

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Mart/March 2023, s. 9: 85-112

Bir Zahirî İki Kıyas: İbn Hazm'ın Mantıki Kıyas Müdafaası ve Fıkhi Kıyas Karşıtlığı

One Zāhirî Two Analogy: Ibn Ḥazm's Defense of Logical Analogy and His Opposition to Jurisprudential Analogy

Muhammet Ali ACAR

Araştırma Görevlisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Research Assistant, Sakarya University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
aliacar@sakarya.edu.tr

ORCID: 0000-0002-7916-6577

DOI: 10.56720/mevzu.1197809

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Kasım / November 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Şubat / February 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2023

Atıf / Citation: ACAR, M.A. (2023). Bir Zahirî İki Kıyas: İbn Hazm'ın Mantıki Kıyas Müdafaası ve Fıkhi Kıyas Karşıtlığı. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (Mart 2023): 85-112 DOI: 10.56720/mevzu.1197809

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web:<http://dergipark.gov.tr/mevzu>|mailto:mevzusbd@gmail.com

Copyright © CC BY-NC 4.0



Öz*

Nasların lafzi anlamlarının esas alınmasını ve re'y, ta'lil, fikhi kıyas, istihsân, istislâh vb. yöntemlerin dini alana beşer müdahalesi sayılarak bütünüyle terk edilmesini savunan Endülüslü Zâhirî âlim İbn Hazm (ö. 456/1064), fıkıh usulü geleneğinde takdim edilen kıyas teorisine yönelik birçok eleştiri ileri sürmüştür. Bunlardan biri fikhi kıyasın mantık ilmi açısından bilgi değerinin sorgulanmasına dairedir. Üstelik İbn Hazm fikhi kıyas yerine tümdengelem yönteminin işletildiği, aralarındaki benzerliğe bakılmaksızın bir bütün veya isme dahil olan tüm cüzlere aynı hükmü vermeyi sağlayan mantıki kıyası (syllogism) İslami ilimlerin tümünde kullanmayı teklif etmiştir. Bu çalışmada, her ikisi de mantık ilminde geçerli istidlâl yöntemleri olmasına rağmen İbn Hazm'ın mantıki kıyası esas almakla birlikte fikhi kıyasa karşı son derece menfi bir tavır takınmasının sebeplerinin ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu doğrultuda öncelikle İbn Hazm'ın ana hatlarıyla mantık ilmine bakışı ve bilgi anlayışı, akabinde fikhi kıyasın tanımı, çeşitleri ve İslami ilimlere ne zaman dahil edildiği hususunda onun kendine has görüş ve eleştirileri incelenmiştir. Daha sonra İbn Hazm'ın mantıki kıyası muteber saymasının gerekçeleri üzerinde durulmuş ve fikhi kıyasın bilgi değerine yönelik mantık ilmini referans göstererek dile getirdiği tespit ve itirazlar ele alınıp tartışılmıştır. İbn Hazm'ın iki kıyas türüne dair görüşleri, bütüncül bir yaklaşım ortaya koymak açısından onun mantık, kelam ve fıkha dair çeşitli eserlerindeki ilgili bahislerin birlikte ele alınması suretiyle irdelenmiştir. Çalışmada, İbn Hazm'ın mantık ilmi açısından fikhi kıyası istikrâ yönteminin nakıs kısmı içerisinde değerlendirdiği ve kesin bilgi sağlamaması gerekçesiyle sonuçlarına güvenilmesine karşı çıktığı tespit edilmiştir. Buna göre fikhi kıyasta bir tikelden hareketle -o tikelle aynı tümele bağlı olan diğer tikellerin hepsi incelenmeksizin- başka bir tikelin hükmü elde edilmekte, böylece varsayım ve zanna dayalı subjektif bilgilerle akıl yürütmede bulunulup hükme ulaşılmaktadır.

* Bu çalışma Prof. Dr. H. Mehmet Günay danışmanlığında 11 Temmuz 2018 tarihinde sunduğum "İbn Hazm'ın Hanefilere Yönelik Kıyas Eleştirisi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis entitled "Ibn Hazm's criticism of analogy (qiyās) against Hanafits", supervised by Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Master's Thesis, Sakarya University, Sakarya/ Türkiye, 2018).

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, İstidlâl, Fıkhi Kıyas, Mantıki Kıyas

Abstract

The Andalusian Zāhirī scholar Ibn Hazm (d. 456/1064) argued that the revealed text's literal meanings should be based and the methods he saw as human intervention like re'y (opinion), qiyās (jurisprudential analogy), istihsān (juristic preference), etc., should be abandoned altogether. He put forward many criticisms of the theory of qiyās presented in works of the mainstream jurisprudence method. One of them is about questioning the value of analogy knowledge in terms of logic. This study aims to reveal the fundamentals of Ibn Hazm's criticism of qiyās in terms of logic. In this direction, Ibn Hazm's understanding of logic and knowledge and his unique views and criticisms about the time, which analogy was attached to Islamic studies, were examined. Then, the determinations and objections of Ibn Hazm, which he expressed by referring to the logic regarding the knowledge value of qiyās, were discussed. Consequently, it has been determined that Ibn Hazm evaluated the qiyās within the naqıs part of the induction method in logic and therefore opposed the reliance on its results. Because, in qiyās, a particular is reached concerning another particular without examining whole other particulars connected to the same universal. Thus, a judgment is achieved by referring to knowledge based on assumptions and conjectures. In jurisprudence, instead, Ibn Hazm proposed to take the logical analogy (syllogism) as a method that applies the deductive method and gives the same judgment to all particulars of a whole or noun, regardless of the similarity between them.

Keywords: Ibn Hazm, Reasoning, Jurisprudential Analogy (Qiyās), Logical Analogy (Syllogism)

Giriş

İslami ilimler içerisinde büyük ölçüde ibadetler ve muamelat alanına taalluk eden fıkıh ilmi açısından kıyas (temsil/analoji), kilit kavramların başında gelir. Fıkıh mezheplerinin büyük çoğunluğu usul anlayışlarında kapsamlı veya sınırlı ölçüde bu yönetime yer vermiş, özellikle ehl-i re'ye mensup fakihler hükmü naslarda ve icmâda açıkça belirtilmeyen sonradan ortaya çıkmış meselelerde, başta kıyas olmak üzere büyük ölçüde zannî bilgi sağlayan çeşitli yöntemlere sıklıkla başvurmuşlardır. Sünnî ekoller içerisinde kıyas karşıtlığı

fikri ile temayüz eden Zâhirîliğin kurucu figürü Davud b. Ali (ö. 270/884) olmakla birlikte bu eğilimi daha sistemli bir hale getirip felsefi derinlik kazandıran isim Endülüslü âlim İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). Farklı dönem, coğrafya ve şartlarda karşılaşabilecek sınırsız yeni meselenin fikhi kıyasa başvurulmaksızın eldeki nasların zâhir anlamlarından hareketle çözülebileceğini savunan İbn Hazm, görüşlerini tutarlı bir zeminde savunma amacıyla mantık ilminden ciddi ölçüde yararlanması ile dikkat çekmiştir.

İbn Hazm mantık disiplininin sadece ilmi çevrelerde değil bütün halk nezdinde yaygınlaşması amacıyla, kısmen Aristo'nun mantık eserlerinin şerhi niteliğinde olan *et-Takrîb*'i kaleme almış, bu çalışmasında kelimeler ve fıkıh ilimlerinden birçok örneğe yer vermek suretiyle mantığın dini sahada kullanılmasını teklif etmiştir. Üstelik mantığın bütün İslami ilimler için bir tür ölçüt olduğunu belirterek şer'î hitabın anlaşılmasının bu ilmi öğrenmeye bağlı olduğunu savunmuştur. Diğer taraftan fıkıh usulüyle ilgili *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* ve fûru fıkıhla ilgili *el-Muhallâ bi'l-âşâr* isimli eserleri Zâhirî fıkıh anlayışını yansıtan günümüze ulaşmış en önemli kaynaklar olmayı başarmıştır. İbn Hazm söz konusu çalışmalarında, aralarında kısmi farklılıklar olmakla birlikte Sünnîlerin yanı sıra içinde Mu'tezilî ve Şîilerin bir kısmının da yer aldığı fıkıh usulü eserlerinin kahiri ekseriyetinde takdim edilen kıyas teorisine yönelik birçok itiraz ileri sürmüştür. Onun bu noktada öne çıkan eleştirilerinden biri de fikhi kıyasın mantık ilmi açısından bilgi değerinin sorgulanmasına dairdir.

Yakın dönemde İbn Hazm ve Zâhirîlik hakkında birçok çalışma yapılmış, kıyasa yönelik muhalefetin temelleri farklı açılardan ele alınmıştır (mesela bk. Gül, 2001; Tan, 2007; Apaydın, 2017). Ancak bu tür araştırmalar tabii olarak büyük ölçüde İbn Hazm'ın fıkıh usulüne yönelik eserleri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple daha çok fikhi kıyasın usul ilmi cihetinden meşruiyetine dair mesele ve tartışmalara odaklanılmıştır. Bu makalede ise her ikisi de mantık ilminde geçerli akli istidlâl yöntemleri olmasına rağmen İbn Hazm'ın mantıki kıyası esas almakla birlikte fikhi kıyasa karşı son derece menfi bir tavır almasının sebeplerinin ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu hususun doğru bir zeminde irdelenebilmesi için ilk bölümde İbn Hazm'ın genel olarak mantık ilmine bakışına ve bilgi anlayışına değinilmiştir. Akabinde -İbn Hazm'ın kıyas kavramını mantık ilmi ve erken dönem tercüme faaliyetleri ile ilişkilendirmesi sebebiyle- fikhi kıyasın İslami ilimlere ne zaman dahil edildiği husu-

sunda onun kendine has görüş ve eleştirileri incelenmiştir. Son olarak üçüncü bölümde İbn Hazm'ın fıkhi kıyasın bilgi değerine yönelik mantık ilmini referans göstererek dile getirdiği tespit ve itirazlar ele alınıp tartışılmış, ayrıca fıkhi kıyasa alternatif olarak teklif ettiği mantıki kıyas yöntemine yer verilmiştir. İbn Hazm'ın söz konusu eleştirilerinde isabetli olup olmadığı ayrı bir tartışma olmakla birlikte, fıkıh usulü açısından oldukça özgün bir alternatif ortaya koyması açısından onun görüşleri üzerinde titizlikle durulması gerekmektedir.

1. İbn Hazm'ın Mantık İlmine Bakışı ve Bilgi Anlayışı

Mantıki kıyası esas almakla birlikte fıkhi kıyasa itibar etmeyen İbn Hazm'ın, bu hususu hangi teorik çerçevede temellendirdiğinin ortaya konulması için öncelikle onun mantık ilmine biçtiği role ve ana hatlarıyla bilgi anlayışına değinilmesi gerekir. Zira İbn Hazm usul eseri *el-İhkâm*'ı "Allah'ın ibadetlere ve muamelat sahasına dair hükümlerdeki muradını burhanlara başvurmak suretiyle açıklamak" amacıyla yazdığını, hak ile batılın birbirinden ayırt edilmesini sağladığını ifade ettiği burhân yöntemini ise *et-Takrîb* isimli mantık eserinde incelediğini belirterek bir anlamda mantığı fıkıh usulü için bir tür mukaddime olarak sunmuştur (İbn Hazm, 1403, 1: 8). Üstelik *el-İhkâm*'ın ilk bölümlerini teorik zeminin inşası kabilinden, akli delillerin ispatı, bilginin kaynakları ve dillerin kaynağı gibi konulara tahsis etmiştir.

Allah'ın insan nefsine birtakım özellik ve kuvveler yerleştirdiğini belirterek *el-İhkâm*'ın birinci babına başlayan İbn Hazm'a göre bunlar içerisinde adalet, fehim, temyiz ve akıl gibi müspet olanlar yanında gazap, şehvet, zulüm, cehalet gibi menfi olanları da bulunur. Bunlardan, ilk dönem filozoflarının (evâil)¹ mantık olarak isimlendirdikleri temyiz (ayrıştırma) yetisi insanın varlığı olduğu gibi bilmesinin ve vahyi idrak etmesinin aracı kılınmıştır (İbn Hazm, 1403, s. 1: 3-8). Zira herhangi bir meselede hakikate ulaşmanın esas yolu mantık kurallarını ve akli istidlâl yöntemlerini düzgün bir şekilde kul-

¹ İbn Hazm'a göre ilk dönem Yunan filozof ve bilginleri (evâil) arasında, Eflatun, öğrencisi Aristo ve İskender Afrodisî, onların takipçileri, sayılar ilmine dair olan "Aritmetik" kitabının yazarı olan Andromachus (اندروماخس), Astronomi bilginleri Lunhus, Batlamyus ve takipçileri, tıp bilginleri Hipokrat, Galen, Dioscorides sayılabilir (İbn Hazm, 1981b, s. 3: 131-133).

lanmaktan geçer (İbn Hazm, 1403, s. 1: 13-16). Ona göre ulûmu'l-evâil içerisinde yer alan ve Eflatun ile öğrencisi Aristo ve takipçilerinin hakkında fikir yürüttüğü felsefe ve mantık ilmi son derece faydalı ve gereklidir. Bu ilimler sayesinde bütün âlem hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Özellikle mantık, İslami ilimler de dâhil bütün ilimler için bir miyardır (ölçüt) ve büyük önem arz etmektedir. Üstelik bu ilmi bilmeyen kimse Allah ve Resulü'nün hitabını anlayamayacağı için başkalarına fetva vermemelidir (İbn Hazm, 2007, ss. 313, 322-323, 613, ayrıca bk. 1981b, s. 3: 131, 1983, s. 4: 72-75, 2017, s. 1: 413). Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) mantık eserlerinden *Mi'yâru'l-ilm'*i tahkik ve tercüme eden Ali Durusoy ve Hasan Hacak, İbn Hazm'ın mantık eseri *et-Takrîb* ile Gazzâlî'nin mezkûr eseri arasında sistematik, ifade ve örnekler açısından pek çok benzerliğin bulunduğunu, büyük olasılıkla Gazzâlî'nin eserini kaleme alırken, İbn Hazm'ın kitabından istifade ettiğini iddia etmiştir. Ayrıca onlara göre Gazzâlî'nin mantık eseri için "*Mi'yâru'l-ilm'*" ismini tercih etmesi, doğrudan İbn Hazm'ın yukarıdaki ifadesinden kaynaklanmış olabilir (Gazzâlî, 2013, ss. 19-20; Gazzâlî'nin ilgili görüşleri için ayrıca bk. Ark, 2021, ss. 41-59; Ateş, 2022).

İbn Hazm mantık ilmine atfettiği bu değer sebebiyle eserine *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyh bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fıkhiyye* (mantık ilminin kolaylaştırılması ve halkın kullandığı dil ve fikhi örneklerle mantık ilmine giriş) ismini vermiştir. O, "selef hükemâdan" ve "mantık ilminde kendisine itimat edilen ve bu ilmi tertip eden kişi" şeklinde tavsif ettiği (İbn Hazm, 2007, s. 480) Aristo'nun, Allah'ın birliğine ve kudretine delalet ettiğini savunduğu mantıkla ilgili sekiz kitabını (Organon) çok faydalı bulduğunu, bu yüzden mezkûr kitapları şerh ve beyan etmek için *et-Takrîb*'i kaleme aldığını ifade eder (İbn Hazm, 2007, ss. 316-317, 2017, s. 1: 1043). Bununla birlikte elbette *et-Takrîb*, *Organon*'un otantik bir Arapça tercümesi olarak görülemez. İbn Hazm, *Organon*'un Yunan diline göre yazıldığını, kendisinin Arapçaya çeviride bazı konuları gereksiz bulduğu için ele almadığını, birtakım ibare ve tasniflerde değişikliğe gittiğini açıkça dile getirir (örnekler için bk. İbn Hazm, 2007, ss. 324, 329-330, 332, 339, 340, 463-464). Ayrıca *et-Takrîb*'de Aristo'nun yer vermediği bazı mantık konularına da değinmiştir (Çapak, 2007, s. 44).

Yaşadığı dönemde Aristo'nun mantık kitaplarını saf bir zihinle okumadıkları için, bu kitapların dini inanca zarar verdiğine vehmeden kimselerin

bulduğunu belirten İbn Hazm'a göre bu durumun bir sebebi de bu eserleri erken dönemde Arapçaya çeviren mütercimlerin birtakım muğlak ifadelerle yer vermeleri ve anlaşılması zor bir dil kullanmalarındır. Üstelik ona göre bu tür bazı mantık eserlerinde birtakım tercüme hataları da bulunmaktadır. Bu yüzden İbn Hazm, -eserin isminden de anlaşılacağı üzere- avamın anlayabilmesi için tercümede basit bir dil tercih ettiğini belirtir (İbn Hazm, 2007, ss. 319-320, 336-339). Diğer taraftan mantık konularını fıkhıtan ve bazen de kelimadan seçtiği örnekler üzerinden anlatmasının bir diğer sebebi, halkın müesses mezhepleri taklit etmesine gerek olmadan nasları kendi başlarına doğru bir şekilde anlayabilmesini sağlamaktır (İbn Hazm, 2007, s. 313). Ayrıca daha önce değinildiği üzere kitapta, istidlâlin keyfiyetini ve bütün meselelerde hakkın batıldan ayırt edilmesini sağlayan burhanın çeşitlerini açıkladığını belirtmiştir. Bir diğer eseri *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal'*de ise mantık kitabında ortaya koyduğu burhanlar yoluyla, din ve mezhepler hakkındaki doğru inancı açıkladığını ifade eder (İbn Hazm, 1403, s. 1: 8). İbn Hazm'ın bilgi anlayışındaki temel kavramlardan biri olduğu görülen burhan ise "bir şeyin hükmünün hakikatine delalet eden önerme (kaziyye) veya önermeler bütünü" anlamına gelir (İbn Hazm, 1403, s. 1: 39). Bir şeyin sahih veya geçerli olup olmadığının ancak burhan aracılığı ile bilinebileceğini savunan İbn Hazm'ın (İbn Hazm, 1981b, s. 3: 131), herhangi bir ilmi husus hakkında görüşlerini ortaya koyarken gerek dil ve üslup gerek kavram ve içerik bakımından mantık ilminden ve akli temellendirmelerden ciddi ölçüde istifade ettiği görülmektedir.²

Mantık ilmine bu denli ihtimam gösteren ve onu dini ilimler açısından zaruri kabul eden İbn Hazm'a göre akıl yetisi, temyiz (ayrıştırma) gücü ile donanmış nefsin adalete ulaşmasına, kişinin fehim (kavrama) gücü ile ulaştığı sonucu tercih etmesine ve bu sonuca kesin olarak inanarak onu kuvveden fiile dönüştürmesine yardımcı olmaktadır. Kişi bu sayede cehalet, gazap, asabiyet, taassup, hiddet gibi shehvi kuvvelerinin etkisinden kurtulabilmektedir. Buna göre akliselime tabi olan kimse kurtuluşa ererken, tâbi olmayan kimse kendi-

² Aristo mantığının İbn Hazm'ın ontoloji ve kelamla ilgili görüşlerini de ciddi anlamda etkilediği iddiası için bk. (İbn Hazm, 2007, ss. 229-259 (naşirin mukaddimesi)) Aristo ile İbn Hazm'ın bazı mantıki görüşlerinin mukayesesi için ayrıca bk. (Guerrero, 2013; Altunya, 2009)

sini helake sürüklediği gibi başkalarının helak olmasına da sebep olabilmektedir (İbn Hazm, 1403, s. 1: 4-5).

İbn Hazm bilginin kaynakları hususunda esas itibariyle geçerli iki yönün bulunmuşunu savunur. Bunlardan ilki, doğrudan akıl ve duyuların evveli (önsel) ve bedihi (ispata ihtiyaç duymayan) ilke ve verilerinden elde edilip doğruluğu kesin olan zorunlu bilgilerdir. Bütünün parçasından büyük olduğu, bir sayının iki tam yarısının toplamına eşit olduğu gibi bilgiler bu kısma örnek verilebilir. İkincisi ise bu iki kaynağa dayalı olan ve onlardan hareketle zorunlu ve sahih mukaddimeler yoluyla ulaşılan bilgilerdir. Söz gelimi tevhit inancına, Hz. Muhammed'in (s.a.s) nübüvveti ve sözlerinin doğruluğuna, Kur'an'ın hak olduğuna aklın temel ilkeleri ve duyulara dayalı zorunlu sahih öncüller vasıtasıyla ulaşılmıştır (İbn Hazm, 1403, s. 1: 65-66). Diğer taraftan ilk türdeki bilgi kaynaklarından olup insan aklının zorunlu olarak gerekli gördüğü şeylerin doğruluğunu kabul etmek için harici bir delile ihtiyaç yoktur. Bu, Allah'ın yaratılıştan insan nefesine yerleştirdiği bir melekedir. Dolayısıyla bunlar kazanılması için herhangi bir özel çaba veya zaman gerektirmeyen önsel bilgilerdir. Ayrıca duyuların gerektirdiği şeylerin sıhhati de akıl kuvvesi ile bilinmektedir (İbn Hazm, 1403, s. 1: 16). Netice itibariyle özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi mantığın temel ilkelerinden örnekler vererek akli delillerin nesnel, zorunlu ve kesin olduğunu vurgulayan İbn Hazm'ın dini meselelerde ilk hareket noktasının akıl ve mantık kuralları olduğu söylenebilir. Üstelik İbn Hazm'ın usul anlayışında dört temel şer'î delilden biri olan "delil" yönteminin özünde, aklın bu tür temel ilke ve verileri vardır (ayrıntılı bilgi için bk. Yefût, 1986; Haral, 2000).

İbn Hazm'a göre aklın, yaratıcıyı bulma işlevi yanında yaratıcının hitabını doğru bir şekilde anlama işlevi de bulunmaktadır. Bu hususta İbn Hazm, Şiîlerin imamlarının sözünü tek bilgi kaynağı olarak görmelerini ve bazı mezheplerin ilhamı ve taklidi bilgi kaynağı olarak kabul etmelerini eleştirir. O, dini alanda bilgi kaynağı olarak haberin esas alınması gerektiğini savunur. Ancak haberlerin doğru ya da uydurma olabileceğini, dolayısıyla doğru haberin uydurma haberden ancak temyiz gücü ile donatılmış akıl yoluyla ayırt edilebileceğini düşünür. Nitekim ona göre dini konularda aklın kendisine ulaştırdığı kesin delil (burhan/hüccet) olmadan hareket etmek doğru olmaz. Onun düşünce sistemine göre bir meselede sadece tek bir doğru görüş bulu-

nur ve ona ancak akli hüccet vasıtasıyla ulaşılabilir. Zira herhangi bir meselede akli delil talep etmek rabbânî bir yöntemdir (İbn Hazm, 1403, s. 1: 13-29).

Varlıkları olduğu gibi bilmeyi sağlayan akıl, bununla birlikte dini meselelerde bağımsız bir kaynak değil, nasların doğru bir şekilde anlaşılmasını temin eden bir araçtan ibarettir. Aklın bir şeyin helal veya haram kılınmasında herhangi bir yetki veya işlevi yoktur. Aynı şekilde akıl, Allah'ın fiilleri hakkında veya dini hükümler için zorunlu illetler de tespit edemez. Bu anlayışına paralel olarak ona göre dini alanda burhan, Kur'an ve Hz. Peygamber'den sahih yolla gelen nakillerden ve bu iki kaynaktan doğru öncüller yoluyla çıkarılmış sonuçlardan (*delil* yöntemi) ibarettir (İbn Hazm, 1403, s. 6: 59-60). Kısaca ifade etmek gerekirse İbn Hazm, nasların anlaşılmasında aklın güvenilir ve vazgeçilmez olduğunu dile getirip akli araçsal anlamda kullanmakla birlikte şer'î hüküm ve delillerin tespitinde akla tayin edici bir rol verilmesine şiddetle karşı çıkmıştır.

2. İbn Hazm'a Göre Fıkhi Kıyasın Tanımı, Çeşitleri ve İslami İlimlere Girişi³

İbn Hazm, fıkhi kıyası şer'î bir delil olarak kabul ve reddedenlerin ittifak ettiği tanımın "bir şeye, naslarda hakkında hüküm bulunan başka bir şeye benzediği için, o benzediği şeyin hükmünü vermek" şeklinde olduğunu belirtir (İbn Hazm, 1403, s. 1: 44). Bununla birlikte İbn Hazm, fıkhi kıyasla ilgili tartışmalarda muhaliflerine birbirinden farklı tanımlar da nispet eder. Bu tanımlardan en önemlisi İbn Hazm'ın "kıyası iyi bildiklerini sananlar" ve "Müteahhirûn⁴ içerisinde fetva ehlinde olan bazı topluluklar" olarak nitelediği Şâfiî'nin bütün ashâbı ve bir kısım Hanefî ve Mâlikîlere izafe ettiği tanımdır: "Kıyas, hakkında nas veya icmâ olmayan meseleye, hükmün alameti olan illet hususunda ortaklıkları sebebiyle hakkında nas veya icmâ olan meselenin hükmünün verilmesidir (İbn Hazm, 1403, s. 7: 53)." İbn Hazm'ın zikrettiği diğer bazı tanımlara göre kıyas; fer'i aslına döndürmek, meskûta mansûsun hükmünü vermek, hakkında ihtilaf edileni hakkında icmâ olana veya hakkın-

³ Bu başlık altında kıyas kelimesinin tek başına kullanıldığı tüm yerlerde fıkhi kıyas kavramı kastedilmiştir.

⁴ İbn Hazm'ın tüm anlatisından bu ifade ile kastettiği dönemin sahâbe, tabiîn ve tebe-i tabiîn neslinden daha sonra olduğu, takriben hicri üçüncü asrın ilk yılları ile başladığı anlaşılıyor.

da nas olmayanı hakkında nas olana benzetmek ve döndürmektir (İbn Hazm, 1403, s. 7: 77-78, 98, 106). İbn Hazm'ın bütün meseleler hakkında naslarda açık bir hükmün bulunduğu görüşünü benimsemesi sebebiyle bu tanımlardan ziyade ilk tanımı öne çıkardığı söylenebilir.

İbn Hazm, tespit edebildiğimiz kadarıyla muhaliflerinin iki farklı kıyas taksiminden bahsetmiştir. Bunlardan ilkinde göre onlar, asıl ile fer' arasındaki ortak vasfın fer'deki etkisi bakımından kıyası, eşbeh/evlâ, misil ve ednâ olmak üzere üç bölüme ayırmışlardır (İbn Hazm, 1403, s. 7: 54-55; ayrıca bk. Tan, 2014, ss. 13-14). Kıyasın dayanağı bakımından yapılan ikinci taksim de üç kısım içerisinde incelenir. Bunlar, mefhûm kıyası, illet kıyası ve şebah kıyasıdır (İbn Hazm, 1403, s. 7: 200-204). Muhtemelen İbn Hazm'ın mefhûm kıyası ile kastettiği lafızda zikredilen şeyin (mantûk) hükmünün, zikredilmeyen şeye (meskûtun anı), illete ve araştırmaya dayalı olmaksızın doğrudan lugavî bakımdan delalet etmesi anlamına gelen mefhûm-i muvâfakattır (ayrıntılı bilgi için bk. Acar, 2018, ss. 47-53). İlet kıyası, hükmün alameti kabul edilen illet hususunda müşterek olmaları sebebiyle hakkında nas veya icmâ olan meselelerin (asıl) hükmünün hakkında nas veya icmâ olmayan meseleye (fer') taşınmasıdır. Bunun örneği nebizin, keskinlik ve sarhoş edici olma vasfına sahip olması sebebiyle şaraba kıyas edilmesidir. Şebah kıyası ise farklı türleri olmakla birlikte temelde, aralarında illete dayalı olmayan başka tür bir benzerlik bulunması sebebiyle aslın hükmünün fer'e aktarılmasıdır (şebah kıyasın türleri için bk. Acar, 2018, ss. 54-56).

Kıyası hüccet kabul eden cumhur fukahaya göre sahâbe, Hz. Peygamber döneminde vuku bulmayıp sonradan ortaya çıkan meselelerde ictihad ve kıyasa başvurmuştur (Cessâs, 1994, s. 4: 52; Debûsî, 2007, s. 260; Cüveynî, 1997, s. 2: 13; Serahsî, 2005, s. 2: 118-119; Gazzâlî, 1997, s. 283; İbn Kayyim el-Cevziyye, 1998, s. 1: 196-216). Onlara göre sahâbeden şüpheye mahal veremeyecek ölçüde mütevâtir haberlerle kıyas ifadeleri nakledilmiştir. Nitekim Hanefî usul âlimi Cessâs'ın (ö. 370/981) belirttiğine göre başta sahâbe olmak üzere ilk üç nesil, sonradan ortaya çıkan meselelerde hükme ulaşmak için kıyas ve akıl yürütmeye başvurma hususunda icmâ etmiştir. Sonradan ortaya çıkan meselelerde kıyas ve ictihada başvurulamayacağını savunan ilk kişi ise Mu'tezile'den İbrahim en-Nazzâm'dır (ö. 231/845). Nazzâm, kıyası kabul ettikleri için sahâbeyi eleştirmiş ve kötülemiştir. Akabinde Bağdatlı bir grup kelamcı

kıyası reddetme hususunda Nazzâm'ı takip etmiş, fakat sahâbenin bu tür görüşlerinin, aralarında anlaşmazlık olan kişilerin arasını bulup sulh yapmak için olduğunu, onların bu görüşleri kat'î doğru addetmediklerini söyleyerek⁵ Nazzâm gibi sahâbeyi kötülememişlerdir. Daha sonrasında Haşviyyeden⁶ çok cahil olduğunu iddia ettiği bir kişi ortaya çıkmış (Davud ez-Zâhiri)⁷, biraz Nazzâm'ın görüşlerinden, biraz da kıyası reddeden Bağdatlı kelamcılarının görüşlerinden alıp bunları kıyas ve icthadı reddetmekte kullanmıştır. Cessâs'a göre bu kişi kıyası kabul edenlerin de reddedenlerin de neyi savunduğundan bihaber olmasına rağmen akli hüccetleri inkâr etmiş, dini ilimlerin anlaşılmasında aklın hiçbir rolü olmadığını iddia etmiştir (Cessâs, 1994, s. 4: 23-24, 52-55, 95). Usul eserlerinin genel kanaatini yansıtan bu anlatıya karşılık İbn Hazm, sahâbenin kıyasa başvurmanın caiz olduğu hususunda icmâ ettiği iddiasına şiddetle karşı çıkar. Ona göre sahâbe ve tâbiünden dini alanda sadece naslara tutunmak gerektiğini bildiren, üstelik kıyası -ismini de zikrederek zemmeden pek çok rivâyet nakledilmiştir (İbn Hazm, 1403, s. 8: 26-36).

İbn Hazm, cahiliye döneminde Arapların, Hz. Peygamber'den önce kitabî bir şeriatları olmadığı için dini hükümlerde kıyas yapmayı bilmediklerini, dahası onların kıyas işlemi için belirledikleri bir kavramın dahi bulunmadığını iddia eder (İbn Hazm, 1403, s. 7: 80, ayrıca bk. 1960, s. 9). Hz. Peygamber ve sahâbe ise kıyasa hiçbir zaman başvurmamış ve onu caiz görmemiştir. Üstelik sahâbeden hiç kimse kıyası benimsemediği gibi onun mahiyeti hakkında bilgi sahibi de olmamıştır. Her ne kadar sahâbe içerisinde bazı kimseler, mahiyetini bilmedikleri kıyas yöntemine başvurmaya yönelik bazı eğilimler göstermiş olsa da Hz. Peygamber bu eğilimlere daha fiiliyata dökülmeden engel olmuştur. Kıyas ilk olarak İslam toplumunun ikinci nesli olan tâbiîn içerisinde ortaya çıkmıştır. Ancak onların uygulaması illete dayalı sistematik ve teknik bir kıyas olmaktan ziyade hükmün naslarda bulunmadığı durumlarda geçici olarak başvurulan salt benzerlik üzerine kurulu şebih kıyasıdır. Ayrıca

⁵ Sahâbenin re'yi için İbn Hazm da bu görüşe benzer ifadeleri kullanır (ayrıntılı bilgi için bk. Acar, 2018, ss. 12-18).

⁶ Haşviyye, "dini konularda akıl yürütmeyi reddedip, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teçsime kadar varan telakkileri benimseyenler" için kullanılır (Yurdağür, 1997, s. 16: 426).

⁷ Serahsi bu kişinin Davud ez-Zâhiri olduğunu açıkça dile getirir (Serahsi, 2005, s. 2: 119).

tâbiünden bazı kimselerin şiddetli bir şekilde itiraz ederek kendisinden uzak durduğu kıyas yöntemi, tebe-i tâbiîn dönemiyle birlikte şüyu bulmuştur. Naslar için illetler tespit etme (ta'lîl) ve illetler üzerine kıyas yapma işlemi ise ilk defa dördüncü nesilde Şâfiî'nin ashâbı içerisinde başlamış, daha sonra onları Ebu Hanife'nin ashabı ve akabinde Mâlik'in ashabının takip etmesiyle beşinci nesilde yaygınlık kazanmıştır. İbn Hazm, bu durumun kıyası kabul edenler tarafından çok iyi bilindiğini iddia etmektedir. Zira mezkûr ilk üç nesil içerisinde herhangi bir kimsenin bir hükmü, o hükmün alameti kabul ettiği bir illetle ta'lîl ettiği, sonra da hükmü hakkında nas bulunmayan ve söz konusu illeti barındıran başka meseleleri bu meseleye kıyas ettiğine dair zayıf dahi olsa hiçbir rivâyet aktarılmamıştır. Dahası sahâbe, tabiîn ve tebe-i tâbiünden hiç kimse bu kelimeyi telaffuz dahi etmemiş, onun manasına delalet edecek herhangi bir şeyden de katiyen bahsetmemiştir. Sonuç itibariyle İbn Hazm'a göre ilk üç neslin kıyasın iptali hususunda zımnen icmâ ettikleri şüphe götürmez bir gerçektir. Nitekim ona göre bu durum, bir grup kıyas taraftarını illet ve hükümleri ta'lîlden açıkça söz etmekten ve kıyas lafzından kaçarak teşbih, temsil ve tanzîr (benzerlere aynı hükmü verme) gibi kavramlara sığınmak zorunda bırakmıştır. Halbuki bu kavramlar onların kaçtıkları mananın bizatihi aynısıdır (İbn Hazm, 1403, s. 7: 116-119, 177, 8: 36-38, ayrıca bk. 1960, ss. 4-8). İbn Hazm'ın ilk üç neslin telaffuz dahi etmediğini belirttiği şey ile ta'lîl, illet veyahut kıyas kavramlarından hangisini kastettiği açık değildir. Bununla birlikte daha sonraki ifadelerinden hareketle hepsini birlikte ima etmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Ne var ki kıyas kelimesini kastetmesi durumunda, Hz. Peygamber ve ilk nesillerden kıyasın yerilmesine dair aktardığı rivâyetler bu iddiası ile çelişkili gibi gözükmektedir.

Fıkhi kıyasın köken ve özgünlüğüne yönelik görüşleri ile İbn Hazm'ın, gerek Sünnî mezheplerin kurucu imamlarını gerek genel kanaate göre İslam toplumunun seçkin kabul edilen ilk üç neslini kıyasla ilgili temel eleştirilerinin dışında tutmak istediği görülmektedir. Buna göre İbn Hazm'ın, re'y ve kıyastan uzak durmak, hiçbir âlimi taklit etmemek, dini doğrudan naslardan almak gibi hususlar başta olmak üzere, "seçkin ve övülmüş nesiller" olarak tavsif ettiği (İbn Hazm, 2008, s. 404) ilk üç neslin, kendi zâhirî fıkıh anlayışı ile esas itibariyle pek çok açıdan mutabık olduğunu vurgulamaya çalıştığı söylenebilir. Nitekim İbn Hazm, ilk üç nesil ile ilgili bu iddiasını, Hz. Peygamber'in

“ümmetimin en hayırlı nesli/dönemi, benim kendilerine gönderildiğim kimselerdir [sahâbe]. Sonra bunları takip edenlerdir [tâbiîn], sonra da bunları takip edenlerdir [tebeu't-tâbiîn]. Sonra öyle bir topluluk gelir ki, kendilerinden şahitlik istenmediği halde şahitlikte bulunurlar, nezirlerde bulunup sonra bunları yerine getirmezler, onlar ihanet içinde olacaklar, onlara itimat olunmayacaktır” (Buhârî, “Şehâdât”, 9, “Fezâilu'l-Ashâb”, 1, “Rikak”, 7, “Eymân”, 27, Müslim, “Fezâilu's-Sahâbe”, 214) hadisi ile açıkça ilişkilendirmiştir (İbn Hazm, 1403, s. 6: 142). Üstelik o, müntesibi olduğu Zâhirîliğin, sahâbeye bağlılık ve muvafakat hususunda en titiz ve hassas zümre olduğunu (İbn Hazm, 1985, s. 37), Kur'an ve sünnete uymayı bırakıp taklit ve kıyasa başvurmaları sebebiyle, sahâbe ve tâbiînin yolundan asıl ayrılanların kıyas taraftarları olduğunu dile getirmiştir (İbn Hazm, 1981a, s. 3: 109-110). Ayrıca İbn Hazm'a göre ilk üç nesilden sonra re'y, kıyas, istihsân, ta'lil ve taklit gibi yöntemlerin çok fazla yaygınlık kazanması sonucu, bu yöntemlerin uygulanması uğruna Kur'an'ın hükümleri açıkça terkedilmiş, Hz. Peygamber'in sünnetleri tahvil edilmiş, en sonunda hiçbir esası olmayan geçersiz şeyler suret-i haktan görünmeye başlamış, adeta hak ile batıl yer değiştirmiştir (İbn Hazm, 2008, s. 404).

Diğer taraftan İbn Hazm, İslam'ın çöküşe geçmesine, nübüvvetin zelil olmasına ve risâletin önemini kaybetmesine sebep olduğunu iddia ettiği ve büyük bidat olarak tavsif ettiği taklidin de “mezmûm olan” dördüncü nesilde başladığını ileri sürmüştür (İbn Hazm, 1403, s. 6: 143-146). İbn Hazm ilk nesiller ve fıkıh ilminin teşekkül tarihi hakkındaki bu teorisi ile ilişkili olarak İslam'ın garip başladığı ve tekrar garip olacağını, Ehl-i kitabın yaptığı hataların aynısını Ümmet-i Muhammed'in de yaparak onları takip edeceği manasındaki hadisleri delil göstererek Hz. Peygamber'in batılın galip gelmesine, hakkın gizlenip unutulmasına karşı uyarılarını öne çıkarmıştır (İbn Hazm, 1403, s. 8: 37, 2008, ss. 379-380). Netice itibarıyla ilk üç nesli ve Sünnî ana fıkıh mezheplerinin kurucu figürlerini büyük ölçüde eleştirilerinin dışında bırakan İbn Hazm'ın, böylelikle yaşadığı dönemin müesses fıkıh anlayışına yönelttiği eleştirilerle ilgili karşılaşabileceği tepkileri asgariye indirmeyi de amaçlamış olabileceği akla gelmektedir. Bununla birlikte onun eleştirilerinin tarihi vakıya hiçbir şekilde tetabuk etmediği de söylenemez. Zira söz gelimi kıyas işlemi özelinde, tümdengelim yöntemi içerisinde değerlendirilebilecek olan Ebu Hanife'nin naslardan çıkarılan temel kurallar üzerine kurulu uygulamalarıyla

(genel kural kıyası) Hanefî mezhebi içerisinde daha sonraki dönemde gelişen analogi ve illet temelli yaygın kullanım birbirinden farklı şeylerdir (Kaya, 2001, ss. 106-109).

3. İbn Hazm'a Göre Mantıki ve Fıkhi Kıyasın Bilgi Değeri

Klasik dönem formel mantık disiplini genel itibariyle tümdengelim (ta'lîl-dedüksiyon), tümevarım (endüksiyon-istikrâ) ve analogi (temsil-fıkhi kıyas) olmak üzere üç tür gayri mübaşir (iki veya daha fazla önermeden hareketle yeni bir önermeye ulaştırın) istidlâl/akıl yürütme yönteminden bahsedilir (Tehânevî, 1998, s. 2: 129-130; Habenneke, 1993, ss. 149-150; ayrıca bk. Gazzâlî, 2013, ss. 200-201). Bunlardan ilki olan tümdengelim yönteminin en mükemmel şekli olarak mantıki kıyas (Aristotelyen kıyas-syllogism) kabul edilir. Bazı müslüman mantıkçılar bu yöntemi "burhanî kıyas" olarak da isimlendirmişlerdir (Fârâbî, 2014, s. 177; Tehânevî, 1998, s. 2: 129-130). Mantıki kıyas, iki küllî veya bir küllî bir cüzî önermeden zorunlu olarak küllî veya cüzî yeni bir sonuca ulaşma yöntemidir. Aristoteles bu yöntemi şu şekilde tanımlar: "[Mantıki] Kıyas bir sözdür ki bu söz içinde bazı şeyler konulmuş olmakla, bu konulan verilerden farklı başka bir şey, sadece konulan bu veriler vasıtasıyla zaruri (zorunlu) olarak çıkar (Aristoteles, 1950, s. 5, 1952, s. 3)." İbn Hazm'ın da belirttiği gibi (İbn Hazm, 2007, ss. 466-467) mantıki kıyasta önermelerden en az birisi mutlaka küllî olmak zorundadır. Dolayısıyla mantıki kıyasta esas itibariyle bütün için geçerli olan yargının, bütünün parçaları için de geçerli olması yani tümdengelim yöntemi söz konusudur (ayrıntılı bilgi için bk. İmamoglu, 2016). Nitekim İbn Hazm, diğer Zâhirîlere de nispet ettiği "bir önerme, sana kendisinden daha fazlasını veremez" sözüyle bu hususa dikkat çekmiştir (İbn Hazm, 1403, s. 7: 2, 2007, s. 464).

İkinci akıl yürütme çeşidi olan tümevarımda bir bütünün parçalarının araştırılması ile bütün hakkında bilgiye ulaşılır. Parçalardan bütüne (tikelden tümele) ulaşma yöntemi olan tümevarım/istikrâ, tam ve nakıs olmak üzere ikiye ayrılır. Tam istikrâda bir bütünün tüm cüzleri incelenmek suretiyle bütün hakkında bir sonuca ulaşılır. Nakıs (eksik) istikrâda ise bütünün tüm parçaları değil, sadece bazı parçaları araştırılarak bütün hakkında hüküm verilir. Aristoteles'in eserlerinde sadece tam istikrâyı inceleme konusu yaptığı belirtilmektedir. Tam istikrâ yönteminde sonuç zorunlu ve kesin iken nakıs is-

tikrâda muhtemel ve zanna dayalıdır (Emiroğlu, 1999, ss. 218-220; İmamoğlu-gil, 2016, ss. 216-223).

Mantıkta ele alınan üçüncü temel akıl yürütme yöntemi olan analogi ise iki şey arasında bir hususta benzerlik bulunmasını dikkate alarak bu iki şeyden birisi hakkındaki hükmü diğerine taşımaktır. Dolayısıyla bu akıl yürütme yönteminde bir cüziden/tikelden hareketle yine başka bir cüzî hakkında bilgiye ulaşma söz konusudur (Gazzâlî, 2013, ss. 208-209). Bazı yönlerden farklılık arz etse de bu yöntem genellikle istikrâ içerisinde değerlendirilir. Ancak aslında bu yöntemde tümdengelim ve tümevarım yöntemleri birlikte kullanılmaktadır. Bu yüzden analogi, nakıs istikrâya dayalı bir tümdengelim yöntemi olarak görülür (İmamoğlu-gil, 2016, s. 223). Bu husus, aşağıdaki örneklerle izah edilebilir:

- Yediğim kırmızı elma tatlı ve suludur.
- Yediğim elma kırmızı olduğu için tatlı ve sulu olmuş olmalıdır.
- O halde bütün kırmızı elmalar tatlı ve suludur.
- Dolayısıyla tabaktaki diğer kırmızı elmalar da tatlı ve suludur.

- Gemiye binip ticaret için yolculuk yapan bir yahudi zengin olmuştur.
- Bu yahudi gemiye binip ticaret yaptığı için zengin olmuştur.
- O halde gemiye binip ticaret yapan herkes zengin olur.
- Dolayısıyla gemiye binip ticaret yaparsam ben de zengin olurum (Gazzâlî, 2013, ss. 210-211).

- İskâr (sarhoş etme) vafına sahip olan hamr (şarap) haram kılınmıştır.
- Hamr, iskar vafına sahip olduğu için haram kılınmış olmalıdır.
- O halde bütün iskar vafına sahip olan şeyler haram kılınmıştır.
- Dolayısıyla bira iskar vafına sahip olduğu için o da haramdır.

Örneklerden anlaşılacağı üzere bu yöntemde ilk başta bir bütünün tüm parçaları incelenmeden varsayıma dayalı olarak bir tümevarım yani eksik bir istikrâ yapılmış, ardından bu nakıs istikrâya dayalı bilgi esas alınıp tümdengelim başvurulmuştur. Böylece bir tikeldeki vasıf dikkate alınarak aynı vasıf

fin bulunduğu başka bir tikele aynı hüküm aktarılmıştır (Emiroğlu, 1999, ss. 222-225; İmamoglugil, 2016, ss. 223-228).

İbn Hazm, değindiğimiz birinci istidlâl yöntemini *et-Takrîb*'de "*Kitâbü'l-burhân*" başlığı altında incelemiştir. O, kitabının bu bölümünde ilk olarak Aristoteles'in üçüncü ve dördüncü mantık eseri olan "*Birinci Analitikler (Anûlûtîkyâ)*" ve "*İkinci Analitikler (Afûziktîkâ)*" isimli kitaplarındaki bilgileri topladığını söyler. Çünkü ona göre bu kitaplardan maksat, bir şeyin hükmünün hakikatine delalet eden önerme veya önermeler bütünü şeklinde tanımladığı burhanın, suretlerini ve gerçekleşme şartlarını açıklamaktır (İbn Hazm, 2007, s. 463). Dolayısıyla İbn Hazm, Aristo'nun "*Birinci Analitikler*" kitabını "*Kitâbü'l-kıyâs*" olarak isimlendirmemekte, bunun yerine onu da burhan bahsine dâhil etmektedir. Oysa başta Fârâbî (ö. 339/950) olmak üzere pek çok müslüman mantıkçı, birinci analitikleri "*kitâbü'l-kıyâs*", ikinci analitikleri ise "*kitâbü'l-burhân*" başlıklarında müstakil olarak ele alırlar (Fârâbî, 1931, s. 30; İbn Rüşd, 2015, ss. 39-41; Tekin, 2017, ss. 16, 26, 36, 53-57, 279-280). Onlar mantıki kıyası, birden fazla mukaddimeden zorunlu yeni bir kazıyyeye ulaştırarak akıl yürütme anlamında kullanırlar, burhanı ise hem mukaddimleri hem sonucu kat'î olması itibariyle kıyasın en mükemmel şekli ve türü (yakînî kıyas) olarak kabul ederler (Fârâbî, 2014, s. 29 vd.; İbn Sînâ, 2005, s. 70; Gazzâlî, 2013, ss. 48-49; Ebherî, 2001, s. 85; İmamoglugil, 2016, s. 161; Kömürçü, 2016, ss. 248-252).

İbn Hazm'a göre mantıki kıyas yönteminde, tabiatı ve terkihi itibariyle sahih olan iki önermenin (kazıyye) bir araya gelmesiyle daima sadık olan ve zorunlu olarak lazım olan üçüncü bir önerme daha meydana gelir. İlk iki önermeye müstakil olarak "*mukaddime*", ikisine birlikte "*karine*", üçüncü önermeye ise "*netice*" denir. Üçünün bir araya gelmesine de Yunanca silcismûs (süllogismos/syllogism/mantıki kıyas) ismi verilmiştir. Ona göre bu kavramın Arapçası kıyas değil, "*câmia*" olmalıdır (İbn Hazm, 2007, s. 465). İbn Hazm mantıki kıyasa aşağıdaki örneği verir:

- Bütün insanlar canlıdır (mukaddime/öncül).
- Bütün canlılar cevherdir (mukaddime, ikisi birlikte karine).
- Öyleyse bütün insanlar cevherdir (netice, üçü birlikte câmia).

İbn Hazm, *el-İhkâm'* da mantıki kıyas yöntemine değinir ve onun iki mukaddimeden kendilerinde lafzen mansûs olmayan bir sonucu çıkarma işlemi olduğunu ifade eder. Onun mantıki kıyasa fıkihtan verdiği örneklerden biri şu şekildedir:

- Bütün sarhoş edici şeyler (müskir), şaraptır (hamr).
- Bütün şaraplar ise haramdır.

Bu iki mukaddimeden elde edilen ve burhana dayalı olan netice ise şu şekildedir:

- Bütün sarhoş edici şeyler haramdır (İbn Hazm, 1403, s. 5: 106).

İbn Hazm'a göre bu yöntemde iki öncülün de küllî olmasına gerek yoktur. Sadece birisinin küllî olması yeterlidir. Örneğin:

- Mucizeler ile gelen herkes nebidir.
- Hz. Muhammed pek çok mucize ile gelmiştir.
- O halde Hz. Muhammed nebidir (İbn Hazm, 2007, s. 522).

Diğer bir örnek şu şekildedir:

- Hz. Peygamber, "benden sonra nebi gelmeyecek" demiştir.
- Her nebi resuldür, ancak her resul nebi değildir.

O halde Hz. Peygamber'den sonra resul de gelmeyecektir (bk. İbn Hazm, 1403, s. 7: 131).

İbn Hazm, bütün ilimler açısından çok faydalı olduğunu söylediği (İbn Hazm, 2007, s. 478) mantıki kıyas yöntemine dini meselelerde sıklıkla başvurur (bu hususta ayrıntılı bilgi ve çeşitli örnekler için bk. Apaydın, 2009; Ece, 2022, ss. 1254-1261). Üstelik naslarda yer alan ifade ve önermeleri Aristotelyen kıyas formlarına çevirmeyi ve böylelikle şer'î hüküm istinbatında kullanılan lafız taksimlerini mantık ilminde muteber gördüğü önerme tür ve kurallarına göre yeniden oluşturmayı teklif etmiştir (İbn Hazm, 2007, ss. 529-535).

Netice itibariyle İbn Hazm, -eserlerinde kıyas olarak isimlendirmekten özellikle kaçındığı- mantıki/Aristotelyen kıyası, kendi usul anlayışında dördüncü şer'î asıl olarak gördüğü ve lafzının olmasa da manasının naslarda mevcut olduğunu ifade ettiği "delîl" yöntemi içerisinde kabul etmektedir (İbn

Hazm, 1403, s. 1: 68-69). Ancak İbn Hazm mantıki kıyas yöntemine ilk dönemki mantıkçıların (evâil), Yunancada “silcismûs (süllogismos)” ismini verdiklerini, silcismûs kelimesinin Arapçada karşılığının ise kıyas değil câmia (toplayan/bir araya getiren) olması gerektiğini ileri sürmüştür (İbn Hazm, 2007, s. 465). Çünkü bu yöntemde birden fazla mukaddimenin bir araya getirilmesinin zorunlu sonucu olarak kesin bilgi veren yeni bir önermeye (netice) ulaşılmaktadır.

İbn Hazm, *et-Takrîb*'de burhan üst başlığı içerisinde yer alan “Fasit Odukları Halde Bir Topluluğun Burhan Saydıkları Şeyler ve Bunları Burhan Sayanın Hatası” başlıklı bölümde fıkhi kıyası da ele almıştır. O, usul kitaplarında kıyasla ilgili yer vermediği bazı önemli bilgilere bu bahiste değinmiştir. İbn Hazm'a göre İslam dünyasında kullanılmaya başlanmadan çok daha önce, başta Aristo olmak üzere ilk dönem Yunan mantıkçılar (evâil) kıyas yöntemini bilmekteydi. Onlar bu yöntemi “istikrâ (tümevarım)” olarak isimlendirmişlerdi (İbn Hazm, 2007, s. 551). İbn Hazm, Yunan mantığının girişiyle birlikte, ilk dönem müslüman mantıkçıların (mütekaddimûn), mukaddimeleri/öncülleri “kıyas” olarak tercüme ettiğini söylemektedir. Ona göre bu durumu kendi lehlerine kullanan re'y taraftarları, tahakküm ve safsatada bulunarak istikrânın kınanmış olan (mezmûm) bu türünü, “kıyas”, “istidlâl” ve “illetin ma'lûlde işletilmesi” olarak isimlendirmişlerdir. Böylece onlar mantıkçıların muteber bir yönteme (mantıki kıyas/câmia) verdikleri ismi geçersiz bir yönteme (fıkhi kıyas/mezmûm ve nakıs istikrâ) vermişler, dolayısıyla iki farklı kavramı sanki aynı şeylermiş gibi birbirine mezcederek batılı hak olarak göstermeye çalışmışlardır (İbn Hazm, 1403, s. 5: 108, 2007, ss. 565-566; ayrıca bk. Tan, 2014, ss. 12-13). Burada İbn Hazm'ın iki farklı şeyi birlikte eleştirdiği görülmektedir. Birincisi mantıki kıyas yönteminin Arapçaya yanlış tercüme edilmesi, ikincisi ise bu tercüme hatasını lehlerine kullanan birtakım fukahanın tikelden tikele ulaştıran ve zanna dayalı olan yöntemlerine (fıkhi kıyas) aynı ismi vermesidir.

İbn Hazm'ın burada “mukaddimeler” kavramıyla kendi usul anlayışında naslardaki lafızların mefhumundan kabul ettiği “delîl” yöntemi içerisinde yer alan mantıki kıyası (syllogism) kastettiği anlaşılmaktadır (Tan, 2007, ss. 102-103, 206-208; Apaydın, 2017, ss. 94, 176). Zira İbn Hazm bu ifadesinin hemen öncesinde aklın temel ilkelerine ve hissî bilgiye ulaşıncaya dek sadece “mak-

bul mukaddimeler” örgüsünün gerekli kıldığı şeylere yönelmek gerektiğini ifade etmiştir (İbn Hazm, 2007, s. 565). Yine o, bütün mukaddimelerin doğru sonuca ulaştırmayacağını, hatta bazen mukaddimelerin sahih olup mukaddimelerden sonuca ulaşırken başvuru yöntemini hatalı olması sebebiyle sonucun da hatalı olabileceğini, bu yüzden sadece makbul mukaddimelere ve sonuç çıkarma/istidlâl yöntemlerine itimat etmek gerektiğini vurgulamıştır (İbn Hazm, 2007, ss. 520-523). Bu bağlamda İbn Hazm, *et-Takrîb*’in “*Kitâbü’l-burhân*” başlıklı bölümünde burhan şekillerini (yüklemlili kıyasın şekil ve modlarını) incelerken, sadece daima doğru sonuca ulaştırana değindiğinin altını çizmiştir (İbn Hazm, 2007, s. 491). Dolayısıyla İbn Hazm’a göre “mukaddimeler” yani iki öncülü bir araya getirerek yeni bir önermeye ulaşma yoluyla yapılan bütün akıl yürütme yöntemleri kişiyi kesin ve doğru sonuca yani burhana ulaştırmaz. Bu tür akıl yürütme yöntemleri içerisinde meşru ve muteber olanı, en az birisi küllî ve olumlu iki veya daha fazla mukaddimededen, - kendisinin *et-Takrîb*’de ayrıntılı bir şekilde şartlarını izah ettiği yollarla- elde edilen ve bir tûmdengelim yöntemi olan mantıki kıyastır (câmia).

Diğer taraftan İbn Hazm’ın istikrâ yöntemini bütünüyle geçersiz saydığını söylemek doğru değildir. Nitekim o, kıyasın “mezmûm istikrâ” olduğunu öne sürmüştür. Ona göre istikrânın doğru sonuç sağlayabilmesi için hakkında hüküm verilen küllînin bütün cüzlerini araştırmak ve onlar hakkında kesin bir bilgiye ulaşmak gerekir. Bu şart yerine getirilirse ancak o zaman istikrâyâ güvenilebilir (İbn Hazm, 2007, s. 555). İbn Hazm’ın istikrâ yönteminde aradığı bu şartın bir istisnası da vardır. Ona göre bir şeyin doğası, o şeyin içinde bulunduğu durumda olmasını zorunlu olarak gerektirir ve bu zorunluluk evvel-i akıl (ek bir öğretisi ve istidlâli gerektirmeksizin insan nefsinde yaratılış itibarıyla mündemiç olup nesnel, zorunlu ve kesin bilgi sağlayan aklın temel ilkeleri) veya zaruret-i his (duyulara dayalı zorunlu bilgi) ile bilinirse işte bu durumda bu şeylerin hükümlerde ortak olmasına hükmedilebilir. Mesela yumuşak olan bir şey, kendisinden sert olan bir şeyle şiddetli bir şekilde çarpıştırsa, sert olan yumuşak olana zorunlu olarak etki eder. Bu etki ya yumuşak şeyi parçalarına ayırmak ya da onun şeklini değiştirmektir. Bu bilgi, pek çok cisimden görme suretiyle yani istikrâ ile elde edilmiş değildir. Bilakis aklın doğası bunu gerektirmiştir. Nitekim iki yumurtanın birbirine çarpıtıldığında birisinin şeklinin değişeceği sonucuna tüm yumurtalar kırılmadan ulaşılabilir.

Ancak bu, benzerliğin şahitliğine itimat edildiği fıkhî kıyastan farklı bir şeydir. Çünkü yumurtanın tabiatı bunu gerektirmekte ve bu gereklilik kesin bilgi sağlayan evvel-i akıl ve zaruret-i his ile bilinmektedir (İbn Hazm, 1403, s. 7: 181-182, 2007, s. 557). Fakat aklın şer'î alanda illetler belirlemek suretiyle herhangi bir hükmün haram veya helal kılınmasını gerektirecek bir işlevi yoktur. Şer'î hükümleri, ancak Allah'tan gelen emirler gerekli kılar. Emirler, kendileri için geldikleri şeyleri vacip kılan sebeplerdir. Dolayısıyla eğer Allah'tan gelen bir emir yoksa şer'î alanda bir şeyi vacip kılacak veya yasaklayacak bir sebep de yoktur (İbn Hazm, 2007, ss. 559-560).

İbn Hazm'a göre mezmûm istikrâ ve fasit istidlâl olarak nitelenen fıkhî kıyas işleminde, öncelikle kendilerini tek bir cinsin veya tek bir nev'in ya da kendisinde tek bir hükümle hükmedilenin topladığı varlıklar araştırılır. Bu araştırma sonucunda kendisinde hüküm verilen her bir şeye lazım olan bir sıfat (illet) tespit edilir. Ancak hükmün her zaman bu sıfatla birlikte bulunmasını gerektiren akli bir zorunluluk söz konusu olmadığı gibi, bu sıfatın bulunduğu her şeye lazım olduğuna dair naslarda bir ifade de yer almamaktadır. Ancak araştırmayı yapan kişi, bu nev'in bütün fertleri kendisinden gaip olsa da onlarda bu sıfatın olduğunu ve bu sıfatın kendisinde bulunduğu her şeyde bu hükümle hükmedilmiş olduğunu kabul eder (İbn Hazm, 2007, ss. 551-552, 561). Söz gelimi dış dünyada görülen bütün iradeli/muhtar failerin cisim olmasından hareketle Allah'ın da cisim olduğu hükmüne varmak mezmûm istikrâya yani kıyasa örnek gösterilebilir (İbn Hazm, 2007, ss. 553-554).

Bu hususta İbn Hazm ile aynı örneklere yer veren ve bunun nakıs istikrâ ve temsil (fıkhî kıyas) olduğunu belirten Gazzâlî,⁸ bu yöntemin nazari-akli konularda kullanılmasıyla ilgili şartlarda İbn Hazm ile benzer bir görüş be-

⁸ Gazzâlî'nin temsil ve istikrâ ayrımı bazen ikisi için de benzer örnekleri vermesi sebebiyle tam anlamıyla netlik kazanmamaktadır. O, temsilin tek bir tikelden, istikrânın ise pek çok tikelden hareketle bir başka tikel hakkında hüküm vermek olduğunu, dolayısıyla istikrânın temsilden daha güçlü olduğunu belirtir. Fakat başka bir yerde bütün cüzileri araştırmak olan tam istikrânın ilim/kesin bilgi, sadece bir kısım cüzleri araştırmak olan nakıs istikrânın zan ifade ettiğini, ayrıca temsilde de pek çok cüzünün incelenmesi sonucu hükmün verildiğini ifade eder. Bütün bu ifadelerden ona göre temsil ile istikrânın aynı şey olmadığı, fakat temsilin nakıs istikrâya dayalı bir yöntem olduğu sonucu çıkarılabilir (Gazzâlî, 2013, ss. 198-205, 208-217, 2016, ss. 166-170).

nimser. Ancak ona göre fıkhi konularda, -asıl ile fer'in, bir delile dayalı olarak kendilerine aynı hükmün verilmesini gerektirecek bir vasıfta ortak olmaları şartıyla- nakıs istikrâya dayalı olan temsili kullanmakta beis yoktur. Çünkü temsil yönteminde müctehidin kendisine baskın gelen kanaatiyle yani zann-ı galibiyle hüküm vermesi söz konusudur. Bu, akli alanın aksine fıkihta kâfidir. Nitekim sahâbe de hükmü mansûs olmayan meselelerde zann-ı galibe itibar etmiştir. Dolayısıyla fıkihta istenilen yalnızca budur. Fıkhi konularda kesin bilgi (yakîn) arayışı, ilgili sorunlara geçerli çözümler bulunmasını imkânsız hale getirir (Gazzâlî, 2013, ss. 200-203, 218-237, 2016, ss. 166-178).

Bu tartışmaya dahil olan âlimlerden biri de Yunan mantığına zeki bir insanın ihtiyacının olmadığını söyleyen İbn Teymiyye'dir (ö. 622/1328). O, İbn Hazm'a diğer birçok konuda mutabık olmakla birlikte mantıki kıyasın ("kîyâsü's-şümûl") kesin bilgiye, fıkhi kıyasın ("kîyâsü't-temsîl") ise zanna dayalı olduğu hususunda ona karşı çıkar (İbn Teymiyye, 1993, s. 1: 29). İbn Teymiyye'ye göre istidlâl yönteminin kendisinden ziyade muhtevası yani öncüllerin doğruluğunun ispatı önem arz eder. Bu bakımdan fıkhi kıyasın ispatı mantıki kıyasta daha kolaydır. Zira mantıki kıyasta esas alınan öncüllerde yer alan birçok umum ifade küllî anlama muhtemel olduğu kadar cüzi anlama da muhtemeldir. Üstelik buradaki zannîliğin giderilmesi, sözün sahibine ulaşmanın mümkün olmaması sebebiyle oldukça zordur. İbn Teymiyye'nin, mantıki kıyasta önce tikelden tümele daha sonra tümelden tikele doğru intikal olduğunu ve her iki istidlâl yönteminin birbirine kolaylıkla döndürülebileceğini iddia etmesi, bu konuda İbn Hazm'ın kanaatinden farklı bir sonuca ulaşmasını sağlayan dikkat çekici iki noktadır (ayrıntılı bilgi için bk. Duman, 2010, ss. 200-209). Diğer taraftan İbn Hazm'ın naslarda yer alan niceliği belirtilmemiş (mühmel) önermelerin de küllî anlamlar ifade ettiğini savunması (İbn Hazm, 2007, s. 466), İbn Teymiyye'nin onun görüşüne yönelik eleştirisini daha anlamlı hale getirmektedir.

Sonuç

İslam hukuk tarihinde kıyas karşıtlığının sembol ismi ve tartışmasız en güçlü aktörü konumunda bulunan İbn Hazm, haddizatında mantıktaki istidlâl yöntemleri arasında yer alan Aristotelyen/mantıki kıyasın fıkıh da dâhil olmak üzere İslami ilimlerde kullanımına karşı olmadığı gibi Aristotelyen

kıyasa Gazzâlî'den daha önce ve ondan daha vurgulu bir şekilde yer vermesi ile temayüz etmiştir. Ne var ki mevcut fıkıh ekollerinin kahiri ekseriyeti tarafından yaygın olarak kullanılan kıyas türüne (fikhi kıyas) yönelik şiddetli tenkit ve itirazları onun bu yönünün öne çıkmasına ket vurmuş, eserlerinde sıklıkla akla ve mantık ilminin gerekliliğine yaptığı güçlü vurgulara rağmen, re'yin fıkıhta sistematik kullanımını benimseyen ana akıma mensup âlimler tarafından fikhi alanda akıl karşıtlığının bayraktarı olarak lanse edilmekten kurtulamamıştır.

İbn Hazm'ın fikhi bilgi üretiminde fukahanın benimsediği kıyas uygulamasını reddederek Aristotelien kıyası öne çıkarmasının ardında yatan temel dinamik, onun dini bilgede kesinliği zorunlu gören yaklaşımında aranmalıdır. Bu yaklaşımının doğal sonucu olarak İbn Hazm zannî bilgi ifade eden kaynak ve yöntemlere bütünüyle cephe almıştır. Fikhi kıyası şer'î deliller arasında muteber bir delil olarak kabul eden çoğunluk ulema, bu tür kıyasın meşruiyetini temellendirirken fıkıh alanında zannî bilginin yeterli ve hatta kimi durumlarda zorunlu oluşundan hareket etmişlerdir. İbn Hazm ise fıkıh alanını istisna etmeksizin şer'iyata ilişkin konuların tamamında kesin bilginin zorunlu oluşu düşüncesini benimsediğinden zanna kapı aralayabilecek tüm yaklaşımları sistemsel tutarlılık gereği reddetme yoluna gitmiştir. Onun Aristotelien kıyası benimsemesinin ardında, söz konusu kıyasın zorunlu bilgi doğurduğu kabulü yatar. Bu düşünceden hareketle İbn Hazm, Aristo mantığındaki temel istidlâl yöntemi olan mantıki kıyası, kendi usul anlayışında dördüncü asıl olarak gördüğü "delil" yöntemi içerisinde yoğun bir biçimde kullanmıştır. İbn Hazm, Aristotelien kıyasın kesin bilgiye götürdüğü düşüncesini benimserken söz konusu kıyasta, fikhi kıyasın aksine tümdengelim yönteminin işletildiği, aralarındaki benzerliğe bakılmaksızın bir bütün veya isme dahil olan tüm cüzlere aynı hükmün verildiğini göz önünde bulundurmaktadır. Bu hususta asıl ilgi çekici nokta ise -çalışma boyunca bahsettiğimiz muhtevadaki ciddi farklılığı bir kenara bırakacak olursak- İbn Hazm'a göre de dört asli şer'î delilin Kitab, sünnet, icmâ ve kıyas olmasıdır. Diğer taraftan şer'î delillerde ve bu delillerden üretilen fikhi bilgilerde kesinlik arayışının kaçınılmaz bir sonucu olarak İbn Hazm, haber-i vahidin de yakîn/kesin bilgi ifade ettiğini savunmak durumunda kalmıştır. Ancak her ne kadar İbn Hazm fikhi kıyası zanna dayalı olması sebebiyle reddetse de kanaatimizce o, usul anlayışında ve

bu anlayışın fûru meselelere yansımada zannî bilgiye zaman zaman yer vermek zorunda kalmış gibi görünmektedir. Bu husus hakkında kapsamlı araştırmaların yapılması alana önemli katkılar sağlayacaktır.

Mantığın tüm ilim dalları açısından gerekliliğinin üzerinde duran İbn Hazm'ın, mantık birikimini sadece fıkhıta değil bütün İslami ilimlerde gerek dil ve üslup gerek kavram ve içerik bakımından yoğun bir biçimde kullandığı görülmektedir.⁹ Ehl-i hadise mensup çevrelerin mantığa karşı pek de sıcak bir yaklaşım içinde olmadığı, dahası mantık karşıtlığı yaptığı bir dönemde zihniyet bakımından ehl-i hadis kapsamında yer alan İbn Hazm'ın mantığa ve Aristotelyen kıyasa bu denli tutunması ilk bakışta bir paradoks gibi görünebilir. Ancak onun mantığı ve Aristotelyen kıyası, -fıkhî kıyasın aksine- şer'î hükümlerin elde edildiği bir delil olarak görmekten çok naslara dayalı öncüllerden sonuçlar çıkarmaya yarayan bir alet gibi konumlandırması söz konusu paradoksun izahını mümkün hale getirmektedir. Öte yandan İbn Hazm'ın kıyasın İslami ilimlere girişiyle ilgili görüşleri de son derece dikkat çekicidir. İbn Hazm, kendi döneminde hâkim olan re'ye dayalı müesses fıkıh anlayışını yıkabilmek adına Hz. Peygamber döneminden başlamak üzere İslami ilimlerin teşekkül tarihini kendi tasavvur ve görüşlerine uygun bir şekilde yeni bir okumaya tabi tutmuştur.

İbn Hazm'ın fıkhî kıyas hususunda eleştirilerini yönelttiği önde gelen muhatap kitle, ona göre ilk defa hükümler için illet arayışına girip salt benzerlikler kurmanın ötesinde fıkhî kıyası daha sistematik bir şekilde kullanan "müteahhir" dönem fakihleridir. Onlar bu işlem için "kıyas" ismini, Aristo'nun mantık eserleri Arapçaya tercüme edildikten sonra kullanmaya başlamışlardır. Buna göre İbn Hazm, mantık eserlerinin Arapçaya çevrildiği sırada, "silcismûs" (mantiki kıyas) kavramının "kıyas" ismiyle tercüme edildiğini, bu durumu kendi lehlerine kullanan söz konusu fakihlerin tikelden tikele ulaştırılan sübjektif yöntemlerine "kıyas" ismini vererek bu iki yöntem arasında bir tür karışıklık meydana getirdiklerini iddia etmiştir. Bunun bir sonucu olarak fıkhî kıyas taraftarları, kendisinin burhan kabilinden saydığı, en az birisi küllî olan iki mukaddimedden zorunlu sonuç çıkarma yöntemi olan mantiki kıyası,

⁹ İbn Hazm, örneğin kelimah bahislerinde görüşlerini temellendirirken de mantık ilminden ciddi ölçüde yararlanmıştr (örnek bir mesele için bk. Acar & Durmuş, 2018, ss. 293-305).

bazı sıfatlarda benzer olmaları sebebiyle hakkında nas olanın hükmünü nas olmayana taşıma yöntemi olan fikhi kıyası meşrulaştırmak için istismar etmiştir. Üstelik ona göre ortak bir bütünün içerisinde yer almayan farklı şeylere aynı hükmü vermeyi gerekli kılan fikhi kıyas, mantık ilmi açısından istikrâ yönteminin nakıs/eksik kısmı içerisinde değerlendirilir ve bu yüzden sonuçlarına güvenilmez. İbn Hazm'ın mantık ilmine referansla nakıs istikrâyı fikhi kıyasa tam anlamıyla eşitleyen bu indirgemeci yaklaşımı kanaatimizce yapısal açıdan sorunludur. Zira bilhassa illete dayalı fikhi kıyastaki benzerlik sıradan bir benzerlik değildir. Kıyas işlemi için asıl ile fer' arasında isim, ayn veya suret bakımından benzerlik oluşmasının hiçbir önemi yoktur. Benzerlik veya birlikteliğin, hükmü icap ettiren bir belirti ve işaret olarak tayin edildiği kabul edilen manada yani illet hakkında gerçekleşmesi gerekir. Nitekim diğer benzerliklerin değil sadece bu mananın hükme bağlanıp ona alamet kılındığı kabul edilir. İbn Hazm'ın bu hususu bilerek ya da bilmeyerek göz ardı ettiği ve fikhi kıyasın alelade benzerlikler üzerine kurulu, naif bir yapıya sahip olduğu izlenimini uyandırmak için özel bir gayret gösterdiği görülmektedir. Onun yaklaşımını problemlile hale getiren husus tam da bu noktadır.

Kaynakça

- Acar, M. A. (2018). *İbn Hazm'ın Hanefîlere Yönelik Kıyas Eleştirisi* [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- Acar, M. A., & Durmuş, E. (2018). İbn Hazm'da Sahâbi Kavli ve Efdaliyet Nazariyesi. İçinde *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli SAHÂBE -III- Sahâbe ve Dirâyet İlimleri* (ss. 293-320). Ensar Neşriyat.
- Altunya, H. (2009). İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü. *Milel ve Nihal*, 6(3), 125-144.
- Apaydın, H. Y. (2009). Kurtubalı Zâhirî Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu's-Şerîa. *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 7(14), 107-119.
- Apaydın, H. Y. (2017). *İbn Hazm Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu*. İSAM Yayınları.
- Aristoteles. (1950). *Organon III: Birinci Analitikler* (H. R. Atademir, Çev.). Milli Eğitim Basımevi.

- Aristoteles. (1952). *Organon V: Topikler* (H. R. Atademir, Çev.). Milli Eğitim Basımevi.
- Ark, Ü. (2021). *İslam Hukuk Usulünde Hüküm İstinbatı Gazali ve İbn Rüşd Örneği*. Paradigma Akademi Yayınları.
- Ateş, M. (2022). *Gazzâlî'de Mantık ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*. Bursa Uludağ Üniversitesi.
- Cessâs, A. b. A. (1994). *El-Fusûl fi'l-usûl* (en-Neşemî, Ed.; C. 1-4). Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.
- Cüveynî, İ.-H. A. (1997). *El-Burhân fi usûli'l-fıkh* (C. 1-2). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Çapak, İ. (2007). İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı. *Usul İslam Araştırmaları*, 8, 23-46.
- Debûsî, E. Z. (2007). *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh* (H. M. el-Meys, Ed.). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Duman, S. (2010). Er-Redd Ale'l-Mantıkiyyîn Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Teymiyye'nin Fıkhî Kıyas ile Mantıkî Kıyas Arasındaki İlişkiye Dair Görüşleri. *Hikmet Yurdu*, 3(6), 193-210.
- Ebherî, E. (2001). *Keşfü'l-hakâ'ik fi tahrîri'd-dekâ'ik* (H. Sarioğlu, Ed.). Çantay Kitabevi.
- Ece, M. N. (2022). Dinsel Bağlamıyla İbn Hazm'ın Mantık Felsefesi. *Hitit İlahiyat Dergisi*, 21(2), 1239-1264.
- Emiroğlu, İ. (1999). *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*. Asa Kitabevi.
- Fârâbî, E. N. (1931). *İhşâ'ü'l-'ulûm* (O. M. Emin, Ed.). Mektebetü'l-Hancî.
- Fârâbî, E. N. (2014). *Kitâbu'l-Burhân: Burhân Kitabı (metin-çeviri)* (Ö. Türker & Ö. M. Alper, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Gazzâlî, E. H. (1997). *El-Muştasfâ* (M. A. Abdüşşâfi, Ed.). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Gazzâlî, E. H. (2013). *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü* (A. Durusoy & H. Hacak, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

- Gazzâlî, E. H. (2016). *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü* (İ. Çapak, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Guerrero, R. R. (2013). Aristotle and Ibn Hazm: On the Logic of the Taqrîb. İçinde *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker* (ss. 403-416). Brill.
- Gül, Ş. (2001). *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Habenneke, A. H. M. (1993). *Davâbitü'l-ma'rife ve usûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara. Dâru'l-Kalem.*
- Haral, N. (2000). *İbn Hazm'ın Hukuk Metodolojisinde Delil Kavramı* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. (1403). *El-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm* (A. M. Şâkir, Ed.; C. 1-8). Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. (1960). *Mûlahḥaşu ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istiḥsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl* (S. Efgânî, Ed.). Matbaa'tü Câmia'ti Dimaşk.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. (1981a). Risâletân ecâbe fihimâ an risâleteyni suile fihimâ suâlu ta'nîf. İçinde İ. Abbas (Ed.), *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî* (C. 3, ss. 71-116). el-Müessesetü'l-Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. (1981b). Risâletü't-tevkîf alâ şârii'n-necât. İçinde İ. Abbas (Ed.), *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî* (C. 3, ss. 129-140). el-Müessesetü'l-Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. (1983). Risâletü merâtibi'l-ulûm. İçinde İ. Abbas (Ed.), *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî* (C. 4, ss. 59-90). el-Müessesetü'l-Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. (1985). *En-Nübzetü'l-kâfiye fî uşûli aḥkâmi'd-dîn* (M. A. Abdülaziz, Ed.). Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. (2007). *Et-Taqrîb li-haddi'l-manṭık ve'l-medḥal ileyh bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emşileti'l-fıkhiyye* (A. b. M. et-Türkmânî, Ed.). Dâru İbn Hazm.

- İbn Hazm, E. M. A. b. A. (2008). *Es-Sâdi' fi'r-red alâ men kâle bi'l-kıyâs ve'r-re'y ve't-taklîd ve'l-istihsân ve't-ta'lîl* (M. b. H. Alü Selmân, Ed.). Darü'l-Eseriyye.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. (2017). *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi* (H. İ. Bulut, Çev.; C. 1-3). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. (1998). *İ'lâmü'l-muvoakkâ'în an rabbi'l-âlemîn* (C. 1-5). Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Rüşd. (2015). *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi* (H. Kaya, Çev.). Klasik Yayınları.
- İbn Sînâ. (2005). *İşaretler ve Tenbihler* (A. Durusoy, M. Macit, & E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Teymiyye, T. (1993). *Er-Red 'ale'l-mantıkıyyîn* (C. 1-2). Dâru'l-Fikri'l-Lübânî.
- İmamoğlugil, H. (2016). Akıl Yürütme (İstidlâl). *İçinde Mantık El Kitabı* (ss. 157-231). Grafiker Yayınları.
- Kaya, E. S. (2001). *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Kömürcü, K. (2016). Tasdik Türleri ve Beş Sanat. *İçinde Mantık El Kitabı* (ss. 235-260). Grafiker Yayınları.
- Serahsî, M. b. A. (2005). *Usûlü's-Serahsî* (C. 1-2). Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Tan, O. (2007). *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Tan, O. (2014). İbn Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkhın İmkânı. *Diyanet İlmî Dergi*, 50(4), 9-31.
- Tehânevî, M. A. (1998). *Keşşâfü ıştîlâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (C. 1-4). Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Tekin, A. (2017). *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi*. Klasik Yayınları.

- Yefût, S. (1986). *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabî, ed-Dâru'l-Beydâ.
- Yurdagür, M. (1997). *Haşviyye* (C. 16, ss. 426-427). TDV Yayınları.