T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİNBİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

GAZZÂLÎ'DE MANTIK VE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Muhammet ATEŞ

BURSA - 2022

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİNBİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

GAZZÂLÎ'DE MANTIK VE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Muhammet ATEŞ

Danışman:
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

BURSA – 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 711621011 numaralı Muhammet ATEŞ'in hazırladığı "Gazzâlî'de Mantık ve Fıkıh Usûlü İlişkisi" başlıklı doktora tezi ile ilgili savunma sınavı, 02/12/2022 günü 14:00 – 16:00 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın …….. olduğuna ……. ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Enver UYSAL
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Abdullah KARTAL
Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Abdurrahim KOZALI
Marmara Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN
Dumlupınar Üniversitesi

02/12/2022

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 21/11/2022

Tez Başlığı / Konusu: Gazzâlî'de Mantık ve Fıkıh Usûlü İlişkisi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam …… sayfalık kısmına ilişkin, 14/11/2022 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 0 'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
21.11.2022

Adı Soyadı : Muhammet ATEŞ
Öğrenci No : 711621011
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi
Programı : Doktora
Statüsü : Öğrenci

Danışman
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum Gazzâlî'de Mantık ve Fıkıh Usûlü İlişkisi adlı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza
02/12/2022

Adı Soyadı : Muhammet ATEŞ
Öğrenci No : 711621011
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi
Programı : Doktora
Statüsü : Öğrenci

ÖZET

Adı ve Soyadı : Muhammet Ateş

Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Tezin Niteliği : Doktora Tezi

Mezunuiyet Tarihi : 02/ 12 / 2022

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

GAZZÂLÎ'DE MANTIK VE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ

İslam ilim ve düşünce geleneğinde erken ile geç dönem ayırımının merkezindeki isim olan Gazzâlî, İslâmî ilimlerin metodolojik tekâmülü hususunda büyük bir önemi haizdir. Zira tahsil ettiği fıkıh usulünden sonra mantık ilimini de öğrenerek hem dinî ilimlerin hem de aklî ilimlerin bilgi üretme metodolojilerini kendi ilmî müktesabatında cem etmiştir. Bu çalışma hem fıkıh usûlü hem de mantık geleneğini tevarüs etmiş olan Gazzâlî'nin mezkur iki metodolojiye dair tevarüs ve inşa ettiği tsavvurların ve onlar arasında kurduğu ilişkinin mahiyetini onun eserleri çerçevesinde ele alıp açıklığa kavuşturmayı hedeflemektedir.

Gazzâlî'nin fıkıh usûlü ilmi ile mantığı mezcetme faaliyeti üzerine yoğunlaşacak olan çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Gazzâlî'nin mantık tasavvuruna yer verilmiş ve tevarüs ettiği mantık düşüncelerinden etkilenme keyfiyeti açığa çıkartılmıştır. İkinci bölümde Gazzâlî'nin fıkıh usûlü tasavvuru incelenmiş ve mütekellim usûl yöntemine aidiyeti ve katkıları ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise Gazzâlî'nin mantık ile fıkıh usûlü arasında kurduğu ilişkinin mahiyetine yönelik düşünsel inşalar yapılarak onun bu iki ilmi mezcederken kullandığı yöntemsel ve icraî araçlar vuzuha kavuşturulmuştur. Ayrıca bu ilişki hususunda etkilendiği alimler tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Mantık, Fıkıh Usûlü, İstidlâl, İstinbât, Gazzâlî

ABSTRACT

Name and Surname : Muhammet Ateş

University : Bursa Uludag University

Instituion : Social Science Institution

Field : Philosophy and Religion Sciences

Branch : İslamic Philosophy

Degree Awarded : PhD

Degree Date : 02/ 12 / 2022

Supervisor : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

THE RELATIONSHIP BETWEEN LOGIC AND FIQH IN GAZZALI'S THOUGHT

Ghazali, who is the name at the center of the distinction between early and late periods in the tradition of Islamic science and thought, has great importance in the methodological evolution of Islamic sciences. Because, by learning the science of logic after he studied fiqh, he combined the knowledge production methodologies of both religious sciences and mental sciences into his own scientific acquis. This study aims to clarify the nature of the relationship established by Ghazali, who inherited both the jurisprudence and logic tradition, within the framework of his works. The study, which will focus on al-Ghazali's activity of combining jurisprudence and logic, consists of three parts. In the first chapter, Ghazali's conception of logic is included and the way he is influenced by his inherited logical ideas is revealed. In the second part, Gazzâlî's conception of the fiqh method is examined and his belonging and contributions to the mutakallim method are discussed. In the third chapter, intellectual constructions were made on the nature of the relationship that Ghazali established between logic and fiqh, and the methodological and executive tools he used when combining these two sciences were clarified. In addition, scholars have identified that Gazzali was influenced by this relationship.

Key Words:
Logic, Islamic Jurisprudence, İstidlâl, İstinbât, Gazzâlî

ÖNSÖZ

Toplumların bilgi müktesebatı zenginleştikçe alimlerin metodoloji üzerine düşünme faaliyetleri de yoğunlaşıp derinleşir. Zira toplumsal hayat pratiği diyalektik bir ilişki içinde gelişir. İlim ve fikirle iştigal eden zekalar, bu diyalekitik ilişkinin ortaya çıkardığı sorun ve meseleleri sistemli ve tutarlı bir şekilde çözüme kavuşturma çabası sarfederler. Bu çaba esnasında daha önce inşa edilmiş sistemler üzerine düşünür ve onları geliştirirler. Çünkü üretilen bilgi ve düşüncenin doğru olmasının asgari şartı tutarlı ve sistemli olmasıdır. Tutarlılık ve sistemlilik ise metodolojik bir tasavvura sahip olmayı zorunlu kılar.

İslam ilim ve düşünce geleneğinde ilk metodolojik çabalar neticesende fıkıh usûlü ilmi teşekkül etmiştir. Daha sonra mantığın Arapçaya tercüme edilmesiyle birlikte mantıksal düşünce biçimi ile tanışılmıştır. Böylece mezkûr gelenekte bu iki metodolojinin ilişkisi sorunsalı ortaya çıkmıştır. Fıkıh usûlünün aslî, mantığın ise menkul bir ilim olmasından dolayı İslam aleminde ilk başta mantığa yönelik bir eleştiri faaliyeti içine girilmiştir. Farklı düşünce tarihlerinin gelişim süreçlerinin mahiyeti üzerine düşünüldüğünde eleştiri faaliyetinin, eğer eleştiriye konu edilen şey muhkem ise eleştiride bulunanı dönüştürdüğü görülmektedir. Bu durum Müslüman alimlerin mantık ilmine yönelttiği eleştiriler özelinde de tahakkuk etmiştir. Zira mantığa yönelik başlayan eleştiri etkinliği mantığın arz ettiği güçlü metodolojik yapısından dolayı zamanla yerini geniş bir çerçevede mantığı benimsemeye bırakmıştır.

Fakat mantığın benimsenmesi mantık ile fıkıh usûlünün mezcedilmesini ve bu mezc faaliyetinin sistemli ve tutarlı olmasını gerektirmiştir. Zira aynı konuya (şer‘î naslar) uygulanacak metodolojinin birleşik olması gerekir. Bu yüzden Müslüman alimler mantık ilmini bir taraftan İslam kültürüne diğer taraftanda fıkıh usûlüne uyarlama yoluna gitmiştir. Uyarlama yönünde ilk teklif Fârâbî’den gelmiştir. Gazzâlî bu teklifi alıp bir düşünsel proje şeklinde inşa etmiştir.

Bu çalışma Gazzâlî'nin mezkur düşünsel proje çerçevesinde mantığı ve fıkıh usûlünü tabi tuttuğu uyarlamarın mahiyetini incelemeyi ve bu iki ilimden birleşik bir metodoloji inşa etme faaliyetini açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Bu hususun Gazzâlî düşüncesi özlinde vuzuha kavuşturlması İslam ilim ve düşünce tarihinde metodolojik tekamülün seyrini ve yapısını belirgin hale getirecektir. Böylece günümüzdeki metodolojik arayışlar ve sorgulamalara faydalı olacağını düşündüğümüz bir modelin belirgin hale gelmesine katkı sunacaktır.

Bu çalışmanın meydana gelmesinde birçok değerli insanın katkısı oldu. İlk olarak konunun tespit ve kabülünde ve tezin şekillenmesinde ilgi, destek ve teşviklerini benden esirgemeyen, derin vukûfiyeti ve düşünceleriyle ufkumu açan danışman hocam Prof. Dr. Yaşar Aydınlı'ya minnettar olduğumu ifade etmeliyim. Tez jürisinde yer alarak görüş ve önerileriyle katkılarda bulunan hocalarım Prof. Dr. Enver Uysal'a, Prof. Dr. Abdullah Kartal'a teşekkür ederim. Çalışmanın son halini okuyup tashih eden, olduka dakik mülahazalarını benimle paylaşarak önemli katkılarda bulunan Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı ve Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan'a şükranlarımı sunarım. Tezin her aşamasında bana istişare kapısını açık tutan Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem Taş'a ve bu çalışma esnasında bana elinden gelen her desteği veren ve her fedakarlığı yapan sevgili eşime ve oğluma teşekkür etmeyi ifası vacip bir borç sayarım.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU iii
YEMİN METNİ iv
ÖZET v
ABSTRACT vi
ÖNSÖZ vii
İÇİNDEKİLER ix
GİRİŞ 1
I. KONU VE AMAÇ 1
II. KAYNAKLAR VE YÖNTEM 3
III. LİTERATÜR 5

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN TEVARÜS ETTİĞİ MANTIK VE MANTIK TASAVVURU

1. ARİSTOTELES ÖNCESİ DİYALEKTİK 10
1.1. Kuramsız Bir Pratik Olarak Diyalektik 13
1.1.1. Sofistler: Bir İkna Sanatı Olarak Diyalektik 16
1.2. Diyalektiğin Yöntemsel İnşası 18
1.2.1.. Sokrates: Bir Diyalog Sanatı Olarak Diyalektik 19
1.2.2. Platon: Bir Yüklemleme Sorunsalı Olarak Diyalektik 21
2. MANTIK: AKIL YÜRÜTMELERİN FORMEL İNŞASI 24
2.1. Aristotelyen Mantığın Genel Yapısı 26
2.2. Aristotelyen Mantığın Formelliği Sorunsalı 31
2.3. Aristoteles'te Dil ile Düşünce İlişkisi 32
2.4. Aristoteles'te Aklın Temel İlkeleri 33
2.5. Aristoteles Mantığı ile Metafiziğinin İlişkisi 36
2.6. Aristoteles'te İstidlâl ve Türleri 37
3. STOA MANTIĞI 42
4. MANTIĞIN ARAPÇAYA AKTARILMASI VE İSLAM KÜLTÜRÜ İÇİNDEKİ TEŞEKKÜLÜ 43
4.1. Fârâbî'nin Mantık Tasavvuru 46
4.1.1. Fârâbî Mantığının Genel Yapısı 48
4.1.2. Fârâbî'nin İstidlâl Anlayışı 53

4.1.3. Fârâbî'de Mantık ile Nahiv ilişkisi 55
4.1.4. Fârâbî'de Aklın İlkeleri 57
4.2. İbn Sînâ'nın Mantık Tasavvuru 59
4.2.1. İbn Sînâ Mantığının Genel Yapısı 60
4.2.2. İbn Sînâ'nın İstidlâl Anlayışı 63
4.2.3. İbn Sînâ'da Aklın İlkeleri 65
4.2.4. İbn Sînâ'da Mantık ve Nahiv İlişkisi 66
4.3. Gazzâlî'nin Mantık Tasavvuru 67
4.3.1. Cedel Yerine Burhanı İkâme Etme Projesi 73
4.3.2. Üst Bir Metodoloji İnşa Etme Projesi 80
4.3.3. Nesnel ve Evrensel Bir Üst Metodoloji: el-Kıstâsü'l-müstakim 81
4.3.4. Gazzâlî'de Aklın İlkeleri 86
4.3.5. Gazzâlî'nin İstidlâl Anlayışı 89
4.3.6. Gazzâlî'de Dil ile Düşünce İlişkisi 91
4.3.7. Gazzâlî'nin Mantığın Meşruiyetini Temellendirmesi 91

İKİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN TEVARÜS VE İNŞA ETTİĞİ FIKIH USÛLÜ TASAVVURU

1. SAHABE DÖNEMİ 96
2. TABİÛN DÖNEMİ 102
3. FIKIH USÛLÜNÜN TEORİK İNŞASI 106
3.1. Şâfiî'nin Fıkıh Usûlü Tasavvurunun Genel Yapısı 109
3.1.1. Kıyas 112
3.1.2. İcmâ' 115
3.1.3. Bilginin Yakinilik ve Zannilik Değeri 116
3.1.4. Teâruz Usûlü 117
3.1.5. Lafız ile Mana İlişkisi 118
3.1.6. Mezheplerin Usûl Anlayışlarının Belirginleşmesi 119
3.2. Bâkıllânî'nin Fıkıh Usûlü Tasavvuru 122
3.2.1. Tanım Nazariyesi 123
3.2.2. Bilgi nazariyesi 124
3.2.3. Akıl Tasavvuru 126
3.2.4. Lafız ile mana ilişkisi 127
3.2.5. Fıkıh Usûlü Konularının Hiyerarşik Taksimi 131
3.2.6. İstidlâl Tasavvuru 132
3.3. Cüveynî'nin Fıkıh Usûlü Tasavvuru 133
3.3.1. Akıl Tasavvuru 134
3.3.2. Tanım Nazariyesi 136
3.3.3. Bilgi Nazariyesi 136
3.3.4. Aklî Deliller 138
3.3.5. Beyân Nazariyesi 139
3.3.6. Lafız ile Mana İlişkisi 142
3.3.7. Şer'i Hüküm Belirleme Hüccetleri 147
3.3.8. Kıyâs 148
3.3.9. İstidlâl: Genel Bir İçtihat Metodu 150
3.4. Gazzâlî'nin Fıkıh Usûlü Tasavvuru 151

3.4.1. Fıkıh Usûlünü Telif Yöntemi 154
3.4.2. Akıl Tasavvuru 157
3.4.3. Tanım Nazariyesi 160
3.4.4. Bilgi Nazariyesi 163
3.4.5. Şer'î Hükümlerin Kaynakları 167
3.4.6. Beyan Nazariyesi 170
3.4.7. Lafız ile Mana İlişkisi 172
3.4.8. Kıyâs Anlayışı 178

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN TEVARÜS VE İNŞA ETTİĞİ MANTIK VE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ

1. ŞÂFİ'Î'DE MANTIK VE USÛL İLİŞKİSİ 186
2. FÂRÂBÎ'DE MANTIK VE USUL İLİŞKİSİ 188
3. İBN SÎNÂ'DA FIKIH USÛLÜ VE MANTIK İLİŞKİSİ 193
4. BÂKILLÂNÎ VE CÜVEYNÎ'DE MANTIK VE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ 195
5. İBN HAZM'DA MANTIK VE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ 197
5.1. İtikadî Uyarlama 200
5.2. Mantık ve fıkıh Usulü ilişkisi 201
5.2.1. Dilsel Uyarlama 203
5.2.2. Önermeler Konusu 205
5.2.3. Kıyasın Mahiyeti 207
6. GAZZÂLÎ'DE MANTIK VE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ 215
6.1. İtikadî Uyarlama 216
6.2. Epistemolojik Uyarlama 219
6.3. Dilsel Uyarlama 221
6.3.1. Yeniden Tercüme Ettiği Kavramlar 222
6.3.2. Mantık Terimleri Yerine Usûl Istılahlarını Kullanması 224
6.4. Usûldeki Lafız-Mana İlişkisini Mantıksal Yönden Tahlil Etmesi 225
6.5. Usuldeki İstidlâl Formunu Mantıkîleştirmesi 230
6.5.1. Şer'î Önermeleri Dönüştürmesi 239
6.5.2. Öncüllerin Niceliğinin Belirtilmesini Şart Koşması 239
6.5.3. Önermelerin Çelişiklik Şartlarına Riayet Edilmesini Şart Koşması 241
6.6. İllet Meselesi 243
6.7. Fıkhî Münazara Usûlünü Mantıkileştirmesi 245
6.8. Usûl İlminin İcraî Yönünü Mantıkîleştirmesi 247
6.9. Mantık Bilmeyi Müçtehit Olabilmenin Şartı Sayması 250
6.10. İbn Hazm'ın Gazzâlî'ye Etkisi İhtimali 251

SONUÇ **254**

KAYNAKLAR **257**

ÖZGEÇMİŞ **268**

GİRİŞ

I. KONU VE AMAÇ

Bu araştırma şer'î hükümlerin belirlenmesinin teorik metodunu ve istidlâl tarzını konu alan fıkıh usûlü[1] ile aklî önermelerin kanıtlanma yöntemini inceleyen mantık ilminin ilişkisini Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) düşüncesi çerçevesinde ele almaktadır.

Gazzâlî kendisinden önceki düşünce ve ilim mirasının etkilerinden azade bir şekilde kendi başına yetişmiş bir alim değildir. Bilakis o da her ilmî şahsiyet gibi ilim ve düşünce meydanında kendisinden önce teşekkül etmiş olan ilmî ve fikrî geleneklerin mirasçısı olarak yer almıştır. Onun ilmî şahsiyetini farklı ve özel kılan husus, şer'î ilimler geleneği içinde yetişmesine karşın aklî ilimleri büyük bir tecessüsle öğrenerek metodolojik ve epistemolojik kaynaklarını zenginleştirmiş olması ve bu doğrultuda geniş bir yelpazede eserler vermiş olmasıdır. Nitekim düşünce dünyasının bu çeşitlilik ve zenginliğinden dolayı İslam ilim ve düşünce tarihinde dönem belirlemenin merkezî noktasını teşkil etmiştir. Zira erken dönem Gazzâlî öncesi, geç dönem ise Gazzâlî sonrası şeklinde belirlenmiştir.

Çalışmamızın konusu Gazzâlî'nin tevarüs ettiği iki farklı metodoloji olan fıkıh usûlü ve mantık geleneğini kendi düşünce sisteminde nasıl cem ettiğini açıklığa kavuşturmaktır. Bu yüzden onun hem mezkur metodolojilere yönelik tasavvurunu hem de onları ilişkilendirme tarzını özgün taraflarıyla belirgin hale getirmek için önce miras aldığı mantık ve fıkıh usûlünün yapısını tespit etmek gerekir. Bu tespiti de çalışmanın spesifik

[1] Bu araştırma boyunca ibarede tesâmüh ve tefennün gerektiren yerlerde fıkıh usûlü ilmi yerine bazen sadece "usûl ilmi" ve "usûl sistemi" bazen de "usûl" ifadeleri kullanılacaktır. Tesâmüh sanatı, sözün bağlamından hangi anlamda kullanıldığı açıkça anlaşılan bir ıstılah veya tabirin kısaltılarak veya yerine kendisini de kapsayan daha genel bir ifade ikame edilerek kullanılması demektir. Tefennün sanatı ise ibareyi bıkkınlık veren tekrarlardan arındırmak için eş anlamlı oldukları açık olan kelime veya söz öbeklerini birbirinin yerine kullanmak anlamına gelir. Tesâmüh ve tefennün kavramları için bk. Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed Siyâlkûtî, *Hâşiyetü's-Siyalkûtî 'alâ Kitabi'l-mutavval,* İran: Menşurâtu'ş-Şerif er-Râzî, t.y., s. 37; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe Desûkî, Abdulhamid Hindâvî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî,* Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, t.y., c. 4, s. 303.

konusu olan iki ilmin ilişkisini açığa çıkarmaya yarayacak yönlere, yani iki ilimdeki istidlâl nazariyeleri ve bu nazariyelerin zemininde yer alan bilgi anlayışları ve metodolojik ilkelere yoğunlaşmak suretiyle yapmak isabetli olur. Bu yöntemsel gerekliliğe riayet etmek gayesiyle elinizdeki çalışmada Gazzâlî'den önce teşekkül etmiş olan ve onun tarafından tevarüs edilen mantık ilminin tarihsel gelişimi mantık felsefesi[2] yönünden ele alındı. Gazzâlî'den önceki mantık tasavvurlarını özellikle bahse konu etmeyi biri diğerinin de sebebi olan iki husus zorunlu kıldı. Birinci husus genel olarak İslam mantığının teşekkül ve gelişimine dair mantık felsefesi yönünden şimdiye kadar kayda değer bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. İkincisi ise fıkıh usûlü ve mantık ilişkisini ancak mantık felsefesi cihetinden yapılmış bir fikrî takibin ortaya çıkartabilecek mahiyette olmasıdır.

Burada özellikle belirtmek gerekir ki, bu çalışmada Gazzâlî'nin mantık ile fıkıh usûlü arasında inşa ettiği ilişki neticesinde mantıkta da önemli bir dönüşüm gerçekleştirdiği şeklindeki hipotezin ispatı da yapılacaktır. Bu hipotez Yunan geleneğinde diyalektik olarak başlayan düşünme metodunun Aristoteles tarafından mantığa dönüştürlüdüğü, buna karşın İslam düşünce geleneğine aktarılan mantığın Gazzâlî tarafından tekrar diyalektiğe dönüştürüldüğü şeklindedir. Bu yüzden tezin isminin ihtisar amaçlı "Gazzâlî'de Mantık ve Fıkıh Usûlü" şeklinde belirlenmesine karşın tezin çerçevesine Gazzâlî'nin tevarüs ve inşa ettiği mantık tasavvuru da dahildir. Bu yüzden tezin ilk bölümünde söz konusu tevarüs ve inşa faaliyeti mezkur hipotezin ispatına yetecek kadar tafsilatlı bir şekilde ele alınmıştır.

Keza Gazzâlî'nin fıkıh usûlü tasavvurunu özgün taraflarıyla belirgin hale getirmek için miras aldığı usûl geleneğini, istidlâl nazariyesi yönünden incelemek gerekir. Fakat İslam teşrî' tarihine yönelik yapılan çalışmalar bu yönelim esas alınarak yapılmamış, bilakis ya mezheplerin üsûllerine yönelik ya da usûl alimlerinin biyografileri üzerinden yapılan genel tasvirlerle yetinilerek ortaya konulmuştur. Bu yüzden Gazzâlî'nin miras aldığı usûl tasavvuru bu çalışmada, sahabe döneminden başlanarak özellikle istidlâl

[2] Mantık felsefesi gayesi cihetinden "mantık ilminin temel kavramlarını açıklığa kavuşturan ve ilkelerini temellendiren bilim" şeklinde tanımlanabilir. Bu ilmin konu aldığı ve farklı mantık sistemlerinin birine bağlı kalmadan incelediği kavramlar geçerlilik, doğruluk ve değişmezler gibi esas kavramlardır. İlkeler ise özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi mantığın hem ontoloji hem de epistemoloji ile alakasını açığa çıkaran ilkelerdir. Mantık felsefesine dair geniş bir tasvir için bk. Teo Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, ss. 375-384.

anlayışı ve üretilen bilgiye atfedilen değer (zannîlik ve yakınîlik) cihetinden bir inşaya tabi tutulmuştur.

Yukarıda zikredilen mülahazalara binaen bu çalışmada her iki ilmin içerdiği tüm meselelere yönelik kapsamlı bir betimleme yapılmadı. Bununla birlikte iki ilim arasındaki ilişkiye dair cihetlerin açıklığa kavuşturulması, konunun bütününe yönelik genel bir tasvir gerektirdiğinde ya konu muhtasar müfid bir şekilde hülasa edildi ya da konunun tali sayılan ama bağlam açısından faydası mülahaza edilen yanları dipnotlar şeklinde verildi.

Öte taraftan bahis konusu iki ilmin ilişkisi ilk defa Gazzâlî tarafından ilmî bir inşaya konu edilmeyip ondan önceki alimler tarafından da üzerine imal-ı fikir edildiği için onun bu konuda da bir geleneğin mirasçısı olma ihtimali vardır. Bu doğrultuda çalışmada bu ilişkiye yönelik ondan önce teşekkül etmiş olan tasavvurlar da incelenecektir. Bu bağlamda özellikle İbn Hazm'ın fıkıh usûlü ile mantık arasında kurduğu ilişkinin Gazzâlî'ye etki edip etmediği hususu soruşturulacaktır. Böylece Gazzâlî'nin fıkıh usûlü ve mantık ilişkisine dair düşüncesinin mahiyeti ve özgün taraflarının açıklığa kavuşturulmasını sağlayacak zemin inşa edilecektir.

Bu araştırmada yaygın olarak Gazzâlî'ye atfedilen mantık ile fıkıh usûlünü mezcetme faaliyetinin mahiyetini etraflı bir şekilde açığa çıkartma gayreti sarf edilecektir. Gazzâlî'nin bu iki ilim arasındaki ilişkiye dair önceki alimlerden etkilenip etkilenmediği meselesi vuzuha kavuşturularak onun bu konudaki tasavvurunun özgünlüğü incelenecektir. Keza yaptığı mezc faaliyetinde mantık ve usûl ilimlerinin hususiyetlerine riayet edip etmediği tetkik edilecek ve böylece bu hususa dair inşa ettiği tasavvurunu tutarlı ve sistemli bir şekilde temellendirmede ne kadar isabet kaydettiği soruşturulacaktır.

II. KAYNAKLAR VE YÖNTEM

Çalışmanın temel kaynakları Gazzâlî'nin mantık ve fıkıh usûlüne dair telif ettiği eserleridir. Bununla birlikte Gazzâlî'nin diğer eserlerinde mantık ve fıkıh usûlü tasavvuruna ve bu iki ilim arasındaki ilişkiye dair yer verdiği düşünceleri de tespit

edilmiş ve çalışmada kaynak olarak kullanılmıştır. Keza Gazzâlî'nin fıkıh usûlünü ve mantık ilmini öğrendiği temel kaynaklar, onun bu iki ilme dair sahip olduğu tasavvurun gelenekteki temelleri vuzuha kavuşturulmak amacıyla ve özellikle mezkur ilişkiyi aydınlatacak bir perspektifle kapsamlı ve sistemli bir şekilde okunup taranmış ve onlara araştırmanın kaynakları içinde yer verilmiştir. Bunlar da öncelikli olarak Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) mantık eserleri ile Şâfiî'nin (ö. 204/820) ve ardından Bâkıllânî (ö. 403/1013) ile Cüveynî'nin (ö. 478/1085) fıkıh usûlüne yönelik kitaplarıdır. Gazzâlî'nin fıkıh usûlünü öğrendiği kaynaklar arasında yer almamasına rağmen ondan önce mantık ile fıkıh usûlü ilimlerinin ilişkisine yönelik ortaya sistemli bir tasavvur koyan İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) bu iki ilme yönelik eserlerine de tali kaynaklar olarak başvurulmuştur.

Çalışmamızın konusu mantık meselelerinin tasvirinden ziyade mantığın temel ilkeleri, istidlâl nazariyeleri, dil ile düşünce ilişkisi, mantık ile metafizik ilişkisi gibi konuları fikrî takibe tabi tutmayı gerektirdiği için bu konular doğrudan temel kaynaklara başvurularak incelenecektir. Burada belirtmek gerekir ki, Arapça ve Türkçede bu konulara dair mezkur perspektifle yapılan çalışma sayısının azlığından dolayı modern dönemde yapılan ara kaynaklardan istifade imkanımız kısıtlı kalmıştır.

Birinci bölümde Gazzâlî'nin miras aldığı mantığın mahiyetini tespit etmek gayesiyle bir taraftan mantığın neşet ettiği antik Yunan düşüncesi içindeki doğuşu, gelişimi ve genel yapısı belirlenecek, diğer taraftan da İslam kültürüne aktarıldıktan sonra kazandığı yapı Fârâbî ile İbn Sînâ'nın mantık düşüncesi özelinde bahse konu edilecektir. Çalışmada İslam alemine aktarılan mantığın Gazzâlî tarafından bir tür diyalektiğe dönüştürüldüğü savunulacağından dolayı bu bölümde mantık ilminin Yunan düşüncesinde diyalektikten nasıl evrildiği hususu detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Böylece Gazzâlî'nin tevarüs ettiği mantık geleneği, vuzuha kavuşturulduktan sonra onun miras aldığı bu mantık tasavvurunda tasarrufta bulunup bulunmadığı soruşturulacak ve sahip olduğu mantık düşüncesinin mahiyeti tespit edilecektir.

İkinci bölümde Gazzâlî'nin miras aldığı fıkıh usûlü düşüncesi bahse konu edilecektir. Bu doğrultuda fıkıh usûlü ilminin sahabeden itibaren doğuşu, gelişimi ve genel yapısı tayin edilecektir. Özellikle günümüze ulaşan ilk fıkıh usûlü eserinin müellifi olması itibariyle Şâfiî'nin usûl anlayışı üzerine durulacak, ardından da Gazzâlî'nin usûl ilmini

kendisinden öğrendiği hocası Cüveynî'nin ve onun da eserlerinden hareketle usûl tasavvurunu oluşturduğu Bâkıllânî'nin usûl düşünceleri yapısal bakımdan açıklığa kavuşturulacaktır. Böylelikle Gazzâlî'nin kendi usûl tasavvurunu inşa ederken miras aldığı mütekellim usûl geleneğine yönelik ne tür tasarruflarda ve katkılarda bulunduğu soruşturulacaktır.

Üçüncü bölümde Gazzâlî'nin fıkıh usûlü ile mantık ilimleri arasında nasıl bir ilişki kurduğu ve bu ilişkiyi sistemli ve tutarlı bir hale getirmek için ne tür araçlara başvurduğu incelenecektir. Keza mezkur ilişkiye yönelik sahip olduğu tasavvurda mahsus bir geleneğin mirasçısı olup olmadığı ve eğer onu bir gelenekten tevarüs etmişse ilgili geleneğin doğuşu ve tarihsel gelişiminin mahiyeti açığa çıkartılacaktır. Bu suretle Gazzâlî'nin söz konusu iki ilmi mezcederken onların hususiyetlerine ne ölçüde riayet ettiği, ortaya koyduğu ilişkinin düşünsel meşruiyetini sistemli bir şekilde inşa edip etmediği ve bu mezc faaliyeti neticesinde gerek usûl ilmine gerekse mantık ilmine ne tür katkılarda bulunduğu ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Araştırmada tarihsel ve analitik yöntemin yanı sıra tezin spesifik konusu olan fıkıh usûlü ile mantık ilminin ilişkisine yönelik araştırmacılar tarafından öne sürülen bazı düşüncelerin yanlışlığını ortaya çıkaran yeni düşünsel inşalar yapılmak suretiyle sentetik bir metot da uygulanmıştır.

III. LİTERATÜR

Modern dönemde araştırmacılar tarafından mantık ve fıkıh usûlü ilişkisine dair gerek Arapça gerekse Türkçe olmak üzere farklı dillerde bazı araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların çoğunluğu bu iki ilmin ilişkisini ya genel olarak ya mukayeseli bir şekilde ya da Gazzâlî'den başka bir alimin düşüncesi çerçevesinde ele almıştır. Konuyu münhasıran Gazzâlî'nin düşüncesi özelinde ele alan ulaşabildiğimiz yegane kaynak, aslı 1997 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Şamil eş-Şahin tarafından yapılmış bir yüksek lisans tezi olan ve daha sonra *Gazzâlî'de Mantık ve Fıkıh Usûlü Metodolojisi* ismiyle kitaplaştırılan araştırmadır.

Araştırmacı mezkur eserini üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde Gazzâlî'nin mantığa dair eserlerini ve Gazzâlî'nin mantık düşüncesini, ikinci bölümde Gazzâlî'nin fıkıh usûlüne dair eserlerini, üçüncü bölümde ise Gazzâlî'ye göre fıkıh usûlü ve mantık ilişkisini bahse konu etmiştir. Bu çalışmanın üçüncü bölümünde tezimizin konusunu doğrudan ilgilendiren on iki sayfalık bir kısım yer almaktadır. Araştırmacı mezkur sayfalarda Ali Sâmî en-Neşşâr tarafından Müslüman alimlerin mantıktan farklı ve özgün bir metodolojiye sahip olduklarını ispatlamak üzere kaleme aldığı *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslam* eserindeki düşünceleri iktibas edip eksik ve yetersiz bir şekilde temellendirme yoluna gitmiştir.

Vâil b. Sultan b. Hamza el-Hârisî tarafından Ümmü'l-kurâ Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesinde 2010 yılında fıkıh usûlü ile mantık ilimlerinin ilişkisine dair genel bir çerçevede *Alâkatü ilmi usûli'l-fikhi bi ilmi'l-mantık* isimli bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Araştırmacı tezini altı bölüme ayırmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde fıkıh usulü ile mantık ilimlerine yönelik alimler tarafından yapılan neredeyse bütün tanımlara yer verilmiş ve çoğunlukla İbn Teymiyye'nin eserlerinden yararlanılarak mantığın kısa bir tarihine yer verilmiştir. İkinci bölümde mantık ve fıkıh usûlü ilimlerinin konularına ve faydalarına yönelik farklı alimlerin görüşleri zikredilmiştir. Mantık ile usûl arasında konuları bakımından bir mukayese yapılmıştır. Üçüncü bölümde mantık ilminin felsefe ve kelâm ile ilişkisi ele alınmıştır. Bu bölümde mantık ile felsefe ilişkisi yüzeysel bir şekilde ele alınmış ve Gazzâlî'nin mantığı Yunan felsefesindeki metafizikten ayırmadığı savunulmuştur. Oysa çalışmamızda biz bu durumun tam aksini savunup temellendireceğiz. Araştırmacı bu bölümde mantık ile kelâm ilimlerinin ilişkisi yerine mantık ile felsefenin ilişkisinden bahsetmiş ve nerdeyse mantık ile kelam ilişkisine dair mahiyet beyan edici hiçbir şey söylememiştir. Keza bu bölümde Gazzâlî'nin mantığı olduğu gibi alıp kelâm ilminin yöntemi haline getirdiğini ileri sürmüştür. Halbuki çalışmamızın birinci bölümünde temellendireceğimiz üzere Gazzâlî, mantığın formel tarafını korumakla birlikte ilkelerini ve maddesini (bilgi içeriğini) diyalektiğe dönüştürmüştür. Dördüncü bölümde Müslüman alimlerin mantığa yönelik tutumları incelenmiştir. Beşinci bölümde fıkıh usûlünün mantıktan etkilenmesinin tarihi ele alınmıştır. Araştırmacı bu ilişkinin tarihini Bâkıllânî ile başlatmıştır. Fakat çalışmamızın üçüncü bölümünde temellendirileceği üzere mezkur ilişki Fârâbî ile başlamıştır. Altıncı bölümde ise mantık ile usûl ilişkisinden ziyade

mantık ile nahiv ilişkisi incelenmiş ve ilk ilişki ağırlıklı olarak had nazariyesi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bölümde mantık usûl ilişkisinin esasen kıyasın formel dönüşümü üzerine kurulduğuna yönelik açık bir tasavvur ve temellendirme yer almamaktadır. Oysa çalışmamızda mantık ile usûl ilişkisinin merkezi noktasının istidlâl etkinliğinin formel yapısı bakımından olduğu temellendirilecektir.

Mantık ile fıkıh usûlü ilişkisine yönelik nitelikli ilmî bir temellendirme yapan ciddi araştırmaların Faslı filozof Taha Abdurrahman ile iki talebesi tarafından yapıldığını görmekteyiz. Taha Abdurrahman, 1993 yılında esasen Muhammed Abid Câbirî'nin geleneği okumada teklif ettiği yapısalcı ve tarihselci okumayı tenkit için yazdığı *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-türâs* isimli eserinin üçüncü bölümünde (babında) mantık ile fıkıh usûlü ilişkine otuz dokuz sayfadan müteşekkil bir kısım ayırmıştır. Bu kısımda mantık ilminin İslam kültürüne aktarıldıktan sonra Müslümanların kendilerine mahsus dil ve düşünce geleneklerine göre nasıl bir dönüşüme tabi tutulduğunu bütünlüklü bir yaklaşımla incelemiştir. O, mezkur eserinde İbn Hazm'ın mantığı dilsel, Gazzâlî'nin itikadî, İbn Teymiyye'nin ise epistemolojik bir dönüşüme tabi tuttuğunu savunmuştur. Biz ise çalışmamızda mantığı, fıkıh usûlünde kullanabilmek için meselenin tabiatı icabı bu üç uyarlamanın aynı anda yapılmasının gerekliliğini savunduk. Bu yüzden bahsi geçen dönüştürmelerden her birini mantık ve usûl arasında sistemli ve tutarlı bir ilişki kurmak isteyen her alimin yapması gerektiği kanaatine vardık. Nitekim Gazzâlî'nin bu ilişkiyi temellendirmek ve onun meşruiyetini ikame etmek için mantığı hem itikadî hem bilgisel hem de dilsel bir uyarlamaya tabi tuttuğunu kanıtlamaya çalıştık. Taha Abdurrahman'ın talebelerinden Ahmed el-Ferrâk, mantık ile usûl ilminin ilişkisine dair hocasının mezkur kitapta savunduğu düşüncelerini, 2018 yılında *Âliyyâtü't-takrîbi't-tedâvülî ve teşğîli'l-mantık inde'l-Gazzâlî* isminde yazdığı bir kitapla daha açık bir üslup ve ayrıntılı bir tahlille savunmuştur. Dolaysıyla onun bu kitabı Taha Abdurrahman'ın Gazzâlî'nin mantık ile usûl ilişkisine dair yazdığı bölümün bir şerhi olma mahiyeti arz etmektedir.

Taha Abdurrahman'ın bir diğer talebesi olan Hammû en-Nekkârî ise yine hocası Taha Abdurrahman'ın mantık ile usûl ilminin ilişkisine dair görüşlerinin ışığında 2013 yılında el-*Menheciyyetü'l-usûliyye ve'l-mantıki'l-yunânî: min hilâli Ebî Hâmid el-Gazzâlî ve Takıyuddîn İbn Teymiyye* isminde bir eser yazmıştır. Bu eserinde mantık ile

usûl arasında olumsuz bir ilişki kuran ve mantığın usûl ilmine mezcedilmesinin usûlün hususiyetine halel getirdiğini savunan İbn Teymiyye'nin görüşünü, Gazzâlî'nin bu ilişkinin gerekli ve faydalı olduğu şeklindeki görüşüne karşı savunmuştur. Bu yüzden eserinde Gazzâlî'nin bu ilişkiye dair tasavvurunun mahiyetini tüm yönleriyle ve aslına sadık bir şekilde inşa etmekten ziyade onu tenkit etmeyi esas almıştır. Bu konuda İbn Teymiyye taraftarlığını bazı yerlerde Gazzâlî'yi mantıkçıların kavramlarını alıp kendisinin icadıymış gibi sunmak şeklinde itham etmeye kadar götürmüştür. Bu ithamın haksızlığı çalışmamızın ikinci bölümünde açıkça ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte bu eserin modern mantık sistemlerinden ve söylem analizleri teorisinden hareketle mezkur iki alimin görüşlerini bahse konu etmesinin başlı başına akademik kıymet ve önemi haiz olduğunu teslim ediyoruz. Fakat onun konusu gereği Gazzâlî'nin mantık ile usûl arasında inşa ettiği ilişkiyi ilmî bakımdan yeterli seviyede yansıtmadığı kanaatindeyiz.

Mantık ile fıkıh usûlü ilişkisini Molla Fenârî'nin düşüncesi çerçevesinde ele alan İlyas Yıldırım, 2014 yılında *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi -Molla Fenârî Örneği-* isminde bir doktora tezi hazırlamıştır. Araştırmacı tezini üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde Molla Fenârî öncesi mantık ile fıkıh usûlü ilişkisi bahse konu edilmiştir. Burada ilişkinin başlangıç tarihi olarak Gazzâlî'nin bu konudaki tasavvuru merkeze alınmıştır. Oysa araştırmamızda temellendirileceği üzere bu ilişkinin ilk inşa edicisi ve savunucusu Fârâbî'dir. İkinci bölümde mantıksal had nazariyesinin fıkıh usûlünün tanım anlayışı ile mukayesesi yapılarak birincinin ikincisine olan etki cihetleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise fıkhî kıyas (temsîl) ile mantıksal kıyasın (syllogism) ilişkisi araştırılmıştır. Araştırmacı bu son iki konuyu da tezinin çerçevesi gereği Molla Fenârî'nin düşüncesini merkeze alarak yapmıştır. Fakat çalışmada fıkıh usûlü telifinde fukâha metodu ile mütekellim metodunun mezcolduğu dönemde usûl ilmine dair eser telif eden Molla Fenârî'nin mantık ile fıkıh usûlü arasındaki ilişki hususunda sahip olduğu tasavvurda hangi metottan ne şekilde etkilendiği konusu vuzuha kavuşturulmamıştır. Esasen bu hususun vuzuha kavuşturulması için fukâha metodu ile yazılan usûl eserleri çerçevesinde mantık ile fıkıh usûlü ilişkisinin ilmî bir inşaya tabi tutularak bariz hale getirilmesi gerekir. Bu yüzden denilebilir ki, mezkur çalışmada Molla Fenârî'nin mantık ile usûl arasındaki tasavvurunun kökenleri genel ve müphem yönler barındıracak bir şekilde tespit edilmiştir.

Mantık ile usûl ilişkisini genel çerçevede ele alan Hüseyin Çaldak, 2006 yılında *Arsitoteles Mantığının İslam Usûl Bilimlerine Etkisi (Fıkıh Usûlündeki Örneklemeleriyle)* ismiyle bir doktora tezi hazırlamıştır. Tezini üç bölüme ayıran araştırmacı ilk bölümde İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisini, Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün mantık savunusunu ve Mantığın etkisinden önce Müslüman düşünürler tarafından kullanılan istidlâl biçimlerini bahse konu etmiştir. Araştırmacı bu bölümde mantığın İslamî ilimlerle ilişkisinin ilk defa Gazzâlî ile kurulduğu şeklinde yaygın ama çalışmamızda yanlışlığı kanıtlanacak olan tezi savunmuştur. Keza Gazzâlî'nin mantıkî kıyası usûlî kıyasa çevirdiğini iddia etmiştir. Çalışmamızda temellendireceğimiz üzere Gazzâlî bunun tam aksini savunmuş ve fıkhî kıyası, formel bakımdan mantıkî kıyasa irca etmiştir. Araştırmacının Gazzâlî'nin mantık düşüncesine yönelik yaptığı başka yanlış bir tespit de Gazzâlî'nin fıkhî kıyası mantığa dahil ettiği şeklindeki görüşüdür. Oysa Gazzâlî, özellikle *Esâsü'l-kıyâs* isimli eserinde bunun tam aksini yapmış ve fıkhî kıyasların büyük çoğunluğunun esasen mantıksal kıyasa dahil olduğunu, ama her iki öncüle de sarahaten yer verilmediği için bu hususun gizli kaldığını savunmuştur. Araştırmacı bir diğer yanlış tespitinde ise Gazzâlî'nin mantık ilminin kelâm ilminde kullanılmaya uygun olmadığı görüşünde olduğunu ileri sürmüştür. Halbuki çalışmamızın ikinci bölümünde temellendirileceği üzere Gazzâlî'nin mantık ile İslamî ilimler ilişkisi hususunda gerçekleştirmeye çalıştığı düşünsel projelerinin başında kelamın cedelî yöntemi yerine, çelişmezlik ilkesi üzerine kurduğu mantığın formel yapısını ikame etmesi gelmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki araştırmacı yukarıdaki hatalı tespiti, Gazzâlî'nin teo-metafizik meselelerde burhan yönteminin uygun olmadığı şeklindeki düşüncesini bütün kelâm ilmine ve bütün mantığa teşmil ettiği için yapmıştır. Araştırmanın ikinci bölümünde ise fıkıh usûlü ile mantık ilminin temel konularının tasvirini yapmıştır. Üçüncü bölümde ise mantıksal kıyas ile fıkhî kıyas arasında bir mukayese yapılmış ve iki ilmin etkileşimine yönelik düşünsel bir inşa yapılmamıştır. Bunun yerine Gazzâlî ve diğer alimler tarafından fıkhî kıyas, mantıksal kıyasa irca edilirken verilen örneklerin tahlili yapılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN TEVARÜS ETTİĞİ MANTIK VE MANTIK TASAVVURU

Gazzâlî, her alim gibi birikegelen insanî bilginin tarihin belli bir dönemindeki mirasçısıdır. Onun ilmî şahsiyetini oluşturan özellik hem vahiy merkezli oluşan şer'î hem de insanoğlunun salt rasyonel bir yönelimle ortaya koyduğu aklî ilimleri cem etmesidir. Bu aklî ilimlerden biri de kuşkusuz ki mantıktır. O, mantık ilmini Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bıraktığı eserler aracılığıyla öğrenmiştir.[3] Onlar da bu ilmi Arsitoteles'in tercüme edilen eserlerinden tahsil etmiştir. Aristoteles ise kendi mantık nazariyesini kendisinden önceki Yunan filozofların diyalektiğinden hareketle kurmuştur. Bu kronolojik teselsülden hareketle çalışmanın birinci bölümünde önce Aristoteles öncesi diyalektiğin teorik kurulumu, ardından Aristoteles tarafından gerçekleştirilen diyalektiğin mantığa evrilmesinin mahiyet ve süreci ele alınacaktır. Keza Müslüman mantıkçıların mantık tasavvurlarında kısmen etkileri görüldüğü için Stoa mantığı incelenecek ardından da İslam kültürüne aktarılan mantığa dair Fârâbî ve İbn Sînâ'nın tasavvurları bahse konu edilecektir. Gazzâlî'nin tevarüs ettiği mantıksal yapı açıklığa kavuştuktan sonra onun mantık tasavvuru incelenecektir. Burada özellikle belirtmeli ki, araştırmanın konusu olan fıkıh usûlü ve mantık ilişkisi, mantık ilminin muhtevasını oluşturan meselelerin tasvirinden ziyade mantık felsefesinin sorunsalları ile açığa çıkacağından bu bölümde daha çok mantık felsefesi yönünden bir inşa yapılma gayreti sarf edilmiştir.

1. Aristoteles Öncesi Diyalektik

Bir bilimin başlangıç tarihini belirleme çabası araştırmacıyı çoğunlukla henüz teorisi kurulmamış ama pratiğinin o veya şu düzeyde insanların gündelik hayatlarında yaşadığı "kuramsallaşma öncesi dönem" hakkında bir metodolojik kabul belirleme zorunluluğu

[3] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* thk. Süleyman Dünya, 4. bs., Mısır: Dârü'l-me'ârif, 1966, ss. 77-78.

ile karşı karşıya bırakır. Mantık ilminin sağladığı düşünme biçimlerinin de henüz kavramsallaşma ve kuramsallaşma dönemine girmeden önce insanların pratik hayatlarında gündelik doğal hayatın müphemliğiyle örtüşen bir şekilde belirlenimsiz olarak yer aldığı müsellem bir hususdur.[4] Ne var ki, bu durum sosyal hayatın müphemliği içinde salt bir kullanım pratiği olarak yer aldığından onu bilimsel bir bahse konu etmek için gerekli olan tutamak noktaları yoktur.[5] Bu nedenle mantık ilminin tarihini de ona yönelik kuramsallaştırma çabalarının uç verdiği dönemle başlatmak isabetli olacaktır.

Mantık ilmi, teorisi kurulmamış bir pratik olarak varlık gösterdiği evreden mantıksal metotların ve kanıt modellerinin sözdizimi ve delaletleri üzerine düşünülmeye ve sorgulanmaya başlanmasıyla çıkar ve teorik bir disiplin olarak kurulma aşmasına girer. Bu intikal sürecini, bazı araştırmacılar milattan önce V. yüzyılın sonlarına kadar götürmektedir.[6] Bu dönemle birlikte mantığın bazı unsurları tahlile tabi tutulmaya başlanmış, dikkatler istidlâl yollarına yoğunlaşmıştır. Miladın IV. asrının başlarına gelindiğinde sofistler, ardından da Platon cümle analizlerine, doğruluk sorunsalına, bazı mantıksal mugalata ve paradokslara eğilmiştir. Ama mantığın bütünlüklü bir kuramsal yapı arz edecek şekilde inşa edilmesi Aristoteles eliyle gerçekleşmiştir. Zira diyalog ve tartışma sanatına dair meseleler üzerine düşünmek Aristoteles'i mantığı sistematize etmeye sevk etmiştir.[7] Bu anlamda mantık, esasında cedele[8] yönelik teorik araştırmaların sonucunda meydana gelmiştir.[9]

Mantığın oluşumuna giden süreci, çağdaş mantıkçı Robert Balanché'nin belirlemesini esas alarak, üç aşamaya ayırabiliriz: (ı) kuramsallaştırılması yapılmamış ama bilinçli bir

---

4 Aristoteles öncesi filozoflardan günümüze ulaşan fragmanlarda bazı akıl yürütmelerin -özellikle şartlı kıyasların- formel olmayan şekillerde kullanıldığına dair bk. Hülya Altundal, Ayşe Şavklıyıldız, "Bir Düşünme Biçimi Olarak Aristoteles Öncesi Şartlı Yapılar", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 23 (2017), ss. 241-228.

5 Anton Dimitriu, *History of Logic*, çev. Duiliu Zamfirescu, Dinu Giurcaneanu, Doina Doneaud, İngiltere: Abacus Press, 1977, c. 1, s. 69. A

6

7 Aristotle, *Sophistical Refutations (included in The Complete Works Of Aristotle)*, ed. Jonathan Barnes, çev. W. A. Pickard, United Kingdom: Princeton University Press, 1995, s. 690,691/183b.

8 Cedel kavramı, "diyalektik" kavramının İslam düşünce tarihindeki tercümesidir. Müslüman alimlerin dışarıdan nakledilen ilimlere meşruiyet sağlamak için kavram tercümesinde mümkün mertebe Kur'an'da geçen kelimeleri tercih ettiklerini görmekteyiz. Nitekim "felsefeyi" hikmet, diyalektiği "cedel" şeklinde tercüme etmeleri bunun bariz örneklerindendir.

9 Robert Blancé, *el-Mantık ve târihuhu min Aristo hattâ Râssıl (la Logica e la Sua Storia da Aristotele a Russell)*, çev. Halil Ahmed Halil, Cezair: Divânu'l-matbu'ati'l-camiiyye, t.y., s. 24.

şekilde yapılan diyalektik[10], (ıı) söz konusu diyalektiğin yöntemsel inşası, (ııı) diyalektik üzerine yapılan araştırmaların formel aklî yürütmelerin kuramsallaşmasına doğru evrilmesi.[11]

Bu tasnifi temel aldığımızda ilk çağ mantık tarihinin esasında diyalektiğin mantığa evrilmesinin tarihi olduğunu da teslim etmiş oluruz. Bu yüzden söz konusu aşamaların mahiyetlerini tespit etmeye geçmeden önce "diyalektik" kavramının lügâvî ve ıstılâhî manalarını kısaca bahse konu etmek yerinde olacaktır.

Müslüman alimlerin daha sonra "cedel" kelimesiyle karşılamış oldukları "diyalektik" kelimesi Grekçede "konuşmak" ve "tartışmak" anlamlarına gelen *dialektike* (διαλεκτικε) kelimesinden türemiştir.[12] Bu kelimenin başındaki "dia" öntakısı kelimeye "müşâreket", yani karşılıklı diyalog veya tartışma etkinliği manası katmaktadır. Diyalektik kelimesi, türediği kök bakımından akıl ve söz anlamlarına gelen "logos" kelimesi ile ortaktır.[13]

Felsefe tarihinin ilk dönemlerinden itibaren diyalektik kelimesinin terimsel bakımdan ince farklarla birbirinden ayrılan birden fazla mana ifade ettiği bilinmektedir.[14] Burada özellikle önem arz eden durum, bugün konvansiyonel olarak "mantık" diye adlandırılan ilmin ilk adının "diyalektik" olmasıdır. Bu perspektifle bakıldığında görülür ki,

---

[10] Cedel kavramının bu bağlamdaki anlamı bir düşüncenin iki tarafın gelişi güzel değil, bilakis sistemli tartışmasına konu olması ve bir tür mübarezeye dönüşmesi şeklindedir. Bu aşamada tartışmalarda bir düzen ve sistem içinde hasmı ilzam etme kaygısı güdülmeye başlanmışsa da bu husus henüz burhanî yaklaşıma yükselmemiştir.

[11] Blancé, *el-Mantık ve târihuhu*, s. 25.

[12] Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 9.

[13] Paul Foulquié, *Diyalektik*, çev. Afşar Tümuçin, İstanbul: Gelişim Yayınları, t.y., s. 7.

[14] Metnin gövdesinde konunun bağlamına uygun şekilde "küllî bir tasavvur"u verilen diyalektik kavramının söz konusu anlamları şöyledir: Zenon diyalektiği, hasmı ifhâm etmek üzere başvurulan saçmaya indirgeme yöntemi olarak tebarüz eder. Olumsuz bir diyalektiktir, ileri sürülen bir düşünceyi nakzetmeyi hedefler, çelişmezlik kanununa dayanır. (Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, s. 9). Sofist diyalektik, hakkı batıl, batılı hak; güçlü delili zayıf, zayıf delili güçlü gösterebilecek ustalıkta sergilenen bir ispatlama cerbezesidir. Sokrates diyalektiği, soru sorma ve cevap isteme şeklinde işleyen ve hasmı hakikati talep etmeye sevk eden yöntemdir. Nitekim Platon Sokratik düşüncenin etkisiyle Craylus diyalogunda diyalektiği "nasıl soru soracağını ve nasıl cevap vereceğini bilmek" diye tanımlamıştır. (Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2015, s. 35.) Elealılar için bir tür "sözlü polemik" olan diyalektik, Platon tarafından felsefî düşünme metodu haline getirildi. (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma, 2004, s. 66.) Platonda ise diyalektiğin iki anlamı olduğu görülmektedir. İlki aklın duyulurlardan akledilirlere yükselme yöntemi, diğeri ise bizi ilk ilkelere ulaştıran bilgi. Diyalektik ona göre düşüncenin, aracılığıyla ideler alemine yükseldiği sanattır. Yani diyalektik mahiyetleri arama sanatıdır. Özellikle de iyi idesinin mahiyetini. (bk. Muhammed Fethi Abdullah, *el-Cedelu beyne Arsito ve Kant*, Beyrut: el-Müessesetu'l-cami'iyye li'n-neşr, 1995).

diyalektikin ilk anlamı "metafizik meselelerde imkansıza vardırma (reductio ad impossible)" şeklindedir.[15] Daha sonra "metafiziğe özgü akıl yürütme metodu" şeklinde daha geniş spektrumda bir anlam ifade eder hale gelmiştir.[16]

1.1. Kuramsız Bir Pratik Olarak Diyalektik

Olguların doğası üzerine insiyaki olarak ve doğal dil içinde başlayan bir düşünce yapısına sahip antik Yunan felsefesi, teorisi üzerine düşünülmeden dilin sağladığı imkanlar içinde esnek bir diyalektik uygulaması olarak başlamıştır. İlk flozoflar, söz konusu uygulama aracılığıyla doğayı ve doğal olguları açıklamayı gaye edinmiştir. Bu sürecin başlıca aktörleri, insanoğlunun her çağda hedefi olan "gerçekliği basitleştirme" çabasına akılcı bir zemin üzerinde yeltenen ve İyonyalı filozoflar diye bilinen Thales, Anaximandros ve Anaximenes'tir.[17]

Cüz'î ve arazî olan şeylere itibar etmeyip küllî ve kalıcı olanı[18] dikkate alarak şeylerin doğasındaki temel unsurun tek bir şey[19] (su) olduğunu düşünen Thales, mitolojiden kopuşun ilk evresini başlatmıştır. Hatta Anton Dumutriu'nin belirlemesine göre, Thales Batılı bilim tarihinde ilk defa mitsel düşüncenin yanı sıra geometrik özellikler ve onların aritmetik sonuçları aracılığıyla akıl yürütmeyi ihdas etmiştir. Günümüzde matematiksel mantık da geometri ve aritmetiğin temelinin mantık olduğunu savunur. Dolayısıyla bugünden bakıldığında Thales matematiği hem doğası hem de gayesi bakımından mantık sayılabilir.[20] Dumutriu'nin bu iddiası kısmen zorlama bir iddia olsa da felsefe tarihçilerinin Thales'in Mısır'dan öğrendiği geometri üzerine bazen kuramsal bazen de deneysel keşifler yaptığını belirtir. Bu husus da "genelleştirme", cüz'î

---

15 William Kneale, Marha Kneale, *The Development of Logic*, London: Oxford University Press, 1962, s. 9.

16 Kneale, *The Development of Logic*, s. 7.

17 W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, İstanbul: Kabalcı, 2017, s. 57.

18 Thales'in düşüncelerini, Thales'ten çok sonra gelen Platon'un yürüttüğü zahmetli ve dakik mantıkî tahliller, ardından Aristoteles'in onları titizce terimsel ifadeler haline getirmesi sonucu neşet eden "küllî, cüz'î, cevher, araz" gibi kavramlarla ifade etmek esasında kullanmak durumunda kaldığımız bilimsel dilin dayattığı bir zorunluluktur. Yoksa Thales döneminde "kanıtlama ameliyesi" tamamen gündelik dilin belirlenimsiz ve esnek yapısı içinde gerçekleşmiştir.

19 Bu temel unsur (arkhé) ile terimsel olarak "her şey varlığını ondan almıştır ve yok olurken yine ona dönecektir" anlamı kastedilir. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I,* s. 132.

20 Dimitriu, *History of Logic*, c. 1, s. 70. Burada Dumutriu'nin kastettiği husus, elbette ki sistemli formel bir yapı değil, doğal dil içinde yapılan temellendirmenin özü itibariyle tekabül ettiği şeydir.

misalden küllî hüküm çıkarma, maddeden sureti çıkarma konusunda Thales'in kendi döneminin koşullarına göre yetkinliğini ortaya koyar.[21]

Fizikî tabiat olgusunu açıklamak için her şeyin temelindeki ilkeyi "apeiron" olarak belirleyen Anaksimandros, bununla "belirlenimsiz bir sonsuzluğu" kastetmiştir. Bu sonsuzluğun bütün nitelikleri selbîdir. O, vücuda getirilmemiştir, fani değildir, yok edilemez. "Apeiron"a eğer vücûdî bir sıfat atfedilecekse o ancak "onun ilahî" olduğu şeklinde bir isnat olabilir.[22] Böylece o, doğayı görünüşlerin bin bir çeşitliliği ile kabul etmediği gibi onu algılanan tek bir öğeye bağlamayı da reddetmiştir. Bunun yerine "algılanamayan" kavramını esas almış ve düşünmenin istikameti üzerinde algılanabileni algılanamayan yoluyla açıklama yönünde büyük bir hamle gerçekleştirmiştir.[23] Anaximenes'e gelince o da her şeyin esasında temel bir ilke bulunduğunu ama bunun apeiron değil, bilakis hava[24] olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre hava apeiron gibi sonsuz ise de onun gibi belirlenimsiz değildir.

İyonyalı filozofların sistemli ve formel bir mantığa giden yolda başlattıkları önemli husus, bilime ve bilimsel doğruya lizatihi kıymet atfetmeleridir. Bahsi geçen filozofların "arkhe" arayışlarıyla ortaya çıkan düşünce yapısı sayesinde bilim, ilk defa mantıksal ve rasyonel bir yapıyla sahnede yerini almaya başlamıştır.[25] Bu dönemdeki düşüncenin zeminini oluşturan "insan idrakinin kaotik zahirinin arkasında yer alan bir düzenlilik olduğu" ve insan aklının bu düzeni anlayabileceği şeklindeki varsayım, sistemli bir mantık ilminin teşekkülüne açılan yolda bariz uğraklardan biri sayılabilir.

Arkhe'yi "sayı" olarak belirleyen Pythagoras'a gelindiğinde, daha önce Anaksimandros tarafından ortaya atılan dünyanın akılla kavranabilen bir düzen sergilediği düşüncesi onun eliyle geliştirilip zenginleştirilmiştir. Ona göre matematiğin ilkeleri tüm mevcûdâtın ilkeleridir ve tüm varolan şeyler doğaları bakımından sayılara benzer şekilde meydana gelmiştir.[26] Hatta "benzer benzerle bilinir" şeklinde sahip olduğu

---

21 Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, s. 67, 69.
22 Dimitriu, *History of Logic*, c. 1, s. 72.
23 Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, s. 91.
24 Burada hava kavramı ile gündelik hayattaki yaygın anlamdan ziyade "nefes"e yakın bir anlam kastedilmektedir. Anton Dimitriu, *History of Logic*, c. 1, s. 71.
25 Dimitriu, *History of Logic*, c. 1, ss. 71, 72.
26 Aristotle, *Metaphysics (included in The Complete Works Of Aristotle)*, çev. W. D. Ross, United Kingdom: Princeton University Press, t.y., s. 3357 (985b).

kanaatten ötürü insanlar ile Tanrı'nın arasında geometrik eşitliğin varlığını ve dolayısıyla mutlak bir düzen arz eden kozmosun insanlar tarafından tıpkı tanrılar gibi disiplinli bir yapıyla idrak edilmesinin mümkün, hatta ulaşılması gereken bir amaç olduğunu savunur. Pythagorosçuların gayesi Tanrı'ya benzemek olduğundan onlara göre insanın idrak seviyesini ve tarzını Tanrı'nınkine benzetmeye çalışması gerekir. Temelde maddi gerçekliğin açıklanmasını matematikle sağlamaya çalışan bu temayül,[27] sistemli bir mantık biliminin kurulumuyla sonuçlanacak olan farkındalık ve çabaların çok erken tezahürlerinden sayılabilir.[28]

Pythagoras'ın çağdaşı Xenophenes'in hayatının sonlarında Elea şehrine yerleşmesiyle orada bir felsefe ekolünün teşekkülü yönünde ilk düşünsel faaliyetler de başlamıştır. Elea ekolü diye meşhur olan bu temayül, mantığa giden yolda en belirgin dönemeci temsil eder. Zira bu ekol ile birlikte duyuların aktardığı görünüş dünyası bir kenara bırakılmış ve saf akılsal düşünüşle hakikat kavranmaya çalışılmıştır. Nitekim Xenophanes, "her şey birdir" şeklinde bir ilk ilke belirlemiştir. Bu "bir" ona göre kürevî ve belirlenimlidir, doğmamıştır ve ebedidir, hiçbir surette de müteharrik değildir.[29]

Elea ekolünün ilk kurucularından Parmenides, kendisinden önceki filozofların aksine alem ve alemin menşei hakkındaki tasavvurunu tecrübeden büsbütün soyutlayıp sırf akıldan çıkarmayı deneyen ilk filozoftur. Bu nedenle bazı felsefe tarihçileri tarafından ilk ve hakiki mantıkçı addedilmiştir. O, kendi felsefi düşüncesinin başına "varlık vardır, yokluk yoktur" önermesini koymuş ve bu önermeye kilit mahiyetinde bir değer vererek diğer bütün düşüncelerini ondan çıkarmıştır. Bu yüzden de "oluşu" değil, "varlığı" esas almış ve kendisinden önce oluşu esas alan filozofları, var olmayan bir şeyi var olarak göstermeye yeltendiklerinden tenakuza düşmekle eleştirmiştir.[30] Zira ona göre var olan hiçbir zaman değişmez, daima kendi kendisiyle aynı kalır. Var olmayan da hiçbir şekilde olamaz. Bununda ötesinde "idrak" de bizatihi "olmak" demektir.[31] Binaenaleyh, denilebilir ki, Parmenides bu tasavvuruyla hem mantığın zeminindeki "ontik" olan ile

---

27 Foulquié, *Diyalektik*, s. 10.
28 Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, ss. 220, 221.
29 Dimitriu, *History of Logic*, c. 1, s. 76.
30 Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 3. bs., İstanbul: İm Yayınevi, 2005, s. 97, 98.
31 Parmenides, *Doğa Hakkında (Şiir)*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015, ss. 23, 29.

"logic" olanın aynı olması yönündeki düşüncenin, yani hem özdeşlik ilkesinin hem de üçüncü halin imkansızlığı ilkesinin temellerini atmıştır.[32]

Burada Elea ekolünün statik varlık bakış açısının tam karşısında Herakleitos'un akış halindeki oluş düşüncesini konu etmek gerekir. Ona göre evren tek ve müşterektir ve biteviye oluş halindedir. Bu yüzden dinamik ve düzenli bir yapı arz eder. Varlığın ilkesi olarak o, "ateş"i belirlemiştir.[33] Ateş değişmez ve sınırsızdır. Keza her şeyin birlik sebebidir, maddenin de en yüksek ve en saf formudur. Herakleitos'un mantığın kuramsallaşmasına giden süreçte tartışmayı derinleştirdiği konu, varlığın, düşüncenin ve bilginin temelinde "özdeşliğin" mi, yoksa "çelişkinin" mi yer aldığı hususudur. O, oluşu esas alarak çelişkiyi merkeze almış ve karşıtları oluş potası içinde eriterek birlik arz edecek hale getirmiştir.

1.1.1. Sofistler: Bir İkna Sanatı Olarak Diyalektik

Esasında bir "sofist[34] ekolden" bahsedilemez, zira her sofist filozofun kendine mahsus bir felsefesi var, diyen felsefe tarihçileri[35] sofistlerin sosyal hayatta bireyci olmaları veçhesinden haklı iseler de felsefî olarak sofist filozofların aralarında ortak şeylerin var olması cihetinden isabetli bir tez ortaya atmamışlardır.[36] Çünkü sofistlerin zihin yapılarının ortak bir zemini vardır. O da retorike, yani ikna sanatına duydukları yakın ilgidir.[37] Keza onlar ortak bir düşünce olarak insanın sahip olduğu idrak yetilerinin hakikati elde etmek için yeterli nitelikte olmadığını kabul ederler. Bu yüzden onlara

---

[32] Alexandr Osipovič Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık (Istoria Logiki)*, çev. Nedim Alauddîn, İbrahim Fethî, Beyrut: Darü'l-Fârâbî, 1987, s. 52.

[33] Herakleitos'un bahsettiği "ateş"i, Elealıların anamaddesi (arkhe) ile karıştırmamak gerekir. O "ateşle" bir ilk maddeyi değil, her şeyin oluşum ve hareketinin evrensel ilkesini kasteder. Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, s. 35.

[34] Sofist kelimesinin Platon öncesi dönemde farklı anlamlarda kullanıldığını Platonun "Sofist" isimli eserinde görmekteyiz. Platon bu kavramın kullanıldığı anlamları şöyle serimler: (ı) kendilerinden para almak için genç ve zenginleri avlayan kimse, (ıı) ruha dair bilgi ithal eden tacir, (ııı) servet yapmak için seyyar satıcılar gibi bilgilerini satan kimse, (ıv) kendi ruhunun ürünlerini satan kimse, (v) şan şöhret kazanmak için delil getirme sanatını vesile olarak seçen kimse, (vı) ruhunu gerçek bilgiye ulaşmaya engel olan düşüncelerden arındıran kimse. Dimitriu, *History of Logic,* c. 1, ss. 95, 96; bk. Platon, Sofist, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Baskı Evi, 1988.

[35] Dimitriu, *History of Logic,* c. 1, s. 95.

[36] W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi III: Beşinci Yüzyıl Aydınlanması Sofistler ve Sokrates*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017, s. 56.

[37] Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi III*, s. 52.

göre hakikat ya mutlak olarak yoktur ya da bizden saklanmıştır.[38] Nitekim onlar bu doğrultuda Parmenides'in meseleleri kanıtlama bağlamında duyulur dünyaya hiçbir değer atfetmeyişini reddetmiş ve Elealı filozofların düşünmeye yeltenen insanları oluş ve varlık, hareket ve sükun, görünüm ve gerçeklik ikilemleri arasında bir tercih yapmaya zorlamalarına riayet etmemişler. Onlara göre görünümün arkasında kalıcı bir gerçekliğin bulunduğu fikrini tümden terk etmek gerekir.

Sofistlerin mantık ilminin teşekkülüne giden süreçte durdukları yere yönelik bir tasavvur oluşturma cihetinden denilebilir ki, onlar dışsal gerçeklikte görünür olan çelişkileri bahse konu etmişler. Bu anlamda sofist felsefenin bir tür kelime diyalektiği olduğu ileri sürülebilir. Onlara göre aynı şey üzerine verilmiş iki çelişik hükümden biri doğru olamaz. Zira her şey, hem herhangi bir zamanda hem de her zaman her şeye yüklemlenebilir. Keza, aynı şeye dair iki çelişik önermenin kanıtlanabilmesi mümkündür[39]. Bu iki ilke sofistlerin çelişkiyi reddettiklerini gösterir. Zira onlar bu akıl ilkelerini, "kesin bilgi" düzeyinde kanıtlamanın mümkün olmayacağını savunurlar.[40] Bu bağlamda belirtmeli ki, sofistlerin hakikate dair kuşkucu yaklaşımlarından dolayı "diyalektiği" metafizik hakikatlerin yöntemi olarak değil, pratik amaçlara ulaşmak için bir ikna sanatı olarak kullanmaları[41] ve politik arenada yükselmek isteyenlere öğretmeleri, diyalektiğin geniş kitlelere yayılmasına katkıda bulunmuştur.[42]

Hülasa, özellikle Elea ekolüyle birlikte mantıksal düşüncenin açık bir şekilde önem kazandığı, mantığın ana mefhumlarının büyük ölçüde belirginleşmeye başladığı mülahaza edilmektedir. Nitekim mantığa verdikleri önem kendilerinden sonraki felsefî düşünce üzerinde büyük bir tesir bırakmıştır. Parmenides'in kendisinden önceki filozoflara mantık bakımından tenkitler yapması talebesi Zenon'un önünde diyalektik düşünmeyi kuramsallaştırması için çok elverişli bir ortam hazırlamıştır. Nitekim o hocasının "hipotetik antinomilerini" savunmak amacıyla diyalektiği titiz teorik bir araştırmaya tabi tutmuştur.[43]

---

38 Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi III*, s. 21.
39 Dimitriu, *History of Logic*, c. 1, s. 100.
40 Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, s. 39.
41 Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 58.
42 Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi III*, s. 59.
43 Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, 4. bs., Ankara: İmge Kitabevi, 1996, s. 35.

1.2. Diyalektiğin Yöntemsel İnşası

Tartışma olgusunu yöntemsel bir kurulumla kurallı bir diyalektik bilimi haline getiren kişi, mantık tarihçilerine göre, Zenon'dur.[44] Zenon, düşüncede çelişki içermeyen, açık ve kesin kavramlar elde etmeyi hedeflemiştir. Zira ona göre çelişkili düşünmek ile yanılmak aynı anlama gelir.[45] Onun diyalog ve tartışma ameliyesine kazandırdığı husus abese ircâ' (saçmaya indirgeme/burhânü'l-hülf) yöntemini merkezi bir konuma getirmesidir. Bu yöntemin temel özelliği, temellendirmede kullanılan öncüllerin *li zatihi* doğru olmasının değil, bilakis hasmın onları teslim etmesinin aranmasıdır.[46] Abese ircâ' yönteminde hasmın düşüncesinden bazı hususlar lazım geldiği ve bunların çelişkiye sebebiyet vermesinden dolayı "melzûm düşüncenin" de yanlış addedilmesi gerektiği şeklinde kanıtlama yapılır. Bu da "özdeşlik ve çelişmezlik kanunlarının" henüz adı konulup kuramsallaştırılması yapılmamış olsa da genel anlamda Zenon diyalektiğinin temelinde yer aldığını göstermektedir. [47]

Zenon diyalektiğinden Sokrates diyalektiğine geçmeden önce Sokrates öncesi düşüncenin mümeyyiz vasfını netleştirmek diyalektiğin mantığa evrilme sürecini daha anlaşılır kılacaktır. Sokrates öncesi dönemde felsefî düşüncenin dört temel tasavvur üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Bunlar (ı) varlık doğası itibariyle düşünceye denk düşer şeklindeki tasavvur, (ıı) kozmos, (ııı) oluş ve (ıv) temel ilke ideleridir. İnsan aklı, öyle görünüyor ki, tabiatı icabı geçici ve çok olanın temelinde kalıcı ve tek olanı arar. Duyularının kendisine taşıdığı oluş ve kesreti, hakikatin kendisi olarak değil, tezahürleri olarak idrak etmeye temayül eder. Muhtemelen Grek düşünürlerinin nezdinde ontik olan ile aklî olanın doğaları bakımından özdeş görülmesi, bu durumdan kaynaklanmaktaydı. Keza doğası gereği rasyonel kanunlara göre tanzim edilmiş kozmos düşüncesi de oluş ve logos tasavvurundan neşet etmiş olmalıdır. Oluş tasavvuru da şeylerin, temel unsurlarındaki bir değişim sonucu değil, bilakis sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve ıslaklık gibi zıtların ayrışması neticesinde meydana geldiği düşüncesi üzerine kuruludur. Buna göre her şey zıtlar sayesinde vücuda gelir ve varolmanın seyri akıl ile uyum içinde gerçekleşir. Söz konusu dönemin filozofları evrenin rasyonel inşasına yönelik aynı

---

44 Blakey, *Historical Sketch of Logic*, s. 5.
45 Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, s. 105.
46 Muhammed Fethi Abdullah, *el-Cedelu beyne Arsito ve Kant*, Beyrut: el-Müessesetu'l-cami'iyye li'n-neşr, 1995, s. 11, 12.
47 Fethi Abdullah, *el-Cedel*, s. 12; Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, s. 9.

başlangıç noktasından hareket etmişler. Bu da bir "temel ilke" belirleyip evreni açıklamaya ondan başlamak şeklindedir. Bu dönemin müsellem kabul ettiği bir hususdur ki, birey gerçekliği bilebilir, zira onun küllî (evrensel) akıldan pay almış olması başlı başına ona gerçeklik bilgisini elde edebilme yetisi kazandırmıştır.

Binaen aleyh, mantık ilminin doğmasına rahim olması bakımından Sokrates öncesi dönem şöyle betimlenebilir.

- Sokrates öncesi düşünsel etkinlik hem kavramsal olarak hem de argümantatif yapı bakımından dönemin kabullerine göre belirlenim kazanan mantıksal bir çerçevede cereyan etmiştir.
- Argümantasyon faaliyetinde kullanılan mantıksal ilkeler açıkça dillendirilmemiş, teorisi üzerine konuşulmamış, ama uygulamada belli düzeylerde mantıksal ilkelere riayet edilmiştir.
- Bu dönemde düşünce -her ne kadar daha sonra Aristoteles ile birlikte gerçekleşeceği şekilde "özüne dönük analiz" yapıp ilke ve kurallarını teorik olarak formüle edememiş olsa da- kendisi üzerine düşünmeyi keşfetmiştir.

Mantığın birçok meselesi Sokrates öncesi dönemde nüve halinde yer almaktadır. Buna bizzat kıyasın öncülleri ve neticesine dair meseleler de dahildir. Antik dönem düşüncesi, doğruyu refere eden kavramlar ile gerçek dünya arasında açık bir bağ bulunduğunu kabul eder. Doğru, realiteden ayrıştırılamaz. Realite sadece düşüncede gerçektir. Bahse konu dönemin zihni, delalet eden ile delalet edilen arasında bir ayırım gözetmez. Dolayısıyla "kelime", "şey"in eşdeğeridir. Onunla aynı varlığı alır ve aynı kuvvede olur. Düşünmek kelime ile ayrılmaz bir şekilde irtibatlıdır ve her müsellem gerçek de kendi sözel ifadesiyle aynıdır. Dolayısıyla ontik, logik ve lengüistik şeklindeki üç değer de "logos"a atfedilir.[48]

1.2.1.. Sokrates: Bir Diyalog Sanatı Olarak Diyalektik

[48] Dimitriu, *History of Logic*, c. 1, s. 90,94.

Sokrates, insanoğlunun gerçekliğin nesnel bilgisine ulaşabilmesini imkansız gören, hatta bilginin esasında imkansız olduğunu kabul eden, bu yüzden de "hakikat" düşüncesini bir kenara bırakan Sofistlerin karşısında durur ve kendisinin bir hakikat arayıcısı olduğunu beyan eder.[49] Bu doğrultuda Sofistlerin nominalist yaklaşımını reddetme sadedinde kelimelerin anlamlarını tetkik edip delalet ettikleri şeylerin tabiatını belirlemeye gayret etmiştir.[50] Bu anlamda mantıktaki tasavvur kuramının ilk kurucusu kabul edilebilir.[51] Esasen o, yöntem meselesini oldukça önemseyip düşünsel çabaları içinde ilk sıraya yerleştirmiştir. Ona göre yöntem, gerçek bilgiye külli tasavvurlar aracılığıyla ulaşmaktır.[52] Böylece o, mantıktaki tümel tanım tarzının ilk örneklerini vermiştir.[53]

Sokrates'in diyaloglarında ya bir kavramın anlamının netleştirilmesi ya da muhatabın tezinin yanlışlığını ortaya koymaya yönelik bir kanıtlama vardır. Denilebilir ki, Sokrates'in kanıtlama mantığı, Zenon paradokslarının daha geliştirilmiş ve genelleştirilmiş halini arz eder. O, muhatabının temel hipotezini, soru-cevap yöntemiyle kapsamlı bir sınama ve sağlama etkinliğine tabi tutarak ona doğru saydığı şeyin sebebiyet verdiği muhalleri ve çelişkileri göstermeyi amaçlar. Bu yüzden Sokrat diyalektiği, bir diyalog sanatı ve soru-cevap yoluyla hakikati arama usulüdür. O, bu yöntemini, Aristoteles'in daha sonra ἐπαγωγή (istikrâ'/tümevarım) diye isimlendirdiği bir kanıtlama türüyle destekler. Bu kanıtlama türünde tikel örneklerden hareketle muhatabının bir genellemeyi teslim etmesini sağlamayı hedefler.[54] Nitekim Aristoteles, *"Metafizik"*te bu duruma işaret sadedinde şöyle demiştir: *"Şu iki hususu Sokrates'e nispet etmek adilane olur: tümevarımsal kanıtlama ve tümel tanım"*.[55]

Platon'un *"Devlet"* isimli eserinde Sokrates'in kendi döneminde adı henüz konulmamış olan "çelişmezlik kanuna" açık bir işaret sayılabilecek bir tahlil yaptığı görülmektedir:

---

[49] Roland Hall, "Dialectic", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Poul Edwards, New York: The Macmillan Company, t.y., c. 2, s. 386.
[50] Fethi Abdullah, *el-Cedel*, s. 13.
[51] Jules Tricot, *el-Mantıku's-sûrî (Traite De Logique Formelle)*, çev. Muhammet Yakûbî, Cezair: Divânu'l-matbu'ati'l-camiiyye, t.y., s. 29.
[52] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 62.
[53] Aristotle, *Metaphysics*, s. 3664/ 1078b.
[54] Roland Hall, "Dialectic", s. 386.
[55] Aristotle, *Metaphysics*, s. 3665/1078b.

"Açıktır ki, bir şey aynı şey kalarak aynı anda, aynı parçada ve aynı şeyle ilişki içinde birbirine zıt iki şeyi yapmaya veya onlara maruz kalmaya istidatlı değildir. Bu yüzden böyle bir şeyin olduğunu gördüğümüzde ortada aynı şey değil, iki farklı şey olduğunu biliriz."[56]

Bu ifadeler esasında mantığı formüle etmeye yönelik bir çabanın daha Sokrates döneminde uç vermeye başladığını, diyalektiğin zemininde yer alan kanıtlama ilkelerinin teorik incelenmesinin yapılmaya başlandığını göstermektedir. Ne var ki Sokrates'in düşünsel mirasını devralan talebelerinin büyük bir kısmı bu minval üzere düşünmemişler, bilakis onların içinde şüpheci temayül ve eristik diyalektik[57] yaygın hale gelmeye başlamıştır.[58] Bu hal o dereceye varmıştır ki, objektif hakikatin ve sahih tümel bilginin imkanının reddetmeye başlamışlardır. Nitekim bu yüzden olsa gerek ki, Sokrates'ten sonra gelen Platon "aklî istidlâli" savunup ona iade-i itibar etmeye çalışmıştır.[59]

1.2.2. Platon: Bir Yüklemleme Sorunsalı Olarak Diyalektik

Sokrates'in en meşhur talebesi ve nesnel idealizmin kurucusu Platon, önce Sokrates'in küllî tasavvurlarını şeylerin mahiyetleri olarak yorumlamış, ardından da bu tasavvurları, bilen özeninin ve maddi alemin tamamen dışında bağımsız mutlak bir varlığa sahip idealer şeklinde inşa etmiştir. Ona göre bu idealer değişime uğramazlar, ebedidirler, "gerçek varlığı" teşkil ederler ve maddî alemdeki var olan her şeyin ilk modelleridir. Maddi varlıklar onların sadece gölgelerinden ibarettir. Bu yüzden hakikat ve bilgi, duyusal idrak ile değil, bilakis ruhun katışıksız etkinliği olan tasavvurlar aracılığıyla elde edilebilir. Zira ona göre düşüncenin mahiyeti hususunda insanın duyusal deneyimi yanıltıcıdır, bu yüzden değişime kabil olmayan gerçeklik ancak zihinle, yani akıl yürütmeyle kavranabilir:

---

[56] Plato, *The Republic of Plato*, çev. Allan Bloom, United States of America: Harper Collins Publishers, 1991, s. 115/436c.

[57] Eristik diyalektik, bir kimsenin nesnel doğruyu hiçbir şekilde hedeflemeksizin sadece galip gelmek için cerbezeli bir tartışma etkinliği sergilemesidir. Eristikte kıyasın formu doğrudur, ama önermelerin içeriği doğru değildir, sadece doğru gibi görünürler. Bu yüzden eristik sanatında içeriğe ihtimam göstermeyip sadece görünüşte haklı çıkmak esastır. Arthur Schopenhouer, *Eristik Diyalektik*, çev. Ülkü Hıncal, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2012, s. 6, 10.

[58] Bunlar, kinizm ve Megara okullarını teşkil eden filozoflardır.

[59] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 81.

> *"Öyleyse, benim vardığım hükme göre, öncelikle şu tefriki yapmak gerekir: her zaman var olan ve varlığa gelmeyen nedir? Buna mukabil her zaman oluş halinde olup hiç var olmayan nedir? Kesintiye ve değişime uğramaksızın var olan ancak aklî bir muhakeme ile anlaşılır."*[60]

Platon'un istidlâl anlayışında "kavramların" mı, yoksa "önermelerin" mi önce geldiği hususu mantık tarihçileri arasında ihtilafa konu olmuş[61] ise de onun diyalektik anlayışının esasen hangi kavramların birbirine yüklemlenebildiği ve hangi kavramların birbirilerine yüklemlenemediğini açığa çıkarmak üzerine kurulu olduğu anlaşılmaktadır.[62] Zira birbirine yüklemlenen kavramlar var olmasaydı önermelerimiz "İnsan insandır", "İyi iyidir" gibi konu ve yüklemin aynı; her kavram bir diğerine yüklenebilseydi de "Hareket durmaktır", "Durmak harekettir" şeklinde çelişik olan önermelerden müteşekkil hale gelirdi. Bu yüzden zorunlu olarak bazı kavramların birbirine yüklenebildiğini, diğer bazılarınınsa yüklenemediğini teslim etmek gerekir. İşte, diyalektik sanatı temelde bu ayırımı yapmak için vardır. Aslında bu durum Platon'un önerme konusunu temel itibarıyla vazetmesi anlamına gelir. Nitekim daha sonra Aristoteles gelecek ve Platon'un önerme mantığını geliştirerek onu doğru ve yanlış şeklinde iki değere hasredecektir." [63]

Platon duyulur olandan akledilir olana diyalektik yöntemle yükselmenin ve oradan aşağıya, yani duyulurlar alemine inmenin mümkün olduğunu ileri sürer. Bu yüzden ona göre diyalektik gerçek bilginin aracıdır. Onun diyalektiğinde gerçek bilgiye ulaşma yöntemi bağlamında duyulur ile akledilir olan birbirinden mutlak olarak ayrı değildir. Aralarında bir intikal söz konusudur. Dolayısıyla bir şeyin içinde o şey olmayan da bulunabilir.[64] Esasen onun nazarında istidlâl süreci bir'den çok'u, vahdetten kesreti çıkarmak sürecidir. Zira tasavvurları taksim etmek bir'i çok'a; en yüksek cinsin analiz edilmesiyle tasavvurlardan tanım oluşturmak ise çok'u bir'e dönüştürmek demektir.

---

60 Plato, *The Timaeus (included in Plato's Cosmology)*, çev. Francis M. Cornford, New York: The Liberal Art Press, t.y., s. 22 (20d).

61 Alman mantık tarihçisi Karl V. Prantl, Platon'un istidlâl anlayışında önermenin önce geldiğini ileri sürerken Wincenty Lutoslawski tasavvurların esas olduğunu savunur. Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 76.

62 Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 76.

63 Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 77.

64 Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, s. 10.

Keza tasavvur inşa etmek cins'in birliğinden türlerin çokluğuna, çıkarım yapmak ise ilkenin birliğinden gereklerinin çokluğuna intikal etmektir.[65]

Peki, Platon'a göre tabiat ile tasavvurun tetabuku, yani zihnimizde oluşan tasavvur ile ilgili şeyin dış gerçekliği arasındaki denklik nasıl mümkündür? Platon böyle bir denkliğin olduğunu, zira olmadığı takdirde bilginin mümkün olmayacağını savunur. Fakat bu denkliği mantıksal olarak değil, metafiziksel bir yönelimle açıklar. Ona göre doğadaki türler sabit ve değişmezdir; keza insan düşüncesindeki tasavvurlar da sabit ve değişmezdir. O, doğadaki cinslerin ve türlerin sabit kaldığı gibi insan düşüncesindeki tasavvurların da aynı kalmasından hareketle söz konusu denkliğe dair metafizik bir açıklama getirir. Dış gerçeklikle zihinsel tasavvur arasındaki denkliği sağlayan husus, ona göre, mutlak idelerin hem varlığın hem de düşüncenin ilkeleri olmasıdır. İdeler doğaya yansıyarak ortaya türleri, insan düşüncesine yansıyarak da tasavvurları çıkarır.[66]

Zenon'un çağdaşı olan Platon'un eserlerinde yer alan diyalogların içerdiği ustalıklı münazara pratiklerinin esasında zımnî mantıki ilkeler üzerine kurulu olduğu ve bu yüzden diyalektiğin mantığa evrilmesinin hemen önceki aşamasını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mantık tarihçisi Bochensky söz konusu diyaloglarda yer alan temellendirmeleri formel mantık kurallarına göre değerlendirmiş ve onlarda sadece bazı mantık hataları olduğunu ileri sürmüştür.[67] Hatta söz konusu zımni durum Platonun ömrünün sonlarında sarih mülahazalara dönüşmüştür. Nitekim ömrünün sonlarında mantığın konusuna ve bir mantık kanunun varlığına dair sarih beyanlarda bulunmuştur. Timaeus diyaloğunda yer alan şu paragraf mantığa dair açık bir kavrayışa delalet eder:

> *"Tanrı, görmeyi icat edip bize ihsan etti, ta ki gökteki yüksek müdrikenin hareketini müşahede edebilelim ve kendimize mahsus düşünme hareketi hususunda ondan istifade edelim. Zira bizim düşünmemiz de onlarınkine benzer. Şu farkla ki, bizimki istikrârsız iken onlarınki istikametten sapmaz. Keza onları bilmeyi öğrenerek ve hesaplama gücü elde edip onları tabiata birebir uygun şekilde hesaplayarak tanrının mükemmel bir*

[65] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 86.
[66] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 90.
[67] Joseph M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam: North-Holland Pub., 1963, s. 17.

şekilde yanılmaz olan hareketlerini istinsah edebilir ve kendimizdeki hareketi de istikrârlı hale getirebiliriz."[68]

Hasılı, inşa ettiği dakik ve derin ideler teorisi dolayısıyla hem Batılı hem de İslam felsefî düşünce geleneğinde Eflâtun-ı ilâhi (Plato the divine) olarak adlandırılan Platon, hocası Sokrates'in kavram tasavvurunun takrir edilmesi ve tanım üzerinden mantıksal bir belirlenimle tayin edilmesi yönündeki mirasını devralıp geliştirmiştir. Düşüncenin bizzat kendisini tahlil konusu yapmak suretiyle mantığın Arsitoteles tarafından mütekamil bir disiplin haline getirilmesinin önünü açmıştır.[69] Zira teslim etmek gerekir ki Aristoteles'in ve Stoacıların formel mantığını, mantığın büyük felsefî kavramları ortaya çıkarmıştır. Zira düşüncenin mahiyetine ve bilgi üretmedeki rolüne yönelik temel bir tasavvur olmaksızın formel bir mantık sisteminin geliştirilmesi mümkün olmazdı.[70] Nitekim diyalog ve tartışma sanatına dair meseleler üzerine düşünmek Aristoteles'i mantığı sistematize etmeye sevk etmiş, diyalektiğe yönelik teorik araştırmanın sonucunda da mantık meydana gelmiştir.

2. Mantık: Akıl Yürütmelerin Formel İnşası

Aristoteles'i mantığın kurucusu kılan husus onun istidlâl faaliyetinin bir formunun olduğunu ve bunun içerikten bağımsız bir şekilde ele alınabileceğini, yani kıyası (syllogistic) keşfetmiş olmasıdır. Nitekim o, şu hususu açıkça vazetmiştir: istidlâlde öncüller ile sonuç arasındaki ilişki sadece söz konusu içerikteki "konu"ya mahsus değildir, bilakis mahiyet bakımından onunla ortak olan her şey için geçerlidir. Böylelikle o, bir akıl yürütmede iki düzlemi birbirinden ayırmıştır. Bunlardan ilki yapılan istidlâlin formel düzgünlüğü, diğeri ise istidlâlin içerdiği ve ürettiği bilginin doğruluğu düzlemidir. Onun tasavvurunda mantık, bilgi içeriğinin doğruluğunun yanı sıra, hatta belki daha ziyade istidlâl formunun geçerliliğiyle ilgilenir. Bu yüzden ona

[68] Plato, *The Timaeus*, s. 158/47b.
[69] Kneale, *The Development of Logic*, s. 17.
[70] Dimitriu, *History of Logic*, c. 1, s. 107.

göre mantık yakîni bilginin elde edilmesine yönelik geliştirilmiş hem formel hem içeriksel bir mekanizmadır.[71]

Aristoteles, inşa ettiği mantığı diyalektikten ayırmış ve "analitik"[72] olarak isimlendirmiştir.[73] Bu husus mantık tarihinin en önemli dönüm noktasını teşkil eder. İhdas ettiği bu köklü dönüşüm onun kıyası nihaî bir kuramsallaştırmaya tabi tutması sebebiyle gerçekleşmiştir. Ona göre mantık zorunlu iki önermeye ve yine zorunlu bir neticeye sahip olan kıyasın ilmidir. Oysa diyalektiğin konusu umumiyetle gerçekleşen şeylerdir. Bu yüzden diyalektik bilgi değil, zan üretir. Bunun nedeni onun bir problemi çözmeyi değil, çelişkiye düşmekten sakınmayı esas almasıdır. Diyalektik, mahiyeti ve hakikati tespit etmeyi hedeflemez. Dolayısıyla her ne kadar mantık gibi kıyasın şeklini esas alsa da önermeleri gerçekliğin nesnel bağlantılarını içermediği için bilgi üretecek bir seviyeye ulaşamaz. Fakat bu durum diyalektiğin tümden faydasız olduğu anlamına gelmez.[74] Zira burhana giden süreçte istikşafi bir araştırma görevi görür. Bu önsel diyalektik araştırmanın belirgin yararı, aklın temel ilkelerini, özellikle çelişmezlik yasasını açığa çıkartmaya hizmet etmesidir. Çünkü bu ilkelere, aklî ihtimalleri diyalektik yoluyla eleme sonucunda ulaşılır.[75]

İslam kültürüne aktarılan mantık, baskın bir şekilde Aristotelyen mantıktan müteşekkil olduğu için burada onu farklı cihetlerden başlı başına ele almakta fayda vardır. Bu cihetler, Aristoteles mantığının genel yapısı, formelliğinin anlamı, Aristoteles'e göre dil ile mantık ilişkisi, Aristoteles'in akıl ilkelerine yaklaşımı ve mantığının metafiziği ile olan ilişkisidir. Bunun yanı sıra Aristoteles'in istidlâl meselesi ve türlerini nasıl

---

[71] W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi IV: Aristoteles- Bir Buluşma*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı, 2021, ss. 141-43.

[72] Aristoteles "diyalektik" kavramı ile araştırmanın konusundan ziyade yönteminden bahseder. Nitekim mantığa dair yazıp "diyalektik" olarak isimlendirdiği iki eserinin konusu, düşüncenin kendisinin ve formunun incelenmesini içerir. Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 170.

[73] Ali Sâmî Neşşâr, *el-Mantıku's-sûrî münzü Arsito hattâ 'usûrina'l-hadira*, 4. bs., Mısır: Dârü'l-meârif, 1966, s. 2.

[74] Nitekim Topikler'in başında Arsitoteles'in bu hususu şöyle tasrih ettiğini görmekteyiz: *"Diyalektik felsefî ilimler için faydalıdır. Zira biz bir konuyu iki tarafından da şüpheye tabi tuttuğumuzda ortaya çıkan birçok meselede doğru ile yanlışı birbirinden kolayca tefrik ederiz. Bunun yanı sıra diyalektik her ilmin ilk ilkeleri için de yararlıdır. Çünkü bu ilkeler hakkında ilgili ilmin mahsus ilkelerinden hareketle bir şey söylemek mümkün değildir. Zira (üst) ilkeler her şeyden önce gelir. Bu yüzden onlara yaygın görüşler aracılığıyla etraflı bir şekilde yaklaşım sergilemek zorunludur. Bu yaklaşım şekli de diyalektiğe mahsustur.* (…)" Bk. Aristotle, *Topics (included in The Complete Works Of Aristotle)*, ed. Jonathan Barners, çev. W. A. Pickard, United Kingdom: Princeton University Press, t.y., ss. 383-384 (101a35-101b4).

[75] Tricot, *el-Mantıku's-sûrî*, s. 36.

kuramsallaştırdığı da başlı başına ele alınacaktır; zira bu konun açığa kavuşturulması mantık ve fıkıh usûlü ilişkisi açısından merkezi bir önem arz eder.

2.1. Aristotelyen Mantığın Genel Yapısı

Aristoteles mantığı, bilginin konusunu mahiyet ve tümel olarak belirler. Dış gerçeklikte var olan şeyler ona göre salt bireylerden oluşmaz, aksine onlar kavramsal anlamlarını da dış gerçeklikteki bireysel (invidual) varlıklarının içinde taşırlar.[76] Bu yüzden ideler (eidos) aşkın ve ayırık varlıklar değildir, bilakis bireysel olanın içinde kavramsal ve mahiyetsel bir şekilde yer alırlar. Bilgi de bu mahiyeti, yani ilgili şeyi o şey yapan özsel niteliği aramaktır. Böylece denilebilir ki Platon diyalektiğinde tasnif aracılığıyla belirlenen tasavvur, Aristotelyen mantıkta ancak mahiyet üzerine kurulu bir tanım nazariyesi aracılığıyla elde edilebilecek bir hüviyet kazanmıştır.[77]

Aristoteles, Parmenides gibi tabiatın bütünüyle aklın kapsama ve kavrama alanına girdiğini savunur. Bu sebeple onu çıkarımsal bir yolla açığa çıkarmak mümkündür. Bu yüzden burhan, bilginin mümkün olduğu her yere uzanabilecek bir yapıya sahiptir. Kıyasın önemi de buradan kaynaklanır, zira tabiat da tıpkı akıl gibi kıyas yapar.[78] Öyleyse bizim istidlâllerimiz şeyler arasında zaten mevcut olan karşılıklı bağlantıları ifade eder. Dolayısıyla aklın faaliyeti esasen konu ettiği şeye tam bir tabiiyetle gerçekleşir. Bilgi de doğası gereği çıkarımsal ve burhanîdir.[79]

Aristoteles mantığını üç kısma ayırmak mümkündür. Bunlar tasavvur, hüküm ve istidlâl kuramlarıdır. Şöyle ki, amacımız burhanı bilmektir, burhan da bir kıyas türüdür. Öyleyse burhandan önce genel olarak kıyasın ne olduğunu bilmeliyiz. Bu da bizi önce kıyası meydana getiren unsurlara bakmak durumunda bırakır. Bu unsurlar önermelerdir. Onlar da konu (mevzû') ve yüklemden (mahmûl) meydana gelir.[80]

Konu ve yüklem tasavvur aracılığıyla bilinir. Tasavvur, aklın konusunu mahiyetiyle idrak etmesidir. Bu da demektir ki tasavvurda zımnen bir ispat vardır. Zira tasavvur her

---

[76] Dimitriu, *History of Logic*, c. 1, ss. 147-48.
[77] Tricot, *el-Mantıku's-sûrî*, s. 32.
[78] Aristoteles sadece düşüncenin bilgi içeriğini nesnel gerçekliğe tabi kılmıyor, aynı zamanda bilginin formunu (suretini) da ona ardıl sayıyor. O, düşüncenin formlarının nesnel gerçekliğin şekli üzere olduğu görüşündedir. Bk. Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 170.
[79] Tricot, *el-Mantıku's-sûrî*, ss. 35-37.
[80] Tricot, *el-Mantıku's-sûrî*, ss. 57-56.

şeyden önce içlem (mefhûm) ile kaplam (mâsadak) arasındaki bir ilişkiden doğar. Bu ilişki içlem ile kaplamın ilkesel olarak birbirine tam tetabuk ettiğini teslim etmeyi gerektirir.[81] Tasavvurî idrakin içinde olumlama (isbat) veya olumsuzlama (nefiy) yoktur. Tasavvuru ifade eden kavrama da terim (hadd) denir.[82] Tasavvur nasıl kendinde şeyin göstergesi ise tanım da onun göstergesidir. Denilebilir ki, tasavvur vakıayı aslına uygun olarak yeniden inşa etmekten ibarettir. Birçok duyusal temsili, genel bir anlamdan oluşan bir birliğe dönüştürmektir. Öte taraftan tasavvur hüküm barındırmadığı için çıkarım yoluyla değil, yakîni bir hads ile elde edilir.[83]

Tasavvurun mantıkî açıdan iki temel niteliği vardır. Bunlardan ilki imkan, diğeri de umumdur. Tasavvurun mümkünlüğü, var olmak bakımından sınırsız bir şekilde gerçekleşmeye olan ontolojik salahiyetidir. Zira tasavvur özsel olarak çelişmezlik yapısına sahiptir. Bu yüzden de mantıksal varlıklara münhasıran mümkün olmaları cihetinden bakılır. Dış gerçeklikte bilfiil var olup olmamaları dikkate alınmaz. Zira üçgen gibi salt zihinsel varlıklar olabilecekleri gibi yokluk gibi sadece bir olumsuzlamanın ifadesi de olabilirler. Özetle tasavvurda esas olan çelişki barındırmaması, açık ve seçik olmasıdır.[84]

Tasavvur, değişimi kabil olmayan gerçek varlığı ifade eden manadır.[85] Tanım ve bilginin de asıl konusudur. Zira tikelden bilgi hasıl olmaz.[86] Akıl ancak tümel olanı idrak eder. Tümel olan da dış gerçeklikte tikel olarak bulunan fertlerin zımnında yer alır. Kıyasta orta terimin ifade ettiği bu tümellik ancak mahiyeti idrak eden bir hads ile

---

81 Paul Mouy, *el-Mantık ve felsefetü'l-'ûlûm (Logique et Philosophie des Sciences/ Cours de Philosophie)*, çev. Fuad Hasan Zekeriya, Mısır: Dâru Nehda, t.y., s. 31.

82 Jan Lukasiewicz, *Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-Aristiyyi (Aristotle's Syllogistic)*, çev. Abdulhamid Sabra, Mısır: el-Me'ârif, 1961, s. 15.

83 Tricot, *el-Mantıku's-sûrî*, ss. 63-64.

84 Tricot, *el-Mantıku's-sûrî*, s. 67.

85 Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 98.

86 Aristoteles şeyleri üç gruba ayırır. Bunlar (ı) hiçbir şeye hamledilmeyen ama kendisine başkası hamledilebilen şeylerdir ki buna özel isimleri (Zeyd) ve belirlenmiş bir duyuluru (bu kitap) örnek gösterebiliriz. (ıı) Başka şeylere hamledildiği halde kendisine başka şeyler hamledilemeyen şeylerdir ki buna varlığı (to on) misal verebiliriz. (ııı) Hem başkasına hamledilen hem de başkası kendisine hamledilen şeylerdir ki buna insan kavramını örnek verebiliriz. Zira "Zeyd insandır" diyebileceğimiz gibi "İnsan canlıdır" da diyebiliriz. İşte Aristoteles'e göre bir delil ilmi olması hasebiyle mantık bu son türdeki isimlerle ilgilenir. Çünkü kıyasın şekilleri orta terimin bazen konu bazen de yüklem olması üzerine kuruludur. Öyleyse mantığa konu olacak bir tasavvurun (haddin) kıyas içinde işlevsel olabilmesi için hem konu hem de yüklem olmaya uygun olması, yani hem başkasına yüklemlenebilen hem de başkasının kendisine yüklemlenebildiği bir yapıda olması gerekir. Bk. Jan Lukasiewicz, *Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-Aristiyyi*, s. 18.

mümkündür. Tümellik mahiyetin zorunluluğundan aklî lüzum yoluyla doğar. Bu yüzden bilginin gerçek konusu, 'amm olan değil, bilakis zorunlu olandır. Umûm bu zorunluluğun bir ardılı olarak neşet eder. Tikelden bilginin doğmaması onun ferdî olmasından değil, zorunluluğun yerine imkan barındırmasından kaynaklanır. Vakıanın konusu fert, buna karşın bilginin konusu tümeldir. Varlık fertlerindir, bilgi ise tümelden doğar. Bu anlamda bilginin vakıayla irtibatını sağlayan türlerdir, fertler değildir.[87] Fakat tasavvurun vakıadan bütünüyle soyutlandığını iddia etmek doğru olmaz, zira tasavvur özsel nitelikler dışında kalan vasıfları inkar etmez, onları belirlenimsiz bırakır. Dolayısıyla tasavvur sadece bir suretler derlemesinden ibaret değildir. Bilakis sınırsız vakıalar silsilesine uygun olan bir birimden müteşekkildir.[88] Tasavvur mütecanis olmayan ve birbiri içinde hiyerarşik olarak yer alan unsurlardan meydana gelir. Tasavvurlar arasındaki bağlantıyı da varlık kopulası sağlar. O halde tasavvur mütecanis olan, yan yana dizilmiş ve aralarındaki bağlantının eşitlik üzerinden kurulduğu niceliksel unsurlardan müteşekkil değildir. Çünkü varlıkları birbirinden ayıran unsur niceliğe değil, niteliğe taalluk eder. [89]

İçleme taalluk etmesi açısından tasavvura bakıldığında birçok şeyin kendisine hamledilmesine uygun olduğu görülür. Yani farklı cihetlerden belirlenmeye kabildir. Örneğin "kalem" tasavvuru, "kalem siyahtır", "kalem eskiden beri vardır" ve benzeri şekillerde muhtelif yüklemler kabul eder. Aristoteles bu nitelikteki tasavvurları "kategoriler" diye tesmiye etmiş ve onları varlığın cinsleri, yani bir şeyin muhtelif varoluş biçimleri saymıştır. Böylelikle mantıksal yüklemlemenin hallerini belirlemiştir. Kendi döneminde tedavülde olan Yunan dilinin gramerinden hareketle kategorileri on tane olarak tayin etmiştir. Bunlardan biri cevher, diğer dokuzu da arazdır.[90]

Tasavvurları ifade eden terimleri yükleme (hamil) yoluyla birbiriyle ilişkilendirmek önermeleri ortaya çıkarır. Bu ilişki olumlama veya olumsuzlama şeklinde olabilir. İlişkilendirmenin kesinleştirildiği haldeki önermeye hüküm, ilişkiyi sağlayan ifadeye de kopula (râbıta) denir. Kopula konu ile yüklem arasında bir tazammun ilişkisi kurar. Bu yüzden de her zaman varlık fiili şeklindedir. Önermeler nicelik bakımından tümel ve

---

87 Tricot, *el-Mantıku's-sûrî*, s. 68.
88 Tricot, *el-Mantıku's-sûrî*, s. 70.
89 Tricot, *el-Mantıku's-sûrî*, ss. 54-55.
90 Mouy, *el-Mantık ve felsefetü'l-'ûlûm*, ss. 31-33.

tikel, nitelik yönünden olumlu ve olumsuz, ilişki açısından yüklemli ve şartlı, kipler cihetinden de zorunlu, mümkün ve muhal şeklindeki kısımlara ayrılır.

Arsitoteles'in kıyası ise üç önermeden oluşur. Bu önermeler bir kıyas formu içindeyken öncül diye adlandırılır. Önermeler ya tümel ya tikel ya da belirlenimsizdir (mühmele). Belirlenimsiz önermeler Aristoteles mantığında tikel önermeler kabilinden sayılır. Burada hemen belirtmeli ki, Aristotelyen kıyas belirlenimsiz önermelere bir değer atfetmez, onları kıyas sisteminin dışında tutar. Kıyasın şekilleri Aristotelyen sistemde orta terimin öncül içindeki yerine göre belirlenir. Aristoteles kıyasa yönelik yaptığı metodik taksimde üç şekle yer vermiştir. Birinci şekilde orta terim büyük terimin konusu, küçük terimin de yüklemidir. İkinci şekilde orta terim hem büyük hem küçük terimin yüklemi; üçüncü şekilde ise her ikisinin konusudur. Burada esasen dördüncü bir şekil de vardır. Nitekim Arsitoteles sonrası mantıkçılar taksimde ona da yer vermiştir.[91] O da orta terimin büyük terimin yüklemi, küçük terimin de konusu olmasıdır. Aristoteles kendi eserlerinde kıyasın dördüncü şekline göre yapılmış kıyaslara yer vermişse de kıyasa yönelik yaptığı teorik taksimde bu şekle yer vermemiştir.[92]

Aristoteles kıyas nazariyesini inşa etmekle istidlâl etkinliğini ilkelerden (öncüllerden) hareketle neticeye ulaşan çıkarımsal (dedüktif) bir yapı olarak tayin etmiştir. Bu yöndeki inşasıyla tümdengelimsel (burhanî) istidlâl faaliyetinde ilkeleri sonuçlara bağlayan "mantıksal zorunluluğu" bilgi üretme sisteminin temeline yerleştirmiştir. Onun istidlâl faaliyetini mantıksal zorunluluk üzerinden temellendirmesi, neticeyi diyalektikte olduğu gibi aranan bir şey olmaktan çıkartıp kendisini zorunlu olarak dayatan bir şeye dönüştürmüştür. Zira kıyasın öncüllerini kabul eden bir kimse, onlardan çıkan neticeyi zorunlu olarak kabul etmek durumundadır.[93] Kıyastaki bu zorunluluğu orta terim sağlar. Çünkü orta terim olmadıkça bir şey, aklî lüzum yoluyla diğer bir şeyden çıkarsanamaz. Kıyasın büyük ve küçük terimleri arasındaki ilişkiyi sağlayan "aracı" orta terimdir. Fakat orta terimin mantıksal yönle sınırlı olduğunu ileri

---

[91] Mantık tarihçileri arasında kıyasın dördüncü şeklini ihdas eden kişinin Bergamalı Galen (ö. 216) olduğu hususunda neredeyse bütünüyle görüş birliği vardır. Fakat J. Lukasiewicz bu görüşü reddetmekte ve Galen'in Aristoteles'in basit öncüllü kıyaslarında değil, bilakis bileşik öncüllü kıyaslarda dördüncü şekilden bahsettiğini ileri sürmektedir. Onun bu konudaki tartışma ve temellendirmesi için bk. Jan Lukasiewicz, *Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-Aristiyyi*, ss. 55-59.

[92] Konunun tartışması için bk. Jan Lukasiewicz, *Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-Aristiyyi*, ss. 39-44.

[93] Mouy, *el-Mantık ve felsefetü'l-'ûlûm*, ss. 48-50.

sürmek güçtür, zira metafizikteki "illet" kavramına da denk düşmektedir.[94] Aristoteles mantığının esas işlevi istidlâl aracılığıyla önerme inşa etmek olduğu için kıyas nazariyesi onun mantığında merkezi sorunsalı oluşturur. İstidlal ise burhân ile sıkı ve kopmaz bir ilişki içindedir. Bu yüzden o, kıyası burhan için önemli olması zaviyesinden ele almıştır.[95] Aristotelyen mantığın nihai hedefi hiç kuşkusuz ki bir burhan nazariyesi kurmaktır.[96]

Aristoteles istidlâl türleri içinde sadece burhânın kesinlik vasfına sahip bilimsel bilgiyi[97] ürettiğini kabul eder. Ona göre burhanın tanımı *"bir şeyin varlıktaki haline dair onu var kılan illet aracılığıyla bilgisini veren yakinî kıyas"*[98] şeklindedir. Bu tanımın gereği olarak burhân kıyasındaki öncüllerin yakinî bilgi içermeleri, bu yüzden de bir orta terime ihtiyaç duymamaları gerekir. Bilakis ilgili öncüller bir şeye dair bilgimizi var kılan ve aynı zamanda bizzat o şeyi var kılan illeti teşkil etmelidir. Dolayısıyla Aristoteles'e göre kıyasın sahih olması, onu burhânî kılmaz, yalnızca formel şartını yerine getirmiş olur. Zira bir kıyasın formel şartlarına riayet edildiğinde o, sahih olur; ama onun bilimsel bilgi ifade etmesi için burhân kıyasının bilginin içeriğine yönelik şartlarını yerine getirmiş olması gerekir.

Kesinlik ifade eden ve mutlak hakikati üreten burhân kıyası, bazı ilkelere sahip olduğu için kesinlik ifade eder. Bu ilkeler de doğrudan yakinî hakikat değerine sahiptir. Zira görüseldir. Bu ilkelerin içinde en önemli olanı "bir mahiyet için söylenen bir şey o mahiyetin içinde yer alan her fert için de geçerlidir"[99] şeklindeki ilkedir.[100]

---

94 Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 141.

95 Aristoteles *Birinci Analitikler*'de bu hususu şöyle tasrih eder: *"Kıyas konusu burhandan önce incelenmelidir, çünkü kıyas daha geneldir. Her burhan bir kıyastır ama her kıyas bir burhan değildir."* Bk. Aristotle, *Prior Analytics (included in The Complete Works Of Aristotle)*, çev. W. D. Ross, United Kingdom: Princeton University Press, t.y., s. 108 (A4/25b).

96 Ebü'l-Haccac İbn Tumlûs Yusuf b. Ahmed, *el-Medhal li sana'âti'l-mantık*, Madrid: Matbaatu ibirika, 1916, s. 29.

97 Bilimsel bilgi, Aristoteles'in tasavvurunda modern dönemde olduğu gibi sadece pozitif bilimleri değil, bilakis metafizik ve matematik bilgilerini de içerir.

98 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân lî Arsito ve Telhisü'l-Burhân*, çev. Abdurrahman Bedevî, Kuvet: el-Mecmeü'l-vatani li's-sakâfe ve'l-fünûn, 1984, s. 49.

99 Latincesi "dictum de omli et nullo" şeklindedir. Ortaçağ skolastikleri bu ilkeyi şöyle açıklamıştır: sıfatın sıfatı, bizzat şeyin kendisinin de sıfatıdır. Bütüne (külle) hamledilen, bütünün her bölümüne (bazısına) da hamledilir. Bütüne hamledilmeyen onun bazısına da hamledilmez. Ayrıntı için bk. Abdurrahman Bedevî, *el-Mantıku's-sûrî ve'r-riyâdî*, 4. bs., Kuveyt: Vekâletü'l-metbu'ât, 1977, ss. 177-79.

100 Konunun detayları için bk. İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân*, ss. 55-59.

2.2. Aristotelyen Mantığın Formelliği Sorunsalı

Aristotelyen mantığın salt formel olup olmadığı hususu esasen mantığın kendi başına bir ilim mi yoksa bir alet (sanat) mi olduğu meselesi ile alakalıdır. Zira mantık başlı başına bir ilimse zorunlu olarak bir içeriğe ve o içeriğin tahlil ve terkip kurallarına da sahip olmalıdır. Yok eğer bir sanatsa o zaman hiçbir içeriği nazar-ı itibara alamayan, sadece bilimsel bir içeriğin nasıl inşa edileceğine yönelik araştırmalar yapan bir araç olacaktır.

Antik Yunan felsefe ekolleri arasında mantığın felsefeyle olan ilişkisine dair ihtilaf söz konusudur. Stoacılar mantığın felsefenin bir cüzü olduğu görüşündedir.[101] Platoncular mantığın felsefenin hem bir cüzü hem de aleti olduğunu ileri sürer. Meşşâî filozoflar ise mantığın felsefenin aleti olduğunu savunur. Bu hususta esas olan, kıyasın belli bir bilgi içeriği olan muayyen önermeler içermesi yönünden mi yoksa bu içeriğin göz ardı edilip önermeler arasında kurulan ilişkilerin yapısı açısından mı el alındığı meselesidir. Çünkü birinci yönden bahse konu edildiğinde mantık felsefenin bir cüzü, fakat ikinci açıdan ele alındığında onun aleti olur. Meşşâî filozoflar, mantığı önermelerin bilgi içeriği (kıyasın maddesi) bakımından ziyade sureti yönünden incelemiştir. Yani kıyası oluşturan unsurlar içerisinde değişkenleri bırakıp değişmezleri nazar-ı itibara almıştır. Bu yüzden denilebilir ki onlara göre mantık tümellerden oluşan alan içinde mantıksal değişmezleri incelemektir. Dolayısıyla mantığın insan düşüncesiyle olan ilişkisi özünde matematiğin bu düşünceyle olan ilişkisinden pek farklı değildir. Fakat bu durum, modern anlamdaki bir formellik değildir. Zira modern dönemde delillendirmede mutlak bir dakiklik sağlamak üzere doğal dilin içerdiği olasılıkları ve çok anlamlılığı ortadan kaldıran, keza her yerde aynı şekli muhafaza eden mantıksal remizler vazedilmiştir. Aristoteles'in böyle bir temayülünün olmadığı açıktır.[102] Çünkü ona göre hakikat, düşüncenin vakıaya tetabuk etmesidir. Oysa modern anlamdaki formelliğe göre mantığın fiili gerçeklikte olanla alakası yoktur.[103]

[101] Neşşâr, *el-Mantıku's-sûrî*, s. 38.
[102] Jan Lukasiewicz, *Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-Aristiyyi*, ss. 25-33.
[103] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 95.

Meşşâî filozofların bu konudaki görüşünün, Aristoteles'in tasavvurunda mantığın alet olma vasfının ilim olma vasfına takaddüm ettiği şeklindeki bir yorumu temsil ettiği ve bu yüzden de Aristotelyen mantık anlayışının uzantısı olduğu söylenebilir. Çünkü Arsitoteles mantığın bir ilm mi, yoksa bir alet mi olduğu hususunda açık bir görüş beyan etmemişse de bazı bağlamlarda ondan alet, diğer bazılarında ise "analitik ilim" diye bahsetmiştir.[104] Bu yüzden formel mantığın köklerinin Aristotelyen mantık içinde bulunduğuna hükmedilebilir. Ama Aristotelyen mantığın saf bir şekilde formel olduğu iddiası, bu mantığın zeminindeki iki müsellem norma ters düşer. Bu normlardan ilki düşünce ile şeylerin karşılıklı denkliği şeklindeki maddî, diğeri de düşüncelerin kendi aralarındaki uygunluğu şeklindeki formel kriterdir.[105] Arsitoteles kendisinden önce yapılan diyalektik istidlâl numuneleri üzerine düşünmekle diyalektik argümantasyon faaliyetini teorik bir ilim haline getirmiş ve bir sonraki aşamada da burhanî istidlâl nazariyesini kurmuş olmayı, kuşkusuz ki büyük oranda istidlâl meselesini formel bir temayülle ele almasına borçludur.[106] Fakat bu durum, onun mantığının kesinlikle formel bir yöne sahip olduğunu gösteriyorsa da salt formel olduğunu kanıtlamaya yetmez.

2.3. Aristoteles'te Dil ile Düşünce İlişkisi

Duyusal formlar olmadan düşüncenin tahakkukunu mümkün görmeyen Aristoteles'e göre dil ile düşünce arasında tam birlik ve denklik ilişkisi vardır. Bu yüzden o, düşüncenin formunu gramatik şekiller üzerinden inşa etmiştir.[107] Şöyle ki, tasavvurları dilin yapısından hareketle mertebelendirmiş ve mantık sistemini bu mertebelere uygun bir şekilde kurmuştur. O derece ki, bu mertebelilik onun felsefî sisteminin istikametini tespit eden belirleyici ilke sayılabilir. Ona göre mantıksal akıl yürütmek, özel tasavvurlardan, daha genel olana doğru seyir almak şeklinde gerçekleşir. Duyusal algıların tekil verileri, bu yöndeki mantıksal tasarımın hareket noktasını belirler. Bu noktadan hareketle yapılan soyutlama faaliyeti, nihayetinde sınırlı sayıda olan en genel tasavvurlara ulaşır. O, bu tasavvurları "kategoriler" şeklinde isimlendirmiştir.[108]

---

[104] Neşşâr, *el-Mantıku's-sûrî,* ss. 37-38.
[105] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 101.
[106] Robert Balanché, *el-İstidlâl (le Raisonnement)*, çev. Mahmûd el-Ya'kûbî, Darü'l-kitâbi'l-hadîs, 2003, s. 18.
[107] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık,* s. 170.
[108] Kategori kelimesinin lügâvî anlamı "yüklem"dir. Cevher de dahil olmak üzere kategoriler bir konuya yüklenecek en genel yüklem türlerini tespit eder. Gerçek bir yüklem olmayan cevherin yüklem anlamına gelen bir kelimenin altında yer almasını David Ross şöyle açıklar: Aristoteles'in yüklem

Muhtelif eserlerinde kategorilerin sayısına yönelik farklı beyanları var ise de genel kabul görmüş olan görüş onun bu sayıyı on olarak belirlediği yönündedir.[109] Ona göre bir önermenin dışında başlı başına kullanılan bir lafız ya bir mahiyete (cevher) delalet eder ya da bir nitelik, nicelik, izafe, mekan, zaman, hal, iyelik etki ve edilgiyi ifade eder.

Aristoteles kategoriler meselesinde esasen gramer içinde mantığı oluşturma ve mantıksal kalıpları gramatik kalıplardan çıkarma faaliyeti sergiler. Zira ona göre düşüncenin kanunları ve şekilleri (kalıpları) bizzat düşüncenin kendisi tarafından oluşturulmaz. Bilakis mantık onları vakıanın içinde keşfeder. Bu durum kategoriler için de geçerlidir. Öyleyse dilin içinde yer alan kategoriler, bize düşüncenin de kategorilerini verir. Bu kategorileri elde etmek için grameri bu cihetten bir tahlile tabi tutmamız yeterlidir.[110]

2.4. Aristoteles'te Aklın Temel İlkeleri

Bir istidlâlin burhanî olması, yani tüm çıkarım hatalarından hali olup kesin bilgi ifade etmesi için üç ilkeye uygun yapılmış olması gerekir. Bu ilkeler mantık tarihinde aklın ilkeleri şeklinde tesmiye edilmiştir. Bunlar çelişmezlik, üçüncü halin imkansızlığı ve kimlik (özdeşlik) ilkeleridir. Akıl ilkelerinin teorik kurulumuna giden yolu açan düşüncenin bizzat Aristoteles tarafından belirlendiği anlaşılmaktadır. Zira o,*"Kendisinden hareketle her şeye dair burhan getirdiğimiz herkes tarafından zorunlu olarak benimsenen şeylerin"* varlığını teslim etmekte ve bu şeylere *"her önerme zorunlu olarak ya olumludur ya da olumsuzdur, ispat ve nefyin beraber gerçek olması mümkün değildir"* örneklerini vermektedir.[111] Bu ibarede sözü edilen herkes tarafından zorunlu olarak benimsenen şeyler ile mantık kıyaslarında esas alınan bilginin ilkeleri kastedildiği ileri sürülebilir.

---

anlayışına göre "Sokrat" hakiki bir yüklem değildir. Fakat "Sokrates nedir" şeklinde bir soru ortaya atıldığında nihai cevap "Sokrates bir cevherdir" şeklinde olacaktır. Dolayısıyla cevher bu anlamda analitik bir önermenin yüklemi olabilir. Bk. David Ross, *Aristoteles*, İstanbul: Kabalcı, 2011, ss. 50-51.

[109] Ross, *Aristoteles*, ss. 48-49.

[110] Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2021, s. 123.

[111] Aristotle, *Metaphysics (included in The Complete Works Of Aristotle)*, çev. W. D. Ross, United Kingdom: Princeton University Press, t.y., s. 3391 (996b, 27).

Çelişmezlik ilkesinin remizle ifadesi "A hem A hem A olmayan olamaz" şeklindedir. Bu ilke aynı konuya zıt (tezat) veya karşıt (tenakuz) tasavvurlardan sadece birinin yüklenilmesinin doğru olduğunu ifade eder. Aynı konuya yüklenen iki zıt veya karşıt tasavvurdan biri doğruysa diğeri kesinlikle yanlıştır. Zira aynı şeye, aynı yönden ve aynı zaman içinde iki çelişik tasavvur hamledilemez. Aristoteles'e göre çelişmezlik düşüncenin temel ilkesidir. İlkelerin içinde yakîn derecesi en yüksek olandır.[112] Keza sadece mantığın değil, aynı zamanda ontolojinin de en temel ilkesidir. Zira dış gerçekliğe tekabül eden zihnimiz eğer çelişkiyi kabul etmiyorsa bunun nedeni bizzat dış gerçeklikte çelişkinin bulunmamasıdır.[113] Dış gerçeklikte çelişkinin bulunmaması fikri, tikel olanı bilimsel bilgi alanının dışına atıp tümel olanı esas kabul etmekle mümkündür. Aristoteles mantığının bir tümeller mantığı olarak inşa edilmiş olması da esasen varlığın birinci derece tikele, bilginin ise tümele ait olması şeklindeki ayırım sayesinde gerçekleşmiştir. Bu ayırım, dış gerçeklikte tüm değişmelerden arta kalan bir şey (substat) olduğunu, zihnimizin o şeyin niteliklerini tespit edip ona yüklemlemek suretiyle önermeler inşa ettiğini ve Dolayısıyla bu önermelerin içerdiği hükmün zorunlu olarak doğru olmasının gerektiğini iddia etmeyi, özetle burhanî bilginin meşruiyetini çelişmezlik ilkesi üzerine inşa etmeyi sağlamıştır.[114]

Üçüncü halin olanaksızlığı ilkesinin remizle ifadesi "A veya değil A" şeklindedir. Bu ilkenin icabı gereği iki zıt önerme arasında üçüncü bir önermenin varlığı hiçbir şekilde söz konusu değildir. Çünkü aynı şeye aynı cihetten iki zıt nitelik yüklenemiyorsa o zaman aynı şey hakkında verilen iki çelişik hükümden yalnızca biri doğrudur. Diğeri ise yanlıştır. Zira doğru ile yanlış arasında üçüncü bir değer yoktur. Eğer üçüncü bir değer söz konusu olsaydı bütün önermelerimiz yanlış olurdu.[115] Dolayısıyla mutlak bir zorunluluğun gereği olarak bir şey bir şeye ya isnat edilir ya da ondan nefyedilir. Bu yüzden de "nefyin nefyi" mutlaka bir ispat bildirir. Peki üçüncü halin olanaksızlığı çelişmezlik ilkesine ne eklemektedir? Çelişmezlik ilkesi bir konuya aynı cihetten aynı anda iki zıt veya karşıt yüklemin yüklenemeyeceğini ifade eder. Böylece sistem açık kalır. Zira iki zıt önermeden birini yüklemekten imtina etmenin imkanı bir kesinliğe

[112] Aristotle, *Metaphysics*, s. 3437 (1011b/ 10-20).
[113] Ramazan Atıl Karabey, *Çelişkisizlik İlkesinin Kesinlik Sorunu*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, 2018, s. 56.
[114] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 98.
[115] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 104.

kavuşmamış olur. Üçüncü halin imkansızlığı, bu imkanın muhal olduğunu kesin bir şekilde hükme bağlar. Zira bir şey ya vardır ya yoktur, bu yüzden de ya doğrudur ya yanlıştır. Üçüncü bir ihtimal söz konusu değildir.[116]

Kimlik ilkesinin[117] remizle ifadesi "A, A /dır" şeklindedir. Bu ilke bir şeyin hep kendisi kalması şeklinde açıklanmıştır. Yani bir nesnede değişen şeylerin yanında hiç değişmeyen ve ebedi olarak aynı kalan bir özün/tabiatın varlığı şeklinde bir kabule dayanır. Bu yüzden mezkur formülde yer alan varlık kopulasını (-dır), bir önermenin doğruluğunun bütün zamanlar için geçerli olduğu şeklinde anlamak mantıksal düşünüş biçimine daha uygundur.[118] Denilebilir ki, kimlik ilkesi aklın kendisiyle mutlak şekilde denklik arz etmesinin gerekliliğini ifade eder. Fakat mutlak ve katı bir özdeşlik iddiası, yüklemli önermelerdeki "yüklemleme"nin meşruiyetini tartışmalı hale getirir. Zira herhangi bir önermede "konu" ile "yüklemin" tam bir özdeşlik içinde olduğunu iddia etmek güçtür. Çünkü salt mantıksal bir yönelimle düşünüldüğünde bile konu olan bir tasavvurun hükümleri ile yüklem olan tasavvurunkiler birbirinden farklıdır. Ve bu farklılık hem bilgi içeriği hem de önermenin formu bakımından söz konusudur. Bu yüzden olsa gerek ki, Aristoteles'te açık bir özdeşlik vurgusu yoktur. Çünkü mutlak ve katı bir şekilde kabul edilecek bir kimlik anlayışı, konusu ve yüklemi farklı kelimelerden meydana gelen yüklemli önermeleri imkansız kılar. Belki de Aristoteles bu problemli hususu gördüğü için, çelişmezliği ilk, en köklü ve en sağlam ilke sayar. Kimlik ve üçüncü halin olanaksızlığına da bu ilkeyi savunma sadedinde değinir. Bu da onun kimlik ilkesini, çelişmezlik ilkesinden hareketle tespit ettiğine ve çelişmezlik ilkesini desteklemeyi sağlayacak şekilde geniş ve esnek bir içerikle kurduğuna işaret sayılabilir.[119]

Bu ilkeler mantığın ilkeleri olduğu gibi varlığın da ilkeleridir.

---

[116] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 103.

[117] Müslüman mantıkçılar kimlik ilkesini, el-hüve hüve şeklinde kavramsallaştırmışlar. Bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, 2. bs., Kum: İntişârât beydâr, 1411, c. 1, s. 98.

[118] Mouy, *el-Mantık ve felsefetü'l-'ûlûm*, ss. 43-44.

[119] Kimlik ilkesinin sebebiyet verdiği mantıksal problemlerin tahlili için bk. Balanché, *el-İstidlâl,* ss. 72-78.

2.5. Aristoteles Mantığı ile Metafiziğinin İlişkisi

Bazı mantık tarihçileri[120] Aristoteles'in mantığı ile metafiziği arasında sıkı bir bağın bulunduğunu savunmaktadır. Onlara göre Aristoteles'in mantık sistemi esasen ontolojik kanun ve ilişkilerin bir ifadesidir. Bu yüzden onun mantığını, metafiziğinden ayırdığımız zaman onu doğru anlama imkanını kaybetmiş oluruz.[121] Buna mukabil diğer bazı mantık tarihçileri[122] Aristoteles'in mantık ile metafiziği arasında mantık ile herhangi başka bir ilim arasında ne kadar ilişki varsa o kadar ilişki olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre Aristoteles'in kendi mantığını sistemleştirirken esas yönelimi düşüncenin yapısını (eşkalini) belirlemek idi. Fakat o, dönemin ilmî gelişmişlik bakımından koşulları gereği bu belirlemeyi ancak spesifik bir dil (Yunanca) ve bir ilim (felsefe) bağlamında yaptı. Dolayısıyla mantık ilminin Yunanca ve Aristotelyen metafizik ile ilişkisi özsel değil, ilinekseldir. Başka bir tabirle mantığın ruhuna değil, uygulama aksiyomlarına ve işlemsellik etkinliğine taalluk eder.

Aristoteles mantığının metafiziği ile özsel bir ilişkiye sahip olduğunu savunanlar, bu savlarını ispatlamak için Aristotelyen mantığın formel mantık gibi yalnızca düşüncenin yapısını konu almadığını, bilakis düşünce ile vakıanın tam denkliğini esas almak suretiyle mantık kanunlarını birinci dereceden ontolojinin kanunları saydığını ve bu yüzden de hakikati (nesnel ve yakinî bilgi) mümkün kılan şeyin düşüncenin vakıada cereyan eden ilişkileri aslına sadık bir şekilde yansıtması olduğunu belirtmektedirler.[123]

Mantık metafizik ilişkisini özsel sayanların bu görüşlerini kategoriler meselesi üzerinden de kanıtlama yoluna gittikleri görülmektedir. Bu kimseler Aristoteles'i kategorileri keşfetmeye iten ilkenin ontolojik olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre kategoriler tasavvura yönelik öznel belirlenimler değil, bilakis varlığın bizzat kendisinde yer alan ve içsel yapısını tesis eden nesnel niteliklerdir. Buna delil olarak

[120] Bu görüşü, Trende Lenbarg, Ludwig Prandtl, Hermann Bonitz, Friedrich Überweg ve Eduard Zeller gibi felsefe ve mantık tarihçileri savunmaktadır. Bk. Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık,* ss. 95-97.
[121] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık,* s. 96.
[122] Bu görüşü Alman matematikçi Helmut Maier savunmaktadır. Bk. Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık,* s. 97.
[123] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık,* ss. 95-96.

Aristoteles'in kitaplarının farklı yerlerinde kategorileri "varlık kategorileri" olarak ifade etmesini getirirler.[124]

Aristoteles'in mantığı inşa etmekteki hedefinin burhânî bilgi üretmek olduğu, bu tarz bir bilginin nesnel, evrensel ve zorunlu şeklindeki niteliklere sahip olması gerektiği ve bu nitelikleri sağlayan hususun da düşüncenin vakıadaki varlıkların nesnel mahiyetlerini tespit etme ve aralarındaki ilişkiyi olduğu gibi yansıtma gücü olduğu düşünüldüğünde, mantık ile metafizik arasında özsel bir ilişkinin varlığını teslim etmek hakikate daha yakındır.

2.6. Aristoteles'te İstidlâl ve Türleri

İstidlâl sözlük anlamı bakımından "bir maksada ulaşmak için rehberlik istemek" anlamına gelir. Istılahtaki anlamı ise "iki önermenin belli bir düzene göre tertip edilmesinden ya zorunlu ya da muhtemel olarak başka bir önermenin lazım gelmesi"[125] şeklindedir. Bu tanımda son önermenin (netice) zorunlu olarak lazım gelmesi, onun mantıksal zorunluluk (lüzûm) sonucu gerekmesi demektir. Fakat istidlâlin tüm türlerini bu kavram altında cem edebilmek için lüzûm hareketinin her iki yönünü de itibara almak gerekir. Yani istidlâl faaliyetinde lâzımdan hareketle melzûma gitmek olduğu gibi melzûmdan başlayıp lâzıma ulaşmak şeklinde de olabilir. Bu ikinci kısma ortaya çıkardığı sonuçlardan hareketle bir teoriyi sınamak örneği verilebilir.[126]

Bir istidlâlde netice iki öncülden çıkarıldığı için istidlâl ile istinbât (çıkarsama) arasında oldukça sıkı bir ilişki vardır. Fakat bu iki kavram arasında tam tetabuk söz konusu değildir. Zira dolaysız istinbâtlar istidlâl tarzında değildir. Örneğin "hiçbir A, B değildir" önermesinden "hiçbir B, A değildir" çıkarımı yapılabilir. Fakat bu çıkarsama her ne kadar bir istinbât ise de bir istidlâl değildir. Çünkü sadece orta terim üzerinden yapılan istinbâtlar, istidlâl türündendir.

---

[124] Taha Abdurrahman, *Süâlü'l-menhec fî ufuki't-te'sîs lî ünmûzecin fikriyyin cedîd*, ed. Rıdvan Merhum, 2. bs., Lübnan: el-Müessesetü'l- "arabiyye li'l-fikr ve'l-ibdâ", 2015, s. 115.
[125] Balanché, *el-İstidlâl*, s. 10.
[126] Balanché, *el-İstidlâl*, ss. 11-13.

İstidlâlin temel işlevi, doğruluğunu önceden herhangi bir yolla kabul ettiğimiz önermeler arasında mantıksal bir ilişki kurarak yeni bir önermenin doğruluğunu ispat etmektir. Bu yüzden istidlâl her şeyden önce bir ispat mekanizmasıdır. Bu ispat doğruluğundan emin olmadığımız bir şeye yönelik olabileceği gibi bir kimseyi bir şeye ikna etmeye matuf da olabilir. Fakat burada nazarı itibara almamız gereken önemli bir husus vardır. O da bir istidlâlin dakikliği ve ilzam edici gücü ile barındırdığı önermelerin bilgi içeriğinin doğruluğunun birbirinden ayrı olmasıdır. Zira dakiklik ve ilzam edicilik büsbütün neticeyi öncüllere bağlayan zorunlulukla alakalıdır. Bu zorunluluk doğruluğun sadece bir şartıdır. Şöyle ki, bir çıkarsamanın neticesi, öncüller doğru olduğunda zorunlu olarak doğrudur, fakat öncüller yanlış bilgi içerse bile mantıksal açıdan neticenin her zaman bir geçerliliği vardır.[127]

Peki, doğruluğu hakkında önsel bir düşüncemiz olan bir önermeyi ispat etmenin ötesinde istidlâl ortaya yeni bir bilgi koyabilir mi? Yani bir keşif yapmaya aracılık yapar mı? Bu konuda modern dönem mantıkçıları arasında ihtilaf vardır. Bazı mantıkçılar istidlâlin böyle bir işleve uygun olmadığını, bilakis keşiflerin görü (hads) sayesinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Onlara göre istidlâl içsel bir görü neticesinde keşfedilen yeni bir önermenin doğruluğunu sınama aracıdır. Özgün bir bilgi sis, alacakaranlık, müphemlik ve hatta çelişki içinde doğar. Bu yüzden "keşif bağlamı" ile "gerkeçelendirme bağlamını" birbirinden ayırt etmek gerekir. İstidlâl keşif esnasında değil, bilakis gerekçelendirme sürecinde bir faydaya sahiptir.[128] Diğer bazı mantıkçılar ise istidlâlin yeni bir bilgi üretmeye uygun olduğunu ileri sürer. Onlara göre kıyası yeni bir bilgi üretmemekle eleştirenler, kıyası salt kaplam (mâsadak) açısından bir ilişkiye indirgedikleri için böyle bir sonuca varırlar. Oysa Aristotelyen mantık özü gereği bir tasavvur mantığıdır. Bu yüzden de öncelikli olarak mahiyeti tespit etmeyi hedefler. Kıyası bu cihetten bahse konu ettiğimizde onun ortaya yeni bir hakikat çıkardığını görürüz.[129]

[127] Balanché, *el-İstidlâl*, ss. 61-63.
[128] Balanché, *el-İstidlâl*, ss. 64-65.
[129] Neşşâr, *el-Mantıku's-sûrî*, s. 513.

Arsitoteles istidlâli ikiye ayırır: burhan ve istikrâ.[130] Burhân, öncülleri zorunluluk bildiren kıyastır. Kıyas (syllogismos) ise her tür dedüktif (istintâcî) istidlâldir. Bu yüzden her kıyas burhan değildir, zira öncülleri zorunluluk bildirmeyen bir kıyas burhânî değil, cedelî (diyalektik) veya hatabî (retorik) olur. Ama her burhan kıyastır. Burhan kıyasının hedefi, bir önermeyi bilimsel olarak inşa etmektir. Cedel kıyasının amacı ise cevap aramak ve vermektir.[131] Bu yüzden istidlâlin doğru olması bilgi içeriğinin kesin olmasını gerektirmez. Bilgi içeriğinin kesinliği istidlâlin formel doğruluğu ile değil, öncüllerin içerdikleri bilginin zorunlu ve nesnel (yakinî hakikatler) olup olmamasıyla alakalıdır. Tümelden tikele doğru giden burhân, tabiat açısından daha önce gelir, bu yüzden diğer istidlâl türlerine göre daha aklî ve yakinîdir. Binaen aleyh, burhan kıyasını diğer kıyas türlerinden ayıran hususlar şöyledir:

- Öncülleri mutlaka doğru olmalıdır, oysa kıyasın öncülleri bilgi içeriği bakımından yanlış olabilir.
- Önsel (evvelî) olmalıdır, yani kanıta ihtiyaç duymamalıdır.
- Kendilerinden çıkan neticeden daha aklî ve açık olmalıdır.
- Neticenin illetini bildirmelidir. Yani onların varlığı neticenin illeti olduğu gibi onlara yönelik bilgi de netice hakkındaki bilginin illeti olmalıdır.[132]

İstikrâ ise tikellerden hareketle tümelin bilgisini elde etmektir. Burhanın aksine tikelden tümele giden istikrâ insan için daha açıktır, bu yüzden daha kolay anlaşılır ve daha ikna edicidir.[133] Tikelden hareketle ulaşılan tümel, esasen duyusal tecrübeden çıkarılmıştır. Bu yüzden aynı zamanda açıklayıcı bir ilke konumundadır. Dolayısıyla istikrâ özelden genele olduğu gibi olaydan (vakıa) ilkeye (kanuna) de yükselmektir.[134] İstikrâda büyük terimin küçük terim aracılığıyla orta terimde yer aldığı kanıtlanır. Bu durumda büyük terim, orta terimin kaplamında yer alan her ferde hamledildiği için konu olma vasfıyla orta terimde mündemiçtir. Bu tarz bir istikrâ tamdır ve Aristoteles tarafından sistemli yegane bilimsel istikrâ kabul edilir. Bilgi değeri açısından da burhân gibi zorunlu ve

---

130 Aristoteles bu taksimi *İkinci Analitikler*'de yapar: "Biz ancak burhan ve istikrâ yolu ile biliriz. Burhan tümel önermelerden meydana gelir. İstikra ise tikel durumlardan elde edilir." Bk. Aristotle, *Posterior Analiytics (İncluding the Complete Works of Aristotle)*, ed. Jonathan Barners, çev. Jonathan Barners, United States of America: Princeton University Press, 1995, s. 302 (18-81b1).

131 Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık,* s. 142.

132 Aristotle, *Posterior Analiytics*, ss. 265-267 (71b-72a1); Ross, *Aristoteles*, ss. 80-83.

133 Aristotle, *Topics*, s. 397 (105a1-15).

134 Balanché, *el-İstidlâl*, s. 2015.

evrenseldir. Fakat eğer büyük terim, orta terimin kaplamındaki her ferde değil, sadece bazısına hamlediliyorsa o zaman istikrâ eksik olur. Bilgi değeri açısından da cedel kıyası gibi zan ifade eder. Eksik istikrâda tikellerin sayısı onun uygulandığı konunun doğasına göre belirlenir.[135]

Aristoteles istikrânın esasen kıyastaki süreci tersine çevirmek olduğu düşüncesindedir. Bu yüzden burhânî, cedelî ve hatabî şeklindeki akıl yürütmeler, nasıl salt formel yönden kıyasa dayanıyorsa istikrâ da temelde ona dayanır. Aşağıdaki istikrâ örneği üzerinden bu konu somut bir şekilde açıklığa kavuşturulabilir:

İnsan, katır, at safrası az hayvanlardır.
İnsan, katır, at uzun ömürlüdür.
Öyleyse bütün safrası az hayvanlar uzun ömürlüdür.
Bu örnekte "safrasız hayvanlar" şeklindeki tümel, safrasız tüm hayvanlar bunlardan müteşekkil olmak kaydıyla kaplam bakımından insan, at ve katır ile eşittir. Çünkü istikrâya kesinlik değeri veren husus tamsayımlı olmasıdır. Dolayısıyla bunlardan hareketle bütün safrasız hayvanların uzun ömürlü olduğunu söylemekle aklî bir ilişki kurma yönünden bir ilerleme kaydedilmiş olur.[136] Zira kir taşıyan safranın azlığının uzun ömürlü olmanın illeti olduğu keşfedilir.[137] Bu istikrâ örneği kıyasa şöyle çevrilebilir:

Bütün safrası az hayvanlar insan, at, katırdır.
İnsan, at, katır uzun yaşar
Öyleyse bütün safrası az hayvanlar uzun yaşar.
Bu örnekte de görüldüğü gibi Aristoteles'in istikrâ anlayışında kendisinden hareketle tümele doğru gidilen fertler, müşahhas bireyler değil, bilakis türlerdir (nev'). Zira o, biyolojik bakımdan tespit edilmiş sınırlı sayıda türler olduğuna inandığı için safrası az bütün hayvanların incelenmesinin mümkün olduğunu düşünmüştür. Fakat bu türleri meydana getiren müşahhas fertlerin her birini incelemek mümkün değildir. Dolayısıyla ona göre türden cinse tam istikrâ, fertten türe eksik istikrânın varlığını gerektirir.[138]

---

[135] Ross, *Aristoteles*, ss. 75-77.
[136] Ross, *Aristoteles*, s. 74.
[137] Balanché, *el-İstidlâl*, ss. 216-217.
[138] Ross, *Aristoteles*, s. 75.

Aristoteles istikrânın bir türü olarak "örnek" diye adlandırdığı bir istidlâl türünden bahseder ve onu yakîni bilgi üretmeyen, muhatabı ikna etmeyi esas alan hatabî kıyaslar kabilinden sayar.[139] Bu da İslam mantığına temsîl olarak aktarılmıştır. Arsitoteles'e göre temsil, büyük terimin üçüncü terime benzer olan başka bir terim üzerinden orta terime nisbet edilmesidir. Buna aşağıdaki örnek verilebilir.

Türkiye halkı ile Mısır halkı arasında savaş kötüdür.

Türkiye halkı ile Mısır halkı arasında savaş komşular arasında savaştır.

Komşular arasında savaş kötüdür.

Azerbaycan halkı ile Türkiye halkı arasında savaş komşular arasında savaştır.

Azerbaycan halkı ile Türkiye halkı arasında savaş kötüdür.

Bir temsil istidlâli sürecinde önce eksik istikrâ ile muhtemel bir tümel önerme alınır. Sonra ondan mantıkî kıyas yoluyla araştırma konusu tikel duruma yönelik tikel bir önerme elde edilir. Dolayısıyla temsil Aristoteles'e göre doğrudan belli bir tikelden başka bir tikele doğru bir intikal değildir. Bilakis tikelden muhtemel bir tümele, ondan da yeni bir tikele geçiştir.[140]

Son olarak belirtmek gerekir ki, Aristoteles'e göre burhân ve istidlâlin bütün türleri nihayetinde kıyasa, kıyasın şekilleri de birinci şekle döner. Dolayısıyla yüklemli kıyasın birinci şekli, akıl yürütmelerin, mantığın ve tüm bilimlerin temelini oluşturur.[141]

[139] Balanché, *el-İstidlâl*, s. 247.
[140] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, ss. 155-57.
[141] Makovelskij, *Târihu ilmi'l-mantık*, s. 144.

3. Stoa Mantığı

Stoa mantığı genel olarak Meşşâî mantığa bir tepki olarak doğmuştur. Stoacılar mantığı salt bir alet (organon) değil, bilakis başlı başına felsefî bir ilim olarak görürler.[142] Aşırı materyalist bir temayüle sahip olmalarından ötürü tümel bilgi şeklindeki tasavvurun imkanını reddedip sadece tikel tasavvurları kabul ederler.[143] Bu yüzden onlara göre mahiyete dayalı ve nedensellik içinde üretilmiş tümel bilginin imkanı söz konusu değildir. Bilakis en fazla duyusal deneyimlerden elde edilen ortak düşüncelerden bahsedilebilir. Mantığın konusu da bu tikel tasavvurları birbiriyle irtibatlandırarak tabiatı icabı tikellerden oluşan dış gerçekliğe yönelik bilgi elde etmektir.[144] Bu yüzden bütün önermeler tikel önermelerdir. Bu da stoa mantık sisteminin mutlak bir şekilde nominalist olduğu anlamına gelir.[145] Stoacı filozoflar mantık bakımından meylettikleri bu nominalist yönelimle Aristotelyen mantık sistemindeki uzun zaman tartışmalara konu olmuş bir paradoksu kolaycı bir çözümle halletme yoluna gitmişler. Bu paradoks, kesin bilgiyi tümele (ikinci cevher), buna karşın yetkin varlığı tikele (birinci cevher) ait kılan anlayışta ortaya çıkmıştır. Stoacılar tümeli inkar edip hem kesin bilgiyi hem de yetkin varlığı tikele vererek bu problemi çözme yoluna gitmiştir.[146]

Stoa mantık sistemi, yapısal bakımdan bir önermeler mantığıdır. Bu husus onu Aristoteles mantığından sistemsel olarak ayıran belirgin özelliktir. Zira Aristotelyen mantık sistem bakımından önermeler değil, hadler (tasavvur) mantığıdır. Bu durumu açıkça ispatlayan husus, Aristotelyen kıyasta değişkenlerin yerini "insan, bitki vb." gibi müfred tümeller alırken, stoacı mantıkta "Kütahya ege bölgesindedir" şeklinde önermelerin almasıdır. Bunun temelinde de iki farklı mantıksal sistemin "özdeşlik yasasının" iki ayrı şekilde kurmuş olmaları vardır. Zira hadler mantığında "Her A, A'dır" veya "A, her A'dır" olan aksiyomatik önerme, önermeler mantığında "Eğer her

[142] Osman Emin, *el-Felsefetü'r-revâkıyye*, Kahire: Matbaatü lecneti'-telîf ve't-tercüme, 1945, s. 87.
[143] Stoacılara göre şeyler tamamen cismanidir. Bu yüzden bir şey hakiki bir varlığa sahip olmak için bir cisimde yer almak durumundadır. Konu için bk. Osman Emin, *el-Felsefetü'r-revâkıyye*, s. 95.
[144] Osman Emin, *el-Felsefetü'r-revâkıyye*, s. 90.
[145] Tricot, *el-Mantıku's-sûrî*, s. 39.
[146] Osman Emin, *el-Felsefetü'r-revâkıyye*, s. 92.

A, A'dır ise her A, A'dır" şeklini alır.[147] Bu yüzden Stoa mantık sisteminde mantıksal önermeler neredeyse tamamen şartlı önermelerden meydana gelir.[148]

Stoa mantığını Aristotelyen mantıktan ayıran diğer temel bir husus da onların mantıksal değişmezleri başlı başına teorik bir araştırmaya tabi tutmalarıdır. Aristoteles mantıksal değişmezleri kullanmış, fakat onlara yönelik başlı başına teorik bir araştırmaya girmemiştir. Keza salt kalıptan ibaret olan ve hiçbir maddi içeriğe sahip olmayan kıyas ile spesifik bir konuda yapılmış içerik yüklü kıyas arasında bir tefrik yapmamıştır. Tam aksine doğal dilden aldığı kelimeler ile salt remizlerle yaptığı istidlâller arasında bir farktan bahsetmemiş ve her ikisini de kıyas olarak isimlendirmiştir. Buna karşın Stoacılar bu iki kıyas türü arasındaki farkı açıkça beyan etmiştir. Onlara göre belli bir içeriği olan "Gündüz var ise aydınlık da vardır. Lakin gündüz var. Öyleyse aydınlık vardır." şeklindeki kıyas ile "Birinci şey varsa ikinci şey de vardır. Lakin birinci şey vardır. Öyleyse ikinci şey vardır" şeklindeki salt formdan meydana gelen içeriksiz kıyas birbirinden ayrıdır. Asıl kıyas bu ikinci formda olandır. İlk örnekte bir kıyas değil, belli bir konuya uygulanmış mümkün uygulamalardan sadece biri vardır. Bu yüzden onu kıyas değil, söz olarak isimlendirmişlerdir.[149]

Stoa mantığı tarif nazariyesinde bir şeyi özellikleri ile belirlemeyi ve onu diğer şeylerden ayırt eden farkları zikretmeyi esas alır. Zira insanoğlu, Stoacılara göre, şeylerin özsel niteliklerini (zâtiyyât) tespit etme imkanına sahip değildir. Bu yüzden mahiyeti keşfetmeyi esas alan hadler mantığını reddetmek gerekir. Denilebilir ki, onlar tarif nazariyelerini metafizik içerikten ve ilişkilerden uzak kalarak kurma yoluna gitmiştir.[150]

4. Mantığın Arapçaya Aktarılması ve İslam Kültürü İçindeki Teşekkülü

Müslümanların Irak ve civarını fethetmekle birlikte mantık ilminin etkisindeki düşünce biçimiyle karşılaştılar. Çünkü esasen Araplar içinde Helenistik temayüle sahip olanların bulunmasının yanı sıra fethedilen yerlerdeki Hristiyanlık[151] ve Yahudilik de Helenistik

[147] Jan Lukasiewicz, *Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-Aristiyyi*, ss. 68-69.
[148] Osman Emin, *el-Felsefetü'r-revâkıyye*, s. 102.
[149] Balanché, *el-İstidlâl*, s. 18.
[150] Osman Emin, *el-Felsefetü'r-revâkıyye*, ss. 99-101.
[151] Hatta Hıristiyanlığı bir din şeklinde meydana getiren unsurlar içinde Platoncu felsefeyi nazarıdikkate aldığımızda Hristiyanlıkla karşılaşmanın esasen bir tür Yunan felsefesi ile karşılaşmak anlamına

düşünceyle imtizaç etmiş haldeydi.[152] İslam gelmeden önce Irak, Suriye ve Mısır'da eğitim müfredatı içinde Yunanca öğretilmekteydi. Bu yüzden eğitim faaliyeti içindeki hoca ve öğrenciler genelde bu dili biliyorlardı. Mezkur beldelerdeki Hristiyan eğitim müesseselerinin eğitim müfredatı içinde Aristoteles mantığı da okutulmaktaydı.[153]

Binaenaleyh Müslümanlar, mantığın temel kaynaklardaki teorik halinden önce onun etkisiyle oluşan bir düşünme biçimine çok erken bir zamanda muhatap olmuş, iletişim ve etkileşime geçmiştir. Bu iletişim ve etkileşim giderek ilmî bir hüviyet kazanmışsa[154] da ancak Abbasi halife Me'mûn döneminde disiplinli ilmî bir yapıya bürünmüştür. Zira Me'mûn, Yunan felsefe kaynaklarını tercüme etmeyi resmî bir proje haline getirmiş ve böylece daha ziyade doğal bir etkileşim halinde gerçekleşen bir süreci akademik düzeye yükseltmiştir.[155]

Bu dönemde özellikle Aristoteles'in eserleri tercüme edilmeye başlanmıştır. Bu eserlerden bazıları doğrudan kaynak dil olan Yunancadan, diğer bazıları da Süryanice ve Rumcadan Arapçaya tercüme edilmiştir.[156] Bu tercümelerin umumiyetle harfî, niteliksiz ve bu yüzden zor anlaşılır olduğu hususu mantık ve felsefeyle ilgilenen alimler arasında o dönemden İbn Rüşd dönemine kadar süren yaygın bir kanaati

---

geldiğini söyleyebiliriz. Bu ilişkinin mahiyeti için bk. C. H. Becker, "Das Erbe der Antike in Orient and Okzident", *et-Türâsü'l-Yunânî fi'l-hadârati'l-İslâmiyye*, çev. Abdurrahman Bedevî, Mısır: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1940, s. 7.

[152] C. H. Becker, "Das Erbe der Antike in Orient and Okzident", s. 6.

[153] Ahmed 'Atmân, *el-Müncezü'l-'Arabî'l-İslâmî fi't-tercümeti ve hivâri's-sakafât: Min Bağdâd ilâ Tulaytulâ*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'amme li'l-kitâb, 2012, s. 61.

[154] Nitekim İslamî kaynaklarda tercüme faaliyetinin Emevî döneminde başladığına dair bilgiler yer almaktadır. Örneğin, Süyûtî İbn Kesîr'den şöyle bir nakil yapmaktadır: *"Öncekilerin ilimleri ('ulûmü'l-evâil) İslam beldelerine [hicrî] birinci asırda acemlerin beldelerini fethettiklerinde girdi. Fakat çoğalıp yaygınlık kazanmadı. Zira selef tarafından karşı mukavemet gördü."* Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Savnü'l-mantık ve'l-kelâm 'an ilmeyi'l-mantık ve'l-kelâm*, thk. Alî Sâmî en-Neşşâr, Suâd Ali Abdürezzâk, Mısır: Mecme'u buhusi'l-İslâmiyye, 1970, ss. 44-45. Ali Sâmî en-Neşşâr'ın bu dönemde tercüme edilen eserlerin içinde mantığın belli bölümlerinin de bulunduğuna yönelik iddiası ve ispat çabası için bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs 'inde mifekkiri'l-İslâm nakdü'l-Müslümîn lî mantıki'l-Aristo*, Dârü'l-fikri'l-arabî, 1948, s. 7.

[155] Me'mûn'un bu yöndeki çabalarının mahiyeti için bk. Ebü'l-Kāsım Sâid b. Ahmed b. Abdirrahmân Sâid, *Tabâkatü'l-ümem*, thk. Lüveys Şeyhû, Beyrut: Matba'atü'l-kâtûlikiyye, 1912, s. 48.

[156] Aristoteles'in mantık eserlerinin tercümesi, bu tercümelerin tashihi ve mütercimlerin kimliklerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ' bi ahbâri'l-hükemâ'*, thk. İbrahim Şemseddîn, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005, ss. 33-39.

oluşturur.[157] Nitekim bu sebeple Aristoteles eserlerinin Arapça tercümelerine yönelik tashih faaliyeti aralıklı olsa da yaklaşık dört asır sürmüştür.

Aristoteles mantığının tam bir külliyat şeklinde Arapçaya tercüme edilmesinin tamamlanması hicrî dördüncü asırda gerçekleşmiştir. Bu da ilk tercüme faaliyetlerinin başlamasından yaklaşık iki asır sonraya denk düşer.[158] Bu süre boyunca farklı mezhep ve meşreplerdeki Müslüman alimler genel olarak Aristoteles felsefesini anlamak ve eleştirmek yönünde imal-ı fikr etmiştir. İlk mutezili alimlerin Aristoteles'e yönelik eleştiriler yaptıklarına ve bu doğrultuda eserler kaleme aldıklarına dair temel biyografi kaynaklarında bilgiler yer almaktadır. [159] Fakat söz konusu eserler günümüze ulaşmadığı için bu eleştirilerin mahiyetine yönelik bir belirleme yapma imkanına sahip değiliz. Özellikle o dönemde Aristoteles'in olmayan bazı eserlerin ona nisbet edilerek tercüme edilmesi hususu[160] yapılan bu eleştirilerin "kendinde Aristoteles"e mi yoksa yanlış isnatlar sonucu "uydurulmuş Aristoteles"e mi yönelik olduğu tespit edilemediğinden İslam aleminin Aristoteles felsefe ve mantığına yönelik ancak hicrî dördüncü asırda doğru bir tasavvur kurduğuna hükmedebiliriz. [161]

---

[157] Mağripli tarihçi Abdulvâhid el-Merrâküşî, Mağrib ve Endelüs tarihinin ana kaynaklarından olan *el-Mu'cib fî talhîsi ahbâri Mağrib i*simli eserinde İbn Rüşd'ün şöyle dediğini aktarır: "Ebûbekir b. Tüfeyl bir gün beni çağırıp şöyle dedi: 'Bugün emirü'l-müminininin Aristoteles veya mütercimlerinin ibarelerinin muğlak olmasından şikayetlendiğini duydum. Aristoteles'in kastettiği anlamların kapalı olduğunu ifade ediyor. Diyor ki, bu kitapları iyi anlayan bir kimse çıkıp onları telhis etse, manalarını kolay anlaşılır kılsa insanlar daha kolay anlar'. Eğer bunu yapacak ek gücün (zamanın) varsa sen yap. Bunun hakkını vereceğini düşünüyorum. Zira iyi bir zihne, arı duru bir muhakeme yetisine sahipsin ve söz konusu sanata vukûfiyetin var. Benim bu işe yeltenmememin nedeni yaşımın büyüklüğü, devlet hizmetindeki meşguliyetim ve daha önemli meselelere sarf-ı himmet etmemdir.' Ebû Velîd İbn Rüşd bu hadiseyi aktardıktan sonra şöyle demiştir: *Hakîm Aristoteles'in telhis ettiğim kitaplarını ele almaya beni bu hadise sevk etti.*" Bk. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fî talhîsi ahbâri Mağrib*, thk. Salahaddîn el-Hevârî, Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 2006, s. 179.

[158] Muhammed Abid el-Câbirî, *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî,* 8. bs., Beyrut-Lübnan: Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-'arabiyye, 2002, s. 221.

[159] Kıftî, mutezilenin imamlarından Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) Aristoteles'in es-Semâ ve'l-'alem" isimli eserine reddiye yazdığını ifade etmektedir. Bk. Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid el-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ',* s. 37.

[160] Bunun oldukça meşhur bir örneği, Plotinus'a ait olan bir eserin *Esûlücya* ismiyle tercüme edilip Aristoteles'e nisbet edilmesidir. Oysa aslında bu eser Plotinus'un *Ennadlar*'ının IV, V ve VI. Bölümlerinin tercümesidir.

[161] Dönemin mantık alimlerinin ilk Mutezile kelâmcıların Aristoteles'in felsefe ve mantığını doğru anlamadıklarına dair bir kanaat olduğu görülmektedir. Nitekim Kıftî, Yahya b. 'Adî'nin şöyle dediğini aktarmaktadır: "Keyifli vakit geçirdiğimiz bir gün vezirlerin meclisine bazı kelâm alimleri geldiler. Vezir onlara 'Şeyh Yahya ile konuşun, o felsefeci taifesinin reisidir.' dedi. Ben de vezirden beni münazaradan muaf tutmasını istedim. Sebebini soruca şöyle dedim: 'Onlar benim ibarelerimin kaidelerini bilmiyorlar. Ben de onların ıstılahını anlamıyorum. Bu yüzden Cübbâî'nin *et-tasaffuh* isimli kitabında düştüğü duruma düşmelerinden korkarım. O, bu kitabında anladığını zannettiği miktar

İslam aleminde Aristoteles mantığının tam ve anlaşılır bir yapı kazanması Ebû Nasr Fârâbî (ö. 339/950) tarafından sarf edilen ilim ve telif faaliyeti sayesinde gerçekleşmiştir.[162] Birçok dil bilen Fârâbî doğrudan tercüme etkinliğine katılmamışsa da Arsitoteles mantığına yönelik sonraki dönemlere damgasını vuracak hem dil hem de içerik yönünden nitelikli mantıkî ve felsefî eserler telif etmiştir.[163]

4.1. Fârâbî'nin Mantık Tasavvuru

Fârâbî'nin mantık eserlerini verdiği dönem mantığın İslam kültürü içinde meşruiyet mücadelesi verdiği sürece rast gelir. Fârâbî'den bir asrı aşkın bir zaman önce vefat eden Şâfiî, İslamî ilimlerde yöntem anlayışını beyân nazariyesi üzerine kurmuş ve bilgi üretimini büyük oranda nas merkezli hale getirmişti. Nasın dili Arapça olduğu için Arap diline yönelik ilimler bu yöntemin omurgasını teşkil etmekteydi.[164] Dolayısıyla akletmek ve bilgi üretmek faaliyeti, verili bir ibare üzerinden Arapçanın beyân imkânları içinde akıl yürütmek etkinliğiyle büyük oranda eşitlenmiş durumdaydı. Mantık ise akletmenin nesnel ve evrensel kanunlarını ikâme etme iddiası ile kurulmuştu. Öte taraftan İslam aleminde Aristoteles mantığının bir külliyat olarak tercümesi tamamlanırken beyân nazariyesi de teşekkül sürecini ikmal etme noktasına

---

üzerinden kalkıp Aristoteles'i nakzetmiş ve reddetmiştir. Ne var ki, mantık kaidelerini bilmediği için temelsiz bir reddiye yapmıştır. Ne var ki hatırı sayılır bir şey yaptığını zannetmiştir. Mantık kaidelerini bilseydi böyle bir reddiyeye yeltenmezdi." Bk. Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ'*, thk. İbrahim Şemseddîn, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005, s. 37. Aristoteles'in mantık eserlerinin tercümesi ve külliyatının tamamlanması sürecine yönelik entelektüel bir inşayla yapılan ayrıntılı tahlil için bk. Muhammed Abid el-Câbirî, *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî*, ss. 333-36.

[162] Fârâbî'den önce Kindî'nin (ö. 252/866) mantığa dair eserler yazdığı biliniyorsa da bu eserlerin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Bu yüzden mantığın hangi bölümlerine yönelik kitap yazdığını ve bu kitaplarının içeriğinin nasıl bir mahiyete sahip olduğunu açıklığa kavuşturmak için elimizde yeterli veri sağlayacak kaynak yoktur. Sâid el-Endelüsî, Kindî'nin Aritoteles mantığının burhan bölümünü (ikinci analitkilar) bilmediğini ifade etmekte, onun mantık eserlerinin kendi döneminde tamamen ortadan kalktığını, doğru bir mantık eğitimi yönünden de faydasız olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Sâid, *Tabâkatü'l-ümem*, s. 52.

[163] Max Meyerhof, "Von Alexandrien nach Baghdad", *et-Türâsü'l-Yunânî fi'l-hadârati'l-İslâmiyye*, çev. Abdurrahman Bedevî, Mısır, 1940, ss. 78-83.

[164] Cüveynî (ö. 578/1085) fıkıh usûlünün muhtevasını beyan sadedinde şöyle der: *"Usûl üç içerikten meydana gelir: dil, kelâm ve fıkıh."* Cüveynî bu sözle Arapçanın ve ona dair normatif ilimlerin fıkıh usulünün kurucu unsurlarından olduğunu tasrih etmiştir. Bu, esasen Şafiî usûl anlayışının isabetli bir betimlemesidir. Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Müğîsü'l-halk fî tercîhi kavli'l-hak*, Mısır: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1934, s. 35.

gelmişti.[165] Bu yüzden mantığın akletmenin evrensel ve nesnel kanunlarını ikame etme yönündeki iddiası beyân nazariyesini benimseyen alimler tarafından reddedildi. Mantık Yunan dilinin mantığı olarak yorumlandı ve evrensellik vasfı tenkit edildi. İslam kültürü içinde bilgi üretmenin yegane aracının Arapçanın beyan vecihlerini çok yönlü olarak inceleyen ilimler olması gerektiği savunuldu.[166] Bu mülahazaya binaen mantık, Müslümanların bilgi ve düşünce üretme sistemlerine zararlı addedildi. Mantık eserlerinin yapılan ilk tercümelerinin oldukça niteliksiz ve zor anlaşılır olması[167] bazı Müslüman alimler tarafından ortaya atılan bu iddianın kolay kabul edilmesini ve yaygınlık kazanmasını sağladı. Durum bu olunca mantığın genel olarak akletme faaliyetine özel olarak İslamî ilimlerin gelişmesine faydalı olduğu görüşünde olan Fârâbî için farklı mahiyette iki ilmî faaliyetin ifa edilmesi gerekliliği doğdu. Bunlardan ilki mantık ile nahiv ilişkisinin, mantığın evrensellik iddiasını açığa çıkaracak şekilde düşünsel bir inşaya konu edilmesi, diğeri de mantık ilmine yönelik onu kötü tercümelerin olumsuz etkisinden kurtaracak olan açık, anlaşılır ve ilim talebelerinin aşina olduğu sözdizimi ve terminolojiyi[168] dikkate alan telif eserler vermekti.

---

[165] Arap düşünür Ahmed Emîn, hicri üçüncü asrı şöyle niteler: *"Bu asırda (...) neredeyse bütün ilimlerin temeli Arap dili ile atılmış idi. (...) Mezkur asırda tefsir ilmi vazedildi. Hadisler cemedildi. Hadis ilimleri geliştirildi. Nahiv ilmi inşa edildi ve Sibeveyhî ona dair ölümsüz eserini yazdı. Lügat kitapları telif edildi. Bu asırda uç vermeyip sonradan yeni olarak ortaya ne çıktı? Hakikat o ki, sonraki asırlarda sadece hicrî üçüncü asırda ortaya çıkmış olan ilimler genişletildi, onlara cüz'î meseleler eklendi ve onlara dair telif usûlleri yetkinleşti (...)"* Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'amme li'l-kitâb, 2003, c. 2, s. 13.

[166] Bu düşünce en açık ifadesini İslam tarihinde akademik nitelikte ilmî etkinliklerin yapıldığı bir münazara meclisinde nahiv alimi Siyrâfî'nin mantıkçı Mettâ b. Yunûs'a söylediği şu sözlerde bulmuştur: *"Mantığı bir Yunan adamın kendi halkının dili ve ıstılahları, dillerine dair muvazaa ile kabul ettikleri kaide ve nitelikler üzerine vazettiğine göre o, Türkleri, Hintlileri, Farisleri ve Arapları niye bağlasın? Onlar niye onu öğrenmek, lehlerine ve aleyhlerine kadı ve hakem tayin etmek zorunda olsunlar?(...) Nahiv Arapçadan çıkartılmış bir mantıktır. Mantık ise bir nahivdir. (...)."* Hicrî 326 senesinde Vezir İbnü'l-Fürât'ın ve birçok alimin huzurunda yapılan bu münazaranın ayrıntısı için bk. Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-müânese*, Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1424, ss. 90-100.

[167] Fârâbî ilk mantık çevirilerinin özgün değil, tam aksine harfî ve niteliksiz olduğunu ifade eder. Ona göre bu durum neredeyse mantığın Müslümanlar tarafından tamamen bir kenara atılmasına sebebiyet verecekti. Nitekim o bu yüzden kendi eserlerinde kötü tercümelerin sebebiyet verdiği olumsuzlukları telafi etme yoluna gittiğini tasrih eder. Fârâbî'nin bu meseledeki görüşünün ayrıntısı için bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Fârâbî, *el-Kıyâsu's-sağîr 'alâ tarîkati'l-mütekellimîn (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî)*, thk. Rafîk el-'Acem, Beyrut-Lübnan: Darü'l-maşrık, 1986, c. 2, ss. 68-70.

[168] Fârâbî özellikle ıstılahları izah bağlamında mantık terimlerini, nahiv terimleriyle mukayese ederek açıklar. Örneğin *et-Tavtie* isimli eserinde beş tümeli,*"Mantıkçılar sıfatları mahmûlat, mevsûfları mevzuât diye isimlendirir"* diyerek izah etmeye başlar. Böylece okurun daha önce nahiv ilmi içinde öğrendiği "sıfat ve mevsûf" terimlerinden yararlanarak mantığı kolay anlamasını sağlamayı hedefler. Bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *et-Tavtie (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Refîk el-'Acem, Beyrut: Darü'l-maşrık, 1985, s. 60.

Fârâbî bu her iki ilmî faaliyeti üstlendi ve kemâl-i liyakatle yerine getirdi.[169] Nitekim mantığa yönelik bu inşa edici faaliyetlerinden dolayı *"mua'allim-i sânî"* unvanına layık görüldü. İşte, dönemin beyan nazariyesi ile burhan mantığı arasındaki diyalektik gerilimi yansıtan bu ruh Fârâbî'nin mantık tasavvurunun teşekkülüne de etki etmiştir. Nitekim o, mantık tasavvurunu daha tanımından başlamak üzere genel olarak dil ile özel olarak da nahivle olan ilişkisi içinde kurmuştur.

4.1.1. Fârâbî Mantığının Genel Yapısı

Fârâbî, mantığı[170] "öyle bir alettir ki, felsefenin bölümlerinde kullanıldığında bütün ilmî ve amelî sanatların içerdikleri meselelere dair yakinî[171] ilim husule getirir. Bilgisi istenen herhangi bir şeyde mantık olmadan hakiki yakîn elde edilemez" şeklinde tanımlar.[172] Tanımdan da anlaşıldığı üzere ona göre mantık başlı başına bir alet ilmidir. Felsefenin cüzlerinden biri değildir. Mantığın konusunun "mevcûdlardan" biri olmasına istinaden onun felsefenin bir bölümü olduğunu savunmak ilimlerin cihet-i vahdesini

---

[169] Müslüman felsefe tarihçilerinden Sâ'id el-Endelüsî, Fârâbîn'nin biyografisinde şu değerlendirmeleri yapar: *"Fârâbî Müslümanların hakiki filozofudur. (...) Mantık sanatını hakkıyla idrak etmek hususunda bütün Müslüman alimlerin ilerisindedir. O, mantığın muğlak taraflarını şerh etmiş, sırrını keşfetmiş, anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Mantıktan bilinmesi gerekenleri, ibareleri sahih, işaretleri latif kitaplar şeklinde telif etmiştir. (...) Mantıktan nasıl yararlanılacağını açığa çıkarmış, mantık kanunlarının nasıl tatbik edileceğini göstermiştir."* Bk. Sâid, *Tabâkatü'l-ümem*, s. 53.

[170] Fârâbî mantık ilminin bu isimle adlandırılmasının sebebini şöyle açıklar: Mantık "nutk" kökünden türemiştir. Bu kelime önceki alimlere göre üç anlama delalet eder. Bunlar (ı) İnsanın akledilirleri akletmesini sağlayan kuvve ki onunla ilimleri ve sanatları tahsil eder, eylemlerin güzel ve çirkin olanlarını birbirinden ayırt eder. (ıı) Anlama sonucu insanın zihninde yer alan akledilirler, bunu nutk-ı dâhilî olarak isimlendirirler. (ııı) İnsanın içindekileri dil ile ifade etmesi, bunu da nutk-ı hâricî olarak adlandırırlar. Bu sanat, düşünme gücüne (kuvve-i nâtıka) akledilirlerden müteşekkil olan nutk-ı dâhile ve lafızlardan meydana gelen nutk-ı hârice bütün diller için geçerli olan kanunlar temin ettiğinden, keza bu sanat aracılığıyla düşünme gücü her iki meselede de (doğru düşünme ve doğru konuşma) doğru olana yönelip hatadan sakınabildiği için mantık diye isimlendirilmiştir. Bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* thk. Muhsin Mehdî, Beyrut: Darü'l-maşrık, 1986, ss. 212-13.

[171] Fârâbî yakîn kavramını *"hakkında tasdîk hasıl olmuş olan doğru şeyin (sâdık) varlığı asla değişmeyeceği için ona dair edinilen bilgiden hasıl olan itikadın da asla değişmeyeceğine inanmaktır"* şeklinde tanımlar. Bu tanıma göre bizim bir konuda zihinsel yakîn elde etmemiz demek, zihnimizde o şeyin aslına sadık tam bir suretinin kalıcı olarak yer alması demektir. Zira onun varlığı bulunduğu hâl üzere kalır ve asla değişmez. Bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, thk. Macid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986, s. 20. Yukarıdaki tanımdaki tercümede geçen itikat ve inanma terimleri Fârâbî tarafından "i'tikâd" kelimesi ile ifade edilmiştir. O, bu kavramı "bir kimsenin bir şeyin doğruluğundan zıddına asla ihtimal vermeyecek denli emin olması" anlamında kullanır. Bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Fârâbî, *İhsâü'l-'ulûm*, thk. Ali bû Mülhim, Beyrut-Lübnan: Dâru mektebeti'l-hilâl, 1996, s. 106.

[172] Fârâbî, *et-Tavtie,* c. 4, s. 59.

dikkate almamaktan kaynaklanan bir hataya düşmektir. Zira mantık kendi konularını mevcûdlardan biri olma cihetinden değil, bilakis mevcûdların bilgisine ulaşma aleti olma cihetinden inceler.[173]

Fârâbî'nin mantık tasavvuru tevarüs ettiği İskenderiye ekolünün mantık anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu yüzden genel hatlarıyla Aristotelyen mantığın bir uzantısıdır[174] ve cevher ile mahiyet düşüncesi üzerine kuruludur. Onun mantık sistemi de mutlak, nesnel ve yakinî bilgiyi üretmeyi hedefler. Burhânî bilgi olarak nitelenen mutlak, nesnel ve yakinî bilgiyi elde edebilmek için istidlâl sürecinde yer alan iki bilgi[175] türünü kesinlik yönünden sağlam teorik bir kuruluma tabi tutmak gerekir.[176] Bu bilgilerden ilki yargı içermeyen, salt mahiyet bildiren tasavvur bilgisidir ki, müfred (mürekkep olmayan anlamında) tümellere yönelik geçerli ve yetkin bilgiyi verir. İkincisi ise tasavvurları ifade eden tümellerin (terimlerin) birbirine yüklemlenerek meydana getirdiği tasdîktir ki, öncüllerinin bilgi içeriği kesin bir şekilde doğru olduğunda yakînilik ifade eder.[177]

Parçanın bilgisi bütünün bilgisine takaddüm ettiği için Fârâbî'nin mantığı hareket noktası cihetinden mahiyetin tespitini sağlayan had[178] nazariyesine dayanır. Bu nazariyenin temelinde de cevher-araz kategorilerinin üst cinsler olarak belirlenmesi yer alır. Fârâbî'ye göre cevher ikiye ayrılır: (ıı) birincil cevherler ve (ıı) ikincil cevherler. Birincil cevherler vakıada müşahhas fertler olarak yer alanlar, ikincil cevherler ise bunların mahiyetini ifade eden tümellerdir. Bu iki cevher türü arasındaki alaka iki farklı cihetten karşılıklı ihtiyaç ilişkisi şeklindedir. Çünkü tümeller var olmak için müşahhas tikeline, tikeller de bilenebilmek için mahiyetini oluşturan tümele muhtaçtır. Varlık

---

[173] Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz el-müsta'mele fi'l-mantık*, thk. Muhsin Mehdî, 2. bs., Beyrut-Lübnan: Dârü'l-maşrık, 1968, s. 107.

[174] Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Klasik, 2013, s. 34.

[175] Fârâbî, zihinde yer alıp hariçteki nesneye tam tetabuk eden bilgi türünü "'ilim", özel olarak bu şekilde değil, bilakis mümkün herhangi bir şekilde elde edilmiş bilginin mutlak halini ifade için "marifet" kelimesi kullanır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ b. Bâcce, *Te 'alik İbn Bâcce 'alâ kitâbi'l-burhân (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1976, c. 4, s. 106. Burada bilgi kelimesiyle ilk anlam kastedilmiştir. .

[176] Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 104.

[177] Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, c. 4, s. 20.

[178] Had kavramının genel İslam mantığında olduğu gibi Fârâbî mantığında da iki anlamı vardır. Bunlardan biri "bir şeyin mahiyetini bildiren tanım", diğeri de "bir öncülün konusu veya yüklemi" şeklindedir. Bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, Rafîk el-'Acem, *Kitâbü'l-kıyâs (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, Beyrut: Darü'l-maşrık, 1986, c. 2, s. 20. Burada ilk anlam kastedilmiştir.

açısından ihtiyaç, bilgi cihetinden ihtiyaca takaddüm ettiği için de ilk cevherler, cevher olmaklık bakımından daha yetkindir.[179] Nitekim ona göre insan ilk önce bir duyulurun bilgisini (akledilirini/mahiyetini) elde eder. Daha sonra duyulur olmayan akledilirlerin bilgisine sahip olur.[180]

Duyulurlardan hareketle oluşmuş ve yeri insan zihni olan ikincil cevherler, zihinde birçok şeye yüklenebilme vasfıyla inşa olur. Sahip olduğu bu vasıf, onlardan bazılarının cins, diğer bazılarının da tür (nev') olarak tasnif edilmesini sağlar. Böylece aralarında birbirilerini tanımlama ilişkisi doğar. Keza birbirlerine göre genellik ve özellik durumları açığa çıkar. Fakat burada belirtmeli ki Fârâbî'ye göre ikincil cevherlerin birbirlerine karşı bu ilişkiler ağı, dışardan zihne yansıyan bir şey değildir, bilakis zihnin içinde akledilirin yeniden inşası ile ortaya çıkan eklentiler kabilindendir.[181] Buradan ikincil cevherlerin bilgi silsilesinde son halkayı temsil ettikleri düşünülmemelidir, zira onlar nasıl birincil cevherlerin soyutlanması ile meydana gelmişse, kendileri de yeni bir soyutlamaya konu olabilir ve akledilirleri çıkarılabilir. Dolayısıyla bilginin kendisi üzerine düşünmek böylece mümkün olur. Zira soyutlamanın birden fazla derecesi vardır. Bu derecelerin sonsuza gitmesi, bilgi üretim sürecine halel getirmez, çünkü tüm dereceleri ortak bir potada toplayan müşterek bir mahiyet söz konusudur. Değişen şey bu mahiyetin kendisi ve yapısı değil, yalnızca konusudur.[182]

Fârâbî'nin tasavvurunda Aristotelyen mantığa uygun olarak cevherin karşıt kavramı arazdır. Araz bir şeyin mahiyetinde yer almayıp bir nitelik olarak ona yüklemlenen şey demektir.[183] Kategorilerin cevher dışındaki dokuz kısmını içerir.[184] Bu kısımlar nicelik, nitelik, mekân, zaman, izafe, durum, iyelik, etki ve edilgi şeklindedir.[185] Fârâbî'nin mantık sisteminde kategoriler yüklemlemenin en yüksek nihai tümel sınıflarını oluşturur. Onların üzerlerinde başka tümeller yer almaz.[186] Bu yüzden onlara yönelik

[179] Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Fârâbî, *Kitâbü'l-mekûlât (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Refîk el-'Acem, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986, c. 1, ss. 91-93.
[180] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* s. 64.
[181] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* s. 64.
[182] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* ss. 65-67.
[183] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* ss. 95-96.
[184] Kategorilerin sayısı ve içlemleri felsefeciler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Konun detaylı tahlili için bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* ss. 91-95.
[185] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* ss. 96-97.
[186] Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, ss. 70-71.

had yoluyla bir tasavvur elde etmek mümkün değildir. Onlar, ancak ilineklerle yapılmış bir tasavvura konu olabilir.[187]

Fârâbî mantığında önermeler küllîlerin birbirine yüklemlenmesi ile ortaya çıkar.[188] Dış gerçeklikteki vakıaya uygunluklarına göre de doğru veya yanlış değerlerini alırlar. Ona göre zihinde olan akledilirler ile dış gerçeklikte var olan duyulurlar, mahiyet bakımından birbirine tam olarak tekabül eder. Bunun yanı sıra nazarî ilimlerin ilkelerini oluşturan tümel öncüller de dış gerçekliğe denk düşer.[189] Fârâbî'nin mantık sisteminde önermelerin doğruluk ve kesinlik değerlerinin imkanı da bu uygunluk durumundan kaynaklanır. Nitekim bu yüzden ona göre "mevcûd" kelimesi, hem akledilirler hem dış gerçeklikte var olanlar hem de doğru olan anlamındadır.[190] Bunun yanı sıra o, düşünce ile dilin birbirine denk düştüğünü de savunur. Ona göre dil vasıtasıyla iki terimi konu ve yüklem şeklinde ilişkilendirmek (hamletmek), onları zihinde birbiriyle ilişkilendirmeye tetabuk eder. Fakat dil içinde lafızlar ilişkilendirilirken zihinde ilişkilendirilen şeyler manalardır. Bu yüzden mantıksal terimler olan konu ve yüklem ile göndermede bulunulan şeyler, lafızlar değil manalardır.[191] Bu manalar eğer varlık yönünden birbirine yüklemlenirse "yüklemli önermeler", yalnızca luzûm üzerinden şart edatları ile birbiriyle ilişkilendirilirse "şartlı" önermeler elde edilir. Fârâbî Aristoteles'in aksine şartlı önermelere yönelik etraflı incelemeler yapar. Bu durum Stoa mantığının İslam mantıkçıları üzerindeki etkilerindendir.

Fârâbî kıyası "bir önermeler dizgesidir ki (kavlun) onda birden fazla şey müsellem kabul edilip düzenlendiğinde onlardan ilineksel değil, özsel olarak başka bir şey zorunlu olarak lazım gelir"[192] şeklinde tanımlar.[193] Öncüller yüklemli ve şartlı önermelerden oluşur. Bir kıyasta her iki öncülde bulunan unsura orta terim denir. Netice olarak tasarlanan (matlûb) önermede yükleme denk düşen unsura "büyük terim", konuya denk düşene ise "küçük terim" denir. Orta terimin öncülde bulunduğu yer kıyasın şekillerini

---

187 Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 79.
188 Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâs*, c. 2, s. 12.
189 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Fârâbî, *Kitâbü'l-cedel (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Rafîk el-'Acem, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1976, c. 3, s. 18.
190 Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, ss. 212-214.
191 Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 58.
192 Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâs*, c. 2, s. 19.
193 Başka bir eserinde ise kıyası *"zihinde mahsus bir tertip üzere düzenlenen şeylerdir ki bu tertiple düzenlenir düzenlenmez zihin onun vasıtasıyla daha önce bilmeyip şimdi öğrendiği bir şeye zorunlu olarak vakıf olur"* şeklinde tanımlar. Bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 100.

belirler. Şöyle ki, orta terim öncüllerin birinde konu diğerinde yüklem ise kıyasın birinci şekli, her ikisinde yüklem ise ikinci şekli, keza her ikisinde konu ise üçüncü şekli elde ederiz.[194]

Kıyas mutlak olarak, yani salt formu dikkate alınıp bilgi içeriği itibara alınmadığı zaman Fârâbî'nin onu şu kısımlara ayırdığı görülür: (ı) Burhânî kıyas, değişime ve yanlışlanmaya konu olmayan yakinî bilgi üretir. Çünkü öncüllerinin bilgi değeri yakinîdir. (ıı) Cedelî kıyas, burhânî olarak kanıtlanmamış ama büyük insan toplulukları tarafından doğru kabul edilen (meşhûrât) öncüllerden oluşur. Bir tartışmada hasmı ilzam etmek için kullanıldığı gibi kanıtlanması istenen bir mesele hakkında zann-ı galip elde etmek için de kullanılır. Yakinî değil, yakinîye yakın güçte bir bilgi verir. Bu yönüyle felsefeye hizmet eder.[195] (ıı) Safsata kıyası, zahiren meşhûrâttan görünen ama hakikatte sahte olan öncüllerden meydana gelir. Dolayısıyla bir bilgi değerine sahip değildir. Bu kıyas sahte karizmalar oluşturarak ikbal avcılığı yapmak için kullanılır.[196] (ııı) Hatabî kıyas, herhangi bir görüş hususunda bir kimseyi ikna etmek için kullanılan kıyastır. Bu kıyas türünde doğru bilgi değil, muhatabı ikna etmek esastır. Bu yüzden yakînî bir doğruluk değerine bile sahip değildir. Bu durum onu cedel kıyasından ayırır. (ıv) Şiir kıyası, var olanı estetik veya etik amaçlarla olduğundan ayrı gösteren şeylerden oluşur. Bu yüzden bir insanı bir iş yapmaya heyecanlandırmak ve heveslendirmek için kullanılır. Hiçbir bilgi değeri yoktur.[197]

Fârâbî kıyas türlerini "zihni itaat etmeye sevk eden şeyler" olarak isimlendirir ve onlar içinde yakinî bilgi[198] üretenin burhan kıyası olduğunu savunur.[199] Zira mantık sanatının temel gayesi burhan kıyaslarına vukûfiyet kesb etmektir.[200]

---

194 Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâs*, s. 21.
195 Fârâbî, *Kitâbü'l-cedel*, s. 28.
196 Fârâbî, *Kitâbü'l-cedel*, s. 28.
197 Fârâbî, *İhsâü'l-'ulûm*, ss. 38-43.
198 Ona göre yakîn ikiye ayrılır: (ı) varlığı zorunlu olan yakîn ki hep var olan ve asla değişmeyen şeylerde hasıl olur. Örneğin "Bütün parçadan büyüktür" önermesi hep vardır, doğrudur ve asla değişmez. (ıı) Varlığı zorunlu olmayan yakîn ki karşıtının da gerçekleşme imkanı olan şeylerde olur. Örneğin "Zeyd evdedir" gibi bir önermede söz konusu olan yakîn zorunlu değildir. Bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, c. 4, ss. 21-22.
199 Bu yüzden burhanı "hakkun yakîn" tamlaması ile niteler. Bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 96.
200 Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, ss. 98-99.

4.1.2. Fârâbî'nin İstidlâl Anlayışı

Fârâbî'ye göre üç tür hüccet vardır. Bunlar kıyas, istikrâ ve temsîldir. Fakat kıyasın bilimsel bilgi veren türü burhandır.

Fârâbî burhan kıyasını daha önce de işaret edildiğiüzere "ilineksel değil özsel olarak bir şeyin hem varlığını hem de varlık sebebini veren yakinî kıyas" olarak tanımlar.[201] Ona göre yakinî bilginin üstün ve Dolayısıyla en muteber olan kısmı bir şeyin hem varlığına hem de varlığının sebebine dair kesin bilgi verendir.[202] Bu kabil bir yakîn hasıl eden burhan, her ne kadar hiyerarşinin üst noktasında yer alsa da onun dışında sadece varlık veya varlık sebebi bilgisi veren burhanlar da vardır.[203]

Burhan, özellikle felsefe sanatını disipline eden kanunlar içerdiği için[204] Fârâbî onu mutlak, nesnel ve zorunlu bir bilgi elde etmenin nazariyesi olarak görür. Bu yüzden burhanın en küçük birimi olan tümellerin hadlerine de burhan konusunda değinir. Zira parçada ihtimal ifade eden bir şey kalırsa bütün, kesinlik ve zorunluluk ifade edemez. Fârâbî hadleri oluşturan yüklemin konuya özdeşlik yoluyla veya en azından varlık sebebi bildiren bir şey olarak hamledilmesini şart koşar. Bir had inşa etmek ise özdeşlik yoluyla konuya yüklemlenebilen unsurları tespit etmek, daha genel olandan daha özel olana doğru bir dizilim yapmakla gerçekleşir.[205] Ona göre birinci derecede muteber olan had, cüzleri tanımlanandan (mahdûd) daha önce gelmeli ve onun zatına yönelik özsellerden (zatiyyât) meydana gelen ayrıntılı bilgi vermelidir.[206] Esasen Fârâbî'nin mantık sisteminde muteber olan had, bir şeyin özseli (zâtîsi) olan cins ve faslından meydana geldiği[207] için o (had) şeylere dair iki yönden bilgi verir. Bunlardan ilki o ilgili şeyin zatını ve cevherini bildirmesi, ikincisi ise onu diğer her şeyden tamamen ayırt etmesidir.[208]

İstikrâ, karşılaşılan tümel bir hüküm önermesindeki hükmün doğruluğu hususunda emin olmanın yollarından birsidir. Çünkü böyle bir durumda hükmün kapsamındaki tikellerin

---

[201] Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân* s. 26.
[202] Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, s. 26.
[203] Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, ss. 25-27.
[204] Fârâbî, *et-Tavtie*, s. 58.
[205] Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, ss. 51-52.
[206] Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, s. 46.
[207] Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 79.
[208] Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 78.

tamamına veya çoğuna bakılarak bu hüküm tasdîk edilebilir. Zira hükmün bu tikeller hususunda doğru olduğu tespit edildiğinde tümel hüküm önermesinin de doğruluğuna hükmedilir. Dolayısıyla istikrâ özetle *"bir konu üzerine verilmiş bir hükmün doğruluğunu açığa çıkarmak için onun kapsamındaki tikelleri incelemektir."*[209] İstikrânın muteber olması için bir tümelin tikellerinin ya tamamı ya da çoğunluğu incelenmiş olmalıdır. Aksi takdirde muteber bir istikrâdan bahsedilemez.[210] Tikeller tümü incelenerek yapılan istikrâ yakînî, çoğu incelenerek yapılan ise "yakîne yakın" bir tasdîk oluşturur.[211]

Örneğin her hareketin zaman içinde gerçekleştiğini kanıtlamak için yürümek, yüzmek, uçmak gibi tikel hareket türlerini inceleriz. Hareketin tüm tikellerinin zaman içinde gerçekleştiğini gördüğümüzde "tüm hareketler zaman içindedir" şeklinde tümel bir önerme elde etmiş oluruz. Fârâbî'ye göre istikrâ kıyasın birinci şeklinin gücündedir. Yürümek, yüzmek, uçmak gibi incelenen tikeller de onun orta terimi hükmündedir. Dolayısıyla bu istikrâ örneğini şu şekilde kıyasın birinci şekline çevirebiliriz:

Her hareket yürümek, yüzmek, uçmak ve diğerleridir.
Her yürümek, yüzmek, uçmak vd. zaman içindedir.
Öyleyse her hareket zaman içindedir.[212]

Fârâbî temsîli "bir tikelde daha açık ve bilinir olarak varolan hükmü, kendisine benzeyen başka bir tikele ikisini de kapsayan ve birinci tikeldeki hükmü sağlayan bir tümel üzerinden nakletmektir"[213] şeklinde tanımlar. Yani önce tikel bir şeyin bir hükmü olduğu bilinir, sonra o hüküm, başka benzer bir tikele aktarılır. Bu aktarımı sağlayan şey, ilk tikelde hükmü sağlayan ciheti ifade eden ve aynı zamanda ikinci tikeli de kapsayan tümel bir manadır (fıkhî illet). İki tikel arasındaki fark, bu mananın varlığının birinci tikelde açık iken ikincisinde gizli olmasıdır. Örneğin bir duvarın yapıldığını ve bir failin eseri olduğunu görürüz. Sonra aklımıza göğün de cisim olmaklık yönünden

[209] Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 93.
[210] Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 93.
[211] Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, ss. 20-21.
[212] Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâs*, s. 35.
[213] Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâs*, s. 36.

duvara benzediği bilgisi gelir. İşte iki tikeli de kapsayan bu cismiyet şeklindeki tümel vasıtasıyla göğün de bir eser olduğu ve bir faile sahip olduğuna hükmederiz.[214]

Fârâbî temsîlin esasen birinci şekildeki iki kıyastan müteşekkil olduğu görüşündedir. Ona göre yukarıda temsîl için verilen örnek aslında şu iki kıyastan oluşmuştur:

Cisim duvar ve benzerleridir.
Duvar inşa edilmiştir.
Öyleyse cisim de inşa edilmiştir.
İkinci kıyasta ise bu kıyasın neticesi öncüllerden biri konumundadır.

Gök cisimdir.
Cisim inşa edilmiştir.
Öyleyse gök de inşa edilmiştir.[215]
Bu tasvirlere binaen diyebiliriz ki, istikrâ ve temsîli kıyasa irca eden Aristotelyen tasavvur Fârâbî'nin mantık sistemine de sirayet etmiştir. Öte taraftan ona göre tasdîk ancak kıyasla gerçekleşir. Kıyas dışındaki istikrâ ve temsîl gibi istidlâl türleri nadiren tasdîk üretirler, buna karşın çoğunlukla eğitim faaliyetinde öğrenciye tasdîk yapma mahareti kazanmaya hazırlık olması yönünden fayda sağlarlar. Zira anlamayı ve tasavvur etmeyi, keza tasavvur edileni ezberlemeyi kolaylaştırırlar.[216]

4.1.3. Fârâbî'de Mantık ile Nahiv ilişkisi

Fârâbî'ye göre mantık aklın işleyişine taalluk eden normatif bir ilimken nahiv dilin işleyişine dair normatif bir ilimdir. Fakat akıl milletlere göre değişmediği için mantık evrenseldir, ama dil değişir, bu yüzden nahiv yereldir. Nahiv lafızlara yönelik doğru istimal melekesi kazandırır. Böylece insanı spesifik bir dilin kullanımında hata yapmaktan alıkoyar. Buna karşın mantık aklın evrensel ölçekte doğru kullanımını bireydeki ham ve fıtrî halin sağladığı seviyenin üstüne çıkartmak suretiyle dakik, disiplinli ve etkin bir meleke haline getirir. Hangi dili konuşuyor olursa olsun mantık

[214] Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâs*, s. 36.
[215] Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâs*, ss. 36-37.
[216] Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 87-88.

öğrenen bir kimse, akledilirler hususunda düşülmesi muhtemel olan hatalardan uzak kalır.[217]

Fârâbî'nin mantık ile nahiv ilişkisine yönelik tasavvurunda mantık, düşünmenin doğruluğunu ve yakiniliğini sağlayan evrensel ve nesnel kanunları inceleyip belirler. Buna bütün diller arasında ortak olan yönler de dahildir.[218] Buradan hareketle denilebilir ki o, tümel bir nahvin varlığını savunmakta[219] ve ona mantığın kapsamı içinde yer vermektedir.[220] Buna mukabil nahiv belli bir kavme ait olan dilin lafzî meselelerini inceler ve o dili doğru kullanma konusunda kanunlar vaz ederek yanlış istimallere engel olur. Dolayısıyla nahiv mantığa alternatif bir akletme yöntemi değil, bilakis belli bir kavim özelinde mantıkî melekenin doğru bir şekilde elde edilmesine yardımcıdır. Doğru düşünmeyi sağlama bağlamında nahvin işlevi, aklın evrensel kanunlarını anlayıp meleke haline getirmek için faydası belli bir kavimle sınırlı olan yerel bir destekleyicidir.

Fârâbî sahip olduğu evrensel ve yerel nahiv şeklindeki mezkur tasavvurundan hareketle Arap dilini, ontolojik ve mantıksal yönden teorik bir inşaya tabi tutuma yönünde düşünsel bir çaba içine girmiştir.[221] Keza Arsitoteles mantığında bulunup da Arapçanın beyan özelliklerine uymayan meseleleri, Arap dilini bu evrensel nahve uyarlama yoluna

---

[217] Fârâbî, *et-Tavtie*, c. 4, s. 55.

[218] Fârâbî bütün diller için geçerli olan lafzî meselelerin, mantığın konusu içinde yer aldığını tasrih eder. İhsâü'l-'ulûm isimli eserinde mantığın konusunu şu şekilde belirler: "Mantığın konuları (mevzûât) kendilerine lafızlarla delalet edilmesi yönünden akledilirler ve akledilirlere delalet etmeleri bakımından da lafızlardır." Fârâbî, *İhsâü'l-'ulûm*, s. 33; Keza mantığın sebeb-i tesmiyesini ifade ederken şöyle der: "Bu sanat, hem düşünme gücü (kuvve-i nâtıka) için nutk-ı dâhile -ki o ma'kûlâttan ibarettir- hem de lafızlardan meydana gelen nutk-ı hârice bütün diller için geçerli olan kanunları temin ettiğinden, keza kuvve-i nâtıka her iki meselede de (doğru düşünme ve doğru konuşma) doğru olana yönelip bu iki hususta onun aracılığıyla hatadan sakınabildiğinden mantık diye isimlendirilmiştir." Fârâbî, *et-Tavtie*, ss. 59-60.

[219] *İhsâü'l-'ulûm* isimli eserinde geçen *"Nahiv ilmi, belli bir milletin lafızlarına yönelik kanunları belirler. Mantık ilmi ise bütün milletlerin lafızları için geçerli olan kanunları sağlar"* şeklindeki ibareden bu husus nerdeyse açıkça anlaşılmaktadır. Bk. Fârâbî, *İhsâü'l-'ulûm*, ss. 34-35.

[220] İslam aleminde erken dönemin en yetkin mantıkçısı olması hasebiyle böyle bir ayırım yapmış olmasının onun sahip olduğu mantıksal düşünme temayülünden kaynaklanmış olduğu ileri sürülebilir. Zira mantığın ilk hareket noktası, müşahhas tikel varlıkların ortak ve özsel taraflarını tespit etmek suretiyle üst cinsler konumundaki tümeller meydana getirme faaliyetidir. Fârâbî'nin bu yöntemi dillere de uygulamış olması, spesifik dilleri aynı cins altında toplayan yönlerin bulunduğunu ve bunun da dil ile düşünce arasındaki uygunluk temeli üzerine kurulu olan mantığın konusuna dahil olduğunu savunması tutarlı ve sistemli bir düşüncenin ürünüdür.

[221] Onun *Kitâbü'l-elfâz el-müsta'mele fi'l-mantık* isimli eserinin bu düşünsel projeye yönelik yazıldığı söylenebilir. Örneğin belâgat ilimlerinde "muhatabın bir malumata dair sahip olduğu şüpheyi izale etme" işlevine sahip olduğu belirtilen "inne edatı", Fârâbî tarafından varlığın sübutuna ve bilginin sıhhatinin güvenilirliğine delalet eden edat olarak yorumlanır. Yani mezkur edata ontolojik ve mantıksal bir veçhe kazandırılır. Bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 45.

giderek çözme çabasına girmiştir.[222] Bu hususun belki de en tipik örneği varlık kopulasıdır. Konu ile yüklemi birbirine bağlayan ve bağlanma yönünü varlık üzerinden temellendiren kopula *"nazarî ilimler ve mantık sanatında zorunlu bir ihtiyaçtır"*[223]; zira özellikle yakinî bilgi sağlamayı hedefleyen mantıkta bu kelime (rabıta) olmaksızın yüklemli önermelerin kesinlik ifade etme yönü açığa çıkmaz. Fakat Arapçada varlık kopulası yoktur.[224] Bu da Fârâbî'nin mantık sistemi içinde evrensel gramer ile yerel gramerin tetabuk etmediği bir noktayı temsil eder. Fârâbî bu sorunsalı Arapça'da varlık kopulasının örtük olarak (mukadder) mevcut olduğunu iddia ederek çözme yoluna gitmiştir.[225] Bu da zımnen onun "yüklemli bir önerme mutlaka varlık kopulasına sahiptir" şeklinde evrensel bir gramer kaidesinin varlığı yönünde bir görüşe sahip olduğunu gösterir.

İki tümel arasında yüklemlemenin yapılabilmesi için onların aynı fertlere (eşhas) hamledilebilmeleri gerekir. Aynı fertlere hamledilmeyen tümeller birbirilerine de hamledilemezler.[226]

4.1.4. Fârâbî'de Aklın İlkeleri

Fârâbî aklın ilkeleri hususunda büyük oranda Aristotelyen tasavvura sadık kalır.[227] O, çelişmezlik ilkesini kategoriler bölümünde inceler. Mütekâbilât türünden tümelleri aynı cihetten aynı konuya aynı anda yüklemlenemeyen şeyler olarak açıklar. Bu tümellerin bir alt kısmı olarak zikrettiği zıt iki tümeli (mütezâddân) şöyle niteler: aralarında varlık yönünden olabilecek en büyük uzaklık vardır; her biri asla kesişmeyecek şekilde bu mesafenin bir ucunda yer alır. Aynı cins altında yer alırlar ve bir konuya onlardan sadece biri yüklemlenebilir. O bu hususa örnek olarak mütekâbil olan olumlu önerme ile olumsuz önermeyi zikreder. Zira örneğin Zeyd hakkında aynı anda ve aynı yönde "O

[222] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, ss. 72-76.
[223] Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 112.
[224] Fârâbî mantığı tercüme eden ilk mütercimlerin bu konuda yaşadıkları zorlukları, önerdikleri çözüm önerilerinde nasıl yorumlar yaptıklarını ve kopula olarak hangi kelimeyi tercih ettiklerini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Konun tartışması için bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, ss. 110-115.
[225] Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Fârâbî, *Kitâbü'l-'ibâre (el-Mantık i'nde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Refîk el-'Acem, Beyrut: Maşrık, 1986, c. 4, s. 135,137.
[226] Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 62.
[227] Fârâbî akıl tasavvuru için bk. Yaşar Aydınlı, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, ss. 90-101.

beyazdır ve değildir" demek hem ontolojik hem de mantıksal yönden mümkün değildir. Fârâbî mezkur örneği açıklarken üçüncü halin imkansızlığını açık bir şekilde ifade eden şu ibareyi kullanır: *"Çünkü aynı konu üzerine bir şeyi hem olumlu hem de olumsuz olarak yüklemlemek doğrulukta cem olmaz."*[228]

Özdeşlik ilkesini ise *Kitâbü'l-burhân* adındaki eserinde zorunlu yakîn bilgisini açıklarken zikreder. Ona göre bizim zorunlu yakîn elde edebilmemizin nedeni, bir şeyin varlık yönünden olduğu hal üzerinden başka bir hal üzere olmasının mümkün olmamasıdır. Zira durum bu olduğundan biz mantıken geçerli bir istidlâl yoluyla onun varlık halini bilmekle onun asla ve hiçbir zaman bu bilgimizden ayrı bir hal üzere olmayacağını da biliriz. Bu da bizde asla değişmeyecek, yanlışlanamayacak ve aksi düşünülemeyecek bir itikat ortaya çıkarır.[229] Bu mülahazalara binaen denilebilir ki, Fârâbî özdeşliği bilginin yakinîliğini sağlamak yönünden itibara almıştır. Bu durum da onun özdeşlik ilkesinin katı bir şekilde kabul edildiğinde yüklemleme hususunda çıkartacağı sıkıntılardan sarf-ı nazar ettiğini gösterir. Dolayısıyla esnek bir özdeşlik anlayışına sahip olduğu savunulabilir.

Fârâbî tarafından mantık ve nahiv arasında kurulan ve biri evrensel diğeri yerel ölçekte aynı amacı güden iki alet ilmi olmaları şeklindeki bu uzlaşısal ilişki, İslam kültürü içinde mantığa meşruiyet zeminini sağlayacak yorumu ortaya çıkarmış ve zamanla mantığı bir taraftan İslamî ilimlerin mukaddimesi diğer taraftan da İslam alemindeki eğitim müfredatının neredeyse ayrılmaz bi parçası haline getirecek olan istikameti tayin etmiştir.[230]

---

[228] Fârâbî, *Kitâbü'l-mekûlât*, ss. 118-121.

[229] Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, s. 21.

[230] Mantığın meşruiyetini Gazzâlî'nin sağladığı yönünde hem bazı klasik eserlerde hem de modern dönem çalışmalarında yaygın bir kanaat var. Fakat bu kanaatin doğru olması için Gazzâlî'nin, mantık ile nahiv arasındaki ilişkiyi mantığa meşruiyet sağlayacak şekilde kuran ilk kişi olması ya da en azından bu konuda Fârâbî'den farklı bir yaklaşım sergilemesi gerekirdi. Oysa bu iki durum da söz konusu değildir. Gazzâlî bu konuda Fârâbî'nin yaklaşımını benimsemiştir. Bu hususta Gazzâlî'ye atfedilecek bir şey varsa o da, Eş'arî olması hasebiyle Fârâbî'nin bu görüşünün daha geniş ölçüde benimsenmesini sağlayabilme imkanına sahip olmasıdır. Nitekim öyle de olmuştur. Onun Fârâbî'nin bu yaklaşımını benimsemesi mantığa o güne kadar olmadığı kadar meşruiyet sağlamış ve alan açmıştır. Çalışmamızın hem birinci hem üçüncü bölümünde bu durumu kanıtlayan temellendirmeler yapılmıştır.

4.2. İbn Sînâ'nın Mantık Tasavvuru

İbn Sînâ tüm zamanlar için geçerli gördüğü *hikmet* ilimlerine yönelik asıl ve tâbi[231] ilimler şeklinde ikili bir tasnif yapar. Asıl ilimleri de iki kısma ayırır. Bunlardan biri mevcut aleme ve ondan önce var olan şeylere taalluk eden meseleler hususunda kendisinden yararlanılan ilimdir ki bu ilmi talep eden bir kimsenin yegane gayesi onu aklı için bir alet edinmek ve onun aracılığı ile "dünya ve öncesine ait meselelere" dair bilgilere[232] ulaşmaktır.[233] Bu alet, ona göre mantık ilmidir. Mantığı diğer hikmet ilimlerine alet kılan husus, onun malumdan hareketle meçhule dair bilgi elde etmek isteyen herkesi, gereksinim duyduğu ilkeler (usûl) hususunda agah kılması ve malumu, meçhulü ihata etmeye götürecek olan doğru cihetten kullanmayı sağlamasıdır. Zira mantık, zihni malumdan meçhule intikal ettiren ve meçhul bilgiye giden yoldan saptıran bütün cihetleri gösterir.[234]

Bilgiyi, zihinde önsel olarak var olan malûmlardan hareketle meçhûlün bilgisine ulaşmak şeklinde tanımlayan İbn Sînâ bu intikal sürecinin sadece fıtrî kabiliyetle yetkin bir şekilde gerçekleşmesinin mümkün olmadığını, bilakis ona dair birçok cihetten teorik bir eğitim gerektiğini savunur.[235] Bilgi iki yönden elde edilir. Bunlar (ı) hüküm içermeyen salt kavramsal bilgi ki tasavvur olarak isimlendirilir ve (ıı) tasavvurla birlikte hüküm de taşıyan bilgidir ki tasdîk şeklinde adlandırılır. Bize tasavvur bilgisini ve

---

[231] İbn Sînâ tâbî ilimleri aynı zamanda fürû' ilimler şeklinde de adlandırır. Bu ilimler tıp, ziraat ve astroloji gibi tikel sanatlardır. İlimler tasnifinin ayrıntısı için bk. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Mantıku'l-maşrikıyyîn ve'l-kasîdetü'l-mezdûce fi'l-mantık*, Mısır: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 2021, ss. 79-84.

[232] İbn Sînâ terminolojisinde bizim Türkçe bilgi olarak ifade ettiğimiz mana ikiye ayrılır ve her manaya ayrı bir isim verilir. Şöyle ki, bir kelimenin sözlük anlamını bilmeye "marifet", mahiyetsel anlamını bilmeye ise "'ilm" denir. Hatta ona göre "duyu" marifet iken, "akıl" ilimdir. Dolaysıyla denilebilir ki, ona göre doğrudan edinilen bilgiye "marifet", akıl yürütme dolayımıyla edinilene ise "'ilim" denir. Bk. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, thk. Ebû'l- 'Alâ 'Afifî, 2. bs., İran: Mektebetü Ayetullah el-Mar'âşî en-Necefî, 2012, c. 3, s. 69. Binaenaleyh bu dipnotun atıldığı cümlede geçen "bilgi" ile kastedilen aklî bilgidir, yani 'ilimdir, marifet değildir.

[233] İkinci kısım ise dünya ve öncesine ait meselelere dair tahsil edilen ilimlerden hareketle elde edilecek şeylere alet olan tâbiî, riyâzî, ilâhî ve küllî olan nazarî; ahlak, tedbîrü'l-menzil, tedbîrü'l-medîne ve es-sınaâtü'ş-şâri'e şeklindeki amelî ilimlerden meydana gelir. Konun ayrıntısı için bk. İbn Sînâ, *Mantıku'l-maşrikıyyîn,* ss. 82-84. Burada nazar-ı dikkati celbeden husus İbn Sînâ'nın hikmet başlığı altında topladığı bütün ilimleri "alet" olarak nitelemesidir. Tüm ilimler ona göre farklı mertebelerdeki aletlerdir. Amaç ise dünyevi ve uhrevi saadeti kazanmaktır.

[234] İbn Sînâ, *Mantıku'l-maşrikıyyîn*, s. 80.

[235] Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık,* thk. el-Eb Kanavâtî vd., Vizâretü'l-me'arifi'l- 'umûmiyye, Kahire, c. 1, s. 20.

tasdik bilgisini yakinî bir şekilde elde etmenin yolunu öğreten sanat mantıktır. Bu yüzden mantık bütün ilimlerin idrak edilmesinde en iyi yardımcıdır.[236]

İbn Sînâ mantığın bir ilim mi yoksa bir alet mi olduğu hususunda özgün bir görüş ortaya atar. Bu görüşün temelinde esasen bütün ilimlerin bir yönden "araç" olduğu şeklindeki kanaati yatmaktadır. Zira ona göre bütün hikmet ilimleri öncelikle zihni arındırmanın (tezkiyetü'n-nefs) ve ardından da elde edilen bilginin pratiğe aktarılmasının bir aracıdır. Dolayısıyla o bilmek için bilmek şeklinde bir ilim anlayışına sahip değildir.[237] Ona göre mantık da hem bir alet hem de başlı başına bir hikmet ilmidir.[238]

4.2.1. İbn Sînâ Mantığının Genel Yapısı

İbn Sînâ'nın mantığı bir tümeller mantığıdır. Hareket noktası olarak bir şeyin mahiyetini ifade eden tümel lafızları alır.[239] Zira hikmet ilimlerinde tikelden hareketle bir bilgi elde edilemez.[240] Bir şeyin mantıksal olarak vasfedilebilmesi için onun cins ve tür hiyerarşisi içinde kurulmuş bir anlama sahip olması gerekir.[241] O, tümel olmayı kaplamdan ziyade içlem üzerinden anlamlandırır. Zira ona göre her şeyi o şey yapan bir mahiyeti vardır. Mahiyet o şeyin hakikatidir, hatta zatıdır. Bu yüzden örneğin insanın mahiyeti insaniyettir, yani üç boyuta uzantısı olan, beslenen, hisseden, irdaî olarak hareket eden ve entelektüel yetileri olan bir nefse sahip olmasıdır. Bundan tümel bir insan zatı ortaya çıkar. İnsan diye bir varlığın meydana gelmesi nefs-i natıkanın

---

[236] Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, thk. Saîd Zâyid, İran: Mektebetü Ayetullah el-Mar'âşî en-Necefî, 2012, c. 2, s. 15.

[237] İbn Sînâ, *Mantıku'l-maşrikıyyîn*, s. 81.

[238] Bu yüzden ona göre mantığın başlı başına bir ilim mi yoksa bir alet (sanat) mi olduğu tartışması faydadan hâlidir. Zira bu husus tamamen felsefenin tanımı ile alakalıdır. Felsefe eğer sadece şeyleri her iki varlık (haricî ve zihnî) yönünden incelemekse, mantık onun bir cüzü değil, aleti olur. Ama eğer felsefe her nazarî araştırmayı kapsıyorsa, keza mevcûd olma yönünden her mevcudu kapsıyorsa o zaman mevcûdlardan biri olma hasebiyle mantık felsefenin hem bir cüzü hem de diğer cüzlerinin aleti sayılır. Dolaysıyla bu konudaki ihtilaf tamamen bir ıstılah farklılığından kaynaklanır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, Kahire, c. 1, s. 16; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık,* c. 2, s. 16.

[239] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık,* c. 1, s. 30.

[240] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık,* c. 1, ss. 27-28.

[241] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık,* c. 1, s. 68.

maddeye mukarenet etmesi ile gerçekleşir.[242] Bir bireyi "o mahsus birey" yapan şey (inniyetühu eş-şahsiyye) ise kendisine özgü kemmiyet ve keyfiyeti gibi şeylerdir.[243]

İbn Sînâ mantık sistemini düşünce ile varlığın tam tetabuku üzerine kurar.[244] Ona göre "her beyaz olan" denildiğinde mantıksal olarak "bilfiil beyaz olan" kastedilir. Bu ibare ile bir imkan veya salt doğruluk kastedilmez. Fakat bu bilfiillik durumu illa dış gerçeklikte var olmayı gerektirmez, salt zihinsel düzlemde bulunan bir bilfiil varlık da olabilir.[245]

Onun mantık sisteminde önerme, mahiyet bildiren iki terimin (haddin) birbirine yüklemlenmesi yolu ile meydana gelir. O, konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi de esnek bir özdeşlik üzerine kurar. Zira ona göre "Her beyaz renktir" şeklinde bir önerme kurulduğunda bununla, beyaz olmakla nitelenen her şey, zatı var oldukça renktir, anlamı kastedilir.[246] Böylece zamansal farklılık üzerinden herhangi bir önermeye yapılacak tenakuz eleştirisini geçersiz kılar.

İbn Sînâ önerme anlayışı bakımından Arsitoteleyen tasavvura büyük oranda sadık kalmış ise de ondan ayrı olarak şartlı önermeleri ayrıntılı bir şekilde teorik bir kuruluma tabi tutar.[247] Oysa Arsitoteles mantığında şartlı önermelere yönelik teorik bir inşa yoktur.[248] Bu yüzden bu husus Stoa mantığının İbn Sînâ mantığı üzerindeki etkilerinden sayılabilir. Zira Stoa mantığı yüklemli önermelerin gerektirdiği ontolojik kabulleri reddettikleri için bu kabilden şeyler dayatmayan şartlı önermeleri esas almıştır.[249] Fakat İbn Sînâ şartlı önermeler hususunda Stoa mantığını olduğu gibi taklit etmemiş, bilakis bazı revizeler yapmıştır. Örneğin Stoa mantığının oldukça önem verdiği istisnâî kıyası

---

[242] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 1, s. 30.
[243] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 1, s. 29.
[244] İbn Sînâ bu tarz bir tetabuku mantığının zeminine yerleştirdiğini eş-Şifâ isimli eserinin burhan bölümünde neredeyse açıkça ifade eder. Nitekim orada şöyle demektedir: "(…) Bir şeyin özselleri (zâtiyyât) ile elde edilen tasavvur, ya onun varlığının hakikatini kamil bir şekilde içerir ki artık onun varlıktaki formuna tam denk düşen makul bir formu olur (…)." Devamında da bu tarz bir tasavvur ile elde edilen tanımın "hadd-i tam" olduğunu beyan eder. Hadd-i tâm ise burhanın zorunlu bir birimini oluşturur. Bk. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, 2012, c. 3, s. 52.
[245] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 21.
[246] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, ss. 21-23.
[247] Ona göre şartlı önermeler büyük bir önemi haizdir. Zira Matematik, tabiîyyât ve metafizikteki kıyalsarın çoğu şartlı kıyaslardan müteşekkildir. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 231.
[248] İbn Sînâ, Meşşâî mantıkçıların şartlı kıyasları gereksiz bir tafsilatla ele alıp bazı hatalara düşmelerini Arsitoteles'in bu kıyaslara yönelik teorik bir inşa yapmamasına bağlar. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 397.
[249] Şartlı önermelerde varlık durumuna atıf yoktur. Bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 54.

önemsiz görmüştür.[250] Öte taraftan burada belirtmeli ki, İbn Sînâ'nın mantık sistemi düşünce ile vakıanın tam tetabuku üzerine kurulu olduğu için şartlı önermelerin doğruluk değeri de bu mutabakata göre belirlenir.[251]

İbn Sînâ kıyasın iki farklı yönden ele alınması gerektiğini ifade eder: öncüllerin dizilim formu ve içerdikleri bilginin değeri. Ona göre içlem ile kaplam birbirine sıkı bir şekilde bağlıdır. Biri olmaksızın diğeri mantıkî fayda vermez. Kıyas içerdiği bilgi maddesinin yakiniliğine göre burhanî, cedelî, sofistik veya mugalata şeklindeki kısımlara ayrılır.[252] Kıyasın formel araştırmasının gayesi burhanî bilgiler elde etmektir. Fakat burhânî bilgi üreten kıyasları öğrenmenin bir yöntemi de onu üretmeyen kıyasları öğrenmektir. Zira böylece düşülmesi muhtemel olan hatalardan bilinçli bir şekilde sakınma imkanına erilmiş olunur.[253]

Kıyası "mahsus bir tertiple düzenlenmiş bir sözdür (kavil) ki onda birden fazla şey müsellem kabul edildiğinde[254] o şeylerden ilineksel değil, bilakis lizatihi başka bir şey zorunlu olarak çıkar" [255] şeklinde tanımlayan İbn Sînâ, onu "bir şeye hamledilen, o şeyin istisnasız tek tek her bireyine hamledilmiştir" ilkesi üzerine kurar.[256] İbn Sînâ'ya göre istidlâlin muteber formu kıyastır. Bu yüzden yakinî bilgi üretmek için kıyas formu esas alınmalıdır. Zira kıyasta öncüller orta terim aracılığıyla neticenin illetini bildirir. Bir şeyi yakinî olarak bilmenin yolu onu illeti üzerinden bilmektir.[257]

İbn Sînâ orta terime hem nicelik hem de nitelik açısından bakar. Formel mantığın savunucuları gibi salt içlem (mâsadak) açısından bakmaz. Ama yüklemlemenin temeli ona göre niteliktir. Orta terim esasen kıyasın ortaya çıkardığı bilgiyi tasdik etmenin

[250] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, ss. 396-397.
[251] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 232.
[252] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, c. 3, ss. 51-52.
[253] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 3.
[254] İbn Sînâ kıyastaki öncüllerin müsellem kabul edilmesi ile onun bilgi içeriğinin gerçekte doğru olmasını değil, bilakis kıyası yapan kimsenin bilgi içeriği ne olursa olsun onu kabul etmesini kastetmektedir. Dolaysıyla kıyası ele aldığı iki yön olan form ve madde cihetlerinden bu tanımda form zaviyesinden ele almaktadır. Bu tanıma burhânî, cedelî, hatabî ve diğer maddeleri ile birbirinden ayrılan bütün kıyas türleri dahildir. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 55; Şartlı önermelerden kurulan kıyasların tüm halleri için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, ss. 231-348.
[255] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 54.
[256] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 20.
[257] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 8.

illetidir. Fakat bunula birlikte orta terim çoğu zaman yalnızca tasdîkin illetini değil, bilakis aynı zamanda bir şeyin varlık illetini (illetün li'l-emri fî nefisihi) de bildirir.[258]

Kıyasın yeni bir bilgi üretip üretemediği konusunda İbn Sînâ meseleye bilfiil ve bilkuvve ayırımı üzerinden bir açıklama getirir. Ona göre neticenin açık bir şekilde ifade ettiği bilgi büyük tümel öncülde bilkuvve olarak yer alır. Dolayısıyla kıyasın getirdiği yenilik, bilkuvve olarak var olan bir bilgiyi bilfiil ifade edilmiş hale getirmektir.[259]

4.2.2. İbn Sînâ'nın İstidlâl Anlayışı

İbn Sînâ istidlâl kavramını "bir gayeye ulaştıran sanat" olarak tanımlar. Her sanat da hem bir maddeye hem de bir forma taalluk eder. Bir sanatın yetkin bir ürün ortaya çıkarması için hem madde hem de form yönünden kusursuz bir şekilde uygulanması gerekir. İstidlâl sanatında da kusur şu dört yönden gerçekleşir: (ı) istidlâlî meydana getiren unsurların belgelendirilmemiş olması, (ıı) doğru (hak) olmaması, (ııı) açık olmaması, (ıv) olması gereken formda olmaması.[260]

Ona göre istidlâlin muteber şekli kıyastır.[261] Kıyasın yakini bilgi üreten kısmı is burhandır. Fakat bunun yanı sıra çoğunlukla zannî bilgi üreten istikrâ ve temsil de istidlâl türlerindendir. İbn Sînâ bu üç türü "hüccet" başlığı altında toplar.[262]

İbn Sînâ burhan nazariyesini hakiki tasavvur ile yakinî tasdîke ulaşmak üzere kurar. Bu yüzden onu iki düzlemde ele alır. Bunlardan ilki had düzlemidir. Zira yakinî tasdik ifade eden burhânın "bir bakıma" ilkesi, tam (hakiki) tasavvur[263] bildiren hadlerdir.[264] Her

---

[258] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, 2012, c. 3, s. 71.
[259] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 1, s. 73.
[260] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 6.
[261] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık,* c. 2, s. 7.
[262] İbn Sînâ, had, resm, misâl, alamet gibi tam veya eksik tasavvur sağlayan yolların cami bir ismi olmamasına karşın kıyas (ki burhan da onun bir kısmını oluşturur), istikrâ ve temsîl gibi tasdîk temin eden istidlâl türlerinin genel bir isminin var olduğunu beyan eder. Ona göre bu isim "hüccet" kavramıdır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, c. 2, s. 18.
[263] Tam tasavvurun dışındaki tasavvur türlerine ilimlerde yer yoktur. Zira ilimlerde aranan tasavvur, tasdik meydana getirmeye yarayandır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, c. 3, s. 53.
[264] Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre burhân kıyasını konu alan mantık eserlerini sadece *"Kitâbü'l-burhân"* değil, bilakis *"Kitâbü'l-burhân ve'l-hadd"* şeklinde isimlendirmek gerekir. Bk. Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık,* 2012, c. 3, s. 53; İbn Sînâ haddi "mahiyete delalet eden bir

tasdîk mutlak bir surette bir tasavvur içerir. Çünkü yakinî olan bir önerme hem tasavvur hem de tasdîk edilir. Ama tasavvur ve tasdik edilme cihetleri farklıdır. Şöyle ki, kesin bir önerme, manasının zihinde yer alması (kâim fi'n-nefs) cihetinden tasavvur iken iki teriminin arasındaki nisbetin vakıanın kendisine (nefsü'l-emr) uygun düşmesi cihetinden tasdîktir.[265]

Burhanı "yakîn intaç etmek için yakinî öncüllerden meydana gelen yakinî kıyastır" şeklinde tanımlayan İbn Sînâ'ya göre burhan kıyasının ürettiği bilgiliyi yakînî kılan şey, özdeşlik ilkesidir.[266] Zira burhan kıyası ile bir tasdik (kesin hüküm) elde edildiğinde ona dair iki yakinî durum hasıl olur. Bunlardan ilki onun yakinen doğru olduğu, diğeri de yakinen hep böyle doğru kalacağıdır.[267]

Burhânın öncülleri zorunlu olmalıdır. Hiçbir şekilde ve zamanda değişime konu olmamalıdır. Bunun yanı sıra genel anlamda bir gereklilik (luzûm-i hâricî) değil, bilakis cevheri ve tabiatı gereği bir gereklilik (luzûm fi'l-cevher ve't-tabia) arz etmelidir.[268]

İstikrâ, tikellerinde (hepsinde veya bir kısmında) bulunan bir hükümden hareketle tümelin tümüne dair hüküm tespiti yapmaktır. Yani bir tümel hakkında cüzlerinde var olan bir hükmün onun tüm tikellerinde de var olduğu iddiasıyla hüküm vermektir.[269] Buna göre istikrâ orta terimin ilgili tümelin tikelleriyle eşitliği üzerine kurludur. Eğer hüküm ilgili tümelin tüm tikellerinde bulunuyorsa istikrâ tam, bir kısmında varsa eksik olur. İbn Sînâ tam istikrâyı, onu meydana getiren tikel önermelerin yakinî olması durumunda burhanî istikrâ diye adlandırır.[270] Ama istikrânın illa burhânî olması gerekmez. Çünkü istikrâda esas alınan ilzam hakikî, değil meşhurdur (belli bir din, bilim erbabı vs. tarafından müsellem olmasıdır).[271] Buna rağmen genel olarak zan ifade

---

sözdür" şeklinde tanımlar. Ona göre mahiyet ise "bir şeyin onu o şey yapan hakikatinin kemâli"dir. Bir şeyin zatının hasıl olması ancak mahiyet ile gerçekleşir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, 2012, c. 3, s. 52.

265 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, 2012, c. 3, s. 53.

266 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, 2012, c. 3, s. 78.

267 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, 2012, c. 3, s. 51.

268 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, 2012, c. 3, s. 150.

269 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 558.

270 İbn Sînâ'nın istikrâyı, tıpkı kıyas gibi burhanî ve burhanî olmayan şeklinde ikiye ayırmasına yönelik bilgi için bk.İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, c. 3, s. 55.

271 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 558.

ettiği belirtilen eksik istikrâ, İbn Sînâ'ya göre özellikle bilimsel deneylerde kullanıldığında bir tür yakîn ifade eder.[272]

İbn Sînâ tam olan istikrâyı bir tür şartlı kıyas sayar. Ona göre tikellerden tümele, vakıadan ilkeye giden hiçbir istidlâlin burhan olmayacağı yönündeki görüş yanlıştır. Bu görüşteki kimselerin bu konuda yanlışa düşmelerinin sebebi kıyas kısımları içinde sadece yüklemli kıyaslardan haberdar olmalarıdır.[273]

Temsîl, bir tikelde (veya birçok tikelde) var olan bir hükmü benzerlik alakası üzerinden başka bir tikele nakletmektir. Ama iyi tahkik edildiğinde görülür ki o, esasen iki kıyas ile gerçekleşen bir istidlâl türüdür.[274] İbn Sînâ "misâlî kıyaslar" olarak adlandırdığı fıkhî kıyasları temsil türünden sayar ve onları *"bir benzer için benzerinde mevcut olan hükümle hüküm vermektir. Bu mevcut hüküm şeriatın sahibinden, Allah'ın hidayet üzerine olan halifelerinden, alim imamlardan veya üzerine ittifak edilen bir şeyden alınabilir"* şeklinde tanımlar.[275] Ona göre istikrâ ile temsîl arasındaki fark birincisinde hükmün tümelin bazı tikellerinde yer alması ve iddia ile tüm tümele teşmil edilmesidir. Temsîlde ise böyle bir iddia bilfiil yer almaz.[276]

4.2.3. İbn Sînâ'da Aklın İlkeleri

İbn Sînâ aklın ilkeleri diye bilinen kanunları, ilimlerin ilkeleri olarak ifade eder ve açık bir şekilde yalnızca çelişmezlik ilkesini zikreder. Nitekim ilimlerin ilkelerinin onlardan önce hangi miktarda ve nitelikle öncelenmesi ve öğretilmesi gerektiği hususunun ilimler arasında farklılık arz ettiğini beyan ettikten sonra şöyle der: *"Bazı ilimlerde sadece konunun mevcûd olup olmadığını tayin etmek yeterlidir. Zira zaruret miktarı bunu belirlemekten oluşur. Buna örnek olarak şu kavlimizi verebiliriz: Bir şey (el-emr) bir çelişiğin sadece iki tarafından biri olabilir."*[277]

---

[272] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 566.
[273] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, c. 3, s. 79.
[274] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 569.
[275] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 555.
[276] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, s. 569.
[277] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 3, s. 69.

Burada calib-i dikkat olan husus, onun ilimlerin ilkesi olarak özdeşlik ilkesini değil, çelişmezlik ilkesini esas almasıdır. Bunun nedeni muhtemelen saf bir özdeşliğin yüklemleme (haml) meselesinde sebebiyet vereceği problemlerden kaçınmaktır. Buna rağmen onun mantık sisteminde özellikle konu ile yüklem arasındaki yüklemlemenin imkanını ve burhan kıyasında yakinliği sağlamak üzere esnek bir özdeşlik ilkesini kabul ettiği görülmektedir.[278]

Üçüncü halin imkânsızlığına gelince İbn Sînâ onu tüm ilimler -özellikle de nazarî olanları- için geçerli genel bir ilke olarak niteler ve *"İcap veya selb her şeyi kuşatır"* şeklinde formüle eder.[279] Dolayısıyla ona göre bu ilke kabul edilmeden hiçbir ilimde bilimsel bilgi üretmek mümkün değildir.

Bu üç ilke ilimlerde tasrih edilmeden kullanılır. Zira oldukça meşhurdurlar ve her defasına zikredilmelerine gerek yoktur. Tasrih edilmese de her ilimde mezkur ilkeler bilkuvve olarak hep vardır. Bu ilkelere bilfiil vurgu ise ancak bir mugalatayı susturma makamında yapılır.[280]

4.2.4. İbn Sînâ'da Mantık ve Nahiv İlişkisi

İbn Sînâ'ya göre mantık, içsel konuşma (en-nutku'd-dâhilî) olarak isimlendirilen düşünüp taşınma yetisini (er-reviyye) terbiye eden, geliştiren ve tahkim eden bir sanattır. Nahiv ise dışsal konuşmayı (en-nutku'l-hâricî) düzenleyip disipline eden bir ilimdir. Bu yüzden konuşmanın sıhhat şartı için nahiv ne ise düşünmenin doğru ve selim olması için de mantık odur. [281] Mantık ilmi, konu ile yüklemi ilişkilendirirken muhtemel olanı dışarıda bırakıp muhakkak olanı itibara almak gayesiyle lafza ait meseleleri ve lafızların anlama delalet cihetlerini bahse konu eder. Ama onları mutlak olarak değil, bilakis münhasıran konu, yüklem, tümel ve tikel olmaları yönünden ele alır.[282] Bu yüzden ona göre mantıkçıların lafza taalluk eden meselelerle ilgilenmeleri esasen bir

[278] İbn Sînâ *eş-Şifâ* isimli eserinin burhan bölümünde özdeşliğe dair bir inşa yapar. Fakat onu mutlak olarak değil, bilakis sınırlı ve esnek olarak kurar. Konu için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantık*, c. 3, s. 78.
[279] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 3, s. 155.
[280] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 3, s. 156.
[281] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 1, s. 20.
[282] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 1, s. 22.

zorunluluktan kaynaklanır. Zira tıpkı diğer ilimler gibi mantık da ürettiği bilginin aktarımı ve öğretilmesi için bir araç olarak dile muhtaçtır. Nitekim dile ihtiyaç duymaksızın mantığın salt düşünceyle öğrenilmesi mümkün olsaydı bu yeterli olurdu ve mantık bir şey kaybetmezdi.[283]

Fakat vakıada lafızları kullanmak bir zarurettir. Bu yüzden düşünme yetisinin lafızları tahayyül etmeksizin manaları tertip etmesi oldukça güçtür (müteazzir).[284] Dilin yegane ve zorunlu araç olması manaların bazı hallerine etki etmesi sonucunu doğurur. Bilgide yakiniliği sağlama iddiasında olan mantık bu yüzden bu halleri de inceleyip açıklığa kavuşturmak durumundadır. Fakat bununla birlikte İbn Sînâ söz konusu zorunluluğun, düşünce ile dil arasında tam bir tetabukun varlığına halel getirmediğini savunur. O derece ki, ona göre anlamlarıyla tam denklik içinde olan lafızlardan bahsetmek bizzat anlamların kendisinden bahsetmek demektir. Bu yüzden ona göre var sayalım ki mananın aktarımı için başka araçlar bulundu, o durumda da araç olarak dili tercih etmek evladır.[285]

İbn Sînâ ilkesel düzeyde dil ile düşünce arasındaki zorunluluk bağını ortadan kaldırırken vakıanın şartları üzerinden bu bağı tekrar inşa etmektedir. Böylece çelişkiye düşmeden bir taraftan mantığın evrensellik iddiasını temellendirmiş öte taraftan da lafzın mana üzerindeki etkisini kabul etmiştir.

4.3. Gazzâlî'nin Mantık Tasavvuru

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantığa yönelik eserleri mantığın daha kolay anlaşılmasının yolunu açmış, böylelikle İslam aleminde mantık ve felsefeye muarız olan ehl-i hadis ve Eş'arî gelenek içinde yetişen bir alim ilmî bir merak sahibiyse bu eserlere baş vurup mantığı anlama imkanına sahip hale gelmiştir.[286] Nitekim Gazzâlî mantık karşıtı olan

[283] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 1, s. 22.

[284] İbn Sînâ düşüncenin bir araç olarak gördüğü dile muhtaçlığını dikkat çekici edebî bir teşbihle söyle tasvir eder: *"(...) Hatta düşünmek, bir bakıma insanoğlunun mütehayyel lafızlarla zihnine yakarmasıdır".* Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 1, s. 22.

[285] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 1, s. 23.

[286] Gazzâlî de felsefe ve mantığı bir hocadan ders almaksızın sadece kitaplardan iki yıl gibi kısa bir sürede ve Nizamiye medresesindeki verdiği derslerden arta kalan zamanda öğrendiğini, ardından bir yıl boyunca felsefî meseleleri derinlikli bir soruşturmaya tabi tuttuğunu beyan eder. Bk. Hüccetü'l-

Eş'arî ve Şâfi'î gelenek içinde yetişmiş olmasına rağmen sahip olduğu büyük ilmî tecessüsün sevkiyle mantığı mezkur iki alimin kitaplarından öğrenmiştir.[287]

Gazzâlî mantığı peşinen reddetmeyi değil, onu gereğince anladıktan sonra ona dair sahih bir tasavvur geliştirmeyi tercih etmiştir. Felsefe ve mantığı anlamaya yönelik sarf ettiği büyük bir çabadan sonra felsefî metafiziği reddetmeyi[288], mantığı ise kabul etmeyi yeğlemiştir. Onun bu çaba neticesinde felsefe ile mantığı birbirinden ayrı görmesi, felsefecileri tehâfütle tenkit ederken mantıkçıları reddetmemesi dikkate şayandır. O, mantığı reddeden bir gelenekten gelmesine karşın mantık ilmini okuyup temessül etmiş ve ona dair eserler yazmıştır. Bu eserlerinde mantığın meşruiyetini temellendirmeye çaba sarf etmiş ve onu şer'î ilimler de dahil olmak üzere bütün ilimlerin mukaddimesi saymıştır. Böylece içinde yetiştiği ilmî muhitin epistemik ufkunu aşmıştır. Onun bu önemli düşünsel ve ilmî atılımı yapmasını sağlayan farklı etkenlerden bahsedilebilir.[289]

Bu etkenlerden biri onun kişisel yapısıdır. Zira kendisinin de ifade ettiği üzere daha çocukluk yıllarından itibaren her şeyin aslını merak eden bir karaktere sahiptir. *"Şeylerin hakikatlerini anlamak daha çocukluk yıllarımdan itibaren karakterimin ayrılmaz bir parçasıydı. Bu durum benim tercihim veya çabalamamla elde ettiğim bir şey değil, bilakis Yüce Allah'ın benim yaratılışıma yerleştirmiş olduğu bir gariza ve fıtrat idi."*[290] Nitekim arkasında bıraktığı eserler bu yapısını ispatlar mahiyettedir. Zira fıkıhtan felsefeye, fıkıh usulünden mantığa, kelam ilminden tasavvufa her alanda

---

İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Muhammed Ebû Leyle ve Nurşif Abdurrahim Ref'at, Amerika Birleşik Devletleri: Cem'iyyetü'l-bahs fi'l-kıyem ve'l-felsefe, 2001, ss. 179-80.

[287] Gazzâlî, felsefeyi kitaplardan öğrendiğini açıklama bağlamında Müslüman filozoflar içinde Arsitoteles fikriyatını açık, anlaşılır ve yetkin bir şekilde sadece Fârâbî ve İbn Sinâ'nın aktardığını belirtir. Bk. Gazzâlî, *el-Munkız,* ss. 191-92. Keza *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserinin başında felsefeyle uğraşan Müslüman alimler içinde felsefeye yönelik "en sadık nakli ve en doğru yorumlamayı yapanlar" olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'yı gösterir ve bu yüzden felsefe eleştirisini onların eserlerini kaynak almak suretiyle yaptığını tasrih eder. Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* ss. 77-78.

[288] Felsefî metafiziği reddetmesini burhan mantığı üzerinden temellendirir. Nitekim şöyle der: *"Onlar (Yunan filozofları) metafizik görüşlerinin doğruluğuna matematik ve mantık bilimlerinden destek alarak kanıtlamalar yapıyorlar. (...) Oysa onların metafizik bilgileri tıpkı matematik gibi burhanlarla kanıtlanmış ve tahminlerden arınmış olsaydı, matematikte bir ihtilafa düşmedikleri gibi metafizikte de düşmezlerdi."* Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* ss. 76-77.

[289] Gazzâlî taklidin hakim olduğu bir ortamda bu tarz bir atılım yapmayı bir "cesaret ve cüret" meselesi olarak niteler. Meşhur eseri *el-Munkız mine'd-dalâ*l'ı taklitten tahkike doğru yaptığı yürüyüşün hikayesini anlatmak için yazdığını ifade eder. Bk. Gazzâlî, *el-Munkız,* s. 156.

[290] Gazzâlî, *el-Munkız,* s. 161.

kaynak niteliği taşıyan eserler telif etmiştir.[291] Kendi döneminin düşünsel bütün müktesebatına hakimdir. Böylelikle yaşadığı zaman dilimiyle düşünsel ve kültürel düzeyde tam bir iletişim kurmuştur.

İkinci etken de doğduğu ve yetiştiği döneme metodolojik ve epistemolojik yönden büyük bir tartışmanın hükmetmesiydi. Bir taifeye Eş'ârî kelâmının nasa dayalı yöntemi, başka bir fırkaya İsmailîlelerin masum imama dayanan ta'lîm öğretisi, Müslüman Meşşâî filozoflara ise burhan mantığını vesile edinen felsefî yöntem, sûfîlere de mükâşefe yolu hakimdi.[292] Bu fırkalar arsındaki ihtilafın nedeni öncelikli olarak metodolojik ve epistemolojik farklılıktan kaynaklanıyordu. Bu durum Gazzâlî'yi metodolojik farkındalık kazandıran ilimlerde derinleşmeye itmiştir. Nitekim daha yirmili yaşlarda iken yazdığı ikinci eserinin[293] de, vefatından hemen iki yıl önce telif ettiği kitabının[294] da konusu fıkıh usulüdür. Bu iki kitap arasında da doğrudan mantığa dair üç eser kaleme almıştır.[295] Görünen o ki, Gazzâlî düşünce ve ilim muhitlerindeki büyük ihtilafların ve kavgaların içinden ancak metodolojilerde derinleşmekle çıkacağı yönünde bir kanaate erken yaşlarda sahip olmuş ve bu kanaatini ömrünün sonuna kadar sürdürmüştür. O, mantığın metodolojik ve formel yönden bu kaotik ortamdan kurtaracak bir sağlamlığa sahip olduğuna inanınca onu şer'î ilimlerle yetişmiş öğrenciler için anlaşılır kılma ve ona meşruiyet sağlama yönünde yoğun bir çabanın içine girmiştir. Bunu sağlamanın yolu olarak da mantığı kültürel ve itikadî bir uyarlamaya tabi tutmayı tercih etmiştir.

Gazzâlî mantık tasavvurunu inşa ederken kendisinden önce mantığa yapılan eleştirileri de dikkate alarak onlara cevap olacak mahiyette bir yaklaşım sergilemiştir. Bu doğrultuda mantık ilmini, İslam ilim geleneği içinde mahsus ismiyle ve Yunan geleneğindeki sistemiyle yer almıyor olmasına rağmen içerik yönünden zaten var olan

---

[291] Gazzâlî'nin eserlerinin sayı ve mahiyeti, keza ayrıntılı nispet kritiği için Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, 2. bs., Kuveyt: Vekâletü'l-metbu'ât, 1977, ss. 1-238.

[292] Gazzâlî, *el-Munkız*, ss. 160-161.

[293] Bu eser, hocası İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî daha hayattayken yazdığı ve daha çok hocasının ders notlarından derleyerek fıkıh usûlüne dair yazdığı *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* isimli kitabıdır. Bk. Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, ss. 6-8.

[294] Gazzâlî, fıkıh usûlü klasiklerinden olan *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-'usûl* eserini hicrî 503 senesinde yazmıştır. Bundan iki yıl sonra hicrî 505 yılında vefat etmiştir. Bk. Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, ss. 216-17.

[295] Bunlar sırasıyla *Mi'yârü'l-'ilim, Mihakkü'n-nazar* ve *el-Kıstâsü'l-müstakim* isimli eserleridir.

bir disiplin saymıştır. Böylece o, felsefeyi dışarıdan aktarılmış bir ilim sayarken mantığı muhteva bakımından aslî bir ilim addetmiştir.

> *"Fakat mantık onlara (Yunanlara) mahsus bir ilim değildir. O (mantık) bizim kelâm ilminde 'nazar bölümü' dediğimiz kısımdan ibarettir. Onu parlak bir şey olarak göstermek için 'mantık" diye isimlendirmişler."*[296]

Gazzâlî'nin maksadı, Yunan mantığının sistemli halinin bütünüyle İslam ilim geleneği içinde var olduğunu savunmaktan ziyade, mantığa yöneltilen sert tenkitleri, mantığın muhteva bakımından zaten İslamî ilimler müktesebatı içinde bulunduğunu göstermek suretiyle kırmaktır. Yukarıdaki alıntının böyle yorumlanmasını haklı kılan husus, "eğer mantık zaten İslam ilim geleneği içinde var idiyse onu aktarmaya niye gerek duyuldu?" şeklinde bir sorunun ortaya çıkmasıdır. Onun mantık tasavvuru içinde bu sorunun muhtemel cevabı "mantık aktarıldı, zira evrensel olan bir husus Yunanlar elinde daha dakik ve muhkem bir sistematiğe kavuşturulmuştu" şeklinde olabilir. Nitekim o, felsefeye, özellikle Meşşâî metafiziğine kapsamlı bir eleştiri yaparken mantığı büyük oranda tasvip etmiştir.

Gazzâlî'ye göre mantık eğer insanoğlunun evrensel aklî yöntemiyse onun muhteva ve sağladığı meleke bakımından ilk peygamberden itibaren vahiy geleneği içinde yer almaması düşünülemez. Öyleyse vahye inanan ve düşünce tarihini bir vahiy tarihi olarak gören hak ehli Müslümanların mantık melekesine sahip olmalarını teslim etmek gerekir. Bir fark varsa, o da ancak mantık melekesini sağlayan meseleleri isimlendirmede ve mantık kaidelerini uygulama alanında tezahür etmiştir.

Onun mantık tasavvuru inşasının zemininde mantığın evrenselliği ile vahiy etrafında teşekkül eden ilimler arasında kurduğu bu ilişki yatar.[297] Nitekim yazdığı bütün mantık eserlerini bu tasavvuru çok yönlü olarak ispatlayacak bir yönelimle şekillendirmiştir. Onun mantık eserlerinde dip akıntı olarak nitelenebilecek husus, onun bir taraftan

---

[296] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* s. 85.

[297] Gazzâlî bütün dinî ilimlerin vahyi anlama çerçevesinde teşekkül ettiğini ve dinî olmayan ilimlerin de (tıp, astronomi, astroloji vd.) bilkuvve Kur'an'da mevcut olduğunu savunur. Ona göre Kur'an'da bilkuvve mevcut olup henüz keşfedilmemiş birçok ilmin varlığını da teslim etmek gerekir. O, dinî ilimlere yönelik sahip olduğu Kur'an merkezli ilimler tasnifi tasavvurunu, kabuk ilimler (sadef) ve öz (lüb) ilimler şeklinde bir tasnif yaparak teorik bir şekilde kurar. Bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm,* thk. Mahmud Bîcû, Dımaşk: el-Metbaatü'l-'ilmiyye, 1993, ss. 35-47.

mantıkla Arapçanın, diğer taraftan da mantıkla İslam itikadının uyuşmazlık arz etmediğini ispatlama yönündeki kaygısıdır. Hatta uyuşmazlık şöyle dursun ona göre mantık olmadan hangi İslamî alan içinde olursa olsun doğru ve tutarlı bir bilgi üretme imkanı da yoktur.[298] Zira *"mantık sadece fıkıh usûlünün değil, bilakis bütün ilimlerin mukaddimesidir. Bu mukaddimeyi bilmeyen bir kimse verdiği hükümler konusunda asla bir güven duygusuna sahip olamaz."*[299]

Fakat onun mantığa dair tasavvurunu benimsetmek için ilmî muhitlerdeki zemin oldukça netameliydi. Zira fakihlerin mantığa karşı başlattıkları saldırı ilmî bir zeminden yoksundu. Bu yüzden de radikal düzeylere çıkmıştı. Nitekim *"onlar mantık ismini duyunca onu sadece felsefecilerin bilebileceği yabancı bir sanat sanıyorlar. Biz bu tahayyülü ve sapkınlıkta aşırıya gitmeyi ortadan kaldırmak için 'aklın idrak mahiyet ve şekillerine' bir bölüm ayırmayı uygun gördük."* [300] Gazzâlî bunu yaparak söz konusu fakihlere esasen bildikleri bir şeyi sırf lafızlara takılarak reddettiklerini göstermek istemiştir. Fakat onların bizzat bilgi dağarcıklarının mantık ilminin muhtevasından yoksun ve bu muhtevanın İslam ilim geleneğinde var olan nazarî muhtevaya yabancı olmadığına emin kılmak için mantığı onların aşina oldukları lafız ve kavramlarla ifade etmek gerekirdi. Bu dilsel ve kavramsal dönüşüm sağlanabilirse söz konusu fakihlerin rızası kazanılabilir veya en azından onların öfkelerinden ve tenkitlerinden sakınılabilirdi.

Gazzâlî'nin zihninde mezkur metodolojik ve epistemolojik mülahazalarla belirginlik kazanan bu düşünsel projenin onun bazı çağdaşları tarafından sathi bir şekilde yorumlandığı ve onun nefsanî bir imaj çalışması yaptığı ileri sürülmüştür. Zira Gazzâlî'nin ifadelerinden çağdaşları tarafından mantık ilmini abarttığı ve bunu da sahip olduğu aklî ilimleri övmek için yaptığı şeklinde şahsiyetine yönelik bir tenkide maruz

---

[298] Gazzâlî İslamî ilimlerde yetkinleşmek için sadece mantığı değil, aynı zamanda felsefî meselelerden haberdar olmayı da önemser. Nitekim *er-Risâletü'l-Ledûniyye* isimli risalesinde müfessirin yetkinleşmesi için *"Kur'an'a felsefecilerin meseleleri cihetinden"* bakmasının gerekli olduğunu savunur. Bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *er-Risâletü'l-ledüniyye*, thk. Ebû Sehl Necâh 'Avd, Kahire: Dârü'l-mukattam, 2014, s. 40.

[299] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut-Lübnan: Darü'n-nefâis, 2011, c. 1, s. 107.

[300] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 85.

kaldığı anlaşılmaktadır.[301] O, bu kimselere bilmedikleri bir konuda kolayca hüküm verdiklerini söyleyerek cevap verir. Zira bu kimselerin anlamadığı husus, aklî melekeler selim olsa bile insanda her zaman aklî yetilerin yanı sıra bir vehim ve duyu yetisinin de yer alması, hatta insanın doğduktan hemen sonra aklî olandan önce, hissî ve vehmî olan ile sıkı bir şekilde hemhal olmasıdır. Bu yüzden insan, aklî yetileri aktifleşmeden önce hep hissin ve vehmin hükümleri ile hareket eder. Böylece insan zihni bu yetilere yakın bir aşinalık, hatta bağlılık kesbeder. Sonradan devreye giren aklî yeti her ne hüküm verirse versin, hissî ve vehmî olanın itirazına, çarpıtmalarına maruz kalır. Dolayısıyla aklı, hissin ve vehmin yanıltmalarından[302] korumak için salt aklî sağlık yetmez. Bilakis aklı, bir ilim ve sanatla desteklemek gerekir. Bu desteği sağlayacak olan da kuşkusuz ki mantık ilmidir.[303]

Bu noktada akla gelen "eğer mantık aklı bu şekilde destekliyorsa felsefeciler akledilirlere dair meselelerde niye ihtilafa düştüler?" şeklindeki itiraza Gazzâlî şöyle cevap vermektedir: Mantık genel anlamda ve geniş hatlarıyla onların akıllarını duyunun ve vehmin hilelerinden kurtarır. Fakat akledilirlere taalluk eden meselelerde yanlışa düşmenin önemli bir nedeni duyu ve vehmin müdahaleleri ise de yegane nedeni değildir. Başka daha ince nedenler var ki, onlardan mantık ile değil, ancak Yüce Allah'ın desteklemesi ile kurtulabilinir.[304] Buradan anlaşılmaktadır ki, Gazzâlî mantık ilmini metafizik meselelerde doğru düşünmenin ve doğru bilgi üretmenin yeter şartı değil, gerek şartı görmektedir. Yeter şart ancak Allah'ın doğrudan ihsanıyla olur ki, bu da yalnızca peygamberlerde ve velilerde bulunur.[305] Gazzâlî'nin nebilerin ve velilerin doğal bir donanımla mantık ilmine uygun düşündükleri yönündeki bu düşüncesi, İbn Sînâ'dan alınmış olmalıdır. Nitekim önceki sayfalarda İbn Sînâ'nın mantık tasavvurunu izah ettiğimiz bağlamda onun bu yönde bir düşünceye sahip olduğu tespiti yapıldı.

Gazzâlî'nin -yukarıda izah edilen temayülü doğrultusunda- mantığa yönelik aşamalı olarak iki düşünsel proje geliştirdiği görülmektedir. Bunlardan ilki mantığın, kelam

---

[301] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, thk. Süleymân Dünyâ, Kahire: Dârü'l-meârif, 1960, s. 62.

[302] Gazzâlî, Kur'an-ı Kerim'de şeytana isnat edilen bütün vesvese, yanıltma ve yoldan çıkartma hilelerinin esasen insandaki duyu ve vehmin aldatmaları şeklinde yorumlanabileceğini ileri sürer. Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 63-64.

[303] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 61-64.

[304] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 65.

[305] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 65.

ilminin cedel yöntemi yerine ikâme edilmesi, ikincisi ise onun (mantığın) Kur'an'a arz edilmesi ve bunun neticesinde gerek şer'î gerek gayr-i şer'î olsun bütün ilimler için geçerli üst bir metodolojinin kurulmasıdır. Onun mantık tasavvuru da gerçekleştirmeyi düşündüğü bu iki düşünsel projeyi inşa etmek üzere kaleme aldığı eserlerine göre farklılık arz etmiştir. Bu yüzden onun mantık tasavvurunu mezkur iki düşünsel proje özelinde ele almak gerekir.

4.3.1. Cedel Yerine Burhanı İkâme Etme Projesi

Gazzâlî bu bağlamda ilk projesi olan cedelin yerine burhanı ikame etme faaliyetini *Mi'yârü'l* ve *Mihakkü'n-nazar* isimli eserlerinde sergiler. Bu iki eserinde düşünmenin ve doğru bilgi üretmenin yegane yöntemi olarak mantığı belirler. Ona göre düşünce ve bilgiyi bu ilimle "ölçüp tartmayan" her düşünme etkinliğinin "ayarı bozuktur", bu yüzden de "gedik ve çöküntülerden" salim değildir.[306] Bununla özellikle kelâm ilminin "gâibi şâhide kıyaslama" şeklindeki yöntemini kastetmektedir.[307] Nitekim *Mi'yârü'l ilim'*in mukaddimesinde mantığın "aklî nazar" yönteminin, kelâm ilminin cedel yöntemine formel açıdan oldukça yakın olduğunu, bu açıdan onun mantıktan istifade etmesinin gerektiğini[308] ve zaten kitabı yazmasının amaçlarından birinin de bu olduğunu belirtir:[309] *"Bu kitapta ki gayemiz duyulurları ve fıtri olan zorunlu akledilirleri (ez-zarûriyyâtü'l-cibiliyye) nazarın ölçütü haline getirmektir."*[310] Zira kelâm ilminin konuları sırf akılla bilinen meselelerdir, *"akliyyâtta salt kıyasla hüküm vermek doğru değildir. Kıyas ile kastımız gâibi şahide irca etmektir."*[311]

Gazzâlî bu düşünsel projeyi yüksek bir ihtimalle Fârâbî'den almıştır. Zira kelâm ilmine ait cedel yönteminin formel açıdan mantığa irca edilmesi düşüncesini ilk defa Fârâbî

[306] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 60.
[307] Ona göre kelam alimleri bu yöntemi kullandıkları için avamdan bir mertebe üste çıkmış iseler de "yakînin iç rahatlatıcı serinliğine" ulaşamamışlardır. Nitekim bu yöntem zayıflığından ötürü tökezlemiş ve şiddetli bir niza' içine düşmüşlerdir. Bk. Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 79.
[308] Gazzâlî fıkıh usûlünün de yöntemsel bakımdan mantıktan istifade etmesi gerektiği düşüncesindedir. Onun bu yöndeki ilmî çabalarına çalışmanın üçünce bölümünde değinilecektir.
[309] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 60-61; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, Beyrut-Lübnan: Dârü'l-minhâc, 2016, s. 53.
[310] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 65.
[311] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, Riyad: Mektebetü'l-'abîkân, 1993, s. 13.

ortaya atmış ve bunun nasıl yapılabileceğine dair ilk örnekleri de o vermiştir. Gazzâlî bu nüve halindeki düşünceyi alıp hem geliştirmiş hem daha anlaşılır kılmış hem de güçlü bir şekilde savunarak Eş'arî düşünce sistemi içinde meşrulaştırmıştır.

Bu ilk aşamada Gazzâlî büyük oranda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantık tasavvurlarına sadık kalmıştır. Mantık sistemini tasavvur ve tasdîk nazariyesi üzerine kurulu olan ve yakinî bilgi üreten bir burhan mantığı olarak inşa etmiştir. Ona göre mantıkta asıl gaye burhandır.[312] Fakat burhan, tasavvurların ilişkilendirilmesi sonucu ortaya çıkan tasdîklerden müteşekkil olduğu için önce onları vuzuha kavuşturmak gerekir. Zira bireşimli olan (mürekkeb) bir şeyi bahse konu eden bir kimsenin yapması gereken ilk şey onları yapısal bir analize tabi tutarak temel unsurlarını belirlemek ve önce o unsurları incelemektir.[313]

Gazzâlî, mantıksal bilgiyi tasnif etmek suretiyle mantık eserlerini yapılandırmıştır. Ona göre meçhulün bilgisini elde etmek için temel alınan iki bilgi türü vardır.[314] Bunlardan ilki, şeylerin zatına yönelik bilgi veren tasavvur, ikincisi ise bu zatlar arasındaki nisbeti veren tasdîktir. Tasavvurlar "had", tasdikler ise "burhan kıyası" ile elde edilir.[315]

Gazzâlî'ye göre bir şeye yönelik zihindeki tasavvur onun dış gerçeklikte var olan mevcûdiyetinin örneğidir (misâl). Fakat bu tetabuk salt mantıksal bir çerçevede geçerlidir, mutlak değildir, metafizik akledilirleri kapsamaz.[316] Bu tetabuk neticesinde manalar oluşur. Bu yüzden dış gerçeklikte varolan bir şeye yönelik oluşturulan tasavvur milletlere ve ülkelere göre değişiklik arz etmez. Zira tasavvurların inşası aklîdir, aklî olan da evrenseldir. Lafızlar bu ilk tetabuktan sonra devreye girer. Çünkü düşünce ile vakıanın tetabukundan mana meydana gelir. Ardından bu mananın ifadesi için ona denk düşecek bir lafız vazedilir. Dolayısıyla lafızlarla imlenen şeyler, tikeller değil, bilakis

---

312 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 70.
313 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 70.
314 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 67-69.
315 Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 55.
316 Gazzâlî *el-Munkız*'da filozofların metafizik meselelerde akledebildikleri kadarını mutlaklaştırıp anlayamadıklarını muhal saydıklarını savunur. Bu yüzden denilebilir ki, ona göre mantıksal olanın ontik olana mutlak bir tetabukundan bahsedilemez. Bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 299.

zihinsel tasavvurlardır. Böylelikle manalara delâleti aklî olarak teşekkül etmeyip bilakis uylaşımla tayin edildiği için lafızlar milletlere göre farklılık arz eder.[317]

Gazzâlî'ye göre bir lafzın mantıksal bir dizge içinde kullanılabilmesi için anlamına cins-tür hiyerarşisine uygun mahiyetsel bir ilişki cihetinden delâlet etmesi gerekir.[318] Diğer delâlet türlerinin burhânî olan mantıksal bir sistemde yeri yoktur. Burada belirtmeli ki, Gazzâlî'nin mahiyet ile kastettiği anlam, felsefecilerin dört illet teorisi üzerinden belirledikleri tabiata ilişkin ve ona denk değildir. Zira ona göre mahiyeti oluşturan özseller (zâtîler), şeylerin tabiatını değil, bilgiye vesile oma cihetlerini ifade eder. Gazzâlî'nin düşünce sistemi içinde tabiat ve mahiyet, tabiî dört illet nazariyesine göre işlemez. Bilakis salt bir denklik ve lüzûm ilişkisi üzerine inşa olmuşlardır ve bu vasıflarıyla şeylere dair bilgi veririler.[319]

Ona göre cinsler bir hiyerarşiye tabidir. Hiyerarşinin tepesinde on tane üst cins yer alır. Bunlar cevher, nicelik, nitelik, izafet (bağıntı), mekan, zaman, durum, iyelik, etki ve edilgidir. Bu son dokuz kısma araz denir. O, bu kısımları hem varlığın (ecnâsü'l-mevcûdât) hem de dilin kategorileri sayar.[320]

Kategorileri hem varlığın hem de dilin en üst kısımları sayması Gazzâlî'nin bu ilk aşamada Müslüman mantıkçılar yoluyla devraldığı Aristotelyen mantığın temel ilkelerine sadık kaldığını göstermektedir. Fakat Gazzâlî, bu aşamada mezkur sadakatin gerektirdiği sonuçları kabul edip etmediği hususunda bir izah çabası sarf etmez. Zira kategorilerin bu şekilde tasavvur edilmesi dilsel olana ayak basıp ontik olana zıplamayı içerir. Eğer "mevcûd" olan her şey bu cinslerden birine dahilse Tanrı hangi kategoriye dahildir? Arazlardan birine girmeyeceği açıktır. Cevher kategorisinde yer aldığını varsaydığımızda bir taraftan birincil ve ikincil cevher ayırımının Tanrı hakkında nasıl düşünüleceği problemi ortaya çıkar, öte taraftan da cevhere yapılan yüklemlemeler bir sıfat-mevsûf ilişkisi şeklinde değil, bilakis ortak bir mahiyeti (bütünü) oluşturan parçalar olarak, yani bir yüklemleme ilişkisi ile yapılır. Keza Gazzâlî *Mihakkü'n-nazar* isimli eserinde cevhere dair *"Bize gelince biz tahayyüzü (bir mekanda bulunmayı)*

[317] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 76.
[318] Gazzâlî bu delalet türünü "tevâtü'" şeklinde isimlendirir ve burhanda özellikle kullanılması gereken delâlet tarzı olarak belirler. Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 81.
[319] Gazzâlî'nin felsefecilerin "tabiat ve dört illet nazariyelerine" yönelik eleştirisi için bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ss. 239-44.
[320] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 108.

cevhere nisbet ederiz. Tahayyüzü ona müsâvi (eşit) sayarız"[321] şeklinde bir izah getirir.[322] Eş'ârî itkadına sahip olan Gazzâlî'nin bunu kabul etmeyeceği açıktır.[323]

Öte taraftan Gazzâlî'nin bu aşamadaki mantık sistemi Aristoteles'in akıl yetisinin dış gerçeklikte karşılaştığı şeyin mahiyetini ve tabiatını çekip çıkardığı şeklindeki tümel anlayışını temel almıştır. Zira ona (Gazzâlî'ye) göre akıl, örneğin bir at gördüğünde -tek bir at olsa bile- tümel olan atı idrak eder. Hatta özsel olmayan her şeyden arındırılmış "atlık/at olmaklık" şeklindeki büsbütün soyut manayı algılar.[324] Tümel ona göre tikelden daha üstündür. Zira bilimsel konularda ulaşılmak istenen, insan nefsine yetkinlik kazandıran ve böylelikle kurtuluş ve mutluluk bahşeden yakinî bilgi, ancak tümeller vesilesi ile elde edilir. Tikeller ise sadece bazı durumlarda, o da ilineksel bir şekilde yakinî bilgi ifade eder.[325]

Tümellerin dış gerçeklikte bir varlığa sahip olması hususunda Gazzâlî'nin görüşü açıktır. Ona göre tümeller yalnızca zihinsel varlıklardır. Dış gerçeklikte bir tümel varlıktan bahsedilemez.

> *"(Örneğin) adam sözümüzün dış gerçeklikte (fi'l-a'yân), zihinde ve dilde bir varlığı vardır. Dış gerçeklikteki varlığında umûm yoktur. Zira bir varlık ferdi olarak mutlak adam yoktur. Bilakis Zeyd ve Amr gibi muayyen tekiller vardır. Onları 'adamlık' gibi tek bir şey de ihtiva etmez. Dildeki varlığa gelince, 'adam' lafzı bir delâlete vaz' edilmiştir. Bu delâletin Zeyd ve Amr'a nisbeti aynıdır. Onun âm diye isimlendirilmesi ilgili delâletin birçok medlûle nisbeti dolayısıyladır. Zihindeki varlığı ise aklın Zeyd'i görmekle insan ve adam hakikatini alması cihetindendir, ki bu yön nazar-ı itibara alınarak ona tümel (küllî) denir. (Zeyd'i*

[321] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 72.
[322] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'de İbn Sînâ ve Fârâbî'nin Tanrı'yı, "bir mekanda olmamak" ve salt "kendi nefsiyle kaim olmak" anlamına hasredilen "cevher" kavramıyla niteliklerini, anlam böyle belirlendiği takdirde bu nitelemede şer'an bir mahzur olmadığını ifade eder. Onun teârüz arz eden bu iki beyânı, *Mi'yâr*'da mantıksal içeriğe bağlı kaldığı, biz derken mantıkçıları kastettiği, buna mukabil *Tehâfüt*'te kendi metafizik düşüncesini beyan ettiği söylenerek cem edilebilir. Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ss. 79-80.
[323] Nitekim Gazzâlî'den bir kuşak önce gelen ve mantığa dair bir eser kaleme almış olan İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık* isimli eserinde kategoriler konusunu sadece yaratılmış olanlara hasreder. Zira önce mevcûd'u, "yaratıcı" ve "yaratılan" şeklinde ikiye ayırır. Ardından yaratılanları cevher ve araz olarak taksim eder. Bunun gerekçesi olarak da cevher-araz nazariyesindeki yüklemleme problemini zikreder. Bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-'amiyye ve'l-elfâzi'l-fıkhiyye*, thk. Abdulhakk b. Molla Hakk et-Türkmânî, Beyrut-Lübnan: Darü İbn Hazm, 2007, s. 334.
[324] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 77.
[325] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 148.

görüp hakikatini tasavvur eden bir kimse) 'Amr'ı gördüğünde ondan başka bir suret (mahiyet) almaz. Daha önce Zeyd'i gördüğünde aldığı hakikatin, ilke defa gördüğü Zeyd'e nisbeti ne ise şimdi gördüğü Amr'a da nisbeti odur. Onun tümel olmasının manası budur."[326]

Gazzâlî'ye göre tasavvurların birbirlerine yüklemlenmesi sonucu önermeler meydana gelir ve doğru veya yanlış olmak şeklinde iki değerle nitelenirler. Bu yüzden önermeler haberî (yüklemli) olmak durumundadır. İnşaî önermelerde (istifham, dilek, taaccüp ünlemleri içeren cümleler) yüklemleme olmadığı için dış gerçeklikte var olan kesin bir nispete[327] delâlet etmezler. Bu yüzden yapısı bilgide katiyeti sağlamak üzere çatılan bir burhan sisteminde onlara yer yoktur.[328] Gazzâlî, konu ile yüklem arasındaki münasebeti mahiyetsel değil, bilakis salt bir denklik ve eşitlik ilişkisi şeklinde kurar. Bu yüzden bir yüklemlemede yüklem zorunlu olarak konun mahiyetini bildirmez.[329] O, yükelmelmeye dair yaptığı bu yorumla Aristotelyen mantığın bu konudaki mahiyet ve nedensellik üzerine kurulu olan düşüncesini kendi mantık sisteminde paranteze almıştır. Öte taraftan ona göre önermeler yüklemli ve şartlı önermeler şeklinde iki kısma ayrılır.[330] Bu kısımlardan her biri de ya olumlu ya da olumsuzdur.[331] Nicelik yönünden ise önermeler ya belirlenimsiz (mühmele), ya tikel ya da tümeldir. Belirlenimsiz önermeler tikel önermeler hükmünde kabul edilir. Bu yüzden neticede tümel bir önerme elde etmek isteyen kimse, kıyas öncüllerinde onlara yer verilmemelidir.[332]

Önermelerdeki varlık kopulasını (harfü'r-râbıta) mana ile lafız arasındaki mutabakatı sağlayan unsur olarak yorumlayan Gazzâlî, Fârâbî'nin Arapça'da kopulanın mukadder olarak var olduğu yönündeki görüşünü benimser.[333] Fakat kopulanın metafizik olana atıfta bulunup bulunmadığı meselesine, yani onun işlevinin sadece zihnin

[326] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, ss. 595-596.
[327] Gazzâlî'nin kesinlik (yakinîlk) anlayışı ilerideki sayfalarda değinileceği üzere "determinist nedensellik" değil, bilakis "adet nazariyesi" üzerine kuruludur. Bizim ilmimizin yakînî olması, ona göre olayların illet-ma'lûl ilişkisi içinde tezahür etmesine dayanmaz, sürekli birlikte tezahür etmelerine dayanır. Nedenselliğin burhan sistemindeki yeri için bk. Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Burhan*, İstanbul: Ötüken, 2013, ss. 102-5.
[328] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 109.
[329] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 110.
[330] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 111.
[331] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 113.
[332] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 117.
[333] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 115.

ilişkilendirdiği iki anlam arasındaki ilişkiyi imlemek mi olduğu yoksa onun varlıkta yer alanın bir yansıması mı olduğu hususuna bir açıklık getirmez.

Önermeleri kiplere göre de ayıran Gazzâlî, kipleri yüklemlemenin içeriği (maddetü'l-haml) olarak yorumlar. Bu içerik üç kısımdır: vücûb, imkân ve imtinâ'. Ona göre bu kipler önermelerde açıkça zikredilmediğinde yüklemleme bu anlamlardan herhangi birini ifade etmez. Çünkü kiplerin ifade ettiği içerikler salt yüklemlemede bulunmayan, bilakis ona eklenen manalardır.[334]

Kıyası *"Terkip edilmiş bir söz dizgesidir ki (kavlun müellef) içinde yer verilen önermeler teslim edildiğinde onlardan lizâtihi yeni bir söz zorunlu olarak lazım gelir"*[335] şeklinde tanımlayan[336] Gazzâlî, kıyas içinde yer verilen önermelere öncül denildiğini ve her öncülün iki terimden (had) meydana geldiğini, bu terimlerden birinin her iki öncülde de aynı anlam ve cihetle yer alması gerektiğini ve ona orta terim (hadd-i evsat[337]) denildiğini belirtir. Orta terimin öncüller içindeki pozisyonu (konu veya yüklem olması) kıyasın şeklini belirler. Eğer orta terim öncüllerin birinde konu, diğerinde yüklem ise kıyasın birinci şekli, her ikisinde yüklem ise ikinci şekli, keza her ikisinde konu ise üçüncü şekli meydana gelir.[338] Onun mantık sisteminde Aristotelyen mantığa uygun olarak kıyasın dördüncü şekli yer almaz.

Gazzâlî, kıyasın yeni bir bilgi üretip üretmediği meselesini Fârâbî ve İbn Sînâ gibi "bilfiil-bilkuvve" ayırımı üzerinden yorumlar. Ona göre öncüller neticeyi bilfiil değil, bilkuvve içerir. Kıyasın sağladığı fayda örtük ve potansiyel olarak var olan bilgiyi, yakiniliği sağlayan mantıksal bir örgü içinde açık ve aktüel hale getirmektir.[339]

Bu ilk aşamada Gazzâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan devraldığı mantığın yapısına, yüklemleme meselesi dışında özsel bir müdahalede bulunmaz. Fakat mantıkî

---

[334] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 119.
[335] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 132.
[336] *Mihakkü'n-nazar*'da kıyasa getirdiği tanım *"belli bir terkibe göre düzenlenmiş ve teslim edilmelerinden yeni bir önerme zorunlu olarak lazım gelen önermeler"* şeklindedir. Bu tanım anlam bakımından metinde zikrettiğimiz tanımla aynı ise de lafız bakımından farklıdır. O, bu eserinde yaptığı tanımlarda lafız bakımından seleflerinin, özellikle İbn Sînâ'nın etkisinden kurtulma yönünde bir çaba içindedir. Tanımlardaki farklı lafız tercihleri de bu çabanın bir yansımasıdır. Bk. Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 91.
[337] Gazzâlî *Mihakkü'n-nazar*'da hadd-i evsat, yerine "illet" ifadesini kullanır. Bk. Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 91.
[338] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 131-34.
[339] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, s. 167.

meselelerin tasviri için verdiği örnekleri özellikle kelâm ve fıkıh ilminden seçer.[340] Böylece şer'î ilimleri tahsil eden talebelerin mantığı öğrenmelerini kolaylaştırmayı hedefler. Ayrıca dilsel bir uyarlama yapma çabası sergiler. Mantığın mezkur iki alim tarafından oturmuş olan bazı kavramlarının isimlerini değiştirip onları yeniden adlandırma yoluna gider. Bu uyarlamayı yaparken mantıkta yer alıp nahiv, kelâm veya fıkıh usûlü ilimlerinde bulunan herhangi bir kavrama denk düşen mantıksal terimleri, bahsi geçen ilimlerdeki isimleriyle zikretmeyi tercih etmek şeklinde bir yöntem takip eder.[341] Bazı durumlarda da mantıksal kavramları, Arapçanın beyan özelliklerini dikkate alarak yeniden Arapçalaştırır.[342] Dilsel uyarlamaya dönük bu etkinliği, *Mi'yârü'l-'ilim'*de daha az, *Mihakkü'n-nazar*'da ise daha yoğundur.[343] Keza bu ikinci kitapta yaptığı tanımlamalarda tercih ettiği sözdizimi açısından daha yenilikçi bir eğilim sergiler. Kendinden önceki Müslüman mantıkçıların tabirlerini kendi kurduğu yeni ifadelerle değiştirir. Fakat anlam bakımından onların tanımlarına sadık kalır.

Gazzâlî, ilkesel olarak "anlam açıklığı" sağlandığı müddetçe yeniden kavramlaştırma ve isimlendirme yapmakta bir beis göremez. Fakat o, bu ilk aşamada daha önce teşekkül etmiş olan kavramlara ve isimlendirmelere riayet etmeyi evla görür.[344] Özgün mantıksal

---

[340] Bu örneklerin bazılarına işaret kabilinden değinelim. Gazzâlî, "müşterek" kavramını açıklarken, Şafiîler ile Hanefîler arasında zorla suç işletilen kimseye (mükrâh) had cezasının uygulanıp uygulanmayacağı hususunda ihtilafa neden olan "muhtâr" kelimesini örnek verir. Keza niceliği belirlenmemiş "mühmel" önermelerin kıyasta kullanılmasının yanlış neticeler verdiğini izah bağlamında "Tartılanlar faize konudur" şeklinde fıkhî bir misal verir. Kıyasın müntic olan on dört şekline de fıkhî örnekler verir. Bk. Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, ss. 70-71; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 116-17, 49-51.

[341] Örneğin tümel anlamındaki "küllî-cüz'î" ve konu-yüklem anlamındaki "mevzu-mahmûl" terim çiftlerinin yerine, bir fıkıh usûlü terimi olan "mutlak-muayyen" ve "hüküm-mahkum" kelimelerini kullanmayı tercih eder. Bk. Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 63,80.

[342] Bunun en tipik örneklerinden biri mantık ilminin oturmuş en temel kavram çifti olan "tasavvur-tasdîk" terimlerini yeniden adlandırmayı seçmesidir. O, Arap dilinin beyan özelliklerinden hareketle "tasavvur"u "marife", "tasdîk"i de "ilim" olarak adlandırır ve bu adlandırmayı şöyle gerekçelendirir: *"Bu isimlendirmeyi nahiv alimlerine uyarak yapıyoruz. Onlara göre 'marife" kelimesi عرفت زيدا misalinde olduğu gibi tek mef'ûle müteaddi iken 'ilim' kelimesi علمت زيدا عدلا örneğinde olduğu gibi iki mef'ûle müteaddidir."* Bk. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 54. Gazzâlî burada "marife" kelimesinin tek mef'ul alması ile tasavvur bilgisinin tekil kelimelere yönelik bilgi olması ve "ilim" kelimesinin aralarında nisbet bulunan iki mef'ûl alması ile tasdik bilgisinin içinde iki tasavvurun birbirine nisbet edilmesi arasında bir münasebet görmüş, ona istinaden de bu adlandırmayı yapmıştır.

[343] İsimlerini değiştirdiği bazı kavramlar şöyledir (ikili olarak tırnak içine aldığımız ve kısa çizgiyle ayırdığımız lafızlardan ilki kavramın konvansiyonel halini, ikincisi de Gazzâlî'nin tercihini bildirir): "mevzû-hüküm", "mahmûl-mahkum 'aleyh", "sâlibe-nâfiye", "mucibe-musbite", "küllî-'am", "cüz'î-has", "haddi evsat-illet", "şeklü'l-kıyâs-nazmü'l-kıyâs", "eş-şeklü'l-evvel-nematü'-teâdül". Bk. Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 80,81,91.

[344] Mantığa yönelik ilk düşünsel projesini yazdığı eseri olan Mi'yârü'l-'ilim'de bu hususa dair şöyle der*: "Manalar anlaşılıyorsa adlandırma ve terimleştirme hususunda farklılıkta bir beis yoktur. Fakat*

bir sistem inşa etmeyi tercih ettiği ikinci aşamada ise bu kanaatinden vaz geçer ve nerdeyse mutlak bir özgürlükle kavramsallaştırma ve isimlendirmeler yapar. Bu durumu kendisi şöyle gerekçelendirir:

> *"Mantıkta yabancı olan bu lafızların çoğunu kendim keşfettim. Çünkü bu sanatta kelamcıların, fakihlerin ve mantıkçıların olmak üzere (kesişen) üç tür ıstılah var. Onlardan birini tercih etmek istemedim, aksi halde senin anlama imkanın sadece biriyle sınırlı kalırdı ve diğer iki fırkanınkilerini anlayamazdın. Bunun yerine onların ortak kullanımına konu olmuş olarak gördüğüm lafızları kullandım. Keza müştereken istimal etmedikleri bazı lafızları da kendim meydana getirdim. Böylece sen manaları bu lafızlarla anladığın zaman başka kitaplarda rastladığın şeyleri onlara irca edebilir ve maksatlarına vakıf olabilirsin."*[345]

Gazzâlî bu tarz bir eğilim göstermesini pedagojik bir gerekçeyle açıklıyor ise de ikinci aşamada bu yöndeki temayülünün sadece üst bir terminoloji vazetmekle kalmayıp bizzat üst bir metodoloji inşa etmeye evrildiğini görmekteyiz.

4.3.2. Üst Bir Metodoloji İnşa Etme Projesi

Gazzâlî ilkesel olarak bütün ilimlerin zımnen ve bilkuvve olarak Kur'an'da mevcut olduğuna inanır.[346] Buna metodolojik ilimler de dahildir. O, bu itikadından hareketle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinden öğrendiği ve genel yapısı itibariyle Aristotelyen olan mantığı Kur'an'a arz eder. Bu arz etkinliğinde mantık öğrenerek elde ettiği meleke ile Kur'an'da geçen kanıtlamaların mantıksal formlarını tespit etmek şeklinde bir yöntem kullanır.[347] Bu tespit sonucu Kur'an'daki kanıtların yapısına uyan mantıkî kanıtlama formlarını yeni bir sistem içinde kurar.

---

terimler hususunda evla olan önceki nazar ehlinin adetine (terminolojisine) sadık kalmaktır." Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 101.

345 Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, ss. 101-2.

346 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 75.

347 Okuduğu bir metnin veya ilmî bir müzakere içinde serdedilen diyalogların "mantıksal yapısını" tespit etmek Gazzâlî'nin düşünme tarzının önemli bir özelliğidir. Nitekim o, bunu ilim talebelerine de özellikle tavsiye etmektedir: *"Eğitim, diyalog ve kitaplarda kullanılan istidlâller, çoğunlukla bizim mantıkta ayrıntılandırdığımız kurallara sadık bir şekilde yapılmaz. Bilakis eksiklik ve fazlalık barındırır veya düzensiz bir karışıklık arz eder. Bu husus senin kafanı karıştırmasın. Bunların kıyas olmadığını zannetme. Bunun yerine aklının gözü doğrudan manalara yönelip yoğunlaşsın, lafız ve*

Bu yüzden kurduğu mantıksal sistemde Aristotelyen mantığın formel tarafı büyük oranda varlığını sürdürür. Buna karşın kıyası burhânî yapan şartlar, yani mantıktaki bilginin nesnel ve zorunlu olmasına taalluk eden şartlar esnetilir ve genişletilir. Zira o, mantıksal kanıtlamaların kesinlik ve zorunluluğunu sağlayan ilkeleri; duyu ile elde edilen, tecrübe ile edinilen, tevâtür yolu ile alınan ve akılda doğuştan mevcut olan bilgiler şeklinde belirler.[348] Keza öncülleri oluşturan terimlerin tümel, yüklemlemeyi sağlayan bağlantının mahiyet (tabiat) tespiti üzerinden bir iç içelik (tazammun) ilişkisi ve öncüllerin neticenin varlık ve bilgi illeti olması şartlarını ilga eder. Neticenin öncüllerden çıkması salt lüzûm yolu iledir.[349] Kurduğu mantık sisteminde öncüller tikel barındırabilir, yüklemlemeyi sağlayan ilişki bir "tür ve cins" ilişkisi değil, bir sıfat mevsûf ilişkisidir, öncüller ile netice arasındaki bağlantı da bir illet-malûl değil, bir lâzım-melzûm ilişkisidir.

Gazzâlî kurduğu bu yeni mantıksal sistemi Kur'an'dan aldığı *"el-kıstâsü'l-müstakîm"* kavramı ile isimlendirir. Bu sistemde ilk mantık mütercimlerinin belirlediği hiçbir kavram ismini kullanmaz.[350] Tüm mantık kavramlarını Kur'an ve Arapçadan aldığı kelimelerle yeniden adlandırır. Bu sisteme yönelik inşa faaliyetini özellikle *el-Kıstâsü'l-müstakim*'de ve *el-Mütesfâ*'nın başındaki mantık mukaddimesinde yapar. Bu sistemin genel yapısını burada incelemek yukarıda yapılan teorik tespitlerin anlaşılmasını sağlama açısından faydalı olur.

4.3.3. Nesnel ve Evrensel Bir Üst Metodoloji: el-Kıstâsü'l-müstakim

Gazzâlî Peygamberlere sadece itikat ilkeleri değil, bilakis bir düşünme usûlü de indirildiğini iddia eder. Bu görüşünü bazı ayetlerde geçen mîzân (tartı) kavramının bir

---

şekillere değil. Her söz ki, maksadı tespit edilebiliyor ve mantıkta zikrettiğimiz kıyasa döndürülebiliyorsa o söz kıyas kuvvetindedir. Velev ki, düzenlenme biçimi mantık kıyasında zikrettiğimiz forma uymasın". Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 177-178.

348 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 55.

349 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, s. 169.

350 Mezkur mantık sistemini izah etmek üzere yazdığı *el-Kıstâsü'l-müstakîm* isimli eserinin sonunda bu terim isimlerini değiştirdiği ve böylece anlaşılmaya zorlaştırdığı için okura mazeret beyanına bulunur ve bu sistemi asla değiştirmemelerini salık verir. Basireti açık olanların bunu sahih bir kasıtla ve sırla yaptığını anlayacaklarını belirtir. Bk. Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, ss. 80-81.

düşünme usûlü anlamına geldiğini savunarak temellendirir.[351] İndirilen bu usulle düşünmeyi insanlar peygamberlerden, onlar da meleklerden öğrenir. Bu yüzden ilk öğretmen (mu'allim-i evvel) Allah Teala, ikincisi Cebrail, üçüncüsü ise Hz. Peygamberdir. İnsanların dinî metafizik meselelerde bilgi elde etmesinin yegane yolu, sadece içerik bakımından değil, form yönünden de sadece peygamberin öğretisidir.[352]

Gazzâlî bu usûlü teorik bir şekilde inşa eder. Buna göre Kur'an'ın üç temel kıyas formu (mevâzin) var. Bunlar mîzânü't-teâdül (denklik tartısı), mîzânü't-telâzüm (karşılıklı gereklilik tartısı) ve mîzânü't-teânüddür (karşıtlık tartısı). Mîzânü't-teâdül de üç kısma ayrılır: Büyük, orta ve küçük.[353] Böylelikle ona göre Kur'an'da kullanılan toplam beş kıyas şekli (mevâzin) vardır.[354]

- **Büyük teâdül mîzânı**: Bu kıyasın ilkesi "bir sıfata dair hüküm vermek zorunlu olarak mevsufuna dair de aynı hükmü vermektir" şeklindedir. Buna göre her ne zaman bir şeyin sıfatına ve o sıfatın da bir sıfatına dair bilgi elde edilse, onlardan ikinci bir bilgi çıkar ki, o da mevsûfa sıfatın sıfatı ile hükmetmektir. Burada tek şart sıfatın zorunlu bir şekilde mevsûfu kapsamasıdır, bu yüzdende onun (sıfatın) mevsûfa eşit ya da ondan daha genel olması gerekir. Gazzâlî bu kıyas türünü Hz. İbrahim'in Nemrûd'a hitaben söylediği "Benim Rabbim güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir" (Bakara, 2/285) şeklindeki ayetten çıkarmıştır. Ona göre Kur'an'ın lafzı "hazf ve icâz"[355] üzerine kurulu olduğu için bu ayetteki kıyas formu örtük hale gelmiştir. İyi

[351] Delil olarak zikrettiği ayetlerden biri *"Biz elçilerimizi açık delillerle gönderdik. İnsanlar adaleti ikame etsin diye onlarla kitap ve mîzânı indirdik"* (Hadîd, 57/25) mealindeki ayet-i kerimedir. Bu ayet-i zikrettikten sonra Bâtınî itikada sahip muhatabına şöyle der: *"Burada kitapla beraber zikredilen mîzânı sen buğday, arpa, altın ve gümüş terazisi mi sanıyorsun?"* Bu soruyla ayetin bağlamının "mîzân" kelimesi ile zahir anlamının kastedilmediğine delil olduğuna işaret etmektedir. Ona göre ayette geçen mîzân (tartı) düşüncenin sıhhatini tartan bir düşünme yöntemidir. Konun ayrıntısı için bk. Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, ss. 14-15.

[352] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 15.

[353] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 18.

[354] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 18.

[355] Bir belâgat terimi olan hazf ve icâz, anlamın açıklığını, kesinliğini ve zenginleştirilmesini sağlayan bir sanattır. Dilin edimbilimsel özelliğini yansıtan bu üslup, anlamın teşekkül sürecine muhatabı da katar. Zira bağlamdan ve muhatapla paylaşılan ortak edimbilimsel alanın şartları gereği açıkça anlaşılan unsurlara ibarede yer vermemek ilkesi üzerine kuruludur. Buna göre sözün gereksiz yere uzatılması muhatabın kastedilmeyen şeyleri düşünmesine vesile olabilir. Bu da maksut mananın müphem hale gelmesine sebebiyet verebilir. Bu yüzden hazf ve icâz sanatı esasen anlamı netleştirmeye yöneliktir. Bu da demektir ki, cümlede bazı unsurlara yer vermemek anlamı eksiltmek değil, bilakis derleyip toparlamaktır, hatta zenginleştirmektir. Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) bu sanatı şöyle tasvir eder: *"Yolu dakik, alındığı yer incedir. Hayret vericidir. Sihre benzer. Bu sanat vasıtasıyla bir lafza yer vermemenin, ona yer vermekten daha fasih olduğunu, susmanın konuşmaktan daha fazla şey ifade*

düşünüldüğünde burada iki öncülün varlığı görülür. Dolayısıyla Kur'an'daki bu hüccetin sahip olduğu mantıksal form şöyledir:

Benim Rabbim güneşi doğurandır.

(Güneş ve benzerini) Doğuran ilahtır.

Öyleyse benim Rabbim ilahtır.

Bu kıyas, sıfatın hükmünü zorunlu olarak mevsûfa da yüklemektedir. Zira "güneşi doğuran" ifadesi Rabb'in sıfatıdır. Biz bu sıfata "ilahlık" hükmünü isnat ettik. Bundan "İbrahim'in Rabbine" de ilahlık sıfatını isnat etmek lazım gelir. Gazzâlî'ye göre fıkıh usulünde kullanılan temsîl kıyası da bu kıyas türüne dahildir. Hatta teorik akıl yürütmelerin nerdeyse bütün türleri bu tarzda cereyan eder.[356] Bu tür, esasen Aristotelyen mantık sistemindeki kıyasın birinci şekline denk düşer.

- **Orta Teâdül Mîzânı**

İki şeyden biri bir vasıfla nitelendiğinde ve bu vasıf diğerinden olumsuzlandığında onlar tümden kesişmez (mütebâyin) hale gelir. Yani biri diğerinden bu vasfı nefyeder. Dolayısıyla başkasına isnat edilen bir sıfat, bir şeyden nefyediliyorsa bu ikinci şey birinci şeyden tümden ayrıdır. Gazzâlî bu kıyas şeklini Hz. İbrahim'in ay'ın ilah olmadığını kanıtlarken kullandığı "Ben sönenleri sevemem" (En'âm, 6/79) ayetinden çıkarır.

Bu ayetin Arapçanın hazf ve icaz yapısından dolayı örtük hale gelmiş olan aslı şöyledir:

Bu ay sönendir.

İlah sönen değildir.

Bu ay ilah değildir.

---

ettiğini görürsün. Konuşmadığın zaman daha çok konuşmuş olduğunun farkına varırsın. Beyanı terk ettiğin halde en iyi izahı yapmış olursun." Bk. Abdulkahir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz fî 'ilmi'l-meânî,* thk. Mahmud Muhammed Şakir Ebû Fihr, 3. bs., Kahire: Matba'atü'l-medenî, 1996, s. 146.

[356] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 19-27.

Bu kanıtlamada ilahtan sönme vasfı nefyedilmiş, ay'a ise ispat edilmiştir. Bu da ay ile ilahın ayrı olmasını (tebâyün) gerektirir. Dolayısıyla ne ay ilahtır, ne de ilah aydır. Gazzâlî'nin *el-mîzânü'l-evsat* diye adlandırdığı bu şekil esasen Aristotelyen mantıktaki yüklemli önermelerin ikinci şekline denk düşer. Ona göre Kur'an'da Yüce Allah'ı takdis eden ayetler bu şekil ile kanıtlama yapar. Bu yüzden buna "takdis kıyası" denilebilir.[357]

- **Küçük Teâdül Mîzânı :**Bu kıyas şekli, bir şeyde bulanan iki vasıftan her birinin bir bölümü zorunlu olarak diğerinde bulunur. Örneğin insanda hem hayvan hem de cisim olma vasfı bulunur. Bundan zorunlu olarak bazı cisimlerin hayvan olduğu sonucu çıkar. Bu şekil Aristotelyen mantıktaki kıyasın üçüncü şekline denk düşer.[358]
- **Telâzüm Mîzânı**: Bir şeye luzûm yolu ile tabi olan ve ondan hiç ayrılmayan şey şeklindeki lüzûm türünde lâzımı nefyetmek zorunlu olarak melzûmu da nefyetmeyi gerektirir. Keza bu durumda melzûmun varlığı da lazımın varlığını zorunlu kılar. Gazzâlî bu kıyas şeklini "eğer yer ve gökte Allahtan başka ilah olsaydı onlar bozulurdu" şeklindeki ayetten çıkarır. Bu ayetin örtük olarak içerdiği kıyas şekli şöyledir:

Eğer alemin iki ilahı olsaydı alem bozulurdu.

Alem bozulmadı.

Öyleyse alemin iki ilahı yoktur.

Bu kıyas şeklinde lâzımın varlığı melzûmün varlığını gerektirmez. Örneğin namazın sahih olması, namaz kılmanın abdestli olmasını gerektirir ama abdestli olmak namazın sahih olmasını gerektirmez. Bu şekil de Aristotelyen mantığın bitişik şartlı kıyasına denk düşer.[359]

- **Teânüd Mîzânı** İki kısımdan ibaret olan her şeyde onlardan birinin olumlanması, diğerinin olumsuzlanmasını gerektirir. Bu kıyas türünde önemli olan husus taksimin mutlaka ikili olmasıdır. İkiden fazla taksimlerde bu kıyas geçerli değildir. Gazzâlî bu şekli "De ki, sizi göklerden ve yerden rızıklandıran kimdir. De ki,

[357] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, ss. 19-27.
[358] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, ss. 32-35.
[359] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, ss. 36-38.

Allah'tır. Biz veya siz ya hidayet ya da dalalet üzereyiz" (Sebe, 34/24)ayetinden çıkarır. Bu ayetin kanıtladığı husus "eğer biz hidayet üzereysek siz değilsiniz" şeklindedir. Ayetin bağlamı da "biz rızık vereni tanıdığımıza göre hidayet üzereyiz, öyleyse siz delalet üzeresiniz" kanıtlamasını yapar. Dolayısıyla bu örtük kıyasın açık şekli şöyledir:

Biz veya siz dalalet üzereyiz.

Biz dalalette değiliz.

Öyleyse siz dalalettesiniz.[360]

Gazzâlî bu kıyas tür ve şekillerinin kendisinden önce var olduğunu teslim eder. Ona göre bu formlar bazı milletler tarafından Hz. İbrahim'in ve Hz. Musa'nın suhuflarından çıkarılmıştı. Hz. Muhammed'in gönderilmesinden önce ise diğer bazı milletler onları yeniden isimlendirdi. Kendisinin yaptığı şey ise bu tür ve şekilleri yeniden Kur'an'a arz etmek ve isimlendirmekten ibaret olduğunu beyan eder:

> *"Bu isimleri ben icat ettim. Mevâzine (kendisinin Kur'an'da tespit ettiği kıyasın tür ve şekilleri) gelince onları Kur'an'dan istihraç ettim. Benim yaptığım şey, ilk defa bunları Kur'an'dan çıkarmaktır. Yoksa onların asli halleri benden önce çıkarılmıştır. Müteahhirlerin onlara verdikleri isimler benim icat ettiklerimden farklıdır. Hz. Muhammed'in gönderilmesinden önce bazı milletler de onlara başka isimler vermişti. Onları İbrahim ve Musa'nın suhuflarından öğrenmişlerdi."*[361]

Gazzâlî bu tarihsel bilgileri salt bir sezgiye dayanarak mı söylemekte, yoksa elinde bu bilgileri içeren herhangi bir kaynak var mıydı? Kendisi onları herhangi bir kaynağa dayandırmamıştır. Günümüzdeki mantık tarihi kitaplarında ise bu yönde herhangi bir malumatla karşılaşmadık. O, yüksek ihtimalle kendi öznel sezgilerine dayanarak böyle bir tespitte bulunmaktadır. Sezgileri bilimsel bir kritiğe tâbi tutma imkanı olmadığından ve tarihsel bilgilere yönelik ancak belge ve kaynaklardan hareketle bir tenkit yapılabileceğinden onun bu yöndeki izahının ilmî bir tartışmaya konu edilemeyeceği kanaatindeyiz.

[360] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, ss. 39-47.
[361] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 41.

Gazzâlî bu ikinci aşamada esasen çelişmezlik ilkesi üzerine kurulu bir mantık sistemi geliştirmiştir. Bu mantık sistemi özdeşlik ilkesini tamamen dışlamış, çelişmezlik ilkesini "mantıksal" bir içeriğe hasrederek gerek aklî gerek şer'î olsun bütün ilimlerin metodolojik zeminine yerleştirmiştir.[362] Anlaşılan o ki, ona göre hangi epistemolojik alan olursa olsun onda bilginin imkanı ve sıhhati çelişmezlik kanununa bağlıdır. Bu kanun kabul edilmediği takdirde herhangi bir alanda doğruluk iddiası ile herhangi bir bilgi üretilemez. Nitekim o, kurduğu ve "çelişmezlik mantığı" olarak isimlendirilebilecek olan bu metodolojiyi bütün ilimlerin yöntemi saymıştır.

> *"Ben bunları (mevâzin) sadece dinî bilgilerin ölçütü saymıyorum, bilakis aynı zamanda matematik, geometri, tıp, fıkıh ve kelâm ilimlerine ait bilgilerin de ölçütü sayıyorum. Hakikî her ilimde hak ve batılı bunlarla birbirinden ayırt ediyorum."*[363]

Gazzâlî bir üst metodoloji olarak kurduğu bu mantık sistemine sıkı bir bağlılık göstermiştir. Nitekim hadislerin sıhhat tespiti hususunda eğer metnin anlamı çelişmezlik ilkesine aykırı ise ona göre senede bakılmaksızın hadisi nakleden tekzip edilir, rivayet de doğru kabul edilmez.[364] Hatta bunun da ötesinde o, "nübüvvet" inancını doğrudan bu metodoloji üzerine kurmuştur. Ona göre mucizeler "yakinî bir nübüvvet inancı" elde etmeye uygun değildir. Nübüvvete dair yakinî bir itikat hasıl edecek olan şey, Kur'an metninin arka planında mantıksal bir örgünün olması ve içerdiği kanıtlamalarda ona aykırı bir unsur içermemesidir.[365]

4.3.4. Gazzâlî'de Aklın İlkeleri

Gazzâlî çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığını yakinî bilgi kavramını izah ederken zikreder. Onları salt akli önseller (evveliyyât)[366] kategorisi içinde değerlendirir.

---

[362] Bu mesele, onun aklın ilkelerine yönelik tasavvurunun ele alındığı bir sonraki başlık altında detaylandırıp gerekçelendirilecektir.

[363] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 60.

[364] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, s. 155.

[365] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, ss. 58-59.

[366] Gazzâlî yakinî bilgi ifade eden şeyleri, kabulü zorunlu olan doğru yakînler şeklinde niteler ve idrak edilme cihetinden dört kısma ayırır. Birinci kısmı salt aklî önseller (el-eveliyyâtü'l-akliyye el-mahza) diye adlandırır. Bu önsel bilgiler salt aklî kuvve yönünden insanın zihninde meydana gelirler. İnsan zihni herhangi bir aracı ve işleme başvurmaksızın onları doğrudan tasdik eder. Onları sürekli bilir ve onlara yönelik sahip olduğu tasdîki nerden aldığını bilemez. Gazzâlî bu bilgi türüne çelişmezlik,

Çelişmezliği *"Aynı şey hem kadim hem hadis, hem var hem yok, hem zorunlu hem muhal olamaz"* şeklinde mahsus bir içerikle ifade ederken üçüncü halin olanaksızlığını *"İspat ve nefiy aynı şey üzerine cem olmaz"* şeklinde mahsus bir içerikten arındırarak formülleştirir.[367] Ona göre bu iki ilke, hangi konuya taalluk ederse etsin bütün muhâllerin (yanlışlığı yakinî olan hükümlerin) belirleyicisidir.[368] Gazzâlî, mantık eserlerinde "özdeşlik" ilkesine yönelik kabul veya ret yönünde bir izaha yer vermemiştir. Fakat onun felsefe anlayışı nazar-ı itibara alındığında onun özdeşlik ilkesini reddettiği düşünülebilir. Zira özdeşliği mümkün kılan husus, şeylerin kendi varlık sebeplerini içlerinde taşıyan mahsus tabiatlara sahip oldukları şeklindeki görüştür. Gazzâlî ise bu anlamdaki bir tabiat nazariyesini reddeder. Ona göre bir şeyin kendisi kalarak bilgi imkanını sağlaması, nedensellikten değil, varlığını sürdüren ve bizim duyularımıza konu olan "adet"ten kaynaklanır. Zira *"şeylerin geçmişte oluşmuş bir rutine uygun gerçekleşmelerinden dolayı zihnimizde bunun hep böyle olacağına dair bir itikat kök salar"*.[369] Öyleyse bilgiyi bizim için mümkün kılan şey, içi ağır metafizik bir yükle doldurulmuş olan "şeylerin tabiatı" değil, bilakis duyu ve tecrübelerimizin bize aktardığı düzenli rutindir.[370] O, inşa ettiği bu "adet nazariyesi" ile mantığı metafiziğe bağlayan zemini ortadan kaldırmıştır.

Gazzâlî ilk iki ilkenin aklî idrak tarafından yakinî olarak algılanmasını onların nesnel ve zorunlu bir doğruluğa sahip olmasının kanıtlanması için yeterli olmadığını savunur. Zira duyulur bilgiler de ilk başta yakinî olarak algılanır, ama aklın muhakemesine konu

---

üçüncü halin imkansızlığı, birin ikiden büyük olmasını ve üç artı üçün altı etmesini örnek verir. Diğer kısımlar için Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 186-193.

367 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 166.

368 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 117.

369 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 245.

370 Bu sebeple felsefenin "tabiat" düşüncesine istinaden yakinî kabul ettiği şeyleri, Gazzâlî tecrübeye dayanarak yakinî kabul eder ve bu yakîn türünü "mücerrebât" ifadesiyle kavramlaştırır. Örneğin kafası kesilen bir adamın "ölmüş olduğu" bilgisinden duyunun ve gizli bir kıyasın yardımı aracılığıyla emin oluruz. Şöyle ki, duyu ilk kafa kesilme vakıasında ölümü idrak eder, zihin kesilme esnasında kesilen insanın halinden acı çektiğini anlar. Bu durum sürekli aynı minval üzere tekrarlanır ve tecrübe edilir. Böylece zihin bu iki olgunun peş peşe gelmesinin rastlantısal olmadığını anlar ve bu tekrardan dolayı onda güçlü bir itikat hasıl olur. Bu itikat alsa şüphe kabul etmeyecek şekilde yakînî hale gelir. Bu yakînin nasıl hasıl olduğunun aklî ve mantıksal bir açıklaması yoktur. Burada söz konusu olan şey, kafası kesilen kimsenin ölümünden şüphe duyma (iktirân) meselesi değil, zira onun ölmüş olduğu yakinîdir, bilakis kesme ile ölüm olgularının arasındaki ilişkinin mahiyeti (vechü'l-iktirân) meselesidir. Bu yakinî birliktelikte birincisinin fâil illet, ikincisinin edilgen malûl olduğuna dair burhanî hiçbir kanıt yoktur. Bunun böyle olduğunu iddia etmek ancak cedel, yani keyfî olarak kurgulanan masalın bilimsel kabul edilmesi olur. Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 188-191.

olunca onların yakinî değil, bilakis bazen yanlış olduğu görülür.[371] Öyleyse aklın yakinî olarak gördüğü bu ilkelerin, eğer aklî idraki de muhakeme edebileceğimiz üst algısal bir merciye sahip olsaydık ve ona sunsaydık belki de hatalı olacağına hükmedecektik.[372] Bu yüzden aklın üstünde bir idrak yetisine sahip olmamamıza istinaden bu ilkeleri yakinî kabul etmemiz kesin olmayan ve dolaylı bir kanıtlamadır. Bundan da yakîn hasıl olmaz.

Binaenaleyh Gazzâlî bu ilkelerin yakinîliğini herhangi aklî bir istidlâl türüyle kanıtlama imkanına sahip olmadığımızı ileri sürer. Fakat yine de bu ilkelerin yakinîliğine inanır. Zira bu ilkeler olmaksızın herhangi bir kanıtlama faaliyeti (nasbü'd-delîl) mümkün olmaz. Bu da içinde bulunduğumuz vakıaya aykırıdır. Pekiyi kendisi bu ilkelerin yakinen doğru olmasına yönelik kapıldığı şüpheden nasıl kurutulur? Bu sorunun cevabı Gazzâlî'nin "yakîn anlayışında" saklıdır. Ona göre yakîn mantıksal bir bilgi değil, psikolojik bir haldir.[373] Bu yüzden mantıksal bir açıklamaya (nazmü'd-delîl ve tertîbü'l-kelâm) konu edilemez. O, ancak Allah'ın kalplere attığı bir nurla gerçekleşir.[374] Gazzâlî "yakinî" olanı psikolojik bir hale irca etmesi ve Yüce Allah'ın iradesine bağlamasıyla -daha önce de zikredildiği üzere- determinist nedenselliği yıkmıştır. O, bu yorumuyla hem deneyimlenen vakıada bir bağlantı olduğunu kabul etmiş hem de onu felsefecilerin tabiî zorunluluk üzerinden yaptığı inşanın dışına çıkarmıştır. Böylece Tanrı'yı felsefeciler tarafından tabiî ve metafizik bir şekilde kurulmuş olan neden-etki (illet-malûl) ilişkisinin boyunduruğu altından çıkarmıştır. Hatta denilebilir ki o, Tanrıyı kapalı bir sistem içinde tıpkı bir illet gibi davranan varlık seviyesine indirgeyen Yunan zihnine ait metafiziksel tasarıma alternatif bir mantık sistemi kurmuş ve onu irade ve özgürlük üzerine inşa etmiştir.

---

[371] Oysa bir şeyin yakînî olması onda hata ihtimalinin kesin ve kalıcı bir şekilde bulunmaması anlamına gelir. Buna karşın duyularda sadece hata ihtimali değil, bilfiil birçok hata yer almaktadır. Örneğin duyu bize gezegenlerin oldukça küçük olduğu şeklinde bir içerik verir. Ama aklî muhakeme ile bunun yanlış olduğuna hükmederiz. Bk. Gazzâlî, *el-Munkız,* s. 165.

[372] Çünkü aklî olanı da muhakeme edebilecek bir idrak türünün bizde tecelli etmemiş olması, böyle bir idrakin imkansız (istihâl) olduğunu göstermez. Tam aksine biz aslında buna benzer bir şeyi rüya olgusunda yaşarız. Zira rüyada iken yaşanılan şeylere akıl yakinen inanır. Aklî yakîn bilfiil hasıl olur. Fakat uyanıp farklı bir idrak boyutuna geçtiğimizde onların doğru olmadığına hükmederiz. Bk. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 166-167.

[373] Bu nedenle mezkur ilkelerden şüphe duymayı bir yanlışlık değil, bir hastalık (el-maraz vel'itilâl) olarak nitelemektedir. Bk. Gazzâlî, *el-Munkız,* s. 169.

[374] Gazzâlî, *el-Munkız*, ss. 169-71.

4.3.5. Gazzâlî'nin İstidlâl Anlayışı

Gazzâlî istidlâl türlerini "hüccet" başlığı[375] altında toplar ve kıyas, istikrâ ve temsîl şeklinde üç kısma ayırır.[376] Bu taksimi hüküm aktarımının iki tarafını oluşturan unsurların tümel ve tikel olmasına göre yapar. Eğer bir tümelden hareketle bir tikel üzerine hüküm veriliyorsa istidlâl türü kıyastır ve hem doğrudur hem de lüzûm ifade eder. Eğer birçok tikelin hükmü başka bir tikele aktarılıyorsa istikrâ, tek bir tikelden başka bir tikele hüküm naklediliyorsa temsîldir.[377]

Gazzâlî mantık ilmini yakinî ilim elde etme aleti olarak gördüğü için kıyasın maddesi (bilgi içeriğinin zannîlik ve yakinîlik değeri) açısından tasnif edilmesi sonucu ortaya çıkan kıyas türlerinden sadece burhan kıyasını muteber sayar. Zira öncülleri zorunlu bilgiler içerir ve zorunlu ilkelere istinat eder. Buna karşın o, öncülleri içerdiği bilginin yakinî olmamasından (meşhûrât) dolayı zan ifade eden cedel kıyasını akledilirlere taalluk eden meselelerde kullanmayı uygun görmez. Fakat cedelin ifade ettiği zan ona göre güçlüdür, zann-ı galiptir. Daha düşük seviyede zan ifade eden hatabî kıyas da akledilirlerde muteber değildir. Yalnızca eğitim ve gündelik muhaverelerde kullanılabilir. Safsata ve mugalata kıyasları ise tamamen sahte bilgi içeren öncüllerden meydana geldikleri için saf cehalettir. Hiçbir yerde kullanılmaya uygun değildir.[378]

Gazzâlî burhan kıyasını, mutlak kıyasın biçimsel şartlarını taşıyan ve bilgi içeriği yakinî öncüllerden oluşan istidlâl türü olarak tanımlar. Fakat burada belirtmeli ki, ona göre iki tür yakîn vardır. Bunlardan ilki, iki katmanlı katiyet ifade eder. Zira bu türde önce bir şeye kesin olarak inanılır, ardından bizzat bu şey hususunda sahip olunan kesin inancın da kati olduğu tasdîk edilir. Yani hem ilgili şey kesinlikle doğrudur hem de onun doğru olduğu yönündeki itikat yakinîdir. Bu her iki yakînden de asla şüphe duyulmaz. Onların hatalı olabileceği ihtimali düşünülmez. O derece ki, bir kimse Peygamberlerden birinin mezkur nitelikteki bir yakîne aykırı olan bir mucize gösterdiğini aktarsa, hiç tereddüt edilmeksizin ya bu kimsenin yalan söylediği ya da mucizesi aktarılan kimsenin peygamber olmadığı düşünülür. İkinci tür yakîn de ise bir şey kesin olarak tasdîk edilir.

---

375 *el-İktisâd fi'l-i'tikât* isimli eserinde ise istidlâl türlerini "menâhicü'l-edille" başlığı altında toplar. Bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1409, ss. 99-101.

376 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 131.

377 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 161.

378 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 184-185.

Zıddına ihtimal verilmez. Fakat bu tür bir yakîne sahip kimseye, bilgi hususunda kamil gördüğü Peygamber veya veli gibi bir kimseden sahip olduğu yakîn karşıtı bir şey aktarıldığında o tevakkuf eder ve zihnindeki yakînilik durumu askıda kalır.[379] Gazzâlî'ye göre çoğu alim bu ikinci türü de yakînden sayıyor ise de doğru olan onu birinci kısımdan ayırmak ve yakîn değil, "i'tikât cezm" şeklinde isimlendirmek gerekir. İşte ona göre burhan ilk tarz yakîn içeren öncüllerden meydana gelen bir kıyastır. [380]

İstikrâ, Gazzâlî'ye göre, tümel bir anlam altında yer alan birçok tikeli araştırma neticesinde elde edilen hükümle, ilgili tümel üzerine hüküm vermektir. Bütün tikeller incelenmişse istikrâ tam, çoğu incelenmişse eksiktir. Tam istikrâ yakinî ilim, eksik istikrâ ise zan ifade eder, bu yüzden akledilirlere dair meselelerde kullanılmamalıdır.[381]

Ona göre temsîl, hükmü bulunan muayyen bir tikelin hükmünü bir benzerlik yönü üzerinden başka bir tikele aktarmaktır. Fıkıh usulünde "kıyas", kelâm ilminde ise "gâibe şâhidin hükmünü vermek" diye bilinir.[382] Temsildeki benzerlik yönünün ilk tikeldeki hükmün sebebi olduğu ispatlanmalıdır, yoksa hüküm aktarımı için dayanak teşkil etmez. Örneğin göğün muhdes olduğunu kanıtlamak isteyen bir kimse, eğer hayvan ve bitkilerin muhdes olmasından hareketle bunu yapacaksa bu hükmün zeminindeki münasebet vechini belirlemeli, ardından bu münasebet veçhinin ilgili hükmün sebebi olduğunu tespit etmelidir. Buna göre eğer gök ile hayvan ve bitki arasındaki benzerlik "muhdes olana bitişmek" ise, onun hayvan ve bitkinin muhdesliğinin sebebi olduğu belirlenmiş olmalıdır.[383] Dolayısıyla bu temsîl örneği esasen şu tarz bir kıyastır:

Muhdes olana bitişen her şey muhdestir.
Gök de muhdes olan bitişiktir.
Öyleyse gök de muhdestir.

Durum bu olunca "gâibi şâhide kıyas" türünde şâhidin (örneğimizde bitki ve hayvan) zikri bir fayda sağlamaz. Burada "peki kelâm alimleri bu tarz istidlâllerinde 'mahsus şâhide' niye yer verirler?" şeklinde ortaya çıkan soruya Gazzâlî şöyle cevap verir: bu istidlâl formunda şâhidi zikreden kelâmcı eğer muhakkik bir alimse şâhide sırf tümel

[379] Gazzâlî'ye göre kelâmcıların sahip olduğu yakîn bu türdendir. Bu yönden kelâmcılar ile avam arasında fark yoktur. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, c. 1, s. 155.
[380] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, ss. 154-156.
[381] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 163.
[382] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 165.
[383] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 165-167.

önermenin kaynağına dikkatleri çekmek için yer verir ve talep edidliği takdirde istidlâl formunu kıyasa irca eder. Tahkik seviyesine ulaşmamış bir alimse şâhidi zikretmenin delile faydalı olduğu zannına düşebilir.[384]

Gazzâlî istikrâ ve temsîli kıyasa irca eder. Ona göre bu iki istidlâl türü her ne kadar bilgi içeriği bakımından zan ifade ediyorsa da formel bakımdan sıhhati, onların kıyasa çevrilebilmelerine bağlıdır.[385]

4.3.6. Gazzâlî'de Dil ile Düşünce İlişkisi

Gazzâlî'ye göre düşünce bir zihnî varlık olması hasebiyle milletlere göre değişmez. Fakat dil konvansiyonel bir yapıya sahip olmasından ötürü değişebilir.[386] O, bu ilişki hususunda Fârâbî'yi takip etmiştir. Zira mantığı evrensel bir şekilde düşünmenin, nahvi ise yerel bir dil özelinde doğru kullanımın ölçütü saymıştır.[387] Zira nahvin konusunu *"irabın değişikliği cihetinden Arapların dili"* şeklinde belirlemiştir.[388] Ona göre aklî ilimler lügâvî ilimlerden daha üstündür. Çünkü hikmet akılla, dil ise nakille idrak edilir. Akıl nakilden daha üstündür.[389] Bu görüşü onun çok erken dönemde başlayan ve nahvi mantık ilmine alternatif bir düşünme metodu sayan düşünsel temayülü kabul etmediğini gösterir. Nitekim ona göre sadece nahiv değil, bilakis bütün dil ilimleri diğer ilimleri anlamanın aletidir.[390]

4.3.7. Gazzâlî'nin Mantığın Meşruiyetini Temellendirmesi

Gazzâlî'nin eserlerinden insanların dinî metafizik meselelerde ihtilafa düşmesinden oldukça rahatsız olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu ihtilafı "insanın içine hayretin karanlığını düşüren" bir şey olarak nitelemiştir.[391] Bu yüzden insanlar arasındaki bu ihtilafı bitirecek bir metodoloji arayışı ile kendi döneminde mevcut olan düşünme

[384] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 168.
[385] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, ss. 166-167.
[386] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 76.
[387] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 59-60.
[388] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 251.
[389] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y., c. 1, s. 13.
[390] Gazzâlî, *İhyâ'*, c. 1, s. 25.
[391] Gazzâlî, *el-Munkız*, ss. 176-177.

usullerini yakinî bilgi üretme yönünden incelemiştir. Ona göre yakinî bilgi, şeyleri hakikatleri ile bilmektir. Bu bilgi türünde bilgi nesnesi o derece inkişaf eder ki, artık onda herhangi bir şüphenin veya yanlışın ortaya çıkma imkanı kalmaz. Ve bu o denli psikolojik bir durumdur ki, akıl onu hakkıyla takdir edebilmekten bile acizdir. Zira hataya düşmekten emin olma, zihinsel yakîn hali ile kopma kabul etmez şekilde birliktelik arz eder. Öyle ki, bir kimse kalkıp taşı altına, asayı yılana dönüştürse bile taşın ve altının hakikatine dair elde edilen yakînî bilgiden şüphe duyulmaz. Bu tarz bir yakîn ile elde edilmemiş hiçbir bilgi kendisinden emin olunacak bilgi katına çıkamaz.[392]

Gazzâlî ilk başta yakinî bilginin yalnızca duyulur ve zarurî olan malumatlarda bulunduğuna kanaat getirmiş ve bu yüzden sahip olunan bilgilerin yakinî olabilmesi için onlara dayanılarak inşa edilmesi gerektiğine inanmıştır. Fakat daha sonra duyulurlara dair edinilen bilgilerin de organlar aracılığıyla elde edildiğini ve organların yanılmalarının pekala mümkün olduğunu görmüştür. Zira örneğin en güçlü duyu olan görme duyusu[393] bile gölgeyi bize hareketsiz bir şey olarak bildirir. Oysa hakikatte gölge hareket eder. Öyleyse yakinî bilgi elde etmek için duyular vasıtasıyla alınan duyulurlara da güvenilemez. Bu durumda güvenilecek tek şey kalır, onlar da kesin ve zorunlu olan akledilirlerdir (eveliyyât).[394]

Fakat Gazzâlî yaptığı bu çıkarımdan emin olmak için kendi döneminde hakim olduğunu söylediği düşünme ve bilgi üretme yöntemlerini üretilen bilginin değeri cihetinden inceler. Bunlar kelamcıların "nazar yöntemi", batınîlerin "masum imam nazariyesi", "felsefecilerin burhan mantığı" ve sûfilerin "mükâşefe yolu"dur.[395]

Önce kelâm ilminin nazar yöntemini inceler. Kelâm alimlerinin uzun bir dönem savunmacı (apolojitik) bir yöntemle ilmî etkinlikte bulunduklarını, ardından bizzat "şeylerin hakikatini" arama, cevher ve araz tartışmaları yapma temayülü sergilediklerini, ama bunda istenilen düzeyde muvaffak olmadıklarını ileri sürer. Bu yüzden ona göre kelâmî yöntem insanlığın dinî ve metafizik meselelerdeki ihtilafına

[392] Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 163.
[393] Gazzâlî görme duyusunu insanın en güçlü duyusu sayar. Ona göre insanın görme duyusuyla olan bağı o denli güçlüdür ki, insan bir koku veya tat düşündüğünde düş gücü gözün payını da ister ve ona bir renk ve şekil yakıştırır. Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 91.
[394] Gazzâlî, *el-Munkız*, ss. 164-165.
[395] Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 172.

yönelik içimize doğan hayretin karanlıklarını külliyen izale etmekte başarısız olmuştur.[396]

Daha sonra felsefecilerin burhan mantığını inceler. Mantıkçıların çoğu meselede isabet kaydetmelerine karşın haksız (nev'un mine'z-zulm) oldukları bir konu olduğunu savunur. Onlar, burhana yönelik bazı şartlar belirlemiş ve bu şartların mutlak bir şekilde yakînî bilgi ürettiğini savunmuşlardır. Oysa dinî ilkelere (el-mekâsıd ed-dîniyye) gelince bu şartları yerine getirememiş, bilakis olabildiğince esnetmiş ve keyfî bir uygulama sergilemişlerdir.[397] Böylece o, burhan mantığının da gayesini gerçekleştiremeyeceğine kanaat getirmiştir, zira burhan mantığının inşa ettiği aklın yakinî bilgi elde edilmek istenilen her meselede (cemî'ül-metâlib) başlı başına ve bağımsız bir şekilde yeterli olmadığını görmüştür.[398]

Bâtınîliğin masum imam nazariyesini[399] ise hiçbir zaman benimsememiştir. Zira temel iddialarını araştırdıktan sonra ortaya dikkate alınacak herhangi ilmî bir metot koyamadıkları kanaatine varmıştır.[400]

Sûfîlerin mükâşafe yoluna gelince Gazzâlî, onların amel ve zevk yoluyla hakikate ulaştıklarını belirtmektedir. Ulaştıkları hakikatin teorik bir usûlü var mı sorusu hususunda Gazzâlî'nin açık bir izahı yoktur. Fakat onun *el-Kıstâsü'l-müstakim* isimli eserinden sûfîlerin yönteminin Kur'an'ı Kerim'deki "kanıtlamalardan" hareketle tecrübî olarak kazanılan bir mantıkla düşündükleri görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.[401]

Bu mülahazalara binaen denilebilir ki Gazzâlî kendi öznel hakikat deneyimi çerçevesinde mantığın meşruiyetini, onun yakinî ilim üretmeye ve dolayısıyla dinî metafizik konulardaki ihtilafı ortadan kaldırmaya en yakın ilim olması yönündeki kanaati üzerine bina eder. Bu durum Gazzâlî'nin kendi psikolojik arayışı içinde mantığı nasıl konumlandırdığı ile alakalıdır. Fakat bunun yanı sıra o, "taklitçi" olarak nitelediği

---

396 Gazzâlî, *el-Munkız*, ss. 176-177.
397 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 199.
398 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 214.
399 Bu nazariye yakinî bilginin ancak masum bir imamdan alınabileceği düşüncesi üzerine kuruludur. Zira onlara göre yakinî bilgi tektir ve ya aklî muhakeme ya da hatadan beri kılınmış yüce bir kimse vasıtası ile elde edilir. Aklî bilgiyi yöntem edinenlerin içine düştükleri büyük ihtilaf onun yakinî bilgi vermeye uygun olmadığını ispatlamaktadır. Bu yüzden yakinî bilginin tek bir kaynağı vardır o da masum imamdır. Bk. Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 51.
400 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 220.
401 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 59.

bir ortamda yaşamaktadır. O ortamda mantığa yönelik bir inkar düşüncesi hakimdir. Bu yüzden bir de muhataplarının halini dikkate alarak mantığın meşruiyetine ve faydasına onları ikna etme çabası sarf etmek durumunda kalmıştır. Bu yüzden de ikna sürecinde öne sürdüğü gerekçelerde kendi içsel hakikat arayışını değil, muhatabının zihinsel durumunu merkeze almıştır. Gazzâlî bu doğrultuda öncelikle mantığın Yunan dinî ve metafizik düşüncesi ile herhangi bir bağının olmadığını ve onda İslam'ın temel ilkelerine bir aykırılık bulunmadığını savunur.

> *"Mantık ilminin içerdiği konulara gelince onların hiçbiri ister olumlama ister olumsuzlama şeklinde olsun dinî olana taalluk etmez. Bilakis mantık, delil ve kıyasların yapısına, burhanın öncüllerinin şartlarına ve nasıl tertip edildiklerine, doğru haddin şartlarına ve nasıl kurulduklarına yönelik bir incelemeden ibarettir. (...) Mantık meselelerinde dinin önemli meselelerine (mühimmât) dair bir kabul veya ret olmadığına göre onlar ne diye inkar edilsin? Durum bu olunca bir kimsenin kalkıp mantık meselelerini inkar etmesi, mantık ehlinin onun aklî melekleri hususunda su-i zanna düşmesi ve hatta onu bu inkara sürüklediğini sanarak sahip olduğu dinin mantıkî olmadığı zannına kapılmasından başka bir şeye yaramaz."*[402]

Mantığın dine herhangi bir aykırılık teşkil etmediğini ifade ettikten sonra onun esasen inkar edenlerin sahip oldukları ilmî geleneğe de yabancı olmadığını beyan eder.

> *"Bunlar (mantık meseleleri) içinde reddedilecek bir şey yoktur. Bunlar kelam alimlerinin delillere dair söyledikleri şeyler kabilindendir. Kelamcıların mantıkçılardan ayrıldığı husus sadece ibareler ve ıstılahlardır. Bir de mantıkçıların bazı meseleleri daha detaylı incelemiş olmasıdır."* [403]

Gazzâlî'den yaptığımız bu iki alıntıdan anlaşılmaktadır ki, o, mantık ilmini İslam kültürü içinde meşrulaştırmak için onun Yunan dinî düşünce ve metafiziği ile alakasının olmadığını savunarak onu evrensel bir geçerliliğe sahip bir ilim olarak konumlandırmıştır. Ardından bu evrenselliğin delili olarak onun zaten kelâm ilmi tarafından kullanıldığını ileri sürmüştür. Böylece mantığı sadece dinî itikat cihetinden

[402] Gazzâlî, *el-Munkız*, ss. 198-199.
[403] Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 198.

değil, bilakis aynı zamanda şer‘î ilimler geleneği açısından da meşrulaştırmaya çalışmıştır.

Gazzâlî, esasen Yunan düşünce geleneğinde diyalektik şeklinde başlayıp Aristoteles eliyle burhan sistemine evrilen mantığı form bakımından burhana uyan ve sadece çelişmezlik ilkesi üzerine kurulu olan bir tür muhkem diyalektiğe dönüştürmüştür. Böylece mantık, Yunan kültüründe yaşadığı evrimin tam aksini İslam kültürü içinde yaşamıştır. Bu durum, eğer burhan sistemi düşüncenin yagane evrensel metodu kabul edilirse mantığın gerilemesi, fakat bunun aksine eğer burhan sistemi mümkün sistemlerden biri kabul edilirse mantığın çoklu sisteme evrilmesi sürecinde zenginleşmesi olarak yorumlanabilir. Modern mantıkta geliştirilen mantık sistemlerinin ikinci kabulün hakikate daha yakın olduğunu savunmak için yeterince ufuk açtığı kanaatindeyiz.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN TEVARÜS VE İNŞA ETTİĞİ FIKIH USÛLÜ TASAVVURU

Naslardan hareketle üst bir anlam (mana/illet) tespit etme ve o anlam üzerinden şer'î hükmü bilinmeyen bir meseleye hüküm tayin etme faaliyeti (fıkıh) İslam ilim ve düşünce geleneği içinde önce uygulama ile iç içe bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu faaliyet sahabe tarafından pratik üzerinden elde edilen bir meleke şeklinde tezahür etmiş ve Hz. Peygambere "sahip"lik sayesinde teorik düzeyde bir tahlilin konusu olmamıştır. İçtihadın usûlüne yönelik teorik düzeyde bir inşa arayışının tabiîlerin son döneminde başladığı görülmektedir. Tabiînden hemen sonraki nesilde de söz konusu teorik kurulumun temelleri atılmıştır. Bu üç merhaleyi başlı başına ele almak süreç hakkında küllî bir tasavvur oluşturmak için önemlidir.

1. Sahabe Dönemi

Peygamber Efendimiz vefat ettikten sonra hayatın doğal seyri içinde naslarda açık şer'î hükmü bulunmayan yeni durumlar ortaya çıkmıştır. Bu yeni durumları şer'î bir hükme bağlamak zorunluluğu sahabeyi içtihat etkinliğinde bulunmaya sevk etmiştir. Çünkü naslar çoğunlukla genel ve küllî hükümler içermekteydi.[404] Fakat içtihat etkinliğinde bulunmak özel bir eğitim ve meleke gerektirir.[405] Sahabe ise eğitim seviyeleri ve bilgi

[404] Hümeydân b. Abdullah b. Muhammed, "Fukahâü's-sahâbe el-müksirûn mine'l-fetvâ ve menâhicühümü'l-ictihâdiyye", *Mecelletü cami'âti Ümmi'l-kurâ*, sy. 5 (1411), s. 17.

[405] Hz. Peygamber'in yaşarken sahabeye içtihat yapma hakkı vermesi, hatta buna teşvik etmesi de muhtemelen bu hususu sağlamaya yönelikti. Hz. Peygamber'in hayatında sahabenin yaptığı içtihatlar için bk. Mustafa Abdurrâzık, *Temhîdün lî târihi'l-felsefeti'l-İslâmî*, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 2011, ss. 215-19. Nitekim daha sonra sahabe Hz. Peygamberin bu yöntemini devralmış ve büyük sahabenin huzurunda tabiîn alimler içtihat yapmıştır. Bk. Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkıîn 'an 'Rabbi'l-'Alemin*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, Beyrut: Darul'-kütübi'l-ilmiyye, 1991, s. 45.

müktesebatları bakımından eşit değildi.[406] Nitekim fetva vermekle maruf olan sahabe sayısı azdır.[407] Bu yüzden usûl alimleri tarafından onlar için "müçtehit sahâbîler" şeklinde özel bir kavram türetilmiştir.[408]

Müçtehit sahâbeyi içtihat etme ve fetva verme mertebesine yükselten husus, onların bir taraftan sahip oldukları yüksek dil selikası[409], diğer taraftan da Peygamber Efendimizin hayatında büyük bir gayretle ilim tahsil etmeleri ve bizzat onun meseleleri çözme pratiğine tanık olmalarıydı. Bu yüzden o dönemde henüz içtihat etmenin teorik bir usûlü inşa edilmemiş olsa da doğal hayat içinde karşılaşılan meselelerde ortaya konulan pratik çözümler üzerinden bir anlama ve yorumlama melekesini (fıkıh) kazanma imkanı vardı. Bu meleke fıtrî kabiliyetin yanı sıra öncelikli olarak Kur'an ayetlerine hakim olmak[410] ve yeni gelişen bir hadise hakkında bu ayetlere dayanarak Resulullah'ın çözüm geliştirme tarzını yakından gözlemlemekle elde edilebilmekteydi.[411] Bu iki hususu

---

[406] Gazzâlî sadece bir grup sahâbînin fetva verecek seviyede olmasını sahabeden bazılarının kendisini amel etmeye vakfedip ortalama bir ilimle yetinirken diğer bazılarının ise ilim tahsiline büyük bir önem vermiş olmasına bağlar. *"Sahabe ikiye ayrılmıştı: (ı) ilme ve ilim ehline mülazım olmayıp kendilerini ibadete verenler ki bunlar fetva verecek mertebede değildi. (ıı) İlim tahsil edenler ve fetva verenler. Bunlar müftî sahabîlerdi."* Bk. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû, 3. bs., Beyrut-Lübnan: Darü'l-fikr, 1998, s. 580.

[407] İbn Hazm *"el-İhkâm"* adındaki eserinde büyük bir araştırma ve tarama sonucunda ibadetler ve ahkâm hususunda fetva veren yalnızca yüz otuz küsur sahabe tespit edebildiğini ifade etmiştir. Bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm,* thk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir, Beyrut: Dârü'l-afâki'l-cedîde, t.y., c. 5, s. 92.

[408] Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkıh*, Mısır: Darü'l-ketbî, 1994, c. 8, s. 224.

[409] Sahabenin naslarda, özellikle Kur'an ayetlerinde geçen kelimelere (müfredât) yönelik birçok dilsel tahlil yaptıkları farklı kaynaklarda yer alan rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bu dilsel tahlillerin detaylı örnekleri için bk. Muhammed Mesûs, *el-Kavâidü'l-usûliyye el-müstehrace min âsâri's-sahâbe,* (Yüksek Lisans Tezi), Cezair Üniversitesi, 2010, ss. 75-78. Sahâbenin Kur'an'dan hüküm çıkarmak için öncelikle onu doğru anlamak gerektiği, bunun da ancak cahiliye şiiri de dahil olmak üzere Arap diline derin bir vukûfiyetle mümkün olacağına yönelik tavsiyeleri, onların anlama ve yorumlama faaliyetinde dilsel melekenin lüzumuna yönelik sarih bir bilince sahip olduklarına delâlet eder. Abdullah b. Abbâs'tan aktarılan "*Kur'an'da bir şeyi anlayamadığınızda onu şiirde arayın; çünkü şiir Arapların divanıdır (dil, kültür ve tarih arşividir)*" şeklindeki yönlendirme bunu ispatlar mahiyettedir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'alâ's-sahihayn,* thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1990, c. 4, s. 542.

[410] İbn Haldûn asr-ı saadette ilim tahsilinin merkezinde Kur'an ayetlerine çok yönlü vukûfiyetin yer aldığını ifade bağlamında şöyle demektedir: *"Sahabenin hepsi fetva ehli değildi. Din her sahâbîden alınmazdı. Bu özellikler sadece Kur'an'ın nasihi ve mensuhûnu, müteşabihi ve muhkemini ve sâir delâletlerini bilen hamil-i Kur'an sahabeye mahsus idi."* Bk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Divânü'l-mübtedei ve'l-haber fî tarihi'l-'arab ve'l-berber ve men 'aserehum min zevî şe'ni'l-ekber*, thk. Halil Şehhâde, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988, s. 563.

[411] İbn Hazm sahâbenin bu durumunu uzun gözlem yapmak anlamına gelen müşahede kelimesini seçerek *müşâhedetü'n-nübüvve* şeklinde kavramlaştırır. Ona göre ilimlerin tedvin edilmemiş olması selef-i sâlihinin bu ilimlerin sağladığı melekelerden hali oldukları anlamına gelmez. Çünkü onlar nübüvvete doğrudan tanık olmalarından kaynaklanan özel bir fazilete sahiptiler. Ama onlardan sonra gelenler bu ilimlerin faydalarına sahip olabilmek için onları tahsil etmeye muhtaçtır. Bu hususun ona göre duyusal

sağlayan sahâbî pratikten hareketle o dönemde henüz sistemleştirilmiş olmasa da bir anlama ve yorumlama melekesi kazanmaktaydı.[412]

Hz. Peygamber'in şer'î meselelerde çözüm üretme tarzına yönelik sahip oldukları deneyimin sahabeye uygulama dolayımıyla örtük de olsa bir meleke kazandırdığı hususu onlardan aktarılan rivayetlerde de görülmektedir. Örneğin İbn Şihâb ez-Zührî, Hz. Ömer'in minberde şöyle dediğini aktarmıştır: *"Ey insanlar! Sadece Resulullah'ın re'yi (görüşü) doğrudur. Çünkü Allah ona (doğruyu) gösteriyordu. Bizim re'yimiz ise ancak zannımızın ve gösterdiğimiz büyük çabanın ürünüdür."*[413] Görüldüğü üzere bu rivayette Hz. Ömer bir görüşün bağlayıcılığını onun doğru (musîb) olmasına, doğru olmasını da Allah'ın doğrudan müdahalesine bağlamaktadır. Doğrunun karşıtı olarak ise zan kelimesini kullanmakta ve zannı peygamber olmayan herkesin görüşlerinin değeri olarak belirlemektedir. Buradan hareketle denilebilir ki, o dönemde ilimler henüz tedvin edilip teorik ilimler temayüz etmemiş olsa da sahabe deneyim üzerinden bir anlama ve yorumlama melekesine sahipti.

Müçtehit sahabenin kaynaklarda rivayet edilen içtihatlarına (re'y) bakıldığında sahip oldukları ve dönemin teorik olanın pratiğin içinde yer alması ve ondan ayrılmaması şeklindeki düşünsel faaliyetin mahiyeti gereği tasrih edilmemiş olsa da hüküm belirlemelerine esas teşkil eden bazı teorik ilkeler çıkarsanabilir. Nitekim biz de bu çalışmanın sınırlı çerçevesini dikkate almak kaydıyla sahabenin içtihadına[414] dair şu ilkeleri tespit ettik:

---

bir delili de vardır. Zira selef-i sâlihin neslinden sonra gelen kimseler tedvin edilen bu ilimleri tahsil etmedikleri takdirde, anlama düzeyleri neredeyse hayvanlarınkiyle aynı kalmaktadır. Bk. İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık*, s. 312.

412 İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî sahabenin temel düzeyde bir içtihat usûlüne sahip olduklarını savunur. Ona göre sahabe ile mezhep imamlarının sahip oldukları usûllerin farkı, sahabenin birey olarak bütün meseleleri kuşatacak, ortaya çıkan her yeni hadiseye bir hüküm tayin edecek şekilde teferruatı kuramsal bir şekilde belirlenmiş kapsamlı bir usule sahip olmamasıdır. Oysa mezhep imamları döneminde her imam için bu kapsamlılıkta usuller teşekkül etmiştir. Bk. Cüveynî, *Müğîsü'l-halk,* s. 15.

413 Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *Câmi'ü beyâni'l-'ilmi ve fadlihi,* thk. Ebû'l-eşbâl ez-Züheyrî, Suudi Arabistan: Daru İbnü'l-Cevzî, 1994, s. 1040.

414 Bu belirlemeyi yaparken sahabenin içtihat yöntemi bakımından taşıdıkları ve bu araştırmanın çerçevesi cihetinden tali sayılacak farklılıkları dikkate almadık. Keza bir halifenin istişare meclisinde verdiği hükme itiraz gelmemişse, orada bulunan sahabenin verilen hükmün hem belirlenme usûlüne hem de içeriğine katıldıklarına delil saydık. Fıkıh usûlünü sistemleştiren Şâfiî'nin görüşü de temelde bu yöndedir. Nitekim o bu hususta şöyle demiştir: *"Onların (sahabenin) verilen hükme muaraza etmemeleri tercih edilen görüşün doğruluğuna dair yakinî bir bilgiye sahip olmalarından veya ona yönelik böyle bir bilgileri olmadığı halde onu doğru kabul etmelerinden kaynaklanabilir."* Bk. Ebû

- Sahabe nasın zahir anlamının yanı sıra bütünlüklü bir okumayla Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in tatbiklerinden tespit ettikleri "üst değerler" olarak nitelenebilecek manaları esas alır. Tikel[415] bir nasın nasıl yorumlanacağı ve ifade ettiği hükmün spesifik bir meselede pratikte uygulanıp uygulanmayacağını bu üst değerlerin çerçevesi içinde belirler.[416]
- Eğer tikel nas ayet değil, haber-i vâhid ise ve belirledikleri üst değerle tearuz arz ediyorsa onu yorumlamaktan ziyade, onun Resulullah'a olan nispetini şüpheye açar ve amel edilme hükmünü ilga edebilir.[417]

Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Cimâ'ü'l-'ilm*, thk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y., s. 90.

415 Nasların tikel ve tümel ilişkisine göre tasnif edilmesi hususunda bk. Abdurrahim Kozalı, "Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtıbî", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 28, sy. 2,31 (2019), ss. 311-35.

416 Örneğin Hz. Ömer Sevad-ı Irak bölgesinin fethinden sonra oranın tarım arazilerini askere ganimet olarak vermeyi reddeder. Bazı Müslüman askerler, ganimet ayetini (Enfâl, 8/41) delil getirip itiraz edince Hz. Ömer o ayeti kabul ettiğini, ancak bu ayetin ifade ettiği tikel hükmün ortaya çıkarttığı sonuçların son vahyin yayılması ve toplumların ihtida etmesi ve ihtida ettikten sonra da korunmasına halel getireceğine hükmeder. Buradan anlaşılmaktadır ki, Hz. Ömer'in zihninde "son vahyin yayılması ve yayıldığı yerde muhafaza edilmesi" şeklinde bir üst değer vardı. O, tikel bir nasın ifade ettiği hükmü, karşı karşıya kaldıkları mahsus bir meseleye uygulamak için yine Kur'an'dan ve sünnetten küllî bir tasavvurla aldıkları bu üst değere arz etmiştir. Başka bir tabirle Hz. Ömer'in Kur'an'dan çıkarım yaparken zihninde iki tür nas var denilebilir. Bunlardan ilki Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin tikel hükümlerinden hareketle belirlediği tümel nas ki biz onları üst değerler olarak ifade etmeyi uygun bulduk, diğeri de literal anlamıyla hüküm ifade eden tikel nastır. Onun hüküm belirlemesinden anlamaktayız ki, tikel nasın belli bir pratiğe uygulanması ancak tümel nasın çerçevesi dahilinde olabilir. Tikel nasın zahir manasıyla uygulanması eğer tümel nasın gözettiği gayeye halel getiriyorsa tikel nas ilgili halel giderilecek şekilde yorumlanır veya askıya alınır. Hz. Ömer'in sahabeyle bu konuda yaptığı istişarenin detayları için bk. Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd, *el-Harâc*, thk. Taha Abdurraüf, Sa'd Hasan Muhammed, Mısır, t.y., ss. 35-36. Bu konuda belirleyici olan durum, birçok tikel nasın ifade ettiği anlamla ve buna ilaveten Hz. Peygamber'in uygulanmaları ile desteklenmiş olan bir değeri (ki buna küllî nas da denilebilir), bu vasıfları haiz olmayan tikel nasların uygulama şekil ve alanı hususunda bir kriter olarak belirlemektir. Bu ilkesel belirlenim, nasın tarihselliği, hükümsel olmayışı, insanî seviyeye indirgenerek kutsallığının paranteze alınması gibi modern anlayışlardan farklıdır. Zira nası tarihsel saymaz, hükümselliğini kabul eder ve kutsal olma vasfını teslim eder. Yalnızca hadislerin ifade ettikleri zahir mananın Kur'an ayetlerinin anlamı ışığında belirlenmesinin şart koşulması gibi tikel nasların zahir manalarının da tümel nasların anlam çerçevesi dahilinde yorumlanmasını şart koşar.

417 Örneğin, Abdullah b. Mes'ûd, bir kadınla mehir miktarını belirlemeden nikah kıyıp fakat onunla cima yapmadan ölen adamın karısına mehir düştüğü yönünde fetva verir. Fetvanın verildiği mecliste bulunan bir adam ona sahabeden olan Ma'kıl b. Sinân'dan Resulullah'ın da kocası bu tarz ölen bir kadına mehir verilmesine hükmettiğini duyduğunu ifade eder. Abdullah b. Mes'ûd verdiği hükmün Resulullah'ın hükmüne tetabuk etmesine çok sevinir. Fakat Hz. Ali bu kadına mehir düşmediğine hükmeder. Zira Hz. Ali'nin zihninde ayetlerden tespit ettiği "nikahın meşruiyeti cimaya taalluk eder" şeklinde bir üst değer vardır. Ma'kıl b. Sinân'ın hadis olarak aktardığı rivayet ona göre bu üst değerle çeliştiği için Resulullah'a nispeti peşinen şüphelidir. Konun detayı için bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir, *Muvatta'*, "Nikâh", 543, 2. bs., thk. Abdulvehhâb Abdullâtif, Medine: el-Mektebetu'l-'ilmiyye, t.y., s. 182.

- Eğer hüküm gerektiren meseleye yönelik bir nas yoksa yukarıda zikri geçen üst değerlerin temelindeki tikel naslardan münasebet vechi açık olandan hareketle bir hüküm aktarımı yapar.[418]
- Eğer şer'î hükme bağlanacak mesele bir bireyle değil, bilakis kamuyla, spesifik bir müessese veya toplulukla alakalı ise alimlerin yapacağı içtihatların bir şura meclisinde olmasına ve mümkün mertebe bir görüş üzerine uzlaşmaya önem verir.[419]
- Eğer hükmün belirlenmesi nasta geçen lafızların yorumlanmasına bağlıysa orada kendi dilsel selikalarına ve vukûfiyetlerine dayanarak hüküm belirlemesi yapar.[420]

Bu ilkelerden hareketle denilebilir ki sahabenin yaptığı içtihat faaliyetinin üç veçhesi vardır. Bu veçheler şu şekildedir: (ı) Hüküm içeren tikel bir nasın müsellem bir üst değerle telif edilmesi, (ıı) hakkında hüküm bulunmayan bir meselenin bir üst değerle ilişkilendirilmesi, ilgili üst değeri oluşturan ve hüküm içeren tikel bir nasın içerdiği hükmün bu tikel meseleye aktarılması, (ııı) hüküm içeren nasın dilsel yapısının açıklığa kavuşturulması. Sahabe naslardan ve Hz. Peygamberin uygulamalarından tespit ettiği

---

418 Örneğin Hz. Ali, Kur'an'da haram kılınmasına rağmen had cezası belirtilmeyen içki içmekle ilgili had gerekip gerekmediği hususunda haddın gerektiğini ve bunun da iftira haddi gibi seksen sopa olmasını savunur. Ve bu hükmünü şöyle temellendirir: *"İçki içen kimse sarhoş olduğunda hezeyana başlar, hezeyan ettiğinde de iftira atar, müfterinin cezası da seksen sopadır".* Bu temellendirmeden anlaşıldığı üzere Hz. Ali'nin zihninde "toplumsal ilişkilerin ahlakiliğini sağlamak" şeklinde Kur'an ve sünnetten aldığı bir üst değer vardır. Tikel naslar zayıflatılmamalı; bu noktada Şafiinin hassasiyeti önemli. Bu değeri bozan iftiranın haddi ise bellidir. İçki bu üst değeri bozan bir şeye (iftiraya) sebep olduğundan onun hükmünü alır ki o da seksen sopa şeklindeki haddir. İçki içen kimsenin had cezasına yönelik Hz. Ali ile yapılan istişarenin detayı için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnavut, Hasan Mün'im vd., Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 2004, ss. 211-12.

419 Müseyyib b. Rafi'den raşit halifeler dönemi hakkında şöyle rivayet edilmiştir: "Hükmü Kitap ve Sünnet'te yer almayan bir mesele söz konusu olduğunda yöneticilerin maiyetindeki alimlere bildirilirdi, onlar da ehl-i ilmi toplardı. Bir görüş üzerine icma edilince Malum, icma worshop gibi işlemiyor; esasen ilerleyen satırlar da siz de bunu ifade ediyorsunuz. o hakk sayılırdı" Bk. İbn Abdilberr, *Câmi'ü beyâni'l-'îlm*, s. 1069.

420 Örneğin boşanmış kadının iddetinin ne kadar olacağını belirlemekte sahabe arasında bir ihtilaf vuku bulmuştur. Bazıları onun iddet müddetinin üçüncü hayız kanını görmekle, diğer bazıları da üçüncü hayız süresinin tamamlanıp temizlenmekle bittiği yönünde görüş beyan etmiştir. Bu ihtilafın sebebi ise *"Mutallaka kadın kendi başına üç kurû' beklesin"* (Bakara, 2/228) şeklindeki ayette geçen ve Arapçada iki zıt anlama gelen müşterek bir sözcük olan "kurû'" kelimesidir. Kimi sahabiler ayetin bağlamında mezkur kelimenin "hayız" anlamına geldiğini savunmuşken kimisi de "temizlik" anlamına geldiğini ileri sürmüş ve buna göre iddet müddetine yönelik hüküm belirlemiştir. Bundan da şu husus anlaşılır: Eğer hükmün tayini dilsel bir tahlile bağlı ise sahabe kendi dilsel selika ve vukûfiyetine dayanarak görüşünü temellendirir. Mamafih bu konu sadece etimolojik bakımdan değil, gerek ilgili rivayetler (beyân) gerekse bağlamsal tahlillerle ele alınmıştır. Bu meselenin detayı için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir, Mısır: Mustafa el-babî el-halebî, 1938, ss. 562-563.

üst değerleri ve hüküm içeren tikel nasları "kesin doğruluk" mertebesinde görürken bir nası bir üst değerle ilişkilendirmek, bir üst değer üzerinden hüküm aktarımı yapmak ve dile dayanarak hüküm tayin etmek şeklinde kendi akıl yürütmesiyle ortaya koyduğu bilgiye de "zan" değeri verir.[421]

Cüveynî *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* isimli eserinde sahabenin içtihat usûlüne dair Şâfiî'den şöyle bir nakil yapmıştır[422]:

> *"Sahabenin hallerini inceleyen kimse, ki onlar nazar konusunda örnek ve önderdirler, onların hiçbirinin istişare meclislerinde bir asıl hazırladıklarını ve bir mana (illet) ortaya çıkardıklarını, ardından vakıayı onun üzerine bina ettiklerini görmez. Hakikat o ki, onlar asıllara varlar mı yoklar mı diye iltifat etmeksizin re'y faaliyetinde bulunurlardı. İçtihadın genişliği sübut bulunca ve onları naslara hasretmek mümkün olmayınca ve buna sahabenin belli bir asıl aramayı önemsemediği hususu eklenince, işte tüm bu hususlar istidlâl ile hüküm tayin etmeyi kabul etmeye götürür."*[423]

Şâfiî'nin burada "istidlâl" olarak ifade ettiği içtihat şekli, fıkhî kıyasın şartlarına bağlı kalmayan bir şer'î hüküm belirleme yöntemidir. Fıkhî kıyasta şer'î bir hüküm tayin etmek için muayyen bir nas bulunmalı, ardından ondaki hükmün illeti tespit edilmeli, sonra da o illet üzerinden hüküm nakli yapılmalıdır. Şâfiî'nin sahabenin içtihat tarzı olarak zikrettiği istidlâlde şer'î hüküm belirlemek için belli bir nasa istinat etme şartı yoktur. Bilakis genel olarak Kur'an'dan çıkarılmış mana, illet ve maslahata binaen hüküm tayini yapılabilir.[424] Şâfiî'den yapılan bu nakil yukarıda sahabenin hüküm çıkarım mantığına dair yaptığımız usûl tespitini desteklemektedir.

---

[421] Sahabenin içtihat ürünü bilgiye "zan" değeri vermeleri sonraki süreçlerde bir taraftan içtihat müessesinin önünü açmış, diğer taraftan da siyasî otorotilerin bu müesseseyi kendi çıkarlarına hizmet etmesi üzere tekellerine almayı engellemiştir. Bu durumun belki en tipik tezahürü Halife Mansur'un İmam Malik'e *el-Muvattâ'* isimli eserini idârî bir emirle tek ve bağlayıcı kaynak haline getirmeyi teklif ettiğinde onun bu teklifi tereddüt etmeksizin reddetmesi hadisesidir. Bu diyaloğun detayı için bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Hindistan: Daru ihyâi't-türâdi'l-arabî, 1956, s. 56.

[422] Bu nakli Şâfiî'nin günümüze ulaşmış olan eserlerinde bulamadık. Mezhebin yerleşme döneminden sonra kurucuya nispet edilen görüşler ve kurucuya dair tasavvur incelemeye değer ilginç konulardandır.

[423] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdulazim ed-Dîb, Katar: Camiatü Katar, 1978, c. 2, s. 1117.

[424] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, ss. 1113-18.

2. Tabiûn Dönemi

İslam fetihleri sonucu Müslümanların hakim olduğu coğrafyanın iyice genişlediği ve muhtelif medeniyet ve dinlerden insanların ihtida ettiği tabiîn dönemine gelindiğinde şer'î hükme bağlanmayı gerektiren birçok yeni mesele ortaya çıkmıştır. Bu da içtihadın teorik zeminin belirginlik kazanmasını hızlandırmıştır. Keza bu dönemde fıkıh ekollerinin teşekkül etmesi ve birbirinden temayüz etmesi süreci başlamıştır. Fıkıh ekollerinin teşekkül vetiresi esasen fetihler vesilesiyle farklı coğrafyalara dağılan ve orada ilmî faaliyetin öncülüğünü üstlenen sahabenin yönelimine ve karşı karşıya kaldığı meselelerin sade veya komplike olmasına göre karakteristik kazanmıştır.

Bu doğrultuda İslam teşrî' tarihçileri tabiin döneminde iki farklı fıkıh eğiliminin oluşmaya başladığını saptamıştır. Bunlardan ilki Irak'ta belirginlik kazanmaya başlayan "ehli re'y", diğeri de hicazda tebarüz eden "ehl-i hadis" şeklindeki temayüllerdir.[425] Ehl-i re'y'in ilk nüvelerini farklı din, kültür ve medeniyetlerin yer aldığı Irak bölgesinde vermesi, orada siyasî, sosyal ve iktisadî hayatın çoklu bir yapıya sahip olmasından dolayı şer'î hüküm gerektiren çok sayıda meselenin ortaya çıkmasından kaynaklanır. Oysa bu duruma mukabil Hicaz bölgesinde hayat daha sade ve birçok mesele de asr-ı saadet ve sahabe döneminde şer'i hükme bağlanmış idi.[426] Bu yüzden de orada şer'î hüküm tayinini gerektiren nevzuhur hadiseler pek meydana gelmemiştir. İşte, bu şartlar muvacehesinde teşekkül eden ehl-i hadisin hüküm belirleme yöntemi de daha sade kalmıştır. İçtihat faaliyetine çok ihtiyaç olmadığından bu ekolde içtihadın teorik zemini pek gelişmemiştir.[427]

Daha önce sahabenin içtihat anlayışına yönelik belirlediğimiz ilkelerin esasen her iki ekol tarafından da tevarüs edildiği söylenebilir. Fakat ehl-i hadis bu ilkeleri üretken bir içtihat faaliyeti modeli olarak değil, daha ziyade işlevini tamamlamış kapalı bir sistem görerek miras almıştır. Bu da onların şer'î hüküm belirleme hususunda giderek nasın

---

425 Mennâ' el-Kattân, *Tarihü't-teşri'î'l-islâmî,* 4. bs., Kahire: Mektebetü vehbe, 1989, s. 289.

426 Burada belirtmeli ki, belirgin ve baskın neden bu husus ise de başka tali bazı amiller de vardı. Bunlar Hicaz bölgesinde bilinen hadislerin çok olması ve sened araştırmasının kolay yapılabilmesi, sahabenin içinde re'yden ziyade nasın zahirine öncelik verme temayülünde olanların hicazdaki ilmî faaliyette etkin olmasıdır. Bk. Şaban Muhammed İsmail, *Usûlü'l-fıkıh: Târîhuhu ve ricâluhu*, Riyad: Darü'l-merîh, 1981, s. 23.

427 Ehl-i re'y ve ehl-i hadisin teşekkül süreci hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed el-Hudarî, *Tarihü't-teşrîi'l-İslâmî,* Kahire: Darü't-tevzî' ve'n-neşr el-islâmiyye, t.y., ss. 112-116.

zahirini önceleyen bir perspektife sahip olmaları sonucunu doğurmuştur.[428] Bu sonuç her ne kadar içtihat müessesesinin dar bir alana hapsedilmesi şeklinde menfi bir duruma neden olmuşsa da hadislerin hem senet hem metin yönünden daha dakik ve kapsamlı bir araştırmaya tabi tutulması şeklinde müspet bir fayda sağlamıştır.[429]

Ehl-i re'ye gelince onlar sahabenin yukarıda ana hatlarıyla tespit ettiğimiz şer'î hüküm belirleme ilkelerine daha çok riayet ettiler. Bu yönden sahabenin asıl mirasçısı sayılabilirler. Zira bahsi geçen ilkeleri, içtihat etmenin üretken bir modeli saydılar. Onu daha da geliştirdiler. Her nasın arkasında onun makuliyetini sağlayan bir değerin bulunması (ma'kûlü'l-ma'nâ) gerektiğine hükmettiler.[430] Böylece nasın içerdiği şer'î hükmü salt zahir manası üzerinden değil, bilakis ilgili illete bağlı bir şekilde belirlediler. Fakat ehl-i re'yin içtihat yönteminin teorik zemini henüz olgunlaşmadığı için özellikle re'y ekolünün oluşmaya başladığı Irak ve civarında kaotik bir ortam oluşmaya başlamış, ölçü ve ölçüt tanımayan bir içtihat etkinliği baş göstermiştir.[431]

Bu dönem aynı zamanda İmâm Ebû Hanîfe'nin yaşadığı ve ehl-i re'yin öncülüğünü yaptığı dönemdir. Ebû Hanîfe'nin, sahabenin Kur'an ve sünnetin bütüncül bir okumasından tespit ettikleri üst değerler üzerinden içtihat etme etkinliğini sürdürdüğü görülmektedir.[432] O, içtihat faaliyetinde sahabenin içtihadına yönelik yukarıda zikri

---

[428] Muhammed el-Hudarî, *Tarihü't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 113.

[429] Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullāh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, Beyrut-Lübnan: Dârü'l-cîl, 2005, c. 1, s. 2005.

[430] Muhammed Revvâs el-Kal'âcî, *Mevsü'âtü fıkhi İbrahim en-Nehâî*, Medine: Mektebetü'l-mühtesib, 1979, ss. 122-39.

[431] Nitekim tabiîn döneminin alimlerinden olan ve re'ye çok önem vermesinden dolayı Rabiatü'r-re'y olarak anılan İbn Ebû Abdurrahman Ferruh (ö. 136/753) Irak'tan Medine'ye dönünce kendisine *"Irak ve ehlini nasıl gördün"* diye sormuşlar, o da *"Bizim helalimizin onların haramı, haramımızın da onların helali olduğunu gördüm. Arkamda bu dine tuzak kuran kırk bini aşkın insan bıraktım"* şeklinde cevap vermiştir. Bu sözler oluşan kaotik ortamın ancak bir mübalağa sanatı ile ifade edilebileceğini göstermektedir. Bu hadise için bk. Muhammed b. Hasan b. Arabî el-Hacvî, *el-Fikru's-sâmî fî tarîhi'l-fıkhi'l-İslâmî,* Beyrut-Lübnan: Darü'l-kütübi'l-'ilmiyye, t.y., c. 7, s. 380.

[432] Örneğin Ebu Hanife ekolünün rivayet edilen hadisler konusunda az bilinen hadislerden mümkün mertebe fıkhî hüküm çıkarmama gerekçelerinin, "önceki ümmetlerin vahyi tahrif etmelerinden ibret alarak Kur'an'ın tahrifine gidecek bütün yolları engellemek" şeklindeki birçok ayet ve hadisten anlaşılan bir üst değere istinat ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İmam Ebû Yusûf *"er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâ'î"* isimli eserinde şöyle der: *"Hadislerden ehli ilmin çoğunluğunun bildiklerini al. Şaz olanlarından sakın. İbn Ebî 'İkrime Ebû Ca'fer'den bize şu rivayeti aktardı (haddesenâ): Resulullah Yahudileri çağırdı. Onlara (bazı sorular) sordu. Onlar Resulullah'a bazı rivayetler aktardılar, öyle ki (aşırıya gidip) Hz. İsa'nın ağzından yalan şeyler uydurdular. Bunun üzerine Resulullah minbere çıktı ve insanlara hitap etti. Şöyle dedi: Benden de birçok söz aktarılıp yaygınlaşacak. Size benden gelip Kur'an'a muvafık olan bendendir. Size benden aktarılıp Kur'an'a muhalif olan ise benden değildir."* Bk. Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâ'î*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Haydarabad: İhyâü'l-me'ârif, t.y., s. 24.

geçen ilkeleri esas almıştır. Bu ilkelere bir de sahabenin içtihadını eklemiştir. Şöyle ki, bir meselenin hükmü hususunda eğer sarih bir nas yok, ama sahabenin içtihatları varsa kendisi içtihat etmeyip sahabenin içtihatları arasında bir tercih yapmaya gitmiştir. Böylelikle sahabenin görüşünü her ne kadar "zan" ifade edecek mertebede addetmişse de onların ürettiği bilgiyi değer açısından kendi ürettikleri bilgiden daha üstün görmüştür. Bir bakıma "zan" ifade eden bilgiyi bir hiyerarşiye tabi tutmuş ve bu hiyerarşide sahabenin zannını bilgi değeri açısından kendi zanlarının üstünde konumlandırmıştır.[433]

Ne var ki bu her iki ekolün de istidlâl tarzları henüz sistemli teorik bir inşa ile kurulmadığı için aralarındaki ihtilaf giderek meşru sınırları aşmış ve karşılıklı ithamlarda bulunmalarına sebebiyet vermiştir.[434] Bu durum Ebû Hânife'nin vefatından sonra da giderek kötüleşmiştir.[435] Dönemin her iki tarafın alimleri de meşru ihtilaf çerçevesinde kalması gereken tartışmaların naslarla sabit olan ahlakî davranma gerekliliği ve Müslümanların tefrikaya düşmemesi şeklindeki üst değerleri ihlal etmesinden rahatsız olup itidali sağlayacak bir yol arayışına girmiştir.[436]

Dönemin bazı alimlerinin bu çözümün ancak büyük oranda Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği ehl-i re'y'den geleceği yönünde bir beklenti içinde oldukları söylenebilir. Çünkü içine düşülen kaotik ortamı ilmî sınırlara çekecek teorik inşayı yapmaya Ebû Hanîfe'nin

---

[433] Nitekim tabiînden olan İmam Ebû Hanife'nin şöyle dediği kaynaklarda yer almaktadır: *"İçinde bir hüküm bulduğumda Kitab'a uyarım. Eğer onda bulamazsam Resullah'ın sünnetine ve ondan sikâ alimler aracılığıyla gelen eserlere uyarım. Eğer Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın sünnetinde bulamazsam o zaman sahabenin içtihatlarından birini tercih ederim. Onların içtihatlarını bırakıp başka bir içtihada uymam. Eğer mesele gelip İbrahim, Şa'bî, Sâid b. Müseyyeb gibi (tabiînden) alimlerin içtihadına dayanırsa onların içtihatlarını almayıp kendim onlar gibi içtihat yaparım."* Bk. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve ashâbihi*, Beyrut: 'Alemü'l-kütüb, 1985, s. 24. Ebu Hanifenin yöntemini ortaya koyduğu söylenen bu tür alıntıları fakir de ihtiyatla karşılıyor; sanki modern dönemde ön plana çıkarılıyor gibi.

[434] Hacvî, *el-Fikrü's-sâmî*, c. 1, ss. 383-384.

[435] İmam Ahmed b. Hanbel'in *"Biz ehl-i re'yi, onlar da bizi lanetliyordu, tâ ki Şâfiî geldi ve yollarımızı mezcetti (mezece beynenâ)"* şeklindeki sözü o dönemde alimlerin hem bu karşılıklı ağır ithamda bulunmaktan kaynaklanan durumdan rahatsız hem de bundan kurtulmak için bir çare arayışında olduklarını göstermektedir. Kâdî İyâz bu sözü aktardıktan sonra şöyle açıklar: *"Şâfiî'nin sahih eserleri (hadisleri) esas alıp kullandığını, onlara (ehl-i hadise) re'ye belli yönlerden ihtiyaç olduğunu ve şer'in onun üzerine bina edildiğini gösterdiğini, re'yin şer'den çıkarılan esaslar ile kıyas yapmak olduğunu öğrettiğini kastetmektedir."* Bk. Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertıbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. İbn Tâvit et-Tâncî, Fas: Matbaatü Füdâle, 1965, c. 1, s. 91.

[436] Muhammed Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, 2. bs., Mısır: Darül'l-fikri'l-arabî, 1978, s. 79.

mirasını devralan zihinler daha hazırlıklıydı.[437] *"(...) Zira hüküm bina etmek için naslardan manaları çıkartmayı biliyorlardı. Düşünüş biçimleri dakikti. Asıllardan hareketle türevler üretmekte (tefrî') yetkindiler. (Oysa) o zamanda yaşayan çoğu alim bundan acizdi."*[438]

Ancak burada belirtmeli ki, muhtemelen itikadî görüş farklılıklarından dolayı sünnî kaynaklar pek yer vermeyi uygun görmemişse de Ebû Hanîfe ekolünün yanı sıra Mutezile mezhebinin öncülerinden Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) da fıkıh usûlünün bir ilim olarak kurulmasına giden yolda önemli teorik inşalar yapmıştır. Nitekim Ebû'l-Hilâl el-'Askerî'nin *"el-Evâil"* isimli eserinde şu satırlara rastlamaktayız:

> *"Bugün alimlerin elinde gördüğümüz kelâm ve ahkâma dair asıllar ona [Vâsıl b. Atâ'ya] aittir. Şöyle diyen ilk alim odur: Hakk dört vecihten bilinir: Natık bir Kitap, üzerinde ittifak olan bir haber, aklî hüccet ve icmâ'. (...) Haber iki türdür: hâs ve âm. (...) Nesh, haberlerde değil, emir ve nehiylerde olur."*[439]

Bu husus, içtihat usûlünün teorik alt yapısının kurulmasına yönelik tabiîn döneminin sonlarında farklı mezhep ve meşrepten alimler tarafından çaba sarf edildiğine ve bu anlamda teorik zeminin oluşmaya başladığına delalet etmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki, nasları anlama, yorumlama ve onlardan şer'î hüküm çıkarmaya yönelik teorik arayış, dönemin ruhunu teşkil etmekteydi. Bu ruh fıkıh usûlü ilminin tedvin dönemini başlatmıştır. Bu dönemde Ebû Hanîfe'nin talebeleri ilk usûl eserlerini telif etmiştir. Fakat bu eserler günümüze ulaşmadı.[440] İmam Malik'in usule yönelik kapalı bazı işaretlerin dışında teorik mülahazalarının olduğuna dair açık bir delil yoktur.[441] Fıkıh usûlüne dair telif edilip günümüze ulaşan ilk eser her iki ekole de talebelik yaparak

---

[437] Kaynaklarda yer alan bir rivayette ehl-i hadisten olan A'meş (ö. 148) bir gün Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebelerinden Ebû Yusuf'a bir mesele hakkında soru sorar. Ebû Yusuf soruyu cevaplar. A'meş ona *"bu manayı nereden çıkardın?"* diye sorunca Ebû Yusuf *"Senden rivayet ettiğim bir hadisten"* diye karşılık verir. Bunun üzerine A'meş ona *"Ey Ya'kûb ! Ben bu hadisi daha sen doğmadan önce ezberledim. Ama manasını daha yeni anlıyorum"* der. Başka bir zaman da ona *"Siz doktor, biz ise eczacıyız"* demiştir. Bk. İbn Abdilberr, *Câmi'ü beyâni'l-'ilm*, s. 1029.

[438] Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-İslamî, t.y., c. 4, s. 16.

[439] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil*, Tanta: Dârü'l-beşîr, 1408, s. 374.

[440] Abdulvahhab İbrahim Ebû Süleyman, *el-Fikrü'l-usûlî: dirâsetün tahliliyyetün nakdiyyetün*, Cidde: Dârü'ş-şürûk, 1983, s. 61.

[441] Ahmed b. Abdullah ed-Düveyhî, *'İlmu usûli'l-fıkıh mine't-tedvîn ilâ nihâyeti karni'r-râbii'l-hicrî*, Riyad: Câmi'âmtü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 2006, c. 1, ss. 575-576.

dönemin bütün teorik mülahazalarına hakim olan İmam Şafiî'nin *er-Risâle* isimli eseridir.[442]

3. Fıkıh Usûlünün Teorik İnşası

Farklı mezheplerden birçok alim fıkıh usûlü ilminin Şafiî tarafından sistemleştirildiğini ve teorik inşasının yapıldığını ifade etmektedir.[443] Ehl-i hadis ekolü içinde yetişen Şafiî, büyük bir ilmî tecessüse sahip olduğu için ehl-i re'yin hakim olduğu merkezlere seferler düzenlemiş ve onların ilmine ve hüküm istihraç etme yöntemlerine vukûfiyet kazanmıştır.[444] Böylelikle her iki ekolün şer'î hüküm belirleme yöntemlerine ve aralarındaki farklılıklara dair zihinsel bir vuzuh elde etmiştir. Bu durum onun ehl-i re'y ve ehl-i hadis arasındaki cepheleşmeyi itibara almadığını, bir şey hakkında hüküm vermek için önce ona dair yeterli bir tasavvura sahip olmayı önceliediğini göstermektedir. Keza onun salt ilmî saikle değil, aynı zamanda karşısında bulduğu kaotik ortama yönelik sorumluluğunu yüklenmesi olarak da görülebilir.[445] Çünkü o, içine doğduğu usûl karmaşasından ve siyasî otoritenin, ilmî olanı istismar etmeye kastetmesinden doğan kaotik ortamın kötü sonuçlarını bizzat yaşamıştı.[446]

---

[442] Şâfiî'nin usule dair kendisinden önce dağınık olarak bulunan teorik mülahazaları bütüncül bir tasnife tabi tutarak sistemleştirmesi ve teoriye dair müstakil ilk eseri telif etmesi, Fahrüddîn er-Râzî'yi (ö. 606/1210) onu Aristoteles'e benzetmeye sevk etmiştir. er-Râzî bu hususta şöyle demektedir: *"Bil ki, Şâfiî'nin usûl ilmine olan nisbeti, Arsitoteles'in mantık ilmine olan nisbeti gibidir. (...) Şöyle ki, Aristoteles'ten önce insanların hadleri ve burhanları tertip etmek için bir kanunları yoktu. (...) Aristoteles onlar için had ve burhanları nasıl tertip edeceklerine dair küllî bir kanun vazetti. (...) Buna benzer bir şekilde insanlar her ne kadar Şâfiî'den önce fıkıh usûlü meselelerine dair konuşuyor, tartışıyor ve istidlâlde bulunuyor idiyseler de şer'î delilleri bilmek, bu delilleri tartışmak ve aralarında tercih yapmak için müracaat edecekleri küllî bir kanunları yoktu. Bunun üzerine Şâfiî fıkıh usulünü istinbat etti ve insanlara küllî bir kanun vazetti. (..)"*. Bk. Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Menâkibü'l-imâm eş-Şafi'î*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Mısır: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1986, s. 107.

[443] Hammâdî Züveyb, *Cedelü'l-usûl ve'l-vâkı'*, Beyrut-Lübnan: el-Medârü'l-İslamî, 2009, ss. 37-39.

[444] Abdulvahhab İbrahim Ebû Süleyman, *el-Fikrü'l-usûlî: dirâsetün tahliliyyetün nakdiyyetün*, ss. 68-69.

[445] Bu çıkarımı destekleyen önemli husus, Şâfiî'nin henüz genç bir ilim talebesiyken siyasî olanın ilmî olanı yönlendirmek istediğini ve buradan gergin bir diyalektiğin ortaya çıktığını, bunun da pratik içindeki çatışmayı derinleştirdiğini bizzat yaşamasıdır. Nitekim o, İmâm Malik'ten ders almak için Mekke valisine gittiğini, ondan bir tezkiye mektubu aldığını, o mektupla Medine valisini makamında ziyaret ettiğinde onun kendisine şöyle dediğini aktarır: *"Ey oğul! Kalkıp Medine'den Mekke'ye yaya ve yalın ayak gitmek bana Malik b. Enes'in kapısına gitmekten daha kolay geliyor. Onun kapısında durduğumda bir zül duygusu içimi kaplıyor"*. Hadisenin ayrıntısı için bk. Beyhakī, *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, c. 1, s. 102.

[446] Nitekim otuzlu yaşlarda Halife Harûn Reşid'e şikayet edilmiş ve şikayet dilekçesinde *"bu kimse diliyle muharip askerlerin kılıçlarıyla yapamadığını yapıyor"* denilmiştir. Bu davada yargılanmış ve idam hükmü giymiştir. Fakat Ebû Hanife'nin önde gelen talebelerinden İmam Muhammed'in meseleye müdahil olmasıyla idam edilmekten kurtulmuştur. Bu yargılamanın ayrıntıları için bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-*

Böylece Şâfiî derin ilmî vukûfiyeti ve ahlaki sorumluluğunun açtığı ufkun yönlendirmesiyle nasları makul ve sistemli bir şekilde anlamaya, mana ve maksatlarını tespit etmeye ve yorumlanma yollarını düzenlemeye yönelik teorik bir inşa yapma gereksinimi duymuştur. Onun bu yöndeki bir inşa için zihinsel donanımı hazırdı. Zira daha önce de zikredildiği üzere her iki temayülü de iyi tanımaktaydı.[447]

Alimlerin ekseriyeti tarafından fıkıh usûlünün sistemleştiricisi olarak Şafiî'nin belirlenmesi, onun bir taraftan hükmü Kur'an'da açık olarak yer almayan meselelere dair mutlak bir özgürlükle ve herhangi bir metoda dayanmaksızın görüş belirtilmesi anlamında "re'yi", dinî bir nasa dayanma şartına ve teorik bir delillendirme usûlüne bağlamış,[448] diğer taraftan da ehl-i hadise re'yin teorik zeminin meşruluğunu ve ilmîliğini ispatlamış olmasıdır.[449] Nitekim mezkur eserinin daha başında içtihadın meşruiyetini temellendirmiştir. Ona göre *"Allah'ın dinine inanmış bir kimsenin başına gelen her yeni durum konusunda Allah'ın kitabında yol gösterici bir delil vardır."*[450] Alimlere düşen husus hükmü belirlenmemiş olan ve ilkesel olarak Kur'an'da mutlaka örtük de olsa hükmü bulunan bu yeni durumun hükmünü ayetlerdeki delâlet ve işaretleri takip ederek açığa çıkarmaktır. Aksi takdirde her yeni gelişen olayın potansiyel olarak olsa da hükmünün Kur'anda yer almadığını söylemek Kur'an'ın yegane kaynak olmasını ve içtihadın meşruiyetini zeminsiz bırakır.[451]

Esasen Şâfiî'nin *er-Risâle'sinde* önemli kaygılarından biri de Arapçanın dil mantığına hakim olmayan kimselerin kendi anadillerinin mantığı ile çıkarım yapmak suretiyle sebebiyet verdikleri içtihat karmaşasını ortadan kaldırmak olduğu söylenebilir.[452]

---

metlab fî dirâyeti'l-mezheb, thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Cidde: Dârü'l-minhâc, 2007, ss. 104-106.

447 İmam Ahmed b. Hanbel'in Şafiî hakkında şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Şâfiî dört şeyde filozoftur: dilde, fakihlerin ihtilafında, manalarda ve fıkıhta". Bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*, thk. Abdulmutî Emîn Kal'acî, Dımaşk-Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991, c. 1, s. 200.

448 Re'y kavramı hicrî ikinci asırda iki ayrı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan ilki "herhangi bir nasa bağlı kalmaksızın ve salt pratik gereklerden hareketle yürütülen insan düşüncesi", diğeri de "pratik bir ihtiyaçtan hareketle ve dini bir nas gölgesinde yapılan içtihat" şeklindedir. Bk. Wael b. Hallaq, *Tarihü'n-nazariyyâti'l-fıkhiyye: mukaddimetun fî usûli'l-fıkhi's-sünnî*, çev. Ahmet Mûsılli, Libya: Darü'l-medâri'l-İslamî, 2007, s. 40.

449 Hacvî, *el-Fikrü's-sâmî*, c. 1, s. 474.

450 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 20.

451 Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 19-21.

452 Şâtıbî *el-Muvâfakât* isimli eserinde İmam Şâfiî'nin bu konuya özellikle dikkat çeken ilk alim olduğunu ama ondan sonra bu konunun ihmal edildiğini savunmaktadır. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b.

Nitekim bu yüzden mezkur eserinin ağırlık verdiği konu Arapçanın yapısını ve bu yapının nasları anlama ve yorumlamadaki etkisini ortaya çıkarmak yönünde olduğu görülmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki o, bir kısım ehl-i re'y'de gördüğü ölçüsüz içtihat etkinliğinin ana nedenini, nasın dili olan Arapçanın dilsel hususiyetlerine riayet etmemelerine bağlamaktadır. Oysa diller yapısal özellikleri bakımından ortak bazı yönlere sahip olsalar da ayrıldıkları birçok mesele vardır. Arapçaya özgü hususları dikkate almamak içtihat etkinliğinde istikametten sapmayı kaçınılmaz kılacaktır.[453]

Burada istitraden belirtmeli ki fıkıh ilmine yönelik teorik zemini inşa eden Şâfiî'nin, İslam kültüründe ilk teorik metodolojik düşünme biçiminin ortaya çıkmasına vesile olan kelâm ilmine mesafeli davranmasının nedeni, kelâmın teorik metodolojik yönü değildir. Zira fıkha yönelik teorik yapıyı inşa ederken kelâmın bu yönünden dolaylı bir şekilde istifade etmiş olduğunu söylemek gerçeğe uzak bir iddia olmaz. Çünkü onun kelamcılarla tartıştığına dair birçok rivayet mevcuttur.[454] Onun rahatsız olduğu husus, kelam ilminin Allah'ın zat ve sıfatlarını konu aldığından Yüce Allah'ın kutsiyetine riayete halel getirecek denli bu konularda rahat zihinsel spekülasyonlarda bulunmalarıdır. O, bu rahatlığın insanları itikadî meselelerde yanlış yapmaya sevk edeceğini düşünmektedir. İtikadî meselelerde yanlışa düşmek ise fıkhî meselelerde yanlış yapmaya benzemez. Zira ilkinde yapılan hata insanı küfre götürebilecekken, ikincisinde ise sadece fer'î bir meselede yanlış hüküm belirlemesine sebebiyet verir.[455]

Şâfiî'nin bahsi geçen kitabındaki ikinci kaygısı da o dönemde başlayan hadis aleyhtarlığının yanlışlığını ispatlamaktır.[456] Özellikle Irak bölgesine ulaşan hadislerin sahih, zayıf ve uydurma rivayetlerin iç içe şekilde gelmiş olmasından ötürü içtihat etkinliğinde bulunmak isteyen alimlerin önüne tutarsız rivayetlerden oluşan problemli bir alan açılmaktaydı. Bu sebeple onlardan bazıları bu durumun önüne geçmek üzere

---

Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhûr b. Hasan, Daru İbn Affân, 1997, c. 2, ss. 103-104.

453 Şâfiî bu düşüncesini "el-beyân" şeklinde kavramlaştırır. Bu kavramı başından sonuna kadar kapsamlı ve tutarlı bir şekilde inşa eder. Şâfiî'nin beyân kavramına getirdiği tanım için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 21.

454 Mu'tezilî alim Bişr el-Merîsî ile yaptığı münazara için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, c. 1, s. 199. Cehmî mezhebinden olan İbn 'Uleyye ile yaptığı münazara için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, es-Seyyid Ahmed Sakr, *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, c. 1, s. 212.

455 Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bk. İbrahim Ahmed ed-Dîbû, "Mevkıfü'ş-Şâfiî min 'ilmi'l-kelâm ve menâhici'l-mütekellimîn", *et-Tecdît*, c. 15, sy. 29 (2011), ss. 51-78.

456 Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 73-106.

kategorik olarak hadise hücciyet değeri vermemek şeklinde bir temayül sergilemiştir. Nitekim Şâfiî bu hususta onlarla münazaralar yapmış ve hadislerin hüccet değerini ispatlama çabası sarf etmiştir.[457] Muhtemelen o, bu münazaralar esnasında hadis aleyhtarlığının, ancak bir "teârüz usûlü" geliştirmekle biteceği kanaatine varmıştır. Bu yüzden de, *er-Risâle'de* birbirine muarız anlamlar ifade eden rivayetlerin nasıl cem edileceğine dair bir usûl vazetmiştir.[458]

3.1. Şâfiî'nin Fıkıh Usûlü Tasavvurunun Genel Yapısı

Şâfiî, bir müminin dinen mükellefiyetini gerektiren her meselenin hükmünün Kur'an'da yer aldığını savunur. Ona göre dinî mükellefiyete konu olan bazı fiillerin hükmü Kur'an'da açıkça yer alır. Fakat bu hükümlerin farz olduğu Kur'an'da sarahaten beyan edilmiş olsa da onlardan bazılarının uygulama keyfiyeti, zamanı ve mekanı Hz. Peygamber'in sünnetine bırakılmıştır. Diğer bazı hükümleri de bizzat Hz. Peygamber'in kendisi belirler. Sünnet'in tayin ettiği ve Kur'an'da bulunmayan bu hükümlerin ilkesel olarak Kur'an'a aykırılığı düşünülemez;[459] çünkü sünnet yeni bir hüküm vaz ederken de bağımsız olmayıp, bilakis koyduğu hükümlerde Kur'an'nın mana ve maksatlarına, yani ruhuna bağlı kalmak durumundadır.[460] Kur'ân ve sünnette hükmü açıkça yer almayan meselelerde müminler içtihat ederek hüküm tayini yaparlar. Bu içtihadın bizzat kendisi de onların mükellef oldukları ve dünyada kendisiyle imtihan edildikleri bir etkinliktir. Keza müminin içtihat yapması Kur'an'ın beyan vasfına dâhildir. Yani Kur'an'ın beyan faaliyetinin içinde naslar yer aldığı gibi müçtehidin içtihadı da yer alır. Dolayısıyla Kur'an'ın beyan işlevinin bir kısmı da müminin içtihadı vasıtasıyla tezahür eder.[461]

Şâfiî hükmü naslar ile belirlenmemiş hadiselerde insanların tamamen kendi inisiyatifleri ile hüküm belirlemesi yapmasını doğru bulmaz. Ona göre içtihat ekinliği naslara bağlanmadığı zaman ortaya bir karmaşa çıkar ve bu durum, Kur'an'ın insanların

---

457 Şâfiî yaptığı bu münazaralardan bazılarına eserlerinde yer vermiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1990, c. 7, ss. 287-289.

458 Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullāh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, 2. bs., Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1404, ss. 83-84.

459 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle,* thk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir, Mısır: Mustafa el-babî el-Halebî, 1938, s. 212, 223.

460 Şâfiî Sünnet'in her durumda Kur'an'a uymak durumunda olduğunu şöyle ifade eder: *"(...) Sünnetin Kur'an'a muhalefet etmesi hiçbir suretle söz konusu değildir. Sünnet ancak Kur'an'a ya indirdiği hükmün mislini vazetmek ya da Allah'ın muradını beyan etmek suretiyle tabi olur. O her hâlükârda Kur'an'a sıkı bir bağlılıkla uyar."* Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 223.

461 Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 20-24.

başıboş bırakılmadığı yönündeki ilkesine aykırılık arz eder. Zira başıboşluk (südâ) tercih ve terk ayırımının ortadan kalkması demektir. O, naslardan tamamen bağımsız ve bireyin salt kendi inisiyatifi ile hüküm tayin etme etkinliğini "istihsân" olarak kavramlaştırır ve onu *"daha önceden var olan herhangi bir misâl*[462] *olmaksızın görüş ihdas etmektir"* şeklinde tanımlar. Onun usûl sisteminde sadece Hz. Peygamber bir çıkarım yaparken (istidlâl) ve yaptığı çıkarımın meşruluğunu ispatlamayla yükümlü olmadan dinî bir meseleye dair hüküm tayini yapabilir. Yani istihsân faaliyeti sadece ona özgüdür. Onun dışındaki herkes naslarda hükmü yer almayan ve dinî mükellefiyete konu olan bir fiil için ancak istidlâl yoluyla hüküm belirleyebilir. İstidlâl ise ona göre ilgili fiilin hükmüne yönelik naslarda mutlaka bulunan delili (alameti/manayı), Arap dilinin anlama ve yorumlama ilkeleri ve içtihatla tespit etmek ve ilgili hükmü onların üzerine bina etmektir.[463] Bu durumda istihsân Kur'an ve Sünnette yer alan manalar (alametler), hiçbir fikrî takibe konu edilme gereği duyulmadan salt karşısında bulunulan şartlar muvacehesinde ve kişisel aklî faaliyetle hüküm tespiti yapmaktır. Şâfiî istihsân kelimesini atf-ı tefsir[464] yoluyla keyfilik (ta'assüf) ifadesi ile açıklamaktadır.[465] Yukarıdaki mülahazalara binaen denilebilir ki, ona göre Kur'an'daki tikel bir nastan veya birçok nasın ifade ettiği ortak bir manadan hareketle yapılan hüküm tespitlerine istihsân denilmez. Zira tek bir nasın barındırdığı veya birden fazla nastan çıkan ortak bir mana dolayımıyla yapılan hüküm belirlemelerinde ne doğrudan ne de dolaylı bir biçimde Kur'an'a bağlılık ilkesi ihlal edilmiş olur. Oysa bu duruma mukabil istihsânı şer'î bir asıl sayanların nezdinde de esasen istihsânda da bir asıla istinaden kıyastan udûl vardır.

---

462 Misâl, hüküm bilgisinin alındığı kaynak anlamındadır. Bunlar Şâfiî'ye göre Kitap, Sünnet, icma ve kıyastır. O bu kaynakları "cihetü'l-'ilim" şeklinde kavramlaştırmıştır. Bk. Şâfiî, *er-Risâle,* s. 39.

463 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 25.

464 Arap dilinde "vav" edatı ile yapılan atıf, eğer manaları ayrı olan iki kelimeyi bir birine bağlıyorsa "atf-ı tebâyün/mügâyeret", eğer aynı veya yakın manaya gelen iki kelimeyi bağlıyorsa "atf-ı tefsir" olarak isimlendirilir. Atf-ı tefsirin kullanımı, atıf meselesinde aslolan "atfın iki tarafının birbirinden farklı olması gerekir" şeklindeki ilkeye aykırıdır. Bu yüzden kullanımının cevazı "bir belâgat nüktesi" ifade etmesine bağlıdır. Bu nüktelerden manaya taalluk edenlerinden biri, sözün sahibinin ilk kullandığı kelimenin birçok cihete açılan anlamını, ona anlam bakımından yakın ve benzer olan bir kelime atfederek belli bir cihete hasrettiğini açık hale getirme isteğidir. Bk. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *'İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'ala Tefsîri'l-Beydâvî*, İran: Daru Sâdır, t.y., c. 1, s. 312; Mîr Fettâh Tebrizî, *Hidâyetü't-tâlib ilâ esrâri'l-mekâsib*, İran: Dârü'l-kitab, t.y., c. 1, s. 16. İmam Şâfiî atf-ı tefsir üslubunu "tekrîrü'l-kelâm" kavramıyla ifade eder. Bk. Şâfiî, *Cimâ'ü'l-'ilm*, s. 18.

465 Nitekim o, bir ticaret metaının fiyatını belirlerken nasıl herhangi bir kimseye değil, rayiç bedeli tespit etme bilgisine sahip bir uzmana başvuruyorsak bir olayın şer'î hüküm değerini, yani helal ve haram belirlemesini de keyfi ve hoşumuza gideni seçecek (bi't-ta'assüf ve'l-isthsân) bir şekilde yapmamamız gerekir, der. Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 507.

İçtihat yapamayan müminler ise Kur'an'da "adalet sahiplerinin" tanıklığına başvurmakla yükümlü tutulmuştur. Adalet Allah'a itaat etmek demektir. Bu yüzden onlar için adil olanı adil olmayandan ayırt etme ölçütü de belirlenmiştir. Onlar bir alimin içtihadına uymak için onun söz konusu içtihat etkinliği de dahil olmak üzere Allah'ın emirlerine itaat edip etmediklerine bakmalıdır.[466]

Ona göre şer'î bir hüküm tayin etmenin kaynakları (cihetü'l-'ilim) münhasıran dört tanedir. Bunlar Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastır. Bir kimse helal ve haram belirlemesini ancak bu kaynaklar aracılığı ile yapabilir. Bunlar dışında şer'î hüküm için başka bir kaynak hiçbir surette söz konusu değildir. O, inşa ettiği bu usûl sistemini Kur'an'daki "beyân" ifadesini kullanarak kavramlaştırmıştır.[467]

Şâfiî beyânı beş kısma ayırır: (ı) Hüküm ifade eden naslarda geçen ve maksadı tereddüte yer bırakmaksızın belirleyen lafızlardır. (ıı) Açıkça ifade edilen bir hükmün taalluk ettiği konunun istisnâ hallerine ve uygulanma sayısına yönelik naslarda mümkün manalar olarak yer alan şeylerin Hz. Peygamber tarafından belirlenmesi. (ııı) Yalnızca hükmün farzlığının ifade edilip uygulama keyfiyetine, şartlarına, zaman ve mekanına yönelik tayinin Hz. Peygamberin sünnetine bırakılması. (ıv) Sahih sünnetin başlı başına hüküm tayin etmesi ki Kur'an ayetlerinde geçen "hikmet" kavramı ile beyanın bu kısmı kastedilmiştir. (v) Kur'an ve sünnet'te hükmü yer almayan meselelere yönelik hüküm belirlemesi yapmaktır ki, bunun belli bir yöntemi vardır, bu yöntemin ismi de "içtihat ve kıyâs"tır.[468]

Buna göre Yüce Allah, mükelleflere yönelik ya Kur'an ve sünnet ile doğrudan ya da içtihat ve kıyas yoluyla yapılan bir istidlâl ile dolaylı bir şekilde hüküm beyanında bulunur. Bu yüzden içtihat faaliyeti Kur'an ve sünnet çerçevesi içinde yapılan aklî bir etkinliktir. Onun kurduğu usûl sistemi içinde "akıl" insanoğlunun içinde terkip edilmiş bir beyân ve nimettir. Aklî faaliyet ise Yüce Allah'ın insanoğlu için kainatta yarattığı ve Kur'an'da yer verdiği alametlere kamilen yönelmek ve onların bilgisine istidlâl yolu ile ulaşmaktır.[469]

---

[466] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 25, 38.
[467] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 39.
[468] Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 26-41.
[469] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 38.

Şâfiî'nin beyân nazariyesi içinde bir kısım olarak icmâ'ı zikretmemesi dikkat çekicidir. Bunun muhtemel nedeni icmâ'ın doğrudan bir beyan faaliyeti sonucu ortaya çıkmamasıdır. Zira o, farklı alimler tarafından yapılan beyan etkinliklerinin birbirine denk düşmesi neticesinde meydana gelir.

Şâfiî'nin bir beyân nazariyesi kurmasındaki gayesi, naslarda geçen beyan olgusunu mertebelendirmek ve bu mertebelerin birbiriyle olan ilişkisini açığa çıkarmaktır. Fakat bu mertebelendirme salt açıklık seviyesini değil, bilakis aynı zamanda her mertebenin meşruiyet zeminini ve cihetini de tayin eder. Nitekim ona göre sünnetin bir beyan mahiyeti taşımasının meşruiyetini Kur'an sağlar. Kıyas ise bu yöndeki meşruiyetini hem Kur'an'dan hem de sünnetten alır.[470]

3.1.1. Kıyas

Şâfiî kıyası *"Kitap ve Sünnet'te yer alan bir hükme deliller aracılığı ile uygunluğu ortaya çıkarmak"* şeklinde tanımlar. Çünkü Kur'an ve Sünnet, doğrunun alametlerini barındırır. Doğruyu bulmak için bu alametlerin bilgisine ulaşma çabası sarf etmek de farzdır. Kıyas, hükmü bilinmeyen bir şeyin, hükmü belli olan bir şeye uygunluğunu tespit etme faaliyetidir.[471] Bu tespitin iki yolu vardır: (ı) Yüce Allah ve Hz. Peygamber bir şeyi açık bir şekilde ve bir illetten (mana) dolayı haram kılmışsa hükmü bilinmeyen meselenin o manayı taşıyıp taşımadığını belirlemektir. Eğer taşıyorsa o mananın sebep olduğu hüküm ona da atfedilir. Bu kıyas türünü uygulayan alimlerin belirledikleri hüküm (helal-haram) çoğunlukla farklılık arz etmez. (ıı) Yüce Allah ve Hz. Peygamber tarafından hükmü belirlenmiş ve fakat hükmün üzerine bina edildiği mana belirlenmemiştir. Bu durumda iki şey arasındaki benzerliği sağlayan manalar tespit edilir, akla yakın, açık ve genel olan mana hükmün illeti sayılır ve onun üzerinden hüküm aktarımı yapılır. Alimlerin bu kıyas türünü uygulama sonucu ulaştıkları hüküm, farklılık arz eder.[472]

---

[470] Nitekim Şâfiî, Sünnet'in hüccet değerini Kur'an ayetlerinden hareketle kanıtlar. Kıyasın meşruiyetini ise hem Kur'an hem Sünnet'te istinaden temellendirir. Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 36-38, 494, 73-85.

[471] Şâfiî'ye göre kıyas, sadece mükellefin fiillerine yönelik şer'î hüküm belirlemek için caizdir. Yani dar anlamıyla bir hüküm aktarım aracıdır. Hükmü nasla sabit olan farzların şartlarını ve istisna hallerini aktarmak için kullanılması caiz değildir. Örneğin sefere çıkan kimse gücü yettiği halde sonradan kaza yapmak üzere oruç tutmayabilir. Bu şart ve istisna kaydı kıyas yapılarak namaza aktarılamaz. Bk. Şâfiî, *Cimâ'ü'l-'ilm*, s. 108.

[472] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 470, 479.

Ona göre içtihat yapmanın ilk şartı Arapçaya geniş bir vukûfiyettir. Nitekim Yüce Allah'ın Kur'an'ın Arapça indiğine yönelik ayetlerde geçen ifadeleri de bu manaya matuftur. Arapçaya tam bir şekilde vakıf olamayan Kur'an'ın nâsıh ve mensûhunu, ondaki farzları, ahlakı, irşadı ve mubahları, Hz. Peygambere verdiği konumu ve beyân yetkisinin çerçevesini, ona itaat etme emrini, farzların maksatlarını, bir hükmün tüm müminlere mi yoksa belli bir kesime mi farz olduğunu bilemez. Keza onda yer verilen temsillerin (darb-ı mesellerin) hangi ibretleri vermeye yönelik olduğunu, nafile ibadetlerin yapılmasının hangi faydalar sağladığını kavrayamaz. Bu yüzden ona göre Kur'an'da yer alan her kelime Arapçadır, onda başka hiçbir dilden kelime yoktur. Zira ayetlerde geçen "Kur'an Arap lisanıyla indi" manası umum ifade eder ve başka ayetlerde bu manayı tahsis edecek bir delil de yoktur.[473]

Ona göre Kur'an'ın korunması için Arapçanın muhafaza edilmesi gerekir. Zira Arapça diller içinde ifade yolları en geniş ve kelime (elfâz) sayısı en çok olan lisandır. Onu bütünüyle ancak Hz. peygamber ihata edebilir. Fakat Kur'an'ın muhafazası Arapçaya bağlı olduğu için o (Kur'an), son ümmetin farklı bireylerinin onun farklı bölümlerini bilmesi suretiyle bir bütün olarak her dönemde korunur.[474]

Burada belirtmelidir ki ona göre kıyas ve içtihat yapmak için şart olan Arapça, toplum içinde doğal olarak öğrenilen seviyedeki dilsel müktesebattan ibaret değildir. Bilakis dile yönelik bizzat eğitim almış olan, onda büyük bir vukûfiyet kesbedip uzmanlaşan bir alimden öğrenilerek ve tahsil etme hususunda büyük çaba sarf edilerek ulaşılmış yüksek bir dilsel birikim ve yetidir.[475] Bu yüzden aslen Arap olmayan bir kimse de bahsedilen nitelikte bir eğitim alarak gerekli olan seviyeye çıkabilir. Ama böyle bir kimse, eğer bu nitelikte bir Arapça bilgisine sahip değilse Kur'an'ı anlama hususunda mezkur seviyedeki bir Araba tabi olmak durumundadır.[476]

---

473 Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 41-42.

474 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 42.

475 Şâfiî, içtihat yapacak olan kimsenin Arapçaya olan ihtiyacını bir fakihin hadis rivayetine olan gereksinimine benzetir. Nasıl ki bir fıkıh talebesi önce hadis rivayeti ile uzun müddet iştigal etmiş ve bir senedi olan hoca bulup ardından mümkün olan en çok sayıda hadis yazmak ve ezberlemek için hummalı bir tahsil etkinliği içine giriyorsa kıyas yapmak isteyen kimse de önce Arapçayı öğrenmek ve ihata etmek için onu iyi bilen hocalara talebelik yapmalı ve eğitimi esnasında mümkün olan en yüksek mertebeye gelmek için çaba sarf etmelidir. Zira ancak bu suretle içtihat yapabilmesine yetecek bir dil seviyesi kazanabilir. Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 42-43.

476 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 44.

Yukarıdaki mülahazalardan açığa çıkmaktadır ki, Şâfiî içtihat yapacak kimsenin Arapça'da uzmanlaşmış olmasını şart koşar. Arapça bilmeyen veya yeterli düzeyde ona vakıf olmayana içtihat kapısını kapatır. Hatta ona göre Arapçayı yeterli düzeyde öğrenmemiş bir kimse içtihat yapıp doğruyu bulsa bile yaptığı şey doğru değildir. Zira doğruyu yanlıştan ayırmasını sağlayacak metodolojik bir donanımın şartlarını haiz değildir. Çünkü bu kimse doğruyu, dilin imkanları içinde sistemli bir düşünme yürüttüğü için değil, rast geldiği için bulmuştur.[477]

Öte taraftan Şâfiî kıyas ile içtihat kavramlarını aynı tümel mananın iki ayrı ismi olarak yorumlar. Münazara üslubu ile yazdığı *er-Risâle*'de muhatabıyla arasında şöyle bir diyalog geçtiğini aktarır:

- "**Muhatap**: Kıyas nedir, içtihat mıdır, yoksa ikisi birbirinden farklı mıdır?
- **Şâfiî**: Onlar aynı mananın iki ismidir.
- Onları aynı kılan ortak mana nedir?
- Bir Müslümanın başına gelen her yeni hadisenin ya kesin bir hükmü ya da belli bir hükmü gerektiren bir delâleti vardır. Eğer kesin hükmü varsa Müslüman ona tabi olmalıdır. Yoksa taşıdığı (ve hükme işaret eden) delâleti doğru yolla yapılmış içtihat aracılığıyla tespit etme çabası sarf edilir. İçtihat, kıyastır.[478]"

Şafiî'nin "doğru yolla yapılmış bir içtihat" ile Arap dilinin anlama ve yorumlama yolları, Sünnet'in senet ve anlam kritiği ve istidlâl faaliyetinden oluşan bir manzumeyi kastettiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden ona göre kıyas kavramının biri özel, diğeri -ilgili özel manayı da içeren- genel iki anlamının var olduğu savunulabilir.[479] Özel anlamıyla kıyas iki olay arasında ortak bir münasebet vechi üzerinden hüküm aktarımı yapmak, genel manasıyla ise içtihat yapmanın tüm ilke ve şartlarını belirleyen bir yorum mekanizması şeklindedir.[480]

---

477 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 53.
478 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 477.
479 Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, c. 1, ss. 39-41.
480 Kıyas kavramının Şâfiî'nin döneminde henüz ortak kullanıma konu olacak şekilde belirginlik kazanmadığını, alimler tarafından farklı anlamlarda kullanıldığını bizzat ondan öğrenmekteyiz. O, *Cimâ'ü'l-'ilm* adlı kitabında yaptığı bir münazarayı aktarmaktadır. Bu manzarada muhatabının kıyas kavramını "alimlerin icmâ'ına konu olmuş meseleleri asıl almak suretiyle hüküm belirlemek" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu yüzden o, muhatabına kıyasa yüklediği anlamın, icmâ'larını asıl aldığı alimlerin onu (kıyası) kullandıkları manaya uygun düşmediğini hatırlatmak için

Binaen aleyh, Şâfiî'de kıyasın sadece tikel bir nasın ifade ettiği hükmü ortak bir mana üzerinden hükmü bilinmeyen bir meseleye aktarmak olduğunu söylemek doğru değildir. Zira o, daha önce belirtildiği üzere kıyas kavramını hem fıkıh usulünde bilinen terimsel anlamıyla hem de içtihatla eş anlamlı olarak kullanır. Buradan hareketle onun tikelden tikele hüküm aktarımı yapmak da dahil olmak üzere nasa dayalı olarak hükmü bilinmeyen mesele için hüküm belirlemek veya tikel bir nasın ifade ettiği hükmün bir üst değer üzerinden işletilip işletilmemesine karar vermek şeklinde yapılan her çıkarımı geniş anlamıyla bir kıyas saydığı savunulabilir.

Burada özellikle ifade etmeli ki, Şâfiî'nin oldukça kapsamlı bir şekilde kurduğu içtihat anlayışının içinde sahabenin tikel bir nasın ifade ettiği hükmün pratiğe aktarılıp aktarılmayacağını, Kur'an'nın birçok ayetinden ve Hz. Peygamberin uygulamalarından hareketle tespit ettikleri üst değerlerin (küllî nasın) anlam alanı içinde belirlemek şeklindeki ilke de yer alır. Nitekim Gazzâlî *"el-Menhûl"* isimli eserinde Şâfiî'nin derinlikli bakışıyla iki şeyi açığa çıkardığını beyan eder ve bunlardan biri onun*"küllî kaideleri cüz'î kıyaslara öncelemesidir. Bu yüzden o, ağır bir şeyle vurduğu adamı öldüren kimseye kısas uygulanmasının gerekliliğine hükmetmiştir. Böylece kısasın (kasıt olmadığı için) uygulanmaması yönündeki hükmü nefyetmiştir. Tâ ki, kamu güvenliği sağlansın (kanların kolayca akıtılmasının önü kesilsin.)"* demektedir.[481]

3.1.2. İcmâ'

Şâfiî'ye göre icmâ' alimlerin hükmü nas tarafından tayin edilmemiş olan bir meseleye yönelik aynı hüküm üzerinde birleşmeleri demektir. İcmâ'nın vukuu için alimlerin aynı mekanı paylaşmaları gerekmez, hatta paylaşmamaları gerekir. Alimlerin icmâının hüccet değerine sahip olması, tüm alimlerin Kur'an'a veya sünnete aykırı olan bir mana üzerinde ittifak etmelerinin ihtimal dahilinde olmamasından kaynaklanır.[482]

Şâfiî, istisnasız bütün Müslümanların kabul ettiği ve nesilden nesile aktardığı şeyler olarak tanımlanan, yani bir tür genişletilmiş tevâtür şeklinde yorumlanan ve sadece en üst düzeyde yakîn ifade etmesi şart koşulan icmâ anlayışını reddeder. Ona göre bu tür

---

şöyle bir soru yöneltir: *"Belki de onlar kıyastan senin anladığını manayı anlamıyorlardır?"* Bk. Şâfiî, *Cimâ'ü'l-'ilm*, s. 70.

[481] Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 611.

[482] Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 475-476.

bir kavramlaştırma yapmak bir taraftan tevâtür ile icma terimlerini birbiriyle karıştırmak olur. Öte taraftan da usûl sistemi için de şer'î hüküm tayin etmeye yönelik bir fayda sağlamaz.[483]

3.1.3. Bilginin Yakinilik ve Zannilik Değeri

Şâfiî, bilginin yakinî ve zannî olmasını, tamamen nasın ifade ettiği hükmün doğrudan mı anlaşıldığı, yoksa çıkarım (istidlâl) dolayımıyla mı elde edildiği hususuna bağlar. Doğrudan elde edilen hükmü ifade eden nası da sübut şekline göre tevatür veya ahâd yoluyla sabit olmasına göre ikiye ayırır. Nasın dışında "kendinde yakinî veya zannî" bir bilgi türünden bahsetmez. Ona göre bilgi ikiye ayrılır: (ı) Yakinî bilgi ki onu hem zahiren hem batınen[484] hak olan bilgi olarak niteler.[485] Bu bilgi türünde yanlışlık ihtimali yoktur. Bu yüzden onun doğruluğu şüpheye hiçbir suretle mahal değildir, zira tevatür ile sabit olmuştur, ifade ettiği anlam da açık ve doğrudandır. Kur'anda açık hüküm ifade eden ayetler ile tevatürle sabit sünnetler bu bilgiyi içeren kanyakları teşkil eder. (ıı) Zannî bilgi ki, sadece zahiren doğrudur, çünkü tevatür ile nakledilmemiş ahâd haberlerin, icmânın ve kıyasın ifade ettiği bilgiden müteşekkildir. Bu kaynaklar vesilesiyle edinilen bilginin, teşri sahibinin (Allah ve elçisi) iradesine tam tetabuk ettiği ileri sürülemez, zira ahâd haberlerin sübut yolu zayıftır, icma ve kıyas ise naslardan doğrudan değil, istidlâl dolayımıyla alınır. Bu bilgiler yakîn ifade etmez, zira nakledilme veya istidlâl keyfiyeti cihetinden hata barındırma ihtimalleri vardır. Onların bilgi içerikleri teşrî sahibinin iradesine yakın olduğu düşünüldüğünden ancak zan ifade ederler.[486]

Binaenaleyh, Şâfiî'ye göre yakîn değeri teşrî' sahibinin iradesine tam tetabuk üzerinden belirlenir. Bunun yolu da aktarılan bilginin içerik bakımından kesin, açık ve doğrudan olması, nakledilme şekli açısından da tevatürle sübut bulmasıdır. Bu iki şartı taşımayan her bilginin değeri zandır.

---

[483] Şâfiî, *Cimâ'ü'l-'ilm,* ss. 47-66.

[484] Şâfiî "batınen doğruluk" ile Allah'ın iradesine tam tetabuk eden ve bu yüzden yakînilik ifade eden bilginin değerini kasteder. Kendisi bu hususta bir tanımlama yapmamış ise de bu konuya dair beyan ettiği görüşlerinin bütünlüklü değerlendirmesinden bu sonuca varılmaktadır.

[485] Yakinî bilgi Şâfiî'nin ıstılahında "ihâta" kavramı ile ifade edilir. O ihatayı "hak olduğu hem zahiren hem batınen bilinen her şey" şeklinde tanımlar. Bk. Şâfiî, *Cimâ'ü'l-'ilm,* s. 47.

[486] eş-Şâfiî, *er-Risâle,* ss. 478-479.

Öte taraftan ona göre alimler yakinî bilgide ihtilafa düşemez. Zira yakinî bilgide ihtilaf etmek haramdır (el-ihtilâfü'l-muharrem). Fakat zan ifade eden bilgilerde usûlüne uygun bir istidlâl faaliyeti yapıldığı müddetçe ihtilaf meşrudur.[487] Daha önceki alimler -özellikle sahabe- tarafından bir konu hakkında ihtilafa düşülmüş ve farklı görüşler beyan edilmişse onlar arasında tercih yapmanın ölçütü, Kur'an'da doğrudan yer alan veya naslardan içtihatla tespit edilen manalara en yakın olan görüşü seçmektir.[488]

3.1.4. Teâruz Usûlü

Şâfiî, Hz. Peygamberden birbiriyle hakiki bir tearuz arz eden sözlerin sadır olmasını ilkesel olarak mümkün görmez. Zira Peygamberin hem aklî kuvveleri hem de dile vukûfiyeti en üst düzeydedir. Eğer bir tearuz iddiası ortaya atılmışsa öncelikle rivayetlerin arasında nesh ilişkisi olup olmadığına bakılır. Eğer nesh durumu varsa tearuzdan bahsedilemez. Bu durum yoksa tearuz iddiasının üzerine kurulduğu anlam incelenir. Zira hadislerin anlamlarını belirlemede hataya düşmenin birçok vechi vardır. Şöyle ki, hadisler çoğu zaman belli bir bağlamda söylenir ve o bağlam rivayetin kendisinden anlaşılmaz. Hz. Peygamber çoğu zaman sorulan soruya muhatabın halini ve ihtiyacını gözeterek cevap verir. Keza hadisin umum mu yoksa husus mu ifade ettiği ancak bağlam, makam ve diğer şer'î deliller aracılığıyla, yani nasları oluşturan Kur'an ve sünnet metnine bütünlüklü bir yaklaşımla belirlenir. Bu yüzden rivayetlerin anlamı belirlenirken bir bağlama has olan genelleştirilmiş, belli bir cihetten söylenmiş olan başka cihetlere de teşmil edilmiş ve husus ifade eden umuma hamledilmiş veya aksi yapılmış olabilir. Dolayısıyla eğer tearuz iddiasının temelinde yer alan anlam tespit edilirken mezkur yöntem hatalarından biri yapılmışsa ilgili iddia geçersiz kabul edilir. Eğer nesh durumu ve anlam tespitinde yöntem hatası yoksa rivayetin senedine bakılır.[489] Eğer senetlerin biri sıhhat şartları bakımından daha güçlü râviler içeriyor ya da nasların birinin anlamına uygunluk arz ediyorsa o geçerli kabul edilir.[490]

---

[487] Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 560-563.
[488] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 578.
[489] Şafiî'nin getirdiği "bir râvî diğerinden daha güçlü olma kaydından" râvî eğer zihnî melekelerinin ve ahlaki durumunun kötülüğünden dolayı zayıfsa daha baştan tearuz iddiasına dayanak olmayacağı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Dolaysıyla denilebilir ki ona göre tearuz iddiası ancak rivayetleri makbul olma eşiğini aşmış olan râvilerin rivayetleri arasında söz konusu edilebilir.
[490] Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 215-217.

3.1.5. Lafız ile Mana İlişkisi

Şafiî'ye göre Arapçada lafızların birden fazla manası olduğu gibi bir mananın birden fazla ismi vardır. Keza lafızlar kapsam açısından âm ve hâs, anlamın katmanlılığı bakımından da zahir ve batın şeklinde ikiye ayrılır. Fakat bir lafzın umum mu yoksa husus mu, keza zahirdeki anlamı mı yoksa batındakini mi ifade ettiği bir cümle ve sözün bağlamı içinde belli olur. Bu yüzden müfred kelimelerin tek başına delalet vecihleri açığa çıkmaz. Bilakis onlar bir cümle ve bağlam[491] içinde delalet kazanırlar.[492] Dolayısıyla ona göre bir nası anlama ve yorumlama etkinliği esasen yönelimsel ve edimbilimsel bir tahlildir. Sözün sahibinin maksadı, sözün makam ve bağlamı anlamın tespitinde temel unsurlardır.

Ona göre aynı iradeden çıktığı için lafız-mana ilişkilerini belirlemek açısından Kur'an ve sünnet bütünlük arz eder. Bu yönden onlar tek bir metin olarak algılanır ve aralarında bir hiyerarşi gözetilmez. Bu yüzden Kur'anda kullanılan bir ifadenin umum mu yoksa husus mu ifade edildiği sünnet metni ile belirlenebilir.[493]

Onun kurduğu usûl sisteminde lafız-mana ilişkisi, müfred kelimeler değil, aksine belli bir mütekellimin mahsus bir maksatla ve özel bir bağlamda sarf ettiği söz düzeyinde incelenir. Bu bakımdan mantıktaki, anlamı müfretler düzeyinde kesin bir belirlenime kavuşturmayı esas alan yöntemin tam karşısında yer alır. O, lafız-mana ilişkisini metin merkezli kuramlaştırmakla doğal dile riayet edilerek indirilmiş olan Kur'an metnini anlama ve uygulamaya uygun bir yöntem geliştirmiştir. Zira doğal dil, anlamın açıklığını ve kesinliğini müfred ifadelere değil, bilakis yönelimsel, bağlamsal ve edimbilimsel unsurlara bağlar. Bir yöntemin meşruiyetinin temel şartı da uygulanacağı konunun yapısına uygun olmasıdır. Bu anlamda Şâfiî'nin usûl sistemi yöntemsel meşruiyete büyük oranda sahiptir. Zira doğal dil ile ve onun gramer ile belâgat şartlarına riayet edilerek nazil olan Kur'an ve varit olan hadisleri, yine doğal dilin içinde doğru anlam belirlenmesi, sahih yorum ve hüküm belirlenmesi yapılmasının kaidelerini tespit etmeyi esas almıştır.

---

[491] Nitekim *er-Risâle*'de "Manası bağlamı ile açığa çıkan naslar" şeklinde bir başlık açmış ve üç ayet üzerinden bağlamın manayı tespit etmekteki etkisini izah etmiştir. Bk. Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 62-63.

[492] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 53.

[493] Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 64-73.

Hasılı, Şâfiî fıkhın teorik zeminini içeren bir kitap vazederek fıkıh usûlünün nazarî kurulumunun temellerini atmıştır. Öncelikle içtihat müessesinin meşru olduğunu ispatlamış, ardından onu nasla kayıtlamıştır. Böylece nastan bağımsız bir şekilde tamamen akılla yapılan içtihat faaliyetini fıkıh usulünden dışlamıştır. Ona göre içtihat bir nastan hareketle Arap dilinin sentaks, semantik ve edimbilimsel yapısının sağladığı alan içinde hükmü bilinmeyen bir meseleye hüküm tayin etme etkinliğidir. Bu aynı zamanda kıyas da demektir.

3.1.6. Mezheplerin Usûl Anlayışlarının Belirginleşmesi

İmam Şâfiî'nin başında vefat ettiği hicrî üçüncü asra gelince bu asırda farklı mezheplerden alimler tarafından fıkıh usûlüne yönelik kitaplar yazılmıştır.[494] Fakat üçüncü asırda fıkıh usûlüne dair yazılan eserlerin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.[495] Bu durumun muhtemel iki nedeni vardır. Bunlardan ilki İslam coğrafyasının uğradığı askerî istilalar esnasında kütüphanelerin yakılması ve yağmalanmasının birçok eserin yok olmasına sebep olması, diğeri de dünyanın farklı yerlerine yayılmış olan mahtut eserlerin tahkikine gereken önemin henüz verilmemiş olmasıdır.[496]

Hicrî üçüncü asırda fıkıh usûlüne yönelik ilmî faaliyetin mezhep merkezli bir yapı kazandığı, yani mezhep ile usûl arasında telâzüm olduğu söylenebilir. Fıkıh usûlünün genel epistemolojik iskeleti hususunda büyük oranda aynı tasavvura sahip olan farklı mezheplerden alimler, usûl meselelerinin ayrıntılarında kendi mezheplerine özgü görüşleri savunmaya yönelik eserler telif etmiştir.[497] Bu yüzden de söz konusu eserler usulün genel teorik yapısından ziyade cüz'î meselelerin tahlilini konu almıştır.[498]

---

494 Şafiî mezhebinde İbn Süreyc (ö. 306/918) ve İbn Münzîr (ö. 318/930) usule dair eserler vermiştir. Bu asırda önceleri Şâfiî mezhebine müntesip olan fakat daha sonra bağımsız bir içtihat faaliyetinde bulunan İbn Cerîr et-Tâberî (ö. 310/921), Hanefî mezhebinden İsâ b. Ebân (ö. 221/836), Malikî mezhebinden ise Esbağ b. Ferec (ö. 225/840) ve Ebû İshak İsmail b. Hammâd (ö. 282/), sünnî mezheplerinin dışında Zahirî mezhebinin kurucusu Dâvud b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/881), Şiî alimlerden ise Ebû Sehl en-Nevbehtî, Mutezile alimlerinden de İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848) fıkıh usûlüne dair eserler kalem almıştır. Bk. Züveyb, *Cedelü'l-usûl,* ss. 46-51.

495 Hicri üçüncü asırda farklı mezhep alimleri tarafından yazılıp günümüze ulaşmayan usûl kitaplarına yönelik ayrıntı için bk. Züveyb, *Cedelü'l-usûl,* ss. 45-51.

496 Züveyb, *Cedelü'l-usûl,* s. 51.

497 Abdulkahir b. Tahir el-Bağdâdı, *'İyârü'n-nazar fî 'ilmi'l-cedel,* thk. Ahmed Muhammed 'Arrubî, Kuveyt: Esfâr lî neşri nefîsi'lkütüb, t.y., ss. 287-301.

498 Ahmed b. Abdullah ed-Düveyhî, *'İlmu usûli'l-fıkıh mine't-tedvîn ilâ nihâyeti karni'r-râbii'l-hicrî,* Riyad: Câmi'atü'l-imâm Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 2006, c. 1, s. 519.

Bu nedenle mezkur asırda yazılan eserlerin usûl ilmine katkılarını ancak beşinci asırda yazılan eserler içinde onlara yapılan atıflar üzerinden belirlemek mümkündür. Bu da yukarıda zikredildiği üzere mezhep usullerinin belirginleşmesine hizmet ettiği şeklinde genel hatalarıyla bir saptama yapmaya yetecek kadar veri sağlamaktadır.[499]

Hicrî dördüncü asırda fıkıh usûlüne yönelik telif faaliyeti sürmüştür. Bu asırda tezahür eden eserler spesifik konulara yoğunlaşmış ve mezheplerin usûl sistemlerinin doğruluk ve tutarlıklarını ispatlama çabası dahilinde verilmiştir.[500] Bu asrın ikinci yarısında yaşamış olan Ebû Bekr Bâkıllânî (ö. 403/1013) kelâm ilminden edindiği meleke doğrultusunda *et-Takrîb ve'l-irşâd* isminde bir usûl eseri kaleme almış ve böylece usûl ilminin telif yöntemlerinden birinin başlatıcısı sayılmıştır. Zira daha sonra onun bu yöntemi takip edilerek yazılan usûl eserlerine "mütekellim yöntemi" ile yazılan eserler ismi verilmiştir. Buna mukabil yine aynı dönemde yaşamış olan Hanefî alim Ebû Bekr Cessâs'ın yazdığı *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eseri, kelâm ilminin terminoloji ve tasniflerinin etkisini taşımadığı için "fakihlerin yöntemi" ile usûl yazma geleneğinin ilk örneği addedilmiştir.[501] Fakat burada belirtmek gerekir ki, bazı araştırmacılar her ne kadar fakihlerin yöntemi için Cessâs'ın yazdığı *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eserini ilk örnek sayıyor iseler de, bu eserde kelâmî boyut belirgin olarak yer almaktadır. Bu yüzden fakihlerin yöntemiyle yazılmış ilk eserin belirgin kelâmî etkiler taşımayan Debbûsî'nin *Takvîmü'l-edillesi* olması ihtimali daha yüksektir.

İbn Haldûn (ö. 808/1406) bu iki telif tarzı arasındaki farkları şöyle belirlemiştir: Mütekellim yöntemi ile yazılan usûl kitaplarında meselelerin istidlâl formları tespit edilir ve fıkhî içerikleri terk edilir. Söz konusu formlar daha ziyade aklî bir yöntemle tahlil edilir. Buna karşın fakihlerin yöntemi ile telif edilmiş olan eserler form ve içerik ayırımına gitmez, bilakis usûl kaidelerini fıkhî içerikleri ile bahse konu eder. Bu yüzden ona göre fakihlerin yöntemi *"fıkha daha çok dokunur ve fürû' meselelere de daha*

---

499 Hallaq, *Tarihü'n-nazariyyâti'l-fıkhiyye*, ss. 61-62.

500 Bu asırda Şâfiî alimlerden Sayrafî (ö. 359/969) ve Kaffâl eş-Şâşî (ö.365/976) fıkıh usûlüne dair kitap telif etmiştir. Hanefî alimlerden Cessâs (ö. 370/981) Hanefî usûlüne dair ilk kapsamlı eseri yazmıştır. Yine bu asırda Hanbelî mezhebinde yazılıp bize ulaşan ilk eser Hasan b. Hâmid (ö. 403/1012) tarafından telif edilmiş olan *Tehzibü'l-edille* isimli kitaptır. Bk. Züveyb, *Cedelü'l-usûl*, ss. 54-79.

501 Ahmed b. Abdullah ed-Düveyhî, *'İlmu usûli'l-fıkıh mine't-tedvîn ilâ nihâyeti karni'r-rabii'l-hicrî*, s. 1256.

layıktır; zira çok sayıda fıkhî örnek ve şahit içerir. Onlarda meseleler ince fıkhî nükteler üzerine kurulur".[502]

Cüveynî ve talebesi Gazzâlî'nin yaşadığı beşinci asır, fıkıh usûlünün sistemli hale gelmesine kapsamlı ve dakik katkılarda bulunan verimli bir telif faaliyetine sahne olmuştur. Öyle ki elimizdeki mevcut verilere bakıldığında bu asrın hem kemmiyet hem de keyfiyet bakımından fıkıh usûlü tarihinin en zengin dönemi olduğu anlaşılmaktadır.[503]

Gazzâlî, fıkıh usûlünü İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'den ders alarak öğrenmiştir. İlmî şahsiyetinin oluşmaya başladığı dönemde büsbütün hocasının etkisinde kalmıştır. Nitekim fıkıh usûlüne dair yazdığı ilk eseri olan *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* isimli kitabının sonunda onu hocasının ta'likâtlarından derlediğini, bir ekleme veya eksiltme yapmadığını, yalnızca tasnif ve düzen açısından müdahalelerde bulunduğunu beyan etmiştir:

> *"Bu, kitapta yer verdiğimiz sözlerin, ta'likâtların (usûl notları) elenmesinden (menhûl) meydana gelen konuların tamamdır. Notlardaki fazlalıkları hazfettik. Her meseleyi aklın mahiyeti ile tahkik ettik. Sözü uzatmaktan sakındık. Derde deva olan miktara bağlı kaldık. Muhtevayı, İmâmü'l-Haremeyn'in ta'likleri ile sınırlı tuttuk. Anlamda bir değiştirme yapmadık. Yeni şeyler ve gerekçeler (ta'lîl) eklemedik. Yalnızca bölümlerin (fusûl) taksiminde, alt başlıkların (ebvâb) belirlenmesine yönelik mümkün olan en iyi düzenlemeyi yapmaya gayret ettik. Ta ki söz konusu ta'liklere yeniden başvurma ihtiyacı hasıl olduğunda okunması kolay olsun."*[504]

Cüveynî'nin eserlerinden onun fıkıh usûlüne yönelik tasavvurunun tamamen Ebû Bekr el-Bâkıllânî'nin etkisinde oluştuğu anlaşılmaktadır. Nitekim fıkıh usûlüne yönelik yazdığı ilk kitabı olan *et-Telhîs fi'l-usûl,* Bâkıllânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd* adındaki eserinin ihtisarıdır. İlmî olgunluğa eriştiği dönemde yazdığı *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* kitabında ise her ne kadar büyük oranda kendi tercih ve görüşlerini temellendirmiş ise de nerdeyse her konuda Bâkıllânî'ye atıfta bulunmuş, bazı konularda onun görüşlerini teyit etmiş, diğer bazılarında ise tenkit etmiştir. Bu yüzden denilebilir ki, onun usûl

---

[502] İbn Haldun, *Divânü'l-mübtedei ve'l-haber*, s. 576.
[503] Hallaq, *Tarihü'n-nazariyyâti'l-fıkhiyye*, s. 62.
[504] Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 618.

tasavvuru Bâkıllânî'nin kurduğu usûl sisteminin etrafında şekillenmiştir. Başlarda büyük oranda ona bağlı kalmışken, sonraki evrelerde kendi bağımsız ilmî şahsiyeti teşekkül etmiştir.

3.2. Bâkıllânî'nin Fıkıh Usûlü Tasavvuru

Bâkıllânî, fiilleri şer'î ve aklî olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre bu iki kısmın farklı hükümleri vardır. Şer'î fiillerin hükümleri haram, helal, vacib, mendûb ve mubah gibi değerlerden müteşekkilken aklî fiillerinki cins, araz, muhdes olan şeylerden farklı olmaklık ve benzeri hükümlerden meydana gelir. Aklî fiillerin hükümleri aklın hakimliği ile bilinir. Şer'î fiillerin hükümleri ise naslardan alınır.[505] Bunlardan birini bilen salt bu bilgisinden hareketle diğerini bilemez.[506] O, bu ayırımıyla bir taraftan usûl ilminin meşruiyet cihetini açıklamıştır; zira şer'i hükümler eğer salt akıl ile tespit edilebilir ise fıkıh usûlünün meşruiyeti ikame edilemez. Öte taraftan da Şâfiî'nin ilmi sadece nasın bilgisine hasretmesinin, konuştuğu bağlam olan şer'î hükümler için geçerli olduğuna, bu yüzden onu tüm bilgi türlerine teşmil etmenin doğru olmadığına işaret etmek istemiştir. Çünkü Şâfiî'nin bilgi anlayışına yönelik bu tarz bir yorum kelâm ilminin meşruiyetini sağlayacak mahiyettedir. Nitekim Bâkıllânî'nin fıkıh usûlü tasavvuru da büyük oranda kelâm ilminin "metafizik", "tanım", "taksim", "bilgi" ve "istidlâl" nazariyeleri cihetinden mahsus bir şekilde teşekkül etmiş olan yöntemi ışığında şekillenmiştir.

O, bu doğrultuda Şâfiî'nin usul sisteminde yer almayan bir tanım ve bilgi nazariyesi vazetmiştir. Şer'î hükümlerle mükellef tutulmanın eksenini teşkil eden ve fıkıh usulünde içtihat çerçevesinde yer alan akla yönelik bir inşa çabası sergilemiştir. Keza müellif fıkıh usûlünü iki ana bölüme ayırmıştır. İlk bölümde fıkıh usûlünün anlama ve

---

[505] Nitekim bu sebeple Bâkıllânî, kelâm ilmine ait olan hüsün-kubuh meselesine fıkıh usulünde de yer vermiştir. Çünkü ona göre eğer insan aklı ile Allah'ın iradesi arasında tetabuk olduğu teslim edilirse o zaman insan aklının "güzel"iyi veya "çirkin"kötü olarak kabul ettiği şey, zorunlu olarak ilahî irade de böyle olmalıdır. Dolayısıyla denilebilir ki, onun mezkur konuyu usûl ilminde zikretmesi bu ilmin hususiyetini temellendirmeye yöneliktir. Çünkü akıl ilahi iradeye tetabuk edebiliyorsa, akla yönelik herhangi başka bir metodoloji usûl ilminin yerini alabilir. Halbuki ona göre insan aklının bir şeyin güzel veya çirkin olduğuna hükmetme yetisi inkar edilemezse de akıl ile Allah'ın iradesi arasında tetabuk iddiası yanlıştır. Zira salt aklın güzel ve çirkini belirleyebilmesinden hareketle mezkur tetabuk ispatlanamaz. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sagîr)*, thk. Abdulhamid b. Ali, Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 1998, c. 1, ss. 9-10.

[506] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 172.

yorumlama (semiyoloji), ikinci bölümde ise istidlâl nazariyelerini ele almıştır. Dolayısıyla fıkıh usûlünü hem semiyolojik hem de -geniş anlamıyla- mantıksal yönden sağlam teorik bir yapıya kavuşturmuştur. Böylece bir taraftan usûl ilmine mantıksal bir örgü içinde kurulmuş bir yapı kazandırmış, öte taraftan da ona dair yeni bir telif biçimi geliştirmiştir.

Fıkıh usûlünü *"Mükellefin fiillerine yönelik hükümleri bilmenin asıllarından müteşekkil olan bilgilerdir"*[507] şeklinde tanımlayan Bâkıllânî, bir "tanım nazariyesi" inşa ederek onu kavramsal açıklık arz eden ve sağlayan bir disiplin haline getirmiştir.

3.2.1. Tanım Nazariyesi

Bâkıllânî'ye göre tanım (hadd)[508], bir şeyin vasfını onun bütün fertlerini içerecek ve başka fertleri dışardan bırakacak şekilde tefsir etmektir. Tanımlarda muhatabın, tarifi yapılan şeyin manasına kolayca nüfuz edeceği lafızları tercih etmek gerekir. Bir tanım yapma faaliyetinde esas olan tarifi yapılan şeyin tam bir şekilde belirlenmesi olduğu için ona göre bir şeye dair birden fazla tanım yapılabilir.[509] Bu durum onun mantıktaki had nazariyesini kabul etmediğini gösterir, zira bu nazariyeye göre bir şeyin tek bir mahiyeti vardır ve tanımda aslolan o mahiyeti ifade etmektir. Bu sebeple bir şeye dair tek bir tanım yapılabilir.[510] Öte taraftan Bâkıllânîye göre bir tanımın içerdiği mananın sadece şâhidi değil, aynı zaman da gâibi de kapsaması gerekir. Bu yüzden yapılan tanım sadece dış gerçeklikte var olan bireyleri ihtiva edip metafizik düzlemde mevcut olan şeyleri içermiyorsa eksik ve bozuktur.[511]

Burada açık olan husus şu ki, Bâkıllânî mantıktaki şeylerin tabiat ve mahiyetini tespit etmeyi tanımın sıhhat şartı olarak belirleyen "had nazariyesi" yerine ontolojik değil, aksine işlemsel (operasyonel) olan ve tarif edileni sıfatları aracılığı ile tam temyiz

---

[507] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 172.

[508] Bâkıllânî, mantık kavramlarını kendi geliştirdiği yeni anlamlar için kullanır. Yeni bir kavramsal içerik üretmiş olsa bile onları ifade etmek için mantık terimleri için vazedilmiş olan lafızları tercih eder. Had kelimesi de bunlardan biridir. O, mantıktaki tanım nazariyesinden ayrı bir tarif inşası yapmış olduğu halde onu bir mantık terimi olan had kelimesi ile ifade etmiştir. Bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 199.

[509] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 176-177.

[510] Hammû en-Nakkârî, *el-Menheciyyetü'l-usûliyye ve'l-mantıku'l-yûnânî*, Fas: eş-Şeriketü'l-mağribiyye li'n-neşr, 1991, s. 96.

[511] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 180.

etmeyi esas alan karşıt bir nazariye geliştirmiştir. Bu durum, kelâm alimlerinin mantık sistemini doğrudan nakletmek yerine onu model alıp kendi metafizik ve epistemolojik yönelimlerine uygun olan yeni sistemler geliştirdiğini gösterir. Bâkıllânî, fıkıh usûlünü kelâm ilminin metodolojisi içinde geliştirdikleri bu sistemlerle daha muhkem hale getirme çabası sarf etmiştir. Zira vazettiği tanım nazariyesi ile fıkıh usulünde yer alan terimlerin tanımlanmasına yönelik nesnel kriterler geliştirmiştir. Bu husus bir ilmin sistem bakımından olgunlaşmasının temel şartlarından biridir.

O, geliştirdiği tanım nazariyesini bilfiil uygulamıştır. Fıkıh usûlüne dair yazdığı ve Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra günümüze ulaşan ilk usûl eserlerinden biri olan *et-Takrîb ve'l-irşâd* isimli eserinde bütün usûl terimlerine yönelik inşa ettiği bu tarif nazariyesine uygun tanımlar yapmıştır. Buna karşın usûl sistemini vazeden ilk alim olması hasebiyle Şâfiî'de hem bir tanım nazariyesi hem de yapılan tanımların bir standartı yoktur. Nitekim sırf bu sebepten ötürü Şâfiî'nin bazı usûl konularındaki mezhebi belirlenirken ihtilafa düşülmüştür.[512]

3.2.2. Bilgi nazariyesi

Bâkıllânî, bir tanım veya nazariye vazederken hem şâhidi hem gâibi dikkate almanın gerekliliği şeklinde vazettiği ilkeye riayet ederek bilgiyi iki kısma ayırır. Birinci kısım bilgi kadimdir. Cins veya araz, zorunlu veya istidlâlî değildir. Onu nefyedecek bir zıddı yoktur ve onun yok olması mümkün değildir. Kadim bilginin taalluk ettiği bilgi nesneleri sınırlı değil, bilakis sonsuzdur. Bu bilgi türü Yüce Allah'ın bilgisidir.[513] İkinci kısım ise melek, cin ve insan gibi yaratılmışların bilgisidir ve o da ikiye ayrılır: (ı) Zorunlu bilgi, ya duyular ile elde edilir ya da insan nefsinde (zihninde) bir duyu aracılığıyla elde edilmeksizin baştan itibaren vardır (evâilü'l-'ukûl). Bu bilgi türünün zorunlu olmasının anlamı onun mahlukun zihninde hiçbir suretle defedilemeyecek

[512] Örneğin Şâfiî'nin icma anlayışının ne olduğu hususu hâlâ netleşmiş değildir. Araştırmacılar ona birbirinden farklı icma anlayışları isnat etmektedir. Şâfiî'ye isnat edilen farklı icmâ anlayışları için bk. Heysem b. Hasan Usta, *el-İcmâ' 'inde'ş-Şâfiî*, (Yüksek Lisans Tezi), Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 2003, ss. 115-22. Keza onun mutlak olarak gelen emrin vaciplik mi, yoksa mübahlığa mı hamledileceği yönünde hangi görüşte olduğu da ihtilafa konu olmuştur. Bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 46-47. Keza mekruh kelimesini birçok yerde haram anlamında kullanmıştır. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, s. 196.

[513] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 183.

şekilde yer alması, ondan asla ayrılmaması, yanlışlanmasının veya şüpheye mahal kılınmasının mümkün olmamasıdır. Duyular yolu ile elde edilen bilgilerin zorunlu olması, onların tam belirlenimli ve değişime uğramayan ezeli ve ebedi bir tabiata sahip, keza katı ve kesin bir nedenselliğe tabi olmalarından değil, bilakis Allah'ın onların öyle olmasını irade etmiş olmasından kaynaklanır. Zira o, dileseydi tüm idrakleri tek bir duyu, bütün duyuları da tek bir organ ile elde edilebilecek şekilde yaratabilirdi.[514] (ıı) Nazarî (istidlâlî) bilgi, sistemli düşünme yoluyla elde edilir. İstidlâl ile ortaya çıkan bilgi yeni veya unutulanın hatırlanması şeklinde olabilir.[515]

Ona göre zorunlu bilgiler, çelişmezlik (istihâletü içtimai'z-zıddeyn), üçüncü halin imkansızlığı (el-habereyn ahaduhüma sıdk ve'l-âher kezib), bir cismin aynı ânda iki mekanda olamaması, malûmun ya var ya da yok ve ikinin birden çok olması gibi zihnimizde doğuştan hazır bulduğumuz şeylerden oluşur. Keza Allah'ın mahluklardaki adeti üzere cereyan eden şeyler ('ulûmü'l-'âde), örneğin ateşe dokunulduğunda yanmanın meydana gelmesi, tokluk, açlık, sevinç, hüzün, haz ve elem duygusundan hasıl olan, keza peygamberlerin nübüvveti ve şeriatı gibi mütevâtir haberle sübut bulan bilgiler de bu kabildendir.[516]

Bâkıllânî'in bilgi anlayışında dinî hükümleri bilmenin üç yolu vardır. Bu hükümler ya salt akıl ya salt nakil ya da hem akıl hem nakille bilinir. Salt akılla bilinen hükümler alemin mahiyeti, yaratıcının gerekliliği, vahdaniyeti, sıfatları ve nübüvvet gibi meselelerdir. Bu hükümler vahiy gelmeden önce de bilinir, fakat naslar onları tekit kabilinden içerebilir.[517] Sadece nakille bilinenler ise dinî fiillere yönelik mükellefiyet bildiren iyi-kötü (hüsün-kubûh), helal-haram, itaat-isyan ve vacip-mendûb gibi şer'î değer kategorilerdir. Bu hükümleri naslardan anlama ve çıkarma sürecinde akıl operasyonel bir araç olarak işlev görür, hükmün aslını vazedemez.[518] Hem akıl hem nakil ile bilineneler ise vâhid haberle amel etmenin sıhhati, kıyasla hüküm belirlemenin

[514] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 188-189.
[515] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 184-185.
[516] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 191-193
[517] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 271.
[518] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 271.

meşruiyeti ve benzeri şer'î yolla kanıtlanabildiği gibi nakil ile aklın birlikte devrde olduğu şeylerdir.[519]

Bâkıllânî, içerdiği bilginin değeri açısından delilleri, yakîn ve zan ifade eden bilgi yolları şeklinde iki kısma ayırır. (ı) Yakîn ifade eden deliller, şeylerin hakikati ve hükümleri bilgisini veren aklî ve yakîn ifade eden şer'î delillerden meydana gelir. Bu nitelikteki şer'î delilleri, Kitap ve Sünnet'in açık hüküm bildiren nasları, icmâ, mütevâtir haber ve Hz. Peygamber'in Kur'an'da farz olan ibadetlere yönelik uygulama keyfiyetini gösteren fiilleri oluşturur. (ıı) Şer'î hükümlerin emareleri konumunda olan veya galip ya da mutlak zan bildiren deliller.[520] Zan ifade eden şer'î deliller de iki türden müteşekkildir ve ilk türün naslarda hükmü tayin edilmek istenen meseleyi tazammun yoluyla kapsayan belli bir aslı yoktur.

Yukarıda bahsi geçen iki delil türü arasındaki fark, ilk kısımdakilerin bizzat kendilerinin bilgiye ulaştıran yollar olması, ikinci kısımdakilerin ise zan değerine emare olmaları şeklindedir. Yani esasen ikinci kısımdaki deliller bir bilgi üretme yolu değildir, onlar yalnızca zannı daha baştan işaret ederler.[521]

Bâkıllânî bilginin yakinliği meselesine Şâfiî'nin aksine aklî delilleri de dahil etmiştir. Zira Şâfiî'nin ilgi ve araştırma alanı dışında olmasından dolayı o bu hususa yönelik bir inşa ve tercih faaliyeti sergilememiştir. Bâkıllânî, bu ekleme ile kelâm ilminde teşekkül etmiş olan aklî delil aracılığıyla fıkıh usûlü ilmini bilgi nazariyesi bakımından güçlendirmek istemiştir. Zira şer'î hüküm tayininde aklî delillerden istifade etme yolunu açmıştır.

3.2.3. Akıl Tasavvuru

Bakıllanî aklı "bazı zorunlu bilgiler" şeklinde tanımlamıştır. Bu yüzden akıl ona göre ne ayırık ne de bitişik bir cevherdir. Zira eğer cevher olsaydı akledenin cinsinden olması gerekirdi, oysa biz akleden ile akletmenin farklı olduğunu bedihî olarak biliriz. Kaldı ki,

[519] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 231.
[520] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 201-205.
[521] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 223.

onu cevher kabul etmek onun akleden bir zata ihtiyaç duymaksızın var olmasına, yaşamasına, işlemesine, eylemde bulunmasına ve mükellef tutulmasına cevaz vermek demektir. Bunun muhal olduğu da açıktır. O yüzden akıl, İnsanoğlunun bilgi edinmesini mümkün kılan bazı önsel, nesnel ve zorunlu bilgilerden müteşekkil bir arazdır. Bunlar çelişmezlik, malûmun ya var yada yok, ikinin birden çok olduğu, Allah'ın kainattaki akıl sahiplerine hitap eden adetleri, mütevâtir haberlerin gerekleri ve benzerlerinden oluşan bilgilerdir.[522]

O, fıkıh usûlünün temel kavramlarından olan "teklîf" kavramını merkeze alarak bir akıl nazariyesi kurmuştur. Zira akıl kavramını oluşturmada Yüce Allah'ın insanı aklından dolayı mükellef tutmasını ölçü almıştır. Mükellef tutulmak, yakîn derecesinde elde edilmiş bir iman ile gerçekleşir. Bunun için de mükellefin bilgi edinebilme ve üretebilme araçlarına sahip olması gerekir. O, bilginin imkanını ve husûlünü temelde çelişmezlik ve tevâtür ilkelerine bağlamak suretiyle fıkıh usulünde üretilen bilginin sistematiğini kurmuştur. Bu iki ilkeyi de akıl olarak kavramsallaştırmıştır. Burada ifade etmeli ki, onun tarafından inşa edilmiş olan bu aklın ontolojik zemini yoktur, bu yüzden Yunan felsefesi ve mantığındaki akıldan tamamen farklı bir yapıya sahiptir. Bunun en bariz delili, nedenselliği inkar ederek onu bilginin kesinliğinin ilkesi olmaktan çıkarması, aklı araz kabul etmesi ve zorunlu bilgiler içinde örnek verdiği "yok ve var" şeklindeki yüklemleri "mevcûda" değil, "malûma" nisbet etmiş olmasıdır. Zira bu, birinci derecede ontolojik olan özdeşlik ilkesinin açık bir şekilde inkarı anlamına gelir.

3.2.4. Lafız ile mana ilişkisi

Fıkıh usûlü, büyük oranda lafız-mana ilişkisi üzerinden hüküm tespit etmenin kanunlarını vazeden bir ilim olduğu için usûl alimleri lafzın manaya delaletini teorik düzeyde mümkün olan en kesin belirlenime kavuşturma çabası göstermişlerdir. Bu yönde ilk belirlemeleri Şâfiî yapmış ise de Bâkıllânî ile mezkur ilişkinin geniş bir çerçevede tasnif edildiği ve kapsamlı teorik bir inşasının yapıldığı görülmektedir.

[522] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 195-197.

Bâkıllânî'ye göre lafzın manaya delaleti ilahî bir tevkîf (vakıf kılma) ile gerçekleşir. Yüce Allah insanları hangi lafzın hangi manaya delalet ettiğine herhangi bir yolla muttali kılmıştır. Bu ıttılaın keyfiyeti de farklılık arz edebilir. Bir vahiy ile gerçekleşmiş veya insanoğlunun kalbine dile yönelik bilgi ilham edilmiş olabilir. Tevkîf yoluyla gelen lafız-mana ilişkisi, insanların yenilenen ve çoğalan ihtiyaçlarını karşılamak üzere zamanla hem lafız hem de yazı sembolleri üzerine bir uylaşımın ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Ona göre lafız ve yazı sembolleri üzerine uylaşımın kendisi de Yüce Allah'ın onları bu yöndeki yönlendirmesi neticesinde vuku bulmuştur. Dillerin farklılığı Yüce Allah'ın farklı toplumlara ayrı tevkîfler yapmasından kaynaklanır. Dildeki uylaşımsal gelişim daha sonra yerini dilsel kıyaslarla gelişmeye bırakmıştır. Diller oluştuktan sonra ortaya çıkan dilsel ihtiyaçlar bilineni bilinmeyene kıyas yapmak suretiyle karşılanmıştır.[523] Öte taraftan o, lafız ile mana arasında tam ve sürekli bir tetabuk varsayar. Çünkü dilin vazedilmesi doğru ve hikmetli (sistemli) bir şekilde vuku bulmuştur. Bunun delili lafzın manaya delâletinin, bilginin üretim ve aktarımını sağlayacak denli tutarlı ve sistemli olmasıdır.[524]

Naslardan hüküm çıkarmanın yöntemsel zeminini Arapçanın nahiv ve belâgat kaidelerinin oluşturduğu görüşünde olan Bâkıllânî'ye göre lafız-mana ilişkisi tamamen Arapçada kelimelerin vazedildiği anlamlar[525] çerçevesinde belirlenmelidir:

> *"Biliniz ki, hak ehli ve ümmetin bütün fakih selefi Allah'ın lügatte yer alan isimlerden hiçbirini şer'î mana ve hükümlere nakletmediği, ümmete Arapça dışında bir lisanla hitap etmediği, isim ve hitapta yalnızca dilde vazedilen manaları kullandığı görüşündedir."*[526]

Bu yüzden ona göre Kur'an'da Arapça olmayan bir kelime yer almaz. Aslı acem olarak ifade edilen birkaç kelimeye[527] gelince onlar yapısal bakımdan Arapçanın fonetik kurallarına (vezinlerine) uygunluk arz etmektedir. Dolayısıyla onların Arapçadan başka

---

523 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 319-327.

524 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 362.

525 Örneğin "salât" kelimesi dua demektir. Namaz ise dua etmenin içinde kıyam, rüku ve secde bulunan belli bir şeklidir. Bu yüzden "salat" kelimesinin lügâvî manası olan duadan yeni şer'î bir anlama hamledildiğini iddia etmek yanlıştır. Bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 395.

526 Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 387.

527 Bâkıllânî başka dillerden nakledilip Kur'an'da kullanılan kelimelere, aslı Hintçe olan "mişkât", Farsça olan "istebrak", Rumca olan "füstât" sözcüklerini örnek verir. Bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 399-400.

bir lisana, ardından tekrar ona geçmiş olma ihtimali de vardır.[528] Lafız-mana ilişkisinin Arapça vaz'ı ile belirlenmiş olmasının aksini iddia etmek lafzın manaya delâletini tutarlı ve sistemli olmaktan çıkarır. Bu da fıkıh usûlünün teorik yapısı sağlam olarak kurulmuş bir ilim olma vasfını ortadan kaldırır. Bu yüzden o bu durumu *"Dil uylaşımla ve tevkîfle bilinir, kıyas ve istidlâlle değil"* şeklinde kesin bir ilkeye bağlamıştır.[529] Bu mülahazalara binaen denilebilir ki, Bâkıllânî usûl sistemi içinde hüküm tayin etmeyi tamamen analitik bir dilsel faaliyet olarak görmektedir.

Bâkıllânî'ye göre lafızları birbiriyle ilişkilendirmek neticesinde ortaya çıkan ibarenin sıhhatinin ilk şartı çelişki barındırmamasıdır. Bir ibarenin çelişki ifade etmesi aynı özneye bir şeyi ve olumsuzunu isnat etmek şeklinde lafzî, iki zıt anlam ifade eden ayrı kelimeleri yüklemek suretiyle de manevî tenâkuz olur. İbarenin geçerliliğinin en temel şartı çelişkisiz olmasıdır.[530] Buradan hareketle Bâkıllânî'nin çelişmezlik ilkesini, metafiziksel değil, mantıksal anlamıyla kabul ettiği ve fıkıh usûlüne dair kurduğu sistemin zeminine yerleştirdiği söylenebilir.

Bâkıllânî'ye göre bir nasın asıl anlamını netleştirmede bağlaç ve edatların (hurûfü'l-me'ânî) önemli bir yeri vardır. Zira çıkarım yapmak için önemli olan sebep-sebepli, zaman-mekan, nicelik-nitelik, tertîb-ta'kîb ilişkileri ancak onlar aracılığı ile tespit edilebilir.[531] Keza lafız-mana ilişkisi bakımından bir lafzın birden fazla mana ifade etmesi veya bir mananın birden fazla isminin olması hususları da önemlidir. Bu durumun da anlam karmaşasına yer verilmeyecek şekilde kurallara bağlanması gerekir. Nitekim o müşterek bir lafzın bağlamdaki bir delile binaen aynı ibare içinde birden fazla manasına delâlet etmesini doğru, buna karşın belli bir ibarede yer alan bir lafzın hem hakiki hem mecaz manaya hamledilmesini yanlış saymıştır.[532]

Nitekim bu doğrultuda şer'î hükümlerin değer ve kiplerini bildiren dilsel ifadelerden emir sıygasına (if'al) yönelik anlam belirlemesi yapmıştır. Ona göre emir ifade etme sıygası olan if'âl, herhangi bir karine ile emir, tavsiye veya serbestiyet (mubahlık) bildirebilir. Eğer hiçbir karine yoksa bu sıyganın delâleti belirlenimsiz kalır ve onda

[528] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 399-404.
[529] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 2, s. 40.
[530] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 338.
[531] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 409-421.
[532] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 422-427.

tevakkuf edilir. Bu yüzden böyle bir durumda lafzı ifade ettiği mezkur anlamlardan birine hamletmeyip tevakkuf etmek gerekir.[533] Yine mananın hangi mükellefleri kapsadığını netleştirme açısından eril sıyga ile ifade edilen emirlere kadınların muhatap olup olmadıklarını tartışmış ve dilin kullanım biçiminden hareketle bir delil olduğu zaman eril sıygalara kadınların da dahil olduğunu savunmuştur.[534]

Bâkıllânî'nin lafız ve mana açısından önem verdiği hususlardan bir diğeri de hükümlerin kapsadığı mükellef kesimini belirlemektir. Yani şer'î hükmün niceleyicilerini tayin etmektir. Zira doğal dilin kullanım biçimleri içinde ifade edilen şer'î hükümlerin niceleyicileri bazı naslarda ibarede açıkça zikredilmemiştir. Ona göre farzları "'ayn" ve "kifâye" şeklinde taksim etmek bu meseleyi geniş hatları ile açıklığa kavuşturur. Bu taksimin dışında kalıp nicel belirleme gerektiren hükümlerde ise bağlam, makâm ve istidlâl ile belirleme yapmak gerekir. Bu tayini de şer'î hükümleri bilen fakihler yapmalıdır.[535]

Bâkıllânî lafızların umum ve husus bildirmesini, içlemi (mefhûm) dikkate almayıp tamamen kapsam (mâsadak) açısından belirlemiştir. Ona göre âm *"birden fazla şeyi içeren sözdür"*, zira umûm kelimesi şümul kelimesi ile eşanlamlıdır. Bu yüzden iki veya daha çok şey içeren bir kelime kapsadığı şeylere nazaran âmdır. En genel ve kapsamlı olanı ise ifade ettiği cinsteki her bireyi istisnasız bir şekilde içerendir. İki şey ve cinsin tümünü içeren âm mertebesindeki şeyler arasında da kendisinden daha genel olana göre âm, daha özel olana kıyasla da has olan isimler yer alır. Umûm ifade eden isimler içerdikleri bireylere (a'yân) göre belirlenir. Has ise kelimenin lügâvî vaz'ı gereği ihtiva ettiği bireylerden bazılarını ifade eden veya doğrudan mezkur bazı fertlere vazedilmek suretiyle husus bildiren kelimedir.[536] Umûm ifade eden bir kelimenin şer'î naslar içinde husûsa, husûs bildirenin de umûma hamledilmesi dilin vaz'ı gereği değil, bilakis sözü söyleyenin irade ve maksadının tespiti dolayısıyladır. [537]

Vahiy doğal dildeki anlama ve yorumlama şekillerine riayet ederek inmiştir. Doğal dil içinde anlama ve yorumlama etkinliği, mantıktaki gibi kapalı bir sistem içinde

[533] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 2, s. 15.
[534] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 2, ss. 176-178.
[535] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 312-314.
[536] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 3, ss. 7-9.
[537] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 3, s. 13.

gerçekleşmez. Bilakis kelimelerin semantiğinin ve sözdiziminin yanı sıra hitap sahibinin kastı, makâm ve bağlam gibi unsurlar doğal dil içinde ortaya konulmuş bir sözü anlama ve yorumlamada etkilidir. Bu yüzden doğal dil açık bir sistemdir ve dinamik bir yapıya sahiptir. Nitekim Bâkıllânî'nin buna uygun bir biçimde ayet ve sünnet metinlerini nas ve muhtemel şeklinde iki kısma ayırmıştır. Nas, anlamı açık, belirlenimli olan ve istidlâl dolayımıyla elde edilmeye muhtaç olmayan metinlerdir. *Muhtemel*, farklı anlamlara gelebilen ve şâri'in muradının hangi mana olduğunu tespit etmek için istidlâl faaliyetinde bulunmayı gerektiren metinlerdir. Bu manalardan şâri'in iradesine denk düşenini tespit etmek şer'î hitapla birlikte var olan delili bulmakla mümkündür. Bu delil salt akılla veya ibaredeki bazı emare ve işaretler vasıtasıyla bulunabilir.[538]

3.2.5. Fıkıh Usûlü Konularının Hiyerarşik Taksimi

Bâkıllânî fıkıh usûlü meselelerini bir tertibe göre sıralanmasının ve telif yönteminde ilgili sıralamanın esas alınmasını savunur. O bu doğrultuda ilgili meselenin şer'i hükme kaynak olma önceliğini ölçüt alarak fıkıh usûlünü sekiz kısma ayırır. Bu taksimin en başına şer'î hitap içeren kısımları alır. Çünkü ona göre bütün şer'î hükümler ya doğrudan ya da dolaylı olarak şer'î hitabı içeren metinlerde yer alır. Bu kısımlar şöyledir: (ı) Açık hüküm ifade eden Kitap ve sünnet. Bu kısmın içinde de Kitap önce gelir. Zira o, Allah'ın kelamıdır ve nübüvvetin ispat kaynağıdır. Keza lafzının belâgat ve i'cazı bakımında sünnet'ten üstündür. (ıı) Hz. Peygamberin Kitap ve sünnette yer alan hükümlerin uygulama şart ve keyfiyetini belirleyen fiilleri. (ııı) Haberlerin (hadislerin) mahiyeti, sübut yolu ve kısımları. (ıv) Ahâd haberler. (vı) İcmâ'. Yaptığı bu taksimde icmâ'a beşinci sırada yer vermesinin sebebi, onun Kur'an ve sünnetteki hükümlerin sübut bulmasından sonra yapılabilmesi ve onlara dayanmasının şart olmasıdır. (vı) Kıyas. Bâkıllânî'nin kıyasa altıncı sırada yer vermesinin nedeni kıyasın

[538] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 432.

meşruiyet temellendirilmesinin Kitap, sünnet ve icmâ ile yapılması ve onlara muhalif bir hüküm belirlemesi yapmama şartına bağlı olmasıdır. (vıı) Yasaklama (hazr) ve mübâh kılma faaliyeti. Böyle bir kısım ihdas etmiş olmasının gerekçesi de fakihin dinî hüküm gerektiren bir mesele hakkında Kitap, sünnet ve icmâda bir hüküm bulamamış ve kıyas yoluyla da tespit edememişse akla dayalı olarak hüküm vermek durumunda olmasıdır. (vııı) Fetva veren (müftî) ve fetva soranın (müsteftî) sıfatları. Bu meseleye sekizinci mertebede yer vermesinin nedeni fetva verecek olan kimsenin "müftî" vasfı kazanabilmesi için önce naslara tam bir vukûfiyet kesb etmesinin, ardından da kıyas bilgisinde yetkin bir meleke elde etmiş olmasının gereklilik arz etmesidir.[539]

3.2.6. İstidlâl Tasavvuru

Bâkıllânî istidlâl kavramını *"delil üzerine düşünmek ve aracılığıyla araştırılan şeyin hakikatine dair bilgi elde edilmek istenen teemmül"* şeklinde tanımlar.[540] Delil ise ona göre *"üzerinde doğru şekilde düşünüldüğünde zorunlu olarak bilinmeyen şeylerin bilgisine götürme imkanı taşıyan her şey"*dir.[541] Bir şeyin varlığı delil olacağı gibi yokluğu da delil olabilir.[542] Delil kadim veya hadîs bir şeyden meydana gelebilir. Eserden hareketle fâile delâlet edebilir.[543] O, delili aklî ve vaz'î (uylaşımsal) olmak üzere iki kısma ayırır. Aklî delil, kendinde delildir, bir uylaşıma ihtiyacı yoktur, değişime ve dönüşüme uğramaz. Bu delil türüne bir fiilin failine, ilgili fiilin mükemmel olmasının failinin o fiile yönelik özel bir kasta sahip ve alim olduğuna delalet etmesi örnek verilebilir. Vaz'î delilin delâleti, ilgili topluluğun uylaşımı ile belirlenir. Lafzın manaya delaleti de bu türdendir. Bu her iki delil türünün de delâletlerinin herhangi bir şekilde kesintiye uğramaması gerekir. Aksi takdirde delil olma vasfını kaybeder. Ancak eğer bir kayda bağlanmışsa sınırlanabilir.[544]

---

[539] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* c. 1, ss. 310-315.
[540] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* c. 1, s. 208.
[541] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* c. 1, s. 202.
[542] Örneğin nübüvvet iddiasındaki birinde "nübüvvet alametlerinin" yokluğunu, onun yalan söylediğine delil sayarız. Bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb,* c. 1, ss. 202-203.
[543] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* c. 1, ss. 202-203.
[544] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* c. 1, ss. 205-206.

Bâkıllânî'nin günümüze ulaşan yegane usûl eseri olan *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sagîr)* isimli eseri on ciltten müteşekkil olduğu halde onun günümüzde yalnızca ilk üç cildi bulunup tahkik edilmiştir. Bu yüzden onun fıkıh usûlünün geriye kalan meselelerine dair görüşlerini ilk kaynaktan tespit etme imkanına sahip değiliz. Ondan sonra yazılan usûl eserlerinde ise çoğunlukla bir ihtilaf veya tenkit için ondan alıntılar yapılmaktadır. Bu yüzden onlardan hareketle görüş tespiti yapmak doğru olmayacaktır. Bununla birlikte mezkur kitabının ilk üç cildinden hareketle şu hususlar saptanabilir:

Bâkıllânî, usûl ilmini teorik inşa ve telif biçimi açısından sistemli hale getirmiştir. Nitekim önce usûl ilminde kullanılan en temel kavramları (delil, istidlâl, nazar, yakîn, zan, teklîf vd.) ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir. Böylece hem usûl ilminin kavramsal çerçevesini çizmiş hem kavramları daha baştan açıklamakla anlam karmaşasının önüne geçmiş hem de bu ilmin kolay öğrenilmesini sağlamıştır. Keza usûl sistemi içinde bilgi üretmenin yöntemlerini sağlam teorik bir inşaya tabi tutmuştur. Böylelikle bu sistem içinde bir taraftan üretilen bilginin yakinîlik ve zannîlik değerini vuzuha kavuşturmuş, diğer taraftan da içtihat neticesinde ortaya konulan hükmün bağlayıcılık cihet ve derecesini belirtmiştir. Bu hususlar fıkıh usûlü ilminin meşru bir disiplin olarak teorik yapısını açık ve muhkem bir şekilde kurmaya hizmet etmiştir. Zira onun tanım, delil ve bilgi nazariyelerini belirgin hale getirmiş, eksik taraflarını inşa etmiş ve kelâm ilmindeki aklî deliller ile güçlendirmiştir.

3.3. Cüveynî'nin Fıkıh Usûlü Tasavvuru

Cüveynî, Bâkıllânî'yi takip ederek fıkıh usulünün başında bir bilgi nazariyesi kurmuştur. Zira şer'î hüküm belirlemesi yapmak ancak bir bilgi üretme nazariyesine sahip olmakla mümkündür. Bu yüzden o, Bâkıllânî'nin fıkıh usûlü telifinde başlattığı meseleleri küllî ve bütünlüklü bir şekilde ele alma metoduna uyarak en genel anlamıyla bilgiyi belirler, ardından şer'î bilginin bu bütün içinde sahip olduğu mahiyet, kaynak ve delillerini açıklığa kavuşturur. Bu doğrultuda özellikle üzerine durduğu husus ise aklın şer'î bilgi içindeki hüccet değeri ve işlevidir. Bu sebeple o, usûl ilminin hemen başında bir akıl tasavvuru inşa etme yoluna gitmiştir.

3.3.1. Akıl Tasavvuru

Cüveynî'ye göre Bâkıllânî'nin akla yönelik yaptığı tanım yanlıştır. Bunun nedeni ilgili tanımı oluştururken yaptığı kanıtlamanın eksik bir tahlile dayanmasıdır. Çünkü o (Bâkıllânî), aklı çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi zorunlu önsel bilgilerden müteşekkil bir bilgi türü saymış ve buna gerekçe olarak hiçbir bilgiye sahip olmayan bir kimseye "akıllı" denilemeyeceğini, bu durumun da aklın bazı zorunlu bilgilerden meydana geldiğini kanıtladığını ileri sürmüştür.[545] Cüveynî bu kanıtı zayıf olmakla eleştirir. Zira ona göre bir ihtimal daha vardır. O da söz konusu bilgilerin aklın kendisi değil, onun varlık şartı olmasıdır. Çünkü şart bulunmadığı zaman meşrût da bulunmaz. Dolayısıyla mezkur bilgiler olmadan akılın varlığından bahsedilememesi, basitçe bir şart-meşrût ilişkisinden kaynaklanıyor olabilir. Onun mezkur tanıma yaptığı diğer bir itiraz da, bazı insanların zorunlu bilgilerden hiç haberdar olmadıkları halde akıl sahibi olarak vasfediliyor olmaları şeklindedir.[546]

Cüveynî'nin bu ikinci itirazda isabet kaydettiğini söylemek zordur. Zira çelişmezlik ve ikinci halin imkansızlığı gibi ilkelerden teorik olarak haberdar olmakla, pratikte onlara uygun düşünmek farklı şeylerdir. Bu durumu anadilde konuşmak üzerinden temellendirebiliriz. Herkes bir anadil öğrenmek suretiyle gramere uygun bir konuşma pratiği yapar. Ama çoğu kimse gramerin teorik ilkelerinden haberdar değildir. Bu durumda kalkıp insanların hiçbir şekilde gramer bilmediklerine hükmetmek yanlış olur. Zira uygulama üzerinden herkes gramerin gereklerini bilir. Hatta yapılan dilsel hataları düzeltebilir. Aynen böyle de bir dil konuşan ve en basit biçimde bile düşünen her insan çelişmezlik ilkesinin pratiğini icra eder, ama teorik bir soyutlamaya tabi tutulmuş çelişmezlik ilkesinden haberdar olmayabilir.

Peki o zaman Cüveynî'nin akıl tanımı nedir? Cüveynî bu soruya şöyle cevap vermektedir:

---

[545] Ona göre akıl bütün bilgilerden meydana gelemez, zira duyu organlarında sakatlık yaşayan bazı insanlar duyulurlardan bazılarının bilgisini alamaz, fakat buna rağmen akıl sahibidirler. Keza o (akıl), nazarî bilgilerden de müteşekkil olamaz, çünkü bu bilgiler akıl ile elde edilir. Bu durum da aklın onlardan önce var olduğunun kanıtıdır. Bk. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, ss. 196-197.

[546] İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulazim ed-Dîb, Katar: Câmiatü Katar, 1987, c. 1, s. 111.

"Akla dair söz söylemek kolay bir şey değildir. Bizim alimlerimizden Hâris el-Muhâsibî dışında hiç kimse bu konuda söz söylemeye yeltenmemiştir. O, akıl bir garizadır, onun vasıtasıyla bilgilerin idraki gerçekleşir, ama o bir bilgi türü değildir, demiştir. Fıkıh usûlü meselelerini cem eden bu eserde konuya dair ancak şu kadarını söyleyebilirim ki, akıl bir sıfattır, sübut bulduğunda onun aracılığı ile nazarî bilgilere ulaşılır, onun öncülleri nazarî bilgilerin dayanağı olan zorunlu bilgilerdir. Bu kitabı okuyan, akla dair bilgimizin bununla sınırlı olduğu zehabına kapılmasın. Hakikat o ki, bu yer bundan fazlasını kaldırmaz."[547]

Aklın mahiyetine dair söz söylemenin oldukça zor olduğunu kabul eden Cüveynî, Bâkıllânî'yi tenkit etmeye iki sayfa tahsis etmesine rağmen akla yönelik kendi tasavvurunu inşa etmek için yerin dar olduğunu ileri sürmektedir.[548] Bu durum, onun felsefî meselelerde söz söyleme yetkinliğine sahip olduğunun düşünülmesini önemsediğine yorumlanabilir. Bu da dönemin Eş'ârî fakihlerinin, felsefî meselelerle ilgilenmeyi bid'at ve din için tehlikeli gören seleflerinin aksine artık ilmî saygınlıklarının bir gereği gibi görmeye başladıklarını gösterir.

Yukarıdaki alıntıdan anlaşıldığı üzere Cüveynî, Bâkıllânî'nin akıl tanımını değil, Muhâsibî'ninkini doğru bulmaktadır. Bu durumda denilebilir ki o, aklı bir cevher değil, bir araz kabul etmekle beraber onu zorunlu bilgilerin kendisi değil, bilakis onları ilke edinen bir sıfat olarak görmektedir. Ama bu sıfatın mevsufla ve dolayıyla nefisle (ruhla) nasıl bir ilişkisi olduğu hususunu tamamen müphem bırakmaktadır.

Bu konuda Bâkıllânî ile aynı görüşte oldukları nokta, akletme faaliyetinin çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı ilkelerine uygun olarak gerçekleştiği yönündeki kabulleridir. Bâkıllânî bu ilkeleri aklın bizzat kendisi sayarken Cüveynî Aristotelyen anlayışa uygun bir şekilde aklın ilkeleri sayar. Dolayısıyla denilebilir ki, Cüveynî akıl tasavvurunu, metafizik içerikten soyutlanmış mantıksal bir muhteva ile oluşturmuş ve ona fıkıh usûlündeki bilgi nazariyesinin içinde yer vermiştir. Böylelikle o, Bâkıllânî tarafından mantık ile fıkıh usûlü arasında bu yönden başlatılmış olan ilişkiyi daha mantıksal bir temayülle sürdürmüştür.

---

[547] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 112-13.

[548] Cüveynî'nin Bâkılânî'nin akıl tasavvuruna yönelik tenkidi için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 111-112.

3.3.2. Tanım Nazariyesi

Cüveynî, Bâkıllânî'nin tanım nazariyesini, müteradif ifadeler aracılığıyla bir şeyi açıklama çabası olarak yorumlar ve salt ibarelerin yerlerini birbiriyle değiştirmenin tanımlanan şeyin "varlığını sürdürmesini sağlayan hakikati" hakkında bir fayda vermeyeceğini savunur. Oysa ona göre bir tanımın gayesi, tanımlanan şeyin varlığını idame ettirmesini ve onun başkalarından özsel olarak ayrılmasını sağlayan hakikatini bildirmektir.[549]

Görülen o ki, Cüveynî Bâkıllânî'nin fıkıh usûlü için kurduğu tanım nazariyesinde Aristotelyen anlayıştan ayrılmasını yanlış bulmuştur. Tanımı salt dilsel bir analitik faaliyet kabul etmek ona göre tanımı faydasız hale getirmektir. Bir tanımda aslolan onun tanımladığı şeyin mahiyetini bildirmesi ve onu özsel nitelikleri ile diğer her şeyden ayırt etmesidir. Bu da tam olarak mantığın tanım nazariyesidir. Dolayısıyla denilebilir ki, Cüveynî bu konuda mantığın had tasavvurunun yeni bir nazariye geliştirmek için sadece model alınmasını değil, bilakis büyük oranda olduğu gibi aktarılması taraftarıdır.

Diğer yandan ona göre tanımda kelimeleri hakiki anlamlarıyla istimal etmek ve istiare ile mecaz kullanımlara yer vermemek gerekir. Zira tanımlarda kullanılan kelimelerde aslolan anlamlarına tam tetabuk etmesidir. Zira bu tetabuk müptedilerin tanımı kolayca anlamasını sağlar, uzmanların da onayını alır.[550]

3.3.3. Bilgi Nazariyesi

Cüveynî, bilginin "kendinde bir tanımını" yapmaz. Hatta böyle bir tanımın pek mümkün olmadığına işaret eder. Böylelikle bilgiyi bedihî olarak bilinen ve tanıma ihtiyacı olmayan şeyler kabilinden sayar. Bu düşüncesi esasen onun dil ile düşünce arasındaki ilişkiye yönelik tasavvurundan kaynaklanır. Ona göre akledilirler dil aracılığı

[549] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 119-120.
[550] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 159.

olmaksızın da idrak edilebilir. Zira *"dilleri reddettiğimizi ve ibarelerin ortadan kalktığını farz ettiğimizde akıllar bağımsız bir şekilde akledilirleri idrak edebilir."*[551] Onun bu konuda İbn Sînâ'dan etkilendiği açıktır. Zira daha önce zikredildiği üzere İbn Sînâ, dil ile düşünce arasında zorunlu bir bağ olmadığını savunur.

Cüveynî'ye göre bilgiye yönelik önceki alimler tarafından yapılan tanımlar, ya bilfiil ile bilkuvve durumlarını birlikte hesaba katmadığı ya nefsin doğruluğuna inanılan şey hakkındaki itminanı şeklinde psikolojik yönden yapıldığı ya da salt müteradif kelimeler içerdiği için doğruluk arz etmezler.[552] Ona göre bilginin karşısında cehalet ve zan yer alır. Bu son ikisi düğüm atmak mesabesindeyken bilgi düğüm çözücüdür, *"inşirah, serinlik ve güvendir".*[553] Bu yüzden bir kimse bilgiyi zan ve cehaletten ayırt edebiliyorsa ona dair herhangi bir tanım getiremezse bile bilginin hakikatini ihata etmiş kabul edilir.[554]

Cüveynî'ye göre yakinî bilgi, tüm şüpheler istikşafî bir düşünmeye konu kılındığı halde kendisine yönelik hiçbir tereddüt hasıl olmayacak denli kesinlik arz eder.[555] Keza söz konusu bilgi, hem kendisini düşünenin zihnine dayatan ve akıl yürütme dolayımına ihtiyacı olmayan zorunlu hem aklî nazarla elde edilen ve hem de naslardan alınan bilgilerden müteşekkildir.[556] O, bütün bu bilgi türlerini zorunlu sayar. Anlaşılan o ki, Cüveynî bilginin zorunluluğunu bilgi kaynağına vakıf olmakla insanın zihninde bilginin oluşması cihetinden belirlemiştir. Yani mantıksal olmaktan ziyade, psikolojik bir yönelimle tayin etmiştir. Bu sebeple de bu bilgi türünü aklın zorunlu ilkelerine ve onlardan zorunlu olarak çıkan bilgilere hasretmemiştir. Dolayısıyla ona göre nazarî bilgi de dahil olmak üzere her bilgi zorunludur.[557] Bu da demektir ki, ona göre bilgiler arasında mertebe farkı gözetmek doğru değildir. Zira bilginin elde edilme yollarında bazı aksaklıklar neticesinde oluşan zayıflık bilginin kendisine değil, bilakis elde edilme yollarına atfedilmelidir.[558]

---

[551] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 120-121.
[552] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 115-119.
[553] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 122.
[554] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 115-120.
[555] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 125.
[556] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 125.
[557] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 130.
[558] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 136.

Onun bilgi tasavvuruna göre insanoğlu kendi akli yetileriyle bilgi elde edebilir. Yani nazar yoluyla bilgi elde etmek mümkündür. Bu yüzden o, gerek sadece yakinî bilgiyi gerekse nazarî de dahil olmak üzere her bilgi türünü reddedenleri, keza bilgiyi sadece nazarî olana veya ilhama hasredenleri eleştirir.[559]

Cüveynî aklî ve şer'î hükümlerin bilgi kaynağı olma hasebiyle akıl ile nakil tarafından belirlenme durumlarını üç kısma ayırır. Bunu vazettiği teorik bir ilkeden hareketle yapar. Bu ilke "doğruluğu sübut bulan bir sözden önce idrak edilen herhangi bir şeyin nakil yoluyla elde edilmesi muhaldir, naklin yegane dayanağı da hak ve sadık olan bir sözdür" şeklindedir. O, bu ilkeden hareketle şu üç kısmı tespit etmiştir: (ı) Sadece akılla idrak edilenler ki bunlar şeylerin hakikatlerine, mümkünlerin imkanına yönelik bilgiden ve çelişmezlik ilkesinden meydana gelir. Gerek zaruri gerek nazari olsun şer'î hiçbir hüküm sadece akılla bilinmez. (ıı) Sadece nakille idrak edilenler ki bunlar mümkün şeylerin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi bilgisidir (vukû'ü'l-câizât ve intifâühâ). (ııı) Hem akıl hem nakille idrak edilenler ki bunlar akılla ispatlanan şeylerin (örneğin vahyin sübutu) içeriğinde yer alan ve hem akıl hem nakil tarafından kanıtlanabilen bilgilerden oluşur.[560]

3.3.4. Aklî Deliller

Cüveynî aklî delillerin kendisinden önceki Eş'ârî alimler tarafından dört kısma ayrıldığını ifade eder. Bunlardan ilki gâibi şâhide bina etmektir. Bu delilde şâhid ile gâib arasında aklî bir birlik ciheti (câmiun akliyyün) bulunmalıdır. Bu tarz bir cihet olmadan onun delil olma değeri yoktur. Bu câmi birlik ciheti; illet, mahiyet (hakikat), şartta ve delilde ortaklık şeklindeki ilişkilerden müteşekkildir. İkincisi neticeleri öncüller üzerine kurmaktır. Üçüncüsü sebr ve taksîmdir. Dördüncüsü müttefekun aleyh olandan hareketle muhtelefun fih'e delil getirmektir.[561]

Cüveynî aklî delillere yönelik bu sınıflandırmayı hem taksîm mantığı hem de delillerin bilgi değeri açısından eleştirir. Zira ona göre neticeleri öncüller üzerine bina etmek ve

[559] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 124.
[560] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 136-137.
[561] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 127-129.

ittifak konusu olan bir şeye dayanarak ihtilaflı olana dair bilgi tespiti şeklinde müstakil delil türlerinden bahsedilemez. Gâibi şahide bina etmenin ise bir temeli yoktur. Akledilirlere dair meselelerde bu delil geçersizdir. Zira eğer gâibe dair aklen bir şey ispatlanmışsa şâhidin zikrine gerek yoktur. İspatlanmamışsa da şâhidin zikri bir bilgi kanıtlamaz. Sebr ve taksîme gelince, ona göre bu yöntemin uygulanma şekillerinin büyük çoğunluğu bilgi ifade etmez. Zira bu yöntemle bilgi elde edebilmek için konunun münhasıran nefiy ve ispattan oluşan sadece iki tarafa sahip olması gerekir.[562]

Fakat o, Eş'ârîlerin aklî deliller tasnifini eleştirmekle yetinip kendisi yeni bir tasnif getirmemiştir.

3.3.5. Beyân Nazariyesi

Fıkıh usûlü, esasen şâri'in beyan faaliyetini teorik bir sisteme kavuşturma metodolojisi olduğu için Şâfiî'nin ilk defa inşa ettiği beyan nazariyesi sonraki usûl alimleri üzerinde etkisini sürdürmüştür. Bazıları onun bu yöndeki nazariyesinin muhtevasını kabul etmese de beyana yönelik teorik bir inşa yapma düşüncesini isabetli bulmuş ve alternatif tasavvurlar geliştirme gayretine girmiştir.[563] Nitekim Cüveynî de Şâfiî'nin beyan tasavvurunu bahse konu etmiş ve bazı yönlerden eleştirmiştir. Tenkit ettiği yönlerden biri Şâfiî'nin beyânı sadece nasa hasretmesidir. Zira onun beyân taksimini aktardıktan sonra şu yorumu yapmıştır:

"Görülen o ki, Şâfiî beyânı her yönden Allah'ın Kitabına bağlamayı tercih etmiştir. Nitekim bu yüzden fetva veren fakihin (müftî) vasfına yönelik şöyle demiştir: Allah'ın kitabını hem nas hem istinbat bakımından bilen, dinde imâmlığı hak etmiştir."[564]

[562] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 127-131.
[563] Şâfiî'ninkinden farklı bir şekilde geliştirilmiş beyân tasavvurları için bk. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 162-164.
[564] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 162.

Cüveynî, burada Şâfiî'nin Kur'an'ın beyânınında ve şer'î hükümlerin belirlenmesinde akla yer vermemesine işaret etmektedir. Zira beyânı sadece nasa bağlamayan bir kimsenin başvuracağı ikinci bir beyân aracı akıldan başka bir şey değildir. Buna binaen denilebilir ki, bir kelamcı olması hasebiyle o, Şâfiî'nin nasların anlaşılıp yorumlanmasında aklî delillere itibar etmemesini ve imamlık vasfını sadece fakihlere hasretmesini bir eksiklik olarak değerlendirmektedir. Nitekim onun kendi usûl tasavvurunu kurarken bu eksikliği telafi yoluna gittiği görülmektedir.

Diğer bir eleştirisi de Şâfiî'nin beyan mertebeleri içinde icmâ'a yer vermemesine yöneliktir. Oysa icmâ' da temel şer'î delillerden biridir. Ona göre Şâfiî kıyasın yerine icmâı zikredebilirdi ve bu daha isabetli bir tercih olurdu. Zira kıyasın dayanağı icmâ'dır. Keza üzerine icmâ' edilen şeylerden biri de bizzat kıyastır. Dolayısıyla icmâ'ın zikredilmesiyle kıyas da ifade edilmiş olurdu.

Cüveynî'nin bu eleştirisi için zikrettiği gerekçeler zayıf görünmektedir. Zira Şâfiî, beyân mertebelerini belirlerken birinci derecede doğrudan ayetlerin beyân vasfı tanıdığı şeyleri itibara almıştır. Nitekim kıyasın hüccetini kanıtlama sadedinde kıble ayetini (Bakara, 2/150) delil getirmiştir. Zira ona göre "mescid-i harama dönün" emri, içtihat yapın demektir. Çünkü mescid-i haramı doğrudan görmeyen bir kimse onun bulunduğu yöne dönmek için içtihat yapmaktan başka bir imkana sahip değildir.[565] Fakat Kur'an'da hükmü belirlenmemiş bir meselede Müslümanların toplu bir şekilde hüküm belirlemesi yapmasını ifade eden bir ayet yoktur. Nitekim icmâ, alimler tarafından yapılan bireysel içtihatların birbirine gayr-i iradi olarak denk düşmesi ile gerçekleşir. Zaten iradî bir şekilde toplandıkları varsayıldığında icmâ'ın sahip olduğu yakinîlik değeri zayıflar, zira bu durumda fakihlerin birbirlerinin etkisinde kalma ihtimalleri ortaya çıkar. İcmâ'ın ifade ettiği bilgiyi güçlü kılan husus, farklı yer ve zamanda muhtelif zihinlerin içtihadı sonucu aynı görüşe varmış olmalarıdır. Kaldı ki, Şâfiî kıyasın hüccet değerini sadece icmâ'a değil, bilakis aynı zamanda hem Kur'an'a hem de Sünnet'te dayandırır.[566]

[565] Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 34-38.
[566] Şâfiî'nin kıyasın hüccet değerini Kur'an ve Sünnetten hareketle kanıtlaması için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 485, 494.

Cüveynî beyân nazariyesini Şâfiî'nin eksik bıraktığı yönü tamamlayarak inşa eder. Zira *"Doğru olan görüş bana göre şudur: beyân delildir. Delil de aklî ve naklî olmak üzere iki kısımdan oluşur"*[567] der. Böylece aklı hem Kur'an'ın beyanı hem de şer'î hükmün belirlenmesi için bir kaynak olarak konumlandırır. Ona göre aklî delil kendinde açık ve zorunludur. Bu yüzden onu açık ve gizli şeklinde ikiye ayırmak doğru değildir. Fakat aklî kanıtlamalar bazen tek bazen de bir kaç mertebeden müteşekkil olduğu için aklî istidlâlin gizli (hefâ') bir türünün olduğu yanılsamasına düşülmüştür. Oysa aklî olan tabiatı gereği açıktır. Tek katmandan oluşursa daha az, çok katmadan müteşekkilse daha çok zihinsel çaba gerektirir. Bu yöndeki çabanın çokluğunu aklî olanın gizliliğine yorumlamak yanlıştır.[568]

Cüveynî aklediliri (ma'kûl) iki kısma ayırır: (ı) Zaruri akledilir ki zihin tarafından ısrarla kastedilir ve ona mutlaka isabet edilir. Bunlar çelişmezlik ilkesi, duyularlar ve benzeri bedihî şeylerdir. (ıı) Nazarî akledilir ki sahih akıl yürütmeyle elde edilir. Alem hadistir, bir irade sahibi yaratıcıya muhtaçtır ve benzeri bilgileri kapsar.[569] Naklî olan delil ise esasen mucizeye ve Yüce Allah'ın kelamının doğruluğunun sübutuna istinat eder. Bu yüzden onları mertebelendirirken mucizeye en yakın olandan başlayarak sıralamak gerekir.[570]

O bu ilkeden hareketle beyân tasavvurunu şer'î deliller açısından üçlü bir taksime tabi tutar. Yaptığı hiyerarşik taksim şöyledir: (ı) Hz. Peygamberi görenlerin ondan aldığı lafızlar (Kur'an ve sünnet) ki doğrudan mucizenin medlulünü oluştururlar. (ıı) İcmâ' ki kat'î bir haber olma niteliği taşır. (ııı) Kıyas ve haber-i vâhid ki icmâ'ın medlülü içinde yer alırlar. Ona göre haber-i vâhid ve kıyas zan ifade eder ve ifade ettikleri zan tek bir seviyeden oluşmaz, bilakis güçlü ve zayıf olmak yönünden sayılmayacak kadar çok dereceden meydana gelir.[571] O, bu taksimde Kur'an'a yer vermemesini şöyle gerekçelendirir: *"o (Kur'an) da Resulullah'tan telakki edilir. Resullah'ın söylediği her şey de Allah'tandır. Bu yüzden Kur'an ile sünneti ayırmanın bir manası yoktur."*[572]

---

[567] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 165.
[568] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 156-157.
[569] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 583.
[570] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 165.
[571] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 165.
[572] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 166.

Beyân nazariyesinin hüküm ve kaideleri esasen lafız ile mana arasındaki ilişkilerin belirlenip tasnif edilmesi ve kurallaştırılmasından ibarettir. Cüveynî de lafız ile mana ilişkisini geniş bir çerçevede ele almış, önceki usûl alimlerinin özellikle Bâkıllânî'nin bazı görüşlerini eleştirmiş ve kendi özgün tercihlerini yapmıştır.

3.3.6. Lafız ile Mana İlişkisi

Cüveynî'ye göre lafız-mana ilişkisi fıkıh usûlünün ağırlıklı konusunu teşkil eder. Bu yüzden lafız bahisleri usûl açısından büyük öneme sahiptir. Zira şeriatın dili Arapçadır. Bir kimse şer'î meselelerde yorum ve çıkarım yapmak için nahiv ve lügat ilimlerine yönelik büyük bir vukûfiyete sahip olmalıdır. Çünkü şer'î mana ve hükümleri belirlemekte dil kaideleri belirleyicidir. Onlara muhalefet etmenin meşru bir tarafı yoktur:

> *"Dil sanatında imam olanlara muhalefet etmenin ve onların görüşlerinin dışına çıkmanın yolu yoktur. Arapçaya ait meselelerde yegane merci onlardır. Kitap ve sünnetin işkal arz eden meselelerine yönelik kanıtlama onların görüşleriyle yapılır."*[573]

Fakat mezkur ilimlerde bazı meseleler fakihin şer'î hüküm belirlemesine yarayacak dakiklik ve derinlikte ele alınmamıştır. Bu yüzden ilgili meselelerde söz konusu incelikli araştırmayı yapmayı usûl alimleri üstelenmiştir. Bu meseleler şâri'in maksadını belirlemeye doğrudan etkisi olan emir ve nehyin dilsel yapısına, umûm ve husûsün hükümlerine, istisnâ konusuna, edat ve bağlaçlara dair bilgilerden müteşekkildir.[574]

Cüveynî, dilin bir tevkîf sonucu mu yoksa uylaşımla mı oluştuğu meselesinde aklen bir belirleme yapma imkanının olmadığını savunur. Zira ona göre akıl bu her iki ihtimale de cevaz verir. Söz konusu her iki ihtimalin de aklen mümkün olduğu sübut bulunca onlar arasında bir tercih yapmak için naklen bir nas olması gerekir. Dilin teşekkül keyfiyetine dair açık bir nas yoktur. Bu yönde delil olarak ileri sürülen *"Allah Adem'e bütün isimleri öğretti"* (Bakara, 2/31) mealindeki ayet, ona göre dilin oluşumuna dair

[573] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 334.
[574] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 169.

bir bilgi sunmaz. Zira Allah, Adem'e önceden teşekkül etmiş olan dili öğretti, manasına da gelebilir.[575]

Lafzın manaya delâleti ona göre kıyasla belirlenemez. Bilakis delalet tayininde kelimelerin vaz edilirken belirlenen anlamlarını esas almak gerekir. Çünkü Arap dilinin yapısında anlam ortaklığı üzerinden isim aktarımı yapma özelliği yoktur. Örneğin "aklı örten üzüm şarabı" anlamına gelen "hamr" kelimesinin, eğer bir kıyas yapılarak "konsantre üzüm şırası" için de kullanıldığı savunulursa, aynı kıyası işletip "aklı örten her şey için" hamr demek gerekir ki, bunun butlanı açıktır. Dolasıyla delalet belirlenimini kıyas ile yapmak eski vaz' üzerine yeni bir vaz' yapmak anlamına gelir ki, bu durum beraberinde dilde açıklığı değil, giderek çoğalan bir karmaşayı getirir.[576]

Naslarda kullanılan kelimelerin, lügâvî anlamlarından yeni şer'î anlamlara aktarılma olgusu hakkında alimler arasında ihtilaf vardır. Daha önce zikredildiği üzere Bâkıllânî böyle bir aktarımın olmadığını, naslarda kullanılan her kelimenin dilde vaz' edildiği manayla istimal edildiğini savunur. Cüveynî Bâkıllânî'nin bu şekildeki görüşünü tenkit eder. Ona göre naslarda kullanılan kelimelerin lügâvî anlamları ile mutlaka bir ilişkisi vardır. Bu yüzden bir manadan bambaşka bir manaya intikal şeklinde tam bir nakilden bahsedilemez. Fakat buna karşın kelimelerin naslar içinde kazandığı anlamın (şer'î örf), onların lügâvî anlamları ile tam bir tetabuk içinde olduğunu savunmak da doğru değildir. Zira örneğin lügâvî anlamı dua (isteme) olan "salat", insanın Rabbine boyun eğdiğini gösteren bazı fiillerden meydana gelir. Namaz kılan kimse bu fiiller aracılığıyla aynı zamanda bir isteğini de dile getirmiş olur. Dolayısıyla şer'î kullanım özel anlam ifade eden bir kelimeyi, bu fiilleri de kapsayacak denli genişletmiştir. Bu anlamda kelimelere yönelik "mahsus şer'î bir kullanımdan" bahsedilebilir. Cüveynî, kelimelerin lügâvî anlamlarıyla irtibat içinde yeni anlam kazanma durumunu "şer'î örf" ifadesi ile kavramlaştırmıştır.[577]

Cüveynî, edat ve bağlaçların önemine özellikle değinir. Zira naslarda yer alan örtük anlamların ortaya çıkarılması büyük oranda onları ihata etmiş olmaya bağlıdır.[578] Bunun nedeni sebep-sebepli, tertip-ta'kîb, nicelik-nitelik gibi anlam ilişkilerinin Arapçada

[575] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 171.
[576] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 172.
[577] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 174-177.
[578] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 161.

onlarla açığa çıkması ve bazen tek bir edatın bağlama göre birden fazla ilişkiyi ifade edebilmesi veya farklı ilişkilerin tek bir edatla bildirilebilmesidir. Keza tazmîn olgusundan dolayı bazı bağlamlarda edatların birbirlerinin yerine kullanılması durumu da vardır. Bu hususlar büyük oranda nahiv ve dil ilimleri, derinliğe ihtiyaç duyulan yerlerde ise fıkıh usûlü tarafından kurallara bağlanmıştır. Ona göre içtihat etkinliğinde bulunacak bir kimsenin bu kurallara yetkin bir şekilde vakıf olması kaçınılmazdır. Nitekim o, bu doğrultuda yirmi dört edat ve bağlacın ayrıntılı tahlilini yapmış ve mezhep imamlarının onlara yönelik görüş ve tercihlerini zikretmiştir. [579]

Ona göre sözler usûl açısından talep, haber, istihbâr ve tenbîh kısımlarından oluşur. Talebin içinde emir, nehiy ve dua; haberin ise taaccüb, kasem, istifhâm ve arz; tenbîhe gelince onun da zımnında telehhüf, temenni, teraccî ve nidâ kısımları yer alır.[580]

Emri *"emredilen kimsenin emredilen fiili yapmak suretiyle itaatini özü itibariyle gerektiren söz"*[581] şeklinde tanımlayan Cüveynî, emrin ifade sıygalardan birinin de "if'al" olduğunu ve bu ifadenin salt talep bildirdiğini ifade eder. Dolayısıyla bu sıyganın lügâvî olarak vaciplik ve mübahlık ifade etmesi mümkündür. Mahza talep ifade eden bu sıyganın münhasıran vaciplik bildirmesi için içerdiği emir terk edildiği zaman dünyevi veya uhrevi bir yaptırım uygulanacağının ifade edildiği bir bağlamda kullanılmış olması gerekir.[582] Aynı durum ona göre nehiy sıygası için de geçerlidir.[583]

Cüveynî, bazı lafızların vaz'ı itibariyle umûm ifade ettiği görüşündedir.[584] Ona göre bu lafızların umûm ifade etme mertebeleri aynı değildir. Bu yüzden onları üstten alta doğru hiyerarşik bir taksime tabi tutar. Kurduğu hiyerarşide ilk mertebede şart edatları, ikincisinde nefiy edatından sonra zikredilen müfred isimler, üçüncüsün de ise çoğul türlerinden cem'i teksirler yer alır. Bunlar dildeki vaz'ları gereği kesin bir şekilde umûm ifade ederler.[585] Umûm ifade etmek üzere vaz' edilen lafızlar eğer kayıtlayıcı bir karine yoksa mutlak diye isimlendirilir.[586] Bununla birlikte umum ifade eden lafız bir

[579] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 179-196.
[580] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 198.
[581] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 203.
[582] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 223.
[583] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 273.
[584] Burada lafızdan maksat isimlerdir. Ona göre harf ve fiiller ta'mîm ve tahsise konu olmaz. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 403.
[585] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 328.
[586] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 356.

istisna edatı ile kayıtlanabilir. İstisnânın sıhhat şartı istisna tutulan şeyin, kayıtlanan âm kelimenin cinsinden olmasıdır. Eğer cinsinden değilse o söz istisna değil, istidrâk sayılır.[587] Zahiri umûm ifade etmek olan bir lafız istisnâ dışındaki yollardan biriyle manasının belli bir bölümüne hasredilirse buna tahsîs denir.[588] Tahsîs bir karine ve ibareyle yapılacağı gibi aklın gereğine istinaden de yapılabilir.[589] Buna göre zahiren umum ifade eden bir lafız, aklî delil ile özelleştirilebilir.[590] Zira Cüveynî bu konuda şöyle bir ilke belirlemiştir: Nasın zahiri makûl olan bir şeye muhalefet arz ederse onun umûm değil, husus ifade ettiğine hükmedilir. Böylece mensûs olan ile makûl olan arasındaki teârüz ortadan kaldırılır.[591] Ona göre bir ayet veya hadisin manasını belirlemede makam, bağlam ve edimbilimsel unsurlar etkili olduğu için ayetlerde kullanılan âm lafızlar kesinlikle bir vecihten tahsîs edilmiştir. Yani ibare içinde o veya bu şekilde tahsîs edilmemiş bir lafız bulunmaz. Bu kaidenin bir istisnası da yoktur.[592]

Cüveynî'ye göre lafzın manaya delaletinin açıklığı yönünden Kitap ve sünnet metinleri üç kısma ayrılır: nas, zâhir ve mücmel. Eğer lafız manasını hiçbir karineden, makam ve bağlam gibi etkenlerin tahsîs ve tamîm etmesinden etkilenmeksizin ve tevile kabil olmadan açık ve kesin bir şekilde ifade ediyorsa ona nas denir.[593] Bu aynı zamanda nasın en üst derecesidir. Dilde umûm ifade edecek şekilde vaz' edilen lafızlar da genelliklerini özelleştirecek bir karine yoksa nas sayılır. Cem-i kılle dışındaki cemiler ve mastarlar ise nasın üçüncü ve dördüncü derecelerini oluştururlar.[594] Manası akledilebilen ve biri hakikat diğeri mecaz şeklinde iki anlamı olan bir lafız, hakiki manaya hamledilirse ona zâhir, mecaz manaya yorumlanırsa müevvel denir.[595] Mücmel kavramı usûl alimlerinin ıstılahında müphem olan lafız demektir. Müphem ise manası akledilemeyen, söyleyeninin maksadı ve gayesi idrak edilemeyen demektir.[596] Anlam belirsizliği giderilmemiş müşterek lafızların ve aklın umûm ifade etme durumuna cevaz

[587] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 398.
[588] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 401.
[589] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 405.
[590] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 408-409.
[591] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 409.
[592] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 411.
[593] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 329. Nasın bu dar ve terimsel anlamı dışında bir de lügâvî manasına denk düşen genel bir anlamı vardır. O da zahir anlamlarıyla bütün ayet ve hadisler şeklindedir. İmama Şâfiî'den başlamak üzere usûl alimlerinin ibarelerinde nas ifadesi her iki anlamıyla da kullanılır. Hangi anlamda kullanıldığını bağlam belirler. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 415-16.
[594] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 328-334.
[595] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 416-417.
[596] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 419.

vermediği âm lafızların delaleti mücmel kabilinden sayılır.[597] O, muhkem ve müteşâbih terimlerini mücmel kavramı üzerinden anlamlandırır. Ona göre muhkem mücmel olmayan, müteşâbih ise mücmel olan demektir.[598]

Cüveynî anlamın katmanlılığı bakımından lafızlardan doğrudan ve açık bir şekilde anlaşılan anlamı mantûk, ibarede açıkça zikredilmediği halde lafızdan anlaşılan manayı da mefhûm diye adlandırır. Mantûk, yukarıda bahsi geçen nas ve zâhir kısımlarını içerir. Mefhûm ise ikiye ayrılır: (ı) Müvâfık mefhûm ki zikredilen şeye yönelik verilen hükmün lafızdan anlaşılıp da zikredilmeyen şeyde daha çok geçerli olduğunu bildirir. Örneğin anne-babaya öf demeyin şeklinde ayette yer alan katı davranmama hükmü, ayette zikredilmeyen ama ondan anlaşılan dövme eylemi için daha çok geçerlidir.[599] (ıı) Muhâlif mefhûm, hükmün ibarede özellikle zikredilen şeye mahsus kılındığını, zikredilmeyenin ise onun karşıt hükmüne sahip olduğunu bildirir. Örneğin "otlayan koyunlarda zekat var"[600] demenin muhâlif mefhûmu, yemle beslenenlerde zekat yoktur, şeklindedir.[601] Fakat ona göre muhâlif mefhumun delaletine itibar etmek için hükmün bir özel isme değil, bilakis bir sıfata bağlanmış olması gerekir. Zira "Zeyd'i gördüm" diyen bir kimsenin bu sözünden hareketle onun Amr'ı görmediğine hükmedilemez. Dilin delalet mantığı bunu desteklemez.[602]

Nasların te'vîl edilmesine gelince Cüveynî te'vîl olgusunu ilkesel olarak kabul eder. Fakat nasın zahirinin te'vîl edilebilmesi için bazı şartlar koşar. Bunlardan biri yapılan tevilin dil kaidelerine aykırı olmaması[603], diğeri açık bir karinenin bulunması[604] ve en önemlisi de şâri'in maksadı açıksa kıyas yapılarak onu te'vîl etme yoluna gidilmemesidir.[605]

Cüveynî fıkıh usûlünün semiyolojisi diye nitelenebilecek lafız ile mana ilişkisini, önceki usûl alimlerinin görüşleri ve kendi tercihleriyle şekillendirmenin ardından şâri'in

[597] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 421.
[598] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 424.
[599] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 449.
[600] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dib el-Bügâ, Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1993, "Zekât", 37 (No. 1386).
[601] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 444.
[602] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 470.
[603] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 527-528.
[604] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 521, 537.
[605] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 535.

nutku (lafzı), alimlerin icmâ'ı ve kıyas şeklinde belirlediği şer'î hüküm tayin etmenin delillerine değinir.

3.3.7. Şer'i Hüküm Belirleme Hüccetleri

Cüveynî'ye göre şer'î delillerin başında şâri'in nutku, yani Allah ve Resulünün kavli gelir. Allah'ın kavli tevatür ile sabittir ve hüccet değeri katidir. Resul'ün kavli ise usûl ıstılahında haber olarak ifade edilir. Haberler ikiye ayrılır: mütevâtir ve ahâd haberler.[606] Zorunlu bilgi ifade etmesi gereken mütevâtir haber, ulaştığı kimseye râvilerin yalan üzerine ittifak etme imkanının olmamasıyla ve râvî sayısı ile hâl karinelerinin kombinasyonunun belli bir seviyeye gelmesiyle yakinî bilgi verir.[607] Ahâd haberler tevatürün şartlarını taşımayan rivayetlerden oluşur. Onlarla amel etmenin gerekliliği tevatürle ve sahabenin icmâ'ıyla sabittir. Fakat bu durum ahâd haberin yakinî bilgi ifade ettiği anlamına gelmez. Zira şer'î hükümlerde zan ile amel etmenin kanıtlanması ile zan ifade eden hüccettin bilgi değeri birbirinden ayrı meselelerdir.[608]

Cüveynî icmâ'ın da kat'i şer'î bir hüccet olduğu görüşündedir.[609] İcmâ'ın ona göre iki şekli vardır. Bunlardan biri bir asrın alimlerinin zannî bir meselede aynı görüşte olduklarının tespit edilmesidir. Bu durumda onların ilgili hükmü aklî çıkarımla vermediklerine kanaat getirilir. Çünkü zannî bir meselede aklî çıkarım sonucu aynı görüşe varmak neredeyse muhaldir. O zaman onların bu hususta bir şekilde günümüze ulaşmamış kat'î bir nakle dayandıkları düşünülür. İkincisi alimlerin zannî bir konuda görüş birliği yapmaları ve bunu sarihen zan ifade eden bir şeye dayandırmalarıdır. Burada dayanak zannî olsa bile adeten bilinir ki, bütün milletler alimler bir konuda görüş birliği yapmışsa onu hüccet sayarlar ve ona muhalefeti doğru bulmazlar. Bu yüzden icmâ'ın bu ikinci türü de adeten kat'î hüccet kabul edilir.[610] İcmâ'ın vukuu için ilgili asrın avamının ve vasat ulemasının değil, bilakis müçtehit alimlerinin görüşü dikkate alınır. Bu alimlerin niteliği hususunda da tek bir şart vardır. O da kafir olmamasıdır. İcmâ'ın gerçekleşmesinde kadınların, kölelerin ve ehl-i hevânın içtihat

606 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 564-566.
607 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 566-80.
608 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 599-600.
609 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 670, 679.
610 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 679-682.

seviyesinde olmaları kaydıyla görüşleri muteberdir.[611] Cüveynî icmâ'ın vukuunda sükutu muteber saymaz. Bazı alimler ortak bir görüş beyan ettiğinde, diğer alimler susuyorsa bu icmâ'a delil olmaz. Zira *"Susan bir kimseye herhangi bir görüş isnat edilmez."*[612]

3.3.8. Kıyâs

Kıyâsı *"hüküm ispat veya nefyetme cihetinden bir malûmu, aralarında câmi bir şeye (hüküm, sıfat, vb.) istinaden başka bir malûma hamletmek"*[613] şeklinde tanımlayan[614] Cüveynî, kıyası fıkıh usûlünün en önemli meselesi sayar. Zira kıyas, içtihadın eksenini (menât) teşkil eder ve sınırsız olan olayları sınırlı sayıdaki naslar ile karşılayabilmemizi sağlar.[615] Öte taraftan o, kıyasın "mutlak nazar" için de kullanıldığını, ama kıyasın ıstılah manasının zikrettiği tanıma uygun olduğunu beyan eder.[616] Bu muhtemelen Şâfiî'nin kıyas ve içtihadı eşit sayan görüşüne yönelik yaptığı bir yorumdur.

Cüveynî kıyâsın aklî ve şer'î kıyas şeklinde iki kısma ayrıldığını, fakihlerin (ehl-i re'y) her iki kıyas türünü de kabul ettiğini ifade eder. Fakat aklî kıyas ile ne kastettiklerini açıkça zikretmedikleri için onların aklî kıyas görüşleri hakkında kesin bir kanaate sahip olmanın zor olduğunu belirtir. Bu yüzden kendisi bir yorumlama yapar. Ona göre eğer fakihler aklî kıyas ile mutlak aklî nazarı kastediyorlarsa, bu tarz bir istidlâl sahih bir şekilde yapılması kaydıyla muteber şer'î bilgi ortaya koyabilir. Fakat eğer gâibi şahide

---

611 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 687-691.
612 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 700-701.
613 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 745.
614 Cüveynî bu tanımın mantıkî haddin şartlarını taşımadığını, fıkıh usûlü terimlerine dair had nazariyesine uygun tanım getirmenin oldukça zor olduğunu tasrih eder. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 748.
615 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 743.
616 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 749.

kıyaslamayı kastediyorlar ise bu ona göre butlanla maluldür. Çünkü akledilirlerde bu tarz bir istidlâlle bilgi üretilmez.[617]

Öte taraftan o, Şâfiî'nin ehl-i hadise karşı şer'î kıyas savunusunu sürdürür. Ona göre sahabe ve tabiînden başlamak üzere şeriat alimleri ve ehlü'l-hal ve'l-'akd şer'î kıyasla fıkhî hükümlerin tespit edilebileceği hususu üzerine ittifak etmiştir.[618]

Cüveynî, kıyası elde edilmek istenen şer'î bilginin kesinlik ve zannîlik değerini esas alarak taksim eder. Buna göre üç tür kıyas kesin bilgi ifade eder.[619] Bunlardan birincisi, hükmü bildirilmeyeni, hükmü açıkça bildirilene nasın doğrudan anlamı, bağlamı ve uyarısı yoluyla ilhak etmektir.[620] Örneğin ebeveyne şiddet uygulamaya, nasta geçen onlara öf bile dememenin hükmünü vermek bu kabildendir. Bu, kıyasın en açık derecesidir. Zira ona göre nasın lafzının içerdiği uyarı ve manadan anlaşılan, doğrudan lafzından anlaşılmış gibidir. İkincisi şâri'in açık bir şekilde ve tevile yer kalmaksızın illet olarak zikrettiği mana üzerinden hüküm belirlemesi yapmaktır. Zira hükmü belirtilmemiş olan meselenin o anlama dahil olduğu ispatlandığında hükmün aktarımı kendiliğinden gerçekleşir. Üçüncüsü bir illet tespit edilmese bile aynı mana altında toplandıkları gerekçesiyle nasta açıkça zikredilenin hükmünü zikredilmeyene aktarmaktır.[621]

Zannî bilgi ifade eden kıyas türlerine gelince onları Şâfiî'nin anlayışına uygun olarak "kıyâsü'l-ma'nâ"[622] ve "kıyâsü'ş-şebeh" şeklinde ikiye ayırmıştır.[623] Kıyâsü'l-ma'nâda fakih hükmü zikredilen bir asıl (nas) bulur. Ardından içtihat yoluyla ilgili hükmün bağlı olduğu bir illet tespit eder. Sonra da tespit edilen illeti taşıyan ama naslarda zikredilmeyen meselelere ilgili hükmü aktarır.[624] İlletin tespit edilme yolunu da şöyle bir ilkeye bağlar:

---

617 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 751.
618 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 754, 768.
619 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, ss. 880-881.
620 Cüveynî bu kıyas türünde tespit edilen mana, herhangi bir şekilde lafızdan anlaşılıyorsa, yani tespiti akıl yürütme dolayımına ihtiyaç duymaksızın siyak veya tek tek lafızların işaretinden anlaşılıyorsa ona "kıyas" dememenin evla olduğu görüşünü savunur. Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 1229.
621 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, ss. 878-879.
622 Burada "mana" kelimesi şer'î illet anlamındadır.
623 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 882.
624 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 879.

"Bir asılda (nasta) muayyen bir hüküm sübut bulduğunda, zannî olarak bu hükmün belli bir şeye istinat ettiği düşünüldüğü ve ilgili şeyin hükmün dayanağı olmasını bozan bir şey söz konusu olmadığında illet tespit edilmiş olunur."[625]

Cüveynî sebr ve taksîmi bahis konusu kıyas türünde illeti tespit etmenin yollarından biri kabul eder. Sebr ve taksîm bir tür kapsamlı tarama ve eleme yöntemidir. Zira fakih asıl olarak belirlediği hükmü bilinen nastaki manaları tek tek tespit eder ve illet olmaya uygunluklarını inceler. Bu inceleme neticesinde illet olmaya uygun tek bir mana kalınca onu hükmün illeti kabul eder.[626] Fakat sona kalan bu mana da illet olmaya uygunluk arz etmiyorsa ilgili aslın muallel (bir illete bağlı) olmadığına hükmeder.[627] Zira ona göre her nas zorunlu olarak "tespit edilecek bir illet" taşımaz. Bu anlamda bazı naslar mu'allel değildir.[628] Fakat fakih bir hüküm tespit etme zorunluluğu ile karşı karşıyaysa ve illet tespit edemiyorsa kıyâsü'ş-şebeh'e başvurulur.[629]

Kıyâsü'ş-şebeh ise asıl ile fer'i birbirine yaklaştıran bir benzerlik üzerine kurludur. Bu benzerliğin kendisi hüküm aktarımı sağlayan "câmi mana" değildir, fakat ona işaret eder.[630]

Kıyâsta her zaman belli bir asıl vardır. Bu asıl hükmü açıkça belirtilmiş tikel bir nastan meydana gelir. Peki, belli bir asıl olmaksızın ama yine Kur'an'dan herhangi meşru bir şekilde çıkarılmış bir mana üzerinden şer'i hüküm belirlemesi yapılır mı?

3.3.9. İstidlâl: Genel Bir İçtihat Metodu

Cüveynî muayyen bir asıl olmaksızın genel olarak Kur'an'dan tespit edilmiş bir mana, maksat veya maslahattan hareketle şer'î hüküm belirlemenin mezhep imamlarından Ebû Hanîfe, Malik ve Şâfi'î tarafından yapıldığını ifade eder. Mezhep imamları aşırıya gidilip ölçü tanımaz bir şekilde yapılmadığı müddetçe bu tür bir hüküm tespitine cevaz vermiştir. Şâfiî, bu şekilde hüküm belirleme faaliyetini "istidlâl" kelimesiyle

[625] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 804.
[626] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 815.
[627] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 833.
[628] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, ss. 891-892.
[629] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 892.
[630] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 860.

kavramlaştırmıştır.[631] Dolayısıyla bu kelimeye "delil ikâme etmek" şeklindeki lügâvî manasının ötesinde özel terimsel bir anlam yüklemiştir.

Esasen sahabeden aktarılan şer'î hüküm belirleme yöntemi tamamen istidlâl yöntemine göredir. Onlardan formel şartlar bakımından fıkhî kıyasa uyan tek bir içtihat temellendirilmesi aktarılmamıştır. Onlar, gerek bireysel gerekse istişare meclislerinde olsun verdikleri fetvalarda fıkıh usûlündeki kıyasın şartlarında bulunan ne belli bir asıldan ne tespit edilmiş bir illetten ne de hüküm aktarımı yapılan fer'î meseleden bahsetmemiştir. Bilakis onların uygulamalı usûl anlayışlarına bakıldığında içtihat yapmak için naslardan bir mana tespit etmenin yeterli olduğu görülür.[632]

Cüveynî istidlâli bir içtihat yöntemi olarak kabul eder. Fakat onun keyfî bir şekilde yapılmasını doğru bulmaz. Bu yüzden onu bir ilkeye bağlar. Ona göre her istidlâl makbul değildir. Bir istidlâlin makbul olmasının şartı ortaya çıkardığı sonucun (hükmün), açık şer'î ilkelerden birine aykırılık arz etmemesidir.[633]

Cüveynî fıkıh usûlü tasavvurunu kurarken bir taraftan Şâfiî'nin sistemini esas almış, öte taraftan da Bâkıllânî'nin bu sistemi güçlendirmek üzere aklî ilimlerden, özellikle mantıktan, onları model almak suretiyle istifade etme temayülünü sürdürmüştür.

3.4. Gazzâlî'nin Fıkıh Usûlü Tasavvuru

Gazzâlî, Cüveynî ve Bâkıllânî'nin fıkıh usûlü sistemini muhkem hale getirme düşüncelerini devralır. Bu amaçla bir taraftan onlar tarafından yapılmamış, ama gerekli olan bir ilimler tasnifi yaparak onu tümel bir ilim tasavvurunun içinde konumlandırır, öte taraftan da onun istidlâl formunu mantıktaki şartlara uyarlar ve telif tarzını daha bütünlüklü ve sistemli hale getirir. İstidlâl formu cihetinden yaptığı mantıksal uyarlama çalışmanın üçüncü bölümünde inceleneceği için bu bölümde onun ilimler tasnifi içinde fıkıh usûlünü konumlandırması, telif tarzında yaptığı yenilik ve genel olarak usûl tasavvuru bahse konu edilecektir.

631 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, ss. 1113-1114.
632 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, ss. 1117-1118.
633 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 1206.

Gazzâlî'nin fıkıh usûlünü tümel bir yönelimle yapılmış bir ilimler tasnifi içinde konumlandırmak için temel ilkelerinin incelendiği ve kanıtlandığı bir üst ilme ihtiyaç olduğuna yönelik açık bir farkındalığa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira ilimlerin ilk ilkeleri, ancak bir üst ilim tarafından konu alınıp ispatlanabilir.[634] Felsefî ilimler için söz konusu kanıtlamayı metafizik yapar. Oysa bilinmektedir ki, Gazzâlî felsefî metafiziğe meşruiyet tanımaz ve onu reddeder.[635] Bu yüzden o, kelâm ilmini dinî metafizik ilim olarak yorumlamış ve böylece usûl ilmini dahil edeceği tümel bir ilimler tasnifi inşa etmiştir.

O, bu doğrultuda ilimleri önce aklî ve dinî ilimler şeklinde ikiye ayırır. Aklî ilimler ona göre salt akılla bilinen matematik, geometri ve tıp gibi ilimlerdir. Dinî ilimler ise kelâm, fıkıh ve usûlü, hadis, tefsir, ilm-i bâtın (tasavvuf) ve sâir ilimlerden müteşekkildir. Bu her iki ilim türü de ona göre tümel ve tikel ilimler olarak iki kısma ayrılır.[636] Onun bu tasnifinde dinî tümel ilim kelâmdır. Diğer bütün dinî ilimler tikeldir. Çünkü kelâm ilmi, en genel şey olan mevcûdu konu alır ve kadîm-hadis, cevher-araz, vacib-caiz gibi var olanın var olmaklığı yönüne taalluk eden meseleleri inceler. Bunun neticesinde Tanrı'yı, sıfatlarını ve nübüvvet müessesesini kanıtlar. Bu yüzden diğer dinî ilimlerin ilk ilkelerini kelâm ilmi ispatlar.[637] Tefsîr ilmi doğruluğu kelâm ilmi tarafından kanıtlanmış olan Kitab'ı, hadîs peygamberin sözlerini, fakih mükellefin fiillerine yönelik hükümleri, fıkıh usûlü ise Hz. Peygamber'in getirdiği vahyin lafız ile mana ilişkilerini konu alır.[638]

Burada açık olan husus şudur ki, Gazzâlî felsefî metafiziği reddettiği için onun yerine kelâm ilmini ikâme etmektedir. Zira metafiziğin her iki işlevini de kelâm ilmine atfetmektedir. Gazzâlî'nin yukarıda geçen ilimler tasnifinde kelâm ilmi hem var

[634] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 104.

[635] Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* isimli eserinde metafiziğin salt felsefî metafizikten meydana gelmediğini, aksine nasıl mutezile kelâm ilminin bir mezhebiyse felsefî metafiziğin de genel metafiziğin sadece bir şubesi olduğunu savunur. Bk. Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, s. 22.

[636] Gazzâlî yaptığı bu tasnifte tümel ve tikel aklî ilimlerin ayrıntısına değinmez. O, muhtemelen hedeflediği şeye hizmet etmeyeceği düşüncesinden dolayı bu hususta ayrıntılı tahlil yapmaktan sarf-ı nazar etmiştir.

[637] Örneğin fakih, mükellefin fiillerinin şer'î hitap çerçevesinde hangi şer'î değerin altına girdiğini araştırır. Ama onun ihtiyarî fiillerin bulunduğunu kanıtlama zorunluluğu yoktur. Bu onun görevi de değildir. Ama fiillerin ihtiyariliği bütün herkes tarafından da müsellem değildir. Örneğin Cebriyye mezhebi söz konusu ihtiyariliği reddetmiştir. Bu da demektir ki, bir ilim her ne kadar kendi konusunu kanıtlamak durumunda değilse de bir üst ve küllî ilim tarafından kanıtlanmaya muhtaçtır. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 104.

[638] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 102-3.

olmaklığı cihetinden mevcûdu konu alan hem de diğer dinî ilimlerin ilk ilkelerini belirleyip kanıtlayan ilimdir. Nitekim bu yüzden o, kelâm ilminin istidlâl formunu cedelî olmaktan çıkarıp mantıkî bir seviyeye yükseltmek yönünde çaba sarf etmiştir. Onun kurduğu bu metafizikte akıl önce Tanrı'nın varlığını ve nübüvvetin sıhhatini kanıtlar; ardından kendi faaliyet alanını vahyin çerçevesi ile sınırlar.[639]

Gazzâlî bu genel tasnifin yanı sıra fıkıh usûlünün değerini açığa çıkarmak için ikinci bir ilimler tasnifi daha yapar. Bu tasnifi aklın rolünü merkeze alarak yapar. Bu tasnifte ilimleri üç kısma ayırır: (ı) Salt akılla bilinen ilimler. Matematik, geometri gibi. (ıı) Salt naklî olan ilimler. Hadis ve tefsir ilimleri bu kabildendir. Bu ilimlerde esas olan bilgilerin ezberlenmesidir. Aklın bu ilimlerdeki rolü yok denecek kadar azdır. (ııı) Akıl ve naklin müşterek bir şekilde etkili olduğu ilimler. Fıkıh usûlü ilmi bu kabil ilimlerdendir.[640]

Ona göre en yüce (eşrefü'l-'ulûm) olan ilimler, içinde akıl ile naklin, içtihat ile rivayetin kaynaştığı ilimlerdir. Fıkıh ve usûlü de bu özelliğe sahiptir. Çünkü onlar doğru yolu, naklin ve aklın en arı duru olan kısımlarından alarak belirlerler. Böylece ne vahyi dışarıda bırakan salt aklî deliller ne de aklın destek ve rehberliğini terk eden mahza taklit üzerine kurulu bir yapı arz ederler.[641]

Fıkıh ilmini *"mükellefin fiillerine yönelik vâcib, mahzûr, mübâh, mendûb ve mekrûh şeklinde sübut bulan şer'î hükümlerin bilgisi"* olarak tanımlayan Gazzâlî, fıkıh usûlünü de *"bu şer'î hükümlerin delilleri ve bu delillerin genel olarak şer'î hükümlere delalet etme vecihleri bilgisi"* şeklinde tarif eder. Buna göre fıkıh usûlü muayyen tikel bir ayet veya hadisin delâlet şeklini konu almaz. Bilakis bütün ayet ve hadislerin hüccet olma ve delâlet etme yollarını külli ve teorik bir şekilde ele alır. Bu yüzden fıkıh usûlü ilminin konuları Kitap, sünnet ve icmâdır. Bu ilim, mezkur konularını sıhhat ve sübut şartlarının yanı sıra delâlet vecihlerinin hem lafızların yapısı hem de delâlet edilen mananın

---

639 Gazzâlî bu hususu şöyle ifade eder: *"İşte bu noktada (Tanrı'nın varlığı ve nübüvvetin doğruluğu kanıtlandığında) kelâm aliminin sözü biter, aklın tasarrufu sona erer. Hatta akıl nebinin doğru söylediğini kanıtlar, ardından kendisini azleder ve peygamberden Allah ve ahiret günü hakkında söylediklerini telakki ettiğini itiraf eder. Zira akıl, ne kendi başına bunları idrak edebilir ne de onların muhal olmasına hükmedebilir. Şer'-i şerif ise akla muhalif bir şey getirmez. Fakat aklın bağımsız bir şekilde kendi başına idrak etmeye güç yetiremediği şeyler getirebilir."* Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 103.

640 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 98-99.

641 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 98.

doğrudan veya akıl dolayımıyla anlaşılması yönünden inceler. Akıl dolayımıyla anlaşılan delâletin yöntemi ise kıyâstır. Bu yüzden Gazzâlî kıyası bir asıl saymaz, zira ona göre kıyas, şer'î hükmün alındığı bir kaynak değil, bilakis kaynaklardan hüküm çıkarmanın keyfiyetine dair bir düşünme usulüdür.[642]

Gazzâlî delâlet ve delil meselesinin tikel veya tümel bir şekilde bahse konu edilmesi üzerinden fıkıh usûlü ile ilm-i hilâfı birbirinden ayırır. Zira ilm-i hilaf nasların delil ve delâlet yönündeki incelemesini teorik tümel bir düzeyde yapmaz. Aksine muayyen bir tikel nası konu alır ve onun delâletini ve delil olma yönünü açıklığa kavuşturur. Bu yüzden de o, fıkıh usûlünün değil, aksine fıkıh ilminin bir şubesidir.[643]

3.4.1. Fıkıh Usûlünü Telif Yöntemi

Gazzâlî fıkıh usûlünün telif tarzı bakımından bölümlendirmesini, onun ilmî iskeletinin mantıksal teselsülünü ortaya çıkararak yapar. Şöyle ki, madem fıkıh usûlü özetle naklî delillerin şer'î hükümlere delâlet etme vecihlerini inceleyen bir ilimdir, öyleyse onun esas gayesi delillerden hüküm istinbât etmenin keyfiyetini bilmektir. Gazzâlî bu mantıksal teselsülü ağaç-meyve metaforunu kullanarak somut bir benzetme ile tasvir etme yoluna gider. Buna göre şer 'î hükümler ağacın içinde bilkuvve yer alan meyveler gibi Kitab, sünnet ve icmâdan oluşan şer'î deliller içinde bulunur. Şer'î hükmü bariz kılacak olan şey, tıpkı meyveyi veren ağaç gibi nasların lafız ve mana imkanlarıdır. Bu hükümleri çıkaran kimse ise meyveleri bilfiil hale getirip devşirmek için ağaçların bakımını yapan bahçıvan konumundaki müçtehittir.[644]

O, bu minval üzere fıkıh usûlünü dört ana bölüme (kutub) ayırmıştır. Birinci bölümde şer'î hükmün mahiyet ve kısımlarını, ikinci bölümde Kitap, sünnet ve icmâdan müteşekkil olan şer'î delilleri, üçüncü bölümde lâfız-manâ ilişkisi bağlamında delâlet yollarını -ki bu yollardan biri de fıkhî kıyastır-, dördüncü bölümde ise müçtehidin sıfat ve şartlarını ele almıştır.

642 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 476.
643 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 100-101.
644 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 104-105.

Gazzâlî fıkıh usûlünün telif yöntemi açısından isim vermeden Bâkıllânî ve Cüveynî'yi eleştirir. Ona göre kendisinden önceki kelâmcı usûl alimleri, bir usûl sistemi kurmak için gerekli olan miktarla yetinmeyip yazdıkları usûl eserlerinde kelâm ilmine ait bazı meselelerin kanıtlanmasına ve ayrıntılı bahsine yer vermekle usûl ilminin sınırlarını aşmıştır. O, bu meselelere onların usûl eserlerinin başında yer verdikleri bilginin imkanına dair kanıtlama, Sofistlere yönelik eleştiri, delillerin aklî ve şer'î olmak üzere tümel bir şekilde ele alınması ve aklî nazarı inkar edenlere reddiye yapılması meselelerini örnek verir.[645]

Fakat bu eleştirisinin asıl gerekçesi muhtemelen onun, usûl ilminin sistematiğinin kelâmın cedel yönteminden değil, bilakis mantık ilminin formel ilkelerinden istifade edilerek sağlamlaştırılabileceği yönündeki düşüncesidir. Zira kelâmın cedel ve bilgi nazariyesine ait delil, nazar ve bilgi kavramlarının önceki usûlcüler tarafından usûl ilmine ayrıntılı bir şekilde dahil edilmesini eleştirmesine karşın kendisi Aristoteles mantığının eksiksiz bir özetine usûlün mukaddimesi olarak yer vermiştir. Fakat muhtemelen olası tepkilerden sakınmak için bu mukaddimeyi mantık değil, bilakis aklın idrak yolları (medârikü'l-'ukûl)[646] şeklinde isimlendirmiştir. Kelâmın cedel yöntemi yerine Aristotelyen mantığı ikâme etme faaliyetini ise oldukça örtük ve yumuşak bir üslupla ifade etmiştir:

> *"Seni onların bahsi geçen (fıkıh usûlü ile kelâm ilmini) karıştırmada ifrata kaçmış olduklarına muttali kıldıktan sonra ifade etmeliyiz ki, biz bu kitabı o meselelerden büsbütün hali tutmak düşüncesinde değiliz. (...) Fakat onlardan faydası umumiyetle bütün ilimler için geçerli olan şeylere yer vermekle yetineceğiz. Bunlar aklın idrak yollarını ve bu yolların zorunlu olanlardan nazari olanlara nasıl derece derece intikal ettiğini öğreten meselelerdir. Bu meseleler öyle bir vecihle ele alınacaklar ki ilmin, nazarın, delilin hakikati, kısımları ve hüccetleri oldukça etraflı ve kelâm kitaplarında benzerine rastlanılmayan bir şekilde açığa çıkacaktır."*[647]

---

[645] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 107-108.

[646] Gazzâlî'nin medârikü'l-'ukûl ile mantığı kastettiği açıktır, zira *"medârikü'l-'ukûl had ve burhanla sınırlıdır"* demiş ve ardından orta düzeyde bir mantık özeti yapmıştır. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 109.

[647] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 108.

Esasen Gazzâlî, bu sözleriyle fıkıh usûlünün mukaddimesi olarak mantık ilmini belirlediğini ve onu kelamın cedel yöntemi yerine ikâme ettiğini beyan etmektedir. Fakat anlaşılan o ki, cesaret ettiği şeyin sebebiyet vereceği tepkinin büyüklüğünden çekinmiştir. Zira mantık kelimesini kullanmamış ve mantığı kelâm ilminin bir cüzü gibi göstermiştir. Fakat "kelâm kitaplarında benzerine rastlanılmayan şekilde" demek suretiyle asıl niyetine de işaret etmiştir.

Gazzâlî'nin mantığın formel yönünü usûl ilmine aktarma temayülü, usûl ilminde ayrıntılı bir şekilde edat ve bağlaçlara yer verilmesini eleştirmesinde de tezahür eder.[648] Halbuki onun bu temayülünü paylaşmayan hocası Cüveynî, onları naslarda yer alan anlamları tespit etmenin önemli aracı olarak kabul etmiştir. Mantıkta önemli olan edat, birinci derecede yüklemli önermeleri birbirine bağlayan "ve", yani vâv edatıdır. Ayrıca netice ile öncüller arasındaki ilişkiyi imleyen "öyleyse, o halde" ve şartlı önermelerdeki "lâkin" edatlarıdır. Mantıkçılar bu edatların dışında kalan ve doğal dil içinde muhtelif bağlantı türlerini ifade eden birçok edatı nazar-ı itibara almazlar. Buna karşın usûl ilmi doğal dilin ifade imkanları ve kurallarına riayet edilerek indirilmiş olan nasların delâlet yönlerini açığa çıkarmayı hedeflediği için bütün edat ve bağlaçları ayrıntılı bir incelemeye konu eder.

Bu hususların yanı sıra o, usûl meselelerinin ayrıntısına taalluk eden konuların hangi başlık altında verilmesi gerektiği yönünde de tercihlerde bulunur ve kendisinden önceki usûl alimlerini bazı konuları münasebet vechi zayıf olan başlıklar altında zikretmekle tenkit eder. Ona göre ayrıntı kabilinden olan konular, hangi meselenin özüne ilişkinse onun izah edildiği başlık altında bahse konu edilmelidir.[649] Ayrıca ona göre telif için yapılan tasnifte ele alınan usûl konusunun tahlilinin aklî mi yoksa lügâvî mi bir karakter taşıdığı hususuna da riayet etmek gerekir.[650]

Burada kendisinin de tevârüs ettiği mütekellim yöntemi ile usûl eseri yazma tarzına getirdiği köklü bir eleştirisine de özellikle değinmek gerekir. Şöyle ki ona göre

---

[648] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 108.

[649] İmam Şâfi'î, Bâkıllânî ve Cüveynî'nin beyan yaklaşımlarını açıklamak için müstakil bir başlık (kitâbün fi'l-beyân) açmalarını tertip bakımından isabetli görmemiş, bunun yerine beyân konusunu lafız-mana ilişkilerini açıkladığı yerde izah etmiştir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 209, c. 2, s 526.

[650] Nitekim aklî nazar gerektiren vacip ve haramın mahiyetine dair meseleye el-Müstesfâ'nın birinci bölümünde, lügâvî bir bahis olan emir ve nehiy sıygalarına da lafız-mana ilişkisini ele aldığı üçüncü bölümde yer vermiştir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, s. 594.

mütekellim yöntemi ile yazan alimler bazı konularda sadece teorik tahlillere yetinip meseleye dair yeterince örnek vermemeleri bazı meselelerin muğlak hale gelmesine ve onlara dair yapılan tahlillerin konunun özünü tespit etmekten uzak kalmasına sebebiyet vermiştir. Hatta kimi meselelerde önceki usûl alimlerine yanlış görüşlerin atfedilmesine bile neden olmuştur. Bu yüzden usûl konularının doğru anlaşılmasının bir şartı da onları yeterli miktarda örnek üzerinden tartışmaktır.[651]

3.4.2. Akıl Tasavvuru

Gazzâlî'ye göre akıl, müşterek[652] bir kelimedir. Birden fazla anlamı vardır. Bu hususu nazar-ı itibara almamaları önceki alimlerin aklın tanımı ve hakikati hususunda ihtilafa düşmelerine sebebiyet vermiştir. Oysa ona göre müşterek bir lafız olması hasebiyle akıl dört farklı manada kullanılır[653]:

I. İnsanı hayvandan ayıran vasıf. İnsan, nazarî ilimleri öğrenmeye ve incelikli düşünsel sanatları düzenlemeye bu anlamdaki akıl ile istidatlı hale gelir.[654] Hâris el-Muhâsibî'nin "insanı nazarî ilimleri öğrenmeye kabil hale getiren gariza" şeklindeki tanımı aklın bu anlamına yönelik yapılmıştır.[655] Bu anlamdaki akıl Allah'ın kalplere attığı bir nurdur. İnsanlar bu nur sayesinde şeyleri idrak etme yetisi elde eder. Gazzâlî aklı gariza değil, bir tür zorunlu bilgi şeklinde tanımlayan Bâkıllânî'yi isim vermeden tenkit eder. Zira ilimlerden habersiz olan veya uyuyan bir kimseye de akıl sahibi denir. Bunun sebebi bu hallerinde onlarda bir bilgi yoksa bile akıl garizasının bulunmasıdır. Hayat nasıl cismin onun aracılığı ile ihtiyari hareketler ve duyusal idraklere istidat kazandığı bir gariza ise aynen öyle de akıl bazı canlıların onun vasıtasıyla nazarî ilimleri elde etmeye kabil hale

---

651 Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ġalîl fî beyâni'ş-şebeh ve'l-muḥîl ve mesâliki't-taʿlîl*, ed. Nâcî es-Süveyd, Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2008, s. 98.

652 Müşterek birbirinden farklı birden fazla anlama gelen kelime demektir. Bu anlamlar ortak bir tanım ve mahiyet altında yer almaz. Örneğin Arapçadaki 'ayn kelimesi hem göz hem tartı hem pınar hem de altın manasına gelir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, c. 1, s. 137.

653 Gazzâlî'de akıl kavramının ayrıntılı bir analizi için bk. Yaşar Aydınlı, *Gazâlî: Muhafzakar ve Modern*, Bursa: Arasta, 2002, ss. 73-82.

654 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, s. 126.

655 Burada Gazzâlî'nin, Muhâsibî'nin akıl tanımını özetleyerek yaptığı aktarıma sadık kaldık. Muhâsıbî'nin yaptığı tanım ve ayrıntılı izah için Bk. Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Mâhiyetü'l-'akl ve ma'nahü ve ihtilâfü'n-nâsi fih*, thk. Hüseyin el-Kuvvetlî, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-kindî, 1398, ss. 201-205.

geldiği bir garizadır. Doğuştan getirilen ve insan için idrak etmeyi ve bilgi elde etmeyi mümkün kılan akıl, tıpkı görme duyusunun güneşe olan ihtiyacı gibi Kur'an'a muhtaçtır.[656]

II. İdrak etme yaşına gelince insanın zatında ortaya çıkan bazı bilgiler. Bunlar çelişmezlik (istihâletü'l-müstehîlât), olumsallık (cevâzü'l-câizât), üçüncü halin imkansızlığı (eş-şahsü'l-vâhid lâ yekûnü fî mekâneyn fî vaktin vâhid) gibi bilgilerdir. Gazzâlî'ye göre aklın anlamlarından biri de bu olduğu için aklın gariza olmasını inkar etmeden onu "bazı zorunlu bilgiler" şeklinde tanımlamak yanlış olmaz.[657]

III. Tecrübe sonucu elde edilmiş bazı bilgiler. Birçok deneyim yaşayıp bunlardan dersler ve ibretler çıkaran kimseye "akıl sahibi" denir. Yani lügatte insanın başından geçen tecrübeler aracılığıyla sahip olduğu bilgi türüne de akıl denir.[658]

IV. Aklî garizanın güçlenip ahlakî bir kontrol mekanizmasına dönüşmesidir. Akıl bu seviyede artık her şeyin akıbetini itibara alır, geçici ve zararlı olana yönelik duyulan arzuları kontrol edebilir.[659] Böylece ilim ile amelin cem olmasını sağlar. Nitekim bu yüzden bir insan farklı ilimleri ne kadar ihata ediyor olursa olsun ilmiyle amil değilse ona "akıllı" veya "alim" denilmez, bilakis dâhi veya zeki denir. Aklın bu anlamı itibara alındığında hiçbir kafir "akıl sahibi" olmakla vasfedilmez.[660]

Gazzâlî'ye göre aklın yukarıda zikri geçen ilk anlamı diğerlerinin aslını teşkil eder. Diğer üç anlam ondan türemiştir. Ayrıca ilk iki anlam tabiî iken son iki anlam kesbidir. O, bu anlamları ayet ve hadislerde geçen akıl kelimesinin kullanımlarını inceleyerek tespit ettiğine işaret eder. Bu yüzden ona göre naslarda geçen akıl kelimesi mutlaka bu anlamlardan biriyle kullanılmıştır.[661]

Gazzâlî, hocası Cüveynî'nin değinmediği aklın cevher mi araz mı olduğu, bir yerinin olup olmadığı ve eğer varsa bunun neresi olduğu gibi meseleleri de bahse konu eder.

---

656 Gazzâlî, *İhyâ'*, c. 1, s. 85.
657 Gazzâlî, *İhyâ'*, c. 1, s. 85.
658 Gazzâlî, *İhyâ'*, c. 1, ss. 85-86.
659 Gazzâlî, *İhyâ'*, c. 1, s. 86.
660 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 126.
661 Gazzâlî, *İhyâ'*, c. 1, ss. 86-87.

Peki *"akıl eğer araz ise cisimlerden önce nasıl yaratılmış olabilir? Eğer cevher ise kendi nefsiyle kaim ve bir yerde olmayacak şekilde nasıl düşünülebilir?"* [662] Gazzâlî, bu sorulara karşılık konunun mükâşefe ilmine dahil olduğunu söylemiş ve görüş belirtmekten imtina etmiştir.[663] Zira ona göre mükâşefe ilmine ait meselelerin muhtevasını açık ibarelerle ifade etme ruhsatı yoktur.[664]

Aklın yeri konusunda da kendisi bir görüş belirtmemiş, yalnızca önceki alimler tarafından ortaya konulan görüşleri serimlemiştir. Buna göre aklın yeri insanın dimağı veya kalbi olabilir. Öte taraftan "nefsi", kendi zatıyla kaim ve tahayyüz etmeyen (herhangi bir şey içinde yer alamayan) bağımsız bir cevher şeklinde görenlere göre ise aklın içinde bulunduğu yer nefistir.[665]

Gazzâlî aklın hayranlık verici eşsiz fiilinin, onun özsel olmayan yabancı her karineden soyutlanmış mutlak tümelleri idrak edebilmesi olduğunu ifade eder. Bu özellik diğer hiçbir idrak kuvvesinde bulunmaz. O, bu hayranlığın etkisiyle aklı, dinî naslar çerçevesinde inşa etme yoluna gitmiş ve Kur'an'da geçen "nur"[666] ve "emanet"[667] gibi kavramlar ile aklın kastedildiğini ileri sürmüştür. Ona göre akıl, azledilmez ve değiştirilmez hakimdir, şer'in şahididir, şeylerin en yücesidir,[668] insanoğlunun en şerefli sıfatıdır. Zira akılla Allah'ın emaneti kabul edilir ve O'na ulaşılır.[669]

---

662 Gazzâlî, *İhyâ'*, c. 1, s. 83.

663 Gazzâlî, *İhyâ'*, c. 1, s. 83.

664 Gazzâlî ilimleri uhrevi saadeti talep etmeye araç olma cihetinden ikiye ayırır. Bunlardan biri mükâşefe, diğeri müâmele ilmidir. Mükâşefe ilmî gaybiyyâta dair sırların keşfedilmesi ve malum hale getirilmesi için talep edilir. Amel edilecek meseleler içermez. Buna karşın muâmele ilmi ise bazı şeyleri malum hale getirmenin yanı sıra amel etmek için talep edilen meselelerden müteşekkildir ve mükâşefe ilmine açılan bir yol mesabesindedir. Zira nefisini arındırmayana ve kalbini tezkiye etmeyene mükâşefe ilminden nasip yoktur. Kitaplarda muâmele ilmine yer vermeye ruhsat varken mükâşefe ilmine yoktur. Nitekim peygamberler de mükâşefe ilmine sadece remiz ve imâlarla işaret etmiştir. Durum bu olduğundan peygamberlerin varisleri olan alimlere yaraşan şey, onların izinden gidip mükâşefe ilmine ait meselelerde tasrihte bulunmamaktır. Bk. Gazzâlî, *İhyâ'*, c. 1, s. 4, 20.

665 Gazzâlî, *İhyâ'*, c. 1, s. 83.

666 Gazzâlî Yüce Allah'ın aklı Kur'an'da "nur" olarak isimlendirdiğini tasrih eder. Ona göre *"Allah göklerin ve yerin nurudur"* (Nûr, 24/35) şeklindeki ayet-i kerimede geçen "nur" kavramı akıl demektir. Bk. Gazzâlî, *İhyâ'*, c. 1, s. 83.

667 Burada kastedilen "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik. Onlar onu taşımaktan imtina etti. Onu insan taşıdı." (Ahzâb,33 /72) şeklindeki ayet-i kerimede geçen emanettir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 98.

668 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 97.

669 Gazzâlî, *İhyâ'*, c. 1, s. 13.

Fakat Gazzâlî'nin usûl tasavvurunda aklın başlı başına şer'î hüküm belirleme salahiyeti yoktur.[670] Zira şer'î hüküm "mükelleflerin fiillerine taalluk eden şer'î hitap" demektir. O halde bir şer'î hitap olmaksızın akıl bağımsız bir şekilde fiillere yönelik haram, vacib ve mübah şeklinde şer'î değerler belirleyemez. Çünkü akıl şâri'în iradesine tam tetabuk edecek şekilde iyi ile kötüyü belirleyemez.[671]

> *"Biz ehl-i adetin (doğada ve fıtratta Allah'ın iradesine dayalı esnek nedenselliği dikkate alanların) birilerine karşı zulmü ve yalan söylemeyi çirkin bulmalarını inkar etmiyoruz. Söz konusu olan bu değildir, bilakis Allah'a nispeten iyilik ve kötülüktür. Bir şeyin iyilik ve kötülüğüne hükmedenin ve bunun Allah'ın iradesinde de böyle olduğunu iddia edenin dayanağı gâibi şâhide kıyaslamaktır."*[672]

Gazzâlî bu kıyas türünün bir bilgi kaynağı ve yolu olma niteliğini haiz olmadığını savunur.[673] Dolayısıyla ona göre bu tarz bir delile dayanarak insan aklının belirlediği iyi ve kötü hükümlerini Allah'ın iradesine atfetmek zan olmanın ötesinde bir bilgi değeri ifade etmez. Zan da ihtimal ifade eder. *"İhtimal yakîni ortadan kaldırır. Aklî (kelâmî*[674]*) meseleler de istenilen galip zan değil, yakîndir."*[675]

3.4.3. Tanım Nazariyesi

Gazzâlî tanım anlayışını inşa ederken Aristotelyen had tasavvuruna büyük oranda sadık kalır. Öncelikle üç tanım (had) türünden bahseder. Bunlardan ilkini lafzî, ikincisini resmî, üçüncüsünü hakiki tanım şeklinde adlandırır. Lafzî tanım, bir kavramın müteradiflerini ifade etmek suretiyle anlamını lügâvî düzlemde açığa çıkartmayı hedefler. Resmî tanım, bir şeye dair efradını câmi, ağyarını mâni bir tasvir yaparak onu diğer her şeyden ayırt eder. Bundan dolayı bu tanım türünde tanımlananın özsel niteliklerine (zâtiyyât) yer vermek şart değildir. Hakiki tanım ise tanımlanan şeyin

---

[670] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 255.
[671] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 175.
[672] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 183.
[673] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 79.
[674] Gazzâlî'nin aklî meseleler (akliyyât) ile kelâm metafiziği meselelerini kastettiğine dair bk. Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, ss. 24-25.
[675] Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 24.

mahiyetini ve zatının hakikatini ortaya çıkarır. Bu nedenle tanımlanan şeyin bütün özsel niteliklerini içermesi gerekir. Zira ancak tam tespit edilmiş ve tanımda eksiksiz bir şekilde zikredilmiş özsel nitelikler ile bir şeyin hakikatinin künhü ve mahiyeti tasavvur edilebilir.[676]

Fakat Gazzâlî hakiki hadler inşa etmenin oldukça zor olduğunu ifade eder, *"hatta nerdeyse mümkün değildir ('avîs ve müte'azzir)"*[677] der. Zira hakiki tanımın şartları içinde onun cins ve fasılla yapılmış olması, tanımlanan şeyin bütün özsellerini içermesi, yakın cinslerin tespit edilip tercih edilmesi ve anlam açıklığının tam bir şekilde sağlanması gibi ilkeler yer alır. Ne var ki, bir şeyin bütün özsellerini belirlemek, özsel olan ile lazımî olan nitelikleri birbirinden tefrik etmek, yakın cinsi belirleyip genelden özele geçen bir tertip yapabilmek çok zordur. Bu yüzden ilmî eserlerde yer alan tanımların çoğunluğu resmî tanım kabilindendir.[678]

Bu mülahazalara binaen Gazzâlî, resmî tanımı muhkem bir şekilde yapmaya davet eder: *"Özseller ile agyarı dışarıda bırakmaya çalış; ancak eğer bu sana zor gelirse, ki esasen çoğu tanımda bunu yapmak zordur, o zaman özseller yerine lâzımî olan nitelikleri zikret. (...) Yapılan en güzel resmî tanımlar, içinde yakın cinse ve bilinen, meşhur olan hassalara yer verilendir".*[679] Gazzâlî'nin bu hususta İbn Sînâ'nın etkisinde olduğu görülmektedir. Zira mahiyetsel tanım inşa etmenin nerdeyse imkansız olduğunu daha önce o dillendirmiştir.

Gazzâlî'ye göre bir tanım faaliyetinde önemli olan husus manadır. Eğer mana muhataba bir şeyi düzgün bir şekilde tasvir ediyor ve onu anlamasını sağlıyorsa, lafızlarda esneklik gösterilebilir. Dolayısıyla anlamın müphemliğine sebep olmadığı müddetçe tanımlarda mecaz ve istiareler kullanılabilir. Çünkü tanım bir "soru felsefesi" çerçevesinde sorulan soruya verilen bir yanıttan ibarettir.[680]

> *"Soru'nun gayesi olan anlama durumu hasıl olmuşsa hakiki tanımlarda lafızlar lizatihi maksat değildir.(...) Bil ki kim manaları lafızlardan ister ise zayi ve helak olur. Batıya sırtını dönerek onu arayan kimseye benzer. Kim de önce manaları*

[676] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 111-112.
[677] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 115.
[678] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 116-117.
[679] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 116-117.
[680] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 117-118.

aklında yerli yerince belirler, ardından onları lafızlarla ilişkilendirirse doğru istikamete ermiş olur."[681]

Bu yüzden ona göre tanımlanan lafzın müşterek bir kelime kabilinden olup olmadığını belirlemek büyük bir önemi haizdir. Zira müşterek kelimeler mahiyetleri ve tanımları birbirinden farklı olan birden fazla mana ifade ederler.[682] Dolayısıyla müşterek bir lafzın her anlamı için ayrı bir tanım yapmak gerekir. Ona göre akıl, bilgi ve tanım (had) gibi kavramların tanımlarına dair alimler arasında vuku bulan ihtilafın sebebi büyük oranda onların mezkur lafızların müşterek olma özelliğini dikkate almamış olmalarından kaynaklanır.[683]

Yapılan bir tanımda farklı anlamları birbiriyle karıştırmamak için önce bir şeyin varlık mertebeleri hususunda zihinsel bir vuzuha kavuşmak gerekir. Zira tanımın doğru bir bilgi vermesi varlık mertebeleri arasındaki tam tetabuk ilkesine dayanır. Gazzâlî'ye göre önceki alimlerin bu konudaki tasavvuruna uygun olarak bir şeyin dört varlık mertebesi vardır. Bunlar (ı) bir şeyin kendinde hakikati, (ıı) zihindeki hakikati, (ııı) bu hakikati ifade etmek için vazedilen lafzı ve (ıv) bu lafzın sembolü olan harflerin yazı için belirlenen şekillerinden oluşan mertebelerdir. Bu dört mertebe birbirine tam mutabık ve paraleldir. İlk iki mertebe hakiki ontolojik varlık mertebeleri olduklarından milletlere, çağlara ve dillere göre değişmezler. Fakat son iki mertebe olan lafız ve yazı sembolleri, çağlara ve milletlere göre farklılık arz ederler. Zira onlar ihtiyari bir uylaşım sonucu meydana gelirler. Fakat her ne kadar farklılık arz etse de tüm uylaşımların ortak bir ilkesi vardır. O da vaz' edilen lafız ve yazı sembollerinin hakikate tam tetabukunu esas almalarıdır.[684]

Lafız ile mananın tetabuku esas alındığında tanımın (had) farklı ıstılahlara göre muhtelif tanımlarının yapıldığını görürüz. Zira ıstılahlar farklı ise tanım zorunlu olarak değişir.[685] Şöyle ki, lafzî tanımı benimseyenlere göre tanım, "bir kelimeyi muhatabın nezdinde daha açık olan bir kelimeyle açıklamak"; resmî tanımın yeterli olduğuna ikna olmuşlara göre "bir şeyi, nitelik ve özelliklerini saymak suretiyle diğer şeylerden tam bir şekilde

[681] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 118, 124.
[682] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 117.
[683] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 124,126,128.
[684] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 124.
[685] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 127.

tefrik eden lafızlarla şerh etmek"; sadece hakikî haddi tanım olarak kabul edenlerin nazarında ise "bir şeyin mahiyetinin tamamına delalet eden söz" demektir.[686]

Fakat daha önce de zikredildiği üzere Gazzâlî, açıkça belirtmese de hakiki tanımın zor olması sebebiyle üst düzeyde yapılmış resmî tanımları itibara alır. Ayrıca hakiki tanımın bildirdiği haddi Aristotelyen bir içerikle açıklamaz, bilakis ona göre hakikat demek "bir şeyde bulunup başkasında bulunmayan ve efradını câmi, ağyarını mâni olan özelliği" demektir.[687] Dolayısıyla denilebilir ki, Gazzâlî fıkıh usûlü sistemi için bir tanım nazariyesi kurarken Aristotelyen mantıktaki "had nazariyesinin" formel yönlerini dikkate alır, mahsus bir metafizik anlayışa açılan taraflarını ise yerlerine daha mantıksal ve operasyonel manalar ikame ederek izale eder.[688]

Peki, Gazzâlî Bâkıllânî'nin bir şeyin birden fazla tanımı olabilir şeklindeki çoklu tanım anlayışı hakkında ne düşünüyor? O bu konuyu tanıma yönelik yaptığı üçlü taksim çerçevesinde ele almıştır. Ona göre bir şeye yönelik yapılacak lafzî ve resmî tanım çokluk ve çeşitlilik arz edebilir. Fakat hakiki tanım her zaman tek ve aynıdır. Çünkü bir şeyin özselleri (zâtiyyât) sayıca belli ve sınırlıdır. Onların tamamı zikredilmediğinde tanım hakiki, zikredildiğinde ise birden fazla olmaz.[689] Binaenaleyh, denilebilir ki, ona göre Bâkıllânî'nin tanım anlayışı lafzî olduğu için onun (Bâkıllânî'nin) çoklu tanım anlayışını benimsemiş olması tutarlıdır.

3.4.4. Bilgi Nazariyesi

Gazzâlî kendisinden önce bilgiye yönelik yapılan bilgi "bilmektir", "bilmenin aracıdır", "özneyi bilen kılan şeydir" şeklindeki tanımları tenkit eder. Ona göre bu tanımlar lafzîdir ve bilginin mahiyetini bildirmekten uzaktır. O, tanım nazariyesini oluştururken önemini her münasebette vurguladığı "tanımı yapılacak şeyin müşterek bir lafız olup olmadığı tespit edilmelidir" şeklindeki ilkeyi bilgi lafzına da uygular ve onun müşterek

686 Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* c. 1, s. 125.
687 Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* c. 1, s. 124.
688 Gazzâlî'nin tanım nazariyesini uyguladığı bazı felsefî tanımlar için bk. Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları, 2008, ss. 62-67.
689 Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* c. 1, s. 133.

kelimelerden olduğunu ileri sürer. Zira bilgi (‘ilm) hem görme hem hissetme anlamlarına gelir. Bu anlamlara göre tanımı yapılabilir. Tahayyül etmek ve zannetmek anlamlarında da kullanılır. Bu iki anlama nazaran da tanımlanabilir. Keza Allah’ın ilmi için de kullanılır ki bu durumda özü gereği daha yüce bir anlam ifade eder. Zira Allah’ın ilmi, her ayrıntıyı ihata eden tek bir manadan müteşekkildir. Bilgi mezkur anlamların yanı sıra, “aklın idraki” anlamında da kullanılır. Gazzâlî’nin bilgi nazariyesi bağlamında asıl tanımlamak istediği bilgi, bu son anlamı ifade edendir.[690]

Gazzâlî “aklın idraki” anlamına gelen bilgi üzerinden bir bilgi nazariyesi inşa etme faaliyetinde büyük oranda hocası Cüveynî’nin etkisinde kalmıştır. Zira onun görüşüne uygun olarak bilgi kavramının kendinde açık, bu yüzden tanımlanmasının oldukça zor olduğunu savunmuştur. Hatta ona göre duyusal idraklerin büyük çoğunluğu böyledir; onları tanımlama yoluyla belirlemek çoğu zaman mümkün değildir: *“Eğer misk’in kokusunu veya balın tadını tanımlamak istersek buna güç yetiremeyiz. Eğer idrak edileni tanımlamaktan aciz kalıyorsak idraklerin kendilerini tanımlamakta daha çok acziyet içine düşeriz.”*[691]

Bu nedenle Gazzâlî, kendi bilgi tasavvurunu betimlemek için taksîm ve analoji yöntemlerine başvurmuştur. Nitekim önce nefsin (zihnin) bilgi dışındaki sıfatlarını serimlemiştir. Bunlar cehalet, zan, şüphe ve inançtır. Cehalet meçhule onun hakikatine muhalif bir şekilde taalluk eder. Oysa bilgi malûma tam bir şekilde tetabuk eder. Zan ve şüphe ise kesinlik taşımazlar. Buna karşın bilgi içinde tereddüt barındırmaz, karşıtının doğruluğunu hiçbir suretle ihtimal dahilinde saymaz. İnanç ile bilginin farkına gelince bunlardan ilki, iki ihtimal ortaya atılarak şüpheye mahal kılınan bir konuda sadece bir ihtimalin alınıp karşıt ihtimalin asla akla getirilmemesi ve zihinde ona yer verilmemesi demektir. Örneğin “alem hadis midir yoksa değil midir” sorunsalında inanç sahibi kimse “alem hadistir” der ve bu inanç üzere devam eder. Alemin kadim olmasına asla ve kat’a ihtimal vermez. Buna mukabil cahil ise “alem kadimdir” der.[692]

Esasen Gazzâlî bu anlamıyla inancı özünde bir tür cehalet sayar. Çünkü inanç her ne kadar bir halde inanılanın hakikatine denk düşse de, başka bir halde düşmez ve buna

[690] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 128.
[691] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 129.
[692] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 129.

rağmen varlığını sürdürür. Zira örneğin "Zeyd evdedir" önermesinin içeriğini bir inanç nesnesi kılmış kimsenin bu inancının Zeyd evden çıktıktan sonra da sürdüğü görülebilir. Oysa bilgide durum bunun tam aksidir. Bilgi nesnesi değiştiği an bilgi ortadan kalkar. Zira *"o (bilgi), keşif ve inşirahtır. İnanç kalbe atılmış bir düğüm iken bilgi düğüm çözümünden ibarettir. Bu sebeple onlar birbirlerinden farklıdır."*[693] Bu yüzden bir inanca sahip olan kimse, karşıt görüşü dinlediği zaman ona meyledebilir, şüpheye düşebilir. Fakat bilgi sahibi kimse elde ettiği bilgi hususunda ne kadar şüpheyle karşılaşırsa karşılaşsın onlara bir meyli olmaz ve bilgisinin kesinliğinden şüphe duymaz.[694]

Gazzâlî'nin bu hususta başvurduğu analoji ise bilginin husulünü duyusal algının oluşumuyla mukayese etmek şeklindedir. Örneğin görmek, görülen şeyin suretinin gözbebeğinde yer alan görme kuvvesinde irtisam etmesi demektir. Görülenler tıpkı bir aynaya yansır gibi bu kuvvede yer alır. İşte görme nasıl görülenlerin suretini alıyorsa, akıl da akledilirlerin suretini, yani mahiyet ve hakikatini öyle alır. Dolayısıyla bilgi aklın akledilirlerin suretlerini ve şekillerini alması demektir. Akıl aynasında şeylerin örneklerinin husule gelmesine bilgi, insanı bu suretleri bilgi nesneleri olarak kabul etmeye hazır hale getiren garizaya da akıl denir.[695]

Gazzâlî'ye göre bilgilerin doğruluğunu ve yakiniliğini belirleyen hâkim, akıldır. Aklî kuvve söz konusu belirlemeyi yaparken duyulardan oluşan diğer kuvvelerden yardım alır. Hatta eğer aklın hükmü olmasaydı psikolojik ikna hususunda oldukça etkili olan vehim gücü, birçok yanlışı doğru olarak gösterirdi. Zira vehim duyulurları titiz bir takibe tabi tutar ve onlarda tasarrufta bulunur. Bu yüzden duyulur olanı aşan her şeyi inkar etmeye meyleder. Vehmin bu saptırıcı etkisinden ancak akıl ve aklî idrak kaynakları olan bilgi türleri vasıtasıyla kurtulabilinir. O, bu bilgi türlerini yakînin idrak kaynakları (medârikü'l-yakîn) şeklinde isimlendirir ve yedi kısma ayırır: (ı) İlk bilgiler (evveliyyât) ki bazı önsel, nesnel ve zorunlu bilgilerden müteşekkildir. İnsan bu bilgileri doğuştan itibaren zihninde hazır bulur. Aklın varoşuyla birlikte onda aracısız bir şekilde husule gelirler. (ıı) İçsel tanıklıkla sübut bulun bilgiler (el-müşâhedâtü'l-bâtıne) ki açlık, tokluk, sevinç ve korku gibi insanın içine kendiliğinden doğarlar ve zihin onların

[693] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 130.
[694] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 130.
[695] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 130.

doğruluğuna tanıklık yapar. Bu bilgiler duyular veya akıl ile sübut bulmaz. (ıii) Açık duyulurlar (el-mahsûsatü'z-zâhire) ki bunlar oldukça açık bilgilerdir. Buna "Kar beyazdır", "Ay yuvarlaktır", "Güneş aydınlatıcıdır" şeklindeki bilgiler örnek verilebilir. (ıv) Deneyim sonucu meydana gelen bilgiler (et-tecrübiyyât) ki bilgi değerini doğadaki düzenin sürekliliğinden (ittırâdü'l-'ade) alılar. Bu bilgi türünün yakiniliği deneyim ve deneyler sonucu hasıl olur. Bu yüzden herkesin değil, yalnızca deneyime sahip olan ve deneyi yapan kimseler nezdinde yakîn ifade eder. (v) Mütevatirât ki tevatür yolu ile gelen haberlerin ihtiva ettiği bilgilerden müteşekkildir. (vı) Vehim gücünün zihinde oluşturduğu bilgilerdir (vehmiyyât) ki oldukça büyük bir ikna gücüne sahiptir. Genelde duyulur olanın hükümlerine binaen oluşturulmuş bilgilerden meydana gelirler. Doğru olabilecekleri gibi yanlış da olabilirler. (vıı) Meşhûrât ki büyük çoğunlukların veya karizmatik bir gurubun (liderler, kanaat önderleri vs.) doğruluğuna tanıklık ettiği ahlakî bilgilerden oluşan bilgilerdir. Zihinde oluşmaları ise eğitim ve terbiye aracılığı iledir.[696]

Daha önce de belirtildiği üzere ona göre bilgi türlerinden ilk ikisi hariç, diğerlerinin doğruluk ve yakinilik değerine sahip olabilmesi için aklın onayını almış olmaları gerekir. Çünkü onlarda doğru ile yanlış önermeler birbirinden tefrik edilmemiş halde bulunur.[697]

Gazzâlî yakînin kaynakları olarak belirlediği bu bilgi türlerini izah bağlamında iki hususu özellikle ifade eder. Bunların ilkinde akıl yürütme suretiyle bilgi elde edebilmenin imkanını reddeden sofist eğilimin, vehim kuvvesini mutlaklaştırdıkları ve aklı onun üzerine hakim tayin etmedikleri için bu hataya düşmüş olduklarını savunur.[698] İkincisinde ise fakihlerin kıyaslarının büyük çoğunluğu itibariyle meşhur öncüllerden oluştuğunu ileri sürer. Ona göre fakihler, bu öncülleri sırf meşhur olmalarına istinaden müsellem kabul ederler ve onların doğru ve yakinî olmalarını sağlayan sebebi göremezler. Bu yüzden de yaptıkları kıyaslar çelişik sonuçlar doğurur. Bu yüzden her meselede ilgili sebebi (illeti) aramak şarttır. Fakat Gazzâlî bu sebeplerin çok olduğunu beyan etmekle yetinip, onlara dair ayrıntılı açıklama yapmamıştır.[699]

---

696 Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* c. 1, ss. 156-162.
697 Bu konuda ve genel olarak Gazzâlî'nin bilgi nazariyesi için bk. Yaşar Aydınlı, *Gazâlî: Muhafzakar ve Modern,* ss. 37-58.
698 Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* c. 1, s. 160.
699 Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* c. 1, ss. 162-163.

Burada belirtmek gerekir ki, Gazzâlî'nin bu yedi bilgi kısmına da "yakînin idrak kaynakları" başlığı altında yer vermesi tağlîb sanatına[700] binaendir. Zira ona göre son iki kısımdan olan meşhûrât, zan ifade eder, bu yüzden de yakîn ifade eden kıyaslarda değil, ancak zan ifade eden fıkhî ve cedelî istidlâller de kullanılabilir. Vehmiyyât ise hiçbir kıyas türünde kullanılmaya uygun değildir.[701]

Öte taraftan ona göre şer'î bilgi demek şer'î hitabın anlaşılması ve yorumlanması neticesinde şer'î hüküm tespiti yapmak demektir. Bu yüzden şer'î bilginin temel kaynağı şâri'in hitabıdır. Akıl bu hususta vaz' edici değil, bilakis bilgiyi tespit edici bir görev görür.[702] Fakat burada bir ayırım yapmak gerekir. Zira aklın nastaki alametleri takip ederek şer'î hükmü tespit etmek ile fıkıh usûlündeki kavram ve kategorileri inşa etmek yönünden konumu aynı değildir. Aklî delil fıkhî olanı tespit ederken dile riayet etmek durumundayken, usûlî olanı belirlemede dilden daha güçlü ve üst bir konumda bulunur.[703]

3.4.5. Şer'î Hükümlerin Kaynakları

Gazzâlî şer'î hükümlerin kaynaklarını "delil olan asıllar" ve "şer'î hükümlerin kaynakları" şeklinde isimlendirir. Ona göre temelde bu kaynaklar tek bir tanedir. O da Yüce Allah'ın kavlidir. Çünkü Hz. Peygamberin sözleri, lizatihi şer'î hüküm ve bağlayıcı değildir. Zira onun sözleri meşruiyetini Allah'ın verdiği hükümleri haber vermesinden alır.[704]

---

[700] Tağlîb sanatı, iki bilinenden birini diğerine tercih etmek demektir. Yapılan tercihin dilsel istimal bakımından meşru bir veçhinin olması şarttır. Bu vecihlerden biri isimlendirmede çoğu aza, yükseği düşüğe tercih etmek şeklindedir. Bk. Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhâmid el-Hindâvî, Beyrut-Lübnan: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2003, c. 2, ss. 318-319.

[701] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 163.

[702] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 187, 191.

[703] Gazzâlî bir usûl terimi olan "genişletilmiş vâcip" kavramını izah etme sadedinde şöyle demektedir: *"Bu meseleye sıyga (mahsus dilsel yapı) dildeki vaz'ı açısından delalet etmiyor ise de akıl delili onu kanıtlamaktadır. Aklî delil, sıyganın delâletinden daha güçlüdür." Bk.* Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, s. 202.

[704] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 255.

O, şer‘î hüküm kaynaklarını dört asıl şeklinde belirler. Bunlar Kur’ân, sünnet, icmâ ve akıldır.[705]

Ona göre Kur’an tevatürle sabittir, bu yüzden ilk ve asli hüccettir. Kur’an’ın lafızları hakikat ve mecaz, keza Arapça olmayan bazı kelimeler içerebilir. Bazı ayetlerin anlamı, farklı anlam ihtimallerine açık olmayacak derecede açık iken diğer bazılarının manası ise farklı ihtimallere hamledilmeye müsaittir. Umûm ifade eden ayetler, dilde meşruiyeti sabit olan bir tahsîs veçhiyle özelleştirilebilir. Öte taraftan ayetlerde nesih olgusu aklen caiz, şer‘an de varittir.[706]

Sünneti şer‘î hükümlerin ikinci kaynağı kabul eden Gazzâlî, onun hüccet değerini, mucizelerin Hz. Peygamberin nübüvvetinin sıhhatini ispatlamış ve Yüce Allah’ın Kur’an’da ona tabi olmayı emretmiş olmasına bağlar.[707] Sünneti bildiren haberler mütevâtir ve ahâd şeklinde ikiye ayrılır. Mütevâtir haberlerin kesin bilgi değeri vardır.[708] Ahâd haberler ise zan ifade eder. Ahâd haberle şer‘î hüküm belirlemenin (ta‘abbüd) meşruiyeti mütevâtir haberler ve sahabenin icmâı ile sabittir. Bu anlamda haberin zan ifade etmesi ile zan ifade eden bir haberle amel etme hususlarını birbirinden ayırt etmek gerekir. Zira zan ifade eden bir şeyle amel etmenin hükmü onun kendi bilgi değerinden değil, bilakis alimlerin bu hususta ki görüşü ile belirlenir. Sahabeden başlamak üzere muteber bütün alimler amel etmek için galip zannın husulünü yeterli saymıştır.[709]

İcmâı *“Hz. Muhammed ümmetinin bir şey üzerine ittifak etmesi”* şeklinde tanımlayan Gazzâlî, icmâın hüccet değerinin Kur’an, sünnet ve akılla sabit olduğunu savunur.[710] İcmâın gerçekleşmesi için ittifak edenlerin kimlerden oluşması gerektiği hususunda o, fetvası makbul her müçtehit alimin muvafakatinin şart olduğunu, dinen mükellefiyet durumu olmayan çocuk ve delilerin ise bundan istisna tutulduğunu beyan eder. Peki avamın, usûlcü olmayan fakihin, fakih olmayan usûlcünün, fâsık ve bid‘atçi olan müçtehidin muvafakati şart mıdır? Ona göre avam zaten fiilen dinde açıkça bilinen meselelerde müçtehit alimlerin ittifakını kabul eder. Dolayısıyla onların katıldığı bu

705 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 255.
706 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 265-69, 274, 279.
707 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 315.
708 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 321.
709 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 343-44.
710 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 397.

icma türüne "bütün ümmetin" icmâı denilebilir. Fakat avamın katılımı sadece icmâı güçlendirme hususunda geçerlidir. Zira alimlerin icmâına konu olmuş bir meselede avamdan bir kimsenin muhalefeti itibara alınmaz. Alimlere gelince yetkin fakih ve usûlcülerin onayı icmâı belirlemede şarttır. Nahiv ve kelâmcı gibi alimlerin muvafakati ise eğer icmâ'a konu şer'î hükmün bir tarafı onların ilimlerine taalluk ediyorsa aranır. Fakat her halükarda zikri geçen alimlerden alınan bilgiler fakihin değerlendirmesinden geçmeli ve onayını almalıdır. Fâsık ve bid'at ehli müçtehitlere gelince icmâın tahakkuk etmesi için onların da ittifak edilen görüşe katılmaları gerekir. Zira bir kimse küfre düşmedikçe İslam ümmetinin içinde yer alır.[711]

Gazzâlî'ye göre bir zaman diliminde ümmetin aynı fetva üzerine birleşmesi ile icmâ hasıl olur. Söz konusu ittifakın üzerinden bir asır geçmesi gerekmez. Üzerinde ittifak edilen fetva bir nas veya içtihat ile tespit edilmiş olabilir. Bu hususta yegane şart alimlerin sarih bir şekilde ilgili fetvanın doğruluğuna açık sözlü beyanda bulunmalarıdır. Bu yüzden bazı alimlerin sükutu icmâı bozar.[712]

Aklı şer'î hükümlerin dördüncü kaynağı sayan Gazzâlî, bununla aklın kendi başına şer'î hüküm tayin etme salahiyetini kastetmez. Zira ona göre akıl, şer'î hükmü ispat etmekte değil, bilakis nefyetmekte delildir. Zira akıl bir peygamber gelip insanları mükellef tutacağı bir hüküm getirmeden önce mükellefiyetin yokluğu ilkesini (berâet-i zimmet) kanıtlar. Buna göre örneğin bir peygamber gelip beş vakit namazın farz olduğunu bildirdiğinde bu ilkeden hareketle altıncı bir vaktin farz olmadığına hükmedilir. Peygamberin altıncı vakti açık bir şekilde nefyetmesi gerekmez. Bu mülahazalarla açığa çıkmaktadır ki, Gazzâlî istishâb kavramı yerine akıl kelimesini kullanmıştır. O buna neden olarak istishâb kavramının muhtevasını büyük oranda kabul etmesine rağmen "icmâ istishâbı" şeklinde bazı fakihler tarafından hüccet sayılan kısmı hüccet saymamasını zikretmiştir.[713]

Öte taraftan Gazzâlî'ye göre istihsân genel anlamıyla bir şer'î hüküm kaynağı değildir. Çünkü salt akılla şer'î hüküm belirlemesi yapmanın cevazı herhangi bir nas ile sübut bulmamıştır. Buna ilaveten ümmet, bir müçtehidin kendi heva ve arzularına göre şer'î

711 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 408-413.
712 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 226-428.
713 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 443-446.

hüküm tayin etme hakkına sahip olmadığı hususunda icmâ etmiştir. Bir müçtehit, ancak şer'î bir delilin delâlet veçhine istinaden hüküm verebilir. Belirlediği hükmü nasıl çıkardığını da açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya koymalıdır. Bu yüzden genel anlamıyla istihsânı, esasen müçtehidin zihninde bir delile istinat ediyor ve fakat onu ibarelere dökemiyor şeklinde savunmak temelsizdir.[714]

Fakat burada özellikle belirtmek gerekir ki, Gazzâlî bir müçtehidin kıyas yolu dışında Kur'an ve Sünnet'ten tespit ettiği bir manaya istinaden hüküm tayin etmesini reddetmez. Ona göre bu tarz bir istihsân makbuldür.[715] Bu hususa binaen denilebilir ki, Gazzâlî bu anlamdaki istihsânı kabul etmekle sahabeyle birlikte başlayan ve Kur'an'ın bütünlüklü okuması üzerinden hüküm tespit etme yöntemine kendi usûl anlayışı içinde meşruiyet tanımıştır. Böylece Gazzâlî'nin hukuk düşüncesinde istihsân makuliyet ve meşruiyet kazanmıştır.

Gazzâlî, müçtehit tarafından mülahaza edilen bir maslahatın esas alınarak şer'î hüküm belirlemek anlamına gelen ıstıslâhı mutlak olarak hüccet saymaz. Ona göre maslahatların gereklilik açısında taksîm edilmesi ve buna göre hüccet değerinin belirlenmesi gerekir. O bu doğrultuda maslahatları üç mertebeye ayırır. İlk mertebede din, can, akıl, nesil ve malı korumayı sağlayan zaruri (zarûriyyât), ikinci mertebede bireyin toplum içinde zayi olmasını önleyen (haciyyât), üçüncü mertebede ise insanların değer ve şahsiyetlerini koruyan (tahsiniyyât) maslahatlar yer alır. Ona göre zaruri maslahatlar şer'î bir asla dayanmaksızın hüküm tayininde muteberdir. Fakat son iki maslahat türünün bu anlamda itibara alınabilmesi onlara bir nasın tanıklık etmesine bağlıdır.[716]

3.4.6. Beyan Nazariyesi

Gazzâlî kendisinden önceki usûl alimlerinin beyân nazariyesine başlı başına bir konu başlığı ayırmalarını eleştirmiş, müstakil bir ana başlık (kitâbü'l-beyân) açmaya gerek olmadığını, bilakis doğru olanın beyân konusuna mücmel lafızları izah ettikten hemen

714 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 471-474.
715 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 475.
716 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 476-80.

sonra yer vermek olduğunu savunmuştur.[717] Bunun sebebi muhtemelen ortaya yeni çıkan her meselenin hükmünün Kur'an ve sünnet'e yer alıp almadığına ilişkin görüşüdür. Zira o, Şâfiî'nin ve ardından Bâkıllânî'nin sonradan meydana gelen istisnasız her hadiseye yönelik şer'î hükmün naslarda ya açık ya da istinbâtla çıkarılacak bir şekilde yer aldığı şeklindeki görüşlerine katılmaz. Ona göre hükmü hakkında açık veya kıyasa asıl olacak bir nas bulunmayan hadiseler vuku bulabilir. Bu tür bir hadise gerçekleştiğinde birey belli bir şer'î hükümle mükellef tutulmaz, aksine dilediğini tercih etmekte serbest bırakılır.[718] Bu durum da Şâfiî gelenek içinde önemli bir kırılma noktasını teşkil eder.

Bu yüzden denilebilir ki, Şâfiî ve Bâkıllânî için bir beyan nazariyesi kurmak kendi görüşlerini temellendirmek için son derece önemliyken Gazzâlî için beyan meselesi teferruata taalluk eden bir konu mahiyeti arz etmiştir. Fakat Şâfiî ve Bâkıllânî'nin bir beyân nazariyesi kurmaları, fıkhî kıyâs ile şer'î hüküm tespit etmenin meşruiyet cihetini açığa çıkarmaya da yöneliktir. Zira mezkur kıyası Kur'an'daki beyânın bir türü sayarak onun salt akılla ve Kur'an'dan bağımsız bir şekilde yapılmadığını ve bu yüzden bir anlamda müçtehit tarafından yapılan bir teşrî' anlamına gelmeyeceğini açıklığa kavuşturmak istemişlerdir. Gazzâlî'nin bu hususu dikkate almamış olması, hatta önemsiz görmesi onun kendisinden önceki usûlcülerin bazı maksatlarına yönelik tasavvurda isabet kaydetmediğini göstermez. Zira o, kıyasın meşruiyetini ifade etmek için tevkîf kavramını kullanmıştır.[719] Önceki alimlerin beyân kavramı dahilinde sağlamaya çalıştığı şeyi, başlı başına bir kavram ile temin etmiştir. Eserlerinde kıyasın esasının salt akıl olmadığını, bilakis geniş manasıyla naslar olduğunu özellikle beyân etmiştir.

> *"Eğer kıyâs ile tevkîf (dinî bir nasın bildirmesi) altına girmeyen bir şey kastediliyorsa şer'de kıyâs yoktur. Tam aksine şer'in tamamı tevkîftir. (...) Bunun (kıyas) delili şâri'in bildirmesi ile bilinir. Şâri'in tarif ettiği her şey tevkîftir. Ama şer'in hüküm bildirmesinin yolları çoktur. Zira onu lafızla, işaretle, müjdeyle,*

[717] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 526.
[718] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 234.
[719] Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, ss. 33-34.

sükutla, karineyle, farklı lafızlardan çıkan ortak bir manayla, muteber olan manaları olmayanlardan ayırıcı bir şekilde tekrarlanan fiillerle bildirebilir."[720]

Gazzâlî'ye göre kıyâs müşterek bir lafızdır, iki ayrı mana ifade eder. Bunlardan ilki "tevkîf (vahiy) karşısında görüş tesis etmek", diğeri de "manası ve maksadı tespit edilebilen şer'î hükmün umumuna tikelleri dahil etmek" şeklindedir. Fıkıh usûlünün kabul ettiği kıyâs ikinci anlama gelir. Bu yüzden tevkifin karşıtı değil, tam aksine bir türüdür.[721]

Gazzâlî beyânı "bildiride bulunmaya ve tanıtmaya taalluk eden şey" şeklinde tasvir eder. Ona göre bildiri delil ile gerçekleşir. Delil ise bilgi husule getirir. Bu yüzden beyân faaliyetinde üç şey vardır: bildiri, bildiriyi gerçekleştiren delil ve delilden hasıl olan bilgi. Bu yüzden beyâna yönelik daha önce yapılmış olan tanımlar içinde Bâkıllânî'nin *"beyân doğru biçimde düşünüldüğünde istenilen bilgiye ulaştıran delildir"* şeklindeki tanımını doğru sayar. Dolayısıyla ona göre beyân aklın zorunlu bir şekilde sahip olduğu bilgiler dışındaki bilgileri elde etmenin yoludur.[722]

Beyân kavramı dil ilimleri ile uğraşan alimler tarafından her ne kadar sözlü delâlete hasredilmiş olsa da geniş anlamı dikkate alındığında vaz' edilmiş ibareleri kapsadığı gibi fiil, işaret ve remizleri de içerir. Çünkü bunların hepsi beyan edici delillerdir. Keza beyân sadece işkal arz eden ve ihtimal taşıyan sözlere mahsus değildir. Zira şâri'in her kelâmı -velev ki bir ihtimal ve işkal olmadan bilgi versin- beyân sayılır. Bunun yanı sıra onun delil olma mahiyeti taşıyan fiili, sükutu, işareti de beyân kapsamında yer alır. Gazzâlî'ye göre beyân kapsamında yer almayan şer 'î lafızlar da vardır, bunlar mücmel lafızlardır ki, beyânları müçtehit alimlerin içtihadına bırakılmıştır.[723]

3.4.7. Lafız ile Mana İlişkisi

Gazzâlî lafız-mana ilişkisine taalluk eden meseleleri fıkıh usûlünün umdesi sayar. Zira içtihat faaliyetinin ilke ve kuralları bu ilişki üzerinden belirlenir. Ona göre lafzın şer'î

[720] Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, ss. 11-12.
[721] Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, ss. 103-105.
[722] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 527.
[723] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 527-528.

hükme delâleti üç vecihten gerçekleşir. Şöyle ki, bir lafız şer'î hükme dilsel yapısıyla (manzûm), kendisinden çıkan ikincil manayla (mefhûm) veya ifade ettiği literal anlam üzerine akıl yürütülmesiyle (ma'kûl) delâlet edebilir.[724]

Ona göre daha önceki usûl eserlerinde değinilen meselelerden biri olan dillerin nasıl ortaya çıktığı meselesi, aklen birçok ihtimale açık olduğu, naklen de hakkında açık bir nas bulunmadığı için fayda ihtiva etmez. Zira fıkıh usûlünün temel konusu amele ait hükümler tespit etmektir. Bu meselenin amelî bir tarafının olmadığı açıktır.[725]

Gazzâlî kendi selefi olan Bâkıllânî ve Cüveynî'nin lafız ile mana arasındaki ilişkiyi dil üzerine yapılan uylaşım çerçevesinde inşa etmelerini esas alır. Ona göre de lafızların manalarına delâleti yalnızca dilsel vaz' ile belirlenir. Lafzın delaletini bir kıyas dolayımıyla belirlemek doğru değildir.[726] Çünkü bu, dile dışarıdan müdahale olur ki, lafızların anlamlarını belirleme imkanını iyice azaltır. Bununla birlikte o, yaygın kullanımın etkisini de itibara alır. Bazı kelimeler uzun dilsel kullanım pratiği içinde bazen anlamının sadece bir bölümünü ifade edecek şekilde istimal edilir.[727] Bazen de mecaz olarak kullanıldığı manaya münhasır hale gelir. Gazzâlî, dilin doğal kullanımı içinde ortaya çıkan bu dilsel değişim olgularını kabul eder ve onu "örfî anlam" şeklinde kavramlaştırır.[728]

Şâri' tarafından lafızlara vaz' edildikleri anlam dışında yeni anlamlar yüklenmesi konusunda Gazzâlî, Bâkıllânî'nin böyle bir şeyin gerçekleşmesini tümden reddetmesini eleştirir. Gazzâlî'ye göre naslarda yer alan lafızların anlamına yönelik şâri' tarafından hiçbir tasarrufta bulunulmadığını iddia etmek doğru değildir.

---

[724] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 502.
[725] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 506.
[726] Lafızların anlamını kıyas ile belirlemek, dilin vaz' yoluyla ifade ettiği anlamdan hareketle genel bir mana tespit etmek, ardından o manayı barındıran her şeye ilgili lafzı kullanmak demektir. Örneğin Arapça'da "siyah at"a siyah olduğu için "edhem" denir. Buradan hareketle siyah olan her hayvana edhem lafzını kullanmak bu tarz bir kıyas ile anlam tespit etmektir. Bu hususun özellikle yazılı ibarelerde sebebiyet vereceği anlam karmaşası açıktır. Konuya dair ayrıntılı tahlil için bk. Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, ss. 4-10.
[727] Örneğin Arapçada ilk başta "yürüyen her canlı" anlamına gelen "dâbbe" kelimesi zamanla sadece "dört ayaklılar" için kullanılacak hale gelmiştir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 508.
[728] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 508.

"Bize göre şer'î şerifin isimlerin lügâvî anlamlarında tasarrufta bulunduğunu inkar etmenin de, bazı kimselerin savunduğu gibi onları lügâvî manalarından büsbütün alakasız anlamlara naklettiğini iddia etmenin de bir yolu yoktur."[729]

Bu iki karşıt görüşü de reddeden Gazzâlî, şâri'in kelimelerin manasına yönelik doğal dilde var olan "örfî anlam"a benzer bir şekilde tasarrufta bulunduğu görüşündedir. Yani şâri' lafızları vaz'ları gereği delâlet ettikleri anlamın bir bölümüne hasredebilir veya ilişkili oldukları bir şeyi ifade edecek şekilde kullanabilir. Nitekim dua anlamına gelen salât kelimesini, mahsus ibadet olan namaz için kullanması mezkur tasarruf türlerinden ilkine, esasen içki içme fiilini niteleyen "hamr" kelimesini doğrudan içkiye isnat edip "içki haramdır" demesi ikincisine örnektir.[730] O bu hususta *"aslolan bir ismin vaz' edildiği anlama hamledilmesidir, ancak eğer şer'î örfün kullanımı onun vaz' edildiği manadan sarf edilmesini gerektirdiğinde başka bir anlama hamledilebilir"* şeklinde genel bir ilke belirlemiştir.[731]

Binaenaleyh, şer'î ibarelerde lafızlar hakiki anlamları ile kullanıldıkları gibi mecaz bir manada da istimal edilmiş olabilirler. Fakat bir lafzın mecaz anlamda kullanıldığını söyleyebilmek için mecaz istimalini kanıtlayan bir delil gerekir.[732]

Gazzâlî bu meseleleri lâfız-mana ilişkisine dair inşa edilecek tasavvura açık bir zemin hazırlamak için yer verir. Zira mezkur ilişkiyi incelemede esas olan lafızdan doğrudan ve dolaylı yoldan çıkan manaları ve çıkarım yollarını tespit etmektir. Nitekim o, lafzın manaya delâletinin açık olması ve ihtimale kabil olmaması cihetinden lafızları nas, mücmel, zâhir ve müevvel şeklinde dört kısma ayırır.[733]

Nas, lafızların anlamlarına açık ve ihtimal barındırmayacak bir şekilde delâlet ettiği şer'î önerme demektir.[734] Zira nasların anlamlarını belirlemek için dili bilmek yeterlidir, lafzî veya manevî karinelere başvurmaya gerek yoktur.[735] Eğer lafız farklı anlamlar bildirecek şekilde ihtimal barındırıyorsa onunla kastedilen anlam ancak karineler

[729] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 510.
[730] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 510-511.
[731] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 593.
[732] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 515, 524.
[733] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 513.
[734] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 537-538.
[735] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 512, 514.

aracılığı ile belirlenebilir. Karineler bir lafız, aklî bir delil ve halin delâleti (karâinü'l-ahvâl) şeklinde olabilir.[736]

Mücmel, şer'î ibarede yer alan lafzın birden fazla manaya hamledilebilir nitelikte olması ve bu anlamlar arasında bir tercih durumunun bulunmamasıdır. Bu yüzden Gazzâlî onu *"iki anlamdan birine gelebilen ve manası lügâvî vaz'ı veya kullanım örfî ile belirlenmemiş olan lafızdır"*[737] şeklinde tanımlamıştır. Eğer bu manalardan birini diğerlerine göre daha güçlü kılan bir durum varsa racih manaya "zâhir", mercûh olana ise "müevvel" denir.[738]

Fakat eğer te'vîli destekleyen bir delil varsa -ki bu delil bir karine, kıyas veya başka bir zahir olabilir- müevvel mana galip zan bildirir. Zâhir ihtimal ise bilgi değeri bakımından daha düşük bir dereceye geriler. Zira te'vîl, delille desteklenmiş ihtimal demektir. Te'vîl genellikle bir lafzı hakiki anlamından sarf edip mecaza hamletmek şeklinde gerçekleşir. Kabul edilmesi için de bir nasa veya muteber bir karineye aykırılık arz etmemesi gerekir.[739]

'Amm lafızların zahir manasının umûm olduğu görüşünde olanlara göre tahsîs de bir tür te'vîldir. Zira tahsîs 'amm bir lafzı zahir manasından sarf etmektir.[740] Esasen Gazzâlî'ye göre umûm ve husus lafza ait olgulardır. Manalar ve fiiller de umûm düşünülemez.[741] Çünkü her fiil kendine özgüdür, belli bir zaman diliminde muayyen bir failden sadır olur. Bu yüzden "genel fiil veya mana" diye bir şeyden bahsedilemez.[742] O bu mülahazaları doğrultusunda, umum ifade eden lafzı *"tek bir lafzın aynı cihetten birden fazla şeye delalet etmesi"* [743] şeklinde tanımlamıştır. Mutlak olarak umûm ifade eden

[736] Gazzâlî'ye gör bunun da ötesinde zihnen tespit edilip dil içinde kendisine bir isim vaz' edilmemiş olan her mananın anlaşılmasının yolu onu karineler ile tespit etmektir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 514.
[737] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 517.
[738] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 513.
[739] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 538-542.
[740] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 545-546.
[741] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 623.
[742] Çünkü Gazzâlî'ye göre "Geceden oruca niyet etmeyen kimseye oruç yoktur" rivayetinin zahir anlamı, duyusal anlamda orucun olmadığı şeklindedir. Yani o kimseye yemek, içmek ve diğer şartlardan müteşekkil olan orucun sureti yoktur anlamındadır. Oysa bunun butlanı açıktır. Bu yüzden rivayet "orucu şer'an geçerli" değildir anlamına hamledilir. Bu rivayetin böyle yorumlanması anlamın bir umûm ifade etmesinden değil, bilakis mananın sıhhati ve tutarlılığını sağlayan hissî ve aklî delilden dolayıdır. Gazzâlî'ye göre muktezâ'da (lafzın içerdiği manada) umûm söz konusu değildir. Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 621.
[743] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 595.

lafzılar ona göre "mezkûr" ve "ma'lûm" gibi mevcut olan ve olmayan her şeyi kapsayan ifadelerdir.

İzafî olarak umûm ifade edenlerse kapsadıkları bireylere nispeten 'amm, diğer şeylere nazaran has olanlardır.[744]

Gazzâlî lafızlarda umûm olgusunu inkar edenlerin görüşünü yanlış bulur. Ona göre bütün dillerde umûm ifade eden lafızlar vardır. Zira umûm ifadeleri olmadan dilin kendisinden beklenen işlevi tam olarak yerine getirmesi zordur.[745] Bu yüzden o, Arapça olarak nazil olan şer'î ibarelerde de umûm olgusunun bulunduğu görüşündedir. Ona göre âm lafızlar herhangi bir karine olmadan umûmları üzerine bırakılıp tahsîs edilememeleri gerekir. Çünkü bu aynı zamanda sahabenin de şer'î hükümleri anlama yöntemidir.[746] Fakat bununla birlikte şer'î hükümleri ifade eden ibarelerde yer alan 'amm lafızları mutlak umûm üzerine kalmazlar, bilakis bir yönden mutlaka tahsîs edilmiş olarak bulunurlar. Bu esasen doğal dilin kullanım özelliğinin bir gereğidir. Her cümle mutlak suretle salt aklî olarak veya bağlam ve makamdan anlaşılan karinelerle bir yönden tahsîs olmuş olarak kullanılır. Gazzâlî bu durumu *"Hiçbir umûm yoktur ki tahsis edilmiş olmasın"* şeklinde ilkeleştirir.[747]

Şer'î önermelerde umûmu tahsis eden iki dilsel yapı söz konusudur. Bunlardan biri istisnâ diğeri de şart edatları ile gerçekleşir. Gazzâlî istisnâyı *"mahsus dilsel ifadelerin (istisnâ edatlarının) sözün gerektirdiği genelliğe bir kısmının dahil olmadığını bildirmesidir"* şeklinde tanımlar.[748] Ona göre şart ise olmadığında meşrûtun da var olmadığı, olduğunda ise meşrutun zorunlu olarak var olmasının gerekmediği dilsel bir yapıdır. Dolayısıyla şart illet demek değildir. Zira illet var olduğunda ma'lûl zorunlu olarak bulunmalıdır.[749]

Gazzâlî şer'î hükümlerin doğrudan ifadeleri olması bakımından emir ve nehiy konularını da ele alır. Emri *"emredilen kimsenin emredilen fiili yapmak suretiyle itaat*

[744] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 595.
[745] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 607.
[746] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 610.
[747] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 614.
[748] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 668-672.
[749] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 679.

etmesini gerektiren söz"[750], nehyi ise *"fiilin terkini iktiza eden söz"*[751] şeklinde tanımlar. Arapçada emir ve nehiy ifade eden farklı birçok dilsel kullanım var ise de özel olarak emir veya nehiy ifade eden bir sıyganın varlığı hususu alimlerin ihtilafına konu olmuştur. Gazzâlî'ye göre vaz'ı gereği emir ve nehiy ifade eden sıygalar vardır. Bunalar "if'al" ve "lâ tef'al" sıygalarıdır. İf 'al vaz'ı gereği hem vücub hem nedb (mendûbluk) ifade edebilir. Birini ifade ettiğinin kesinleşmesi için karineler gerekir.[752]

Buraya kadar ele alınan meseleler lafzın manaya delâlet etmesi cihetinden Gazzâlî'nin fıkıh usûlü sisteminde önemli olan konulardır. Bunun yanı sıra bir de lafzın dilsel yapısıyla delâlet etmediği halde manasının gerekleri ve işaretleri bakımından anlaşılmasını sağladığı manalar vardır. Gazzâlî bu kabilden olan beş mana türü belirlemiştir:

- İktizâ bir lafzın literal anlamı (mantûk) içinde yer almadığı halde onun "kendinde doğruluğunu", şer'an ve aklen geçerliliğini sağlayan manadır. Örneğin Hz. Peygamberin "Niyetsiz hiçbir amel yoktur" sözü, literal anlamı ile niyet olmadan amelin gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Oysa niyet olmadan amelin gerçekleşebildiği kesin bir vakıadır. Doğal dilin genişliği içinde sarf edilen bu tarz ibarelerin iktizaları, onların doğruluk ve tutarlılığını sağlar. Bu yüzden sözün literal manasının iktizası, niyet olmadan sahih veya kâmil bir amel olmaz şeklindedir. [753]
- İşâret, sözü söyleyenin kastı dahilinde olmadığı ve onun esas konusu olmadığı halde ondan çıkan manadır. Örneğin Şâfiî, "Sizden biriniz uykusundan uyandığında elini üç kere yıkamadan su kabına daldırmasın, zira elinin nerede gecelediğini bilmez" rivayetinden hareketle suyun, kendisini değiştirmeyen az necasetle necis olacağına delil getirmiştir. Bu istidlâl tarzına lafzın işareti ile delil getirmek denir.[754]
- Fehva'l-kelâm (literal anlamın açık anlamı), bir hükmün bir nitelikle ilişkilendirilmesinin akla o niteliğin ilgili hükmün illeti olduğunu açık bir şekilde getirmesidir. Örneğin "İyiler muhakkak ki nimet içindedir" (İnfitâr, 82/13) ayet-i kerimesinden onların nimet içinde olmalarının illetinin onların iyi olması olduğu açıkça anlaşılır.

---

[750] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 551.
[751] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 552.
[752] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 556-558, 561, 567.
[753] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 682-683.
[754] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 684-685.

- Fehva'l-hitâp veya muvafakat mefhumu, bir şeye şer'î hükmün içinde açık ibarelerle yer verilmediği halde onun sözün bağlam ve maksadından ilgili hükme dahil olduğunun açıkça anlaşılmasıdır. Örneğin "Onlara öf deme, onları azarlama" (İsrâ, 17/23) ayeti, "onları dövme şeklinde" bir ibare içermediği halde, bu mananın hükme dahil olduğunu hitabın bağlam ve maksadı ile bildirir.[755]
- Delîlü'l-hitâp veya muhalefet mefhumu, hükmün şer'î ifade içinde mahsus bir şeyle ilişkilendirilmesinden hareketle karşıt şeyleri kapsamadığı şeklindeki anlamdır. Başka bir tabirle şer'î hükmün bir şeyin iki durumundan sadece biriyle ilişkilendirilmesinden hareketle diğer durumun bu hükmü almadığı sonucunu çıkarmaktır. Örneğin "Eğer bir fâsık siz bir haber getirirse onu emin olacak şekilde açıklığa kavuşturun" (Hucurât, 49/6) ayet-i kerimesinden muhalefet mefhumu yoluyla "adil bir kimse haber getirirse Müslümanlar haberi araştırmakla yükümlü değildir" şeklinde bir anlam çıkartılabilir. Fakat Gazzâlî Şâfiî'ye muhalefet ederek muhalif mefhumu delil saymaz.[756]

Lafızların salt vaz' dolayımıyla değil, bilakis vaz'î manası temelinde akıl dolayımıyla delâleti, fıkıh usulünde kıyas nazariyesi ile kuramlaştırılmıştır. Kıyas, lafızların akıl dolayımıyla medlûllere delâlet etmesinin keyfiyetini tutarlı ve sistemli bir yapı içinde açıklığa kavuşturur.

3.4.8. Kıyâs Anlayışı

Gazzâlî kıyâs kelimesinin lügâvî kullanımının "iki şey arasında izafî bir ilişki kurmak" şeklinde olduğunu beyan eder.[757] Dolayısıyla bir kıyastan bahsedebilmek için iki şeyin aralarındaki bir tür eşitliğe binaen birbirine nispet edilmesi durumunun söz konusu olması gerekir. Bu lügâvî tahlile binaen o, daha önce fıkhî kıyasa yönelik yapılmış tanımlar içinde Bâkıllânî'nin *"bir bilineni, bir hüküm veya vasıf isnat veya nefyetmek*

[755] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 686-687.
[756] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 687-688.
[757] Gazzâlî bu yüzden Arsitoteles mantığındaki tasımın (syllogism) Arapçaya kıyâs kelimesi ile tercüme edilmesini yanlış bulur. Zira Aristotelyen tasımda tümel ve genel bir önermenin küçük önermeyi ve dolayısıyla neticeyi içermesi durumu vardır. İki taraf arasında bir eşitlik üzerinden ilişki kurmak yoktur. Bu yüzden mezkur tasımı kıyâs olarak isimlendiren mantıkçılar *"isabetsiz bir şekilde bu ismi tercih etmiş ve lügâvî vaz'ını nazar-ı itibara almamışlardır"*. Bk. Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 18.

yönünden başka bir bilinene aralarında birlik sağlayıcı bir şeye istinaden hamletmektir" şeklindeki tanımını isabetli bulmuştur. Fakat bu tanım mutlak tasviri amaçlar, normatif değildir. Zira sahih ve fasit bütün kıyasları içerir. Kıyasın sahih olabilmesi için birlik sağlayıcı şey (el-emrü'l-câmi') her iki bilinenin hükümde birleşmelerini mucib olması gerekir. Mezkur tanımda "şey" yerine "bilinen" ifadesinin tercih edilmesi tanımın mevcûdu ihtiva ettiği gibi ma'dûmu da içermesini sağlamaktır. Zira kıyasın illeti bazen bir şeyin varlığı iken bazen de yokluğu (intifâ') olabilir.[758]

Gazzâlî, kıyas ile içtihadı eşitleyen alimleri eleştirir.[759] Ona göre içtihadı kıyastan ibaret görmek yanlıştır. İçtihat kıyâstan daha geneldir. Çünkü içtihat kıyasın dışında birçok nastan elde edilen genel bir manayla ('umûmât), lafızların incelikleriyle ve sâir yollarla da yapılabilir.[760]

Bir kıyâs dört temel unsur içerir. Bunlar illet, asıl, fer' ve hükümdür. Bu unsurlar içinde kıyasın tayini açısından en önemli olanı illettir. Gazzâlî'ye göre vahyin evrenselliği gereği Hz. Peygamber, vefatından sonra ortaya çıkacak ve şer'î bir hüküm gerektirecek olan meselelerin hükmüne yönelik naslara alametler yerleştirmiştir. Bu alametler, aklî değil, şer'îdir. Yani şâri'in belirlemesi ile şer'î hükümlere işaret eden sebeplerdir. Aklî illetlerde olduğu gibi kendi zatları gereği ve fâil sebep olarak ortaya hüküm çıkarmazlar. Çünkü örneğin hırsızlık olgusu, kendi özü gereği hırsızın elinin kesilmesini gerektiren bir hükmü mucib değildir. Bu anlamda şer'î illetlerin kendileri de esasen şer'î bir hüküm mahiyeti taşırlar. Zira onları da ilkeler olarak şâri' vaz' etmiştir. Nitekim illetin fakihlerin ıstılahındaki tanımı *"bir şeyin etkisi sonucu ortaya hüküm çıkması değil, bilakis onun eşliğinde hükmün hasıl olması"* şeklindedir. Fakihlerin illetleri ifade etmek için kullandıkları sebep kelimesinin lügâvî anlamı da bu durumu destekler mahiyettedir. Zira sebep lügatte "yol" demektir. İnsanı gitmek istediği menzile ulaştıran yol değil, yürümektir. Ama yol olmaksızın da o menzile erişilemez.[761]

Gazzâlî'ye göre hüküm belirleme yolları içinde hangisinin kıyâs yolu ile yapıldığını tespit etmek için şer'î illetleri tasnif etmek gerekir. Zira her illet tespiti ve Dolayısıyla

[758] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 724.
[759] Gazzâlî bu eleştiri ile içtihat ile kıyasın eşit olduğunu ileri süren Şâfiî'yi kastedip etmediğini tasrih etmemiştir. Şâfiî'nin döneminde ıstılahların manası oturmadığı için onu değil, ıstılahların yerleştiği dönemlerde bu görüşte olan alimleri kastetmesi muhtemeldir.
[760] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 725.
[761] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 240-242.

hüküm belirlemesi kıyâsa dahil değildir. Bu yüzden o üç tür illet tespit yönteminden bahseder:

- Tahkîkü'l-menât (illeti uygulamak), nasla sabit olan illetin uygulama keyfiyeti ve yeri hakkında içtihat yapmaktır. Zira illet olarak belirlenen şey bu durumda esasen naslarda açık bir şekilde yer alır. Dolayısıyla yapılan içtihat illetin tespitine değil, muayyen bir fer' ile ilişkilendirilmesine yöneliktir. Gazzâlî'ye göre buna kıyâs denilmez. Bu, kıyasın dışında bir tür içtihat faaliyetidir.
- Tenkihü'l-menât (illeti temize çekmek), naslarda yer alan illet onun illet olmasına etki etmeyen bazı kayıtlarla birlikte zikredilmiştir. Burada yapılan içtihat bu yabancı kayıtları tasfiye ederek illetin açık hale gelmesini sağlamaya yöneliktir. Bir bakıma illeti temize çekmektir. Bu yüzden bu da kıyâs türüne dahil değildir. Gazzâlî önceki bazı usûlcülerin bu kısmı kıyâs değil, istidlâl olarak adlandırdıklarını ifade eder.
- Tahricü'l-menât (illeti istinbât etmek), nasta yalnızca hükmün zikredilip illete yer verilmemesi durumunda içtihatla illeti tespit etme faaliyetidir. Bu faaliyette illet keyfî ve zorlama yorumlarla belirlenmez, bilakis nasın işâret ve imâsı esas alınır. Ona göre asıl kıyâs (el-içtihâdü'l-kıyâsî) budur. Nitekim kıyâsın hüccet olmasını inkar edenler ilk iki türdeki illet tespitini değil, aksine üçüncü türdekini, yani hüküm aktarımını sağlayacak illettin nasta yer almadığı halde içtihatla tespit edilmesini kastederler.[762]

Bu mülahazalara binaen Gazzâlî kıyası iki kısma ayırır. İlk kısmı "illet kıyâsı" (kıyâsü'l-ille), ikincisini ise "benzerlik kıyası" (kıyâsü'ş-şebeh) şeklinde isimlendirir. İllet kıyasında hükmü içeren bir nas bulunmalıdır. Müçtehit yaptığı içtihat ile bu hükmün üzerine bina edildiği illeti tespit eder. Bu yüzden illetin tespiti yakîn değil, zan bildirir. Gazzâlî şer'î hüküm belirlemede zan ile amel etmenin meşru olduğuna dair Kur'an, Sünnet ve sahabenin icmâından deliller getirir.[763] Öte taraftan illetin doğruluk şartı onun Yüce Allah'ın ilmindeki illet bilgisine tetabuk etmesi değildir. Zira içtihada bırakılan meseleler de Yüce Allah bir doğru tayin etmez, yalnızca müçtehide görüş hakkı tayin eder. Bu yüzden doğru bir şekilde tespit edilen her illet ve Dolayısıyla yapılan her kıyas Gazzâlî'ye göre doğrudur. Zira kıyasın doğruluğu verili olan bir

[762] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 725-728.
[763] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 729-777.

doğruya isabet etmesiyle değil, bilakis kıyasın şartlarına uygun bir şekilde yapılmış olmasıyla belirlenir. Kıyasın doğruluğunu sağlayan önemli şartlar illetin doğru bir şekilde tespit edilmesine taalluk edenlerdir.

Gazzâlî kıyâsta hüküm aktarımını sağlayan illetin sadece naklî delillerle tespit edilebileceğini savunur. Zira bir illetin şer'î illet olmasını tespit etmek demek Şâri'in onu illet kıldığını ileri sürmektir. Şâri'in bir vasfı illet kılması da ancak Kitap ve Sünnet'in lafızları, icmâ ve istinbât yoluyla bilinir.[764] Kur'an ve Sünnet metinlerinde bir hükmün illeti dilsel bir vasıtayla (sebep bildiren edatlarla, şartlı cümleler ve türetilmiş bir vasıfla) ifade edilmiş ise orada hüküm ile illet arasında bir münâsebet vechi aranmaz. Şâri'in onu illet olarak belirlemiş olması yeterlidir.[765] Eğer münâsebet vechi açıksa bu yalnızca illeti daha kolay anlamaya yardımcı olur.[766]

İlleti naslardan istinbât ile tespit etmenin üç türü vardır. Bunlardan ilki sebr ve taksîm yöntemidir. Bu yöntemde önce bir illete binaen hüküm içerdiği belirlenmiş nasın (asl'ın) illet olması muhtemel vasıfları tespit edilir. Bu vasıflardan illet olmaya uygun olmayanlar elenir. Böylece illet tespit edilmiş olur. Bu durumda eğer nasta bir alametin varlığı kanıtlanmış ve muhtemel illetlerin tespiti isabetli bir şekilde yapılmışsa ilaveten bir münâsebet veçhine gerek yoktur. İkincisi ise bir münasebet vechi üzerinden illet tespit etmektir. Münâsebet *"hükmün maslahatını tespit etmek ve ona illet olma uygunluğunu ibraz etmek"* demektir[767] ve üç kısma ayrılır:

- Müessir münâsebet, hükümdeki etkisi nas veya icmâ ile açığa çıkandır. Bu münasebet türü kıyâsı hüccet sayan bütün alimler tarafından kabul edilir.
- Münâsip münâsebet, hükmün bizzat kendisine etki etmeyip hükmün cinsine etki edendir. Gazzâlî bu münasebet veçhinin de kıyası kabul eden usul alimleri tarafından muteber sayıldığını ifade eder.
- Garip münâsebet, şer'în riayet ettiği maslahatlara etkisi veya münâsebeti açık olmayandır. Gazzâlî, bu münasebet türünü kabul etmeyi müçtehidin nazarında galip zan oluşturması şartına bağlar.[768]

[764] Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 70.
[765] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 790-793.
[766] Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 22.
[767] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 799.
[768] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 798-800.

Gazzâlî münasebet kavramını maslahat merkezli inşa eder. *"Bütün münâsebetler maksatları riayete yöneliktir."* Fakat maksatlar aynı derecede yer almazlar. Bilakis daha önce de zikredildiği üzere akıl, din, can, nesil ve mülkiyeti koruyan zaruretler (zarûriyyât), insanoğlunun yaşam şartları içinde sefalete düşmesini engelleyen ihtiyaçlar (haciyyât) ve hayatı kolaylaştıran hususlar (tahsîniyyât) şeklinde üç mertebeye ayrılırlar.[769] Ona göre zaruretleri belirleme de esas olan aklın işaretidir.

> *"Biz her ne kadar Allah Teala kullarına ne isterse onu yapar ve onların salahına olana riayet etmek zorunda değil diyorsak da aklın maslahatlara ve mefsedetlere işaret ettiğini ve helake sevk edici şeylerden sakındırdığını, menfaatleri ve maksatları celp etmeye teşvik ettiğini inkar etmiyoruz. Keza peygamberlerin mahlukatın dünya ve ahiret maslahatları için gönderilmiş olduklarını kabul ediyoruz. Fakat bu durum Yüce Allah'ın zorunda olduğu bir şey olarak değil, bilakis rahmet ve fazlının tecellisi olarak gerçekleşir. (...)"*[770]

Gazzâlî bu yorumuyla bir taraftan aklın gözettiği maslahatı fıkhî kıyasın temeline yerleştirmekte, öte taraftan da Mutezile itikadında olduğu ithamı ile karşılaşmamak için bu düşüncesini Eş'ârî itikat sistemi içinde temellendirme çabası sergilemektedir.[771] Bununla birlikte o, ilk iki mertebede (zarûriyyât-hâciyyât) yer alan maksatları hakiki-aklî kabul ederken, üçüncü mertebedekileri (tahsiniyyât) muhayyilenin ürünü ve iknâî[772] saymıştır. Bu yüzden ilk iki mertebedeki maksatlar ister katiyet ister zan ifade etsinler şer'an muteber iken, üçüncü mertebedekilerin itibara alınabilmesi için naklî bir yolla desteklenmiş olması gerekir.[773]

Münâsebet vechi olmayıp salt vasfın bulunması ile hükmün bulunması ve yok olmasıyla hükmün yok olmasından hareketle (tart ve 'aks yoluyla) illet tespit edilmesini reddeden Gazzâlî, bu görüşünü bazı vasıfların illet olmadığı halde bir tevafuk eseri olarak

---

769 Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, ss. 79-83.
770 Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 79.
771 Nitekim bu temellendirmeyi yaptıktan sonra sarihen şöyle bir beyanda bulunmaktadır: *"Biz burada meselenin bu kadarına dikkatleri çektik, ta ki bizi i'tizal itikadına nisbet etmesinler".* Bk. Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 79.
772 Gazzâlî "muhayyilenin ürünü ve iknâî" ifadeleriyle ilk başta akla bir münasebet getiren ve tutarlı bir sözdizimi ile ifade edilmiş olan bir şeyin derinlikli bir araştırmaya konu edildiğinde iddia ettiği münasebetin gerçekte olmadığının açığa çıkmasını kastetmektedir. Bk. Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 84.
773 Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 84.

hükümle var olup yok olması durumlarını gerekçe göstererek temellendirir. Bu yüzden mezkur yolla illet tespitinin sahih olması için ilgili vasfın sebr ve taksîm gibi bir yolla hükmün varlığına etkisi kanıtlanmalıdır.[774]

Benzerlik kıyâsına (kıyâsü'ş-şebeh) gelince Gazzâlî onu *"hükmün var olduğu her yerde var olan ve hükmün illetine müessir ve münâsip derecesinde olmayan bir benzerlik arz eden vasıf"* şeklinde tanımlar. Dolayısıyla bu kıyas türündeki benzerlik "birlik sağlayıcı vasfın" hükmün illetine benzemesidir. Hükmün kendisine benzemesi şart değildir. Zira bahis konusu kıyasta bir vasıf üzerinden asıl ile fer' hükümde birleştirilir ve bu vasfın illet olmadığı teslim edilir. Gazzâlî bu kıyas türünü kabul eder, hatta ona göre *"fakihlerin yaptıkları kıyasların büyük çoğunluğu bu kısımdandır"*.[775]

Gazzâlî benzerlik kıyasının meşruiyetini maslahat tasavvuru üzerine kurar. Zira ona göre Allah'ın her hükmünde mutlaka bir sır vardır. Bu sır hükme uygun olan bir maslahattan ibarettir. Bu yüzden bazı durumlarda bu maslahatın bizzat kendisi tespit edilemezse bile onu içerdiği düşünülen bir alamet belirlenebilir. Galip zanla bu vasfın ilgili maslahatı içinde taşıyan bir kalıp olduğuna hükmedilir. Zira hükmü mucip maslahatla cem olduğu akla gelen şey, hükümde birleşmeyi gerektirir.[776]

Bu mülahazalara binaen denilebilir ki, Gazzâlî fıkıh usûlünün bilgi anlayışına ve istidlâl mantığına yönelik özsel bir dönüşüm teklif etmemiş, bilakis ana hatlarıyla ait olduğu geleneğin yaklaşımını korumuştur. Bununla birlikte önceki usûlcüler arasında ihtilafa konu olan meselelere dair tercihler yapmıştır. Üçüncü bölümde onun mantık ilminin istidlâl formasyonuna göre fıkıh usûlünün istidlâl formunun dönüşmesine yönelik yaptığı teklif ele alınacaktır.

[774] Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, ss. 123-25.
[775] Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, c. 2, ss. 808-809.
[776] Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, c. 2, ss. 808-809.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN TEVARÜS VE İNŞA ETTİĞİ MANTIK VE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ

Mantık ile fıkıh usûlü ilişkisi, iki yön arz etmektedir. Bunlardan ilki istidlâlin formu, diğeri de bilgi içeriği yönleridir. Fıkhî istidlâllerin, yani içtihat ile elde edilen hükmün "zan" ifade ettiği hususu sahabeden itibaren müsellem bir husustur. Bütün Müslüman mantık ve fıkıh usûlü alimlerinin bu hususta müttefik oldukları ileri sürülebilir. İhtilafa medar olan konu, istidlâlin formu açısındandır. Zira mantık, tümel ve çıkarımsal olan kıyas nazariyesini esas alırken fıkıh usûlü benzerlik üzerinden tikelden tikele verili bir hüküm aktarma şeklinde bir istidlâl metoduna sahiptir. Tikelden tikele hüküm nakletmenin üzerine bina edildiği "münâsebet" kavramı ise müçtehide büyük bir takdir alanı bırakır. Bu husus, kesin ve yakinî bilgi üretmeyi amaçlayan klasik mantığın yapısına aykırıdır. Çünkü klasik mantık üretilen bilginin katiyet ifade etmesini sağlamak için anlam çerçevesini önermelerin ifade ettiği açık ve kesin içerikle ve kıyasın belirlenimli mahsus formuyla sınırlandırır. Bu yüzden de delil getiren kimsenin takdirini geçersiz kabul eder. Keza anlam tayinini öncüllerin açık ve doğrudan delâletine ve bu yöndeki mantıksal kurallara bağlar. Bu nedenle doğal dilin anlaşılması ve yorumlanmasında itibara alınan bağlam, makam ve karine gibi unsurları muteber saymaz. Oysa fıkıh usûlü doğal dilin gramer ve belâgat kaidelerine riayet edilerek nazil olan nasları, doğal dilin esnek kuralları çerçevesinde anlamanın ve hüküm çıkarmanın metodolojisi olarak inşa olmuştur. Bu sebeple de anlamın belirlenmesinde ve hükmün istihraç edilmesinde içtihat etme yeterliliğine sahip olan müçtehidin takdirini dikkate aldığı gibi sözün bağlam, makam ve karinelerini de geçerli sayar.

Bu nedenle iki ilmin mezcedilmesi, esasen anlamın belirlenmesi bakımından ve hüküm çıkarımı yönünden aralarındaki uyumsuzlukları çözecek uyarlamaları yapmayı ve yapılan mezc faaliyetinin sonucunda ortaya tutarlı ve sistemli bir yapı çıkarmayı gerektirir. Zira ancak böyle bir yapı, söz konusu mezc etkinliğinin meşruiyetini sağlar.

Mantık ve usûl ilimlerinin ilişkisine yönelik İslam ilim ve düşünce geleneğinde bu perspektifle bir fikrî takip yapıldığında görülmektedir ki, alimler -özellikle nahiv ve fıkıh alimleri- yukarıda zikredilen uyumsuzlukları öne sürerek mantık ile usûl ilimleri arasında tümden kesişmez bir ilişki olduğunu, bu yüzden de bir mezc durumunun imkansızlığını savunmuştur. Bu alimlerin başında da fakih olan Şâfiî ile nahiv alimi olan Sîyrâfî gelir.

Fakat bu itirazlara karşı ilk yetkin Müslüman filozof sayılan Fârâbî, fıkıh usûlündeki hüküm istihraç etme yöntemini istidlâlin formu bakımından mantıkileştirilmesini savunmuştur. Zira ona göre bu dönüşüm gerçekleştirildiği takdirde fıkhî hükümlerin istihraç usûlü daha sağlam bir yapıya kavuşacaktır. Nitekim o, usûl ilminde yapılacak bu dönüşümün imkan ve meşruiyetini uygulamalı bir şekilde kanıtlama çabası sarf etmiştir. Onun ardından İbn Sînâ onun bu yöndeki düşüncesini olduğu gibi miras almıştır. Fakat bu düşünceyi Fârâbî'deki nüve haliyle bırakmış, ona bir şey eklememiştir.

Fıkıh usûlü tarihinde ise Bâkıllânî ve Cüveynî, mantık ile fıkıh usûlü ilişkisine yönelik Fârâbî'den farklı bir yönelim sergileyerek usûlün istidlâl formunu mantıkileştirme değil, usûl ilmi için mantıktan istifade ederek bir tanım ve bilgi nazariyesi kurma ve usûl meselelerinin tasnifini mantıksal bir temayülle yapma yoluna gitmiştir. Bu hususlarda ise birebir mantıksal kaidelerden hareket etmek yerine mantıktaki bilgi ve tanım meselelerini bir model olarak görüp fıkıh usûlünün hususiyetine riayet etmek suretiyle nazariyeler geliştirmiştir.

Bu iki usûl aliminin yanı sıra Zahirî mezhebinin büyük alimlerinden olan İbn Hazm da mantık ile usûl ilminin ilişkisine dair i'mal-ı fikir etmiş ve ortaya düşünsel bir proje koymuştur. Fakat o, Fârâbî'nin sadece formun dönüştürme şeklindeki düşüncesini başka bir boyuta taşımış ve aklî meseleler ile fıkhî konular arasında hüküm çıkarma yönünden hiçbir fark olmadığını iddia etmiştir. Bunun tabiî sonucu olarak da fıkhî kıyası tümden reddetmiş ve onun yerine mantıksal kıyası ikame etmiştir.

Bu alimlerden sonra fıkıh usûlü ve mantık ilişkisine yönelik Gazzâlî, ortaya bir düşünsel proje koymuştur. Bu projede Fârâbî'nin nüve halindeki düşüncesini tevarüs etmiştir. O da fıkhî kıyasın sadece formel yönden mantıkileştirmesini savunmuştur.

Fârâbî'den farklı olmak üzere hem usûl kavramlarının tanım nazariyesini mümkün mertebe mantıkileştirmiş hem de tercih ettiği uyarlamayı yapmak için mantık ile usûl kavramlarının ilişkisini bahse konu ederek onların arasında denkleştirmeler yapmıştır. Bunun yanı sıra fıkhî münazara usûlünü de mantıkileştirmeye çalışmıştır. Böylece Şâfiî ve Eş'ârî olan Gazzâlî, mantık ve usûl arasındaki ilişki hususunda Şâfiî'nin mantığı ret eden görüşünü ve Bâkıllânî ile hocası Cüveynî'nin mantıktan doğrudan istifade etmeyip onun dar bir çerçevede model almak şeklindeki temayülünü değil, bilakis Fârâbî'nin usûl ilminin istidlâl formu bakımında mantıkileştirilmesi düşüncesini tevarüs etmiştir.

1. Şâfi'î'de Mantık ve Usûl İlişkisi

Şâfiî, fıkıh usûlü nazariyesini, dinî meselelerde salt aklî çıkarımla hüküm verilmesini engellemek üzere inşa etmiştir. Bu yüzden "ilim" vasfını ve hüccet değerini naslara hasretmiştir. Ona göre *"Allah'ın kitabında indirilen her şey rahmet ve hüccettir. Onları tahsil eden bilir, etmeyen ise bilmez. Onları bilmeyen cahil, bilen ise alimdir"*[777] Onun usûl sisteminde Kur'ân'ın hüccet olması sadece içerdiği açık hükümlerle sınırlı değildir, bilakis *"Müslüman (ehl-i dîn) bir kimsenin başına gelen her yeni hadiseye dair Allah'ın kitabında doğru olan hükmü nasıl bulacağına dair delil vardır"*.[778] Keza ahâd haberler de dahil olmak üzere sünnet de hüccet değerine sahiptir. Zira Kur'an peygambere tâbi olmayı farz kılmıştır. Bu iki hüccet arasındaki ilişki, sadece ikincisinin birincide mücmel bırakılmış şeyleri beyan etmesiyle sınırlı değildir. Aksine sünnet başlı başına hüküm vazedebilir. Fakat Kur'an'a muhalif bir hüküm içeremez.[779]

Şafiî geliştirdiği nas nazariyesi ile esasen sonradan ortaya çıkan ve hükmü naslarda açık bir şekilde yer almayan meselelerde "salt akıl" ile hüküm tayini yapılmasını engellemek istemiştir. Fakat bu durumda yeni meselelere dair hüküm belirlemenin nasıl yapılacağı problemi ortaya çıkar. Zira naslar sınırlı, olaylar ise sonsuzdur.[780] Her olayın açık bir nasla hükme bağlanması teorik olarak imkansızdır. Nitekim vakıa da bu yönde cereyan etmiştir. Kur'an'da yer alan ahkam ayetleri toplam ayet sayısının küçük bir yekununu

[777] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 19.
[778] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 20.
[779] Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 88-104.
[780] İbn Haldun, *Divânü'l-mübtedei ve'l-haber*, s. 563.

teşkil etmektedir.[781] Bu yüzden Şâfiî, yeni meselelerde hüküm tayini için yöntem olarak genel olarak içtihadı, özel olarak fıkhî kıyası belirler. Bu tercihini *"eğer kıyası şart olmaktan çıkarırsak ilim (nas bilgisi) ehlinden olmayan akıl ehli, nasın olmadığı konularda kendi uygun görmelerine göre belirlemeler yapar"* şeklinde bir gerekçeyle savunur.[782]

Onun nas bilgisine sahip olmayan akıl ehli ile yaşadığı dönemde gelişmekte ve giderek etkisini dayatmakta olan[783] felsefî ve mantıkî düşünceyi de kast etmiş olması muhtemeldir. Nitekim mantık ilmi, Şâfiî'nin yaşadığı dönemden önce İslam alemine aktarılmıştı. Özellikle kelâm alimleri tarafından bilinmekteydi. Bu yüzden mantığın etkisi gerek kabul gerek ret yönünde olsun onun dönemindeki ilmî tartışmalara yansımıştı. O, bu tartışmalara mesafeli durmuş ise de onlardan habersiz olması düşünülemez. Nitekim *"Eğer her muhalife karşı büyük bir kitap yazmayı istesem bunu yapabilirim. Ama kelâm benim işim değil"*[784] dediği nakledilmiştir. Bu da kendi çağında dönen felsefî ve kelâmî tartışmalardan haberdar, hatta onlarla ilgili olduğunu göstermektedir.[785] Öte taraftan kaynaklarda onun Yunanca bildiğine ve Yunanca eserleri orijinal dilinde okuyabildiğine dair bilgiler yer almaktadır.[786]

Kaynaklarda yer alan bu bilgiler doğru kabul edilmese bile Şâfiî gibi geniş bir ilmî tecessüse sahip ve ilim uğruna farklı beldelere seyahat eden bir alimin kendi dönemindeki düşünce ve kültür birikimine aşina olmaması uzak bir ihtimaldir. Bu

---

781 Nitekim Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) ahkam ayetlerine dair yazdığı *Tefsirü'l-hamsi mi'eti ayetin mine'l-Kur'ân* isimli kitabının etkisiyle hüküm bildiren ayetlerin sayısı beş yüz ayet olarak belirlenmiştir. Bazı alimler ise ahkam ayetlerinin iki yüz yirmi sekiz olduğunu savunmuştur. Burada yüksek olan rakamı dikkate alsak bile hüküm ayetlerinin Kur'an-ı Kerim'in takriben yüzde sekizine denk düştüğünü görürüz. Konu için bk. Abdullah Kahraman, "Din-Hukuk İlişkisi ve Kur'anda Hukuki Ayetler (Ahkâm Ayetleri)", *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, c. 5, sy. 1 (2021), ss. 73-75.

782 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 505.

783 Nitekim onunla aynı dönemde yaşayan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), kendisine yöneltilen "akıl nedir?" şeklindeki soruyu cevaplamak için Mâhiyetü'l-'akl ve ma'nahü ve ihtilâfü'n-nâsi fih isminde bir kitap yazmıştır. Bu durum Şâfiî'nin yaşadığı dönemde alimlerin felsefî sorularla muhatap olmaya başladıklarını ve bazılarının felsefî konularda kitap yazmak durumunda kaldığını göstermektedir. Mezkur kitabın sebeb-i telifi için bk. Muhâsibî, *Mâhiyetü'l-'akl*, s. 201.

784 Ebû Fazl Abdurrahman b. Ahmed er-Râzî, *Ehâdîs fî zemmi'l-kelâm ve ehlihi*, thk. Nâsır b. Abdurrahman, Suudi Arabistan: Dâru Atlas, 1997, s. 93.

785 *Cimâ'ü'l-'ilm* isimli eserinde kelâm ehlinin İslam beldelerine yayıldığını ifade eder ve onların fıkhî meselelerde itibara alınabileceğine işaret eder. Bk. Şâfiî, *Cimâ'ü'l-'ilm*, s. 55.

786 Şâfiî için bir menâkıbnâme yazan Beyhâkî (ö. 458/1066) onunla (Şâfiî) halife Harun Reşîd arasında geçen bir diyalogta halifenin ona *"Tıp ilmine dair bilgin nasıl?"* diye sorduğunu, onun da *"Aristoteles, (...) Galen ve Hipokrat'ın (...) söylediklerini onların dili ile biliyorum"* şeklinde cevap verdiğini aktarmıştır. Bk. Beyhakī, *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, c. 1, s. 133.

yüzden felsefe ve mantık eğitimi almış veya okumaları yapmış olmasına dair elimizde açık deliller olmamasına karşın kendi döneminde bazı alimler tarafından okunup tercüme edilmeye başlanmış olan mantık ilmine dair bir tasavvura sahip olduğu söylenebilir.[787] Nitekim kaynaklarda onun mantık ilmine karşı menfi bir tutuma sahip olduğu ve onu, içtihat yapmak için şart koştuğu Arapça dilsel selika ve vukûfiyet sayesinde elde edilen doğru anlama ve yorumlama melekesine zararlı saydığı yönünde bilgiler yer almaktadır.[788]

2. Fârâbî'de Mantık ve Usul ilişkisi

Fârâbî, felsefe ve mantığı dilsel, itikadî ve epistemolojik yönlerden kültürel bir uyarlamaya tabi tutan etraflı ve derinlikli düşünsel mülahazalar ortaya koymak hususunda öncü bir isimdir. İslam kültürü içinde özellikle mantık hususunda istikamet tayin edici bir makama sahiptir. Onun bu yönden ilgi alanları içine fıkıh ve kelâm ilminin bilgi üretme yönteminin sorunsallaştırmasının da girdiğini görmekteyiz. Nitekim bu meseleye dair *el-Kıyâsü's-sağîr fi'l-mantık 'alâ tarikati'l-mütekellimîn* adında bir risale kaleme almış ve mukaddimesinde söyle demiştir:

> *"Bu kitabın yazılması ile güdülen maksat, insanlara cedelde ve fıkıhta kullandıkları kıyasları mantıkî kıyaslara nasıl dönüştüreceklerini, keza kıyas, hüccet ve delillerden oluşan istidlâllerini mantık sanatına göre doğru sayılacak ve*

---

[787] Süyûtî mantık ilminin İmam Şafiî'nin hayatında İslam alemine aktarıldığını, bu yüzden mantık ilminin öğrenilmesinin hükmüne dair ondan önceki alimlerden bir görüş nakledilmediğini ifade eder: *"Mantık ilmine dair sahâbe, tabiînler ve tebe-i tabiînlerden bir görüş aktarılmamıştır; çünkü mantık onların zamanında mevcut değildi. Mantığın aktarılması ikinci asrın sonlarında gerçekleşmiştir. O zaman İmam Şâfiî hayattaydı. Bu yüzden mantığa dair görüş beyan etmiştir."* Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Savnü'l-mantık ve'l-kelâm 'an ilmeyi'l-mantık ve'l-kelâm*, thk. Alî Sâmî en-Neşşâr, Suâd Ali Abdürezzâk, Mısır: Mecme'u buhusi'l-İslâmiyye, 1970, s. 47.

[788] Bu rivayetlerden biri Şâfiî'nin *"İnsanların cehalete ve ihtilafa düşmelerinin yegane sebebi Arab lisanını terk edip Aristoteles lisanına meyletmeleridir"* şeklindedir. Bu rivayete Süyûtî, *Savnü'l-mantık* isimli eserinde zikretmekte ve İbn Cemâa tarikiyle geldiğini belirtmektedir. Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Savnü'l-mantık ve'l-kelâm 'an ilmeyi'l-mantık ve'l-kelâm,* s. 48. Fakat ondan iki asır önce yaşamış olan Zehebî bu sözün Şâfiî'ye ait olmayacağını savunmaktadır. Buna gerekçe olarak onun döneminde Aristoteles düşüncelerinin henüz Arapçaya tercüme edilmediğini ileri sürmektedir. Fakat mantığın Şâfiî hayattayken tercüme edilmeye başlandığı bilinmektedir. Bu yüzden Zehebî'nin yaptığı tenkit doğru bir bilgiye dayanmamaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lami'n-bübelâ*, thk. Şüayb el-Arnavut vd., 3. bs., Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 1985, c. 10, s. 74.

suret ile terkibi açısından itiraza uğrayıp nakzedilemeyecek şekilde nasıl tashih edeceklerini göstermektir."[789]

Fârâbî ilkesel olarak fıkıh ilmindeki istidlâl tarzının, mantıkî kıyasın suretine göre yapılabileceğini ve böylece formel bakımdan kesinlik ifade edecek bir seviyeye çıkarılabileceğini düşünmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki, o her ne kadar bilgi içeriği açısından fıkhî hükümleri zannî sayıyor ise de formel açıdan onları iyileştirmenin gerekliliğini savunmaktadır. Böylece o esasen fakihler nezdinde mantığa yönelik var olan karşıtlığın, onları mantıkta yer alıp da kendi fıkhî sistemlerine fayda verecek bir yönü görmemelerine sebebiyet verdiğini açığa çıkarmak istemektedir. Nitekim sadece teorik düzeyde bunu ifade etmekle kalmamış, yukarıda sözü geçen eseri vasıtasıyla kelâm ve fıkıh usûlü arasında ortak olan bazı istidlâl formlarının mantıkî kıyasa nasıl çevrileceğini uygulamalı bir şekilde gösterme yoluna gitmiştir.[790]

Fârâbî, savunduğu ve davet ettiği bu formel dönüşümün nasıl olacağını çok yetkin bir şekilde gâibin şahide kıyaslanması ve temsîl (fıkhî) kıyası şeklindeki yöntemler üzerinden göstermiştir. O sözü edilen ilk kıyas türünü "*nakle"* şeklinde isimlendirip onu *"günümüz alimlerinin gâibin şahide kıyaslanması diye ifade ettikleri delil, (...) bir konuda duyulur veya başka bir yolla bilinir olan hükmü, hükmü duyulur olmayan başka bir şeye nakletmektir, şu şartla ki, bu ikinci şey birinci şeyin kaplamında yer almamalıdır"*[791] diye tanımladıktan sonra onda hüküm aktarımını sağlayan ilişkinin "benzerlik" ilişkisi olması gerektiğini ifade eder. Fakat mutlak bir benzerlik değil, birinci şeyde ilgili hükmün bulunmasını gerektiren illet yönünden benzerlik söz konusu olmalıdır. Örneğin biz, hayvan ve bitki gibi bazı cisimlerin muhdes olduklarını duyusal yolla biliriz. Zihnimiz bu "hâdis olmak" hükmünü hayvan ve bitkiden alıp gök ve gezegenlere de nakleder.[792] Bunun neticesinde şöyle bir istidlâl meydana gelir:

---

[789] Fârâbî, *el-Kıyâsu's-sağîr,* c. 2, s. 68.

[790] Fârâbî dikkat çekici bir şekilde içerdiği bilgi kendi felsefî sistemine aykırı olmasına karşın kelâmcılar ve fıkıh usûlcüleri tarafında kabul edilen bazı yaygın görüşlerin mantıkî kıyas formu içinde nasıl dönüştürüleceğini çok ayrıntılı biçimde göstermiştir. Nitekim mezkur eserinde kelâmcıların "alemin ezeli" olmadığını mantıkî kıyas formu içinde nasıl savunacaklarını ele almıştır. Oysa Fârâbî'nin görüş bakımından sahip olduğu sudûr nazariyesi gereği alemin ezeli olmadığı yönündeki bir düşünceyi doğru bulması olası değildir. Konunun detayı için bk. Fârâbî, *el-Kıyâsu's-sağîr,* ss. 76-93.

[791] Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâs,* s. 45.

[792] Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâs,* s. 45.

Hayvan muhdestir.
Gök hayvana benzer.
O halde gök muhdestir.

Fârâbî'ye göre bu örnekte hükmün intikalini sahih kılan şey, gezegenlerin hayvana benzeme yönünün ona (hayvana) muhdes vasfını veren illet cihetinden olmasıdır. Bu örnekteki illet, hem hayvan ve gezegenlerin benzerlik vechini oluşturan hem de bu yönü taşıyan tüm tikelleri içeren bir mahiyette olan "hâdis şeylere eşlik etmek" şeklindeki ortak manadır. Fârâbî tarafından yapılan bu yorum, gâibin şâhide kıyaslanma tarzındaki delilleri, Arsitoteles'in kıyasına, özellikle ilk şekline irca etme kapısını açmıştır.[793] Nitekim yukarıda verilen örnek özelinde mesele tahlil edildiğinde şöyle bir sonuca varılır: Madem hayvan hakkında muhdes hükmü vermenin illeti, onun hâdis olan şeylere eşlik etmesidir ve yıldızların hayvanlara olan benzerliği de bu illet yönündendir, öyleyse yukarıdaki kıyas, Aristoteles kıyasına uygun olan şu şekle çevrilebilir:

Gök hadîs şeylere bitişip eşlik eder.
Hadîs şeylere bitişip eşlik eden her şey muhdestir.
Öyleyse gök de muhdestir.

Böylece mezkur kıyasta hüküm, benzerlik üzerinden aktarılan bir şey olmaktan çıkarak orta terim üzerinden ve bir tümel önermeden çıkarsanan zorunlu bir netice haline gelir. Bu da gâibin şâhide kıyaslanma formunu mantıksal zorunluluk üzerine kurmak demektir ki, artık ifade ettiği netice istintaç edilme şekli bakımından yakinî bir yapı kazanır.

Temsîl kıyasına gelince, onu "*birbirine benzeyen iki şeyden birinin hükmünü, o hükmü ortaya çıkaran yöndeki benzerlik üzerinden diğerine aktarmak"*[794] şeklinde tanımlar. Hükmü bilinen şey, bu istidlâl türünde hükmü bilinmeyenin modeli (misali)

[793] Hammû en-Nakkârî, *el-Mantık fi's-sakâfeti'l-İslâmiyye*, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-cedîd el-müttehide, t.y., ss. 78-79.
[794] Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâs*, c. 2, s. 62.

konumundadır. Ondan hareketle yapılan modelleme üzerinden hükmü bilinmeyene yönelik bir hüküm tayini yapılır. Bu durumda model olan benzerin kendisi, hükmü sağlayan illetin yerine kullanılmış kabul edilir. İlgili illetin esasen bu modeli de kapsadığı düşünüldüğünde, illetin yerine onun zikredilmesi, ona göre tümelin yerine bir tikelinin ikame edilmesi kabilinden anlaşılabilir. Dolaysıyla o, temsil kıyasını tabi tuttuğu bu yorumlamayla illet bildiren tümel bir önerme elde etmiş olur ve temsil kıyasını, mantıkî kıyasa irca etmek suretiyle çıkarsama şekli bakımından onu mantıkî yakinî bir forma kavuşturur. Bu dönüştürme neticesinde temsil artık tikelden tikele hüküm aktarmak değildir, bilakis tümel bir önermedeki orta terim üzerinden hüküm çıkarmaktır. O, bu duruma buğdayı buğday karşılığında aralarında miktar bakımından farklılık bulunacak şekilde satmanın haramlığı üzerinden örnek verir. Ona göre buğday esasen kendisinin de bir tikeli olduğu "yenilen veya tartılan"[795] şeklindeki hükmün illetini teşkil eden tümelin yerine kullanılmıştır. Öyleyse bu illettin bir tikeli olan pirincin, miktar farkı olacak şekilde pirinçle satılmasının da haram olduğu bu tümelden çıkarsama yoluyla tespit edilir.[796]

Bunun yanı sıra Fârâbî, mantığın fıkıh usûlü içinde nasıl kullanılacağını göstermek üzere naslarda yer alan emir, nehiy, teşvik ve sâir inşa içerikli cümlelerin nasıl tümel yüklemli önermeler (kaziye hamliyye) haline getirileceğini inceler.[797] Keza naslarda nicelik yönü, bağlam ve makama dayanılarak doğal dilin esnekliği içinde dakik bir şekilde belirlenmemiş olan naslarda niceliğin nasıl belirleneceğini de tahlil eder.[798]

Fârâbî'nin şer'î ilimler içinde fıkıh usûlünün istidlâl formlarının mantıkî kıyas ışığında yenilenmesi ve geliştirilmesine davet etmesi, onun fıkıh usûlündeki istidlâl tarzı ile mantıksal çıkarsama arasında bir benzerlik yönü görmesinden kaynaklanmaktadır.

---

[795] Fârâbî'nin bu bağlamdaki asıl hedefi buğdayın buğday karşılığında miktar farkı olacak şekilde satılmasının niye haram olduğunun illetini tespit etmek değildir. Bilakis bir örnek üzerinden temsil kıyasının mantıkî kıyâsa dönüştürülmesidir. Yoksa bu illetin farklı şekillerde tespiti mümkündür. Bu örneğin kısmen farklı bir tahlili için bk. Hammû en-Nakkârî, *el-Mantık fi's-sakâfeti'l-İslâmiyye,* s. 139.

[796] Fârâbı'ye göre temsîl kıyasının mantıkî kıyasa dönüştürülürken varılan neticenin sahih olması için ayrıntıya taalluk eden şartlar için bk. Fârâbî, Rafîk el-'Acem, *Kitabü'l-kıyâs,* ss. 60-62.

[797] O, bu dönüştürmeyi gerçekleştirmek üzere birçok ayet örnek verir. Onlardan biri de "yalan sözden sakının" (Hâc, 22/30) ayet-i kerimesidir. Ona göre bu ayet "yalan söz kendisinden sakınalandır" şeklinde yüklemli önerme haline getirilebilir. Konun ayrıntısı için bk. Fârâbî, *Kitabü'l-kıyâs,* ss. 54-55.

[798] Bu hususa verdiği örneklerden biri hırsızlık haddi ile ilgili "hırsız kadın ve erkeğin elini kesin" (Mâide, 5/38) şeklindeki ayet-i kerimedir. Bu ayetin nicelik vasfını "bazı hırsızların (çeyrek dinar çalanların) eli kesilir" şeklinde belirler. Bk. Fârâbî, *Kitabü'l-kıyâs,* s. 56.

"Bu sanat [kelam] ... fıkıhtan ayrıdır. Zira fakih, şâri'in (vâziü'l-mille) sarahaten ifade ettiği görüşleri (el-ârâ') müsellem kabul eder ve asıllar edinir. Onlardan lazım gelen şeyleri istinbât yoluyla çıkarır. Kelâm alimi ise fakihin asıl kabul ettiği şeyleri, onlardan başka (yeni) şeyler istinbât etmeden savunur."[799]

Bu satırlardan anlaşılmaktadır ki, Fârâbî'ye göre mantıkî istidlâlin en temel özelliği olan istinbât yoluyla yeni bilgi üretme vasfı, kelâmın aksine fıkıh usulünde vardır. Bu ortak yön fıkıh usûlü ilminin istidlâl yapısını yenileyip geliştirmesi için mantıktan istifade etmeye kelâm ilminden daha yakın olduğunu gösterir.

Binaenaleyh, Fârâbî Aristoteles mantığını kapsamlı dilsel uyarlama üzerinden kolay anlaşılır ve öğrenilir kılmanın yanı sıra kelâm ve fıkıh usûlü alimlerinin istidlâl tarzını mantık ilminin gereklerine göre geliştirme çabası sarf etmiştir. Böylece mantık ilminin İslam ilim kültürüne vereceği metodolojik faydaları hem teori hem tatbik düzeyinde göstererek onun meşruiyet zeminini bu yönden de ispatlamıştır. Burada calib-i dikkat olan husus onun bu uyarlamayı yaparken mantık terimlerini esas almasıdır. Zira uyarlama etkinliğinde fıkıh usûlüne ait terimleri, mantık terimlerine irca etmiştir. Başka bir tabirle fıkıh usûlünün istidlâl tarzını, mantık sistematiği içinde teşekkül etmiş olan terimlerle ifade etmiş, mantık terimlerinin yerine fıkıh usûlü terimlerini ikâme etme yoluna gitmemiştir. Bu durumun muhtemel nedeni, onun ilimler tasnifinde felsefî ilimleri, şer'î ilimlerin üzerindeki bir yere konumlandırmasıdır. [800] Hatta daha geniş çerçeveden değerlendirecek olursak, onun felsefe ile din ilişkisi hususunda ortaya koyduğu telif düşüncesinde dinî olanın felsefî olana uyarlanmasını esas almasıdır.[801] Mesele bu tarz hiyerarşik bir tasnif üzerine bina edildiğinde ilmî meşruiyet gereği, altta olan üstte yer alana benzetilir ve uyarlanır, böylece onun istidlâl metodu güçlendirilmiş olur. Aksi etkinliğin ise meşruiyet zemini yoktur.

Fârâbî'nin fıkhın istidlâl tarzını mantıksal formlarla düzeltilmesinin gerekliliği yönündeki düşüncesi, yerel olarak gördüğü fıkhî aklın evrensel saydığı felsefî akla

---

[799] Fârâbî, *İhsâü'l-'ulûm*, ss. 86-87.

[800] Fârâbî bu hiyerarşiyi, yani dini oluşturan hem nazarî hem amelî bilginin felsefenin altında yer aldığını sarihen ifade eder. Bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Kitâbü'l-mille ve nusûsun uhrâ*, thk. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1991, s. 47.

[801] Kindî, Fârâbî ve İbn Rüşd'e göre dinî söylemin felsefî söyleme olan uyarlanma ihtiyacının ispat ve tahlili için bk. Hammû en-Nakkârî, *Mantıku'l-kelâm mine'l-mantıki'l-felsefî'l-cedelî ila'l-mantıki'l-hicâci'l-usûlî*, Rabat-Fas: Dârü'l-emân, t.y., ss. 166-68.

benzetilmesinin, ait olduğu kültüre fayda sağlayacağı yönünde bir kanaate sahip olduğu şeklinde daha geniş bir çerçevede yorumlanabilir.[802]

3. İbn Sînâ'da Fıkıh Usûlü ve Mantık İlişkisi

İbn Sînâ'nın Fıkıh Usûlü ile mantık arasındaki ilişkiye dair tasavvurunu, onun kendi özgün görüşlerine de yer verdiği *Mantıkü'l-maşrıkiyyîn* isimli eserinde yaptığı ilimler tasnifi vesilesiyle anlamaktayız.[803] O bu tasnifinde mantığı bütün ilimlerin aleti, fıkıh usûlünü de kapsayan bir sanat olan "teşrî sanatını" ise bütün amelî ilimlerin ilkelerini belirleyen ilim olarak konumlandırmıştır. Şöyle ki, İbn Sînâ amelî ilimler olarak tasnif ettiği ahlak, ev ve devlet idaresine yönelik ilimlerin kanunlarının belirlenmesi görevini teşrî sanatı (es-sına'a eş-şari'a) şeklinde adlandırdığı ve amelî saydığı bir ilme verir. Bu ilmin içerdiği temel ilkeler Allah katından iner. Bu yüzden her akıl sahibi kalkıp bağımsız bir şekilde kanun vazedemez, bilakis ancak Allah tarafından indirilen bu kanunları ahlak, ev ve devlet idaresinde uygulamayı üstlenir.

> *"Her ortak yaşam ancak meşru bir kanunla ve ona riayet edip uygulayan ve koruyan bir üstlenici (mütevellî) ile tamamlanır. (...) Ev ve şehir idaresi için kanunlaştırma faaliyetini birbirinden ayırmamız isabetli olmaz. Bilakis her şahsın özelindeki durum (ahlak), küçük ortaklık (ev idaresi) ve büyük ortaklık (devlet idaresi) için kanun yapıcının bir kişi ve bir sanat olması gerekir. O da peygamberdir."*[804]

İbn Sînâ, kanun yapıcının bir olmasına karşın bu ilimlerin birbirinden ayrı tasnif edilmesini doğru bulur. Bu yüzden başlı başına bir ahlak, ev idaresi ve devlet idaresi, keza bir teşri sanatı ilimlerinin sistemleştirilmesi evladır. İbn Sînâ teşri sanatı olarak

---

[802] Nitekim Fârâbî Kitâbü'l-hurûf isimli eserinde fıkhı yerel akıl, felsefeyi de evrensel akıl olarak konumlandırarak şöyle demiştir: *"Fakih (...) tikel faaliyete yönelik şâri'iden menkul olan öncülleri, müte'akkıl ise herkesin nezdinde meşhur olan ve bizzat tecrübe etmek suretiyle sahip olduğu öncülleri ilke olarak kullanır. Bu yüzden fakih sınırlı ve spesifik bir millet ölçeğinde havas iken akıl ehli herkese göre (evrensel ölçekte) havastır."* Bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 133.

[803] Mezkur eserinin mukaddimesinde şöyle der: "(…) Bu eserde Meşşâilerin kastettikleri ama eksik bırakıp tamamlamadıkları ve gereksinim duydukları halde ulaşmadıkları şeyleri ikmal ettik. Tökezledikleri yerleri görmezden gelip mümkün mertebe yorumladık. (…) Ama artık sabredilemeyecek derecede olan görüşlerine ise muhalefetimizi açıkça ifade ettik." Bk. İbn Sînâ, *Mantıku'l-maşrıkıyyîn*, s. 78.

[804] İbn Sînâ, *Mantıku'l-maşrıkıyyîn*, s. 83.

isimlendirdiği ilme yönelik o, "kanunların olması gerektiği hali inceler" dedikten sonra şu dikkat çekici uyarıyı yapar:

> *"Bizim 'olması gereken hal' şeklindeki ifademiz bu ilmin (teşrî sanatı) uydurulmuş, ihdas edilmiş, Allah katından olmayan bir sanat olduğuna ve her akıl sahibinin onu üstlenebileceğine işaret değildir. Asla! Bilakis o, Allah katındandır. Her akıl sahibi insan kalkıp onu üstlenemez. Allah katından olsa bile bir şeyin nasıl olması gerektiğini incelememizde de bir beis yoktur."*[805]

Fıkıh usûlünün vakıada bu ilkeleri uygulayan *mütevellîn* kullandığı araç olduğu hususu müsellemdir. Dolaysıyla İbn Sînâ teşrî sanatı ilminin ilkelerinin Allah'tan olduğunu beyan etmekle bu ilkelerin uygulama aksiyomlarını ve kurallarını inceleyen fıkıh usûlü ilminin mezkur sanat içinde yer aldığını teslim etmiş olmalıdır. İbn Sînâ yukarıda alıntılanan paragrafın son cümlesini, muhtemelen sezdiği bir itirazın cevabı sadedinde söylemiştir. Zira eğer bir şey Allah katındansa onun doğruluk değerinin araştırma konusu olmaması gerekir. İbn Sînâ, bu muhtemel itiraza "onun Allah katından olması insan zihniyle tespit edilebilecek bir içsel tutarlılık, sistemlilik ve teorik kurulumdan hâli olmasını gerektirmez, bilakis ona yönelik bu yönden sarf edilecek zihinsel çaba faydalıdır" şeklinde cevap vermektedir. Burada kesin olan, İbn Sînâ'nın bir taraftan Kur'an'ın ahlaka taalluk eden hükümleri de dahil olmak üzere ahkâm ayetlerine yönelik ilmi, *amelî hikmet* ilimlerinden saydığı, öbür taraftan da bu ilmi, ahlak, ev ve devlet idaresinin ilkelerini belirleyici sanat olarak konumlandırdığı hususudur. Müphem olan nokta, onun teşrî sanatı olarak isimlendirdiği ilim ile fıkıh usûlü arasında nasıl bir ilişki kurduğu meselesidir. Bu meseleye dair açık bir beyanına rastlamadık. Ama onun mantığı bütün ilimlerin -ki buna teşrî sanatı olarak isimlendirdiği ilim de dahil- doğru çıkarım yapma aleti saymasından hareketle kesin olarak denilebilir ki, ona göre mantık teşrî sanatının da aletidir. Bu durumda o, teşrî sanatının yöntemi olarak ister sadece fıkıh usûlünü isterse fıkıh usulünü de kapsayan daha geniş bir şeyi kastetsin, mantık ile fıkıh usûlü arasında bir ilim-alet ilişkisi kurmuştur. Buna göre fıkıh usûlü istidlâl tarzını hatadan arındırmak ve yöntemsel bir sağlamlığa kavuşturmak için mantık ilkelerini dikkate almalıdır.

[805] İbn Sînâ, *Mantıku'l-maşrikıyyîn*, ss. 83-84.

Nitekim o bu doğrultuda mantığın tümel ve tikel tasavvurunu fıkıh usûlüne uygulamıştır. Ona göre bazı ayetler lafzen tikel oldukları gibi manen de tikeldir. Diğer bazısı ise lafzen tümel olduğu gibi manen de tümeldir. Bunun yanı sıra niceliğin lafız ve manaya göre değiştiği ayetler de vardır. Örneğin Hz. Peygambere hitap eden ayetler, lafzen tikel ama anlam açısından tüm müminlere hitap ettiği için tümeldir. Keza lafzı 'amm olduğu halde kendisinden murat hass olan ayetler de tikelin yerine ikame edilmiş tümellerdir.[806]

4. Bâkıllânî ve Cüveynî'de Mantık ve Fıkıh Usûlü İlişkisi

Bâkıllânî ile Cüveynî usûldeki istidlâlin form bakımından mantıkî kıyasa uyarlama yoluna gitmeyip fıkıh usûlü ile mantık ilminin ilişkisini büyük oranda tanım, taksim, bilgi nazariyeleri ve aklî delil ile sınırlı tutmuşlardır. Onlar usûlü sistemli bir ilim haline getirmek için mantığın tanım, taksim ve aklî delil[807] nazariyelerinden istifade etmişlerdir. Fakat bu istifadede mezkur mantıksal nazariyelerin içeriklerini olduğu gibi aktarmamış, bilakis onları model olarak benimsemişlerdir. Bu minval üzere fıkıh usûlünün nasa dayalı olan yapısını dikkate alarak içeriklerini kendilerinin belirlediği bir tanım ve bilgi nazariyesi geliştirmiş ve aklî delili[808] usûl ilminin istidlâl yapısı içine dahil etmeye gayret etmişlerdir.

Nitekim Bâkıllânî'ye göre tanım, tanımlanan şeyin hakikatinden kaynaklanmaz. Bilakis tanım yapanın belirlemesi ile meydana gelir, yani onun dilin vaz'ına dayalı olarak ortaya koyduğu analitik bir tahlildir. Zira ona göre tanım tanımlanan şeyin isminin ve sıfatının tefsiridir. Bu tefsirde tanımlanana özgü ve sadece onun fertlerini tam olarak kuşatan, ondan olmayan her şeyi de dışarda bırakan bir titizlik gözetilmelidir.[809] Binaenaleyh denilebilir ki, Bâkıllânî bir tanım nazariyesi kurmanın gerekliliğini mantıktan almış ise de tanım anlayışını mantıkî tanımın mahiyetinden ayrı bir şekilde inşa etmiştir.

---

806 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 2, ss. 551-52.
807 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 165.
808 Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 136-37.
809 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cavlem en-Nebâlî, Beşir Ahmed el-'amri, Beyrut-Lübnan: Dârü'l-beşâir el-İslâmiyye, 1996, s. 108.

Cüveynî de usûl ilmi için bir tanım nazariyesi inşa etmenin gerekliliği hususunda Bâkıllânî ile aynı görüştedir. Fakat o, tanımın tasavvuru ve şartları bakımından mantık ilmindeki ilke ve kuralların mümkün mertebe dikkate alınmasını savunur. [810] Fakat bununla birlikte ona göre mantığın had nazariyesini akledilirlerde tam, fıkıh usûlü terimlerinde ise mümkün mertebe dikkate almak gerekir.[811] Bu durum tanım meselesi özelinde de olsa göstermektedir ki, mantık ilminin usûl ilmine mezcedilmesi oldukça yavaş ve aşamalı bir şekilde gerçekleşmiştir.

Keza Bâkıllânî tarafından usûl meselelerine yönelik yapılan taksimlerde mantığın taksîm için şart koştuğu ikili yapıya riayet edildiğini görmekteyiz. Nitekim o, şer'î fiilleri taksîm ederken ikili yapıyı esas almıştır. Ona göre şer'î fillerin teklîf açısından sadece iki değeri vardır: Mükellef bir şeyi ya yapabilir ya da yapamaz. Yapabildiği şeyler mubah, mendûb ve vacip, yapamadığı şeyler de mekruh ve haram hükümlerinden müteşekkildir. Teklîfin taksiminde üçüncü ara bir değer yoktur. Ara değerin yer alamaması ona göre, aklın zorunlu olarak gerektirdiği bir husustur.[812] Denilebilir ki, Bâkıllânî bu taksimi üçüncü halin imkansızlığı ilkesine binaen yapmıştır. Bu da demektir ki o, fıkıh usûlündeki taksim faaliyetini mantığın temelindeki bu ilkeye göre düzenleme yoluna gitmiştir. Böylece yapılacak taksimleri teorik mantıksal bir inşaya tabi tutmuştur.

Bilgi nazariyesi hususunda ise hem Bâkıllânî hem de Cüveynî bilgiyi zannî ve yakinî olarak ikiye ayırmış ve yakîn ile zan kavramlarının içlemlerini (manalarını) mantıktaki anlamlarına uygun olarak belirlemişlerdir. [813] Dolaysıyla fıkıh usûlüne yönelik bilgi nazariyesini mantıksal manalardan yararlanmak suretiyle kurmuşlardır.

Bâkıllânî, dilin en genel anlam ifade eden kategorilerini tamamen lafız-mana ilişkisi üzerinden ve fıkıh usûlü sisteminde anlam ve hüküm belirlemeye yarayacak şekilde belirlemiştir. Ona göre kategoriler "malûm", "meçhûl", "maznun", "meshüvvün 'anh", "meşkûkün fih", "mezkûr", "muhberun 'anh" ve "medlûlün 'aleyh" kısımlarından meydana gelir. Mevcûd, ma'dum, kadîm ve muhdes gibi kategoriler mezkur kategorilerin altında yer alır. Bu kategoriler ibarede mutlaka hakikî manaları ile

[810] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 119-120.
[811] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 891.
[812] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 276.
[813] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 1, s. 125.

kullanılmalıdır. Bunların mecâz yoluyla istimal edilmeleri doğru değildir.[814] Bâkıllânî'nin mantıktaki kategorileri almayıp tamamen Arapçanın dilsel yapısından hareketle fıkıh usûlünün anlam ve hüküm tayin etme işlevine hizmet edecek yeni kategoriler geliştirmesi onun mantıktaki kategori tasnifinin hem metafizik hem de dilsel zemininin farkında olduğuna yorumlanabilir. Keza denilebilir ki o, mantıktan onu bir model sayarak istifade etmektedir. Zira o, mantıksal kategorileri olduğu gibi almamış ama kategori düşüncesini almıştır.

Burada özellikle belirtilmesi gereken bir diğer husus da Cüveynî'nin mantıksal kıyas hakkında ayrıntılı bir bilgi vermemesine karşın onun fakihler tarafından bilgi üretmenin aracı olarak kabul edildiğini sarahaten ifade etmesidir. [815] Bu husus esasen mantıksal kıyasın mütekellim usûlcüler tarafından bilgi üretici bir araç olarak kabul edilmesinin Cüveynî öncesi döneme kadar uzandığını göstermektedir. Bu da demektir ki, Gazzâlî'den önce bazı fakihler mantıksal kıyasın bilgi değerini kabul etmiş, fakat onu fıkıh usûlüne dercetme yönünde bir çaba sarf etmemişlerdir.

5. İbn Hazm'da Mantık ve Fıkıh Usûlü İlişkisi

Fârâbî'nin başlattığı mantık ve fıkıh usûlü ilişkisini doğru bulup benimseyen alimlerden biri olan İbn Hazm, mantık tasavvurunu Kur'an-ı Kerim'e dayanarak inşa ettiği "yaratılış tasavvuru" üzerine bina eder. Ona göre Allah kendisi dışındaki her şeyi yaratmıştır. Buna mantık da dahildir. O bu hususu "beyân" kavramı ile kavramsallaştırmıştır. Bu kavram ona göre dört temel vecih içerir. Bunlar şöyledir: (I) Mevcut olan şeyler kendinde bir gerçekliğe sahiptir. Bu yüzden bilinmeleri mümkündür. (II) Mevcut şeyler, bilen öznenin nezdinde akıl sayesinde şekil ve sıfatlarıyla açıklığa kavuşma niteliğine sahiptir. Zira akıl şeyleri kendindelikleri ile bilebilir. (III) İnsana bildiği şeyleri muhatabına aktarmayı sağlayacak nefes, mahreç yetisi, solunum yolları, dişler ve dudaklar olmak üzere mütekamil bir donanım verilmiştir. Bunun yanı sıra ona aktarılan bir düşünceyi algılayabilmek için gereken her şey de ihsan edilmiştir. (IV) İnsana düşünce aktarımını en geniş çerçevede mümkün kılan çoklu kodlama ve bu kodları konvansiyonel olarak vazetme yetisi de verilmiştir.

[814] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, c. 1, s. 358.
[815] Cüveynî, *el-Burhân*, c. 2, s. 751.

Bu yüzden düşünce aktarımı sadece iki canlı insan arasında değil, aynı zamanda yazı ve kitap yoluyla ölüler ve diriler arasında da vuku bulabilmektedir.[816]

Beyân kavramı ona göre bu dört ilkenin üzerine kuruludur. Allah bunu insana, onu diğer tüm mahlukattan ayırmak için ihsan etmiştir. Nitekim Yüce Allah, yarattığı yeni tür olan insana nimetlerini sayarken en büyük nimet olarak onlara isimleri öğretmesini saymıştır. Bu da farklı türlerdeki ve mahiyetlerdeki bütün mahlukata dair tebeyyüne (zihinsel açıklığa) erme melekesidir. Nitekim isimlerin farklılığı da tür ve mahiyetteki mezkur farklılıktan kaynaklanmıştır. Hangi müsemmanın hangi ismin altına girdiğine ve bu müsemmaların birbiriyle ilişkisine dair bilgi de buna dahildir. Dolaysıyla mantık da Allah'ın insanlara isimleri öğretmesinin kapsamında düşünülmelidir. Zira beşeriyeti oluşturan millet ve kavimlerin farklı lafızları olsa da manalar ve aralarındaki ilişkiler her insan için aynıdır. Aristoteles'in mantık külliyatının sekiz eserini de bu çerçeve için de mülahaza etmek gerekir.[817]

Bu yüzden ona göre selef-i salihin mantıkla iştigal etmediğini gerekçe göstererek bu ilimden imtina edenler cahildirler. Zira bu ilim her akıl sahibinin nefsinde yer alır. Onlardan zeki olanlar güçlü anlama yetisiyle bu ilmin faydalarını kolaylıkla görür. Olmayanlar ise başka bir kimsenin onlara yol göstermesiyle görebilir.[818]

> *"İlim tahsilimin başındayken ve henüz ilimlerde derinleşmemiş, ama farklı görüşleri inceliyorken hüsrana uğramış bazı kimselerin, muteber bir araştırmanın neticesi olan bir yakîne dayanmadan ve fasit zanlarından hareketle felsefe ilminin ve mantık hadlerinin şeriata aykırı olduğuna hükmettiklerini görmüştüm. Bizim gayemizin ve çabamızın ortaya koymak istediği temel husus, bu karanlığı aydınlatmaktır."*[819]

Burada oldukça dikkat çekici olan husus İbn Hazm'ın felsefe ve mantık ayırımı yapmadan bu ilimlerin şeriata aykırı olmadığını ve dolaysıyla onlardan istifade etmenin gerekli olduğunu savunuyor olmasıdır. Bundan da onun İslam'ın temel ilkelerine aykırılık taşımadığı müddetçe geniş çerçevede felsefî ilimlerden istifade etmeye çağırdığı çıkarılabilir.

---

816 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 313-316.
817 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 316.
818 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 312.
819 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 478.

İbn Hazm salt sahabe ve tabiin hakkında mantık ile iştigal etmediklerinin aktarılmasına binaen felsefî ilimleri bidat saymayı geçersiz bir kanıtlama sayar. Ona göre mantığa karşı çıkıp onu bid'at sayanlar, nahiv ilmini ve sâir ilimleri de bid'at saymalıdırlar. Zira selef-i salihin döneminde bu ilimler de tedvin edilmemişti. Bu ilimlerin tedvin edilmemiş olması selef-i salihin bu ilimlerin sağladığı melekelerden hali oldukları anlamına gelmez. Zira onlar nübüvvete doğrudan tanık oldukları (*müşâhedetü'n-nübüvve*) için özel bir fazilete sahiptiler. Onlar bu fazilet gereği ilmî melekeleri ilahî bir ihsan olarak taşırlar. Ama onlardan sonra gelenler bu ilimlerin faydalarına sahip olabilmek için onları tahsil etmeye muhtaçtır. Bu hususun duyusal bir delili de vardır. Zira selef-i salihin neslinden sonra gelen kimseler tedvin edilen bu ilimleri okumadıkları takdirde, anlama düzeyleri neredeyse hayvanlarınkiyle aynı kalmaktadır.[820]

Bu mülahazalara binaen görülen o ki, Şâfiî'nin fıkhî kıyasın meşruiyetini sağlamak üzere başlattığı beyân nazariyesi İbn Hazm tarafından felsefe ve özellikle mantığın meşruiyeti için kullanılmıştır. O, beyân nazariyesi altına isimlerin müsemmelarıyla, isimlerin isimlerle ve müsemmaların müsemmelarla olan ilişkisini de dahil etmiştir. Bu da esasen mantığın bel kemiğini oluşturan merkezi meselelerdendir. Dolaysıyla beyânı öğreten Yüce Allah, beyânın bir şubesini teşkil eden mantığı da yaratıp öğretmiştir. Böylelikle o mantığa bir Kur'an kavramı olan beyân altında yer vermek suretiyle ona karşı çıkmayı bir anlamda Kur'an'a karşı çıkmak olarak yorumlamıştır. Bu yorumuyla nası esas alarak mantığa itiraz edenlerin muhalefetlerinin zeminini çürütmeye çalışmıştır.

Öte taraftan İbn Hazm, mantık ile nahiv ilişkisi hususunda Fârâbî'nin kurduğu ilişkiyi esas almıştır. Ona göre manalar bütün milletler arasında ortaktır, yalnızca lafızlar değişir. Zira manaların tabiatı aynıdır. Fakat lafızlar tercihe bağlıdır. Tercihler ise değişkenlik arz eder. Yunanların yazdığı mantık eserleri manalardan nasıl doğru kanıtlamaların yapılacağını ve düşülmesi muhtemel hatalardan nasıl sakınılacağını açıkça ortaya koymuştur. Bu yüzden *"Yüce Allah mantık ile insanlara büyük bir fayda vermiş, uzakları yakın, zorlukları kolay kılmıştır."*[821]

[820] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 312-313.
[821] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 316.

Manların doğru terkip edilmelerini ve dolaysıyla onların ilişkilendirilmesi aracılığı ile doğru istidlâl yapmayı sağlayan mantık, ona göre, bizzat nahivde de itibara alınmalıdır.[822] Böylelikle o, nahvi mantığa alternatif bir düşünme tarzı olarak değil, bilakis mantıktan istifade etmesi gereken ve belli bir kavmin diline yönelik kuralları açığa çıkaran bir ilim şeklinde yorumlamaktadır.[823] Bu da Fârâbî'nin nahiv alimi Sîrâfî'nin tezini çürütmek üzere ortaya attığı tezin İbn Hazm tarafından olduğu gibi benimsendiğini göstermektedir.

Bu minval üzere mantığın meşruiyetini ispatlama yoluna giden İbn Hazm, mantık ilminin fıkıh usûlünde kullanılmasının önünü açmak için onu öncelikle itikadî bir uyarlamaya tabi tutmuştur.

5.1. İtikadî Uyarlama

İbn Hazm, mantığı Kur'anî bir kavram olan beyânın içinde mülahaza etmek ve Hz. Peygamber ile sahabenin ilahî bir lütufla mantıksal melekeye sahip olduklarını iddia etmek suretiyle ilkesel olarak mantığın hiçbir İslam itikadî esasa aykırı olmadığını savunmuştur. Bu doğrultuda da onda itikadî bir uyarlama sağlamıştır. Nitekim mantığın metafiziğe açılan konularından biri olan kategorileri hâlık (yaratıcı), cevher ve araz olarak üçlü bir şekilde taksim etmiştir. Böylelikle kategorileri ontolojik olmaktan çıkarıp lafız ile mana ilişkisi cihetine hasretmiştir.[824] Bu hususun açık bir delili onun mantıktaki kategorilerin Latinceye daha uygun iken Arapça'da tam karşılıklarını bulmanın zor olduğunu beyan etmiş olmasıdır. Bu yüzden kategorilerin Arapçaya ancak bir çeşit esnek uyarlama ile aktarılabileceğini savunmuştur.[825]

> *"Kendi nefsi ile kâim ve zıt şeylerin kendisine hamledilmesine kabil olan her şey cevherdir. Her cevher kendi nefsiyle kaimdir ve zıtlara (konu olmaya) elverişlidir, onları içinde barındırır. Bu sebeple yaratıcı -azze ve celle- cevher olmaktan*

[822] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 323.
[823] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 613.
[824] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 333-334.
[825] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 388.

uzaktır. O, cevher şeklinde isimlendirilemez. Çünkü o, herhangi bir keyfiyet barındırmaz. Bu yüzden de cevher değildir.'[826]

Mucizeyi peygamber eliyle tabiatın değiştirilmesi olarak yorumlamış ve onun kesinliğini sağlamak üzere de sihrin salt bir el hafifliği ve göz boyamadan ibaret olduğunu, şeylerin tabiatına hiçbir etkisinin olmadığını savunmuştur.[827] Ona göre tabiatın sekteye uğratılıp başka bir şekil alması sadece peygamberlere mahsustur. Bu da göstermektedir ki, o her ne kadar tabiat kelimesini kullanmış ise de onunla felsefî anlamı değil, bilakis Eş'arilerin adet anlayışlarına benzer bir mana kastetmiştir. Nitekim tabiat ifadesi yerine bazen adet kelimesini de kullanmıştır.[828] Ona göre Yüce Allah dilediğinde tabiatı değiştirebilir, ama iki zıd şeyi bir arada cem etmez, zira onun adeti çelişmezlik yasasına aykırı bir şey yapmamak şeklinde tecelli eder. Aksi takdirde alemin bünyesine halel gelirdi ve hakikatleri bilme yolu olan akıl mertebeleri izmihlale uğrardı.[829]

Yüklemlemede konu yüklemi taşıdığı ve yüce Allah hakkında bölünmenin ve hareketin mümkün olmamasından dolayı sıfatlarının O'na hamledilmesini mantıksal yüklemlemenin dışında tutmuştur. Ona göre biz eğer Yüce Allah hakkında "O, hayydır (diridir)" diyorsak bunu sırf Kur'an'daki nasa tabi olmak için söylüyoruz, yoksa bu kullanımda mantıksal bir yüklemlemenin olduğunu kastetmiyoruz. Zira Yücel Allah'ın bütün sıfatları özel isim kabilindedir, yalnızca O'na mahsus anlamlar ifade ederler.[830]

5.2. Mantık ve fıkıh Usulü ilişkisi

İbn Hazm delalet meselesini mantıksal bir yönelimle ele almanın doğruluğu ve gerekliliği görüşündedir. Bu yüzden o, mantığı Kur'an ve Sünneti anlamanın esas şartı saymıştır. Buna mezkur iki kaynaktan şer'î hüküm çıkarma ilmi olan fıkıh usûlü de dahildir. Ona göre mantık ilmini öğrenmeyenler nasların yapısını ve manasını anlayamazlar. Bu sözlerden hareketle doğrunun yanlışa karıştığı yanlış çıkarımlar

826 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 279.
827 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm İbn Hazm, *ed-Dürra fî mâ yecîbu i'tikâduhu*, thk. Abdulhak et-Türkmânî, Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2009, s. 297.
828 İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 358, 439.
829 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 440.
830 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 273.

yapmanın ötesine geçemezler. Keza onlar dinlerini öğrenme hususunda ancak taklit düzeyinde kalabilirler. Taklit ise dinen zemmedilmiştir.[831]

Binaenaleyh onun tasavvurunda mantık ilminin faydası tek bir ilimle sınırlı değildir. Bilakis bütün ilimleri kapsar.

> *"(...) et-Takrîb diye isimlendirdiğimiz kitabımızı yazdık. Onda genel hatlarıyla istidlâlin keyfiyeti ve ulaşılmak istenen her bilgi türünde hak ile batılı birbirinden ayıran burhanlara yer verdik. Bu burhanları hak gibi görünen ama hakikatte batıl olanlardan ayırdık. (...) Bu kitap hakkın alametlerini bilip onu batıldan ayırmanın kaynağı oldu."*[832]

Fıkıh usûlüne dair yazdığı kitap olan *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* isimli eserinde yer verdiği bu satırlar, onun mantığı bütün ilimlerin anlama ve çıkarım yapma yöntemi saydığını göstermektedir. Kitabının ismini usûl-i fıkıh değil usûl-i ahkâm olarak isimlendirmesi de göstermektedir ki ona göre anlamanın ve çıkarım yapmanın yöntemi fıkıh usûlü değil, mantıktır. Fıkıh usûlü ona göre sadece şer'î önermelerin alınacağı kaynaklardan bahseder. Şer'î önermelerin, yani şer'î hükümlerin belirlenme yöntemi ise mantıktır. Bu yüzden ona göre özellikle haram ve helal, vacib ve mubah hususunda fetva vermek için bu ilim mutlaka gereklidir. Zira naslardan anlam çıkarmak öncelikli olarak anlamların (müsemmeyât) lafızlarla ve birbiriyle olan ilişkilerini tespit etme meselesidir. Fıkhî hükümler de ancak bu ilişkiler üzerine bina edilebilir. Bu yüzden ortalama bir mantık bilgisine sahip olmayan bir kimse Yüce Allah'ın ve Hz. Peygamberin sözlerini anlamaktan uzak kalır. Böyle bir kimsenin fetva vermesi caiz değildir. Zira mantık bilgisinden yoksun bir kimse sözlerin anlam sınırlarını belirleyemez, onları yeniden inşa edemez, öncülleri tertip edemez ve doğru çıkarımlar yapamaz. Hasılı yaptığı temellendirmenin doğruluğu hususunda açık bir görüşe sahip olmaz.[833]

Fakat ona göre mantık tercümelerinin niteliksiz olması, ilgili tercümelerde kullanılan kelimelerin az bilinen ve zor anlaşılan lafızlardan seçilmesi mantık ilminin fıkıh usûlüne sağlayacağı faydanın önünü tıkamıştır. Zira şer'î ilimlerle iştigal edenler bu kötü

---

831 İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 12-13.
832 İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 1, s. 8.
833 İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 323.

tercümelerden dolayı mantığı anlamakta güçlük çekmiş ve ona dair olumsuz kanaatlere sahip olmuştur. Bu yüzden mantığın dilsel bir uyarlamaya tabi tutulması şarttır. Nitekim o, *et-Takrîb li haddi'l-mantık* isimli eserini bu gaye ile yazdığını beyan etmiştir.[834]

Yapılan temel çeviri hatalarından biri ona göre mantıktaki iki öncül ve bir neticeden oluşan istidlâl türünün kıyas olarak isimlendirilmesidir. Bu yüzden bu istidlâl tarzı için o, Arapça "el-câmi'a" kelimesinin kullanılmasının uygun olduğunu ifade etmiştir. Zira *"önceki dönem felsefecileri iki öncül bir neticeden meydan gelen istidlâli, silicismûs olarak isimlendirmiştir. Bu üç unsurun toplamı Arapça el-câmi'a şeklinde adlandırılır."*[835] Açıkça ifade etmemiş olsa da bu tercümeyi yanlış görmesinin sebebi, kıyas kelimesinin lügâvî anlamı itibariyle iki şeyin karşılaştırılmasını gerektiriyor olmasıdır. Oysa mantıksal syllogisticte bir mukayese değil, bir tazammun ilişkisi vardır.

5.2.1. Dilsel Uyarlama

İbn Hazm dilsel uyarlama etkinliğinde mantığın kendi dönemine kadar yerleşmiş olan terimlerini değiştirme yoluna gitmekten ziyade, mantık meselelerini açık ibarelerle şerh etme yoluna gitmiştir. Nitekim mantığa dair yazdığı mezkur eserini mantığın şerhi, kendisini de Aristoteles'in şarihi olarak nitelemiştir.[836] O, dilsel uyarlamada daha çok Arapçanın beyan özellikleri ile mantıksal taksim ve kaidelerin nasıl telif edilebileceğini açığa çıkarma çabası sarf etmiştir. Zira milletler arasında manalar ortak olsa da lafızların kapsamı ve açıklığı birbirine tam tetabuk etmeyebilir. Örneğin Arapçada "mâ" ile "eyyu" soru edatları aynı anlamda kullanılabiliyor. Oysa mantıkçılar birincisinin cinsi, ikincisinin ise faslı açığa çıkaran edat olduğunu ifade etmiştir.[837]

Fakat o, usûldeki lafız ve mana ilişkisinde Arapçanın beyân yönlerinden mantıktaki delâlet şartlarına uyanları geçerli saymıştır. Bu durumun en bariz tezahürü lafızdan literal anlamı dışında herhangi bir anlam çıkarılmasını reddetmesidir. O, bu görüşüyle fıkıh usûlünde bazı mezheplerde geçerli sayılan muhalefet mefhumunu anlam ve hüküm belirleme şekillerinin dışında bırakmıştır. Bu yönden mantığı usule değil, usûlü mantığa

[834] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 320.
[835] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 465.
[836] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 324.
[837] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 332.

uyarlamıştır. Zira mantık önermelerinin nicelik kiplerine göre ifade ettikleri anlam kuralları dahilinde bir "tikel önermenin" karşıt tikel önermeyi doğrulamadığı ve yanlışlamadığı kaidesi yer alır. İbn Hazm bu kaideyi, sükutun anlam ifade etmediği şeklinde yorumlamıştır. Zira örneğin "bazı insanlar canlıdır" önermesi mantıken doğrudur, ama bundan hareketle "bazı insanların canlı" olmadığı manasını çıkarmak yanlıştır. Zira bu sözü söyleyen öteki bazısı hakkında hiçbir söz sarf etmemiştir. Onun sükutuna dayanılarak anlam tespit etmek doğru değildir.[838] İbn Hazm'a göre *"bu hususta şer'î ilimlerle ilgilenenlerin çoğu hataya düşmüş, onu hitabın delili (delîlü'l-hitâb) şeklinde adlandırmış ve aracılığıyla yanlış hükümler vermiştir."*[839]

Dolaysıyla denilebilir ki, İbn Hazm mantık ilminin delâlet meselesinde esas saydığı "anlamın ifade edilen lafız" çerçevesinde açık ve kesin olma ilkesini[840], fıkıh usûlünün delâlet teorisi için de bazı yönlerden esas saymıştır. Bu da doğal dil içindeki istidlâl yapısı üzerine inşa olmuş bir ilim olan fıkıh usûlünü, yapısal bir değişikliğe tabi tutmak demektir. Zira doğal dil içinde "bazı insanlar kötüdür" denildiğinde, bundan diğer bazısının iyi olduğu anlamı çıkar. Fakat bu durum mantığın delâlette aradığı kesinliği karşılamaz.

Bununla birlikte o, istidlâlin yapısında lafzı değil, manayı esas almıştır. Örneğin "Bir şeyi sarhoş edici olarak nitelemek onu haram olmakla vasfetmek anlamına gelir. Hurma nebizi kaynatıldığı takdirde sarhoş edicilikle nitelenir. O halde hurma nebizi de kaynatıldığı zaman haram olur" şeklindeki kıyasta lafzın zahirine göre haramlığın sarhoş ediciliğe bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Oysa çoğu sarhoş edici olan şeyin azı da haramdır. Bu yüzden İbn Hazm, bu tür kıyasların lafzen şartlı kıyas gibi dursa bile manen yüklemli kıyas olduklarına ve muteber olanın lafız değil, mana olduğuna hükmetmiştir. Dolaysıyla mezkur kıyas mana itibara alındığında şöyle olur: "Haramlık her sarhoş edici şeyin hükmüdür. Bazı sarhoş edici şeyler kaynayan hurma nebizidir. Öyleyse haramlık, kaynadığında hurma nebizinin de hükmüdür".[841]

Keza cümlelerin anlamını karışıklıktan ve anlaşılmayı zorlaştıran uzunluktan kurtaran edat ve bağlaçlara özel bir önem verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Zira bunlar Arapça

[838] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 451.
[839] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 452.
[840] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 410.
[841] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 509-510.

cümlenin anlamını belirleme ve sınırlarını açığa çıkartarak kesin hale getirmede oldukça önemlidir.

> *"Bu harflerin beyân hususundaki faydası oldukça fazladır. Bu yüzden onların dilde ifade ettikleri manaları çok iyi bilmek gerekir. Çünkü onlar olmaksızın beyân tamama ermez. Keza onlar birçok gereksiz uzatmanın yerini alırlar".*[842]

Bu husus, esasen onun mantıksal bir ilke olan "muhakkak olan itibara alınır, muhtemel olan terkedilir" [843] şeklindeki kurala göre fıkıh usûlünde anlam belirlemesi yapmayı sağlama gayesine delalet eder. Zira böylece usûldeki istidlâllerde de mantıksal bir netlik ve kesinlik elde etmenin yolu açılır.

Yine bu doğrultuda önermelerin olumsuz yapılmasında nefi edatının kullanılacak yerin oldukça önemli olduğunu ifade eder. Buna göre eğer bu edat "leyse kullu insanin katiben" önermesinde olduğu gibi niceleyici ifadeden önce kullanılırsa tikel olumsuzluk, buna karşın eğer "kullu insanin lâ katibun" şeklinde yüklemden önce getirilirse tümel olumsuzluk bildirir.[844]

5.2.2. Önermeler Konusu

İbn Hazm önerme nazariyesini Aristotelyen mantığa hem içerik hem de Arapçada kendi zamanına kadar yerleşmiş olan terminoloji bakımından büyük oranda sadık kalmıştır. Bununla birlikte temelde mantık terimlerini kullanmasına karşın, bazı yerlerde mantıksal terimlere denk düşen usûl terimlerini belirtmiştir. Örneğin mantıkta küllî teriminin 'amm, cüz'înin ise hass kavramlarına denk düştüğünü ifade etmiştir.[845]

Bununla birlikte usulde yer alan şer'î önermelerin mantık cihetinden muteber sayılmasını sağlayan yorumlar yapmıştır. Nitekim bu doğrultuda mantığın itibara almadığı ve fakat usûlde oldukça önemli olan "emir sıygasını" ve Arapçada ifade ettiği anlamları, önermeleri açıklarken ayrıntılı olarak ele almıştır.[846] Bununla gayesinin

[842] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 432.
[843] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 410.
[844] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 455-456.
[845] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 450.
[846] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 370-372.

usulde inşâî olarak nitelenen birçok cümle şeklinin esasen ihbârî olduğunu ve böylece mantıktaki önerme konusuna dahil olduğunu göstermektir. Nitekim "Hırsız erkek ve kadının ellerini kesin" (Mâide, 5/38)) şeklinde emir kipinde olan nası, "Çeyrek dinardan fazla bir şey çalan hırsızın eli kesilir. Zeyd çeyrek dinardan fazla bir şey çalmıştır. Öyleyse Zeyd'in eli kesilir" şeklinde yüklemli hale çevirdikten sonra bu hususu tasrih etmiştir: *"Tüm emirlerde bu işlem yapılır. Emir, lafzın gerektirdiği anlam çerçevesinde tümel yüklemli bir cümle haline getirilir."*[847]

Fıkıh usûlündeki farz, helal (mübâh) ve haram gibi şer'î değerler ile el-'anâsır şeklinde adlandırmayı tercih ettiği kipli önermelerle, yani vücûb, imkân ve imtina terimlerini içeren mantıksal önermelerle mukayese edip aralarında bir denklik ilişkisi kurmuştur.[848] Bu da onun kipli önermeleri ontolojik değil, salt mantıksal olarak yorumladığını gösterir. O, bu yorumuyla şer'î değer bildiren hüküm ifadelerini mantıksal bir istidlâl içinde kullanılmasının imkanını sağlamış ve yolunu göstermiştir.

Mantıkçılar, niceliği belirtilmemiş önermelerden (el-kaziye el-mühmele) doğru bir netice çıkmayacağını belirtir. İbn Hazm'a göre bu durum, Yunan dilinin özelliklerine mahsus bir şeydir. Zira Arapçanın beyân yapısını dikkate aldığımız zaman bu tür önermelerin nicelik bakımından tümel anlamlar ifade ettiğini görürüz.[849] İbn Hazm bu yorumuyla esasen fıkıh usulünde çoğunlukla niceliği belirtilmemiş olan asılların (şer'î önermelerin) mantıksal bir kanıtlamada kullanılabilecek bir yapıya sahip olduklarını ispatlamak istemiştir. Zira bu tür bir yorum yapılmadığı takdirde usulde geçerli olan birçok asıl mantık tarafından geçersiz sayılacak ve fıkıh usûlünün mantığın istidlâl keyfiyetinden yararlanmasının imkanları daralacaktır. Bu yüzden mantığa dair yazdığı eserde naslarda yer alan önerme türlerini nicelik bakımından detaylı bir şekilde ele almıştır.[850]

Bu doğrultuda naslarda yer alan şer'î önermeleri dört kısma ayırmıştır: (ı) Hem lafzının hem de kendisinden kastedilen anlamın tümel olduğu önermeler. Buna "Her sarhoş

[847] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 533.
[848] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 437-438.
[849] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 466.
[850] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 529-535.

edici şey haramdır"[851] hadisini örnek vermiştir. (ıı) Hem lafzının hem de kendisinden kastedilen anlamın tikel olduğu önermeler. Ona göre bu ve bir önceki önerme türlerinin nicelik durumları bizzat lafzın vaz'ından anlaşılır. Bu yüzden niceliklerinin tespiti için herhangi başka lafzî bir delile ihtiyaç yoktur. (ııı) Lafzı tikel, kendisinden kast edilen anlamın tümel olduğu önerme. İbn Hazm'a göre "Ey iman edenler" şeklinde başlayan ayetlerde, esasen bütün insanlar kastedilir. Bu yüzden bu tür ayetlerin her ne kadar lafızları tikel de olsa ifade ettikleri mana tümeldir. (ıv) Lafzı tümel, kendisinden kast edilen anlamın ise tikel olduğu önerme. Örneğin "Namaza kalktığınızda yüzünüzü yıkayın (…)" (Mâide, 5/6) ayetinde kastedilen mana, abdestsiz durumlarda abdest almaktır. Bu son iki tür önermede maksut olan tümel veya tikel anlamı tespit etmek ancak ilgili bağlamda yer alan başka bir lafzın veya aklî ya da hissî bir delilin onların tikel anlam taşıdığına delâlet etmesi gerçekleşebilir. Bu türlerden bir delil yoksa dilin vaz'ı neyi gerektirirse ona hükmedilir.[852]

Mantığı, Arapçanın beyân imkanlarına uyarlamasının bariz örneklerinden bir diğeri de Meânî ilminin bir konusu olan "hazf olgusu"nu kıyasın yapısına dahil etmesidir.[853] Önermeler konusunda Arapçada zahiren olumsuz, ama anlam gereği olumlu olan cümleleri tahlil etmiş ve onları olumsuz önerme saymamız gerektiğini beyan etmiştir.[854]

5.2.3. Kıyasın Mahiyeti

İbn Hazm talebelik döneminde bazı kimselerin mantık ilmi kaidelerinin şer'î ilimlere aykırı olduğunu, onlarda kullanılmaya uygun olmadığını savunduklarını ifade eder. Ona göre bu kimseler meseleyi bilmeden, gereğince öğrenip araştırmadan fasit zanlarla bu kabil olumsuzlayıcı hükümler vermiştir. Bu yüzden kıyas konusundaki asıl amacının "bu karanlığı" aydınlatmak olduğunu tasrih etmiştir. Hatta mantığa dair yazdığı *et-Takrîb li haddi'l-mantık* isimli eserinin kıyas bölümünün başında şer'î ilimler ile mantığın birbirine olan uygunluğunu örnekler üzerinden açıkça ortaya çıkaracağını ve kendisinden önce hiç kimsenin meseleyi bu kadar ayrıntılı izah etmediğini ileri

[851] *Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî İbn Ebû Şeybe, el-Musannef, thk. Kemâl Yusûf el-Hût (Lübnan: Dâru't-tâc, 1989), "Eşribe", 1 (no. 63750).*
[852] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 530-533.
[853] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 522.
[854] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 523.

sürmüştür.[855] Ona göre tabiî önermelerde olduğu gibi şer'î önermelerde de zandan ve müsamahadan kaçınmak gerekir. Zira bu her iki önerme türünde akıl yürütmenin yolu aynıdır.[856] İbn Hazm şer'î hüküm belirlemede mantığı esas kabul etme düşüncesini inşa etmek için öncelikle buna uygun bir bilgi nazariyesi geliştirmiştir. Bu yüzden burada onun bilgi nazariyesini ele almak gerekir.

İbn Hazm'a göre önsel (evvelî) ve ikincil (tâlî) olmak üzere iki tür bilgi vardır. Önsel bilgi iki kısımdan oluşur. İlk kısım insanın kendisine verilen temyiz gücü (akıl) gereği sahip olduğu ilk bilgilerdir. Bunlar çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı kabilinden olan bilgilerdir. İkinci kısım ise akıl vasıtasıyla nefsine aktarılan duyusal bilgidir. Ateşin yakıcı, karın ise soğuk olduğuna dair bilgiler bu türdendir. Önsel bilginin bu iki türünün insanda nasıl gerçekleştiği bilinmezdir. Zira zamansal değildir. *"Bu bilgiler Allah'ın insanın nefsinde yaratması sonucu meydana gelmiştir. Nefis onları zorunlu olarak bilir."*[857] Bu nedenle ona göre söz konusu bilgiler önsel, nesnel ve zorunludur. Bunun aksini iddia etmek ancak zihinsel bir kusur ile mümkün olabilir. Burada belirtmeli ki, İbn Hazm, tevatür ile sabit olan bilgileri önsel bilginin ikinci kısmına dahil etmiştir. Örneğin hayatında hiç fil görmemiş bir kimse kendisine aktarılan bilgi aracılığıyla fil diye bir hayvanın varlığına dair kesin ve zorunlu bir bilgiye sahip olur.[858]

Önsel bilginin her iki kısmı da kendiliğinden doğrudur. Bu yüzden doğruluklarına dair bir kanıta gereksinimleri yoktur. Zira bu bilgiler, diğer tüm bilgilerin ilkeleridir. Bunların dışında kalan her hangi bir bilginin sıhhati, öncül olarak bu önsel, nesnel ve zorunlu bilgilere dayanmaları ile açığa çıkar. Nitekim tek bir yaratıcımız olduğunu, O'nun ezeli ve ebedi olduğunu, peygamberler gönderdiğini bu bilgiler sayesinde biliriz. Bu yüzden aklın ve temyîz gücünün tanıklığını inkar eden bir kimse tüm bu teolojik asılları da inkar etmek durumundadır.[859]

İkincil bilgilere gelince, onlar İbn Hazm'a göre ancak önsel bilgileri içeren öncüllerden oluşan mantıksal bir kıyasın neticesi olarak kanıtlanabilirler. Tevhît, nübüvvet ve şer'î hükümlerin sıhhati gibi bilgiler ikincil bilgiler kabilindendir. Bunların kanıtlanması

[855] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 479.
[856] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 565.
[857] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 540.
[858] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 539-540.
[859] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 541.

ancak nihai olarak aklın ilkelerine veya kendinde açık duyusal verilere istinat etmekle mümkündür.[860]

İbn Hazm, şer'î hüküm belirlemek de dahil olmak üzere bütün nazarî bilgilerin yegane yöntemi olarak mantıksal kıyası belirlemek suretiyle fıkhî kıyası sahih istidlâl etkinliğinin dışında bırakmıştır. Zira ona göre bir şey ancak iki yolla bilinir: ya önsel ve zorunlu ya da mantıksal kıyasın neticesi olarak.[861] Kur'an ve Sünnette sarih olarak yer almayan fıkhî hükümler önsel ve zorunlu olmadığı için ancak mantıksal kıyas ile tespit edilebilirler. İbn Hazm esasen Kur'an ve Sünnet'in içerdiği nasların sıhhatini önsel bilgilere dayandığı ve bu yüzden de kesin bir şekilde kanıtlandığını savunur. Bu yüzden ona göre fıkhî hüküm belirlemek mantıksal kıyas ile mezkur nasların tümel lafızlarının içerdiği ayrıntıları açığa çıkarmak demektir. Dolaysıyla nasların lafızlarının içermediği bir hükmü, kalkıp benzerlik üzerinden belirlemek mantıksal açıdan geçersiz, dinî açıdan da başlı başına teşrî' etkinliğinde bulunmak olduğu için mahzurludur.[862]

> *"Bu kelimenin (kıyâs) manası, mevcut olan şeyleri, onları cem eden bir tür veya bir cins bulmak ya da aynı hüküm altında toplamak için fikri takibe tabi tutmaktır. Bu türün, cinsin veya hükmün her ferdinde bulunan bir sıfat tespit etmektir. Fakat bu sıfatın her fertte bulunması aklın veya ilgili şeyin tabiatının bir gereği değildir. (...) Tam tersine ilgili şeyin bazı fertleri o sıfat olmaksızın düşünülebilirler. Keza nasta o şeyin bütün fertlerinin aynı hükme dahil olduğunu tasrih eden bir lafız da bulunmaz. Bazı kimseler kalkıp bu durumda hükmün bütün fertler için geçerli olduğunu ileri sürüyorlar. Nasın lafzına dahil olmayan ve hükme medar olan sıfatı taşıdığını kati bir şekilde ispatlayamadıkları halde sıfatın ve dolaysıyla hükmün gâib olan bu fertlerde bulunduğuna hükmediyorlar. Oysa böyle bir iddiada bulunabilmek ve hükmü genelleyebilmek için ya bütün fertlerin bu sıfatı taşıdığı tek tek kanıtlanmalı ya da nas o fertleri tek tek sarihen içermelidir. Bu kanıtlamayı yapamadığımıza ve naslarda da bu tarz bir içerik olmadığına göre (fıkhî) kıyas ile*

[860] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 542.
[861] Bu yüzden o, ilham ile bilgi elde etme iddiasında bulunmayı aldanmışlık ve cehalet saymıştır. Ona göre aklın ve duyunun tanıklığı dışında bir bilgi türü iddia etmek acınacak bir aklî kusur sayılmalıdır. Bk. İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 547.
[862] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 558.

hüküm belirlemek bir tür kehanettir, (...) kesin bir bilgiye dayanmaksızın hüküm vermektir.''[863]

Açık olan şu ki, İbn Hazm şer'î hüküm belirlemeyi iki yola hasretmektedir. Bunlardan ilki mantıktaki mahiyet (tabiat) nazariyesine uygun bir şekilde hükmün aklî olarak ilgili şeye içkin olmasıdır. İkinci yol ise nasın lafzının onu sarih bir şekilde içermesidir. Oysa bu iki husus da fıkhî kıyasta söz konusu değildir. Fakihlerin aklın ve şeylerin tabiatından hareketle çıkarım yapmamalarına rağmen kendi kıyaslarında temel aldıkları münasebet veya benzerlik vechini ifade etmek için illet kelimesini kullanmaları, ona göre bir tür yanıltmadır. Zira illet ile ma'lûl aklî ve zorunlu olarak beraber bulunurlar. Fıkhî kıyasta esas alınan münasebet vecihlerinin bu kabilden olmadığı açıktır.[864] Bu yüzden fıkhî kıyas ona göre olsa olsa bir tür eksik tüme varımdır. Haram ve helali belirlemek için uygun bir yol değildir. Dolaysıyla eğer yukarıda zikri geçen iki yol ile şer'î hüküm belirlenemiyorsa, aslolan şeylerin mubah olmasıdır.[865]

"Hülasa şer'î meselelerde illet, hiçbir şekilde yoktur. Şer'î hükümleri vacip kılan yalnızca Yüce Allah'tan varit olan emirlerdir. Çünkü akıl, dünyada bulunan bir şeyi haram veya helal kılmayı gerektirecek bir vasfa sahip değildir. (...) Emirler, varit oldukları şeylerin mucib sebepleridir. Eğer bir emir varit değilse bir şeyi vacip veya memnu kılacak bir şeyden bahsedilemez.''[866]

Fıkhî kıyası doğru bir bilgi üretme aracı olarak kabul etmeyen İbn Hazm'a göre bu kıyas ile şer'î hüküm belirlediklerini iddia eden fakihler -ki bunların başında Şâfiî gelmektedir- esasen asıl saydıkları ayetin içinde bulunduğu bağlamda kullanılan lafızlardan, başka bir ayet ve hadisten, icmâdan, duyu veya akılla açıkça anlaşılan hükümleri yanıltıcı bir şekilde fıkhî kıyas ile tespit ettiklerini iddia etmektedirler.[867] Bu yüzden o, fıkhî kıyasın yerine mantığı ikame eder. Ona göre öncekilerin (el-evâil) mantık diye tesmiye ettikleri ilim, Yüce Allah'ın hitabını anlaması için insan nefsinde (zihninde) terkip ettiği temyiz gücüdür.[868] Nitekim kendisinin yaptığı ilimler tasnifinde fıkıh usûlü ifadesini kullanmayıp onu fetva ilmi (ilmü'l-fütyâ) şeklinde isimlendirmiş ve

[863] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 552.
[864] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 559, 560.
[865] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 555.
[866] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 559-560.
[867] İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. 7, ss. 53-61.
[868] İbn Hazm, *el-ihkâm*, c. 1, s. 5.

konusunu da Kur'an, hadis ve sahabenin icmâı olarak belirlemiştir.[869] Ona göre fıkıh usûlünde çıkarım yapmak için geçerli olan şey aklî hüccettir, yani mantıksal kıyastır. O, aklî hüccetin geçerliliğini ise Aristotelyen bir temayülle aklın temel ilkelerine bağlamıştır. Ona göre aklî hüccet çelişmezlik, özdeşlik ve üçüncü halin olanaksızlığı gibi insanoğlunun doğuştan fıtratında taşıdığı ve doğruluğundan hiçbir şekilde şüphe etmediği ilkelere dayanır. Bu nedenle aklî hüccet fıkıh usûlünde de muteberdir.[870]

Fakat burada belirtmeli ki, İbn Hazm aklî hücceti doğru bilginin bir kanıtlama aracı olarak görür. Ona göre aklî hüccet düşünme faaliyetinde bizi yanlışa ve çelişkiye düşmekten korur, ama bir şeyin haramlığına ve helalliğine hükmedemez, yani nasın ve şâri'in yerini alamaz. Aklın haramı ve helali bağımsız bir şekilde belirlediğini iddia etmek ona esasen sahip olmadığı bir niteliği atfetmek demektir. Bu da Yüce Allah'ı aklın kanunlarına riayet etmekle yükümlü tutmaktır ve aklı O'nun üzerine hakim tayin etmektir ki bu görüşün butlanı oldukça açıktır.[871]

Yüklemli kıyası Aristoteles'in görüşüne uygun olarak üç şekle hasreden İbn Hazm, her şeklin mantıksal şartlara uygun netice veren işlemleri (darb) için fıkhî örnekler vermiştir.[872] Keza şartlı öncüllerle yapılan kıyaslara da fıkhî örnekler vermiştir.[873] Hatta bitişik şartlı önermelerde "bir şeyin sahih olabilmesi için bağlandığı şartın da sahih olması gerekir" şeklindeki kuralı, zorunlu ve önsel aklî bir yapıya sahip saymış ve bazı fıkhî mezheplerde şart fasit olsa bile akdin kendisi sahih olabilir şeklinde kabul edilen görüşü reddetmiştir.

> *"Bu burhânî ve zorunlu asıldan hareketle fıkıhta fasit bir şarta bağlanmış olan bütün akitleri batıl (geçersiz) saydık. Buna fasit bir şarta bağlanmış nikah, talak, alışveriş, köle azat etmek ve sâir bu kabilden tüm akitler dahildir."*[874]

Açık bir şekilde görülen o ki İbn Hazm hem teorik hem de pratik düzeyde mantıkî kıyasın fıkhî hükümlerin belirlenmesi için uygun olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda fıkhî kıyas yerine teklif ettiği mantıksal kıyasın meşruiyetini kanıtlama

[869] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 613.
[870] İbn Hazm, *el-ihkâm*, c. 1, s. 16.
[871] İbn Hazm, *el-ihkâm*, c. 1, s. 28.
[872] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 487-490.
[873] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 493-495.
[874] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 496.

çabası sarf etmiştir. Zira teklif ettiği yöntemin belirlediği konunun tabiatına uygun olduğunu hem teorik hem de pratik düzeyde gösterme yoluna gitmiştir.

Fıkıh usûlündeki temsîl kıyasının yerine Aristotelyen kıyası ikâme eden İbn Hazm, bu kıyasın formel şartlarına riayet etmeyen kaynaklara -ki bunların başında Kur'an ve Sünnet metni ve alimlerin o güne kadar yazdığı fıkıh eserleri gelir- yönelik okuma yönteminin anlam merkezli olmasını teklif etmiştir. Ona göre bu perspektifle bakıldığında iki durumla karşılaşılır. Bunlardan ilki istidlâl içeren metnin öncülleri barındırdığı gibi mantıksal kıyasa faydası olmayan zâid lafızlar da içermesidir. Bu durumda zâid lafızlar dikkate alınmadan öncüller tespit edilir ve böylece istidlâlin tam formu elde edilmiş olur. İkinci durum ise Arapçanın icâz ve hazf olgusu üzerine kurulu olan sözdizimi yapısından ötürü bazı öncüllerin açıkça anlaşılır olmasına istinaden hazfedilmiş olmasıdır. Bu durumda da ilgili mahzuf öncüller bağlam ve karinelere binaen tespit edilir ve böylelikle istidlâlin tam formu belirlenmiş olunur.[875]

Ona göre Kur'an'daki istidlâl örneklerini bu iki durumu dikkate almadan anlamaya çalışanlar, Kur'anda çelişki bulunduğunu iddia ederler. Oysa Arapçanın beyan özellikleri dikkate alınarak tahlil yapıldığında Kur'an'daki bütün kanıtlamaların mantıksal şartlara uygun olduğu ve herhangi bir çelişki barındırmadığı açıklıkla görülebilir.[876]

Fakat kanaatimizce İbn Hazm fıkhî kıyası reddetme gerekçesi olarak her ne kadar bilgi üretme yolunun kesinliği gibi mantıksal bir gerekçe ileri sürüyor ise de usûl tasavvuru bakımından lafızcı (zahirî) ve mantıkçı bir temayül sergilemesinin asıl nedeni dinin sosyal hayata dair belirleyiciliğini mümkün mertebe daraltmaktır. Zira lafzın sarihen içermediği hiçbir şeye haram diyememek insanoğlunun önüne geniş bir mubahlık alanı açar. Nitekim kendisi de fıkhî kıyası reddetme bağlamında müzikle uğraşıp dinlemeyi niye helal saydığını açıklama çabası sarf etmiştir.

> *"Bir kimsenin nefsini dinlendirip neşelendirmesi ve böylelikle yaratıcısının emirlerini yerine getirmek için sağlığını koruyup zinde hale gelmesi yönünden mubah saydığımız her şey haktır. Bu şeyleri bir amaç gözetmeden avare bir şekilde yapmak ise doğru yoldan sapmaktır. Fakat doğru olandan sapmak (dalâl) anlamı*

[875] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 517-519.
[876] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 521-523.

taşıyan bazı şeyler şer'î hükme tabi değildir. Yani yaratıcının bize olan şefkatinden dolayı bizi kaçınmakla yükümlü tutmadığı şeylerdir."[877]

Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere dinî bir amaç taşımasa bile insanın salt eğlenmek ve neşesini yerine getirmek için yaptığı şeyler, "hak" olarak nitelenmezse bile Yüce Allah'ın merhameti icabı ona ihsan ettiği bir serbestiyet alanını sağlamaktadır. İbn Hazm, bu serbestiyet alanının fıkhî kıyas ile dinî bir mükellefiyet alanına çevrilmesini reddetmektedir. Onun lafızcı tutumu doğal dil içinde nazil olan vahyin anlaşılması için yeterli olmadığından dolayı o, bu hususstaki yöntemsel yetersizliği mantıksal önerme ile şer'î önermenin bilgi değeri ve istidlâl yöntemi bakımından aynılığını iddia ederek telafi etme yoluna gitmiştir. Fakat onun insanoğluna dinî mükellefiyete konu olmayan bir serbestiyet alanını sağlama çabası her ne kadar meşru[878] ve önemli ise de nasları yorumlama hususunda doğal dilin kaideleri yerine, yapay bir dil kuran mantığı ikame etmesi oldukça sorunludur. Nitekim bu ikameyi yapabilmek için oldukça zayıf iddialarda bulunmuştur. Bunlardan en barizlerinden biri "Filan kimse bir hardal tanesi kadar bile zulmetmez" cümlesinin yalnızca hardal tanesini kapsadığını, onun diğer daha büyük şeylerde zulmetmeyeceğini ifade etmediğini savunmasıdır. Keza "onlara (anne-babana) öf bile deme" (İsrâ, 17/23) ayetinin yalnızca öf demeyi yasakladığını ileri sürmesidir.[879] Oysa doğal dil içinde onun reddettiği bu her iki mana da öncelikli olarak anlaşılır.

Hülasa İbn Hazm, mantık ilminin anlamın belirlilik ve kesinliğini sağlamak üzere inşa ettiği lafzî kaideleri, kendi zahirî anlayışını desteklemek için kullanmıştır. Doğal dil içinde ve gramer kaidelerine riayet etmek suretiyle meydana gelmiş olan nasları anlamada ve yorumlamada zahirî mezhebin görüşlerini temellendirmeye yarayacak bir usûl sistemi kurmak için fıkıh usûlünü delâlet yapısı ve istidlâl formu bakımından mantığa uyarlamayı tercih etmiştir. Bu yüzden Fârâbî'nin salt fıkhî delillerin form yönünden güçlendirilmesi amacıyla yaptığı teklifi benimsemiş ve fakat onu mezhepsel bir temayüle hizmet edecek şekilde uygulamıştır.

---

[877] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 563-564.

[878] Bunun meşru olması hususundaki dayanağımız Hz. Peygamber'in ümmetini mümkün mertebe dinî mükellefiyet ile bir meşakkatin altına sokmama yönündeki kaygısıdır. Nitekim tavsiye etmek istediği halde vacip kılınmasından korktuğu için emretmediği bazı hükümlerden bahsetmiştir. Ve onları "eğer ümmetime meşakkat getirmekten çekinmeseydim" şeklindeki bir kalıp ifade ile dile getirmiştir. Buna dair bir örnek için bk. Buhârî, Temennî, 9 (no. 6812).

[879] İbn Hazm, *et-Takrîb*, ss. 535-536.

Gazzâlî'ye göre fıkıh usulü ve mantık ilişkisinin mahiyeti meselesini incelemeye geçmeden önce burada istitraden Gazzâlî'nin İbn Hazm'ın eser ve görüşlerinden haberdar olup olmadığını bahse konu etmekte fayda mülahaza ediyoruz. Bu ilişkiye dair İbn Hazm'ın düşüncelerinin Gazzâlî'yi etkileyip etkilemediği meselesi ise Gazzâlî'nin bu konudaki tasavvuru vuzuha kavuşturulduktan sonra bahse konu edilecektir.

Gazzâlî, mantık ve fıkıh usûlü eserlerinde İbn Hazm'a atıfta bulunmamıştır. Eserleri içinde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- yalnızca esmâ-i hüsnâ'nın şerhine dair yazdığı *el-Maksidü'l-esnâ fi şerhi ma'ânî esmâillâhi'l-hüsnâ* isimli kitabında Allah'ın isimlerinin sayısı hususunda, mezkur isimleri Kur'an ve sahih Sünnet'ten hareketle ispatlama yönündeki araştırmayı sadece Mağripli hadis hafızı Ali b. Hazm'ın yaptığını ifade etmektedir.

> *"Bildiğim kadarıyla alimler içinde bu meseleyi araştırıp -Kitap ve sünnette sabit- isimleri cemetmekle sadece Mağripli hafızlardan Ali b. Hazm ismindeki bir adam uğraşmıştır. O -rahimehullah- Kitap ve sahih haberlerin içerdiği yaklaşık seksen isim belirlediğini, kalan isimlerin de ancak içtihatla tespit edilebileceğini ifade etmiştir."*[880]

Gazzâlî'nin İbn Hazm'a nisbet ettiği esmâ-i hüsnâ hakkındaki bu görüşü, onun *el-Muhallâ bi'l-âsâr* isimli eserinde geçmektedir. İbn Hazm, bu eserinde esma-i hüsnâ'nın sayısı hususunu ele almış ve onları ayet ve sahih hadislerle ispatlama çabası sarf etmiştir. Bu çabanın neticesinde ise sadece seksen küsur ismi bu şekilde ispatlayabildiğini, bu yüzden geri kalan isimlerin ancak içtihatla belirlenebileceğine hükmetmiştir.[881]

Binaenaleyh Gazzâlî'nin İbn Hazm'ı tanıdığına ve hatta onun bazı meselelerin detayına dair görüşlerinden haberdar olduğuna kesinlikle hükmedebiliriz. Fakat İbn Hazm'ın diğer eserlerinden -özellikle fıkıh usûlü ve mantığa dair olanlarından- haberdar olması yönünde kesin bir kanaat oluşturmak zordur. Buna rağmen onun Nizamiye medresesinin baş müderrisi olması ve dönemin yöneticileri nezdinde büyük bir değere sahip olması

---

[880] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Maksidü'l-esnâ fi şerhi ma'ânî esmâillâhi'l-hüsnâ*, thk. Bessân Abdülvehhâb el-Câbî, Kıbrıs: el-Ceffân ve'l-Câbî, 1987, s. 172.

[881] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulgaffâr b. Süleyman el-Bendârî, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y., c. 6, s. 282.

hesaba katıldığında İbn Hazm'ın tüm eserlerine kolaylıkla ulaşma imkanına sahip olduğu düşünülebilir. Eğer bu ihtimal doğruysa ondan hareketle Gazzâlî'nin İbn Hazm'ın mantık ve fıkıh usûlüne dair yazdığı kitapları vasıtasıyla fıkıh usûlü ile mantık arasında nasıl bir ilişki kurduğuna vakıf olduğu olasılığı savunulabilir. Çünkü Gazzâlî'nin mantık ve fıkıh usûlünde İbn Hazm'ın ismini hiç zikretmemiş ve ona hiçbir şekilde atıfta bulunmamış olması onun eserlerinden habersiz olmasını göstermez. Zira İbn Hazm'ın kendisi de *et-Takrîb lî haddi'l-mantık* isimli eserinde Fârâbî ve İbn Sînâ'ya hiçbir şekilde atıfta bulunmamış, onların isimlerini zikretmemiştir. Hatta İbn Sînâ'nın da açık ismiyle Fârâbî'ye atıfta bulunmadığı ve onun kitaplarından doğrudan alıntı yapmadığı bilinmektedir. Bu yüzden aracı kaynaklara işaret etmeyip doğrudan temel kaynaklara atıfta bulunmak -örneğin İbn Hazm'ın mezkur mantık eserinde birçok kez Aristoteles'e açık ismiyle atıfta bulunması[882] gibi- ilk dönemlerdeki alimlerin yazılı olmayan bir teamülü sayılabilir.

6. Gazzâlî'de Mantık ve Fıkıh Usûlü İlişkisi

Gazzâlî Bâkıllânî ve hocası Cüveynî tarafından fıkıh usûlü ilminin mantıktan yararlanılarak sistemli hale getirilmesi düşüncesini tevarüs eder. Fakat onlar daha önce zikrediliği üzere bu yararlanmayı tanım ve bilgi nazariyesi ile sınırlı tutmuştur. Gazzâlî ise bu ilişki hususunda iki farklı tasavvur ortaya koymuştur. İlk tasavvuru büyük oranda hocası Cüveynî'nin etkisinde olduğu ve bu yüzden de henüz ilmî şahsiyetinin tekâmül etmediği dönemde oluşmuştur.[883] Bu dönemde şer'î hüküm tayin etmenin yegane yöntemi olarak fıkıh usûlünü savunmuş ve aklî düşüncenin muayyen bir yönteminin olmadığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla denilebilir ki, onun mantığa yönelik düşüncesi bir süreç içinde tekamül etmiştir. Bu düşüncenin gelişmesine göre onun mantık ile usûl arasındaki ilişkiye dair görüşü de evrilmiştir. Nitekim talebelik döneminde hocasının ders notlarını derleyip düzenlemek suretiyle yazdığı kitabı *"el-Menhûl"*de şöyle demiştir:

[882] İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 316.

[883] Nitekim *Şifâü'l-galîl* isimli eserinde el-Menhul isimli usûl eserini büsbütün hocasının görüşlerine bağlı kalarak yazdığını tasrih etmiştir. Bk. Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 13.

"Bize göre tercihe şayan görüş, aklın üsluplarının hasredilemez olduğu şeklindedir. Bilgiler sonsuzdur. Biz bazı bilgilerin üst üste tertip edilmesi ve öncül ile mukaddime şeklinde taksim edilmesini inkar etmiyoruz. Fakat bu bilgiler zihinde hasıl olduktan sonra zorunlu hale gelir. Velev ki idrak şekilleri kapalı olsun. Bize göre akıl delil değildir. Çünkü zapturapt altına alınamaz ve derlenemez. Aklî düşünüşte yapılacak en iyi şey, aklı kendisine arız olan gafletlerden arındırmaktır. Bunu yapan bir kimse akledilirleri idrak eder."[884]

Bu satırlardan da anlaşıldığı üzere Gazzâlî henüz hocası Cüveynî'nin etkisindeyken akledilirlere yönelik belli bir yöntemin olmadığını, eğer gafletten arındırılırsa aklın bu işlemi doğaçlama yapabileceğini savunmuştur. Fakat ilmî şahsiyetinin olgunlaştığı dönemde mantık ilmine dair yeni bir tasavvur inşa etmiştir. Bu tasavvura göre mantık sadece akledilirlerin değil, bilakis bütün ilimlerin zorunlu mukaddimesidir. Bir bakıma onu, bir üst metodoloji olarak konumlandırmıştır. Yeni tasavvuruna binaen de Fıkıh usûlünün formel yapısının mantığın formel kaidelerine uyarlanmasını teklif etmiş ve bu yönde ortaya sistemli bir proje koymuştur.

O, bu doğrultuda kapsamlı bir mezcetme etkinliği sergilemiş ve mantığı itikadî, epistemolojik ve dilsel bir uyarlamaya tabi tutmuştur. Fıkıhtaki istidlâl türlerini mantıksal bir formasyon ile inceler ve uygunluk arz edenlerini mantıksal formlara irca etmiştir. İhtilafa konu olan usûl meselelerinde mantıksal bir temayülle tercihte bulunmak suretiyle mantığın zeminindeki çelişmezlik ilkesini fıkıh usûlünün de ilkesi haline getirmiştir.

6.1. İtikadî Uyarlama

İslam ilim mirası içinde kelâm ilmini metafizik ilim olarak konumlandıran Gazzâlî, mantığı ilimlerin bir üst metodolojisi olarak belirleme düşüncesini gerçekleştirmek için öncelikle onun özel olarak Yunan dinî düşüncesiyle genel olarak da herhangi bir dinî itikatla alakasının olmadığını savunmuştur. Ona göre matematik ve mantığın herhangi bir dinî inanca ne olumlama ne de olumsuzlama şeklinde bir taalluku yoktur. Fakat bazı kimseler kalkıp onu "mülhit felâsifenin" ilmilerinden biri olarak sayınca "ehl-i dînin"

[884] Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 114.

tabiatı ondan nefret etmiştir. Mantık karşıtı bu söylemin ona göre ne bir bilgi ne de bir zan değeri vardır. Bu yüzden bu görüşlere dayanılarak ne aklî ne fıkhî bir meselede bir kanıtlama yapılabilir.[885] Böylece o mantığı salt bir metodoloji olarak yorumlamıştır.

> *"Bil ki bu ilmin muhtevası zihinde hasıl olan suretlerden hareketle olmayan suretlere intikal etmenin keyfiyetini öğretmekten ibarettir. Zira bu intikalin bir şekli ve tertibi vardır. Onlara riayet edildiğinde elde edilmek istenen bilgiye ulaşılır."*[886]

Gazzâlî itikadî uyarlamayı yapmak için burhan kıyasının katiyetini sağlamak üzere katı determinist bir nedenselliğe dayalı olan tasavvuru, fâil-i muhtar bir yaratıcının düzenli adeti (sünneti) haline getirmiş ve böylelikle Allah'ın iradesine dayalı esnek bir nedensellik yaklaşımı inşa etmiştir. Böylece mantığın Yunan metafiziğine istinat eden temelini Kur'an'daki hakim tasavvura uygun bir şekilde yeniden kurmuştur.

Fakat Şâfiî ile birlikte şer'î ilimlerle iştigal edenlerin zihninde sistematik bir anlayış haline gelen "nasa dayalı olmayan bilgiyi muteber saymama" temayülünü tatmin etmek suretiyle mantığın bir üst metodoloji olma meşruiyetini benimsetmek için olsa gerek ki, mantığın esasen peygamberlerin düşünme yöntemi olduğunu, Allah'ın onu onlara talim ettiğini savunmuştur. Bu iddiasını ispatlamak üzere de *el-Kıstâsü'l-müstakîm* isimli eserinde örtülü bir şekilde Kur'an'daki kanıtlamaları mantık cihetinden tahlil ettiğini ve onlarda mantıksal bir hata görmediğini ifade etmiştir.[887]

Nitekim nasçı bir temayülle mantığı temellendirmek için Kur'an'dan üç ayet delil getirmiştir. Bunlar -onun yaptığı sıralamayla- İsrâ suresindeki *"Doğru kıstas (el-kıstâsü'l-müstakîm) ile tartın",* (İsrâ, 17/35), Rahmân suresindeki *"Kur'an'ı er-Rahman talim etti. İnsanı yarattı. Ona beyânı öğretti. (...) ve mîzânı vazetti. Ta ki haddi aşmayasınız. Vezni (tartıyı) adaletle yapın, mîzânda taksiratta bulunmayın"* (Rahmân, 55/ 1-9), Hâdîd suresindeki *"Kasem olsun ki, elçilerimizi açık delillerle (beyyinât) gönderdik ve onlarla birlikte kitap ve mîzânı indirdik ki insanlar adaleti ikame etsin"* (Hâdîd, 57/25) ayetlerdir. O, bu son ayetten sonra muhatabına şöyle hitap etmiştir:

---

[885] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 200.
[886] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 67.
[887] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 54.

"Sen kitapla birlikte zikredilen mîzânın arpa, buğday, altın ve gümüş tartısı mı sanıyorsun? Yoksa 'göğü yükseltti ve mîzânı vazetti' kavlinde göğün yükseltilmesi paralelinde söylenen mîzânı kuyumcu terazisi veya topuzlu omuz kantarı mı olduğunu vehmediyorsun? Ne kötü bir takdir ve ne büyük bir bühtandır bu! Allah'tan kork ve tevilde zorlamaya ve keyfi bir meyle kapılma! Bil ki, bu mîzân Allah'ı bilmenin (marifetullah), meleklerini, kitaplarını, resullerini, mülkü ve melekûtünü bilmenin mîzânıdır. Bunu bildiğin takdirde tartma ve ölçmeyi peygamberlerin meleklerden talim ettiği gibi yapmayı öğrenirsin. Yüce Allah ilk muallimdir (el-mü'allimü'l-evvel). İkincisi Cibril, üçüncüsü Hz. Peygamberdir. Yaratılanların tamamı peygamberlerden öğrenir. Onlar için başka bilgi yolu da yoktur."[888]

Bu yüzden ona göre Kur'an nasıl Hz. Peygamberden tevatür ile gelmişse mantığın içerdiği öz de ondan mütevâtir bir yolla gelmiştir. Mantık doğruluğunu ve meşruiyetini peygamberden tevâtür ile gelmiş olmasından alır.[889]

Hatta o, bu iddiasını o denli ileri götürmüştür ki, sahip olduğu Eş'arî gelenekte nübüvvet inancının temeli sayılan mucize üzerine iman bina etmeyi küçümsemiş ve nübüvvete imanın asıl istinat etmesi gereken temelin, Kur'an metnindeki mantıksal tutarlılık ve yetkinlik olduğunu ileri sürmüş ve bu hususu bir matematik öğretmenin hakikaten matematikçi olduğuna yönelik öğrencinin bilgi ve kanaati üzerinden anlatmıştır.

"Nasıl ki sen matematiği bir hocadan tahsil ettiğinde ve ona vakıf olduğunda iki bilgi elde etmiş olursun. Bunlardan ilki bizzat matematik bilgisidir. İkincisi ise hocanın (hakikaten) matematikçi olduğu ve matematik bilgisine sahip olduğu şeklindeki zorunlu bilgidir. Dolaysıyla sana verdiği eğitim vasıtasıyla onun hem bilgisi hem de matematikçi olduğu yönündeki iddiasının doğru olduğunu idrak etmiş olursun. İşte ben de böyle Hz. Muhammed'in (nübüvvet iddiasının) doğruluğuna iman ettim. (...) Ona ayı yarmış olması ile iman etmedim. (...) Çünkü bu tarz şeylere birçok hile ve göz boyayıcı şeyler karışır. Bu yüzden onlara güven olmaz. (...) Bilakis ben düşünme ölçütlerini (mevâzin) Kur'an'dan öğrendim. Sonra onlarla bütün metafizik bilgileri, hatta ahiretteki hadiseleri, fısk-u fücur ehlinin azap edilmesini ölçüp tarttım. Bunların Kur'an'da ve haberlerde yer alan

[888] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, ss. 16-15.
[889] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 15.

şeylere muvafık olduğunu gördüm. Yakinen iman ettim ki, Muhammed doğru söylüyor, Kur'an da haktır. (...) Asayı yılana dönüştürmeye gelince ona sihir, göz boyama ve tılsım ihtimali karışır. (...) Bu yüzden bu tür şeylerle zayıf bir iman hasıl olur. O da avamın ve kelâmcıların imanıdır."[890]

Gazzâlî peygambere olan imanını iki şey üzerine kurduğunu beyan etmektedir. Bunlardan ilki onun söylem ve düşünceleri ile getirdiği kitap arasında tam bir mutabakatın bulunması, yani çelişkiden hali bir metin ve yaşam pratiği sergilemesi, diğeri ise mantık kaidelerine aykırı düşmemiş olmasıdır. Buradan hareketle denilebilir ki, Gazzâlî Eş'ârî itikadındaki mucizenin yerine, inşa ettiği çelişmezlik mantığını ikame etmiştir. İmanı mucize üzerine değil, bu mantık üzerine temellendirmiştir. Bu durum da onun en doğru yöntem mantık ise en doğru itikat olan İslam inancının yöntemi de o olmak durumundadır, şeklinde bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir.

6.2. Epistemolojik Uyarlama

Yunan mantığı, yakinî bilgiyi üretmeye yönelik düşünce ile dış gerçeklik ve dil arasında tam bir tetabuk var saymak üzerine kurulu olan teorik ve soyut bir ilim olarak inşa edilmiştir.[891] İslam kültüründeki hakim ilim anlayışı ise büsbütün amel merkezlidir ve tam bir soyutlama kabul etmez. Hatta bu kültürde ilmin kendisi de salih amele dahildir.[892]

Mantığın İslam kültürüne aktarılması, salt nazari olan bir ilmin, ilmi amelden ayırmayan bir kültüre intibakının sağlanması demektir. Bu intibak esnasında asli İslami ilimler, mantığın dakik metodolojik formasyonundan istifade ettiler. Buna mukabil mantık da

---

[890] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, ss. 58-59.

[891] Çağdaş Müslüman düşünür Taha Abdurrahman mantığın bu niteliğini şöyle beyan eder: *"Mantık düşünsel eylemi soyutlaştırır. İstidlâl araçlarını duyusal-düşünsel vakıadan bağımsız bir şekilde bina eder. (...) Bu soyut vasfıyla yönlendirmeye önem vermez ve amelî bir metoda yol göstermez. (...) Himmetleri belli değerlere uygun davranmaya teşvik etmez. (...) Bilakis tüm yönelimi, değer ve kurallara dair yargı ve sonuçlarını temellendirmeye dönüktür. (...) Bu yüzden onun İslamî edimsel alana aktarılması kapsamlı bir uyarlamaya tabi tabi tutulmasını şart kılar."* Bk. Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-türâs*, 2. bs., Beyrut-Lübnan: el-Merkezu's-sekâfiyyu'l-'arabî, 1993, s. 311.

[892] Gazzâlî bu hususu şöyle ifade etmektedir: *"İki tür taat vardır: ilim ve amel. İlim bu ikisinin en felaha erdireni ve en kârlısıdır. Hakikat o ki, ilim de amelin bir şubesidir. Fakat o, kalbin amelidir. Kalp ki, azaların en değerlisidir. Keza o, aklın cehdidir. Akıl ki, şeylerin en şereflisidir."* Bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 97.

doğruyu yanlıştan ayırt etmenin teorik yöntemi olmanın yanı sıra amelî bir veche kazanarak iyiyi kötüden tefrik etmenin miyarı, keza mantığın gayesi de diğer ilimlerin bir aleti olmak seviyesini aşarak ebedi saadeti kazanmak için hem aklı hem de ameli istikamet üzere tutmak haline geldi.[893]

Yunan mantığını şer'î ilimlerin -özellikle fıkıh usûlü ve kelâm ilimlerinin- üst metodolojisi haline getirerek onları istidlâl metodu bakımından güçlendirmek isteyen Gazzâlî de bu doğrultuda bir uyarlama çabası sarf etmiştir. Nitekim bu yöndeki düşünsel projesini "amelin mantığı" anlamına gelen *Mîzânü'l-'amel* ismindeki eserinde gerçekleştirmiştir. Mezkur eserinin mukaddimesinde bu düşüncesini şöyle tasrih etmiştir:

> *"Öncekilerin ve sonrakilerin yegane gayesi olan saadet ancak ilim ve amel ile elde edilebildiği ve bu her ikisinin de hakikat ve değerinin ihata edilmesine büyük bir gereksinim olduğu için (...) mutluluk sağlayan ameli bilmek ve onu şekavete sevk eden amelden ayırt etmek gerekir. Bunun da bir mantığa (mîzân) ihtiyacı vardır. Bu yüzden biz onu inşa etmeye koyulduk ve saadeti aramak hususunda ihmalkar davranmanın hamakat olduğunu beyan ettik. Ardından saadetin ancak ilim ve amelle gerçekleşeceğini açıklığa kavuşturduk."*[894]

Gazzâlî mezkur eserinde insan nefsinin bilen ve amel eden şeklinde iki kuvveden meydana geldiğini ve bu her iki kuvvenin de akıl olarak isimlendirildiğini savunur.[895] Böylece aklı salt teorik soyutlamalar yapmaya hasreden anlayışı genişleterek ona amel etme şeklinde bir muhteva da nispet eder. O, bu genişletici yorumuyla mantığın zeminindeki soyut aklı, dinî amelle buluşturarak yeniden inşa eder. Bu inşa neticesinde

---

[893] Nitekim Gazzâlî'den otuz küsur yıl sonra vefat eden İbn Sehlân (ö. 540) bu hususu *"el-Basâiru'l-mantıkıyye"* isimli eserinde tasrih eder: "İnsanların çoğu için kesbedilen kanaatler hak ve batıl, yapılan davranışlar da sahih ve fasit şeklinde kısımlara ayrıldığı için sınaî bir kanuna ihtiyaç hasıl oldu. Bu kanun zihni hataya düşmekten alıkoyacak, inanılan hükümler hususunda da doğru görüşü yanlış olandan ayıracak bir mahiyette olmalı. (…) İnanılan hükümlerde doğruyu yanlıştan ayırmaya ihtiyaç var, çünkü onunla ebedi saadete ulaşılabilir. Zira akıl sahibi bir varlık olması hasebiyle insanın mutluluğu hayır ve şerri bilmesine bağlıdır. Hakka gelince o lizatihi, hayra gelince de o onunla amel etmek için gereklidir." Konunun ayrıntısı için bk. Ömer b. Sehlân es-Sâvî, , *el-Basâiru'l-mantıkıyye fî 'ilmi'l-mantık*, thk. Hasan el-Merâğî, İran: Müessesetu sadık li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1390, ss. 52-54.

[894] Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel*, thk. Süleyman Dünyâ, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1964, s. 179.

[895] Ona göre insanî nefs insana özgü olması bakımından iki kuvveye ayrılır: bilen kuvve ve amel eden kuvve. Bu kuvvelerden her biri müşterek bir şekilde akıl olarak isimlendirilir. Amel eden kuvvenin akıl olarak adlandırılması, onun bilen kuvveye hizmet etmesi ve onun çizdiği yolda yürümesinden ötürüdür. Konun detayı için bk. Gazzâlî, *Mîzânü'l-'amel*, s. 203.

esasen bir metodoloji ile konusu arasındaki uyumluluk şartını sağlamıştır. Zira fıkıh usûlü mükellefin amelini düzenlemek üzere şer'î hüküm belirlemenin yöntemidir. Yani teorik tarafı da tamamen amele dönüktür.[896]

6.3. Dilsel Uyarlama

Gazzâlî mantığı dil açısından çok yönlü bir uyarlamaya tabi tutmuştur. Öncelikle Arapçanın doğal dil içinde tezahür eden beyân özelliklerini inceleyerek onların mantıksal istidlâl tarzlarına olan uygunluklarını açığa çıkartmıştır. Bunu doğal dilin içinde var olan istidlâl tarzlarının esasen mantıksal olduğunu göstermek için yapmıştır. Zira bu hususu belirgin hale getirmek onun şer'î ilimlerin metodolojilerini mantıkla güçlendirmek şeklindeki düşüncesini benimsetmeye yönelik ikna çabasına hizmet edecek bir mahiyet arz eder. Böylece mantık karşıtlarına zaten uyguladıkları bir şeyi salt formuna aşina olmadıkları için reddettiklerini ifade etme yolunu açmıştır.

Öte taraftan mantık terimlerini yeniden Arapçalaştırma yoluna gitmiş ve bu yeni adlandırma faaliyetinde farklı yöntemler uygulamıştır. Şöyle ki, eğer mantık terimine yönelik önceki mütercimler tarafından yapılan tercümeyi isabetsiz bulmuşsa onu özellikle Kur'an'da geçen bir kavram kullanarak yeniden tercüme etmiştir. Tercüme isabetli ise ve ilgili mantık terimine muhteva bakımından nahiv, fıkıh usûlü ve kelâm ilminde denk düşen bir ıstılah varsa terimin mantıktaki ifadesi yerine bu ilimlerdeki lafızları ikame etmiştir. Yaptığı bu kavram denkleştirmeleri ile şer'î ilim talebelerinin mantığı sözdizimi ve ıstılahlar bakımından aşina bulmaları ve öğrenmeye meyletmelerini sağlamak istemiştir.[897] Zira böylece mantığın bir üst metodoloji olarak İslamî ilimlere fayda sağlaması yönündeki gayesini gerçekleştirmesi kolaylaşacaktır.

---

[896] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, s. 100.

[897] Çünkü ona göre bir sözün kabul edilmesi için içerik bakımından hak olması yetmez, bilakis bununla birlikte muhatabın aşina olduğu lafızlarla ve alıştığı sözdizimine uygun olarak ifade edilmesi gerekir. Zira örneğin bir Müslümana "Eşhedü ellâ ilâhe ilallâh ve enne İsa Resûlullah" denilse ilk etapta bunu yadırgar. Oysa bu söz onun inanç ilkelerine göre doğrudur. Zira İslam'da Hz. İsa'ya inanmak şarttır. Hristiyanlık inancı ise İslam tarafından bu sözden dolayı değil, aksine Allah üç ilahtan biridir, demesinden ötürü tenkit edilmiştir. Gazzâlî, bu örnek aracılığıyla açığa çıkarttığı üzere insanların zevahire ve aşina oldukları şeye bir zaaf derecesinde bağlı olduklarından dolayı mantığı kapsamlı dilsel bir uyarlamaya tabi tuttuğunu tasrih etmiştir. Bk. Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 43.

6.3.1. Yeniden Tercüme Ettiği Kavramlar

Bu kavramların başında bizzat mantık kelimesi gelir. Mantık eserlerini isimlendirirken bu kelimeyi kullanmamış, bilakis yerine ya Kur'an'da geçen "mîzân"[898] ve "el-kıstâsü'l-müstakîm" ya da Arapçada lügâvî anlamı "ölçüt ve mihenk" manalarına gelen "mi'yâr ve mihakk" ifadelerini kullanmıştır. Bu tercihinin her ikisini de kastetmiş olmasının mümkün olduğu iki muhtemel nedeni vardır. Bunlardan ilki Kur'an metninin otoritesine dayanarak mantık ilmini meşrulaştırmaktır. Diğeri ise "mantık" kelimesinin Arapçada lügâvî vaz'ı gereği sadece konuşma manasına gelmesi ve aklî düşünceye bir atıfta bulunmamasıdır.[899] Nitekim Kur'an'da da mantık kelimesi "konuşmak ve dil" anlamında kullanılmıştır.[900] Bu yüzden denilebilir ki, Gazzâlî bu ilmi ifade etmek üzere Arapça "mantık" kelimesinin tercih edilmesini dilsel vaz' açısından yanlış bulmuştur. Bunun yerine mantığın gayesini nazarı itibara alan serbest bir isimlendirme yapmayı tercih etmiştir. Zira mantığın gayesi akıl yürütmelerde doğru olanı yanlıştan ayırmanın ölçütü olmaktır. Bu gayeyi Arapçada ifade etmeye uygun kelimeler de "tartı ve ölçüt" anlamlarına gelen mîzân, kıstâs, mi'yâr ve mihakk gibi kelimelerdir.

Gazzâlî, Kur'an'dan aldığı mezkur kavramlar içinde özellikle mîzân kelimesi üzerinde durur. Çünkü iki ayette "mîzân" kitap ve hak eşliğinde peygamberlere indirilen bir şey olarak nitelenmektedir. Hadîd suresinde *"Biz resullerimizi açık delillerle (beyyinât) gönderdik. İnsanlar adaleti ikame etsin diye onlarla kitap ve mîzânı indirdik"* (57/25), Şûrâ suresinde ise *"Allah ki kitabı hak ve mîzânla indirdi. İdrakine nasıl varabilirsin ki, belki de kıyamet yakındır"*(42/17) buyurulmaktadır. O, bu bağlamda indirildiği ifade

---

[898] Mizân kelimesi Kur'an'da dokuz yerde geçer. Bunlar sırasıyla En 'âm, 6/152, Arâf, 7/85, Hûd, 11/84, Hûd, 11/85, Şûrâ, 42/17, Rahmân, 55/7,8,9 ve Hadîd, 57/25 şeklindedir. Bu ayetlerin bazılarında "tartı" anlamında kullanıldığı açık iken Şûrâ suresinde *"hakkı ve mîzânı indirdi"* ve Hadîd suresinde ise *"onlarla (resullerle) kitabı ve mîzânı indirdik"* şeklinde kullanılmaktadır. Yani bu iki ayette mîzân hak ve kitab gibi indirilen bir şey olarak zikredilmektedir. Kur'an kavramları sözlüğünü yazan Râgıb el-İsfehânî *el-Müfredât fî Gâribi'l-Kur'ân* isimli eserinde bu ayetlerde "mîzan" kelimesi ile insanın yaptığı her fiil ve sarf ettiği her sözde adaleti gözetmesine işaret edildiğini belirtmektedir. Bk. Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî gâribi'l-Kur'an*, Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-kâlem, 1416, s. 868.

[899] İbn Manzûr Lisânü'l-Arab isimli lügatinde "nataka" fiilinin konuşmak (tekalleme), "mantık" kelimesinin ise kelam (söz) anlamına geldiğini ifade eder. Felsefecilerin nutk-ı bâtın olarak isimlendirdikleri düşünme manasını ise zikretmez. Bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3. bs., Beyrut: Daru Sadır, 1414, c. 10, s. 357.

[900] Neml suresinde Hz. Süleyman'ın kendi kavmine Allah'ın kendisine verdiği nimetleri anlatırken şöyle dediği aktarılır: *"Dedi ki, ey insanlar! Bize kuş dili (mantıka't-tayr) öğretildi ve her şeyden verildi."* (Neml, 27/16).

edilen şeyin duyusal olan tartı olamayacağını, bilakis doğru düşünmenin ve eylemenin ölçütü olduğunu ifade etmektedir. Bunu da Aristotelyen mantıktan istifade ederek belirlediği ve üst bir metodoloji olarak konumlandırıp "beş mîzân" şeklinde isimlendirdiği bir yönteme yorumlamaktadır. Bu üst metodolojiyi her ne kadar Aristotelyen mantıktan istifade ederek kurmuş ise de belirlediği "beş mîzânı", Kur'an metnindeki kanıtlama pratiklerine arz etmek suretiyle tespit ve teyit ettiğini ifade etmektedir. Böylece kendi kurduğu ve büyük oranda Aristotelyen olan bu üst metodolojinin Peygamberlere indirildiğini iddia etmektedir.[901]

Yanlış bulduğu diğer bir tercüme de Arsitoteles'in syllogistik tarzındaki kanıtlama şeklinin Arapçaya "kıyâs" kelimesi ile çevrilmiş olmasıdır. Zira syllogistik kanıtlamada öncüller eşitlik üzerinden değil, bilakis tazammun (büyük öncülün küçük öncülü içermesi) ile birbiriyle ilişkilidir. Oysa kıyas kelimesi lügâvî vaz'ı gereği bir eşitlik ilişkisi ile karşılaştırmayı ifade eder.

> *"Kıyasın vaz'ına en uzak kullanım, felsefecilerin iki öncülü terkip edip onlardan bir netice elde etmesine isim olarak verilmesidir. (...) Oysa kıyâs biri diğerine bir tür eşitlikle izafe edildiği iki şey gerektirir. Çünkü Araplar 'filan, filana aklı ve soyu hususunda kıyaslanamaz', 'filan filana kıyaslanır' der. Dolaysıyla kıyas, iki şey arasındaki izafî bir manadan ibarettir."*[902]

Fakat bu eleştirisine rağmen eserlerinin bazı yerlerinde genel kullanıma uygun olarak mantıksal syllogistik için kıyâs kelimesini kullanmıştır.[903]

Müslüman mantıkçılar tarafından yaygın olarak kullanılan tasavvur ve tasdîk şeklindeki kavram çiftini de tercümelerinin yanlışlığını ifade etmediği halde yeniden tercüme etmiştir. Tasavvur yerine "ma'rife", tasdîk yerine ise "ilim" kelimelerini tercih etmiştir. Önerdiği bu tercümelerin gerekçesi olarak nahiv ilmine göre "'arafe" fiilinin tek mef'ûl, "'alime" fiilinin ise iki mef'ûl almasını göstermiştir. Yani ilk fiilde tek bir şeyin, ikinci fiilde ise aralarında nisbet olan iki şeyin bilinmesinden hareket etmiştir. Zira "Zeyd'i bildim" cümlesinin Arapçası "'araftü Zeyden", "Zeyd'in alim olduğunu bildim" ise

---

901 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 41.
902 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 724-25.
903 Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 55; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 70.

"'alimtü Zeyden 'âlimen" şeklindedir.[904] Buna göre 'arafe fiili tek bir şeyin, 'alime ise aralarında ilişki bulunan iki şeyin bilgisi için kullanılır. İki fiilin lügâvî vaz'ındaki bu nüans bahis konu iki kavramın aralarındaki farkı karşılamaktadır, zira tasavvur tekil bir şeyin, tasdîk ise birbirine yüklemlenen iki şeyin bilgisi demektir.

6.3.2. Mantık Terimleri Yerine Usûl Istılahlarını Kullanması

Gazzâlî fıkıh usûlü sistemini istidlâl formu bakımından mantıkileştirmesinin bir aracı olarak kavram denkleştirmeleri yapar. Bu denkleştirmelerde yine formu birinci derecede dikkate alır. Mantık kavramlarını benzeşen usûl kavramları yerine kullanırken birebir aynı içeriğe sahip olmalarını değil, usûldeki lafız-mana ilişkisini sağlama şartını arar. Örneğin tümel (küllî) kavramı mantıksal bir terim olması bakımından bir kaplam (mâsadak) bir de içlem (mefhûm) ciheti vardır. İçlem ciheti kavramın salt bilinen özünü ifade eder. Teklik ve çokluk yönüne taalluk etmez. Bunun aksine kaplam ilgili özün ifade ettiği bireyleri, yani teklik ve çokluk veçhesini belirginleştirmeye yöneliktir.[905] Gazzâlî tümel kavramını usûl terimi olan 'amm yerine kullanırken içlemi değil, kaplamı esas alır. Çünkü usûldeki umûm lafzın bireyleri kapsama yönüne taalluk eder. Onun özüne bir atıfta bulunmaz.[906]

Onun en dikkat çekici olan kavram denkleştirmesi mantığın esas gayesini teşkil eden "burhân" kavramını usûldeki kıyâs için kullanmasıdır.[907] Oysa bilinmektedir ki, burhân mantıkta ancak nesnel, evrensel ve önsel kati bilgiler içeren kanıtlamalar için kullanılır.[908] Fakat Gazzâlî mantıktaki bu anlam için "hakiki burhan"[909] ifadesini kullanarak onu aslına uygun bir şekilde kullanmayı sağlarken öte taraftan onu fıkhî kıyasları da kapsayacak denli genişletir. Bunun muhtemel nedeni Gazzâlî'nin fıkıh usûlünü mantıktaki en yüksek değerde olan kavram ile nitelemek suretiyle zahiren de olsa ona mantık cihetinden büyük bir itibar verildiğini göstermek, hatta onu mantıkla eşitlemek ve böylece mantığın fıkıh usulünde kullanılmasına karşı var olan mukavemeti

[904] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 54.
[905] Gazzâlî'nin küllî kavramına dair ayrıntılı izahı için bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 337-389.
[906] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 65.
[907] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 243.
[908] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 257.
[909] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 245.

kırmaktır. Nitekim fakihlerin ve kelamcıların mantıkçılar tarafından karşılaştıkları temel tenkit, yöntemlerinin burhânî olmamasıdır. Gazzâlî kendi düşünsel projesini gerçekleştirmek yolunda lafız düzeyinde tasarrufta bulunarak bu algıyı bertaraf etmeyi hesaplamış olmalıdır.[910]

Keza bu minval üzere öncül (mukaddime) kavramını asıl kelimesi ile ifade eder.[911] Netice yerine "re'y" kelimesini kullanır.[912] Tümel (küllî) kavramı yerine mutlak, tikelin (cüz'î) yerine muayyen [913], özsel (zâtî) yerine sıfatü'n-nefs, lâzım yerine vasfün lâzım[914], soyut tümeller yerine soyut mutlaklar[915], konu yerine mahkûm 'aleyh, yüklem yerine hüküm[916], orta terimi (hadd-i evsat) illet terimlerini kullanır.[917]

O, kavramları denkleştirme hususunda büyük oranda mantık kavramlarını usûl ilminin ıstılahlarına irca etmişse de aksi yönde denkleştirmeler de yapmıştır. Örneğin şer'î hüküm içeren cümlelere şer 'î veya fıkhî önermeler (el-kaziyye eş-şer'iyye veya fıkhiyye) tabirlerini kullanmıştır.[918]

6.4. Usûldeki Lafız-Mana İlişkisini Mantıksal Yönden Tahlil Etmesi

Gazzâlî usûl ilmindeki lafız-mana ilişkisini mantıksal yönden tahlil eder. Fakat bunu bir şarta bağlar. O da usulde yer alan ve mantıksal yönden uyarlanması istenen meselenin doğrudan dilin vaz'ına taalluk etmesidir. Zira mantık, usûl tabirleriyle ifade edilecek olursa, sadece mantûku itibara alır, muvafakat ve muhalefet mefhûmlarını dikkate almaz. Bunun nedeni mantığın bir burhan mantığı olması hasebiyle sadece muhakkak olan manalara itibar etmesidir. Muhtemel olan manaların mantıksal bir burhan

[910] Nitekim bu itham karşısında Gazzâli'den bir önceki kuşağın alimlerinden olan Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) 'İyârü'n-nazar fî ilmi'l-cedel isminde bir eser yazmış ve mukaddimesinde mütekellim ve fakihlerin yöntemi cedelî olduğu gibi Arsitoteles mantığının da cedelî olduğunu, fakat birincilerin cedelinin ikincilerinkinden daha üstün olduğunu savunmuştur. Bu iddiasını temllendirmek üzere de mezkur kitabı yazmıştır. Bk. el-Bağdâdî, *'İyârü'n-nazar*, ss. 112-22.
[911] Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 27.
[912] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 59.
[913] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 65.
[914] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 73.
[915] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 78.
[916] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 80.
[917] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 93.
[918] Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 18.

sisteminde yer alamayacağı hususu açıktır. Oysa bu durumun aksine fıkıh usûlü mantûkun yanında sözün mefhûmunu da dikkate alır.[919] Bu mülahazalara binaen denilebilir ki, Gazzâlî fıkıh usûlünü mantıksal bir uyarlamaya tabi tutarken usûlün hususiyetine riayet eder. Ona özgü olan ve mantıkta yeri bulunmayan meseleleri olduğu gibi bırakır.

Yalnız bununla birlikte kıyasın kurulumunda doğal dilin anlamın tayini sürecinde itibara aldığı karine, makâm ve bağlam gibi hususlara itibar edilmemesi gerektiğini savunur.[920] Zira bu durum sözün manasının anlaşılmasını gramer dışında bazı araçlara bağlar. Bu da önermelerin ihtimal bildirmesine sebebiyet verir. Kıyasın formel dizgesi ise kesinliği esas alır, ihtimale yer bırakmaz. Keza o, sözün uzunluk ve kısalığında mümkün mertebe mantıksal dizgenin şartlarını esas alır. Çünkü ona göre söz uzadıkça mantıksal hata ihtimali artar.[921]

Burada belirtmek gerekir ki, lafız-mana ilişkisinin mantıkileştirilmesi söylemi ilk başta akla bir uyumsuzluk getirmektedir. Zira lafız-mana ilişkisi temelde lügâvî vaz' üzerine yapılan bir uylaşımla belirlenir. Bu vaz' yapıldıktan sonra onda soyut akıl yürütmek olan mantığın dahli nasıl mümkün olabilir? Gazzâlî bu soruya lafız ile mana arasında her zaman karanlık bir noktanın bulunduğunu, onu da ancak akıl ile aydınlatmanın mümkün olduğunu ileri sürerek cevap verir.

> *"Hakikat o ki, her lafız (içereceği) şeylerle ilişkisi bakımından üç kısma ayrılır: (ı) Bazı şeyleri kapsamadığının kesin olması, (ıı) bazısını da kapsadığının kesin olması ve (ııı) diğer bazı şeyleri ise kapsayıp kapsamadığının açık olmaması. Bu son kısmın durumunun vuzuha kavuşturulması ancak salt aklî nazarla mümkündür."*[922]

Bu yüzden ona göre şer'î hüküm belirlemek için çoğu meselede sadece lafız-mana ilişkisine istinat etmek yetersiz kalır.[923] Bilakis salt akıl yürütme biçimlerine başvurmak gerekir. Bu da hiç kuşkusuz ki, mantığın konusudur. Dolaysıyla denilebilir ki ona göre

---

919 Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 90.
920 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 209.
921 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 50.
922 Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 40.
923 Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 43.

fıkıh usulünde lafız-mana ilişkisine yönelik kuralların yetersiz kaldığı yerlerde mantıktan yararlanmak usûl sistemini güçlendirir.

Lafızları ifade ettikleri anlam üzerinden birbiriyle ilişkilendirilmesi yönünden müterâdif, mütebâyin, mütevâti' ve müşterek[924] şeklinde dört kısma ayıran[925] Gazzâlî, şer'î anlamlar ifade eden savm (oruç), salat (namaz) ve hac gibi kelimelerin bu mantıksal taksim içinde hangi kısmın altına girdiğini beyan etmiştir. Ona göre bu kelimeler lügâvî anlamlarından ayrıldığı için müşterek kelimeler kabilinden sayılır.[926] O, fakihlerin mantık ilmindeki anlam ilişkisine göre lafızların mantıksal taksimini bilmediklerinden dolayı önceki mezhep imamlarının bazı içtihatları konusunda kafa karışıklığı yaşadıklarını ileri sürmekte ve buna fakihler arasında ikrah (zorlama) altında bir adam öldüren kimseye kısas gerekip gerekmediği konusunda vuku bulan ihtilafı örnek vermektedir.

> *"Şâfiî kısas gerekir, zira o muhtardır; Hanefî de kısas gerekmez zira o ikrah altındadır, muhtar değildir, der. Zihin bu her iki sözü neredeyse reddedecek. Çünkü malum olduğu üzere iki zıddı tasdik etmek muhaldir. Fakihlerin bu konuda tökezlediklerini ve bir çözüm bulamadıklarını görürsün. Oysa bunun sebebi muhtar kelimesinin müşterek olmasıdır. Zira muhtâr lafzı bazen 'güç yetiren' kelimesi ile eşanlamlı bir şekilde kullanılır. (...) Bu durumda ikrah altındaki kimseyi (mükrah) de kapsar. Bazen de 'gücünü kullanmayı, dürtülerine uymayı terk eden, dışarıdan yönlendirilemeyen' anlamına gelir ki, bu manasıyla muhtâr, mükrahı kapsamaz."*[927]

Öyleyse iki farklı manaya gelen tek lafız olması hasebiyle muhtâr kelimesi mükraha hem olumlu hem de olumsuz bir şekilde yüklemlenebilir ve bundan her iki önermenin birbiriyle çelişmesi lazım gelmez. Zira burada lafız aynı, ama mana farklıdır.[928] Gazzâlî'ye göre bazı fakihler bu mantıksal kaideyi bilmediği için aynı kelimenin aynı anlamla iki zıt önermede kullanıldığını zannetmiş ve bu yüzden meseleyi çözmekte yetersiz kalmıştır.

---

[924] Müterâdif eşanlamlı kelimeler, mütebâyin farklı anlamlara gelen farklı lafızlar, mütevâti' birden fazla bireyi kapsayan cins isimler, müşterek birden fazla ayrı anlama gelen aynı lafız demektir. Bk. Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, ss. 66-67.

[925] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 66.

[926] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 70.

[927] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 71.

[928] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 85.

Keza o, yakın alam ifade eden ve fakat nüanslarla birbirinden ayrılan lafızlara da dikkat çeker. Gazzâlî'ye göre bu nüansların gerektirdiği anlam incelikleri bazen aynı önermenin biri doğru, diğeri yanlış olan çift anlam ifade etmesine yol açabilir. Örneğin efendisinin evinden kaçan köle için Arapçada hem "âbık" hem de "hârib" denir. Fakat bu iki lafzın anlamları arasında ince bir fark vardır. Zira uğradığı kahırdan ve kapıldığı korkudan dolayı kaçan köleye âbık, sebepsiz yere kaçana ise hârib denir. Bu yüzden ona göre önermede bir anlam karmaşasına ve dolaysıyla yanlış netice çıkarımına yol açmamak için bu tarz kelimelerin nüanslarına dikkat etmek gerekir. [929]

Gazzâlî, el takısı alan müfred isimlerin umûm ifade etmesi hususunda usûl alimleri arasında ihtilaf vuku bulduğunu ve bazı usûlcülerin mantık bilmedikleri için bu lafızların umûm ifade etmediğini, ancak eğer harici bir karine var ise umûm bildirdiklerini savunduklarını beyan etmiştir. Ona göre bu usûlcüler eğer mantıktaki tümel meselesini bilselerdi, mezkur isimlerin umûm ifade ettiklerini görebilirlerdi.

> *"Bizim küllînin manasına yönelik izahımızı düşünürsen bu kimselerin küllî lafzın kendi başına istiğrak (umûm) gerektirdiğini ve ek bir karineye ihtiyacı olmadığını bilmediklerinden bu hataya düştüklerini anlarsın."*[930]

Gazzâlî'ye göre usûl sisteminde özel bir öneme sahip olan edat ve bağlaçların (el-hurûfü'n-nâsika) bazılarının çok anlamlı olması, kıyâs kurarken fakihlerin hataya düşmesine sebep olur. Çünkü kurulan bir önerme bu bağlaçlardan dolayı iki anlama gelebilir ve onlardan biri doğu iken diğeri yanlış olabilir. Örneğin "beş çift ve tektir" denildiğinde bununla iki ile üçün toplamından meydana gelir anlamının yanı sıra onun hem çift hem tek olduğu manası da çıkabilir. Bu çift anlamlılık Arapçada ve (و) edatının yapısından kaynaklanır. Zira bu edat cüzlerin veya niteliklerin toplamını gerektirebilir. Bu yüzden örnek verilen cümlede cüzlerin toplamına delalet ettiğinde doğru, niteliklerin toplamını ifade ettiğinde yanlış bir anlam ifade eder.[931]

[929] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 214.
[930] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 75.
[931] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 209.

Arapça sözdiziminde bir bağlaç olmaksızın aynı mübtedaya iki haber getirilebilir.[932] Gazzâlî bu durumda önermedeki ikinci haber konumundaki öğenin, haberin sıfatı olarak anlaşılma ihtimali doğduğunu ifade eder. Zira örneğin "Zeydun tabîbün basîrun" denildiğinde mantık terimleriyle ifade edilecek olunursa "basîrun" kelimesi konuyu (Zeyd) niteleyen ikinci bir haber veya yüklemi (tabîbün) niteleyen bir sıfat olabilir. İlk ihtimalde Zeyd mutlak olarak, ikincisinde ise sadece tıpta basiretli olduğu anlamı ortaya çıkar. Bu yüzden ona göre kıyasta bu tür ihtimal ifade eden önermelerden sakınmak gerekir.[933]

Buradan anlaşılmaktadır ki, Gazzâlî usûlün doğal dilin kaidelerine tabi olan yapısını belli yönlerden mantıkileştirmektedir. Zira yukarıdaki örneğin çok anlamlılığı doğal dil içinde bir anlam karmaşasına sebep olmaz. Zira daha önce de zikredildiği üzere doğal dil içinde anlam belirliliği yalnızca cümlenin gramatik yapısıyla değil, bilakis aynı zamanda karine, bağlam ve makâm aracılığı ile de sağlanır. Mantık ilmi karine, bağlam ve makâm gibi araçları dikkate almadığı için çalışmanın konusu olan düşünür, bu hususları anlam tayininden dışlamıştır.

Fakat bununla birlikte onun fıkıh usûlündeki doğal dil kaidelerine her yönden mantıksal cihetten müdahale ettiği savunulamaz. Bilakis o, bahis konusu müdahaleyi formun dönüştürülmesi çerçevesi ile sınırlandırmıştır. Bu çerçevenin dışında kalan yönlerde fıkıh usûlünün hususiyetine riayet etmiştir. Bunun en bariz delili, nasları anlama düzeyinde (onlardan çıkarım yapmak düzeyinde değil) yegane yöntemin dilin vaz'ı olduğu şeklinde bir ilke vazetmesidir.[934] Ayrıca usûl kavramlarını mantık terimleri yerine kullanırken onları mantıksal bir cihetten ziyade, dilsel bir şekilde yorumlamasıdır. Çünkü örneğin âm lafzını küllî kavramı yerine kullanılmasını içlem değil kapsam ciheti üzerine bina eder.[935] Bu durum da onun yaptığı kavram denkleştirmelerinde mantığın mahiyet düşüncesini değil, doğal dilin kapsam anlayışını esas aldığını gösterir.

---

[932] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve bellü's-sedâ*, 4. bs., Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2004, s. 119.
[933] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 209.
[934] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 773.
[935] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 590.

6.5. Usuldeki İstidlâl Formunu Mantıkîleştirmesi

Gazzâlî, bilginin zannîlik ve yakinilik değeri açısından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın anlayışına sadık kalır. Zira fıkhî istidlâllerin bilgi değerini zan olarak belirler. Onlara bir yakinilik atfetmez.[936]

> *"Eğer bir kimse aklî meseleler fıkhî olanlardan nasıl ayrılır derse, biz kıyâsın sureti bakımından aralarında fark yoktur, onların ayrıştıkları husus madde (bilgi içeriği ve değeri) bakımındandır. Bu bakımdan farklılıkları da mutlak değildir. Zira aklî meselelere öncül olmaya uygun olan şeyler bazen fıkhî olana da öncül olabilirler. (...)"*[937]

Bu yüzden ona göre fıkhî meselelerde hakiki bir burhân kıyası kurmak mümkün değildir. Zira bir şeyin burhân kıyası ile kanıtlanabilmesi için istidlâldeki öncüllerin aklın ilkeleri gibi nesnel, kesin ve değişmez bilgilerden oluşması gerekir. Oysa fıkhî meselelerde orta terim yapılan şeyler insanların değişime uğrayan hallerinden meydana geldiği için genelde ekseriyetle geçerli olan bilgilerden oluşur. Fakat bununla birlikte fıkhî bilginin galip zan ifade etmesi şeklindeki hükmümüz kati ve yakinîdir. Zira bu bilginin galip zan ifade etmesi hiçbir şüpheye mahal değildir. Muhtemel olan, tikel bir içtihat sonucu ortaya çıkan tikel hükümdür.[938]

> *"Bu sebeple zannî fıkhî meselelerde zan oluştuğunda amel etmenin kesin vacipliğine hükmederiz. Fakat amel etmek ve (tikel) hükmün kendisi zan ifade eder. Ama (mutlak olarak) amelin varlığı katidir. Zira kati delille biliriz ki, şer' galip zannı amelin vacipliği hususunda yakînin yerine ikâme etmiştir. Hükmün zannî olması bu hususta kesin bir görüşe sahip olmamıza mani değildir."*[939]

Bu da demektir ki, Gazzâlî yakîn ile zan değerleri arasında diyalektik bir ilişki kurmuştur. Zira galip zan ifade eden fıkhî hükümlerde bir tür yakinilik vardır. O, bu

---

[936] Bu hususu Mihakkü'n-nazar isimli eserinde açıkça zikreder: *"Bil ki, kıyastan neticenin lüzûm yoluyla çıkması için her iki öncülün müsellem olması gerekir. Eğer ulaşılmak istenen sonuç aklî bir meseleye ilişkin ise yakinî, fıkhî ise zannî bir şekilde teslim edilmiş olması gerekir."* Bk. Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 94. *Esâsü'l-kıyas*'ta ise bu hususu *"fıkhî düşünüş ile aklî düşünüş arasındaki yegane fark bunlardan ilkinde amel etmenin vacipliğine dair zannın aklî meselelerdeki katiyetin yerine geçmesidir. Keza zannın (kesin) bilginin yerine ikâme edilmesidir."* şeklinde ifade etmiştir. Bk. Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 43.

[937] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 202.

[938] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 255-257.

[939] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 256-257.

durumu erkek bir bireyin büyüyünce sakalının çıkma hükmüne benzetir. Zira galip zan ile bilinir ki, bir erkek belli bir yaşa gelince cildinde değişimler olur ve yüzünde sakal çıkar. Her ne kadar sakal çıkmasının mutlak olarak yakiniliğinden bahsedemiyorsak da bu hususta galip zannın, yani çoğunluğun mutlaka sakalı çıkacağına dair bir yakîne sahibiz.[940] Dolaysıyla hükmün kendisi yakini olmasa bile galip zannın kendisi yakinîdir. Şer'î hükümler de içtihatla belirlendiğinde her ne kadar tikel bir hüküm olması hasebiyle zannî ise de bu tür hükümlerde galip zannın itibara alınması durumu yakinîdir. Bu yüzden bu salt bir zan değil, içinde bir tür yakîn taşıyan zandır. Gazzâlî yaptığı bu yorumla mantık ile fıkhî kıyas arasında maddi (bilgi içeriği) cihetten de bir geçişlilik sağlamıştır. Bu husus da onun mantıksal kıyasın formunu alıp şer'î kıyasa giydirmesinin meşruiyetini bilgi içeriği açısında kısmen de olsa sağlama çabası olarak yorumlanabilir.

Gazzâlî, usûldeki istidlâl sisteminin maddi cihetten mutlak olarak değil, ama suret bakımından mutlaka mantıksal formlara uyarlanmasının gerekliliğini savunur. Çünkü ona göre akıl yürütme (nazar) mahiyeti ve şartları gereği tek tiptir. O da mantıkta kuramsallaştırılmıştır. Dolaysıyla aklî meseleler üzerine düşünmek ile fıkhî konularda içtihat yapmanın formları aynıdır. Bu nedenle mantığın fıkıhtaki delillendirme faaliyetine büyük katkısı olacağını beyan eder. Nitekim yazdığı mantık eserlerinde örnekleri özellikle fıkhî meselelerden getirmiştir. Fakat o bu uyarlamanın yaşadığı dönemde fıkıh ve mantıkla iştigal eden her iki taraf açısından da alışılmadık bir yenilik olduğunu ve bunun onlar tarafından yadırganacağını öngörmüştür.

> *"Öyle sanıyorum ki, şaşı gözle ve eleştirip hafife alma bakışıyla bakanlar, bizim kati akledilirleri zannî olan fıkhî misallerle açıklama suretiyle alışılagelmiş olan tutumdan ayrılmamızı yadırgayacaklar. Onlar tanedip aşağılayarak hadlerini aşmayı bıraksınlar! Örnek verme sanatını ve faydalarını bilmediklerini teslim etsinler. Örnek vermek, kapalı olanı yönlendirilmeye muhtaç talebe nezdinde daha bilinir olanla anlaşılır kılma sanatıdır. Zira talebe ancak bu suretle bilmediği şeyi kendisine malum olan şeyle mukayese edebilir, böylece kendisine meçhul olan şeyin bilgisi onun zihnine yerleşir."*[941]

[940] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 256.
[941] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 61.

Esasen -daha önce de belirtildiği üzere- Gazzâlî mantık ilminin bir üst metodoloji ve akıl yürütme gerektiren her alanın mukaddimesi olduğu görüşündedir. Nitekim fıkıh usûlüne dair yazılan bir esere ilk defa bir mantık mukaddimesi eklemesini gerekçelendirme bağlamında bu hususu sarihen ifade etmiştir: *"Bu mukaddime usûl ilminin bir cüzü ve ona özgü değildir. Bilakis bütün ilimlerin mukaddimesidir. Onu ihata etmeyen asla kendi bilgileri hususunda bir güvene sahip olamaz."*[942]

O, mantık ilmini örnekler ve kavramlar üzerinden özellikle fıkıh ve usûlü ile mezcetmesini, kendi döneminde fıkıh ilminin en rağbet edilen, hatta yegane rağbet gören ilim olmasına bağlar.[943] Çünkü mantığın faydasını eğer talebelerin en aşina oldukları ilim içinde gösterebilirse mantığın gerekliliğini kolayca ispat edebilecek ve böylece geniş bir çerçevede meşruiyetini sağlamış olacaktır.

Gazzâlî fıkıh usûlünün istidlâl formunu mantıksal bir surete dönüştürmek için mantıktan hareketle inşa ettiği, "el-kıstâsü'l-müstakîm" olarak isimlendirdiği ve üst bir metodoloji olarak konumlandırdığı mantık sistemini teklif eder. O, bu sistemi geliştirirken salt aklî nazarla hareket etmediğini, bilakis Kur'ân'daki kanıtlama pratiklerini inceleyerek bahis konusu sistemi tespit ettiğini ifade eder.

> *"Re'y ve kıyâs tartısına gelince onu uygulamaktan Allah'a sığınırım. O, şeytanın ölçütüdür. Benim talebelerimden (ashâbî) onu bilginin mutlak mîzânı sayan varsa, Allah'tan onun bu dine vereceği şerri engellemesini dilerim. Zira o, dinin cahil savunucusudur. Böyle bir savunucu akıllı düşmandan daha zararlıdır."*[944]

Gazzâlî'ye göre mezkur beş delil tarzından müteşekkil olan "el-kıstâsü'l-müstakîm" sistemi, esasen Yüce Allah tarafından peygamberlere indirilmiştir. O -celle celâluhu- peygamberlere bu sistemle düşünmeyi öğretmiştir. Hatta ona göre *"el-kıstâsü'l-müstakîm (doğru ölçüt) ile tartın"* (İsrâ, 17/35; Şü'arâ, 26/182) ayet-i kerimesi bu beş delil tarzına işaret eder.

---

[942] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, s. 109.

[943] Yaşadığı dönemde ilim talebeleri arasında fıkıh ilmine olan yoğun rağbeti şu satırlarla ifade etmiştir: *"Çağımızda ilgiler fıkha yöneldiği, hatta ona hasrolduğu için biz münazara yollarına dair kitaplar yazdık. İhtilafın kaynakları, nazar konusu, kaynakların sağlamlığı, ilkeler ve gayeler konularında kitaplar yazdık. Aklî nazar yönteminde gerçekleştirilen araştırma tarzının tertip ve şartları cihetinden önemli gayesi de budur. Farklılık yalnızca öncüllerdedir."* Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 60.

[944] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 12.

"Dedi ki, el-kıstâsü'l-müstakîm nedir? Dedim ki, Yüce Allah'ın kitabında indirdiği ve peygamberlerine onlarla ölçmeyi öğrettiği beş ölçüttür (mevâzin). Bunları Resulullah'tan öğrenen ve Allah'ın mîzânı ile ölçüp tartan doğru yola ermiştir. Onlardan sapıp kıyâs ve re'ye meyleden sapkınlığa düşüp değersizleşmiştir."[945]

Binaen aleyh denilebilir ki, Gazzâlî Müslüman mantıkçılardan öğrendiği mantığı Kur'an'ın istidlâl yapısına arz etmiş ve eşleşen taraflarını kabul etmiştir.[946] Diğerlerini ise salt kıyâs ve re'y olarak isimlendirip reddetmiştir. Bu çalışmanın birinci bölümünde de geçtiği üzere Gazzâlî'nin bir üst sistem olarak kurduğu bu metodolojide mantığın formel tarafı büyük oranda varlığını korumuştur. Onun bunu Kur'an'dan çıkarttığını söylemesi esasen mantığın formel tarafına İslam ilim kültürü içinde olabilecek en sağlam meşruiyeti tanıması anlamına gelir. Zira *"bunun batıl olduğunu kimse iddia edemez, çünkü böyle bir iddia Yüce Allah'ın peygamberlerine yaptığı talimi batıl saymak olur."*[947]

Ona göre Kur'an'dan çıkarılan bu beş delil şekli mantık ('akliyyât) ile fıkıh usûlü (fıkhiyyât) arasında ortaktır. Bu delillerin daha baştan Kur'anda ve fıkıhta mülahaza edilmemesinin sebebi Arapçanın beyan özelliklerinden dolayı delil formlarında bazı öncüllerin hazfedilmesidir.[948] O, fıkıhçıları bu hususta mantığın formlarına riayet etmeye davet eder. Zira bu durum münazara pratiğinde kendilerine muhkem bir zemin sağlayacak ve onları sırf formun bozukluğundan dolayı muhatap olacakları itirazlardan koruyacaktır.[949] Çalışmanın Gazzâlî'nin mantık anlayışını içeren birinci bölümünde ayrıntılı olarak zikredilen bu beş delil şeklini burada fıkhî örnekleriyle muhtasar bir şekilde zikretmek Gazzâlî'nin teklif ettiği dönüşümün mantık ve usûl ilişkisinin mahiyetini belirgin hale getirmesi açısından faydalı olacaktır.

I.Büyük Teâdül Şekli[950]. Umûm üzerinden hüküm çıkarımı yapmaktır. Bu şekilde iki aslın ilişkilendirilmesinden bir netice elde edilir. Örneğin "her sarhoş edici şey haramdır, nebîz sarhoş edicidir, öyleyse nebîz de haramdır" şeklindeki delilde nebizin

[945] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 14.
[946] Kur'an-ı Kerimdeki istidlâl formlarını içeriklerinden arındırarak ortaya çıkardığına dair bizzat Gazzâlî'nin beyanı için bk. Gazzâlî, *el-Kıstâs*, ss. 22-23.
[947] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 27.
[948] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 21.
[949] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 92.
[950] Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 18; Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 91.

haramlığı bir benzerlik üzerinden hüküm aktarımı ile değil, bilakis neticenin tümel büyük aslın umumuna dahil olduğu açığa çıkartılarak kanıtlanmıştır.[951] O, bu delili "bir sıfât[952] üzerine hüküm vermek zorunlu olarak mevsûf üzerine de hüküm vermektir" şeklinde ilkeleştirmiştir.[953] Mezkur örnekte sarhoş edicilik nebizin sıfatıdır. Bu yüzden onun (sarhoş ediciliğin) haram olduğunu söylemek, onun mevsûfunun (nebiz) haram olduğuna hükmetmektir.[954] Dolaysıyla Gazzâlî, fıkhî kıyâsla ispatlandığı söylenen bazı hükümlerin temelde mantıksal kıyasın birinci şekline dahil olduğunu savunmaktadır. Fakat öncül kelimesi yerine fıkıh usûlü terimi olan "asıl" kelimesini kullanmaktadır. Bu şekil fıkıhta bir ispat aracı kullanılabilir.[955]

II. Orta Teâdül Şekli. İki şeyden biri diğerinde olmayan bir sıfat almışsa diğeri zorunlu olarak sıfat alan şeyden tümden ayrıdır (mütebâyin).[956] Yani bir şeye olumlu olarak yüklemlenen bir şey, başkasına olumsuz olarak yüklenmişse bu iki şey birbirinden ayrı şeyler olmak zorundadır.[957] Bu esasen mantıktaki yüklemli kıyâsın ikinci şeklidir. Bu şekle şöyle bir fıkhî örnek vermiştir: "Her elbise arşın ile ölçülür. Ribâya konu hiçbir şey arşın ile ölçülmez. Öyleyse hiçbir elbise ribâya konu değildir."[958] Bu şekil fıkhî meselelerde iki şeyin aynı hükme tabi olmadığını açığa çıkartmak için kullanılır. Gazzâlî bu şeklin ruh olarak fakihlerin "el-fark" olarak isimlendirdiği münazara yönteminde bulunduğunu savunur. [959]

III. Küçük Teâdül Şekli. Aynı şeyde cem olan iki vasıftan her birinin bir kısmı ötekinin bir kısmıyla zorunlu bir şekilde nitelenir.[960] Bu da kıyasın üçüncü şekline tekabül eder. Gazzâlî buna şöyle bir fıkhî örnek verir: "Her yenilir olan ribâya konudur. Her yenilir olan tartılır. Öyleyse ribâya konu olan bazı şeyler tartılan şeylerdir".[961] Ona göre bu

951 Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 27.
952 Gazzâlî bütün yüklemleri sıfat sayar. Bk. Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 24.
953 Gazzâlî bu ilkeyi zorunlu önsel bilgilerden hareketle inşa ettiğini ifade eder. Ona göre bedihî olarak bilinir ki, eğer bir sıfata bir şey isnat edilirse o zorunlu bir şekilde mevsûfa da nisbet edilir. Bunun aksi düşünülemez. Bk. Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 23.
954 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 24; Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 28.
955 Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 27.
956 Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 29.
957 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 29.
958 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 149.
959 Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 28.
960 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 34.
961 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 150.

şekil fıkhî akıl yürütmede tümel öncülü çürütmek için kullanılır. Doğrudan bir ispat aracı değildir. Fıkhî münâzarada fakihlerin kullandığı "nakz mekanizması" bu şekle denk düşer.[962]

IV. Telâzüm Şekli. Özel olanın sübut bulmasının genel olanın sübutuna delil olmasıdır.[963] Bu şekil mantıktaki bitişik şartlı kıyasa denk düşer. Zira iki öncül içerir ve ilk öncülde iki önerme bulunur. İkinci öncül ise bu iki önermeden birinin ya olumlusu ya da olumsuzudur. Bu şekli fakihler delâle veya kıyâdü'd-delâle şeklinde isimlendirir. Fakat Gazzâlî'ye göre esasen bu şekilde bir fer'i bir asla hükümde ilhak etme durumu yoktur. Bilakis o, ehass (özel) olanın var olması ile e'amm (genel) olanın varlığına hükmetmek üzerine kuruludur. Dolaysıyla fıkhî kıyasa değil, mantıktaki şartlı kıyasa uygundur.[964] Gazzâlî bu şekle fıkhî meselelerden şu örneği vermiştir: "Eğer bu nikah sahihse helal kılıcıdır. Fakat o sahihtir. Öyleyse o, helal kılıcıdır."[965] Ona göre fıkıh usulünde şart edatları ile yapılan fıkhî kıyaslar aslında bu şekle dahildir.[966]

V. Teânüd Şekli. Bir şeyin sadece iki cihetten meydana gelmesi ve onlardan birinin yanlışlanması ile diğerinin ispatlanmış olmasıdır. Eğer üç cihetten oluşuyorsa o zaman birinin sübut bulması için iki cihetin yanlışlığının açığa çıkartılması gerekir. Daha üst sayılardaki cihetlerde de aynı durum geçerlidir. Tek bir cihetin doğruluğunun kanıtlanması için diğer tüm cihetlerin yanlışlığı ispatlanmalıdır.[967] Bu şeklin şartı cihet sayısının mutlaka belli olmasıdır. Eğer cihet sayısı belli değilse delil olma özelliği taşımaz.[968] Bu şekil mantıktaki ayırık şartlı kıyâsa denk düşer. Gazzâlî fakihlerin "sebr ve taksîm" olarak isimlendirdikleri delil tarzının esasen mantıktaki ayırık şartlı kıyâsla aynı şey olduğunu savunur. Ona göre aralarındaki tek fark mantıktaki ayırık şartlı kıyâsta cihet sayısının kati, fıkıhtaki sebr ve taksimde ise zannî olarak ispatlanmasıdır.[969] Gazzâlî bu delil şekline fıkhî bir örnek vermez ve bunu fıkıhtaki

962 Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 29.
963 Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 31.
964 Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 31.
965 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 152.
966 Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 32.
967 Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 32.
968 Gazzâlî, *el-Kıstâs*, s. 40.
969 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 158.

birçok kanıtlamanın bu yolla yapıldığı, bu yüzden de örneğe gerek olmadığı şeklinde gerekçelendirir.[970]

Gazzâlî fıkhî düşünüş ve temellendirme şekillerini kapsamlı bir tarama ve incelemeye tabi tuttuğunu ve gâibi şahide kıyaslamak veya bir fer'i hükümde bir asla ilhak etmek şeklinde temellendirildiği sanılan fıkhî hükümlerin onda dokuzunun aslında yukarıda zikredilen beş delil şekline uyduğunu tespit ettiğini savunur. Ona göre şer'î bir hüküm belirlenirken fakihin yaptığı iki şey vardır: illeti belirleyip temize çekmek veya illetin geçerli olduğu tikelleri tespit etmek. O, illetin geçerli olduğu yerlerden birini belirlemeye örnek olarak ribâyı verir. Ribânın "yenilir" olma vasfına bağlı olduğu nas ile açığa çıkınca iki husus kesinleşir. Bunlardan ilki ev, mutfak eşyaları ve elbise gibi yenilir olmadığı için ribâya kesinlikle konu olmayanlardır. İkincisi ise gıda, meyve ve ilaç gibi yenilir olduğu için ribâya kesinlikle konu olan şeylerdir. Bu iki husus arasında keten tohumu, menekşe yağı, Ermeni kili gibi yiyecek sayılması kesin değil, ihtimalli olan şeyler yer alır. Bunların yiyecekten olduğunu veya olmadığını belirlemek için akıl yürütmeye (nazar) gereksinim vardır.[971]

Keza ribâya konu olan şeyler eğer ayrı cinslerden ise alış-verişte miktarlarının eşit olması gerekmediği, buna karşın eğer aynı cinsten ise eşit miktarda olmaları gerektiği de nasla sabittir. Bu durumda da hükmün menâtı (illeti) açıktır. Fakat bununla birlikte bazı meselelerde bu illetin varlığı gizli kalabilir. Zira et ve meyve gibi cinslerin farklılığının, buğdaya karşılık buğday gibi cinslerin aynılığının açık olduğu hallerin yanı sıra koyun eti ile inek eti gibi lafza (et) nazaran aynı, ama asla (koyunluk-ineklik) göre farklı olan ve bu yüzden aynı mı yoksa ayrı mı sayılacağı hususu kapalılık arz eden durumlar da vardır.[972] Gazzâlî'ye göre lafız-mana ilişkisinin bir açıklık sağlayamadığı bu gibi durumlarda vuzuhu sağlamak üzere akla müracaat edilir.

> *"Bu durumların açığa çıkartılması ancak salt aklî nazarla idrak edilmesiyle gerçekleşir. Fıkhî nazarın (düşünüşün) onda dokuzu böyledir. Hakikat o ki, fıkhî nazarın onda dokuzu mahza aklîdir ve ancak zikrettiğimiz beş delil biçimi (el-mevâzînü'l-hamse) ile idrak edilebilir. Bunların hiçbiri (fıkhî) kıyâs değildir. Tam*

[970] Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 32.
[971] Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, ss. 36-38.
[972] Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, ss. 38-39.

aksine hepsi iki öncülün ispatından bir neticenin zorunlu olarak çıkmasına racidir."[973]

Elbette ki Gazzâlî'ye göre fıkhî öncüllerin (asılların) kaynağı aklî öncüllerinki gibi değildir. Zira fıkhî öncüller dilden, hakim örften veya salt akıldan alınabilir. Nitekim lafza bağlı yemin ve adak gibi meselelerde öncül dilden alınırken, alış-veriş meselelerinde örften, faizin geçersiz olduğu cinsleri tespit etmek gibi mahiyetle tespit edilen durumlarda ise mahza akıldan iktibas edilir. Bununla birlikte bazen fıkhî öncülü belirlemek için sadece duyu yeterli olabilir. Örneğin ihramdayken kasıtlı bir şekilde bir hayvan öldüren kimsenin cezasına dair *"cezası öldürdüğü hayvan gibisi(ni kefaret vermesi)dir"* (mâide, 5/95) şeklinde hüküm koyan ayet-i kerime hususunda sadece duyusal olarak bir devenin deve kuşu, bir ineğin zebra ve bir keçinin de ceylan gibi olduğu tespit edilir. Keza fıkhî bazı konuların teferruatında bir şeyin doğasını (tabiatını) belirlemek suretiyle de öncül oluşturulabilir. Zira örneğin çok miktarda bir su kendisine bulaşan necaset sonucu necis olduğunda, fakat ardından rüzgar veya zamanın geçmesi gibi doğal nedenler sonucu necasetten arındığı zaman tekrar temiz (tâhir) sayılır. Ama içine kokusunu bastıran veya rengini düzelten bir madde atmakla temiz hale gelmez. Çünkü bunlar kokuyu ve rengi bastırırlar, suyu eski tabiatına döndürmezler. Bu yüzden bu tarz meselelerde fıkhî öncül bir şeyin tabiatına bakılarak tespit edilir.[974]

Gazzâlî'ye göre bu beş nazarî kısım (lügâvî, örfî, aklî, hissî ve tabiî), esasen fıkhî düşünüşün onda dokuzunu teşkil eder. Bunların oluşturdukları istidlâl yapısına bakıldığı zaman da ne gâibi şahide kıyaslamak ne de bir fer'î, bir benzerlikle bir asılla ilişkilendirmek şeklinde olduğu görülür. Tam aksine onlarda illet aranır, tespit edildiği zamanda ilgili meselenin, genel öncül altına girdiği açığa çıkmış olur. Bu da analojik olan fıkhî kıyasın değil, bilakis kesinlikle syllogistik olan mantıksal kıyasın yapısına uygundur.[975]

Fakat burada belirtmeli ki, akıl fıkhî kıyaslarda naslardan şer'î illeti tespit ettikten sonra devreye girer. Şer'î illet ise aklî illetten ayrıdır. Zira aklî illet nedensellik ilişkisi içinde

[973] Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs,* ss. 40-41.
[974] Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs,* s. 41.
[975] Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, s. 42.

bizzat kendisi etki eder. Yani fâil olmak tabiatının gereğidir.[976] Oysa şer'î illet şâri'in hükme işaret etmesi için bir alamet tayin etmesidir. Bu alametin hükme etkisi yoktur. Çünkü şâri başka bir alamet belirleseydi o da tıpkı bu alamet gibi hükme işaret ederdi. Bu anlamda şer'î illetin kendisi de esasen şer'î bir hükümdür. Bu mülahazalara binaen belirtmek gerekir ki, Gazzâlî'nin fıkıh usûlünün istidlâl yapısını formel bakımdan mantıkileştirmesi akla nastan bağımsız hüküm belirleme yetkisi tanımaz. Bilakis icrâî (operasyonel) bir işlev yükler. O da yine vahiyle sabit olan illeti tespit edip onun hangi meselelerde bulunduğunu belirlemek ve bu işlevi görürken de mantığın muhkem formlarını kullanmaktır.

Böylece o, fıkıh usûlünün istidlâl formu bakımından mantığın formel yapısına uyarlanması yönündeki düşünsel projesinin meşruiyetini de ispatlamış olur. Zira ona göre yalnızca lafız-mana ilişkisi ile hüküm tayini yapmak, naslarda hükmü belirlenmemiş meselelerin büyük çoğunluğuna nazaran mümkün değildir. Lafız-mana ilişkisinin zorunlu olarak kapalı yönleri var ve bunları açıklığa çıkarmak zahiren olmasa bile hakikatte mantığın kanunları ile gerçekleşir. Gazzâlî bu iddiasına binaen meselenin adını açıkça koymayı seçmiş ve fıkıh usûlünün delil yapısı bakımından mantıkileştirilmesini savunmuştur. Bu faaliyet de ilk başta şer'î önermelerin mantıktaki önerme kaidelerine göre kurulmasını gerektirir. Bu kaidelerin içinde önermelerin nicelik yapısına yönelik olanları büyük önemi haizdir. Zira önermenin kapsamını açık ve kesin bir şekilde belirlemek ancak niceleyici lafızlar vasıtası ile mümkündür. Keza önermeler arasındaki anlam ilişkisinin çelişki arz ettiği ve etmediği durumların açıklığa kavuşturulması ve öncüller arası ilişkisinin doğru bir netice vermesi için illet kavramının şer'î önermelerdeki yapısının incelenmesi gerekir. Gazzâlî bu hususları göz ardı etmemiş ve eserlerinin satır aralarında onları bahse konu etmiştir.

[976] Gazzâlî aklî illetin dolaylı etkisini kabul eder. Ona göre aklî illeti reddeden bir kelamcıya oğlunun kafası kesildiği haber verildiğinde o, oğlunun ölmüş olmasından şüphe duymaz. Ama bu sonucu kesme fiilinin tabiatı gereği bir etkiye sahip olduğu için değil, Yüce Allah'ın o ân bu etkiyi onda husule getirdiği için meydana geldiğine inanır. Yani ona göre illet ile malûl arasında bir iktiran (beraber vuku bulmak durumu) olduğunda şüphe yoktur. Ama iktiranın vechi (gerçekleşme şekli) ihtilafa açıktır. Zira salt birliktelikten hareketle illetin, değişme kabul etmez şeklide tesir sahibi olduğu ve bu durumun onun doğasının sekteye uğratılmaz şekilde özelliği olduğu söylenemez. Özetle ihtilaf iktiranda değil, vech-i iktirandadır. Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 191.

6.5.1. Şer‘î Önermeleri Dönüştürmesi

Gazzâlî’ye göre doğal dil içinde vuku bulan bütün muhâvereler (diyaloglar) esasında muharref kıyaslardır. Ama ifadede kolaylığı sağlamak üzere diyaloglarda kıyasın dizgesi değiştirilir. Bu yüzden onların sözdizimsel formlarına bakıp kıyas olmadıklarına hükmetmemek gerekir. Bu yanıltıcı durum karşısında agah olunmalı, zira kanıtlamanın kıyas olup olmadığını belirlemek hususunda menkul lafızları değil, makûl hakikatleri esas almak doğrudur.[977]

Bu yüzden ona göre şer‘î hükümlerde yer alan emir ve nehiy sıygalarını yüklemli önermeler olarak kabul etmek ve onların formuna irca etmek gerekir. Örneğin oruç ayında gündüz vakti karısıyla cima yapan bedeviye şâri‘ eğer kefaret olarak “bir köle azat et” demişse, bu inşâî cümleyi “Ramazan ayında gündüz vakti cima yapan herkes bir köle azat eder” şeklinde haberî hale dönüştürülür.[978]

Gazzâlî bahse konu dönüştürme ile çoğunlukla emir ve nehiy yapısına sahip olan şer‘î hükümleri mantık kıyaslarında öncül olarak kullanmaya elverişli hale getirmeyi amaçlamıştır. Onun bu görüşü, doğal dilin kaidelerine göre yapılmış olsa bile istidlâl etkinliğinin forum bakımından önerme düzeyinde de mantıkileştirilmesini savunduğuna delalet eder. Bu da genel olarak doğal dili, özel olarak doğal şer‘î dili bazı yönlerden mantıkileştirmenin meşru ve uygun olmasını gerektirir. Fakat Gazzâlî, bunun meşruiyet ve uygunluğunu eserlerinde ispatlama çabası sarf etmemiştir.

6.5.2. Öncüllerin Niceliğinin Belirtilmesini Şart Koşması

Fıkıh usûlü delillerini formel olarak mantıkileştirilmesi bağlamında kullanılan öncüllerin niceliğinin mutlaka belirtilmesini şart koşar. Zira niceliğin belirlenmemesi mugalata yapmaya yol açar.

> *“Akıl yürütmede hile yapan mugâlatacıların tevessül ettikleri yollardan biri de tümel önermeler yerine niceliği belirlenmemiş öncüller (mühmelât) kullanmaktır. Çünkü bu tarz öncüller bazen tikellik bildirir. Bu durumda tikel olarak hem olumlu*

[977] Gazzâlî, *Mi’yârü’l-’ilim*, s. 181.
[978] Gazzâlî, *Mi’yârü’l-’ilim*, s. 205.

hem de olumsuz olabilir ve bir çelişki arz etmezler. Örneğin "insanlar hüsranda değildir" denilip onunla peygamberler ve iman edip salih amel işleyenler kastedilir. Ya da 'insanlar hüsrandadır' denilip onunla insanların çoğu kastedilir. Bu yüzden nazarî meselelerde bu konuda asla müsamahakâr olma!"[979]

Bu hususa fıkhî örnek olarak yiyeceklerde ribânın (faizin) haramlığını verir. Şâfiî, yiyeceklerin ribâya konu olduğu malumdur, ayva da bir yiyecektir, öyleyse o da ribâya konudur, der. Fakat burada ilk önermede (yiyecekler ribâya konudur) nicelik belirtilmediği için bütün yiyeceklerin mi, yoksa bir kısmının mı ribâya konu olduğu açık değildir. Zira eğer bazı yiyecekleri kastetmişse mezkur kıyasta netice doğru değildir. Çünkü ayvanın ribâya konu olmayan yiyecekler kısmından olması muhtemeldir. Dolaysıyla kıyasın dizgesi bozuk olduğu için akim kalır ve bir netice gerektirmez.[980]

Bu bozukluktan kurtulmak için usûlcünün nicelik meselesine önem atfetmesi gerekir.[981] Zira doğal dil içinde istidlâl faaliyeti gerçekleştiren usûlcüler dildeki "tesâmüh olgusundan"[982] hareketle tikel önermelerin yerine tümel önermeler kullanabilmektedir. Gazzâlî yapılan tesâmühlerin nicelik yönünden sebep olduğu kapalılığı gidermek için şâri'in söz ve fiilleri, icmâ ehline ve sahabe teklerinin görüşüne başvurmak gerektiğini beyan eder.[983] Bu yapılmadığı takdirde zihin bunları şartsız ve kayıtsız tümeller olarak algılayabilir ve onlardan yanlış neticeler çıkarabilir. Örneğin "her insan mükelleftir" cümlesi, çocukları ve delileri, "her mükellef namazla yükümlüdür" kuşluk vaktini, "mükellefin içki içmesi haramdır" ikrah altındakini kapsamaz. Bunların çoğunluk için geçerli olmaları onları tümel yapmaz. Bu hususa dikkat edilmediği zaman yanlış neticelere varılır.[984]

Gazzâlî bu doğrultuda nicelik açısından şer'î önermeleri dört kısma ayrır: (1) Tümel bir niceliyici içeren ve kendisiyle tümel mana kastedilen şer'î önerme. "Her sarhoş edici

[979] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 82.
[980] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, ss. 82-83.
[981] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 214.
[982] Tesâmüh üslubu, lafzî, manevi veya aklî karinelere istinaden ibareleri anlam nüanslarını dikkate almaksızın kullanmaktır. Bu yüzden bir ibarede tesâmüh yapıldığında sözün anlamını dakik bir şekilde anlamak için ibarede tazmîn (bir kelimenin diğerinin yerine kullanılması), eksiltilmiş bazı kelime ve kayıtların (mukadder veya mahzûf) olduğuna hükmedilir. Bk. es-Seyyid b. Ali b. Ahmed b. Muhammed Masum el-Hüseynî, *et-Tırâzü'l-evvel*, Kum: Müessetü Âli Beyt, 1426, c. 4, s. 371.
[983] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 202.
[984] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 215.

şey haramdır" önermesi bu tarz bir yapıdadır. (ıı) Tikel bir niceleyici ile kurulan ve kendisinden tikel mana kastedilen şer'î önerme. Buna şâri'in altın ve ipek hakkında "bunlar ümmetimin erkeklerine haramdır" demesi örnek verilebilir. (ııı) Tümel bir niceleyici içeren, fakat kendisiyle tikel mana kastedilen şer'î önerme. "Her otlayan koyunda zekat vardır" hükmü bu tarz bir önermedir; zira nisap miktarına ulaşmış olanı kastedilmektedir. (ıv) Tikel bir nicelemeye sahip olduğu halde kendisinden tümel mana kastedilen şer'î önerme. Örneğin "Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür" (Zilzâl, 99/7) hükmünde sadece zerre miktarı değil, bilakis yapılan her hayır kastedilir.[985]

Gazzâlî fıkhî nazarda veya münazarada önermelerin mutlaka kastedilen manaya uygun niceleyiciler ile kurulmasını şart koşar. Bunun teorik şartlarını da belirler. Buna göre eğer tikel bir önermeden maksat tümel bir mana ise ona tümel niceleyici ve tümelliği sağlayan vasıflar eklenmelidir. Örneğin "Anne babanıza öf demeyin" (İsrâ, 17/23) hükmü "Anne-babaya karşı her rahatsızlık verici davranış haramdır" şekline getirilmelidir.[986]

6.5.3. Önermelerin Çelişiklik Şartlarına Riayet Edilmesini Şart Koşması

İki önerme arasında bir çelişkiden bahsetmek için birinin doğru olmasının ötekisini zorunlu olarak yanlışlaması gerekir. Bu zorunluluğun elde edilmesi ancak altı mantıksal şart ile mümkündür. Bunlar şu şekildedir: Her iki önermedeki yüklem ile konunun aynı anlamda kullanılması, izafet cihetinin bir olması, bilkuvvelik ve bilfiillik durumunun uyumlu, cüz ve küll, zaman ve mekanın eşit olmasıdır.[987]

Gazzâlî'ye göre mantıkî önermeler nasıl iki değerli ise, yani ya doğru ya da yanlışsa ve bir önermenin konusuna aynı anda bu iki zıt değerin ikisi birden yüklenemiyorsa, şer'î önermelerde de aynı konuya aynı anda zıt iki şer'î hüküm yüklenmemelidir.

985 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 203-204.
986 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 205-206.
987 Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 87.

"Haramın vâcibin zıddı -zira bunlardan birincisi terki, ikincisi ise fiili gerektirir- olduğunu öğrendiğine göre agah ol ki, aynı şeyin hem vâcib hem haram, hem taat hem isyan olması muhaldir."[988]

Binaenaleyh o, şer'î hüküm değerlerini aklın ilkelerinden biri olan çelişmezliğe göre inşa etmiş ve onların birbirleriyle olan ilişkilerini bu ilke üzerinden belirlemiştir. Nitekim teklîf kavramına yönelik izah sadedinde şöyle demiştir:

"Teklîfin altına ihtiyarî fiiller girer. Onda ilk şart ilgili fiilin meydana gelmesinin sıhattidir. Zira cinsleri birbirlerinin yerine ikame ve iki zıddı cem eden bir şer'î emir yoktur. Çünkü bu çelişmezliğe aykırıdır."[989]

Gazzâlî bu görüşünün gereği olarak bizzat teklîf olgusunu çelişmezlik ilkesine aykırı olmama kaydına bağlamıştır. Çünkü ona göre şâri' mükellefleri çelişmezlik ilkesine aykırı olan hükümlerle yükümlü tutmaz. Örneğin onlara "iki zıddı cem edin" şeklinde bir emir vermez. Bu yüzden de Ebü'l-Hasen Eş'arî'nin şarî'in mükellefi muhal olan bir şeyle yükümlü tutabileceği şeklindeki görüşünü reddetmiştir. Zira ona (Gazzâlî) göre çelişmezlik bir şeyin zihinde var olmasının ilkesidir. Bu yüzden eğer bir şey çelişmezliğe aykırı ise zihinde yer alamaz. Zihinde yer almayan bir şey de teklîfe konu olmaz. Zira teklifin esas şartı anlaşılabilen ve akledilebilen bir şeye taalluk etmesidir.[990]

Gazzâlî, usûl kavramlarının tanım ve taksiminde çelişmezlik kanundan türeyen üçüncü halin imkansızlığı ilkesini de dikkate alır. Bunun en bariz delillerinden biri akitleri yalnızca sahih ve batıl şeklinde iki kısma ayırması ve onları sahîh, bâtıl ve fâsid şeklinde üç kısma ayıran Ebû Hanîfe'yi eleştirmesidir.

"Ebû Hanîfe akitler de sıhhat ile butlan arasında başka bir kısım daha varsaymıştır. Onu fâsid şeklinde adlandırmıştır. Fâsidin hükmün aslının geçerli, fakat vasfının geçersiz olduğunu ifade ettiğini ileri sürmüştür. Örneğin ona göre bir riba akdinde alışverişin aslı meşru, ribadan kaynaklanan fazlalık ise gayr-i meşrudur. Bu durum hem aslı hem vasfı memnu olan akit ile hem aslı hem vasfı meşru olan akit arasında bir ara değer ikame etmeyi gerektirir. Eğer taksimde hata yapmamış olsaydı fâsid şeklindeki adlandırması itiraza mahal olmazdı. Ama

[988] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 212.
[989] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, s. 228.
[990] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 1, ss. 229-231.

yaptığı taksîm itiraza konudur. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere vasfı gereği memnu olan her akit aslı icabı da memnudur.''[991]

Buradan anlaşılmaktadır ki o, Ebû Hanîfe'yi isimlendirme hususunda isabet kaydetmiş kabul etmesine karşın taksimde hata yapmakla eleştirmiştir. Onun taksimini yanlış bulmasının nedeni ise ilgili konuda mantığın üçüncü halin imkansızlığı şeklindeki temel ilkesinin geçerli olmasına rağmen taksimin onun tarafından iki değerli olarak yapılmayıp onda bir üçüncü ara değerin varsayılmış olmasıdır.

Gazzâlî şer'î önermelerin çelişkisizliğini sağlamanın fıkhî meselelerdeki önemini bir örnek ile açıklama yoluna giderek mantıksal çelişkinin gerçekleşme şartlarını taşımadığı için çelişik olduğuna hükmedilemeyecek şer'î önermeye "kadınının velisinin kararı aranır" hükmünü misal getirmiştir. Zira evlilikte bu hüküm doğru iken alışverişte "kadının velisinin kararı aranmaz" hükmü doğrudur. Bu iki önerme izafilik bakımından ayrı olduklarından aralarında bir çelişki yoktur. Zira evliliğe ve alışverişe izafeten iki ayrı durum söz konusudur. İzafet yönü aynı değildir.[992] Bu yüzden Gazzâlî önermelerin çelişki arz etmesinin şartlarına riayet etmemenin fıkhî akıl yürütmede birçok hataya sebep olduğunu özellikle tasrih eder.[993]

6.6. İllet Meselesi

Gazzâlî Arsitoteles'in illet tasavvurunu ontoloji cihetinden kabul etmemesine karşın mantık ve bilgi yönünden kabul eder. İlleti onun tasavvuruna uygun olarak dört kısma ayırır. Bunlar fâil, maddî, sûrî ve gâî illetlerdir. Bunların mantıkta olduğu gibi fıkhî kıyâslarda da orta terim olarak kullanılması gerektiğini savunur.[994] Fakat ona göre fıkhî illetler genelde fâil sebepler kabilindendir. Yani bir hükmün varlığının sebepleridir. Fakat buradaki sebeplilik determinizm tasavvuru üzerine değil, bilakis Eş'ârilikteki

[991] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, s. 243.
[992] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 1, s. 145.
[993] Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, s. 86.
[994] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 258-259.

"Allah'ın adeti" düşüncesi üzerine kuruludur. Yani fâil-i muhtarın öyle uygun görmesi neticesinde ve müddetince sebep olma vasfı kazanmıştır.[995]

O, illetlerin fıkhî istidlâllerde orta terim olarak nasıl kullanılacağını örnekler üzerinden ortaya koymuştur. Fâil illetin fıkhî istidlâlde delil olmasına, had cezası uygulanan bir kimse hakkında "o niye öldürüldü?" denildiğinde "çünkü zina yaptı" şeklinde cevap verilmesini örnek vermiştir. Burada zina öldürme hareketinin ilkesidir. Onun belirlemesine göre fıkıhçılar bu türü genelde sebep olarak isimlendirirler. Maddî illete ise "vekalet, ölümle niye fesih olur?" sualine karşılık "çünkü o, caiz ve zayıf bir akittir, kalıcılığı yoktur" şeklinde örnek vermiştir. Bu maddi bir illettir, çünkü fesih ölümün insanın başına gelmesi gibi akde arız olur. Zira ölümün gerçekleşmesini ortaya çıkaran ilke aynı zamanda feshi de meydana getirmiştir. Gazzâlî sûrî illete fıkhi misal vermemiştir. Bunun muhtemel sebebi suretin mahiyetle alakalı olmasıdır. Zira fıkhî meselelerde mantıkî bir mahiyetten bahsedilemez. Gâî illete ise "katil niye öldürülür?" sorusuna "azgınlığa kapılmaktan caydırmak için" cevabını örnek vermiştir.[996]

Bu illetler ona göre fıkhî meseleler de dahil olmak üzere illeti mevcut olan her konuda geçerlidir ve genelde bir arada bulunurlar. Gazzâlî bu Aristotelyen illet anlayışını ontolojik zeminden kopardıktan sonra onu fakihlere kabul ettirmek için kavram denkleştirmeleri yoluna gider. İllet tasavvurunun zaten fakihlerin ıstılahında bulunduğunu, farkın lafzî olduğunu ileri sürer. Ona göre fakihler maddi illeti "mahal", fâil illeti "ehl", gâî illeti de "hüküm" diye isimlendirmiştir. Nitekim ona göre bir nikah akdi gerçekleştiğinde koca ehil, cinsel birliktelik mahal, helallik ise gayedir. Nikah akdinin kalıp ifade ise suret gibidir. Nitekim tıpkı aklî illetlerde olduğu gibi bu dört husus bir araya gelmedikçe nikahın mevcudiyetinden bahsedilemez.[997]

> *"Bu yüzden helallik sağlamayan nikahın ve mülkiyet temin etmeyen satışın varlığından bahsedilemez, denilmiştir. Zira gayenin varlığı şarttır. Onun akledilir ve sevk edici olması ise tahakkukundan önce şarttır. Bilfiil var olması varlığından sonra gerekir. Bu yüzden fâil ve maddî illet her ne kadar var olsa da ilgili şeyin varlığı her halükarda gerekmez. Ama suret varsa o şey mutlaka vardır. Bir şeyin*

[995] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 254.
[996] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 259-260.
[997] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 260.

gayesi her ne zaman bilfiil varsa o şeyin de mevcut olması zorunludur. Dolaysıyla helallik bilfiil varsa nikah da vardır.''[998]

Gazzâlî, bahis konusu illet nazariyesini usule uygulama bağlamında illeti farklı açılardan taksîm eder. Bu taksimlerden ilkinde onu uzak ve yakın şeklinde ikiye ayırır. Yakın illet aracısız ve doğrudan, uzak ise aracılı ve dolaylıdır. Örneğin mehrin yarısına malik olan bir adama talip olduğu kadını vermek durumunda mülkiyet mehrin, mehir de vermenin illetidir. Dolaysıyla mülkiyet uzak, mehir de yakın illettir. İkinci taksimde illeti bilfiil ve bilkuvve şeklinde ikiye ayırır. İçmeden önce içki (hamr) sarhoşluğun bilkuvve, içtikten sonra ise bilfiil illetidir. Üçüncüsünde ise illeti özel ve genel şeklinde ikiye ayırır. Zina recmin özel illeti iken cinayet recmin genel illetidir. Dördüncüsünde ise illeti özsel (bi'z-zat) ve ilineksel (bi'l-araz) olarak ikiye ayırır. Bu ayırma göre zina recmin özsel, evli olmak ise ilineksel illetidir. Zira recim ancak evlilik durumu varsa tahakkuk eder. Onun belirlemesine göre fakihler özsel illete illet, ilineksel olan ise şart derler.[999]

Gazzâlî fıkıh usûlünün kavramlarının tanım ve taksimini mantıksal kaidelere uyarlamanın ve bazı usûl meselelerinde mantıksal melekeye istinaden tercih yapmanın yanı sıra fıkhî münazara usûlünü[1000] de mantığın temelindeki yakinîlik anlayışı ve illet nazariyesi üzerinden sistemli hale getirme yoluna gitmiştir.

6.7. Fıkhî Münazara Usûlünü Mantıkileştirmesi

Gazzâlî fıkhî münazara usûlünde ihtilafa konu olmuş bazı meseleleri mantık kaidelerinin gereklerine istinaden tahlil etmiş ve onlara istinaden tercihler yapmıştır.

Ona göre fıkhî münazarada önermelerin niceleyicileri mutlaka belirtilmelidir. Çünkü münazara esnasında kullanılan önermelerin nicelik durumları belirlenmediği takdirde mugalata yapmaya zemin hazır hale gelir. Zira niceliği tayin edilmemiş bir önermede aynı konuya (mevzû') iki zıt yüklem yüklenebilir ve aynı konu ama farklı yüklemlerle

[998] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, ss. 260-261.
[999] Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 261.
[1000] Gazzâlî fıkhî münazara usûlünü Mi'yârü'l-ilm isimli eserinde "fıkhî cedel" olarak isimlendirir. Bk. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim*, s. 204.

yapılan bu önermeler birbirleri ile çelişki arz etmeyebilir. Dolayısıyla münazara esnasında mantığın en temel ilkesi olan çelişmezliğin kurallarını ihlal etme durumu ortaya çıkar. Bu yüzden *"nazarî meselelerde (kullanılan önermelerde) asla tesâmüh sanatını kullanmamak gerekir."*[1001] Eğer şer'î önerme lafzen tümel manen tikel ise fıkhî münazara da tümellik esas alınmalı ve tahsîs iddiasında bulunan kimse buna dair delil ikâme etmelidir.[1002]

Fıkhî kıyasta bağlam, makam veya karinelerden açıkça anlaşıldığı için ihtisar amacıyla hazfedilen öncüllerden biri, fıkhî münazarada mutlaka zikredilmelidir. Çünkü münazara esnasında herhangi bir öncülde yanlışlığın bulunup bulunmadığını tespit etmek oldukça önemlidir. Bu tespit ancak öncüllerin sarahaten ifade edilmesi ile kesin bir şekilde gerçekleşir.[1003]

Örneğin fıkhî münazara esnasında bir olguyu nefyeden bir kimsenin olumsuzlama iddiasına dair delil getirmekle yükümlü olup olmadığı hususunda alimler ihtilaf etmiştir. Bazıları delil ikame etmekle yükümlü olmadığını, diğer bazıları ise yükümlü olduğunu savunmuştur. Gazzâlî bu konuda aklî ve şer'î meseleler arasında bir ayırım yapmanın doğru olmadığını, bilakis nasıl aklî konularda zorunlu olarak bilinmeyen her şeye dair kanıtlama yapmak gerekiyorsa şer'î meselelerde de delil getirmek gerektiği şeklinde bir tercih yapmıştır.[1004]

Ona göre zorunlu olarak bilinmeyen şeyler hususunda nefiy de ispat gibidir, o da ancak delille bilinir. Bu yüzden münazara esnasında bir hükmü nefyeden kimseye "Olumsuz bir yapıyla ifade ettiğin bu iddia hususunda bir bilgiye mi yoksa bir şüpheye mi sahipsin?" şeklinde bir soru yöneltmek ve eğer şüphe duyduğunu ifade ederse ondan delil istememek gerekir. Zira şüphede olan kimseden delil talep edilmez. Çünkü o, cehaletini itiraf etmiş sayılır. Eğer "ben bu nefi hususunda yakîn sahibiyim" derse ona "sahip olduğun yakîn zorunlu bir bilginin mi yoksa nazarî bir delilin mi ürünüdür?" diye sorulur. Eğer zorunlu bir bilgiden kaynaklanmıyorsa onu ya bir taklit ya da nazar ile biliyordur. Taklidin bilgi değeri yoktur. Çünkü mukallit kendi nefsinin körlüğünü itiraf eden kimsedir, bu yüzden aktardığı bilgi hususunda hata yapma ihtimali yüksektir. Eğer

---

1001 Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* 2011, c. 1, s. xx.
1002 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim,* s. 204.
1003 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim,* s. 179.
1004 Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* c. 1, s. 450.

taklitle değil, bir nazar ile biliyorsa, bu tam olarak delille kastedilen şeydir. Dolaysıyla ortaya menfi bir önerme atan kimse de bu iddiasını kanıtlayacak delili getirmek zorundadır.[1005]

Gazzâlî'nin fıkhî münazaranın bir konusuna dair yaptığı tercihte mantık ilminin zorunlu ve nazarî bilgi ayırımı üzerinden bir tercih yaptığı aşikardır.

Ona göre fıkhî bir münazarada yapılan istidlâlin hasmın (sâil) teslimi ile sonuçlanması için yakın, bilfiil ve özel illetleri orta terim yapmak gerekir. Aksi takdirde istidlâl itiraza mahal bir şekilde kalır ve ilzam gerçekleşmez.[1006]

6.8. Usûl İlminin İcraî Yönünü Mantıkîleştirmesi

Gazzâlî fıkıh usûlünün istidlâl formunu mantıksal kıyasın formuna irca etmenin gerekliliğini savunduğu gibi usûl meselelerinin kavram ve kaide düzeyinde teorik belirlenimleri hususunda alimler arasında vuku bulmuş ihtilaflarda mantıksal melekeden yararlanarak görüş tercihleri yapmıştır. Dolayısıyla onun usûl ilminin teorik yapısının belirlenmesinde de mantıktan istifade ettiği görülmektedir. Nitekim o bu temayülünün bir sonucu olarak usûl ilminde itibara alınması alimlerin ihtilafına konu olmuş olan muhâlefet mefhûmu hususunda mantıksal cihetten bir tercih yapmıştır. Ona göre muhâlefet mefhûmu itibara alınmaz. Bunun gerekçesi olarak da sözün mantûkundan açıkça anlaşılan delâletin kesinlik, muhâlif mefhûmunun ise ihtimal bildirmesini göstermiştir.[1007] Halbuki sadece sözün vaz'ı ve grameri değil, aynı zamanda bağlam, makam ve karineler dikkate alınsa muhalefet mefhumunun delaleti de bir tür kesinliğe kavuşturulabilir. Fakat Gazzâlî bu konuda mantık melekesinin gerektirdiği şekilde bir tercih yaparak sözün vaz'ı ve grameri dışındaki etkenleri dikkate almamıştır.

Gazzâlî, usûl ilminin temel ıstılahlarından olan âm ve hâs kavramlarını, mantıktaki cins ve tür taksimini esas alarak yapmıştır. Mantıkta tür nasıl hakikî ve izafî olarak ikiye ayrılıyorsa o da âm terimini mutlak ve izafî şeklinde iki kısma ayırmıştır. Mutlak âm,

---

1005 Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* c. 1, s. 450.
1006 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilim,* s. 261.
1007 Gazzâlî, *el-Müstasfâ,* c. 2, s. 689.

"mezkûr" ve "ma'lûm" gibi tüm var olanları ve olmayanları kapsayan lafızlardır. Çünkü bunlarla var olan bir şey ifade edildiği gibi var olmayanlar da ifade edilir. İzafî âm ise kapsadığı tek tek fertlere nispetle umûm, fakat ifade ettiği guruba nispetle husus ifade enen lafızlardır. Buna "müminler" kelimesi örnek verilebilir. Zira bu lafız kapsadığı tek tek fertlere nazaran âm, kafirler grubuna nispeten ise hâstır.[1008]

Gazzâlî fıkhî kıyasın illetini belirleme yollarını da mantıksal bir yönelimle ele almıştır. Bu yüzden de tahkîku'l-menât yöntemiyle yapılan illet belirlemesinin esasen fıkhî kıyas değil, mantıkî kıyasa uyduğunu savunmuştur. Çünkü bu yöntemde illetin kendisi değil, illetin geçerli olduğu tikeller tespit edilir. Bu da tam olarak mantıkî kıyasta neticenin büyük önermede mündemiç olduğunu açığa çıkarma faaliyetiyle örtüşür. Bu yüzden o, bu şekilde yapılan istidlâlleri fıkhî kıyastan saymamıştır.[1009]

Keza içtihat yapan müçtehitler aynı konuya dair içtihatları neticesinde birbirine zıt şer'î hükümler verdiklerinde bu hükümlerden doğru olanın nasıl belirleneceği meselesinde usûl alimleri arasında ihtilaf vardır. Bazı alimler her iki içtihat da doğrudur derken diğer bazıları ise onlardan yalnızca biri doğru, diğeri ise yanlıştır demiştir.[1010] Gazzâlî, doğru ve yanlış değerlerinin sadece aklî delillerle kanıtlanabilen ve naslarda sarahaten yer alan hükümler için geçerli olduğunu, ama helal ve haram hükümlerinin şer'î değerler olmaları hasebiyle aklen bilerlenmeye kabil olmadıklarını, bu yüzden de içtihada konu olan fıkhî hükümlere doğru veya yanlış değerlerini atfetmenin genel geçer bir ölçütünün olmadığını savunmuştur. Çünkü içtihat zan üzerine bina edilir. Zanlar ise müçtehidin karakter ve yönelimine ve ortamın koşullarına göre oluşur. Bu yüzden örneğin sadece fakih olan ile aynı zamanda kelam ilmi tahsili yapmış müçtehidin zanları aynı şekilde meydana gelmez. Keza fıtratın yumuşak veya katı olması bile zannın ne şekilde oluşacağını belirleyen amiller arasında yer alır. Bu yüzden ona göre çelişmezlik yasası fıkhî içtihadın sonucunda ortaya çıkan fetvalara uygulanamaz. Dolayısıyla birbirine zıd olan içtihatlar da dahil olmak üzere usulen uygun yapılan her içtihat doğrudur.[1011]

Gazzâlî, bütün müçtehitlerin içtihatlarını doğru saymak şeklindeki görüşünü mantığın temel kuralı olan çelişmezliğin yapısından hareketle temellendirmiştir. Ona göre

[1008] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 595.
[1009] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 733.
[1010] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 883.
[1011] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 885, 893.

çelişmezlik ilkesi sadece aklî deliller için geçerlidir. Zira aklî deliller delil olma özelliğine kendi özlerinden, yani özsel niteliklerinden dolayı sahiptir. Bu yüzden de onlarda çelişki asla kabul edilmez. Oysa içtihat dolayımıyla şer'î hüküm tayin eden deliller, şâr'in onları şer'î hükme yönelik emare ve alamet olarak belirlemesi ile delil vasfı kazanmıştır.

> *"Emareler ise mıknatıs taşı gibidir. Tıpkı mıknatısın bakırı değil, demiri çekmesi misali onlar da kendilerine uygun olan fıtratı harekete geçirirler. Oysa aklî delil böyle değildir. Onlar zatları gereği neticeyi muciptirler. Kitabın mukaddimesinde beyan ettiğimiz üzere iki öncül şartlarına uygun bir dizgeyle teslim edildiklerinde zorunlu olarak neticeyi de tasdik etmeyi gerektirirler. Öyleyse mesele tahkik edildiğinde görülür ki, zannî (fıkhî) meselelerde esasen delil söz konusu değildir. Onlarda delil diye isimlendirilen şeylere 'delil' kelimesinin kullanılması mecaz yoluyladır."*[1012]

Gazzâlî usulde ihtilaflı olan bu konuda tüm içtihatları doğru saymayı, çelişmezlik ilkesinin burada geçerli olmadığı şeklinde mantıksal bir yönelimle yapmıştır. Zira ona göre belirlenmesi müçtehidin içtihadına bırakılmış şer'î hükümlerde aklî hükümlerin ilkesi olan çelişmezlik değil, bilakis *"hakkında nas bulunmayan vakıalarda muayyen bir hüküm yoktur, bilakis onlarda Allah'ın hükmü müçtehitler zanlarına tabi olsunlar"* şeklindeki şer'î ilke geçerlidir. Dolaysıyla Allah'ın mezkur meselelerdeki hükmü muayyen bir hüküm değil, aksine her müçtehidin zannı gereği belirlediği hükümdür. Bu durum da içtihat vasfını haiz müçtehitlerin yaptığı her içtihadın şer'an doğru kabul etmeyi gerektirir.[1013]

Gazzâlî kıyasta muteber olan münasebetin esasen bir maslahatı celp eden veya bir zararı def eden maksatlardan (makâsıd) müteşekkil olduğunu beyan ettikten sonra münasebeti, ifade ettiği bilginin mantıksal değerine göre taksim etmiştir. Zira ifade ettiği bilgi, aklî bir gereklilikle ispatlananları zarûriyyât ve haciyyât olarak isimlendirmiştir. Ona göre bu iki türe yönelik yapılan araştırma derinleştikçe bunlar aklî kanıtlar mertebesine çıkar. Bu yüzden bunlara hakikî münasebet demiştir. Buna mukabil ifade ettiği bilginin mesnedi meşhûrât kabilinden ahlakî önermeler olan münâsebeti ise tahsiniyyât olarak

[1012] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 2, s. 893.
[1013] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2011, c. 2, ss. 890-893.

isimlendirmiş ve onun bilgi değerini ise iknaî olarak belirlemiştir. Bu yüzden bu son tür münâsebetler içinde en zayıf olanıdır. Çünkü bu türün münâsebet ciheti tahayyülün ürünü olarak kalır ve araştırma ne kadar derinleştirilirse de aklî bir kanıt seviyesine çıkamaz.[1014]

6.9. Mantık Bilmeyi Müçtehit Olabilmenin Şartı Sayması

İçtihat yapmayı, şer'î hüküm belirlemek için müçtehidin en yüksek düzeyde ve usûlüne uygun zihinsel çaba sarf etmesi şeklinde tanımlayan Gazzâlî, bir alimin müçtehit olabilmesi için önceki usûl alimlerinin belirlediği şartları zikretmiştir. Bunlar şer'î hüküm kaynaklarını ihata etmek ve adalet vasfını haiz olmak şeklindedir.[1015] Fakat şer'î hükümleri ihata etmek şartını açıklama sadedinde bu ihatanın ancak hüküm çıkarmanın keyfiyetini bilmekle mümkün olacağını beyan etmiş ve bu keyfiyetin de sekiz ayrı ilme vakıf olmakla öğrenilebileceğini savunmuştur. Bu ilimlerden ikisini hazırlayıcı, diğer ikisini de mütemmim olarak nitelemiştir. Kalan dört ilmi de gövde ilimler şeklinde vasfetmiştir. Gövde ilimlerden ilki Kitap, ikincisi sünnet, üçüncüsü icmâa, dördüncüsü aslolanın beraat-i zimme olduğuna dair olan ilimlerdir. Hazırlık ilimlerinden ilki mantık, diğeri ise geniş anlamıyla, yani lügat ve belagât ilimlerini de içeren anlamıyla nahivdir.[1016]

Mantık bilmeyi müçtehit olmanın şartı olduğunu sarihen beyân eden ilk alim, İbn Hazm ise de onun Zahirî mezhebinden olması ve mantığı mezhebinin lafızcı yöntemini desteklemek için öne çıkartması belirlediği bu şartın İslam aleminin çoğunluğunu teşkil eden ehl-i sünnet tarafından itibara alınmaması sonucunu doğurmuştur. Buna mukabil felsefe ve mutezileye karşı Eş'arîliğin yılmaz savunucusu olan Gazzâlî'nin bu şartı koşması mantık ilmine en geniş yelpazede meşruiyet tanımış ve zamanla onun eğitim müfredatının kaçınılmaz bir dersi olması durumunu sağlamıştır.

Öte taraftan Gazzâlî'nin mantığı müçtehit olmak için öğrenilmesi gereken ilimlerden biri kılması onun mantık tasavvuruna uygundur. Zira o mantığı hangi alanda olursa

---

1014 Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, ss. 78-82.
1015 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, s. 865.
1016 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, c. 2, ss. 866-869.

olsun doğru bilgi üretmenin yöntemi saymış ve üretilen bilginin doğruluk cihetinden sahip olacağı güvenin yegane ölçütü kabul etmiştir. İçtihat faaliyeti de ilk aşamada doğru anlamayı, ikinci aşamada ise doğru çıkarım yapmayı gerektirdiğine göre mantığın bir alimin müçtehit olabilmesi için mukaddime sayılması oldukça tutarlı bir görüş olma niteliği arz eder.

6.10. İbn Hazm'ın Gazzâlî'ye Etkisi İhtimali

Mantık ile fıkıh usûlü ilişkisi müspet bir şekilde -daha önce de zikredildiği üzere- Fârâbî İle başlamıştır. Fârâbî fıkhî konularda fıkhî kıyasların (temsîl) bilgi değerini inkar etmemiş, bilakis onların sadece formları açısından mantıksal kıyasa uyarlamasını gerekli görmüştür. Ondan sonra İbn Hazm, muhtemelen Fârâbî'den aldığı bu düşünceyi daha ileri bir seviyeye taşıyarak fıkhî kıyasın bilgi değerini inkar etmiş ve şer'î hükümleri belirlemek için onun yerine mantık kıyasını ikame etmiştir. Bundaki maksadı esasen şer'î hüküm belirlemeyi sadece lafzın literal anlamına hasretmektir. Böylece Zahirî mezhebi gereği reddettiği fıkhî kıyastan ortaya çıkan usûl boşluğunu mantıkla telafi etme gayreti sarf etmiştir. Mantığın aklî meselelerde kesinlik ve yakiniliği sağlamak üzere geliştirdiği lafzî kaideleri alıp fıkhî meselelerdeki lafızcı temayülünü desteklemek için kullanmıştır. Bu yüzden mezkur ilişki hususunda yöntem bakımından Fârâbî'ye yakın olmasına karşın, amaç açısından ondan büsbütün ayrılmıştır.

Gazzâlî ise Fârâbî'nin mantık ve usûl ilişkisi hakkındaki düşüncesini hem yöntem hem de amaç cihetinden olduğu gibi benimsemiş ve devam ettirmiştir. Fârâbî'den yalnızca ilişkinin inşa edilme tarzında ayrılmıştır. Zira Fârâbî usûl kavramlarını mantık kavramlarına uyarlamayı tercih etmişken Gazzâlî aksini yapmıştır. Kanaatimizce aralarındaki bu operasyonel yönden farklılık, onların ilimler tasnifi anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Zira Fârâbî felsefî ilimleri ilimler arasında kurduğu hiyerarşinin başına yerleştirirken Gazzâlî şer'î ilimleri yerleştirmiştir. Çünkü -bu çalışmanın ikinci bölümünde temellendirildiği üzere- o, felsefî metafiziği reddedip mutlak varlığı var olmak cihetinden araştıran ve diğer bütün ilimlerin ilkelerini kanıtlayan şeklindeki iki özelliği de kelâm ilmine atfetmektedir. Bu yüzden de meşru ve yerinde olan inşa

Fârâbî'ye göre usûl ıstılahlarını mantığa uyarlamak, Gazzâlî'ye göre ise mantık terimlerini usule uyarlamak şeklinde vuku bulmuştur.

Fârâbî'den sonra mantık ile usûl ilişkisine yönelik İbn Hazm'ın düşünce ve eserlerinin bu konuda Gazzâlî'ye bir etkisinin olup olmadığı hususunda kesin bir kanaate sahip olmak için açık ve kesin hiçbir veri elde edemedik. Zira Gazzâlî, mantık ve usûl eserlerinde sarahaten İbn Hazm'a hiçbir şekilde atıfta bulunmamıştır. Her iki alimin eser telif etmede kullandıkları sözdizimi şekli ve üslubu da birbirine benzememektedir. Oysa birbirinden etkilenen klasik kaynaklar hususunda bilinmektedir ki, etkilenen eser etkilendiği eserin sözdizimine oldukça yakın bir üslup kullanır ve hatırı sayılır miktarda da ondan doğrudan ibareler aktarır. Gazzâlî ile İbn Hazm'ın eserleri arasında bu yönden bir yakınlık veya benzerlik tespit edemedik.

Bahis konusu ilişkinin mahiyetine gelince İbn Hazm, kendisinden önce teşekkül etmiş olan fıkıh usûlünün lafız-mana meselesine yönelik kaide ve hususiyetlerini itibara almamıştır. Bu konuda mantığı mutlak olarak esas almış ve usûl ilminde yer alıp mantığa uymayan bütün lafız-mana ilişkilerini reddetmiştir. Buna karşın Gazzâlî, sadece en genel manada mantıksal formu fıkhî kıyasa uygulamak için gerekli olan değişimleri yapmış onun dışındaki meselelerde usûl ilminin lafız-mana meselesine taalluk eden kurallarını geçerli sayarak usûlün hususiyetini mümkün mertebe korumuştur.

Keza İbn Hazm fıkhî kıyası tümden reddederken Gazzâlî onu şer'î hükümlerin belirlenmesinde bir hüccet saymıştır. Zira ona göre mantığın alanı kesinlik gerektiren aklî meseleler iken fıkıh usûlünün istidlâl nazariyesininki ise zan üzere kurulu olan amelî meselelere yönelik şer'î hüküm belirlemeyi gerektiren fıkhî meselelerdir. Dolaysıyla aralarında yöntemsel farklılıkların bulunması meselenin tabiatına aykırı değildir. Bu yüzden denilebilir ki, yöntemin konuya uygun olmasının gerekliliği cihetinden bakıldığında İbn Hazm'ın fıkhî kıyası tümden inkar etmesi şeklindeki görüşü, kendisini doğru ve meşru kılacak olan zeminden yoksundur. Buna mukabil Gazzâlî'nin görüşü ise bir yöntemin uygulanacağı konunun doğasına uygun olması şartını gözettiği için doğruluk ve meşruiyet yönünden oldukça sağlam bir zemine sahiptir.

Bu mülahazalara ve daha önce Gazzâlî'nin İbn Hazm'ın düşüncelerinden haberdar olup olmadığına dair izhar ettiğimiz kanaate binaen denilebilir ki, mantık ve fıkıh usûlü ilişkisi yönünden İbn Hazm'ın Gazzâlî üzerinde özsel bir etkisi kesinlikle yoktur. Bununla birlikte Gazzâlî'nin İbn Hazm'ın mantık ve usule dair eserlerini görüp okumuş olması muhtemeldir. Eğer bu ihtimal doğruysa, her insanın okuduğu eserlerden o veya bu miktarda ve genel anlamda etkilenmiş olması gibi Gazzâlî'nin de İbn Hazm'dan etkilenmiş olması mümkündür.

SONUÇ

Mantık ile fıkıh usûlü ilişkisini bahse konu etmek, bilgi üretmelerinin -ki bu bilgi ilkinde aklî ikincisinde ise şer‘î önermeden müteşekkildir- istinat ettiği istidlâl kaidelerinin ilişkisinden bahsetmek anlamına gelir. Mezkur iki ilim arasında bilginin kaynağı cihetinden telif amacıyla bir mukayese yapılamaz, zira mantık maddesini akıldan alırken usûl nakilden alır. Bu yüzden ilkine yakinilik, ikincisine zannilik değeri atfedilmiştir.

İslam ilim ve düşünce tarihine bakıldığında mantık ile fıkıh usûlü arasındaki ilişkinin olumsuz bir şekilde Şâfiî ile başladığı görülür. Zira Şâfiî bilgiyi nasın bilgisine, bilgi üretme yöntemini de Arap dilinin vaz’ ve beyân özelliklerine hasretmiştir. Hatta fıkhî kıyası sistemli hale getirmekteki gayesinin şer‘î ilimlerde bilgisiz olan “akıl ehlinin” şer‘î meselelere dair kendi heva ve heveslerine uygun hüküm belirlemesi yapmalarını engellemek olduğunu ifade etmiştir.

Buna mukabil mezkur ilişkiyi olumlu bir yönde Fârâbî başlatmıştır. O, şer‘î ilimlerin -özellikle fıkıh ve kelâmın- istidlâl yapılarını mantığın formel kuralları ile sağlamlaştırılabileceğini ve böylelikle form bakımından yetkin bir hale getirilebileceğini savunmuştur. Nitekim bu doğrultuda bir taraftan mantığın dilini Arapça beyân kaidelerine uyarlamış, öte taraftan da mantık ile nahiv ilişkisini, ilkini evrensel ikincisini yerel, keza ilkini tümel ikincisini tikel olarak yorumlayarak telifçi bir eğilim sergilemiş ve mezkur ilimlerdeki istidlâl teorilerinin mantıksal formlara göre nasıl dönüştürüleceğini uygulamalı olarak göstermiştir.

Fârâbî’den sonra gelen hem İbn Sînâ gibi Müslüman mantıkçılar hem de mütekellim yöntemiyle eser veren Bâkıllânî ve Cüveynî gibi usûlcüler, mantık ile fıkıh usûlü arasındaki ilişkiye dair Şâfiî’nin değil, temelde Fârâbî’nin görüşünü benimsemiştir. Fakat İbn Sînâ bu ilişkiye dair Fârâbî’nin yaptıkları ile yetinmiş ve onu etraflı bir inşaya konu etmemiştir. Bâkıllânî ve Cüveynî ise bu ilişkiyi tanım ile bilgi nazariyeleri ve delillerin tasnifi ile sınırlı tutmuş, Fârâbî’nin esas teklifi olan istidlâl yapısının formel dönüştürmesini yapmamıştır.

Fârâbî'nin bu ilişkiye dair düşünce ve teklifi iki alim tarafından mütekamil düşünsel bir projeye dönüştürülmüş ve büyük oranda sistemli bir hale getirilmiştir. Bunlardan ilki İbn Hazm, diğeri de Gazzâlî'dir. İbn Hazm, zahirî ve lafızcı yönelimselliği doğrultusunda fıkhî kıyasın hiçbir şekilde hüccet değeri taşımadığını savunmuş, nasları anlamanın ve onlardan hüküm istihraç etmenin yegane yöntemi olarak mantıkî kıyası belirlemiştir. Mantıksal kıyasta büyük önerme neticeyi bir tikel olarak mutlaka içerir. Bu yüzden şer'î hüküm belirlemenin yöntemi olarak mantık ilmini belirlemek esasen naslarda lafzın gereği olarak yer almayan tüm hükümleri inkar etmek anlamına gelir. Bu husus da sosyal hayatın içinde fakihler tarafından kıyas yoluyla hakkında şer'î hüküm tayin edilen birçok meseleyi hükümsüz bırakır. Böylece dinen mükellef olan kimsenin önüne geniş bir mubahlık alanı açılır, yani dinin sosyal hayat içindeki olgulara yönelik etkisi oldukça daraltılır. Mükellefe mümkün olan en geniş mubahlık alanı açmak şeklinde bir değer esasen Hz. Peygamber'in sünnetinde de mevcuttur. Bu yüzden bir değer olarak bunu tenkit etmek isabetli değildir. Fakat bu değeri gerçekleştirmek için fıkıh usûlünün hususiyetine riayet etmemek, yani doğal dilin kuralları içinde nazil ve varit olan ayet ve hadisleri tamamen mantıksal bir çerçevede anlayıp yorumlamayı tercih etmek bir yöntem hatası görülebilir. Zira mantığın dili doğal değil, yapay bir dildir. Bu yapay dilin kesinlik arayışı neticesinde lafzın mana ile, keza mananın mana ile olan ilişkilerine yönelik oluşturduğu ilke ve kurallar, doğal dilin anlamı, bizzat sözü inşa edenin maksadı, sözün bağlam, makam ve karineleri üzerinden belirleyen yapısına tam uygunluk arz etmez. Bu mülahazalara binaen İbn Hazm'ın Fârâbî'den tevarüs edilen mezkur ilişkiyi onun amacından farklı bir amaçla benimsediği ve geliştirdiği ileri sürülebilir.

Gazzâlî ise Fârâbî'den tevarüs ettiği bu ilişkiyi Fârâbî'nin tasavvur ve amacına uygun bir şekilde sürdürmüştür. Zira mantık ilminin formel yapısını fıkıh usûlündeki kıyasın irca edilmesi gereken form olarak görmüştür. Fakat İbn Hazm'ın aksine fıkıh usûlünün hususiyetine mümkün mertebe riayet etmiştir. Lafız ile mana ilişkisini yalnızca formun mantıkileştirilmesine hizmet edecek oranda dönüştürmüştür.

Gazzâlî fıkıh usûlünün formel yapısına yönelik savunduğu bu dönüştürmenin meşruiyetini sağlamak için de mantık ilmini itikadî, epistemolojik ve dilsel yönlerden İslam kültürünün ana unsurları olan dil (Arapça), itikat (İslam) ve bilgi anlayışına (ilim

ile amel birlikteliği) uyarlama yoluna gitmiştir. Fakat önemli bir noktada Fârâbî'den ayrılmıştır. Zira mantık ilmini bütün İslami ilimlerin, hatta istisnasız bütün ilimlerin mukaddimesi, yani anlama ve yorumlama yöntemi kılmak için hem tanıma hem de burhana taalluk eden mantıksal kuralları oldukça esnetmiştir. Bunun neticesinde de Yunan kültüründe diyalektik olarak başlayıp mantığa evrilen bu ilmin, İslam kültürü içinde mantık olarak başlayıp nihayetinde onun (Gazzâlî'nin) eliyle diyalektiğe dönüşmesine sebebiyet vermiştir.

Çalışmamız esnasında araştırılıp ilmî inşalara konu edilmesi gereken bazı sorunsallar tespit ettik. Bunlardan ilki kelâm ilminin münazara usûlü ile fıkıh ilminin münazara usûlünün aynı olmadığı, bu iki ayrı münazara usûlünün ilk başlarda ayrı ve fakat zamanla birleştikleri yönündeki hipotezdir. İhmal edilmiş bu iki ilmin hem özsel tasavvurlarının hem de birbirileri ile olan ilişkilerinin açığa kavuşturulması faydalı olacaktır. İkincisi İslam teşrî tarihine yönelik yazılmış eserlerin fıkıh usûlünün istidlâl yapısının teşekkülünü ve gelişimini esas almaları yerine ya fakihlerin geniş biyografileri ya da tarihsel dönemlerin genel tasvirlerini merkeze alınarak telif edilmiş olmalarıdır. Bu yüzden ilgili eserleri okumak yalnızca tarihsel bilgiler ve mezheplere dair genel kültür düzeyinde kalan bir malumat sunmakta, usûlün istidlâl yapısını ve gelişimini ortaya koymakta yetersiz kalmaktadır. Üçüncüsü İslam mantık tarihine yönelik mantık felsefesi meseleleri cihetinden yapılan hiçbir çalışmanın olmamasıdır. Bu hususların araştırılıp akademik düzeyde vuzuha kavuşturulmaları farklı alanlarda yapılacak diğer çalışmalara yeni ufuklar ve derinlik kazandıracaktır. Dördüncüsü sahabenin hükmü içtihatla belirlenecek meselelerde hüküm tayin etme yöntemlerinin daha sonra tedvin edilen fıkıh usûlündeki kıyas ile tam olarak örtüşmediği anlaşılmaktadır. Oysa fıkıh usûlü alimleri gerek kıyasın gerekse icmâ'ın meşruiyetini büyük oranda sahabenin otoritesine dayanarak temellendirirler. Hal bu iken onların sistemleştirdiği kıyas ile sahabenin içtihat usûlünün birbirine tam tetabuk etmemesi önemli bir işkâl olarak durmaktadır. Bu hususun ilmî olarak düşünsel inşalara konu edilmesi günümüzde fıkıh usûlünün paradigma yenilemesi çağrıları cihetinden de oldukça ehemmiyet arz eder.

KAYNAKLAR

ABDURRAHMAN Taha, *Süâlü'l-menhec fî ufuki't-te'sîs lî ünmûzecin fikriyyin cedîd*, ed. Rıdvan Merhum, 2. bs., Lübnan: el-Müessesetü'l- "arabiyye li'l-fikr ve'l-ibdâ", 2015.

———, *Tecdîdü'l-menhec fî takvîmi't-türâs*, 2. bs., Beyrut-Lübnan: el-Merkezu's-sekâfiyyu'l-'arabî, 1993.

ALÂÜDDÎN BUHÂRÎ Abdulaziz b. Ahmed b. Mumhammed, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1 cilt, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-İslamî, t.y.

ALTUNDAL Hülya, ŞAVKLIYILDIZ Ayşe, "Bir Düşünme Biçimi Olarak Aristoteles Öncesi Şartlı Yapılar", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 23 (2017).

ALTUNDAL Hülya, ŞAVKLIYILDIZ Ayşe, "Bir Düşünme Biçimi Olarak Aristoteles Öncesi Şartlı Yapılar", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 23 (2017), ss. 241-228

ARİSTOTELES, *Metafizik (Ciltli)*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap, 2017.

ARISTOTLE, *Metaphysics (included in The Complete Works Of Aristotle)*, çev. W. D. Ross, United Kingdom: Princeton University Press, t.y.

———, *Posterior Analiytics (İncluding the Complete Works of Aristotle)*, ed. Jonathan Barners, çev. Jonathan Barners, United States of America: Princeton University Press, 1995.

———, *Prior Analytics (included in The Complete Works Of Aristotle)*, çev. W. D. Ross, United Kingdom: Princeton University Press, 1995.

———, *Sophistical Refutations (included in The Complete Works Of Aristotle)*, ed. Jonathan Barnes, çev. W. A. Pickard, United Kingdom: Princeton University Press, 1995.

———, *Topics (included in The Complete Works Of Aristotle)*, ed. Jonathan Barners, çev. W. A. Pickard, United Kingdom: Princeton University Press, 1995.

ASTER Ernst von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 3. bs., İstanbul: İm Yayınevi, 2005.

ATMÂN Ahmed, *el-Müncezü'l-'Arabî'l-İslâmî fi't-tercümeti ve hivâri's-sakafât: Min Bağdâd İlâ Tulaytulâ*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'amme li'l-kitâb, 2012.

AYDINLI Yaşar, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

———,, *Gazâlî: Muhafzakar ve Modern*, Bursa: Arasta, 2002.

BAĞDÂDÎ Abdulkahir b. Tahir, *'İyârü'n-nazar fî 'ilmi'l-cedel,* thk. Ahmed muhammed 'Arrubî, Kuveyt: Esfâr lî neşri nefîsi'lkütüb, t.y.

BÂKILLÂNÎ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sagîr),* 1 cilt, thk. Abdulhamid b. Ali, Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 1998.

BALANCHÉ Robert, *le Raisonnement*, çev. Mahmûd el-Ya'kûbî, Darü'l-kitâbi'l-hadîs, 2003.

BECKER C. H., "Das Erbe der Antike in Orient and Okzident", *et-Türâsü'l-Yunânî fi'l-hadârati'l-İslâmiyye*, çev. Abdurrahman Bedevî, Mısır: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1940.

BEDEVÎ Abdurrahman, *el-Mantıku's-sûrî ve'r-riyâdî*, 4. bs., Kuveyt: Vekâletü'l-metbu'ât, 1977.

———,, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, 2. bs., Kuveyt: Vekâletü'l-metbu'ât, 1977.

BEYHAKĪ Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Alî, *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr,* 10 cilt, thk. Abdulmutî Emîn Kal'acî, Dımaşk-Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.

———, *Menâkıbü'ş-Şâfiî*, 2 cilt, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Darü't-türâs, 1970.

BİRGÜL Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Burhan*, İstanbul: Ötüken, 2013.

BLAKEY Robert, *Historical Sketch of Logic: From the Earliest Times to the Present Day*, Londra: H. Baillieré, t.y.

BLANCÉ Robert, *la Logica e la Sua Storia da Aristotele a Russell*, çev. Halil Ahmed Halil, Cezair: Divânu'l-matbu'ati'l-camiiyye, t.y.

BOCHENSKI Joseph M., *Ancient Formal Logic*, Amsterdam: North-Holland Pub., 1963.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm El-Cu'fî, *Sahîhü'l-Buhârî,* thk. Mustafa Dib el-Bügâ, 5. bs., Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1993.

CÂBİRÎ Muhammed Abid, *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî,* 8. bs., Beyrut-Lübnan: Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-'arabiyye, 2002.

CÜRCÂNÎ Abdulkâhir, *Delâilü'l-i'câz fî 'ilmi'l-meânî*, thk. Mahmud Muhammed Şakir Ebû Fihr, 3. bs., Kahire: Matba'atü'l-medenî, 1996.

CÜVEYNÎ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh,* 1 cilt, thk. Abdulazim ed-Dîb, Katar: Camiatü Katar, 1978

———, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah Cavlem en-Nebâlî, Beşir Ahmed el-'amri, Beyrut-Lübnan: Dârü'l-beşâir el-İslâmiyye, 1996.

———, *Müğîsü'l-halk fî tercîhi kavli'l-hak*, Mısır: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1934.

———, *Nihâyetü'l-metlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Cidde: Dârü'l-minhâc, 2007.

ÇİTİL Ahmet Ayhan, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.

DÂREKUTNÎ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnavut, Hasan Mün'im vd., Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 2004.

DESÛKÎ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe, ABDULHAMİD HİNDÂVÎ, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî*, 4 cilt, Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, t.y.

DÎBÛ İbrahim Ahmed, "Mevkıfü'ş-Şâfiî min 'ilmi'l-kelâm ve menâhici'l-mütekellimîn", *et-Tecdît*, c. 15, sy. 29 (2011).

———, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, 2 cilt, Beyrut-Lübnan: Dârü'l-cîl, 2005.

DİHLEVî Ebû Abdilazîz Kutbuddîn Şah Veliyullâh Ahmed b. Aabdurrahim b. Vecîhuddîn, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, 2. bs., Beyrut: Dârü'n-nefâis, 1404.

DIMITRIU Anton, *History of Logic*, çev. Duiliu Zamfirescu, Dinu Giurcaneanu, Doina Doneaud, İngiltere: Abacus Press, 1977.

DÜVEYHÎ Ahamed b. Abdullah, *'İlmu usûli'l-fıkıh mine't-tedvîn ilâ nihâyeti karni'r-rabii'l-hicrî*, Riyad: Câmi'atü'l-imâm Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 2006

———,, *er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâ'î*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Haydarabad: İhyâü'l-me'ârif, t.y.

EBÛ HİLÂL ASKERÎ el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Evâil*, Tanta: Dârü'l-beşîr, 1408.

EBÛ MUHAMMED RÂZÎ Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Hindistan: Daru ihyâi't-türâdi'l-arabî, 1956.

EBÛ SÜLEYMAN, Abdulvahhab İbrahim, *el-Fikrü'l-usûlî: dirâsetün tahliliyyetün nakdiyyetün*, Cidde: Dârü'ş-şürûk, 1983.

EBÛ YÛSUF Ya'Kūb B. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'D, *el-Harâc*, thk. Taha Abdurraüf, Sa'd Hasan Muhammed, Mısır, t.y.

EBÛ ZEHRA Muhammed, *eş-Şâfiî*, 2. bs., Mısır: Darül'l-fikri'l-arabî, 1978.

EMÎN Ahmed, *Duhâ'l-İslâm*, 2 cilt, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'amme li'l-kitâb, 2003.

EMİN Osman, *el-Felsefetü'r-revâkıyye*, Kahire: Matbaatü lecneti'-telîf ve't-tercüme, 1945.

ENES B. MÂLİK Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir, *Muvatta'*, 2. bs., thk. Abdulvehhâb Abdullâtif, Medine: el-Mektebetu'l-'ilmiyye, t.y

FÂRÂBÎ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *el-Kıyâsu's-sağîr 'alâ tarîkati'l-mütekellimîn (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî)*, 2 cilt, thk. Rafîk el-'Acem, Beyrut-Lübnan: Darü'l-maşrık, 1986.

———, *et-Tavtie (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, 1 cilt, thk. Refîk el-'Acem, Beyrut: Darü'l-maşrık, 1985.

———, *İhsâü'l-'ulûm*, thk. Ali bû Mülhim, Beyrut-Lübnan: Dâru mektebeti'l-hilâl, 1996.

———, *Kitâbü'l-'ibâre (el-Mantık i'nde'l-Fârâbî içinde)*, 1 cilt, thk. Refîk el-'Acem, Beyrut: Maşrık, 1986.

———, *Kitâbü'l-burhân (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, 4 cilt, thk. Macid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.

———, *Kitâbü'l-cedel (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, 3 cilt, thk. Rafîk el-'Acem, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1976.

———, *Kitâbü'l-elfâz el-müsta'mele fi'l-mantık*, thk. Muhsin Mehdî, 2. bs., Beyrut-Lübnan: Dârü'l-maşrık, 1968.

———, *Kitâbü'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Beyrut: Darü'l-maşrık, 1986.

———, *Kitâbü'l-kıyâs (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, 2 cilt, thk. Rafîk el-'Acem, Beyrut: Darü'l-maşrık, 1986.

———, *Kitâbü'l-mekûlât (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde)*, 4 cilt, thk. Refîk el-'Acem, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.

———, *Kitâbü'l-mille ve nusûsun uhrâ*, thk. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1991.

FETHİ ABDULLAH Muhammed, *el-Cedelu beyne Arsito ve Kant*, Beyrut: el-Müessesetu'l-cami'iyye li'n-neşr, 1995.

FOULQUIÉ Paul, *Diyalektik*, çev. Afşar Tümuçin, İstanbul: Gelişim Yayınları, t.y.

FRANCIS E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma, 2004.

GAZZÂLÎ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1409.

———, *Mîzânü'l-'amel*, thk. Süleyman Dünyâ, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1964.

———, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, thk. Mahmud Bîcû, Dımaşk: el-Metbaatü'l-'ilmiyye, 1993.

———, *el-Maksidü'l-esnâ fî şerhi ma'ânî esmâillâhi'l-hüsnâ*, thk. Bessân Abdülvehhâb el-Câbî, Kıbrıs: el-Ceffân ve'l-Câbî, 1987.

———, *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû, 3. bs., Beyrut-Lübnan: Darü'l-fikr, 1998.

———, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Muhammed Ebû Leyle ve Nurşif Abdurrahim Ref'at, Amerika Birleşik Devletleri: Cem'iyyetü'l-bahs fi'l-kıyem ve'l-felsefe, 2001.

———, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 1 cilt, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut-Lübnan: Darü'n-nefâis, 2011.

———, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, 2 cilt, thk. Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut-Lübnan: Dârü'n-nefâis, 2011.

———, *er-Risâletü'l-ledüniyye*, thk. Ebû Sehl Necâh 'Avd, Kahire: Dârü'l-mukattam, 2014.

———, *Esâsü'l-kıyâs*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, Riyad: Mektebetü'l-'abîkân, 1993.

———, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, t.y.

———, *Mi'yârü'l-'ilim*, thk. Süleymân Dünyâ, Kahire: Dârü'l-meârif, 1960.

———, *Mihakkü'n-nazar*, Beyrut-Lübnan: Dârü'l-minhâc, 2016.

———, *Şifâ'ü'l-ġalîl fî beyâni'ş-şebeh ve'l-muḫîl ve mesâliki't-taʿlîl*, ed. Nâcî es-Süveyd, Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2008.

———, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, 4. bs., Mısır: Dârü'l-me'ârif, 1966.

GRÜNBERG Teo, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

GUTHRIE W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi I: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, İstanbul: Kabalcı, 2017.

———, *Yunan Felsefe Tarihi III: Beşinci Yüzyıl Aydınlanması Sofistler ve Sokrates*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017

———, *Yunan Felsefesi Tarihi IV: Aristoteles- Bir Buluşma*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı, 2021.

HACVÎ Muhammed b. Hasan b. Arabî, *el-Fikrü's-sâmî fî tarîhi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 1 cilt, Beyrut-Lübnan: Darü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1995.

HAFÂCÎ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *'İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'ala Tefsîri'l-Beydâvî*, 1 cilt, İran: Daru Sâdır, t.y.

HÂKİM NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek 'alâ's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1990.

HALL Roland, "Dialectic", *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 cilt, thk. Poul Edwards, New York: The Macmillan Company, t.y.,

HALLAQ Wael b., *Tarihü'n-nazariyyâti'l-fıkhiyye: mukaddimetun fî usûli'l-fıkhi's-sünnî*, çev. Ahmet Mûsılli, Libya: Darü'l-medâri'l-İslamî, 2007.

HİLAV Selahattin, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

HUDARÎ Muhammed, *Tarihü't-teşrîi'l-İslâmî*, Kahire: Darü't-tevzî' ve'n- neşr el-islâmiyye, t.y.

HÜMEYDÂN b. Abdullah b. Muhammed, "Fükhâü's-sahâbe el-müksirûn mine'l-ftvâ ve menâhicühümü'l-ictihâdiyye", *Mecelletü cami'âti Ümmi'l-kurâ*, sy. 5 (1411).

İBN ABDİLBERR Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, *Câmi'ü beyâni'l-'ilmi ve fadlihi*, thk. Ebû'l-eşbâl ez-Züheyrî, Suudi Arabistan: Daru İbnü'l-Cevzî, 1994.

İBN BÂCCE Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ b., *Te 'alik İbn Bâcce 'alâ kitâbi'l-burhân (el-Mantık 'inde'l-Fârâûuî içinde)*, 4 cilt, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1976.

İBN EBÛ ŞEYBE Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yusûf el-Hût, Lübnan: Dâru't-tâc, 1989.

İBN HALDUN Abdurrahman b. Muhammed, *Divânü'l-mübtedei ve'l-haber fî tarihi'l-'arab ve'l-berber ve men 'aserehum min zevî şe'ni'l-ekber*, thk. Halil Şehhâde, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988.

İBN HAZM Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *ed-Dürra fî mâ yecîbu i'tikâduhu*, thk. Abdulhak et-Türkmânî, Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2009.

———, *el-İhkâm fî usîli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dârü'l-afâki'l-cedîde, t.y.

———, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulgaffâr b. Süleyman el-Bendârî, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.

———, *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-'amiyye ve'l-elfâzi'l-fıkhiyye*, thk. Abdulhakk b. Molla Hakk et-Türkmânî, Beyrut-Lübnan: Darü İbn Hazm, 2007.

İBN HİŞÂM Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve bellü's-sedâ*, 4. bs., Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2004.

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmü'l-muvakkıîn 'an 'Rabbi'l-'Alemin*, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, Beyrut: Darul'-kütübi'l-ilmiyye, 1991.

İBN MANZÛR Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânü'l-'Arab*, 10 cilt, 3. bs., Beyrut: Daru Sadır, 1414

İBN RÜŞD Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhü'l-Burhân lî Arsito ve telhisü'l-burhân*, çev. Abdurrahman Bedevî, Kuvet: el-Mecmeü'l-vatani li's-sakâfe ve'l-fünûn, 1984.

İBN SÎNÂ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b., *eş-Şifâ: el-Mantık*, 2 cilt, thk. Saîd Zâyid, İran: Mektebetü Ayetullah el-Mar'âşî en-Necefî, 2012.

İBN SÎNÂ Ebû Alî El-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *Mantıku'l-maşrikıyyîn ve'l-kasîdetü'l-mezdûce fi'l-mantık*, Mısır: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 2021.

———, *eş-Şifâ: Mantık*, 1 cilt, thk. el-Eb Kanavâtî vd., Vizâretü'l-me'arifi'l-'umûmiyye, Kahire.

———, *eş-Şifâ: Mantık*, 3 cilt, thk. Ebû'l- 'Alâ 'Afifî, 2. bs., İran: Mektebetü Ayetullah el-Mar'âşî en-Necefî, 2012.

İBN TUMLÛS Ebü'l-Haccac Yusuf b. Ahmed, *el-Medhal li sanaati'l-mantık*, Madrid: Matbaatu ibirika, 1916.

KAHRAMAN Abdullah, "Din-Hukuk İlişkisi ve Kur'anda Hukuki Ayetler (Ahkam Ayetleri), *Kocaeli İlahiyat Dergisi, c5,* sy. 1.

KAL'ÂCÎ Muhammed Revvâs, *Mevsü'âtü fıkhi İbrahim en-Nehâî,* Medine: Mektebetü'l-mühtesib, 1979.

KARABEY Ramazan Atıl, *Çelişkisizlik İlkesinin Kesinlik Sorunu*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, 2018.

KATTÂN Mennâ', *Tarihü't-teşri'î'l-islâmî*, 4. bs., Kahire: Mektebetü vehbe, 1989.

KIFTÎ Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid, *İhbârü'l-'ulemâ' bi ahbâri'l-hükemâ'*, thk. İbrahim Şemseddîn, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005.

KNEALE William, Marha, *The Development of Logic*, London: Oxford University Press, 1962.

KOZALI Abdurrahim, "Nasların Anlaşılmasında Lafzî ve Gâî Yorum İkileminde İmam Şâtıbî", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 28, sy. 2, (2019).

LUKASIEWİCZ Jan, *Nazariyyetü'l-kıyâsi'l-Aristiyyi* (*Aristotle's Syllogistic)*, çev. Abdulhamid Sabra, Mısır: el-Me'ârif, 1961.

MAKOVELSKİJ Alexandr Osipovič, *Târihu ilmi'l-mantık* (*Istoria Logiki)*, çev. Nedim Alauddîn, İbrahim Fethî, Beyrut: Darü'l-Fârâbî, 1987

MASUM EL-HÜSEYNÎ es-Seyyid b. Ali b. Ahmed b. Muhammed, *et-Tırâzü'l-evvel*, Kum: Müessetü Âli Beyt, 1426.

MERRÂKÜŞÎ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid b. Alî Et-Temîmî, *el-Mu'cib fî talhîsi ahbâri Mağrib*, thk. Salahaddîn el-Hevârî, Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 2006.

MESÛS Muhammed, *el-Kavâidü'l-usûliyye el-müstehrace min âsâri's-sahâbe*, (Yüksek Lisans Tezi), Cezair Üniversitesi, 2010.

MEYERHOF Max, "Von Alexandrien nach Baghdad", *et-Türâsü'l-Yunânî fi'l-hadârati'l-İslâmiyye*, çev. Abdurrahman Bedevî, Mısır, 1940.

MOUY Paul, *el-Mantık ve Felsefetü'l-'ulûm (Logique et Philosophie des Sciences/ Cours de Philosophie)*, çev. Fuad Hasan Zekeriya, Mısır: Dâru Nehda, t.y.

MUHÂSİBÎ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed, *Mâhiyetü'l-'akl ve ma'nahü ve ihtilâfü'n-nâsi fih*, thk. Hüseyin el-Kuvvetlî, 2. bs., Beyrut: Dârü'l-kindî, 1398.

MUSTAFA Abdurrâzık, *Temhîdün lî târihi'l-felsefeti'l-İslâmî*, Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, t.y.

NAKKÂRÎ Hammû, *el-Mantık fi's-sakâfeti'l-İslâmiyye*, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-cedîd el-müttehide, t.y.

———, *Mantıku'l-kelâm mine'l-mantıki'l-felsefî'l-cedelî ila'l-mantıki'l-hicâci'l-usûlî*, Rabat-Fas: Dârü'l-emân, t.y.

NEŞŞÂR Ali Sâmî, *el-Mantıku's-sûrî münzü Arsito hattâ 'usûrina'l-hadira*, 4. bs., Mısır: Dârü'l-meârif, 1966.

———, *Menâhicü'l-bahs 'inde mifekkiri'l-İslâm nakdül Müslümî lî mantıki'l-Aristo*, Dârü'l-fikri'l-arabî, 1948.

———, *el-Menheciyyetü'l-usûliyye ve'l-mantıku'l-yûnânî*, Fas: eş-Şeriketü'l-mağribiyye li'n-neşr, 1991.

PARMENİDES, *Doğa Hakkında (Şiir)*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

PLATO, *The Republic of Plato*, çev. Allan Bloom, United States of America: Harper Collins Publishers, 1991.

———, *The Timaeus (included in Plato's Cosmology)*, çev. Francis M. Cornford, New York: The Liberal Art Press, t.y.

PLATON, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2015.

———, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, 4. bs., Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

RÂGIB EL-İSFEHÂNÎ Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *el-Müfredât fî gâribi'l-Kur'an*, Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-kâlem, 1416.

RÂZÎ Ebû Abdillâh Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn, *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, 2 cilt, 2. bs., Kum: İntişârât beydâr, 1411.

———, *Menâkibü'l-imâm eş-Şafi'î*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Mısır: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1986.

RÂZÎ Ebû Fazl Abdurrahman b. Ahmed, *Ehâdîs fî zemmi'l-kelâm ve ehlihi*, thk. Nâsır b. Abdurrahman, Suudi Arabistan: Dâru Atlas, 1997.

RICOT Jules, *Traite De Logique Formelle*, çev. Muhammet Yakûbî, Cezair: Divânu'l-matbu'ati'l-camiiyye, t.y.

ROSS David, *Aristoteles*, İstanbul: Kabalcı, 2011.

SÂİD EL-ENDELÜSÎ Ebü'l-Kāsım b. Ahmed b. Abdirrahmân, , *Tabâkatü'l-ümem*, thak. Lüveys Şeyhû, Beyrut: Matba'atü'l-kâtûlikiyye, 1912.

SÂVÎ Ömer B. Sehlân, , *el-Basâiru'l-mantıkıyye fî 'ilmi'l-mantık,* thk. Hasan el-Merâğî, İran: Müessesetu sadık li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1390.

SAYMERÎ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed, *Ahbâru Ebî Hanife ve ashâbihi*, Beyrut: 'Alemü'l-kütüb, 1985.

SCHOPENHOUER Arthur, *Eristik Diyalektik*, çev. Ülkü Hıncal, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2012.

SİYÂLKÛTÎ Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed, *Hâşiyetü's-Siyalkûtî 'alâ Kitabi'l-mutavval*, İran: Menşurâtu'ş-Şerif er-Râzî, t.y.

STREET Tony, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Klasik, 2013.

SÜBKÎ Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî B. Abdilkâfî, *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhâmid el-Hindâvî, Beyrut-Lübnan: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2003.

SÜYÛTÎ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî ES-, *Savnü'l-mantık ve'l-kelâm 'an ilmeyi'l-mantık ve'l-kelâm*, thk. Alî Sâmî en-Neşşâr, Suâd Ali Abdürezzâk, Mısır: Mecme'u buhusi'l-İslâmiyye, 1970.

ŞABAN Muhammed İsmail, *Usûlü'l-fıkıh: Târîhuhu ve ricâluhu*, Riyad: Darü'l-merîh, 1981.

ŞÂFİÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *Cimâ'ü'l-'ilm,* thk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.

———, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir, Mısır: Mustafa el-babî el-halebî, 1938.

———, *el-Ümm*, 8 cilt, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1990.

ŞAHİN Şamil, *Gazzâlî'de Mantık ve Fıkıh Usûlü Metodolojisi*, çev. İsmail Er Bacak, Malatya: İlim ve Hikmet Yayınları, t.y.

ŞÂTIBÎ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed El-Lahmî, *el-Muvâfakât,* thk. Meşhûr b. Hasan, Daru İbn Affân, 1997.

TEBRİZÎ Mîr Fettâh, *Hidâyetü't-tâlib ilâ esrâri'l-mekâsib*, İran: Dârü'l-kitab, t.y.

TEVHÎDÎ Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs, *el-İmtâ' ve'l-müânese,* Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1424.

USTA Heysem b. Hasan, *el-İcmâ' 'inde'ş-Şâfiî*, (Yüksek Lisans Tezi), Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 2003.

UYSAL Enver, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları, 2008.

YAHSUBÎ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *Tertıbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, 7 cilt, thk. İbn Tâvit et-Tâncî, Fas: Matbaatü Füdâle, 1965.

ZEHEBÎ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lami'n-bübelâ*, 10 cilt, thk. Şüayb el-Arnavut vd., 3. bs., Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-risâle, 1985

ZERKEŞÎ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fıkıh*, Mısır: Darü'l-ketbî, 1994.

ZÜVEYB Hammâdî, *Cedelü'l-usûl ve'l-vâkı'*, Beyrut-Lübnan: el-Medârü'l-İslamî, 2009.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Muhamet		ATEŞ
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	ARPÇA, İNGİLİZCE		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2001	2005	Konya Merkez İmam Hatip lisesi
Lisans	2007	2009	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2013	2017	Bursa Uludağ Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2017	2022	Bursa Uludağ Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2013	2017	Bursa Uludağ Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü
2.	2017		Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Yayınlar:	Modernitenin Felsefî Temelleri ve İslam, Eskiyeni Yayınları, 2019		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
		Tarih:	21.11.2022
		İmza:	
		Adı-Soyadı:	Muhammet ATEŞ