

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KLASİK MANTIKTA VE İSLÂM HUKUK METODOLOJİSİNDE KIYAS

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUSTAFA BOZKURT

ADANA / 2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KLASİK MANTIKTA VE İSLÂM HUKUK METODOLOJİSİNDE KIYAS

MUSTAFA BOZKURT

Danışman: Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Ali ÇETİN

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Tuna TUNAGÖZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2019

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

(Danışman)

Üye: Doç. Dr. Ali ÇETİN

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Tuna TUNAGÖZ

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2019

Prof. Dr. Serap ÇABUK

Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 16 /05 / 2019

Mustafa BOZKURT

ÖZET

KLASİK MANTIKTA VE İSLÂM HUKUK METODOLOJİSİNDE KIYAS

MUSTAFA BOZKURT

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ

Mayıs 2019, 109 sayfa

El-Mustasfâ'sı bağlamında Gazzâlî'nin mantıkî kıyas ve fikhî kıyas anlayışını tahlil ettiğimiz bu çalışma giriş ve sonuç hariç üç bölümden ibarettir. Giriş kısmında araştırmanın önemi, amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynakların tanıtımını yaptık. Gazzâlî'nin mantıkî kıyası ile fikhî kıyası arasında etkileşim olup olmadığını ve fikhî kıyasın yerine mantıkî kıyası koyup koymadığını araştırdık. İlk bölümde müellifin mantıkî kıyası, ikinci bölümde fikhî kıyası nasıl ele aldığını inceledik. Üçüncü bölümde ise Gazzâlî'nin bu iki kıyas arasında ifade veya işaret ettiği benzerlik ve farklılıkları tespit ettik. Gazzâlî'nin mantıkî kıyasta yeni kavramlaştırmalara gittiğini, mantıkî kıyası fikhî kıyası iptal etmeden bir çıkarım yöntemi olarak önerdiğini tespit ettik.

Anahtar Kelimeler: Mantıkî kıyas, Fikhî kıyas, Gazzâlî, El-Mustasfâ.

ABSTRACT**SYLLOGISM IN CLASSICAL LOGIC AND METHODOLOGY OF ISLAMIC
JURISPRUDENCE****MUSTAFA BOZKURT****Master Thesis, Department of Philosophy and Religious Studies****Supervisor: Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ****May 2019, 109 pages**

This study that we examine the logical and jurisprudential syllogism understanding of el Ghazali consists of three chapters except the entrance and conclusion. We aim at finding out whether there is interaction between the two types of syllogism or not and whether he suggests logical syllogism in place of jurisprudential syllogism or not. In the first chapter, we examine el Ghazali's understanding of logical syllogism, in the second chapter, we examine his understanding of jurisprudential syllogism. And lastly in the third chapter we find out the differences and similarities of these two as expressed or indicated by el Ghazali. We have seen that el Ghazali suggests some new terms instead of traditional logical ones and he suggests logical syllogism as a method of inference in islamic jurisprudence without cancelling jurisprudential syllogism.

Keywords: Logical syllogism, Jurisprudential syllogism, Ghazali, El-Mustasfa.

ÖN SÖZ

Evveleminde bize sayısız nimet veren Yüce Allah'a hamd ve kutlu elçisine salât ve selam ederiz. Yaratılmışın en şerefli olma payesi verilen insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliği onun düşünme özelliğidir. İlk insan ile başlayan düşünce, tarih boyunca insanlık gelişme katettikçe gelişmiş ve zamanın akışı içinde sistemli hale gelmiştir.

"Düzgün ve doğru düşünme kurallarının ve biçimlerinin ilmi" veya "zihni, kendisine riayet edildiği takdirde düşüncede (akıl yürütmede), hatadan koruyan bir alet-i kanuniye" diye tarif edilen mantık da düşünceyi hatalardan arındırmayı, doğru düşünmeyi amaç edinen ilimdir. Bilindiği gibi mantık ilminin kurucusu Aristotelesteles (m.ö: 384-322) olmuştur. Her ne kadar ondan önce İran, Hint ve Yunan'daki filozoflar mantık üzerinde çeşitli düşünceler serdetmişlerse de bu ilmi ilk defa sistemli bir şekilde ele alma ve disiplin haline getirme şerefi Aristotelesteles'e aittir.

İslâm düşünce tarihinde ise mantık çalışmalarının Aristoteles'in eserlerinin Arapçaya çevrilmesiyle başladığı kabul edilir. İlk Müslüman filozof olarak bilinen Kindî (ö. 872) bazı çalışmalar yaptıysa da asıl mantık çalışmalarını mantığı Arapça'da adeta yeniden kuran, bu ilmi kendinden sonraki Müslüman mantıkçıları tarafından da takip edilen tasavvurât ve tasdikât olmak üzere iki bölüm halinde ele alan muallim-i sâni ünvânıyla maruf Fârâbî (ö. 950) yapmıştır. Ondan sonra da özgün eserler ortaya koyan, mantık ilmini kemale erdiren öğrenmesi ve öğretilmesi kolay bir sanat haline getiren ve eserleriyle kendisinden sonra Gazzâlî de dâhil olmak üzere bu alanda yapılan bütün çalışmalara kaynaklık eden İbn Sînâ (ö.1037) gelir. Ancak bu iki filozof sonrakilerin takip ettiği en önemli iki isim olmakla beraber mantığın meşruiyet kazanması ve İslâmi ilimlere mal edilmesi onların eliyle değil, Gazzâlî sayesinde olmuştur.

Gazzâlî mantık ilminin meşrulaşmasını sağlamış, onu usûl ilimlerine uygulamış ve hatta mantık ilmini bilmeyenlerin ilmine güven olmayacağını iddia etmiştir. Onun sayesinde mantık, asırlardır medreselerde okutulan derslerden biri olmuştur. Netice itibarıyla, fıkıh usûlü ile mantık ilmi arasındaki irtibat açısından Gazzâlî'nin bir dönüm noktası olduğu kabul edilegelmiştir.

Klasik mantıkta, tümelden başlayıp tümel ya da tikel bir hükme ulaşılan tündengelim (ta'lil), tikelden hareketle tümel bilgi elde edilen tümevarım (istikrâ) ve

tikelden tikel bir sonuca varılan analogi (temsil) olmak üzere üç tür akılyürütme metodu vardır. Kıyas ise tûmdengelimin en mükemmel şekli olup, mantığın temel konusudur.

Fıkıh usûlünde genel olarak benimsenen dört delilden biri olan kıyas konusu, üzerinde kuşatılması zor birçok yazılı birikimin olduğu, birçok teorik tartışmanın yaşandığı ve pek çok ihtilafın zuhur ettiği bir konudur.

Alanyazını incelediğimizde Gazzâlî mantığına ve Gazzâlî'nin fıkıh usûlüne dair çeşitli çalışmaların bulunduğunu ancak hem mantık hem de fıkıh usûlü alanında velûd bir âlim olarak, müellifin bu iki ilimdeki kıyas anlayışını karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışma tespit edemedik. Bu yüzden Gazzâlî'nin son büyük eseri, *el-Müstasfâ* bağlamında mantıkî ve fikhî kıyası karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışma yapma ihtiyacı duyduk. İlk defa, Gazzâlî, *el-Müstasfâ* adlı fıkıh usûlü eserine mantık mukaddimesiyle başlamıştır. Bu mukaddimenin sadece fıkıh usûlü için değil tüm ilimler için geçerli ve gerekli görmüş, bu ilmin İslâmî ilimler içinde meşrulaşmasını sağlayarak İslâm mantık tarihinde dönüm noktası olmuştur. Gazzâlî'nin, bu eserini mantıkî kıyas ve fikhî kıyas konuları arasındaki muhtemel benzeşme, etkileşimler ve farklılıklar açısından inceledik. Esas olarak mantıkî kıyas anlayışını *el-Müstasfâ*'daki mantık mukaddimesi üzerinden ele aldık ancak yeri geldikçe konuların daha iyi anlaşılması için kendisinin de mukaddime boyunca tafsilat için sürekli salık verdiği *Mi'yâr'ul-İlm* ve *Mihakk'un-Nazar* adlı eserlerine sıkça başvurduk.

Çalışmanın girişinde tezin amacı, önemi, kapsamı, yöntemi ve kaynakları, *el-Mustasfâ*'nın önemini ele aldık. Birinci bölümde mantıkî kıyası, ikinci bölümde fikhî kıyası, üçüncü bölümde ise iki kıyas türünü karşılaştırmalı olarak inceledik.

Çalışma esnasında rehberlik eden, kıymetli vaktini esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. Hasan AKKANAT'a, destek ve tavsiyeleriyle yol gösteren danışmanım Prof. Dr.Süleyman DÖNMEZ'e, kıymetli yorum ve yapıcı eleştirileriyle çalışmama nihaî katkıyı sunan juri üyeleri Dr Öğr. Üyesi Tuna TUNAGÖZ ve Doç. Dr. Ali ÇETİN'e ve son olarak yazım esnasında sıkıntılara ortak olan sevgili aileme teşekkür ederim.

KISALTMALAR

b.	Bin, ibn
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
hz.	Hazreti
krş.	Karşılaştırınız
m.ö.	Milattan önce
m.s.	Milattan sonra
ö.	Ölüm
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfa aralığı
thk.	Tahkik eden
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ.....	vi
KISALTMALAR.....	viii

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Önemi ve Amacı	1
1.2. Araştırmanın Yöntemi	2
1.3. Araştırmanın Kapsamı.....	2
1.4. Kaynakların Tanıtımı.....	3
1.5. Gazzâlî’de Mantık İlminin Yeri.....	7

BÖLÜM II

EL-MÜSTASFÂ BAĞLAMINDA MANTIKÎ KIYAS

2.1. Kıyas ve Tanımı.....	12
2.2. Kıyasın Biçimi.....	13
2.2.1. Yüklemlî Kesin Kıyaslar.....	13
2.2.1.1. Birinci Şekil	14
2.2.1.2. İkinci Şekil	18
2.2.1.3. Üçüncü Şekil	20
2.2.2. İstisnâlı Kıyaslar.....	22
2.2.2.1. Bitişik Şartlı Kıyas.....	22
2.2.2.2. Ayrık Şartlı Kıyas	24
2.3. Kıyasın Maddesi.....	26

2.3.1. Tasdik Çeşitleri.....	28
2.3.1.1. Yakîn	28
2.3.1.2. Taklit (Kesin İnanç)	29
2.3.1.3. Zan.....	29
2.3.2. Yakînin Kaynakları.....	30
2.3.2.1. Evvelîyat.....	31
2.3.2.2. İç Gözlemler.....	32
2.3.2.3. Dış Duyular	32
2.3.2.4. Tecrübeler.....	32
2.3.2.5. Mütevatirat	34
2.3.2.6. Vehmiyat.....	34
2.3.2.7. Meşhurât.....	35
2.4. Beş Sanat	36
2.4.1. Burhan -ı Limmî ve Burhan- ı İnnî.....	37
2.4.1.1. Burhan-ı limmî.....	37
2.4.1.2. Burhan-ı İnnî.....	38
2.5. Eksik Öncüllü Kıyaslar.....	38
2.6. Kıyas Yanlışları.....	40
2.7. Kıyasın Değeri.....	41
2.8. Tümevarım (İstikrâ).....	43
2.9. Analoji (Temsil).....	44

BÖLÜM III

EL-MUSTASFÂ BAĞLAMINDA FIKHÎ KİYAS

3.1. Kıyasın Meşruiyeti.....	46
3.1.1. Kıyas Aleyhinde Aklî Deliller	47
3.1.2. Kıyas Aleyhinde Naklî Deliller.....	54

3.1.3 Kıyas Lehinde Naklî Deliller	56
3.1.3.1. Kitap'tan Deliller.....	56
3.1.3.2. Sünnetten Deliller.....	57
3.1.3.3. Sahabe İcmaı.....	58
3.2. Kıyas ve Unsurları.....	59
3.2.1. Kıyasın Tanımı	59
3.2. 2. Kıyasın Unsurları.....	60
3.2.2.1. Asıl.....	60
3.2.2.2. Fer'.....	62
3.2.2.3. Hüküm.....	63
3.2.2.4. İllet.....	64
3.2.2.4.1. İlletin Şartları	66
3.2.2.4.2. İlletin İttirâdı (İlletin Tahsisi / Nakz).....	68
3.2.2.4.3. Birden Çok İllet İle Ta'lil.....	70
3.2.2.4.4. Aks	70
3.2.2.4.5. Kâsır illet.....	70
3.3. İllet-İctihad İlişkisi.....	72
3.3.1. Tahkiku'l-Menât.....	72
3.3.2. Tenkîhu'l-Menât.....	73
3.3.3. Tahrîcu'l-Menât.....	75
3.4. İlleti Tespit Yöntemleri.....	75
3.4.1. Nakli Yöntemler.....	76
3.4.1.1 Sarih Nutuk.....	76
3.4.1.2. İma ve Tembih.....	76
3.4.1.3. Sebeplere Dikkat Çekme.....	77
3.4.1.4. İcma.....	77

3.4.2. Akli Yöntemler.....	78
3.4.2.1. Sebr ve Taksim (Bölme ve Yoklama).....	78
3.4.2.2. Münâsebe.....	80
3.4.2.2.1. Müessir Münâsib.....	82
3.4.2.2.2. Mülayim Münâsib.....	82
3.4.2.2.3. Garip Münâsib	84
3.4.3. Geçersiz Yöntemler.....	84
3.4.3.1. İletin Geçersizliğine Delil Bulunmaması.....	84
3.4.3.2. Tard ve Aks.....	85
3.5. Şebek Kiyası.....	85
3.6. Kıyas Yanlışları Ve Kıyası Bozan Durumlar.....	86
3.6.1. Kıyas Yanlışları.....	86
3.6.2. Kıyası Bozan Durumlar.....	87

BÖLÜM IV

EL-MÜSTASFÂ BAĞLAMINDA MANTIKÎ VE FIKHÎ KIYASIN

KARŞILAŞTIRILMASI

4.1. Kullanılan İstilah Açısından Karşılaştırma.....	90
4.2. Suretleri Açısından Karşılaştırma.....	92
4.3. Dayandıkları İlke Açısından Karşılaştırma.....	95
4.4. Maddeleri Açısından Karşılaştırma.....	96
4.5. Sonucun Bilgi Değeri Açısından Karşılaştırma.....	98

BÖLÜM V

SONUÇ

5.1. Sonuç.....	102
-----------------	-----

KAYNAKÇA.....	105
---------------	-----

ÖZGEÇMİŞ.....	109
----------------------	------------



BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Dini yaşamadaki amaç, doğru ve tutarlı olduğu kadar, mümkün olduğunca yanlışa düşmemeyi içine alır. Bu ise dini düşüncenin belirli bir metodolojide yükselmesini ve yol almasını gerektirir. Klasik dönem İslâm düşüncesinde bu yöntem klasik mantık olarak belirlenmiştir. Fârâbî'nin teşbihiyle, nasıl şiir için aruz, dil için nahiv ölçü ise düşünce için de ölçü mantıktır. Gazzâlî de muhtemelen Fârâbî'den esinlenerek mantık eserlerine isim verirken ölçüt / terazi anlamlarına gelen *mi'yâr*, *mihakk*, *kıstâs* isimlerini kullanmıştır.

Mantığın ana konusu kıyastır. İslâm düşünürlerinin düşünce tarihine sundukları özgün ilim olan fıkıh usûlünün de üzerinde en çok durulan konusu dördüncü delil olarak genel kabul gören kıyastır. Gazzâlî İslâm düşünce tarihinde özgül ağırlığı takdir edilen, zamanında aklî-naklî birçok ilimde ihtisas derecesinde iştigal etmiş çok yönlü ve telif bakımından da velûd bir bilgidir. Ömrünün son büyük ilmi meyvesi *El-Müstasfâ* ise fıkıh usûlünde meseleden kurala gidilen fukaha usûlünün aksine, kuraldan meseleye gidilen mütekellimûn usûlünün zirvesi olarak görülür. Daha sonraki eserler üzerinde etkisi açıktır. Bu eser mantık özetiyle başlar ve mantıkî kıyas ile fikhî kıyasın aynı kitapta ele alındığı ilk eserdir. İşte böyle bir düşünürün ömrünün son deminde yazdığı ve alanında köşe taşı kıymetindeki eserini müellifin mantıkî ve fikhî kıyasları ele alışı bakımından incelemek, birbirine yakın olanlar birbirinden etkilenir gerçeğinden hareketle bu iki kıyas türü arasında bir etkileşim olup olmadığını irdelemek araştırmamızın önemini ortaya koyar. Ayrıca mantık ilmini tüm ilimler için giriş olarak kabul eden, hatta mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini öne süren Gazzâlî'nin bu ilmi fıkıh usûlüne, özellikle fikhî kıyasa yansıtıp yansıtmadığı, yansıtıysa ne derece yansıttığını araştırmak önemli görünmektedir. Alan yazını incelendiğimizde Gazzâlî mantığına ve Gazzâlî'nin fıkıh usûlüne dair çeşitli çalışmaların bulunduğunu ancak hem mantık hem de fıkıh usûlündeki kıyas anlayışını karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışma göremedik. Bu yüzden Gazzâlî'nin son büyük eseri *el-Müstasfâ* özelinde

mantikî ve fikhî kıyası karşılaştırmalı olarak inceleyen bir çalışma yapma ihtiyacı duyduk.

Araştırmanın amacı, tarihsel arka planı kaçırmadan mantık ve fıkıh usûlü disiplinlerinde var olan kıyas anlayışının ayrı ayrı mahiyetlerini, benzerlik ve farklılıklarını, Gazzâlî'nin diğer mantık ve usûl eserlerinden de yararlanarak müellifin *El-Mustasfâ*'sı bağlamında tespit etmek ve bu iki disiplinin kıyas bahsinde müellif nezdinde herhangi bir etkileşim olup olmadığını, olduyorsa ne ölçüde olduğunu belirlemektir. Ayrıca Gazzâlî'ye göre mantikî kıyas ile fikhî kıyas ile ulaşılan neticenin bilgi değerini tayin etmek tezimizin amaçları arasında bulunmaktadır.

Çalışmada şu soruların cevabı aranacaktır:

1. Tüm ilimler için mukaddime olarak gördüğü mantık için, “Bu ilmi bilmeyenin ilmine güvenilmez .” diyen, ilgili eserlerine *mihakk*, *mi'yar*, *kıstas* gibi ‘doğru bilginin ölçütü’ anlamına gelen isimler veren ve lafzi farkları eleyip, meseleleri özüne inerek incelemede mâhir bir alim olarak, Gazzâlî'nin mantikî kıyas-fikhî kıyas anlayışında bir etkileşim var mıdır? Varsa ne boyuttadır?

2. Kat'i-zannî ayırımına sıkça temas eden bir bilgin olarak, kendisinden beklenebilecek şekilde kati sonuç veren mantikî kıyası zannî sonuç veren fikhî kıyasın yerine ikame etmiş midir?

1.2. Araştırmanın Yöntemi

Nitel bir araştırmada kullanılan yöntemlerden biri doküman analizi, verileri anlama, onlar üzerinde düşünme, çelişkili görülen noktaları eleştirme ve öznel yargılarla yeniden inşa etmektir. Biz de bu çalışmamızda, anlama, değerlendirme ve yorumlama metodunu kullanacağız. Bu nedenle ilkin kaynak eserler temin edilip, tarihi süreçte Gazzâlî'ye kadarki mantikî kıyas ve fikhî kıyasın mefhumu kısaca verilmeye çalışılacak ve müellifimizin kendisine ait diğer mantık ve usûl eserlerinden de yararlanarak bu iki konuyu nasıl anladığı *el-Müstasfâ* bağlamında ortaya konacaktır.

1.3. Araştırmanın Kapsamı

Çalışmamız, Gazzâlî'nin ömrünün sonuna doğru yazmış olduğu mantık mukaddimesi ve fıkıh usûlünü birlikte işlediği *el-Müstasfâ* eserindeki mantikî kıyası ve fikhî kıyası işleyiş usûlünü incelemek, genel kabul görmüş mantikî ve usûlî fıkıh kıyas

anlayışı resminde nasıl bir çizgide bulunduğunu görmek için müellifimizin kendinden önceki ve sonraki âlimlerin genelde bu iki kıyas türünü işleyiş biçimlerini ortaya koymak ve bu iki kıyas türü arasındaki farklılık ve benzerlikleri tespit etmek ile sınırlı olacaktır. Ancak müellifin mantıkî ve usûlî görüşlerinin daha etraflı anlaşılması için mantık alanında yazdığı, telif sırasıyla *Mi'yâr'ulilm*, *Mihakk'un-Nazar* ve fıkıh usûlü alanındaki, *Esasü'l -Kıyas* ve *Şifa'ül-Ğalîl* isimli eserlerinden de istifade edilecektir.

1.4. Kaynakların Tanıtımı

Esâsü'l- Kıyas: Usûlî kıyası çözümleyerek bazı açılardan yetersizliğini ileri sürmüş, ayrıca kıyasın dine yeni bir şey ekmediğini savunmuştur.¹

Şifâü'l-Ğalîl: Modern dönem öncesinde özellikle illet ve kıyas konularına hasredilmiş en geniş eser hüviyetindedir.² Gazzâlî'nin bu eseri yazmasına h. v. yüzyılın hareketli ilim ortamı içerisinde Hanefî usûlcü Debûsî'nin (ö. 1039) başlattığı kıyas ve illet konularıyla ilişkili tartışmalar neden olmuştur.³

Mi'yâru'l-İlm: Mantığa dair yazdığı en kapsamlı eserdir. *El-Müstasfâ*'da sıkça tafsilat için salık verilen bu kitapta, diğer kitaplarında işlemediği konuların neredeyse tamamı bu kitapta işlenmiştir. Doğru düşünmenin ve akıl yürütmenin yollarını anlatmak, kıyas ve çıkarımların yapılış usûllerini göstermek üzere yazılmıştır.⁴

Mihakku'n-Nazar: *Mi'yâr*'dan daha az hacimli olan eserde ağırlıklı olarak tanım ve burhan işlenmiş, ancak mantıkî tabirlerin tercih edildiği *Mi'yar*'ın aksine, bu kitapta nahvî ve kelimî tabirler kullanılmıştır. *El-Müstasfâ*'da *Mi'yâr* gibi sıkça tafsilat için salık verilir.

El-Müstasfâ: Tezimizin temel kaynağı ve inceleme konusu olan, Gazzâlî'nin hayatının son dönemlerine doğru (1109) kaleme aldığı sanılan *el-Müstasfâ* ise, onun fıkıh

¹ Bkz. Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyâs*, thk. Fahd b. Muhammed Serhân, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993, s. 2, vd; Ali Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, S. 3-4, s. 313, ss. 303-320, Ankara 2000.

² Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001, s. 20.

³ Başoğlu, Tuncay, "Şifâü'l-Ğalîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX. ss. 140-141, İstanbul 2010

⁴ Gazzâlî, *Mi'yâr'ül-İlm*, çev. Ali Durusoy- Hasan Hacak, (İlmin Ölçütü) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 28.

usûlüyle ilgili konularda nihai görüşlerini barındırmasının yanı sıra; tertibi, üslûbu, muhtevası ve etkileri bakımından en önemli eserlerinden biridir.⁵

Nitekim genel kabule göre, Müslümanların ilim dünyasına hediyesi olan⁶ fıkıh usûlü ilmini ilk kez tedvin eden Şâfiî'nin ardından, bu ilim mütekellimîn ve fukahâ metodu denilen iki farklı metoda göre telif edilmiş,⁷ mütekellimîn metodu Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sıyla zirveye ulaşmıştır.⁸

Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'da kendi ictihad telakkisini ortaya koymuş, -Cüveynî, Bâkılânî ve Şâfiî'nin görüşleri de dâhil olmak üzere- kendisini tatmin eden bir delil bulunmadıkça öncekilerin görüşlerine tabi olmamıştır.⁹ Nitekim Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'da fıkıh usûlü konularını özellikle Sünnî-Eş'arî bakış açısına göre incelemiş ve başta Mutezile olmak üzere diğer ekollerle ayrıntılı şekilde tartışarak kendi düşüncelerini ortaya koymuştur. Bununla birlikte Gazzâlî, görüş ayrılıklarını derinleştirmek yerine bunların çoğunlukla lâfzî olduklarından hareketle ayrılık noktalarını mümkün oldukça kapatmaya, imkân varsa uzlaştırmaya, en azından tarafların görüşlerini doğru bir şekilde aktarmaya özen göstermiştir.¹⁰

El-Müstasfâ'nın giriş kısmında Gazzâlî, fıkıh usûlü ilmini önceki dönemlere ait olup günümüze kadar ulaşan hiçbir usûl eserinde rastlanmayan tutarlı bir sistematik içerisinde ve ana hatlarıyla tanıtmış,¹¹ ardından da tüm ilimler için bir mukaddime olmak üzere bir mantık özetine yer vermiştir. *El-Müstasfâ*'nın girişinde usûl-i fıkıhın ele aldığı konulara dair, daha başlangıçta okuyucunun usûl ilmine genel bir bakış

⁵ Apaydın, Yunus, "Bir İslam Hukukçusu Olarak Gazzâlî", Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1990, s. 40; Apaydın, Yunus, "el-Müstasfâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, s. 124, ss. 124-126, İstanbul 2006.

⁶ Muhammed Hamidullah, "İslâmın Hukuk İlmine Katkıları", ed. Vecdi Akyüz, *Beyan Yayınları, İstanbul 2005*, ss. 25-26.

⁷ Fukahâ (Hanefî) Metodunun Temel Eserleri: Cessâs'ın (v. 370) el-Usûl'ü, Debûsî'nin (v.430) Takvîmu'l-edille'si, Serahsî'nin (v. 483) el-Usûl'ü ve Pezdevî'nin (v. 482) el-Usûl'üdür. Mütekellimîn (Şâfiî) metoduyla telif edilen temel eserler ise Abdülcebbâr el-Mûtezilî'nin (v. 415) el-Umde'si, Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin (v. 436) el-Mu'temed'i, Cüveynî'nin (v. 478) el-Burhân'ı ve Gazzâlî'nin el-Müstasfâ'sıdır. Bkz. Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005, s. 39.

⁸ Aybakan, Bilal, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkıhın Gelistirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım", M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 18, s. 71, ss. 57-77, İstanbul 2000.

⁹ Dönmez, İbrahim Kâfi, "Gazzâlî, (Fıkıhî Görüşleri)", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, s. 512, ss. 530-34, İstanbul 1996; Apaydın, "Bir İslam Hukukçusu Olarak Gazzâlî", s. 124; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, s. 40.

¹⁰ Apaydın, "el-Müstasfâ", 125.

¹¹ Dönmez, "Gazzâlî, (Fıkıhî Görüşleri)", 512.

yapmasına imkân veren¹² bu özlü tanıtım, Gazzâlî'nin sistematikliğini ve ana hatlarıyla usûl-i fıkıh anlayışını ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Öte yandan *el-Müstasfâ*'nın baş tarafındaki mantık mukaddimesi, diğer usûl eserlerinden ilk bakışta göze çarpan bir farklılıktır.¹³

Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'daki tasnifine göre ilimler aklî, naklî ve bir de aklın ve naklin kendisinde birleştiği ilimler olmak üzere üç kısımdır. Bu üçüncü grup, en şerefli ilimler olup fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimleri bu kabildendir.

Gazzâlî, fıkıh usûlünün diğer ilimlere göre nispetini ve konumunu açıklarken, kelâm ilmini, mevzusunun “mevcûd” olması nedeniyle dinî ilimler içerisinde “küllî ilim” olarak tanımlamış, diğer dinî ilimlerin, dolayısıyla fıkıh usûlünün de bu küllî ilim altına giren bir cüz'î ilim olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Buna göre, “rütbece en yüce ilim olan kelâm ilmi”, en genel şeyden yani ‘mevcûd’ dan başlayarak detaya doğru iner. Bu detay içerisinde Kitâb, Sünnet ve Peygamber'in doğruluğu gibi diğer ilimlerin mebâdîni (dayandığı ilkeleri) de ispat etmeyi üstlenir. İşte fıkıh usûlü ilmi, bu tekillerden -kelamcı tarafından doğruluğu ispatlanan- hadisi teşrih masasına yatırıp bunun hükme delâlet yönünü inceler ki bu delâlet, ya sözün lafzı ile ya mefhûmu ile veya manasından aklen anlaşılma ve çıkarılma şeklinde olmaktadır. Buna göre usûlcünün tüm ilmi faaliyeti, Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri üzerinedir; zira Kitâb Hz. Peygamber'den işitilmiş, Sünnet bizâtihi onun söz ve fiilleri, icmâ' ise yine O'nun sözüyle sabit olmuş bir delildir.¹⁵ Gazzâlî, fıkıhın tanımını, “mükelleflerin fiilleri hakkında sabit olan şer'î hükümleri bilmek” şeklinde verirken; fıkıh usûlünü de “bu hükümlerin delilleri ve bu delillerin hükümlere -tafsîlî olarak değil de- icmâlî olarak delâlet yönlerini tanımak” şeklinde tanımlar. Buna göre fıkıh usûlü ilmi, şer'î delillerin sabit olma yollarını, sıhhat şartlarını ve hükümlere delâlet yönlerini bilmekten ibarettir.¹⁶

Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'da usûl konularını hüküm kavramı ekseninde dört ana başlıkta işlemiş ve her konuyu en çok ilgili olduğu başlığın altında incelemeye özen göstermiştir. Fıkıh usûlünün mevzuunun hükümler olduğunu savunarak bu ilmin sunduğu bilgiyi “semere” (ürün) benzetmesiyle açıklamış ve bu ilimde amacın hüküm

¹² Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, çev. Yunus Apaydın (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi), Rey Yayıncılık, Kayseri 1993, s. 4.

¹³ Apaydın, “el-Müstasfâ”, 124.

¹⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 7.

¹⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 6.

¹⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 7.

olduğunu, delillerin meyve veren ağaç (müsmir) mesâbesinde bulunduğunu, delillerden hüküm elde etmenin istismâr, bunu yapacak müctehidin ise müstesmir olduğunu söyleyerek fıkıh usûlünün bu dört kutup etrafında döndüğünü belirtmiştir.¹⁷

Gazzâlî, fıkıh usûlcüsünün işinin, nakli delillerin şer'î hükümlere delil oluş keyfiyetini araştırmaktan ibaret olduğunu vurgulamış¹⁸ ve “kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemleri” (istismar) konusunu “usûl ilminin temeli”¹⁹ olarak ifade etmiştir. Kaynak teorisini işlerken, “delil” kavramını, mahiyeti itibarıyla “hüküm kaynağı” niteliğine sahip deliller için kullanmaya itina ederek, İslâm hukukunun delillerini Kitâb, Sünnet ve İcmâdan ibaret görmüştür. Hükümlere isbat açısından değil de, nefiy açısından delalet eden akıl (ıstışhâb) delilini ise, mecâzen olmak üzere dördüncü delil olarak zikretmiştir.²⁰ Kıyası –usûl literatüründe genel olarak benimsenen şekliyle deliller hiyerarşisinin dördüncü sırasında değil- hüküm çıkarma metotları arasında işleyerek, bir metot olarak kabul ettiğini göstermiştir.²¹

Gazzâlî'nin İslâm bilginleri arasındaki yerini ifade etmek için Watt şöyle demiştir: “Gazzâlî, Hz Muhammed'den sonra en büyük müslümanlardan biridir ve bunda şüphem yoktur.”²² Öğrencisi Muhammed b. Yahya, Gazzâlî'yi *İkinci Şâfiî* olarak nitelendirmektedir.

Gazzâlî'nin mantık ilkelerini kullanma ve felsefi konuları kelâma ilave etmekle kelâmi konuları izah tarzı olmak üzere Eşârî kelâmında yaptığı iki yenilik Eşârîliğin asırlarca devam etmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu esasların kabulüyle beraber artık kelâmda mütekaddimûn ve müteahhirûn tasnifi ortaya çıkmıştır.²³

Gazzâlî İslâm düşünürleri arasında en çok eser veren müelliflerden biridir. Bu hususu vurgulamak üzere Zebidî, *İthâfû's-Sâ'de* adlı eserinde meşhur hadis âlimi Nevevi'nin hocası olan Tiflisî'nin, "Gazzâlî'nin telif ettiği eserleri saydım ve ömrüne taksim ettim, her gününe dört cüz (yaklaşık kırk sayfa) düştü." dediğini zikreder. Maurice Bouyges bunlardan 404, Bedevî ise 450'sinin adını saymıştır. Ancak her iki

¹⁷ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, 7-8; Apaydın, “el-Müstasfâ”, 124.

¹⁸ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 7.

¹⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 1.

²⁰ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 7.

²¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 1. ; Seyyid Ahmed, Azmi. T, *Ghazali's Views on Logic*, Edinburg 1981, s. 215.

²² Watt, Montgomery, *Muslim Intellectual*, Edinburg University Press, Edinburg 1963, s. 11.

²³ Evkuran, Mehmet, *Sosyal Bilimler Mantiğı ve Kelâm*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 24.

araştırmacı bazılarının yanlışlıkla ona isnat edildiğini, bir kısmının da onun eserlerinden iktibas ve ihtisarlardan oluştuğunu tespit etmişlerdir.²⁴

1.5. Gazzâlî’de Mantık İlminin Yeri

Ali Durusoy’un ifadesiyle “bilme “ sorununu mantıkla, “olma” sorununu ise tasavvuf ile çözen hakikate ulaştıran nur diye işaret ettiği bu ilimle²⁵ İslâmi ilimlerin arasını yapan ve Fârâbî’nin Arapçada yeniden inşa ettiği²⁶ bu ilme İslâmi ilimlerde meşruiyet kazandıran Gazzâlî için mantığın yeri çok mühimdir.

Gazzâlî zamanında her biri kendi yöntemiyle doğru bilgiye ulaşılacağına inanan birçok düşünce okulu vardı. Onun tespitine göre bu okullar şunlardı: Kelamcılar, Bâtınîler, felsefeciler ve sûfiler.²⁷ Hangisinin usûlünün en doğrusu olduğunu anlamak için uzun süre gayret etti ve sonunda mantığın kesin ile kesin olmayanı ayırmanın ölçütü olduğuna kanaat getirdi.²⁸ İlk önce bu ilmin dinin lehinde ve aleyhinde olmadığını savundu.

Mantığa dair ama mantık adını kasten vermediği eserler yazdı. Gazzâlî’nin mantığı İslâmi ilimlere dâhil edebilme becerisi ondan bir asır sonra yaşamış Endülüslü İbn Tumlus’a göre onun eserlerini doğrudan mantık adı altında değil de *mi’yâr*, *mihakk*, *kıstas* gibi isimlerle yazmasından da kaynaklanmaktadır. Zira o böylelikle aynı zamanda bilginlerin eleştiri ve dışlamalarından da korunmuş oluyordu. Hâlbuki Fârâbî ve İbn Sînâ’nın eserleri daha yetkin idi ama onlar felsefeciler haricindeki bilginlerin ilgi alanına giremedi.²⁹

Gazzâlî, mantığı her biri bir nevi ölçme-tartma aleti olan *mistar*, *pergel*, *mîzân*, *mikyâl*’e benzeten Fârâbî³⁰ ile benzer şekilde mantık eserlerine isim verirken doğrunun ölçütü/terazisi anlamlarına gelen *mi’yâr*, *mihakk*, *kıstas* isimlerini kullandı. Zira ona göre mantık terazisi ile tartılmayan, mantık ölçüsü ile ölçülmeyen her fikrin ayarı

²⁴ Karlığa, H. Bekir, “Gazzâlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, s.518, ss. 518-530, İstanbul 1996.

²⁵ Durusoy, Ali, *Gazzâlî’de Mantık İlminin Yeri ve Önemi*, 306. Gazzâlî’nin *el-Münkız*’daki ifadelerinden bu nur ile Durusoy’un savunduğu gibi mantığı kastettiği anlaşılmıyor. Burada kastedilen ilahi nurun, ilham olduğu anlaşılmaktadır. Bkz: *el-Münkız Mine’d-Dalâl*, çev. Ali Kaya, Semerkand, İstanbul 2017, 42-44. ,Taylan, Necip, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 27.

²⁶ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s.13.

²⁷ Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 46.

²⁸ Seyyid Ahmed, *Ghazali’s Views on Logic*, s. vi.

²⁹ Seyyid Ahmed, *Ghazali’s Views on Logic*, s. 183.

³⁰ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1990, 68-69.

bozuktur.³¹ Onun yazdığı bu eserler mantığın gelişimine olmasa da mantığın İslâmî ilimlere mal edilmesine katkı sağlamaları açısından önem taşır.³² Nasıl şiir için aruz, dil için nahiv ölçü ise doğru ve sağlam düşünce için de ölçü mantıktır şeklinde Fârâbî'den mülhem benzer teşbihi o da yaptı.³³

Mantığa verdiği önemi izhar etmesi açısından *Mi'yâr*'ın başında telif amacıyla ilgili ifadeleri oldukça dikkat çekicidir: “ ...*nazar için bir ölçüt, araştırma ve doğru düşünce için bir terazi, zihin için bir parlatici, fikir ve akıl gücü için bir bileğitaşı olsun diye bu kitabı telif ettik.* ”³⁴

Ayrıca Gazzâlî'ye göre bu kitap gerek akli gerek fikhî ilimlerin hepsi için geçerli ve gereklidir. Bu kadarıyla kalmayıp, mantığın Yunan kaynaklı değil Kur'an kaynaklı olduğunu ispata çalıştı. Netice itibariyle mantığa İslâmî elbise giydiren ve onu İslâmî ilimlere sokan ilk âlim oldu.³⁵ Mantığa karşı çıkmanın ters etki yapacağını, karşı çıkanların dinlerinin asılsızlığına dair şüphe duyulmasına yol açacağını savundu.³⁶ Devrinde yaygınlaşan o günün bir bakıma sofistleri olan ve doğru bilgiye ilimle değil, ancak masum imamla ulaşılabileceğini savunan Bâtınilerle fikri mücadelesinde kullandığı en büyük silah mantık oldu. Kaldı ki fikrimizce Bâtınilerle yaptığı bu mücadeleyi hesaba katmadan Gazzâlî için mantığın ne kadar önem arz ettiğini tam olarak tayin etmek mümkün gözükmemektedir.

Ayrıca mantık onun için kendisini kuşkuya sevk eden fıkıh ve özellikle kelimadaki ihtilafları gidermenin, dolayısıyla şüpheyi kaldırmanın da aracıdır.³⁷

Tehâfütü'l-Felâsife'de filozofları kendilerinin bildikleri burhanın şartlarına uymadıkları için eleştiren Gazzâlî, kelamcı ve fıkıhçıları da yine kıyasta düştükleri yanlışlardan dolayı -filozofları eleştirdiği gibi açıktan olmasa da – eleştirir. Hatta en özgün mantık eseri sayılabilecek *el-Kıstasü'l-Müstakim* adlı eserinde mantığı Kur'an ayetleri üzerinden temellendirmesini yapar. *El-Munkız*'da filozofların iddialarının tamamını kıyas yoluyla ispat edemediklerini savunur ki bu onun mantıkla derinden alakadar olduğunun, düşüncede mantıkî ilkelere uymayı önemseyişinin göstergesidir.³⁸

³¹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 32.

³² Seyyid Ahmed, *Ghazali' Views On Logic*, s. 2.

³³ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 68; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, s. 30.

³⁴ Gazzâlî, *Mi'yâr*, 29-30.

³⁵ Seyyid Ahmed, *Ghazali's Views On Logic*, s. VI-VII, 242-245.

³⁶ Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 76.

³⁷ Durusoy, *Gazzâlî'de Mantık İlminin Yeri ve Önemi*, 307.

³⁸ Montgomery Watt, *Muslim Intellectual*, 63,123; Gazzâlî, *el-Munkız*, 77-80.

Gazzâlî'den önce baskın görüş mantık ve felsefenin birbirinden bağımsız iki ilim olmadığı yönündeydi. Gazzâlî bu ikisini ayrı kabul etti ve mantığı müstakil bir alet ilmi olarak hatta bütün ilimler için gerekli bir ilim olarak gördü.³⁹

Devrinde şikâyetçi olduğu, öncekilerin görüşlerine körü körüne bağlılık ve özgünlükten yoksunluk din ve toplum için tehlike arz ediyordu. Zira bu durum, yeni meselelerin çözümü ihtiyacına cevap veremiyordu.⁴⁰ Donuklaşmış ilmi hayatın, hiç özgün düşüncesi olmayan, önceki ilim ehlinin görüşlerini sadece tekrar eden âlimlerin yeniden ilmi farkındalık kazanmaları için de mantığın oynayacağı rolü önemsedğini söylemek mümkündür.

³⁹ Seyyid Ahmed, *Ghazali's Views on Logic*, s. 58.

⁴⁰ Seyyid Ahmed, *Ghazali's Views on Logic*, s. 59.

BÖLÜM II

EL MUSTASFÂ BAĞLAMINDA MANTİKÎ KIYAS

Aristoteles'ten gelen klasik mantık geleneğinde olduğu gibi, Gazzâlî'nin mantığında da, odak noktasını kıyas oluşturur. Bunun sebebi ise mantığın temel konusunu kıyasın teşkil edişi, sair konuların da kıyasa ya hazırlık ya da kıyas için bir tamamlayıcı olmasıdır. Zira kavramlar önermeleri, önermeler de kıyası meydana getirir.⁴¹ Öyle ki Gelenbevî (1730-1790) kıyası “*Mantık ilminin ulaşmak istediği en son ve en yüce gaye*” olarak niteler. Kutbuddîn Razî' den de aynı şey nakledilir: “*Fenn-i kelimadan maksad-ı aksa (en yüce maksad) ve matlab-ı ala (en yüksek mathub) kıyastır. Çünkü o, tasdik-i matlamların elde edilmesinde temel umdedir.*”⁴² Gazzâlî'ye göre kıyasın temel amacı yakîni bilgiye ulaştıran burhandır ve ona göre burhan daha genel bir anlama sahip olan kıyasın bir türüdür.⁴³ Diğer mantık eserlerinde mantıkî kıyas için mantık geleneğine uyup kıyas kelimesini de kullanan Gazzâlî burada mantıkî kıyasın burhan olarak isimlendirdiği türünü öne çıkararak, en kesin bilginin bu yolla elde edileceğini belirtir.

Dikkat çeken bir husus da Gazzâlî'nin mantıkî terimlerin yerine kullandığı terimlerdir. Özellikle *Mihakk*'ta geleneksel mantıkî terimlerin yerine bazen yenilerini ihdas eder bazen de usûldeki karşılıklarını kullanır. Meselâ “orta terim, bitişik şartlı, ayrık şartlı, şekil, mukaddime, netice” gibi kavramların yerine sırasıyla, “illet, telâzüm, teânüd, nazm, asıl, fer” terimlerini tercih eder ve gerekçelendirir. Buna göre müellifimiz, bu terimlerin çoğunu kendisinin ortaya çıkardığını, bu alandaki ıstılahın kelimam, fıkıh ve mantık ilimlerinin ıstılahlarından oluştuğunu, bunlardan sadece birini benimsemenin kişiyi sınırlandıracağını ve diğer iki ilmi anlamayı engelleyeceğini ifade eder. Bu yüzden üçünün birleştiği terimleri benimsediğini belirtir.⁴⁴

Müellifin özellikle, üç ilim arasında müşterek terminolojiyi seçmesi onun mantığı İslâmî ilimlere dâhil etme ve meşrulaştırma başarısında pay sahibi olduğu düşünülebilir.

⁴¹ Çapak, İbrahim, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2011, s. 145.

⁴² İmamoğlu, Halil, *İlk Dönem İslam Mantıkçılarındaki Kıyas*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2016, s. 6.

⁴³ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 48.

⁴⁴ Gazzâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, çev. Ahmet Kayacık, (Düşünmede Doğru Yöntem) Ahsen Yayınları, İstanbul 2002, 90-91.

Ayrıca *el-Kıstas*'ta öncüller için kefe, orta terim için ise “amûd” (kefelerin bağlı olduğu çubuk) tabirini de kullanır.⁴⁵ Gazzâlî'nin yeni kavramlaştırma yapması onun filozofluğunu gösteren bir delildir.

Müellifimiz *el-Müstasfâ*'da kıyas konusuna bir nevi tanım ifadesiyle, “nazari yöntemle elde edilmek istenen tasdikî bilgilere ulaştırmaya yarayan burhan”⁴⁶ diye başlar. Kıyas konusunu *Mihakk*'ta işlediğine çok benzer şekilde hemen hemen aynı alt başlıklar altında işler. Gazzâlî'nin *Mihakk*'ta yer verip de *el-Mustasfâ*'da ayrı bir alt başlık altında işlemediği sadece üç konu vardır. Bunlardan biri, yarım sayfa kadar değindiği modalite, ikincisi ise kıyasta yapılan hatalar ve üçüncüsü ise fikhî kıyasların kaynakları kısmıdır ki bu son kısım *Mi'yâr*'da da yoktur.⁴⁷ Müellifimiz anılan bu iki eserinde mantikî konuları özetle verir ve sadece çok önemli gördüğü noktaları teferruatıyla ele alır. En hacimli mantık eseri olan *Mi'yâr*'da ise kıyas konusunu detaylıca inceler.

Asıl çalışma konumuz olan eserde ‘burhan’ dediği kıyas başlığı altında evvela kıyasın tanımı, kıyasta yapılan hata çeşitleri ve kıyasın unsurlarına kısaca temas ettiği bir hazırlık kısmıyla kıyas konusuna başlar. ‘Burhan’ klasik mantık geleneğinde yakini öncüllerden kurulan kıyas türü olarak beş sanatın ilkinde denir. Ancak Gazzâlî mantikî kıyas yerine genel olarak ‘burhan’ terimini kullanır. Kanaatimizce bu durum üç sebepten kaynaklanabilir: 1. Gazzâlî'nin yakine olan hassasiyeti 2. Belki de eleştiri alma kaygısı ve mantığı benimsetme amacıyla bir fıkıh usulü eserinde mantiki terimleri kullanmaktan kaçınmak. Zira diğer terimlerin yerine de ya yeni terimler ya da fıkıh ve kelimada kullanılan terimler kullandığını daha önce söylemiştik. 3. Onun metotçu kimliğinin kesin ile kesin olmayanı ayırt etmede keskin bir duruş sergilemesini sağladığı ileri sürülebilir.

Gazzâlî ayrıca, ev yapmak isteyen kişinin önceden kerpiç v.s. hazırladığı gibi kıyası öğrenmek isteyen kişinin de kıyasın parçalarını tanımasının lüzumunu, yani parçalardan oluşan her şeyi bilmek için önce parçaları tek tek bilmek daha sonra bütüne doğru ilerlemek gerektiğini vurgular.⁴⁸ Daha sonra basit ve bileşik sözcüklerin delalet

⁴⁵ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, çev. İbrahim Çapak, (Dosdoğru Ölçü) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016, s. 101.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 38.

⁴⁷ Gazzâlî, *Mihakk*, 125-141.

⁴⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 38, Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 148.

ettiği anlamları ve önermeleri izah eder. Son olarak da kıyasın maddesini ve suretini anlattığı asıl kıyas bölümünü ve kıyasın eklerini işler.

Biz de mantıkî kıyas konusunu işlerken içerik olarak esasta *el-Mustasfâ*'ya bağlı kalacak, ancak burada işlenmeyip müellifin diğer mantık eserlerinde işlediği konulara yeri geldikçe değinecek, gerekli yerlerde başlıkların yerini değiştirip mantıkî bir silsile içinde konuyu bir bütün halinde sunmaya çalışacağız.

2.1. Kıyas ve Tanımı

Gazzâlî de Aristoteles gibi mantığın merkezine kıyası yerleştirir. Ona göre kıyas, “*Araştıracının araştırma yoluyla ulaşmak istediği kanaati netice veren, özel bir şartla özel bir şekilde bir araya getirilmiş özel sözlerden ibarettir*”.⁴⁹ *El-Mustasfâ*'daki bu tanım *Mihakk*'taki tanımıyla hemen hemen aynıdır. Kıyası oluşturan sözler, istenen bilgiye ulaşmak için kıyas kalıbına konduğunda ‘öncül’ diye isimlendirilir.”⁵⁰ Bu kıyas tanımından hareketle, akıl yürüten kişinin, bu öncülleri kullanmak suretiyle yeni bir bilgiye ulaşmayı hedeflediği, netice olarak da yeni bir bilgiye ulaştığı anlaşılır.

Gazzâlî kıyas yapmayı ev inşaatına nispetle izah etmeye çalışır. Ona göre hatasız ev yapmak isteyen kişi önce inşaat malzemelerini bir bir hazırlamalıdır. Sonra kerpiç için nasıl önce saman, toprak, su ve kalıp gibi malzemelere gerek duyar ve önce tekillerden başlayarak onları birleştirerek nihayet amaçlanan evi inşa ederse, aynı şekilde burhana ulaşmak isteyen kişi de burhanın nazmına ve nazım ve tertip üzere olan önermelere bakmalıdır.⁵¹ Ona göre sağlam bir burhan için en az iki önerme gerekir. Her önermede iki marifet (bilgi) vardır ki bunlardan ilki kendisinden haber verilen (muhterun anha) diğeri ise haber veya vasıftır. Böylece her burhan iki önermeye, her önerme ise biri diğerine isnat edilen iki marifete ayrılmış olmaktadır. Her müfred ise bir anlama sahip olup bir sözcük ile gösterilir. O zaman mecburen ilkin tekil anlamlara ve parçalarına, sonra da tekil terimlere ve bunların delalet yönlerine bakmamız icap eder. Sözcüğü ve anlamı tekil olarak anladığımız zaman, iki mana birleştirilip bir önerme haline getirilebilir. Bu önermenin hükmüne ve şartlarına baktıktan sonra iki önerme bir araya getirilip bir kıyas kurulur ve sağlam kıyas tertip usûlü bu şekilde incelenmiş olur.

⁴⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, I, Matbaatü'l- Emiriyye, Bulak h. 1322 s. 29; *el-Mustasfâ*, I, s. 38.

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 29; *Mihakk*, s. 63.

⁵¹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 48; *Mihakk*, s. 63.

Gazzâlî'ye göre kıyası bu yoldan başka bir yolla öğrenmek isteyen kişi tıpkı kelime bile yazamadığı halde veya kelimeleri yazıp harfleri güzel yazamadığı halde, düzgün yazılar yazan bir hattat olmayı murad eden biri gibi olmayacak duaya âmin demiş, imkânsızı istemiş olur. Gazzâlî bu konudaki ifadelerinin parçalardan terkip edilen her şey için geçerli olduğuna dikkat çeker. Zira parça bütünden önce gelir. Hatta Allah Teâlâ bile ilmi tek tek şeylere başvurmaksızın mürekkep olarak yaratmakla nitelenemez. Zira O harfleri, kelimeleri öğretmeyi değil de düzenlenmiş yazıları öğretmekle de nitelenemez. Gazzâlî'ye göre Allah'ın âdeti de parçadan bütüne doğru işler.⁵² Bütünü bilmek için önce parçayı bilmeyi zorunlu gören müellifimiz, bu yüzden kıyas konusunu işlemeden evvel kıyası oluşturan unsurları ayrı ayrı incelemektedir.

2.2. Kıyasın Biçimi

Mantıkî kıyas tümdengelime dayanır. Tümdengelimin ilkesi ise “Bütün için doğru olan parçalar için de doğrudur.” Bu ilke ise mantıktaki özdeşlik ilkesine dayanır.⁵³ Bütüne ait hüküm zorunlu olarak bütünün parçalarının da hükmü olur. Bütünün bilgisi parçaların bilgisini de verir. Buna göre mantıkî kıyasta öncüller doğru kabul edilince sonuç da kesinlikle doğrudur. Öncüllerden biri yanlış olursa, sonuç yine kesinlikle yanlış olur. Öncüller doğru olduğu halde sonuç yanlış ise kıyas geçersizdir ve kıyası kurma işlemi yanlış yapılmış demektir. Bu yüzden kıyası tertip ederken suretin şartlarına uymak elzemdir.

Gazzâlî'ye göre kıyas ‘kendisinden neticenin doğduğu belirli bir şartla belirli bir şekilde bir araya getirilmiş iki malum öncülden ibarettir.’ *Mihakk*'ta aynı kısımda⁵⁴ Aristoteles mantık geleneğine uygun olarak *Mi'yâr*'daki⁵⁵ yaptığı kıyas tanımına benzer bir tanım yapar. Gazzâlî *El-Müstasfâ*'da kıyas çeşitlerini ‘nemat’ diye tabir ettiği üç şekil olarak işler ve diğer kıyas türlerinin de bu üç şekle dönük olduğunu savunur.⁵⁶

2.2.1. Yüklemlî Kesin Kıyas

Gazzâlî'nin birinci nemat olarak isimlendirdiği yüklemlî kesin kıyaslar İslâm dünyasında ve batıda asıl üzerinde durulan kıyaslardır. Bunlara, kategorik kıyas da

⁵² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s.30; Gazzâlî, *Mihakk*, s. 64.

⁵³ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s.136; Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 146.

⁵⁴ Gazzâlî, *Mihakk*, s. 85.

⁵⁵ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 150.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 38.

denir. Aristotelesteles de yalnız bu kıyaslar üzerinde durmuştur, şartlı önermelerden yapılan kıyaslara yer vermemiştir.⁵⁷

Kur'an'daki beş mîzândan biri olarak kabul ettiği ve mîzân-ı teâdül⁵⁸ de dediği bu kıyas türünde Gazzâlî'ye yüklemli kıyasın üç şekline yer verir. *Makâsîd* ve *Mi'yâr*'da ele aldığı modlara (darb) burada değinmez. Müellifimiz Aristoteles'in de yer vermediği dördüncü şekle ise hiç değinmemiştir. Bu şekli Emiroğlu'nun Rescher'den naklettiğine göre⁵⁹ ilk olarak Galien'in kullandığı çoğu mantık araştırmacısı tarafından kabul edilir. Fârâbî'nin de değinmediği dördüncü şekli İbn Sînâ mümkün görmekle beraber fitrata aykırı bulduğu için işlememiş, sonraki dönem mantıkçıları ise eksikliğini görüp bu şekle de yer vermişlerdir.⁶⁰

2.2.1.1. Birinci Şekil

Gazzâlî mantıkçıların kullandığı *şekil* yerine *El-Müstasfâ*'da *nazım* ifadesini tercih eder. Şekillerin modlarına ise aynı *Mihakk*'ta olduğu gibi⁶¹ *el-Mustasfâ*'da da hiç değinmez. Modlardan *Makâsîd*'da bahseder ve *Mi'yâr*'da ise 14 modu tafsilatıyla işler.⁶² Birinci şekil için verdiği neticenin açıklığından dolayı 'mîzânü'l- ekber' (en büyük ölçüt) tabirini de kullanır.⁶³ Kelamdan verdiği 'hadis' örneği ise *Mi'yâr*, *Mihakk* ve *el-Müstasfâ*'da aynıdır.⁶⁴ *Mihakk*'ta ve *el-Müstasfâ*'da ayrıca fıkıhtan nebiz⁶⁵ örneğini kullanır. Kelamdan örnek şudur:

Her cisim bileşiktir.

Her bileşik sonradan olmalıdır.

O zaman, Her cisim sonradan olmalıdır.

Fıkıhtan örnek:

Her nebiz sarhoş edicidir.

⁵⁷ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1986, s. 108.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-Kıstas*, s. 56.

⁵⁹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 156.

⁶⁰ Ebherî, Esîrüddin, *İsagûcî*, çev. Hüseyin Sarioğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 79; Mağnisî, Mahmud, *Muğni't-Tullâb*, thk. Mahmud Muhammed Tevfik Ramazan El Bûtî, Dimaşk 2003, s. 82.

⁶¹ Gazzâlî, *Mihakk*, 85-90.

⁶² Gazzâlî, *Mi'yâr*, 156-172.

⁶³ Gazzâlî, *el-Kıstas*, s. 56.

⁶⁴ Gazzâlî, zamanında insanların fıkıh ilmine teveccühlerinin fazla olması sebebiyle faydayı artırmak için örnekleri fıkıhtan seçtiğini beyan ediyor. Bkz. Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 32.

⁶⁵ Hurmadan yapılan şarap.

Her sarhoş edici haramdır.

O zaman, her nebiz haramdır.

Gazzâlî, kıyastaki öncüller yakînî olursa bunun ‘burhan’ olarak, müsellemler (doğruluğu teslim edilen) olursa ‘cedelî kıyas’, eğer öncüller zannî olursa ‘fikhî kıyas’ olarak adlandırdığını ifade eder. Onun bu adlandırmayı kıyasın neticesinin bilgi değerine göre yaptığı anlaşılmaktadır. Yoksa fikhî kıyasın sureti bellidir. Müellifin kesin, müsellemler, zanni taksiminden kastı ilerde yakının kaynakları kısmında açıklanacaktır. Yukarıdaki taksimde burhani kıyasın Aristoteles ve İbni Sînâ’daki tam kıyasa fikhî kıyasın ise Aristoteles ve İbni Sînâ’daki eksik kıyasa⁶⁶ benzediği söylenebilir.⁶⁷ Çağındaki fikir akımları (özellikle Bâtınîlik) ve yaşadığı derin kişisel bilgi krizinden olacak, Gazzâlî’nin bilgi anlayışında yakîn, yani kesin ve şüphesiz bilgi çok önemli yer tutar. Buradan Gazzâlî’nin burhan tabirini öncülleri yakînî bilgi veren kesin kıyaslara karşılık olarak kullanmakta, kıyasın tamamını kastetmemekte olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ona göre kıyasta her öncül bir asıl olup iki asıl birleşince netice hâsıl olur. Burada mantıkî kıyasta hareket noktası olan öncüllerin fikhî kıyasın hareket noktası olan *asıl*la benzetilip o şekilde tabir edilmesi dikkat çekicidir.

Gazzâlî’ye göre mantıkçıların üç önermeyle kurduğu kıyası iki önermeyle fakihler şöyle ifadelendirir: “Nebiz sarhoş edicidir, o halde nebiz şaraba kıyasla haramdır.” Bu şekilde kıyas yapmak ise Gazzâlî’ye göre sorgulamayı bitirmez. Bu kıyası mantıkî kıyas kalıbına koyarak sorgulamanın önüne geçilebilir. Aksi halde nebizin sarhoş ediciliğini hissi tecrübî olarak, sarhoşluk veren şeylerin haramlığını nakli olarak ayrı ayrı ispat icap eder.⁶⁸ Bu noktada müellifin bu fikhî kıyasın, yüklemli kesin kıyasın birinci şeklinde mantıkî kıyas formunda düzenlenmesi halinde sonuç apaçık hale geleceğinden sorgulamanın da önüne geçilebileceğini düşündüğü söylenebilir.

Birinci şeklin, aslında özeli genel altına girmesi (hususun umumun altında icdivacı) olduğunu buna mecazen kıyas dendiğini öne sürerek⁶⁹ bu noktada, kıyası reddeden ancak nassın delaleti kavramını kabul eden bilginlere yaklaşır.

Müellifin ifadesine göre birinci şekle verilen örnekleri tahlil ederek, burhanda “Her nebiz sarhoş edicidir” ve “Her sarhoş edici haramdır.” olarak iki öncül bulunur.

⁶⁶ Öncüllerden birinin terk edilerek kurulan kıyas.

⁶⁷ Çapak, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Mantık*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 203.

⁶⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 50.

⁶⁹ Gazzâlî, *El- Mustasfâ*, I, s. 50; *Esâsü’l-Kıyas*, s. 5.

Gazzâlî her öncülün biri mübteda, biri haber olan iki parça içerdiğini, mübtedanın hakkında hüküm verilen parça (mahkûmun aleyh) haberin ise hüküm olduğunu ve böylece iki öncülde toplam dört unsurun olduğunu ifade eder. Ancak bu parçalardan biri iki öncülde de tekrarlanır ve böylece burhanın parçaları üçe iner. Bu parçalar dört olarak kalırsa, iki öncül bir şeyde ortak olamaz ve dolayısıyla bunlardan netice hâsıl olamaz.⁷⁰ Yani “Her nebiz sarhoş edicidir” ve “Âlem hadistir” denecek olsa bu iki öncül herhangi bir şeyde müşterek olmadıklarından veya arada bağ bulunmadığından netice elde edilemez. Bu yüzden Gazzâlî’ye göre dört cüzden birinin tekrarı zorunludur ki fizik terimiyle ifade etmek gerekirse iletken vazifesi gören bu unsur orta terimdir. İki önerme arasında ortaklığı sağlayan ancak bu orta terim sayesinde kıyastan sonuç elde edilir. Esas rükun bu terim olduğu için delilin kendisi de sayılmıştır.⁷¹

Klasik mantıkçıların orta terim (haddi evsat) dediği bu tekrarlanan unsura müellifimiz fikhî kıyastaki karşılığı olan ‘illet’ ismini verir ve bunun ‘niçin’ sorusuna cevap olarak verilebileceğine dikkat çeker. Meselâ “Nebiz niçin haramdır?” diye sorulsa, “Çünkü o sarhoş edicidir.” diye cevap verilir. “Çünkü o nebizdir.” veya “Çünkü o haramdır.” denilmez. ‘çünkü’ sözünden sonra zikrettiğimiz şey illettir. Diğer taraftan, orta terim, yeni bir bilgiye ulaştıran bir keşif aleti olarak da nitelenmiştir.⁷² Kıyasın neticesindeki önermede mahkûmun aleyh olan unsurun bulunduğu öncüle birinci öncül, netice önermesinde hüküm olan unsurun geçtiği öncül de ikinci öncül olarak adlandırılır ki Gazzâlî bu isimlendirmeyi kıyastan bahsederken anlamayı kolaylaştırmak için yapar. Müellifimiz kıyasın öncülleri malum (ilim-zan ayrımına göre) olursa, burhanın kesin; öncüller zannî ise burhanın fikhî olduğunu, öncülleri memnu ise (yani doğruluğu kabul edilmiyorsa) bunların ispatının gerektiğini vurgular.⁷³ Burada görülüyor ki Gazzâlî burhan tabirini genel anlamıyla kıyasa karşılık olarak kullanmaktadır. Bu durumda biz Gazzâlî’nin burhan terimiyle hem genel anlamdaki kıyası hem de bu kıyasın sadece kesin, yakîni bilgiyi sonuç veren kısmını kastettiğini söyleyebiliriz. Bu durum, Gazzâlî’de burhan mefhumunu doğru anlamak için dikkate alınmalıdır.

⁷⁰ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 152; *Mihakk*, s. 85.

⁷¹ Yavuz, Yusuf Şevki, “Burhan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI, s. 430, ss. 429-430, İstanbul 1992.

⁷² Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo’nun İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 121.

⁷³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 39.

Gazzâlî birinci şeklin netice verebilmesi için hem *el-Mustasfâ*'da hem *Mi'yâr*'da hem de *Mihakk*'ta iki şartın bulunduğunu ifade eder.⁷⁴ Bu şartlar güncel klasik mantık kitaplarında tespit edilen şartlarla birebir aynıdır.⁷⁵ Buna göre; 1. İlk öncül (küçük öncül)⁷⁶ olumlu olmalıdır. Bu öncül olumsuz olursa sonuç çıkmaz. Meselâ “Sarhoş edici hiçbir sirke yoktur.” ve “Her sarhoş edici haramdır.” Öncüllerinden sirke hakkında bir sonuç çıkmaz. Zira iki olumsuz önerme bir manada birleşmeyip, hatta tam tersine birbirlerinden uzaklaşırlar. 2. İkinci (büyük) öncül tümel olmalıdır. Bu sayede hakkında hüküm verilen (mahkûmun aleyh) tümelliği sayesinde bu öncülün içine girebilsin. Meselâ “Her ayva yenilir.” “Bazı yenilenler ribevîdir (faize konu).” dediğimizde bundan ayvanın ribevî olduğu sonucu çıkmaz. Zira “Bazı yenilenler ribevîdir.” sözünün ayvayı da kapsamı zorunlu değildir. Ancak “Her yenilen ribevîdir.” şeklinde tümel olarak ifade edilirse o zaman bu ayvayı da kapsar ve netice hâsıl olur.

Müellifimize göre kısaca bu şeklin özü şudur: Tümel olumlu bir önermenin yüklemlerine ait hüküm, zorunlu olarak önermenin konularının da hükmüdür.⁷⁷ Yüklem hakkındaki hükmün olumlu olması veya olumsuz olması ya da konunun tümel veya tikel olması bu durumu değiştirmez.

Gazzâlî birinci şeklin diğer iki şekilden nasıl ayırt edileceğine dair ise bu şekil için illetin öncüllerin birinde konu birinde de yüklem olarak gelmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bu şekil apaçıktır. Aristoteles'e göre de en ilmi kıyas bu şekilden elde edilir.⁷⁸ En üstün kıyas bu şekilden çıkar ve diğer iki şekildeki kıyasların araştırmaya dayalı delille tam olarak açıklanamaz ve bunlar ancak birinci şekle döndürülmek suretiyle apaçık hale gelebilir. Bu üstünlüğü ve açıklığı yüzünden müellifimiz ilk önce bu şekli incelediğini söyler.⁷⁹ Bu durumda bu şeklin birisi, apaçıklığı sebebiyle doğrudan, diğeri de diğer iki şeklin vuzuha kavuşmasına hizmet etmesi sebebiyle dolaylı olarak iki üstün özelliğinin bulunduğu söylenebilir. Ayrıca Aristoteles'in tespit ettiği gibi⁸⁰ bu şekil diğer şekillere

⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 39; *Mi'yâr*, s. 160.

⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 39; *Mi'yâr*, s. 160.

⁷⁵ Öner, *Klasik Mantık*, s. 115; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 156.

⁷⁶ Arapça mantık eserlerinde kıyas misalleri gösterilirken genellikle küçük önerme, büyük önermeden önce verilir. Türkçe'de büyük önerme (öncül) önce, küçük önerme (öncül) sonra gelmektedir.

⁷⁷ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 156.

⁷⁸ Aristoteles, *Organon IV, II. Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp ATADEMİR, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, s. 14.

⁷⁹ Gazzâlî, *Mihakk*, s. 88.

⁸⁰ Aristoteles, *II. Analitikler*, s. 14.

ihtiyaç duymadığı, ancak diğer şekillerin ona muhtaç olduğu için de diğerlerinden üstündür.

Bu şekil, tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz olmak üzere dört ayrı şekilde sonuç verebilir. Buna göre, kıyasın bu sekliyle, dört tür bilginin ölçülmesi mümkündür.⁸¹

2.2.1.2. İkinci Şekil

Gazzâlînin ‘mîzân-ı evsat’ (orta ölçüt) da dediği⁸² kıyasın bu şeklinde illet, öncüllerin ikisinde de yüklemidir.⁸³ Gazzâlî’ye göre, kıyasın ikinci şeklinin kullanıldığı pek çok ilmî konu vardır. Allah’ı bilmenin yollarından birisi de, Onun yüceliğine layık olmayan niteliklerden uzaklığını teslim etmektir. Nitekim Gazzâlî’ye göre Hz. İbrahim, şanına layık olmayan niteliklerden Allah’ı tenzih hususunda bu ölçüyü kullanmıştır. Aynı zamanda onunla ölçmeyi bize de öğretmiştir. Çünkü bu ölçü ile Allah’ın cisim olmadığı esası bilinir, O’ndan cisimlik nefyedilir. Meselâ;

Araz diri değildir, âlim değildir

İlah ise diridir, âlimdir.

O zaman İlah araz değildir.

Yukarıdaki iki öncülde birisi, niteliği selbedicidir (olumsuzlayıcı) yani o niteliğin Allah’ta bulunmadığını ifade etmesidir. Diğer öncül ispat edicidir, yani o niteliğin Allah’ta var olduğunu ifade eder.⁸⁴ Gazzâlî *el-Müstasfâ*’da anılan şekil için şu örneği verir.

Allah Teâlâ cisim değildir. Çünkü Allah bileşik (müellef) değildir.

Her cisim bileşiktir. O zaman, Allah Teâlâ cisim değildir.

Bu kıyasta ‘Allah’, ‘bileşik’ ve ‘cisim’ olmak üzere üç kavram vardır. Tekrarlanan kavram ‘bileşik’ olduğu için illet (orta terim) budur. Sarhoş edicinin (illetin) küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu olduğu birinci şekle muhalif olarak, bu ikinci şekildeki illet ‘bileşik’ iki öncülde de yüklem olarak yer alır. Gazzâlî’ye göre bu şekilden sonuç şu şekilde hâsıl olur: Birisi için diğerinde bulunmayan bir şeyin sabit

⁸¹ İmamoğlu, *İlk Dönem Mantıkçılarındaki Kıyas*, s. 66.

⁸² Gazzâlî, *el-Kıstas*, s. 56.

⁸³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, s. 51.

⁸⁴ Gazzâlî, *el-Kıstas*, s. 74.

olduğu, yani aralarında bir yönden ortaklık bulunmayan her iki şey, birbirine aykırıdır. Bileşiklik cisim için sabit olup, Allah için düşünülemez. Bu durumda cisim kavramı ve Allah kavramı arasında bir noktada buluşma yoktur. Yani Allah cisim olmadığı gibi, cisim de Allah olamaz.

Müellifimize göre bu şekilden nasıl sonuç alındığı birinci şekle döndürerek açıklanabilir. *El-Müstasfâ*'da mantığı özet olarak ele aldığından tafsilat için *Mi'yâr* ve *Mihakk*'ı işaret eden müellifimize uyup, onlara baktığımızda bu irca işleminin izahını görüyoruz.⁸⁵ Buna göre tümel olumsuz önerme yine olumsuz olarak döndürülür. Gazzâlî burada *el-Müstasfâ*'daki örneği “*Allah cisim değildir.*” önermesini mana doğru bile olsa edepsizlik olduğu için terk edip *Mi'yâr*'da geçen örneği zikreder ve burada “Allah” lafzı yerine onun *ezeli* sıfatını koyar.

Hiçbir ezeli bileşik değildir.

Her cisim bileşiktir. Öyleyse

Hiçbir ezeli cisim değildir.

Buradaki “*Hiçbir ezeli bileşik değildir.*” önermesi doğru olunca onun kaideye uygun döndürülmüş şekli olan “*Hiçbir bileşik ezeli değildir.*” önermesi de doğru olur. Önermenin döndürülmüş haliyle kıyası yeniden yazarsak birinci şekle dönmüş olur:

Hiçbir bileşik ezeli değildir.

Her cisim bileşiktir. Öyleyse

Hiçbir ezeli cisim değildir.

Gazzâlînin ifadesine göre, fakihler “Cisim bileşiktir.”, “Allah bileşik değildir.” Şeklinde Allah ile cisim arasını ayırdıkları için bu bu şekli ‘fark’ olarak adlandırmışlardır.⁸⁶ Yine müellifimizce bu şeklin özelliği, Aristoteles’in de belirttiği gibi⁸⁷ sonucunun sadece olumsuz olması, hiçbir şekilde olumlu netice vermemesidir.⁸⁸ Hâlbuki birinci şekil hem olumlu, hem olumsuz, hem tümel, hem de tikel sonuç verebilir ve bu yüzden en mükemmel şekildir.⁸⁹

⁸⁵ Gazzâlî, *Mi'yâr*, 164-166; *Mihakk*, s. 88.

⁸⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, s. 52.

⁸⁷ Aristoteles, *II. Analitikler*, s. 14.

⁸⁸ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 162.

⁸⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, s. 39; *Mihakk*, s. 89.

Güncel klasik mantık kitaplarında yer aldığı gibi,⁹⁰ Gazzâlî'ye göre bu şeklin netice vermesinin iki şartı vardır: İlki, iki öncülün olumluluk-olumsuzluk yönünden farklı olmasıdır. *El-Müstasfâ*'da ve *Mihakk*'ta zikretmediği *Mi'yâr*'da dile getirdiği ikinci şart ise ikinci öncülün (büyük öncülün) birinci şekilde olduğu gibi tümel olmasıdır.⁹¹ Eğer büyük öncül tümel değil de tikel olursa, büyük terimin sonuçtaki tümel kaplamı öncüldeki tikel kaplamını aşmış olur ki bu da kıyas kurallarına aykırıdır. Zira kıyasın neticesinin kaplamı, büyük ve küçük terimlerin öncüldeki kaplamından geniş olamaz.⁹² Diğer bir ifadeyle kıyas ile ulaşılan sonuç, öncüllerdeki bilgilerden daha genel bir bilgi olamaz. Bu şekilde ayrıca İki öncül de olumlu olursa da netice çıkmaz. Zira bu şeklin faydası Gazzâlî'ye göre tek şey ile iki şey hakkında biri olumlu biri olumsuz iki hüküm vermeye imkân tanınmasıdır. Hâlbuki aynı hüküm isnat edilen iki şeyden biriyle diğerinden haber verilmesi mecburi olamaz. Nitekim siyahlık ve beyaz üzerine sadece bir şey ile yani onların 'renk olmaları' ile hüküm veriyoruz. Buradan hareketle siyahtan söz ederken onun beyaz olduğu, beyazı anlatırken de onun siyah olduğu söylenemez. Bu husus kıyas şekline döküldüğünde şöyle ifade edilir:

Her siyah bir renktir.

Her beyaz bir renktir.

Bu öncüllerden *her siyahın beyaz, her beyazın siyah olduğu* sonucuna varılamaz. Demek ki, biri hakkında, diğeri hakkında verilen haberin olumsuz biçimiyle haber verilebilen iki şey arasında bir farklılığın bulunması gerekir ki, bu farklılık öncüllerden birinin olumsuz olmasıdır.⁹³

2.2.1.3. Üçüncü Şekil

Gazzâlî'nin 'mîzân-ı asgar'⁹⁴ (en küçük ölçüt) da dediği kıyasın bu şeklinde orta terim her iki öncülde de "konu" olmalıdır. *El-Müstasfâ*'da ise üçüncü şekil, 'ikinci nazım' şeklinde geçer. Fakihler Gazzâlî'nin aktardığına buna 'nakz' demişlerdir.⁹⁵ Bu şekilden çıkan sonuç da tikel olacaktır. Örnek:

Her siyahlık arazdır.

⁹⁰ Öner, *Klasik Mantık*, s. 116; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 158-159.

⁹¹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 168.

⁹² Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 159.

⁹³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ I*, s. 39; Gazzâlî, *Mihakk*, s. 89.

⁹⁴ Gazzâlî, *el-Kıstas*, s. 56.

⁹⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ I*, s.52.

Her siyah renktir.

O zaman, bazı arazlar renktir.

Gazzâlî'nin fıkıhtan verdiği örnek ise şudur:

Buğday yiyecektir.

Buğday ribevîdir.

O zaman, bazı yiyecek maddeleri ribevîdir.

Bu şeklin delalet yönü Gazzâlî'ye göre şöyledir: 'Ribevî' ve 'yiyecek maddesi' kendileriyle bir şey hakkında hüküm verilen iki şeydir. O zaman bu ikisi buğday kavramı üzerinde buluşur. Söz konusu iki kavram da buğdaya yüklem olur. Bu buluşmanın asgari düzeyi tikel seviyedir. "Bazı yiyecek maddesi ribevîdir." veya "Bazı ribevî maddeler yiyecek maddesidir." demek mümkündür. Üçüncü şeklin güncel mantık kitaplarında zikredilen şartları şunlardır: 1. Küçük öncül olumlu olmalıdır. 2. Sonuç daima tikelidir.⁹⁶ *El-Müstasfâ* da hiçbir şart zikretmeyen Gazzâlî bu şekil için *Mi'yâr*'da ve *Mihakk*'ta iki şart tespit eder:

1. Öncüllerden birisi tümel olmalıdır.

2. Küçük öncül olumlu olmalıdır.⁹⁷

Gazzâlînin dikkat çektiği bir husus da üçüncü şekil kıyasın tikel sonuç vermesine rağmen fıkıhta yaygın olarak yanlış kullanıldığını ve bu şeklin tümel sonuç veriyormuş gibi algılandığını beyan etmesidir. Örnek:

Buğday yiyecektir.

Buğday ribevîdir.

O zaman yiyecekler ribevîdir.

Bu kıyas yanlış sonuç vermiştir.⁹⁸ Zira tikel öncüllerden tümel netice çıkmaz. Neticenin kapsamı öncüllerin kapsamını aşamaması kıyasın kurallarındandır. Bu kıyasın doğru sonuç vermesi için neticenin tikel olması gerekir ki bu da "Bazı yiyecekler ribevîdir." önermesidir.

⁹⁶ Aristoteles, *II. Analitikler*, s. 14; Öner, *Klasik Mantık*, s. 117; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 161.

⁹⁷ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 174; *Mihakk*, s. 90.

⁹⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, s. 66.

Gazzâlî bu kıyas şekillere birinci, ikinci, üçüncü şekil diye isimlendirmesinin sebebini açıklar ve onların verdikleri neticelerin kapsamı ve açıklığına göre adlarını belirlediğini ifade eder. Ona göre birinci şekil apaçık netice verdiği için ilk sırada, ikinci şekil tümel netice verdiği için ikinci sırada, üçüncü şekil ise tikel sonuç verdiği için son sırada ele almıştır.⁹⁹

2.2.2. İstisnâî Kıyaslar

2.2.2.1. Bitişik Şartlı Kıyas

Gazzâlî, şartlı kıyasları, bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyaslar şeklinde iki kısımda inceler. *Mi'yâr*'da mantık geleneğine uygun olarak 'bitişik şartlı kıyas' diye adlandırdığı kıyas türü için *Mihakk*'ta 'bitişik şartlı' ve 'telâzum', *el-Mustasfâ*'da ise 'telâzum' terimini tercih eder.¹⁰⁰ *El-Kıstas*'ta ise 'mîzân-ı telâzum' ifadesini kullanır.¹⁰¹

Bitişik şartlı kıyaslar iki öncülde oluşur. Bu öncüllerden biri bitişik şartlı diğeri ise yüklemli önermedir. Gazzâlî'ye göre hem akli hem de fikhî konularda işe yarayan bu kıyas türünde,¹⁰² ilk öncül iki önermeden oluşur, ikinci öncül birinci öncüldeki iki önermeden birinin olumlu veya olumsuz olarak zikredilmesini içerir ki bu sayede birinci öncüldeki iki önermeden biri veya çelişigi sonuç olarak çıkar.¹⁰³

Gazzâlî bu kıyas için verdiği ilk örnek *Mi'yâr*, *Mihakk* ve *el-Mustasfâ*'da da aynı kelimî örnektir:

Eğer âlem hadis ise onun bir muhdisi (yaratana) vardır. (ilk öncül)

Âlemin hadis olduğu bilinmektedir. (ikinci öncül)

O zaman, âlemin bir muhdisi vardır. (netice)

İlk öncülde görüldüğü gibi iki önerme bulunur. Müellifimiz birinci önermeyi 'mukaddem', ikincisini de 'tâli', 'lazım' ve 'tabi'¹⁰⁴ olarak adlandırır. Şart edatı düşürülürse bu iki önerme birbirinden ayrılır. Yani "Âlem hadistir." ve "Onun bir muhdisi (yaratana) vardır." şeklinde iki önerme olur. Âlemin hadis olduğu ise 'hüdis delili' ile tespit edilmiştir. Buna göre;

⁹⁹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 178.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 186; *el-Mustasfâ*, I, s. 40; *Mihakk*, s. 91.

¹⁰¹ Gazzâlî, *el-Kıstas*, s. 56.

¹⁰² Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 186.

¹⁰³ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 186; *el-Mustasfâ*, I, s. 40; *Mihakk*, s. 91.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 186; *el-Mustasfâ*, I, s. 40; *Mihakk*, s. 91.

Her bileşik hadistir.

Âlem bileşiktir.

O zaman âlem de hadistir.

Bu misaldeki ikinci öncül ise mukaddemin aynının teslimini (kabulünü) içerir ki bu “*Âlemin hadis olduğu bilinmektedir.*” sözüdür. Böylece bu iki öncülden “*Âlemin bir muhdisi vardır.*” sonucu çıkar ki bu tâlinin (lâzımın) kendisidir.

Fıkıhtan ise şu örnek verilir:

Eğer vitir namazı her halükarda binek üstünde eda edilebiliyorsa, bu namaz nafiledir. Vitir namazının binek üstünde eda edildiği bilinmektedir.

O halde vitir namazı nafile bir namazdır.

Gazzâlî’nin tespitine göre bu kıyas türünde teslim diye tabir ettiği dört mod vardır. Bunlardan ikisi sonuç verir, ikisi sonuç vermez.¹⁰⁵

Sonuç veren modlar şunlardır:

1) Mukaddemin aynısının kabulü tâlinin aynını sonuç verir. Örnek:

Eğer bu namaz sahih ise namaz kılan abdestli demektir.

Bu namazın sahih olduğu bilinmektedir.

O halde namaz kılan abdestlidir.

2) Tâlinin çelişğinin kabulü mukaddemin çelişğini netice verir.

Örnek: *Eğer bu namaz sahih ise namaz kılan abdestlidir.*

Namaz kılanın abdestsiz olduğu bilinmektedir.

O zaman namaz sahih değildir.

Sonuç vermeyen modlar ise şunlardır:

1) Tâlinin aynının kabulü sonuç vermez.

Örnek: *Namaz sahih ise namaz kılan abdestlidir.*

Namaz kılanın abdestli olduğu bilinmektedir.

Bu öncüllerden hareketle “*O halde namaz sahih değildir.*” veya “*O halde namaz sahihtir.*” sonucu çıkmaz. Namazın tek sıhhat şartı abdest değildir, namazın fesadı başka bir sebep yüzünden de olabilir.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 186; *el-Mustasfâ*, I, s. 41; *Mihakk*, 91-92.

Mukaddemin çelişğini teslim etmek de tâlinin aynını veya çelişğini intaç etmez. Yukarıdaki kıyasta “Namazın sahih olmadığı bilinmektedir” öncülünden namaz kılanın abdestli veya abdestsiz olduğu sonucunu çıkaramayız. Daha genelin gerçekleşmemesi, zorunlu olarak daha özelin de gerçekleşmemesini gerektirir. Zira rengin olmaması, siyahın olmamasını gerektirir. “Lazımın çelişğinin teslim”inden kastedilen de budur. Ancak daha genelin gerçekleşmesi daha özelin gerçekleşmesini gerektirmez.¹⁰⁶ Rengin varlığı, siyahın varlığını gerektirmez; zira bu iki kavram arasında tam girişimlilik vardır, yani her siyah renktir ancak her renk siyah değildir. Bundan dolayı tâlinin aynısı ikinci öncül olarak kabul edildiğinde kıyas sonuç vermez.

2.2.2.2. Ayrık Şartlı Kıyas

Gazzâlî’ye göre bu bitişik şartlı kıyasın zıddıdır. Onun ifadesiyle, kalamcılar ve fakihler buna ‘sebr ve taksim’¹⁰⁷, mantıkçılar da ‘ayrık şartlı’ kıyas adını verirler.¹⁰⁸ Kendisi de *Mi’yâr*’da ayrık şartlı, *Mihakk* ve *el-Müstasfâ*’da teânüd olarak da isimlendirir.¹⁰⁹ *El-Kıstas*’ta ise mîzân-ı teânüd olarak adlandırır. Bu isimlendirmeyi ilk defa kendisinin yaptığını ve neden teânüd ismini verdiğini *el-Kıstas*’ta açıklar. Buna göre, bu kıyas türünde ilk öncülün kabulü halinde ikinci öncülün reddi, ilkinin reddi halinde de ikincinin kabulü gerekir. Bu iki önerme arasında bir teânüd ve tezat olduğundan bu terimi ihdas eder.¹¹⁰ Diğer kıyaslar gibi iki öncül ve bir sonuçtan teşekkül eder.

Örnek: *Âlem ya kadimdir ya hadistir.*

Fakat âlem hadistir.

O zaman kadim değildir.

Buradaki ilk öncül iki önermeden oluşmuştur. İkinci öncül ise bu iki önermeden birini kabul ya da reddetmektedir. Bu da neticeyi oluşturur. Yani biz âlemin hadis olduğunu kabul edince onun kadim olduğunu reddetmiş oluruz. Gazzâlî bu tür kıyastan dört modun çıktığını ifade eder:

1. *Âlem ya kadimdir ya hadistir.*

Fakat Âlem hadistir.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 41; *Mihakk*, s. 93.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 56; *Mi’yâr*, s. 192.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 56.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 192; *el-Mustasfâ*, I, s. 42; *Mihakk*, s. 94.

¹¹⁰ Gazzâlî, *el-Kıstas*, s. 98.

O zaman kadîm değildir.

2. *Âlem ya kadimdir ya hadistir.*

Fakat âlem kadimdir.

O zaman hadis değildir.

3. *Âlem ya kadimdir ya hadistir.*

Fakat âlem hadis değildir

O zaman kadimdir.

4. *Âlem ya kadimdir ya hadistir.*

Fakat Âlem kadim değildir.

O zaman hadistir.¹¹¹

Birinci öncüldeki önermelerden birinin aynısını seçmek, ötekinin çelişğini sonuç olarak getirir. Birinci öncüldeki önermelerden birinin çelişğini seçmek, ötekinin aynını intaç eder.¹¹² Gazzâlî'ye göre bu durum, hasr (sınırlandırma) var ise geçerlidir, eğer hasr yok ise kıyas sonuç vermez. Ancak bu tür kıyaslar, doğru sonuç vermeseler de doğru sonuç veriyormuş gibi kullanılabilir. Meselâ Bâtınîler, ayrık şartlı kıyasların hasredilmemiş şekline başvurmuşlardır.¹¹³ Gazzâlî'ye göre bu hasr şartı iki kısımda ele alını; eğer bu şart üç önermede ise yani birinci öncülde üç önerme var ise, birini tasdik etmek, diğer ikisinin çelişğini sonuç olarak verir.

Meselâ;

Bu sayı ya küçük ya büyük ya da eşittir.

Bu sayı büyüktür.

O halde bu sayı küçük ve eşit değildir.

Önermelerden birinin çelişğini kabul etmek; seçileni değil, geriye kalan iki şıktan birini gerektirir. "Sayı eşit değildir." ifadesi sayının küçük veya büyük olmasını gerektirir. Eğer birinin ispatı diğerlerinin çelişğini gerektirmezse, hasr (sınırlandırma) ortadan kalkmış olur. Meselâ, "Ali ya Irak'tadır ya da Hicaz'dadır." öncülünü alırsak,

¹¹¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 56; *Mî'yâr*, s. 192.

¹¹² Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 192.

¹¹³ Gazzâlî, *el-Kıstas* s. 58.

bu iki ihtimalden birinin ispatı diğerrinin çelişğini gerektirir. Fakat birinin iptali diğerrinin ispatını gerektirmez. Çünkü Ali'nin başka bir yerde de olması mümkündür. Meselâ, "Ali Hicaz'da değildir." dediğimizde Irak'ta olması da olmaması da muhtemeldir. Bu durum hasrın söz konusu olmaması, diğerr bir ifadeyle birinci öncülde bütün ihtimallerin anılmamasından kaynaklanmaktadır.¹¹⁴

Gazzâlî burada anlattığı beş kıyas türüne döndürülemeyen, onların suretiyle yeniden düzenlenemeyen her delilin kesinlikle sonuçsuz kalacağını savunur.¹¹⁵ Onun burada kıyas yerine kıyas kastıyla delil tabirini de tercih ettiğı görülür.¹¹⁶

2.3. Kıyasın Maddesi

Gazzâlî açısından kıyasın maddesi bilgilerdir.¹¹⁷ Bilgi evvelî bilgi (zaruriyat) ve araştırma-inceleme yoluyla edinilen bilgi (nazariyat) olmak üzere iki kısımdır.¹¹⁸ Ancak kıyasın maddesi, tanımın maddesi olan tasavvuri bilgiler değil yine onun bir başka ifadesiyle *marifete* dayalı bilgiler değil, tasdikî bilgiler, bir diğerr ifadeyle de *ilme*¹¹⁹ dayalı bilgiler kıyasın maddesidir. Müellifimiz bazı bilginlerin Arapça nahiv bilgisinden hareketle tasdikâtı temellendirdiğini belirtir. Şöyle ki, Arapça *arefe* fiili "*Areftü Zeyden.*" (Zeyd'i tanıdım.) cümlesindeki gibi tek nesne alır. Bu 'marifet'tir ve mantıktaki tekillerin bilgisi anlamına gelen tasavvurata karşılık gelir. Tasavvurat da tanım ile bilinir. *Alime* fiili ise "*Alimtü Zeyden kerîmen.*" (Zeyd'in cömert olduğunu bildim.) örneğindeki gibi iki nesne alır. Bu ilim olur ki mantıktaki tasdikata tekâbül eder. Tasdikât için en az iki marifet yani tasavvur lazımdır. Tasdikî bilgi bu iki marifetin olumlu veya olumsuz olarak birbirlerine nispet edilmesidir. Arada bir isnadın bulunması gerekir. Yani "*Zeyd âlimdir.*" veya "*Zeyd âlim değildir.*" gibi asgarî olarak özne ve yüklemden oluşan bir haber cümlesi olmalıdır.¹²⁰ "*Zeyd gelsin, oturma!*" vb. gibi emir, nehiy veya talep bildiren inşai cümleler doğrulanması veya yanlışlanması mümkün olmadığından tasdikata dâhil değildir.

¹¹⁴ Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 193.

¹¹⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 57; *Mihakk*, s. 95.

¹¹⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 57.

¹¹⁷ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 244.

¹¹⁸ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 12.

¹¹⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 12.

¹²⁰ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 11; Özlem, Doğan, *Mantık*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 110.

Tasdikî bilginin kullanıldığı yere göre farklı isimler aldığını¹²¹ beyan eden Gazzâlî'ye göre bu tür bilgi, bir hüküm barındırdığı için kazıyye (önerme) olarak adlandırılır. Benzer şekilde Arapça'da hüküm verme işine kazâ, hüküm verene kâdî denir.

Tasdikât burhan ile elde edilip başka bir burhana ulaşmak için de temel olur. Buna göre burhan ve tanımın tekil ve bileşik yeni bilgilere ulaşmaya yarayan birer alet vazifesi gördüğü anlaşılır.

Gazzâlî için her tasdikî bilgi de kıyasın maddesi olmayıp ancak özünde doğru olan yakîni bilgi kıyasın maddesi olabilir. Ayrıca, bazen bir şey işin hakikatinde Allah katında doğru olup, akıl yürüten kişi nezdinde doğru kabul edilmez. Dolayısıyla bu kişi bunu, yakîni bilgiye ulaşmak istediği kıyasın maddesi olarak kullanamaz. Yakîni bilgiye dair ortaya koyduğu bu son ayırım dikkat çekicidir. Zira o, yakînin özsel olarak yakîn olmasının yeterli olmadığını, aynı zamanda onu talep eden kişi tarafından yakîn olduğunun kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Müellifimiz burada ilme'l-yakîn-ayne'l-yakîn farkına dikkat çekmektedir. Bildiğimiz kadarıyla, yakîn için daha önce böyle bir şart koşan bilgin bulunmamaktadır. Yine her yakîni bilgi değil, kıyasın maddesi tümel olan yakîni bilgi yani her durumda yakîni olan bilgi olabilir.¹²²

Gazzâlî için, kıyasın maddesinin öncüller olduğunu söylemek aynı zamanda mecâzî bir anlam taşır. Zira öncül, konusu ve yüklemi olan dille ifade edilen bir söz demektir.¹²³ Kıyasın maddesi kendisine yüklem ve konunun delalet ettiği ilimdir, söz (lafız) değildir. Fakat söz olmadan öncülü (konu ve yüklemi) anlamak mümkün değildir.

Gazzâlî'ye göre elbise için kumaş, sedir için ahşap ne ifade ediyorsa burhan için öncüller aynı anlamı ifade eder. Burhanın formuna dair anlatılanlar ise elbise için dikiş, sedir için de sedirin şekli mesabesindedir.¹²⁴ Gazzâlî nasıl ki her cisimden kılıç veya sedir elde edilemezse -Zira ağaçtan elbise, kumaştan kılıç, kılıçtan sedir yapılamaz.- aynı şekilde, her öncülden sonuç veren bir burhan elde edilemeyeceğini ifade eder. Aksine sonuç verici burhan eğer maksat yakîni ise ancak yakîni öncüllerden, maksat fikhî ise zannî öncüllerden oluşur.¹²⁵ Yani öncüllerin taşıdıkları kesinlik derecesi

¹²¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, s. 43.

¹²² Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 244.

¹²³ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 244.

¹²⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, s. 58.

¹²⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, s. 57.

sonucun kesinlik derecesini belirler. Benzer bir teşbihi de dinar örneği ile yapar. Dinarın yuvarlaklığı kıyasın suretidir. Dinarın yuvarlaklığı bozulursa dinar, dinar olmaktan çıkar, kıyasın şekli bozulursa kıyas, kıyas olmaktan çıkar. Yine, dinarın maddesi altındır. Dinara bakır veya demir katılırsa dinarın maddesi bozulur, yine dinarlıktan çıkar. Benzer şekilde kıyasın maddesi olan öncüller bozuk olursa kıyas da bozuk olur.¹²⁶

Gazzâlî çok üzerinde durduğu *yakîn*¹²⁷ anlamını ve onu nasıl elde ettiğimizi beyan eder. Ona göre nefis bir önermeyi tasdiğe meyyal ve mutmain olursa bu durumun üç hali vardır.

2.3.1 Tasdik Çeşitleri

2.3.1.1. Yakîn

Şeksiz şüphesiz bilgi sahibi olmak ve kesin kanaat getirmektir. Bu kanaat için ikinci bir kat'ilik eşlik eder ki bu da bu bilginin sıhhatine dair kesin kanaatinin net olması ve bu yakînen bildiği şeye unutmama, yanılma ve karıştırma gibi durumların olmadığını yakînen bilmesi ve dolayısıyla da bu iki yakîn (bilginin yakîni olması ve bu bilginin yakîni olduğuna dair fikrinin, inancının da kesin olması) hakkında kesinliği zedeleyecek her türlü durumdan uzak görmesi, yani her yönüyle emin ve mutmain olmasıdır. Diğer bir ifadeyle bu durum, hem bilginin kesinliğine hem de bilginin kesinliğine dair kesin kanaate hiçbir şekilde şek, şüphe veya tereddüdün karışmaması durumudur. Bu yakîne muhalif olarak biri bir peygamberden haber getirdiğini söylese hemen tereddütsüz ya bu haberin yalan ya da peygamber olduğu söylenen kişinin peygamber olmadığına kail olur. Başka bir deyişle, bu tür bir haber bile yakîn sahibi kişiyi şüpheye sevk etmemeli hatta gülüp geçmelidir. Eğer aklına kendi itikadına zıt bir sırrı Allah Teâlâ'nın peygamberine bildirebileceğinin imkân dâhilinde olduğu gelirse bu kişinin itikadı yine yakîni olmaz. “*Bir ikiden azdır, bir kişi aynı anda iki yerde olamaz, bir şey hem kadim hem hadis, hem var hem yok, hem hareketli hem sakin olamaz.*” gibi sözler tam yakîni bilgilerdir.¹²⁸ Gazzâlî'nin burada tarif ettiği yakîn nazariyata ihtiyaç kalmaksızın insan zihninde doğal olarak bulunan evvelî bilgiler olduğu görülmektedir.

¹²⁶ Ebu Hâmid, Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felasife*, Vadi Yayınları, çev. Cemaleddin Erdemci, (Felsefenin Temel İlkeleri) Ankara 2002, s. 102.

¹²⁷ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, 57-59; *Mi'yâr*, 356-60; *el-Münkız*, s. 32; *Mihakk*, 97-99.

¹²⁸ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 58.

2.3.1.2. Taklit (Kesin İnanç)

İnsanın, bir önermeyi, hakkında hiçbir şüphe duymayacak, çelişğini düşünemeyecek bir kesinlikle tasdik etmesidir. Şayet çelişği aklına gelecek olsa bile ona kulak vermeyi kabullenmesi mümkün olmamalıdır. Bu tür bilginin evvelî bilgilerden farkı Gazzâlî'ye göre bu bilgilerin aksinin de akla gelmesinin mümkün olmasıdır. Ancak bu önerme sabit olsa da, çelişğinin doğru olma ihtimaline kulak verse veya bunun çelişği insanların en âlimi olan peygamberden veya Hz. Ebû Bekir'den nakledilse bu, o kişide bir duraksamaya sebep olur. Gazzâlî böylesi inançlarımızı kesin (cezmi) itikat olarak isimlendirir.¹²⁹ Müslüman, Yahudi ve Hristiyan halk tabakasının çoğunun dinleri hakkındaki inançlarının çoğu bu tür itikada dayanır. Hatta Gazzâlî'ye göre, kelamcılarının çoğunun kendi mezheplerinin deliller yoluyla diğerlerinden üstün olduğuna dair inançları da bu tür bilgidir.

Her ne kadar biz bu türü taklit başlığı altında ele alsak da Gazzâlînin ifadelerinden bunun sadece kuru bir taklit olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiler evveleminde taklide dayalı olsa da zaman geçtikçe ve tekrarlandıkça insan zihninde kök salarak iyice yerleşir ve kesin bir inanca dönüşür. Öte yandan insanların dini inançlarının evvelî bilgiler gibi önermelere dayanması dinî bilginin doğası gereği mümkün gözükmemektedir. Gazzâlî araştırmacılığında İslâm'a ve küfre olan meyli aynı oranda olan hür fikir sahibi kişilerin neredeyse hiç bulunmadığını belirterek¹³⁰ insanların çoğunun hâlihazırda sahip olduğu inançlardan dolayı peşin fikirli olduklarına gönderme yapar ve onun metotçuluğunu hatırlatan dikkat çekici bir saptamada bulunur.

2.3.1.3. Zan

Çelişğini hissetsin veya hissetmesin, kişinin bir konuda karar kılıp onu tasdik etmesidir. Ancak tersinin aklına gelmesi durumunda insanın tabiatı kabule meyledebilir. Bu kabilden inançlar Gazzâlî'ye göre zan olarak adlandırılır.¹³¹ Yine onun dikkat çektiği üzere, zannın azlık ve çokluk (kuvvet) bakımından sayılamayacak kadar fazla dereceleri vardır.

Gazzâlî'ye göre güvenilir birinden bir haber alan kişinin kalbi bu duyduğuna meyleder. Bunu bir ikinci, üçüncü kişiden duyarsa bu inanca dair kalp sükûnu ve

¹²⁹ Gazzâlî, *el- Müstasfâ*, s. 58; *Mihakk*, s. 98.

¹³⁰ Gazzâlî, *el- Müstasfâ*, s. 58; *Mihakk*, s. 98.

¹³¹ Gazzâlî, *el- Müstasfâ*, s. 58.

kuvveti artar. Diğer bir deyimle işitilen şeyin şöhreti arttıkça gücü de artar. Bir de bu aktaran kişilerin doğruluğuna dair bir tecrübe eklenirse ve bu haber verenlerin vücut dili (korkutucu bir şeyden haber verenin yüzünün sararması gibi) de söylediklerini destekliyorsa bu sükûn daha da ziyadeleşir. Böylece başlangıçtaki zan, yavaş yavaş yükselir ve tevâtür seviyesine ulaşınca bilgiye dönüşür. Bazı hadis âlimleri bu hallerin çoğunluğunun bilgi ve yakîn olduğu görüşündedirler ve sahih hadis eserlerinde yer alan haberlerin ilmi ve ameli gerektirdiğini belirtirler. Birkaç muhakkik âlim dışında herkes bu anlatılan ikinci haleti de yakîn saymış ve birinci ile ikinci durum arasında ayırım yapmamıştır. Gazzâlî'ye göre ise doğru olan birinci halet yakîn, ikinci ise yakîn sanılarak hata yapılan noktadır. Müellifimiz nezdinde, kişi yukarıda anlatılan şartlar dâhilinde, oluşturma şekline uyarak, birinci durumda olduğu gibi yakîni öncüllerden burhan oluşturduğu zaman sonuç zorunlu ve yakîni olur ve bu sonuca güvenilebilir.

Gazzâlî kıyasın maddesini izah sadedinde altın örneğini verir. Ona göre, altının dört hali vardır,¹³² bu dört hale bakılarak kıyasın maddesinin kuvvet dereceleri ortaya konabilir:

1. Hiç karışım içermeyen halis altın.
2. Halis altın kadar katıksız olmayan; ancak ona yakın olan altın.
3. Gümüş ve bakırla karıştığından çok katkılı altın.
4. Aslen altın olmayıp, altına benzeyen ayrı bir cins (kalb).¹³³

2.3.2. Yakînin Kaynakları

Gazzâlî'nin yakînin kaynakları (*medâriku'l-yakîn*) olduğu düşünülen yedi bilgi kaynağını *Mi'yâr*'da kabulü zorunlu ve burhanın maddesi olmaya uygun olan, yakîn ifade eden öncüller ve yakîn ifade etmeyenler olmak üzere ikiye ayırır ve bunları evvelîyat, mahsusat, mücerrebat, kendisinden dolayı değil de bir orta terim vasıtasıyla bilinen fitriyyat ve mütevatirat olmak üzere beş sınıf şeklinde alır. Yakîn bildirmeyen önermeleri ise fikhî kıyasa uygun olanlar ve fikhî kıyasa uygun olmayanlar şeklinde ayrıca ikiye ayırır. Ona göre yakîni olmayıp fikhîyat için geçerli olanlar meşhurât, makbulat ve maznunattır. Ne yakîni ne de fikhîyyata uygun olan, ne kati ne de zannî konularda geçerliliği olan önermeler ise müşebbehât (sırf vehmi, maznunata benzeyen

¹³² *Makâsîdü'l-Felâsife*'de beş derece zikredilir. Bkz: Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 86.

¹³³ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 248.

ve yanlış önermeler şeklinde üç alt başlıkta verir.), yakînin kaynakları, *Mihakk'* ta da aynı sırayla yedi başlık altında incelenir.¹³⁴ Bu kaynakları incelerken müellifin İbn Sînâ'nın nefis teorisinden faydalandığı da görülür. Müfekkîr kuvvet, vehim gücü vb. ve bunların beyindeki yerlerine dair kullandığı ifadeler bunu gösterir.

2.3.2.1. Evvelîyât

Gazzâlî bu terimle, sadece akıl kaynaklı olan, aklın duyu ile tahayyüle başvurmaksızın ulaştığı ve bunları tasdik üzere yaratıldığı öncel (apriori) bilgileri kasteder. Fıtrî olarak akılda hazır bulunan bu bilgiler, Aristoteles mantığının ilk temel kaidesi olan özdeşlik ilkesinin izahı mesabesinde sayılabilecek ilk bilgilerdir. Meselâ insanın öz varlığını bilmesi, bir şeyin hem kadim hem hadis olamayacağı, birbirine zıd iki şeyden biri doğrulanınca diğerinin yanlışlanmış olacağını, ikinin birden çok olduğunu bilmesi evvelîyattandır.

Genellikle bu önermeler Gazzâlî'ye göre doğuştan akılda çizilmiş (mürtesim) olarak bulunur.¹³⁵ Bu önermeler sadece akla bağlı olup, harici bir unsura ihtiyaç duymaz. Buna göre evvelî bilgi sadece, tekilerin bulunduğu bir zihne ve aradaki nispeti sağlayan müfekkîr kuvvete ihtiyaç duyar. Akıl da zorunlu olarak bu nispeti tasdiğe veya tekzîbe yönelir.

Ayrıca Gazzâlî'nin saptamasına göre evvelî bilgiler hayvanlar ve çocuklar için değildir.¹³⁶ Bu bilgiler sadece yetişkin insana özgüdür.

Evvelî bilgiler diğer önermelerin kıyaslama aracı olması bakımından da önem arz eder. Zira Gazzâlî, yakînin kaynaklarını incelerken meşhurâtın sağlamasını yapmak için meşhur önermelerin evvelî önermelerle kıyaslamayı yöntem olarak önermektedir.¹³⁷ Bunu yapabilmek için de metodik bir şüphecilik benimsemeyi, zihnimizi evvelî bilgiler hariç bütün bilgi, tecrübe ve eğitimlerden zor da olsa soyutlayıp “Yalan çirkindir.” gibi meşhur önermeleri salt aklımızdan kaynaklanan¹³⁸ evvelî bilgilerimize havale etmeyi salık vermektedir. Onun ifadelerinden bu önermeler nihai olarak evvelî bilgilerimize dayandırılabilirdiği takdirde kabul etmeyi, onlara ters düşerse de reddetmeyi tavsiye ettiğini çıkarabiliriz. Dolayısıyla evvelîyatın hem kendi başına yakînin birincil kaynağı

¹³⁴ Gazzâlî, *Mihakk*, 99-107.

¹³⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 59.

¹³⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 59.

¹³⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 64. ; *Mi'yâr*, s. 332.

¹³⁸ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 252.

olarak doğrudan, hem de meşhurât için sağlama işlevi gördüğünden dolayı olarak ehemmiyeti haiz olduğu söylenebilir.

2.3.2.2. İç Gözlemler

Duyuları evvelî bilgiler gibi gören¹³⁹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, *Makâsıdu'l-Felâsife* ve *Miracu's-Sâlikîn* adlı eserlerinde mahsusat kavramını kullanırken, *el-Müstasfâ* ve *Mihakku'n-Nazar* adlı eserlerinde mahsusat kavramı yerine onun alt başlıkları olarak incelenebilecek “dış duyular” ve “iç gözlemler” ifadelerini tercih eder.¹⁴⁰ Buna göre o, mahsusatı dış duyulular ve iç gözlemler şeklinde ikiye ayırmaktadır.¹⁴¹ Mahsusâtın içe ait kısmı, insanın kendi açlık, susuzluk, korku ve sevincini, yani kısaca beş duyusu olmayanların da idrak edebileceği bütün iç hallerini bilmesidir. Gazzâlî'ye göre bunlar duyu ve akılla ilgili değildir. Hayvan ve çocuk da bunları idrak eder.

2.3.2.3. Dış Duyular

Gazzâlî'ye göre dış duyular; renkleri, tatları, kokuları, sesleri, sertlikleri, yumuşaklıkları vb. ayırt etmek gibi beş duyu ile bilinen şeydir. Eğer akıl, duyu organlarını kullanmazsa mahsusatın bu kısmından olan bilgilerle ilgili hüküm veremez.¹⁴² Gazzâlî'ye göre “Kar beyazdır.” “Ay yuvarlaktır.” gibi önermeler böyledir. Duyularımız bazen yanıltıcı olabilir, gerçeği yansıtmayabilir. Duyulardan gelen bilgiler açıktır ancak fazla uzak, fazla yakın ya da görme zaafı vs. sebeplerden dolayı görmede yanılgı olabilir. Gazzâlî sağlam göz için sekiz tane hata sebebi olduğunu, yansıma ve kırılma yoluyla görmelerde ise bu sebeplerin ikiye katlanacağını nazara verir. Buna, hareketsiz gibi görünen aslında hareket ettiği bilinen yıldız, gölge ve tedricen büyüyen bebek örneğini vermesi ise ilgi çekicidir.¹⁴³

2.3.2.4. Tecrübeler

Gazzâlî'nin ifadesine göre, ıtırâdu'l- âdât da denilen, ateşin yaktığını, taşın aşağıya düştüğünü vb. bilmek tecrübelerden kaynaklanır. Gazzâlî'ye ilme'l-yakîn-ayne'l-yakîn ayrımını ima ederek bu tür bilgilerin onu tecrübe eden açısından yakîn

¹³⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, s. 25.

¹⁴⁰ Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 270.

¹⁴¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 59.

¹⁴² Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 254.

¹⁴³ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 60.

olduğunu ¹⁴⁴ ifade eder. Onun yaptığı bu dakik ayırım bizce önemlidir. Zira tecrübe etmeyen kişi en sıradan bir olguyu bile yakînen bilemez. Bunun için Arapça’da bir söz vardır. *Leyse’l haberu ke’l âyân*. Yani birinden duymak, görmek gibi olmaz. Bu noktada yakinin, ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn, hakka’l-yakîn şeklinde üç derecesine değinmek gerekirse, ilme’l-yakîn birinden duyarak, haber ile öğrenilen bilgiye tekabül eder. Ayne’l-yakîn bir şeyi duyularla hissederek öğrenmeyi ifade eder. Hakka’l-yakîn ise bir şeyi yaşayarak öğrenmeyi karşılar. Bu üç kavramı yemek örneği üzerinden izah etmek mümkündür. Buna göre, bir yemeğin tarifini birinden almamız, ilme’l-yakîn, birinin o yemeği pişirirken yanında gözlem yapmamız ayne’l-yakîn, yemeği bizzat bizim pişirmemiz ise hakka’l-yakîn olarak ifade edilebilir. Yine Gazzâlî’ye göre insanlar tecrübe konusundaki farklılıklarından dolayı ihtilafa düşmüşlerdir. Hekimin sakmunyanın (mahmude otu) müshil olduğunu bilmesi, halktan birinin suyun susuzluk giderici olduğunu bilmesine eşittir. Bilgi sahibi için mıknaşın çekici özelliğine kanaat getirmek buna benzer. Mıknaşın çekmesi duyularla algılanan şeylerden değil, tecrübeyle öğrenilen bilgilerdendir. Zira hissin gereği mıknaşın çekmeyip yere düşmesidir. Her taşın bırakılınca düştüğünü söylemek ise tekil değil tümel bir önermedir. Birinin bir şey içip ve sarhoş olup sonra bu sıvının sarhoş ettiğine hükmetmesi de böyledir. His, ancak belli bir içme ve sarhoş olmayı idrak edebilir. Duyuların ve tecrübelerin elde ettiği bilgileri kullanarak, genel yargılara ulaşmak ise aklın işidir. Bu da bu tecrübenin tekrarıyla mümkündür, zira bir kere ile ilim elde edilmez. Bir yeri ağrıyan kişi oraya bir sıvı dökse ve ağrı geçse ağrıyı giderenin bu sıvı olduğuna hemen hükmetmez. Fakat bunun birkaç kez tekrarlanması halinde her seferinde sıvı ağrıyı geçirirse o zaman kişi, o sıvının ağrı kesici olduğuna hükmeder. Zira tekrar tesadüf ihtimalini giderir.

Gazzâlî’ye göre iyice düşünüldüğünde aklın bu sonuca gizli bir kıyasla ulaştığı görülür. Akıl adeta şöyle der: *Eğer bu ağrıyı kesmeseydi, her döküldüğünde bu ıttırad etmezdi (düzenli olarak gerçekleşmezdi). Ancak bu ıttırad etmektedir, O zaman bu ağrı kesicidir.* Dolayısıyla bitişik şartlı kıyas tertip ederek akıl bu neticeye varır.

Gazzâlî’ye göre tecrübî bilgiler ile hissi bilgileri ayırmak önemlidir. Ona göre tecrübeler konusunda kafa yormayan kişi yakîniyattan birçok şeyi yitirir.

Gazzâlî’ için hadsiyyat da, mucerreat türündendir. Hads, zihninin bir şeyi ani kavraması (sür’at-ı intikal) demektir. Hadsî bilgi, zihinde çok hızlı gizli bir kıyas

¹⁴⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 60.

vasıtasıyla meydana gelir. Hadsıyyat da mücerrebattandır ancak kişiye göre değişmesi bakımından mücerrebattan ayrılır.¹⁴⁵

2.3.2.5. Mütevatirat

Gitmemiş olsak da Mekke'nin varlığını bilmek, imam Şâfi'nin yaşadığını bilmek tevâtüre dayalı bilgilerdendir.¹⁴⁶ Bu his ile algılamanın ötesinde bir durumdur. Zira duyulara ait olan, Mekkenin varlığından haber verenin ancak sesini duymaktır. Bu haberin birçok kişiden işitmeye bağlı olarak doğruluğuna hükmetmek ise akla aittir. Burada aklın aleti işitme ve hatta bunun tekerrür etmesidir. Tevâtürün olması için belli bir sayı zikretmek Gazzâlî'ye göre aşırılıktır.¹⁴⁷ Tecrübedeki tekerrür gibi tevâtürdeki tekerrür de ne zannın bilgiye dönüşmesine kadar- ki bunun farkına hemen varılmaz- devam eden ayrı birer şahitliktir. Buraya kadar anlatılan beş bilgi kaynağını Gazzâlî burhan için öncül olabilecek hakiki yakîni bilgi kaynaklarından saymıştır.

2.3.2.6. Vehmiyât

Gazzâlî bunu kalamî bir örnek ile izah eder. Şöyle ki, vehime göre her mevcudun yönüne işaret edilebilmesi gerekir. Çünkü âleme ne bitişik ne âleminden ayrı, ne içinde ne dışında olan bir mevcut muhaldir (kesin imkânsız) ve bir şeyin altı yönden berî olduğunu kesin görerek ispat edilmesi de muhaldir. Gazzâlî'ye göre buna hükmetmek beynin orta boşluğunda bulunan bir kuvvetin işidir. Buna vehmi kuvvet denir.¹⁴⁸ Vehmin, aşına olduğu duyulara uymayan her şeye karşı tabiatında bir kaçış ve reddetme vardır. Vehmin işi duyularla algılanan veriler üzerinde işlem yapmaktır.¹⁴⁹

Vehme fitrat da eşlik eder ancak fitratın şahitlik ettiği her şey kesinlikle doğru denemez. Doğru olan akıl kuvvetinin şahitlik ettiği şeydir. Vehim gücünün verdiği hükümlerin doğruluğu vehim gücü tarafından test edilemeyeceğinden, ancak akıl gücü tarafından denetlenmesi gerekmektedir. Görüldüğü üzere Gazzâlî aklın hakemliğini diğerlerinden çok üstün tutmakta ve doğru bilgiye ulaşmada başrolü ona vermektedir.

¹⁴⁵ Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 274.

¹⁴⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 61.

¹⁴⁷ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 61.

¹⁴⁸ Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 134.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 61.

İnsan için, vehmiyyatın yanlışlığı ancak akıl delili ile anlaşılır.¹⁵⁰ Delil bilinse de vehim kesilmez, tartışmasını sürdürür. Vehim konusu, pek çoklarının nazari bilginin yakîn ifade ettiğini inkâr ettikleri, yani doğru bilgiye ulaşmanın hakikate vasıl olmanın imkânsız olduğu kanaatine vardıkları bir çıkmazdır. Bu kanaat sahiplerinin sofistler, onun devrinde ise Batınîler olduğunu tahmin etmek zor değildir. Gazzâlî'ye göre bunlar vehimlerine kulak verdikleri ve ondan gelen verileri tasdik ettikleri için bu kanaate varmışlardır.

2.3.2.7. Meşhurât

Meşhurât türünden önermeler, herkesin veya çoğunluğun ya da faziletli grupların şahitliği sebebiyle kabul edilmesi gerekli görülen görüşlerdir. Meselâ, “Yalan çirkindir.”, “Nimet verene şükür güzeldir.” gibi sözler böyledir. Meşhurâtın ifade ettiği bilginin bir kısmı doğru bir kısmı yanlıştır.¹⁵¹

Gazzâlî'ye göre, burhanın öncüllerinde ne evvelî ne fitri ne de vehmi olan bu önermelere dayanmak doğru değildir. Bunlar çocukluktan itibaren işitilegeldiklerinden insan zihninde yerleşir. Bazen de iyi geçim için bunlar kabul edilir. Hatta ona göre, bazen de bunlar şefkat ve yaratılış inceliğinden kaynaklanır. Nitekim hayvan kesmeyi çirkin gören bu yüzden et yemeyen insanlar vardır. Bazen de çok istikra bunları kabule sevkeder. Bazen de önerme doğrudur ancak ince bir şartı vardır. Zihin bu şartı iyi kavramadan önermeyi doğru bulmaya devam eder. Meselâ meşhur olmuş “*Tevâtür ilim getirmez, çünkü tek tek âhad haberler ilim getirmemektedir. Dolayısıyla bunların toplamı da ilim gerektirmez. Çünkü bu toplam ahad üzerine bir fazlalık getirmez.*” diyen kişinin durumu böyledir. Ahad haber tek başına olunca ilim vermez, ancak tevâtür olacak kadar artınca ilim verir. Bu ince şart göz ardı edilip “*Tevâtür ilim gerektirmez.*” sözü doğrulanabilir ki bu yanlıştır.¹⁵² Gazzâlî'nin buradaki ifadeleri “Bütün onu oluşturan parçaların toplamı değil, daha fazlasıdır.” tezini savunan Gestalt kuramını akla getirir. Zira Gazzâlî de benzer düşünmeseydi, “Tek tek haberler ilim vermediği gibi bunların toplamı da ilim ifade etmezdi, toplamın gücü teklerin gücünü aşmazdı.” düşüncesine katılması beklenirdi.

¹⁵⁰ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 62.

¹⁵¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 63; *Mihakk*, s.105.

¹⁵² Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 63; *Mihakk*, s. 106.

Gazzâlî'ye göre meşhurât birçok sebepten dolayı kabul edilir ve bu sebepler de kıyasta büyük hataların çıktığı yerlerdendir. Zira ona göre kelimcilerin ve fıkıhçıların pek çoğu sadece şöhretleri sebebiyle kabul ettikleri meşhur öncüllere dayandığından, onların kıyaslarının çelişik sonuçlar doğurduğunu ve bu duruma hayret ettiklerini belirtir.

Gazzâlî meşhur ile doğru olanı ayırt edebilmek için bu tür sözleri yöntemsel bir şüphencilik de benimseyerek fitri ilk akla havale etmeyi yöntem olarak önerir.¹⁵³ Meselâ ikinin birden çok olduğundan akıl kuşku duymaz, yalanın çirkin olmasını ise ne vehim ne de akıl gerektirir. İnsan, bu tür önermeleri adetler, ahlak ve benimsenen istilahlar yüzünden kabul eder. Gazzâlî'ye göre bunlar kaçınılması gereken karanlık bir çatışmadır (muâraza). Müellifimizin nezdinde yanılğı yerlerinden kaçındıktan sonra, beş kaynaktan elde edilen bilgiler burhan için uygun olur. Gazzâlî, bu beş kaynağı aynı zamanda aklın kaynağı olarak da niteler. Vehmin yanılığısından çıkanlar ise elbette kıyas için geçersizdir. Meşhurât ise fikhî ve cedeli kıyaslar için uygun olup, elbette yakîn ifade etmeye uygun değildir,¹⁵⁴ dolayısıyla mantıkî kıyaslarda meşhurât türünden önermeler kullanılamaz.

2.4. Beş Sanat

Kıyasın maddesini oluşturan beş sanat klasik mantık kitaplarında Burhan, Cedel, Hitabet, Şiir ve Mugalâta şeklinde geçer. Bunları kısaca tanımlamak gerekirse; burhan, kesin sonuç elde etmek için kesinlik taşıyan öncüllerden oluşturulmuş kıyastır.¹⁵⁵ Diğer bir ifade ile burhan, öncülün şeksiz, şüphesiz doğru (sâdık) ve kesin (yakîn) olmasıdır. Bu tür öncüllerden kurulan kıyasa “burhani kıyas” denir.¹⁵⁶ Cedel, meşhurâtta olan öncüllerden oluşur.¹⁵⁷ Görünürde herkesçe kabul edilen ve çelişiginin de mümkün olduğu ilk bakışta akla gelmeyen, bu imkânın ancak ince bir düşünceyle fark edilebildiği kanaatlerden oluşturulan kıyasa “cedeli kıyas” denir.¹⁵⁸ Mugalâta, doğru olmayan fakat doğru olduğu kolaylıkla düşünülebilen öncüllerden hareketle yapılır. Amacı ise muhatabı aldatmak, haksız bir şekilde ona karşı üstün gelmeye çalışmaktır.

¹⁵³ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 64; *Mihakk*, s. 106.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 62.

¹⁵⁵ Ebherî, Esirüddîn, *İsagûcî*, Vezirhani Matbaası, İstanbul 1287, s. 6.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 38.

¹⁵⁷ Ebherî, *İsaguci*, s. 6.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 248.

Ebherî'ye göre mugalâta, “doğruya benzeyen veya meşhurâtta olan yanlış öncüllerden yahut da yanlış olan vehmî öncüllerden kurulan kıyastır.”¹⁵⁹

Gazzâlî mantığa dair yazdığı eserlerinde beş sanata yer vermez. Çapak'ın aktardığına göre, *Mirac'us-Salikin* adlı eserinde ise beş sanatı mutluluğu kazanmadaki işlevi bakımından inceler.¹⁶⁰ Hitabet, kendisine güvenilen bir kişiden alınıp kabullenilmiş yahut tahmine dayalı (makbulât ve maznunât) öncüllerden oluşan kıyastır.¹⁶¹ Gazzâlî'ye göre “nefsin, çoğunlukla gâfil olursa bile, çelişğinin farkına varabildiğı ve galip zan üzere olduğı öncüllerden meydana gelen kıyasa hatabi kıyas denir.”¹⁶² Şiir ise “ruhun rahatlamasına veya sıkılmasına yol açan öncüllerden oluşan kıyastır.”¹⁶³ Bir başka ifade ile şiir muhayyelat türü öncüllerden kurulmuş kıyastır.

2.4. 1. Burhan -ı Limmî ve Burhan- ı İnnî

Gazzâlî klasik mantıkta burhan-ı innî ve burhan-ı limmî diye taksim edilen bu iki kıyası fıkıhçıların benimsediğı ıstılah ile delalet burhanı ve illet burhanı şeklinde isimlendirir.

2.4.1.1. Burhan -ı Limmî

Sebeup ve müsebbep birbirini gerektirir, zira sebep-sonuç bağlantısı bulunur. Mucip ve icap eden şey de aynı şekildedir. Buna göre, illet ile malule delil getirdiğimiz zaman, başka bir deyişle de sebep ile sonuca vardığımız zaman bu burhan-ı limmîdir. Ateşi görüp dumanın varlığına hükmetmemiz buna örnektir.

Burhan-ı limmiye örnek:

Yemek yemiş kişi toktur.

Zeyd yemek yemiştir.

O halde Zeyd toktur.

Yemek yemek tokluğun illetidir. Tokluk da yemek yemenin sonucudur. Yemek yiyen kişinin tok olduğı sonucuna bu tür kıyas ile varırız.

¹⁵⁹ Ebherî, *İsaguci*, s. 7.

¹⁶⁰ Çapak, *Gazzâlînin Mantık Anlayışı*, ss. 255-265.

¹⁶¹ Ebherî, *İsaguci*, s. 6.

¹⁶² Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 248.

¹⁶³ Ebherî, *İsaguci*, s. 6

2.4.1.2. Burhan- ı İnnî

Sonuçtan hareketle sebep tayin edildiği zaman, başka bir deyişle de malulden illete ulaştığımız zaman ise bu burhan-ı innî olur. İki malulden biri ile diğer malule delil getirmek de burhan-ı innî olur.¹⁶⁴ Dumanı görüp ateşin varlığına kanaat getirmemiz de buna örnektir.

Burhan-ı innîye örnek:

Her tok, yemek yemiştir.

Zeyd toktur.

*O halde Zeyd yemek yemiştir.*¹⁶⁵

Görüldüğü gibi burada da sonuçtan (tokluk) yola çıkıp sebep (yemek yemek) bulunmuştur.

Gazzâlî'ye göre ma'lul, illete; illet de, ma'lule delalet eder. Fakat illet malülü gerektirirken; malul, illeti gerektirmez. Burhan-ı limmî'de müessirden esere gidilirken burhan-ı innî'de eserden müessire gidilir. Burhan-ı innî ile burhan-ı limmî arasındaki fark budur.¹⁶⁶

2.5. Eksik Öncüllü Kıyaslar

Gazzâlî bütün bilgi türlerinden delil getirme ve ta'lil yapmada kullanılan kıyasların bundan önce anlatılan beş çeşit kıyasa dönük olduğunu ve bunlara irca edilemediklerinde delil olamayacağını tekraren vurgular ve kıyasın, nazmına ters şekilde zikredilmesinin dört sebepten kaynaklanabileceğini beyan eder. Buna göre bu durum, ilk olarak araştırmacının bilgi eksikliğinden, ikinci olarak araştırmacının öncülün açıklığı yüzünden iki öncülün birini terk etmesinden dolayı olabilir. Üçüncü olarak, araştırmacının dikkatinden kaçacak şekilde bu kıyasın içinde karıştırma olması ya da dördüncü ve son olarak bazı çeşitleri bir tek söz kalıbında topluca terkip etmesidir.¹⁶⁷

Açıklığı yüzünden iki öncülün birinin terkine örnek:

¹⁶⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 71.

¹⁶⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 71; *Mihakk*, s. 121.

¹⁶⁶ Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 258.

¹⁶⁷ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 65.

Bu uygulama daha çok sözü uzatmaktan kaçınmak amacıyla karşılıklı konuşmalarda ve fikhî konularda olmaktadır. “Âlem sonradan var edilmiştir.” sözü karşısında ‘niçin’ dendiğinde sözü uzatmayıp “Çünkü âlem mümkündür. ” demekle yetinmek böyledir. Hâlbuki aslı şöyledir:

Her mümkünün bir faili vardır.

Âlem mümkündür.

O halde âlemin de bir faili vardır.

Hatta ona göre Kur’an delillerinin çoğu bu şekilde olur: Meselâ “Şayet yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı, bu ikisi de bozulurdu (Enbiya,22) ayeti böyledir. Hâlbuki buna kıyası tamamlamak için “Malumdur ki yer ve gök bozulmamıştır.” sözünün eklenmesi gerekirdi.¹⁶⁸ Ancak açıklığı yüzünden terk edilmiştir. Yine şîğar nikâhı¹⁶⁹ hakkında : “Şîğar nikâhı geçersizdir, çünkü o yasaklanmıştır.” der hâlbuki bunun tamamı şöyledir:

Yasaklanan her şey geçersizdir.

Şîğar nikâhı yasaklanmıştır.

O zaman şîğar nikâhı geçersizdir.

Gazzâlî’ye göre, bu kıyasta ise birinci öncül şöhreti ve telbis (kafa karıştırma) maksatlı¹⁷⁰ ve ayrıca tartışmalı olduğu için terk edilmiştir. Öncül, zikredilmesi halinde muhatap itiraz edebileceği için terk edilmiştir. Yine telbis maksadıyla öncüllerden birinin terkine örnek : “Falan sana hainlik ediyor.” denir sen ‘niçin’ denildiğinde ise “O senin düşmanınla fısıldaşıyordu.” der. Bunun tam kıyas formu da şöyledir: “Düşmanla fısıldaşan kişi haindir. Bu kişi düşmanla fısıldaşıyor. O halde bu kişi haindir. Şayet bunu açıkça söyleseydi zihin fısıldaşmanın nasihat vb. gibi başka sebepleri de olabileceğine dikkat çekebilirdi.

Gazzâlî’ye göre bazen kıyas kalıpları, üç tür kıyasın karışımından oluşabilir. Bu tür durumlarda kişinin kafasının karışmaması için evvelce anlatılan kıyasın şartlarını iyice bilmesi ve bu karışık kalıpları anlatılan kıyas kalıplarına irca etmesi gerekir.

¹⁶⁸ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 65.

¹⁶⁹ Şîğar Nikâhı: İki erkeğin birbirlerinin velâyeti altındaki kadınlarla karşılıklı olarak mehirsiz evlenmesi. Bkz: Güleç, Hasan, “Şîğar”, *TDV Ansiklopedisi* (DİA), XXXIX, ss. 142-143, İstanbul 2010.

¹⁷⁰ Gazzâlî, *Mihakk*, s. 110.

2.6. Kıyas Yanlışları

Gazzâlî'ye göre kıyasta hata bazen önermeler yönünden olur. Zira önermeler maddeleri itibariyle gerekli şartları haiz olmayabilirler. Kıyasın kusuru bazen de önermelerin sarîh ve yakîni olmalarına rağmen, önermelerin bir araya getirilme biçimlerinden olur. İlki maddî (içeriksel) hata ikincisi ise sûrî (biçimsel) hatadır. Hatta bazen kıyasta aynı anda hem maddî hem sûrî hata olabilir.

Müellifimiz kıyasta hata yerlerini izah sadedinde ev yapımı örneğini verir. Bir ev birçok malzemedен müteşekkil olup, duvarların eğri, tavanın basık olması gibi yapım şeklinden kaynaklı olarak kusurlu olabilir. Böyle bir ev taşı, direği ve diğer malzemeleri sağlam, yani madden sağlam olsa bile şeklen bozuk olur. Bazen de bir ev köşeleri duvarları ve tavanıyla yani şeklen sağlam olur ancak, direklerin gevşekliği, kerpiçlerin yarıklığı gibi madden kusurlu olur. Diğer bir ifadeyle kusur ya yapılış tarzında (sûret) ya da yapımda kullanılan malzemede olur.¹⁷¹

Gazzâlî eksik öncüllü kıyaslar başlığı altında kıyasta yapılan hatalara da girer ancak biz konu bütünlüğünü sağlamak için onları da burada ele almayı uygun bulduk. Meselâ şöyle denir:

Buğday yiyecek maddesidir.

Buğday ribevîdir.

Öyleyse yiyecek maddesi ribevîdir.”

Hâlbuki “Bazı yiyecek maddeleri ribevîdir.” şeklinde tikel neticelenmesi gerekir.

Burada ancak tikel sonuç verebilen üçüncü şekilden tümel sonuç elde edilmek istenmiştir ki bu yanlıştır. Başka bir misal: Filan kişi fakihdir. Bu fakih fâsıktır. Öyleyse bütün fakihler fâsıktır. Bu kıyasın sonucu ancak “bazı fakihler fâsıktır.” şeklinde tikel sonuç verir. İşte bütün tasavvuf ve fıkıh ehlinin fesadına hükmedenlerin yanılgısı burada olur.¹⁷² Gazzâlî burada günümüzde de çok yaygın olan bir tikel durumdan genel yargıya ulaşma alışkanlığına işaret etmektedir. Ayrıca ona göre bu tür yanılgılar fıkıhta da sıkça olur. Müellif kıyasta yapılan hatalara *Mi'yâr*'da geniş yer verir.¹⁷³ Biz tezimizin sınırlarını aşacağından hepsine burada değinmiyoruz.

¹⁷¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 29; *Mihakk*, s. 63; *Mi'yâr*, 148-49.

¹⁷² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 66.

¹⁷³ Gazzâlî, *Mi'yâr*, 290-330.

2.7. Kıyasın Değeri

Neticenin öncüllerden zorunlu olarak çıkması ‘vechü’-d-delil’ olarak adlandırılır ve bu durum Gazzâlî’ye göre nazariyatı zayıf olanlar için anlaşılması zordur. Gazzâlî’nin ifadesine göre her hangi bir önerme kendisine sunulduğunda aklın yapacağı iki şeyden biridir: Tasdik etmek veya tasdikten kaçınmak. Eğer akıl bunu doğrularsa bu doğrudan bilinen evvelî bilgi olur ve bunu nazar, delil, düşünme olmaksızın bilinir. Eğer akıl bunu doğrudan tasdik etmezse, tasdikî ancak bir vasıta ile olabilir.¹⁷⁴ Gazzâlî bu durumu şöyle izah eder: Biz akla “nebizin haramlığını onaylatmak” istediğimizde akıl bunu bilemez. Zira zihinde bu önermenin iki unsuru yani ‘haram’ ve ‘nebiz’ buluşmuş değildir. Yani “Nebiz haramdır.” önermesi zihinde henüz hazır değildir. Bu haram ve nebizin bir önermede birleşmesi için bir araç gerekir. Öyle bir araç ki akıl hem bunun nebizde varlığını tasdik edebilsin hem de bu vasıta için haramlık özelliğinin bulunduğunu onaylayabilsin, dolayısıyla da ulaşılmak istenen şey olan nebizin haramlığını tasdik etmek durumunda kalsın. Bunun için de şu yola başvurur: “Nebiz sarhoş edici midir?” denir. Eğer akıl bunu tecrübeyle öğrenmişse onaylar. Sonra sarhoş eden şeyin haram olup olmadığı sorulur. Eğer akıl bunu işitme (nakil) yoluyla elde etmişse bunu da onaylar. Nihâî olarak da “Nebiz sarhoş edicidir.” ve “Sarhoş edici haramdır.” şeklindeki bu iki öncülü tasdik ettiysen, kuşkusuz üçüncüyü, yani bu iki öncülün zorunlu olarak çıkan “Nebiz haramdır.” neticesini tasdik etmesi lazım gelir. Artık aklın bunu tasdik etmek ve kabullenmekten başka yapacak bir şeyi yoktur.¹⁷⁵ Kıyasta bulunan öncüller itiraz konusu olabilir ve bu öncüller eleştirilebilir. Öncüllerin doğruluğuna ikna olunmadıkça bu öncüllerden doğan üçüncü bir önerme olan netice de bağlayıcı olmaz. Ancak öncüller bir defa teslim edildikten sonra sonucun da teslim edilmek zorunda olduğu görülmektedir.

Gazzâlî’ye göre son önermenin önceki iki önermenin dışında olmadığını ve bu ikisine yeni bir ilave getirmediği yönündeki farazî itiraza kısmen hak vererek, bu düşüncenin bir yönden doğru bir yönden yanlış olduğunu savunur. Yanlışlık şudur; bu üçüncü bir önermedir. Çünkü “Nebiz haramdır” sözü, hem “Nebiz sarhoş edicidir.” hem de “ Sarhoş edici, haramdır.” sözünden başkadır. Tam tersine bunlar değişik üç öncüdür ve bunlarda kesinlikle tekrar yoktur. Aksine, çıkan (lazım) sonuç, kendisini gerektiren öncüllerden başkadır.

¹⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 69; *Mihakk*, s. 115.

¹⁷⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 69; *Mihakk*, s. 116.

Bu vehimdeki doğruluk payı ise şudur; “Sarhoş edici, haramdır.” sözü genel bir önerme olup sarhoş edicilerden biri olan nebizi de içerir. Dolayısıyla “Nebiz haramdır.” sözü bu sözün içerisinde bilfiil değil bilkuvve zaten vardır. Ancak, bazen aklımızda tümel önerme olur fakat tikel önerme aklımıza gelmeyebilir. Diğer bir ifadeyle, zihin kendiliğinden tümelden tikele yürümeyebilir. Şöyle ki; “Cisim boşlukta yer kaplayandır.” diyen kişinin aklından o sırada meselâ kedinin boşlukta yer kapladığı, hatta boşlukta yer kaplaması bir yana, kedi hiç geçmemiş olabilir. Öyleyse netice iki öncülde birinde yakîn kuvve olarak bulunmaktadır. ‘yakîn kuvve olarak var olan bir şeyin’ ‘fiilen var olan’ bir şey olduğu zannedilmemelidir. Gazzâlî’ye göre bu netice sırf bu iki öncülü bilmekle zihinde kuvveden fiile geçmez. Bunun kuvveden fiile geçmesi için iki öncülün zihinde hazır bulunması ve neticenin bu iki öncülde bilkuvve var olma yönünü hatırla tutmak gerekir. Bu düşünüldüğünde netice fiile dönüşür. Gazzâlî bunu karnı şişmiş katır örneği ile açıkığa kavuşturur. Zira karnı şişmiş katıra bakan kişinin bunun gebe olduğunu sanması mümkündür. Ona “Sen katırın soyu kesik olup, gebe kalamayacağını bilmiyor musun, nasıl olur da, onun gebe olduğunu sanıyorsun?” diye sorulsa bu adam her iki öncülü bilmesine rağmen, nasıl böyle bir vehme kapıldığına hayret eder. Zira iki öncülün düzeni şöyledir:

Her katır soysuzdur.

Bu bir katırdır.

O zaman bu da soysuzdur.

Karnındaki şişliğin de birkaç sebebi vardır. Demek ki şişkinlik başka bir sebeptendir.¹⁷⁶

Gazzâlî’nin bu kıyasta sonucun bu iki öncülde zaten bulunduğunu iddia eden kişiye verdiği cevaplar bize benzer itirazları yapan Descartes (1596-1650) ve Mill’i (1806-1873) hatırlatır. Özetle aktarmak gerekirse, Descartes kıyasın yeni bir bilgi ortaya koymadığını, ancak belli şeyleri başkalarına anlatmaya yaradığını savunur.¹⁷⁷ Mill de sonucun öncüllerde zaten mevcut olduğunu öne sürer. Bu şekliyle kıyasın malumu ilan olduğunu ve fasit daireden öteye geçmediğini iddia eder. Ayrıca büyük öncülün kesinliğini sorgular ve bu hükmün eksik tümevarım olduğunu ve tam tümevarıma dönüşmedikçe de kesinlik ifade etmeyeceğini dolayısıyla da bu öncüle dayanarak kıyas

¹⁷⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 69-70.

¹⁷⁷ Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşmalar*, Çev. Afşar Timuçin, Cumhuriyet Kitapları Yayınları, İstanbul 1998, s. 24; Öner, *Klasik Mantık*, s. 165; Bolay, Mehmet Naci, “ Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise ve İmam Gazzâlî”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, s. 106, ss. 105-112, Erzurum 1986.

yapmanın doğru olamayacağını savunur. Yani “Bütün insanlar ölümlüdür. Sokrat insandır Sokrat da ölümlüdür.” kıyasındaki “Bütün insanlar ölümlüdür.” önermesinin kesin bir genel hüküm olabilmesi için Mill’e göre bütün insanların ölümlü olduğunun görülmesi gerekir.¹⁷⁸ Bu itirazların Gazzâlî tarafından takdiri bir soru şeklinde dile getirilip cevaplandırıldığını yukarıda ifade ettik. Descartes ve Mill’in itirazlarına modern mantıkçıların verdiği cevaplar da Gazzâlînin asırlar evvel verdiği cevaplarla örtüşmektedir. Bu durum doğal olarak modern mantıkçıların Gazzâlî’den etkilenmiş olmaları ihtimalini de beraberinde getirmektedir.¹⁷⁹

Gazzâlî’ye göre sonucun zihinde hâsıl olmasının özel sebebi, bu sonucun öncülde bilkuvve bulunduğunu kavramak olduğundan, zayıflara müşkil gelir ve delilin veçhinin, medlulün (hakkında delil getirilen) aynı yoksa gayrı mı olduğunu bilemezler. Ona göre doğrusu şudur ki burada matlup, istintaç edilen medluldür ve bu medlulün iki öncülde bilkuvve varlığını kavramaktan öte bir şeydir.¹⁸⁰

2.8. Tümevarım (İstikrâ)

Gazzâlî’ye göre tümevarım, hükmünü parçaları olan bir şeye verebilmek için tekil şeyleri tek tek incelemekten ibarettir. Diğer bir deyişle parçalara dayanarak parçaları da içine alan tümel bir hükme ulaşmaktan ibarettir.¹⁸¹ Örnek: “*Vitir namazı farz değildir, çünkü binek üstünde kılınabilmektedir. Farz namaz binek üstünde kılınamaz.*”

Burada farz namaz binek üstünde kılınamayacağını nereden bildiğimiz sorulacak olursa, bunu tümevarım yoluyla öğrendiğimizi ifade ederiz. Zira biz kaza, eda, nezredilmiş vb. namazların binek üstünde eda edilmediklerini gördük ve bundan yola çıkarak hiçbir farz namazın binek üstünde kılınamayacağını söyledik.

Gazzâlî’ye göre tümevarım da evvelce anlatılan kıyas türlerine irca edilebilir. Tümevarımın kati sonuç vermesi için birinci şekle döndürülebilmesi gerekir.¹⁸²

Bu birinci şekle şöyle dökülür: “*Her farz namaz ya kaza ya eda ya da adaktır. Hiçbir eda, kaza veya adak namazı binek üstünde kılınamaz. Öyleyse hiçbir farz namaz binek üstünde kılınamaz.*”

¹⁷⁸ Öner, *Klasik Mantık*, 166-168; Bolay, “Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise”, 107-109.

¹⁷⁹ Bolay, “Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise”, 111.

¹⁸⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 70; *Mihakk*, s. 117.

¹⁸¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 70; *Mihakk*, s. 117; *Makâsıd*, s. 79.

¹⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 67; *Mihakk*, s. 113.

Gazzâlî'ye göre tümevarım yöntemi kusurlu olup zannî konular için uygun olsa da kat'î konular için uygun değildir. Zira tümevarımın söz konusu olduğu konunun tamamının araştırılması mümkün olmaz ve araştırılmayan bir parçanın kalması her zaman olasıdır.¹⁸³ Buradaki kusur örnekteki 'ya eda' sözündedir. Çünkü bunun hükmü 'hiçbir edanın binek üstünde yapılamayacağı'dır. Muhatap buna karşı çıkabilir. Zira ona göre vitir namazı vacip bir edadır ve binek üstünde ifa edilebilir. Hasım ancak bu hüküm içinden beş vakit namazın binek üstünde eda edilemeyeceğini teslim edebilir. Vitir ise hasma göre altıncı bir namazdır. Bu yüzden şunu sorabilir: "Sen incelemende vitrin hükmünü istikra ettin mi? Eğer vitir namazını araştırmadıysan sen yalnızca bazı eda çeşitlerinin hükmünü öğrenmiş olursun. Bu durumda da böylece ikinci öncül tümel değil tikel olmuş olur ki bu da istikranın irca edilmesi gerektiğini ifade ettiğimiz birinci şekle göre sonuç vermez. Zira birinci şekilde ikinci öncülün tümel olması gerektiğini belirtmiştik. İşte bunun içindir ki "Âlemin sanatkârı cisimdir, çünkü her fail cisimdir." diyen yanılır. Bu kişi terzi, inşaat ustası, ayakkabıcı, demirci haccam ve diğer failleri araştırdığını ve hepsinin cisim olduğunu gördüğünü söyler. Ancak âlemin sanatkârı da bir faildir. Bu bilgiyi gözden kaçırmıştır. Bu durumda ikinci öncül "Her fail cisimdir." tümel olmaktan çıkar ve "Bazı failler cisimdir." şeklinde tikel hale gelir ve sonuç çıkmaz.

Gazzâlî'nin tespitine göre istikra tam ise birinci şekle döner ve kat'îyyat için uygun olur yakîn ifade eder. İstikra tam değilse fikhî konular için uygun olur ve zan ifade eder. Zira çoğunluk her ne zaman bir nemat üzerinde bulunursa diğerinin de böyle olduğu zanna galip gelir. Galip zan da fikhîyyat için yeterlidir.¹⁸⁴

2.9. Analoji (Temsil)

Günlük hayattaki konuşmalarda, tabiat bilimlerinde sık kullanılan,¹⁸⁵ fıkıhta da çok başvurulan bir akıl yürütme şekli olan analogide dört unsurun bulunduğunu ifade ederler.

1. Kendisine benzetilen (müşebbehün bih), asıl unsur budur.
2. Benzetilen (müşebbeh), ikinci unsurdur.
3. İkisi arasında bulunan ortak anlam, buna "illet" denilir.

¹⁸³ Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 81.

¹⁸⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, 67-68; *Mihakk*, 114.

¹⁸⁵ Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, s. 253.

4. Benzetme (teşbih) buna da “hüküm” denilir. Bu asıl hakkında sabit olan ve analogi yoluyla fer’a da uygulanmak istenen unsurdur.¹⁸⁶

Gazzâlî *Mihakk* ve *el- Müstasfâ* da istikra ve temsil alt başlığını kullanmakla beraber bu başlık altında sadece tümevarımı ele alır. Gazzâlî’ye göre temsil dediği analoginin de evvelce anlatılan kıyas türlerine irca edilmesi mümkündür. Analoginin de kati sonuç vermesi için birinci şekle döndürülebilmesi gerekir.¹⁸⁷

Mi’yâr’da ise analogiyi genişçe işler. Gazzâlî’ye göre analogi fakihlerin ‘kıyas’, kelimcilerin ‘*reddü’l gaip ile’ş-şahid*’ (bilinmeyen bilene döndürme) dedikleri şeydir. Bir taksiminde tümdengelim, tümevarım ve analogi olarak üzere üçe ayırdığı delilden¹⁸⁸ biri olan analogi, bir tikelin hükmünü aralarındaki bir benzerlikten dolayı başka bir tikele nakletmek anlamına gelir.¹⁸⁹

Ev vb. cisimlere bakan kişinin evin sonradan olma olduğunu düşünmesi, sonra da gökyüzüne bakıp onun da ev gibi sonradan olduğuna kanaat etmesi analogiye örnektir. Analogiyle ulaşılan hüküm kesin olamaz. Ancak Gazzâlî’ye göre karşılıklı konuşmalarda, retorikte kullanılır ve kalbi rahatlatmaya ve iknaya yarar.¹⁹⁰

Akli konularda analoginin geçersiz olduğunu ortaya koyan Gazzâlî fikhîyyatta ise bu yöntemin mümkün olduğunu ancak aradaki benzerliğin, yani ortak vasfın şartları olduğunu beyan eder.¹⁹¹

Gazzâlînin *Mi’yâr*’da analogiye dair örnekleri izahlarından¹⁹² hareketle bu yöntemi mantıkî kıyas gibi açıkladığı söylenebilir. Analoginin kıyasın birinci şekline döndürülebileceğini söylemesi de buna delil sayılabilir. Ancak analogideki tümel önerme zihinde gizli tutulur ve açıkça zikredilmez. Mantıkî kıyasta ise tümel önerme de açıkça tanzim edilir.

¹⁸⁶ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 199; Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, 255-56.

¹⁸⁷ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, s. 67; *Mihakk*, 113.

¹⁸⁸ Gazzâlî, *Makâsîd*, s. 66; *Mi’yâr*, s. 208.

¹⁸⁹ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 208.

¹⁹⁰ Gazzâlî, *Makâsîd*, s.80.

¹⁹¹ Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 218.

¹⁹² Gazzâlî, *Mi’yâr*, s. 208.

BÖLÜM III

EL-MUSTASFÂ BAĞLAMINDA FIKHÎ KIYAS

Gazzâlî, toplam dört kutuptan oluşan eserinin üçüncü kutbunda ele aldığı istismar ana başlığı altında hüküm çıkarmada lafızların manzum, mefhum ve makulünden hareket etme yöntemlerini ayrı ayrı genişçe işler ve *lafzın makulünün hükme delalet etmesine* kıyas dendiğini belirterek, kıyas konusunu lafızların makulünden hüküm çıkarma başlığı altında ele alır.¹⁹³

Fıkıhta hükümler ya doğrudan nassa dayandığından veya kıyas yoluyla nassa hamledildiğinden, müçtehidin içtihat yoluyla çıkardığı hükümler, kıyas vasıtasıyla kitap ve sünnete dayandırılmış olur. Nass doğrudan veya dolaylı hükümlerin membaidir. Buna göre şer'i hüküm; ya nass ile bilinir veya nassın mana ve amaçlarını araştırmakla anlaşılır ki, bunun en temel yöntemi fikhî kıyastır.¹⁹⁴

Fıkıh usûlcüleri bu kıyası şöyle tanımlarlar: "Kıyas, hakkında hüküm bulunmayan bir olayı, hükmün nedeninde birleştikleri için, hakkında hüküm bulunan bir olaya ilhak etmektir."¹⁹⁵

Kıyas benzetme esasına dayalı algılama ve bilinenden hareketle bilinmeyi kavrama ameliyesini şekli hale getirmektedir. Böylece sınırlı sayıdaki hukuki önermelerin, sayısız ve çeşitli beşer'i münâsebet ve olaya kıyas yoluyla uygulanmasına imkân sağlamaktadır.

3.1.Kıyasın Meşruiyeti

Gazzâlî kıyas karşısında genel olarak bilginlerin tutumlarını şöyle özetler: Bir kısım âlimler, kıyasın aklen imkânsız olduğunu savunurlar. Bazı âlimler de nassların sınırlı, olayların ise sınırsız olduğundan hareketle ve aklın akli illetleri kavrayabildiği gibi şer'i illetleri de kavrayabileceğini ve dolayısıyla Şer'in hükümdeki maslahatını anlayabileceği tezinden yola çıkarak kıyasın aklen vacip olduğunu savunur. Bunların dışındakiler ise, aklın kıyas ile amel etme hususunda vacip yahut imkânsız kılma şeklinde bir hükmünün olmadığını ve bunun mümkün (mazınnetü'l-cevâz) olduğunu

¹⁹³ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 316; *el- Mustasfâ*, II, s. 1.

¹⁹⁴ Ebu Zehra, Muhammed, *Fıkıh Usulü*, çev. Abdulkadir Şener, Fecr Yayınları, Ankara 1986, s. 189.

¹⁹⁵ Hallâf, Abdulvahhab, *İlmü Usulü'l-Fıkıh*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 233.

söylemişlerdir. Öte yandan bir kısım bilginler, kıyas ile amelin (te'abbüd bi'l-kıyâs) vuku bulmadığını, hatta kıyasın şer'î açıdan caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Sahâbenin tamamı ile sonradan gelen fakih ve kelamcıların büyük çoğunluğu ise kıyas ile amelin şer'an vuku bulduğu şeklinde görüşe sahiptir. Gazzâlî, bu gruplardan, kıyasın aklen imkânsızlığını, aklen vacip olduğunu yahut şer'an yasak olduğunu savunan gruplara karşı kıyasın aklen mümkün ve şer'an muteber olduğunu ispata girişir.¹⁹⁶

3.1.1. Kıyas Aleyhinde Akli Deliller

1. Gazzâlînin ifadesine göre Şii'ler ve bazı Mu'tezilîler kıyas ile amelin aklen imkânsız olduğu görüşündedirler. Bunlar, Allah'ın bilinmesi için delil gösterdiği şeylerde kıyas ile amelin olabileceğini ancak bilinmesi mümkün olmayan şeyle ameli imkânsız gördüklerini söylemektedirler.¹⁹⁷ Zira onlara göre kıyas zandır ve zanna dayanarak konuşmak cehalettir. İnsanları buna sevk etmek onların faydasına değildir.

Gazzâlî'ye göre bu düşüncelerinin ardında Allah hakkında kulları için maslahatı (salah) seçmenin vacip olduğu ve kıyas ile amelde maslahat bulunmadığıdır ki Gazzâlî'ye göre bunlar geçersizdir. Zira Allah kullarının galip zanla amel etmelerini yeterli görmektedir. Doğru söylediği kesin bilinmeyen ancak galip zan hâsıl olabilen İki şahidin sözüyle hâkimin karar verebilmesi buna örnektir. Gazzâlî ayrıca her müctehidin ictihadında müsib olduğunu ifade ederek iddiasını desteklemektedir.¹⁹⁸

2. Yine Şii'ler ve bazı Mu'tezilîlerin bir diğer yaklaşımı şu şekildedir: Kıyas ancak illet ile tutarlı olur. İlet de hükmü zatiyla gerektiren şeydir. Hâlbuki Şer'in illetleri böyle değildir. Zira haramlık için illet sayılan şeyin helallik için de illet sayılması ictihat dâhilinde mümkündür. Bu durumda ta'lil nasıl tutarlı olabilir?

Bu itiraza karşılık Gazzâlî, Şer'in dilediği gibi hüküm koyabileceğini ve Şer'in muradını anlamak için gayret gösteren müctehitlerin muhtelif sonuçlara ulaşsalar bile müsîb (isabet eden) olduklarını savunur.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, 200-40.

¹⁹⁷ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 200.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 201.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 202.

3. Allahın hükmü tevkif yoluyla bilinir. Meselâ Allah kuru üzümün hükmünü bildirmemiştir. Bu durumda biz hükmünün tahrim olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Zira hadiste²⁰⁰ sayılan şeyler arasında kuru üzüm yoktur.

Gazzâlî bu itiraza kısmen hak verir ve kıyas ile amel edileceğine dair delil bulunmadıkça kıyasın caiz olmadığını teslim eder. “Şer’iat ya tevkîftir ya da kıyastır.” sözüne katılmayan Gazzâlî kıyasın da tevkîf kapsamında olduğunu, şer’î hükümlerin, maksadı anlaşılan makul hükümler ve maksadı aklen anlaşılamayan taabbudi hükümler olmak üzere iki kısım olduğunu, tevkifin her ikisini de kapsadığını, kıyasın da maksadı anlaşılır, makul olan hükümlerde geçerli olduğunu savunur.²⁰¹ Her ne kadar özel bir nass mevcut değilse de bize tevâtüren ulaşan sahabe’nin icmaı kıyasa delildir, onlar nakletmiş olmasalar da Şâri’nin muradını en iyi anlayan zümre olarak kıyasın geçerli olduğuna kanaat getirdikleri için kıyasa başvurmuşlardır. Gazzâlî’nin burada zımnen mantikî kıyasa başvurduğu anlaşılmaktadır. Zira maksadını kıyas kalıbında şöyle ifade edebiliriz. *Her kıyasa başvuran kıyası caiz görür. Sahabe kıyasa başvurmuştur. O halde onlar kıyası caiz görmüşlerdir.*

4. Bu karşıt itiraz her ictihadda ve kıyasta hata ihtimaline rağmen nasıl kıyasa başvurulabileceği şeklinde olup, Gazzâlî buna her müctehidin kendisine ulaşanla mükellef olduğunu ve onun için nassa aykırı bir sonuca ulaşsa bile hata söz konusu olmadığını zira her müctehidin mûsib (isabet eden) olduğunu savunarak cevap verir.²⁰²

5. Şifler ve Bâtınîlere aittir. Onlara göre ihtilaf Allah’ın dininden değildir. Din değişken ve farklı değil, tektir. İnsanları zan ve kanaatleriyle amele sevk etmek zorunlu olarak fikir ayrılığı getirir. Rey ayrılığın kaynağıdır. Her müctehid mûsib ise bir şey ve onun zıddı nasıl Allah’ın dini olabilir şeklinde akıl yürüterek sorular yöneltmişler²⁰³ ve ihtilafın kötülendiğine dair şu ayetleri de delil getirmişlerdir.

1. “Eğer bu kitap Allah’tan başkasının katından gelmiş olsaydı onda birçok ihtilaf bulurlardı” (Nisa,4/82)
2. “Dini ikame edin ve dinde ayrılığa düşmeyin” (Şûrâ, 42/13)

²⁰⁰ Hadis şu şekildedir: “Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurma ile tuz tuzla baş başa misliyle, peşin olarak satılır. Kim artırır veya artırılmasını talep ederse ribaya girmiştir. Bu işte alan da veren de birdir.” (Müslim, “Müsakat”, 81; Tirmizi, “Büyu”, 231)

²⁰¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, s. 203; *Esasü’l-Kıyas*, s. 104; *Mihakk*, s. 135.

²⁰² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, s. 203.

²⁰³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, s. 225.

3. “Birbirinizle tartışmaya girmeyin, zayıf düşersiniz ve ağırlığınız gider” (Enfâl, 8/46)
4. “Dinlerini parçalayıp bölük pörçük olanlar var ya sen hiçbir hususta onlardan değilsin.” (En’am, 6/159)
5. “ Kendilerine beyyineler geldikten sonra ihtilafa düşüp fırkalara ayrılanlar gibi olmayın.” (Al-i Imran, 3/105)

Gazzâlî bütün müctehidlerin isabet ettiği görüşünde olduğunu yineleyerek bir şey ve onun zıddının aynı anda dini hüküm olmasının mümkün olduğunu savunur. Meselâ namaz kılma ve namazı terk etme hayızlı kadın ve temiz kadın açısından böyledir. İlkinde haram olan ikincisine farzdır. Kible konusunda farklı kanaat sahibi iki kişi de birbirine zıt yönlerde dönüp namaz kılabilirler. Zira kible onlara göre öyle zannettikleri yöndür.²⁰⁴

Ancak buradaki hayızlı kadın- temiz kadın örneği kanaatimizce müellifin dikkatsizliğinden kaynaklanmış olmalıdır ve mantık açısından isabetli gözükmemektedir. Zira hüküm onların kadın olmalarına göre değil hayızlı olup olmamalarına göre değişmektedir.

Ayrıca Gazzâlî ihtilafın emredilmiş olmadığını ancak bunun vaki olduğunu belirterek, her müctehidin gücü nispetinde kendi zannı ve kanaatine göre davranmakla mükellef olduğuna dikkat çeker. Söz konusu ayetlerde geçen ihtilaf, ayrılık, tartışma, çekişme gibi ifadeler de kastedilenin beşeriyete ait lafız bozukluğu, tevhid, iman ve dini üstün kılma gibi kavramlar olduğunu savunmaktadır.²⁰⁵

6. Hakkında Şâri’nin hüküm koymadığı meselelerin aslı üzere hükümsüz olarak kalması anlamına gelen ‘aslî nefiy’ bilinmektedir; asli nefiyden nass ile yapılan istisna da bilinmektedir. Hakkında hüküm bulunmayan şeylerin asli nefiy üzere kalması gerekir. Kesin olarak bilinen bu husus zannî olan kıyas ile nasıl bir kenara itilebilir? ²⁰⁶

Gazzâlî haber-i vahid, şahitlerin doğru sözlülüğü, ihramlıyken avlanma cezaları gibi hususları nazara vererek bunların da zannî olmalarına rağmen asli nefiyi kaldırdıklarını söyleyerek bu itiraza karşı çıkmaktadır.²⁰⁷ Öte yandan ona göre bir konuda zan hâsıl etmişsek, bu zannımızın varlığını kesinlikle biliriz ve bu zannın varlığı

²⁰⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 226.

²⁰⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 227.

²⁰⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 228.

²⁰⁷ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 228.

ile hükmün de var olacağını kat'i olarak bilmiş oluruz ki böylece asli nefiy kesin olan bir şeyle devre dışı kalmış olur.²⁰⁸ Bu noktada Gazzâlî'nin çokça terk ettiği cedelci üslubunun yeniden ortaya çıktığı görülmektedir.

7. Temeli tahakküm ve teabbüd, benzerler arası fark ve farklılar arası birlik olan bir Şer'de nasıl olur da kıyasa başvurulabilir? Diğer bir ifadeyle sebebi akılla anlaşılmayan veya bilinmeyen bir takım fikhî hükümler vardır. Bu durumu göz önünde bulundurduğumuzda sizin akli kullanıp kıyasa başvurma ne kadar isabetli olacaktır? Zira küçük kız çocuğu ile erkek çocuğunun idrarına farklı hüküm vermekte, meni ve hayız için gusül vacip derken, idrar ve meziden dolayı gusle gerek görmemektedir. Ayrıca kurban konusunda Hz Peygamber "Bu oğlak senin için yeterlidir ancak senden sonra kimse için yeterli değildir."²⁰⁹ demektedir, Hz Peygambere " Bu özellikle ve sadece senin içindir, müminler için değildir." (Ahzab, 33/50) denilmektedir.²¹⁰ Özetleyecek olursak, Şer'in vaz ettiği hükümler her zaman akılla izah edilip ta'lele müsait olmadığı halde kıyasa başvurma geçersiz olduğunu ima ve iddia etmektedirler.

Gazzâlî teabbüdi hükümlerin de olduğunu kabul ederek hükümlerin üç kısım olduğunu söyler. Buna göre;

1. Kesinlikle ta'lil edilemeyen hükümler.
2. Ta'lil edilebildiği bilinen hükümler. Küçük çocuğun hacr (kısıtlama) altına alınması böyledir. Bunun sebebi, çocuğun aklının zayıflığıdır.
3. Ta'lil edilip edilemeyeceği tereddütlü hükümler. Gazzâlî hükmün muallel (illeti bilinebilir) olduğuna bir delil, müstenbat illetin aynını gösteren bir delil ve illetin fer'de bulunduğunu gösteren bir delil olmadıkça kıyas yapmadıklarını söyler.²¹¹

8. Hz. Peygamber'e 'cevâmiu'l-kelim' (az sözle çok şey anlatabilme yeteneği) verilmiştir. O halde Hz Peygamber'in özlü ifadeyi bırakıp "Bütün yiyecek maddelerinde veya bütün tartılabilir şeylerde ribâyı haram kıldım" demek yerine, sanki insanlar cehalet karanlıklarına düşsün diye altı şeyi tek tek saydığı hadis²¹² örneğinde olduğu

²⁰⁸ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 229.

²⁰⁹ Buhari 5625, Müslim 1961/5, Ebu Davud 2800, Nesei 1562, 4407, Tirmizi 1508, Darimi 2/80.

²¹⁰ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 229.

²¹¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 230.

²¹² Hadis şu şekildedir: "Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurma ile tuz tuzla baş başa misliyle, peşin olarak satılır. Kim artırır veya artırılmasını talep ederse ribaya girmiştir. Bu işte alan da veren de birdir." (Müslim, "Müsakat", 81; Tirmizi, "Büyu", 231)

gibi vehme düşürücü uzun ifadeye başvurması O'na yakışmayacağını dile getirerek itiraz edilmiştir.

Gazzâlî cevaben Allah ve resûlünün her şeyi açıkça ifade etmediğini, her konunun hükmünü genel ifadelerle belirtmediğini dile getirerek, ta'lili imkânsız konularda âlimin yapacağı bir şey yoktur ancak Allah âlimlerin icihad etmelerinde bir lütuf ve sır yapmış, bazı meselerin hükmünü izhar edip, bazılarında da sükût ederek onları ictihada sevk etmiştir. Söz konusu itiraz 'salah' düşüncesini benimseyenler için geçerlidir. Eş'arî itikadına uyan Gazzâlî'ye göre Allah kullarına dileğini yapmakta serbesttir.²¹³

9. Asıldaki hüküm nass sebebiyle sabittir. Öyleyse hüküm fer'de illet sebebiyle nasıl sabit olabilir? Fer' asla tabi olduğuna göre hüküm aynı asılda olduğu gibi nass ile sabit olmalı değil midir? Hükümün asılda illet sebebiyle sabit olması imkânsızdır. Zira nass kesin, illet ise zannîdir. Hüküm de kesin olduğuna göre, kesin olan bir şey zannî illete nasıl havale edilebilir?²¹⁴

Gazzâlî şu şekilde mukâbele eder: Hüküm asılda nass ile sabittir. İleti istinbat etmenin faydası illeti geçişli kılmak, hükümün bir maslahata dönük olduğu sanılan menâtına vakıf olmak, menâtın olmaması durumunda hükümün de olmaması durumlarından birisine ulaşmaktır.

Öte yandan ferdeki hüküm, hüküm bakımından asla tabi olsa da yol bakımından tabi olması gerekmez. Nitekim zaruri konular ve hissi konular nazari konuların aslıdır, hüküm bakımından diğerlerine denk olsa da ulaşılma yolu bakımından fer'in/nazari konuların bunlarla aynı olması gerekmez.

10. Gazzâlî'ye göre kıyası reddedenlerin en büyük dayanakları olan itiraz şöyledir: Hüküm ancak tevkif yoluyla sabit olur. İletin olabileceği en üst derece doğrudan nassın bildirmiş olmasıdır. Şari yiyecek maddelerinin hepsinde ribadan korunun dese bu söz genel bir tevkif olur. Şayet "Buğdaydaki ribâdan sakının çünkü o yiyecek maddesidir." dese bu önceki söze eşit olmaz ve buğday dışındaki bir şeyde ribanın olduğu sonucunu vermez. Yine bir köle sahibinin bir muhil ile –yani maslahat olduğu sanılan bir vasıf ile- ta'lil ederek söylediği "Ganim adlı köleyi siyahlığı yüzünden azat ettim." dese bundan diğer siyah kölelerin de azat edilmesi gerekmez.

²¹³ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 230.

²¹⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 231.

Yine “*Ganimi azat edin çünkü o kötü ahlaklıdır, ondan kurtulmuş olurum.*” dese, bu ahlaken ondan daha kötü olan, Meselâ Salim ismindeki kölenin azat edilmesini gerektirmez. Yani lafzının kasır olmasından dolayı mansus illetin bile fere geçişi (tadiye) mümkün olmazken müstenbat illet nasıl geçişli kılınabilir? Anlama hususunda Şari’in sözü ile başkasının sözü nasıl ayırt edilecektir? Anlamanın yolu dilin yapısıdır ve dilin yapısı değişmez.²¹⁵

Gazzâlî’ye göre üç grup kıyas karşıtından sadece birine ait olan bu itiraza şöyle cevap verir: Bazı Şâfiîlerin “*Ganimi siyahlığı yüzünden azat ettim.*” sözünden diğer siyah kölelerin de azat edilmesi gerektiği sonucunu çıkardıklarını²¹⁶ ancak kendisine göre efendi tüm siyah kölelerin azadına niyetlenerek söylemiş olsa dahi bu sahîh değildir. Zira mücerret niyet ve irade mülkiyet, alım-satım gibi konularda yeterli olmaz, sarîh lafız gerekir. Bu tür durumlar emare veya karine yoluyla değil ancak açık lafızlarla olur. Ayrı bir örnek olarak koca “*Evlilik bağıni kopardım*” vb. sözler söylese ve talak niyet etmemişse bunlarla talak olmaz. Ancak talak lafzını kullansa ama talakı kastetmese bile talak gerçekleşir. “*Falanca otu yeme, zehirlidir.*” gibi sözlerin aynı illeti taşıyan başka şeyler için de geçerliliğinde dâimiler ittifak etmiştir. Bu dilin muktezâsıdır.²¹⁷

Gazzâlî’ye göre sahabe zannın kesinliğe ilhak edileceğini yani zannın kesin gibi kabul edileceğini Hz Peygamber’den kesin olarak anladıklarını bilmekteyiz. Sahabe böyle yapmasaydı biz de bunu yapmaya cesaret ve teşebbüs edemezdik. Sahabe birçok meselede ihtilaf etmiştir, şayet bu meseleler kesin olsaydı ihtilaf da olmazdı. Kesinlik ve zannın olmadığı durumlarda ise kuşku olur ki o durumda asla kıyasa gidilemez.²¹⁸

Yukarıda geçen ve on madde halinde derlediğimiz itirazların özünde kıyasa yönelik şu iddiaların bulunduğu görülmektedir:

1. ‘Salah’ düşüncesine²¹⁹ sahip olanların dile getirdikleri, kıyasın zann olduğu ve zann ile hareket etmenin cehalet olup, kulların maslahatına olmadığıdır.

²¹⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 231.

²¹⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 232.

²¹⁷ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 233.

²¹⁸ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 232.

²¹⁹ Mu'tezile'nin "vücub alellah" temel görüşü içinde kabul ettiği fikirlerden biri olup, kulların menfaatini gözetip fiillerini buna göre yapmasının Allah'a vacip olması anlamına gelir. Kadı Abdülcebbar'ın ifadesiyle, böyle bir fiilin sadece Allah'a nisbet edilebilmesi ve bunun ulûhiyyet kavramından ayrı düşünülmemesi demektir. Bkz: İlhan, Avni “Aslah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, III, ss. 495-96, İstanbul 1991.

2. Hükümü zatıyla gerektiren akli illetin aksine, kıyasta kullanılan aynı şer'i illet ile birbirine zıt hükümlere ulaşılabilirdi ve bunun tutarlı olamayacağıdır.

3. Hükümü bildirilmeyen konularda hüküm koymak olarak anladıkları kıyasa başvurmanın Şer' vaz etmek olduğu şeklindedir.

4. Kıyasta hata ihtimali olmasına rağmen nasıl bu yola tevessül edileceğidir.

5. İhtilafın dinde olmadığı, kıyasın ise ihtilafa yol açacağı, her müctehid mûsib kabul edildiği takdirde zıt iki hükmün aynı anda din olamayacağıdır.

6. Kesin olarak bilinen asli nefyin zannî kıyasla iptal edilemeyeceğidir.

7. Dinde kıyasın hilafına vaz edilen birçok hüküm bulunmasına rağmen nasıl hala kıyasa teşebbüs edilebildiği gibi itirazlar yöneltilmektedir. Bu itirazların daha çok zan mefhumu ve farklı ictihadda bulunan iki müctehidin ikisinin de isabet etmiş olamayacağı üzerinde odaklandığı görülmektedir.

Gazzâlî'nin bu itirazlara karşı getirdiği akli deliller içinde en çok öne çıkan deliller şu ikisidir.

1. Müteaddit defalar tekrarladığı üzere, zannı galibin hüküm vermede yeterli oluşu.
2. Sıkça dile getirdiği, her müctehidin icihadında mûsib oluşu

Galip zannın bu kadar ısrarla tekrarlanması ilk bakışta tuhaf gelebilir. Zira insan dini konularda hassas olması ve hükümlerin kesinlik üzere bina edilmesi beklenebilir. Ancak nassın veya dilin doğası gereği her bir hüküm kesin olarak tespit edilememektedir. Örnek: Hz. Peygamber "Benî Kurayza yurduna varmadan kimse ikindiye kılmasın."²²⁰ buyurmuş, bazı sahabeler vakit çıkmasına rağmen ikindiye yolda kılmamışlar, bazıları ise bu talimatı 'acele etmeye' yorarak ikindiye yolda kılmışlardır. Bu durum kendisine bildirilince Hz Peygamber iki tarafı da onaylamıştır. Bu olay galip zannın geçerli oluşuna hem de iki farklı icihadın da doğru olabileceği tezine delil olarak sunulabilir. Zira Hz Peygamber'in talimatından kesin olarak bir hüküm çıkmamaktadır. Zan ise göreceli olduğu için kişinin bakış açısına göre değişebilir. Nitekim aynı talimatı bir kısım sahabe lâfzî yorumlamış ve bir hükme varmış, bir kısım sahabe de lafzın makulünü esas almış başka bir hükme varmış ancak her iki hüküm de bizzat Hz Peygamber tarafından onaylanmıştır.

²²⁰ Buharî, *Meğâzî*, 30.

3.1.2. Kıyas Aleyhinde Naklî Deliller

Gazzâlî kıyasa karşı yedi farklı naklî delil getirildiğini belirtir. Buna göre;

1. “Kitap’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. (En’am,6/38) ve “Kitab’ı sana her şeyi beyan etmek için indirdik.” (Nahl,16/89) ayetlerinden hareketle teşri olunanların tamamının Kitap’ta olduğunu ve onda olmayanların hükmünün de aslî nefiy üzere kalacağını söylemişlerdir.²²¹

Gazzâlî’ye göre Kitap’ta bulunmayan ancak sahabenin hüküm verdiği pek çok mesele vardır. Kitap’ta her şey tek tek açıklanmamıştır.²²² Kitap’ta örnekseme (itibar) veya icma ya da sünnete delalet vardır. İkinci olarak da hükmü açıklanmamış olanların asli nefiy üzere kalacağını iddia ettiğinize göre o halde kıyas da yasaklanmamıştır. Müellif burada görüldüğü üzere bir cedel taktiği olarak, muhatabın delilini ona karşı delil olarak kullanmaktadır.

2. Ayette “*Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet.*” (Maide, 5/49) denilmektedir, kıyas ise Kitap’ta indirilenin dışında bir şeyle hükmetmektir.

Kıyas sünnet ve icma ile sabittir ve Kitap da buna delalet etmektedir. Ayrıca Gazzâlî’ye göre indirilmiş olan Kitap’tan istinbat edilen bir anlam ile hükmetmek indirilenle hüküm vermek demektir.²²³

3. “*Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemeniz...*” (Bakara,2/169 veya Araf,7/33), “*Bilmediğin şeyin ardına düşme!*” (İsra,17/36) “*Zann hiçbir şekilde gerçeğin yerini tutamaz.*” (Yunus, 10/36), “*Zannın bir kısmı günahtır.*” (Hucûrât, 49/12) ayetleri kıyasın caiz olmadığını gösterir.²²⁴

Kıyas sonrası varılan hükmün galip zanna dayansa da uygulama için kesinlik ifade edeceğini ileri sürerek ve ayrıca ayetteki zan ifadesinin genel olduğunu ve bununla kastedilenin kâfirlerin kesin delillere aykırı zanları olduğunu savunmaktadır. Son olarak kıyasın geçersizliğine “Siz de zan ile hükmediyorsunuz siz de zann da bulunuyorsunuz.” şeklinde mukabele eden Gazzâlî, öte yandan bu zann ifadesini zahirdeki bilgi (ilm fi’z zahir) olduğunu söyleyerek karşılık vermelerine bilginin zahiri

²²¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 222.

²²² Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 222.

²²³ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 223.

²²⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 223.

batını olmaz diyerek karşı çıkar.²²⁵ Bu noktada Gazzâlî'nin verdiği cevabın sofist bir yaklaşım taşıdığı görülmektedir.

4. “Şeytanlar dostlarına sizinle mücadele etmeleri için fısıldayıp dururlar” (En’am, 6/121) ayetini getirip, “Siz kıyas hususunda mücadele ediyorsunuz.” demeleridir.

Gazzâlî onların da kıyası kaldırmak ve iptal etmek için mücadele ettiklerini söyleyerek karşılık verir. Ayrıca ayette boş mücadelenin kastedildiğini düşünüyorlarsa müctehdin yaptığı boş mücadele değildir. Allah onları nassa aykırı olarak yaptıkları mücadele için red ve tenkit etmiştir. Zira onlar ribayı alım satıma kıyas etmişlerdir ancak Allah “Alışveriş de riba gibidir.” sözleri için reddetmiştir.²²⁶

5. Ayette “Bir hususta tartışmaya giderseniz onu Allah’a ve resulüne götürün.” (Nisa,4/59) demesine rağmen siz reye başvuruyorsunuz demeleri.

Gazzâlî doğrudan reye başvurmayıp, tam tersine meseleyi nasslardan çıkarılan illetlere götürdüklerini, kıyasın da zaten hükümde etkisi olmayan fazlalıkları atarak ve hükmün menatını tecrid ederek nassların manalarını anlamaktan ibaret olduğunu²²⁷ öne sürerek bu itiraza karşı çıkmaktadır. Ayrıca karşı grubun nassa ve ondan çıkarılan anlama müracaat etmeksizin kıyası reddettiklerini söyleyerek onları itham etmektedir. Gazzâlî son iki cevapta üçüncü karşı delile cevap verirken kendisinin de kullandığı sofist yaklaşımı eleştirmektedir.

6. “ Bu ümmet bir zaman Kitap ile bir zaman Sünnet ile bir zaman da rey (kıyas) ile amel edecektir. Bunu yaptıklarında da sapacaklardır” hadisi²²⁸

Gazzâlî’ye göre bu hadiste nassa aykırı rey kastedilmiştir.²²⁹ “Ümmetim yetmiş küsur ırkaya ayrılacak, bunların fitne bakımından en büyüğü işleri reyleriyle kıyas edip, haramı helal, helali haram kılanlardır.” hadisi nassa aykırı kıyasa delalettir.

7. Şiiler ve Bâtınîler tarafından ileri sürülen bu delil şu şekildedir: Nasslar bütün meseleleri kuşatır²³⁰ ve bunu ise ancak Hz Peygamber’in vekili masum imam bilmektedir, dolayısıyla ona başvurmak gerekir.

²²⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 224.

²²⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 224.

²²⁷ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 224.

²²⁸ Ebu Ya’lâ, *Müsned*, X, s. 240.

²²⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 224.

²³⁰ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 224.

Gazzâlî açısından masum imam iddiası Şia ve Batınîlerin bireysel iddialarıdır. Sahabe pek çok konuda iddia edilen masum imam aralarında olmasına rağmen kıyasa başvurmuştur. Onlar bir konuda hadis olup olmadığını araştırmış, müşavere etmiş, anılan kişiye de zaman zaman başvurup bazen muvafakat bazen de muhalefet etmişlerdir. Hatta hadisi sadece Raşit halifelerden değil adil olan herkesten kabul etmişlerdir. Madem nasslar her şeyi kuşatıyordu o halde neden masum imam denilen zat bunu gizledi ve sahabeyi ihtilaf durumunda bıraktı? Sahabenin icitihat ve ihtilaflarından nassların kuşatıcı olmadıkları zorunlu olarak anlaşılmaktadır.²³¹ Gazzâlî'nin nassların her meseleyi kuşatmadığı, sınırlı olduğu düşüncesiyle, genel olarak kıyas lehinde en güçlü delil olarak kabul edilen 'nassların sınırlı olayların sınırsız olduğu' tespitine katıldığı söylenebilir.

Öte yandan Gazzâlî, kıyas karşıtlarının ileri sürdükleri sahabeden rey ve kıyas aleyhinde gelen bazı rivayetlerin senetleri açısından tartışmalı olduklarını kaydederek, aynı sahabelerden gelen sahih rivayetlere aykırı olduklarından reddedilmesi gerektiğini belirtir. Şayet rivayetler sahih olsa bile, bu rivayetlerin fasid rey ve kıyasa yönelik olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Buna göre, sahabenin inkâr ettiği rey; nassa muhalif rey, müctehid olmayan kişilerden sâdır olmuş cehalet kaynaklı rey, yersiz (mahallinin dışında) kullanılan rey veya hiçbir asla dayanmayan fâsid rey yahut sırf istihsâna ve kendinden şer'îat vaz' etmeye yönelik rey anlamlarında yorumlanması gerekir. Nitekim bu rivayetlerde geçen lafızlarda da bu manalara dair işaretler bulunmaktadır.²³²

3.1.3. Kıyas Lehinde Nakli Deliller

3.1.3.1. Kitap'tan Deliller

1. *“Ey basiret sahipleri ibret alınız.”* (Haşr,59/2) ayeti. “İtibar”ın anlamı bir şeyden kendisine anlam bakımından ortak olan benzerine geçmektir. Nitekim İbn Abbas'ın dişlerin tazmini konusunda onları “Parmaklara itibar etselerdi ya!” sözü de böyledir.

2. *“Bu durumu peygambere ve ululemre götürmüş olsalardı ululemr arasından istinbat ehli olanlar onu bilirdi.”* (Nisa,4/83) ayeti.

²³¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 225.

²³² Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, 287-93; Turay, Fatih, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2011, s. 30.

3. “Biz Kitap’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. (En’am, 6/38) ayeti. Zira Kitap’ın içeriğinden iktibas yapılmayacak olursa, miras konusunda kardeşler ve dedenin hükmü gibi Kitap’ta geçmeyen konuların çözümü mümkün olmayacaktır.

Gazzâlî bu üç ayeti zikredip, kıyas taraftarlarının kıyasın meşruiyetini savunmak için bunları delil getirdiklerini ancak bunların yeterli ve sarih olmadığını, başka karinelerle desteklenmesi gerektiğini savunur.²³³ Müellifin kıyas aleyhine getirilen nakli deliller için gösterdiği tutumun benzerini lehteki nakli deliller için de göstermesi onun yöntemsel tutarlılığını göstermesi bakımından önemlidir.

3.1.3.2. Sünnetten Deliller:

1. Hz. Peygamber ile Hz. Muaz ile arasında geçen şu hadis:

- Sana bir dava geldiğinde ne ile hükmedeceksin?
- Allah’ın Kitab’ı ile.
- Orada bulamazsan?
- Allah resulünün sünneti ile.
- Orada da bulamazsan?
- Kendi reyimle ictihad ederim.
- Resulünün elçisini Resulünü hoşnut edecek şeye muvaffak kılan Allah’a hamdolsun!²³⁴

Gazzâlî’ye göre ümmetin genel kabulüne mazhar olmuş ve kimsenin kusur ve inkâr göstermediği bu hadise mürsel olsa da itibar edilmelidir Hatta ona göre bu hadis gibi ümmetin yaygın olarak bildiği hadislerin isnadını araştırmak bile gerekmez. Bu hadis genel olarak ictihat ve hatta maslahata bağlı konularda maslahatın tayini hususunda nasıttır ve kıyası genel anlamda içermektedir.

2. Oruçlu iken eşini öpmenin orucu bozup bozmayacağını soran Hz Ömer’e “Oruçlu iken mazmaza yapman oruca zarar verir mi?” demiş. Onun “hayır, vermez “ demesi üzerine öpmeyi mazmazaya kıyas etmesini söylemiştir. Gazzâlî’ye göre bu hadis de tek başına sarih delil değildir. Zira Hz. Peygamber, bunu Hz. Ömer’in bir şeyin mukaddimesini bir şeyin kendisine ilhak etmek suretiyle yaptığı kıyası nakzetmeyi kastetmiş olabilir. Sarih delil olması için ilave karineye ihtiyaç vardır.²³⁵

²³³ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 220.

²³⁴ Tirmizî, *Ahkâm*, Bab 3, 1327, 3/616.

²³⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 220.

3. Babasının yerine hac yapıp yapamayacağını soran kadına “*Babanın birine borcu olsaydı da sen ödeseydin bunun ona faydası olur muydu?*” diye sormuş, o da “Evet” deyince Hz. Peygamber “*Allah’a olan borç ödenmeye daha layıktır.*” demiştir. Burada da Gazzâlî’ye göre bir karinenin bulunması gerekir. Zira bu kıyası öğretmek için söylenmiş olsaydı vekâleten ifa bakımından namaz ve orucun da hacca kıyas edilebilmesi gerekirdi.²³⁶

4. “Hâkim ictihad edip isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir alır.”²³⁷ hadisi.

Gazzâlî daha birçok hadisi örnek olarak getirir ve sonra Hz. Peygamber’in bazı hükümleri ta’lil edişine örnekler verir. Bunlardan en meşhuru kedilerin temiz olduklarına dair “Çünkü onlar etrafınızda dolaşan hayvanlardır.” hadisidir.²³⁸ Müellif bu konuda daha örnek bulunduğunu belirtir.²³⁹

3.1.3.3. Sahabe İcmaı

Kıyasın geçerli oluşuna dair pek çok misalin mevcut olduğunu ifade eden Gazzâlî, bu örneklerin teker teker kesin bir delil olacak kadar güçlü olmasa da, hepsi bir araya gelince, sahabeye kıyas ile amel etmeleri gerektiğini hissettirecek kadar etkili olduğunu savunur.²⁴⁰

Gazzâlî’nin kıyasın meşruiyetine dair sarıldığı en güçlü ve temel nakli delil, tıpkı hocası Cüveynî gibi,²⁴¹ kıyas bahsinde birçok kez vurguladığı sahabe icmaıdır. Ona göre sahabenin tamamı kıyasın sahihliği haberi vahid ve icma konusunda ittifak halindedir.²⁴² Ona göre sahabeden gelen kıyas karşıtı rivayetlerin çoğu maktûdur.²⁴³ Öte yandan, Hatim’in cömertliği, Hz. Ali’nin yiğitliği nasıl biliniyorsa sahabenin kıyas konusundaki icmaı da şüpheye mahal bırakmayacak şekilde sabittir.²⁴⁴ Sahabe arasında kıyasın geçerliliğine dair bir görüş ayrılığı bulunmayıp, bu konularda icma etmişlerdir.

²³⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 221.

²³⁷ Buhari, *İ’tisam*, 20/8, s. 157.

²³⁸ Buharî, Hadis No: 3513-4

²³⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 222.

²⁴⁰ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 222.

²⁴¹ Cüveynî, Ebu’l Meâli Abdülmelik, *el-Burhan Fi Usuli’l-Fıkh*, Mısır, I, s. 1418; 126, II, s. 498.

²⁴² Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 215.

²⁴³ Terim olarak “tâbiîn veya tebeu’t-tâbiînden birinin söz veya fiili ya da isnadı onlara kadar varmakla beraber daha ileriye gidemeyen hadis” anlamında kullanılmaktadır. Bkz: Efendioğlu, Mehmed, “Maktû” *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, ss. 457-58, Ankara 2003.

²⁴⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 214.

Sahabe icmaina dair veya icmalarının dayanaklarına dair haberlerin bir kısmı tevâtüren ve sahih olarak nakledilmiş ancak bunların çoğu aradan geçen zaman zarfında silinip gitmiş ve ümmetin zorunlu olarak bildikleriyle yetinilerek nakledilmemiştir. Bunların bir kısmı ise tavsifi ve nakledilmesi zor karine-i haller olduğundan nakledilmemiştir. Onlar zorunlu bilgi ifade eden delaletler, muhtelif lafızlar karine-i haller, tekrarlar ve tembihler yoluyla Şa'ri'den bu manayı anladıkları için kıyasa başvurmuştur. Gazzâlî'ye göre icma tevâtürle ve tereddüte mahal bırakmayacak şekilde sabit olduğundan ilaveten bir de icmanın dayanaklarını araştırmaya ihtiyaç bulunmamaktadır.²⁴⁵

Ayrıca Gazzâlî'nin ifadesine göre, sahabenin tamamı, onlardan sonra gelen fakih ve kelimcilerin büyük çoğunluğu kıyas ile amelin şer'an vâki olduğu görüşünü benimser.²⁴⁶

3.2. Kıyas ve Unsurları

3.2.1. Kıyasın Tanımı

Gazzâlî, kıyas için, “hükümün illetindeki ortaklıkları sebebiyle asıldaki hükmü fer'e de vermek”²⁴⁷ şeklindeki tanımı yeterli görmekle birlikte, Bâkılânî'den nakledilen ve kelimci usûlcüler arasında en çok itibar edilen²⁴⁸ kıyas tanımının daha doğru ve teknik olduğunu savunur.²⁴⁹ Buna göre fikhî kıyas bir hüküm veya vasfın isbat ya da nefyini içeren birleştirici bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisine de vermek veya vermemek amacıyla bilineni bilinene hamletmektir.²⁵⁰ Tanımda geçen bu ortak özellik her iki bilinenin aynı hükümde birleşmesini gerektiriyor ise bu geçerli bir kıyas, gerektirmiyorsa bu geçersiz bir kıyas olur. Sözlük anlamı itibariyle kıyas, hem geçerli hem geçersiz kıyası içerir.

Gazzâlî'ye göre her kıyasta bir fer', bir asıl, bir illet ve bir de hüküm bulunmalıdır. Gazzâlî mevcut ve madum (yok) da tanıma dâhil olsun diye tanımda bu ikisini içeren

²⁴⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 219.

²⁴⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 200.

²⁴⁷ Gazzâlî, *Şifâü'l-Galîl*, 13; *Esâsü'l-Kıyas*, 13, 109.

²⁴⁸ Apaydın, “Kıyas, Fıkıh”, 531; Şener, Abdulkadir, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1974, s. 67.

²⁴⁹ Gazzâlî, *Şifâü'l-Galîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Tâlîl*, thk. Hamd A. El-Kebisi, Bağdat 1971 s. 13.

²⁵⁰ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 195.

‘malum’ kelimesini tercih eder. Zira ona göre ‘şey’ kelimesi madumu içine almaz. Kısacası Gazzâlî bu tanımın etrafını cami, ağyarını mani bir tanım olduğunu, kıyasa konu olabilecek unsurları tam olarak kapsadığını dile getirir.²⁵¹

Gazzâlî, kıyasa dair yapılan ‘doğruya ulaştırıcı delil’, ‘düşünme yoluyla ma’lûm hakkında vaki olan bilgi’, ‘görülme-yeni görülene (gâibi şâhide) ircâ etmek’ şeklindeki diğer bazı tanımları tam olarak kıyas manasını karşılayamadıkları ve bu tanımların bir kısmının kıyas manasından daha genel, bir kısmının daha özel oldukları gerekçesiyle kabul etmez.²⁵² Aynı şekilde Gazzâlî, mantıkçıların ve felsefecilerin, “kendisinden bir netice çıkan iki öncülün terkihi” anlamındaki mantikî kıyasın da her ne kadar çıkan netice muteber olsa da “ fikhî kıyas” adını alamayacağını zira fikhî kıyasta arasındaki bir eşitlikten dolayı biri diğerine bağlanan iki şeyi ilgilendirdiğini ancak mantikî kıyasta tümel ifadelerin söz konusu olduğunu belirtir.²⁵³

Ayrıca Gazzâlî kıyasın içtihat demek olduğunu söyleyen bazı fakihleri isim vermeden eleştirir ki bu akla serbest içtihat faaliyetini kıyas ile sınırlandırdığı savunulan Şafi’yi getirir.²⁵⁴ Zira Gazzâlî’ye göre içtihat daha genel bir kavramdır ve ayrıca ‘hükme ulaşmak için tüm gücünü kullanma’ gibi bir ıstılahî anlamı olduğu için de kıyasın yerine geçemez.

3.2.2. Kıyasın Unsurları

Bilindiği kadar ilk defa Gazzâlî tarafından ortaya konulan²⁵⁵ ve usûl eserlerinde yaygın olarak benimsendiği üzere kıyasın asıl, fer’, illet ve hüküm olmak üzere dört rûknü ve bunların her biri için aranan şartlar vardır.

3.2.2.1. Asıl

Asıl, hükmü hakkında açık söz (nass) bulunan nesnedir. Buna, kendisine kıyaslanan (mekîs aleyh), kendisine yüklem olan (mahmûl aleyh) ve kendisine benzetilen (müşebbeh bih) de denir.²⁵⁶

²⁵¹ Gazzâlî, *el- Müstasfâ min İlmi’l-Usûl*, II, Matbaatü’l-Emiriyye, Bulak h. 1322 s.228; *el- Mustasfâ*, II, s. 195.

²⁵² Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 195.

²⁵³ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 196.

²⁵⁴ Apaydın, Yunus, “İctihad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* XXI, s. 434, İstanbul 2000; Aksi yönde değerlendirmeler için bkz: Duman, Soner, *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, İsam Yayınları, Ankara 2009, 55,56,252,

²⁵⁵ Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1981, s. 85.

Gazzâlînin *el-Müstasfâ* ve *Şifâü'l-Ğalîl*'deki ifadelerinden hareketle onun da asıl kavramını “nass veya icmada hakkındaki hükmü sabit olan mesele” anlamında kullandığı söylenebilir.²⁵⁷ Ona göre aslın sekiz şartı vardır:²⁵⁸

1. Aslın hükmü sabit olmalıdır. Hüküm tartışmalı ise sübûta ermeden kıyasta kullanılamaz.

2. Hüküm semi-şer'i yani nass veya icmaya dayanarak sabit olmalıdır. Akıl ve dil yoluyla sabit olan bir hüküm şer'i hüküm olamaz. Akıl veya dil şer'iat vaz edemez.

3. Asıldan istinbat edilen şeyin illet olduğunun bilinmesine yarayan yol sem' olmalıdır. Yani illeti tespit etme yöntemi de akli değil nakli olmalıdır. Çünkü vasfın illet olması Gazzâlî'ye göre ancak Şari'in iradesiyle mümkündür.

4. Asıl başka bir aslın fer'i olmamalı, aksine asıldaki hükmün sübutu nass veya icma ile olmalıdır. Gazzâlî bu durumun sakıncasını çakıl örneği üzerinden açıklar. Yerden bir çakıl alıp, sonra buna benzeyeni, sonra bu ikinciye benzeyeni, sonra da üçüncüye benzeyeni alan ve böyle devam eden kişinin elindeki son taş ilk taşla hiç benzemez. Zira ince farklar toplanınca belirgin hale gelir ve benzerlik kaybolur.²⁵⁹

5. Asıldaki illeti ispat eden delil ferî kapsamayıp, asla has olmalıdır. Eğer bu delil ferî de içine alıyorsa bu durumda kıyas yapmaya gerek kalmaz.

6. Aslın illeti müessir veya münâsîp ise bu aslın kıyas için temel teşkil etmesinin cevazına delil gerekmez. Zira sahabe bu tarzda kıyas yapmıştır. Ancak illet *şebih* kabilinden ise bu asıl üzerine kıyas yapmanın cevazına delil gerekeceği hususunda tevakkuf edilebilir.²⁶⁰

7. Aslın hükmü ta'lîl sebebiyle değişmemelidir. Zira nasstaki lafız genel veya zahir olursa tahsis veya tevil ihtimali söz konusu olabilir.²⁶¹

8. Asıl, kıyas yönteminin dışına çıkılarak sübut kazanmış olmamalıdır.²⁶² Kıyas dışı olan şeye başka bir şey kıyas edilemez. Fakihlerin dilinde yaygın olan bu ifadeden dört farklı kısım anlaşılır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

²⁵⁶ Hallâf, *İlmü Usulî'l-Fıkh*, s. 207.

²⁵⁷ Hallâf, *İlmü Usulî'l-Fıkh*, s. 207.

²⁵⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 279.

²⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 279.

²⁶⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 280.

²⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 281.

²⁶² Hallâf, *İlmü Usulî'l-Fıkh*, 279-84.

a. Genel kuraldan nedeni açık olmaksızın istisna edilen şey, Hz. Peygamber'e has durumlar ve bazı sahabeler hakkında Hz. Peygamber'in verdiği özel hükümler.²⁶³

b. Genel kuraldan nedeni açık olarak istisna edilen şey. Kıyas dışı olarak kuru hurmayla değiştirilebilen yaş hurmayı yaş üzüme benzetmek gibi bir zaruret dolayısıyla yapılan istisnalar.²⁶⁴

c. Anlamı akılla anlaşılmayan kurallar. Namaz rekâtlarının sayısı, hadler ve kefaretlarin miktarı gibi taabbudî hükümler.²⁶⁵

d. Anlamı bilinen ancak illetinin zahir olduğu başka meselelerin olmaması. Yolculuk ruhsatlarının hikmetinin meşakkat olduğunda kuşku olmamakla beraber başka meşakkatli şeyler yolculukla eşit olmadıklarından yolculuğa kıyas edilemez.²⁶⁶

3.2.2.2. Fer'

Fer', hükmü hakkında açık söz bulunmayan nesnedir. Hükümde asıl'a eşit kılınması arzu edilir Buna kıyaslanan (mekîs), yüklem (mahmul) ve benzetilen (müşebbeh) de denir.²⁶⁷

Fer' hakkında nass veya icma bulunmayan şeydir. Beş şartı bulunur:

1. Aslın illeti fer'de de bulunmalıdır ki aslın hükmü fer'e de geçebilsin. Bu durum kati veya zannî olarak tespit edilse geçerlidir.²⁶⁸ Fıkıhta olduğunun aksine mantıkta zannî öncüller ile kıyas kurulmaz.
2. Fer' asıldan önce sabit olmuş olmamalıdır.
3. Fer'in hükmü aslın hükmünden aynı cins olma, fazlalık veya eksiklik gibi konularda farklı olmamalıdır.
4. Gazzâlî'ye göre, Ebû Hâşim'in zikrettiği "fer'in hükmünün tafsilatıyla olmasa bile genel hatları itibariyle nass ile sabit olabilecek türden bir hüküm olma şartı" fasittir.

²⁶³ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 281.

²⁶⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 282.

²⁶⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 283.

²⁶⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 284.

²⁶⁷ Hallâf, *İlmü Usulî'l-Fıkh*, s. 20.

²⁶⁸ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 285.

Zira sahabe genel veya özel bir şekilde nasslarda hükmü bulunmayan konularda da kıyas yapmışlardır.²⁶⁹

5. Fer'in hükmü nass ile belirlenmiş olmamalıdır.²⁷⁰ Nassın hüküm vermiş olduğu konuda kıyas geçersizdir. Yani bir konuda ayet veya hadiste bir hüküm varsa artık o konuda ictihada gerek ve izin yoktur. Zira ictihat ancak hükmü bilinmeyen veya açık olmayan durumlarda Şari'in muradını arayıp bulmak için geçerlidir. Bu nokta fikhî kıyas ile mantıkî kıyasın ayrıldığı noktalardan birisidir.

3.2.2.3. Hüküm

Gazzâlî'ye göre, nass veya icma ile sabit olan ve kıyas işleminde fer'e ta'diye edilecek olan aslın hükmünün şartı, -aslın şartları başlığı altında zikredilen şartlar yanında- teabbüdü ve (kesin) bilgiye dayalı olmayan (zannî) şer'î bir hüküm olmasıdır. Hüküm başlığı altında Gazzâlî'nin ele aldığı hususlar şöyledir:

1. Aslın hükmü akla veya dile dayalı bir hüküm olamaz. Sırf dildeki benzerliklerinden dolayı şarap ismini nebize, zina ismini livataya lügavî olarak kıyas etmek yanlıştır.²⁷¹
2. Kendisiyle amel edilmesi zanna değil kesin bilgiye dayanması gereken durumlarda kıyas geçersizdir. Meselâ haberi vahidi kabul etmeyi şahitliği kabul etmekle kıyaslamak gibi...²⁷²

Ayrıca misal olarak altıncı namazın ispatı veya şevval orucu gösterilmiştir ki zan ifade eden kıyasla bunlar ispat edilemez. Zira bunun gibi temel konuların zanna değil bilgiye dayanması gerekir. Gazzâlî'ye göre bu iki ibadet farz kılınsaydı tevâtüren nakledilmesi icap ederdi.²⁷³

3. Bir şeyin Şer'in başlangıcından önceki hali üzere kalması demek olan aslî nefiyde Gazzâlînin de katıldığı tercih edilen görüş, illet kıyası değil, delâlet kıyası cari olmasıdır. Delâlet kıyası da bir şeyin hükümsüz olmasıyla benzerinin hakkında da hüküm bulunmadığına delil getirmek demektir. Aslî nefy şer'î ahkâmdan değildir ve illeti de yoktur.²⁷⁴

²⁶⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 286.

²⁷⁰ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 286.

²⁷¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 287.

²⁷² Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 288.

²⁷³ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 288.

²⁷⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, 288-89.

4. Şer'î hükümler için iki durum söz konusudur. Buna göre, şer'î hükümler ya bir sebebe bağlı olmaksızın başlangıç itibariyle bizzat bir hüküm olarak sabit olmuş, ya da hükümler için illet (sebebe) tayin edilmiştir.²⁷⁵ İletin ta'diyesi mümkün olduğu takdirde, ta'lili mümkün olan bütün şer'î hükümlerde kıyas söz konusu olacaktır. Dolayısıyla, illeti kavranabiliyorsa bir şer'î hüküm kıyas için kullanılabilir.

5- Keffâretler ve hadler konularında kıyas geçerlidir. Gazzâlî'ye göre, kefarete gerektiren bir olay olan Ramazanın gündüzünde kasten yeme içmenin cinsel ilişkiye kıyası sahih sayılıyorsa-ki burada Hanefiler kastedilmektedir- yine kefen soyguncusunun (nebbâş) had gerektiren hırsızlığa kıyası da sahih olmalıdır.²⁷⁶

Görüldüğü üzere Hanefilerin hem kefaretlerde kıyası geçersiz görüp hem de anılan iki meselede olduğu gibi kefaretlerde kıyasa başvurmalarını bir yandan üstü kapalı eleştirmektedir. Diğer taraftan da onların bu işleme kıyas yerine istidlal demelerini lâfzî bir fark olarak gördüğü anlaşılmaktadır.²⁷⁷

3.2.2.4. İlet

Sözlükte illet 'hastalık, kişiyi ihtiyacını görmekten alıkoyan durum, zafiyet, sebep ve gerekçe' gibi anlamlara gelir. Sebep ve gerekçe kelimenin terim anlamına daha yakındır. Fıkıh usulü eserlerinde illet kavramı daha çok 'bulunduğu yerde değişiklik yapan durum' olarak açıklanır ve hastalığın da insan vücudunda meydana getirdiği değişiklik sebebiyle bu adı aldığına işaret edilir.²⁷⁸

İletin terim anlamıyla ilgili de birçok tarif yapılmış olup, bunları 'hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mana, gerekçe' şeklinde özetlemek mümkündür.²⁷⁹

İletin tarifinden şartlarına, türlerinden tahsisine varıncaya kadar illetle ilgili pek çok konu üzerinde ihata etmesi oldukça zor teferruat ve ihtilaf vardır. Bu ihtilaf bir yandan onun daha fazla ve dikkatli incelenmesini sağlarken bu farklı yaklaşımlar zaman içerisinde zengin bir illet teorisinin oluşmasını beraberinde getirmiştir.²⁸⁰

²⁷⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 289.

²⁷⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, 287-93; Turay, *Münâsebe*, s. 44.

²⁷⁷ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 291.

²⁷⁸ Dönmez, İbrahim Kâfi, "İlet", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, s. 117, ss. 117-120, , İstanbul 2000.

²⁷⁹ Dönmez, "İlet", 117.

²⁸⁰ Selvi, Abdülkadir, *İslam Hukuk Metodolojisinde İlet Kavramı Ve Bilinme Yolları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2006, s. 86.

Mevcut hükmün uygulama alanını genişletmeye yarayan kıyas konusundaki belli başlı fikir yürütmeler daha çok illet ekseninde dönmektedir. Fıkıh usûlü eserlerinde, Hanefî usûlcülerince kıyas işleminin tek rûknü, mütekellim usûlcülerce kıyasın dört rûknünden en önemlisi sayılan illetin, kısımları, şartları, illeti belirleme yolları ve illete yapılan itirazlar konusunda çok geniş ve ayrıntılı incelemeler yer alır.²⁸¹ İletin kısımları veya illet çeşitleri konusunda Dönmez'in tasnifi kapsamlıdır: İlgili olduğu alan bakımından “aklî illet-şer’î illet”, geçerliliği bakımından “sahih illet-fâsid illet”, belirleme metodu bakımından “mansûs (nass tarafından belirlenmiş) illet-müstenbat (ictihad yoluyla belirlenmiş) illet”, geçişliliği bakımından “müteaddî (geçişli) illet-kâsır (geçişsiz) illet”, sonucu bakımından “müsbit (hükmü gösteren) illet-nâfî (hükmü nefyeden) illet”, açıklık bakımından “celî (açık) illet-hafî (kapalı) illet”, bir veya daha fazla vasıftan oluşması bakımından “müfred illet-mürekkeb illet”.²⁸²

İlk dönem İslâm âlimleri, illeti hükmün amacı, gerçekleştirmek veya korumak istediği menfaat veya hükümle hükmün kendisine bağlandığı vasıf arasındaki uygunluk bağını da kapsar nitelikte olduğu şeklinde anlamışlardır. Ancak zamanla bu anlamlar gâî illet veya hikmet kavramıyla ifade edilir olmuş ve gerek mezhep çözümlerinin savunulup korunmaya çalışılması gerekse hukuk emniyeti, nizam ve istikrar fikrine ağırlık verilmesi sebebiyle illetin açık, objektif, keyfiliğe kapı aralamayacak bir vasıf olması gereği üzerinde durulmuştur.²⁸³ Esasında bu hukuki istikrar sağlama gayretinin baş mimarı Şâfiî'nin bütün ictihad faaliyetini kıyastan ibaret görmesinin gerisinde serbest akılyürütme faaliyetini sınırlama düşüncesi bulunmaktaydı.²⁸⁴

İlet kıyasın esası, ana dayanağı ve en ehemmiyetli rûknüdür. Usûlcülerin ıstılahında hükmün illeti, hükmün menâtı (hükmün bağlandığı yer, hükme müessir âmil) veya hükmün mazınneti diye adlandırdıkları şeydir.²⁸⁵ Gazzâlî de benzer şekilde kıyas konusunun en temel unsuru olan şer’î illetle, “hükmün menâtını, yani Şer’in, hükmü kendisine bağladığı ve hükme alâmet olarak belirlediği şeyi” kastettiğini belirtir.

Gazzâlî Şifâ’da illeti üç manada kullanıldığını söyler. Bunlar: a. Bais ve daî: Bir fiili işlemeye sevk eden unsur. b. Alâmeti muarrife: hükmü işaret eden sey. c. Mûcip: Bir

²⁸¹ Dönmez, “İlet”, 117.

²⁸² Dönmez, “İlet”, 117.

²⁸³ Dönmez, “İlet”, 117.

²⁸⁴ Apaydın, “İctihad”, 434.

²⁸⁵ Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fi Usûli'l Fıkıh*, Müessesetü Kurtuba, Bağdat 1976, 200-201.

hükmün gerçekleşmesi için Şâri'in koymuş olduğu sebep.²⁸⁶ Dolayısıyla akli illetler gibi kendiliğinden zorunluluk ifade etmeyip Şâri'in vaz'ı ve hükmü neticesinde hükme bağlanmıştır. Yeri gelmişken akli illet-şer'i illet farkına değinmek isabetli olacaktır.

Selvi'nin derlediği gibi²⁸⁷

- 1- Aklî illet, ma'lûlünü bizâtihi müciptir. Şer'i illetler ise böyle değildir.
- 2- Aklî illetin kaynağı akıldır. Şer'i illetler ise sem'i delillere dayanır.
- 3- Aklî illet gerektiriciliğinde başka bir şarta bağlı değildir. Şer'i illet ise bir şarta mevkuf olabilir.
- 4- Aklî illet kat'î ilimle bilinmelidir; şer'i illet ise hem kat'î hem de zannî ilimle bilinebilir.
- 5- Aklî illette ittirat ve in'ikâs şarttır. Çoğunluğa göre ise şer'i illette bu şartlar aranmaz.
- 6- Aklî illet basittir, bir tek sıfattan oluşur. Şer'i illet ise birden fazla sıfattan oluşabilir.
- 7- Aklî illetin tek bir ma'lûlü olabilir; şer'i illette ise bir hükmün birden fazla illeti bulunabilir.
- 8- Aklî illet ma'lûlü ile birlikte bulunur. Şer'i illet ise ma'lûlünden önce olabilir.

3.2.2.4.1. İletinin Şartları

Kıyas konusunun odak noktası olan illet, doğal olarak tartışmaların da odak noktasını oluşturur. Tarihi süreçte kıyasa dair en fazla cedel, eleştiri, itiraz illet üzerinde olmuştur. İlet üzerinde konuyu ele alış biçimlerine göre pek çok şart ortaya atılmıştır. Selvi'nin belirttiğine göre²⁸⁸ Şevkânî, "*İrşâdü'l-Fuhûl*"de illetle ilgili olarak yirmi dört, Sa'di, *Mebâhisü'l-İlle*'de otuz şart sıralamıştır.²⁸⁹

Gazzâlî'ye göre illet duyularla algılanabilen, geçici veya ayrılmaz bir vasıf olabildiği gibi, kulun bir fiili, mücerred veya mürekkep, menfî veya müspet, münâsip veya gayri münâsip ya da münâsip bir maslahatı içeren bir vasıf olabilir. Yine Gazzâlî'ye göre doğacak çocuğun köle olacağı için cariye ile evlenmenin haram

²⁸⁶ Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Şifâu'l-Ğalîl*, thk. Hamid Abid el-Kubeysî, Bağdat 1971, 515-18.

²⁸⁷ Selvi, *İlet ve Bilinme Yolları*, s. 16; Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 301-02.

²⁸⁸ Selvi, *İlet Ve Bilinme Yolları*, s. 23.

²⁸⁹ Abdülhakîm Abdurrahman Es'ad es-Sa'dî, *Mebâhisü'l-İlle fi'l-Kıyâs inde'l-Usûliyyîn, Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye*, Beyrut 2009, 682-96.

kılınması örneğinde olduğu gibi illetin hüküm mahallinde mevcut olmaması da caizdir.²⁹⁰

Usûl eserlerinde illetin şartları arasında genellikle zikredilen “münâsib vasıf olma” şartını Gazzâlî yalnızca el-Menhûl’de kıyas bahsinin sonunda zikretmiştir.²⁹¹ Buna göre illetin şartları şunlardır: Muhîl (münâsib) olması, şer’î olması, ona eşit veya üstün bir şeyin tearuzundan salim olması ve münazarada tartışmacının kavî bi’l-mûceb²⁹² ile itiraz etmemesi için muallilin amacına hizmet etmesi.

Genel olarak illet için üzerinde ittifakın olduğu dört şart vardır.

1. Açık bir nitelik olmalıdır: Açık olmasının manası dış duyuyla kavranılan bir nitelik olmasıdır. Zira illet fer’de olan hükmü bildireceği için, aslında bulunduğu duyu ile kavranan, fer’de var olduğu gene duyu ile kavranan açık bir nesne olmalıdır. Şarapta duyu ile kavranılan, sarhoş etme, duyu vasıtasıyla sarhoş eden başka bir içkide var olduğu anlaşılır. Bundan ötürüdür ki, dış duyu ile kavranılmayan gizli bir nesne ile neden bildirilemez (ta’lil yapılamaz). Çünkü var veya yok olduğunu anlamak imkânsızdır. Mülkiyetin naklinin delili rızalarının bulunmasının açıklanmasıdır ki, bu da icab ve kabuldür, yani "Aldım verdim." sözleridir.²⁹³

2. Mazbut bir nitelik olmalıdır. Mazbut olmasının manası, fer’de tam veya az farkla var olduğu tespit edilebilecek belli bir gerçekliği olmasıdır. Bundan dolayıdır ki, elastiki olan, mazbut olmayan sıfatlarla ta’lile gidilemez. Çünkü bunlar, fertler, durumlar ve yerlere göre değişiklik gösterirler. O yüzden illetin, nesnel ve objektif olması gerekir. Bunun için Ramazanda hasta veya yolcunun yemesine izin vermek sıkıntıyı savmakla izah edilemez. Bu, ancak sıkıntının bulunması muhtemel olan yolculuk veya hastalıkla ta’lil edilebilir. Zira sıkıntı veya meşakkat göreceli ancak hastalık veya yolculuk nesnel durumlardır.

3. Uygun bir nitelik olmalıdır. Uygun bir nitelik olmasının manası, hükmün hizmetini gerçekleştirebilecek ihtimal olmasıdır.²⁹⁴ Yani var ve yok olarak, hükmün ona bağlanması, Şârî’in hükmü koymaktaki gayesi, bir faydayı temin veya bir zararı savmayı gerçekleştirmedir. Zira hükmü koymağa sürükleyen gerçek sebep ve

²⁹⁰ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 293.

²⁹¹ Turay, *Münâsebe*, s. 45.

²⁹² Kavî bi’l-Mûceb: Hasımın delilini kabul ile birlikte ona farklı bir hüküm bağlamak veya mücmel olarak ifade ettiği hükümden farklı bir şeyi kastetmektir. Geniş bilgi için bkz. Sa’dî, *Mebâhisü’l-İlle*, 682-696.

²⁹³ Hallâf, *İlmi Usulî’l-Fıkh*, s. 215.

²⁹⁴ Hallâf, *İlmi Usulî’l-Fıkh*, s. 216.

hükümden asıl maksat onun hikmetidir. Ancak hükümlerin bir kısmında açık olmaması ve diğer bir kısmında mazbut olmaması onun yerine uygun, belirli açık niteliklerin konmasını gerektirmiştir. Bu niteliklerin, hükümlere illet kabul edilmesi ve hikmetlerinin yerine geçmesi bu hikmetleri gerçekleştireceklerine binaendir. Eğer nitelikler uygun ve münâsîp değilse, hükmün illeti olamazlar. Meselâ sarhoş etme şarabın haram kılınmasına uygundur. Zira haramın onun üzerine dayandırılmasında akılları muhafaza etme gayesi vardır. Kasten tecavüz ederek öldürme kisasın yapılmasına uygundur. Zira kisası, onun üzerine bina etmede insanların hayatını kurtarma gayesi vardır.

4. Yalnız asılda olan bir nitelik olmamalıdır. Bunun manası, asıldan başkasında bulunacak ve birçok fertlerde gerçekleşmesi mümkün olan bir nitelik olmalıdır. Çünkü aslın hükmünün nedenini bulmaktan kastedilen gaye onun fer'e geçişini sağlamaktır. Bunun için Hz. Peygamber'e has olan hükümler üzerine kıyas yapılamaz.²⁹⁵

2.2.2.4.2. İletin İttirâdı (İletin Tahsisi / Nakz)

İletin muttarid olma şartı, hükmün illetle birlikte bulunmasını, başka bir ifadeyle illetin bulunduğu her yerde hükmün de mevcut olmasını, hükmün illetten ayrılmamasını ifade eder. İletin bulunup hükmün bulunmadığı durumlar ise usûlcülerin ayrı düştükleri bir noktadır. Bazıları bu durumu illetin fesadına ve nakzine yorarlar. Zira onlara göre bu illet denilen vasıf gerçekten illet olsaydı ittirat ederdi, ittirat etmediğine göre bu illetlikten çıkmıştır. Bazıları da genelin özel (umumun husus) olabileceğini belirterek bu durumu bir tahsis şeklinde görürler. Bazıları da söz konusu durumda illet ictihat ile belirlenmiş bir illetse fasid, nass ile belirlenmişse özelleşmiş (tahsis edilmiş) olacağı görüşündedir.²⁹⁶

Genel ilke olarak imkân nispetinde tahsis yolunu benimsemiş görünen Gazzâlî, meseleyi mansus ve müstanbat illet açısından ve hükmün genel kuraldan istisna edilmiş olup olmaması açısından ele almıştır. Ona göre, tahsise de fesada da yormak mümkün olup, illet kat'î (mansus) ise bunu nesh yerine tahsise hamletmek tercihe şayandır. Buna göre, illetin varlığı esnasında onun ittirâdına engel teşkil eden bir durumun ortaya çıkması halinde; şayet hüküm genel kuraldan istisna edilmiş bir hüküm ise, illetin fesadı söz konusu olmaz. Bu durumda illet, istisna edilen durumun dışında geçerli olup;

²⁹⁵ Hallâf, *İlmi Usulî'l-Fıkh*, s. 217.

²⁹⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 294.

tahsisin mansus veya müstanbat illette varid olması fark etmez. Örneğin, musarrât²⁹⁷ olan hayvanın satışının bozulması halinde sütüne karşılık bir sa' hurma verilmesi hükmü, itlaf edilen misli mallarda mislin ödenmesi hükmünün illeti, cüzlerin benzerliğidir. Şer'iat bu illeti nakzetmemiş, ancak bu meselede istisna yapmıştır.²⁹⁸ Şayet hüküm genel kuraldan istisna şeklinde gelmediyse bu durumda, illetin mansus veya maznun olması önem arz eder. Buna göre, nakzedici durum şayet mansus illette varit ise, bu, illete bir kayıt getirme ve zikredilen illetin esasen illetin tamamı olmadığı anlamını taşır. Örneğin, Hz. Peygamber, bedenden çıkan şeylerden dolayı abdest gerekeceğini ifade buyurmuş, ancak kendisi hacamat yaptırdığı halde abdest almamıştır. Bu durumda illetin, vücudun mutat çıkış yerlerinden çıkan şeyler olması gerekir.²⁹⁹

Şayet nakz, maznun illete varid olduysa, bu durumda illetin *münâsib* veya *şebehî* bir vasıf olması önemlidir. Buna göre münâsib veya şebeh türünden bir illete varid olan nakz için mahalline uygun bir cevap verilebiliyorsa, bu durumda mansus illette olduğu gibi illete kayıt getirme anlamı söz konusudur. Şayet uygun bir cevap verilemiyorsa bu durumda illetin tahsise mi yoksa fesada mı uğramış olacağı hususu müctehidin galip zannına göredir. Örneğin, Ramazan orucuna niyetin vakti hususunda, oruç bölünmez bir bütün olduğu için, geceden niyet etmek gerekir. Ancak nafile orucun durumu bu münâsib / muhîl illeti nakzedici gözükmemektedir. Bu durumda müctehid Ramazan orucunun "farziyyet" vasfını mahalline uygun bir vasıf olarak değerlendirip, bu durumu bir istisna olarak değerlendirebileceği gibi, bu illetin fesada uğradığı sonucunu da çıkarabilir. Bir aslın şahitliğine ihtiyaç duyan *münâsib* illette ise, illetin başka bir yerde bir aslın şahitliğiyle sabit olması onun sıhhatini gösterir, dolayısıyla böyle bir aslın şahadetinin olmadığı bir konuda nakz söz konusu olursa bu, illetin fesadını gösterir.³⁰⁰

Öte yandan illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması, bizzat illetteki bir kusur sebebiyle değil, başka bir illetin devreye girmesi sebebiyle olabileceği gibi, o illetin, herhangi bir yerde kendine mahsus şartların yerine gelmemiş olması sebebiyle de olabilir.

²⁹⁷ Alıcıyı aldatmak amacıyla sütü bir müddet sağılmadan bekletilen hayvana verilen ad. Bkz: Özen, Şükrü, "Musarrât", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, ss. 240-41, İstanbul 2006.

²⁹⁸ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 295.

²⁹⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 296.

³⁰⁰ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, s. 297.

2.2.2.4.3. Birden Çok İletle Ta'lil

Hükmün birden fazla illete bağlanması konusu Gazzâlî'ye göre usûlcülerin ihtilaf ettikleri bir konudur. Şer'î illeti alamet³⁰¹ olarak değerlendiren Gazzâlî'ye göre bir şey üzerine iki alamet dikmek caiz olduğundan iki illetle talil de geçerlidir. Gazzâlî bu durumun delili olarak fiilen vaki olan bir misal getirir. Abdesti bozan şeylerden birkaçını yapan kişi için abdestin bozulmasına bunlardan sadece biri illet olarak gösterilmez. Gazzâlî'ye göre akli konularda değil³⁰² fikhî konularda birden fazla illetle delil getirmek caizdir.

Gazzâlî'nin belirttiğine göre, illetin sebr yoluyla tespit edildiği her ta'lil işleminde illetin tek olması zorunludur. Ancak sebre ihtiyaç duymayan bir ta'lilde illetin birden fazla olması caizdir. Buna göre, bir hükmün illeti tesîr yoluyla (nass veya icma ile) sabit ise, bu durumda birden fazla illetle ta'lil söz konusu olabilir.³⁰³

3.2.2.4.4. Aks

“İlet yoksa hüküm de yoktur.” anlamına gelen aks konusunda da usûlcüler arasında görüş ayrılığı vardır. Gazzâlî'ye göre hükmün illetinin tek olduğu durumlarda aks lazımdır.³⁰⁴ Aks, illetin ortadan kalkmasının hükmün de ortadan kalkmasını gerektirdiği için değil, illet kalktığında hükmün baki kalmasının, hükmün sebepsiz sabit olması anlamına geleceği için gereklidir. İlet birden fazla ise bu illetlerden birinin olmayışı hükmün de olmayışını gerektirmez. Aksın gerçekleşmesi için bütün illetlerin ortadan kalkması gerekir.³⁰⁵

3.2.2.4.5. Kâsır İlet

İletlin işlevi Hanefî usulcülerine göre ‘nassın hükmünün hakkında nass bulunmayan fer’e geçirilmesi’ olarak açıklanır. Şafîî usulcülerine göre ise illetin hükmü nassın hükmünün nassın düzenlediği olaya bağlamasından ibaret olup, illetin geçişliliği şart değildir. Bu konudaki tartışmalar daha çok kasır illet kavramı etrafında cereyan eder.³⁰⁶

³⁰¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 301.

³⁰² Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 303.

³⁰³ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 305.

³⁰⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 305.

³⁰⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 306.

³⁰⁶ Dönmez, “İlet”, 119.

Kâsır illetle ta'lil tartışmaları Gazzâlî'den epeyce önce başlamış ve konu incelenmiştir, ancak, Gazzâlî meseleyi sistematik olarak ve incelikleriyle hatta muhaliflerin eleştirileri ve bunlara verilen cevaplarla birlikte ele almıştır. Ondan sonra gelen usûlcüler ise, genellikle Gazzâlî'nin fikirlerini yinelemişler, bazen de konunun esasıyla ilgili olmayan bir takım eklemeler yapmışlardır. Cevaz görüşünün en önemli mesnedi, nasslar ve temel ilkelerle ters düşmeyen, illet tespit usûlleri gereği gibi işletilerek ehil kişiler tarafından belirlenen bir mananın/özelliğin illiyet vasfına sahip olmasının herhangi bir gerekçeyle illet oluşunun iptal edilemeyeceği düşüncesi oluşturur. Daha teknik bir ifadeyle kâsır illet, illetin taşınması gereken sıhhat şartlarını haiz, nasslara aykırılık gibi itiraz yollarından uzaktır; dolayısıyla da sahih bir illettir. Bu husus ana dayanağı teşkil etmek üzere cevaz görüşünde olanlar, bir kısmı bu gerekçeyi tamamlayıcı/açıklayıcı, bir kısmı ise adem-i cevaz görüşünün eleştirisi ya da onlar tarafından öne sürülen itirazların cevaplanmasına odaklanan başka gerekçelerden de söz ederler.³⁰⁷ Gazzâlî de bu ihtilafa değinerek Ebu Hanife'ye göre batıl olduğunu belirttiği kâsır illetin kendine göre sahih olduğunu ifade eder. Ona göre müçtehit illeti araştırır ve illetin nasstan genel olduğunu görürse bu illet başka bir hükmü geçişli olur. Daha genel değilse bu illet başkasına geçmez.

Buna göre, illetin sıhhati tespit edildikten sonra söz konusu olan ta'diye (geçişlilik), illetin sıhhati için şart değildir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre, kâsır illetle ta'lil kural olarak caizdir.

Ta'diye'yi şart koşanların, "İlletin faydası hükmün ta'diyesidir, bu fayda gerçekleşmezse illet batıl olur." şeklindeki eleştirileri karşısında Gazzâlî, ta'lil işlemi neticesinde müctehidin kalbinde hâsıl olan illetin ortadan kalkmayacağını, dolayısıyla illetin sıhhatine delil ikame ettikten sonra illetin kâsır olabileceğini ifade eder. Öte yandan Gazzâlî'ye göre kâsır illetin iki faydası vardır. İlki, nassın konuluş hikmetini ortaya koyarak kalplerin hükmü kabulünü kolaylaştırmak. Zira onun ifadesiyle, nefis tahakkümün kahrından ve teabbüdün acılığındansa makul olan ve maslahatların zevkine göre cereyan eden hükümleri kabule daha meyyaldir. İkincisi ise, başka bir müteaddî illetin ortaya çıkması durumunda ancak tercih yoluyla ta'diye'nin mümkün olmasıdır. Buna göre, kâsır illet, *münâsib* veya *şebihî* bir vasıf olması durumunda sebre ihtiyaç duyacağı için, ikinci bir illetin bulunmamasını gerektirir. Zira -yukarıda ifade ettiğimiz

³⁰⁷ Geniş bilgi için bkz: Çalış, Halit, "Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *Usûl*, S. 4, ss. 73 – 98, İstanbul 2005,

üzere- te'sir yoluyla sabit olmayan her illet (münâsib, şebah) sebr yoluyla tamam olur ve daha önce de geçtiği üzere bu durumda birden fazla illet söz konusu olamaz. Dolayısıyla bulunan diğer vasıf illet olmaz. Şayet bulunan müteaddî (geçişli) illetle kâsır illet denk olur ve birbiriyle çatışırsa bu durumda da hüküm mahalline mahsus kalır. Öte yandan Gazzâlî'ye göre illet, Şâri'i hükmü koymaya sevk eden (bâis) sebeptir. Buna göre, hükmün nassa izafe edilmesi, o hükmü koymada Şâri'in gayesini tayin etmeye ve ta'lil yapmaya engel değildir.

Kasır illetle ta'lil konusu, asıldaki hükmün nassın lafzına mı yoksa illete mi izafe edileceği meselesiyle doğrudan, kelamdaki kötülük problemiyle de dolaylı ilgili olup, Gazzâlî bu iki konuyu irtibatlı olarak ele almıştır. Hanefilere göre hüküm asılda illete değil nassa, fer'de ise illete izafe edilir, zira illet nassın lafzından daha aşağı bir mertebede bulunduğundan nassın hükmü illete izafe edilemez. Buna göre kâsır illetle kıyas yapılamadığı için bu tür bir illetle ta'lil faydasızdır. Şâfiîlere göre ise, hüküm illete izafe edilir. Gazzâlî ise, bu konunun tahkike muhtaç olduğunu ifade ederek telifçi bir yol izlemiştir.³⁰⁸

3.3. İlet-İctihad İlişkisi

Gazzâlî illet hakkındaki ictihadın tahkiku'l-menat, tenkîhu'l -menât, tahrîcu'l-menât olmak üzere üç konuyla sınırlı olduğunu belirtir.

3.3.1. Tahkiku'l -Menât

Gazzâlî'nin bir yerde mantıkî kıyasın usûldeki muadili olarak gördüğü³⁰⁹ bu ictihad yöntemi her hangi bir yolla illetin tespitinden sonra o illetin kapsamına giren uygun vasıfları belirlemektir.³¹⁰ Bir olayla ilgili hükmün illetinin başka olaylarda da bulunup bulunmadığını araştırmak şeklinde de ifade etmek mümkündür.³¹¹

Gazzâlî'ye göre tahkîku'l-menâtın cevazı hususunda görüş ayrılığı yoktur ve ilk halifenin tayininin belirlenmesinde bu ictihad yöntemi kullanılmıştır.³¹² Aynı şekilde miktar öngörülen şeylerin takdiri, yakınların nafakasında “kifayet”in takdiri, telef edilen şeylerin kıymetçe denk bir şeyin vacip kılınması vb. konular da bu yöntemle

³⁰⁸ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, 307-310; Turay, *Münâsebe*, 47-48.

³⁰⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 240.

³¹⁰ Ebu Zehra, *Fıkıh Usulü*, s. 212.

³¹¹ Şaban, Zekiyyüddîn, *Usulü Fıkıhî'l-İslamiyye*, Daru'l- Kütüp, Beyrut 1971, s. 157.

³¹² Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 196.

çözölmüştür. Aynı şekilde “... Öldürdüğüünün dengi olan bir hayvan cezası vadır.”(Maide,5/95) ayetinden dolayı yaban eşeğine karşılık kefarete olarak bir inek gerekir. Mislin vacip olduğı nass ile bilinmektedir ki bu, hükmün menatı olan **denklik** (misliyet). Denklikin inekte gerçekleştiğı ise bir nevi mukayese ve ictihad ile bilinmiştir. Hükmün menatının denklik olduğı nass ile denklığın inekte tahkiki ise ictihad ile bilinir ki bunun adı tahkikul menattır. Menatın ne olduğı nass veya icma ile bilinir, bu konuda ictihada lüzum yoktur. Fakat bu menatın başka şeylerde gerçekleştiğı (tahkik) ise bir nevi ictihaddır.

Bütün şer’iatlerde zorunlu olarak bulunan tahkîku’l-menât işlemi müellife göre kesinlikle kıyas değildir ve dolayısıyla da tartışmalı değildir. Zira tek tek her şahsın adil olup olmadığını, tek tek her şahsa yetecek nafaka miktarını nass ile belirtmek mümkün değildir.³¹³

3.3.2. Tenkîhu’l- Menât

Tenkîh’in kelime manası ayıklamak ve temyiz etmektir.³¹⁴ İlet araştırılırken onunla ilgisi bulunmayan, illet olarak kabul edilemeyecek vasıfların **ayıklanması** ve böylece muteber olanın olmayandan ayırt edilmesi işlemidir. Nass, hükmün illeti olan vasfı içermekle beraber, bunu aynen belirtmemiş, bu vasfın yanında illet olma açısından rolü olmayan bir takım başka vasıflar yer almıştır. İşte müctehid, hükümde etkisi bulunmayan bu tür vasıfları ayıklar, asıl illet olan münasib vasfı buluncaya kadar da uğraşır.

Gazzâlî kıyası inkâr edenlerin çoğunun bunu kabul ettiğini ifade eder. Ona göre tenkîhu’l-menât, Şari’nin hükmü bir sebebe bağlaması durumunda, bunda hiçbir tesiri bulunmadığı halde, bu sebeple birlikte bulunan birtakım vasıfların, dikkate alınmayıp, elenmesidir. Zira ona göre böylece hükmün daha sonra benzerlerine de geçecek şekilde kapsamlı olması sağlanmış olacaktır.³¹⁵ Ramazanda eşiyile bilerek ilişkide bulunan bedeviye kefaretin emredilmesi buna güzel bir örnektir.³¹⁶ Tenkîhu’l-menât yöntemi sayesinde bu hadiste verilen hükümde tesiri olmayan vasıflar ayıklanır ki bunlar;

1. Cinsi münâsebette bulunanın bedevî oluşu.

³¹³ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, 230-31.

³¹⁴ Zeydan, *el-Vecîz*, s. 216.

³¹⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 197.

³¹⁶ Buhari, 1/255-6, Tertib; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10/94.

2. Kendi öz hanımıyla münâsebette bulunması.

3. Medine’de oluşu

4. Ramazan ayında bir kadınla kasıtlı olarak birlikte olmak gibi.

Müctehid bu niteliklerden ilk üçünü bir yana bırakır. Zira bunların illetle bir ilgisi yoktur. İlet, Ramazan ayında oruçlu iken bilerek ve isteyerek cinsi münâsebette bulunmaktır.³¹⁷

Öte yandan bu yöntem sayesinde, asıl ile fer’ arasında bulunan bazı farklar ortadan kaldırılmış olur³¹⁸ ve aynı hükmün aynı şeyi yapan herkes için geçerli olduğu sonucuna varılmış olur. Gazzâlî ayrıca hükmün menâtının istinbat ile değil nass ile bilindikten sonra yapılan işlemin adının tenkîhu’l menât olduğunu vurgular.

Tenkîhu’l-menât, bazı usûlcülere göre illeti bulma yollarındandır; bazılarına göre ise değildir.³¹⁹ Tenkîhu’l-menâtı illetin tespit yollarından sayan usûlcülere göre bu yöntem hakkında nass bulunan illetlere mahsus bir yoldur. İstinbat edilen illetler hakkında bu yöntem kullanılmaz.

Aslında illetle alakası olmayan hususların ayıklanması illeti tespit yollarından değildir. Zira hükmün nedeni sözden anlaşılmaktadır. Burada yapılan şey hükmün kendisine bağlandığı nesnenin netleştirilmesi, illet olmakta bir etkisi olmayan ama ona bitişik niteliklerden illeti, kurtarma ve temizlemedir.³²⁰

Tenkîhu’l-menât ile sebr ve taksim metotları arasında benzerlik vardır. Fakat bu iki kavram birbirinden farklıdır. Zira tenkîhu’l-menât, illeti nass tarafından belirlenen durumlarda olur.³²¹ Bu yüzden esas olarak tenkîhu’l-menât illeti bulma yollarından değildir. Yapılan işlem illet olmayan fakat illete bitişik olan vasıfları ayıklamaktır. Sebr ve taksim metodunda ise illetin nass tarafından belirlenmediği durumlarda oluşur. Bu metoda göre ise, illet olabilecek vasıflar bir araya toplanır, yapılan inceleme sonunda diğer vasıflar tek tek elenerek illete ulaşılır.³²²

³¹⁸ Şener, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, s. 107.

³¹⁹ Zeydan, *el-Vecîz*, s. 216.

³²⁰ Hallâf, *İlmi Usulî'l-Fıkh*, s. 224.

³²¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 198.

³²² Hallâf, *İlmi Usulî'l-Fıkh*, s. 224.

3.3.3. Tahrîcu'l- Menât

Tahrîcu'l menâtın manası, kendisine nass veya icmâ'nın delalet etmediği hükmün illetinin, illeti anlama yollarından biriyle, meselâ sebr ve taksim yoluyla, (ortaya) çıkarılması demektir. Şu halde tahrîcu'l menât, hakkında nass ve icmâ bulunmayan hükmün illetinin, hakkında nass veya icmâ olmayan illeti bulma yollarıyla ortaya çıkarılmasıdır. Meselâ içkinin haram kılınış illetinin sarhoş edicilik olarak, evlendirme velayetindeki illetin küçüklük olarak, kasten insan öldürmede kisası icabettiren illetin, âdeten öldürme vasfını taşıyan bir aletle öldürme olarak anlaşılması gibi.³²³

Gazzâlî de tahrîcu'l menât yönteminde illetin nass veya icma ile değil rey ve nazar ile tespit edildiğinin altını çizer. Öte yandan onun bunu sadece illetler alanında ictihat olarak değil aynı zamanda illeti başka benzerlerine kıyas etme de başvurulmuş yol olarak anladığını söyleyebiliriz.³²⁴

Diğer taraftan, Gazzâlî'ye göre müstenbat illet ile tahakkum caiz değildir ve nassın ima ve işareti ile bilinip mansusa katılması mümkün olduğu gibi ta'lilin lüzumuna dair bir delilin bulunduğu durumlarda illetin sebr yoluyla bilinmesi de mümkündür. Gazzâlî bu üç kavramın çok farklı olmadığını, ancak tahkîku'l menâtın herkesçe kabul edildiğini, tenkîhu'l menâtı çoğunluğun benimsediğini, tahrîcu'l menâtın ise üçü arasında üzerinde en çok ihtilaf edilen konu olduğunu ve Zahiriler, Bağdat Mutezilesi'nden bir grup ve tüm Şiilerce reddedildiğini ifade eder.³²⁵

3.4. İletî Tespit Yöntemleri

Gazzâlî'nin açıklamalarına göre, hükmün ta'lil edilebilirliği ve illetin tespiti sadece sem'î delile dayanabilir. Hatta aslın illetinin fer'de varlığının araştırılması haricinde aklî incelemenin ta'lil konusunda hiçbir rolü yoktur. Gazzâlî, illetin vaz'iliğini vurgulayarak, şer'î bir hüküm nasıl ki tevkîf yoluyla sabit oluyorsa, illetin de bu doğrultuda ispat edileceğini; bununla birlikte illetin sadece nass ile tespit etmenin mümkün olmadığını savunur. Buna göre, şer'î bir hüküm, nass dışında mefhum, hal karinesi, aslın şahadeti gibi hususlarla sabit olduğuna göre; illetin de belirlenmesinin çeşitli yolları vardır.

³²³ Zeydan, *el-Vecîz*, s. 217.

³²⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 199.

³²⁵ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 199.

Aralarındaki birleştirici illet sebebiyle fer'i asla irca etmek demek olan kıyasta iki öncülün ispatı gerekir. İlki Meselâ şarabın haram kılınmasının illetinin sarhoş edicilik olması, ikincisi de bu özelliğin nebizde varlığı. İkinci öncülün his, akıl, örf, şer'i delil ve diğer tür delillerle ispatı caizdir. İlk öncül ise ancak Kitap, Sünnet ve icma' veya bir tür müstenbat istidlal gibi şer'i delillerle ispat edilebilir. Bu durumda illet, Kitap, Sünnet, icma ve istinbat ile tespit edilebilir.³²⁶

3.4.1. NaklîYöntemler

Nakli deliller ile ispat üç şekilde; ya açıkça söylemek (sarih nutuk), ya ima yoluyla ya da sebeplere dikkat çekme (tembih) yoluyla olur.

3.4.1.1. Sarih Nutuk

“Şunun için, bu yüzden, böyle olmaması için” gibi nassta geçen ta'lil sigaları sarih nutuktur. “İçinizden zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın diye...”(Haşr, 59/7)“İşte bunun için İsrail oğullarına... yazdık.” (Maide, 5/32) ayetleri ve “İzin isteme göz için gerekli kılınmıştır.” “Kurban etlerini saklamanızı gelen ziyaretçiler yüzünden yasaklamıştım.” hadisleri böyledir.³²⁷ Bu gibi örneklerde illet apaçık ortadadır.

3.4.1.2. İma ve Tembih

Tembih ve ima, sözlük anlamları birbirine yakîn olan iki lafızdır. İma, sözlükte işaret manasındadır. Tembih ise uyarmak, öğüt vermek anlamına gelir.

Istılahta ima ve tembih, illetin, açık olmayan nassla sabit olmasına denir. Bu yolla illete delil getirmek nassın apaçık ve doğrudan sebep zikretmediği ancak sözün gelişinden hükümle arasında sebep-sonuç ilişkisinin kurulabildiği durumlardır.

Kedinin temiz olup olmadığı sorulunca, Hz Peygamber'in “O aranızda dolaşanlardandır.” demesi buna örnektir. Burada her ne kadar “şunun için “ veya “şöyle olduğu için” vb. ifadesi bulunmasa da bu cevapta ta'lil ima edilmektedir. İçine küçük hurmalar atılmış su için “temiz bir meyve, temiz bir su “ demesi de ima ve tembih yoluyla ta'lil bildirmektedir. Bir soruya karşılık benzerini sormak da bu cinstendir. “Şayet mazmaza yapsaydın orucun bozulur muydu?” “Şayet babanın birine borcu

³²⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 248.

³²⁷ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 248.

olsaydı da ödeseydin olur muydu?” hadisleri bunun misalidir. Gazzâlî bunun sayısız örneğinin bulunduğunu söyler.³²⁸

3.4.1.3. Sebeplere Dikkat Çekme

Hükümleri, şart- ceza sigası ile ve takip ve sebep bildirme için olan”fe” harfi ile sebepler üzerene tertip ederek sebeplere nasıl dikkat çekildiğini misaller üzerinden görelim: “*Kim ölü bir araziyi ihya ederse, o arazi onundur.*” “*Su bulamamışsanız teyemmüm ediniz!*” tertip ‘fe’ si ile sıraladığı haberler de bu şekildedir. Meselâ: “*Maiz zina etti de recmedildi.*” “*Hz Peygamber namazda yanıldı da sehiv secdesi etti.*”

Tüm örnekler ta’lil manasına delalet etmektedir. Ancak bu yolla illete işaret edilen örnekler için münâsebet şart değildir. Zira hadiste geçen “ Erkeklik uzvuna dokunan abdest alsın.”³²⁹ sözündeki hüküm ve illet arasında münâsebet gözükmemektedir ancak yine illet anlaşılmaktadır.³³⁰

3.4.1.4. İcma

Usûlcülerin ıstılahında icmâ", Hz. Peygamber’in vefatından sonra, bir asırda, bir şer"î hüküm hakkında müctehidlerin ittifakıdır.³³¹

İcma iki şekilde gerçekleşir: Birincisi, kat’i icmadır. Sarih, mütevatir bir nakil ile müctehitlerin bir asırda belirli bir vasfın belirli bir hükme illet olduğu hakkındaki ittifaklarının bize ulaşmasıdır. Diğer de zannî icmadır. Müctehidlerin, belirli bir vasfın belirli bir hükme illet olduğu hakkındaki ittifaklarının zannî olması ve bize ulaşmasının da kat’i yolla olmadığı icma çeşididir. Herhangi bir vasfın, bir hükme illet oluşu hakkında müctehidlerin önemli bir kısmının ittifak ettiği, geri kalanlarının ise baskı altında kalmaksızın bu konuda sustukları bize ulaşmışsa, bu şekilde anlatılan icma da zannî icma kapsamındadır.³³² Buna örnek olarak Hz. Ali’nin şu sözü verilebilir. İçki içen şahıs sarhoş olur. Sarhoş olan hezeyanda bulunur ve saçma sapan konuşur. Böyle konuşan kişi namusa da iftira edebilir. Dolayısıyla ona namusa iftirada bulunanın haddi

³²⁸ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 249.

³²⁹ İbn Mâce, *Taharet*, 63,64 / 1, 161.

³³⁰ Gazzâlî, *el- Müstasfâ*, II, s. 250.

³³¹ Zeydan, *el-Vecîz*, s. 179.

³³² Candan, Abdurrahman, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Konya 2005, s. 135; Hâllaf, *İlmî Usulî'l-Fıkh*, 196-198.

uygulanır.³³³ Hz. Ali'nin bu kıyasına hiçbir sahabenin itiraz etmediği rivayet edilmiştir. Dolayısıyla bunun zannî icma olduğu kabul edilmiştir.

Her hangi bir asırda muctehidler bir niteliğin şer'i bir hükmün illeti olduğunda birleşirlerse, bu niteliğin illet olması icma ile sabit olmuş olur. Bunun misali şudur: Küçük kızın üzerine mali velâyetin nedeninin "küçüklük" olmasında birleşmişlerdir.³³⁴ Ancak, bunun doğru sayılması kıyası kabul edenlere göredir. Kıyası kabul etmeyenler, kıyaslamaz ve illet çıkarmazlar.³³⁵ Usûlcülerin çoğuna göre icma illeti tespit yollarından biridir.

Ana baba bir erkek kardeş miras sıralamasında baba bir erkek kardeşten önce gelir. Öz kardeş üstünlüğünün illet olduğunda icma vardır. Buna anne baba bir erkek kardeşin, baba bir erkek kardeşten, şahıs üzerine velayet hakkının da önce gelmesi kıyas olunur. Keza buna miras sıralamasında ana baba bir erkek kardeşin oğlunun, baba bir erkek kardeşin oğlundan ve ana baba bir amcanın oğlunun, baba bir amcanın oğlundan önce gelmesi kıyas olunur. İcma ile sabit olan illete, gasp ve hızsızlık sonucu telef olan malın tazmini örneğini verebiliriz. Bir kişinin gasbettigi mal telef olsa o malın tazmini gaspçıya ait olduğunda icma vardır. Burada müessir vasıf, gasp edilen malın suçlu kimsenin eliyle telef olmasıdır.³³⁶

Hanefilere göre küçük bekâr kız üzerinde velayet hakkı vardır. Burada "küçüklüğün" illet olduğu konusunda ittifak vardır. Hanefiler, küçük dula, küçük bekâr kıza kıyas ederler. Onlara göre küçük dul üzerinde de velayet gereklidir.

3.4.2. Aklî Yöntemler

Gazzâlî'ye göre illetin istinbat yoluyla tespit edilmesi üç yöntemle olur ki bunlar sebr ve taksim, münâsebet ve tard yöntemidir.

3.4.2.1. Sebr ve Taksim (Bölme ve Yoklama)

Sebr, denemek anlamına gelir. Bu kelimedenden misbâr (deneme aleti) türetilmiştir. Bölme anlamına gelen taksim ise, illet olabilecek nitelikleri asılda sınırlayıp hangisinin illet olacağının araştırılmasıdır. Bir olay hakkında şer'i hükmü bildiren bir nass

³³³ Muvatta, Eşribe, 13.

³³⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 252.

³³⁵ Hallâf, *İlmü Usulî'l-Fıkh*, s. 223.

³³⁶ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 252.

gelmişse, nass ve icma, bu hükmün illetini göstermemişse, müctehid bir hükmün illetini bulmak için bölme ve yoklama yoluna başvurur. Bunu şöyle yapar: Hükmün olayında bulunup ve bir tanesinin neden olabileceği nitelikleri tespit eder. Ve illet ve illet sayılacaklarda bulunması gereken şartların ışığında her bir niteliği inceler. Bu deneme vasıtasıyla illet olamayacak nitelikleri çıkarır ve illet olanı geri bırakır Bu çıkarma ve geri bırakma ile bir niteliğin illet olduğunu bulur.³³⁷

Buğdayı buğdayla değiştirirken fazlalık ve veresiye faizinin haram olduğuna dair nass vardır. Fakat hiç bir nass ve icma bu hükmün illetini göstermemiştir. Müctehit bu hükmün illetini bulmak için yoklama ve bölme metodunu kullanır ve şöyle der: Bu hükmün illeti ya buğdayın ölçülebilir olmasıdır ya yiyecek olmasıdır ya da saklanabilen azık olmasıdır. Ama yiyecek olması, illet olamaz. Çünkü haramlık, altını altınla değiştirmekte de mevcuttur. Oysa altın yiyecek değildir. Azık olması da haram olmasının illeti olamaz. Zira haramlık, tuzu tuzla değiştirmede de vardır. Tuz ise azık değildir. Öyle ise ölçülür olmasının illet olduğu anlaşılmış olur. İşte bundan dolayı nassta gelen hükme ölçülebilen ve tartılan bütün miktarlı olanlar kıyas edilir Buna göre miktarlı olan cinsi ile değişime fazlalık ve veresiye faizi haram olur.

Müctehit, asılda bulunan bütün nitelikleri inceler. Onlar içinde illet olmayacakları bir tarafa bırakır.³³⁸ Kendi kanaatine göre hangisi illet olacaksa onu alıkoyar. Bir yana bırakmak ve hesaba katmakta illetin şartlarının bulunup bulunmaması rol oynar. Öyle ki, açık mazbut geçişli ve herhangi bir surette itibar edilecek bir münâsebeti olan bir nitelik olmalıdır. İşte müctehitlerin zekâları bu hususta rol oynar. Zira kimi bu niteliği uygun bulur. Kimi başka niteliği uygun bulur. Hanefiler, faiz cereyan eden mallarda haramlığın illeti ölçülebilir olmakla cinsin birleşmesidir, der. Şâfiiler yiyecek bir nesne olmasını ve cinsten birleşmesini illet saymışlar³³⁹, Malikiler, azık ve saklanabilir olma bir nesnenin cinsten birleşmesini illet saymışlar. Hanefiler velayetin küçük kız üzerine sabit olmasının illeti "küçüklüğü" uygun görmüşler, Şâfiiler ise, bekâreti uygun görmüşlerdir.³⁴⁰

Gazzâlî buğday örneğini Şâfiî bir müctehid açısından işleyerek söz konusu illetin, buğdayın yiyecek maddesi olması olarak tespit eder. Ona göre sebr ve taksim yöntemi düzgün işletilirse münâsebete gerek kalmaz. Müctehidin yaptığı sebrin kuşatıcı olması

³³⁷ Hallâf, *İlmi Usulî'l-Fıkh*, s. 224.

³³⁸ Hallâf, *İlmi Usulî'l-Fıkh*, s. 225.

³³⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 254.

³⁴⁰ Hallâf, *İlmi Usulî'l-Fıkh*, s. 223.

gerekir. Diğer bir ifadeyle illet olabilecek tüm ihtimalleri, hiç birini dışarıda bırakmayacak şekilde dikkate almalıdır. Daha sonra illet olamayacakları ya söz konusu nitelik sakıt olduğu halde hükmün sabit olduğunu göstererek ya da tersini, yani söz konusu niteliğin sabit olduğu halde hükmün sakıt olduğunu göstermekle olur.³⁴¹

Eğer hükümde illet olabilecek vasıfların belirlenmesi ve geçersiz olanların çıkarılması kat'i bir yolla yapılmış ise bu yöntem kati'lik ifade eder ve ümmetin icmayla kabul edilir. Aynı şekilde eğer bunlar haberi vahit, sukutî icma gibi yollarla tespit edilmişse zannî olduğu halde herkesçe geçerli bir delildir ve kabul edilir bir yöntemdir.

Şâfiî ve Maliki âlimlerin çoğunluğuna göre bu tür yöntem hem müçtehit hem de muhatabı olan muhalifler için delildir. Sebr ve taksim yöntemiyle tespit edilen illet, hem bu yöntemle illeti tespit eden hem de ona karşı çıkan için zann ifade eder. Şer'î meselelerde de zanla amel etmek vaciptir. Ayrıca müçtehit bu konuda hüküm için illet olabilecek vasıfları araştırma, inceleme ve deneme yoluyla illet olamayacak vasıfları geçersiz saymış ve galib zanna göre son kalan vasfın illet olduğuna kanaat getirmiştir. Nitekim zanna göre amel etmenin vacipliği hususunda icma vardır.³⁴²

Hanefî, Şîî ve Zahirî âlimlere göre sebr ve taksim yoluyla illeti tespit edilen hükümle amel etmek caiz değildir. İlet olamayacak vasıfları geçersiz sayıldıktan sonra en sona kalan vasfın illet olabilmesi için şer'î olarak itibar edilmiş bir vasf olması gerekir ki, bu şarta sahip değildir. Dolayısıyla illet olamaz. Çünkü bir vasfın illet olabilmesi için o vasfın müessir olması gerekir. Herhangi bir vasfın müessir olduğunu söyleyebilmek için onunla ilgili bir nass ya da icmanın bulunması gerekir.³⁴³

Gazzâlî de sebr ve taksim yönteminin herkes için hüccet olduğunu kabul eden cumhurun görüşünü benimsemektedir.

3.4.2.2. Münâsebe

Modern dönemde kaleme alınmış pek çok usûl eserinde illeti tespit yolları arasında zikredilen münâsebe metodu; illetin nass veya icmada tespit edilememesi durumunda söz konusu olup, illet olarak aranan vasf ile hüküm arasında aklî bir uygunluk

³⁴¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 254.

³⁴² Candan, *İlet Tespit Yöntemleri*, s. 190.

³⁴³ Candan, *İlet Tespit Yöntemleri*, s. 191.

bağının³⁴⁴ ve hükmün bu vasıf illet olduğu takdirde gerçekleştireceği bir maslahatın tespiti anlamına gelmektedir.

İleti tespitte kullanılan aklî yöntemlerin en mühimi münâsebet yöntemidir ve en çok incelenen, en fazla yorum yapılan yöntemlerin başında gelmektedir. Çünkü bu yöntem kıyastaki asl ve fer' arasındaki mantikî ilgiyi ortaya koymaktadır. İlet olarak kabul edilen vasıf ile hüküm arasında öyle bir uyum olmalıdır ki hükmün bu vasıf üzerine bina edilmesiyle, Şariin bu hükmü koyarken kastettiği maslahatın gerçekleşmiş olduğu kanaatine varılmalıdır. Bu maslahat ya kullar için bir faydanın sağlanması veya onlardan bir zararın giderilmesidir³⁴⁵.

Münâsebe konusu usûlcüler arasında da ihale, maslahat, istidlal, makâsıd gibi çeşitli isimlerle anlatılmaktadır. Kıyasın illetini tespitinin esasını bu yöntem oluşturur. Gerçekten fıkıh kitaplarında zikredilen kıyasları göz önüne alıp bunların illetlerini dikkatlice inceleyen kimse bu illetlerin çoğunun “münâsebet” metodu ile tesbit edildiğini görür. Bu kıyaslarda illetin nass veya icma yoluyla belirlenmiş olmasına az rastlanır³⁴⁶.

Yine bu metot kıyas yoluyla hüküm çıkarılması hususunda İslâm hukukçuları arasında meydana gelen ihtilafların başlıca sebeplerinden biridir. Çünkü çoğu zaman hükümde ittifak ettikleri halde, hükme uygun düşen vasfın hangisi olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Her birinin münasib vasıf anlayışı farklılık arz etmiştir. Bunun sonucunda da her birinin arasında ihtilaf doğmuştur.³⁴⁷

İletinin istinbat yoluyla belirlenmesinin en yaygın ve en makbul yolu münâsebet olup illetin sebr ve taksim, tard ve aks, deveran ve şebah gibi yollarla istinbatı isetartışmalıdır.³⁴⁸

Bu yöntemle illetin tespiti misal verecek olursak, şarabın haram kılınmasının menatı /dayanağı aklı izale etmesidir. Aklı giderici olmak, haram kılınmaya münâsibdir. Fakat şarabın, köpükle çarpılması ya da küpte saklandığı için haram kılınması münâsib değildir. Bu durumda illetin aklı giderici olmasının illet olarak tespiti uygundur.³⁴⁹

Münâsebet, müessir, mülaime ve garib olmak üzere üç kısımda incelenir.

³⁴⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 255.

³⁴⁵ Şaban, *Usulü Fıkhî'l-İslâmi*, 152-53.

³⁴⁶ Şaban, *Usulü Fıkhî'l-İslâmi*, s. 154.

³⁴⁷ Şaban, *Usulü Fıkhî'l-İslâmi*, s. 155; Candan, *İlet Tespit Yöntemleri*, s. 138.

³⁴⁸ Apaydın, “Kıyas”, 535.

³⁴⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 255.

3.4.2.2.1. Müessir Münâsib

Küçük kızın evlendirilmesi hususunda velayet hükmü için, “küçüklük”, münâsib bir vasıftır ve bu vasfın hükmün illeti olduğu nasslarda veya icmada belirtilmemiştir. Fakat aynı vasfı, Şâri’in başka bir olayda dikkate aldığı ve ona hüküm bağladığı görülmektedir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de: *“Evlilik çağına varıncaya kadar yetimleri deneyin. Eğer onların rüşte (mâli tasarruflar için gerekli fikrî olgunluğa) eriştiklerini tesbit ederseniz, hemen mallarını kendilerine verin.”*(Nisa, 4/6.) buyrularak küçüğün malları konusunda velayet hükmü kabul edilmiştir. Bu, Şâri’in küçüklük vasfını dikkate alıp bunu hükme bağladığını göstermektedir. Her ne kadar mal hususundaki velayet ile evlendirme velayeti birbirinden farklı birer velayet ise de, ikisi de “velayet” olma noktasında birleşmektedirler.

Öte yandan aslında, illet bu şekilde nass veya icma ile sübuta erdikten sonra artık münâsebet ihtiyacı kalmaz. Gazzâlî’ye göre “Erkeklik uzvuna dokunan abdest alsın.” hadisi bu duruma yerinde bir misal olacaktır. Zira dokunma ile abdest alma arasında akli bir münâsebet bulunmaz ancak nass bunu emrettiği için münâsebet zaten aranmaz.³⁵⁰

3.4.2.2.2. Mülâyim Münâsib:

Gazzâlî’ye göre mülâim, vasfın aynının hükmün aynında te’siri ortaya çıkmayan, fakat vasfın cinsinin hükmün cinsinde te’siri ortaya çıkan münâsib vasıftır.³⁵¹

Dolayısıyla müessir münâsibde vasfın bizzat kendisine itibar edilirken mülâimde vasfın cinsine itibar edilmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu vasıf, nass veya icma tarafından, bizzat hükmün kendisinin illeti sayılmamıştır. Burada vasfın mülâim olarak isimlendirilmesi Şariin hükme uygun olan vasfa itibar etmesi nedeniyledir.

Mülâim münâsib vasıfta için üç durum söz konusudur:

Birincisi, vasfın kendisine hükmün cinsinde itibar edilmesidir. İkincisi, vasfın cinsine hükmün kendisinde itibar edilmesidir. Üçüncüsü ise vasfın cinsine hükmün

³⁵⁰ Gazzâlî, *el- Müstasfâ*, II, s. 255.

³⁵¹ Gazzâlî, *el- Müstasfâ*, II, s. 255.

cinsinde itibar edilmesidir. Uygun vasıf, bu üç türden birine göre nazarı itibara alınır, bunun illet sayılması Şâri''in hüküm koymada ve illet bildirmedeki tasarrufuna uygun olur.

Vasfın kendisine hükmün cinsinde itibar edilmesinin misali: İslâm hukukunda küçük çocuğun mâlî işleri velisi tarafından yürütülür. Bu husus icmâ ile sabittir.

Velinin velâyeti hüküm, bu vilayetin sübutuna illet teskil eden küçüklük ise muayyen bir vasıftır. Bu vasıf mademki velayet cinsinin bir çeşidi olan “mâlî” velayette illet olarak kullanılmış, aynı cinsin diğer bir nev'i olan zâti ve şahsi vilâyette de “mülâyim münâsib” bir vasıf olarak illet olabilir. İslâm Hukuku'nda küçük çocuğu velisi nikâhlayabilir. Nikâh, küçük kızın malına değil, zat ve şahsına bağlı bir tasarruftur.

Vasfın cinsine hükmün kendisinde itibar edilmesinin örneği: Yağmur, iki namazı bir vakitte bir arada kılmanın cevazına sebeptir. Yani yağmur yağarken iki namazın birleştirilmesinin caiz olduğu nass ile sabittir. Bu hükmün nedeninin yağmur olduğunu ne nass ve ne de icma göstermiştir. Fakat başka bir nass, namazın yolculukta birleştirilmesine cevaz verildiğini göstermektedir. İcma ile sabit olmuştur ki yolculuk, namazı birleştirmenin cevazının nedenidir. Yağmur ve yolculuk aynı cinstendir. Çünkü her ikisi de insana sıkıntı ve meşakkat veren durumlardır. Şâri, yolculuğu iki namazı birleştirmenin caiz olmasının illeti saymakla, bu cinsten olan her nesneyi bu cevazın nedeni saymış demektir. Öyle ise yağmur zamanında iki namazı birleştirmenin illeti yağmurdur. Kar ve aşırı soğuk da buna kıyas edilir.

Üçüncü duruma yani vasfın cinsine hükmün cinsinde itibar edilmesine misal: Hayız görmekte olan kadın, bu esnada tutamadığı oruçları kaza eder, fakat geçirdiği namazları kaza etmez. Çünkü namaz çok olduğu ve daha sık tekrarlandığı için namazın kaza edilmesinde güçlük ve sıkıntı vardır. Meşakkat cinsinin hükmün cinsinde kolaylaştırmaya gitmesinde etkisi vardır.

Benzer şekilde, nebizin azı sarhoş etmese bile şarabın azına kıyas edilir. Çünkü şarabın azı çoğuna davet eder. Etkisi ortaya çıkmasa da cinsinin etkisi ortaya çıkmış bir münasibdir. Bu vasıf, her ne kadar hükümde kendisinin tesiri ortaya çıkmamışsa da Şâri'in aynı cinsten bir tasarrufuna mülâimdir.³⁵²

³⁵² Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 256.

3.4.2.2.3. Garîb Münâsib

Gazzâlî, *el-Müstasfâ*'da garîb münasibi şöyle tanımlamıştır: “Şer’î tasarrufların cinsine tesiri ve mülâimliği ortaya çıkmamış vasıftır”. Ölüm döşeginde üç talakla boşanan kadın mirasçı olur. Çünkü koca, onu mirastan mahrum etmeyi amaçlamıştır. Bu amacının tam tersiyle mukabele yapılır. Katile kıyas edildiği zaman görülecektir ki katil, mirasçı yapılmayarak cezalandırılmıştır. Gazzâlî, katilin mirastan mahrum bırakılışının bu şekilde ta’lîli, Şer’in tasarruflarının cinsine mülâim olmayan bir münâsib ile ta’lîl olduğunu söyler. Çünkü Şâri, başka bir yerde bu münâsibin cinsine itibar etmemiştir.³⁵³

Kıyası kabul edenlerin tamamı müessir münasibin geçerliliği hususunda birleşmişlerdir. Gazzâlî kıyasın sadece müessir münâsiple sınırlanamayacağını, zira istenenin galip zann olduğunu savunur.³⁵⁴ Ayrıca sahabenin her kıyasta illetin nass veya icma ile bilinmesini şart koşmadıklarını da ekler. Debusî’nin (v.1039) kıyası sadece bununla sınırlamasını eleştirir ve aslında Debusî’nin de verdiği örneklerden mülâim münasibi de kabul ettiğini, ancak buna müessir dediğini aktarır.³⁵⁵ Özetle ifade etmek gerekirse, Gazzâlî’ye göre, en üst mertebede müessir, ardından mülâim, sonrasında kendisiyle amel edilen ve muayyen bir aslın şahadet ettiği garîb münâsib gelmektedir ki, bu tür zayıf olsa da, ictihad mahallidir, zann-ı galip doğurabilir ve münâsebetin kuvvetine göre kendi içerisinde farklılık arz eder. Öte yandan Gazzâlî, her meselenin kendine özgü bir boyutu bulunduğundan, münâsib vasfın derecelerini tam olarak kayıt altına almanın mümkün olmadığını ifade eder. Buna göre, müctehid bu durumu göz önünde bulundurarak üzerinde düşünmelidir.³⁵⁶

3.4.3. Geçersiz Yöntemler

3.4.3.1. İletin Fesâdına Delil Bulunmaması

Gazzâlî’nin *el-Müstasfâ*'da belirttiğine göre, illetin fesâdına delil yokluğu, yukarıda illetin fesâd sebepleri konusunda değindigimiz üzere; illetin fesâdını gösteren bir delil bulunmaması sebebiyle, illetin sahihliğine delil getirmektir. Buna göre, illetin kendisine muarız olan ve hükmünün zıddını gerektiren başka bir illetten salim

³⁵³ Sa’dî, *Mebâhisu’l-İlle*, s. 434; Gazzâlî, *el- Müstasfâ*, II, s. 256.

³⁵⁴ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 257.

³⁵⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 257.

³⁵⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 262.

olmasının, illetin sıhhatini gösterdiğini ve illetin tespit yolu olduğunu savunan anlayış Gazzâlî'ye göre geçersizdir. Zira ona göre illetin geçersizliğine delilin olmaması değil, illetin geçerliliğine delilin olması esas ve muteberdir.³⁵⁷

3.4.3.2. Tard ve Aks

Tard yöntemi, kimi âlimlerin “Hüküm bir vasıfla birlikte sabit olup, vasfın kalkmasıyla kalkıyorsa, bu durum o vasfın illet olduğunu gösterir.” demeleridir. Yani tard ve aks, vasfın bulunduğu her yerde hükmün de bulunması, vasfın bulunmadığı yerde hükmün de bulunmamasıdır.

Gazzâlî, , *el Menhul*'den sonra *el-Müstasfâ*'dan önce yazdığı kesin olan *Şifâü'l-Ğalîl*'de sahih olarak gördüğü tard ve aks metodunu *el-Müstasfâ*'da fâsid diye nitelendirmiştir.³⁵⁸ Gazzâlî şarap örneğini verir ve şarabın haram kılınışının illeti olan sarhoş edicilik ile birlikte şarabın kokusunun da bulunduğunu, ancak illetin koku değil sarhoş edicilik vasfı olduğunu öne sürerek, görüşünü takviye eder.

Tarda başvuran kimse, Gazzâlî'ye göre “ *Bir şeyle birlikte bulunan şeyin, o şeyin illeti olması gerekir. Bu vasıf bu şeyle birlikte bulunur. O halde bu vasıf bunun illetidir.*” şeklinde mantıkî kıyas ile başka bir delil ile takviye etmeden illet tespitinde bulunursa tahakküm ve vehimde bulunmuş olur. Zira bu kıyastaki ilk öncül yanlıştır. Bir şeye iktiran eden şeyin, o şey için illet olması şart değildir. Ancak bu yöntem, sebr ve taksim ile birlikte kullanılırsa geçerli olabilir.³⁵⁹

3.5. Şebih Kıyası

Kıyas yapılacak mesele bazen iki asla benzer olabilir. Hangisine daha benzer olduğu ise müctehidin ictihadı ile bilinecektir. Meselâ abdestte başı meshetmeyi, Ebû Hanîfe teyemmüme benzeterek teyemmümde tekrar olmadığı için meshte de tekrar olmayacağı sonucuna varırken, Şâfiî ise abdestin su ile eda edildiğini ve meshin de abdestteki diğer üç uzvu yıkamaya daha çok benzediğini ve dolayısıyla yıkama gibi tekrarlanacağı sonucuna varır.³⁶⁰ Gazzâlî'ye göre kıyas için münâsib bir illet bulamayan müctehidin, galip zann yoluyla şebih kıyasına başvurması gerektiğini, müctehid için

³⁵⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, s. 263.

³⁵⁸ Başoğlu, “Şifâü'l-Ğalîl”, 140-41.

³⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 264-65.

³⁶⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, s.267.

asıl olanın galip zanna sahip olmak olduğunu belirterek, şebah kıyası denen bu kıyas türünün meşruiyetini savunur.³⁶¹

Şebah kıyası Gazzâlî'ye göre, illetin te'sir veya münâsebe yoluyla tespit edilemediği, fakat tardî vasfın üzerine bir ziyade içeren ve münâsebeti içerdiği izlenimi veren bir vasıfla yapılan kıyastır.³⁶² Öte yandan Gazzâlî'nin belirttiğine göre, şebah tabiri, anlamından hareketle bütün kıyaslar hakkında caridir. Tard tabiri de böyledir. Zira bütün kıyaslarda ittîrad şartı vardır ki, bunun anlamı nakzdan salim olmaktır.

Şebah kıyasının sıhhati hususunda Gazzâlî, müctehidin kalbinde zann-ı galib hâsıl etmesini yeterli görür. Öte yandan, kıyas işleminde illetin nass, icma veya münâsebe yoluyla tespiti zor olduğundan fakihlerin kıyaslarının büyük çoğunluğunun şebah kıyasına raci olduğunu belirtir. Şebah kıyasına Gazzâlî'nin verdiği örneklerden biri, riba konusunda pirinç ve kuru üzümün saklanabilir ve yenilebilir olma illetleriyle, buğday ve hurmaya kıyas edilmesidir. Gazzâlî'ye göre, yenilebilir olma vasfı, riba konusunda ileri sürülen diğer illetlerden evladır, zira maslahatın bu vasıfta olması zan bakımından daha kuvvetlidir.

Gazzâlî'nin taksimine göre kıyas, kuvvet sırasıyla müessir, münâsib, şebah ve tard olmak üzere dört çeşittir. Bunlardan en alt tabakayı teşkil eden tardı, kıyası benimseyen herkesin reddetmesi gerektiğini, en üst tabakayı teşkil eden müessiri ise kıyası reddedenlerin bile kabul etmesi gerektiğini öne sürer.³⁶³

3.6. Kıyas Yanlışları ve Kıyası Bozan Durumlar

3.6.1. Kıyas Yanlışları

Gazzâlî'nin kıyasta yapılabilecek hata noktalarına kısaca değinir. Tespit ettiği altı nokta şunlardır:

1. Mualllel olmayan bir konuda kıyas yapmak
2. Asıl illetin dışında başka bir şeyi illet saymak
3. Tespit edilen illetin yanı sıra akla gelmeyen başka bir karinenin olması
4. Hükmün menâtı olmayan bir vasıf illete eklenerek illete gereksiz ilave yapılması
5. İletin fer'de bulunmadığı halde bulunduğu sanılması

³⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 270.

³⁶² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 266.

³⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 272.

6. Geçersiz bir yolla illetin tespit edilmiş olması ki doğru tespit olsa bile caiz değildir. (Araştırmadan bir tarafa dönüp namaz kılan kişinin kibleyi tuttursa da namazının geçersiz olacağı gibi)³⁶⁴

Gazzâlî bu muhtemel hata noktalarını sıraladıktan sonra her müctehidin mûsib olduğu kabul edildikten sonra bu hata noktalarının büyük oranda kalkmış olacağını da eklemeyi ihmal etmemesi dikkat çekicidir.³⁶⁵

2.6.2. Kıyası Bozan Durumlar

Gazzâlî *el-Müstasfâ*'da aslında illeti bozan şeyler diye bir alt başlık kullanmış ancak bu konuyu diğer rükunları da içine alacak şekilde ele almıştır. Bu yüzden biz de burada illeti bozan şeyler değil de kıyası bozan şeyler şeklinde ele alıyoruz. Aşağıda zikredileceklerin bir kısmı Gazzâlî'ye göre İleti/ kıyası bozmaz. Ancak müellif ihtilaf konusu olduğu için onlara da yer verir. Gazzâlî'ye göre kati ve zannî olmak üzere iki türlü ifsat vardır. Kıyası kesin olarak ifsad eden hususlar şunlardır:

1. Asl ve aslın hükmü açısından şu şartların bulunması gerekir, bu şartlar bulunmazsa illet fâsid olur: Aslın, şer'î bir hüküm olması, aslın hükmünün nass veya icma ile biliniyor olması, aslın ta'lile elverişli olması, aslın mensûh olmaması.

2. Fer'de bulunması gereken şartlar: Fer'de aslın hükmüne aykırı bir hükmün sabit olmaması, illetin bir ziyade veya noksanlıkla değil aslında sabit olduğu şekilde fer'de de sabit olması (fer'in şartları arasında zikredilen, "fer" ve aslın hüküm bakımından eşit olması" şartından farklı olduğuna dikkat edilmelidir), hükmün lügavî bir isim olmaması. Yani isim benzerliği hüküm benzerliğini gerektirmez. Şarap sırf lügavî benzerlik taşıdığı için ona kıyasla nebize de aynı hüküm verilemez.³⁶⁶

3. İletin tespit yoluna dair fesad sebepleri: illetin sıhhatine dair delil bulunmaması ki bu ayrıca illetin tespitinde geçersiz yöntemler arasında zikredilmişti. İletin geçersizliğini gösteren bir delilin yokluğu gerekçesiyle illetin geçerliliğine delil getirenlerin, bu şekilde tespit ettikleri illet ile yaptıkları kıyas batıldır.

4. Benzer şekilde, sebr işlemi yapılmaksızın yalnızca tard yoluyla ispat edilen illet ile yapılan kıyas da geçersizdir.

³⁶⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 279.

³⁶⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 280.

³⁶⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 311.

5. İletin sıhhatine aklî delille istidlâl, illetin nasstaki bir hükümle veya illetle çelişmesi.

4. Kıyası mahallinin dışında kullanmaktan kaynaklanan hatalar: Aklî usûl (kelâm) meselelerini veya haber-i vâhid, kıyas gibi asılları kıyas yoluyla ispata kalkışmak. Bu tür asli meseleler neticesi zannî değer taşıyan kıyas ile ispatlanamaz. Bu tür asılların mütevatir haber vasıtasıyla bilinmesi gerekir.³⁶⁷

Gazzâlî'ye göre, kıyasın zannî / ictihâdî fesad sebepleri ise şunlardır:

Kendisi gibi, “her müctehidin musîb olduğu” görüşünü kabul edenler açısından; bu sebepler hakkında zann-ı gâlibe ulaşamayan müctehidler için bu sebepler illeti ifsâd eder. Yine bu görüşte olanlardan bu konuda zann-ı gâlib elde edenler hakkında ise, bu sebepler var olduğu halde illet sahih olabilir. Öte yandan isabet eden müctehidin tek olduğu görüşünde olanlar hakkında ise bu sebepler bizâtihî fesad sebebidir. Bu fesad sebepleri şunlardır:

1. İletin tahsisini kabul etmeyenlere göre, tahsise uğramış illet batıldır.
2. Kur'ân'ın umumi lafzını tahsis eden illet Gazzâlî'ye göre sahih, umumi lafzı kıyasa takdim edenlere göre ise fasiddir.
3. Hükümün zıddını gerektiren bir başka illetin muâriz olduğu illet, isabet eden müctehidin tek olduğu görüşünde olanlara göre fasid, “Her müctehid musîbdır.” görüşünde olanlara göre sahihtir. Ancak bu durumdaki iki illet tek bir mahalde söz konusu olduğunda birini tercih etmek gerekir.
4. İletin tespit yolu olarak sadece tard-aks veya bazen yalnızca tard yolunun bulunması.
5. Nass üzerine bir ziyade içermesi.
6. Keffâretler ve hadler konularında kıyas. Gazzâlî bunlarda da kıyasın geçerli olduğu görüşünde olmakla beraber itiraz ve ihtilaf konusu olduğu için burada zikretmekedir.
7. İletin kat'î bir nasstan değil de haber-i vâhidden istinbat edilmesi Gazzâlî'ye göre bazı âlimlerin fesad sebebi olarak ileri sürdüğü bu husus bir fesad sebebi değildir, hatta bu anlayışın kendisi kat'î olarak fasittir.

³⁶⁷ Gazzâlî, el-*Mustasfâ*, II, s. 312.

8. Sahabe kavline aykırı konumda bulunan illet, sahabeye ittiba etmeyi vacip görenlere göre geçersizdir. Gazzâlî'ye göre bu anlayış da doğru değildir.

9.İlletin fer'deki varlığının kat'î değil, zannî oluşu.³⁶⁸

³⁶⁸ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, 312-13.

BÖLÜM IV

EL-MUSTASFÂ BAĞLAMINDA MANTIKÎ VE FIKHÎ KİYASIN

KARŞILAŞTIRILMASI

4.1. Kullanılan İstilah Bakımından Karşılaştırma

Birer alet ilmi olan mantık ve fıkıh usûlü sahasında inceleme yapan mantıkçı ve usülcüler, metot olarak kullandıkları çıkarım mekanizmasına “kıyas” adını verirler. Gazzâlî de benzer şekilde iki disiplinde de çıkarım mekanizması için ‘kıyas’ terimini kullanmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî’nin mantıkî ve fikhî kıyas türlerini incelerken karşılaştırmayı kıyas türlerinden ‘yüklemlî kesin kıyas’ temelinde yaptık. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi, müellif yüklemlî kesin kıyaslara hem nitelik hem de nicelik olarak daha fazla mesai harcamıştır. İkincisi, diğer mantıkî kıyas türlerinin fıkıh usûlünde özgül ağırlığının olmamasıdır.

Makâsıd ve *Mi’yâr* dışındaki mantık eserlerinde, özellikle de *el-Müstasfâ*’da kelimeler, fıkıh usûlü ve mantık ilimleriyle iştigal edenlerin anlayabileceği, bu üç ilimde geçerli ve ortak olan ıstılahı tercih eder. Gazzâlî ayrıca Aristoteles mantığındaki terimlere karşılık öteden beridir fıkıh usûlünde kullanılan terimlerin yanısıra kendi ihdas ettiği terimleri de kullanır. Bunu yaparken de bir ilmin alanıyla sınırlı kalmayıp, daha geniş ve kuşatıcı bir bakış açısına imkân tanımayı amaçladığını dile getirir.³⁶⁹

‘Burhan’ tabirini hem öncüller kesin olunca sonucun da kesin olacağını ifade ettiği kıyas türüne özel olarak, hem de genel olarak mantıkî kıyas için kullanır. Esasen mantıkî kıyas genel bir kavram olup, burhanı da içine alır. Burhan mantıkî kıyasın bir parçası olup özel olarak, kesin öncüllerden kurulan kıyaslar için ve beş sanat arasında kesin / evvelî öncülleri ifade eden ilk sanat için de kullanılır. Onun yukarıda anılan tercihinin zikr-i cüz, irade-i küll (parçayı zikredip bütünü kastetme) veya zikr-i küll, irade-i cüz (bütünü zikredip parçayı kastetme) olarak izah edilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Gazzâlî’nin yakîne özel önem atfettiğini daha önce belirtmiştik. Yakîni öncüllerden kurulan kıyas için kullanılan burhana da aynı önemi verir. Kanaatimizce bu üç sebepten kaynaklanır:

³⁶⁹ Gazzâlî, *Mihakk*, 90-91.

1. Gazzâlî'nin yaşadığı bilgi krizi, hakikat arayışı ve devrin sofistleri olan Bâtînîler ile mücadelesinden kaynaklandığını tahmin ettiğimiz, yakîn hassasiyeti.

2. Belki de eleştiri alma kaygısı ve mantığı benimsetme saikiyle bir fıkıh usulü eserinde mantıkî terimleri kullanmaktan kaçınmak. Zira diğer terimlerin yerine de ya yeni terimler ya da fıkıh ve kelamda kullanılan terimler kullandığını daha önce belirtmiştik.

3. Onun metotçu kimliğinin kesin ile kesin olmayanı ayırt etmede keskin bir duruş sergilemesini sağladığı ileri sürülebilir. Bu üç muhtemel sebep, onun burhan vurgusuyla kavramlaştırmayı en üst seviyeden yapmasını anlaşılır kılmaktadır.

Gazzâlî kıyas yerine önceki kimi usûlcülerin de yer yer kullandığı ‘delil’ tabirini de zaman zaman tercih eder.³⁷⁰

Yine el-*Müstasfâ*’da mantıkî kıyası işlerken *orta terim* için fikhî kıyastaki karşılığı olan *illet* tabirini tercih eder. Ayrıca el-*Kıstas*’ta öncüller için kefe, orta terim için ise “amûd” (kefelerin bağlı olduğu çubuk) tabirini de kullanır.³⁷¹

Yüklemli kesin kıyaslar için birinci nemat ve teâdül, bu türün şekilleri için nazım tabirini, bitişik şartlı kıyaslar için ikinci nemat ve telâzüm yöntemi, ayrık şartlı kıyaslar için de üçüncü nemat ve teanüd yöntemi tabirini kullanır. Ayrıca ayrık şartlı kıyasların usûldeki sebr ve taksime tekabül ettiğini savunur.³⁷²

Yüklemli kesin kıyasların şekilleri hakkında, birinci şeklin, aslında özelin genel altına girmesi (hususun umumun altında izdivacı) olduğunu³⁷³ buna mecazen kıyas dendiğini öne sürerek bu noktada, kıyası reddeden ancak nassın delaleti kavramını kabul eden bilginlere yaklaşır.

İkinci şekil için kıyasta “*Cisim müelleftir (bileşiktir), Allah müellef değildir*” ifadesiyle Allah’ın cisimden farkı ortaya konulduğu için fakihlerin *fark* kavramını kullandıklarını³⁷⁴, üçüncü şekli ise *nakz*³⁷⁵ diye adlandırdıklarını belirtir.

Ayrıca el-*Kıstas*’ta yüklemli kesin kıyasların birinci, ikinci ve üçüncü şekli için sırasıyla, verdikleri neticenin açıklık ve kuvvet derecesine göre mîzân-ı ekber, mîzân-ı

³⁷⁰ Gazzâlî, el- *Mustasfâ*, I, s. 57.

³⁷¹ Gazzâlî, el-*Kıstas*, s. 101.

³⁷² Gazzâlî, el- *Mustasfâ*, I, s. 56; *Mi’yar*, s. 192.

³⁷³ Gazzâlî, el- *Mustasfâ*, I, s. 50.

³⁷⁴ Gazzâlî, el- *Mustasfâ*, I, s. 52

³⁷⁵ Gazzâlî, el- *Mustasfâ*, I, s. 52.

evsat, mîzân-ı asgar terimlerini ihdas eder.³⁷⁶ Gazzâlî'nin bu kavramlaştırması fikhî kıyasın, illetin açıklık ve kuvvet derecesine göre kıyas-ı evlâ, kıyas-ı müsavat, kıyas-ı ednâ şeklinde taksimini hatırlatır. Ancak bu taksim şekli bir benzerlikten öteye gitmez. Zira mantıkî kıyastaki bu adlandırmada orta terimin öncüllerde bulunduğu konuma göre yapılırken fikhî kıyastaki taksim illetin kuvvetine göre yapılmaktadır. Ancak her iki adlandırma da pergelin sabit ayağını illet temsil etmekte, hareket noktası yine illet olmaktadır. Yani asıldaki illet ferde daha kuvvetli ve açıksa bu evla kıyas, asıl ile ferdeki illet eşit derecede ise müsavi kıyas, asıldaki illet ferde daha zayıf ise bu ednâ kıyas olarak tanımlanır.³⁷⁷

Öte yandan Gazzâlî yüklemli kesin kıyas ile fikhî kıyas arasında *Mi'yâr*'da³⁷⁸ sadece madde/kaynak farkı görmektedir. Ancak *el-Müstasfâ*'da bu fikrinden vazgeçtiği söylenebilir. Zira müellifimiz *el-Müstasfâ*'da açıkça kıyasın birinci şekli birinci modu için tekil öncülün uygulama alanlarının sınırsız olduğunu dile getirip, bu yapılan işlemin kıyas değil, tahkik'ul-menât ichtihadı olduğunu savunur.³⁷⁹ Bu nokta, Gazzâlî iki kıyasın arasını ciddi şekilde açtığı bir noktadır. Zira müellif, daha önce illeti tespitte kullanılan ichtihadi yöntemlerden saydığı tahkiku'l-menatı kıyasa denk görür. Benzer şekilde başka bir yerde de mantıkçıların kıyasına fikhî kıyas denemeyeceğini savunur. Zira ona göre fikhî kıyasta iki tekili ortak illetten dolayı bir bakıma eşitleme, denk kılma söz konusu iken, mantıkî kıyasta tümel öncüller bulunur.³⁸⁰

Gazzâlî, kıyası öncüllerin taşıdığı bilgi değerine göre üçlü bir taksimata tabi tutarak, kıyastaki öncüller kesin olursa bunu burhan olarak, müselleme (doğruluğu teslim edilen) olursa cedelî kıyas, öncüller zannî olursa fikhî kıyas olarak adlandırdığını ifade eder.³⁸¹ Bu taksimde burhani kıyasın Aristoteles ve İbni Sînâ'daki tam kıyasa fikhî kıyasın ise Aristoteles ve İbn Sînâ'daki eksik kıyasa benzediği söylenebilir.³⁸²

4.2. Suretleri Açısından Karşılaştırma

İki kıyas türünün suretlerini daha iyi görebilmek için ilk önce her iki kıyasın tanımları üzerinden gitmek işimizi kolaylaştıracaktır. Gazzâlî'nin mantıkî kıyas için

³⁷⁶ Gazzâlî, *el-Kıyas*, 57-88.

³⁷⁷ Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, 213-14.

³⁷⁸ Gazzâlî, *Mi'yâr*, 30,280.

³⁷⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 196.

³⁸⁰ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, II, s. 196.

³⁸¹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ*, I, 49,51.

³⁸² Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, s. 203.

yaptığı tanımlar “*Araştıracının araştırma yoluyla ulaşmak istediği kanaati netice veren, özel bir şartla özel bir şekilde bir araya getirilmiş özel sözlerden ibarettir*”

“*Kendisinden neticenin doğduğu özel bir şartla özel bir şekilde telif edilmiş iki malum öncülden ibarettir.*” şeklindedir. Bu iki tanım da ortak olan sûrî hususlar olarak şu ikisi göze çarpmaktadır:

1. Mantıkî kıyas ile ulaşılmak istenen bir netice ve yeni bir bilgi söz konusudur.
2. Mantıkî kıyasta öncülleri belli bir kural dâhilinde düzenleme ve sıralama işlemi diğer bir ifadeyle bir tertip ameliyesi öne çıkmaktadır.

Mantıkî kıyasta öncüller belli bir forma göre yerleştirilerek sonuç elde edilir. Form, kıyasın geçerliliğini temin eder. Kıyasın geçerliliği bir yandan da dördü terimlere, dördü de öncüllere ait olan sekiz kıyas şartının uygulanmasına bağlıdır. Bu kurallar öncüllerin ve bu öncüllerin terimlerinin belli bir düzene göre yerleştirilmesi gerektiğini gösterir. Bu şekilde kurulan bir kıyas, geçerli olup, öncüllerden elde edilen sonuç da zorunludur. Fıkî kıyasta ise böyle bir form bulunmadığından, yapılan çıkarımının geçerliliğini denetleyip, sonucun kesinliğini garanti edecek (sûrî) bir mekanizma bulunmamaktadır.³⁸³ Fıkî kıyastaki sıhhat şartları kıyası oluşturan dört unsurun her biri için ayrı ayrı tespit edilmiş olup, surete veya tertibe dayanan bir şart yoktur.

Fıkî kıyasın tanımı ise “*Bir hüküm veya vasfın isbat ya da nefyini içeren birleştirici bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisine de vermek veya vermemek amacıyla bilineni bilinene hamletmektir.*” Bu tanımda mantıkî kıyas tanımının aksine, iki genel durumdan veya bir genelden başka bir özele değil de iki tekili aradaki ortak özellik / birleştirici unsur sebebiyle birbirine ilhak etme anlamı öne çıkmaktadır. Fıkî kıyasın tanımında öne çıkan hususlar da şu ikisidir:

1. İki tekil durum söz konusudur.
2. Bu iki tekili birleştiren (câmî) bir unsur bulunmaktadır ki buna illet denir.

Mantıkî kıyasta iki öncül ve bu iki öncülün kabul edilmesiyle *kendiliğinden* doğan bir sonuç bulunur. Bu kıyas büyük öncül, küçük öncül ve neticeden oluşur. Öncüller ise en az iki terimden oluşur. Kıyasın neticesinde yüklem olan terime büyük terim, özne olan terime de küçük terim denir. Bu adlandırma terimlerin kaplamalarının genişliğine

³⁸³ Hasırcı, Nazım, “Mantıkî Kıyas ile Fıkî Kıyasın Karşılaştırılması” *İslami İlimler Dergisi*, S. 2, s. 68, ss. 59-73, Çorum 2010.

göredir.³⁸⁴ Büyük terimin bulunduğu öncüle büyük, küçük terimin bulunduğu öncüle ise küçük öncül denir. Kıyasta iki öncülde de bulunan terime orta terim denir. Yani her kıyasta tekrar edilenleri çıkardığımızda toplam üç farklı terim bulunur.

Gazzâlî'ye göre matluba ulaşmak için mantıkî kıyas tedrici olarak kurulur. Aşama aşama özelden genele, parçadan bütüne doğru gidilir. Önce öncülleri oluşturmak için lazım olan iki marifete / tasavvura bakılır. Diğer bir ifadeyle başta tekil anlamlara bakılır, sonra konu ve yüklem olmak üzere en az iki tekil anlamın birleşmesiyle bir önerme elde edilir. Şartlarına ve kurallarına uygun iki önerme kıyas kalıbına konulur. Bu tertip ve sıralama işleminde kıyasın şartlarına uymaya özen gösterilir ve böylece geçerli bir kıyas düzenlenmiş olur. Orta terim sayesinde iki önerme arasında sebep-sonuç ilişkisi kurulur ve bu sayede netice hâsıl olur. Kıyastaki orta terimi aynı fikhî kıyasta olduğu gibi, neticeye 'neden' sorusunu sorarak bulmak mümkündür.

Mantıkî kıyasın Aristoteles tarafından özü³⁸⁵ sayılan, kelimcilerin 'delil', fıkıhçıların 'illet'³⁸⁶ dediği orta terim, küçük terimin büyük terime dayandırılmasını sağlayan neden iken, fikhî kıyasta ise aslında bulunan illettir. Mantıkî kıyastaki büyük terim fikhî kıyasta hüküm, orta terim, müşterek birleştirici yani illet; küçük terim ise fer'dir.³⁸⁷

Mantıkî kıyastaki orta terim, fikhî kıyastaki illetin icra ettiği görevin bir benzerini ifa eder ve sonuçta bulunmaz. Mantıkî kıyasın formu için orta terimin bulunduğu yer belirleyici rol oynar. Zira orta terimin öncüllerde bulunduğu konuma göre kıyasın şekilleri tayin edilir. Fikhî kıyasta ise illetin yeri değişmez. Öte yandan mantıkî kıyasta orta terim, akli bir nedendir, özsel olarak neticeyi gerektirir.³⁸⁸ Fikhî kıyasta ise bir şeyin illet olması, ancak Şari'in o şeyi illet olarak ifade veya işaret etmesiyle mümkün olur.³⁸⁹ Meselâ kedinin temiz oluşu insanların arasında yaşamasına bağlanmış, temiz sayılmasının illeti bu şekilde izah edilmiştir. İnsanların arasında dolaşması kedinin özsel veya ilintisel bir niteliği değildir ancak Hz. Peygamber'in beyanıyla şeri illet olarak sabit olmuştur. Aynı illet, mantıkî kıyas için geçerli olamaz. Zira kedinin, aramızda yaşamasının özsel veya ilintisel bir özelliği olması gerekirdi.

³⁸⁴ Gazzâlî, *Mi'yar*, s. 153.

³⁸⁵ Atademir, *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 117.

³⁸⁶ Çaldak, Hüseyin, "Kıyasın Mantıkta ve İslami İlimlerde Kullanım Biçimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/3, s. 240, ss. 235-262, Sivas 2007.

³⁸⁷ İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantıkıyyin*, II, thk. Refik el-Acem, Beyrut 1993, s. 99.

³⁸⁸ Hasırcı, "Mantıkî Kıyas ile Fikhî Kıyasın Karşılaştırılması" s. 70.

³⁸⁹ Gazzâlî, *el- Mustasfâ* II, s. 202.

Mantıkî kıyasın sonuç verebilmesi için öncüllerin yerleştirilmesine dikkat edilmeli, tertip ameliyesi özenli yapılmalıdır. Mantıkî kıyas için genelde benimsenen sekiz kural vardır.³⁹⁰ Meselâ, geçerli bir kıyas için öncüllerden en az biri tümel, yine en az biri de olumsuz olmalıdır.

Fıkî kıyasta ise asıl, fer', illet ve hüküm olmak üzere dört unsur bulunur. Kıyasın geçerli olabilmesi için bu dört unsurun ayrı ayrı şartları vardır. Mantıkî kıyastaki gibi bir tertip işlemi şart değildir. İletî bulmak için mantıkî kıyastaki gibi hükme 'niçin' sorusu sorulabilir. Mantıkî kıyasın merkezi unsuru olan orta terim, fıkî kıyasın da merkezinde bulunan en önemli hatta bazılarına göre tek rüknü, mihverî olan³⁹¹ illete tekâbül eder.

4.3. Dayandıkları İlkeler Açısından Karşılaştırma

Mantıkî kıyas tümdengelimine dayanır. Tümdengelim adından da anlaşılacağı üzere, tümelden başlayıp tümel, tikel veya tekil bir hükme ulaşılan bir akılyürütmedir. Tümdengelimde doğru öncüller, yanlış sonuç doğurmaz.³⁹² Tümdengelimin ilkesi ise "Bütün için geçerli ve doğru olan parçalar için de geçerli ve doğrudur." Bu ilke ise mantıktaki özdeşlik ilkesine dayanır.³⁹³ Özdeşlik ilkesi ise "A, A'dır." ifadesiyle açıklık kazanır. Özdeşlik eşitlik değildir. Zira eşitlik benzerliğin en üst durumudur. Özdeşlik basitçe "Bir şey neyse odur." şeklinde ifade edilebilir. Yani A, sadece A'dır. Dolayısıyla A, A'dan başkası ile özdeş olamaz, benzer veya eşit olabilir.³⁹⁴ Bu önermeleri biraz daha açarsak, "A'nın parçaları da yalnızca A'dır, o halde A için geçerli olan, A'nın parçaları için de doğal ve zorunlu olarak geçerli olacaktır." sonucuna varabiliriz. Başka bir deyişle, bütüne ait hüküm zorunlu olarak bütünün parçalarının da hükmü olur. Buna göre mantıkî kıyasta öncüller doğru kabul edilince sonuç da kesinlikle doğrudur. Öncüllere itiraz edilmiyorsa sonuca da itiraz edilemez. Öncüllerden biri yanlış olursa, sonuç yine kesinlikle yanlış olur. Öncüller doğru olduğu halde sonuç yanlış ise kıyas geçersizdir ve kıyası kurma işlemi yanlış yapılmış, surî hata söz konusu demektir.

³⁹⁰ Öner, *Klasik Mantık*, 109-110.

³⁹¹ Sa'dî, *Mebâhis*, 64,67.

³⁹² İmamoğlu, Halil, *Mantık El Kitabı*, ed. İsmail Köz-Ali Çetin, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 160.

³⁹³ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 136; Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, s. 146.

³⁹⁴ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 15; Özlem, *Mantık*, s. 44.

Fıkhî kıyas ise illiyet ve ittırad kanuna dayanmaktadır.³⁹⁵ Bu sadece illiyet / nedensellik olarak da ifade edilebilir. Evrendeki her şeyin bir nedeni vardır ve aynı nedenler aynı koşullar altında daima aynı sonuçları verir. Her ma'lul (sonuç ya da olay) bir illete (sebeup, etki) dayanır. Bir illet hep aynı ma'lulü meydana getirir. İslâm felsefesi ve kelimada da nedensellik, nesneler arasında bulunan ve aynı sebeplerin aynı sonuçları zorunlu olarak verdiği prensip anlamında kullanılır.³⁹⁶

Şarabın sarhoş edici olduğu bilinmektedir. Eşyanın tabiatında varid olan ittırad kanuna ve illiyet prensibine göre, şarap ne zaman içilse, içeni sarhoş edecektir. Nedensellik ilkesi gereği, bu belli bir şarap için değil, bütün şaraplar için geçerli olur. Bütün şarapların sarhoş edici özelliğinin bulunduğu bu kanun sayesinde sabit olur. Bilimin de dayandığı temel düstur olan bu ilke fıkhî kıyas için de temel dayanak noktasıdır.

4.4. Maddeleri / Kaynakları Açısından Karşılaştırma

Mantıkî kıyasın maddesi bilgidir. Bilgi ise ya tasavvur ya da tasdiktir. Tasavvur tanım için, tasdik ise kıyas içindir. Tasdik konu ve yükleminden oluşan bir önerme gerektirir. Bu önermeler kıyas tertibine konduğunda öncül adını alır. Ancak her öncül değil, kendiliğinde doğru, yakînî doğru, hatta doğruluğu her durumda kesin olan öncüller kıyasın maddesi olabilir.³⁹⁷

Gazzâlî kıyasın şeklini dinarın şekline, maddesini ise dinarın yapıldığı altına benzetir. Ayrıca ona göre gömlek için kumaş, sedir için ahşap ne ise kıyas için de öncüller odur. Müellifin teşbihiyle, kumaştan sedir, ahşaptan gömlek olamayacağı gibi yakînî olmayan öncüllerden de kıyas olmaz. Kıyastan çıkan neticenin kesin ve zorunlu olması isteniyorsa öncüllerin de kesin olması gerekir.³⁹⁸ Kıyasın maksadı zannî bilgi ise öncüller zannî bilgi ihtiva eden öncüller de olabilir.

Mantıkî kıyasa madde olabilecek öncüller, kuvvet derecelerine göre sırasıyla evvelîyat, iç mahsusat, dış mahsusat, mücerrebat ve mütevatirata dayalı öncüllerden olmak durumundadır. Fıkhî ve cedeli kıyas için geçerli öncüller, Gazzâlî'ye göre

³⁹⁵ Çaldak, "Kıyasın Mantıkta ve İslami İlimlerde Kullanım Biçimi", 256.

³⁹⁶ Evkuran, Mehmet, "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi", Eskiye Dergisi, S. 21,s.18, ss. 17-27, Ankara 2011; Yavuz, Yusuf Şevki, "İlliyet", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), VI, ss. 121-123. İstanbul 2000.

³⁹⁷ Gazzâlî, *Mî'yar*, s. 244.

³⁹⁸ Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 102.

meşhurât ve müsellemaat türünden öncüllerdir. Bu sınıfları tek tek incelersek, bunların tespit ve tasnifinde aklın baş amil olduğu anlaşılır. Zira evvelî bilgilerin insan zihninde hazır bulunur. Duyularımızla bir şeyi algılarız, akıl bu algılarımızı tekrara bağlı olarak sabit bilgi olarak alır. Duyulardan gelen tekil veriler aklın analiz ve tahkikiyle tümel hale gelir. Açlığımızı bedenimizdeki işaretleriyle hissederiz, bu hislerin tekrarına bağlı olarak açlık bilgisi aklımızda sabit olur. Ateşin yakıcı olduğunu birkaç kez tecrübe etmek suretiyle ateşin yakıcı olduğu bilgisi aklımızca sabit görülür. Bir daha tecrübe etmemize gerek kalmadan ateşin yakıcı olduğunu biliriz. Birçok kişiden duyulan haberler de akla yatkın hale gelir. Netice itibarıyla kıyasın maddesi olan öncüllerin oluşmasında başrolü şüphesiz akıl oynar. Bu öncüllerin tespitinde duyuları da kullanan akıl tartışmasız otoritedir.

Fıkhî kıyasın maddesi ise akıl değil nakildir. Ancak nakli anlama ve yorumlamada aklın rolü elbette yadsınamaz. Fıkıhta hükümler ya doğrudan nassa dayandığından veya kıyas yoluyla nassa hamledildiğinden, müctehidin içtihat yoluyla çıkardığı hükümler, kıyas vasıtasıyla Kitap ve Sünnete dayandırılmış olur. Buna göre şer'i hüküm; ya nass ve icma ile bilinir veya nassın mana ve amaçlarını araştırmakla anlaşılır ki, bu da fıkhî kıyas ile mümkündür.³⁹⁹ Nassın veya icmanın makulünden hareketle benzer şeylerin hükmü kıyas yoluyla açığa çıkartılır.

Nakil, kitap, sünnet veya icmadır. Bir bilgi, fıkhî kıyasa esas teşkil edebilmesi için öncelikle Kur'an-ı Kerîm'de bulunmalıdır. İkinci olarak Hz Peygamberin söz veya fiil veya takrirlerinden birisi olmalıdır. Son olarak sahabenin fikir birliği ettiği bir tasdik olmalıdır. Bu üç tür delilden başkasının fıkhî kıyasta kullanılması mümkün görülmemektedir. Fıkhi kıyasın temel unsuru olan illetin de en muteberi nass ile belirlenenidir. Ancak illete dair nassın olmaması durumunda illetin tespitinde akla müracaat edilir.

Dikkat çekmekte fayda gördüğümüz bir nokta da şudur: Fıkhi kaideler mantıkî kıyas için öncül olabilirler. Bu kaideler nass ve icma gibi kesin delillerden çıkarılmışsa, bunlardan kurulan mantıkî kıyasların sonuçları da huccet olma bakımından kesinlik ifade eder. Örnek:

Her nehiy tahrîm içindir.

“Sakın zînâyâ yaklaşmayın.” ayeti (El-İsrâ, 32) bir nehiydir.

³⁹⁹ Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, s. 189.

O halde bu ayet tahrir içindir.

Ancak bu kaideler âhâd haber gibi zanni delillerden çıkarılmış kaidelerden biri olursa, bu durumda bu kaidelerden kurulan mantıkî kıyasın neticesi zanni olacaktır.⁴⁰⁰

Gazzâlî de *Mi'yâr*'da iki kıyasın maddeleri bakımından aynı, suretleri bakımından farklı olduğunu savunur. Ancak maddi farklılık da her zaman söz konusu değildir. Zira ona göre mantıkî kıyasta öncül olan bazı önermeler fikhî kıyasta da kullanılabilir.⁴⁰¹

4.5. Sonucun Bilgi Değeri Açısından Karşılaştırma

Mantıkî kıyasta öncüller yakîni olarak kabul edildikten sonra sonuç da mutlaka yakîn ifade eder, zorunlu olarak kesindir ve bu bilgiden şüphe edilemez. Mantıkî kıyasta esas olan öncüllerin kesin olmasıdır. Bu durumda mantıkî kıyası, doğru kabul edilen öncüllerden belli bir ilişkiye dayanarak sonucun zorunlu olarak çıkartıldığı bir akıl yürütme türü⁴⁰² olarak nitelemek mümkündür. Öncüller meşhurât gibi zannî öncüller olursa sonuç da tabii olarak zannî olacaktır. Zira kıyasın sonucu, öncüllerinden güçlü veya kesin olamaz.

Gazzâlî'nin kıyasın bilgi değeri ile alakalı dikkat çektiği bir husus da kıyasın amacıdır. Ona göre kıyasın bilgi değerini bir bakıma da kıyasın hedefi tayin eder. Kıyastan maksadımız yakîni bir netice elde etmek ise o zaman öncüllerin de yakîni ve Gazzâlî'nin özenle belirttiği gibi⁴⁰³ *malum*⁴⁰⁴ öncüller olması mutlak zorunludur. Yakîni öncüller de Gazzâlî'ye göre evvelîyat, iç ve dış mahsusat, mücerrebat ve mütevatirat nevinden öncüllerdir. Bu tür öncüllerle kurulan kıyasın sonucu kesindir, şüphe ve itiraz kabul etmez. Çünkü ancak yakîni öncüllerden yakîni netice alınabilir. Yakîni olmayan öncüllerden yakîni sonuç çıkması mümkün değildir. Bir insanın kendinden yaşça büyük çocuğunun olması gibi eşyanın tabiatına aykırıdır. Zira neticenin gücü öncüllerin gücünden kıyas kuralı gereği fazla olamaz.

Diğer taraftan yakîniyattan sayılan öncüllerin de her birinin aynı kesinlik değerini taşımadığı açıktır. Gazzâlî, evveliyat veya mahsusat dışındaki önermeleri evveli bilgilere döndürmeyi salık verir. Ona göre bu tür önermelerin evvelî bilgilere irca edilebildikleri ölçüde kesinlik kazanacağı söylenebilir. Hatta yakîniyattan sayılmayan

⁴⁰⁰ Şener, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, s. 72.

⁴⁰¹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 280.

⁴⁰² Öner, *Klasik Mantık*, s. 105.

⁴⁰³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 38,39,43,57.

⁴⁰⁴ 'Malum' burada 'zannî' olana karşı 'bilinen' anlamında kullanılmaktadır.

meşhurat türünden önermeler dahi evvelî bilgilere havale edilerek sınanabilir ve yakîniyata dönüşebilir.⁴⁰⁵ Müellifin meşhur önermeleri evvelî önermelere döndürme işlemi uygulaması zor, ancak özgün bir yöntem olarak ilgi çekicidir.

Öte yandan kıyastaki maksadımız zannî bir neticeye varmakla hâsıl olabilecek ise, yani matlubumuz yakîn olmadan da gerçekleşebilecek bir konu ise, örneğin fikhî bir hükme ulaşmak istiyorsak, bu durumda zannî öncüller de kıyas için kullanılabilir.⁴⁰⁶ Zira cedel veya fikhî konularda zan yeterli görülmektedir,⁴⁰⁷ bu tür konularda yakîn mutlak şart değildir, galip zan yeterlidir.

Gazzâlî'nin fikhî kıyası temellendirirken sıkça dillendirdiği zan mefhumu,⁴⁰⁸ onun fikhî kıyasa bakışını anlamak için kilit bir rol oynar. Aslında galip zannın meşruluğunu gerekçelendirme girişimi Şâfiî'de de görülür. Şâfiî'nin kıyası gerekçelendirmekte kullandığı kıblenin tayini, şahidin adil olup olmadığının tesbiti ve hac "cinayet"inde kefaref olarak kesilecek hayvanın denkliliğinin belirlenmesi gibi hususlar ve bunlara ilişkin ayetler (el-Bakara 2/150; el-Maide 5/95; et-Talak 65/2) bunu gösterir.⁴⁰⁹ Fikhî hükümlerin çoğu zaten zanna dayalıdır. Fikhî kıyasın bir kesinlik ifade etmeyip, zann-ı gâlibden (ekber'ur- re'y) ibaret olduğu ve Allah'ın herhangi bir mesele hakkındaki hükmünün bu olduğu yönünde bir kanaat oluşturduğu konusunda görüş birliği vardır.⁴¹⁰ Diğer taraftan, illet nasstan açıkça anlaşılırsa bu kıyasın sonucu da açık ve kesin olur. Ancak illetin tespiti galip zan ile mümkün olabiliyorsa kıyasın sonucu da zannîlikten öteye gidemez. Zira illet, illet olarak tespit edilen şeyden başka bir şey de olabilir. Bu itimal her zaman vardır. Kıyasın sonucunun zan ifade etmesi de bundan kaynaklanır.⁴¹¹

Zannîyatın matlup olduğu kıyas için geçerli olabilecek öncüller de meşhurât, makbulat ve maznunat türünden öncüllerdir.⁴¹² Öte yandan fikhî kıyasta ise esas olarak illetin, illet olması zannî olduğu için sonuç da tabii olarak zannîdir, zorunlu veya kesin değildir. Zannî olmasından dolayı fikhî kıyas sonucunun nihai kertede teorik olarak

⁴⁰⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 64; *Mihakk*, s. 106.

⁴⁰⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 57.

⁴⁰⁷ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 374.

⁴⁰⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 201,235.

⁴⁰⁹ Apaydın, "Kıyas (Fıkıh)", 530.

⁴¹⁰ Apaydın, "Kıyas (Fıkıh)", 534.

⁴¹¹ Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", 315.

⁴¹² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, s. 64.

bağlayıcılığı söz konusu olmayacaktır.⁴¹³ Dolayısıyla fikhî kıyas, aksini savunmaya ve itiraza açıktır.

Fikhî kıyas, bir ispat işlemi değil izhar işlemidir. Dini bir hükmü ispat (vaz) etmez, aksine zatında var olan hükmü ortaya çıkarır. Gazzâlî'nin bu noktada "Kıyas hükmü ispat değil izhar eder." görüşüne katıldığı anlaşılmaktadır. Onun fikhî kıyas ile ulaşılan sonucun, yeni bir bilgi olduğu, ancak şer'îatta yeni bir hüküm vaz' etmek olmadığı fikrinde olduğu görülmektedir. Buna göre kıyas yeni bir hüküm ihdas etmeyip üç delilden biriyle sabit olan ve delili gizli bulunan hükmü açığa çıkarır. Yani kıyas, bir nevi içtihad olduğu için kendi başına bir hüküm bildirmez, nass ve icma ile bildirilen hükmün, yeni meseleye geçişini sağlar.⁴¹⁴

Fikhî kıyas hüküm olarak kitap, sünnet ve icma gibi kat'i (kesin) ilim ifade etmez; kıyas, sadece tecviz edicidir; vücup bildirmez. Diğer bir ifadeyle, fikhî kıyasın sonucu zorunlu değil, zannî - bu zan ne kadar güçlü olursa olsun- ve ihtimallidir. En üst noktada bile galip zandan öteye geçmez. Fikhî kıyasın bu özelliği ise onun aksinin de iddia edilebilmesini veya itiraza konu olması imkânını da doğal olarak içinde barındırır.⁴¹⁵ Zanni oluşu eşyanın tabiatı gereğidir. Zira hüküm vermede yeterli görülükten iki şahidin yalan söylemesi veya yanılması imkân dairesindedir. Ancak bunu matematiksel bir kesinlikle ortaya koymak mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla hüküm verirken şahitlerin doğru söylediğine dair galip zan ile hareket etmek zorunludur. Gazzali'ye göre Hz peygamber'in Sünnetinden sahabiler, zannın kati gibi kabul edilmesi gerektiği sonucunu çıkarmışlar, zannı, kat'i olana ilhak etmişlerdir. Dolayısıyla galip zanna dayalı verilen hükümler tabiatıyla zanni olmakla beraber, ancak bu hükümler fikiyyatta nazari olarak da kesin kabul edilir, uygulamada da zorunlu ve kesin olarak telakki edilir.⁴¹⁶ Fikhi konularda zanniyatın yeterli olduğunun üzerinde önemle duran Gazzali, görüldüğü üzere fikhî kıyasın özsel olarak zanni olduğunu ancak Şer'i olarak bunun hem teoride hem pratikte kesin olarak değerlendirildiğini vurgulamakta ve bunu Sünnet ve tevâtürle sabit gördüğü sahabe uygulaması üzerinden temellendirmektedir.

Kıyas yoluyla ulaşılan sonucun değerine dair bir tartışma da kıyasın dinden olup olmadığıdır. Bu tartışma literatürde, "Kıyas din midir, kıyas emredilmiş midir, kıyasla

⁴¹³ Apaydın, "Kıyas (Fıkıh)", 534; Ayrıca farklı değerlendirmeler için bkz: Özdemir, İbrahim, "Fıkıhın Beşerîliği Meselesi Ya da İctihâdî Hükümlerin Dinî Değeri", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.16, S.2, ss. 389-422, Diyarbakır 2014.

⁴¹⁴ Şener, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, s. 70.

⁴¹⁵ Apaydın, "Kıyas (Fıkıh)" 534.

⁴¹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, s. 235; *Mî'yâr*, s. 374.

ulaşılan sonuca Allah'ın hükmü olduğu söylenebilir mi?" gibi sorular bağlamında ele alınmış ve bu sorular sahip olunan bakış açısına göre farklı cevaplandırılmıştır. Genel olarak ifade edilirse kıyas ile varılan sonucun din olarak nitelendirilmesi mümkün görülmüş, fakat bu sonucun Allah'ın sözü veya peygamberin sözü olarak nitelendirilmesi doğru görülmemiştir.⁴¹⁷

Ancak her iki kıyas da akla dayalı⁴¹⁸ olarak yapılmakta, mantıkî kıyasta öncüllerde fiilen bulunmayan bir bilgiye ulaşılmakta, fıkî kıyasta ise aslın hükmü illet vasıtasıyla yeni karşılaşılan duruma taşınmaktadır. Neticede iki tür kıyasta da yeni bir bilgi elde edildiği söylenebilir. Kıyasın yeni bir bilgi sağlamadığına dair asırlar sonra Descartes tarafından yapılan itirazlara Gazzâlî zamanında cevap verir gibi, sonucun mantıkî kıyasta öncüllerde potansiyel olarak bulunduğunu, ancak insanların bunu görmekten çokça aciz olduğunu belirterek, neticenin ayrı bir önerme olduğunu ve tekrara düşülmediğini savunur.⁴¹⁹

Gazzâlî'ye göre hususiliği takdir edilen her hüküm umumi hale getirilebilir. Zira nass genel ifade tarzıyla gelseydi bu durumda kıyasa gerek kalmaz, hüküm kendiliğinden açığa çıkmış olurdu.⁴²⁰ Benzer şekilde *Mi'yâr*'da, fıkhîta tikel önermelerin tümel kabul edilmesine müsamaha edildiğini, bu müsamahanın da Sünnet, icma ehlinin sözlerinden ve tek tek sahabe sözlerinden anlaşıldığını ifade eder.⁴²¹

⁴¹⁷ Apaydın, "Kıyas (Fıkîh)", 534.

⁴¹⁸ Şener, *Kıyas, İstihsan, İstislah*, s. 71; Hasırcı, "Mantıkî Kıyas ile Fıkî Kıyasın Karşılaştırılması", 67.

⁴¹⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, s. 69.

⁴²⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, s. 205.

⁴²¹ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 282.

BÖLÜM V

SONUÇ

Mantıkî ve fikhî kıyası Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı bağlamında karşılaştırmalı olarak ele aldığımız bu çalışmada, girişte çalışmanın önemi, amacı, yöntemi, kapsamı ve kaynakların yer verdik. Ayrıca çalışmanın anlaşılmasında fayda mülâhaza ettiğimiz bir konu olan Gazzâlî'de mantık ilminin yeri ve önemine değindik.

I. bölümde müellifin mantıkî kıyas anlayışını *el-Mustasfâ* temelinde ele aldık. Ancak konu bütünlüğünü sağlamak ve alışlagelmiş sırayı tesis etmek maksadıyla başlıkların sırasını zaman zaman değiştirdik. *El-Mustasfâ*'daki mantık mukaddimesi özet bilgi verdiği için, müellifin, beş sanat gibi hiç değinmediği veya muğlâk bıraktığı yerleri *Makâsıd*, *Mi'yar* ve *Mihakk* ve zaman zaman *el-Kıstas*'a başvurarak olgunlaştırdık. Genel anlamda ise mantıkî kıyasın her konusunu anılan eserleriyle birlikte değerlendirerek ele almaya özen gösterdik. Müellifin mantık kıyas anlayışını klasik anlayışla örtüşen ve ayrışan noktalarıyla nazara vermeye, Gazzâlî'nin özgün olduğunu tespit edebildiğimiz yerlere dikkat çektik.

II. bölümde müellifin fikhî kıyas anlayışını anılan eseri merkeze alarak inceledik. Ancak yer yer diğer ilgili eserleri, *Esasü'l-Kıyas*, *Şifâü'l-Ğalil*'e başvurduk. Metin insicamının temini için ilk bölümde yaptığımız gibi II. bölümde de başlıkların yerini değiştirme tasarrufunda bulunduk. Konuları klasikleşen fıkıh usûlü eserlerinde işlenişleriyle uyumlu olarak ele aldık ve müellif ve genel fikhî kıyas anlayışı arasında örtüşen ve ayrışan noktaları görmeye çalıştık.

III. bölümde müellifin iki kıyas anlayışını karşılaştırdık. İki disiplindeki kıyas türleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit etmeye çalıştık. Anlaşılmasını kolaylaştırmak adına, karşılaştırmayı başlıklar halinde yapmayı uygun bulduk.

İlk olarak iki kıyas türünde müellifin kullandığı ıstılahları mukayese ettik. Onun hem kelim, hem fıkıh usûlü hem de mantığa ait terminolojiyi, hem üçü arasında ortak anlam havzasında buluşan kavramları hem de kendi ihdas ettiği kavramları ve ayrıca Kur'an'dan aldığı bazı kavramları tercih ettiğini tespit ettik.

İkinci olarak, iki kıyas anlayışını suretleri açısından kıyasladık. Genel mantıkî kıyas ve fikhî kıyas resminden temelde farklı bir resimle karşılaşmadık. Ancak

Gazzâlî'ye özgün olarak fıkıh usûlünde tekili tümel olarak ifade etmeyi meşru gördüğünü ve bunu Sünnet ve icma delili ile temellendirdiğini söyleyebiliriz. Bu noktadan hareketle Gazzâlî'nin fikhî kıyası mantıkî kıyas formunda tertip etmeyi üstü kapalı da olsa önerdiği kanısına varabiliriz. Hatta ona göre fikhî kıyas mantıkî kıyas şeklinde ifade edilmezse sorgulamanın önüne geçilemez, zihinler sonuca yatkın olmaz. Dönemine kadar oluşmuş muazzam fikhî kıyas birikimini, teferruatlı kıyas-illet tartışmaları ve insanların fıkıhla iştigale olan şiddetli meyilleri ve hatta fikhî kıyasın kimileri tarafından icihadın tamamı olarak görülmesi göz önünde bulundurulduğunda, Gazzâlî'nin bu düşüncesi bir kırılmaya işaret etmesi bakımından önemli sayılabilir.

Üçüncü olarak iki kıyası dayandıkları ilkeler bazında karşılaştırdık. Mantıkî kıyasın mantığının üç temel ilkesinden ilki olan özdeşlik ilkesine dayandığını, “Bütün ne ise bütünün parçaları da odur” prensibini taşıdığını, fikhî kıyasın ise nedensellik kanuna dayandığı gördük. Buna göre, benzer olaylar aynı şartlar altında aynı sonuçları verir.

Dördüncü olarak iki kıyası maddeleri açısından kıyasladık. Mantıkî kıyasa madde olabilecek öncüller, kuvvet derecelerine göre sırasıyla evvelîyat, iç mahsusat, dış mahsusat, mücerrebat ve mütevatırata dayalı öncüllerden olmak durumundadır. Bu öncüllerin sabit olmasında duylardan yaralanan akıl belirleyicidir. Diğer bir ifadeyle bu öncüller akla dayanır. Fikhî ve cedeli kıyas için geçerli öncüller ise, Gazzâlî'ye göre meşhurât ve müsellemaat türünden öncüllerdir. Fikhî kıyas ise nakle dayanır. Nakil ise kitap, sünnet veya icmadır.

Beşinci ve son olarak iki kıyası neticenin epistemik değeri açısından karşılaştırdık. Mantıkî kıyasta esas olan öncüllerin kesin olmasıdır. Bu durumda mantıkî kıyası, doğru kabul edilen öncüllerden belli bir ilişkiye dayanarak sonucun zorunlu olarak çıkartıldığı bir akıl yürütme türü olarak nitelemek mümkündür. Öncüller meşhurât gibi zannî öncüller olursa sonuç da tabii olarak zannî olacaktır. Zira kıyasın sonucu, öncüllerinden güçlü veya kesin olamaz. Öte yandan fikhî kıyasın bir kesinlik ifade etmeyip, galip zandan ibaret olduğu ve Allah'ın herhangi bir mesele hakkındaki hükmünün bu olduğu yönünde bir kanaat oluşturduğu görüşü hâkimdir. Gazzâlînin fikhî kıyas ile ulaşılan sonucun, yeni bir bilgi olduğu, ancak şer'îatta yeni bir hüküm vaz' etmek olmadığı fikrinde olduğu görülmektedir. Buna göre kıyas yeni bir hüküm ihdas etmeyip üç delilden biriyle sabit olan ve delili gizli bulunan hükmü açığa çıkarır, nass ve icma ile bildirilen hükmün, hakkında hüküm bulunmayan yeni meseleye geçişini sağlar.

Sonuç olarak Gazzâlî'nin fikhî kıyası ve mantıkî kıyası suretleri aynı maddeleri farklı kıyaslar olarak gördüğünü, zanniyatın yeterli görüldüğü fikhî konularda fikhî kıyası tamamen iptal etmeyip, yerine mantıkî kıyası koymadığını, ancak mantıkî kıyası yegâne geçerli kıyas olarak kabul etmemekle beraber, fikhî kıyasın mantıkî kıyas şeklinde düzenlenebileceğini kabul ettiğini, hatta mantıkî kıyasın daha kesin netice vereceğini, ayrıca anılan kıyas türünü farklı eserlerinde tekraren ve açıkça önerdiğini ifade edebiliriz.

Gazzâlî'nin fikhî kıyasın yanı sıra mantıkî kıyasın da muteber bir çıkarım yöntemi olduğuna dair tespit ve önerilerinin sonraki fıkıh usûlü eserlerine yansıyor yansımadağının araştırılması önemli görölmektedir.



KAYNAKÇA

- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.
- Apaydın, Yunus, “Bir İslâm Hukukçusu Olarak Gazzâlî”, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1990.
-, “İctihad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXI, ss. 432-44, İstanbul 2000.
-, “Kıyas, (Fıkıh)” *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, ss. 529-39, Ankara 2002.
-, “El-Müstasfâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, ss. 124-26, İstanbul 2006.
- Aristoteles, *Organon IV, II. Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp ATADEMİR, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo’nun İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- Aybakan, Bilal, “İslâm’da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzına Genel Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.18, ss. 57-77, İstanbul 2000.
- Başoğlu, Tuncay, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001.
-, “Şifâü’l-Ğalîl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, ss. 140-41, İstanbul 2010.
- Bolay, Mehmet Naci, “Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, ss. 105-12, Erzurum 1986.
- Candan, Abdurrahman, *İslâm Hukukunda İllet Tespit Yöntemleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2005.
- Cüveynî, Ebu’l-Meâli Abdülmelik, *el-Burhan Fi Usûli’l-Fıkıh*, Mısır 1418.
- Çaldak, Hüseyin, “Kıyasın Mantıkta ve İslami İlimlerde Kullanım Biçimi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/3, ss. 235-62, Sivas 2007.
- Çalış, Halit, “Kâsır İlletle Ta’lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, *Usûl*, S. 4, ss. 73-98, İstanbul 2005.
- Çapak, İbrahim, *Gazzâlî’nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2011.
- *Ana Hatlarıyla Mantık*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016

- Descartes, R, *Metot Üzerine Konuşmalar*, çev. Afşar Timuçin, Cumhuriyet Kitapları Yayınları, İstanbul 1998.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “Gazzâlî, (Fıkîhî Görüşleri)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* XIII, ss. 530-34, İstanbul 1996.
-, “İllet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, ss.117-20, İstanbul 2000.
-, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1981.
- Duman, Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İsam Yayınları, Ankara 2009.
- Durusoy, Ali, “Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslâmî Arastırmalar Dergisi*, S. 3-4, ss. 303-20, Ankara 2000.
- Ebherî, Esirüddîn, *İsagûcî*, Vezirhâni Matbaası, İstanbul 1287.
- Ebherî, Esirüddin, *İsagûcî*, çev. Hüseyin Sarıoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuk Metodolojisi {Fıkîh Usûlü}*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1986.
- Efendioğlu, Mehmed, “Maktû” *TDV islâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVII, ss. 457-58, Ankara 2003.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantiğa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- Evkuran, Mehmet, *Sosyal Bilimler Mantiğı ve Kelâm*, Araştırma Yayınları Ankara 2005.
- “İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi”, *Eskiye Dergisi*, ss. 17-27, Ankara 2011.
- Farabî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1990.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Esâsü'l-Kıyâs*, thk. Fehd b. Muhammed Serhân, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1993.
-, *Makâsîdü'l-Felasife*, çev. Cemaleddin Erdemci, (Felsefenin Temel İlkeleri) Vadi Yayınları, Ankara 2002.
-, *Mihakkü'n-Nazar*, çev. Ahmet Kayacık, (Düşünmede Doğru Yöntem) Ahsen Yayınları, İstanbul 2002.
-, *Mi'yâr'ül-İlm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, (İlmin Ölçütü) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
-, *el-Kıstasü'l-Müstakîm*, çev. İbrahim Çapak, (Dosdoğru Ölçüt) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016.

-,el- Müstasfâ min İlmi'l-Usûl, I, çev. Yunus Apaydın (İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi), Rey Yayıncılık, Kayseri 1993.
-,el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl, I-II, Matbaatü'l-Emiriyye, Bulak h. 1322.
-,Şifâü'l-Galîl fî Beyâni's-Şebeh ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Tâlîl, thk. Hamd A. El-Kebisi, Bağdat 1971.
- Hasan Güleç, “Şiğâr”, *TDV Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, ss. 142-143, İstanbul 2010.
- Hallâf, Abdülvahhab, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1973.
- Hasırcı, Nazım, “Mantıkî Kıyas ile Fıkıhî Kıyasın Karşılaştırılması” *İslâmi İlimler Dergisi*, S. 2, ss. 59-73, Çorum 2010.
- İlhan, Avni “Aslah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, III, ss. 495-96, İstanbul 1991.
- İmamoğlugil, Halil, *İlk Dönem İslâm Mantıkçılarında Kıyas*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016.
- İmamoğlugil, Halil, *Mantık El Kitabı*, ed.İsmail Köz-Ali Çetin, Grafiker Yayınları, Ankara 2016
- Karlığa, H. Bekir “Gazzâlî (Eserleri)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, ss. 518-30, İstanbul 1996.
- Mâğnisî, Mahmud, *Muğni't-Tullâb*, thk. Ramazan el-Bûti, Dimaşk 2010.
- Montgomery, Watt, *Muslim Intelluctual*, Edinburg University Press, Edinburg 1971.
- Muhammed Hamidullah, *İslâmın Hukuk İlmine Katkıları*, ed. Vecdi Akyüz, Beyan, İstanbul, 2005.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1986.
- Özen, Şükrü, “Musarrât”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, ss. 240-41, İstanbul 2006.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Özdemir, İbrahim, “Fıkıhın Beşerîliği Meselesi Ya da İctihadî Hükümlerin Dinî Değeri”, *Dicle Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 389-422, Diyarbakır 2014.
- es-Sa'dî, Abdülhakîm Abdurrahmân Es'ad, *Mebâhisü'l-İlle Fi'l-Kıyâs İnde'l-Usûliyyîn, Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye*, Beyrut 2009.
- Selvi, Abdülkadir, *İslam Hukuk Metodolojisinde İllet Kavramı ve Bilinme Yolları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2006.
- Seyyid Ahmed, Azmi. T, *Ghazali's Views on Logic*, Edinburg 1981.

- Şaban, Zekiyyüddîn, *Usûlu Fıkhi'l-İslâmiyye*, Matâbiu Dâri'l-Kütüb, Beyrut 1971.
-, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.
- Şener, Abdülkadir, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan Ve İstislah*, Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1974.
- Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Turay, Fatih, *Gazzâlî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011
- Yavuz, Y.Ş., “Burhan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VI. İstanbul 1992.
- Zeydan, Abdulkerîm, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhi Özcan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1981.
- Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkıh*, Müessesetü Kurtuba, Bağdat 1976.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı – Soyadı : Mustafa BOZKURT
Doğum Yeri ve Tarihi : Kozan-1986
Medeni Durum : Evli

Öğrenim Durumu

Yüksek Lisans : Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler
 Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
 Mantık Bilim Dalı, 2019.
Önlisans : Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi, İlahiyat
 Önlisans Programı, 2019.
Lisans : Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,
 İngilizce Öğretmenliği Bölümü, 2008.
Yabancı Diller : İngilizce, Arapça

İş Deneyimi

2008 –... : Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen.

İletişim Bilgileri

Adres : Kozan Anadolu Lisesi, Kozan / ADANA
Cep Tel. : 0544 721 13 98
E-posta : mbozkurt01@outlook.com.tr