

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Hüseyin ÇALDAK

**ARİSTOTELES MANTIĞI'NIN İSLÂM USÛL BİLİMLERİNE
ETKİSİ
(FİKİH USÛLÜNDEKİ ÖRNEKLEMELERİYLE)**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Abdulkuddûs BİNGÖL**

ERZURUM - 2006

TEZ KABUL TUTANAĐI
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĐÜNE

Bu alışma, Felsefe Anabilim Dalının Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalında jürimiz tarafından Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

(İMZA)

Prof. Dr. Abdulkudûs BİNGÖL
Danışman/Jüri Üyesi

(İMZA)

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK
Jüri Üyesi

(İMZA)

Doç. Dr. Neşet TOKU
Jüri Üyesi

(İMZA)

Y. Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ
Jüri Üyesi

(İMZA)

Y. Doç. Dr. Müslim AKDEMİR
Jüri Üyesi

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 17/03/2006

(İMZA)

Prof. Dr. Vahdettin BAŐCI
Enstitü Müdür V.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	IV
ABSTRACTV
ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İSLÂM DÜNYASI'NDA MANTIĞIN KONUMU VE BU KONUDA ÇIKAN TARTIŞMALAR

1.1. Mantiğa Yöneltilen Eleştiriler ve İbn Teymiyye.....	10
1.2. Mantiği Reddedenlere Karşı Görüşler: Gazâlî ve İbn Rüşd.....	18
1.3. Mantıktan Önce İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri	29
1.3.1. Görünmeyeni görünene benzetme metodu	33
1.3.2. Delilin geçersiz olduğu yerde medlûlün de geçersizliği metodu	35
1.3.3. İlzâmât	36
1.3.4. Tecrübe ve bölme metodu	37
1.3.5. İhtilaf edilen konuya hakkında ittifak edilen bir mesele ile delil getirme metodu	38
1.3.6. Tek öncülden sonuç çıkarma metodu	38

İKİNCİ BÖLÜM

2. MANTIK VE FIKIH USÛLÜ

2.1. MANTIK.....	40
2.1.1. Tanım	44
2.1.2. Önerme	47
2.1.3. Mantikî Kıyas.....	52
2.1.3.1. Mantikî kıyasta orta terim	55
2.1.3.2. Mantikî kıyasın çeşitleri	58
2.1.3.3. Mantikî kıyasın değeri.....	64
2.1.4. Analoji (Temsil) Ve Tümevarım (İstikrâ).....	72

2.1.4.1. Analoji	72
2.1.4.2. Tümevarım	77
2.2. FIKİH USÛLÛ.....	81
2.2.1. Fıkhî Kıyas	85
2.2.1.1. Fıkhî kıyasın derece ve kısımları	88
2.2.1.2. Fıkhî kıyasın şartları.....	91
2.2.1.3. İctihad ve istihsan.....	92
2.2.1.4. Fıkhî kıyasın unsurları.....	94
2.2.2. Sebep (İllet)	95
2.2.3. Sebep'i (İllet'i) Tespit Etme Metodları	98
2.2.3.1. Açık söz (Nass)	98
2.2.3.2. Görüş birliği (İcma').....	99
2.2.3.3. Deneme ve bölme (Sebr ve taksim)	99
2.2.3.4. Bağlantıyı çıkarma (Tahricu'l-menât).....	100
2.2.3.5. Bağlantıyı ayıklama (Tenkihu'l-menât).....	101
2.2.3.6. Bağlantıyı inceleme (Tahkiku'l-menât)	102

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ARİSTOTELES MANTIĞI'NIN USÛL BİLİMLERİNE ETKİSİ

3. 1. Fıkhî Kıyas'ın, Mantıkî Kıyas Ve Analoji (Temsilî Kıyas) İle İlişkisi	104
3.2. Mantığın Usûl Bilimlerine Etkisi	113
3.3. Mantığın Usûl Bilimlerinde Kullanımı	120
3.3.1. Önergelerin kullanımı.....	120
3.3.2. Tümevarımın kullanımı	123
3.3.3. Analojinin kullanımı.....	127
3.3.4. Kıyasların kullanımı.....	131
SONUÇ	149
KAYNAKLAR	153
ÖZGEÇMİŞ.....	161

ÖZET

DOKTORA TEZİ

ARİSTOTELES MANTIĞI'NIN İSLÂM USÛL BİLİMLERİNE ETKİSİ

Hüseyin ÇALDAK

Danışman : Prof. Dr. Abdukuddûs BİNGÖL

2006 – SAYFA : 161

Jüri : Prof. Dr. Abdulkuddûs BİNGÖL

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

Doç. Dr. Neşet TOKU

Yrd. Doç. Dr. Müslim AKDEMİR

Yrd. Doç. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Giriş ve sonuçtan başka üç bölümden oluşan bu çalışmada, mantık ile İslâm usûl bilimleri arasındaki ilişki ele alınarak, ikisi arasındaki etkileşim sonucu mantığın, İslâm fıkıh usûlünde uygulanması ile ilgili tespitler yapılmaya çalışıldı.

Birinci bölümde, mantığın İslâm dünyasına girişinden sonra karşılaştığı tepkiler, lehte ve aleyhte olmak üzere ortaya konuldu. Aynı zamanda mantığın İslâm dünyasına girmeden önce, İslâm dünyasında kullanılan çıkarım metodları incelendi.

İkinci bölümde, Aristoteles mantığının İslâm fıkıh usûlünde kullanılan konuları üzerinde duruldu. Bunlar tanım, önerme, mantıkî kıyas, analogi ve tümevarım olarak fıkıh usûlünde kullanılma şekliyle irdelendi. Bu bölümde, ayrıca fikhî kıyasın yapısı ve bunun en önemli rüknü olan *illet* konusu işlendi.

Üçüncü bölümde, fikhî kıyas ile mantıkî kıyasın ilişkisi ve farkları belirtilerek, Aristoteles mantığının genelde usûl bilimleri, özelde ise İslâm fıkıh usûlünde kullanılan konuları örneklerle incelenmeye çalışıldı.

ABSTRACT
Ph. D. THESIS

**THE EFFECT ARISTOTLE’S LOGIC ON THE ISLAMIC METHODOLOGY
SCIENCE**

Hüseyin ÇALDAK

Supervisor : Prof. Dr. Abdulkuddûs BİNGÖL

2006 – PAGE : 161

Jury : Prof. Dr. Abdulkuddûs BİNGÖL

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

Accos. Prof. Dr. Neşet TOKU

Assis. Prof. Dr. Müslim AKDEMİR

Assis. Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

At this study, it is determined using Aristotle’s logic and method of Islamic science as a result of interation by taken up relation between logic and Islamic method sciences.

First it is exposed that logic had meet a positive and negative reactions after it had been entered to world of Islam. At the same time, it had seen examined inference methods using by world of Islam before logic had been entered to it.

At the following section of this study, it is dwelled upon subjects of Aristotle’s logic that is using by Islamic Jurisprudence. These are definition, proposition, syllogisme, analogy, indiction examined by from of using method of Islamic Jurisprudence. Furthermore, it is determined structure of analogy and its most important part cause at his section.

It is scarched, subject of Aristotle’s logic that using by method of Islamic Jurisprudence with samples by determined relations and differances between analogy and syllogisme at the last section.

ÖNSÖZ

Aristoteles ile başlayan mantık ilmi, İslâm kültür dünyasına VIII. yüzyılda, mantık eserlerinin Arapçaya tercümesi ile girmiştir. Fârâbî ve İbn-i Sina ile gelişmesini tamamlayan mantığın, İslâm kültür dünyasının ortak dili olan Arapça'da, mantığın bütün terimlerini bulmak ve problemlerini görmek mümkündür.

İslâm kültür dünyasında IX.-XI. yüzyıllarda mantık, en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bunun yanı sıra, İslâm dünyasında mantık ilmi aleyhine temayüller de görülmektedir. Ancak bu handikap Gazâlî ile aşılmış ve mantık yeniden ilgi duyulan bilimlerden biri haline gelmiştir.

Mantık, daha çok hangi bilimler üzerinde ve ne denli etkili olmuştur? Bu etkilerin İslâm dünyasındaki yansımaları nasıl olmuştur? Mantığın, usul bilimlerindeki etkileri olumlu mu, olumsuz mu olmuştur? Mantık, bu yeni kültürle nasıl etkileşim içerisine girmiştir?

Türkiye'de, mantığın bu problemlerini, bütün yönleriyle ele alan ciddi bir çalışmanın olduğu söylenemez. Bundan dolayı, Aristoteles mantığının İslâm usul bilimlerine etkisi üzerine bir çalışmayı, değerli Hocam Prof. Dr. Abdulkuddûs Bingöl'ün önerisiyle tez olarak seçtim. Bu alanda örnek teşkil edecek ciddi bir çalışma olmadığından çoğunlukla Arapça kaynaklardan yararlanma durumunda kaldık. Kullandığımız temel kaynakların yanında, bu sahada yazılmış kitap ve makaleleri yurt dışından temin ettik.

Gerek kaynakları Türkçeye tercüme etmede, gerekse alanla ilgili terimlerin Türkçe karşılığını bulmada birtakım zorluklarla karşılaştık. Çünkü, farklı bilimlere ait terimlerin Türkçe karşılığını bulmak ve bunun yanında kelimenin asıl anlamından uzaklaşmasına izin vermemek için çok büyük bir çaba sarfedilmesi gerektiği herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Bunun gibi zorlukları, Hocamın kıymetli yardımlarıyla aşmaya çalıştık.

Çalışmamızı üç ana bölüm halinde düzenledik. Giriş bölümünde, mantığın İslâm dünyasına girişinin tarihi seyrini ele aldık.

Birinci bölümde, mantığın, İslâm dünyasına girişinden sonra karşılaştığı tepkileri inceledik. Mantığın reddedilmesi konusunda dikkat çeken İbn Teymiyye'nin itiraz ettiği noktaları örnekleriyle birlikte ele aldık. Mantığın gerekliliğini dini

delillerle ilk savunan Gazâlî'yi ve bu konuda ona paralel bir yol izleyen İbn Rüşd'ü örnek olarak inceledik. Ayrıca bu bölümde, mantığın İslâm usul bilimleri üzerindeki etkisinin boyutlarını ortaya koymak amacıyla mantık öncesi çıkarım metotlarını da tespit ettik.

İkinci bölümde, mantık ve fıkıh usulünün temel konularını, özellikle bu iki bilimin etkisiyle öne çıkan kıyas konusunu irdeledik. Hem mantıkî kıyas hem de fikhî kıyasın yapısını incelemekle farklarını da belirttik. Bu kıyaslarda önemli rol üstlenen “orta terim” ve “sebepe (illet)” konularını da ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduk. Ayrıca fikhî kıyasın karşılığı olarak analogi ve İslâm usul bilimlerinde kullanılan tümevarımı da ele aldık.

Üçüncü bölümde ise, mantığın İslâm usul bilimlerindeki etkilerini genel olarak ve fıkıh usulüne etkilerini detaylı bir şekilde ele aldık.

Tezin dipnot ve kaynakça, imla ve düzeninde, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Klavuzu esas alınmıştır. Şu hususu da belirtmekte fayda vardır. Daha önce kütüphanede kullandığımız ve sonradan şahsıma ait edindiğim aynı eserlerin basım tarihleri farklıydı. Kullandığımız bu bir kaç kaynağın basım tarihleri farklı olan nüshalarını kullanmak zorunda kaldığımızdan dolayı, bu kaynakları kaynakçada ayrı ayrı belirttik. Dipnotlarda, kaynaklara müracaat esnasında, bu noktanın nazara alınması gerektiğini hatırlatmış olalım. Bu çalışmamızın, kendi ölçüsünde gelecekteki konuyla ilgili çalışmalara ışık tutacağını umuyoruz.

Bu çalışmanın tez olarak tespit edilmesinde, kullanılan kaynakların tercüme edip terminolojideki anlamlarını bulmada, çalışmalarım esnasında her türlü destek ve yardımı esirgemeyen Hocam Prof. Dr. Abdulkuddûs BİNGÖL'e teşekkürlerimi arz ederim. Arapça tercümelerde bana yardımcı olan Doç. Dr. Süleyman ÇALDAK'a şükran borçluyum. Ayrıca teknik konularda yardımlarını esirgemeyen Abbas İNANÇ'a, tezi dil ve imla bakımından inceleyen Hasan ÇALDAK ve Mustafa ÇALDAK'a da teşekkürü borç bilirim.

KISALTMALAR

Age.	: Adı geçen eser
Agm.	: Adı geçen makale
AKDTYK	: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
AÜDTCFD	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİBY	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
EÜY	: Erciyes Üniversitesi Yayınları
EYAKKGSY	: Evrensel Yüksek Adalet Kurumu Kurucu Genel Sekreterliği Yayınları
h.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
İÜEFY	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
Neşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
trsz.	: Tarihsiz
TTKY	: Türk Tarihi Kurumu Yayınları
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
vs.	: ve saire

GİRİŞ

Düşünceleri, onlar arasındaki münasebet ve düzeni tayin eden kanun ve prensiplerin bilgisi diye tanımlayabileceğimiz mantık¹; ilk defa Aristoteles tarafından M.Ö. IV. asırda derli toplu bir disiplin olarak ortaya konmuştur. Genel olarak insan, tarih boyunca, gerçeği elde etmek gibi bir gaye ile varolagelmıştır. Bundan dolayı, mantıklı düşünme de insanlık tarihi kadar eskidir.

Varolduğu andan itibaren her zaman ve her yerde insan zihninin işleyişi hep aynı prensiplere dayandığı, dolayısıyla mantıklı düşünme tarzı insanın varlığıyla eş zamanlı olarak ortaya çıktığı göz önüne alınırsa, tarihi seyri içerisinde hemen her uygarlığın kendine özgü bir mantığının olduğu görülür. Bu, toplumun bütün kurumlarını birbirine bağlayan bir düzenleyicinin varolduğu anlamına gelmektedir.²

Ahlâkın, insanı vicdan rahatlığına ulaştıracak kuralları olduğu gibi, mantığın da aklı hakikate ulaştıracak kuralları vardır. Bu kuralları Aristoteles, Organon adlı mantık külliyatında delil ve ispat ilmi diye tanımlar. Gerçi mantık ilmi kurulmadan önce de doğru ve mantıklı düşünme vardı. İnsan, gramer bilmeden konuşmayı bildiği gibi mantık ilmini bilmeden de mantıklı ve doğru düşünebilir. Fakat, Aristoteles'ten önce, doğru düşünmenin herkes tarafından kabul edilen genel kuralları yoktu. Eski Yunan'da Sokrat ve Sofistler (Sokrat'tan evvelki filozoflar), ispat yerine münakaşa ve ikna sanatını kullanırlardı.³

Mantıkçılar, düşünme yeteneğini doğuran kuvvete **nutuk** adını verirler ve insanı tanımlarken sadece bunu kastederek “ *İnsan hayvan-ı natıktır: İnsan, düşünen, bir canlıdır*” derler. Onlara göre nutuk, “sayesinde konuşmanın gerçekleştiği insanî yeti ile sesle ibraz edilen konuşma arasında ortak olan bir terimdir.”⁴

¹ Abdulkuddûs Bingöl, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, MEB yay. İstanbul, 1993, s. VII

² Abdulkuddûs Bingöl, “Türklerde Mantık”, Türk Düşünce Tarihi, (Haz. H. Gazi Topdemir), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara, 2001, s. 73

³ Nurettin Topçu, Mantık, İstanbul, 2001, s. 11

⁴ Ebu Hamid Gazâlî, el-Mearifu'l-Aklyyye, (Çev. Ahmet K. Cihan), İstanbul, 2002, s. 26

İbn Hazm Endülüsî ise, mantık kelimesini, *nutk*; nutuk (kelam) anlamında değil, eşyayı tefrik etme ve bilimler, zenaatlar, ticari teşebbüsler ve işlerin tedbiri hakkında düşünme, anlamında alır.⁵

Aristoteles ile başlayıp, zamanla gelişen ve önemi artarak günümüze ulaşan mantık ilmi, İslâm kültür dünyasında da etkisini göstermiştir.

Çeşitli kültür çevrelerinin birbirlerini tanımalarında, kültürlerin zenginleşip gelişmesinde, çeviri faaliyetleri önemli rol oynamıştır. Mantık çalışmaları, İslâm kültür dünyasında VIII. asırda yapılan çevirilerle başlamıştır. Bu çalışmalar sonucunda, İslâm kültür dünyasında değerli, özgün eserler ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, tercüme devrini yaşamış olması bir kültür çevresi için en büyük şanslardan biridir.⁶

Mantık tercümelerinin, Abbasi'lerden Ebu Cafer el-Mansur'un hilafeti döneminde başladığı bilinmektedir. Tercümelerin bu döneme rastlamasının en önemli faktörlerinden biri, bu devirde devletin tebaası olarak yaşayan, farklı dinlere ait bilginlerin, Müslümanlarla münakaşaları sırasında Mantık'ı kullanmalarındır.⁷

Tercümelerle başlayan Aristoteles mantığına karşı ilgi artmış, Aristoteles'in mantık kitapları defalarca tefsir ve şerh edilmiştir. Tercüme devrini müteakip diğer sahalarda olduğu gibi mantık sahasında da bir çok eser telif edilmiştir. El-Kindi, Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd, Râzi, Seyyid Şerîf vb. düşünürler, Mantık'ı, ilmî tartışmaların başlangıcı, sistemlerinin temeli saymışlardır.⁸

Mantık ilminin İslâm dünyasına geçişi, bazı ilimlerle temasıyla olmuştur. Buna en yakın olanı ise tıp ilmiydi. Çünkü mantık, tıbbî araştırmaların öğretim metodunun ayrılmaz bir unsurudur. İskenderiye okulunda, Galinos'un tavsiye ettiği aynı metotla mantık başta yer alıyordu. Galinos, tıp kitaplarının iyi bir şekilde anlaşılması için matematik ve mantık öğretimini ön şart koşmuştur. Daha sonraları Nesturi akademilerinin eğitim programlarındaki astronomi, tıp ve ilahiyatla ilgili branşlarda ihtisas için mantık, öğretimin çeşitli dalları arasında ortak köprü özelliğiyle önemli bir rol oynamıştır.⁹

⁵ İbn Hazm Endülüsî, et-Takrib li haddi'l-Mantık ve'l-Medhali İleyh, (Neşr. İhsan Abbas), Beyrut, Tarihsiz, s. 33

⁶ Mübahat Türker-Küyel, Fârâbî'nin Bazı Mantık Kitapları, AKDITYK Yay., S. 31, Ankara, 1990, s. V

⁷ Muhammed El-Behiy, İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü, (Çev. S. Hizmetli), Ankara, 1992, s. 181-182

⁸ H. Ragıp Atademir, İsağojî Tercümesi, Konya, 1948, s. 15

⁹ Ahmet Kayacık, Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi, İslâmiyat II, S. 4, Ankara, 1999, s. 111

Müslümanlar, Emevî devletinin son dönemlerinden itibaren, diğer din mensuplarının kendileriyle tartışanların delillerini, metotlarını ve tartışma yöntemlerini görmüşler. Bu konuda, hasımlarının yoluna ve metoduna bağlanmanın gerekli olduğuna inanmışlar, onları susturmak veya inandırmak için öncelikle onların metotlarını kullanmanın kaçınılmaz olduğunu anlamışlar. Bütün bunlara rağmen o dönemde mantık kitaplarının tercüme edilmesinin asıl sebebi, Halife Mansur'un kişiliği ve onun ilim ve din sevgisidir.¹⁰

Mantık, uzun zaman doktorların eğitiminde birinci derecede rol oynamıştır. Bunun bir sebebi de, Aristoteles'in ve mantık yorumcularının tıpla ilgilenen kişiler olmalarıdır. Zira, Razî, İbn Meymun, Kindî ve mantıkta üstad olan İbn Sina'nın¹¹ da aralarında bulunduğu çoğu mantıkçı, mantık şarih ve tefsircilerinin, tıp öğreten ya da tıpla uğraşan kişiler olduğunu görmekteyiz.¹²

Mantık, M.Ö. IV. yy.da Aristoteles tarafından sistemleştirilmiştir. Daha sonra Roma imparatorluğunun geniş sınırları içerisinde, çeşitli felsefe mekteplerinin süzgecinden geçerek, özellikle de İskenderiye ve bugünkü Suriye ve Anadolu şehirlerinde asırlarca mantık şerh ve tercüme yapılarak geliştirilmiştir. Bunun için Müslümanlar, fethettikleri Suriye'de Aristoteles'in diğer fikirleri yanında, mantığının da oldukça inkişaf etmiş bir şekliyle karşılaşmışlardır. Böylece VII. yy.'dan itibaren sistemli bir şekilde sürdürülen tercüme faaliyetleri, bu kültür mirasını İslâm dünyasına taşımış, bunun sonucunda Aristoteles mantığı da İslâm kültür dünyasına girmiştir.¹³

İslâm dünyasında tercüme faaliyetlerini takip eden ilk felsefî hareket, el-Kindi'nin başlattığı felsefe ve kelamı mezcetme çalışmalarındaki İslâm Meşşai okulunun kurulmasını sağlayan harekettir. Bunu da Fârâbî'nin çalışmaları takip etmiştir. Gerek el-Kindi gerekse Fârâbî'nin yaptığı mantık çalışmalarına, İslâmî ilimlerle meşgul olan bazı çevrelerde, yabancı bir kültüre ait çalışmalar olarak bakılmıştır. Bu durum Fârâbî'yi dinî konularda hüküm vermek için mantığın

¹⁰ El-Behiy, Age., s. 183

¹¹ Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, Ankara, 2002, s. 11

¹² Nicholas Rescher, The Development of Arabic Logic, (Çev. Muhammed Mehran; Tatavvuru'l-Mantıkî'l-Arabi), Kahire, 1985, s. 94

¹³ Abdulkuddûs Bingöl, "Türk Kültür Tarihinde Mantık Hareketleri", Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri, EÜ. Yay. Ayrı Basım, Kayseri, 1992, s. 11

kullanılmasının mümkün olduğunu göstermek gayesiyle hadislere dayanarak bir kitap yazmaya yöneltmiştir.¹⁴

İslâm mantıkçıları, Aristoteles'in altı kitabına, daha sonra yine kendisinin Retorik ve Poetik adlı eserleriyle, Porphyrios'un İsağoji'sinin de eklenmesiyle sayısı dokuzu bulan mantık kitaplarını aynen işlemişlerdir.¹⁵ Fakat, Farazi'nin, İsağoji'yi mantık kitapları içinde saymadığı şeklinde bir görüş de mevcuttur. Bundan dolayı mantık kitaplarının Fârâbî'ye göre sekiz kitaptan ibaret olduğunu ve İbn Rüş'ün de bunu takip ettiğini söyleyenler de vardır.¹⁶

Mantığa ilk muntazam şeklini veren İbn Sina, Porphyrios'un İsağoji'si dahil, Aristoteles'in bütün mantık eserlerini tetkik etmiş, *Kaside fi'l-Mantık* adlı eserini ve *Şifa*, *Necât*, *İşarât* isimli eserlerinin birer bahsini mantık konusundaki tetkiklere ayırmıştır.¹⁷

Mantık ilminin İslâm dünyasındaki bu gelişim sürecini, İbn Haldun şöyle ifade etmektedir: "Müteahhirinden bazı filozoflar mantıkla ilgili yazdıkları kitaplarda değişiklikler yaptılar. Terimleri değiştirerek, bazı şeyleri hazfedip, bazı şeyleri de eklediler. Meselâ; Beş Tümelî araştırmanın sonuçlarından ibaret olan tanım bahsini, Beş Tümele eklediler. Bu meseleleri kitabı'l-burhandan (II. Analitikler) buraya naklettiler. Makulat (Kategoriler) bahsini de terk ettiler. Önermenin döndürülmesi konusunu Kitabı'l-ibare'ye (peri-ermenias/önermeler) eklediler."¹⁸

Fârâbî ve İbn-i Sina mantık çalışmalarına, Aristoteles geleneğinde olduğu gibi, kategorileri işleyerek değil de, doğrudan mantık teriminin tanımını, mantığın önemini, dil ve gramerle olan ilişkisini, felsefeyle olan ilgisini ve beş tümel kavramını ele alarak başladılar. Ayrıca tanım konusunu burhan bahsinden çıkartarak beş tümel bölümüyle birlikte işleyip imkansızlık ve zorunluluk gibi kavramlara da ağırlık verdiler.¹⁹

Milattan önce IV. yy'dan, milattan sonra X. yy'a kadar, yani Türk filozofu Fârâbî'ye kadar Grek şarihleri, Süryaniler ve nihayet ilk Müslüman mütefekkirleri

¹⁴ Tahir Yaren, İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara, 1982

¹⁵ Necati Öner, Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, AÜİF yay., Ankara, 1958, S. 5, s. 104-105

¹⁶ Mübahat Türker-Küyel, Fârâbî'nin Şeraitü'l-Yakini; AKDITYK Yay., S. 32, Ankara, 1990, s. 7

¹⁷ Hilmi Ziya Ülken, Mantık Tarihi, İstanbul, 1942, s. 31.

¹⁸ İbn-i Haldun, Mukaddime, C. 2, İstanbul, 1991, s. 1161.

¹⁹ İbrahim Emiroğlu, Ana Konularıyla Klasik Mantık, İstanbul, 1999, s. 49

tarafından on dört asır boyunca birçok defalar şerh, tefsir ve tercüme edilen bu mantık, neticede Fârâbî elinde inkişaf etmiş yeni bir şekle girmiştir. Bu mantık, bir taraftan henüz tam sistemini bulamamışken, bütün kısımlarıyla müstakil olarak, hatta bazen de Aristoteles'ten birçok noktada ayrılmak suretiyle Fârâbî tarafından bütün şümülü ile incelenmiştir. İbnu'l-Mukaffa, el-Kindi ve diğer mantıkçıların müphem bıraktıkları, yahut halledemedikleri mantık meseleleri, Fârâbî tarafından hiçbir noktası muğlak kalmayacak bir şekilde halledilmiştir. Esasen bazı araştırmacılar tarafından da belirtildiği gibi; mantık, İslâm filozoflarının elinde, Aristoteles'ten tamamen müstakil, hatta özgün olarak en esaslı bir şekilde anlaşılır hale gelmiştir.²⁰

İslâm dünyasına giren mantık ilmi, Müslüman filozofların çalışmalarıyla batıdan alınan şeklinden daha farklı bir boyut kazanarak ilerleme kaydetti. Böylece İslâm mantığı, dokuzuncu yüzyıldan, on birinci yüzyılın sonlarına kadar en yüksek dönemini yaşadı.²¹

Bazılarının zanettiğinin aksine, yaptığı iş asla basit bir nakilcilik olmayan Fârâbî'nin mantık bibliyografyası incelendiğinde şu görülecektir: O, kendi devrinde bu ilmin tamamını teşkil eden dokuz kitap hakkında bir çok şerh ve yorumlar ortaya koyduğu gibi, bu konularda özgün eserler de meydana getirmiştir. Böylece Fârâbî, İslâm mantık tarihinde mantığı dokuz bölüm halinde inceleyen ilk filozof kabul edilir. Gerçi Fârâbî, İhsau'l-Ulum'unda, mantığın bölümlerinin zaruri olarak sekiz olduğunu ve her bir bölümün bir kitapta bulunduğunu, kaydeder ve "Kategoriler"i ise birinci kitap olarak kabul eder. Ancak Risaletü Cemi'i'l-Mantıkîyyeti's-Semaniye'sinde ve diğer bazı eserlerinde, kavram konusunun anlaşılmasında faydalı olacağını düşünerek bu sekiz kitabın başına bir giriş olarak İsguci kitabını koyar. Bu nedenle Fârâbî'nin, mantığı dokuz bölüm (kitap) olarak incelediği kanaati yaygındır. Nitekim İbn Haldun da aynı görüştedir.²²

Fârâbî, kendinden önceki şarihlerin kitaplarını nazara alarak, üzerinde uğraş verdiği Organon'un bütün kısımlarının özetini, tefsir ve şerhlerini yapmakla kalmamış, aynı zamanda diğer mantıkçıların ihmal ettiği mantığın birçok meselesini halletmekle bir çok eksikliği de gidermiştir.²³

²⁰ Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi, İstanbul, 1969, s. 69.

²¹ Ülken, Mantık Tarihi, s.116

²² Bingöl, Age., s. 13

²³ Kadı Said, Tabakatu'l-Ümem, Kahire, Trhsz., s. 57

İslâm dünyasında mantığın bundan sonraki tarihi seyri şu şekildedir:

“XI. Yüzyılın ilk ve büyük mantıkçısı ise Ebû Ali İbn Sînâ (980-1037 M) dır. İbn Sînâ, İslâm dünyasında tüm mantıkçıların üstünde bir şöhrete sahiptir. Mantığa dair yazmış olduğu birçok risalelerinden başka “Şifa” adlı kitabının ilk bölümünde de bu konuyu tafsilatıyla ele alır. Fârâbî gibi başta İsağoji olmak üzere, Organon'un altı kitabını ve daha sonra Retorika ve Poetika kitaplarıyla mantığı yine dokuz bölümde incelemiştir.

İbn Sînâ, mantığı, bir alet-i kanuniyye olarak kabul eder. O'na göre zihin bir bilgiyi elde ederken iki merhaleden geçer: Biz şeyleri ya tasavvur eder veya da tasdik ederiz. Bu suretle mantık da “*tasavvurat*” ve “*tasdikat*” diye ikiye ayrılır.

Daha önce Fârâbî'nin eserlerinde de yer alan bu ayırım esas alınarak, bundan sonra İslâm kültür dünyasında yazılan mantık kitapları Tasavvurat ve Tasdikat diye iki bölümde incelenmiştir. Birinci bölümde Kavram (elfaz) ve Tanım (tarif); ikinci bölümde ise Önergeler (kaziyyeler), Kıyas ve İspat şekilleri söz konusu edilmiştir.

Mantık anlayışında tamamen Aristocu olan İbn-i Sînâ'dan sonra gelen İslâm mantıkçıları, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğini izlemişlerdir. Mantık sahasında verilen eserler ise ya öncekilerin şerhi, ya da pedagojik gayeler için kaleme alınan kitaplardır. Bununla beraber bu kitaplarda da çeşitli mantık konularına bazen yeni şeyler de ilave edilmiştir. Zarnuci'nin (1202 M) Mantık kitabı, Havinci (1283 M) 'nin Metalia'l-Envar'ı, Katıbî'nin Şemsiyye adlı eserleri hep İbn-i Sînâ mantığına dayanan eserlerdir.

XII. Yüzyılda Endülüs'te yetişen büyük İslâm filozofu İbn Rüşd (1126-1198 M) saf Aristoculuğu temsil eder. Yine bu yüzyılın büyük alimi Fahrettin Razi (öl. 1209 M) ise Yunan mantığını İslâm dünyasında artık klişe haline getirmiştir. Razi'nin Kitab al-Mubeyyin fi'l-Mantık adlı eseri önemlidir.

XIII. Yüzyılda İslâm aleminde tanınmış mantıkçılar yetişmiştir. Bunlar arasında Sirac ü'd-Din Urnevi (1198-1289) 'nin Beyan al-Hakk, Kitab al-Menahic ve Metaliü'l-Envar Fi'l -Mantık adlı eserleri zikre değer. Özellikle bu eserlerden sonuncusu çok meşhur olup Kutbu'd-din Razi al-Tahtani (öl: 1364) bu kitabı Levami al-Esrar adıyla şerhetmiştir.”²⁴

²⁴ Abdülkuddûs Bingöl, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, MEB yay., İstanbul, 1993, s. 12.

Aristoteles mantığına dayalı olmakla birlikte, daha tanımından başlayarak, onun konularını tertip edip, formel ve ontolojik karakteri üzerine yapılan tartışmalar sonucunda; “tanım”, “modal önermeler”, “kıyas” ve “beş sanat” hakkında ortaya konulan farklı mülahazalarla, genel mantık tarihi içerisinde önemli bir ekol oluşturan Fârâbî ve İbn Sina mantığı, yalnız felsefecilerin uğraştığı bir alan olarak kalmamış, dinî ilimlere ait metodolojilerde de önemli rol oynamıştır.²⁵

İlk dönem eserlerde gördüğümüz mantık konularının dokuz kitap veya dokuz bölüm halinde ele alınıp incelenmesine rağmen, daha sonraki dönemlerde bu konular, pedagojik amaç güdülerek “tasavvurat” ve “tasdikât” şeklinde farklı bir tasnife tabi tutulmuştur.

Genel olarak, “sözlerin araştırılması” ve “delalet”, mantığın diğer konularına adeta bir giriş gibi düşünülmüş, mantık kitaplarının başına konulmuştur. “Tasavvurat’ın ilkeleri” olarak “beş tümel”, maksadı (amacı) olarak da “tanım” ve hemen ardından Kıyas veya Burhan gelmektedir. “Kıyas teorisi”ni adeta bütünleyen “beş sanat”, en sona bırakılmakta ve böylece klasik mantığın dokuz bölümü farklı bir tertiple tamamlanmaktadır.²⁶

Böylece İslâm mantıkçıları, Aristoteles’çi geleneğin üç bölümde incelediği mantığın konularını, “tasavvurat” ve “tasdikât” diye iki bölüm halinde incelemiştir. Kavramlar bölümünü karşılayan “tasavvurat” kısmından sonra, “hüküm” ve “önerme”ler bölümü ile, çoğunlukla kıyasla dile getirilen akıl yürütme teorisini karşılayan “tasdikât” kısmı yer alır.²⁷

İslâm kültür dünyasında yer yer mantık aleyhtarlığının da yapıldığı görülmektedir. İbn Salah (643/1245), Nevevî (676/1277), İbn Teymiyye (728/1326), İbn Kayyim el-Cevzî (751/1350) ve Celaleddin es-Suyutî (911/1505) gibi bilginler, onun Müslümanın işine yaramayacağı, Peygamber ve ashabı tarafından kullanılmadığı, ilimleri buna dayandırmanın zorunlu olmadığı, düşünceyi yanlışla düşmekten korumayı amaçladığını söylemesine rağmen bu iddiasını gerçekleştirmediği vb. gerekçelerle Aristoteles mantığına cephe almışlar, hatta onunla iştiğal etmeyi haram saymışlardır. Öyle zamanlar olmuş ki “kim mantıkla

²⁵ Bingöl, Türklerde Mantık, s. 83.

²⁶ Bingöl, Age., s. 84.

²⁷ M.Naci Bolay, İbn-i Sina Mantığında Önermeler (Aristoteles ve Fârâbî, İbn-i Hazm ve Gazâlî ile Karşılaştırmalı), MEB yay. İstanbul, 1994, s.11

uğraşırsa zındık olur” sözü darb-ı mesel olarak hafızalarda yer etmiştir.²⁸ Hatta mantık ilminin küfre götüren, zındıklığa sebebiyet veren bir ilim olduğu bile iddia edilmiştir.²⁹

Hıristiyan olan çoğu mütercimler, mantığı tercüme etmiş; el-Kindî, Fârâbî ve İbn Sina gibi Müslüman filozoflar bu tercümeleri daha düzenli şekle koymuş; ancak başta hadis ve kelamcılar olmak üzere çoğu din alimleri, mantığa karşı çıkmışlardır. Hatta Mutezile ve Şîî gibi Sünni olmayan mezhepler de mantığı reddetmişlerdir.

İslâm bilginleri, uğraştıkları alanların ihtiyaç duyduğu yöntemi, o alana uygun olarak belirlediklerinden mantığa ihtiyaç duymadıklarını söylüyorlardı. Yine de mantık ilminin uğraştığı metodun kurallarını ortaya koymaya çalışıyorlardı. Bu maksatla fıkıh, hadis ve tefsir usûllerine dair eserler yazmışlardır. Gazâlî’den önce kelamcıların ortaya attıkları in’ikas-ı edille (batıl delillere dayandırılan görüşün de batıl olması), ve İbn Hazm’ın el-Fisal adlı eserinin giriş kısmında bahis konusu ettiği esaslar, bu maksatla ortaya konulmuştur. Din bilginleri, bu tür çalışmalarla, mantığı kullanmadıklarından hem bu konuda meydana gelen boşluğu dolduruyor, hem de kendi sahalarında ihtiyaç duydukları metodu belirliyorlardı. Buna rağmen hem felsefenin, hem de mantığın az çok tesirinde kalmaktan kurtulamıyorlardı. Fakat bütün bu kaygılar Gazâlî’ye kadar devam etmiştir.³⁰

Mantığın reddedilip, ona karşı konulması konusunda Ali Sedad şöyle demektedir: “Bazı İslâm bilginlerinin mantığı kabul edip etmeme konusundaki tartışmaları, mantık kaideleri üzerine değil, her birinin kendi konularına has yazılan mantık kitaplarına yöneliktir.”³¹

Mantıkçılar ile İslâm usûlcüleri özellikle de Kelamcılar arasında bir çok tartışma yaşanmıştır. Hatta bazen bu, devlet büyükleri önünde cereyan etmiştir. Ebu Bîşr Matta ile Ebu Said el-Sifari arasındaki tartışma, buna örnek gösterilebilir.³²

Ayrıca, İslâm dünyasında mantık ilmine karşı çıkılmasının önemli bir kaç sebebi de şudur: Özellikle, İslâm düşüncesini yabancı etkilerden koruma hassasiyeti; hissi gerekçelerle yani, aklî, tarihî, ilmî gerçeklere uygun olmayarak dogmatik

²⁸ Öner, Agm., s. 107

²⁹ İbn Hazm, Age., s. 6

³⁰ Süleyman Uludağ, “İbn-i Teymiyye’de Mantık Meselesi”, İslâmî Araştırmalar, S. 4, Ankara, 1987, s. 41

³¹ Ali Sedad, Mizanu’l-Ukul fi’l-Mantık ve’l-Usûl, İstanbul, 1303, s. 5

³² Oliver Leaman. Ortaçağ Felsefesine Giriş, (Çev. Turan Koç), İstanbul, 2000, s. 31-32

düşünme; önyargılı bakma; karşı tarafı küçük görme temayülü ve mantığın kuru olduğu, düşünceyi kısırlaştırdığı, zevk yolunu tıkadığı gibi sebepler.

Bütün bu tarihi seyri içerisinde, Aristoteles mantığı karşısında İslâm bilginleri üç kategoride ele alınabilir:

1. Aristoteles mantığını aynen alıp şerh edenler: İbn-i Rüşd.
2. Aristoteles mantığını alıp kültüre, dile ve din ilimlerine adapte edenler: Fârâbî, İbn Sina, İbn Hazm (454/1064), Gazâlî ve İbn Haldun.
3. Aristoteles mantığına muhalefet edip onu reddedenler: İbn Teymiyye, Suyuti.³³

Sonuç olarak Mantık ilmi, tercüme faaliyetleriyle İslâm dünyasına girmiş, Fârâbî ve İbn Sina'nın elinde en olgun şeklini bulmuş, mantığın terimleri Arapçalaştırılmış, İslâmî kavramlar kullanılmış, kültür yapısına uygun şekilde İslâm Mantığı diyebileceğimiz bir bilim ortaya çıkmıştır ve Aristoteles mantığına bağlı kalınarak bir mantık geleneği oluşturulmuştur.

³³ Emiroğlu, Age., s. 50

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜNYASINDA MANTIĞIN KONUMU VE BU KONUDA ÇIKAN TARTIŞMALAR

1.1. Mantığa Yöneltilen Eleştiriler ve İbn Teymiyye

İslâm dünyasında mantığa karşı en sert tepkileri ortaya koyanların başında İbn Teymiyye gelmektedir. Bu konuda, er-Reddiyye ale'l-Mantıkiyyin ve Nakzu'l-Mantık adında müstakil iki eser telif etmiştir. Ali Sami en-Neşşar, İbn Teymiyye'nin mantığa karşı aşırı tepkisini anlatırken, şöyle dediğini nakletmektedir: “Mantık ilmini tesis eden kişi (Aristoteles), Yunanlı biridir. O dönemde Yunanlılar, ateşe tapan, yıldızlara ibadet eden, Allah'ı tanımayan bir millettir. Putları ilah kabul eden kafir bir topluluk idi. Dolayısıyla, O (Aristoteles) böylesi bir toplumda yetiştiği için ortaya koyduğu mantığı da haram olur”.³⁴

Katip Çelebi ise, İbn Teymiyye'nin Halife Me'mun hakkında şöyle dediğini kaydetmektedir: “ Me'mun'un, İslâm alemine soktuğu şeyden (mantık) dolayı, Allah'ın O'ndan haberdar olmadığını ve onu cezalandırmayacağını zannetmem.”³⁵

İbn Teymiyye'nin mantıkla ilgili genel eleştirileri şöyledir:

Mantığın kurucusu Aristoteles'dir. Bu bilim dalı kurulmadan önce yetişmiş olan pek çok bilgin, mantığa ihtiyaç duymamış ve bu, kendileri için bir eksiklik de değildir. Mantığın ortaya çıkışından sonra da bir çok bilgin bu bilime itiraz etmiş ve bunu kabul etmemişlerdir. Şayet mantık iddia edildiği gibi gerçeğe ulaşmanın yegâne yolu olsaydı, bu kadar düşünür mantığa karşı çıkmazdı.

Mantık ilmi, İslâm dünyasına girdiğinde bir çok İslâm bilgini onu reddetmiştir.³⁶ O halde bu bilginler aklın yolunu mu inkar ediyor, yoksa akılsızca iş mi yapıyor?

Bununla birlikte bilginler, mantık sanatını tanımadan, bütün dinî ve edebî ilimleri kurdukları halde, bu ilimlerde herhangi bir eksiklik ortaya çıkmamıştır. Ayrıca mantık, bir ölçü ve kriter olduğundan, mantık kurallarına göre tartışan

³⁴ Celaleddin Suyuti, Sûnu'l-Mantuk ve'l-Kelam an fenni'l-Mantık ve'l-Kelam, (Tahkik: Ali Sami en-Neşşar), Kahire, 1947, s. 5

³⁵ Katip Çelebi, Keşfu'z-Zunun, Beyrut 1941, s. 1863

³⁶ İbn Teymiyye, Kitabu'r-Redd ala'l-Mantıkîyyîn , Pakistan, 1986, s. 14

insanlar arasında ihtilaf kalmaz deniliyor. Oysa mantık, İslâm muhitine girdikten sonra ihtilaflar ve anlaşmazlıklar daha çok baş göstermiştir.

İbn Teymiyye'nin bu eleştirileri mesnetsiz kalmaktadır. Çünkü, mantıkta, doğru öncüllerin ortaya konulmasıyla doğru neticeye ulaşılır. Haliyle öncüller farklı farklı olunca sonuçlar da farklı olur. Gazâlî'nin de söylediği gibi, mantık ilmi, doğru kullanıldığı ve kuralları çerçevesinde hareket edildiği zaman ihtilaf da kalkmış olur.

İbni Teymiyye'in üzerinde durduğu diğer bir konu da insanların faziletli olan sahabe ve tabiin, mantık ilmini bilmedikleri halde, bunun kendileri için bir eksiklik olmadığıdır. Aksine mantıkla uğraşan filozofların ilahiyat konusunda bir çok hata yapması, mantığın zihni koruyan bir alet olmadığı delilidir.³⁷ Çünkü bu ilimle meşgul olmak, din müntesibini dinî konularda çelişkiye düşürür ve hakikatı inkara ya da onunla inatlaşmaya götürür. Bunun üzerine dinî konularda mantığa dayalı açıklamalar kişiyi küfre ve zındıklığa sürükler.³⁸

Din alanında, mantıkî kıyasları içeren mantık ilmini kullanmak ve onunla meşgul olmak dinde sonradan ihdas edilmiş bir bidattir. Zaten o, İslâm dünyasında, sonradan ortaya çıkmış bir ilimdir. Erken dönem İslâm bilginleri de onunla meşgul olmamıştır. Ancak hicri II. asırda tercüme hareketleri esnasında ortaya çıkmış olan bir bilim dalıdır.³⁹ Dolayısıyla mantığın İslâm dünyasında gerekli olduğuna dair bir kabul mümkün değildir.

İbn Salah, İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşlerini şöyle yorumlamaktadır: Mantık, felsefeye giriştir, şerre giriş ise şerdir. Onun öğrenimi ve öğretimiyle meşguliyeti Allah helal kılmadı. Sahabe, tabiin, müçtehit imamlar, erken dönem Müslümanları, ümmetin ileri gelenleri ve diğerleri de onunla uğraşmayı uygun görmedi.

Dinî bilimler –Allah'a şükürler olsun-, mantık ilmine asla muhtaç değildir. Allah, bütün doğru zihinleri, özellikle de dinî ilimlerin teorik kısmında, mantıktan müstağni kıldı. Din ve din ilimleri hakkıyla tamamlandı. Din bilginleri de mantığa, felsefeye ve felsefecilere muhtaç olmadan hakikatler denizinde derin araştırmalar yaptılar.⁴⁰

³⁷ İbn Teymiyye, Age., s. 15, 26; Suyuti, Age., s. 202; Uludağ, Age., s. 44-45

³⁸ İbn Teymiyye, Age., s. 76

³⁹ Seyfuddin Âmidî, El-İhkam fî Usûli'l-Ahkam, Beyrut (Tarihsiz), C. 2, s. 14

⁴⁰ Osman Muhammed İdris, Usûl'ul-Fıkh ve'l-Mantiku'l-Aristoteles I, Britanya, 1995, s. 9

Arapça üslupların, ibarelerin ve terkiplerin kullanılması, Yunanlıların dili ve kültürüyle ortaya çıkmış olan mantık kıyaslarını kullanılmasından daha elverişlidir. Hatta daha ötesi, mantığı kullanmak çelişki, yanılma ve ayrılığı doğurur.⁴¹

Mantık hakkında bu şekilde görüşler ileri süren Bağdadî, Mantığa karşı çıkanların görüşlerini de şu şekilde özetlemiştir:

İmam Şafii: “İnsanlar, Arap dilini terk edip Aristoteles’in diline meylettiklerinde ancak hataya düşerler.” demektedir. Onun, ‘Arap dili’nden kastı, dil ile beraber ortaya çıkan mantık örgüsüdür. “Arap dili öyle bir dildir ki, Kur’an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye metinleri o dil ile gelmiştir.” İmam Şafii şöyle demek istiyor: İnsanlar ne zaman apaçık Arap dilini doğru dürüst kullanır, manalara delalet eden lafızların delalet yollarını bilir ve Arap dilinin sırlarını idrak ederlerse, işte o zaman bütün bunlar, onları mantıktan müstağni kılar.

Bağdadi, İbn Kuteybe’nin düşüncelerini ise şöyle özetlemektedir: Eğer (mantık ilminin) kurucusu (Aristoteles), din, fıkıh, feraiz ve nahvin inceliklerini duymuş olsaydı, (bunlar karşısında) dili tutulurdu; Peygamberin ve sahabenin sözlerini işitseydi Arap düşüncesi ve retoriği hakkında kesinlikle bilgi edinirdi.⁴²

Bağdadi, İmam Şatıbi’nin sözlerini ise şöyle özetler: Delili iki öncül üzerine bina ederiz. Onlardan birisi sebebi doğrulama/ bağlantıyı doğrulama (tahkiku’l-menat), diğeri de, kendisi üzerine hükmolunandır (mahkumu’n-aleyh). İki öncülden maksat, mantıkçıların tanımladıkları gibi, bilinen şekillerin konumu, ‘döndürme’, ‘çelişik’ vb şeyler değildir. Bu kavramlarla akıl yürütmek insanı kesin sonuca götürmez. Çünkü (öncüllerden sonuç çıkarmaktan) maksat, sonuca ulaştıran yolları, en yakın şekliyle, bulunduğu hal ve şartlarda geldiği konumu üzere kullanmaktır.⁴³

Dinî hükümlerin öncüllerinin tertibi esnasında mantıkî kıyasların kullanılıp kullanılmayacağı konusunda usûlcüler iki gruba ayrılırlar: Biri, dinî hükmün öncüllerin tertibinde mantıkî kıyasın kullanılmasını caiz gören, Ebu Hamid Gazâlî, Sadru Şer’îa, Sadettin Taftazani, Bennani ve el-Attar gibi şahıslardır. Diğeri ise, dinî hükmün öncüllerin tertibinde, mantıkî kıyasların kullanılmasını caiz görmeyen

⁴¹Bağdadi, Ebu Berekat, el-Muteberu fi’l-Hikmeti’l-Mantık ve’t-Tabiiyyeti ve’l-İlahiyyeti. Haydarabat, 1911, s. 251

⁴² İdris, Agm., s. 10; Bağdadi, Age., s. 253

⁴³ İsmail Abdulazizi, Dirasatu fi Tarihi Mantıkî’l-Arab, Kahire, 1992, s. 51; Bağdadi, Age., 254

Ebu'l-Velid'il-Baci, İbn Salah, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, el-Maziri ve Şatibi gibi şahsiyetlerdir.⁴⁴

İbn Teymiyye, mantıkçıların çoğunun, araştırma ve bilimsel çalışmalarında mantık biliminin kurallarına her zaman uymadığını iddia ederek şöyle der: Önde gelen mantıkçıların kendileri bile, bütün ilimlerde mantığın kanunlarına riayet etmeyip, bilakis uzun olması, faydasının olmaması, mantığın düşünceyi bozması veya herhangi ayırt edici bir özelliğinin olmaması nedeniyle ondan uzak dururlar.⁴⁵

Bağdadi'ye göre, İbn Teymiyye, mantıkla uğraşanların yanlışlık içinde olduklarını, -hatta Gazâlî'yi kastederek- sonradan bu ilimle uğraşmaktan vazgeçtiklerini iddia etmiştir. O, mantıkla meşgul olup onu kullananlardan çoğunun - onunla meşgul olan, çoğu kez ona güvenerek hükmeden, hatta onu öğrenmenin vacip olduğunu ve onu bilmeyenin ilmine güven olmayacağını söyleyenler- mantığın düşünceyi bozduğunu, hatadan ve sapkınlıktan korumadığını itiraf ettikten sonra, mantık ilminden vazgeçtiklerini ileri sürmüştür.

Bağdadi, İbn Teymiyye'nin, Gazâlî hakkındaki şu görüşleri kaydeder: Gazâlî, son kitaplarında, mantıkçıların yolunun geçersiz olduğunu, yakine ulaştırmadığını açıkladı. Kelamcılarının metodunu eleştirmesinden daha çok mantığı eleştirdi. Gazâlî, mantıkçıları yererek, onların yolunun, Mutezilenin yolundan daha büyük bozgunculuğa neden olduğunu ve yerilmeyi gerektiren küfür ve cehli içerdiğini açıklayarak, Buhari ve Müslim'le iştigal ederken (hadis ilmiyle) vefat etti.⁴⁶

İbn Teymiyye'nin iddiasının aksine, Gazâlî'nin, hayatının hiçbir döneminde mantığı reddetmediği, bilakis İslâm usûl ilimlerinde mantığı kullanmaya sebep olacak kadar da ileri gittiği bilinmektedir.

İbn Teymiyye ve mantık bilimine karşı çıkanlar, Gazâlî'nin, mantık için söylediği, “ilimlerin doğruluğunun ölçüsü”, “doğru bilginin mikyası” gibi tanımlamaları da tenkit ederek şöyle demişlerdir: Aristoteles ve ona uyanlar, zannettiler ki aruz, şiirin ölçüsü olduğu gibi mantık da ilimlerin ölçüsüdür. Oysa İslâm araştırmacıları, bu ölçü ilminin geçersiz olduğunu, insanları saptırdığını ve akıllar için bozgunluğa sebep olduğunu, zihinlerin sağlamlığını iptal ettiğini ifade

⁴⁴ Akleyne El-Mekki, Menhacu Ebi Hamid el-Gazâlî fi'l-Mustasfa min ilmi Usûl. Dar'ul-Hadis Husniye, sayı: 7, 1989. s. 74

⁴⁵ İdris, Agm., s. 10

⁴⁶ İdris, Agm., s. 11, Bağdadi, s. 253

ettiler. Onun reddi ve tutarsızlıkları hakkında çokça telif eserler ve tasnifat meydana getirdiler. Çünkü Mantık, bir ilme girince ancak onu ifsat eder, konumunu mahveder ve kaidelerini karıştırır.⁴⁷

İbn Teymiyye'nin, mantığa getirdiği genel eleştirilerin yanı sıra, teknik ve ayrıntıyla ilgili eleştirileri de vardır. Bunu da 'tanım' konusuna ve 'kıyas' konusuna getirdiği eleştiriler şeklinde ele alabiliriz:

İbn Teymiyye, 'tanım'a üç noktadan itiraz ederek, onun yanlışlıklarını ortaya koyarken kendi delillerini ileri sürer.

1. Tanımın tasavvura ulaştırdığı görüşüne itiraz;
2. Tanımın kendisine, yani tanımın, ispat edilmemiş bir hüküm olduğu görüşünden hareketle getirdiği itirazı;
3. Tanımın unsurları ile ilgili itirazları. Yani mahiyetin dış alemde olup olmaması açısından getirdiği itiraz.

Öncelikle İbn Teymiyye, mantıkçıların, bilhassa Gazâlînin ismini de kaydederek, hakikatlerin tasavvuruna ancak tanımla ulaşmak mümkündür, iddialarını reddeder. Ona göre, tasavvur, aslında düşünmekle kazanılan bir şey değildir; çünkü apaçık ve basit şeylerin tanıma ihtiyacı yoktur. Teorik (nazari) olan ve basit olmayan (mürekkep) şeyler de tanımsız tasavvur edilebilir. Bütün sanatkarlar, sanatı, mantıkçıların söylediği gibi bir tanıma muhtaç olmadan öğrenmektedirler.⁴⁸

Diğer bilimlerle uğraşanların, 'cins ve ayırımla' yapılan tanımlara muhtaç olmadan sanatlarını elde ettiklerini söyleyen İbn Teymiyye'ye göre, mantıkçılarda 'hadd' diye isimlendirilen özsel tanımın fazla bir önemi yoktur. Bunların söz uzatmaktan başka bir işe yaradığı da söylenemez. Bu şekilde yapılan bir tanımdan önce o şey, aslında daha bilinebilir bir haldedir. Bu tanım, onu daha kapalı hale getirmektedir. Bir şeyi 'cinsi ve ayırım'ıyla tanımlamak hiçbir ilimde görülmemiştir: İnsanı "Konuşan canlı" şeklinde tanımlamak gibi.

Ama mantıkçılarda 'resm' diye anılan ve yüzeysel kabul edilen tanım, faydalı ve daha öğreticidir. İslâmî nasslarda bu tür tanımlar mevcuttur. Mesela, Hz.

⁴⁷ İdris, s. 11

⁴⁸ Uludağ, Age., s. 45

Peygamberin, gıybeti, “Din kardeşini, hoşuna gitmeyecek şekilde anmandır”, şarabı da “Aklı bulandıran bir şeydir” şeklinde tanımlaması gibi.⁴⁹

Ayrıca İbn Teymiyye, Gazâlî'nin, fayda açısından tanım, aynen isim gibidir, şeklindeki görüşünü de eleştirmektedir. Ona göre, tanımların faydası isimlerin faydasından daha zayıftır, çünkü tanım, bir şeyin bilinmesini benzeriyle ifade eder. İsmi ise, sadece kendi lafzı yeterlidir. Çünkü ismi bilen, onun neyi gösterdiğini de bilir.⁵⁰

İbn Teymiyye'nin kıyas konusundaki eleştirileri ise şöyledir:

İbn Teymiyye, Mantıkî kıyasın geçersiz olduğu konusunda şunları söylemektedir: Mantığın, erken dönem ve geç dönem bilginlerinden bu ilimle uğraşanların kendisini ikna etmediğini, onun münazara ve teoride geçersiz olduğunu, bu ilmin araştırma ve açıklamasında çok yetersizliklerin bulunduğunu görürsün. Bu sanatın (mantık) uzmanlarından çoğu, onunla ilgili araştırmalarında sıkıntı ve çelişkiye düşmüşlerdir. Eğer onlardan bilimsel araştırmalarda bulunanlar, dinî ilimlerde bir sonuca ulaşmışlar ise, bu, mantık ilminin delillerinin ve maddesinin (mantıkî kıyas) doğruluğundan, onun zihin ile düşünceleri sağlıklı bir sonuca ulaştırdığından kaynaklanmamaktadır.”⁵¹

İbn Teymiyye, kıyas yerine daha çok tecrübî yöntemi tercih etmektedir. Kıyas olarak ortaya konan birçok konunun tecrübe ile zaten bilindiğini söylemektedir. O, bu şekildeki düşüncesini de temellendirmek için şu örneği vermektedir: “Her ateş yakıcıdır” önermesi, tümel bir önermedir. Ateşin yakıcılığı hakkında kurulabilecek kıyas ise, şöyledir:

Her ateş yakıcıdır,

Bu da ateştir,

O halde bu da yakıcıdır.

İbn Teymiyye bu kıyasa, ‘ateşin yakıcı olduğu tecrübe sabittir, bu tür bir bilginin tekrar kıyas ile elde edilmesine gerek yoktur’ şeklinde eleştiri getirmektedir.⁵²

⁴⁹ İbn Teymiyye, Age., s.32 vd.

⁵⁰ Kazım Sarıkavak, Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran, Ankara, 1997, s. 54

⁵¹ İdris, Agm., s. 13; Bağdadi, Age., s. 253

⁵² Mehmet Vural, Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, Ankara, 2004, s. 58

Ona göre, düşünceye kıyas yolu ile yön vermek ve onunla hareket etmek doğru değildir. Çünkü, orta terim yardımıyla sonuç elde etmek, herkes için lüzumlu olmayabilir. Zira, insanların kavrayışları birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bazı insanlar orta terime ihtiyaç duymadan da sonuca ulaşabilir, onu kavrayabilir. Bazı insanların duyular yoluyla, tecrübe veya tevatür yolu ile elde ettiği hükümlere, diğer bazı insanlar, akıl yürütme yolu ile ulaşabilir.

Aynı şekilde İbn Teymiyye, burhan için tümel olumlu önermenin şart koşulmasına karşı çıkmakta ve bir önermenin tümel olduğunu bilmenin her zaman mümkün olmadığını da söylemektedir. Tümel önermelerin doğruluğu bedihî değil de nazarî ise, onların da ispat edilmesi lâzımdır. Bu da devir veya teselsülü gerektirir ki, her ikisi de bâtıldır. İbn Teymiyye kıyasın gereksizliği için vermiş olduğu bir örnekte, içkinin haram olduğunu bilmek için, *içki sarhoşluk vericidir*, öncülünün yeterli olduğunu söylemektedir.⁵³

Aristoteles mantığının temelini oluşturan kıyası eleştiren, özellikle kıyasla bir konuya delil getirmede iki öncül şartının gereksiz olduğunu belirten İbn Teymiyye,⁵⁴ bu konuda şöyle demektedir: “Mantıkçıların dediği şekilde, bir konuyu ispat ederken iki öncüle gerek yoktur. Çünkü, ‘bu haramdır’ denildiğinde, ‘delilin nedir?’ diye sorulunca, ‘çünkü o, sarhoş edicidir’ denilmesi yeterlidir.”⁵⁵

İbn Teymiyye’nin, mantıkî kıyasın temelinde temsilî kıyas (analoji) bulunduğu dair görüşü, kıyasın temelinde tümevarım bulunduğunu söyleyen mantıkçıların görüşüne uymamaktadır. Bu da onun mantıkçılarla olan anlaşmazlığının, temeldeki bir anlayış farkından kaynaklandığını göstermektedir.⁵⁶

Mantık biliminin tanım, tümeler, kıyas gibi konularına İbn Teymiyye’nin yaptığı eleştirilerin hemen hemen aynısını, Suyuti de “Sûnu’l-Mantuk ve’l-Kelam an fenni’l-Mantık ve’l-Kelam”⁵⁷ isimli eserinde yapmaktadır.⁵⁸

Ali Sedad, erken dönem ehli sünnet bilginlerinin itirazlarının aslında mantığa olmadığını, Organon ve buna dayanarak yazılan kitaplara olduğunu ifade ederek

⁵³ Vural, Age., s. 58

⁵⁴ Sarıkavak, Age., s. 56

⁵⁵ İbn Teymiyye, Red ale’l-Mantıkîyyin, s. 109

⁵⁶ Yaren, Age., s. 88

⁵⁷ Suyûti’nin bu eserini “Savnu’l-Mantık...” diye okuyanlar da vardır. Biz “Sûnu’l-Mantık” şeklinde okuduk.

⁵⁸ Suyuti, Age., s.202 vd.

şöyle demektedir: “Dinî ilimlerde ve kelim konularında, sonrakilerden (müteahhirin) ehl-i Sünnet bilginlerinin de dayandıkları esaslar, mantık ilkeleridir. Lakin burada dikkate değer bir nokta vardır: Öncekiler (mütekaddimin) mantığı reddettikleri için onların ilimlerinin, mantık kaidelerine muhalif olduğu zannedilmesin. Dinî bilgilerde ve kelimde, usûl kaideleri aslında mantığın ilkelerine dayanmaktadır. Onların asıl itirazları, Organon veya ona dayanılarak Arap filozoflar tarafından yazılan mantık kitaplarıdır. Zira bunlar, Meşşai felsefesine temel olmak için yazıldıklarından dolayı mantığı ilgilendirmeyen bazı şeyleri de içermektedir.⁵⁹

Bu kitaplardaki eleştiriler, ‘kategoriler’ ve ‘tümeller’ gibi mantığa dair konulara olmayıp, metafiziği ilgilendiren konulara olduğunu ileri süren Ali Sedad, mantığı metafiziğe karıştırmanın doğru olmayacağını kaydedip ehli sünnet bilginlerinin muhalefetine hak vermektedir. Onların, reddettikleri, mantık kaideleri değil belki herhangi bir mesleğe bağlı kalınarak yazılan mantık kitaplarıdır.⁶⁰

Fıkıhta, mezhep kurucusu imamların da –Ebu Hanife, Şafii, Ahmet İbn Hanbel-aklî olarak kullanılan ‘kıyas’a taraftar olup, onu kullandıkları halde,⁶¹ mantığa karşı tavır alanlar grubunda yer aldıkları bilinmektedir. Tavır almakla kalmamış, hatta mantık ve felsefenin batıl olduğunu ispat etmek için uğraşmışlardır.⁶²

Özetle belirtmek gerekirse, mantık, İslâm dünyasına girdikten sonra bir çok İslâm bilgini tarafından, bir çok yönden eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştiriler sebebiyle mantık konusunda bir çok eser telif edilmiş, eleştirilmesiyle birlikte İslâm dünyasında mantığın bazı kavramları da yerleşmiştir.

⁵⁹ Ali Sedad, Age., s. 3-4

⁶⁰ Öner, Agm., s. 107

⁶¹ Yaren, Age., s. 26

⁶² Ali Bulaç, İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi, İstanbul, 2000, s. 351

1.2. Mantığı Reddedenlere Karşı Görüşler: Gazâlî ve İbn Rüşd

Mantık ilmine karşı çıkanlara rağmen, İslâm kültür düşüncesinde mantık yine de hak ettiği ilgiyi görmüştür. Gazâlî ile birlikte, gerek bilim hayatının gerekse dinî yöntemin ve gerekse örgün eğitimin vazgeçilmezlerinden biri olmuştur. Öyle bir an gelmiştir ki, felsefeciler, kelimciler ve fıkıhçılar Aristotelesçi metodolojinin kullanılmasında ve onun değerini kabul etmekte mutabık kalmışlardır.⁶³

Gazâlî'den önce de, Aristoteles mantığı, İslâm düşüncesinde hakim olmakla birlikte, ilk defa Gazâlî, mantığı İslâmî ilimlerle uzlaştırmayı denemiştir. Bu konuda Makasıdu'l-Felasife, Miyaru'l-İlm, Mihakkü'n-Nazar, Kısatasu'l-Mustakim gibi eserlerinde düşüncelerini ortaya koymuş ve fıkıh konusunda telif ettiği el-Mustasfa eserinin girişini mantıkla yapmıştır. Hatta İslâm düşüncesinde felsefi ilimler dışındaki ilimlerde (kelam, fıkıh, tasavvuf) yöntem olarak mantığı kullanan ilk bilgin Gazâlîdir diyebiliriz.⁶⁴ Çünkü daha önce Cüveynî'nin de bu şekilde denemeleri olmuştur.

Gazâlî, İslâm bilginlerinin daha önceleri, Kitabu'n-nazar, Kitabu'l-cedel, Medariku'l-ukul adlarıyla mantık ilmini kullandığını, ancak cahillerin mantık ismini duyunca bunun kelimcilerin bilmediği, sadece filozofların bildiği bir disiplin olduğunu zannettiklerini söylemektedir. Halbuki mantık, yalnız filozoflara özgü değildir; mantığın ele aldığı konular, kelam ilminde Kitabu'n-nazar adıyla ele alınan konuların aynıdır.⁶⁵ El-Munkız adlı eserinde Gazâlî, “Bu, kelam alimlerinin ve mantıkçıların deliller hakkında söyledikleri şeyler nevindendir. Onlardan sadece, ibareler, ıstılahlar ve tali kısımlara verdikleri önem bakımından ayrılırlar.” demektedir.⁶⁶

Gazâlî öncesi kelimciler, kendine özgü bazı kıyas metotları geliştirmişlerdir. Fakat onların bu metotları, Aristoteles mantığına uymayan bir mantık anlayışı idi. Meselâ, Eşa'ri, kelam metodunu geliştiren Ebu Bekir el-Bakillani ve Ebu İshak İsfereyani'nin de kullandığı “*delilin fasit olduğu durumda medlülün de fasid ve geçersiz olması gerektiği*” şeklindeki “in'ikas-ı edille” delili kelimcilerin sıkça kullandıkları bir ilkeydi. Bu ilkeye binaen, mantıkçıların, kelimcilerin delillerini

⁶³ Öner, Agm., s. 108

⁶⁴ Ali Sami en-Neşşar, Menahicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm, Beyrut, 1984, s. 166

⁶⁵ Gazâlî, Tehafütü'l-Felasife, Kahire, 1987, s. 5

⁶⁶ Gazâlî, el-Munkızu mine'd-Dalâl, (Çev. A. Suphi Fırat), İstanbul, 1987, s.53

çürütmesiyle, kelamcılarda ispata çalıştıkları asıl dinî inanışların da çürüyeceği kanaati oluşmuştur. Böylece, mantıkî delillerin, kelamcılarının delillerini iptal durumu göz önüne alınarak, mantık bidat ve küfür sayılmıştır. Fakat daha sonra Gazâlî ve Fahreddin-i Razi, “*delilin butlanından medlülün de butlanı lazım gelmez ve mantığın, bazı delilleri bizzat çürütmesine rağmen, asıl dinî akideleri çürütmeyeceği*” tezini savunmalarıyla, mantık caiz görülmüştür. Gazâlî, Aristoteles mantığı ilkelerine uymayan benzeri akıl yürütmeleri reddetmiştir.⁶⁷

Gazâlî, mantığa karşı çıkanlarla mücadele ederken Aristoteles’in mantığını kullanır; çünkü ona göre düşüncenin kanunlarını mantık ortaya koymuştur ve bunları inkar etmek imkansızdır. Bunlar, matematiğin önermelerine benzerler. Gazâlî de delillerini çelişmezlik prensibine dayandırır ve Allah’ın fiillerinin de bu prensiple uyum halinde olduğunu ifade eder.⁶⁸

Gazâlî’nin mantığa bu şekilde yaklaşımından dolayı, sonraki kelamcılar da bunu takip ederek mantıkla ilgili kitaplar yazmışlardır. İbn Teymiyye, bunu “kelamın felsefi olarak ağırlık kazanması süreci Gazâlî ile başlamıştır” şeklinde ifade etmektedir.⁶⁹

Mantığın, mutlak manada gerekliliğini her fırsatta vurgulayan Gazâlî hakkında, Muhammed Ebu Zehra şöyle demektedir: “Gazâlî mantık ilmine hem metot hem de epistemolojik-bilgi nazariyesi açısından bakmaktadır. O’nun mantık anlayışı ontolojik olmaktan çok mantığın kesin bilgiyi ve bilimsel bilgiyi bize temin eden, zihnin doğru düşünmesini sağlayan bir ilim olduğu şeklindedir. Mantığın prensipleri ile elde edilen kesin bilgi, O’na göre ilmin ve aklın miyarı olduğu müddetçe akıl şaşırmasın ve ilim insanı saadete götürme imkanına kavuşur.”⁷⁰

Gazâlî, bu mizan ve kıstaslar anlaşılıp uygulandıktan sonra, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların kalkacağı ve kargaşanın biteceğini vurgulamaktadır. Anlayan herkes, bunların yakîne ulaştırılan yollar olduğunu kesinlikle kabul eder ve bunları kabul eden izan ve insaf sahibi olur, en zor meseleleri de halleder.⁷¹ Gazâlî,

⁶⁷ Necip Taylan, *Gazâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri, Bilgi-Mantık-İman*, İstanbul, 1994, s. 118

⁶⁸ T.J.de Boer., *İslâm’da Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), İstanbul 2001, s. 191

⁶⁹ Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, İstanbul, 1988, İslâmoğlu yay. s. 231

⁷⁰ Süleyman H. Bolay, *Aristoteles Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB yay. İstanbul, 1993, s. 28

⁷¹ Mehmet Vural, “Gazâlî Mantığının Özgünlüğü Meselesi”, *İslâm Felsefesinin Sorunları*, Elis Yay. Ankara, 2003, s. 218

bu mizan ve kıstaslar mevcut olduğu halde ihtilafların kalkmamasını da insanların onları dinlememesine bağlar.⁷²

Aynı zamanda kelamcıların tenkitlerine cevap verirken mantığı şu şekilde anlatır: “Bunlarda, dine ne menfi ve ne de müspet şekilde taalluk eden bir şey yoktur. Bilakis bu ilim, delillerin, kıyasların, burhanla ilgili öncül şartlarının ve şekil özelliklerinin, doğru tanımların şartlarını ve tertip ediliş yollarını inceler. İlim ya tasavvur –ki buna giden yol tanımdır- yahut tasdiktir –buna giden yol da-burhandır.”⁷³

Mantığın din açısından reddedilmesinin tutarsızlığını izah ederken şu örneği verir: “Meselâ onlara göre (Mantıkçılar), ‘her a, b ise, bazı b’nin a olması lazımdır’ sözlerine bakılabilir. Yani her insanın canlı olduğu sabit olursa, canlıların bazılarının insan olması lazım gelir. Bunu şöyle ifade ederler: ‘tümel olumlunun düz döndürmesi, tikel olumludur’. Bu sözlerden hangisi dinin mühim meseleleriyle ilgilidir ki reddedilsin ve inkar olunsun?”⁷⁴

Gazâlî, mantığın önemini bir çok eserinde olduğu gibi, Mi’yarü’l-İlm adlı eserinde de şöyle belirtmektedir: Şiire göre ölçü, metne göre dilbilgisi ne ise; aklî delillere göre mantık da odur. Zira, şiirin ölçüsüz olanı ölçülü olanından ancak şiir vezinleri ile, metnin doğru olanı hatalı olanından dilbilgisi yoluyla ayrıldığı gibi, akıl yürütmelerin doğru olanı yanlış olanından ancak bu mantık ölçüleri ile ayrılır.⁷⁵

Böylece Gazâlî, Aristoteles’in formel mantığına İslâm aleminde meşruiyet kazandırmış, kendi döneminden başlayarak yakın zamanlara kadar medreselerde okunmasını sağlamıştır. Öyle ki onun gayretiyle mantık, İslâm ilimlerinin sanki ayrılmaz parçası haline gelmiştir.⁷⁶

Gazâlî, mantığı İslâmî usûl ilimlerine, özellikle fıkıh usûlüne temel kabul etmiş, el-Mustasfa adlı eseri bir fıkıh usûlü kitabı olduğu halde onun baş tarafına gerek Mi’yârü’l-İlm ve gerekse Mihakkü’n-Nazar gibi mantık kitaplarında kullandığı mantık bilgilerini koymuş, adeta mantığı fıkıha temel saymıştır.⁷⁷ Çünkü Gazâlî’ye

⁷² Gazâlî, El-Munkızu mine’ d-Dalâl, s. 66

⁷³ Gazâlî, el-Munkızu mine’ d-Dalâl, s. 53

⁷⁴ Gazâlî, Age., 53

⁷⁵ Gazâlî, Mi’yârü’l-İlm, (Neşr: Süleyman Dünya), Kahire, 1961, s. 59-60

⁷⁶ Süleyman Uludağ, “Bir Düşünür Olarak Gazâlî”, İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, 2000, s. 251

⁷⁷ Mehmet Ayman, Gazâlî’de Bilgi Sistemi ve Şüphe, İstanbul, 1997, s. 55

göre, fikhî konularda nazar, aklî konularındakinden çok farklı değil, aralarında sadece şekil bakımından bir farklılık olabilir. Bundan dolayı mantık, aklî olsun fikhî olsun nazarî ilimlerin hepsinde gereklidir.⁷⁸ Bu görüşleriyle Gazâlî, mantığı İslâm bilimleri içinde kabul edip kullanmaya başlamıştır. Zaten daha sonra da bir çok İslâm ilmi içinde tamamen kullanmıştır.

Gazâlî'ye göre, mantık kesin bilgiyi kesin olmayandan ayıran bir kanunlar bütünüdür. Bunun için de en büyük faydası bilgisizlikten bilgiyi, cehlden ilmi tefrik etmektir.⁷⁹

Gazâlî, mantığı İslâm usûl ilimlerine sokacak kadar savunup kullanmakla birlikte, mantıkta bazı değişiklikler de yapmıştır. Bu değişiklikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

— Gazâlî'nin mantık üzerinde yaptığı önemli değişikliklerden biri, mantık terimlerinin yerine İslâm ilimleri yöntemindeki terimleri kullanmasıdır. Bu terimleri iki yönlü olarak kullanmıştır. Yani, mantığın bazı terimlerini İslâm bilimlerinde kullandığı gibi, İslâm kültüründe olan bazı terimleri de mantık ilminde kullanmıştır. Bunda mantığı daha geniş çevrelere kabul ettirme ve meşruiyetini benimsetme amacı gözetmiştir. Bu terimler daha çok kelimeler ve fıkıhta göze çarpmaktadır. Daha sonraki bölümlerde bütün yönleriyle ele alacağımız bu konuya, burada, 'şartlı kıyas' olarak zikrettiği şu misali gösterebiliriz:

“Vitrin, binek üstünde eda edildiği biliniyorsa, o nafi'dir.

Onun, binek üzerinde eda edildiği biliniyor,

O halde, onun nafi olduğu sabit olur.”⁸⁰

— Gazâlî, “kıyas” terimi yerine “bürhan” terimini kullanmaya başlamakla, mantıkî kıyası usûlî kıyasa çevirmeyi de başarmış diyebiliriz.

— Gazâlî, mantıktaki kavramlarla ilgili isimlendirmeleri, eserlerinde farklı şekillerde ele almakla birlikte, el-Kıstasü'l-Mustakim'de asıl farklılıkları ortaya koymaktadır. Zaten mantığı bütün yönleriyle kullandığı, bu eseridir diyebiliriz. Kıyası fıkıh usulüne uyguladığı bölümde, kıyas yerine *ölçü*, önerme yerine *kefe*,

⁷⁸ Taylan, Age. s. 121

⁷⁹ Abdulkuddûs Bingöl, Gazalî ve Mantık Bilimi, İslâmî Araştırmalar Gazâlî Özel Sayısı, Ankara, 2000, s. 302

⁸⁰ Gazâlî, Mihakku'n-Nazar fî ilmi'l-Mantık, (Neşr. Refik el-Acem), Beyrut, 1994, s. 112

öncül yerine *esas*, orta terim yerine *mizanu'l-umud*, tali yerine *lazım*, mukaddem yerine *melzum* kavramlarını kullanmıştır.⁸¹

— Mantıkta önermenin bölümleri için kullanılan konu (*mevzu*) ve yüklem (*mahmul*) terimleri yerine Gazâlî, nahivdeki *mübteda* ve *haber*, kelamdaki *sıfat* ve *mevsuf*, fıkhıdaki *hüküm* ve *mahkum* tabirlerini tercih etmektedir.⁸²

— Mihakkü'n-Nazar ve Miyaru'l-İlm adlı eserlerinde kullandığı kavramlara ilaveten yeni kavramlar getirerek *Tasavvur* ve *Tasdik* kelimeleri yerine *Marife* ve *İlim* kelimelerini kullanır.⁸³

Mantiğa ait kullandığı tabirlere örnek olarak; yüklemli (hamlî) kıyas yerine *nemat* veya *mizanut'teâdül*, şartlı kıyaslardan bitişik şartlı kıyas yerine *nematu't-telâzüm*, ayırık şartlı kıyas yerine de *nematu't-teânud*'ü kullanmaktadır.⁸⁴

— “Gazâlî'nin yaptığı önemli bir değişiklik de orta terim (hadd-i evsat) yerine *illet*'i almasıdır. Aynı şekilde önermelerin unsurlarını her ilim dalı içerisinde farklı tanımlamaktadır. Bu durumu, *alem hâdistir* önermesinde şu şekilde gösterebiliriz:

‘Âlem	‘hadistir’
müpteda	haberNahivcilerin adlandırması
mevsuf	vasıfKelamcılarının adlandırması
mevzu	mahmul.....Mantıkçıların adlandırması
mahkumun aleyh	hüküm.....Fakihlerin adlandırması” ⁸⁵

— Gazâlî, Mihakkü'n-Nazar ve Miyaru'l-İlm adlı mantık eserlerinde yaratma, yaratan, ezeli ve ezeliklik gibi metafizik; suret, madde, zaman, mekan ve hareket gibi fizik; nokta, hat, satıh gibi matematik terimlerin kritik tanımlarıyla birlikte mantığın uygun bir örneğini veriyor.⁸⁶

Gazâlî, mantığa ait kavramları, eserlerinde farklı isimlerle kullanmaktadır. Bunların derli toplu görülmesi için, Refik el-Acem'in, “el-Mantık inde'l-Gazâlî fi Eba'di Aristoteles ve Hususiyeti'l-İslâmiyye” adlı eserinden tablo şeklinde düzenlediği bölümü buraya aynen alıyoruz:⁸⁷

⁸¹ Ebu Hamid Gazâlî, el-Kıstasu'l-Mustakim, (Tahk: Viktor Şelhat), Beyrut, 1986, s. 47 vd.

⁸² Gazâlî, Age., s. 67

⁸³ Bolay, Age., s. 26

⁸⁴ Gazâlî, Age., s.46

⁸⁵ Mehmet Vural, Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, s.25

⁸⁶ Bolay, Age., s.26

⁸⁷ Refik el-Acem, el-Mantık inde'l-Gazâlî fi Eba'di Aristoteles ve Hususiyeti'l-İslâmiyye, Beyrut, 1986, s. 64-65

Kaziyetu'l-Külliyе	Kaziyetu'l-Külliyе	Kaziyetu'l-Mutlaki'l-Amme	Kaziyetu'l-Mutlaki'l-Amme	
Kaziyetu'l-Cüziyye	Kaziyetu'l-Cüziyye	Kaziyetu'l-Mutlaki'l-Hassa	Kaziyetu'l-Mutlaki'l-Hassa	
Kaziyetu'l-Mühmele	Kaziyetu'l-Mühmele	Kaziyetu'l-Mühmele	Kaziyetu'l-Mühmele	
İcab	İcab ve Mucibe	İsbat ve Müsbite	İsbat ve Müsbite	İsbat ve
Müsbite				
Selb	Selb ve Salibe	Nefy ve Nafiye	Nefy ve Nafiye	Nefy ve
Nafiye				
Kıyas	Kıyas	Kıyas	Kıyas	Mizan
Haddu'l-Evsat	Haddu'l-Evsat	İllet	İllet	Amûd
Şartıyyu'l-Muttasıl	Şartıyyu'l-Muttasıl	Telazum	Telazum	Telazum
Şartıyyu'l-Munfasıl	Şartıyyu'l-Munfasıl	Teanud	Teanud	Teanud
Şekil	Şekil	Nazm	Nazm	Nazm
Madde	Madde	Madde	Madde	Maddetu'l-
Mukaddemat				
Suret	Suret	Suret	Suret	
Yakîn	Yakîn	Yakîn	Yakîn	Yakîn
Zann	Zann	Zann	Zann	Zann
Burhan	Burhan	Burhan	Burhan	Burhan
Mukaddime	Mukaddime	Asıl	Asıl	Asıl
Netice	Netice	Fer'	Fer'	Fer'
İhsas	İhsas	İhsas	İhsas	İhsas
Tecrübe	Tecrübe	Tecrübe	Tecrübe	Tecrübe
Tevatür	Tevatür	Tevatür	Tevatür	Tevatür
Bedihetü'l-Akıl	Bedihetü'l-Akıl	Evveliyat	Evveliyat	Evveliyat
Temeyyüz	Temeyyüz			
Tarif	Tarif			
İmkân	İmkân	İmkân	Mübah ve'l-Mendub	Mübah
Mümteni	Mümteni	İstihale	Mahzur	Haram
Vücub	Vücub	Vücub	Vacib	Helal
			İcma'	
			İskat	
		Sebr	Sebr	
		Taksim	Taksim	

— Gazâlî'ye göre, İslâm'ın akidesi ortaya konurken ve Müslüman olmayanların iddiaları çürütülürken bir yöntem olarak kullanılan mantık, Kur'an'daki tabiriyle el-Kıstasu'l-Mustakim'in ta kendisidir. Gazâlî, Kur'an'da mantık yönteminin kullanıldığına dair ayetlerden misaller vererek bu iddiasını bir çok yerde dile getirmektedir.⁸⁸ Kullanılan bu 'mizan'a kimsenin itiraz etmemesi gerektiğini de belirterek, bunun, hem kelimacılar hem de mantıkçılar için uygun olduğunu söyler.⁸⁹ El-Kıstasu'l-Mustakim adlı eserinde, kıyasın bütün çeşitlerini, Kur'an'dan ayetler ve dinî delillerle ele almakla, bu yöntemin İslâm dininin dışında olmadığını gösterir.

— Gazâlî, aynı zamanda, Aristoteles mantığında olmayan fikhî kıyas gibi bazı konuları da mantığa dahil etmiştir. Daha önce de değindiğimiz gibi, iki taraflı kullandığı terimlerle, Gazâlî, Mantık ilmi ile İslâm ilimler metodolojisinin, özellikle de fikh usûlünün aynı işlevi gördüğü görüşünde olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre, zihnin bir faaliyeti olarak fikhî konularda akıl yürütme ile aklî problemlerde akıl yürütme arasında fark bulunmadığından, mantığa, fikh meselelerinin çözümünde de ihtiyaç vardır.⁹⁰ Bu görüşün aynısını daha sonraları yaşayan İbn Rüşd de savunmaktadır. O da, mantıkî kıyas ile Fikhî kıyasın aynı derecede gerekli olduğunu belirtmektedir.

— Gazâlî bir çok yerde Kur'an'da mantık yönteminin uygulandığına ilişkin ayetlerden misaller verir. Dolayısıyla Aristotelesçi kıyas şekillerinin Kur'an'ın "mizan"larından ibaret olduğunu iddia eder. O'na göre, dini (vahiy) anlamak için de bu mantığı kullanmak zorunludur.⁹¹ Gazâlî, metodolojinin zorunluluğuna inanmaktadır. Bu metodoloji de her şey değişirken bizim anlayışımızın yapısındaki değişmeyen mantıktır. Çünkü, kesin bilginin ölçütü, mantığın ilkeleri olduğu kesindir. Bu ilkeler de, sağlam akıl sahiplerinin görüş birliği ettiği zorunlu bilgilerdir.⁹²

— Gazâlî, mantığa ilmi elde etme görevini yüklemekle birlikte, ilme de insanı ebedi mutluluğa ulaştırma görevi vermektedir. Bu ise, Aristoteles'te olmayan bir anlayıştır.

⁸⁸ Gazâlî, Kıstasu'l-Mustakim, s. 43 vd

⁸⁹ Gazâlî, el-Munkızu mine'd-Dalâl, s.65

⁹⁰ Gazâlî, Miyaru'l-İlm, s. 28

⁹¹ Vural, Age., s. 27

⁹² Vural, Age., s.18

— Ayrıca Aristoteles, ilimleri tasnif ederken mantığa yer vermemiştir. Oysa Gazâlî, ona matematik ilimlerinden sonra, tabiat ilimlerinden önce yer vermiştir. Bu ise onun, mantık ilmine, öncelikle metodoloji nazarıyla baktığını gösterir.⁹³ Bütün bunlar da Gazâlî’de mantık anlayışının farklılıklarını ortaya koymaktadır.

Gazâlî, gerek Aristoteles’ten, gerekse eski usûlcülerden farklı olarak, özellikle aklî konularda, kesin bilgiye ulaşabilmek için mutlaka tümel önermelerden hareket etmek gerektiğini düşünmektedir. Tümevarım yönteminde olduğu gibi, öncüllerin tikel bilgilerden oluşmasının kesin sonuca götüreceğinden şüphelenmektedir. Bundan dolayı, tümevarımın, zorunlu olmayan şekilde sonuç veren bir yöntem olduğunu kabul etmektedir. Onu fikhî meselelerin çözümünde kullanmaya elverişli görmekle birlikte, onun, kesin ispata muhtaç bulunan akli meselelere, özellikle ilahiyat konularına uygulanamayacağını savunur. Çünkü, özellikle akide ile ilgili ilimlerde mesela Kelam ilminde kullanılmasını mahzurlu görmektedir. Bundan dolayı da Gazâlî modern felsefedeki şüpheciliğin öncüsü sayılabilir.⁹⁴

Her ne kadar Cüveynî, mantığı kelama uygulamaya çalışmış ve bu konuda uğraşmış, aynı şekilde İbn Hazm bu çaba içerisinde mantığı savunarak fıkıh ilminden örnekler vermiş ise de, mantığı İslâmî ilimlere özellikle de fıkıh usûlüne sistematik olarak ilk uygulayan kişi Gazâlî olmuştur.⁹⁵

İlk olarak Gazâlî, el-Mustasfa’nın giriş bölümünü mantık konularına tahsis etmiş ve bu suretle mantık fiilen usul ilimlerinde önemli bir rol oynamıştır. Usulcüler, özellikle mantığın kavram tahlili, delalet ve tanım konularından son derece yararlanmışlardır. Uygulama alanlarında yararlı olması bakımından, mantığın bu konuları gereğinden daha çok incelenmiş, mantık yalnızca felsefecilerin uğraştığı bir alan olmaktan çıkmıştır.⁹⁶

İbn Teymiyye gibi bazı bilginlerin iddiasının aksine Gazâlî’nin mantık hakkındaki düşüncelerinin, kendini tamamen tasavvufa adadıktan sonra da değişmediği söylenebilir.⁹⁷

⁹³ Bolay, Age., s.26

⁹⁴ Kasım Kufralı, “Gazzâlî” mad. İslâm Ansiklopedisi MEB yay., C. 4, s. 572-573

⁹⁵ İbrahim Çapak, Gazâlî’nin Mantık Anlayışı, Ankara, 2005, s.15

⁹⁶ Abdulkuddûs Bingöl, “Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi” IRCICA Milletlerarası Kongresi Tebliğleri, Ayrı Basım, İstanbul, 2001, s. 63

⁹⁷ Çapak, Age., s. 18

Gazâlî'den sonra bir çok İslâm filozufu da mantık ilminin gereğini savunmuştur. Bunlarda biri, hikmet (felsefe) şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir,⁹⁸ diyen İbn Rüşd'tür.

Halis bir Aristotelesçi olan İbn Rüşd,⁹⁹ felsefe ve mantığın, İslâmî ilimlerle aynı olduğu görüşündedir. O, hakikatın iki aslî ve yanılmaz kaynağı olarak felsefe ile dinin, akıl ile vahyin denkliliğini zımnen kabul etmektedir.¹⁰⁰

İbn Rüşd, dinî kıyas gibi mantıkî kıyasa da uymanın zorunlu olduğunu söyler. (Ey basiret sahipleri ibret alın. Haşr 3) ayetinin, mantıkî kıyasın veya hem mantıkî hem dinî kıyasın birlikte kullanılmasının kesin olarak gerekli kıldığını belirterek şöyle demektedir:

“Dinî var olanlara akıl (vasıtasıyla) bakmayı ve değerlendirmeyi vacib kıldığı ve değerlendirmenin de; bilinenen bilinmeyeni çıkarmaktan öte bir şey olmadığı kesinleştiğine göre –ki bu, ya bir kıyastır veya bir kıyas ile yapılır- bizim de var olanlara mantıkî kıyasla bakmamız zorunludur.”¹⁰¹

İbn Rüşd dindeki tebliğin bile kıyasın en mükemmel şekli olan burhanla yapıldığını savunur. “Dinî da’vet ve teşvik ettiği bu bakış tarzı; kıyas türlerinin en mükemmel ile (yapılan) en mükemmel bakış tarzı olduğu açıktır ki bu “burhan” adı verilendir.”¹⁰²

Ayrıca fıkıhçı, Allah Teala'nın “Ey basiret sahipleri ibret alın.”(Haşr 3) buyruğundan fikhî kıyasın gerekliliği hükmünü çıkardığına göre; Allah'ı bilen (arif) kişinin, bundan mantıkî kıyası bilmek gerektiği hükmünü çıkarması çok daha öncelikli ve çok daha uygun olduğunu söyler.¹⁰³

İbn Rüşd, felsefenin, din tarafından emredildiğini veya en azından tavsiye edildiğini söyler. Çünkü felsefenin görevi, varlıklar üzerinde düşünüp, Allah'ı bilmeye götürecektir. Bu düşünme tarzı da, kesinliğe götüren mantıkî metottur.¹⁰⁴

⁹⁸ İbn Rüşd, Faslu'l-Makal; Felsefe-Din İlişkisi, (Çev.Bekir Karlığa), İstanbul, 1999, s.115

⁹⁹ Nihat Keklik, Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri, Ankara, 1996, s. 95

¹⁰⁰ Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 2004, s. 317

¹⁰¹ İbn Rüşd, Age., s.64

¹⁰² İbn Rüşd, Age., s.66

¹⁰³ İbn Rüşd, Age., s.67

¹⁰⁴ M.M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, İstanbul, 1990, C, 2, s. 168

Felsefenin ve onun âleti durumundaki mantığın din açısından yararlı ve gerekli bir ilim olduğunu ortaya koyan İbn Rüşd, böylesine önemli ilimlerin ihmal edilmeyeceğini “...bizden önce gelenlerden hiç kimse aklî (mantıkî) kıyas ve türleri hususunda araştırma yapmamışsa bizim bunu hemen yapmamızın bir zorunluluk olduğu apaçıktır”¹⁰⁵ şeklinde dile getirmektedir.

Görüş ve düşüncelerinden faydalanılan kişilerin farklı dine mensup olduklarının hiçbir önem taşımadığını söyleyen İbn Rüşd’e göre, ortada mantıkî kıyasın gerçekleştirmesini sağlayacak uygun bir metot, bilgi ve tecrübe mevcutsa onu kimin geliştirdiği de önemli değildir. Çünkü, kendisinden bilgi alınacak kimsenin, Müslüman olup olmaması değil, alınacak bilginin gerekli ve faydalı olması önemlidir. Zira, ilimde bağınazlığa yer yoktur, ilmî zihniyet objektifliği gerektirir.

Felsefe ve mantık, dinin gerekli görerek teşvik ettiği ilimler olduğuna göre, çeşitli gerekçelerle insanları bu ilimlerden uzaklaştırmaya çalışanların ne kadar yanlış bir tavır sergiledikleri de ortadadır. Konunun önemine değinen İbn Rüşd bunu şöyle değerlendirir: “Hiç kimse, Asr-ı saadette bulunmadığını ve daha sonra ortaya çıkmış (bidat) olduğunu ileri sürerek, dinin felsefeyi ve aklî kıyası yasaklamış olduğunu iddia edemez. Çünkü bu yaklaşım, başka ilimlerin de aynı gerekçeyle İslâm dinine aykırı sayılmasını gerektirir. Kaldı ki hiç kimse, önceleri kullanılmadığı halde zaman içinde ortaya çıkan fikhî kıyas ve türlerini “bidat” sayarak karşı çıkmamaktadır. Bunun gibi aklî (mantıkî) kıyas ve türlerinin de kabul edilmesi gerekmektedir.”¹⁰⁶

Bu şekilde mantık ve felsefeyi savunan İbn Rüşd, aynı zamanda İbn Teymiyye’nin de bu konudaki eleştirilerini cevaplamış olmaktadır.

Mantığın gerekli olmadığı ve kullanılmaması konusunda İbn Teymiyye ile paralel şekilde, görüşlerini ve eleştirilerini yönelten İslâm bilgininin Suyutî olduğunu yukarıda belirtmiştik. İbn Rüşd ise, Gazâlî’nin görüşlerine paralel olarak mantık hakkındaki fikirlerini serdetmektedir. Farklı olarak düşündüklerini de buraya aldık. Suyutî ise, tanım, önerme, kıyas hakkında eleştiri yaparken, İbn Teymiyye ile hemen hemen aynı cümleleri kullandığından, onları ayrıca belirtmedik.

¹⁰⁵ Hüseyin Sarioğlu, İbn Rüşd felsefesi, İstanbul 2003, s. 208

¹⁰⁶ Sarioğlu, Age., s. 209

1.3. İslâm Kültür Dünyasında Mantık Öncesi Kullanılan Çıkarım Yöntemleri

Antropologlar, olay ve tecrübelerden yararlanarak bilimsel bir temele dayalı olarak, mütakamil insan bilgisinin çeşitli dallarında geliştirilen "araştırma yöntemleri"nin, son yüzyılların bir ürünü olduğu konusunda hemen hemen birleşmektedirler. Bu, eski çağların, "araştırma yöntemleri"nden tamamen yoksun olduğu anlamına gelmez. Çünkü insan, düşüncesini ve hareketini belli bir yönetime dayandırmadan sürdüremez ve çeşitli akıl yürütmelerde (istidlal) bulunamaz.¹⁰⁷

Varlığın görünen özelliklerini, bilimsel ve felsefi bir yoruma tabi tutan eski Yunan düşüncesinin, tarihî gelişimini izlediği, tüm inceliklerine tabi, birtakım yöntemlere sahip olduğu da inkar edilemez.

Bu yöntemlerden biri, "kendiliğinden metodu"dur (Tilkâi / La methode spontanee): Çoğu insan bunu günlük işlerinde kullanmaktadır. Belli bir plan ve programa ihtiyaç duymadan, salt içinde buldukları şartlara göre çalışır ve çalışmalarının sonuçlarını elde eder. Yani fiilden önce "aklî tecrübe" diye bir şeye sahip değiller. Bu yöntem, önceden düşünülmeyen, şuurda ve müdrikede yer almayan bir yöntemdir. Bu yolla doğru sonuçlar elde etmek mümkün olur. Port Royal mantıkçıları, şu sözleriyle buna dikkati çekmektedirler: Selim bir akıl, uslamlama (istidlal) kurallarına başvurmadan da hakikate ulaşabilir.¹⁰⁸

Bir diğeri ise, "anlama ve düşünme metod"udur" (La methode reflexive): İnsanlar kendiliğinden olan tecrübe metodundan, anlama ve düşünme metoduna geçer. Bu ikisi arasında, insan düşüncesinin izleyeceği yolu düşünmek için belli bir süreye ihtiyaç duyar. Geçen bu süre içerisinde insan, düşündüğü şeyleri ayırıştırır, tahlil eder, parçalara ayırır ve sonuca ulaşır.

İnsan, düşünerek genel birtakım kurallar elde eder. Bunları düşünme esnasında kullanabilir. Bunlar vasıtasıyla kendini düşebileceği hatalardan koruyabilir ve böylece gerçeğe ulaşabilir. Daha doğrusu, anlama (idrak etme) yöntemi, doğrudan düşünme yöntemi ile mantıkî olan doğruyu ortaya çıkarma girişiminde bulunduğu esnada meydana gelir. O halde bu yöntem, şuura ve derin bir anlayışa dayalı olan bir yöntem; ya da herhangi bir şeyi araştırmaya başlamadan önce, insanın sahip olduğu birtakım prensip, kural ve düzenlemelerin toplamıdır. Öyle ise bu yöntem, herhangi bir ilim dalında veya insan bilgisinin herhangi bir sahasında gerçeği araştırma

¹⁰⁷ Ali Sami en-Neşşar, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I, (Çev. Osman Tunç), İstanbul, 1999, s. 33-34

¹⁰⁸ en-Neşşar, aynı yer

yoludur.¹⁰⁹

Doğru bilgiye ulaşma yönünde kullanılan yöntemleri genel olarak şu dört başlık altında toplayabiliriz:

1- Tümevarım Metodu (İstikraî): Zihnin tikelden tümele doğru yaptığı bir akıl yürütme işlemidir. Bir tümelin tikelinin araştırılmasıyla, tümel bir hüküm üzerine istidlaldır.¹¹⁰

Tümevarım, olaylardan kanunlara, tikelden tümele geçişi tamamıyla gösterecek aklî bir işlemidir. Tümevarımda tikelin, bir sebebiyeti (illiyet) mutlaka içermesi gerekir. Bundan dolayı tikeldeki sebebi (illeti) araştırmak, tümevarım metodunun başlıca işlemidir.¹¹¹

Tümevarım ile analogi, çalışmamızın ikinci bölümünde ayrı başlıklar olarak ele alınacağından burada kısaca değinildi.

2- Uslamlama Metodu (İstintacî): Birtakım öncüller sebebiyle, sonuca ulaşmak için yapılan akıl yürütme işlemidir. Ali Sami en-Neşşar, Müslümanların da bu metodu kullandıklarını söylemektedir. Müslüman bilginler, bu ekolün özüne bire bir uygun düşecek bir tümevarım yoluna başvurmamışlardır. Gerçi Müslümanlar da Aristoteles'in kullandığı "kıyas" terimini kullanmışlar; ama bu Aristoteles'inkinden tamamen farklıdır. Aristoteles'in kıyasında, akıl üçüncü had vasıtasıyla tümel olan hükümlerden tikel olan hükümlere veya genel olandan özel olana geçmektedir. Halbuki Müslümanların kullandıkları kıyasta, tikel bir durumdan başka bir tikel duruma, ikisi arasında onları birleştirecek bir şeyin varolmasıyla ancak çok dikkatli bir araştırma sonucunda geçilmektedir.¹¹²

Uslamlama metodu, usul ilimlerinde kullanılan bir çok çıkarım metoduna genel olarak verilen bir addır.

3- Tekvinî Metodu (İstirdadî/İlk kaynağına kadar götürme): Bu, biyografi bilginleri tarafından, tarihi araştırmalarda kullanılan inceleme yöntemidir. Bu yöntem, müslüman bilginler tarafından, hadislerin incelenmesi ve rivayet

¹⁰⁹ en-Neşşar, Age., s. 33-34

¹¹⁰ Ali Sedat, Mizanu'l-ukul fi'l-Mantık ve'l-Usûl, s. 98

¹¹¹ İsmail Hakkı, Fenn-i Menahic, Methodologie, İstanbul, 1329, s. 31

¹¹² en-Neşşar, Age., s. 40

yollarını konu alan “müstalahü'l-hadis” adıyla anılan çok ince bir inceleme metodu olarak kullanılmıştır.

4- Diyalektik Metodu (Cedeli metot): Bu yöntemin esasları, araştırma, münazara ve cedel kitaplarında bulunan oldukça gelişmiş bir yöntemdir. Bu metot üzerinden çok zaman geçmiş ve neredeyse sadece kitaplarda kalmıştır.¹¹³

Her milletin, kültür, inanç ve adetlerine göre geliştirip kullandıkları çıkarım yöntemleri olduğu gibi, İslâm kültürünün de kendine mahsus çıkarım yöntemleri mevcuttur.

Müslümanlar; sözlü kültürden yazılı kültüre, rivayet geleneğinden dirayet sistemine, mahallî düşünceden evrensel düşünceye geçişle birlikte, varlık alemini, dini anlamak ve yorumlamak için, çeşitli yöntem ve usûller geliştirilmişlerdir. Çeşitlilik gösterse de ortak bir zemin üzerinde oluşan bu yöntemler, İslâmî ilim ve kültür mirasının temel dayanakları ve hareket noktalarıdır.¹¹⁴

Mantık, İslâm kültür dünyasına girmeden önce, araştırmacıların kullandıkları yöntemleri, bu genel çerçevede değerlendirmek istersek şunları söyleyebiliriz:

Hız. Peygamber döneminde meydana gelen problemler, getirilen yeni değerler doğrultusunda çözümlenmekteydi. Hız. Peygamberin ölümünden sonra özellikle sahabelerin, nassların geliş gerekçeleriyle ilgili olarak gerekli bilgiye sahip ve kelimelerin anlamlarını bilme konusunda yeterli olduklarından, dinî hükümlerin tafsili delillerden çıkarılma konusunda yazılı kurallara muhtaç olmamışlardır. Fakat sonraki dönemlerde, dinî hükümleri istinbat alanında, birtakım yazılı kurallara ihtiyaç duyulduğundan yeni ilim dalları meydana getirilmiştir.¹¹⁵

Müslümanların problemlerini çözmede, İslâm'ın temel kaynağı Kur'an ile Hız. Peygamberin söz, tavır ve yaşantısından ibaret olan sünnet, kullanılan esas yoldur. Fakat Kur'an'da ve Hız. Peygamber'in uygulamasında, açıkça bulunmayan birtakım meseleler ortaya çıktığında, belli görüşler benimsenirdi. Bunun da “re'y”e, yani bizzat “sağlam düşünülmüş görüş”e dayandığı söylenir; fakat bu, uygulama alanında ferdî akıl yürütme (kıyas) ile aynıdır. Bunlar, herhangi bir konudaki görüşün

¹¹³ en-Neşşar, Age., s. 44

¹¹⁴ Mehmet Görmez, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara, 1997, s. 130

¹¹⁵ Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı yorum), İstanbul, 1996, s. 25

uygulanması ve bu uygulamayı sınırlandırılması (içtihadu'r-re'y) yöntemleriyle gerçekleştirilirdi. Başlangıçta da hemen hemen aklî delilin her çeşidi bu isimle (içtihadu'r-re'y) adlandırılırdı.

Hukukî meselelerde 'akıl yürütme'yi kullanma, ciddi muhalefetle karşılaştı ve bu durum, Hz. Peygamber'in başka bir görüş ve icraatının olduğunu göstermek maksadıyla rivayet toplama faaliyetine dönüştü. Bu rivayetler, hadis diye adlandırıldı. Daha sonra akıl yürütme usûlünün temsilcileri, ashabu'r-rey (ehlu'r-rey), karşı grup ise ashabu'l-hadis (ehlu'l-hadis/ehlu's-Sünne¹¹⁶) olarak tanınmaya başladı.¹¹⁷

İslâm toplumunun bizzat Hz. Peygamberden aldığı "vahy" ve "sünnet" bilgisi, 'nazarî' bir bilgi olmayıp, doğrudan doğruya 'amelî', yani hayatın kendisi olan bir bilgi idi. İşte bu bilgiyi esaslarıyla irtibatlı olarak kavrama ve bunu daha sonra gelen nesillere aktarma problemine cevap olarak fıkıh usûlü, zamanla şekillenerek ortaya çıktı. Fıkıh usûlünün üç temel konusu; kitap, sünnet ve icmadır. Kıyas ve içtihad ise, esas itibarıyla bu üçünün bilgilerine sahip olanların, bilinenden hareketle bilinmeyenin hükmünü tespit etme gayretini ifade etmektedir.¹¹⁸

Başta mantık olmak üzere, Yunan bilim ve felsefesinin Arapça'ya intikalinden kısa bir süre önce, çeşitli dinî, ictimâî ve siyasî nedenlerle, düşüncesini dinden (İslâm) alan nahiv; fıkıh ve kelam gibi bilimler oluştu. Kelam, dinin nazarî; fıkıh ise amelî yönüne ilişkin ortaya çıkan meselelerle ilgilenmeye başladı.¹¹⁹

Kısaca "ehl-i re'y ve ehl-i hadis" temayülleriyle birlikte bu ikisini birleştiren İmam Şafii etkisiyle "ehl-i kıyas" diye ifade edilen temayül ortaya çıktı.

Şafii'nin, hukukta bir usûl olan kıyas nazariyesine göre, akıl yürütmenin sadece belli çeşitleri kabule şayandır. Bu onun, fıkıh usûlü metodolojisi idi. Bunlar da; kitap, sünnet, icma ve kıyastır. Gerçi bu, müsaade edilen yegane akıl yürütme şekli, kıyas yoluyla akıl yürütme olduğu manasına geliyordu. Bu metodoloji, geniş ölçüde kabul gördü ve bir değişiklikle fıkıh usûlünün nazariyesi oldu. İmam Şafii

¹¹⁶ Bu grup, 'ehlu'l-hadis/ehlu's-Sünne' adlarıyla da anılmaktadır. Bkz. Sönmez Kutlu, İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Ankara 2002, s. 5

¹¹⁷ W. Montggomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, (Çev. Ethem Ruhi Fırlıklı), İstanbul, 2001, s. 224

¹¹⁸ Tahsin Görgün, "İnşa-Haber Ayırımı ve Kur'an'ın Anlaşılması", Kur'an ve Dil; Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, Mayıs 2001, s. 451

¹¹⁹ Ali Durusoy, "Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri Ve Önemi", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Ankara 2000, S. 13, s. 304

için “icma” bütün ümmetin icmaı olduğu halde, klasik nazariye için, alimlerin icmaı idi. Fıkıh usûlü hakkındaki bu tartışma, İslâm düşüncesinin gelecekteki bütün seyrine etki etti. Çünkü fıkıh, İslâm dünyasında ilmî disiplin olarak merkezi bir konumdaydı. Vakitlerini Yunan ilmi kavramları üzerinde harcayan Mutezile kelamcıları bile, fıkıh sahasında tahsil görmüşlerdir. Böylece hukuktaki “sistematik” akıl yürütme, kelam ve diğer sahalardaki akıl yürütme için zemin hazırladı.¹²⁰

Daha sonraki dönemlerde, belli noktalardan tenkit edilen, çok farklı fırkalara ayrılan din mensupları, eleştirilerin etkisiyle, kendi meşru akıl yürütme usûllerini daha sistematik bir hale koymaya teşebbüs ettiler.

İbn Haldun, bu yöntemlerin ve kıyasın oluşum safhası hakkında şu bilgileri vermektedir: “Kur’an’ın ve sünnetin delil olarak kullanıldığı sahabe döneminde, bu ikisinden (Kur’an ve hadis) icmâ denilen üçüncü bir şer’i delil doğmuştur. Ancak zorunluluklarla sahabe ve selefler, çözümü bildirilmemiş hadise ve vakıaları kıyas ve mukayese yoluyla nass ile sabit olan hadiselerle ilhak ettiler. Bunlardan sonrakiler (Sahabe ve Tabiin) hadiseleri bu yolla hallettiler. Böylece onların bu ittifakıyla dördüncü dinî delil olan kıyas teşekkül etmiştir.”¹²¹

Bütün bu gelişmeler göz önünde bulundurulursa mantığın, İslâm dünyasına girmeden önceki çıkarım yöntemlerini, Ali Sami en-Neşşar, “Menahicu’l-Bahs”¹²² adlı eserinde, şu altı başlık altında toplamaktadır. Kaynaklarda bu metodlar farklı olarak ele alınmakla birlikte, hepsini göz önüne aldığımızda aşağıda gelecek olan altı çeşit çıkarım metodu görülmektedir:

1.3.1. Görünmeyeni görünene benzetme metodu (Kıyasu’l-gâib ale’ş-şâhid)¹²³

“Görünenle görünmeyenleri eşit tutmak”¹²⁴ anlamına gelen bu metot, bilinen bir şeyden bilinmeyen bir şeyi çıkarma demektir. Kelamî bir tabirle, görünenden (şâhid) görünmeyeni (gâib) çıkarmaktır. Felsefî ilimlerde, bilinmeyene *matlûb*,

¹²⁰ Watt, Age., s. 226

¹²¹ İbn Haldun, Age., s. 502

¹²² En-Neşşar, Menahicu’l-Bahs, s. 136; Ayrıca bkz. Mahmud Muhammed Ali, El-Alakatu Beyne’l-Mantıkî ve’l-Fıkh İnde Müfekkiri’l-İslâm, Mısır, (Tarihsiz), s. 111

¹²³ Bu metod bazı kaynaklarda “Reddu’l-gaip ale’ş-şahid” şeklinde geçmektedir. Biz bu şekilde aldık. Bkz. M. Sait Özervarlı, “Mu’tezile Akılcılığı” Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul, 1997, s. 103

¹²⁴ Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, Tabsıratu’l-Edille, (Nşr. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, C. I, s. 368

görünen ve bilinene *öncül* (mukaddime); dinî ilimlerde, bilinmeyene dall (fer') ve bilinene kök (asl) denir. İbn Haldun, felsefî ve dinî ilimlerde, bilinenlerden bilinmeyenin çıkarıldığı akıl yürütme metodunu tanımlarken “kıyas” terimini kullanmaktadır. Oysa başka kaynaklardan “kıyas” teriminin bu iki ilimden her birinde farklı bir kaynağı olduğunu görmekteyiz.

Naklî ilimlerde, Kur'an ve Sünnetin verdiği bilgilerden akıl yürütme metodu olarak kıyas terimi, ilk önce dinî meselelerle bağlantılı fıkıh alanında kullanılmıştır. Fıkıhta “analoji” anlamına gelen kıyas, felsefî ilimlerde, Yunanca *syllgismos* teriminin tercümesi olarak kullanılır. İbn Haldun da felsefî ilimlerin ilki olarak ele aldığı mantık bilimindeki kıyası, bu anlamıyla mütalaa etmiştir.¹²⁵

“İlahî kelâmın mahiyetini ortaya koyma çabalarında kullanılan temel asıllardan birisi, görünmeyeni görününe benzetme (kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid) diye ifade olunan ve fizik alemindeki gerçekliklerden yola çıkarak metafizik alem hakkında kanaat oluşturmayı hedefleyen prensiptir. Görünen (Şâhid) ve görünmeyen (ğâib) varlıklar arasında geçerli olacak bir eşitlik hem Mu'tezile hem de Ehli sünnet kelâmcıları tarafından kabul görmektedir. Özellikle Mu'tezile, ilkeyi mutlak olarak kabul etmekte ve herhangi bir sıfatın, dolayısıyla kelâmın şâhid ve ğâibde farklılık arzetmeyeceğini ileri sürmektedir.”¹²⁶

Mutezile kelimasında usulün işletilmesiyle ilgili zihinsel mekanizma (gaib ale's-şâhid), fıkıh usulündeki zihinsel mekanizmayla aynı yapıdadır. Bu metodun özünde, 'fer'in, üzerinde ihtilaf edilmeyen 'asl'a döndürülme işlemi vardır. Bu da kıyastan başka bir şey değildir. 'Fer' 'asl'a, yani “var olmayan ve bilinmeyen”, “var olan ve bilinen”e kıyas edilir.¹²⁷

Kelâmcıların büyük çoğunluğu bu yöntemi kullanmaktaydı. Mutezile ile birlikte Hanbelî ve Eşarîler de bundan yararlanmaktaydılar. Buradaki önemli nokta, nassların harfi harfine alınmasına en fazla rağbet eden ve aklın çalışma alanını en çok kısıtlayan mezheplerin de bir istidlal yolu olan bu kıyas biçimini açık bir biçimde kabul etmeleri ve onu akide sahasında bilgilenme araçlarından biri olarak

¹²⁵ H. Austryn Wolfson. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 2001, s. 6

¹²⁶ Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2005, s. 18

¹²⁷ Muhammed Âbid el-Cabirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), İstanbul, 2000, s. 123

görmeleridir.¹²⁸

Kelamcılar bu metodu kullanırken, fıkıhçılara göre ‘illet’te ortak olma yönünden farklı olarak, şartta ortak olma, delilde ortak olma ve hakikatte ortak olma gibi ayrı üç ortaklığı da kabul etmektedirler.¹²⁹

Fıkıhçılar ve nahivciler, kullandıkları metotları ‘kıyas’ diye isimlendirirken, kelamcılar bu isimden kaçınmışlar ve bunun yerine ‘gaib ala’ş-şahid’ (görünenden görünmeyene gitmek) terimini kullanmışlardır. Çünkü kelamcılara göre, şahit, tabiat ve insan alemi; gaip ise uluhiyet alemi, yani Allah’ın zatı ve sıfatları vb. olduğu için, birincisi için “asıl”; ikincisi için de “fer” kavramını kullanmak uygun değildir. Fıkıhçı ve nahivcilere göre ise asıl nasır. Nas, ilk ‘asl’ olup bütün kaynakların aslıdır. Bu yüzden ‘fer’den daha üstündür. Halbuki kelamcılarda, ‘fer’in yerini alan ‘gaip’, aslın yerini tutan ‘şahit’ten üstündür. Bu nedenle şahidin ‘asl’, gaibin de ‘fer’ olarak isimlendirilmesi uygun değildir.¹³⁰

Görüldüğü gibi bu metotlar, İslâm dünyasında, mantık öncesi farklı isimlendirilirken, mahiyetleri ve kullanılma şekilleri aynıdır. Aynı şekilde diğer metotlarda da aynı farklılık görülmektedir.

1.3.2. Delilin geçersiz olduğu yerde medlûlün de geçersizliği metodu (İn’ikas-ı edille)

Kelam mantığının esasını teşkil eden bu metot, çıkarım esnasında getirilen delilin fasit olması veya delilin olmaması nedeniyle, hakkında delil getirilenin de yok farz edilmesi yada geçersiz olması anlamına gelir.

Kelam ilminde, ilk defa Bakillani (ö. 403 h.) tarafından kullanıldığı söylenen bu metot¹³¹, inançların gerekliliğinin delillere bağlı bulunduğunu savunma şeklinde ifade edilir. Alemin sonradan olduğu (hadis), bununla ispat edilmektedir. Bu delili kullananların, Aristoteles mantığını reddetmelerinde, kelamcılara ait özel delillerinin mantıktan dolayı reddedileceği etkisi vardır.

Sözgelimi, alemin bütün parçalarıyla birlikte hadis (sonradan olma) olduğunu ispatlamada kullanılan, alemin cevher ve arazlardan oluştuğu anlayışı iptal edilirse,

¹²⁸ el-Cabiri, Age., s. 124

¹²⁹ en-Neşşar, Menahicu’l-Bahs, s. 130

¹³⁰ el-Cabiri, Age., s. 542

¹³¹ Şerafettin Gölcük, İslâm ansiklopedisi, Diyanet Vak. Yay. C. IV, “Bakillanî” mad.

yani delil yok kabul edilirse, medlül de, yani alemin sonradan olması da iptal edilmiş olacaktır. Aynı şey peygamberlik ile mucize arasındaki ilişki için de geçerlidir; yani peygamberlik için delil olarak getirilen mucize batıl olursa, peygamberlik de geçersiz olmuş olacaktır.

Aynı zamanda bu yöntem, özellikle Kelam ilminde, ispat için kullanılan delillerinin üzerinde bina edildiği aklî öncüllerin açık bir biçimde ortaya konulduğunu göstermektedir. Aynı şekilde bu delillerin, inanılması gerekli olan inanç esaslarına bağlandığı anlamına da gelir.¹³²

Mantıkla birlikte İslâm dünyasına giren tartışma şekilleri ve çıkarım metotları dinin metodlarını da etkileyeceğinden korkulduğu için, bir çok İslâm bilgini tarafından mantığa karşı tavır takınılmıştır. Özellikle kelamcılar bu sebepten dolayı, mantığın bütününe reddetmeye kadar ileri gitmişlerdir.

1.3.3. İlzâmât metodu

Bu metot hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Fahreddin Razi (ö. 606 h), Nihayetü'l-Ukul adlı eserinde bu yöntem hakkında şöyle der: İlzamat, aslında fikhî kıyas çeşitlerinden biridir. Bu, bazen 'kıyasu't-tard' şeklinde gerçekleşir. "Hükm"ün var olup "asl"ın hükmü "fer"e teşmil edilmesi halinde et-tard fi'l-ispat olur. "Hüküm" olmadığı halde teşmil edilirse et-tard fi'n-nefy olur. Diğer bir ifadeyle, bu, "melzum"un var olmasıyla "lazım"ın var olacağı kabulüne dayanan bir kıyasî istidlaldir (kıyasî çıkarım).

Bu metot, bazen de kıyasu'l-aks şeklinde görülür. Bu kıyas, "lazım"ın yok olması halinde, "melzum"un da yok olacağı kabulüne dayalı kıyasî istidlaldir.

Ama el-Mevakıf'ın yazarı İcî (ö. 756 h), "O, bilinmeyeninin bilinene kıyasında ortak illeti (sebepe) belirlemek için takip edilen en meşhur yöntemlerden biridir." diye iddia eder. O, bu metodu şöyle tanımlar: "O, ayırt edici illeti içermeyen "fer"i, içerdiği ayırt edici illetten dolayı hasmın kabul ettiği "asl"a kıyas etmektir. İlzamat ile kastedilen, "kıyasu't-tard" veya "kıyasu'l-aks" ise, bunlar aslında zayıf olmayan kıyaslardır. Fakat buradaki zafiyet illet ve hükmün belirlenmesinin hasma nispet edilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü hasım ya hükmün bu illetten dolayı belirlenmesini kabul etmez ya da bu hükümden dolayı illetin belirlenmesini kabul

¹³² Kamil Güneş, İslâmî Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass, İstanbul, 2003, s. 52-53

etmez.¹³³

Bazı bilginlere göre kıyasın bir çeşidi olan ilzamat metodu, ayırt edici vasıflar sebebiyle, asl ile fer' arasında kıyas yoluyla karşı tarafı ilzam etmektir. Karşı tarafın kabul ettiği asl hakkındaki hükmü, fer'e de uygulayarak bir tür çıkarım metodudur. Yani fer'i, kabul edilen asl'a kıyas ederek sonuca ulaşmaktır.

1.3.4. Tecrübe ve bölme metodu (Sebr ve taksim)

Bir mesele hakkında şer'i hükmü bildiren bir nass gelmiş, fakat nass ve icma bu hükümdeki sebebi (illeti) belirtmemişse, müçtehit, tecrübe ve bölme (sebr ve taksim) yöntemiyle bu hükümdeki illeti istinbat (çıkarmaya) etmeye çalışır.¹³⁴ Yani hüküm çıkarırken meseleleri deneyerek ve bölümlere ayırarak tahlil eder ve neticeye ulaşır.

Müçtehit, 'asl'ın bütün niteliklerini inceler. Onlardan sebep (illet) olmayacakları bir tarafa bırakır. Kendi kanaatine göre hangisi, sebep (illet) olacaksa onu alıkoyar. Bir yana bırakmak ve hesaba katmakta, sebep (illet) şartlarının gerçekleşmesi rol oynar. İşte müçtehitlerin zekaları bu nitelikleri bulmada etkilidir.¹³⁵ Yani, bu çıkarım metodunda çıkarım yapan müctehidin düşünce yapısı, zekası, birikimi ve takip ettiği usulü, çıkacak sonuç üzerinde etkilidir.

“Nassın aklî içeriğine dayanılarak yapılan fikhî kıyas, meselâ, şarabın (asıl) haram oluşunun sebebi olan sarhoş etme vasfını taşıdığından dolayı nebizin (fer') de haram olmasını gerektirmektedir. Nebizin şaraba kıyas edilerek haram olduğu şeklindeki bir sonuca fakih 'tecrübe ve bölme (sebr ve taksim)' işlemi uygulayarak ulaşır. Bu işlemi uygulamakla önce şarabın vasıflarını tespit ederek ortaya koyar (taksim), sonra bu vasıfları teker teker deneyerek (sebr), (Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları şeytanî birer pisliktir, bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Maide 90) ayetinde açık bir şekilde belirtilen haramlığın sebebi olacak uygun vasfı tespitte çalışır. Bu işlem esnasında fakihte haramlığın sebebi olmaya uygun vasfın sarhoş edicilik olduğuna dair belirgin bir kanaat oluşur. Zira sarhoş edicilik vasfı akli gidermekte; aklın gitmesi de namaz, oruç vb. dinî mükellefiyetleri düşürmektedir. İşte fakih ele aldığı bu vasfın (sarhoş edicilik)

¹³³ Neşşar, Menahicu'l-Bahs, s. 138

¹³⁴ İbn Hacib, Cemaleddin Osman Ebi Bekir el-Malik, Muhatasaru'l-Münteha, İstanbul, 1307, s. 389

¹³⁵ Abdulvahhab Hallaf, İslâm Hukuk Felsefesi, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1973, s. 222

nebizde de olduğuna emin olunca onun da haram olduğuna hükmeder.”¹³⁶

Bu metod çeşidi daha çok Fıkıh Usulü ilminde kullanılan bir metottur. Aynı zamanda fikhî kıyastaki *illeti* tespit etmenin de yollarından biridir. Bu şekilde fıkıhçı, nasstaki esas sebebin ne olduğunu tespit eder.

1.3.5. İhtilaf edilen konuya hakkında ittifak edilen bir mesele ile delil getirme metodu

Bu metod, bilginlerin hakkında fikir birliğine vardıkları bir konuyu, hakkında fikir ayrılığı bulunan bir konuyu çözüme kavuşturmada kullanmak için İslâm dünyasında mantık öncesi dönemde başvurulan bir metottur. Bu tür çıkarıma kaynaklarda şu örnek verilmektedir: Cevherlere arız olan oluşların değişmesi hakkında, yine cevherlere arız olan renklere bakılarak hüküm vermektir.

Bu çıkarım yolu sonuç itibarıyla, “gaibin şahide kıyası”ndan başka bir şey değildir. İmam Haremeyn bu metodu, dinî düşüncenin tasnifi konusunda ihtilaf edileni, hakkında fikir birliği olan meselelere katmak, diye tanımlar. Ancak akıl ile algılanan (ma’kûlat) konusunda, fikir ayrılığı bulunan bir konuda, fikir birliği bulunanı delil getirmeyi sonraki düşünürler kabul etmemişlerdir. Çünkü akıl yürütmede maksat kesin ilimdir, yoksa düşünülebilir olanlarda fikir ayrılığı ve birliği söz konusu değildir.¹³⁷

Bu çıkarım metodu da netice itibarıyla, gâibin şâhide kıyası şeklindeki metodun bir çeşididir. Çünkü, müçtehitlerin hakkında fikir birliği yaptığı bir şey ancak şâhid olan bir şeydir. Bununla, ortada olmayan bir konu üzerinde, yani hakkında fikir birliği olmayan bir konu üzerinde delil getirmektir.

1.3.6. Tek öncülden sonuç çıkarma* metodu

Bu metod, kaynaklarda, ‘öncülün zorunlu ve sonucun teorik olması bakımından öncülden sonucun çıkarılması’ şeklinde tanımlanır. Bu çıkarım metodunda, bazen de öncül teorik, sonuc zorunlu olabilir. Buna genelde şu örnek

¹³⁶ Muhammed Abid Cabiri, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, İstanbul, 2000, s. 74

¹³⁷ en-Neşşar, Menahicu’l-Bahs, s. 139

* Kaynaklarda bu madde “Öncüllerden sonuç çıkarma” şeklinde yer almaktadır. Ancak bununla kastedilen şeyin “tek öncülden sonuç çıkarma” olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle bu başlığı uygun gördük.

verilir: Cevher, öncesi bulunan havadisten (sonradan olma şeyler) hali değildir. Bu teorik bir öncüdür. Buna ancak enine boyuna bir inceleme ile ulaşılır. Sonuç, öncesi bulunan havadisten (sonradan olan şeyler) hali olmayan şey de hadistir (sonradan olan). İşte bu sonuç zorunludur.

Görüldüğü gibi, burada öncül tek olduğu halde sonuca ulaşılmıştır. Aslında, örnekte görüldüğü gibi tek öncülden, sonuca ulaşmak mümkün değildir. Fakat, buradaki kıyas işleminde öncüllerden biri, ya muhatabın zekasına güvenerek ya da muğalata için dile getirilmemiştir. Zihinde yapılan gizli bir çıkarım yoluyla diğer bir öncül oluşturularak sonuca varılmıştır. En-Neşşar'ın da ifade ettiği gibi bu metod aslında gizli bir kıyastır.¹³⁸

Burada önemli olan, tek bir öncülün kullanılarak sonuca gidilmesidir. Bu çıkarım şekli ise mantıktaki “matvî kıyas”a benzemektedir. Çünkü matvî kıyasta, öncüllerden biri, ya da sonuç eksik olduğu halde, zihinde tam olarak kabul edilmektedir.

Gazâlî'den sonraki kelamcılar, bu metodun aklî çıkarım yollarından biri olduğunu kabul etmezler. Hatta ilk kuşak kelamcılarında biri olan Cüveynî de bu metodun geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, tüm ilimler, zorunlu olup onları teorik ve zorunlu diye ikiye ayırmak anlamsızdır. Aslında onun bu eleştirisi, ilimle ilgili genel görüşleriyle ilişkilidir; çünkü o, bütün ilimlerin zorunlu olduğunu ve teorinin, zaruriyatın yolları arasındaki bir tereddütten başka bir şey olmadığını kabul eder.¹³⁹

Şüphesiz ki mantık öncesi İslâm dünyasında kullanılan çıkarım metotları bunlardan ibaret değildir. Daha önce de belirtildiği üzere, ta Peygamber zamanında var olan, kıyas, içtihat ve rey gibi metotlar kullanılmaktaydı. Fakat zamanla hem metot olarak farklılaşan, hem de farklı ilimlerin doğmasıyla çoğalan metot sayısı da değişti. Her zaman da değişmeye devam edecektir.

Burada sadece derli toplu olarak belli isimler altında toplanmış ve İslâm bilginlerinin çoğunluğu tarafından kabul gören çıkarım metotları ele alındı. Farklı metotlar kullanan ve farklı kategorilerde ele alan bilginler de yok değildir.

¹³⁸ en-Neşşar, Menahicu'l-Bahs, s. 132

¹³⁹ Muhammed Ali, Age., s. 111, en-Neşşar, Menahic, s. 136

İKİNCİ BÖLÜM

2. MANTIK VE FIKIH USÛLÜ

2.1. MANTIK

Klasik mantıkta esas gaye, “doğru düşünme yöntemlerini” ortaya koymak ve “tutarlı düşünmeyi” sağlamaktır. Bu yöntemlerden daha çok dedüksiyona önem verilmiş, dedüksiyonun da en mükemmel şekli olan kıyas esas alınmıştır. Aristoteles dönemindeki bilim anlayışı, daha çok metafizik konularına yönelikti. Metafizik konularının işlendiği bir zamanda, en uygun akıl yürütme metodu, tümdengelim ve onun bir şekli olan kıyas kabul edildiği için, daha çok bu akıl yürütme şekli kullanılmıştır. Aristoteles, tümevarım ve analogi yöntemlerini de kullanmıştır; fakat bundan dolayı klasik mantıkta kıyas, temel konu haline gelmiştir.

Kıyasın bilinebilmesi için, öncelikle terim ve kavramların bilinmesi, sonra da önermelerin işlenmesi gerekmektedir. Çünkü kıyasın meydana gelmesi önermeler vasıtasıyla olur. Önerme olmadan da kıyas olmaz. Dolayısıyla tanım konusu da klasik mantıkta konumuz açısından önem taşımaktadır.

Bilindiği üzere mantık kelimesi, “söz, konuşma” anlamlarına gelen Yunanca “logos” kelimesinden tercümedir. Mantık; logos’a, yani söze, akla veya akıl yürütmeye ait, düşünme ve konuşma bilgisi anlamında teknik bir bilimin adı olarak kullanılmıştır. Arapça’ya, Arapça üzerinden de aynen Türkçe’ye geçmiştir.¹⁴⁰

Mantık, doğru düşünme kurallarının ve biçimlerinin bilgisi, düşünme kanunlarının bir bilimi, şeylerin bilgisinde, akli iyi kullanmaya yarayan bir sanat, dil ile ifade edilen düşüncelerin formel yasa ve şartlarının bilgisi gibi farklı şekillerde tanımlanır.¹⁴¹

Klasik İslâm filozoflarının mantık kelimesini tanımlamaları ise, genelde şu şekildedir: “Mantık, zihni kendisine riayet edildiği takdirde (akıl yürütmede), hatadan koruyan bir alet-i kanuniyedir.”¹⁴²

¹⁴⁰ Öner, Klasik Mantık, s. 13; Emiroğlu, Age., s. 13

¹⁴¹ Emiroğlu, Age., s. 15

¹⁴² Kâtübî Kazvinî, Necmeddin Ali bin Ömer. Risaletü’ş-Şemsiyye fi’l-Kavaidi’l-Mantıkîyye, İstanbul, h.1290, s. 1

“Fikri, hatadan koruyacak (siyanet edecek) şartları tayin eden bir ilimdir.”¹⁴³

Mantık, insan zihninde var olan bilgilerle elde edilmek istenen bilgiye intikalin yollarını öğreten bir ilimdir, bir âletler ilmi, yani metottur.¹⁴⁴

Ali Sedat ise, mantık ilmini şöyle açıklar: “Mantık, bir alet-i kanuniyedir ki, zihin kendine riayet ettiğinde hatadan korunur. Mantık ilminde meleke kesb edildiğinde kuvve-i akıl kemal bulup, düşünme ve muhakemesi salim, tanımlamaları doğru ve parlak olur.

Arapça’da ‘kalb’ kelimesinin hem bilinen uzva, hem de insanın hakikatına delaleti gibi, ‘nutk’ kelimesi de hem dış nutka (söz) hem de iç nutka (düşünme) delalet eder.

Mantık, dış nutka delalet ederse, konuşmadır, iç nutka delaleti ise düşünülebilir olanların (makulâtın) idrakidir. Bu fenn-i mantık, öncekini yani konuşmayı kuvvetlendirir, ikincisini, yani düşünülebilir olanları anlamada doğru yola iletir. Bu ilim ile nefis-i natika diye adlandırılan, nefis-i insaniyenin iki manası da kuvvetlendirilmesinden, açık olmaktan dolayı, ‘mantık’ ismi türetilmiştir.”¹⁴⁵

Fârâbî, mantığı, daha geniş anlamıyla şöyle ele almaktadır: Mantık sanatı, bütün olarak, akli düzeltmeye ve insanı, haklarında yanılığa düşmenin mümkün olduğu bütün düşünülebilir olanları (ma’kûlât) doğru yola, hakikate götürmeye yarayan kanunları; düşünülebilir olanlar konusunda insanı hata yapmaktan, ayağı kaymaktan ve yanlış düşmekten koruyan kanunları; kendileriyle ilgili olarak herhangi bir insanın yanlış yapması mümkün olan düşünülebilir olanların kontrol edilmesi için gereken kanunları verir.¹⁴⁶

Mantık, bilinenden bilinmeyeni elde etmeye yarayan vasıta, ¹⁴⁷ zihni hatadan muhafaza eden bir alettir.¹⁴⁸

Konusu itibariyle mantık: “Bilinmeyene, sıhhatli varabilmek için bilinen birtakım tasavvur ve tasdiklerin ahvalinden bahseden” bir ilimdir. Gayesi itibariyle de “düşüncelerin kendisiyle hatadan korunduğu bir ilim veya bir alet-i kanuniyedir.”¹⁴⁹

¹⁴³ İsmail Hakkı, İlm-i Mantık I.Cüz, İstanbul, Trhsz, s. 3

¹⁴⁴ Abdulkuddûs Bingöl, Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi, İstanbul, 1993, s. 14; Abdulhak Neşşar, El-Mantıku’l-Kadîm Beyne’l-Müeyyidihi veMuaridihi fi’l-Fikri’-İslâmî, Arabistan, 1996, s. 110

¹⁴⁵ Ali Sedat, Mizanu’l-Ukul fi’l-Mantık ve’l-Usûl, s. 13-14

¹⁴⁶ Ebu Nasr el-Fârâbî, İhsâu’l-Ulûm, (Çev. Ahmet Arslan), Ankara, 1999, s. 53

¹⁴⁷ Kutbuddin Razi et-Tahtani, Şerhu’ş-Şemsiyye, İstanbul, 1288, s. 11; Ahmet Cevdet, Miyar-ı Sedad, s. 12

¹⁴⁸ Ali Haydar, Hediyecek, (İsagoci Tercümesi), İstanbul, 1309, s. 29

¹⁴⁹ Bingöl, Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı, s. 17

Mantığın konusuna gelince, mantık, kendisiyle fikir binasını kuracağımız yapı taşları konumunda olan kavramları, bu kavramlardan oluşan önermeleri ve önermeler arası ilişkileri; önermeler vasıtasıyla düzgün çıkarımlarda bulunmanın ölçü ve kurallarını incelemeyi konu edinir. Mantık delillerden, yani bilinenlerden bilinmeyenleri elde etme yollarını inceler. Bu ise, akıl yürütmedir.¹⁵⁰

İsmail Hakkı ise, mantığın konusunu, “hüccetin (delil), zaruri ve yeterli (mucibe) şartlarının hepsini keşfetmektir.” şeklinde izah eder. Yani bir hükmün, gerekli ve yeterli şartlarının hepsini ortaya koyar. Bu itibarla mantık ilm-i hüccettir. Meselâ, yazı yazmak için yazma aleti ve yazı yazan şarttır. Yazma aleti zaruri şart, yazıyı yazan da mucibe şarttır.”¹⁵¹

Terimler ve önermeler, mantığın esasını oluşturan, yani mantığın asıl konusu olan kıyas için hazırlık malzemesidir. Bunları, kıyası sıhhatli ve doğru biçimde elde etmek ve kullanmak için inceler.

Aristoteles de akıl yürütme çeşitlerinden olan dedüksiyon, indüksiyon ve analogiyi ele almış daha çok dedüksiyona önem vermiştir. Onun da en mükemmel şekli olan kıyası incelemiştir. “O halde kıyası incelemek, klasik mantığın ana konusunu, tabiri caiz ise, bel kemiğini oluşturur. İslâm mantıkçıları da kıyası, şekillerini, çeşitlerini, kıyasın uygulama yeri olan beş sanatı, temelde Aristoteles’i esas alarak, işlemişlerdir.

Mantığın üzerinde durduğu kavramalar, önermeler için; önermeler de kıyas için bir ön hazırlıktır. Kıyasın sonunda işlenen beş sanat ise, kıyasın uygulama alanıdır.”¹⁵²

Mantığın, konusu itibariyle ta kurucusundan itibaren, kavram (tasavvur) ve hüküm (tasdik) mantığı diye, ikiye ayrıldığı görülür. Tasavvur, herhangi bir şeyin zatını kendine delalet eden ibareler vasıtasıyla anlama demektir. Tasdik ise, insan zihninin tasavvur edilen iki kavram arasında hüküm vermesi anlamına gelir.¹⁵³ Bu ayırım, İslâm mantıkçılarında, özellikle pedagojik amaçlı yazılan kitaplarda adeta klişeleşmiştir.

¹⁵⁰ Emiroğlu, Age., s. 32

¹⁵¹ İsmail Hakkı, Age., s. 3

¹⁵² Emiroğlu, Age., s. 33

¹⁵³ Mehmet Vural, “Tasavvur” md., İslâm Felsefesi Sözlüğü, Ankara, 2003,

Kavram mantığının konuları; ‘tanım’, ‘beş tümel’ ve ‘kategoriler’; hüküm mantığının konuları ise, ‘önergeler’, ‘kıyas’, ve ‘beş sanat’tır.

Mantığın ele aldığı konuları derli toplu görmek bakımından, Aristoteles’in “Organon” külliyyatının bölümlerini ve işlediği konuları kısaca belirtmek faydalı olacaktır.

1- İsağoci (El-Medhal): Mantığa giriş olarak beş tümel kavram işlenir, ki bunlar: cins, tür, ayırım, hassa ve ilintidir.

2- Kategoriler (Kitâbü’l-Makûlât)¹⁵⁴: Bunlar, kendileriyle, bütün varlıkları ifade etme gücü bulduğumuz, “söylenilmiş (makûl) en genel deyi kalıpları”, bir başka ifadeyle temel yüklemeler, temel kavramlardır. Aristoteles on kategori sayar. Bunlar, cevher, nicelik, nitelik, görelilik, zaman, mekan, durum, sahip olma, etki ve edilgidir.¹⁵⁵

3- Önergeler (Kitâbü’l-İbâre): Bu bölümde, önermenin unsurları, önerme çeşitleri ve önergeler arası ilişkiler işlenir.

4- I.Analitikler (Kitâbü’l-Kıyas): Mantığın esasını oluşturan bu bölümde kıyasın yapısı, kuralları, modları, şekilleri ve çeşitleri incelenir. Aristoteles kıyas konusunu I.Analitikler’de ele alır.

5- II.Analitikler (Kitâbü’l-Burhan): Kesin ve en sağlam kıyasların uygulanma alanının tanıtıldığı bölümdür.

6- Topikler (Kitâbü’l-Cedel): Tartışmalarda karşı tarafı ilzam veya susturma yollarının işlendiği bölümdür.

7- Retorik (Kitâbü’l-Hitabe): Muhatapı etkileyici ve ikna edici sözlerle konuşmanın yollarının ele alındığı bölümdür.

8- Sofistik (Kitâbü’s-Sûfistika): Genelde aldatıcı, yanıltıcı ve saptırıcı nitelikte olan sahte delillerin kuruluş gayelerini, şekillerini ve bu tür sahte delillere karşı korunma yollarını işlendiği bölümdür.

9- Poetik (Kitâbü’l-Şi’r): Muhatapı, övme yoluyla coşturmak veya yererek nefret ettirmek gayesiyle söylenen, hayal gücüne dayalı sözleri konu edinen bölümdür.

“Mantığın dokuz bölümünden ilk ikisinin içerdiği konular, İslâm

¹⁵⁴ Kategoriler hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Hüsnü el-Büleydî, “el-Makûlâtü’l-Aşer”, Dirâsâtu Mucemiyye, (Tahk. Memduh Hakkı), 1971, s. 345

¹⁵⁵ Aristoteles, Organon I- Kategoriyalar, (Çev. Hamdi Ragıp Atademir), İstanbul, 1989

mantıkçılara göre, tasavvurlar (tasavvurât), diğer yedisi de tasdikler (tasdikât) olarak adlandırılır. Batı literatüründe bu konulardan ilk dördüne biçimsel/sûrî, diğer beşine de içeriksel/maddî mantık denmiştir. İslâm mantıkçılarının yazdıkları kitaplarda kısımlar, yani ilk dört (formel) konu ağır basmış, bunların muhtevaları, mantığın asıl konusunu teşkil etmiştir. Kıyasın uygulama alanı olan diğer beş (informel) konu ise, ilmî ve pratik hayattaki önemine rağmen, fazla işlenmemiştir.”¹⁵⁶

“Bir ilimler metodolojisi olma iddiasında olan klasik mantığın, esas ve tam gayesine ulaşmak için, ilk adım ‘tanım’ olmaktadır.”¹⁵⁷ Bundan dolayı, Fıkıh usûlünde kullanılan kıyas ile, mantıktaki kıyasın ilişkilerini ortaya koymak açısından, tanım ve önerme konusu önem arz etmektedir.

Dolayısıyla, İslâm ilimleri metodolojisi açısından araştırmamız itibariyle öne çıkan konular; tanım, önerme ve kıyastır.

2.1.1. Tanım

Tanım, Aristoteles’e göre; “bir şeyin ne olduğunu açıklayan söz”¹⁵⁸ yani özün araştırılmasıdır. İslâm mantıkçıları ise, “tanım için, ‘kavl-i şarih’ yani terimin anlamını açıklayan sözdür” demişlerdir.¹⁵⁹

İslâm mantıkçıları tanımı dört çeşit olarak ele alırken ‘beş tümel’i esas almışlardır. Kavramlar, cins ve tür ilişkilerine göre sıralandığında, her hangi bir kavramın tanımı, onun yerini belirterek diğerlerinden ayırmakla olur. Bir kavramın yerini belirtirken Porphrios ağacı göz önüne alınır.¹⁶⁰

Bir kavramın (mefhumun) yerini belirlemek ve diğerlerinden ayırmak, onu tanımlamaktır ki ona “kavl-i şarih” (tanım) denir.¹⁶¹

İslâm mantıkçıları ile Batı mantıkçılarının, gerçek ve adsal tanımlara verdikleri anlamlar farklıdır. Kuşkusuz bir kavramın yerini tayin etmek, onu tanımlamak, bir kavram hiyerarşisini zorunlu kılar. Bu da mantıkta cins, tür, ayırım

¹⁵⁶ Emiroğlu, Age., s. 34

¹⁵⁷ Bingöl, Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi, s. 14

¹⁵⁸ Aristoteles, Organon IV, II.Analitikler, (Çev. Hamdi Ragıp Atademir), İstanbul, 1996, s. 106

¹⁵⁹ Mahmut İbn Hasan Mağnisavî, Muğni’t-Tullab, İstanbul, h.1283, s. 15

¹⁶⁰ Öner, Klasik Mantık, s. 47

¹⁶¹ Ali Sedat, Mizanu’l-Ukul ve’l-Usûl, s. 39; Ayrıca bkz. Mehmet Hilmî, Hulasat’ul-Mantık, İstanbul, 1290, s. 11

bağlamında gerçekleşir. Şüphesiz böyle bir tanım, şeyin özünde ne olduğunu hedef alan bir tanımdır. Ne var ki her kavramın bu şekilde tanımlanması her zaman mümkün değildir. Dolayısıyla bir şey ilintileriyle de tanımlanabilir. Ancak böyle bir tanım özün ne olduğunu vermez. Sonra Aristoteles'in görüşlerinden hareketle, tanımlar gerçek ve adsal diye de ayrılırlar. Batı mantıkçılarıyla Doğu mantıkçıları, bu tanımlara farklı anlamlar yüklerler.

Doğu mantıkçıları, ayırmada, varlık sahalarını, yani tanımlananın varlık sahasını dikkate alırlar, sadece zihinde veya hem zihinde hem de gerçekte olmasına bağlı olarak tanım yaparlar. Bu konuda tanımlananın varlık sahası esastır. Tanımlanan şey, sadece zihinde varsa bu tanım, adsal tanımdır. Meselâ, “anka” kavramın tanımı adsal bir tanımdır. Zihnin dışında da varlığı varsa, yani gerçeklik dünyasında yeri varsa gerçek tanım denir. “insan, konuşan canlıdır” gibi.

Batı mantıkçıları ise, tanımı yapanın, tanımı yapılan karşısındaki görüş açısını öne çıkarırlar. Onlara göre, bir nesnenin tabiatını belirtmek için yapılan tanım, gerçek tanımdır. Adsal tanım ise, tanımı yapana bağlıdır ve burada tanımlayanın tanımladığı şeye hangi anlamı verdiği önemlidir. Diyebiliriz ki gerçek tanım, tamamen objeye bağlı, adsal tanım ise, subjektiftir.

Meselâ, “insan akıllı bir canlıdır”, gerçek tanımdır. “Yıldırım”, ışık ve gürültü ile tanımlanırsa adsal tanım olur. Adsal tanımlarda doğruluk ve yanlışlık aranmaz. Oysa gerçek tanım, tam tersine, tanım nesnenin tabiatına bağlı olduğu için doğruluk ve yanlışlık söz konusudur. Çünkü tanımla tanımlanan arasında uygunluk aranır.

Batı mantıkçılarının adsal dedikleri tanım ile İslâm mantıkçılarının lafzî dedikleri tanım birbirine yakındır.¹⁶²

Dinî bilimlerde ihtisas sahibi olan İslâm bilginleri, genelde tanım, özelde ise özsel tanım konusunda Aristoteles'in tanımına tamamen aykırı olan bir teori ile işe başlarlar. İslâm bilginlerine göre özsel tanım (had) neliği (mahiyeti) veya özü (zâtı) tanımlayıcı değildir. O sadece ‘kullanana göre tanımlananın ismini ve sıfatını açıklayıcı bir sözdür’. Veya ‘kendisi ve başkası arasındaki ortak niteliklerin anılmasına ihtiyacı olmayan değişmez niteliğin duyular yoluyla kazanılmasıdır.’

Deneyssel mantıkla sabit ve mahiyeti değişmeyen düşüncüyü “özsel tanıma”

¹⁶² Öner, Klasik Mantık, s. 49

(had) esas almanın mümkün olmadığı apaçıktır. İşte bu, bize Müslüman düşünürlerin, Aristoteles'in tanımına şiddetle karşı gelmelerinin ve bu tanımı her yönüyle; yapısı açısından ve nedensellik ilkesine dayanması açısından, özsel tanımın maddi türü itibariyle, formel sebebini çözümlene açısından ve onu oluşturan kurucu öğeleri reddetme açısından eleştiriye tabi tutmalarının sırrını açıklamaktadır.¹⁶³

İbn Teymiyye, mantıkçıların, “hakikatlerin tasavvuruna tanımla ulaşılır” tarzındaki iddialarına itiraz eder. Çünkü, yukarıda değindiğimiz gibi İbn Teymiyye'ye göre tasavvur aslında düşünülerek kazanılan ve çalışmayla elde edilen bir şey değildir. Kavram (fikir/tasavvur) fitri ve tabii olduğu için bedihi ve basit şeylerin tanıma ihtiyacı yoktur. Teorik ve bileşik şeyler de haliyle tanımlanmadan tasavvur edilebilir. O'na göre, bütün sanatkarlar, sanatlarını mantıkçıların dediği şekilde bir tarife ihtiyaç duymadan öğrenirler.

Mantıkçıların, tanımı, gerçek ve adsal tanım şeklinde ayırdıktan sonra hakiki tanımı en mükemmel tanım diye nitelermeleri hiç önemli değildir. Lafı uzatmaktan, gereksiz yere zaman harcamaktan başka bir şey değildir. O halde bu tür tanımlar açıklığa değil aksine kapalılığa yol açar. Meselâ, insanı, “konuşan canlı/hayvan-ı natık” şeklinde tanımlamak böyle boş ve manasız bir iştir.¹⁶⁴

Tanım konusu itibarıyla bir bilgi olup, bir şeyin ne olduğunu ortaya koyar. Bunu yaparken de tasavvurların incelenmesine başvurur ki zaten mantıkta tasavvurat kısmının gayesi tanıma ulaşmaktır. Tanım sayesinde bir kavramın içlemi belirlenir ve onun özsel yüklemeleri ayrılıp tamamıyla açık ve seçik bir ifadeye kavuşturulur. Dolayısıyla tanımda, açıklama ve hükme bağlama gibi iki önemli işlem yapılmaktadır.¹⁶⁵

“İslâm kültür dünyasına geçen Aristoteles mantığı, önce Fârâbî, daha sonra da İbn Sina tarafından düzenli ve planlı olarak işlenip, konuları tasnif edilerek ona son şekli verilirken, “tanım”ın yeri de açık bir şekilde tayin edilmiştir.”¹⁶⁶

İslâm mantıkçıları, tanımın sadece teorik yönüyle ilgilenmemiş aynı zamanda onun pratik yönden faydasının oluşunu da göz önüne almışlardır. Buna örnek olarak, Gazâlî, tanım konusuna bütün mantık kitaplarında yer vermiş, bu konuda teorik bir çalışmayla birlikte, pratiğin de eklenmesi gerektiğini ve bundan kastının da doğru tanımlar yapma konusunda meleke kazandırmak olduğunu söylemesini gösterebiliriz.

¹⁶³ en-Neşşar, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, s. 39

¹⁶⁴ Uludağ, Agm., s. 46

¹⁶⁵ Emiroğlu, Age., s. 91

¹⁶⁶ Abdikuddüs Bingöl, Klasik Mantık'ın Tanım Torisi, s. 15

Dolayısıyla bir konuda tartışmaya girmek için o ilmin terminolojisine vakıf olmak gerektiğini de belirtir.¹⁶⁷ Bir ilimde meleke kazanmak ise, ancak onun terminolojisindeki terim ve kavramların anlamlarını yani tanımını gerektiği gibi ortaya koyup kavramaktır.

Konumuz itibarıyla tanım'ın İslâm dünyasında eleştirildiği yönleri ve İslâm bilginlerine göre nasıl olması gerektiği üzerinde duruldu. Klasik mantıktaki tanım konusu burada bizim konumuz dışında kalmaktadır. Dolayısıyla sadece İslâm bilginlerinin kullandığı şekliyle tanım ele alındı.

2.1.2. Önerme

Bir yargının dilsel ifadesi demek olan önermeyi, Aristoteles “bir şey hakkında bir şeyi tasdik ya da inkar eden bir sözdür”¹⁶⁸ diye tanımlar.

Gelenbevi ise, önermeyi, “bir birleşik sözdür ki, onu söyleyene bu konuda, ‘doğrudur’ veya ‘yanlıştır’ demek doğru olur. Bu tanım hemen hemen tüm İslâm mantıkçılarında aynıdır.¹⁶⁹ Özetle, önerme, birleşik bir sözdür ki sözü söyleyene doğrudur yada yanlıştır denilmesi uygun olur.¹⁷⁰

Önermeler konusunda da eleştiriler getiren İbn Teymiyye, bu itirazlarını tümel önerme üzerine yoğunlaştırmıştır. Böylece bu itirazlar da özellikle önermelerin büyük öncül olduğu kıyaslara yöneliktir. Zaten tümel kavramlar konusunda da aynı şekilde itirazda bulunmuş, tümel kavramların dış dünyada (harici alemde) olmadıklarını ısrarla savunmuştur. Yani Aristoteles mantığındaki tümel kavramlar, zihinde sadece itibari olarak vardır. Duyu organları ile elde edilen bilgiler tümel olamaz. Sözelimi, tek tek atlar vardır, bu somut atların toplamından meydana gelmiş tümel bir at kavramı da mevcuttur. Ancak bu kavram, sadece zihinde itibari olarak mevcuttur ve her zaman belli atlara indirgenebilir. Harici alemde hakikat olmak üzere tümel bir at kavramı asla mevcut değildir.¹⁷¹

Önermeyi de eleştiren İbn Teymiyye, kıyastaki tümel önermeyi tenkit eder. Çünkü ona göre, bu önerme, ya apaçıktır (bedihidir) veya değildir. Apaçık ise, onun kapladığı bütün fertlere de tümel önermenin delaleti apaçıktır. Bundan dolayı da

¹⁶⁷ Gazâlî, Miyaru'l-İlm, s. 241

¹⁶⁸ Aristoteles, Organon III, I.Analitikler, s. 4

¹⁶⁹ Bingöl, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, s. 43

¹⁷⁰ Kâtıbî Kazvinî, Age., s. 9; Ali Sedat, Age., s. 44 vd.

¹⁷¹ Uludağ, Agm., s. 45

kıyas kurmaya ihtiyaç kalmaz. Bu tümel önerme, apaçık değilse, öncelikle onun doğruluğunu apaçık bir şekilde ispatlamak gerekmektedir. O halde doğruluğu başka bir delille ispatlanan bir önerme kıyas için öncül olamaz.

Meselâ, Ali'nin ölümlü olduğunu ispatlamak için kıyas kurmaya gerek yoktur. Çünkü, "Bütün insanlar ölümlüdür,

Ali bir insandır,

O halde Ali de ölümlüdür." demek gereksizdir. Ali'nin ölümlü olduğu düşüncesi zaten birinci öncülde apaçık olarak vardır. Apaçık olan bir anlamı, daha karmaşık ve kapalı hale getirmek hiçbir işe yaramaz.

Aynı şekilde, "bir ikinin yarısıdır; bütün parçasından daha büyüktür; aynı şeye eşit olan iki şey, birbirine de eşittir" gibi tümel önermeler de apaçık olduğu için, yeniden kıyas kurmaya hiç gerek yoktur.¹⁷²

Bu itirazları değerlendiren Ali Sami en-Neşşar konuyu şöyle özetlemektedir:

"Formel mantığın ikinci unsuru olan önermeye bakıldığında, İslâm bilginlerinin tümel önermeyi (kaziyye-i külliye) temelinden reddetmiş olduklarını görürüz. Tümel önerme (kaziyye-i külliye) ise, Aristoteles'e göre, ispatın (burhan) aslını teşkil etmektedir. Ama bu önermenin Müslüman bilginler açısından hiçbir yararı yoktur. Çünkü her ispatta bir tümel önerme gerekiyorsa, bunun yapısının tümel olduğunu da bilmemiz gerekecektir. Eğer bilgi, bu önerme ile apaçık (bedihi) ise, cüzlerinin de apaçık olması öncelikle gerekecektir. Yok eğer teorik ise, apaçık bilgiye ihtiyacı var demektir. Bu türdeki düşünüş, işi kısır döngüye (devr ve teselsüle) kadar götürür. Kısır döngü ise batıldır.

Bu, bütün tümel (külli) önermeler için geçerlidir. Her burhanda bu önermelerden birisi büyük öncül (mukaddime) olarak bulunur. Bu önermelere başvurmadan da bilgi elde edilebilir. İspatta öncülleri (mukaddimeyi) meydana getiren tümel (külli) önermelerden hiçbirisi yoktur ki, burhana başvurulmadan meseleyi halletmiş olmasın. İnsan, ikinin yarısının bir olduğunu, tümel önermeye başvurmadan da bilir. Yine insan bir şeyin aynı anda hem var hem yok olamayacağını da tümel önermeye ihtiyaç duymadan bilir. Hiçbir şeyin aynı anda hem var hem de yok olamayacağını, bunun mümkün olmadığını akıl yürütme yoluyla anlamasına ihtiyaç yoktur. Şu halde insan tümel önermeye başvurmadan önce tikel

¹⁷² Geniş bilgi için bkz. İbn Teymiyye, Er-Red ale'l-Mantıkîyyin, s. 98 vd.; Uludağ, Agm., s. 46

önermeye başvurmaktadır. Tümel önerme ise, kendi içinde bulunan küçük efradın sayımından başka bir şey değildir.

İslâm düşünürlerinin kabul ettikleri önerme türü ise tikel (cüz'i) önermedir Bu önermede mahsusla (obje) efrad arasındaki ilgi söz konusudur. Yoksa burada söz konusu olan tümel önermenin ayırt edici niteliği olan efradla müşahhaslar arasındaki zorunlu, genel ve mutlak olan ilgi değildir. Yeniçağlarda John Stuart Mill de aynı şeyleri söylemiştir.”¹⁷³

Araştırmamızda öne çıkan önerme konusu içinde en çok önem kazanan ise ‘modal önerme’dir. Çünkü, İslâm ilimlerinde gerek Gazâlî’den önce gerekse Gazâlî’den sonra kullanılan modal önermelerdir. İleride görüleceği gibi kullanımı en az kıyaslar kadar önemli olan bu önermeler, İslâm dinindeki farz ve haram gibi iki önemli fiili anlatıp ortaya koymakta etkili olmuştur.

Modal Önermeler

Mantık, İslâm dünyasında Fârâbî ile şekillenip yeni bir çehre kazanınca, ta o zamandan itibaren ileride de belirteceğimiz gibi İslâm usul ilimlerinde kullanılmaya başlanmıştır. Fârâbî bile, mantığın ve kıyasın anlaşılması ve benimsenmesi için Kur’an’dan ve dinî esaslardan önermeler kurmak suretiyle, mantığı anlatma yönünü seçmiştir. Sırf bunun için yazdığı eserler vardır. Mesela “Kitab-ı Kıyasi’s-Sağır” bunlardandır.

Fârâbî bu kitabında kullandığı kıyas şekillerini, dinî örneklemelerle anlatmaktadır. Bu da mantığın, İslâm usul bilimlerinde ne kadar erken zamanlarda kullanılmaya başladığını göstermektedir.

Mantığın konularından kıyasın maddesi olan önermelerden, en çok İslâm usul ilimlerinde kullanılan, modal önermelerdir. İbn Hazm, ileride görüleceği gibi modal önermelerin fıkha uygulanışını detaylarıyla ele almaktadır.

Bilindiği gibi önermelerin kipliği (modalitesi) meselesi Aristoteles’ten beri işlenegelmiştir. Fakat, bu konuda Batı mantıkçılarıyla İslâm mantıkçıları arasında fark vardır.

Önermede konu ile yüklem arasında bulunan ilişki bir kayıtlı kayıtlanır. Önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte bu kayda önermenin

¹⁷³ en-Neşşar, İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I, s. 40

kipliği denir.¹⁷⁴

Yapı bakımından bir tek önerme gibi görünen modal önermeler, aslında iç içe girmiş iki ayrı önermeden meydana gelir. Yani iki hüküm içermektedir.¹⁷⁵ Mesela, “Zorunlu olarak ateş sıcaktır” önermesinde, “Ateş sıcaktır” ile “Zorunludur” hükümleri vardır.

Başka bir açıdan modalite, bir önermenin işaret ettiği şeyin, zorunlu, mümteni ve mümkün olup olmamasıdır.¹⁷⁶

İslâm mantıkçılarında önermelerin modalitesi konusu, farklı ayrımlar şeklinde işlenmiştir. Mesela, Fârâbî’de, bunlar, ‘zorunlu’, ‘mümkün’ ve ‘mutlak’ şeklinde, Aristoteles’in üç önerme tipinin karşılığı iken, İbn Sina ‘zorunlu’, ‘mümteni’ ve ‘mümkün’ olmak üzere ayrı üç çeşit modalite işlemektedir.¹⁷⁷

İbn Sina geleneğini takip eden İslâm mantıkçıları da üç çeşit modalite kabul etmektedirler.

1. Zorunlu: Yüklem ile konu arasındaki nisbet zorunlu olan önermelerdir. Mesela, “insan canlıdır” önermesinde “canlı”nın yüklem olarak, konu olan “insan”a nisbeti zorunludur.¹⁷⁸

Bu da, zorunluluğun konunun özünde olmasıyla olan önermedir ki “zatî zorunlu”, zatın özünden olmayan ve “zatî olmayan zorunlu” diye ikiye ayrılır.

Mesela, “Allah alimdir” önermesinde konu ile yüklem arasındaki bağı zorunluluğu, zatî olan zorunluluktur. Çünkü, “alimlik” Allah’ın özüne aittir.

“İnsan yazı yazarken parmaklarının hareket etmesi zorunludur” fakat bu zorunluluk konunun özüne ait değildir.¹⁷⁹

2. Mümkün: Bir şeyin kendisinde, varlığı ve yokluğunun olmamasıdır. “İnsan katiptir”, “insan katip değildir” önermeleri gibi.¹⁸⁰

Mümkün önermeler de ‘imkan-ı has’ ve ‘imkan-ı amm’ diye ikiye ayrılır. ‘İmkan-ı has’ta, hem var olma, hem de yok olma yönünden zorunluluk olumsuz kılınır. “İnsan katiptir” önermesinde, insanın katip olup olmamasında bir zorunluluk yoktur.

‘İmkan-ı amm’da ise, ya var olma ya da yok olma tarafından, yani yalnız bir

¹⁷⁴ Ahmed Cevdet, Mi’yar-ı Sedat ve Âdâb-ı Sedat., s. 94

¹⁷⁵ Abdurrahman Bedevî, Mantıku’s-Sûrî ve’r-Riyazî, Kuveyt, 1988, s. 96

¹⁷⁶ Bedevî, Age., s. 98

¹⁷⁷ Öner, Klasik Mantık, Ankara, 1998, s. 87

¹⁷⁸ Gazalî, Miyaru’l-İlm, s. 119

¹⁷⁹ Öner, Age., s. 88

¹⁸⁰ Gazalî, Miyaru’l-İlm, s. 120; Mihakkü’n-Nazar, s. 86

taraftan zorunluluk olumsuz kılınır. “Her ateş sıcaktır” önermesinde ateşin sıcak olması zorunlu olduğu halde, sıcak olmaması zorunlu değildir.¹⁸¹

3. Mümteni: Yükleme konu arasındaki nisbetin var olmamasının zorunlu olduğu önermelerdir.¹⁸² Yani yokluğu ortaya çıkmaması zorunlu olandır.¹⁸³

“Ateş soğuktur”, “Dört tek sayıdır” önermeleri gibi. Mümtenin varlığı kabil değildir. Özelliği hiçbir şekilde var olmamaktır.¹⁸⁴

Bu üç çeşit önermeye hemen hemen bütün kitaplarda verilen örnek şudur:

Ateşin sıcak olması *zorunludur*,

Ateşin soğuk olması *mümtendir*,

Ateşin sönmesi *mümkündür*.

İbn Sina’ya göre bu önermeleri, ancak doğru oldukları takdirde kullanmak gerekmektedir. Çünkü, kullanıldığı zaman doğru önerme, ancak insanı hedefe ulaştırır. Önermenin doğruluğu ise, anlamın doğruluğuyla sabit olur. Önermelerin doğruluğu, bu doğruluğun bütün maddelerde (zorunluluk, mümteni, mümkün) de görünmesi, yanlış olması da bu doğruluğun hiçbir maddede bulunmaması şeklinde ortaya çıkar.¹⁸⁵

Daha sonraki İslâm mantıkçıları, eskileri üç modalitesine karşılık ‘zorunluluk’, ‘devam’, ‘fiil’ ve ‘imkan’ şeklinde dört modalite kullanmışlardır. İslâm usul ilimlerinde genel olarak uygulanan ve kullanılan, yukarıdaki üç çeşittir. Dolayısıyla bunların detaylı olarak işlenmesi konumuz açısından fazla gerekli değildir.

¹⁸¹ Öner, Age., s. 88; Emiroğlu, Age., s. 120

¹⁸² Gazalî, Mihakkü’n-Nazar, s. 86; Mekasıdu’l-Felasife, (Tahk. Süleyman Dünya), Mısır, 1991

¹⁸³ Bolay, İbn Sina Mantığında Modal Önermeler ve Bu Önermelerin İbn Hazm Vasıtasıyla İslâm Fıkhına Uygulanışı” Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, Ankara, 1984

¹⁸⁴ Emiroğlu, Ana Konularıyla Klasik Mantık, s. 135

¹⁸⁵ Bolay, M. Naci. “Yüklem Niceliği Meselesi ve İbn Sina Mantığında Yükleme Nicelikli Önermeler”, Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 1983, (Ayrı basım), s. 597

2.1.3. Mantıkî Kıyas (Syllogism)

Kıyas, Aristoteles mantığının temelini oluşturduğu gibi, İslâmî usûl ilimlerinde de kıyas adı altında bir çıkarım yöntemi kullanılmıştır ki, buna, fikhî kıyas veya usûlî kıyas denir. Fakat bu, mantıktaki kıyasla aynı yapıda değildir. Mantıkta kullanılan kıyas “syllogism” kelimesinin karşılığı olarak kullanılır. Fikhî kıyas ise, mantıktaki analogiye tekabül eder. Özellikle Gazâlî’den sonra, mantıkî kıyasın, aynı formatla, dinî çıkarım metodu olarak kullanılması yaygın hale gelmiştir.

Mantıkta üç tür akıl yürütmeden bahsedilir: tümdengelim (ta’lil, deduction), tümevarım (istikrâ, induction), analogi (temsîl, analogy).¹⁸⁶

Tümdengelim, zihnin genel bir önermeden tikel bir önermeye geçiş suretiyle yaptığı bir akıl yürütmedir. Tümevarım, zihnin özelden genele, örnekten kurala geçişi suretiyle yaptığı akıl yürütmedir. Analogi ise, zihnin eşya ve olaylar arasında bulunan benzerliklerden yararlanarak sonuca gittiği akıl yürütmedir. Klasik mantığın en çok kullandığı ve önem verdiği akıl yürütme şekli tümdengelimdir. Kıyas ise, dedüksiyonun en mükemmel şekli kabul edildiği için klasik mantık, kıyası esas alır.¹⁸⁷

Aristoteles mantığında asıl gaye, *kıyası* incelemek olduğu gibi, bu mantığın esasını teşkil eden dedüksiyon ve onun en yaygın formu olan kıyas, Gazâlî’nin de en geniş yer verdiği konudur.¹⁸⁸ Kıyas, diğer bütün dolaylı dedüksiyonların temelini oluşturması bakımından da, mantık içinde ayrı bir yere sahiptir.¹⁸⁹

Kıyası, “öyle bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar”¹⁹⁰ şeklinde tanımlayan Aristoteles, tümevarımı (istikrayı) kıyasa tabi kabul edip ona, istikrâî kıyas demektedir.¹⁹¹

Fârâbî, kıyası, “ortaya konulmuş bir takım önermelerden yapılmış olan bir delildir ki bu önermeler birleştirildiğinde zorunlu olarak başka bir önerme meydana gelir.”¹⁹² şeklinde tanımlayarak, kıyası, burhanlar, diyalektik kıyaslar, sofistlik kıyaslar, retorik kıyaslar ve poetik kıyaslar diye beş kısımda inceler.¹⁹³

¹⁸⁶ Öner, Age., s. 104

¹⁸⁷ Necip Taylan, Mantık, İstanbul, 1988, s. 149; Hasan Küçük, İslâm’da ve Batıda Mantık, İstanbul, 1988, s. 113; Öner, Age., s. 104

¹⁸⁸ Taylan, Age., s. 122

¹⁸⁹ Şafak Ural, Temel Mantık, İstanbul, 1985, s. 80

¹⁹⁰ Aristoteles, Organon III, I.Analitikler, s.7

¹⁹¹ Aristoteles, Age., s. 221

¹⁹² Ebu Nasr Fârâbî, Kitâbul’-Kıyası’s-Sağîr, (Neşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara, 1990, s. 92

¹⁹³ Ebu Nasr Fârâbî, et-Tavti’atu Fi’l-Mantık, (Neşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara, 1990, s. 20; Fârâbî; İhsâu’l-Ulum, s. 30

Gazâlî ise, kıyası şöyle tanımlamaktadır: “Kıyas belli bir şartla ve belli bir şekilde bir araya getirilmiş, bilinen ve kabul edilen iki önermeden ibarettir ki, bu önermelerin bir araya gelmesinden bir sonuç zorunlu olarak çıkar.”¹⁹⁴ Gazâlî, kıyası farklı bir şekilde yüklemli, şartlı bitişik, şartlı ayrık ve hulfi kıyas olmak üzere dört bölümde ele alır.¹⁹⁵

Görüldüğü gibi, İslâm mantıkçıları kıyası genel olarak, “önermelerden meydana gelmiş bir delildir ki, her ne zaman o önermelerin doğruluğu kabul edilirse ondan bizzat başka bir önerme lazım gelir”¹⁹⁶ şeklinde tanımlamışlardır.

Klasik mantık kitaplarında kıyasın tanım ve örnekleri, şu şekilde geçmektedir: “Üç önermeden oluşmuş bir delildir ki, ilk ikisi ne vakit teslim olunursa (doğruluğu kabul edilirse) zorunlu olarak üçüncüsü lazım gelir.”¹⁹⁷

Meselâ; alem deęişkendir,
Her değişken sonradan değildir,
Alem sonradan değildir.¹⁹⁸

Burada “alemin değişken olması” ve “değişkenin sonradan olması” önermeleri doğru kabul edilince kendiliğinden “alemin sonradan olması” önermesi zorunlu olarak çıkar.¹⁹⁹

Kıyas, genel olarak “büyük önerme”, “küçük önerme” ve “sonuç” cüzlerinden meydana gelmiş ve;

Bütün insanlar fanidir,
Sokrat fanidir,
O halde Sokrat da fanidir, örneğiyle yaygın hale gelmiştir.²⁰⁰

Geçerli bir çıkarım şekli olan kıyas, doğru akıl yürütme ve düşünme biçimidir. İlk iki önermesi bilinince, üçüncü önermesi de zorunlu olarak meydana gelen bir dedüksiyondur.²⁰¹

Ayrıca, “Kıyas, zorunlu olarak (lizatihi) neticeyi gerektiren (iltizam eden) bir delildir”²⁰², “Kıyas, tümelin (küllînin), haliyle tikelin (cüz’inin) hali üzere, akıl

¹⁹⁴ Gazâlî, el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl, C.1, s. 37

¹⁹⁵ Gazâlî, Makasidü’l-Felasife, s. 84

¹⁹⁶ Ahmed Cevdet Paşa, Mi’yar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, 1998, s. 62

¹⁹⁷ İsmail Hakkı Baltacıoğlu, İlmi-i Mantık, C. I, (Tarihsiz), s. 30

¹⁹⁸ Said Paşa, Hülâsa-i Mantık, İstanbul, h.1310, s. 33

¹⁹⁹ Şirvanî, Ahmed Hamdi, Muhtasar Mantık, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, 1998, s. 50

²⁰⁰ Ali el-Vardî, Mantıku İbni Haldun fi Dav’i Hadâreti ve Şahsiyeti, Tunus, 1988, s. 25

²⁰¹ A.kadir Çüçen, Mantık, İstanbul, 1999, s. 75; Taylan, Age., s. 51

²⁰² Abdurrahman Nacim, Türkçe Mantık Hülâsası, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, 1998, s. 27

yürütmedir (istidlaldır)”²⁰³ şeklinde genel olarak da tanımlanır.

Kıyas, bir konusu (madde) ve bir biçimi (suret) bulunan bir çıkarımdır. Kıyasın malzemesi ve maddesi kesin bilgiler, biçimi ise, belli bir düzen üzere önermeleri bir araya getirmektir. Öncüller, kesin bilgilerden ise bu tür kıyasa “burhan”, kesin değil de kabul edilen bilgilerden ise, kıyasın bu şekline “cedel” denir. Cedelî kıyasta, öncüller doğru; fakat sonuç muhtemel olup, ilmi yönden bir değeri bulunmamaktadır.²⁰⁴

Burhanî akıl yürütmeler, doğru öncüllere dayandığı halde, cedelî akıl yürütmeler, doğruluğu ihtimal dahilinde olan öncüllere dayanmaktadır. Kıyas ise, öncülleri herhangi bir şekilde kabul edilmiş iki önermeden meydana gelen ve bundan zaruri olarak sonucun meydana geldiği bir çıkarım şeklidir.²⁰⁵ Mesala;

Her cisim bileşiktir,

Her bileşik, sonradan değildir,

Öyleyse cisim sonradan değildir.²⁰⁶

Ortaçağ düşünce tarihinde, kesinliğin alanında da, ihtimali bilginin alanında da kıyas (syllogism) yöntemleri kullanılmaktaydı.²⁰⁷

İslâm ilimleri metodolojisinde kullanılan kıyas çeşitleri, daha ziyade yüklümlü kıyaslar ile şartlı kıyaslardır. Bununla birlikte, doğrudan doğruya mantıkî kıyasın dinî hükümleri açıklamak için kullanılabildiği yani fıkıh usûlünde bazı şartlarla aynı formatla kullanıldığı da mümkündür. Meselâ:

Her nehiy tahrir (haram kılmak) içindir, (büyük önerme)

Sakin zinaya yaklaşmayın.²⁰⁸ (Küçük önerme) âyeti bir nehiydir,

O halde bu âyet tahrir içindir. (Sonuç)

Misalde görüldüğü üzere “her nehiy tahrir içindir” fikhî kaidesi büyük önerme olarak kullanılmıştır.

Fıkıhın mantıkî kıyasla olan ilişkisi açısından, fikhî kaidelerin kesin (iktiranlı) kıyaslara büyük önerme olmaya ve seçmeli (istisnai) kıyaslara da şart olmaya elverişli bulunmasıyla doğrudan aynı formatla kullanılır. Bu şekilde kurulan mantıkî

²⁰³ Mehmed Halis, Mîzânu'l-Ezhân, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, 1998, s.160

²⁰⁴ Vural, “Kıyas” mad., Age., Ankara, 2003,

²⁰⁵ Gazâlî, Mihakkü'n-Nazar, s. 67-69

²⁰⁶ Gazâlî, Miyarü'l-İlm, s.77-78

²⁰⁷ Vural, Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, s. 58

²⁰⁸ Kur'an-ı Kerim, İsra 32

kıyaslar, fikhî kuralların sonuçlarını ispata yardımcı olur. Dolayısıyla fikhî kaideler, nass ve icmâ gibi kesin delillerden çıkarılmışsa, onlardan meydana gelen kıyasların sonuçları delil olma bakımından kesinlik ifade eder; fikhî kaideler, tek rivayetle gelen haber (haber-i âhâd) gibi zannî delillerden alınmışsa, kıyasın sonucu da zan ifade eden (zannî) bir delil olur.²⁰⁹

Bu konu çalışmamızın asıl bölümünde genişçe ele alınacaktır. Fakat yalnızca kıyas çeşitleri bu şekilde değil, kıyasın hemen bütün çeşitleri de fıkıh usulünde kullanılmıştır.

2.1.3.1. Mantıkî kıyasta orta terim

Mantıkî kıyasta en önemli unsur “orta terim”dir. Kıyasta sonuca ulaşmadaki esas sebeptir. Çünkü orta terim, öncüller arasındaki ilişkinin asıl nedenidir. Mantıkî kıyasta orta terim, fikhî kıyastaki “illet”in mukabilidir.

Orta terim, aynı zamanda hem mevzu (konu), hem mahmul (yüklem) dür.²¹⁰ Aristoteles’e göre orta terim, sonucun sebebidir. Sonuç (netice), büyük terim ile küçük terim arasındaki nispeti tayin eder.²¹¹ Mantıkî kıyasta, orta terim, bu öneminden dolayı, bir örnekle detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

Yüklemlili kıyaslarda üç terim bulunur: büyük terim, küçük terim, ve orta terim. Sonucun yüklemine “büyük terim” (hadd-ı ekber), sonucun konusuna “küçük terim” (hadd-ı asgar), her iki öncülde tekrar edilene ise, “orta terim” (hadd-ı evsat) denir.

Bu tür bir kıyasta büyük terimin içinde bulunduğu öncüle (mukaddem) “büyük önerme” (kübra), küçük terimin içinde bulunduğu öncüle “küçük önerme” (suğra) denir.

Bütün şairler yazardır,

Bazı sanatçılar yazar değildir,

O halde bazı sanatçılar şair değildir. Bu kıyasta

Şairler: Büyük terim

Sanatçılar: Küçük terim

Yazar: Orta terimdir.

²⁰⁹ Şener, Age., s. 71-72

²¹⁰ Ülken, Age., s. 45

²¹¹ Aristoteles, Organon IV, II. Analitikler, s. 91

Bütün şairler yazardır: Büyük önerme

Bazı sanatçılar yazar değildir: Küçük önerme

Bazı sanatçılar şair değildir: Sonuç (netice).²¹²

Aristoteles'te orta terim, kullanıldığı fonksiyonu açısından, yalnız bir ilmin açıklama ve açma tarzı değil, aynı zamanda bir keşfetme aracıdır.²¹³ Eğer birçok mesele aynı orta terime sahip ise, bu demektir ki, onlar birbirinin aynı, özdeşidir. Bu özdeşlik, cins yönünden olabileceği gibi, orta terimlerin birbirlerine tâbiyeti bakımından da olabilir.²¹⁴

Aynı zamanda orta terim, bilgimizin çeşitlerini veren olgu'nun, niçin'in, varlık'ın ve tabiat'ın araştırılması ve bunların elde edilmesi ancak sebeple özdeşleştirilmiş bulunan bu orta terimin araştırılıp bilinmesi ile mümkündür.²¹⁵ Aristoteles'e göre, "niçin" her zaman orta terimdir²¹⁶ ve orta terim, iki öncül arasına konulmuş ve kurulmuş ise sonuç zorunlu olarak elde edilecektir.²¹⁷

"Aristo'ya göre büyük terim ile küçük terim arasında bir aracı, bir bağ olan orta terim 'bir cins hakkında taktik veya inkâr olunan, bütün nev'i ve fertleri için de tasdik veya inkâr olunur' prensibi gereğince bütün dedüktif (tümdengelim) akıl yürütmelerin mihverdi ve bütün ilmin imkânının da şartıdır."²¹⁸

İslâm bilimlerinin dayandığı, mantıkî yöneme dayalı esas; nahiv ve usul-i fıkıhla uğraşanların "kıyas", kelamla uğraşanların ise görünmeyeni görünenle kıyaslama (istidlal bi's-şahid ale'l gaib) dedikleri şeydir. Bu kıyasın işlevi ve aracılığı neredeyse üçüncü bir değer aramakla sınırlı kalmaktadır ki, söz konusu değer, görünenle görünmeyen (şahidle gaib) arasında köprü görevi üstlenmektedir. Böylece söz konusu kıyası yapan araştırmacı için, birinciden ikinciye geçiş imkanı doğmaktadır. Daha açık bir ifade ile, şahid diye tanımlanan şeyin hükmü gaibe verilecektir. Bu köprüyü nahiv ve usul-i fıkıh bilginleri "illet" diye adlandırırken, kelam bilginleri "delil" diye kaydetmişlerdir.

Gazâlî'nin de kullandığı gibi, bu köprü (illet), Aristo'ya özgü mantıkî kıyasta

²¹² Cemal Yıldırım, Mantık Doğru Düşünme Yöntemi, Ankara, 1987, s. 35; Ayrıca bkz. Hilmi, Age., s. 23; Öner, Age., s. 104

²¹³ Aristoteles, Age., s. 88

²¹⁴ Aristoteles, Age., s. 136

²¹⁵ Aristoteles, Age., s. 89

²¹⁶ Aristoteles, Age., s. 85

²¹⁷ Aristoteles, Age., s. 117

²¹⁸ Hamdi Rağıp Atademir, Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, Ankara, 1974, s. 122

orta terime denktir. O halde, İslâmî mantıkta bir netice bulma hedeflenmez. Oysa Aristoteles kıyasında, netice bulmak hedeflenir. İslâmî mantığın tüm amacı; orta terimdir. Çünkü netice daha önce verilmiştir. Netice fıkha göre, Kur'an veya sünnetten çıkan dinî hüküm, kelimelerin bilginlerine göre, Kur'an nassı, nahiv bilginlerine göre, ise Kur'an da dahil olmak üzere bütün edebi metinlerdir.²¹⁹

Orta terimin tabiatı incelendiğinde, mahiyete delalet ettiği görülür. Mesela,
 “Her insan ölümlüdür,
 Sokrates insandır.

Öyleyse Sokrates ölümlüdür”, örneğinde "insan", türe delalet eder. Tür ise, mahiyeti belirler. Bundan dolayı Aristoteles açıkça mahiyetin, kıyasın ilkesi olduğunu vurgulamaktadır.

“Konuya işlem açısından bakılması durumunda da aynı tespit geçerlidir. Fakat eğer kaplam açısından incelersek burada, kıyasın ilkesi olarak küçük terimin orta terim içinde kaybolduğunu ve kaplam içine girdiğini, orta terimin ise büyük terim içinde kaybolup kendi kaplamına girdiğini görürüz. Mesela,

“Bütün insanlar ölümlüdür,
 Sokrates insandır,

Öyleyse Sokrates ölümlüdür” dediğimizde, bu kıyası verimli kılan, kendisinde sonucun zorunlu olarak bulunduğu şey, “Sokrates”in “insan” kavramı içinde, “insan” kavramının da “ölümlüler” kümesi içinde içerilmiş halde bulunmasıdır.

Buna göre kıyasın uygulanması, ancak terimlerinin birbirlerine kaplam olması açısından dayandığı durumlarda mümkün olur. Öyleyse kıyasın prensibi genelden özele, tümelden tikele geçiş yoluyla olur. Dolayısıyla burada tümel tikeli açıklamaktadır. Yani, büyük terim olan, “ölümlü” küçük terim olan “Sokrates”i açıklar. Çünkü burada Sokrates orta terimin işlemi, orta terim de büyük terimin işlemidir.²²⁰

Gazâlî, kıyasın işlenişinde orta terimin durumuyla ilgili, kıyası ayrıca bürhan-ı illet ve bürhan-ı delalet diye ikiye ayırmaktadır.²²¹ “Ona göre orta terim büyük terimin sebebi (illet) ise, bu durumda kıyas, mantıkçılara göre “burhanü'l-

²¹⁹ el-Cabiri, Felsefî Mirasımız ve Biz, s. 249

²²⁰ el-Cabiri, Arap-İslâm Kültürünün Akıyapısı, s. 495

²²¹ Gazâlî, el-Mustasfa, s. 55

limmi” hukukçulara göre “kıyasü’l-illet” adını alır. Orta terim, büyük terimin sebebi değilse bu durumda kıyas, mantıkçılara göre “burhanü’l-inni” hukukçulara göre ise, “kıyasu’d-delalet” adını alır. Bu tür kıyasta orta terim sonuç olmaktadır. Kısaca nedenden sonuca gitmek “illet kıyası” (burhan-ı inni)’dir. Söz gelimi, Zeyd’in tok oluşunun yemesiyle ilgili olduğunu biliriz. Burada şöyle bir kıyas vardır:

Çok yemek yiyen şu anda toktur,

Zeyd çok yemek yemiştir,

Öyleyse Zeyd toktur.

Bu kıyas, nedenden sonuca giden bir kıyastır. Şayet şöyle bir kıyas yapılırsa;

Her tok daha önceden çok yemiştir,

Zeyd de toktur,

Öyleyse Zeyd çok yemiştir.

Bu durumda ise sonuçtan nedene giden bir kıyas vardır.²²²

Kıyasın İslâm usul bilimlerinde kullanılmasından sonra, mantıkî kıyastaki “orta terim” Gazâlî tarafından “illet” kavramıyla karşılanmıştır. Orta terim kavramı yerine, fikhî kıyastaki “illet” kavramını kullandığı halde, kıyastaki orta terimin aynı işlevini yüklemiştir.

Gazâlî’den sonraki İslâm bilginleri, kıyası kullandıklarında, kullanma şekillerini Gazâlî’den aldıkları halde “illet” kavramını değil, mantıkî kıyastaki orta terim kavramını kullanmışlardır.

2.1.3.2. Mantıkî kıyasın çeşitleri

Gerek İslâm dünyasında, gerekse Batı dünyasında klasik mantıkçıların üzerinde durdukları kıyas çeşitleri, yüklemli kesin kıyaslardır. Aristoteles de bu kıyaslardan bahsetmiş, Organon’da şartlı kıyasları ele almamıştır. Şartlı kıyasları ele ilk alanlar, Stoalılar ve İbn Sina’dır. Daha sonra gelen mantıkçılar şartlı önermeleri ve bunlarla yapılan kıyasları Aristoteles mantığına eklemişlerdir.²²³

Yüklemli kesin kıyaslar ve ilk üç şekli, mantıktaki aynı formatıyla İslâm ilimleri usûlünde çıkarım yöntemi olarak kullanılmıştır. Yüklemli kesin kıyas,

²²² Vural, a.g.e. s. 56-57

²²³ Ernst Von Aster, Bilgi Teorisi ve Mantık, (Çev. Macit Gökberk), İstanbul, 1972, s. 126; Ayrıca bkz. Öner, Age., s. 112; Emiroğlu, Age., s. 160

“Mizân-ı Teâdül” adıyla, birinci şekil, “Mizan-ı Ekber”; ikinci şekli “Mizan-ı Evsat”; üçüncü şekli ise, “Mizan-ı Asgar” adıyla kullanılmıştır.²²⁴

Bilindiği üzere, yüklemli kesin kıyaslar, içinde bulunan önermelerin nitelik ve niceliğine göre “mod” (darb) lara ayrılır. Orta terimin öncüllerde bulunduğu yere göre de şekillere ayrılır. Mod, önermelerin nicelik ve nitelik açısından kıyastaki alt alta sıralanışını ifade eder.²²⁵

Gazâlî, bu kıyasların bütün çeşitlerini kelam, tefsir ve özellikle de fıkıh usulü ilminde kullanmıştır. İlk üç şeklin de sonuç veren ve sonuç vermeyen modlarını da fıkıh usulünden örneklerle işlemektedir. Daha sonra gelen İslâm bilginleri de aynı şekilde, mantıkî kıyasın hemen bütün çeşitlerini usul bilimlerinde uygulamıştır.

Mantıkta işlendiği şekliyle kıyas çeşitlerini ele alan İslâm usul bilginleri, Gazâlî’den farklı olarak mantıktaki kıyas çeşitlerini mantıktaki isimleriyle kullanmışlardır.

Yüklemli kesin kıyaslarda üç önerme, (iki öncül, bir sonuç) vardır. Bunlar da nicelik ve nitelik bakımından;

tümel olumlu (mûcibe-i külliye)-**A**,

tümel olumsuz (sâlibe-i külliye)-**E**,

tikel olumlu (mûcibe-i cüz’iyye)-**I**,

tikel olumsuz (salibe-i cüz’iyye)-**O**, olabilir.

Orta terimin kıyas içinde bulunduğu yere göre yani, öncüllerde konu veya yüklem olmasına göre, kıyas şekillere ayrılır. Kıyası meydana getiren üç genel unsurun (büyük, orta, küçük terim) alabileceği farklı tarzlar üç esaslı kıyas şeklini doğurur.²²⁶

Aristoteles, bu üç kıyas şeklini işlemiştir. Gerçi, Aristoteles dördüncü şekilden sayılan modlardan bahsederse de, bunları ayrı bir şekil olarak ele almayıp birinci şeklin dolaylı modları olarak kabul eder.²²⁷ Daha sonra bu üç şekle ilave edilen dördüncü şekil kıyastan, Aristoteles’in eserlerinde bahsedilmemektedir. Bu son şekil, daha sonraki mantıkçılar tarafından ilâve edilmiştir. Ortaçağ Batı mantıkçıları ve İslâm mantıkçıları genelde üç şekle itibar etmişler, dördüncü şekli

²²⁴ Refik el- Acem, Mantık İnde’l-Gazâlî, Beyrut, 1989, s.159- 160

²²⁵ Muhammed Mehrân Rişvan, Mebadiu’t-Tefkiri’l-Mantıkî, Kahire, 1994, s. 156; Öner, Age., s. 114; Emiroğlu, Age., s. 172

²²⁶ Ülken, Mantık Tarihi, s. 45

²²⁷ Öner, Age., s. 117

kullanmamışlardır. Ancak daha sonraki İslâm mantıkçıları bu şeklin beş mod'una üç mod daha ilâve ederek bundan uzun uzadıya bahsetmişlerdir.²²⁸

Mantıkî kıyasın İslâm ilimleri usûlleri uygulanmasında yukarıda, belirtildiği gibi ilk üç şekil kullanılmıştır. Özellikle kelam ve İslâm fihhında birinci şeklin kullanımı çok yaygın hale gelmiştir.

Kıyas çeşitlerinden, yüklemli kıyasların birinci şekli en çok üzerinde durulan şekildir. "Bu şekilde yalnız muntazam kıyaslar vardır. En mükemmel şekil budur ve tasavvur edilen bütün problemleri çözmeye kâfidir. Onun tâbi olduğu kurallar, bütün kıyasın genel kuralları ve şartlarıdır."²²⁹

Orta terim büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olursa, birinci şekilden kıyas olur.²³⁰

Meselâ,

Bütün insanlar ölümlüdür,

Sokrat insandır,

Öyleyse Sokrat ölümlüdür.²³¹

Kıyas şekilleri içinde en sağlam olanı birinci şekildir. Aristoteles, kıyasları "mükemmel (yetkin) kıyas" ve "mükemmel olmayan (eksik) kıyas" diye ikiye ayırır ve bu konuda şöyle der: "Sonucun zorunluluğun apaçık olması için öncüllerde konulmuş olanın dışında hiçbir şeye muhtaç olmayan kıyasa mükemmel kıyas; kendileri, gerçekten, konulan terimlerden gerekli olarak çıkan, ama öncüllerde açıkça zikredilmemiş olan bir veya birçok şeye muhtaç olan kıyasa da eksik kıyas derim."²³²

Mükemmel olan kıyas birinci şekilden olan kıyaslar, mükemmel olmayan da, ikinci ve üçüncü şekilden olan kıyaslardır.

Aristoteles'e göre, mükemmel (yetkin) kıyaslar birinci şekilden olan kıyaslar (Barbara, Celarent, Darii, Ferio); mükemmel olmayan (eksik) kıyaslar ise, ikinci ve üçüncü şekilden olan kıyaslardır.²³³

Aristoteles, açıkça sonuç verdiği için, mükemmel kabul edilen birinci şekil kıyasın, diğer şekillere oranla üstünlük gerektiren başka özelliklerinin de var olduğunu kabul eder. İslâm mantıkçıları da buna dikkat çekmişlerdir.

²²⁸ en-Neşşar, Menahicu'l-Bahs, s. 58

²²⁹ Ülken, Age., s. 45

²³⁰ Mehrân, Age., s. 156

²³¹ Öner, Age., s. 118

²³² Aristoteles, Organon III, I.Analitikler, s. 5

²³³ Öner, Age., s. 126

İslâm mantıkçılarına göre, “mi'yâru'l-ulûm” (ilimlerin ölçütü) olarak kabul edilen²³⁴ birinci şeklin diğer özellikleri şunlardır:

1. Birinci şekil, “en sağlam” olanıdır ve diğerlerinden çok kullanılır.
2. “Mahsurat-ı Erbaa” denilen dört önerme türünü ve bunların en mükemmeli sayılan tümel olumluyu yalnız birinci şekil sonuç olarak verir.
3. Diğer şekillerin sonuçlarının ispatlanması, o şekilleri birinci şekle irca etmekle olur.²³⁵
4. Bu birinci şekil kıyas ve kıyasın bütün mükemmellik vasıflarını taşımaktadır.²³⁶

Birinci şekilde, küçük önermenin olumlu, büyük önermenin de tümel olma gibi iki kural vardır.

Orta terim her iki öncülde de yüklem olursa ikinci şekilden kıyas olur.²³⁷ Bu şekle ait olan bütün kıyaslar gayri muntazamdır ve öncüllerinin niceliği ne olursa olsun olumsuz bir sonuca varırlar.

Meselâ,

Her insan canlıdır,

Hiçbir taş canlı değildir,

Öyleyse hiçbir taş insan değildir.²³⁸

İkinci şekilde de, iki öncülde birinin olumsuz olması ve büyük önermenin tümel olması şeklinde iki kuralı vardır.

Üçüncü şekilde, orta terim her iki öncülde de konu olur.²³⁹ Üçüncü şekil de muntazam bir kıyas değildir.²⁴⁰

Meselâ,

Cıva madendir,

Cıva katı değildir,

Öyleyse bazı madenler katı değildir.²⁴¹

²³⁴ Esîrüddîn Ebherî, Îsâgûcî; Mantığa Giriş, Metin-Çeviri-İnceleme, (Haz. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul, 1998, s. 77

²³⁵ Ahmed Cevdet, Age., s. 69; Öner, Age., s. 126

²³⁶ Ülken, Age., s. 50

²³⁷ Mehrân, Age., s. 157

²³⁸ Öner, Age., s. 118

²³⁹ Mehrân, Age., s. 157

²⁴⁰ Ülken, Age., s. 45

²⁴¹ Öner, Age., s. 118

Üçüncü şeklin de iki kuralı vardır; bunlar, küçük önermenin olumlu olması, sonucun her zaman tikel olmasıdır.

İslâm mantıkçılarının üzerinde durdukları ve usul ilimlerinde tamamen kullandıkları diğer bir kıyas türü de şartlı kesin kıyaslardır. Batı mantıkçıları yalnız, şartlı kesin kıyasın dördüncü bölümünü meydana getiren ikilem (kıyas-ı mukassim, dilemma) üzerinde durmuşlardır. Bunu da bileşik veya özel kıyaslar arasında zikrederler.”²⁴²

Gazâlî, bitişik şartlı kıyasları, İslâm usûllerinde kullanırken, “Mizan-ı telazum” adıyla ele almış ve işlemiştir.²⁴³

Mesela,

Eğer yağmur yağarsa yerler ıslanır,

Yağmur yağmıştır,

O halde yerler ıslanmıştır,

Ayrık şartlı kıyaslara (şartlı munfasıl) ise, usûlcüler, ileride de görüleceği gibi, “sebr ve taksim” (deneme ve bölme metodu) demişlerdir. Gazâlî de aynı şekilde, bu kıyas şeklinin fıkıh usûlünde kullanılan “sebr ve taksim” metoduna karşılık geldiğini belirtir ve “Mizan-ı teanud” ismiyle işler.²⁴⁴

Mesela,

Şu gelen insan ya erkektir ya kadındır,

Gelen insan erkektir,

O halde o kadın değildir.

Yüklemlili kıyaslarla şartlı kıyaslardan başka, İslâm ilimleri metodolojisinde kullanılan başka bir kıyas çeşidi de *hulfi* kıyastır. Hulfi kıyası bir çok İslâm bilgini gibi Gazâlî de, İslâm usûl ilimlerinde kullanmaktadır. Meselâ:

“Bir şey kendinî yoktan var edemez” hükmünün ispatı için kıyas şöyle kurulur:

“Bir şey kendinî yoktan var edemez.” (İspatı istenen iddia)

Eğer bu doğru olmazsa zıddı olur, yani bir şey kendinî yoktan var eder.

(İddianın nakizi)

Eğer bir şey kendinî yoktan var etse, evvelce yok iken kendinî var etmesi

²⁴² Cevdet Paşa, Mi'yar-ı Sedat, s. 73

²⁴³ Acem, Mantık inde'l-Gazâlî, s. 160

²⁴⁴ Gazâlî, Mi'yar-ı'l-İlm, s. 156

lazım gelir. (İddianın nakizinin çıkmazı)

Bir şeyin kendisi yok iken var olması imkansızdır. (İddianın nakizinin saçmalığı)

Öyle ise “Bir şey kendinî yoktan var edemez.” (İspatı istenenin hükme bağlanması).²⁴⁵

Bu şekilde, kelimelerin ilminde, kıyasın birçok çeşidi Kur’an’dan ayetler ve dinî esaslar ile uygulanarak kullanılmaktadır. İnançla ilgili konular da bile kıyasın çeşitleri, ispat delilleri olarak kullanılmıştır.

İfade edilirken eksik olduğu halde, zihinde tam olarak kabul edilen ve matvî kıyas diye isimlendirilen kıyas çeşidinde ise, iki öncülünden biri kaldırılmıştır.²⁴⁶

Kur’an’daki birçok ayet, bu kıyas kalıbında kullanılan ve İslâm mantıkçıları tarafından da işlenen bir kıyastır.

Matvî kıyasta, öncüllerden biri veya bir kaç, ya hiç ifade edilmemiş, ya diğerlerinin içine sıkıştırılmış ya da sonuç önermesi ifade edilmemiştir. Bu tür kıyaslara günlük dilde çok rastlanır.²⁴⁷

“Hakikate yakın öncüllerden veya işaretlerden hareket eden bir kıyastır.”²⁴⁸

Birisi kalp kırana “kalp kırmak kötü şeydir.” dese, matvî kıyas yapmış olur. Bu ifadenin zihinde tam şekli şöyledir:

Bu hareket kalp kırmaktır

Kalp kırmak kötü şeydir

Bu hareket kötü bir şeydir.

Görüldüğü gibi ifadede hem öncüllerden biri hem de sonuç ifade edilmemiştir.²⁴⁹

İslâm usul bilimlerinde kullanılırken, dinî nasslardan örneklendirilen başka bir kıyas türü de delilli kıyastır.

Öncüllerin her biri kendi delilleriyle birlikte zikredildiğinde (delilli kıyas) kıyas-ı müdellel olur.²⁵⁰ Bu kıyası kısaca “öncülünün peşinden delilinin de getirildiği

²⁴⁵ Cevdet Paşa, Mi’yar-ı Sedat. s. 77

²⁴⁶ İsmail Hakkı İzmirli, Felsefe Dersleri, İstanbul h.1330, s. 228

²⁴⁷ Taylan, Age., s. 154

²⁴⁸ Aristoteles, Age., s. 226

²⁴⁹ Öner, Age., s. 146; Emiroğlu, Age., s. 204 vd.

²⁵⁰ İzmirli, Age., s. 229

kıyas”²⁵¹ şeklinde tanımlayabiliriz. Bu kıyasta öncüllerden birisi veya her ikisi nedensel önerme durumundadır.²⁵²

Kıyas şöyledir:

I.Öncül: Heva ve hevesine tabi olanın kalbi daima ızdırıp içindedir;

Delil: Çünkü bir taraftan vicdan onu ayıplar, diğer cihetten o kimse isteklerini durduramaz;

II.Öncül: Kalbinde ızdırıp bulunan kimsede saadet yoktur;

Delil: Çünkü saadet kalp huzurunu gerektirir;

Sonuç: Öyleyse heva ve hevesine tabi olan kimse mesut olarak yaşayamaz.²⁵³

Klasik mantıktaki kıyas çeşitlerinin, sadece İslâm usul bilimlerinde kullanılanlarına değindik. Onları da araştırmamız açısından kullanılan yönleriyle değerlendirdik.

Bilindiği üzere, İslâm usul bilimlerinde klasik mantıktaki kıyas çeşitlerinin hepsi kullanılmamıştır. Daha önce belirtildiği gibi, en çok yüklemli ve şartlı kıyaslar İslâm usul ilimlerinde kullanılmıştır. Bunların dışında kullanılan kıyas çeşitlerini de burada sadece tanımlarını vermekle kısaca ele aldık.

2.1.3.3. Mantıkî kıyasın değeri

Klasik mantığın ana konusunu meydana getiren kıyas, Aristoteles'ten başlayarak Yeni Çağ'a gelinceye kadar, kabul görmüş ve kullanılmıştır. Kıyasın bu şekilde itibar görmesi dolayısıyla klasik mantık da, ortaçağ boyunca, gerçeğe ulaşmanın yegane yol ve yöntemini gösteren bir vasıta olarak görülmüştür.

Batı dünyasında mantığın bu otoritesi, Rönesans'a kadar devam etmiştir. Tabiat bilimlerinin gelişmesiyle birlikte, kıyasa dolayısıyla mantığa eleştiri ve itirazlar başlamıştır. Halbuki, İslâm dünyasında mantık, çok daha önceleri uygulama alanları bulduğu için daha önce eleştiri ve itirazlarla karşılaşmıştır. Çünkü mantık, İslâm dünyasına girmekle birlikte, incelenmeye, irdelenmeye ve tartışılmaya başlanmıştır. Bunun neticesi olarak da, kabul edilmesi ve reddedilmesi itibarıyla bir yönden eleştirilirken diğer bir taraftan savunulmuştur.

²⁵¹ Emiroğlu, Age., s. 207

²⁵² Ural, Age., s. 103

²⁵³ İzmirli, Age., s. 229

İslâm dünyasında mantığa birçok noktadan eleştiriler yöneltmiştir. Bunların bir kısmına daha önce değindiğimiz halde, burada ele alacağımız eleştiri yönleri, daha sonraları Batı dünyasında da aynen yapılan eleştiri noktalarıdır.

Batı dünyasında, mantığa karşı koyan ve onu şiddetle reddedenlerin başında Descartes, Bacon, Stuart Mill gelir. Bu batılı, yeni mantıkçıların kıyasa yaptıkları itirazları ve klasik mantık taraftarlarının kıyası müdafaa sadedinde, bu itirazlara verdikleri cevapları, aynen ve hatta çok daha net ve mukni bir uslup içinde, bunlardan önceki asırlarda yaşamış olan Gazâlî’de mevcut olduğunu görmekteyiz.²⁵⁴

Gazâlî, farazi olarak birinin kıyasa itirazlarını belirttiikten sonra, bu eleştirilere verilecek cevapları da örnekler üzerinde açıklamaktadır. Kıyasa yapılabilecek eleştirileri ve eleştiriye karşı müdafaasını şöyle yapmaktadır:

Eleştiri: Kıyas yoluyla elde edilen sonucun hiçbir faydası yoktur ve boştur. Çünkü öncüllerin bilinmesiyle sonuç da bilinir. Daha doğrusu sonuç öncüllerde aynen mevcuttur. Mesala;

İnsan canlıdır.

Canlı cisimdir.

Öncüllerini bilen kimse “İnsan cisimdir” sonucunu da haliyle bilmiş olur. İnsanın cisim olduğunu bilmek ise, “yeni ve orijinal bir bilgi değildir” diyen bir kimseye şöyle cevap verilir:

Cevap: Sonucu bilmek, öncüllerin bilinmesine ilave edilen üçüncü ve yepyeni bir bilgidir. Aslında öncüllerden her birinin aynen açıklanması, sonucunu mümkün kılmayabilir. Mesela,

Her cisim bileşiktir.

Her bileşik hadistir.

Öncüllerini bilen kimse bununla beraber hudusun (sonradan olmanın) cisme nisbetini bilmeyebilir. Yani “Cisim hadistir” sonucunu bilmeyebilir. Öyleyse sonradan olmanın (hudusun) cisme nisbeti, sonradan olmanın bileşiğe nisbetinden ve bileşiğin cisme nisbetinden tamamen farklı bir şeydir.²⁵⁵

Gazâlî’ye göre, yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi “sonuç öncüllerde kuvve halinde vardır. Ama sonucun öncüllerin altında ayrıca belirtilmesi bilfiil kazanılmış

²⁵⁴ M. Naci Bolay, Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise ve İmam Gazâlî, (Kıyasa Yapılan İtirazlara Dair), Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi, S. 6, (Ayrı Basım), s. 110

²⁵⁵ Gazâlî, Mi’yarü’l-İlm, s. 234-235

olan yeni bir bilgidir.”²⁵⁶

Gazâlî, bir çok kimsenin öncülleri bildikleri halde, sonucu bilmediklerini belirterek bu konuyu ilgi çekici bir örnekle ortaya koymaya çalışır. Şöyle ki, birinin önünden karnı şişkince bir katır geçtiğinde onun hamile olduğunu düşünmesi mümkündür.

Gazâlî böyle bir kişi ile kendisi arasındaki şu diyalogu zikreder.

Kişi – Bu katır hamiledir.

Gazâlî – Sen katırın kısır olduğunu ve doğuramayacağını bilmiyor musun?

Kişi - Bunu tecrübe ile biliyorum

Gazâlî – Peki bu geçenin katır olduğundan emin değil misin?

Kişi - Evet, o katırdır. Bunu da his ve müşahede ile biliyorum

Gazâlî – Öyleyse onun hamile olmadığını bilmiyor musun?

Gazâlî’ye göre biri tecrübeyle bilinen, diğeri de hisse dayalı olarak iki öncülü bildikten sonra o kimsenin, katırın hamile olmadığı konusunda şüpheye düşmesi mümkün değildir. Aksine onun hamile olmadığına dair, kendisinde zorunlu bir bilgi meydana gelir ki, bu bilginin oluşmasına sebep olan şey de kendisinde daha önce bulunan tecrübe ve hisle bildiği bilgileridir.

Yukarıdaki diyalogun tam kıyas şekli şöyle olur:

Her katır kısırdır

Bu bir katırdır

O halde bu katır kısırdır

O halde, katırın karnındaki şişkinliğin sebebi onun doğurgan olması değildir.

Karnının şişkinliğinin farklı bir çok sebebi olabilir.²⁵⁷

Gazâlî’nin bu fikirlerine paralel olarak, batı dünyasında da kıyasa eleştiri ve itiraz edilmiştir. Gazâlî’nin ele aldığı kıyasın eleştirisi, aşağıda görüleceği gibi Descartes, Bacon ve S. Mill’in itirazlarıyla hemen hemen aynıdır. Gazâlî’nin kıyası savunurken ileri sürdüğü fikirler ve gerekçeleri de kıyasın değerini savunan, modern mantıkçıların görüşleriyle aynıdır. Gazâlî’nin sonucun öncüllerde kuvve halinde bulunduğunu, bunun ayrıca belirtilmesinin, öncüllere ilave yeni bir bilgi olduğunu

²⁵⁶ Gazâlî, Mi’yarü’l-İlm, s. 239; Bolay, Agm. s. 111

²⁵⁷ Gazâlî, Mi’yarü’l-İlm, s. 238 vd.; Çapak, Age., s. 198

söylemesi, modern mantıkçıların esas kaynaklarından birisinin de Gazâlî olduğu intibasını kuvvetlendirir.²⁵⁸

Batı dünyasında kıyasa yöneltilen eleştiriler ve bunlara verilen cevaplar şöyle özetlenebilir:

Aristoteles mantığına yapılan itirazlar Francis Bacon ile zirveye çıkmış denilebilir. Bacon, Aristoteles'in dedüktif mantığını yeni bir hakikate ulaştırmadığı gerekçesiyle eleştirmiş ve "kısır ve faydası olmayan bir metot saydığından dolayı"²⁵⁹ da yeni bir araştırma mantığı bulmaya çalışmıştır.²⁶⁰

F. Bacon'la benzer eleştirileri Aristoteles mantığına yönelten Descartes bu konuda şöyle der: "Gençliğimde, felsefe bilimleri arasında mantığı, matematik bilimleri arasında da analizi ve cebir'i biraz araştırmıştım. Bunlar, projemin hayata geçmesi için işime yarayacak üç sanat bilimi idi. Fakat yakından tetkik edince gördüm ki, mantık bilimi, kıyas ve başka birçok kuralları ile yeni bir şey öğretmekten ziyade, belli şeyleri başkalarına açıklamak, yahut Lullus'un sanatı gibi bilinmeyen şeyler hakkında muhakemesizce söz söylemekten başka bir işe yaramıyor. Bununla beraber mantıkta pek doğru ve birçok iyi kural varsa da, aralarına bir çok gereksiz ve zararlı olanlardan ayırt etmek, yontulmuş bir mermer taşından Diana ve Minerva'nın heykelini çıkarmak kadar güçtür."²⁶¹

Kıyas için ileri sürülen itirazlardan en önemlileri Descartes ve Stuart Mill'in itirazlarıdır.

Deniliyor ki, 'Kıyas hiçbir hakikatin keşfine yaramaz, söz ve düşünceleri tekrardan ibarettir.'

Descartes, tarafından yalnız kıyas hakkında ileri sürülen bu itiraz, bilgilerimizin tamamıyla doğuştan sonra kazanılmış olduğunu iddia eden Amprist filozoflar ve özellikle Stuart Mill tarafından asıl Dedüksüyon'a yöneltilmiştir.²⁶²

Descartes'e göre kıyas, bilinen bir şeyin açıklamasından başka bir şey değildir. Yani, yapılan o kadar işlem, büyük terimin kapsamını açıklamaktan ibarettir

²⁵⁸ Bolay, Agm., s.111

²⁵⁹ Cemal Yıldırım, Bilim Felsefesi, İstanbul, 1985, s. 71

²⁶⁰ Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul, 1985, s. 246

²⁶¹ Rene Descartes, Aklın İdaresi İçin Kurallar, (Çev. M. Karasan), İstanbul, 1996, s. 50

²⁶² Hasan Ali Yücel, Mantık Dersleri, İstanbul, 1964, s. 42-44

ve onun içinde bulunan küçük ve orta terimleri ortaya çıkarmaktır. Bu durumda kıyastan yeni bir şey elde edilmez.²⁶³

Descartes tarafından kıyasa yöneltilen bu itiraz S. Mill tarafından asıl dedüksiyona yöneltmiştir.

Stuart Mill, ise kıyası iki yönden eleştirmektedir. Bunlardan birincisi prensip müsaderesi denilen “savı kanıtsama”dır. İkincisi ise, kıyas genelden özele bir çıkarım değildir.²⁶⁴

S. Mill şöyle der: ‘Kıyas, genelden özele değil, özelden özele doğru bir çıkarımdır. Genel önermeler önceden yapılmış bulunan bu türlü istidlâllerin sadece bir tesbitinden ibarettir ve başka önermeleri meydana getirmek için kullanılan kısa bir formül mahiyetindedir. Buna göre, kıyasın dayanağı genel bir ifade ve ancak ona uyarak yapılan bir istidlâldir. Aslı dayanak olan, ‘öncül’ ve ‘endüksiyon’ yolu ile toplanıp genel önerme haline getirilen tek tek olaylardır.’

Kıyasta dedüksiyon, bir taraftan, önce, orta terim ve sonra küçük terimi elde etmek için büyük terimin kapsamını incelemek; diğer taraftan, orta terim ile küçük terimi içine alan büyük terimi ortaya koyabilmek için, küçük terimin işlemi incelemekten başka bir şey değildir. Meselâ;

Her insan düşünür,
Ben de insanım;
O halde ben de düşünürüm.

Bu kıyas “düşünür” teriminin kapsamından “insan” orta terimi ile “ben” küçük terimini ve buna karşılık olarak “ben” küçük teriminin işleminden de “insan” orta terimi ile “düşünür” büyük terimini çıkarma şeklinde kurulmuştur. Şu halde kıyas, bize, yeni bir şey öğretmiyor; zaten bildiğimiz bir şey üstünde bizi düşünmeye çekiyor demektir. Zira “düşünücülük” teriminin kapsamı ile “ben” teriminin işlemi bilmek “Ben düşünürüm” önermesini bilmek için yeterlidir. Ayrıca bir dedüksiyon yapmaya ve ona özel bir şekil vermeye ihtiyaç yoktur.²⁶⁵

S. Mill’in bu itirazına verilen cevap şu şekildedir:

İleri sürülen bu itirazı, dikkatle incelemek evvelce büyük terimin kapsamından küçük ve orta terimin; küçük terimin işleminden de orta ve büyük

²⁶³ Öner, Age., s. 170

²⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. Öner, Age., s. 168; Topçu, Mantık, s. 34

²⁶⁵ Yücel, Age., s. 43

terimlerin bulunmasından bilgimiz olmadığını görürüz. Zihnimizin büyük terimle küçük terim arasında bulunan ve neticede meydana çıkan bağı sağlayabilmesi için mutlaka, küçük terimin orta terimle ve büyük terimin yine, orta terimle ilgili olduğunu bilmiş olmamız gereklidir. Halbuki bu işlemleri zihnimizde yapmadan önce küçük ile büyük terim arasındaki münasebet bizce gizli kalabilir.

Böyle olunca öncüllerde orta terimin büyük ve küçük terimler arasındaki bağı kurması sayesinde, o zamana kadar açık olarak ortaya koyamadığımız bir gerçeği elde etmiş olmayız. Bütün terimleri birbiri içinde çıkan önermeler kabul edip diğerinin içlemi veya kaplamı yaparak açıklamak doğru değildir.²⁶⁶

S. Mill'in ikinci itirazı ise, 'Kıyas hiç bir şeyi ispat etmeyen prensip tekrarından ibaret fasit devirdir.' şeklindedir. Bu iddiaya göre, kıyasta, netice büyük önerme vasıtasıyla ispat olunur. Halbuki ispattan önce sonucu içine alan büyük önerme de kendisinden netice gibi şüphe edilir, şekildedir. Yukarıdaki örnekte "Benim düşünürüm olduğum", "Her insan düşünür" önermesiyle ispat edilemez. Çünkü "Ben düşünürüm" önermesinden ne kadar şüphe ediyorsam "Her insan düşünür" önermesinden o kadar şüphe edebilirim.

S. Mill, bu konuda daha da ileri giderek dedüksiyonun "aldatıcı bir istidlâl" olduğunu söyler. Ona göre, hiçbir zaman tümel bir fikirden tikel bir fikir çıkartılamaz. Ya tikelden tikele, ya tikelden tümele geçilebilir. Nitekim doğru ispatı neticeyi büyük önermeden çıkarmak suretiyle yapmak mümkün değildir. Belki büyük önerme tikel önermeyle ispat olunabilir. Her insanın düşünür olduğunu birer birer görmesek ve kendimizin de düşünmeye muktedir olduğumuzu yakından bilmesek bu neticeye varamayız. Sonuç veren çıkarımlar, ancak endüksiyonla yapılanlardır. Dedüksiyon, bu bakımdan iyi bir kontrol vasıtasıdır, o kadar. Yapılması her zaman mümkün ve faydalıdır. Fakat her vakit kullanmaya mecbur olmadığımız bir düşünce şeklidir.²⁶⁷

S. Mill'den asırlarca önce yaşamış olan Aristoteles, kıyas hakkında yapılabilecek olan bu itirazı düşünerek cevaplamıştır.

Aristoteles'e göre kıyasın dayandığı büyük önerme, kendinî meydana getiren cüzilerin teker teker tanınmasından çıkarılmış değildir. Belki büyük önermenin

²⁶⁶ Gökberk, Age., s. 474; Yücel, Age., s. 44; Öner; Age., s. 172

²⁶⁷ Yücel, Age., s. 43

sujesine ait olan karakterlerin bilgisinden çıkarılmıştır. Bundan dolayı fertlere ait tikel bilgilerin sonucu değildir.²⁶⁸

Yani, düşünmekle bulduğumuz hiç bir şey, yeni olmaz ve mutlaka önceden elde etmiş bulduğumuz bilgilerin bir kısmına dayanır. Kıyas ile yapılan akıl yürütmede, genel bir kanun ve aynı zamanda özel bir olayı bilmek lazımdır. Akıl yürütme için genel fikir zihnimizde bulunmalı ve özel hal bunda yer almalıdır ki kıyas meydana gelsin.

Aristoteles'in bu fikri ispat için aldığı kıyas şöyledir:

Her üçgenin iç açıları toplamı iki dik açiya eşittir.

Bu şekil bir üçgendir.

O halde bunun da iç açıları iki dik açiya eşittir.

Aristoteles, 'sonucu önceden bilinmedikçe büyük terimi ileri sürme hakkımız yoktur' tarzındaki itiraza bu kıyastan istifade ederek şöyle cevap verir:

'Özel hal -ki misalimizde küçük önermede söylenen belli üçgendir- elde edilmeden yahut kıyas tamamlanmadan önce, bir yönden sonucu bildiğimiz diğer yönden bilmediğimiz ileri sürülsün. Çünkü bir kimse, varlığını tamamıyla bilmediği belli bir üçgeni iç açıları toplamının iki dik açiya eşit olduğunu nasıl bilebilir. Bununla beraber önce bu üçgenin açıları toplamının iki dik açiya eşit olduğunu tümel olanı bilmesi dolayısıyla öğrenmiştir. Fakat bu bilgi belli üçgeni tanımadıkça tamamen mükemmel değildir.'

Aristoteles'in bu savunması dikkatle incelendiğinde görülür ki sonuç büyük önermede gizli olarak vardır. Göstereceğimiz belli üçgenlerin iç açılarının iki dik açiya eşitliği orta terim yardımıyla meydan çıkabilir. Eğer dedüksüyon ve onun mükemmel şekli olan kıyasa ihtiyaç olmasaydı tümel olan önermenin doğrudan doğruya üçgenin ne olduğu hakkındaki bilgimizden çıkarılması gerekirdi. Halbuki bu bilgiden öyle bir önerme açık olarak çıkmaz.²⁶⁹

Modern mantığın kurucularından sayılan Bertrand Russell (1871-1970), "kıyas"ı Aristoteles'in mantıkta en başarılı olduğu öğretisi olarak kabul eder. Biçimsel mantığın başlangıcı olarak bakıldığında, çok önemli, hatta hayranlığa değer

²⁶⁸ Topçu, Age., s. 33

²⁶⁹ Hasan Ali Yücel, Mantık Dersleri, İstanbul, 1964, s. 42-44

olduğunu; fakat biçimsel mantığın sonu olarak bakıldığında eleştiriye açık olduğunu söyler.

Bu eleştirileri üç maddede toplar:

1. Sistemdeki biçimsel kusurlar.
2. Bir ispat biçimi olarak dedüksiyona aşırı şekilde değer verilmesi.
3. Dedüksiyonun öteki biçimlerine oranla, kıyasa çok daha değer verilmesi.

B. Russell, eleştiri getirdiği “sistemdeki kusurlar” konusunda şöyle açıklama yapmaktadır:

“Sokrat insandır” ve “Bütün Yunanlılar insandır” önermeleri ele alındığında, “Bütün Yunanlılar insandır” önermesinin Aristoteles mantığında genelde “Yunanlılar’ın var oldukları”nı içeren bir biçimde yorumlanır. Böyle bir içerme olmadan Aristoteles’in kıyasında bazıları geçerli olmaz. “Bütün yunanlılar insandır” önermesi “Yunanlılar vardır” ve “eğer bir şey Yunanlı ise, o şey insandır” önermelerine bölündüğü zaman, son önerme salt varsayım hükmünde olur ve Yunanlıların var olduğunu içermez.

Russell, “Bütün yunanlılar insandır” önermesinin “Sokrates bir insandır” önermesinden bu şekilde daha karmaşık olacağını, “Sokrates bir insandır” önermesinin öznesinin “Sokrates” olduğu halde “Bütün Yunanlılar insandır” önermesinin öznesinin “Bütün Yunanlılar” olmayacağını söyler. Çünkü, “Yunanlılar vardır” ve “Eğer bir şey Yunanlı ise, o şey bir insandır” önermelerinde, “Bütün Yunanlılar”la ilgili bir şey olmadığından dolayı, bu, Aristoteles mantığındaki biçimsel bir kusurdur.²⁷⁰

Bertrand Russell’e göre, mantığın günümüzde belli başlı kalıplar içinde kalarak ilerlememesinin sebebi, günümüzde de devam eden, Aristoteles otoritesine karşı duyulan saygı ve mantığın baştan beri matematikle değil, edebiyat ve hitabetle iç içe olmasıdır. Farklı bir yönden olsa da Russell de kıyası eleştirip, pek makbul görmemektedir.²⁷¹

Mantığa yöneltilen eleştirilerin hepsi detaylı olarak buraya alınmadı. Çünkü konumuz itibarıyla, İslâm dünyasındaki eleştiriler ile paralellik arzedenden eleştiriler ele alındı.

²⁷⁰ Mete Tunçay, Russell’den Seçmeler, İstanbul, 1982, s. 51 vd.

²⁷¹ Bertrand Russell, Batı felsefesi Tarihi I, (Çev. Muammer Sencer), Ankara, 1972, s. 304

İslâm dünyasındaki mantığa yapılan eleştiriler müstakil bir bölüm olarak işlendiği için, burada sadece Gazâlî'nin, daha sonra batı dünyasında da yapılan eleştirilerinin aynısı olması cihetiyle kıyaslanarak incelendi.

2.1.4. Analoji (Temsil) Ve Tümevarım (İstakrâ)

Mantık, İslâm dünyasına girdikten sonra, analogi ve tümevarım da usul bilimlerinde kullanılan konularındandır. Açıklanacağı üzere analogi, usul bilimlerinde kullanılan fikhî kıyasın karşılığıdır. Fikhî kıyasla aynı yapıda olan analogi, mantıkî kıyasın usul ilimlerinde kullanılmasından sonra “temsil” kavramıyla karşılanmaya başlanmıştır. İslâm bilginleri tümevarımı da, İslâm usul ilimlerinde dini örneklerle kullanmışlardır. Gazâlî'den sonra Şatibi ile tamamen İslâm usul metotlarında müstakil bir çıkarım yolu olmuştur.

2.1.4.1 Analoji (Temsil)

İslâm usûlcülerinin “temsîl” dedikleri ‘analoji’yi, Aristoteles, “iki şey arasındaki veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak, bunlardan birisi hakkında verilen bir hükmü, diğeri hakkında da vermektir”,²⁷² diye tanımlar. Bir akıl yürütme tarzı olarak analogi, zihninin özelden özele yürüyüşüdür.²⁷³

Başka bir ifade ile analogi, görünen ve bilinen benzerliklerden, görünmeyen ve bilinmeyen benzerlikleri ortaya çıkartma olayıdır.²⁷⁴

Gazâlî'ye göre analogi, “bilinmeyenin bilinen ile değer kazanmasıdır. Yani bir tikel hakkında verilen hükmü, diğeri bir tikel hakkında da vermektir.”²⁷⁵

Analoji şöyle de tanımlanır: “İki ayrı şeyde, bazı yönlerden vaki olan benzerlik veya benzerliklerden hareketle, biri için verilen sonucu, diğeri için de geçerli bir hüküm olarak ortaya koymaktır.”²⁷⁶

Mesalâ;

Yer gezegeninin atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar;

Merih'te atmosfer olduğu için orada da canlıların bulunması gerekir.

²⁷² Aristoteles, Organon III, I.Analitikler, s. 185

²⁷³ Necati Öner, Bilginin Serüveni, Ankara, 2005, s. 32

²⁷⁴ Emiroğlu, Age., s. 222

²⁷⁵ Gazâlî, Mi'yarü'l-İlm, s. 161 vd.

²⁷⁶ Çapak, Age., s. 227

Burada, yerle Merih arasında bir benzerliğe dayanılarak, yerde olan bir durumun Merih’te de olması gerektiği çıkarılmıştır.²⁷⁷

Bir tikelde bulunan hükmün, o tikele benzeyen belirli başka bir tikele aktarılmasına “temsîl” denir. Gazâlî, temsile fukahanın *kıyas*, mütekellimlerin ise, *görünenden hareketle görünmeyen hakkında delil getirme* (reddü’l-gâib ala şâhid) dediklerini kaydeder.²⁷⁸

Bir olaydaki hükmü, hükmün benzerliğinden dolayı kendine ortak olan diğer bir olayda ispat etmektir. İşte fıkıh ıstılahında “kıyas” denen şey budur.

Meselâ,

Dünya oda gibidir, yani oda nasıl oluşmuşsa (mürekkep) dünya da öyle oluşmuştur.

Oda ise, sonradan olmadır (hadis)

Öyle ise dünya da sonradan olmadır (hadis).

Eğer hükmün sebebi (illet) kesin olursa, analojinin sonucu da kesin olur. Bu surette benzerlik sebebi, hükmü kapsadığı için “büyük önerme” kabul edileceğinde analoji “kıyas”a dönüşür.²⁷⁹

İslâm mantıkçıları fıkıhta çokça kullanılan analojide dört unsurun olduğunu belirtirler:

1- Benzetilen (Müşebbeh): Bu, ikinci derecede (fer’i) bir unsurdur.

2- Kendisine benzetilen (Müşebbehü’n-bih): Asıl olan unsur budur.

3- Sebep (İllet): Bu ikisi arasında bulunan ortak anlamdır

4- Benzetme (Teşbih): Bu da hükümdür. Bu asıl hakkında sabit olan ve analoji yoluyla fer’e de uygulanmak istenen unsurdur.²⁸⁰

Bu dört unsuru yukarıdaki örneğe uygulanırsa;

Merih gezegeni: Benzetilendir.

Yer: Kendine benzetilendir.

Canlıların yaşaması: Hükümdür.

Atmosfer: İllettir (neden).²⁸¹

²⁷⁷ Öner, Age., s. 32; Emiroğlu, Age., s. 222

²⁷⁸ Kemal Batak, “Tehafütü’l-Felasife ile Alakalı Genel Problemler”, İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, s.381

²⁷⁹ Ali sedad, Mizanu’l-Ukul, s. 98

²⁸⁰ Şaban, Age., s. 121

²⁸¹ Çapak, Age., s. 228

Analojinin tek başına bir akıl yürütme yolu olduğu münakaşa konusudur. Analoji ile yapılan bir akıl yürütmede, hem dedüksiyon, hem de tümevarımın olduğu söylenir. Yani analoji işleminde aklın iki türlü hareketi vardır.

Birinci hareket, birbirine benzeyen iki olgunun aynı yapıda olduğuna doğru bir harekettir. Böyle bir hareket tümevarımdır. Merih ile yer'in atmosferi aynı yapıdadır hükmü tümevarımsal bir akıl yürütmedir.

İkinci hareket ise, farz edilen yapıdan, zorunlu bir sonuç çıkarmaktır. Bu da dedüktif bir yol ile olur. "Merih'te hayat vardır" hükmü atmosferin varlığına sıkıdan sıkıya bağlıdır. Ancak böyle genel hükümden sonuç çıkarılabilir. Özelden özele bir akıl yürütme olmayacağından dolayı, burada, "Merih'te hayat vardır" hükmü gizli bir kıyasla elde edilmiştir

Atmosferi olan gezegende hayat vardır

Merih atmosferi olan bir gezgendir

O halde Merih'te hayat vardır.²⁸²

İslâm hukukunda çokça kullanılan Fikhî kıyas, Aristoteles mantığındaki analogidir. Gazâlî, fıkıhçı ve kelamcılarının, bu akıl yürütme şeklini çok kullandıklarını belirtir. Fakat bu akıl yürütme yolu, kesin bilgi ifade etmez. Diyaloglarda kalbi rahatlatmaya ve karşıdakini ikna edebilecek bir özelliğe sahip olduğunu belirtir.²⁸³

Bu yöntem, günlük konuşmalarda ve tartışmalarda çokça başvurulan bir akıl yürütme şeklidir.²⁸⁴

Analojinin, Fıkıh Usûlündeki kıyas olduğunu belirtmek için bir örnek de fikhî kıyas ile ilgili vermek uygun olacaktır.

Aşağıdaki fikhî kıyasta, biranın haram olduğu hükmü, sarhoş edici özelliğinden dolayıdır. Ama sarhoş etme sebebinin (illetinin) tespiti için bira yoklanır (istikra/tümevarım) veya incelenir. Onda bu özellik bulunursa, genele (sarhoş edici maddelere) verilen hüküm (haram) ona da verilir. Bu yapılırken, hem tümevarıma hem de tümdengelimine başvurulduğu doğrudur. İçeceklerin bir bir yoklanarak hangilerinin sarhoş edici olduklarını tespit ederken endüksiyon, bundan şu şekilde dedüktif kalıba sokularak bir çıkarımda bulunmak ise, dedüksiyondur.

Tüm sarhoşluk veren maddeler haramdır; (B.Ö, Asl)

²⁸² Öner, Age., s. 175; Emiroğlu, Age., s. 223

²⁸³ Gazâlî, Mekasidu'l-Felasife, s. 91

²⁸⁴ Ülken, Mantık Tarihi, s. 80; Taylan, Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, s. 131

Bira sarhoşluk veren bir maddedir; (K.Ö, Fer’)

O halde bira da haramdır. (Sonuç)

Demek ki, analogi, tümevarıma dayanan dedüksiyondur. Fakat varsayımsal bir dedüksiyondur. Yani hareket noktası olan genel fikir varsayılmıştır. Aralarında benzerlik görülen iki olay arasında fark olabilir. Bu nedenle analogi ile çıkarılan sonuç daima muhtemel olarak kalır, zorunluluğu gerektirmez.

Fakat fıkhıdaki kıyası, analogiyi temel alıyor diye sağlam olmayan bir delil getirme tarzı olarak görme yanlışır. Örnekte de belirttiğimiz gibi, usûlcüler kıyaslarını dedüktif kalıba dökerek ifade ederler. Fıkıh usûlcüleri, kalamcılar ve özellikle İbn Teymiyye, fitrata, dine ve kullanıma daha uygun ve daha sağlam olduğu gerekçesiyle temsili, gerçek kıyas olarak görmektedirler. Fıkhî kıyasta dedüksiyon ve analoginin kullanıldığını, analogide de endüktif yoklamanın var olduğunu, haliyle bu tür kıyasın, akıl yürütmenin üç şeklini de içerdiğini ve biçim olarak geçerli olduğunu belirtebiliriz.²⁸⁵

İslâm hukukunun maksat ve esasını yansıtan fıkıh kaideleri, birbirine benzer ve bir tek kıyas altında toplanabilen hükümlerin bütününde çıkarılmış ortak noktalardır. Bundan dolayıdır ki hukukçular, hukukun genel ilkelerine göre kural koymaya, genel/tümel kıyas (analoji) ismini vermişlerdir.²⁸⁶

Burhanda tercih edilen akıl yürütme yolu, tümevarım olup, tündengelim ve analogi pek tercih edilmez. Çünkü bunlar tümevarıma nazaran kesin bilgi vermez.²⁸⁷

Temsile (analoji) dayanan akıl yürütmelerde, bazı yönlerden benzerlik gösteren nesnelere başka yönlerden de benzer olacağı gibi, bir varsayım gizlidir. Analogiye dayanan çıkarımlar sonucun doğruluğunu kesinleştirici nitelikte değildir; öncüllerin doğruluğu, sonucun doğruluğu için bir ihtimal sağlamakta, fakat onu ispatlamaya yetmemektedir. Sonuç öncülleri aşan bir nitelik taşımaktadır. Bu nedendir ki, analogiye dayanan argümanlara (çıkartım) genellikle indüksiyonun (tümevarım) bir türü gözüyle bakılmıştır.²⁸⁸

Analojinin İslâm usûllerinde kullanma biçimleri ve dereceleri hakkında Muhammed el-Cabiri de şöyle der:

²⁸⁵ Emiroğlu, Age., s. 224

²⁸⁶ Seyfullah Edis, “Medeni Hukuka Geçiş ve Başlangıç Hükümleri”, Marife, S. I, s. 52

²⁸⁷ Muhammed el-Muzaffer, el-Mantık, C. I, s.314

²⁸⁸ Hilmi Ziya Ülken, Bilim Felsefesi, İstanbul, 1983, s. 204; Yıldırım, Mantık , s. 11

“Analojinin çeşitli biçim ve tarzları, değişik derece ve mertebeleri olan zihni bir ameliye olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Analoji bazen teşbih, bazen temsil, bazen fikhî veya nahvi kıyas veya görünen ile görünmeyen istidlal tarzında olabileceği gibi, sayısal bir ilişki veya mukayese tarzında da olabilir. Genel olarak bu analogi türlerini üç kısımda tasnif etmek mümkündür:

Sayısal ilişki anlamında analogi, temsil anlamında analogi, hitabi ve şiirsel analogi. Birinci kısım, analoginin en güçlü tarzıdır. Bu, sayısal ilişki ile bilinir. Meselâ, $1/2$, $2/4$, $3/6$, $4/8$, $5/10$. Böylece bu sayılarda kesir, aralarındaki ilişkiyi denk kılacak şekilde hep aynı değere eşit olur (yarım). Bu çeşit bir analogi ile istidlal, üç bilinen rakamdan, aralarında belirli bir ilişki bulunan dördüncü bilinmeyen rakamın değerini çıkardığımız zihni bir ameliyedir. Bilinmeyen dördüncü harfi A ile sembolize edersek, diğer üç bilinen rakamla şöylece bir ilişki içine girer: $3/4/6/ A$ Buradan A'nın değerinin 8 olduğu neticesine varırız. Söylediğimiz gibi bu, analogi türlerinin en güçlüsüdür.”²⁸⁹

İkinci kısım analogi ise, Mantıkta "temsil" veya misal ile istidlal olarak bilinen kıyastır. (Bu, kelam, fıkıh ve nahiv kıyasının ta kendisidir.) Aristoteles, bazı eserlerinde buna değinmiştir.

Tümdengelim, insan zihninin genelden özele intikal etmesidir.

“Her insan ölümlüdür” hükmünden,

“Sokrates de ölümlüdür” hükmüne intikal etmek gibi.

İkincisi ise, zihnin özelden genele intikalidir. Yani tümevarımdır.

“Ahmed, Mehmet, Veli ölümlüdür” hükmünden,

“Her insan ölümlüdür” hükmüne varmak gibi.

Temsilde ise zihin, bir durumdan ona benzeyen başka bir duruma, benzerden benzere, tikelden tikele geçiş yapar. Aristoteles, bu çeşit istidlalin tümevarıma dahil olduğunu düşünmektedir. Bu çeşit analogi, tümevarımın en zayıfıdır. Aristoteles, salt bir benzeşme olmasından dolayı bunu hatabi bir tümevarım olarak kabul eder. Bunun örneği şudur:

Ali, Veli ile hemşehridir; O halde o da, Veli gibi cömerttir.

Veya “Şarap haramdır, nebiz de şarap gibidir, o halde nebiz de haramdır.”

Veya "İnsan bir ilim ile bilir, Allah da alimdir, o halde Allah da bir ilim ile bilir" demek gibi.

²⁸⁹ el-Cabiri, Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı, s. 477

Bu anlamdaki “temsil” veya analoginin, beyani bir kıyas olduğu ve sadece zan ifade ettiği açıktır. Birinci örnekte orta terimin varlığı sebebiyle Ali'nin cömert olduğuna hükmediyoruz. Bu orta terim, hemşeri’lidir. Fakat bu "orta terim" eksiktir, neticeyi zorunlu kılmaz. Neticenin zorunlu olması için,

“Veli'nin her hemşehrisi cömerttir” gibi bir genel hükme sahip olmamız gerekir.

Bununla beraber, zayıflığına rağmen bu “orta terim”in varlığı, neticeyi zannı yapmaktadır. Bazen “orta terim” bundan daha güçlü olabilir, fakat her durumda da kesinlik derecesine ulaşamaz. Bununla beraber bu çeşit bir analoginin hitabi ikna düzeyindeki rolü son derece büyüktür. Bununla beraber, analogi ile yapılan istidlalin doğurduğu ikna edilmişlik şuuru açısından, şaşırıcı bir şeydir. Bu çeşit bir kıyasın önemi, her şeyden önce başkasının anlaması ve anladığı intibasını yaratmak için devam etmektedir." Böylece bu çeşit bir analajik yöntem, tam bir hatabi metot olmaktadır.²⁹⁰

Üçüncü analogi tarzı ise, suretler ve şekillerdir. Şu var ki, gizem ve "sırlı" bir karaktere bürünmekte bunların hepsi müşterektir. Bunlar, duruma göre psikolojik, şahsı, sufi veya şiirsel analogilerdir.²⁹¹

Akıl yürütmenin diğer bir türü olan “tümevarım” yolu da hem Aristoteles mantığında olan ve bizzat Aristoteles tarafından ele alınmış, hem de İslâm usûlcüleri tarafında usûl ilimlerinde kullanılmıştır. Dolayısıyla, mantığın etkileri neticesinde tümevarım da İslâm usûlleri ilimlerinde sıkça kullanılmaya başlanmıştır.

2.1.4.2. Tümevarım (İtikrâ)

Bilindiği üzere, bir bütünün parçalarına dayanarak bütün hakkında hüküm verme²⁹² anlamına gelen “tümevarım”, zihnin tikelden tümele doğru gidiş yoludur.²⁹³

Tümevarım, “tikel şeyleri teker teker inceleyerek onları içine alan tümel bir hükme varma” veya “parçalara dayanarak parçaları içine alan bir hükme ulaşmak ve o bütün hakkında hüküm vermektir.”²⁹⁴

Yani, zihnin, özelliklerden genellere, tikellerden tümellere, misallerden kaidelere veya olaylardan kanunlara doğru çıkış şeklindeki düşünce tarzına denir.

²⁹⁰ el-Cabiri, Age. s. 476

²⁹¹ el-Cabiri, Age., s. 477

²⁹² Aristoteles, Organon V, Topikler, s. 23

²⁹³ Emiroğlu, Age., s. 175

²⁹⁴ Gazâlî, el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, s. 51; Ayrıca bkz. Gazâlî, Mihakkü'n-Nazar, s.112; Gazâlî, Miyarü'l-İlm, s. 91-93

Sonuçlardan sebeplere ve prensiplere geçiş yaptığı akıl yürütmede, zihin, kaplamı dar olandan kaplamı daha geniş olana geçiş yapar.²⁹⁵ Meselâ,

Pazartesi, salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi ve pazar günlerinin her biri yirmi dört saattir.

Pazartesi, salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi ve pazar haftanın bütün günleridir.

O halde, haftanın günlerinden her biri yirmi dört saattir.

Hafta bir bütündür, onun parçaları olan günler, teker teker sayılıp, onlar hakkında verilen bir hüküm, sonuçta, bütün hakkında da veriliyor. Aristoteles'in Organon'da ele aldığı bu tür tümevarımdır.²⁹⁶

Bir tümelin tikellerini araştırmakla tümel bir hüküm şeklinde yapılan akıl yürütme olup, eğer tikellerin hepsi araştırılırsa "tam tümevarım", fakat bazıları araştırılarak hüküm verilirse "eksik tümevarım" olur.

Tam tümevarım, "mukasem kıyaslar" (dilemmalar) kabilindedir, yani, bileşik ve bitişik şartlı bir kıyastır. Meselâ,

Cisim, ya maden ya bitki veyahut hayvandır,

Maden ise atomdan müteşekkildir,

Bitki de öyledir, hayvan da öyledir.

Öyle ise, cisim atomdan müteşekkildir.

Aristoteles'e göre, kıyasta "orta terim" vasıtasıyla "küçük terim" ile "büyük terim" mukayese olunacak yerde, "küçük terim" vasıtasıyla "büyük terim" ile "orta terim" mukayese olunursa tümevarım olmuş olur.

Safrasız hayvanlar uzun ömürlü olur,

İnsan, at ve katır safrasız hayvanlardır,

Öyle ise, insan, at ve katır uzun ömürlüdür.²⁹⁷

Bütünü meydana getiren parçaların hepsini değil de bir kısmını inceleyerek genel bir hükme varılırsa "eksik tümevarım" olur. Gazâlî'nin daha ziyade ele aldığı tümevarım "eksik tümevarım"dır. Çünkü, tam tümevarım mümkün değildir. Onun

²⁹⁵ Emiroğlu, Age., s. 218

²⁹⁶ Öner, Age., s. 175

²⁹⁷ Ali Sedat, Mizanu'l-Ukul, s. 98

için tümevarım yoluyla elde sonuçta, şüpheyi tamamen kaldırmayan bir zan olabilir.²⁹⁸

Eksik tümevarım hakkında genelde şu örnek verilmektedir:

İnsan, at, inek, koyun,... bir şeyi çiğnerken hep alt çenelerini oynatırlar.

İnsan, at, inek, koyun,... hayvandır;

Öyleyse bütün hayvanlar bir şey yerken alt çenelerini oynatırlar.

Görüldüğü gibi az sayıda hayvan üzerine yapılan gözleme dayanılarak genel bir hüküm çıkarılmıştır.²⁹⁹

“Aristoteles tümevarımı tanımlara, bilimsel öncüllere ya da diğer genel ifadelere yönelik bir süreç olarak kabul etmekte ve bu sürecin tek bir yöntemle gerçekleşmek yerine, çeşitli biçimlerde gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Buna uygun olarak tümevarımın hareket noktaları oldukları söylenen bu tikeller arasında büyük bir değişkenlik söz konusudur.”³⁰⁰

Gazâlî, tümevarıma verdiği misallerde daha çok dinî konuları seçmektedir.

Mesala;

Vitir namazı farz değildir

Çünkü binek üzerinde kılınabilmektedir

Farz namaz binek üzerinde eda edilemez.

O, bu bilgiye tümevarım yoluyla ulaşmaktadır. Bu önermeyi birinci şekil ile şöyle kurmaktadır:

Her farz namaz , ya kaza, ya eda ya da adaktır,

Hiçbir kaza, eda ve adak namazı binek üzerinde eda edilemez,

Öyleyse hiçbir farz namaz binek üzerinde eda edilmez³⁰¹

Gazâlî, Aristoteles’in daha sonraları Organon olarak adlandırılan eserinde ele aldığı şekliyle tümevarımın ikili ayrımına bağlı kalmakta ve bunu aynen benimsemektedir. Bu ayrımın sonucunda, tam tümevarımda kesin bilgi, eksik tümevarımda ise, zan söz konusudur.³⁰²

²⁹⁸ Taylan, Age., s.129

²⁹⁹ Emiroğlu, Age., s. 219

³⁰⁰ Simo Knuuttila, “Aristoteles’in Diyalektiğinde ve Retoriğinde Tümevarım”, (Çev. M. Kaya Sütçüoğlu), Felsefe Tartışmaları, 24. Kıtıp, İstanbul, 1999, s. 132

³⁰¹ Gazâlî, el-Mustafâ min İlmi’l-Usûl, C. I, s. 51

³⁰² Öner, Klasik Mantık, s. 175

Gazâlî de Aristoteles gibi, tam tümevarım olmadan ilmin olmayacağını, eksik olan tümevarımın zannı ifade ettiğini ileri sürer.³⁰³ Ona göre tümevarım tümel bir mana altındaki pek çok tikelin, bu tikeller hakkında o tümele göre, herhangi bir hükme varıncaya kadar, çeşitli muhakeme safhalarından geçirilmesidir.³⁰⁴ Gazâlî'nin tümevarım anlayışında, duyum olmadan tümevarım imkansız görülmekte ise de, Aristoteles'in aksine, onun tümevarımı sadece duyulara dayanan bir tümevarım değildir. Burada tikellerden tümele, bilinenden bilinmeyene geçiş tarzı olan tümevarımı, Gazâlî'nin, analogiden daha kuvvetli gördüğüne de işaret etmek yerinde olur.³⁰⁵

Yukarıda da denildiği gibi, mantık ve fıkıh usulü konuları sadece konumuzu ilgilendiren yönüyle ele alınacaktır. Bu ikinci bölümde mantığın tanım, önerme, kıyas ve tümevarım ile analogi konuları, konumuzu ilgilendirdiği kadar incelendi. Fıkıh usulü konusunda da daha çok fıkıh usulündeki kıyas ve kıyasın esası olan “İllet’e (Sebep)” yer verilecektir.

Araştırmanın “Mantığın Etkileri” bölümünde, örneklemeler ağırlıklı olarak fıkıh usulünden verildiği için, usul bilimleri içinde fıkıh usulü bilimi örnek olarak ele alındı. Hem, mantığın etkileri kendini daha çok fıkıh usulünde gösterdiği için, hem de mantığın esas etkisi kıyasta görüldüğü için, fikhî kıyas ile ilişkisi açısından incelenmesi önem arz ettiğinden bu bilim dalı araştırmanın belirlenmesinde öne alındı.

Fıkıh usulündeki kıyas ile kıyasın çeşitleri, yapısı, dereceleri ile İlletin tespit yolları, çalışmamız açısından öne çıkan konulardır. Bu konular da dediğimiz gibi çalışmamızı ilgilendirdiği kadar ele alınacaktır.

³⁰³ Gazâlî, Mihakkü'n-Nazar, s. 112; Ayrıca bkz. Gazâlî, Miyarül-İlm, s. 92

³⁰⁴ Gazâlî, Miyarül-İlm, s. 93

³⁰⁵ Vural, Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, s. 68

2.2.FIKİH USÛLÜ

Fıkıh usulü, İslâm usul ilimleri içerisinde önemli bir konuma sahiptir. Çünkü dinin anlaşılmasında, dinî metinlerin açıklanması bakımında fıkıh usulü, gerekli kaide ve kuralları belirler. Daha açık ifadeyle dinî metinlerin anlaşılmasında yegane metot bilgisidir.

Kelime olarak “fıkıh”, sözlükte, “ilimde üstün olma”,³⁰⁶ “idrak etmek, iyice anlamak”³⁰⁷ manalarına gelir. Kelime anlamıyla Arapça olarak fıkıh, “bilmek, anlamak ve ince anlayış sahibi olmak” demektir. Terim olarak ise, “insanın eylemlerinde yararına ve zararına olan şeyleri, yani haklarını ve ödevlerini bilmesidir.”³⁰⁸

“Söz ve fiillerin amaçlarını kavrayacak şekilde keskin ve derin anlayış³⁰⁹, müçtehitlerin, tafsilî dinî (şer’î) delillerden hüküm çıkardıkları (istinbat ettiği) insan eylemlerine ait (şer’î-ameli) hükümler”³¹⁰ anlamlarına da gelir.

Bir başka anlatımla, müçtehitlerin, her bir insan eylemini (amelî) meseleyi ilgilendiren dinî delilleri tek tek inceleyip onlardan çıkardıkları hükümlere “fıkıh” denir.

“Usûl” kelimesinin batı dillerindeki karşılığı metot, Türkçe’de ise yöntem anlamında olup, “asl”ın çoğuludur ve bu anlamıyla kelimenin terim ve sözlük anlamı örtüşmektedir. Zira, usûlcülere göre, fıkıh usûlü, fikhın dayandığı temeldir.

Fıkıh usûlü de, “fıkıh ilmine ait fikhî hükümleri çıkarmaya ulaştıran kuralların bütünüdür. Yani Fıkıh usûlü, insan eylemlerine ait hükümleri, tafsilî delillerden çıkarmak (istinbat etmek) için, gereken metotları tanıtan kurallar ilmidir.”³¹¹

Başka bir tarifile Fıkıh usûlü, müçtehitin, şer’î-ameli hükümleri tafsilî delillerden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütününe denir. Usûl ilminde, sadece amele ait hükümlere ulaştıran kurallardan bahsedildiği için, tanımda “amelî” kelimesi yalnız kullanılır, itikadi ve ahlaki boyutları ele alınmaz.³¹²

³⁰⁶ Louis Maluf Yasuvi, “Fıkıh” md., el-Müncid fi’l-Lugati ve’l-A’lam, Beyrut, 1986

³⁰⁷ Serdar Mutçalı, “Fıkıh” md., El-Mucemu’l-Arabiyi’l-Hadis, İstanbul,1985

³⁰⁸ Abdulkadir Şener, İslâm Hukuku Dersleri I, İzmir, 1987, s. 23-24

³⁰⁹ Ebu Zehra Mumammed, İslâm Hukuku Metodolojisi, (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara, 1990, s. 19

³¹⁰ Zekiyüddin Şaban, İslâm Hukuk İlminin Esasları, (Çev. İ. Kafi Dönmez), Ankara, 1990, s. 23

³¹¹ Ebu Zehra, Age., s. 20

³¹² Şaban, Age., s. 24-25

Fıkıh'a nisbetle fıkıh usûlü, felsefeye nisbetle mantık ilmi gibidir. Mantık, akıl için terazi ve onu düşünürken hatadan koruyan bir alettir. Fıkıh usûlü de, fıkıh ilmiyle uğraşanı hüküm çıkarırken, hatadan koruyan ve yanılmasını önleyen bir ölçüdür. Fakih çıkardığı hükmün sağlam veya çürük olduğunu bu sayede anlayabilir.³¹³

Başka bir ifade ile fıkıh usûlü, felsefe metoduna ve mantığına mukabil tamamen bir fıkıh metodudur, yani bir fıkıh mantığıdır.³¹⁴

Fıkıhın görevi toplum için yasama, fıkıh usulünün görevi ise, akıl için yasama olduğunu söyleyebiliriz.³¹⁵

Ayrıca Fıkıh usûlünü, “fikhî meselelere ilişkin hükümlerin, ayrı ayrı delillerine başvurarak, ortaya konmasını sağlayan metot ve kuralları anlatan bir ilimdir” şeklinde de tanımlayabiliriz.

Şüphesiz ki Şafii'den önce sahabe (Peygamberle beraber yaşayanlar) ve tabiin tarafından bu konuda bir takım görüşler ortaya çıkmış ve bir birikim oluşmuştur. İmam Şafii ve öğrencileri bunlardan yararlanarak derli toplu bir bilim dalı olarak fıkıh usulü haline getirmişlerdir.

Fıkıh ve diğer İslâmî ilimler yazılı hale getirilirken, fıkıh usûlü de İmam Şafii (ö. 204/818) tarafından kaleme alınmıştır. Onun, “er-Risale” adlı eseri bu konuda bize kadar ulaşan ilk fıkıh usûlü kitabıdır.³¹⁶

İmam Şafii'nin fıkıh usûlünde yaptıklarıyla Aristoteles'in mantıkta yaptıkları aynı şeylerdir. Şafii, çıkarım kurallarını koymuş fakat bunları kendisi icat etmiş değildir. Onun, kendisinden önceki dağınık şekilde bulunan metotları bir araya toplayıp ilim şekline sokmuştur. Aristoteles'in mantık ilmini oluşturması da böyledir. Onun mantık konusunda yaptığı şey, bir icat değil, bir disiplin haline getirmekten ibarettir.³¹⁷

³¹³ Ebu Zehra, Age., s. 21

³¹⁴ Ali Sami en-Neşşar, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I, s. 51

³¹⁵ Muhammed Âbid el-Cabiri, Arap-İslâm Aklının Oluşumu, s. 101

³¹⁶ Şener, Age., s. 30

³¹⁷ Ebu Zehra, İslâm Hukuku Metodolojisi, s. 23

Fıkıh usûlü kuralları, nazari hukuka dair esas prensipleri karşılamaktadır. Yani usûl kuralı, konuyla ilgili özel delilden hüküm çıkarma metot ve yolunu gösteren, dolayısıyla konusu, delil ve hüküm olan kuraldır/önermedir.³¹⁸

Fıkıh usûlü, dil, mantık, kelim ve hukuk ilminin prensiplerini birleştiren bir metodoloji olmuştur.³¹⁹

Bu anlamda Fıkıh usûlü ilmi, filozofların metot ve mantığına karşılık, müçtehitlerin metot ve mantığını konu alan bir bilim dalı sayılabilir.³²⁰

Usûl ile uğraşan bilim adamının görevi, bütün delilleri (icmalî delilleri/topluca kaynakları) incelemek ve tafsilî (her bir olayla ilgili) delillerden hükümler çıkaracak olan fıkıh alimine yapacağı işte, gideceği yolu göstermek ve genel nitelikte kurallar tespit etmek ve bu kuralları dinî delillerle ispatlayıp sağlam temellere oturtmaktır.³²¹

Daha önceleri, mesele çözme tarzındaki problemler etrafında oluşmaya başlayan fıkıh bilimi, sonra doktoriner bir hal almış ve bu suretle, genel yaklaşım ve ilkelerin tespit edildiği ürünler vermeye başlamıştır. Mezheplerin teşekkülünden sonra esasa ait olmayan meseleler üzerinde uygulanan istikra/tümevarım yöntemi 10.yüzyıldan itibaren bu tür ürünlere hem sayısal hem de niteliksel bir ivme kazandırmıştır.³²²

Fıkıh usûlünün konusu, tanımlarından da anlaşıldığı gibi, hüküm çıkarma metodunu konu olarak ele alır. Delillerden hüküm çıkarma metodunu, delillerin hüccet olma bakımından derece ve durumlarını inceler. Kur'an'ın hüccet oluşunu, sünnetten önce geldiğini ve dinin aslını teşkil ettiğini, zannî ve katî delili, nassların zahirleri arasında bir çatışma olduğu zaman gidilecek yolu gösteren metodu, çeşitli ibarelerin delalet derecelerini, özel (hass) ve genel (amm'ın) anlamların mertebelerini açıklar.

Bu araştırmalarından sonra, mükelleflerin (şahısların) durumuna geçer. Asıl görevleri yerine getirmesi, yasaklananlardan sakınması, emir ve nehiylere uyması derecesinde karşılık görmesi bakımından dinî hükümlerin kimleri içine aldığı

³¹⁸ Ahmet Yaman, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kaideleri' ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", Marife, S. 1, Konya, 2001, s. 58

³¹⁹ Mehmet Görmez, Age., s. 130

³²⁰ Ali Sami en-Neşşar, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I, s. 61

³²¹ Şaban, Age., s. 27

³²² Seyfullah Edis, Age., s. 51

bildirir. Bundan sonra da dini bilmeme, yanılma, unutmama gibi kişiye arız olan hallerin etkisini, şahsın sorumluluğunu azaltan veya ortadan kaldıran durumları tespit eder.

Kısaca diyebiliriz ki, fıkıhçının doğru yoldan sapmaması için hüküm çıkarırken bağlı kalması gerekli olan metotla ilgili bütün özellikler, Fıkıh usûlünün konusuna dahildir. Delilleri meydana getirip, kimlerin dinî hükümlere muhatap olduğunu, bu delillerin gereklerinin kimleri içine aldığını, kimlerin hüküm çıkarmaya ehil olduğunu tespit etme metotlarını bu ilim ortaya koyar. Ayrıca bu ilim, dinî nasslardan hüküm çıkarmada fıkıh alimine yol gösteren dil kaidelerini, kıyasın esasını oluşturan unsurları ve dinî bakımdan geçerli olan faydaları, kıyasın dayandığı veya hakkında dinî nass bulunmayan konuda, üzerine kıyas yapılacak özel bir nassı asıl kabul eden genel kuralları da gösterir.

Netice itibarıyla fıkıh usûlü, hakikatini, özellik ve çeşitlerini açıklama bakımından hüküm, hükmünün meydana çıktığını gösteren deliller bakımından hâkim, hüküm ve tekliflere muhatap olma bakımından insan ve nihayet hüküm çıkarma vasıtası olması itibarıyla “içtihat”tır.

Bu itibarla fıkıh usûlünün konusu dörde ayrılır:

1. Dinî (şer’î) hüküm

2. Hakim, bu da Allah’tır. Allah’ın hükmünü bilme yolları da, dinî kaynaklarını oluşturan delillerdir.

3. Kendisiyle hükmedilendir (Mahkûm-i Fih) ki bu da sorumlunun eylemleridir.

4. Kendisi üzerine hükmolunan (Mahkûm-i Aleyh) ki o da sorumlunun kendisidir.”³²³

Özetle geleneksel fıkıh usûlü kitaplarında fıkıhın içerdiği konular, inanç (itikâat), ahlâk, ibadet, cezaî işlemler (ukubat) ve muamelat olmak üzere beştir.³²⁴

Fıkıh kelimesinin anlamıyla birlikte, fıkıh usulü biliminin konusundan sonra esas konumuzu ilgilendiren Fıkıhî kıyas konusu önem arz etmektedir. Mantıktaki “analoji”yi karşılayan fıkıhtaki kıyasın yapısı ile bu kıyasın bir çeşidi olan istihsan ve içtihat da burada kısaca incelenecektir.

³²³ Ebu Zehra, Age., s. 21,34

³²⁴ EYAKKGSY, Fıkıh Usûlü; Fıkıh Biliminin Metodu, İzmir, 1992, s. 5

2.2.1. Fıkhî Kıyas

Fıkıh usulünde zamanla mantık konuları, Grekçe'den kendi kültür bilim diliyle yani Arapça'yla VIII. yüzyıldan itibaren usulle ilgili teliflere girmeye başlamıştır. Böylece fıkıh usulünde gelinen noktada varolan kurallar ilgili konularda mantık kurallarıyla iç içe girmiş ve mezcedilmiştir.³²⁵

Kıyas sistematik hale getirilmeden önce de yani Hz. Peygamber zamanından beri, İslâm toplumunda kullanılmaktaydı. Kıyasın delil olduğunu savunanlar, Kur'an'dan ve Hz. Peygamber döneminden örneklerle bunu ispat etmeye çalışmışlardır.³²⁶

Fıkhî kıyasla ilgili sıkça kullanılan şu teknik terimler genelde öne çıkmaktadır:

Nass: Kesin ve açık olan delil, yani Kur'an ve sünnet.

Asl: Bu, hükmü açıklayan nass olup, bildirdiği hükmün illeti (sebebi), nassın delalet veya işaretiyle anlaşılır, veyahut içtihat yoluyla tespit edilir.

Fer': Bu, hakkında nass bulunmayan ve bir hükme bağlanması gereken meseledir.

Hüküm: Bu, kıyas vasıtasıyla asıldan fer'e geçmesi istenilen şeydir ki, anlamının akıl ile kavranılması gerekir. Dolayısıyla ibadet ve itikatla ilgili meseleler akıl ile kavranmadığı için kıyas konusu olamazlar.

İllet (Neden): Bu da, hem asl, hem de fer'de bulunan ortak bir vasıftır, yani her iki olay için verilen hükmün gerekçesidir.

Malul: İlletin neden olduğu şeydir, yani sebep (illet) için sonuçtur (malul).³²⁷

Asl, Fer', Hüküm ve sebep (illet), ileride belirteceğimiz gibi aynı zamanda fıkhî kıyasın rükünleridir.³²⁸

Arapça, kâyese fiil kökünden türeyen kıyas kelimesi, "ölçmek, bir şeyi takdir etmek, iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etmek ve karşılaştırmak"³²⁹ anlamlarında kullanılmaktadır.

³²⁵ İdris, Agm., s.2

³²⁶ Osman Keskiöglü, Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku, DİBY, Ankara, 1980, s. 28 vd.

³²⁷ Ebu Zehra, Age., s. 198; Şener, Age., s. 84; Hallaf, Age., s. 207

³²⁸ Muhammed Süleyman Davud, Nazariyyetu'l-Kıyasu'l-Usûlî, Menhecu Tecriyyi'l-İslâmî, İskenderye, 1984, s. 23

³²⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, Hukuk-ı İslâmiye ve Istılahat-ı Fıkhîyye Kamusu, C. I, İstanbul, 1967, s. 171

Bir şeyi başka bir şeyle ölçmek³³⁰ ve denk olmak³³¹ anlamlarına da gelen kıyas, “eşitlemeye” de denir. Zira bir şeyi benzeri bir şeye göre takdir etmek demek aralarında eşitlik bulmak demektir.³³² Ayrıca kıyas, “ölçmek, mukayese etmek ve eşitlemektir”.³³³

Kıyasın istilah anlamlarından bazıları şöyledir:

“Kıyas, hakkında nass bulunmayan, hükmü belli olmayan³³⁴ bir meselenin hükmünü, Kitap ve Sünnet nass’ı ile, hükmü bilinen meseleye göre açıklamak ya da o meselenin hükmüne bağlamaktır.³³⁵

Kur’an, hadis (sünnet) veya icmada hükmü belli olmayan bir meseleye, aralarındaki illet birliği nedeniyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermektir.³³⁶

Fıkıh usûlü ilmini sistematik hale getiren İmam Şafii, kıyası, “Kendisi hakkında ayet veya hadis bulunan bir meselenin hükmünü, aralarındaki benzerlik ya da illet birliği dolayısıyla, hakkında nass bulunmayan başka bir meseleye uygulamaktır.³³⁷

Genellikle Fıkıh Usûlü kitaplarında geçen, Şafii’nin de verdiği şu örneği gösterebiliriz.

Kur’an-ı Kerim’de “hamr” (şarap)ın haram olduğu hükmü yer almış ve Allah’ın şarabı niçin haram kıldığı da aynı ayette belirtilmiştir: “Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar, ve şans okları, birer şeytan işi pisliktir. Onlardan kaçının.”³³⁸

Şarap içmenin haramlık hükmünü, bu nass göstermektedir. Buradaki haram olmanın sebebi ise sarhoş etmesidir. Bu nedenin bulunduğu her içki, hükümde şarapla aynı şekilde haram kabul edilir.³³⁹

Molla Fenarî ise, “Fusûlu’l-Bedâyi fi Usûli’ş-Şerâî” adlı eserinde, kıyasın

³³⁰ Şaban, Age., s. 110

³³¹ Mustafa Said El-Hınn, İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları, Usûldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilafındaki Rolü, (Çev. Halit Ünal), Kayseri, 1993, s. 337

³³² Hallaf, Age., s. 199

³³³ Hayrettin Karaman, İslâm Hukukunda İçtihad, İstanbul, 1996, s. 16

³³⁴ Abdulkadir Şener, İslâm Hukuku Dersleri I, İzmir, 1987, s. 83

³³⁵ Ebu Zehra, Age., s. 190

³³⁶ Şaban, Age., s. 110

³³⁷ Muhammed b. İdris Şafii, El-Ümm, Mısır, h.1329, s. 86

³³⁸ Kur’an-ı Kerim, El-Maide, 90

³³⁹ Hallaf, Age., s. 199; Şaban, Age., s. 111

kelime anlamlarını yaptıktan sonra fikhî anlamda kıyası şöyle tanımlamaktadır:

“Hakkında hüküm bulunmayan bir olayı, hükmün nedeninde birleştikleri için, hakkında hüküm bulunan bir olaya hükümde ilhak etmektir.”³⁴⁰

Gazâlî ise, bu konuda önemli bir noktaya işaret etmekte ve fikhî kıyasın hangi hallerde doğru, hangi hallerde yanlış olacağına ölçülerini vermektedir. Ona göre “Kıyas, iki olay arasında bulunan, bir hükmün veya vasfın olumlanması veya olumlanmamasını (tasdik veya inkarı) içeren ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisine de vermek ya da vermemek amacıyla, bilineni bilinmeyene yüklemektir. Bu vasıf birliği, hükümde birliği gerektiriyorsa, yapılan hamletme işlemi doğru bir kıyas hükümde birliği gerektirmiyorsa yapılan işlem, geçersiz bir kıyas olur.”³⁴¹

Fikhî kıyasın ne işe yaradığı, yöntem tartışmalarının başlangıcından beri önemli bir sorun olarak tartışılmalıdır. Yani, fikhî kıyas, yeni bir yargı ortaya koymakta mıdır, yoksa sadece tümel bir yargıyı tikele uygulamaktan mı ibarettir? Başka bir deyişle fikhî kıyas, özlü bir yargının (icmali) ayrıntılandırılması (tafsili hüküm) midir? Bazı usûlcülere göre kıyas, dinî nasstaki sebebe (illet) dayanılarak, icmali hükümün tafsilî hükümlere dönüştürülmesidir. Bazılarına göre de, yalnızca nassta bulunmayan bir sebep (illet) nedeniyle verilen hükümdür.³⁴²

“Kıyasın hükmü zannidir. Çünkü fıkhî kıyasın, sonucu zorunlu değil zannî bir hükümdür. Yani bir çeşit içtihattır. Kıyas yoluyla yapılan içihadın hükmü, kıyas yapan bilginin göre gerçektir; Şafii'nin deyimiyle, zahirde haktır, batını ise, Allah bilir. Buna göre kıyas, hukukî normun (Fıkıhta nassın) alanını genişletmektir. Bunun esasını da olaylar arasındaki benzerlik teşkil eder. Fikhî kıyas, mantıktaki analogiye tekabül eder ki, buna eskiler “temsil” der.”³⁴³ Bazı usûlcüler çoğu zaman kıyası terk edip, “istihsan”ı * kullanmışlardır.³⁴⁴

Fikhî kıyas, dinî bir hükmü ispat etmez, aksine zatında var olan hükmü ortaya çıkarır. Kıyas terimi, özellikle Hanefî usûlünde “genel kural” anlamında da sıkça

³⁴⁰ Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenarî, *Fusûlu'l-Bedâyi fi Usûli's-Şerâi*, (Tarihsiz), s. 274

³⁴¹ Gazâlî, *el-Mustafâ min İlmi'l-Uşûl*, C. 2, s. 228

³⁴² Sadık Türker, *Aristoteles, Gazâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, İstanbul, 2002, s. 238

³⁴³ Şener, *Age.*, s. 85

* İctihad ve İstihsan, Kıyasla sıkı sıkıya ilişkili olduğu için, kıyasla ayrıca bağlantıları ele alınacaktır.

³⁴⁴ El-Hudari, Muhammed, *İslâm Hukuku Tarihi*, (Çev. Haydar Hatipoğlu), İstanbul, 1987, 211

kullanılır ve bu anlamda amaç “genel kuraldan cüz’iye geçiş” olur. Yani “*istihsan*” anlamında kullanılır.³⁴⁵

Her ne kadar fikhî kıyas mantıktaki analogiyi karşılasa bile, bunun analogiden farklı yönlerinin de olduğu şüphesizdir. Analoginin doğruluk değeri her zaman bir olduğu halde, fikhî kıyasın bu değeri, derece ve kısımlarına göre farklılık arz etmektedir.

Fikhî kıyasın esas rüknü olan İlet’in şartlarına göre, fikhî kıyas da derece ve kısımlara ayrılmaktadır.

2.2.1.1. Fikhî kıyasın derece ve kısımları

Kıyas, usûlcülere göre bir çok bakımdan kısımlara ayrılır. Fikhî kıyasın, “illet”, “kuvvet” ve “derece” yönünden çeşitleri vardır.

Fikhî kıyas, kuvveti itibarıyla ikiye ayrılır:

Açık kıyas (Celi kıyas): Asl ile fer’ arasındaki ayırıcı fark kesin olarak biliniyorsa apaçık (celi) yani sonucu açık seçik olan kıyastır. Köle azat etmede, kadın kölenin erkek köleye kıyası gibi.

Gizli kıyas (Hafi kıyas) : Apaçık olan kıyasın karşıtı olan, yani ayırıcı fark, gizli (zımnen) bilinen kıyastır. Haramlığı cihetiyle nebizin (mayalanmış üzüm suyu) şaraba (hamra) kıyası gibi.³⁴⁶

Fikhî kıyas sonucun bilgi değeri açısından üstün (evla), eşit (müsavi) ve alt (edna) derecelerine ayrılır.

Evla (Derece itibarıyla daha üstün) Kıyas: Fer’deki illetin asıldaki illete nazaran daha kuvvetli olduğu kıyastır. Bu durumda aslın hükmünün fer’in hükmü olarak sabit olması evladır. Yani hükmün meşru kılınışının illetini teşkil eden vasıf, fer’de asl’dan daha kuvvetlidir. Bu çeşit kıyasa “nassın delaleti” de denir.³⁴⁷

Yani, fer’in hükme asıldan daha yakın olduğu kıyastır. Bunun örneği, hakkında nas olmayan bir "fer" durumundaki, anne babaya sövmek veya dövmek yoluyla kötülük yapmayı, hakkında nas olan asıl durumundaki "öf!" demek ve azarlamaya kıyas etmektir. Bu azarlama hakkındaki nas, "onlara "öf!" deme ve onları azarlama" ayetidir. Burada fer' olan dövmek ve azarlamak hükme yani

³⁴⁵ Mehmet Erdoğan, “Kıyas” md ., Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul, 1998.

³⁴⁶ Keskiöglü, Age., s. 31

³⁴⁷ Ebu Zehra, Age., s. 213; Zeydan, Age., s. 286

yasaklama hükmünü almaya, asıl olan "öf" demekten daha yakındır.³⁴⁸

Meselâ; Kur'an'da "anne-babaya öf bile deme..."³⁴⁹ nehyi mevcuttur. Bu ayet, anne-babaya öf demenin dahi haram olduğunu bildirmiştir. Hükmün illeti ise, "eza"dır. Eza (eziyet), anne-babanın dövülmesinden daha hafiftir. Bu sebeple anne-babanın dövülmesi, öf demeye nazaran daha kuvvetli bir kıyasla haram olmuş olur.

Bunu şöyle bir şema ile gösterebiliriz:

Benzer fiiller	-----	Darp (Dövmek)
Diğer fiiller	-----	Azarlama
	-----	Hafife alma
	-----	Çekiştirmek
En hafif olanı	-----	Öf demek =1. derece ³⁵⁰

Müsavi (Eşit) Kıyas: Hükmün illeti olan vasıf, asl ve fer'de aynı derecede gerçekleşen kıyastır.³⁵¹

Yani, aslın ve fer'in hükme eşit yakınlıkta olduğu kıyastır. Bu kıyas türü, "Nas manasındaki kıyas" olarak da isimlendirilir. Gerçekte bu, sadece bir genelleştirme, yani illeti asılda zikredilen hükmün, bu illetin bulunduğu bütün durumlara genelleştirilmesidir.³⁵²

Meselâ; Kur'an'da, "muhakkak yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler karınlarına ancak ateş koymuş olurlar."³⁵³ denilmektedir. Bu ayet yetim çocukların mallarını haksız yere yemeyi haram kılmıştır, bu, hükümdür; illet ise, çocuğun malını telef etmektir. Yetimin malını haksız yere yakmak veya israf etmek, haksız yere yemeye, illete müsavidir. Bundan dolayı çocuğun malını haksız yere yakmak veya israf etmek de haram olur.

Burada asıl, yetimlerin mallarını yemekten sakındırmak, fer' ise, hangi yolla olursa olsun onların mallarını telef etmektir. İster yemek suretiyle olsun, ister başka

³⁴⁸ el-Câbiri, Arap-İslâm Kütürünün Akıl Yapısı, s. 195

³⁴⁹ Kur'an-Kerim, İsra 23

³⁵⁰ Hemmû en-Nekkârî, el-Menheciyetu'l-Usuliyye ve'l-Mantıku'l-Yunaniye, Rabat, 1991, s. 151

³⁵¹ Ebu Zehra, s. 213

³⁵² el-Cabiri, Age., s. 195

³⁵³ Kur'an-Kerim, Nisa 10

bir şekilde olsun, bütün telef etme tarzları, hüküm açısından eşittir.³⁵⁴

Edna (Derece itibarıyla en alt) Kıyas: İlet, fer’de asıldakinden daha az açık olarak gerçekleşen kıyastır.

Meselâ; bazı içkilerde sarhoş etme vasfı hamr (şarap) dakinden daha zayıftır. Bu ise, kıyasın doğruluğuna engel olmaz. Çünkü, hakkında nass bulunan hüküm, illete delalet bakımından her zaman daha açıktır ve bu durum, illetin asılda daha açık bir şekilde gerçekleşmesini gerektirir.³⁵⁵

Yani, fer’in hükme asıldan daha yakın veya ona eşit olmadığı aksine, asıl hükümünün fer’e uygulanmasının müçtehitin zannına bağlı olduğu kıyastır. Bu, asıldaki hükmün illetinin zikredilmemesinden dolayıdır. Bu durumda illeti, müçtehit kendisi çıkarır ve sonra da onun fer’de de olup olmadığını araştırır.³⁵⁶

Fikhî kıyas, illeti itibarıyla ise üçe ayrılır:

Kıyasu’l-ille: Aslın illeti nass ile belirlenmemiş olan kıyastır. Meselâ, “Haram olma cihetiyle nebiz (mayalanmış üzüm suyu), şarap (hamr) gibidir” sözü gibi.

Kıyasu’d-delale: Aslın illetinin ayrılmaz vasfını taşıyan kıyastır. Meselâ, bir kişiyi katleden bir topluluğun hepsinin cezalandırılması gibi.

Kıyasu fi mana’l-asl: Asl ile fer’ arasındaki ayırıcı vasıfların birden kaldırılması ile yapılan kıyastır ki, “tenkihu’l-menât” olarak isimlendirilir. Meselâ, ramazanda eşiyile cima eden bedevinin kefaretle mükellef olduğunu bildiren emre (hadis) kıyasla, sadece bedevi değil, diğer ırklardan olan Müslümanların da kasten orucu bozmaları durumunda aynı şekilde mükellef oldukları bilinir³⁵⁷

Mantıktaki kıyasın doğru sonuçlar vermesi için bir takım şartları olduğu gibi, fikhî kıyasın da doğru hüküm ve sonuca ulaşmak için bir takım şartları mevcuttur. Bu şartların bilinmesi ve uyulması nisbetinde, doğru sonuca ulaşmak da o derece kolay olacaktır.

³⁵⁴ el-Cabiri, Age., s. 195

³⁵⁵ Nekkârî, Age., s. 151 vd.; Ebu Zehra, Age., s. 213

³⁵⁶ el-Cabiri, Age., s. 196

³⁵⁷ İbn Hacib, Age., s. 403

2.2.1.2. Fıkhî kıyasın şartları

Fıkhî kıyasta, kıyasın şartları hükme ait, fer'e ait, illete ait şeklinde ayrı ayrı ele alındığı için, burada genel olarak kıyastaki hükme ve fer'e ait olan şartları belirteceğiz.

1. Aslın hükmü, kitap veya sünnet ile sabit bir hüküm olmalıdır.

2. Kıyas yoluyla uygulanacak hükmün, akıl tarafından idrak edilebilecek bir sebebi (illet) olacak. Çünkü kıyasın temelini, aslın hükmüne ait illet teşkil eder. Bu illet akıl ile kavranabilir olmalıdır ki, asıl ile aralarında illet birliği bulunan bütün olaylara aslın hükmü uygulanabilsin.

3. Aslın hükmü, yalnızca asla (hakkında hüküm sabit olan olay) özel olmamalıdır. Çünkü hükmün, sadece belli bir olaya ait olduğu bunu gösteren dinî bir delil ile anlaşılır.

4. Fer', hükmün sebebi (illet) bakımından asıla eşit olmamalıdır. Böyle olmadığı takdirde fer', aslın dengi ve benzeri bir olay olmadığından ona kıyas edilemez. Çünkü, bir hükmün kıyas yoluyla başka bir olaya verilebilmesi için bu olayın hükümle ilgisi olana denk ve benzer olması halinde mümkün olur.

5. Fer' hakkında nasslarda veya icmada, kıyas yoluyla bulunacak sonuca aykırı düşen bir hüküm bulunmamalıdır. Böyle olursa bu kıyas, nass veya icma ile çatışmış olacak.³⁵⁸

Molla Fenârî ise, kıyasın şartlarının usûlcülere göre çeşitli olduğunu, bir kısmının aslın hükmü ile, bir kısmının fer' ile, bir kısmının da illet ile ilgili olduğunu belirterek, ittifakla kabul edilen şartların dört olduğunu söyler.

1. Asl'ın hükmünün kendine has olduğu başka bir nassla belirtilmemiş olması gerekir. Aksi halde kıyas fasit olur.

2. Asl'ın hükmü kıyastan udul (kıyas şartlarının dışına çıkmaması) etmiş olmamalıdır. Yani hüküm, kıyasa aykırı ve istisnai mahiyette olmayacak.

3. Nassla sabit olan dinî hüküm, hakkında nass bulunmayan ve naziri olan fer'e tediye etmelidir.

4. Kıyas ve talilden sonra aslın hükmü, eski olduğu hali üzerine kalmamalıdır.³⁵⁹

³⁵⁸ Şaban, Age., s. 121 vd.

³⁵⁹ Molla Fenârî, Age., s. 283

Yukarıda da belirtildiği gibi, içtihat ve istihsan fikhî kıyasla çok yakın bir ilişki içindedir. Hatta kıyasın bir nevi ve çeşidi denilebilir. Dolayısıyla kısaca da olsa burada içtihat ve istihsan konularına değinilmesi faydalı olacaktır.

2.2.1.3. İctihat ve istihsan

Fikhî kıyasın içtihat ve istihsan ile de ilişkisi olduğunu belirtmiştik. Çünkü kıyas yapılırken mutlaka içtihattan faydalanılır. Hatta kıyas, bir çeşit içtihat sayılır.

Arapça “cehd” kökünden türetilen içtihat kelimesi, çalışmak, çabalamak ve bir işte neticeye varmak için elden geleni yapmak anlamlarına gelir. Fıkıh usûlü terimi olarak ise, ayrı ayrı delillerden eyleme yönelik dinî (amelî şer’i) hükümleri istinbat etmek için çaba harcamaktır.³⁶⁰

Usûlcülerin terminolojisinde içtihad’ın tanımı: Dinî delillerden tafsili bir delille, din’i hükme ulaştırmak için uğraşmak ve güç sarf etmektir.³⁶¹

Güç, takat ve çaba manasına gelen içtihat kelimesini İmam Şafii, kıyasın eş anlamlısı olarak kabul eder. Tanımını ise şöyle yapar: “Her olay hakkında ya ona ait bir hüküm veya doğru olan hükmün yolunu gösteren bir delalet vardır. Olayın açık hükmü varsa buna uymak gereklidir. Eğer belirli bir hüküm yoksa, hadisenin doğru olan hükmüne götüren yolun delili içtihat ile aranır; içtihat ise, kıyastan ibarettir.”³⁶²

İctihadın kullanıldığı iki alan vardır. Biri, hiçbir dinî nassın bulunmadığı alan, diğeri ise, kesin nassın bulunmadığı sahadır. Kesin nass bulunan yerde içtihadı yer yoktur.³⁶³

İmam Şafii’nin içtihat ile kıyası aynı kabul etmesi kendisinden sonraki usûlcüler tarafından kabul görmemiştir. Çünkü kıyas, hakkında nass bulunan meselenin hükmünü, illet birliği nedeniyle nass bulunmayana tatbiktir. Halbuki içtihat, kıyas yoluyla olabildiği gibi nasslardan hakim bulunan genel kaidelerden, kelime ve cümlelerin çeşitli delalet ve inceliklerinden ve kıyas dışında kalan diğeri istidlal yollarından hükme varmak şeklinde de olabilir. Kıyas, her zaman içtihadı muhtaçtır, fakat içtihadın tek yolu kıyas değildir.³⁶⁴

³⁶⁰ Şener, Age., s. 96

³⁶¹ Hallaf, Age., s. 255

³⁶² Karaman, Age., s. 15

³⁶³ Hallaf, Age., s. 362

³⁶⁴ Karaman, Age., s. 17

İmam Şafii, her ne kadar içtihat ile kıyası aynı sayıyorsa da içtihat, kıyasa göre daha geniş ve kapsayıcıdır. Çünkü kıyas yaparken bile içtihat yapılmaktadır. Dolayısıyla içtihat kıyası da içine almaktadır. Hatta kıyasın kendisi bile bir içtihat denebilir.

İstihsan ise, kavram olarak güzel saymak ve bulmaktır. En çok Hanefilerin kullandığı³⁶⁵ bu metodun tanımı usulcüler tarafında şöyle yapılmaktadır:

Müçtehitin, bir meselede, kendi kanaatine o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren dinî nass, icma, zorunluluk (zaruret), gizli kıyas vs. gibi bir delile dayanarak, o hükmü bırakıp başka bir hüküm vermesidir.³⁶⁶

Başka bir tanımla istihsan, içtihat yapanın daha kuvvetli gördüğü bir özellikten dolayı benzerlerinin hükmünden başka bir hükme geçmesidir. Bu tanım, Hanefilere göre, istihsanın mahiyetini açıklayan en güzel tanımdır. İstihsanın aslı, hükmün genel bir kurala ters düşmesidir. Onun için, öyle bir gerekçe olmalıdır ki, kuralın dışına çıkmak, ona sarılmaktan, dine daha yakın olmuş olsun. Bu takdirde ona güvenmek, problem hakkında çıkarım bakımından kıyastan daha kuvvetli olur. Bu bakımdan genel kural karşılığında, nisbi de olsa özel bir hükmü almış olmaktadır.³⁶⁷

Daha önce kıyasın çeşitlerinden olan gizli kıyasın, bazı usulcülere göre, “istihsan” anlamında olduğunu belirtmiştik. Çünkü, ya müçtehitin, özel bir delil sebebiyle genel hükümden ayrıldığı, ya da hakkında biri açık diğeri kapalı iki farklı kıyas imkanı bulunan ve müçtehitin kapalı kıyası daha kuvvetli bulduğu için açık kıyası terk ettiği şeklindedir.³⁶⁸

Bu şekilde istihsanın kullanımı bakımında iki çeşidi ortaya çıkmış olmaktadır.

Birincisi, bir delile dayanmak şartıyla gizli kıyası açık kıyasa tercih etmektir. İkincisi ise, bir delile dayanarak, genel bir hükümden tek bir olayı istisna etmektir.³⁶⁹

Mesela, Ebu Hanife’ye yırtıcı kuşlarla dört ayaklı yırtıcı hayvanlar arasındaki fark sorulduğunda; kıyasa göre ikisi de aynı; ama ben bu konuda istihsan yapıyorum, demiştir.

³⁶⁵ İbn Hacib, Age., s. 458

³⁶⁶ Fenarî, Age., C. II, s. 148; Şaban, Age., s. 162

³⁶⁷ Ebu Zehra, Age., s. 225

³⁶⁸ Şaban, Age., s. 163

³⁶⁹ Hallaf, Age., s. 227

Burada istihsandan maksat, yırtıcı kuşların artıklarının pis kabul edilmesi hükmünden vazgeçip, bu artıkların temiz olduğuna hükmetmektir. İstihsanın karşıtı olan ve terk edilen kıyastan maksat da fikhî kıyastır. Çünkü, yırtıcı kuşlar, dört ayaklı yırtıcı hayvanlara benzediği için, onların artığının da yırtıcı hayvanların artığı gibi pis sayılması gerekir.³⁷⁰

Genel kıyas karşılığında özel bir maslahatı seçmek ve kabul etmek anlamında istihsanı bazı usulcüler kıyasın önüne geçmek maksadıyla kullanmışlardır.³⁷¹

İmam Şafii, istihsanı, kişiye/ferde serbesti tanıdığı için, reddetmiş, onun yerine özneyi dar bir mekanizma içinde hareket etmeye zorlayan kıyası kabul etmiştir. Bu yolla nassın kesinliğine olabildiğince yakın kalmaya çalışmıştır.³⁷²

İstihsan için şu örnekleme de kıyas ile ilişkisini gösterme bakımından önemlidir.

Kadının bütün vücudu dinen mahremdir, fakat zaruret halinde bazı uzuvların gösterilmesi mübahtır. Doktorun muayene esnasında bakması gibi. Burada iki kıyas çatışmaktadır: Birisi, fitneye sebep olacağı için kadın vücudunun mahrem oluşunu bildiren genel kurallar, diğeri, muayene ve tedavi gibi bir zaruret meydana gelince zorluğa yol açan özellik. Burada, istihsan yoluyla kolaylık sağlama esasını uygulamak gerekmektedir.³⁷³

Fikhî kıyasa tekabül eden analojinin yapısı incelenirken unsurları da ele alındığı için, burada da fikhî kıyasın unsurları bir örnekle incelenecektir. İkisi arasındaki ilişkinin anlaşılması için, tek örnek üzerinde fikhî kıyas ve analoiji incelenecektir.

2.2.1.4. Fikhî kıyasın unsurları

Fikhî Kıyasın unsurları da tıpkı “analoji”nin unsurları gibi dört tanedir. Bunlar; Asıl, Fer’, İlet (sebeb), ve Hükümdür.

Yukarıda belirttiğimiz gibi fikhî kıyasın unsurları ile analojinin unsurları birbirine denk gelmektedir. Bilindiği gibi, analojinin unsurları da, benzetilen

³⁷⁰ Şaban, Age., s. 167

³⁷¹ Ebu Zehra, Age., s. 226

³⁷² Mehmet Paçacı, Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?, Ankara, 2000, s. 40

³⁷³ Ebu Zehra, age., s. 227

(müşebbeh), kendisine benzetilen (Müşebbehü'n-bih), benzetme (Teşbih) ve sebeptir (İllet).

Benzetilen (Müşebbeh): Bu, ikinci derecede bir unsurdur fikhî kıyasta fer'in karşılığıdır.

Kendisine benzetilen (Müşebbehü'n-bih): Fikhî kıyasta asıl unsurunun karşılığıdır.

Sebep (İllet): Bu ikisi arasında bulunan ortak anlamdır.

Benzetme (Teşbih): Bu da hükmün karşılığıdır. Bu asıl hakkında sabit olan ve analogi yoluyla fer'e de uygulanmak istenen unsurdur.³⁷⁴

Fikhî kıyas ile analoginin bu dört unsurunu bir örnek üzerinde karşılaştırsak şöyle olur:

	<u>Analojide</u>	<u>Fikhî Kıyasta</u>
Benzetilen	Merih gezegeni	Nebiz (mayalanmış üzüm suyu)
Kendine benzetilen	Yer	Şarap (Hamr)
Hüküm	Canlıların yaşaması	İçilmesi
İllet (sebep)	Atmosfer	Sarhoşluk özelliği

2.2.2. Sebep (İllet)

Fikhî kıyasta esas rükün, “illet (sebep)tir.” mantikî kıyastaki “orta terim” denk gelir. Gazâlî, mantikî kıyastaki “orta terim” kavramı yerine “sebep (illet)” kavramını kullanmaktadır. Sebep (illet), fikhî kıyasta sonuca ulaşmadaki gerekli şarttır. Dolayısıyla fikhî kıyasta, asıl rolü oynayan sebeptir (illet). Sebep, bir dinî hükmün konulmasına neden olan şeydir. Böylece nassta belirtilmese de, hükmün sebebini (illet) taşıyan yahut bu sebebe benzeyen bir şey hakkında aynı hüküm uygulanır.³⁷⁵

Sebep (İllet) unsurunun özel bir yapısı vardır. Mantikî kıyastaki orta terim gibidir. Nasıl ki orta terim, mantıkta sonuç önermesinin sonuçlandırılmasının sebebi ise, illet de fikhî kıyasın sonuca ulaşması için sebeptir.

³⁷⁴ Şaban, Age., s. 121

³⁷⁵ Türker, Age., s. 238

Sözlükte illet (neden), bulunduğu yerde değişikliğe yol açan durum demektir.³⁷⁶ Aslın hükmünün üzerinde kurulduğu nitelik,³⁷⁷ kıyasın gerekli şartı, yani dayandığı esastır.³⁷⁸

Başka bir deyişle, asıldaki hükmün, üzerine bina edildiği ve asl ile fer' arasında ortak olup dini hükme alamet olan niteliktir.³⁷⁹ Yani sebep (illet), hükmün dayanağıdır (menatu'l-hükümdür).³⁸⁰

Daha geniş anlamıyla şöyle tanımlanabilir: Fıkıh usûlü ilmi meselelerinin çoğu, hukukun hikmetine ve gayesine hizmet etmez. Ancak onlar, Şâri'in (kanun koyucu/Allah) sözlerinden bazı kaideler vasıtasıyla ahkam çıkarmayla ilgilidir. Bu kaideler, bilenlerine, lâfızların fûrularını (kelimelerin yan/ikinci anlamları) çıkarmaya veya bu lâfızların işaret ettiği bazı vasıfları çıkarmaya imkan verirler. Böylelikle, Şâri'in lâfızdan murat olduğuna inandıkları vasıfları kapsadığına kanaat getirerek, onlara bir çok fûru kıyas edilir. Bu niteliğe "illet" denir.³⁸¹

Sebeb (İllet) kelimesi, hem dilcilerin, hem de fakih ve kelamcılarının terminolojisinde kullanılmaktadır. Dilcilerin terminolojisinde, herhangi bir şeye tesir eden şey için kullanılır. Tesir eden şey sıfat ve zat olabildiği gibi, yapma ya da yapmama konusunda da tesirli olabilir. Ahmed'in gelmesi, Mehmet'in çıkmasının veya çıkmamasının sebebi, olabileceği gibi.

Fıkıhçıların terminolojisinde ise illet, dinî bir hükmü doğuran şeydir. Hüküm, sadece dinden çıkartıldığı zaman dinî olur. Kelamcılar ise illeti hem mecaz ve hem de hakikat anlamında kullanmaktadırlar. Hakiki anlamı ile illet, kendisi dışındaki bir şeyin halini değiştiren her şey için kullanılır. Meselâ şu ifadedeki gibi;

'Hareket, hareket edenin hareket etmesini gerektiren sebeptir (illettir)' ifadesinde olduğu gibi.

Yani, Allah'ın hüküm üzerine bir alamet olarak koyduğu salt bir delildir (emaredir). Gazâlî, sebep (illet) konusunda, dinî meselelerde sebep ile hükmün kendisine izafe edildiği şeyi, yani şeriatın hükmü dayandırdığı ve ona alamet olarak

³⁷⁶ Şaban, Age., s. 129

³⁷⁷ Hallaf, Age., s. 207

³⁷⁸ Ebu Zehra, Age., s. 204

³⁷⁹ Bilmen, Age., C. I, s. 172

³⁸⁰ Abdulkadir Mustafa Bedrân, Ravdatu'n-Nazır ve Cennetu'l-Menâzır, C. II, Kahire, Tarihsiz, s. 229

³⁸¹ Muhammed Tahir Aşur, İslâm Hukuk Felsefesi, Gaye Problemi, (Çev. V.Akyüz, M. Erdoğan), İstanbul, 1996, s.

koyduğu şeyi kastetmekteyiz, demektedir.

Buna göre sarhoş edicilik, şarabın haram kılınmasını gerektiren sebep değil, şarabın haram kılınmasının sebebini anlamamız için Allah'ın işaret ettiği bir şeydir. Böylece, bu özelliğe sahip olan her şeyi ona kıyas etmemiz mümkün olur.

Bazı usûlcüler de, fıkhıta sebep (illet) kelimesinin kullanımının mecazi bir ifade tarzı olduğunu öne sürerek bu problematikten kurtulmaya çalışmışlardır. Bunlara göre fikhî sebepler, “anamlar”dan ibarettir. Anamlar ise, sözlük anlamları ve dinî anlamlar şeklinde ikiye ayrılır.³⁸²

Sebeb (İllet), asıl ile fer' arasında toplayıcı bir niteliktir. Hüküm, asıl hakkında sabit olan şeyin fer' için de sabit olmasıdır. İslâm bilginleri sebebi, Aristoteles'in “akılın zaruri kıldığı ilgi” biçiminde değil de birbirini izleyen ve biri diğerinden sonra gelen iki olay biçiminde anlamışlardır. Arasında herhangi zorunlu bir ilgi bulunmadan, bunlardan birisini sebep (illet), diğerini ise, malul (nedenin sebep olduğu şey) diye isimlendirmişlerdir.³⁸³

Fikhî kıyasta gerekli şart olan sebeb (illet); asılla fer' arasında ortak bir vasıfta olması ve özel şartlarının bulunması yeterli değildir. Bununla birlikte asıl ve fer' arasında ortak olan kanunların meydana gelmesini sağlaması gereklidir. Usul bilginleri, bu meydana gelmeyi gerçekleştirecek delilleri “mesalik” diye adlandıırırlar. Bu yollar sebebi (ileti) ispat etmek için değil, sebeb (illet) ortaya çıkarılması içindir.³⁸⁴

İbn Hazm, asılla fer' arasında bir ittifakın bulunmasının, ikisi arasındaki benzerlik dolayısıyla, verilecek hükmün caiz olmayacağını söylemiştir. Ona göre sebep (illet), delilsiz bir söz iddiasıdır ve Allah'ın haber vermediği bir şeyden haber vermektir³⁸⁵.

İbn Teymiyye gibi, bazı bilginler, sebep (illet) sayılan niteliklere, Hanefiler gibi, sınırlı bir şekilde bakmaz. Bilakis hükmü gerektiren ve niteliğin içerdiği fayda sağlayan münasip vasıfları (hikmet) kıyasta illet olarak kabul eder. Çünkü bu vasıflar, kıyasın gerçek sebeb (illet)lerdir³⁸⁶.

³⁸² el-Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıyapısı, s. 213

³⁸³ en-Neşşar, İslâmî Düşüncenin Doğuşu, s. 40-43

³⁸⁴ en-Neşşar, Age., s. 96-97

³⁸⁵ İbn Hazm, Age., s. 6

³⁸⁶ Zehra, İmam Ibn Teymiyye , (Çev. Heyet), İstanbul, 1988, s. 447.

İllet, fikhî kıyasta en önemli rükün olduğundan dolayı, illetin biraz detaylı olarak incelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla illetin, tespit edilme yolları ve şartları da gözden geçirilecektir. Konunun anlaşılması açısından örneklerle ele alınması daha faydalı olacaktır.

2.2.3. Sebep’i (İlleti) Tespit Etme Metotları

Kıyasın asıl rükünü olan illeti tespit etme yolları usûlcülere göre, farklılık arz etse de genel olarak şu şekilde özetleyebiliriz:

2.2.3.1. Nass (Açık söz)

Kur’an ve hadis’te bir söz, bir vasfın neden olduğunu göstermiş ise, bu vasıf nass ile sabit olan bir neden olur.³⁸⁷

Meselâ, “... malın zenginler arasında dolaşmaması için...”³⁸⁸ ganimetten fakir ve yoksullar için beşte birinin olduğuna dair ayet ile, Hz. Peygamberin, “kurban etlerini saklamanızı sırf o sırada gelen muhtaç kafilenden dolayı yasakladım...”³⁸⁹ hadisindeki illetler, kullanılan “...için, ...den dolayı” lafızları sebebiyle açık ve kesindir.

Burada nassda illeti gösteren bir sözün illetten başka bir nesneyi göstermesine ihtimal olmadığından, nassın niteliğin illet olmasını göstermesi sarih ve kesindir.³⁹⁰

Bazen de nassda illeti gösteren lafız, açık değil, ima yoluyla olur. Herhangi bir karine yardımı ile, nasstaki lafzın gösterdiği vasfın, illet olduğunun anlaşılmasıdır.

Meselâ, Kur’an’da “Hırsızlık yapan erkek ve kadının.... ellerini kesin.”³⁹¹ ayetinde ceza hükmünün hırsızlık fiilinden hemen sonra zikredilip “hırsızlık”a bağlanmış olması, “hırsızlık”ın belirtilen cezanın illeti olduğunu ima etmektedir.³⁹²

³⁸⁷ Hallaf, Age., s. 221

³⁸⁸ Kur’an- Kerim, Haşr, 7

³⁸⁹ Ebul’-Hüseyn Müslim b. Haccâc, Sahihu Müslim, Edahi 37 (Tahk. Muhammed Nizar Temim), Beyrut 1999

³⁹⁰ Hallaf, Age., s. 222

³⁹¹ Kur’an- Kerim, el-Maide 38

³⁹² Şaban, Age., s. 142

Burada ise, nassta illeti gösteren söz, illetten başka manaya da delalet etme ihtimali olduğundan, vasfin illet olmasını gösteren nass ifadede bulunmakla beraber zannîdir.³⁹³

Görüldüğü gibi, nass yoluyla tespitte müçtehitin fazla bir gayreti olmamaktadır. Burada asıl önemli olan, nasstaki manaların anlaşılması ve esas kastedilenin tespit edilmesidir.

2.2.3.2. İcma (Fikir birliği)

Herhangi bir devirde müçtehitler bir vasfin şer'i bir hükmün illeti olduğu hususunda fikir birliği ederlerse, bu vasıf-icma ile- o hükmün illeti kabul edilir.

Meselâ, küçük kızın üzerine mali velayetin hükmünün illetinin “küçüklük” olmasında müçtehitler ittifak etmişlerdir. Ancak, bunun doğru sayılması kıyası kabul edenlere göredir.³⁹⁴

İcmada, kıyas yoluyla hüküm çıkaranların kabulleri önemlidir. Herhangi bir konuda müçtehitler nasslardan kıyas yoluyla çıkardıkları bir fikir üzerinde aynı görüşü paylaşırlar.

2.2.3.3. Deneme ve bölme (Sebr ve taksim)

Sebr, tecrübe ve deneme demektir. Taksim ise, illet olabilecek vasıfları asl'da sınırlandıran illet olacağını araştırılmasıdır. İlet, nass ve icma ile sabit olmaz ise, müçtehit illeti tespit etmek için, sebr ve taksimi (tecrübe ve bölme) kullanır. Bir mesele hakkında şer'i hükmü bildiren bir nass gelmiş; fakat nass ve icma bu hükümdeki illeti belirtmemişse, müçtehit, tecrübe ve bölme (sebr ve taksim) yöntemiyle bu hükümdeki illeti istinbat etmeye çalışır. Meselâ illet ya şu vasıftır veya bu vasıftır, denir.³⁹⁵

Bunu şöyle yapar: Hükmün olayında bulunup ve bir tanesinin illet olabileceği vasıfları tespit eder. İletlerde ve illet sayılacaklarda bulunması gereken şartların ışığında her bir vasfı inceler. Bu deneme vasıtasıyla illet olmayacak vasıfları çıkarır

³⁹³ Hallaf, s. 222

³⁹⁴ Hallaf, Age., s. 223; Şaban, Age., s. 142

³⁹⁵ İbn Hacib, Age., s. 281; Hallaf, Age., s. 223

ve illet olanı geri bırakır. Bu çıkarma ve geri bırakma ile bir vasfın illet olmasını bulur.³⁹⁶

Bir örnek ile bu metot şöyle izah edilebilir:

Babanın küçük bakire kızını evlendirmesine dair açık bir nass vardır. Bu velayetin sabit olmasının illetine dair bir nass ve icma da yoktur. Müçtehit illeti, kızın bakire olmasıyla küçük olmasına tatbik eder. Ve bakirelik vasfını çıkarır. Zira Şâri', bakireliği hiçbir surette nazar-ı itibara almamıştır. Küçüklüğü alıkoyar, çünkü Şâri' küçüklüğü, mal üzerine velayetin illeti saymıştır. Bu ve evlendirme velayeti aynı cinstendir. Bundan dolayı illetin küçüklük olduğuna hükmeder. Küçük bakire kıza, küçük dul kız, küçüklük ortak vasfına göre kıyas edilir.

İleti açıklayan veya ona işaret eden bir nass veya icma yoksa, müçtehit illetin tespiti için fikhî içtihada başvurur. Bunu da meselenin çeşitli vasıflarını ve bunlardan hangisinin hüküm için elverişli bir illet olduğunu tespit ederek yapar. İşte illetin böylece bir içtihat ile tespitine “tenkihu'l-menât” denir.³⁹⁷

Usûlcülerce içihadın çeşitleri olarak ele alınan “tenkihu'l-menât, tahkiku'l-menât ve tahricu'l-menât” sebebin (illetin) tespit metotlarından olduğu için, bu konunun devamı olarak buraya aldık. Kıyas yapılırken illetin araştırılması ve tespiti esnasında, illetle ilgili içtihadı usûlcüler bu üç bölümde ele alırlar.

2.2.3.4. Bağlantıyı çıkarma (Tahricü'l-menât)

Nass veya icmada yer alan bir hüküm için uygun olan vasfı (hükümün illetini) ortaya çıkarmak üzere yapılan içtihatır.³⁹⁸ Yani, hükümün illeti, nass ve icma ile tayin edilmemiş ise, hükümün illetini içtihat yoluyla tespit etmektir. Şatibi ise, “hükümün illeti bulunarak, kıyas yoluyla yapılan içtihadı ifade eder.”³⁹⁹ şeklinde tanımlamaktadır.

Meselâ, Allah, bir gayr-ı müslimin karısı Müslüman olduğunda, kendisi de İslâm'a girmeyi kabul etmediğinde, boşanmaları gerektiğini hükme bağlamıştır. Nass veya icma, bu hükümün illetini belirtmemiştir. Müçtehit, bu hükümün illeti “kadının Müslüman olması” mıdır, yoksa erkeğin “İslâm'a girmeyi kabul etmemesi” midir

³⁹⁶ Hallaf, Age., s. 223

³⁹⁷ Ebu Zehra, Age., s. 211

³⁹⁸ Şaban, Age., s. 147

³⁹⁹ Ebu İshak İbrahim Şatibi, El-Muvafakat fi Usûli's-Şerîa, (Çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1999, C. 4, s. 95

diye hükme uygun düşen vasıf hakkında inceleme yapıp, sonunda bunlardan birisini illet olarak belirlerse, buna “bağlantıyı çıkarma (tahrîcü'l-menat)” denir.⁴⁰⁰

Bu son üç kısım ‘illet tespit yolu’, aynı zamanda içtihat ve bir çeşit çıkarım sayılabilir. Çünkü her üç yolda da, müçtehit kendi bilgi ve metoduyla bir nevi çıkarım yapmaktadır. Hepsinde de bir gayret sonucunda neticeye ulaşmak vardır. Yani müçtehit, belli şartlar dahilinde bir konuda çıkarım yapmaktadır.

2.2.3.5. Bağlantıyı ayıklamak (Tenkihu'l-menât)

Hükümde dikkate alınan vasfın, nassda diğerleri ile birlikte zikredilmesi ve içtihat yoluyla gerçek sebep olan vasfın diğerlerinden ayıklanması ve geçerli olanın ayırt edilmesidir.⁴⁰¹ Yani hüküm için muteber olan bir çok vasıf arasında asıl vasıf ayıklamaktır.

Meselâ, Hz. Peygambere bir bedevi gelip, Ramazan ayında oruçlu iken, bilerek hanımıyla cinsi münasebette bulunduğunu söyleyince, Hz. Peygamber ona kefareti emr eder.⁴⁰²

Müçtehit, bu olayı incelediğinde hükmün illetini teşkil etme açısından rolü olmayan bazı özellikler bulur. Meselâ, bu fiili yapanın bedevi olması veya bu adamın kendi karısıyla cima etmiş olması gibi. Müçtehit bu gibi vasıfları ayıklar. Bunların illetle ilgilerinin bulunmadığına kanaat getirince, kefareti hükmünün “ramazan günü cima edilmesi” sebebiyle konduğu ve bu vasfın, hükmün sebebini teşkil ettiği ortaya çıkar. Hatta bu ayıklama daha ileriye götürülerek, olayın “cima” fiili ile ilgili olması vasfı da ayıklanır. Böylece geriye kefareti gerektiren durum olarak daha kapsamlı bir vasıf kalır. O da ‘oruca bozan işlerden birini bile bile yaparak ramazan orucuna gerekli saygıyı ihlal etmektir.’ Şu halde illet budur.⁴⁰³

Bu, açık bir nassın bir nitelikte ta'lili göstermesidir. Bu durumda hususiliği hazfolunur ve hüküm umumi olana bina edilir. Yahut hüküm mahallinde bir takım niteliklerin yerine geçmesidir. Bu durumda ise, bir kısmı içtihatla itibara alınmaz ve hüküm geri kalanla verilir. Bu, "hazf ve ta'yinde içtihad"ın sonucudur. Ya da daha yerinde bir deyimle, tenkihu'l-menat iki ameliyeden oluşur: Birincisi hazf, ikincisi ise

⁴⁰⁰ Şaban, Age., s. 147

⁴⁰¹ Şatibi, Age., C. 4, s. 94

⁴⁰² Ebu Abdullah M. b. İsmail Buhari, Sahihu'l-Buhari, (Tahk. Muhammed Nizar Temim), Edeb 68, Beyrut 1995

⁴⁰³ Şaban, Age., s. 148

belirlemedir. Yani, kıyası yapanın, mahallin özelliklerinden illiyete yaramayan şeyleri çıkarması, sonra da geri kalanlar arasından “illet”i belirlemesi gerekir.

Tenkihü'l-menat, hadisçilere göre, farz edilen şeyin ispatının olumsuzlama yolla yapılmasına benzemektedir, ki o da hazf metodudur. Örneğin, elimizde çeşitli faraziyeler bulunmuş olsun ve bunları bir liste halinde sıralayalım. Sonra, araştırmasını yaptığımız meselenin tahkiki için bize gerekli olmayanlar ile çelişkili olanları ayıklayalım. Sonra listede geri kalan faraziyeler doğru olanlardır.⁴⁰⁴

Görüldüğü gibi, gerçek illeti diğerlerinden ayıklama şeklinde olan bu metot da daha önce ifade ettiğimiz gibi bir nevi çıkarımdır. Aynı zamanda içtihat yoluyla sonuca ulaşmaktır.

2.2.3.6. Bağlantıyı inceleme (Tahkiku'l-menât)

Bu, bir olayla ilgili hükmün illeti ister nass veya icma, ister başka yolla (icthâh) olsun, bu illetin aynısının başka bir olayda da bulunduğundan emin olmak üzere yapılan inceleme anlamına gelir.⁴⁰⁵ Şatıbi'ye göre, “tahkiku'l-menat” da kendi arsında ikiye ayrılır.⁴⁰⁶

İlletin bu yollarla tespit edilmesi için de bazı şartlara haiz olması gerekmektedir. Bunlar; zahir olması, istikrarlı olması, uygun olması, şer'i nassa aykırı olmaması vb. şartlardır. Konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için burada izah ederek ele almadık. Hemen bütün usûl kitaplarında illetin şartları başlığı altında bu konu işlenmektedir.⁴⁰⁷

Meselâ, şarabın haram kılınıştaki illet sarhoş ediciliktir. Müçtehit bu illetin hangi maddelerde bulunup bulunmadığını araştırır. Bu maddelerin hangisinde bu illetin tahakkuk ettiğini görürse, aslın hükmü olan “kullanılmasının haram olması” hükmünü ona da verir.⁴⁰⁸

“Fıkhî kıyası yapmak için dinî hükmü genelleştirmek gerekir ki Gazâlî buna Fıkhî nazar adını vermektedir. Bu nazarın iki amacı vardır.

Bunlardan birincisi, asıl olan dinî hüküm ve illetini bulmaktır. Onun deyimiyle hükmün bağlantısını araştırmaktır (*tenkihu menati'l-hüküm*).

⁴⁰⁴ en-Neşşar, İslâm Düşüncesinin Doğuşu, s. 45

⁴⁰⁵ Şaban, s. 148

⁴⁰⁶ Şatıbi, Age., C. 4, s. 96; Şener, Age., s. 96

⁴⁰⁷ Bkz. en-Neşşar, Menahicu'l-Bahs, s. 112

⁴⁰⁸ Abdulkerim Zeydan, Fıkhî Usûlü, (Çev. Ruhi Özcan), Ankara, 1979, s. 286; Şaban, Age., s. 148

İkincisi, bulunan bu illetin, çözülmesi gereken mesele üzerinde (fer'î) menatın bütün özellikleriyle bulunup bulunmadığını araştırmaktır. Gazâlî'nin deyimiyile hükmün bağlantısını araştırmaktır (*tahkiku menati'l-hüküm*). Fakihlerin asıl dedikleri menatu'l-hüküm, şer'î yargıyı genelleştiren illettir. Bu illetin (menat) biri, birinci öncülü (asıl) genelleştirme (ta'mim), diğeri ikinci öncülü (asıl) birinci öncüle bağlamak gibi, iki temel işlevi vardır. Gazâlî'nin bazen illet, bazen câmia da dediği ve Cüveynî'nin bu illetlerin nasslardan nasıl çıkarılacağını açıklamanın Fıkıh usûlüne özgü olduğunu söylediği menat; mantıktaki orta deyim (el-haddu'l-evsat) karşılık düşmektedir. Şu halde mantıktaki orta deyim karşılık düşen câmia (iki öncülü birbirine bağlayan) veya menatı (birinci öncülü genelleştirme) bulmak demek olan illetlendirme; Cüveynî'nin deyimiyile ma'kuldeki mahsûs gibi olan şeriattaki lafızdan yani dinî metinden (Kur'an, sünnet, icma) iki öncülün (asıl) ispat edilmesidir. Kıyas bu iki öncülden neticenin menat veya illet sayesinde lazım gelmesidir.⁴⁰⁹

Araştırma konumuz olan mantığın etkisi, İslâm usul bilimlerinde daha çok fıkıh usulünde kendini göstermiştir. Dolayısıyla çalışmamızın bu bölümünde fıkıh usulünün ana konuları ele alındı.

Çalışmanın asıl bölümü olan bundan sonraki bölümde ise, fıkıh usulü örneklemeleriyle, mantığın İslâm usul bilimlerine etkisi ortaya konmaya çalışılacaktır.

⁴⁰⁹ Durusoy, Age., s. 313-314

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ARİSTOTELES MANTIĞININ USÛL BİLİMLERİNE ETKİSİ

3.1. Fıkhî Kıyasın Mantıkî Kıyas Ve Analoji (Temsilî Kıyas) İle İlişkisi

Denilebilir ki mantıktaki kıyas öğretisi, tamamen Aristoteles'in eseridir. Syllogismos kavramı Platon'da da bulunur, fakat bu Aristoteles'in kullandığı anlamda değildir. Kıyasın gelişim süreciyle ilgili genel bir açıklama verme yönünde, Aristoteles'den önce hiçbir girişimde bulunulmamıştır.⁴¹⁰

İbn Rüşd'e göre, fıkhî kıyası incelemek ve kullanmak dinen zorunlu olduğu gibi, mantıkî kıyası araştırmak ve kullanmak da zorunludur.⁴¹¹ Zaten, eskiler tarafından ciddi bir şekilde incelenmiş ve araştırılmış olan mantıkî kıyas, insanlık tarihinde ilk defa, İslâm bilginleri tarafından eleştirilmiş ve yine düşünce tarihinde "usûlî kıyas"* adıyla tecrübeye dayalı olan bir metot ortaya konulmuştur.⁴¹²

İslâm hukukunda kullanılan kaynaklar araştırılırken harici etkiler ve bilhassa Roma hukuku üzerinde durulmuş, bu konuda farklı görüşler ortaya konmuştur. Ancak, İslâm hukuku gelişimini tamamen Roma hukukuna borçlu değildir. O, kitap ve sünnet kaynağından doğmuş; kıyas, istihsan ve geniş İslâm coğrafyasında bulunan ve zamanla İslâmîleştirilen çeşitli örf ve âdetler gibi, tâli kaynaklar sayesinde gelişmiştir.⁴¹³

İslâm dünyasında kıyas fikri, Aristoteles mantığı İslâm dünyasına girmeden önce de vardı. Ancak bu kıyasın, Aristoteles mantığındaki kıyastan farklı olduğunu belirtmiştik. Hz. Peygamber zamanından beri fakih sahabeler ve onlardan sonra gelen fakihler de kıyası kullanmışlardır. Mantık, henüz İslâmî ilimlere girmeden, 'sebeb'in (illetin) araştırılmasına dair birtakım çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Daha Hz. Peygamber devrinde başlamış olan rey ile içtihat, yani usûlî kıyas (el-ictihâd bi'r-re'y) yöntemi, iki asır gibi uzun bir süre kullanılmıştır. Bilinmeyeni

⁴¹⁰ W. David Ross, Aristotelesteles, (Çev. Ahmed Arslan), İstanbul, 2002, s. 49

⁴¹¹ İbn Rüşd, Age., s. 67-68.

* "Usûlî kıyas" terimini, Kelam, Fıkıh, Tefsir ilimlerinde genel olarak kullanılan "kıyas" terimi yerine kullandık

⁴¹² en-Neşşar, Age., 277

⁴¹³ Geniş bilgi için bkz. Hayrettin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul, 1978, s. 32 vd.; Ayrıca bkz. Robert Brunshvng, Logic and Classical İslâm, Berlin, 1961, s. 9 vd.

bilinene kıyaslayarak (kiryâsu'l-ğâib ale's-şâhid) hüküm çıkarma yöntemi de, henüz Aristoteles mantığı bilinmezken hem fıkıhçıların, hem de kelâmcıların kullandıkları bir yöntem olarak yaygındı.⁴¹⁴

“Hükümlerin sebeplerinin (illet) nasslarla belirlenmiş olması, kıyas kapısını aralamış, hakkında (dinî) nass bulunmayan pek çok olay, *sebeb* benzerliğinden hareketle, hakkında nass bulunan benzerlerinin hükümlerine dahil edilmiştir. Bu açık kapıdan ilerleyen müçtehitler, asırlar boyu ortaya çıkan yeni olaylara hükümler koymuşlar ve böylece nassların esnekliğinin her zaman ve her mekân için teşri'e esas olabilecek kabiliyet ve verimliliğe sahip olduğunu göstermişlerdir.”⁴¹⁵

Muhammed Âbid el-Cabirî, kıyas kelimesinin mantıkta ve İslâm usul bilimlerinde kullanılan anlamları hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Mantıkçılar ve filozoflar, mantıktaki ‘kıyas’ kavramını ‘syllogism’ in tercümesi olarak kullanmışlardır. Aristoteles, bunu, ‘önergelerden oluşan ve doğru kabul edildiği zaman kendisinden zorunlu olarak bir başka önermenin meydana geldiği bir ifade’ diye tanımlamıştır. Meselâ,

Her insan ölümlüdür.

Sokrates de insandır.

O halde Sokrates ölümlüdür, örneğinde olduğu gibi. Fakat bununla beraber, hiçbir şekilde ‘syllogism’ in usûldeki ‘kıyas’ olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü usûldeki kıyas, bir şeyi başka bir misale göre kıyaslamaktır. Syllogism ise Yunanca’da, sözlük anlamı ‘toplamak’ olan ‘sullogin’den türemiştir. Bu da, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, kendisinden mantıkî bir zorunlulukla başka bir ifade çıkacak şekilde, belirli bir metot ile, söz ve önermeleri bir araya getirip düzenlemekten ibarettir.

Gazâlî de usûldeki kıyası tanımlama bağlamındaki tespitini bu şekilde yapar ve mantıktaki kıyasla usûldeki kıyas arasındaki farkı belirterek şöyle der: Filozofların, *kıyas* ismini, ‘kendilerinden bir sonuç çıkan iki öncülün bir araya getirilmesi’ için kullanmaları, usûldeki kıyasın hakikatinden uzak olan bir tanımdır. Meselâ,

Her sarhoş edici haramdır.

⁴¹⁴ Mahmut Kaya, “İslâm Düşüncesi ve Aristo Mantığı”, İlim ve Sanat, S. 7, Ankara, 1986, s. 51

⁴¹⁵ Erdoğan, Age., s. 49

Her üzüm suyu (nebiz) sarhoş edicidir.

Bundan da her üzüm suyunun (nebiz) haram olduğu sonucu çıkar, demek böyledir. Biz, bu iki öncülden böyle bir netice çıkacağını inkar etmiyoruz, fakat kıyas, aralarındaki bir çeşit eşitlik sebebiyle, birisi diğerine izafe edilen iki durumun varlığını gerekli kılar. Nitekim ‘Falan, falancaya akıl ve nesep açısından kıyas olunamaz.’ veya ‘Falan, falanca ile kıyaslanabilir.’ denmektedir. Bu kıyaslama, iki şey arasındaki izafî bir ilişkiden ibarettir. Şu halde, usûl ilimlerindeki kıyasın, iki veya daha fazla öncülden zorunlu olarak bir neticenin çıkması anlamına gelmediğini, aksine ‘bir çeşit eşitlik yoluyla, bir şeyi bir başka şeye kıyaslamak’ anlamına geldiğini söyleyebiliriz. O halde usûli kıyas, bir telif ve birleştirme işlemi değil, mukayese ve yakınlaştırma işlemidir.”⁴¹⁶

‘Toplama’ anlamına gelen ‘sullegoin’ kökünden türetilmiş olan “syllogism” hesaplama, sayma ve akıl yürütme anlamlarını taşır. Bu terim, Arapça tercümelerde ya aynen korunmuş ya da ‘kıyas’ olarak tercüme edilmiş ve nihayet bu son isimde karar kılınmıştır. Bazı eski tercümelerde, bu kelime, orijinal manasına işaretle “el-kıyasu’l-câmi” şeklinde tercüme edildiği görülmektedir.

Buradaki ‘cem’den kastedilen şey, bilinen iki öncülü bir orta terim aracılığıyla bir araya getirerek zorunlu bir sonuca ulaşmayı temin etmektir.⁴¹⁷

Filozofların mantığı, dolayısıyla kıyası, tamamen aklın kendine uygunluğunu koruma prensibine dayandığı halde, fıkıhçılarınki tamamıyla verilecek hükmün, şari’in (kanun koyucu) hikmetine uygun olması üzerine kuruludur.⁴¹⁸

Mantıkî kıyas (syllogism) ile fikhî kıyas arasında şekil bakımından bazı farklar vardır. Mantıkî kıyas, psikolojide “hüküm” denilen üç önermeden meydana gelir. Bu önermelerden birincisine “küçük önerme”, ikincisine “büyük önerme” ve bu iki önermenin karşılaştırılmasından çıkan hükme “sonuç” denir. Analojinin karşılığı olan fikhî kıyas ise; “asıl” (nass, fikhî kaide), “fer’ (hakkında nass bulunmayan), “illet” (nass ile sabit olan hükmün şer’i sebebi) ve “hüküm”den meydana gelir.

Mantıkî kıyas, tamamıyla aklî bir istidlal şekli olup bunun içerdiği büyük ve küçük önermeler (öncüller) gerçeğe aykırı olduğu zaman, sonuçlar, şekil yönünden

⁴¹⁶ el-Cabiri, Arap-İslâm kültürünün Akıl Yapısı, s. 184

⁴¹⁷ el-Cabirî, Age. s. 485

⁴¹⁸ el-Cabiri, Felsefî Mirasımız ve Biz, s. 347

doğru olduğu halde, içerik bakımından geçersiz olur. Fikhî kıyas da bir akıl yürütme biçimidir, ancak öncülleri ve bu öncüllerin içerikleri dinî nassa dayanır. Fikhî kıyasın mantıktaki karşılığı ise, “analoji” (temsîl) dir. Bununla birlikte, fikhî kurallar, “yüklemli kesin kıyas”lara büyük önerme olmaya ve “seçmeli kıyas”lara da şart olmaya elverişli olursa doğrudan doğruya mantıkî kıyas da fıkıhta kullanılmaktadır.⁴¹⁹

Mantıkî kıyastaki gereklilik, zorunludur, yani öncüllerden zorunlu olarak bu sonuç çıkar ve bundan farklı mahiyette bir sonucun ortaya çıkması mümkün değildir.

Sokrates insandır.

Her insan da ölümlüdür, denildiğinde bu iki öncül zorunlu olarak;

Sokrates'in de ölümlü olduğunu gerekli kılar. Bu gereklilik ve zorunluluk, “orta terim”in açıkça ifade edilmesinden kaynaklanır ki, bu da;

Sokrates'in insan olmasıdır.

Sokrates ölümlüdür, çünkü o insandır.

Çünkü her insan ölümlüdür.

Usûle ait olan kıyastaki gereklilik ise, bunun aksine, zorunlu değildir. Çünkü sebep (illet), açıkça ifade edilmemiştir. Aksine akıl yürüten kimse, nassa ait hükmün bağlı bulunduğu inandığı birtakım delillerden yola çıkarak veya görünürdeki birtakım delilleri, amacına ulaşmak için rehber kabul eder, sebebi (illeti) kendisi araştırır.⁴²⁰

Fikhî kıyasların öncülleri, dinî metinlerden (Kur'an ve sünnet) analoji (temsîl) ve fikhî tümevarım denilen bir genelleme olduğu için sonuçları zann ifade eder. Fikhî kıyas yoluyla kesin sonuca ulaşmaya çalışmak, bir istek ve arzudan öteye geçmemektedir. Bunun için de fıkıhta kanıtlamak için analogiyi (temsîl) kullanmak uygun iken, kelamda uygun (caiz) değildir. Hatta fıkıhta “el-kısmetu'l-müntehire: kapsamlı bölümlenme” diye isimlendirilen, bölümlerin hepsini kapsayan bölme tarzı ile de kanıtlama olabilir. Fikhî kıyastaki zannın kaynağı, analoji ya da tümevarım yoluyla sebebin (illetin) saptanarak kendisinden genel bir hüküm çıkarılan metnin varlığından (sübutundan) kaynaklanmıyor. Aksine Fıkıh usûlü yöntemleriyle saptanan sebebin (illetin) gerçekten istenilen sebep olup olmadığı kesin değildir.

⁴¹⁹ Şener, Age., s. 86-87

⁴²⁰ el-Cabiri, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 229

Bundan dolayı fikhî kıyas, şekil itibarıyla zorunlu kesinlik ifade etse de maddesi bakımından “zann-i galib: hakikate en yakın olan zan” ifade edecektir. Dolayısıyla fikhî usûlcüsü, şârî’in eyleme yönelik (ameli) bir hükmün dayandığı gerçek sebebi tam olarak bilemeyecektir.⁴²¹

Fikhî kıyasta, meşhur önermelerin kullanılması mümkündür, çünkü fikhî kıyas, daima zan ifade eder. Zira fıkıhta kesinliğe ulaşmak mümkün olmadığından, bu konuda kesinlik peşinde koşmak boşunadır.⁴²²

Mantıkî kıyasta sonuç, konu ve yüklemelerin öncüllerdeki düzenlemeden zorunlu olarak çıkar. “Çünkü mantıksal geçerliliği olan bir çıkarımda öncüller sonucu zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk, sonucun üstü örtük de olsa öncüllerde varolduğu düşüncesinden gelmektedir.”⁴²³

Fikhî kıyas ise, nassa dayanır. “Çünkü dinî meselelerde yalnız aklî yöntem, yani kıyas yeterli değildir. Kıyasın, ilmî ve fikhî olması için sebebin (illetin/menat) sabit bir asla döndürülmesi ve dayandırılması gerekir. Bu sabit asl ise, ancak vahiyde bulunur.”⁴²⁴ Çünkü fikhî kıyâs, sadece akılla yapılan bir işlem değildir. Akıl, kıyas yaparken mutlaka deliller ışığında ve onların verdiği serbestlik ve getirdiği kayıtlar çerçevesinde işlev görür. Bizzat din, hakkında hüküm bulunmayan bir konunun, hakkında nass bulunan konu hükmüne dahil edilmesinin geçerli olduğunu ve bunun nassın istediği şey olduğunu, hatta bununla emrettiğini, Hz. Peygamber'in bununla amel edilmesi uyarısında bulunduğunu bildirmişse, o zaman kıyas konusunda akıl müstakil hareket edemez. Aksine akıl, bu konuda delillerin istikametinde yol almak, onların müsaade ettiği ölçüde gitmek, dur dediği yerde de durmak zorundadır.⁴²⁵

Mantıkî kıyasta öncüllerin tertip işlemi vardır, fikhî kıyasta böyle bir işlem şart değildir.⁴²⁶

Mantıkî bir kıyasta en önemli rolü orta terim üstlenir; çünkü “o, aynı zamanda hem konu(özne), hem yüklem (mahmul)dir.”⁴²⁷ Orta terim, büyük terim ile küçük terim arasında bir aracı, bir bağdır ve kıyasta orta terim sebeptir.⁴²⁸ Bir şeyin

⁴²¹ Durusoy, Agm., s. 315

⁴²² Gazâlî, Mi'yarü'l-İlm, s. 168

⁴²³ Emiroğlu, Age., s. 28.

⁴²⁴ M. Hamdi Elmalılı, Hak Dinî Kur'an Dili, İstanbul, 1979, C. III, s. 2073.

⁴²⁵ Şatıbî, Age., c. I, s. 80.

⁴²⁶ Şener, Age., s. 71

⁴²⁷ Ülken, Age., s. 45.

⁴²⁸ Aristoteles, Organon III, I. Analitikler, s. 10

bilinmesi, sebeple sonuç arasında bir ilginin kurulmasını ve sonucun zorunlu olmasını, dolayısıyla orta terimin bilinmesini zorunlu kılmaktadır.⁴²⁹

Fıkhî kıyasta ise, bu görevi sebep (illet) yerine getirir. *Sebeb*, kıyasın esası, ana dayanağı ve olmazsa olmaz koşuludur (gerekli sebep). Sebebin bilinmesine ve fer'deki varlığının ortaya çıkmasına dayanılarak kıyas yapılabilir ve sonuç alınabilir⁴³⁰. Sebep, mevcut durum veya hükmü değiştirmeye, yasak olmayan bir şeyi yasaklamaya veya yasak bir şeyin yasaklılığını kaldırmaya neden olan ya da belli bir konunun sebebini başka bir konuya uygulamaya imkan tanıyan şeydir. Sebep olmazsa hüküm, yani kıyastaki sonuç da olmaz.⁴³¹

Daha önce değindiğimiz gibi, fikhî kıyası oluşturan rükünlerin birtakım şartları olduğu gibi, kuşkusuz mantıkî kıyası meydana getiren terimlerde ve önermelerde, bulunması gereken şartlar da vardır. Mantıkî bir kıyasta üç terim olmalı, orta terim her iki öncülde de tikel olarak alınmamalı, tikel önerme sonuçta bulunmamalı ve sonuçta bulunan terimlerin kaplamı öncüllerdeki terimlerin kaplamını aşmamalıdır. Önermeler ise, şu şartları taşımalıdır: İki olumsuz ve iki tikel önermeden sonuç çıkmayacağı gibi, iki olumlu önermeden olumsuz bir sonuç çıkmaz ve sonuç daima öncüllerin zayıf olanına bağlı olur⁴³².

Mantıkî kıyas, iki öncülle başlar. Bir delilde öncüller sonuç için doğru ve yeterli ise, sonucun, yanlış olması imkânsızdır. Ancak öncüllerin doğruluğunun saptanması, mantığın problemi değildir. Mantıkçı, öncülleri doğru saymakla işe başlar. Onu asıl ilgilendiren, bunları doğru saydığına göre, bunlardan başka neleri doğru sayması gerektiğidir. Delilin geçerli olması, sonucun ispatı için gerekli, fakat yeterli değildir. Öncüllerin doğru bilgiyi içermesi şartı da vardır.⁴³³ Yani maddesi yönünden de doğru olması gerekir. İslâm mantıkçıları buna “delillerin matlubu istilzamı: delillerin sonucu zorunlu kılması” derler⁴³⁴.

Mantıkî kıyasta, öncüllerin bilinme yolu tümevarım (istikra)dır.⁴³⁵ Aristoteles'e göre “her düşünce (kanaat), gerçekte, kıyasla kazanılır veya

⁴²⁹ Atademir, Age., s. 123

⁴³⁰ Zeydan, Age., s. 260.

⁴³¹ Şener, Age., s. 102.

⁴³² Öner, Klasik Mantık, s. 113 vd.

⁴³³ Emiroğlu, Age., s. 28.

⁴³⁴ İzmirli, Age., s. 186.

⁴³⁵ Aristoteles, Organon IV, II. Analitikler, s. 165

tümevarımdan çıkar.”⁴³⁶ Aristoteles'in tanımları tümevarım ile ulaşılan tümeller olduğu için, zorunlu öncüllerden itibaren meydana gelen kıyası, vasıtasız (doğrudan doğruya) hakikatlere erişip durmakta ve bu hakikatler ispat olunamamaktadır. Aristoteles, bunlar olmaksızın yapılan kıyası verimli saymamaktadır.⁴³⁷

Fıkhî kıyasta ise, tek bir öncül vardır ve onun bilinme yolu yalnız nassdır.⁴³⁸ Çünkü dinî konularda yalnız aklî çıkarımın yeterli olmadığı daha önce belirtilmişti.⁴³⁹

Hedef bakımından mantıkî kıyas ile fıkhî kıyas birbirinden ayrılır. Mantıkî kıyas, bize yeni bir bilgi vermemektedir.⁴⁴⁰ O, bilgilerimizi arttırıcı değil, ancak bilgi veya hipotezlerimizi çözümleyici bir yöntemdir. Çünkü, kıyasın görevi çoğu kez üstü kapalı olan bu sonucu sadece açığa çıkarmaktan ibarettir.⁴⁴¹

İslâm ilimleri usûlündeki kıyas ise, fıkıhçılar tarafından hayatta fiilen var olan dinî meselelerin çözümlenmesinde kullanılmıştır. Sonucu itibarıyla, usûl bilimlerinde kullanılan kıyas, İslâm bilginleri tarafından dinin pratik alanında (ameli) kullanılan bir akıl yürütme şeklidir.⁴⁴²

Mantıkî kıyas ile fıkhî kıyas arasında bu farklılıklar bulunmakla birlikte, mantıkî kıyas, bazen fıkıhta da aynen kullanılmıştır. Meselâ:

Her yasaklama (nehiy), haram kılmak (tahrîm) içindir.

“Sakin zinaya yaklaşmayın.”⁴⁴³ âyeti bir yasaklamadır (nehiydir).

O halde bu âyet haram kılmak (tahrîm) içindir.

Daha önce de değindiğimiz gibi, fıkhî kıyas, mantıkta analojiyi (temsili kıyas) karşılar.⁴⁴⁴ Bilindiği gibi analoji (temsilî kıyas), bir akıl yürütme yolu olarak zihnin özelden özele yürüyüşüdür.

Analojiye (temsilî kıyas) dayanan akıl yürütmelerde, bazı yönlerden benzerlik gösteren nesnelere ve olayların başka yönlerden de benzer olacağı gibi bir varsayım gizlidir. Analojiye dayanan çıkarımlar sonucun doğruluğunu kesinleştirici nitelikte

⁴³⁶ Aristoteles, Organon III, I. Analitikler, s. 219

⁴³⁷ Atademir, Age., s. 127

⁴³⁸ Ebu Abdurrahman İbn Akil Zahirî, “Beyne'l-Kiyasi'l-Mantkî ve'l-Usûlî”, El-Faysal, S. 266, 1988, s. 13

⁴³⁹ Elmalılı, Age., s. 2073.

⁴⁴⁰ Eralp, Age., s. 65

⁴⁴¹ Yıldırım, Mantık, s. 10

⁴⁴² en-Neşşar, Age., s. 36

⁴⁴³ Kur'an-ı Kerm, İsra 32.

⁴⁴⁴ Öner, Age., s. 173; Şener, Age., s. 71.

değildir; öncüllerin doğruluğu, sonucun doğruluğu için bir olabilirlik ifade etmekte fakat; onu ispatlamaya yetmemektedir. Sonuç öncülleri aşan bir nitelik taşımaktadır. Bu nedendir ki, analogiye dayanan argümanlara (çıkarım) genellikle tümevarımın bir türü gözüyle bakılmıştır.⁴⁴⁵

İslâm mantıkçılarına göre, analoginin yapısı ve unsurları daha önce açıklanmıştı.

Analoji, tümevarıma dayanan varsayımsal (hypotetique) bir tündengelimdir. Çünkü dayandığı genel fikir varsayılmış fakat ispat edilmiş değildir. Bu sebeple analogi ile verilen hüküm, daima olasılık (ihtimalî, probable) değerindedir, zorunluluğu gerektirmez.⁴⁴⁶

İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Teymiyye fikhî kıyasın Aristoteles'in analogisine benzediğini söylemektedirler. Fakat Ali Sami en-Neşşar aynı görüşte değildir. Ona göre analoginin (temsili kıyas) fikhî kıyasa benzediği fikri yanlıştır. Çünkü, analogi işleminde, başlangıçta tikelden tikele geçiş şeklinde fikhî kıyasla ortak bir yön bulunmakla beraber, fikhî kıyasla analoginin özünde gerçek farklılıklar vardır. Zaten bütün kelimelerin usûlü bilgileri ve Gazâlî'ye kadarkî fıkıh usûlü bilgileri kesin bilgiye ulaşmakta usûle ait kıyası veya görünmeyenle görünenle kıyasını (ğâib ale's-şahid) kullanmışlardır.

İslâm usûlcüleri, analogiyi, fıkıhçıların ifadesiyle, “temsili kıyas”ı iki kavram veya iki kural üzerine kurulu olan bilimsel tümevarımın bir çeşidine döndürerek kullanmışlardır.⁴⁴⁷ Daha sonra açıklanacağı gibi bu iki kural, J. S. Mill'deki bilimsel tümevarımın iki kuralı olan sebeplilik (illiyet) kuralı ve olayların meydana gelmesindeki devamlılık kuralıdır.

İbn Teymiyye, analoginin, tikelden tikele gidiş yönüyle fikhî kıyasa benzediğini söyleyerek, “analoji, iki tikelin hükmün sebebinde (illetinde) ortak olmasıdır”⁴⁴⁸ şeklinde tanımlar.

Gazâlî'ye göre ise, görünmeyenle görünenle kıyası (gaibi şahide kıyas) yönünden analogi, fıkıhçıların ve kelamcıların kıyasına benzer. O, analogi'de, tek bir benzerlik nedeniyle hükmün başka bir tikele geçtiğini söyler.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Ülken, Bilim Felsefesi, s. 204; Yıldırım, Mantık, s. 11

⁴⁴⁶ Öner, Age., s. 174.

⁴⁴⁷ en-Neşşar, Age., s. 91.

⁴⁴⁸ İbn Teymiyye, Red ale'l-Mantıkîyye, s. 202.

⁴⁴⁹ Gazâlî, Miyaru'l-İlm, s. 165.

Ayrıca Gazâlî, Kur'an'da *teşbih* ayetlerinin yorumunda Aristoteles'in analoji kavramına dayanmaktadır. Meselâ, misl, yahut 'mesel' teriminin çoğulu olarak kullanılan 'emsal' kavramı, Gazâlî tarafından Aristoteles'in analoji kavramı karşılığında kullanılmıştır. Burada 'telmi' in Aristoteles'teki anlamıyla analoji yoluyla yapılan bir yoruma delalet ettiğini destekleyen delil Gazâlî'nin, Kur'an'ın teşbih ayetlerini emsal olarak yorumlamasıdır.⁴⁵⁰

Fıkhî kıyasın asli öncülleri, dinî nass ve icma ile bilinir. Analojinin (temsilî kıyas) ise tümevarım ile bilinir. Her iki kıyasın da bir öncülle başlaması birbirine benzer yönleridir. Aynı zamanda her iki yöntemde de ortak benzerliğin (illetin) belirlenmesi, sebep'i saptama yoluyla bilinir. Ne fıkhî kıyasın, ne de analojinin (temsilî kıyas) sonucu kesinlik ifade eder. Her ikisinin sonucu da zannidir. Bunlar da her iki kıyasın benzer yönleridir.

Fıkhî kıyas ile mantıkî kıyasın yapıları açısından farklarının ortaya konması, aynı zamanda daha sonra İslâm usullerinde kullanılan kıyasın uğradığı farklılığı da ortaya koymuş olmaktadır.

⁴⁵⁰ el-Cabiri, Arap-İslâm kültürünün Akıl Yapısı, s. 472 vd.

3.2. Mantığın İslâm Usûl Bilimlerine Etkisi

Aristoteles mantığının İslâm usul bilimlerine etkisi bölümüne geçmeden önce, mantığın İslâm alemine girmeden önce ve girdikten sonraki dönemde İslâm dünyasında aklileşme sürecini kısaca özetlemek faydalı olacaktır.

Hız. Peygamber zamanındaki devam eden vahiy, kendisinin, onu sahabelerine yorumlaması ve tevil etmesiyle devam etti. Hız. Peygamberin kendi açıklamaları ve tefsiri, dinî düşüncedeki aklileşme sürecinin ilk dönemini oluşturmaktadır. Hız. Peygamberin vefatından sonra, Kur'anın ayetleri, ve onun üzerine Hız. Peygamberin yorum, tefsir ve açıklamaları, sahabenin bilgi, birikim ve kültürleriyle bunları anlamaya ve açıklamaya çalışma dönemini ortaya çıkarmış oldu. Böylece vahyin anlaşılması ve yaşanmasında Peygamberin getirdiği ilavelere sahabenin de katkıları eklenmiş oldu ve sahabenin reyî olarak bilinen ikinci bir aklileşme devresi yaşanmış oldu.

“Peygamberin içtihadı” ile “sahabenin reyî” devrinden sonra İslâm bilginleri, Kur'an'ı ve Hadis'i anlama ve açıklama maksadıyla yıllarca kitaplar yazarak, dinî düşüncüyü günümüze kadar getirecek çalışmalar devam ettirdiler. Şüphesiz ki, Kur'an'ın düşünmeye ve akletmeye emir ve daveti, bu aklileşme sürecini oluşturan çalışmalarda olumlu etkisini göstermiştir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Hız. Peygamberin sahabeleri, Kur'an'ı anlayıp yaşarken en çok Peygamberin hayatını nazara alıyorlardı. Her hangi bir mesele olduğu vakit, Hız. Peygambere götürüp hallediyorlardı. Fakat O'nun vefatında sonra sahabe, Kur'an'ı anlamada en büyük kaynaklarını kaybetmiş oldular. Artık, Peygamberin her meseleye anında yorum ve açıklamaları yok, sadece Peygamberin hayatında konuştuğu kadar bilgi vardır. Bu ise, sahabeye, başka bir aklileşme örneği olan “ıçtihad”ı kullanmaya neden oldu. Aynı zamanda “kıyas” da kullanılabilir oldu. Çünkü Hız. Peygamber, sahabeden Muaz'ı, Yemen'e gönderirken Kur'an ve Sünnetten sonra kendi reyini kullanacağını söylemesiyle bu yolun açık olduğunu gösteriyordu.

Sahabeden sonraki dönemlerde de Bağdat, Basra, Şam, Mısır gibi kültür merkezlerinde oluşan ilmî ve dinî oluşumlar aklileşme sürecini devam ettirdi. Bir çok fıkıhçı, hadisçi ve tefsirci bilginler, Kur'an ve Sünnetten çıkardıkları dinle ve ahlakla ilgili hükümlere, bölgelerinin örf, adet, gelenek, anlayış ve inanışlarını aklın

hakemliğinde karşılaştırarak yeni yorum ve sentezlere gittiler. Bu şekilde konuların sürekli gündeme gelmesiyle, akıl vazgeçilmez kriter olarak kullanılarak yeni kıyas yolları da meydana gelmiş oldu. Sahabede “rey” olarak bilinen akıl yürütme, daha sistematik hale getirilerek “kıyas” diye ifade edildi.

İlk iki nesilden sonra, yeni merkezlerde yeni metot arayışları ortaya çıkmaya başladı. Bunlar içinde aklı geri planda tutanlar olduğu gibi, aklı vazgeçilmez kriter ve tek otoriter kabul eden Mutezile ekolu da oluştu. Onlar, görüşlerini aklî açıdan temellendirirken, fikri boşlukları doldurmak ve hasımlarının eleştirilerini cevaplandırmak için felsefenin, özellikle de mantıktan istifade etmek için, bu ilimlerle uğraşmışlar ve ondan dolayı ilk müslüman filozoflar olarak kabul edilmişlerdir.

Müslüman bilginler, değişik zamanlarda tercüme edilmiş Aristoteles’in bütün eserlerini okuyup inceleme imkanı bulmuşlardır. Bunlar içinde de en çok ilgiyle karşılanan ise, mantık eserleridir. Mantığın, İslâmî ilimlerde kullanılması, erken dönemlere rastlansa bile, Gazâlî tarafından kullanımıyla, tefsirden hadise, kelimadan fıkhaya kadar bütün dinî ilimlerde yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Mantığın, İslâm dünyasına girişiyle başlayan süreci de şöyle özetleyebiliriz.

Emevîlerin son dönemlerine doğru, siyasi yapının bozukluğuyla beraber, düşünce yapısında da bulanıklıklar mevcuttu. Çünkü, h. II. yüzyılın başında müslüman olan Yahudi, Mecusi ve Dehriyelerden oluşan toplulukların zihinleri hala kendi inanç ve kültürleriyle doluydu. Müslümanlar, onlara itikadî konularda yeterli ve ikna edici delilleri sunamıyorlardı. Dolayısıyla, böylesi şartlarda, onların delilleriyle onlara karşı koymak gerekliydi. Bu ise, felsefe ve mantığa olan ihtiyacı daha da artırıyordu. Özellikle Abbasi dönemine gelindiğinde, İslâm dünyasını daha büyük fikrî tehlikeler tehdit etmekteydi. Bu sebeplerden dolayı, felsefe ve mantık kitapları tercüme edilmeye başlandı.

Bu tercümelemlerin etkisiyle, Aristoteles’in düşüncelerinden etkilenen ve büyülenen İslâm filozofları akla yönelmeye ve düşüncelerini ona dayandırmaya başlamışlardır. İlk Müslüman felsefeci kabul edilen Kindî’den sonra, Farabî özellikle mantığı bütün yönleriyle İslâm kültürü içerisinde işlemiştir. Farabî’den sonra İbn Sina ile, mantık İslâm dünyasında en parlak devrini yaşamıştır..

İslâm kültüründe filozoflardan ve Mutezileden sonra, aklileşme sürecine en çok katkıda bulunanların başında Ehl-i Sünnet kelamcıları gelmektedir. Bütün bu

katkıda bulunanların yanında, mantığı savunup, gerekliliğini söyleyen Gazâlî ise, bu aklileşme sürecinde bir dönüm noktasıdır. Dönemindeki kelam, felsefe, tasavvuf ve Batıniye gibi temel akımların mücadeleleri arasında, mantığı kabul ettirmeyi başarmıştır. Gazâlî'nin, mantığı kabul ettirip, yerleştirmesi hakkında ilk bölümde genişçe bilgi verildiği için burada bu konuya değinmeyeceğiz.

İslâm düşüncesinin bu aklileşme sürecinde, ona paralel olarak eğitimdeki metotlarda da bazı değişiklikler meydana gelmekteydi. Yine bunun bir etkisi olarak, bütün bu fikrî mücadeleler içerisinde kitap sevgisinin artmasıyla, hemen bütün merkezlerde çok zengin kütüphanelerin oluşturulması önem kazanmıştır.⁴⁵¹

Özetleyecek olursak, Aristoteles mantığı, İslâm dünyasına girmesiyle birlikte, bütün yönleriyle tartışılmış, mantığın ele aldığı konular üzerinde durulmuş, incelenip farklı kesimlerce işlenmiştir. Tercüme yoluyla İslâm bilim dünyasına kazandırılan Aristoteles mantığı, İslâm dünyasında, ilk zamanlarda bir çok İslâm bilginleri tarafından hem şekil hem de içerik bakımından İslâm inançları açısından olumsuz kabul edilmiş, ona karşı tavır takınılmış ve ciddi eleştiriler getirilmiştir. Bir süre sonra bu olumsuz tavır, öyle bir safhaya ulaşmıştır ki “mantık okumanın küfür olduğu” kabul edilmiştir. Buna rağmen Fârâbî ile ilk ciddi çalışmalara konu olan mantık, İbn Sina ile daha da gelişerek Aristoteles geleneği içinde yeni bir çehre kazanmıştır.

Aristoteles mantığı, İslâm dünyasındaki bu gelişme ve yerleşmesinden sonra, Gazâlî ile İslâm düşüncesinde, tamamen kabullenilmiş ve “mantık bilmeyenin bilgisine güvenilmeyeceği” özdeyişini hak edecek derecede önem kazanmıştır. Mantık, bu şekilde yeniden itibar görmeye başladıktan sonra din bilimleri üzerinde etkili olmuştur. Cüveyni ve Gazâlî sayesinde bütünüyle İslâmî ilimlere girmiştir. Mantığın, İslâmî ilimler üzerindeki etkileri konusunda en önemli isim şüphesiz ki Gazâlîdir.

Gazâlîyle birlikte başlayan bu etkileşim sayesinde mantığın birçok konusu usûl bilimleri içine girmiş hatta bizatihi usûl ile ilgili kitapların girişi haline gelmiştir. Mesela, Gazâlî, yazdığı fıkıh usûlü ile ilgili “el-Mustasfa” adlı eserine, mantığı giriş

⁴⁵¹ Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebar, İstanbul, 2002, s. 85 vd.

olarak yazmış ve “Mantık bilimlerin girişidir, mantığı bilmeyenlerin bildiği ilimlere de güven olmaz.”⁴⁵² diye belirtmiştir.

Aynı şekilde Molla Fenarî'nin fıkıhla ilgili “Fusulu'l-Bedayi” adlı eserinin girişi de mantık konularına ayrılmıştır. Bu da, bu yüzyıllar boyunca etkinin aynen devam ettiğini göstermektedir.

Daha önceki fıkıh usûlcüleri, eserlerine Kelam ilminin öncüllerini giriş yapmak suretiyle fıkıh mezheplerini buna dayalı olarak oluştururken, Gazâlî, fıkıh usûlü ilmini kelamla değil de mantıkla temellendirmek istemiştir. Gazâlî'nin hedefi, mantığı bilmeyenlere delilleri inceleyip sınama yöntemlerini tanıtmaktadır.⁴⁵³

Belli bir süre sonra mantık, İslâm dünyasında, kelamcılarının, fıkıhçıların ve usûlcülerin başvurdukları vaz geçilmez bir ilim olmuştur. Çünkü mantığın tanım ve ıstılahları, bütünüyle İslâm bilimlerinde kullanılmaya başlanmış ve mantık, bu ilimlerde yanlıştan koruyup, doğruya ulaştıran bir ölçü haline gelmiştir. Mantığın konumu bu hale gelince İslam bilginleri, hem eserlerinde hem de hüküm çıkarmalarında mantığı devamlı kullanmışlardır.⁴⁵⁴

İslâm düşüncesi mantıkla tanıştıktan sonra, mantık tüm İslâm usul bilimlerini etkilemiş, pek çok alanda etkisinde göstermiştir. Mantığın İslâm düşüncesindeki genel yansımalarını şu şekilde sıralamak mümkündür.

- Aristoteles mantığı ve metafiziğinin temelini oluşturan “cevher” ve “araz” kavramları, İslâm düşünürleri tarafından çok fazla önemsenmiş Allah'ın birliğinin ispat delilleri haline getirilmiştir.

Aristoteles'in mantık külliyyatının Arapça'ya çevirileriyle Aristoteles'e ait kıyas (syllogism) teorisi, İslâm kültür dünyasında, kıyas teriminin, çeşitli nüansları da bir tarafa bırakılarak denilebilir ki mantıkî kıyas şeklinde kullanılmıştır.⁴⁵⁵ Şöyle ki, Mantık, İslâm dünyasına girdikten sonra “kıyas” terimi “syllogism” anlamında kullanılmaya başlanmış ve analogi anlamındaki “kıyas” terimi yerine “temsîl” kullanılmıştır. Meselâ, İbn Sina ile Gazâlî, ‘kıyas’ı “syllogism” anlamında; ‘temsîl’i fıkıhta olduğu gibi, iki şey arasındaki bir benzerliğe dayanan “analoji” anlamında kullanmışlardır. İbni Sina ‘temsîl’ teriminden söz ettikten sonra “zamanımız

⁴⁵² Gazâlî, el-Mustasfâ, C. I, s. 12

⁴⁵³ el-Cabiri, Arap-İslâm kültürünün Akıl Yapısı, s. 548

⁴⁵⁴ Refik el-Acem, El-usûlu'l-İslâmiyye Menhacuhu ve Ebaduhu, Beyrut, Trhsz, s. 355

⁴⁵⁵ Bekir Karlığa, “İslâm'da Tercüme Hareketleri”, Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul, 1997, s. 94

insanlarının kıyas dediği şey işte budur” der. Gazâlî de “fıkıh ve kelim bilgilerinin kıyas dedikleri budur” diyerek mütalaada bulunur.⁴⁵⁶

- Aristoteles Mantığı, İslâm kültürü içinde şekillenirken beyanî kıyas ve kelamcılarının görünmeyen görünene kıyası (reddu'l-gaib) lafız-mana ve kıyas-talil problematiklerinden etkilenmiştir. Böylece bir metot olarak Aristoteles mantığının, başka bir metodun yerini alması hedeflenmiştir ki o da görünmeyen görünene (gâibin şâhide) kıyasıdır.⁴⁵⁷

- Gazâlî, dilbilgisi, fıkıh, kelam, mantık ve tasavvufla ilgilenen İslâm düşünürlerince oluşturulan metafiziğin esaslarını, derli toplu ve tutarlı bir şekilde sistemleştirmekle kalmamış, bu esasları evrensel bir çerçeveye oturtmakta da başarılı olmuştur. Böylece Gazâlî, aklî olsun dinî olsun, bütün ilimlerin temelini, mantığı yerleştirmiştir.⁴⁵⁸ Hatta fıkıh usûlü üzerindeki etkisi o dereceye varmıştır ki, “fıkıh usûlü mantıktan çok etkilenmiş diye şiddetle eleştirilmiştir.”⁴⁵⁹

- Çıkarım yoluyla bir önermenin doğru olduğu sonucuna götüren zihinsel işlem olan burhanı, Aristoteles, bilgi için kullanırken, Kindî ve Fârâbî ile Müslümanlar, kendi düşüncelerini anlamak ve ifade etmek için kullanmışlardır. Gazâlî ile birlikte burhan, müstakil bir metodoloji olmaktan çıkmış ve bir anlama vasıtasına dönüşmüştür. Gazâlî, felsefe ve mantığı, kelam ve tasavvuf için birer araç olarak kullanmıştır.⁴⁶⁰

- Gazâlî'nin, mantığa hizmeti sadece mantık lehine dinî fetvalar vermek ve mantık sahasında anlaşılır, bir dille fikhî misaller içeren uygulamalı eserler vermekten ibaret değildir. O aynı zamanda uygulama aşamasına geçerek, “*görünenin görünmeyene kıyası (gaib ale's-ahid)*” yoluyla aklî ilimlerde (kelamda) çıkarım yapılamayacağını, bunun doğru bilgiyi sağlamayacağını, bu tür kıyasın sadece fıkıh dairesi içinde geçerli olabileceğini, fikhın yakınî bilgiyi aramayıp zannî bilgiyle yettiğini beyan etmiştir.⁴⁶¹

Ona göre, *görünenin görünmeyene kıyası (gaib ale's-şahid)* metoduyla

⁴⁵⁶ Wolfson, Age., s. 16

⁴⁵⁷ Batak, Agm., s. 382

⁴⁵⁸ Türker, Age., s. 251

⁴⁵⁹ İbrahim Kafi Dönmez, “Usûlde İctihad Mümkün mü?”, Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul, 1997, s. 248

⁴⁶⁰ Görmez, Age., s. 134

⁴⁶¹ el-Cabiri, Arap-İslâm kültürünün Akıl Yapısı, s. 550

yapılan çıkarımda, ikisini bir arada tutan sebep yoktur. Zira biri diğeriyle tamamen karşıttır. Allah etkendir, evren edilgendir; Allah önceden olmadır (kadim), evren sonradan olmadır (hadis) Allah'ın varlığı başka bir şeye muhtaç değil, evrenin varlığı muhtaçtır. Bunlardan biri diğeriye kıyas edilirse her ikisinin gerçekliği bozulur. Kıyas, ya aralarında misliyet yani ayniyet, denklik ilişkisi bulunanlar arasında yapılır ya da aralarında benzerlik bulunan şeyler arasında yapılır. Bundan dolayı bu çıkarım yolunun kullanımı geçersizdir.⁴⁶²

- Gazâlî'ye kadar, gerek ehl-i sünnet gerekse ehl-i sünnet olmayan Kelamcılar aklî açıklamalara başvurdukları halde onların mantık kurallarına uyup uymadıklarına bakmazlardı. İlk defa Bakillani'nin kullanmaya başladığı, delil geçersiz olduğu takdirde hakkında delil getirilenin de geçersiz olacağı (inikas-ı edille) metodu kullanılmaya başlanınca mantıkî kurallara önem verilmeye başlandı. Zira mantığın bazı kurallarıyla, ispat edilmeye çalışılan şeylerin de geçersizliği ortaya çıkacaktır.⁴⁶³ Çünkü dini inançların ispatında kullanılan bu metot, Aristoteles mantığıyla çeliştiği için dinî akideler de çürütülmüş olacaktır. Gazâlî ile birlikte bu metot reddedilerek, mantıkî metotlarından ayrılmıştır.⁴⁶⁴

Bu metot aynı zamanda “görünenle delillendirilemeyen bir gaybın da geçersiz olması gerekir” anlamına da gelir ki, kelam biliminde kullanılırsa ispatlanmak istenen inanç konusu tehlikeli bir konuma düşer.⁴⁶⁵ Mantığın kullanılmasının etkisiyle, yukarıdaki şekliyle anlaşılan, inikas-ı edille metodu da terk edilmeye başlanmıştır.

- Gazâlî, mantığın fıkıh biliminde sabit bir konum kazanması yolunda uğraşıp belli bir seviyeye ulaştırdığı gibi, bu disiplini kelam ilmi sahasına da uygulamaya çalışmıştır. Meselâ, el-İktisad fi'l-itikad adlı eseri, mantıkî kıyasın kelam ilminde kullanıldığının örnekleriyle doludur.

- Öte yandan Gazâlî, sadece mantığı savunmak ve tanıtmakla kalmamış, İbn Hazm'ın, mantık kurallarının fıkıhtan ve kelamdan örnekler alınarak açıklanmasına yönelik projesini de benimseyerek basitleştirilmiş bir dille mantık eserleri yazmıştır. Ayrıca, Kur'an'ın, çıkarımlarında mantıkî kıyası kullandığını göstermek için, bazı

⁴⁶² el-Cabiri, Felsefî Mirasımız ve Biz, s. 298

⁴⁶³ Bekir Topaloğlu, Kelam İlmi, Giriş, İstanbul, (Tarihsiz), s. 28

⁴⁶⁴ Güneş, Age., s. 54

⁴⁶⁵ Güneş, Age., s. 53

Kur'an ayetlerinin içeriğini kıyas kalıbına sokmaktan da çekinmemiştir. Nitekim, el-Kıstasul-müstakim adlı eserinde Kur'an'da üç çeşit çıkarım yolu olduğunu belirtip, üçünün de Aristoteles kıyasına uygun düştüğünü vurgular.⁴⁶⁶

• Hemen hemen bütün eserlerinde kıyası işleyen Gazâlî, kelim ve fıkıh usûlü ilimlerinde onu devamlı kullanmıştır. Çünkü o, kıyası asıl delil olarak kabul etmektedir. Mesela, Allah'ın birliğini ispat hakkında şöyle bir delil kullanır:

“Her yaratılmış şeyin (mutlaka) bir sebebi vardır,

Dünya yaratılmış bir şeydir,

O halde dünyanın da bir sebebi vardır.”⁴⁶⁷

• Gazâlî'nin, mantığı fıkıh usûlüne uygularken özellikle Kur'an'dan çıkardığı ve isimlendirdiği kıyas çeşitlerini, kendinden sonraki İslâm usûlcüleri de aynı şekilde kullanmışlardır. Fakat bu kıyasları Gazâlî'nin isimlendirdiği şekilde değil, doğrudan mantıktaki kıyas çeşitlerinin isimleriyle, usûl ilimlerinde kullanmışlardır. Bu da mantıktaki kıyas çeşitlerinin Gazâlî'den sonra tamamıyla usûl ilimlerinde kullanıldığını ve mantığın özellikle fıkıh usûlü ilminde ne denli etkili olduğunu göstermektedir.

Aristoteles mantığının İslâm fıkıh usûlünde kullanılmasında, önermeler, analogi, tümevarım ve kıyas konuları öne çıkmaktadır. En çok kullanılan konu, mantıkî kıyas; onun en çok kullanıldığı ilim ise, İslâm fıkıh usûlüdür.

Bunun için, araştırmamızda örneklerimizi önerme, analogi ve tümevarım üzerinde incelediğimiz halde, daha çok kıyas ve kıyasın çeşitleri üzerinde, İslâm fıkıh usulü ile ilgili olarak vermeye çalışacağız.

⁴⁶⁶ el-Cabiri, Age., s. 547

⁴⁶⁷ Gazâlî, Mi'yarul-İlm, s. 148

3.3. Mantığın Usûl Bilimlerinde Kullanımı

3.3.1. Önergelerin kullanımı

Mantığın İslâm dünyasına girmesiyle birlikte Fârâbî, zamanındaki insanların mantık kitaplarını faydasız kabul etmeleri karşısında, onlara kıyas konusunun faydalarını, onların bildikleri konulardan alınmış önergelerle anlatmıştır. Meselâ, yüklemli kıyaslara ve tümevarıma ek olarak dört farklı kıyas şekline bahsetmiştir ki bunlar, tümelden tümele, tümelden tikele, tikelden tümele, tikelden tikele geçiş şeklindedir.

a- “Her şarap haramdır,

Kaptaki bu şey de şaraptır,

O halde kaptaki şey de haramdır.” Bu tümel farz edilen tümel öncülden çıkarım yapmaya bir örnektir. Yani “her şarap haram ise” “bu kaptaki de haramdır”.

Kullanılan bu önergeler arasında makbulat kısmından olup cezimli söz (dir’li, değildir’li cümle) şeklinde söylenenler de vardır. “Her şarap haramdır” gibi. Bu önergelerden bir kısım cezimli olmadığı halde cezimli söz kuvvetindedir. Emir formunda olan “Yalan söylemekten sakın”⁴⁶⁸, “Yüzlerinizi yıkayın”⁴⁶⁹, “Söylediğiniz zaman adil olun.”⁴⁷⁰ Gibi

Bunlar “Makbulat” öncül yapılmak istenirse, öncelikle cezimli söz haline getirilmelidir. Meselâ, “Şaraptan sakının” emrini kıyasta öncül yapmak istersek, onu, “Her şarap sakınılması gereken bir şeydir” şekline döndürmemiz gerekir.

b- “Ne dostlardan ne çocuklardan bir hayır vardır” ayetinde, bir kısım dost ve bir kısım çocuk kastedilmektedir.

Ya da “Bir kavim, Peygamberlerini inkar etti.” Ayetinde de, onların bir kısmı inkar etti demektir.

Buradaki örnekler, İstenen tümelin yerini tutan tikele örnek olarak kullanılmıştır.

c- “Hırsızın elini kesmek gerekir”

O halde dört dinar çalan A’nın da elini kesmek gerekir.

Bu, tikelin yerini tutan tümelin tikele ait olan bir örneklemedir.

⁴⁶⁸ Kur’an-ı Kerim, Maide 8

⁴⁶⁹ Kur’an-ı Kerim, En’am 153

⁴⁷⁰ Kur’an-ı Kerim, Maide 1

d- “Fılanca, bir buğday ağırlığı kadar bile fenalık yapmaz.”, yani, küçücük bir fenalık bile yapmaz, demektir. Bu ise, tikelin tümel yerine konmasına ait bir örnektir.⁴⁷¹

İbn Sina gibi üç modalite kabul eden İbn Hazm, ise mantıktaki modal önermeleri İslâm fihhına şu şekilde uygulamıştır:

Ana hatlarıyla İbn Sina ile aynı görüşü paylaşan İbn Hazm, üç çeşit modalitenin çeşit ve örnekleri bakımından İbni Sina’dan farklı düşünmektedir. Bunları açıklayıp, örneklerini verdikten sonra, ayrıca fikhî örneklerle zenginleştirmesi, mantık ilmine karşı olumsuz tavırlardan dolayı mantık ilmini sevdirmesinin ve meşru göstermesinin bir sonucudur. Hatta modalite türlerini fıkıhta mantıktaki şekilleriyle izah etmiştir.

İbn Hazm, modal önermelerden kabul ettiği “zorunlu”, “mümteni”, ve “mümkün”e karşılık, fıkıhta “farz”, “haram” ve “mübah” kavramlarını kullanmıştır. Bunlar, İslâm dinindeki sorumlunun (mükellefin) yapmakla yükümlü olduğu fiillerdir. Bu fiillerin yapılmasındaki zorunluluğun derecesi, onların modalitesini teşkil etmektedir. Bu bakımdan ‘farz’ yapılması zorunlu; ‘haram’ yapılması mümteni; ‘mübah’ yapılması da terk edilmesi de mümkün olan fiillerdir. Burada haram da (yasaklanması emri) olumsuz emir olduğu için, farz gibi zorunlu emir ifade eder.⁴⁷²

Zorunlu önerme, yapılması, vücuda getirilmesi zorunlu olandır. Zorunlunun terk edilmesi imkansızdır. İslâm fihhındaki karşılığı olan ‘farz’ ise; dinî bir delil ile sabit olan yani Kur’an ve sünnette yapılması kesin olarak emredilen “zorunlu” bir görevdir. “Namaz kılın” emri gibi. Meselâ;

“Müslüman olmak için kelime-i şهادet *zorunludur*”

Mümteni önerme, yokluğu, ortaya çıkmaması zorunlu olandır. Mümteninin terki, yani varlığı imkansızdır. Zorunluyu mümtenilik, mümteniye de zorunluluk açısından ele almak imkansızdır. Dolayısıyla bu ikisi biribine zıt şeylerdir. Birinin olduğu yerde diğərinin olması mümkün değildir. İslâm fihhındaki karşılığı ise, haramdır. Yapılması ve işlenmesi dinî bir delil ile kesin yasaklanmış, yani işlenmesi dinen mümteni olandır (imkansızdır), yani ortaya çıkmaması zorunlu olandır. “Adam

⁴⁷¹ Mübahat Türker-Küyel, “İslâm Düşüncesinde Akıl ve Vahiy”, Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul, 1997, s. 82

⁴⁷² Bolay, Agm., s. 217

öldürmeyin” (olumsuz) emri gibi. Meselâ;

“Kelime-i şehadet getirdiği sürece insanın Müslüman olmaması *mümtendir*”

Mümkün önerme ise, hem zorunluluğun hem de mümtenin olumsuz kılınması, yani zorunluluk ve mümtenilikten zorunluluğun kaldırılmasıdır. Yani mümkün, ne zorunludur ne de mümtendir. Daha açık bir ifadeyle mümkün, hükmün olumluluk ve olumsuzluk yönünden zorunlu olmamasıdır.⁴⁷³ İslâm fikhındaki karşılığı olan mübah ise, dinen yapılmasıyla terk edilmesi açısından mümkün olan işlerdir. Yani mümtenin de, zorunlunun da olumsuz kılınmasıyla ortaya çıkar.⁴⁷⁴

İbn Hazm, *mümkün*'ün karşılığı olan “mübah”ın üç çeşidinin olduğunu belirtir.

Birincisi; bunun her iki tarafı da birbirine eşittir. “İnsanın ya oturması veya yürümesi” gibi. Fıkıhta bunun karşılığı, “eşit mübah”tır. Yani, yapılması ve terk edilmesi açısından herhangi bir sakınca olmayan işler. Elbisenin herhangi bir renkte olması gibi. Buna “hakiki (mahz) mümkün” denir.

İkincisi; “yakın mümkün” denen kısımdır ki, ekim ayında bulutların yoğunlaşması halinde “yağmur yağmasının mümkün olması” gibi. Fıkıhta bunun karşılığı ise, “müstehap mümkün”dür. Yani, yapılmasında sevap olup, terk edilmesinde sevap ve günah olmayan işlerdir. Nafile namaz kılmak gibi.

Üçüncüsü, “uzak mümkün”dür. Bir çok cesur insanın, daha az sayıda korkak insan karşısında bozguna uğraması gibi. İslâm fikhında bunun karşılığı da “mekruh mümkün”dür. Yani, yapılmasında sevap ve günah olmayıp, terk edilmesinde sevap olan işlerdir. Yattığı yerde yemek yemek gibi.⁴⁷⁵ Bu önermelerin fıkha uygulanışı şöyle ifade edilebilir:

Kişi müslüman olduğu sürece namaz kılması (dinen) *zorunludur*,

Kişi müslüman olduğu sürece zina etmesi (dinen) *mümtendir*,

Bir müslümanın her zaman üzüm suyu içmesi *mümkündür*.

Gazâlî de önermeleri işlerken, genellikle kelimadan ve fıkıhtan örnekler vererek, önermeleri İslâmî usûl ilimlerinde nasıl kullanıldığını göstermiştir.

Gazâlî'ye göre kıyas kurarken belirsiz önermelerden kaçınmak gerekir. Mugalatacılar (demogoji yapanlar) kıyası kullanırken, tümel önermeler yerine

⁴⁷³ Bolay, Agm., s. 210

⁴⁷⁴ İbn Hazm, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, Kahire, (Tarihsiz), s. 311 vd; Bolay, Agm., s. 213

⁴⁷⁵ İbn Hazm, et-Takrib, s. 93

belirsiz önermeleri kullanırlar. Çünkü belirsiz önermeler ile hem tikel önermeler hem de tümel önermeler kastedilebilir. Mesela, “kafir” kastedilerek, “insan zarardadır (hüsrandadır)”⁴⁷⁶ şeklinde söylendiği gibi, “peygamber kastedilerek “insan zararda değildir” şeklinde de söylenebilir.⁴⁷⁷

Belirsiz önermelerle yapılan kıyaslarda sonuç elde etmek mümkün değildir. Mesela,

“Tartılan şeyler çoğalabilendir (ribevî),

Kireç tartılabilir,

O halde kireç de çoğalabilendir” şeklinde bir kıyas kurulduğunda doğru bilgi elde etmiş olamayız. Çünkü, “tartma” sözü belirsizdir. Bütün tartılan şeyler kastedilirse sonuç yanlış olur.⁴⁷⁸

Modal önermeleri işleyen Gazâlî’ye göre, İbn Sina’da olduğu gibi zorunlu önermeler iki kısma ayrılır.

1. Kendisinde şartın bulunmadığı önermeler. Mesela, “Allah haydır (hayat sahibi). Allah her zaman hayat sahibidir ve olmaya da devam edecektir. Buna “vücub-ı zatî (bizzat zorunlu)” denir.

2. Konunun varlığı şart koşulan önermeler. Mesela, “İnsan canlıdır.” İnsan var olmaya devam ettiği sürace canlı olacaktır. Buna ise “mutlak zaruri” denir.⁴⁷⁹

Önermelerin İslâm usul bilimlerinde kullanılması kıyasın kullanımı kadar öne çıkmamaktadır. Çünkü, bilindiği üzere önerme kıyasa hazırlıktır. İslâm usullerinde, özellikle fıkıh usulünde daha çok önem kazanan kıyastır. Zira fıkıhta sonuç çıkarmak için kıyas kullanılır.

3.3.2. Tümevarımın kullanımı

İslâm bilginleri, tümevarımı günlük hayatta avamın (halkın) kullandığı tümevarım ve bilimde kullandıkları tümevarım diye ikiye ayırmışlardır. Birincisi Aristoteles mantığında kullanılan tümevarımdır ki tek tek tikellerin sayılmasıyla yapılmaktadır. İslâm bilginleri daha çok bilimsel tümevarımı fikhî kıyasa

⁴⁷⁶ Kur’an-Kerim, Asr 2

⁴⁷⁷ Gazâlî, Mihakkü’n-Nazar, s. 81

⁴⁷⁸ Gazâlî, Mi’yarü’l-İlm, s. 118

⁴⁷⁹ Gazâlî, Age., s. 124

yaklaştırarak kullanmışlardır.⁴⁸⁰

İslâm bilginlerinin bilimsel tümevarımı, Stuart Mill'in bilimsel tümevarımını dayandırdığı iki temel prensip üzerine oturttuklarını, daha önce belirtmiştik. Bunlar, sebeblilik prensibi (illiyet) ve olayların meydana gelişindeki devamlılık (ittırad) prensibidir.⁴⁸¹

Sebeplilik prensibi, “Her sonucun (malulün) bir sebebi (illeti) vardır” şeklinde kabul edilen her olayı bir sebebe bağlama ilkesidir. Yani, aslında hüküm sebepten (illetten) ötürü sabit olmuştur.

Devamlılık (ittırad/yeknesaklık) prensibi ise, benzer şartlar altındaki bir sebep (illet) yine benzer bir sonucu (malulü) meydana getirir. Yani, koşulsuz sebep (aslın illeti) her var olanda mevcuttur. O halde eşyada belli bir düzen ve olayların meydana gelmesinde de belli bir tertip söz konusudur.⁴⁸² Meselâ;

Her sebeplilik bağı (nisbet-i illiyet) bir prensiptir, (Büyük önerme)

A ile B arasındaki bağ, sebeplilik bağıdır, (Küçük önerme) önermeleri kabul edilince;

A ile B arasındaki bağ, zorunlu olarak bir prensip olur. Fakat, küçük önermenin mutlaka doğru olması mümkün olursa sonuç da kesinlik ifade eder. Bu da ancak, görme ve tecrübe vasıtasıyla bilinir.⁴⁸³

Tümevarımın İslâmi usûllerde kullanımı, Kur'an'dan şu şekilde ispat delili olarak kullanılmaktadır.

Kur'an başlangıçtan beri insanlara inançlarını araştırma konusunda içtihadı çağırır. Çünkü Kur'an, insanların inançlarını yanlıştan doğruya yönlendirmeyi esas hedef edinir. Onun için de doğru inancı bulmaları için, insanların akıllarını kullanmalarını emreder.

Tümevarımın, Kur'an'dan kullanımına şöyle bir örnek verilebilir:

“Aklınızı kullanın”, “düşünmez misiniz?”, “belki akledersiniz”, “Belki düşünürsünüz” diye...gibi Kur'an'da birçok ayet vardır. Bu ayetlerin hepsi tek tek ortaya konularak, aklî düşünmenin ve sonuç itibarıyla da içtihadın gerekliliği (vücubiyeti) ortaya konulur.

⁴⁸⁰ İsmail Hakkı, Fenn-i Menahic, s. 30

⁴⁸¹ Muhammed Ali, Age., s. 249

⁴⁸² en-Neşşar, Age., 41

⁴⁸³ İsmail Hakkı, Age., s. 32

Bu ayetler akli kullanmayı emreder,

Akli kullanmak bir içtihattır,

Kur'an, doğru düşünce konusunda içtihadı emreder.⁴⁸⁴

Gazâlî tümevarımı, İslâm fihına uygulanışını şu şekilde örneklendirir:

Mesala;

Vitir namazı farz değildir

Çünkü binek üzerinde kılınabilmektedir

Farz namaz binek üzerinde eda edilemez.

O, bu bilgiye tümevarım yoluyla ulaşmaktadır. Çünkü, ona göre tümevarım tümel bir anlam altındaki pek çok tikelin, bu tikeller hakkında o tümele göre, herhangi bir hükme varıncaya kadar, çeşitli muhakeme safhalarından geçirilmesidir.⁴⁸⁵ Bu çıkarmayı birinci şekilden şöyle kurmaktadır:

Her farz namaz , ya kaza, ya eda ya da adaktır (nezirdir)

Hiçbir kaza, eda ve adak namazı binek üzerinde eda edilemez,

Öyleyse hiçbir farz namaz, binek üzerinde eda edilmez⁴⁸⁶

“Eğer vitir namazı farz ise, binek üzerinde kılınmaz” dendiğinde farz namazların binek üzerinde kılınmayacağını nasıl bilindiği sorulursa, beş vakit namaz, cenaze, adak, kaza namazı v.s gibi namazların tümevarımla bilineceği söylenir.⁴⁸⁷

Diğer bir örneği şöyle uygulamaktadır

Başın mesh edilmesi abdestte asli bir görevdir (vecibedir), meshin tekrarı ise, müstehaptır. Bunun, niçin böyle olduğu sorulacak olursa yüzün, ellerin ve ayakların yıkanmasının tümevarım yöntemine uygulanarak bu sonuca varıldığı söylenir. Ebu Hanife, teyemmüm ve gizli meshi tümevarım metoduna dayanarak meshe tekrar gerek kalmadığını söyler.⁴⁸⁸

Gazâlî, ‘tam tümevarım’ kısmından olmayan tümevarımın kesin bilgi vermeyeceğini belirtirken şu örneği vermektedir.

Alemin yaratıcısının cisim olduğunu söyleyen birine;

“Niçin öyle diyorsun?” denildiğinde, o da

⁴⁸⁴ Muhammed Ali, Age., s. 262

⁴⁸⁵ Gazâlî, Miyarul-İlm, s. 93

⁴⁸⁶ Gazâlî, el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, C.1, s. 51

⁴⁸⁷ Gazâlî, el-Kıstâsu'l-Mustakim, s. 102

⁴⁸⁸ Gazâlî, Mi'yarul-İlm, s. 160; A. Şemseddin neşr., s. 151

“Çünkü, her fail cisimdir” der.

“Bu bilgiyi nasıl elde ettin” dendiğinde,

“Tümevarım ile; çünkü, faillerden terzi, bina ustası, ayakkabı ustası, demirci vs. üstünde düşündüm ve onların cisim olduğunu gördüm.” der. Ona,

“Peki alemin faili üzerinde araştırma yaptın mı?” dendiğinde,

“Evet, araştırdım onu da cisim olarak öğrendim” der.

Ona şöyle denir: “Bu tartışmalı bir konudur, o bilgiyi öncüllere nasıl dahil edebilirsin?”

O halde “senin için hepsi değil, sadece araştırdığın faillerin cisim olduğu ortaya çıkmıştır.” Demek, tümevarım tam ve kuşatıcı olmazsa, gerçekçi ve faydalı olmaz.⁴⁸⁹

Gazâlî, bu örnekteki tümevarım yöntemiyle varılan sonucun yanlışlığını el-Kıstasu'l-Mustakim adlı eserinde şu şekilde izah etmektedir:

Bir adam araştırmak amacıyla, at, deve, fil, haşarat ve kuş... gibi bir çok canlılar üzerinde inceleme yapar. Hepsinin ayaklı olduğunu gördüğü halde, ayaksız olan solucan ve yılan gibi hayvanları görmemiştir. “O halde bütün hayvanlar ayaklar yürürler” diye hükmeder.

Ya da timsahı görmediği halde, görebildiği diğer canlıların bir şey yerken alt çenelerini oynattıklarını görür. Bunlardan sonra şöyle bir çıkarımla sonuca ulaşmaya çalışır.

Yaşayan her canlı ya insan ya at ya da bunlar dışında bir varlıktır.

Her insan, yerken alt çenesini oynatmaktadır.

Her at, yerken alt çenesini oynatmaktadır.

Bu şekilde her canlı bir şey yerken alt çenelerini oynatır.

Bu şekilde bütünü meydana getiren parçalardan hiçbirini dışarıda kalmamak şartıyla bir kıyas meydana getirilir. Ama, timsah örneğinde olduğu gibi tek bir parça, bu bütünün altında bulunmazsa bu kıyas geçersiz ve batıl olur.⁴⁹⁰

Yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi, “her canlı bir şey yerken alt çenesini oynatır” sonucu, “timsah, yerken üst çenesini oynatır” öncülünü kapsamamaktadır. O halde, bu şekilde sonuca ulaşmak insana kesin bilgi vermemektedir. Bundan dolayı,

⁴⁸⁹ Gazâlî, Mi'yarü'l-İlm, (A. Şemseddin), s. 150; Mihakkü'n-Nazar, s. 112

⁴⁹⁰ Gazâlî, El-Kıstasu'l-Mustakim, s. 96-97

Gazâlî'ye göre, tam tümevarımı elde etmek çok zordur, hatta neredeyse mümkün olamamaktadır.

Tümevarım, İslâm ilimlerinde çok önceleri kullanıldığı halde, bütün yönleriyle kullanılıp sistematik hale gelmesi Şatıbî ile mümkün olmuştur. Şatıbî'den sonra tümevarım, bütün İslâm bilimlerinde kullanılmıştır. Özellikle "istikrâ-i tam" denilen tam tümevarım, birçok konuda kesin bilgi elde etmenin bir yolu olarak kabul edilmiştir.

İslâm dünyasında, bir çok ilimde hemen her zaman kullanılan tümevarıma elıştırilerin de olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü tümevarım devamlı kesin sonuca ulaştırmaz. Kesin bilgi veren tam tümevarım ise, 'yeni bir şey vermez, aynı şeyin tekrarından ibarettir, tümevarımda tam sayım her zaman ve mekanda mümkün olmaz' şeklinde itirazlara maruz kalmıştır.

Gazâlî'ye göre, tam tümevarımın kesin bilgi elde etmede kullanılacağını daha önce belirtmiştik. Çünkü ona göre, tikellerin her biri tek tek sayılarak, birinci şekilden bir kıyas kurulabilir. Eksik tümevarım ise daha çok fikhî meselelerde kullanılır. Hatta ona göre fikhî meselelerde tümevarım, metodu yeterli bir çıkarım şeklidir.

3.3.3. Analojinin kullanımı

Analoji her ne kadar İslâm fıkıh usûlündeki kıyasa denk gelmekte ise de, fikhî kıyas İslâm usûl ilimlerinde analogiden farklı olarak kendi formatı içerisinde kullanılmıştır. Her ikisi de tikelden tikele doğru bir akıl yürütme olsa bile, aralarında farklar olduğu daha önce belirtilmişti. Dolayısıyla mantık, İslâm dünyasına girdikten sonra, fikhî kıyasın yanında analogi de mantıkta olduğu şekliyle fıkıhta kullanılmıştır.

İlk filozoflardan olan el-Kindi, analogi yöntemiyle, metafizik kavramları fizik ve matematiğe ait kavramlara indirgeyerek, metafizik problemleri çözmeye çalışmıştır. Metafizik konularında bu yöntemlerle elde edilecek veriler, dinî verilere uygulanarak kesin sonuç elde edilir. Bu yöntemi kısmen uygulamakla birlikte Gazâlî, indirgeme yöntemini bir tarafa bırakarak, kendi içerisinde benzerliklerle yola çıkmış ve bu şekilde sonuca ulaşmıştır.⁴⁹¹

⁴⁹¹ Vural, Age., s. 71

Gazâlî, fıkıhçıların ve kelamcılarının “analoji”ye “fikhî kıyas” dediklerini ve onun kesin bilgi vermediğini belirtir. Analojinin, daha çok hitabette kullanıldığını ve diyaloglarda kalbi rahatlatmak için ve karşıdakini ikna etmek için kullanıldığını söyler.

Gazâlî’ye göre, fikhî kıyasla aynı yapıda olmayan analoji, İslâm usûllerinde kullanılmıştır. Kendisi de analojiyi kelamda ve fıkıhta, aralarındaki benzerliklerden yararlanarak iki olay arasında sonuca gitme şeklinde kullanmıştır. Üstelik Gazâlî, analojinin fıkıh için son derece önemli olduğunu belirtmektedir. Çünkü, fıkıhta verilen hükümlerin çoğu aklî kesinliğe değil, zanna dayanan sonuca götürür. Benzerliklerden hareketle fıkıhta verilecek hükümlerde son derece önemli bir işlev görmektedir. Meselâ;

“(Mayalanmış hurma, arpa ve üzüm) suyu (nebiz/bira) sarhoş edicidir, şarap gibi haramdır” denildiğinde “niçin sarhoşluk veren şey haramdır” diye sorulursa, “Çünkü o, kendisiyle mükellefiyetin gerçekleştiği doğru yola götüren akli ortadan kaldırır, gerçek olan budur” denir.⁴⁹² (Mayalanmış) üzüm suyu (nebiz/bira) da aynı özellikte olduğu için o da haram kılınmıştır.

Gazâlî, kabir azabının aklen mümkün olmadığını söyleyenlere karşı analoji yöntemini kullanarak, uykudaki bir insanın yaşadıklarıyla, ölü arasında bir benzerlik kurarak bunu ispat etmeye çalışmaktadır.

Ölen birinin cesedini, ancak gözle görmek mümkündür. Halbuki gerçekten azap gören kalpten veya içten bir cüzdür. Azap çekerken bedenin üzerinde bir hareketin olması zorunlu değildir. Bu aynen uykudaki birinin haline benzer. Çünkü, uyuyan birinin rüyasında gördüğü azap, çektiği üzüntü ve duyduğu lezzet bedenin dışında hiçbir şekilde görülmemektedir. Dışarıdan bunun bedenine bakan biri de bunları anlayamaz. Dolayısıyla uyuyan kişi uyanıp gördüklerini anlatınca, rüyasında böyle bir şey görmeyen bir insan bunu inkar eder. İşte kabir azabını inkar edenlerin durumu da bunun gibidir.⁴⁹³

Gazâlî bir çok örnekle analojiyi kullanırken, analojinin daha çok fıkıh için önemli olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü fikhî meselelerdeki hükümler akla değil daha çok zanna dayanan bilgilerdir.

⁴⁹² Çapak, Age., s. 235

⁴⁹³ Gazâlî, el-İktisad fi'l-İ'tikad, (Haz. İ. Ağah Çubukçu, Hüseyin Atay), Ankara, 1962, s. 216

Gazâlî, analogi yoluyla elde edilen bilgilerin yakînî ve zannî ifade etmeleri açısından konumunu belirlemek için de şu misali vermektedir:

İki kişi ticaretle ilgili konuşurken;

Birinci kişi: Ticaret için yolculuk et.

İkinci kişi: Ticaret için yolculuğa çıkırığında para kazanacağımı nereden bileyim?

Birinci kişi: Falan kişilere bak, onlar kazandı.

İkinci kişi: Falan kişiler de ticaret için yola çıktıklarında, yolda öldüler, yolları kesildi, öldürüldüler.

Birinci kişi: Kazananlar kaybedenlerden ve yolda öldürülenlerden daha fazladır.

İkinci kişi: Fakat benim, kaybedenlerden ya da yolu kesilip yolda öldürülenlerden olamayacağım nerden belli? Ben onlardan olduktan sonra, diğerlerinin kazanması bana ne fayda getirir?⁴⁹⁴

Bu örnekle Gazâlî, analoginin yakine ulaşmak için bir araştırma yolu olduğunu belirtmektedir. Örnekteki şahsın durumuna göre, o kişinin ticaret yapmaması gerekir. Böylesi vesveseli kişiler için, ‘ticaret yapmaktan korkan kazanamaz’ şeklinde hüküm verilir.

Gazâlî’ye göre, bir eve bakan bir kişi onun musavver (şekilli) olduğunu sonradan olma (hadis) olduğunu görür. Buna göre gök de musavverdir diye ikisi arasında kıyas yapar. Bu bir analogidir. Aynı şekilde bütün müşahade edilen şeylerin hadis olduğu da bu şekilde bilinir. Bu kıyaslama birinci şekilde tanzim edilip kıyas elde edilir:

Gökyüzü cisimdir,

Bütün cisimler hadistir,

O halde gökyüzü de hadistir.⁴⁹⁵

Bu tür oluşturulan yukarıdaki kıyasta, hükmün tümelden tikele nakledilmesi söz konusudur. ‘Gökyüzü hadistir, çünkü o cisimdir’ öncülündeki cismin “hadis” olması, bitki ve canlılara kıyasla bilinen bir şeydir. Çünkü bitki ve canlıların “cisim” olduğu da açıktır ve bitkinin “cisim” olması, “hadis” için ortak terimdir.

⁴⁹⁴ Gazâlî, Mi’yarul-İlm, (Şerh: Ahmet Şemseddin), Beyrut, 1989, s. 166

⁴⁹⁵ Gazâlî, Mi’yarul-İlm, s. 154

Gazâlî'ye göre yukarıdaki örnekte “canlı” kelimesinin zikredilmesi bir fazlalıktır. Çünkü, bitki cisimdir ve hadistir. Aynı ortak özellik gökyüzünde de olduğu için, o da hadistir. O halde cisim olan her şey hadistir.

Gazâlî bunu şu şekilde bir örnekle izah etmektedir:

- Niçin deniz ticareti yapıyorsun?
- Zengin olabilmek için.
- Neden ‘deniz ticareti yaparsam zengin olurum’ dedin?
- Çünkü falan Yahudi deniz ticareti yaptı ve zengin oldu.
- Sen onun gibi Yahudi değilsin. Onun için geçerli olan hüküm senin için geçerli olmaz. O kişi Yahudi olduğu için değil, deniz ticareti yaptığı için zengin oldu.

Bu akılyürütmede “Yahudi” teriminin zikredilmesi gereksizdir. Onun yerine, “Her kim deniz ticareti yaparsa zengin olur” şeklinde bir tümel önerme kurmak daha uygun olur. Bunun için de “Yahudi” terimini kullanmaya gerek kalmaz.

Gazâlî'ye göre, aynı şekilde, “Gökyüzü hadistir, çünkü o ‘canlı’ gibi hadislerle aynı durumdadır” önermesinde de “canlı” terimini kullanmamak gerekir.⁴⁹⁶

Bir çok eserinde analogiyi ele alıp, dinî örneklerle işleyen Gazâlî, fıkıh ile ilgili hükümlerde çok önemli olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre analoginin, akîl konularda kullanılması fazla gerekli değildir, zira kesin bilgiye ulaştırmaz. Ancak fikhî meselelerde, hüküm çıkarılırken, benzerliklerden hareket ederek sonuca ulaşmak önemlidir.

Görüldüğü gibi analogi de İslâm usul bilimlerinde kullanılmış, bir çok İslâm bilgini tarafından işlenmiştir. Zaten analoginin, fikhî kıyası karşıladığını daha önce de belirtmiştik. Mantığın, İslâm dünyasına girmesinden sonra da ikisi arasında daha çok irtibat kurulmuş, hem her ikisi kendi formatları içerisinde kullanılmış, hem de birbirine yakınlaştırılarak kullanılmıştır. Analogideki “benzer”liğin, fikhî kıyastaki “illet”i tam karşılamadığını da belirtmekte fayda vardır. Analogi ve fikhî kıyasın yapılarının incelendiği bölümlerde bu farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

⁴⁹⁶ Gazâlî, Age., s. 155

3.3..4. Kıyasların kullanımı

Kıyas, klasik mantığın, İslâm dünyasına girdikten sonra, genelde, İslâmî usûl ilimleri, özelde ise, İslâm fıkıh usûlünde en çok kullanılan çıkarım şeklidir.

Bununla beraber bazı İslâm usûlü bilginleri, hüküm çıkarma işleminde mantikî kıyasın kullanılmasının mümkün (caiz) olduğunu; sadece bu alanda mantikî kıyaslardan iki çeşidinin kullanımı olduğunu söylerler:

1. Yüklemlî kesin kıyas

2. Bitişik şartlı kıyas

Mantikî Kıyastaki bu iki kısım kıyas (yüklemlî iktirani ve bitişik istinai) hesap, matematik vb. ilimlerin derecesinde, fikir esnasında kendine müracaat edildiğinde zihni kaymaktan koruyan bir araçtır. Onunla İslâm'ın bozulması (fesadı) veya sübutu olmaz ve bu haliyle onu kullanmaya bir engel yoktur.⁴⁹⁷

Yüklemlî Kesin Kıyasın fıkha uygulanışına örnek;

“Hac vacibtir,

Çünkü, Kanun koyucu (Şari) tarafından emrolunan her şey vacibtir”.⁴⁹⁸

Bu örneğin meydana getirilmesi şu şekildedir:

Fer'e ait dinî hükümlerin hüküm çıkarma işleminde fıkıhçılar, fıkha ulaştırılan tümel kuralları alırlar. Yüklemlî kıyasta veya bitişik şartlı kıyasta, büyük önermenin (kübra) öncülü yaparlar.

Fıkıhçı, tafsilî delili kolay ve rahat bir şekilde tanır. Meselâ, Allah'ın, “namaz kılınız” sözündeki emir gibi. Ve bununla mantikî kıyası meydana getirmiş olur.

- Küçük Önerme: Allah'ın “Namaz kılınız” sözündeki namaz kılmakla emrolunmadır. Bu tafsilî delildir.

- Büyük Önerme: “Her emredilen şey vacibtir”, bu ise, fıkıh usûlü kuralıdır veya icmalî tümele delildir.

- Sonuç: “Namaz vaciptir.” Bu sonuç, tekrarlanan orta terimin düşmesiyle meydana gelmiştir.⁴⁹⁹ Tam kıyas formu şöyledir:

“Bütün emredilen şeyler vaciptir (gerekli),

Namaz emredilmiştir,

⁴⁹⁷ Amidî, Age., s. 74

⁴⁹⁸ İdris, Agm., s. 10

⁴⁹⁹ İdris, Agm., s. 11

O halde namaz da vaciptir”.

Bitişik şartlı kıyasın fıkha uygulayışı ise;

Bu kıyas “namaza emir” örneğinde uygulanırsa şöyle olur:

Namaz emredilmiş olursa o vaciptir

Lakin namaz emredilmiştir.

O halde, namaz vaciptir.⁵⁰⁰.

Fıkıh meselelerinde bitişik şartlı kıyaslar ile akıl yürütme işlemi yapılırken, tümel olan şu önermeler vardır:

“Bu hüküm sabittir,

Çünkü her ne zaman bu hükmün sabit olmasına kıyas delil olursa, bu hüküm sabit olmuş olur,

Lakin kıyas, bu hükmün valığına (sübutuna) delil olmuştur, o halde sabit olmuş olur.”⁵⁰¹

Her ne kadar mantık yoluyla kelam, fıkıh ve ahlakı bilim olarak kurma işi Gazâlî’ye ait ise de, ondan önce de mantığın din bilimleri için gerekli oluşu ele alınmıştır. Fârâbî, “Kitabu Kıyasi’s-sağir” adlı eserinde örnekleri fıkıh ve kelamdan vererek, kıyasın sûretinin evrensel olduğunu, kelimcileri ve fıkıhçıların görünenin görünmeyene kıyası ve temsil dedikleri şeyin gerçekte kıyas olmadığını göstermeye çalışmıştır.⁵⁰²

Mesela Farâbî “şartlı kıyaslar”ı Kur’an’dan örneklendirerek şöyle kullanır:

“Eğer alem sonradan olmuşsa (muhtes) o halde onun bir yapıcısı vardır,

Alem sonradan olmuştur,

O halde onun bir yapıcısı vardır”.

“Eğer İlah tek değilse, o takdirde alemin bir düzeni olmaz,

Alemin bir düzeni vardır,

O halde İlah tektir”.

Fârâbî’nin ‘ayrık şartlı kıyas’ları fıkha uygulayışı ise, şöyledir:

“Alem ya önceden varolmuştur (kadîm) ya sonradan olmuştur (muhtes),

Alem sonradan olmuştur,

⁵⁰⁰ el-Acem, Usûlu İslâmiye Menhacuhu ve Eb’aduhu, s. 11

⁵⁰¹ İdris, Agm., Aynı yer

⁵⁰² Durusoy, Agm., s. 319

O halde alem önceden varolmamıştır”.⁵⁰³

Gazâlî ise, ele aldığı kıyas çeşitlerinin tümünü usûl ilimlerinde özellikle de İslâm fıkıh usûlünde kullanmıştır. Kıyas çeşitlerini, İslâm fıkıhına uygularken farklı isimler kullanıp, onları Kur’an’ın ölçüleri olarak isimlendirir.

Kıyasın ölçülerini ve örneklerini Kur’an’dan çıkaran Gazâlî, bunlarla hem akla ait bilgilerin, hem de dinî bilgilerin ölçülebileceğini açıklamıştır. Böylece hem akla, hem de nakle aynı derecede önem vermiştir. Çünkü kullandığı şekillerin kıyas şekillerine tamamen uymasıyla akla, Kur’an’dan alıp kullanmasıyla da nakle önem verdiğini göstermektedir.⁵⁰⁴

Gazâlî, kullandığı kıyasın bu şekillerini “Mızanu't-teadül” (denklik, eşitlik, orantılılık ölçüsü/kuralı), “mızanu't-telazüm” (zorunluluk ölçüsü) ve mızanu't-teanüd (uzlaşmazlık, zıdlık, karşıtlık ölçüsü) olarak isimlendirmektedir.⁵⁰⁵

İlk kural (Mızanu't-teadül), denklik üzerine kuruludur, çünkü içinde birbirine terazinin kefeleri gibi denk iki öncül vardır. “Allah, Güneşi doğudan batıya getirir” ile “sen de onu batıdan doğuya getir” öncülleri gibi.

İkincisi ise (Mızanu't-telazüm), birbirini gerektirme ve ayrılmazlık üzerine kuruludur. Çünkü, iki öncülden biri, gerektiren; biri de gereken iki parçayı içermektedir. “Eğer yerde ve gökte Allaha başka ilahlar olsaydı” ile “ikisi de bozguna uğrardı” öncülleri gibi.

Üçüncüsü ise, karşıtlık üzerine kuruludur. Çünkü iki bölümü olumlama ve olumsuzlama ile sınırlandırıyor. Birinin kabulü durumunda diğersinin reddi zorunlu olur. “...O halde ya biz” ile “veya siz açık bir sapıklık içerisindeyiz”⁵⁰⁶ öncülleri gibi.

Gazâlî, Mızanu't-teadül dediği birinci kuralın da üç şeklini ele alarak, mantıktaki yüklemli kıyaslardan ilk üç şekle denk geldiğini belirterek, aynen kullanmaktadır.

a. Yüksek Ölçü (Mizan-ı Ekber), bu yüklemli kıyaslarda birinci şeklin karşılığıdır.

b. Orta Ölçü (Mizan-ı Evsat), ikinci şeklin karşılığıdır.

⁵⁰³ Fârâbî, Kıyası’s-Sağır, s. 60

⁵⁰⁴ Vural, Age., s. 63

⁵⁰⁵ Gazâlî, el-Mustasfa, C. I, s. 41 vd.

⁵⁰⁶ el-Cabiri, Arap-İslâm kültürünün Akıl Yapısı, s. 547

c. Küçük Ölçü (Mizan-ı Asgar), üçüncü şeklin karşılığıdır.⁵⁰⁷

Gazâlî, kıyas için kullandığı bu ölçüleri ne için kullanılabileceğini “Kıstasu’l-Mustakim” isimli eserinde şöyle belirtir: “Kullandığım bu ölçülerle, aritmetik-matematik, geometri, tabii, fikhî, kelimî vs. gibi vaz’i olmayan bütün hakiki ilimleri ölçerim. Bunlarla o ilimlerin doğru olanlarını doğru olmayanlarından (batıl) ayırırım. Çünkü o ölçüler, doğruluğun ölçüsüdür (kıstasu’l müstakim’dir), Kur’an’ın dostudur (refik).⁵⁰⁸

Gazâlî, kıyas karşılığı olarak kullandığı “Mizan” kelimesini Kur’an’dan⁵⁰⁹ aldığını, dolayısıyla kullandığı bütün kıyas şekillerinin vahiy kaynaklı olduğunu kabul eder.

Gazâlî’nin kullandığı, İslâm usûl ilimlerine uyguladığı kıyas çeşitlerini ve uygulayış şekillerini şöyle görmekteyiz:

1- Klasik mantıkta *Bitişik Şartlı Kıyasın* karşılığı olarak kullanılan *Mizan-ı Telâzüm* kavramı Gazâlî’ye özgü bir kavramdır. Gazâlî, bu tür kıyasın veya *Mizan-ı Telâzümün* örneğini Kur’an’dan vermektedir. Bu kıyas türünün öncüllerinden biri, bitişik şartlı; diğeri ise, yüklemli önermelerden oluşur.

Gazâlî’ye göre bu ölçünün Kur’an’dan örneği,

*“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulup gitmişti Arşın sahibi Allah, onların nitelendirmelerinden yücedir.”*⁵¹⁰ ayetidir. Bunu kıyas formunda şöyle ifade edebiliriz:

“Eğer yer ve gök için iki ilâh olsaydı, âlem bozguna uğradı.

Âlemin bozguna (fesada) uğramadığı bellidir,

O hâlde âlemde iki ilâh yoktur.”⁵¹¹

Gazâlî, kullandığı bu kıyas çeşidinin, fıkhîteki örneğini ise şu şekilde vermektedir:

“Eğer vitir namazı, binek üzerinde eda edilirse, bu namaz nafiledir,

Vitir namazının binek üzerinde eda edildiği bilinmektedir,

⁵⁰⁷ Gazâlî, el-Kıstasu’l-Mustakim, s. 46 vd.; Gazâlî, el-Mustasfa, s. 38 vd.

⁵⁰⁸ Gazâlî, el-Kıstasu’l-Mustakim, s. 47

⁵⁰⁹ “Andolsun ki, elçilerimizi apaçık delillerle gönderdik ve insanlar adaleti temin etsinler diye, Kitap ve Mizan’ı da indirdik.” Kur’an-ı Kerim; Hadid 25.

⁵¹⁰ Kur’an-ı kerim, Enbiya 21-22

⁵¹¹ Gazâlî, el-Kıstasu’l-Mustakim, s. 62

O halde vitir namazı nafiledir.”⁵¹²

Bitişik şartlı kıyaslarda dört mod bulunur, bunlardan sonuç veren iki mod vardır:

a- Talinin çelişigi, ikinci öncül olarak kabul edildiğinde, mukaddemin çelişigi sonuç olur. Mesela,

“Eğer bu namaz sahih ise, namaz kılan abdestlidir, demektir,

Bu namazın sahih olduğu bilinmektedir,

O halde namaz kılan abdestlidir.”⁵¹³

Gazâlî, burada “mukaddem” için “melzum”; “tali” için de “lazım” ifadelerini kullanmaktadır. Görüldüğü gibi tali bulunmayınca mukddem de bulunmamaktadır. Yani, tali olan “namaz kılan” olmayınca mukaddem olan “namaz” da sahih olmamaktadır.

b- Mukaddemin aynısı ikinci öncül olarak alınır, talinin aynısını sonuç verir. Mesela,

“Eğer bu namaz sahih ise namaz kılan abdestlidir,

Namaz kılanın abdestsiz olduğu bilinmektedir,

O halde namaz sahih değildir.”⁵¹⁴

Görüldüğü gibi mukaddemin varlığı, talinin de var olmasını gerekli kılmaktadır. Gazâlî, sonuç vermeyen her bir mod için de fıkıhtan örnekler vermektedir.⁵¹⁵

2- Gazâlî, mantıktaki *Ayrık Şartlı Kıyası* karşılamak üzere de *Mizan-ı Teânüd* kavramını kullanmıştır. Bu kıyas, büyük öncülü ayrık şartlı önermeden oluşan kıyastır.⁵¹⁶ Kelamcılar ise, buna “tecrübe ve bölme (sebr ve taksim)” derler.⁵¹⁷

Gazâlî, bu ölçü için Kur'an'dan, "*Size göklerden ve yerden rızık veriyor? De ki Allah, o hâlde ya siz veya biz doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık*

⁵¹² Gazâlî, el-Mustasfa, s. 41

⁵¹³ Gazâlî, el-Kıstasü'l-Mustakim, s. 64

⁵¹⁴ Gazâlî, Age., s. 64

⁵¹⁵ Gazâlî, el-Musatasfa, s. 42

⁵¹⁶ Gazâlî, el-Kıstasü'l-Mustakim s.26; Bkz. Acem, el-Mantık İnde'l Gazâlî, s.159- 160

⁵¹⁷ Gazâlî,el- Mustasfâ I, s.42; Mihakku'n Nazar, s. 98; Mi'yarü'l-İlm, s.156

*içindeyiz*⁵¹⁸, ayetini örnek olarak vermektedir. Bu ayeti de kıyas formunda şöyle gösterebiliriz:

“Ben yahut siz açık bir sapkınlık üzerinesiniz,
Benim sapkınlık üzerine olmadığım bellidir,
O halde siz sapkınlıktasınız”.⁵¹⁹

Bu tür kıyaslar da iki öncül bir sonuçtan meydana gelir. Mesela;

“Alem ya önceden var olmuştur (kadim) ya da sonradan var olmuştur (hadis)”. Bu öncül iki önermeden meydana gelmiştir. İkinci öncül ise, bu iki önermeden birinin aynı ya da karşıt halinden oluşur. Böylece büyük önermesi ayrık şartlı olan bir kıyas, dört şekilde sonuç vermektedir:

“Alem ya sonradan olmadır, ya önceden olmadır,
Alem sonradan olmadır,
O halde önceden olma değildir.

Alem önceden olmadır,
O halde sonradan olma değildir.

Alem sonradan olma değildir,
O halde önceden olmadır.

Alem önceden olma değildir,
O halde sonradan olmadır.⁵²⁰

Görüldüğü gibi, birinci öncüldeki önermelerden birinin aynısını seçmek, sonuç olarak ötekinin karşıt halini verir, karşıt halini seçmek ötekinin aynısını sonuç olarak verir. Yani bunlardan birinin ispatı diğerinin nefyini sonuçlar.⁵²¹

Gazâlî, başka bir örnekte bu kıyas çeşidini şöyle açıklamaktadır. Mesela, iki odalı bir eve giren birinin nerede olduğu sorulunca, o, bu odalardan birinde değilse, zorunlu olarak diğer odada olduğu sonuç olarak çıkar. Bunu da kıyas formunda şöyle ifade etmektedir:

⁵¹⁸ Kur’an-ı Kerim, Sebe 24

⁵¹⁹ Gazâlî, el-Kıyasatü'l-Mustakim, s. 65

⁵²⁰ Gazâlî, el-Mustasfa, s. 43

⁵²¹ Gazâlî, el-Kıyasatü'l-Mustakim, s. 65; el-Mustasfa, s. 43

“Bu kişi iki odadan birindedir,
O kişi birinci odada değildir,
O halde ikinci odadadır”.⁵²²

Gazâlî bu kıyas çeşidinin de fıkıhta kullanılabileceğini belirterek “(nebiz) mayalanmış üzüm suyunun, şarap gibi kıyaslama ile hükmünün belli olacağını” söyler.⁵²³

3- Gazâlî'nin klasik mantıktaki *Yüklemli Kıyasları* karşılamak üzere kullandığı kavram da *Mizan-ı Teadül*'dür.

Gazâlî, Aristoteles'te olan, bu tür kıyasların fıkıhta üç şeklini kullanır ve birinci şekli 'ekber' (En büyük ölçü), ikinci şekli 'evsat' (Orta ölçü), üçüncü şekli de 'asğar' (En küçük ölçü) olarak adlandırır.

Gazâlî'nin *Ekber Ölçüsü* dediği ve fıkıha uyguladığı bu şekil, yüklemli kıyaslardan birinci şekle karşılık gelmektedir. Bilindiği gibi yüklemli kıyaslarda, orta terim büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olursa birinci şekilden kıyas olur.

Gazâlî de bu kıyas türünü aynı şekilde kullanmıştır. Buna Hz. İbrahim'in Nemrut'a karşı akıl yürütmesini örnek olarak vermektedir.

Gazâlî buna, Kur'an'daki “*İbrahim, Allah güneşi doğudan getirir, öyleyse sen de onu batıdan getir, deyince inkâr eden o adam şaşırıp kaldı.*”⁵²⁴ ayetini örnek olarak veririr. Kıyas şeklinde formunu şu şekilde ifade edebiliriz:

“Güneşin doğmasına sebep olmaya gücü yeten herkes Allah'tır,
Benim İlâhım, güneşin doğmasına gücü yetmektedir,
Benim İlâhım Allah'tır ve Nemrut sen Allah değilsin”.⁵²⁵

Gazâlî, kullandığı bu kıyas çeşidiyle her türlü ilmin doğruluğunu ölçeceğini söylemektedir. Bu şekil kıyasın fıkıhtaki kullanımını ise, şöyledir:

“Nebiz (mayalanmış üzüm suyu) sarhoş edicidir”, “O halde nebiz şaraba kıyasla haramdır”. Bu önermeler bahsedilen ölçünün kalıbına sokulmadıkça sorgulama devam edecektir. Nebizin sarhoş edici olduğu his ve tecrübe ile, sarhoş edici içeceklerin haramlığı da haber ile sabit olacak şekilde delil ortaya koymakla

⁵²² Gazâlî, Age., s. 65

⁵²³ Gazâlî, Age., s. 68

⁵²⁴ Kur'an-ı Kerim, Bakara 258

⁵²⁵ Gazâlî, el-Kıstasü'l-Mustakim, s. 49

çıkabilir. Sarhoş edici içeceklerin haramlığına dair haber ise, Hz. Peygamberin, “Sarhoşluk veren her şey haramdır” sözüdür.

Bu deliller, öncül olarak tespit edildikten sonra, “Her nebiz sarhoş edicidir” ve “Her sarhoş edici haramdır” şeklinde iki öncül vardır. O halde kıyasın fıkıh usûlünde formu şöyle olur:

“Her nebiz (mayalanmış üzüm suyu) sarhoş edicidir,
Her sarhoş edici haramdır,
O halde her nebiz haramdır”.⁵²⁶

Daha önce belirtildiği gibi, kıyasın meydana gelmesi için öncüller arasında bağı kuran orta terimin olması gerekir. Orta terim olmadan kıyas meydana gelmez. Mesela, “Her nebiz sarhoş edicidir”, denilse ve ikici öncülde nebiz veya sarhoş ediciye değinilmeden “Alem sonradan olmadır” şeklinde ikinci öncül kurulsa iki öncül arasında hiçbir bağ kurulmaz.⁵²⁷

Kıyasın sonucunda, “O halde nebiz haramdır” denileceğine göre, “nebiz” durumunda olan şeylere “konu”, “haram” konumunda sayılan şeylere de “yüklem” denilerek her iki öncül için iki ayrı isim türetilir. Orta terim, her iki öncülde de tekrar edildiği için ondan türetme yapılmaz. Konuyu içine alan öncüle (Her *nebiz* sarhoş edicidir) birinci öncül, yüklemi içeren öncüle de (Her *sarhoş edici* haramdır) ikinci öncül denir. Bu birinci ve ikinci şeklindeki isimlendirme sonuçtan hareketle yapılmaktadır. Sonuçta ise, önce “nebiz”, sonra da “haram” zikredilerek “O halde her nebiz haramdır” denir.⁵²⁸

Bu şeklin kısaca özü şöyledir: Tümel olumlu bir önermenin yüklemine ait bir hüküm, zorunlu olarak önermenin konusunun da hükmüdür. Yüklem hakkındaki hükmün olumlu veya olumsuz olması ya da konunun tümel veya tikel olması bu durumu değiştirmez.⁵²⁹ Mesela, sarhoş edici olmasına rağmen, “Nebiz haramdır” sözü yanlış olursa, haram olmayan bir sarhoş edici karşımıza çıktığında, “Her sarhoş edici haramdır” sözü de yanlış olur.⁵³⁰

⁵²⁶ Gazâlî, el-Mustasfa, c. I, s. 38

⁵²⁷ Gazâlî, Age., s. 38

⁵²⁸ Gazâlî, Mihakkü'n-Nazar, s. 92; el-Mustasfa, s. 39

⁵²⁹ Gazâlî, Mekasidu'l-Felasife, s. 68

⁵³⁰ Gazâlî, el-Mustasfa, s. 39

Gazâlî, *Evsat Ölçüsü* diye isimlendirdiği bu şekli mantıkta yüklemli önermelerden ikinci şeklin karşılığı olarak kullanır. Orta terim, her iki öncülde de yüklem olursa ikinci şekilden bir kıyas olur.⁵³¹

Gazâlî buna, Kur'an'daki “*Ben böyle sönüp batanları sevmem*”⁵³² ayetini örnek vermektedir. Bunu şu şekilde kıyas formuna sokabiliriz:

“Ay batıcıdır.

İlâh batıcı değildir,

O hâlde ay ilâh değildir”.

Kur'an'daki ayetlerde bu öncüllerin açıkça belirtilmemesi, onun icazlı olmasındandır. Fakat ilahlığın Ay'dan uzaklığını bu öncülleri bilmeden çıkarmak mümkün değildir. Öncüller görünüşte yok gibiyse de metin içinde vardılar.⁵³³

Bu şekil şöyledir: Birisi için diğerinde olmayan bir şeyin sabit olduğu her iki şey birbirine aykırıdır. Mesela, müellef (bazı şeylerin bir araya gelmesiyle oluşmuş olmak), cisim için doğru, Allah için ise yanlıştır. O halde cisim kavramı ile Allah kavramı arasında bir buluşma yoktur. Yani cisim Allah olmadığı gibi, Allah da cisim değildir.

“Allah cisim değildir, çünkü Allah müellef değildir,

Her cisim müelleftir,

O halde Allah cisim değildir.” gibi.⁵³⁴

Gazâlî, bu şeklin bir çok bilimsel konuda kullanıldığını söylemektedir.⁵³⁵ Her üç şeklin sonuç veren modlarını da fıkıhtan örnekler vererek açıklayan Gazâlî, bu şeklin de dört mod olarak sonuç verdiğini belirterek fıkıhtan da örneklerle kıyas çeşidinin fıkha uygulanışını göstermektedir. Mesela,

“Bazı sahip olunan şeyler (metre ile) ölçülebilir,

Hiçbir ribevi (çoğalan şeyler) ölçülebilir değildir,

Öyleyse bazı sahip olunan şeyler ribevi değildir.”⁵³⁶

⁵³¹ Gazâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 81

⁵³² Kur'an-Kerim, En'am 76

⁵³³ Gazâlî, *el-Kıstasü'l-Musatakim*, s. 55

⁵³⁴ Gazâlî, *el-Mustasfa*, s. 39

⁵³⁵ Gazâlî, *el-Kıstasü'l-Mustakim*, 66

⁵³⁶ Gazâlî, *Mi'yarü'l-İlm*, s. 143

Gazâlî'nin *Asgar Ölçüsü* diye adlandırdığı bu ölçüye denk gelen kıyas türü de yüklemli kıyaslardan üçüncü şekildedir. Çünkü üçüncü şekilde orta terim, her iki öncülde de konu olur.⁵³⁷

Gazâlî, bu ölçüye örnek olarak Kur'an'dan “*Allah, insana bir şey indirmedir, dediler. De ki Öyleyse Musa'nın insanlara bir nur ve yol gösterici olarak getirdiği ve ne sizin, ne de babalarınızın bilmediği şeyleri size öğretildiği kitabı kim indirdi?*”⁵³⁸ ayetini vermektedir. Buradaki hiçbir insana, hiçbir kitap indirilmedi, iddiasının yanlış olduğunu buradaki (ayette) öncüllerden çıkarmak mümkündür. Kıyas formunda ifade edilirse şöyle olur:

“Musa insandır,
Musa'ya kitap indirildi,
O hâlde, bazı insanlara kitap indirildi”.

Gazâlî'ye göre bu şekil Kur'an dışında da kullanılabilir. Mesela, birisi “herhangi bir hayvanın ayaksız yürümesi mümkün değildir” derse, ona şu şekilde cevap verilir:

“Yılan hayvandır,
Yılan ayaksız yürür,
O halde, bazı hayvanlar ayaksız yürür.”

Buradan hareketle bazı hayvanların ayaksız yürümesi mümkündür sonucu çıkar ve *herhangi bir hayvanın ayaksız yürümesi tasavvur edilemez* diyenin iddiasının yanlışlığı ortaya konmuş olur.⁵³⁹

Fıkıhçılar, bu şekli “nakz” diye isimlendirmişlerdir. Şeklin şartları gerçekleştiği zaman tikel olarak sonuç veririr. Mesela,

“Her buğday yiyecek maddesidir,
Her buğday ribevidir (çoğalan şeyler),
Öyleyse bazı yiyecek maddeleri ribevidir.”⁵⁴⁰

Bu kıyasta “artırıcı” ve “yiyecek maddesi” kendileriyle bir şey hakkında hüküm verdiğimiz iki şeydir. Söz konusu iki kavram buğday üzerinde birleşirler yani yüklem olurlar. Yüklem olmanın en alt derecesi, tikel bir hüküm gerektirmesidir.⁵⁴¹

⁵³⁷ Gazâlî, Mi'yarü'l-İlm, s. 79

⁵³⁸ Kur'an-Kerim, En'am 91

⁵³⁹ Gazâlî, el-Kıstasü'l-Mustakim, s. 59

⁵⁴⁰ Gazâlî, el-Mustasfa, s. 40

⁵⁴¹ Gazâlî, Age., s. 40

Gazâlî, bu şeklin bazen kafa karıştırmak süretiyle ve karşıdakinin gafletinden yararlanılarak kullanıldığını söyler. Bu ise, öncüllerden birinin terk edilmesiyle yapılır. Gazâlî’ye göre, tasavvufçuların ve fıkıhçıların tümüne yanlışlık yükleme yanlışlığına düşenler, bu tür kıyaslar kurmalarındandır. Mesela,

“Filan kişi fakihdir,
Filan kişi fasıktır,
O halde bütün fakihler fasıktır.”

Böyle bir sonuç doğru değildir, çünkü, orta terim, “yüklem” ve sonuç hususunda “konudan” daha özel olduğu sürece bundan sadece tikel sonuç çıkar. Zaten bu üçüncü şeklin özelliği de budur. Orta terim; konudan genel, yüklemden özel veya ona eşit ise, birinci şekilden bir kıyas; orta terim, hem yüklemden hem konudan genel olduğu sürece de ikinci şekilden kıyas olur.⁵⁴²

Bu şekilde, sadece kafa karıştırmak için kullanılan bu şeklin tamamen anlaşılması nedeniyle Gazâlî, kullanılan bu kıyas şeklinin geçerli tüm modlarını örneklerle genişçe işlemektedir. Bütün şekillerin modlarını ele aldığı halde, biz örnek olması cihetiyle sadece bu şeklin Gazâlî tarafından işlenen modlarını buraya alacağız.

Birinci mod, iki tümel olumlu öncülden meydana gelir.

“Bütün hareket edenler cisimdir,
Her hareket eden sonradan değildir,

O halde bazı cisimler (zaruri olarak) sonradan değildir.” sonucu çıkar. Çünkü, küçük öncül tikel olarak “Bütün hareket edenler cisimdir” sözümüz, “Bazı cisimler hareket edendir” şekline çevrilmiş olur.

Bu ise, “Bütün hareket edenler sonradan değildir” önermesine izafe edilir. Birinci şekle irca edilmesiyle,

“Bütün cisimler sonradan değildir” önermesini sonuç olarak verir.⁵⁴³

İkinci mod, iki tümel olumlu öncülden meydana gelip, büyük öncülü olumsuz olur.

“Bütün ezeli olanlar faildir,
Hiçbir ezeli olan cisim değildir,

⁵⁴² Gazâlî, Age., s. 50

⁵⁴³ Gazâlî, Miyaru’l-İlm, (Şerh: A. Şemseddin), s. 126

O halde hiçbir fail cisim değildir” sonucu çıkar.

Bu mod, küçük öncülün döndürülmesi ile birinci şekle girer. Küçük öncül ise döndürüldüğünde bu sonuç aynı olarak netice verir. Bu kıyasın döndürülmüş şekli şöyle olur:

“Bazı failler ezeli olandır,
Hiçbir ezeli olan cisim değildir,
O halde hiçbir fail ezeli olan değildir.”⁵⁴⁴

Üçüncü mod, iki tümel olumlu öncülden meydana gelir, küçük öncül tikel olur. Bu mod tikel olumlu olarak netice verir.

“Bazı cisimler faildir,
Bütün cisimler bileşiktir,
O halde bazı failler bileşiktir.”

Bu kıyas şekli döndürüldüğü vakit, şöyle olur:

“Bazı failler cisimdir,
Bütün cisimler bileşiktir,

O halde bazı failler bileşiktir.” Çünkü bu, birinci şekilden üçüncü moda döndürülmüş olur.

Dördüncü mod, iki olumlu öncülden meydana gelir, büyük öncülü tikel olur. Bu da tikel olumlu olarak sonuç verir. Bu mod, birinci şekilden dördüncü moda irca edilir.

“Bütün cisimler sonradan değildir,
Bazı insanlar hareket edendir,
O halde bazı sonradan olanlar hareket edendir.”

Burada büyük öncül tikel olarak döndürülür ve küçük öncül şeklinde şöyle olur:

“Bazı hareket edenler cisimdir,
Bütün cisimler sonradan değildir,

O halde bazı hareket edenler sonradan değildir.” Bu ise, önceki sonucun aynına döndürülmüş olur.

“Bazı sonradan olanlar hareket edendir.”⁵⁴⁵

⁵⁴⁴ Gazâlî, Mi'yarü'l-İlm, s. 127

⁵⁴⁵ Gazâlî, Mi'yarü'l-İlm, s. 128

Beşinci mod, nitelik ve nicelik bakımından farklı olan iki öncülden meydana gelir. Küçük öncül tikel olumlu, büyük öncül ise, tümel olumsuz olur ve tikel olumsuz olarak netice verir. Meselâ,

“Bazı cisimler faildir,

Hiçbir cisim ezeli değildir,

O halde hiçbir fail ezeli olan değildir.” Çünkü, küçük önerme şu şekle döndürülmüş olur.

“Bazı failer cisimdir” bu ise, “Hiçbir cisim ezeli olan değildir” öncülüne çevrilmiş olur. Bu sonuç aynıyla birinci şekilden dördüncü moda çevrilmiş olur.⁵⁴⁶

Altıncı mod, beşinci modda olduğu gibi, yine nicelik ve nitelik olarak farklı iki öncülden meydana gelir. Küçük öncül, tümel olumlu, büyük önerme ise, tikel olumsuz olur.

“Bütün cisimler sonradan olmadır,

Bazı cisimler hareket eden değildir,

Bazı sonradan olanlar hareket eden değildir.”

Çünkü tümel olumlu döndürülünce, tikel olarak sonuç verir. İki tikelden ise kıyas olmaz.⁵⁴⁷

Gazâlî, bu şekilde bütün kıyas çeşitlerinin sonuç veren modlarını örneklerle anlatmaktadır. Örneklerle birlikte yapılarını ve nedenlerini de izah eden Gazâlî, bu örneklere fıkıhtan da misaller eklemektedir.

Gazâlî, kıyasın bu çeşitleriyle birlikte, kıyasın şartlarına uyulmadan yapılan kıyasları, yani, geçersiz (fasit) kıyasların kullanımını da Kur’an’dan örneklerle tespit etmektedir. Ve bu şekilde kullanılan kıyas şekillerine *Mizanı’s-Şeytan (Şeytanın kullandığı ölçü)* adını vermektedir.⁵⁴⁸

Kur’an’daki İbrahim Peygamberin dilinden, şu ayetle, bu kıyasını anlatan Gazâlî, bu anlamaların şeytan tarafından İbrahim Peygamberin kalbine atıldığını söylemektedir. “Bu (güneş) benim Rabbimdir, çünkü bu en büyüktür.”⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ Gazâlî, Mi’yarü’l-İlm, 129

⁵⁴⁷ Gazâlî, Mi’yarü’l-İlm, s. 130

⁵⁴⁸ Gazâlî, el-Kıstasü’l-Mustakim, s. 72 vd.

⁵⁴⁹ Gazâlî, el-Kıstasü’l-Mustakim, s. 73

Bu ölçünün keyfiyeti şöyledir: “İlah’ın en büyük olduğu” ittifakla bilinen bir asıldır. Güneşin de yıldızlar içerisinde en büyük olduğu hisle bilinen diğer bir asıldır. O halde ondan ‘Güneşin İlah olduğu’ çıkar, bu da sonuçtur.

Bu ölçü, mizan-ı teadül’den şeytanın kullandığı, küçük ölçüdür. Çünkü “En büyük” olmak İlah’lığın niteliğidir ve Güneşte bulunmaktadır. Burada küçük ölçünün tersi kullanılmaktadır. Çünkü bu ölçü, apaçık geçersizdir. Mesela,

Renk; siyah, beyaz vs. hepsi için ortak olan bir isimdir fakat birbirini gerektirmez. Çünkü biri şöyle derse;

“Beyaz renktir,

Siyah da renktir,

O halde siyah da beyazdır.” hataya düşmüş olur ve kurduğu kıyas geçersiz olur. Aynen onun gibi;

“İlah en büyüktür,

Güneş de en büyüktür,

O halde Güneş İlah’tır.” demek de hatadır ve kurulan kıyas da geçersizdir.⁵⁵⁰

Gazâlî, hem maddesi hem de içeriği itibarıyla fasit (geçersiz) olan kıyası da Kur’an’dan örneklenirerek kullanılmaktadır:

“Allah, kudretimle yarattığıma (Adem) secde etmene engel olan nedir?” buyurduğunda, Şeytan “Ben ondan hayırlıyım, çünkü beni ateşten, onu topraktan yarattın” dedi.⁵⁵¹

Bu diyalogu kıyas formunda şöyle ifade edebiliriz.

“Ben, ondan daha hayırlıyım,

Hayırlı olan secde etmez,

O halde ben de secde etmem.” Bu kıyas sağlıklı sonuç vermez çünkü, öncülleri kesin olarak bilinmeyen şeylerdir.⁵⁵²

Gazâlî’nin kullandığı ve İslâm usûl bilimlerinde uyguladığı diğer bir kıyas çeşidinin de “Hulfi kıyas” olduğunu belirtmiştik.

Gazâlî’ye göre, **Hulfi kıyas**, öncüllerden birinin doğru diğerinin de yanlış veya şüpheli ve sonucun yanlışlığının apaçık olması, bu yanlışlığa da yanlış olan bir öncül ile varılması durumunda gerçekleşir.⁵⁵³ Yani, öncülü açıkça doğru, sonucu da açıkça yanlış olan şeyi nisbet ederek imkansız şeylerin çelişimini gerektirmek suretiyle

⁵⁵⁰ Gazâlî, Age., s. 73

⁵⁵¹ Kur’an-ı Kerim, Sad 75-76

⁵⁵² Gazâlî, Age., s. 76; Taylan, Gazâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri, s. 127

⁵⁵³ Gazâlî, Miyaru’l-İlm, (Neşr. S. Dünya), s. 161

çelişği iptal edip, görünüşünü tespit etmektir.⁵⁵⁴ Usûlcüler, kıyasın bu çeşidine “kıyasu’l-aks” demektedirler.

Fârâbî ise bunu, “öncüllerinden birisi doğru, diğeri şüpheli ve sonucu açıkça yanlış olan kıyasdır”⁵⁵⁵ şeklinde tanımlamaktadır.

Gazâlî, fıkihtan şöyle bir örnekle bunu açıklamaktadır: Meselâ:

“Hiçbir farz namaz, binek üzerinde kılınmaz.

Vitir namazı farzdır.

O halde vitir namazı binek üzerinde kılınmaz.”

Bu şekildeki bir sonuç yanlıştır, çünkü böyle bir sonuçla ancak öncülleri arasında yanlış bir öncülün bulunduğu zaman karşılaşılabılır. “Hiçbir farz namaz binek üzerinde kılınmaz” öncülünün doğruluğu açık olduğu halde, “Vitir namazı farzdır” öncülünde yanlışlık vardır. Çünkü bu öncülün çelişği olan “Vitir namazı farz değildir” önermesi doğru bir önermedir.⁵⁵⁶

Gazâlî, aynı kıyas çeşidini, kelama da uygulayarak açıklık getirmektedir. Mesela,

“Ezeli (öncesiz) olan hiçbir şey bileşik değildir.

Âlem ezelidir.

O halde âlem bileşik değildir.”

Bu kıyastaki sonucun yanlışlığı da apaçıktır. Öyleyse bu durumda öncüllerden birisinin yanlış olması gerekir. “Hiçbir ezeli, bileşik değildir” öncülü doğru bir önerme olduğuna göre, “Âlem ezelidir” öncülü yanlıştır. Sonuç itibarıyla, “Âlem ezelidir” öncülünün çelişği olan “Âlem ezeli değildir” öncülü doğru olmuş olur. Zaten bu kıyas çeşidinden beklenen sonuç da budur.⁵⁵⁷

Hulfî kıyas, öncüllerden birinin yanlış olmasından dolayı zorunlu olarak yanlış sonuç vermektedir. Fakat böyle bir kıyasta sonucun çelişği olan önerme doğru olur. Hulfî kıyasın yapısı yüklemli kıyasın yapısına benzemekle birlikte, kıyasta iki öncül de doğru olursa buna müstakim kıyas denir. Bu ise, doğru sonuç verir. Mesela,

Her cisim bileşiktir,

Her bileşik olan sonradan omuştur,

⁵⁵⁴ Gazâlî, Makasidu’l-Felasife, s. 94

⁵⁵⁵ Fârâbî, Kitabu Kıyasi’s-Sağir, s. 64

⁵⁵⁶ Gazâlî, Miyaru’l-İlm, s. 161

⁵⁵⁷ Gazâlî, Age., s. 162

Öyleyse her cisim, sonradan olmuştur.⁵⁵⁸

Fârâbî de hulfî kıyasa kelamdaki aynı örneği vermekle beraber bunu, basit kıyaslar diye işlemektedir.

Gazâlî'den sonraki İslâm fıkıh usûlcüleri, bu kıyasları aynı formatıyla İslâm usûl ilimlerinde kullanmışlardır. Fahrüddin Razî ve Seyfeddin Âmidî bunlardandır. Fakat, kıyası fıkha ya da kelim ilmine uygularken Gazâlî'nin kullandığı isimleri fazla kullanmamaktadırlar. Doğrudan örnekler vermek suretiyle veya “mantıktaki kıyasın şu çeşidi” diye belirterek kullanırlar.⁵⁵⁹

Fahrüddin Razî, mantığı İslâm usul ilimlerinde kullanırken bir çok yönden ele almaktadır. Tanım, önermeler ve kıyas konusunu, özellikle fıkıh usulüne uygulamaktadır. Fıkıhta iki şey arasındaki bağlantıyı kurarken, dinî esasları önermeye ve kıyasa döndürerek kullanmaktadır.

Mesela, İslâm'ı kabul etmeden ölen birinin cenaze namazının kılınmasıyla ilgili dinî nassı fıkıhta, bu şekilde açıklayarak kullanmaktadır. Aynı şekilde müslümanlığa giren birinin, müslüman olmadan önceki namazlarının üzerine gerekli olup olmadığı hakkındaki görüşlerini de kıyasla ortaya koymaktadır.

“Şayet, müslüman olmadan önce, namaz onun üzerine gerekli ise, Müslümanlıktan sonra kalan kazaları da üzerine gereklidir.

Biz biliyoruz ki müslüman olmayan birine (Eşari ekolüne göre) namaz farz değildir.

O halde, müslüman olduktan sonra da İslâm'dan önceki kalan namazları gerekli değildir.”⁵⁶⁰

Razî, bu şekilde Kur'an'dan ve fıkıhtan, dinî naslardan çıkardığı esasları, mantıktaki kıyasla elde ederek kullanmaktadır.

Âmidî'nin ise, mantığı İslâm fıkıh ilminde kullanması, sadece dinî örnekleri bu ilimde kullanmaktan ibaret değildir. Aynı zamanda o, mantıktaki kategorilerle fıkıh usûlündeki tanımlar arasında irtibat sağlamak ve fikhin kullanılmasını gerektiren, günlük olaylarla ilgili ahkam sahasında fikhî çıkarımlara hizmet için de mantığı kullanmaktadır.

⁵⁵⁸ Fârâbî, Age., s. 65

⁵⁵⁹ Mahmud Ali, Age., s. 144

⁵⁶⁰ Mahmud Ali, Age., s. 148

Mantıkî kıyası, İslâm usûl ilimlerinde kullanarak bu konuda, istidlali yaygın hale getirmiştir. Ayrıca mantıkî kıyası kullanarak, akıl ve naklin arasını telif etmeyi başarmıştır.

Âmidî'ye göre, insanların İslâm'ı yaşarken günlük hayatlarında pratik olarak mantığın tanımları ve kıyaslarından yararlanmaları şeklinde faydaları ortaya çıkmaktadır.⁵⁶¹

Âmidî, mantıkî kıyasın fıkha uygulandığında genellikle yüklemli kıyasları ve şartlı kıyasları kullanmaktadır.

Yüklemli kıyasların uygulandığını şöyle göstermektedir:

“Bütün ibadetler niyetlere muhtaçtır,

Her abdest ibadettir,

O halde bütün abdestler niyete muhtaçtır”.

Bu kıyas Aristoteles mantığında yüklemli önermelerden birinci şeklin kullanımınıdır. Çünkü, “ibadet” kavramı orta terim olarak, büyük önermede konu, küçük önermede yüklemidir.

“Hiçbir satış niteliği belli olmayan bir şeyin satışı doğru değildir,

Her satış niteliği belli olmayan şey, gaibin (göz önünde olmayana şey) satışındır,

O halde hiçbir gaibin satışı doğru değildir”.

Âmidî şartlı kıyasların fıkıhta kullanımını da şöyle göstermektedir:

“Eğer bu namaz kılan temiz değilse namazı geçerli değildir (batıl),

Lakin o temiz değildir,

O halde onun namazı geçersizdir”.

“Eğer bu namaz kılan temiz değilse namazı geçerli değildir (batıl),

Lakin onun namazı batıl değildir (geçerlidir),

O halde o namaz kılan temizdir”.⁵⁶²

Gazâlî'de olduğu gibi, daha sonraki dönemlerde gelen İslâm bilginleri de mantığın belli konularını dinî örneklerle işlemişlerdir. Gazâlî'de bütün örneklerini bulabildiğimiz için, diğerlerinden örneklemeleri fazla almaya gerek duymadık.

Mantıkî kıyas, İslâm usûl ilimlerinde kullanılırken, Gazâlî'den sonra

⁵⁶¹ Mahmud Ali, Age., s. 153

⁵⁶² Âmidî, Age., C. 4, s. 103; Mahmud Ali, Age., 154

tamamen mantıktaki formuyla kullanıldığını belirtmiştik. Bu şekilde kıyasın çeşitlerini fıkıh usûlünde bütün yönleriyle kullanan ve kendi isimlendirmesiyle ele alan Gazâlî'dir. Dolayısıyla örneklemeler de ağırlıklı olarak Gazâlî'de görülmektedir. Zaten aynı şekilde İslâm usûl ilimlerinde mantıkî kıyasın bundan sonraki kullanımı da bu şekilde devam etmiştir.⁵⁶³

Mantığın İslâm usul bilimlerinde kullanımını sadece belirttiğimiz alanlarda değildir. Özellikle mantığın kavram ve tanım konularının, İslâm usul bilginlerince detaylı bir şekilde ele alındığını belirtelim. Fakat mantığın etkileri, daha çok hüküm çıkarmayla ilgili fıkıh usulünde kullanıldığı için, bu yönü ele alındı.

Bununla birlikte mantığı İslâm ilimlerinde doğrudan kullanan sadece Gazâlî de değildir. Gazâlî, mantığın kullanımını tam teferruatıyla başlatan kişi kabul edilebilir. Ondan sonraki bir çok İslâm bilgini, İslâm bilimlerinde mantığı kullanmaya devam etmiştir. İslâm dünyasında mantığın eğitimdeki bugünkü konumu da bunun bir göstergesidir.

⁵⁶³ Abdülmecid Ömer Neccâr, Fusulu fi'l--Fikri'l-İslâmî, Beyrut, 1989, s. 126

SONUÇ

Aristoteles mantığının, İslâmî bilimler metodolojisine, başka bir ifadeyle usul bilimlerine etkilerini araştırdığımız bu çalışmamızda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Bilindiği gibi mantık, doğru düşünme yasalarının bilimidir. Şeylerin bilgisinde akli iyi kullanmanın yollarını öğretir. Usûl bilimleri de dinî naslardan doğru hüküm çıkarmayı, doğruyu bilmeyi ve onu eyleme dönüştürmeyi amaçlar. Öyle görülüyor ki her iki disiplin de doğruya giden yollarda akli en iyi kullanmayı ve daha doğru olanı bilmeyi hedef edinmiştir. Bu noktada, iki disiplin de ortak bir amacı gütmektedir.

Hemen belirtelim ki, mantık İslâm dünyasına girdikten sonra çeşitli tepkilerle karşılaşmıştır. Mantığa karşı çıkıp, onu “okumanın zındıklık” olduğunu ileri sürenler olduğu gibi, mantığı savunup onun gerekliliğini ispat etmeye çalışan ve onu öğrenmenin zorunluluğunu söyleyenler de olmuştur.

Mantığa karşı çıkanların başında İbn Teymiyye gelmektedir. İbn Teymiyye, mantığın konularından tanım, önerme ve kıyasa farklı yönlerden eleştirilerini yöneltmiştir. Mantığı savunup meşruiyetini ortaya koyanların başında ise, Gazâlî gelir. Gazâlî, mantığı bilmeyenin ilmine güven olmayacağını belirterek, mantığın tamamen kabul edilip kullanılmasına vesile olmuştur. Gazâlî'nin bu çabaları, mantığı usul bilimlerine sokacak kadar etkili olmuştur. Böylece İslâm kültür dünyasında, felsefecilerin yanında din bilimcileri de mantığa ilgi duymuşlardır.

Mantığa karşı çıkanların eleştirileri, daha çok mantıktaki tanım, tümel kavramlar dolayısıyla tümel önermeler ve kıyas üzerinde yoğunlaşmıştır.

Mantıktaki tanım teorisini eleştiren İslâm bilginlerine göre, tanım, lafi uzatmaktan başka bir şey değildir. Kavrama, tanımla ulaşmak gibi bir zorunluluk yoktur, çünkü basit şeylerin tanıma ihtiyacı yoktur, bileşik şeyler ise, tanımlanmadan da tasavvur edilebilir. Ayrıca, özsel tanım (had), neliği (mahiyeti) veya özü (zâtı) tanımlayıcı değil, sadece, kullanana göre tanımlananın ismini ve sıfatını açıklayıcı bir sözdür.

İbn Teymiyye ve Suyutî gibi mantığa karşı çıkan İslâm bilginleri, tümel kavramların dış dünyada (harici alemde) olmadıklarını, Aristoteles mantığındaki tümel kavramların zihinde sadece itibari olarak var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre, duyu organları ile elde edilen bilgiler, tümel olamaz. Meselâ, tek

tek atlar olmakla birlikte bu somut atların toplamından meydana gelmiş tümel bir at kavramı da mevcuttur. Ancak, dış dünyada bunun bir gerçekliği yoktur.

Dolayısıyla bu itirazlar, tümel önermeye, özellikle tümel önermenin büyük öncül olduğu kıyasa yöneliktir. Çünkü, önerme, apaçık olur. O halde, onun kapladığı tüm fertlere de tümel önermenin delaleti apaçıktır, ya da apaçık değildir. Bu durumda, onun doğruluğunu apaçık ispatlayacak başka delillere ihtiyaç vardır. Böyle bir önerme ise, kıyas için öncül olamaz.

Bütün bu itirazlara rağmen, Aristoteles mantığı, İslâm dünyasına girdikten sonra, Gazâlî gibi mantığı savunanların gayretleriyle bir çok konuyla İslâm usûllerinde kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle fıkıh usûlünde çokça kullanılan mantık, aynı zamanda usûl kitaplarının da girişi haline gelmiştir. Mesela, Gazâlî'nin, el-Mustasfa adlı eseri mantıkla başlar. Aynı şekilde bu etkilerin devamı olarak, Molla Fenârî'nin yazdığı "Fusulu'l-Bedayi" eseri de yine mantıkla başlar.

Diyebiliriz ki, Fârâbî'den itibaren, İslâm ilimleri üzerinde etkileri görülen mantık, Gazâlî ile usûl ilimlerinde tamamıyla kullanılmaya başlanmıştır.

Mantık, İslâm kültür dünyasına girmeden önce, İslâmî ilimlerin gelişmesiyle birlikte, kuşkusuz usul ilimleri de şekillenmeye başlamış ve belli bir düzeye gelmişti. Ancak mantığın bilinmesi ve uygulamaya konulmasıyla birlikte bu ilimlerde değişiklikler ortaya çıktığı da bir gerçektir.

Bu değişiklikler, çeşitli konularda olmakla birlikte, daha çok kendisini mantıkî kıyasta göstermiştir. Zaten kıyas da, hem mantıkta hem de usul bilimlerinde en çok kullanılan çıkarım şeklidir.

Mantıkî kıyasta, esas rol oynayan unsur "orta terim"dir. Fıkıhî kıyasta ise, bu önemli unsur, "sebepe (illet)"tir. Aslında kıyasta da orta terim sebeptir. Mantıkî kıyastaki öncüllerden zorunlu sonucun çıkması işleminde orta terim, vazgeçilmez esastır. Fıkıhî kıyasta da sebepe (illet), sonuca varmak için gerekli şarttır. Yani illet tespit edilmeden herhangi bir sonuç elde etmek mümkün değildir.

Belirtmek gerekir ki, mantık, İslâm dünyasına girmeden önce, İslâm usûlcülerinin kullandıkları kıyas ile mantıkî kıyas farklı çıkarım metotlarıdır. Zira İslâm dünyasında kıyas, daha İslâm düşüncesinin ilk oluşum dönemlerinde kullanılmaktaydı. Fakat kullanılan bu kıyas, mantıktaki kıyasla aynı yapıda değildi. Çünkü, mantıkî kıyasta, kabul edilen öncüllerden zorunlu olarak sonuç çıkarken,

fikhî kıyasta ise asıl olan, iki olay arasındaki benzerlikten yola çıkılarak sonuca varmaktır. Öyle görülüyor ki fikhî kıyas, mantıktaki “analoji”ye karşılık gelmektedir. Çünkü analoji, aralarındaki benzerlikten dolayı bir olay hakkındaki hükmü diğer bir olay hakkında vermektir. Bu, onun tamamen fikhî kıyasla aynı yapıda olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte, fikhî kıyas ile analoji'nin de farklı yapılarda olduğunu söyleyen düşünürler vardır. Bu farklılık, her iki metodun tikelden tikele şeklinde yapılan bir çıkarım yolu olduğu halde, fikhî kıyasın daha çok bilimsel tümevarıma dayalı bir akıl yürütme metodu olarak telakki edilmesinden kaynaklanmaktadır. Konumuz itibarıyla analoji ve tümevarım, İslâmî usûl ilimlerinde kullanılan metodlarla sıkı sıkıya ilişkilidir. Çünkü tümevarım, mantıkî kıyasta öncülleri bilmenin yoludur. Ayrıca tümevarım, İslâm usul ilimlerinde kullanılan bir çıkarım yöntemidir. Tümevarımın İslâm dünyasında kullanımı, Gazâlî ile görülmeye başlamış; ancak bütün yönleriyle Şatıbî tarafından sistematize edilmiştir.

Gazâlî, mantığı daha çok kelimeler ve fıkıh ilimlerinde kullanmıştır. Bu ilimlerde en çok işlediği konu ise, kıyas konusudur. Kıyas çeşitlerinin, zaten Kur'an'da var olduğunu iddia etmiş, bunu kullanmanın gerekli olduğunu uygulamalarıyla göstermiştir. Özellikle fıkıh usûlünde, mantıkî kıyas çeşitlerinin aynısını ele almakla birlikte, farklı isimlerle işlemiştir. Bu isimleri Kur'an'dan alıp kullanarak, mantıkî kıyasın vahiy çıkışlı olduğunu belirtmiştir.

Mantıkî kıyasın bu şekilde kullanılmaya başlanması, mantığın usul ilimleri üzerindeki etkisini daha da artırmıştır. Bunun sonucunda, mantık öncesi kullanılan bazı çıkarım metodlarının, usul ilimlerinde, özellikle kelimelerde kullanılmayacağı benimsenmeye başlanmıştır. Kelam ilminde en çok kullanılan *görünmeyen görünene kıyası* (gâib ale's- şâhid) metodu, eleştirilmeye başlanmıştır. Çünkü bu, metafizik boyuttaki şeyleri, fiziksel boyutta değerlendirmek demektir. Yani, aşkın olanı içkin hale indirmek demektir. Bu ise, itikadla ilgili konularda kullanıldığı zaman, dinî açıdan sakıncalıdır.

Ayrıca, kelam ilminde kullanılan, “delil geçersiz olduğunda medlül, yani hakkında delil getirilen de geçersiz olur” (inikas-ı edille) şeklindeki çıkarım metodu, mantığın İslâmî bilimlerde kullanılmasıyla reddedilmeye ve kullanılmamaya başlanmıştır. Çünkü mantıkî çıkarım metodlarının kullanılmasıyla, bu metod

sebebiyle kelamdaki inanç esasları boyutunda, dinî anlayışa ters anlamların ortaya çıktığı kabul edilmiştir.

Bütün bu etkilerin sonucunda, mantıkî kıyas da bütün şekilleriyle usul bilimlerinde kullanılmaya başlanmış ve kıyas terimi, “syllogism” anlamında kullanılır olmuştur. Analoji anlamında kullanılan “kıyas” terimi yerine de “temsil” terimi kullanılmıştır.

Özellikle inançla ilgili ayetler kıyas formuna sokulup, delil olarak öne çıkarıldığı gibi, nasslardan hüküm çıkarma görevini üstlenen müçtehit de bu kıyası kullanmaktan çekinmemiştir. Mantığın usul bilimlerine etkisi sadece kıyasla sınırlı kalmayıp, kıyasın maddesini oluşturan kavram ve önermeler konusunun da detaylı bir biçimde incelenmesine zemin hazırlamıştır. Usulcüler, mantığın özellikle kavram tahlili, delalet ve tanım konularından son derece yararlanmışlardır.

Bunun sonucu olarak İslâm dünyasında mantık, felsefecilerin yanında, usulcülerin de uğraştıkları bir disiplin haline gelmiştir. Dolayısıyla felsefe ve aklî ilimler, eğitimin dışında tutulduğu halde, mantık her zaman örgün ve yaygın eğitimde kendisine özel bir yer bulmuştur.

KAYNAKLAR

- Abdulazizi, İsmail. **Dirasatu fi Tarihi Mantıkî'l-Arap**, Kahire 1992
- Altıntaş, Hayrani. **İbn Sina Metafizigi**, Ankara 2002
- Âmidi, Seyfuddin. **El-İhkam fi Usûli'l-Ahkam**, Beyrut Tarihsiz
- Aristoteles, **Organon I- Kategoryalar**, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul 1995
- , **Organon II- Önerme**, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul 1996
- , **Organon III- I.Analitikler**, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul 1996
- , **Organon V- Topikler**, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul 1996
- , **Organon IV- II.Analitikler**, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul 1996
- Aşur, Muhammed Tahir. **İslâm Hukuk Felsefesi; Gaye Problemi**, Çev. V. Akyüz, M. Erdoğan, İstanbul 1996
- Atademir, Hamdi Ragıp. **İsagoji Tercümesi**, Konya 1948
- , Hamdi Rağıp. **Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı**, Ankara 1974
- Ayman, Mehmet. **Gazâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe**, İstanbul 1997
- Bağdadi, Ebu Berekat. **El-Muteberu fi Hikmeti'l-Mantık ve't-Tabiati ve'l-İlahiyat**. Haydarabat 1911
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. **İlm-i Mantık, C. I**, İstanbul Tarihsiz
- Batak, Kemal. **Tehafütü'l-Felasife ile Alakalı Genel Problemler**", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Ankara 2000
- Bedevî, Abdurrahman. **Mantıku's-Sûrî ve'r-Riyazî**, Kuveyt 1988
- Bedrân, Abdulkadir Mustafa. **Ravdatu'n-Nazır ve Cennetu'l-Menâzır**, Kahire Tarihsiz
- Bilmen, Ömer Nasuhi. **Hukuk-ı İslâmiye ve Istilahat-ı Fıkhîyye Kamusu C. I**, İstanbul 1967
- Bingöl, Abdulkuddûs. **"Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi"** IRCICA Milletlerarası Kongresi Tebliğleri, Ayrı Basım, İstanbul 2001
- , Abdulkuddûs. **"Türk Kültür Tarihinde Mantık Hareketleri"** Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri, EÜ. Yay. Ayrı Basım, Kayseri 1992
- , Abdulkuddûs. **"Türklerde Mantık"**, **Türk Düşünce Tarihi**, Haz. H. Gazi Topdemir, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2001
- , Abdulkuddûs. **Gelebevi'nin Mantık Anlayışı**, İstanbul 1993
- , Abdulkuddûs. **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, İstanbul 1993

- , Abdulkuddûs. **Gazzali ve Mantık Bilimi**, İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Ankara 2000
- Boer, T. J. De. **İslâm'da Felsefe Tarihi**, Çev. Yaşar Kutluay, İstanbul 2001
- Bolay, M. Naci. **“İbn Sina Mantığında Modal Önergeler ve Bu Önergelerin İbn Hazm Vasıtasıyla İslâm Fıkına Uygulanışı”** Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, Ankara 1984
- , M. Naci. **“Yüklem Niceliği Meselesi ve İbn sina Mantığında Yüklemler Nicelikli Önergeler”**, Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri, Ayrı Basım, Ankara 1983
- , M. Naci. **İbn-i Sina Mantığında Önergeler (Aristoteles ve Fârâbî, İbn-i Hazm ve Gazâlî ile karşılaştırmalı)**, MEB yay. İst. 1994
- , M. Naci. **Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise Ve İmam Gazâlî**, (Kıyasa Yapılan İtirazlara Dair), Atatürk Ü. İlahiyat F. Dergisi, Ayrı Basım, S. 6, 1986
- Bolay, Süleyman H. **Aristoteles Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, MEB yay. İstanbul 1993
- Brunshvng, Robert. **Logic and Classical Islâm**, Berlin 1961
- Buhari, Ebu Abdullah M. b. İsmail. **Sahihu'l-Buhârî**, Tahk. Muhammed Nizar Temim, Beyrut 1995
- Bulaç, Ali. **İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi**, İstanbul 2000
- Câbiri, Muhammed Âbid. **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 2000
- , Muhammed Âbid. **Arap-İslâm Kültürünün Akıyapısı**, Çev. Komisyon, İstanbul 2000
- , Muhammed Âbid. **Felsefî Mirasımız ve Biz**, Çev. Sait Aykut, İstanbul 2000
- Cevdet Paşa, Ahmed. **Mi'yar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat**, Haz. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul 1998
- , Ahmed. **Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye**, Nşr. Ali Himmet Berki, İstanbul 1985
- Çapak, İbrahim. **Gazâlî'nin Mantık Anlayışı**, Ankara 2005
- Çelebi, İlyas. **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar**, İstanbul 2002
- Çüçen, A.kadir. **Mantık**, İstanbul 1999

- Davud, Muhammed Süleyman. **Nazariyyetu'l-Kıyasü'l-Usûlî, Menhecu Tecriyyi'l-İslâmî**, İskenderye 1984
- Descartes, Rene. **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, Çev. M. Karasan, İstanbul 1996
- Dönmez, İbrahim Kafi. **“Usûlde İctihad Mümkün mü?”** Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul 1997
- Durusoy, Ali. **“Gazâlî’de Mantık Biliminin Yeri Ve Önemi”**, İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Ankara 2000
- Ebherî, Esîrüddîn. **Îsâgûcî; Mantığa Giriş**, Metin-çeviri-inceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998
- Ebu Zehra, Muhammed. **İmam İbn Teymiyye**, İstanbul 1988
- , Muhammed. **İslâm Hukuku Metodolojisi, Fıkıh Usûlü**, Çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1990
- Edis, Seyfullah. **“Medeni Hukuka Geçiş ve Başlangıç Hükümleri”**, Marife, S. I, Konya 2001
- el- Acem, Refik. **el-Mantık inde'l-Gazâlî fi eba'di Aristoteles ve Hususiyeti'l-İslâmiyye**, Beyrut 1986
- , Refik. **El-Usûlu'l-İslâmiyye Menhacuhu ve Eb'aduhu**, Beyrut, Tarihsiz
- el-Behiy, Muhammed. **İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü**, Çev. S. Hizmetli, Ankara 1992
- el-Büleydî, Muhammed Hüsnü. **“el-Makûlâtü'l-Aşer”**, Dırâsâtu Mucemiyye, Tahk. Memduh Hakkı, 1971
- el-Hınn, Mustafa Said. **İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları; Usûldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilafındaki Rolü**, Çev. Halit Ünal, Kayseri 1993
- el-Hudari, Muhammed. **İslâm Hukuku Tarihi**, Çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul 1987
- el-Mekki, Akleyne. **Menhecu Ebi Hamid el-Gazali fi'l-Mustasfa min ilmi'l-Usul. Daru'l-Hadisü'l-Husniye**, S. 7, 1989
- el-Vardî, Ali. **Mantıku İbn Haldun fi Dav'i Hadâreti ve Şahsiyeti**, Tunus 1988
- Emiroğlu, İbrahim. **Ana Konularıyla Klasik Mantık**, İstanbul 1999
- Erdoğan, Mehmet. **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul 1998
- EYAKKGSY; **Fıkıh Usûlü; Fıkıh Biliminin Metodu**, İzmir 1992
- Fahri, Macit. **İslâm Felsefesi Tarihi**; Çev. Kasım Turhan. İstanbul 2004

- Fârâbî, Ebu Nasr. **İhsâu'l-Ulum**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara 1999
- , Ebu Nasr. **Kitabul'-kıyası's-sağır**, Neşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara 1990
- , Ebu Nasr. **et-Tavti'atu Fi'l-Mantık**, Neşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara 1990
- Fenarî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. **Fusûlu'l-Bedâyi fî Usûli's-Şerâî**, İstanbul 1289
- Gazâlî, Ebu Hamid. **el-Kıstasu'l-Mustakim**, Tahkik: Viktor Şelhat, Beyrut 1991
- , Ebu Hamid. **el-Mearifu'l-Aklîyye**, Çev. Ahmet K. Cihan, İstanbul 2002
- , Ebu Hamid. **el-Munkızu mine'd-Dalâl**, Çev. A. Suphi Furat, İstanbul 1978
- , Ebu Hamid. **Makâsıdu'l-Felâsife**, Tahk. Süleyman Dünya, Mısır 1961
- , Ebu Hamid. **Mi'yarı'l-İlm Fi'l-Mantık**, Şerh: Ahmed Şemseddin, Beyrut 1989
- , Ebu Hamid. **Mi'yarı'l-İlm**, Neşr. Süleyman Dünya, Kahire 1961
- , Ebu Hamid. **Mihakkü'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık**, Neşr. Refik el-Acem, Beyrut 1994
- , Ebu Hamid. **Tehafütü'l-Felasife**, Kahire 1987
- , Ebu Hamid. **El-Mustasfa min İlmi'l-Usûl**, Mısır 1322
- , Ebu Hamid. **El-İktisad fi'l-İtikad**, (Neşr: İ. Çubukçu), Ankara 1962
- Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, İstanbul 1985
- Gölcük, Şerafettin. **İslâm ansiklopedisi**, Diyanet Vak. Yay. C. IV, “Bakıllanî” mad.
- Görgün, Tahsin. **“İnşa-Haber Ayırımı ve Kuran'ın Anlaşılması”**, Kur'an ve Dil; Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, Mayıs 2001
- Görmez, Mehmet. **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Ankara 1997
- Güneş, Kamil. **İslâmî Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass**, İstanbul 2003
- Hakkı, İsmail. **İlm-i Mantık I**, İstanbul Tarihsiz.
- , İsmail. **Fenn-i Menahic, Methodologie**, İstanbul 1329
- Halis, Mehmed. **Mîzânu'l-Ezhân**, Haz. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul 1998
- Hallaf, Abdulvahhab. **İslâm Hukuk Felsefesi**, Çev. Hüseyin Atay, Ankara 1973
- Haydar, Ali. **Hediyecik (İsagoci tercümesi)**, İstanbul 1309

- Hemmû Nekkârî, **El-Menheciyetu'l-Usûliyeti ve'l-Mantıku'l-Yunanî**, Ribat 1991
- Hilmî, Mehmet. **Hulasat'ul-Mantık**, İstanbul 1290
- İbn Hacib, Cemaeddin Osman Ebi Bekir el-Malik. **Muhtasaru'l-Münteha**. İstanbul 1307
- İbn Haccâc, Ebu'l-Hüseyin Müslim. **Sahih-i Müslim, (Tah. M. Nizar Temim)**, Beyrut 1999
- İbn Haldun. **Mukaddime**, C. 2, İstanbul 1991
- İbn Hazm Endülüsî. **et-Takrib li haddi'l-Mantık ve'l-Medhali İleyh**, Neşr. İhsan Abbas, Beyrut, Tarihsiz.
- , **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, Kahire, Tarihsiz.
- İbn Rüşd, Kâdî Ebi Velid. **Faslu'l-Makal; Felsefe-Din İlişkisi**; Çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1999
- İbn Teymiyye, Takıyuddin. **Kitabu'r-Redd ala'l-Mantıkîyyîn**, Pakistan 1986
- İbn Teymiyye, Takıyuddin. **Kitabu'r-Redd ala'l-Mantıkîyyîn**, Lahor 1976
- , Takıyuddin. **Nakzu'l-Mantık**, Kahire 1951
- İbn Sina, Ebu Ali. **En-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat**, Beyrut 1996
- İdris, Osman Muhammed. **Usûl'ul-Fıkh ve'l-Mantıku'l-Aristoteles**, Britanya 1995
- İzmirli, İsmail Hakkı. **Felsefe Dersleri**, İstanbul 1330
- Kadı Said, **Tabakatu'l-Umem**, Kahire Tarihsiz
- Karaman, Hayrettin. **İslâm Hukukunda İctihad**, İstanbul 1996
- , Hayrettin. **Mukayaseli İslâm Hukuku**, İstanbul 1978
- Karlığa, Bekir. **“İslâm'da Tercüme Hareketleri”** Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul 1997
- Kâtıbî Kazvinî, Necmeddin Ali bin Ömer. **Risaletu's-Şemsiyye fi'l-Kavaidi'l-Mantıkîyye**, İstanbul 1290
- Katip Çelebi; **Keşfu'z-Zunun**, Beyrut 1941
- Kaya, Mahmut. **“İslâm Düşüncesi ve Aristo Mantığı”**, İlim ve Sanat, S. 7, Ankara 1986
- Kayacık, Ahmet. **Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi**, İslâmiyât II, S. 4, Ankara 1999
- Keklik, Nihat. **İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı**, İstanbul 1969

- , Nihat. **Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri**, Ankara 1996
- Keskioğlu, Osman. **Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku**, DİBY, Ankara 1980
- Koca, Ferhat. **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı yorum)**, İstanbul 1996
- Kufralı, Kasım. **“Gazzali” İslâm Ansiklopedisi, C. 4**, MEB yay.,
- Kutlu, Sönmez. **İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler**, Ankara 2002
- Küçük, Hasan. **İslâm’da ve Batıda Mantık**, İstanbul 1988
- Leaman, Oliver. **Ortaçağ Felsefesine Giriş**, Çev. Turan Koç, İstanbul 2000
- Mağnisavi, Mahmut İbn Hasan. **Muğni’t-Tullab**, İstanbul 1283
- Mahmud Muhammed Ali, **El-Alakatu beyne’l-Mantıkî ve’l-Fıkıh inde Mükkeri’l-İslâm**, Mısır Tarihsiz
- Mehrân, Rişvan Muhammed. **Mebadiu’t-Tefkiri’l-Mantıkî**, Kahire, 1994
- Mutçalı, Serdar. **El-Mu’cemu’l-Arabiyi’l-Hadis**, İstanbul 1985
- Muzaffer, Muhammed. **El-Mantık, C I**, Trhz
- Nacim, Abdurrahman. **Türkçe Mantık Hülasası**, Hazr. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul 1998
- Neccâr, Abdulmecid Ömer. **Fusulu fi’l-Fikri’l-İslâmî**, Beyrut 1989
- Nesefî, Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed; **Tabsıratu’l-Edille I**, Neşr. Hüseyin Atay, Ankara, 1993
- Neşşar, Abdülhak. **El-Mantıku’l-Kadîm Beyne’l-Müeyyidihi ve Muaridihi fi’l-Fikri’-İslâmî**, Arabistan 1996
- Neşşar, Ali Sami. **İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I**, Çev. Osman Tunç, İstanbul 1999
- , Ali Sami. **Menahicu’l-Bahs inde Müfekkiri’l-İslâm**, Beyrut 1984
- Öge, Sinan. **İlâhî Kelâmın Yapısı**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2005, (Basılmamış Doktora Tezi)
- Öner, Necati. **Bilginin Serüveni**, Ankara 2005
- , Necati. **Klasik Mantık**, Ankara 1998
- , Necati. **Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı**, AÜİF yay., Sayı: 5, Ankara 1958
- Özerverli, M. Sait. **“Mu’tezile Akılcılığı” Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2**, İstanbul 1997
- Paçacı, Mehmet. **Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?**, Ankara 2000

- Rescher, Nicholas. **The Development of Arabic Logic**, Çev. Muhammed Mehran; Tatavvuru'l-Mantıkî'l-Arabi, Kahire 1985
- Ross, W. David. **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2002
- Russell, Bertrand. **Batı felsefesi Tarihi I**, Çev. Muammer Sencer, Ankara 1972
- Said Paşa, **Hülasa-i Mantık**, İstanbul 1310
- Sarıkavak, Kazım. **Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran**, Ankara 1997
- Sarıoğlu, Hüseyin. **İbn Rüşd felsefesi**, İstanbul 2003
- Sedad, Ali. **Mizanu'l-Ukul fi'l-Mantık ve'l-Usûl**, İstanbul 1303
- Knuuttila, Simo. "**Aristoteles'in Diyalektiğinde ve Retoriğinde Tümevarım**", Çev. M. Kaya Sütçüoğlu, Felsefe Tartışmaları, 24. Kitap, İstanbul 1999
- Suyuti, Celeddin. **Sûnu'l-Mantık ve'l-Kelam an fenni'l-Mantık ve'l-Kelam**, Tahkik: Ali Sami en-Neşşar, Kahire 1947
- Şaban, Zekiyüddin. **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, Çev. İ. Kâfi Dönmez, Ankara 1990
- Şafii, Muhammed bin İdris. **El-Ümm**, Mısır 1329
- Şatibi, Ebu İshak İbrahim. **El-Muvafakat fi Usûli's-Şerîa**. Çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1999
- Şener, Abdulkadir. **İslâm Hukuku Dersleri I**, İzmir 1987
- Şerif, M.M. **İslâm Düşüncesi Tarihi, C I**, İstanbul 1990
- Şirvanî, Ahmed Hamdi. **Muhtasar Mantık**, Haz. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul 1998
- Tahtani, Kutbuddin Razi. **Şerhu's-Şemsiyye**, İstanbul 1288
- Taylan, Necip. **Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri; Bilgi-Mantık-İman**, İstanbul 1994
- , Necip. **Mantık**, İstanbul 1988
- Topaloğlu, Bekir. **Kelam İlmi, Giriş**, İstanbul Tarihsiz
- Topçu, Nurettin. **Mantık**, İstanbul 2001
- Tunçay, Mete. **Russell'den Seçmeler**, İstanbul 1982
- Türker, Sadık. **Aristoteles, Gazâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı**, İstanbul 2002
- Türker-Küyel, Mübahat. "**İslâm Düşüncesinde Akıl ve Vahiy**" Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul 1997
- , Mübahat. **Fârâbî'nin Bazı Mantık Kitapları**, AKDITYK Yay., Ankara 1990

- , Mübahat. **Fârâbî'nin Şeraitü'l-Yakini**; AKDITYK Yay., Ankara 1990
- Uludağ, Süleyman. “**Bir Düşünür Olarak Gazâlî**”, İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Ankara 2000
- , Süleyman. **İbn-i Teymiyye'de Mantık Meselesi**, İslâmî Araştırmalar, S. 4, Ankara 1987
- , Süleyman. **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, İstanbul 1979
- Ural, Şafak. **Temel Mantık**, İstanbul 1985
- Ülken, Hilmi Ziya. **Bilim Felsefesi**, İstanbul 1983
- , Hilmi Ziya. **Mantık Tarihi**, İstanbul 1942
- Von Aster, Ernst. **Bilgi Teorisi ve Mantık**, Çev. Macit Gökberk, İstanbul 1972
- Vural, Mehmet. “**Gazâlî Mantığının Özgünlüğü Meselesi**”, İslâm Felsefesinin Sorunları, Elis Yay. Ankara 2003
- , Mehmet. **Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem**, Ankara 2004
- , Mehmet. **İslâm Felsefesi Sözlüğü**, Ankara 2003
- Watt, W. Montggomery. **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 2001
- Wolfson., H. Austryn. **Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı**, Çev. Kasım Turhan, İstanbul 2001
- Yaman, Ahmet. “**Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kaideleri’ ya da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri**”, Marife, S. 1, Konya 2001
- Yaren, Tahir. **İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler**, Ankara 1982, (Basılmamış Doktora Tezi)
- Yasûvî, Louis Maluf. **el- Müncid fi'l-lugati ve'l-a'lam**, Beyrut 1986
- Yazır, Elmalıl Muhammed Hamdi. **Hak Dinî Kur'ân Dili**, İstanbul 1979
- , Elmalılı Muhammed Hamdi. **Kur'ân-ı Kerim ve Meali Şerif**, İstanbul 2002
- Yıldırım, Cemal. **Bilim Felsefesi**, İstanbul 1985
- , Cemal. **Mantık Doğru Düşünme Yöntemi**, Ankara 1987
- Yücel, Hasan Ali. **Mantık Dersleri**, İstanbul 1964
- Zahirî, Ebu Abdurrahman İbn Akîl. “**Beyne'l-Kıyasi'l-Mantıkî ve'l-Usûlî**”, El-Faysal, Sayı: 266, 1988
- Zeydan, Abdülkerim. **Fıkıh Usûlü**, Çev. Ruhi Özcan, Ankara 1979

ÖZGEÇMİŞ

1971 yılında Elazığ'a bağlı merkez Salkaya köyünde doğdu. İlk ve ortaokulu köyünde bitirip 1989 yılında Malatya Lisesi Edebiyat kolundan mezun oldu. Aynı yıl Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazandı. 1994 yılı bahar döneminde bu fakülteden mezun oldu.

1995 yılında kısa bir süre Diyarbakır Ticaret Meslek Lisesinde öğretmenlik yaptı. Aynı yılın mayıs ayında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Mantık Anabilim dalında araştırma görevliliğini kazandı.

1996 yılı güz döneminde Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde "Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı"nda yüksek lisansı kazandı. Bir dönem, felsefe bölümü lisans tamamlama dersleri aldı. 1998 yılında "Katıbî Kazvinî'nin Hayatı Eserleri ve Mantıktaki Yeri" adlı tez ile yüksek lisansı bitirdi.

1998 yılında aynı fakülte ve bölümde doktorayı kazandı. Halen Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde araştırma görevlisidir.