

## GAZALÎ VE İBN RÜŞD'ÜN HÜKÜM İSTİNBÂTINDAKİ TEMEL PARADİGMALARI\*

Ümmühan ARK\*\*

### Özet

Bu makalede İslâm düşünce tarihinde derin izler bırakan, farklı fikhî geleneklerden gelen ve farklı havzalarda yetişen iki önemli şahsiyetin hüküm istinbâtında izledikleri metodlar ile bu metodların izlenmesinde etkili olan temel tasavvurlar ele alınacaktır. Bu isimlerden birincisi olan Gazalî, hicri V. yüzyıl'da Bağdat'ta yaşamış ve Şafîi ekole mensuptur. İbn Rüşd ise, hicri VI. asırda Endülüs'te yaşamış ve Malikî gelenekten gelmiştir.

Zikredilen bu farklılıklarla birlikte her iki isim de belirli bir ekolün sınırları içine hapsedilemeyecek ve geniş bir yelpazede ele alınabilecek fikirler ileri sürmüşlerdir. Görüşlerindeki bu esnekliğin, sahip oldukları bilgi birikimiyle ilgisini kurmak elbette mümkündür. Nitekim her iki müellif de kalam, felsefe, tasavvuf, fıkıh gibi pek çok disiplini bir araya getirmeyi başararak tanınır, özellikle İslami ilimlerde dil ve mantığa dair görüşleriyle dikkat çekerler. Makalemizde her iki müellifin bu bağlamdaki görüşlerine genişçe yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Yorum, hukuk, hüküm çıkarma metodları, dil, mantık.

## GHAZALI AND IBN RUSHD ON THE METHODS OF MAKING JUDGMENT BASIC PARADIGMS

### Abstract

In this article, we will focus on the methods used by the two important personalities who have left deep traces in the history of Islamic thought and come from different fiqh traditions and are raised in different basins, and the basic ideas that are effective in the follow-up of these methods. Ghazali, the first of these names, lived in Baghdad in the late 18th century and belonged to the Shafi'i school. Ibn Rushd, the hijri VI. He lived in Andalusia for centuries and came from Maliki tradition.

With these differences mentioned, both names could not be imprisoned within the boundaries of a particular school, and put forward ideas that could be dealt with in a wide range of ways. Of course, it is possible to relate this flexibility in their views to the knowledge they possess. Indeed, both authors are well known for their ability to bring together many disciplines such as kalam, philosophy, mysticism, jurisprudence, and they draw attention with their views on language and logic, especially in Islamic sciences. In our paper, the views of both authors in this context will be given broadly.

**Key words:** Interpretation, law, judicial methods, language, logic.

### Giriş

Ebu Hamid Gazalî<sup>1</sup> (v.505/1111)'nin yaşadığı dönem, doğrudan Kur'an ve sünnete dayalı ictihaddan uzaklaşmaya ve taklid ruhunun yerleşmeye başladığı bir dönemdir. Bununla birlikte usûl ve fîrû alanında önemli eserler de vücuda getirilmeye devam etmiştir.<sup>2</sup>

\* Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı Doktora Tezi olarak sunulmuş (2017) "İslam Hukuk Usulünde Hüküm İstinbatı: Gazalî ve İbn Rüşd Örneği" başlıklı çalışmadan üretilmiştir.

\*\* Öğretim Görevlisi Dr., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, uark@bartin.edu.tr.

Gazalî, aklî ve naklî ilimlerin birleştiği bir alan olarak fıkıh ve usûl-i fikhî “en şerefli ilimler”den kabul eder.<sup>3</sup> En önemli ve değerli ilim olarak kabul gören fikhın, usûl-i fikh (kök) kısmı ile ilgili iyi bir hazırlık yapmadan fûrû-i fikh kısmının (dal) hakikatinin kavranamayacağına dikkat çeker.<sup>4</sup> İlimleri aklî ve dinî şeklinde ikiye ayırdığı başka bir tasnifinde ise Gazalî fikhî ve fikhî usûlünü ikinci gruba yerleştirir.<sup>5</sup>

İbn Rüşd' el-Hafid el-Kurtubi (v. 595/1198)<sup>6</sup> ise, Gazalî'den yaklaşık bir asır sonra babasının ve dedesinin de mensub olduğu Mâlikî bir muhitte yetişmiş ve fıkha bakışının şekillenmesinde bu ortamın şüphesiz etkisi büyüktür. Fikhî açıdan geleneksel çizgiden pek de ayrılmayan İbn Rüşd'ün fukahanın felsefeye karşı tutumunu ve mezheb taassubunu eleştirmesi, fikhî ve usûlî görüşlerine çok da atıf yapılmamasına neden olmuştur. Eş'ariliği ve Gazalî'yi eleştirmesinin de bunda payı büyüktür. Nitekim klasik kaynaklar İbn Rüşd'ün, “*Felsefeyle uğraşmaya başlamasına kadar Endülüs'te meşhur bir fakih ve kadı olarak büyük itibar gören*”<sup>7</sup> bir şahsiyet olduğunu yazarlar.

İbn Rüşd usûl-i fikhî “*doğru bilgiye ulaştıracak bir yöntem*”, olarak tanımlarken, amacını da “*zihni doğru bilgiye yönlendirecek ilkeleri belirlemek*” şeklinde belirtir.<sup>8</sup> Bir filozof, bir fikhî ve kadı olan İbn Rüşd'e göre din, temelde hukuktur ve din gibi hukuk da insanlar için zorunludur. Bu sebeple felsefecilerin de hukukla ilgilenmesi gerekir.<sup>9</sup> İbn Rüşd ilimleri nazarî ve amelî diye sınıflandırarak, insanın nazarî yeterliliğinin felsefenin ve amelî yeterliliğinin dinin hedefi olduğunu vurgulamaktadır.<sup>10</sup> Bu vurgu onun din-hukuk, felsefe-hukuk ilişkisini de ortaya koymaktadır.<sup>11</sup> İbn Rüşd'ün Bidayetül-müctehid adlı eseriyle mezhepleri birleştirme amacı

<sup>1</sup> Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (v. 771), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (I-VI), Kahire, 1324, 1348; I-X, Kahire, 1383-1396, VI, s. 195; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (v. 597) el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem, Daru'l-Maarifi'l-Osmaniye, Haydarabad 1359 (h.) IX, 168-169; Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, Kahire, 1961, s. 507, 527.

Genel olarak Gazalî ya da Gazzâlî nisbesiyle bilinir. Bu okuyuş biçimlerinden hangisinin daha doğru olduğuna dair kesin bir karara varılamamış dolayısıyla ifade bakımından kolaylığı sebebiyle Gazalî şeklindeki kullanım tercih edilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz, Mustafa Çağırıcı, “Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul, 1996, XXXIII, 489; W. Montgomery Watt, *İslamî Tetkikler: İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 106.

<sup>2</sup> Bkz. Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1974, İz Yayıncılık, s. 122vd.

<sup>3</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak 1322, I-II, el-Matbaatü'l-Âmiriyye (Fevâtihü'r-Rahamût içinde), çev. Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, I, 3.

<sup>4</sup> Gazalî, *el-Menhûl min talikâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Suriye, 1998, s. 59.

<sup>5</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 5-7.

<sup>6</sup> Ebû Muhammed Abdülazim b. Abdilkaviyyi'l-Münzirî, *et-Tekmile li Vefeyâti'n-Nekale*, Bağdat 1981, I, 321-322; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatu'l-Meşâhir ve'l-Â'lâm*, Beyrut, 1990, XLII, 196; İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ Burhânuddin İbrahim b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *ed-Dibâcu'l-Müzehheb fi Marifeti Âyânî'l-Ulemâ-i Mezheb*, Kahire, 1972, II, 257-259.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsi el-Ensârî el-Merrâkûşî, (v. 703), *ez-Zeylu ve't-Tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1973, VI, 29.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi usuli'l-fikh: Muhtasarü'l-Mustasfâ*, thk. Cemalüddin el-Alevî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut, 1994, s. 34-35.

<sup>9</sup> Maribel Fierro, “*The Legal Policies of The Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidâyat al-Mujtahid*”, *Journal of Studies*, 10/3, 1999, s. 42.

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Kitabu Fasli'l-Makâl ve takrîru mâ beyne's-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl*, Beyrut, 2002, s. 99-100, çev. Bekir Karlığa, *Felsefe-Din İlişkileri*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul, 2003, Klasik Yayınları, s. 106.

<sup>11</sup> Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2005, s. 20.

güttüğü ve Müslüman toplumu evrensel tek bir hukuk sistemi altında kontrol edebilecek bir usûl çalışması ortaya koymaya çabaladığı bile düşünülmüştür.<sup>12</sup>

Gazalî ve İbn Rüşd'ün hükme ulaşırken dayandıkları temellere geçmeden önce makalenin giriş kısmında hükmün ve bu zihinsel süreci ifade eden istinbâtın kavramsal çerçevesine ve usûlcülerin bu konudaki anlayışlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

### 1. Hüküm Kavramı

Fıkıh usûlünün temel kavramlarından biri olan hüküm, sözlükte mastar olarak “iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek; karar vermek”; isim olarak da “ilim, derin anlayış, siyasî hâkimiyet, karar ve yargı”<sup>13</sup> anlamlarına gelmektedir. Bir mantık terimi olarak da hüküm, *iki şey arasında olumlu veya olumsuz bir bağlantı kurmak ve bu bağlantıyı idrak etmek* için kullanılır.<sup>14</sup> Mantık, doğrulanması ve yanlışlanması mümkün olan ihbârî ifadeleri konu edinirken, önermeler için bir ön hazırlık mahiyetinde olan kavramlar (tasavvurat) ile soru, dilek, emir ve dua gibi inşâî ifadeler hükmün dışında kalmaktadır. Mantık ilminden farklı olarak fıkıh usûlünde ise emir ve nehiy biçimindeki ifadeler ile haber şeklinde olsa da emir ve nehiy manası taşıyan inşâî (yargı bildiren) ifadeler hüküm kapsamında yer almıştır. İnşâî ifadeler, doğrulama ve yanlışlamaya imkân vermesi açısından ihbârî olanlardan ayrılır. Bunun yanında iki ifade türü arasında yine delâletlerinin niteliği açısından da önemli bir fark vardır. İhbarî cümlelerde haberin kendisi delâlet ettiği hükmün kendisi olmaz ve hükmü bizzat gerçekleştirmez. Oysa inşâî cümleler hükmün bizâtihi sebebidir.<sup>15</sup>

### 2. Gazalî ve İbn Rüşd'e Göre Hüküm Kavramı

Usûlcüler şer'î hükmün tanımı ile ilgili farklı yaklaşımlara sahiptir. Hükmü hitabın sonucu olarak gören *Mutezilî usûlcülere* göre hüküm, mükellefin fiiliyle ilişkili olarak ele alınmalıdır. Buna göre hüküm, hitabın ilgili olduğu mükellefin fiilinin sıfatıdır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak vücut ve hurmet hüküm olarak nitelendirilir. Benzer bir çizgide olan Hanefîler de hitabtan hareketle ulaşılan sonuca “hüküm” demişlerdir.<sup>16</sup>

Hükmü hitabın kendisi olarak gören *Eş'arî usûlcülere* göre ise hüküm, hükmü koyan açısından ele alınmalıdır. Buna göre hüküm, Allah'ın sıfatı olarak değerlendirilmelidir.<sup>17</sup> Bu yaklaşıma göre ise, icab ve tahrîmi hüküm olarak değerlendirilir. Bu ikinci gruptaki usûlcülere göre vücut ve hurmetin hüküm diye isimlendirilmesi mecâzîdir.<sup>18</sup> Eş'ari usûlcüler her ne kadar hükmü, “Şârî'in hitabı” olarak tanımlasalar da bununla -uygulamalarına bakarak- sünnet, icmâ, kıyas gibi yollarla sabit olan hükümleri tanımın dışında tutmayı düşünmemişlerdir.<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, s. 176.

<sup>13</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min cevahiri'l-kâmus*, Beyrut, 1994, Dâru's-Sadr, VIII, 352-353.

<sup>14</sup> Cürçânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (v.816). *et-Ta'rifât*, Beyrut, 1985, s. 92.

<sup>15</sup> Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısırî (v. 684), *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Halep) 1967, s. 48-49; Davud İltâş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006, s. 65.

<sup>16</sup> Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*, Taftâzânî'nin Şerhu't-telvîh'inin kenarında, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty. I, 14-15; Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (v. 885), *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâtu'l-vusûl*, (nşr. Ahmed Hulûsî), İstanbul: Daru'l-Âmire, 1308, s. 276.

<sup>17</sup> İltâş, *Mütakellimin Delalet Yöntemi*, s. 67.

<sup>18</sup> İltâş, *Mütakellimin Delalet Yöntemi*, s. 66.

<sup>19</sup> Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh (v. 791), *Şerhu't-telvîh ale't-tavzîh*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty. I, 15.

Bâkılânî (v. 403), 'helal fiil', 'haram fiil' şeklindeki nitelemelerin mecâzî anlamda olduğunu ve bunlarla asıl kastedilenin 'haram kılınmış fiil', 'helal kılınmış fiil' olduğunu söyler. Çünkü Bâkılânî'ye göre helal ve haram değil, tahlil ve tahrim Şârî'in hükmüdür. Bunun anlamı ise Şârî'in o şeyi böyle kıldığını haber vermesidir.<sup>20</sup> Cüveynî (v.478) de benzer ifadeler kullanarak şer'î hükümlerin, Şârî'in istediği şeyleri haber vermesi olduğunu belirtir.<sup>21</sup>

Kendisinden öncekilerden farklı olarak Gazalî, mükelleflerin fiilleriyle ilgili olsun veya olmasın Allah'ın bütün hitablarını kapsadığı için "mükelleflerin fiillerine ilişkin"<sup>22</sup> kaydını ekleyerek hükmü şöyle tanımlamıştır: "Hüküm, Şârî'in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabından ibarettir. Haram, hakkında "terk edin, yapmayın"; vacib, hakkında "yapın, terk etmeyin"; mübah da hakkında "dilerseniz yapın, dilerseniz terk edin" denilen şeydir. Eğer Şârî'den böyle bir hitab yoksa hüküm de yoktur."<sup>23</sup>

İbn Rüşd, Gazalî'nin yaptığı bu tanıma "taleb veya terk ve tahyir bakımından" kaydını ekleyerek hükmü, "Şârî'in mükelleflerin fiillerine taleb veya terk ve tahyir yönünden taalluk eden hitabından ibarettir"<sup>24</sup> şeklinde tanımlanır. Tarihi seyir içerisinde hükmün, "Şârî'in iktizâ, tahyir veya vaz' bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı"<sup>25</sup> şeklinde tanımlanması yaygınlık kazanmıştır.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ise, fakihlerin şer'î delillerle ya da şeriatın bir nakilde bulunmaması halinde istidlâl ile kendisini bilmek için şeriata başvurdukları her şeyin hüküm olduğunu ifade etmiştir.<sup>26</sup> Böylece o, şeriattan herhangi bir nakil bulunmaması halinde hükmün, fukahanın istidlâl faaliyeti ile ortaya çıktığını ifade ederek akıl vasıtasıyla ulaşılan hüküm de şer'î hüküm kabul etmiştir.<sup>27</sup>

Şer'î hükme ulaşmada aklın işlevini kabul etmeyen Eş'arîler, şeriatın vürûdünden önce fiillerin bir hükmünün bulunmadığını savunurlar. Her iki yaklaşımın bir sonucu olarak Eş'arî usûlcüler hükmü, "Şârî'in hitabı" olarak tanımlamışlardır. Onların hükmü fiile ait bir vasıf olmaktan ziyade bir "hitab" veya "kelâm" olarak tanımlanmasının ardında Mutezîle'nin husun-kubuh anlayışına bir tepkinin yattığı söylenebilir.

Bu bağlamda Bâkılânî ve Cüveynî husun ve kubuhun fiillerin zâtî vasıfları olmadığını ifade ederler. "Şarab içmek haramdır" sözündeki "haram"lık şarab içmenin zatî bir vasfı değildir. Çünkü zaruret halinde şarap içmek vacibtir. Vacib veya haram olan "şarab içme" aynı fiil olduğuna göre, bir şeyin haram kılınmasıyla nehye konu olması, vacib kılınmasıyla da emre konu olması kastedilir.<sup>28</sup> Buradan da husun ve kubuhun fiillerin zâtî sıfatları olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>29</sup>

<sup>20</sup> Bâkılânî, Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (v.403). *et-Takrîb ve'l-irşâd*, (thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998, I, 275.

<sup>21</sup> Cüveynî, *Kitabu't-telhîs fî usûli'l-fikh*, (thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî-Şebbîr Ahmed el-Umerî), Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1996, I, 152.

<sup>22</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 55.

<sup>23</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 55; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 41-44.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 41-44. İbn Rüşd, "tahyir bakımından" kaydını hükmün kısımlarında eklemiş ve böylece tanımlı mübahı da kapsayacak şekilde genişletmiştir.

<sup>25</sup> İltaş, *Mütekellimin Delalet Yöntemi*, s. 70.

<sup>26</sup> Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib (v.436). *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, (thk. Halil el-Meys), Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983, II, 404.

<sup>27</sup> Ebu'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed*, II, 403; İltaş, *Mütekellimin Delalet Yöntemi*, s. 75-76.

<sup>28</sup> Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 474; *el-Burhân*, I, 79; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 74-75; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 41.

<sup>29</sup> Davut İltaş, *Mütekellimin Delalet Yöntemi*, s. 109-110.

Gazalî ve İbn Rüşd de fiillerin hükmünün durumlara göre değişmesini, hükmün fiillere Şârî tarafından konulmasını ve fiillerin hasen ya da kabih olarak adlandırılmasını, fiilleri akılla bilmenin mümkün olmamasının bir göstergesi sayarlar. Bu tartışmaların temelinde –yukarıda zikri geçen- hükmü, “Şârî’in hitabı” veya “hitabın bağlı olduğu fiilin (zâtî) sıfatı” olarak görmek şeklinde iki farklı bakış açısıyla değerlendirme yatmaktadır. Her iki usûlcü de bu konunun fıkıh usûlünden ziyade kelamın konusu olduğunu ifade etmekle birlikte tartışmalara kayıtsız kalmamış ve Mu’tezile’ye cevap sadedinde görüşlerini belirtmişlerdir.<sup>30</sup>

İzlenen yöntem farklılıklarına rağmen usûlcüler, “delil ve emarelerle ulaşılmak istenen sonucun hüküm olduğu” konusunda hemfikirdir. Usûlcülerin çoğunluğunun hükmü “Şârî’in hitabı” olarak tanımlamasının ictihad ile ulaşılan hükümleri de hitabın kapsamına dâhil etme düşüncesine dayandığı söylenebilir.<sup>31</sup> Fazlurrahman (v.1988), bu tanımı, kelamın fıkıh usûlüne dâhil ettiği en önemli doktrin olarak nitelendirir. Ayrıca nasların tahlilinin, yeni bir hüküm koymak değil yalnızca hükmün mahallini genişletmekten ibaret olduğunun ısrarla belirtilmesi, yine “hüküm çıkarma” manasını ifade için, sözlük anlamı “kuyudan su çıkarma” olan *istinbât* kavramının seçilmesi, hükmün esas ve potansiyel kaynağının Allah olduğu düşüncesiyle irtibatlıdır.<sup>32</sup>

Fıkıh usûlü ile ilgili eserlerde “hüküm” bahsinin ele alınması izlenen metoda göre farklılık göstermiştir. Fukaha metodu ile yazılan eserlerde hüküm bahsi çoğunlukla ayrı bir başlık altında ele alınmazken<sup>33</sup>, mütekellimin metodunun izlendiği eserlerde Gazalî ile birlikte hüküm bahsi ayrı bir başlık altında ele alınmaya başlanmıştır.<sup>34</sup>

Klasik usûl literatüründe şer’î hüküm; hüküm koyma yetkisinin sahibi (hâkim), hükme konu olan fiiller (el-mahkûmu fih) ve hükmün muhatabı olan mükellef (el-mahkûmu aleyh) kavramlarıyla ele alındıktan sonra usûl-i fikhın en önemli konusu olan hüküm istinbâtı konusuna geçilir.

### 3. İstinbât (Hüküm Çıkarma) Kavramı

Fıkıh usûlünde bizzat “fıkıh” kavramı bir şeyi derin olarak anlama ve kavrama manasını içermesi nedeniyle, “*ictihad sonunda elde edilen hüküm ve netice*” anlamında bu çabayı ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>35</sup> Bunun yanında *re’y*, *ictihad*, *te’vîl*, *istinbât*, *istihrac*, *istismâr*, *istidlâl*, *kıyas*, *istihsan*, *istislah*, *nazar*, *haml* gibi kavramlarla da zaman zaman benzer bir mana kastedilmiştir.

" نبط " kökünden gelen *istinbât* kelimesinin lügat manası, yerden veya kuyudan su çekmek, gizli ve örtülü olan bir şeyi ortaya çıkarmaktır.<sup>36</sup> Bu kavram Kur’ân-ı Kerîm’de Nisa Sûresi 83. ayette fiil kalıbıyla geçer. “*Bazı imanı zayıf kimseler, müslümanların güvenliğine dair olumlu veya olumsuz bir haber aldıklarında onu etrafa yayarlar. Oysa edindikleri bilgileri Peygambere ve yetkililere ulaştırmış olsalardı, onlar haberin kaynağına inerek işin aslını öğrenir, gerçeği ortaya*

<sup>30</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 56-63; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 41-44.

<sup>31</sup> Davud İltas, *Mütekellimin Delalet Yöntemi*, s. 84.

<sup>32</sup> Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 157.

<sup>33</sup> Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (v.490), *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), Beyrut: Dâru'l-Marife, 1973, I, 110.

<sup>34</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 175 vd.

<sup>35</sup> Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2010, s. 18.

<sup>36</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, V, 230.



*çıkarırlardı.*” Burada istinbât “bir işin iç yüzünü, gerçeğini anlamak, düşünmeyi gerektiren kapalı bir haberden kastedilen mânaya ulaşmak” anlamındadır. Dolayısıyla istinbât lafzı anlamaktan öte bir anlam taşır ki o da ilk anda fark edilmeyen ve düşünmeyi gerektiren kapalı anlamdır.<sup>37</sup>

Usûle dair eserlerde istinbât kavramı genellikle ictihadın bir türü olarak görülmüştür. Hatta nasslardan hüküm çıkarmak için yapılan aklî bir faaliyeti ifade etmesinden hareketle istinbâtı, “bizzat fıkıhın kendisi” olarak tanımlayanlar da vardır.<sup>38</sup>

Şâtıbî (v.790) de istinbâtın manalarını sıralarken, şu tanıma yer vermektedir: “*Hakkında nass bulunmayan olaylar için muteber bir delilden inceleme ve araştırmaya dayalı olarak şer’î bir hüküm elde etmektir.*”<sup>39</sup> Bu tanımdan anlaşıldığına göre istinbât, ictihadın ikinci merhalesini teşkil eder, ictihadın mahiyeti diğer kavramlardan istinbât ile ayrılır.<sup>40</sup> Şu halde istinbât “anlama” mertebesi ile “uygulama” mertebesi arasında orta mertebedir. Şâtıbî (v. 790) ’ye göre “anlama” merhalesi, Şârî’in yükümlü kılma amacını keşfetmek için delilin ve delâlet yöntemlerinin araştırılmasıdır. Bu birinci aşamada şeriatın maksatlarının yani mesâlih ve mefâsidin ve her bir nassın arkasında yatan illet ve hikmetin tam olarak kavranması gerekir. İkinci aşamada ise, bu maksatlara uygun olarak hüküm çıkarılır. Burada istinbâtı, “müctehidin, nasslardan anlaşılan neticelere dayalı olarak gösterdiği aklî çaba ve idrak gücü” oluşturmaktadır.<sup>41</sup> Müctehid, hükme dair kesin veya zan düzeyinde bilgi elde etmeye çalışır ki bu tamamen aklî bir işlem olup sebepleri sonuçlara bağlama, sonuçları emarelerinden ve alâmetlerinden çıkarma gibi konularda kişideki fitrî güce bağlıdır. Hüküm çıkarma aşamasından sonra ictihadın son merhalesi olan hükmün uygulanması aşaması gelmektedir.<sup>42</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle istinbât genel olarak, “*hakkında nass bulunmayan bir konuda herhangi bir ictihad türü ile hüküm çıkarmak veya illeti tespit etmek*” şeklinde tanımlanabilir.<sup>43</sup> Bu durumda istinbât/hüküm çıkarma; kıyas, istihsan, istishâb gibi herhangi bir delil veya metodla olabildiği gibi illet de “*mesâlikü'l-ille*” adı verilen sebr ve taksim, münâsebe gibi bir yol veya metodla da tesbit edilebilir. Bu arada bazı müellifler, “istinbât” adı altında sadece illeti tespit yollarından sebr ve taksim metodunu işlemişlerse de genellikle “hüküm çıkarma” mânasında kullanılan istinbâtın illeti tespit yollarından ve kıyastan daha kapsamlı bir terim olduğu söylenebilir.

İstinbât kavramının kapsamıyla ilgili bu terminolojik tartışmalarda sıkça geçen *ictihad ve tahrîc (istihrâc)* terimlerinin de bazen istinbât ile benzer anlamda kullanıldığı görülür. Bu benzerlik istinbâtın tanımını daha da zor hale getirir. Ancak “fakihin şer’î bir hükmün elde edilmesi için bütün gücünü harcaması” demek olan ictihad, istinbâtın daha kapsamlı bir kavramdır. Çünkü ictihad, istinbât gibi sadece hüküm veya illetin elde edilmesiyle sınırlı olmayıp

<sup>37</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimeşkî (v. 751), *İlâmu'l-muvakkî'in an rabbi'l-âlemîn*, (nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2004, I, 225.

<sup>38</sup> Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh (v.794). *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, (nşr. Abdülkadir Abdullâh el-Ânî), Kuveyt: Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye,1992, I, 22.

<sup>39</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-muvakkî'in*, IV, 105-106.

<sup>40</sup> Kelamcılar genellikle istinbât yerine istidlâl, mantıkçılar ise istikra kelimesini kullanmışlardır.

<sup>41</sup> Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (v.790). *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'ia*, (nşr. Abdullâh Dıraz), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, IV, 105-106, 164-165.

<sup>42</sup> Ferid el-Ensari, *Usûl Terminolojisi Şâtıbî Örneği*, (çev. Soner Duman-Osman Güman), İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2012, s. 392-411.

<sup>43</sup> *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*, “İstinbat” mad. Vezâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye: Kuveyt 1970, IV, 111.

nassların diğer türdeki delâletleri ve çatışmaları halinde de yapılan bir çalışmadır. *Tahrîc* ise daha ziyade, bir mezhep imamının veya müctehidin bir konudaki görüş ya da icthad usûlünden hareketle bazı fûrû konularında hüküm çıkarmak demektir.<sup>44</sup> Meselâ bir mezhep imamının kabul ettiği “güç yetirilemeyen şeyle teklif olunamayacağı (teklif-i mâ lâ yutak)” kaidesinden hareketle çeşitli meselelerin hükümlerini tesbitte (tahrîc) sadece o imamın bu konudaki hükmünü benzer bir konuya taşıma söz konusudur. Hatta bu esnada imamın bir konu hakkında bizzat belirttiği görüşü ile o görüşün nakledildiği ikinci konudaki hükmü birbirine aykırı olabilir. Bu durumda birinci görüşe “açıkça ifade edilmiş” (mansûs), ikincisine “tahrîc edilmiş” adı verilir ve bu tür hüküm tahrîcleri kapsam bakımından istinbâtta daha dardır. Öte yandan hükmün kendi üzerine bağlanmış olduğu illetin ortaya çıkarılması işlemine “tahrîcî'l-menât” denir ve bu anlamı itibarıyla istinbâtın bir cüzü niteliğindedir.<sup>45</sup>

Delâlet kökünden türeyen ve fıkıh literatüründe sözlük anlamına yakın bir biçimde, “şer’î delilden hareketle bir hükme ulaşma, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağlı akıl yürütme” gibi anlamlarda yaygın biçimde kullanılmış olan “*istidlâl*” kavramının da istinbât ile zaman zaman eş anlamlı olarak, birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Nitekim İmam Şâfiî'nin de çoğu yerde icthad, istinbât ve kıyası eş anlamlı olarak kullanması göz önüne alınırsa istidlâl, “nasstan sistematik akıl yürütme ile çıkarımda bulunma” anlamı yüklediği ve adeta kıyasla eşitlediği söylenebilir.<sup>46</sup> Şâfiî'den sonra ise, *mütekellimîn* usûlcüleri tarafından kavramın çerçevesinin hayli genişletildiği ve diğer ekol ve disiplinlerle etkileşim sonucu gerek nassa dayalı hüküm istinbâtını, gerekse özel bir nassın bulunmaması halinde yapılan ve akıl yürütme faaliyetinin ifadesi olan icthadı içine aldığı görülür.<sup>47</sup> Genel olarak ifade etmek gerekirse, istidlâlin usûlcüler tarafından biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Dil ve mantıktaki anlamının fıkıh usûlüne aktarılması ile istidlâl; nassın doğrudan ya da dolaylı anlamına ulaşmayı ve nassın kapsamı dışında kalan hususlarda arada illet bağı varsa kıyas ile yoksa maslahat ve genel prensip icthadıyla sonuca varmayı ifade edecek bir genişlikte değerlendirilmektedir. Daha çok mütekellimîn metoduna bağlı usûlcüler tarafından “özel bir delil türü” şeklinde Kitab, sünnet, icmâ ve kıyastan sonra beşinci delil olarak kabul edilen istidlâl, nassın doğrudan ve dolaylı anlatımı dışında kalan alanı doldurmaya yöneldiği için hem istishâbı hem de istihsan ve ıstislâh da dâhil hikmet ekseninde geliştirilen genel prensip icthadını kuşatmaktadır. Meselâ Hanefîler istihsanı, Mâlikîler mesâlih-i mürseleyi istidlâl delili olarak görmekte, hatta bazı usûlcüler örf, siyak, istikrâ, hükmü nefyeden delilin bulunması, mâniin varlığı ya da yokluğu, aslî ibâha, iki şeyden az olanı almak gibi fıkıh, usûl, mantık, dil bilimi gibi disiplinlerin metod ve kurallarını da istidlâlin çeşitleri arasında saymaktadır.<sup>48</sup>

#### 4. Usulcülere Göre İstinbât Metodları

Gazalî fıkıh usûlünün temel konusunun, “*hüküm çıkarma*” olduğunu ifade eder. Çünkü bu alan müctehidin asıl faaliyet alanıdır. Zira hükmün kendisi ve konulup kaldırılmasında müctehidin herhangi bir tercihi söz konusu değildir. Ayrıca onun hükmün elde edildiği asıllar

<sup>44</sup> *el-Mevsûatu'l Fıkhiyye*, IV, 111-112.

<sup>45</sup> Ferhat Koca, “İstinbat”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 369.

<sup>46</sup> Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (v. 204), *er-Risâle*, (çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, s. 9, 207.

<sup>47</sup> Ferhat Koca, “İstidlâl”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 325.

<sup>48</sup> Koca, “İstidlâl”, XXIII, 325

konusunda da herhangi bir rolü yoktur. Müctehidin sorumluluk üstlendiği ve tercihte bulunup etkin olarak çaba gösterdiği hüküm çıkarma alanıdır ki burada onun görevi, “hükümleri kaynaklarından elde etme (iktibas) ve çıkarma (istinbât) hususunda kafa yormak”tır.<sup>49</sup> İbn Rüşd hüküm istinbâtının usûlün en önemli konusu olduğunu vurgular.<sup>50</sup>

Usûlcüler nassların, lâfzî ve maksadî şeklinde iki tür hüküm ifade ettiği, her iki hüküm ile amel etmenin de şeriata uygun olduğu ve fakîhin şer’î hükmü sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için her ikisine de başvurması gerektiği kanaatini taşımışlardır.<sup>51</sup> Kur’an’ın vahiy kaynaklı, sünnetin de ona tâbî olması nedeniyle usûlcüler, âyet ve hadîslere anlam verirken ‘metne sadakat’ ilkesine ve her iki kaynağın dili olan Arapça’nın dil özelliklerine riâyet etmişlerdir.<sup>52</sup> Bu bakımdan fıkıh usûlünde hüküm çıkarma metodları ‘dil’ üzerine kurulmuş lâfızlar; vaz’ı, kullanımı, manaya delâleti ve bu delâletin şekli bakımından çeşitli ayrımlara tabi tutulmuş ayrıca dil felsefesi ve mantık alanına giren birçok tartışma da bu sebeple usûle dâhil edilmiştir. Mütakellim usûlcülerden Râzî (v.606) “hükümlere ulaşmanın ancak dil vasıtasıyla mümkün olduğunu, bu yüzden dil ile ilgili bahislerin fıkıh usûlünde diğer bahislerden önce ele alınması gerektiğini ifade eder.”<sup>53</sup>

Ancak şer’î hükümler sadece nassların nahiv kuralları ve beyân üsluplarına dayalı olarak elde edilen hükümlerden ibaret olmayıp, aksine hüküm koyma ile ilgili Şârî’in iradesini gösteren ve bildiren hükümlerdir. Dolayısıyla lafzın anlamını belirlemede dilin kural ve imkânlarından yola çıkmak bir ön şart niteliğinde olsa da tek başına dil mantığı Şârî’in iradesini açıklamada kâfi değildir. Bu bakımdan ikinci aşamada Şârî’in muradını belirlemek ve metnin hukuki yorumunu yapmak gerekir ki bu da nasslar üzerinde aklî çabayı zorunlu kılar. Daha sonra zann-ı gâlibe göre bu yorumlardan birisi nassın muradı olarak tercih edilir.<sup>54</sup>

Buraya kadar ifade edildiği gibi usûl-i fıkhîta nassların yorumlanması konusunda tek bir yöntemden söz edilemez.<sup>55</sup> Nassların bütün yönleriyle Şârî tarafından seçildiği ve onun hükümlerinin lâfzî yönden de evrensel ve ebedî olduğu düşüncesinden hareketle her ne kadar hüküm istinbâtında lâfzî yorumlama yöntemleri ağırlıklı olsa da Kur’an’ın indiği dönemin şartlarından uzaklaşıldıkça lâfzî anlama ve yorumlama ile yetinilmemiş, bunların yanında kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele gibi diğer yorumlama metodlarına da yer verilmiştir.<sup>56</sup> Tüm zamanlara hitab eden ve muhtemel gelişmeler karşısında söyleyecek sözü olan Kitab’ın doğru anlaşılması ve hayata aktarılması için buna ihtiyaç vardır.<sup>57</sup>

Bu bağlamda İslam hukuk usûlünde şer’î delillerden hüküm elde etme/istinbât metodları denilince, Kur’an ve sünneti anlayabilme ve onlardan hüküm istinbât etme amacıyla yararlanılan

<sup>49</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 316.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 101 vd.

<sup>51</sup> Adnan Koşum, *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlur Rahman Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 83.

<sup>52</sup> Koşum, *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem*, s. 50.

<sup>53</sup> Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, (thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî), Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1992, I, 168.

<sup>54</sup> Fethi Duraynî, *el-Menâhîcu'l-Usûliyye fî'l-ictihâd bi'r-Rey'i fî't-Teşrii'l-İslâmî*, Dımaşk 1975, s. 16.

<sup>55</sup> M. Mustafa Şelebî, *el-Fıkhü'l-İslâmî beyne'l-Misâliyye ve'l-Vâkiyye*, Beyrut, 1982, s. 160.

<sup>56</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukukta Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, İstanbul, 1988, s. 33-34.

<sup>57</sup> Bardakoğlu, “Fıkıh Özelinde Dini Bilgi ve Günümüzde İslam Algısı”, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, sy. 25, 2015, s. 27.



kurallar kastedilir. Usûlcüler bu kuralları ve metodları tespit etmeye çalışmışlar ve bunlara “*menâhicü'l-istinbât*” adını vermişlerdir. Usûl konuları arasında müstakil bir bölüm halinde genişçe yer alan bu metodlar lâfzî (lâfza dayalı) ve manevî (mânaya dayalı) metodlar olarak ikiye ayrılır. Bunlardan lâfzî metodlar doğrudan Kur'an ve sünnet nasslarının lâfızlarını, bunların delâlet biçimlerini esas alarak doğru hükme ulaşmayı sağlarken; manevî metodlar, kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele gibi nass olmayan delillerden hüküm çıkarmaya dayanır.<sup>58</sup>

Manayı dikkate alarak hüküm çıkarmada ekoller arasında metodların adlandırılması ve sınırlarının çizilmesi konusunda görüş ayrılıkları bulunsa da başlıca iki yoldan söz edilebilir: Bunlardan birisi kıyastır. Nassta çözümü bulunan olay ile yeni olay arasında tikelden tikele geçiş (anoloji) şeklinde bir bağ kurularak yapılır. Sistematik akıl yürütmeyi ifade eden kıyas, hükmün uygulama alanının genişletilmesini sağlaması sebebiyle, vahyin bildirdiği ile hükmetmek olarak düşünülür. Belirli bir âyet veya hadis lafzı üzerinden yapılmakla birlikte kıyas işleminde, hükmün konulmasına uygun düşen anlamın veya hükmün illetinin esas alınması, onun anlamla ilgili yönüdür. Hükmün illetinin çıkarılması anlamındaki “*tahrîcu'l-menât*” ichtihadıyla, illetin hükümde etkisi bulunmayan niteliklerden ayıklanması anlamındaki “*tenkîhu'l-menât*” ichtihadı da kıyasla ilgisi dolayısıyla bu kapsamda değerlendirilir.<sup>59</sup>

Fukahanın büyük bir kısmı, kıyasın şer'î-amelî hükümlere ulaşmayı sağlayan bir delil olduğu konusunda hemfikirdir. Usûlcüler farklı kıyas tanımları yapmakla beraber, mütekellim usûlcülerin genelinin Bâkılânî'ye ait olan, “Bir vasıf veya hükmün varlığı ya da yokluğuna dayanarak bir hükmü ispat etmek veya nefyetmek konusunda bilinen bir şeyi başka bir bilinene hamletmek” şeklindeki tanımı benimsedikleri görülür.<sup>60</sup> Cüveynî ve Gazalî de bu tanımı benimsemekle beraber<sup>61</sup> mahiyetinden ve işlevinden hareketle kıyasın fikhî delillerinden sayılmadığını savunmuşlardır. Hatta Gazalî hükmün ürün (semere), delilin ürün veren (müsmir), kıyasın da ürün elde etme yolu (istismaru'l-ahkam) olduğunu belirtmiş ve kıyasa delillerin anlaşılmasına yönelik istinbât metodları arasında yer vermiştir. Muhtemelen aynı gerekçeyle birçok Hanefî usûlcü de kıyasa delil denilmesinin mecâzî anlamda olduğunu belirtmiştir.<sup>62</sup> İbn Rüşd de Gazalî ile benzer bir biçimde kıyası hukukun kaynakları arasında değil Şârî'in sözlü veya fiilî olarak yaptığı belirlemelerin açılım yolu ve yöntemi olarak görmektedir.

Mâna merkezli diğer bir yöntem ise, nasslarda, icma ve kıyasta çözümü bulunmayan bir meselenin, nassların bütününden elde edilen genel prensip ve ilkeler ışığında çözülmesidir. “Genel prensip ichtihadı” olarak anılan bu yöntem, kıyastaki gibi Kur'an'ın genelinden veya birkaç âyetin veya hadisın toplamından hareketle ulaşılan ve Şârî'in amacı olduğu düşünülen “külli mana” dikkate alınır.<sup>63</sup> Fikhî çözümlere dair oldukça kabarık bir külliyyatın oluşmasında önemli bir yeri olan ve prensib olarak ta'îlî kabul etmeyenler dışında bütün fakihler tarafından benimsenen bu yolun temelinde, nasslardaki düzenlemelere maslahat düşüncesinin yansıtılması anlayışı yatmaktadır. Ancak ıstıslah adıyla bilinen bu metodun, kıyas kadar güvenli bir yol olmadığını ve keyfiliğin önüne geçilemeyeceği kaygısıyla delil sayılamayacağını savunan usûlcüler olmuştur. Bu sebeple de bu yolla bulunan çözümlerin bir tür kıyas olarak

<sup>58</sup> Ferhat Koca, “İstinbât” *DİA*, XXIII, 368-369.

<sup>59</sup> Yunus Apaydın, XXI, 436.

<sup>60</sup> Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 531.

<sup>61</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, II, 487; Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 236.

<sup>62</sup> Apaydın, XXV, 531-532.

<sup>63</sup> Apaydın, “İctihad” XXI, 443.

nitelendirilmesi eğilimi ağır basmış olsa da yapılan çıkarımların çok defa zaruret, sedd-i zerîa, örf, umûmu'l-belvâ gibi ilkelerle güçlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu göz önüne alınırsa bunun bir genel prensib ictihadı olduğu kolayca anlaşılır.<sup>64</sup>

Klasik fıkıh usûlü eserlerinde şer'î hükümlerin genel amaçları konusunda özel bir başlık açılmamıştır.<sup>65</sup> Bununla birlikte usûl eserlerinde zikredilen istihsan (haklı ve daha kuvvetli bir gerekçeden dolayı akla gelen ilk çözümü terk ederek ilk bakışta gizli kalan başka bir çözüme gitmek), ıstıshab (aksine bir delil olmadıkça önceki hükmün hal-i hazırda da devam etmesi), ıstıslah (Şârî'in kabul veya reddettiğine dair özel bir delil bulunmayan maslahat ile amel etmek), sedd-i zerâi' (bizzat kendisi yasak olmayan bazı fiil ve vasıtaların kötülüğe götürmesi sebebiyle kapatılması) ve örf (hakkında nass bulunmayan bir konuda halkın uygulamalarının dikkate alınması) gibi tâlî delillerin aslında fıkıhın tamamına yönelik genel prensipleri de ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Zikredilen tüm delillerin aslında "makâsîdü's-şerîa" kavramıyla yakından ilgisi vardır. Makâsîdın bir terim olarak ortaya çıkmasında büyük emeği olan Cüveynî, hükümlerin belirli amaçlar için konulduğunu ve bunu kavrayamayanların basiretsiz olduklarını savunur.<sup>66</sup> Günümüze ulaşan usûl eserleri arasında konuya ıstıslah başlığıyla yer verilen ilk eser Gazalî'nin el-Mustasfâ'sıdır.

Deliller hiyerarşisinde Kitab, sünnet ve icmadan sonra genel olarak manevî metodlar içerisinde Şafiîlerin kıyasa, Hanefîlerin istihsana, Mâlikîlerin ıstıslaha, Hanbelîlerin ise, ıstıshaba ayrı bir önem verdikleri, hüküm çıkarmada bu delillere tutundukları ve bu yollarla ictihad yaptıkları söylenebilir. Bunun yanında Kitab ve sünnete dâhil bir delil olarak görülen şer'u men kablenâ, sahabe kavli, örf ve mesâlih-i mürsele'den neş'et ettiği düşünülen sedd-i zerîa ekoller tarafından farklı şekillerde temellendirilmiş ve farklı boyutlarda delil olarak kabul edilmiştir.

##### 5. Gazalî ve İbn Rüşd'e Göre Hüküm Çıkarma Metodları

Gazalî, "*Keyfiyyetü istismâri'l-ahkâm min müsmirâti'l-usûl*" (kaynaklardan hüküm çıkarma biçimi) başlığı altında istinbât metodlarını; "*manzûm*", "*mefhûm*" ve "*ma'kûl*" yönüyle ele alır. Bunlardan "*manzûm* ve *mefhûm*" başlıkları altında, dil ve mantık kuralları ışığında lâfzî yorum ve bu çerçevede ele alınan terimlere yer verirken, "*ma'kûl*" başlığı altında ise, kanun boşluklarının doldurulmasında kıyasın rolünü incelemiştir.

Lâfzın delâletine ilişkin konular, ilk defa Gazalî tarafından bir yere toplanarak mantûk ve mefhûm ayırımı çerçevesinde daha sistemli bir hale getirilmiştir. Gazalî lâfzın hükme delâletinin; manzumu (mücmel-mübeyyen, zâhir-müevvel, emir-nehiy, âmm-has), mefhûmu (İktizânın, işaretin delâleti, mefhûmu muvâfakat, mefhûmu muhâlefet) ve ma'kûlu (kıyas) yoluyla olacağını savunur. Ayrıca lâfzın delâleti ile ilgili yaptığı bu tasniften sonra Hz. Peygamber'in söz, fiil ve ikrarlarının delâletini de ayrı bir başlık altında ele alır.<sup>67</sup> Burada kıyasa geniş bir yer ayıran ve kıyası hararetle savunan Gazalî, bir yandan da kıyasın kendisinden hüküm elde edilen bir asıl değil, bir hüküm çıkarma metodu olduğunu ifade ederek kıyas ve yorum farkına da işaret

<sup>64</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 89.

<sup>65</sup> Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdü's-şerîa", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 424.

<sup>66</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, I, 295, II, 913, 925, 961.

<sup>67</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, s. 1vd.

etmektedir. Kıyasın esas konusu olan ta'lîl, illet ve bazı kıyas türlerine de Gazalî Şifâü'l-ğalîl'de<sup>68</sup> ayrıntılı bir biçimde yer vermiştir.

Hitabın hükme delâlet şekillerini Bâkılânî'yi takip ederek<sup>69</sup> Gâzâlî<sup>70</sup> üçe ayırır da mütakellim metoduna göre telif edilmiş eserlerde bu ayrım genellikle, mantuk ve mefhûm şeklinde olmuştur. Gazalî kıyası, bir delâlet şekli olarak değerlendirirken, diğer usûlcüler kıyasa delil olarak yer vermiştir.<sup>71</sup>

İbn Rüşd lâfızları sîyga ve mefhûm açısından ikili bir tasnife tabi tutmaktadır. ez-Zarûrî'de lâfızları sîyga açısından nass, zâhir, müevvel, mücmel; mefhûm açısından nass, zâhir, müevvel, mücmel; ma'kul açısından fahve'l-hitab (nass hükmünde) kıyas fî ma'ne'l-asl (çoğunlukla zâhir hükmünde), kıyasu'l-muhîl ve'l-münâsib (kısmen zâhir) kıyasu's-şebeh (mücmel) kısımlarına ayırır. Lâfızlardan sonra karinenin delâletinden söz eder ki bu çerçevede Hz. Peygamber'in ikrar ve fiillerini ele alır.<sup>72</sup> İbn Rüşd Bidâyetü'l-müctehid'de lâfızları ilk üçü ittifak sonuncusu ihtilâflı olmak üzere dört kısımda ele alır. Bunlar; genelliği üzerine hamledilen genel anlamlı (âmm) veya özelliği üzerine hamledilen özel anlamlı (hâs) lâfız, kendisiyle özel anlam kastedilen genel anlamlı lâfız, kendisiyle genellik kast edilen özel anlamlı lâfız ve delilü'l-hitab'tır.<sup>73</sup> ez-Zarûrî'de bir asıl olarak kıyasa itibar etmeyen İbn Rüşd kıyas konusunu "mefhûma delâleti yönünden lâfızlar" başlığı altında inceler. Bidâyetü'l-müctehid'de ise, nassların sınırlı, olayların sınırsız olmasından hareketle kıyasın varlığının aklen zorunlu olduğunu savunur.<sup>74</sup>

Gazalî ve İbn Rüşd akıl ve istishâb delilinin mecazen kaynak sayılabileceğini belirtirler.<sup>75</sup> Bu delil hüküm isbatında kullanılmayıp emir ve nehyin gelmediği durumlarda aklın; yükümlülüğün olmadığını, zorluğun düştüğünü ve berâeti zimmenin asıl olduğunu göstermesi açısından delildir.<sup>76</sup>

Tanımı, mahiyeti ve delil oluşu konusunda usûlcüler arasında büyük tartışmaların yaşandığı *istihsan* ile ilgili Gazalî, Şâfiî'nin er-Risâle'de 'zevke göre fetva vermek ve keyfilik' şeklinde ifade ettiği *istihsan*<sup>77</sup> kabul etmezken, Hanefî usûlcülerden Kerhî'nin yaptığı 'Bir konuda daha kuvvetli bir sebebi dikkate alarak o konuda, benzer konulardaki gibi hüküm vermekten vazgeçmek' şeklindeki tanımın ise itiraz edilecek bir tarafı bulunmadığını belirtir. Gazalî şer'î delilleri dikkate almak suretiyle yapılan *istihsana* uymayı caiz görürken, herhangi bir şer'î delile dayanmaksızın sadece akla dayalı olarak yapılan *istihsan*ı reddetmiştir.<sup>78</sup> Gazalî *istihsan* ile ilgili olarak 'bir şeyi anlamadan önce onu reddetmenin imkânsızlığı' şeklinde objektif bir tavır sergilemiş ancak sonrasında Mâlikî usûlünde de önemli bir yer tuttuğu halde *istihsan*ı sadece Ebû Hanîfe ve Hanefî usûlcülerin kullandığı bir yöntem olarak zikretmiştir.<sup>79</sup> Gazalî de Şâfiî gibi

<sup>68</sup> Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl fî beyâni's-şebeh ve'l-muhayyel ve mesâlikî't-ta'lîl*, (thk. Zekeriyya Umeyrat), Beyrut, 1999, s. 8-9, 16.

<sup>69</sup> Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 312.

<sup>70</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 316.

<sup>71</sup> Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (v.730), *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, (thk. Muhammed el-Mu'tasim billah el-Bağdadî), Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Arabî, 1997, I, 64.

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 101 vd.

<sup>73</sup> İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (v. 595). *Bidâyetü'l-müctehid ve'n-Nihâyetü'l-Muktasid*, Kahire, 1415, I, 23-24.

<sup>74</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 23-24.

<sup>75</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 100, 218; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 94.

<sup>76</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 217-245; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 96-97.

<sup>77</sup> Şâfiî, *er-Risale*, (thk. Ahmed Şâkir), Mısır 1940, s. 507 ( وإنما الاستحسان تلذذ ).

<sup>78</sup> Gazalî, *el-Menhûl*, s. 453-454.

<sup>79</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 274-283.

istislahı istihsan gibi görür ve “İstislahı kabul eden kimse, istihsan ile hükmeden kimse gibidir. Her ikisi de kendiliğinden hüküm koymaktır” der.<sup>80</sup>

İbn Rüşd istihsanı ez-Zarûrî’de kıyas ile birlikte zikreder.<sup>81</sup> Bidâyetü’l-müctehid’de ise, bir yerde Mâlikîlere göre istihsanın, ‘birbiriyle teâruz halindeki iki delilin birleştirilmesi’ anlamına geldiğini naklederken<sup>82</sup> başka bir yerde ‘maslahatı ve adaleti dikkate almak’ olduğunu belirtir.<sup>83</sup> İbn Rüşd’ün istihsan ile istislahı birbirine yaklaştırdığı ve her ikisini de bir tür kıyas olarak değerlendirdiği söylenebilir. Ancak şeriat her ne kadar maslahata uymayı teşvik etmiş olsa da maslahatla amel sınırsız ve rastgele değildir.<sup>84</sup>

Maslahat ve istihsan konularını birlikte ele alan İbn Rüşd’e göre eğer bu kavramlarla kastedilen kıyas ise hangi türü olursa olsun, kıyası delil olarak kabul edenlere göre asıl, kıyası delil kabul etmeyenlere göre ise asıl değildir. Şeriat maslahatların gözetilmesini istemekle beraber bunları belli bir sınırdan ve sayıda tutmaktadır. Bunun ölçüsü de bir şeyin kendisi ya da kendi cinsinden olan bir şey konusunda şeriatın onayıdır.<sup>85</sup> Buradan hareketle İbn Rüşd’ün istislah ve mesâlih-i mürseleyi müstakil bir asıl olarak ele almadığını fakat hüküm çıkarmada kullandığını söylemek mümkündür. Buraya kadar Gazalî ve İbn Rüşd’ün lâfzî ve manevî metodlara dair görüşlerine kısaca yer verdikten sonra bu yöntemlere dayanan temel paradigmalara yer vereceğiz.

## 6. Gazalî ve İbn Rüşd’ün Hüküm İstinbâtında Dayandıkları Temel Paradigmalar

İslam hukukunda delillerden şer’î hükümlerin istinbât edilmesi işlemi bir tür yorumdur.<sup>86</sup> Elbette burada söz konusu olan hukuki yorumdur. Bu bağlamda Gazalî ve İbn Rüşd’ün yorum yaparken dayandıkları ve kendileriyle yola çıktıkları delil ve argümanları konu edineceğiz.

### 6.1. Dili Esas Almaları

Bu algılardan ilki yorum yaparken daima dili ve dilsel kuralları öncelemeleridir. Çünkü Kur’an metni lâfızlardan, bu lâfızlarla kaim mânalardan ve lâfızlarla manaları bir araya getiren nazımdan meydana gelmiştir. İlahi iradenin kendisini Arap diliyle ifade etmesi, diğer usûlcüler gibi Gazalî ve İbn Rüşd’ü de murad-ı ilahiyi öncelikli olarak bu dil çerçevesinde anlamak zaruretiyle karşı karşıya bırakmıştır.<sup>87</sup> Bu sebeple her ikisi de hüküm istinbâtı ile ilgili olarak dile ve dille ilgili meselelere yer vermişlerdir. Gazalî’nin dikkat ettiği temel husus, yorumun zorunlu olduğu yerler ile mümkün olduğu yerleri birbirinden ayırmaktır.<sup>88</sup> Yorumun zorunluluğu ifadenin lâfzî anlamının metnin ruhuna uygun düşmediği anda doğar ve bu noktada ifadenin diğer anlamlarının aranması gerekir. Oysa bir ifadenin anlamı metnin ruhuna uygun düşmekle beraber derin (bâtinî) anlamlar da taşıyabilir. Gazalî’ye göre bu durumda yorum yapmak lâfzî anlamı reddetmemek koşuluyla mümkündür.<sup>89</sup>

<sup>80</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 310.

<sup>81</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 97-98.

<sup>82</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 61.

<sup>83</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, III, 355.

<sup>84</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 98.

<sup>85</sup> İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 98.

<sup>86</sup> M. Sabrî Sa’dî, *Tefsîru’n-Nusûs fi’l-Kanun ve’s-Şer’iati’l-İslâmiyye*, Kahire, 1979, s. 307.

<sup>87</sup> Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Mefhûmu’n-nass dirâse fi ulûmi’l-Kur’an*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), İlahi Hitabın Tabiatı - Metin Anlayışımız ve Kur’an ve İlimleri Üzerine-, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001, s. 41.

<sup>88</sup> Gazalî, *İlcâmü’l-Avâm an ilmi’l-kelem*, Mısır 1316, s. 17; (çev. Sabit Ünal), Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987, s. 43-47.

<sup>89</sup> Gazalî, *İhyâu Ulûmi’d-din*, (çev. Ahmed Serdaroglu), İstanbul: Bedir Yayınları, 2011, I, 258.

Gazalî, sözcüklerin yaygın ve bilinen, sıradan ve temel anlamları olduğunu reddetmemekle beraber zaman zaman bağlama göre anlamların değişmesinin neden olduğu yanlış anlamalara fırsat vermemek için açıklamalara gider. Meselâ kalp sözcüğü; hem bir et parçası olan kalbe yani bir cisme hem de ruhani bir latifeye işaret eder.<sup>90</sup> Buna benzer bir yaklaşımı ilim<sup>91</sup> ve akıl<sup>92</sup> sözcüklerinin anlamlarından bahsederken de ortaya koyar. Dolayısıyla dilde anlamlar çok ve lâfızlar azdır. Bu sebeple de mecazlara gidilir ve bu da dilde mecazların çok olduğu anlamına gelir.

Gazalî mecazların yol açabileceği anlam karmaşasını önlemek için yorumda dikkate alınması gereken kuralların belirlenmesi konusunda oldukça titizdir. Yorumlanması zorunlu ifadeleri belirlemek ve onları doğru bir biçimde yorumlamak için Gazalî, ilk olarak Arap dilinin kurallarını, istiârelerin, mecazların ve darb-ı mesellerin dilde kullanılmasını iyi bilmek gerektiğine işaret eder.<sup>93</sup> Gazalî ikinci olarak, yorum ile açığa çıkarılan anlamın dil ile denetlendiği gibi metin ile de denetlenmesi gerektiğini düşünür. Ancak burada metnin içindeki bağlamlarından koparılan mücerret ifadeler değil metnin genel kastı ve bütünlüğü dikkate alınır. Gazalî kimi zaman dildeki bir sözcük ya da ifadenin dindeki kullanımının dilin bilinen kullanımlarına aykırı olabileceğini de söyler. Gazalî'ye göre eğer metinde bu tarz kullanımlar için açıklamalar varsa yorumlamada bu açıklamaları dikkate alınır ve ifade ve kelimelerin sözcüklerdeki anlamı bakımından değil, metinde işaret edilen anlamı bakımından değerlendirilir.<sup>94</sup> Üçüncü olarak Gazalî ancak bir ifadenin zâhirî anlamının makul olmadığına dair kesin bir delilin bulunduğu durumlarda mecazın/yorumun caiz hatta zorunlu olduğunu vurgular.<sup>95</sup> Dördüncü olarak ise, Gazalî, *Kanunu't-Te'vîl* adlı eserinde dini metinleri yorumlarken akıl-nakil ilişkisi konusunda sadece akli ya da sadece nakli esas alan ya da birini diğerine önceleyen görüşlerden bahseder.<sup>96</sup> Bunlar içerisinde o, hem akli hem nakli asıl kabul eden görüşü benimser ve ikisinin arasını cem' ve telif etme yolunu tutar. Böylece akla ve nakle layık oldukları önemi verirken çok sağlam ve doğru bir yol olarak gördüğü bu metodun,<sup>97</sup> herkesin kolaylıkla yürüebileceği bir yol olmadığını da vurgular. Gazalî, bu yolu tutmuş olanlara şu tavsiyelerde bulunur:

1. Hiç kimse her hususta akıl ile nakli cem edecek derecede aklî ve naklî bilgilere sahip olduğunu zannetmemeli ve peşin hükümlü davranmamalıdır.

2. Aklî delil asla tekzip edilmemelidir. Zira akıl asla yalan söylemez. Şayet akıl tekzip edilirse şeriatın doğruluğunu ispat sadedinde de yalanlanmış olur. Biz şeriatı ancak akıl ile tanıyabiliriz.

<sup>90</sup> Gazalî, *İhyâ*, I, 138.

<sup>91</sup> Gazalî, *İhyâ*, I, 87.

<sup>92</sup> Gazalî, *İhyâ*, I, 214-220.

<sup>93</sup> Gazalî, *Faysalâtü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka*, (çev. Süleyman Uludağ), İslam'da Müsamaha, İstanbul: Marifet Yayınları, 1990, s. 57.

<sup>94</sup> Gazalî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâ'il-İlahi'l-Hüsna*, (thk. Bessam Abdulvehhab el-Câbî), nşr. el-Cefân ve'l-Câbî, Kıbrıs, 1987. s. 15.

<sup>95</sup> Gazalî, *Tehafütü'l-felâsife*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, s. 57-58.

<sup>96</sup> Gazalî, *el-Kanûnu'l-Küllî fi't-Te'vîl*, (çev. Mehmet Görmez, Gazalî'de Sünnet, Hadis ve Yorum içerisinde), Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 81vd. Bu noktada Gazalî'nin "Şeriat haricî bir akıldır. Akıl dâhilî bir şeriattır. Şeriat ve akıl iç içe yan yanadır. Bu sebeple bu ikisini bir görmek mümkündür" sözü akıl-nakil dengesi açısından oldukça önemlidir. Bkz. Gazalî, *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-nefs*, (çev. Serkan Özburun), Hakikatın Bilgisine Yükseliş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 49. Aynı eserin nübüvvet bahsinde ise Gazalî, "Hiçbir akıl tüm insanlığı huzura kavuşturacak kanunlar meydana getiremez" diyerek aklın vahye ve onu tebliğ edecek bir peygambere ihtiyacı olduğundan söz eder. *Meâricü'l-Kuds*, s. 115.

<sup>97</sup> Gazalî, *Kanunu't-te'vîl*, s. 85-86.



3. Birbiriyle çelişen yorumları sadece birine indirgemekten kaçınmak gerekir. Zira Allah'ın ve resulünün murad ve maksadı hakkında zan ve tahmin ile hükmetmek tehlikeli bir davranıştır. Konuşan bir kimsenin muradı ancak kendisinin bunu açıkça ifade etmesi ile anlaşılır. Eğer kendisi açıkça beyân etmemişse bütün ihtimalleri değerlendirdikten sonra birini tayin edip diğerlerini iptal etmekten başka nasıl anlaşılabilir? O biri de ancak burhan ve delil ile tayin edilebilir. Ne var ki Arap dilinde kelime ve lâfızlar birçok manaya geldiğinden yorumları bire indirgemek ne derece mümkün olacaktır? Böyle hallerde tevakkuf, yorum yapmaktan evladır.<sup>98</sup>

Gazalî'ye göre yorum yapan kimse te'vîl kanunlarına bağlı kaldığı sürece küfür ile itham edilemez. Gazalî Mişkâtü'l-envâr adlı eserinde pek çok ayetle ilgili mecâzî yorumlara başvurduktan sonra; "Bunlardan benim nassların zâhirî anlamını ortadan kaldırdığım ve onları tamamen iptal ettiğim anlaşılmasın" der.<sup>99</sup> Ayet ve hadisleri yorumlarken zâhiri tamamen iptal eden Bâtınîler ile sadece zâhirine takılıp kalan Haşevîlere atıf yapan Gazalî, her iki grubun da zâhir ve bâtın arasında bir denge kurmayı ve bunun için gerekli usûlü bilmeyişini eleştirir. Zira kâmil bir anlama ulaşmak için zâhir-bâtın dengesi kurulmalı ve her iki yorum biçimi birleştirilmelidir.

Gazalî sosyal ve dini alanda karmaşanın önünü tıkamak için zâhirî anlamı genel çoğunluk için yeterli görmek ve metinde söylenenden hareketle açıkça söylenmeyeni fark etme yeteneğine sahip olanların, hakikat sorununa eğilmeleri gerektiğini belirtmek suretiyle, her iki anlam arasında ortak bir noktanın nerede olduğunu göstermiştir. Kesin bilginin bireylerin kendi yorumlama özgürlük ve tecrübeleri aracılığı ile oluşabileceğine ve bu nedenle onların bir başkasının yorum ve ictihadı ile sınırlanmaması gerektiğine dair görüşü ile oldukça tutarlı olan bu yaklaşım, diğer taraftan toplumda oluşan âvam-havas sorununu çözümsüz bırakmaktadır.<sup>100</sup>

Gazalî'nin eserlerinde; mutlak olarak zâhirî ve bâtınî anlama yönelmekten ziyade, insanların konumlarına sosyal, dini ve siyasi ortama göre, bazen birini bazen her ikisi arasındaki buluşma noktasını tercih eden bir tavır görülmektedir. Diğer bir deyişle Gazalî'ye göre, anlamın yeri ve kullanımı bağlama göre belirlenir. Anlamı kendi başına ele almaya çalışmak, yorumlayan veya tatbik edenin özel durumundan bağımsız olarak ele almaya çalışmak olacağından, gerçekte metnin anlam ve gayesini kavrayamamak demektir. Gazalî herkese aynı şeyi aynı şekilde söylemez. Belki de onun yazdığı metinlerin gücü, herkesin yararına ve seviyesine uygun düşecek şekilde gerçekleri söylemektir.

İlahi metinlerde kullanılan sembolik ve mecâzî ifadelerin te'vîli zorunlu kıldığını<sup>101</sup> ifade eden İbn Rüşd'e göre mecâzî ifadeleri kullanma hususunda dikkat edilmesi gereken, Arapçadaki lisan geleneğini ihlal etmemektir. Bu gibi şeylerin mecâzî söz sınıflarına ve türlerine ait tariflerin kapsamına girmesi ve onlardan sayılması gerekir.<sup>102</sup> Bir diğer nokta, metnin hakiki anlamı ile mecâzî anlamı birbirine karıştırılmamalıdır. Ayrıca mecazlar yoluyla yapılan te'vîlin, açıklandığı kişilerin bilgi düzeyinin de dikkate alınması gerekir. İbn Rüşd'ün burada hakiki anlamı ile mecâzî

<sup>98</sup> Gazalî, *Kanunu't-te'vîl*, s. 86-87.

<sup>99</sup> Gazalî, *Miškâtü'l-Envâr*, (thk. Ebu'l-Ala Afifi), Kahire: Daru'l-Kavmiyye, ty. s. 19.

<sup>100</sup> Burhanettin Tatar. "Gazalî'de Metin-Yorum İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4, 2000, s. 439-440.

<sup>101</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I, 186.

<sup>102</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 76.

anlamı arasındaki farka işaret ettiği görülür. Şayet bu farklılık açıkça ortaya konmazsa bu durum te'vîli iyi bilmeyen kimseler tarafından yanıltıcı olabilir.<sup>103</sup>

Hakiki anlamı mecâzî anlama nakletmenin (te'vîlin) amacı, nasstan farklı bir anlamın çıkarılmasından ziyade dinî metinlerin kendi iç bütünlüğüne dayanarak öncüllerin sonuçlara, sonuçların öncüllere bağlanmasıdır ki bu aslında bir tür ictihaddır. Fakihin şer'î hükümlerde yaptığı işlem budur ve ulaştığı sonuç da zannî/fikhî kıyastır. Burhan ve delil ehli de burhan ve delil yoluyla bir hükme ulaşır ve sonuç katî kıyastır. Burhanla ulaşılan sonuç şeriatın zâhirine muhâlif olursa bu takdirde yapılması gereken, Arapçadaki te'vîl kurallarına uygun bir te'vîl yapmaktır.<sup>104</sup>

İbn Rüşd, nasların daha çok zâhir naslardan oluştuğunu düşünür. Çünkü insanlığa devamlı surette te'vîl edilecek naslar sunmak, bu dini parçalanması muhtemel bir sürece sokmakla aynı şeydir.<sup>105</sup> İbn Rüşd'e göre bu durumun farkında olmayan Bâtınîlerin de içinde bulunduğu birçok fırka, zâhir nasları lüzumu olmadığı halde te'vîl etmiştir.<sup>106</sup> Yine dini nasların hemen hepsini zâhir-bâtın çerçevesinde değerlendiren sufiler de bu düşünceye sahip olmayanların özden uzak kaldığını iddia etmişlerdir. İbn Rüşd nasların anlaşılması için zorunlu bir süreç olarak gördüğü akıl yürütmenin, sufilerde olduğu gibi bir bireysel süreç değil, herkese açık, müşterek bir süreç olması gerektiğini savunur. Akıl bir süreç ile elde edilen bilgi nasları anlamada en sağlam yoldur.<sup>107</sup> Bununla birlikte bâtinî manaların varlığını müteşabih ayetlerin te'vîlini haber veren ayetle bildiren bizzat Allah'tır.<sup>108</sup> İbn Rüşd'e göre şeriatın zâhir ve batına ayrılmasının nedeni bu konudaki niyet ve lütuftur. Çünkü burhan yoluyla bâtinî manaya vakıf olamayacaklar için darb-ı meseller sunulması (zâhirî anlam) yoluyla tasdike davet etmek ilahi bir lütufla gerçekleşmiştir.<sup>109</sup>

İbn Rüşd'e göre vahiy (din) ile akıl (felsefe/hikmet) uyum halindedir. Her ikisinin bildirdiği hakikat tek olmakla birlikte dayandıkları prensip ve izledikleri metodlar farklıdır. Felsefe burhanî metodu kullanırken din akla, hayale ve hisse hitab eder. Dolayısıyla din; burhan, cedel ve hitabet yönteminin üçünü birden kullanır. "*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et;*

<sup>103</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 97, 105.

<sup>104</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, ss.75-77.

<sup>105</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhicü'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, (şrh. Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut: Merkezü Diraseti'l-Vahdeti'l-Mürebbe, 1998, ss. 140-141.

<sup>106</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhicü'l-Edille*, s. 100.

<sup>107</sup> Onun nasların zâhirî anlamına yaptığı vurgu hem Hz. Peygamber dönemi din anlayışına bir vurgu hem de insanları kelami tartışmalardan kurtararak amelî-ahlaki bir yaklaşım tarzı oluşturmaya çağrıdır.

<sup>108</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 94.

<sup>109</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 92. Gazalî "*Faysalatü't-tefrika*" adlı eserinde, dinî nasların te'vîli sorununu işlemiş, İslam te'vîl ekollerinin şer'î konumunu ve te'vilde tekfir olgusunu ele almış, bu çerçevede doğru te'vîlin esaslarını ve bunun yöntemlerini irdemiştir, te'vîl sorununun çözümü için mucidi olduğu varlık tasnifine göre kendine özgü te'vîl yöntemini de ortaya koymuştur. İbn Rüşd'ün "*Faslu'l-makâl*" adlı eseri Gazalî'nin bu eserine geniş ve açıklamalı bir cevap niteliğindedir. George Hourani, *Averroes on The Harmony of Religion and Philosophy*, Londra 1961, s. 5. "*Faslu'l-Makâl*'de felsefe ile din arasında zâhirde gözlenebilecek bir çelişkinin uzlaştırılabileceği ve dini ifadelerin şeriat nazarında meşru kabul edilecek uygun bir yöntemle açıklanıp yorumlanabileceği, yani dini Lâfızların te'vîli meselesidir. Hourani, *Averroes on The Harmony of Religion and Philosophy*, s. 23. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*'de İslam karşısında felsefenin durumunun ve hükmünün ne olacağını; Minhac'ta ise, felsefe karşısında dinin durum ve hükmünün ne olacağını tespiti çalışmıştır. Bkz. Hasan Ocak, *İbn Rüşd Felsefesinde Yorumculuk (Te'vîl)*, Ankara: Sage Yayınları, 2012; İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 22-23. İbn Rüşd'ün şer'î yönden felsefe ve mantığın durumunu tartışması, onun felsefeden hukuka değil hukuktan felsefeye doğru bir anlamlandırma sürecini benimsediğini gösterir. Bu sebeple de esasen *Faslu'l-makâl* felsefe hakkında hukuki bir risale özelliği taşır. Bkz. Muharrem Kılıç, "*Felsefi-Etik Açısından İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, (09-11 Ekim 2008), Sivas, II, 264-265.

onlarla en güzel şekilde tartış"<sup>110</sup> ayeti bu üç yöntemin de kullanılmasını talep etmektedir. Vahiyde te'vîl edilebilecek ve edilemeyecek hususlar vardır. İman esasları dışındaki meselelerde kurallarına uygun olmak koşuluyla te'vîl yapılabilir.<sup>111</sup>

İbn Rüşd'e göre şeriatın lâfızlarının tamamını zâhirî manada anlamak şart olmadığı gibi hepsini de te'vîl etmek suretiyle zâhirinin dışına çıkarmak da yanlıştır. Bu konuda ittifak edildiği halde, hangi nassların te'vîl edilip hangisinin te'vîl edilmeyeceği konusunda ise ihtilaf meydana gelmiştir.<sup>112</sup> Ona göre zâhirde birbiriyle çatışır görünen nassların varlığı râsih âlimlerin dikkatini çekmek içindir.<sup>113</sup> Râsih âlimler ise felsefede burhan ehli olan filozoflar iken fıkhıta müctehid fakihlerdir. Fakihin elinde zannî kıyas bulunurken filozofların elinde yakînî (burhanî) kıyas bulunur. Yine te'vîl yapmak ona göre, "ma'kûl (akıl) ile menkûl (naklî) birleştirmektir." Çünkü o, burhan'ın her sonucuna şeriatın zâhirinin ters düşmesini ve bu zâhirin de Arapların te'vîl kuralına göre te'vîl kabul etmesini kesin saymaktadır.<sup>114</sup> Bütün bu anlatılanlardan onun bu eserindeki te'vîl anlayışının, sözün anlamını gerçek veya deyim anlamına ya da o sözü kullanmadan ilgili olduğu başka bir söze, Arapça'nın mecazdaki usûlüne uygun olarak aktarmak ya da kendi deyimleriyle, zâhir lâfızları karineler ile istiâr edildikleri ve te'vîl edildikleri anlamlara taşımak olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Rüşd nassı akıl ile te'vîl edip bu te'vîlde nass, gerçekliğe uygun düşüyorsa bunu delil olarak almakta, yoksa kullanmamaktadır. Buna şu te'vîli örnektir: İşlenmesi günah olan bir şeyi nezreden kişinin durumu meselesinde İbn Rüşd şöyle demektedir: Mâlikîler bunu daima şu hadis ile delillendirmekle yetinmişlerdir: "Adamın biri güneşte ayakta durmuştu. Hz. Peygamber onu ayakta görünce nedenini sordu. Kimseyle konuşmamayı, gölgelenmemeyi, oturmamayı ve oruç tutmayı adadığını söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, söyleyin ona konuşsun ve otursun fakat orucunu tamamlasın buyurdu".<sup>115</sup> Bu hadiste Mâlikîler, "Hz. Peygamber bu adama sevap ve tâat olanı tamamlamasını, günah olanı ise yapmamasını emretmiştir" derler. Hâlbuki konuşmamanın günah olduğu bilinen bir şey değildir. Kaldı ki Kur'an'da Hz. Meryem tarafından konuşmamanın nezredildiği bildirilmiştir. Güneş altında ayakta durmak da eğer nefse eziyet vermek için değilse günah olmaması gerekir. Şayet günah olduğu iddia edilirse herhangi bir nassa dayanarak değil kıyas yoluyla iddia edilmiş olur. Şu halde esas olan onun da günah olmamasıdır. Bu değerlendirmesiyle İbn Rüşd Muvatta'da geçen bir hadis ile yetinmeyi zayıf bulmaktadır.<sup>116</sup> İbn Rüşd borçluya zekâtın vacib olup olmadığı konusunda Hz. Peygamber'in, "Zekât Müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilen bir sadakadır"<sup>117</sup> hadisine dayanarak borçluyu, "görünüşte malı bulunsa bile gerçekte zengin olmayan" şeklinde tanımlayıp borçluya zekâtın vacib olmayacağı hükmünde te'vîl etmiştir.<sup>118</sup>

İbn Rüşd Şârî'in bir mala zekât düşmesi için bir yılın geçmesindeki yani havl şartının konmasındaki maksadı da şöyle te'vîl etmiştir: "Söz konusu malın ihtiyaçtan fazla olup

<sup>110</sup> Nahl 16/125.

<sup>111</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Nahnu ve't-turâs: Kirâât muâsıra fi turâsina'l-felsefi*, (çev. Said Aykut), Felsefi Mirasımız ve Biz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s. 267-268; Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 259-260.

<sup>112</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 77.

<sup>113</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, ss. 77-78.

<sup>114</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 77.

<sup>115</sup> Buhârî, "Eymân" 31.

<sup>116</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 415-416.

<sup>117</sup> Buhârî, "Zekât" 24.

<sup>118</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 57-58.

olmadığının ortaya çıkmasını garantiye almaktır. Çünkü bir malın bir yıl boyunca sahibinin elinde artıp eksilmeden olduğu gibi durması, sahibinin ona ihtiyacı olmadığını gösterir. Zaten zekât da ihtiyaç olmayan mallara düşmektedir.”<sup>119</sup> Görüldüğü gibi İbn Rüşd nassın lafzından iki mana anlaşıldığında bu lafzı mecaza hamlederek, ayetin hitabından elde edilen çok anlamlılıkta, hitabın anlam ve gayesini esas alarak tevil yapmaktadır. Ayrıca, nassların çatışması halinde kendisine göre nassların ya konusunu ya da hükmünü yeniden yorumlayarak, nass ile gerçekliğin çatışması halinde nassın gerçekliğe uygun olması halinde onu delil sayarak ve uygun olmaması halinde ise nassı akla başvurarak te'vîl etmektedir. Bu hususlar da İbn Rüşd'ün fıkhıdaki te'vîl uygulamalarını Arap dili ve akıl kurallarına göre gerçekleştirdiğini göstermektedir.<sup>120</sup>

İbn Rüşd'ün te'vîl konusunu bu şekilde belli esaslara bağlaması, bazı çağdaş yazarlar tarafından hermenötiğin kurucusu olarak kabul edilmesini sağlamıştır. İbn Rüşd bu kuramında burhanî/kesin kıyasa dayalı felsefesi bağlamında kutsal kitabların metinlerinin yorumlanmasında dil ile muhteva arasında bir sentez sağlamış, böylece ölümünden altı asır sonra Avrupa'da ortaya çıkan aydınlanmanın habercisi olmuştur. Yine o, kutsal metinler konusunda önceliği istiâre ve mecaz temelinde anlama ve yorumlamaya önem vererek kutsal metinlerin anlaşılması konusunda lâfzî/hakikî mânaların ötesine geçmiştir.<sup>121</sup>

## 6.2. Mantığa Dayanmaları

Gazalî ve İbn Rüşd'ün hüküm çıkarırken aklın doğru işleyişini ve doğru hükme ulaşmasını sağlaması açısından mantığın kurallarından faydalandığı görülür. Nitekim dil ilimlerinin konusu olan lâfız ve anlam arasındaki ilişkiye mantık ve fıkıh usûlü de genişçe yer vermiştir. Bu anlamda gramer dildeki lâfızların ve cümlelerin yapısıyla ilgilenirken, mantık da düşüncenin yapısıyla ilgilenir. Düşüncelere ancak somut lâfızlar yoluyla ulaşılabilir.<sup>122</sup> Dil üzerine sistematik ve ayrıntılı açıklama yapmak, vahyin dilinin anlaşılması ve dini metinlerin yorumlanması açısından önemli ve gereklidir.<sup>123</sup>

Gazalî ise, araştırmacıyı teorik bilgiye ulaştıran, akıl yürütmede karışıklıktan kurtaran, doğru hüküm vermeyi sağlayan en güvenilir yöntem olarak gördüğü mantığı<sup>124</sup> dini ilimlere ve fıkıh usûlüne sistemli bir şekilde uygulayan ilk kişi olarak bilinir.<sup>125</sup> Gazalî'ye göre mantık ilmi,

<sup>119</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 109-110.

<sup>120</sup> Mehmet Nuri Güler, “İbn Rüşd'ün Fıkhıdaki Te'vîli”, *Doğu-Batı İlişkinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Sivas 2009, II, 305.

<sup>121</sup> Mesut Okumuş, “İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, *İslami İlimler Dergisi*, Kelam Sayısı, Yıl 4, sy. 1-2, Bahar-Güz, 2009, s. 236.

<sup>122</sup> Mehmet Aydın, “Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, *DEÜİFD*, 2010, XXXII, s. 178.

<sup>123</sup> Mehmet Aydın, “Gazalî'nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları”, *DEÜİFD*, 2009, XXX, 10.

<sup>124</sup> İbrahim Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara, 2005, s. 22.

<sup>125</sup> İbrahim Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 5. Aslında Gazalî'den önce İbn Hazm (v. 456) mantığın tüm ilimler için önemine vurgu yapmıştır. Ancak mantığın fıkıh usûlüne dâhil edilmesi konusundaki atıflar Gazalî üzerinden devam etmiştir. Bkz. Mahmud Muhammed Ali Muhammed, *el-Alâkât beyne'l-mantık ve'l-fikh inde mütefekkiriyi'l-İslam: Kırâe fi'l-fikri'l-Eş'arî, Ayn li Dirâsât ve'l-buhûsu'l-insaniyye ve'l-ictimâiyye*, Kahire, 2000, s.114-118. Ayrıca bkz. Seyyid Ahmed, A.T, *Ghazali's Views on Logic*, Ph. D. Edinburg University. 1981, s. 187.

aklın işleyişini ele alır ve din ile ilgili değildir.<sup>126</sup> Bu açıdan mantığa karşı çıkmak doğru değildir.<sup>127</sup>

“Hükümlerin delillerini bilmek” şeklinde tarif ettiği fıkıh usûlü Gazalî'ye göre, aklî-naklî ilimlerin birleştiği bir ilimdir. Gazalî, Mustasfâ'nın giriş kısmında bu sebeple mantık ilminin özetlendiği bir mukaddime sunmakta ve “*Bu mukaddime, bütün ilimlerin mukaddimesidir, bunu bilmeyenin ilmine güven olmaz*”<sup>128</sup> demektedir.<sup>129</sup> Gazalî bu mukaddime ile hukuki tahlili değiştirmekten ziyade bütün çıkarımların makul ve sağlam bir temele oturmasını sağlayacak bir alet ilmi olarak mantığın gerekliliğini vurgulamayı amaçlamıştır<sup>130</sup> Onun bu tavrı, İslam dünyasında metodoloji tartışmalarında ciddi bir değişikliği beraberinde getirmiş bu dönemden sonra mantık ilmini bilmek, müctehid olmanın şartlarına eklenmiş ve Müslümanlar üzerine farz-ı kifaye sayılmıştır.<sup>131</sup> İbn Rüşd de Gazalî gibi mantığın İslami ilimlerde bir yöntem olarak yer alması gerektiğini düşünür. Ona göre, herhangi bir ilmi öğrenmek isteyen kimsenin öncelikle mantık ilmi ile başlaması gerekir.<sup>132</sup>

Dili bütün ilimler için bir basamak ve şer'î ilimler için de bir kılavuz sayan<sup>133</sup> Gazalî'ye göre Kur'an ve diğer ilahi kitablar gaybî âleme dair bilgileri sunarken, insanların genelini dikkate alarak açık ve kesin bir dilden ziyade, sembolik bir dil kullanır. Sembolik bir dilin kullanılmış olması ise, gündelik dilin daha anlaşılır olması açısından ilahi kitaplarda da hesaba katılmış olduğunun bir göstergesidir.<sup>134</sup> Bu anlamda kutsal kitabları daha anlaşılır kılması açısından Gazalî, bir alet ilmi olarak mantığı ısrarla vurgular. Çünkü mantık düşünce ve dil düzeyinde yapılacak hatalardan korunurken aynı zamanda doğru bir kullanıma götürececek ilkeler sunar.

Gazalî bir mantık eseri olan Mi'yâru'l-İlm'in içeriğini “*Zihinde bulunan suret ve tasavvurlardan, zihinde bulunmayan şeylere nasıl intikal edileceğini öğretmek*”<sup>135</sup> şeklinde bir cümle ile özetler. Gazalî, bu intikalın bir yapısı ve tertibi olduğunu söyledikten sonra ancak bu tertibe uyanların “bilgi”ye ulaşabileceğine dikkat çeker. Zihinde bulunan anlam soyut olduğundan ona ulaşmak ancak söz/lâfız ve yazıyla mümkündür. Gazalî lâfız ve mâna arasındaki ilişkide manayı önceler ve el-Mustasfâ'da, manaları lâfızdan çıkarmak için çalışmayı boş bir çaba

<sup>126</sup> Gazalî, *Tehafütü'l-Felasife*, (çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu), Filozofların Tutarsızlığı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 11.

<sup>127</sup> Gazalî, *el-Munkızu min ed-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), Ankara: Maarif Basımevi, 1960, s. 33-35.

<sup>128</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 11.

<sup>129</sup> Gazalî ile başlayan fıkıh usûlü eserlerinde mantık mukaddimesi ilave etme geleneği Gazalî'den sonra İbn Kudâme, İbn Hacıb, İbn Cüzey, İbn Hümmâm ve Molla Fenârî gibi usûlcüler tarafından devam ettirilmiştir. Bkz. İlyas Yıldırım, “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi, *Eskiye Dergisi*, sy. 29, Ankara, 2014, s. 59.

<sup>130</sup> Wael b. Hallaq, Mantık, “Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, (çev. Bilal Aybakan), *MÜİFD*, sy. 16-17, 1998-1999, s. 199.

<sup>131</sup> Çağrııcı, XIII, 496. Gazalî, bilginin ölçüsü (mizanu'l-ulûm) saydığı mantığı elde edenin başka bir kaynağa ihtiyaç duymayacağını ifade eder. Onun bu vurgusu özellikle bilginin kaynağının masum imam olduğunu ileri süren Bâtinîler (Ashabı Ta'lim) içindir. Gazalî aklı kendi devrinde her türlü bâtinî yoruma karşı bir silah olarak kullanmıştır. *el-Munkızu min ed-Dalâl*, s. 18, 69, 43-57.

<sup>132</sup> Frank Griffel, “İbn Rüşd ve Gazalî İlişkisine Yeni Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münâsebetiyle Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu* (Proje No: 1999 SOC-114/131200), İstanbul, 2004, s. 84.

<sup>133</sup> Gazalî, *er-Risâletü'l-Ledünniye*, (çev. A. Cüneyd Köksal), Ledünnî İlim Risalesi, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, ss. 29-31.

<sup>134</sup> Mehmet Aydın, “Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, XXXII, 175.

<sup>135</sup> Gazalî, *Mi'yâru'l-İlm Fi Fenni'l-Mantık*, (thk. Süleyman Dünya), Mısır: Daru'l-Mearif, 1961, s. 67.



olarak görür. Ona göre doğru olan, önce anlamları tesbit edip, sonra bu anlamları lâfızlara yüklemektir.<sup>136</sup>

Gazâlî zihinde oluşan ve bilginin ilk kısmı olan anlamın, zamana ve toplumlara göre değişmezken, bu anlamın söz ve yazıyla ifadesinin zamana ve toplumlara göre değişiklik göstereceğini ifade eder. Çünkü lâfız ile mâna arasında oluşan ve “delâlet” adı verilen bu ilişki insan irade ve kararıyla oluşur.<sup>137</sup> Gazâlî lâfızların delâletinin insanın iradesi yanında din (şeriat) ile de belirlenebileceğini savunur.<sup>138</sup> İster dil yoluyla (uzlaşımsal) ister şeriat yoluyla olsun burada belirtilmesi gereken; delâletin keyfî, tesadüfî ve sebepsiz olamayacağıdır. Çünkü delâlet bir kişinin veya toplumun ortak kararıyla ve iradesiyle gerçekleşir ki delâletin rasyonel olması da bu şekilde mümkündür.<sup>139</sup>

Gazalî'ye göre lâfız ile anlamı arasındaki ilişkide ortaya çıkan ve yorumu belirleyen bazı kıstaslar bulunmaktadır. Düşünme hataları daha çok lâfız ile anlam ilişkisinden kaynaklandığından önce lâfızların anlamlara delâletlerini ele alan bu konudan kaynaklanan ihtilaflara şöyle bir örnek verir: *“İmam Şâfî, birisini öldürmeye zorlanan (mükreh) kişi, bu zorlama sonucunda öldürme fiilini işlerse, seçme gücüne sahip olduğu için (muhtar) kendisine kısas gerekeceğini söylemiştir. Ancak Hanefiler bu durumda kişinin seçme gücünün olmadığını yani “mükreh” olduğunu söyleyerek kısasın gerekmeceğini savunurlar. Zihin için her ikisi de kabul edilebilir görünmekle beraber, iki zıddın da doğru olması imkânsızdır. Fakihlerin bu meselede bir çözüme ulaşamamasının sebebi “muhtar” lafzının müşterek/eşesli bir lâfız olmasıdır. Çünkü ‘muhtar’ terimi ile bazen, “güç yetiren (kadir)” kastedilirken bazen de dışarıdan harekete geçiren bir sebep olmaksızın gücünü kullanamayan kişi kastedilebilir.”<sup>140</sup>*

Gazalî bu konudaki hatalar arasında eşanlamlı (müteradif) ve ayrık (mütebayin) terimlerin birbirine karıştırılmasını da zikreder. Bir şeye, farklı itibarlara göre farklı adlar verildiğinde, bunların eşanlamlı olduğu zannedilebilir. Meselâ, “kılıç” sözcüğü için Arapça “seyf”, “mühenned” ve “sarîm” terimleri böyledir. Mühenned (Hind kılıcı) sözcüğü Hind’e nisbet edilmekle birlikte kılıca delâlet eder. Dolayısıyla “mühenned” teriminin anlamı, kılıç teriminin anlamından farklıdır. Sarîm terimi de, keskinlik niteliğiyle birlikte kılıca delâlet eder.<sup>141</sup> Bu durumda her üç terim de “kılıç” için kullanılmakla beraber, her birinin delâlet ettiği kılıcın özellikleri birbirinden farklıdır.<sup>142</sup>

Gazalî'ye göre bir şey hakkında bilgi sahibi olmanın yolu onu tanımlamaktan geçer. Tanım yapmak için de onun mahiyetini sormak gerekir ki bir şeyin mahiyeti ancak soru ile öğrenilebilir.<sup>143</sup> Gazalî'nin soru sormak ile hedeflediği şey; tanımda, tanımlanana eşit bir suretin zihinde oluşması ve onun zati özelliklerinin hepsine uygun olmasıdır. Doğru ve anlaşılır bir tanım için Gazalî'ye göre; az kullanılan, yabancı, uzak mecazlı ve belirsiz müşterek sözcüklerden kaçınmak gerekir. Ayrıca tanımın mümkün olduğu kadar kısa ve özlü olmasına ve kavrama doğrudan delâlet eden temel terimi (el-lafzu'n-nass) bulmaya çalışmak doğru bir tanımda

<sup>136</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 22.

<sup>137</sup> Mehmet Aydın, “Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, s. 191; Gazalî, *el-Maksadu'l-Esnâ*, ss. 25-26.

<sup>138</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 327-332.

<sup>139</sup> Aydın, “Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, s. 192.

<sup>140</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 43; Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 24.

<sup>141</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 32-33.

<sup>142</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 32-33; Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 24.

<sup>143</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 13.

önemlidir.<sup>144</sup> Gazalî tanımının nasıl yapılması gerektiği ile ilgili vacib üzerinden bir uygulama yapar. Vacibin, “icabın taalluk ettiği şey” olarak tanımını bozuk bir tanım olarak görür. Vacible ilgili diğer tanımları sıralar: “yapılmasına sevab, yapılmamasına ceza verilen şey”, “yapmamaya azmetmenin caiz olmadığı şey”, “yapmaması sebebiyle mükellefin asi olduğu şey”, “yapmayanın şer’an kınandığı şey” gibi meşhur tanımları sıraladıktan sonra sen hakiki tanıma ulaşmak istersen bunun yolu “taksim”dir demektedir. “Vacib”in müşterek bir isim olduğunu farklı kullanımları bulunduğunu ifade eden Gazalî’ye göre, vacib teriminin kapsadığı anlamlardan her birine göre ayrı bir ibaresi vardır. Burada istenen, vacib ile fakihlerin neyi kastettiklerini bulmak, dikkat edilmesi gereken ise, vacibin şeriatın hitabına nisbeti yönüyle nasıl kullanıldığını bulmaktır. Dolayısıyla ona göre şöyle bir tanım uygundur:

*“Fıkıh usûlünde vacib, mahzur, mendub, mekruh ve mübah olmak üzere beş tür sözcük vardır: Bu da kişinin yönelme veya terketmede serbest bırakıldığı mübah fiiller, yapılması yapılmamasına ağır basan fiiller ki bunlar, terk edilmesi halinde cezalandırma olmadığı hissettirilen mendub fiiller ve terki halinde cezalandırma olacağı hissettirilen vacib fiiller şeklinde ayrılır, terk edilmesi yapılmasına ağır basan fiiller ki bunlar da yapılması durumunda cezalandırma olmayacağı hissettirilen mekruh fiiller ve yapılmasına ahirette ceza verileceği hissettirilen haram fiillerdir”.*<sup>145</sup> Gazalî burada vacib teriminin tanımını yalnızca fıkıh açısından bir tasnife tâbî tutmakta kelimenin diğer anlamlarını bağlama bağı olarak dışarıda bırakmaktadır.

Gazâlî, aklî konulardaki yöntemler ile fikhî konularda yöntemleri birincisi yakınî (kesin), ikincisi ise zannî bilgiye ulaştırması sebebiyle birbirinden ayırır. Aklî konulardaki kesin bilgiye en büyük değeri atfederken zannın ulaşılması en kolay olan şey olduğunu belirtir. Fikhî konularda muteber olarak gördüğü zannı, iki şey arasında tereddüt edildiğinde onu yapmaya ya da yapmaktan geri durmaya yöneltecek unsur olarak tanımlar. Akıllı kişiyi bu iki seçenekten birini tercihe yöneltecek unsur olan zan, fikhî konularda yeterli görülmüştür. Fikhî konuların tamamı müctehidlerin halkın maslahatlarına dair fikir yürütmelerinden ibarettir. Bu ve bunun gibi zanlar en küçük bir muhayyile ve en basit bir karine ile elde edilebilir. Gazâlî fikhî konularda zannın ötesine geçmeye çalışıp, işi zorlaştıran ve ince hesaplar yapanları fikhin maksadını hedefinden saptırmak ya da sekteye uğratmakla eleştirir. Verdiği bir örnekte, ticaretle uğraşmaya niyet ettiği halde uzun ve ince hesaplar yaparak başarısız olan kişinin durumunu şöyle ifade eder: Kişiye ‘kazanç elde etmek için yolculuğa çık’ denildiği zaman, ‘yolculuk yaptığımda kazanç elde edeceğimi nereden bileyim’ der. O kişiye bunun üzerine, ‘falanca kişilere bak denince’ o da ‘yolculuğa çıktığında yolu kesilip malı elinden alınır ve öldürülür’ der. Bu durumda ‘kazananların daha çok olduğu’ söylendiğinde o kişi, ‘benim zarar eden ya da öldürülen kişilerden olmayacağımın garantisi var mı?’ diye sorar. Gazâlî aklî konularda yakınî bilgiye ulaşmak için çabalamamak kadar fikhî konularda zanla yetinmeyip yakınî bilgiyi elde etme isteğinin de cehalet olduğunu belirtir.<sup>146</sup>

Gazâlî, fikhî konularda, zannın oluşması durumunda onunla amel etmenin gerekliliğini savunur. Her ne kadar illet ve hükümün varlığı zanna bağlı olsa da zanla amel etmenin varlığı yakîn ve katîdir. Zira İslam hukuku zann-ı galibi, onunla amel etmenin gerekliliği konusunda

<sup>144</sup> Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 88; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 18-19.

<sup>145</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 35-36.

<sup>146</sup> Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 236.

yakîn olarak kabul ettiği katî bir delil ile bilinmektedir. Öyleyse hükmün zanna bağlı olması, katî olarak kanaat getirilen şeyde katî hüküm verilmesine engel değildir.<sup>147</sup>

Gazalî, analogide de oluşabilecek yanlışlıklar üzerinde durmuş ve bu konuda birçok örnek vermiştir. Meselâ, “Bütün yenilebilen şeyler ribevîdir”

“Ayva da yenilebilirdir”

“O halde ayva da ribevîdir”

şeklindeki bir önermede “yenilebilir” sözü ile “bütün yenilebilir” sözleri zihinde bir karışıklığa sebep olabilir. Araştırmacı, bu ifadelerden nasıl bir mana kastedildiğini inceler. Eğer “yenilebilirler olanların bazıları” kastediliyorsa, belki ayva diğer bazıları arasındadır. Eğer “bütün yenilebilir olanlar kastediliyorsa bu nasıl bilinir? Şayet meselâ buğdaydan dolayı biliniyorsa, buğday yiyeceklerin tamamı demek değildir, eğer buğday ribevî olarak kabul edilirse, ondan sadece bütün buğdayın ribevî olduğu sonucu çıkarılabilir. Oysa ayva buğday değildir, dolayısıyla ikisi hakkında aynı hüküm verilemez. Buna göre “bazı yiyecekler ribevîdir” denebilir, bundan da diğer bazılarının ribevî olması gerekmez sonucu çıkar.<sup>148</sup>

Gazalî burhana öncül olmaya uygun, yakînî bilgi dediği kesin bilgi kaynaklarını tek tek değerlendirir. Bu kaynaklardan insanın zihninde doğuştan hazır bulunduğu, fitrî ve zorunlu bilgilerin müfekkîr gücün değerlendirmesine muhtaç olduğunu söylerken, duyu verilerinin bilgisine de kısmen güven duyar. Yine tecrübe eden açısından birkaç tecrübeden sonra oluşan tecrübî bilgiler için yakın ifade ederken, mütevâtir bilgiler ise, güvenilir bir topluluğun haber verdiği, tecrübî bilgiler gibi her defasında zannın bilgiye dönüştüğü bilgilerdir. Gazalî ayrıca yakîne ulaştırmasa da zannî bilgi veren, fıkıhta bir değer ifade eden meşhûrât dediği bilgilerden söz eder. Toplumdaki kalıplar, yaygın kültürel öğeler sebebiyle doğruluğu kesinmiş gibi görülen bu bilgilerin fakihler tarafından çokça kullanıldığını söyler. Gazalî bazen doğru bazen yanlış olan bu önermelerin mutlaka aklın süzgecinden geçirilmesi gerektiğine ve ön kabullerin sebep olabileceği hatalara dikkat çeker.<sup>149</sup>

Gazalî anlamı, elde edildiği kaynakları açısından duyular (mahsûsa), hayal etme (mütehâyyle) ve aklî inceleme (ma'küle) ile algılananlar olarak üçe ayırır. Hayal edilen anlamalar da duyu ile algılamaya bağlı oldukları halde aklî inceleme ile kavranılan anlamlar, tamamıyla nesnelere bağımsızdırlar. Dolayısıyla bu mutlak bir anlam olup zaman, mekân, nicelik, nitelikle sınırlı değildir. Bir de insanda bunların dışında, kendisi başka bir şeyi idrak edemediği halde her üç anlamı birleştirmek yahut ayırmak suretiyle yargı ortaya koyan düşünme gücü (müfekkîre gücü) bulunur. Bu yargı gücü soyut düşünmeyi, bir kıyasın öncüllerini zihinde hazırlamayı sağlar. Bu öncüllerden zorunlu bir sonuca varmaksa, akıl yürütme (nazar) olarak adlandırılır.<sup>150</sup> Gazalî bu üç türe benzeyen ve ne katî ne zannî konularda uygun olup gerçeğin üstünü örtmek ve mugâlata yapmaktan başka bir işe yaramayan bir türden (*müşebbehât*) daha bahseder ki bunlar vehim, maznûnata benzeyenler ve mugâlatadır.<sup>151</sup> Gazalî mugâlata kısmında lâfız ya da mâna bakımından yapılan yanlışlara değinir. Lâfız yönünden yapılan yanlış örnek olarak, müşterek bir ismin anlamlarından sadece biri için doğru olan bir

<sup>147</sup> Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 256.

<sup>148</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 36; *Mihakku'n-Nazar*, s.113; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 169-170.

<sup>149</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 59-64; *Mihakku'n-nazar*, s. 105-106.

<sup>150</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 44-45.

<sup>151</sup> Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 198-202.

öncülü zihnin, aynı ismi başka bir şekilde alan başka bir anlama taşımasıdır. Burada yanlış, müsterekliği fark etmenin zor olduğu yerde yapılır ki “nûr” kelimesinin bir defasında “gözle görülen ışık”, başka bir defasında “Allah’ın göklerin ve yerin nûru”<sup>152</sup> (olması) ayetindeki gibi kullanılması böyledir.

Gazâlî’nin lâfızla ilgili yanlışlara verdiği bir başka örnek, ayetlerdeki vakıf yerlerindeki yanlışlıkla ilgilidir. “Onun te’vîlini bilen ancak Allah’tır. İlimde sağlam olanlar ona inandık derler”<sup>153</sup> ayetinde Allah lâfzı üzerinde vakıf yapıldığında ortaya çıkan anlam, ihmal edilerek durulmadığında, “ilimde rüsûh sahibi olanlar” sözü bu lafza atıf yapılmış olur ve “Onun te’vîlini bilen ancak Allah ve ilimde sağlam olanlardır” şeklinde yanlış bir öncül meydana gelir. Gazâlî lâfızla ilgili yanlışların bazen de i’rab hatasından kaynaklandığını ifade ederek “Allah şüphesiz müşriklerden uzaktır ve Rasûlü de”<sup>154</sup> ayetindeki Rasûl kelimesinin sonu yanlışlıkla kesra ile okunursa “Allah müşriklerden ve Rasûlünden uzaktır” şeklinde yanlış bir öncül meydana gelmiş olur.

Gazâlî mâna bakımından yapılan yanlışlara, mananın tersinin tahayyül edilmesinden doğan hataları örnek verir. “Her kısasın sebebi kasıttır” denildiğinde, zihin hızlıca ve düşünmeden “her kastın da kısasa sebep olduğu şeklinde bir sonuca yöneltir. Mâna bakımından yapılan bir diğer hata, bir şeyin ayrılmaz parçasının (lâzımı), bizzat o şeyin yerine konulmasıdır. Bir şey üzerine hüküm verildiğinde bu hükmün onun lâzımı hakkında da geçerli olduğu zannedilir. Meselâ “namaz tâat ve ibadettir ve her namaz tâate ihtiyaç duyar” denildiğinde, itaatin namazın lazımı olması sebebiyle, her tâatin niyete ihtiyaç duyduğu zannedilse de durum böyle değildir. Şöyle ki imanın aslı olan Allah’ı bilmek ve tanımak bir tâattir ve bunun niyete ihtiyaç duyması imkân dâhilinde değildir. Çünkü mâbudada tâat ve ibadet ile yaklaşmaya niyet etmek, mâbudu bilmeden ve tanımadan gerçekleşmez.<sup>155</sup>

İbn Rüşd de diğer İslam filozofları ve Gazâlî gibi dilin yerel, düşüncenin ise evrensel olduğunu savunur. Ona göre konuşulan lâfızlar, öncelikle nefiste mevcut mânalara, yazılan harfler de bu lâfızlara delâlet ederler. Nasıl ki yazı harfleri bütün milletlerde bir ve aynı değilse, mânaları ifade eden lâfızlar da milletlerde aynı değildir. Bu sebeple her ikisinin delâleti de tabii yolla değil, uzlaşım yoluylaadır. Ancak nefiste var olan mânalar bütün milletler için bizatihi aynıdır. Nitekim nefiste mevcudâtın misalleri ve delâlet edicileri olan manalara sahip mevcudat da herkes için tabii olarak vardır ve aynıdır. Ancak nefiste bulunan mânaların nefis dışında bulunan mevcudâta delâlet ediş tarzı hakkında hüküm vermek daha çok psikolojinin konusudur.<sup>156</sup>

İbn Rüşd, bir şeyin doğruluk ve yanlışlık ile vasıflanmaksızın akledilir olabilmesi gibi, lâfzın da doğruluk ve yanlışlık ile vasıflanmaksızın anlaşılır olabilmesi noktasında, lâfızları mânalara benzetmektedir. Aynı şekilde bir şeyden akledilen, doğruluk ve yanlışlıkla vasıflanacağı gibi, lâfızdan anlaşılacak kısım da doğruluk ve yanlışlıkla vasıflanabilir. Doğruluk ve yanlışlık, ma’kûl manalarla ve birbirleriyle terkip oluşturdukları ya da birbirlerinden ayrıldıkları zaman, o manalara delâlet eden lâfızlarla ilgilidir. Aksi takdirde kendi başlarına ele alındıkları zaman lâfızlar, doğruluk ve yanlışlığa delâlet etmezler. Bu bakımdan isim ve kelime de doğrulanamayan

<sup>152</sup> Nur 24/35.

<sup>153</sup> Âl-i İmran 3/7.

<sup>154</sup> Tevbe 9/3.

<sup>155</sup> Gazâlî, *Mi’yâru’l-ilm*, s. 201-202.

<sup>156</sup> Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji olarak Yorum, Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Te’vîl*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 427vd.

ve yanlışlanamayan müfred mânalara benzemektedir. Onlar da terkîb ve tafsîl olmaksızın ele alınırlar. Eğer bunlara “vardır” veya “yoktur” şeklinde hüküm bildiren ifadeler eklenmezse bu söze doğruluk veya yanlışlık atfedilemez.<sup>157</sup>

İbn Rüşd'e göre mânaya delâlet etmediğinde lâfız galattır veya onun birden fazla manaya delâlet ettiği açıktır.<sup>158</sup> Diğer yandan bir tek lâfzın, bazen konuşanın dinleyendeki konumuna göre delâlet ettiğini bazen de konuşanın derunundaki delâletinin dinleyendeki delâleti ile aynı olduğu görülür.<sup>159</sup>

İlahi bir hitab da olsa beşeri bir dilin imkânlarıyla sunulduğu için İbn Rüşd vahyi, mantığın ilke ve yöntemleriyle doğru bir biçimde anlamak için çabalar. O, dil (lafız) ile düşünce (mâna) arasındaki “delâlet” ilişkisinin doğru kurulabilmesi için; delâlet edenin, delâlet edilen ve öncüller ile sonuçların yapısını da göz önünde bulundurur.

İbn Rüşd Kur'an lâfızlarını kast olunan anlam yani delâlet edilen açısından bölünemeyen ve bölünebilen anlam şeklinde ikiye ayırır. Bölünemeyen anlam, kastedilen anlamın, bizzat var olan anlamın aynısı olduğu anlamdır. Bölünebilen anlam ise, şeriatla açıklanan anlam ile var olan anlamın aynı olmayıp bunun yerine temsil yoluyla karşılığının alındığı anlamdır. Bunun dört ayrı ifade biçimi vardır:

a. Nassın zâhirî manasından kastedilenin ancak uzak ve öğrenmesi uzun zaman alan bir takım kıyas yöntemleri ve çok sayıda sanatlarla bilinmesidir. Bunları da ancak yüksek fitratların anlaması mümkündür. Bu hususta nassın zâhirî anlamında yer alan örnek ve sembollerle kavranamayıp ancak bazı bilgiler elde edildikten sonra anlaşılabilmesidir.

b. Bu, birinci şikkın aksi olan bir ifade biçimidir. Burada nassın zâhirî anlamında görülen misalin, kastedilen gerçek anlam olmadığı ve bunların niçin tercih edildiği kolaylıkla anlaşılabilir.

c. Nassın zâhirî anlamını ifade eden misalin kastedilen anlam olmadığı kolay bir şekilde anlaşıldığı halde, bu misalin ve sebebinin ne maksatla tercih edildiği bu kadar kolay bilinemediği anlamdır.

d. Bir öncekinin tersi olup nassın zâhirî anlamını ifade eden misalin kastedilen anlam olduğu uzun ve yorucu bir çalışmadan sonra, nedeninin ise kolay bir biçimde bilindiği anlamdır.<sup>160</sup>

Bunlardan İbn Rüşd'ün “bölünemeyen” dediği ilk gruptaki nasslar hiçbir şekilde te'vîl edilemezler. Zaten bu tür nasslarda te'vîle ihtiyaç duyan bir kapalılık da yoktur. İkinci gruptaki nassların durumu sıralamaya göre farklılık gösterir. Bunlardan birinci sırada yer alan nasslardaki misallerin gerçekte kastedilen anlamın kendisi olmadığı da niçin bu örnek ve sembollerin tercih edildiği de ilk bakışta bilinemez. Dolayısıyla bunların te'vîlini ancak üstün yaratılışlı ve ilimde derinleşmiş olan burhan sahipleri yapabilir ve bu ehil olmayanlara açıklanmaz.<sup>161</sup> İkinci kısma giren nassların te'vîli de âlimlere özgü olup bunların halka açılması konusunda dikkatli davranılmalıdır. Üçüncü kısımdaki nasslarda temsili bir dil kullanıldığından bunların te'vîli de ancak ilimde râsih olanların anlayacağı türdendir. Son sıradaki nasslar ise

<sup>157</sup> Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, s. 427.

<sup>158</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Muğâlata*, (thk. Gerard Cihâmî), Beyrut, 1992, s. 674.

<sup>159</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Muğâlata*, s. 690.

<sup>160</sup> Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, s. 360.

<sup>161</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 139.



zâhirî anlam ile gerçek anlamın birbirine çok yakın olması sebebiyle te'vîl edilmeleri ve te'vîllerinin halka duyurulması konusunda en çok yanlış anlaşılmalara müsait olan bu gruptur. Bu gruptaki te'vîllerin anlamayanlara duyurulması onları inkâra kadar götürür. Bu sebeple de yalnızca misallerin sebebini kavrayan, yalnızca şüphe veya ikna edici bir şeyle idrak edebilenlere te'vîlini açıklamak şeklinde düşünülebilir.<sup>162</sup>

İbn Rüşd'e göre Kur'an ifadeleri mantıkî bir yapı içerisinde değerlendirilmelidir. Gazâlî'nin de Kıstasü'l-Müstakim adlı eserinde mantık ilkelerini Kur'an'dan çıkardığını düşündürse de İbn Rüşd'ün burada ima ettiği daha çok Kur'an'ın mantıksal bir karaktere sahip olmasıdır.<sup>163</sup> Onun düşünce sisteminin temel kavramlarından olan te'vilde hem dilin imkânlarından hem de mantığın yani evrensel düşünme ilkelerinden faydalanma söz konusudur.<sup>164</sup>

İbn Rüşd'e göre duyular bilginin ilk kaynağıdır. Çünkü bilginin ilk aşaması nesnelere suretlerinin soyutlanmasıdır ve bu süreç duyu algıları ile başlar.<sup>165</sup> Ancak İbn Rüşd beş duyu tarafından algılanan nesnelere suretlerinin imajlarını bir bütün halinde algılayan bir başka güce daha ihtiyaç olduğunu savunur ki bu güce "ortak duyu" (el-hissü'l-müşterek) adını verir. Ortak duyunun işlevi beş duyunun sağladığı verileri değerlendirmek ve bunları bir araya getirerek nesnenin dış dünyadaki konumuna uygun olarak zihinde bir imge oluşmasını sağlamaktır.<sup>166</sup> Ortak duyu, beş duyuya oranla daha soyut ve maddeden daha bağımsız bir idrak gücü durumundadır.<sup>167</sup> Üçüncü aşamada ise hayal gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile) devrededir ve duyu ile ortak duyunun verileri daha somut bir hale getirilir. Bu noktada hayal gücü, duyunun tek tek algıladığı suretleri dış dünyada bulunması mümkün olmayan bir biçimde meselâ aslan başlı veya kanatlı bir at şeklinde bir araya getirebilir.<sup>168</sup>

İbn Rüşd duyunun algısına bağlı olarak hayal gücünde oluşan imgelerin kavrama dönüşebilmesi için yeni bir idrak sürecine ve başka bir güce –yani hafıza gücüne- daha ihtiyacın olduğunu söyler. Hafıza gücü, saklama ve hatırlama işleviyle bu süreci yürütür. Hayal gücünün oluşturduğu imgeleri önce alıp saklayan hafıza gücünün daha sonra bunları iradeli ve iradesiz olarak yeniden algılaya yetkisi vardır. Bu yeniden algılaya işleminin iradesiz gerçekleşmesi "hatırlama" iradeli olarak yapılması ise "düşünme"dir. Hatırlama yetisi sebebiyle "zâkire" olarak da anılan hafıza gücü, düşünme yetisi dolayısıyla da "müfekkiye" adını alır.

İbn Rüşd hafıza gücünün işlevini yerine getirirken duyu güçleriyle mütehayyileye bağlı olarak çalıştığı ve yalnızca tikel kavramları algılayabildiği görüşündedir. Hatırlamanın gerçekleşmesi için; hayali suret yâhut imge, imgenin kavramı, bu kavramın hatırlanması, hatırlanan kavramının daha önce duyu tarafından algılanan bir şeyin kavramı olduğunun bilinmesi gerekir. Bu sayılanlardan bir imaj oluşturan hayal gücü, imgenin kavramını önceden ondan ayırıp soyutlayan sonra da hatırlama esnasında onunla tekrar birleştiren ise tasarlama gücüdür. Aynı zamanda doğruluk veya yanlışlık ihtimali taşıyan bir "hüküm verme" işlemi olan

<sup>162</sup> İbn Rüşd, el-Keşf, s. 141-142.

<sup>163</sup> İbn Rüşd, Faslu'l-makâl, s. 102 -103; Zeynep Gemuhluoğlu, Teoloji ve Yorum, s. 361.

<sup>164</sup> Bkz. Hüseyin Sarioğlu, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 32; İbn Rüşd, Telhîsü'l-Kıyas, thk. Gerard Cihâmî, (Telhîsü Mantıkî Aristo içinde), I-III, Beyrut, 1992, I, 81.

<sup>165</sup> Işıl Bayar Bravo, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2008, sy. 18, s. 153-154. Hüseyin Sarioğlu, İbn Rüşd Felsefesi, s. 115-116.

<sup>166</sup> Işıl Bayar Bravo, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", s. 153-154.

<sup>167</sup> Sarioğlu, İbn Rüşd Felsefesi, s. 88.

<sup>168</sup> Sarioğlu İbn Rüşd Felsefesi, s. 116.

hatırlanan kavramın daha önce algılanan bir nesneye ait olduğunun bilinmesi ise akıl tarafından gerçekleştirilir.<sup>169</sup>

### 6.3. Kıyası Bir Yöntem Olarak Kullanmaları

Gazalî ve İbn Rüşd'ün yorum metodolojisine dair dikkat çeken bir başka nokta kıyasa hukukun kaynakları arasında değil bu kaynakların anlaşılmasına yönelik metodlar arasında yer vermeleridir. Gazalî, Bâkılânî'den nakledilen ve kelamcı usûlcüler arasında çokça itibar edilen,<sup>170</sup> "hüküm veya vasfın aralarında bulunan ve ispat ya da nefyini içeren ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisine de uygulamak ya da uygulamamak amacıyla, bilineni bilinmeyene hamletmek"<sup>171</sup> şeklindeki kıyas tanımını doğru bulur.<sup>172</sup> Bununla birlikte Gazalî, bu tanımın mantık ehlinin razı olmayacağı türden bir tanım olduğunu,<sup>173</sup> her kıyasta fer' ve asl için "mevcud olma" şeklinde bir şart bulunmadığını ifade eder. Dolayısıyla kıyasın gerek mevcudat gerekse ma'dumat için söz konusu olabileceğini ifade ederek Bâkılânî'nin yaptığı tanımda "şey" lafzı yerine "malum" lafzını bilinçli olarak kullandığını da ilave eder.<sup>174</sup>

Gazalî "doğruya ulaştırıcı delil", "düşünme yoluyla malum hakkında vaki olan bilgi", "görülme-yeni görülene kıyas etmek" gibi kıyasa dair yapılan tanımları kıyas anlamından bir kısmının daha geniş bir kısmının daha dar olması sebebiyle reddeder.<sup>175</sup> Diğer yandan Gazalî, icthad ve kıyas arasında tanım farkı gözetmeyerek eş anlamlı olduklarını ifade eden Şâfiî'yi<sup>176</sup> ve diğer usûlcüleri icthadın kapsamının kıyastan daha geniş olduğunu söyleyerek eleştirir. Aynı şekilde Gazalî, mantıkçıların ve felsefecilerin, "kendisinden bir sonuç çıkan iki öncülün terkibi" anlamındaki mantıkî kıyasa, "kıyas" adını vermelerini de eleştirerek, buna mecazen kıyas denilebileceğini belirtir.<sup>177</sup>

Onun kıyasla ilgili değindiği bir başka nokta ise, kıyasın "şeriat ya tevkîf ya kıyastır" şeklinde tevkîfe alternatif olarak görülmesidir. Gazalî, "bir şeyin aralarındaki benzerlik sebebiyle benzerine ilhak edilmesi" şeklinde sadece benzerlik esasına dayanan kıyasın, batıl olacağını ve ne şeriat, ne dilde ne de aklî konularda bir yerinin olacağını savunur.<sup>178</sup> Böylece o, kıyasın tevkîfin mukabili değil de bir çeşidi olması halinde kabul edileceğini belirtir. Buna göre, şer'î hükümler taabbüdî hükümler ile mana ve maksatları anlaşılabilir hükümler olmak üzere iki kısımdır. Gazalî, manası anlaşılabilir hükümler için kıyas isminin verileceğini, ancak hükümlerin her iki çeşidinin de tevkîfî olduğunu vurgular. Dolayısıyla Gazalî'ye göre kıyas, Şârî'in bildiriminden başka bir şey değildir.<sup>179</sup> Nitekim o, şöyle bir kıyas tanımını kabul eder: "Nasstan istinbât edilen mana, nassın kendisinden daha umûmi ise, hüküm mananın umûmiliği sebebiyle

<sup>169</sup> Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s.116; Karlığa, XX, 264-265.

<sup>170</sup> Abdülkadir Şener, *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve Istislah*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1971, s. 67-68.

<sup>171</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 228; *Şifâü'l-ğalil*, s. 13.

<sup>172</sup> Gazalî, *Şifâü'l-ğalil*, s. 13; *el-Menhûl*, s. 421-422.

<sup>173</sup> Gazalî, *el-Menhûl*, s. 421-422.

<sup>174</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 228; Gazalî, *el-Menhûl*, s. 422.

<sup>175</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 228.

<sup>176</sup> Şâfiî, *er-Risale*, s. 477.

<sup>177</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 229; *Esâsü'l-kıyas*, (thk. Fehd b. Muhammed Serhan), Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1993, s. 18, 21.

<sup>178</sup> Gazalî, *Esâsü'l-kıyâs*, 1-3; Ali Durusoy, "Gazalî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, yıl 2000, sy. 3-4, s. 307.

<sup>179</sup> Gazalî, *Esâsü'l-kıyâs*, 33-104; *el-Mustasfâ*, II, 238.

*umûmi olur. Nassın hususiliği ortadan kalkınca, bu durumda istinbât edilen mana yoluyla, nassta zikredilmeyen durumun zikredilen duruma ilhakı kıyas olarak adlandırılır.”<sup>180</sup>*

Nassla irtibatı net bir şekilde kurulamayan kıyası kabul etmeyen Gazalî, bu irtibatın kurulma şeklini ifade eden illetin tesbitini ise, nassla veya sahih istinbât yollarıyla belirlenmiş olma şartına bağlamaktadır. Dolayısıyla Gazalî'ye göre önemli olan illetin umûmi manada olup asıl ve fer'in her ikisinde de geçerli olması ve sahih bir şekilde tesbit edilmesidir. Bu durumda Gazalî'ye göre kıyas, başlı başına bir hüküm kaynağı olmadığı gibi, bir metod olarak da kıyas vasıtasıyla elde edilen hükümler nassla elde edilen hükümlere mukabil değil onun bir parçasıdır. Dolayısıyla şer'î hükümlerin tamamı Şârî'in bildirimidir. Diğer yandan, illetin nassın umûmi manasından doğrudan elde edilmesi, yapılan işlemin kıyas olarak isimlendirilmesinde tartışma olmakla birlikte<sup>181</sup> ayrı bir değer taşır. Nitekim bu şekilde elde edilen külli bir önermenin büyük öncül olarak kullanılıp, elde edilmek istenen sonuca mantıkî kıyas formuyla ulaşılması, Gazalî'ye göre sonucun kesinliği açısından önemlidir. Dolayısıyla Gazalî, fikhî kıyasın mantıkî kalıba dökülmesini önemsemekte, başka bir deyişle fikhî kıyas adı altında hem dedüktif (tümdengelim) hem anolojik kanıtı kabul etmektedir.<sup>182</sup>

Gazalî'ye göre şer'î/usûlî/fikhî kıyas neticesinde ulaşılan sonuç kesinlik ifade etmeyip zannî bilgi değeri taşır. Bununla birlikte usûlüne uygun yapılan bir kıyas ile elde edilen sonuçla, kat'î bir hüküm elde etmek mümkündür.<sup>183</sup> Gazalî'ye göre kıyas kavramı sözlük itibarıyla sahih ve fasid kıyası içine alır. Şayet asl ve fer' arasındaki ortak vasıf (illet) hükümde birliği gerektiriyorsa sahih kıyas, gerektirmiyorsa fasid kıyas olur.<sup>184</sup> Diğer yandan Gazalî, mantıkî kıyas formundaki fikhî ve aklî kıyaslarda da gerek öncüllerdeki gerek nazım ve tertibdeki gerekse nazım ve öncüllerin her ikisindeki hatalar nedeniyle yanlış sonuçlar veren fasid kıyaslar elde edileceğini savunur.<sup>185</sup>

İbn Rüşd fikhî ya da şer'î kıyas olarak adlandırdığı kıyası, “herhangi bir şeye verilen hükmü (mantukun bih) aralarındaki benzerliğe veya birleştirici illete dayanarak hükmü bildirilmemiş olana da (meskutun bih) vermek” olarak tanımlar. Kıyas kendisiyle özel bir anlam (husus) kastedilen özel anlamlı (hâs) bir lafza dayanarak yapılır. İbn Rüşd'ün kıyası, cüziden başka bir cüzîye geçiş olarak tanımlaması temsil (anoloji) denilen akıl yürütmeyi hatırlatmaktadır.<sup>186</sup>

Hâs bir lâfızdan başka bir hâs lâfza geçişi ifade eden kıyas İbn Rüşd'e göre, kendisiyle umûm kastedilen hâs lâfızdan farklıdır. Esas itibarıyla ikisinde de hükmü belirtilmemiş olan şeylerin hükmü doğrudan belirtilmiş olana ilhak edilmesi söz konusudur. Ancak bu işlem birincisinde iki durum arasındaki benzerlik, ikincisinde ise lâfzın delâleti sebebiyledir. Başkasına zina iftirasında bulunanın cezasını içki içene de uygulamak, hırsızın elini kesmek için uygulanan nisabı kadının mehrine de uygulamak kıyas için; yiyeceklerin ve ölçülen malların ribaya tâbî olma hükmünü diğer ribevî mallara uygulamak ise kendisinden umûm kastedilen hâs için örnektir.<sup>187</sup>

<sup>180</sup> Gazalî, *Esâsü'l-kıyâs*, 106-107.

<sup>181</sup> Gazalî *Esâsü'l-kıyâs*, 42, 43, 52, 111 vd.; *Şifâü'l-ğalîl*, 206-207.

<sup>182</sup> Wael b. Hallaq, “Sünni Fikhî Kıyasında Anolojik Olmayan Kanıtlar”, çev. Bilal Aybakan, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1998, sy. 2, s. 179-181.

<sup>183</sup> Gazalî, *el-Menhûl*, s. 430.

<sup>184</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 228.

<sup>185</sup> Hüseyin Çaldak, “Gazalî'ye Göre Fasid Kıyas”, *CÜİFD*, 2007, sy. XI/I, s. 209-210.

<sup>186</sup> Bilal Aybakan, “İbn Rüşd'ün Fikhî (Şer'î) Kıyas Hakkındaki Düşünceleri”, *Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münasebetiyle Ölümünün 800 Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu*, (11-13 Aralık 1998), s. 216-217.

<sup>187</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 23-24.

İbn Rüşd ez-Zarûrî'de usûlcülerin kıyas için yaptıkları “biri diğerinden daha açık olan iki şeyden açık olanın hükmünü, kendilerini birleştiren bir vasıf ya da illet sebebiyle, nefiy ya da ispat yönünden diğerine hamletmek”<sup>188</sup> şeklindeki tanımın kıyas değil cüz’îyi küllî olana dâhil etmek olduğunu belirtir. Ona göre fıkıh usûlünde kıyas tabiriyle çoğunlukla lâfızların mefhûmlarıyla gerektirdiği şeyler kastedilmektedir. ez-Zarûrî’de buna “Kedinin artığı necis değildir, zira o aranızda çok dolaşanlardandır”<sup>189</sup> hadisini örnek verir.<sup>190</sup> Hadisten insanların sürekli çevrelerinde dolaşan hayvanlar gibi artıklarının da necis olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla “kedi” lâfzı hâs olmakla beraber, illeti “etrafta çokça dolaşmak” olarak belirtilmiştir ve genelleştirmeye müsaittir. Bu, kıyası reddedenlerin dahi kabul ettiği türdendir.<sup>191</sup>

Çünkü hükmün asılla bağlantısı nass ya da icma yoluylaadır. Hükmün illeti açıkça belirtilmişse, asıdan daha genel olacağından “âmm” konusuna dâhil etmek isabetli olacaktır.<sup>192</sup> Ancak hükmü gerektiren illet açıkça belirtilmemiş olur da, hükmün gerektirdiği, lafzın mefhûmundan anlaşılırsa, İbn Rüşd’e göre bu durumda cüz’î, asıdan daha genel olduğundan küllînin yerine geçmektedir. Böylece neyin küllîye dâhil olduğu, icthad veya duyular ile doğrulandığında, onlar da hükme ilhak edilir. İbn Rüşd burada Hz. Peygamber’in gümüş kaplardan içmeyi yasaklamış olmasını örnek verir.<sup>193</sup> Bu yasaklamanın mefhûmundan anlaşılan, israfın yasaklanmış olmasıdır. Bu nedenle bu yasağa, altın kaplar da ilhak edilmektedir.<sup>194</sup>

#### 6.4. Olayları Çözumsuz Bırakmamaya ve Maslahata Önem Vermeleri

Gazalî nasların kapsamına dâhil edilemeyen ve kıyas ile de çözülemeyen durumlarda mesâlih-i mürseleyi dikkate almanın ve çözüm aramanın gereğini savunmaktadır.<sup>195</sup> “Mesâlih-i mürseleyle göre hüküm verme yolu” demek olan ıstıslahı Gazalî el-Menhûl’de “Kıyas” kitabının dördüncü bölümünde “Fî’l-istidlâl-i-mürsel ve kıyâsi’l-ma’nâ” başlığı altında ele almaktadır.<sup>196</sup> Gazalî, el-Menhûl’de “maslahatı esas alarak hüküm verme” anlamında “ıstıslah” terimi yerine genellikle “istidlâl-i mürsel”, bazen de “maslahat-ı mürsele”<sup>197</sup> el-Mustasfâ’da “maslahat”, “maslahat-ı mürsele”, “ıstıslah” terimlerini kullanır. Şifâü’l-ğalîl’de ise konuyu “münâsib” terimi ile ele alan Gazalî, maslahat-ı mürseleyle dayanarak hüküm vermeyi “el-münâsibü’l-ğarîb” terimiyle karşılar.

Istıslahın Kitab, sünnet ve icmâdan ayrı bir delil olarak ele alınmasına Gazalî karşı çıkar. Maslahatı *şer’an muteber sayılıp sayılmaması yönünden*; muteber sayılanlar, butlanına hükmedilenler, muteber sayılıp sayılmadığı belirtilmeyenler (mesâlih-i mürsele) kısımlarına ayırır. *Kuvvet derecesi yönünden* ise maslahat zarûriyyât hâciyyât, tahsîniyyât, tezyînât olarak ele alır. Bu kısımların her birini de ilavelerle bir taksime tâbi tutar. Hâcî ve tahsînî sınıflarına giren bir maslahatın dinde muteber sayıldığını ortaya koyan başka bir delil bulunmaksızın sadece onunla hüküm vermeyi câiz görmez. Bir delile dayanan maslahat ise kıyas demektir. Can, mal,

<sup>188</sup> İbn Rüşd, ez-Zarûrî, s. 124.

<sup>189</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 75.

<sup>190</sup> İbn Rüşd, ez-Zarûrî, s. 125.

<sup>191</sup> İbn Rüşd, ez-Zarûrî, s. 126.

<sup>192</sup> İbn Rüşd, ez-Zarûrî, s. 124-125.

<sup>193</sup> Buhârî, “Eşribe”, 28; Müslim, “Libâs” 1; İbn Mâce, “Eşribe” 17.

<sup>194</sup> İbn Rüşd, ez-Zarûrî, s.125; Hatice Alsaç, ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE. 2013, s. 148-149.

<sup>195</sup> Gazalî, el-Mustasfâ, I, 284-315.

<sup>196</sup> Gazalî, el-Mustasfâ, 453vd.

<sup>197</sup> Gazalî, el-Menhûl, s. 454, 455, 460.

akıl, din ve ırzın korunması şeklinde tanımladığı zaruri maslahatın ise kaçınılmaz ve bütün toplumu ilgilendirir olması halinde kesinlikle hükme esas teşkil edeceğini kabul etmekle birlikte onun müstakil bir kaynak olduğunu reddeder. Daha önce hocası Cüveynî'de rastlanan<sup>198</sup> ve Gazalî tarafından geliştirilen bu ayırım, sonraki usûl kitaplarında da yaygın bir şekilde kullanılmıştır.<sup>199</sup> Gazalî muteber maslahat için zarurî, küllî ve kat'î şeklinde üç vasıf zikrederek maslahatın ümmetin umûmunu veya bir kısmını ilgilendirmesi ve duyulan ihtiyacın kat'î yahut zannî oluşu şeklinde iki açıdan daha ayırıma tâbî tutulabileceğine işaret etmektedir.

İbn Rüşd Medine ehlinin amelini Ebû Hanîfe'nin savunduğu umûmu'l-belvâ türünden bir şey olarak görür: *"O, kendileri tekrar eden ve sebeplerinin de tekerrür ettiği bu gibi sünnetlerin mensuh olmaması ve sünnetlerle ameli, seleften halefe telakki eden Medine ehlinin gözünden bu sünnetlerle amel etmenin kaçmış olması mümkün değildir. Medine ehlinin ameli umûmu'l-belvadan daha kuvvetlidir. Çünkü Medine ehli, diğerlerine nazaran bunlardan gafil olmamaya daha yakındır. Özetle, Medine ehlinin amelinin bir karine sayılacağında şüphe yoktur. Yani eğer nakledilen bir şeye bitişiyorsa ve bu nakle de uygun düşüyorsa bu karine, söz konusu nakil ile birlikte zann-ı galip ifade eder. Eğer bu karine nakle aykırı düşüyorsa, o zaman (karine) zan ifade eder. Bu karinenin sabit âhad haberlerin reddedileceği bir dereceye yükselmesi için iyi araştırılması gerekir. Belki de bazı haberler açısından bu mertebeye yükselir, bazıları açısından yüksemez. Çünkü şeyler, umûmu'l-belvanın yaygınlık ölçüsü açısından birbirinden farklıdır. Eğer çokça tekrarlanması yönünden bir sünnete fazla ihtiyaç duyuluyorsa ve bu sünnet söz veya amel olarak yaygınlık kazanmaksızın âhad yolla naklediliyorsa, bunda bir zayıflık var demektir. Bu durumda iki ihtimal söz konusudur ki ya bu sünnet mensuktur ya da nakilde bir bozukluk vardır".*<sup>200</sup>

"Maslahata dayanan kıyas"<sup>201</sup> diye nitelediği mürsel kıyasa uymayıp nasların sadece zâhiriyle yetinmenin bazı durumlarda adalet ve hakkaniyet ölçülerine aykırı sonuçlara götürebileceğine dikkat çeken İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid'in sonunda Şârî'nin genel maksatlarının yeri geldiğinde ön plana çıkarılabileceğini belirtmektedir. Fakat bunun kötüye kullanılmasını engellemek için maslahatları tesbit etme işinin şeriatın maksat ve hikmetini kavrayan ve bu konuda herhangi bir eleştiriye uğramayacak kadar faziletli âlimlere bırakılmasını tavsiye etmektedir.<sup>202</sup> Bu bağlamda teorik çerçevesini Cüveynî'nin oluşturduğu ve Gazalî'nin de bazı düzenlemelerle geliştirdiği 'ıstıslah teorisi' konusunda Şârî'nin genel maksatlarına sık sık atıf yapması sebebiyle İbn Rüşd de önemli bir yer edinmiştir.

İbn Rüşd Hanefîler'in istihsan anlayışı ile Mâlikîler'in ıstıslah anlayışının<sup>203</sup>, yine Hanefîler'in umûmu'l-belvâ anlayışıyla Mâlikîler'in Medine ehlinin ameli konusundaki görüşlerinin birçok noktada örtüştüğünü belirtir.<sup>204</sup> Delillerdeki isimlendirmeler farklı olsa da İbn Rüşd bunların Şârî'nin maksatları ve hukuk mantığı açısından değerlendirerek benzer şeyleri ifade ettiklerinin farkındadır. Bu yönüyle İbn Rüşd, sıradan bir fakih olmaktan çok bir hukuk felsefecisi olarak değerlendirilmektedir.<sup>205</sup>

<sup>198</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, II, 923-927.

<sup>199</sup> Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 8-18.

<sup>200</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 415-417.

<sup>201</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 87.

<sup>202</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 108; III, 8, 190, 84-85; IV, 41, 379; *ez-Zarûrî*, s. 128.

<sup>203</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 154.

<sup>204</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 136-137.

<sup>205</sup> Yunus Apaydın, "İbn Rüşd", XX, 292.



### 6.5. Bir Mezhebin Sınırları İçine Hapsolmemaları

Şafîî gelenekten gelmiş olsa da Gazalî'nin özellikle el-Mustasfâ'da İmam Şafîî'ye ve Cüveynî'ye muhalif olduğu görüşleri vardır. Mesela kıyasa dair yapılan tanımları, kıyas anlamından bir kısmının daha geniş bir kısmının daha dar olması sebebiyle reddeder.<sup>206</sup> Bunlar arasında, ictihad ve kıyas arasında tanım farkı gözetmeyerek eş anlamlı olduklarını ifade eden Şafîî'yi<sup>207</sup> sayar. Her ne kadar Şafîî'nin gerek teorik açıklamaları gerekse uygulamaları, onun terminolojisinde kıyas kelimesinin sonraki dönem usûlcülerin literatüründe yer alan kıyastan daha genel olduğunu göstermekteyse ve Şafîî, ictihadla kıyasın eş anlamlı olduğunu ifade ederken ictihadın kapsamını daraltmayı kastetmemişse de<sup>208</sup> bu örnek Gazalî'nin gerektiğinde açıkça muhalefet edebileceğini göstermesi açısından önemlidir.

İbn Rüşd'e göre hasta olan kişinin evlenmesinin uygun olup olmadığı konusunda âlimlerin ihtilâfında evlenmeyi hibeye kıyas etmek doğru bir kıyas değildir. Zira ulema malın üçte birini aşmaması durumunda hibenin caiz olacağı konusunda fikir birliği etmiştir. Evlenmenin sıhhatini ise, malın üçte birine bağlamamışlardır. Varislerin arasına bir yenisini katmış olacağı için "Hasta evlenemez" demek de, maslahatı öngören bir kıyastır: *"Cumhura göre ise bu kıyas caiz değildir. Zira bu tür kıyaslarla öyle maslahatlar öngörülür ki, şeriat bu kabil maslahatlara ancak çok uzak bir ihtimalle itibar etmiştir. Hatta kimisi, "Böylesi bir kıyasla hükmetmek şeriatla bulunmayan bir şeyi şeriate sokmaktır ve bu kıyası kullanmak "Şeriat ne fazlalaştırılır, ne de eksiltir" demek olan şeriat ahkâmının tevkîfi olma vasfını gevşetir" demıştır. Fakat şu da vardır ki, hakkında şer'î bir hüküm bulunmayan herhangi bir meselede böyle maslahatlara itibar etmekten sakınmak da zulüm ve haksızlıklara yol açar. Bunun için bu gibi maslahatları, şeriat hükümlerinin hikmetlerini kavrayan ve hükümlerinde kendilerinden şüphe edilmeyen dirayetli ulemaya bırakalım. Hele eğer devrin insanlarından, haksızlık yapmak için şeriat ahkâmının zâhiri ile uğraştıkları görülürse, böyle bir devirde kaza yetkisine sahip olan âlime, durumu araştırıp incelemek, adamın iyi niyetle evlendiğini gördüğü zaman ona dokunmamak, varislere zarar vermek için evlendiğini anladığı zaman ise, onu menetmek düşer. Nasıl ki birçok sanatta böyle durumlar olur ve sanatkârlara emekleri karşılığında iki çeşit kazanç elde etmek mümkün olur. Zira böyle şeyler için bir sınır koymak mümkün değildir."*<sup>209</sup>

Zekât nisabında altın ve gümüşün birbirinin nisabını tamamlayıp tamamlayacağı meselesinde ise İbn Rüşd yaptığı te'vîl ile Şafîî'nin, Ebû Sevr ve Davud ez-Zâhirî'nin te'vîllerine katıldığı görülür. İbn Rüşd'ün, İmam Mâlik'in bu iki unsurun birbirinin nisablarını tamamlayacakları yönünde te'vîlinin bulunduğunu, ancak bu te'vîller karşısında Şafîî, Ebû Sevr ve Davud ez-Zâhirî'nin de birbirinin nisabını tamamlayacaklarına dair te'vîllerinin olduğunu nakletmiştir. Bu hususta İbn Rüşd cinslerin, isimleri farklı iki şeyin ortak bir vasfa sahip olsalar da farklı hükümlere tabi olmaları gerektiğini düşündüğünden altın ve gümüşün nisablarının da farklı iki unsurdan tek bir nisab oluşturarak yapılamayacağı görüşü ile te'vîlini yapmıştır. Bu te'vîl ile Şafîî, Ebû Sevr ve Davud ez-Zâhirî'nin te'vîllerine katılmıştır.<sup>210</sup>

<sup>206</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 228.

<sup>207</sup> Şafîî, *er-Risale*, s. 477.

<sup>208</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 229; Soner Duman, *Şafîî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 14, 74, 264 vd.

<sup>209</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 84-85.

<sup>210</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 82-83.

## 6.6. Eserlerinde Fikri Değişimlere Rastlanması

Gazalînin, Cüveynî'nin öğrencisi iken yazdığı el-Menhûl'de onun fikirlerine bağlı olduğu görülmekle birlikte yer yer üstadına muhalefetine de rastlanmaktadır. Yine el-Menhûl'de benimsediği bazı görüşlerinden ilmi şahsiyetinin oturduğu ve taklit bağlarından sıyrıldığı dönemin ürünü olan el-Mustasfâ'da vazgeçmiştir. Gazalî, el-Menhûl'ün bir yerinde “mutlak emir kesin talep bildirir”, başka bir yerinde ise, “emrin zâhiri vücuttur”<sup>211</sup> derken, el-Mustasfâ'da tevakkuf görüşünü benimser.<sup>212</sup> Gazalî bu görüşünü şöyle delillendirir: Emir sîygasının vücut ifade etmesi ya akılla ya da nakille bilinir. Akılla bilinmesine imkân yoktur. Çünkü lâfızların muktezâsını yani hangi anlama delâlet ettiğini belirlemede aklın rolü yoktur. Şayet bu akılla mümkün olsaydı insanların, dilbilgisi kitaplarını okumalarına ihtiyaç bulunmazdı. Nakille de mümkün değildir. Çünkü nakil de ya mütevâtirdir ya âhaddir.

“Kurban etlerini biriktirmeyi size yasaklamıştım, artık biriktirin”<sup>213</sup> hadisinde olduğu gibi tahrirden sonra emir sîygasıyla gelen ifadeler konusunda Gazalî, tevakkufu tercih etmiştir. Ona göre yasaktan sonra gelen emrin, ibahaya delâlet etme durumu olduğu gibi vücutta delâlet etme ihtimali de bulunur. Gazalî el-Menhûl'de, emir sîygasından önceki nehiy sîygasının, kendisinden sonra gelen nehiy sîygasının başka anlamlara delâlet etmesine etki edecek bir karine olması ihtimalini gerekçe gösterir. Yani söz konusu nehiy sîygası, emir sîygasını başka anlamlara yönlendirebilecek bir karine olabilir de olmayabilir de. Bu ihtimalden dolayı tevakkuf etmek en doğrusudur.<sup>214</sup>

Gazalî el-Mustasfâ'da ise, yasağın illetine göre hükmün değişebileceğini söylemiştir. Eğer emirden önceki yasağın, bir illete binaen ârızî olup emir sîygası bu illetin ortadan kalkmasına bağlanmışsa, bu durumda örfî kullanım bu emrin sadece kınamayı ortadan kaldırdığına dolayısıyla yasaklama ve ardından emre konu olan eylemin yasaktan önceki hükmüne delâlet eder. “İhramdandan çıkınca avlanın”<sup>215</sup> ayeti böyledir. Ancak söz konusu ayet bir illetten dolayı ârızî olmayıp, sîyga bu illetin ortadan kalkmasına bağlanmamışsa, bu durumda yasaktan sonraki emrin mucebî nedb ile ibaha arasında mütereddittir.<sup>216</sup> Bir başka örnek ise illeti belirleme yollarından tard-aks metoduyla ilgilidir. Gazalî el-Menhûl ve Şifâü'l-ğalîl'de illetin tesbitinde sahih bir yol olarak kabul ettiği tard-aks metodunu el-Mustasfâ'da fasid yollar arasında ele almıştır.<sup>217</sup>

Daha önce geçtiği gibi, ez-Zarûrî'de bir asıl olarak kıyasa itibar etmeyen ve konuyu “mefhûma delâleti yönünden lâfızlar” başlığı altında inceleyen İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-müctehid'de, nassların sınırlı, olayların sınırsız olmasından hareketle kıyasın varlığının aklın zorunlu olduğunu savunması da geçirdiği fikri değişimlere bir örnek olarak kabul edilebilir.<sup>218</sup>

## 6.7. Fıkıh Usûlünü ve İctihadı Canlandırmak İçin Uğraşmaları

Gazalî fikhî konularda zannın ötesine geçmeye çalışıp, işi zorlaştıran ve ince hesaplar yapanları fikhin maksadını hedefinden saptırmak ya da sekteye uğratmakla eleştirir. Verdiği bir

<sup>211</sup> Gazalî, *el-Menhûl*, s. 164, 173, 204.

<sup>212</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 423.

<sup>213</sup> Beyhâkî, *Sünenü'l-Kübra*, IV, 77.

<sup>214</sup> Gazalî, *el-Menhûl*, s. 171-172.

<sup>215</sup> Mâide 5/2.

<sup>216</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 435.

<sup>217</sup> Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 308-309; *el-Menhûl*, s.448 -450; *Şifâü'l-ğalîl*, s. 127vd.

<sup>218</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 23-24.

örnekte, ticaretle uğraşmaya niyet ettiği halde uzun ve ince hesaplar yaparak başarısız olan kişinin durumunu şöyle ifade eder: Kişiye 'kazanç elde etmek için yolculuğa çık' denildiği zaman, 'yolculuk yaptığımda kazanç elde edeceğimi nereden bileyim' der. O kişiye bunun üzerine, 'falanca kişilere bak denince' o da, yolculuğa çıktığında yolunun kesilebileceği ve kendisinin öldürülebileceği endişesini dile getir' diye sorar. Gazâlî aklî konularda yakını bilgiye ulaşmak için çabalamamak kadar fikhî konularda zanla yetinmeyip yakını bilgiyi elde etme isteğinin de cehalet olduğunu belirtir.<sup>219</sup>

İbn Rüşd'ün amacı da, felsefenin önünde en büyük engel olarak gördüğü fukahanın tesirini azaltmak ve ellerinde durağanlaşmaya yüz tutan fıkıh usûlünü yeniden canlandırarak daha dinamik bir yapıya kavuşturmadır. İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid'i yazmaktaki amacından bahsederken "bizim maksadımız, yalnız şeriatta mantûk ile ilgisi bulunan meselelere yer vermektir" der.<sup>220</sup> Yine O, avlanma ile ilgili konuları ele alırken "meseleyi kıyas yönünden derinleştirmek ve şeriatta mantuk olan asıllardan uzaklaşmak olduğu için bu kitabımızda (izlediğimiz prensiplere) uygun değildir. Çünkü bu kitaptan maksadımız, mantuk olan veyahut mantuka yakın bulunan meseleleri ele almaktır" diyerek konuyu sonuca bağlar.<sup>221</sup> "...Çağımızda fakih geçinen kimselerin fikhî en çok bilen, fikhî meselelerini en çok ezberleyen kimse zannetmeleri de böyledir. Bunlar tıpkı, dükkânında her türlü ayakkabı bulundurup satan kimseyi ayakkabıcı zanneden kimseye benzerler. Hâlbuki ayakkabıcı zannedilen bu kimse, eğer bir gün ayağına hazır ayakkabılardan hiçbir tanesi uymayan bir adam uğrasa, adamın ayağına uyacak ayakkabı bulamayacağı için, her ayağa göre ayakkabı yapan gerçek ayakkabıcıya başvurmak zorunda kalacaktır. İşte çağımızda fikhî bilgini diye geçinenlerin durumu da budur".<sup>222</sup> Böylece o, maksadının meseleleri tek tek ele alarak tafsilata boğmak değil kitabını okuyana fıkıh ile ilgili meselelere genel olarak nasıl bakılması gerektiğine dair bir usûl ve formasyon kazandırmak olduğunu açıkça dile getirmiştir. Bu bakımdan verdiği ayakkabıcı örneği oldukça önemlidir.

### Sonuç

İslam düşüncesi içerisinde fıkıh usûlü, bir anlam ve hüküm teorisi/usûlü sunarak din ile ilgili ilkelerin tespiti ve ortaya çıkan yeni durumlara uygulanması görevini üstlenmiştir. Bu sebeple usûlcüler bir deliller hiyerarşisi geliştirmeye ve bunlar vasıtasıyla bir metodoloji oluşturmaya gayret etmişlerdir. Bu süreç içerisinde elde edilen hükümler, kesin ve nihai sonuçlar olarak görülmeyip fikhî bilginin zan ifade ettiği pek çok defa ifade edilmiştir. Zira hukukun doğasında değişim esas olduğundan bu zan anlayışı tabii görülmelidir. Ayrıca dinin temel kaynaklarından hüküm elde edilirken ve olaylara uygulanırken izlenecek yola ve yorum metoduna dair bir açıklamanın yapılmamış olması konunun muhataplarına bırakıldığı düşüncesini uyandırmaktadır. Dolayısıyla dinin ve hukukun ilkelerinin evrensel, bunların olaylara uygulama işinin ise daha subjektif olduğunu ve bunun da hukukun bölge ve dönemlere göre değişken olmasıyla bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür.

Hükümlerin konulmasında hayatın tabii akışı, sosyal realite ve insan unsurunun gözetilmiş olması, fukahaya da hukukun kuralcı ve şekli yaklaşımının olumsuzluklarını en aza indirecek bir yapı geliştirme konusunda rehberlik etmiş ve hukuk âdeta hayatın çeşitli yönlerini ve

<sup>219</sup> Gazalî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 236.

<sup>220</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 296.

<sup>221</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 483.

<sup>222</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, III, 373.

değişkenliğini yansıtan bir iç dinamizme sahip olmuştur. Bunun örneklerine Hz. Peygamber döneminden itibaren çokça rastlanır.

Her devrin getirdiği yeni şartlar usûlcüleri metnin zâhiri anlamının ötesine geçme ve dinin kaynaklarına bir bütün halinde bakabilme konusunda zorlamıştır. Kıyas, istihsan, ıstıslah, ıstıshab gibi yollar bu zorunluluğun birer tezahürüdür. Ayrıca metnin dışında kalan ve yaşanan bir takım tecrübelerin sağladığı delil ve işaretler de bu anlamda birer yardımcıdır. Bu noktada Gazalî'nin, maslahatın metinden belli bir delille desteklenmesine de metin dışı delillerle tanımlanabileceğini ifade etmesi önemlidir.

Buradan hareketle, İbn Âşûr'un da ifade ettiği gibi, hukukun/fıkıhın çağlara ve insanlara uygunluğunun anlamı, belirli bir milletin ve asrın durumlarına özgü bir yararın gözetilerek konulan hükümlere diğer tüm millet ve asırların zorlanmasından ziyade, uygulandığında insanların hayatlarını kolaylaştırması ve helak olmamalarını sağlamasıdır. Dolayısıyla İslam'ın her çağa uygunluğunun anlamı, hükümlerin kendilerinden zahiren farklı, gayeleri aynı başka hükümler çıkarmaya uygun hikmetleri ve yararları içeren genel prensipler ve soyut kurallar içermesidir. İşte bu sebeple İslam hukukunun asılları olan Kitab ve sünnetin, hayata dair tüm ayrıntıları kesin hatlarla belirlediği söylenemez.

Bu çalışmada iki ayrı çağa ve ekole mensup olan Gazalî ve İbn Rüşd'ün usûl anlayışları tespit edilmeye çalışılmıştır. Her iki usûlcü ilimler tasnifinde fıkıh usûlünün yerini belirleme gayreti içinde olmuştur. Buna göre Gazalî fıkıh usûlünü aklî-naklî ilimlerin birleştiği bir ilim olarak değerlendirirken İbn Rüşd ise zihni doğruya ulaştıran bir ilim olarak görür. Bu tasnifler her iki usûlcünün de nazarî yönden doğru bilgiye ulaşmada fıkıh usûlünü bir yöntem olarak görmeleri ve naklin yanında aklın da işlevini ihmal etmemeleri yönüyle önemlidir.

Bir diğer önemli nokta her iki usûlcünün de mantığa şer'î ilimler içerisinde yer vermesidir. Bununla beraber İbn Rüşd *ez-Zarûrî*'de, Gazalî'nin *el-Mustasfâ*'nın başına mantık mukaddimesi şeklinde bir bölüm koymasına “aynı anda her şeyi öğrenmek isteyen, hiçbir şey öğrenemeyeceğini” söyleyerek karşı çıkar.

Ancak ifade etmek gerekir ki her iki usûlcü de fıkıh usûlünü ilmî ve mantıkî temellere dayandırmak ve dini açıdan keyfi yorumların önüne geçmek için mantığı bir alet ilmi olarak düşünmüşlerdir. Aynı zamanda doğru düşünmeyi sağlayacak mantık ile beraber düşüncenin doğru ifade edilmesini sağlayacak dil'i ve dildeki örfî kullanımı da yorumun gerçekleşmesinin en önemli şartı olarak benimsemişlerdir. Böylece aşırı yorum denebilecek zorlama anlamların çıkarılmasını engellemek mümkün olabilecektir. Burada ifade edilenlere dayanarak hem Gazalî hem İbn Rüşd anlama ve hükme ulaşmada “delil”i önemsemiş ve bu konuda objektif kriterler ortaya koymaya çalışmışlardır.

Gazalî *el-Menhûl*'de benimsediği bazı görüşlerinden ilmi şahsiyetinin oturduğu ve taklit bağlarından sıyrıldığı dönemin ürünü olan *el-Mustasfâ*'da vazgeçmiştir. *el-Menhûl ve Şifâü'l-ğalîl*'de maslahat konusu doğrudan “münâsebet” konusu ile irtibatlı olarak “Kıyas delilinin kapsamı içinde” mütalaa edildiği halde, *el-Mustasfâ*'da “hükümleri elde etmenin meşrû yollarından olan kıyasın” dışında, “mevhûm deliller” başlığı altında mütalaa edilmiş, “şeriatın muteberliğine şahitlik ettiği maslahat”ın netice itibarıyla kıyas deliline döndüğünü belirtmiştir. Gazalî, şer'î hükümlerin maslahatlarla muallel olduğunu ve ta'lîlin caiz olduğunu; ancak ta'lîle

konu olmayan taabbüdiyyat kabilinden olan hükümlerin de bulunduğunu ve ta'lîlin manaları ve şer'î maksadı anlaşılabilen hükümlerde cereyan ettiğini ifade etmektedir.

Gazalî ve İbn Rüşd Şâfiî ve Mâlikî geleneklerden gelmelerine rağmen, Gazalî'nin İmam Şâfiî'ye, İbn Rüşd'ün de İmam Mâlik'e açık muhalefetleri göstermektedir ki her ikisi de yalnızca ve tamamen bu ekollerin sınırlarına hapsedilemeyecek genişlikte görüşler sergilemişlerdir. Dolayısıyla her ikisinin de taklit bağlarından kurtulup kuru bir taklitçiliği benimsemedikleri görülmektedir. Mevcut şartların ve hâkim görüşlerin her iki usûlcünün düşünce dünyalarını etkilemesi sebebiyle her iki usûlcü de zaman zaman farklı kavramlar kullanmış olsalar da nihai anlamda usûl ve içerik yönünden benzer şeyler kastetmişlerdir. Esas itibarıyla Gazalî ve İbn Rüşd'ün öne sürdüğü metod ve buna bağlı görüşlerinin de kendi devirlerinin ürünü olan birer yorum ve bakış açısından ibaret olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim birinin bazen çok önemli bir dayanak olarak gördüğü delil ve yöntemi diğersinin görmediğini, hukukun doğasında bu durumun gayet makul ve anlaşılabilir bir durum olduğunu ifade etmek gerekir. Dolayısıyla bu bakış açıları mevcut şartlar çerçevesinde yeniden değerlendirilebilir, geliştirilebilir ve ilaveten teorik yönden yeni yaklaşımlar ortaya konulabilir.

Usûlcülerin İslam tarihinin her asrında "dini yaşanabilir kılama" yolunda ortaya koydukları mirasın kıymet ve ehemmiyeti çalışmamızda takdir edilmekle birlikte bu mirasın "bugünün ve şimdinin" sorunlarını çözme konusunda yeterli olup olmadığı tartışmaya açıktır. Buradan yola çıkarak bugün yeni bir usûle ihtiyaç var mıdır? sorusunun tekraren düşünülmesi gerekmektedir.

#### Kaynakça

Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (1997), *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tasım billah el-Bağdadî, I-IV, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî.

Alsaç, Hatice (2013), *ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE.

Apaydın, Yunus (2002), "Kıyas", (DİA), Ankara, XXV.

Apaydın, Yunus (1999), "İbn Rüşd", (DİA), İstanbul, XX.

Apaydın, "İctihad" DİA, XXI, 443.

Aybakan, Bilal (11-13 Aralık 1998), "İbn Rüşd'ün Fıkhî (Şer'î) Kıyas Hakkındaki Düşünceleri", *Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münasebetiyle Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu*.

Aydın, Mehmet (2010), "Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki", *DEÜİFD*, XXXII.

Aydın, Mehmet. (2009) "Gazalî'nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları", *DEÜİFD*, XXX.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (1998), *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd, Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

Bardakoğlu, Ali (2015), "Fıkıh Özelinde Dini Bilgi ve Günümüzde İslam Algısı", *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, sy. 25, s. 11-32.

Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib (1983), *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meys, I-II, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.



Bravo, Işıl Bayar (2008), "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 18.

Boynukalın, Ertuğrul (2003), "Makâsîdü's-şerîa", *DİA*, Ankara, XXVII.

Câbirî, Muhammed Âbid (2000), *Nahnu ve't-turâs: Kırâât muâsıra fî turâsina'l-felsefi*, (çev. Said Aykut), *Felsefi Mirasımız ve Biz*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Cüveynî, *Kitabu't-telhîs fî usûli'l-fikh*, (1996), thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî-Şebbîr Ahmed el-Umerî, Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye.

Çağırıcı, Mustafa (1996), "Gazzâlî" (*DİA*), İstanbul, XXXIII.

Çaldak, Hüseyin (2007), "Gazalî'ye Göre Fasid Kıyas", *CÜİFD*, sy. XI/I.

Çapak, İbrahim (2005), *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Dönmez, İbrahim Kâfi (1986), "İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukukta Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, İstanbul.

Dönmez, İbrahim Kâfi (2003), "Maslahat", (*DİA*), Ankara, XXVIII.

Duman, Soner (2009), *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İstanbul: İsam Yayınları.

Duraynî, Fethi (1975), *el-Menâhîcu'l-Usûliyye fî'l-ictihâd bi'r-Rey'i fî't-Teşriî'l-İslâmî*, Dımaşk.

Durusoy, Ali (2000), "Gazalî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy. 3-4.

Ebu Zeyd, Nasr Hâmid (2001), *Mefhûmu'n-nass dirâse fî ulûmi'l-Kur'an*, (çev. Mehmet Emin Maşalı, İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an ve İlimleri Üzerine-), Ankara: Kitabiyat Yayınları, s. 41.

Fazlurrahman (2001), *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Ferid el-Ensari (2012), *Usûl Terminolojisi (Şâtıbî Örneği)*, (çev. Soner Duman-Osman Güman), İzmir: Işık Akademi Yayınları.

Gazalî, (1322), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Bulak, el-Matbaatü'l-Âmiriyye (Fevâtihu'r-Rahamût içinde), I-II, (çev. Yunus Apaydın, İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994.

Gazalî, (1998), *el-Menhûl min talikâti'l-usûl*, (thk. Muhammed Hasan Heyto), Suriye.

Gazalî, (1999), *Şifâü'l-ğalîl fî beyâni's-şebeh ve'l-muhayyel ve mesâliki't-talîl*, thk. Zekeriyya Umeyrat, Beyrut.

Gazalî, (1993), *Esâsü'l-kıyas*, (thk. Fehd b. Muhammed Serhan), Riyad: Mektebetü'l-ubeykan.

Gazalî. (1316), *İlcâmü'l-Avâm an ilmi'l-kelâm*, Mısır, (çev. Sabit Ünal, Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.

Gazalî, (1990), *Faysalatü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka*, İslam'da Müsamaha, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Marifet Yayınları.

Gazalî, (2011), *İhyâu Ulûmi'd-din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları.

- Gazalî, (1981), *Tehafütü'l-felâsife*, çev Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Gazalî, (2014), *el-Kanûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, (çev. Mehmet Görmez, Gazalî'de Sünnet, Hadis ve Yorum içerisinde), Ankara: Otto Yayınları.
- Gazalî, (2007), *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-nefs*, (çev. Serkan Özburun, Hakikatin Bilgisine Yükseliş), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gazalî, (ty.), *Mışkâtü'l-Envâr*, (thk. Ebu'l-Ala Afifi), Kahire: Daru'l-Kavmiyye.
- Gazalî, (2009), *Tehafütü'l-Felasife*, (çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Filozofların Tutarsızlığı), İstanbul: Klasik Yayınları,.
- Gazalî, (1960), *el-Munkuzu min ed-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), Ankara: Maarif Basımevi.
- Gazalî, (2004), *er-Risâletü'l-Ledünniye*, (çev. A. Cüneyd Köksal), Ledünnî İlim Risalesi, İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Gazalî, (1961), *Mi'yâru'l-İlm Fi Fenni'l-Mantık*, (thk. Süleyman Dünya), Mısır: Daru'l-Mearif.
- Gemuhluoğlu, Zeynep (2010), *Teoloji olarak Yorum, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Griffel, Frank (2004), "İbn Rüşd ve Gazalî İlişisine Yeni Bir Yaklaşım", *Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münâsebetiyle Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu*, (Proje No: 1999 SOC-114/131200), İstanbul.
- Güler, Mehmet Nuri (2009), "İbn Rüşd'ün Fıkıhtaki Te'vîli", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Sivas.
- Hallaq, Wael b. (1998-1999), "Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi", (çev. Bilal Aybakan), *MÜİFD*, sy. 16-17.
- Hallaq, Wael b. (1998), "Sünni Fikhî Kıyasında Analogik Olmayan Kanıtlar", (çev. Bilal Aybakan), *İLAM Araştırma Dergisi*, , sy. 2.
- Hourani, George (1961), *Averroes on The Harmony of Religion and Philosophy*, Londra.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (1359), *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, Haydarabad: Daru'l-Maarifi'l-Osmaniye.
- İbn Ferhûn. Ebu'l-Vefâ Burhânuddîn İbrahim b. Ali b. Muhammed b. Ahmed (1972), *ed-Dibâcu'l-Müzehheb fi Marifeti Âyâni'l-Ulemâ-i Mezheb*, Kahire.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimeşkî (2004), *İ'lâmu'l-muvakkî'n an rabbi'l-âlemîn*, (nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbn Rüşd, (1415), Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-muctehid ve'n-Nihâyetü'l-Muktesid*, Kahire.
- İbn Rüşd, (1994), *ez-Zarûrî fi usulî'l-fikh: Muhtasarü'l-Mustasfâ*, (thk. Cemalüddin el-Alevî), Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî.
- İbn Rüşd, (1992), *Kitabu Fasli'l-Makâl ve takrîru mâ beyne's-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl*, (çev. Bekir Karlığa, Felsefe-Din İlişkileri), İstanbul: İşaret Yayınları.
- İbn Rüşd, (1998), *el-Keşf an Menâhicü'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, (şrh. Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut: Merkezü Diraseti'l-Vahdeti'l-Mürebbiye.
- İbn Rüşd, (1992), *Telhîsu Kitabi'l-Muğâlata*, (thk. Gerard Cihâmî), Beyrut.

İbn Rüşd, (1992), *Telhîsu'l-Kiyas*, (thk. Gerard Cihâmî, Telhîsü Mantıkî Aristo içinde), I-III, Beyrut.

İltaş, Davud (2006), *Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısırî (1967), *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, (thk. Abdülfettah Ebû Gudde), Haleb.

Karaman, Hayreddin (1975), *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Karaman (2010), *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul: Ensar Yayınları.

Karlığa, Bekir. "İbn Rüşd", (DİA), XX.

Kılıç, Muharrem (2005), *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, İstanbul: Ensar Yayınları.

Kılıç, Muharrem (09-11 Ekim 2008), "Felsefi-Etik Açısından İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, Sivas, I-II.

Koca, Ferhat (2001), "İstinbat", (DİA), XXIII, İstanbul.

Koca, Ferhat (2001), "İstidlâl", (DİA), XXIII, İstanbul.

Koşum, Adnan (2004), *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu: Fazlur Rahman Örneği*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Maribel Fierro (1999), "The Legal Policies of The Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidâyat al-Mujtahid", *Journal of Studies*, 10/3.

Merrâkûşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî, (1973), *ez-Zeylu ve't-Tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (1308), *Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâtu'l-vusûl*, (nşr. Ahmed Hulûsî), İstanbul: Daru'l-Âmire.

Muhammed, Mahmud Muhammed Ali (2000), *el-Alâkât beyne'l-mantık ve'l-fıkıh inde mütefekkirîyyi'l-İslam: Kırâe fî'l-fikri'l-Eş'arî, Ayn li Dirâsât ve'l-buhûsu'l-insaniyye ve'l-ictimâiyye*, Kahire.

Münzirî, Ebû Muhammed Abdülazim b. Abdilkavi (1981), *et-Tekmile li Vefeyâtî'n-Nekale*, Bağdat.

Okumuş, Mesut (2009), "İbn Rüşd'ün Te'vîl Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine", *İslami İlimler Dergisi, Kelam Sayısı*, Yıl 4, sy. 1-2, Bahar-Güz.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî (1992), *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

Sa'dî, M. Sabrî (1979), *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Kanun ve's-Şerâti'l-İslâmiyye*, Kahire.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ty.), *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*, (Taftâzânî'nin Şerhu't-telvîh'inin kenarında), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Sarıoğlu, Hüseyin (2003), *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları.

Semerkindî, Alaaddin Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (1987), *Mizanü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, Bağdat.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (1973), *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), Beyrut: Dâru'l-Marife.

Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi (1324, 1348), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), I-VI, Kahire; I-X, Kahire, 1383-1396.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (1940), *er-Risale*, (thk. Ahmed Şâkir), Mısır, (çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (1991), *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, (nşr. Abdullah Dıraz), I-II, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (çev. Mehmet Erdoğan), İstanbul: İz Yayıncılık.

Şener, Abdülkadir (1971), *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve Istıslah*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Tatar, Burhanettin (2000), "Gazalî'de Metin-Yorum İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4.

Tûfi, Necmuddin Ebî'r-Rebî' Süleyman b. Abdilkevî b. Abdilkerîm (1987), *Şerhu Muhtasarı'r-Ravza*, Beyrut.

Watt, W. Montgomery (1968), *İslâmî Tetkikler*, (çev. Süleyman Ateş, İslâm Felsefesi ve Kelâmı), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Yıldırım, İlyas (2014), "Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi", *Eskiye Dergisi*, sy. 29, Ankara.

Zebîdi (1994), *Tâcü'l-Arûs min cevahiri'l-kâmus*, Beyrut: Dâru's-Sadr.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (1990). *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatu'l-Meşâhir ve'l-Â'lâm*, Beyrut.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (1992), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, (nşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî), Kuveyt: Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.