu ikili taksimdeki yeri başkış açısına göre farklılık arz etmektedir. Nitekim Cüveynî, şebah kıyasını illet kıyası ve delâlet kıyası yanında üçüncü bir tür olarak zikrederken (Şemseddin Muhammed b. Osman el-Mardînî, s. 222) Bâcî delâlet kıyası, Tilimsânî ise illet kıyası kapsamında değerlendirmektedir.

Bâcî illet kıyasını illeti bilme yolunun kesinlik derecesine göre kendi içinde celi kıyas, vâzih kıyas ve hafî kıyas olmak üzere üçe ayırmaktadır. Celi kıyas, illeti -nas veya fehve’l-hitâb veya icmâ gibi- kesin bir yolla bilinen kıyas, vâzih kıyas illeti zâhir yoluyla veya umum yoluyla sabit olan kıyas, hafî kıyas ise illeti istinbat yoluyla bilinen kıyastır. Şebah kıyası da delâlet kıyasının üç türünden biridir (*İhkâmü’l-fuşûl*, s. 626-627; Bâcî’nin ifadesine göre Bâkılânî celi kıyas tabirini illet ve delâlet kıyasını içine alacak şekilde kullanmaktadır).

Tanımları arasında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Gazzâlî ve Bâcî’nin de içinde bulunduğu birçok kelâmcı usulcü tarafından muteber sayılan şebah kıyası Hanefîler’ce pek dikkate alınmamıştır. Gazzâlî, tardın üstünde olmakla birlikte münasip ve müessir mertebesine ulaşmayan vasfî şebah olarak adlandırmakta ve bu vasma dayanılarak yapılan kıyasın illet kıyasından farklı olduğunu belirtmektedir (*İslam Hukukunda Deliller*, II, 266-267; illet kıyası ve şebah kıyası arasındaki fark için ayrıca bk. Karâfî, III, 263). Bâcî

ise şer’î illetlerin sadece birer alâmet veya emare olmasından hareketle asıldaki hükmün fer’i geçirilmesinin ikisi arasındaki bir benzerliğe dayanılarak yapılması ile ortak bir vasma dayanılarak yapılması arasında fark görmez.

Mâverâünnehir bölgesi Hanefî usulcülerinden Alâeddin es-Semerkindî kıyası önce akî ve şer’î olmak üzere iki kısıma, ardından her birini kendi içinde alt bölümlere ayırır. “Şer’den başka bilme yolu olmayan, fakat haklarında zâhir nas bulunmayan hadiselerin hükümleri konusunda yapılan kıyas” olarak tavsif ettiği şer’î kıyası Semerkandî sahih ve fâsid kısımlarına ayırarak sahih kıyas kapsamında celi kıyas ve hafî kıyas, fâsid kıyas kapsamında da kıyâsü’ş-şebah ile kıyâsü’t-tarda yer verir. Semerkandî, illeti nas veya icmâ yahut bedîhî olarak akılla bilinen kıyası celi kıyas ve illeti bunun dışındaki bir yolla bilinen kıyası da hafî kıyas olarak niteler ve kıyasların büyük çoğunluğunun hafî kıyas olduğunu belirtir (*Mizânü’l-üşûl*, II, 798-817). Ancak hafî kıyas tabiri yaygın olarak Hanefî literatüründe istihsanı ifade eder.

Kıyas deliller hiyerarşisinde Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer alır. Bu sıralama kıyasın, ancak kendinden önceki üç delilde karşılaşılan hadisenin hükmüne ilişkin bir belirleme bulunmaması durumunda gündeme gelen şer’î bir hüccet olduğu imasını içinde taşır. Kıyas, bazan sırf re’y ve akla dayalı bir delil olarak nitelendirilmekle birlikte bu onun nas karşısında bağımsız, alternatif bir delil olduğu anlamına gelmez. Kıyasın meşrûluğunun akî gerekçelerle değil sırf naklî olan Kitap ve Sünnet sayesinde ispat edilmesi, yine kıyas işleminin yapılabilmesi için Kitap veya Sünnet’ten bir asla dayanmanın zorunlu oluşu onun nakil bağımlı bir delil olduğunu gösterir. Ayrıca daha çok kelâmcı usulcüler tarafından ve özellikle cedel türü eserlerde yapılan asıl, ma’kulü’l-asl ve istishâbü’l-asl şeklindeki deliller tasnifinde kıyasa “ma’ne’l-hitâb” adıyla ma’kulü’l-asl kapsamında yer verilmesi, kıyasın deliller arasındaki yerinin ve hüküm çıkarmadaki rolünün başka bir yönden ifade edilmesidir. Kıyas bu tasnifte fehve’l-hitâb, lahnü’l-hitâb, delîlü’l-hitâb ile birlikte hitabın anlamı kapsamında yer almakta ve bu yönüyle lafzî delâlet şekilleri olan nas ve zâhirin mukabili olmaktadır. Esasen kıyasın bir delil olarak görülmesi lafzın anlam boyutunu teşkil etmesi itibarıyla. Usulcülerin klişe söz-

lerinden olan, “Kıyas hükmü ispat etmez, izhar eder” ifadesinin daha çok hükmü koyanın Allah olduğunu, kıyas yapanın bunu ortaya çıkardığını vurgulamak amacıyla kullanılması yanında kıyasın gerçekte bir delil değil bir yöntem olduğunu da ima eder. Gerçekten de mahiyetinden ve işlevinden hareketle orta dönem usulcülerinden Cüveynî, Gazzâlî ve Kıyâ el-Her-râsî kıyasın fıkıhın delillerinden olmadığını savunmuşlar, hatta Gazzâlî hükmün ürün, delilin ürün veren, kıyasın da ürün elde etme yolu olduğunu belirterek kıyasa deliller arasında değil delillerin anlaşılmasına yönelik istinbat metotları arasında yer vermiştir. Yine birçok Hanefî usulcüsü, muhtemelen aynı gerekçeyle kıyasa delil denilmesinin mecaz olduğunu dile getirmiştir. Hanefîler’in Kitap, Sünnet ve icmâi “el-hüccetü’l-mücibe”, kıyası da “el-hüccetü’l-mücevveze” kapsamında değerlendirmeleri, kelâmcı usulcülerin ise birincileri delil, ikincileri emâre olarak adlandırmaları, kıyas konusunda yukarıda açıklanan yerleşik kanaatin başka bir ifade şeklidir. Aslında sözü edilen delil-emâre ayırımının ipuçları Şâfiî’nin zâhirde ve bâtında hak olan bilgi ve sadece zâhirde hak olan bilgi ayırımında bulunmaktadır. Şâfiî’ye göre birincisi, Kitap veya Sünnet’ten bir nassa sahip olmamız durumunda olduğu gibi kesin bilgidir ki bunda herhangi bir şüphenin olması düşünülemez. İkincisi ictihad yoluyla elde ettiğimiz bilgi olup bu durumda ulaşılan şer’î hükümler kıyas yapan kişi açısından doğrudur ve diğer fakihlerin bu hükümleri kabul etme gibi bir yükümlülükleri yoktur (*er-Risâle*, s. 477-479; kıyasın deliller hiyerarşisindeki yerine ve değerine ilişkin olarak bk. Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 27, 112; Ebû Ali eş-Şâfiî, s. 308; Bâkılânî, I, 221-225; Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, II, 189-195; Bâcî, s. 187, 507; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahşûl*, I/1, s. 94; kıyası müctehidin istidlâli olarak görenlerle asıldaki ve fer’deki hükme delâlet eden anlam olarak görenler açısından kıyasın delil olup olmadığının dair bir değerlendirme için bk. Zerkeşî, V, 12; Şevkânî, s. 198).

Kıyas yoluyla ulaşılan sonucun epistemolojik değeri konusunda ciddi bir görüş ayrılığından bahsedilmez. Kıyasın bir kesinlik ifade etmeyip zann-ı gâlibden (ez-zannü’l-gâlib, ekberü’r-re’y) ibaret bulunduğu ve Allah’ın herhangi bir mesele hakkındaki hükmünün bu olduğu yönünde bir kanaat oluşturduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Yakın bilgisinden ayırt etmek üzere Debûsî gibi bazı

KIYAS

usulcüler kıyası “galip zan bilgisi” olarak adlandırır. Bazı usulcülerin kıyasla ameli şahitliğe dayanarak hüküm vermeye benzetmesi ve kıyasın bir şahitliğe dayanarak verilen hüküm ölçüsünde kesinlik ifade edeceği yönündeki ifadeleri sözü edilen genel kabulde çelişmez (Zerkeşî, V, 28). Kıyasın en fazla zann-ı gâlib ifade etmesi, kıyas yoluyla belirlenen hükümlerin bizâtihi bağlayıcı olmadığı ve karşı çıkmanın mümkün olduğu sonucunu da içinde barındırır. Hz. Peygamber’in kıyası, kabul edenler açısından farklı değerlendirilmiş ve ondan sâdır olan kıyasın bağlayıcı bir hüccet olduğu belirtilmiştir.

Kıyas yoluyla ulaşılan sonucun değerine ilişkin bir tartışma da kıyasın dinden olup olmadığı şeklindedir. Bu tartışma literatürde, “Kıyas din midir, kıyas emredilmiş midir, kıyasla ulaşılan sonuca Allah’ın hükmü denilebilir mi?” gibi sorular bağlamında ele alınmış ve bu sorular sahip olunan perspektife göre farklı şekillerde cevaplandırılmıştır. Genel olarak ifade edilirse kıyas yoluyla ulaşılan sonucun din olarak nitelendirilmesi mümkün görülmüş, fakat bu sonucun Allah’ın sözü veya peygamberin sözü olarak nitelendirilmesi câiz görülmemiştir (kıyasla ulaşılan sonucun din olarak adlandırılmasının cevazı tartışması için bk. Ebû’l-Hüseyin el-Basrî, II, 243-244; Zerkeşî, V, 14; Mahallî, II, 210).

Kıyasın haber-i vâhid ve sahâbî sözü ile çatışması durumunda hangisinin öne alınacağı ve kıyasla bir âyet veya hadisin ummunun tahsis edilmesinin imkânı konusu da büyük ölçüde kıyasın delilleri hiyerarşisindeki yeri ve epistemolojik değerine göre belirlenmiştir. Hanefîler kıyasla ameli nassın olmadığı yerde câiz gördükleri ve haber-i vâhidi ondan kuvvetli saydıkları için çatışma durumunda haber-i vâhidi kıyasa tercih etmişlerdir. Kıyasa takdim edilen haber-i vâhidin râvisi fakih olan haber-i vâhidler mi yoksa genel olarak haber-i vâhidler mi olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Şâfiî’nin ise Kur’an nassı veya mûsned sahih bir haber bulunduğu kıyasa başvurmaya câiz görmediği (aksi yönde bir iddia için bk. Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 149), bunların olmadığı yerde ise vâcip gördüğü nakledilmektedir. Mâlikî ekolünde de genel eğilim kıyasın öne alınması yönündedir. Mâlikî usulcülerinden Kadî Ebû’l-Ferec ile Ebû Bekir el-Ebherî’nin kıyası haber-i vâhide takdim etmeleri İbn Hazm tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Yine Mâlikî usulcülerinden Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin Irak’a seyahatinde Hanbelî fakih Ebû’l-Vefâ İbn Akil’in, “Zayıf haber güçlü nazardan daha hayırlıdır” sözünü Ahmed b. Hanbel’e nisbet ettiğini duymuş ve bu sözü Ahmed b. Hanbel’in konumuna yakışmayan bir yanılğı olarak değerlendirmiştir (kıyas-haber-i vâhid çatışmasına ilişkin görüşlerin ayrıntıları için bk. Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 149; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 327-328, 339; Zerkeşî, V, 34-35; İbn Âbidîn, s. 198).

Hanefîler’in muhalifi bilinmeyen sahâbî sözünü kıyastan evlâ gördükleri söylenirse de Serahsî, Hanefî imamlarının bu konuda farklı uygulamaları bulunduğunu örnekleriyle gösterir (*el-Uşûl*, II, 106; bu konuda diğer örnekler için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 269; II, 271, 350, 356). Mâlik sahâbî sözünü kıyasa takdim ederken yeni görüşünde Şâfiî ve Hanefîler’den Kerhî kıyası sahâbî sözüne takdim etmiştir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 106). Kıyasla âyet veya hadisin ummunun çatışması ve bu ummun kıyasla nesih ve tahsis edilmesinin mümkün olup olmadığı da tartışmalıdır (bu konudaki görüşler ve gerekçeler için bk. İbn Hazm, IV, 120; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 66; Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller*, II, 134, 137, 141; Alâeddin es-Semerkandî, I, 469-471; bu tartışmanın yansıdığı birkaç problem için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 111, 136, 309, 317, 359; II, 122, 241, 296, 365).

Kıyasın Rükün ve Şartları. Kıyasın özünü oluşturduğu bilinmekle birlikte illetin kıyas işlemi tek başına bir rükün mü yoksa asıl, fer’ ve hüküm yanında dördüncü bir rükün mü olduğu konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Hanefî usulcüsü Pezdevî’ye göre illet kıyasın rükünü, hükmün asıldan fer’e geçirilmesi demek olan ta’diye ise kıyasın hükmü ve sonucudur. Rükün teriminin “mahiyet” anlamında kullanıldığının var sayılması durumunda kıyas hükmün fer’de sabit olabilmesi için asıldaki illetin ne olduğunun açıklanmasından (ta’lîl) ibaret olmakta, asıldaki hükmün fer’de ispatı ise kıyas işleminin amacı ve sonucunu teşkil etmektedir. Benzer bir yaklaşım Serahsî’de de görülmektedir (*el-Uşûl*, II, 174). Kıyasın rükünün “sâlih müessir vasıf” olduğunu belirten Semerkandî’nin ve kıyası “hükmü mansûstan başkasına ta’diye etmek üzere nâstan istinbat edilen anlam” şeklinde tanımlayan Sicistânî’nin bu

yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır (*el-Ğunye*, s. 154). Teftâzânî ise bu ihtimali zayıf görerek rükün kelimesiyle bir şeyin mahiyetine dahil olan bir parçanın kastedilmiş olması ihtimalini baskın bulmuş, birçok muhakkık usulcünün ifadesinde de görüldüğü üzere kıyasın asıl, fer’, illet ve aslın hükmü olmak üzere dört rükünü olduğunu söylemiştir. Kıyasın rükünleri ifadesi literatürde yaygın olarak belirtilen bu dört temel unsuru, kıyasın şartları ifadesi ise bu dört temel unsurdaki bulunması gereken şartları belirtmektedir.

Asıl (el-makis aleyh), “hükmü nas veya icmâ yoluyla doğrudan belirlenmiş mesele” (asıl terimiyle kastedilenin benzetme yapılan konu mu, aslın hükmü mü yoksa aslın hükmünün delili mi olduğu konusunda bk. İbnü’l-Hâcib, s. 167), fer’ (el-makis), “hükmü naslarda veya icmâda açıkça belirtilmemiş mesele”, illet, “asıldaki hükmü gerektiren ve iki meseleyi aynı hükümde birleştiren ortak özellik”, ta’diye “asıldaki hükmün fer’e verilmesi” anlamındadır. Literatürde ta’diye yerine değişik bakış açılarının ürünü olmak üzere ibâne, ispat, izhâr, haml gibi tabirler kullanılmaktadır.

İlet kıyas yoluyla bir şer’î hükme ulaşmanın esasını teşkil ettiği için ancak şer’î hükmü bilme yollarından biriyle, yani nas veya istinbat yoluyla bilinebilir. İletin istinbat yoluyla belirlenmesinin en yaygın ve makbul yolu münasebet (vasfın hükme uygunluğunun ölçü alınması) olup illetin sebr ve taksim, deveran, tard ve şebek gibi yollarla istinbat tartışmalıdır. İletin belirlenmesinin en yaygın yolu münasebet olmakla birlikte münasip vasfın anlamı ve mahiyeti konusunda ekoller arasında ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Kelâmcı usulcülerin çoğunluğu münasebeti “kullar için bir yarar sağlamak ya da onlardan bir zararı gidermek”, münasip vasfı da “uyarınca hüküm düzenlendiğinde bu hükmün meşruiyet amacı olmaya uygun olan celb-i menfaat veya def’-i mefsetet türünden bir sonucun gerçekleşeceği zahir ve munzabıt vasıf” şeklinde tanımlayıp vasfın uygunluğunu tesbitte sadece “ihâle” ile, yani illetin hükme salt uygunluğu ile yetinirken (bazıları buna şehâdetü’l-usûl ilâve eder) Hanefîler, örneği olmaksızın ilkten bir vasfı illet olarak ortaya koymayı yeni bir şeriat koymak olarak algıladıkları için vasfın uygunluğu yanında bu vasfın tür veya cinsinin diğer şer’î hükümlerde muteber tutulmuş ol-

masını da eklerler. Bu durum, Hanefîler'in illetin istidlâl yoluyla bilinmesini tesire hasrettiklerini söylemeyi mümkün kılar.

İlletin münasip, zâhir ve objektif (munzabıt) bir vasıf olması gerektiğinde tartışma yoktur. Aslın dışında uygulama alanı bulunmayan illetle (kâsır illet) ta'lîl konusu ise tartışmalıdır. Bu tartışma daha çok ta'lîlin anlamı ve işlevine dair farklı perspektiflerin sonucunda ortaya çıkmıştır. İlletin hükmünün ve işlevinin asıldaki hükmün fer'e geçirilmesi (ta'diye) olduğunda ısrar eden Iraklı Hanefîler, Mâverâünnehirli Hanefîler'in aksine mânası mâkul olsun veya olmasın asıldaki hükmün nasla sabit bulunduğu, ta'lîlin amacının ise mevcut hükmü aynı illeti taşıyan olaylara vermek olduğu gerekçesiyle kâsır illetle ta'lîli câiz görmemişler, Şâfiî ve Mâlikî usulcülerine ise aksi görüşü savunmuşlardır (bk. İLLET).

Usul kitaplarında "def'u'l-kıyâs", "el-i'tirâzât" veya "kavâdih" gibi başlıklar altında illetin sahihliğine yöneltilebilecek olan itirazlara yer verilmiştir. Bakış açlarına göre bunların bir kısmı sahih, bir kısmı fâsîd sayılmış olup başlıcaları nakz, mûmânaa, fesâdü'l-vaz', fesâdü'l-i'tibâr, fark ve muâraza ve el-kavl bi-mûcebi'l-iledir (Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 165; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 232-233; İbnü'l-Hâcib, s. 192-202; Sirâced-din el-Urmevî, II, 209-221; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Miftâhu'l-vuşûl*, s. 156-159).

Kıyasın şartları, benimsenen kıyas anlayışına bağlı olarak hem ekoller arasında hem aynı ekol içerisinde birtakım farklılıklar göstermekteyse de genelde dört maddede toplanmaktadır. 1. Aslın hükmünün asla mahsus olmaması. Kıyas asıldaki hükmün fer'e de verilmesi mahiyetinde olduğu için başka bir nassın asla özgü olduğunu gösterdiği bir hüküm kıyas yoluyla başka durumlara uygulanamaz. Hz. Peygamber'in Huzeyme b. Sâbit'in tek başına yaptığı şahitliği yeterli sayması ve Hz. Peygamber'e mahsus hükümler böyledir. Sözü edilen hükümlerin ilgili şahıslara has olduğu hususunda görüş birliği bulunmakla birlikte Uhud şehidleri hakkındaki hüküm gibi asla mahsus olup olmadığı bakış açısına göre değişen örnekler de bulunmaktadır.

2. Aslın hükmünün kıyas yolundan ayrılarak konulmuş olmaması. Kıyas, iki durum arasındaki anlamca benzerlik esasına dayanması yanında, daha genel üst anlamların da bir muteberlik ve tutarlı-

lık çizgisi içinde dikkate alınmasını gerektirdiği ve şer'î hükümlerin mantığını teşkil eden muteber üst anlama veya kısaca genel ilkeye uygunluğun gözetilmesi gerektiği olduğu için bir şekilde bu genel ilke-den ayrılarak konulmuş hüküm kıyas yoluyla başka durumlara uygulanamaz. Debûsî, kıyas yolundan ayrılmayı "bir nassın aklın ve şer'î kıyasın gerektirdiğine aykırı olarak gelmesi" olarak tanımlamaktadır. Hanefî usulcülerine kıyas yolundan ayrılmanın iki şekilde gerçekleşeceğini belirtmişlerdir. Birincisi aslın hükmünün, daha doğrusu bu hükmün illet ve hikmetinin namazın rek'atlarında olduğu gibi akılla idrak edilememesi, ikincisi ise aslın hükmünün kıyas metodundan istisna edilmiş olması durumunda gerçekleşir. İkinci durumun örneği oruçlunun unutarak yiyip içmesinin orucu bozmayacağına ilişkin hadistir. Yiyip içme orucun rûknü olan imsake aykırı olduğundan kıyasa göre karna giden her şeyin orucu bozması gerekir. Fakat Hz. Peygamber, unutanın yiyip içmesinin orucu bozmayacağını söyleyerek bu muteber anlamı içeren genel ilkeye (kıyas) bir istisna getirmiştir. Oruç bozma kastı içermemesi bakımından unutmaya benzerliği olan hata ve ikrah gibi durumlar Hanefîler'ce unutmaya kıyas edilmez. Muteber üst anlamı "imsak" olarak belirledikleri için Hanefîler, yeme için getirilen istisnâ hükmün cinsel ilişki için de geçerli sayıldığını ve bunun bir kıyas değil nassın delâleti olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık istisna edilen hükmü gözetilen üst anlam arasındaki ilişkiyi farklı bir boyutta kurgulayan Şâfiîler hatâen yiyip içmeyi unutarak yiyip içmeye kıyas etmişlerdir.

3. Nasla sabit olmuş şer'î hükmün kendi dengi olan fer'e aynen geçmesi. Bu şart esasında birkaç şartı ihtiva etmektedir. Bunlardan birincisi aslın hükmünün kıyas dışında bir yolla yani Kitap, Sünnet veya icmâ ile sabit olmasıdır. İcmâ ile sabit bir hükme kıyas yapılabileceği çoğunluk tarafından kabul edildiği halde (Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tebşîra*, s. 447) kıyas yoluyla sabit bir hüküm üzerine kıyas yapılması genelde kabul görmemiştir. Bunu kabul edenler arasında Mâlikî usulcüsü Bâcî, Hanefî-Mu'tezilî Ebû Abdullah el-Basrî, yine Hanefîler'den Cessâs, Şâfiî usulcülerinden Şîrâzî ve bazı Hanbelîler bulunmaktadır. İkincisi kıyasın dile ilişkin konularda cârî olmamasıdır. Gazzâlî gibi bazı kelâmî usulcüler de katılmakla birlikte bu şart daha çok Hanefî usulcülerince savunulmaktadır. Hanefîler nebzin

şaraba, livatanın zinaya kıyas edilemeyeceğini bu anlayışla açıklamışlardır. Ancak Teftâzânî bunun bir vehim sayıldığını, verilen örneklerin dilde kıyas değil anlama dayalı şer'î kıyas olduğunu öne sürmüştür. Kıyasın akıl ve dil alanına giren konularda da cârî olduğunu savunanlar hükmün şer'î olması kaydının getirilmesini problemli bulmuşlardır. Üçüncüsü, asıldaki hükmün fer'e taşınması (ta'diye) esnasında bir değişikliğe uğramamasıdır. Boşama ehliyetine sahip olmasından hareketle zimmînin zihâr ehliyetine de sahip olduğu şeklindeki kıyas, asıldan fer'e geçen hükmün değişikliğe uğradığı gerekçesiyle Hanefîler'ce fâsîd sayılmıştır. Çünkü asıldaki hüküm bir müslüman açısından kefâretle son bulan bir haramlıktır. Halbuki zimmî kefârete ehil olmadığı için onun açısından kefâretle sona eren bir haramlıktan söz etmek mümkün değildir. Dördüncüsü ta'diyenin aslın dengi olan bir fer'e yapılması, diğer bir ifadeyle asıldaki illetin fer'de de aynen mevcut olmasıdır. Beşincisi fer' hakkında bir nassın bulunmamasıdır. "Aslın delilinin fer'i içine almaması" şeklinde de ifade edilen bu şart (İbnü'l-Hâcib, s. 169; Beyzâvî, s. 239), hem fer' hakkında özel bir nassın bulunmamasını hem de fer'in herhangi bir nassın kapsamına girmemesini içerir. Hanefîler, hatâen öldürmeye kıyasla kasten öldürme durumunda da kefâretin gerekli görülmesini bu gerekçeyle geçersiz saymışlardır. Fer' hakkındaki nassın haber-i vâhid olması durumunda kıyasın câiz olup olmadığı, çatışma durumunda hangisinin öne alınacağı konusundaki anlayış farklılıklarına göre değişmektedir.

4. Kıyas nassın hükmünü değiştirme-melidir. Nasla belirlenmiş olan hükmün ta'lîlden sonra değişmeden kalması gerekir. Hanefîler, bu şartın gereği olarak giydirmeye kıyasla kefâret yemeğinde temlik şartının getirilemeyeceğini söylemişlerdir. Hanefîler'in zekâtta koyunun kendisi yerine kıymetinin ödenmesini, zekâtın belirlenen sınıflarından birine verilmesini câiz görmekle ve buna benzer daha birçok konuda bu şarta riayet edemedikleri öne sürülmüşse de bu iddialar Hanefîler tarafından çeşitli şekillerde cevaplandırılmıştır.

Kıyasın Meşruiyeti ve Hüccet Oluşu. Kıyasın bir hüccet olarak kabul ediliş süreci birbirine bağlı üç aşamada gerçekleşmektedir. Birincisi, nasların bütün hayat olaylarını kuşatmasının ancak istinbat yoluyla mümkün olacağı, ikincisi, istinbatın

KIYAS

bazı türlerinde ta'île başvurma zorunlu olduğu ve üçüncüsü, ta'îlin mahiyeti gereği zannî olması sebebiyle zann-ı gâlibe göre davranmanın meşrûluğudur. Bu üç aşama bir yönüyle şeriatların amacının ve şer'î hükümlerin elde edilme sürecinde aklın yerinin sorgulanması mahiyetini de içermektedir.

Nasların yeterliliği konusunda âlimler arasında bir prensip ihtilâfı yoktur. Görüş ayrılığı, mevcut nasların hayat olaylarını kuşatma biçim ve keyfiyeti noktasında ortaya çıkmakta ve en genel şekliyle iki eğilimden söz edilmektedir. Şeriatların gönderiliş amacının kulların imtihan edilmesi olduğunu savunan ve bütün şer'î hükümlerin taabbüdü karakterli olduğunu öne sürerek onların elde edilme sürecinde akla ve ta'île dayalı istinbata hiç yer vermeyen Zâhirîler ve özellikle Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelenleri tarafından temsil edilen birinci eğilime göre mevcut nasların dilsel anlamları / zâhirleri yeterlidir, dolayısıyla ta'île ve kıyasa kesinlikle ihtiyaç yoktur. Bunların ve bunlar gibi ta'île ve kıyasa karşı çıkan Şîa'nın (özellikle İmâmiyye ve İsmâiliyye) bu konudaki gerekçeleri arasında benzerlik, hatta aynıyet bulunsa da alternatif çözüm önerileri birbirinden farklıdır. Zâhirîler nasların zâhirine sıkı sıkıya bağlanması gerektiğini, naslarda emredilen şeylerin vâcip, yasaklananların haram ve bunun dışında kalanların mubah olduğunu, dolayısıyla naslarda hükmü açıklanmamış hiçbir şey kalmadığını öne sürerken Şîa, anlama ve açıklama işinin peygamberden sonra sadece mâsum imam tarafından yerine getirilebileceğini söylemektedir. Buna karşılık şeriatların gönderiliş amacının veya öncelikli amacının kulların yararı (maslahat) olduğunu savunan, bu yararın akılla kavranabilir olduğu noktasından hareketle de ta'île kapı aralayan Ehl-i sünnet ve onlarla aynı görüşü paylaşan özellikle Basra Mu'tezilesi'nin temsil ettiği, çoğunluk tarafından benimsenen ikinci eğilime göre ise nasların yeterliliği ancak istinbat yoluyla mümkündür, bu sebeple nasların ta'îl edilmesi gereklidir. Ta'îli mümkün ve gerekli görenler arasında ta'îlin keyfiyet ve boyutlarına ilişkin görüş farklılığı bulunduğu gibi ilkenin ta'îl mi yoksa taabbüd mü olduğu noktasında da farklı anlayışlar bulunmaktadır.

Sonraki dönemlerde, kıyasın bütün şer'î hükümlerin bilinmesinin bir yolu olmasının mümkün olup olmadığı konusun-

da ortaya çıkan teorik tartışma da mevcut şeriat telakkilerini yansıtabilecek bir mahiyet arz etmektedir. Usulcülerin çoğu bütün şer'î hükümlerin kıyas yoluyla bilinmesini mümkün görmez. Hatta Gazzâlî, İbn Berhân ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı usulcüler, bütün şer'î hükümlerin taabbüdü karakterde olmasını imkân dahilinde kabul ettikleri halde bütün hükümlerin kıyas yoluyla bilinmesini mümkün görmezler. Ancak kelâmcı usulcüler bu noktadan sonra kıyasın, taabbüdü içerikli hükümler dışında bir ayırım yapılmaksızın bütün şer'î hükümler hakkında geçerli olduğunu savunmaktadır. Çünkü şer'î hükümler eşit olduğundan bir kısmının kıyasla sübütunun mümkün olması tamamının bu yolla sabit olabileceği anlamına gelir ve sadece bazı hükümlerin kıyasa elverişli bulunduğunu söylemek keyfî hüküm vermek olur. Hanefîler ve bazı Mâlikîler ise hadler ve kefâretler konusunda kıyasın câri olmayacağı görüşündedir. Şâriin öngördüğü ruhsatlar ve bir miktar belirlemesi yaptığı konular da (mukadderat) böyledir.

İlâçlar, besinler ve fiyatlar gibi hususlarda kıyasın hüccet olduğunda görüş birliği bulunmakta, akli hükümler konusunda hüccet olduğu ise kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Usulcüler, akli konulardaki kıyasın hükmüne temas etseler de daha çok şer'î hükümler hususunda kıyasın hüccet olup olmadığını tartışmışlardır. Bu görüşü savunan bütün Sünnî usulcî ve fakihlerle Mu'tezilî kelâmcıların çoğunluğuna göre şer'î kıyas, hakkında nas veya icmâ bulunmayan konularda vâcip, bu delillerden birinin bulunduğu hususlarda ise bunlardan birine aykırı düşmemek kaydıyla câizdir. Çoğunluğa ait olan ve kıyasın aklen mümkün olduğundan yola çıkan bu görüş, kıyası aklen imkânsız gören görüşle aklen zorunlu gören görüş arasında yer alır (İbn Berhân, II, 232-233).

Kıyası gerek akli gerek şer'î hiçbir hükümde hüccet saymayanlar (İbn Dâvûd ez-Zâhirî ve bazı Hâricîler) olduğu gibi sadece akli hükümlerde (Nazzâm ve İbn Hazm'ın da içlerinde olduğu bazı Zâhirîler) ve sadece şer'î hükümlerde (bilginin zaruri olduğunu savunanların bazıları ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin tesbitine göre Ahmed b. Hanbel; bk. *el-Burhân*, II, 751) hüccet sayanlar vardır. Bu konuda bazıları akli, bazıları nakli gerekçelere dayanmaktadır.

Şer'î konularda kıyası geçersiz sayanların bir kısmı bunu aklen, bir kısmı şer-

'an imkânsız görmüştür. Kıyasın aklen imkânsızlığı görüşü başta kıyas karşıtlığının öncüsü sayılan Nazzâm olmak üzere Ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb, Yahyâ el-İskâfî gibi Bağdatlı Mu'tezilîler'e, Şîa'ya, Mağribî ve Kâşânî gibi Zâhirîler'e nisbet edilmektedir (Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 760-761; Nazzâm'ın kıyası aklen imkânsız görmediği, fakat şeriatın kıyas mantığına uygun düşmeyen bir yapıya sahip olduğu gerekçesiyle kıyası inkâr ettiğinin tesbiti için bk. İbn Berhân, II, 233; Zerküşî, V, 20). Ahmed b. Hanbel'in, "Fıkıh hakkında konuşanlar mücmelden ve kıyastan kaçınmalıdır" sözünden hareketle onun da bu yönde bir eğilimi bulunduğu söylenmiş, Ebû Ya'lâ bu sözü te'vil etmek durumunda kalmıştır. Bazı Hanbelîler de Ahmed b. Hanbel'in, "Kimse kıyastan müstağni kalamaz" sözünden hareketle kıyasın aklen ve şer'an câizliği görüşünü ileri sürmüşlerdir (Muvaffakuddin İbn Kudâme, s. 147).

Kıyası şer'an imkânsız görenlerin başında Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın da içlerinde bulunduğu Zâhirîler gelir. Kıyasın şer'an imkânsız oluşu, nasların her şeyi kuşatmakta olması sebebiyle buna gerek bulunmadığı şeklinde yorumlandığı gibi kıyasın yasaklığı yönünde şer'î delil bulunduğu şeklinde de yorumlanmaktadır. Dâvûd'un kıyasın vukuuna itiraz ettiği yönündeki tesbit (İbn Berhân, II, 243) birinci yorumu desteklemektedir.

Şer'î konularda kıyası hüccet sayanlar arasında da bunun gerekçesinin akıl mı yoksa sem' mi olduğu hususunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Kelâmcı ve usulcülerin çoğunluğu kıyasın vâcpliğinin sem'an, yani Resûl-i Ekrem'den duyma yoluyla sabit olduğunu savunurlar (Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 760). Kıyasın meşruiyet gerekçesinin sem' olduğunu ileri sürenler de kendi içlerinde sem'i delillerin kıyasın meşruiyetine delâletinin kat'i mi yoksa zannî mi olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Çoğunluk kat'i olduğunu, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Seyfeddin el-Âmidî zannî olduğunu savunmuştur.

Kaffâl ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, bu yönde bir şer'î delil olmasaydı bile kıyasın vâcpliği sonucuna akıl yoluyla ulaşabileceğini, dolayısıyla bu konudaki şer'î delillerin akli teyit etmekten başka bir işlevi bulunmadığını söylemektedir (İbnü'l-Hâcib, s. 186; Beyzâvî, s. 209; Tûfî, III, 246). Şâfiî usulcülerinden Dekkâk'a nisbet edilen görüşlerden biri de bu yöndedir. Kıyası aklen vâcip görenler, sınırlı nasların

sınırsız olaylara yetmeyeceği ve olayların hükümsüz kalacağı biçiminde bir gerekçe ileri sürmüşlerdir. Aynı gerekçe Kerhî'den de nakledilmektedir (Cessâs, IV, 75-76). Ancak bu gerekçe kıyasın Kitap, Sünnet ve icmâdan ibaret asıllarının sonlu olduğu itirazıyla karşılaşmıştır (İbn Berhân, II, 238). Şâtîbî'nin kıyasla teşriin genelliğini ilişkilendirmesi de bu gerekçe kapsamında düşünülebilir. Şâtîbî, bir yerde kıyasın meşrû kılınmasından hareketle teşriin genelliği ilkesine ulaşmakta, başka bir yerde de teşriin genelliği prensibinin kıyas ilkesinin ispatını desteklediğini belirtmektedir (*el-Muvâfaqât*, II, 186-188; III, 36-37). Gerek kıyas taraftarları gerekse kıyas karşıtları bu konuda birtakım naslara ve icmâa tutunmuşlar, ayrıca zanna göre davranmanın meşruiyetini tartışma gündemine getirmişlerdir.

Kıyas Karşıtlarının Gerekçeleri. Kıyas karşıtlarının temel gerekçeleri, **a)** öncülleri kesin olmayan kıyasın zan ifade edeceği ve zannın yerilmiş olduğu, **b)** nasların yeterli olup kıyasa başvurma'nın Allah'ın dininde eksiklik bulunduğu ve bunun ikmaline çalışıldığı anlamına geleceği, **c)** kıyasla hükmetmenin Allah'ın indirdiğinin dışında bir şeyle hükmetmek olduğu, **d)** kimsenin kendiliğinden hüküm verme yetkisinin bulunmadığı, tartışma konusu olan hususları Allah ve Resulü'ne götürmenin gerektiği, kıyasa başvurma'nın ise kendini şâri' konumunda görerek şâriin hüküm koyma hakkına tecavüz demek olduğu biçiminde özetlenebilir. Bu gerekçelerden her biri o yönde anlam ifade ettiği düşünülen âyetlere dayandırılmıştır (zanna ve bilgiye dayanmaksızın söz söylemeyi yeren âyetler: el-Bakara 2/80, 169; el-En'âm 6/116; el-A'râf 7/33; Yûnus 10/36; el-İsrâ 17/36; el-Ahzâb 33/10; el-Câsiye 45/32; el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/28; Kur'an'da her şeyin açıklanmış olduğunu ifade eden âyetler: el-En'âm 6/38; en-Nahl 16/89; el-Ankebût 29/51; Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyi öngören, tartışma konusu olan konuların Allah ve Resulü'ne götürülmesinin gerektiğini ifade eden ve kendiliğinden hüküm vermeyi kötülleyen âyetler: en-Nisâ 4/59; el-Mâide 5/44, 49; en-Nahl 16/116; el-Hucurât 49/1).

Kıyas karşıtlarından Şîa ise daha çok ihtilâfî kötülleyen âyetlerden hareketle (Âl-i İmrân 3/105; en-Nisâ 4/82; el-En'âm 6/159; el-Enfâ 8/46; eş-Şûrâ 42/13) ihtilâfın Allah'ın dininden sayılmadığını, Allah'ın dininin tek olup değişken olmadığını, ihti-

lâfin kaynağının re'y olduğunu ve insanların zanlarına göre davranmaya sevk etmenin ihtilâfa yol açacağını öne sürmüşlerdir.

Kıyas karşıtları, "Aralarında sebâyâ çocukları çoğalınca kadar İsrâiloğulları'nın işleri düzgün gidiyordu. Bunlar, olmayanı olana kıyas ederek hem kendileri saptılar hem de başkalarını saptırdılar" hadisiyle (Dârimî, "Muqaddime", 17), "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak, bunların en şerhileri re'yleriyle kıyas yapıp haramı helâl, helâli haram kılanlardır" hadisine tutunmuşlardır (Taberânî, XVIII, 90; Hâkim, IV, 430; kıyas karşıtlarının gerekçelerinin ayrıntıları için bk. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'âlim*, II, 275-298; Zerkeşî, V, 25-26).

Kıyas Taraftarlarının Gerekçeleri. Kıyas taraftarları kendi görüşlerini ispatlamak yanında karşıt görüşlere de cevap vermek durumunda kalmışlardır. Bunlar kitabın her şeyi açıkladığı görüşüne aynen katılmışlar, fakat onlardan farklı olarak kitabın her şeyi açıklamasının ancak nas ve istinbat (veya delâlet) yoluyla olabileceğini savunmuşlardır (Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 153). Her şey Kur'an'da vardır, fakat bir kısmı lafız, bir kısmı anlam itibarıyla. Kendisine kıyas yapılacak aslın hükmü lafzen, kıyasa konu olan fer'in hükmü ise anlam olarak mevcuttur.

Kıyasın zanla amel olduğu için câiz sayılmadığı ve şâriin hakkına tecavüz ve şâri'lik taslamak olduğu biçimindeki gerekçeye, amel için zannın yeterli bulunduğu ve kıyasın Allah'ın hakkında O'nun izniyle yapılan bir tasarruf olduğu söylenerek karşılık verilmiştir. Ancak Gazzâlî, kıyasta söz konusu olan zanla tahkik-i menâtta ve lafızların mefhumlarında söz konusu olan zannın farklı olduğunu, ikinciye kıyasla birincinin câiz görülemeyeceğini itiraf eder (*İslam Hukukunda Deliller*, II, 216-217, 239). Lâmişî, kıyasın zanla amel etmek olduğu yönündeki itiraza, kıyasın mutlak zan değil galip re'y ve ekber-i zanla amel etmek olduğunu ve bunun hüccet kabul edildiğini söyleyerek cevap verir. Ona göre istidlâl şartlarına riayet eden, mansûsun aleyhin vasıfları üzerinde gereği gibi düşünerek müessir olanı olmayandan ayıran kimse, akıl alanına giren hususlarda kesin bilgiye ve şer'î alanla ilgili hususlarda galip re'y ve ekber-i zanla ulaşır. Her ne kadar bir yönüyle ihtimale açık olsa da galip re'y ve ekber-i zanla amel aklen ve şer'an vâcip-

tir. Nitekim şüphe ve ihtimal taşımasına rağmen nasların zâhiriyle, tahsis görmüş âm ile ve haber-i vâhidle amel etmek de şer'an vâciptir (*Kitâb fi usûli'l-fıkḥ*, s. 182-183). Usulcüler, kıyasla ulaşılan sonucun zannî oluşunun bu zannî sonuçla amelin vâcpliğine aykırı olmayacağını özellikle vurgulamışlardır (İbn Berhân, II, 239-241, 249).

Kıyası ispat hususunda en fazla başvuru- rulan âyet muhtemelen ilk önce İbn Uleyye, daha sonra İbn Süreyc tarafından bu amaçla kullanılan "fa'tebirû yâ üli'l-eb-sâr" âyetidir (el-Haşr 59/2). İbn Berhân ve İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler kıyasın meşrûluğu konusunda bu âyete dayanmanın zayıf bir yol sayıldığını, çünkü âyete emredilen "i'tibâr"ın akî konular hakkında olduğunu, Gazzâlî de bu âyetin ancak sahâbenin kıyasın meşrûluğu hususundaki icmâna bir temel teşkil edebileceğini, dolayısıyla kıyasın ispatlanması hususunda doğrudan bu âyete başvurulamayacağını öne sürerken Beyzâvî, söz konusu olan şeyin amel olduğu gerekçesiyle kıyasa delâleti zannî bile olsa bunun yeterli olacağını savunmuştur. Kıyasın temel gerekçeleri arasında bu âyeti de kullanan Hanefî usulcüler âyetin kıyasa delâleti hususunda iki yol izlemişlerdir. Birincisine göre âyet ibaresiyle öğüt almaya, işaretiyle kıyasa delâlet etmektedir. İkincisine göre ise âyet nassın delâleti yoluyla kıyasa delâlet etmektedir (el-Haşr 59/2 âyetinin kıyasa delâletiyle ilgili olarak bk. Cessâs, IV, 31, 33; İbn Berhân, II, 247; İbnü'l-Hâcib, s. 190; Beyzâvî, s. 209; Sadruşşer'â, II, 54-55; Zerkeşî, V, 25, 26).

Bu âyet dışında başta Muâz b. Cebel hadisi olmak üzere bazı hadisler ve Hz. Peygamber'in kıyası bizzat uyguladığını gösteren söz ve olaylar zikredilmekte olup bu rivayetlerin gerekçe değeri tartışma konusudur. Bazıları (Lâmişî, s. 181) Muâz hadisinin, kendinden üstte bir delilin yokluğu durumunda kıyasla amelin vâcpliğine delil olduğunu, bazıları (İbn Berhân, II, 248-249), âhâd haberlerle usulün ispat edilemeyeceği gerekçesiyle bu âhâd haberlerin kıyasın hüccetliğini ispatta kullanılamayacağını, bazıları da (Gazzâlî) Muâz hadisi gibi senedinin araştırılmasına gerek duyulmayacak kadar meşhur hadislerin usulün ispatında kullanılabileceğini öne sürmüşlerdir. Muâz hadisinin kıyasın hüccetliğini ispat için kullanılması-na yöneltlen bir itiraz da ictihadın kıyas dışında -meselâ kapalı delâletli naslardan istinbat, berâet-i asliyye veya man-

KIYAS

sûs illetli kıyas gibi- bir yolla olmasının ve icthad sözüyle bunların kastedilmesinin mümkün oluşudur.

Hz. Peygamber'in bizzat kıyasa başvurduğunun örnekleri arasında sayılan, öpmenin orucu bozmayacağına mazmazanın orucu bozmayacağına kıyasla anlatılması, Allah'a olan borcun ödenmesinin bir kimseye olan borcun ödenmesine benzetilmesi gibi olayların haber-i vâhid olduğu, dolayısıyla bir usul konusunun ispat edilmesinde kullanılamayacağı şeklindeki itiraz, bu rivayetlerin özünü teşkil eden ortak anlamın (Resûl-i Ekrem'in kıyasa başvurması) tevâtür seviyesine ulaştığı söylenerek karşılanmıştır.

Gazzâlî ve İbn Berhân gibi muhakkık usulcüler, kıyasın hüccetliğini ispat sadedinde ileri sürülen âyet ve hadislerin kesinlik düzeyine yükselmeyen zâhir ifadeler olduğunu ve bunlara dayanarak kıyasın ispatlanamayacağını söylemişlerdir. Muhakkık usulcülerin kıyasın hüccetliğini ispatta kullandıkları ve en güçlü olduğunu savundukları delil sahâbenin kıyasa başvurmanın meşrûluğu konusundaki icmâdır. Sahâbe icmâının hüccetliği, birbirine bağlı iki aşamanın gerçekleşmesi sonucunda kıyasın hüccetliğine delâlet eder. Birincisi, sahâbenin büyük bir çoğunluğunun nas bulamadığı zaman kıyasla amel etmesinin tevâtüren sabit olup kıyasın hüccetliğine dair bir delil olmaksızın onların bu yola tevessül etmesinin âdeten mümkün olmaması, ikincisi, sahâbenin bir inkâr ve itirazla karşılaşmaksızın sıkça kıyasla amel ettiğinin yaygınlık kazanması ve bunun bir icmâ olmasıdır. Hz. Ali, Hz. Osman, İbn Ömer ve İbn Mes'ûd gibi sahâbilerden gelen re'y karşıtı rivayetler, re'yin nas mukabilinde olması veya kıyasın şartlarında eksiklik bulunması durumuna ilişkindir.

Çoğunluk mutlak olarak kıyasla amelin vâcpliğini savunurken bazıları, sadece kıyasın illetinin mansûs olması veya evlâ bir yolla bilinmesi durumunda kıyasla amel etmenin vâcpliğini kabul etmiştir. Genel olarak kıyasla amel etmenin vâcpliği kabul edildiği için kıyası kabul etmeyenlerin fâsik olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceği konusu gündeme gelmiştir. Akla, şeriata ve sahâbeye karşı gelmek gibi gerekçelerle neredeyse zındıklık ve küfre varan ithamlar bir yana kıyas karşıtlarına iyi gözle bakılmadığı bir gerçektir (İmâmü'l-Haremeynel-Cüveynî, *el-Burhân*, II, 763; İbn Berhân, II, 242; Zerkeşî, V, 29).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1189-1198; Dârimî, "Mu-kaddime", 17; Şâfîî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 34-40, 477-479, 599-600; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 494-500; Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, *el-Gunye fî usûli'l-fıkh* (nşr. M. Sıdkî b. Ahmed el-Bûrnû), [baskı yeri yok] 1989, s. 27, 112, 149-161, 165; Ebû Ali eş-Şâfî, *el-Uşûl*, Beyrut 1402/1982, s. 308-340; Taberânî, *el-Mu'cemû'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi), Beyrut 1405/1985, XVIII, 90; Cessâs, *el-Fuşûl fî'l-üşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 7-176; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ülûm* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 22; Bâkullânî, *et-Takrib ve'l-irşâd* (nşr. Abdülhamid Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1413/1993, I, 221-225, 312; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 430; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh* (nşr. Halil Meys), Beyrut 1983, II, 189-295; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, IV, 120; VII, 53-204; Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fî ahkâmî'l-üşûl* (nşr. Abdülmeccid Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 187, 507-677; Ebû İshak eş-Şirâzî, *et-Tefsîr fî usûli'l-fıkh* (nşr. M. Hasan Heyto), Dimaşk 1980, s. 416-491; a.mlf., *Şerhu'l-Lüma'* (nşr. Abdülmeccid Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 755-965; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 573-581, 743-964; a.mlf., *Kitâbü't-Telhîş fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdulla Cevlem en-Nibâli - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, III, 144-308; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 327-328, 339; II, 66, 106, 119, 134-138, 149-150, 174, 232-233, 283; Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (trc. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, I, 50; II, 134, 137, 141, 195-314; a.mlf., *Esasü'l-kıyâs* (nşr. Fehd b. Muhammed es-Serhân), Riyad 1993, tür.yer.; a.mlf., *Şifâ'u'l-galil* (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1971, s. 18, 52-56; a.mlf., *Mihakkû'n-naẓar* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 70; İbn Berhân, *el-Vüşûl ile'l-üşûl* (nşr. Abdülhamid Ali Ebû Züneyd), Riyad 1404/1984, II, 209-335; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdülmeccid Türkî), Beyrut 1995, s. 177-188; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-üşûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, I, 469, 471; II, 792-932; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 3-4, 111, 136, 269, 309, 317, 359; II, 122, 241, 271, 296, 350, 356, 365; a.mlf., *ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkh* (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, s. 124-129; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1980, I/1, s. 94; II/2, s. 9-502; a.mlf., *Mefâtihu'l-gayb*, III, 254; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Rauzatü'n-nâzir*, Beyrut, ts. (Dârü'n-nedveti'l-cedide), s. 147; İbnü'l-Hâcib, *Münthehe'l-vüşûl*, Beyrut 1405/1985, s. 166-202; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Taḥşîl mine'l-Maḥşûl* (nşr. Abdülhamid Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1408/1988, II, 155-249; Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347, III, 263; Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüşûl fî ma'rifeti 'ilmi'l-üşûl*, Beyrut 1985, s. 209-241; Habbâzî, *el-Muḡnî fî usûli'l-fıkh* (nşr. M. Mazhar Bekâ), Mekke 1403/1983, s. 285-335; Tûfî, *Şerhu Muḥtaşari'r-Ravza* (nşr. Abdulla b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1990, III, 218-

574; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1986, II, 113-163; Hıllî, *Mebâdî'ü'l-üşûl ilâ 'ilmi'l-üşûl* (nşr. Abdülhüseyn M. Ali el-Bakkâl), Beyrut 1986, s. 214-227; Sadrüşşeria, *et-Ta'vîz fî halli gawâmizi'l-Tenkîh* (Teftâzânî, *et-Telviḥ* içinde), Kahire 1377/1957, II, 52-81; Tâceddin es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'* içinde), Kahire 1309, II, 130-213; Muhammed b. Ahmed el-Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'âlim fî usûli'l-fıkh* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1999, II, 249-431; a.mlf., *Miftâhu'l-vüşûl* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut 1403/1983, s. 128-164; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, Beyrut 1405/1985, III, 8; Şâtabî, *el-Muvâfakât*, II, 186-188; III, 36-37; IV, 128, 249-250; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ* (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, V, tür.yer.; Molla Fenârî, *Fuşûlü'l-bedâiyi'*, İstanbul 1289, II, 184-334; Mahallî, *Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, Kahire 1309, II, 210; Şemseddin Muhammed b. Osman el-Mardîni, *el-Encümü'z-zâhirât 'alâ halli el-fâzi'l-Varakât* (nşr. Abdülkerîm b. Ali en-Nemle), Riyad 1416/1996, s. 222-236; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüşûl*, İstanbul 1310, s. 48, 52; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Keveki'l-münir* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Mekke 1978, IV, 7-8; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 713-716; Şevkânî, *İrşâdül-fuhûl*, Dimaşk 1347, s. 198; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr*, İstanbul 1300, s. 198, 231-256; Muhammed b. Hasan el-Bedaşî, *Menâhicü'l-ukûl*, Beyrut 1405/1985, III, 8-9; Abdülkadir Şener, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah*, Ankara 1974, s. 70; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1975, s. 99; M. Süleyman Dâvûd, *Naẓariyyetü'l-kıyâsi'l-üşûlî*, İskenderiye 1404/1984; Ömer Mevlûd Abdülhamid, *Hücciyetü'l-kıyâs fî usûli'l-fıkhî'l-İslâmî*, Bingazi 1988; R. Brunschvig, "La théorie du qiyas juridique chez le Hanafite al-Dabûsî", *Orientalia hispanica*, Leiden 1974, I, 150-154; Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 205-209; W. B. Hallaq, "Sünnî Fıkhi Kıyasında Analogik Olmayan Kanıtlar" (trc. Bilal Aybakan), *İLAM Araştırma Dergisi*, III/2, İstanbul 1998, s. 167-181; M. Bernard, "Kıyâs", *El²* (İng.), V, 238-242.



H. YUNUS APAYDIN

Arap Dili. Arap dilcileri kıyası "aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir şeye (kelimeye, kullanıma, cümle ögesine ...) benzerinin hükmünü vermek" anlamında terim olarak kullanmışlardır. Kemâleddin el-Enbârî, Rummânî gibi dilcilerin yaptığı kıyas tarifleri (Süyûtî, s. 55) hem eksik hem de açık değildir.

Semâ (dinleme, ağızdan derleme) ve kıyas Arap gramerinin en önemli iki kaynağı olup nahiv kaidelerinin çoğu kıyas yöntemiyle belirlenmiştir. Bu sebeple Küfe dil mektebinin ilk önderlerinden olan Ali b. Hamza el-Kisâî, bir manzumesinde nahvi "uyulan kıyastır / kurallardır" şek-