

Hikmet Yurdu, Yıl: 3, C:3, S: 6, Temmuz-Aralık 2010, ss. 193 - 210

Er-Redd Ale'l-Mantıkiyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fıkhî Kıyas İle Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri

Dr. Soner Duman

Zeytinburnu Zühtü Kurtulmuş Lisesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni
sonerduman1@hotmail.com

Özet:

İbn Teymiyye, İslam dünyasında Aristo mantığına yönelik en ciddî tepkileri gösteren âlimlerin başında gelmektedir. O yazdığı *er-Redd ale'l-mantıkiyyîn* adlı eserinde mantığı çeşitli açılardan eleştirirken, mantıkta yer alan kıyasın usulcüler ve fıkıhçılar tarafından kullanılan kıyastan daha üstün olduğu fikrini reddetmekte, bunu çeşitli örnekler üzerinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Biz bu makalemizde bir yandan mantıkî kıyas ile fıkhî kıyas arasındaki farklılıkları incelemeye, diğer yandan İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşlerini sistematik hale getirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Kıyas, Analoji, İllet, Temsîl, Şumûl

Abstract:

The Thoughts Of Ibn Taymiyya About Analogical Reasoning [Qiyas] In The Fiqh And Logic In The Framework Of His "Al-Rad Ale'l-Mantıkiyyîn"

Ibn Taymiyya is one of the previous scholars who denied Aristotelian Logic in Islamic World. He criticized this logic from different points in his book that is named "al-Radd ale'l-mantıkiyyîn [The objection against to the logicians]". He refused the opinion that the analogical reasoning which is used in the Aristotelian logic is better than the one used by Islamic Jurists. He tried to prove his idea by examples. We tried to show the differences between the analogical reasoning in both Aristotelian logic and Islamic Jurisprudence. And also we tried to systematize the thoughts of Ibn Taymiyya about this subject.

Key Words: al-qiyas (analogical reasoning), analogy, al-illah (the common point), comprehensiveness.

GİRİŞ

İslam fıkhında hükme ulaşma yollarından biri olan kıyasın kaynağının ne olduğu sorunu son dönemde farklı tartışmalara neden olmuştur. Bu bağlamda "fukahanın kullandığı kıyasın özgünlüğü meselesi" adını

verebileceğimiz bir tartışmanın başladığını görüyoruz. Bu tartışmanın taraflarından biri fukahanın kıyasının “Aristo mantığı ve kıyasından etkilendiği” tezini ileri sürerken diğer taraf ise “bunun müslümanlara özgü bir yöntem” olduğunu savunurlar.¹

Bu iki farklı yaklaşıma paralel olarak İslam muhitinde ilk dönemden itibaren Aristo mantığı karşısında da iki farklı tavrın egemen olduğu görülür. Gazzâlî'nin başını çektiği bir grup İslam âlimi Aristo mantığını benimsediği halde yine başını İbn Teymiyye'nin çektiği bir grup İslam âlimi ise Aristo mantığına karşı çıkmıştır.²

Biz bu makalemizde mantıkî kıyas ve fikhî/usulî kıyasın benzerlik ve farklılığını tespit etmeye ve Aristo kıyasına en ciddî tenkitleri yönelten İbn Teymiyye'nin³ bakış açısından bu iki yöntem arasındaki ilişkinin nasıl görüldüğüne ışık tutmaya çalışacağız.

İki bölüme ayırdığımız bu makalemizin birinci bölümünde mantık biliminde ve fıkhîta kıyasın tanımları ve şartları üzerinde durduktan sonra ikisinin farklı olduğu noktaları belirlemeye çalışacağız. İkinci bölümde ise İbn Teymiyye'nin mantıkî kıyas ile fikhî kıyas konusundaki görüşlerine yer vereceğiz.

I. Kavramsal Çerçeve

A. Mantıkî Kıyas

Mantık bilimi “mantıklı düşünme”nin kural ve yasalarını ortaya koyan bir disiplindir. Mantıklı düşünme ise doğru veya tutarlı düşünme demektir. Doğru veya tutarlı düşünme ise akıl yürütmenin *akıl ilkeleri* denen ilkelere uygun olması ile mümkün olur.⁴ Genel anlamı ile akıl yü-

¹ Özeldede fikhî kıyasın Aristo kıyasından etkilenip etkilenmediği daha genelde ise müslümanların nasları anlama metodolojisi olan usul-i fıkıh ilminin ve bu ilmin kurucusu olan Şâfiî'nin Aristo mantığından etkilenip etkilenmediği konusundaki tartışmalar için bkz. Neşşâr, Ali Sâmî, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut, 1984, s. 83-87.

² Neşşâr, *a.g.e.*, s. 180 vd.

³ Neşşâr (a.g.e., s. 187) İbn Teymiyye'nin Aristo mantığına yönelik eleştirilerinin yalnızca yıkıcı boyutunun bulunmadığını aynı zamanda alternatif bir mantık ortaya koymak suretiyle yapıcı bir yönünün de bulunduğunu belirtir.

⁴ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, 2004 Ankara, s. 13.

rütme, zihnin, verilen ve bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyetidir.⁵

Mantıkta akıl yürütmenin doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki yolu olduğu kabul edilir.⁶ Dolaylı akıl yürütmene aklın takip etmiş olduğu seyre göre; dedüksiyon [tümdengelim], endüksiyon [tümevarım] ve analogi olmak üzere üç türlü akıl yürütmeden bahsedilir.⁷

Dedüksiyonun en önemli kısmını kıyas oluşturur.⁸ Kıyas mantıktaki dolaylı istidlal yollarından biri olup, sonuç verme bakımından bunların en düzgün olanıdır.⁹ Kıyas nazariyesi mantık araştırmalarının en önemli konusunu teşkil eder.¹⁰

Kıyas; öncül adı verilen iki veya daha çok önerme ile sonuç denen bir önerme arasında mantık bakımından geçerli olan bir ilişki kurmaktır.¹¹

İslam mantıkçıları kıyası şöyle tanımlamışlardır: "Kıyas önermelerden kurulu bir delildir ki ne vakit o önermeler teslim olursa ondan bizzat diğer bir önerme (kavl-i âhar) gerekir."¹²

Kıyas, sonuçta sebebini içinde taşıyan bir hükme varmaktır ki, bu sebep de orta terimdir. Esas itibariyle orta terimin görevi, bir kavramdan diğerine geçerken aracı olmak ve böylece iki hüküm arasındaki ilişkiyi kurmayı sağlayarak sonuçta, büyük terimdeki hükmün küçük terime de iletilmesini sağlamaktır. Orta terimin olmadığı yerde sebep de yoktur, neden (illet) de yoktur, delil de yoktur. Buradan, kıyasta asıl rolü orta terimin oynadığı anlaşılmaktadır.¹³

⁵ Emiroğlu, a.g.e, s. 134.

⁶ Mahmûd, Yusuf, *el-Mantıku's-sûrî*, Devha, 1994, s. 115.

⁷ Emiroğlu, a.g.e, s. 29.

⁸ Emiroğlu, a.g.e, s. 137.

⁹ Mantık ilminde istidlalin iki türü olduğu belirtilir: Doğrudan istidlal (el-istidlâlü'l-mübâşir) ve dolaylı istidlâl (el-istidlâl gayrû'l-mübâşir). Doğrudan istidlal, tekâbü'l ve akstir. Dolaylı istidlal ise istikrâ, kıyas ve temsildir. Meydanî, *Davâbitü'l-ma'rife*, 1993, Dimaşk, s. 227; Mahmud, *el-Mantıku's-sûrî*, s. 115.

¹⁰ Mehran, *Medhal ile'l-mantıki's-sûrî*, 1989, Kâhire, s. 201.

¹¹ Taylan, *Mantık*, 1996, İstanbul, s. 122.

¹² Mahmûd, a.g.e., s. 141; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s.138; Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dimaşk, 1986, I, 601; Meydanî, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 228. Mehran (*Medhal ile'l-mantıki's-sûrî*, s. 203) "kıyasta, sonucun doğru çıkması, öncüllerde ifade edilen hususların realitede doğru ya da yanlış olmasına bağlı değildir" der.

¹³ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 138.

Önceden verilen önermenin her birine öncül, onlardan zorunlu olarak çıkan önermeye de sonuç denir.

Tam ve düzenli her kıyasta en az üç terim ve üç önerme bulunur:

1. Büyük terim: Kıyasta kaplamı en büyük olan terimdir. Bir başka tanımlama ile söyleyecek olursak “sonuçta yüklem olan terim”dir.

2. Küçük Terim: Kaplamı en az olan terimdir, veya sonuçta konu olarak bulunan terimdir.

3. Orta Terim: Büyük ve küçük terimler arasında bağlantı kurmayı, neden (illet) birliğini bulmayı ve karşılaştırma yapmayı sağlayan terimdir. Orta terim öncüllerde yer alıp sonuçta yer almayan terimdir.

Öncüllerden, içinde büyük terimin bulunduğu önermeye büyük önerme (kübra) denilir.

Öncüllerden, içinde küçük terim bulunan önermeye küçük önerme (suğra) denilir.

Öncüller kabul edilince bunlardan zorunlu olarak çıkan üçüncü önermeye ise sonuç (netice / vargı) denir.¹⁴

Kıyasın altı temel kuralı vardır:

1. Kıyasta büyük, orta ve küçük olmak üzere üç terim bulunmalıdır.

2. Kıyasta ikisi öncül, biri sonuç olmak üzere üç kazıyye bulunmalıdır.

3. Orta terim en az öncüllerin biri tarafından tamamen kapsanmalıdır.

4. Sonuçtaki terim, sonuç kazıyyesi tarafından tamamen kapsamadığı sürece müstağrik olamaz. Yani küçük öncül içinde kapsamı en geniş şekilde kullanılmadığı sürece sonuç içinde de kapsamlı olamaz.

5. İki olumsuz öncülden bir sonuç çıkmaz.

¹⁴ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 138-139; Benzer tanımlar için bkz. Meydanî, *Davâbitü'l-ma'rife*, s. 230; Taylan, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*, s. 123.

6. öncüllerden biri olumsuz olduğunda, sonucun da olumsuz olması gerekir.¹⁵

B. Fıkhî Kıyas

Fıkıh literatüründe kıyas sözcüğü farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte¹⁶ genellikle benimsenen tanım “fer”in, hükmün illetindeki birlik sebebiyle “asl” a ilhak edilmesi demektir.¹⁷

Kıyasın rükünleri asıl, fer’, illet ve aslın hükmü olmak üzere dördtür.¹⁸ Bu, usulcülerin çoğunluğunun görüşüdür.¹⁹

İslam hukukçularının çoğunluğuna göre kıyas yoluyla yeni bir hüküm konulmaz, yalnızca nasslarda var olan hüküm ortaya çıkarılmış olur. Fıkıhçılar bunu “kıyas delil-i muzhirdir, müsbet değildir” diye ifade ederler.²⁰

Kıyas yoluyla ulaşılan sonucun epistemolojik değeri konusunda ciddî bir görüş ayrılığından bahsedilmez. Kıyasın bir kesinlik ifade etmeyip zann-ı gâlipten ibaret bulunduğu ve Allah’ın herhangi bir mesele hakkındaki hükmünün bu olduğu yönünde bir kanaat oluşturduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır.²¹

C. Mantıkî Kıyas ile Fıkhî Kıyas Arasındaki Farklar

Fıkhî kıyasın mantıkî kıyasından, bir başka deyişle Aristo mantığı ve kıyasından etkilenip etkilenmediği sorunu üzerinde farklı görüşler mevcuttur.²²

Mantıkta kıyas adı verilen akıl yürütme şekliyle fıkıhçıların kıyas adını verdiği akıl yürütme şekli arasında bazı farklar bulunduğu belirtil-

¹⁵ Kuralların ayrıntıları hakkında bkz. Mahmûd, *a.g.e.*, s. 148-151; Mehran, *a.g.e.* s. 210-223.

¹⁶ Bkz. Duman, Soner, *Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı*, s. 35-36.

¹⁷ Zeydân, Abdülkerim, *el-Veçîz fi usûli’l-fıkh*, Beyrut, 1987, s. 194; Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü’l-fıkhî’l-İslâmî*, Dımaşk, 1986, I, 603; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 179.

¹⁸ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, s. 862; el-Hudarı Bek, Muhammed, *Usûlü’l-fıkh*, Mısır, 1969, s. 293.

¹⁹ Ferağlı, Muhammed Mahmûd Muhammed, *Buhûs fi’l-kıyâs*, 98.

²⁰ Zeydân, *a.g.e.*, s. 195, 226; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 603.

²¹ Apaydın, “*Kıyas*”, *DİA*, XXV, 534.

²² Bu konudaki tartışmalar için bkz. Çaldak, Hüseyin, *Aristoteles Mantığının İslam Usul Bilimlerine Etkisi*, [Yayımlanmamış Doktora Tezi], Erzurum, 2006, s. 104 vd.

mektedir.²³ Bu konuda görüş belirtenlerin fikirlerini sistematik bir analize tabi tuttuğumuzda her iki akıl yürütme şekli arasında şu açılardan farklar bulunduğu ileri sürülmüştür:

Mantıkî kıyas ile usulî kıyas arasındaki farkları çeşitli yönlerden ele aldığımızda aralarında şu açılardan farklar bulunduğu görülür:

1. Kıyasın Dayanağı Bakımından:

Mantıkçıların kıyasının dayanağını bir takım öncüller teşkil eder. Öncüllerde yer alan önermelerin doğruluk ve yanlışlığı ayrıca delillendirilmeye muhtaçtır. Bunların reel olarak doğruluk değerleri ancak bu delillendirme sonrasında kabul edilebilir.²⁴ Bir başka deyişle mantıkî kıyasta doğruluk şeklidir. Muhtevaya yönelik doğruluktan söz edebilmek için öncüllerin doğru olduğunu gösteren başkaca delillere ihtiyaç bulunmaktadır.

Fıkhî kıyasın dayanağını nasta veya üzerinde icmâ edilmiş hükümde yer alan olay teşkil eder.²⁵ Fıkhî kıyasın öncüllerini teşkil eden âyet ve hadislerdeki hükümlerin doğruluk değeri –bu nasslara inananlar açısından- ayrıca araştırmaya ihtiyaç bırakmayacak derecededir.²⁶

2. Kıyas Sonucu Elde Edilen Bilginin Değeri Bakımından:

Mantıkî kıyasta elde edilen netice, üzerine dayandığı mukaddimelere bağlı olarak kesindir.²⁷

Usulî kıyasta elde edilen neticenin kat'îlik-zannîlik açısından durumu ise çeşitli değişkenlere göre farklılık göstermektedir. Meselâ aslında

²³ Zuhaylî, a.g.e., I, 602.

²⁴ Ömerî, *el-Kıyas fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 56.

²⁵ Nassla sabit hükümler üzerine kıyas yapılabileceği ittifakla kabul edildiği halde icmâ ile sabit bir hüküm üzerine kıyas yapıp yapılamayacağı konusu üzerinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Bkz. Şevkânî, a.g.e., s. 865.

²⁶ Bu hüküm ancak delaleti kat'î nasslar için söylenebilir. Delâleti zannî olan bir nassın hükmünün, onu kıyasta delil olarak kullanan müctehidin ifade ettiği anlama gerçekten gelip gelmediği ise incelemeye muhtaçtır.

²⁷ Ömerî, *el-Kıyas fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 56.

bulunan illet kesin bir delille sabit olur ve bu illetin fer'de de bulunduğu kesin olarak bilinirse kıyas kesin sonuç verir.²⁸

3. Kıyasın Öncülleri Bakımından:

Mantıkî kıyas çoğunlukla bir kısmı küllî bir kısmı cüz'î olan aklî öncüllere dayanır.²⁹ Bu öncüller dış dünyadan elde edilebileceği gibi, akıl, dil vb. yollarla edinilmiş de olabilir.

Kıyas, kendisini teşkil eden öncüllerin içerdiği bilgi açısından kesin bilgi veren [yakînî kıyas] ve kesin bilgi vermeyen [gayr-i yakînî kıyas] olmak üzere ikiye ayrılır.³⁰

Usulî kıyas ise daha önce de belirttiğimiz gibi nasslara ve icmâya dayanır. Buradaki öncüller yalnızca naklî yollarla edinilmiştir. Kıyas sonucu elde edilen hükme kıyas yapılamayacağı genel olarak usulcüler tarafından kabul edilmektedir.³¹

4. Amaç Bakımından

Mantıkî kıyas ise bir münazarada karşı taraf aleyhine delil getirmeyi amaçlar, bununla birlikte mantıkî kıyas bize yeni bir bilgi vermez.

Usulî kıyasta müctehid açısından amaç hakkında nas bulunmayan olayın hükmünü elde etmek³², muharric [ehl-i tahrîc] açısından amaç mezhep imamının hakkında görüş belirtmediği olayı onun ifadelerine kıyasla çözüme bağlamaktır.

Kimi durumlarda müctehid, delil getirme bakımından öncül olarak gördüğü şeylerde küllî ve bedihî olarak kabul edilen bazı şeyleri ispat için mantıkî istidlale başvurabilir.³³

²⁸ Burada Ali Sâmî en-Neşşâr'ın (*Menâhicü'l-bahs*, s. 112) "kıyasın kesin sonuç verdiği buna karşın Aristoteles'in kabul ettiği temsilin [analojinin] zannî sonuç verdiği" tezine katılmıyoruz. Zira usulî kıyasın kesin sonuç vermesi şekli bir durum olmaktan ziyade asıl-fer-illet ilişkisine bağlı bir durumdur. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, V, 121.

²⁹ Ömerî, *el-Kıyas fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 59.

³⁰ Mahmûd, *a.g.e.*, s. 197.

³¹ Şevkânî, *a.g.e.*, s. 865; Hudarî Bek, *a.g.e.*, s. 295.

³² Zeydân, *a.g.e.*, s. 223; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 631.

³³ Ömerî, *el-Kıyas fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 59.

Gerek mantıkî kıyas, gerekse fikhî kıyas, birer akıl yürütme yolu olmakla birlikte; birincisi, dedüksiyon'un en mükemmel şekli olarak kabul edilmiş ve klâsik mantığın esasını teşkil etmiş, ikincisi ise, klâsik mantıkçıların fazla önem vermemesine karşılık, İslam hukukçularınca, hukuk kaynakları arasına yerleştirilmiştir. Mantıkî kıyastakinin aksine, fikhî kıyasta öncüllerin tertibi işlemi şart değildir. Mantık dilinde fikhî kıyasa analogi adı verilir.

Usûlî kıyas ile mantıktaki analogi arasındaki en bariz fark ise şudur: Usulcülerin kullandığı kıyas, -rükünleri, şartları ve diğer hususlara riayet edilmesi şartıyla- kesin bilgiye (yakîn) götürme özelliğine sahipken Aristo mantığındaki analogi en iyi şartlar altında bile ancak zanna götürür. Aradaki bu farklılığın temeli usûlî kıyasın bir tür "ince, bilimsel bir tümevarıma dayalı" olmasıdır. Bunu sağlayan husus şu iki esastır: 1. İlli-yet kanunu, 2. İttirad ve inikas.³⁴

II. İbn Teymiyye'nin Mantıkî Ve Fikhî Kıyas Yöntemlerine Dair Görüşleri³⁵

İslam dünyasında, Aristo mantığına yönelik en ciddî ve kapsamlı tepkinin İbn Teymiyye'den geldiği söylenebilir. O, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn* adlı eserinde Aristo mantığını ve bu mantığın İslamî ilimlerde (özelde fıkıhta) gerekli bir ilim olduğu görüşünü kıyasıya eleştirmiştir.³⁶

Bizi burada öncelikle ilgilendiren onun, "mantıkî kıyas" ile "fikhî kıyas" arasındaki ilişkiye dair görüşleridir. Bilindiği gibi mantıkta istidlal yöntemleri üçtür: 1. Kıyas (tümünden gelim), 2. İstikrâ (tüme varım), 3. Temsil (analoji). Bunlardan temsil fıkıhta kullanılan kıyasa tekabül etmektedir.

³⁴ Ramazan el-Bûtî, "Eserü'ş-Şâfiî fi menheci't-tefkîri'l-İslâmî kadîmen ve hadîsen", s. 496 (el-İmamü'ş-Şâfiî içinde).

³⁵ İbn Teymiyye "Mantıkî kıyas" ve "Fikhî kıyas" ifadelerini bu şekilde doğrudan kullanmamakla birlikte mantıkçıların "el-kıyasü'ş-şumûlî" denilen kıyası kullandığını, fikhîçilerin ise "el-kıyasü't-temsîlî" adı verilen istidlâlî kullandığını belirtmektedir. Biz bu kullanımı dikkate alarak onun "kıyasü'ş-şumûlî" adını verdiği kıyası "mantıkî kıyas", "el-kıyasü't-temsîlî" adını verdiği kıyası ise "fikhî kıyas" diye ifade etmeyi uygun gördük.

³⁶ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 187 vd.

İbn Teymiyye mantıkçıların “kıyas” adını verdiği akıl yürütme şekline “kıyâsü’ş-şümûl”, fıkıhçıların istidlallerinde kullandığı akıl yürütme şekline ise “kıyâsü’t-temsîl” adını vermektedir. Mantıkçılar: “Temsil (analoji) yalnızca zan ifade eder. Kıyas (tümden gelim) ise yakîn ifade eder” demişlerdir.³⁷

İbn Teymiyye *er-Redd ale’l-mantıkıyyîn* adlı eserini temelde bu fikri reddetme üzerine kurmuştur. Kitabının pek çok farklı yerinde bu meseleyi ele alan İbn Teymiyye analoji ile mantikî kıyası çeşitli yönlerden karşılaştırmaktadır. Aşağıda bu yönleri ele alacağız.

A. Epistemolojik Değerleri

İbn Teymiyye mantikî kıyas ve fikhî kıyasın epistemolojik değeri konusunda karşılaştırmalar yaparken bu ikisinin sağladığı bilginin değerinin aynı olduğunu söyler. Ona göre bilginin değeri akıl yürütme yönteminden değil, akıl yürütmeye konu olan muhtevadan kaynaklanır. O, bu konuda şunları söyler:

Kıyâsü’t-temsîl (analoji) ve kıyâsü’ş-şümûl (mantikî kıyas/ tümden gelim / dedüksiyon) eşittir. Kesinlik ve zannîlik, önermelerin içeriğine ilişkin bir durumdur. İkisinden birinde kullanılan önermenin içeriği kesin ise, bu, diğerinde de kesin olur, zannî ise diğerinde de zannî olur.³⁸

Buna göre muhtevanın kat’î olduğu durumlarda ister analoji ister tümdengelim kullanılsın sonuç kat’î olurken, muhtevanın zannî olduğu durumlarda ise hangi yöntem kullanılırsa kullanılsın sonuç zannî olacaktır. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse “sarhoş edicilik özelliği” ile “haram olma” hükmü arasında kat’iyet ilişkisi kurulduğunda “her sarhoş edici haramdır” önermesi ile “şarap sarhoş edici olduğu için haramdır” önermesi aynı kat’îlik değerine sahip olacaktır.

³⁷ Neşşâr, *a.g.e.*, s. 240-241.

³⁸ İbn Teymiyye, *er-Redd ale’l-mantıkıyyîn*, 99.

B. İspat Yöntemleri

İbn Teymiyye her iki kıyas yönteminin bilgi değerinin eşitliğini bir örnek üzerinden şu şekilde ortaya koyar:

"Her nebiz sarhoş edicidir"

"her sarhoş edici haramdır"

önergelerinden sonuç elde edebilmek için büyük önermenin ispat edilmesi gerekir. Burhan [delillendirme] ancak o zaman tamam olur. Şunu söylemek ancak o zaman mümkün olur: "Nebiz sarhoş edicidir. Dolayısıyla, sarhoş edicilik vasfında ortak olmaları sebebiyle üzüm şarabına kıyasla o da haram olur."

Bu şekilde mantıkî kıyas formunda ifade edilen örnek fikhî kıyasa şu şekilde çevrilir:

"Sarhoş edici olma", asıldaki (şaraptaki) haramlığın dayanağıdır [illetidir].

Bu [illet], fer'de de (nebizde de) vardır.

Her iki kıyas yönteminde de ispatlanmayı gerektiren önerme ayıdır. Nitekim İbn Teymiyye bunu şu şekilde ifade eder:

"Her sarhoş edici haramdır" önermesi ne ile kesinlik kazanırsa, "sarhoş edicilik haramlığın illetidir" önermesinin de onunla kesinlik kazanacağı evleviyetle bilinir.³⁹

Dahası İbn Teymiyye'ye göre analogideki ispat, mantıkî kıyastakinden daha kolaydır; çünkü ["şarap sarhoş edici olduğu için haramdır" ifadesinde olduğu gibi] bazı cüz'îlerde [yani şarapta haramlık] hükmünün bulunduğu ortaya çıkmıştır.⁴⁰

Analogide bir cüz'îde hükmün bulunduğunu ispat etmek, hükmün diğer cüz'îde de bulunduğunu ispat etmek için yeterli olmayıp, iki cüz'î'nin ortak olduğu vasfın hükmü gerektirici nitelikte olduğunun bi-

³⁹ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 100.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 100.

linmesi gerekir. İbn Teymiyye fikhî kıyasın en önemli noktasının burası olduğunu şöyle belirtir:

Fakihlerin ve usulcülerin "vasfın hükümde müessir olduğunun ortaya konması" dedikleri budur. Kıyasta sorulan en önemli soru budur. Çoğunlukla kıyasın sıhhatini ispatlamak için bu soruya cevap verilmesi gerekli olur.⁴¹

Fikhî tartışmalarda kıyasa dayanarak hükmü ispatlamaya çalışan kimseye çeşitli açılardan itiraz edilebilir. İbn Teymiyye bu itiraz noktalarını şu şekilde belirtir:

İtiraz eden kimse;

- 1) Ortak olduğu söylenen vasfın asılda olmadığını,
- 2) Asılda [vasıf bulunmakla birlikte] hükmün olmadığını,
- 3) Vasfın fer'de bulunmadığını,

4) Vasfın hükmün illeti olmadığını gerekçe gösterebilir. Bu durumda; nas, icma, sebr ve taksim, münasebet ve deveran gibi delillerle bu vasfın illet olduğunu göstermek gerekli olur.⁴²

Asıl ile fer' arasındaki benzerlik ya illetin kendisi yahut da illetin delili ortaya konularak yapılır. Delillendirmenin adı da buna bağlı olarak değişir; illetin ispat edildiği delillendirmeye "burhan-ı illet", illetin delilinin ispat edildiği delillendirmeye ise "burhan-ı delâlet" denir. İletinin delili "büyük önermenin doğruluğunu gösteren şeydir".

Aklî meselelerde analogi kullanılabildiği gibi fikhî meselelerde de tündengelim kullanılabilir. Bunların mahiyetleri aynıdır.⁴³

C. Alanları

İbn Teymiyye'ye göre fıkıhçıların kullandığı aklî kıyas hem aklî hem de dinî alanda kullanılabilir. O, bu meseleyi şöyle açıklar:

⁴¹ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 100.

⁴² İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 100.

⁴³ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 99-100.

Kıyas, şer'î konularda kullanıldığı gibi aklî meselelerde de kullanılır.

[a] - "Ortak vasfın hükmü gerektirdiği" sabit olunca bu [önerme] bütün ilimlerde delil olarak geçerli olur.

[b] - Yine "asıl ile fer' arasında hükme tesir eden bir farklılık bulunmadığı" sabit olunca bu, bütün ilimlerde delil olur.

Analojinin delil olarak kullanılmadığı hiçbir durumda tümdengelim de delil olarak kullanılamaz.⁴⁴

(a) maddesinde İbn Teymiyye illet kıyasına, (b) maddesinde ise "kıyas bi nefyi'l-fârik" adı verilen kıyasa işarette bulunarak her iki kıyas türünün bütün ilim alanlarında kullanılabileceğini belirtmiştir. Görüldüğü üzere burada her iki kıyas türünün kullanılmasını sağlayan şey önermelerin içeriğinin somut olarak ispatlanmış olmasıdır. Şu halde kıyas için yalnızca onun formunu esas alarak alan sınırlaması yapılması doğru olmayıp, kıyasın kesinlik değeri muhtevanın bilgi değerine bağlıdır.

Hükmün "-başka cüz'lerde de bulunan- ortak bir vafa bağlı olduğu"na dair bir delil bulunduğunda "asl"a ihtiyaç duyulmaz, hükmün "ortak vafa bağlı olduğu"na dair delilin bulunması yeterlidir. Ancak bu vasıf küllî ise -ki küllî ancak dış dünyada muayyen bir halde bulunur- "asl"ın belirlenmesi, bu küllînin gerçekleştiğini bildiren bir delil olur. Bu bilgi, aklî ve şer'î konularda yararlı bir bilgidir. Bütün bunlardan anlaşılacaktır ki ortak vasfın, hükmün dayanağı olduğuna yahut asıl ve fer' arasında hükme tesir eden bir fark bulunmadığına dair delil bulunduğunda kıyas sahih bir kıyastır ve bu delillendirme sahih bir delildir. Hangi tür kıyas kullanılırsa kullanılsın (mantıkî, fikhî) fark etmez.⁴⁵

⁴⁴ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 100.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 101.

D. Her İki Kıyasta Hareket Noktası

Mantıkçıların kıyasında İbn Teymiyye'ye göre iki yönlü bir hareket söz konusudur; birinci basamakta cüz'îden küllîye intikal, ikinci basamakta da küllî'den cüz'îye intikal söz konusudur:

Öyleyse tümdengelim aslında bir özelden bir genele intikal etmek sonra bu genelden bu özele, diğer bir deyişle bir cüz'îden bir küllîye, sonra bu küllîden ilk cüz'îye intikal etmek, bu cüz'î hakkında küllî'nin hükmünü vermektir.⁴⁶

Fıkıhçıların kullandığı kıyasta ise şu şekilde üç yönlü bir hareket söz konusudur:

1. Basamak: Önce iki muayyen yani "asıl" ve "fer" tasavvur edilir,
2. Basamak: Sonra bunların lâzımına yani "ortak vasfa" intikal edilir,
3. Basamak: Sonra da lazımlın lazımına yani "hükme" intikal edilir.

Burada hükmün "ortak vasfın lazımı" olduğunun bilinmesi şarttır ki tümdengelimdeki büyük önerme denilen şey budur. Sonra bu lazımlın, muayyen ilk melzum için ispatına intikal edilir.

Görüldüğü gibi gerçekte şümül ve temsil kıyasları (tümdengelim ve analogi) yalnızca delilin tasviri ve düzenlenmesi yönünden farklılık göstermektedir. Bunların delil olmasını gerektiren husus yani "medlûlu gerektirme" her ikisinde de ortak unsurdur.⁴⁷

Kıyasü't-temsîl ve kıyasü's-şümûl birbirinin mütelaazımıdır. Bunların biri ile elde edilen kesin bilgi veya zan, -öncüllerde kullanılan içerik aynı olmak kaydıyla- diğerinde de elde edilir.⁴⁸

⁴⁶ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 102.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 103.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 166.

E. Orta Terimin Niteliği Açısından Fıkhî Kıyasın Türleri

İbn Teymiyye, mantıkçıların analojiyi “bir cüz’îye bir cüz’îyi delil getirme” şeklinde tarif etmelerinin mutlak kabul edilmesinin hata olduğunu belirterek bunun gerekçesini şu şekilde açıklar:

Çünkü kıyasü't-temsîl, orta terim vasıtasıyla hükmü gösterir.

Bu da asıl ve fer'in hükmün illetinde veya illetin delilinde ortak olmasıyla olur.⁴⁹

Şu halde analojide yalnızca asıl ve fer'in bulunması yeterli olmayıp bir de orta terim gereklidir. Orta terimin mahiyeti açısından fıkhî kıyasın iki türü bulunmaktadır: Orta terim “hükmün illeti” ise bu kıyasa illet kıyası denir, orta terim “hükmün illetinin delili” ise bu kıyasa delalet kıyası denir. Şebeh kıyası geçerli bir kıyas türü olarak kabul edilse bile belirtilen iki kıyasın dışına çıkmaz.

F. Fıkhî Kıyasın İki Türünün Sahih Olduklarının ve Olmadıklarının Bilinebilmesi

İbn Teymiyye'ye göre fıkhî kıyasların sahih oldukları iki durumda bilinebilir:

[a] - İbn Teymiyye, asıl ve fer' arasında ortak olan noktanın “illet” veya “illeti gerektiren şey” olmaması halinde kıyasın sahih olup olmadığının bilinmeyeceğini belirterek şöyle der:

Asıl ve fer arasındaki ortak nokta illet değilse veya illeti gerektiren şey değilse, asıl ve fer'in bu ortak noktada buluşması hükmünde de ortak olmalarını gerektirmez. Bu durumda, ortak nokta illeti barındırabileceği gibi barındırmayabilir de. Bu durumda da asılın illetinin fer'de mevcut olduğu bilinmeyeceğinden kıyasın sahih olup olmadığı da bilinemez. Kıyas, ancak asıl ve fer'in illette iştirak etmesi durumunda sahih olur. Biz, asıl ve fer'in doğrudan illette veya illetin

⁴⁹ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 168.

melzumunda iştirak ettiklerini kesin olarak bilmedikçe aradaki illetin ortak olduğunu bilemeyiz.⁵⁰

[b] – İbn Teymiyye'ye göre illetin kendisi veya melzumu bilinmese bile, asıl ve fer' arasında hükme tesir eden bir farkın bulunmadığı kesin olarak bilindiğinde kıyasın sahih olduğu bilinebilir. Arada farkın olmaması, ikisinin hükümde iştirakini gerektirir.

G. Fıkhî ve Mantıkî Kıyasın Birbirine Çevrilebilme İmkânı

Fıkhî kıyasın her iki türünün de kıyasü'ş-şümûl (tümdengelim) şeklinde ifade edilmesi mümkündür. Çünkü tümdengelim iki hususu içerir:

[1] - Hükümün küllîye bağlı olması,

[2] - Küllînin de cüz'lerine bağlı olması

Analojinin de özü budur. Analoji yalnızca bir cüz'ide sabit hükümün diğer bir cüz'î de de sabit olmasıyla istidlal değildir.⁵¹

H. Fıkhî ve Mantıkî kıyasın İspat Gücü Bakımından Mukayesesi

İbn Teymiyye mantıkî kıyas ile fıkhî kıyası, önermeleri ispat güçleri bakımından mukayese ederek iki açıdan fıkhî kıyası mantıkî kıyastan daha güçlü bulur:

[1] - Kıyasü'ş-şümûl ile ispat edilebilen bir küllî önermenin, kıyasü't-temsîl ile ispatı daha kolay ve açıktır.⁵²

[2] - Sahih analoji, salt tümdengelimde göre maksadı ifade bakımından daha önceliklidir.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 168.

⁵¹ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 169.

İbn Teymiyye'nin tümdengelim ve analojiyi birbirinden ayıran mantıkçılara karşı benzer tarzdaki itirazları kitabında oldukça büyük bir yekün tutmaktadır. Diğer itirazlar için bkz. Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 174, 176, 202, 291.

⁵² Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 180.

Bu sebeple mantıkçılar dışında aklî ilimlerle uğraşanlar istidlallerinde, tündengelimden çok analogiyi kullanırlar.⁵³

Sonuç

İbn Teymiyye mantıkçılara reddiye olarak yazdığı *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn* adlı eserinde fıkıhçıların kullandığı kıyas yöntemi olan analogi [temsîl] ile mantıkçıların kıyas adını verdiği akıl yürütme yöntemini [dedüksiyon] çeşitli açılardan mukayese etmiştir. Onun bu konuya dair görüşlerini ele aldığımız makalemizde ulaştığımız sonuçları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

[1] - Mantıkçıların kıyas adını verdiği akıl yürütme yöntemi [kıyâsü's-şümûl] ile fıkıhçıların kıyas adını verdiği akıl yürütme yöntemi [kıyasü't-temsîl] formel açıdan birbirinden farklıdır.

[2] - Her iki akıl yürütme türü her türlü bilim dalında kullanılabilir, mantıkçıların kıyasının aklî alanla, fıkıhçıların kıyasının dinî alanla sınırlandırılmasının bir temeli yoktur.

[3] - Her iki akıl yürütme yöntemi birbirine çevrilebilir.

[4] - Fıkıhçıların kıyas adını verdiği yöntemin iddiayı ispat gücü mantıkçıların kıyas adını verdiği yöntemle göre daha önde gelmektedir.

[5] - Akıl yürütme sonucunda elde edilen bilginin kesinlik değeri, akıl yürütmenin şekli yapısına değil muhtevasına bağlıdır.

Kanaatimizce İbn Teymiyye'nin her iki kıyas türü arasındaki farklılıklara vurgu yapması, Gazâlî ile başlayan süreçte İbn Teymiyye'nin yaşadığı döneme gelinceye kadar mantığın ve felsefenin doğrudan usulî fıkha etki etmeye başlamış olmasında aranmalıdır. Nitekim Gazâlî'nin *el-Mustasfâ* adlı eserinin başına "mantık bilmeyenin ilmüne güvenilemeyeceği" yargısını zikretmesi ve mantığı usulün önüne alması, İslam muhitinde baştan itibaren mantık ve onun verilerine şüpheyle bakan kesimlerin "akademik bir tepki" göstermesini zorunlu hale getirmiştir. İşte bu tepkinin akademik boyutlarından birini "İslamın kendine has akıl yürütme

⁵³ Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, 193.

tarzlarının bulunduğu”, “müslüman fıkıhçıların geliştirdiği sistemin, Aristo kıyasından daha doğru ve kullanışlı olduğu” meselesi teşkil etmektedir. İbn Teymiyye de yazdığı eseriyle bu akademik tepkinin baş aktörü olma yolunda önemli bir adım atmıştır.

Fıkıh ve usul ilminde kullanılan akıl yürütme tarzlarının gerçekten Aristotalyen mantık ve kıyasından ne ölçüde etkilendiği, aralarındaki benzerlik ve farklar konu üzerinde yeni çalışmaların yapılmasını gerektirmektedir.

Kaynakça

- APAYDIN, Hacı Yunus, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 529.
- ÇALDAK, Hüseyin, *Aristoteles Mantığının İslâm Usul Bilimlerine Etkisi*, [Yayımlanmamış Doktora Tezi], Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum, 2006.
- DUMAN, Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, TDV İSAM yayınları, İstanbul, 2009.
- DURUSOY, Ali, “Kıyas”. *DİA*, XXV, 525-529.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2004.
- eL-BÛTÎ, Muhammed Saîd Ramazan, “Eseru's-Şâfiî fi menheci't-tefkîri'l-İslâmî”, *el-İmâmu's-Şâfiî fakîhen ve müctehiden*. Kualalimpur, 15 Ağustos 1990, ss. 489-502.
- FERAĞLÎ, Muhammed Mahmûd Muhammed, *Buhûs fi'l-kıyâs*. 1. Bâsım, Baskı yeri (?), Dâru'l-kitâbi'l-câmi'î, 1983.
- eL-HUDARÎ BEK, Muhammed, *Usûlü'l-fıkh*, VI. Basım, Dâru't-ticâreyyetü'l-kübrâ, Mısır, 1969.
- İBN TEYMİYYE, *er-Redd ale'l-Mantikiyyîn*, (Tah. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2003.
- MAHMUD, Yusuf, *el-Mantıku's-sûrî*. 1. Basım, Devha, Dâru'l-hikme, Devha, 1994.
- MEHRAN, Muhammed Beyyumi, *Medhal ile'l-mantıki's-suri*. Kahire, Darü's-Sekâfe, 1989.
- MEYDÂNÎ, Abdurrahman Hasen Habenneke, *Davâbitü'l-ma'rife ve usûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara*, 4. Basım, Dimaşk, Dâru'l-kalem, 1993.
- En-NEŞŞÂR, Ali Sâmi, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1984.
- EL-ÖMERÎ, Nâdiye Muhammed Şerîf, *el-Kıyas fi't-teşrii'l-İslami: Dirase usuliyye fi beyani mekaneti ve eseruhu fi'l-cevanibi't-tatbikiyye*. 1. Basım, Cize, Hecl li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1987.
- Er-RÂZÎ, Fahreddin Muhammed bin Ömer bin Hüseyin, *el-Mahsûl fi usûli'l-fıkh*, (tah. Tahâ Câbir el-Alvânî), Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- ŞÂBAN, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, (Trc. Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1996.

- eş-ŞEVKÂNÎ, Muhammed bin Ali, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ takhîki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*, (tah. Ebu'l-Hafs Sâmi ibnü'l-Arabî el-Eşerî), Dârü'l-fadîle, Riyad, 2000.
- TAYLAN, Necip, *Mantık, Tarihçesi, Problemleri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996.
- ZEYDÂN, Abdülkerim, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987.
- ZUHAYLÎ, Vehbe, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1986.