

# Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi\*

Wael B. HALLAQ\*\* Çev. Dr. Bilal AYBAKAN\*\*\*

## I. BÖLÜM: MANTIK VE FORMEL KANITLAR<sup>1a</sup>

Yunanca'dan Arapça'ya tercüme hareketi başlamadan birkaç on yıl önce, Hukuk'un nihaî kaynağı üzerine çetin bir savaş yapılmış ve bu savaş, meşhur İbn İdrîs eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) temsil ettiği Gelenekçi İslâm tarafından kazanılmıştı. Hukukun ilâhî kaynakları teorisinin bu zaferi, İslâm hukuk ilmini, felsefî risklere bulaşmış rasyonalist eğilimlerden ayrılmaya mecbur bıraktı. Bu eğilimlerin başında metafizik üzerindeki tartışmalar gelmekteydi. Bu tartışmalarda felsefî kanıtlamaya yol gösterici ruh olarak mantık hizmet etmekteydi. Felsefenin bir aleti olarak mantık, bu tür heretik faaliyetlere karışmış olduğu için, maddî metafiziksel doktrinlerden neredeyse ayırt edilemez bir durumdaydı ve böyle bir ortamda Gelenekçi hukuk ilmi sanık konumundaki mantığı köşeye sıkıştırmıştı. Şâfiî-Eş'arî bir düşünür olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) gelene kadar, bir metod olarak mantık, Aristocu felsefeden ayıklanmış ve böylece "teistik-olmayan" eğilimlerinden arındırılmış değildi. Gazzâlî'nin mantığı hukuka sokma gayreti ve etkili usûlcü haleflerinin bir kısmı arasında Gazzâlî çizgisi denilebilecek olan anlayışın ısrarla devam edişi, bu inceleme yazısının konusunu oluşturacaktır. Müttekip fasıl, Gazzâlî'nin hukuk içinde mantığa yönelik tavrını genel hatlarıyla tahlil etmeye girişirken, Gazzâlî'nin hukukî kanıt (argument) mantığı

\* Bu, *Arabica* (Revue D'études Arabes XXXVII, (1990), Leiden) dergisinin 315-358 sayfalarında yer alan "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnî Jurisprudence", adlı makalenin çevirisidir. Sonunda herhangi bir kayıt taşımayan ilave not ve dipnotlar müellife, çev. kısaltmasıyla verilen bilgiler mütercime aittir.

\*\* Canada, McGill University, Institute of Islamic Studies'ta öğretim üyesi. Hollanda'da çıkan *Islamic Law and Society* dergisi yayın kurulu üyeliği de yapan Hallaq'ın bilimsel kariyeri hakkında bir kanaat vereceği düşüncesiyle tespit edebildiğimiz çalışmalarına ait bir liste çevirinin sonunda Ek başlığı altında verilmiştir (çev.).

\*\*\* MÜ İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

<sup>1a</sup> Bu makalenin I. Bölümü, 19-22 Kasım 1986 tarihlerinde Boston'daki Middle East Studies Association'ın Yirminci Yıl Toplantısı'na sunulmuş bir tebliğin yeniden gözden geçirilmiş bir nüshasıdır.

üzerine sarfettiği en ilhamkâr ifadelerden biri olarak nitelenebilecek şeyle bu makalenin ancak II. Bölüm'ünde bir çeviri biçiminde karşılaşacağız.

## -I-

V.(XI.) asra kadar, Sünnî hukuk ilmi, Aristocu formel mantığın etkilerine direnç göstermeye önemli derecede muvaffak oldu. Meselâ, Şâfiî'nin teorisinde, hiçbir formel kanıt tanınmazdı; onun kanıtlar tipolojisi, analoji, *argumentum e contrario* [mefhûm-ı muhâlif, çev.] ve *a fortiori* [evleviyet, çev.] kanıtlarına münhasırdı. Onun pozitif hukuk sisteminde görülebilecek herhangi basit bir dedüktif kanıt, halefleri için olduğu kadar kendisi için de, linguistik kanıttan öte bir şey değildi.<sup>1</sup> IV.(X.) asrın sonlarına doğru, yani Yunanca felsefî eserlerin tercümesi gerçekleşikten çok sonra bile, Sünnî hukuk ilmi, Yunan formel mantığının girişinden hâlâ çok az etkilenmiş durumdaydı. Formel olmayan birtakım hukukî araştırma metodlarının geliştirildiği ve bu tercümelerin sunduğu yeni malzemenin ışığında rafine edildiği görülürken, sadece bir tane önemli formel kanıt benimsenmişti. O da, usûlcülerce *es-sebr ve't-taksîm* veya kısaca *taksîm* diye bilinen şartlı ayırık tasımdı.<sup>2</sup> Bu kanıtta hukukî olayın muhtemel etkileri, gerçek etki(ler) olup olma-

<sup>1</sup> Sünnî hukuk teorisinde, Şâfiî'ninki de dahil, salt dedüktif kanıtlar, *argumenta e contrario* kadar zorunlu olarak dilsel sayılmıştır, zira bu tür kanıtların sonucu, rasyonel çıkarımlar aracılığıyla değil vahyin dilinden türetilmiş görünür. Bu teorinin arka planında kat'îlik ve zannîlik temel tipolojisi yer almaktadır ki bu, hukukî tahlile yaklaşımı belirleyen ve dikte eden bir tipolojidir. Sihat değerlendirmelerinden uzak olarak, vahiy yapısal ve dilsel olarak kat'îlik ve zannîlik ölçüsünün uygulanabileceği açıklık dereceleri içinde kategorize edilmiştir. Bir kuralın içinde açıkça belirlendiği bir Kur'an nassı, kendisinden hukukî normun tündengelim yoluyla istinbat edilmesine gereksinim duymaz. Böyle bir nassla tesbit edilmiş bilginin gerekli ve zorunlu (zarûrî) olduğu kabul edilir. Öyle ki, zihin onunla karşılaşır karşılaşmaz onu kavrayıverir. Böylece, meselâ bir cinsin yasaklanmasıyla onun altında yer alan her bir türün de yasaklandığı zaruri olarak anlaşılır, her ne kadar onun münferit türlerinin yasaklandığı özel olarak belirtilmese de. Bu nedenledir ki, hukuk teorisinin geleneksel izahında dedüktif kanıtlar bu şekilde tanınmamış, ama bunun yerine dilsel kanıtlar olarak teşhis edilmişlerdir. Maddî ve pozitif hukuk kitaplarına bir göz atılması dilsel sayılan kanıtların dedüktif karakterini göstermeye kâfidir. Bu mesele hakkında fazla bilgi için şu makaleme bk. "Non-Analogical Arguments in Sunnî Juridical Qiyâs", *Arabica* 3 (1989), s. 286-306 [Yazarın sözünü ettiği bu makalesi tarafımızdan Türkçe'ye çevirilmiş ve *İLAM Araştırma Dergisi* III/2 (Temmuz-Aralık 1998)'da neşredilmiştir. (çev.)]; Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûl*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, 2 cilt, 1372, I, 236-254; Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*, 2 cilt, Kahire 1329, I, 3-4.

<sup>2</sup> Bu metodun, *usûlcü* ve kelâmcı Ebû Bekr el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1012) eserinde zaten iyi bir şekilde tespit edildiği görülmektedir. *Kitâbü't-temhîd*, ed. R. J. McCarthy, Beyrut 1957, s. 11-12. Yine bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbü'l-kıyâsî's-şer'î* (Onun *el-Mu'temed*

dıkları saptanmak maksadıyla tek tek sayılır. Meselâ eğer P, hukukî olay ise ve Q ve R de P'nin muhtemel etkileri olduğunu düşündüğümüz fenomenler ise o halde akilyürütmenin seyri şu iki sonuçtan birini verebilir.<sup>3</sup>

P, ya Q ya da R dir  
Q değildir  
O halde, R dir (Veya R değildir; o halde Q dur)

veya

P ya Q ya da R dir  
Q ve R değildir  
O halde, P değildir

Bu kanıt, IV.(X.) ve V.(XI.) asırlarda, geniş *istidlâl* kategorisi altına yerleştirildi. İstidlâl ise hukukçular ve kelâmcılar tarafından genellikle çıkarımsal araştırma metodları için bir şemsiye terim olarak kabul edilirdi. *Taksîm*, *kıyas* metodolojisi içinde *illetin* tahkik edilmesinde önemli bir rol oynamış olmakla birlikte, söz gelimi Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) onu *istidlâl* kanıtlarından biri olarak kabul etmiş görünür. İstidlâl kanıtları ise *kıyasın* esaslı bir parçasından ziyade onun yeni bir dalını oluşturur.<sup>4</sup> Diğer taraftan kelâmcı-hukukçu Ebû Bekir el-Bâkullânî (ö. 403/1012) ise, iki ayrı kanıtlar takımı olan *kıyas* ve *taksîme istidlâl* başlığı altında yer vermiştir.<sup>5</sup> Şu halde *taksîm* ve *istidlâl*, *kıyasa* kayıtsız şartsız katılmış veya onunla tamamen özdeş tutulmuş değildir.<sup>5a</sup>

*Kıyas*-olmayan kanıtların *istidlâl* başlığı altına yerleştirilmesinin, daha sonraki kaynaklardan toplayabildiğimiz kadarıyla, *istidlâlin* geleneksel *kıyas* kanıtlarından ayırt edilmesine katkı sağladığı görülmektedir. *İstidlâl*, V.(XI.) asırdan sonra, *taksîm* ve diğer formel kanıtlara ek olarak *istihşân*, *istislâh* ve *istihâbu'l-hâl* gibi prensipleri de kapsamına aldı.<sup>6</sup> Bu belirli kanıt-

*fi usûli'l-fıkıh* adlı eseriyle birlikte basılmıştır), nşr. M. Hamidullah v.dğr., 2 cilt, Dımaşk 1964-65, II, 1037; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fıkıh*, nşr. M. en-Na'sânî, Kahire 1326, s. 67.

<sup>3</sup> Şîrâzî, *Luma'*, s. 67.

<sup>4</sup> Şîrâzî, *Luma'*, s. 67, satır 18-19.

<sup>5</sup> Bâkullânî, *Tembîd*, s. 11-12.

<sup>5a</sup> *Kıyas* ile *istidlâl* arasında daha sonraki bir ayırım için bk. İbnü's-Salâh, *Fetâvâ, Mecmûâtü'r-resâil el-müniriyye*'nin içinde, 3 cilt, Beyrut 1346, III, 32.

<sup>6</sup> Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istulâhâti'l-fünûn*, 2 cilt, Kalküta 1862, I, 498-499, "istidlâl" md.; Sa'deddin et-Teftâzânî, *Hâşiye alâ şerhi'l-'Adûd el-İcî* (İbnü'l-Hâcib'in *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı eseri üzerine yapılmış bir şerhtir), nşr. Şa'bân İsmail, 2 cilt, Kahire 1973, II, 281, satır 22-24. *İstihşân* (hukukî tercih) ve *istislâh* (kamu yararı) hakkında bk. *The Shorter Encyclopaedia of Islam* by R. Paret. *İstihâb* (bir durumun devam ettiğini farzetme) için bk. Gazzâlî, *el-Menhâl min ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Hasan Heytu, Kahire, ts., s. 372-373.

lar ve hukukî prensiplerin birlikte tek bir ünvan, yani *istidlâl* altında gruplandırması önemden hali değildi. Bunların hepsi önemli bir özelliği paylaşıyordu, o da, bunların dört hukuk ekolünün sistemleri içinde ihtilâflı alanda yer almasıydı. Fakat *istihşân*, *istislâh* ve *istihâb* tartışmaya ve hasımın potansiyel onayına her zaman konu iken *istidlâl*deki formel kanıtlar usûlcüler tarafından ya kayıtsız şartsız benimsenir ya da tamamen gözardı edilirdi. Bu nedenle belli *usûl* eserlerinde, meselâ formel kanıtlar, *istihşândan* farklı olarak, muhaliflerin iddiaları ve taraftarların teyitlerine dair alışık ifadelere yer verilmeden izah edilmişti. Bunlar kısaca, tıpkı mantıksal ilkelerin mantık el kitaplarında izah edildiği bir tarzda serdedilmişti.

Formel kanıtların birtakım *usûlü'l-fıkḥ* eserlerinde *istidlâl* bölümüne dahil edilmesi elbette daha sonraki bir gelişmeydi. Bu tür kanıtlar, ilkin, özellikle VI.(XII.) asırda, Grek mantık unsurunu benimsemiş *usûl* eserlerinin giriş sayfalarında belirdi. Diğer bir ifadeyle, formel kanıtlar (umumiyetle bilimsel incelemenin sonlarına yerleştirilen) *istidlâl* bölümüne dahil edilmeden önce, Grek, özellikle Aristo mantığını hukuk teorisine; bu disipline bir giriş tarzında dahil etme öngirişimi var oldu ve var olmaya devam etti. Bu girişim, İbn Kudâmê (ö. 620/1223), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1248), İbnü'l-Humâm (ö. 861/1456) vs. gibilerin müteber eserlerinde açıkça görülebilir.<sup>7</sup>

Bu trendi başlangıcından itibaren izlemek için Gazzâlî ile başlamalıyız; zira o, yukarda da işaret edildiği gibi, Sünnî İslâm havzasında mantığı hukuk teorisine geniş çapta dahil eden ilk hukukçudur.<sup>8</sup> *el-Mustasfâ*<sup>9</sup>'sının başında

<sup>7</sup> *Usûlü'l-fıkḥ* eserlerinden hangileri, mütekip eserlerde kendilerine sık sık referansta bulunuyor ve sonraki müellifler tarafından şerhe konu yapılıyorsa onlar muteber sayılır. Fazla bilgi için bk. dipnot 22.

<sup>8</sup> bk. İbrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe*, Paris, 1934, s.262 vd. Grek mantığının bazı unsurları, Gazzâlî'den önceki *usûlü'l-fıkḥ* eserlerine zaten girmişti. Meselâ, hem Ebû Bekr el-Cessâs'ın (ö. 370/980) hem de İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) eserinin bazı Stoacı ve Aristocu etkilenmeleri yansıttığı görülmektedir. Cessâs hakkında bk. Nabil Shehaby, "The Influence of Stoic Logic on al-Jassâs's Legal Theory", John E. Murdoch and Edith D. Sylla, eds., *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht-Boston 1975, s. 61-85; Cüveynî hakkında ise bk. I. Madkour, "La Logique d'Aristote chez les Motakallimin", M. Mohaghegh and T. Izutsu, eds., *Collected Texts and Papers on Logic and Language*, Tehran 1974, s. 29-46, s. 34'te; Alî Sâmî Neşşâr, *Menâhicü'l-babs inde mufekkiri'l-İslâm*, Kahire 1978, s: 73, 83-84.

Hukukta mantık üzerine daha Gazzâlî yazmadan yarım asırdan da önce Endülüsli Muhammed İbn Hazm (ö. 456/1062) mantık üzerine bol hukukî örneklî en azından bir ilmi eser zaten vermişti. Bu tür örnekler sadece örnek vermek maksadıyla getirilmemişti. Mantık, İbn Hazm'ın belirttiği gibi, Kur'an ve Sünnet'i yorumlamada ve hukukî hükümler çıkarmada çok yararlıdır. Böyle basit bir gerçeği takdir etmeyenler, esasen kendilerini dinden uzaklaştırmışlardır ve bunların dinî konularda karar vermelerine müsaade edilmemelidir (bk. adı titizlikle konulmuş olan *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsiletü'l-fıkḥiyye*, nşr. İhsân Abbâs, Beyrut 1959, s. 9-10; A. Chejne,

mantığa dair bir mukaddime ortaya koymaktadır ki bu, diğer iki kısmını *Mihak*<sup>10</sup> ve *Mi'yâr*<sup>11</sup>'in teşkil ettiği üçlü eserin en kısa olanıdır. Bu mukaddimenin okunmasını tamamen serbest bırakmakla birlikte, son derece açık bir şekilde iddia etmektedir ki, mantık bilgisinden mahrum olan, sonuç olarak, herhangi bir bilime dair bilgiden de mahrum olur.<sup>12</sup> Ne var ki, *el-Mustasfâ*'nın hukukî kısmına girdiğinde herhangi bir formel mantıkî tahlil izine rastlanılmaz ve işleyişi tamamen klasik *usûlü'l-fıkıh*'ın kabul edilen düzeni içinde kalır. Gazzâlî'nin bu mukaddimedeki açıkça niyeti hukukî tahlili tamamen değiştirmek değil daha ziyade sayesinde bütün çıkarımların rasyonel bir tasarıma göre sağlam bir şekilde biçimlendirilebildiği tek anlamlı alet olarak mantığın gerekliliği üzerinde ısrar etmektir. Bu, hukukî kanıtları tasarımlar<sup>12a</sup> mantığına dayanarak tahlil ettiği daha önceki eserleri *Mi'yâr* ve özellikle *Şifâü'l-galîl*'deki konuya yaklaşımına nisbetle kayda değer bir geri çekilmedir.<sup>13</sup> Bu iki çalışmadan birincisinin esas itibarıyla Aristo mantığına bir giriş, ikincisinin ise hükmün illetini belirlemeye çalışan bir hukukî eser olduğunu belirtmek öğretici olur.

*Mi'yâr* boyunca hukuk teorisi hakkında yapılan birtakım kısa notların dışında Gazzâlî, kategorik tasımın üç şeklini kipleriyle birlikte sadece felsefe ve kelâmdan değil aynı zamanda hukuk alanından getirilmiş örnekleriyle göstermektedir. Bu iş, aynı zamanda bileşik öncüllü ve ayırık öncüllü tasarımlar, *reductio ad absurdum* ve tümevarım hakkında da yapılmıştır.<sup>14</sup> Bu örnek-

"Ibn Hazm of Cordova on Logic", *The Journal of American Oriental Society*, 104/1 (1984), s. 52-72, özellikle 62-63).

<sup>9</sup> 2 cilt, Kahire 1322, I, 10-55.

<sup>10</sup> Nşr. M. Na'sânî ve Mustafa el-Kabbânî, Kahire, ts.

<sup>11</sup> Nşr. Süleymân Dünyâ, Kahire 1961.

<sup>12</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 10, 1. 17. Bu, İbn Hazm'ın mantığı kavramayana dinî ve hukukî meselelerde itimad edilmemelidir yönündeki mezkûr iddiasını andırmaktadır (bk. dipnot 8).

<sup>12a</sup> İngilizce'deki *sylogism* sözcüğünün Türkçe'ye *kıyas* diye çevrilmesinin bir kavram karışıklığına neden olacağı düşünüldüğünden söz konusu sözcüğün felsefe ve mantık literatüründe kullanılan *tasım* terimiyle karşılanması uygun görülmüştür. Nitekim yalın olarak kullanıldığında kıyas sözcüğü dolaylı dedüksiyonun en gelişmiş şekli olan "mantıkî kıyas"ı kapsadığı gibi İslâm hukuk literatüründe çoğunlukla analojinin karşılığı olarak kullanılan "şer'î kıyas"ı da kapsar. Kavram karışıklığını önlemek için *kıyas* teriminin ayrıca "mantıkî" kaydıyla birlikte kullanılması ise tek sözcüğün iki sözcükle ifade edilmesine, dolayısıyla gereksiz bir metin kabarmasına yol açar. Zaten müellif, klasik literatüre bağlı kalarak hukuk genel teorisi kapsamında "kıyas" sözcüğünü yalın şekliyle kullanmaktadır (çev.).

<sup>13</sup> *Şifâü'l-galîl fi beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâlikî't-talîl*, nşr. Hamd el-Kabîsî, Bağdat 1971, s. 435-455, bu kısım aşağıda tercüme edilmiştir.

<sup>14</sup> Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 134-165. Ayrıca bk. Hassan Abdel-Rahman, "La place du syllogisme juridique dans la méthode exégétique chez Gazali", *Le Raisonnement Juridique*, ed. H. Hubien, Bruxelles 1971, s. 187 vd.

lerle oldukça açıktır ki Gazzâlî sırf bu çıkarımların yapısına dair bir anlayışı hukukçuların zihnine yaklaştırmaya gayret etmekteydi. Bu kanıtlar aracılığıyla hukukî olayları ne herhangi bir tahlil etme teşebbüsü vardır. Ne de mantığın yerleşik teorisine dayanarak hukuk mantığının farklı yapısını teşhis etme yönünde herhangi bir çaba gösterilmektedir. Bununla beraber tek istisna Aristo'nun geleneğini takip eden Gazzâlî'nin mantıkî geçerliliği için birinci şekil tasıma döndürülmesi gerektiğinde ısrar ettiği analogi ile ilgilidir.<sup>15</sup> *Şifâü'l-galîl*'deki bir bölümde hukukî mantığı formelleştirme yönünde daha ileri gitmekte ve tasımlar mantığına dayanarak daha geniş bir hukukî kanıtlar yelpazesinin tahliline girişmektedir (bk. II. Bölüm).<sup>16</sup>

İlerde açıklanacağı üzere, Gazzâlî'nin mantık ile hukuk arasındaki ilişkiye dair *el-Mustasfâ*'da açıklanan anlayışının, birtakım haleflerinin mantığın hukuktaki rolüne yönelik tutumlarına son damgayı vurduğu görülmektedir. Ne var ki bu halefler, mantık teorisinin ilkelerini, Gazzâlî tarafından izah edildiği şekilde kendi *usûl* eserlerine sokma hususunda oldukça büyük bir ihtiyat gösterdiler. Bunlar, bir taraftan Gazzâlî'yi sadakatle takip ederken, kayda değer bir tefrikle, onu hukuk ilmine sokmak için teorisinin en ilgili kısımlarını seçtiler. Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'daki mantıkla dair girişin hacmini asgari düzeyde tutma yönündeki yukarıda ifade edilmiş olan çabasına<sup>17</sup> rağmen, bu giriş, sonuçta mantığa dair açıkça bağımsız bilimsel bir çalışma hüviyetinde kaldı. Mantığa dair herhangi bir standart Arapça el kitabı niteliğindeki bu giriş tanım teorisi (*had*)<sup>18</sup> ve onun kullanım ve geçerliliğini düzenleyen kurallar ile başlar. Bundan sonra tasımlar mantığı teorisi (*burhan*), benzer üç şekil ve bunların kalıpları, şartlı hipotetik tasım ve son olarak şartlı ayrık tasım (*es-sebr ve't-taksîm* veya *te'ânüd*) ile birlikte ifade edilir. Eserin sonraki bölümünde, tanıtlayıcı kanıtlardaki öncüllerin türlerini, bir öncülün kat'î veya zannî olduğunu belirlemeye yarayan kriterlere özel bir vurgu yaparak tartışır. Yine mantığa dair diğer herhangi bir standart el kitabı gibi, tümevarım ve analogi tartışması, tanıtlayıcı kanıtların izahının ardından gelir. Analoginin birinci şekle döndürülmesi vasıtasıyla geçerli kılınması hakkında *Mi'yâr*'da açıklamış olduğu hususa ek olarak, Gazzâlî tümevarımı sonuç vermeyen bilimler düzeyine indirmekte Aristocuların izini takip eder. Müteber olduğunda tümevarım, bu haliyle kimliğini yitirir, zira o, zorunlu olarak kategorik tasıma avdet eder.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 165 vd.

<sup>16</sup> Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl*, s. 435-455.

<sup>17</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 10, satır 16-17.

<sup>18</sup> bk. dipnot 25.

<sup>19</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 51-52.

Yukarda zikredilen dörtten fazla eserinde, özellikle *el-Mustasfâ* ve *Şifâü'l-galîl*'de Gazzâlî'nin değinmeye muvaffak olduğu esas mesele, *usûl* ve mantık disiplinleri arasında ortak olan iki kanıtı dair farklı terminolojidir.<sup>20</sup> Büyük terimde *illet* etkin ise bu kanıt felsefecilerce *burhân-ı limmî*, hukukçularca ise *kıyâsü'l-ille* olarak bilinir. *İllet*, nedensel-olmayan türden ise, bu kanıt, felsefecilerce *burhân-ı innî*, hukukçularca ise *kıyâsü'd-delâle* olarak bilinir. Bundan dolayı fikhî kanıtın formu, mantıkçıların formel kanıtı ile aynıdır. Ne var ki, aralarındaki fark, fikhî ve akli kanıtlarda kullanılan maddi öncüllerin (*mukaddimât*) niteliğinde yatmaktadır. "Aklî *kıyasa* (demonstration) elverişli öncüller fikhî *kıyasa*'da elverişlidir, ama fikhî *kıyasa* elverişli her öncül aklî *kıyasa* elverişli değildir."<sup>21</sup> Bir zannî hukukî öncülün kat'î olanına çevrilmesi onun 'tümelleştirilmesini' gerektirir. O da muayyen bir olayı düzenleyen kuralın, o olayın sadece bir örnek olarak içinde yer aldığı türlere kadar genişletilmesi demektir. Ancak bu takdirde, hukukî kanıtın formu, formel aklî kanıttan farksız hale gelir. Esasında, 'tümelleştirilmiş' büyük öncülün mantıkî geçerliliğine dair dikenli meselenin dışında, bu, formel olmayan hukukî kanıtların formelleştirildiği işlemin bizzat kendisidir (bk. II. Bölüm ve oradaki Giriş).

## -II-

Gazzâlî'nin hukuk mantığına sağladığı münferit katkı, pek çok muteber *usûlü'l-fikh* eserindeki belirli yapısal değişimlerin gerçekleşmesinde elbette etkili olmuştur.<sup>22</sup> Tıpkı onun mantığı herhangi bir çıkarımsal işlemin geçerli aleti olarak tasavvur ettiği, bu yüzden de *el-Mustasfâ*'sının başına formel mantığa dair bir metin koyduğu ve analoginin tasımın birinci şekline dönüşürülmesi üzerinde ısrar ettiği gibi, onun pek çok halefinin, hukuk teorisini esas itibarıyla Aristocu olan bir bilgi anlayışı temeline dayandırmak için

<sup>20</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 54-55; Gazzâlî, *Şifâ*, s. 435 vd. (aşağıda II. Bölüm'de); *Mi'yâr*, s. 243 vd.; *Mihakkü'n-nazar*, s. 70 vd.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 202. *Kıyâs-ı innî* ve *kıyâs-ı limmî* hakkında fazla bilgi için bk. dipnot 68.

<sup>22</sup> Bunlar arasında Seyfüddin el-Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in eserleri gelir. Bunların üstün önemleri ve şöretleri hakkındaki açıklamaları için bk. Cemaleddin el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-ousûl*, İbn Emîr el-Hâc'ın şerhi *et-Takrîr ve't-tabbîr*'in hamisinde, 3 cilt, Kahire 1316, I, 3-4. VIII. (XIV.) asır âlimi Muhammed b. İbrahim İbn el-Vezîr el-Yemânî, İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasar*'ının yetmiş şerhe konu olduğunu belirtmiştir. Önemli olan şu ki, Yemânî İbnü'l-Hâcib'ten sadece iki asırdan daha az bir zaman sonra yetişmiştir. Onun şu eserine bk. *İsârü'l-hak ale'l-halk*, Kahire 1318, s. 200, st. 11-12. Benzer bir ifade için bk. İcî, *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, nşr. Ş. M. İsmâ'îl, 2 cilt, Kahire 1973, I, 5, st. 2-17 (hâmişte).

mantığı kullandığını görmekteyiz. VIII. (XIV.) asır hanbeli müctehidi Takiyyüddin İbn Teymiyye, hukuku bu tarzda işlemiş olan hukukçu ve kelâmcıların Gazzâlî'nin etkisi altında böyle yaptıklarını canı sıkılarak doğrular.<sup>23</sup>

Gelenekçi İslâm<sup>24</sup>'in hararetli savunucusu Hanbelî hukukçu Muvaffakuddin İbn Kudâme'yi (ö. 620/1223), mantığı hukuka entegre etmede Gazzâlî'nin izini takib eden en erken hukuk usûlcüsü olarak bilmekteyiz. Gazzâlî, eserinin mukaddimesinin okunmasını serbest bırakırken İbn Kudâme, pek çok genç çağdaşı ve halefleri gibi, mantığın esaslarını hukukî incelemesinin parçası ve zarfı halinde bütünleştirdi. *Ravza*'sında mantık, Gazzâlî'nin benimsediğinden daha cesur bir tarzda hukuka dahil edildi. Bilginin *tasavvur* (*conceptio*) ve *tasdik* (*verificatio* veya yargı)<sup>25</sup> şeklindeki Aristocu (-Stoacı) ayırımını takib eden İbn Kudâme kitabının ilk sayfalarında tanım teorisi (*had*) ile kategorik ve şartlı tasımı kısaca izah eder.<sup>26</sup> Eşyanın algılanması, ona göre, ya tanımlama ya da tanıtlama<sup>26a</sup> yoluyla gerçekleşir. Zihin önce 'âlem', 'ezelîyet' ve 'yaratılmışlık'ın manasının bilgisi gibi münferit konuları idrak eder. Sonraki bilgi, bu münferit konuların birbirine hamledilmesiyle elde edilir ve böylece, meselâ 'âlem yaratılmıştır' veya 'âlem ezeldir' ifadesinde açıklanan bilgi biçimine bürünür. Yanlışlama ve doğrulamaya konu olmayan 'âlem' ve 'yaratılmışlık'ın mânâsının bilgisinden farklı olarak, bir hüküm ile sonuçlanmış olan, meselâ 'âlem yaratılmıştır' şeklindeki bilgi doğru veya yanlış olabilir. *Tasavvur* diye bilinen birinci tür bilgi

<sup>23</sup> Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-red ale'l-mantıkiyyîn*, nşr. Abdussamed el-Kutubî, Bombay 1949, s. 14-15, 118, satır 10-11; Ayrıca bk. aynı eserin Celaleddin es-Suyûtî tarafından yapılan muhtasarı olan *Cehdü'l-karîba fî tecrîdi'n-nasîha*, nşr., Ali Sâmî en-Neşşâr, Kahire 1947, s. 286-287.

<sup>24</sup> bk. İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-nazar fî kütübi ehli'l-keâm*, İngilizce'ye çev. ve nşr. G. Makdisi, London 1962, aynı şekilde bk. nâşir tarafından esere yapılan giriş.

<sup>25</sup> Bu kavramlar ve bunların Grek felsefesindeki kökenleri hakkında bk. Harry A. Wolfson, "The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents", *The Muslim World*, XXXIII, 2 (1943), 114-128; Fehmi Jadaane, *L'influence du stoicisme sur la pensée musulmane*, Beyrout 1968, s. 106 vd.; Neşşâr, *Menâhic*, s. 37. *Tasavvur* ve *tasdik* terimlerinin diğer muhtemel tercümeleleri arasında "concept" ve "assent" bulunmaktadır. bk. Charles E. Butterworth, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's 'Topics', 'Rhetoric', and 'Poetics'*, Albany 1977, s. 103, prg. 1, nr. 1-2.

<sup>26</sup> Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fıkh*, Beyrut 1981, s. 14, 18-19.

<sup>26a</sup> Yazar, Arapça'daki *burhan* terimini İngilizce'deki *demonstration* terimi ile karşılamaktadır. *Demonstration* ise felsefe terminolojisinde *tanıtılama* diye ifade edilmektedir. Tanıtılama ile kanıtlama arasındaki fark için bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 2. bs., Ankara 1997 (çev.).



tanım yoluyla kazanılır, *tasdik* diye bilinen ikinci tür bilgi ise tanıtlayıcı tasım (*burhan*) vasıtasıyla elde edilir.<sup>27</sup>

*Tasdik*in elde edildiği çıkarımları hukukî konulara aktarmak maksadıyla İbn Kudâme, iki öncülünün kesin olduğu çıkarımlarda *burhan* teriminin kullanıldığını, *fikhî kıyas* (fikhî çıkarım) adını verdiği şeyi ise ihtimalli öncüllerin oluşturduğunu açıklamaktadır. Bununla birlikte o hemen şunu da ilave etmektedir ki *kıyas* teriminin hukukî kanıta hamli tamamen mecazî bir kullanımdır; zira bu kanıtın formu ve yapısı, tanıtlayıcı tasımın formundan farklı değildir ki bunların her ikisi de özel bir durumun genel bir durum altına dahil edilmesine (*idrâcu husûsin tahte umûm*) ihtiyaç gösterir. Diğer taraftan sözlükte bir şeyi diğeriyle ölçmek anlamına gelen *kıyas*, İbn Kudâme nazarında, *tasdik*<sup>28</sup> kategorisi altında tanımlanmış bilgiyi elde etmekte yetersiz olduğu görüntüsü veren bir çıkarımdır. Bu nedenle, öncüllerin kesinliğine dair yukarıda belirtilen farklılık bir yana bırakılırsa, fikhî çıkarımın formu, tanıtlayıcı tasıminkiyle özdeştir.

İbn Kudâme'nin ileri sürdüğüne göre, tasımlar mantığı, aklî veya fikhî herhangi bir bilimin bilgisinin metodolojik temeli konumundadır.<sup>29</sup> Bunlar her çıkarımın bellibaşlı geçerli kriterleridir. Bu nedenle o, bu tasımları, geçerlilik şartlarını ve fikhî konularda işleme tarzını tanıtmaya devam eder. Bundan sonra o, üçü kategorik, biri hipotetik ve biri de ayrık olmak üzere tasımların beş türü bulunduğunu belirtir.<sup>30</sup> Kategorik tasım için hiçbir teknik terminoloji kullanmayan İbn Kudâme, tasımın birinci türünün bir örneğini vererek başlar:

Bütün sarhoş ediciler haramdır  
Bütün şaraplar sarhoş edicidir  
 O halde, bütün şaraplar haramdır

'Şarap' kategorisinin hakkında hüküm verilen şey olduğunu ve haramlığın hüküm olduğunu açıklayarak, küçük ve büyük öncüllerde tekrarlanan terimi sonuçtan istisna etmektedir. Bu terim, belirttiğine göre, *illet* olarak bilinir. O da 'Şarap niçin haram kılınmıştır?' sorusuna verilen cevabı karşıla-

<sup>27</sup> Bazı bilginler bu kavramlara, *tasavvur* ve *tasdik* yerine *marifet* ve *ilm* terimlerini tahsis etmişlerdir (bk. İbn Kudâme, *Ravza*, s. 14, st. 9-10; Wolfson, "The Terms Tasawwur and Tasdiq...", s. 114. *Tasdik*in tasımdan başka bir yolla elde edilmesi hakkında bk. müteakip dipnot).

<sup>28</sup> İbn Kudâme, *Ravza*, s. 22, st. 15-19. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), *Lübâbü'l-işârât* (nşr. Abdülhâfız Sa'd Atiyye), Kahire 1355, s. 3, st. 2-3, s. 30, st. 7'de *tasdik*in sadece tasım (*kıyas*) ile değil aynı zamanda tümevarım (*istikrâ'*) ve analoji (*temsîl*) ile de elde edileceğini ifade etmektedir.

<sup>29</sup> İbn Kudâme, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>30</sup> İbn Kudâme, *a.g.e.*, s. 22-25.

yan şeydir. Bir olumlu büyük ve bir tümel küçük öncül böyle bir çıkarımın geçerlilik önşartlarıdır.

İkinci ve üçüncü kategorik tasımlar sırasıyla ikinci ve üçüncü şekildedirler. İbn Kudâme tarafından izah edildiği gibi, bununla birlikte, tasımın birinci türü birinci şeklin yapısına uyum sağlamaz. Çünkü, büyük ve küçük öncüller tümel de olsa, öncüllerdeki orta terimin konumu dördüncü şeklin düzenini takip eder. Bu, müellifimizin birinci şekli dördüncüsü ile karıştırıp karıştırmadığı sorusunu gündeme getirir. Şekillerin birbirine irca edilmesi-nin yaygın olması nedeniyle böyle bir durumun meydana gelmiş olması mümkündür.<sup>31</sup> Hangi düzeyde olursa olsun, yukarda belirtildiği gibi, aynı kanıt rahatlıkla birinci şekil içinde yer alabilir.

İkinci şekilde, *illet* her iki öncülde de yüklem vazifesini görür. 'Bir müslümana, bir gayri müslimi öldürmüşse, ölüm cezası verilmemelidir' şeklindeki bir sonuç, 'Gayri müslimler müslümanlara denk değildir ve bir katilin ölümle cezalandırılması öldürülenin müslüman olduğunu gösterir' biçimindeki bir kanıttan çıkar. Bu kipin geçerliliği için, İbn Kudâme, öncüllerden birinin olumsuz diğerinin olumlu ve büyük öncülün her zaman tümel olması gerektiğini belirtir. Böyle bir tasımda sonuç kaçınılmaz olarak olumsuzdur.

Üçüncü şekilde yer alan *illet*, hukukçularca *naked* olarak bilinir, her iki öncülün de öznesidir. İbn Kudâme şu örneği verir:

Bütün buğdaylar ribevîdir  
Bütün buğdaylar yenilebilir gıda maddesidir  
 O halde, bazı yenilebilir gıdaneler ribevîdir

İbn Kudâme'nin düzenlemesinde dördüncü kanıt, *telâzüm* diye ifade ettiği şartlı hipotetik tasımdır. O, yine mantıkçıların veya usûlcü-mantıkçıların teknik terminolojisini kullanmadan iki türü, yani *modus ponens* ve *modus tollens*i ayırt etmektedir. Bu türün bir örneği şöyledir:

Eğer bu namaz geçerli ise abdest alınmıştır  
Bu namaz geçerlidir  
 O halde, abdest alınmıştır

*Modus tollens*'te büyük öncülün artbileşeni yanlışlanmaktadır, yani 'Abdest alınmamıştır', dolayısıyla 'Namaz geçerli değildir' sonucu çıkar. Bu kanıtta artbileşen olan abdest, namazın geçerliliği üzerine yüklenmektedir.

<sup>31</sup> Nicholas Rescher, tasımın Aristocu yapısı bakımından üç şekilden ne fazla ne de az herhangi bir şeye bir ihtimali bulunmadığını belirtmiştir. Dördüncü şekil birincisinin sadece bir kısmıdır. Bu, belki İbn Kudâme'nin şaşkınlığını açıklar. Şu makalesine bk. "New Light From Arabic Sources on Galen and the Fourth Figure of the Syllogism", *Journal of the History of Philosophy*, III, 1965, s. 27-41, s. 35.

dir; abdest yerine getirildiği zaman namaz geçerlidir, yerine getirilmediği zaman namaz geçersizdir. Binaenaleyh, artbileşen, önbileşenin bir önşartıdır; ikincinin varlığı birincinin varlığını, birincinin yokluğu ikincinin yokluğunu gösterir, tersi değil. Bunun,

Bu namaz geçerli ise demek ki abdest alınmıştır

Abdest alınmıştır

O halde, bu namaz geçerlidir

şeklinde ifade edilmesi yanlış olur, çünkü namaz abdestle ilgisi olmayan başka bir sebeple de geçersiz olabilir. Küçük öncül 'Bu namaz geçerli değildir' olsa, aynı yanlışlık işlenebilir. Bu tür bir düzenleme geçerli bir sonuç vermez. Bu tasımın hakim ilkesi, artbileşenin önbileşene dahil veya en azından onun dengi olması gereğidir. Tikel (önbileşen) doğrulanırsa, genel (artbileşen) de zorunlu olarak doğrulanır, genel yanlışlanırsa tikel de yanlışlanır. Aynı sebeple, genelin doğrulanması tikelin doğrulanmasına götürmediği gibi tikelin yanlışlanması da genelin yanlışlanmasına götürmez. 'Bütün canlılar cismanidir' ifadesinde canlılığın varlığını doğrulama, cismaniliğin varlığını zorunlu olarak doğrular ve cismaniliğin yanlışlanması canlılığı zorunlu olarak yanlışlar. Zıddını doğrulayan bir kanıt işleyemez.<sup>32</sup>

Yukarda zikri geçen *es-sebr ve't-taksîm*, İbn Kudâme'nin açıklamasında beşinci ve son tasım olarak yer alır. Şartlı ayrık tasımın özelliklerini taşıdığı için *es-sebr ve't-taksîm*, belli bir meselenin muhtemel bütün kurucu unsurlarına ayrılmasını öngörür ve bu unsurlardan biri veya birtakımı doğrulanarak geri kalanı yanlışlanır. Meselâ, biri diyebilir ki, âlem ya ezeldir ya da yaratılmıştır. Âlem yaratılmıştır; o halde ezeli değildir. Veyahut âlem ezeldir; o halde yaratılmış değildir. Söz konusu meseleye ilişkin sonucun geçerliliğini belirlemek için bu belirli meseleyi kuran veya onu etkileyen pek çok sayıdaki ihtimal bir önşart olarak kabul edilir. Bir başka ifadeyle, âlem örneğindeki üçüncü ihtimalin dışarda bırakılması, sonucu iptal edebilir; çünkü yaratılış meselesinin doğruluğu, dışarda bırakılan üçüncü ihtimalde yer alabilir.<sup>33</sup>

Bilginin bütün alanlarındaki kanıtların, İbn Kudâme'nin belirttiğine göre, o alanda yer alan kurallar ile uyumu gerekir. Uyuşmuyorsa, bu sadece öncüllerin mükemmel düzenlenmesi ihmal edildiği için veya bir öncül örtbas edildiği içindir. İbn Kudâme, son derece açık olduğu için verilmiş gibi kabul edildiğinden bir öncülün örtbas edilmesinin hukukî kanıtta oldukça yaygın olduğunu vurgular. Bu yüzden bir hukukçu, muhsan durumda (hür bir kadınla evli olan veya evlenmiş bulunan hür kişi) bulunan birinin zina

<sup>32</sup> İbn Kudâme, *a.g.e.*, 24-25. Şartlı tasımın kuralları hakkında bk. Joseph G. Brennan, *A Handbook of Logic*, New York 1957, s. 79 vd.

<sup>33</sup> İbn Kudâme, *a.g.e.*, 25.

suçunu işlediği için recmedilmesi gerektiğini ileri sürebilir. Burada gizlenmiş olan büyük öncüldür, yani 'Bütün muhsan zâniler recmedilmelidir'. Yine benzeri olarak hukukçular sık sık analoji yaparak şöyle akıl yürütüp derler ki, üzüm-şarabı sarhoş ettiğine ve haram olduğuna göre hurma-şarabı da aynı şekildedir. İbn Kudâme, Gazzâlî'nin izini takip ederek birinci şekil tasıma indirgenmediği sürece analoginin geçerli olamayacağına ısrar eder.<sup>34</sup> Bu son yorum, hiç bir şekilde hafife alınmamalıdır. Çünkü bu, sadece Gazzâlî'nin tasımlar mantığının (syllogistics) üstün yerine dair tezinin sebatını göstermemekte aynı zamanda İbn Kudâme'nin biraz önce izah ettiği formel kanıtlardan biri veya diğerine indirgenmediği sürece hukukta hiçbir geçerli kanıtın bulunamayacağını da ona göre göstermektedir.

### -III-

İbn Kudâme, formel mantık kurallarını hukuk teorisine entegre etmekte Gazzâlî'nin bir adım ötesine geçti ise de<sup>35</sup>, Gazzâlî'nin önceden çizmiş olduğu genel sınırların dışına çıkmadı. Biz, bu nedenle İbn Kudâme adına, hukuk teorisinin geleneksel tutumunu değiştirme yönünde hiçbir teşebbüsüne rastlamamaktayız.

Mantığın hukuka entegre edilmesine yönelik bir şekilde farklı bir yaklaşımın erken belirtileri, İbn Kudâme'nin genç muasırı ve geleneksel bilimlerin yanısıra mantık araştırmasına da yoğun bir biçimde girmiş olan Seyfeddin el-Âmidî'de (ö. 631/1233) daha önce görülebilmektedir.<sup>36</sup> Âmidî, *el-İhkâm* adlı eserine *usûlül-fıkhi* tanımlayarak ve çıkarıldığı bilimlerle ilişkisini açıklayarak başlamaktadır. Âmidî'nin ilk sayfalarında formel mantığa dair bir açıklamanın bulunmayışı onun formel hukuk bilimi fikrine epistemolojik olarak bağlı olduğu gerçeğini gözardı etmemelidir. Bu gerçek, onun, her ilmin bilgisinin, Aristo (ve Stoacılar) geleneğindeki gibi, ya *tasavvur* veya *tasdik* vasıtasıyla elde edildiğini belirtmiş olduğu giriş sayfalarında aşikârdır.<sup>37</sup> Açıkçası, belirtilmemiş hukukî hükümler şer'î öncüllerden *tasdik* aracılığıyla çıkarılır. Bu çıkarım işleminde vazgeçilmez bir araç hukukî *delil*dir ki o da kendisini aklî, naklî ve ikisinin birleşimi olmak üzere üç biçimde gösterir.<sup>38</sup> Aklî delil, ki bu delil çoğunlukla kelâmî tartışmalarda kullanılır,

<sup>34</sup> İbn Kudâme, *a.g.e.*, 26, st. 8-10.

<sup>35</sup> Kanıtların formel mantık ışığında daha fazla tahlili için bk. İbn Kudâme, *a.g.e.*, 262 vd.

<sup>36</sup> Âmidî'nin ilmî kariyeri hakkında bk. Tâceddin b. Takiyyüddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 6 cilt, Kahire 1906, V, 129-130; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, nşr. Muhammed Abdülhamîd, 6 cilt, Kahire 1948, II, 455-456.

<sup>37</sup> Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûlül-ahkâm*, 3 cilt, Kahire, 1968, I, 7, st. 11.

<sup>38</sup> Seyfeddin el-Âmidî, *a.g.e.*, I, 8, st. 16-17.

aklî öncüller vasıtasıyla bilgiye ulaştırır; meselâ, 'âlem bileşiktir' ve 'bütün bileşik şeyler yaratılmıştır'; o halde, 'âlem yaratılmıştır'. Naklî delil, ya Kur'an, Sünnet veya icmadan olmak üzere doğrudan ya da *kıyas* yoluyla dolaylı olarak elde edilenidir. Fakat her ikisini birleştiren salt aklî ve salt naklî olanı ise, öncüllerini vahiyden alan formel bir kanıt olarak nitelenebilenidir.<sup>39</sup>

Şarap yasağı hakkındaki birinci şekil içinde yer alan kanıt, aklî-naklî *delile* dayandırılan bir çıkarımın klasik bir örneğidir. *Delilin* bu türü, Âmidî'ye göre, *kıyastan* bağımsız bir çıkarımlar kategorisinin temelini teşkil eder. O bu kategoriye terim olarak *istidlâl* adını verir.<sup>40</sup> Âmidî, *istidlâl* başlığı altında birkaç çıkarımı tartışmaktadır ki bu başlığın üçte biri, doğru kabul edildiğinde sonucu da doğru kabul edilen önermelerden oluşan *delile* tahsis edilmektedir. Âmidî, mantıkçıların teknik terminolojisini kullanmayan İbn Kudâme'den farklı olarak formel kanıtları münakaşa ederken böyle bir terminolojiyi serbestçe kullanır.

Tasımlar mantığının (sylogistics) Aristocu ayırımını izleyen Âmidî, kategorik bileşik tasım (*iktirânî*), şartlı ayrıık (*şartî munfasıl*) ve şartlı hipotetik tasımı (*şartî muttasıl*) tanıır. İki öncül ve bir sonuçtan oluşan kategorik bileşik tasım, her iki öncülde tekrarlanmış bir terime sahip olmalıdır. Orta terim (*el-baddü'l-evsat*) olarak bilinen bu terim, küçük ve büyük öncüllerdeki konumuna bağlı olarak tasımın şeklini belirler. Birinci şekilde, orta terim büyük öncülün öznesi ve küçük öncülün yüklemi olarak yer alır. İkincide, her iki öncülde yüklem ve üçüncüde özne konumunda bulunur. Dördüncü şekil, orta terime, büyük öncülün yüklemi ve küçük öncülün öznesi olarak sahiptir. Âmidî, dördüncü şekli, ilk üç şekilde bulunanın dışında herhangi bir şeyi sağlamaya elverişli olmadığı için gereksiz görür.<sup>41</sup> Aslında, tıpkı Aristonun, birinci şeklin diğer bütün şekillerin kaynağı olduğu ve dördüncünün ise sadece birincinin konusu üzerine yapılmış bir varyasyonu olduğunu iddia ettiği gibi Âmidî de birinci şeklin en açığı olduğunda (*ebyenühâ*) ve diğer bütün şekillerin yapısının gerçek temelini teşkil ettiğinde ısrar eder.

Birinci şekil, Âmidî'nin ifade ettiğine göre, ilkinin iki tümel olumlu öncüle ve bir tümel olumlu sonuca sahip olduğu dört kalıba (*durûb*) uygun düşer. Şu örneği vermektedir:

Bütün ibadet fiilleri niyete muhtaçtır.

(Bütün) abdestler birer ibadet fiilidir

O halde, (bütün) abdestler niyete muhtaçtır

<sup>39</sup> Seyfeddin el-Âmidî, *a.g.e.*, I, 8; st. 21-22; ayrıca aynı kavramı *istidlâl* kategorisi altında tekrar takdim ettiği yere bk. III, 175, st. 11.

<sup>40</sup> Seyfeddin el-Âmidî, *a.g.e.*, III, 175.

<sup>41</sup> Seyfeddin el-Âmidî, *a.g.e.*, III, 177, st. 1-2.

İkinci kalıpta, büyük öncül ve sonuç tümel olumsuzdur. Şöyle ki,

Hiçbir ibadet fiili niyetsiz geçerli değildir

(Bütün) abdestler birer ibadet fiilidir

O halde, hiçbir abdest niyetsiz geçerli değildir

Bununla birlikte, ne zaman büyük öncül tümel olumlu ve küçük öncül tikel olumlu ise tasım tikel olumlu bir sonucu olan farklı bir kalıba girer:

Bütün ibadet fiilleri niyete muhtaçtır

Bazı abdestler birer ibadet fiilidir

O halde, bazı abdestler niyete muhtaçtır.

Âmidî'nin dördüncü kalıbı, tümel olumsuz bir büyük öncül, tikel olumlu bir küçük öncül ve tikel olumsuz bir sonuçtan oluşmaktadır. Böylece, aynı fıkhi temel örnek kullanılırsa:

Hiçbir ibadet fiili niyetsiz geçerli değildir

Bazı abdestler birer ibadet fiilidir

O halde, bazı abdestler niyetsiz geçersizdir

İkinci şeklin dört kalıbı, ortak olarak tek bir niteliğe sahiptir, o da tümel büyük öncüdür. Büyük öncül olumsuz ve küçük öncül tümel olumlu olduğunda, aşağıdaki örnekte olduğu gibi sonuç tümel olumsuzdur:

Hiçbir satış geçerli değildir eğer satılan malın kimliği bilinmiyorsa

Hazırda bulunmayan malların konu olduğu bütün satımlar bilinmeyen malların satımlarıdır

O halde, hazırda bulunmayan hiçbir malın satımı geçerli değildir.

Kişi, yukardaki fikhî önermelerin bir tümel olumlu büyüğünden ve bir tümel olumsuz küçüğünden aynı sonuca varabilir. Fakat bir tikel olumsuz sonuç, meselâ 'Hazırda bulunmayan malların bazı satımları geçersizdir', büyük öncülün tümel olumsuz ve küçük öncülün tikel olumlu olduğu ikinci şeklin üçüncü kalıbında sonuçlanır. Aynı şekilde, aynı sonuca, bir tümel olumlu büyük öncül ve bir tikel olumsuz küçük öncül esasından hareketle dördüncü kalıpta varılabilir.<sup>42</sup>

Üçüncü şeklin altı kalıbının kayda değer karakteristik özellikleri onların bir olumlu küçük ve en azından bir tümel öncüle ortak olarak sahip olmalarıdır. Sonuçları ise ister olumlu ister olumsuz olsun daima tikeldir. Birinci ve dördüncü kalıpların -ki bu ikisi, sırasıyla ayrı ayrı olarak, ikinci ve üçüncünün ve beşinci ve altıncıncı ile aynı sonuçları paylaşmaktadırlar- örneklerini sunmakla bu kalıpları açıklamak için kâfi gelir. Aşağıdaki, iki tümel olumlu öncülden ve bir tikel sonuçtan oluşan birinci kalıbın bir örneğidir.

<sup>42</sup> Seyfeddin el-Âmidî, a.g.e., III, 177-178.

Bütün buğdaylar yenilebilir gıda maddesidir

Bütün buğdaylar ribevidir

O halde, bazı yenilebilir gıda maddeleri ribevidir

Dördüncü kalıp, bir olumsuz tümel büyük ve bir olumlu tümel küçük öncül ile tikel olumsuz bir sonuçtan oluşmaktadır.

Hiçbir buğday eşit olmayan bir miktar(daki aynı tür buğday)la trampa edilemez

Bütün buğdaylar yenilir gıda maddesidir

O halde, hiçbir yenilir gıda maddesi (kendi türünden) eşit olmayan bir miktarla trampa edilemez

Kategorik tasımda kullanılanından yapısal olarak farklı olan öncüller, geçerli olması için, tasımın farklı bir türü içinde yer almalıdır. Âmidî'nin tertibinde, kategorik olandan sonra diğer iki önemli tasım şartlı bileşik 'Eğer ... öyleyse ...' ve şartlı ayırık 'Ya ... ya da ...' olanıdır. İbn Kudâme bunların geçerlilik şartlarını önceden izah etmişti.

#### -IV-

Âmidî'nin genç bir muasırı olan mâlikî hukukçu Cemaleddin İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1248), *usûlü'l-fıkıh* disiplininin mantıkî ve epistemolojik kuruluşunu benzeri bir tarzda düşünmektedir. Hukuk çalışmalarında, hukukî tahlil ve yorum metodolojisinin temelini *tasavvur* ve *tasdik* kavram ikilisine dayandırmaktadır. Tabii ki bu, iki selefi olan İbn Kudâme ve Âmidî üzerine bir yenilik değildir, ama onun *Muhtasar*'ı üzerine el-Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 791/1388), Cürçânî (ö. 816/1413) ve Herevî'nin (vefatı muhtemelen VIII/XIV. asırdan sonradır) yaptıkları geniş şerh ve haşiyelerden anlaşıldığına göre, İbnü'l-Hâcib, bilgi elde etmenin bu ikili tipolojisine hukuk teorisinde daha büyük bir rol vermeye müvaffak olmuştur. Bu teorisinin nihaî amacı, Allah'ın hükmünü temel kaynaklardan açığa çıkarmadır ve bu çıkarmanın vasıtası, İbnü'l-Hâcib'in belirttiği gibi, *delîl*dir. Kaynaklarda belirtilmemiş bir olayın hükmüne ulaşma işlemi, bilgi elde etmenin *tasdik* kategorisine aittir.<sup>43</sup> İbnü'l-Hâcib, bilinen şeylerden bilinmeyen şeylerin çıkarımına değinmenin bu bağlamı içinde, Âmidî'nin gereksiz gördüğü kategorik tasımın dördüncü şekli de dahil olmak üzere tasımların türlerini İbn Kudâme' ve Âmidî gibi aynı görelî ayrıntıda açıklar.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Teftâzânî, *Hâşiye*, I, 34-35; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Adud el-Îcî*, İbn Hâcib'in *Münteha'l-vusûl ve'l-emel* adlı eseri üzerine yapılmış bir şerhtir (Teftâzânî'nin *Hâşiye*'si ile birlikte basılmıştır), I, 36, st. 11-13.

<sup>44</sup> Cemâleddin İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, nşr. M. Na'sânî, Kahire 1326, s. 6-11, özellikle 8-10; Teftâzânî ve Cürçânî'nin *Hâşiyeleri*, 84-115.

Eserinin başında bilgi kavramı ve onu elde etme vasıtasına kısaca değinen ve tasımlar mantığını (sylogistics) tartışılmak üzere *istidlâl* başlığına bırakılan Âmidî'den farklı olarak İbnü'l-Hâcib, *istidlâl* bölümünde farklı birtakım formel kanıtları işlerken eserine tasımlar mantığını ve bilgi kavramını izah ederek başlar. Hem Âmidî hem de İbnü'l-Hâcib genellikle *istidlâli kıyas*, icmâ ve iki temel kaynak dışında kalan bir çıkarım vasıtası olarak tanımlar. Fakat İbnü'l-Hâcib, bu tanımlamaya, buradaki *kıyası* müessir müşterek illete dayalı olan *kıyâsü'l-illeye* hasredek bir kayıt getirir. Bununla o, *istidlâl*in İslâm hukukunun *beşinci kaynağı* olduğunu iddia eder<sup>45</sup>; dolayısıyla o, şârih Teftâzânî'nin kaydettiği gibi, *kıyasın nefyü'l-fârik* ve *telâzüm* olarak bilinen diğer türlerinin *istidlâl* altında yer aldığını imâ eder. (O da, Âmidî gibi, *istishâb* ve İslâm öncesi hükümleri *-şer'u men kahlenâ- istidlâl* altına sokar).<sup>46</sup> Şâfiî tarafından *kıyâs fi ma'ne'l-asl* diye bilinen *nefyü'l-fârik kıyası*, iki olay arasındaki farklılıkların *illet* ve hükme ilintisiz olduklarının gösterildiği analogik bir çıkarım olarak tasvir edilebilir. Meselâ, bir câriye ve bir erkek köle arasındaki cinsiyet farkı, akdî azat hususunda ilintisiz bulunup bertaraf edilmelidir. Benzeri şekilde, bir farenin sıvı yağa veya süzölmüş katı yağa düşmesiyle meydana gelen kirlilik, bünyelerindeki farklılıklara rağmen her iki gıda maddesinde de müessirdir.<sup>47</sup>

Bununla birlikte, *istidlâl*in baş formel kanıtı, etkin bir *illet* belirtilmeksizin iki olayın hükümleri arasındaki *telâzüm* (birlikte bulunma) ilişkisidir. *Telâzüm* çıkarımı, kendisini dörtlü bir ayırma bırakır ki bunlardan birincisini, ikisi birlikte *deverân* metodu olarak bilinen kaplamadaşlık (*tard*) ve eşdeşlayıcılık (*aks*) olarak isimlendirebiliriz.<sup>48</sup> Cismanîlik ve bileşiklik örneğinde denilebilir ki bütün cismanî şeyler bileşiktir ve bütün bileşik şeyler cismanîdir; benzeri şekilde ileri sürülebilir ki, ne zaman hiçbir bileşik şey yoksa hiçbir cismanî şey de yoktur. Boşama ve geçici ayrılık (*zıbar*) olayında akıl yürütmenin seyri şöyle takip eder: Boşaması geçerli olanın geçici ayırması da geçerlidir ve geçici ayırması geçerli olanın boşaması da geçerlidir. Olumsuz olarak aşağıdaki şekilde akıl yürütülmekle kanıt ilave güç kazanır: Boşaması geçersiz olanın geçici ayırması da geçersizdir ve aksi de.<sup>49</sup>

İkincisi, yaratılmış cismanîlik örneğindeki gibi sadece kaplamadaşlıktan oluşur. Bunda tartışılan şu ki, bütün cismanî şeyler yaratılmıştır, ama bütün yaratılmış şeyler cismanîdir değil. Benzeri şekilde, eğer abdest niyetsiz ge-

<sup>45</sup> İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, s. 33, st. 3.

<sup>46</sup> İbnü'l-Hâcib, *a.g.e.*, s. 151, son iki satır; Teftâzânî, *Hâşiye*, II, 280.

<sup>47</sup> Teftâzânî, *Hâşiye*, II, 280, alttan 5. satır ve s. 281, st. 9; İbn Kudâme, *a.g.e.*, 262, st. 12-14.

<sup>48</sup> bk. Tehânevî, *Keşşâf*, "deverân" md..

<sup>49</sup> İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ*, 152, st. 4-7; Teftâzânî, *Hâşiye*, II, 281-283 (yukardaki boşama örneği için bk. s. 282, st. 4-5 alttan).



çerli sayılırsa, teyemmüm de niyetsiz geçerli sayılır. Üçüncüsü esas itibariyle aykırılıkların eşdışlayıcılığıdır; doğru olan yanlış olamaz ve haram olan mübah olamaz. Dördüncüsü, üçüncüsüne tekabül eder, şu farkla ki, postulası olumsuzdur; meselâ, mübah olmayan gayrimeşrudur.<sup>50</sup>

Bu çıkarımlar, Âmidî tarafından *istidlâl* bölümünde açıklanan kesin biçimde tasımsal olan kanıtlardan farklı da olsa, şârih el-İcî'nin de kaydettiği gibi, ayrık ve bileşik şartlı tasımlara indirgenebilir.<sup>51</sup> Aslında, bu kanıtlar ve bir arada var oluş (coexistence) ve eşdışlamanın (coexclusion) işleyiş ilkele-ri, *kıyastaki* esas olayın (*asl*) illetini belirlemede kullanılan yöntemlerle özdeşir.<sup>52</sup>

#### -V-

Bütün bunlar, İbnü'l-Hâcib (ve şârihlerinin) formel kanıtlara dair kararını teyid etmektedir. O, usûlcülerin çoktan beri süregelen geleneğinde *usûlül-fıkıh*, beş hukuk normu (*el-abkâmü'l-hamse*), *kelâm*ın yerleşik genel ilkeleri ve Arap dilinden çıkmış olduğunu beyan eder. Teftâzânî, İbnü'l-Hâcib'in, *usûlün* temellerinden biri olarak *kelâma* değinirken iman, peygamberlerin emanet özelliği, mucizeler vs. temel *kelâmî* meseleler hakkında söyleyecek bir şeyi olmadığını belirtir. Bunun yerine, *kelâm* başlığı altında, diğer herhangi bir ilme olduğu kadar *kelâma* da uygun düşen bilgi ve akıl yürütme problemlerini tartışmıştır.<sup>53</sup> Dahası Cürcânî, İbnü'l-Hâcib'in *kelâm* kisvesi altında mantık üzerinde durduğunu belirtir; çünkü dinî bir ilim olması hasebiyle hukuk, mantık gibi yabancı bir bilimle temellendirilemezdi ve dinî ilimlerin tâcı olan *kelâm*, mantığı ihtiva etmeye uygun düştüğü için altına mantığın sokulduğu bir kiske olarak kullanıldı. Söylediği gibi, bu, belirgin hale getirmektedir ki, burada gerçekten tehlikede olan, hukuk teorisinde mantığa duyulan ihtiyaç yani "Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'da kasedettiği"<sup>54</sup> türden bir ihtiyaçtır. Cürcânî üzerine yaptığı hâşiyesinde Herevî, kelimeler üzerinde oynanan bu oyuna kızar ve meseleye daha da açık bir şekilde ve doğrudan değinilmesini talep eder görünür. Onun kaydettiğine göre,

Bu bilginler, kendi yollarının dışına çıkıp mantığın ilkelerine, onları mantığın hakimiyet alanından söküp çıkarma amacına yönelik birtakım kısıtlamalar getirdiler. Dahası bunlar, dinî ilimlerin başı olan hukuk ilminin dinî olmayan bir bilime muhtaçmış gibi

<sup>50</sup> Teftâzânî, *a.g.e.*, II, 283, st. 13-19.

<sup>51</sup> el-İcî, *Şerh*, II, 282, st. 3-5.

<sup>52</sup> Teftâzânî, *a.g.e.*, II, 283, st. 27-28.

<sup>53</sup> Teftâzânî, *a.g.e.*, II, 38, st. 10-14.

<sup>54</sup> Cürcânî, *Hâşiye*, I, 38-39. Gazzâlî hakkında bk. s. 38, st. 25-26.

görünmemesi için o ilkelerin, *kelâm* ilminin parçası olduğunu iddia ettiler. Oysa hakikat şu ki, bütün bu (dinî) ilimler mantığa muhtaçtır.

*Usûl* ilminde ihtiyaç duyulan kelâmî ilkelerin *kelâm* ilminin (bir aslı) parçası olduğunu ileri sürenler yanlışlardı; çünkü kelâmî ilkeler, ancak kelâmî meselelerde bir hizmet görür. Oysa hukuk teorisinde hizmet veren, mantıktan başka bir şey (sözü edilen meselelerden hiçbirisi) değildir.<sup>55</sup>

Mantığın hukuk teorisindeki merkezi konumunu doğrulayan bu belirgin kanıt, *usûlü'l-fikh* ilminin Arap diline ve hukukî normlara nisbetle mantığı daha fazla aldığında ısrar eden Hanefî hukukçu Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456) tarafından daha da kuvvetli bir şekilde ifade edilir. "Buna bir *kelâm* ilkesi demek zorlamadır."<sup>56</sup> *Kelâm* ve *usûlü'l-fikh* aynı derecede mantığa bağlıdır. Mantık bütün ilimlerin bilgisi için zorunludur; o, doğruyu yanlıştan ayırttirmenin tek aletidir. Hukuk teorisinde *kelâm* ile ilgili tek mesele, İbnü'l-Hümâm'ın belirttiğine göre, belki de iyi ve kötü fiillerin akılla mı yoksa vahiyle mi bu şekilde anlaşılacağına dair olanıdır.<sup>57</sup> Böylece, diğer teorisyenlerce *kelâm* ilkeleri denilen hususlar, mantık ilkelelerinden başka bir şey değildir. Bu anlayışa uygun olarak İbnü'l-Hümâm, İbn Kudâme, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib gibi, tanım teorisi ve (dördüncü şekil de dahil olmak üzere) tasımın çeşitli türlerini resmetmeye çalışır.<sup>58</sup> İbn Emîri'l-Hâc da İbnü'l-Hümâm'ın *Tabrîr*'i üzerine yazdığı şerhte onu kendisine örnek alır.<sup>59</sup>

Benzeri olarak, daha sonraki iki hukukçu Muhammed b. Nizameddin el-Ensârî (ö. 1119/1707) ve Muhibbüddin İbn Abdışşekûr (ö. 1225/1810), mantığı, üzerinde hukuk teorisinin bina edildiği üç temel bilgi alanından biri olarak görür.<sup>60</sup> Bunların belirttiğine göre, selefleri, *kelâm* terimini bu alana

<sup>55</sup> Hasan el-Herevî, *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti'l-Muhakkik es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî* (Teftâzânî ve Cürcânî'nin *Hâşiyeleriyle* birlikte basılmıştır), I, 39, st. 30-34.

<sup>56</sup> el-Kemâl İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr fî usûli'l-fikh*, Kahire 1351, s. 7, st. 12-13.

<sup>57</sup> İbn Emîri'l-Hâc, İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tabrîr*'ini şerhederek kaydetmektedir ki bu soruna ek olarak *usûlü'l-fikh*ta diğer iki kelâm meselesi bulunmaktadır ki bunlar da müctehidin hata ettiğinde sevap kazanıp kazanmayacağı ve bir âsrin müctehidden yoksun olmasının câiz olup olmadığı meselesidir. bk *et-Takrîr ve't-tabîr*, I, 39, st. 26-29 (Zikre değerdir ki, "On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad", *Studia Islamica*, 63 [1986] adlı makalemde müctehidlerin tükenmesi ihtimali hakkındaki tartışmanın teolojik bir başlangıcı olduğunu ileri sürdüm. Bununla birlikte bu, tartışmanın kökenlerini açıkça ifade eden karşılaştığım ilk referanstır.)

<sup>58</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr*, 1351, s. 7-15.

<sup>59</sup> İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, I, 39 vd., 52 vd., 55-65 (tasımlar hakkında).

<sup>60</sup> Muhammed b. Nizâmeddin el-Ensârî, *Fevâihu'r-rahamût*, Muhibbüddin İbn Abdışşekûr'un *Şerhu müsellemin's-sübât fî usûli'l-fikh*'i ile birlikte (Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı ile birlikte basılmıştır), I, 17, st. 28-32. Molla Hüsrev üzerine şerh yapan el-İzmirî, münferit hukukî olaylara *usûlü'l-fikh*'tan çözümler üretmenin, *usûlün* genel ilkelelerinin pozitif hukukun belirli olaylarına uygulanarak birinci şekil vasıtasıyla kolayca ger-

isim olarak verdiler; çünkü mantık, kelâmî sonuçlara götürmeye yarayan bir alettir. Onlar, bu nokta üzerinde daha fazla durmadan kelâmî, epistemolojik ve (kategorik ve şartlı tasımlar dahil olmak üzere) mantıksal ilkelere dair kısa bir tartışma ile başladılar.<sup>61</sup>

## -VI-

Mantığın Sünnî hukuk ilminin önemli bir damarına sızması hukukçuların *usûlü'l-fıkıh* epistemolojik konumuna yönelik tutumlarında önemli bir değişikliğin haberini vermiştir. Bu tür bir sızma, kökenleri *ilim* (bilgi) kavramının tarihinde izlenebilecek tabii (mantıksal olarak zorunlu olmasa da) bir gelişme seyrini temsil eder. *Usulcülerin* kendi alanlarını incelemede kalkış noktası olarak *ilim* fikrine duydukları ilginin ilk ortaya çıkışı II. (VIII.) asırda olmuştur. Fakat III.(IX.) asra, hattâ IV.(X.) asrın başına gelinene kadar *kelâm* çevrelerinde bu kavram, *kelâmın usûlü'l-fıkıh* yönlendiren parçası ve zarfı haline hemen gelen bir dizi kategori ve metodu kapsayacak derecede geliştirilmiş değildi. *Usûlcülere* göre *ilim*, hukuk bilgisi ve bu sonuca ulaştırılan yöntem ve işlemler anlamına gelmekteydi. Bu nedenle o, mantığı ve mantığın bilgi hakkındaki mevcut bilginin artırılmasına yarayan karmaşık aletlerini sunmaktan daha uygun bir işleve sahip olamazdı. Görüldüğü gibi, ayrıca Gazzâlî tarafından anlaşıldığı şekliyle mantık, yerleşik *ilim* öğretisiyle tam uyum içinde bir vaziyet almak zorundaydı. Mantık, hukuk teorisinin, *kelâm* disipliniyle aynı derecede muteber olduğu daha önce kabul edilmiş daha geniş bir bilgi sistemi içinde temellendirilmesinde bir alet olarak görüldü.

Bu nedenle bütün mezheplerin birtakım etkili hukukçularına ait teorilerde mantık ve onun formel kanıtları, hukuk teorisinin sadece genel epistemolojik çatısı olarak değil aynı zamanda münferit pozitif hukuk olayları hakkında akıl yürütmede en yüksek düzenin yol gösterici metodolojisi olarak da hizmet gördü. Bilgi elde etme teorilerine, tanım ve tasımlar mantığına, hukukî kesinliğin kararsız konumunu güçlendirebilmeye yarayan evrensel kontrol aletleri olarak bakıldı. Hukukî kanıt, mantık vasıtasıyla, mümkün olduğu kadar formelleştirilmiş biçimde inşa edilebildi. Hukukî kanıtın en yaygın biçimlerinden biri olan hukukî analoginin ayrıntıları, formel mantığın

çekleştirildiğini belirtmektedir. Onun şu eserine bk. *Hâşiye alâ şerhi Muhtasarı Mir'âti'l-usûl fi şerhi Mirkatî'l-vusûl*, 2 cilt, Kahire 1302, I, 39.

Kaydedilmeye değerdir ki, Hânefi ve Şâfiî *usûlü'l-fıkıh* doktrinleri arasında sentez yapmaya çalışan hukukçular arasında Ensârî ve İbn Abdışşekûr da bulunmaktadır. Onların eserinin, başlık sayfasının tanıklık ettiği gibi, iki ekolün teorilerini mezcetmeyi amaçladığı söylenir.

<sup>61</sup> İbn Abdışşekûr (Ensârî ile birlikte), *Şerh*, I, 18-23.

bu şemasına dolaylı olarak uymak zorundaydı. Mantıksal yapı ile ilgilenildiğine göre, analogi, formel kanıtların bir sonucu veya yan ürünü olarak kabul edildi. Son tahlilde analogi, formel olarak geçerli olması için mantık yasalarına uymak zorundaydı. Muhtemelen bu, Gazzâlî'nin analoginin mutlaka birinci şekil tasıma dönüşmesi gerektiğini zaman zaman belirtirken başlattığı sürecin esas noktasını teşkil eder.

## II. BÖLÜM: KANITLARIN FORMEL HALE GETİRİLMESİ: HUKUKTAKİ TANITLAMA KIPLERİ ÜZERİNE GAZZÂLÎ

Gazzâlî, hukuk mantığını, tuhaf bir kanıtlar sisteminin mantıksal izahından ziyade hukukî kanıtların formel hale getirilmesinin konu edildiği mantık bölümü olarak gördü. Bütün Grek felsefi formülasyonlarını atarken formel Aristo mantığına azimle sarıldı ve onu bütün araştırmaların metodolojik temeli saydı. Formel mantığı bilginin bütün alanları için kaçınılmaz bir alet olarak algılaması, mantığa dair eserlerinde verdiği örneklerin dinî ilimlerin geniş bir yelpazesine yayılması gerçeğiyle kanıtlanmaktadır. Fakat yine bu eserlerde, hukuk ve hukukî örnekler çoğunlukla tanıtlayıcı bir kanıtın nasıl kurulması ve geçerli olması gerektiğinin gösterilmesinden öte bir özellik taşımaz; şöyle ki, Gazzâlî'nin anlattığı gibi, "hukukî meseleler hakkında akıl yürütmek, ... öncülleri ilgilendiren husus hariç, aklî meseleler hakkında akıl yürütmekten farklı değildir".<sup>62</sup> Gazzâlî için hukukî ve aklî kanıtların formları aynı olsa da, kişi, onun mantığa dair eserlerinde -mantıkî-hukukî çalışması *el-Mustasfâ*'da olduğu gibi- hukukî kanıtların mantık bakış açısından bir analizini boşuna arar. Bununla birlikte bunun kayda değer bir istisnası, onun bir başka türlü geleneksel hukukî eseri olan *Şifâü'l-galîl*'de, çoğunlukla fikhî *kıyas* altında yer alan üç büyük hukukî kanıtı -ki bunlar nedensel burhan, nedensel-olmayan (indikatif) burhan ve *reductio ad absurdum*- büyük çapta tasımlar mantığına dayanarak tahlil ettiği bölümde bulunur.<sup>63</sup>

Gazzâlî'nin sıkıca sarılmak zorunda olduğu merkezi soru, hukukî kanıtın esas itibariyle indüktif olan karakterinin geçerliliği idi. Onun yukarıda zikri geçen nedensel tanıtlama ve nedensel-olmayan tanıtlama tartışmasının temelini teşkil eden mesele, *illet*, yani küçük ve büyük öncüllerde ortak olan terimdi. Analogik çıkarımda esas problem, iki benzer mesele (*olay*) için aslı olan ve olmayan unsurları ayırt etmenin kapalılığı ve belirsizliğinde yatmak-

<sup>62</sup> Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 60, st. 15-16.

<sup>63</sup> Gazzâlî, *Şifâ*, s. 435-45.

tadır. Formel mantık açısından bakıldığında analogik çıkarım mantıksal zorunluluğa dayanmaz, yani iki olay arasındaki benzerlik esaslı bir mantıksal ilişki değildir. Tipik bir analogik kanıt, tasımsal işleme mâni olur:

Bütün A, C (özelliğine sahip)dir

Bütün B, C (özelliğine sahip)dir

O halde, bütün B, A (nın özelliğine sahip olmalı)dır

Daha doğrusu, analogik çıkarımlardaki benzerlik, sonucu zorunlu olarak gerekli kılmaz. Gazzâlî'nin tekrar tekrar belirttiği gibi, belirli bir benzerliğe dayanan kanıt rahatlıkla itiraz edilebilir çünkü analogik çıkarımın tipik formu şu şekildedir:

Bütün A, C (özelliğine sahip)dir

Bütün B, D (özelliğine sahip)dir

O halde, bütün B, A (nın özelliğine sahip olmalı)dır

Bu kanıtta A'nın bütün esaslı yönlerden B'ye benzer olduğu farzedilmektedir. Kanıt, bu faraziye sayesinde geçerli olmaktadır; çünkü C ve D'yi bir, yani C-D olarak saymamızı doğrulamak için onların yeterince benzer olduklarını farzederek, kanıt tam tasımsal formuna dönüşür:

Bütün A, C-D (özelliğine sahip)dir

Bütün B, C-D (özelliğine sahip)dir

O halde, bütün B, A (nın özelliğine sahip olmalı)dır

Gazzâlî'nin, analoginin geçerli olabilmesi için kategorik tasımın birinci şeklini alması gerektiği yönündeki ısrarlı iddiası bu anlayış içinde düşünülmelidir. Fakat böyle yapmak için Gazzâlî'nin tekrar tekrar yapmaya kalkıştığı gibi, iki öncülde (olay) ortak olan özelliğin (*hâssiyye*) bütün yönlerden esaslı bir özellik olduğunun belirlenmesi son derece büyük bir öneme sahiptir. Bu nedenle induktif hukukî kanıtları formel hale getirme meselesinin püf noktası benzerlik çemberinde ve onun, bir sonucu mantıksal olarak ne dereceye kadar gerekli kıldığıının ispatlanabilmesinde yatmaktadır.

Gazzâlî'nin hukukî kanıtın formel geçerliliği hakkındaki kaygısı, halefleri tarafından bütünüyle paylaşılmadı. Bildiğim kadarıyla, hiçbir sonraki usulcü induktif hukukî kanıtları formel bir yeniden inşa girişiminde bulunmadı. Bununla birlikte, Gazzâlî'nin gerçek mirası, sonraki usulcülerin hukuk teorisini formel bir bilgi kavramı içinde temellendirme girişimlerinde en açık şekilde görünmektedir.<sup>64</sup> Bu girişim, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sını taklit et-

<sup>64</sup> İbn Hazm, bu teşebbüste Gazzâlî'ye takaddum etse ve aslında bu istikamette daha da ileri gitmiş olsa bile, I. Bölüm'de tartıştığımız sonraki Sünnî usulcülerin İbn Hazm'ın görüşlerinden etkilenmiş olmaları pek umulan bir husus değildir. Bu sadece İbn Hazm ve Gazzâlî'nin yaklaşımlarındaki niteleyici farklılıklar nedeniyledir. İbn Hazm, demonstratif (burhanî) olmayan herhangi bir şeye hukukî ve analitik sisteminde hiç yer ayırmamış, bu

mede kendisini gösterdi; şöyle ki, esasen formel olan Aristocu mantığa giriş, hukuk teorisinin esaslarını tesis etti, ama hukukî kanıtın pratik yapısı üzerinde pek fazla etkili olmadı.

## TERCÜME<sup>65 65a</sup>

### //435// Fıkhî Meselelerde Kullanılan Analitik Tanıtılma (*el-Berâhînü'n-Nazariyye*) Kiplerinin Açıklanmasına Dair<sup>66</sup>

[Bu bölümün] amacı, fukahanın nakli<sup>67</sup> değil çıkarımsal saydığı konularda kullanılan [tanıtılma] metodlarının izah edilmesidir. Bu tanıtılmalar

nedenle de bütün induktif ve formel olmayan kanıtları akıl yürütme alanı dışında bırakmıştır. Gazzâlî ve sonraki hukukçular hep birlikte böyle bir yaklaşımı reddetmişlerdir.

<sup>65</sup> Bu tercümede tahkik edenin paragrafları bölüş biçiminden ayrılmanın kaçınılmaz olduğunu gördüm. Yer yer paragrafları ayırdığım veya birleştirdiğim halde bunu dipnotlarda belirtmedim. Aynı şekilde birkaç vesileyle Arapça metnin dipnotlarında verilmiş alternatif yazma nüshalarındaki okuyuşu kullanmayı da tercihe şayan buldum. Ne var ki böyle yaptığımda tercümenin dipnotunda buna işaret ettim. Tercümedeki çift kesme çizgisi arasında yer alan sayılar, meselâ //436//, Arapça metindeki sayfaların başlangıcını göstermektedir.

<sup>65a</sup> Gazzâlî'nin *Şifâü'l-galîl* adlı eserinden müellifin İngilizce'ye çevirdiği bu kısım İngilizce'sinden Türkçe'ye çevirildikten sonra orijinal Arapça metne ulaşılmış, bazı yerlerin çevirisi Arapça aslı esas alınarak düzeltilme gereği duyulmuş, ayrıca makale sahibinin aslıyla bağdaşmayacak derecede farklı anladığı tespit edilen bazı paragraflara ait alternatif çeviriler dipnota tarafımızdan konulmuştur (çev.).

<sup>66</sup> Başlıkta yer alan "analitik tanıtılma" (*el-Berâhînü'n-Nazariyye*), bilginin (*ilim*) vasıtasız (*zarûrî*) ve vasıtalı veya müktesep (*nazarî*) diye ikiye bölünmesi bağlamında anlaşılması gerekir. Vasıtasız bilgi zihnin benimsemeden edemediği, yani herhangi bir çıkarıma gerek olmadan kendisini zihne zorlayan şeydir. Hareket halindeki bir nesnenin veya parmağına çekiç vurmaktan kaynaklanmış acının bilgisi vasıtasızdır [*zarûrî*]. Müktesep veya vasıtalı bilgi, çıkarım vasıtasıyla zihinde elde edilenidir. Böylece "nazarî burhan", Gazzâlî tarafından Burada Kitab'ın vasıtasız bilgisine karşıt olarak kullanılmıştır. bk. Gazzâlî, *Menhâl*, s. 52-58; Bâkullânî, *et-Tembîd*, s. 7-9. Mansûs zarûrî bilgi hakkında fazla bilgi için bk. müteakip dipnot ve "Non-Analogical Arguments in Sunnî Juridical *Qiyâs*" isimli makalem.

<sup>67</sup> Burada yapılmış olan ayırım *kıyasî* ve *naklî* kanıtlar arasındadır, yani bir taraftan çıkarımsal akıl yürütmenin hakimiyet alanına ait olan ile diğer taraftan apaçık mansûs öncüller arasındadır. Müslüman hukukçular, temel kaynaklara ait metinlerin dil bakımından biri apaçık diğeri ise çeşitli yorumlara elverişli olacak şekilde kapalı olan iki esas kategoriden oluştuğunu düşünürler. Birinci kategoriye giren metinler zorunlu bilgi verir ve bu nedenle de onlar hakkında akıl yürütmek gereksiz olur. Sadece Allah'ın bir olayın hükmünü açıkça belirtmediği durumlarda *kıyas*a müsaade edilir. *Şifâü'l-galîl*'in başında Gazzâlî, hiçbir illetin bulunmadığı herhangi bir olayda *kıyas*ın yapılamayacağını belirtmektedir. Tabii ki bu türleri de dahil bir olayın bilgisini zihinde doğuracak şekilde açık olan bütün mansûs ifadeleri *kıyas*ın dışında bırakmaktadır. Bu nedenle hukukçu, Mâide 5/3'deki "Size leş, kan ve domuz eti (*lahmü'l-hinzîr*) ... haram kılındı" geçen *hinzîr* terimini, vahşi olanlar (*hinzîr*

(*berâhîn*) üç tanedir: Nedensel (*i'tilâl*) tanıtlama, indikatif (*istidlâl*) tanıtlama<sup>68</sup> ve *reductio ad absurdum* (*hulf*) tanıtlaması.<sup>69</sup>

Nedensel tanıtlama (*burhânü'l-i'tilâl*), *kıyas* [hakkındaki tartışma]'da belirtildiği gibi, benzer olay (*fer'*) ile asıl olayı (*asl*) bir neden (*illet*) vasıtasıyla

berrî) inki de dahil domuz etinin bütün türlerini kapsayacak şekilde algılar. Bu olaydaki akıl yürütme tasımsal bir çıkarsamaya indirgenebilirse de, Gazzâlî de dahil hukukçular, "Vahşi domuzların etleri haramdır" hükmünün vahyin dilinden (*naklen* veya başka tür bir ifadeyle, *min cibeti'l-lafz*) anlaşıldığı ve bu sonuca ulaşmanın bir çıkarsamaya muhtaç olmadığına ısrar etmektedirler. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I, 3; Tehânevî, *Keşşâf*, "meşhûm" md.

<sup>68</sup> Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, s. 243-245'de, "Kıyas ilâveler hakkında" başlıklı bir bölümde *kıyâsü'l-ille* ve *kıyâsü'd-delâle* arasındaki ayırım üzerinde durmaktadır. "Bilinmesi burhan bilgisini tamamlayan meseleler hakkında" alt-başlığı oldukça etkilidir. O burada, *illet* ve *delâlet* fikhî *kıyasları* ile bunların dengi felsefî tanıtlama türleri olan *burhân-ı limmî* ve *burhân-ı innî* arasındaki terminolojik bağı kurmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, tasımın orta terimi etkin bir nedenden ibaret olduğunda, bu durumdaki çıkarsamaya fukaha tarafından *kıyâsü'l-ille*, mantıkçılar tarafından ise *burhân-ı limmî* adı verilir. Fakat büyük ve küçük öncüller arasındaki ilişkide orta terim nedensel-olmayan bir kanıt teşkil ediyorsa, hukukçular bu çıkarsamaya *kıyâsü'd-delâle*, mantıkçılar ise *burhân-ı innî* adını verirler. Nedensel tanıtlamanın duyular aleminden bir örneği "Bu odun parçası yandı çünkü o ateşe atıldı" dır. "Bu adam toktur çünkü o henüz yemek yedi" çıkarsamasında büyük ve küçük öncüller "Bütün yemek yiyen insanlar tok olur" ve "Bu adam yemek yedi" ve sonucu "Bu adam toktur" önermeleridir. Bununla birlikte, "Bu adam toktur; o halde o henüz yemek yedi" örneğinde eser (*netice*) sözde nedeni (*müntic*) belirtir. *Kıyâsü'd-delâle* (*burhân-ı innî*) deki eser sebebin etkisinden ziyade varlığını gösterir. Bu çıkarsamadaki adem-i sebebiyet, tasımda açıkça şu biçime bürünür: "Bütün şiir yazarlar öğrenim görmüştür", "Bu adam şiir yazar", o halde "Bu adam öğrenim görmüştür". Buradaki öğrenim görmüşlük bir sebep değildir, ama öğrenim görmüşlüğü adeten lâzımı ve şiir yazma kabiliyeti, bize bu adamın öğrenim görmüş olduğu sonucunu çıkarma imkânını vermektedir. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Red*, s. 90, st. 15-20. Nedensel olan ve nedensel-olmayan tanıtlama arasındaki bu ayırım, menşe itibarıyla, çıkarımsamaların bu türlerini demonstratif tasım ve diyalektik tasım diye ifade eden Aristo tarafından yapılmış görünmektedir. İkincisi sebeplerden ziyade-belirtildilerden (Arapça'daki *delâlatın* tam eşanlamlısıdır) oluşan bir kanıttır, çünkü iki öncül arasındaki mantıksal bağa dair hiç bir fikir vermez. Aristocu anlayış hakkında daha fazla bilgi için bk. H. W. B. Joseph, *An Introduction to Logic*, Oxford 1906, s. 398-399.

<sup>69</sup> Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 159-160'da, *kıyâsü'l-hulfun* ilmi tartışmalarda (*münâzerât*) kullanıldığını îma etmektedir. "Muhalifin iddiasını alırsın ve onu [bir tasımda] öncül yaparsın. Ondan sonra da buna doğruluğundan şüphe duyulamayacak diğer bir öncülü eklersin. Çıkarsamanın sonucu açıkça yanlış olacaktır ve böylece onun bu yüzden yanlış bir öncül [meselâ muhalifin öncülü] olduğu âşikâr hale gelecektir. Gazzâlî, öncüllerden birini çürütmek için sonucun tespit edilmesi ve böylece bir sonuca varıldıktan sonra tekrar daha önceki bir önermeye geri dönülmesi nedeniyle (*li enneke terci'u mine'n-neticeti ile'l-half*) tanıtlamanın bu türüne *hulf* teriminin verildiğini açıklamaktadır. Bu terminolojinin muhtemel diğer nedeni yanlış bir öncülün (*mukaddime kâzibe*) kıyasta yer almasıdır (*hulf* yanlışlık ve yalan söyleme anlamlarına da gelir).

bir araya getirmektir. Bu tanıtlamanın formu iki öncül ve bir sonuca râcidir. Bunu şu şekilde söyleyerek açıklarsın: ‘Gasp edilmiş bir nesne tazmine konudur’ -bu birinci öncüdür- ‘Taşınmaz gaspedilir’ -bu da ikinci öncüdür- ve bunların sonucu şudur ‘Taşınmaz tazmine konudur’. Şöyle de akıl yürütebilirsin: ‘Gasp edilen şey tazmine konudur’, ve ‘Gasp edilen kadının çocuğu da gaspedilmiştir’, bundan dolayı ‘O da tazmine konudur’. Şöyle de akıl yürütebilirsin: ‘Mal itlâf edilirse tazmin edilir’, ve ‘Semere türünden varlıklar (*menfaat*) maldır’, o halde ‘Semere türünden varlıklar (*menfaat*, çev.) itlâf edilirse tazmin edilir’. Şöyle de akıl yürütürsün: ‘Hırsızın eli kesilmelidir’ ve ‘Kefen soyucu (*nebbâs*, çev.) hırsızdır’, o halde ‘Kefen soyucunun eli kesilmelidir’. Şöyle de akıl yürütebilirsin: ‘Gıda maddesi ribevîdir’ ve ‘Ayva bir gıda maddesidir’, o halde ‘Ayva ribevîdir’.<sup>70</sup>

İlk etapta, bunun tamamı, bir hususinin belirli bir umumi altına girmesi ilkesine râcidir.<sup>71</sup> İstersen şöyle akıl yürütebilirsin: “Yenilebilirlik ribânın sebebidir”, ve “Yenilebilirlik ayvada bulunur”; o halde, “[Ayva] ribevîdir”. Aynı şekilde “Gasp tazminin sebebidir”, ve “Gasp taşınmazda gerçekleşir”;<sup>72</sup> o halde, “[Gasp edilmiş taşınmazın] tazmini zorunludur”. Hukukçuların bu kategorideki akıl yürütmeleri, ayvanın, tıpkı buğday gibi yenilebilir olması veya buğdaya benzer olması nedeniyle ribevî sayılması veyahut taşınmaz malın gaspedilmeye elverişli olması ve bundan dolayı onun da taşınır mal gibi tazmine elverişli olduğu biçimindedir.

Bunun tamamı, bir hususinin bir umumi altına girmesi ilkesine râci olur. Daha önce belirtildiği gibi, bu, akıldan tanıtlamada, iki öncül ve bir sonuçtan oluşan bir forma bürünür.

<sup>70</sup> Bütün bunlar, orta teriminin büyük öncülde özne küçük öncülde de yüklem olduğu birinci şekil kıyaslardır. Bu hususta daha fazla bilgi için bk. Gazzâlî, *Mi'yâr*, 134 vd.

<sup>71</sup> Bir hususiye bir umuminin altına sokmak herhangi bir kategorik kıyasın en temel özelliklerinden biri olarak belirmektedir. Bu, dedüktif akıl yürütmeyi, indüktif (ve analogik) akılyürütmeden ayırt eden esas özelliklerden biridir. Öncüller ile sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi gerektiren dedüksiyondan farklı olarak analogi, hususi bir olay, bir başka hususi olaya ilintili bir noktada benzediği zaman onun hakkında ihtimalli bir hüküm içerir. Bu ve müteakip satırlarda Gazzâlî, nihaî bir terim olarak *illeti* (orta terim) tespit etmek suretiyle analogik kanıtların dedüktif çıkarımlara dönüştürülebileceğini göstermeye girişmektedir. Bir kere bu yapıldı mı, normal olarak tikel olan hukukî öncül tümel hale gelir; meselâ, faiz yasağının buğdaydaki illetinin yenilebilirlik olduğu nihaî olarak tespit edilirse artık bütün yenilebilir şeylerin ribevî olduğu kategorik olarak ifade edilebilir. Bu kategorik önermenin esası hakkında, kişi, elmalar yenilebilir olduğu için onlar ribevîdir şeklinde bir sonuca varabilir. İndüktif ve dedüktif kanıtlar hakkında daha fazla bilgi için bk. Gazzâlî, *Mi'yâr*, 131-137; Hadr b. Muhammed b. Ali er-Râzî, *Şerhu'l-Gurre fi'l-mantık* (nşr. A. Nasrî Nâdir), Beyrut 1983, s. 81 vd. Yine aynı çalışma üzerine İsa b. Muhammed es-Safavî'nin *Şerhi*, s. 195 vd.

<sup>72</sup> Yani, havadan farklı olarak, meselâ, taşınmaz gaspedilmeye elverişlidir.



//436// İkinci öncül kabul edildiği halde birinci öncül hakkında anlaşmazlık çıkabilir. Şöyle ki hasım, “Ayvanın yenilebilir olduğuna katılıyorum ama yenilebilirliğin ribânın [yasaklanmasının] illeti olduğuna veya yenilebilir nesnelere ribevî olduğuna katılmıyorum. Daha doğrusu, bazı yenilebilir nesnelere ribevîdir ama bu onların yenilebilir olmaları nedeniyle değildir.” diye itiraz edebilir.<sup>73</sup> Hasım, “Gaspetmenin tazmin sebebi olduğuna katılıyorum ama gasbetme [nedeniyle tazminatın]nin taşınmazlarda, gaspedilmiş bir kadının çocuğunda veya semere türünden varlıklarda cârî olduğuna katılmıyorum. Aynı şekilde hırsızlığın el kesme cezasının sebebi olduğuna katılıyorum ama kefen soyucunun hırsız olduğuna katılmıyorum” diyerek birinci öncüle katılıp ikinci öncüle katılmayabilir.

Birinci öncüle ilişkin anlaşmazlık varsa, bu, ancak hukukî delil vasıtasıyla çözülebilir zira tartışılmakta olan husus, yani yenilebilme özelliğinin illet olduğu hukukî bir meseledir.<sup>74</sup> Bu illet, şer’î açık bir nas, metinsel îmâlar (îmâ)<sup>75</sup>, olayın ortamı<sup>76</sup>, özelliğın varlığıyla birlikte [etkinin de] varlığı veya etki (te’sîr) ile tespit edilebilir. Sonuncusu, bir hükmün özündeki sebebin etkisinin diğer bir olayda bir nas, icma veya daha önce de belirtildiği gibi uygunluk bağıntısı (münâsebe) veyahut kaplamadaşlık ve eşdeşlayıcılık vasıtasıyla tespit edilmesidir.<sup>77</sup> Veyahut bir belirtinin (alâmet) belirlenmesi gereği hakkında meydana gelen icma ve bunun ardından yapılan inceleme (sebr) vasıtasıyla tesbit edilmesidir. Bu inceleme, açıkça belirtilmiş olanın dışında kalan bütün belirtileri nefyetmek amacına yöneliktir. Nitekim biz bunu *argumentum a similenin* (kvyâsü’s-şebeh, çev.) öncülleri hakkında belirtmiştik. Usûlcülerin çoğunluğuna göre, [belirtilmiş olan belirtiyeye] de *illet* adı

<sup>73</sup> Aslında hasım, burada, büyük öncülün tümelletirilmesi vasıtasıyla analoginin üzerinde dedüktif kanıtla döndürüldüğü temeli yıkmayı amaçlamaktadır. Küçük öncüle ilişkin ikinci itiraz mantıksal analize dair değildir; daha doğrusu, tehlikede olan mesele, küçük öncüldeki (fer’) özelliğın büyük öncülün sebebine uygun olduğunun belirlenmesidir.

<sup>74</sup> Gazzâlî birinci öncül ile *aslı*, yani olayın metinsel bağlamını kastetmektedir. Kıyasta kullanılan kanıt formu ne olursa olsun metindeki hükmün sebebi her zaman naklî (şer’î) delil ile tespit edilmelidir (bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tabkiki’l-hak min ilmi’l-usûl*, Kahire 1909, s. 205, st. 8-9).

<sup>75</sup> *Îmâ*, metindeki hüküm ile eşzamanlı olarak ifade edilmiş ve sebebe götüren bir araç olarak işlev gören dolaylı bir anlatım demektir. Meselâ, “Kadı, sinirliyken hüküm vermesin” metinsel ifadeden ‘sinirli olma hali’nin adem-i cevazın sebebi olduğu çıkarılır. Hukukçular, *îmânın* hüküm ve sebebi birlikte mi yoksa bunlardan sadece birini kapsayıp diğerini dışarda bırakan bir delil türü mü olduğunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir (bk. Tehânevî, *Keşşâf*, “*Tenbîh*” md.). Gazzâlî, *îmâyı* nedensel ve nedensel-olmayan ifadeleri kapsayan olarak kullanır görünmektedir (bk. *Menhûl*, s. 338 vd., 343 vd.).

<sup>76</sup> Bunu, metinlerdeki olaya ait ikinci derece deliller anlamında kullanıyorum.

<sup>77</sup> bk. dipnot 96.

verilir. Şâfiî de yenilebilirlik ve semeniyete dair konuşurken bu hususa işaret etmiştir.

İkinci öncüle ilişkin -yani mevcut niteliğin illet olduğunun kabul edilmesinin ardından illetin fer'de varlığı hakkında- anlaşmazlık varsa illet, ya duyu vasıtasıyla, tabii eğer bu özellik duyusal ise, ya âdet veya dil vasıtasıyla tanımlanabilir. Bu, o şeyin hakikatini zihinde kavramlaştırmak (*tasavvur*) ve tanımlamaya (*had*) çalışmakla veya dinî-naklî delil vasıtasıyla tanımlanabilir.

Duyusal olana dair bir örnek, necâset ile bozulmuş büyük su kitlesidir. //437// Bu suyun içine toprak düşerse su bozulmaz, çünkü toprak, tıpkı rüzgar [beraberinde meselâ ağaç yapraklarını sürükleyerek] estiği veya su uzun süre hareketsiz kaldığı zamanki gibi suyu kirletmez. Kanıtın biçimi şöyledir: Suyu [özelliklerini değiştirerek] bozmayan şey onu kirletmez” ve “Toprak [suyu değiş]tirmez”; o halde, “Toprak suyu kirletmez”. Hasım buna karşı şöyle akıl yürütebilir: “Suyu bozmayan şeyin onu kirletmediğine katılıyorum ama toprağın, [suyun özelliklerini] değiştirmediyine katılmıyorum. Daha doğrusu toprak, tıpkı safran ve misk gibi, suyun özelliklerini gizler”.<sup>78</sup> Bu, doğal duyusal algıyla bilinebilir.<sup>78a</sup>

Âdete dair bir örnek de şu kanıtımızdır: “Garar içeren satım yasaklandığına göre ve hazırda bulunmayan bir malın satımı gararlı bir satım olduğuna göre hazırda bulunmayan bir malın satımı geçersizdir”. Hasım şöyle akıl yürütebilir: “Birinci öncüle katılıyorum ama hazırda bulunmayan malların

<sup>78</sup> Buradaki tartışma, dinî temizlik için kullanılan suyun kirlilik sebebi etrafında dönmektedir. Temel faraziye başka bozucu unsurlarla temasa geçen herhangi bir su kitlesi dinî olarak kirlile hale gelir şeklindedir. Kirliliğin sebebi, suyun özelliklerini etkileyen herhangi bir değişikliğin onun dinî temizliğini bozacağı şeklindedir. Fakat kalya taşı, safran ve misk gibi dinen temiz olan bir maddeye temasa eden bir su kitlesi temiz olarak kalır (bk. Gazzâlî, *el-Vecîz*, 2 cilt, Kahire 1317, I, 5 vd.; Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *Hidâye: Şerhu Bidâyetil-mübtedi*, 4 cilt, Kahire 1980, I, 18 vd.).

<sup>78a</sup> Hallaq'ın yukarıda verdiğimiz şekilde çevirdiği bu paragrafın Arapça aslına uygun olmadığı tesbit edildiği için asıl metinden çevirisi şu şekilde yapılmıştır: Duyusal olana dair bir örnek, necâset ile değişikliğe uğramış büyük su kitlesidir. //437// Sudaki bu değişiklik, içine toprağın düşmesiyle kaybolursa -ki toprak, necâsetle meydana gelen değişikliği etkisiz kılan bir sebeptir-, tıpkı üzerinden rüzgar esmiş veya uzun bir süre beklemiş su gibi [kirlenmemiş] olur. Kanıtın formu şöyledir: “Necâsetin meydana getirdiği değişikliği gideren şey, necâsetin hükmünü iptal eder. [Toprak gidericidir, o halde necâsetin hükmünü de iptal edicidir. Bunun üzerine hasım, “değişikliği giderenin necâsetin hükmünü de giderdiğini kabul ediyorum] ama toprağın giderici değil tıpkı za'feran ve misk gibi gizleyici özelliğe sahip olduğunu kabul ediyorum” diyebilir. Bu ise doğal duyusal delillerle bilinir. (çev.)

satımının garar içerdiğine katılmıyorum”. Ona, bunun ancak *âdet*le bilinebileceği söylenir ve bu konuda *örfün* hakemliğine başvurulur.<sup>79</sup>

Dile dair bir örnek ise bizim şu kanıtımızdır: “Azat etme, üstü kapalı, ihtimalli açıklama<sup>80</sup> ile geçerli olduğuna göre ve boşama azat ile gerçekleştirilebildiğine göre boşama üstü kapalı, ihtimalli bir açıklama<sup>81</sup> ile gerçekleştirilebilir”. Hasım birinci öncüle katılıp ikinci öncüle, yani boşamanın azat ile gerçekleştirilebileceğine katılmayabilir.<sup>81a</sup> Bundan sonra o, kinaye, mecaz ve istiâreler vasıtasıyla [iddiasını kanıtlamaya] girer.

Şer’î metinlerle sâbit olanı [na bir örnek], Hz Aişe’nin “Ölülerimizi soyan yaşayanlarımızı soyan gibidir” sözünü alarak kefen soyucunun bir hırsız olduğunun ispatlanmasıdır. Aynı şekilde, //438// taşınmazın tazmine konu olduğunu Hz. Peygamber’in “Bir karış toprağı gaspeden ...” hadisini alarak ispatlarız. Yine, bir livata yapanın zâni olduğunu Hz. Peygamber’in “Bir erkek [diğer bir erkekle] cinsel ilişkiye girerse, her iki erkek de zâni olur” hadisini alıntılararak kanıtlarız. Bu olaydaki akıl yürütmenin kipi şöyledir: ‘Zina had cezasını gerektirir’ ve ‘Livata yapan kişi zânidir’; o halde ‘Livata yapan kişiye had cezası verilmelidir’.

Şeyin aslî özelliğini kavramlaştırmak<sup>82</sup> ve efradını kapsayan ama ağıyarını dışlayan (*câmi’ mâni*)<sup>83</sup> bir tanımlama vasıtasıyla bilinen şeye dair bir örnek bizim şu kanıtımızdır: Gasp edilenin çocuğı da gaspedilmiş sayılır; çünkü gaspın tanımı: “Bir mal üzerinde, sahibinin [serbest] tasarrufta bulunmasını önleyecek tarzda haksız bir zilyedlik tesis etmektir” şeklindedir ve o da meydana gelmiştir. Hasım, bu tanıma ve geçerliliğine itiraz edebilir veya

<sup>79</sup> Anlaşılan Gazzâlî *örfü*, *âdetin* bir unsuru olarak düşünmektedir ki ben burada onu dünyanın işleyişinde Allah’ın ‘âdeti’ anlamına almaktayım. Müslümanların normatif davranış ve uygulamaları, Allah’ın tasarımının parçası olan bir *örfü* teşkil eder. Gazzâlî’nin doktrininde *âdet* kavramı hakkında bk. H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge 1976, s. 544-551.

<sup>80</sup> Azat, kapalı olmayan açıklama (*sarîb*) veya dolaylı ifade (*kinâye*) ile yapılabilir, meselâ, ‘sen benim zilyetliğimde değilsin’. Ancak ikincisi, kat’î ve geri alınamaz bir vaadi inşaya genellikle yetersiz kalır (bk. Mergînânî, *Hidâye*, II, 50 vd.; Gazzâlî, *el-Vecîz*, II, 273-274).

<sup>81</sup> İçlerinde ‘boşama’ terimi bulunmayan türden ifadeler gibi; meselâ, ‘Ailene git’ veya ‘Evi terket’ (bk. Gazzâlî, *el-Vecîz*, II, 54).

<sup>81a</sup> Bu paragrafın başından buraya kadarki kısmının Arapça aslından çevirisi şu şekildedir: Dile dair örnek ise şu kanıtımızdır: “Azâd, bu ihtimali taşıyan kinaye ile gerçekleşir. Talak lafzı, azat ihtimali taşır. O halde azat, talak lafzıyla gerçekleşir.” Hasım birinci öncüle katılıp ikinci öncüle, yani talakın azat ihtimali taşıdığına katılmayabilir. (çev.).

<sup>82</sup> Kavram, *conceptio* ve kavramlaştırma (*tasdik*) hakkında bk. yukarıda Bölüm I, fasıl ii.

<sup>83</sup> ‘Tanım’ın en geçerli tanımlarından (*haddü’l-had*) biri, zorunlu olmayan bütün özellikleri dışarda bırakırken tanımlanan şeyin özelliklerinin tamamını içine alan tanımdır. bk. Robert Brunschwig, “Gâmi’ Mâni”, *Études d’islamologie*, ed. Abdel Magid Turki, 2 c., Paris 1976, II, 355-357.

tanımı onaylayıp onun gaspedilenin çocuğunda gerçekleşmiş olduğuna itiraz edebilir. O, sahibi adına hiçbir mukavemet bulunmadığını, sahibinin malı kullanmakta kısıtlanmış olmadığını //439// veya sahibinin zapta diremediğini gerekçe göstererek bunun haksız bir zaptetme olmadığını iddia edebilir. Bununla birlikte, mâlikin serbest zilyetliğini gâsıbın engellediği kanıtlanarak [gasp tesbit edilebilir]. O, avlanmış hayvanların yavrusu meselesini delil olarak getirebilir. O, mâlikin zilyedliğinin eksikliğini, gâsıbın o malın hâkimi durumunda olduğunu belirtmekle ve mâlikinin zilyetliğinin hukuken yokluğunun gâsıbın fiilî hakimiyeti yüzünden olduğunu kanıtlayabilir. Çünkü haklı zilyetliğin mevcut olmayışı onun sona ermesi hükmündedir.

Eğer tanımın esası tartışmaya konu yapılırsa, gaspın “mâlikinin zilyedliğini devre dışı bırakacak tarzda bir mal üzerinde zilyetlik kurmak”tan ibaret olduğu ve “mâlik, ne yavrunun ne de yararlanmanın zilyedi durumunda değil ki zilyedliğinin giderilmesinden söz edilebilir” denilirse, onun gaspın tanımına eklediği ‘giderme’ kaydının iptali gerekir. Sonra da o, gasp ismi veya hükmünün, mâliki devre dışı bırakmadan da var olacağını, yani emanet bırakılan şeyi (*vedâa*) iade etmeyi reddeden emanet alanın (*mâda*), mâliki devre dışı bırakmadığı halde gâsıp sayıldığını göstermelidir. Tanımlara ilişkin akilyürütme bu şekildedir.

Bu kategori üzerindeki tartışma hükmün dayanak noktasını belirleme (*tenkîhu menâti'l-hüküm*) konusu ile irtibatlandırılabilir.<sup>84</sup> Meselâ, ‘gasp’ isminin tahakkuk etmediğine katılıp gaspta tazminin dayanağını teşkil eden nedenin haksız zaptın vuku bulması olduğunu ileri sürebiliriz. Yine, ‘hırsızlık’ (*serika*) isminin kefen-soyucu (*nebbâş*) hakkında gerçekleşmediğini, ama hırsızlıkta el kesilmesinin temelini teşkil eden sebebin meşru olarak kazanılmış ve korunmuş malın alınması olduğunu kabul edebiliriz. Yine, livata yapanın bir zâni olmadığını, ama zinadaki cezalandırmanın temelini teşkil eden sebebin bir kişinin cinsel arzusunu diğer bir kişiyle tatmin ederek [potansiyel bir] semereyi zayi etmek olduğunu kabul edebiliriz. Buna bağlı olarak çıkarsamanın formu değişir ve tartışma birinci //440// öncüle döner; çünkü biz buna uygun olarak, zinanın [ceza] gerektirdiğini, livata yapanın zâni olduğunu, kefen soyucunun hırsız olduğunu ileri sürmüyoruz. Daha doğrusu, bir kişinin cinsel arzusunu diğer bir kişiyle tatmin ederek potansi-

<sup>84</sup> *Tenkîhü'l-menât*, asıl metindeki sebebin tahkik edilmesine yarayan üçlü bir metod takımında ikincisi olarak yer alır. Bu metod sayesinde, illet veya onu oluşturan özellikler, vahiy metninde onlarla birlikte bulunup hükümle hiçbir münasebeti veya nedensel bir ilişkisi bulunmayan özelliklerden ayıklanır. Ramazan ayında eşyle cinsel ilişkide bulunduğu için kefarete olarak bir köle azat etmesi Peygamber tarafından kendisine söylenen bedevî hakkındaki asıl olay bunun bir örneğini teşkil eder. Adamın bedevî olması sebebin bir parçası olarak alınmamalıdır. Hüküm, etnik kökenine bakılmaksızın bu kuralı çiğneyen her müslümana eşit olarak uygulanmalıdır (bk. İbn Kudâme, *a.g.e.*, s. 249-250).

yel bir semereyi zayı etmenin [cezayı] gerektirdiğini ve livata yapanın aynı özelliğe sahip olduğunu ileri sürüyoruz. Aynı şekilde, meşru olarak kazanılmış ve korunmuş malın alınması [cezayı] gerektirir. Bu özellik kefen soyucuda bulunmaktadır. Hasım, birinci öncüle itiraz edip şöyle diyebilir: “Cezayı gerektirenin sizin belirlediğiniz unsur olduğuna katılmıyorum; daha doğrusu, cezayı gerektiren, zina ve hırsızlık fiilleridir.”

Hakikati arayanın iki yöntemi birbirinden ayırt etmesi gerekir; zira tartışma bunlar vasıtasıyla<sup>85</sup> bir öncülden diğerine geçer.

Bizim maksadımız, bütün nedensel tanıtılamaların, iki öncül ve bir sonuca râci olduğunu, bunların da [sırasıyla] hükmün illetine<sup>86</sup>, bu illetin tartışılan metinde varlığına ve ondaki hükmü onunla temellendirmeye râci olduğunu göstermektir.<sup>87</sup>

Aklî tanıtılamadan buna dair bir örnek şudur: “Bilgi zâtın bilen olmasının illetidir”, ve “Bilgi, Allah’ta (c.c.) mevcuttur”; o halde, “Allah bilendir”. Duyusal alanla ilgili bir örnek şu şekildedir: ‘Canlılık beslenmenin illetidir’ ve ‘İnsan bir canlıdır’; o halde ‘İnsan beslenir’. Bunun tasımsal formu ise şöyledir: ‘Her canlı beslenir’ ve ‘Her insan bir canlıdır’; o halde, ‘Her insan beslenir’. Bir kere iki öncül [doğru] kabul edilirse artık sonuca //441// itiraz edilmesi tasavvur edilemez. Bununla birlikte eğer iki öncüle itiraz edilirse, bunlar bir şekilde kanıtlanabilir. Bununla birlikte, bu tür meselelerde aklî tanıtılama, iki öncüle dair tayin ettiğimiz<sup>88</sup> ve aklî tanıtılmaya değil hukukî olanına uygun düşen yöntemler dışında hukukî tanıtılmadan farklı değildir.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> “*fe-hâzâ hüve’t-tarîk*” yerine “*bi-hâze’t-tarîk*” seçeneğini okuyunuz (bk. Arapça metin, s. 440, dipnot 3).

<sup>86</sup> “*ilâ da’vâ ‘ille li-hükem*” yerine “*ilâ illeti’l-hükem*” şeklinde okuyunuz. Arapça metnin s. 440, 4 ve 5 nolu dipnotlarda görünen alternatif rivayet tercih edilmiştir.

<sup>87</sup> Bu pasajda Gazzâlî, *kiryâsü’l-illen*in mantıksal izahını ihtiva eden en temel meseleleri tespit eder. Bu meseleler, beraber ve aynı zamanda mantıkî ve hukukîdir. Kanıt, şüphe götürmez bir şekilde formeldir ve maddî öncüller inkâr edilemez surette hukukîdir. Tasımsal bir kanıtın inşasının geçerliliği büyük çapta, her zaman açık veya iyi tanımlanmış olmayan orta terimin doğruluğuna bağlıdır. Küçük ve büyük öncül ve bunların gerekli kıldığı sonuç arasındaki mantıksal ilişki, böylece tamamen illetin geçerliliğine bağlıdır.

<sup>88</sup> “*Yüsür zannenâ*” yerine, d ve z yazmalarındaki “*şeretnâb*” alternatif kaydı okuyunuz. Birincisi hiçbir anlam vermemektedir.

<sup>89</sup> Gazzâlî, kesin veya doğru öncülleri ve ihtimalli öncülleri sürekli ayırmaktadır. İki, birden büyük bir sayıdır şeklindeki öncül gibi pür aklî önermeler (*yakîniyyât*) doğrudur ve dolaşısıyla aklî tanıtılmaya uygundur. Bunlar, tabii ki, kanıtlanmanın, meselâ hukukî, diyalektik, sofistik, retorik gibi daha küçük biçimlerine de uygundur. Fakat bu türlere ait önermeler, nihâ olarak kesin olmaya yeterli gelmedikleri için, aklî tanıtılmaya uygun değildir. Bununla birlikte, aklî önermelerden hemen sonra, olasılığın üç derecesine sonradan bölü-

İkinci tanıtlama indikatif tanıtlamadır (*burhânü istidlâl*). Bu, bir meseleyi, zorunlu illeti olmayan diğer bir meseleden çıkarsamadır. İlet, akli bir tarzda tesbit edilir. Nedensel tanıtlamaya indikatif tanıtlama demeye hiç bir itiraz vâki olmamalı çünkü eseri gerekli kılan illet o eseri aynı zamanda gösterir. [Bununla birlikte, indikatif tanıtlamada] eser illeti gösterebilir ama onu zorunlu olarak gerekli kılmaz.<sup>90</sup>

Etkin-olmayan nedensel çıkarımın bu türü üç [çeşit]e ayrılır:

[1] Bir mesele hakkında onun özelliği veya eseri esas alınarak yapılan çıkarım. Özelliğin varlığı, bu özelliğe sahip şeyin varlığını gösterir. Ve özelliğin yokluğu, o özelliğe sahip şeyin yokluğunu gösterir. Aynı şekilde, eserin varlığı, bu eseri doğuran şeyin varlığını ve eserin yokluğu, onu doğuran şeyin yokluğunu gösterir.

Bir meseleyi benzeri veya dengi olan meseleden çıkarsama.<sup>91</sup> Bir mesele- nin bir özelliği olarak tesbit edilen şey, zorunlu olarak, o meselenin dengi veya benzeri olan bir meselenin özelliği olarak da tesbit edilir.

Özellik esasına dayanan çıkarıma dair bir örnek vitir namazının (*vitir*) nâfile (*nefel*) olduğu kanıtıdır; çünkü bu namaz binek üzerinde eda edilebilir. Bir namazı binek üzerinde eda etmek nâfile namazlarda mevcut olup farz namazlarda (*ferâiz*) bulunmayan bir özelliktir. Bu böyledir, //442// çünkü binek üzerindeyken namaz kılmak nâfile namazın karakteristik özelliğidir; farz bir namaz (*farîza*) binek üzerinde asla eda edilemez.<sup>92</sup> Bir şeyin özelliği

nen hukukî önermeler gelmektedir: fazlasıyla şüpheli olan *maznûnât*, daha az şüpheli olan *makbûlât* ve son olarak da olasılık merdivenin en alt kademesinde yer alan *meşhûrât* gelmektedir. Hukukî ve akli tanıtlama derecelerinin altında bulunan herhangi birşey, Gazzâlî tarafından ancak sırf safsataya uygun bir öncül olarak değerlendirilir (bk. *Mi'yâr*, s. 182 vd., 193-198).

<sup>90</sup> Diğer bir ifadeyle, sebep 'zorunlu olarak' sonucu gösterdiği için bütün nedensel tanıtlamalar (*i'tilâlî burhan*, çev.) indikatif tanıtlama (*istidlâlî burhan*, çev.) kategorisine aittir. Diğer taraftan indikatif tanıtlamada illet sonucu gösterebilir ama ona zorunlu olarak götürmez. (*Kıyâsü'l-ille* hakkında fazla bilgi için bk. Âmidi, *el-İhkâm*, III, 96; İbn Kudâme, *a.g.e.*, s. 280-281).

<sup>91</sup> Bu paragrafta gösterilen çıkarım, indikatif tanıtlamanın üçüncü çeşididir. Gazzâlî daha sonra birinci ve ikinci türün izahını tamamladığında buna geri döner. Sonraki paragrafta birinci çeşit hakkındaki tartışmaya yeniden başlamaktadır.

<sup>92</sup> *Vitir* birden onbir rekâta kadar değiştiği için Şâfiî'ye göre mendup bir namazdır. Daha fazla mendup olan, ama vâcip olmayan namaz, Şâfiî'ye göre, en azından on rekâttan oluşması gereken *nevâfil* namazıdır (bk. Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 53-54. Şâfiî'nin 'eski' ve 'yeni' öğretisi ve Şia dahil çeşitli hukuk ekolleri arasında bu hükümlere dair mukayeseli malumat için bk. Şeyhu't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-Hilâf fi'l-fıkâh*, 2 cilt, Tahran 1377, I, 198 vd.). *Vitir*in aslı karakteristiği veya ayırt edici özelliği, onun seyahat halindeyken kılınmasının câiz oluşudur. *Nevâfil*, seyahat halindeyken eda edilebilen bir namaz olması noktasında *vitir*de bulunan karakteristik özelliği paylaşır. Olağan vâcip namaz

mevcutsa, o şeyin de mevcut olduğunu bu özellik gösterir. Bir kere özellik [geçerli olarak] kabul edilirse, [birlikte mevcut olmanın] belirtisi âşikâr hale gelir. Özelliğin önemi, onun, şeyin özüyle birbirlerinden ayrılmaz tarzda birlikte varolmasıdır: Şeyin varlığı ona eşlik eden ve ondan ayrılmayan şeyin varlığını da gösterir.

Hasım şöyle akıl yürütebilir: 'binek üzerindeyken namaz kılmanın cevazının nâfile namazın özelliği olduğuna katılmıyorum çünkü vitir namazı nâfile değildir, ama yine de vitir namazı binek üzerinde kılınır". Böyle bir itiraz haksızdır, çünkü eğer biz ilkin vitir namazının dinî delillerden çıkarılan hükmünün şu veya bu yolla tespit edilemeyeceğini farzediyorsak vitir namazının, farz namaz için aslî olmayan bir özellikten dolayı nâfile namaz tarafına çekildiğini bulacağız. Bu nedenle o, her ihtimale göre nâfile namaz [gibi]dir.

Biz, hasımın vitir namazının farz namaz gibi olduğu yönünde metinsel delil bulabilmesinin mümkün olduğunu ve o delille, bu özelliği geçersiz kılabileceğini düşünürüz.<sup>93</sup> Aksi takdirde, metinsel delilin yokluğu halinde özellik geçerli kalır ve o özellik sayesinde vitir namazının hükmü bilinebilir. Bununla beraber, eğer özel metinsel delil varsa özelliklerin benzerliği iddiası düşer. Hasım delil getirebilir, tabii eğer delili varsa.

Hasım pekâlâ şöyle akıl yürütebilir: "Binek üzerindeyken namaz kılmanın cevazı farz olmamanın özelliğidir; bu nedenle, farz namaz binek üzerindeyken kılınmaz. Vitir namazının farz namaz gibi değil *vâcib* olduğunu kabul ediyorum, //443//. Bu nedenle, gerekli [ortak] özelliği dikkate alırım". Bu itiraz gerçek de olsa hasımın farz ve *vâcib* arasındaki farkı tanıtlaması gerekir. Oysa bizim [Şâfiî] mezhebimize göre, bunlar arasında hiçbir fark yoktur; bu nedenle onların kanıtının geçersiz olduğunu ve özellik temeli üzerine yapılan çıkarımın geçerliliğini sürdürdüğünü buluruz.<sup>94</sup>

(*farıza* veya *ferâiz*) bu özellikten mahrumdur, yani o, seyahat halindeyken yerine getirilemez. Bundan *vitir*, *nevâfil* cinsinden olduğu sonucu çıkar. Sonucun geçerliliğini temin etmek için her iki öncülde ortak olan özelliğin *contingent* değil, mahiyete ilişkin olması gerekir.

<sup>93</sup> *Vitrin* olağan *vâcib* bir namaz olarak teşhis edilmesi, *vitir* ve *nevâfil*de ortak olduğu farzedilen hakiki özelliğin (*hâssiyye*) iptalini zorunlu olarak gerektirir.

<sup>94</sup> Şâfiîler'e ve Hanbelî ve Mâlikîler'in çoğunluğuna göre *vâcib* ve *farz* terimleri eşanlamlıdır. Bununla birlikte Hanefîler, kat'î ve ihtimalli olmayan metinsel bir delil ile emredilmiş bir fiilin *farz*, ihtimalli delil vasıtasıyla emredilenin ise *vâcib* olduğu görüşünü savunurlar (bk. Ebû'l-Velid el-Bâcî, *Hudûd fi'l-usûl*, nşr. Nezâh Hammâd, Beyrut 1973, s. 53-55; İbn Kudâme, a.g.e., s. 32-37).

Şu kanıtımız yine aynı türe dairdir: Kölelerin sözleşme ile azat edilmesi (*mükâtebe*), günahın cezası (*kefare*t)<sup>95</sup> olarak yapılan azattan farklıdır, çünkü sözleşme ile yapılan azat, akdî olarak sonuç doğurur. Biz bunu, akdî azadın özelliği olan ve azadın sürekli geçerliliğini gösteren kölenin geçimini temine ve neslini sürdürmeye girişmesinden biliyoruz.<sup>95a</sup> Bu açık delil, hasımın, bütün taksitler ödenip kölelik son buluncaya kadar efendiye borçlu olunan şeyin, //444// kölenin mâlik olunan kısmı, gerisinin ise özgür kısmı olduğunu tanıtlamasına ve bu şekilde devam ederek bu meseleye ilişkin kanıtını bitirene kadar etkisini gösterir.

Bizim kastettiğimiz bunun zorunlu bir illet vasıtasıyla yapılmış bir çıkarım olmadığıdır; binek üzerinde namazın kılınması onun farz veya nâfile oluşunu ne gerekli kılar ne de onun bir illeti sayılır; ve geçimini kazanma ve evlat sahibi olma girişimi akdî azadı gerekli kılmaz. Daha doğrusu, bunlar, [meselenin] özüne ait ve ona eşlik eden niteliklerdir ve bunların ona eşlik ettiği dinî bilgi vasıtasıyla bilinir.

Bu iki özelliğin kaplamadaşlık (*ittirâd*, çev.), eşdeşleyicilik (*in'ikâs*, çev.) ve benzerlik (*şebih*, çev.) vasıtasıyla bilinme tarzını belirleyebiliriz.<sup>96</sup> Fakat bu yöntemler, bir özelliğe sahip olduğu kabul edilen şeyle ilgisi olmayan

<sup>95</sup> Bir köle, efendisinden kendisini satınalarak özgürlüğünü kazanabilir. Azat ve ödeme süreci bir akit biçimini alır. Eğer efendi belli bir bedel karşılığında özgürlüğü teklif eder ve köle de şartları kabul ederse azat edilmiş olur. Bedel peşin olarak, taksitler (*müneccemen*) halinde veya sonraki bir tarihte (*muabharan*) ödenebilir. Şâfiî, kölelerin kölelikleri döneminde genellikle çok az şeye sahip olduklarını dikkate alarak peşin tam ödemenin azatta gerekli olmadığını savunmuştur. Ödeme, sonraki bir tarihte ve en azından iki taksit olarak yapılabilir. Bununla birlikte köle, bütün taksitleri ödemekten aciz kalırsa efendi, ödenmemiş olarak kalan kısmı kölelik biçiminde dava edebilir (bk. Mergînânî, *Hidâye*, III, 253 vd.; Gazzâlî, *el-Vecîz*, II, 283 vd.; İbn Hazma, *Mu'cem*, 2 cilt, Dımaşk, 1966, II, 870 vd.). Bir köle, efendisi tarafından bir kefarete fiili olarak da serbest bırakılabilir. Böyle bir kefareti gerektiren fiillerden biri, Allah ismiyle boş yere yemin etmektir (bk. Mergînânî, *Hidâye*, II, 74).

<sup>95a</sup> Bu paragrafın baş kısmının Arapça'sından çevirisi şu şekildedir: Mükâteb kölenin azadı, keffarete sayılmaz. Çünkü azat kitâbet akdi nedeniyle vuku bulmuştur. Bu azadın kitâbet nedeniyle vuku bulduğunu, kölenin kazancını sağlamaya ve evlat sahibi olmaya koyulmasından -ki bu kitâbet akdinin özelliğidir- çıkarırız. O halde onun bu girişimi, kitâbetin varlığını sürdürdüğünü ve bu akdî ilişkinin çözülmediğini gösterir (çev.).

<sup>96</sup> Kaplamadaşlık ve eşdeşleyicilik, *et-tard-ve'l-aks*, bir hipotezin farazi geçerliliğinin doğrulanması veya yanlışlanmasını incelemeye yarayan iki tamamlayıcı metoddur. Bu metodların en yaygın kullanımlarından biri, bir hükmün sebebinin tahkikini ilgilendirmektedir. Bu nedenle kaplamadaşlık, sebep var olduğunda hükmün varlığını belirler ve eşdeşleyicilik ise, bunun aksine, sebep mevcut olmadığı zaman hükmün yokluğunu tespit eder. bk. Bâcî, *Hudûd*, s. 74-75. Sonraki hukukçular -muhtemelen beşinci/onbirinci asırdan sonra- her iki metodu kapsamak üzere *deverân* terimini icat ettiler (bk. Tehânevî, *Keşşâf*, "deverân" md.).



meselelerde de kullanılır. Bir özelliğe sahip olan şey, benzerlik, kaplamadaşlık ve eşdeşlayıcılıktan daha fazla tanıtlanmaya elverişlidir.

[2] [İndikatif tanıtılmanın] ikinci çeşidi, sonucun (*netîce*, çev.) varlığından sebebin (*müntic*, çev.) bulunduğu ve sonucun yokluğundan sebebin bulunmadığını çıkarırsamadır. Bu tanıtılmanın delâlet tarzı açıktır, yeter ki sonuç [un doğruluğu] kabul edilsin.<sup>97</sup> Bu nedenle, bilgililik, bilginin sonucu, aynı şekilde bilginin kişideki varlığı demektir. Yaratıcı (c.c.) bilendir dememiz bilginin O'nda mevcut olduğu anlamına gelir.

[Çıkarımın] bu çeşidinin kipi, mülâzemet (coexistence) hususundan türer; eser (*mûceb*) sebeble (*mûcib*) birlikte mevcuttur -tıpkı özelliğin şeyin bizzat kendisiyle birlikte mevcut olması gibi- eserin varlığı sebebin varlığını gösterir, çünkü eser bir arada var olma özelliğine sahiptir. //445// Bunun bir örneği bizim şu kanıtımızdır: Mülkiyetle sonuçlanmayan bir satış akdi, kurulmuş olmaz. Veya cinsel ilişkiyi meşru kılmayan bir nikâh akdi, kurulmuş sayılmaz.<sup>97a</sup> Aynı şekilde, âmil kârın sahibi haline gelirse, bu kârdan hasıl olan kârın da sahibi haline gelir diye akıl yürütebiliriz. Bu böyledir çünkü kâr mülkiyetin eseridir; onun yokluğu mülkiyetin de yokluğunu belirler. Âmil bütün kârın sahibi ise bütün kârdan daha az olan kısmın da sahibi olmalıdır şeklinde de akıl yürütebiliriz. Âmilin [kâr] kaybına maruz kalması onun kârın sahibi olmadığını gösterir.<sup>98</sup>

Bütün bu, bir şeyin eserinin yokluğundan o şeyin de yokluğu [nun bilineceği] sonucuna götüren çıkarıma râcidir. Onun bir eser olduğu kabul edilmesi şartıyla bu çıkarım tanıtlanmaya elverişlidir.<sup>99</sup>

Özellik, esere de yüklem yapılabilir. [Kölenin] geçimini kazanma ve neslini sürdürme girişimi, akdî azadın eser ve neticesi olduğu şeklinde akıl yürütülebilir. Onun varlığı geçerli akdî azadın varlığını belirler. Aynı şekilde, binek üzerinde namaz kılma yasağı farz namazın eseridir; çünkü o, tam haliyle farz kılınmış olsaydı, eksik olarak eda edilemezdi. O halde yasağın bulunmayışı farz namazın var olmadığını gösterir. Bir arada var olma özelliğini belirlemek mümkün olsaydı, bu takdirde o, ne bir sebep ne de bir eser olur-

<sup>97</sup> (Arapça metin) s. 444'teki 8 nolu dipnot anlamı daha iyi hale getirmektedir: "*ve vecbu delâletibi, ba'de teslîmi kevnihî neticeten, vâdihun.*"

<sup>97a</sup> Bu paragrafın geri kalan kısmının Arapça aslı şu şekilde bir çeviriye imkân vermektedir: "Âmil, kârın mâliki sayılsa kârın kârına da mâlik sayılmalıdır; çünkü sonraki öncekinin ürünüdür. Onun, kârın kârına mâlik olmayışı kârın da mâliki olmadığını gösterir. Şöyle de akıl yürütebiliriz: Âmil ona tam haliyle mâlik olsaydı eksik haliyle de mâlik sayılmalıydı ve kayıp sadece kârın kârına inhisar etmemeliydi. Kaybın sadece kârın kârına münhasır olması onun kârın mâliki olmadığını gösterir" (çev.).

<sup>98</sup> bk. dipnot 112.

<sup>99</sup> Arapça'sı: "*ve hüve ba'de teslîmi kevnihî neticeten lâ hafâe bi vecbi delâletibi.*"

du ve iki özellik birbirinden ayrılamazdı; böylece onlardan birini diğeri belirlemek için kullanmak mümkün olur. Bu çıkarım, eser ve sebep üzerine bina edilmiş çıkarıma baskın gelir.

[3] [İndikatif tanıtlamanın] üçüncü çeşidi bir şeyi, kendisini andıran diğeri bir şeyden çıkarsamadır. Boşaması geçerli olanın geçici ayırması (*zıhar*) da geçerlidir diye akıl yürütebiliriz.<sup>100</sup> Öşür ve fitır sadakası (*fitra*) vermesi gerekenin zekât vermesi de gerekir. Yine, küçük miktardaki bedensel bir akıntı abdesti (*vudû*) bozmuyorsa daha fazla miktardaki aynı türden akıntı da abdesti bozmaz.<sup>101</sup> Bu türe ait kanıtlar pek çoktur.

//446// Bu [kanıt], daha önce de izah edildiği gibi, benzeyiş esası üzerine veya kaplamadaşlık ve eşdışlayıcılık metodu vasıtasıyla da kurulabilir. Fakat Şâfiî (rh. a.) bunu bir meseleyi onun benzeri diğeri meseleden çıkarsama yöntemi çerçevesinde işlemiştir. Zira onun kanıtı, bir mesele hakkında sabit olanın, onun benzeri ve dengi olan bir başka meselede de sabit olacağı şeklindedir.

Bu ilkeye ilişkin hiçbir kapalılık yoktur. Daha doğrusu, kapalılık, benzerlik iddiasında yer almaktadır.<sup>102</sup> Hasım boşamanın geçici ayrılık, öşürün zekâta veya küçük miktarda bedensel akıntının büyük miktardakine benzediğine katılmayabilir. O diyebilir ki, asıl benzeri bir mesele, mümkün, zorunlu veya imkânsız nitelikler bakımından diğeri yerini tutan, onun yerine kaim olan ve ona denk olandır. Bu özelliklerin bu meselelerde mevcut olduğu da kesinlikle iddia edilemez. Bununla birlikte, andırım ve benzeyiş belli açılardan anlaşılabilir. Nitekim azat ve kölelik açısından erkek ile diğeri denkliliği anlaşılabilir. Bu nedenle erkek ve diğeri köleler, azadın etkisi ve miktarı belirlenmiş cezanın (*had*)<sup>103</sup> hafifletilmesi (yarıya indirilmesi, çev.)

<sup>100</sup> Geçici ayırma (*zıhar*), koca karısına "Sen bana annemin sırtı gibisin" şeklinde bir ifade söylediğinde devreye girer. Böyle bir açıklama, dokunmak ve öpmek de dahil kocanın evlilik hakları önünde hukuki bir engel teşkil eder. *Zıhar*, bir boşama sürecinde kesinlikle ilk adımı teşkil etmez. Koca kefareti ödeyince, yani bir köleyi azat etmek, altmış gün peşpeşe oruç tutmak veya altmış fakiri doyurmakla *zıhar* etkisiz kalır (bk. Mergînânî, *Hidâye*, II, 17-19; Gazzâlî, *el-Vecîz*, II, 78 vd).

<sup>101</sup> bk. Mergînânî, *Hidâye*, II, 14 vd.

<sup>102</sup> Başka bir ifadeyle, belirli bir meseledeki bir özelliğin, belirli ilgili bir benzerliği gösteren başka bir meselede de varlığının farzedilmesi ilkesi, Gazzâlî'ye göre, geçerli bir kanıtı teşkil eder. Bununla birlikte, tehlikede olan ilkenin kendisi değil, belirli bir meselenin diğeri bir meseleye ilgili bir açıdan benzediği iddiasıdır. İki mesele arasında benzerliğin bulunduğunu iddia etmek için muhalif, benzerliğin aynı türden olması gerektiğini ileri sürmeye zorlanır. Geçici ayrılık ile boşama, bu tür meselelerin iki örneği olarak, hasımın da ileri sürbileceği gibi, bu iki olay arasındaki analogiyi haklı çıkarabilecek yeteri benzerlikleri göstermez.

<sup>103</sup> *Hudûd* (*haddin* çoğulu), Kur'an ile belirlenmiş suçların cezalarıdır. Bunlar, hırsızlık, zina, zina iftirası, sarhoş-edici maddeleri içme ve yolkesme suçlarına ait cezalardır. Zinaya yüz

hususunda birbirlerine ilhak edilir. Fakat bu, evlilikte velâyet [şartı] veya efendinin dışı köleyi evlenmeye zorlama hakkı hususunda erkek ve dışı köleler arasındaki farklılıkları dışlamaz. Bu, şahitlik, namaz imâmeti vb meselelerde erkekler ile kadınlar arasındaki farklılıkları da bertaraf etmez. Sadece köleliğe ve azada nispetle erkeklerle kadınlar arasında benzerlik iddiasında bulunabiliriz.

Denilebilir ki //447// köle, kefareti yerine getirme gücü bulunmayan hür kişi gibidir<sup>104</sup> ve cinsel ilişkide bulunmanın [böyle bir fiilde bulunmanın câiz olmadığı zamanlarda] kefareti gerektirmesinde odalık câriye hür olan karı gibidir.<sup>105</sup> Orucu bozma bakımından hiçbir farklılık bulunmasa bile evliliği müstefreşelikten ayırt eden farklılıkların kabul edilmesi şartıyla bu benzerlikler makuldür. Bundan dolayı, farklı özelliklere sahip kuralların genel hususlarda yakınlaşması mümkündür. Niyet bakımından orucun namaz gibi olduğu, icap ve kabul bakımından satımın nikâh gibi olduğu cevabını verebiliriz. Böylece bir mesele, bu özelliklere binaen diğer bir meseleden çıkarılabilir ama özelliklerden ibaret olan başka durumlara mebnî analogi iddiası dışarda kalır.<sup>106</sup>

Bir kere bu ilke yerleşince, zıharın talak gibi olduğu, yani zıharın, kâfir (*küfr*) ve müslüman hakkında boşama gibi olduğu ve her ikisinin de [yani talak ve zıhar] karıyla zevciyet ilişkilerini yasaklama vasıtaları oldukları ileri sürülerek Şâfiî doğrulanır.<sup>106a</sup> Küfrü önleme yolu zıhardır, çünkü Ebû Hanîfe'ye göre, kâfirler, vahyin haramlığı belirten hükümlerine muhatap değillerdir. Şâfiî, vahyedilmiş bir hüküm olduğu için zıhar yasağı //448// boşama yasağı gibidir ve bu benzeyiş, hem hüküm hem de küfrü önleme

---

kırbaç, zina iftirasına seksen kırbaç ve müskirat kullanmaya kırk kırbaç cezaları tertip edilmiştir. Bu üç suçta erkek ve dışı kölelere belirlenen cezanın yarısı verilir (bk. Gazzâlî, *el-Vecîz*, II, 164 vd.; İbn Hazm, *Mu'cem*, I, 300 vd., özellikle s. 306-307, paragraf 24).

<sup>104</sup> Kefaret olmak üzere yerine getirilen fiiller yukarıda 100 nolu dipnotta sayılmıştır.

<sup>105</sup> Hukukî bir ilişki (meselâ, evlilik veya odalık bağı) bulunmakla birlikte cinsel ilişkinin câiz olmadığı birtakım durumlar vardır; meselâ, kişinin oruçluymken eşi veya odalığı ile ilişkide bulunması. bk., meselâ, Mergînânî, *Hidâye*, I, 122.

<sup>106</sup> (Arapça metnin) s. 447, not 2'de verilen alternatif okuyuş manayı daha iyi hale getirmektedir.

<sup>106a</sup> Bu paragrafın geri kalan kısmının Arapça'sından çevirisi şu şekilde yapılırsa daha uygun olur: Küfrün zıhar için engel teşkil etmesi, Ebû Hanîfe'ye göre dinî hükmün -ki tahrîm dinî bir hükümdür- kâfire taalluk etmesine küfrün engel olması yüzündendir. Şâfiî ise zıharın cinsel ilişkiyi haram hale getirmesinin, dinî hüküm olması noktasında, talakın cinsel ilişkiyi haram hale getirmesi gibi olduğunu ileri sürer. Dinî hitap ve küfrün engel teşkil etme işlevi açısından aralarındaki denklilikte bir kapalılık yoktur. Talakın cinsel ilişkiyi haram hale getirmesine küfür engel teşkil etmiyorsa onun dengi olan bir tasarrufun da aynı etkiyi göstermesine engel teşkil etmemesi gerekir (çev.).

hususunda açıktır diye akıl yürütür. Şayet boşama yasağı geçerli olmasaydı boşama benzerlerinin yasağı da geçerli olmamalıydı.

Bu, hasımın başvurabileceği, boşamanın zihara zıt olduğunun farzedildiği akıl yürütmenin akışıdır. Buna göre, eğer boşama engellenmezse yasak konusunda ona benzeyen zihar da ilahi kelâm ve ilahi kelâm yasakları çerçevesinde engellenemez.

Bu delil, hasımın, zihar ile sabit olan şeyin kefaretle sona eren bir yasaklama olduğunu ileri sürmesine kadar açık [kalır]. Bununla birlikte kefaret, talaktan farklı olarak, inanmayanlar hakkında düşünülmez. Şâfiî bu mesele hakkında kanıtlama metodlarına ilişkin olarak “Hayır, hiç kefaret bulunmadığı kabul edilse bile kefaret yine de düşünülebilir. Bu kesin olarak yasağa mani olur” vs. cevaplar verirdi.<sup>107</sup>

Şâfiî (r.a.) şöyle de akıl yürütebilir: Öşür ve fitır sadakası vâcip ise //449// diğer bütün zekâtlar da vâciptir; çünkü bu her iki tür, bağlılık amelleri (*ibâdât*) olmaları yönüyle ve ister kabul edilsin ister reddedilsin yaş küçüklüğünü ilgilendirmesi yönüyle birbirine denktir. Bu nedenle, benzerlik iddiası kabul edilir; çünkü hasım, küçüklüğü ilahi hitap [ile belirlenmiş] bağlılık amellerinin [yerine getirilmesinde] bir engel olarak görebilir. Bundan sonra Şâfiî (r.a.) şöyle tartışır: Bu engellenirse, öşür ve fitır sadakası da engellenir, çünkü bunlar, çocuğun durumuna nisbetle tıpkı zekât ve diğer dinî-malî yükümlülükler gibi mütecanis ibadetlerdir. Çocuğun [vergileri] ödemekle yükümlü tutulması, [bu yükümlülüklerin] yerine getirilmesi için bir temsilcinin tayin edilmesi ve ilahi hitabın [ayrıntılarının] çocuğun buluşma ermesine kadar geciktirilmesi hususları tamamı hakkında aynı derecede anlaşılabilir niteliktedir. Bu, [bir özellik] esasına dayalı benzerliğe dair bir kanıttır. Bu kanıt, hasımın, yaş küçüklüğünün bir saik olduğu, bu saikin öşürle ve bu meselede zekâtın öşre benzediğinin bilinmesiyle geçersiz olduğu yönündeki tahminine indirgenebilir.

Bundan başka, hasım, öşrün her ferde zorunlu bir vecibe olduğunu niçin savunduğunu ve fitır sadakasının [sadece] durumu iyi olan fertlere zorunlu olduğunu açıklamalıdır.<sup>108</sup> Eğer bu tesbit edilirse benzerlik kanıtı iptal edil-

<sup>107</sup> “Ebû Hanîfe ve Mâlik kâfirlerin ziharda bulunma haklarının olmadığını savunmuşlardır. Diğer taraftan Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise, kefaretin ancak bir köleyi azat etme veya almış fakiri doyurma yoluyla yerine getirilmesi şartıyla kâfirlerin de böyle bir hakka sahip oldukları görüşünü savunmuşlardır.” Tahkik edenin 6 numaralı notu, s. 448.

<sup>108</sup> Bunun Arapça’sı şöyledir: “*bi-enne’l-uşre yesbütü ale’l-ayni ve enne zekâte’l-fitri meûnetün*”, yani zekât, mala en azından bir yıl sahip olan her mükellef müslümana zorunlu bir vecibe iken gıda vergisi (*zekâtü’l-fitır*), malları, ev, giyim eşyası, mobilya, at ve köle gibi temel ihtiyaçlarını aşan müslümanlara zorunlu bir vecibedir (bk. Gazzâlî, *el-Vecz*, I, 98-100; Mergînânî, *Hidâye*, I, 115 vd).

miş olur. Sonra da, öşür ve fıtır sadakasının niyete muhtaç olduğunu, öşür ödemeyenlerden toprak vergisini zorla toplamanın meşru olduğunu ileri süreriz. Bu, öşrün her fert tarafından ödenir olmadığını gösterir. Fakat akıl yürütenin kanıtı, *ab initio* (başlangıcından, aslından) ihtimallidir; bu nedenle o, bunu bırakır ve //450// bunun yerine farklılıklara dikkat çeker. Bundan sonra biz, bu farklılıkları geçersiz kılmakla yolumuza devam ederiz. Yine, biz, eğer toplar damardan alınmış az miktardaki bir kan abdesti bozmuyorsa çok miktardaki aynı kanın da abdesti bozmayacağını iddia ederiz, çünkü az miktar tıpkı çok miktar gibidir. Bunlar arasındaki benzerlik hasımın kanıtına bağlı olarak bilinir. Onun kanıtı, bütün yerleri normal yerlere ilhak etmesi ve normal çıkış yerleri bakımından küçük ve büyük miktarların birbirine benzer olduğu şeklindedir. O halde, damarlardan [çıkan kanın] az miktarı, mutad menfezinden [çıkarılmış] olanından farklı ise büyük miktar bakımından da aynı farklılık söz konusudur.

“Şâfiî'nin eti helâl kılmayan boğazlamanın deriyi de ibadetsel olarak temiz kılmayacağı yönündeki kanıtının arkasındaki akıl yürütme nedir” diye sorulursa, derinin ibadetsel temizliğinin etin helâl olmasının neticesi olduğu, çünkü yenilecek olan et, kelle, paça ve boğazlanmış koyundan alınmış olduğuna göre<sup>109</sup> onun ibadetsel olarak temiz olduğu belirlenir ve onun üzerindeki deri de böyledir. Önbileşen (*metbû'*) [bir sonuç vermesi] son bulursa ardbileşen (*tâbi'*) de aynı şekilde son bulur. Derinin ibadetsel temizliği ya bir sonuç ya da bir ardbileşen yapılmış olmalıdır; önbileşen ile ardbileşen arasındaki telâzüm eser (*netice*) ile neden (*müntic*) arasındaki telâzüm gibi kabul edilir.

Bu tartışmada, benzerlik vasıtasıyla çıkarım -zıhar, boşama, öşür ve zekât örneklerinde anlattığımız gibi- muhtemel değildir.

Tanıtlamanın üçüncü türü *reductio ad absurdum* (*burhânü'l-hulf*) dur. Bu, ispatlanmak istenen şeyi bir yana bırakıp yerine onun tam karşısında yer alan karşıtının geçersizliğini tespit etmektir. İki karşıttan birinin geçersizliği ispatlanırsa diğer karşıtın geçerli olduğu ispatlanmış olur. //451// Bu, esasen, [bölmedeki] bölümlerden bazısının geçersiz kılınarak geri kalan bölümlerinin geçerli olduğunun kanıtlandığı bölme ve inceleme (*taksîm ve sebr*) [metodlarına] râci olur. Bu, aynı zamanda diğer bir tanıtlama metodunu, yani bir bütünün bütün parçalarının ta'dâd edilip sonra da bunların hepsinin geçersiz kılınarak bütünün geçersiz olduğunun kanıtlanmasını ihtiva eder.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Burada kullanılan terim, *mesmûttur* ki bu literal olarak kaynar suda iyice ısıtıldıktan sonra yünü temizlenen kesilmiş koyun anlamına gelir.

<sup>110</sup> Gazzâlî, *Mî'yâr*, s. 58 vd. Ubeydullah İbn Fadl el-Habîsî, *Şerh alâ Metni Tezbî'î'l-mantık* (Sadrüddin et-Teftâzânî'ye ait), Kum 1965, s. 93-94, *reductio ad absurdum* çıkarımının ya

*Reductio ad absurdum*ün birinci türünde şu şekilde akıl yürütülmektedir: "Eğer o, X olmasaydı Y olurdu; ama o, Y değildir, o halde X'tir".<sup>111</sup> Buna dair bir örnek şudur: Hazırda bulunmayan bir malın satımı geçerli ise satış bağlayıcı olur. Fakat satış bağlayıcı değildir; o halde, satım (ın kuruluşu, çev.) geçersizdir. Akitleşme (kuruluş, çev.) geçersiz kılınınca satımın geçersiz olduğu ispatlanmış olur. Diğer bir örnek de şudur: Mükârd kâra mâlik olsaydı kârdan hasıl olan kâra da mâlik olurdu. Fakat o, kârın kârına mâlik olamaz, çünkü bu, üzerinde anlaşılın paylaşma oranındaki dengenin bozulmasına yol açar. O halde, [mâlikin] kâra mâlik olması geçersizdir.<sup>112</sup>

Bu [tanıtılama], yukarda da belirttiğimiz gibi, geçersizleştirme (*nefy*) ve geçerlileştirme (*isbât*) ile alakalıdır. Bu, ispatlanabilir ve müessirdir, çünkü aklî tanıtılamada kullanılır. Bununla birlikte, hem geçerlileştirme hem de geçersizleştirmeye elverişli değilse onun aklî tanıtılamada bir faydası olmaz //452// ama sadece ihtimalli bilgide bir yararı olur. Biz, meselâ, yenilebilirliğin illet olmadığı, sonra da illetin ya besleyicilik, ölçülebilirlik ya da değer ölçüsü olacağı şeklinde akıl yürütebiliriz. Fakat bütün bunlar geçersizdir; böylece yenilebilirlik geçerlileştirilmiş olur. İletin tesbiti işleminin tamamlandığı hesaba katılırsa artık bu illet (meselâ yenilebilirlik) bir kayıt şeklinde belirtilebilir. Bu tür akıl yürütme iki maddede sorgulanabilir: Birincisi kapsamlılık iddiasıdır ve ikincisi de geçersizlik iddiasıdır.

Eğer bölme (*taksîm*) hem geçerlileştirmeyi hem de geçersizleştirmeyi ihtiva ederse parçalardan birinin geçersizleştirilme iddiasına ilişkin şüphe giderilmiş olur. Bu, hem geçerlileştirmeyi hem de geçersizleştirmeyi ihtiva eden bölmenin aklî tanıtılamada etkin olmasının nedenidir. Biz şöyle akıl yürütü-

---

kategoriye kıyasa ya da şartlı (hipotetik) tasıma raci olduğunu belirtir. Meselâ, 'Her B A dır' diye iddia etsek, 'Bazı A B dir' önermesinin doğru olması gerekir. Bu son sonucu indirgeme vasıtasıyla kanıtlamak için deriz ki, eğer birinci öncül yanlış ise sonucun karşıtı doğru olmalıdır, yani 'Hiçbir A B değildir'. Ve eğer 'Hiçbir A B değildir' birinci öncül olan 'Her B A dır' ile birlikte doğru ise sonuç 'Hiçbir B B değildir' olur. Fakat bu saçmadır çünkü kanıtlananın aksinin yanlışlığı tesbit edilirse, kanıtlananın doğruluğu zorunlu olarak tesbit edilmiş olur.

<sup>111</sup> Literal olarak "Eğer o, böyle olmasaydı o öyle olurdu; ama o öyle değildir, o halde o böyledir"

<sup>112</sup> *Commenda* (*mukarada*) akdinde âmilin, önceden kararlaştırılan kâr payının yanısıra ana parayı da yatırımcıya iade etmesi gerekir. Âmil, sadece yatırımdaki emeğinin bir karşılığı olarak kârın geri kalan payını alır. Böylece âmilin, kârın tamamına değil sadece bir kısmına hak kazanacağı belirlenmiş olur. Şayet o, kârın bütününe alıkoyacak olursa sermayenin yatırımdan elde edilmiş olan kârdan kazanılan kâra da hak kazandırılmış olur. Anlaşmayla kararlaştırılan oranda bir dengesizliğe yol açacağı için âmil, ilk kârın yatırımdan çıkan kârın mâliki olamayacağına göre *mukarada* akdindeki kârı âmilin tek başına alıkoymayacağı sonucuna varırız (Akdin bu türü hakkında bk. Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 221 vd.; İbn Mevdûd el-Mûsîlî, *el-İhtiyâr li Ta'lîl'l-muhtâr*, 5 cilt, Kahire 1951, III, 19 vd.).

rüz: Eğer âlem yaratılmış değilse ezeli olmalıdır; ama onun ezeli olması imkânsızdır çünkü onun değişmez olması gerekirdi; o halde, onun yaratılmış olduğu tesbit edilmiş olur. Bu çeşitin örnekleri pek çoktur.

Bazı âlimlerin ters çevrilmiş çıkarım (*keryâsü'l-aks*) dedikleri de bu tanıtılamaya râci olur. Onu tanıtmak için Ebû Hanife'nin (rh.a.) şu örneğini kullanırlar: "oruç, *i'tikâf*in edasında gereksiz olsaydı, tıpkı namazdaki gibi, nezirde de gereksiz olurdu".

Diğer âlimler bunun geçersiz olduğunu çünkü karşıttan yapılmış bir çıkarım (*istidlâl bi'z-zıd*) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte, bu iddia yanlıştır //453// çünkü bu çıkarım, *reductio ad absurdum* tanıtılamasına râci olur. Bu tanıtılamanın akışı şöyledir: Oruç, bir vecibe olmasaydı nezredildiği zaman da bir vecibe olmaması gerekirdi. Fakat oruç, nezirde bir vecibedir; o halde, o vâciptir. Bu, *reductio ad absurdum*dur. Bunu savunana, oruç, vâcip olmasaydı, nezirde de vâcip olmaması gerekirdi şeklinde niye akıl yürüttüğü ve nezirin ne dereceye kadar bir neden (*sebeb*) olduğu sorulabilir. Öyleyse, biz onunla bu imkânsızlık hakkında tartışırız. O, bunun imkânsızlığını tanıtlayıp şöyle akıl yürütebilir: "Eğer oruç, nezri halinde *i'tikâfi* eda ederken gerekli olsaydı namaz da nezri halinde gerekli olurdu". Bu, bir şeyin kendi benzerliğinden yapılan çıkarıma râci olur. O, iddia edebilir ki: Namaz -nezirle vâcip hale geldiği ve *i'tikâf* ile ilgili olduğu kadarıyla- oruç gibidir. Ve eğer namaz, nezredilince vâcip hale gelmezse, o halde oruç nasıl vâcip hale gelir?"<sup>113</sup>

Kanıtın kritik noktası, *i'tikâf* halinde oruç tutmayı nezreden kimsenin *i'tikâf* halindeyken oruç tutması gerektiği hususudur. Bunun böyle olması, orucun *i'tikâf* için bir önşart olduğu düşünülmesi bile, orucun *i'tikâf* için ya bir önşart olması ya da ona zorunlu eşlik etmesi (*iltizâm*) nedeniyledir. Orucu, zorunlu eşlik etmeye atfetmek yanlıştır, çünkü eşlik etme onu vâcip

<sup>113</sup> *i'tikâf*, herhangi bir camide inzivaya çekilmekten ibaret mündup dinî bir uygulamadır. Bir müslüman belli bir süre *i'tikâfta* kalacağını nezrettiği zaman, onun oruç tutması da gerektiği imâ edilmiş olur. Bu uygulama vâcip hale gelir ve bu nedenle onun nezrinin ifa edilmesi gerekir. Bu durumda, oruç *i'tikâf*in bir önşartı olarak tesbit edilmiş olur. Tam tersine, namaz bir önşart değildir çünkü onun, *i'tikâfa* nezirde zorunlu bir unsur olduğu belirlenmiş değildir. Burada benzeyen olay oruç iken asıl olay namazdır. Orucun aksine, namaz olayının hükmü *i'tikâftaki* namazı gerekli kılmaz. Namazın *i'tikâf*in bir önşartı olmadığıнын sebebi (*illet*), namazın, nezredilen *i'tikâf*in geçerliliği için bir şart teşkil etmemesidir. Bununla birlikte bu sebep, nezirde bulunulan *i'tikâf* için bir önşart olduğu icma ile belirlenmiş oruçta bulunmaz. Bu nedenle oruç *i'tikâf* için bir önşarttır (bk. Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 105 vd., II, 232 vd.; Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûl*, 2 cilt, Kahire 1954, I, 47; ayrıca bk. ortak bir illet ile temsil edilen tam benzerlikten ziyade olumsuz delil esasına dayalı çıkarıma dayanan kanıtı reddeden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kâfiye fi'l-cedel*, nşr. Fevkiyye H. Mahmud, Kahire 1979, s. 225-226).

kılırsa, onun, bir önşart olmasa bile, //454// namazda da vâcip olması gerekirdi. Namaz, nezir hususunda oruç gibidir. Eğer nezirin namaza benzerlik yönü iptal edilirse onun oruca benzerliği de iptal edilmiş ve onun karşıtı teyit edilmiş olur. Oruç ile namaz arasında bir farkın bulunduğunu ve orucun *i'tikâf*inkiyle aynı cinsten bir çekinme olduğunu göstermemiz gerekir; oruç *i'tikâf* ile karışır ve onunla birarada bulunduğu, namazdan farklı olarak, ondan etkilenir.<sup>114</sup> Bu, bu mesele hakkında yazılan ile uyum halindedir.

*Reductio ad absurdum* tanıtılmasının ikinci türünde bir bütünün parçaları ta'dâd edilir ve bundan sonra bütünün hepsi geçersizleştirilene kadar her parça geçersiz kılınır. Şöyle akıl yürütürüz: Eğer *ilâ*<sup>115</sup>, boşama (*talâk*) nın bir çeşidi olsaydı, onun ya açık (*sarih*) ya da üstü kapalı (*kinâye*) bir ifade ile yapılmış olması gerekirdi. Mademki onun açık veya üstü kapalı bir açıklama ile yapılması geçersiz olduğuna göre o, talak da değildir. Bu, iki öncül ve bir sonuca râci olur; şöyle ki: "Hiç bir boşama açık veya üstü kapalı bir ifade olmadan geçerli olmaz", ama "Ne açık ne de üstü kapalı bir açıklama vardır"; o halde, "Herhangi bir boşama mevcut değildir".

Bu anlatılanların tamamı, pek çoğu birbirine bağlı olan ispat metodlarıyla ilgilidir. Bölme (*taksîm*) ve //455// *reductio ad absurdum* tanıtılmasının bütün kanıtlarla ilgisi vardır. Analitik bilginin çoğu bunlar etrafında döner.

Asıl olaylara (*usûl*) ait illetlerin tanınmasına yarayan metodların tanıtılması hakkında anlatmayı arzuladığımızın tamamı bundan ibarettir.<sup>116</sup> Bu, daha önce [incelememizin başlangıcında] belirttiğimiz gibi, hukukî çıkarım (*kıyas*) bilgisine [götüren] beş ilkedен biridir. İncelenmesi geriye kalmış olan dört ilke ise asıl olay, benzeyen olay, hüküm ve illettir. Bizim [bu bölümde] tartıştığımız, bu ilkelerden biri olan illetin belirlenmesini sağlayan metodlardır.

<sup>114</sup> Arapça metnin 454. sayfasındaki 6 numaralı notta, editörün kaydettiğine göre, eğer bir müslüman, oruç tutarken *i'tikâfa* gireceğini nezretse *i'tikâfın* geçerliliği, ümmetin icmasına göre, onun oruç tutmasına dayanır. Fakat bu kişi, oruca ek olarak namaz kılacağını nezretse bu ikisinden birini, *i'tikâfını* geçersiz kılmaksızın terketme imkanına sahiptir.

<sup>115</sup> *Îlâ*, koca tarafından yapılan bir yemin vasıtasıyla bir evlilik bağı çözme biçimini temsil eder ki bu yolla koca, dört aylık bir süreyle evlilik ilişkisinden uzak durur. Yemin yerine getirilirse boşama faaliyete geçer. Fakat bu süre bitmeden yemin bozulursa boşama meydana gelmez ve koca kefarete verme yükümlülüğü altına girer (bk. Gazzâlî, *el-Vecîz*, 72-78; er-Rassâ et-Tûnisî, *Şerhu Hudûdi İbn Arafê*, Tunus 1350, 202-204).

<sup>116</sup> Bu ve bunu takip eden ifadeler, beş kısımdan (*rûken*, ç. *erkân*) oluşan kitabın ilk kısmına son veren sözlerdir. Burada tercüme edilmiş olan, sebebi (*illet*) belirleme metod ve işlemlerinin tartışıldığı kısım I'in son bölümüdür.



## Ek: Wael B. Hallaq'ın tarafımızdan tespit edilebilen belli başlı bilimsel çalışmalarının listesi:

- 1- Hallaq, "The Logic of Legal Reasoning in Religious and Non-religious Cultures: The Case of Islamic law and Common law", *Cleveland State Law Review*, New York, 34 (1985-86), 79-96.
- 2- Hallaq, "Non-Analogical Arguments in Sunnî Juridical *Qiyâs*", *Arabica*, Leiden, 36 (1989), 286-306.
- 3- Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnî Jurisprudence", *Arabica*, Leiden, 37 (1990), 315-358 (Çevirisi yapılan makale).
- 4- Hallaq, "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunnî Legal Thought", *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. N.L. Heer, Seattle - London, 1990, 3-31.
- 5- Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, New York, 16 (1984), 3-41.
- 6- Hallaq, "On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad", *Studia Islamica*, Paris, 63 (1986), 129-141.
- 7- Hallaq, "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies*, New York, 25 (1993), 587-605.
- 8- Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunnî Consensus", *International Journal of Middle East Studies*, New York, 18 (1986), 427-454.
- 9- Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law", *Journal of American Oriental Society*, New York, 110 (1989), 1-36.
- 10- Hallaq, "Notes on the Term *Qarîna* in Islamic Legal Discourse", *Journal of American Oriental Society*, New York, 108 (1988), 1-15.
- 11- Hallaq, "The Primacy of the Qur'ân in Shâtîbî's Legal Theory", *Islamic Studies Presented to Charles Adams*, eds. W.B. Hallaq and D.P. Little, Leiden, 1991, 69-90.
- 12- Hallaq, "*Usûl al-Fiqh*: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, Oxford, 3 (1992), 172-202.
- 13- Hallaq, "Consideration on the Function and Character of Sunnî Legal Theory", *Journal of American Oriental Society*, New York, 104/4 (1984), 679-689.
- 14- Hallaq, "Caliphs, Jurists and the Saljuqs in the Political Thought of Juwayni", *The Muslim World*, 74/1 (1984).
- 15- Hallaq, "The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory", *Der Islam*, 64/1 (1987), 42-67.
- 16- Hallaq, "Ibn Taymiyya on the Existence of God", *Acta Orientalia*, 52 (1991), 49-69.
- 17- Hallaq, "Murder in Cordoba: *Ijtihâd*, *Ifîâ* and Evolution of Substantive Law in Medieval Islam", *Acta Orientalia*, Denmark, 55 (1994), 55-83.
- 18- Hallaq, "From *Fatwâs* to *Furû*: Growth and Change in Islamic Substantive Law", *Islamic Law and Society*, I/1 (1994).
- 19- Hallaq, "Model *shurât* works and the Dialectic of Doctrine and Practice", *Islamic Law and Society*, II/2 (1995).
- 20- Hallaq, "*Ifîâ* and *Ijtihâd* in Sunnî Legal Theory: A Development Account", *Worldly Interpretation: Muftis, Fatwâs, and Muslim History*, eds. D. Powers, B. Messick and M. Masud, (forthcoming).
- 21- Hallaq, "The *Qâdî's Dîwân (Sijill)* Before the Ottomans", *BSOAS (Bulletin of School of Oriental and African Studies)*, 61 (1998), 415-436.

22- Hallaq, "Qâdis Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence", *Al-Qantara*, (forthcoming 1999).

23- Hallaq (Translated), *Ibn Taymiyya Against Greek Logicians*, 1993.

24- Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge University Press, 1999.

Wael B. Hallaq'ın içinde çevirisini yaptığımız makalenin de bulunduğu ilk 12 makalesi *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* adı altında 1994 yılında kitap olarak İngiltere'de yayımlanmıştır (çev.).