

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

İBN TEYMIYYE’NİN KIYAS ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ramin VAKİLOV

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimler
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Soner DUMAN

MAYIS – 2015

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ


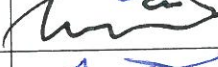
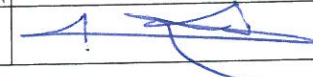
İBN TEYMIYYE'NİN KİYAS ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ramin VAKILOV

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimler
Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku

“Bu tez 21/05/2015 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / ~~Oyçokluğu~~ ile kabul edilmiştir.”

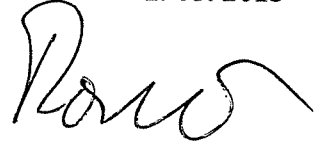
| JÜRİ ÜYESİ | KANAATI | İMZA |
|-------------------------|----------|---|
| Doç.Dr. Soner DUMAN | Başarılı |  |
| Doç.Dr. Osman GÜMAN | Başarılı |  |
| Yrd.Doç.Dr. Harun KÜSLÜ | Başarılı |  |

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ramin Vakilov

21. 05. 2015



ÖNSÖZ

Akılla nassın bir arada nasıl kullanılacağı, hükümlerin elde edilmesinde bu iki temel unsurun etki alanlarının belirlenmesi İslam hukuk tarihinin en köklü sorunlarından biridir. Bu sorun birçok İslam hukuk ekollerinin meydana çıkmasında da temel etkindir.

İslam hukukunda hükmün kaynaklarından biri olan kıyas da bir akli yöntemdir. Bu sebepten tarih boyu kıyas, fakihler arasında tartışma konularından biri olmuştur. Kıyasın bir yöntem olarak meşrûluğu tartışılması ile beraber onun kullanım alanları, dayanağı gibi konularda da farklı görüşler serdedilmiştir.

Nasscı-Hanbelî çizginin temsilcisi olan, İslam fıkıh tarihinin önemli şahsiyetlerinden Şeyhülislam TakıyuddinİbnTeymiyye (ö. 728) akıl ve nas tartışmalarında kendisinden sonraki kuşakları da etkileyecek temel görüşlere sahip bir fakihtir. Akılla nassın aynı ilahî kaynaktan geldiği için çatışmalarının mümkün olmadığını savunan İbn Teymiyye bu temel tezini kıyas konusuna da uygulamıştır. Bu çalışmamızda İbnTeymiyyenin kıyasla ilgili görüşleri ele alınmış, spesifik veya farklı yönleri incelenmiştir.

Bu çalışmayı yaparken hem konu seçiminde hemde çalışma esnasında bize devamlı yardımını esirgemeyen her zaman yanımızda olup destekleyen danışman hocam Doç. Dr. Soner Duman'a derin teşekkürlerimi arz etmeği kendime borç bilirim. Aynı zamanda çalışma esnasında çok istifade ettiğimiz Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmalar Merkezi'ne (İSAM) ve çalışanlarına da teşekkürlerimi sunarım.

Ramin Vakilov

21. 04. 2015

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|------------|
| İÇİNDEKİLER | i |
| KISALTMALAR | iii |
| ÖZET | iv |
| SUMMARY | v |
| | |
| GİRİŞ | 1 |
| BÖLÜM 1: İBN TEYMİYYE'DE KİYASIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ | 9 |
| 1.1. Kıyasın Anlamı | 9 |
| 1.1.1. Kıyasın Sözlük Anlamı..... | 9 |
| 1.1.2. Kıyasın Terim Anlamı | 9 |
| 1.2. Kıyasın Hucciyeti..... | 11 |
| 1.2.1. Kıyasın Hucciyetinin Kaynağı..... | 11 |
| 1.2.2. Kıyas Karşıtları ve İbn Teymiyye..... | 16 |
| 1.2.2.1. Zâhirîler | 19 |
| 1.2.2.2. Mantıkçılar | 19 |
| 1.3. Kıyasın Türleri | 20 |
| 1.3.1. Geçerlilik Bakımından Kıyasın Taksimi | 20 |
| 1.3.1.1. Sahih kıyas | 20 |
| 1.3.1.2. Fâsit kıyas..... | 22 |
| 1.3.2. Mâhiyeti Bakımından Kıyasın Türleri..... | 24 |
| 1.3.2.1. İllet Kıyası | 24 |
| 1.3.2.2. Delâlet Kıyası..... | 25 |
| 1.3.2.3. Kıyas bi nefyi'l (ilgâi'l) fârik | 25 |
| 1.3.3. Fikhî Kıyas ile Mantikî Kıyas İlişkisi..... | 26 |
| 1.4. Kıyasın Rükünleri | 28 |
| 1.4.1. Asıl ve Aslın Hükümü | 29 |
| 1.4.2. Fer' | 30 |
| 1.4.3. İllet..... | 32 |

| | |
|---|-----------|
| 1.4.3.1. İlet üzerinde Yapılan İctihadlar..... | 33 |
| 1.4.3.2. Asılların Ta'lili Meselesi..... | 36 |
| 1.4.3.3. İletin Nass Tarafından Belirtilmesinin Hükümü..... | 36 |
| 1.4.3.4. Müstenbat İletin Sıhhatinin Delillendirilmesi..... | 37 |
| 1.4.3.5. İlet Olmaya Elverişli Vasıflar | 37 |
| 1.4.3.6. Hükümün iki veya daha çok illetle ta'lili | 37 |
| 1.4.3.7. İletler Arası Tearuz ve Tercih | 38 |
| 1.4.3.8. İletin Tahsisi Meselesi..... | 40 |
| 1.4.3.9. Hikmet ve illeti inkar edenler..... | 41 |
| 1.5. Kıyasın Deliller Hiyerarşisindeki Yeri | 42 |
| BÖLÜM 2: İBN TEYMIYYE'DE KIYAS – NASS İLİŞKİSİ..... | 43 |
| 2.1. Nassların Kapsamı ve Kıyas | 44 |
| 2.2. Kıyasta Nassa Aykırılık Sorunu..... | 48 |
| 1.1. Havale | 52 |
| 1.2. Karz..... | 53 |
| 1.3. Suyun Temizlenmesi | 54 |
| 1.4. Deve etini yemek sebebiyle abdest almak..... | 55 |
| 1.5. Hacamat sebebi ile orucun bozulması | 56 |
| 1.6. Selem akdinin kıyasa aykırı olması | 57 |
| 1.7. Mükatebe akdi | 58 |
| 1.8. İcare akdi | 59 |
| 1.9. Musarrât hayvanın satılması | 61 |
| 1.10. Kişinin saf gerisinde namazı tek kılması..... | 63 |
| 1.11. Akrabaların diyet ödemesi..... | 64 |
| 1.12. Fasid olan haccı sonuna kadar devam ettirmek..... | 65 |
| SONUÇ..... | 66 |
| KAYNAKÇA | 69 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 74 |

KISALTMALAR

| | |
|--------------|---|
| bkz. | Bakınız |
| C. | Cilt |
| Çev. | Çevirmen |
| DİA: | Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi |
| h. | Hicrî |
| İSAM: | Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi |
| mad: | Ansiklopedi maddesi |
| ö: | Ölüm tarihi |
| SAÜ: | Sakarya Üniversitesi |
| Tah: | Tahkik |
| ts. | Baskı tarihi yok |
| tsh: | Tashih |
| v. | Vefat tarihi |
| vb: | Ve benzeri |
| vd. | Ve devamı/ Ve diğerleri |
| vs: | Ve saire |
| ys. | Yayın yeri belirtilmemiş |
| yy: | Yüzyıl |

| | |
|--|--|
| Tezin başlığı: İbn Teymiyye'nin Kıyas Anlayışı | |
| Tezin Yazarı: Ramin Vakılov | Danışman: Doç. Dr. Soner Duman |
| Kabul Tarihi: 21. 05. 2015 | Sayfa sayısı: v (ön kısım) + 74 (tez) |
| Ana bilim dalı: Temel İslam Bilimleri | Bilim Dalı: İslam Hukuku |
| <p>İslam düşünce tarihinde önemli yeri olan şahsiyetlerden biri de Şeyhu'l-İslam Takiyuddin İbn Teymiyye'dir. Bir Hanbelî olarak nasscı ehli-hadis geleneğini temsil eden bu fakîhin aklî bir yöntem olan kıyasla münasebeti bu araştırmamızın esas konusudur.</p> <p>İbn Teymiyye nassların bütün fikhî hükümleri kapsadığı fikrini savunmuş, kıyas gibi aklî yöntemlerle elde edilen hükümlerin de aslında nasslarda mevcut olduğunu söylemiştir. Nassların kapsamlılığını, her şeyi ihata edip, her şeye yeteceğini savunan fakihimiz bunun yanında hükümlerin istinbatında, özellikle benzerlerine tatbik etmek için nasslarda var olan illet ve hikmetlerin belirlenmesinde aklın rolünü inkâr etmemiştir. Bu konuda nassların üzzerinde akıl yürütmeyi ve dolayısıyla kıyası inkar eden Zahirî'leri ve Eş'arî kelamının etkisinde kalarak hükümlerde illet ve hikmetleri inkâr eden bazı ehli sünnet ulemasını tenkit etmiştir.</p> <p>İbn Teymiyye'nin tefekkürünün diğer bir ana teziyse sarîh akılla sahih nassın bir-birine zıt olamayacağı fikridir. Bu düşünce İbn Teymiyye'nin kıyas anlayışını da oturttuğu diğer esas zemindir. Ona göre sahih nassın kaynağı ilahi vahiy olduğu gibi sarîh aklın da kaynağı ilahîdir. Allah insanlara Kur'ân'ı nazil ettiği gibi mizanı, yani düşünme ölçme duygusunu da nazil etmiştir. Her ikisi ilahi kaynaklı olduğu gibi birbirilerine de ters düşmez, aksine biri diğerini tamamlar. Kıyas da bir akli yöntem olarak bu mizan'ın ürünüdür. Bu düşünceden hareketle İbn Teymiyye bazı fakihlerin kıyasla elde edilen hükümlerin nassa aykırı ola bileceği iddialarını eleştirmiş, onların bu düşüncesini aksettiren fûrudaki birçok konuyu ele alarak teker-teker cevaplandırmıştır.</p> <p>Bu tezde İbn Teymiyye'nin fıkıh usulündeki kıyas anlayışı zikrettiğimiz yönleri ile ele alınmış, incelenmiştir.</p> | |
| Anahtar kelimeler: ehli-hadis, Hanbelîlik, İbn Teymiyye, illet, kıyas. | |

| | |
|---|--|
| Title of Thesis: The Qiyas Understanding of Ibn Taymiyyah | |
| Author of Thesis: Ramin Vakilov | Advisor: Ass. Prof. Soner Duman |
| Date of Approval: 21. 05. 2015 | Nu. of pages: v (pre text) + 74 (main body) |
| Main Department: The Basic Islamic Sciences Subfield: Discipline of Islamic Law | |
| <p>One of the important personalities in the history of Islamic thought is <i>Shaykh al-Islam Taqi ad-Din</i> IbnTaymiyyah. The main subject of this research is the attitude of this Hanbalifaqihwho represents the <i>Ahl al-Hadith</i> tradition towards the rational method <i>qiyas</i>.</p> <p>IbnTaymiyyah argued that <i>nasses</i> encompass all Islamic jurisprudence provisions and stated that those provisions which are derived by the rational method <i>qiyas</i> exist in <i>nasses</i>. The faqihreasoned that <i>nasses</i> are all-comprehensive, encircle everything and are enough for everything but he did not deny the role of intelligence in deducing rules (<i>istinbat</i>), especially in determining reasons (<i>illet</i>) and meanings (<i>hikmeh</i>) of <i>nasses</i> to apply tothe analogous. He criticized certain <i>ulama</i> of <i>ahlisunnah</i>who rejected <i>illet</i> and <i>hikmeh</i> in <i>hadiths</i> being under the influence of <i>Zahiri</i> and <i>Asharikalam</i> which deny reasoning of <i>nasses</i> and <i>qiyas</i>.</p> <p>The other essential thesis of IbnTaymiyyah is that the clear (<i>sarih</i>) intelligence and valid (<i>sahih</i>) <i>nass</i> could not conflict with each other. This thought is the other basis on which IbnTaymiyyah grounded his <i>qiyas</i>understanding. According to him, as the origin of valid (<i>sahih</i>) <i>nass</i> is the divine inspiration, the origin of clear (<i>sarih</i>) intelligence is also Allah. As Allah sent <i>Quran</i> to humans, he also sent <i>Mizan</i>, namely, the sense of thinking and reasoning. Because the origin of both of them isAllah, theycannot be in conflict, conversely, they supplement each other. <i>Qiyas</i> is also the outcome of <i>Mizan</i> as a rational method. With this in mind, IbnTaymiyyah criticized the claims of some <i>faqih</i>s that the provisions derived by <i>qiyas</i> could be in conflict with <i>nasses</i>, and responded to the subjects which reflect their thoughts one by one.</p> <p>In this research,the <i>qiyas</i>understanding of IbnTaymiyyah in <i>usul al-fiqhis</i> handled with the mentioned aspects and is examined in detail.</p> | |
| Key words: Ahl al-Hadith, Hanbalischool, IbnTaymiyyah, illet, qiyas. | |

GİRİŞ

Araştırmanın Amaç, Kapsam ve Önemi

Takiyuddin İbn Teymiyye İslam hukuk tarihinin önemli ilmî şahsiyetlerindedir. Yaşadığı devirden ta zamanımıza kadar hakkında hem lehine hem aleyhine fikirler söylenmiş, fikhî görüşleri daima tartışma mevzusu olmuştur.¹ Cesur bir ilim adamı olan İbn Teymiyye ulemanın genel kanaati, mezhebî görüşlerin katılığı gibi dış etkilere çekilmeyerek doğru bildiklerini söylemiştir. Bu sebepten ömrünün büyük bölümünü hapislerde geçirmiş hatta hayata da orada gözlerini yummuştur.

İbn Teymiyye'nin fikhî görüşleri ve tutumu günümüzde de İslam toplumuna etkilerini devam ettirmektedir. Selefi-Hanbelî çizginin temsilcisi olan İbn Teymiyye'nin bu etkisi sadece mezkûr cereyanla sınırlı kalmamış, günümüzdeki farklı fıkıh ekollerinin mümessillerine de sirayet etmiştir. Bu sebeptle İbn Teymiyye'nin ilmi mirasına ilgi geçtiğimiz yüzyılda dahada artmış, günümüzde de sürmektedir.

İslam hukuku tarihinde mevkiini nazar dikkate aldığımızda Türkiye'deki İbn Teymiyye çalışmalarının o kadar da fazla olmadığını görmekteyiz. Özellikle İbn Teymiyye'nin fikhin asılları konusundaki görüşleri üzerinde değerli hocam Doç. Dr.Soner Duman'nın *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi* isimli araştırması dışında neredeyse hiçbir çalışma yapılmamıştır. Oysa müellifin fikh usulü konusunda çeşitli kitap ve risaleleri vardır. Diğer konularda olduğu gibi bu eserlerinde de İbn Teymiyye'nin üslup ve dirayeti ön plana çıkmaktadır.

Tezimizin konusu olan kıyas alanı da İbn Teymiyye'nin üzerine eğildiği usul konularından biridir. Fikhin asıllarından olan kıyas deliline İbn Teymiyye büyük önem vermiştir.² O, kıyas konusunu birçok risalesinde ele almış, hatta bu konuyu içeren "Risaletul-Kıyas" ismi ile meşhur müstakil bir risale de kaleme almıştır.

¹ Muhammed Ebu Zehra, *İbn Teymiyye Hayatuhu ve Asruhu – Arauhu ve Fıkıhu*, Kahire: Daru'l-fikri'l-Arabi, 1977, s 4.

² Suud b. Salih El-Uteyşan, *Menhecu İbn Teymiyye fi'l-fikh*, Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1999, s. 88.

Kıyas konusunda farklı görüşleri ile İbn Teymiyye kendisinden sonraki Hanbelî çizginin bu konudaki tasavvurunun daha da aydınlatılmasına yardımcı olmuştur.³ Sahih kıyasla ulaşılan sonuçların sahih nakile aykırı olmayacağını savunmuş, teşrîde kıyası inkâr eden ulema veya mezheplere çeşitli delillerle cevap vermiştir.

Kanaatimizce İbn Teymiyye'nin kıyasla ilgili görüşleri naklî delillere (nassa) sıkı bağlı olan bir söylemin sonuçta akli bir yöntem olan kıyasla ilişkisi bakımından da önemlidir.

Bu tez çalışmamızda müellifin bağlamda müellifin fıkhıta esas delillerden olan kıyas konusundaki teorik/nazarî görüşlerini serdetmeye çalışacağız. İbn Teymiyye'nin farklı mezhep mensubu alimler tarafından ortaya konulan görüşlere karşı sergilediği tavır (ister eleştirel bir bakış açısıyla olsun ister kabul mahiyetinde olsun) da bu çalışmanın sınırları kapsamındadır. Bu görüşleri karşılaştırmalı bir şekilde incelemeye tabi tuttuğumuz çalışmamızda ayrıca müellifin kullandığı kıyas metodunu (özellikle fûru meselelerde) örneklendirmeye çalışacağız.

Yöntem ve Kaynaklar

Çalışmamızda öncelikle İbn Teymiyye'nin telif eserleri taranmış ve bu eserlerde yer alan genellikle fıkıh ve usûle özellikle de kıyasa dair bütün değerlendirmeler birer veri olarak kabul edilmiştir. Klasik fıkıh ve usûl literatürü içerisinde önde gelen eserler, İbn Teymiyye'nin görüşlerinin mukayesesi için sürekli el altında bulundurulmuş, özellikle ilk dönem fıkıhçıları ile müellifin eserlerinde gözlemlenen değişim süreçleri incelenmiştir. Dolayısıyla çalışmanın bu aşamasında karşılaştırmalı metin analizi yöntemi kullanılmıştır.

Çalışmamızda sıklıkla başvurduğumuz kaynakların yanı sıra, kimi hususlarda atıf yaptığımız ikincil kaynaklar da söz konusu olmuştur. Burada bu çalışmanın kaynak haritasını göstermek üzere, bibliyografik bir değerlendirme olarak bu kaynakların bazılarına çeşitli yönleri ile temas etmek gerektiği kanaatindeyiz.

³ Ferhat Koca, **İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi**, Ankara : Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 157.

İbn Teymiyye müstakil bir fıkıh usulü kitabı yazmadığı için kıyasa ilişkin tartışmaların hepsini sistematik bir biçimde toplu halde içeren bir eser ya da risalesi bulunmamaktadır. Her ne kadar *er-Risâeltu fi'l-Kıyas* adında kıyasa dair müstakil bir risalesi var ise de bu risalede kıyasın usul yönünden geniş tartışmalarına yeterince değinilmemiş, sadece kıyasla elde edilen hükümlerin nasslara aykırı olabileceğini ve buna göre istihšana başvurduklarını iddia eden Hanefîlere cevap mahiyetinde yazılmış, onların bu iddiaları bazı fûru' konular üzerinden çürütülmeğe çalışılmıştır.

Fakat bununla birlikte başta *el-Müsevvede* isimli üç nesil Teymiyye ailesi tarafından (İbn Teymiyye'nin dedesi, babası ve kendisi tarafından) telif edilen eser, İbn Teymiyye'nin *Kaide fi şümuli'n-nususi lil-ahkâm* adlı risalesi olmakla bazı eserlerinde kıyasın hücciyeti hakkında görüşlerini bildirmiş, bu konuda tartışmalara değinmiştir.

Dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 652/1254) yazmaya başladığı, babası Abdulhalim İbn Teymiyye'nin (ö. 682/1283) yazmaya devam ettiği ve Takiyuddin İbn Teymiyye'nin son ilavelerde bulunup tamamladığı *Müsevvede* isimli fıkıh usulü ile ilgili eser İbn Teymiyye'nin kıyasla ilgili görüşlerinin, o cümleden kıyasın hücciyeti hakkındaki görüşlerinin yer aldığı bir kaynaktır.⁴

Araştırmamızın esas kaynaklarından biri İbn Teymiyye'nin fetvalarını bir araya getirilerek oluşturulmuş *Mecmu'u-Fetava* isimli eserde müellifin 150 risalesi bir araya getirilmiş, konularına göre taksim edilmiştir.⁵ Eserin 19. ve 20. bölümleri usuli-fıkıhla ilgili risaleleri ihtiva etmektedir. İbn Teymiyye'nin kıyasla ilgili tartışmalara yer verdiği *Kıyas* risalesi 20. bölümde yer almaktadır.

İsıtfade ettiğimiz İbn Teymiyye'nin diğer eseriye müellifin usulle ilgili risalelerinin toplandığı *Câmiu'l-mesâil ve'r-resâil* isimli eseridir. İbn Teymiyyenin kıyasın deliller

⁴ el-Müsevvede isimli kitapta “şeyhuna” ifadesi ile geçen görüşler İbn Teymiyye'nin görüşleridir. Bu eserde İbn Teymiyye kıyasla ilgili genellikle Ebu Ya'la İbn Ferra (ö. 526/1131), onun talebeleri Ebul Hattab el-Kelvezani (ö. 510/1117) ve İbn Akil el-Bağdadi'den (ö. 513/1120) nakiller yapmaktadır. Kendi görüşünü bildirdiği (قُلْتُ) lafzı ile başlayan cümlelerde de yine büyük ölçüde bu ve diğer müelliflerden nakiller yapmış, bazen de kendi görüşlerini serdetmiştir. İbn Teymiyye'nin görüşleri nakletme konusundaki yöntemi dikkate alındığında, bir konuya ilişkin görüş naklederken söz konusu görüşe muhalefet ettiğini belirtmemesi, zikrettiği görüşü benimsediğine bir delil olarak algılanabilir. Yine onun, bir görüşü sunma biçiminden söz konusu görüşü benimseyip benimsemediği de anlaşılabilir.

⁵ Cengiz Kallek , “Mecmûu Fetâvâ”, **DİA**, XXVIII, 277.

arasındaki yeri, hücciyeti gibi temel sorunlarla ilgili görüşlerini ihate eden *Kâidetü fî şumûli'n-nusûsi li'l-ahkâm ve el-İstihsan* risaleleri bu kitapta yerleşmektedir.

İbn Teymiyye'nin fıkıh usulü ile ilgili olmasa da ama fikhî kıyasın meşruluğu ile ilgili tartışmalara da yer verdiği, mantıkçıların şerî kıyasın reddine ilişkin birçok iddialarını cevaplandığı, fikhî kıyasla mantıkî kıyas arasındaki ilişkiyi ele aldığı *Redd ala'l-mantıkıyyîn* isimli eseridir.

Fıkıh usulü ile ilgili olmayan ama bizim istifade ettiğimiz diğer bir eser de İbn Teymiyye'nin *Der'ü teâruzi'l-aql ve'n-naql* eseridir. Bu kitabında müellif salim aklın ürünü olan sahih kıyasın sahih olan nassla çatışmasının imkânsız olduğunu savunmuştur.

Başvurduğumuz ikincil kaynaklarsa İbn Teymiyye'nin hayatı ve fıkıhtaki üsulü ile ilgili yazılan eserlerdir. İbn Teymiyyenin hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında başvurduğumuz eserler şunlardır:

Zeynüddin Mer'i b. Yusuf el-Kermi (1033/1624), *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî menakibi'l-nüctehid İbn Teymiyye*.

Ebül Ferec Zeynuddin İbn Receb (795/1393), *Zeylu alâ tabagâti'l-Henâbile*

Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, (1089/1679), *Şezerâtüz-Zeheb*.

Devrimizde Arap dünyasında İbn Teymiyye'nin fıkıh anlayışı ile ilgili birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmaların üslubundaki İbn Teymiyye'ye saygı ve sevgi bazen ilmi yaklaşımın önüne geçse de genel olarak onun fıkıh anlayışını ve metodunu anlamak bakımından çok önemlidir. Bu araştırmalardan en önemlileri ve bizimde çalışmamızda faydalandığımız eserler aşağıdakilerdir:

Muhammed Ebu Zehre, *İbn Teymiyye: Hayâtuhû ve asruhû, Ârâuhû ve fikhuh*. Bu eserin özellikle son kısımlarında İbn Teymiyye'nin usûl anlayışı, o cümleden kıyasla ilgili görüşleri hakkında önemi bilgiler vardır.

Suud b. Salih El-Uteyşan, *Menhecu İbn Teymiyye fil-fikhi*. Bu eserde müellif İbn Teymiyye'nin fıkhıdaki metodunu ele almakta, fûruaattan bazı örnekler üzerinden İbn Teymiyye'nin fıkhıta kendine has özelliklerden bahsetmektedir.

Salih bin Abdulaziz Ali-Mensur, *Usulu'l-Fıkh ve İbn Teymiyye*. Bu eserde İbn Teymiyye'nin usulle ilgili görüşlerine yer verilmiş, kendine has görüşleri ele alınmış ve diğer usûlcülerle mukayese edilmiştir.

Ömer Ferruh, *İbn Teymiyye el-Muctehid Beyne Ahkâmu'l-Fukaha va Hacâtu'l-Müctema*. Bu eserde İbn Teymiyye'nin bir fakih olarak toplumun sorunlarına nasıl Fıkhî hükümler getirmesi ve bu yöndeki metodu ele alınmıştır.

Yusuf el-Bedevi, *Makasıdu'ş-şer'îyye inde İbn Teymiyye*. Bu eserde İbn Teymiyye'nin makâsıdu'ş-şer'îyye ile ilgili düşünceleri ve fûru'dan örneklerle bunu nasıl anladığı ele alınmıştır.

İbn Teymiyye genellikle Türkiyede nisbeten az çalışılmış bir fıkıhçıdır. Özellikle Fıkıh ve fıkıh usûlü alanında İbn Teymiyye araştırmaları çok nadirdir. İbn Teymiyye'nin fıkıh anlayışını Türkiyede günümüze kadar en geniş kapsamda ele alan eser Doç. Dr. Soner Duman'ın *İbn Teymiyye'nin Fıkıh düşüncesi* adlı eseridir. Müellif bu eserinde “İbn Teymiyye'nin fıkhı ile ilişkili temel kavramlar konusundaki tasavvurlarını, metodolojisini ve onun fıkıh düşüncesinin karakteristik özelliklerini bir bütünlük içinde, onun düşüncelerine yandas veya karsıt olma kaygılarından uzak bir şekilde ele almaya ” çalışmıştır.⁶

İbn Teymiyye'nin Hayatı ve Eserlerine Kısa Bir Bakış

Tam adı Ebu'l Abbas Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim b. Mecdiddin Abdisselam el-Harrani'dir.

Hicri takvimle 10 Rebiülevvel 661'de, miladi takvimle 22 Ocak 1263 Harran'da doğdu.⁷ İbn Teymiyye'nin mensup olduğu Teymiyye ailesi Hanbelî mezhebine bağlı

⁶ Soner Duman, *İbn Teymiyye'nin fıkıh düşüncesi*, İstanbul: Gelenek yayınları, 2013, s. 13.

⁷ Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takiyuddin”, *DİA*, XX, s. 391.

olup bu mezhebin o bölgede gelişmesinde etkin rol oynamıştır. Dedesi Mecduddin ve amcası Fahrüddin Hanbelî mezhebinde eser vermiş ulemandı. Babası Abdulhalim de yine o çevrede meşhur âlimlerdendi.

Bölgeye Moğol hücumları başladığı zaman hicretin 667 senesinde İbn Teymiyye ailesi ile Dimaşk'a göç ettiler. İbn Teymiyye'nin babası Sukkariyye Darulhadisinde müderrislik yapmaya başladı. İlk eğitimini de İbn Teymiyye bu Darulhadis'de aldı. Kurân'ı hıfz ettikten sonra, Hadis ve luğat ilimlerini öğrendi. Başta Ahmed bin Hanbelîn *Müsnedini* birkaç kez olmakla Kutûbu-Sitte kitaplarını çeşitli ulemadan dinledi. Luğat ilminde Sibeveyhin *Kitabını* okudu. Tefsir ve Fıkıhta da devrinin ileri gelen ulemasından dersler aldı.⁸

Kaynaklar İbn Teymiyye'nin 200'den fazla hocadan ders aldığını bildirir.⁹ Bunların içinde düzenli biçimde öğrencilik yaptıklarının yanı sıra hadis dinlediği, ilmi müzakerelerde bulunduğu veya küçük yaşta ilim meclisine katıldığı âlimler de vardır.¹⁰

İbn Teymiyye'nin babası hicrî 683 senesinde vefat ettikten sonra onun yerine Sukkariyye Darulhadisinde hocalığa başlamış daha sonra da Emeviyye camiinde de tefsir dersleri vermiştir.¹¹

Moğol istilasının devam ettiği bir devirde yaşayan İbn Teymiyye çeşitli siyasi ve askeri olaylara katılmış, devrin hükümdarları ile farklı ilişkilerde bulunmuştur. Dimaşk'ta İbn Teymiyye başta sufiler ve şia olmakla farklı mezhep ve cereyanlarla akidevi konularda polemiklere girmiş, bazı konularda verdiği fetvalar toplumun bazı kesimlerinde farklı tepkilere yol açmıştır. Hicri 702 senesinde Kahireye giden İbn Teymiyye orada da ilmi faaliyetlerini sürdürmüş ve bazı görüşlerine göre tepkileri üzerine çekmiş Memlûk sultanları tarafından farklı zamanlarda hapse atılmıştır. 712 senesinde yeniden memleketi Dimaşk'a dönen İbn Teymiyye burada yeniden medresedeki derslerine devam

⁸ El-Kermi, **Kevakibu'd-durriye fî menakibi'l-muctehid İbn Teymiyye**, (tah. Necm Abdurrahman Halef) Beyrut: Daru'l-Ğarbu'l-İslami. 1986. s. 53-54.

⁹ El-Kermi, **Kevakibu'd-durriyye**, s. 54.

¹⁰ Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takiyuddin", **DİA**, XX, 391.

¹¹ İbn Receb, **Zeyl ala tabakatu'l-Hanabile**, (tah. Abdurrahman b. Suleyman el-Useymin), Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan. 2005. IV, s. 495.

etmiştir. Verdiği fetvalar sebebi ile bu şehirdeki hayatının büyük hissesini hapislerde geçiren İbn Teymiyye 728 senesinde Dimaşk kalesinde hapiste iken vefat etmiştir.¹²

İbn Teymiyye çok velût bir müelliftir. Çeşitli konularda birçok eser telif etmiştir. Öğrencisi İbn Kayyim onun eserlerinin isimlerinin yer aldığı “*Esmâ’u müellefâtü Şeyhu’l-İslam İbn Teymiyye*” adlı bir kitap yazmıştır.¹³ Bazı araştırmacılar İbn Teymiyye’nin kaynaklarda geçen 702 eserinin ismini saymışlardır.¹⁴

İbn Teymiyye’nin eserlerinden bazıları şunlardır:

Akaid ve Kelam alanında: “*Minhâcü’s-sünne*” “*Der’ü teâruzi’l-aql ve’n-naql*.”

Kıraat ve tefsir alanında: “*Muğaddime fî usûli’t-tefsîr*” “*et-Tibyân fî nüzûli’l-Şurân*”; *Değâiku’t-tefsîr (el-Câmi li-Tefsîri’l-İmâm İbn Teymiyye)*

Hadis alanında: “*Erbaûne hadîsen*” *İlmü’l-hadîs*

Fıkıh ve fıkıh usulu alanında: “*Şerhu’l-Umde fî’l-fıkh*” “*el-Müsevvede fî usûli’l-fıkh*” “*el-Ğavâidü’n-nûrâniyye*”.

Felsefe ve mantıkla ilgili eserleri: “*el-Ğavâidü’n-nûrâniyye*” “*er-Red ale’l-mantıkyîn*”, *Nağzü’l-mantıq*.¹⁵

İbn Teymiyye hakkında yazılan eserleri genel olarak lehinde ve aleyhinde olmak üzere iki kısma ayırabiliriz. Fakat buna rağmen ilminin derinliği, zekâsının genişliği ister dostları olsun ister aleyhtarları neredeyse bütün kesimler tarafından kabul görmüştür. İbn Teymiyye’nin eserlerinin bolluğu, mevzularının farklılığı ve bu mevzuları işlerken sunduğu birikim ve yürüttüğü muhakeme üslubu ilmi seviyesinin ve zekâsının boyutlarını bize göstermektedir.

İbn Teymiyye bilindiği üzere Hanbelî geleneği temsil eden bir âlimdir. Akidevî ve fikhî görüşleri esasen bu mezhebin usulleri üzere bina edilmiştir. Buna rağmen özellikle

¹² Bu bilgiler için bkz: el-Kermi **Kevakibu’d-durriyye**, ve İbn Receb **Zeyl ala tabakatu’l-Hanabile** ilgili bölümleri.

¹³ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, **Esmâu müellefâti Şeyhi’l-İslam İbn Teymiyye** (tah. Dr. Salahaddin Muneccid), Beyrut: Daru’l-Kitab, 1983.

¹⁴ Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takiyuddin”, **DİA**, XX, s. 394.

¹⁵ Ferhat Koca, age, s.394-398.

fıkıhta zaman-zaman mezhebine ve hatta bazen dört mezhebin dördüne de muhalif olan görüşler bildirmiştir. Belki bu sebeptendir ki bazı müellifler mutlak müçtehit olmasına işaret etmişlerdir.¹⁶ Fakat Ebu Zehre İbn Teymiyye'nin muhalif görüşlerinin onu Hanbelî dairesinden çıkarmayacağını, ilmi donanımı bakımından mutlak müçtehit şartlarına uygun olsa da hükümlerin istinbatında İmam Ahmed'in usulünden ayrılmadığını ve bu sebepten de müntesip müçtehit sayıldığını söyler.¹⁷

İbn Teymiyye yazdığı eserlerde Kuran Tefsiri, Hadis, Fıkıh, Fıkıh Usulü, İlmi-Kelam, Mantık, Felsefe, Tasavvuf, Edebiyat, Lüğat olarak nerdeyse bütün İslami ilim disiplinlerinin hepsini ele almıştır. Telif ettikleri arasında içeriği sadece ismindeki mevzu ile sınırlı olan bir eser bulmak çok zordur. Bunun esas sebebi İbn Teymiyye'nin eserlerinin esasen polemik üslubuyla yazılması, hasımlarına cevap mahiyeti taşımasıdır. Çünkü İbn Teymiyye farklı cereyan ve gruplardan olan muhaliflerini bir disipline münhasır kalarak tutarlı ve yeterli tenkit edemez veya onların tenkitlerine cevap veremezdi.¹⁸

İbn Teymiyye bir görüş kendi benimsediği usule uygunsa o görüşü hangi şahıs, hangi cereyan dillendirirse dillendirsin onu alır. Nitekim bir celsede üç talakla boşamanın caiz olmayacağı görüşünü kendisinden evvel söyleyenler içerisinde Zâhirîler ve İmamiyye Şia'sı vardır. İbn Tetmiyye'nin Zâhirîleri birçok konuda tenkit ettiği bilinmektedir. İmamiyye Şiasına gelince onları da çok şiddetle tenkit etmiş hatta bu mevzuda ayrıca bir kitap da yazmıştır.

İbn Kayyîm el-Cevziyye (ö. 751/1350), Şemseddîn Zehebi (ö. 748/1348), İbn Kesir (ö. 774/1373) gibi meşhur âlimler İbn Teymiyye'nin öğrencilerindedir.

¹⁶ Şehabeddin İbn'ul-İmad, **Şezeratu'z-Zehab**, (thk. Mahmut el-Arnaut), Dimaşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, VIII, s. 142.

¹⁷ Ebu Zehra, age, s. 444 - 452.

¹⁸ Ömer Ferruh, **İbn Teymiyye el-Müctehid beyne ahkamu'l-fukaha va hâcâtu'l-müctema**, Beyrut: Daru Lübnan, 1991. s. 91.

BÖLÜM 1: İBN TEYMIYYE'DE KIYASIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. Kıyasın Anlamı

Bu bölümde kıyas konusunu etraflıca ortaya koyabilmek için ilk olarak “kıyas” kavramını ele alacak ve bu kavramın gerek İbn Teymiyye düşüncesinde gerekse önceki dönem fıkıh usulü kaynaklarında nasıl anlaşılmış olduğunu tespit etmeğe çalışacağız. Daha sonra sırasıyla, kıyasın hücciyeti (delil olma özelliği), türleri ve rükunları üzerinde duracağız.

1.1.1. Kıyasın Sözlük Anlamı

Genel olarak kıyâs lugatte “ölçme, takdir, eşitlik” anlamlarına gelmektedir. Fıkıhta ise naslar üzerinde akıl yürütme şekli olan temsili ifade etmektedir.¹⁹

İbn Teymiyye'ye göre kıyas lügatte bir şeyin miktarını diğer bir şeyle belirlemek demektir. Bu, muayyen bir şeyin kendi benzeri ile miktarının belirlenmesi anlamına gelir.²⁰

1.1.2. Kıyasın Terim Anlamı

Kıyası şer'î delil olarak addeden usulcülerin genel kabulüne göre kıyas “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü aralarındaki ortak özelliğe ve benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek” anlamına gelir.²¹

Yine bir tarife göre “Kitap, Sünnet veya İcmada hükmü bulunmayan meseleye aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermektir.”²²

¹⁹ Kıyasın lugavi ve Fikhî anlamları için bkz: Ali b. Muhammed el-Cürçani, **Kitabu't-Ta'rifat** (tah. hey'et), Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1983. I. s. 30. Ebu'l-Beka el-Kefevi, **Külliyat mu'cem fi mustalahati ve'l-furuki'l-lugaviyye**, (tah. Mhammed el-Mısri, Adnan Derviş.), Beyrut: Müessesetu'rü-Risale, ty. I, s. 30. Muhammed Ali Tehanevi **Keşşafu'l-istilâhâti ve'l-fünun**, (tah. Ali Dahruc), Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996, s. 1346-1350.

²⁰ Takıyyüddin İbn Teymiyye, **Mecmû'l-Fetava**, (tah. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım.) Medine: Mecme'u Meliku'l-Fehdi li-Tab'ati Mushefi's-Sher'if. 1995. IX, s. 56-57.

²¹ H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, **DİA**, XXVI, s. 529.

İbn Teymiyye, kıyası “sahih kıyas” ve “kıyasü’t-temsîl” gibi hepsi de aynı anlama gelecek şekilde farklı ifadelerle tanımlar. İbn Teymiyye’nin bu tanımlarına göre kıyas;

a) “Birbiriyle müşterek olan şeyleri birleştirmek, birbirinden farklı olan şeyleri ayırmaktır.”²³

b) “Kıyas, aralarındaki müşterek-küllî manada ortak olmaları sebebiyle zihnin muayyen bir hükümden başka bir muayyen hükme intikal etmesidir.”²⁴

c) “Aralarındaki müşterek ortak noktaya binâen bir şey hakkında verilen hükmün başka bir şey hakkında da verilmesidir.”²⁵

İbn Teymiyye’nin kıyas tanımını ekser usulcülerden farklı kılan şey, nassların kapsamı konusundaki bakış açısı farklılığıdır. Zira diğer usulcüler, “nasslarda veya icmada hükmü yer almayan olay” ifadesine yer verdikleri halde, İbn Teymiyye’ye göre nasslar, bütün olayların hükümlerini kapsar.²⁶ Burada İbn Teymiyye’nin kendisinden evvelki Hanbelî ulemadan etkilendiğini söyleye biliriz. Zira onun devamlı istinad ettiği, aynı geleneğin temsilcisi Ebu Ya’la el-Ferra, İbn Akîl el-Bağdadî ve Ebu’l-Hattâb el-Kelvezânî gibi usûlcüler de kıyası tanımlarken genellikle “aralarındaki birleştirici/ortak bir illete göre fer’i asla ilhak etmek”, “iki benzer şeyi her ikisine ait ortak hükmü elde etmek için birleştirmek” gibi ifadelerle tarif etmiş²⁷, nasslarda veya icmada hükmü yer almaması şartına değinmemişlerdir.

²² Abdulkerim Zeydan, **el Veciz fi’l – Usuli’l – Fıkh**, Bağdad: Mektebetu’l-Guds, 1985, s. 194. Zekiyuddin Şaban, **Usulu’l-fıkh’l-İslami**, Beyrut: Daru’l-Küttüb: 1971, s. 113.

²³ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, IX, 243; XX, 405.

²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, IX, 120.

²⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, IX, 197.

²⁶ İbn Teymiyye, “*Mecmûatü’l-mesâil*”, c. II, s. 272, “*Mecmû’l-Fetâvâ*”, c. XIX, s. 280. İbn Teymiyye’nin usûlünü kendi eserlerinde daha sistemli aksettiren İbn Kayyim el-Cevziyye “Bir mesele karşısında İmam Ahmed’in elinde nass, sahabe kavli, mürsel ve ya zayıf haber bulunmayınca zaruret olarak kıyasa yönelirdi” diye nassların bütün meseleleri içine almayacağına işaret etmiş gibi görünür. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, **İ’lâmu’l-Muvakkûn**, (tah. Muhammed Abdusselam İbrahim), Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1991, I, 26.

²⁷ Kıyasın bu tanımları için bkz: Ebu Ya’la el Ferra, **el-Udde fi Usûli’l-Fıkh**, (tah. Ahmed b. Ali el-Mübarekî) yy. 1990, I, 174. Ebu’l-Vefâ Ali ibn Akîl el-Bağdadî, **el-Vâdih fi Usûli’l-Fıkh**, (tah. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1999, I, 433. Mahfûz Ebu’l-Hattâb el-Kelvezânî **et-Temhîd fi Usûli’l-Fıkh**, (tah. Muhammed b. Ali b. İbrahim), Cidde: Daru’l-Medenî, Ummu’l-Gurâ Ünversitesinin yayını, 1985, III, 387.

İbn Teymiyye matikçuların “kıyas” adını verdikleri akıl yürütme şekline "kıyâsü'ş-şümûl", ve fıkıhçuların istidlallerinde kullandığı akıl yürütme şekline ise "kıyâsü't-temsîl" adını vermektedir.²⁸

Kıyas “birbirine benzer şeyleri birleştirmek, farklı şeyleri de ayrı tutmak” olup, bir kıyas ancak bu şekilde yapıldığında sahih olur.²⁹ İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel’in “kıyas bir şeyi bütün hallerinde ona benzeyen diğer bir şeye ilhak etmektir. Bir halde benzeyip diğer birçok hallerinde aykırı düşerse böyle bir asla yapılan kıyas yanlıştır” görüşünü aktarmak suretiyle sahih bir kıyasın nasıl olacağına dair görüşünü ortaya koyar.³⁰

1.2. Kıyasın Hucciyeti

1.2.1. Kıyasın Hucciyetinin Kaynağı

Usul literatüründe kıyas konusu ele alınırken kıyasın hucciyeti konusundaki tartışmalara ve bu tartışmalarda ileri sürülen delillere yer verilmektedir.³¹

Kıyasın hucciyetine ilişkin tartışmaların iki boyutunun olduğu görülmektedir:

- a) Kıyasın hucciyetinin kaynağı yalnız şer’at mıdır? Şer’at ile birlikte akıl da kıyasa tabi olmayı gerektirir mi?
- b) Kıyasın şer’an huccet olup olmadığına ilişkin deliller nelerdir?

İbn Teymiyye kıyasın huccet olduğunu belirttikten sonra burada “kıyasın sahihliği” ve “kıyas işlemi sonucunda ulaşılan hükme uymanın gerekliliği”nin ne ile sabit olduğu konusunda üç görüşün bulunduğunu belirtir:

- a) Kıyasın sadece şer’an vacib olduğu görüşü;
- b) Kıyasın hucciyetinin aklen sabit olduğu görüşü;

²⁸ Mantikî kıyas ile fikhî kıyas arasındaki farklılıkların incelemesi ve İbn Teymiyye’nin bu konudaki görüşleri için bkz. Soner Duman. “*Er-Redd Ale’l-Mantıkiyyin Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye’nin Fikhî Kıyas İle Mantikî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri*” **Hikmet Yurdu Dergisi**, Temmuz-Aralık 2010, s. 193 - 210

²⁹ İbn Teymiyye, **er-Redd ale’l-Mantıkiyyin**, (tah. Refik el-Acem), Beyrut: Daru’l-Fikri-Lübnani, 1993, I, 130.

³⁰ Âl-ü Teymiyye, **el-Müsevvede** (tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Kahire: Matba’u’l-Medeni, 1964, s. 372

³¹ Kıyasın hücciyeti hakta tartışmalar için bkz. Seyfuddin Ebu’l-Hasen el-Âmidî, **el-İhkâm fi usûlü’l-ahkâm**, Kahire: Metbaatu Muhammed, 1968, IV, s. 5-10. Ebu İshak eş-Şirazî, **el-Luma’ fi usûlü’l-fıkh**, yy. 2003, s. 97.

c) Kıyasın hucciyetinin hem akıl hem de nakil ile (birinin diğeri desteklemesiyle) sabit olduğu görüşüdür.³²

Birinci görüşü Hanbelî mezhebinde İbn Akîl savunur. Ebu'l-Hattab, "kıyasa uymak aklen ve naklen gereklidir" görüşünü savunduğu halde İbn Akîl bunun aklen gerekli olmadığını kabul eder. İbn Teymiyye, bu konudaki görüş ayrılığının temel sebebi olarak "akıl yoluyla zann-ı galibe ulaşmanın ve hükmü belirlemenin mümkün olup olmadığı" meselesini belirler.³³ İbn Akîl'in görüşü "İctihadı bütün şartları ile yerine yetirip, bu yönde bütün gayretlerini kullananların hepsi isabet etmiştir" görüşünde olanların görüşüdür. Onlara göre zanla elde edilen illetlerin delaleti yoktur.³⁴

İkinci görüş ise her ikisinin akılla sabit olduğu görüşüdür.

Üçüncü görüş ise kıyasın sıhhati ve onunla amelın sahihliğinin akılla sonra ise şer'iatla bilinmesi veya kıyasın sahihliğinin akılla, ona tabi olmanın vacipliğinin şer'iatla bilinmesidir. İbn Teymiyye'ye göre bu, "her şeyin sadece sem'iyatla vacip olduğu" görüşünde olan bazı ulemanın görüşüne en yakın olan görüştür.

İbn Teymiyye'nin "ashabımızın ekserinin görüşü de budur" tarzında bir ifadesinden hareketle bu konuda kendisinin de üçüncü görüşü benimsediğini söyleye biliriz. İbn Teymiyye, bu görüşü şu şekilde izah eder:

Biz şunu aklımızla biliriz: Aslın illeti ve bunun delalet ettiğı şey üzerinde düşünmek, fer'in de Şâri nezdinde bu asıl gibi olduğuna dair bizde bir zann-ı galibin oluşmasına sebep olur. Hatta kimi durumlarda, ilmin zorunlu olması gibi bu zan da zorunlu olur.

Daha sonra vahiy aracılığıyla biz "böyle bir durumda hükmün varlığına inanılır" sonucunu biliriz. Nitekim bir şeyi haber veren iki şahidin doğru söyleyip söylemediğı akılla [yani yapılacak araştırmayla] bilinir. Daha sonra bu şahısların sözünü tasdik etmenin onun şahitliğiyle amel etmeyi gerektirdiğini bize din söyler.

³² Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 369.

³³ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 369

³⁴ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 371.

İbn Teymiyye, bundan şu sonuca ulaşır: “Kıyas yoluyla kişide bir inancın oluşması, şeriat tarafından kıyasın sahihliğine dair bir delilin bulunmasına bağlı değildir. Ancak kıyas yapılacak mesele üzerinde düşünmek ve kıyasın sonucuna inanmak dinle bilindir.”³⁵

İbn Teymiyye göre Allah’ın ve resûlünün hükümlerinden çıkarılan ve iptal edici bir illetin de bulunmadığı hükümler konusunda kuvvetli bir kanaatin bulunduğunu, bu tür hükümlere uymanın vâcip olduğunu belirtir ve bunların da “Allah’ın hükmü” kapsamında kabul edileceğini söyler. Böyle hükümlere tabi olmanın vacipliği şer’an bilindir. İbn Akil, illetlerin yalnızca birer karîne mesabesinde olduğunu belirtmiş olmakla birlikte İbn Teymiyye’ye göre naslar üzerinde istinbat etmek ve bu istinbatın neticesine itikat ve amel etmenin vacipliği de şer’andır.³⁶

Kıyas işlemi sonucunda ulaşılan hükmün “din” kapsamında görülüp görülemeyeceği tartışmasında iki farklı görüş bulunmaktadır. İbn Teymiyye *el-Müsevvede* adlı eserde, Ebu’l Hattab’dan kıyasın Şâri’ tarafından emredilmiş bir delil olduğunu nakleder. Ona göre Allah kıyası bir delil olarak tayin etmiştir. Kıyasın emr edilmiş olması emr (“if’al”) siğası ile sabittir.³⁷ Kıyas bu yönü ile dindir. Mutezilelerden Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849-850) kıyasa din denilmeyeceği (dinden sayılmayacağı) hakkında görüşünü de zikreden³⁸ İbn Teymiyye kıyasın delilleri ile ilgili diğer eserlerindeki beyanları, özellikle “itibar” terimini izah ederken görüleceği gibi Ebu’l-Hattab’ın görüşünü benimsemiştir.

Kıyasın huciyeti tartışmalarında Hanbelî mezhebi açısından önemli bir mesele de mezhebin kurucusu konumunda bulunan Ahmed b. Hanbel’in konuya dair görüşleridir. Öteden beri Hanbelî mezhebinde, Ahmed b. Hanbel’in kıyas karşısındaki konumunun ne olduğuna dair iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan birine göre Ahmed b. Hanbel

³⁵ Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 371-372.

³⁶ Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 386.

³⁷ Burada “if’al” siğası ile emrden kastedilen, Haşr sûresinin 2. ayetindeki *فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ* “fa’tebiruu” yani “ibret alın, kıyas edin” ifadesidir.

³⁸ Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 370.

kıyasın hucciyetini kabul ederken, diğer görüşe göre ise –birçok ehl-i hadis ulemada görüldüğü üzere- kıyasın hucciyetini reddeder.³⁹

İbn Teymiyye'nin Ebu Ya'la'dan naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel, kıyasın hucciyetini kesin olarak kabul etmiştir. Muhammed bin Hakemden bir rivayette Ahmed bin Hanbel hiç kimsenin kıyastan müstağni olmadığını söyler. Dahası Ahmed b. Hanbel'e göre kıyasın, toplumsal düzeni sağlamada da önemli bir rolü bulunur. Ona göre idareci konumunda bulunanlar ve hâkimler, düzeni sağlamak ve insanların birliğini temin etmek için kendilerine arz edilen meseleleri kıyas yoluyla çözümlmeleri gerekir.⁴⁰ İbn Teymiyye İmam Ahmed'in kıyası “bütün halleri ile asıla benzer olan bir meseleyi aynı asılla kıyas etmek” olarak tarif ettiğini söyler⁴¹. Nitekim Ahmed ibn Kasım da İmam Hanbel'in “Altın ve gümüşe kıyasla demirin ve kurşunun kendi cinsi ile fazla miktarda satılması caiz değildir” görüşünü naklederek kıyas yaptığını bildiriyor.⁴²

Kadı Ebu Ya'la bir kısım Hanbelîlerin kıyası reddettiklerini belirtir. Kıyası reddeden Hanbelîlerin esas delili Ahmed bin Hanbel'den rivayet edilen “Fıkıhla uğraşan mücmelden ve kıyastan kaçın!” ifadesidir. Yine onlar İmam Ahmed'in kıyası kullanan ehl-i re'ye hadisle cevap verdiğini de söylerler.⁴³

Ebu Ya'lâ'ya göre bu rivayetleri Ahmed'in kıyas aleyhine görüşü addederek mezhebin görüşü saymak yanlıştır. İmam Ahmed'in “nasslar ve sahih haberlerin varlığı durumunda kıyasa başvurmanın caiz olmadığı” görüşünde olduğunu belirtir.⁴⁴ İbn Teymiyye de Kadı Ebu Ya'la gibi Ahmed'in bu görüşünü tevil etmiş, onun aslında kıyasa değil, sahih nass, sahih sünnet olduğu zaman kıyası kullanmaya karşı olduğunu beyan etmiştir.⁴⁵ İbn Teymiyye'ye göre Kitap ve sünnetteki nassalra zıt olmadığı takdirde İmam Ahmed kıyas ve akli delillerin kullanılmasında bir sakınca görmez.⁴⁶

³⁹ Teymiyye ailesinin *Müsevvede* eserinin kıyasla ilgili bölümünde Ahmed bin Hanbel'in bu konudaki farklı görüşleri yer-yer ele alınmış, Hanbelî ulemanın tercihleri gösterilmiştir. (bkz. **el-Müsevvede**, s. 368, 382-383)

⁴⁰ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 371.

⁴¹ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 403

⁴² Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 372

⁴³ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 383.

⁴⁴ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 373.

⁴⁵ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 369.

⁴⁶ İbn Teymiyye, **Der'u te'aruzi'l-akli ve'n-nakl**, (tah. Muhammed Raşid Salim), Beyrut: Daru'l-künûzi'l-edebiyye, 1978, VII, 155.

İbn Teymiyye fikihî kıyasın hücciyeti hakkında fikirlerini *el-Müsevvede* adlı eserinden daha geniş ve aydınlatıcı şekilde “*Kaide Fi Şümuli’n-nususi lil-ahkâm*” risalesi başta olmak üzere diğer risâlelerinde ortaya koyar.

İbn Teymiyye bu risalelerinde, “kıyasın hücciyeti” sorununu ontolojik temelde ele alarak Allah’ın sünnetine bağlar.⁴⁷ Ona göre Allah’ın kâinatta geçerli kuralı, bir şeye misliyle karşılık vermektir. “*And olsun ki, peygamberlerin kıssalarında, akli olanlar için ibretler vardır.*”⁴⁸ ayetinde de Allah bu sebeble “ibreti”, yani “itibarı”, kıyası emr etmiştir. Yine O, “*Ey akıl sahipleri, ibret alın*” ayesindeki “fe’tibirû” emrini bir şeyin hükmünü benzerine vermek olarak izah etmek suretiyle bunu kıyas yapmaya delil olarak algılar.⁴⁹

İbn Teymiyye’nin kıyasın hücciyetine ilişkin en orijinal yaklaşımlarından biri de “kıyas” ile Kur’an’da yer alan “mîzan” kavramını özdeş kabul etmesidir. Buna göre kıyas, Allah’ın Kur’an’la birlikte nazil ettiği mizanın bir gereğidir. Kuranda geçen “*İnsanların doğru (adaletli) hareket etmeleri için peygamberlerle kitap ve Mizan (ölçü) indirdik*”⁵⁰ ifadesinden hareketle Kur’an’la beraber mizanın, yani ölçü ve adaletin de Allah tarafından insanlara verildiğini bildiren müellif “itibar”ı bu adaletin, ölçünün bir gereği sayar. Bir şeyi benzeri ile “itibar” yani kıyas etmeyi Allah’ın insan kalbine yerleştirdiği bir meleke olarak kabul eder.⁵¹

Buna benzer bir yaklaşımı Gazâlî’nin kıyas karşıtlarına verdiği cevapta da göre biliriz. O, içtihat yükünün istinbat hususunda kalbin ve aklın çalışmasına vesile olan Allah’ın bir lütfü olduğuna işaret etmiştir.⁵² Fakat İbn Teymiyye daha da netleştirerek kıyasın aslını Kur’ânla beraber nazil olan ölçü ve adaletin kökü olan mizana bağlamıştır.

47 İbn Teymiyye, **Mecmu’u’l-Fetava**, XIII, 20, **Camîu’l-Mesâil**, II, 257.

48 Yusuf suresi, 111.

49 İbn Teymiyye, **Mecmu’u’l-Fetava**, XIII, 20.

50 Hadid suresi, 25.

51 İbn Teymiyye, **Camîu’l-Mesail**, II, 257-258.

52 Ebu Hamid Gazzali, **Mustasfa** (tah. Muhammed Abdusselam Abdüşşafi) ys. Beyrut: Daru Kutubi’l-İlmiyye, 1993, s. 283.

İbn Teymiyye, Kur'an'da yalnızca kıyasın emredildiğini belirtmekle kalmaz aynı zamanda Allah'ın kulları için verdiği misalleri de kıyasın hucciyetine dair delillerden biri olarak kabul eder.⁵³

İbn Teymiyye'ye göre kıyas sahabenin de kullandığı bir içtihat yöntemidir. Nitekim âyette geçen "itibar" sözcüğünü sahabenin kıyas olarak yorumladığını belirttikten sonra, İbn Abbas'ın parmakların diyeti hakta söylediği "bunu dişlerin diyetine itibar (kıyas) etmeyecek misiniz?" ifadesini buna delil olarak zikreder.⁵⁴ İbn Teymiyye Hz. Ali ve Zeyd bin Sabit'in kıyası hüccet olarak kullandıklarına da işaret etmiştir.⁵⁵

Kıyasın uygulanabilmesi için "birbiriyle her bakımdan benzer iki şeyin bulunması"nın zorunlu görmeyen İbn Teymiyye'ye göre bütün amellerin her bakımdan aynısı olan şer'î karşılığını bulmak zordur. Beşer akli bunun için ne kadar gayret sarfetse de bundan aciz kalır. Aciz kaldığı bir şeyden de insanı Allah sorumlu tutmaz. Buna göre İnsan Allah'ın ona verdiği adalet hissine binaen bir olaya daha benzer (eşbeh) ve daha emsal olacak bir olayın hükmünü verir. Buna da (مُثْلِي) müsla denir.⁵⁶

1.2.2. Kıyas Karşıtları ve İbn Teymiyye

Usul tarihinde kıyasın hucciyetine yönelik farklı çevrelerden eleştiriler ve tepkiler söz konusu olmuştur. Bunlar arasında Bağdat Mutezilesi, Zâhirîler, bir kısım ehl-i hadis çevreler ve Şîa zikredilmektedir. İbn Teymiyye, eserlerinde yer yer bu çevrelere ve onların kıyas konusundaki görüşlerine temas ederek bunların görüşlerini reddetmektedir.

İbn Teymiyye kıyas konusunda insanların ifrat ve tefrite düştüklerini söyler. Ona göre vasat görüşten sapmanın iki temel nedeni bulunmaktadır: Bunların birincisi nasların kapsamı konusundaki yanlış algı, ikincisi ise kıyasın bilgi değeri konusundaki yanlış algıdır. Bu yanlış algılar çeşitli gruplar tarafından savunulmakta olup İbn Teymiyye her bir gruba yönelik farklı açıklamalar yapmıştır. Aşağıda bunları ele alacağız.

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-Fetava*, XIX, 272.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-Fetava*, XIII, 20.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-Fetava*, XIX, 199.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 259.

Kıyas inkârcılarından bazıları ise kıyasın aklı konularda geçerli olmakla birlikte şer'î konularda geçerli olmadığını savunurlar. Bu, Zahirîlerin imamlarından Davud bin Ali'nin, Nazzam gibi ekser Bağdat Mutezilesi'nin, Şeyh Müfid, Murteza, Tusi gibi İmamî Şiîlerin görüşüdür.⁵⁷

Kıyas karşıtları içerisinde İbn Teymiyye'nin yöntemini savunduğu bir kısım ehl-i hadis de vardır.⁵⁸ Nitekim bizzat, İbn Teymiyye'nin bağlı olduğu Hanbelî mezhebinin kurucu imamı Ahmed bin Hanbel'den de hem kıyası destekleyen, hem de ona muhalif olan farklı görüşlerin rivayet edildiğini daha önce de belirtmiştik.⁵⁹

İbn Teymiyye'ye göre kıyası inkâr edenlerden bir grup zâhir ve celî olan kıyası reddetmek suretiyle birbirine benzeyen iki şeyi birbirinden ayırmışlar, Şâriin hükümleri hiçbir şekilde hikmete bağlı olmaksızın koyduğunu iddia etmişler, onun gerek yaratma gerekse emretme bakımından fiillerinin talil edilmesini reddetmişlerdir.⁶⁰

İbn Teymiyye, bu iddialara, tarih boyunca kıyası temellendirmek üzere başvuru olan yöntemlerden biri olan “dinde icihadın caiz olduğu” fikrini ortaya koyarak cevap verir.⁶¹ Bütün ümmet, icihat ve tefakkuh etmenin caizliği üzerinde ittifak etmiştir. Bu ise muayyen cüz'î hadiseleri umumî, küllî hükümlerin altına sokmayı gerektirir. Bu küllî kaideler Kitab ve Sünnetle sabittir. İşte bu şekilde yapılan icihad tahkîku'l-menâttır. Şübheye düşenin kıble yönünü belirlemesi, boşanmış kadına örfe göre nafakasının verilmesi, şahitlik yapacak kimsenin adil olup olmadığına karar verilmesi, diğer sarhoş edicilerin de “hamr” olarak kabul edilmesi, riba ve kumar ile aynı özelliği taşıyan bazı meselelerin de bunların kapsamına katılması bu tür icihada örnek verilebilir. Bunlar, ulemanın caizliği konusunda ittifak ettiği icihatlardır.⁶²

⁵⁷ İbn Teymiyye, **Der'u te'aruzi'l-akli ve'n-nakl**, VII, s. 161-162.

⁵⁸ Kıyasa muhalif olan muhaddisler ve onların görüşleri hakkında bkz. Abdulkadir Şener, **Kıyas, İstihsan, İstislah**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1974, s. 87-89.

⁵⁹ Müsevvede'nin İbn Teymiyyeye ait olan hisselerinde Ahmet bin Hanbelden her iki rivayette zikredilmiştir bkz: **el-Müsevvede**, s. 372-373.

⁶⁰ İbn Teymiyye, **Câmiu'l-mesâil**, II, 276.

⁶¹ Kıyasın huciyeti konusunda “tahkîku'l-menât icihadının meşrûiyetinin ispatı” yönteminin kullanılmasına ilişkin eleştiriler ve bunlara verilen cevaplar için bkz. Soner Duman, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, İstanbul: İSAM, 2009, s. 78-79.

⁶² İbn Teymiyye, **Der'u te'aruzi'l-akli ve'n-nakl**, VII, 336.

İbn Teymiyye tahkîku'l-menâta el kesme cezasında hırsızlığın esas illet olmasını örnek olarak verir. Bu vasıf (illet) belirlendikten sonra onun bulunduğu diğer hadiseler de ilk aslın hükmü verilir. Böyle bir yöntem ümmetin üzerinde icma ettiği icthad yönteminin ta kendisidir. Hulefa-i Raşidin ve diğer sahabeler hüküm verirken bu yönetime başvurmuşlardır. Bu konular üzerinde içtihad etmek hem kıyası kabul edenler, hem de inkâr edenlere göre zaruridir, kaçınılmazdır.⁶³ Kıyası kabul eden ulemanın kıyas ederken yaptıkları yukarıda anlatılan içtihattan başkası değildir. Bütün cüz'î hallerin hepsine Şâri' ayrıca hüküm getirmemiştir. Şâri' bunların çözümü ve hükme bağlanması için umumî, küllî hükümler vaz etmiştir. İbn Teymiyye Resulullahın (s) "Ben cevamiul-kelime gönderildim"⁶⁴ hadisini de bu doğrultuda anlamış, Peygamberin getirdiği kelimelerin cüz'î meselelerin hükümlerini cem eden umumî ve küllî kaideleri içine aldığını bildirmiştir.⁶⁵

İbn Teymiyye'ye göre Resulullah "ayn"lar üzerinde verdiği hükümler sadece onlarla sınırlı olmayıp umumîdir, benzeri olan diğer konulara da bu hükümler tatbik edilir.⁶⁶

Temsil ve talile (birbirine benzer olayların illetini belirleme) itiraz edenlere cevap olarak İbn Teymiyye bunların Allah'ın nazil ettiği mizan ve ölçünün (kıst) bir gereği olduğunu söyler.⁶⁷

İbn Teymiyye'ye göre ümmetin selefının, ulemanın ve mütekelliminin görüşü de bu yöndedir. Onlar Kitap, sahih sünnet ve mizana uygun olarak olaylardaki genel hikmet ve illeti kabul etmişler, hadiselerde sebeplerin hikmetlerin sabit olduğunu savunmuşlardır.⁶⁸ Bununla İbn Teymiyye bu noktanın kıyasın kâbul edilmesinde esas hareket noktası olduğuna dikkat çekmiştir.

Nitekim kıyası inkâr edenlerin talile (olaylarda ortak illetin belirlenmesi) karşı çıkarken bununla temsile (kıyasa) karşı çıktıklarını söyler.⁶⁹

⁶³ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, c. II, 260.

⁶⁴ Buhari, *Cihad*, 120; Müslim, *Mesâcid*, 1.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 275.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Der'u te'aruzi'l-akli ve'n-nakl*, VII, 339.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 281.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 278.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 280.

Aşağıda, İbn Teymiyye tarafından kıyas konusunda “aşırı yaklaşım” olarak görülen Zâhirîlerin ve mantıkçıların görüşlerini, İbn Teymiyye’nin bakış açısından ele alacağız.

1.2.2.1. Zâhirîler

İbn Teymiyye’ye göre kıyas inkârcıları, temsili ve talili reddederek⁷⁰ nasların zâhirine sarılmışlar ve istishâba da normalden fazla bir işlev yüklemişlerdir. Onun bu ifadelerle karşı çıktığı kimseler, İbn Hazm ve onun mensup olduğu Zâhirî ekolüdür.⁷¹ İbn Teymiyye’nin değerlendirmesine göre Zâhirî yaklaşımı benimseyerek kıyası inkâr edenler, nasstan hükmü anladıklarında kabullenmişler, anlamadıklarında ise istishaba başvurmuşlardır. Zâhirîlerin; “Kitab ve sünnetin bütün hükümleri içerdiği”, “Allah ve Resulünün bütün hükümleri beyan ettiği” yönündeki görüşlerini olumlu bulan ve onların fâsit kıyası reddetmelerini takdirle dile getiren İbn Teymiyye üç konuda yanıldıklarını söyler:

- 1) Sahih kıyası redd etmeleri,
- 2) Nasların delaletini anlamadaki kusurları,
- 3) İstishaba, aşırı işlev yüklemeleri.⁷²

1.2.2.2. Mantıkçılar

İbn Teymiyye’nin kıyas konusunda eleştirdiği gruplardan biri de mantıkçılardır. Mantıkçılar aslen fıkıhçıların istidlallerinde kullandığı analogiye dayalı kıyası kabul etmekle birlikte bunun bilgi değeri bakımından tümdengelimden daha zayıf olduğu görüşünü savunurlar. İbn Teymiyye bunu, kıyas konusundaki aşırı yaklaşımlardan biri olarak niteler. Bu yaklaşım sahiplerine göre kıyas kesin bilgi ifade etmediğinden şer’î bir delil olarak kabul edilemez. Bu görüşte olanlara göre kesin bilgi veren kıyaslar (burhânî kıyas) mantıkçılar tarafından “kıyas” olarak isimlendirilen tümdengelim dayalı şümuli kıyastır. Mantıkçıların “analoji” adını verdiği, fıkıhçıların kıyas olarak

⁷⁰ İbn Teymiyye, **Mecmû’l-fetâvâ**, VIII, 83.

⁷¹ Nitekim İbn Teymiyye’nin öğrencisi İbn Kayyim, hocasının bu görüşlerini açıklama sadedinde söz konusu grubun Zâhirîler olduğunu belirtir. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, **İ’lâmu’l-muvakkîn**, 1991, I, 254.

⁷² İbn Teymiyye, **Câmiu’l-mesâil**, II, 281-282.

isimlendirdikleri temsil ise yakın ifade etmez, buna ancak “mecazen” kıyas denilebilir.⁷³ İbn Teymiyye’nin mantıkçıların fikhî kıyas konusundaki bu iddialarına yanıtını “fikhî kıyas ile mantikî kıyas” başlıklı kısımda ele alacağız.

1.3. Kıyasın Türleri

1.3.1. Geçerlilik Bakımından Kıyasın Taksimi

İbn Teymiyye’ye göre kıyas mücmel bir lafızdır. Yani genel nitelikli bir sözcük olup kapsamı dâhilinde farklı türleri bulunmaktadır. Buna göre “kıyas” sözcüğü hem sahih kıyası hem de fâsit kıyası içine alır.⁷⁴

1.3.1.1. Sahih kıyas

İbn Teymiyye’ye göre sahih kıyas şer’îatte varid olan kıyastır. Bir başka deyişle sahih kıyas şer’îatın ilke ve prensiplerine uygun olan kıyastır. İbn Teymiyye sahih kıyasın yöntem olarak genellikle iki yolla yürütüldüğünü söyler:

- a) “Cem’ beyne’l-mütemâsileyn” yani iki benzer olayı aralarındaki ortak illet sebebiyle aynı hükme bağlamak.
- b) Kıyas’ı-ilğâi’l-farık: Asıl ve fer’ arasında, hükme etki edici bir fark bulunmadığını ispat etmek suretiyle yapılan kıyas.

İbn Teymiyye, bazılarının birinci tür kıyası “illet kıyası” diye adlandırırken ikincisini “şebek kıyası”, veya “temsil kıyası” diye adlandırdıklarını belirtir.⁷⁵ Bir başka isimlendirmeye göre ise birinciye “tard kıyası”, ikinciye “aks kıyası” da denilmektedir.

İbn Teymiyye kıyasın sahihliğinin bu ikisi dışında “illetin delilinin varlığı halinde hükmün de var olması” yoluyla da bilineceğini belirtir.⁷⁶ İbn Teymiyye, usul literatüründe sıklıkla kullanılan ve anlamını netleştirme konusunda büyük tartışmaların

⁷³ İbn Teymiyye, *Der’u te’aruzi’l-akli ve’n-nakl*, VI, 161-162.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XX, 504.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XIX, 285. İbn Teymiyye’de kıyasın bu yönden taksimi için bkz: el-Uteyşan, *Menhecû İbn Teymiyye fi’l-fikh*, s. 89.

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, IX, 191

yaşandığı “şebek kıyası”nın, sonuç itibarıyla illet kıyası ve delâlet kıyasının dışında bir şey olmadığını, bu ikisinden birine dâhil olduğunu belirtir.⁷⁷

İbn Teymiyye’ye göre bir kıyas işleminin sahih olabilmesi için, aslında hükmü gerektiren illetin fer’de de bulunması ve bu illetin fer’de hükmü gerektirmesine bir engelin bulunmaması gerekir. Bu şartları taşıyan bir kıyas şeriate hiçbir şekilde muhalif olamaz.⁷⁸

İbn Teymiyye, zaman zaman “sahih kıyas”ın şer’îata aykırı olabileceği yönünde usul literatüründe yer alan söylemi reddederken buradaki “aykırılık” algısının, durumu doğru değerlendirememekten kaynaklandığını belirtir. Bu yanlış değerlendirmenin sebeplerinden birisi aslında “asla özgü olan” hükmün kıyas yoluyla başka yerlere taşınmasıdır. Bazı asılların hükümlerini tahsis eden, onu kendi benzerlerinden ayıran vasıflar var olduğu zaman şer’îat o hükmü o asla özgü kılar, diğerlerine ilhak etmez. Hükmün bir asla özgü olduğunu kimileri fark ettiği halde kimileri fark etmeyebilir. Bir kıyasın sahih sayılabilmesi için sıhhatinin herkes tarafından bilinmesi şart değildir. Bir insan şer’îatte sahih kıyasa muhalif bir şeye karşılaşmış olursa o aslında kendi kafasındaki yanlış bir ölçüyle karşılaşmıştır. Sahih olan kıyasla şer’îat hiçbir konuda muhalif olamaz.⁷⁹

Böylece İbn Teymiyye’nin “sahih kıyas” ifadesini de kendi içinde “hakikatte sahih olan kıyas” ve “müctehidin zihninde sahih olan kıyas” şeklinde ikiye ayırdığını, hakikatte sahih olan kıyasın şer’îata hiçbir şekilde muhalif olamayacağını belirtirken, müctehidin sahih kabul ettiği kıyasın – kıyas işleminde bir takım hususlar göz önünde bulundurulmadığı için - şer’îata aykırı olabileceğini ifade eder. Söz konusu yaklaşım, “sıhhat” ve “fesad” gibi kavramların tamamen keyfî bir kullanıma terk edilmemesi yanında, bu kavramların içeriğinin doldurulmasında bir tür subjektifliği de göz ardı etmemesi bakımından önemlidir.

⁷⁷ İbn Teymiyye, **Mecmû’l-fetâvâ**, IX, 191.

⁷⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû’l-fetâvâ**, XX, 505.

⁷⁹ İbn Teymiyye, **Mecmû’l-fetâvâ**, XX, 505.

1.3.1.2. Fâsîd kıyas

Fâsîd kıyasın temelini “aslında birbirine benzemeyen iki şeyi birbirine benzetmek” oluşturur. İbn Teymiyye’ye göre bu, “şüphe” kapsamında yer alan bir faaliyettir. Zira şüphe sözcüğü de yapısal olarak “benzeşme, karışma” gibi anlamları barındırmaktadır. Varlık âlemindeki bütün eşya birbirine şu veya bu açıdan benzer. Birbirine herhangi bir açıdan benzemeyen iki şey yok gibidir. Doğru bir kıyastan söz edebilmek için iki şeyi, hükme etki ettiği noktada birbiriyle eşitlemek gerekir. Bu kurallara uyulmadığı takdirde kıyas yanlış sonuç verir.

İbn Teymiyye, İmam Ahmed’in “İnsanlar [din konusunda] çoğunlukla te’vil ve kıyas yönünden hata ederler” sözünü de bu doğrultuda yorumlar. Ona göre tevilde hata sem’i/naklî konularda, kıyasta hata ise aklî konularda olur. Ahmed ibn Hanbel’in “Hatalı te’vil müteşabih lafızlarda olur, hatalı kıyas ise müteşabih manalarda olur” ifadesi de böyle anlaşılmalıdır.⁸⁰

İbn Teymiyye’ye göre bir kıyas işleminin geçerliliği her şeyden önce asıl ve fer’in hangi konularda benzeşip hangi konularda ayrıldığına doğru bir şekilde tespit edilmesine dayanır. Buna göre fer’ ile asıl, hükmün illeti bakımından birbirine benzeşiyor ise başka konularda farklı olmalarının bir sakıncası yoktur. Hükmün illeti bakımından benzeşmeyen iki şeyin başka açılardan benzeşmesi ise bu ikisinin aynı hükme tabi kılınmasını gerektirmez.

Bir diğer nokta ise asılda ya da fer’de hükmün o asıl ve fer’e özgü kılınmasını gerektiren bir durumun bulunup bulunmadığı meselesidir. İbn Teymiyye’ye göre fer’ bir vasıfla tahsis edildiğinde o vasıf bakımından asılla onun ayrılması zorunlu olur. Asıl ve fer’i sahih bir farka dayanarak birbirinden ayırmak, kıyasın fâsîd olmasını engeller. Asıl ve fer’, birleştirilmeyi gerektiren ve farklılığı engelleyen yönlerden bir oldukları halde hükümde farklılarsa bu kıyas bâtıldır.⁸¹

İbn Teymiyye’ye göre bir kıyasın bâtıl veya fâsîd olduğu şöyle belli olur:

⁸⁰ İbn Teymiyye, **er-Risaletü’t-Tedmiriyye**, Camiatu’l-İmam Muhammed bin Suud el-İslamiyye, h. 1400, s. 66-67.

⁸¹ İbn Teymiyye, **er-Risaletü’t-Tedmiriyye**, s. 67.

- a) Nass kıyasın fesadına delalet ederse o kıyas bâtıldır.
- b) Her ikisi de nassla sabit hükümlerden birini diğerine ilhak ederek, nassın hükmüne muhalif bir sonucun elde edildiği kıyas fâsittir.
- c) Muteber olmayan vasıflarla iki şeyi hükümde birleştirmek veya hükümlerini ayırmak fâsit kıyastır.⁸²

İbn Teymiyye, fâsid kıyasa dair şu örnekleri zikreder:

- a) Müşriklerin faizden elde edilen geliri ticaretten elde edilen gelire kıyaslayarak “*ticaret de riba gibidir*”⁸³ demesi,
- b) İblisin kendini Hz. Âdem’den üstün görmesi,
- c) Müşriklerin “kendi öldürdüğünüzü yiyip de Allah’ın öldürdüğünü (leşi) neden yemezsiniz?” demesi,
- d) Müşriklerin “Allah’tan başka bütün ibadet edilenler ateşe atılacaksa kendisine ibadet edilen İsa (a) da ateşe mi atılacak?” demesi.

İbn Teymiyye’ye göre kıyas yapan bir kimsenin, delilin sahihliğini bilmemesi, adaleti kanıtlanmamış meçhul raviden rivayet edenin durmu gibidir.⁸⁴

İbn Teymiyye’ye göre şeriat ile kıyas arasındaki zıtlık ancak ve ancak kıyasın fâsit olması durumunda olabilir. Şeriatın bu tür fasit kıyaslara aykırı hükümler getirdiğini söyleyenler bu görüşlerinde haklı olup bu durum şeriatın tam anlamıyla adalet ve hikmet olmasının da bir gereğidir. Bu tür fâsit kıyaslara aykırı davranmayıp iki şeyi sırf bir noktada benzeşiyor diye kıyaslamaya kalkanların mevcut olan iki şeyi sırf mevcut olma yönünden eşit oldukları için de eşitlemeleri gerekir. Bu da sonuçta âlemlerin Rabbi olan Allah ile mahlûkları sırf mevcut olmaları yönünden ortak oldukları için birbirine kıyaslamaya götürür. İşte seleften bazı âlimlerin “ilk kıyas yapan İblis’tir”, “güneş ve aya tapılması hep kıyas sonucunda olmuştur” gibi sözleri bu tür kıyaslara

⁸² İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ*, XIX, 287-288.

⁸³ el-Bakara, 2/285.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ*, XIX, 288.

yöneliktir. Filozoflar ve kelamcılar içinden doğru yoldan sapanların görüşleri dikkatle incelendiğinde hep bu tür bozuk kıyasları esas aldıkları görülür.⁸⁵

1.3.2. Mâhiyeti Bakımından Kıyasın Türleri

İbn Teymiyye, mahiyeti bakımından kıyası “kıyasü'l-ille”, “kıyas bi nefyi'l-fârik” ve “delâlet kıyası” olmak üzere üç kısma ayırır. Bu ayrımın mantığı şudur: “Bir kıyasta, asıl ve fer ya ortak bir vasfa bağlı olarak veya arada fark olmadığı belirtilerek birbirine ilhak edilir. Asıl ve fer’, ortak vasfa bağlı olarak aynı hükme tabi kılınıyor ise bu illet kıyasıdır. Ortak vasfın kendisi değil de deliline bağlı olarak ilhak ediliyorsa bu delalet kıyasıdır. Asıl ve fer, ortak nokta veya ortak noktanın deliline temas edilmeksizin yalnızca aralarında fark olmadığı belirtilerek birbirine ilhak ediliyorsa bu *kıyas bi nefyi'l-fârik*’tir.”⁸⁶

1.3.2.1. İlet Kıyası

İbn Teymiyye bu kıyası “kıyasü't-ta'lîl”⁸⁷, “kıyas-u ille”⁸⁸, “kıyas bi ibdâi'l-ille”⁸⁹, “kıyasü't-temsîl”⁹⁰ gibi farklı terimlerle ifade eder.

Usul tarihinde “illet kıyası” farklı şekillerde tanımlanmış olmakla birlikte genel kabul gören⁹¹ kıyas tanımı Bakillani’ye ait şu tanımdır: “*Kıyas, bir hüküm veya vasfın isbatı yahut nefyi gibi ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü isbat etmek veya nefy etmek konusunda bilinen bir şeyi bir başka bilinene hamletmektir.*”⁹²

İbn Teymiyye’nin “illet kıyası” anlayışı da Bakillânî’nin tanımında yer alanla büyük benzerlikler gösterir. Zira illete dayalı olarak yapılan kıyas “hükümün isbatı” şeklinde olabileceği gibi nefyi şeklinde de olabilir. Bir başka deyişle illetleri aynı olan

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, XX, 542.

⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, IX, 190.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, IX, 20; XXI, 547; XXXII, 185.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, IX, 190; XXV, 242.

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, IX, 202.

⁹⁰ İbn Teymiyye *Mecmûu'l-fetâvâ*, IX, 197.

⁹¹ Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 42.

⁹² Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 42.

meselelerin aynı hükme tabi kılınmasına “tard kıyası”, illetleri farklı olan meselelerin farklı hükümlere tabi kılınmasına ise “aks kıyası” adı verilir.⁹³

Bir illete bağlı olarak sabit olan hüküm, o illetin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkar. Buna göre mesela bir şeye necaset bulaştığında o şeyin necisliğine hükmedilirken, necaset ortadan kalktığında o şeyin necisliğine hükmedilmesi de son bulur.⁹⁴

İbn Teymiyye’ye göre illet kıyası, “sahih kıyas”ın iki türünden birini oluşturur.

1.3.2.2. Delâlet Kıyası

İbn Teymiyye’nin fıkıhçılarının terminolojisinde “delâlet kıyası”nı “illetin ma’lûlü ile illetin sübutuna istidlalde bulunmak, sonra da illetin sübutu ile illetin başka bir ma’lûlüne istidlalde bulunmak” şeklinde tanımlar.⁹⁵ Buradan anlaşıldığına göre delalet kıyasının iki aşaması bulunmaktadır:

a. İletin ma’lûlü ile illetin sübutuna istidlalde bulunmak.

b. İletin sübutu ile illetin başka bir malulüne istidlalde bulunmak.

İbn Teymiyye, illet kıyası ile delâlet kıyası arasında şu farkın bulunduğunu belirtir: Delalet kıyasında “yokluk” illetin kendisi veya bir cüzü olabildiği halde illet kıyasında yokluk tam/müstakil illet olamaz. Ancak illetin bir cüz’ü olabilir. Yine illet kıyasında tam illet nakz olmamalıdır. Buna müsaade eden bir durum varsa o zaman illet tam illet olamaz.⁹⁶

1.3.2.3. Kıyas bi nefyi’l (ilgâi’l) fârik

İbn Teymiyye “kıyas bi nefyi’l-fârik”ı sahîh kıyasın iki türünden biri olarak gösterir.⁹⁷ Bu kıyas, fer’ ve asıl arasında ayırıcı vasfın şer’an müessir bir vasf olmadığına ispatı ile olur.

⁹³ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XX, 505.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XXI, 476.

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, IX, 199.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XIV, 25.

⁹⁷ el-Uteyşan, *Menhecû İbn Teymiyye fi’l-Fikhî*, s. 89.

İbn Teymiyye'nin bu kıyas türüne ilişkin verdiği örneklerden iki tanesi şu şekildedir:

a) Hz. Peygamber'e içine fare düşen yağın hükmü sorulduğunda o “yağ sıvı ise dökün, katı ise fareyi ve etrafındaki yağı atın, kalan yağı yeyin!” buyurmuştur. Müslümanlar Resulullah'ın bu hükmünün sadece o fareye ve o yağa özgü olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Âlimlerin çoğunluğuna göre herhangi bir yağa veya başka bir şeye fare veya kedi yahut da başka bir necaset düştüğünde hüküm aynen Rasulullah'ın zamanında o yağa ve fareye veriyi hükümle aynı olur. Zahirîlerin bu hükmü sadece sıvı yağa düşen fareye aid kılmaları hatadır.

b) Yine Rasulullah'ın umre için ihrama girerken üzerine güzel kokulu yağ sürülmüş cübbe giyen şahsa ilişkin verdiği hüküm de böyledir. Rasulullah (s) ona “Cübbeni çıkar, yıkanarak üzerindeki kokuyu gider, Hacca ne yaptınsa umrende de onu yap!” buyurdu. Burada hüküm sadece cübbeye aid olmayıp umre esnasında giyilecek olan gömlek vb. her türlü giysi hakkında geçerlidir.⁹⁸

1.3.3. Fıkhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas İlişkisi

İbn Teymiyye mantıkî kıyasa “kıyâsü’ş-şümûl”, fıkhî kıyasa da “kıyâsü’t-temsîl” adını vermektedir.⁹⁹ Daha önce belirttiğimiz üzere mantıkçılar fıkıhçıların kullandığı kıyas türünün zann ifade ettiğini iddia ederek bunun kıyas olarak adlandırılmasının mecazî olduğunu, gerçek kıyasın kendi kullandıkları ve yakîn ifade ettiğine inandıkları mantıkî kıyas olduğunu savunurlar.

İbn Teymiyye “er-Redd ale'l-Mantıkıyyîn” adlı eserinde mantıkçıların bu fikrini reddetmek üzere uzun açıklamalar yapmıştır.

İbn Teymiyye her iki kıyas türü arasında karşılaştırmalar yapmış ve hem mantıkî kıyasın hem de fıkhî kıyasın ortaya koyduğu bilginin değerinin aynı olduğu sonucuna varmıştır. İbn Teymiyye'ye göre temsilî kıyas ve şümûlî kıyas eşittir, kesinlik ve zannilik önermelerin içeriğine ait bir durumdur. İkisinden birinde kullanılan önermenin

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, XIX, 286

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, IX, 19-20, 74, 116-121.

içeriği kesin ise, bu, diğerinde de kesin olur. Zannî ise diğerinde de zannî olur.¹⁰⁰ Yani kıyas ister temsîlî ister şümûlî olsun, muhteva kat'î ise sonuç katî, muhtevâ zannî ise sonuç zannî olur. Bir başka deyişle kıyasta kesinlik ve zannîlik kıyasın formel yönüyle değil maddesiyle ilgilidir. Buna misal olarak şunu zikredebiliriz: “Sarhoş edicilik özelliği” ile “haram olma” hükmü arasında kat'îyyet ilişkisi kurulduğunda “her sarhoş edici haramdır” önermesi ile “şarap sarhoş edici olduğu için haramdır” önermesi aynı kat'îlik değerine sahip olacaktır.¹⁰¹

İbn Teymiyye, “mantıkçıların kıyasının daha üstün olduğu” tezini reddetmek üzere tersini ispatlayacak açıklamalar yapar. Buna göre fıkıhçıların kullandığı kıyas yöntemi, yalnızca fıkıh ilmiyle sınırlı olmayıp diğer ilimlerde de kullanılabilir. Bu kıyasın esasını iki yöntem teşkil eder: a) İki şeyi aralarındaki ortak vasfa bağlı olarak aynı hükme tabi kılmak, b) İki şeyi, aralarında fark olmadığını belirtmek suretiyle birbirine ilhak etmek. Bir konuda temsîli kıyas eğer delil olamazsa o konuda şümûli kıyasda delil olamaz.¹⁰²

İbn Teymiyye'ye göre mantıkî kıyasın üstünlüğü iddiasını geçersiz kılan durumlardan biri de her iki kıyasın birbirine dönüştürülebilmesidir. Temsîlî/fikhî kıyasın her iki yönteminin şümûlî kıyas şeklinde ifadesi mümkündür. Şümûli kıyastaki hükmün tümel önermeye bağlı olması ve tümel önermenin de tikel önermeye bağlı olması temsili kıyasta da esastır. Temsili kıyas sadece bir tikelde sabit olan hükmü diğer tikele ilhak etmek değildir.¹⁰³

İbn Teymiyye isbat gücü bakımından fikhî kıyasın mantıkî kıyastan daha güçlü olduğu kanatinde olup bunu iki yönden temellendirir:

a) Şümûli kıyasla isbat edilebilen bir küllî önermenin, temsîlî kıyasla isbatı daha kolay ve açıktır.

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, IX, 20.

¹⁰¹ Duman, *er-Redd Ale'l-Mantıkîyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fikhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri*, s. 201.

¹⁰² İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkîyyîn*, s. 128-130.

¹⁰³ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkîyyîn*, s. 169.

b) Sahih bir temsil, salt tündengelimine göre maksadı ifade bakımından daha önceliklidir.¹⁰⁴

Buna göre akli ilimlerle uğraşanlar diğer kıyas türünden daha çok temsîlî kıyası kullanırlar.¹⁰⁵

Sonuç olarak İbn Teymiyye'ye göre kıyasın iki türü de her türlü bilim dalında kullanılabilir, mantıkçıların kıyasının aklî alanla, fıkıhçıların kıyasının dinî alanla sınırlandırılmasının bir temeli yoktur. Her iki akıl yürütme yöntemi birbirine çevrilebilir. Akıl yürütme sonucunda elde edilen bilginin kesinlik değeri, akıl yürütmenin şeklî yapısına değil muhtevasına bağlıdır.¹⁰⁶

1.4. Kıyasın Rükünleri

Kıyas işleminin esasını oluşturan illet kıyasının “asıl”, “asılın hükmü”, “fer” ve “illet” gibi unsurlardan meydana geldiği konusunda kıyasın hucciyetini kabul eden usulcüler arasında görüş birliği mevcuttur. Bununla birlikte bunların içinden hangisinin/hangilerinin kıyasın rükününü oluşturduğu konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefilere göre kıyasın rükünü yalnızca illettir.¹⁰⁷ Hanefiler dışında çoğunluğunu kelamcı usulcülerin oluşturduğu âlimlere göre ise kıyasın rükünleri asıl, fer, illet ve asılın hükmü olmak üzere dördtür.¹⁰⁸ Asıla “makîs aleyh”, fer'e “makîs” de denilir.¹⁰⁹

İbn Teymiyye, “temsil kıyası”nın dört unsuru bulunduğunu belirtir ve bunlar arasında “asıl”, “fer”, “illet” ve “hükmü” sayar.¹¹⁰

¹⁰⁴ Duman, *er-Redd Ale'l-Mantıkıyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fıkhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri*, s. 207.

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, s. 193.

¹⁰⁶ Duman, *er-Redd Ale'l-Mantıkıyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fıkhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri*, s. 208.

¹⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, (tah.?), Beyrut: Daru'l-Marife, ts. II, 174; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Keşfü'l-esrâr ile birlikte), yy. Daru'l-Kitabi'l-İslami, ts. III, 344.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usul*, (tah. Muhammed Abdusselam Abdüşşafi), Beyrut: Daru Kutubu'l-İlmiyye, 1993. s. 280; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzır*, (tah.?), yy. Muessesetu'r-Reyyan li't-Tabaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 2002. II, 248.

¹⁰⁹ Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, (tah. ?, *et-Telvîh ile birlikte*), Mısır: Mektebetü's-sabîh, ty. II, 149.

¹¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'l-fetâvâ*, IX, 197.

İbn Teymiyye kıyasın dört rüknünü meşhur şarap örneği üzerinde şu şekilde ortaya koyar: “Üzüm şarabına kıyasla nebiz haramdır; çünkü asıldaki illet olan sarhoş edicilik fer’de de bulunmaktadır. Bu sebeple [nebizde] haramlık, illeti bulunduğu için mevcut olmuştur.”¹¹¹

1.4.1. Asıl ve Aslın Hükümü

“Asıl” “üzerine başka bir şeyin bina edildiği nesne” anlamına gelmektedir.¹¹²

Fıkıh terimi olarak başlıca şu anlamlarda kullanılır:

1. “Delil”. Şer’î hükümlerin dayanak ve kaynağını teşkil eden kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve diğer delilleri ifade etmek için kullanılır. Meselâ “Bu meselede asıl kitaptır” dediği zaman o konudaki hükmün Kur’an’a dayandığı kastedilmiş olur.
2. “Küllî kaide”. Fıkıhta küllî kaidelere asıl, onlara dayanan cüz’î meselelere de fer’ denir. Meselâ “Yakîn şek ile zâil olmaz” küllî kaidesi bir asıl, ona dayanan bütün cüz’î meseleler de onun fer’leridir.¹¹³

Kıyas işleminde “asl” sözcüğünün hangi anlamda kullanıldığı konusunda usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu konudaki görüşlerin üç farklı şeye işaret ettiği görülür:

- a) Bir kısım kelimciye göre asıl, hükmü gösteren nasıttır.
- b) Bir kısım fukahaya göre hükme konu olan şeydir.
- c) Diğer bir grup fukahaya göre ise nassta yer alan hükümdür.¹¹⁴

İbn Teymiyye de *el-Müsevvede* adlı eserde bu tartışmaya katılmış, İbn Akîl’in “nassın hükmü asıldır” görüşünü naklettikten sonra farklı ihtimaller arasında herhangi bir tercihte bulunmaksızın “Kıyas nass üzerinde, hüküm üzerinde, illet üzerinde, [hükme konu olan] mahall üzerinde gerçekleşir. Mahal, “fiil” olduğu gibi “ayn”da olabilir.”

¹¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetâvâ*, IX, 200.

¹¹² el-Curcani, *et-Ta’rîfat*, s. 28.

¹¹³ Ahmed Özel, “Asıl”, *DİA*, III, 473

¹¹⁴ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 192.

demekle yetinmiştir. ¹¹⁵ Onun meseleyi bu şekilde ortaya koymasından “asıl” sözcüğünün bu farklı anlamlar arasında kullanılan müşterek bir kelime olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İbn Teymiyye’nin kıyasa ilişkin uygulamalarından onun genellikle hükme konu olan mahalli asıl olarak gördüğü anlaşılmaktadır. ¹¹⁶

İbn Teymiyye “Kıyas, nass ve icma üzere yapılır” diyerek, sadece Kuran ve Sünnetin değil İcma’nın da asıl olacağını söyler. ¹¹⁷

1.4.2. Fer’

“Fer’” kelimesi, sözlükte “bir şeyin üst tarafı; dal, kol, şube” anlamına gelmektedir. ¹¹⁸ Fıkıh usulünde fer’ hükmünü asıldan alan kıyasın dört rüknünden biridir. ¹¹⁹

İbn Teymiyye doğrudan fer’in tanımını yapmamakla birlikte, yaptığı kıyaslarda “fer” sözcüğünü genellikle, *asılın hükmünün kendisine taşındığı mahal* olarak örneklendirir. ¹²⁰

Kıyasın sahih olması için fer’ ve asıl, müşterek veya cami bir vasıfla birbirlerine bağlı olmalıdır. Yani fer’de olan illet asıldaki illetle ya da o illete delalet eden hükümle aynı olmalıdır. Fer’ asılla aynı illette müşterek oldukları zaman aynı hükmü de paylaşmaları zorunludur. Fer’i bir asla ilhak etmek için aralarında hükme müessir olacak “fârik” bir vasıf bulunmamalıdır. Fer’ ve asıl arasında müşterek vasıf bulunmadığında veya bazı konularda benzeseler bile hükme tesir eden vasıfta farklı olmaları halinde kıyas yapılamaz. ¹²¹

İbn Teymiyye *el-Müsevvede*’de bir fer’in iki asla benzediği durumda hangi asla ilhak edileceği tartışmasını ele alarak konuyla ilgili iki görüş aktarır. Ebu Ya’la’dan rivayet ettiği bir görüşte fer’ illeti bakımından kendisine en çok benzeyen ve en yakın olan asla

¹¹⁵ Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 380-381.

¹¹⁶ Örnek olarak bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XIII, 17; XVIII, 274; XX, 370.

¹¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XI, 341.

¹¹⁸ Muhammed Ebu’l-Fadl ibn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, (tah. ?), Beyrut: Daru’s-Sadr, 1414, h. VIII, 246, Tehanevi, *Keşşaf*, III, 1269.

¹¹⁹ Ebu Ya’la el-Ferra, *el-Udde fi Usul’l-fikh* (tah. Ahmed b. Ali el-Mubarekî), yy., 1990, I, 175.

¹²⁰ Örnek olarak bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XXII, 226; XXVI, 171.

¹²¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, IX, 118.

ilhak edilir. Hanefîlere göre ise her iki asla da, benzeştiği yön dikkate alınarak ilhak edilir.¹²²

İbn Teymiyye ilk yöntemin “şebah kıyası” olduğunu fakat bu yöntemin bazı sorunları barındırdığını belirtir. Bu sorun, fer’in kendisine benzetildiği iki aslın müessir vasıflarındaki farklılıktan kaynaklanır. İbn Teymiyye, fer’i iki asıldan en benzer ve en yakın olana kıyas etmenin zorunlu olduğunu belirtir ki buna “kıyas bi galebeti’l-eşbâh” denir.¹²³

İbn Teymiyye bu konuda diğer bir yöntemin “tarikatu’ş-şebeheyn” olduğunu söyler. Bu yöntemi benimseyenler iki asılı da kullanarak hükümlerin bazısını birinden bazısını da diğerinden alırlar. İbn Teymiyye bu yönteme Ahmed bin Hanbel’in ve İmam Malik’in “kölenin mülkiyeti”, “zekâtın aynı ile mi yoksa bedeli ile mi verileceği”, “vakfın mülkiyetinin Allah’a mı yoksa vakfedene mi ait olduğu” tartışmalarında başvurduklarını söyler.¹²⁴

Bazı Şafîiler ve Hanbelîler bu yöntemi kabul etmeyerek “ğalabetu’l-iştibah” yöntemi ile daha yakın ve benzer asla itibar ederler.

Diğer üçüncü gurub ise iki yöntemi sıra ile kullanırlar. Buna göre önce fer’i iki asla da ilhak ederler. Bu mümkün olmadığı takdirde iki asıldan daha benzer olanına ilhak ederler. Bu da mümkün olmazsa fer’e en benzer ve yakın olan asla ilhak ederler.

İbn Teymiyye’ye göre bu yöntem Ebu Ya’lâ’nın da kabul ettiği gibi “fer’de asıldaki illet bulunmazsa kıyas olmaz” görüşüne uygundur. Nitekim iki asılı kullanan “tarikatu’ş-şebeheyn”i benimseyenler de bunu kabul etmişlerdir.¹²⁵

İbn Teymiyye fer’in aynı anda iki asla ilhakının caiz oluşunu kesin bir dille inkâr etmemiştir. Fakat asıllardan birinde bu ilhaka mani olacak müessir bir vasfa dikkati çekmiştir. Aynı zamanda mezhebini izlediği İmam Ahmed’in zaman zaman iki asla kıyas ederek bazı hükümleri bir asıldan, bazılarını da diğer asıldan aldığını söylemiştir.

¹²² Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 375.

¹²³ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 375.

¹²⁴ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 376.

¹²⁵ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 376.

1.4.3. İlet

Lügatta illet “*hastalık, insanı ihtiyacından alıkoyan hal, zafiyet, sebep ve gerekçe*” gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁶ Kelimenin sonuncu manası olan “sebeb ve gerekçe” manası ıstılâhî manasına daha yakındır. Fıkıh usulü eserlerinde illet kavramı daha çok “bulunduğu yerde değişiklik yapan durum” olarak açıklanır ve hastalığın da kişinin vücudunda meydana getirdiği değişiklik sebebiyle bu adı aldığına işaret edilir.¹²⁷ İletlin ıstilah olarak birçok tanımları vardır. Bunları özetle “hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mâna, gerekçe”¹²⁸ olarak tanımlayabiliriz.

İbn Teymiyye, asıl ile fer arasında ortak olan noktayı “illet”, “menat” ve “cami” kelimeleriyle ifade eder.¹²⁹

İbn Teymiyye’ye göre bir vasfın illet oluşu ya nassla, ya da istinbatla bilinir. Eğer illet istinbat yolu ile elde edilmişse buna delil getirilmesi zorunludur. İletlin sahih olmasının delili iki türdür a) illetin hükme müessir olması, b) kendisini nakzedecek her hangi vasıftan salim olması.¹³⁰

İbn Teymiyye “illet”in onu nakz edecek, çürütecek bir sebebin kendisi ile beraber bulunmadığı “tam illet”e denildiğini söyler. Böyle bir müessir sebebin var olması illeti bâtil eder, işlevsiz kılar.¹³¹

Yine İbn Teymiyye’ye göre hükümler bazen “müteaddi” illetle, bazen de “kasır” illetle talil edilir¹³². İbn Teymiyye’ye göre “kasır illet”le illetlendirme o illet nasslarla sabit olduğu zaman caiz olur.¹³³

¹²⁶ İbn Manzûr, **Lisanu’l-Arab**, XI, s. 471.

¹²⁷ Serahsi, **Usûl**, II, 301. Muhammed Şevkani, **İrşadu’l-Fuhul**, (tah. Şeyh Ahmet İnaye), yy. Daru’l-Kitabi’l-Arabi, 1999, II, 110.

¹²⁸ İbrahim Kafî Dönmez, “İlet”, **DİA**, XXII, s117.

¹²⁹ İbn Teymiyye, **Mecmû’l-fetâvâ**, IX, 116.

¹³⁰ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 374.

¹³¹ İbn Teymiyye, **Câmiu’l-mesâil**, II, 181-182.

¹³² “Müteaddi (geçişli) illet” yalnızca asilla sınırlı olmayan, bulunduğu asıldan başka yerlere intikal ederek söz konusu yerlerde de hükmü gerekli kılan illetlerdir. “Kasır (geçişsiz) illet” ise yalnız bulunduğu asilla sınırlı olan illettir. Geniş bilgi için bkz: Soner Duman, **İlk dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları**, İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2010, s. 33-34.

¹³³ İbn Teymiyye, **er-Redd ala’l-Mantıkiyyin**, I, 231.

İbn Teymiyye'ye göre illet "mansus" (nassla sabit olan) olabileceği gibi müstenbat da (istinbatla, akli yöntemle elde edilen) ola bilir. Sıhhati re'yle bilinen bir illet sahih nassa muhalefet ederse bâtil olduğu anlaşılmış olur. Kıyasla sabit olan hükmün nassa muhalif olduğunda bâtil olduğu gibi, illet de nassa zıt olduğu zaman bâtil olmuş olur.¹³⁴

1.4.3.1. İlet üzerinde Yapılan İctihadlar

Usûlcülere göre illet üzerindeki içtihat yöntemleri üç kısımdır.¹³⁵ Bunlar *tahkîku'l-menat*, *tenkîhu'l-menat* ve *tahrîcu'l-menattır*. İbn Teymiyye'ye göre bu üç yöntem icihadın esasıdır.¹³⁶

1.4.3.1.1. Tahkîku'l-menât

Fıkıh usûlü literatüründe tahkîku'l-menat nas, icma veya istinbat yoluyla bilinen illetin diğer olayda bulunup bulunmadığını araştırmaktır.¹³⁷

İbn Teymiyye'ye göre tahkîku'l-menat Şâri'nin belirlediği, küllî manânın, vasfin "ayn" ve "nev"de tesbitidir. "Hamr"ın, "meysir"ın haram kılınması, bütün yeminlerde kefaretin vacib olması gibi. Burada "hamr"ın (sarhoş edici içkinin), "meysirin" (risk içeren kumar ve diğer alışveriş) haram olduğu küllî kaide olarak malumdur ama hangi içkinin "hamr"a veya hangi alışverişin "meysire" dahil olduğunu, hangi kelimelerin yemin olduğunu tesbit etmek "tahkîku'l-menattır".¹³⁸

İbn Teymiyye tahkîku'l-menâtı esas icihat yöntemi olarak ele almaktadır. Ona göre Şâri' tarafından hükmün dayanağı (menat) kılınan vasfin bilinmesi ve diğer "ayn"lara da o vasfin hükmünün tatbiki, bir yöntem olarak bütün ulema tarafından kabul edilmiştir. Yani tahkîku'l-menâtın ister kıyası inkâr etsin ister kabul etsin bütün Müslümanlar tarafından kabul edilmiş icihadın aynısıdır.¹³⁹

¹³⁴ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 178.

¹³⁵ İbn Kudame, *Ravdatü'n-nâzir*, (tah?) yy. Muessesetu'r-Reyyan li't-Tabaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi' II, 145, Amidi III, s. 302.

¹³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXII, 329.

¹³⁷ Amidi, a. g. e. III, s. 303. Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *El-Bahrul-Muhît fi Usûl'il-fıkh*, (tah. ?), yy., 1994, VII, 324.

¹³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XIX, 16.

¹³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XIII, 111.

1.4.3.1.2. Tenkîhu'l-Menât

Tenkîhu'l-menat nassın illet olarak belirttiği muteber bir vasfı ictihat yoluyla diğer vasıflardan ayırt edip aşıkara çıkarmaktır.¹⁴⁰

İbn Teymiyye zikrettiğimiz bu anlamda tankihu-l-menatı kabul etmiştir. Bir kaç konuda iki illetten birinin tercihinden bahsederken bunun tenkîhu'l-menat konusu olduğunu hatırlatmıştır. Mesela temyiz yaşına gelmemiş çocuğa onu yetiştirme, büyütme bakımından annesinin babasından daha yakın olması hükmünün illeti annenin çocuğa babadan daha yakın olması mı, yoksa kadınların çocuğu yetiştirme ve büyütme bakımından erkeklerden daha üstün olması mıdır? İbn Teymiyye bu sorunu tenkîhu'l-menat olarak adlandırmıştır.¹⁴¹

Bununla beraber İbn Teymiyye'nin tenkîhu'l-menata verdiği tanımlarda genel olarak öne çıkardığı anlam hükmün dayanağının (menatın) aynlarda tahsis edilmeden isbatıdır. Ona göre Şâri'nin belirlediği vasfın hükmü bütün benzerlerinde geçerlidir.¹⁴² Burada onun sıklıkla kullandığı örnek “içine fare düşen yağ” misalidir. Resulullahın (s) bu konuda verdiği “farenin etrafını alın ve yağı yeyin” hükmü bütün zamanlardaki ve mekânlardaki fareler ve yağlar için geçerlidir. Burada Resulullah herhangi bir tahsisten sözetmediğine göre fareyi veya yağı tahsis caiz değildir.

İbn Teymiyye Ramazanda oruçlu iken karısı ile cima' eden bedevînin hükmünü de buna misal olarak verir. Burada cinsel ilişkinin esas illet olduğuna işaret etmekle beraber bu hükmün umumîliğine vurgu yapmaktadır.¹⁴³

Yine fahve'l hitabı anlamayan ve Kur'andaki “*onlara “of” bile deme*”¹⁴⁴ emrini sadece ana-babaya “of” demenin yasak olmasıyla sınırlandırıp onları dövmek ve sövmeyi de

¹⁴⁰ Amidi, **el-İhkâm**, III, 303. İbrahim bin Musa Eş-Şâtibî, **el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa** (tah. Ebu Ubeyde b. Hasan Âli-Selman), yy., 1997, V, 27.

¹⁴¹ İbn Teymiyye, **Mecmûu'l-fetâvâ**, XXXIV, 122.

¹⁴² İbn Teymiyye, **Mecmûu'l-fetâvâ**, XXII, 329.

¹⁴³ İbn Teymiyye, **Mecmûu'l-fetâvâ**, XXII, 330.

¹⁴⁴ el-İsra, 17/123.

kapsadığını inkar edenleri bu tahsisleriyle tenkîhu'l-menatı inkar etmekle itham etmiştir.¹⁴⁵

İbn Teymiyye'nin "illetin tahsis edilemeyeceği" görüşünü mutlak olarak benimsemediğini bildiğimize göre tenkîhu'l-menâtta tahsisi inkâr etmesini "illetin rey ile tahsisi caiz değildir" şeklinde anlaşılmalıdır.

1.4.3.1.3. Tahrîcu'l-menât

İbn Teymiyye'nin "tahrîcü'l-menât" tanımı, Hanbelî usulünün önde gelen isimlerinden İbn Kudâme'nin tanımıyla büyük ölçüde benzerlik gösterir. İbn Kudâme, tahrîcü'l-menâtı şöyle tanımlar:

"Şarabın haram kılınması" ve "buğdayın kendi cinsiyle değişiminde ribanın haram kılınması" örneğinde olduğu gibi Şâri bir şey üzerinde bir hükmü açık olarak belirttiği halde o hükmün illetine hiçbir şekilde temas etmez. Bu durumda hükmün dayanağı (menât) rey ve araştırmayla bulunarak "şarap sarhoş edici olduğu için haram kılınmıştır" denilir ve nebîz de ona kıyas edilir. Yine "buğdayın kendi cinsiyle değişimindeki fazlalık, onun hacim ölçüsüyle satılması özelliğine binaen haram kılınmıştır" denilir ve pirinç de bu açıdan buğdaya kıyas edilir. Bu, hakkında görüş ayrılığı bulunan bir kıyas ichtihadıdır.¹⁴⁶

İbn Teymiyye de "tahrîcü'l-menât"ı usuldeki bilindik anlamından farklı olarak, görüş ayrılığına konu olan bir mesele olarak görür ve "kıyas"a eşitleyerek tanımlar. O bu konuda şunları söylemiştir:

Tahrîcü'l-menâta gelince; o mahza kıyastır. Tahrîcü'l-menât, bazı konuların hükmüne ilişkin nass söz konusu olduğunda önce hükmün o meselelere özgü olduğu zannedilir. Ancak daha sonra başka konuların da onun misli olduğuna delil getirilir. Bu da ya "arada fark olmaması" veya "Şâriin aslı kendisine bağladığı konusunda delil bulunan vasıftaki ortaklık" yoluyla olur. Âlimlerin çoğunluğunun kabul ettiği ve kıyas inkârcılarının inkâr ettiği kıyas işte budur."¹⁴⁷

¹⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXII, 332.

¹⁴⁶ İbn Kudame, *Ravdatü'n-nâzir*, II, 150.

¹⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XIX, 17.

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, tahrîcü'l-menâti, daha önce sahih kıyasın iki şekli olarak zikrettiği “nefyü'l-fârik” ve “illet kıyası” bağlamında ele almış, kıyası inkâr edenlerin bunu da inkâr ettiğini belirtmiştir.

1.4.3.2. Asılların Ta'lili Meselesi

İbn Teymiyye, aslolanın ta'lil mi yoksa taabbüd mü olduğu tartışmasına ilişkin *el-Müsevvede* adlı eserde iki görüş nakleder.

Ebu'l-Hattab'ın savunduğu birinci görüşe göre hükmü nass veya icma ile sabit olan asılların tümü mualleldir, bunların illetleri içinden azı bize gizli kalır. Kadı Ebu Ya'lâ da bunu “aslolan asılların ta'lilidir, asılların talili nadiren terk edilir” diyerek belirtmiştir.

Diğer bir görüşe göre ise nasslar “muallel” ve “gayr-ı muallel” olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁴⁸

1.4.3.3. İletin Nass Tarafından Belirtilmesinin Hükümü

Usul literatüründe illetin nass tarafından belirtildiği durumlara ilişkin iki konu tartışılmaktadır:

- a. Bir nassta yer alan hükmün illeti nass tarafından belirtildiğinde, hüküm, illetin bulunduğu diğer yerlere taşınır mı taşınmaz mı?
- b. Hüküm diğer yerlere taşındığında bu, kıyas yoluyla mı lafız yoluyla mı olur?¹⁴⁹

İbn Teymiyye'ye göre nassla sabit olan bir illete dayanarak hükmün taşınması, nassın ifade biçimiyle doğrudan ilgilidir. Buna göre bazen nassın vârid olduğu yerin dışına taşınırken bazen nassa özgü olabilir. O, İbn Akîl'in “kıyasa dair bir emir bulunmasa bile bu durumda hükmün nassın bulunduğu yerin dışına taşınması gerekir” şeklindeki görüşünü eleştirir. İbn Teymiyye sözgelimi “şekeri, tatlılığı sebebiyle haram kıldım” diye bir nass bulunsaydı bunun nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durur. Ona göre, bu ifade zorunlu olarak “şekeri, tatlı olması sebebiyle haram kıldım” anlamına gelmez.

¹⁴⁸ Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 398.

¹⁴⁹ Gazzalî, *el-Mustasfâ*, s. 299; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 55 vd.

Bununla “şekeri, ona özgü tadı sebebiyle haram kıldım” anlamı da kastedilmiş olabilir, hatta bunun kastedilmiş olması ihtimali daha güçlüdür. Ancak “şekeri haram kıldım, çünkü tatlıdır” ifadesi veya “tatlılardan biridir” ifadesi böyle olmayıp bu durumda hüküm diğer noktalara da taşınır.¹⁵⁰

1.4.3.4. Müstenbat İletin Sıhhatinin Delillendirilmesi

İbn Teymiyye’ye göre müstenbat illetin sahih olduğunu gösteren bir delilin ortaya konulması zorunludur. Bu delil iki şeyden meydana gelir:

- a. İlet olarak ileri sürülen vasfın hükme etki etmesi,
- b. İletin, asıllara arz edildiğinde nakz veya muarazadan sâlim olması.¹⁵¹

1.4.3.5. İlet Olmaya Elverişli Vasıflar

İbn Teymiyye, illetin olumsuz bir vasıf (vasfün nâfi) olabileceği gibi olumlu bir vasıf da (vasfün müsbitün) olabileceğini belirtir. Yine illet, hükme konu olan şeyin zâtî vasıflarından olabileceği gibi de bir hüküm de olabilir. İbn Teymiyye buna örnek olarak hadiste kedi ile ilgili söylenmiş olan “o necis değildir” ifadesini zikreder. Bu ifade, kedinin içtiği suyun temiz olma illeti olarak belirtilmiştir.¹⁵²

1.4.3.6. Hükümün iki veya daha çok illetle ta’lîli

İbn Teymiyye, “hükümün birden fazla illetle ta’lîl edilmesi” konusunda üç farklı görüşün olduğunu belirtir.

- Mutlak olarak caiz olduğunu söyleyenler.
- Mutlak olarak caiz olmadığını söyleyenler¹⁵³

¹⁵⁰ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 386.

¹⁵¹ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 386.

¹⁵² Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 386.

¹⁵³ Ebu Bekr İbn’ul-Arabi, **El-Mahsûl fî usûli’l-fıkh** (tah. Husyn Ali Bedri, Said Fevde), Umman: Daru’l-Beyarik, 1999, s. 141. İmamı’l-Harameyn el-Cuveyni, **El-Burhan fî usûli’l-fıkh** (tah. Salah b. Muhammed b. Uveyda), Beyrut: Darulü’l-Kitabi’l-İlmiyye, 1997, II, 145.

- Nassla sabit olan illetlerde caiz olup istinbatla elde edilen illetlerde caiz olmadığını söyleyenler.¹⁵⁴

İbn Teymiyye yolunu takip ettiği ulemadan birçoğunun iki illetle ta'lîli caiz gördüğü halde birçok fakîhin de buna cevaz vermediğini bildirir. Bu konudaki ihtilafın aslında ibarelerde ve tasnifatta olduğunu, aslında biri-diğerini çürütecek şekilde ihtilaf olmadığını söyler.¹⁵⁵

İbn Teymiyye 'ye göre nev ve cinsi bir olan hükümlerin iki illetle talil edilmesinde ihtilaf yoktur. Yani bir hüküm bazı yönleri ile bir illetle bazı yönleri ile de diğer illetle ta'lîl edilebilir. İbn Teymiyye buna dair şu örnekleri verir:

- Mirasın illeti akrabalık, nikâh ve velâ olabilir.
- Mülkiyet hakkı satışla ve hediye ile sabit olabilir.
- Kişinin öldürülmesinin helal kılınması irtidat, kasten adam öldürme ve muhsan olduğu halde zina etmesi sebebiyle sabit olabilir.¹⁵⁶

1.4.3.7. İletler Arası Tearuz ve Tercih

İbn Teymiyye, usul kitaplarının “illete ilişkin tartışmalar” bağlamında ele aldığı pek çok meseleyi kendi müstakil eserlerinde değil de *el-Müsevvede*'de ele almıştır. Onun bu konuda *el-Müsevvede*'deki benzer pek çok konuda olduğu üzere- Hanbelî usulcülerinin ortaya koyduğu görüşlerden tercihler yapmak suretiyle kanaatlerini ortaya koyduğu görülür.

İbn Teymiyye'nin farklı usulcülerden aktarıp onayladığı tercih kriterlerini şöyle belirtmek mümkündür:

- a. Münâsip illet, gayr-i münasip illete tercih edilir.
- b. Muttarid illet, tahsis edilen illete tercih edilir.

¹⁵⁴ Gazali, *el-Mustasfa*, s. 336.

¹⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ül-fetâvâ*, XX, 167.

¹⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'ül-fetâvâ*, XX, 167.

c. Mün'akis illet, gayr-i mün'akis illete tercih edilir.

d. Daha az vasfa sahip olan illet, daha çok vasfa sahip olan illete tercih edilir.¹⁵⁷

e. Şu an itibarıyla mevcut olan illet, vasfı ileride mevcut olabilecek durumda olan illete tercih edilir. İbn Teymiyye buna örnek olarak şu meseleyi verir: Hanbelîlere göre, bir maldaki şayi (orantılı) hisse rehin olarak verilebilir. Onlar bunun illetini “satımının sahih olması” şeklinde belirtirler. Yani şayi hisse, satılması sahih olan bir ayndır. O halde rehin de verilebilir. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre bu illet, aksi görüşü savunanların ileri sürdüğü, “Akde, kişinin ileride mal üzerindeki zilyedliğini ortadan kaldırmasını gerektiren bir durum ilişmiştir, bu yüzden sahih değildir” şeklindeki illetten daha evlâdır.¹⁵⁸

f. Aslı daha kuvvetli olan illet, aslı hakkında ihtilaf bulunan illete tercih edilir. Örneğin hükmü hakkında icma olan bir aslın illeti, hükmü hakkında ihtilaf bulunan asla tercih edilir.¹⁵⁹

g. Hükmü asıldan nakleden veya ihtiyata riayeti sağlayan illet, nakletmeyip asılda bırakan illetten daha evlâdır. İbn Teymiyye bu görüşün Ebu'l-Hattab'a ait olduğunu belirtir. Bazılarının ise bu iki illeti eşit gördüğünü belirtir. Kendisinin ifade tarzından Ebu'l-Hattab'ın görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye buna örnek olarak “karşı cinse dokunmanın abdesti gerektirip gerektirmemesi” tartışmasını zikreder.¹⁶⁰

h. Vasfı sıfat olan illet, vasfı isim olan illete tercih edilir; çünkü vasfı sıfat olan illet üzerinde icma vardır.¹⁶¹

İbn Teymiyye, şu durumlarda bir tercih yapılmayacağını belirtir:

a. İki illetten biri hissî diğeri hükmî olduğunda,

b. İki illetten biri hükmü olumlama, diğeri olumsuzlama işlevi gördüğünde.¹⁶²

¹⁵⁷ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 378.

¹⁵⁸ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 382.

¹⁵⁹ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 382.

¹⁶⁰ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 384.

¹⁶¹ Âl-u Teymiyye, **el-Müsevvede**, s. 385.

1.4.3.8. İletin Tahsisi Meselesi

“İletin tahsisi” illet bulunduğu halde bir engelden dolayı illetin hükmü gerekli kılmaması yani illetin hükümsüz kılınmasıdır.¹⁶³

Bu konuda fıkıhçılar ve İbn Teymiyye'nin mensubu olduğu Hanbelî uleması ihtilaf etmişlerdir. İbn Teymiyye fukahanın bu ihtilafını “*İstihsan*” risalesinde uzunca anlatmaktadır.¹⁶⁴

İbn Teymiyye'ye göre ister bir şartın bulunmaması isterse bir engelin bulunmasından dolayı olsun illetin tahsisini mutlak olarak reddedenler kesin bir şekilde yanlışa düşmüş olup bu görüşte olanlar gerek dört imam gerekse başkalarından oluşan selefın icmâına aykırı davranmıştır. Çünkü bunların tümü, iki meseleyi birbirinden ayırmayı gerektiren bir özellik sebebiyle illetin tahsisini kabul ederler.¹⁶⁵

İbn Teymiyye “kıyasa aykırı istihsan” görüşünün, ancak “iletin tahsisi” görüşünü kabul etmekle mümkün olacağını belirtir. Hanefilerin “asıllara yapılan kıyasa aykırı olarak varid olan nass” ifadesi de “iletin tahsisi”nin bir türüdür.¹⁶⁶

İbn Teymiyye, illetin tahsisi konusunu irdelerken şu iki mesele arasında bir ayrıma gider:

- Tahsise konu olan illetin “mansus illet” veya “müstenbat illet” olması,
- “İletin tahsis edildiği mesele” ile “iletin tahsis edilmediği mesele” arasındaki farkın manen izah edilmesi ve edilmemesi.

Bu ayrıma göre;

a. Müstenbat bir illet nassla tahsis edildiğinde, tahsisin olduğu durum ile olmadığı durum arasındaki farkın manevî olarak izah edilemediği durum “tahsisin en zayıf olduğu” durum olarak nitelenir. İbn Teymiyye'ye göre İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve

¹⁶² Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, 378-379.

¹⁶³ Duman, *İbn Teymiyyenin Fıkıh düşüncesi*, s. 160.

¹⁶⁴ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 170-175.

¹⁶⁵ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 186.

¹⁶⁶ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 186.

başkalarının, Ebû Hanîfe'ye ve öğrencilerine yönelik itirazları işte tam da bu noktaya ilişkindir. Müstenbat illetin sahihliği ancak rey ile bilinir. Bu illet bir nass ile çeliştiğinde nass onu iptal eder.

b. Mansus olan bir illetin nassla tahsis edilmesine gelince; bunu ne Ahmed b. Hanbel ve ne de Şâfiî inkâr eder. Bu, birbirine benzer gibi görünen iki mesele hakkında hükümleri birbirinden farklı iki nassın vârid olmasına benzer. Bu durumda nassla sabit meselelerden biri diğerine kıyas edilmez, her birinin hükmü ayrı olarak kabul edilir.¹⁶⁷

İlletin tahsisi sadece onu gerektirecek bir delil mevcut olduğu zaman mümkün olur. Böyle bir delilin varlığının haricinde eğer illetin hükmünün geçerli olmasını engelleyen bir sebep varsa o zaman bu illet bâtil olur. Tahsis zamanı söz konusu durumla diğer durum arasında müessir (hükmü etkileyecek) bir fark görünmüyorsa ve illet de istinbat yoluyla elde edilmişse bu illet bâtildir demektir. Eğer illet nassla belirlenmişse o zaman tahsis edilen konu dışında diğer meselelerde bu illet geçerli olur.¹⁶⁸

1.4.3.9. Hikmet ve illeti inkar edenler

İbn Teymiyye kıyası kabul eden bazı ehl-i sünnet müntesibi ulemanın hikmet-illet konusundaki tutumlarını eleştirmiştir. Ulemanın bu tutumu Eş'arî kelamının hadiselerde hikmet ve illetlerin aslında sadece bir karine oldukları, yaradılış sebebi olmadıkları iddiasının fikhî kıyastaki yansımasıdır. Bu fakihlere göre Allah nasıl ki hadiseleri yaratırken sebeplere ve hikmetlere göre yaratmaz, bunun gibi onun emirleri de belli hikmet ve illetlere göre değildir. Bu görüşte olanlara göre mesela “hırsızın elinin kesilmesi” hükmünün illet ve hikmeti “malın korunması” değildir. Bu sadece bir iktiran veya âdetdir. Kulların maslahatı da bu âdetin içerisinde kendiliğinden yer almaktadır. Ama maslahat veya hikmet kendi başına bir illet değeri taşımaz.¹⁶⁹

Allah'ın yaratmasında ve emirlerinde hikmet ve illetin inkâr edilmesi görüşünün Cehm bin Safvan'a dayandığını bildiren İbn Teymiyye Cehmîlerin insanın kendi amellerinde

¹⁶⁷ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 187.

¹⁶⁸ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 178.

¹⁶⁹ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 280-281.

irade sahibi olmadığını savunan Cebriîler olduğunu söyler. Bununla da kıyasta illeti inkâr etme düşüncesinin kelami kökenine dikkat çeker.¹⁷⁰

Hanbelî, Mâlikî ve Şâfiî'lerden birçok âlimin bu hataya düştüğünü¹⁷¹ bildiren İbn Teymiyye zamanla Cehmiyye'nin kelimadaki bu hatalı görüşünün birçok fakihi etkisi altına aldığını onların usûl-i fıkıh kitaplarına da sıçradığını söyler. Bu ulemanın kendi eserlerinde “Allah şunu şuna göre yarattı, şunu da şuna göre emr etti” derken, diğer bir konuda da “Allah bir illete göre yaratmaz, bir şeyi bir hikmete göre emr etmez” diyerek tutarsızlık içinde olduklarını bildirir.¹⁷²

İbn Teymiyye böyle bir düşüncenin Kitab ve Sünnete, imamların usulüne, selefın icmasına muhalif olmakla beraber sarih akla da uygun olmadığını söyler.¹⁷³

İbn Teymiyye'ye göre illet ve hikmet hükümlerin vaz' edilmesinde önemlidir. Nitekim katilin akrabalarına diyetin yüklenmesi, yoksullara sadaka vermek, faizin yasaklanması türünden hükümler Şâri'' tarafından yoksulun korunması, toplumun fertlerinin yardımlaşmada birbirini tamamlaması gibi maslahata binaen vaz' edilmiştir.¹⁷⁴

1.5. Kıyasın Deliller Hiyerarşisindeki Yeri

İbn Teymiyye kıyası şer'î deliller içerisinde Kuran, Sünnet, Mütevatir Haber ve İcmadan sonra beşinci sırada zikretmektedir. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre âlimlerin çoğunluğu nass ve icma üzerinde kıyas yoluyla elde edilen hükmü hüccet olarak kabul eder. Ama bu konuda re'y ehli kıyas konusunda aşırıya gitmiş, bazı nassları araştırmadan fasit kıyas yaparak nasslara aykırı hükümlere varmışlardır. Bunun yanında bazı kelamcılar ve ehl-i hadis de ona hak ettiği değeri vermemişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre burada doğru olan orta yolu tutmaktır.¹⁷⁵

İbn Teymiyye'nin “kıyasta orta yol” diye nitelendirdiği husus, sahih nasslarla tenakuz içerisinde olmayan kıyastır. Onun akıl-nakil birlikteliğini vurgulamak üzere seçtiği

¹⁷⁰ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II 278.

¹⁷¹ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 281.

¹⁷² İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II. 280.

¹⁷³ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 281.

¹⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XX, 554.

¹⁷⁵ İbn Teymiyye, *el-Mu'cizetu ve Keramatu'l-Evliya*, s. 58-61.

anahtar kavramlar “Kitap” ve “Mizan” kavramlarıdır. Kitap ve Mizan her ikisi Allah tarafından indirilmiştir. Buna göre Kitapla Mizanın verdiği hükümler birbiri ile tenakuz içerisinde olamaz. Bir başka deyişle sahih nasslar sahih kıyasla çelişmez. Tenakuz ancak sahih olan Hakk ile sahih olmayan bâtil arasında olur. Sahih olan her şey (nass ve akıl veya adalet hissi) birbiri ile çelişmeyip aksine biri diğerini doğrular.¹⁷⁶

İbn Teymiyye’ye göre kıyas mustakil bir delil değildir.¹⁷⁷ O Kuran, Sünnet ve İcma üzerinde icihad işlemi olup bu asıllara tabidir. Kıyas Şâri’nin muradını bilme yöntemidir.¹⁷⁸

İbn Teymiyye’nin Ahmed bin Hanbel’in metoduna uygun olarak kıyasa ancak ihtiyac olduğu zaman başvurulmasını savunduğu görülür.¹⁷⁹

BÖLÜM 2: İBN TEYMIYYE’DE KİYAS – NASS İLİŞKİSİ

Ehl-i hadis ekolüne bağlı olan ve Hanbelî gelenekten gelen İbn Teymiyye’nin din tasavvurunda –bağlı bulunduğu eğilim ve mezhebin karakteristik bir özelliği olmak üzere- nasslar öncelikli bir role sahiptir. Ehl-i hadisin “müfrit” kanadında kabul edilen Zâhirîler¹⁸⁰, dinî hükümler alanını tamamen nasslara eşitleyip nass dışında bir boş alan tanımamakta ve bu bağlamda “rey ichtihadı”na yer bırakmamaktadırlar. Buna karşılık içinde Ahmed b. Hanbel’in de yer aldığı ehl-i hadisin önemli bir kısmı ise “nassların otoritesi”ne özel bir vurgu yapmakla birlikte sınırlı bir şekilde de olsa dinde reye yer bulunduğunu kabul ederler.¹⁸¹ İbn Teymiyye’nin, kıyas – nass ilişkisi konusundaki görüşleri tam da bu noktada büyük bir öneme sahiptir. Zira o bir yandan, nassların bütün hükümleri kapsadığına inanırken Zâhirîlere oldukça yaklaşmış diğer yandan da icma ve kıyası da huccet olarak kabul etmek suretiyle onlardan ayrılmıştır. Bu bölümde İbn Teymiyye’nin “kıyas – nass ilişkisi”ne dair iki meseleyi ele alacağız. Bunların birincisi “nassların kapsamı” sorunu, diğeri ise “kıyasın nasslara aykırılığı” sorunudur.

¹⁷⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XIX, 176.

¹⁷⁷ Yusuf el-Bedevi, *Makasidu’ş-şer’iyye inde İbn Teymiyye* (doktora tezi), Umman: Darun-Nefais, 2004, s. 334.

¹⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XIX, 286.

¹⁷⁹ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 368

¹⁸⁰ Bu yönde bir niteleme için bkz. Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1989, s. 176.

¹⁸¹ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 176.

2.1. Nassların Kapsamı ve Kıyas

İbn Teymiyye, “nassların kapsamı” konusunda kendince “aşırı” olarak nitelendiği çeşitli görüşler arasında bir sentez girişiminde bulunur. Ona göre bu tartışmada “ifrat” ve “tefrit” olarak nitelenebilecek iki aşırı görüş ve bir de “mutedil” görüş bulunmaktadır. O, “*Kaide fi şümuli'n-nusus li'l-ahkâm*” (“Hükümlerde nassların kapsayıcılığı hakkında”) adlı risalesinde bu konuyu genişçe ele alır ve tartışır. İbn Teymiyye’ye göre kıyas konusundaki ifrat görüş “dindeki hükümlerin çoğunluğunun nasslarda yer almayıp kıyasla bilinebileceği” görüşüdür. Tefrit görüş ise kıyasın hucciyetini tamamen reddedip, bütün hükümlerin nasslarda aynen yer aldığını savunmaktadır. İbn Teymiyye, usul tarihinde diğer müelliflerde alışık olmadığımız bir görüş ileri sürerek bir yandan nassların bütün hükümleri kapsadığını belirtirken diğer yandan icma ve kıyasın hucciyetini de kabul eder.

İbn Teymiyye nassların kulların bütün fiillerine ilişkin hükümleri ihata ettiğini şu şekilde belirtir:

“Nasslar kullar için bütün hükümlere yeter, bütün hükümleri kapsar. Allah Kitabında ve Resulünün sünnetinde bütün emir ve nehiyleri, haram ve helalleri beyan etmiştir. Bununla dini kâmil hale getirmiştir: “*Bu gün sizin dininizi kâmil kıldım*”¹⁸²”¹⁸³

İbn Teymiyye Allah’ın Kitabının ve Resulullah’ın sünnetinin bütün her şeye yeteceği, bütün hükümleri içerisine alacağını söylerken bunun İslam dininin kâmil olmasının bir sonucu olduğuna işaret eder. Şu halde “nassların her şeyi kaplayamayacağı” iddiası İbn Teymiyye’ye göre “dinin kâmil olmadığı” iddiası ile eş anlamlıdır.

İbn Teymiyye’nin bazı kimseleri kıyası huccet kabul ettiği halde “kıyas – nass ilişkisi konusunda yanlış bir tutum benimsedikleri” gerekçesiyle eleştirdiği görülür. Onun bu kapsamda eleştirdiği kişi ve grupları şu şekilde belirtmek mümkündür:

- Eş’arîler gibi hikmet ve illete gereken değeri göstermeyenler,¹⁸⁴

¹⁸² el-Maide, 5/3.

¹⁸³ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 272.

¹⁸⁴ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 277-278.

- Hanefîler gibi kıyasla elde edilen hükümlerin nasslara zıt olabileceğini savunanlar¹⁸⁵,
- Nasların aslında bütün şer'î hükümleri içine alamayacağını iddia eden mütekellimîn ve fukaha usulcülerini.¹⁸⁶

İbn Teymiyye'nin ilk iki grup hakkında görüşlerini diğer bölümlerde ele alacağız. Burada “nasların bütün hükümleri kapsama konusunda yeterli olmadığı” görüşünü savunanlara karşı İbn Teymiyye'nin görüşlerini inceleyeceğiz. İbn Teymiyye üçüncü gruba ilişkin olarak özellikle Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin adını zikrederek onun “naslar, hükümlerin yüzde birine bile yeterli değildir” şeklindeki görüşünü zikreder.

İbn Teymiyye bunların görüşlerini şu şekilde izah eder:

Kıyası kabul edip nasların bütün hükümlere yetmeyeceğini, kapsayamayacağını söyleyenlerden kimileri daha aşırı giderek naslar hükümlerin yüzde birine bile yetmeyeceğini söylemişlerdir. Bazıları ise naslar sonludur, insanların sorunları ise sonsuzdur. Sonlunun sonsuzu kapsamaması mümkün değildir demişlerdir.¹⁸⁷.

İbn Teymiyye “sonlu olanın sonsuz olanı kuşatamayacağı” iddiasına katılmayıp bunu hatalı görür; çünkü fertlerinin sayısı itibarıyla sayılamayacak derecede çok olan bir şey türlere bölünerek her bir tür için bir hüküm verilebilir. Bu, şayet fertlerin sonsuz olduğu varsayılırsa geçerli olacak bir hükümdür. Oysa fiillerin ve hatta arazların türleri sınırlıdır. Bunların sınırsız olduğu varsayılırsa bile kulların kıyamet gününe kadar olacak fiilleri sınırlıdır. Bunu şöyle örneklendirebiliriz:

- Akrabalar iki kısım olup bir kısmı ile evlenmek mübahtır. Amca kızları, hala kızları, dayı kızları ve teyze kızları bu gruba girer. Bunun dışındaki akrabalarla evlenmek haramdır.
- Yine abdesti bozan şeyler de sınırlı sayıda olup bunun dışındakiler abdesti bozmaz.

¹⁸⁵ İbn Teymiyye, **Mecmû'îl-fetâvâ**, XX, 504.

¹⁸⁶ İbn Teymiyye, **Mecmû'îl-fetâvâ**, XIX, 280.

¹⁸⁷ İbn Teymiyye, **Câmiu'l-mesâil**, II, 274.

- Orucu bozanlar sınırlı sayıdadır, bunun dışındakiler orucu bozmaz...¹⁸⁸

İbn Teymiyye'ye göre bütün mezheb ulemasının haram ve helalleri daha net bilmek için bir takım kaideler koyabildikleri durumda, Allah ve Resulü'nün bu gibi kaideler koymaya daha yetkili ve daha kadir olduğu muhakkaktır. Buna Peygamberin buyurduğu "Ben cevâmi'ü'l-kelimle gönderildim" hadisini delil getiren İbn Teymiyye "cevâmi'u'l-kelim" ifadesini cüzlerin hükmünün çıkarıldığı umumî kaideler şeklinde yorumlar.¹⁸⁹

İbn Teymiyye nasların furûata ilişkin bütün hükümleri aynen kapsadığını iddia etmez.¹⁹⁰ Ona göre bazılarınca ileri sürülen "nasların zâhiri, kulların bütün fiillerinin hükümlerini aynen ihata eder" şeklindeki düşünce bir aşırılıktır.

Bazıları ise kulların bütün fiillerinin hükümlerinin naslarda bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bunlar zahire taallukta aşırıya giderek fehva'l-hitâbı ve tenbîhü'l-hitâbı bile inkâr etmişlerdir."¹⁹¹

Buradan görülmektedir ki, nasların mutlak olarak zahirleri ile her şeyi kapsadığı fikri, kıyası inkârı da beraberinde getirmektedir.

İbn Teymiyye nasların bütün hükümleri kapsadığı ve kıyasla elde edilen hükümlerin aslında naslarla da belirlendiği hakkında örnekler sunmaktadır. Bu örneklerden bazıları şunlardır:

Sarhoş Edici İçeceklerin Haramlığı

İbn Teymiyye, Şâfiilerden, Mâlikîlerden ve Hanbelîlerden bazılarının bütün sarhoş edicilerin kıyasla haram edildiğini zannettiklerini söyler. Ancak Kur'andaki "hamr" kelimesinin bütün sarhoş edicileri içine alması görüşü bu konudaki en doğru görüştür. Bu görüş esas alındığında bu içkiler sadece kıyasla değil, nasstaki umum ifade eden "câmi'" bir kelime ile de haram kılınmış olur. Burada kıyas, hamr dışındaki sarhoş edicilerin haramlığının delili olmayıp bunların haramlığının kendisinden anlaşıldığı nassa muvafik olan ek, pekiştirici bir delildir. Kaldı ki Rasûlullah sahih bir hadiste

¹⁸⁸ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 285.

¹⁸⁹ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 285.

¹⁹⁰ İbn Teymiyye, *Câmiu'l-mesâil*, II, 260.

¹⁹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXII, 331-332.

“Bütün sarhoş ediciler “hamr”dır ve bütün sarhoş ediciler haramdır” buyurmaktadır. Bu konuda başka hadisleri de delil getiren İbn Teymiyye bu haramlığın yenilen, içilen, tüm narkotik maddeler de dâhil her nevi sarhoş edici içki ve yemeklere ait kılındığını, delil olarak ileri sürdüğü nassların bütün bunların hepsini içine aldığını söyler.

Nassta söz konusu edilen haramlığın yalnızca üzüm şarabına (hamru'l-ineb) özgü olduğunu savunanlar İbn Teymiyye'ye göre nassın kapsamını tayin konusunda hem olgusal hem de tarihsel açıdan yanılmaktadırlar. Zira;

a. Böyle bir düşünce kabul edildiğinde nass, yer yüzünde üzüm şarabından çok daha fazla olan diğer şarap türlerini içermemiş olacaktır. Bu, o kimsenin nassı anlayamadığının bir göstergesidir.

b. Ayrıca nassın indiği dönemde Medine'de üzüm yoktu, şarap hurmadan elde edilirdi. Buradan bilinmektedir ki, “hamr” Araplar arasında umûmî bir lafız olup tüm sarhoş edicileri içine almakta idi.

“Meysir” Kelimesi ile Risk İçeren Alış-verişlerin Haramlığı

Konuyla ilgili diğer bir örnek de “meysir” kelimesinin kapsamıyla ilgilidir. Bilindiği üzere Mâide sûresinde şarapla birlikte haram olduğu zikredilen şeylerden birisi de “meysir”dir.¹⁹² İbn Teymiyye'ye göre birçok âlim, bunu sadece tavla ve satranç oyunuyla sınırlı kabul etmek suretiyle anlamını daraltmışlardır. Oysa bu kelime, risk ifade eden tüm alım satımları içine almaktadır. Çünkü meysir, “kumar” manasındadır. Kumar risktir ve orada malın bedelinin geri gelip gelmeyeceği malum değildir. Allah Rasulunun sahih hadislerde yasakladığı “bey'u'l-ğarar” (meçhul alışveriş) da böyledir. Ağaçta olgunlaşmamış meyvenin, hayvanın karnında olup doğmamış yavrunun satılması gibi satışlar risk ifade ettiği için haramdır. Bu yönü ile “meysir” risk ifade eden “ğarar” satışlarını da içine alır.¹⁹³

“Riba” Lafzının Tüm Faiz Türlerini İçine Alması

¹⁹² el-Mâide, 5/90.

¹⁹³ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, XIX, 283.

Nasslarda geçen “riba” lafzı da kapsamı konusunda hatanın söz konusu olduğu lafızlara bir örnektir. Bu lafız hem nesfe ribasını hem de ribal-fadlı içerisine almaktadır. Bu, bir şeyi karşı tarafa ilave menfaatle borç vermektir. Nassta geçen bu sözcük, bu türdeki tüm alış verişleri kapsamaktadır. Fer’î konuların bu nassa dâhil edilmesi ancak onlardaki vasfin bu nassta belirtilen illetle aynı olmasının belirlenmesiyle yani tahkîku’l-menâtila mümkündür.¹⁹⁴

“Yemin” lafzının her türlü yemini içermesi

Yemin kefareti ile ilgili âyetlerde “Allah [kefareti yerine getirmeniz suretiyle] yeminlerinizi bozabilmeyi size meşrû kılmıştır.” [et-Tahrîm, 66/2] ve “işte yeminlerinizin kefareti budur” [el-Mâide, 5/89] ifadeleri yer almaktadır. Kimileri bu âyetlerde geçen “yeminler” sözcüğünün yalnızca Allah adına yapılan yeminleri kapsadığını, bir başka grup ise yemin eden kişinin bir yükümlülük altına girdiği [mün’akid] yeminleri kapsadığını ileri sürmüştü de İbn Teymiyye’ye göre burada geçen “yeminler” sözcüğü her türlü yemini kapsar.¹⁹⁵

2.2. Kıyasta Nassa Aykırılık Sorunu

Usul tarihinde nasslar ile kıyas arasında bir aykırılığın söz konusu olabileceğini, tamamen farklı saiklerden hareket eden iki farklı grubun ileri sürdüğü görülür.

Bunların birincisi başta Nazzam olmak üzere kıyasın dinde huccet olamayacağını iddia eden kimselerdir. Bu grupta yer alanlara göre kıyasın esasını “birbirine benzer olanları bir araya getirmek (el-cem’ beyne’l-mütemâsileyne) ve birbirinden farklı olanları birbirinden ayırmak (el-fark beyne’l-muhtelifeyne)” anlayışı oluşturur. Oysa dinde, birbirine benzer olduğu halde farklı hükümlere tabi kılınan veya birbirinden farklı olduğu halde aynı hükümlere tabi kılınan pek çok mesele bulunmaktadır. Bu durum, dinde kıyasın huccet olmadığını göstermektedir.¹⁹⁶

¹⁹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XIX, 283, 284.

¹⁹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XIX, 284-285.

¹⁹⁶ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkûn*, I, 153; II, 116.

Nasslar ile kıyas arasında bir aykırılığın olabileceğini ileri süren ikinci grup ise Hanefîlerdir. Onlar, istihsanı temellendirirken, nasslarda kıyasa aykırı hükümlerin varid olduğunu belirtirler.¹⁹⁷

İşte gerek kıyasın hucciyetini reddetmek, gerekse istihsanın hucciyetini savunmak için dinde kıyasa aykırı hükümler var olduğunu savunan farklı ekol ve grupların bu görüşüne karşı İbn Teymiyye, dinde kıyasa aykırı hükümlerin var olmadığını savunmuştur. Burada İbn Teymiyye'nin temel tezi nasların bütün hükümleri kapsaması ve bunun mantikî devamı olarak kıyas da dâhil olmak üzere hiçbir aklî yöntem ile nassın hükmünün aykırı olamayacağıdır.

İbn Teymiyye “nass ve kıyas birbirine aykırı olamaz” görüşünü Kur'anî bir temele dayandırır. Onun bu noktada sıklıkla başvurduğu âyet “Kitap” ve “Mîzan” sözcüklerinin yer aldığı Hadîd sûresinin şu âyetidir: “Andolsun ki biz elçilerimizi apaçık delillerle gönderdik. İnsanlar adaleti yerine getirebilsin diye onlarla birlikte Kitab'ı ve Mîzanı indirdik.” [el-Hadîd, 57/25]

İşte İbn Teymiyye, bu âyette yer alan “kitap” ve “mizan” sözcüklerini “nass” ve “kıyas” olarak yorumlar. İbn Teymiyye'ye göre nass ve sahih kıyasın kaynağı aynıdır. Her ikisini Allah nazil etmiştir. Nass Allah'ın nazil ettiği Kitap, kıyas ise yine Allah'ın nazil ettiği Mizan'ın bir sonucudur. Bu açıdan Kitap ve Mizan bir biri ile çelişkiye düşmeyeceği gibi sahih nas ve sahih kıyas da bir biri ile çelişkide olamaz. Tenakuz sadece sahih olan Hakla, bâtil olan arasında olur. Bütün sahih olanlar haktır ve çelişkiden uzak olup tam aksine biri diğerini destekler mahiyettedir.¹⁹⁸

İbn Teymiyye'ye göre şer'îatte kıyasa aykırı düşen bir durum olamaz. Naslar hiç bir zaman sahih kıyasa aykırı olamaz. Nass ile kıyas arasında gerçek bir çelişkinin olması kıyasın fâsid olduğunun bir göstergesidir.¹⁹⁹ İbn Teymiyye için fâsit kıyasın ilk örneği evvelde nassın o kıyasın fâsit olmasına delalet etmesidir.²⁰⁰ Ancak bir kıyasın fâsid olduğu bazen gizli kalabileceğinden her zaman anlaşılabilir. Sahih nass ile sahih

¹⁹⁷ Cessas, **el-Fusul fi'l-usul**, I, 334.

¹⁹⁸ İbn Teymiyye, **Câmiu'l-mesâil**, II, 282.

¹⁹⁹ İbn Teymiyye **Mecmû'u'l-fetâvâ**, XX, 505.

²⁰⁰ İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, XIX, 287.

kıyası birbirine aykırı görenler, ya nassı anlama ya da kıyası uygulama konusunda hata etmişlerdir. Şu halde burada “aykırılık sorunu” olarak görünen şey, aslında “objektif aykırılık” değil, müctehid zihnindeki “subjektif aykırılık”tır.

İbn Teymiyye buna Ramazan’da oruçlu kişinin unutarak bir şey yiyip içmesi²⁰¹, vurulan avın bir gün sonra bütün olarak bulunursa yenilmesinin caiz olması²⁰², yemin ve şahidliğin eşdeğer olması²⁰³, siyah köpeğin, kadının ve eşeğin namazı bozması²⁰⁴, meyyite yakınlarının ağlaması ile azab olunması²⁰⁵ gibi hadisleri misal getirmektedir.

İbn Teymiyye’ye göre bu hadisler dikkatlice incelendiğinde sahih kıyasa muhalif olmadıkları görülür.²⁰⁶

İbn Teymiyye’ye göre “kıyasa aykırı nas sorunu” esasen ya nassın ya da kıyasın doğru değerlendirilememesinden kaynaklanır. Nassın doğru değerlendirilememesi iki sebepten olabilir:

1. Sübuttan kaynaklanan problem: Bir hadis zayıf olduğu halde müctehid onu sahih zannetmiş olabilir. Bu durumda şayet kıyası sahih olarak yapmış ise sahih kıyas ile bu zayıf hadis arasında bir aykırılık söz konusu olabilir. Oysa bu, gerçek anlamda bir çelişki değildir. Zira burada delil olarak ileri sürülen hadis huccet olmaya elverişli değildir.

2. Delaletten kaynaklanan problem: Hadis, farklı anlaşılmaya müsait bir hadis olduğu halde müctehid hadisi zahir anlamında alır ve bu durumda kıyasla hadis arasında bir aykırılık meydana gelebilir.

²⁰¹ Hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Kim unutarak Ramazan orucunu yerse, orucunu tamamlasın. Onu Allah yedirmişdir.*” Buhari, **Savm**,26; Müslim, **Sıyâm**, 33.

²⁰² İlgili hadis şu şekildedir: “... *Avı vurduktan bir gün sonra onu üzerinde ok yarasından başka bir yara olmadan buldunsa ye!*” Buhari, **Zebaih ve’s-sayd**, 8.

²⁰³ İbn Abbas Resulullahın (s) yemin ve şahitle hüküm verdiğini söyler. Müslim, **Akdiye**, 1.

²⁰⁴ Müslim’in Ebu Zer ve Ebu Hureyre’den rivayet ettiği hadislerde kadın, eşek ve siyah köpeğin sütresiz namaz kılanın önünden geçmesi halinde namazın bozulduğu bildirilmektedir. Bkz. Müslim, **Salât**, 50. Ama Buhari’nin rivayet ettiği hadislerde Hz. Aişe bu rivayetlere “*Bizi eşek ve köpeklerle bir mi tuttunuz?*” diyerek karşı çıkmış ve Resulullah namaz kılarken bir ihtiyaca binaen önünden geçtiğini ve Resulullahın namazının bozulmadığını gösteren haberi rivayet etmiştir. Hz. Aişeden bu konuda Müslim’de de rivayet vardır. Bu hadisler için bkz: Buhari, **Ebvâbu sûtreti’l-musallî**, 4; Müslim, **Salât**, 51.

²⁰⁵ Bu konuda hem Buhari hem de Müslim’in sahihlerinde “Ölüye yakınlarının ağlaması ile azab olunması” hakkında hadisler rivayet edilmektedir. Bkz. Buhari, **Cenâiz**, 32; Müslim, **Cenâiz**, 9.

²⁰⁶ İbn Teymiyye, **Câmiu’l-mesâil**, II. 288-289.

Kıyastan kaynaklanan problem ise kıyas işleminin kurallarına uygun olmaksızın yapılmasından kaynaklanır.²⁰⁷

İbn Teymiyye kıyasın deliller içerisindeki yerini zikrederken ehl-i re'yi kastederek şöyle der: “Ehl-i re’yden birçoğu kıyas konusunda aşırıya giderek nasları araştırmadan ona başvurmuşlar, nasları reddetmişler ve fâsit kıyas yapmışlardır.”²⁰⁸

Burada İbn Teymiyye’nin nass-kıyas ilişkisi konusunda ehl-i re’ye temel üç konuda itiraz ettiğini görmekteyiz:

a. Nassları araştırmadan acele ederek kıyasa başvurmaları.

Daha önce belirttiğimiz gibi İbn Teymiyye dinin kemale erdirildiğini, buna göre nasların bütün hükümleri içine aldığını söylerken bunu inkâr edenlerin fehminin noksan olduğuna dikkati çekmiştir. Kuran, hadis ve sahabe kavlından getirdiği delillerle fehmin, yani nasları anlamamanın ne kadar önemli olduğunu bildiren müellif bunu yanlış kıyasın temel sorunu olarak zikreder.²⁰⁹

b. Kıyas yaparken birçok nassı reddetmeleri

İbn Teymiyye’ye göre sahih nas hiçbir veçhile reddedilemez. Buna göre de hiçbir kıyas sahih nassın önüne geçemez.²¹⁰

c. Fâsit kıyas yapmaları

Fasid kıyasa ilişkin bilgiler daha önce geçmişti.

İbn Teymiyye, gerek kıyası reddedenler gerekse Hanefiler tarafından kıyasa aykırı olarak nassla sabit olduğu iddia edilen hükümleri teker teker ele alarak bunların kıyasa uygunluğunu ispatlamak üzere “Risâletu’l-Kıyâs” ismi verilen müstakil bir eser kaleme almıştır.

Biz, söz konusu risalede temas edilen bazı örnekleri burada incelemeye çalışacağız.

²⁰⁷ İbn Teymiyye, *Câmiu’l-mesâil*, II, 289-290.

²⁰⁸ İbn Teymiyye, *el-Mucizetu ve Keramatu’l-Evliya*, s. 61.

²⁰⁹ İbn Teymiyye, *Câmiu’l-mesâil*, II, 373.

²¹⁰ Âl-u Teymiyye, *el-Müsevvede*, s. 368.

1.1. Havale

Sözlükte “bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletme, yönünü değiştirme, değişim ve intikal” anlamına gelen havâle, İslâm hukukunda borcun, bir kimsenin zimmetinden başka bir kimsenin zimmetine nakledilmesini ifade eder.²¹¹

Havale akdinin bazı fıkıhçılar tarafından kıyasa aykırı olduğu iddia edilmiştir.

İbn Teymiyye’ye göre havalenin kıyasa aykırı olduğunu söyleyenler havalenin “borcun borçla satılması” olduğunu ve bunun da caiz olmadığını iddia ederler. Müellife göre bu görüş iki yönden hatalıdır.

a. Borcun borçla ödenmesinin yasaklandığına dair ne umumî nass, ne de icma vardır. Ancak vadesi geçmiş bir borcun vadesi geçmiş diğer borçla ödenmesi nehy edilmiştir. Örneğin zimmete geçmiş bir borcun yerine başkasının zimmetine geçmiş bir borcu koymak gibi.

Bu iki borcun her ikisinin zamanı geçmiş olduğu için ulemanın ittifakı ile böyle bir muamele caiz değildir. Borçun borçla satılması iki kısımdır: **a)** vâcib olan borcun vâcib olan borçla satılması; **b)** sâkıt (hükümü düşmüş) olan borcun sâkıt olan borçla satılması. Üzerinde ihtilaf edilen sonuncu kısımdır.

b. Havale, satış türünde değil “hakkı ödeme” türünde bir tasarruftur. Eğer hak sahibi alacağını borçludan talep ederse bu, borcun ödenmesi talebidir. Borçlu da onu kendine borcu olan diğerine yöneltirse bu, havale olan borcu borçla ödemektir. Rasulullah (s) bu konuda şöyle buyurmuştur: “Zengin borcunu geciktirmesi zulümdür”²¹² Resulullah (s) borçluya borcunu zamanında ödemesini emir edip geciktirmekten nehy etmiştir. Bunları yapmazsa zulmetmiş olur. Borçluya ondan borcunun edası talep edildiğinde bunu kanul etmesini emretmiştir: “... *(yapılması gereken) örfe uymak (ve) onu güzellikle ödemektir.*”²¹³ Bu ayette hak sahibine, hakkını örfe uygun şekilde talep etmesi, borçluya da borcunu güzellikle ödemesi emredilmiştir.

²¹¹ Ali Bardakoğlu, “Havale”, **DİA**, XVI, 507.

²¹² Müslim, **Müsâkât**, 7.

²¹³ el-Bakara, 2/178.

İbn Teymiyye'ye göre havâle işleminde her ne kadar karşılıklı akitleşme varsa da netice itibarıyla bu işlem, borcun eda edilmesi işlemi olup doğrudan bir satış gibi değerlendirilemez. Bu işlemde hak sahibi borcun ifasını istemekte, borçlu da buna karşılık hakkını ödemektedir.

İbn Teymiyye'ye göre havâle işleminin kıyasa aykırı kabul edilmesinde şöyle bir yanlış tasavvurun etkisi bulunmaktadır:

Kimi fakihler bu işlemde ödemenin, “borcun ödenmesi talebinden” kaynaklandığını zannetmişlerdir. Buna göre borçlu, borcu olan şeyi elinde tutarken alacaklı onu ödeme yükümlülüğüne sokacak bir talepte bulunmakta ve bunun sonucunda borçlu, ödeme yükümlülüğü dolayısıyla ödeme yapmaktadır.

Âlimlerin çoğunluğu böyle zorlama bir tasavvuru hoş görmemiştir. Onlara göre kişiyi borcunu ödemekle yükümlü kılan şey, alacaklının talebi değil, kendisinin borç almış olmasıdır. Alacaklının zimmetinde ayrıca bir borç bulunduğunu farz etmeğe ihtiyaç yoktur. Borcun takdirî bir borçla eda edilmesini düşünenlerin görüşü lüzumsuzdur. Zimmetinde mutlak borç bulunan şahsın, borcunu aynen ödemesi gerekir.²¹⁴

1.2. Karz

Sözlükte “kesip koparmak, karşılık vermek”, mekânla ilgili olarak kullanıldığında “çaprazından dolaşıp gitmek” gibi anlamlara gelen karz, terim olarak “geri ödenmek üzere verilen mal veya birine ödünç / borç verme” demektir.²¹⁵

İbn Teymiyye'ye göre “karz kıyasa aykırıdır, çünkü o riba cinsinden bir satışdır” diyenlerin görüşü yanlıştır. Çünkü karz da tıpkı ariyet gibi teberru cinsindedir. Buna göre Resulullah onu “bağış” diye isimlendirerek şöyle demiştir: “Altın bağışı mı? Gümüş bağışı mı?”

Bilindiği üzere âriyet, menfaatlerinden yararlanmak ve sonunda sahibine iade etmek şartı ile bir malı başkasına vermektir. Karz veren de verdiği şeyi, karşı tarafın faydalanmasından sonra aynı ile geri verilmesi şartı ile verir. Verilen o şeyin mislini

²¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'î-fetâvâ*, XX, 512.

²¹⁵ Yunus Apaydın, “Karz”, *DİA*, XXIV, 520.

vermek de aynıını vermek gibidir. (Borçda 100 lira alıp sonra 100 lira vermek mislini vermektir ve bu aynıını vermek gibidir.) Buna göre nasıl ki bir malını âriyet olarak veren kişi malın kendisinden başka bir fazlalığı şart koşamazsa aynı şey karz işlemi için de söz konusudur.

İbn Teymiyye, karz işleminin mahiyetini tahlil ederken onun bir satım akdi gibi değerlendirilemeyeceğini belirtir. Söz gelimi bir kimseye yüz dirhem borç veren şahıs bu yüz dirhemi, kendi misli karşılığında vadeli olarak satmış değildir. Satım akdinde, satılan nesnenin miktar veya vasfı konusunda bir fark bulunur. Örneğin kırık bir dirhem ile sağlam dirhem karşılıklı satılabilir.

Borç veren kişinin bundan bir fayda elde etmesi konusuna gelince; İbn Teymiyye birçok âlimin bunu mekruh görmüş olmasına rağmen bunda bir sorun olmadığı görüşündedir. Çünkü bu şekildeki bir borç verme işleminde sonuç itibarıyla her iki tarafın da menfaati bulunmakta olup borç alan faydalandığı gibi borç veren de faydalanmaktadır.²¹⁶

1.3. Suyun Temizlenmesi

İbn Teymiyye suyun temizlenmesinin kıyasa aykırı olduğunu söyleyenlerin iddialarının fâsit kıyasa dayandığını bildirir. O, bu hükmün kıyasa uygunluğunu iki açıdan ortaya koymaya çalışır:

a. “Su ancak vasfının değişmesi halinde necis hale gelir” genel kuralını kabul ettiğimizde kıyasa göre necis suyun vasfı değiştiğinde temiz hale geldiğini kabul etmek gerekir. Çünkü hüküm bir illetle sabit olunca o illetin zevali ile hüküm ortadan kalkar. Suyun necis olmasının illeti, vasfının değişmesi olduğuna göre vasıf değişikliği ortadan kalkınca necis olması da ortadan kalkmış olur. Nasıl ki şarabın necis olmasının illeti olan “sarhoş edicilik” vasfı ortadan kalktığında “necislik” hükmü ortadan kalkıyorsa, kıyasa göre burada da hüküm böyle olmalıdır.

b. İbn Teymiyye, bunun kıyasa uygunluğunu bir başka meseleye kıyaslayarak da gösterir: Necaset, istihâle geçirerek tuz veya küle dönüşse, o necis maddenin mahiyeti, ismi ve sıfatı değiştiği için necaset ortadan kalkar. Zira nasslar; “ölmüş hayvan”, “kan”,

²¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XX, 515.

“domuz eti” gibi varlıklar hakkında hüküm getirmiş olup bu hükümler “tuz”, “kül”, “toprak” gibi şeyler hakkında ne lafzen ne de manen geçerli olmaz..²¹⁷

1.4. Deve etini yemek sebebiyle abdest almak

İbn Teymiyye'nin kıyasa muhalif olduğunu reddettiği diğer bir mesele de deve eti yedikten sonra abdest alınmasıdır. Bilindiği gibi bazı hadislerde deve eti yenildikten sonra abdest alınması emredilmiştir. Kimi fakihler yenilen şeyin et olduğunu, et yemekten ötürü abdest alınamayacağını delil getirerek bunun kıyasa muhalif olduğunu iddia etmişlerdir.²¹⁸

İbn Teymiyye'ye göre ise bu hüküm kıyasa aykırı değildir. O, bu hükmün kıyasa aykırı olmadığını ortaya koymak üzere Şâriin, deveye ilişkin koymuş olduğu hükümlerin, diğer hayvanlara ilişkin koyduğu hükümlerden farklı olduğunu vurgulamıştır. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre Şâri', bu konu dışındaki diğer meselelerde deve eti ile koyun eti arasında çeşitli açılardan ayırım yapmıştır.

a. Sözelimi koyun ahırını ile deve ahırını temizlik ve necislik bakımından aynı kabul etmeyip ayırmış, deve ahırında namaz kılmaktan nehy etmiştir. İbn Teymiyye'ye göre bu meselede koyun etinin deve etine kıyas edilmesi, tıpkı Bakara suresinin 275. ayetindeki "*Zaten alışveriş de faiz gibidir*" kıyası ile aynı cinsdendir. Riba ile alış-veriş arasındaki fark sabittir. Bunların arasını Şâri' ayırmıştır.

b. Şâri' deve sahipleri ile koyun sahipleri arasında mizaç ve tabiat farkı bulunduğunu da belirtmiştir. Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: "*Gurur ve tekebbür deve sahiplerinde, vakar ve sükûnet ise koyun sahiplerindedir.*"²¹⁹

c. Peygamberimiz devede “şeytanî bir özellik” bulunduğunu belirterek "*O (deve) cindir. Cinden yaratılmıştır.*" buyurulmaktadır. Başka bir hadiste de "*Her devenin tepesinde bir şeytan vardır*" diye geçmektedir.²²⁰ Görülmektedir ki devede “şeytanî” diye nitelenen bir güç vardır. Bir hayvanın etinde olan özelliğin onu yiyene sirayet etmesi

²¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'l-fetâvâ*, XX, 522.

²¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'l-fetâvâ*, XX, 522.

²¹⁹ Buhari, *Meğâzî*, 70; Müslim, *İman*, 21.

²²⁰ Darimi, *İsti'zân*, 38.

bilinen bir durumdur. Nitekim yırtıcı dişi bulunan hayvanların ve penceli kuşların etlerinin yenilmesi de bu sebeple yasaklanmıştır. Yırtıcı hayvanların etini yiyen insan onların ahlakı ile ahlaklanır ve bu da onların dinine zarar verir. Bu sebeple Allah bunların etlerinin yenilmesini haram kılmıştır. Bunların haram kılınmasından maksat insanların adaletle yaşamalarıdır. Deve eti de insanda şeytanî kuvvet meydana getirir. Gazabın abdestle giderilmesi konusunda ise peygamber buyurmuştur: “*Gazab şeytandandır ve şeytanda ateşten yaratılmıştır. Ateş ise su ile söndürülür. Sizden biri öfkelendiğinde abdest alsın.*”²²¹

Deve eti yiyen kimse abdest alırsa bu ondaki şeytanî kuvveti söndürür ve fesadı önlemiş olur. Abdest almayan şahısta ise bu şeytani güç kalmış olur ve bununla fesat hâsıl olur. Nitekim Arapların deve eti yiyip abdest almadıkları için sert mizaçlı ve kindar olduğu bile söylenmiştir. Buna göre Peygamber ateşte pişen şeyi yedikten sonra abdest almayı emretmiştir.

Bir şahsın kadınlara veya kendi cinsel uzvuna eliyle dokunması halinde abdestinin bozulması da bu babdandır. Çünkü her iki eylem de şehveti doğurmaktadır. Şehvetin uyanması sebebiyle abdest almak öfkelenmek sebebiyle abdest alamak gibidir. Ateşte işen şeyi yemekde böyledir. Çünkü öfke şeytandandır, şeytan da ateşten yaratılmıştır.²²²

1.5. Hacamat sebebi ile orucun bozulması

Hacamat “sağlığı koruma veya tedavi amacıyla kan alma yöntemidir”.²²³ Bu yöntemin Hz. Peygamberin devrinde hem sağlığı koruma, hemde tedavi amacı ile uygulandığı, Peygamberin bizzat kendisinin hacamat yaptırarak, sehabeleri de teşvik ettiği hadislerde bildirilmektedir.²²⁴

İbn Teymiyye bazı fakihlerin kıyasa muhalif olarak kabul ettiği konulardan biri olarak - +“hacamat sebebiyle orucun bozulması” meslesini de zikretmektedir.²²⁵ Bunlara göre oruç bir şeyin bedenden hariç olması sebebiyle değil, bedene dâhil olması sebebiyle

²²¹ Ebu Davud, **Edeb**, 4.

²²² İbn Teymiyye, **Mecmû’l-fetâvâ**, XX, 522-524.

²²³ Abdullah Köşe, Mahmut Rıdvanoğlu, “Hacamat”, **DİA**, XIV 422-423.

²²⁴ Hacamat konusunda “*En iyi tedaviniz hacamattır*” hadisi için bakınız: Buhari, **Tıbb**, 13; Müslim, **Musakât**, 62, 63.

²²⁵ İbn Teymiyye, **Mecmû’l-fetâvâ**, XX, 527.

bozulur. İbn Teymiyye bu görüşde olanların kusmak, cünüb olmak, hayız ve nifas halleri gibi bedenden dışarıya bir şeylerin çıkması haliyle orucun bozulması durumlarını göz ardı ettiklerine işaret eder.

Müellife göre şer'înin usulü ve maksatları üzerinde biraz düşünenler Şâri'in itidalle ve aşırılıktan uzak şekilde oruç tutulmasını emrettiğini görürler. Söz gelimi visal orucu (iftar etmeksizin peşpeşe oruç tutmak) uygun görülmemiş, iftar vakti girer girmez iftar edilmesi, sahur yemeğinin de geciktirilmesi emredilmiştir. Orucun en faziletlisinin Hz. Davud'un orucu gibi gün aşırı oruç tutmak olduğu belirtilmiştir. İbn Teymiyye'ye göre burada hikmet kişinin güçlü kalmasına sebep olacak şeylerin dışarıya akıtılmamasıdır. Kusuntu gıdayı, mastrübasyon meniye, hayız kadının kanını dışarıya çıkararak insanı zayıf bir duruma düşürmektedir. Ama Şâri'' burada insanın iradesi dâhilinde olanla iradesi dışında olanı ayırmıştır. Mesela gece uyurken ihtilam olmak kaçınılmaz bir durumdur. Kusma da böyledir. Rahimden hastalık sebebiyle gelen istihâza kanı da böyledir. Ama İbn Teymiyye kadının âdet halini bu yönü ile hastalık kanından farklı olduğunu söyler. Ona göre adet kanının vakti bellidir, ne zaman olacağı önceden bilinir.

Hacamat yaptıran, kan aldırın kişi bunu kendi iradesi ile yapmaktadır. Ama yaralanan insan böyle değildir. Onun kanı kendi iradesi olmadan dışarıya çıkmaktadır. İbn Teymiyye; hacamat yaptırmak, kasten kusmak, mastrübasyon yapmak veya aybaşı halinin aynı hükme tabi olduklarını, Şâri'nin bunlar arasında bir benzerlik gördüğünü ve hükümlerini birleştirdiğini söyler. Sonuç itibarıyla bu hüküm, kıyasın ölçüleri dışına çıkmaz.²²⁶

1.6. Selem akdinin kıyasa aykırı olması

Selem fıkıhta nitelikleri belirlenen vadeli malın peşin bedelle satımını ifade eder.²²⁷

Resulullah'ın (s) "Yanında olmayanı satma!" hadisinden hareketle selem akdinin kıyasa muhalif olduğu söylenmiştir. Zira âlimlerin birçoğuna göre selem akdi "kişinin yanında olmayan şeyi satması" işlemidir. Bu ise Resulullah'tan rivayet edilen hadise aykırıdır.

²²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'îl-fetâvâ*, XX, s. 528.

²²⁷ Bilal Aybakan, "Selem", *DİA*, XXXIV, 403.

Ancak İbn Teymiyye Peygamber'in Hakîm bin Hizam'ı yanında olmadığı bir şeyi satmaktan nehyetmesinin çeşitli şekillerde anlaşılmasının mümkün olabileceğini söyler.

Bu ifade şu şekillerde anlaşılabilir:

a. Burada yasaklanan şey, kişinin bir şahısdan henüz satın almadığı, yanında olmayan bir şeyi üçüncü bir şahsa satmasıdır. Bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır.

Kişinin kendi zimmetinde de olsa teslim etme imkânına sahip olmadığı bir şeyi satması konusunda da farklı görüşler vardır. Bu, satış zamanı müşteriye elde edilib edilmemesi belli olmayan bir şeyin taahhüt edilmesidir. Bu yasak, peşin yapılan selem alış-verişinde söz konusudur. Bunun hadisteki yasakla münasebeti apaçıktır. Vadeli selem akdi ise vadeli alım satım borçları gibi bir borçtur. Nitekim Kur'anda da buyurulmuştur: “*Ey İnananlar! Birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazınız.*”²²⁸

İbn Teymiyye sahabenin de selem aktinin caiz olduğuna şehadet ettiğini söyleyerek bu alışverişin kıyasa uygun olduğunu bildirmiştir.²²⁹

1.7. Mükatebe akdi

Mükatebe fıkhıta, köle veya câriyenin bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisiyle anlaşmasını ifade eder.²³⁰

İbn Teymiyye bu akdin kıyasa muhalif olduğunu iddia edenlerin, “mükatebe kişinin kendi parası ile kendi malını satın alması manasına gelmektedir, bu sebepten kıyasa muhaliftir” dediklerini söyler.

Müellif bunun böyle olmadığını, burada kölenin kendi zimmetindeki para ile kendi nefsinin satın almış olduğunu söyler.

İbn Teymiyye'ye göre bunun kıyasa aykırı görülmesinin altında yatan yanlışlık, efendinin kölenin malına da sahip olduğunu düşünmekten kaynaklanır. Oysa efendinin, kölenin zimmetindeki malın üzerinde hiçbir hakkı yoktur. Efendinin ancak kölenin

²²⁸ el-Bakara, 2/282.

²²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ül-fetâvâ*, XX, 529.

²³⁰ Fahrettin Atar, “Mükatebe” *DİA*, XXXI, 531.

bedeni üzerinde hakkı vardır. Efendisinin köle üzerindeki hakkı onun insan olarak maliyeti üzerindedir.

İkinci olarak, mükellefiyet açısından bakıldığında kölenin diğer insanlardan farkı yoktur. Nitekim iman, namaz, oruç gibi emirler onun hakkında da geçerlidir. Köle hürriyetini elde ettikten sonra, onda alacağı bulunanlar onun zimmetinde olanları talep edebilir. Kendi bedenini elde ettikten sonra onun bütün menfaatleri kendisine mahsustur. Buradaki mülkiyet mukatebe akdiyle meydana gelmiştir.

Bu hükmün kıyasa uygunluğunu gösteren bir üçüncü nokta ise “mükâtebin, bedeli ödeyemez hale gelince tekrar köleliğe geri dönmesi” konusundadır. Zira aslında bütün bedelli akitlerde durum böyledir. Söz gelimi bir satım akdinde müşteri, satın aldığı malın bedelini ödeyemez duruma gelirse, satıcının malını geri alma hakkı vardır.²³¹

1.8. İcare akdi

İslam hukukunda icare menfaatin ücret karşılığında temlik edilmesini konu alan, günümüzde kira, iş ve kısmen de istisnâ‘ akdine tekabül eden akittir.²³²

İcare akdinin “mevcut olmayan bir şeyin satılması” olması sebebiyle kıyasa aykırı olduğu iddia edilmiştir.

Bu görüşte olan fıkıhçılar verilecek olan malın veya hizmetin akit esnasında mevcut olmadığını ve mevcut olamayan bir şeyin de satılmasının caiz olmadığını ileri sürerler.

Bu konuda İbn Teymiyye’nin böyle iddiada bulunanlara verdiği cevaptan anlaşıldığı üzere müellif burada icarenin kıyasa muhalifliği konusunda iki grubu muhatap almaktadır:

- A) “Eşyaların kendisi değil, onlardan elde edilen menfaatlerin icarı caizdir” görüşünden hareketle Kur’anda da zikredilen süt annesinin icarını ve buna benzeyen suyunu kullanmak için içerisinde kaynak bulunan bir arazinin,

²³¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XX, 530.

²³² Ali Bardakoğlu, “İcare” *DİA*, XXI, 379.

meyvesine göre bir ağacın veya tarla vs. kimi mahsullerinden faydalanılacak şeylerin icarlarını kıyasa aykırı görenler.

B) Umumiyetle icarenin olmayan bir şeyin satışı olduğunu ve böyle bir akdin de kıyasa muhalif olduğunu savunanlar.

İbn Teymiyye'ye göre birinci gruptan olanlar icarein bir şeyin menfaatinin karşılığında yapıldığını, ücretle sütanne tutulması meselesinde ise bunun maddi bir şeyin, yani "kadından elde edilecek süt" karşılığında yapılmış olduğunu iddia ederler. İbn Teymiyye, bu değerlendirmeyi şaşkınlıkla karşıladığını belirtir; çünkü Kur'an'da icare akdinin meşrûyetine dair delil olarak ileri sürülen yegâne örnek "*Çocuğu sizin için emzirirlerse, onlara ücretlerini ödeyin*"²³³ ayetindeki sütannenin ücretle tutulması meselesidir. Bir meselenin kıyasa aykırı olması ancak bir yerde nassla bir hüküm sabit olduktan sonra diğer yerde başka bir nassla buna zıt olan diğer bir hüküm geldiğinde söz konusu olabilir. Oysa Kur'an'da bâtil icare akitlerine dair herhangi bir husus zikredilmediğinden "ücretle sütanne tutma" tasarrufunun kıyas açısından bâtil/fâsid olduğu nasıl söylenebilir? Böyle bir icare akdinin ne Kur'anda, ne de sünnette bâtil olduğu bildirilmemiştir.²³⁴

İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre, ücretle sütanne tutulmasının kıyasa aykırı olduğunu iddia edenler temel gerekçe olarak şunu belirtirler: "Şer'î yönden caiz olan icare akdi, arazlar üzerine yapılan bir akit olup aylar yani somut şeyler üzerine yapılmaz." Bir başka deyişle icare akdi eşyalar ve şahıslar üzerinde değil sadece onlardan elde edilecek menfaatler üzerinde yapılabilir. İbn Teymiyye bu şekilde ortaya konan genel kuralın nasslarda ve icmada herhangi bir delilinin olmadığını belirtir.

Kimileri, ücretle sütanne tutulmasını meşrû bir temele oturtmak üzere bunun aslında "emzirilecek süt" üzerine kurulu bir akit olmayıp "kadının çocuğu kucağına alması", "memesini çocuğun ağzına vermesi" gibi fiiller üzerine bina edilen bir akit olduğunu belirtmişlerdir. Oysa İbn Teymiyye'ye göre bunlar sadece birer vasıtaadır. Esas olan çocuğun sütü emmesidir. Aslı mevcut olup azar azar artan şeyler ise aslında eşya değil menfaat hükmündedirler. Yani karşı tarafın "icare akdi eşya üzerinde değil, ondan elde

²³³ et-Talak, 65/6.

²³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'ül-fetâvâ*, XX, 531.

edilecek menfaat üzerinde yapılır” argümanı kabul olunduğu takdirde bile ücretle sütanne tutmak sahih olmuş olur.

“İcar akdi kıyasa muhaliftir. Çünkü o olmayan bir şeyin satışıdır ve olmayan şeyin satışı ise caiz değildir” görüşünde olanlara gelince İbn Teymiyye’ye göre bu görüşte olanlar, icare akdini normal alışverişe kıyaslamakla hata etmişlerdir; çünkü menfaat alışverişi somut mal alışverişine kıyas edilemez.

1.9. Musarrât hayvanın satılması

Musarrât, sütü bol gözüksün diye satımdan önce birkaç gün sağılmamış süt hayvanını ifade eder. Bu şekilde sütün hayvanın memesinde biriktirilmesine tasriye denir. Aynı mânada olmak üzere muhaffele ve tahfîl kelimeleri de kullanılır.²³⁵ Musarrât hadisi diye bilinen bir hadiste tasriye yasaklanmış ve böyle bir hayvanı satın alan kimsenin sütü sağıp aldatıldığının farkına vardığında isterse hayvanı tutabileceği, isterse bir ölçek (sâ‘ = 2175 gr.) hurma ile birlikte satıcıya iade edebileceği belirtilmiştir²³⁶

İbn Teymiyye bazı âlimlerin, musarrât hayvanının geri verilmesi ile ilgili hadisin kıyasa muhalif olduğunu iddia ettiklerini söyler.²³⁷

Bu görüşte olanlara göre hadis üç açıdan kıyasa aykırıdır:

1. Bu hadis, “bir malın menfaatini elde etmek, onun riskini üstlenme karşılığındadır”²³⁸ kuralına aykırıdır. Çünkü satılan mal, sıfatında hiçbir değişiklik olmadan ve kusursuz olduğu halde geri verilmiştir. Buna göre herhangi bir tazminatın ödenmemesi gerekir.

2. Burada bir tazminat ödemek gerekli olsa bile bu hadis, tazminatla ilgili genel kurallara da aykırıdır. Çünkü tazminatlarda genel kural, “misli olan şeylerin misliyle, kıyemî olan şeylerin de kıymetleriyle tazmin edilmesi” kuralıdır. Süt emsali bulunan şeylerdendir. Buna göre sütün karşılığında süt verilmelidir. Burada ise sütün karşılığında hurma verilmesi öngörülmüştür.

²³⁵ Musarratla ilgili bkz. Şükrü Özen, “Musarrat”, **DiA**, XXXI, 240-241.

²³⁶ Ebu Hureyrenin rivayet ettiği bir hadiste Peyğamber böyle buyurur: “*Ne devenin, ne de koyunun memelerini şişirtmeyin. Bir kişi musarrat hayvanı alıp da sütünü sağdıktan sonra durumu anlarsa seçim kendisine aittir: isterse o hayvanı yanında tutar, isterse geri verir. Ve bir ölçekte hurma verir*”. Bkz. Muslim, **Buyû**’, 11

²³⁷ İbn Teymiyye, **Mecmû’l-fetâvâ**, XX, s. 556.

²³⁸ İbn Mace. **Ticaret**, 43.

3. Sütün karşılığında hurma veriliyor olsa bile bu hadis bir başka açıdan kıyasa aykırıdır; çünkü hadiste, sağılan sütün miktarı ne olursa olsun, malı geriye verirken bir sa' hurma verilmesi emredilmektedir.²³⁹

Hadiste yer alan hükmü esas alanlara göre ise bu hadis, genel kurallara uygun bir hadistir. Hadisin kurallara aykırı olduğu varsayılsa bile aslolan kurallar değil hadistir. Nitekim burada başka asıllar da vardır. Asılların biri diğeri ile çatışmayıp hepsinin birbiriyle uyum içerisinde olmaları zorunludur. Çünkü bütün asılların kaynağı ilahi vahiydir.²⁴⁰

İbn Teymiyye, hadisteki hükmü kıyasa aykırı görenlerin iddialarını sırayla ele alarak cevaplar.

1. “Satılan mal kusursuz ve sıfatında bir değişiklik bulunmaksızın geri verildi” sözü hakkında malın yalnızca bu iki sebeple geri verilebileceğini gösteren bir kural bulunmadığını belirtir. Nitekim bir kimse, tedlis (malın bazı keyfiyetlerini gizletme) sebebiyle de satın aldığı bir malı geri verebilir. Eğer satıcı “malımda filan keyfiyetler” vardır derse ve sattıktan sonra bunun aksi olan bir durum meydana çıkarsa bu zaman bu tedlis olur. Peygamber (s) şehir kenarında alıcılar tarafından karşılanan ve “elinizdeki malların fiyatı şu kadardır” diye mallarına fiat biçilen kervan sahiplerinin gerçek fiatın şehirde daha yüksek olduğunu öğrendikleri zaman muhayyer olduklarını, alışverişi bozup mallarını geri alabileceklerini belirtmiştir.²⁴¹

2. “Menfaat, risk karşılığındadır” genel kuralına gelince; musarrat hadisi İbn Teymiyye’ye göre ilim ehlinin nazarında ondan daha sahihtir. Bunun yanında musarrat hadisi ile bu kural arasında da bir tutarsızlık yoktur. Burada “menfaat” hayvan müşterinin yanında olduğu sırada ondan elde edilen şeylerdir. Hâlbuki süt, satım akdi esnasında hayvanın memesinde olan süttür.

3. Süt gibi misli bir mal karşılığında süt değil de hurma verilmesini ise İbn Teymiyye şu şekilde izah eder: Satım akdi esnasında hayvanın memesinde olan sütle müşterinin

²³⁹ Bu konuda hadisin kıyasa aykırı olduğu yönler için bkz. Serahsî, *Usûl*, I, 341; Sarduşşeria, *et-Tavdîh*, II, 9.

²⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XX, 557.

²⁴¹ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-fetâvâ*, XX, 557.

yanındayken meydana gelen süt karışabilir. Bu durumda sütün gerçek miktarını bilmek zor olur. Şâri' satıcı ile müşteri arasında anlaşmazlık olmasın diye sütün karşılığında verilecek cins ve ölçüsünü kesin bildirmiştir. Şayet süt karşılığında süt verilecek olsaydı bu, sağılan süttten ya az ya da çok olabilir, bunda ise riba ihtimali olabilirdi. Kendi cinsinden olmayan bir mal verildiğinde ise yapılan işlem, bir ölçek hurmaya karşılık olarak miktarı bilinmeyen süt satın alınması işlemidir.

4. İbn Teymiyye, süt karşılığında başka bir şey değil de niçin hurma verildiğini ise şu şekilde izah eder: Hurma da tıpkı süt gibi Medine halkının yediği ölçekle ölçülen bir gıda maddesidir. Her ikisi de hiçbir imalata tabi tutulmadan yenilip içilebilir. Ama örneğin buğday ve arpa öyle değildir. Bazı işlemler yapılmadan gıda için müsait olamazlar. Buna göre hurma, gıda maddeleri arasında süte en yakın olanıdır.²⁴²

1.10. Kişinin saf gerisinde namazı tek kılması

İbn Teymiyye bazılarının safın gerisinde tek başına namaz kılmakla emr olunmalarının kıyasa muhalif olduğunu iddia ettiklerini söyler.²⁴³ Nitekim sünnette varid olduğu şekliyle imam önde tek başına durmaktadır. Onun arkasında erkeklerin safı, onlardan arkada da başka kadınlar olmasa bile kadın tek başına durarak namazını kılar.

İbn Teymiyye bu iddianın da eassının olmadığını söyler. İmamın öne geçmesi ittifakla sünnettir. İmama uyanlarsa imamın gerisinde saf tutarak namaza dururlar. Bu hüküm üzerinde ittifak vardır. Bu iki konu birbirine karıştırılmamalıdır. İmam önde olup cemaat onu görecektir şekilde arkasında saf tutarsa en kâmil şekilde namaz kılmış olurlar. Kadının yanında onunla namaz kılacak kadın yoksa o zaman tek başına, erkeklerin safına karışmadan imama uyar.

İbn Teymiyye burada kadının durumunun iki şeye delalet ettiğini söyler:

- a) “İhtiyaç zamanında vaciblerin hükmü düşer” kuralı gereğince bu durum kıyasa uygundur. Kişinin başkaları ile namazda saf tutması vaciptir. Ama bu mümkün olmadığı takdirde hükmü vacib olmaz. Bunun gibi bir çok farz ve vacip ameller

²⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû'ül-fetâvâ*, XX, 558.

²⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmû'ül-fetâvâ*, XX, 558.

ihtiyaç zamanında yükümlülükten düşer. Nitekim bazı fakihlere göre ihtiyaç anında bazı kişilerin namazı imamın önünde kılması caiz olur. Saf tutmak diğer bazı hususlara nisbetle daha vacip hükmünde değildir. Bir ihtiyaca binaen camaat halinde bazı vaciblerin hükmü düşdüğü gibi saf tutma zorunluluğu da düşer.

- b) “Yapılmasında aciz kalınan amellerin yükümlülüğü düşer”. Bu da genel kuraldır. Allah kuluna aciz kalacağı bir şeyi yüklemez, o amelin yükümlülüğünü ondan kaldırır.²⁴⁴

1.11. Akrabaların diyet ödemesi

İbn Teymiyye'nin dikkat çektiği kıyasa muhalif olduğu iddia edilen hususlardan biri ise “yanlışlıkla adam öldürme” olaylarında âkilenin yani kişinin birinci dereceden erkek akrabalarının diyeti ödeme konusudur. Bunun kıyasa muhalif olduğunu söyleyenlere göre genel kural “bir şeyi telef eden kimse telef ettiği şeyin karşılığını bizzat kendisi ödemelidir”. Bu kuraldan hareketle akrabalara diyetin yüklenmesi kıyasa muhaliftir.²⁴⁵

İbn Teymiyye'ye göre diyetin akrabalar tarafından ödenmesi hem maslahata hem de kıyasa uygundur. Konuya maslahat açısından bakıldığında bunun hem katilin hem de maktulün velilerinin maslahatına uygun olduğu görülür. Zira maktulün diyeti büyük bir yekün tutmakta olup adam öldüren şahsın tek başına bunun altından kalkması zordur. Hata sonucu öldürmelerde insan özür sahibidir. Bu sebepten diyet tamamıyla ona yüklenmemekle kendisine kolaylık gösterilmiştir. Aksi takdirde onun açısından büyük bir zarar söz konusu olacaktır. Diğer yandan maktulün kan bedelinin ödenmesi de vacib olduğundan Şâri' yardım ile onun desteklenmesi için akrabalarını yükümlü kılmıştır.

Konuya kıyas açısından bakan İbn Teymiyye bunun kıyasa uygunluğunu şu şekilde belirtir: Akrabaların bu yükümlülükleri tıpkı yakınların nafakasını temin etmek, fakir ve miskinlere yardımda bulunmak veya düşman elinde esir olan yakını fidye

²⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'îl-fetâvâ*, XX, 559.

²⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'îl-fetâvâ*, XX, 552.

ile azat etmek türündeki yükümlülüklerdendir. Burada diyet yükümlüsü olan kişi de diyeti sebebiyle bir tür esir konumundadır.²⁴⁶

İbn Teymiyye'ye göre yüksek meblağda, kişinin gücünün yetmeyeceği diyetlerin onun yakınları tarafından ödenmesi Şâri'nin toplumun menfaat ve maslahatını gözetmesi sebebiyledir. İnsanları zengin ve fakir diye ayıran Allah, toplumun maslahatını yoksulların eksikliklerinin tamamlanması ile gerçekleştirir. Yoksullara sadaka emri, fakirlere zararı verceği için faizin yasaklanması da bu türdendir.²⁴⁷

1.12. Fasid olan haccı sonuna kadar devam ettirmek.

İbn Teymiyye, kıyasa muhalif olarak görülen “bozulan hacc ve umreyi devam ettirmenin gerekliliği” hükmünü ele alırken bu emrin nassla sabit olduğunu belirtir.²⁴⁸ Bunu kıyasa aykırı görenler, namaz vb. diğer ibadetlerin bozulduğunda devam ettirilmemesini örnek gösterirler.

İbn Teymiyye'ye göre bütün ibadetler böyle değildir. Oruç ibadeti de oruçlu orucunu bozduğu zaman İftar vaktine kadar oruçlu gibi davranır. Bu konuda da Allah “*Orucu geceye kadar tamamlayın*” (el-Bakara, 2/187) buyurmaktadır. İbn Teymiyye hacla oruç arasında benzer vasfa da dikkati çekmektedir. Orucun kendine mahsus sınırlı bir süresi vardır. Orucun bitiş vakti günbatımıdır. Hac ibadeti de böyle olup onun da kendine has Arafat, Müzelife, Mina gibi eda edildiği yerler ve Arefe günü gibi belli vakitleri vardır. Bu zaman ve mekânlara ulaşmadan hacc ifsad olsa bile devam etmek gerekir. Nitekim günbatımından önce orucu bitirmek de söz konusu olamaz. Namazda ise durum farklıdır; çünkü namazı fasid olan kişi onu yeniden kılmalıdır. Çünkü namaz vakti çıkmadan onu yenilemek mümkündür. Hac ve oruç ise böyle değildir.²⁴⁹

²⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'îl-fetâvâ*, XX, 553.

²⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'îl-fetâvâ*, XX, 554.

²⁴⁸ el-Bakara, 2/196.

²⁴⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'îl-fetâvâ*, XX, 568-569.

SONUÇ

Fıkhî hükümleri elde etmede akli bir yöntem olan kıyas delilinin İbn Teymiyye gibi ehl-i hadis, Selefi-Hanbelî çizgiyi takib eden bir fakihin usulünde nasıl bir yere sahip olduğunun incelenmesi son derece önemlidir. Zira bu, yalnızca ehl-i hadis çevrelerin dinde reyin rolünün ne olduğu sorucuna cevap vermekle kalmayacak aynı zamanda “akıl – nakil” arasında denge arayışında ehl-i hadisin nerede konumlandığını da gösterecektir.

Çalışmamızda ulaştığımız sonuçları şu şekilde ortaya koymamız mümkündür:

1. İbn Teymiyye'nin kıyas anlayışını özgün kılan noktaların başında “kıyasın alanı” meselesi gündeme gelir. Usul literatüründe kıyasın hucciyetini kabul eden usulcüler, kıyasın alanını “nasslarda ve icmada hükmü yer almayan mesele” şeklinde ortaya koydukları halde genel olarak kıyasın sözlük ve terim anlamları konusunda kendisine kadarki ehli-sünnet usulcülerinden farklı bir şey söylemeyen İbn Teymiyye'nin bu konuda genel anlayıştan ayrılarak nispeten Zâhirîlere yaklaştığı görülür. Zira diğer usulcüler, “nasslarda veya icmada hükmü yer almayan olay” ifadesine yer verdikleri halde, İbn Teymiyye'ye göre nasslar, bütün olayların hükümlerini kapsar.

2. Kıyasa uymanın zorunluluğunun aklî bir zorunluluk mu yoksa dinden mi kaynaklandığı tartışmalarında İbn Teymiyye, bunu dinî bir zorunluluk olarak görenlerin tarafında yer alır. İbn Teymiyye'ye göre nasslardan hüküm istinbat etmek ve bu istinbat sonucunda elde edilen hükmün dinden olduğuna inanmak ve gereğiyle amel etmek sonuç itibarıyla dinî bildirimden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte akıl da dinî bildirimini destekler.

3. İbn Teymiyye'nin kıyas tartışmalarında yüzleşmek durumunda kaldığı sorunlardan biri de Ahmed b. Hanbel'in kıyas karşısındaki tavır ve konumudur. Bilindiği gibi başta öğrencilerinin yazdığı Mesâil kitapları olmak üzere usul literatüründe Ahmed bin Hanbel'den kıyasa başvurmanın aleyhine bir takım rivayetler sadır olmuştur. İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in bu görüşünü tevil etmiş, onun aslında kıyasa değil,

sahih nass, sahih sünnet olduğu zaman kıyası kullanmağa karşı olduğunu beyan etmiştir. İbn Teymiyye'ye göre Kitap ve sünnetteki nasrlara zıt olmadığı takdirde İmam Ahmed kıyas ve akli delillerin kullanılmasında bir sakınca görmez. Böylece İbn Teymiyye, bir yandan kıyas konusunda kendi bakış açısını ortaya koyarken diğer yandan da bu bakış açısının Ahmed b. Hanbel'in bakış açısıyla da uyumlu olduğunu, bu suretle kendisinin ehl-i hadis ve Hanbelî çizgiden kopmadığını da ima etmiş olmaktadır.

4. İbn Teymiyye, çoğu usul kitabında kıyasın hucciyeti lehinde Kur'an'dan getirilen "itibar" emrini delil olarak kullanmasının yanında onlardan farklı olarak kıyasın bilfiil Allah tarafından da icra edildiğini gösteren örnekler serdeder. Bu bağlamda o, Allah'ın kulları için verdiği misalleri kıyasın hucciyetine dair delillerden biri olarak kabul eder. Aslında bu, Şâri açısından kıyasın yalnızca me'mûr bir şey olmayıp aynı zamanda ma'mûl bir şey olduğunu da göstermektedir.

5. İbn Teymiyye'nin kıyasın hucciyetine ilişkin en orijinal yaklaşımlarından biri de "kıyas" ile Kur'an'da yer alan "mîzan" kavramını özdeş kabul etmesidir. Buna göre kıyas, Allah'ın Kur'an'la birlikde nazil ettiği Mizanın bir gereğidir. Kuranda geçen "*İnsanların doğru (adaletli) hareket etmeleri için peygamberlerle kitap ve Mizan (ölçü) indirdik*" ifadesinden hareketle Kur'an'la beraber mizanın, yani ölçü ve adaletin de Allah tarafından insanlara verildiğini bildiren müellif "**itibar**"ı bu adaletin, ölçünün bir gereği sayar. Bir şeyi benzeri ile "itibar" yani kıyas etmeyi Allah'ın insan kalbine yerleştirdiği bir meleke olarak kabul eder. Geniş perspektiften bakıldığında dinde akıl ve nakil arasında bir çatışma olmadığını ispat sadedinde müstakil eser ve risaleler yazmış olan İbn Teymiyye'nin, fıkıh usulüne ilişkin bu spesifik alanda bu görüşün izdüşümü mahiyetinde bir çıkarımda bulunduğu görülmektedir. Böylece ehl-i hadisin tarih boyunca reyî mahkûm eden, mezmûm olarak addeden ve böylece bir tür "akıl karşıtı" jargon üreten söylemlerinin aksine İbn Teymiyye ehl-i hadis ve Hanbelîlik adına "akıl-nakil" birlikteliğini vurgulayan yeni bir söylem ortaya koymuştur.

6. İbn Teymiyye farklı mezheb ve meşrepten olan kıyas inkârcılarını bu inkârlarından dolayı tenkit etmiştir. İbn Teymiyye bu grupları Kitap ve sünnetle sabit olan kıyası redd etmek ve nasrları anlamakta yetersizlikle itham etmiştir. Bu konuda İbn Teymiyye'nin karşıtlarına yönelik esas üzerinde durduğu delil, ictihadın meşruiyeti konusunda Müslümanların icma etmiş olmasıdır.

7. İbn Teymiyye kıyası meşrûiyet açısından sahih ve fasid olmak üzere ikiye ayırır. Sahih kıyas şeriatte varid olan kıyasdır. Sahih kıyas, şartlarına uygun bir şekilde yapılan kıyas olup “birbirine benzeyenleri bir araya getirmek, birbirinden farklı olan şeyleri ayırmak” esasına dayalıdır. Bu tür kıyas, hiçbir zaman nassa aykırı olmaz. Fâsit kıyasa gelince bu “aslında birbirine benzemeyen iki şeyi birbirine benzetmek”tir. Nass kıyasın fesadın delalet ederse kıyas bâtil olur. Yine kıyasla elde edilen hüküm şer’ata ters düşerse o zaman kıyas bâtil olmuşdur demektir.

8. Mahiyet olarak kıyası fikhî kıyas ve mantıki kıyas olarak ayıran İbn Teymiyye mantıkçılara itiraz olarak fikhî kıyasın da bilgiye ulaşma yöntemi olarak mantıki kıyasdan farkının olmadığını söyler. Ona göre mantıkçıların kıyasının aklî alanla, fikhîlerin kıyasının dinî alanla sınırlandırılmasının bir temeli yoktur.

9. Fikhî hükümlerde illet ve hikmetin önemine dikkat çeken İbn Teymiyye, Eş’arî kelamcılığından etkilenen bazı Hanbelî, Şâfiî ve Mâlikîlerin illet ve hikmeti önemsemeyen tutumlarını eleştirmiştir. Böyle bir tutumun hem selevin metoduna ve sarîh akla zıt olduğunu söylemiştir.

10. İbn Teymiyye’nin fikhî düşüncesinin esasını oluşturan tezlerinden birisi olan nassların bütün hükümleri içine aldığı görüşü kıyasla ilgili fikirlerine de yansımaktadır. Buna göre nasslar bütün şer’î hükümleri ihata etmekte olup kıyas, aslında nassı elde edememiş veya delaletini anlayamamış olan müctehidin başvurabileceği bir ictehad yöntemidir. Kıyas ya bir imkânsızlık sebebiyle başvurulmuş bir işlem veya nass yoluyla elde edilen bir hükmün akla da uygun olduğunun ispat edilmesi için yapılan bir aklî sağlama yöntemidir.

KAYNAKÇA

- el-ACEM, Refik, *Mevsuatu Mustalahati İbn Teymiyye*, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 2003.
- AHMED B. HANBEL, *Müsned*, (tah. Şuayb Arnaut), ys, Muessesetu'r-Risale, 2001.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, "Füru", *DİA*, XIII, 249-250.
- ÂL-U MANSUR SALİH BİN ABDULAZİZ, *Usulu'l-Fıkh ve İbn Teymiyye*, (doktora tezi) ys: Daru'n-Nasr li tab'ati'l-İslamiyye, 1985.
- ÂL-U TEYMIYYE (Mecduddin İbn Teymiyye, Şihabuddin İbn Teymiyye, Takiyuddin İbn Teymiyye), *Müsevedde*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire: Matba'tu'l-Medeni, 1964.
- ÂMİDÎ, Seyfuddin Ebulhasan *el-İhkam fi Usûlü'l-Ehkam*, (tah. ?), Kahire: Metbaatu Muhammed, 1968.
- APAYDIN, Yunus, "Karz" *DİA*, XXIV, 520-525.
- , "Kıyas", *DİA*, XXVI, 529-539.
- ATAR, Fahrettin, "Mükatebe" *DİA*, XXXI, 531-533.
- AYBAKAN, Bilal, "Selem", *DİA*, XXXIV, 402-405.
- el-BAĞDADÎ, Ebu'l-Vefâ Ali ibn Akîl *el-Vâdih fi usûli'l-fıkh*, (tah. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1999.
- BARDAKOĞLU, Ali, "Havale", *DİA*, XVI, 507-512.
- , "İcare", *DİA*, XXI, 379-388.
- , "İstihsan" *DİA*, XXIII, 339-347.
- el-BEDEVÎ, Yusuf, *Makasıdu's-şer'îyye inde İbn Teymiyye* (doktora tezi), Umman: Darun-Nefais, 2004
- el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *Cami'u's-Sahih* tah. Muhammed el-Nasır, ys: Daru Tavqu'n-Necat, h. 1422.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Muhammed b. Ebu Bekir, Şemseddin, *İ'lâmu'l-muvakkı'in an Rabbi'l-âlemîn*, (tah. Muhammed Abdüsselam İbrahim), Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991.

- , *Esmâ'u müellefâtu Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye* tah. Dr. Salahaddin Muneccid, Beyrut: Daru'l-Kitab, 1983.
- el-CÜVEYNÎ, İmamı'l-Harameyn, *El-Burhan fi Usuli'l-Fıkh* (tah. Salah b. Muhammed b. Uveyda), Beyrut: Darulü'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1997.
- CESSAS, Ebu Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (tah. Ebu'l-Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûnu'l-İslâmiyye, 1994.
- CÜRCANÎ, Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Te'rifat* (tah. hey'et), Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1983.
- DÂRİMÎ, Ebu Muhammed Abdullah, *Sünen*, (tah. Hüseyin Selim Esed ed-Darani), Riyad: Daru'l-Muğni li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2000.
- DUMAN, Soner "Er-Redd Ale'l-Mantıkıyyin Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fıkhî Kıyas İle Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri", *"Hikmet Yurdu"* Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Yıl: 3, C: 3, S:6, Temmuz-Aralık, 2010, s. 193-210.
- , *"Er-Redd Ale'l-Mantıkıyyin Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fıkhî Kıyas İle Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri"* Hikmet Yurdu Dergisi. Temmuz-Aralık 2010, ss. 193 – 210.
- , *İbn Teymiyye'nin Fıkh Düşüncesi*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2013.
- , *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul: İSAM, 2009.
- , *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*, İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2010.
- EBU DAVUD, *Sünen*, (tah. Muahmmed muhyiddin Abdulhamid), Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- EBU YA'LA EL-FERRA, Muhammed İbnü'l-Hüseyin, *el-Udde fi Usul'l-fıkh* (tah. Ahmed b. Ali el-Mubarekî), yy?, 1990.
- EBU ZEHRA, Muhammed *İbn Teymiyye Hayatuhu ve Asruhu – Arauhu ve Fıkhuhu*, Kahire: Daru'l-fıkri'l-Arabi, 1977.
- el-KELVEZÂNÎ, Mahfûz Ebu'l-Hattâb *et-Temhîd fi Usûli'l-Fıkh*, (tah. Muhammed b. Ali b. İbrahim), Cidde: Daru'l-Medenî, Ummu'l-Gurâ Ünversitesinin yayını, 1985.
- el-KERMÎ, Zeynuddin Mer'i, *Kevakibu'd-Durriye fi Menakibi'l-Muctehidi İbn Teymiyye*, tah. Necm Abdurrahman Halef, Beyrut: Daru'l-Ğarbu'l-İslami. 1986.

- FERRUH, Ömer, *İbn Teymiyyetu'l-Muctehid Beyne Ahkamu'l-Fukaha va Hacatu'l-Müctema*, Beyrut: Daru Lübnan, 1991.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, (tah. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfî), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.
- İBN HAZM, Ebu Muhammed, *el-İhkam*, (tah. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut: el-Afagu'l-Cedide, ts.
- İBN KUDÂME, Ebu Muhammed Muvaffakaddin, *Ravdatü'n-nâzir*, (tah?) ys. Muessesetu'r-Reyyan li't-Tabaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 2002.
- İBN MACE, *Sünen*, (tah. Muhammed Fuad abdulbagi), ys. Daru-İhyai'l-Kütubi'l-Arabiyye, ts.
- İBN MANZÛR, Muhammed Ebu'l-Fadl, *Lisanu'l-Arab*, (tah?) Beyrut: Daru's-Sadir, h. 1414
- İBN RECEB, Abdurrahman Ebulferec, *Zeyl ala tabakatu'l-Hanabile*, tah. Abdurrahman b. Suleyman el-Useymin, 1. Baskı. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan. 2005.
- İBN TEYMİYYE, Takiyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed bin Abdülhalim, "Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye", (tah. Muhammed Reşad Sâlim), Riyad: Câmîiatu'l-İmâm Muhammed bin Suûd, 1986.
- , *Der'u Tearuzi'l-Akli ven'n-Nakl*, (tah. Muhammed Reşad Salim), Beyrut: Daru Künuzi'l-Edebiyye, 1978.
- , *el-Mu'cizetu ve Keramati'l-Evliya*, (tah. Mustafa Abdulkadir A'ta), Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmîyye, 1985.
- , *er-Redd ale'l-Mantıkıyyin*, (tah. Refik el-Acem), Beyrut: Daru'l-Fikri-Lübnani, 1993.
- , *er-Risaletu't-Tedmiriyye*, (tah ?), 2. Baskı, Riyad: Camiatu'l-İmam Muhammed bin Suud el-İslamiyye, h. 1400.
- , *Mecmuatul-Mesail*, (tah. Muhammed Aziz Şems), Mekke: Daru'l-İlmi'l-Fevaid, h. 1422.
- , *Mecmûu'l-fetâvâ*, (tah. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım), Medine: Mecme'u Meliku'l-Fehdi li-Tabaati Mushefi's-Şer'if. 1995.
- İBNU'L-ARABÎ, Ebu Bekr, *El-Mahsul* (tah. Husyn Ali Bedri, Said Fevde), Umman: Daru'l-Beyarig. 1999
- İBNU'L-İMAD, Şehabeddin, *Şezeratu'z-Zeheb*, (tah. Mahmut el-Arnaut), Dimaşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, ts.

KALLEK, Cengiz, “Mecmûu Fetâvâ”, *DİA*, XXVIII, 277.

KARAMAN, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1989.

el-KEFEVÎ, Ebu Beka, *Külliyat mu'cem fi mustalahati ve'l-furuki'l-lugaviyye*, (tah. Mhammed el-Mısri, Adnan Derviş.), Beyrut: Müessesetu'rü-Risale, ts.

KOCA, Ferhat , “İbn Teymiyye, Takiyuddin”, *DİA*, XX, 391-405

-----, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi*, Ankara : Ankara Okulu Yayınları, 2002.

-----, “Menat” *DİA*, XXIX, 119-121.

KÖŞE, Abdullah, Mahmut Rıdvanoglu, “Hacamat”, *DİA*, XIV, 422.

MÜSLİM, İbnu'l-Heccac, *Sahih*, tah. Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut: Daru-İhyau-Turasu'l-Arabi, ts.

ÖZEL, Ahmet, “Asıl”, *DİA*, III, 473.

el-PEZDEVÎ, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (Keşfü'l-esrâr ile birlikte, tah ?), yy., Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts.

SADRÜŞŞERİA, es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavdîh Şerhu't-Tenkîh*, (et-Telvîh ile birlikte), (tah. ?), Mısır, Mektebetü's-Sabîh, yy

es-SERAHSÎ, Ebu Sehl Muhammed, *Usûl*, (tah.?), Beyrut: Daru'l-Marife, ts.

ŞABAN, Zekiyuddin, *Usulu'l-Fikhî'l-İslami*, Beyrut: Daru'l-Kütüb, 1971.

eş-ŞÂTİBÎ, İbrahim bin Musa *Muvâfagât* (tah. Ebu Ubeyde b. Hasan Âli-Selman), yy? 1997.

ŞENER, Abdulkadir, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1974.

eş-ŞEVKANÎ, Muhammed, *İraşadu'l-Fuhul*, (tah. Şeyh Ahmet İnaye), ys. Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1999.

eş-ŞÎRÂZÎ, Ebu İshak, *el-Luma fi-Usûlu'l-Fikh*, (tah?), yy. 2003.

et-TEHANEVÎ, Muhammed Ali, *Keşşaf İstilahati ve'l-fünun*, tah. Ali Dahruc, Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996.

eI-UTEYŞAN, Suud b. Salih *Menhecu İbn Teymiyye fil-fikhî*, Riyad: Mektebetu'l-Ubeygan, 1999.

ez-ZERKEŞÎ, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *El-Bahrul-Muhît fi Usûl'il-fikh*, (tah. ?), yy? 1994.

ÖZGEÇMİŞ

1975 yılında Azerbaycan'ın Gazah kentinde dünyaya geldi. 1991 senesinde Gazah 1 sayılı Orta Mekteb'den mezun oldu. 1998 de Bakü Kafkas Üniversitesi'nde lisans eğitimine başladı. 2004'te mezun oldu. 2008-2009 senelerinde Mısır Arap Cumhuriyeti'nde dil ve şerfî bilimler eğitimi aldı. 2011 senesinde Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukûku Bilim dalında yüksek lisans eğitimine başladı.

Evlidir, 3 çocuğu var.

İyi derecede Arapça, orta derecede Rusça bilmektedir.