

## Kıyas'ın Mantıkta ve İslâmî İlimlerde Kullanım Biçimi

Dr. Hüseyin ÇALDAK\*

### Özet

Kıyas, mantığın esas konusu olduğu için mantık ilminde hem de İslam usul ilimlerinde özellikle fıkıh usulü ilminde kullanılan bir çıkarım şeklidir. Bu çalışmada, kıyasın mantık ilminde ve İslam usulü ilimlerinde kullanım biçimleri ele alındı. Aralarındaki farklar belirtildikten sonra, fikhî kıyasın karşılığı olan mantıktaki analogi de incelendi. Bunların da aralarındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konulduktan sonra, kullanım şekilleri üzerinde duruldu.

**Anahtar Kelimeler:** Analogi, Mantıkî kıyas, Fikhî kıyas

### Abstract

Syllogisme is an inference method used both in logic in method of Islamic science and in especially "methods of canon law of Islam". This study dealt with its use especially in "Islamic studies" and "logic studies". The differences between these two terms were analyzed and determined, and "analogy" which is a counterpart term for syllogisme in canon law of Islam was studied in detail. All the similarities and differences were analyzed by determining way of use.

**Key Words:** Syllogism, Analogy, syllogism in method of Islamic Jurisprudence

### Giriş

Bir disiplin olarak Aristoteles (M.Ö. 384-322) ile başlayan mantık ilmi genelde bir âlet ilmi olarak kabul edilmekle birlikte, müstakil bir bilim olarak kabul edenler de vardır. Bilindiği üzere mantık, kısaca; "düzgün ve doğru düşünme kurallarının ve biçimlerinin bilimi"<sup>1</sup>, veya "Zihni, kendisine riayet edildiği takdirde düşün-

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı - Sivas.

<sup>1</sup> Emiroğlu, İbrahim. Klasik Mantığa Giriş, Ankara 2004, s. 12

cede (akıl yürütmede), hatadan koruyan bir alet-i kanuniye"<sup>2</sup> diye tarif edilir.

Zihnimizin, faaliyetlere daima tümel önermelerden başlamadığını, bazen tikel önermelerle başlayarak tümele doğru, bazen de tikelde başlayarak yine tikele doğru işlemekle hüküm çıkardığı muhakkaktır.

İşte zihnin bu tarz çeşitli işleyişlerle bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmak için yaptığı faaliyetlerin tümüne birlikte akıl yürütme denir.<sup>3</sup>

Mantıkta üç tür akıl yürütme tarzı kullanılmaktadır. Bunlar tümdengelim (ta'lil, deduction), tümevarım (istikrâ, induction) ve analogidir (temsîl, analogy).<sup>4</sup>

Tümdengelim, zihnin genelden özele, tümelden tikele yaptığı akıl yürütme işlemidir. Mesela,

Bütün zekiler başarılıdır,

Ali zekidir,

O halde Ali de başarılıdır, gibi.

Tümevarım, zihnin özelden genele, tikelden tümele, hadiselerden kanunlara geçmek şeklinde yaptığı işlemidir. Mesela,

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi, Pazar günlerinin her biri yirmi dört saattir.

Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi, Pazar haftanın günleridir,

O halde haftanın her bir günü yirmi dört saattir.

Analoji ise, iki şey ya da iki olay arasındaki benzerlikten dolayı, biri hakkında verilen hükmü diğeri hakkında da vermektir.<sup>5</sup> Mesalâ;

Yer gezegeninin atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar;

Merih'te atmosfer olduğu için orada da canlıların bulunması gerekir.

<sup>2</sup> el-Kazvîni, N. Ömer el- Kâtîbî. Risaleti's-Şemsiyye fi'l- Kavâidi'l- Mantikiyye, İstanbul 1290, s. 3

<sup>3</sup> Yaren, Tahir. Kıyasların Yapısı, Ankara 2003, s. 9

<sup>4</sup> Öner, Necati. Klasik Mantık, Ankara, 1998, s. 109

<sup>5</sup> Aristoteles, Organon III, I.Analitikler, Çev. H. Ragıp Atademir, İstanbul 1996, s. 185

Burada, yerle Merih arasında bir benzerliğe dayanılarak, yerde olan bir durumun Merih'te de olması gerektiği hükmü çıkarılmıştır.

Klasik mantıkta esas gaye, doğru düşünme yöntemlerini ortaya koymak ve tutarlı düşünmeyi sağlamaktır. Bu yöntemlerden daha çok dedüksiyona önem verilmiş, dedüksiyonun da en mükemmel şekli olan kıyas esas alınmıştır. Aristoteles dönemindeki bilim anlayışı, daha çok metafizik konularına yönelikti. Metafizik konularının işlendiği bir zamanda, en uygun akıl yürütme metodu, tümdengelim ve onun bir şekli olan kıyas kabul edildiği için, daha çok bu akıl yürütme şekli kullanılmıştır. Aristoteles, tümevarım ve analogi yöntemlerini de kullanmıştır; fakat bundan dolayı klasik mantıkta kıyas, temel konu haline gelmiştir.

Aristoteles mantığında asıl gaye, kıyası incelemek olduğu gibi, bu mantığın esasını teşkil eden dedüksiyon ve onun en yaygın formu olan kıyası İslâm mantıkçıları da çokça işlemişlerdir. Kıyas; diğer bütün dolaylı dedüksiyonların temelini oluşturması bakımından da, mantık içinde ayrı bir yere sahiptir.<sup>6</sup>

Öncelikle şunu belirtelim: Kıyas, Aristoteles mantığının temelini oluşturduğu gibi, İslâm usûl ilimlerinde de kıyas adı altında bir çıkarım yöntemi kullanılmıştır ki, buna, fikhî kıyas veya usûlî kıyas denir. Fakat bu kıyas (fikhî/usulî), mantıktaki kıyasla aynı yapıda değildir. Mantıkta kullanılan kıyas "syllogism" kelimesinin karşılığı olarak kullanılır. Fikhî kıyas ise, yapısı itibarıyla mantıktaki analogiye tekabül eder. Özellikle Gazâlî'den sonra, mantıkî kıyasın, aynı formatla, dinî çıkarım metodu olarak kullanılmasının yaygın hale geldiğini de belirtelim.

Mantıktaki kıyas öğretisinin, tamamen Aristoteles'in eseri olduğu söylenebilir. Kıyas anlamına gelen "syllogismos" kavramı Platon'da (M.Ö. 427-347) da bulunur, fakat bu Aristoteles'in kullandığı anlamda değildir. Kıyasın gelişim süreciyle ilgili genel bir açıklama verme yönünde, Aristoteles'den önce hiçbir girişimde bulunulmamıştır.

Klasik mantığın ana konusunu meydana getiren kıyas, Aristoteles'ten başlayarak Yeni Çağ'a gelinceye kadar, kabul görmüş ve kullanılmıştır. Kıyasın bu şekilde itibar görmesi dolayısıyla klasik mantık da, ortaçağ boyunca, gerçeğe ulaşmanın yegane yol ve yöntemini gösteren bir vasıta olarak görülmüştür.

Mantık, İslâm dünyasına girdikten sonra, analogi ve tümevarım da usul bilimlerinde kullanılan konularındandır. Deddiğimiz gibi ana-

<sup>6</sup> Ural, Şafak. Temel Mantık, İstanbul, 1985, s. 80

loji, usul bilimlerinde kullanılan fikhî kıyasın karşılığıdır. Fikhî kıyasla aynı yapıda olan analogi, mantikî kıyasın usul ilimlerinde kullanılmasından sonra "temsil" kavramıyla karşılanmaya başlanmıştır. İslâm bilginleri tümevarımı da, İslâm usul ilimlerinde dini örneklerle kullanmışlardır. Gazâlî'den sonra Şatibi (ö. 1388) ile tamamen İslâm usul metodlarında müstakil bir çıkarım yolu olmuştur.

Kıyas sistematik hale getirilmeden önce de yani Hz. Peygamber zamanından beri, İslâm toplumunda kullanılmaktaydı. Kıyasın delil olduğunu savunanlar, Kur'an'dan ve Hz. Peygamber döneminde örneklerle bunu ispat etmeye çalışmışlardır.

İslâm dünyasında kıyas fikri, Aristoteles mantığı İslâm dünyasına girmeden önce de vardı. Ancak bu kıyasın, Aristoteles mantığındaki kıyastan farklı olduğunu özellikle belirtelim. Hz. Peygamber zamanından beri fakih sahabeler ve onlardan sonra gelen fakihler de kıyası kullanmışlardır. Mantık, henüz İslâmî ilimlere girmeden, illetin (sebeb) araştırılmasına dair birtakım çalışmalar yapıldığı bilinmektedir. Daha Hz. Peygamber devrinde başlamış olan rey ile içtihat, yani usûlî kıyas (el-ictihâd bi'r-re'y) yöntemi, iki asır gibi uzun bir süre kullanılmıştır. Bilinmeyi bilinene kıyaslayarak (kiryâsu'l-ğâib ale's-şâhid) hüküm çıkarma yöntemi de, henüz Aristoteles mantığı bilinmezken hem fıkıhçıların, hem de kelâmcıların kullandıkları bir yöntem olarak yaygındı.<sup>7</sup>

"Hükümlerin illetlerinin nasslarla belirlenmiş olması, kıyas kapısını aralamış, hakkında (dinî) nass bulunmayan pek çok olay, sebep benzerliğinden hareketle, hakkında nass bulunan benzerlerinin hükümlerine dahil edilmiştir. Bu açık kapıdan ilerleyen müçtehitler, asırlar boyu ortaya çıkan yeni olaylara hükümler koymuşlar ve böylece nassların esnekliğinin her zaman ve her mekân için teşri'e esas olabilecek kabiliyet ve verimliliğe sahip olduğunu göstermişlerdir."<sup>8</sup>

O halde çalışmamızın temelini oluşturacak konular, mantikî kıyas, fikhî (usûlî) kıyas ve analogidir.\* Bu çıkarım şekillerinin yapılarını ayrı ayrı ele aldıktan sonra, aralarındaki benzerlik ve farklılıklara da değineceğiz. Bunları ayrı ayrı incelemeye geçmeden önce, kıyas kelimesinin mantıkta ve usûl bilimlerinde kullanım şekillerine genel olarak değinmek faydalı olacaktır. Bu konuda Muhammed

<sup>7</sup> Kaya, Mahmut. "İslâm Düşüncesi ve Aristo Mantığı", İlim ve Sanat, S. 7, Ankara, 1986, s. 51

<sup>8</sup> Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1998, s. 49

\* Fikhî kıyasın, mantıktaki "analogi"yi karşıladığı kabul edilmekle birlikte, temelde kullanım şekli olarak bazı farklar mevcuttur. Bunların benzerlik ve farklılıklarının ortaya konması bakımından, analogiyi de buraya alarak açıklayacağız.

Âbid el-Cabirî, şu bilgileri vermektedir:

"Mantıkçılar ve filozoflar, mantıktaki 'kıyas' kavramını 'syllogism'in tercümesi olarak kullanmışlardır. Aristoteles, bunu, 'önermelerden oluşan ve doğru kabul edildiği zaman kendisinden zorunlu olarak bir başka önermenin meydana geldiği bir ifade' diye tanımlamıştır. Meselâ,

Her insan ölümlüdür.

Sokrates de insandır.

O halde Sokrates ölümlüdür, örneğinde olduğu gibi. Fakat bununla beraber, hiçbir şekilde 'syllogism'in usûldeki 'kıyas' olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü usûldeki kıyas, bir şeyi başka bir misale göre kıyaslamaktır. Syllogism ise Yunanca'da, sözlük anlamı 'toplamak' olan 'sullogin'den türemiştir. Bu da, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, kendisinden mantıkî bir zorunlulukla başka bir ifade çıkacak şekilde, belirli bir metot ile, söz ve önermeleri bir araya getirip düzenlemekten ibarettir.

Gazâlî de usûldeki kıyası tanımlama bağlamındaki tespitini bu şekilde yapar ve mantıktaki kıyasla usûldeki kıyas arasındaki farkı belirterek şöyle der: Filozofların, kıyas ismini, 'kendilerinden bir sonuç çıkan iki öncülün bir araya getirilmesi' için kullanmaları, usûldeki kıyasın hakikatinden uzak olan bir tanımdır. Meselâ,

Her sarhoş edici haramdır.

Her üzüm suyu (nebiz) sarhoş edicidir.

Bundan da her üzüm suyunun (nebiz) haram olduğu sonucu çıkar, demek böyledir. Biz, bu iki öncülden böyle bir netice çıkacağını inkar etmiyoruz, fakat kıyas, aralarındaki bir çeşit eşitlik sebebiyle, birisi diğerine izafe edilen iki durumun varlığını gerekli kılar. Nitekim 'Falan, falancaya akıl ve nesep açısından kıyas olunamaz.' veya 'Falan, falanca ile kıyaslanabilir.' denmektedir. Bu kıyaslama, iki şey arasındaki izafî bir ilişkiden ibarettir. Şu halde, usûl ilimlerindeki kıyasın, iki veya daha fazla öncülden zorunlu olarak bir neticenin çıkması anlamına gelmediğini, aksine 'bir çeşit eşitlik yoluyla, bir şeyi bir başka şeye kıyaslamak' anlamına geldiğini söyleyebiliriz. O halde usûlî kıyas, bir telif ve birleştirme işlemi değil, mukayese ve yakınlaştırma işlemidir."<sup>9</sup>

'Toplama' anlamına gelen 'sullegoin' kökünden türetilmiş olan "syllogism" hesaplama, sayma ve akıl yürütme anlamlarını taşır.

<sup>9</sup> el-Cabiri, M. Âbid. Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Çev. Komisyon, İstanbul 2000, s. 184

Bu terim, Arapça tercümelerde ya aynen korunmuş ya da 'kıyas' olarak tercüme edilmiş ve nihayet bu son isimde karar kılınmıştır. Bazı eski tercümelerde, bu kelime, orijinal manasına işaretle "el-kıyasu'l-câmi" şeklinde tercüme edildiği görülmektedir.

Buradaki 'cem'den kastedilen şey, bilinen iki öncülü bir orta terim aracılığıyla bir araya getirerek zorunlu bir sonuca ulaşmayı temin etmektir.<sup>10</sup>

Filozofların mantığı, dolayısıyla kıyası, tamamen aklın kendine uygunluğunu koruma prensibine dayandığı halde, fıkıhçılarınki tamamıyla verilecek hükmün, şari'in (kanun koyucu) hikmetine uygun olması üzerine kuruludur.<sup>11</sup>

Bu genel bilgilerden sonra mantıkî kıyas ve fikhî kıyasın yapılarını incelemeye geçeceğiz. Özellikle mantıkî kıyasta "orta terim", fikhî kıyasta ise "illet" bağlamında ele alacağız. Çünkü orta terim ve illet kıyasların yapısında en önemli rolü oynamaktadır. Hatta oluşumları bunlar vasitasıyladır denebilir.

Kıyasın yapılmasında, kıyası yapana belli şartlarda düşüncesini yönlendiren bir karine vardır. Kelamcıların "delil", fıkıhçıların "illet" ve mantıkçıların da "orta terim" dedikleri bu karine, sözden (hitap/öncül/nass) kastedilen anlama götürür ve işiteni veya okuyanın kast edilmeyen anlamlardan uzak tutar.<sup>12</sup>

### 1. Mantıkî Kıyas (Syllogism)

Öncüllerin ifade ettiği anlam "kıyasın içeriği"ni başka bir deyişle maddesini oluşturur.

Bu öncüllerin bir araya getirilmesi ise kıyasın suretidir. O halde kıyasın yapısını araştırırken maddesi itibarıyla araştırılmasıyla, sureti açısından araştırılması birbirinden farklıdır.

İçerik yönünden ele alındığı zaman kıyaslar, öncüllerin kıyas bilgiye (yakîn), zanna, muhatap tarafından kabul edilmiş olan görüşlere, yaygın anlayışlara, vehme ya da hayale dayanıyor olması yönünden birbirinden ayrılır. Mantıkî kıyasın içerik bakımından ele alındığı bölümüne "Beş sanat" denir ve bunlar; burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsatadan ibarettir.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> el-Cabiri, a.g.e. s., 485

<sup>11</sup> el-Cabiri, M. Abid. Felsefi Mirasımız ve Biz, Çev. Burhan Köroğlu, İstanbul 2000, s. 347

<sup>12</sup> el-Cabiri, a.g.e., s. 392

<sup>13</sup> Yaren, a.g.e., s. 19

Kıyasın suret açısından ele alındığı bölümü ise "kıyas çeşitleri"nin incelendiği bölümdür.

Kıyası, "öyle bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar"<sup>14</sup> şeklinde tanımlayan Aristoteles, tümevarımı (istikrayı) kıyasa tabi kabul edip ona, istikraî kıyas demektedir.<sup>15</sup>

Burada doğru önermelerin doğru sonuç verdiğini, öncüllerin sonucu gerektirmesinde, öncüllerle sonuç arasındaki ilişkinin bunu sağlayacağını ancak yanlış önermelerin de doğru sonuç vereceğini belirtmekte yarar vardır. Onun için sonucun doğruluğuna bakarak öncüllerin de mutlaka doğru olacağı gibi bir yanılgıya düşmemek gerekir.<sup>16</sup>

Fârâbî, kıyası, "ortaya konulmuş bir takım önermelerden yapılmış olan bir delildir ki bu önermeler birleştirildiğinde zorunlu olarak başka bir önerme meydana gelir."<sup>17</sup> şeklinde tanımlayarak, kıyası, burhanlar, diyalektik kıyaslar, sofistlik kıyaslar, retorik kıyaslar ve poetik kıyaslar diye beş kısımda inceler.<sup>18</sup>

İslâm mantıkçılarındaki bu farklı kıyas çeşitlerinin olması kolumuz içine girmediğinden onlardan bahsedilmeyecektir. İçerik olarak hemen hemen aynı olmakla birlikte isimlendirme ve tasniflerde belli farklılıklar bulunmaktadır. Bu da her bir İslâm mantıkçısının Aristoteles'ten aldığı gibi aynıyla mantığı işlemediğinin, her birinin kendine özgü yönlerinin olduğunu göstermektedir.

Gazâlî ise, kıyası şöyle tanımlamaktadır: "Kıyas belli bir şartla ve belli bir şekilde bir araya getirilmiş, bilinen ve kabul edilen iki önermeden ibarettir ki, bu önermelerin bir araya gelmesinden bir sonuç zorunlu olarak çıkar."<sup>19</sup> Kıyası (fikhî kıyas) "hüküm birliği çihetiyle, fer'de aslın hükmünün ispatıdır"<sup>20</sup> şeklinde de tanımlayan Gazâlî, kıyası farklı bir şekilde yüklemli, şartlı bitişik, şartlı ayırık ve hulfî kıyas olmak üzere dört bölümde ele alır.<sup>21</sup>

Görüldüğü gibi, İslâm mantıkçıları kıyası genel olarak, "önermelerden meydana gelmiş bir delildir ki, her ne zaman o önermele-

<sup>14</sup> Aristoteles, Organon III, I.Analitikler, s. 7

<sup>15</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 221

<sup>16</sup> Yaren, a.g.e., s. 15

<sup>17</sup> Fârâbî, Ebu Nasr. Kitabul'-Kıyası's-Sağîr, (Neşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara, 1990, s. 92

<sup>18</sup> Fârâbî, Ebu Nasr, et-Tavti'atu Fî'l-Mantık, (Neşr. Mübahat Türker-Küyel), Ankara, 1990, s. 20

<sup>19</sup> Gazâlî, Ebu Hamid. el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, Mısır 1322, C.1, s. 37

<sup>20</sup> Gazali, Ebu Hamid. Şifau'l-Galil, (Tah. Dr. Hamid el-Kebisi), Bağdad 1971, s. 18

<sup>21</sup> Gazâlî, Makasidü'l-Felasife, Tahk. Süleyman Dünya, Mısır 1961 s. 84

rin doğruluğu kabul edilirse ondan bizzat başka bir önerme lazım gelir"<sup>22</sup> şeklinde tanımlamışlardır.

Klasik mantık kitaplarında kıyasın tanım ve örnekleri, şu şekilde geçmektedir: "Üç önermeden oluşmuş bir delildir ki, ilk ikisi ne vakit teslim olunursa (doğruluğu kabul edilirse) zorunlu olarak üçüncüsü lazım gelir."<sup>23</sup> Meselâ;

Alem değişkendir,

Her değişken sonradan değildir,

Alem sonradan değildir.<sup>24</sup>

Burada "alemin değişken olması" ve "değişkenin sonradan olması" önermeleri doğru kabul edilince kendiliğinden "alemin sonradan olması" önermesi zorunlu olarak çıkar.<sup>25</sup>

Kıyas, genel olarak "büyük önerme", "küçük önerme" ve "sonuç" cüzlerinden meydana gelmiş ve;

Bütün insanlar fanidir,

Sokrat insandır,

O halde Sokrat da fanidir, örneğiyle yaygın hale gelmiştir.

Geçerli bir çıkarım şekli olan kıyas, doğru akıl yürütme ve düşünme biçimidir. İlk iki önermesi bilinince, üçüncü önermesi de zorunlu olarak meydana gelen bir dedüksiyondur.

Ayrıca, "Kıyas, zorunlu olarak (lizatihi) neticeyi gerektiren (iltizam eden) bir delildir"<sup>26</sup>, "Kıyas, tümelin (küllînin), haliyle tikelin (cüz'inin) hali üzere, akıl yürütmedir (istidlaldir)"<sup>27</sup> şeklinde genel olarak da tanımlanır.

Kıyas, bir konusu (madde) ve bir biçimi (suret) bulunan bir çıkarımdır. Kıyasın malzemesi ve maddesi kesin bilgiler, biçimi ise, belli bir düzen üzere önermeleri bir araya getirmektir. Öncüller, kesin bilgilerden ise bu tür kıyasa "burhan", kesin değil de kabul edilen bilgilerden ise, kıyasın bu şekline "cedel" denir. Cedelî kıyas-

<sup>22</sup> Cevdet Paşa, Ahmed. Mi'yar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, 1998, s. 62

<sup>23</sup> Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. İlm-i Mantık, C. I, (Tarihsiz), s. 30

<sup>24</sup> Said Paşa, Hülasa-i Mantık, İstanbul, h.1310, s. 33

<sup>25</sup> Şirvanî, Ahmed Hamdi, Muhtasar Mantık, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, 1998, s. 50

<sup>26</sup> Nacim, Abdurrahman. Türkçe Mantık Hülasası, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, 1998, s. 27

<sup>27</sup> Halis, Mehmed. Mizânu'l-Ezhân, (Haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul, 1998, s.160



ta, öncüller doğru; fakat sonuç muhtemel olup, ilmi yönden bir değeri bulunmamaktadır.<sup>28</sup>

Burhanî akıl yürütmeler, doğru öncüllere dayandığı halde, cedelî akıl yürütmeler, doğruluğu ihtimal dahilinde olan öncüllere dayanmaktadır. Kıyas ise, öncülleri herhangi bir şekilde kabul edilmiş iki önermeden meydana gelen ve bundan zaruri olarak sonucun meydana geldiği bir çıkarım şeklidir.<sup>29</sup> Mesala;

Her cisim bileşiktir,

Her bileşik, sonradan olmalıdır,

Öyleyse cisim sonradan olmalıdır.<sup>30</sup>

Görüldüğü gibi, öncüller ister doğru olsun ister yanlış olsun onlardan yeni bir sonuç çıkıyorsa böyle bir ifade kıyas diye isimlendirilebilir. Burada önemli olan öncüllerin sonuç verip vermemesidir. Çünkü doğruluk araştırması formel mantığın konusu değildir.<sup>31</sup>

Fikhî kıyasa geçmeden önce, Mantikî kıyasla ilgili bu bilgiler ışığında yapısını kısaca şöyle özetleyebiliriz:<sup>32</sup>

Mantikî kıyasın (syllogism) İslâm mantıkçılarına göre tam karşılığının "camî kıyas" olduğunu daha önce belirtmiştik. Öncüllerin sayısı üç olduğu için, (Sokrates insandır. Her insan ölümlüdür. O halde...) kıyastaki zorunluluğun tabiatını anlamak için "cem'/birleştirici" esasına dayalı bölümlleme ile karşılaştırmak gerekir. Şöyle ki;

"Bütün varlıklar ya canlıdır ya da canlı değildir" deyip "canlı"yı ilk gruba koyalım. "Hayvanlar ya karada ya da suda yaşarlar" deyip, "insan"ı ilk gruba koyalım. Bu bizi şu sonuca götürür: İnsan karada yaşayan canlıdır. Bu durumda biz iki taraf arasında (insan/karada yaşayan) bir üçüncü unsur (canlı) kullanarak bir birleştirme işlemi yapmaktayız. Haliyle sonuçta mantıksal sınıflanmış üç terim vardır: insan, canlı, karada.

Bu şekildeki bir birleştirme zayıf olup, mantıksal olarak zorunluluktan yoksun olmasına yol açar. Çünkü burada, bizi "konu"yu bölmenin bir tarafına koyup, diğer tarafına koymamayı gerektiren bir sebep yoktur. "Canlı" kavramını birinci bölmenin birinci tarafına

<sup>28</sup> Gazâlî, Ebu Hamid. Mi'yarü'l-İlm Fi'l-Mantık, Şerh: Ahmed Şemseddin, Beyrut 1989, s. 109; el-Mustasfa, C.1, s. 38

<sup>29</sup> Gazâlî, Ebu Hamid. Mihakkü'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık, Neşr. Refik el-Acem, Beyrut 1994, s. 67-69

<sup>30</sup> Gazâlî, Mi'yarü'l-İlm; s. 77

<sup>31</sup> Yaren, a.g.e., s. 15

<sup>32</sup> Kıyasların yapısıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Yaren a.g.e.

"insan"ı da ikinci bölmenin birinci tarafına koyarken herhangi bir sebep ve illete dayanmadık. "Canlı" terimi "insan" ve "karada yaşayan" terimlerini birleştirir. Ancak bu birleştirici unsur insanın "karada yaşayan" olması ile ilgili hükmün sebebi veya illeti olamaz. Çünkü "karasal" olan şeylerin hepsi canlı değildir.<sup>33</sup>

Orta terimin tabiatını araştırdığımızda ise, onun mahiyete delalet ettiğini görmekteyiz.

Her insan ölümlüdür,

Sokrates insandır,

O halde Sokrates ölümlüdür, örneğinde "insan" türe delalet eder. Tür ise mahiyeti belirler. Burada mahiyet kıyasın ilkesidir. İşlem açısından bakıldığında da aynı şey geçerlidir.

Konu kaplam açısından incelendiğinde, kıyasın ilkesi olarak küçük terimin orta terim içinde kapsandığı, orta terimin ise büyük terim içinde kapsandığı görülür. Mesela, yukarıdaki örnekte sonucu verimli kılan, kendisinde zorunlu olarak bulunduğu şey, "Sokrates"ın "insan" kavramı içinde, "insan" kavramının da "ölümlü" kümesi içinde bulunmuş olmasıdır. Bu ise kaplamanın açıklamasıdır. O halde kıyasın ilkesi, genelden özele, tümelden tükele intikal yoluyla olur. Dolayısıyla burada tümel tikel açıklar. Yani büyük terim olan "ölümlü" terimi, küçük terim olan "insan"ı açıklar. Çünkü "Sokrates" orta terim olan "insan"ın kaplamı, orta terim olan "insan" da büyük terim olan "ölümlü" teriminin kaplamıdır.<sup>34</sup>

Sonuçta, sebebini içinde taşıyan hükme "orta terim"le ulaşılır ki, bu sebeptir. Esas itibarıyla orta terimin görevi, bir kavramdan diğerine geçerken aracı olmak ve böylece iki hüküm arasındaki ilişkiyi kurmayı sağlayarak sonuçta, büyük terimdeki hükmün küçük terime de iletilmesini sağlamaktır. Orta terimin olmadığı yerde sebep de yoktur, illet de yoktur, delil de yoktur.<sup>35</sup>

Her iki öncülde de tekrar edilen ve "orta terim" diye çevrilen "el-evsat/el-vasat" sözünün bizim tavassut (aracılık) etmek sözümüzün taşıdığı anlamla bir ilgisi olduğu muhakkaktır.<sup>36</sup>

Aristoteles'te orta terim, kullanıldığı fonksiyonu açısından, yalnız bir ilmin açıklama ve açma tarzı değil, aynı zamanda bir keşfetme aracıdır.<sup>37</sup> Eğer birçok mesele aynı orta terime sahip ise, bu

<sup>33</sup> el-Cabiri, Arap-İsiâm Kültürü, s. 494

<sup>34</sup> el-Cabiri, a.g.e., s. 495

<sup>35</sup> Emiroğlu, a.g.e., s. 157

<sup>36</sup> Yaren, a.g.e., s. 21

<sup>37</sup> Aristoteles, Organon IV, II. Analitikler, s. 88

demektir ki, onlar birbirinin aynı, özdeşidir. Bu özdeşlik, cins yönünden olabileceği gibi, orta terimlerin birbirlerine tâbiyeti bakımından da olabilir.<sup>38</sup>

Bilgimizin çeşitlerini veren olgu'nun, niçin'in, varlık'ın ve tabiat'ın araştırılması ve bunların elde edilmesi ancak sebeple özdeşleştirilmiş bulunan bu orta terimin araştırılıp bilinmesi ile mümkündür.<sup>39</sup> Aristoteles'e göre, "niçin" her zaman orta terimdir<sup>40</sup> ve orta terim, iki öncül arasına konulmuş ve kurulmuş ise sonuç zorunlu olarak elde edilecektir.<sup>41</sup>

"Aristo'ya göre büyük terim ile küçük terim arasında bir aracı, bir bağ olan orta terim 'bir cins hakkında tasdik veya inkâr olunan, bütün nev'i ve fertleri için de tasdik veya inkâr olunur' prensibi geçince bütün dedüktif (tümdengelim) akıl yürütmelerin mihverdi ve bütün ilmin imkânının da şartıdır."<sup>42</sup>

Çalışmamızın maksadı kıyasın kullanım biçimini ortaya koymak olduğu için, kıyasın çeşitleri ve şartlarıyla ilgili konuları ele almıyoruz. Sadece yapısını incelemekle, aralarındaki ilişkiyi tespit edip, farklarını ortaya koyuyoruz.

## 2. Fikhî Kıyas

Konumuz genel olarak "usûl ilimlerinde" kullanılan kıyas olduğu halde fikhî kıyas diye ele almamızın sebebi en çok fıkıhta kullanıldığı için genelde bu isimle geçmektedir. Biz de çalışmamızda usul ilimleri içinde özel olarak "fıkıhtaki kıyas" şekliyle ele alıyoruz. Zaten daha sonraları mantikî kıyas da kendi formuyla en çok fıkıh ilminin örnekleriyle kullanılmıştır.

Herhangi bir şeyi, başka bir örneğe göre ölçmek ve ona eşit hale getirmek anlamına gelen kıyas, Arap Lisanında "Kâse's-şey'e – yekîsuhu, kaysen ve kıyasen- şekliyle, bir şeyi eldeki bir modele göre ölçtü" anlamındadır.<sup>43</sup>

Arapça, kâyese fiil kökünden türeyen kıyas kelimesi, "ölçmek, bir şeyi takdir etmek, iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etmek ve karşılaştırmak" anlamlarında kullanılmaktadır.

<sup>38</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 136

<sup>39</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 89

<sup>40</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 85

<sup>41</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 117

<sup>42</sup> Atademir, Hamdi Rağıp. Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, Ankara, 1974, s. 122

<sup>43</sup> el-Cabiri, a.g.e., s. 183

Bir şeyi başka bir şeyle ölçmek<sup>44</sup> ve denk olmak<sup>45</sup> anlamlarına da gelen kıyas, "eşitlemeye" de denir. Zira bir şeyi benzeri bir şeye göre takdir etmek demek aralarında eşitlik bulmak demektir.<sup>46</sup> Ayrıca kıyas, "ölçmek, mukayese etmek ve eşitlemektir".<sup>47</sup>

Kıyasın ıstılah anlamlarından bazıları şöyledir:

"Kıyas, hakkında nass bulunmayan, hükmü belli olmayan<sup>48</sup> bir meselenin hükmünü, Kitap ve Sünnet nass'ı ile, hükmü bilinen meseleye göre açıklamak ya da o meselenin hükmüne bağlamaktır."<sup>49</sup>

Kur'an, hadis (sünnet) veya icmada hükmü belli olmayan bir meseleye, aralarındaki illet birliği nedeniyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermektir.<sup>50</sup>

Fıkıh usûlü ilmini sistematik hale getiren İmam Şafii (764-811) kıyası, "Kendisi hakkında ayet veya hadis bulunan bir meselenin hükmünü, aralarındaki benzerlik ya da illet birliği dolayısıyla, hakkında nass bulunmayan başka bir meseleye uygulamaktır."<sup>51</sup> diye tanımlar.

Genellikle fıkıh usûlü kitaplarında geçen, Şafii'nin de verdiği şu örneği gösterebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'de "hamr" (şarap)ın haram olduğu hükmü yer almış ve Allah'ın şarabı niçin haram kıldığı da aynı ayette belirtilmiştir: "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar, ve şans okları, birer şeytan işi pisliktir. Onlardan kaçınınız."<sup>52</sup>

Şarap içmenin haramlık hükmünü, bu nass göstermektedir. Buradaki haram olmanın sebebi ise sarhoş etmesidir. Bu nedenin bulunduğu her içki, hükümde şarapla aynı şekilde haram kabul edilir.<sup>53</sup>

Molla Fenarî (1350-1431) ise, "Fusûlu'l-Bedâyi fî Usûli's-Şerâî" adlı eserinde, kıyasın kelime anlamlarını yaptıktan sonra fikhî an-

<sup>44</sup> Şaban, Zekiyüddin. İslâm Hukuk İlminin Esasları, Çev. İ. Kâfi Dönmez, Ankara 1990, s. 110

<sup>45</sup> Saïd, El-Hinn, Mustafa. İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları, Usûldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilafındaki Rolü, (Çev. Halit Ünal), Kayseri, 1993, s. 337

<sup>46</sup> Hallaf, Abdulvahhab. İslâm Hukuk Felsefesi, Çev. Hüseyin Atay, Ankara 1973, s. 199

<sup>47</sup> Karaman, Hayrettin. İslâm Hukukunda İçtihad, İstanbul, 1996, s. 16

<sup>48</sup> Şener, Abdulkadir. İslâm Hukuku Dersleri I, İzmir, 1987, s. 83

<sup>49</sup> Ebu Zehra, Muhammed. İslâm Hukuku Metodolojisi, Fıkıh, Çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1990, s. 190

<sup>50</sup> Şaban, a.g.e., s. 110

<sup>51</sup> Şafii, Muhammed b. İdris. El-Ümm, Mısır, h.1329, s. 86

<sup>52</sup> Kur'an-ı Kerim, El-Maide, 90

<sup>53</sup> Hallaf, a.g.e., s. 199; Şaban, a.g.e., s. 111

lamda kıyası şöyle tanımlamaktadır:

"Hakkında hüküm bulunmayan bir olayı, hükmün nedeninde birleştikleri için, hakkında hüküm bulunan bir olaya hükümde ilhak etmektir."<sup>54</sup>

Gazâlî ise, bu konuda önemli bir noktaya işaret etmekte ve fikhî kıyasın hangi hallerde doğru, hangi hallerde yanlış olacağına ölçülerini vermektedir. Ona göre "Kıyas, iki olay arasında bulunan, bir hükmün veya vasfın olumlanması veya olumlanmamasını (tasdik veya inkarı) içeren ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisine de vermek ya da vermemek amacıyla, bilineni bilinmeyene yüklemektir. Bu vasıf birliği, hükümde birliği gerektiriyorsa, yapılan hamletme işlemi doğru bir kıyas hükümde birliği gerektirmiyorsa yapılan işlem, geçersiz bir kıyas olur."<sup>55</sup>

Fikhî kıyasın ne işe yaradığı, yöntem tartışmalarının başlangıcından beri önemli bir soru olarak tartışılmalıdır. Yani, fikhî kıyas, yeni bir yargı ortaya koymakta mıdır, yoksa sadece tümel bir yargıyı tikele uygulamaktan mı ibarettir? Başka bir deyişle fikhî kıyas, özlü bir yargının (icmalî) ayrıntılandırılması (tafsilî hüküm) midir? Bazı usûlcülere göre kıyas, dinî nasstaki sebebe (illet) dayanılarak, icmalî hükmün tafsilî hükümlere dönüştürülmesidir.<sup>56</sup>

"Kıyasın hükmü zannidir. Çünkü fıkihtaki kıyasın, sonucu zorunlu değil zannî bir hükümdür. Yani bir çeşit içtihatdır. Kıyas yoluyla yapılan içtihadın hükmü, kıyas yapan bilgine göre gerçektir; Şafii'nin deyişiyle, zahirde haktır, batını ise, Allah bilir. Buna göre kıyas, hukukî normun (Fıkihta nassın) alanını genişletmektir. Bunun esasını da olaylar arsındaki benzerlik teşkil eder. Fikhî kıyas, mantıktaki analogiye tekabül eder ki, buna eskiler "temsîl" der."<sup>57</sup> Bazı usûlcüler de çoğu zaman kıyası terk edip, "istihsan"ı kullanmışlardır.<sup>58</sup>

Fikhî kıyas, dinî bir hükmü ispat etmez, aksine zatında var olan hükmü ortaya çıkarır. Kıyas terimi, özellikle Hanefî usûlünde "genel kural" anlamında da sıkça kullanılır ve bu anlamda amaç "genel kuraldan cüz'îye geçiş" olur. Yani "istihsan" anlamında kul-

<sup>54</sup> Fenarî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, Fusûlu'l-Bedâyi fi Usûli's-Şerâi, İstanbul 1289, s. 274

<sup>55</sup> Gazâlî, el-Mustasfâ, C. 2, s. 228

<sup>56</sup> Türker, Sadık. Aristoteles, Gazâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı, İstanbul 2002, s. 238

<sup>57</sup> Şener, a.g.e., s. 85

<sup>58</sup> El-Hudari, Muhammed. İslâm Hukuku Tarihi, Çev. Haydar Hatipoğlu, İstanbul, 1987, s. 211

lanılır.<sup>59</sup>

Bu bilgilerden sonra fikhî kıyasın yapısını özetlemek gerekirse şöyle diyebiliriz: Kıyasta hükmün bir taraftan diğer bir tarafa, asl'dan fer'e doğru taşınmasını temin eden esas şey, "müçtehidin zanni"dır. Müçtehit ilk önce asl'ın hükmünü geçerli kılan şeyin vereceği "hükmün illeti" denilen asl'daki belirli bir özellik veya sıfat olduğu kanaatine varır. Sonra bu illeti fer'de bulduğu zaman fer'in hükmünün de asl'ın hükmü gibi olacağı yönünden bir zanna sahip olur. Mesela:

Kur'an'da şaraptan sakınmayı emreden bir ayet (nass) bulunmaktadır. Bu nass, şarabı haram kılar, ancak bu haram olma hükmüne dayanak olan illeti, sebebi ve hikmeti açıklamaz. Müçtehid güçlü bir zanla şarabın haram olmasının, şaraptaki sarhoş edicilik vasfına bağlı olduğunu düşünür. Bunun sonucunda "sarhoş edicilik" vasfından şarabın haram kılınmasının illetini elde eder. Bunun için sarhoş edicilik vasfının düşünme gücünü ortadan kaldırdığını, bunun sonucunda da şer'î sorumlulukları düşüreceği sonucunu çıkarır.

Nebiz (mayalanmış üzüm suyu), nassta (Kur'an/hadis) herhangi bir şekilde zikredilmemiş olsa da, sarhoş etme vasfından dolayı, yani müçtehidin hükmün illeti diye kabul ettiği hususta, şaraba benzemesi sebebiyle, müçtehid onu şaraba kıyas ederek haramlığına hükmeder.

İşte bu şekildeki işleyişinden dolayı fikhî kıyastan şunu anlıyoruz: Fikhî kıyasta, müçtehidin ortaya koyduğu hükmün, yakîne değil, sadece zanna dayanan bir hüküm olduğudur.<sup>60</sup> Çünkü müçtehid, verdiği hükmün illeti zannettiği şeyin kesin olarak Şar'înin maksadı olduğu bilinemez. Zira şeriat açıklamadığı sürece İlahî maksatları bilmek insan gücünün dışındadır. Halbuki müçtehid, hükmü verirken lafzı, muhtemel olan diğer anlamlardan uzaklaştırarak, belirli bir anlama "karine" ile yaklaştırmaktadır. Bu karineyi ya sözün (hitap) lafzî içeriğinden ya da aklî içeriğinden alır.<sup>61</sup>

İllet unsurunun özel bir yapısı vardır. Mantıkî kıyastaki orta terim gibidir. Nasıl ki orta terim, mantıkta sonuç önermesinin sonuçlandırılmasının sebebi ise, illet de fikhî kıyasın sonuca ulaşması için sebeptir.

İllet ise, asıl ile fer' arasında toplayıcı bir niteliktir. Hüküm, asıl hakkında sabit olan şeyin fer' için de sabit olmasıdır. İslâm bilgileri sebebi, Aristoteles'in "aklın zaruri kıldığı ilgi" biçiminde değil de

<sup>59</sup> Erdoğan, Mehmet. Fikhî ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, "Kıyas" md ., İstanbul 1998

<sup>60</sup> El-Cabiri, a.g.e., s. 186

<sup>61</sup> el-Cabiri, a.g.e., s. 227

birbirini izleyen ve biri diğerinden sonra gelen iki olay biçiminde anlamışlardır. Arasında herhangi zorunlu bir ilgi bulunmadan, bunlardan birisini illet, diğerini ise, malul (nedenin sebep olduğu şey) diye isimlendirmişlerdir.<sup>62</sup>

Fikhî kıyasta esas rükün, "illettir" mantikî kıyastaki "orta terime" denk gelir. Gazâlî, mantikî kıyastaki "orta terim" kavramı yerine "illet" kavramını kullanmaktadır. İlet, fikhî kıyasta sonuca ulaşmadaki gerekli şarttır. Dolayısıyla fikhî kıyasta, asıl rolü oynayan illettir. İlet, bir dinî hükmün konulmasına neden olan şeydir. Böylece nassta belirtilmese de, hükmün illetini taşıyan yahut bu illete benzeyen bir şey hakkında aynı hüküm uygulanır.<sup>63</sup>

İlet kelimesi, hem dilcilerin, hem de fakih ve kelimcilerin terminolojisinde kullanılmaktadır. Dilcilerin terminolojisinde, herhangi bir şeye tesir eden şey için kullanılır. Tesir eden şey sıfat ve zat olabildiği gibi, yapma ya da yapmama konusunda da tesirli olabilir. Ahmed'in gelmesi, Mehmet'in çıkmasının veya çıkmamasının sebebi, olabileceği gibi.

Fıkıhçıların terminolojisinde ise illet, dinî bir hükmü doğuran şeydir. Hüküm, sadece dinden çıkartıldığı zaman dinî olur. Kelamcılar ise illeti hem mecaz ve hem de hakikat anlamında kullanmaktadırlar. Hakiki anlamı ile illet, kendisi dışındaki bir şeyin halini değiştiren her şey için kullanılır. Meselâ şu ifadedeki gibi;

'Hareket, hareket edenin hareket etmesini gerektiren illettir' ifadesinde olduğu gibi.

Yani, Allah'ın hüküm üzerine bir alamet olarak koyduğu salt bir delildir (emaredir). Buna göre sarhoş edicilik, şarabın haram kılınmasını gerektiren sebep değil, şarabın haram kılınmasının sebebini anlamamız için Allah'ın işaret ettiği bir şeydir. Böylece, bu özelliğe sahip olan her şeyi ona kıyas etmemiz mümkün olur.<sup>64</sup>

Her ne kadar fikhî kıyas mantıktaki analogiyi karşılama bile, bunun analogiden farklı yönlerinin de olduğu şüphesizdir. Çünkü analoginin doğruluk değeri her zaman bir olduğu halde, fikhî kıyasın bu değeri, derece ve kısımlarına göre farklılık arz etmektedir.

Fikhî kıyasın, mantikî kıyasla aynı yapıda olmadığını, bilakis mantıkta bir akıl yürütme şekli olan analoginin karşılığı olduğunu belirtmiştik. Bu fark her iki kıyasın yapılarına bakıldığında açıkça

<sup>62</sup> en-Neşşar, Ali Sami. İslâmî Düşüncenin Doğuşu I, Çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, s. 40-43

<sup>63</sup> Türker, a.g.e., s. 238

<sup>64</sup> el-Câbirî, a.g.e., s. 213

görülmektedir. Analojiyle aynı yapıda olduğunu ortaya koymak için de ayrıca kısaca analojinin yapısına bakmak gerekir.

### 3. Analoji

Analoji, öncüllerle sonuç arasında zorunlu bir bağın bulunmadığı zannî sonuç veren akıl yürütmelerdendir.

Üzümden yapılan şarap sarhoşluk verdiği için haramdır,

Hurmadan yapılan şarap da sarhoşluk vermektedir,

O halde o da haramdır.

Üzümden yapılan şarapla hurmadan yapılan şarap sarhoşluk vermek bakımından birbirine benzemektedir. Birinci için Kur'an'da geçen haramlık hükmü, ikincisi için de verilmiştir<sup>65</sup>

Görüldüğü gibi analogide, aralarındaki bir benzerlikten dolayı diğerine de verilen hüküm cihetiyle, fikhî kıyastaki illet birliğinden dolayı hükmün diğerine verilmesiyle aynılık göstermektedir. Bununla birlikte farklarının olduğunu da belirtmiştik.

İslâm usûlcülerinin "temsîl" dedikleri 'analoji'yi, Aristoteles, "iki şey arasındaki veya olay arasındaki benzerliğe dayanarak, bunlardan birisi hakkında verilen bir hükmü, diğeri hakkında da vermektir",<sup>66</sup> diye tanımlar. Bir akıl yürütme tarzı olarak analoji, zihnin özelden özele yürüyüşüdür.<sup>67</sup>

Başka bir ifade ile analoji, görünen ve bilinen benzerliklerden, görünmeyen ve bilinmeyen benzerlikleri ortaya çıkartma olayıdır.<sup>68</sup>

Gazâlî'ye göre analoji, "bilinmeyenin bilinen ile değer kazanmasıdır. Yani bir tikel hakkında verilen hükmü, diğeri bir tikel hakkında da vermektir."<sup>69</sup>

Analoji şöyle de tanımlanır: "İki ayrı şeyde, bazı yönlerden vaki olan benzerlik veya benzerliklerden hareketle, biri için verilen sonucu, diğeri için de geçerli bir hüküm olarak ortaya koymaktır."<sup>70</sup>

Mesâlâ;

Yer gezegeninin atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar;

<sup>65</sup> Yaren, a.g.e., s. 14

<sup>66</sup> Aristoteles, Organon III, I.Analitikler, s. 185

<sup>67</sup> Öner, Necati. Bilginin Serüveni, Ankara 2005, s. 32

<sup>68</sup> Emiroğlu, a.g.e., s. 222

<sup>69</sup> Gazâlî, Mi'yarü'l-İlm, s. 161

<sup>70</sup> Çapak, İbrahim. Gazâlî'nin Mantık Anlayışı, Ankara 2005, s. 227



Merih'te atmosfer olduğu için orada da canlıların bulunması gerekir.

Burada, yerle Merih arasında bir benzerliğe dayanılarak, yerde olan bir durumun Merih'te de olması gerektiği çıkarılmıştır.

Bir tikelde bulunan hükmün, o tikele benzeyen belirli başka bir tikele aktarılmasına "temsîl" denir. Gazâlî, temsile fukahanın kıyas, mütekellimlerin ise, *görünenden hareketle görünmeyen hakkında delil getirme* (reddü'l-gâib ala şâhid) dediklerini kaydeder.<sup>71</sup>

Bir olaydaki hükmü, hükmün benzerliğinden dolayı kendine ortak olan diğer bir olayda ispat etmektir. İşte fıkıh ıstılahında "kıyas" denen şey budur.

Meselâ,

Dünya oda gibidir, yani oda nasıl oluşmuşsa (mürekkep) dünya da öyle oluşmuştur.

Oda ise, sonradan olmalıdır (hadis)

Öyle ise dünya da sonradan olmalıdır (hadis).

Eğer hükmün sebebi (illet) kesin olursa, analoginin sonucu da kesin olur. Bu surette benzerlik sebebi, hükmü kapsadığı için "büyük önerme" kabul edileceğinde analogi "kıyas"a dönüşür.<sup>72</sup>

İslâm mantıkçıları fıkıhta çokça kullanılan analogide dört unsur olduğunu belirtirler:

**1-** Benzetilen (Müşebbeh): Bu, ikinci derecede (fer'i) bir unsurdur.

**2-** Kendisine benzetilen (Müşebbehü'n-bih): Asıl olan unsur budur.

**3-** Sebep (İllet): Bu ikisi arasında bulunan ortak anlamdır

**4-** Benzetme (Teşbih): Bu da hükümdür. Bu asıl hakkında sabit olan ve analogi yoluyla fer'e de uygulanmak istenen unsurdur.<sup>73</sup>

Bu dört unsuru yukarıdaki örneğe uygularsak şöyle olur:

Merih gezegeni: Benzetilendir.

Yer: Kendine benzetilendir.

Canlıların yaşaması: Hükümdür.

<sup>71</sup> Gazali, Mi'yarü'l-İlm, s. 154

<sup>72</sup> Ali Sedad, Mizanu'l-Ukul fi'l-Mantık ve'l-Usûl, İstanbul 1303, s. 98

<sup>73</sup> Şaban, a.g.e., s. 121

Atmosfer: İlettir (neden).

Analojinin tek başına bir akıl yürütme yolu olduğu münakaşa konusudur. Analoji ile yapılan bir akıl yürütmede, hem dedüksiyon, hem de tümevarımın olduğu söylenir. Yani analoji işleminde aklın iki türlü hareketi vardır.

Birinci hareket, birbirine benzeyen iki olgunun aynı yapıda olduğuna doğru bir harekettir. Böyle bir hareket tümevarımdır. Merih ile yer'in atmosferi aynı yapıdadır hükmü tümevarımsal bir akıl yürütmedir.

İkinci hareket ise, farz edilen yapıdan, zorunlu bir sonuç çıkarmaktır. Bu da dedüktif bir yol ile olur. "Merih'te hayat vardır" hükmü atmosferin varlığına sıkıdan sıkaya bağlıdır. Ancak böyle genel hükümden sonuç çıkarılabilir. Özelden özele bir akıl yürütme olmayacağından dolayı, burada, "Merih'te hayat vardır" hükmü gizli bir kıyasla elde edilmiştir

Atmosferi olan gezegende hayat vardır

Merih atmosferi olan bir gezgendir

O halde Merih'te hayat vardır.<sup>74</sup>

İslâm hukukunda çokça kullanılan fikhî kıyas, Aristoteles mantığındaki analogidir. Gazâlî, fıkıhçı ve kelamcıların, bu akıl yürütme şeklini çok kullandıklarını belirtir. Fakat bu akıl yürütme yolu, kesin bilgi ifade etmez. Diyaloglarda kalbi rahatlatmaya ve karşıdakini ikna edebilecek bir özelliğe sahip olduğunu belirtir.<sup>75</sup>

Bu yöntem, günlük konuşmalarda ve tartışmalarda çokça başvurulan bir akıl yürütme şeklidir.

Analojinin, fıkıh usûlündeki kıyasın karşılığı olduğunu belirtmek açısından, fikhî kıyas ile ilgili bir örnek vermek ikisi arasındaki benzerliği ortaya koyacaktır.

Aşağıdaki fikhî kıyasta, biranın haram olduğu hükmü, sarhoş edici özelliğinden dolayıdır. Ama sarhoş etme sebebinin (illetinin) tespiti için bira yoklanır (istikra/tümevarım) veya incelenir. Onda bu özellik bulunursa, genele (sarhoş edici maddelere) verilen hüküm (haram) ona da verilir. Bu yapılırken, hem tümevarıma hem de tümdengelimine başvurulduğu doğrudur. İçeceklerin bir bir yoklanarak hangilerinin sarhoş edici olduklarını tespit ederken endüksiyon, bundan şu şekilde dedüktif kalıba sokularak bir çıkarımda bulunmak ise, dedüksiyondur.

<sup>74</sup> Emiroğlu, a.g.e., s. 223

<sup>75</sup> Gazâlî, Makâsîdül-Felasife, Tahk. Süleyman Dünya, Mısır 1961 s. 91

Tüm sarhoşluk veren maddeler haramdır; (B.Ö, Asl)

Bira sarhoşluk veren bir maddedir; (K.Ö, Fer')

O halde bira da haramdır. (Sonuç)

Demek ki, analogi, tümevarıma dayanan dedüksiyondur. Fakat varsayımsal bir dedüksiyondur. Yani hareket noktası olan genel fikir varsayılmıştır. Aralarında benzerlik görülen iki olay arasında fark olabilir. Bu nedenle analogi ile çıkarılan sonuç daima muhtemel olarak kalır, zorunluluğu gerektirmez.

Fakat fıkıhdaki kıyası, analogiyi temel alıyor diye sağlam olmayan bir delil getirme tarzı olarak görme yanlıştır. Örnekte de belirttiğimiz gibi, usûlcüler kıyaslarını dedüktif kalıba dökerek ifade ederler. Fıkıh usûlcüleri, kelimacılar ve özellikle İbn Teymiyye (1263-1328), fitrata, dine ve kullanıma daha uygun ve daha sağlam olduğu gerekçesiyle temsili, gerçek kıyas olarak görmektedirler. Fikhî kıyasta dedüksiyon ve analoginin kullanıldığını, analogide de endüktif yoklamanın var olduğunu, haliyle bu tür kıyasın, akıl yürütmenin üç şeklini de içerdiğini ve biçim olarak geçerli olduğunu belirtebiliriz.<sup>76</sup>

İslâm hukukunun maksat ve esasını yansıtan fıkıh kaideleri, birbirine benzer ve bir tek kıyas altında toplanabilen hükümlerin bütününde çıkarılmış ortak noktalardır. Bundan dolayıdır ki hukukçular, hukukun genel ilkelerine göre kural koymaya, genel/tümel kıyas (analogi) ismini vermişlerdir.<sup>77</sup>

Temsile (analogi) dayanan akıl yürütmelerde, bazı yönlerden benzerlik gösteren nesnelere başka yönlerden de benzer olacağı gibi, bir varsayım gizlidir. Analogiye dayanan çıkarımlar sonucun doğruluğunu kesinleştirici nitelikte değildir; öncüllerin doğruluğu, sonucun doğruluğu için bir ihtimal sağlamakta, fakat onu ispatlamaya yetmemektedir. Sonuç öncülleri aşan bir nitelik taşımaktadır. Bu nedendir ki, analogiye dayanan argümanlara (çıkartım) genellikle indüksiyonun (tümevarım) bir türü gözüyle bakılmıştır.<sup>78</sup>

Analoginin İslâm usûllerinde kullanma biçimleri ve dereceleri hakkında Muhammed el-Cabiri de şöyle der:

"Analoginin çeşitli biçim ve tarzları, değişik derece ve mertebeleri olan zihni bir ameliye olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Analogi bazen teşbih, bazen temsil, bazen fikhî veya nahvi kıyas

<sup>76</sup> Emiroğlu, a.g.e., s. 224

<sup>77</sup> Edis, Seyfullah. "Medeni Hukuka Geçiş ve Başlangıç Hükümleri", Marife, Konya 2001, S: I, s. 52

<sup>78</sup> Ülken, Hilmi Ziya. Bilim Felsefesi, İstanbul, 1983, s. 204

veya görünen ile görünmeyen istidlal tarzında olabileceği gibi, sayısal bir ilişki veya mukayese tarzında da olabilir. Genel olarak bu analogi türlerini üç kısımda tasnif etmek mümkündür:

Sayısal ilişki anlamında analogi, temsil anlamında analogi, hitabi ve şiirsel analogi. Birinci kısım, analoginin en güçlü tarzıdır. Bu, sayısal ilişki ile bilinir. Meselâ,  $1/2$ ,  $2/4$ ,  $3/6$ ,  $4/8$ ,  $5/10$ . Böylece bu sayılarda kesir, aralarındaki ilişkiyi denk kılacak şekilde hep aynı değere eşit olur (yarım). Bu çeşit bir analogi ile istidlal, üç bilinen rakamdan, aralarında belirli bir ilişki bulunan dördüncü bilinmeyen rakamın değerini çıkardığımız zihni bir ameliyedir. Bilinmeyen dördüncü harfi A ile sembolize edersek, diğer üç bilinen rakamla şöylece bir ilişki içine girer:  $3/4:6/A$  Buradan A'nın değerinin 8 olduğu neticesine varırız. Söylediğimiz gibi bu, analogi türlerinin en güçlüsüdür.<sup>79</sup>

İkinci kısım analogi ise, Mantıkta "temsil" veya misal ile istidlal olarak bilinen kıyastır. (Bu, kelam, fıkıh ve nahiv kıyasının ta kendisidir.) Aristoteles, bazı eserlerinde buna değinmiştir.

Tümdengelim, insan zihninin genelden özele intikal etmesidir.

"Her insan ölümlüdür" hükmünden,

"Sokrates de ölümlüdür" hükmüne intikal etmek gibi.

İkincisi ise, zihnin özelden genele intikalidir. Yani tümevarımdır.

"Ahmed, Mehmet, Veli ölümlüdür" hükmünden,

"Her insan ölümlüdür" hükmüne varmak gibi.

Temsilde ise zihin, bir durumdan ona benzeyen başka bir duruma, benzerden benzere, tikelden tikele geçiş yapar. Aristoteles, bu çeşit istidlalin tümevarıma dahil olduğunu düşünmektedir. Bu çeşit analogi, tümevarımın en zayıfıdır. Aristoteles, salt bir benzeşme olmasından dolayı bunu hatabi bir tümevarım olarak kabul eder. Bunun örneği şudur:

Ali, Veli ile hemşehridir; O halde o da, Veli gibi cömerttir.

Veya "Şarap haramdır, nebiz de şarap gibidir, o halde nebiz de haramdır."

Veya "İnsan bir ilim ile bilir, Allah da alimdir, o halde Allah da bir ilim ile bilir" demek gibi.

Bu anlamdaki "temsil" veya analoginin, beyani bir kıyas olduğu

<sup>79</sup> el-Cabiri, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s. 477

ve sadece zan ifade ettiği açıktır. Birinci örnekte orta terimin varlığı sebebiyle Ali'nin cömert olduğuna hükmediyoruz. Bu orta terim, hemşeri'lidir. Fakat bu "orta terim" eksiktir, neticeyi zorunlu kılmaz. Neticenin zorunlu olması için,

"Veli'nin her hemşehrisi cömerttir" gibi bir genel hükme sahip olmamız gerekir.

Bununla beraber, zayıflığına rağmen bu "orta terim" in varlığı, neticeyi zannî yapmaktadır. Bazen "orta terim" bundan daha güçlü olabilir, fakat her durumda da kesinlik derecesine ulaşamaz. Bununla beraber bu çeşit bir analojinin hitabi ikna düzeyindeki rolü son derece büyüktür. Bununla beraber, analogi ile yapılan istidlalin doğurduğu ikna edilmişlik şuuru açısından, şaşırıcı bir şeydir. Bu çeşit bir kıyasın önemi, her şeyden önce başkasının anlaması ve anladığı intibainı yaratmak için devam etmektedir. Böylece bu çeşit bir analogik yöntem, tam bir hitabi metot olmaktadır.<sup>80</sup>

Üçüncü analogi tarzı ise, suretler ve şekillerdir. Şu var ki, gizem ve "sırlı" bir karaktere bürünmekte bunların hepsi müsterektir. Bunlar, duruma göre psikolojik, şahsî, sufi veya şiirsel analogilerdir.<sup>81</sup>

Fikhî kıyasın unsurları da tıpkı "analogi"nin unsurları gibi dört tanedir. Bunlar; asıl, fer', illet (sebeb), ve hükümdür.

Yukarıda belirttiğimiz gibi fikhî kıyasın unsurları ile analojinin unsurları birbirine denk gelmektedir. Bilindiği gibi, analojinin unsurları da, benzetilen (müşebbeh), kendisine benzetilen (Müşebbehü'n-bih), benzetme (Teşbih) ve sebeptir (İllet).

Benzetilen (Müşebbeh): Bu, ikinci derecede bir unsurdur fikhî kıyasta fer'in karşılığıdır.

Kendisine benzetilen (Müşebbehü'n-bih): Fikhî kıyasta asıl unsurunun karşılığıdır.

Sebeb (İllet): Bu ikisi arasında bulunan ortak anlamdır.

Benzetme (Teşbih): Bu da hükmün karşılığıdır. Bu asıl hakkında sabit olan ve analogi yoluyla fer'e de uygulanmak istenen unsurdur.<sup>82</sup>

Fikhî kıyas ile analojinin bu dört unsurunu bir örnek üzerinde karşılaştırsak şöyle olur:

<sup>80</sup> el-Cabiri, a.g.e. s. 476

<sup>81</sup> el-Cabiri, a.g.e., s. 477

<sup>82</sup> Şaban, a.g.e., s. 121

	<b>Analojide</b>	<b>Fıkhî Kıyasta</b>
<b>Benzetilen</b>	: Merih gezegeni	Nebiz (mayalanmış üzüm suyu)
<b>Kendine benzetilen</b>	: Yer	Şarap (Hamr)
<b>Hüküm</b>	: Canlıların yaşaması	İçilmesi
<b>İllet (sebeb)</b>	: Atmosfer	Sarhoşluk özelliği

Analojide sonucun zorunlu olmayışı iki benzer şeyden birine ait olan hükmü diğerine geçirirken hükmün dayandığı benzerlik sebebinin (fıkıhtaki illetin) doğru tespit edilmesindeki zorluktan kaynaklanmaktadır. Bunun için analojin de tümevarım gibi sonucu zorunlu değildir.<sup>83</sup>

Analoji, tümevarıma dayanan varsayımsal (hypotetique) bir tümdengelimdir. Çünkü dayandığı genel fikir varsayılmış fakat ispat edilmiş değildir. Bu sebeple analoji ile verilen hüküm, daima olasılık (ihtimalî, probable) değerindedir, zorunluluğu gerektirmez.<sup>84</sup>

Fıkhî kıyas ile Analoji arasındaki ilişki açısından kısaca şöyle diyebiliriz:

Fıkhî kıyasın asli öncülleri, dinî nass ve icma ile bilinir. Analojinin (temsilî kıyas) ise tümevarım ile bilinir. Her iki kıyasın da bir öncülle başlaması birbirine benzer yönleridir. Aynı zamanda her iki yöntemde de ortak benzerliğin (illetin) belirlenmesi, sebeb'i saptama yoluyla bilinir. Ne fıkhî kıyasın, ne de analojinin (temsilî kıyas) sonucu kesinlik ifade eder. Her ikisinin sonucu da zannidir. Bunlar da her iki kıyasın benzer yönleridir.

Ali Sami en-Neşşar ise bu konuda biraz farklı olarak şöyle demektedir:

İslâm bilginleri kıyası (usûlî kıyas), yahut görünmeyenin görüne kıyasını "yakîn"e ulaştıran bir yol olarak kabul etmişlerdir. Oysa Aristoteles'in "temsil"i (buradaki kastedilen kıyas, mantıktaki analojidir) sadece zanna dayanır.

Usulcüler kıyaslarını, iki fikir yahut iki kanuna dayanan çok dakik ilmî bir tümevarım çeşidine dayandırmışlardır. Bunların birincisi, illiyet kanunudur. "Her malulün bir illeti vardır". Aslında hüküm illetten dolayı sabit olmuştur. İkincisi, olayların meydana gelişindeki itirad kanunu.

<sup>83</sup> Yaren, a.g.e., s. 16

<sup>84</sup> Öner, a.g.e., s. 174

Bu şöyle açıklanabilir: Benzer şartlar altındaki bir illet yine benzer bir malulü meydana getirir. Yani şartsız olarak illet (aslın illeti) fer'î olanda da mevcuttur. İlet bulunmadığı takdirde malulün aynısını verir.<sup>85</sup>

Çalışmamızın konusu "kıyas" olduğu için, analogi üzerinde durmayacağız. Çünkü analogiyi sadece "fikhî kıyas"ın karşılığı olması yönüyle, aradaki ilişkidten dolayı buraya aldık.

### **Mantıkî Kıyas ve Fikhî Kıyasın Farkları**

Kıyasın, mantık ve usûl ilimlerindeki bu kullanım şekillerinin yapısını ortaya koyduktan sonra aralarındaki ilişki de ortaya çıkmış olur. Ancak aradaki farkların daha açık belirlenmesi açısından, maddeler halinde saymak daha yararlı olacaktır. Aralarındaki tespit edilen farkları şöylece sıralayabiliriz:

- Mantıkî kıyas (syllogism), bir orta terimin birbirine bağladığı iki veya daha fazla öncülün zorunlu kıldığı sonuca ulaşmaktan ibaretken, fikhî kıyas, fer'in asl'a veya duyu alanındaki (şahit), duyu alanı dışındakine (gaip) kıyas edilmesinden ibarettir. Bu yönüyle aralarındaki fark ortaya çıkmaktadır.

- Mantıkî kıyasta orta terim öncüllerde verilmiş olduğu için, düşünce "sonucu" araştırmaya yönelir. Halbuki fikhî kıyasta, asl ve far' beraber verildiği için düşünce eylemi, bunları hüküm açısından birbirine bağlayan ve mantıkî kıyastaki orta terim mesabesindeki "illeti" araştırmaya yönelir.<sup>86</sup>

- Mantıkî kıyas fikhî kıyas arasında şekil bakımından bazı farklar vardır. Mantıkî kıyas, üç önermeden meydana gelir. Bu önermelerden birincisine "küçük önerme", ikincisine "büyük önerme" ve bu iki önermenin karşılaştırılmasından çıkan hükme "sonuç" denir.

Fikhî kıyas ise; "asl" (nass, fikhî kaide), "fer" (hakkında nass bulunmayan), "illet" (nass ile sabit olan hükmün şer'î sebebi) ve "hüküm" denen dört unsurdan meydana gelir.

- Mantıkî kıyasta, öncüllerden çıkan sonuç hakkında, kıyası yapan, meydana gelen yüklemelere, döndürme şartlarına, kıyas şekillerine tabi olmak zorundadır. Artık o öncüllerden çıkması gereken sonucu kesin olarak bilir ve bilmesi de gerektir.<sup>87</sup>

Fikhî kıyasta ise, kıyas yapan, kendisinden bir hüküm ortaya

<sup>85</sup> en-Neşşar, Ali Sami. Menahicu'l-bahs inde Müfekkiri'l-İslam, Beyrut 1984, s. 112

<sup>86</sup> el-Cabiri, a.g.e., s. 153

<sup>87</sup> Gazâlî, Mi'yarü'l-İlm, s. 209

koymaz, hükmü icat etmez, sadece aralarında kıyası meşru kılan benzerliği görmekte, aslın hükmünü fer'e de müspet ya da menfi olarak yükler.<sup>88</sup>

- Mantıkî kıyas, tamamıyla aklî bir istidlal şekli olup bunun öncülleri gerçeğe aykırı olduğu zaman, sonuçlar, şekil yönünden doğru olduğu halde, içerik bakımından geçersiz olur.

Fikhî kıyas da bir akıl yürütme biçimidir, ancak öncülleri ve bu öncüllerin içerikleri dinî nassa dayanır.

- Mantıkî kıyastaki gereklilik, zorunludur, yani öncüllerden zorunlu olarak bu sonuç çıkar ve bundan farklı mahiyette bir sonucun ortaya çıkması mümkün değildir.

Sokrates insandır.

Her insan da ölümlüdür, denildiğinde bu iki öncül zorunlu olarak;

Sokrates'in de ölümlü olduğunu gerekli kılar. Bu gereklilik ve zorunluluk, "orta terim" in açıkça ifade edilmesinden kaynaklanır ki, bu da;

Sokrates'in insan olmasıdır.

Sokrates ölümlüdür, çünkü o insandır.

Çünkü her insan ölümlüdür.

Fikhî kıyastaki gereklilik ise, bunun aksine, zorunlu değildir. Çünkü illet, açıkça ifade edilmemiştir. Aksine akıl yürüten kimse, nassa ait hükmün bağlı bulunduğu inandığı birtakım delillerden yola çıkarak veya görünürdeki birtakım delilleri, amacına ulaşmak için rehber kabul eder, illeti kendisi araştırır.<sup>89</sup>

Bunun sebebine gelince: Fikhî kıyasların öncülleri, dinî metinlerden (Kur'an ve sünnet) analoji (temsîl) ve fikhî tümevarım denilen bir genelleme olduğu için sonuçları zann ifade eder. Bunun için de fıkıhta kanıtlamak için analojiyi (temsîl) kullanmak uygun iken, kelamda uygun (caiz) değildir. Hatta fıkıhta "el-kismetu'l-müntesire: kapsamlı bölümlenme" diye isimlendirilen, bölümlerin hepsini kapsayan bölme tarzı ile de kanıtlama olabilir. Fikhî kıyastaki zannın kaynağı, analoji ya da tümevarım yoluyla sebebin (illetin) saptanarak kendisinden genel bir hüküm çıkarılan metnin varlığından (sübutundan) kaynaklanmıyor. Aksine fıkıh usûlü yöntemleriyle saptanan sebebin (illetin) gerçekten istenilen sebep olup

<sup>88</sup> el-Cabiri, a.g.e., s. 186

<sup>89</sup> el-Cabiri, a.g.e., s. 229



olmadığı kesin değildir. Bundan dolayı fikhî kıyas, şekil itibarıyla zorunlu kesinlik ifade etse de maddesi bakımından "zann-i galib: hakikate en yakın olan zan" ifade edecektir. Dolayısıyla fıkıh usûlcüsü, şâri'in eyleme yönelik (ameli) bir hükmün dayandığı gerçek sebebi tam olarak bilemeyecektir.<sup>90</sup>

- Mantıkî kıyasta sonucun doğruluğu, öncüllerin kendisinden yapıldığı bilgi çeşidine bağlıdır. Burhan veya onun gibi bilgilerden yapılan öncüllerin verdiği sonucun da doğruluğu kesindir.

Fikhî kıyasta, meşhur önermelerin kullanılması mümkündür, çünkü fikhî kıyas, daima zan ifade eder. Zira fıkıhta kesinliğe ulaşmak mümkün olmadığından, bu konuda kesinlik peşinde koşmak boşunadır.<sup>91</sup>

- Mantıkî kıyasta sonuç, konu ve yüklemelerin öncüllerdeki düzenlemeden zorunlu olarak çıkar. "Çünkü mantıksal geçerliliği olan bir çıkarımda öncüller sonucu zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk, sonucun üstü örtük de olsa öncüllerde varolduğu düşüncesinden gelmektedir."<sup>92</sup>

Fikhî kıyas ise, nassa dayanır. Çünkü dinî meselelerde yalnız aklî yöntem, yani kıyas yeterli değildir. Kıyasın, ilmî ve fikhî olması için sebebin (illetin/menat) sabit bir asla döndürülmesi ve dayandırılması gerekir. Bu sabit asl ise, ancak vahiyde bulunur. Çünkü fikhî kıyâs, sadece akılla yapılan bir işlem değildir. Akıl, kıyas yaparken mutlaka deliller ışığında ve onların verdiği serbestlik ve getirdiği kayıtlar çerçevesinde işlev görür. Bizzat din, hakkında hüküm bulunmayan bir konunun, hakkında nass bulunan konu hükmüne dahil edilmesinin geçerli olduğunu ve bunun nassın istediği şey olduğunu, hatta bununla emrettiğini, Hz. Peygamber'in bununla amel edilmesi uyarısında bulunduğunu bildirmişse, o zaman kıyas konusunda akıl müstakil hareket edemez. Aksine akıl, bu konuda delillerin istikametinde yol almak, onların müsaade ettiği ölçüde gitmek, dur dediği yerde de durmak zorundadır.<sup>93</sup>

- Mantıkî kıyasta öncüllerin tertip işlemi vardır, fikhî kıyasta böyle bir işlem şart değildir.

- Mantıkî bir kıyasta en önemli rolü orta terim üstlenir; çünkü orta terim, aynı zamanda hem konu (özne), hem yüklem (mah-

<sup>90</sup> Durusoy, Ali. "Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri Ve Önemi", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel S., s. 315

<sup>91</sup> Gazâlî, Mi'yarul-İlm, s. 168

<sup>92</sup> Emiroğlu, a.g.e., s. 28.

<sup>93</sup> Şatıbi, Ebu İshak İbrahim. el-Muvafakat fi Usûli's-Şeria. Çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1999 C. I, s. 80

mul)dir. Orta terim, büyük terim ile küçük terim arasında bir aracı, bir bağıdır ve kıyasta orta terim sebeptir.<sup>94</sup> Bir şeyin bilinmesi, sebeple sonuç arasında bir ilginin kurulmasını ve sonucun zorunlu olmasını, dolayısıyla orta terimin bilinmesini zorunlu kılmaktadır.<sup>95</sup>

Fıkhî kıyasta ise, bu görevi illet yerine getirir. *İllet*, kıyasın esası, ana dayanağı ve olmazsa olmaz koşuludur (gerekli sebep). İlletin bilinmesine ve fer'deki varlığının ortaya çıkmasına dayanılarak kıyas yapılabilir ve sonuç alınabilir<sup>96</sup>. Sebep, mevcut durum veya hükmü değiştirmeye, yasak olmayan bir şeyi yasaklamaya veya yasak bir şeyin yasaklılığını kaldırmaya neden olan ya da belli bir konunun sebebini başka bir konuya uygulamaya imkan tanıyan şeydir. İlet olmazsa hüküm, yani kıyastaki sonuç da olmaz.<sup>97</sup>

- Mantıkî kıyası meydana getiren terimlerde ve önermelerde, bulunması gereken şartlar olduğu gibi fıkhî kıyası oluşturan rükünlerin birtakım şartları da vardır: Mantıkî bir kıyasta üç terim olmalı, orta terim her iki öncülde de tikel olarak alınmamalı, orta terim sonuçta bulunmamalı ve sonuçta bulunan terimlerin kaplamı öncüllerdeki terimlerin kaplamını aşmamalıdır. Önermeler ise, şu şartları taşımalıdır: İki olumsuz ve iki tikel önermeden sonuç çıkmayacağı gibi, iki olumlu önermeden olumsuz bir sonuç çıkmaz ve sonuç da ima öncüllerin zayıf olanına bağlı olur.

Fıkhî kıyasın şartlarına gelince, aslın hükmü, yalnızca asla (hakkında hüküm sabit olan olay) özel olmamalıdır. Aslın hükmü, kitap veya sünnet ile sabit bir hüküm olmalıdır. Kıyas yoluyla uygulanacak hüküm, akıl tarafından idrak edilebilecek bir illet olacak. Fer', hükmün illet bakımından asla eşit olmamalıdır. Fer' hakkında naslarda veya icmada, kıyas yoluyla bulunacak sonuca aykırı düşen bir hüküm bulunmamalıdır.

- Mantıkî kıyas, iki öncülle başlar. Bir delilde öncüller sonuç için doğru ve yeterli ise, sonucun, yanlış olması imkânsızdır. Ancak öncüllerin doğruluğunun saptanması, mantığın problemi değildir. Mantıkçı, öncülleri doğru saymakla işe başlar. Onu asıl ilgilendiren, bunları doğru saydığına göre, bunlardan başka neleri doğru sayması gerektiğidir. Delilin geçerli olması, sonucun ispatı için gerekli, fakat yeterli değildir. Öncüllerin doğru bilgiyi içermesi şartı da vardır.<sup>98</sup>

Fıkhî kıyasta ise, öncül tektir ve o da nasstır. Diğeri gibi tespiti

<sup>94</sup> Aristoteles, Organon III, I. Analitikler, s. 10

<sup>95</sup> Atademir, Age., s. 123

<sup>96</sup> Zeydan, Abdülkerim. Fıkhî Usûlü, Çev. Ruhi Özcan, Ankara 1979, s. 260.

<sup>97</sup> Şener, a.g.e., s. 102.

<sup>98</sup> Emiroğlu, a.g.e., s. 28.

diye bir problem yoktur. Sadece illetin tespiti meselesi vardır.

- Mantikî kıyasta, öncüllerin bilinme yolu tümevarım (istikra)dır.<sup>99</sup> Aristoteles'e göre "her düşünce (kanaat), gerçekte, kıyasla kazanılır veya tümevarımdan çıkar."<sup>100</sup> Aristoteles'in tanımları tümevarım ile ulaşılan tümeller olduğu için, zorunlu öncüllerden itibaren meydana gelen kıyası, vasitasız (doğrudan doğruya) hakikatlere erişip durmakta ve bu hakikatler ispat olunamamaktadır. Aristoteles, bunlar olmaksızın yapılan kıyası verimli saymamaktadır.<sup>101</sup>

Fikhî kıyasta ise, öncülün bilinme yolu daha önce belirtildiği gibi yalnızca nassdır. Çünkü dinî konularda yalnız akli çıkarımın yeterli olmadığı bilinmesi gereken bir gerçektir.

İşte bundan dolayı Müslümanların kullandıkları kıyas bir tür bilimsel tümevarım olup, Aristo'nun kullandığı "temsil"den ve kullandığı mantıktan tamamen farklıdır.<sup>102</sup>

## **Sonuç**

Kısaca özetleyecek olursak, mantıkta kullanılan kıyas ile, usul ilimlerinde kullanılan kıyas aynı yapıda değildir. Gerçi daha sonra, özellikle Gazâlî'den sonra, mantikî kıyasın formatı İslâm ilimlerinde kullanılmıştır ama, fikhî kıyas olarak kullanımı mantıktaki analogi ile aynı yapıdadır. Bu farklılıktan, dolayı daha sonraları, "temsilî kıyas" olarak kullanılmaya başlanmıştır.

İslam usul ilimlerinde kullanılan "fikhî kıyas"ın da tamamıyla mantıktaki "analogi" ile aynı yapıda olmadığını söyleyen düşünürlerin olduğunu belirtmiştik.

Mantikî kıyas, toplama, bir araya getirme anlamında olan syllogism kelimesinin karşılığı olarak kullanılır. Çünkü buradaki toplamak, iki öncülü orta terim aracılığıyla bir araya getirip, bunlardan zorunlu olarak bir sonuç çıkarmaktır. Fikhî kıyasta ise, bir şeyi başka bir şeyle ölçmek ve kıyas etmek anlamında kullanılan ve illet birliği nedeniyle diğer bir konuda hüküm verme ameliyesi vardır.

Mantikî kıyas, yapısı itibarıyla iki öncülden zorunlu olarak sonucun çıktığı bir çıkarım metodu olduğu halde, fikhî kıyas mantıktaki analogiye bazı farklılıklarla beraber büyük ölçüde benzemektedir. Yapı itibarıyla da, aralarındaki benzerliklerden dolayı başka bir

<sup>99</sup> Aristoteles, Organon IV, II. Analitikler, s. 165

<sup>100</sup> Aristoteles, Organon III, I. Analitikler, s. 219

<sup>101</sup> Atademir, a.g.e., s. 127

<sup>102</sup> en-Neşşar, a.g.e., s. 41

şey hakkında sonuca ulaşmaktır. Dolayısıyla fikhî kıyas, analoginin karşılığıdır denebilir.

Mantıkî kıyasta öncüller tümevarım yoluyla bilinebilir olduğu halde, fikhî kıyastaki öncüller sadece nasstır. Bundan dolayı sonuç zorunlu değil, zanni olarak bulunur. Çünkü hükmün kendisine dayandığı illet, açıkça belirtilmiş değildir.

Netice olarak, hem İslam ilimlerindeki çıkarım metodu olarak fikhî kıyas, hem de İslam mantığındaki çıkarım şekli olan kıyas, aynı kelime olmakla birlikte yapıları itibarıyla tamamen farklıdır.