

MANTIKÎ KIYAS İLE FIKHÎ KIYASIN KARŞILAŞTIRILMASI

Doç. Dr. Nazım HASIRCI*

ABSTRACT

Comparison of Logical Syllogism and Juridical Qiyas

In this article in which logical syllogism and Juridical Qiyas are compared two reasoning types are first researched with the main lines, and then compared. It is seen that these two reasoning are resembled each other, but they are different from the stand point of form, content and the value of the result. At the same time, it is determined that Juridical Qiyas can be reduced to (transformed into) logical syllogism.

Key Words: Logical Syllogism, Juridical Qiyas, Form, Content, Result, Middle Term

Giriş

Mantık, bilinenlerden bilinmeyi elde etmenin ve bilinmeyi elde etme sürecinde hatadan korunmanın yöntemlerini; fıkıh usulü ise şer'î hükümlerin delillerini ve bu delillerden hüküm çıkartmanın metotlarını inceler. İki bilim dalının da var olan bilgi ve hükümlerden yeni bir sonuca veya hükme ulaşmayı amaçladığı, konularını ele alırken de kullandıkları kavramlar, önermeler, dilin yapısı, deliller gibi birçok hususta ortaklık arz ettiği görülür.¹ Bu duruma paralel olarak hem mantık hem de fıkıh usulünde, delil getirme veya çıkarım yapma yöntemlerinin en önemlisine "kiyas" denir.

Kiyas, sözlük olarak bir şeyle başka bir şeyi ölçmek, takdir etmek, karşılaştırmak, eşitlemek, iki şey arasındaki benzerlikleri tespit etmek anlamlarına gelir.² Bu terimin, mantıkî kıyas ile fikhî kıyasın hangisinde gerçek anlamda kullanıldığı hususunda âlimler arasında ihtilaf bulunmakla birlikte çoğunluk, iki akıl yürütme türünde de gerçek anlamda kullanıldığı yönünde görüş ileri sürer.³ Uygulanışları ve elde edilen bilgilerin değerine gelince, bazı âlimler bu iki metot arasında farklılıklar bulunduğunu, bazıları da formları dışında ikisinin de aynı olduğunu, birisinin sonucuyla diğerinin sonucunun aynı değeri ifade ettiğini belirtir.

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bkz. İbrahim Emiroğlu, "Mantık-Fıkıh Münasebeti Üzerine", *Yeni Ümit Dergisi*, Sayı 77, 2007, ss. 8-11.

2 Abdulkadir Şener, *Kiyas, İstihsan ve İstislah*, Ankara, 1974, s. 67; Zekiyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1990, s. 110.

3 Bu konudaki tartışmalar için bkz. İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantukuyyin*, C. I, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1993, s. 130.

Çalışmamızda, farklı fikirleri de dikkate alarak, iki kıyas türünün birleştikleri ve ayrıldıkları hususları, onlarla elde edilen bilginin aynı değere sahip olup olmadığını, bir birine dönüştürme imkânının bulunup bulunmadığını ortaya koymaya çalışacağız. Bu amaçla önce mantıkî ve fikhî kıyası ana hatlarıyla ele alacağız, sonra da karşılaştıracacağız.

1. Mantıkî Kıyas

Mantıkta, tümelden başlayıp tümel ya da tikel bir hükme ulaşılan tümden gelim, tikelden hareketle tümel bilgi elde edilen tüme varım ve tikelden tikel bir sonuca varılan analogi olmak üzere üç tür akıl yürütme metodu vardır. Kıyas ise tümden gelimin en mükemmel şekli olup, mantığın temel konusudur.

Mantıkî anlamda kıyas, verilmiş olan bilgilerden yola çıkıp onlar arasında geçerli ilişki kurarak yeni bir sonuca ulaşma işlemidir. Bu doğrultuda Aristoteles kıyası şöyle tanımlar: “Kıyas bir sözdür ki, kendisine, bazı şeylerin konulmasıyla, bu konulan şeylerden başka bir şey, sadece bunlar dolayısıyla zorunlu olarak çıkar.”⁴ İslam mantıkçıları da, kıyası benzer şekilde tanımlarlar: “Kıyas, önergelerden (*akvâl*) kurulu bir delildir ki her ne vakit o önergeler teslim olursa ondan bizzat diğer bir önerme (*kavli ahar*) gerekir.”⁵ Bu tanımlara göre, mantıkî kıyasta birden fazla öncül denilen önerme bulunmalı, bunlardan da zorunlu olarak sonuç önermesi elde edilmelidir. Sonuç öncüllerin aynısı ya da eş anlamlısı olmamalıdır. O halde mantıkî kıyasa, doğru kabul edilen öncüllerden belli bir ilişkiye dayanarak sonucun zorunlu olarak çıkartıldığı bir akıl yürütme türü⁶ demek mümkündür. Örneğin;

Her insan ölümlüdür;
Ahmet insandır;

Bu önermelerdeki “insan” terimi, “Ahmet” ve “ölümlü” terimlerini birleştirdiğinden, “O halde Ahmet ölümlüdür” sonucu zorunlu olarak çıkar.

Örnekte de görüldüğü üzere kıyas, öncül dediğimiz önermelerle kurulur ve bu önermelerin çeşit ve sayısına göre türlere ayrılır. Eğer kıyas iki öncül bir sonuçtan meydana geliyorsa basit, ikiden çok öncülden meydana geliyorsa bileşik, bunların dışında farklı düzendeki öncülden meydana geliyorsa düzensiz kıyas adını alır. Basit kıyas da, eğer yüklemli öncüllerden meydana geli-

4 Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996, s. 5.

5 Bkz. Farabi, *Küçük Kıyas Kitabı (Kitabü'l-Kıyasî's-Sağîr)*, Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri, Nşr. Mübahat Türker, Ankara, 1990, s.101; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. A. Durursoy- M. Macit- E. Demirli, İstanbul, 2005, s. 58; Gazali, *Felsefe'nin Temel İlkeleri (Makasid El-Felasife)*, çev. Cemaleddin Erdemci, II. Basım, Ankara, 2002, s. 66; Gazali, *Mi'yarü'l-İlm*, neşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1961, s. 131; İbrahim, Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s. 156.

6 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, s. 105.

yorsa yüklemli kesin, öncüllerden biri veya ikisinde şartlı önermeden meydana geliyorsa seçmeli kıyas adını alır. Mantıkî kıyasta en çok üzerinde durulan yüklemli kesin kıyas olduğundan, biz de fikhî kıyası bu tür kıyasla karşılaştıracğız.

Yüklemli kesin kıyas üç önermeden meydana gelir; biri ispatlanan sonuç, diğer ikisi de öncül denilen ve sonucu ispatlayan önermedir. Bu önermelere bağılı olarak kıyasta üç terim bulunur; sonucun öznesi, yüklemi ve her iki öncülde de bulunması zorunlu olan orta terim. Sonucun yüklemine kıyasın büyük terimi, öznesine de küçük terimi denilir. Büyük ve küçük terimler, orta terimle birlikte mutlaka öncüllerin birinde yer alır. İçerisinde büyük ve orta terimin bulunduğu önermeye büyük öncül, küçük ve orta terimin bulunduğu önermeye de küçük öncül denilir. Zikrettiğimiz terimlerin en önemlisi orta terim olup, kıyasın hem formunu hem de içeriğini belirler.

Mantıkî kıyasta öncüllerin, sonuç için uygun, yeterli ve zorunlu kılıcı olması gerekir.⁷ Bu sağlanamadığı takdirde geçerli bir kıyas yapılamaz. Öncüllerin sonucu zorunlu kılıcı olması için de her kıyasta olumlu veya olumsuz mutlaka bir tümel önerme bulunmalıdır. Bu özelliğinden dolayı kıyas, ya hep ya hiç prensibine dayanır. Bu prensibi kısaca, 'Bütün için doğru olan parçaları için de doğrudur ya da tam tersi bütün için doğru olmayan parçaları için de doğru değildir' önermesiyle ifade etmek mümkündür.⁸ Böylece mantıkî kıyasın tümenden gelişsel bir akıl yürütme türü olduğu ortaya konur.

2. Fıkıhî Kıyas

Fıkıhta hükümler ya doğrudan nassa dayandığından veya kıyas yoluyla nassa hamledildiğinden, müçtehidin içtihat yoluyla çıkardığı hükümler, kıyas vasıtasıyla Kitap ve Sünnete dayandırılmış olur. Buna göre şer'i hüküm, ya nass ile bilinir veya nassın mana ve amaçlarını araştırmakla anlaşılır ki, bu da fikhî kıyas ile mümkündür.⁹

Fıkıh usulcileri bu kıyası şöyle tanımlarlar; "Kıyas, hakkında hüküm bulunmayan bir olayı, hükmün nedeninde birleştikleri için, hakkında hüküm bulunan bir olaya ilhak etmektir."¹⁰ Bir başka tanım ise, "Kıyas hakkında nass bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak illet dolayısıyla, hak-

7 Emiroğlu, *age.*, s. 155.

8 Bkz. Hamdi Rağıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974, s. 115; Nazım Hasırcı, "Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 43, Ankara, 2006.

9 Muhammed Ebu Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara, 1986, s. 189.

10 Abdulvahhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev., Hüseyin Atay, 1985, Ankara, s. 233; Ayrıca bkz. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, İstanbul, 1992, s. 57; Şa'bân, *ay.*

kında nass bulunan meselenin hükmüne bağlamaktır.”¹¹ Bu tanımlara göre fikhî kıyas, hakkında nass bulunan olaya eşit veya benzer bir olay meydana geldiği zaman her ikisi de hükmün nedeninde birleştiklerinden bu yeni olayın, hükmü açıkça bilinen önceki olaya eşitlenmesi veya bağlanması işlemi olmaktadır.

Şarap içme hükmünün haram olduğu Allah'ın; “Ey iman edenler şarap (hamr) kumar, putlar ve zarlar şeytan işi pisliklerdir. Onlardan kaçınm”¹² sözüyle sabittir. Buradaki haramlığın nedeni sarhoş etmedir. Dolayısıyla “sarhoş etme” nedeninin bulunduğu her içki, hükümde şaraba eşit kılınır ve içilmesi haram olur.¹³ Örneğin, ‘Şarap sarhoş edicidir ve haramdır; Bira da sarhoş eder; O halde biranın da haram olması gerekir’ şeklinde kıyas yapılır. Böylece fikhî kıyasta sarhoş edicilikleri yönünden bir birine benzeyen şarap ile diğer bir içecek eşitlenerek şarabın hükmüne bağlanır.¹⁴

Fikhî kıyasta, illetteki eşitlik hükümde de eşitliği gerektirir düşüncesinden hareketle, “birbirine benzeyen meselelerin hükümlerinde de benzerlik bulunması gerekir”¹⁵ denilmektedir. Bu yüzden fikhî kıyas, benzer ve sebepleri aynı olan şeyleri birbirine bağlamak prensibine dayanır.¹⁶ Fıkıh usulü kitaplarında bu prensip, Kur'an-ı Kerim'de fiil ve sıfatların benzediği hallerde hükümlerin eşit olması ilkesinin kullanıldığı,¹⁷ bu ilkeyi Hz. Peygamberin birçok hadisinde ifade ettiği,¹⁸ yine Raşit halifeler başta olmak üzere sahabeinin de aynı şekilde hareket ettiği¹⁹ görüşüne dayandırılmaktadır. O halde kıyas kitap ve sünnete dayanmaktadır ve sahabe de onu kullanmıştır denebilir. Bu anlamda İbn Kayyim el-Cevziyye (h. 691-751), “akıl yürütmenin mihverini benzer şeyler arasındaki eşitlik, benzer olmayan şeyleri de ayırma işlemi teşkil eder” der.²⁰ El-Cevziyye'nin ifadesi aynı zamanda fikhî kıyasın tikelden tikele doğru gidilen bir çıkarım olduğunu ortaya koyar.

Fikhî kıyasın öncül ve terimlerine gelince, yukarıdaki fikhî kıyas örneğinde de görüldüğü gibi, bu tür kıyasta üç önerme değil, biri hakkında nass bulunan

11 Ebu Zehra, *age.*, s. 189; Kıyasın çeşitli tanımları için bkz. Gazali, *Miyar*, s. 165; Şener, *age.*, ss. 67-68.

12 Maide, 90-91.

13 Şa'bân, *age.*, 111.

14 Hallâf, *age.*, s. 233.

15 Ebu Zehra, *age.*, s. 189.

16 Şa'bân, *age.*, s. 114; Ebu Zehra, *ay.*

17 Bkz. Muhammed, 10; Casiye, 21; Sâd, 28.

18 Hz. Ömer'in oruçlu iken karısını öpmesini, Hz. Peygamberin ağzı mazmaza yapmaya benzetmesi gibi. Farklı örnekler için bkz. Ebu Zehra, *age.*, s. 189; Hallâf, *age.*, 238; Şa'bân, *age.*, ss. 114-115

19 Örneğin, Hz. Ömer'in Ebu Musa el-Eş'ari'ye “Birbirine benzeyen şeyleri iyi anla, sonra ona göre onları kıyas et” şeklinde mektup yazması. Örnekler için bkz. Atar, *age.*, 60-61; Hallâf, *age.*, 238-239.

20 Ebu Zehra, *age.*, s. 190.

diğeri de yeni meydana gelen olmak üzere iki durum yani önerme bulunur; birincinin hükmü ikinciye de verilmek suretiyle kıyas gerçekleştirilmiş olur. Buna bağlı olarak fikhî kıyas dört terim veya unsurdan meydana gelir. Bunlar:

1. Asl: (Kendisine benzetilen, örnekte şarap) “Hükmün kaynağı” da denilen asl, hakkında açıkça hüküm bulunan konu olup, fakihlerin çoğuna göre nass veya icma olmalıdır.²¹ Yukarıdaki örneğimizde asl olan ‘şarap’ nass ile sabittir.

2. Fer’: (Benzetilen) Hakkında nass bulunmayan, asl’a kıyas yapılarak hükmü bilinmek istenilen meseledir (örnekteki bira). Kıyas yapılabilmesi için fer’de iki şart aranır: a) Fer’in hükmü nassla belirtilmemiş olmalıdır. b) Asl’daki illet, aynı şekilde fer’de de bulunmalıdır.²² Örneğin, şarabın haram kılınışının illeti sarhoş edici olması ise, sarhoş eden her içki veya yiyecek şey de şarap gibi haramdır. Eğer bir şey sarhoş edici değil de, herhangi bir sebepten yahut bazı geçici hallerden dolayı aklın gitmesine sebep oluyorsa, o şeyin kullanılması haram olmaz. Çünkü onun illeti, şarabın illetine eşit değildir.²³

3. Hüküm: (Benzetme) Hakkında nass veya icma bulunan, kıyas vasıtasıyla da asl’dan fer’e geçmesi istenilen şeydir (örnekte ‘haram olma’). Hükmün asl’dan fer’e geçmesi için şu şartların bulunması gerekir: a) Hüküm şer’i ve ameli olmalıdır. Zira fikhî kıyas ancak ameli hükümlerde olur. b) Hükmün anlamı akıl ile kavranabilmelidir. Eğer hükmün anlamı akıl ile bilinmezse, -teyemmüm ve namazın rekâtlarının sayısı veya şekli gibi- kıyas konusu olmaz.²⁴ c) Hüküm kıyasa aykırılık teşkil etmemelidir. Örneğin, seferi olma hali oruç tutmamayı mübah kılmaktadır. Fakat zor işleri sefere kıyas etmek caiz değildir. Bu ve benzeri hükümler istisnai olup kıyasa aykırı olarak tespit edilmiştir. d) Asl’ın bildirdiği hükmün hususi olduğu sabit bulunmamalıdır. Hz. Peygamberin dörtten fazla kadınla evlenmesi örneğindeki gibi,²⁵ hüküm özel bir kişi veya olaya has olmamalıdır.

4. İlet: (Neden, örnekte sarhoş etme) Hem asl hem de fer’de bulunan ortak vasıf olup kıyasın dayandığı esas teşkil eder. Nazar, kıyas ve delil de denilen illeti, bazı âlimler “mazbut ve hüküm için münasip bir vasıf”²⁶ diye tanımlarken, bazıları da “hükmün kendisine bağlı olduğunu göstermek üzere hakkında şer’i bir delil bulunan belli bir vasıftır” diye tanımlamışlardır.²⁷ Aynı zamanda illet,

21 Ebu Zehra, *age.*, 197-199; Şener, *age.*, s. 101.

22 Atar, *age.*, s. 63; Şener, *age.*, ss. 101-102.

23 Ebu Zehra, *age.*, ss. 203-204.

24 Ebu Zehra, *age.*, s. 202; Hallâf, *age.*, s. 242; Şa'bân, *age.*, s. 123.

25 Hallâf, *age.*, s. 243; Şener, *age.*, s. 100; Ebu Zehra, *age.*, s. 203; Şa'bân, *age.*, ss. 121-126.

26 Ebu Zehra, *age.*, s. 204.

27 Hallâf, *age.*, ss. 244-245.

fikhî normların yani nassların mana ve gayesi demek olup²⁸ nassın yanında hükmün kendisinden, ondaki genel ve özel amaçlardan elde edilmelidir.²⁹ Bu durum illetin, fikhî kıyasın en önemli unsuru olduğunu gösterir.

Hükümlere esas teşkil eden illetler; nass, icma, fikhî içtihat ya da sebr ve taksim, bölme ve yoklama,³⁰ yani tümevarım metotlarıyla tespit edilir. Bunlara ilaveten tard ve aks da bu metotlardan biri kabul edilmektedir. Tard, herhangi bir vasıf bulununca hükmün de bulunması, aks ise aynı vasıf ortadan kalkınca hükmün de ortadan kalkmasıdır. Örneğin, üzüm suyu sarhoşluk verecek derecede alkollü ise içilmesi haram; haramlık niteliği kazanmış bu madde, kimyevi bir değişiklikle sirkeye çevrilirse içilmesi helal olur.³¹

İlletin nasıl bir vasıf olduğu konusunda iki temel görüş vardır: 1. Âlimlerin çoğunluğuna göre illetin zahir, mazbut ve münasip bir vasıf olması gerekir; 2. İbn Teymiyye (1263-1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi bazı Maliki ve Hanbelî'lere göre ise mazbut olup olmadığına bakılmaksızın münasip vasıf olması yeterlidir.³² Birinci grubun görüşleri doğrultusunda, bir niteliğin illet olabilmesi için şu beş şartı taşıması gerekir:

1. İlet zahir bir vasıf olmalı, yani dış duyularla kavranabilmeli ve bir şeyi ispata elverişli olmalıdır. Örneğin; nesebin sabit olması için nikâh akdinin bulunması ve ikrarı gerekir. Eğer illet bâtını bir şey ise, ona delalet eden zahiri bir şey bulunmalıdır.³³

2. İlet mazbut yani sabit olmalıdır. İlet kişi, durum ve çevreye göre değişmemeli ve ifade ettiği anlam sınırlı olmamalıdır.³⁴ Örneğin, ortaklık şü'fa hakkına sahip olmanın illetidir. Şü'fa hakkı yeni komşudan gelmesi muhtemel olan zarara bağlanamaz. Çünkü bu zarar sabit bir şey değildir.³⁵ Buradaki amaç iki olayın (asl-fer') aynı nedenle birleştiğine hükmedebilmektir.³⁶

3. İlet ile hüküm arasında uygun bir bağıntı bulunmalıdır. Murisi öldürmek, katili ona mirasçı kılmaktan men için münasip bir illettir. Çünkü mirasın esası, varis ile muris arasındaki akrabalık bağıdır. Murisi öldürmek ise bu bağı kesmek demektir.³⁷

4. İlet teşkil eden vasıf geçişli (müteaddi) olmalı, ait olduğu hükme münhasır kalmamalıdır. Eğer illet olan vasıf, ait olduğu hükümle sınırlı olursa baş-

28 Şener, *age.*, s. 102.

29 Ebu Zehra, *age.*, s. 199.

30 Hallâf, *age.*, ss. 256-257; Ebu Zehra, *age.*, ss. 210-211; Şa'bân, *age.*, ss. 140-143.

31 Şener, *age.*, s. 107.

32 Zehra, *age.*, ss. 204-205.

33 Bkz. Hallâf, *age.*, s. 249; Ebu Zehra, *age.*, s. 205-206; Şener, *age.*, s. 103.

34 Şa'bân, *age.*, s. 139; Atar, *age.*, s. 65.

35 Ebu Zehra, *age.*, s. 206; Şener, *age.*, s. 103-104.

36 Hallâf, *age.*, s. 249-250.

37 Hallâf, *age.*, s. 250; Şener, *age.*, s. 104; Atar, *age.*, s. 66; Ebu Zehra, *age.* s. 206.

ka bir hükme geçemez.³⁸ Örneğin, mest üzerine mesh yapılabilmesi hükmünün illeti, mest giyme ihtiyacında olanlara kolaylık sağlamaktır. Ancak bu illet mest ile sınırlı olduğundan, aynı hüküm sarık ve eldiven gibi şeyler hakkında da verilemez.³⁹ Dolayısıyla illetin başka hükümlere de sirayeti, kıyas yapmanın esasını teşkil eder.

5. İleti oluşturan vasfın, itibar edilmemesi gerektiğini gösteren bir delil bulunmamalıdır. Bu da illetin tamamen nasslara aykırı olmasıyla anlaşılır. Örneğin bazılarının nefsi arzularına uyararak ileri sürdükleri bir takım maslahatlar, nassları ihmale sebep olabilir.⁴⁰

Görüldüğü gibi illet fikhî kıyasın en temel unsurudur. Fikhî kıyasın, illetin asl ve fer'deki durumuna göre tür ve derecelere ayrılması ise onun önemini daha açık bir şekilde ortaya koyar. İletinin kuvvet ve zayıflığına göre fikhî kıyas şöyle derecelendirilir:

1. *Evla kıyas*, bu kıyasta, hükmün meşru kılınışının illetini teşkil eden vasıf, fer'de asl'dan daha kuvvetlidir.⁴¹ Şu ayet, evla kıyas için örnek verilir; "... Onlara (ebeveyne), 'öf bile deme ve onları azarlama; onlara güzel söz söyle.'" ⁴² Bu ayet, ebeveyne 'öf' demeyi bile yasakladığına göre, onlara küfür etmeyi veya dövmeyi evleviyetle yasaklar.⁴³ İmam Şafii, evla kıyası, bazı âlimlerin fikhî anlamda akıl yürütme metodu kabul etmediklerini daha çok dil kıyası olarak nitelediklerini söyler.⁴⁴

2. *Müsavi kıyas*, Fer'deki illetin asl'daki illete eşit olduğu kıyasdır. Allah cariyeler hakkında, "Onlar evlendikten sonra bir fuhuşta bulunacak olurlarsa, onlara hür ve evli kadınlara verilen cezanın yarısı kadar ceza verilir"⁴⁵ buyurmaktadır. Bu ayete binaen zina eden kölelere, zina eden erkeklere verilen cezanın yarısı kadarı tertip edilir,⁴⁶ şeklindeki hüküm bu tür bir kıyasla elde edilir.

3. *Ednâ kıyas*, fer'de illet olan vasfın, asl'daki illet olan vasıftan daha az bir açıklıkla bulunduğu kıyasdır. Örneğin, Bazı içkilerde sarhoş etme niteliği şaraptakinden daha zayıftır. Fakat bu durum kıyasın doğruluğuna engel olmaz.⁴⁷

38 Ebu Zehra, *age.* s. 206-207; Şener, *age.*, s. 104.

39 Şa'bân, *age.*, s. 140.

40 Bkz. Ebu Zehra, *age.*, ss. 205-207; Şener, *age.*, ss. 103-104; Hallâf, *age.*, ss. 249-25; Şa'bân, *age.*, ss. 138-139; Atar, *age.*, ss. 65-66.

41 Ebu Zehra, *age.*, s. 213; Atar, *age.*, s. 70 Atar, *age.*, s. 70.

42 İsrâ, 23.

43 Wael B. Hallaq, "Sünnî Fikhî Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar," çev. Bilal Aybakan, *İLAM Araştırma Dergisi*, C. III, sy. 2, İstanbul, 1999, s. 170; Atar, *age.*, s. 70; Şener, *age.*, 108.

44 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara, 1997, ss. 277-278. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Hallaq, *agm.*, ss. 170-174

45 Nisa, 25.

46 Ebu Zehra, *age.*, s. 213.

47 Atar, *age.*, s. 70; Ebu Zehra, *age.* s. 213.

İmam Şafii de kıyası fer'in uygulanacağı asıllar bakımından ele alarak ikiye ayırır: 1. Kıyası mana, bu tür kıyasta fer' ile bunun dayandığı aslın manası, yani illeti aynıdır. 2. Kıyası şebeh, burada fer'in hükmü birkaç asla başvurmak suretiyle elde edilir. Yani fer' çeşitli asıllara benzer. Dolayısıyla müçtehit, fer'i ona en çok benzeyen ve şârinin amaçlarını gerçekleştiren asla bağlar. Şafii'ye göre fakihler bu tür kıyasta ihtilafa düşebilir.⁴⁸ Ayrıca kıyas farklı şekillerde de çeşitlere ayrılabilir.⁴⁹

3. Karşılaştırma

Kısaca ele aldığımız bu iki akıl yürütme türünün karşılaştırılmasına gelince; farklı düşünenler bulunmakla birlikte genel olarak mantıktaki analogi ile fikhî kıyas aynı kabul edilir, mantıkî kıyas ile fikhî kıyas da karşılaştırılır. Fakat mantıkî kıyas ile fikhî kıyası karşılaştıranlar arasında görüş birliği bulmak zordur. Bu anlamda Ebu Hamid el-Gazali (1059-1111) gibi bazı âlimler, mantıkî kıyas ile fikhî kıyas arasında derin ayrılıklar olduğunu ileri sürerlerken, İbn Teymiyye gibi bazı âlimler ise onlar arasında bir fark bulunmadığını hatta aynı olduğunu belirtirler.

Gazali, fıkıhçı ve kelamcılarının analogiye fikhî kıyas dedikleri ifade ederek,⁵⁰ kendisi de fikhî kıyası analogi ile aynı görür ve onunla yakini bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını ifade eder.⁵¹ O, bu tür akıl yürütmenin karşılıklı konuşmada kalbi rahatlatacak ve muhatabı ikna edebilecek bir özelliğinin bulunduğunu söyler.⁵² Gazali bu hususta şu örneği verir; bir eve bakıp onun musavver ve hadis olduğunu gören kimsenin, göğün de musavver olduğunu fark edince, göğü evle kıyaslayarak "Gök musavver bir cisimdir" "O halde gök de ev gibi hadistir" sonucunu çıkarması fikhî kıyastır.⁵³ Başka bir örnek; bir kimse üzümüne bakıp onun yenebilir olduğunu ve onda faizin (riba) gerçekleştiğini görerek, ayvanın da yenebilir olduğu dolayısıyla onda da faizin gerçekleşeceğini söylemesi de bir fikhî kıyastır.⁵⁴ Gazali bu tür akıl yürütmede sonuca, bütün ihtimaller hesaplanıp yanlış olanlar tek tek ortadan kaldırılarak ulaşılmadığını ileri sürer ve bunu geniş bir şekilde tartışır. Bu yüzden o, fikhî kıyasın sonucunun kesinlik ifade etmekten ziyade diyaloglarda kalbi rahatlatmaya, muhatabı ikna etmeye yarayabildiğini ve bu tür akıl yürütmenin daha çok hitabette kullanıldığını

48 Ebu Zehra, *age.*, s. 214; Şener, *age.*, s. 108.

49 Bkz. Şener, *age.*, ss. 108-109.

50 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 80.

51 Ali Durusoy, "Gazali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslami Araştırmalar*, Gazali Özel Sayısı, 2000, s. 315.

52 Gazali, *Mi'yar*, s. 165.

53 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, a.y.; ayrıca bkz. İbrahim Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara, 2005, s. 228.

54 Gazali, *Mi'yar*, ss. 168169; farklı örnekler için bkz. *age.*, ss. 168-170.

dığını belirtir.⁵⁵ Aynı zamanda Gazali, hem mantıkî hem de fıkıhî kıyasla akıl yürütmeyi kabul ederek,⁵⁶ fıkıhî kıyasla yapılan çıkarımın fıkıh için son derece önemli olduğuna dikkat çeker ve böyle akıl yürütmenin fıkıhî meselelerde bir gereklilik olduğunu ifade eder.⁵⁷

İbn Teymiyye ise, Gazali'nin aksine fıkıhî kıyası bir analogi olarak görmez.⁵⁸ Ali Sami en-Neşşar (1917-1980) da fıkıhî kıyasın analogi olmadığını söylerken⁵⁹ Wael B. Hallaq, bir dereceye kadar makul kabul edilse de, 'analogi' teriminin fıkıhî kıyası tam karşılamadığını, yani fıkıhî kıyasın basit bir analogi olmadığını, onun tümden gelimsel bir tarzda da formüle edilebileceğini ileri sürer.⁶⁰

Birçok fıkıhçı, mantıkî kıyas ile fıkıhî kıyastan birinin kullanıldığı yerde diğerinin de kullanılabileceği, bu doğrultuda mantıkî kıyasın fıkıhta da kabul edilebileceği görüşündedir. Onlar bu iki metot arasında sadece form anlamında farklılık olduğunu, akıl yürütme anlamında ise her hangi bir fark bulunmadığını ifade ederler.⁶¹ Örneğin İbn Teymiyye'ye göre, kıyas terimi tekil bir şeyle kendisine benzeyen başka bir tekili ölçmeyi gerektirmesinin yanında, tekilerin toplandığı tümel yoluyla bu tümele benzeyen başka bir tekili ölçmeyi de gerektirir.⁶² Dolayısıyla bu iki akıl yürütme arasında bir fark yoktur, birisinin özyle diğerinin özü aynıdır. İki akıl yürütme yalnızca form yönünden farklıdır.⁶³

Görüldüğü gibi mantıkî kıyas ile fıkıhî kıyası birbirinden oldukça farklı bir şekilde değerlendiren iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bununla birlikte yukarıda iki metot hakkında yaptığımız açıklamalar, onların tanımları, kuruluşları, öncülleri, terimleri ve sonuçları arasında bazı benzerlikler bulunduğu gibi farklılıkların da olduğunu göstermektedir. Bu benzerlik ve farklılıkları şöyle ortaya koymak mümkündür.

Öncelikle her iki metot da akla dayalı yürütülmektedir. Mantıkî kıyasta, konulan öncüllerde bulunmayan yeni bir bilgiye ulaşılmakta, fıkıhî kıyasta ise nassın hükmü yeni karşılaşılan duruma bağlanmakta veya uygulanmaktadır. Dolayısıyla her ikisinin de sonucu yeni bir bilgi ihtiva etmektedir denebilir. Bu yönleriyle benzerlik arz etmektedirler.

Bu benzerliği onların kuruluşlarında da bulmak mümkün gözükmemektedir. Mantıkî kıyasta öncüller belli bir forma göre yerleştirilerek sonuç elde edilir. Form, kıyasın geçerliliğini temin eder. Kıyasın geçerliliği de dördü te-

55 Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri*, ss. 82-84; Çapak, *age.*, ss. 228-236.

56 Hallaq, *agm.*, s. 179.

57 Gazali, *Mi'yar*, ss. 176-177.

58 Bkz. İbn Teymiyye, *age.*, ss. 168-69.

59 Ali Sami en-Neşşar, *Menahicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, İskenderiye, 1947 s., 85.

60 Hallaq, *agm.*, ss. 169,181.

61 Bkz. Şener, *age.*, s. 71.

62 İbn Teymiyye, *age.*, s. 130.

63 İbn Teymiyye, *a.y.*; Şener, *a.y.*

rimlere dördü de öncüllere ait olan sekiz kıyas şartının⁶⁴ uygulanmasına bağlıdır. Bu kurallar öncüllerin ve bu öncüllerin terimlerinin belli bir düzene göre yerleştirilmesi gerektiğini gösterir. Bu şekilde kurulan bir kıyas, geçerli olup, öncüllerden elde edilen sonuç da zorunludur. Fıkhî kıyasta ise böyle bir form bulunmadığından, yapılan çıkarımın geçerliliğini denetleyip, sonucun kesinliğini garanti edecek bir mekanizma bulunmamaktadır. Dolayısıyla da fıkhî kıyasta sonuç, mantıktaki gibi zorunluluk değil zannilik, ifade eder. Bu durumu fıkıhçılar da kabul ederler:

Fıkhî kıyas hüküm olarak kitap, sünnet ve icma gibi kat'î (kesin) ilim ifade etmez; kıyas, sadece tecviz edici (mücevviz) dir; vücup ifade edici (mucip) değildir. Buna göre kıyas zanniyat bildirir ve yeni bir hüküm ispat etmeyip üç delilden biriyle sabit olan ve delili gizli bulunan hükmü ortaya kor, izhar eder. ... Yani kıyas, bir nevi içtihad olduğu için kendi başına bir hüküm bildirmez, nass ve icma ile bildirilen hükmü, yeni meseleye ta'diye (nakl) eder. Kısaca zanni olmakla birlikte kıyasın hükmü ta'diyedir.⁶⁵

Mantıkî kıyas, forma bağlı olarak tümelden tikele doğru bir çıkarım türü olup, tümel için doğru olan tikel için de doğrudur prensibine bağlı iken; fıkhî kıyas tikelden tikele doğru bir çıkarım olup iki tikel arasındaki benzerlik ilişkisine dayanmakta, prensip olarak da sebeplerin benzerliğini kabul etmekte ve benzeşenleri aynı hükümde birleştirmektedir. Dolayısıyla onlar, akıl yürütme-deki prensipleri yani temel ilkeleri yönünden de farklıdır.

Mantıkî kıyas en az iki öncülden meydana geldiği gibi, öncüllerin sayısı ve türüne göre de çeşitlere ayrılır. Ayrıca bu öncüller akli, tecrübi, nassi, hukuki vb. hükümlerden meydana gelebilir. Fıkhî kıyas ise bir tek öncülden oluşurken, bu öncüller de yalnızca Kur'an, Sünnet veya İcma'dan meydana gelmekte yani nakle dayanmaktadır.⁶⁶ Fıkhî kıyas çeşitleri de, öncüllerin sayı ve yapısına göre değil, illetin kuvvetli veya zayıf olarak tespit edilmesi durumuna bağlıdır. Bu çeşitler, mantıkta olduğu gibi tümünden gelimin farklı metotlarını değil, sadece fıkhî kıyasın değer ve derecesini göstermektedir.

Terimlerine gelince, her iki akıl yürütmenin öncül sayıları gibi kullandıkları terim sayıları da farklıdır. Mantıkî kıyasta üç, fıkhî kıyasta ise dört terim bulunur. İbn Teymiyye iki akıl yürütmenin terimlerini şöyle karşılaştırır; bu terimlerin en önemlisi, taraflar arasında müşterek vasıf olup onları birleştirerek hüküm veya sonucu gerektiren orta terim veya illettir. Mantıkî kıyasta orta terim, küçük terimin büyük terime dayandırılmasını sağlayan neden iken, fıkhî kıyasta ise asl'da bulunan nedendir. Mantıkî kıyastaki büyük terim Fıkhî kıyasta hüküm, orta terim müşterek birleştirici yani illet; küçük terim

64 Kıyas şartları için bkz. Emiroğlu, *age.*, ss. 161-172; Öner, *age.*, ss. 109-110.

65 Şener, *age.*, s. 70.

66 Şener, *age.*, s. 71

ise fer'dir.⁶⁷ Böylece orta terim ve illet, kıyasta büyük terimle küçük terim arasında ilişki kurarak; Fıkıhî kıyasta ise, asl ve fer için ortak olan niteliği ispatlayarak çıkarım yapılmasını sağlar. Bu yüzden İbn Teymiyye, mantıkî kıyasta büyük terimin orta terimi gerektirmesi ile fıkıhî kıyasta illetin hükmü gerektirmesinin aynı anlamda olduğunu söyler.⁶⁸ Bir dereceye kadar İbn Teymiyye'nin görüşlerine katılmak mümkün olmakla birlikte tamamına katılmak mümkün gözükmemektedir. Bu durum iki tür kıyasta orta terim ve illetin yeri ve işlevi ortaya konarak gösterilebilir:

Öncelikle, mantıkî kıyası "... bir şeyin başka şeye ait olduğunu veya olmadığını (ortaya) koyarak"⁶⁹ yani orta terimin küçük terimi, büyük terimin de orta terimi kapsadığı ya da kapsamadığı durumlarda, onları belli bir ilişkiye sokarak yaparız.⁷⁰ Bu ilişkide orta terim büyük terimle küçük terimi karşılaştırarak⁷¹ birinden diğerine geçmek için vasıta olup, sonuçta büyük terimdeki hükmün küçük terime de iletilmesini sağlar.⁷² Böylece orta terim bilinmeyenin açıklık kazanmasına aracılık ederek⁷³ sonuç veren kıyasa inanmanın ve onu tasdik etmenin en temel nedeni olur.⁷⁴ Buna göre orta terim yeni bir bilgiye ulaşmamızı sağlayan bir araç,⁷⁵ bir keşif aletidir de.⁷⁶ Bu durumda orta terim kıyasın özü⁷⁷ olup, onun gerçekleştirilmesinde asıl rolü oynamaktadır. Fıkıhî kıyasta da illetin, asl'daki hükmü fer'e geçirmesi, nakletmesi yönünden aynı görevi yaptığını ve bu kıyasın temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Buna göre birleştirici ortak vasıf olmaları yönünden orta terim ve illetin aynı görevi ifa ettikleri söylenebilir.

Formel yönden ise bu benzerliği bulmak çok zordur. Zira mantıkî kıyasın formunda, orta terimin öncüllerdeki konumu merkezi noktayı oluşturur. Orta terimin konumunun doğru olması kıyasın formunun doğruluğunu, form da kıyasın geçerliliğini garanti eder. Kıyas şartlarının belirlenmesinde öncelikle orta terimin nicelik, nitelik ve anlamı dikkate alınır. Kıyas şekilleri orta terimin öncüllerdeki yerine göre belirlenir. Çünkü orta terim, her iki öncülde özne olabildiği gibi yüklem de olabilir veya birinde özne diğerinde yüklem olabilir. Böylece kıyas, orta terimin bulunduğu yere göre dört şekle ayrılır. Eğer orta terim, büyük öncülde özne küçük öncülde yüklem olursa birinci şekil; her iki

67 İbn Teymiyye, *age.*, C. II, s. 99.

68 İbn Teymiyye, *age.*, C. I, s. 128, 132, 210; İbn Teymiyye, *age.* C. II, s. 107.

69 Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996, s. 4.

70 Aristoteles, *age.*, s. 9.

71 İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330, s. 181.

72 Emiroğlu, *age.*, s. 157.

73 Muhammed Âbid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu- H. Hacak- E. Demirli, İstanbul, 2000, s. 495.

74 İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2006, s. 18.

75 İzmirli, *age.*, s. 181.

76 Atademir, *age.*, s. 121.

77 Atademir, *age.*, s. 117.

öncülde yüklem olursa ikinci şekil; her iki öncülde özne olursa üçüncü şekil; büyük öncülde yüklem küçük öncülde özne olursa dördüncü şekil meydana gelir. Her şeklin kendine özgü kuralları vardır ve şekillerdeki çıkarımlar, bunlara uygun olarak düzenlenir. Fıkhi kıyasta mantıktaki gibi bir form bulunmadığından illetin de böyle bir işlevi yoktur.

Formdaki bu işlevinin yanında orta terim, mantıkî kıyasta sonuca zorunlu bir şekilde ulaşılmamasının nedenlerinden biridir. Zira orta terim her iki öncülde de aynen tekrarlanmak suretiyle ortaya konulduğunda sonuç zorunlu bir şekilde elde edilir.⁷⁸ Dolayısıyla orta terim sonucu zorunlu olarak elde etmemize imkân veren unsurdur.⁷⁹ İlette gelince, yukarıda gördüğümüz üzere, illetin nasıl bir vasıf olması gerektiği hususunda ihtilaf bulunmakta, bazı fıkıhçılar yalnızca münasip vasfın yeterli olduğunu söylerken, çoğunluk ise illetin zahir, mazbut ve münasip bir vasıf olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu durum illetin mantıkî kıyastaki gibi aynen tekrarlanmadığını gösterir. Bu nedenle de fıkhi kıyasta sonucun zorunluluğu apaçık bir şekilde ortaya konamaz. Gazali'nin düşüncesiyle söyleyecek olursak, fıkıh usulünün tespit metotlarıyla bulunan illetin, gerçekten istenilen illet olup olmadığı kesin bir şekilde ortaya konulamadığından fıkhi kıyas daima zannı galip ifade eder.⁸⁰

Orta terim olguların özsel niteliklerinden, özsel yüklemelerinden⁸¹ veya bir türün en yakın hassasından⁸² meydana gelir. Mantıkî kıyas için verilen örnekteki “insan” olma, hem “ölümlü”nün hem de “Ahmet”in özünde var olan bir niteliktir. Bu durum orta terimin evrensel prensipleri temsil ettiğini ve öncülde gelişigüzel bir şekilde tekrar edilen herhangi bir nitelik olmayıp varlıkların var olmasını sağlayan neden⁸³ olduğunu gösterir. Neden ile özdeşleşen orta terimi iki öncül arasına koyarak kıyas yaptığımızda, sonuç zorunlu olarak ortaya çıkarken, neden olmayan şeyi orta terim kabul ettiğimizde söz konusu zorunlu sonuca ulaşmak mümkün değildir.⁸⁴ Sonucun tamamen orta terime bağlı olması, mantıkî kıyasta asıl işin orta terimi bulmak olduğu anlamına gelir. Orta terim bulunup da büyük ve küçük terimlerle ilişkisi ortaya konduğu zaman akıl, varlıkların akışını seyrini anlar, bu akışa nüfuz eder,⁸⁵ “tasdik edilen aklediliri aynen ilkselleri (evveliyatı) elde edişi gibi ve o ilkeleri elde ettiği güçte elde eder.”⁸⁶ Çünkü varlıkların aynı orta terime sahip olmaları, onların bazılarının cins yönünden, bazılarının da orta terimlerinin birbirlerine uygun-

78 İbn Sina, *age.*, s. 108.

79 İzmirli, *age.*, s. 181.

80 Durusoy, *ay.*

81 İbn Sina, *age.*, ss. 123-124.

82 Aristoteles, *age.*, ss. 132-133. Hassa, özsel olmayan fakat yalnızca bir türe ait olan niteliktir.

83 Aristoteles, *age.*, s. 89.

84 İbn Sina, *age.*, s. 40.

85 Atademir, *age.*, s. 121.

86 İbn Sina, *age.*, s. 168.

luğu yönünden bir birbirleriyle özdeş olduklarını gösterir.⁸⁷ Fıkhî kıyasta ise illetin, varlıkların özsel niteliklerinden veya hassasından meydana geldiğini açıkça ortaya koyacak bir karine bulmak güçtür. Yukarıda illetin şartlarında da gördüğümüz üzere, illet kabul edilen bir vasıf hükmün kendisinden, ondaki genel ve özel amaçlardan elde edilmektedir.⁸⁸ Bu durum illetin asl ve fer'deki özsel niteliklere değil, anlam ve dilsel özelliklere bağlı olarak tespit edildiğini gösterir.

Görüldüğü gibi orta terim, mantıkî kıyasın hem formunu ve şekillerini hem de içeriğini belirleyerek geçerli olmasını, aynı zamanda da ulaşılan sonucun zorunlu olmasını garanti edebilmektedir. Fıkhî kıyasta ise illet, hükmün fer'e geçmesini sağlamaktan öteye geçerek ne yapılan kıyasın geçerliliğini ne ulaşılan sonucun zorunluluğunu temin edebilmektedir. Buna göre fıkhî kıyasta illet olarak kabul edilen sebebin, gerçekten zorunlu sebep olup olmadığını ortaya koyacak bir ölçütün bulunmadığını⁸⁹ söylemek mümkündür.

Zikrettiğimiz durumlardan dolayı Gazali, fıkhî kıyasın zorunluluk ifade etmesi için mantıkî kıyasın birinci şekline dönüştürülmesi gerektiği görüşünü ileri sürer.⁹⁰ Bu amaçla da o çalışmalarında mantıkî kıyas için verdiği örnekleri Kur'an ve Sünnetten seçer. Onların nasıl mantıkî kıyas formuna dönüştürülebileceğini gösterir.⁹¹

Dönüştürme işlemi şöyle örneklenebilir; yukarıdaki "Şarap sarhoş edicidir ve haramdır" hükmünden yola çıkılarak, tüme varımsal bir şekilde sarhoş edici maddeler yoklanır, onların hepsinin aynı yapıda olduğunu tespit edilmesi üzerine, bütün sarhoş edici maddelerin haram olduğu varsayılarak tümel bir önerme elde edilir. Bu varsayımdan tümdengelimsel bir hareketle yeni karşılaşılan sarhoş edici bir maddenin de haram olduğu sonucu zorunlu olarak elde edilir. Bu örnek kıyas formuyla aşağıdaki gibi kurulur:

Bütün sarhoş edici maddeler haramdır;

Bira sarhoş edici maddedir;

O halde bira haramdır.

Yukarıda fıkhî kıyasa verdiğimiz örnekte de aynı sonucu elde etmiştik. Fakat Gazali'ye göre, mantıkî kıyasa uygun olan her öncül fıkhî kıyasa da uygun iken, fıkhî kıyasa uygun olan her öncül mantıkî kıyasa uygun değildir. Bu yüzden fıkhî kıyasın tamamı mantıkî kıyasa indirgenemez. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı Gazali aynı sonucun fıkhî kıyasla elde edilmesi durumunda zanni, mantıkî kıyasla elde edilmesi durumunda ise zorunlu olacağını ileri

87 Atademir, *ay.*

88 Ebu Zehra, *age.*, s. 199.

89 Cabiri, *age.*, s. 551; Öner, *age.*, s. 174; Çapak, *age.*, s. 228.

90 Gazali, *Mı'yar*, ss. 165-166; Hallaq, *agm.*, ss. 179-180.

91 Örneğin bkz. Gazali, *age.*

sürer.⁹² Böylece Gazali, mantık ve fıkıh tarihinde fikhî kıyası mantukî kıyasa entegre eden ilk kişi olur.

İbn Kudâme de (öl. 1223) Gazali'yi takip ederek, fikhî kıyasın ancak mantukî kıyasın birinci şekline indirgenmesiyle kesinlik kazanacağını ileri sürer.⁹³ Bu hususta Seyfeddin el-Amidi (öl. 1233) ve Cemaleddin İbn Hâcib (öl. 1248) de önemli çalışmalar yaparlar.⁹⁴ Bu şekilde Gazali ve takipçileri, fikhî konularda da öncüller doğru kabul edildiğinde sonucun zorunlu olarak elde edilebileceğini ortaya koyarlar. Onların yaptığı çalışmalar, hem fikhî kıyasın salt analogi olamayacağını hem de mantığın fıkha uygulanabileceğini göstermek bakımından oldukça önemlidir.

Sonuç

Birer alet ilmi olarak görülen mantık ve fıkıh usulü, kendilerine özgü çıkarım metotlarına sahip olmakla birlikte, ikisi de kendi metodunu kıyas terimiyile ifade etmektedir. Bu iki metot, mantık ve fıkıhta çıkarım türü olarak farklı adlar altında kullanılabilir. İki kıyas da var olan bilgi veya hükümden yeni bir sonuca ulaşma, bu sonuca ulaşmada orta terim veya illetin oynadığı rol bakımından benzerlik arz etmektedir. Bununla birlikte, mantukî kıyas tümünden gelimsel olup, tümel için doğru ya da yanlış olanının tikel için de doğru ya da yanlış olacağı prensibine, fikhî kıyas ise tikelden tikele doğru bir çıkarım olup birbirine benzeyen olayların hükümlerinde de benzerlik olacağı prensibine dayanmaktadır. Bu sebeple iki kıyas, formu, orta terim ve illetin öncüllerdeki kullanılışı, işlevi, anlamı ve niteliği bakımından farklılık arz etmektedir. Bu farklılıklar da mantukî kıyasın sonucunun zorunlu, fikhî kıyasın sonucunun ise zanni olmasına yol açmaktadır. Sonucun zanniliğini ortadan kaldırmak için fikhî kıyas, mantukî kıyasa dönüştürülebilmekte ve fikhî kıyasın yalnızca benzerlik esasına bağlı bir akıl yürütme olmadığı gösterilebilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Birinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996.
 Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul, 1996
 Atademir, Hamdi Rağıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974.
 Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, İstanbul, 1992.
 el-Cabiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu- H. Hacak- E. Demirli, İstanbul, 2000.

92 Wael B. Hallaq, "Mantık,Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi", çev. Bilal Aybakan, *Marmara Üniv. İFD. Sy.* 16-17, 1998-1999, s.201.

93 Hallaq, agm., ss. 202-203.

94 Hallaq, agm., ss. 206-209.

- Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara, 2005.
- Durusoy, Ali, "Gazali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslami Araştırmalar*, Gazali Özel Sayısı, 2000.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999
- , "Mantık-Fıkıh Münasebeti Üzerine" *Yeni Ümit*, Sayı 77, 2007/3.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdulkadir Şener, Ankara, 1986
- Farabi, *Küçük Kıyas Kitabı (Kitabü'l-Kıyasî's-Sağır)*, *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, Nşr. Mübahat Türker, Ankara, 1990.
- Gazali, *Felsefe'nin Temel İlkeleri (Makasid El-Felasife)*, çev. Cemaleddin Erdemci, II. Basım, Ankara, 2002.
- , *Mi'yarü'l-İlm*, neşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1961.
- Hallâf, Abdulvahhâb, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. , Hüseyin Atay, 1985
- Hallaq, Wael B., "Sünni Fıkhi Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar", çev. Bilal Aybakan, *İLAM Araştırma Dergisi*, C. III, sy. 2, İstanbul, 1999.
- , "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi", çev. Bilal Aybakan, *Marmara Üniv. İFD. Sy.* 16-17, 1998-1999.
- Hasırcı, Nazım, "Kıyasta Ya Hep Ya Hiç Prensibi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı 43, Ankara, 2006.
- İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. A. Durursoy- M. Macit- E. Demirli, İstanbul, 2005
- , *Kitabu's-Şifa, II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2006
- İbn Teymiyye, *er-Redd ala'l-Mantıkayyin*, C. I-II, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1993.
- İzmirlî, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986.
- en-Neşşar, Ali Sami, *Menahicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, İskenderiye, 1947
- Şa'aban, Zekiyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları(Usulü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara, 1990.
- eş-Şâfiî, Mihammed b. İdris, *er-Risale*, çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara, 1997.
- Şener, Abdulkadir, *Kıyas, İstihsan ve İstislah*, Ankara, 1974.