

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

İSLAM HUKUK USÛLÜNDE HÜKÜM İSTİNBÂTI:
GAZALÎ VE İBN RÜŞD ÖRNEĞİ

Ümmühan ARK

Danışman
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

İZMİR - 2017

TEZ ONAY SAYFASI

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “İslam Hukuk Usûlünde Hüküm İstinbâtı; Gazalî ve İbn Rüşd Örneği” adlı çalışmanın, tarafımdan akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

20/10/ 2017

Ümmühan ARK

ÖZET

Doktora Tezi

İslam Hukuk Usûlünde Hüküm İstinbâtı: Gazalî ve İbn Rüşd Örneği

Ümmühan ARK

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Temel İslam Bilimleri Programı

Müslümanların uyması gereken şer’î-amelî hükümlerin müctehidlerin yorumları ile sistematik bir biçimde oluşturulmasını ifade eden fıkıh ilminin teorik temelleri fıkıh usûlüne dayanır. Fıkıh usûlü de Kur’an ve sünnetten şer’î-amelî hükümlerin elde edilmesi için gerekli kural ve yöntemlerden söz eder. Kur’an ve sünnet metinlerinin murad-ı ilahiye taşıyan ifade biçimleri ve anlam kalıpları olması sebebiyle usûlcüler eserlerine ilk olarak “beyân” konusuyla başlamışlar ve lafızların mümkün muhtemel ve zorunlu anlamlarını tespit etmeye gayret etmişlerdir. Lafzın anlama delâleti kısaca “Şâri’nin ne dediğini” tespit etmek demektir. Ancak lâfzî anlamın elde edilmesi ilk hedef olsa da nihai hedef değildir. Zaten tarihi tecrübe bunun yeterli olmadığını Hz. Peygamber’in vefatının hemen ardından doğrulamıştır. Bu bakımdan lafzın anlamının hükme delâletini yani mükellefin fiillerine taallukunu da belirlemek gerekir ki artık bu aşamada “Şâri’nin ne demek istediğini” de tespit etmek gerekir.

Dinin, hayatın tüm yönlerini kuşatan ve güncel sorunlarla baş ederek çözüm sunan yapısı ile evrenselliğini koruması da böylece mümkün olacaktır. Bu sebeple lâfzî anlamın yetersiz kaldığı durumlarda ulema, nassların sınırlı, olayların sınırsız olduğu düşüncesinden hareketle örf başta olmak üzere kıyas, istihsan, ıstıslah gibi yollarla alternatif anlam arayışına gitmiştir. Bu çalışma, bahsi geçen kural ve yöntemlerin Gazalî ve İbn Rüşd’ün anlayışları ile değerlendirilmesini konu almaktadır. Bu çalışmada her iki âlimin dil ve mantık kurallarıyla formüle ettikleri yöntemlere ve aralarındaki yöntem farklılıklarına yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gazalî, İbn Rüşd, lafız anlam ilişkisi, hüküm çıkarma metodları.

ABSTRACT
Doctoral Thesis
Doctor of Philosophy (PhD)
Methods of Making Judgment in Islamic Law Method:
Example of Ghazali and Ibn Rushd
Ümmühan ARK

Dokuz Eylül University
Institute of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Basic Islamic Sciences Program

The theoretical bases of the fiqh law, which expresses the systematic formation of the shariah provisions that Muslims must obey, with the comments of the mujtahids, is based on the fiqh. The fiqh way aims to determine the rules and methods which are necessary for obtaining the sharia provisions from the Qur'an and Sunnah with the effort of the mujtahids. Because of the expression, forms and meanings of the Qur'an and Sunnah texts have the divine purpose, they first started with "declaration" to their procedural works and strived to determine possible and necessary meanings of the texts. The meaning of the letter is simply to identify "what Allah said". Although, getting the meaning of the word is the first goal, it is not the ultimate goal. In fact, it is proved right after the death of the Prophet that this method is not enough. In this respect, it is also necessary to determine the meaning of the letter of the ruling, that is to say, what is meant by the "Sharia".

It is also able to be possible to maintain universality through the structure that surrounds all aspects of life, coping with current problems, and providing solutions. For this reason, in some situations where the meaning of the word is insufficient, the scholars decided to search alternative meaning by means of comparison, ijtiħad, and istiħlah, especially with the thought that the limited events of religious texts are limitless. This study deals with the evaluation of the methods and methods of betting with the insights of Ghazali

and Ibn Rushd. It also includes the methods they formulated by using language and logic and the differences of the method they used.

Keywords: Ghazali, Ibn Rushd, lexical meaning relation, methods of acquiring judgments

İSLAM HUKUK USÛLÜNDE HÜKÜM İSTİNBATI: GAZALÎ VE İBN RÜŞD ÖRNEĞİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZALÎ VE İBN RÜŞD'DE DİL, MANTIK VE YORUM

1.1 GAZALÎ VE ESERLERİ	15
1.2. İBN RÜŞD VE ESERLERİ	19
1.2.1. İbn Rüşd'ün el-Mustasfâ'nın Özeti Olan ez-Zarûrî fi Usûli'l-fıkh'ı Yazma Sebepleri	22
1.3. METİN-YORUM İLİŞKİSİ	27
1.3.1. Kutsal Kitaplarda Yorum	30
1.3.2. Kur'an ve Yorum	35
1.4. GAZALÎ'DE DİL	40
1.4.1. Dillerin Kaynağı	41
1.4.2. Dilde Kıyas	42
1.4.3. Lügavî, Örfî ve Şer'î İsimler	43
1.4.4. Gazalî'de Hakikat Ve Mecaz	46
1.5. GAZALÎ'DE MANTIK	56
1.5.1. Lafızların İşlem-Kaplam Açısından Anlama Delâleti	57
1.5.2. Lafızların Tikellik-Tümellik Açısından Anlama Delâleti	58
1.5.3. Lafızların Nicelik Bakımından Anlama Delâleti	58

1.5.4. Gazalî'ye Göre Önerme	61
1.5.5. Gazalî'de Tanım ve Burhan	63
1.5.6. Gazalî'de Kıyas	64
1.5.7. Gazâlî'de Burhanî (Aklî) ve Fıkhî Kıyas	65
1.5.8. İstikra (Tümevarım)	67
1.5.9. Temsil (Analoji)	68
1.5.10. Gazalî'ye Göre Kıyasın Uygulama Alanları ve Beş Sanat	72
1.5.10.1. Burhan	72
1.5.10.2. Cedel (diyalektik)	73
1.5.10.3. Muğâlata (Safsata)	74
1.5.10.4. Hitabet (Retorik)	74
1.5.10.5. Şiir (Poetik)	74
1.5.11. Gazalî' de Kıyasa Konu Olan Öncüllerin Kaynakları	75
1.6. İBN RÜŞD'DE DİL	78
1.6.1. İbn Rüşd'de Hakikat Ve Mecaz	78
1.7. İBN RÜŞD'DE MANTIK	85
1.7.1. İbn Rüşd'de Lafızların Delâleti	86
1.7.2. Sözcüklerin Anlamlara Delâleti	89
1.7.3. Tasavvur ve Tasdik	90
1.7.4. Kıyas Türleri	91
1.7.5. Aklî-Kıyas Fıkhî Kıyas	92
1.7.6. İbn Rüşd'ün Burhan Yöntemi	94
1.7.7. İbn Rüşd'e Göre Bilginin Kaynakları	95
1.7.8. İbn Rüşd'de Beş Sanat	96
1.7.8.1. Burhan	97
1.7.8.2. Cedel (Diyalektik)	98
1.7.8.3. Hatabe (Retorik)	100
1.7.8.4. Şiir (Poetik)	101
1.7.8.5. Muğâlâta (Safsata)	102

İKİNCİ BÖLÜM
GAZALÎ VE İBN RÜŞD'E GÖRE LÂFZÎ İSTİNBAT METODLARI

2.1. HÜKÜM VE İSTİNBAT KAVRAMLARININ TAHLİLİ	107
2.1.1. Hüküm Kavramı	107
2.1.1.1. Gazalî ve İbn Rüşd'e Göre Hüküm	108
2.1.2. İstinbât	113
2.1.3. Lafzî İstinbât Metodları	117
2.1.4. Delâlet ve Türleri	119
2.1.5. Fıkıh Usûlünde Delâlet	121
2.2. GAZALÎ'YE GÖRE LÂFZÎ İSTİNBAT METODLARI	123
2.2.1. Lafızların Manzum Ve Sîyga İle Delâleti	125
2.2.1.1. Mücmel Ve Mübeyyen	126
2.2.1.1.1. Mübeyyen (Nass ve Zâhir)	127
2.2.1.1.2. Mücmel	129
2.2.1.2. Mübeyyen ve Beyân	132
2.2.1.2.1. Beyânın Ertelenmesi	133
2.2.2. Müevvel	135
2.2.3. Emir Ve Nehiy	136
2.2.3.1. Emir	137
2.2.3.1.1. Emrin Tanımı	137
2.2.3.1.2. Emir Sîygasının Kullanıldığı Anlamlar	139
2.2.3.1.3. Emrin Muktezâsı	141
2.2.3.1.4. Tahrimden Sonra Varid Olan Emir	143
2.2.3.1.5. Emrin Tekrara Delâleti	144
2.2.3.1.6. Fevr ve terâhî	146
2.2.3.1.7. Emrin İczâyâ Delâleti	147
2.2.3.2. Nehiy	148
2.2.3.2.1. Nehyin Tanımı	148
2.2.3.2.2. Nehyin Muktezâsı	150
2.2.4. Âmm ve Hâss	150
2.2.4.1. Hâs	150

2.2.4.2. Âmm	151
2.2.4.2.1. Kapsamı	152
2.2.4.2.2. Fiillerin Umûmu	155
2.2.4.2.3. Mefhûmların Umûmu	157
2.2.4.2.4. Lafızların Umûmunun Dereceleri	157
2.2.4.2.5. Hitabların Umûmu	158
2.2.4.2.6. Müşterekin Umûmu	159
2.2.4.2.7. Âmm Lafızların Tahsisten Sonra Hükümü	160
2.2.4.3. Umûmu Tahsis Eden Deliller	162
2.2.4.3.1. Munfasıl Tahsis Delilleri	163
2.2.4.3.1.1. His Delili	163
2.2.4.3.1.2. Akıl Delili	163
2.2.4.3.1.3. İcma Delili	164
2.2.4.3.1.4. Mefhûm bi'l-Fahva Yoluyla Tahsis	164
2.2.4.3.1.5. Hz. Peygamber'in Fiil ve Takrirlerinin Delâleti	165
2.2.4.3.1.6. Muhatapların Âdeti	165
2.2.4.3.1.7. Sahabe Sözü	166
2.2.4.3.1.8. Âmmın Özel Bir Sebep Üzerine Varid Olması	166
2.2.4.3.1.9. Kur'an'ın Umûmunu Haber-i Vahidin Tahsisi	167
2.2.4.3.1.10. Âmmın Kıyasla Tahsisi	168
2.2.4.3.2. Muttasıl Tahsis Delilleri	171
2.2.4.3.2.1. İstisna	171
2.2.4.3.2.2. Şart	172
2.2.4.3.2.3. Takyid (Mutlak ve Mukayyed)	173
2.2.4.3.3. Âmm ve Hâs Arasında Teâruz	174
2.2.2. Lafızların Fahva Ve İşaret Yönünden Delâleti	175
2.2.2.1. İktizânın Delâleti	176
2.2.2.2. İşaretin Delâleti	176
2.2.2.3. Hükümün Münasib Vasma İzafesinden Ta'lili Anlamak	177
2.2.2.4. Mefhûmu'l-Muvafaka (Fahve'l-Hitab)	178
2.2.2.5. Mefhûmu'l-Muhalefe (Delilü'l-Hitab)	180
2.2.2.5.1. Mefhûmu'l-Muhâlifin Dereceleri	182
2.2.2.5.2. Mefhûmu'l-Lakab	183

2.2.2.5.3. Cinse Delâlet Eden Müştak İsmin Mefhûmu	184
2.2.2.5.4. Ârızî Vasıfların Mefhûmu	184
2.2.2.5.5. Mefhûmu's-Sıfa	184
2.2.2.5.6. Mefhûmu'l-Şart	185
2.2.2.5.7. Mefhûmu'l-Hasr	186
2.2.2.5.8. Mefhûmu'l-İstisna	187
2.2.2.5.9. Mefhûmu'l-Gaye	187
2.3. İBN RÜŞD'E GÖRE LÂFZÎ İSTİNBAT METODLARI	188
2.3.1. Lafızların Sîyga Yönünden Delâleti	189
2.3.1.1. Nass	190
2.3.1.2. Mücmel	191
2.3.1.2.1. Beyânın Ertelenmesi	192
2.3.1.3. Zâhir Ve Müevvel	194
2.3.2. Mefhûm Yönünden Lafızların Delâleti	197
2.3.2.1. Fahve'l-Hitab (Mefhûmu'l-Muvafaka)	199
2.3.2.2. Delilü'l-Hitab (Mefhûmu'l-Muhalefe)	199
2.3.2.2.1. Mefhûmu's-Sıfa	202
2.3.2.2.2. Mefhûmu's-Şart	203
2.3.2.2.3. Mefhûmu'l-Hasr	203
2.3.2.2.4. Mefhûmu'l-Gâye	203
2.3.3. Emir Ve Nehiy	204
2.3.3.1. Emir	204
2.3.3.1.1. Tahrimden Sonra Gelen Emir	205
2.3.3.1.2. Emrin Tekrara Delâleti	205
2.3.3.1.3. Fevr ve Terâhî	205
2.3.3.1.4. Emrin İczâyâ Delâleti	206
2.3.3.2. Nehiy	206
2.3.4. Âmm ve Hâs	206
2.3.4.1. Âmm	207
2.3.4.2. Müşterekin Umûmu	209
2.3.4.3. Umûmu Tahsis Eden Deliller	209
2.3.4.3.1. İstisna Delili	210

2.3.4.3.2. Şart	211
2.3.4.3.3. Takyid	211

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZALÎ VE İBN RÜŞD'E GÖRE MANEVÎ İSTİNBAT METODLARI

3.1. GAZALÎ'YE GÖRE LAFIZLARDAN VE MAKULÜNDEN KIYAS YOLUYLA HÜKÜM ÇIKARMA	221
3.1.1. Gazalî'nin Delil Anlayışı	221
3.1.2. Kıyas	225
3.1.2.1. Kıyasın Tanımı	226
3.1.2.2. Kıyasın İmkân ve İsbatı	229
3.1.2.3. Kıyasın Rükünleri ve Şartları	234
3.1.2.3.1. Asıl	234
3.1.2.3.2. Fer'	236
3.1.2.3.3. İlet	237
3.1.2.3.4. Hüküm	239
3.1.2.4. Gazalî'ye Göre İleti Tespit Etme Yolları	239
3.1.2.4.1. Nass Yoluyla İletin Tespiti	240
3.1.2.4.1.1. Nassın Açık İfadesi Yoluyla	240
3.1.2.4.1.2. Tenbîh ve Îmâ Yoluyla	241
3.1.2.4.2. İcma Yoluyla İletin Tespiti	244
3.1.2.4.3. İstinbât Yoluyla İletin Tespiti	245
3.1.2.4.3.1. Sahih Yollar	245
3.1.2.4.3.1.1. Sebr-Taksim Metodu (Mantıkî İhtimalleri Sıralama ve Eleme Metodu)	245
3.1.2.4.3.1.2. Münâsebe (Vasfın Uygunluğu)	246
3.1.2.4.3.1.3. Şebeh (Asıl ve Fer'in İlet Dışındaki Konularda Benzeşmesi)	248
3.1.2.4.3.2. Fâsid Yollar	248
3.1.2.4.3.2.1. İletin Fesâdına Dair Delil Bulunamayışı	249
3.1.2.4.3.2.2. Tard/Nakz (Vasf-hüküm Birlikteliği)	249

3.1.2.4.3.2.3. Tard ve Aks (İllet ve hükmün eş zamanlı birlikteliği ve yokluğu)	249
3.1.2.4. Gazalî'ye Göre Kıyas Türleri	250
3.1.2.4.1. İlet Kıyası	251
3.1.2.4.2. Şebah Kıyası	251
3.1.2.5. Gazalî'ye Göre İlet İctihadı	252
3.1.2.5.1. Tahkîku'l-Menât	253
3.1.2.5.2. Tenkîhu'l-Menât	254
3.1.2.5.3. Tahrîcü'l-Menât	254
3.2. İBN RÜŞD'E GÖRE LAFIZLARIN MAKUL YÖNÜNDEN DELÂLETİ	255
3.2.1. İbn Rüşd'ün Delil Anlayışı	255
3.2.2. Kıyas	259
3.2.2.1. Kıyas Tanımı ve İmkânı	259
3.2.2.2. Kıyasın Rükünleri ve Mertebeleri	261
3.2.2.3. İbn Rüşd'e Göre Kıyas Türleri	264
3.2.2.3.1. Mana (İlet) Kıyası	264
3.2.2.3.2. Şebah Kıyası	264
3.2.2.3.3. Mürsel Kıyas	265
3.2.2.4. İbn Rüşd'e Göre İleti Belirleme Yolları	268
3.2.2.4.1. Sebr ve Taksim	268
3.2.2.4.2. Tard	269
3.3. GAZALÎ'YE GÖRE HZ. PEYGAMBER'İN SÖZ, FİİL VE TAKRİRLERİNİN DELÂLETİ	269
3.4. İBN RÜŞD'E GÖRE HZ. PEYGAMBER'İN FİİL VE TAKRİRLERİNİN DELÂLETİ	271
SONUÇ	277
KAYNAKÇA	285

KISALTMALAR

b.	İbn
vd.	Ve devamı
c.	Cilt
sy.	Sayı
dpnt.	Dipnot
Bkz./bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
edt.	Editör
nşr.	Neşreden
v.	Vefatı
terc.	Tercüme eden
s.	Sayfa no
thk.	Tahkik eden
ty.	Basım tarihi belirtilmemiş
yy.	Basım yeri belirtilmemiş
h.	Hicri
H.z.	Hazreti
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
CÜİFD	Cumhuriyet Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MAÜSBD	Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
SÜİFD	Sakarya Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi
TYB	Türkiye Yazarlar Birliği
IÜSBD	İğdır Üniveristesi Sosyal Bilimler Dergisi

GİRİŞ

a. Tezin Amacı

İslam düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkan en önemli problemlerden birisi dinin ana kaynaklarının nasıl yorumlanacağı ve onlardan hükümlerin nasıl elde edileceği meselesidir.

Dini kaynakların ne söylediğini dil üzerinden anlama çabası, genel olarak “beyân” kavramıyla ifade edilir ki bu; Kur’an, sünnet ve hadisin Arap dil kalıplarında ifadesini bulması ve bu haliyle bize kadar gelmesidir. Bu sahada çalışma yapanlar arasında dilciler ve kelamcılarının yanı sıra usûl-i fıkıhçılar da yer alır. “Anlama” kavramının Arapça karşılıklarından birisi fıkıhtır. Bu sebeple fıkıh usûlü gelenek içerisinde, bir tür nassları anlama usulü görevini üstlenmiştir.

Nitekim ilk usûl eseri olarak kabul edilen er-Risale adlı eserine İmam Şafîî, beyânın tanımıyla başlar. Konuşanın maksadını işitene iletmeyi sağlayan her türlü üslub ve vesileye dayanan beyana bu ismin verilme sebebi, usulcülerin “istidlâlü’l-beyân” denilen anlama yöntemini kullanmalarıdır. Bu yöntemler daha çok lâfız-mana ilişkisine ve delalet kavramına dayanır.

Lafzın anlama delaletinin ardından hükme delaletinin yani mükellefin fiillerine taallukunun tespiti gerekir. Usûl-i fıkıhta istinbât denilen bu konu, lâfzî (lafza dayalı) ve manevî (manaya dayalı) metodlar olarak iki kısımda ele alınır. Bunlardan lâfzî metodlar doğrudan Kur’an ve sünnet nasslarının lafızlarını, bunların delâlet biçimlerini esas alarak doğru hükme ulaşmayı sağlarken; manevî metodlar, kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele gibi nass olmayan delillerden hüküm çıkarmaya dayanır.

Biz, “*İslam Hukuk Usûlünde Hüküm İstinbâtı: Gazalî ve İbn Rüşd Örneği*” başlıklı bu tez çalışmasıyla, zikrettiğimiz bu metodları yaşadıkları döneme damga vurmuş iki önemli usûlcü olan Gazalî ve İbn Rüşd’ün usûle bakışları çerçevesinde ele almaya çalıştık.

İki farklı ekolden gelen Gazalî (Şâfiî, v.505) ve İbn Rüşd’ün (Mâlikî, v.595) fıkıh usulündeki yeri ve önemi ile hüküm çıkarma metodlarını nasıl kullandıklarına ve bunlara dair gerekçelerine yer vermeye çalıştık.

Ayrıca her iki müellifi sadece hukuki düşünceleri ve eserleri ile değil aynı zamanda felsefe alanındaki görüşleri, yaşadıkları dönemin siyasi, kültürel ve sosyal şartlarıyla birlikte ele almaya çalıştık. Her iki müellifin hakikati arama konusunda bitmeyen gayretleri yanında, zihin dünyalarını ortaya koyma konusundaki cesaretleri de bizi bu isimleri seçmeye teşvik etmiştir. İlahi hitabı anlamaya dair teori ortaya koymanın zahmetli, ciddi çaba gerektiren Gazalî ve İbn Rüşd gibi seçkin kişilerin işi olduğu aşîkârdır.

Bu çalışma ile ilgili ilk amacımız; Gazalî ve İbn Rüşd'ün çıraklık ve olgunluk dönemi olarak değerlendirilebilecek eserleri çerçevesinde, Fıkıh usûlü ilmine yaptıkları katkıları ortaya koymaktır.

İkinci ve esas amacımız ise, Gazalî ve İbn Rüşd'ün usule yaptıkları katkılar, geçirdikleri fikri değişimlerin izinde; dinin temel kaynaklarının yorumlanabilmesine dair metodların, çağın şartlarına göre güncellenebileceği ve yeni yöntemler üretmenin mümkün olabileceğine işaret etmektir.

Kanaatimize göre son yüzyıldaki hızlı ve ciddi değişimler karşısında dinin ne söyleyebileceği ile ilgili karmaşa ve çözümsüzlüklerin sebebi, dinin asıllarını muhafaza etmekle birlikte hayatı da kolaylaştıracak bir metodolojiye duyulan ihtiyaçtır. Bunun için belki de öncelikle ilahi hitabın anlaşılmasına dair yeni yöntemler ve yeni bakış açıları üretmenin mümkün olacağına dair inancın pekişmesi gerekmektedir.

Dolayısıyla biz, Gazalî ve İbn Rüşd'ün anlama usullerini anlamaya çalışırken, yeni anlamaların da mümkün, anlaşılır ve hatta takdir edilecek bir çaba olduğunu da vurgulamayı amaçladık. Günümüzde Kur'an'ı Kerim'i yeni bakış açılarıyla anlamaya ve yorumlamaya dair yapılan iyi niyetli gayretlerin şüpheyi karşılanması bizi böyle bir çalışmaya sevketmiştir.

b. Tezin Muhtevası ve Önemi

Gazalî ve İbn Rüşd'ün hüküm çıkarma metodlarını ele alacağımız tezimiz, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır: I. Bölüm'de bir ön hazırlık olması açısından, tezimize konu olan her iki müellifin, İslam düşünce geleneği içerisinde edindikleri seçkin yere, bunu sağlayan âmillere ve çalışmamızda kullandığımız fıkıh usûlü eserlerine değinmeye çalıştık. Daha sonra bu bölüme başlık olarak seçtiğimiz “Gazalî ve İbn Rüşd'de Dil, Mantık ve Yorum” konusunu her ikisi açısından ayrı ayrı ele almaya çalıştık. Her ikisinin dil ve mantık kurallarından yardım alarak yorum anlayışlarını tesbit etmeye çalıştık. Bu bağlamda, hüküm istinbât etme/hüküm çıkarma bir tür “yorum” olarak kabul edildiğinden yorum konusunu ele aldık.

Yorumda daha çok ilk anda fark edilemeyen kapalı bir anlamı açıklığa kavuşturmak söz konusudur. Yorumun bir işlevi de kutsal metinlerdeki kapalılıkları gidermektir ki bu, aslında onun güncelliğinin devamı açısından da elzemdir. Bu tür bir yorumu salt hukuki bir metni yorumlamaktan ya da ondan hüküm çıkarmaktan farklı kılan ise, tamamen entelektüel ve zihinsel bir çabadan ziyade iman faktörünün de devreye girmiş olmasıdır. Esasen kutsal metinlerin yorumlanması konusunda gösterilen hassasiyetin kutsal metinlerin tarihi kadar eski olduğunu ifade etmek gerekir. Bu bağlamda biz İslam ve öncesindeki Yahudi ve Hristiyan kutsal metin yorumlama metodlarına değinmeyi faydalı bulduk. Yahudilik ve bu inanç içerisinde oluşmuş Şammâi ve Hilel yorum gelenekleri İslam'dakine benzer biçimde bir şeriat, kutsal yasa/ilahi hüküm düşüncesine sahip iken, Hristiyanlık söz konusu olduğunda ise daha çok bir kilise hukukundan söz etmek mümkün görünmektedir.

İslam düşüncesi içerisinde de müctehid denilen kimselerin, dinin temel metinleri kabul edilen Kur'an ve sünnete uygun bir yorum ve buna uygun bir kurallar manzumesi oluşturma gayretleri takdire şayandır. Kişinin Yaradanıyla ve yaşadığı toplumla olan her türlü hukuki düzenlemeler konusunda bir metod ve usûl oluşturma gayretleri Hz. Peygamber dönemine kadar dayanır. Zamanla bu nazarî konular müstakil eserler oluşturacak bir noktaya uzanır ve bir tür hukuk felsefesi külliyyatının meydana gelmesini sağlar. Bu eserlerde oluşan metodların genel olarak lafza dayalı ve lafzı dikkate almakla beraber doğrudan anlamın elde edilemediği durumlarda da manaya dayalı olarak oluştuğu görülür. İslam düşüncesi içerisinde bu alanda gerek

izlediği yöntem ve katkılarla gerekse eserleriyle adından söz edilebilecek birçok isim söz konusudur. Biz II. Bölümde çalışmamız açısından uygun bulduğumuz Gazalî ve İbn Rüşd’ün bu görüşlerine yer verdik.

I. Bölümde “hüküm” kavramının yapısını anlamaya yardımcı olacağı düşüncesiyle dil, mantık ve usûle dair eserlerinden faydalanarak “Gazalî ve İbn Rüşd’de Dil, Mantık ve Yorum” başlığına yer verdik. Bu bölümde, dil ile ilgili incelemenin esasen din dilinin anlaşılması, Kur’an ve sünnetin yorumlanması bakımından önemli ve gerekli olduğu ana fikri üzerinde durduk. Çünkü Arapça olarak indirilmiş Kur’an’ın metni, ilahi iradenin tezahürü olan lafızlar ile manalardan ve bu lafızlarla manaları bir araya getiren nazımdan meydana gelmiştir. İlaveten bu bölümde usûlcülerin dile dair tartışıkları; dilin kaynağı, dilde kıyas, hakikat ve mecaza dair meseleleri Gazalî ve İbn Rüşd’ün düşünceleri bağlamında ele almaya çalıştık. Gazalî’nin doğrudan ve ayrı bir başlık altında yer verdiği bu konulara İbn Rüşd yeri geldikçe ve özet olarak değinmiştir. Bu sebeple onun dilin kaynağı ile ilgili görüşleri genel olarak eserlerinden edinilen izlenimler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Her iki düşünürün de dilin ilk defa oluşumu hakkında mevcut olan; ilahi, uzlaşımsal ve ilahi-uzlaşımsal olarak özetlenebilecek görüşlerden uzlaşımsal yani insanların anlaşması yoluyla oluştuğu fikrini benimsediklerini söylemek mümkündür.

Yine Gazalî ve İbn Rüşd kutsal metinlerin yorumlanabilir olduğunu ve görünen anlamlarının dışında bazen ilk bakışta fark edilemeyen daha derin anlamlarının bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca her iki müellif de mecâzî ifadeler hususunda Arapçadaki dil geleneğini dikkate alarak “aşırı yorumun” önüne geçmek ister. Bununla birlikte Gazalî’nin kurallarına uygun olarak yapılan yorumun dini inkâr olarak değerlendirilmemesini zikretmesi de önemlidir. Zira her yorum öznel ve zan ifade eder. Gazalî’nin I. Bölüm’de isimleri zikredilen eserlerinde; mutlak olarak ne lafzî ne mecâzî anlama yöneldiği, sosyal, dini ve siyasi ortama göre, bazen birini bazen her ikisini tercih ettiği görülmektedir. Yani o, anlamın yeri ve kullanımında bağlama göre hareket eder. Anlamı kendi başına ele almaya çalışmak, yorumlayan veya tatbik edenin özel durumundan bağımsız olarak ele almaya çalışmak olacağından, gerçekte metnin anlam ve gayesini kavrayamamak demektir. Bu sebeple Gazalî herkese aynı şeyi aynı şekilde söylemez. Belki de onun yazdığı

metinlerin gücü, herkesin yararına ve seviyesine uygun düşecek şekilde gerçekleri söylemektir.

İbn Rüşd ise tam da bu yönüyle Gazalî'yi, Eş'arilerle kalamcı, sufilerle sufi ve filozoflarla filozof olması sebebiyle tenkid etmiştir. Yine o, Gazalî'nin bu tavrının fesat ehlini çoğaltacağını ve her alanı kendi sınırları içinde ele almanın önemini de vurgulamıştır. İlim ehli olanlar dışında Gazalî'nin aklî ilimlere dair eserlerini okumaktan halkı menederek onları bu fesattan korumak istemiştir. İbn Rüşd hakikatin iki farklı yüzü olarak gördüğü akıl ve vahyin hiçbir surette çatışmayacağını düşündüğünden, çatışır gibi görünen durumlarda bu metinlerin mutlak surette yorumlanması gerektiğini savunur. Bununla birlikte İbn Rüşd de hitabın zâhirî anlamının halk topluluklarına açıklanabileceğini, bâtinî anlamların ise ilim ehli tarafından bilinmesi gerektiğini savunur ve bunu halka açıklamanın küfür olacağını belirtir.

Dil ilimlerinin konusu olan dil ve düşünce (lafız ve anlam) arasındaki ilişkiye mantık ve fıkıh usûlünde de geniş bir yer ayrılmıştır. Meselâ Gazalî mantık ilmini kişiyi, nazarî bilgiye ulaştıran ve akıl yürütmeye karışıklıktan kurtararak, doğru hüküm vermeyi sağlayan en güvenilir yöntem olarak tanıtır. Bu sebeple o, İslami ilimlere ve özellikle de fıkıh usûlüne mantığı uygulamış ve bu alanda ilk kişi olmuştur. İbn Rüşd'ün mantığın kurucusu kabul edilen Aristo'nun mantık eserlerini şerh etmesi de mantık tarihi açısından olduğu kadar İslam düşüncesi açısından da son derece önemlidir. O, bu başarısıyla Batı'da Aydınlanmanın hatta bazı batılı düşünörlere göre Hermönetik'in ve Metodolojinin de kurucusu kabul edilmiştir. Ancak çalışmamızın ilerleyen kısımlarında da zikrettiğimiz gibi, onları İslami ilimlerde mantığa yönelten başka ve görünmez sebepler de söz konusuydu. Gazalî'nin kendi devrinde siyasi güç de elde ederek İslam toprakları içinde bir tehlike teşkil eden Bâtınî yoruma karşı bir tür önlem olarak düşündüğü mantık ilmini İbn Rüşd muhtemelen, Endölüs'te hâkim olan Mâlikî fukahanın idarecileri dahi aşan otoritesine karşı, düşünce özgürlüğüne kavuşturacak bir alternatif olarak düşünmüştü.

İbn Rüşd ölkemizde ve İslam dünyasında daha çok felsefeye dair görüşleriyle şöhret kazanmış, İslami ilimler alanındaki düşünceleri ihmal edilmiştir. Çalışmamızda buna dair öngörölere de dikkat çektik.

Her iki usûlcünün de mantığı İslami ilimlerde bir alet ilmi olarak kullandığı görülmekle beraber İbn Rüşd bu ilme ait hususların fıkıh usûlü eserleri konusunda yer almaması gerektiği konusunda Gazalî'yi eleştirmektedir. Oysa el-Mustasfâ'da böyle bir mantık mukaddimesine yer veren Gazalî, “*mantığı bilmeyenin ilmine güven olmaz*” demekle beraber, bu bölümün atlanmasının da mümkün olduğunu ifade etmektedir. Mantık ile ilgili olarak her iki müellifin de eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerde bilginin en küçük anlamlı parçası olan lafızdan başlayarak önermeye, yani olumlu ya da olumsuz yargı bildiren cümlelerin yapısını ele aldıkları ve bunlar yoluyla oluşan kıyasın çeşitlerine yer verdikleri görülür. Tanım ve burhan yoluyla yapılan bu incelemelerde amaç, doğru ifadelerle doğru düşüncelere ulaşmak ya da düşünceleri doğru bir biçimde ifade etmeyi sağlamaktır. Böylece kişi dil ve düşünceye dair hatalardan sakınacak ve “mantık ilmi” gibi bir kılavuza sahip olacaktır. İfadeleri doğru anlama ve onlarda var olduğu düşünülen anlam bozukluklarının ve teâruzların farkına varma, doğru hükümlere ulaşmayı sağlar. Ayrıca mantıkta ele alınan bilginin kaynakları konusu kişinin sahip olduğu bilgilerin -Meselâ meşhurat denilen ve halk arasında yaygın olduğu için- doğru zannedilen ve sorgulanmadan kabul edilen bazı yargılara karşı uyanık olmasını mümkün kılar. Bütün bunlar özellikle de kişinin muhatab olduğu, anlamaya ve hüküm çıkarmaya çalıştığı kutsal bir metin ise daha da önem kazanır. Bu sebeple her iki müellifin bu tür hatalara karşı bu ilmin faydasını vurguladıkları görülmektedir. Biz de zaman zaman bu vurgulara çalışmamızda yer verdik.

Her iki müellifin fıkıh/hukukun “*aklî ve naklî ilimlerin birleştiği bir ilim*” olarak kabul edildiğine dair ifadeleri, mevcut şartların gereğine uygun olarak nassların yeniden ve kıyamete kadar son bulmayacak biçimde yeniden anlaşılması konusunda teşvik edicidir.

II. Bölüm’de “Hüküm Çıkarma Metodları” konusunu ele aldık. Kur’an ve sünnet metinlerinden hüküm çıkarmayı sağlayan bu kurallara geçmeden önce “hüküm” ve “istinbât” kavramlarına bir göz atmayı ve usûl tarihi açısından bazı tahliller yapmayı faydalı bulduk.

Fıkıh usûlünün temel kavramlarından biri olan hüküm kavramının tanımı hakkında usûlcüler arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefî ve bazı Hanbelî usûlcüler ile Mutezilî usûlcüler hükmü, mükellefin fiiliyle ilişkili olarak ele almış ve ilahi

hitabın bir sonucu kabul etmişlerdir. Eş'arî çizgideki usûlcülerin ise hükmü, kaynağı/koyan açısından ele alarak Şârî'nin hitabı olarak kabul ettikleri görülür. Ancak bu anlayış onların sünnet, icmâ, kıyas ve ictihad gibi diğer yollarla elde edilen hükümleri dikkate almadıklarını göstermez. Ortaya koydukları delil teorileri de bu görüşü destekler niteliktedir.

Usûlcülerin, hükme dair izlenen bu farklı yollara ve yapılan farklı tanımlamalara rağmen onu, *“delil ve emarelerle ulaşılması düşünülen sonuç”* şeklinde tanımladıkları görülür. Eş'ari gelenekte hükmün “Şârî'nin hitabı” olarak tanımlamasının nedeni, ictihad ile elde edilen hükümlerin de ilahi hitaba dâhil edilmesi çabasıdır.

İstinbât genel olarak “hakkında nass bulunmayan bir konuda herhangi bir ictihad türü ile hüküm çıkarmak veya illeti tesbit etmek” demektir. İstinbâtın ictihad, tahrîc ve istidlâl gibi bazı kavramlardan ayrıştırılması gerekmektedir. Buna göre İctihadın istinbâtın, istinbâtın da tahrîcden daha geniş birer kavram olduğu söylenebilir. Bir delile bağlı olarak akıl yürütmeyi ifade eden istidlâl kavramının ise bazen istinbât ile eş anlamlı olarak kullanıldığı görülür.

Arap dili çalışmalarında lafız ile anlam arasındaki ilişki delâlet terimiyle ifade edilmiştir. Lâfız olup olmamaları bakımından dâl (gösteren) ve medlûlün (gösterilen) her biri için iki ihtimali olan delâlet, mantık ve usûl âlimleri tarafından lâfzî ve gayr-i lâfzî olmak üzere temelde iki kısma ayrılmaktadır. Lâfzî delâlette, dâl lafız iken, gayr-i lâfzî delâlette ise dâl; sayı, işaret, sembol gibi lafız dışı göstergelerdir. Her ne kadar dâl ile medlûl arasındaki irtibatı kuran unsur akıl da olsa zikredilen lâfzî ve gayr-i lâfzî iki delâlet türünün her biri aklın söz konusu irtibatı kurarken yararlandığı verilerin türüne göre aklî, tabîî ve vaz'î olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Mantık'ın ilgilendiği lâfzî vaz'î delâlet “mutabakat, tazammun ve iltizam olarak üç kısma ayrıldığı bilinmektedir. Çalışmamızda bu tasniflere önce mantıkta yer aldığı şekliyle değindik. Sonra da fıkıh usûlü açısından delâlet konusuna bakışı özetlemeye çalıştık.

Esas itibariyle usûlcüler delâlet ile hükmü kastetmişler ve lafzın manaya delâlet etmesini, hükme delâlet etmesinin ön aşaması olarak saymışlardır. Bu konu fukaha ve mütekellim usûlcüler tarafından iki farklı şekilde ele alınmıştır. Bunlardan fukaha metodunu takip edenler müntesibi oldukları mezhebin imamının ictihadlarını

inceleyerek usûl kurallarını tespit ederken, kelamcı usûlcüler, daha çok akla dayalı temellendirmeler üzerinde durmuşlardır. Bu metod farklılıkları lafızlarla ilgili bahislere de yansımış, kelamcı usûlcüler bu bahisleri genellikle mantık ilmine ait terimlerle ele alırken, Hanefi usûlcüler daha özgün bir elfâz sistemi oluşturmayı başarmışlardır.

Usûlcüler, izledikleri farklı metodolojiye ve kullandıkları terminolojiye rağmen hükme delâlet eden şeylerin, Hz. Peygamber'den sadır olan şeyler olduğu konusunda hem fikirdir. Çünkü beşere ulaşması açısından Kitab da Hz. Peygamber'den işitilmiştir. Kelamcı usûlcüler tarafından telif edilmiş fıkıh usûlü eserlerinde Bâkılânî (v.403) ile başlayarak ve sonrasında Gazalî'nin de ifade ettiği gibi hitabın hükme delâlet şekilleri; manzum, mefhûm ve mana (kıyas) olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur. Usûlcüler genel olarak kıyasın bir delil olduğunu ileri sürerek mantuk ve mefhûm şeklinde bir ayrım gitse de Gazalî kıyası bir delâlet şekli olarak değerlendirmiş ve manzum, mefhûm ve ma'kûl şeklinde üçlü bir ayrımı tercih etmiştir.

Diğer taraftan yapılan bir başka tasnif ise Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî usûlcüler arasında yaygın olan; asıl (Kitab, sünnet, icma) ve ma'kûl-i asl (hitab çeşitleri ve kıyas) şeklindeki tasniftir. Bu ikili tasnifin yukarıdaki üçlü tasniften farkı kıyastır. Hanefîlerin dışındaki usûlcüler, daha çok mantûk-mefhûm ayrımını benimseyerek kıyasa deliller içinde yer vermişlerdir.

Gazalî lafzın hükme delâletini, "*Keyfiyyetü istismâri'l-ahkâm min müsmirâti'l-usûl*" (kaynaklardan hüküm çıkarma biçimi) başlığı altında -yukarıda ifade edildiği gibi- "*manzum*" "*mefhûm*" "*mâkul*" olarak ele alır. Bunlardan "*manzum ve mefhûm*" başlıkları altında, dil ve mantık kurallarının rehberliğinde lâfzî yoruma ve bu çerçevede ele alınan terimlere yer verirken, "*mâkul*" başlığı altında ise, kanun boşluklarının doldurulmasında kıyasın rolünü incelemiştir.

"*Manzum ve sîyga ile istidlâl*" konusunu Gazalî; Mücmel-Mübeyyen, Zâhir-Müevvel, Emir-Nehiy, Âmm-Hâss şeklinde dört başlık altında inceler. İkinci olarak Gazalî "*Fahva ve İşaret yönünden lafızlar*"ı ele alır ki bu kısım; İktizanın Delâleti, İşaretin Delâleti, Mefhûmu'l-Muvafaka ve Mefhûmu'l-Muhalefe ile Hz. Peygamber'in fiilleri, sükûtu ve istibşârının delâletini içine alır. Üçüncü bölümde ise

“*Ma’kul ve Mânâ ile Delâlet*” başlığı altında, lafızlardan hüküm çıkarmada bir yöntem olarak “*Kıyas*”ın tüm yönlerine yer verir.

İbn Rüşd de hükmün Şârî’nin hitabından ibaret olduğu ve bu hitabın da peygamberden işitmekle veya onun ikrarıyla veya fiilleri ile bilinebileceği anlayışına bağlı kalarak daha çok lafız üzerinde durur. İbn Rüşd hüküm istinbâtının usûlün en önemli konusu olduğunu vurgular ve hüküm çıkarma metodlarını üç kısımda ele alır:

Bunlardan ilk sırada lafızları sîyga ve mefhûm açısından ikili bir tasnife tabi tutmaktadır. İbn Rüşd ez-Zarûrî’de sîyga yönünden lafızları ise “*tek bir manaya ve birden fazla manaya delâlet edenler*” şeklinde bir ayrıma gider. Buna göre tek bir anlama delâlet eden lafız, *nass*, birden çok anlama delâlet eden lafızları ise “*delâletinin kuvveti, delâlet ettiği anlama denk olanlar ve delâletinin kuvveti, delâlet ettiği anlamdan farklı olanlar*” şeklinde bir ayrıma gider. Bunlardan birinci kısma giren lafızlar *mücmel* olarak adlandırırken, İbn Rüşd’ün *müteşabih* ve *müşterek* lafızları da *mücmel* kapsamında ele aldığı görülür. Ayrıca *nass* lafızlarda olduğu gibi *mücmel* ve *müteşabih* lafız türlerinin de müfred ve mürekkep kısımlarından bahseder. İkinci kısımda yani delâleti ile delâlet ettiği anlam arasında derece farkı olanlarda ise *zâhir* lafızları zikreden İbn Rüşd, *zâhir* lafızları da *müsteâr* ve *mübdel* olarak iki kısımda ele alır. Yine *zâhir* lafızların te’viline ve *müevvel* lafızlara da bu kısımda yer verir. Müsteârı üç derece halinde ele alan İbn Rüşd, *zâhir* lafızların ikinci kısmı olan *mübdel* lafızlara ise, *âmm* ve *hâs* olarak iki derece halinde yer verir. Buraya kadar ifade edilen sîyga yönünden lafızlar bahsi altındaki tasniflerden sonra İbn Rüşd “*mefhûm yönünden lafızlar*” bahsine geçer. İbn Rüşd bir lafzın mefhûmu ile delâletinin *hazf*, *ziyade*, *müsteâr* ve *mübdel* yoluyla mümkün olduğunu belirtmekle birlikte bu kısımda sadece *hazf* ile ilgili örneklerle yer verir. Burada yer verdiği diğer başlık *delilü’l-hitab*tır ki İbn Rüşd *delilü’l-hitab*ın sadece *sıfat*, *şart hasr* ve *gâi* türleri hakkında örneklerle yer verir. Daha sonra gelen *emrin* ve *nehyin delâleti* konusunu da İbn Rüşd, *nass*, *zâhir* ve *mücmel* yönünden ele alır.

Bidâyetü’l-müctehid adlı eserinde, lafızların delâlet şekilleriyle ilgili meselelere çokça yer veren İbn Rüşd, hakkında bir hitabın varid olmadığı konuların, Şârî’nin sükût ettiği konular olduğunu belirterek bunların hükmünün kıyas aracılığıyla bilineceğini savunmuştur. İbn Rüşd kıyas ile yapılanın aslında “lafzın

mefhûmundan anlaşılana ortaya koymak”olduğunu belirterek kıyas konusuna da mefhûma delâleti yönünden lafızlar bahsinde yer verir.

Çalışmamızın III. Bölüm’ünde manaya dayalı olan hüküm çıkarma metodları üzerinde durduk. Bunlar, -ekoller arasında adlandırılması ve sınırlarının çizilmesi konusunda görüş ayrılıkları bulunsa da- “kıyasa dayalı ictihad” ve “genel prensip ictihadı” olarak başlıca iki kısımda ele alınmıştır. Genel prensib ictihadı, kıyasta çözümü bulunmayan bir meselenin hükmünün, nasslardaki genel prensip ve ilkelerden elde edilmesini ifade etmek için kullanılır. Bu tür ictihadda, Şârî’nin amacı olduğuna kanaat getirilen “küllî mâna” dikkate alınır.

Ancak fıkıh usûlü ile ilgili eserlerinde usûlcülerin istidlâl, ıstıslah ve istihsan konularının geçtiği yerlerde maslahat düşüncesine dayalı çıkarımlara yer vermelerine rağmen şerî hükümlerin genel amaçları konusunda özel bir başlık açmadığı görülür. Zikredilen tüm delillerin aslında “makâsıdü’ş-şerîa” kavramıyla yakından ilgisi vardır. Makâsıdın bir terim olarak ortaya çıkmasında büyük emeği olan Cüveynî (v.478), hükümlerin belirli amaçlar için konulduğunu ve bunu kavrayamayanların basiretsiz olduklarını savunur. Usûlcüler içerisinde “ıstıslâh” başlığıyla konuyu müstakil bir başlık altında ele alan ilk kişi Gazalî’dir. Bununla birlikte Gazalî el-Mustasfâ’da ıstıslahı istihsan gibi görür. Her ikisinin de kendiliğinden hüküm koymak” manasına geldiğini ifade ettiği istihsan ile ıstıslahı “el-edilletü’l-mevhûme” olarak zikreder.

Şer’î delilleri Kitab, sünnet ve icmadan ibaret gören Gazalî kıyası, şer’î delillerden saymayıp bir hüküm çıkarma metodu olarak zikretmiş ve kıyasın tevkîfin mukabili değil de bir çeşidi olması halinde kabul edileceğini belirtmiştir. Buna göre, şer’î hükümler taabbüdî hükümler ile mana ve maksatları anlaşılın hükümler olmak üzere iki kısımdır. Gazalî, manası anlaşılın hükümler için kıyas isminin verileceğini, ancak hükümlerin her iki çeşidinin de tevkîfi olduğunu vurgular. Dolayısıyla Gazalî’ye göre kıyas, Şârî’nin bildiriminden başka bir şey değildir. Diğer yandan, illetin nassın umûmi manasından doğrudan elde edilmesi ile yapılan işlemin kıyas olarak isimlendirilmesi tartışmalıdır. Nitekim bu şekilde elde edilen küllî bir önermenin büyük öncül olarak kullanılıp, elde edilmek istenen sonuca mantıkî kıyas formuyla ulaşılması, Gazalî’ye göre sonucun kesinliği açısından önemlidir. Dolayısıyla Gazalî, fikhî kıyasın mantıkî kalıbına dökülmesini önemsemekte, başka

bir deyişle fikhî kıyas adı altında hem dedüktif (tümdengelim) hem anolojik kanıtı kabul etmektedir.

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

Delil anlayışı bakımından genel olarak İbn Rüşd'ün Gazalî ile benzer bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. İbn Rüşd'e göre de hükümlerin dayandığı ve kendisinden istinbât edildiği asıllar; Kitab, sünnet icma ve akıl delilidir. Dördüncüsünün delil olarak isimlendirilmesi mecâzîdir. Zira "asıl" ona göre hükümlere değil hükümlerin yokluğuna delâlet etmektedir.

ez-Zarûrî'de bir asıl olarak kıyasa itibar etmeyen İbn Rüşd kıyas konusunu "mefhûma delâleti yönünden lafızlar" başlığı altında inceler. İbn Rüşd, Gazalî ile benzer şekilde kıyası fıkıh usûlünün delilleri arasında değil bir hüküm çıkarma metodu olarak zikretmektedir.

Maslahat ve istihsan konularını birlikte ele alan İbn Rüşd'e göre eğer bu kavramlarla kastedilen kıyas ise hangi türü olursa olsun, kıyası delil olarak kabul edenlere göre asıl, kıyası delil kabul etmeyenlere göre ise asıl değildir. Şeriat maslahatların gözetilmesini istemekle beraber bunları belli bir sınırdan ve sayıda tutmaktadır. Bunun ölçüsü de bir şeyin kendisi ya da kendi cinsinden olan bir şey konusunda şeriatın onayıdır. Buradan hareketle İbn Rüşd'ün ıstıslah ve mesâlih-i mürseleyi müstakil bir asıl olarak ele almadığını fakat hüküm çıkarmada kullandığını söylemek mümkündür.

İbn Rüşd istihsanı ez-Zarûrî'de kıyas ile birlikte zikreder. Bidâyetü'l-müctehid'de ise, bir yerde Mâlikîlere göre istihsanın, "birbiriyle teâruz halindeki iki delilin birleştirilmesi" anlamına geldiğini naklederken başka bir yerde onu 'maslahatı ve adaleti gözetmek' olarak tanımlar. İbn Rüşd istihsan ile ıstıslahı kıyasa

dâhil eder. Ayrıca ona göre şeriatın maslahatlara uymaya teşvik etmesi maslahatla amelin sınırsız ve gelişigüzel olacağı anlamına gelmez.

c. Tezin Kaynakları

Tezimizde kullandığımız temel kaynaklar Gazalî ve İbn Rüşd'e ait usûl kitaplarıdır. Bunlar Gazalî'nin fıkıh usûlü alanında bilinen; el-Menhûl, el-Mustasfâ ve Şifâü'l-ğalîl adlı eserleridir. Onun Esâsü'l-kıyas adlı eserini de bu alana dâhil etmek mümkündür. İbn Rüşd'e nisbet edilen ez-Zarûri ve Bidayetü'l-Müctehid adlı iki usûl eseri vardır.

Bunların yanında usûlcüler arasında yapılan tartışmalara ve görüş ayrılıklarına zaman zaman konuların başında girizgâh olarak ya da sonunda birer değerlendirme olarak yer vererek her iki müellifin bu tartışmalar içerisinde bulunduğu konumu tespit etmeyi amaçladık. Bu sebeple Cessas, Pezdevî, Serahsî, Debûsî, Semerkandî Abdülaziz Buhârî gibi Hanefi usûlcülerin eserleri ile birlikte Âmidî, Sem'ânî, Şîrazî ve İbn Kudâme gibi Şâfiî usûlcülerin ve Mâlikî olarak bilinse de Şafii usûlcülerin çokça itibar ettiği Bâkılânî ve Cüveynî'nin eserleri ile Eş'arî ekole mensup olmasına rağmen Mu'tezile'ye ait usûl birikimini de sahip olan Râzî ile Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin ayrıca Hanbelî usûlcülerden Ferrâ'nın da eserlerine atıflarda bulunulmuştur. Bâkılânî ve Cüveynî'nin eserleri Gazalî'ye etkileri açısından ayrıca önem taşımaktadır. Bu sebeple konuların akışı içinde onların görüşlerini de Gazalî'nin görüşlerine ekleyerek vermeyi uygun gördük. Mâlikî gelenek içerisinde zikredilebilecek Bâcî'nin eserleri ise İbn Rüşd'e etkileri açısından önemlidir.

Ayrıca bazı kavramların tahlilinde Zebidî ve İbn Manzur ile Cevherî'nin ve Fîrûzâbâdî'nin hazırladığı geniş hacimli sözlüklere müracaat ettik.

Tezimiz İslam Hukuku Anabilim Dalı'na ait bir çalışma olmakla beraber dinler tarihi, dil felsefesi ve mantık gibi farklı disiplinlere ait başlıklar da içermektedir. I. Bölüm'de "Kutsal Kitaplarda Yorum" başlığı altında İslam öncesi Hristiyan ve Yahudi kutsal metinlerindeki hukuki yorum hakkında fikir vermeye çalıştık. Bu bağlamda önemli bir isim olan Jacob Neusner ile Tamara Son tarafından hazırlanan Yahudi ve İslam hukuku ile ilgili karşılaştırmalı eser ve Jean Grondin'in,

Felsefi Hermenötik adlı kitabı hem konu ile ilgili fikir sahibi olmada hem de tezde kaynak olarak kullanmada oldukça yol gösterici olmuştur. Ayrıca Şinasi Gündüz, Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı, Ahmet Cevizci, İlkçağ Felsefesi, Cengiz Batuk'un, Pavlus'u Düşünmek, Zeki Özcan, Teolojik Hermenötik, kitapları ile Eldar Hasanov, "Yahudi Şeriatında Recm Cezası", Bilal Aybakan'ın çevirisini yaptığı Yahudi Hukuku, (Ze'ev W. Falk), Tuncay Başoğlu'nun "Hristiyan Hukuku" isimli makaleleri tezimizde kullandığımız ülkemizde bu alanda yapılan az sayıda ve kıymetli çalışmalardır.

Dil'e dair çeşitli bahislerin ele alındığı ve çalışmamızda faydalandığımız çağdaş yazarlara ait eserler arasında; Nasr Hâmid Ebu Zeyd, Turan Koç, Necdet Çağıl ve İsmail Kara'nın, din dili ve felsefi dile dair değerlendirmeleri ile Adnan Koşum ve Muharrem Kılıç'ın nassları anlama ve yorumlamaya dair çalışmaları da zikredilmelidir.

Gazalî'nin dil ve mantığa dair Mi'yâr-ul-İlm ve Mihakk'ün-Nazar gibi bağımsız eserlerinin yanı sıra, Makâsıd el-Felâsife, Esmâ'ül-Hüsna, Risâletü'l-Ledünniye, İlcâmü'l-Avâm, Fedâihu'l-Bâtînîyye, Kanunu't-Te'vîl, Mişkâtü'l-Envâr, İhyâ u Ulûmu'd-Din, Faysalüt-Tefrika, Kıstasu'l-Mustakim, Miracu's-Salikin adlı eserlerine de atıflar da bulunduk. Bu alanda yapılmış ve tarafımızdan faydalanılmış bazı doktora tezlerini de zikretmek gerekir: İbrahim Çapak, Gazalî'nin Mantık Anlayışı, Davud İltaş Mütakellimin Delâlet Yöntemi, İlyas Yıldırım, Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi –Molla Fenari Örneği– ile Seyyid Ahmed'in Gazalî'nin Mantık Anlayışına dair İngilizce eseri de sayılabilir.

İbn Rüşd'ün usûl eserleri dışında da pek çok eseri bulunmaktadır. Faslu'l-Makâl, Menahici'l-Edille ve Tehâfüt, Telhîsu Kitabi'l-İbâre, Telhîsu Kitabi'l-Makulât, Telhîsu Kitabi'l-Kıyas, Tefsiru'l-Burhan, Telhîsu Kitabi's-Şiir, Telhîsu Kitabi'l-Muğâlata, Telhîsu Kitabi'l-Cedel, Telhîsu Kitabi'l-Hatabe, Telhîsu mâba'de't-tabîa, Telhisu's-Siyâse, Telhîsu Kitabü'n-nefs kelam, felsefe ve mantığa dair çalışmamızda kullandığımız eserleridir. Ayrıca Muharrem Kılıç'ın, Mâlikî gelenekte ve Endülüs'te İbn Rüşd'ün konumunu anlatan çalışması, Hüseyin Sarıoğlu'nun hazırladığı İbn Rüşd'ün felsefeye bakışı ile ilgili çalışması, Bekir Karlığa'nın pek çok özelliği ile birlikte Batı'ya etkileri ile de İbn Rüşd'ü tanıttığı çalışması, Asadullah Yate'nin bir hukukçu olarak İbn Rüşd'ü ele aldığı eseri ile

George Hourani'nin din ve felseye dair görüşlerine yer verdiği kitabı, Hasan Ocak tarafından hazırlanan İbn Rüşd'ün yorum anlayışı ile ilgili eseri ve Zeynep Gemuhluoğlu'nun, Gazalî ve İbn Rüşd'ün te'vîl anlayışına dair doktora çalışması da yol gösterici bir kaynak olarak kullanılmıştır.

Ayrıca ülkemizde Gazalî ve İbn Rüşd'e dair yapılan ulusal ve uluslararası düzeyde panel, toplantı ve sempozyum metinlerinden de yeri geldikçe alıntılar yapılmıştır.

Gazalî ve İbn Rüşd'ün izledikleri yöntemler ve genel olarak ağırlık verdikleri konular farklı olduğu için, çalışmamızda her iki müellifi kendi sistematığı içerisinde ele almayı ve yeri geldikçe aralarındaki görüş farklılıklarına değinmeyi uygun bulduk. İbn Rüşd'den önce yaşadığı için konulara Gazalî ile başlamamız sebebiyle ilk bilgileri -Gazalî'nin daha ağırlıklı olarak tezde görünmesine yol açmış olsa da- Gazalî'nin görüşlerini sıraladığımız yerde verdik. Ayrıca Gazalî'nin zihin dünyasında önemli etkisi olduğunu düşündüğümüz Bâkılânî ve Cüveynî'ye de çalışmamızda ayrı bir yer verdik. Böylece onların Gazalî'ye etkileri ve Gazalî'nin onlardan farklı düşündüğü noktaları tespit etmeyi amaçladık. Aynı şekilde İbn Rüşd'e etkileri söz konusu olan Bâcî'nin görüşlerine de yeri geldikçe değinmeye çalıştık. Bunların dışında bir kıyas imkânı vermesi açısından zaman zaman diğer usulcülerin görüşlerine de atıflarda bulunduk. Böylece Gazalî'nin ve İbn Rüşd'ün usulcüler arasındaki yerini de ortaya koymayı hedefledik.

Tezimizin bu alanda yapılan çalışmalara mütevazı bir katkı sunmasını umuyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZALÎ VE İBN RÜŞD'DE DİL, MANTIK VE YORUM

1.1 GAZALÎ VE ESERLERİ

Huccetü'l-İslâm Ebu Hamid Muhammed İbn Muhammed İbn Muhammed İbn Tâvus Ahmed et-Tûsî eş-Şâfiî¹ (450-505/ 1058-1111) İslâm düşünce tarihinde her alanda derin izler bırakmış önemli bir şahsiyettir.

İslam düşünce geleneği içerisinde dönüm noktası sayılabilecek pek çok isim bulunduğu halde Gazalî'yi bu isimlerden ayıran en önemli özelliklerden birisi, onun pek çok disiplini bir araya getirmeyi başarmasıdır. Vücuda getirdiği eserler dikkate alındığında Gazalî'nin iyi bir usûlcü ve bağımsız bir fakih, müteahhirûn dönemi kelimasının başlatıcısı, iyi bir eğitimci ve ahlak bilimcisi, iyi bir felsefeci ve eleştirmen, iyi bir mutasavvıf, kısacası çağının tüm bilgilerini kendinde toplayan bir merkez olduğunu söylemek mümkündür.²

Gazalî'nin yaşadığı h.V. yüzyıl, müctehidler devrindeki gibi kaynağını doğrudan Kur'an ve sünnetten alan, mutlak ictihada dayalı çözümler üretme anlayışından uzaklaşmaya ve taklid ruhunun yerleşmeye başladığı bir dönemdir. Bununla birlikte usûl ve fîrû alanında önemli eserler de vücuda getirilmeye devam etmiştir.³

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

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

² Sabri Orman, **Gazalî Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi**, İstanbul, 2013, İnsan Yayınları, s. 56.

³ Bkz. Hayreddin Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, İstanbul, 1974, İz Yayıncılık, s. 122vd.

Gazalî, aklî ve naklî ilimlerin birleştiği grupta yer verdiği fıkıh ve usûl-i fikhî “*en şerefli ilimler*” olarak kabul eder.⁴ En değerli ve önemli ilim olarak kabul gören fikhin, usûl-i fikh (kök) kısmı ile ilgili iyi bir hazırlık yapmadan fûrû-i fikh kısmının (dal) hakikatının kavranamayacağına dikkat çeker.⁵ İlimleri aklî ve dinî şeklinde ikiye ayırdığı başka bir tasnifte ise Gazalî fikhî ve fıkıh usûlünü ikinci gruba yerleştirir. Her iki grubu küllî ve cüz’î kısımlarına ayırıp dinî ilimler içinde kelâmı küllî ilim olarak nitelendirir. Ancak fakihin ve usûlcünün kelâm ilminde uzman olmasının gerekmediğini ifade eder.⁶

Gazalî’nin, Şâfiî fukaha içerisinde genellikle müctehid tabakaları içinde yer almamasına rağmen, birçok Şâfiî usûlcünün değerlendirmeleri ve kendisinin fikhî izahlarında zaman zaman mezhepteki yaygın görüşlere muhâlif olması gibi hususlar dikkate alındığında onun mezhepte müctehid olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür.⁷ Ancak Şâfiî usûlünü takip etme eğilimi göstermiş olsa da Gazalî’nin tamamen bu sınırlar içerisinde değerlendirilmesi kanaatimizce tartışmaya açıktır.

En çok eser veren Müslüman müelliflerden biri olan “*Gazalî’nin telif ettiği eserlerin ömrüne taksim edildiğinde her güne yaklaşık kırk sayfa düştüğüne*” dair rivayetler zikredilmektedir.⁸ Gazalî mantık, felsefe, kelâm ve tasavvuf alanlarında olduğu kadar fıkıh alanında önemli katkılarda bulunmuştur. Onun en önemli başarısı, mantığı kelam ve fıkha uygulamak suretiyle felsefe ile İslâmî ilimler arasında bir yakınlaşmayı hatta sentezi kısmen de olsa gerçekleştirmiş olmasıdır. Mantığa dair *Mi’yâr’ul-İlm* ve *Mihakk’un-Nazar* gibi bağımsız eserler yazmanın yanı sıra, *Makâsıd el-Felâsife* adlı kitabı ile fıkıh usûlüne dair *el-Mustasfâ* adlı kitabının birer bölümlerini de mantığa tahsis etmesi bu başarının göstergesidir.

Gazalî’ye fıkıh usûlü alanında pek çok eser nisbet edilmekle birlikte günümüze ulaşan üç önemli usûl eseri vardır. Bunlar; *el-Menhûl min ta’likati’l-usûl*, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl* ve *Şifâü’l-ğalîl fî beyâni’ş-şebih ve’l-muhîl ve mesâlikî’t-ta’lîl* isimleri eserleridir. *Esâsü’l-kıyas* adlı eserini de bu alana dâhil etmek

⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, Bulak 1322, I-II, el-Matbaatü’l-Âmiriyye (Fevâtihu’r-Rahamût içinde), çev. Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, I, 3.

⁵ Gazalî, *el-Menhûl min talikâti’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Suriye, 1998, s. 59.

⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 5-7.

⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, “Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 512.

⁸ Abdülkerîm el-Osmân, *Sîretü’l-Gazzâlî ve aqvâlü’l-mütekaddimîne fihi*, Dımaşk, İstanbul, 1961, s. 187.

mümkündür. Gazalî Kıstâsü'l-Müstakîm adlı eserinde ise, kıyasın Kur'an kaynaklı olduğunu ispat için uğraşır. Gazalî'ye göre, “doğru ile yanlış ortaya çıkaran öncüllerin en doğrusu Kıstâs-ı Müstakîm'dir. Kur'an ölçüleri (bu ölçüler) Allah tarafından konulmuş, Cebrail tarafından peygamberlerine öğretilmiş ve peygamberler tarafından da uygulanmıştır”.⁹ Ayrıca Gazalî'nin günümüze kadar ulaşamamış *Tehzîbü'l-usûl* adlı bir eseri daha vardır.¹⁰

Usûl konularının dağınık bir biçimde kaleme alınmasını eleştiren Gazalî, el-Mustasfâ'nın başlangıcında bu konuları kendi zamanına kadar usûl kitaplarında rastlanmayan bir tutarlılık ve sistematik içinde ve ana hatlarıyla tanıtır.¹¹ Gazalî'ye nisbeti tartışılan *el-Menhûl*, onun günümüze ulaşan ilk eseri olarak genel kabul görmüştür. Hocası Cüveynî'nin (v.478) vefatından önce yazdığı¹² bu eserde Gazalî'nin, usûl-i fıkıh, kelâm ve felsefe ile ilgili meselelere yer verdiği ve hocasının etkilerini taşımakla birlikte bazı noktalarda ona muhalefet ettiği de görülmektedir. Ayrıca adı geçen eserinde Gazalî'nin, “*el-üstâz*” ifadesiyle *Ebû İshak el-İsferâyînî*'den¹³ ve “*el-kâdî*” ifadesiyle *Bâkılânî*'den¹⁴ görüşler aktardığı ve fikri açıdan onlardan etkilendiği görülür.

İnziva hayatından sonra medreseye tekrar döndüğünde kaleme aldığı aynı zamanda en son eseri olan *el-Mustasfâ*, Gazalî'nin usûl-i fıkıhtaki sistematığı,

⁹ Bkz. Gazalî, *Kıstâsü'l-Müstakîm: el-mevâzinu'l-hamsetü li ma'rifeti fi'l-Kur'an*, thk. Mahmud Bîcû, Dımaşk 1993, el-Matbaatü'l-ilmîyye, s. 2-4, **Dosdoğru Ölçü**, çev. İbrahim Çapak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2016, s. 48-50; Bkz. İbrahim Çapak, **Gazalî'nin Mantık Anlayışı**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 138-139. Gazalî bu eserini Bâtınîlerin İslam düşüncesine aykırı olan görüşlerini mantık ilmini kullanarak çürütmek için yazmıştır.

¹⁰ Bekir Karlığa, “Gazzâlî”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 519; Bkz. Metin Yiğit, “Gazalî'nin Usûl-i Fıkıh Katkıları”, **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı**, (7-9 Ekim 2011), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 391-412.

¹¹ Gazalî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, I, 7-8.

¹² Gazalî, *el-Menhûl min ta'likati'l-usûl*, s. 618.

¹³ Bkz. Salih Sabri Yavuz, “Ebû İshak el-İsferâyînî” (v. 418), *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 515-516. Ayrıca Gazalî'nin el-Mustasfâ öncesi eserlerinde el-İsferâyînî etkisinde olduğu görüşleri için bkz. Tuncay Başoğlu, **Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001, s. 20-23.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. el-Kâsım el-Basrî Bâkılânî'nin fıkıh usûlüyle ilgili günümüze ulaşan tek eseri olan et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr'in sadece hüküm çıkarma metodlarını kapsadığı görülmektedir. Müttekellim usûlüne göre yazılmış en önemli eserlerden birisi olarak dikkat çeken el-Burhân'da Cüveynî, Bâkılânî'ye 165 yerde atıfta bulunmuştur. Ayrıca Cüveynî'nin et-Telhîs fi Usûlü'l-Fıkıh adlı eserinin, Bâkılânî'nin et-Takrîb vel-İrşâd adlı eseri (eserleri) üzerinde yaptığı bir telhîs çalışması olduğu ifade edilmiştir. Gazalî de el-Mustasfâ'da, ya doğrudan ya da hocası Cüveynî'nin et-Telhîs adlı eseri kanalıyla bu esere çokça genelde muhâlif olarak atıflar yapmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Yıldırım, **Fıkıh Usûlünde el-Bâkılânî'nin el-Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde)**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2008.

üslubu, etkileri ve içeriği açısından geldiği nihâî noktayı göstermesi sebebiyle oldukça önemli bir eserdir. Mütakellim metoduna göre telif edilmiş eserlerin en önemlilerinden birisi olarak kabul gören eser Şâfiî dâhil olmak üzere, Bâkılânî, Cüveynî gibi usûlcüler yanında Hanefî fukahası, Mu'tezile ve Zâhirîler gibi her görüş ve grubun delil ve delillendirme biçimlerinin yer verildiği bir telifdir. Bu eserde Gazalî özellikle, kendisinden bir asır önce yaşamış olan Bâkılânî'ye pek çok konuda atıfta bulunmakta, onun görüşlerini yetersiz bulduğu durumlarda kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Bu yüzden Gazalî'nin, fıkıh usûlünde Bâkılânî'ye ayrı bir yer verdiği ve ondan çok istifade ettiği anlaşılr.

el-Menhûl'den sonra, el-Mustasfâ'dan önce yazdığı Şifâü'l-ğalîl adlı eserini ise Gazalî, münazaralarda kendisine ihtiyaç duyulmakla birlikte eksik ve yetersiz olarak ele alınan kıyas ile ilgili konuları netleştirme ve özellikle ilmî çevrelerde Hanefî fakihî *Debûsî*'nin (v.430) eserlerinden yapılmış nakilleri ele alıp değerlendirme maksadıyla yazdığını belirtir.¹⁵

Gazalî'nin bu eseri maslahatla ilgili görüşlerinin üzerinde Cüveynî'nin *el-Burhân*'ının; illeti tespit yolları ile ilgili de Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*, ve *Debûsî*'nin *Takvîmü'l-edille* adlı eserlerinin etkileri görülür. Yine eserin vücuda getirilmesi Gazalî'nin mantık eserleri öncesine rastladığı için burhânî metodları ele aldığı kısım hariç mantıktan ziyade cedel eserlerinin ve terimlerinin etkisi görülür.¹⁶

Esâsü'l-kıyâs adlı eserinde ise Gazalî'nin, fikhî ya da usûlî kıyas olarak adlandırılan kıyası ele aldığı, kıyasın dini açıdan yeni bir şey ekmediğini ve yetersiz olduğunu savunduğu, bunu ispat için kıyas çözümlemelerine gittiği görülür.¹⁷ Bunların dışında Gazalî'nin Şâfiî fıkhiyla ilgili olarak kaleme aldığı *el-Basît* (uzun), *el-Vasît* (orta), *el-Vecîz* (kısa) adlı üç eseri bulunmaktadır. Sonraki devir Şâfiî fıkıh literatürü üzerinde önemli etkiler bırakan bu eserlerde Gazalî, mensubu olduğu Şâfiî mezhebinin özellikle fûrûya dair teliflerinde yer alan ve birbiriyle çelişir gibi görünen nakilleri ayıklayıp tercihe lâyık görüşleri belli bir sistematik içinde öne çıkarmaya çalışmıştır.

¹⁵ Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl fî beyânî's-şebah ve'l-muhayyel ve mesâliki't-ta'lîl*, thk. Zekerîyya Umeyrat, Beyrut, 1999. Bkz. Tuncay Başoğlu, "Şifâü'l-ğalîl", *DİA*, XXXIX, 140-141, İstanbul, 2010.

¹⁶ Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl*, s. 435-455; Başoğlu, XXXIX, 140-141.

¹⁷ Gazalî, *Esâsü'l-kıyâs*, thk. Fehd b. Muhammed Serhân, Matbaatü'l-ubeykan, Riyad 1993.

El-Fetâvâ isimli eser ise, Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn'in (v. 1106) isteği üzerine Gazalî'nin verdiği fetvaları içerir. Gazalî'nin "fıkıhla ilgili en küçük eserim" dediği *Hulâsatü'l-Muhtasar ve nikâvetü'l-mu'tasar* adlı eseri de Şâfiî fıkıhıyla ilgili olup Müzenî'nin (v. 264) İmam Şâfiî'nin eserinin özeti olan Muhtasar'ının özetidir. Fıkıh usûlü ile ilgili olduğu düşünülen *Tehzîbü'l-usûl* ile Şâfiî ve Hanefiler arasındaki ihtilâfları konu edinen *Meâhizü'l-hilâf* adlı eserleri ve *Gâyetü'l-ğavr fî dirâyeti'd-devr* isimli talakla ilgili meselelerin ele alındığı Şâfiî fıkıhıyla ilgili eseri de günümüze ulaşmamıştır. *et-Ta'lika fî fîrûi'l-mezheb'in* ise henüz talebe iken tuttuğu ders notlarından oluşan¹⁸ ve haydutlar tarafından gasbedildiği nakledilen eseri olmalıdır.¹⁹

Gazalî'nin fîrû ile ilgili eserleri tahrîcî'l-usûl mine'l-fîrû şeklinde yapılacak müstakil çalışmaların konusu olması sebebiyle burada yalnızca usûl eserlerine atıflar yapılacaktır.

1.2. İBN RÜŞD VE ESERLERİ

H. VI. asırda Endülüs'te yaşamış olan Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubi (v. 595-1198)²⁰ daha çok Aristo şarihi olarak şöhret bulsa da aynı zamanda iyi bir fakih ve kadıdır.

Kendi çağındaki filozoflara, kelamcı ve sufilere eleştiriler yöneltmek kendisine kadar gelen bilgi birikimiyle ve çağıyla hesaplaşma çabası Gazâlî ile benzer bir biçimde İbn Rüşd'de de görülmektedir. Bu birikim içinde yer alan Gazalî de bu eleştirilerden payını almıştır. Hatta onun felsefe, kelam ve tasavvuf ile birlikte

¹⁸ Sübkî, **Tabakât**, IV, 103; Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk (v. 1205), **İthâfû's-sâde ti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ-i ulûmi'd-dîn**, Kahire, 1311, I, 41.

¹⁹ Bekir Karlığa, XIII, 519; Bkz. Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des aevies de al-Ghazali* (Algazel), (nşr. Michel Allard), Beyrouth, 1959; Gazalî'nin fîrû-i fıkha katkıları için bkz, Bilal Aybakan, "Gazzâlî'nin Fıkıh İlmine Katkısı", **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı**, (7-9 Ekim 2011 İstanbul), s. 377-389.

²⁰ Ebû Muhammed Abdülazim b. Abdilkavîyyî'l-Münzirî, **et-Tekmile li Vefeyâti'n-Nekale**, Bağdat 1981, I, 321-322; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Tarihu'l-İslam ve Vefeyatu'l-Meşâhir ve'l-Â'lâm**, Beyrut, 1990, XLII, 196; İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ Burhânuddin İbrahim b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, **ed-Dibâcu'l-Müzehheb fi Marifeti Âyânî'l-Ulemâ-i Mezheb**, Kahire, 1972, II, 257-259; İmam Şihabuddin Ebu'l-Felâh el-Akarî, **Şezeratü'z-Zeheb fi Ahbar men Zeheb**, Beyrut, 1991, VI, 522.

fıkıh konusundaki eleştirilerinin de baş aktörünün daima Gazalî olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Rüşd'ün fıkha bakışının şekillenmesinde; babasının ve dedesinin de mensub olduğu Mâlikî mezhebinin yanı sıra felsefî birikiminin etkilerinden söz etmek mümkündür. “*Felsefeyle uğraşmaya başlamasına kadar Endülü’s’te meşhur bir fakih ve kadı olarak büyük itibar gören*”²¹ İbn Rüşd'ün amacı, felsefenin önünde en büyük engel olarak gördüğü fukahanın tesirini azaltmak ve ellerinde durağanlaşmaya yüz tutan fıkıh usûlünü yeniden canlandırarak daha dinamik bir yapıya kavuşturmadır.

Fıkıhî açıdan geleneksel çizgiden pek de ayrılmayan İbn Rüşd'ün muhtemelen fukahanın felsefeye karşı tutumunu ve mezheb taassubunu eleştirmesi nedeniyle fıkıhî ve usûlî görüşlerine atıflar yapılmamıştır. Kuşkusuz bunda Eş’ariliği ve Gazalî’yi eleştirmesinin de payı büyüktür.

Mâlikî bir muhitte yaşamasına rağmen kendisini bir mezhebin sınırları içerisine hapsedemeyen İbn Rüşd'ün Bidayetü'l-müctehid adlı eseriyle mezhepleri birleştirme amacı güttüğü ve Müslüman toplumu evrensel tek bir hukuk sistemi altında kontrol edebilecek bir usûl çalışması ortaya koymaya çabaladığı bile düşünülmüştür.²²

Bir filozof, bir fıkıhçı ve kadı olan İbn Rüşd’e göre din, temelde hukuktur ve din gibi hukuk da insanlar için zorunludur. Bu sebeple felsefecilerin de hukukla ilgilenmesi gerekir.²³ İbn Rüşd ilimleri nazarî ve amelî diye sınıflandırarak, insanın nazarî yeterliliğinin felsefenin ve amelî yeterliliğinin dinin hedefi olduğunu vurgulamaktadır.²⁴ Bu vurgu onun din-hukuk, felsefe-hukuk ilişkisini de ortaya koymaktadır.²⁵

Klasik kaynaklar “*İbn Rüşd'ün bülüğa erdikten sonra ilki babasının vefat ettiği, ikincisi de evlendiği gece olmak üzere iki gece okuma ve düşünmeyi terk*

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâkûşî, (v. 703), *ez-Zeylu ve't-Tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1973, VI, 29.

²² Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2005, s. 176.

²³ Maribel Fierro, “The Legal Policies of The Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidâyat al-Mujtahid”, *Journal of Studies*, 10/3, 1999, s. 42.

²⁴ İbn Rüşd, *Kitabu Fasli'l-Makâl ve takrîru mâ beyne's-serîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl*, Beyrut, 2002, s. 99-100, çev. Bekir Karlığa, *Felsefe-Din İlişkileri*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul, 2003, Klasik Yayınları, s. 106.

²⁵ Muharrem Kılıç, *İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi*, s. 20.

ettiğini” yazar.²⁶ Yine rivayetlere göre, 1198’de Merakeş’te vefat eden İbn Rüşd’ün cenazesinin Merakeş’ten Kurtuba’ya nakli sırasında, cenazesi katırın bir tarafına, yazdığı kitaplar da diğer tarafına konmuş, iki tarafın yükü böylece dengelenmiştir. Bu durum, İbn Rüşd’ün ağırlığınca kitap yazmış bir düşünür olduğunun göstergesi sayılmıştır.²⁷

Kaynaklarda fıkıh ve fıkıh usûlü alanında İbn Rüşd’e nisbet edilen pek çok eser bulunmakla birlikte, bunlardan sadece *ez-Zarûrî fi usûli’l-fikh (Muhtasaru’l-Mustasfâ)* ve *Bidayetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktesid* adlı iki eseri elimize ulaştırmıştır. O, *Bidayetü’l-müctehid*’de “el-Kelamü’l-Fıkhî” adlı bir eserinden açıkça bahsetse de²⁸ eser hakkında açıklayıcı bir bilgi vermemiş ve bugüne kadar İbn Rüşd’e ait bu isimle bir esere rastlanmamıştır. Benzer bir biçimde *Kitabü’l-Dersi’l-Kâmil fil Fıkh, Mekâsibü’l-Müluk ve’r-Rüâsâi’l-Muharrime, et-Tenbîh ilâ Ağlâtî’l Mütûn, Risâle fi’l-Dahâyâ ve Kitabü’l-Harac, Şerhu’l-Hamdâniyye*, isimlerini taşıyan eserler de klasik kaynaklarda ona nisbet edilmekle birlikte günümüzde kayıp ya da nisbeti belirsiz olarak kütüphanelerde yer almaktadır.²⁹

Klasik kaynaklar İbn Rüşd’ün Gazalî’nin el-Mustasfâ adlı eserini özetlediğini bildirmekle birlikte³⁰ eser, 1994 yılında Cemaleddin Alevî’nin tahkikine kadar bulunamamıştır.³¹ Eserin, İbn Rüşd’ün henüz ilmi hayatının başlangıcında (552/1158 Zilhicce ayı)³² kendisi için aldığı notlar olduğu³³ ve bu dönemdeki diğer eserlerinin de “ez-Zarûrî” (ez-Zarûrî fi’l-Mantık, ez-Zarûrî fi’n-Nahiv) kaydıyla başladığı görülmektedir.

²⁶ İbnü’l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî (v.658), *et-Tekmile li Kitabî’s-Sıla*, Madrid, 1886, I, 270.

²⁷ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî (v.638), *Fütûhâtü Mekkiyye fi ma’ rifeti’l-esrari’l-Mâlikîyye ve’l-mülkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire, 1985, II, 373.

²⁸ İbn Rüşd, *Bidayetü’l-müctehid ve’n-nihayetü’l-muktesid*, Kahire, 1415, I, 250.

²⁹ Hammâdî Ubeydî, *İbn Rüşd ve Ulûmu’s-Şerîyyeti’l-İslamiyye*, Beyrût, 1991, s. 32-33; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve’r-Rüşdiyye*, çev. Adil Zuaytir, Kahire, 1957, s. 88; A. Asadullah Yate, *İbn Rushd As Jurist*, University of Cambridge, 1991 (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 17-18.

³⁰ Makkârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkârî el-Kureşî et-Tilimsânî (v. 759), *Nefhu’t-Tıbb fi Ğusni’l-Endülüsü’r-Râtib*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1998, III, 181; İbn Ferhûn, Ebû’l-Vefa Burhâneddin İbrâhim b. Ali, (v.799), *ed-Dibâcü’l-Müzheb fi Ma’rifeti A’yan Ulemai’l-Mezheb*, thk. Muhammed Ahmed Ebu’n-Nur, Kahire, 1972, II, 257; Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer, (v.1360), *Şeceratü’n-nuri’z-zekiyye fi tabakâtî’l-mâlikiyye*, Dârü’l-Kitâbi’l-Arabi, Beyrut, ty., s. 146-147.

³¹ Eserin bulunuşu ve tahkik süreci ile ilgili bkz. *ez-Zarûrî*, önsöz, s. 15.

³² İbn Rüşd, *ez-Zârûrî*, s. 146.

³³ İbn Rüşd, *ez-Zârûrî*, s. 34.

Gazalî ile ilk tanışma ve hesaplaşma çabasının ürünü olan ez-Zarûrî’de İbn Rüşd, fıkıh usûlünde klasikleşmiş olan el-Mustasfâ kitabını dikkate alarak Gazalî’yi ve onun fıkha bakışını tanımaya ve tahlil etmeye çalışmakta, gerek gördüğünde kendi fikirlerini ortaya koymaktadır. ez-Zarûrî’nin yayınlanmasından önce İbn Rüşd’ün Gazalî’yi, olgunluk dönemi eserlerinden olan Faslu’l-Makâl, el-Keşf an Menahici’l-Edille ve Tehafût’üt-Tehâfût adlı eserleriyle tanıyıp eleştirmeye başladığı zannedilirken ez-Zarûrî’nin yayınlanmasından sonra onun Gazalî ile çok erken dönemlerde tanıştığı anlaşılmaktadır.³⁴

1.2.1. İbn Rüşd’ün el-Mustasfâ’nın Özeti Olan ez-Zarûrî fi Usûli’l-fıkh’ı Yazma Sebepleri

İbn Rüşd’ün fıkha dair bir usûl belirleme konusunda niçin Gazalî’nin eserini seçtiği ile ilgili birçok ihtimalden söz edilebilirken, bunların ilki şüphesiz yaşadığı dönemde Endülüs’te hem halk hem yönetim açısından “Gazalî” isminin önemi ve ağırlığıdır. Ayrıca “el-Mustasfâ” fıkıh usûlünün sistematik bir yapıya kavuştuğu dönemin zirve eserlerinden birisidir. İbn Rüşd de el-Mustasfâ’nın kabul görmüş ve sistematik bir eser olduğunu zaten ez-Zarûrî’nin giriş kısmında belirtmektedir.³⁵

Bir diğer sebep, ikisinin de yöneldikleri amacın benzerliğidir. Gazalî daha önce değinildiği gibi dini ilimlere mantık ilminin bir alet ilmi olarak girmesini ve yerleşmesini sağlamıştır. Onun buradaki gayesi dini ilimlerin mantıkî metodlarla yeniden şekillenmesidir. Benzer bir çabayı İbn Rüşd’de de görmek mümkündür. O da rasyonel bir yöntemle dini ilimleri ele almanın ve akıl-vahiy dengesini kurmanın gayreti içinde olmuştur.³⁶

Son olarak ikisinin de yaşadıkları dönemde üstlendikleri rolün benzerliği sebebiyle İbn Rüşd’ün el-Mustasfâ’yı tercih ettiği söylenebilir. Gazalî’nin sözü edilen dini ilimlerin mantıkî bir çerçevede ele alınmasını istemesindeki gayesi

³⁴ Bekir Karlığa, **Batı’yi Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd**, İstanbul, 2014, Mahya Yayınları, s. 53.

³⁵ İbn Rüşd, **ez-Zârûrî fi usûli’l-fıkh: Muhtasaru’l-Mustasfâ**, thk. Cemalüddin el-Alevî, Dâru’l-Ğarbi’l-İslamî, Beyrut, 1994, s. 37.

³⁶ Bu konudaki bir değerlendirme için bkz. Frank Griffel, “İbn Rüşd ve Gazalî İlişkisine Yeni Bir Yaklaşım”, **Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münasebetiyle Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu** (Proje No: 1999 SOC-114/131200), İstanbul, 2004, s. 84.

İsmâilî –Bâtînî yorumların karşısında durabilmektir. İbn Rüşd de geleneksel Mâlikî ekolün felsefeye ve akıl yürütmeye karşı tutumlarını eleştirmiş ve gerek Gazalî'nin fikhî görüşlerinin bu geleneksel yaklaşıma alternatif bir rasyonellik taşıması gerekse Muvahhidî ideolojinin Gazalî'nin görüşlerini yaymayı hedeflemesi sebebiyle el-Mustasfâ'yı tercih etmiş olabilir.³⁷

el-Mustasfâ ile Muhtasarı'nın (ez-Zarûrî) usûl ve içerik açısından kıyaslandığı ve her iki eser arasındaki benzerlik ve farklılıkların tespit edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Buna göre İbn Rüşd'ün yaptığı sadece, bizzat kendi ifadesiyle, *“kendisi için bir takım notlar almak”* mıdır yoksa bu arada bir takım orijinal eklemeler yapmış mıdır? sorusu bazı çalışmaların odak noktası olmuştur.³⁸

Usûl ve içerik açısından benzerlik ve farklılıklara yeri geldikçe değinilecek olmakla birlikte burada belli başlı hususları kısaca zikretmek yerinde olacaktır. Sistematik açıdan Gazalî'nin el-Mustasfâ'da yaptığı hüküm, deliller, istinbât metodları ve ictihad şeklindeki dörtlü ayrıma uymuş ve İbn Rüşd de fıkıh usûlünü, hüküm, asıllar, delâlet bahisleri, ictihad ve müctehid şeklinde bir isimlendirmeye gitmiştir.

Ancak Gazalî'nin yer verdiği ilim tanımı, fıkıh usûlünün diğer ilimlerle ilişkisi ve mantık mukaddimesini, dillerin kökeni, dilde kıyasın imkânı, örfî ve şer'î isimler, hitabın muradını anlama yolları, hakikat ve mecaz konularını atlamış ve *“aynı anda birden çok şey öğrenmek isteyen kimsenin hiçbir şey öğrenemeyeceğini”*³⁹ belirterek bu konuların fıkıh usûlü içerisinde ele alınmasına karşı çıkmıştır.

Gazalî'nin tafsilatlı olarak ele aldığı konuları İbn Rüşd, bir muhtasar olarak düşündüğü ez-Zarûrî'de –icma ve kıyasta olduğu gibi- daha özlü bir biçimde değinmiş, ihtilaflı konularda muhâliflerin görüşlerine yer vermekten ziyade, kendi görüş ve delillendirmelerini aktarmayı tercih etmiştir.

³⁷ Griffel, “İbn Rüşd ve Gazalî İlişkisine Yeni Bir Yaklaşım”, s. 86.

³⁸ Bkz. Abdülmuiz Hureyz, “Delâlatü'l-Elfâz evi'l-Edilleti'l-Ahkâm”: Menheciyyetü İbn Rüşd fi Kitâbihî Muhtasaru'l-Mustasfâ”, **el-Atâu'l-Fikrî li Ebi'l-Velîd b. Rüşd**, Amman, 1999, s. 74-100; Velid el-Hûrî, “Medhal ilâ Münâkaşati Muhtasaru'l-El-Mustasfâ libni Rüşd” **Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münasebetiyle Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu**, (Proje No: 1999 SOC-114/131200, s. 190-196; Kılıç, **İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesi**, s. 197-202.

³⁹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 37-38.

İbn Rüşd usûl-i fikhî “doğru bilgiye ulaştıracak bir yöntem”, olarak tanımlarken, amacını da “*zihni doğru bilgiye yönlendirecek ilkeleri belirlemek*” şeklinde belirtir.⁴⁰ Eserinin sonunda, eserin uzatmaları kısaltma açısından ‘*muhtasar*’; tamamlayıcı ve tekmil edici olması açısından da usûl ile ilgili kendi görüşlerini de ortaya koyduğu *özgün* bir eser olduğunu açıklar.⁴¹

ez-Zarûî, İbn Rüşd’ün fikhî düşüncesinin ilk işaretlerini taşıması ve Bidâyetü’l-Müctehid’i yazıncaya kadar geçirdiği yaklaşık on yıllık fikri değişimleri anlama ve kıyaslama imkânı açısından önemlidir. İbn Rüşd’ün hukuka dair en meşhur eseri Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktesid’in matbu nüshalarda adı bu olsa da İbn Rüşd’ün kendi adlandırmasının “Bidâyetü’l-Müctehid ve Kifâyetü’l-Muktesid olduğunu şu ifadelerinden anlamak mümkündür:

“Zamanımızdaki insanlar için fetva ve hükümlerde başkasına uyup taklit etmek bir huy ve mizac haline gelmiştir. Ancak bizim bu kitabımız, kendini yetiştirdiği ve yeterli düzeyde Arap dili ve fikhî usûlü öğrendiği takdirde kişiyi ictihad mertebesine ulaştıracak bir özelliğe sahiptir. Bunun içindir ki biz, kitabımıza Bidâyetü’l-Müctehid ve Kifâyetü’l-Muktesid ismini uygun gördük”.⁴²

Birinci ve yaygın isimlendirme “İctihada ulaşma çabası içinde olan (müctehid) için başlangıç noktası, kabul edilmiş bilgiyle yetinen için (muktesid) son nokta” anlamına gelirken, ikinci isimlendirme yani İbn Rüşd’ün isimlendirmesi ise, “müctehid için başlangıç noktası, muktesid için yeterli (ya da asgari) nokta” anlamına gelmektedir. Birinci isimlendirmeden, ‘muktesid’ olan yani “bir mezhebe bağlı kalarak ictihad etmeyi tercih eden” kimsenin bu kitaptaki bilgilerin ötesine geçmesine gerek olmadığı sonucu çıkarken, ikinci isimlendirmeden bir mezhebe bağlı kalarak ictihad etmek isteyen kimse için asgari sınır” anlamı çıkmaktadır.⁴³

İbn Rüşd Bidâyetü’l-müctehid’de amacını, “*Bu kitaptaki gayem, kendim için bir hatırlatma olması için ittifak ve ihtilaf edilen hükümlerin meselelerini delilleriyle ortaya koymak ve müctehid, meselelerle de karşılaşabileceği için ihtilaflardaki ince noktalara dikkat çekmektir*”⁴⁴ şeklinde özetlemektedir.

Eserin ictihad edebilmenin şartlarını kolaylaştırarak ictihada teşvik ettiği ve taklide yönelik bir tür eleştiri niteliğinde olduğu söylenmiştir. İbn Rüşd’ün bu

⁴⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûî**, s. 34-35.

⁴¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûî**, s. 146.

⁴² İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, IV, 269.

⁴³ Yunus Apaydın, “İbn Rüşd’ün Hukuk Anlayışı”, **İbn Rüşd**, (edt. Ahmet Hulusi Köker) Erciyes, Üniversitesi Gevher Nesibe Hatun Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1993, s. 148; Ahmet Raysûnî, “el-Minhe’l-Makâsîdî fî Fikhî İbn Rüşd”, **el-Atâu’l-Fikrî li Ebi’l-Velid b. Rüşd**, Amman, 1999, s. 25.

⁴⁴ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, I, 21.

anlayışı, o dönemde Muvahhidî hareketinin Murabıtlara karşı ortaya çıkmasında etkili olan sâiklerdendir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün eserine böyle bir ismi tercih etmesi Muvahhidî yönetimle olan uyumunun da bir göstergesi kabul edilir.⁴⁵ İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-müctehid ile hedeflediği gayenin Gazalî'nin el-Mustasfâ ile hedeflediği gayenin benzer olduğu görülür. Her iki eser de okuyucusuna ictihad melekesi kazandırmayı hedeflemiştir.⁴⁶

O, dedesi ve babasından sonra üçüncü kuşak Mâlikî bir ailede yetişmesine rağmen sadece Mâlikî mezhebine değil diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer vermiş, şîî ve haricî görüşlere ise hemen hemen hiç temas etmemiştir.⁴⁷

Klasik fûrû kitaplarının sistematığına uygun bir biçimde ibâdât, muâmelât ve ukûbât şeklinde ayrılmış olsa da aslında Bidâyetü'l-müctehid bir fûrû kitabı olmaktan çok, bu alandaki ihtilafların sebeplerini ortaya koyan özgün bir fıkıh usûlü eseridir. İbn Rüşd'ün, Bidâyetü'l-Müctehid'de izlediği yöntem, önce kısa ve basit bir biçimde fikhî meseleleri açıklayıp Kitab ve sünnetten konu ile ilgili delilleri nakletmek sonra da fakihlerin bu konuda ittifak mı ihtilaf mı ettiklerini belirterek ihtilafı olan bir meseledeki farklı kanaatleri belirtmek ve bunun nedenlerini izah etmeye çalışmaktır. Zaten Bidâyetü'l-Müctehid'i diğer hilaf türü eserlerden ayıran da bu farklılıkların nedenlerini ortaya çıkarmaya çalışmasıdır.⁴⁸ Her alanda temel prensib ve ilkeleri özel durumlara önceleyen ve rasyonel bir tutum sergileyen İbn Rüşd'ün belki de hilaf türünde bir eser yazmaktaki amacı da kendisine kadar oluşmuş olan zengin hadis ve fikhî malzemeyi de rasyonel bir biçimde yeniden organize etmektir.⁴⁹ O, donuklaşmaya yüz tutmuş olan fıkıh usûlünü canlandırmayı istiyor bu konuda en çok fukahanın fetvayı esas alarak kazuistik yönetime fazla başvurmasını eleştiriyordu. Bidâyetü'l-Müctehid'deki amacı, ictihad mekanizmasını canlandıracak bir usûl ve metodolojiye ulaşmaktır.

Esasen İbn Rüşd, İslam dünyasında o dönemde felsefenin önündeki en büyük engel olarak fukahayı görüyordu. Özellikle Mâlikî fukaha Endülüs'te fikrî ve siyasî açıdan önemli bir nüfuza sahipti. O, yazdığı karşılaştırmalı eserlerle fukahanın

⁴⁵ Fierro, "The Legal Policies of The Almohad Caliphs and Ibn Rushd's Bidâyat al-Mujtahid", s. 242; Asadullah Yate, **Ibn Rushd As Jurist**, s. 30.

⁴⁶ Yunus Apaydın, "İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı", s. 149.

⁴⁷ Hammadî Ubeydî, **İbn Rüşd ve Ulumü's-Şeriatî'l-İslamiyye**, s. 45.

⁴⁸ Yate, **Ibn Rushd As Jurist**, 22.

⁴⁹ Yate, **Ibn Rushd As Jurist**, 22.

kendilerine temel dayanak kabul ettiği noktaları ellerinden alarak onların gücünü azaltmak düşüncesi de taşıyor olabilir.

İbn Rüşd, ehl-i sünnet mezhepleri aynı kökten beslenen dallar gibi gördüğünden, bu görüşlerden herhangi birini alıp tercih etmede bir sakınca görmemiştir. Bu sebeple bazen cumhurun görüşüne aykırı olsa da dayandığı delili daha kuvvetli bulduğu için başka bir mezhebin görüşünü alıp tercih etmiştir. O, maksadını “bir mezhebin görüşlerini detaylı olarak anlatmak değil, meselelerin kaide ve usûllerine işaret etmek” olarak belirtir.⁵⁰ Bununla birlikte İbn Rüşd’ün kendisine ait yeni bir görüş sunmaktan kaçındığını söylemek mümkündür. Bidâyetü’l-Müctehid’deki “... eğer herhangi birisi (müctehid) tarafından daha önce söylenmesi meşhur olmayan bir sözü söylemek caiz olsaydı şöyle denilebilirdi...”⁵¹ şeklindeki ifadeleri ise bir yandan, o konuda daha önce dile getirilmiş görüşleri değerlendirerek bir sonuca ulaşmayı düşündürürken bir yandan da döneminin şartlarını dikkate alarak bir mezhebe bağlılığın önemsendiğı ve taklidin artması sebebiyle ihtiyaten böyle bir cümle kurmuş olabileceğı fikrini uyandırmaktadır.

Eserin yazımında İbn Rüşd’ün pek çok kaynağı başvurduğu görülmektedir. Bunların başında İmam Mâlik’in Muvatta’ı ve Mâlikî mezhebinin temel kaynaklarından olan Sahnûn’un (v.240)⁵² Müdevvene’si ile dedesi İbn Rüşd el-Ced’in (v.520)⁵³ el-Beyân ve’t-Tahsil ve el-Mukaddimâtü’l-Mümehhidât adlı eserleri gelmektedir. Zâhirî mezhebi’nin görüşlerini naklettiğı İbn Hazm’ın (v.456) Muhallâ, hilaf alanında Ebu’l-Velid el-Bâci’nin (v.474) el-Müntekâ, dönemin meşhur Mâlikî kaynaklarından Mâzerî’ye (v.536) ait İzâhu’l-Mahsûl, Gazalî’nin el-Veciz, Cüveynî’nin Kitabü’l-Burhan adlı eserleri de İbn Rüşd’ün kullandığı başlıca kaynaklar arasındadır.⁵⁴

İbn Rüşd Bidâye’de farazî fıkıh meselelerini tartışmak yerine sosyal gerçekliğı bulunan meseleleri ele almış ve fakihlerin hareket noktalarını ve görüşlerini takdim ederken olabildiğı kadar tarafsız davranmıştır.⁵⁵ Mukayeselerinin ana eksenine delili yerleştiren İbn Rüşd, bu yaklaşıma sahip mukayeseli

⁵⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 441.

⁵¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, I, 201.

⁵² Ali Hakan Çavuşoğlu, “Sahnûn”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV, 534-538.

⁵³ Ali Bardakoğlu, “İbn Rüşd el-Ced”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 254-257.

⁵⁴ Hammadî Ubeydî, *İbn Rüşd ve Ulumü’ş-Şeriatî’l-İslamiyye*, s. 45-59.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 226.

hukukçularının önderi sayılır. İbn Rüşd eserinde mezhebi değil doğruyu, yani mensubiyeti değil isabeti, medlulü değil delili ve Şârî'nin maksatlarını esas almıştır. Bunun en açık göstergelerinden biri onun delilini zayıf bulduğu cumhurun görüşüne delili güçlü olan azınlığın görüşünü tercih etmesidir.⁵⁶

1.3. METİN-YORUM İLİŞKİSİ

Metinlerin bizzat kendilerinden ve ele aldıkları konulardan kaynaklanan kapalılıklar, dilden ve kelimelerin kullanılmasındaki hatalardan kaynaklanan müphemlikler veya söz konusu metinlerin birbiriyle çatışmaları, birinin diğeriyle uzlaştırılması, bir metnin diğeriye karşı tercihi ve nihayetinde bilerek veya bilmeyerek bırakılmış olan boşluklar ve eksiklikler onların yorumlanmasını zorunlu hale getirir.⁵⁷

Yorumda genellikle açıkça fark edilemeyen gizli anlam açıklığa kavuşturulurken işaretlere, sembollere veya mukayeselere başvurulur. Yorumcu yorumladığı metin ile yorum sonucu ulaştığı anlam arasında bir örtüşmenin olup olmadığı konusunda tam bir fikre sahip değildir. Yorum yapan kimse, zan ve tercihlerden yola çıkarak metnin anlamının tüm yönlerini ortaya koyamasa da onun bir veya birkaç anlamını açığa çıkarabilir.⁵⁸

Kapalı bir anlamın ortaya çıkarılması kutsal bir metnin güncelliğini devam ettirmesinin yani entelektüel beklentilere cevap verebilmesinin vazgeçilmez şartıdır. Bu nedenle de zaman içinde dini metinlerin yeniden yorumlanması mutlaka başvurulması gereken bir faaliyettir. Yorumun en önemli işlevlerinden biri de dini metinlerdeki kapalı veya sembolik anlamları ortaya çıkarmaktır. Sembolik yani mecâzî anlam, yorumu gerekli kılar. Bu tür bir yorumda hakiki veya lâfzî mananın ötesine geçme söz konusudur.

Diğer yandan mecâzî dilin getirdiği birtakım katkılar da mevcuttur. Meselâ mecâzî ifadeler, dini ifadelerin ortaya çıkardığı problemlerin anlaşılmasında önemli ipuçları sağlayabilirler. Mecazların duygulara tesir etme ve hayal gücünü harekete

⁵⁶ Abdullah Kahraman, “Mukayeseli İslam Hukukunda İbn Rüşd'ün Yeri”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek**, ed. İsmail Çalışkan, Sivas, 2009 Asitan Yayıncılık, II, 273.

⁵⁷ M. Şerif Ahmed, **Nazariyyetü Tefsiri'n-Nusûs'l-Medeniyye**, Bağdat, 1981, s. 102-105.

⁵⁸ Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s. 196.

geçirme gibi önemli bir fonksiyonu da vardır. Esas itibarıyla din dilinin bir yere kadar yaptığı da budur. Çünkü din dili anlaşılıp yorumlanması oldukça meşakkatli meselelerde insanın en derin tecrübe ve hislerine tercüman olacak şekilde hitabta bulunur.⁵⁹ Bu durum kutsal metinlerin diğer metinlerden ayırıcı özelliğidir denebilir. Çünkü dini metinlerin karşısında duran kişi aynı zamanda o metinlere inanıyorsa bu durumda yorumcunun bakış açısının yanında olaya bir de iman boyutu eklenmekte ve yorum daha da ince bir boyut kazanmaktadır. Bu ise, yorumu sadece entelektüel bir çaba olmaktan çıkarmakta kişinin inancı ile birlikte bir varoluş mücadelesine dönüştürmektedir.

Ancak yine de yorum sonucu ortaya çıkan bu anlamlar da insanın ürünüdür. Yoksa anlamın bizatihi kendisi değildir. Kutsal metinlerde herhangi bir değişme mümkün olmadığına göre değişen şartlara ve durumlara göre daha doğrusu kutsal metinlerin muhatabı olan insanların bakış açılarına göre elde edilen yorumların belli bir çağa ait olduğu söylenebilir. Kutsal metinlerin yorumlarının tarihsel oluşumu onların orjinal lafızlarının zaman üstü olmalarına engel değildir. Kutsal Kitapta iki anlam bulunur. Birincisi beden denen lâfzî anlam diğeri de kutsal amacı ilahi hakikatleri ortaya çıkarmak olan iç anlamdır.⁶⁰ Yorum ise iç anlamı ortaya çıkarmaktır.

Mecazların alışılmamış veya tam anlatılamayan gerçekleri ifade etmek için kullanıldıkları göz önüne alındığında dilin yetkin olmayışı nedeniyle teolojik dilde mecazların kullanılmasının bir zorunluluk olduğu görülür. Başka bir deyişle Tanrı metafizik evreni bizim sözcüklerimizle uyuşacak şekilde bize anlatabilmek için mecazları kullanmak durumundaydı.⁶¹ Eğer mecâzî bir ifade anlamı yakalama çabalarına karşı direniyorsa veya ona herhangi bir anlam kazandıramıyorsa o zaman o metnin anlamsız olduğu söylenebilir.⁶² Metnin anlamlı olabilmesi için dış (zâhir) ve iç (batın) anlama sahip olması gerekir. Ancak tarih boyunca bu iki anlamdan hangisine ağırlık verileceği konusu tartışmalıdır. Zâhirî anlam gündelik dil içinde ortaya çıkan ve aktarılabilir olan tek boyutlu ve genel anlamdır. Bunun yanında

⁵⁹ Turan Koç, **Din Dili**, İstanbul, 1998, İz Yayıncılık, s. 125; Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s.297-310.

⁶⁰ Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, s. 27; Batı Geleneğinde Yorum için bkz. Mevlüt Erten, **Nass-Yorum İlişkisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 53-56.

⁶¹ Hakan Gündoğdu, “Gazali'nin Teolojik Hermenötiğine Yorumlayıcı Bir Bakış”, **İslami Araştırmalar**, Ankara, 2000, XIII, 415.

⁶² Turan Koç, **Din Dili**, s. 126.

bâtınî anlam ise metinde açıkça belirtilmeyen ve bireysel tecrübeyi ifade eden anlamdır. Bu bakımdan gelenek içerisinde konuya dair yapılan tartışma, şayet var ise batını alanın sınırlarının zâhirî anlam aracılığı ile bilinip bilinemeyeceği yani onun tarafından kontrol edilip edilemeyeceğidir. Bâtını anlam bireysel özgürlüğü ve ifadeyi ön plana çıkarırken zâhirî anlam bu özgürlüğün kötüye kullanılmasını engelleyecek bir sınır noktası olarak görülmüştür.

Kutsal metinlerin anlaşılması ve yorumlanması çabalarının söz konusu metinlerin tarihi kadar eski olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan Yahudiliğin hukuki boyutu "*Halakhah*" kavramıyla ifade edilmekte olup bu "gidilen, takip edilmesi gereken yol" anlamına gelir. Halakhah'ın en temel kaynağı "yazılı vahiy", yani *Tevrat*'tır. Bununla birlikte Tevrat, bir yasa kitabı olmayıp içinde farklı türden hükümleri barındırdığı için, din âlimleri genel anlatım tarzını esas alarak hayata yön vermek amacıyla çeşitli yorum metodlarıyla Tevrat'taki ifadeleri tefsir etmiş, ortaya çıkan meselelere çözüm bulmak için bunlardan hükümler çıkarmışlardır. Yahudiler tarafından "sözlü vahiy" mahsulü olarak kabul edilen *Talmud* ise, *Mişna* ve yorumu *Gemara*'dan oluşur ve Yahudi hayatını düzenleyen şer'î-amelî hükümler içerir. Tevrat'ın ve Talmud'un yorumlanması ya kutsal metinde yer aldığı şekliyle ya da bir konuyla ilgili çeşitli yerlerde bulunan metinlerin toplamından hareketle, yani sistematik bir metodla gerçekleşmekteydi.⁶³

Hukuki inkişafın esas yolu yorum yapmaktır. Hukuk hocaları, kâtipler ve büyük sinagoglardaki din adamları metnin zor pasajlarını, esasen pek çok yeni kural ve kurum üreterek açıkladılar. Meselâ, Tesniye kitabının "*dul kadının esvabını rehin olarak almayacaksınız*"⁶⁴ emri farklı yorumlara yol açmaktadır. Bu emrin, makul bir düşünceyle yalnız fakir dulları kapsadığı düşünülürken, yorumun daha katı bir biçimi ile emrin delâletinin ister fakir ister zengin olsun bütün dullara teşmil edildiği ifade edilmiştir.

Yorum farklılıklarının sebebi, ekoller arasındaki görüş ayrılığıdır. Meselâ, yolculuğundan dönüşte kocası yanında olmayan ve onun öldüğünü iddia eden kadının davası hakkında Şammai ekolü, kadının sözlerini kabul etmeye hazır olup onun tekrar evlenmesine müsaade ederken, Hillel ekolü ise, bu kararı reddetmiştir.

⁶³ Eldar Hasanov, "Yahudi Şeriatında Recm Cezası", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 12, 2008, s. 183-200, 183vd.

⁶⁴ Tesniye, XXIV/ 17.

Onlar, sadece Mişna’da geçen ve hasat sırasında kocasıyla birlikte bulunduktan sonra mahkemeye kocası yanında olmadan gelen kadına dair olayı esas aldılar.⁶⁵ Bu şartlar altında biri, doğruluğun kolayca ters yüz edilebileceği gerekçesiyle kadının iddiasına itimad etmiştir. Hilleliler hafifletici bir sonuç çıkarmak için esas olaylar üzerinde ısrar ederken Şammailer ise, o zaman, asıl kararı, her benzeri olayı içerecek şekilde genişletmişlerdir. Aslında her iki ekolün delili de onları bu sonuca götürmüş olan akıl yürütme idi.⁶⁶

1.3.1. Kutsal Kitaplarda Yorum

Rabbanî Yahudiliğe göre, Tevrat ile birlikte onun yorum kuralları ve bunlara uygun yapılan yorumlar da Sina Dağı’nda Hz. Musa’ya verilmiştir. Bu sebeple rabbiler (din adamları) tarafından yapılan bu yorumlar ilahi vahyin bir parçası kabul edilmiştir. Belli kurallar çerçevesinde yapılan bu yorumların uygulama örnekleri Tanah’ta⁶⁷ yer almaktadır. Bu anlayışa göre Tanah’ın zâhirde görünen anlamından çok daha derin manaları vardır. Tevrat her türlü hatadan münezzehtir ve ilahi vahyin ürünüdür. Bu sebeple Tanah’ın her bir cümlesi, kelimesi ya da harfi ihmal edilmeden izah edilmelidir.

Bunlardan Hillel’e izafe edilen yedi yorum kuralı, alanında ilk basamaktır ve kendisinden sonra geliştirilen diğer yorum kurallarına öncülük etmiştir.⁶⁸ M.Ö. I. yüzyılda, bir kısmı muhtemelen helenistik retorikten çıkarılmış bu ölçüler rabbiler tarafından kullanılırdı. Bu yorum kuralları esas olarak, tümdengelim gibi akla dayanırken, bir kısmı da geleneğe dayandırılıyordu.⁶⁹

Yahudilikte kutsal kitabın yorumundan söz edildiğinde akla gelen bir başka isim Yahudi filozofu Philondur. Philon, din ve felsefeyi, vahiy ve aklı, hikmet ve kelamı uzlaştırmaya uğraşmıştır. Bunu yapabilmek için de kutsal kitapların sözel (lâfzî) anlamlarının ötesindeki sembolik ve mistik anlamlarını keşfetmeyi amaç

⁶⁵ Hillel ekolü daha sonra bu görüşünden vazgeçmiş ve Şammai ekolün görüşünü benimsemiştir.

⁶⁶ Ze’ev W. Falk, “Yahudi Hukuku”, **İLAM Araştırma Dergisi**, çev. Bilal Aybakan, c. III, sy. 1, 1998, s. 178.

⁶⁷ Tanah: Eski Ahit.

⁶⁸ Ömer Faruk Araz, “Rabbanî Yahudiliğin İlk Yorum Prensipleri: Hillel’in Yedi Yorum Kuralı”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, (Yahudilik Özel), c. V, sy. 2, 2016, ss. 321-337, s. 321.

⁶⁹ Aybakan, Yahudi Hukuku, s. 177; Yorum kuralları ve açıklamaları için bkz. Araz, “Rabbanî Yahudiliğin İlk Yorum Prensipleri: Hillel’in Yedi Yorum Kuralı”, s. 326vd.

edinmiştir.⁷⁰ Helenistik Yunan'da Stoacılara kadar giden bu alegorik yöntem İskenderiye'de Philon, tarafından geliştirilmiştir. Bu yöntem, lâfzî yorum yanlış anlamalara ya da belirsizliklere neden olduğu zaman, alegorilerle yorumlama yöntemini Eski Ahit yazılarına uygular. Bir kutsal metnin lâfzî ya da alegorik okunacağını nasıl belirleneceğine ise şöyle cevap vermektedir: Tanrı, kitabını alegorik olarak yorumlayacağımız zaman bazı belirtiler verir. Kutsal kitabta hiçbir hata olamaz. Bu nedenle anlamsız, tuhaf ve lâfzî hata gibi görünen ifadeleri yorumlamak için, sıçrama tahtası görevi gören alegoriler vardır. Philon, kutsal kitabın *lâfzî ve alegorik (mecâzî)* olmak üzere iki tür anlam taşıdığını ifade eder. Lâfzî yani zâhirî anlama 'Beden' denilmektedir. Mecâzî anlam ise Tanrısal ve manevi sırları ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Yorum sanatı, üst anlamı ortaya çıkarmak için harfin fizik yapısını aşmaktan ibarettir.⁷¹ Philon, lâfzî ve alegorik anlam arasındaki ilişkiyi, beden ve ruh arasındaki ilişkiyle karşılaştırır. Düşünen kişi, ilgi alanına giren nesneleri temaşa eder. İdeaların harika güzelliğini, bir aynada görür gibi kelimelerde görür, sembollerini keşfeder, metnin lafzından hareketle görülebilerin içinde görülemezini görebilir, kutsal kitabın en derin anlamını kavrayabilir.⁷²

Alegorik/mecâzî yorum yöntemi denilen bu yöntemin, eserleri VI. yüzyılda Süryanice'ye çevrilen *Philon ile* İslam dünyasına geçtiği, filozoflar, mutasavvıflar ve kelmacılar tarafından "te'vîl" adı altında çeşitli şekillerde kullanıldığı iddia edilmiştir.⁷³ Daha sonra bu yorum biçimi Hristiyanlığın erken dönemlerinde *Origen* tarafından sürdürülmüştür. Metnin lâfzî anlamını aşan bu yöntem Eski Ahit'te Hz. İsa'nın haber verildiği şeklindeki Hristiyan tezini kolayca doğrulamada kullanılmıştır. Origen, "On Principles" adlı eserinde anlamın üç derecesinden bahseder. Bu sayı sonradan dörde çıkarılmıştır. Ortaçağ Hristiyan hermenötğine göre, literal, alegorik (dogmatik yorum), ahlaki ve eskatolojik yorum olmak üzere anlamın dört düzeyi bulunmaktadır. Buna karşın Antakya Okulu geleneğini izleyen *Hippo'lu Augustine* metindeki kapalı yerlerin açık olanlarına başvurularak açıklanmasını önermektedir. Bu yaklaşım İslam geleneğinde "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri" şeklinde formüle edilecektir. Augustine ayrıca, yorumcunun yorumunda başarılı olabilmesi için

⁷⁰ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 26.

⁷¹ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 27.

⁷² Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 27-28.

⁷³ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 28, dipnot. 51.

metinleri okumuş olması ve İbranice ve Yunanca gibi dilleri bilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre yorumda başarıp için mecâzî ifadelerin belirlenmesi ve belagat bilinmesi gereklidir. Protestan döneme gelindiğinde *Martin Luther* Hristiyanlıkta hâkim olan alegorik yorumu reddederek *Augustin*'i izlemiştir.⁷⁴

Kutsal kitabı yorumlamak için uygun ilkelerin neler olduğunu tespiti çalışan hermenötikle ilgili çalışmalar bir tefsir teorisi olarak Hristiyan dünyaya girmiştir. Esasen Hristiyanlar Hz. İsa'nın Eski Ahit'i ilga etmediğine, Yeni Ahit gibi Eski Ahit'in de kutsal olduğuna inanırlar.⁷⁵ Zaten Hz. İsa'nın, Hz. Musa'nın şeriatına yaşamı boyunca muhalefet etmediği aksine ona uymanın gerekliliğini vurguladığı bilinmektedir. Bununla birlikte Hz. İsa, hukukun içerisinde yer alan ve adalete uygun olmayan bir takım uygulamaları eleştirmiş ve onların değiştirilmesini istemiştir.⁷⁶

Teolojide hermenötiğin bir problem olarak çıkışının kaynağı, iki Ahit'in ilişkisi meselesi gösterilmiştir. Özellikle ilk Hristiyan nesilleri meşgul eden soru, Yeni Ahit'in Eski Ahit yerine geçip geçmeyeceği meselesi olmuş ve bu tartışmalardan çıkan nihai sonuç; Mesih'in bütün Yahudi metinlerin anlamını tamamlamak ve açıklığa kavuşturmak amacıyla gönderildiği, onları yorumladığı ve bu ikisi arasında hermenötik bir ilişkinin bulunduğu yönünde olmuştur.⁷⁷ Hz. İsa'dan sonra gelen Pavlus'un ise Hz. Musa'nın şeriatı ve Tanrısal hukuk ile ilgili ifadeleri birbiriyle çelişkilidir. Onun bazı mektuplarında, Tanrısal hukukun ve ona uymanın önemini vurgulayan ifadeler yer alırken, bazılarında ise hukukun Tanrının asli vaadinin bir parçası olmadığı, Mesih dönemi ile birlikte geçerliliğinin sona erdiği ve geçici olduğu, ayrıca hukuk kurallarının günaha sevkettiği yönünde ifadeler bulunmaktadır.⁷⁸ Pavlus, Eski Ahit ve peygamberler tarafından getirilen tanrısal hukuka karşı Mesih hukukunu öne sürer⁷⁹ ve kendisini Mesih yasası altında biri olarak nitelendirir.⁸⁰ Pavlus'a göre insanları günah ve ölümden kurtaran Mesih yasası, bütün tanrısal hukuku sadece sevgi ilkesine indirgemıştır. O, bütün kutsal

⁷⁴ Mehmet Paçacı, "Tefsir'de Semantik ve Hermenötik", **İslami İlimlerde Metodoloji /Usûl Meselesi 1**, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, İstanbul, 2005, Ensar Neşriyat, s. 583-584, 89. dipnot; Jean Grondin, **Introduction Philosophical Hermeneutic**, London, 1994, Yale University Press, s. 23-44.

⁷⁵ Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, s. 29.

⁷⁶ Bkz. Mahmut Aydın, "Hristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası", **Pavlus'u Düşünmek**, ed. Cengiz Batuk, Ankara, 2006, Ankara Okulu Yayınları, s. 304.

⁷⁷ Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, s. 31.

⁷⁸ Şinasi Gündüz, **Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı**, Ankara, 2015, Ankara Okulu Yayınları, s. 217-218vd.

⁷⁹ Galatyalılara Mektup: 6: 2.

⁸⁰ 1: Korintliler: 9: 21.

yasanın tek bir sözde, “*Komşunu kendin gibi sev*” sözünde özetlendiğini savunur.⁸¹ Pavlus bu yaklaşımıyla hukuka karşı ahlakı ön plana çıkarmakta ve adeta hukuku ahlaka indirgemektedir. Bununla birlikte Hz. İsa’nın hukuku sadece ahlak ve sevgiye indirgediğini söylemek zordur.⁸² Tanrısal hukuka yönelik bu eleştirilerine rağmen Pavlus’un kendisi de bir takım hukuki düzenlemeler oluşturmaktan geri kalmamıştır. Meselâ o, dua esnasında erkeklerin başlarının açık, kadınların ise kapalı olması gerektiği kuralını getirir. Dua esnasında başında örtmek istemeyen kadının saçlarını tıraş ettirmesi ya da kazıttırması gerektiğini söyler. Yine o, toplantı esnasında kadınların anlamadıkları şeyleri sormalarının uygun olmadığını bunları daha sonra kocalarına sormaları gerektiğini söyler.⁸³

Helenistik dönemin kozmopolit kentleri, başta İskenderiye olmak üzere klasik Grek mirasının varlığını sürdürüp yeniden canlandığı önemli kültür ve bilim merkezleri haline geldiler.⁸⁴ Klasik Yunan kültürü ve felsefesi, Helenistik dönem boyunca varlığını sürdürmekle beraber M.S. II. yüzyılda Roma’nın ve İskenderiye’nin dünyanın merkezi olmasının ardından doğu dinleriyle yoğun bir temas yaşamıştır.⁸⁵ Bunlar içerisinde ismi zikredilebilecek bir diğer merkez ise Antakya’dır.⁸⁶ Bu dönemde çıkan Yahudilik ve Hristiyanlık ifade imkânını önemli ölçüde felsefede bulurken, felsefe de belki dinler yoluyla ve onların içinde devam etme imkânını elde etmiştir. Nitekim felsefe ve dinlerin birlikteliğinden Yeni Plâtonculuk akımı ortaya çıkmıştır.⁸⁷

Hristiyanlık öncesinde de mevcut olan İskenderiye ve Antakya yorum ekolleri arasındaki rekabet, Hristiyanlıkla birlikte –İslam dünyasında Bâtınlık şeklinde anılan– alegorik tutumu benimseyen İskenderiye çizgisinin yükselmesiyle

⁸¹ Galatyalılara Mektup: 5: 14.

⁸² Gündüz, **Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı**, s. 220.

⁸³ 1: Korintliler: 11: 3-10, Gündüz, **Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı**, s. 222.

⁸⁴ Helenistik dönemde Aristo’nun öğrencisi olan Büyük İskender’in hayalini kurduğu büyük imparatorluğun sınırları Yunanistan’a kadar uzanmıştır. Yunan dünyası siyasi açıdan bağımlı hale gelse de Büyük İskender’in imparatorluk sınırları içerisinde Grek kültürünü hâkim ve birleştirici güç olarak desteklemesi sebebiyle kültürel açıdan oldukça güçlenmişlerdir. Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi**, İstanbul, 2016, Say Yayınları, s. 465.

⁸⁵ Cevizci, **İlkçağ Felsefesi**, s. 467.

⁸⁶ Hem felsefe hem teolojik gelenek açısından Antakya’nın önemi hakkında bkz. Musa Kazım Arıcan, “Antakya Felsefe Okulu”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, 2012, 23 (3), s. 101-108; Ayrıca ilim merkezleri ve okulları için bkz. Nihat Keklik, **İslam Mantık Tarihi**, İstanbul, 1969, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, I, 17vd.

⁸⁷ Cevizci, **İlkçağ Felsefesi**, s. 467-468, ayrıca Yeni Plâtonculuk için bkz. Cevizci, **İlkçağ Felsefesi**, s. 547 vd.

devam etmiştir. Yahudilik ise büyük oranda metnin orjinalliğini korumayı amaçlayan, metnin dilini ve tarihsel bağlamını dikkate alarak metin sahibinin kastını ortaya çıkarmayı hedefleyen Antakya çizgisini izlemiştir. Daha sonra Müslüman uygarlıklar da temel olarak aynı çizgiyi benimsemiştir. Bu seçim esasen, Hz. Peygamber'in tefsir örneklerine kadar götürülebilirken, bu örnekler İslam medeniyetinin karakterini ve yorumbilimsel anlamda kaderini büyük oranda belirlemiş bulunmaktadır. Yahudilik ve İslam geleneklerinin birer “hukuk medeniyeti” olarak benzerliklerinin ve bâtinî, iş’arî yorum yönteminin İslam geleneğinde fazlaca zemin bulamayışının nedenlerini burada aramak yanlış olmaz. İslam medeniyetinde Fıkıh usûlü geleneği, Antakya yorum çizgisinin son derece gelişmiş bir kuramını oluşturmuştur. Bütünüyle Hadis, Tefsir, Kelam ve nihayet Fıkıh bu karakterdeki bir yorum anlayışı üzerine oturtulmuştur. Fıkıh usûlünde de kendi değerler dizisi çerçevesi içinde bunun bir benzeri yapılmıştır. Fıkıh usûlü külliyatı, İslam geleneğinde metin oluşturma ile ilgili ilkelerden başlayarak farklı yorum biçimlerinin yöntem teorisi olarak ele alındığı Antakya yorum geleneğinin taşıdığı karakteri taşımaktadır. Bu yaklaşım temelde yorumlanan metnin kendi anlamını korumayı esas alan, onun dilsel ve tarihsel çözümlemesi üzerine oturan bir yorum kuramı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁸

Hristiyanlık ise İskenderiye okulunun yorum biçimini tercih ederek reformlar dönemine kadar büyük oranda bu çizgiyi sürdürmüştür. Augustine'nin Ortaçağdaki Antakya çizgisi lehindeki çıkışı da çok etkili olamamıştır. Ancak aydınlanma ile birlikte, Protestan Hristiyan Batı, Antakya yorum kuramı geleneğine daha köklü bir şekilde yeniden yönelmiştir. Diğer taraftan aydınlanmanın seküler karakteri, yorum kuramlarını dinin ve kutsal metin tefsiri alanının dışına taşımıştır.⁸⁹

Yahudilik ve İslam birer yasa dini olmaları münâsebetiyle, Tanrı hakkındaki kanaatleri ve topluma yaklaşımları açısından diğer dinlere kıyasla birbirine daha yakındır. Yahudi ve İslam hukuku kamusal siyasetin şekillenmiş halidir. Her ikisi de gündelik hayatın dini yönden düzenlenmesini, Tanrının iradesine uygun bir devletin yönetiminde dindar bir halkın var olmasını hedeflemektedir. Bu sebeple de her iki dine de temsilcileri tarafından yorumlanan ve uygulanan Tanrının yasalarına uygun bir devletin teşekkülüne yapılan vurgu dikkat çeker.

⁸⁸ Paçacı, “Tefsir’de Semantik ve Hermenötik”, s. 585.

⁸⁹ Paçacı, “Tefsir’de Semantik ve Hermenötik”, s. 583.

Oysa Hristiyanlık, ilk üç asır boyunca yasa hakkında ciddi olarak düşünmemiştir. Yahudilik ve İslam'ın kabul etmeyeceği şekilde, kilise ve devlet arasındaki ayrılığı tercih etmiştir. Bu sebepten Yahudi Halakası ve İslam şeriatının Hristiyanlıkta bir karşılığı yoktur. Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in birer yönetici olmaları ve Hz. İsa'nın böyle bir görev üstlenmemesi de Hristiyanlıkta bir "şariat" düşüncesi oluşmamasında muhtemelen etkilidir.⁹⁰

Yahudilik ve İslam her ikisi de vahyi -yazılı ve şifahi olarak- hukukun nihai kaynağı olarak görür ve bunlardan hüküm çıkarmak için entelektüel metodlar kullanırlar.⁹¹

1.3.2. Kur'an ve Yorum

Yorum, "*Nassla amel etmek amacıyla, vaz' edilen lafızların manalarını ve hükümlere delâletlerini açıklamak*"⁹² şeklinde tarif edilmiştir. Bir başka ifadeyle yorum, bir kanun hükmünün anlamını tespit etmek, onu mâkul bir biçimde anlamlandırmaktır.⁹³ Dolayısıyla İslam hukukunda delillerden şer'î hükümlerin istinbât edilmesi işlemine yorum adı verilmektedir.⁹⁴

Kur'an ve sünnetten ilham alınarak oluşturulan İslam medeniyetinin bir metin medeniyeti olduğu söylenebilir. Bu sebeple İslam medeniyetinin anlaşılmasında ve bilgi üretmede metnin yorumlanması önemli bir problemdir. Dolayısıyla metin kavramını incelemek aslında Kur'an'ın mahiyetini ve dilsel bir metin olması sebebiyle onun yapısını incelemekten başka bir şey değildir. Metin eksenli yapılan bu tür okumalar, geleneğin yeniden ve çağın şartlarına göre yorumlanması konusunda da açılımlar sağlar.⁹⁵

⁹⁰ Bkz. Tuncay Başoğlu, "Hristiyan Hukuku", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy.9, 2007, s. 25-66; Tahsin Görgün, **Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması Anlam ve Yorum**, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 11 vd.; Frithjof Schuon, **Form and Substance In Religions**, çev. Salime Leyla Gürkan, **Dinlerde Biçim ve Öz**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s. 215-232.

⁹¹ Fuat Aydın, "Karşılaştırmalı Din Çalışması Bağlamında Bir İslam Hukuku Okuması: Jacob Neusner, Tamara Son", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 4, 2004, ss. 377-396; Jacob Neusner, Tamara Son, **Comparing Religious Through Law, Judaism and Islam**, Routhledge, 1999.

⁹² M. Edîb Sâlih, **Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Beyrût, 1984, I, 59.

⁹³ Orhan Münir Çağıl, **Hukuk Başlangıcı Dersleri**, İstanbul, 1966, Fakülteler Matbaası, s. 181.

⁹⁴ M. Sabrî Sa'dî, **Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Kanun ve's-Ser'âtî'l-İslâmiyye**, Kahire, 1979, s. 307.

⁹⁵ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, **Mefhûmu'n-nass dirâse fi ulûmi'l-Kur'an**, çev. Mehmet Emin Maşalı, **İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an ve İlimleri Üzerine-**, Ankara, 2001, Kitabiyat Yayınları, s. 29-31.

Dil, dünyayı sembolik bir biçimde yeniden sunan bir semboller sistemidir. Dilsel metinler ise, kendilerine özgü bir biçimde olguyu tasvir etme ve açıklama vasıtalarıdır. Dilin bu sembolik karakterinden bağımsız olmayan başka bir işlevi daha vardır ki o da iletişimdir. Dolayısıyla metnin kültürdeki işlevi de aynı şekilde ait olduğu dilsel sistemden kültür ve olgudan bağımsız değildir.⁹⁶ Anlama işinde dilsel analiz bu açıdan önemlidir. Hüküm istinbât etmedeki lâfzî metodlar ile kastedilen Zâhirilikteki gibi bir yorumlamadan ziyade bu anlamdaki bir yorumlamadır. Kur'an da dilsel bir metindir. Onun dilsel bir metin olması bir yandan kültür ve kültürün tüm öğeleri ile diğer yandan da olguyla ve sosyo-kültürel, ekonomik, siyasal yapılarla etkileşim içinde olması anlamına da gelmektedir.

Kur'an'ı anlamaktan her söz edildiğinde, ister istemez murad-ı ilahiyi dilin sınırları içerisinde anlamaktan da söz ediliyor demektir. Bir dilin varlığı, o dili konuşanlar arasında belli lafızların belli anlamları taşıması konusunda asgari bir mutabakatın bulunmasını zorunlu kılar. Bundan dolayı fasih Arapça ile indirilen Kur'an lafızlarının zorunlu, mümkün ve muhtemel anlamını belirlemede Arapça'yı bilmek özellikle de Kur'an'ın indiği dönem ve coğrafyada yaşayan Arapça'nın dil ve mantık yapısını göz önüne almak vazgeçilmez bir özellik taşır. Allah'ın hükümlerini, kullarından neleri yapıp neleri yapmamalarını istediğini bilmek, dili ve bağlamı bilmeye bağlıdır. Dil ve bağlam yardımıyla metinde söylenenler anlaşılmadığı takdirde, metnin ne söylemek istediği de anlaşılmaz. Kur'an'ın evrensel karakteri, ancak onun ne dediğinin ve ne demek istediğini doğru olarak kavranmasıyla tezahür eder. Kur'an'ın metni mana yüklü lafızlardan, bu lafızlarla kaim manalardan ve lafızlarla manaları bir araya getiren nazımdan meydana gelir. İlahi iradenin kendisini Arap diliyle ifade etmesi, bizi, ister istemez muradı ilahiyi öncelikli olarak bu dil çerçevesinde anlamak zaruretiyle karşı karşıya bırakmaktadır.⁹⁷

Dil ilimlerinin (ilmü'l-lüğa) konusu olan dil ve düşünce (lafız ve anlam) arasındaki ilişkiye mantık ve fıkıh usûlünün de genişçe yer verdiği görülür. Gramer dildeki lafızların ve cümlelerin yapısıyla ilgilenirken, mantık da düşüncenin yapısıyla ilgilenir. Düşüncelere ancak somut lafızlar yoluyla ulaşılabilir.⁹⁸ Dil üzerine

⁹⁶ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 41.

⁹⁷ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 41.

⁹⁸ Mehmet Aydın, "Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki", *DEÜİFD*, 2010, XXXII, s. 178.

sistematiik ve ayrıntılı açıklama yapmak, vahyin dilinin anlaşılması ve dini metinlerin yorumlanması açısından önemli ve gereklidir.⁹⁹

İslam dünyasında H.II. yüzyıldan itibaren başlayan dilbilim çalışmalarının amacı, dini problemlere çözüm aramaktır.¹⁰⁰ Karşılaşılan farklı kültürler ve yeni problemler böyle bir çözümü gerekli kılıyordu. Kur'an'ı anlama ve yorumlamada dilin bir yöntem olarak kabul edilmesi sebebiyle dilbilimciler; lafızların sınıflandırılması, anlam ve lafız, düşünce ve dil (nahiv) arasındaki ilişkileri tespit etmeye çalışmışlardır.¹⁰¹ Bu çabalar sonunda dilbilimin kelime bilgisi (sarf), anlam teorileri (ilmü'l-meâni), seslerin çıkışı ve türetilmesi (meharicü'l-hurûf), kelimelerin kullanımı ve türetilmesi (ilmü'l-vaz' ve ilmü'l-iştikâk), beyân ilmi gibi sınıflamalar ortaya çıkmıştır.¹⁰²

Dil ile ilgili yapılan bu çalışmalar mantık ve felsefe ile ilgili çalışmalardan önce başlamış ve onların yazılmasına imkân sağlamıştı. Beytü'l-Hikme'nin kurulması ve tercüme faaliyetlerinin hızlanması, tercüme edilen metin ile asıl metin arasındaki farklılıkların nasıl giderileceği ile ilgili tartışmalar, nahvin (dilini) mi yoksa mantığın (düşüncenin) mı önceleneceği tartışmalarını doğurmuş ve bu tartışmalar Farabi'de bir sentez halini almaya başlamıştır.¹⁰³

Arapça'da *"ifade edilmiş sözü anlamak"* manasını taşıyan mantık, en basit şekliyle, *"uyulması durumunda zihni hatalardan koruyan ilmi bir alet"*¹⁰⁴ olarak tanımlanmıştır.¹⁰⁵ Aristo mantığının İslam kültürüne girişinde Farabi'nin ve öğrencisi

⁹⁹ Mehmet Aydın, "Gazalî'nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları", **DEÜİFD**, 2009, XXX, 10.

¹⁰⁰ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 41-42.

¹⁰¹ Yakub Civelek, "VII ve XI yüzyıllarda İslam Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi", **Kur'an ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu** (17-18 Mayıs 2001), Van 2001, s. 202.

¹⁰² Hülya Altunya, **Farabi'de Dil Felsefesi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2003, s. 43.

¹⁰³ Sadık Türker, "Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi", **Kutadgu Bilig Dergisi**, İstanbul, 2002, s. 139-142.

¹⁰⁴ İbn Sina, **Kitabü'n-Necat**, haz. Macid Fahri, Daru'l-Afakı'l-Cedide, Beyrut, 1982, s. 44; Cürçânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (v. 816), **et-Ta'rîfât**, Beyrut, 1985; s. 251.

¹⁰⁵ Müslümanlar ilk dönem fetihlerinden sonra özelde Aristo genelde Yunan mantığını bir metod olarak benimseyen Hristiyanlar ve Nasturîler diğer din mensuplarının inançlarını savunmak gayesiyle cedeli kullanmak için mantığı öğrendiklerine şahit oldular. Bu grupların, kendi inançlarını savunmak için bir metod görevi yükledikleri mantığı, Müslümanlarla yaptıkları tartışmalarda da kullanmaları, Müslümanların mantığı iyice tanınması ve gerekli eleştirileri ortaya koyabilmesi için azamî gayret sarf etmesinin kapısını açmıştır. Daha çok Aristo'nun görüşlerinin merkeze alındığı bu süreçte tercüme faaliyetleriyle başlayan ve özgün eserlerin telifiyle devam eden bir ilmi hareketlilik söz konusudur. Muhatabın diliyle konuşma gayesiyle başlayan mantıkla ilgili ilk çalışmalar, özellikle bazı devlet yöneticilerinin şahsî meyil ve gayretlerinin etkisiyle

İbn Sina'nın büyük katkısı olmuştur. Mantığı yeni bir biçimde ele alması, kelam ve fıkıhla ilişkilendirerek örneklendirmesi ve felsefeye yaptığı katkılar sebebiyle ona “*Muallim-i Sâni*” lakabı verilmiştir. Ondan sonra gelen ve aynı zamanda birer Eş'ârî kelamcısı olan Bâkılânî ve Cüveynî de mantığı Mu'tezile'ye karşı birer silah olarak kullanmıştır.¹⁰⁶

Gazalî ise, araştırmacıyı teorik bilgiye ulaştıran, akıl yürütmede karışıklıktan kurtaran, doğru hüküm vermeyi sağlayan en güvenilir yöntem olarak gördüğü mantığı¹⁰⁷ dini ilimlere ve fıkıh usûlüne sistemli bir şekilde uygulayan ilk kişi olarak bilinir.¹⁰⁸ Gazalî'ye göre mantık ilmi, aklın işleyişini ele alır ve din ile ilgili değildir.¹⁰⁹ Bu açıdan mantığa karşı çıkmak doğru değildir.¹¹⁰

“Hükümlerin delillerini bilmek” şeklinde tarif ettiği fıkıh usûlü Gazalî'ye göre, aklî-naklî ilimlerin birleştiği bir ilimdir. Gazalî, Mustasfâ'nın giriş kısmında bu sebeple mantık ilminin özetlendiği bir mukaddime sunmakta ve “*Bu mukaddime, bütün ilimlerin mukaddimesidir, bunu bilmeyenin ilmine güven olmaz*”¹¹¹ demektedir.¹¹² Gazalî bu mukaddime ile hukuki tahlili değiştirmekten ziyade bütün çıkarımların makul ve sağlam bir temele oturmasını sağlayacak bir alet ilmi olarak

Abbasîler dönemine denk gelmiştir. Yine tercüme faaliyetlerinin kurumsallaştığı Beytü'l-hikme de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda mütakellimîn ve özellikle de yüklendiği emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker misyonu sebebiyle Mu'tezile, sadece diğer din mensuplarıyla mücadele edebilmek için değil diğer Müslüman mezheplerine üstün gelebilmek için de mantıktan faydalanmıştır. Neticede sonraki dönem Ehl-i Sünnet kelâmcılarının da mantık ilmine başvurmak zorunda kaldığı görülür. Bu durum sadece kelâmı sınırlı kalmayıp zamanla diğer sahalara fıkıh ve fıkıh usûlüne de intikal etmiştir. Bkz. İlyas Yıldırım, **Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi –Molla Fenari Örneği–** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum, 2014, s. 31 vd.

¹⁰⁶ Ali Çetin, “Mantık, Kelam ve Usûl-i Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 2015, XIII, sy. 2, s. 698-699.

¹⁰⁷ İbrahim Çapak, **Gazalî'nin Mantık Anlayışı**, s. 22.

¹⁰⁸ İbrahim Çapak, **Gazalî'nin Mantık Anlayışı**, s. 5. Aslında Gazalî'den önce İbn Hazm (v. 456) mantığın tüm ilimler için önemine vurgu yapmıştır. Ancak mantığın fıkıh usûlüne dâhil edilmesi konusundaki atıflar Gazalî üzerinden devam etmiştir. Bkz. Mahmud Muhammed Ali Muhammed, el-Alâkât beyne'l-mantık ve'l-fıkıh inde mütefekkirîyyi'l-İslâm: Kırâe fi'l-fikri'l-Eş'arî, **Ayn li Dirâsât ve'l-buhûsu'l-insaniyye ve'l-ictimâ'iyye**, Kahire, 2000, s.114-118. Ayrıca bkz. Seyyid Ahmed, A.T, **Ghazali's Views on Logic**, Ph. D. Edinburg University. 1981, s. 187.

¹⁰⁹ Gazalî, **Tehafütü'l-Felasife**, Filozofların Tutarsızlığı, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, 2009, Klasik Yayınları, s. 11.

¹¹⁰ Gazalî, **el-Munkızu min ed-Dalâl**, çev. Hilmi Güngör, Ankara, 1960, Maarif Basımevi, s. 33-35.

¹¹¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 11.

¹¹² Gazalî ile başlayan fıkıh usûlü eserlerinde mantık mukaddimesi ilave etme geleneği Gazalî'den sonra İbn Kudâme, İbn Hacıb, İbn Cüzey, İbn Hümâm ve Molla Fenârî gibi usûlcüler tarafından devam ettirilmiştir. Bkz. İlyas Yıldırım, “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi”, **Eskiye Dergisi**, sy. 29, Ankara, 2014, s. 59.

mantığın gerekliliğini vurgulamayı amaçlamıştır¹¹³ Onun bu tavrı, İslam dünyasında metodoloji tartışmalarında ciddi bir değişikliği beraberinde getirmiş bu dönemden sonra mantık ilmini bilmek, müctehid olmanın şartlarına eklenmiş ve Müslümanlar üzerine farz-ı kifaye sayılmıştır.¹¹⁴

Sekizinci yüzyılın başlarında İslam ve Antik Yunan düşünce sentezinden oluşan klasik İslam düşüncesinin “hikmet” ağırlıklı bu geleneği Endülüs, Horasan ve Maverâünnehir’de zirveye ulaşmış yaklaşık beş asır tüm İslam dünyasının düşünce, kültür ve medeniyet konusunda büyük bir zenginlik yaşamasını sağlamıştı. Ancak XII. yüzyıl sonlarında artık özgünlüğünü yitirmeye başlamış ve bir kısır döngüye girmişti. İbn Rüşd bu durağanlık ve tıkanıklığın, Aristo’nun eserlerine yeniden ve orijinal haliyle bir dönüşle giderilebileceği kanaatine taşıyordu.

İbn Rüşd’ün 1150 civarında Aristo’nun mantık eserlerine şerhler yazmaya başlaması mantık tarihi açısından bir dönüm noktasıdır. XII. Yüzyıl bu sebeple, “*İbn Rüşd çağı*” olarak görülür.¹¹⁵ Aristo’nun eserlerine yazdığı büyük (tefsir), orta (telhîs) ve küçük (câmi) şerhler ve kaleme aldığı müstakil eserler ile İbn Rüşd, İslam felsefesini Yunan felsefesiyle her ikisinin de özgünlüğünü muhafaza ederek birbirine yaklaştırmaya çalışmıştır. İbn Rüşd geliştirdiği yorum anlayışı ve yöntemler sebebiyle modern Hermenötiğin öncüsü ve Metodolojinin kurucusu kabul edildiği gibi XVII. ve XVIII. yüzyıl Aydınlanması ile modern bilimsel düşüncenin de anahtar şahsiyetlerinden birisi sayılmıştır.¹¹⁶ İbn Rüşd’ün bir gayesi de özgür düşüncenin önünde engel gördüğü (özellikte Endülüs’te etkin olan Mâlikî) fukahanın gücünü kırmaktı. Bu sebeple o, fukahanın elindeki temel dayanakları almak niyetiyle eserlerini kaleme almış ve analizler yapmıştır.¹¹⁷

İbn Rüşd de Gazâlî gibi mantığın İslami ilimlerde bir yöntem olarak yer alması gerektiğini düşünür.¹¹⁸ Ona göre, herhangi bir ilmi öğrenmek isteyen kimsenin

¹¹³ Wael b. Hallaq, Mantık, “Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, (çev. Bilal Aybakan), **MÜİFD.** sy. 16-17, 1998-1999, s. 199.

¹¹⁴ Çağrı, XIII, 496. Gazâlî, bilginin ölçüsü (mizanu’l-ulûm) saydığı elde edenin başka bir kaynağa ihtiyaç duymayacağını ifade eder. Onun bu vurgusu özellikle bilginin kaynağının masum imam olduğunu ileri süren Bâtiniler (Ashabı Ta’lim) içindir. Gazâlî aklı kendi devrinde her türlü bâtinî yoruma karşı bir silah olarak kullanmıştır. **el-Munkızu min ed-Dalâl**, s. 18, 69, 43-57.

¹¹⁵ Ahmet Kayacık, “Bağdat’tan Endülüs’e Mantık Geleneği ve İbn Rüşd”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek**, Sivas 2009, II, 413, 417.

¹¹⁶ Bekir Karlığa, **Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd**, s. 34.

¹¹⁷ Bekir Karlığa, **Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd**, s. 36.

¹¹⁸ Frank Griffel, “İbn Rüşd ve Gazâlî İlişkisine Yeni Bir Yaklaşım”, s. 84.

öncelikle mantık ilmi ile başlaması gerekir. Bu konudaki çeşitli ihtilaflara da değinen İbn Rüşd şöyle der:

*"Mütekaddimun, öğrenme işine, mantık sanatıyla mı yoksa teâlim ilimleriyle mi başlanması konusunda ihtilafa düştüler. Onlardan bazılarının göre Mantık ilmi, akli kuvvetlendirmek ve onu hatadan korumak içindir. Bu yönüyle fizik ve metafizik ilimleri gibi zor ilimlerde zaruri olarak mantık ilmine ihtiyaç vardır. Tealim ilimlerinde ise Mantık'a ihtiyaç yoktur çünkü madde ile irtibatları çok azdır. Şayet dedikleri gibi bu doğrudur, yöntem ilimlerinin tahsilinde Mantık ilmine ihtiyaç zorunlu değildir. Öncelikle o ilmi tahsil eder daha sonra mantığı öğrenir."*¹¹⁹

Mantık ilmi ve öğrenimi konusundaki bütün bu olumlu görüşlerine rağmen İbn Rüşd, el-Mustasfâ'nın muhtasarı olan ez-Zarûrî adlı eserinde Gazalî'nin - yukarıda belirtildiği gibi- el-Mustasfâ'da yer verdiği mantık mukaddimesini atlar. O, mantığın işlevi itibariyle değil fakat nazariyatı itibariyle bir usûl-i fıkıh kitabında yer almasını uygun görmez. Onun bu konudaki tavrı *"birden çok şey öğrenmek isteyen hiçbir şey öğrenemeyeceği"*¹²⁰ şeklindedir. Ancak bir filozof ve Aristo şârihi olarak İbn Rüşd'ün eserinde yer yer mantikî analizler ve çıkarımlara elbette rastlanır.

1.4. GAZALÎ'DE DİL

Dili bütün ilimler için bir basamak ve şer'î ilimler için de bir kılavuz sayan¹²¹ Gazalî'ye göre Kur'an ve diğer ilahi kitablara gaybî âleme dair bilgileri sunarken, insanların genelini dikkate alarak açık ve kesin bir dilden ziyade, sembolik bir dil kullanır. Sembolik bir dilin kullanılmış olması ise, gündelik dilin daha anlaşılır olması açısından ilahi kitaplarda da hesaba katılmış olduğunun bir göstergesidir.¹²² Bu anlamda kutsal kitablara daha anlaşılır kılması açısından Gazalî, bir alet ilmi olarak mantığı ısrarla vurgular. Çünkü mantık düşünce ve dil düzeyinde yapılacak hatalardan korunurken aynı zamanda doğru bir kullanıma götürecek ilkeler sunar.

¹¹⁹ Gerard Cihâmî, **Mevsûatu Mustalahâtu İbn Rüşd el-Feylesof**, Beyrut, 2000, V, s. 747; Hüseyin Çaldak, "İbn Rüşd'e Göre Akli Kıyas", **BÜİFD**, sy. 5, 2015, s. 106.

¹²⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 37-38.

¹²¹ Gazalî, **er-Risâletü'l-Ledünniye**, çev. A. Cüneyd Köksal, **Ledünnî İlim Risalesi**, İstanbul, 2004, Gelenek Yayınları, ss. 29-31.

¹²² Mehmet Aydın, "Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki", **XXXII**, 175.

Gazalî hüküm çıkarma metodlarına geçmeden önce mukaddime kısmında dilin kökeni, dilde kıyas, örfî ve şerî isimler, anlamlı söz, hitabın anlamı ve hakikat mecaz konularına başlıklar halinde değinir.

1.4.1. Dillerin Kaynağı

İslam dünyasında h. IV. asırdan itibaren dilin kaynağı ile ilgili tartışmalar başlamıştır. Bu tartışmaların iki temel görüş etrafında toplandığı görülür. Bunlardan birincisi, dilin tevkîfî (ilahi) olduğu anlayışıdır. Bu anlayış, “*Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti*”¹²³ ayetine dayanır. Ayet ile Allah’ın insana beyânı (duygu ve düşüncelerini ifade edebilmeyi) ilham ettiği savunulur. İkinci görüş, dillerin insanların ortak kullanım (vaz’) ile oluştuğu fikridir. Bu anlayışa göre insanın aklıyla eşyayı isimlendirmesi söz konusudur. Daha sonra bu iki anlayışı uzlaştırma çabaları görülmüş ve dilin kaynağını ilahi-uzlaşımsal olarak değerlendiren üçüncü bir grup ortaya çıkmıştır.¹²⁴

Gazalî zikredilen ayetin, dillerin tevkîfî olarak meydana geldiğine dair kesin bir delil sayılamayacağını ifade etmekle beraber, dilin tevkîfî olma imkânını da reddetmez. Ancak bu konuda o, yukarıdaki görüşlerden ikincisini yani dilin insanların ortak kararıyla oluştuğu düşüncesini benimser.¹²⁵ Gazalî el-Menhûl’de ise dillerin kaynağı ile ilgili Bâkılânî’nin tevakkuf görüşünü benimsemiştir.¹²⁶ Ayette zikredilen “isimler”den, bir manaya delâlet etmek üzere vazedilmiş lafızlar anlaşılır.¹²⁷ Dillerde bulunan isimler, insanlar tarafından nesnelere delâlet etmesi için verilmiştir. Dolayısıyla isim, eğer bir delâlet olarak alınır, ismin delâlet ettiği bir şey, yani bir müsemma vardır. İsmi müsemma için vazetmek, kendi tercihiyle hareket eden bir failin fiilini gerektirir. İnsanın bu fiiline “isim verme” denir.¹²⁸

¹²³ Bakara 2/31.

¹²⁴ Hidayet Aydar, İsmail Ulutaş “Dilin Kökeni: Kur’an-ı Kerim ve Diğer Kutsal Kitablara Göre Dil Olgusu”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume*, 5/4 Fall 2010, s. 683vd.

¹²⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 320-322; Aydın, “Gazalî’nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, s. 172.

¹²⁶ Gazalî, *el-Menhûl*, 131-134.

¹²⁷ Aydın, “Gazalî’nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, s. 172. Gazalî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, çev. M. Ferîhat, İstanbul, 2005, Ferîhat Yayınları, s. 20; Arapça metni için bkz. *el-Maksadu’l-Esnâ fî Şerhi Esmâ’l-İlahi’l-Hüsna*, thk. Bessam Abdulvehhab el-Câbî, nşr. el-Cefân ve’l-Câbî, Kıbrıs, 1407/1987, s. 27.

¹²⁸ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 27.

Bununla birlikte, isimlerin manaları ezelde sabit olduğu halde, kendileri ezelde mevcut değildir. Çünkü Arapça olsun ya da olmasın bütün isimler, hâdistir.¹²⁹ Bu da bize dillerin ilahî değil, ıstılahî olduğunu, yani insanların anlaşmaları yoluyla meydana geldiğini gösterir.¹³⁰

1.4.2. Dilde Kıyas

Dilde bazı varlıkların bazı sözcüklere verilmesi varlıkların bir takım özelliklerini dikkate almak suretiyle olmuştur. Aynı özelliklere sahip başka varlıklara da aynı sözcüğün verilip verilemeyeceği, yani aynı ismin kapsamına dahil edilecek şekilde kapsamının genişletilip genişletilemeyeceği konusu "dilde kıyas" başlığı altında tartışılmıştır.¹³¹

Tartışma, bir nesnenin taşıdığı belli bir anlam sebebiyle o ismi aldığı ve bu anlamın da isimler arasında kıyasa uygun bir illet olduğu düşüncesine dayanır. Esas itibariyle dilde kıyas konusu, şer'î kıyas ile temellendirildiği için şer'î kıyasın meşruiyetini kabul edenler açısından anlamlıdır. Şâfiî ve Hanbelîlerden oluşan bir grup usûlcü dilde kıyasın cevazını savunurken, Bâkılânî, Cüveynî, Gazalî'nin de dâhil olduğu Eş'arî usûlcüler ile Mu'tezile ve bazı Hanefîlerin bulunduğu usûlcülerin büyük bir kısmı dilde kıyasın geçerli olmadığı görüşündedirler.¹³² Bu görüşü savunanlara göre, dil vaz'î bir özelliğe sahiptir. İsimler, müsemmaya ulaşmak için bir alamet olup onu diğerlerinden ayırmak için konulmuştur. Bu sebeple lafızlar hangi anlamlar için vaz edilmişlerse o anlamda kullanılmaları gerekir. Dilde kıyasa gitmek, bu vaz'ın sınırları dışına çıkmaktır.¹³³

Gazalî de Arapların sarf kurallarına uygun olmayan hiçbir şeyin kıyas yoluyla ispat edilemeyeceği görüşündedir. Bu sebeple de dilde kıyas geçerli değildir. Gazalî, bu noktada Arapların şaraba, akla mahmurluk vermesi sebebiyle "hamr" demesi gibi,

¹²⁹ Gazalî, **el-Menhûl**, s. 36.

¹³⁰ Aydın, "Gazalî'nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki", s. 172.

¹³¹ Soner Duman, "Hanefî Usûlcülerinin İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri", **Usûl İslam Araştırmaları**, c. X, sy.10, 2016, 7-35, s. 21.

¹³² Bkz. Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (v. 794), **el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkıh**, nşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, Vezaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, II, 25 vd; Davud İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı**, (Yayımlanmamış Doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006 s. 129-130.

¹³³ İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Yönteminin Delalet Anlayışı**, s. 130.

nebizin de aynı sebeple şaraba kıyaslanarak hamr kapsamına girmesi ve “Hamr liaynihi haram kılınmıştır”¹³⁴ hadisindeki gibi haram sayılmasını, ancak Arapların bu ismi akli karıştıran ve mahmurluk veren her şey için koyduklarını bizzat söylemeleri durumunda geçerli görür. Bu durumda zaten bir kıyastan değil bizzat onların bildirimlerinden söz edilir.¹³⁵ Arapların “hamr” ismini sadece üzümden sıkılan ve sarhoş eden içkiye bu adı verdiklerini belirtmeleri durumunda bu ismi başka şeyler için kullanmak, uydurmada bulunmak olur ki o zaman bu dil, Arap dili olmaktan çıkar ve bizim tarafımızdan vaz’ edilmiş bir dil olurdu. Dolayısıyla Gazalî’ye göre “Arapların kendilerinin belirledikleri kullanım kurallarına uymayan hiçbir şey, kıyas yoluyla ispatlanamaz ve vazedilemez.”¹³⁶

1.4.3. Lügavî, Örfî ve Şer’î İsimler

Sözlükte “*bir şeyin gerçek, sağlam ve doğru olması*” anlamına gelen “hakka” (حق) kelimesinden türeyen hakikat,¹³⁷ istilahta; “*bir sözün istiâre, temsil, takdim ve tehir olmaksızın vaz’ edildiği anlamda kullanılması*”¹³⁸ demektir. Hakikat; lügavî, örfî ve şer’î isimleri içine alır. Lügavî hakikat, lafzın konulduğu anlamda kullanılmasıdır. Bir lafız lügavî anlamından başka bir anlamda kullanılır ve bu kullanımı yaygınlık kazanırsa artık “örfî hakikat” haline gelir. Yine herhangi bir karine veya vasıta olmadan Şârî’nin herhangi bir manada kullandığı lafızlar anlaşılıyorsa buna da şer’î hakikat denir. Lügavî ve örfî hakikatin kabulü konusunda usûlcüler arasında bir mutabakattan söz etmek mümkündür. Ancak şer’î hakikat, bazı Eş’arî ve Mutezilî usûlcüler arasında ihtilaflı bir konudur.

Lafızlar genellikle anlam daralması veya anlam genişlemesi yoluyla lügavî manasından başka bir manada kullanılır. İsmın kullanım yoluyla konulduğu anlamın bir kısmını ifade eder hale gelmesi anlam daralmasıdır. Meselâ ‘dâbbe’ “الدابة” sözlük anlamı itibarıyla “hareket etme” özelliği bulunan tüm canlılar için

¹³⁴ Nesâî, “Eşribe”, 48/8, 321.

¹³⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 323.

¹³⁶ Aydın, Gazalî’nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, s. 192; Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 324.

¹³⁷ İbn Faris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya, **Mu’cemu Mekâyisi’l-Lüga**, nşr. İbrahim Şemsuddin, Beyrut, 1999, I, 269.

¹³⁸ İbn Faris, **es-Sahibi fi Fıkhi’l-Lugati’l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni’l-Arabi fi Kelâmiyhâ**, thk. Ömer Faruk et-Tabba’, Beyrut, 1993, s. 203.

kullanılırken, örfî kullanım yolu ile ‘at’ anlamında kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Sözcüğün kullanıldığı mecâzî anlamın yaygın bir kullanım haline gelmesi ise, anlam genişlemesidir. Meselâ ‘ğait’ الغائط sözlük anlamı itibariyle ‘çukur yer’ anlamına gelirken ‘ihtiyaç giderme’ anlamındaki mecâzî kullanımının yaygınlık kazanmasıyla örfî hakikat haline gelmiştir.

“Şer‘î hakikat” (ya da şer‘î isim) ile genel olarak, dilde daha önce sözlük anlamları itibariyle belli anlamları ifade için kullanılan salât, savm, zekât, hac gibi sözcüklerin bu sözlük anlamlarının dışında, Şârî’nin belirlediği bir anlamda kullanılması kastedilir. Gazalî bu konuda Bâkılânî’nin görüşünü ve ileri sürdüğü delilleri zikrettikten sonra bir değerlendirme yapar. Bâkılânî bu isimlerin, şer‘î değil, lügavî isimler olarak adlandırılması gerektiğini çünkü bu isimlerin, şeriat geldikten sonra da sözlük anlamında kullanıldığını, şeriatın sadece bu anlamlara daha önce bulunmayan yeni bir takım şartlar ilave ettiğini ifade eder.¹³⁹ Bâkılânî bu görüşünü iki temel gerekçe ile destekler. Bunlardan birincisi, “*Biz onu Arapça bir Kur’an yaptık*”¹⁴⁰, “*Açık Arap diliyle ...*”¹⁴¹ “*Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik*”¹⁴² ve benzeri ayetlerdir. Bâkılânî’ye göre ayetler, hitabın Arap dili ile yapıldığını ve bu da Arapların kullandığı şekilde kullanılan Arapça olmasını gerekli kılar ki aksi bir durumda onların dillerinin dışında bir dille hitab gerçekleşmiş olurdu. Oysa hitabın Arap diliyle gerçekleştiği konusunda ittifak vardır. Diğer yandan şeriatın lügavî isimler üzerindeki tasarrufunun ise hitabın, Arapça’yı konuşanlara Arapça dışında bir dille yapıldığı ve bu durumda da Arapça olmayan ve onların kullandığı anlamda kullanılmayan birtakım isimlerle hitabın gerçekleştiği anlamına geleceğini ifade eder.¹⁴³ Bâkılânî’nin dayandığı bir başka gerekçe, bu konuda delil sayılabilecek bir haberin bulunmamasıdır.¹⁴⁴

Bâkılânî’nin ayetlere dayalı olarak ileri sürdüğü birinci delili eleştiren Gazalî, şeriatın bu isimler üzerinde tasarrufta bulunmasının bu isimleri Arapça olmaktan çıkarmayacağı gibi Kur’an’ı da Arapça olmaktan çıkarmayacağını ifade

¹³⁹ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, **et-Takrîb ve’l-irşâd**, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1998, I, 387, 395-397; Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Nîsâbü’rî, **el-Burhân fî usûlî’l-fıkh**, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Daru’l-Vefâ, 1997, I, 214-215.

¹⁴⁰ Yûsuf 12/2.

¹⁴¹ Şuarâ 26/195.

¹⁴² İbrahim 14/4.

¹⁴³ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 391-392.

¹⁴⁴ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 392-393.

etmektedir. Diğer bir delil hakkında ise “Bu kadar tekrara ve karineye rağmen şeriatın bu lafızlarla ne kastettiği anlaşılamamış olsaydı, ancak o zaman bir tevkîfe ihtiyaç olurdu. Bu lafızlarla neyin kastedildiği anlaşıldığına göre maksat hâsıl olmuştur”¹⁴⁵ değerlendirmesini yapar. Gazalî, Bâkılânî’nin değerlendirmelerine katılmaz ve şeriatın bu isimler üzerindeki tasarrufunu inkâr etmenin mümkün olmadığını belirtir.

Gazalî’ye göre, her ne kadar Şârî zaman zaman isimlerin sözlük anlamlarını tercih edip hitabda bulunsa da şer’î hükümleri açıklarken genellikle şeriattaki kullanımı dikkate almaktadır. Meselâ Hz. Peygamber’in, yiyecek bir şeyler hazır olmadığı bir anda söylediği “اذن اصوم” (Öyleyse ben de oruç tutarım) sözü böyledir. Bu sözdeki ‘esûmu’ ifadesi, şer’î anlamıyla, oruca gündüzden niyetin caiz olduğuna delâlet eder. Lügatteki kullanımıyla ise, “ne yapayım, ben de bir şey yemeden dururum” anlamına gelir ve oruca gündüzden niyetin caiz olduğuna delâlet etmez. Bununla birlikte şer’î anlamla lügavî anlamı arasında gidip gelen ifadeler konusunda Gazalî’nin tercih ettiği görüş, “Namazı terket” sözünde olduğu gibi ifadenin olumlu ve emir olması durumunda şer’î anlam için konulduğu; nehiy olması durumunda ise mücmel olduğu şeklindedir.¹⁴⁶

İnsanlar arasındaki kullanım yoluyla bir lafzın, lügavî anlamının dışında başka bir anlamı ile daha çok bilinir hale gelmesi durumunda örfî hakikat olmuştur. Gazalî bir ismin “örfî hakikat” olarak adlandırılmasının iki şekilde olacağını söylemektedir. Birincisi, bir isim, genel bir mana için vazedilir. Sonra dilcilerin kullanım örfüyle bu ismin bazı müsemmalara tahsîs edilmesi şeklinde olur. İkincisi ise bir ismin ilk konulduğu anlamın dışında hatta mecâz anlamında yaygın olarak kullanılmasıdır. Sanat ve meslek erbabının kendi aletleri için koydukları isimlerin örfî olmadığını belirten Gazalî, buna gerekçe olarak da dillerin başlangıcının ve aslî vaz’ın tamamının bu şekilde olmasını göstermektedir. Ancak bu isimlerin de örfî isim olarak kabul edilmesi halinde tüm lügavî isimlerin örfî isim olabileceğini savunur.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 327-332.

¹⁴⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 358-359; İltâş, **Mütakellimin Delalet Yöntemi**, s.124.

¹⁴⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 325-326.

1.4.4. Gazalî'de Hakikat Ve Mecaz

Arapça'da, "جوز" kökünden gelen mecaz; sözlük anlamıyla "tutulan yol", "yürünen yol" anlamında ve yolculuk etmeye, yani geçip gitmeye de işaret eder.¹⁴⁸ Yine fiil olarak "bir şeyi yarıp geçmek, aşarak geride bırakmak", isim olarak da "kurak arâzideki yol ve geçit", "alamet", "nişan" manalarında kullanılır.¹⁴⁹

Lafzın, vazedenin koyduğu anlamda kullanılması hakikat, aralarındaki bir bağ/ilgi sebebiyle bu anlamın dışında başka bir anlamda kullanılması ise mecaz anlamıdır. Mecaz anlamın tercihi konusunda uyulması gereken belli kuralllar vardır. Mecazların işlevi dili tek düzelikten kurtarmak ayrıca ona esnek ve edebî bir boyut kazandırmaktır.

Lafzın hakiki ve mecâzî kullanımı, delâlet ettiği hükmü doğrudan etkilediğinden usûlcüler, hakikat ve mecazın tanımı ile bu konuda uyulacak kuralllar üzerinde çokça durmuşlardır. Hitabın delâletine ilişkin yapılan ilk ve temel ayırım olmasından dolayı hakikat ve mecaz¹⁵⁰ konusuna, Gazalî'nin de dâhil olduğu mütekellim usûlcüler genellikle eserlerinin başında yer vermiştir.¹⁵¹

Gazalî *hakikat* isminin müşterek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre hakikat ile bazen bir şeyin zâtı ve tanımı bazen de sözün hakikati kastedilir. Fakat lafızlar için kullanıldığında *hakikat* ile *lafzın vaz' edildiği anlamda kullanılması* kastedildiğini belirtmektedir. Gazalî hakikati "bir şeyin zâtı", mecâzı da "konulduğu anlamın dışında kullanılan isim" olarak tanımlamaktadır.¹⁵²

Gazalî her mecazın bir hakikatinin bulunmasının gerektiğini, ancak her hakikatin bir mecazının bulunmasının gerekli olmadığını ifade eder. Çünkü bir dilde, anlam olarak kendisinden daha geneli bulunmayan isimler ile özel isimler,

¹⁴⁸ Abdülcélil b. Abdülkerim Salim, **et-Te'vil inde'l-Gazzali: Nazariyye ve Tatbik**, Tunus, 2000, s. 104.

¹⁴⁹ İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, **Lisanü'l-Arab**, Beyrut, 1955, Dâru's-sadr-Dâru'l-Beyrut, VII, 191-194.

¹⁵⁰ Davud İltâş, **Mütekellimin Delalet Yöntemi**, s. 298.

¹⁵¹ Ebu'l-Hüseyn Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib (v. 436), **el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh**, thk. Halil el-Meys, I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, I, 11; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî (v. 476), **Şerhu'l-Lüma'**, thk. Abdülmecid Türkî, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988, I, 169; Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî (v. 474), **İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl**, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1989, s. 69.

¹⁵² Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 341-342; **Mişkâtül-Envâr**, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, 1994, Bedir Yayınları, s. 48-52.

koyulduğu anlamın dışına çıkamaz ve mecaz olmazlar. Birinciye *malum*, *meçhul*, *maznun*, *mezkûr*, *medlul* gibi isimler; ikinciye ise *Zeyd*, *Amr* gibi isimler örnektir.¹⁵³

Usûlcüler hakikat ve mecazı belirleme yolları konusunda farklı görüşler belirtmiştir. Gazalî bu hususta Bâkılânî'nin tesbit ettiği şu dört yolu takip eder: *Birinci yolda* hakikat, sözün ifade etmesi için konulan şeylerin tamamında geçerliken mecaz, kullanıldığı anlam ile sınırlı olup başkası kendisine kıyas edilemez. 'Âlim' sözünün kendisinde ilim bulunan herkes için geçerli olması hakikate örnektir. "Şehre sor!" sözüne kıyasla "Halıya sor!" denilememesi de mecaza örnektir.

İkinci yol hakikat türetmeye elverişli, mecaz ise elverişsizdir. Meselâ, *emir* sözcüğü nehyin zıddı anlamında hakiki, *fiil* ve *durum* anlamında mecâzî kullanıma sahiptir. Buna göre hakiki anlamındaki emirden 'âmir' (emreden) ismi türetildiği halde, hal ve durum anlamındaki emirden bu isim türetilemez.

Üçüncü yol, ismin çoğulunun değişmesidir. Meselâ, hakiki anlamında kullanılan emir, 'evâmir'; mecâzî anlamında kullanılan emir ise 'umûr' şeklinde çoğul yapılır.

Dördüncü yol ise, hakiki anlamında kullanılan ismin, başka bir şeyle alakalı olmasıdır. Meselâ, "kudret" lafzının güç yetirilen ile bir alakası vardır. Bu lafız, Meselâ güzel bir bitki hakkında 'Bu, Allah'ın kudretidir' şeklinde başkası ile alakalı olmayacak şekilde söylenirse mecaz olur.¹⁵⁴ Gazalî de bu yolları aynen alıp benimsemiştir.

Gazalî mecaz konusunda ilmi ölçüler koymuş, yapılan te'villerde haddin aşılması için bu konuya eğilenlerin titizlik göstermesini istemiştir. O, mecazı üç grupta ele alır. *Birinci grupta* yer alan mecazlar meşhur bir özelliği ile benzeştikleri için tercih edilen isimlerdir. Yiğit kişiye "aslan", aptal kişiye "eşek" denmesi böyledir. Ama ağzı kokan kişiye "aslan" denilmesi caiz değildir. Çünkü aslanın meşhur özelliği cesaretidir ve ağız kokusu onun aslan olarak tanınmasını sağlayan bir özellik değildir.

İkinci grupta anlatıma bir şey katmayan fazlalık yer alır. " ¹⁵⁵لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (Onun benzeri gibi hiçbir şey yoktur) ayetindeki "gibi" kelimesi (ك harfi) ziyadedir.

¹⁵³ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 358-359; Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 342-343.

¹⁵⁴ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 355-356; Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 343.

¹⁵⁵ Şûrâ 42/11.

Bu harf bir anlam için kullanılmıştır. Bu harfin bir şey ifade etmeyecek şekilde kullanılması vaz’a aykırıdır.

Üçüncü grupta “وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ”¹⁵⁶ ayetinde olduğu gibi anlamı bozmayan eksiklik yer alır. Ayetin tam karşılığı “Şehre sor” olmakla birlikte, ama asıl manası “Şehir halkına sor” demektir. Gazalî, Araplarda bu tür bir kullanım alışkanlığı olduğunu, bunun bir anlam genişlemesine (tevessü’) ve mecaza yol açtığını ifade etmektedir.

Her mecazın bir hakikati olabileceğini söyleyen Gazalî’ye göre, her hakikatin bir mecazı olmak zorunda değildir. Yine ona göre iki tür isim mecaz olarak kullanılamaz. Birincisi özel isimlerdir ki bunlar, sıfatlar arasında değil isimler arasında ayırım yapmak için vaz’ olunmuştur. Ayrıca Esved b. Hars isminde olduğu gibi sıfat olarak kullanılan bazı isimlerin özel isim olarak kullanılması da mecazdır. Her ne kadar “esved” siyah demek olsa da burada özel bir isme işaret eder. Bu ismi kullanırken kasıt asla renk değildir.¹⁵⁷ Malum, meçhul, mezkûr gibi kendilerinden daha geneli olmayan isimler de bu gruptandır. Zira bu isimler her halükarda hakikattirler. Bu yüzden de bu gibi isimler mecaz için kullanılmazlar.¹⁵⁸

Bir lafzın hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu konusunda tereddüt edildiği takdirde, mecaz manasına delâlet eden bir karine bulununcaya kadar onun hakikat olduğu kabul edilir. Meselâ “Yolda bir eşek gördüm” cümlesini “Yolda bir yiğit gördüm” şeklinde anlamak mümkün değildir. Ancak örfen böyle bir mecâzî bir anlatım yaygınsa durum değişir. Yani bir lafız örfî olmuşsa artık onunla hükmetmek gerekir.¹⁵⁹

Gazalî’ye göre, Arap dilinde mecaz bulunduğu göre Kur’an’da da mecaz bulunması normal bir durumdur.¹⁶⁰ Kur’an’da mecaz olmadığını iddia edenlerin, müşterek bir lafız olan mecazın, “hakikati olmayan batıl şey” veya “asıl anlamının dışında kullanılan lafız” anlamını kastetmeleri muhtemel olmakla birlikte Kur’an’da

¹⁵⁶ Yusuf 12/82.

¹⁵⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 344.

¹⁵⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 345.

¹⁵⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 359-360.

¹⁶⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 54.

mecâzî manaya delâlet eden bu kadar ayetin olması¹⁶¹ bu iddiaları neredeyse imkânsız kılar.¹⁶²

Doğru mecazlarla doğru te'vîllerin yapılmasının tüm insanlığa büyük kazanımlar sağlayacağında şüphe bulunmazken¹⁶³ Gazalî'nin belirttiği gibi hiçbir ölçüye uymadan ve hiçbir karine olmadan mecâzî manalar vermek de oldukça tehlikelidir. Bu tür aşırı yorumlarda bulunmak Bâtînîlerin yoludur ve onların gerçek maksadı şeriatı yıkmak ve batıl inançlarını kabul ettirmektir. Meselâ “*Şimdi sen Firavun'a git, o iyice azdı*”¹⁶⁴ ayetindeki “Firavun” kelimesine mecazen “kalp” anlamı vermek böyledir. Bu anlayışa göre insan üzerinde haddi aşan, azgınlık eden kalptir. Bu yorumlar o kadar ileri gitmiştir ki onlar bütün Kur'an'ı böyle te'vîl etmişler ve rivayet edilen manaları terk etmişlerdir. Bu tür te'vîllerin bâtil olduğu tevâtür ve his ile bilinir. Bazıları ise zann-ı galip ile bilinir ki bunlar hisler ile alakalı olmayıp tamamen uydurma te'vîllerdir.¹⁶⁵

Gazalî “*mümin*” kelimesinden bahsederken, bu kelime ile bazen tasdik murad edildiğini, bazen de bunun “*امن*” kelimesinden müştak emniyet ve güven manasına geldiğini belirtir. Sonra da bu kelimeyi her iki manaya hamletmenin caiz olup olmadığını sorar. Müşterek isim, lügat manasıyla ele alındığı takdirde, umûm yönünden onu bütün müsemmalarına hamletmek mümkün değildir. Nitekim Araplar, “*adam*” dediğinde adamlardan her birini kastederler. Umûm da budur. Ama “*عين*” lafzını kullandığında *güneş, dinar, kefe, pınar, güzel hayvan gözü* gibi lafzın müşterek olduğu bütün manaları kastetmezler. Ancak bu manalardan birini kastederek kullanır ve onu karine ile ayırt ederler. Hatta “*ayn*” lafzının lügat manası da tayine işaret eden bir karine bulununcaya kadar müphemdir. Tamime gelince bu mevzuda dinin kullanımı dilin kullanımına ters düşebilir. Bu durumda şer'in isimler hakkındaki izahına müracaat etmek gerekir. Böylece her bir isim için yakın bulunan manayı zikrederek diğerlerinin üzerlerini çizeriz. Bazı lafızlar ise sadece şer'in tasarrufunda olabilir. Namaz ve oruç gibi lafızlar ise şeriatın ve lüğatin dışında birtakım manalarda kullanılmaktadır. Bu lafızların şeriatın tasarrufuna konu olduğu

¹⁶¹ Yusuf 12/82, Kehf 18/77, Hacc 22/40, Nisa 4/43, Nur 24/35, Ahzab 33/57, Bakara 2/194, Şura 42/40, Bakara 2/15, Enfal 8/30, Maide 5/64, Kehf 18/29.

¹⁶² Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 155.

¹⁶³ Necdet Çağır, *Din Dili ve Mecaz*, İstanbul, 2008, İz Yayıncılık, s. 114.

¹⁶⁴ Tahâ 20/24.

¹⁶⁵ Gazalî, *İhyâu Ulûmi'd-din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, 2011, Bedir Yayınları, I, 96-97.

delil ile bilinirse mesele kalmamaktadır.¹⁶⁶ Din dili söz konusu olduğunda mecazlar daha da önem arz etmektedir. Kur'an'da, sünnette ve Arapça'da varlığı delilleri ile kanıtlanmış olan mecaz, bu özelliğine binaen mutlaka ölçüler dâhilinde kullanılmalıdır.¹⁶⁷

Gazalî'ye göre lafzı, hakikatten mecaza çevirmek te'vîldir.¹⁶⁸ Aslında te'vîl (yorum), bir kelimenin ilk anlamını göz ardı edip bir başka makul anlamını dikkate almaktır.¹⁶⁹ Gazalî'ye göre farklı anlayış derecelerine sahip olmasını dikkate alarak¹⁷⁰ "Allah'ın insanlara anlayacakları şekilde hitab etmesi (mecazlar kullanması) lütuftur".¹⁷¹

Gazalî dini ifadeleri açıklık kapalılık bakımından üçe ayırmıştır. *Birinci grup* ifadeler, lâfzî anlamlarının dışında başka bir anlamı olmayan, anlaşılmasında bir açıklayıcıya ihtiyaç duyulmayan ifadelerdir. *İkinci grup* ifadeler, surelerin başlarında bulunan ve tek başlarına bir anlamı olmayan harufu mukattâdır ki bunlar sadece Allah'ın açıklamasıyla bilinebilecek ifadelerdir. *Üçüncü grup* ifadeler ise, anlamı kapalı olan ama bilinmesi gereken zorunlu bir bilgiye ulaştırması bakımından açık olan ifadelerdir. Gazalî bu türden ifadelerin bizim bir kanaat sahibi olmamızı sağladığına işaret eder.¹⁷²

Birinci ve üçüncü grup ifadeler için yorum söz konusu olmakla birlikte bunlar yorumun zorunlu olup olmaması bakımından birbirinden ayrılırlar. Başka bir deyişle Gazalî yorumun zorunlu olduğu yerler ile mümkün olduğu yerleri birbirinden ayırmaya özen gösterir.¹⁷³

Yorumun zorunluluğu ifadenin lâfzî anlamının metnin ruhuna uygun olmadığı anda doğar ve bu noktada ifadenin diğer anlamlarının aranması gerekir. Oysa bir ifadenin anlamı metnin ruhuna uygun olmakla beraber derin (bâtınî)

¹⁶⁶ Gazalî, **el-Maksâdü'l-Esnâ** s. 39-40; Nâci Özsoy, "İmam Gazalî'de Hakikat ve Mecaz", **Anemon, Muş Aparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, cilt, 1, sy. 2, Aralık 2013, s. 267.

¹⁶⁷ Nâci Özsoy, "İmam Gazalî'de Hakikat ve Mecaz", s. 229-238.

¹⁶⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 387.

¹⁶⁹ Gazalî, **İlcâmü'l-Avâm an ilmi'l-keîâm**, Mısır 1316, s. 17; çev. Sabit Ünal, **Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması**, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1987, s. 32.

¹⁷⁰ Gazalî, **İhyâ**, I, 253-260.

¹⁷¹ Burhanettin Tatar, "Gazalî'de Metin-Yorum İlişkisi", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, c. 13, sy. 3-4, 2000, s. 415.

¹⁷² Gazalî, **Fedâihu'l-Batmîyye**, Kahire, 1964, s. 117-119, çev. Avni İlhan, **Bâtınîliğin İç Yüzü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 71-72.

¹⁷³ Gazalî, **İlcâmü'l-avâm**, s. 43-47.

anlamlar da taşıyabilir. Gazalî'ye göre bu durumda yorum yapmak lâfzî anlamı reddetmemek koşuluyla mümkündür.¹⁷⁴

Gazalî, sözcüklerin yaygın ve bilinen, sıradan ve temel anlamları olduğunu reddetmemekle beraber zaman zaman bağlama göre aldıkları anlamların değişmesi sebebiyle yanlış anlamalara fırsat vermemek için açıklamalara gider. Meselâ kalp sözcüğü; hem bir et parçası olan kalbe yani bir cisme hem de ruhani bir latifeye işaret eder.¹⁷⁵ Buna benzer bir yaklaşımı ilim¹⁷⁶ ve akıl¹⁷⁷ sözcüklerinin anlamlarından bahsederken de ortaya koyar. Dolayısıyla dilde anlamlar çok ve lafızlar azdır. Bu sebeple de mecazlara gidilir ve bu da dilde mecazların çok olduğu anlamına gelir.

Teşbih, temsil ve istiâre mecâzî anlamın temelini oluşturmaya rağmen mecaz, teşbih ya da temsilden fazla bir şeydir. Herhangi bir temsilde iki şey arasında bir özdeşliğe değil sadece bir yönden benzerliğe dikkat çekilir. Gazalî bu konuya son derece önem verir ve bunu bir örnekle şöyle açıklar : "*Işığın faili çıradır*" diyen kimse istiârede aşırı gitmiş olur. Çünkü insan ve ışık, çıranın oluşmasının sebepleri olmaları gibi, bir şeye sebep olmada ortaklık, ortakların tüm niteliklerinde ortak olmayı yani özdeşliği gerektirmez.¹⁷⁸

Gazalî mecazların yol açabileceği anlam karmaşasını önlemek için yorumda dikkate alınması gereken kuralların belirlenmesi konusunda oldukça titizdir. Yorumlanması zorunlu ifadeleri belirlemek ve onları doğru bir biçimde yorumlamak için Gazalî, ilk olarak Arap dilinin kurallarını, istiârelerin, mecazların ve darb-ı mesellerin dilde kullanılışını iyi bilmek gerektiğine işaret eder.¹⁷⁹ Gazalî ikinci olarak, yorum ile açığa çıkarılan anlamın dil ile denetlendiği gibi metin ile de denetlenmesi gerektiğini düşünür. Ancak burada metnin içindeki bağlamlarından koparılan mücerret ifadeler değil metnin genel kastı ve bütünlüğü dikkate alınır. Gazalî kimi zaman dildeki bir sözcük ya da ifadenin dindeki kullanımının dilin bilinen kullanımlarına aykırı olabileceğini de söyler. Gazalî'ye göre eğer metinde bu tarz kullanımlar için açıklamalar varsa yorumlamada bu açıklamaları dikkate alınır ve ifade ve kelimelerin sözcüklerdeki anlamı bakımından değil, metinde işaret edilen

¹⁷⁴ Gazalî, **İhyâ**, I, 258.

¹⁷⁵ Gazalî, **İhyâ**, I, 138.

¹⁷⁶ Gazalî, **İhyâ**, I, 87.

¹⁷⁷ Gazalî, **İhyâ**, I, 214-220.

¹⁷⁸ Gazalî, **Madnûnu'l-Kebir**, nşr. Mustafa Ramazan, Mısır, 1316, s. 59vd.

¹⁷⁹ Gazalî, **Faysalatü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka**, İslam'da Müsamaha, çev. Süleyman Uludağ, Marifet Yayınları, İstanbul, 1990, s. 57.

anlamı bakımından değerlendirilir.¹⁸⁰ Üçüncü olarak Gazalî ancak bir ifadenin zâhirî anlamının makul olmadığına dair kesin bir delilin bulunduğu durumlarda mecazın/yorumun caiz hatta zorunlu olduğunu vurgular.¹⁸¹ Dördüncü olarak ise, Gazalî, *Kanunu't-Te'vîl* adlı eserinde dini metinleri yorumlarken akıl-nakil ilişkisi konusunda sadece aklı ya da sadece naklî esas alan ya da birini diğerine önceleyen görüşlerden bahseder.¹⁸² Bunlar içerisinde o, hem aklı hem nakli asıl kabul eden görüşü benimser ve ikisinin arasını cem ve telif etme yolunu tutar. Böylece akla ve nakle layık oldukları önemi verirken çok sağlam ve doğru bir yol olarak gördüğü bu metodun,¹⁸³ herkesin kolaylıkla yürüyebileceği bir yol olmadığını da vurgular. Gazalî, bu yolu tutmuş olanlara tavsiyede bulunur:

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

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

3. Birbiriyle çelişen yorumları sadece birine indirgemekten kaçınmak gerekir. Zira Allah'ın ve resulünün murad ve maksadı hakkında zan ve tahmin ile hükmetmek tehlikeli bir davranıştır. Konuşan bir kimsenin muradı ancak kendisinin bunu açıkça ifade etmesi ile anlaşılır. Eğer kendisi açıkça beyân etmemişse bütün ihtimalleri değerlendirdikten sonra birini tayin edip diğerlerini iptal etmekten başka nasıl anlaşılabilir? O biri de ancak burhan ve delil ile tayin edilebilir. Ne var ki Arap dilinde kelime ve lafızlar birçok manaya geldiğinden yorumları bire indirgemek ne derece mümkün olacaktır? Böyle hallerde tevakkuf, yorum yapmaktan evladır.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Gazalî, *Maksadü'l-Esnâ fi şerhi meani'l-esmaillahi'l-hüsnâ*, s. 15.

¹⁸¹ Gazalî, *Tehafütü'l-felâsife*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1981, Çağrı Yayınları, s. 57-58.

¹⁸² Gazalî, *el-Kanûnu'l-Küllî fi't-Te'vîl*, çev. Mehmet Görmez, (Gazalî'de Sünnet, Hadis ve Yorum içerisinde), Ankara, 2014, Otto Yayınları, s. 81vd. Bu eser bundan sonraki dipnotlarda *Kanunu't-te'vîl* olarak geçecektir. Bu noktada Gazalî'nin “Şeriat haricî bir akıldır. Akıl dâhilî bir şeriattir. Şeriat ve akıl iç içe yan yanadır. Bu sebeple bu ikisini bir görmek mümkündür” sözü akıl-nakil dengesi açısından oldukça önemlidir. Bkz. Gazalî, *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-nefs*, çev. Serkan Özburun, *Hakikatin Bilgisine Yükseliş*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 49. Aynı eserin nübüvvet bahsinde ise Gazalî, “Hiçbir akıl tüm insanlığı huzura kavuşturacak kanunlar meydana getiremez” diyerek aklın vahye ve onu tebliğ edecek bir peygambere ihtiyacı olduğundan söz eder. *Meâricü'l-Kuds*, s. 115.

¹⁸³ Gazalî, *Kanunu't-te'vîl*, s. 85-86.

¹⁸⁴ Gazalî, *Kanunu't-te'vîl*, s. 86-87.

Gazalî'ye göre yorum yapan kimse te'vîl kanunlarına bağlı kaldığı sürece küfür ile itham edilemez. İslam fırkaları arasında te'vîlden en çok sakınan Ahmed b. Hanbel (v.241) bile "*Müminin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır*"¹⁸⁵, şeklindeki hadisleri yorumlamak zorunda kalmıştır. Birinci hadis ile ilgili olarak Ahmed b. Hanbel, insanların Hacer-i esvedi öpmelerini teşvik için Hz. Peygamber'in böyle bir benzetme yaptığını iddia etmiştir. İkinci hadis ile ilgili olarak ise, hissî yönden Allah için iki parmağın varlığını imkânsız gördüğünden bunu bir nevi aklî ve ruhanî parmak olarak yorumlanmış bunlardan kasıt ise, "*Varlıkların evrilip çevrilmesinin kendisiyle mümkün olduğu şeydir. İnsanın kalbi melekle şeytanın mücadelesi arasındadır ancak Allah onlar vasıtasıyla kalpleri dilediği tarafa çevirir. Sonuç olarak iki parmak sözü melek ve şeytandan kinayedir*" demiştir.¹⁸⁶

Yine Eş'arîler de te'vîlden ısrarla kaçınsa da pek çok hadisi te'vîl etme yoluna gitmiştir. Meselâ "*Ölüm güzel bir koç suretinde getirilip kesilmiştir*"¹⁸⁷ hadisini mecaz olarak değerlendirmişlerdir. Gazalî'ye göre te'vîli caiz olması ancak zâhirî mananın anlaşılmasını imkânsız kılan bir delilin varlığı ile mümkündür.¹⁸⁸

Gazalî *el-Menhûl*'de hadislerle bir değerlendirmesinde hadislerin mümkün mertebe mecaz ve istiâreye hamledilmemesini istemektedir.¹⁸⁹ O, mecaz ve istiâreye sıklıkla başvurmayı vaiz, hatip ve şairlerin usûlü olarak görürken Şârî için bunu uygun görmez. Ancak Hz. Peygamber sevap-günah, cennet-cehennemden bahsederken kalpleri etkilemek için bir kısım mecaz ve istiâreye başvurmuş olabilir. Bu sebeple te'vîl kaçınılmazdır.

Gazalî *İhyâ*'da şer'î ifadeleri anlaşılır anlamından alarak faydasız ve anlaşılmaz manalara hamletmeye "tammât" der. Bu türden kabul ettiği Bâtınîlerin yorumları zararlı ve haramdır. Şârî'den bir haber olmaksızın ve aklî bir delile de dayanmaksızın yapılan bu aşırı yorumlar sonucu, Allah'ın ve Rasûlü'nün sözleri anlamsız hale gelir. Bu da dini açıdan en büyük tehlikedir.¹⁹⁰

Gazalî *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde pek çok ayetle ilgili mecâzî yorumlara başvurduktan sonra; "*Bunlardan benim nassların zâhirî anlamını ortadan*

¹⁸⁵ Müslim, "Kader" 17; Tirmizî, "Kader" 7; Ebû Dâvûd, "Deavât" 89.

¹⁸⁶ Gazalî, *Kanunu't-te'vîl*, s. 105; *İhyâ*, I, 257, 261-263.

¹⁸⁷ Buhârî, "Tefsir" 19; Müslim, "Cennet" 40, 41; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 377, 423, 513; III, 9.

¹⁸⁸ Gazalî, *Kanunu't-te'vîl*, s. 106.

¹⁸⁹ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 287.

¹⁹⁰ Gazalî, *İhyâ*, I, 96-98; *Bâtınîliğin İç Yüzü*, s. 28, 32, 35-41.

kaldırdığım ve onları tamamen iptal ettiğim anlaşılmasın” der.¹⁹¹ Ayet ve hadisleri yorumlarken zâhiri tamamen iptal eden Bâtınîler ile sadece zâhirine takılıp kalan Haşevîlere atıf yapan Gazalî, her iki grubun da zâhir ve bâtın arasında bir denge kurmayı ve bunun için gerekli usûlû bilmeyişini eleştirir. Zira kâmil bir anlama ulaşmak için zâhir-bâtın dengesi kurulmalı ve her iki yorum biçimi birleştirilmelidir.

Gazalî el-Munkız'da kendi somut metin tecrübesini anlatır.¹⁹² Hakikati aradıklarını iddia eden mevcut yorum gelenekleri içinde kelamcılar, bâtınîler, filozoflar, sufilerin zâhirî anlamı varlık tecrübesine geri götürmekte izledikleri yorum yöntemlerini irdelemeye çalışır. Buna göre kelamcılar rey ve istidlâl, bâtınîler masum imam, filozoflar mantık ve burhan, sufiler ise müşahade yolunu tutmuşlardır. Gazalî hakikati bu dört zümrenin dışında aramaz.¹⁹³ Ancak bu dört yorum biçimine yönelik eleştirileri vardır.

Gazalî bu geleneksel yorum yöntemlerini hakikatin farklı yüzleri olarak anlamaya çalışır. Bundan sonra Gazalî için önemli olan sorun, her bir yorum geleneğinde varlık ve metin arasında kurulmaya çalışılan diyalektik ilişki içinde hakikatin gerçekte ortaya çıkıp çıkamayacağını anlamaktır. Bu bağlamda kelamcıların yorum yöntemiyle ilgili olarak; İslâm'ın temel inançlarının savunulması amacına yönelik cedeli bir karakter arz ettiği ve yorumcuyu İslâm'ın temel metinlerini kabulden öteye götüremediği ve onu tahriften koruduğu ancak daha ötesine geçemediği için eleştirir. Gazalî'nin filozoflara ve onların yorum yöntemlerine dair eleştirisi ise onların bu yöntemlerle kutsal metinlerdeki bir takım hakikatleri ortaya çıkarma başarısını gösterirken bir takım hakikatleri de tahrif etmeleridir. Gazalî'ye göre felsefi yorumlar içinde metnin bireysel bağlama tatbiki, hakikatleri keşfetmekte kendi başına yeterli olmayan bilgiler aracılığıyla gerçekleştiği için Kur'an, zihnî metin düzeyinde kalmakta ve böylece somut varlık düzeyine erişememektedir. Sufilerin müşâhade, mükâşefe ve eylemler aracılığıyla Kur'an'ı zihnî metinden fiilî/tecrübî metin haline dönüştürmek suretiyle diğer yorum yöntemlerinde eksik kalan noktayı tamamladıklarına dikkat çeken Gazalî bir şeyi bilmek ile onu bizzat tecrübe etmek arasındaki farka değinir. Tecrübeyle yorumcuyu

¹⁹¹ Gazalî, **Mişkâtü'l-Envâr**, thk. Ebu'l-Ala Afifi, Daru'l-Kavmiyye, Kahire, ty. s. 19.

¹⁹² Tatar, “Gazalî'de Metin-Yorum İlişkisi”, s. 433.

¹⁹³ Gazalî, **el-Munkız**, s. 22-23.

varoluşsal bir değişime uğrattığı fiilî metnin kendisinde tezahür ettiği kimseye “hal sahibi” der.¹⁹⁴

Gazalî sosyal ve dini alanda karmaşanın önünü tıkamak için zâhirî anlamı genel çoğunluk için yeterli görmek ve metinde söylenenden hareketle açıkça söylenmeyi fark etme yeteneğine sahip olanların, hakikat sorununa eğilmeleri gerektiğini belirtmek suretiyle, her iki anlam arasında ortak bir noktanın nerede olduğunu göstermiştir. Kesin bilginin bireylerin kendi yorumlama özgürlük ve tecrübeleri aracılığı ile oluşabileceğine ve bu nedenle onların bir başkasının yorum ve ictihadı ile sınırlanmaması gerektiğine dair görüşü ile oldukça tutarlı olan bu yaklaşım, diğer taraftan toplumda oluşan âvam-havas sorunu çözümsüz bırakmaktadır.¹⁹⁵

Gazalî'ye göre hakikat, zâhir anlam düzeyleri olan duysal, hayali, aklî varlık düzeylerinde ortaya çıkar. Bu anlam düzeyleri, yorumcunun metne yönelik tarzı ve beklentileri ile yani metne yönelttiği hakikat sorusu ve anlayışı ile ilişkili olarak tezahür eder.¹⁹⁶ Metnin zâhirî anlamı, varlıkla temasa geçmenin ilk ve en genel safhası olmakla birlikte, varlığın farklı boyutlarını gizleyen ve örten bir anlamdır. Bu bakımdan zâhirî anlam, daima bir hareket noktası olmakla birlikte bir varış noktası değildir. Gazalî zâhirî anlamı, bir şeyi karanlıkta veya uzaktan görmeye ve bu anlamın gerisindeki varlığı tecrübe etmeyi onun karanlıktan aydınlığa çıkışına veya yakına gelişine benzetir. Böylece her iki durumda aynı varlığın söz konusu olduğunu belirtir.¹⁹⁷

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

¹⁹⁴ Hüsameddin Erdem, “Gazalî’de Akıl-Din İlişkisi”, **TYB Akademi**, (Gazalî sayısı) yıl: 1, sy. 1, 2011, s. 53-55.

¹⁹⁵ Tatar, “Gazalî’de Metin-Yorum İlişkisi”, s. 439-440.

¹⁹⁶ Gazalî, **Faysalatü’t-Tefrika**, s. 25-28; ayrıca bkz. Iysa A. bello, **The Medieval Islâmic Controversy Between Philosophy And Orthodoxy**, Leiden, 1989, s. 53-65.

¹⁹⁷ Gazalî, **İhyâ**, I, 258.

Belki de onun yazdığı metinlerin gücü, herkesin yararına ve seviyesine uygun düşecek şekilde gerçekleri söylemektir.

1.5. GAZÂLÎ'DE MANTIK

Gazalî, *Mi'yâru'l-İlm* ve *Mihakku'n-Nazar* adlı eserlerinde mantık anlayışını uzun uzun anlatmıştır. Ancak bu bölümde, Gazalî'nin hüküm mantığını anlama konusuna teorik bir temel teşkil etmesi bakımından usûl anlayışını aktardığı *el-Mustasfâ*'daki mukaddime esas alınarak kısa bir özetle yetinilecek mezkûr kaynaklara da yeri geldikçe atıf yapılacaktır.

Gazalî bir mantık eseri olan *Mi'yâru'l-İlm*'in içeriğini “*Zihinde bulunan suret ve tasavvurlardan, zihinde bulunmayan şeylere nasıl intikal edileceğini öğretmek*”¹⁹⁸ şeklinde bir cümle ile özetler. Gazalî, bu intikalin bir yapısı ve tertibi olduğunu söyledikten sonra ancak bu tertibe uyanların “bilgi”ye ulaşabileceğine dikkat çeker. Zihinde bulunan anlam soyut olduğundan ona ulaşmak ancak söz/lafız ve yazıyla mümkündür. Gazâlî lafız ve mana arasındaki ilişkide manayı önceler ve *el-Mustasfâ*'da, manaları lafızdan çıkarmak için çalışmayı boş bir çaba olarak görür. Ona göre doğru olan, önce anlamları tespit edip, sonra bu anlamları lafızlara yüklemektir.¹⁹⁹

Dış dünyadaki varlıklara dair zihinde oluşan anlam (kavram) bilginin ilk kısmıdır. Mantıkta kavramların dil ile ifade edilmesine “terim” adı verilir.²⁰⁰ Gazalî'ye göre kavram ve terimi açıklamaya geçmeden önce onun bir şeyin varlık mertebeleri olarak ifade ettiği şu aşamalara bakmak gerekir. Gazalî'ye göre “şey”in dört varlık mertebesi vardır. Bunlar;

- 1) Şeyin dış dünyadaki varlığı.
- 2) Şeyin hakikatının zihindeki sureti (kavram).
- 3) Şeyin suretinin dildeki varlığı (terim). Bu, zihinde olan düşünceye delâlet eden ibaredir.
- 4) Şeyin suretinin yazıdaki varlığı²⁰¹

¹⁹⁸ Gazalî, *Mi'yâru'l-İlm Fi Fenni'l-Mantık*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, Mısır, 1961, s. 67.

¹⁹⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 22.

²⁰⁰ İbrahim Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 15.

²⁰¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 22; *Mi'yâru'l-İlm*, s. 75; Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 15.

Gazâlî zihinde oluşan ve bilginin ilk kısmı olan anlamın, zamana ve toplumlara göre değişmezken, bu anlamın söz ve yazıyla ifadesinin zamana ve toplumlara göre değişiklik göstereceğini ifade eder. Çünkü lafız ile mana arasında oluşan ve “delâlet” adı verilen bu ilişki insan irade ve kararıyla oluşur.²⁰² Gazâlî lafızların delâletinin insanın iradesi yanında din (şariat) ile de belirlenebileceğini savunur.²⁰³ İster dil yoluyla (uzlaşımsal) ister şariat yoluyla olsun burada belirtilmesi gereken; delâletin keyfi, tesadüfî ve sebepsiz olamayacağıdır. Çünkü delâlet bir kişinin veya toplumun ortak kararıyla ve iradesiyle gerçekleşir ki delâletin rasyonel olması da bu şekilde mümkündür.²⁰⁴

Gazâlî'ye göre lafız ile anlamı arasındaki ilişkide ortaya çıkan ve yorumu belirleyen bazı kıstaslar bulunmaktadır. Bu kıstasları Gazâlî, lafzı ve anlamı dikkate alarak alarak ayrı ayrı değerlendirmekte ve çeşitli ayrımlara gitmektedir.

1.5.1. Lafızların İçlem-Kaplam Açısından Anlama Delâleti

Lafız ile anlamı arasındaki ilişkiyi konu alan delâlet, mantığın en önemli konularından biridir. Gazâlî kendisinden önce yapılan tasnife bağlı kalarak içlem-kaplam yönünden lafzın anlama delâletini üç şekilde ele almaktadır: Birincisi *mutabakat yoluyla delâlettir*. “Duvar” teriminin “duvara”²⁰⁵ “ev” teriminin, *eve delâlet etmesi*²⁰⁶ gibi ismin konulduğu şey ile tam bir uygunluk içinde bulunmasıdır. İkincisi *tazammun yoluyla delâlettir*. “Ev” sözcüğünün, tavan ve duvarlardan ibaret olmasından dolayı tavanı da içine alması gibi tazammun, bir şeyin birden çok şeyi içine almasıdır.²⁰⁷ Ayrıca “ev” sözcüğü eve (ev’in tanımına) delâlet etmektedir. Fakat delâlet yönünün mutabakat olması itibariyle duvardan ayrılmaktadır.²⁰⁸

Üçüncüsü *iltizam yoluyla delâlettir*. İltizam aklî yönden bir terimin diğer terimi zorunlu olarak düşündürmesidir. Meselâ, “tavan” sözcüğünün (onu tutacak)

²⁰² Mehmet Aydın, “Gazâlî’nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, s. 191; Gazâlî, **el-Maksadu’l-Esnâ**, ss. 25-26.

²⁰³ Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 327-332.

²⁰⁴ Aydın, “Gazâlî’nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, s. 192.

²⁰⁵ Gazâlî, **Mi’yâru’l-İlm**, s. 72.

²⁰⁶ Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 30; **Mihakku’n-Nazar**, çev. Ahmet Kayacık, **Düşünmede Doğru Yöntem**, İstanbul, 2002, Ahsen Yayınları, s. 65-66.

²⁰⁷ Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 30; **Mihakku’n-Nazar**, s. 208; **Mi’yâru’l-İlm**, s. 73.

²⁰⁸ Gazâlî, **Makâsıdu’l-Felasife**, çev. Cemaleddin Erdemci, **Felsefenin Temel İlkeleri**, Ankara, 1997, Vadi Yayınları, s. 46.

“duvar” sözcüğünü (çağrıştırması yoluyla) delâleti iltizamdır. Tavan sözcüğünün duvara delâlet etmesi, duvar sözcüğünün duvarı ifade etmesi gibi değildir. Zira tavan sözcüğü duvara karşılık (mutabık) gelmez. Yine Meselâ, tavan ve duvarların evin birer parçası olması gibi duvar, tavandan bir parça olmadığı için, tavan sözcüğü duvarı tazammun da etmez. Fakat duvar, tavanın zatının dışında olan ve tavanın kendisinden ayrılması düşünülmeyen bir arkadaş gibidir.²⁰⁹

Gazalî’ye göre, mutabakat ve tazammun yolları ilimlerde kullanılırken iltizam ise kullanılmaz. Çünkü her gerektirenin bir gerektireni vardır ve bu sonsuz kadar devam eder. Bu sebeple iltizam yoluyla bir sonuca ulaşmak imkânsızdır.²¹⁰ O halde yapılacak şey, aklî incelemede iltizam yoluyla delâlet eden sözcükleri kullanmayıp, mutabakat ve tazammun yoluyla delâlet eden sözcüklerle yetinmektir.²¹¹

1.5.2. Lafızların Tikellik-Tümellik Açısından Anlama Delâleti

Gazalî lafızları anlamın kapsamına delâleti bakımından da ikili bir tasnife tabi tutar. Zeyd, bu ağaç, bu at gibi bir tek şeye delâlet eden tekil sözcükleri “muayyen” olarak isimlendirirken, cisim kavramının insan, at, siyah kavramları gibi birden çok şeyi kapsayan tümel lafızlara “mutlak” adını verir.²¹²

1.5.3. Lafızların Nicelik Bakımından Anlama Delâleti

Gazalî’nin yaptığı bir diğer taksimde, lafızlar ile işaret ettikleri nesneler arasındaki niceliği esas aldığı görülür.²¹³ Burada bazen bir lafzın birden fazla anlamı

²⁰⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 30; *Makâsıdu’l-Felasife*, s. 46; *Mihakku’n-Nazar*, s. 65; *Mi’yâru’l-İlm*, s. 72; İbrahim Çapak, *Gazalî’nin Mantık Anlayışı*, s. 28-29.

²¹⁰ Gazalî, *Makâsıdu’l-Felasife*, s. 46; *Mi’yâru’l-İlm*, s. 72.

²¹¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 30; *Mihakku’n-Nazar*, s. 66; Çapak, *Gazalî’nin Mantık Anlayışı*, s. 27.

²¹² Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 31; *Mi’yâru’l-İlm*, s. 74.

²¹³ “Mantık ilminde anlama delâleti olan lafızlar çeşitli biçimlerde kullanılır. Bazen tek bir lafız bir veya çok anlama, bazen de birden çok lafız tek anlama delâlet eder. Teşkiîk ve müşekkeke kavramları birinci gruba, müterâdif ikinci gruba dâhil edilir. Felsefî gelenekte birçok şeye ortak olarak verilen isimlerin en üst cinsi müşterek isimlerdir. Ancak buradaki iştirak (ortaklık) isimde ortaklık, anlamda ortaklık gibi çeşitli terkipler oluşturur ve sözü edilen isimler bu terkipler bakımından değerlendirilir. İştirak sadece isimde kalırsa bu ortaklık, anlamı daha çok dikkate alan felsefî disiplinler açısından lâfzî bir durum kabul edilir ve ortak anlama delâleti olan ortak isimler ön plana çıkarılır. Bu tür bir iştirak genellikle iki kısma ayrılır. Söz konusu ortaklık ya tevâtü’ (eşit anlamlılık) ya da ittîfak yoluyla olur. Bunlardan ilkinde mütevâtü’, ikincisine müttefik denir. Tevâtü’, anlamı ve niteliği aynı olan birçok şeye

göstermesi söz konusu iken, bazen de birden fazla lafzın ortak bir anlamı kapsaması şeklinde delâlet ettiği görülür. Yine bazı lafızlar tek bir anlamı gösterirken bazılarının tek bir anlamı birden fazla lafzın –aralarında ortaklık olmaksızın- ayrı ayrı ve tam olarak göstermesi söz konusudur. Bunlardan birincisine *çok anlamlı*, ikincisine *ortak anlamlı*, üçüncüsüne *tek anlamlı*, dördüncüsüne de *eş anlamlı* sözcükler denilmektedir.²¹⁴

1. *Çok anlamlı (müşterek/eşsesli) sözcükler*: Zihindeki varlığı ile dış dünyadaki varlığı bakımından aralarında ortaklık bulunmayan farklı nesnelere işaret eden sözcüklere denir. Meselâ Arapça’da "ayn" (göz) lafzı, görme organı, su kaynağı, terazi, altın ve güneş için kullanılması böyledir. Diğer bir ifadeyle, bir lafzın birbirinden farklı birçok mana için kullanılmasıdır.²¹⁵

2. *Ortak anlamlı (mütevâtî/uyuşumlu) sözcükler*: Sayı bakımından farklı olmakla beraber, ismin konulduğu anlam bakımından birbirine uygun düşen bir kaç şeyi ifade eden terimlerdir. Meselâ, "insan" sözcüğünün Zeyd ve Amr'a, "cisim"

aynı ismin verilmesidir. Buna göre aralarındaki ortak özellikten dolayı birden çok şeye delâlet eden cins ve türe ait lafızlara mütevâtî’, bu delâlet tarzına tevâtû’ denir. Meselâ insana, ata, kuşa, Ali’ye, Ahmet’e, şu ata ve şu kuşa “canlı” denildiği zaman bütün bu varlıklara aynı anlam yüklenmiş olur. Şu halde canlı lafzı mütevâtî’ isimdir. Müttetik isimlerin ilki olan müşekkeke giren isimler, ifade ettikleri varlıklara delâleti farklılık arzeden lafızlardır. Buna göre teşkikte tek bir ortak isim birçok şey için aynı anlamı farklı derecelerde taşır. Meselâ “varlık” lafzı var olan her şeye delâlet etmekle birlikte bu delâlet hepsi için mutlak biçimde aynı olmamaktadır. Nitekim cevhere ve araza varlık denirse de bu iki varlık çeşidi öncelik ve sonralık bakımından belli bir derecelenme farkı taşır. Aynı şey, zorunlu varlık (Allah) ve mümkün varlık (mahlûkat) örneğinde görüldüğü gibi bir derecelenmede de söz konusudur. Zira zorunlu olan mümkün olana göre varlık anlamına daha çok lâyıktır. Şu halde varlık lafzı bu iki varlığa ancak teşkik tarzında delâlet etmektedir. Bu delâlet farkı şiddet ve zayıflık yönünden de olabilir. Meselâ kar ve fildişi için “ak” lafzı kullanılırsa da kardaki aklıkla fildişindeki aklık farklı derecelerdendir. Teşkik daha ziyade nisbet ve izâfet ifade eden durumlarda kullanılır. Diğer taraftan aynı nesneyi eşit derecede ifade eden lafızlara müterâdif, gerek mahiyetleri gerekse tarifleri açısından aralarında ilişki bulunmayan nesneler için kullanılan isimlere mütebâyin denir. Meselâ Arapça’da sarhoşluk veren sıvıyı ifade eden “hamr, râh, ukar” lafızları müterâdif, mahiyetleri ve tanımları tamamen farklı olan nesneler için kullanılan at, gümüş, elbise, fincan gibi isimler mütebâyin lafızlardır. Bu sonuncu türden lafızlara “mütezâyil” adı da verilir. Tevâtû’ lafızları kanıtlama, tartışma (cedel), hitabet ve şiirde kullanıldığı halde teşkik ve müterâdiflerinin kanıtlama ve hitabette kullanılmasının zihin karışıklığına yol açacağı belirtilir.

Bkz. Muhittin Macit, “Teşkik”, **DİA**, İstanbul, 2011, IV, 567-568. Gazalî, anlama delaleti bakımından terimleri (lafız); eşanlamlı (müteradif), ayrık (mütebayin), uyumlu (mütevâtî’), eşsesli (müşterek), müttetik ve müteşâbih olarak altı kısımda ele almaktadır. Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 31; **Mihakku’n-Nazar**, s. 67-70; **Mi’yâru’l-İlm**, s. 81-84, **Makâsıdu’l-Felasife**, s. 48-49.

²¹⁴ Ömer Faruk Yavuz, “Gazalî’de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”, **Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi**, VI, 2006, sy. 1, s. 59; Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 30, **Mi’yâru’l-İlm**, s. 81; **Mihakkun-Nazar**, s. 208.

²¹⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 32; **Mi’yâru’l-İlm**, s. 81.

sözcüğünün de yer, gök ve insana delâleti böyledir. Gazalî'nin “mutlak” isimler olarak bahsettiği tümel isimlerin kapsamları altındaki tüm varlıklar için kullanılması da böyledir.²¹⁶

3. *Eşanlamlı (müterâdif) sözcükler*: Bir anlamı ya da varlığı birden fazla sözcüğün göstermesiyle ortaya çıkan sözcüklerden her birine denir. Arapça'da "esed" ve "leys" sözcüklerinin aslanı göstermek üzere kullanılması bunun örneğidir.

4. *Ayrık anlamlı (mütebâyin/uyuşumsuz) sözcükler*: Her biri mana bakımından birbirinden farklı varlıklara delâlet eden farklı isimlerdir. Meselâ, at (feres), altın (zeheb) ve elbise (siyâb) sözcükleri hem tanımları, (yani zihindeki varlıkları) hem de hakikatleri, (yani dış dünyadaki varlıkları) açısından birbiriyle bağlantılıdır.²¹⁷

Gazalî el-Mustasfâ'da sadece bu terimlere yer vermiş olmakla birlikte *Makâsıdu'l-Felasife* adlı eserinde bunlara *müttefik*²¹⁸, *Miyaru'l-İlm*'de ise *müteşabih*²¹⁹ terimlerini de ekler. Bunlardan mütevâtî' ve müşterek terimlerden hangisine girdiği tam olarak belirlenemeyen terimlere *müttefik* terimler denir. İki ayrı şeydeki ortak bir anlama delâlet etmekle birlikte bu anlamın o iki şeyde farklı yönlerden bulunduğu sözcüklere *şüpheli (müşekkek)* sözcükler de denilmektedir. Meselâ "varlık" sözcüğü, gerçekte anlamı aynı olduğu halde nisbet edildiği varlığa göre farklılık arz etmektedir. Beyaz anlamının kar ile fildişiindeki farklılığı buna örnektir. Zira beyaz anlamı, “yoğunluk” yönünden kar ve fildişinde farklılık göstermektedir.²²⁰

Müşterekin (eşsesli) mütevâtî' terime benzerlik açısından yakın olduğu ve son derece açık da olsa ikisini birbirinden ayırt etmenin zihne zor geldiği terimlere ise “*müteşabih*” denir.²²¹ Meselâ güneşten ve ateşten yayılan ışığa “vaki nur”, gizli ve derin şeyler hususunda doğruya ulaştıran akla “vaki” adı verilmesi böyledir. Aklın zâtı ile ışık arasında ortaklaşalık yoktur. Ancak cisim oluşu bakımından göğün, insana ortaklaşılığı gibi bir ortaklaşılığı vardır. Çünkü her ikisindeki cismaniyet, her ikisi için de zâtî olmakla beraber değişik değildir.²²²

²¹⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 31-32;

²¹⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 31; *Mihakku'n-Nazar*, s. 208.

²¹⁸ Gazalî, *Makâsıdu'l-Felasife*, s. 48.

²¹⁹ Gazalî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 84.

²²⁰ Gazalî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 82; Yavuz, “Gazalî'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”, s. 59-60.

²²¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 32.

²²² Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 32.

Düşünme hataları daha çok lafız ile anlam ilişkisinden kaynaklandığından önce lafızların anlamlara delâletlerini ele ala bu konudan kaynaklanan ihtilaflara şöyle bir örnek verir:

*“İmam Şâfiî, birisini öldürmeye zorlanan (mükreh) kişi, bu zorlama sonucunda öldürme fiilini işlerse, seçme gücüne sahip olduğu için (muhtar) kendisine kısas gerekeceğini söylemiştir. Ancak Hanefiler bu durumda kişinin seçme gücünün olmadığını yani “mükreh” olduğunu söyleyerek kısasın gerekmeyeceğini savunurlar. Zihin için her ikisini de kabul edebilir görünmekle beraber, iki zıddın da doğru olması imkânsızdır. Fakihlerin bu meselede bir çözüme ulaşamamasının sebebi “muhtar” lafzının müsterek/eşsesli bir lafız olmasıdır. Çünkü ‘muhtar’ terimi ile bazen, “güç yetiren (kadir)” kastedilirken bazen de dışarıdan harekete geçiren bir sebep olmaksızın gücünü kullanamayan kişi kastedilebilir”.*²²³

Gazalî bu konudaki hatalar arasında eşanlamlı (müteradif) ve ayrık (mütebayin) terimlerin birbirine karıştırılmasını da zikreder. Bir şeye, farklı itibarlara göre farklı adlar verildiğinde, bunların eşanlamlı olduğu zannedilebilir. Meselâ, “kılıç” sözcüğü için Arapça “seyf”, “mühenned” ve “sarîm” terimleri böyledir. Mühenned (Hind kılıcı) sözcüğü Hind’e nisbet edilmekle birlikte kılıca delâlet eder. Dolayısıyla “mühenned” teriminin anlamı, kılıç teriminin anlamından farklıdır. Sarîm terimi de, keskinlik niteliğiyle birlikte kılıca delâlet eder.²²⁴ Bu durumda her üç terim de “kılıç” için kullanılmakla beraber, her birinin delâlet ettiği kılıcın özellikleri birbirinden farklıdır.²²⁵

1.5.4. Gazalî’ye Göre Önerme

Mantıkçılar bilginin ya tasavvur ya da tasdik olduğunu ifade etmişlerdir. Mantıkta, tekil şeyleri bilmeye “tasavvur”, tekillerin haber değeri olan birbirine nisbetleri bilmeye de “tasdik” adı verilmiştir. Bazı âlimler, birinci tür idraki (tanım) “marifet”, ikinci tür idraki de (tasdik) “ilim” olarak isimlendirmişlerdir.²²⁶ Tasavvur/kavram aslında bilginin ikinci kısmı olan hüküm/yargı (tasdik) için gereklidir. Kavramların tek başına birer anlamları vardır. Fakat doğru ya da yanlış

²²³ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 43; Çapak, *Gazalî’nin Mantık Anlayışı*, s. 24.

²²⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 32-33.

²²⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 32-33; Çapak, *Gazalî’nin Mantık Anlayışı*, s. 24.

²²⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 11.

şeklinde bir yargı bildirmezler. Doğru ya da yanlış olabilmeleri için hüküm bildiren bir cümle içinde yer almaları gerekir. Hükümün ortaya çıktığı yer ise önermelerdir.²²⁷

Hükümde kavramların lafızlara dökülmesi vasıtasıyla birbirine olumlu veya olumsuz olarak nisbet edilmesi söz konusudur. Kavram, tanım ve önerme konuları kıyas konusuna hazırlık konumundadır. Çünkü kavramlar önermeleri, önermeler de kıyası meydana getirir.²²⁸

Lafızların anlamlı bir bütün olarak bir araya gelmesiyle “soru”, “talep”, “temenni”, “ümit”, “hayret” ve “haber” bildiren cümleler meydana gelir. Gazalî bunlar içerisinde ilimlere ulaştırması ve burhanları elde etmeyi sağlaması sebebiyle haber cümleleri üzerinde durur. Hüküm/yargı bildiren bu cümleler “önerme” ve “kesin söz (el-kavlü’l-câzim) olarak isimlendirilir. Buna göre “haber (önerme), kendisiyle doğrudur veya yanlıştır sonucuna varılan yargıdır.”²²⁹

Önerme, kendisinden haber verilen ve haber şeklinde iki tekil parçadan oluşur.²³⁰ Gazalî önermedeki bu iki parçanın, nahivciler tarafından mübteda-haber, kelimciler tarafından vasıf-mevsuf, mantıkçılar tarafından konu (mevzu)-yüklem (mahmul), fakihler tarafından ise hüküm-mahkûmun aleyh olarak adlandırıldığını ifade eder.²³¹ Gazalî’ye göre doğru veya yanlış olarak nitelenemeyen ve hüküm bildirmeyen cümleler önerme değildir.²³² Gazalî, üç hüküm çeşidinden söz eder: Birincisi, tüm dengelim (talil/dedüksiyon), tümelden tikele geçen hükümdür. Gazalî, bununla kıyası kasteder, ona göre bu doğru bir yoldur.

2. Tikelden diğer bir tikele geçen hükümdür. Gördüğümüz bir şeyin hükmü ile görmediğimiz şey hakkında bilgi vermektir. Bu analogi (temsil)dir.

3. Birçok tikelin hükmünü, tek bir tikele vermektir. Bu tümevarımdır, analogiden daha güçlüdür. (istikra/indüksiyon)²³³

²²⁷ İbrahim Çapak, Gazalî’ye Göre Öncüllerin Yapısı”, **Felsefe Dünyası**, 2003/2, sy. 38, s. 149-150.

²²⁸ İbrahim Çapak, “Gazalî’ye Göre Kıyasın Kur’an’a Uygulanması”, **İslami İlimler Dergisi**, Yıl 1, sy. 2, Güz 2006, ss. 131.

²²⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 46.

²³⁰ Gazalî, **Mi’yâru’l-ilm**, s. 114.

²³¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 35; **Mihakku’n-Nazar**, s. 77; **Makâsıdu’l-Felasife**, s. 57.

²³² Gazalî, **Mi’yâru’l-ilm**, s. 114.

²³³ Gazalî, **Mi’yâru’l-ilm**, s. 161; **Makâsıdu’l-Felasife**, s. 66.

1.5.5. Gazalî’de Tanım ve Burhan

Gazalî el-Mustasfâ’daki mantık mukaddimesinde “*Medâriku’l-ukûl*” (Akılların idrak yolları) başlığı altında, nazarî bilgiye ulaşmada aklın takip edeceği yolları “*tanım*” ve “*burhan*” olarak açıklar.²³⁴ Buna göre tasavvura ulaşmanın yolu tanım, tasdike ulaşmanın yolu ise burhandır.

Gazalî’ye göre bir şey hakkında bilgi sahibi olmanın yolu onu tanımlamaktan geçer. Tanım yapmak için de onun mahiyetini sormak gerekir ki bir şeyin mahiyeti ancak soru ile öğrenilebilir.²³⁵ Gazalî’nin soru sormak ile hedeflediği şey; tanımda, tanımlanana eşit bir suretin zihinde oluşması ve onun zati özelliklerinin hepsine uygun olmasıdır.

Doğru ve anlaşılır bir tanım için Gazalî’ye göre; az kullanılan, yabancı, uzak mecazlı ve belirsiz müşterek sözcüklerden kaçınmak gerekir. Ayrıca tanımın mümkün olduğu kadar kısa ve özlü olmasına ve kavrama doğrudan delâlet eden temel terimi (el-lafzu’n-nass) bulmaya çalışmak doğru bir tanımda önemlidir.²³⁶ Tanım yapan kimsenin dikkat edeceği ikinci nokta; bir kavramı, zâtî yani mananın anlaşılması kendisine bağlı olan vasıfları ile tanımlamaktır. Gazalî’ye göre bu vasıflar doğrultusunda yapılacak tanımın lâfzî, biçimsel ve hakiki olmak üzere üç çeşidi vardır. Sözcüğün sözcükle açıklanması demek olan *lâfzî tanım* ile daha ziyade fıkıh usûlü ve kelimada kullanılan bir şeyi diğerlerinden ayıran “camî” ve “manî” özelliklerinin istenmesi şeklindeki *biçimsel tanım* birden çok yapılabileceği halde *hakiki tanım* bir tanedir.²³⁷ Gazalî *hakiki tanıma*, “hamr, üzümünden sıkılarak elde edilen sarhoş edici içkidir” denmesini örnek verir. Hakiki tanımda, bir şeyin mahiyetine ve hakikatine dahil olan ve onu diğerlerinden ayıran zâtî vasıflarının zikredilmesi gerekir.²³⁸

Gazalî tanımın nasıl yapılması gerektiği ile ilgili vacib üzerinden bir uygulama yapar. Ve vacibin, “icabın taalluk ettiği şey” olarak tanımını bozuk bir tanım olarak görür. Vacible ilgili diğer tanımları sıralar: “yapılmasına sevab, yapılmamasına ceza verilen şey”, “yapmamaya azmetmenin caiz olmadığı şey”,

²³⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 10.

²³⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 13.

²³⁶ Çapak, *Gazalî’nin Mantık Anlayışı*, s. 88; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 18-19.

²³⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 23-24.

²³⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 14.

“yapmaması sebebiyle mükellefin asi olduğu şey”, “yapmayanın şer’an kınandığı şey” gibi meşhur tanımları sıraladıktan sonra sen hakiki tanıma ulaşmak istersen bunun yolu “taksim”dir demektedir.

Vacibin müşterek bir isim olduğunu farklı kullanımları bulunduğunu ifade eden Gazalî’ye göre, vacib teriminin kapsadığı anlamlardan her birine göre ayrı bir ibaresi vardır. Burada istenen, vacib ile fakihlerin neyi kastettiklerini bulmak, dikkat edilmesi gereken ise, vacibin şeriatın hitabına nisbeti yönüyle nasıl kullanıldığını bulmaktır. Dolayısıyla şöyle bir tanım uygundur:

*“Fıkıh usûlünde vacib, mahzur, mendub, mekruh ve mübah olmak üzere beş tür sözcük vardır: Bu da kişinin yönelme veya terketmede serbest bırakıldığı mübah fiiller, yapılması yapılmamasına ağır basan fiiller ki bunlar, terk edilmesi halinde cezalandırma olmadığı hissettirilen mendub fiiller ve terki halinde cezalandırma olacağı hissettirilen vacib fiiller şeklinde ayrılır, terk edilmesi yapılmasına ağır basan fiiller ki bunlar da yapılması durumunda cezalandırma olmayacağı hissettirilen mekruh fiiller ve yapılmasına ahirette ceza verileceği hissettirilen haram fiillerdir”.*²³⁹

Gazalî burada vacib teriminin tanımını yalnızca fıkıh açısından bir tasnife tâbî tutmakta kelimenin diğer anlamlarını bağlama bağı olarak dışarıda bırakmaktadır.

1.5.6. Gazalî’de Kıyas

Mantığın asıl konusu olması sebebiyle kıyas, Gazalî’nin de mantık eserlerinde en çok önemseydiği ve üzerinde durduğu konudur. Kıyas, mantık ilmindeki akıl yürütme metodlarından birisidir. Kıyas türleri; *tümdengelim* (dedüksiyon, ta’lîl), *tümevarım* (endüksiyon, istikrâ) ve *benzetme* (anoloji, temsil)dir. Tümdengelim, küllîden cüz’îye, genelden özele, kanundan olaya doğruyken tümevarım tam tersidir. Benzetme ile kıyas ise, tikelden tikele, özelden özele doğru yapılır ve iki şey arasındaki benzerlikten yola çıkılarak birincisi hakkındaki hüküm, ikincisi hakkında da verilir. Bu iki şey arasındaki benzerlik ne kadar fazla ise, sonuç olarak çıkarılan hüküm de o kadar doğru olur. Bununla birlikte bu iki şey arasında mutlak bir doğrulamadan bahsetmek mümkün olmaz.²⁴⁰ Benzetme, *fikhî kıyas* ve *usûlî kıyas*

²³⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 35-36.

²⁴⁰ İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, İstanbul, 2001, Dergah Yayınları, s. 157-158; Hüseyin Çaldak, *Kıyasın Mantıkta ve İslami İlimlerde Kullanım Biçimi*, *CÜİFD*, XI, I-2007, s. 236; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara, 2004, Elis Yayınları, s. 195; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 169.

adıyla İslam hukukunda çoğunlukla kullanılan kıyastır. Mantık ilminin Gazalî ile birlikte bir alet ilmi olarak görülmesi ve dini ilimlerde meşru bir zemine kavuşmasından sonra mantıkî kıyas denilen tümdengelim de İslam hukukunda kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca zaman içerisinde tümdenvarımın da kullanıldığı görülür.

Gazalî'nin en çok önem verdiği konu ise, kıyas (dedüksiyon/ tümdengelim / ta'lîl)' dir. Kıyas doğru bilgilere ulaşmanın yoludur. Ancak şekil yönüyle kıyas olsa da her kıyas doğru sonuç vermeyebilir. Kıyasın doğru sonuç vermesi, öncüllerinin yakinî olması durumunda mümkündür. Gazalî, bu tür kıyası "burhan" olarak isimlendirir. Ona göre burhanlar Kur'an kaynaklıdır ve²⁴¹ ve şer'î bakımdan da gereklidir. Ona göre böyle kıyasların gerekliliğini sahabeden ve sahabenin bu konudaki icmasından öğrenmek mümkündür.²⁴² Kıyasta zihin, bir veya birkaç öncülden hareket ederek zorunlu bir sonuca varır. Gazalî kıyası, "özel bir biçimde tanzim edilmiş, kendisinden hüküm çıkan sözler" şeklinde tanımlar.²⁴³ Gazalî hükme ulaşma yollarını kıyas, tümevarım ve analogi olarak sıralar. Zaman zaman burhanı, kıyasın kesin sonuç veren bir türü olarak zikrederek ikisini aynı anlamda da kullanmıştır.²⁴⁴

Gazalî kıyası ikiye ayırmaktadır: Bunlardan öncülleri kesinlik bildiren şeylerden olan kıyasa burhanî (kesin) kıyas, zannî şeylerden olan kıyasa da "fıkhî kıyas" demektedir.²⁴⁵ Buna göre "burhanî kıyas" tam kıyası, "fıkhî kıyas" ise eksik kıyası karşılamaktadır. Ona göre eğer öncüller kabul görmemişse ispat edilmelidir ancak kabul görmüşse artık sonuçlar da kesindir.²⁴⁶

1.5.7. Gazâlî'de Burhanî (Aklî) ve Fıkhî Kıyas

Gazâlî aklî kıyas ve fıkhî kıyas farkının kıyasın şeklinden değil, kıyasta kullanılan malzemeden kaynaklandığını belirtir. Ancak farklılık her malzemede değildir. Zira aklî kıyaslarda öncül olan önerme, fıkhî kıyasta da öncül olabilir.

²⁴¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 38 vd.

²⁴² Gazalî, **Şifâü'l-ğalîl**, thk. Hamid el-Kübeysi, Bağdat, 1971, s. 309.

²⁴³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 29; **Mihakku'n-Nazar**, s. 85; Çapak, **Gazalî'nin Mantık Anlayışı**, s. 134.

²⁴⁴ Gazalî, **Mi'yâru'l-ilm**, s. 131; Çapak, **Gazalî'nin Mantık Anlayışı**, s. 132-133.

²⁴⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 49.

²⁴⁶ Çapak, **Gazalî'nin Mantık Anlayışı**, s. 135.

Fakat bazen aklî kıyaslar için uygun olmayan meselâ zanniyat türünden önermeler, fikhî kıyaslar için uygun olabilir. Yine aklî ve fikhî önermeler, önermeyi tümel kılan şeyin niteliği konusunda da birbirinden farklılaşır. Buna göre fıkıhta tikel öncüllerin tümel kabul edilmesine müsamaha gösterilir. Tikel mukaddimelerin tümel kabul edilmesi, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinden, icma ehlinin sözlerinden ve eğer fıkıhta delil olarak görülüyorsa tek tek sahabenin görüşlerinden anlaşılır.

Bu öncüllerden aklî nitelikteki öncül yerine geçenler, lafzı sarîh ve bize geliş yolu açık olandır. Şârî'den işitilen lafız böyledir ki mütevâtir de Şârî'den işitilen gibidir. Meselâ *“üçü hac mevsiminde yedisi de döndükten sonra olmak üzere tam on gün”*²⁴⁷ ayetinin lafzı sarîhtir. Bazen onun, *“...Döndüğünüz zaman...”*²⁴⁸ ayetinde olduğu gibi yolu açık, lafzı zâhir olurken bazen de Hz. Peygamber'in sözlerinden tevâtür derecesine ulaşmayanlar gibi lafzı sarîh olur ancak geliş yolu kapalıdır. Bazen ise tevâtür derecesine ulaşmayan zâhir lafız gibi ne sarîh ne de mütevâtir olur.²⁴⁹

Fikhî konulardaki akıl yürütmelerin aklî konulardakinden tamamen farklı olmayıp bu ikisinin yalnızca önermelerin kaynağı bakımından farklılaştığını söyleyen Gazalî'nin amacı; duyuların ve vehimlerin yanıltmalarına karşı, doğru düşünme yollarını gösterecek bir ölçüt sunabilmek ve bu şekilde şüpheden uzak, kesin (yakînî) bilgiye ulaşabilmektir.

Kendi devrinde fıkıha olan yoğun ilgi sebebiyle Gazalî, hem akıl yürütme konusunda fikhî alan ile aklî alan arasında fark görmediğini söyleyerek hem de misallerini sık sık fıkıhtan seçerek doğru düşünme ve hükme ulaşmada daha geniş bir kitlenin dikkatini çekmeyi başarmıştır. O daha ayrıntılı bilgi edinmek isteyenleri Mi'yâru'l-ilm'den faydalanmaya yöneltir.²⁵⁰

Gazalî, aklî konulardaki yöntemler ile fikhî konularda yöntemleri birincisi yakînî (kesin), ikincisi ise zannî bilgiye ulaştırması sebebiyle birbirinden ayırır. Aklî konulardaki kesin bilgiye en büyük değeri atfederken zannın ulaşılması en kolay olan şey olduğunu belirtir. Fikhî konularda muteber olarak gördüğü zannı, iki şey arasında tereddüt edildiğinde onu yapmaya ya da yapmaktan geri durmaya yöneltecek unsur

²⁴⁷ Bakara 2/196.

²⁴⁸ Bakara 2/196.

²⁴⁹ Gazalî, **Mi'yâru'l-ilm**, s. 280-282.

²⁵⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 10.

olarak tanımlar. Akıllı kişiyi bu iki seçenektan birini tercihe yöneltecek unsur olan zan, fikhî konularda yeterli görülmüştür. Fikhî konuların tamamı müctehidlerin halkın maslahatlarına dair fikir yürütmelerinden ibarettir. Bu ve bunun gibi zanlar en küçük bir muhayyile ve en basit bir karine ile elde edilebilir. Gazâlî fikhî konularda zannın ötesine geçmeye çalışıp, işi zorlaştıran ve ince hesaplar yapanları fikhin maksadını hedefinden saptırmak ya da sekteye uğratmakla eleştirir. Verdiği bir örnekte, ticaretle uğraşmaya niyet ettiği halde uzun ve ince hesaplar yaparak başarısız olan kişinin durumunu şöyle ifade eder: Kişiyi *'kazanç elde etmek için yolculuğa çık'* denildiği zaman, *'yolculuk yaptığımda kazanç elde edeceğimi nereden bileyim'* der. O kişiyi bunun üzerine, *'falanca kişilere bak denince'* o da *'yolculuğa çıktığında yolu kesilip malı elinden alınır ve öldürülür'*. Bu durumda *'kazananların daha çok olduğu'* söylendiğinde o kişi, *'benim zarar eden ya da öldürülen kişilerden olmayacağımın garanti var mı?'* diye sorar. Gazâlî aklî konularda yakınî bilgiye ulaşmak için çabalamamak kadar fikhî konularda zanla yetinmeyip yakınî bilgiyi elde etme isteğinin de cehalet olduğunu belirtir.²⁵¹

Gazâlî, fikhî konularda, zannın oluşması durumunda onunla amel etmenin gerekliliğini savunur. Her ne kadar illet ve hükmün varlığı zanna bağlı olsa da zanla amel etmenin varlığı yakîn ve katîdir. Zira İslam hukuku zann-ı galibi, onunla amel etmenin gerekliliği konusunda yakîn olarak kabul ettiği katî bir delil ile bilinmektedir. Öyleyse hükmün zanna bağlı olması, katî olarak kanaat getirilen şeyde katî hüküm verilmesine engel değildir.²⁵²

1.5.8. İstikra (Tümevarım)

Tümevarım olarak da bilinen istikrayı Gazâlî, *"birçok tikeli gözden geçirerek elde edilen hükmün, tikelleri kapsayan tümel bir hükme varmaktır"*²⁵³ şeklinde izah etmiştir. Şayet hüküm verilecek şey hakkında tam bir araştırma yapılmaz, araştırılan şeyin sadece bir kısmına dayanılarak tümel bir hükme ulaşırsa o takdirde verilen hüküm geçersiz olur. Ancak bu durumda yakinden (kesin bilgidен) söz edilemezse

²⁵¹ Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 236.

²⁵² Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 256.

²⁵³ Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 160.

de zanna dayalı bir bilgi oluşur ki zan, fikhî konular için yeterlidir.²⁵⁴ Gazalî tümevarıma fıkıhtan örnekler de verir. Meselâ, “*Vitir namazı farz olsa bile binek üzerinde kılınamazdı*” iddiasının, beş vakit namaz ve kaza namazı ile adak ve cenaze gibi diğer namazlar tek tek incelenerek bilinebileceğini ifade eder. Vitir namazının farz olduğuna dair bir delil bulunamadığında, vitir namazının binek üzerinde kılındığı ve farz olan bir namazın ise bu şekilde kılınamayacağı biliniyorsa buna dayanarak vitir namazı farz değildir demek mümkündür.²⁵⁵

Tek tek incelenen tikellerin sayıca fazla olması o konudaki zannı güçlendirir. Meselâ abdestte, başın bir defa mesh edilmesi farz ve tekrarlanması müstehaptır. Bu sonuca el, yüz ve ayakların yıkanmasındaki gibi tümevarım metoduyla ulaşıldığı söylenebilir. Ebû Hanîfe, teyemmümü ve mest üzerine yapılan meshi, tümevarım metoduna dayanarak mesh’te tekrarın gerekmediğini ifade eder. Farklı iki tikelin incelenmesine delâlet ettiği için onun zannı daha kuvvetlidir.²⁵⁶

Gazalî fıkıhtaki tümevarımının tam bir tümevarım olmadığı yolundaki itirazları şöyle değerlendirir:

*“Tümevarımın tam olmaması, iki şeyde ihtimalin eşit olmasını değil, ortaya çıkan tümevarımın kusurlu olmasını gerektirir. Bu durumda da zanna dayanılarak ihtimallerden biri tercih edilir ki bu zan, fıkıhta yeterlidir. Eğer tümevarım tam değil ise bir konuda bir durumun tersinin imkânı, zannı ortadan kaldırmaz ve yine imkânın tamamen reddedilmesini de gerektirmez. O halde tam tümevarım ilim, eksik tümevarım da zan ifade eder.”*²⁵⁷

Bu ifadelerinden Gazalî’nin tümevarımı daha çok fikhî meselelerde kullandığı görülür. Ona göre fikhî konularda araştırma ne kadar kuvvetli yapılırsa ve bütünü oluşturan parçalar ne kadar çok ise, tümevarımda da zann-ı galip o derece güçlü olur.²⁵⁸

1.5.9. Temsil (Analoji)

Fakihlerin fikhî kıyas, kelamcılarının “reddü’l-gâib ile’ş-şâhid” (görünürdekine bakarak görünmeyen hakkında hüküm verme) dedikleri temsil; tikelde tespit edilen bir hükmün, herhangi bir yönden kendisine benzeyen başka bir tikele

²⁵⁴ Gazalî, *Mî’yâru’l-İlm*, s. 161.

²⁵⁵ Gazalî, *Mî’yâru’l-İlm*, s. 162.

²⁵⁶ Gazalî, *Mî’yâru’l-İlm*, s. 162.

²⁵⁷ Gazalî, *Mî’yâru’l-İlm*, s. 163.

²⁵⁸ Gazalî, *Makâsıdu’l-Felasife*, s. 79-80; Çapak, *Gazalî’nin Mantık Anlayışı*, s. 231.

nakledilmesidir.²⁵⁹ Gazalî’ye göre, temsil kesin bilgiye ulaştırmaz. Bununla beraber diyaloglarda kalbi rahatlatmayı ve karşıdakini ikna etmeyi sağlayabilir.²⁶⁰ Mantıkta olduğu gibi fıkıhta da temsilin *asil*, *fer’*, *illet* ve *hüküm* olmak üzere dört unsurunun bulunduğu görülür.²⁶¹

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

“Ayva da yenilebilirdir”

“O halde ayva da ribevidir”

şeklindeki bir önermede “yenilebilir” sözü ile “bütün yenilebilir” sözleri zihinde bir karışıklığa sebep olabilir. Araştırmacı, bu ifadelerden nasıl bir mana kastedildiğini inceler. Eğer “yenilebilirler olanların bazıları” kastediliyorsa, belki ayva diğer bazıları arasındadır. Eğer “bütün yenilebilir olanları kastediliyorsa bu nasıl bilinir? Şayet meselâ buğdaydan dolayı biliniyorsa, buğday yiyeceklerin tamamı demek değildir, eğer buğday ribevi olarak kabul edilirse, ondan sadece bütün buğdayın ribevi olduğu sonucu çıkabilir. Oysa ayva buğday değildir, dolayısıyla ikisi hakkında aynı hüküm verilemez. Buna göre “bazı yiyecekler ribevidir” denebilir, bundan da diğer bazılarının ribevi olması gerekmez sonucu çıkar.²⁶²

Gazalî, aklî alanda kesin bilgiye götürmese de fikhî hükümlerin çoğunun zanna dayalı olmasından dolayı temsilin fıkıhta önemi üzerinde durur. Gazalî’ye göre kesin bilgiye ulaşmayı arzulayan kimsenin yolu ile zannî bilgiye ulaşacak kimsenin yolu birbiriyle aynı değildir. Nazarî konularda kesin olanın bilgisi en üstün (ve ulaşılması meşakkatli) bilgi iken, zannî bilgi ulaşılması ve elde edilmesi en kolay yoldur. Fikhî meselelerde itibar edilen zan, iki şeyin kabulü ve reddi konusunda tereddüt edildiğinde kolayca tercih edilen şeydir. İnsan iki yönü olan ve hangisini seçeceğine dair tereddüt ettiği şeylerde zanna dayanır. Düşünme yetisine sahip kimse, iki şey arasında tereddüt ettiğinde, ikisi de gayesine uygun ise ya bir delile ya da zihninde doğru bildiği şeye göre ikisinden birini tercih eder. Bu tercih ise onun için zandır.

²⁵⁹ Gazalî, *Mi’yâru’l-İlm*, s. 165; *Makâsıdu’l-Felasife*, s. 80; Çapak, *Gazalî’nin Mantık Anlayışı*, s. 222.

²⁶⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 38; *Mi’yâru’l-İlm*, s. 165; *Makâsıdu’l-Felasife*, s. 80.

²⁶¹ Zekiyüddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara, 1990, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 121; Çapak, *Gazalî’nin Mantık Anlayışı*, s. 231.

²⁶² Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 36; *Mihakku’n-Nazar*, s.113; *Mi’yâru’l-İlm*, s. 169-170.

Gazalî'ye göre fikhî konularda, bir tikelin hükmünün -aralarındaki ortak bir özellik sebebiyle- diğer bir tikele geçmesi demek olan temsilin kullanımı uygundur.²⁶³ Bu ortak özellik, ancak bir delilin varlığı ile hükümde ortak olmayı gerektirir. Bu özellikleri Gazalî şöyle sıralar:

1. Şârî'nin delile işaret etmesi gerekir. Meselâ kedi ile ilgili olarak onun artığı olan suyun bir kolaylık hükmü olarak temiz kabul edilmesiyle ilgili ifade ettiği; “*O, sizin çevrenizde sürekli dolaşan hayvanlardandır*”²⁶⁴ hadisi buna örnektir. Burada sürekli dolaşma ortak vasfı nedeniyle fare de kediye kıyas edilir. Her ne kadar farenin insanından kaçan, kedinin ise insana yaklaşan evcil bir hayvan olması ve ayrıca birinin fare, diğerinin kedi olması sebebiyle birbirinden ayrılırlar da durum bu şekildedir. Fakat kedi ile farenin, (hadisteki) hükmün kendisine bağlandığı bir vasıftaki ortaklıkları; bu ikisinin birbirinden farklı olması noktasında hadiste kendisine temas edilmeyen bir vasıfta farklılık taşımalarından daha çok dikkate almaya değer bir husustur.

Hükmün üzerine bina edildiği bir nitelikte birleşmek, ayrıldığı nitelikte birleşmekten daha uygundur. Hz. Peygamber'in yaş hurmanın kuru hurma ile satışını yasaklaması böyledir. Çünkü yaş hurma kuruduğu zaman eksilir. O halde yaş hurmanın satışının yasaklanması, onda meydana gelecek olan eksilme ile ilgilidir. Bu tür bir eksilme bakımından üzüm de yaş hurmaya kıyas edilir. Hurma ve üzümün isim ve görünüş bakımından farklı olmaları aynı hükmü almalarına engel değildir. Hukuk çoğu zaman isme ve şekle değil, manaya önem verir.

2. İki tikelin birleştiği şeyin hükme uygun olması. “Üzüm suyu (nebiz) sarhoş edicidir, şarap (hamr) gibi haram kılınmıştır” önermesi gibi. Üzüm suyunun da şarap gibi haram olmasının sebebi, mükellefiyet şartlarından olan akli ortadan kaldırmasıdır.²⁶⁵ Bu örnekte şarap asıl, üzüm suyu (nebiz), fer', akli ortadan kaldırma illet, şarabın haram olması, nassın bildirdiği hükümdür. Üzüm suyunun (nebîzin) haram olması ise, kıyas yoluyla asıldan fer' e geçen hükümdür.²⁶⁶

3. Uygun olmayan yerde ortak bir niteliğin tesirinin açıklanması. Ebû Hanîfe'nin yetim bir kız çocuk hakkındaki ifadeleri buna örnektir. Ona göre kız

²⁶³ Gazalî, **Mî'yâru'l-İlm**, s. 170.

²⁶⁴ Tirmizî, “Taharet” 69.

²⁶⁵ Gazalî, **Mî'yâru'l-İlm**, s. 171; Bkz. Robert Brunschwig, “Logic and Law in Classic İslam”, **Logic in Classical İslamic Culture** içinde, ed. G. E. Von Grunebaum, Wiesbaden 1970, s. 18.

²⁶⁶ Bkz. Şaban, Zekiyüddin, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, s. 111.

çocuğun yetim oluşu dışında, küçük olması sebebiyle de ona veli tayin edilir. Bunun nedeni ise erkek çocukta ve yetim olmayan kız çocuklarda küçüklüğün tesirinin ittifakla bilinmesidir.

4. Ortaklığın (iştirak) çok olması nedeniyle kendisinde olan şeylerin sayısız ve sınırsız olması. Hz. Peygamber'in şu sözü gibi: *"Bir kimse sahip olduğu köleden bir kısmını azat ederse, geri kalan kısmını azat etmiş sayılmaz."* Cariye de buna kıyas edilir. Ancak nikâhtaki velilik hakkında düşünüldüğünde cariyeye nikâha zorlanabildiği halde, köle buna zorlanamaz. Ayrıca hukukta adet olan şeye bakıldığında köle ile azat olmuş kölenin hükmü, zaman ve mekân, uzunluk ve kısalık, siyahlık ve beyazlık ve benzeri şeylerle değişmediği gibi kadın ve erkek olmakla da değişmez.²⁶⁷

5. Dördüncüyle aynı olmakla birlikte kendisinden farklı olan vasfın hükümde bir etkisinin olmadığı kesin olarak bilinmeyip sadece açık bir zan ile böyle olduğu düşünülür. Kölenin bir uzvunu azâd etmenin onun yarı hissesini azâd edilip özgür bırakılmasına kıyası ve yine belirli bir parçanın talakının cariyenin yarı hissesinin talakına kıyası buna örnektir. Burada birbirine kıyası yapılan şeyler tüm noktalarda aynı olup uzuv (somut) ile hissenin (soyut) farklı oluşu sebebiyle tek bir yönden farklıdır. Yapılan tasarruf hükmün kendisine izafe edildiği şeyle (sadece yarım, dörtte bir gibi hisse veya sadece bir uzuvla) sınırlı olmayınca, bu şeye işaret edilmesinin mümkün olup olmamasının (uzva işaret edilebilir, ama hisseye değil) bu hükümde etkisinin olması uzak bir ihtimal olur. Bu, açık bir zan olmakla birlikte aksi de mümkündür. Çünkü fıkhîta hisse için söz konusu olan bazı hukukî tasarrufların konu olması mümkün iken, uzuv gibi belli bir parçanın tasarruflara konu oluşu kabul görmemiştir. Birinciye ait tasarrufları (hisse) Şârî'nin hükmünün izafe edileceği bir konu kabul etme konusunda bir sıkıntı yoktur. Ancak buna dayalı akıl yürütmeler zanna dayalı olup müctehidler burada ihtilafa düşebilir ve zannı gâlibine göre hüküm verebilirler.

6. İki tikeli birleştiren ortak mananın tek ve belirli bir şey olması. Gazalî ortak niteliklere dayanılarak verilen hükmü, farklılıklara dayanılarak verilen hükme önceler. Meselâ, *"Hadesten temizlenmek demek olan abdest hükmü bir temizliktir, teyemmümdeki gibi niyete ihtiyaç duyar"* önermesi böyledir. Teyemmüm ve abdest

²⁶⁷ Çapak, **Gazalî'nin Mantık Anlayışı**, s. 240-241.

niyette ortaktır. Abdestte su ile temizliğin olması ve teyemmümde bunun olmaması bakımından birbirlerinden ayrılırlar, teyemmümün abdeste benzetilmesi necasetin izalesi bakımındandır. Hükmi temizlik ifadesi teyemmümü içine alır, fakat necasetten temizlenmeyi içine almaz.²⁶⁸

1.5.10. Gazalî'ye Göre Kıyasın Uygulama Alanları ve Beş Sanat

Gazalî kıyas konusunun sonunda kıyasın uygulama alanı olarak görülen ve beş sanat olarak isimlendirilen; burhan, cedel, mugalâta, hitabet ve şiir konularına yer verir.

1.5.10.1. Burhan

Gazalî, yakînî bilgiye ulaşmak için, kesinliği bilinen öncüllerden yapılmış kıyası burhan olarak tanımlar.²⁶⁹ Burhandaki öncüller doğru ve kesin olduğundan sonuç da kesindir. Burhanî kıyas denilen bu tür kıyasın iki çeşidi vardır.²⁷⁰

a. Burhan-ı limmî (Burhan-ı illet/İllet kıyası): İllet kıyası da denilen bu kıyas müessirden esere, illetten ma'lûle yani sebepten sonuca istidlâl suretiyle düzenlenen burhandır.²⁷¹ Delilin illet ve nedeni araştırıldığı için, Arapça'da "niçin?" manasına gelen "lime?" ye nisbetle bu ad verilmiştir.²⁷² Gazalî, burhan-ı limmî'ye fıkıhtan şu örneği vermektedir:

Bu şey bizzat necistir.

Necis olan şeyle namaz sahih olmaz

O halde bu şeyle namaz sahih olmaz.²⁷³

b. Burhan-ı innî (Burhan-ı delâlet/Delâlet kıyası): İllet kıyasının tersi olan delâlet kıyası (burhan-ı inne) ise sonuçtan hareketle sebebi istidlâl etmek demektir. Aynı şekilde tek bir illete iki sonuç bağlı ve lazım olduğunda, iki sonuçtan biriyle diğerine istidlâl de mümkün olduğundan bu da bir delâlet kıyasıdır. Başka bir ifade

²⁶⁸ Gazalî, *Mî'yâru'l-İlm*, s. 172-174; Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 241.

²⁶⁹ Gazalî, *Makâsıdu'l-Felasife*, s.82-83.

²⁷⁰ Gazalî, *Makâsıdu'l-Felasife*, s.87; *el-Mustasfâ*, I, 38.

²⁷¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 54; *Mihakku'n-Nazar*, s. 121; *Mî'yâru'l-İlm*, s. 243.

²⁷² Gazalî, *Mî'yâru'l-İlm*, s. 243; Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 241.

²⁷³ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 38-39; *Mî'yâru'l-İlm*, s. 243; *Mihakku'n-Nazar*, s. 121-122; Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı*, s. 246.

ile, eserden müessire, ma'lûlden illete yani sonuçtan sebebe istidlâl suretiyle düzenlenen burhandır.²⁷⁴ Buna, hükmün hariçte tahakkuk ettiğini gösterdiği için, Arapça'da "tahkik" manasına gelen "inne" ye nisbetle bu ad verilmiştir.²⁷⁵ Yukarıdaki örneğin tersi burhan-ı inni olur. Şöyle ki:

Bu şey bizzat namazın kendisiyle sahih olmadığı şeydir.
Namazın kendisiyle sahih olmadığı şey necistir.
O halde bu şey necistir.²⁷⁶

1.5.10.2. Cedel (diyalektik)

Mantık, Usûl-i Fıkıh ve Kelam ilminin ortak konulardan birisi de cedeldir. Cedel, Usûl ve Fıkıhta delilleri elde etme, ispatlanan şey ile deliller arasında bağ kurma gibi meselelerde yararlı görülmüştür. Gazalî'ye göre cedel, usûl-i fıkha özgü bir sanattır. Bu alanda kullanılmasındaki amaç ise, delilleri uygun biçimde tanzim ederek rakibin iddialarını geçersiz kılmaktır.²⁷⁷

Gazalî'ye göre kesinliğe yakın olmakla birlikte ancak dikkatli bir bakışın ve ince bir tefekkürün kendisinde bulunan hatayı fark edeceği öncüllerden kurulmuş kıyasa cedeli kıyas denir.²⁷⁸ Cedelin gayesi, halk arasında meşhurattan olan bilgileri kullanarak hasmına galip gelmektir. Gazalî cedeli kıyasın birçok faydasından söz eder: Hakikatin bilgisine burhan ile ulaşmaktan aciz olan ve meşhurât ile yetinen bidatçı kimseleri delil ile susturmak ve yanlış görüşlerini ortaya koymak. Bilgi düzeyi avamın üstünde, vaazlarla ikna olmayan ve burhanî kıyasın şartlarını inceleyecek belli bir seviyeye ulaşmamış, bununla birlikte hakkı öğrenmek isteyen bir kimseyi cedeli kıyaslarla etkilemek ve hakkı öğretmektir.²⁷⁹

Cedel, insanda tam ve kesin bilgi meydana getirmediğinden mümkün veya muhtemel sonuç verir. Ancak hedeflediği şey, kullandığı ifadelerle muhatabı mağlup etmek olduğundan birçok ilimde kullanılan bir metod olmuştur.²⁸⁰

²⁷⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 54; **Mihakku'n-Nazar**, s. 121-122.

²⁷⁵ İbrahim Emiroğlu, **Ana Hatlarıyla Klasik Mantık**, s. 239.

²⁷⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 54; **Mi'yâru'l-İlm**, s. 244; Çapak, **Gazalî'nin Mantık Anlayışı**, s. 246.

²⁷⁷ Ali Çetin, "Mantık, Kelam ve Usûl-i Fıkıh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", s. 712.

²⁷⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 38-39; **Mi'yâru'l-İlm**, s. 184; **Makâsıdu'l-Felasife**, s.87.

²⁷⁹ Gazalî, **İhyâ**, I, 246-248.

²⁸⁰ Çapak, **Gazalî'nin Mantık Anlayışı**, s. 248-249.

1.5.10.3. Muğâlata (Safsata)

Gazalî muğâlatayı doğru olmayan delillerin yakînîyatla karıştırılarak öncüller kurulmasından ve kıyasa sokulmasından meydana gelen kıyas olarak tanımlar.²⁸¹

Gazalî muğâlatanın apaçıkmiş gibi görünmesinden dolayı yanıltıcılığından söz eder ve açık olanların ele alınıp incelenmesi, sonra da yavaş yavaş bunlarda gizli bir yön kalmayınca kadar aşama aşama ileriye doğru gidilmesi durumunda, o şeyin kendisinden bir öncekiyle açıklığa kavuşacağını ve böylece muğâlataların ortadan kalkabileceğini belirtir. Öyle anlaşıyor ki doğruya benzediği veya hep doğru olduğu düşünülen meşhur önermelerden oluştuğu için muğâlata bir yanılgı kaynağıdır.

1.5.10.4. Hitabet (Retorik)

İnsanlara hitab etme, onları söz ve mimikleriyle olduğu kadar davranışlarıyla da etkileme sanatı olan hitabet ile oluşturulan kıyas hitabi kıyastır. Gazalî bu kıyası “aklın, çelişğinin farkına vararak ondaki hatayı rahatlıkla tespit edebildiği zannî öncüllerden meydana gelen kıyas”²⁸² olarak tanımlar. Zan ifade ettiği için bir bağlayıcılığı da olmayan bu tür kıyaslar, daha çok eğitimde ve bir takım diyaloglarda kullanılır.²⁸³ Bu kıyaslar ile amaçlanan daha çok dinleyiciyi ikna etmektir.

1.5.10.5. Şiir (Poetik)

Gazalî, beş sanattan biri kabul edilen şiiri, ruhun rahatlmasına veya sıkılmasına yol açan öncüllerden oluşan muhayyelat türü öncüllerden kurulmuş kıyas²⁸⁴ şeklinde tanımlar. Bu bakımdan ilim veya zan ifade etmez, ancak muhatap onun doğru olmadığını bildiği halde karşısındakini rağbete, nefrete, cömertliğe, cimriliğe, korkutmaya veya cesaretlendirmeye yönlendirmek için kullanır.²⁸⁵ Böylece şiir ile oluşturulmuş kıyas, insanın ruhunda inkârı mümkün olmayan enterasan bir

²⁸¹ Gazalî, **Mi'yâru'l-İlm**, s. 185; **Makâsıdu'l-Felasife**, s. 87.

²⁸² Gazalî, **Makâsıdu'l-Felasife**, s. 87; **Mi'yâru'l-İlm**, s. 184.

²⁸³ Gazalî, **Mi'yâru'l-İlm**, s. 184,185.

²⁸⁴ Gazalî, **Makâsıdu'l-Felasife**, s. 87.

²⁸⁵ Gazalî, **Mi'yâru'l-İlm**, s. 185.

etki meydana getirir.²⁸⁶ Bu kıyasın amacı teşvik etme, korkutma, uzaklaştırma, cesaretlendirme gibi duyguları harekete geçirme ile kişide bir tesir oluşturmaktır. Gazâlî şiirlerin hak ve hakikatin bir kalıba dökülmüş hali olabileceğini ve her şiirin kötü görülmemesini ifade ederken biçime değil manaya dikkat etmek gerektiğine vurgu yapar.²⁸⁷

1.5.11. Gazalî’de Kıyasa Konu Olan Öncüllerin Kaynakları

Gazalî, beş sanatta kullanılan öncülleri kesinlik ifade edenler ve etmeyenler şeklinde iki kısımda ele alır:

A. Kesinlik ifade eden/Yakînî Öncüller: Evveliyât, mahsusât (müşehedât), mücerrebât, mütevâtirât, fitriyyât ve hadsiyyât.

B. Zan bildiren Öncüller: Vehmiyyât, müsellelât, zanniyât, meşhurât, müşebbihât, muheyyelât, makbulât’tır. Gazalî, zan bildiren öncülleri de fıkıh için uygun olan ve uygun olmayanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır:

1. Fıkıh için uygun olanlar: Meşhurât, makbulât ve maznunât’tır.

2. Fıkıh için uygun olmayanlar: Müşebbihât, vehmiyyât, muhayyilât’tır,

Yakine ulaştıran öncüllerin kaynaklarını, aklın doğuştan zorunlu olarak getirdiği (evvelî), duylara (mahsusât/müşehedât), tecrübeye (mücerrebât/ittirâdu’l-âdet) dayalı, zihnın bir vasıta ile elde ettiği (fitriyyât) önermeler şeklinde sıralar. Ayrıca mütevâtirât ve hadsiyyâtı (sezgi) da bu grupta ele alır.²⁸⁸

İkinci kısımda yakını bilgi için uygun olmamakla birlikte fikhî konularla ilgili zannî kıyaslar için uygun olan öncüller yer alır ki bunlardan birincisi; Gazâlî’nin *meşhurât* dediği halk arasında meşhur olmuş bu tarz öncüller doğru görünmekle birlikte yanlış olmaları da muhtemeldir ve fikhî kıyaslar için uygundur.²⁸⁹ İkincisi; tevâtür sayısından daha az olan bir cemaat veya atalar veya önder âlimler gibi açık bir adalet ya da sınırsız ilmiyle başkaları içinde ortaya çıkmış tek bir şahsın haber verdiği ve bizim de onaylayarak inanmaya devam ettiğimiz şeylerdir (*makbulât*)²⁹⁰.

²⁸⁶ Gazalî, *Mi’yâru’l-İlm*, s. 186.

²⁸⁷ Gazalî, *Mi’yâru’l-İlm*, s.185-186.

²⁸⁸ Gazalî, *Mi’yâru’l-İlm*, s. 197-203.

²⁸⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 48-49; *Mi’yâru’l-İlm*, s. 193-194; *Makâsıdu’l-Felasife*, s. 90; *Mihakku’n-Nazar*, s. 235.

²⁹⁰ Gazalî, *Mi’yâru’l-İlm*, s. 197; *Makâsıdu’l-Felasife*, s. 91.

Âhad haberler bunlara örnek verilebilir.²⁹¹ Üçüncü kısımda ise daimi ve değişmez olarak değil de çelişğinin de mümkün olduğu akla gelmekle beraber nefsin daha çok meyletmesi sebebiyle tasdik edilen bazı hususlar yer alır.²⁹² Meselâ, gece dışarı çıkan kişiye; “o haindir, eğer hain olmasaydı gece çıkmazdı” veya “falanca düşmanı çağırıyor, öyleyse o da çağırıldığı düşman gibi düşmandır” önermeleri zanna dayandıkları için *maznunattandır*.²⁹³

Gazalî burhana öncül olmaya uygun, yakınî bilgi dediğı kesin bilgi kaynaklarını tek tek değerlendirir. Bu kaynaklardan insanın zihninde doğuştan hazır bulunduğu, fitrî ve zorunlu bilgilerin müfekkîr gücün değerlendirmesine muhtaç olduğunu söylerken, duyu verilerinin bilgisine de kısmen güven duyar. Yine tecrübe eden açısından birkaç tecrübeden sonra oluşan tecrübî bilgiler için yakın ifade ederken, mütevâtîr bilgiler ise, güvenilir bir topluluğun haber verdiğı, tecrübî bilgiler gibi her defasında zannın bilgiye dönüştüğü bilgilerdir. Gazalî ayrıca yakine ulaştırmasa da zannî bilgi veren, fıkhîta bir değer ifade eden meşhurat dediğı bilgilerden söz eder. Toplumdaki kalıplar, yaygın kültürel öğeler sebebiyle doğruluğı kesinmiş gibi görülen bu bilgilerin fakihler tarafından çokça kullanıldığını söyler. Gazalî bazen doğru bazen yanlış olan bu önermelerin mutlaka aklın süzgecinden geçirilmesine ve ön kabullerin sebep olabileceğı hatalara dikkat çeker.²⁹⁴

Gazalî anlamı, elde edildiğı kaynakları açısından duyular (mahsusa), hayal etme (mütehayyile) ve aklî inceleme (ma’kule) ile algılananlar olarak üçe ayırır. Hayal edilen anlamalar da duyu ile algılamaya bağılı oldukları halde aklî inceleme ile kavranılan anlamlar, tamamiyle nesnelerden bağımsızdırlar. Dolayısıyla bu mutlak bir anlam olup zaman, mekân, nicelik, nitelikle sınırlı değildir. Bir de insanda bunların dışında, kendisi başka bir şeyi idrak edemediğı halde her üç anlamı birleştirmek yahut ayırmak suretiyle yargı ortaya koyan düşünme gücü (müfekkîre gücü) bulunur. Bu yargı gücü soyut düşünmeyi, bir kıyasın öncüllerini zihinde hazırlamayı sağlar. Bu öncüllerden zorunlu bir sonuca varmaksa, akıl yürütme (nazar) olarak adlandırılır.²⁹⁵

²⁹¹ Gazalî, *Mî’yâru’l-ilm*, s. 197.

²⁹² Gazalî, *Mî’yâru’l-ilm*, s. 197-198;

²⁹³ Gazalî, *Mî’yâru’l-ilm*, s. 198; *Makâsıdu’l-Felasife*, s. 93-95; Çapak, *Gazalî’nin Mantık Anlayışı*, s. 269.

²⁹⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 59-64; *Mihakku’n-nazar*, s. 105-106.

²⁹⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 44-45.

Gazâlî bu üç türe benzeyen ve ne katî ne zannî konularda uygun olmayıp gerçeğin üstünü örtmek ve muğâlata yapmaktan başka bir işe yaramayan bir türden (*müşebbehât*) daha bahseder ki bunlar vehim, maznûnata benzeyenler ve muğâlatadır.²⁹⁶ Gazâlî muğâlata kısmında lafız ya da mana bakımından yapılan yanlışlara değinir. Lafız yönünden yapılan yanlışla örnek olarak, müşterek bir ismin anlamlarından sadece biri için doğru olan bir öncülü zihnî, aynı ismi başka bir şekilde alan başka bir anlama taşımasıdır. Burada yanlış, müşterekliği fark etmenin zor olduğu yerde yapılır ki “nur” kelimesinin bir defasında “gözle görülen ı ışık”, başka bir defasında “Allah’ın göklerin ve yerin nuru”²⁹⁷ (olması) ayetindeki gibi kullanılması böyledir.

Gazâlî’nin lafızla ilgili yanlışlara verdiği bir başka örnek, ayetlerdeki vakıf yerlerindeki yanlışlıkla ilgilidir. “Onun te’vîlini bilen ancak Allah’tır. İlimde sağlam olanlar ona inandık derler”²⁹⁸ ayetinde Allah lafzı üzerinde vakıf yapıldığında ortaya çıkan anlam, ihmal edilerek durulmadığında, “ilimde sağlam olanlar” sözü bu lafza atıf yapılmış olur ve “Onun te’vîlini bilen ancak Allah ve ilimde sağlam olanlardır” şeklinde yanlış bir öncül meydana gelir.

Gazâlî lafızla ilgili yanlışların bazen de i’rab hatasından kaynaklandığını ifade ederek “Allah şüphesiz müşriklerden uzaktır ve Rasûlü de”²⁹⁹ ayetindeki Rasûl kelimesinin sonu yanlışlıkla kesra ile okunursa “Allah müşriklerden ve Rasûlünden uzaktır” şeklinde yanlış bir öncül meydana gelmiş olur.

Gazâlî mana bakımından yapılan yanlışlara, mananın tersinin tahayyül edilmesinden doğan hataları örnek verir. “Her kısasın sebebi kasıttır” denildiğinde, zihin hızlıca ve düşünmeden “her kastın da kısasa sebep olduğu şeklinde bir sonuca yöneltir.

Mana bakımından yapılan bir diğer hata, bir şeyin ayrılmaz parçasının (lazımı), bizzat o şeyin yerine konulmasıdır. Bir şey üzerine hüküm verildiğinde bu hükmün onun lazımı hakkında da geçerli olduğu zannedilir. Meselâ “namaz tâat ve ibadettir ve her namaz tâate ihtiyaç duyar” denildiğinde, itaatın namazın lazımı olması sebebiyle, her tâatin niyete ihtiyaç duyduğu zannedilse de durum böyle

²⁹⁶ Gazâlî, *Mî’yâru’l-ilm*, s. 198-202.

²⁹⁷ Nur 24/35.

²⁹⁸ Âl-i İmran 3/7.

²⁹⁹ Tevbe 9/3.

değildir. Şöyle ki imanın aslı olan Allah'ı bilmek ve tanımak bir tâattir ve bunun niyete ihtiyaç duyması imkân dâhilinde değildir. Çünkü mâbuda tâat ve ibadet ile yaklaşıma niyet etmek, mâbudu bilmeden ve tanımadan gerçekleşmez.³⁰⁰

Buraya kadar hüküm anlayışına bir temel teşkil etmesi açısından Gazalî'nin dil ve mantık anlayışı üzerinde durulmuştur. Şimdi ise İbn Rüşd'ün dil ve mantık anlayışı üzerinde durulacaktır.

1.6. İBN RÜŞD'DE DİL

İbn Rüşd, Gazalî'nin el-Mustasfâ'nın mukaddime kısmında yer verdiği dilin kaynağı, dilde kıyas ile örfî ve şerî isimler konularını ele almamıştır. Bu nedenle onun bu konudaki görüşlerine belli bir başlık altında yer vermek pek mümkün görünmemektedir. Ancak İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu felsefe dikkate alındığında, öncelikle sebeplerin varlığının ve dolayısıyla eşyanın sürekliliğinin, onun özüne ulaşmayı, tanım yapmayı ve isimlendirmeyi mümkün kıldığını düşündüğü anlaşılmaktadır. Bu konuda onun şu sözlerine kulak vermek gerekir: *“Apaçık bir hakikattir ki nesnelerin özleri ve nitelikleri vardır. Bunlar her birine ait özel fonksiyonları belirler ve onlar aracılığıyla tanımlar ve isimler ayırt edilir. Eğer bir şeyin özel bir mahiyeti olmasaydı, onun ne bir ismi ne bir tanımı olurdu. Her şey bir aynı olurdu.”*³⁰¹

Bu görüşünden yola çıkarak İbn Rüşd'ün de Gazalî gibi dilin uzlaşım sal olduğunu savunduğu söylenebilir.

1.6.1. İbn Rüşd'de Hakikat Ve Mecaz

İbn Rüşd mecaz konusuna belli bir başlık altında yer vermemekle beraber ez-Zarûrî'de *“mefhûma delâleti yönüyle lafızlar”* bahsinde ve *“hazf”* başlığı altında bu konuya değinir. Gazalî gibi Kur'an'da hakikat ve mecaz bulunduğu, bunların varlığının Arap lügat ve dili açısından açık olduğu görüşündedir.³⁰² İbn Rüşd, bu

³⁰⁰ Gazalî, *Mî'yâru'l-ilm*, s. 201-202.

³⁰¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, İstanbul, 1998, Kırk Ambar Yayınları, II, 569.

³⁰² İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 64.

bağlamda, diller birbirinden farklılık gösterse de, kendisinde mecazın bulunmadığı bir dilin olacağını sanmadığını açıkça belirtmektedir.³⁰³

İbn Rüşd, bir lafzı hakikî manasından mecâzî manasına nakletmeyi “te’vîl” olarak tanımlar.³⁰⁴ İlahi metinlerde kullanılan sembolik ve mecâzî ifadelerin te’vîli zorunlu kıldığını³⁰⁵ ifade eden İbn Rüşd’e göre mecâzî ifadeleri kullanma hususunda dikkat edilmesi gereken, Arapçadaki lisan geleneğini ihlal etmemektir. Bu gibi şeylerin mecâzî söz sınıflarına ve türlerine ait tariflerin kapsamına girmesi ve onlardan sayılması gerekir.³⁰⁶ Bir diğer nokta, metnin hakiki anlamı ile mecâzî anlamı birbirine karıştırılmamalıdır. Ayrıca mecazlar yoluyla yapılan te’vîlin, açıklandığı kişilerin bilgi düzeyinin de dikkate alınması gerekir. İbn Rüşd’ün burada hakiki anlamı ile mecâzî anlamı arasındaki farka işaret ettiği görülür. Şayet bu farklılık açıkça ortaya konmazsa bu durum te’vîli iyi bilmeyen kimseler tarafından yanıltıcı olabilir.³⁰⁷

Hakiki anlamı mecâzî anlama nakletmenin (te’vîlin) amacı, nasstan farklı bir anlamın çıkarılmasından ziyade dinî metinlerin kendi iç bütünlüğüne dayanarak öncüllerin sonuçlara, sonuçların öncüllere bağlanmasıdır ki bu aslında bir tür ictihaddır. Fakihin şer’î hükümlerde yaptığı işlem budur ve ulaştığı sonuç da zannî/fikhî kıyastır. Burhan ve delil ehli de burhan ve delil yoluyla bir hükme ulaşır ve sonuç katî kıyastır. Burhanla ulaşılan sonuç şeriatın zâhirine muhâlif olursa bu takdirde yapılması gereken, Arapçadaki te’vîl kurallarına uygun bir te’vîl yapmaktır.³⁰⁸

İbn Rüşd, nassların daha çok zâhir nasslardan oluştuğunu düşünür. Çünkü insanlığa devamlı surette te’vîl edilecek nasslar sunmak, bu dini parçalanması muhtemel bir sürece sokmakla aynı şeydir.³⁰⁹ İbn Rüşd’e göre bu durumun farkında olmayan Bâtınîlerin de içinde bulunduğu birçok fırka, zâhir olan nassları lüzumu olmadığı halde te’vîl etmiştir.³¹⁰ Yine dini nassların hemen hepsini zâhir-bâtın çerçevesinde değerlendiren sufiler de bu düşünceye sahip olmayanların özden uzak

³⁰³ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 63-64.

³⁰⁴ Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, **DİA**, İstanbul, 1999, XX, s. 260.

³⁰⁵ İbn Rüşd, **Tehâfütü’t-Tehâfüt**, I, 186.

³⁰⁶ İbn Rüşd, **Faslu’l-makâl**, s. 76.

³⁰⁷ İbn Rüşd, **Faslu’l-makâl**, s. 97, 105.

³⁰⁸ İbn Rüşd, **Faslu’l-makâl**, ss.75-77.

³⁰⁹ İbn Rüşd, **el-Keşf an Menâhicü’l-Edille Fi Akaidi’l-Mille**, şrh. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkezü Diraseti’l-Vahdeti’l-Mürebbiye, Beyrut, 1998, ss. 140-141.

³¹⁰ İbn Rüşd, **el-Keşf an Menâhicü’l-Edille**, s. 100.

kaldığını iddia etmişlerdir. İbn Rüşd nasların anlaşılması için zorunlu bir süreç olarak gördüğü akıl yürütmenin, sufilerde olduğu gibi bir bireysel süreç değil, herkese açık, müşterek bir süreç olması gerektiğini savunur. Aklî bir süreç ile elde edilen bilgi nasları anlamada en sağlam yoldur.³¹¹

Bununla birlikte bâtinî manaların varlığını müteşabih ayetlerin te'vîlini haber veren ayetle bildiren bizzat Allah'tır.³¹² İbn Rüşd'e göre şeriatın zâhir ve batına ayrılmış olmasının nedeni bu konudaki niyet ve lütuftur. Çünkü burhan yoluyla bâtinî manaya vakıf olamayacaklar için darb-ı meseller sunulması (zâhirî anlam) yoluyla tasdike davet etmek ilahi bir lütufla gerçekleşmiştir.³¹³

İbn Rüşd'e göre vahiy (din) ile akıl (felsefe/hikmet) uyum halindedir. Her ikisinin bildirdiği hakikat tek olmakla birlikte dayandıkları prensip ve izledikleri metodlar farklıdır. Felsefe burhanî metodu kullanırken din akla, hayale ve hisse hitab eder. Dolayısıyla din; burhan, cedel ve hitabet yönteminin üçünü birden kullanır. *“Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel şekilde tartış”*³¹⁴ ayeti bu üç yöntemin de kullanılmasını talep etmektedir. Vahiyde te'vîl edilebilecek

³¹¹ Onun nasların zâhirî anlamına yaptığı vurgu hem Hz. Peygamber dönemi din anlayışına bir vurgu hem de insanları kelamî tartışmalardan kurtararak amelî-ahlaki bir yaklaşım tarzı oluşturmaya çağrıdır.

³¹² İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, s. 94.

³¹³ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, s. 92. Gazalî “Faysalatü't-tefrika” adlı eserinde, dinî nasların te'vîli sorununu işlemiş, İslam te'vîl ekollerinin şer'î konumunu ve te'vilde tekfir olgusunu ele almış, bu çerçevede doğru te'vîlin esaslarını ve bunun yöntemlerini irdelemiş, te'vîl sorununun çözümü için mucidi olduğu varlık tasnifine göre kendine özgü te'vîl yöntemini de ortaya koymuştur. İbn Rüşd'ün “Faslu'l-makâl” adlı eseri Gazalî'nin bu eserine geniş ve açıklamalı bir cevap niteliğindedir. George Hourani, **Averroes on The Harmony of Religion and Philosophy**, Londra 1961, s. 5. “Faslu'l-Makâl'de felsefe ile din arasında zâhirde gözlenebilecek bir çelişkinin uzlaştırılabileceği ve dini ifadelerin şeriat nazarında meşru kabul edilecek uygun bir yöntemle açıklanıp yorumlanabileceği, yani dini lafızların te'vîli meselesidir. Hourani, **Averroes on The Harmony of Religion and Philosophy**, s. 23. İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl'de İslam karşısında felsefenin durumunun ve hükmünün ne olacağını; Minhac'ta ise, felsefe karşısında dinin durum ve hükmünün ne olacağını tespiti çalışmıştır. Bkz. Hasan Ocak, **İbn Rüşd Felsefesinde Yorum Bilim (Te'vîl)**, Ankara, 2012, Sage Yayınları; İbn Rüşd, **Faslu'l-Makâl**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 2012, Dergâh Yayınları, s. 22-23. İbn Rüşd'ün şer'î yönden felsefe ve mantığın durumunu tartışması, onun felsefeden hukuka değil hukuktan felsefeye doğru bir anlamlandırma sürecini benimsediğini gösterir. Bu sebeple de esasen Faslu'l-makâl felsefe hakkında hukuki bir risale özelliği taşır. Bkz. Muharrem Kılıç, “Felsefi-Etik Açısından İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu**, (09-11 Ekim 2008), Sivas, II, 264-265.

³¹⁴ Nahl 16/125.

ve edilemeyecek hususlar vardır. İman esasları dışındaki meselelerde kurallarına uygun olmak koşuluyla te'vîl yapılabilir.³¹⁵

İbn Rüşd'e göre bir kısım insanlar ancak akılla doğrulanan önermeleri kabul eder ve yöntem olarak kullanırlar. "Burhan ehli" denen bu insanların sayısı toplumda oldukça azdır bunlar filozoflardır. İbn Rüşd'e göre zaten şeriatın öngördüğü değerlendirme (nazar, i'tibar) ile felsefe ve mantığın savunduğu "burhan" aynı şeydir. Şeriat insanların Allah'ı ve mevcûdâtı bilmek için burhanın türlerinin ve şartlarının bilinmesini gerekli kılar.³¹⁶ Bir kısmı da tartışarak önermelerin doğruluğunu tasdik ederler. Bunlar yöntem olarak diyalektiği tercih ederler. Bu sebeple onlara "cedel ehli" denir. Genellikle orta tabakadan insanlar bu tabakayı oluşturur. Üçüncü grup insan topluluğu ise, yeterli kültürel düzeye erişememiş olduklarından bir önermenin doğruluğunu ya da yanlışlığını, düşünerek ya da tartışarak değil, başkalarından duyarak kabul ederler. Retorik bunlar hitabet ve belagat yöntemini benimsediklerinden İbn Rüşd onlara da "hitabet ehli" der.

Ayrıca İbn Rüşd'e göre,

"Şeriatla dile getirilmiş hiçbir şey yoktur ki burhanın varlığı sonuçlara aykırı olsun" ...Ancak böyle bir şey vuku bulunca, şeriat dikkatle incelenir ve bölümleri dikkatle gözden geçirilirse, onun lafızlarında te'vîle delil olacak veya delil olmaya yakın olacak şeyler bulunabilir".³¹⁷

Burada te'vîlin anlamı, iç bütünlüğünü muhafaza etme şartıyla dini sözün aklî bir tarzda yeniden inşa edilmesidir. İbn Rüşd'e göre burhana ve delile dayanan bir düşünce, var olan bir şey konusunda herhangi bir sonuca ulaşınca şu gibi durumlarla karşılaşılır: Ya bu varlık konusunda şeriat sükût etmiş, onun hakkında hiçbir şey söylememiştir veya şeriat o şeyi tarif etmiştir. Şayet o konuda şeriatla sükût edilmiş, hakkında hiçbir şey söylenmemişse, artık burada bir çatışma veya tearuz halinin mevcut olduğundan söz edilemez. Bu durum şeriatla sükût edilen fakat daha sonra bir ihtiyaca binaen fıkıh âlimlerinin fikhî kıyasla çıkardığı dini ve şer'î hükümlere benzer. Şayet şeriat o şeyi tanıtmış ve hakkında bilgi vermişse, burada yine iki durum ortaya çıkar:

³¹⁵ Muhammed Âbid Câbirî, **Nahnu ve't-turâs: Kırâât muâsıra fî turâsina'l-felsefi**, çev. Said Aykut, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, İstanbul, 2000, Kitabevi Yayınları, s. 267-268; Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", XX, 259-260.

³¹⁶ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, 65-66; Karlığa, **Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd**, s. 95.

³¹⁷ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, ss. 76-77.

İbn Rüşd'e göre şeriatın lafızlarının tamamını zâhirî manada anlamak şart olmadığı gibi hepsini de te'vîl etmek suretiyle zâhirinin dışına çıkarmak da olmaz. Bu konuda ittifak edildiği halde, hangi nassların te'vîl edilip hangisinin te'vîl edilmeyeceği konusunda ise ihtilaf meydana gelmiştir.³¹⁸ Ona göre zâhirde birbiriyle çatışır görünen nassların varlığı râsih âlimlerin dikkatini çekmek içindir.³¹⁹ Râsih âlimler ise felsefede burhan ehli olan filozoflar iken fıkıhta müçtehit fakihlerdir. Fakihinin elinde zannî kıyas bulunurken filozofların elinde yakînî (burhanî) kıyas bulunur. Filozoflar yakînî kıyasla iki zâhir arasını birleştirirken müctehidler zannî kıyas ile şeriatın mantukunun zâhiri ile bâtınını birleştirirler. Buna göre, te'vîlin birleştirmeyi gerçekleştiren yegâne dayanağı benzetme ile ilgi ve bağlantı olmaktadır.

Yine te'vîl yapmak ona göre, “*makul (akıl) ile menkulü (naklî) birleştirmektir.*” Çünkü o, burhan'ın her sonucuna şeriatın zâhirinin ters düşmesini ve bu zâhirin de Arapların te'vîl kuralına göre te'vîl kabul etmesini kesin saymaktadır.³²⁰

Bazen zâhirin de te'vîlini zâhirin kendisi açıklar. Bazen de açıklamaya ihtiyaç duyulur. Belki bu, çoğunluğa ait bir zan olur belki de kat'î olur. Bunlardan kat'î delil ile açıklamaya şu ayet örnektir: “*Rahman arşa istiva etmiştir*”³²¹ burada katiliği istivanın temekkün ve mekanlanma, yerleşme yer tutma olmadığı bilinmiştir. Bütün bu anlatılanlardan onun bu eserindeki te'vîl anlayışının, sözün anlamını gerçek anlamında deyim anlamına ya da sözünün anlamını, o sözü kullanmadan ilgili ve bağlantılı olduğu başka bir söze, Arapça'nın mecazdaki usûlüne uygun olarak aktarmak ya da İbn Rüşd'ün deyimleriyle, zâhir lafızları karineler ile istiar edildikleri ve te'vîl edildikleri anlamlara taşımak olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Rüşd nassı akıl ile te'vîl edip bu te'vîlde nass, gerçekliğe uygun düşüyorsa bunu delil olarak almakta, yoksa kullanmamaktadır. Buna şu te'vîli örnektir: İşlenmesi günah olan bir şeyi nezreden kişinin durumu meselesinde İbn Rüşd şöyle demektedir: “Mâlikîler bunu daima şu hadis ile delillendirmekle yetinmişlerdir:

³¹⁸ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, s. 77.

³¹⁹ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, ss. 77-78.

³²⁰ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, s. 77.

³²¹ Taha 20/5.

*“Adamın biri güneşte ayakta durmuştu. Hz. Peygamber onu ayakta görünce nedenini sordu. Kimseyle konuşmamayı, gölgelenmemeyi, oturmamayı ve oruç tutmayı adadığını söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, söyleyin ona konuşsun ve otursun fakat orucunu tamamlasın buyurdu”.*³²²

Bu hadiste Mâlikîler, “Hz. Peygamber bu adama sevap ve tâat olanı tamamlamasını, günah olanı ise yapmamasını emretmiştir” derler. Hâlbuki konuşmamanın günah olduğu bilinen bir şey değildir. Kaldı ki Kur'an'da Hz. Meryem tarafından konuşmamanın nezredildiği bildirilmiştir. Güneş altında ayakta durmak da eğer nefse eziyet vermek için değilse günah olmaması gerekir. Şayet günah olduğu iddia edilirse herhangi bir nassa dayanarak değil kıyas yoluyla iddia edilmiş olur. Şu halde esas olan onun da günah olmamasıdır. Bu değerlendirmesiyle İbn Rüşd Muvatta'da geçen bir hadis ile yetinmeyi zayıf bulmaktadır.³²³ İbn Rüşd borçluya zekâtın vacib olup olmadığı konusunda Hz. Peygamber'in, “*Zekât Müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verilen bir sadakadır*”³²⁴ hadisine dayanarak borçluyu, “görünüşte malı bulunsa bile gerçekte zengin olmayan” şeklinde tanımlayıp borçluya zekâtın vacib olmayacağı hükmünde te'vîl etmiştir.³²⁵

Zekât nisabında altın ve gümüşün birbirinin nisabını tamamlayıp tamamlamayacağı meselesinde ise yaptığı te'vîl ile Şafi'nin, Ebû Sevr ve Davud ez-Zâhirî'nin te'vîllerine katıldığı görülür. İbn Rüşd Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in bu iki unsurun birbirinin nisaplarını tamamlayacakları yönünde te'vîllerinin bulunduğunu, ancak bu te'vîller karşısında Şâfiî, Ebû Sevr ve Davud ez-Zâhirî'nin de birbirinin nisabını tamamlayacaklarına dair te'vîllerinin de olduğunu nakletmiştir. Bu konuda İbn Rüşd cinslerin, isimleri farklı iki şeyin ortak bir vasfa sahip olsalar da farklı hükümlere tabi olmaları gerektiğini düşündüğünden nisaplarının da farklı iki unsurdan tek bir nisap oluşturarak yapılamayacağı görüşü ile tamamlamayacakları te'vîlini yapmıştır. Bu te'vîl ile o da Şâfiî, Ebû Sevr ve Davud ez-Zâhirî'nin te'vîllerine katılmıştır.³²⁶

İbn Rüşd Şârî'nin bir mala zekât düşmesi için bir yılın geçmesindeki yani havl şartının konmasındaki maksadı da şöyle te'vîl etmiştir: “*Söz konusu malın*

³²² Buhârî, “Eymân” 31.

³²³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 415-416.

³²⁴ Buhârî, “Zekât” 24.

³²⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 57-58.

³²⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 82-83.

*ihtiyaçtan fazla olup olmadığının ortaya çıkmasını garantiye almaktır. Çünkü bir malın bir yıl boyunca sahibinin elinde artıp eksilmeden olduğu gibi durması, sahibinin ona ihtiyacı olmadığını gösterir. Zaten zekât da ihtiyaç olmayan mallara düşmektedir”.*³²⁷

Görüldüğü gibi İbn Rüşd nassın lafzından iki mana anlaşıldığında bu lafzı mecaz anlamına hamlederek, ayetin hitabından elde edilen çok anlamlılıkta, hitabın anlam ve gayesini esas alarak, yine nassların çatışmalarında kendisine göre nassların ya konusunu ya da yargısını yeniden tanımlayarak, nass ile gerçekliğin çatışması halinde nassın gerçekliğe uygun olması halinde onu delil sayarak ve uygun olmaması halinde ise nassı akla başvurarak te’vîl etmektedir. Bunlar da İbn Rüşd’ün fıkıhtaki te’vîl uygulamalarını Arap dili ve akıl kurallarına göre gerçekleştirdiğini göstermektedir.³²⁸

İbn Rüşd’ün te’vîl konusunu bu şekilde belli esaslara bağlaması, bazı çağdaş yazarlar tarafından hermenötiğin kurucusu olarak kabul edilmesini sağlamıştır. İbn Rüşd bu kuramında burhanî/kesin kıyasa dayalı felsefesi bağlamında kutsal kitabların metinlerinin yorumlanmasında dil ile muhteva arasında bir sentez sağlamış, böylece ölümünden altı asır sonra Avrupa’da ortaya çıkan aydınlanmanın habercisi olmuştur. Yine o, kutsal metinler konusunda önceliği istiâre ve mecaz temelinde anlama ve yorumlamaya vererek kutsal metinlerin anlaşılması konusunda lafzî/hakikî manaların ötesine geçmiştir.³²⁹

İbn Rüşd’e göre vahyin herkesin anlayabileceği zâhirî anlamı vardır ki buna uymak herkes için farzdır. Bunun dışında vahyin bir de te’vîle açık yönü bulunmaktadır ki buna uymak yalnızca ulema için farzdır. Halk te’vîle açık olan bu ayetlerin sadece zâhirî kısmıyla amel etmek durumundadır. Ulemanın da sadece kendilerinin anlayabilecekleri bu mânaları halka açıklamaları hatalı bir davranıştır hatta küfürdür.³³⁰

İbn Rüşd, eserlerini belirli bir mezhebe göre yazmadığını ifade eden ve belirli bir mezhebe tâbî olmayı lüzumlu görmeyen Gazalî’yi, Eş’arilerle kelamcı, sufilerle

³²⁷ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, II, 109-110.

³²⁸ Mehmet Nuri Güler, “İbn Rüşd’ün Fıkıhtaki Te’vîli”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek**, Sivas 2009, II, 305.

³²⁹ Mesut Okumuş, “İbn Rüşd’ün Te’vîl Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, **İslami İlimler Dergisi, Kelam Sayısı**, Yıl 4, sy, 1-2, Bahar-Güz, 2009, s. 236; Mona Abusenna, “İbn Rushd, Founder of Hermeneutics, (**Averroes and Englihtenment** içinde) Newyork, 1996, s. 107.

³³⁰ Karlığa, XX, 260.

sufi ve filozoflarla filozof olması sebebiyle tenkid etmiştir. İbn Rüşd Gazalî'nin bu tavrının fesad ehlini çoğaltmaya sebep olacağını belirterek her alanın kendi sınırları içinde ele alınmasının önemini vurgulamaktadır. Faslu'l-makâl'de İbn Rüşd, *"Müslümanların imamları üzerine vacib olan, -ilim ehli olanlar hariç- onun (yani Gazalî'nin) akla dayalı eserlerini okumaktan halkı menetmektir"* diyerek halkın bu eserlerdeki yanlış te'viller yoluyla fesada düşmesi ihtimaline karşı uyarıda bulunmaktadır.³³¹

İbn Rüşd'ün hedeflediği hakikat, yapılması gereken işlem yorum ve kullanılması gereken yöntem de burhandır.³³² O, te'vîl için bir takım şartlar ve kurallar koyarak bir yandan keyfî olarak yapılacak yorum ve te'villerin önüne geçmeye çalışır, öte yandan da halkı ve kelamcılarını bu ameliyenin dışına çekmeye çaba gösterir. Onun bu tavrı bir yönüyle halkı kelami tartışmaların dışına çekmeye çalışan Gazalî ile benzerlik arz eder. Ancak te'vîl konusunda avam (cumhur) ve havassın tanımını yaparken ve te'vîl yetkisinin kimde olması gerektiğini açıklarken ondan tamamen ayrılır. Çünkü Gazalî te'vîl yetkisini havas olarak nitelendirdiği mutasavvıflara verirken İbn Rüşd aksine şer'î nassların te'vîl edilmesi konusunda tam yetkiyi yalnızca filozoflara verir.³³³ Ancak onun filozoflar lehine bu çabası genelde Müslüman ulema, özelde de müfessirler, kelamcılar ve fukaha nezdinde pek kabul görmemiştir.

1.7. İBN RÜŞD'DE MANTIK

İbn Rüşd'e göre birçok ayet mantıkî ve nazarî bakışı desteklemektedir³³⁴:
*"Ey akıl sahipleri ibret alın!"*³³⁵, *"Göklerin ve yerin hükümranlığına, Allah'ın*

³³¹ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, s. 98.

³³² İbrahim Bor, "İbn Rüşd'e Göre İlahi Kelamın Anlaşılmasında Felsefî Yöntemin Rolü", **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek**, Sivas 2009, II, 252.

³³³ İbn Rüşd, tasavvuf yolunu öznel, felsefeyi ise nesnel bulur. O tasavvufî tutumun varlığı kabul edilse bile, insan olmaları itibarıyla herkesi kapsamına alan bir yol olmadığı kanaatindedir. Ona göre eğer insanlar için kastedilen gerçek yol bu yol olsaydı, nazar ve düşünce yolu batıl olur, bu yolun mevcudiyeti abes ve manasız kalırdı. İbn Rüşd, **el-Keşf an Menâhici'l-edille**, çev. Süleyman Uludağ, **Felsefe-Din İlişkileri**, İstanbul, 2012, Dergâh Yayınları, s. 214.

³³⁴ İbn Rüşd'ün mantık külliyyatı içerisinde Aristo'nun eserlerine yaptığı şerhler özellikle önemlidir. Bunlar büyük, orta ve küçük şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur. Bu türlerin her birinin kendine has bir amacı bulunmaktadır. Bunlardan Tefsir denilen büyük şerhler; İbn Rüşd'ün zihin dünyasının son şeklini alması, Aristo metinlerinin orijinal hallerinin veriliş cümle ve paragraf halinde lâfzen yorumlanması açısından özellikle önem arzeder. Telhîs denilen orta şerhler ise Aristo metinlerinin daha çok içerik ve mana itibarıyla ele alınmış şekliyle; Câmî denilen küçük

yarattığı her şeyi ve ecellerinin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı?”³³⁶, “Göge bakmıyorlar mı nasıl yükseltilmiş?”³³⁷ Bu ve benzeri ayetler mevcudâta akli kullanarak bakmaya teşvik etmektedir. İbn Rüşd’e göre eğer felsefe veya mantığın da yaptığı şey, varlıkları araştırmak ve Allah’ın varlığına delâlet etmeleri yönünden mevcudâtta sanatı ortaya koymaları ise, o takdirde muhtevası yönünden bu ilimler ya farz ya vacib ya da mendubtur. Yani şeriatın tavsiye ettiği bir şeydir. “*Ey akıl sahipleri ibret alın*” ayeti aklî ve şer’î kıyası kullanmanın farz olduğu konusunda kesin bir nass ve kesin bir dini hükümdür. Mantık ilmi de kıyas ve istidlâl yoluyla doğru düşünme biçimini orta koyması yönüyle şeriatın tavsiye ettiği ilimlerdenidir.³³⁸

Mantığa şüphe ile yaklaşılmasına karşı çıkan ve bütün ilimler içinde belirleyici ve yönlendirici, düzeltici ve hatalardan koruyucu bir rol yükleyen İbn Rüşd’e göre, bu sayede doğru, hatasız ve tutarlı bilgiler üretilebilir.³³⁹ Bu itibarladır ki İbn Rüşd, öğretimde izlenmesi gereken yolun başında mantığı zikreder³⁴⁰ ve mantığa özel bir önem atfeder.

1.7.1. İbn Rüşd’de Lafızların Delâleti

İbn Rüşd de diğer İslam filozofları ve Gazâlî gibi dilin yerel, düşüncenin ise evrensel olduğunu savunur. Ona göre konuşulan lafızlar, öncelikle nefiste mevcud manalara, yazılan harfler de bu lafızlara delâlet ederler. Nasıl ki yazı harfleri bütün milletlerde bir ve aynı değilse, manaları ifade eden lafızlar da milletlerde aynı değildir. Bu sebeple her ikisinin delâleti de tabîî yolla değil, uzlaşım yoluyla olur.

şerhler ise Aristo metinlerinin bir özeti mahiyetindedir. Bkz. İbn Rüşd, **Telhîsu mâ ba’de’t-tabîa**, çev. Muhittin Macit, **Metafizik Şerhi**, İstanbul, 2013, Litera Yayınları, Önsöz, s. 1-2. Metin içerisinde yeri geldikçe özellikle Telhîsu Kitabi’l-İbâre, Telhîsu Kitabi’l-Makulât, Telhîsu Kitabi’l-Kıyas, Tefsiru’l-Burhân, Telhîsu Kitabi’s-Şiir, Telhîsu Kitabi’l-Muğâlata, Telhîsu Kitabi’l-Cedel ve Telhîsu Kitabi’l-Hatabe eserlerine atıflar yapılacaktır.

³³⁵ Haşr 59/2.

³³⁶ Araf 7/185.

³³⁷ Gâşiye 88/18.

³³⁸ İbn Rüşd, **Faslu’l-makâl** s. 64-65; Ali Durusoy, “İbn Rüşd Felsefesinde Mantık İlminin Yeri”, **Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Yılı Münasebetiyle Ölümünün 800. Yılında Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu**, (11-13 Aralık 1998), İstanbul, 1998, s. 4. Benzer görüşleri Gazâlî’de de görmek mümkündür.

³³⁹ İbn Rüşd, **Telhîsu mâba’de’t-tabîa**, thk. M. Bouyges, Beyrut, 1948, I, 2.

³⁴⁰ İbn Rüşd, **Telhîsu’s-Siyâse: Telhîsü’s-Siyâse li Eflatun-Muhâveratu’l-Cumhuriyye**, H. M. Ubeydî, F. K. ez-Zehebî, Beyrut, 1988, s. 64, 157.

Ancak nefiste var olan manalar bütün milletler için bizatihi aynıdır. Nitekim nefiste mevcudatın misalleri ve delâlet edicileri olan manalara sahip mevcudat da herkes için tabîi olarak vardır ve aynıdır. Ancak nefiste bulunan manaların nefis dışında bulunan mevcudâta delâlet ediş tarzı hakkında hüküm vermek daha çok psikolojinin konusudur.³⁴¹

İbn Rüşd, bir şeyin doğruluk ve yanlışlık ile vasıflanmaksızın akledilir olabilmesi gibi, lâfzın da doğruluk ve yanlışlık ile vasıflanmaksızın anlaşılır olabilmesi noktasında, lâfızları manalara benzetmektedir. Aynı şekilde bir şeyden akledilen, doğruluk ve yanlışlıkla vasıflanacağı gibi, lâfızdan anlaşılan kısım da doğruluk ve yanlışlıkla vasıflanabilir. Doğruluk ve yanlışlık, makul manalarla ve birbirleriyle terkip oluşturdıkları ya da birbirlerinden ayrıldıkları zaman, o manalara delâlet eden lâfızlarla ilgilidir. Aksi takdirde kendi başlarına ele alındıkları zaman lafızlar, doğruluk ve yanlışlığa delâlet etmezler. Bu bakımdan isim ve kelime de doğrulanamayan ve yanlışlanamayan müfred manalara benzemektedir. Onlar da terkip ve tafsil olmaksızın ele alınırlar. Eğer bunlara “vardır” veya “yoktur” şeklinde hüküm bildiren ifadeler eklenmezse bu söze doğruluk veya yanlışlıkla atfedilemez.³⁴²

Lafzın manaya delâleti konusunda İbn Rüşd, mahmulle (yüklem) mevzu (konu) irtibatına delâlet eden lafzın bazen geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanda irtibatına delâlet ederken bazen de bir zamanla kayıtlanmaksızın irtibata delâlet ettiğini söyler.³⁴³ İbn Rüşd’e göre manaya delâlet etmediğinde lâfız galattır veya onun birden fazla manaya delâlet ettiği açıktır.³⁴⁴ Diğer yandan bir tek lafzın, bazen konuşanın dinleyendeki konumuna göre delâlet ettiğini bazen de konuşanın derunundaki delâletinin dinleyendeki delâleti ile aynı olduğu görülür.³⁴⁵

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

³⁴¹ Zeynep Gemuhluoğlu, **Teoloji olarak Yorum, Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Te’vîl**, İstanbul, 2010, İz Yayıncılık, s. 427vd.

³⁴² Zeynep Gemuhluoğlu, **Teoloji olarak Yorum**, s. 427.

³⁴³ Zeynep Gemuhluoğlu, **Teoloji olarak Yorum**, s. 427-428.

³⁴⁴ İbn Rüşd, **Telhîsu Kitabi’l-Muğâlata**, thk. Gerard Cihâmî, Beyrut, 1992, s. 674.

³⁴⁵ İbn Rüşd, **Telhîsu Kitabi’l-Muğâlata**, s. 690.

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

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

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

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

4. Bir öncekinin tersi olup nassın zâhirî anlamını ifade eden misalin kastedilen anlam olduğu uzun ve yorucu bir çalışmadan sonra, nedeninin ise kolay bir biçimde bilindiği anlamdır.³⁴⁶

Bunlardan İbn Rüşd'ün bölünemeyen dediği ilk gruptaki nasslar hiçbir şekilde te'vîl edilemezler. Zaten bu tür nasslarda te'vîle ihtiyaç duyan bir kapalılık da yoktur. İkinci gruptaki nassların durumu sıralamaya göre farklılık gösterir. Bunlardan birinci sırada yer alan nasslardaki misallerin gerçekte kastedilen anlamın kendisi olmadığı da niçin bu örnek ve sembollerin tercih edildiği de ilk bakışta bilinemez. Dolayısıyla bunların te'vîlini ancak üstün yaradılışlı ve ilimde derinleşmiş olan burhan sahipleri yapabilir ve ehil olmayanlara açıklanmaz.³⁴⁷ İkinci kısma giren nassların te'vîli de âlimlere özgü olup bunların halka açılması konusunda dikkatli davranılmalıdır. Üçüncü kısımdaki nasslarda temsili bir dil kullanıldığından bunların te'vîli de ancak ilimde rasih olanların anlayacağı türdendir. Son sıradaki nasslar ise zâhirî anlam ile gerçek anlamın birbirine çok yakın olması sebebiyle te'vîl edilmeleri ve te'vîllerinin halka duyurulması konusunda en çok yanlış anlaşılmalara müsait olan

³⁴⁶ Zeynep Gemuhluoğlu, **Teoloji Olarak Yorum**, s. 360.

³⁴⁷ İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 139.

bu gruptur. Bu gruptaki te'vîllerin anlamayanlara duyurulması onları inkâra kadar götürür. Bu sebeple de yalnızca misallerin sebebini kavrayan, yalnızca şüphe veya ikna edici bir şeyle idrak edebilenlere te'vîlini açıklamak olarak düşünülebilir.³⁴⁸

Bu sınıflamanın bir başka ifadesi olarak İbn Rüşd Kur'an kelâmını, içindeki sonuçların öncülleri ile ilişkisi bakımından dört kısma ayırır:

1. Öncülleri kesin olup sonuçları herhangi bir misal getirilmeksizin doğrudan ifade edilen ayetler. Bunlar müşterek olmakla beraber hem tasavvurda hem de tasdikte kesinlik ifade ederler. Fakat aynı zamanda hatabi ve cedeli bir yoldur. Bu kıstaslar meşhur veya zannî olmakla beraber öncülerinin kesin olduğu ölçülerdir. Misaller bırakılarak bizzat sonuçlar ele alınınca bu yönden de zâhirdirler.

2. Öncülleri kesin olup sonuçları çeşitli misallerle ifade edilen âyetler. Bunlar öncülleri meşhur ve zannî olsa da yakinîdirler. Sonuçlar ise, ortaya konulmak istenen konuların misalleri olurlar.

3. İkinci yolun aksine öncülleri kesin yollarla ifadeye elverişli olmayan, bizzat sonuçları kastedilen ayetlerdir. Sonuçlar bizzat ortaya konulması kastedilen hususlardan olup misal değildir. Öncüller ise kesinlik ifade etmeyip meşhur veya zannî olur.

4. Öncülleri burhanî yöntemler için uygun olmayan; sonuçları ise kastedilen mana için misallerden ibaret olan âyetlerdir. Bu yolun kesinlik ifade edip etmemesine temas edilmemiştir. Ancak öncülerini meşhur veya zannî olan, sonuçları ise ortaya verilmek istenen konunun misalleridir.

Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre Kur'an ifadeleri mantıkî bir yapı içerisinde değerlendirilmelidir. Gazâlî'nin de Kıstasu'l-Müstakim adlı eserinde mantık ilkelerini Kur'an'dan çıkardığını düşündürse de İbn Rüşd'ün burada ima ettiği daha çok Kur'an'ın mantıksal bir karaktere sahip olmasıdır.³⁴⁹ Onun düşünce sisteminin temel kavramlarından olan te'vilde hem dilin imkânlarından hem de mantığın yani evrensel düşünme ilkelerinden faydalanma söz konusudur.³⁵⁰

1.7.2. Sözcüklerin Anamlara Delâleti

³⁴⁸ İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 141-142.

³⁴⁹ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, s. 102 -103; Zeynep Gemuhluoğlu, **Teoloji ve Yorum**, s. 361.

³⁵⁰ Bkz. Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 32; İbn Rüşd, **Telhîsu'l-Kıyas**, thk. Gerard Cihâmî, (Telhîsü Mantıkî Aristo içinde), I-III, Beyrut, 1992, I, 81.

İbn Rüşd lafızları şöyle tasnif eder:

1-İsimleri ortak olan nesneler: İsimden başka genel ve ortak hiçbir şeyi olmayan nesnelere bu adı verir. Bu ortak ismin gösterdiğine göre, onlardan her birinin tanımı diğerlerinin tanımından farklıdır ve her biri tanımlandığı nesneye mahsustur. İbn Rüşd buna “musavver insan” ve “natık insan”a yüklenen “hayvan” ismini örnek verir. Burada her iki kelimenin ortak bir noktası olmamasına rağmen “hayvan” lafzıdır.³⁵¹

2- İsimleri eşanlamlı olan nesneler; isimleri her yönden bir ve ortak olduğundan, o ismin işaretine göre tanımları da bir ve ortak olan nesnelerdir.³⁵² İnsana ve ata yüklenen “hayvan” ismi böyledir. Çünkü hayvan ismi onların ikisini de kapsar ve ikisinin tanımı aynı özü gösterir. Onların gösterdiği bu ikisinde de aynı olan öz, “beslenen ve duyarlı cisim” olarak tarif edilen özdür ve bu tanım hayvanı tarif eden bir tanımdır.³⁵³

3- İsimleri türemiş olan nesneler: İbn Rüşd diğerlerinde olduğu gibi Aristo’dan aldığı tanıma uygun olarak bu türü, “kendilerine bir mananın ismi verilmiş olan ancak isimleri çekim bakımından o mananın isminden başka olan isimlerdir. “yiğitlik”ten “yiğit”, “açık konuşmak”tan “açık konuşan” adını türetmek böyledir.³⁵⁴

İbn Rüşd’e göre sözcüklerle gösterilen anlamlardan kimisi, “insan ve “at” gibi tekil sözcüklerle gösterilen; kimisi ise, “insan hayvandır” “at koşandır” gibi bileşik anlamlardır.³⁵⁵

1.7.3. Tasavvur ve Tasdik

İbn Rüşd’e göre bir şey hakkında en kesin bilgiye, ancak o şey nedeniyle birlikte bilindiğinde ulaşılır.³⁵⁶ Kesin bilgiyi Gazalî ve diğer filozoflar gibi tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayıran İbn Rüşd, bir şeyin var olup olmadığına dair

³⁵¹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’l-Makulât*, thk. Gerard Cihâmî, Beyrut, 1992, s. 7.

³⁵² İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’l-Makulât*, s. 7.

³⁵³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’l-Makulât*, s. 7.

³⁵⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’l-Makulât*, s. 8.

³⁵⁵ İbn Rüşd *Telhîsu Kitabi’l-Makulât*, s. 7.

³⁵⁶ İbn Rüşd, *Tefsiru’l-Burhân*, thk. Abdurrahman Bedevi, Şerhu’l-Burhân li-Aristo içinde, Kuveyt 1984, s.181; Hacı Kaya, “İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, sy. 4, s. 68-69.

bilgiyi “tasdik” diye isimlendirirken³⁵⁷, bir şeyin isminin delâlet ettiği şeye ilişkin bilgiyi “tasavvur” olarak isimlendirir.³⁵⁸ Tam bir tasdik burhanı, tam bir tasavvur ise tanımını verir.³⁵⁹

İbn Rüşd tasavvuru şöyle açıklar: Akıl terkip edilmemiş basit şeyleri idrak ederken daima tasdik eder ki buna tasavvur denilir. Basit şeyleri birbiriyle terkip etmesi ise tasdiktir. Bu terkip esnasında akıl tasdike veya tekzibe ulaşabilir. Akledilirlerin birbiriyle terkibi hususunda akıl, *"Muhabbet, başları, kendilerine benzeyen boyunlarla terkip eden şeydir"* sözüne benzer. Aynı şekilde akıl da birbiriyle uyumlu olan basit şeyleri terkip edendir. Bunun misali ise, dörtgenin köşegenini ve karşı açısını aklettiğinde köşegen ile karşıt açıyı terkip eder. Yani dörtgenin köşegeninin kenarının karşıtı olduğuna hükmeder. Eşyayı eklediğinde ve bu eşyada geçmiş ve bilindik olduğunda onlarla birlikte zamanı akleder ve onu terkip eder. Böylece o şeyin mazide, halde ya da istikbal'de olduğunu akleder. Tekzip de terkibe dâhildir. Beyaz bir şey hakkında "O, beyaz değildir" denildiğinde yalan bir terkip kurulmuş olur. Beyaz olmayan bir şey hakkında "O, beyazdır" denildiğinde de durum aynıdır.³⁶⁰

Tasdik ile ulaşılan hükümde aranan, zihindeki anlam ile dış dünyadaki varlıkların uyumudur. Demek ki tasdik doğru ya da yanlış olabilir. Kesin olan tasdik burhan, kesine yakın olan cedel, uzak olan ise hatabi tasdik adını alır. Burhanî tasdikte zihindeki suret ile dış dünya arasında tam bir uyum vardır ve aksi düşünülemez.³⁶¹

1.7.4. Kıyas Türleri

İbn Rüşd de Gazalî gibi tasdikî “kıyas” (tumdengelim) , “istikra” (tümevarım) ve “temsîl” (anoloji) yoluyla olduğunu belirtir. Kıyas yoluyla bilgiye ulaşan kimsenin, kıyasın sonucundan önce öncüllerini bilmesi gerekir. Tümevarım yolunu takip eden kimsenin, tümelin bilgisinden önce gelen tekilleri bilmesi gerekir. Aynı şekilde örneklendirme ve ikna yoluyla bir şeyi bilmek isteyen bir kimse de

³⁵⁷ İbn Rüşd, *Tefsiru'l-Burhân*, s. 182.

³⁵⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabî'l-Burhân*, çev. Hacı Kaya, İkinci Analitiklerin Orta Şerhi, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 28.

³⁵⁹ İbn Rüşd, *Tefsiru'l-Burhân*, s. 182.

³⁶⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabü'n-nefs*, thk. El-Ferd L. el-Aberî, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire, 1994, s. 131.

³⁶¹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 101-102.

benzerlik bakımından bilmek istediği şeyden önce ona benzeyen şeyi bilmelidir.³⁶² İbn Rüşd kıyasın burhandan daha genel olduğunu belirtir. Böylece her burhan bir kıyastır, fakat her kıyas burhan değildir.³⁶³

İbn Rüşd kıyası, "*Bilinenden bilinmeyi çıkarmaktır*"³⁶⁴, "*Birden fazla şeyin konulmasıyla, sadece bu veriler dolayısıyla bu verilerden başka bir şeyin, kendisinden zorunlu olarak çıktığı lafızdır*" şeklinde tanımlar. Bu tanıma göre o, verilenlerin öncül, çıkan şeyin sonuç olduğunu ve birden fazla şeyin konulmasından kastedilenin ise, bir öncül ile kıyasın yapılamayacağını ifade etmektedir. İbn Rüşd, "gerekli ya da zorunlu olarak" ifadesiyle de kıyasın zorunlu olarak sonuç veren ve vermeyen türlerine dikkat çeker. Bunlardan birinci guruba kıyas, ikinci guruba da istikra (tümevarım) ve temsil (analoji) girer.³⁶⁵ İbn Rüşd kıyası, tam ve eksik kıyas olarak iki kısımda ele alır. Ona göre sonucun öncüllerden apaçık elde edildiği kıyasa tam kıyas; öncüllerde açıkça zikredilmemiş olsa da sonucun zorunlu olarak kendilerinden çıktığı kıyasa da eksik kıyas denir.³⁶⁶

1.7.5. Aklî-Kıyas Fıkhî Kıyas

İbn Rüşd yukarıda belirtildiği gibi varlığa bakışımızda aklî kıyası kullanmanın zorunluluk olduğunu, dinin aklı kullanmayı teşvik ettiğini, onun kullanımını ancak kıyas biçimlerinden elde edildiğini ifade eder. İbn Rüşd burada mantıkî kıyasın bidat olduğunu iddia eden bazı kimselere cevap olarak fıkhî kıyastan örnek verir. Bir fakihin, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "tefakkuh"³⁶⁷ ifadesinden fıkhî kıyası anlaması gibi, hikmet sahibi kişinin de (filozof) "i'tibâr" kelimesinden aklî kıyası anlayabileceğini ifade eder. Yine aklî kıyasın Hz. Peygamber devrinde kullanılmadığını ve bidat olduğu ileri sürenlere;

³⁶² İbn Rüşd, **Telhîsu'l-Burhân**, thk. Abdurrahman Bedevî, es-Sisiletü't-Türasiyye, Kuveyt, 1984, s. 45.

³⁶³ Muharrem Kılıç, "Felsefi-Etik Açısından İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi", s. 237; Ahmed Fuad el-Ehvani, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, "İbn Rüşd" çev. İlhan Kutluer, İstanbul, 1997, s. 304.

³⁶⁴ Bkz. Ahmed Fuad el-Ehvani, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, s. 303; Ali Durusoy, "İbn Rüşd Felsefesinde Mantık Biliminin Yeri", s. 4; Çapak, **Gazalî'nin Mantık Anlayışı**, s. 138-139.

³⁶⁵ İbn Rüşd, **Telhîsu Mantıkî Aristo, Kitabu'l-Kıyas**, Beyrut, 1992, s. 139-140; İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 19/2009, s. 47-68.

³⁶⁶ İbn Rüşd, **Telhîsu Mantıkî Aristo, Kitabu'l-Kıyas**, s. 140.

³⁶⁷ Tevbe 9/122.

“Hiç kimse Asr-ı saadette bulunmadığını ve sonradan ortaya çıktığını ileri sürerek, dinin felsefeyi ve aklî kıyası yasaklamış olduğunu iddia edemez. Çünkü bu yaklaşım, başka ilimlerin de aynı gerekçeyle İslam’a aykırı sayılmasını gerektirir. Kaldı ki hiç kimse önceleri kullanılmadığı halde zaman içinde ortaya çıkan fikhî kıyas ve türlerini bidat sayıp karşı çıkmamaktadır. Bunun gibi aklî kıyas ve çeşitlerinin de kabul edilmesi gerekmektedir” şeklinde cevap verir.³⁶⁸

İbn Rüşd, bilgi kaynağı vahiy olan bir konuda o şeyin varlığını belirleme ya da geçersiz kılmada aklın hiçbir rolünün olamayacağını savunan kıyas karşıtlarının öne sürdükleri argümanları da eleştiri konusu yapmaktadır.³⁶⁹ İbn Rüşd'e göre aklî kıyas belli bir dönemde yaşayan insanların ortaya atıp mükemmelleştirebileceği bir şey değildir. Aklî kıyasın mükemmel bir şekilde kullanılabilmesi için önceki milletlerin bilgi birikimlerinden de faydalanmak gerekir. Böylece aslında aklî kıyası yani mantığı İslam dünyasında kullanılmanın gerekliliğini, aklî kıyasın herhangi gerekçe ile reddedilemeyeceğini ortaya koymayı amaçlar. Bu konuda İbn Rüşd, *"Şayet başkaları onu araştırmışsa yürüdüğümüz yolda, bizden önce geçenlerin bu konuda söylediklerinden faydalanmamız gerektiğinin üzerimize vacib olduğu apaçıktır. Bunda başkalarının, dinde bizimle ortak olmasıyla olmaması farksızdır"*³⁷⁰ ifadelerine yer vermektedir. İbn Rüşd bu açıklamaya, kurban kesmek için gerekli olan bıçak örneğini vermektedir. Ona göre bir alet olan bıçakla kurban kesmenin sahih olması için; bu aletin bizimle aynı dine inanan ve inanmayan kimseye ait olup olmadığına değil, bıçağın keskin olup olmadığına bakılır. Böylece İbn Rüşd, aklî kıyas veya mantığın Müslümanlar tarafından oluşturulmadığını ileri sürerek mantığa karşı çıkanların gerekçesini geçersiz kılmaktadır.³⁷¹ Bu görüşleriyle o, Gazalî'yi hatırlatmaktadır. Zira Gazalî de mantığın din ile ilgisinin bulunmadığını ve haramlığının söz konusu olmadığını ifade etmiştir.

Fukahanın, kelamcılarının ve filozofların çokça başvurduğu bir yöntem olan kıyas, İbn Rüşd'ün de mantık konuları içinde en çok yer verdiği konudur. Kıyası *"Bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey zorunlu olarak çıkar"* şeklinde tanımlar.³⁷² Ancak delil getirmede önemli bir araç olan kıyas, form bakımından bir sonuç verse de akıl yürütme yöntemi olarak çok güçlü bir konuma

³⁶⁸ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, s. 67.

³⁶⁹ İbn Rüşd, **ez-Zaruri**, s. 130-131; Muharrem Kılıç, "Felsefi-Etik Açısından İbn Rüşd'ün Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi", s. 236.

³⁷⁰ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, s. 68.

³⁷¹ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, s. 69.

³⁷² Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", s. 61.

sahip değildir. İbn Rüşd'e göre asıl hakikate ulaştırıcı burhandır ve dindeki tebliğ de en güzel şekilde burhanla yapılır.³⁷³ Burhanı temellendirirken fakihın şer'î hükümlerin birçoğunda te'vîl yapması gibi burhanî bilgiye sahip olan kişinin de te'vîl yapmasının daha uygun olacağı üzerinde durur. Çünkü fakih sadece zannî kıyas ile bir hüküm elde ederken, burhanî bilgiye sahip olan kişi yakînî kıyas ile hüküm elde eder.³⁷⁴

1.7.6. İbn Rüşd'ün Burhan Yöntemi

İbn Rüşd'de anlamayı ifade eden önemli kavramlardan birisi "*nazar*"dır. Nazar, kesin olarak veya zanna dayalı olarak bilinen şeylerin, başka bir şeyi bilmeye götürmesi şeklinde tanımlanır. Bu tanım tasavvur ve tasdikî bütün kısımlarını içine alacak bir biçimde, aklın sahip olmadığı şeyleri elde etmek için sahip olduklarını değerlendirmesi anlamına gelir. Bir anlamda bilinenden bilinmeyen elde edilmesidir. İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden, itibarın kıyasa, nazarın da burhana delâlet ettiği anlaşılır. İtibar kıyastır veya en azından kıyas ile yapılan bir şeydir. O halde mevcudatı kıyas ile nazar etmek vacibtir. İtibar kıyas olunca nazarın da burhan olması kaçınılmazdır. Çünkü burhan niteliği taşıyan nazar, nazarın en üstünüdür.³⁷⁵

İbn Rüşd'e göre dinin davet ve teşvik ettiği bakış tarzı; kıyas türlerinin en mükemmeli ile yapılan ve en mükemmel bakış tarzını ortaya koyan burhandır. Din, Allah'ı ve onun diğer varlıklarını burhan ile bilmeyi teşvik ettiğine göre; Allah'ı ve diğer var olanları burhan ile bilmek isteyen kimsenin; öncelikle burhan türlerini ve şartlarını, burhana dayalı kıyasın; cedel, hitabet ve mugalâtaya dayalı kıyastan ne ile ayırt edildiğini bilmesi zorunlu bir durumdur. Bu ise öncelikle, mutlak kıyasın ne olduğunu, kaç türü bulunduğunu, kıyası meydana getiren öncülleri ve bunların çeşitlerini bilmeden mümkün olmaz.³⁷⁶

Burhan iki şeyden meydana gelir. Birisi burhanın maddesi konumunda olan ve kesin bilgi veren öncüller, diğeri de burhanın formu konumunda olan oluşum

³⁷³ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 66.

³⁷⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 76.

³⁷⁵ Durusoy, "İbn Rüşd Felsefesinde Mantık Biliminin Yeri", s. 126.

³⁷⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 66.

şeklidir. Burhan, ne ise o olmaktan başka bir şey olmasının imkânsız olduğu bilgidir ve değişime ve dönüşüme uğramaz.³⁷⁷

En temel kavramlar, bilimsel ilkeler, kısaca bütün bilginiz tekrar eden duyularımıza ve deneye dayanır. İbn Rüşd bunu aşağıdaki ifadeleriyle açıklar:

*“Bilimin ilkeleri, bizde duyumun birden fazla tekilde birkaç kez yinelenmesinden ortaya çıkar. Şöyle ki, birinci duyuma ikinci duyum, ikinci duyuma üçüncü duyum eklendiği zaman tümel olan meydana gelir. Bu nedenle tümel olan, tekillerden tümevarım yoluyla elde edilir. Tümelin duyumlardan ortaya çıkışı bu şekilde gerçekleşir.”*³⁷⁸

*“...Duyular varlıkları zamana ve mekâna bağlı bir biçimde sınırlı olan tekillikler olarak algılar. Burhanî bilgi ise tümel olan üzerine ve tümel olanla yapılır. Tümel olan her tekilde her zaman ve her mekândadır... Duyu tümel olanı algılayamasa da akıl tümel olanı, ancak duyunun tekil olanı tekrar tekrar algılaması ve bu tekrarlı algılamadan zihinde tümel olanın oluşmasından sonra algılar”*³⁷⁹

*“Duyularından birini kaybeden ilimlerden birini kaybeder. Çünkü insanın bildiği bütün her şeyin bilgisi ya tümevarım (istikrâ) ya da tümdengelim (burhan) ile olur. Burhan tümel öncüllerden, tümevarım ise tikel öncüllerden meydana gelir. Tümel öncüllerin bilgisine ise ancak tümevarım ile ulaşılır.”*³⁸⁰

*“Biz herhangi bir şeye ilişkin bilgiyi ya tümdengelim (burhân) ya da tümevarım (istikrâ) yoluyla elde ederiz. Tümdengelim tümel öncüllerden oluşur. Tümel öncüller ise tümevarım yoluyla ortaya çıkar. O halde bütün bilginiz tümevarıma dayanır”.*³⁸¹

1.7.7. İbn Rüşd’e Göre Bilginin Kaynakları

İbn Rüşd'e göre duyular bilginin ilk kaynağıdır. Çünkü bilginin ilk aşaması nesnelerin suretlerinin soyutlanmasıdır ve bu süreç duyuları ile başlar.³⁸² Ancak İbn Rüşd beş duyuyu tarafından algılanan nesnelerin suretlerinin imajlarını bir bütün halinde algılayan bir başka güce daha ihtiyaç olduğunu savunur ki bu güce "ortak duyuyu" (el-hissü'l-müşterek) adını verir. Ortak duyunun işlevi beş duyunun sağladığı verileri değerlendirmek ve bunları bir araya getirerek nesnenin dış dünyadaki konumuna uygun olarak zihinde bir imge oluşmasını sağlamaktır.³⁸³ Ortak duyuyu, beş duyuya oranla daha soyut ve maddeden daha bağımsız bir idrak gücü

³⁷⁷ Kaya, “İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem”, s. 69.

³⁷⁸ İbn Rüşd, **Telhîsu'l-Burhân**, s. 150-152; Kaya, “İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem”, s. 69.

³⁷⁹ İbn Rüşd, **Telhîsu'l-Burhân**, s. 110-111; Kaya, “İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem”, s. 69.

³⁸⁰ İbn Rüşd, **Telhîsu'l-Burhân**, s. 93.

³⁸¹ Kaya, “İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem”, s. 69.

³⁸² Işıl Bayar Bravo, “İbn Rüşd’ün Epistemolojisi”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2008, sy. 18, s. 153-154. Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 115-116.

³⁸³ Işıl Bayar Bravo, “İbn Rüşd’ün Epistemolojisi”, s. 153-154.

durumundadır.³⁸⁴ Üçüncü aşama ise hayal gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile) devrededir ve duyu ile ortak duyunun verileri daha somut bir hale getirilir. Bu noktada hayal gücü, duyuların tek tek algıladığı suretleri dış dünyada bulunması mümkün olmayan bir biçimde Meselâ aslan başlı veya kanatlı bir at şeklinde bir araya getirebilir.³⁸⁵

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

İbn Rüşd hafıza gücünün işlevini yerine getirirken duyu güçleriyle mütehayyileye bağlı olarak çalıştığı ve yalnızca tikel kavramları algılayabildiği görüşündedir. Hatırlamanın gerçekleşmesi için; hayali suret yâhut imge, imgenin kavramı, bu kavramın hatırlanması, hatırlanan kavramının daha önce duyu tarafından algılanan bir şeyin kavramı olduğunun bilinmesi gerekir. Bu sayılanlardan bir imaj oluşturan hayal gücü, imgenin kavramını önceden ondan ayırıp soyutlayan sonra da hatırlama esnasında onunla tekrar birleştiren ise tasarlama gücüdür. Aynı zamanda doğruluk veya yanlışlık ihtimali taşıyan bir "hüküm verme" işlemi olan hatırlanan kavramın daha önce algılanan bir nesneye ait olduğunun bilinmesi ise akıl tarafından gerçekleştirilir.³⁸⁶

1.7.8. İbn Rüşd'de Beş Sanat

İbn Rüşd, yazdığı şerhlerle İslam felsefesi geleneğine bağlı kalarak burhân (felsefî-bilimsel yöntem), cedel (diyalektik yöntem), hatâbe (retorik yöntem) ve mugâlata (sofistik yöntem) ve şiir olarak adlandırılan yöntemler üzerinde durmuştur. İbn Rüşd, bu yöntemler içerisinde felsefenin ve kesin bilginin yönteminin burhân

³⁸⁴ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 88.

³⁸⁵ Sarioğlu *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 116.

³⁸⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s.116; Karlığa, XX, 264-265.

olduğunu ifade etmekte ve bunu kendi felsefesinin yöntemi olarak kabul etmektedir.³⁸⁷

Burhanî kıyasta, evveliyat, mahsusat, tecrübiyat, mütevâtirat ve fitriyattan olan bilgiler kullanılır.³⁸⁸ İbn Rüşd, tecrübeye dayalı olan öncüllerden oluşan kıyasa da cedelî kıyas demektir.³⁸⁹ Hitabet, meşhurat, zannîyat ve makbulattan oluşan öncüllerin kullanıldığı kıyas çeşididir.³⁹⁰

1.7.8.1. Burhan

Yanlışlık söz konusu olmayan ve kesinlik ifade eden öncüllerden oluşan kıyasa burhanî kıyas denir. Burhan sureti ve maddesi örtüşen bir kıyastır. Burhanda kıyas kurallarına uyulur ve öncüller deneyle doğrulanır.³⁹¹ Burhanda kullanılan lafızlar mecaz olmayan gerçek anlamı veren lafızlardır. İbn Rüşd bu lafızları ‘müstevliye’ kavramıyla ifade eder. Gerçek anlamı veren lafızlar, olanı olduğu gibi aktaran, lafza ifade ettiği gerçek anlamın dışında ek bir mana katmayan lafızlardır.

Burhana dayalı akıl yürütmeyi öğrenmek zor olduğu için onun ehil olanlara öğretilmesi uzun zaman gerektirir ve insanların çoğu tabiatları itibariyle burhan ve cedele dayalı akıl yürütmeleri kabul edecek durumda değildirler. İbn Rüşd'e göre dinin amacı gerçek bilgi ve gerçek amelî herkese öğretmek olduğu için, tasdik ve tasavvur yöntemlerinin bütün yönlerini içermesi gerekir.³⁹²

Burhanın önermelerinin neden olması, bir şey hakkında kesin ve gerçek bilginin o şeyin nedenini bildiğimiz zaman ancak elde edilebilir olmasından dolayıdır.³⁹³ Burhanın öncülleri tümel öncüllerdir, tümel ise sebep olmaya daha

³⁸⁷ Hacı Kaya, “İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem”, s. 68-69. Bkz. İbn Rüşd, **Telhîsu Kitabi'l-Mugâlata**, thk. Gerard Cihâmî, Telhîsu Mantık-i Aristo içinde, Câmîatu'l-Lübnaniyye, Beyrut, 1982, s. 671.

³⁸⁸ Bkz. Gazalî, **Makâsıdu'l-Felasife**, (thk. Süleyman Dünya), Mısır 1961, s. 110.

³⁸⁹ Bkz. İbn Rüşd, **Telhîsü Mantıki Aristo, Kitabı'l Kıyas**, (thk. Gerard Cihâmî), Beyrut, 1992, s. 509-510; Gazalî, **Mi'yâru'l-ilm**, s. 184. İbrahim Çapak, **Gazalî'nin Mantık Anlayışı**, s. 242. Ali Durusoy, “İbn Rüşd Felsefesinde Mantık İlminin Yeri”, s. 5.

³⁹⁰ Bkz. Gazalî, **Makâsıdu'l-Felasife**, s. 111-112; Ali Durusoy, “İbn Rüşd Felsefesinde Mantık İlminin Yeri”, s. 5.

³⁹¹ Bkz. İbn Rüşd, **Telhîsu'l-Burhân**, s. 422; Ali Durusoy, “İbn Rüşd Felsefesinde Mantık İlminin Yeri”, s. 4.

³⁹² İbrahim Çapak, “İbn Rüşd'e Göre Aklî Kıyasın Temellendirilmesi ve Tasdik Yolları”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek**, Sivas, 2009, II, 429vd.

³⁹³ İbn Rüşd, **Telhîsu'l-Burhân**, s. 50.

layıktır. Tümel hakiki sebebi vermek üzere niçin sorusunun kendinde bittiği öncüdür.³⁹⁴

Burhanın öncüllerinin sonuçtan daha iyi bilinir olmaları, onların hem ‘şeylerin isimlerinin ne anlama geldiği bakımından’(tasavvur) hem de ‘var olmaları yani doğru olmaları bakımından’(tasdik) sonuçtan daha iyi bilinir olmalarıdır.³⁹⁵

Burhanda sonucun zorunlu oluşunun öncüllerin zorunlu oluşuyla ilişkisi, sonucun doğru oluşunun öncüllerin doğru oluşuyla ilişkisi gibidir. Öncüller zorunlu olduğu zaman sonuç da zorunlu olur; çünkü eğer sonuç zorunlu olmaz da olası olursa öncüllerin de zorunlu olmaması, olası olması gerekir. Öncüllerin zorunluluğuna bağlı olarak sonuç zorunlu olur. Sonucun doğruluğunun öncüllerin doğruluğuyla olan ilişkisi de böyledir. Çünkü burada sonra gelenin varlığı önce gelenin varlığını gerektirmez, zorunlu kılmaz.³⁹⁶

1.7.8.2. Cedel (Diyalektik)

Cedel, hatabe ve şiire dayalı önermeler ise, olanı olduğu gibi aktarmadıklarından kesin bilgi ifade etmez. Nitekim cedel, meşhûrattan olan öncüllerden meydana gelir.³⁹⁷ İbn Rüşd’e göre cedel (diyalektik), “*üstün gelmek amacıyla soru soranla cevap veren arasında gerçekleşen konuşmadır.*”³⁹⁸ Ve bu konuşmanın öncülleri, halk arasında yaygın olan kabuller (meşhûrât), birçok insan tarafından kabul edilmiş görüşler, bilginler ve felsefeciler arasında yaygın- genel kabul görmüş görüşler (ruh hakkında filozofların görüşleri gibi), bilginlerden özellikle ünlü olanlarca kabul görmüş düşüncelerden oluşur. Bu türden öncüller retorikte de kullanılır.³⁹⁹

İbn Rüşd, ‘Eğer sonuç zorunlu öncüllerden dolayı zorunlu oluyorsa, zorunlu öncüller olmaksızın kıyasın gerçekleşmemesi gerekir. Aksi takdirde cedeli

³⁹⁴ İbn Rüşd, **Telhîsu’l-Burhân**, s. 103.

³⁹⁵ İbn Rüşd, **Telhîsu’l-Burhân**, s. 49.

³⁹⁶ İbn Rüşd, **Telhîsu’l-Burhân**, s. 65.

³⁹⁷ İbn Rüşd, **Telhîsu’l-Cedel**, thk. Gerard Cihâmî, **Telhîsu Mantık-i Aristo** içinde Beyrut, 1982, **Câmiatu’l-Lübniyye**, s. 513.

³⁹⁸ İbn Rüşd, **Telhîsu’l-Cedel**, s. 500, 625.

³⁹⁹ İbn Rüşd, **Telhîsu’l- Hatâbe**, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut,-Lübnan, **Dâru’l-Kalem**, s. 223-224.

(diyalektik) metodu kullanan birisinin soru yoluyla cevap verenden teslim aldığı öncüllerden zorunlu bir sonuç elde etmesi nasıl mümkün olabilir?⁴⁰⁰

Çünkü halktan bir kişi doğru olana aykırı olabilen genel kabul görmüş yaygın kanaatler (meşhûrât) üzere yetişir. Bunlar dikkate alınarak yönlendirildikleri zaman onların ikna edilmesi daha kolaydır. Çünkü halktan olan vasat kişiler yapı itibarıyla henüz burhanı kabul etmeye hazır değildir. Bu anlamda gerek diyalektik gerekse retorik belli bir konunun bilimsel incelemesi değil daha çok bir yetenektir. Diyalektik söz konusu olduğunda bu yetenek, bir şeyi savunmak için gerekli akıl yürütme yollarını kullanma kabiliyeti, retorik söz konusu olduğunda ise bir şeye ikna etmek için gerekli ikna yollarını kullanma kabiliyeti olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰¹

Burhan yöntemini esas alan filozofun ise öncülleri doğru olduğu takdirde, onları başkalarından teslim almak ve bu yönde insanları çelişkilere düşürmek gibi bir kaygısı yoktur.⁴⁰² Burhan, hasmın öncülleri kabul etmesine dayanmadığından, yalnızca gerçeğin kabul edilmesine ve zorunlu oluşuna dayandığından filozof, karşıt olan iki şeyden en üstün ve doğru olanını alır ve onu kanıtlamaya, karşıtını çürütmeye; diyalektikçi ve retorikçi ise her ikisini de dikkate alır ve bunlardan her birini kanıtlama ya da çürütmede kullanmaya çalışır. Çünkü diyalektik ve retorikçi kullanan kişi açısından bir öncül herhangi bir vakit yararlı iken bir başka vakit o öncülün çelişigi yararlı olabilir. Diyalektikçi ve retorikçi bir önermenin hem kendisi hem de çelişigi hakkında delillere sahipse muhatapın durumuna göre bunları kullanmaya çalışır. Sofist, iki şeyden en hoşuna gideni hangisiyse onu tercih eder.⁴⁰³

Diyalektikçinin tartışmada hazır kullanacağı birtakım konumlar (mevâzi) ve ilkeler bulunmaktadır ki bunların da diyalektikçi tarafından ezberlenmesi ve akılda tutulması gerekir.⁴⁰⁴ Çünkü diyalektik, yaygın ve olası öncüllerden hareket ederek ortaya atılan her mesele için kanıt getirmeye imkân verecek bir metod arayışıdır.⁴⁰⁵ Retorik söz konusu olduğunda hitabetçinin de retorikçiye ait konumları bilmesi ve ayrıca muhatap kitleyi çok iyi tanıması gerekir. Nelere değer verdiklerini nelerden nefret ettiklerini, hangi durumlar karşısında hangi tepkileri verdiklerini çok iyi

⁴⁰⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Burhân*, s. 65.

⁴⁰¹ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, s. 10-12.

⁴⁰² İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Cedel*, s. 625.

⁴⁰³ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Cedel*, s. 658; *Telhîsu Kitabi'l-Mugâlata*, s. 729; *Telhîsu'l-Hatâbe*, s. 11, 12, 13.

⁴⁰⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Cedel*, s. 659.

⁴⁰⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Cedel*, s. 499.

gözden geçirmelidir. Çünkü iknâ, gelişigüzel manalarla ve bu manaların gelişigüzel kullanılmasıyla gerçekleşmez, aksine özel manalarla, özel şekillerle özel durumlar ve özel amaçlar için gerçekleşir. Örneğin; retorikçi sadece metaforik (müstear) lafızlar, sadece yabancı lafızlar veya sadece yaygın-bilinen lafızlar kullanmamalıdır. Çünkü aynı cins lafızlar kullanmak çok fazla etkileyici olmaz. Güzel ve etkili konuşma bir konuşma bütün bunların karışımından ibarettir.⁴⁰⁶

1.7.8.3. Hatabe (Retorik)

Mantiğin ve politikanın bir birleşimi olan retorığın amacı herhangi bir konuda insanları ikna etmeye çalışmaktır. Retorik, kısmen cedele benzetmekle birlikte mugâlataya da benzer. Retorikte dinleyenleri ikna etmek şiirde ise hayal ettirmek için, burhanda söz konusu olmayan şekiller ve tonlamalar da devreye girmektedir. Çünkü İbn Rüşd'e göre üstün gelmek ve ikna etmek için ikna edici bütün unsurlara başvurulur. Konuşurken muhatapta acıma duygusu uyandırmak için sesin yumuşatılması, herhangi bir şeye kıskırtmak ve muhatabı tahrik etmek için sesin yükseltilmesi retorikte kullanılan birer tonlama örneğidir.⁴⁰⁷ Retorikte burhandaki lafızların yanı sıra; teşbih, istiâre, mübalağa gibi edebi unsurlara yer verilmekte, halkın kullanmadığı başka dillerden kelimeler ve lafızlar kullanılabilir.⁴⁰⁸

Retorığın öncüllerine gelince bunlar da zanna dayalı (mahnûne) öncüllerden meydana gelir. Retorığın öncüllerinin doğru olup olmama ihtimali birbirine eşittir.⁴⁰⁹ Bununla birlikte bazen retorikte yardımcı unsur olarak zorunlu önermeler kullanılabilir. Çoğunlukla retorik olası öncüllerden meydana gelir. Çünkü halkın kullandığı önermeler bir halde olası bir halde olası olmayan önermelerdir.⁴⁰⁹

Retorik de diyalektik gibi iki kişi arasında gerçekleşen bir konuşmadır. Bu yönüyle retorik de dışsal bir konuşmadır. Retorığın ikna edici kıyası (zamîr) İbn Rüşd'ün övgü ifade eden (mahmûde) ve delîl diye adlandırdığı öncüllerden meydana gelir.

⁴⁰⁶ İbn Rüşd, *Telhîsu'l- Hatâbe*, s. 224, 280, 282.

⁴⁰⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, s. 250-252.

⁴⁰⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu'l- Cedel*, s. 513.

⁴⁰⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu'l- Hatâbe*, s. 23, 223.

Retoriğe gelince; bu sanatın amacı da insanları bir konuda ikna etmeye çalışmak ve ikna yoluyla ileri sürülen bir konuyu muhatabın doğrulamasını ve itiraf etmesini sağlamak, insanları iyi işlere yönlendirmektir. Retorik yöntemi için İbn Rüşd “*talim ve irşâd*” kavramlarını kullanır.⁴¹⁰ *Örneğin bir hitabetçinin, birisini bir şeye teşvik etmek amacıyla ‘sen de böyle davranmalısın, çünkü toplumda ünlü kişiler ve sevilen insanlar böyle davranmaktadır’ demesi böyledir.*⁴¹¹

1.7.8.4. Şiir (Poetik)

Şiirin amacı hayal ettirmektir.⁴¹² Şiire dayalı önermeler, olanı olduğu gibi aktarmadıklarından kesin bilgi ifade etmez. Şiirde gerçek anlamı veren lafızların dışında başka bir toplumdaki aktarılan lafızlara (dâhil), bir başka kelimenin yerine kullanılan kelimeye (menkûl/mecaz), yağmurun gök diye isimlendirilmesinde olduğu gibi müsteâr isimlere(muğayyer), bir parçası ses olan isimlere(müzeyyen/süs sözcüğü) yer verilebilir. Şiir gerçek anlamı veren lafızların dışında bütünüyle diğer lafızları kullandığında anlaşılması çok güç (remz) ve sıradan bir anlatım olur (lağv). En iyi şiir anlamı direkt yansıtan isimlerle ifadeye başka anlamlar katan diğer isim çeşitlerinin bir arada kullanıldığı şiirdir.⁴¹³

Retorik ve şiirin kullandığı önermelerin olanı olduğu aktarmadıklarını, lafızlara ifade ettiklerinin dışında başka anlamlar kattıklarını göstermektedir.

Örneğin Yunanlı şairlerin Jüpiter (müşteri) yıldızına dostluk, sevgi, arkadaşlık ve bağışlama; Mars (merih) yıldızına ise savaş, kin ve ilişkilerin bozulması gibi anlamlar katmaları ile⁴¹⁴ yine Yunanlı bir şâirin savaşta kaybedilen gençler hakkında ‘tıpkı ilkbaharın bir yıldan kaybolup gitmesi gibi bu şehirden yok olup gittiler’ diyerek istiâreli bir anlatıma yer vermesi⁴¹⁵ veya güzel bir kadının ceylana, güneşe benzetilmesi böyledir.⁴¹⁶

Retorik ve şiirin kullandığı önermeler zaman zaman tamamen hayal ürünü olan, gerçeklikle hiçbir ilgisi olmayan önermeler de olabilir. ‘Kelile ve Dimne’ adlı

⁴¹⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu’l Hatâbe*, s. 9-10, 291.

⁴¹¹ İbn Rüşd, *Telhîsu’l Hatâbe*, s. 283.

⁴¹² İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’s-Şiir*, thk. Charles Butterworth-Ahmet AbdulMecit Haridî, Kâhire: Merkez-i Tahkîk-i Tûrâs, 1986, s. 53-55.

⁴¹³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’s-Şiir*, s. 113, 115-117.

⁴¹⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu’l-Hatâbe*, s. 271.

⁴¹⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu’l-Hatâbe*, s. 294.

⁴¹⁶ İbn Rüşd, *Telhîsu’l-Hatâbe*, s. 272.

eserde yer alan önermeler gibi.⁴¹⁷ İbn Rüşd, retorikte çeşitli şekillerde lafızlara anlam kazandırma yöntemini ‘tağyîr’ kavramıyla karşılar.⁴¹⁸

Şiirsel ifadelere gelince; bunlar hayal ettiren sözlerdir. İmgeler dünyasına hitab edebilmek için istiâre, kinâye, benzetme gibi İbn Rüşd’ün ‘ibdâl’ diye kavramlaştırdığı edebi süslemeler kullanılır.⁴¹⁹ Bu da şiirin, düşüncenin akla ve bilgiye ilişkin alanına değil hayale ilişkin alanına girdiğini gösterir. ‘Şiirin varlığı esasen insanın doğasında bulunan hayal etme ve eylemleri taklit etme (muhâkât) yeteneğinde yatmaktadır. İnsanlar doğal olarak hayal ederler ve birbirlerine hareketlerle taklitte bulunurlar. Örneğin bazı insanlar sesler, renkler ve şekiller (figürler) aracılığıyla taklit eder. Bazı insanlar ise ses aracılığıyla taklit eder. Dolayısıyla şiirsel sözler hem hayal ettiren hem de taklit eden sözlerdir. İbn Rüşd, burada ‘et-tahyîlu ve’l-muhâkât (taklit)’ kavramlarını kullanır. Taklit eden ve hayal ettiren sanatlar sanaâtü’l-lahn, sanaâtü’l-vezn ve taklit eden sözlerden oluşan sanattır.⁴²⁰

Şiir sanatı ise insanların hayal dünyasına hitab eder. Kullandığı yöntem ‘benzetme ve değiştirme’(teşbih-ibdâl) yöntemidir.⁴²¹ Amaç, ya bir şeyi güzel gösterme ya da kötülemedir. Bu amaca bağlı olarak bazı şiirler yeren, bazıları ise öven şiirlerdir.⁴²²

1.7.8.5. Muğalâta (Safsata)

Mugâlatanın öncülleri ise yaygın olmadıkları halde yaygın oldukları zannedilen veya doğru olmadıkları halde doğru oldukları zannedilen devamlı veya çoğunlukla yanlış öncüllerden meydana gelir. Bu, gerçekte bir sonuç ortaya çıkarmamakla birlikte çıkarır gibi görünen diyalektik bakımdan gerçekte kıyas olmadığı halde olduğu zannedilen sofistlik kıyas ve kanıtlama(istidlâl) biçimidir.

İbn Rüşd, diyalektikle mugalâtanın insanları aldatma ve yanlış yönlendirme noktasında birleştiklerini söyler. Her ikisi de doğru hakkında insanları aldatmaktadır.

⁴¹⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu’l- Hatâbe*, s. 268.

⁴¹⁸ Lafız çeşitleri, lafızlara değişik anlamlar kazandırma yöntemleri için bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’ş-Şiir*, ss. 113-117.

⁴¹⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’ş-Şiir*, s. 54.

⁴²⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’ş-Şiir*, s. 55-56.

⁴²¹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabu’ş- Şiir*, s. 53-55.

⁴²² İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabu’ş- Şiir*, s. 59-60.

Diyalektikçi bunu yaygın önermelerle, mugalâta ise doğru olmayan önermelerle yapar. Aralarındaki fark; sofistlerin açıkça doğruyu yanlış, yanlış doğru göstermeye çalışmaları; diyalektikçinin de bir önermenin yaygın olmasının onun doğruluğu için yeterli olacağını iddia etmesidir. Sofistin tutumu bütünüyle yanlıştır. Diyalektikçinin iddiası bütünüyle yanlış sayılmaz. Çünkü yaygın önerme bütünüyle yanlış olmayabilir.⁴²³

*“Fâilleri iyi olan şeylerin kendileri de iyidir, fâilleri kötü olan şeylerin kendileri de kötüdür” önermesi yaygın bir önermedir ve bu önerme ne bütünüyle doğru ne de bütünüyle yanlıştır. Fâilleri iyi olan şeylerin kendileri iyi, ya da fâilleri kötü olan şeylerin kendileri kötü olabilir de olmayabilir de. ‘İyilikle-iyi olan’ ya da ‘kötülükle-kötü olan’ kişi arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Kötülük yapan birisinin salt olarak kötü olması ya da bir iyilik yapan birisinin salt olarak iyi olması zorunlu değildir”.*⁴²⁴

İbn Rüşd bunlar hakkında şöyle der: *“Bunlar hiçbir sıkıntı çekmeden ve zorluğa katlanmadan hikmetle anılmayı seven kişilerdir. İnsanların birçoğu gerçekte filozof olmadıkları halde filozof olduklarını zannederler.”* İbn Rüşd safsatacılarının bu niteliğinden ötürü sofistlik akıl yürütmeleri “el-hikmetu’l-mürâiyye” diye adlandırmaktadır.⁴²⁵ Sofistik akıl yürütmenin amacı da, muhatabı haşlamak (tebkît), yanlış olan bir önermeyi muhataba zorla kabul ettirmeye çalışmak ve onu rezil etmek, onu şüpheye düşürmek (teşkîk), sözü kapalı hale getirmek ve anlamını güçleştirmek, muhatabın, yanlış bir sonuca ulaştıracak önermeler kullanmasını sağlamak ve böylece yanlışla düşürmektir. Bu şekilde safsata yöntemini kullanan kişi felsefede, çeşitli ilim sahalarında yetenekli, birikimli ve kapasiteli olduğu, doğruyu yanlıştan ayıracak analitik zihne sahip olduğu izlenimini bırakmaya çalışır.⁴²⁶

Değerlendirme

Bu bölümün başında ifade edildiği üzere kutsal metinlerin nasıl yorumlanacağı sorusu kutsal metinlerin tarihi kadar eskidir. Özellikle bir inanca mensubiyeti olanlar açısından hayati bir önem taşıyan bu sorunun aşılmaya çalışılması amacıyla metodoloji oluşturma çabaları da her devirde görülmüştür. Elbette ki bu konuda ilk metod lafızların literal anlamından yola çıkmak olmuştur. Ancak literal anlamın, metni tam olarak yansıtmadığı akla, tecrübeye ya da metnin diğer anlamlarına ters düştüğü, onlarla çelişiyormuş gibi görüldüğü durumlarda artık

⁴²³ İbn Rüşd, *Tefsîru’l-Burhân*, s. 259-260.

⁴²⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu’l-Cedel*, s. 541.

⁴²⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’l-Mugâlata*, s. 670-671.

⁴²⁶ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’l-Mugâlata*, s. 670-672.

metnin yorumlanması yoluna gidilir. Bu da metnin mecâzî anlamının keşfi ile olur. Ancak bu yorumların belli kurallar çerçevesinde ve bu alanda söz sahibi kimseler tarafından yapılması esastır.

Müslüman âlimler de Kur'an'ı anlamayı ve ondan hükümler çıkarmayı sağlayacak bir metodoloji oluşturma gayreti içinde olmuşlardır. Bunlar içerisinde önemli bir yere sahip olan Gazalî ve İbn Rüşd'ün hüküm çıkarma konusunda dil ve mantığa dair görüşleri dikkat çekicidir.

Her iki usûlcü de pek çok yerde fıkıh usûlünde anlam kargaşasının lafızlara takılıp kalmaktan kaynaklandığını ifade ederek bunun yerine anlama yönelmeyi telkin etmiştir. Bu bağlamda dil ile düşünce lafız ile mana bağını kurmada bir alet ilmi olarak mantığa dikkat çekmeleri önemlidir. Mantıkta lafız çeşitlerinin birbirinden ayırt edilecek biçimde sınırlarının çizilmesi tanım yoluyla yapılır. Lafızların bir araya gelmesiyle oluşan (inşâî) hüküm cümleleri fıkıh usûlünün de en önemli konusudur. Bu sebeple bunların doğru bir akıl yürütme ile yapılması gerekir. Fıkıh usûlünü ilmî ve mantıkî temellere oturtma çabası olarak düşünülebilecek bu çabanın altında keyfî yorumların önüne geçme düşüncesi ile birlikte din adına kendisini tek hakikat olarak sunan bazı akımların yayılmasını engelleme gayretinin yatması da muhtemeldir. Her iki düşünürün bu sebeple yorumun gerçekleşmesinin en önemli şartı olarak dildeki kullanımı önemsemeleri de aşırı yorum denebilecek zorlama anlamların çıkarılmasını engellemektir. İfade etmek gerekir ki hem Gazalî hem İbn Rüşd anlama ve hükme ulaşmada “delil”i önemsemiş ve bu konuda objektif kriterler ortaya koymaya çalışmışlardır.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZALÎ VE İBN RÜŞD'E GÖRE LÂFZÎ İSTİNBAT METODLARI

2.1. İSTİNBAT/HÜKÜM ÇIKARMA METODLARI

Günümüzde İslam Hukuk Usûlü olarak da tabir edilen Fıkıh Usûlü ilmi, Kur'an ve sünnetin doğru bir biçimde anlaşılmasını ve onlardan şer'î hüküm çıkarılmasını sağlayacak metodları belirlemeyi konu edinen bir disiplindir.⁴²⁷ Bu yönüyle o, bir tür nazarî hukuk bilgisi sunmayı amaçlar.

Nassları anlama ve yorumlama metodolojisi olan Fıkıh Usûlünde usûlcüler nassların, lâfzî ve maksadî olmak üzere iki tür hüküm ifade ettiği, her iki hüküm ile amel etmenin de şeriata uygun olduğu ve fakîhin şer'î hükmü sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için her ikisine de başvurması gerektiği kanaatini taşımışlardır.⁴²⁸ Kur'an'ın vahiy kaynaklı, sünnetin de ona tâbî olması nedeniyle usûlcüler, âyet ve hadîslere anlam verirken 'metne sadakat' ilkesine ve her iki kaynağın dili olan Arapça'nın dil özelliklerine riâyet etmişlerdir.⁴²⁹ Bu bakımdan fıkıh usûlünde hüküm çıkarma metodları 'dil' üzerine kurulmuş, lafızlar; vaz'ı, kullanımı, manaya delâleti ve bu delâletin şekli bakımından çeşitli ayrımlara tabi tutulmuş ayrıca dil felsefesi ve mantık alanına giren birçok tartışma da bu sebeple usûle dâhil olmuştur. Mütakellim usûlcülerden Râzî (v. 606/1210) *"hükümlere ulaşmanın ancak dil vasıtasıyla mümkün olduğunu, bu yüzden dil ile ilgili bahislerin fıkıh usûlünde diğer bahislerden önce ele alınması gerektiğini ifade eder."*⁴³⁰

Ancak şer'î hükümler sadece nassların nahiv kuralları ve beyân üsluplarına dayalı olarak elde edilen hükümlerden ibaret olmayıp, aksine hüküm koyma ile ilgili Şârî'nin iradesini gösteren ve bildiren hükümlerdir. Dolayısıyla lafzın anlamını belirlemede dilin kural ve imkânlarından yola çıkmak bir ön şart niteliğinde olsa da tek başına dil mantığı Şârî'nin iradesini açıklamada kâfi değildir. Bu bakımdan ikinci aşamada Şârî'nin muradını belirlemek ve metnin hukuki yorumunu yapmak gerekir

⁴²⁷ Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Özelinde Dini Bilgi ve Günümüzde İslam Algısı", **İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi**, sy. 25, 2015, s. 11-32.

⁴²⁸ Adnan Koşum, **Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu Fazlur Rahman Örneği**, İstanbul, 2004, İz Yayıncılık, s. 83.

⁴²⁹ Koşum, **Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem**, s. 50.

⁴³⁰ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, **el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh**, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, I-VI, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1992, I, 168.

ki bu da nasslar üzerinde aklî çabayı zorunlu kılar. Daha sonra zann-ı gâlibe göre bu yorumlardan birisi nassın muradı olarak tercih edilir.⁴³¹

Buraya kadar ifade edildiği gibi usûl-i fıkıhta nassların yorumlanması konusunda tek bir yöntemden söz edilemez.⁴³² Nassların bütün yönleriyle Şârî tarafından seçildiği ve onun hükümlerinin lâfzî yönden de evrensel ve ebedî olduğu düşüncesinden hareketle her ne kadar hüküm istinbâtında lâfzî yorumlama yöntemleri ağırlıklı olsa da Kur'an'ın indiği dönemin şartlarından uzaklaşıldıkça lâfzî anlama ve yorumlama ile yetinilmemiş, bunların yanında kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele gibi diğer yorumlama metodlarına da yer verilmiştir.⁴³³ Tüm zamanlara hitab eden ve muhtemel gelişmeler karşısında söyleyecek sözü olan Kitab'ın doğru anlaşılması ve hayata aktarılması için buna ihtiyaç vardır.⁴³⁴

Bu bağlamda İslam hukuk usûlünde şer'î delillerden hüküm elde etme/istinbât metodları denilince, Kur'an ve sünneti anlayabilme ve onlardan hüküm istinbât etme amacıyla yararlanılan kurallar kastedilir. Usûlcüler bu kuralları ve metodları tespit etmeye çalışmışlar ve bunlara “*menâhicü'l-istinbât*” adını vermişlerdir. Usûl konuları arasında müstakil bir bölüm halinde genişçe yer alan bu metodlar lâfzî (lafza dayalı) ve manevî (manaya dayalı) metodlar olarak ikiye ayrılır. Bunlardan lâfzî metodlar doğrudan Kur'an ve sünnet nasslarının lafızlarını, bunların delâlet biçimlerini esas alarak doğru hükme ulaşmayı sağlarken; manevî metodlar, kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele gibi nass olmayan delillerden hüküm çıkarmaya dayanır.⁴³⁵

Lâfzî ve manevî metodlara geçmeden önce bu metodlar ile ulaşılmak istenen hükmün ve bu zihinsel süreci ifade eden istinbâtın kavramsal çerçevesine ve usûlcülerin bu konudaki anlayışlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

⁴³¹ Fethi Duraynî, *el-Menâhicü'l-Usûliyye fi'l-ictihâd bi'r-Rey'i fi't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Dimaşk 1975, s. 16.

⁴³² M. Mustafa Şelebî, *el-Fıkhu'l-İslâmî beyne'l-Misâliyye ve'l-Vâkıyye*, Beyrut, 1982, s. 160.

⁴³³ İbrahim Kâfi Dönmez, “İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukukta Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, İstanbul, 1988, s. 33-34.

⁴³⁴ Bardakoğlu, *İslam'da Dini Bilginin Doğası*, s. 27.

⁴³⁵ Ferhat Koca, “İstinbât” *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 368-369.

2.1. HÜKÜM VE İSTİNBAT KAVRAMLARININ TAHLİLİ

2.1.1. Hüküm Kavramı

Fıkıh usûlünün temel kavramlarından biri olan hüküm, sözlükte mastar olarak “iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek; karar vermek”; isim olarak da “ilim, derin anlayış, siyasî hâkimiyet, karar ve yargı”⁴³⁶ anlamlarına gelmektedir. “Men etmek” anlamı terim anlamının içinde de mevcuttur. Zira sözlük anlamıyla bağlantılı olarak hüküm;

“Allah tarafından kulların maslahatlarına uygun, abesten ve fesattan arınmış bir şekilde ortaya konulan, din tarafından belirlenen hususlara verilen addır.”⁴³⁷ Vücub, hurmet, nedb ve kerahet de taşıdıkları “men etmek” anlamından dolayı hüküm adını almıştır. Nitekim vücubun ve vücub kadar tekitli olmasa da nedbin terk edilmesi, hurmetin ve hurmet kadar tekitli olmasa da kerahetin işlenmesi men edilmiştir.⁴³⁸

Bir mantık terimi olarak da hüküm, *iki şey arasında olumlu veya olumsuz bir bağlantı kurmak ve bu bağlantıyı idrak etmek için kullanılır.*⁴³⁹ Mantık, doğrulanması ve yanlışlanması mümkün olan ihbârî ifadeleri konu edinirken, önermeler için bir ön hazırlık mahiyetinde olan kavramlar (tasavvurat) ile soru, dilek, emir ve dua gibi inşâî ifadeler hükmün dışında kalmaktadır. Mantık ilminden farklı olarak fıkıh usûlünde ise emir ve nehiy biçimindeki ifadeler ile haber şeklinde olsa da emir ve nehiy manası taşıyan inşâî (yargı bildiren) ifadeler hüküm kapsamında yer almıştır. İnşâî ifadeler, doğrulama ve yanlışlamaya imkân vermesi açısından ihbârî olanlardan ayrılır. Bunun yanında iki ifade türü arasında yine delâletlerinin niteliği açısından da önemli bir fark vardır. İhbarî cümlelerde haberin kendisi delâlet ettiği hükmün kendisi olmaz ve hükmü bizzat gerçekleştirmez. Oysa inşâî cümleler hükmün bizâtihi sebebidir.⁴⁴⁰

⁴³⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min cevahiri'l-kâmus*, Beyrut, 1994, Dâru's-Sadr, VIII, 352-353.

⁴³⁷ Semerkandî, Alaüddin Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (v.539), *Mizanü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, Bağdat 1987, I, 111-112.

⁴³⁸ Tûfî, Necmüddin Ebi'r-Rebî' Süleyman b. Abdilkavî b. Abdilkerîm (v.716), *Şerhu Muhtasarı'r-Ravza*, Beyrut, 1987, I, 248-249.

⁴³⁹ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 92.

⁴⁴⁰ Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısırî (v. 684), *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Halep 1967, s. 48-49; Davud İltâş, *Mütekellimin Delalet Yöntemi*, s. 65.

2.1.1.1. Gazalî ve İbn Rüşd'e Göre Hüküm

Usûlcüler şer'î hükmün tanımı ile ilgili farklı yaklaşımlara sahiptir. Hükmü hitabın sonucu olarak gören *Mutezilî usûlcülere* göre hüküm, mükellefin fiiliyle ilişkili olarak ele alınmalıdır. Buna göre hüküm, hitabın ilgili olduğu mükellefin fiilinin sıfatıdır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak vücut ve hurmet hüküm olarak nitelendirilir. Benzer bir çizgide olan Hanefîler de hitabtan hareketle ulaşılan sonuca “hüküm” demişlerdir.⁴⁴¹

Hükmü hitabın kendisi olarak gören *Eş'arî usûlcülere* göre ise hüküm, hüküm koyan açısından ele alınmalıdır. Buna göre hüküm, Allah'ın sıfatı olarak değerlendirilmelidir.⁴⁴² Bu yaklaşıma göre ise, icab ve tahrîmi hüküm olarak değerlendirilir. Bu ikinci gruptaki usûlcülere göre vücut ve hurmetin hüküm diye isimlendirilmesi mecâzîdir.⁴⁴³ Eş'ari usûlcüler her ne kadar hükmü, “Şârî'nin hitabı” olarak tanımlasalar da bununla -uygulamalarına bakarak- sünnet, icmâ, kıyas gibi yollarla sabit olan hükümleri tanımın dışında tutmayı düşünmemişlerdir.⁴⁴⁴

Bâkılânî (v. 403), ‘helal fiil’, ‘haram fiil’ şeklindeki nitelemelerin mecâzî anlamda olduğunu ve bunlarla asıl kastedilenin ‘haram kılınmış fiil’, ‘helal kılınmış fiil’ olduğunu söyler. Çünkü Bâkılânî'ye göre helal ve haram değil, tahlil ve tahrîm Şârî'nin hükmüdür. Bunun anlamı ise Şârî'nin o şeyi böyle kıldığını haber vermesidir.⁴⁴⁵ Cüveynî (v. 478) de benzer ifadeler kullanarak şer'î hükümlerin, Şârî'nin istediği şeyleri haber vermesi olduğunu belirtir.⁴⁴⁶

Kendisinden öncekilerden farklı olarak Gazalî, mükelleflerin fiilleriyle ilgili olsun veya olmasın Allah'ın bütün hitablarını kapsadığı için “mükelleflerin fiillerine ilişkin”⁴⁴⁷ kaydını ekleyerek hükmü şöyle tanımlamıştır:

⁴⁴¹ Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî, **et-Tavzîh fi halli ğavâmizi't-Tenkîh**, Taftâzânî'nin Şerhu't-telvîh'inin kenarında, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty. I, 14-15; Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (v. 885), **Mir'âtu'l-usûl fi şerhi Mirkâtu'l-vusûl**, nşr. Ahmed Hulûsî, Daru'l-Âmire, İstanbul, 1308, s. 276.

⁴⁴² İltâş, **Mütekellimin Delalet Yöntemi**, s. 67.

⁴⁴³ İltâş, **Mütekellimin Delalet Yöntemi**, s. 66.

⁴⁴⁴ Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh (v. 791), **Şerhu't-telvîh ale't-tavzîh**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty. I, 15.

⁴⁴⁵ Bâkılânî, **et-Takrîb ve'l-irşâd**, I, 275.

⁴⁴⁶ Cüveynî, **Kitabu't-telhîs fi usûli'l-fıkh**, thk. Abdullah Cülem en-Nibâlî-Şebbîr Ahmed el-Umerî, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1996, I, 152.

⁴⁴⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 55.

“Hüküm, Şârî’nin mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabından ibarettir. Haram, hakkında “terk edin, yapmayın”; vacib, hakkında “yapın, terk etmeyin” ; mübah da hakkında “dilerseniz yapın, dilerseniz terk edin” denilen şeydir. Eğer Şârî’den böyle bir hitab yoksa hüküm de yoktur.”⁴⁴⁸ İbn Rüşd, Gazalî’nin yaptığı bu tanıma “taleb veya terk ve tahyir bakımından” kaydını ekleyerek hükmü, “Şârî’nin mükelleflerin fiillerine talep veya terk ve tahyir yönünden taalluk eden hitabından ibarettir”⁴⁴⁹ şeklinde tanımlanır.

Daha sonra Râzî, Gazalî’nin tanımı şer’î hüküm kapsamında olmayan, haber ve kıssaları da içine aldığı için tanıma, “iktizâ veya tahyir bakımından”⁴⁵⁰ kaydını, Mu’tezile’nin bu tanımın bazı hükümleri kapsamadığı gerekçesiyle itirazı üzerine de⁴⁵¹ “veya vaz’ bakımından”⁴⁵² kaydını eklemiştir. Âmidî, şer’î hüküm kapsamına giren bazı hitabları dışarıda bırakması, girmeyen bazı hitabları da içine alması yönüyle Gazalî ve Râzî’nin tanımlarını eleştirerek hükmü, “Şârî’nin şer’î bir anlam ifade eden hitabıdır”⁴⁵³ şeklinde tanımlamıştır. İbnü’l-Hâcib ise hükmün doğru bir tanımı için, Gazalî’nin tanımına “iktizâ veya tahyir ve “vaz’ bakımından” kaydının; Âmidî’nin tanımına ise, “ancak hitabtan anlaşılan” kaydının ilave edilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁵⁴ Böylece tarihi seyir içerisinde hükmü, “Şârî’nin iktizâ, tahyir veya vaz’ bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı”⁴⁵⁵ şeklinde tanımlamak yaygınlık kazanmıştır.

Tanımda geçen “Şârî’nin hitabı” ifadesini açıklamak gerekirse; hitab sözlükte “kelamın, bir maksadı anlatmak üzere başkasına yöneltilmesi” anlamına gelmekte iken, daha sonra hitabın yapıldığı şeye de hitab adı verilmiştir. Burada geçen hitab, Allah’ın ezeli olan kelimayı nefsisidir. Bazı bilginler kelama ezelde hitab denilemeyeceğini iddia ederek hitabı, “bir maksadı anlatmak üzere başkasına yöneltilen kelimayı” veya “söyleniş amacı, anlamak için hazır olana bir maksadı

⁴⁴⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 55; İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 41-44.

⁴⁴⁹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 41-44. İbn Rüşd, “tahyir bakımından” kaydını hükmün kısımlarında eklemiş ve böylece tanımı mübahı da kapsayacak şekilde genişletmiştir.

⁴⁵⁰ Râzî, **el-Mahsul**, I, 59.

⁴⁵¹ Râzî, **el-Mahsul**, I, 60.

⁴⁵² İbnü’l-Hacib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus (v. 646), **Muhtasaru’l-Müntehâ**, Beyrut, 2006, I, 282-283.

⁴⁵³ Âmidî, Ebu’l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî (v. 631), **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, nşr. İbrahim el-Acûz, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1985, I, 84-85; **Münteha’s-sûl, ‘ilmi’l-usûl**, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, s. 28.

⁴⁵⁴ İbnü’l-Hâcib, **Muhtasaru’l-Müntehâ**, I, 220, 222; **Müntehâ’l-vusûl**, s. 32.

⁴⁵⁵ İbnül Hacib, **Muhtasaru’l-Müntehâ**, I, 282-283.

anlatmak olan kelam” şeklinde tarif etmişlerdir.⁴⁵⁶ Tanımda hitabın Allah’a nisbet edilmesi, Allah’ın hitabından başka hüküm olmayacağı anlamına gelmez. Zira Allah’ın kendilerine itaat edilmesini vacib kılması nedeniyle Hz. Peygamber’in, yöneticilerin ve efendilerin de hitabları hüküm kapsamına girer.⁴⁵⁷ Sünnet, icma, kıyas gibi deliller de doğrudan Allah’ın hitabı olmasalar da Allah’ın hitabını ortaya çıkaran ve belirten birer delil olmaları nedeniyle Allah’ın hitabının kapsamına girerler.⁴⁵⁸

“*Mükelleflerin fiillerine ilişkin*” ifadesine gelince, bilindiği gibi mükellef, akıllı ve bülûğ çağına girmiş kimseye denir. Burada geçen fiil, kalp dâhil bütün organların fiillerini kapsar.⁴⁵⁹ Tanıma bu kaydın eklenmesiyle Allah’ın hitabı olmalarına rağmen, Allah’ın zatı, sıfatları ve fiilleriyle ilgili hitablar; mükelleflerin canlı ve cansız varlıkların zatlarıyla ilgili hitablar⁴⁶⁰ ve mükellef olmadıkları için çocukların, delilerin ve hayvanların fiilleri tanım dışı kalır. Mükelleflerin fiillerine ilişkin olmasının manası, hükmün mükelleflerin herhangi bir fiiline ilişkin olması demektir. Zira mükelleflerin bütün fiillerine ilişkin aynı anda bir hitab yoktur.⁴⁶¹

Ayrıca tanımdan şer’î hükmün eşyaya ve nesnelere değil kulların fiillerine ilişkin olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla “Bu fiil vacibtir veya şu iş haramdır” denildiği halde nesnelere işaret ederek, “Bu şey vacibtir veya haramdır” denmez. “*Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz... size haram kılındı*”⁴⁶² ayetinde olduğu gibi bazı ayet ve hadislerde helal veya haram olma keyfiyetinin doğrudan doğruya çeşitli nesnelere nisbet edilmesi ise mecâzî bir kullanımdır.⁴⁶³

Ebu’l-Hüseyin el-Basrî ise, fakihlerin şer’î delillerle ya da şeriâtın bir nakilde bulunmaması halinde istidlâl ile kendisini bilmek için şeriata başvurdukları her şeyin hüküm olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶⁴ Böylece o, şeriattan herhangi bir nakil bulunmaması halinde hükmün, fukahânın istidlâl faaliyeti ile ortaya çıktığını ifade

⁴⁵⁶ Taftazânî, *Şerhu’t-telvîh*, I, 37.

⁴⁵⁷ Taftazânî, *Şerhu’t-telvîh*, I, 40.

⁴⁵⁸ Taftazânî, *Şerhu’t-telvîh*, I, 42.

⁴⁵⁹ Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, I, 117.

⁴⁶⁰ İbnü’n-Neccâr, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî (v. 972), *Şerhu’l-kevkebi’l-münîr*, Dımaşk 1980, I, 335-336; Safiyyüddin el-Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl fi dirayeti’l-usûl*, Mekke 1999, I, 52-53.

⁴⁶¹ Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 40.

⁴⁶² Nisa 4/23.

⁴⁶³ Muhammed Ebu’l-Feth el-Beyânûnî, “hüküm”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, s. 466; Taftazânî, *Şerhu’t-telvîh*, II, 275-276.

⁴⁶⁴ Ebu’l-Hüseyin Basrî, *el-Mu’temed*, II, 404.

ederek akıl vasıtasıyla ulaşılan hükmü de şer'î hüküm kabul etmiş olmaktadır. Ancak usûlcüler akıl vasıtasıyla ulaşılan hükmün şer'î hüküm sayılması konusunda Basrî'ye itiraz ederler. Buna karşılık Basrî bu görüşünü şöyle delillendirir:

“Hükmün, şer'î diye vasıflanması iki yolla olur. Birincisi, doğrudan şer'î nass, Hz. Peygamber tarafından ortaya konan fiiller ve şer'î nasstan istinbât (kıyas) yoluyla elde edilen hükümlerdir. İkincisi ise bu yolla birlikte, doğrudan şeriatla olmayıp, şeriattan aklın gerektirdiğini değiştirmemesi sebebiyle dolaylı yoldan şeriat ile elde edilen hükümlerdir. ‘Hükümlerin bir kısmı aklî, bir kısmı şer’îdir’ dediğimizde birinci şekli kastetmekteyiz ki, bu durumda iki kısım birbirinin mukabili olmaktadır. ...‘Fakihlerin, aklın verdiği hüküm üzere kalmak suretiyle istidlâlde bulunan fer’î hükümleri şer’î hükümler diye nitelemeye karşı çıkmaması da bunu gösterir.”⁴⁶⁵

Basrî'ye göre bu durumda Allah adeta ‘herhangi bir fiilin hükmü konusunda bir delil ya da emare bulamadığınızda o fiilin hükmü, aklınızla ulaştığınız hükümdür’ demektedir. Aksi halde bu fiil için de diğerlerindeki gibi bir delil ya da emare koyması gerekirdi. Bu durumda delil ve emare bulunmadığında hüküm, aklın verdiği üzere kalmış demektir. Böylece aklın verdiği hüküm, takrir yoluyla şer'î hüküm vasfını kazanmış olur.

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

Bu bağlamda Bâkılânî ve Cüveynî husun ve kubuhun fiillerin zâtî vasıfları olmadığını ifade ederler. “Şarap içmek haramdır” sözündeki “haram”lık şarap içmenin zâtî bir vasfı değildir. Çünkü zaruret halinde şarap içmek vacibtir. Vacib veya haram olan “şarap içme” aynı fiil olduğuna göre, bir şeyin haram kılınmasıyla nehye konu olması, vacib kılınmasıyla da emre konu olması kastedilir.⁴⁶⁶ Buradan da husun ve kubuhun fiillerin zâtî sıfatları olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁶⁷

Gazalî ve İbn Rüşd de fiillerin hükmünün durumlara göre değişmesini, hükmün fiillere Şârî tarafından konulmasını ve fiillerin hasen ya da kabih olarak

⁴⁶⁵ Ebu'l-Hüseyin Basrî, **el-Mu'temed**, II, 403; İltaş, **Mütekellimin Delalet Yöntemi**, s. 75-76.

⁴⁶⁶ Cüveynî, **et-Telhîs**, III, 474; **el-Burhân**, I, 79; Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 74-75; İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 41.

⁴⁶⁷ Davut İltaş, **Mütekellimin Delalet Yöntemi**, s. 109-110.

adlandırılmasını, fiilleri akılla bilmenin mümkün olmamasının bir göstergesi sayarlar. Bu tartışmaların temelinde –yukarıda zikri geçen- hükmü, “*Şâri’nin hitabı*” veya “*hitabın bağlı olduğu fiilin (zâtî) sıfatı*” olarak görmek şeklinde iki farklı bakış açısıyla değerlendirme yatmaktadır. Her iki usûlcü de bu konunun fıkıh usûlünden ziyade kelamın konusu olduğunu ifade etmekle birlikte tartışmalara kayıtsız kalmamış ve Mu’tezile’ye cevap sadedinde görüşlerini belirtmişlerdir.⁴⁶⁸

İzlenen yöntem farklılıklarına rağmen usûlcüler, “*delil ve emarelerle ulaşılmak istenen sonucun hüküm olduğu*” konusunda hemfikirdir. Usûlcülerin çoğunluğunun hükmü “*Şâri’nin hitabı*” olarak tanımlamasının ictihad ile ulaşılan hükümleri de hitabın kapsamına dâhil etme düşüncesine dayandığı söylenebilir.⁴⁶⁹ Fazlurrahman (v.1988), bu tanımı, kelamın fıkıh usûlüne dâhil ettiği en önemli doktrin olarak nitelendirir. Ayrıca nassların tahlilinin, yeni bir hüküm koymak değil yalnızca hükmün mahallini genişletmekten ibaret olduğunun ısrarla belirtilmesi, yine “hüküm çıkarma” mânasını ifade için, sözlük anlamı “kuyudan su çıkarma” olan *istinbât* kelimesinin seçilmiş olması, hükmün esas ve potansiyel kaynağının Allah olduğu düşüncesiyle irtibatlıdır.⁴⁷⁰

Fıkıh usûlü ile ilgili eserlerde “hüküm” bahsinin ele alınması izlenen metoda göre farklılık göstermiştir. Fukaha metodu ile yazılan eserlerde hüküm bahsi çoğunlukla ayrı bir başlık altında ele alınmazken⁴⁷¹, mütekellimin metodunun izlendiği eserlerde Gazalî ile birlikte hüküm bahsi ayrı bir başlık altında ele alınmaya başlanmıştır.⁴⁷² Klasik usûl literatüründe şer’î hüküm; hüküm koyma yetkisinin sahibi (hâkim), hükme konu olan fiiller (el-mahkûmu fih), ve hükmün muhatabı olan mükellef (el-mahkûmu aleyh) kavramlarıyla ele alındıktan sonra usûl-i fıkıhın en önemli konusu olan hüküm istinbâtı konusuna geçilir.

⁴⁶⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 56-63; İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 41-44.

⁴⁶⁹ İltaş, **Mütekellimin Delalet Yöntemi**, s. 84.

⁴⁷⁰ Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, çev. Salih Akdemir, Ankara, 2001, Ankara Okulu Yayınları, s. 157.

⁴⁷¹ Serahsî, Şemsü’l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (v.490), **Usûlü’s-Serahsî**, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efğânî, Dâru’l-Marife, Beyrut, 1973, I, 110.

⁴⁷² Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 175 vd.

2.1.2. İstinbât

Fıkıh usûlünde bizzat “fıkıh” kavramı bir şeyi derin olarak anlama ve kavrama manasını içermesi nedeniyle, “*ictihad sonunda elde edilen hüküm ve netice*” anlamında bu çabayı ifade etmek için kullanılmıştır.⁴⁷³ Bunun yanında *re’y*, *ictihad*, *te’vîl*, *istinbât*, *istihrac*, *istismâr*, *istidlâl*, *kıyas*, *istihsan*, *istislah*, *nazar*, *haml* gibi kavramlarla da zaman zaman benzer bir mana kastedilmiştir.

" نبط " kökünden gelen istinbât kelimesinin lügat manası, yerden veya kuyudan su çekmek, gizli ve örtülü olan bir şeyi ortaya çıkarmaktır.⁴⁷⁴ Bu kavram Kur’ân-ı Kerîm’de Nisa 83. ayette fiil kalıbıyla geçer. “*Bazı imanı zayıf kimseler, müslümanların güvenliğine dair olumlu veya olumsuz bir haber aldıklarında onu etrafa yayarlar. Oysa edindikleri bilgileri Peygambere ve yetkililere ulaştırmış olsalardı, onlar haberin kaynağına inerek işin aslını öğrenir, gerçeği ortaya çıkarırlardı*”. Burada istinbât “bir işin iç yüzünü, gerçeğini anlamak, düşünmeyi gerektiren kapalı bir haberden kastedilen mânaya ulaşmak” anlamındadır. Aynı âyetin tefsiri sırasında Cessâs şöyle demektedir:

“Dinde istinbât, istidlâl benzeri bir mâna taşır ve bu âyet, nass bulunmayan yerde kıyas ve rey ictihadının gerekli olduğuna delâlet eder; çünkü nass ile sabit hükümde istinbâta ihtiyaç yoktur, nasların içine yerleşmiş olup, ancak istidlâl ile elde edilebilecek hükümlerde buna ihtiyaç vardır, istinbât budur.”⁴⁷⁵

Kıyas, istihsan ve istinbâtı reddeden Zâhirîler, fıkıh istinbât ile ilişkilendirmezler. İbn Hazm istihsan, istinbât ve rey ile kastedilen mânanın aynı olduğunu söylemiş⁴⁷⁶ ve istinbâtı, “bir lafızdan kastedilenin aksine bir hüküm çıkarmak” olarak tanımlamıştır. O, istinbâtın cevazı için delil gösterilen âyetin kesinlikle istinbâtın aleyhinde bir delil olduğunu ispata çalışır.⁴⁷⁷

Arap dilbilimci Zeccâc’a göre istinbât işinde suyu elde etmek için kuyuyu kazmaya başlar başlamaz bir çamur tabakası elde edilecektir ki bu bulanık olan ön

⁴⁷³ Hayrettin Karaman, **İslam Hukukunda İctihad**, İstanbul, 2010, Ensar Yayınları, s. 18.

⁴⁷⁴ Zebîdî, Ebu’l-Feyz Muhammed Murtaza, **Tâcü’l-Arûs min Cevahiri’l-Kamus**, thk. Ali Şiri, Beyrut, 1994, V, 230.

⁴⁷⁵ Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, (v.370), **Ahkâmu’l-Kur’an**, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1985, II, 215.

⁴⁷⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (v. 456), **el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm**, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1985, II, 757.

⁴⁷⁷ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَبْطُونَ مِنْهُمْ (Nisâ, 4/83) \İbn Hazm, **el-İhkâm**, II, 762-763.

anlamdır. Hemen arkasından da suya ulaşılabacaktır.⁴⁷⁸ Dolayısıyla istinbât lafzı anlamaktan öte bir anlam taşır ki o da ilk anda fark edilmeyen ve düşünmeyi gerektiren kapalı anlamdır.⁴⁷⁹ Cürcânî, istinbâtın terim anlamı için, “Çok çalışan bir zihin ve güçlü bir zekâ ile nasslardan anlamları çıkarmaktır “demekte ve istinbâtın zihinsel çabaya dayalı bir anlam taşıdığına dikkat çekmektedir.⁴⁸⁰

Usûle dair eserlerde istinbât kavramı genellikle ictihadın bir türü olarak görülmüştür. Hatta nasslardan hüküm çıkarmak için yapılan aklî bir faaliyeti ifade etmesinden hareketle istinbâtı, “bizzat fıkhn kendisi” olarak tanımlayanlar da olmuştur.⁴⁸¹

Şâtıbî (v.790) de istinbâtın manalarını sıralarken, şu tanıma yer vermektedir: *“Hakkında nass bulunmayan olaylar için muteber bir delilden inceleme ve araştırmaya dayalı olarak şer’î bir hüküm elde etmektir.”*⁴⁸² Bu tanımdan anlaşıldığına göre istinbât, ictihadın ikinci merhalesini teşkil eder, ictihadın mahiyeti diğerlerinden istinbât ile ayrılır.⁴⁸³ Şu halde istinbât “anlama” mertebesi ile “uygulama” mertebesi arasında orta mertebedir. Şâtıbî (v. 790) ’ye göre “anlama” merhalesi, Şârî’nin yükümlü kılma amacını keşfetmek için delilin ve delâlet yöntemlerinin araştırılmasıdır. Bu birinci aşamada şeriatın maksatlarının yani mesâlih ve mefâsidin ve her bir nassın arkasında yatan illet ve hikmetlerin tam olarak kavranması gerekir. İkinci aşamada ise, bu maksatlara uygun olarak hüküm çıkarılır. Burada istinbâtı, “müctehidin, nasslardan anlaşılan neticelere dayalı olarak gösterdiği aklî çaba ve idrak gücü” oluşturmaktadır.⁴⁸⁴ Müctehid, hükme dair kesin veya zan düzeyinde bilgi elde etmeye çalışır ki bu tamamen aklî bir işlem olup sebepleri sonuçları bağlama, sonuçları emarelerinden ve alametlerinden çıkarma gibi konularda kişideki fitrî güce bağlıdır. Hüküm çıkarma aşamasından sonra ictihadın son merhalesi olan hükmün uygulanması aşaması gelmektedir.⁴⁸⁵

⁴⁷⁸ Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî (v.311), **Kitâbü Hurûfî’l-meânî**, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1986, s. 72.

⁴⁷⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimeşkî (v. 751), **İ’lâmu’l-muvakkı’in an rabbi’l-âlemîn**, nşr. Muhammed el-Mu’tasım billâh, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 2004, I, 225.

⁴⁸⁰ Cürcânî, **et-Ta’rifat**, s. 22.

⁴⁸¹ Zerkeşî, **el-Bahru’l-muhît**, I, 22.

⁴⁸² İbn Kayyım el-Cevziyye, **İ’lâmu’l-muvakkı’in**, IV, 105-106.

⁴⁸³ Kelamcılar genellikle istinbât yerine istidlâl, mantıkçılar ise istikra kelimesini kullanmışlardır.

⁴⁸⁴ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, IV, 105-106, 164-165.

⁴⁸⁵ Ferid el-Ensari, **Usûl Terminolojisi (Şâtıbî Örneği)**, çev. Soner Duman-Osman Güman, Işık Akademi Yayınları, İzmir, 2012, s. 392-411.

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle istinbât genel olarak, “*hakkında nass bulunmayan bir konuda herhangi bir ictihad türü ile hüküm çıkarmak veya illeti tespit etmek*” şeklinde tanımlanabilir.⁴⁸⁶ Bu durumda istinbât/hüküm çıkarma; kıyas, istihsan, istishâb gibi herhangi bir delil veya metodla olabildiği gibi illet de “*mesâlikü’l-ille*” adı verilen sebr ve taksim, münâsebe gibi bir yol veya metodla da tesbit edilebilir. Bu arada bazı müellifler, “istinbât” adı altında sadece illeti tespit yollarından sebr ve taksim metodunu işlemişlerse de genellikle “hüküm çıkarma” mânasında kullanılan istinbâtın illeti tespit yollarından ve kıyastan daha kapsamlı bir terim olduğu söylenebilir. İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751) ’nin istinbâtı, “birtakım mâna ve illetlerin ve bunların birbirine olan nisbetlerinin ortaya çıkarılması, benzerinin veya denginin sahih olmasıyla kendisinin de sahih olacağına hükmedilmesi” şeklindeki tanımı da bu genişliğe işaret etmektedir. Erken dönem İslâm âlimlerinden Hâris el-Muhâsibî’nin (v. 243) şer’î delilleri sayarken Kitab, sünnet ve icmâ yanında nass bulunmadığı zaman açık istinbât ve kıyasla hüküm verileceğinden bahsetmesi de istinbât ile kıyas arasındaki farklılığa bir işarettir.⁴⁸⁷

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

Tahrîc ise daha ziyade, bir mezhep imamının veya müctehidin bir konudaki görüş ya da ictihad metodolojisinden hareketle bazı fûrû konularında hüküm çıkarmak demektir.⁴⁸⁸ Meselâ mezheb bir imamının kabul ettiği “güç yetirilemeyen şeyle teklif olunamayacağı (teklifi ma la yutak)” kaidesinden hareketle çeşitli meselelerin hükümlerini tespit (tahrîc) işleminde sadece o imamın bir konudaki hükmünü benzer bir konuya taşıma söz konusudur. Hatta bu esnada imamın bir konu hakkında bizzat belirttiği görüşü ile o görüşün nakledildiği ikinci konudaki hükmü

⁴⁸⁶ el-Mevsuatü’l-fıkhiyye, “İstinbat” mad. Kuveyt 1970, Vezâratü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslamiyye, IV, 111.

⁴⁸⁷ Ferhat Koca, XXIII, 368-369.

⁴⁸⁸ Komisyon, el-Mevsûatu’l Fıkhiyye, IV, 111-112.

birbirine aykırı olabilir. Bu durumda birinci görüşe “açıkça ifade edilmiş” (mansûs), ikincisine “tahrîc edilmiş” adı verilir ve bu tür hüküm tahrîcileri kapsam bakımından istinbâtta daha dardır. Öte yandan hükmün kendi üzerine bağlanmış olduğu illetin ortaya çıkarılması işlemine “tahrîcü’l-menât” denir ve bu anlamı itibariyle istinbâtın bir cüzü niteliğindedir.⁴⁸⁹

Delâlet kökünden türeyen ve fıkıh literatüründe sözlük anlamına yakın bir biçimde, “şer’î delilden hareketle bir hükme ulaşmak, varılan bir sonucu delillendirmek, delile bağlı akıl yürütme” gibi anlamlarda yaygın biçimde kullanılmış olan “istidlâl” kavramının da istinbât ile zaman zaman eş anlamlı olarak, birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir.

Delillerin mahiyeti ve istinbât konusunda ilk sistematik bilgilerin görüldüğü İmam Şâfiî’nin de çoğu yerde ictihad, istinbât ve kıyasla eş anlamlı olarak kullanması göz önüne alınırsa istidlâl, “nasstan sistematik akıl yürütme ile çıkarımda bulunma” anlamı yüklediği ve adeta kıyasla eşitlediği söylenebilir.⁴⁹⁰

Şâfiî’den sonra ise, *mütekellimîn* usûlcüleri tarafından kavramın çerçevesinin hayli genişletildiği ve diğer ekol ve disiplinlerle etkileşim sonucu gerek nassa dayalı hüküm istinbâtını, gerekse özel bir nassın bulunmaması halinde yapılan ve akıl yürütme faaliyetinin ifadesi olan ictihadı içine aldığı görülür.⁴⁹¹ Genel olarak ifade etmek gerekirse, istidlâlin usûlcüler tarafından biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Hanefî usûlcülerinden Cessâs istidlâlî, “*medlûle ilişkin bilgiye ulaşmak amacıyla delâleti araştırmak ve üzerinde düşünmek*”⁴⁹² şeklinde tanımlayıp terime geniş bir içerik yükledikten sonra onu, “medlûle ilişkin bilgiye götüren istidlâl ve araştırılan konu hakkında galip zanna götüren istidlâl” şeklinde ikiye ayırır. Aklî konulara ilişkin delâletler üzerinde düşünmek birinci tür, ictihad ise ikinci tür istidlâlî teşkil eder. Bâkılânî, Ebû’l-Velîd el-Bâcî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, İbnü’l-Hâcib, Necmeddin et-Tûfî gibi usûlcüler de istidlâl “şer’î bir hükmün delilinin aranması; nass, icmâ, kıyas veya bunların dışında bir delilden yola

⁴⁸⁹ Ferhat Koca, XXIII, 369.

⁴⁹⁰ Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (v. 204), **er-Risâle**, çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara, 1996, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 9, 207.

⁴⁹¹ Ferhat Koca, “İstidlâl”, **DİA**, İstanbul, 2001, XXIII, 325.

⁴⁹² Cessâs, **el-Füsûl fi’l-usûl**, (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Vezâratü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslamiyye, Kuveyt 1994, IV, 9-10.

çıkarak bir hükme ulaşılması”⁴⁹³ şeklinde benzeri bir tanım verirler. Dil ve mantıktaki anlamının fıkıh usûlüne aktarılması ile istidlâl; nassın doğrudan ya da dolaylı anlamına ulaşmayı ve nassın kapsamı dışında kalan hususlarda arada illet bağı varsa kıyasla, yoksa maslahat ve genel prensip ictihadıyla sonuca varmayı ifade edecek bir genişlikte değerlendirilmektedir.

İstidlâlin yukarıdaki geniş anlamından ayrı olarak özellikle mütekellimîn metoduna bağlı birçok usûlcü tarafından “özel bir delil türü” şeklinde nisbeten dar bir anlamda da kullanıldığı görülür. Buna göre Kitab, sünnet, icmâ ve kıyastan sonra beşinci delil olarak kabul edilen istidlâl, nassın doğrudan ve dolaylı anlatımı dışında kalan alanı doldurmaya yöneldiği için hem istishâbı hem de hukuk ekolleri arasındaki terminolojik ihtilâflar bir tarafa istihsan ve ıstıslâh da dâhil hikmet ekseninde geliştirilen genel prensip ictihadını kuşatmaktadır. Burada istishâb ile dil ve mantık kurallarından doğan gereklilik, istidlâl delilinin vazgeçilmez bir türü olarak yer alırken istihsan, mesâlih-i mürsele (ıstıslah), sahâbî kavli, şer’u men kablenâ gibi delil ve yöntemlerin sahih istidlâl sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır.⁴⁹⁴ Meselâ Hanefîler istihsanı, Mâlikîler mesâlih-i mürseleyi istidlâl delili olarak görmekte, hatta bazı usûlcüler örf, siyak, istikrâ, hükmü nefyeden delilin bulunması, mâniin varlığı ya da yokluğu, aslî ibâha, iki şeyden az olanı almak gibi fıkıh, usûl, mantık, dil bilimi gibi disiplinlerin metod ve kurallarını da istidlâlin çeşitleri arasında saymaktadır.⁴⁹⁵

2.1.3. Lafzî İstinbât Metodları

Fıkıh Usûlü ilminin büyük bir bölümü, “*mebadiü’l-lügâ*” (temel lügavi terimler) diye anılan *vaz’*, *isti’mal*, *delâlet*, *fehmi*, *hakikat-mecaz*, *âmm-hâs*, *müşterek-müteradif*, *emir-nehî*, *istisnâ* gibi daha çok *mânâ-hüküm* merkezli dilsel konulardan oluşmaktadır.⁴⁹⁶ Usûlcüler Arap dilini beşeri bir dil olmaktan daha çok vahyin dili ve

⁴⁹³ Ferhat Koca, XXIII, 324.

⁴⁹⁴ Âmidî, **İhkâm**, IV, 361-362, 367, 376, 385-394; İbnü’l-Hâcib, **Muhtasaru’l-Müntehâ**, II, 281.

⁴⁹⁵ Adudüddin el-Îcî, Ebu’l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffar (v.756), **Şerhu Muhtasari’l-Müntehâ**, (Taftâzânî ve Cürçânî haşiyesi ile birlikte), Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1983. II, 281; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v.1250), **İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkiki ‘ilmi’l-usûl**, thk. Mus’ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1992, s. 237-249.

⁴⁹⁶ İbrahim Özdemir, **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 10.

ilahi bir *hitab* olarak değerlendirmeleri sebebiyle İslami nassları anlama ve yorumlamanın ilk hareket noktasını oluşturan bu dilsel konulara oldukça önem vermişlerdir.

Lafız genel olarak anlamın, özel olarak ise hukukun iletilmesinde bir araç olarak ortaya çıkmaktadır. Lafız manaya delâlet eder, yani onu anlaşılır ve bilinir hale getirir. Şayet lafız olmazsa anlam dinleyiciye ulaşmaz ve konuşanın zihninde kalır. Lafız aracılığıyla anlam, gizlilik alanından açıklık alanına geçiş yapar.⁴⁹⁷ Buna göre mana, lafızla kastedilen şey olup lafzın taşıdığı ve içerdiği anlamdan ibarettir. Zira dinî metinler de dâhil, her hangi bir konuda şayet lafız yoksa orada mana da yoktur. Ancak meşhur müfessirlerden İbn Reşîk'in de belirttiği "*Lafız ceset, mana ruhtur.*"⁴⁹⁸ Bu sebeple Şâtîbî'ye göre lafızlardan oluşan bir metne muhatab olan herkesin öncelikli vazifesi, bu hitabın formuna takılıp kalmak değil, onun delâlet ettiği manayı tam ve doğru bir biçimde anlayıp ona göre tavır takınmaktır.⁴⁹⁹

Başka bir ifadeyle lafız-mana ilişkisi, araç-amaç ilişkisidir.

*"Anlama ve yorumlamada, bir metin veya ifadede kullanılan lafız ve kelimelerin yalnız ilk ve temel anlamlarını itibara alarak yargıda bulunmak her zaman maksada ulaşmaya vesile olamaz. Dolayısıyla metinlerde lafız, anlam ve bağlam olmak üzere üç boyutunun bulunduğu dikkate alınarak ve bunlar arasındaki ilişkinin mahiyeti araştırılarak değerlendirilmesine özen gösterilmesi gerekir. Zira bir metnin anlamı, beşerî şartlar ve ihtiyaçlar ile doğrudan bağlantılıdır."*⁵⁰⁰

Her ne kadar kullanılan kelime ve tabirlerin anlamı bilinse de, gerçek mana ve maksada ulaşabilmek, bunlar üzerinde düşünmeyi ve yorumu gerektirmektedir.

Lafızların türlerini ve anlam ile olan ilişkilerini tespit amacıyla oluşturulmuş olan bu metodların, yalnızca Kur'an ve sünnet metinlerini anlama ve onlardan hüküm istinbât etmek için gerekli olduğu düşünülmemelidir. Zira bu metodlar, hukukî metinlerin veya kanun koyucuların maksatlarının anlaşılması için de yararlı hukukî düşünce ürünleridir. Çünkü bir iletişim aracı olarak dil, aynı zamanda hukuk normlarını da taşımaktadır. Bu durumda hukuk normlarının nasıl yorumlanıp uygulanacağı ve hukuk dili karşısında muhatapların durumu gibi meseleler, sadece

⁴⁹⁷ Muharrem Kılıç, **İslam Hukuk Metodolojisinde Nassların Lâfzî Yorumu**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999, s. 106.

⁴⁹⁸ İbn Reşîk, **el-Umde**, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1963, I, 124.

⁴⁹⁹ Şâtîbî, **el-Muvâfakât**, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990, II, 84.

⁵⁰⁰ Sadık Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 1996, IX, sy. 2, s. 107.

İslâm hukukunun değil diğer bütün hukuk ekollerinin, genel hukuk metodolojisi ve felsefesinin de konularıdır.

Lafız ve anlam arasındaki ilişki, Arap dili çalışmalarında “delâlet” terimiyle ifade edilmiştir.

2.1.4. Delâlet ve Türleri

“دلّ- يدلّ” kalıbından mastar olarak kullanılan delâlet “*yol gösterme, rehberlik ve kılavuzluk etme*”⁵⁰¹ anlamına gelir. Dil, mantık ve fıkıh usûlünü de yakından ilgilendiren delâlet, (söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi) herhangi bir şeyin belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek için ortak kullanılan bir kavramdır. Bir şeyin bilinmesinin başka bir şeyin bilinmesini zorunlu kılması durumu olan delâlette yer alan iki “şey”den ilkinde dâl (gösteren), diğerine medlûl (gösterilen) denilmektedir.⁵⁰²

Lafız olup olmamaları bakımından dâl ve medlûlün her biri için iki ihtimali olan delâlet, mantık ve usûl âlimleri tarafından lâfzî ve gayr-i lâfzî olmak üzere temelde iki kısma ayrılmaktadır.⁵⁰³ Lâfzî delâlette, dâl lafız iken, gayr-i lâfzî delâlette ise dâl; sayı, işaret, sembol gibi lafız dışı göstergelerdir.⁵⁰⁴

Her ne kadar dâl ile medlûl arasındaki irtibatı kuran unsur her zaman akıl olsa da, zikredilen lâfzî ve gayri lâfzî iki delâlet türünün her biri aklın söz konusu irtibatı kurarken yararlandığı verilerin türüne göre aklî, tabîî ve vazî olarak üçe ayrılmaktadır.⁵⁰⁵ Buna göre;

1. Lâfzî aklî delâlet: Dışarıdan işitilen sözün söyleyene delâleti gibi.
2. Lafzî tabîî delâlet: Ah!, of! gibi nidaların bir ağrı ya da duyguya delâleti gibi.
3. Lâfzî vazî delâlet: İnsan lafzının konuşan canlıya delâleti gibi.
4. Gayri lâfzî aklî delâlet: Uzaktan görünen dumanın ateşe delâleti gibi.

⁵⁰¹ Firûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (v. 817), **el-Kâmûsu'l-muhît**, Dâru'l-Cil, Mısır 1952, III, 388.

⁵⁰² M. Naci Bolay, “Delalet” **DİA**, İstanbul, 1994, IX, s. 119; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivasî el-İskenderî (v. 861), **et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl** (İbn Emiru'l-Hâc ve Emir Padişah şerhi ile), I, 99.

⁵⁰³ Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali (v. 1158), **Keşşafü Istilahati'l-fünun**, Beyrut, 1996, I, 788.

⁵⁰⁴ Tehânevî, **Keşşafü Istilahati'l-fünun**, I, 788.

⁵⁰⁵ Bolay, IX, 119. Hasan Küçük, **İslam'da ve Batı'da Mantık**, İstanbul, 1988, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 61.

5. Gayri lâfzî tabîî delâlet: Sevdiği birini gören bir kişinin yüz ifadesinin değişmesi gibi.

6. Gayri lâfzî vaz'î delâlet: Başı aşağı sallamanın kabule, yukarı kaldırmanın redde delâleti gibi.

Bu türler içerisinde mantık, lâfzî vaz'î delâlet ile ilgilenmektedir. Lâfzî vaz'î delâlet “söylendiğinde veya düşünüldüğünde lafzın ne maksatla vazedildiğinin bilinmesinden dolayı manası anlaşılan lafız” şeklinde tanımlanmıştır. Bu delâlet birinci bölümde üzerinde durulan mutabakat, tazammun ve iltizam türlerini içine almaktadır. Usûlcüler ise lâfzî vaz'î delâletin mantuk, mefhûm ve ma'kul olmak üzere üç türünden bahsetmişlerdir.⁵⁰⁶

Klasik mantığın konusu kabul edilen lâfzî vaz'î delâletin ve onun mutabakat, tazammun, iltizam şeklindeki üç türünün usûle de geçmesinin ilk defa Gazalî'nin *el-Mustasfâ* adlı eserinin mantık mukaddimesi ile olduğu kaydedilmiştir.⁵⁰⁷ Gazalî, bu mukaddimenin fıkıh usûlünün özel bir mukaddimesi olmaktan çok bütün ilimlerin mukaddimesi niteliğinde olduğunu belirtir. Kendisinden sonraki fıkıh usûlü eserlerinde mantığın makbul bir ilim olarak yer almasında Gazalî'nin etkisi oldukça önemlidir. İbn Rüşd ise mantık ilminin önemini kabul etmekle birlikte Gazalî'nin fıkıh usûlü ile ilgili bir eserde bu mukaddimeye yer vermesini gereksiz bulmaktadır.⁵⁰⁸

Gazalî'den sonra Râzî, ilk defa mantıktaki delâlet türlerini fıkıh usûlündeki delâlet türleriyle ilişkilendiren kimse olmuştur. Râzî -ileride tekrar üzerinde durulacak olan- mantûkun delâleti kapsamında yer alan konuları mutabakat yoluyla delâlet, mefhûmun delâleti kapsamında yer alanları iltizâmî delâlet kapsamında değerlendirmiştir.⁵⁰⁹ Kârâfî ise âmm lafızların delâletin mutabakat yoluyla delâlet, emir ve nehiylerin delâletini tazammun yoluyla delâlet, mefhûmun delâletini de iltizam yoluyla delâlet kapsamında değerlendirmiştir.⁵¹⁰ Ancak Hanefilerin bu delâlet türlerini kendi metodolojileri ile ilişkilendirmesi daha geç bir dönemde olmuştur.⁵¹¹

⁵⁰⁶ İtaş, **Mütakellimin Delalet Yöntemi**, s. 85.

⁵⁰⁷ İtaş, **Mütakellimin Delalet Yöntemi**, s. 85-86.

⁵⁰⁸ Bu sebeple İbn Rüşd, mantık mukaddimesini atlayarak doğrudan usûl konularının özetine başlamıştır. **ez-Zarûrî**, ss. 37-38.

⁵⁰⁹ Râzî, **el-Mahsûl**, I, 232, 409-410

⁵¹⁰ Kârâfî, **el-'İkdü'l-manzûm fi'l-husûs ve'l-umûm**, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah, Dâru'l-Kütüb, Mekke 1999, I, 247-250, 259.

⁵¹¹ Sadruşşerîa, **et-Tavzîh**, I, 130-131.

2.1.5. Fıkıh Usûlünde Delâlet

Fıkıh usûlünde delâletin genel olarak, söz ve fiillerin delâleti ile akıl yürütmeye dayalı kıyas ve ictehadı içine aldığı görülür.

Bâkılânî'nin, fıkıh usûlünün amacının, mükellefin fiiline yönelik şer'î hüküm⁵¹² olduğunu ifade etmesi, Gazalî'nin "lafzın hükme delâletini manzum ve sîyga, mefhûmu ve fahva ile mana ve ma'kul yönüyle üçe ayırması⁵¹³ ve usûlcülerin bu meyandaki sözleri⁵¹⁴ delâlet ile kastedilenin hüküm olduğunu gösterir. Usûlcüler lafzın manaya delâletini ise hükme delâletinin bir ön aşaması olarak kabul etmişlerdir.⁵¹⁵

Beyânın daha çok lâfzî delâletle ilgili olması sebebiyle usûlcüler daha çok lâfzî vaz'î delâlet üzerinde yoğunlaşmakla beraber hitabın delâletinden sonra Hz. Peygamber'in fiillerini ele alarak gayri lâfzî delâletle de ilgilendiklerini göstermişlerdir.⁵¹⁶ Ayrıca burada ifade etmek gerekir ki usûlcüler arasında aklın şer'î hükme ulaşmadaki rolü tartışmalıdır. Mu'tezile'ye ve bazı Iraklı Hanefilere göre şer'î delil ve emarelerin bulunmaması şartıyla maslahat ve mefsedet ölçülerine göre akıl, hükme ulaştıran bir yol olarak kabul edilirken, Eş'arî usûlcülere ve takipçilerine göre akıl sadece hitab bulunmadığında hükmün bulunmadığına delâlet eder. Yani aklın şer'î hüküm ispatında hiçbir rolü yoktur.⁵¹⁷

Delâlet konusunun fukaha ve mütekellimin tarafından iki ayrı şekilde ele alındığı söylenebilir. Bunlardan fukaha metodunu takib edenler, usûl kurallarını, müntesibi oldukları imamların ictehadlarını inceleme suretiyle belirlerken ikincisini tercih eden usûlcüler, fûrû örneklerine çok fazla yer vermemiş, daha ziyade aklî temellendirmeler üzerinde durmuşlardır.⁵¹⁸ Bu eğilimler elfâz bahislerine de yansımış, mütekellim usûlcüler daha çok mantık ilminin terimlerini kullanmayı

⁵¹² Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 274.

⁵¹³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 1.

⁵¹⁴ Râzî, **el-Mahsûl**, I, 8; Semerkandî, **Mizânu'l-usûl**, I, 190.

⁵¹⁵ İltaş, **Mütekellimin Delâlet Yöntemi**, s. 51.

⁵¹⁶ İbn Rüşd de hükme delalet eden şeyleri lafız ve karine olarak ikiye ayırarak Hz. Peygamber'in fiillerini karine olarak değerlendirmiştir. Bkz. **ez-Zarûrî**, s. 101.

⁵¹⁷ Davud İltaş, **Mütekellimin Delâlet Yöntemi**, s. 296.

⁵¹⁸ Abdülvehhab İbrahim Ebu Süleyman, **el-Fikru'l-usûlî**, Mekke 1983, s. 456-457.

tercih ederken Hanefi usûlcüler, daha özgün bir lafızlar sistemi oluşturarak farklı bir terminolojiyi tercih etmişlerdir.

Hitabın hükme delâlet şekillerini Bakıllânî⁵¹⁹ ve onu takip eden, Gâzâlî; manzum, mefhûm ve mana (kıyas) olmak üzere⁵²⁰ üçe ayırsa da mütekellim metoduna göre telif edilmiş fıkıh usûlü eserlerinde bu ayırım genellikle, mantuk ve mefhûm şeklinde olmuştur. Gazalî kıyası, bir delâlet şekli olarak değerlendirirken, diğer usûlcüler kıyasa delil olarak yer vermiştir.⁵²¹

Delâlet ile ilgili yapılan bir diğer tasnif İbn Fûrek (v. 406)'e ait olup “*asıl*” ve “*ma‘kûl-i asl*” şeklindedir. Bu tasnifte aslın kapsamına Kitab, sünnet ve icma, ma‘kul-i asl kapsamına ise lahnu’l-hitab, fahve’l-hitab, delilü’l-hitab ve ma‘ne’l-hitab (kıyas) girer.⁵²² Bu ikinci tasnifte, birinci tasnifteki mantûkun delâlet şekilleri ile ilgili konular Kitab içerisinde ele alınırken, ma‘kul-i asl kapsamında ise, -kıyas hariç- birinci tasnifteki mefhûma ait konular ele alınmıştır. İbn Fûrek’in bu tasnifinin kendisinden sonra gelen Hanefîler dışındaki usûlcülerde etkilerini görmek mümkünse de Gazalî sonrası dönemde, birinci tasnif olan mantûk-mefhûm ayırımını benimsenmiştir.

Fukahâ yöntemiyle kaleme alınan fıkıh usûlü eserlerindeki tasnifler ise, mantık ve nahiv ile daha az mezc edilmiş olmakla birlikte daha özgün ve sürekliliği daha fazla olan tasniflerdir. Hanefî elfâz taksimi, ilk defa Debûsî (v.430)'nin Takvîmü'l-edille adlı eseriyle bir sistematığe kavuşurken Pezdevî (v.482)'nin Kenzü'l-vüsûl isimli eseriyle de hemen hemen son şeklini almıştır.⁵²³

Yine Debûsî lafızları *vaz*, *açıklık-kapalılık*, *kullanım* ve *delâlet şekli* olmak üzere dört ayrı yönden ve her birini de dörde ayrılacak şekilde bir taksime gitmiştir.⁵²⁴ Bunlardan sonuncusu olan hitabın hükme delâlet şekilleri *ibarenin*, *işaretin*, *delâletin* ve *iktizânın delâleti* şeklinde dörde ayrılmıştır. Mütekellim usûlcülerin yaptıkları mantuk-mefhûm şeklindeki tasnif, Hanefîler dışındaki usûlcüler tarafından benimsenerek daha yaygın bir kullanıma sahip olmuştur.

⁵¹⁹ Bâkıllânî, **et-Takrîb**, I, 312.

⁵²⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 316.

⁵²¹ Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (v.730), **Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî**, thk. Muhammed el-Mu'tasım billah el-Bağdadî, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1997, I, 64.

⁵²² Muhammed Hassan İbrahim Avd, “**İbn Fûrek ve Asaruhu'l-Usûliyye**”, Mektebetü Daru'l-Ğavsânî, Dımaşk 2002, s. 121vd.

⁵²³ İltaş, **Mütekellimin Delalet Yöntemi**, s. 3.

⁵²⁴ İltaş, **Mütekellimin Delalet Yöntemi**, s. 299.

2.2. GAZALÎ'YE GÖRE LÂFZÎ İSTİNBAT METODLARI

“Hüküm” ve “istinbât” kavramları açıklanmış ve hüküm çıkarma metodlarına dair genel bir bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır. Şimdi de Gazalî'ye göre hüküm çıkarma metodları ele alınacaktır.

Gazalî'ye göre fıkıh usûlünün temel konusu, “*hüküm çıkarma*”dır. Çünkü bu alan müctehidin asıl faaliyet alanıdır. Zira hükmün kendisi ve konulup kaldırılmasında müctehidin herhangi bir tercihi söz konusu olmadığı gibi hükmün elde edildiği asıllar konusunda da herhangi bir rolü yoktur. Müctehidin sorumluluk üstlendiği ve tercihte bulunup etkin olarak çaba gösterdiği hüküm çıkarma alanıdır ki burada onun görevi, “*hükümleri kaynaklarından elde etme (iktibas) ve çıkarma (istinbât) hususunda kafa yormak*”tır.⁵²⁵

Gazalî, kendisinden hüküm çıkarılan şeyin “*Allah Resûlü'nün sözleri, fiilleri, takrirleri ve sükûtu*” olduğunu belirtir. Aslında bütün şer'î deliller Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Kur'an'ı ondan işittiğimiz gibi icmanın delil oluşunu da onun söylediklerinden öğrenmişizdir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in ağzından çıkan –ki bunlar hem Kur'an hem sünnet şeklindeki- lafızlar hükümlere üç yönden delâlet eder:

Gazalî, “*Keyfiyyetü istismâri'l-ahkâm min müsmirâti'l-usûl*” (kaynaklardan hüküm çıkarma biçimi) başlığı altında bunları lafzın hükme delâletinin ya “*manzumu*” ya “*mefhûmu*” ya da “*mâkulü*” yoluyla olacağını belirtir. Bunlardan “*manzum ve mefhûm*” başlıkları altında, dil ve mantık kuralları ışığında lâfzî yorum ve bu çerçevede ele alınan terimlere yer verirken, “*mâkul*” başlığı altında ise, kanun boşluklarının doldurulmasında kıyasın rolünü incelemiştir.

“*Manzum ve sîyga ile istidlâl*” konusunu Gazalî; Mücmel ve Mübeyyen, Zâhir ve Müevvel, Emir ve Nehiy, Âmm ve Hâss şeklinde dört başlık altında inceler. İkinci olarak Gazalî “*Fahva ve İşaret yönünden lafızlar*”ı ele alır ki bu kısım; İktizanın Delâleti, İşaretin Delâleti, Mevhûmu'l-Muvafaka ve Mevhûmu'l-Muhalefe ile Hz. Peygamber'in fiilleri, sükûtu ve istibşârının delâletini içine alır. Üçüncü bölümde ise “*Ma'kul ve Mânâ ile Delâlet*” başlığı altında, lafızlardan hüküm çıkarmada bir yöntem olarak “*Kıyas*”ın tüm yönlerine yer verir.⁵²⁶

⁵²⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 316.

⁵²⁶ Gazalî bu üç delalet kategorisini (mantuk, mevhûm ve makul) oluştururken Debûsî ve Serahsî'nin delalet taksiminden esinlenmiştir. Çünkü Debûsî, ibare, işaret, delalet ve iktizâdan ibaret olan dört

Lafzın illetini tespit aynı zamanda lafzın manasını ve maksadını anlamak anlamına gelir. İlet tespit edildikten sonra illetin başka meselelerde bulunması kıyası meydana getirecektir. Gazalî'nin bu yaklaşımı kıyasın lafızla ilişkisini ortaya koymaktadır. Zira ta'lîl işlemi bir nass üzerinde gerçekleşecektir. Bu nass ise lafızlardan oluşmaktadır. Lafız üzerinde dil yönünden araştırma bitince bu defa anlam yönünden araştırma kıyas yoluyla olacaktır. Manzum üzerindeki ictihadın enstrümanı sîyga, makul üzerindeki ictihadın enstrümanı ise mana yani illettir.

Burada kıyasa geniş bir yer ayıran ve kıyası hararetle savunan Gazalî, bir yandan da kıyasın kendisinden hüküm elde edilen bir asıl değil, bir hüküm çıkarma metodu olduğunu ifade ederek kıyas ve yorum farkına da işaret etmiş olmaktadır. Kıyasın esas konusu olan ta'lîl ve illet konuları ve bazı kıyas türlerine de Gazalî *Şifâü'l-ğalîl*'de⁵²⁷ ayrıntılı bir biçimde yer vermiştir.

Gazalî'nin "*hüküm çıkarma yöntemleri (turuku istinbâtî'l-ahkâm)*" konusuna yaklaşımı oldukça sistematik ve özgün olmakla birlikte kıyasın, lafızlar üzerinde bir ictihad yöntemi olarak kabul edilmesi her zaman isabetli sayılmayabilir. Zira kıyasın esası illetin belirlenmesine bağlıdır. İlet ise illeti belirlenen nassta veya bir başka nassta mevcut ise buna mansus illet denir ki burada herhangi bir sorun yoktur. Ancak illet mansus değil ise bu sefer müctehid illeti istinbât yoluyla belirlemeye çalışır. İstinbât yoluyla belirlerken de deverân, sebr ve taksim, münâsebet gibi yöntemlere başvurur. Bu yöntemlerin bir açıdan nassın lafzıyla bağlantısı olsa bile her zaman böyle olduğu söylenemez. Meselâ şarap içmenin illetinin iskâr vasıf olması (her sarhoş edicinin haram olduğu hadisinden hareketle) lafız üzerinde yapılan bir ictihad değildir. Ayrıca Arapça'yı hiç bilmeyen birisine, nassta yer alan hüküm tercüme edilse muhtemelen o da eğer akıl yürütmeyi biliyorsa münâsebet bağıyla illeti tespit edebilir.

Bu itiraz haklı olmakla birlikte sonuç itibarıyla kıyas işlemi bir asla dayandığından ve o asıl lafız olarak nakledildiğinden herhalükârda lafızdan sâdır olan bir ictihaddan söz edilebilir.

delalet için "Kıyas ve rey ile değil, açık nass ile sabit olan hükümlerin kısımları" başlığını kullanmıştır. Serahsî'nin başlığı da buna yakındır. Her iki başlıklandırma da kıyasın; yani ma'kûlün delaletinin bu dört delalet imkânı tüketildikten sonra başlayacağını ifade etmektedir. Bu dört delaletin ilk ikisi (ibare ve işaret) mantukun delaletine; delaletin delaleti ile iktizânın delaleti ise mefhûma tekabül etmektedir.

⁵²⁷ Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl*, s. 8-9, 16, 207.

2.2.1. Lafızların Manzum Ve Sîyga İle Delâleti

Gazalî'nin “*manzûm ve siga ile istidlâl*” başlığı altında değindiği manzum kelimesi, “nazm” kelimesinden türetilmiştir. *Nazım*, “Aklın gerektirdiğine uygun biçimde, delâletleri mütenasib ve manaları düzenlenmiş olarak, kelimelerin ve cümlelerin derlenmesi”⁵²⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Bu konuya geçmeden önce “anamlı lafız” üzerinde durulacaktır.

“el-Kelâmü'l-Müfid” yani “anlam ifade eden lafız”, (mantıktaki ifadesiyle önerme;⁵²⁹) isim, fiil ve harflerin anlam ifade edecek şekilde bir araya getirilmesi olarak tanımlanır.⁵³⁰

Gazalî Bâkılânî'yi takip ederek anlam ifade eden lafzı; 1-Her yönden kendi başına müstakil bir anlama delâlet eden, 2-Ancak bir karine ile müstakil bir mana ifade eden, 3-Bir yönden müstakil anlam ifade eden, bir yönden de müstakil anlam ifade etmeyen olarak üç kısımda ele alır.

1-Her yönden kendi başına müstakil bir anlama delâlet eden sözleri Gazalî, anlamlarının açıklığı sebebiyle “nass” olarak isimlendirir. Nassı ise *a. Lafzı ve manzumu ile nass olanlar*, *b. fahvâ ve mefhûmu ile nass olanlar* şeklinde ikiye ayırır. Gazalî, “*Zinaya yaklaşmayın*”⁵³¹, “*Kendinizi öldürmeyin*”⁵³² ayetlerini birinci kısma; “*Ana-babaya öf bile deme*”⁵³³, “*Size zerre kadar haksızlık yapılmaz*”⁵³⁴, “*Kim zerre miktarı kadar hayır işlemişse onun karşılığını görür*”⁵³⁵ ayetlerini de ikinci kısma misal olarak verir.⁵³⁶

2- Ancak bir karine ile müstakil bir mana ifade eden söz. Müşterek ve müphem tüm lafızların bu gruba girdiğini ifade eden Gazalî, “Bir aslan, bir eşek ve bir öküz gördüm” ifadesinde kişinin bir delâlet olmadıkça bundan maksadının bir “yiğit” ve bir “aptal” mı kastettiği anlaşılmaz. “*Ya da nikâh akdini elinde tutan kocanın bağışlaması...*”⁵³⁷ ayetini misal olarak verir.

⁵²⁸ Cürçânî, **et-Ta'rîfât**, s. 270.

⁵²⁹ İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s. 103 vd.

⁵³⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 334.

⁵³¹ İsra 17/32.

⁵³² Nisâ 4/29.

⁵³³ İsra 17/23.

⁵³⁴ Nisa 4/77.

⁵³⁵ Zilzal 99/7.

⁵³⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 334-335; Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 340-342.

⁵³⁷ Bakara 2/237.

3- Bir yönden müstakil anlam ifade eden, bir yönden de müstakil anlam ifade etmeyen söz, “*Hasat gününde, onun hakkını verin*”⁵³⁸, “*Kendilerine Kitab verilenlerden gerçek anlamda Allah’a ve ahiret gününe inanmayanlarla ... sizin üstünlüğünüzü kabul edinceye ve bizzat gelip kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın...*”⁵³⁹ ayetlerinde “hasat günü” ve “vermek” ifadeleri anlaşılmakta ancak “verme miktarı” bilinmemektedir. Yine ikinci ayette “ehl-i Kitab” ve “savaş” anlaşılmakta ancak “cizye” miktarının ne kadar olacağı bilinmemektedir.⁵⁴⁰

Gazalî anlamlı lafzı şöyle özetlemektedir:

*“Bütün bunlardan ortaya şu sonuç çıkmaktadır: Anlam ifade eden söz, delâlet ettiği şeye göre ya kendisinde ihtimal bulunmaz ki bu nass diye adlandırılır. Veya tercih imkânı olmaksızın kendisinde iki anlam çatışır, böyle sözler mücmel ve mübhem diye isimlendirilir. Yahut da iki ihtimale gelen sözden biri diğerine nisbetle tercih edilebilir durumdadır. Bu tür sözler, tercih edilebilir ihtimale nisbetle zâhir, daha uzak olan ihtimale nisbetle müevvel olarak adlandırılır. Böylece anlam ifade eden söz, ya nasstır, ya zâhirdir veyahut da mücmeldir.”*⁵⁴¹

2.2.1.1. Mücmel Ve Mübeyyen

Gazalî lafızları ihtimal taşıyıp taşıyamamasına ve o ihtimaller arasında tercih yapılıp yapılmamasına göre şöyle bir taksime tabi tutmuştur: Gazalî’ye göre, anlamı başka bir ihtimale müsaade etmeyecek şekilde aşikâr olan lafızlar **mübeyyen ve nass** olarak adlandırılır. Biri diğerine tercih edilemeyecek şekilde iki veya daha fazla anlam arasında gidip gelen lafızlar **mücmel** adını alır. Muhtemel anlamlarından birisinde açık, diğerinde kapalı olan lafızlar ise **zâhir** adını alır.”⁵⁴² Gazalî’nin başka bir yerde mübeyyen lafzın ya nass ya da zâhir olduğunu ifade eder ki böylece zâhirin, mübeyyen ile mücmel arasında yer aldığı söylenebilir.⁵⁴³ Bâkılânî, Cüveynî’nin de dâhil olduğu mütekellim metoduna göre yazılmış eserlerde de benzer bir eğilim görülür. Bu tür bir eğilimin onların beyâna bakış açılarıyla ilgili olduğu ifade edilmiştir. Mütekellim usûlcüler zâhirî genellikle zann-ı galip ifade eden emâreler, beyânı ise, bilgi ifade eden delille eşanlamlı olarak kullanmıştır.⁵⁴⁴

⁵³⁸ En’am 6/141.

⁵³⁹ Tevbe 9/29.

⁵⁴⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 336; Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 349-350.

⁵⁴¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 336-337.

⁵⁴² Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 345.

⁵⁴³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 386.

⁵⁴⁴ İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütekellimin Delalet Metodu**, s. 196-197.

Gazalî Şâfi'nin bir kasta yönelik söylediği sözleri yanında, fiil ve takrirlerinin de delil olması bakımından beyân olduğunu ifade eder. Bunlar içerisinde her ne kadar bir kısmı zann-ı galip ifade etse de amelin vücubunu kesin olarak ortaya koyması bakımından beyândır ve nass gibi değerlendirilir.⁵⁴⁵

2.2.1.1.1. Mübeyyen (Nass ve Zâhir)

Gazalî “mübeyyen lafız ya nass ya da zâhirdir” dedikten sonra, aralarındaki farkı; “nass, te’vile ihtimali olmayan, zâhir ise te’vile ihtimali olan lafızdır” şeklinde açıklar. Nass, sözlükte bir şeyi açığa çıkarmada ve ortaya koymada mübalağa etme anlamında olup bir şeyin son noktasını ifade eder.⁵⁴⁶

Usûlcüler nazarında müşterek bir lafız olan zâhirin tanımlarını Gazalî üç başlık altında toplar:

Bunlardan birincisi Şâfi (v. 204)’ye aittir ki o, zâhirî nass olarak görür.

Nass, sözlükte ortaya çıkma (zuhûr) anlamındadır. Araplar ceylanın başını kaldırıp göstermesini ifade için “nassatî’z-za-biyye” “نَصَّتْ الظِّبْيَةَ” demişlerdir. Yine gelinin herkes tarafından görülebilmek için üzerine çıktığı kürsü “mınassa” “مِنْصَّةً” olarak adlandırılmıştır. Hadiste ise nass “إِذَا وَجَدَ فُرْجَةً نَصَّ” şeklinde geçer. Hz. Peygamber’in Arafat’tan indiği sıradaki yürüyüşünü tasvir eden bu ifade, Hz. Peygamber’in seri yürüdüğünü, bir boşluk bulur bulmaz da hızlandığını ifade eder.⁵⁴⁷ Gazalî nass için “kendisinden, kesin olmaksızın zann-ı galip ile bir mana anlaşılan lafızdır” şeklinde bir değerlendirme yapar. Buna göre nass, kast edilenin anlaşılmasının mümkün olduğu hitabtır. Nass diye isimlendirilmesi ise, hitabın kendisinin nass olmasından kaynaklanır. Hem sözlük anlamı açısından hem de şer’î açıdan uygun olan bu anlam, Şâfi’nin hitabın delâletini nass ve istidlâl olarak ikiye ayırması dikkate alındığında doğru görülebilir.⁵⁴⁸

Gazalî nassın, kelmacı usûlcüler arasında en meşhur kullanımı olan “te’vile ihtimali olmayan lafız” şeklindeki kesinliğinin, içerdiği bütün anlamları açısından değil, bir anlamı için geçerli olduğunu belirtir. Dolayısıyla lafız diğer başka

⁵⁴⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 367.

⁵⁴⁶ Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, **Muhtaru’s-sıhah**, Beyrut, 1988, s. 276. Nass kavramı ve nass-yorum ilişkisi için bkz. Mevlüt Erten, **Nass-Yorum İlişkisi**, s. 25-35.

⁵⁴⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 384-385.

⁵⁴⁸ Şâfi, **er-Risâle**, s. 9.

anlamları açısından zâhir ya da mücmel olabilir. Ancak bu durum, lafzı nass olmaktan çıkarmaz.⁵⁴⁹

Bu kullanımı tercih eden usûlcüler, *nassın “te’vîle ihtimali olmayan lafız”* tanımını kabul etseler de te’vîle ihtimali olmayan mefhûmu’l-muvafaka ile sabit anlamın da nass olarak isimlendirilmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Gazalî, Şâfiî’nin, *nassın te’vîli kabul eden ve etmeyen şeklinde ikiye ayrıldığı görüşüne* katılmayarak *nassın te’vîl kabul etmeyen lafız olduğunu ifade eder.*⁵⁵⁰

Ayrıca “te’vîle ihtimali olmayan lafız” olarak tanımlanan nass, hâss lafızla da ilişkilendirilmiştir. Gazalî, “beş” sayısının diğer sayılara ihtimali, ya da “at” türünün diğer türlerine ihtimalini değerlendirerek, “manasına delâleti bu derece kat’î olan her lafız, kendi manasına izafetle hem isbat hem nefy yönünden ‘nass’ olarak adlandırılır” der.⁵⁵¹

Gazalî *nassın, “kendisinde herhangi bir delilin desteklediği geçerli bir ihtimalin bulunmadığı lafız”* şeklindeki üçüncü bir tanımından daha söz eder. Delilin desteklemediği bir ihtimal ise lafzı nass olmaktan çıkarmaz. Gazalî, ikinci tanımda herhangi bir ihtimal söz konusu değilken, üçüncüde ise ihtimalin bir delilinin var olmamasından söz eder. Ancak bu kadarla yetindiği bu tanım üzerinde fazla durmayarak, *nassın ikinci tanımının zâhirle karışmaktan uzak en uygun tanım olduğunu söyler.*⁵⁵²

Mütekellim usûlcüler arasında muhkem ve müfesser⁵⁵³ lafızların mübeyyene dâhil olduğu fikri hâkimdir. Usûlcüler genel olarak muhkemin, ihtimal taşımayan nass anlamının yanında zâhiri de içine alacak bir açıklığa sahip olduğu görüşündedir. Bâkılânî’ye göre muhkem, “anlamını işkâl ve ihtimal yönlerini ortadan kaldıracak

⁵⁴⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 34.

⁵⁵⁰ Gazalî, **el-Menhûl**, s. 165.

⁵⁵¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 34.

⁵⁵² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 34-35.

⁵⁵³ *Hanefî usûlcülerinin açıklık bakımından yaptığı “zâhir, nass, müfesser, muhkem” şeklindeki dörtlü tasnif içinde müfesser muhkemden sonra açıklık düzeyi en yüksek lafız türünü ifade eder. Mütekellimin metodunu benimseyen usûlcülerin eserlerinde müfesser, Hanefîler’deki gibi yaygın bir kullanıma konu olmamış ve yerleşik bir terim haline gelmemiştir. Onlardan bazıları müfesseri “tefsire ihtiyacı bulunmayan” ve “tefsire muhtaç olup da hakkında tefsir varit olmuş lafız” anlamında kullanmışlardır. Mütekellimin metoduna göre yazılmış usûl eserlerinde genellikle yer alan ve lafızların manaya delaletinin açıklık derecesini gösteren zâhir ve nass şeklindeki ayırmada nass, Hanefîler’in terminolojisindeki müfesser teriminin karşılığı olup “manasına kati olarak delalet eden ve başka ihtimale açık bulunmayan lafız” demektir. Ferhat Koca, “Müfesser”, **DİA**, İstanbul, 2006, XXXI, 497-498.*

derecede açık bir şekilde ifade eden hitabtır.”⁵⁵⁴ Zâhirin ihtimal taşıdığı düşünülürse, Bâkılânî’ye göre muhkemin nass ile aynı anlamda olduğunu söylemek mümkündür. Bundan farklı olarak o, muhkemin başka anlamlara ihtimali olsa da tenakuz içermeyecek şekilde nazım ve tertibi sağlam hitab anlamına da geldiğini belirtir.⁵⁵⁵ Gazalî de muhkem için söylenenler arasında en doğru olan Bâkılânî’nin ifade ettiği bu iki anlam olduğunu belirtmiştir.⁵⁵⁶

Müfesser ise biri “zâtında anlamı açık olan hitab”, diğeri “mücmel olup açıklaması yapılmış olan hitab” olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Ancak müfesser, mübeyyen kadar yaygın bir kullanıma sahip olmamıştır.⁵⁵⁷

2.2.1.1.2. Mücmel

Sözlükte, toplamak, bir araya getirmek anlamına gelen “cml” kökünden türeyen mücmel bir şeyin ayrıntısı belirtilmeksizin genel olarak ifade edilmesi anlamı taşısa da fıkıh usûlünde, bu genel anlamının ayrıntıya nisbetle kapalı olmasını ifade eden “kapalılık” anlamında kullanılmıştır.⁵⁵⁸ Mütakellim usûlcüler delâleti kapalı lafızlar için; müşkil, müphem, muhtemel, müteşabih, gibi ifadeler kullansalar da mücmel, bunlardan daha yaygın bir kullanıma sahip olmuştur.

Mütakellim usûlcüler, müteşabih terimini daha ziyade Allah hakkında teşbih ve tecsim ifade eden vech, yed, nüzûl gibi ifadeler ve hurufi mukattalar için kullanılan kelâmî bir terim olarak kabul etmişlerdir. Bâkılânî başta olmak üzere Gazalî ve Eş’arî usûlcüler ile Mutezilî usûlcüler müteşabihlerin bilinebileceği görüşünü benimsemiş olmaları⁵⁵⁹ sebebiyle, onların müteşabihi mücmelle aynı

⁵⁵⁴ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 328- 329.

⁵⁵⁵ Bkz. Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 330.

⁵⁵⁶ Bkz. **el-Mustasfâ**, I, 156.

⁵⁵⁷ Ebu’l-Hüseyn Basrî, **el-Mu’temed**, I, 294; Râzî, **el-Mahsûl**, III, 150.

⁵⁵⁸ Fîrûzâbâdî, **Kâmûs**, s. 1266; Râzî, **Muhtârû’s-sıhah**, s. 47; Tehânevî, **Keşşafü Istılahati’l-fünun**, I, 250. *Hanefî usûlcülerinin kapalılık açısından yaptıkları hafî, müşkil, mücmel, müteşabih şeklindeki tasnif içerisinde mücmel, sözün sahibi (mücmil) tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisinden kastedilen mananın anlaşılamadığı lafzı belirten bir terimdir.* Bkz. Ferhat Koca, “Mücmel”, **DİA**, İstanbul, 2006, XXXI, 454.

⁵⁵⁹ Bkz. Ali Bardakoğlu, “Delalet” **DİA**, İstanbul, 1994, IX, 120. Bu anlayışa göre müteşabihlerin Te’vîlini ayette özellikle zikredildiği gibi ilim sahiplerinin bilmesi mümkündür. Müteşabihlere iman konusunda ise, ilim sahipleri ile avâm arasında bir fark yoktur. Eş’arî usûlcüler bunu, ‘imkânsızın teklifinin caiz olmaması’ prensibi, Mu’tezile ise ‘Allah’ın aslah olana riayetinin vacipliği prensibi’ ile temellendirir. Eş’arîlerin görüşü için bkz. Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 332-333. Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 156.

anlamda kullanıldıklarını söylemek mümkündür.⁵⁶⁰ Bununla birlikte kelimadaki kullanımı söz konusu olduğunda daha ziyade müteşabih, fıkıh usûlünde ise mücmel teriminin tercih edilmiştir.

Başka bir anlama ihtimali olmayan lafızları mübeyyen ve nass olarak tanımlayan Gazalî, “iki ihtimal arasında gidip gelen ve birini diğerine tercih etmek mümkün olmayan lafızları” ise mücmel olarak tanımlar. Esasen Gazalî mücmeli, zâhir lafızlar üzerinden tanımlar ki bu daha önce Bâkılânî’nin izlediği bir yoldur. Bâkılânî zâhiri, mücmel lafız; mücmelliği ise, “muhtemel manalarından hangisinin kastedildiğinin lafzın kendisinden anlaşılmadığı lafız” şeklindeki bir belirsizlik olarak değerlendirirken⁵⁶¹, Gazalî’de benzer şekilde mücmeli, “vaz’î ya da örfî kullanım yoluyla iki anlamdan biri için elverişli olmayan lafız” şeklinde tanımlar.⁵⁶² Ancak Gazalî zâhir lafzın, bu muhtemel anlamlardan birinde vaz’ ya da örfî kullanım sebebiyle daha belirgin olduğunu ve bu yönüyle mücmelden ayrıldığını söyleyerek Bâkılânî’den ayrılır.

Mücmelliğin meydana geldiği durumları Gazalî şöyle özetler:

“Size analarınız... haram kılındı”⁵⁶³ ve “Size meyte haram kılındı”⁵⁶⁴ ayetlerinde olduğu gibi, helallik ve haramlığın nesnelere izafe edilmesi durumunda hüküm, nesnelere değil fiillere yönelik bir durum olduğuna göre helal veya haram kılınan, muhatabın nesneye yönelik fiilidir. Bu durumda helal veya haram kılmanın bütün fiillere mi yoksa bir tanesine mi yönelik olacağı, bir tanesine yönelik olduğu takdirde, lafızda bunun dile getirilmemiş olmasının bir mücmelliğe yol açıp açmayacağı şeklindeki tartışmalar vardır. Gazalî, Mutezîlenin “buradaki haramlık ile neyin kastedildiğinin, -sözgelimi meytenin neyi haramdır? Yenmesi mi, dokunulması mı? satılması mı? Aynı şekilde anneler için ne haramdır? Yanlarında uzanmak mı yoksa ilişki mi?” ayetlerin mücmel olduğu iddialarına değinir.⁵⁶⁵

Örfî kullanım yoluyla mücmelliğin kalkabileceğini ve örfî kullanımın vaz’î kullanım gibi olduğunu ifade eden Gazalî’ye göre, meyte için bir haram kılınma

⁵⁶⁰ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 434; Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 156.

⁵⁶¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 15.

⁵⁶² Bâkılânî’de mücmel, müteşabih ve muhtemel gibi anlamları da içine alır. Bkz. Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 330-331; 432, 434.

⁵⁶³ Nisâ 4/ 23

⁵⁶⁴ Mâide 5/3.

⁵⁶⁵ Gazalî Kaderiye adıyla Mu’tezile’yi kastederek onları eleştirmesine rağmen Bâkılânî, onların aslında bu tür sözlerin mücmel olmayacağını savunduğunu ifade eder. Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 345.

olacaksa onun yenilmesiyle ilgili olacağı, elbiseyle ilgili bir haram kılınma söz konusu olunca onun giyilmesiyle ilgili olacağı ve şarab için söz konusu olacak haram kılınmanın da onun içilmesiyle alakalı olacağı hususu dilciler açısından tereddütsüz ve net bir durumdur. Bundan dolayı anlaşılmasında dilciler açısından bir problemin olmadığı bu ayetlerin, mücmel veya mecâz olarak değerlendirilmemesini savunur.⁵⁶⁶

Gazalî vaz'î kullanımla örfî kullanımın çatıştığı yerlerde mananın, örfî kullanım ışığında anlaşılması gerektiği ve bu tür kullanımların mücmel olarak nitelendirilemeyeceğini belirtmiştir. Gazalî'ye göre “*Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır*” hadisin lafızlarına sadece vaz'î yönden bakıldığında hata ve unutmanın tamamen kaldırıldığı gibi bir mana anlaşılmaktadır. Bu durum hakikate uygun olmadığı için bu ifadede bir hata varmış gibi görünmektedir. Gazalî bu hadisin vârid olduğu ortamda daha önceden bilinen bir kullanım olduğunu, bu kullanımın bilindiğini ve hadisin buna göre vârid olduğunu söyledikten sonra, burada kaldırılan şeyin, hata ve unutmanın hükmü olduğunu savunur.⁵⁶⁷

Gazalî “*Velisiz nikah yoktur*”⁵⁶⁸, “*Abdestsiz namaz yoktur*”,⁵⁶⁹ “*Fatihatsız namaz yoktur*”⁵⁷⁰, “*Allahın adını anmayanın abdesti yoktur*”⁵⁷¹, ve benzeri “*Lâ ... illâ ...*” kalıbında gelen nefy ve ispat içeren sözler ve “*Geceden niyet etmeyenin orucu yoktur*”⁵⁷² şeklinde mutlak nefiy türünden ifadeler hakkında Mu'tezile'nin “bu tür yerlerde biz şeklin mi yoksa hükmün mü nefyedildiğini bilemeyiz bu yüzden mücmeldir” şeklindeki iddiasına da yer verir. Kendisi, “şeriatın örfü, bu ihtimali gidermektedir” der. Zikredilen hadislerde şer'î namazın, şer'î nikâhın nefyinin söz konusu olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır” sözüyle bu ifadelerin de mücmel olmayacağını savunur.

Abdest, namaz, oruç, nikâh gibi şer'î isimlerin konulduğu anlamın dışında kullanılmasından dolayı lügavi anlamları ile şer'î anlamları arasında gidip gelmesinden kaynaklanan mücmellik; lügavi anlamdan şer'î anlama naklin bulunmadığını savunan Gazalî'ye göre ifade olumlu ise, şer'î anlama hamledilir, olumsuz kullanılması halinde ise mücmeldir. Olumlu ifadedeki örneği, Hz.

⁵⁶⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 346-347.

⁵⁶⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 347.

⁵⁶⁸ Tirmizî, “Nikâh” 14; Ebu Davud, “Nikâh” 20.

⁵⁶⁹ Ebu Davud, “Tahâret” 48; İbn Mâce, “Tahâret” 41; Tirmizî, “Tahâret” 20, 25.

⁵⁷⁰ Nesâî, “İftitah” 24; Müslim, “Salât” 11.

⁵⁷¹ Ebu Davud, “Tahâret” 48; İbn Mâce, “Tahâret” 41; Tirmizî, “Tahâret” 20, 25.

⁵⁷² Dârimî, “Savm” 10; Tirmizî, “Savm” 33; Nesâî, “Sıyam” 68.

Peygamber'in, kendisine yiyecek bir şeyler hazırlanmadığı bir anda söylediği “إِنِّي إِذْنُ” (Öyleyse ben de oruç tutarım) hadisidir.⁵⁷³ Bu ifadedeki ‘أَصُومُ’ ifadesi, şer’î anlamıyla oruca gündüzden niyetin caiz olduğuna delâlet eder. Lügavi anlamıyla ise, ‘O zaman ben de aç dururum’ anlamına gelir ve oruca gündüzden niyet etmenin caiz olduğuna delâlet etmez. Olumsuzun örneği ise Hz. Peygamber’in “دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامًا” “أَقْرَانِكَ” *“Hayızlı günlerinde namazı terk et”*⁵⁷⁴ hadisindeki “salât/namaz” lafzıdır. Gazalî’ye göre buradaki salât lafzı lügavî ve şer’î anlamı arasında mücmeldir.⁵⁷⁵ Lafzın her iki anlama gelebilecek şekilde kullanılması durumunda ise Gazalî, “*Şârî her ne kadar zaman zaman lügavi anlama göre hitab etmişse de, isimleri çoğunlukla şer’î hükümleri açıklamak için şer’î örfe uygun olarak kullanmıştır*” şeklindeki kanaatini aktarmaktadır.⁵⁷⁶

2.2.1.2. Mübeyyen ve Beyân

Gazalî, mücmel üzerinden mübeyyeni tanımlayıp, mücmel bahsini tamamladıktan sonra, mücmelin de beyâna ihtiyacı olduğunu göz önüne alarak beyân bahsinin mücmelden sonra gelmesinin uygun olduğunu ifade etmektedir.

Sözlükte ayrılmak, açık olmak, açıklamak anlamlarına gelen beyânı⁵⁷⁷ Gazalî, tarif etme ve bildirmeyle ilgili bir durum olarak açıklar. Ona göre bildirme ancak bir delil ile gerçekleşirken delil ile de bilgi meydana gelir. Dolayısıyla burada bildirme, bildirimi sağlayan delil ve delilin ile oluşan bilgi olmak üzere üç durumdan söz edilir.⁵⁷⁸ Buna göre beyân; delil, bildirme ve bilgiden oluşmuştur. Kendisinden önceki usûlcüler arasında yaygın bu anlamlardan beyânın, Bâkılânî’ye nisbet ettiği “delil”⁵⁷⁹ anlamını tercih eden Gazalî burada “*Bu (Kur’an) insanlar için bir beyândır*”⁵⁸⁰ ayetini dikkate alarak “açıklamaya ihtiyaç duymayan hitabları” yani “Kur’an’ı” da beyân kapsamı içerisine dâhil etmeye çalışmıştır. Delil ve delâletle eş

⁵⁷³ Beyhâkî, *Sünenü’l-Kübrâ*, IV, 20.

⁵⁷⁴ Buhârî, “Hayz” 19, 28; Tirmizî, “Tahâret” 93; Nesâî, “Tahâret” 133, 134, 137; “Hayz” 2, 4, 6; İbn Mâce, “Tahâret” 115, 116, Dârimî, “Vudû” 84.

⁵⁷⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 357.

⁵⁷⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 358-359.

⁵⁷⁷ Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, IV, 206.

⁵⁷⁸ Bkz. Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 365.

⁵⁷⁹ Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 370.

⁵⁸⁰ Âl-i İmran 3/138.

anlamli olarak kullanan beyân mücmel olsun olmasin Kur'an ve sünnetin tamamını içine alır.⁵⁸¹

Gazalî ve Bâkılânî herkes için açık ve anlaşılır olmayı beyânın gerçekleşmesinin şartı olarak görmezler. Vaz'î kullanım yoluyla lafzı bilen kimselerin, işittiklerinde üzerinde düşünülerek doğru bir anlama ulaşmalarını yeterli görmüşlerdir. Zira bir şeyin kişiler için açık ve anlaşılır hale gelmesi göreceli bir durumdur. Gazalî bir şeyin beyân olarak nitelenmesinin şartının o şeyi "kapalı halden açık hale getirme" olmadığını belirterek beyân için müşkil ve mücmel olma şartını reddeder.⁵⁸² Esasen Gazalî beyâna ihtiyaç duyan mücmel ifadeleri şöyle özetler: *"İlim ve açık bir zann ifade etmeyen şeyler mücmel olup beyân sayılmaz, aksine kendileri beyâna muhtaçtır. Umûm -kabul edenlere göre-, hepsini kapsama ihtimalini ifade ederse de zannın ilme dönüşüp bu kapsamanın tam olarak gerçekleşmesi ya da aksinin açıklık kazanıp hususun gerçekleşmesi için beyâna ihtiyaç duyar."*⁵⁸³

Bâkılânî ile benzer şekilde⁵⁸⁴ Gazalî fiilin bir sîygasının olmadığı düşüncesinden yola çıkarak bu fiille şeriatın beyânının kastedildiğine ilişkin bir açıklamaya ihtiyaç bulunduğunu belirtir.⁵⁸⁵ Kendisiyle beyânın yapılacağı şeyler ise, Şârî'nin sözleri, söz yerine geçen fiil ve takrirleri, sözün içeriği, hükmün illetine dikkat çekmesi (tenbîh ve îmâ) delil olmaları bakımından beyândırlar.

Gazalî'nin üzerinde durduğu bir diğer konu ise, mücmelin beyânı olan delillerin mücmelle aynı kuvvette olmasının gerekip gerekmediğidir. Bu konu içerisinde Gazalî, mücmelin beyânı yanında Kitab ve mütevâtir sünnetin umûmunun tahsisini de ele alır. Gazalî, mücmelin, mücmel ve âmm olması arasında bir ayrım yapmaz ve daha aşağı derecedeki bir delille (haber-i vahidle) beyânı mümkün görür.⁵⁸⁶

2.2.1.2.1. Beyânın Ertelenmesi

Mücmelin beyânı konusunda Gazalî'nin üzerinde durduğu bir başka nokta, beyânın ertelenmesidir. Usûlcüler arasında beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya

⁵⁸¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 364-365; **el-Menhûl**, I, 123.

⁵⁸² Bâkılânî, **et-Takrîb**, III, 370; Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 25.

⁵⁸³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 367.

⁵⁸⁴ Bâkılânî, **et-Takrîb**, III, 382-383.

⁵⁸⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 367.

⁵⁸⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 382-383.

ertelenmesinin caiz olmadığı konusunda görüş birliği vardır. Gazalî'ye göre de böyle bir şey imkânsız ile mükellef tutma olacağından (teklifi muhal) caiz değildir.⁵⁸⁷

Gazalî'ye göre, Zâhirîler dışındaki usûlcülerin çoğunluğu mücmelin ve umûmun beyânının ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesini caiz görmüşlerdir. Gazalî, beyânın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesinin caiz olduğuna dair Bâkılânî'nin ileri sürdüğü delilleri değerlendirir: *Birinci* delile göre beyânın ihtiyaç vaktine kadar tehirinin akıl bunu imkânsız görmediğine göre mümkün olduğunu kabul etmek gerekir. Gazalî, Bâkılânî'nin kullandığı bu delilin beyânın mümkün ya da imkânsız olması konusunda bir delil olamayacağını belirtir. Zira bir şeyin mümkün olması onun cevazını gerektirmez. *İkincisi*, Emri yapabilme yönünden beyâna duyulan ihtiyaç kudret ve alete duyulan ihtiyaç gibidir. Kudret ve aletin yaratılmasının ertelenmesi nasıl caizse beyânın ertelenmesi de caizdir. Ancak Gazalî bu delilin de tartışmalı olduğunu belirtir. *Üçüncüsü*, Kur'an ve sünneten örneklerdir ki bunların başında “*Biz onu okuduğumuzda sen ona uy! Sonra onun beyânı bize aittir*”⁵⁸⁸ ayeti gelir. Ayetteki “*sümme*” تَمَّ edatı, beyânın belli bir süre sonra yapıldığını iade eder. Bu da beyânın ertelenmesinin caiz olduğunu gösterir. Ayrıca Gazalî, Hz. Peygamber'in “*Sebzelerde zekât yoktur*”⁵⁸⁹ deyip arkasından “*Beş veskin altındaki şeylerde zekât yoktur*”⁵⁹⁰ demesi gibi namaz, zekât, hac, gibi konularda hükümleri peyderpey açıklamasına örnekler verir. *Dördüncüsü* neshin ertelenmesinin caiz olduğu konusunda ittifak vardır.

Gazalî, bu deliller ayrı ayrı değerlendirildiğinde bunların her birinin beyânın hemen yapıldığı ihtimali düşündürse de geneli dikkate alındığında bunun mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu sayılan deliller beyâna ihtiyaç duyan; âmm, mücmel, mecaz, yoruma açık fiil, herhangi bir şart ile kayıtlanmamış mutlak şart gibi şeylerin beyânının ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesinin cevazına delâlet etmektedir.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 368-369; **el-Menhûl**, I, 128.

⁵⁸⁸ Kıyâme 75/1.

⁵⁸⁹ Tirmizî, “Zekât” 3.

⁵⁹⁰ Ebu Davud, “Zekât” 2, 208.

⁵⁹¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 370-380; Bâkılânî, **et-Takrîb**, III, 389-398.

2.2.2. Zâhir Ve Müevvel

2.2.2.1. Zâhir

Nassların literal anlamını ifade etmek için kullanılan genel bir kavram olan zâhir lügatte; açık olan, açığa çıkan, görünen şey anlamına gelir. Fıkıh usûlünde ise, beyâna ihtiyaç duymaması bakımından nass gibi delâleti açık olan lafızları ifade etmek için kullanılır. Gazalî mübeyyenin ikinci kısmı dediği zâhiri, “*te’vîl ihtimali taşıyan lafız*”⁵⁹² ve “iki anlamdan birinde açık diğerinde açık olmayan lafız”⁵⁹³ şeklinde tanımlamıştır. el-Menhûl’de ise zâhiri “*kesin olmaksızın kendisinden zann-ı galip ile bir mananın anlaşıldığı lafız*”⁵⁹⁴ olarak tanımlar.

2.2.2. Müevvel

Usûlcüler zâhirin muhtemel iki manadan bir karine veya delil ile daha ağır basan anlama hamledilmesi işlemini *te’vîl*, zâhirden daha ağır basan bu anlamı da *müevvel lafız* olarak adlandırırlar.⁵⁹⁵ Mütakellim usûlcülerin geneli nassın *te’vîle* ihtimali olmaması nedeniyle *te’vîl* konusunu zâhir lafızlar ile birlikte zâhir ve müevvel şeklinde tek bir başlık altında ele almışlardır.⁵⁹⁶ “ول” kökünden türetilmiş *te’vîl* vezninde mastar olan, “bir şeyi hedeflenen yere ulaştırmak, bir şeyi ilk illetine ve temel sebebine döndürmek”⁵⁹⁷ anlamına gelen *te’vîl* Gazalî tarafından “*bir delilin desteklediği ihtimalden ibaret olup, bu delil sayesinde te’vîl, zâhirin delâlet ettiği anlamdan daha ağır basar ve zanna daha galip gelir*”⁵⁹⁸ şeklinde, ihtimalin kendisini *te’vîl* olarak nitelendirilmiştir.

Bir delile dayanan ihtimal sebebiyle, zâhirin delâlet ettiği anlamdan daha ağır basan ve zannı galip oluşturan anlama dönmek demek olan *te’vîl*, bir bakıma lafzı hakikatten mecaza döndürmektir. Gazalî’ye göre *te’vîl* bir hakikatten mecaza

⁵⁹² Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 384-345.

⁵⁹³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 345.

⁵⁹⁴ Gazalî, **el-Menhûl**, s. 244-245.

⁵⁹⁵ Bkz. Ferhat Koca, “Müevvel”, **DİA**, İstanbul, 2006, XXXI, 478-479; İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütakellimin Delâlet Yöntemi**, s. 185.

⁵⁹⁶ Cüveynî, **el-Burhân**, I, 511-563.

⁵⁹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Te’vîl”, **DİA**, İstanbul, 2012, XLI, 27.

⁵⁹⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 35.

çevirme işlemidir. Buna göre o, âmm lafızların istiğrak anlamında hakikat kabul edilmesi halinde husus anlamına hamledilmesinin de mecaz olduğunu belirterek tahsisi de bu açıdan te’vîl kapsamında değerlendirir.⁵⁹⁹

Bir delil vasıtasıyla ihtimal dâhilinde olan mana, zâhirin delâlet ettiği anlamdan bazen daha uzak, bazen de daha yakın bir ihtimal olabilir. *İhtimalin uzak olması durumunda* te’vîl için güçlü bir delile ihtiyaç vardır. Bu delil bir karine, kıyas ya da kendisinden daha güçlü başka bir zâhir lafız olabilir. Hatta böyle bir karine nakledilmediği halde bir karine takdiriyle doğru anlam kazanan te’vîller olabilir. Gazalî, Hz. Peygamber’in “*Riba ancak nesîededir*”⁶⁰⁰ hadisini örnek verir. Bu sözü farklı cinslere hamleder ve böyle bir tahsisin ancak bir olaya ya da farklı cinsler arasındaki ribaya dair bir sorunun takdiriyle doğru anlaşılabilceğini ifade eder. Böyle bir karine de ancak nass ile desteklenmesi durumunda takdir edilir ki “*Buğdayı buğdayla ancak eşit olarak satın*”⁶⁰¹ sözü fazlalık ribasını ispat konusunda nasstır. Dolayısıyla birinci hadisteki ribayı sadece nesîeye hasretmekte ve fazlalık ribasını nefyetmektedir. Burada uzak te’vîlle iki hadisin arasını cem etmek Gazalî’ye göre, nassa muhalefetten daha evladır ve “*Uzak ihtimal, bu anlamdan hareketle akıl delili sayesinde yakın ihtimal gibi olmaktadır. Akıl deliline muhalefet mümkün değildir.*”

İkinci durumda yani *ihtimalin yakın olması durumunda* ise zayıf bir delil ve karine yeterli olabilir. Her iki ihtimalin eşitliği durumunda ise, eğer ikisinden birinin daha ağır basmasını sağlayacak bir karine varsa müctehidin zann-ı galibine uygun olanı tercih etmesi gerekir. Eğer böyle bir karine bulunamıyorsa bu durumda iki ihtimal arasında teâruz söz konusudur.⁶⁰²

2.2.3. Emir Ve Nehiy

Dini hükümlerin temelini emir ve nehiyler oluşturur. Gerek Kur’an’da gerekse sünnette pek çok hüküm doğrudan emir ve nehiy sîygasıyla varid olmuştur. Bunların bir kısmı nasslarda yoruma imkân vermeyecek açıklıktadır, bir kısmı ise

⁵⁹⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 35.

⁶⁰⁰ Müslim, “Müsâkât” 102; Buhârî, “Büyû” 79.

⁶⁰¹ Müslim, “Müsâkât” 81-82, 121.

⁶⁰² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 35-36.

müctehidlerin yorumları ile tespit edilebilir. Bunun sebebi ise, emir-nehiy sîygalarının hükme delâlet derecelerinin durumlara göre farklılık arz etmesidir. Çünkü emir sîygası olduğu halde bağlayıcı niteliği bulunmayan nasslar vardır. Bütün bu hususlar hem fikhî hem de hukuki bir takım sonuçların meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu nedenle İslam hukuk metodolojisinde de bu lafızlar ciddi bir şekilde ele alınmış ve bütün ayrıntılarıyla incelenmiştir.

Dini ya da beşeri hukukun sağlamak istediği düzene yönelik bir takım kuralların varlığı kuşkusuzdur. Bu kurallar kişilere bir yandan görevler yüklerken diğer yandan da onları bazı eylemleri yapmaktan meneder. İnsanlar bu emirleri yerine getirmediği ve yasakları çiğnediği durumlarda bir takım caydırıcı müeyyidelerle karşılaşır. Bir hukuk düzeninin işlemlerini sağlayan hukuk kurallarının kişilere görevler yüklemesi, bazı davranışları yapmaktan men etmesi, tamamen emir olgusuyla ilgilidir. Yani hukuk düzeni ya da onun göstergesi olan hukuk kuralları kişilere bazı davranışları yapmalarını emreder, bazı davranışları yapmalarını ise yasaklar.⁶⁰³ Hayatı adalet gibi bir takım ilkeler doğrultusunda düzenlemeyi amaçlayan kurallarının “emredici” bir karaktere sahip olması şaşırtıcı bir durum değildir.⁶⁰⁴ Emir-nehiy inşâî karakterde olduğundan yöneltildiği kimselerden bir takım davranışlarda bulunması ister. Bu sebeptir ki düzenleyici mahiyetteki bu kurallar, diğer kurallardan farklı olarak dilsel bakımdan emir cümleleri biçiminde ifade edilirler. Hatta emir kalıbında ifade edilmemiş olsalar bile emir vasfını taşırlar.⁶⁰⁵ Emir olgusu insanlar arasında dil aracılığıyla gerçekleşmektedir. Dilde emir üst durumunda olan birinin ast konumundaki birisine bir işi yapmasını “belli bir dilsel form” içinde ifade etmesi olarak tanımlanmıştır. İşte hukukun dille ilişkisi bu noktada kendisini gösterir.⁶⁰⁶

2.2.3.1. Emir

2.2.3.1.1. Emrin Tanımı

⁶⁰³ Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, Ankara, 1992, Ankara Üniversitesi Yayınları, s. 22.

⁶⁰⁴ Vecdi Aral, **Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine**, İstanbul, 1991, Filiz Kitabevi, s. 57.

⁶⁰⁵ Adnan Güriz, **Hukuk Felsefesi**, s. 22.

⁶⁰⁶ Ali İhsan Pala, **İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu**, Ankara, 2009, Fecr Yayınları, s. 6.

Fıkıh usûlü açısından Şârî'nin muhatapları olan mükelleflerin onun talebine uygun davranışlar sergileyebilmesi adına Şârî'nin muradını açığa çıkaran nasslarda kullanılan ifade kalıpları da son derece önemlidir. “Emir” sözlükte; iş, durum, olay, hal için kullanılmakla birlikte, konumuzla ilgili olarak, bir işin yapılmasını talep etmek şeklinde nehiy kelimesinin zıt anlamlısı olarak da kullanılır.

Usûlcüler arasında emirle ilgili bakış açılarını yansıtan farklı tanımlar yapılmıştır. Bâkılânî'ye göre emir, “*Emre muhatab olanın bir eylemi, itaat şeklinde yapmasını gerektiren söz*”dür.⁶⁰⁷ Bâkılânî, tanımdaki “söz” kelimesiyle seslerle işitilen ve belli bir kalıpta söylenen “yap/et” sözünün kastedildiğini belirtmiştir.⁶⁰⁸ Tanımın, emrin sözlü oluşunu göstermesinin yanı sıra üç farklı kelimeyi içine aldığı görülür. Bunlar, “emre muhatab olan”, emrolunan”, “taat” kelimeleridir. Bu kelimelerden emrolunan ifadesi Bâkılânî'nin tarifinde bulunmamaktadır. Gazalî ve Cüveynî emri, Bâkılânî ile benzer olarak, “*Emre muhatab olan kişinin, emrolunduğu şeyi yapmak suretiyle itaat etmesini gerektiren söz*”⁶⁰⁹ şeklinde tanımlarlar.

Emrin zıddı olan nehiy ise, “yasaklanan şeyi terk etmek suretiyle, yasağa muhatab olan kimsenin itaatini gerektiren söz”dür.⁶¹⁰ Erken dönem usûlcülerinde görülen kelamın; emir, nehiy, haber, istihbar (haber sorma) şeklindeki dörtlü tasnifini⁶¹¹ Gazalî de devam ettirir. Kelamın “nefiste bulunan manayı dışa vurmaya aracılık eden lafız” ile “ibarelerin delâlet ettiği anlam” arasında müşterek bir isim olduğunu belirten Gazalî, ibarelerin delâlet ettiği anlam şeklindeki tanımının mecaz olabileceği görüşlerine de yer verir.⁶¹² Daha önce de ifade edildiği gibi, aynı zamanda Allah'ın isimlerinden biri olması sebebiyle kelamın mahiyeti hem kelimacılar hem de usûlcüler arasında kelam-ı lâfzî, kelam-ı nefsî şeklinde birçok tartışmaya sebep olmuştur. Gazalî'ye göre bu hususlar kelimacının alanı olup⁶¹³ konumuz açısından önemli olan Allah'ın kullara yönelik hitablarının emir, nehiy ve haber olarak adlandırılmasıdır.

⁶⁰⁷ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 258.

⁶⁰⁸ Bâkılânî, **et-Takrîb**, II, 7.

⁶⁰⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 411; Cüveynî, **el-Burhân**, I, 203.

⁶¹⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 411; Cüveynî, **et-Telhîs**, I, 250.

⁶¹¹ Debusî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ (v. 430), **Takvîmu'l-edille fi'l-usûl**, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 34; Cüveynî, **el-Burhân**, I, 196.

⁶¹² Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 100, 412-413.

⁶¹³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 101.

2.2.3.1.2. Emir Sîygasının Kullanıldığı Anlamlar

Kelam-ı lâfzî ve kelam-ı nefsî tartışmalarının bir başka tartışmaya kaynaklık ettiği söylenebilir ki o da emre mahsus bir sîyganın bulunup bulunmadığıdır. Gazalî, böyle bir tartışmanın yanlış olduğunu söyleyerek şöyle bir gerekçe ileri sürer: Şârî, “size falanca şeyi emrettim” ya da “falanca şeyle emrolundunuz” dediğinde bu ifadelerin hepsi emre delâlet eden birer sîygadır. Yine aynı şekilde Şârî, falanca şeyi size vacib yahut farz kıldım, size falanca şeyi emrettim, terk etmeniz halinde cezalandırılacaksınız demesi de yine vücuba delâlet eden sigalardır. Ayrıca Şârî’nin, falanca işi yaparsanız sevap alacaksınız, terk ederseniz cezalandırılmayacaksınız demesi ise nedbe delâlet eden sigalar olup, bu konuda aykırı bir görüş yoktur. Asıl tartışma konusu olan, karinesiz emir sigasının vücuba delâlet edip etmediğidir.⁶¹⁴

Emir kipiyle ilgili olarak tespit ettiği anlamları Gazalî şöyle sıralar:

“*Namazı kılın*”⁶¹⁵ emrinde olduğu gibi, kesin talebi ifade eden vücub, “*Mükatebe akdi yapmak isteyenlerle eğer onlarda bir hayır görüyorsanız, hemen mükatebe akdi yapın*”⁶¹⁶ vücub kadar kesin bir müeyyide ile desteklenmeyen talebi ifade eden nedbe; “*Alışveriş yaptığınızda şahit tutun*”⁶¹⁷ ayetinde olduğu gibi doğruya yönlendirme şeklinde irşad anlamları taşıyabilir. Emir kipiyle muhataplara yönelmiş bazı talepler muhatabı, bu konuda sîygayla kendisinden talep edilen eylemi yapıp yapmama konusunda serbest bırakan bir niteliğe sahiptirler. Bu anlamda “*İhramdan çıkınca avlanın*”⁶¹⁸ ayeti ibahaya örnektir. Ayrıca sîygası bazen Hz. Peygamber’in İbn Abbas’a “*Besmele çek, sağ elinle ve önünden ye*”⁶¹⁹ sözünde olduğu gibi edeblendirme anlamı da taşıyabildiği gibi, “*Allah’ın size verdiği helal ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin*”⁶²⁰ ayetindeki gibi imtinân (minnet altında bırakma) anlamı da taşıyabilir. Yine “*Selam ve emniyet içerisinde girin*”⁶²¹ ayetinde olduğu

⁶¹⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 417.

⁶¹⁵ Bakara 2/43, 83, 110; Nur, 24/56; Müzzemmil 73/20.

⁶¹⁶ Nur 24/33.

⁶¹⁷ Bakara 2/282.

⁶¹⁸ Mâide 5/2.

⁶¹⁹ Buhârî, “Et’ime” 2; Müslim, “Et’ime” 108; Tirmizi, “Et’ime” 47; Ebû Dâvud, “Et’ime” 19.

⁶²⁰ Mâide 5/88.

⁶²¹ Hicr 15/46.

gibi ikram anlamı, “*Dilediğinizi yapın*”⁶²² ayetinde olduğu gibi tehdit anlamı, “*Aşağılık maymunlar olun*”⁶²³ ayetinde olduğu gibi teshîr anlamı, “*Tat bakalım (azabı)! Hani sen kendince üstün ve şerefliydin*”⁶²⁴ ayetinde olduğu gibi, ihâne (aşağılama, hakir görme anlamı), “*Sabredin veya sabretmeyin*”⁶²⁵ ayetinde olduğu gibi tesviye (eşitlik) anlamına da gelebilir. Bundan başka, “*Yiyin için*”⁶²⁶ ayetinde olduğu gibi inzar anlamı da taşıyabilir ki inzar tehditten farklıdır. Tehditte korkutma, inzarda uyarma anlamı vardır. Bunun dışında “*Rabbim beni bağışla*” ifadesine benzer pek çok dua ayeti emir sîygasıyla gelir. Bazen de İmru’l-Kays’ın şu dizesinde olduğu gibi emir sîygaları temenni anlamı içerir: *Ey uzun gece! Artık aydınlan!*⁶²⁷ Bu anlam için ayetlerden örnek verilmemiştir. Son olarak, “*Çünkü biz ne zaman bir şeyin olmasını dilersek, ona sadece “Ol” deriz o da derhal oluverir*”⁶²⁸ ayetindeki gibi emir sîygası bazen kemal-i kudreti ifade etmek için kullanılır.

Emir sîygasının kullanıldığı anlamları on beş madde halinde sıralayan Gazalî, bunlardan hangisinin hakiki, hangisinin mecâzî kullanım olduğunun araştırılması gerektiğine dikkat çeker. Usûlcülerin yukarıda zikredilen emrin muhtemel manaları konusunda bir içiçe geçmişliğin olduğunu söyleyerek Gazalî, te’deb (edeblendirme) nedbe, inzarin tehdide dâhil olduğunu ifade eder ve emir sîygalarının temelde; *vücub*, *nedb*, *irşad*, *ibaha* olmak üzere dört anlama geldiği görüşünü benimser. Nedb ve irşad arasındaki farkın dünya ve ahirette yararlılık bakımından olduğunu belirtir ve ve nedbin ahiret sevabı, irşadın ise dünyadaki maslahatlara dikkat çekmek için olduğunu söyler. Gazalî borçlanma muamelesinde şahit bulundurmakla akdın sevabının artmamasını, terk etmekle de sevabının azalmamasını örnek olarak verir. Zira ayetteki borcun yazıya geçirilmesi emri hakkın korunmasını sağlamak için yol göstermek amacıyla konulmuştur.⁶²⁹

⁶²² Fussilet 44/40.

⁶²³ Bakara 2/65.

⁶²⁴ Duhan 44/49.

⁶²⁵ Tûr 52/16.

⁶²⁶ Âraf 7/31.

⁶²⁷ Zevzenî, Ebu Abdillah el-Hüseyin b. Ahmed (v. 486), *Şerhu Muallakâtü’s-Seb’a*, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut, 1984, s. 30.

⁶²⁸ Nahl 16/40.

⁶²⁹ Bakara 2/282. Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 419.

2.2.3.1.3. Emrin Muktezâsı

Hanefî,⁶³⁰ Şâfiî,⁶³¹ Mâlikî,⁶³² Hanbelî,⁶³³ usûlcülerin çoğunluğu ve Mu'tezîle'den Ebu'l-Hüseyin Basrî⁶³⁴ emir sîygası mutlak olarak ifade edildiğinde bundan ilk anlaşılan mana ve ondan çıkarılacak ilk sonucun vücut olduğu ancak başka bir karine ve delil ile bu anlamdan başka bir anlama hamledileceği konusunda görüş birliği etmişlerdir.

Gazalî emir sîygasının vücuta hamledilmesi durumunda emrin nedb hususunda mecazen sabit olmasının söz konusu olacağını ancak bu durumun hakikatte geçerli olmadığını, emrin hakikatinin emre imtisal ve itaat olduğunu, kişinin nedbi yerine getirerek de emre itaat etmesinin mümkün olduğunu söyler. Kendisi vücutu savunan usûlcülerin aklî, lügavî ve şerî açıdan getirdikleri delilleri emrin nedb ifade ettiğini söyleyenlere verdiği cevapların bunlar için de geçerli olacağını söyleyerek reddeder.⁶³⁵

Mu'tezîle'nin geneli ile diğer bazı ekollere mensub usûlcüler ise emir sîygasının nedbe delâlet ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Bâkılânî ve Gazalî, İmam Şâfiî'den de böyle bir görüş rivayet etmişlerdir.⁶³⁶

Esasen Mu'tezîle'nin böyle düşünmesinin altında, emrin hakikatine ilişkin yaklaşımları sebep olmaktadır. Onlar emrin emir olması için iradeyi şart koşmuşlardır. Dilcilere göre emir, rütbe açısından üstün olan birisinin kendinden aşağı derecede bulunan birisine “yap” demesinden ibarettir. Ancak bu sîyga başlıbaşına emir değildir. Emri burada gerçekten emir kılan şey bu sîyga değil iradedir.⁶³⁷

⁶³⁰ Cessas, **Fusûl**, I, 87; Debusî, **Takvîm**, s. 36-37; Pezdevî, Ebu'l-Usr Fahrulislam Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin (v.482), **Usûlî'l-Pezdevî: Kenzu'l-vusûl**, Abdülaziz Buhârî'nin Keşfu'l-esrâr şerhi ile, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdadî, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1997, I, 260; Serahsî, **Usûl**, I, 15; Semerkandî, **el-Mîzan**, I, 213.

⁶³¹ Şîrazî, **Lum'a**, s. 7; Cüveynî, **el-Burhân**, I, 223; Gazalî, **el-Menhûl**, s. 105.

⁶³² Bâcî, **el-İhkâm**, s. 79; İbn Hacıb, **Müntehâ**, s. 91.

⁶³³ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdîsî (v.620), **Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûlî'l-fıkh alâ mezhebi'l-imâm Ahmed**, thk. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1994, II, 604.

⁶³⁴ Ebu'l-Hüseyin Basrî, **el-Mu'temed**, I, 51.

⁶³⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 429-435.

⁶³⁶ Bkz. Bâkılânî, **et-Takrîb**, 26-27; Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 426.

⁶³⁷ Kadî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî (v.415), **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, Matbaatu Dari'l-Kütüb, 1963, XVI, 107.

Gazalî Mu'tezîle'nin emrin nedb ifade ettiği yönündeki görüşlerini; dilciler arasında "yap" sözünün nedb için olduğuna dair bir nakil bulunmadığı, şayet lafızları kesin olarak bilinen asgariye indirgenmek istenirse o zaman nedbe değil ibahaya indirmek gerektiğini, onların bu söylediğinin nedb artı bir ziyade olması ve şüpheli fazlalığın düşerek aslın kalması durumunda geçerli olacağını söyleyerek reddetmiştir. Nedbin kapsamına terk etmenin caizliği de girdiği için bu son söyledikleri de geçerli değildir.

Gazalî onların, "*Size bir şey emrettiğim zaman onu gücünüz yettiğince yapın, bir şeyi yasakladığımda da ondan kaçının*"⁶³⁸ hadisine dayanarak emrin kişinin gücüne bırakıldığı, nehyin ise mutlak kullanıldığı yönündeki iddialarına da karşı çıkar. Bu gerekçeyi dil ve vaz' itibariyle emrin nedb için olmadığını kabul etmek ve şerî istidlâle yer vermek olarak değerlendiren Gazalî, bu konuların haberi vahidle sabit olmayacağını söyleyerek Mu'tezîle'ye cevap verir.⁶³⁹

Diğer bir grup ise, talep ve iktizâ ifade etmesinden dolayı mutlak emir sîygasının vücut ve nedb arasında gidip geldiğini, bu ikisinden hangisi için kullanıldığına dair bir karine bulununcaya kadar tevakkufun gerektiğini iddia etmişlerdir. "Vâkıfiyye" olarak isimlendirilen bu usûlcüler, esas itibariyle mutlak emir sîygasının iki anlama da ihtimali bulunmasından dolayı ikisi arasında müşterek isim konumunda olduğunu ifade etmişlerdir. Gazalî de Bâkılânî ile aynı delillere dayanarak, emir sîygası Arapça'da vücut ve nedb için kullanılmasına rağmen, emir sîygasının vücut ve nedbten hangisi için konulduğuna dair geçerli bir nakil olmadığını ve bu ikisi arasında müşterek olduğunu ifade eder. Bu durumda hangisinin kastedildiğine dair bir karine ya da delil bulununcaya kadar bu konuda beklemek gerektiği kanaatindedir.⁶⁴⁰

Gazalî, el-Menhûl'ün bir yerinde "mutlak emir kesin talep bildirir", başka bir yerinde ise, "emrin zâhiri vücuttur"⁶⁴¹ derken, el-Mustasfâ'da tevakkuf görüşünü benimser.⁶⁴² Gazalî bu görüşünü şöyle delillendirir: Emir sîygasının vücut ifade etmesi ya akılla ya da nakille bilinir. Akılla bilinmesine imkân yoktur. Çünkü lafızların muktezasını yani hangi anlama delâlet ettiğini belirlemede aklın rolü

⁶³⁸ Müslim, "Hacc" 412.

⁶³⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 428.

⁶⁴⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 423-424; Bâkılânî, **et-Takrîb**, 35, 37.

⁶⁴¹ Gazalî, **el-Menhûl**, s. 164, 173, 204.

⁶⁴² Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 423.

yoktur. Şayet bu akılla mümkün olsaydı insanların, dilbilgisi kitaplarını okumalarına ihtiyaç bulunmazdı. Nakille de mümkün değildir. Çünkü nakil de ya mütevâtirdir ya âhaddir. Mütevâtir nakil şu durumların dışına çıkmaz:

a. Dilcilerin emir sîygasına ilk anlamı yüklerken “biz bu sîygayı filanca mana için koyduk” şeklinde bir açıklama ya da daha sonra bu sîyganın filanca anlam için konulmuş olduğunu kabul ettiklerine dair bir nakil olması gerekirdi.

b. Şârî’den dilcilerin bu sîygayı niçin koyduklarını bildiren bir haber bulunurdu.

c. Bu konuda mütevtir bir nakil olduğunu iddia eden kimseyi doğru kabul etmek gerekirdi.

d. Bu konuda icma eden şahıslardan nakledilirdi.

e. Bâtıl karşısında susması imkânsız olan bir topluluğun huzurunda bu nakil yapılırdı.

Gazalî’ye göre, bütün bunlar naklin gerçekleşebilme durumlarıdır ve bunların hiçbirisinin gerçekleştiği iddia edilemez. Dolayısıyla tevakkuf etmekten başka çare yoktur. Gazalî aynı gerekçeleri emrin fevre mi yoksa terahiye mi delâlet ettiği, tekrara delâlet edip etmediği konuları için de geçerli görmektedir.⁶⁴³ Gazalî, “*emir sîygası pek çok anlam için kullanılabilmekte olup bu anlamlardan birisi için konulmuş olduğuna dair nakil olmadığı için tevakkuf ederiz. Yoksa tevakkufu sîyganın delâletinin bir gereği olarak kabul etmiyoruz*” der.⁶⁴⁴

2.2.3.1.4. Tahrимden Sonra Varid Olan Emir

Usûlcüler arasında ihtilaflı olan bir diğer konu, tahrимden sonraki emir sîygasının durumudur. Bir kısım usûlcüler, bir yasaklamadan sonra emre, bu önceki yasağın bir tesirinin olmayacağını savunurken⁶⁴⁵, bir kısmı da önce yasak emrin ibahaya çevrilmesi konusunda bir karinedir der.⁶⁴⁶

⁶⁴³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 424-425.

⁶⁴⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 426.

⁶⁴⁵ Ebu’l-Hüseyn Basrî **el-Mu’temed**, I, 75; Şîrâzî, **et-Tabsira fî usûli’l-fıkh**, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru’l-Fıkr, Dımaşk 1980, s. 38.

⁶⁴⁶ İbn Kudâme, **er-Ravda**, s. 450; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 398.

“*Kurban etlerini biriktirmeyi size yasaklamıştım, artık biriktirin*”⁶⁴⁷ hadisinde olduğu gibi tahrimden sonra emir sîygasıyla gelen ifadeler konusunda Gazalî, tevakkufu tercih etmiştir. Ona göre yasaktan sonra gelen emrin, ibahaya delâlet etme durumu olduğu gibi vücuba delâlet etme ihtimali de bulunur. Gazalî *el-Menhûl*’de, emir sîygasından önceki nehiy sîygasının, kendisinden sonra gelen nehiy sîygasının başka anlamlara delâlet etmesine etki edecek bir karine olması ihtimalini gerekçe gösterir. Yani söz konusu nehiy sîygası, emir sîygasını başka anlamlara yönlendirebilecek bir karine olabilir de olmayabilir de. Bu ihtimalden dolayı tevakkuf etmek en doğrusudur.⁶⁴⁸

Gazalî *el-Mustasfâ*’da ise, yasağın illetine göre hükmün değişebileceğini söylemiştir. Eğer emirden önceki yasak, bir illete binaen ârizî olup emir sîygası bu illetin ortadan kalkmasına bağlanmışsa, bu durumda örfî kullanım bu emrin sadece kınamayı ortadan kaldırdığına dolayısıyla yasaklama ve ardından emre konu olan eylemin yasaktan önceki hükmüne delâlet eder. “İhramdan çıkınca avlanın”⁶⁴⁹ ayeti böyledir. Ancak söz konusu ayet bir illetten dolayı ârizî olmayıp, sîyga bu illetin ortadan kalkmasına bağlanmamışsa, bu durumda yasaktan sonraki emrin mucebî nedb ile ibaha arasında mütereddittir.⁶⁵⁰

2.2.3.1.5. Emrin Tekrara Delâleti

Emre muhatab olan kimsenin emrin gereğini bir defa yapması yeterli midir yoksa bir ömür onu sürekli tekrar etmesi gerekli midir? Bu soruya usûlcüler farklı cevaplar vermiştir.

Hz. Peygamber’in “*Allah size hacı farz kıldı, o halde haccedin*” buyurması üzerine Akra’ b. Habîs kalkıp “*her sene mi yoksa bir kere mi*” diye sorunca Hz. Peygamber, “*Elbette bir defa. Eğer her sene dersem hac her sene farz olur, her sene farz olursa onu yapamazsınız*”⁶⁵¹ buyurmuştur. Şâfiîlerin bir kısmı ve bu hadise dayanarak emrin tekrarı gerektirdiğini savunur. Zira “Haccedin” emir sîygası, tekrarı gerektirmeseydi ya da tekrara ihtimali olmasaydı, dili bilen bu zât için herhangi bir

⁶⁴⁷ Beyhâkî, *Sünenü’l-Kübra*, IV, 77.

⁶⁴⁸ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 171-172.

⁶⁴⁹ Mâide 5/2.

⁶⁵⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 435.

⁶⁵¹ Müslim, “Hacc” 412; Nesâî, “Menâsik” 1.

müşkil olmaz, Hz. Peygamber de ona lafzın ihtimallerine dâhil olmayan bir konuda soru sormanın yanlışlığını gösterirdi.⁶⁵² Şâfiîlerin çoğunluğunu oluşturan diğer bir kısmı ise aynı hadisi delil göstererek, emrin tekrarına delâlet eden bir karine olduğunda tekrarı gerektirdiğini savunurlar. Bunlara göre “eğer emir dil bakımından tekrara delâlet etseydi Akra’ b. Habîs bu suali sormazdı.⁶⁵³ Hanefîlere göre emir tekrarı gerektirmezken, Mâlikîlerin de aynı görüşte olduğu nakledilmektedir.⁶⁵⁴

Gazalî ise, “Oruç tut” emrinin bizzat kendisi vücut ile nedb arasında muhtemel olduğu gibi, zamana nisbetle fevr ve terâhi arasında, miktara nisbetle bir kere yapma ile bütün ömrü kapsama arasında ihtimalli olduğunu belirtir. Daha sonra tercihe şayan görüş olarak bir kere yapmanın vacibliğinin malum olup, sorumluluğun bununla kalkacağı ve ziyade yapmanın vacibliği hakkında herhangi bir delilin bulunmadığını ifade eder. Ona göre; “Oruç tut” emri “Bir gün oruç tut”, “Öldür” emri “Bir kişiyi öldür” emri gibi olup “Bir gün oruç tutulması veya “Bir kişinin öldürülmesi emrin zaruretidir. Gazalî “Vallahi oruç tutacağım” diyen kimsenin bir gün oruç tutması halinde nezir sorumluluğundan kurtulacağını çünkü kişinin yemininde herhangi bir fazlalığa değinmediğini de belirtir. Emri nehye kıyaslayarak tekrarı gerektirdiğini iddia edenlere karşın Gazalî, bu kıyasın bâtıl sayılacağını ifade eder.⁶⁵⁵

Şarta ve vasfa bağlanmış olarak emrin tekrarı gerektirip gerektirmediği konusu da usûlcüler arasında tartışma konusudur. Şâfiîlerin bir kısmı şartın tekrarının emrinde tekrarını gerektirdiğini savunurken, Mâlikîlerden bir kısmı da bu konuda aynı şeyi kabul etmekte,⁶⁵⁶ tekrarı gerektirmediği şeklinde farklı bir görüş de nakledilmektedir.⁶⁵⁷

Gazalî, emrin tekrarında şartın bir etkisinin olmadığını düşünür. Gazalî görüşünü izah ederken, “Onu döv” emrinin tekrarı gerektirmediği gibi “Ayakta ise yahut ayakta olduğu zaman döv” emrinin de tekrarı gerektirmediğini ancak vurma işini ayakta olmaya tahsis ettiğini ifade eder. Daha sonra O, “Bir kimse vekiline, “eğer eve girerse hanımımı boşa derse, girme işleminin tekrarı ile emir de tekrar

⁶⁵² Serahsî, **Usûl**, I, 20.

⁶⁵³ Serahsî, **Usûl**, I, 20.

⁶⁵⁴ Bâcî, **el-İhkâm**, I, 207-208

⁶⁵⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 2-6.

⁶⁵⁶ Şîrâzî, **et-Tabsira**, s. 47.

⁶⁵⁷ Bâcî, **el-İhkâm**, I, 210.

etmez, daha doğrusu hanımına, “eğer eve girersen boşsun” derse girmenin tekrarrü ile boşama tekrarrü etmez” derken “Her ne zaman eve girersen boşsun” sözünü bundan müstesna görür. Zira bu, “*Kim o aya (Ramazan’a) erişirse oruç tutsun*”⁶⁵⁸ ayeti gibidir.

Emrin tekrarında şart ve illetin etkisi olduğunu savunanlara karşılık olarak Gazalî bu etkiyi reddederken bunların belli kayıtlar altında emrin tekrarında etkili olabileceklerini de söylemekten geri durmaz. “*Yoluna gücü yetenlerin hacetmeleri insanlar üzerinde Allah’ın hakkıdır*”⁶⁵⁹ ayetinde vücut, güç yetirmenin tekrarrü sebebiyle değildir. Emir mutlak olarak tekrarrü etmez. Fakat bu konuda delilin gereğine uyulur. Haccın bir defaya hamledilmesi bir delil sebebiyledir. Bunun gibi abdesti bozulmamış birisinin tekrar abdest alması gerekmediği gibi cünüb olan birisinin de namaz kılmaya niyet etmediğinde gusül alması da vacib değildir.⁶⁶⁰

2.2.3.1.6. Fevr ve terâhî

Emir konusu altında ele alınan bir diğer konu emrin zamanı meselesidir. Emrin gereğinin derhal, mümkün olan ilk anda yerine getirilmesi *fevr* olarak ifade edilirken, emrin gereğinin yapılmasını erteleme ve sonraya bırakma ise, *terâhî* olarak isimlendirilir.

Mutlak emir Hanefiler dışındaki çoğunluğa göre fevr ifade ederken⁶⁶¹, Hanefilere göre terâhî ifade eder.⁶⁶² Cüveynî dil bakımından emrin fevr ifade edip etmediği hususunda tevakkufu tercih etmiştir. Ancak emrin talep olduğu ve talebin tahakkukunun gerekli olduğu, tehirin cevazında bu tahakkukun şüpheli olması nedeniyle emre derhal uymanın gerekliliği üzerinde durmuştur.⁶⁶³

Gazalî ise, emrin sadece fiile uymayı gerektirdiğini, derhal veya daha sonra yapmanın eşit olduğu görüşünü tercih etmiştir.⁶⁶⁴ Kendisine “şu elbiseyi yıka” ya da “şu kişiyi öldür” denen kimse, “tamam yaparım” dese, bu işleri hemen yapması ya da geciktirmesi durumunda da doğru söylemiş olur. Kişi “eve gireceğim” diye yemin

⁶⁵⁸ Âl-i İmran 3/97.

⁶⁵⁹ Âl-i İmran 3/97.

⁶⁶⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 8.

⁶⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, I, 209.

⁶⁶² Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, I, 510 vd; Serahsî, *Usûl*, I, 26.

⁶⁶³ İbn Hümâm, *et-Tahrir*, I, 357.

⁶⁶⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 9.

etse, eve derhal girmesi gerekmez. Dolayısıyla emrin derhal yapmayı gerektirdiğini iddia edenler de terâhiyi savunanlar da, Gazalî'ye göre delilsiz ve keyfî davranmışlardır. Emre ait hemen her konuda çekimser kalan Gazalî bu konuda vakıfıyye görüşünü benimseyenleri eleştirmiş ve emrin derhal yapılmasının da ertelenmesinin de imtisalin gerçekleşmesine engel olmadığını söylemiştir.⁶⁶⁵ Özetle Gazalî'ye göre, kefarete ve kaza oruçları gibi herhangi bir vakitle kayıtlı olmayan mutlak emir, fiilin talebi için vazolunmuştur. Sîyganın bizzat kendisinden fevriyet ve terâhiye delâleti bulunmaması sebebiyle talep edilen fiil derhal yapılabileceği gibi tehir edilip bilahare de yapılabilir.

Vaktinde yerine getirilemeyen bir emrin kazasının vacib oluşunun yeni bir emirle olup olmayacağı tartışmasında Gazalî, kazanın vücubunun nass veya kıyas yoluyla sabit olacağını söylemiştir. “*Uyuyarak veya unutarak namazı geçiren kimse, onu hatırlayınca kılsın*”⁶⁶⁶ hadisini nassa örnek verirken, unutulması durumunda orucu namaza kıyas etmeyi de kıyasa örnek olarak verir. Fakat vakitleri dışında kazası mümkün olmayan Cuma ve bayram namazlarının ise kıyası caiz değildir.⁶⁶⁷

2.2.3.1.7. Emrin İczâya Delâleti

Bir kavram olarak iczâ, “*Kişinin zimmetinde bulunan borç ve sorumluluğun zimmetten düşmesidir*”⁶⁶⁸. Bir fıkıh usûlü terimi olarak iczâ, Râzî ve Âmidî gibi Şâfiî usûlcüler tarafından iki şekilde tanımlanmıştır. Birincisi, “*emredilen şeyin emredildiği şekliyle yerine getirilmek suretiyle emre imtisal edilmiş olunmasıdır*.”⁶⁶⁹ Diğer bir ifadeyle emrin gereğinin kişinin zimmetinden sâkit olması için yapılan davranışın yeterli olmasıdır. İkincisi ise, *kazanın sâkit olmasıdır*.⁶⁷⁰ Bu ikinci tanım, emrin gereğini yerine getirirken herhangi bir sebepten dolayı bir ihlalin olması durumunda onu yeniden yapma fırsatı bulamadan ölen kimseden kaza sâkit olduğu halde yaptığı görevin iczâ sayılmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Çünkü bu eleştiri

⁶⁶⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 9-10.

⁶⁶⁶ Ebû Dâvûd, “Salât” 2; İbn Mâce, “Salât” 10.

⁶⁶⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 5.

⁶⁶⁸ Pala, **İslam Hukukunda Emir ve Yasaklar**, s. 340.

⁶⁶⁹ Âmidî, **el-İhkâm**, II, 256.

⁶⁷⁰ Râzî, **el-Mahsûl**, I, 322; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 256-257.

sahiplerine göre kaza için yeni bir emir gerekir.⁶⁷¹ Ayrıca kazanın sâkıt oluşu yapılan görevin yeterli ve geçerli olmasıyla gerekçelendirildiğinden dolayı iczâyı “*kaza etme yükümlülüğünün düşmesi*” şeklinde tanımlamak doğru değildir.⁶⁷²

Emredilen şeyin emredildiği kadarıyla ve emredildiği şekliyle yapılması Gazalî’nin de içinde bulunduğu usûlcülerin çoğunluğuna göre iczâyâ delâlet eder. Gazalî, emrin iczaya delâlet etmeyeceğini savunan Mu’tezîle’nin delillerine yer verir. Mu’tezîle’ye göre, fasid olarak yapılan hac ibadeti ve abdestli olduğunu zannederek namaz kılp daha sonra abdestsiz olduğunu hatırlayan kimselerin bu ibadetleri iade etmesi gerekir. Şayet emrin kendisi iczâyâ delâlet etseydi, iadeye gerek kalmazdı. Hâlbuki iade edilmesi icab ettiğine göre, demek ki emir iczaya delâlet etmemiştir.

Gazalî’ye göre, emir sîygası emredilen şeyin emredildiği şekliyle eda edilmesi halinde iczâyâ delâlet eder. Sîyga bu gerekliliği içermektedir. Dolayısıyla kişinin zimmetindeki farzıyet sâkıt olur.⁶⁷³ Şayet fasid hacda ve abdestsiz kılındığı anlaşılan namazda olduğu gibi, emredilen şeye bir kusur girdiği takdirde emir, emrolunan şeyin yerine getirilmişliğine (iczâyâ) yani artık kazanın vacib olmadığına delâlet etmez.⁶⁷⁴

2.2.3.2. Nehiy

2.2.3.2.1. Nehyin Tanımı

Arapçada nehiy kelimesi “نهى” fiilinin mastarı olup, “عن” harfî ceriyle kullanıldığında birini bir şeyden menetme, yasaklama, bir fiilin yapılmasına mani olmak gibi anlamlara gelir. Ayrıca insanı çirkin işleri yapmaktan alıkoyduğu için akla, suyun biriktiği yerde taşmasını önlediği için önüne konulan engele de “*nehy*” denilmiştir.⁶⁷⁵

Kısaca emrin zıddı olan nehyin terim olarak tanımlanması konusunda usûlcüler arasında emirdekine benzer şekilde tartışmalar olmuş, “*uluvv, isti’lâ,*

⁶⁷¹ Râzî, **el-Mahsûl**, I, 322; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 257.

⁶⁷² Râzî, **el-Mahsûl**, I, 322; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 257.

⁶⁷³ Bâkılânî, **et-Takrîb**, II, 169; Şîrâzî, **Şerhu’-Luma’**, I, 253; Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 10; **el-Menhûl**, s. 183-186.

⁶⁷⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 10.

⁶⁷⁵ İbn Manzûr, **Lisanü’l-Arab**, XX, 218-220.

irade” gibi kayıtların tanımında bulunup bulunamamasına bağlı olarak farklı tanımlar ortaya çıkmıştır.

Gazalî’ye göre nehiy, –daha önce emir konusunda ifade edildiği gibi– “*yasaklanan şeyi terk etmek suretiyle, yasağa muhatab olan kimsenin itaatini gerektiren sözdür*”.⁶⁷⁶ Gazalî emirde olduğu gibi nehyin tanımında da *isti’lâ* kaydını koymamıştır. Zaten onun *isti’lân*ın gereği ile ilgili kanaatlerine emir konusunda değinilmişti. Başka bir yerde ise Gazalî, “yap” sözünün, yapma yönünün terk etme yönüne ağır bastığını ve burada fiilin mevcut olmak durumunda olduğunu, “yapma” sözünün ise, terk etme yönünün yapma sözüne ağır bastığını ve fiilin mevcut olmamasının gerektiğini belirterek bu iki sîygayı açıklar.⁶⁷⁷

Gazalî nehiy sîygasının ifade edebileceği anlamlara emir sîygasının anlamlarını sıralarken değinir. Bunlardan tahrim ve kerahet zaten bilinmektedir. Bir diğeri, “*Onlardan bazı sınıflara verdiğimiz dünyalığa gözlerini dikme*”⁶⁷⁸ ayetinde olduğu gibi nehiy sîygasına konu olan şeyin tahkir (hakir görülmesi) anlamıdır. Bunun dışında nehiy, “*Sen Allah’ı zalimlerin yaptıklarından gafıl sanma*”⁶⁷⁹ ayetinde olduğu gibi âkıbeti beyân (bir işin gerçek sonucunu haber verme) anlamı, “*Bizi göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa nefsimize bırakma*”⁶⁸⁰ hadisinde olduğu gibi dua anlamı, kıyamet günü Allah’a karşı suçluluklarının ortaya çıkmasıyla bir takım özürler beyân eden inkârcılara karşı söylenen “*Bu gün özür beyân etmeyin*”⁶⁸¹ ayetindeki gibi ümitsizliğe düşürme anlamı da taşır. Son olarak ise nehiy, “*Ey inananlar! Açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın*”⁶⁸² ayetinde olduğu gibi emir sîygasında da geçen irşad anlamı da taşıyabilir.⁶⁸³

⁶⁷⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 411.

⁶⁷⁷ Gazalî, **el-İhkâm**, I, 422.

⁶⁷⁸ Hicr 15/88.

⁶⁷⁹ İbrahim 14/42.

⁶⁸⁰ Ebu Davud, “Edeb” 110.

⁶⁸¹ Tevbe 9/66.

⁶⁸² Mâide 5/101.

⁶⁸³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 418.

2.2.3.2.2. Nehyin Muktezâsı

Nehyin ferde yüklediği sorumluluğun bağlayıcılık açısından hükmü nedir? Yani nehiy, tahrim ve kerahetten hangisi ile kişiyi sorumlu kılmıştır? sorusu usûlcüler tarafından farklı gerekçelerle farklı şekillerde cevaplanmıştır.

Bazı usûlcüler nehyin muktezâsını ayrı bir başlık altında ele alırken⁶⁸⁴ Gazalî, “emre ilişkin konulardan nehyin durumu da açıklığa kavuşmuştur” şeklinde bir ifadeyle sadece nehyin emirden ayrıldığı durumları ele almakla yetinmiştir.⁶⁸⁵

Mutlak nehiy sîygası çeşitli anlamlar için kullanılsa bile usûlcülerin çoğunluğuna göre tahrim ifade eder. Tahrim dışında diğer anlamlar için kullanıldığı ancak belli karineler yoluyla anlaşılır.⁶⁸⁶ Gazalî Şâfiî’nin de bu görüşte olduğunu nakletmektedir.⁶⁸⁷ Bunun dışında bir kısım usûlcüler ise nehyin kerahet anlamına geldiğini savunurken⁶⁸⁸ bir kısmı da ibahaya delâlet ettiğini söylemişlerdir.⁶⁸⁹

Gazalî ise, tıpkı emir sîygasının nedb ile îcab arasında gelip gitmesi gibi, nehiy sîygasının da tenzih ve tahrim anlamları arasında gidip geldiği görüşünü savunmuş ve vâkıfiyye denilen gruba dâhil olmuştur. Böylece o, bu ikisi arasında ihtimalli olan lafzın anlamının açık hale gelmesini sağlayan bir delil ve karine olmadıkça çekimser bir tavır içinde olmuştur.⁶⁹⁰

2.2.4. Âmm ve Hâss

2.2.4.1. Hâs

Hâs kelimesi, “hassa”nın ism-i failidir. “Hassa” sözlükte, “*tek kalmak, ayrılmak, temyiz etmek, birini diğerlerinden üstün tutmak, bir nesnede bulunup diğerlerinde bulunmamak, tek başına yapmak*” manalarına gelir.⁶⁹¹

Gazalî hâssı, ihtiva ettiği mana sebebiyle bir takım manaların kendi içine giremediği bir lafız olarak görmektedir. Ona göre zâtı sebebiyle hâss olan (*hâss li*

⁶⁸⁴ Şîrazî, *Şerhu’l-Luma*, 296; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 283.

⁶⁸⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 24; *el-Menhûl*, s. 126.

⁶⁸⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 49; Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl*, s. 192.

⁶⁸⁷ Şâfiî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, I, 176; Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 426.

⁶⁸⁸ Şevkânî, *İrşâd*, s. 193.

⁶⁸⁹ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 177.

⁶⁹⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 431, 434.

⁶⁹¹ Zebidî, *Tâcü’l-Arus*, IV, 382.

zâtihi) bir kelime parçalanamayan “tek bir şey” gibidir. Herhangi bir varlığa nisbetle hâss olan ise kendisinden yukarıdakilere göre hâss, aşağıdakilere nisbetle âmmdir. Meselâ “insan” kelimesi “hayvan” lafzına nisbetle hâss, erkek lafzına göre âmmdir.⁶⁹²

2.2.4.2. Âmm

Âmm kelimesi, amme fiilinin ismi failidir. Amme, sözlükte “içine almak, kapsamak, kaplamak, yaymak, şâmil olmak demektir. Umûm ise, amme fiilinin masdarı olup aynı manalarda kullanılır.⁶⁹³

Gazalî’ye göre âmm; “tek bir yönden iki veya daha fazla şeye delâlet eden tek bir lafızdır”. Tanımdaki “tek bir yönden” kaydı, lafzın tek bir yönden iki veya daha fazla lafzı gösterebileceğini ifade etmek için konulmuştur. “Zeyd Amr’a vurdu”, “Zeyd’e Amr vurdu” gibi sözler, iki şeye delâlet etmekle beraber bu delâlet hem iki lafızla hem iki yönden olması sebebiyle tanım dışıdır.

Gazalî’ye göre âmm ya mutlak olarak ya da bir şeye dayanarak âmm olur. Ancak bilinen bir lafzın bilinmeyen, zikredilmiş olan lafzın da zikredilmeyeni içermemesi açısından bakılırsa, lafızlarda mutlak âmm olmadığı söylenebilir. Örneğin, “el-müminûn” lafzı müminleri içine alması yönüyle âmm iken, müminlerin dışındakileri içine almaması açısından hâss bir lafızdır.⁶⁹⁴

Umûm sîygasını kabul edenlere göre; çoğul isimler, şart ve ceza için kullanıldığında “kim (men)” ve “ne (mâ) lafızları, olumsuzluk bildiren lafızlar, küll, cemî’, ecmeûn gibi sözlerle te’kit edilmiş lafızlar umûm kapsamındayken, “el” ön takısı almış ve almamış tekil ve çoğul isimler ise usûlcüler arasında ihtilafıdır.⁶⁹⁵

Gazalî, umûm ve hususun sadece lafızların ârızî özelliklerinden olduğunu söylemiştir. Onun bu görüşü mana ve mefhûmlar ile fiillerin umûmunu kabul etmemesinin bir sonucudur.⁶⁹⁶

⁶⁹² Gazalî, **el-Mustasfâ**, s. 162.

⁶⁹³ Zebidî, **Tâcü’l-Arûs**, VIII, 410; Tehânevî, **Keşşâfü Istılâhâtî’l-fünun**, II, 1068.

⁶⁹⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 32.

⁶⁹⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 36-38.

⁶⁹⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 32.

2.2.4.2.1. Kapsamı

Usûlcüler arasında âmmın tanım ve kapsamı konusunda büyük farklılıklar olduğu ve bu sebeple önemli tartışmaların olduğu görülmektedir. Gazalî âmmın fertlerinin hiçbirini dışarıda bırakmadan bütününe kapsayan (istiğrak) veya içerisinde en aşağı miktardaki bir çoğulun (cem-i killet) bulunmasının yeterli olup olmayacağı konusundaki görüşleri üç grupta toplamıştır:

Âmmın geride hiçbir fert bırakmaksızın bütün fertlerini kapsamak için (istiğrak) konulduğunu savunan, “umûm ehli”nden olan Gazalî’ye göre âmm lafız, fertlerinin hepsini değil bir kısmını içine alıyorsa lafzın hakiki ve vaz’î anlamının dışına çıkılmış, mecaza gidilmiş demektir. Dolayısıyla bu lafız konulduğu anlam itibariyle âmm, kastettiği anlam itibariyle hâsıdır. Yoksa konulduğu anlam itibariyle hâss veya âmm olan lafız, konuşanın iradesine bağlı olarak konulduğu anlam itibariyle başka bir şeye dönüşmez.⁶⁹⁷

Her dilde insanlar ihtiyaçları için isimler koymuşlardır. Umûm ve istiğrak da birer anlam olduğuna göre onun için de lafızlar konmuş olması doğaldır. Umûm ehlinin bu deliline Gazalî birkaç yönden itiraz eder; Dilde kıyasın olmadığını söyleyerek Hz. Peygamber’in ribevî malları açıkladığı gibi diğer tüm malları da açıklaması gerekirdi. Ayrıca dilde her düşünülen şey için isim konulmuşsa müşterek isimler niye vardır? Ya da Araplar şimdiki zaman için özel bir lafız koymadıkları için, şimdiki zamanı gelecek zaman kalıbıyla veya ism-i fâille Meselâ, “Raeytuhu yadribu” رَأَيْتُهُ يَضْرِبُ ya da “Raeytuhu dâriben” رَأَيْتُهُ ضَارِبًا şeklinde göstermeleri gerekmiştir. Aynı şekilde renkler için konulduğu halde kokular için özel isimler koymadıklarından kokuları da ud kokusu, misk kokusu denilerek izafetle göstermek durumunda kalmışlardır. Yine de hikmet noktasında âmm lafızların konmasını vacib kabul etsek bile, dil ehlinin hepsini hikmet ehli görmek doğru mudur?⁶⁹⁸

Âmmın istiğrak ifade ettiğini söyleyenlerin temel dayanağı sahabe icmasıdır. Dilciler ve sahabenin tamamı tahsise dair delil bulunanlar dışındaki Kitab ve sünnet lafızlarını umûm üzere icra etmişler, bir lafzın umûmu hakkında değil hususu hakkında delil aramışlardır. Meselâ Hz. Fatma, “Allah size çocuklar(ın alacağı

⁶⁹⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 34.

⁶⁹⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 39, 44-45.

miras) hakkında, erkeğe kadının payının iki mislini tavsiye eder”⁶⁹⁹ ayetinin umûmuyla hareket ederek babasının mirasından kendi hissesini istemiş, Hz. Ebubekir ise, Hz. Peygamber’in “*Biz nebiler topluluğu miras bırakmayız, bizim bıraktığımız şeyler sadakadır*”⁷⁰⁰ hadisini delil getirerek söz konusu ayetin umûmunun tahsis edildiğine işaret etmiştir. Hz. Fatma ve Hz. Ebubekir’in umûmun varlığını kabul edip tahsisine dair delil getirmeleri onun istiğrak ifade ettiğine delildir.⁷⁰¹

Gazalî umûmun ilk akla gelen anlam olduğunu kabul etmekle beraber sahabenin tamamının lafızların umûmuyla hüküm verdiğini söyleyerek delil getirmeyi doğru bulmaz. Şayet böyle olsa ve tamamı umûma göre anlam vermiş olsalar bile onlardan “Biz bu meselelerde hiçbir karineyi dikkate almadan sadece lafzı dikkate alarak umûmla hüküm verdik şeklinde sahabeden gelen bir tevatür yoktur” der.

Gazalî kendisi de istiğrak ehlinde olmasına rağmen bu konuda aynı görüşü paylaştığı usûlcülere yaptıkları delillendirmeler konusunda itirazlar yöneltir. Gazalî tüm dillerde umûm sîygasının bulunduğu işaret ederek insanların ihtiyaçları olduğu halde, bunların koyulmamış olmasını uzak bir ihtimal görür. “Bu gün eve giren herkese bir dirhem veya bir ekmek ver” diyen efendiye kölenin, falancaya da vereyim mi diye sorması abes olduğu kadar, efendinin ben uzun boyluları kastetmiştim demesi de doğru değildir ki bu durumda kölenin eve giren herkese vermemi emretmiştin, o da eve girmiştir deme hakkı vardır. Yine efendi herkese ver dediği halde kölenin, kısa boyluları kastettiğini sanmıştım demesi de böyledir. Ayrıca tüm dillerde hükümlerin umûm ifadeler üzerine bina edildiği görülmektedir. Her ne kadar çoğulun alt sınırı dışında kalan kısım için müşterektir şeklinde bir itiraz olsa da o zaman onlara; Şayet peygamber “*Kim hırsızlık ederse elini kesin, kim zina ederse dövmün, namaz bülûğa ermiş her akıllıya vacibtir, zekâtta böyledir...*” gibi umûm ifadeler kullansa ve bunları açıklayamadan ölse, bunlar mücmel ve müşterektir, bunlarla amel edilemez demek doğru değildir der.⁷⁰²

⁶⁹⁹ Nisa 4/11.

⁷⁰⁰ Tirmizî, “Siyer” 4, 158.

⁷⁰¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 43-44.

⁷⁰² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 43-44.

Âmmın içine aldığı fertlerin tümünü kapsamasının şart olmayıp çoğulun en alt sınırının (cem-i killet) anlaşılması gerektiğini savunan “husus ehli” ki bunlar Meselâ “el-müşrikun” ifadesinin tahsis edilmiş âmm olduğunu söylerler.

Usûlcüler çoğulun alt sınırının ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁷⁰³ İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve Bâcî cem’in en az miktarının üç olduğunu; İbn Hazm ise iki olduğunu savunmuştur. “Cem-i killet üçtür” diyenlere göre, cem’ en az üç veya daha fazla miktar hakkında hakikattir. Üçten az olan şeylere cem’ adını vermek, onları vazolundukları manadan çıkarmak ve maksatlarını ortadan kaldırmak demektir.⁷⁰⁴

“Cem-i killet ikidir” diyenlere göre ise, cem’in en alt sınırının iki olması onun hakiki vaz’ından çıkması demektir. Bunun caiz olmaması halinde, umûmun da bir kısım fertleri hakkında kullanılması caiz olmaz. Çünkü umûm, tahsis sebebiyle vazolunduğu istiğrak anlamından çıkmaktadır. Ayrıca hakikatten mecaza gitmenin caiz olması da cem-i killetin iki oluşuna delildir.⁷⁰⁵

c. Âmmın istiğrak ile cem-i killet arasında müşterek olduğunu ve bu miktarın da âmma dahil olduğunu savunan ve tevakkufu tercih eden “vâkıfıyye ehli” ki bunlara göre; bir karine veya muayyen bir irade ile bir lafız, umûm murad edilmişse umûm için, husus murad edilmişse husus için kullanılmış olur. Bâkılânî, Eş’arî gibi usûlcüler âmmın, umûm veya husus için geçerli olabileceğini ve bunu tesbit için beklemek gerektiğini savunurlar.

Esasen kelamcı usûlcülerin eserlerinde “âmm ve hâs”, “umûm ve husus” gibi başlıklar altında hâs değil daha çok tahsis konusu ele alınmıştır. Benzer bir durum şu gerekçelerle Gazalî’de de görülür: Bu sîygaların umûm için konulduğu nakil ya da akıl ile bilinir. Nakil ya dil ehlinden ya Şârî’den gelir. Ya mütevâtir ya âhad olur. Âhad ise delil değildir. Mütevâtir ise herkes tarafından bilinmelidir. Dilde kıyas olmadığı için akılla da bilinemez. O halde bu sîygaların umûm için konulduğu bilinemez. Yine sîygaların umûm hakkında mecaz husus hakkında hakikat mi yoksa husus hakkında mecaz umûm hakkında hakikat mi olduğu konusu tartışmasında iki tarafın da delilleri eşittir. Ayrıca “yap” sözünün vücub veya nedbten hangisi için

⁷⁰³ Cüveynî, **el-Burhân**, I, 348-352.

⁷⁰⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 91.

⁷⁰⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 91-92; **el-Menhûl**, 210-212.

olduğu gibi çoğul sıygaları hakkında da bu sîygaların hepsinin mi yoksa bir kısmının mı kastedildiği yönündeki sorular da anlamlıdır.⁷⁰⁶

2.2.4.2.2. Fiillerin Umûmu

Gazalî, fiilin içindeki muhtemel manaların birbirine denk olduklarını, bu sebeple onun birbirine denk iki mana arasında gidip gelen mücmel bir lafız gibi olduğunu, bu mücmellik dolayısıyla fiillerin umûmunun bulunmadığını savunur. Meselâ, Hz. Peygamber'in "*Kâbe içinde namaz kıldığını haber veren bir sözdeki*"⁷⁰⁷ "namazın farz veya nafîle olma ihtimali vardır. Bu söz ile Kâbe içinde farz ve nafîle her çeşit namaz kılınmasına cevaz verilemez. Bununla birlikte, yalnızca namaz (salât) kelimesinin umûmu mevcut olup namaz fiilinin farz ve nafîleye nisbetle böyle bir niteliği yoktur. Fiil ya farz olup nafîle değildir veya tam tersi durum söz konusudur. Bunlardan hangisi olduğu ise ancak başka bir delil ile tesbit edilebilir."⁷⁰⁸

Fiillerin başkaları için umûm ifade edip etmediği konusu, özellikle Hz. Peygamber'in fiillerinin ümmete şâmil olup olmaması bakımından önem arzeder. Gazalî'ye göre Hz. Peygamber'in "*Ben bu fille sizin hakkınızdaki şer'i hükmü açıklıyorum*" demesi dışındaki fiillerinin kendine mahsus olduğunu açıklar. Meselâ Hz. Peygamber'in namazla ilgili olarak "*Beni nasıl namaz kılıyorken görüyorsanız öyle kılın*"⁷⁰⁹ şeklinde bir beyânı bulunması halinde umûm ifade eder ve bu hükmün ümmete şâmil olduğu noktasında harici bir delildir.

Aynı şekilde Gazalî, sahabenin de "Hz. Peygamber şunu yasakladı" Meselâ, "Resulullah sonu belli olmayan satışı menetti", "*Yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satışını yasakladı*"⁷¹⁰ şeklindeki sözlerinin de umûm ifade etmediğini söyler. Çünkü burada sahabenin kendi anlatımı ve hikâye edişi söz konusudur. Belki de rivayette bulunan sahabe, özel bir olayı genel bir biçimde anlatmış veya ortada bir nehiy olmadığı halde kendi ictihadıyla nehiy olduğuna kanaat getirdiği bir şeyi

⁷⁰⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 46-47.

⁷⁰⁷ İbn Hanbel, **el-Müsned**, V, 306, VI, 12-14.

⁷⁰⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 32, 64.

⁷⁰⁹ Buhârî, "Ezân" 18.

⁷¹⁰ Ebû Dâvûd, "Büyû" 21; İbn Mâce, "Ticârât" 55.

duyduğunu düşünmüştür. Bu durumda ihtimaller çatıştığı için “umûm” hükmü verilemez. Çünkü delil ancak anlatılandır, yoksa hikâyenin kendisi değildir.⁷¹¹

Gazalî, Hz. Peygamber’in kendisine has olduğuna dair bir delil yoksa onun hakkında sabit olan şeyin, başkaları hakkında da sabit olacağını savunanların görüşünü fâsid olarak nitelemiş ve hükümlerin hâs ve âmm diye ikiye ayrılmasında asıl olanın, hitabın gereğine uymak olduğunu söylemiştir. Hitab Hz. Peygamber’e yapıldığına göre, başkalarının o hitaba dâhil olması ancak harici bir delille mümkün olacaktır.⁷¹²

Ayrıca “Ey Peygamber Allah’tan kork!”⁷¹³, “Eğer (Allah’a) ortak koşacak olursan amellerin boşa gider”⁷¹⁴ gibi ayetler lâfzen Hz. Peygamber’e ait olup hitaba başkalarının da ortak olması, bu lafzın gerektirdiği bir şey değildir. Meselâ, “*Ey Rasul Allah’tan sana indirileni tebliğ et*”⁷¹⁵, “*Şimdi sen ne ile emrolunuyorsan, onu açıkça bildir*”⁷¹⁶ gibi harici delillerle Allah’tan korkmak, şirkten kaçınmak gibi hükümlerde Peygamberle ortaklıklar. Ayrıca “Ey iman edenler!”, “Ey insanlar”, “Ey kullarım!” gibi ayetler herhangi bir delil ile istisnâ edilmedikçe Hz. Peygamber’i de kapsar. Fakat “*Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerine doğru boşayın*”⁷¹⁷ ayeti Hz. Peygamber’e hitabla başlasa da “boşayacağınız” ifadesi sebebiyle âmm bir ifade olup ümmeti de kapsar.⁷¹⁸

Olumsuz fiillerin umûm ifade etmesi konusunda ise, böyle bir nefyin siyakında nekre gibi olup umûm ifade edeceği konusunda usûlcüler arasında ittifak vardır. Meselâ, ما رأيْتُ رجلاً (hiçbir adam görmedim) cümlesi her bir fert için umûm ifade eder. Ayrıca bu umûm sîygası, birbirine zıt durumları ispat veya nefy yönünden içine almaz.⁷¹⁹ Usûlden ziyade grameri ilgilendiren bu konuyla ilgili olarak sadece şu kadarı belirtilmelidir ki, buradaki umûmun biri fiilin olumsuz, diğeri de fiilin üzerinde cereyan ettiği mef’ûlün belirsiz olması şeklinde iki unsuru vardır. Burada fiil eğer رأيْتُ رجلاً (herhangi bir adamı gördüm) şeklinde olumlu olsaydı o zaman “bütün adamlar” içerisinde bir kişi tahsis edilmiş olurdu. Mef’ûlün belirli olması

⁷¹¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 32, 64-67.

⁷¹² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 64.

⁷¹³ Ahzab 33/1.

⁷¹⁴ Zümer 39/65.

⁷¹⁵ Mâide 5/67.

⁷¹⁶ Hicr 15/94.

⁷¹⁷ Talak 65/1.

⁷¹⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 64-65.

⁷¹⁹ Gazalî, **el-Menhûl**, s. 218.

halinde ise, yine onun bilinmeyenler içerisinde çıkarılıp tahsis edilmiş olacağı açıktır.⁷²⁰

2.2.4.2.3. Mefhûmların Umûmu

Gazalî, Hz. Peygamber'in "Sâime koyunda zekât vardır" hadisine binaen "ma'lûfe/ yemle beslenen" koyundan zekât vermenin nefyedilmesinin lafızla olmayacağını bu sebeple de lafzın genel ya da özel olmasının bir anlam ifade etmeyeceğini savunarak mefhûmun umûmunu reddeder ve yalnızca lafızların umûmundan söz eder. Ona göre mefhûm ve fahvâya tutunanlar lafızlar yerine sükûta tutunmuşlardır.⁷²¹ Gazalî mefhûmu'l-muhalefe ve muvafakanın da umûmunu bu kapsamda değerlendirerek reddeder. Lafzın hüküm ifade edebilmesi için takdir edilen mana olan muktezânın da -umûmun manalar için değil lafızlar için olduğu- umûmunu aynı sebepten reddetmiştir.⁷²²

2.2.4.2.4. Lafızların Umûmunun Dereceleri

Gazalî, âmm ifadelerin güçlü, zayıf ve orta şeklinde üç mertebesinin bulunduğunu belirtir. Bazı âmm lafızlar, umûm ifade etmek için konulmuş olmakla beraber özel olarak da bu manada kullanılmış olabilirler. Bu durumda onlardan husus kastedildiğine dair kesin ya da kesine yakın bir delile ihtiyaç vardır. Eğer böyle bir delil yoksa tahsis edilemezler. Çünkü onların umûm ifade etme dereceleri çok yüksektir. Meselâ Hz. Peygamber'in "*Velisinin izni olmaksızın evlenen kadının nikâhı batıldır*"⁷²³ hadisi böyle kuvvetli bir umûm bildirir. Cümlenin başına şart edatlarından "إِ" konulmuştur ki umûm konusunda tevakkuf eden usûlcülerin bile bir kısmı bu edatların umûmunu kabul eder. Ayrıca "إِ" edatının yanına "ما" getirilerek umûm anlamı tekit edilmiştir. Bunun yanında "nikâhı batıldır" hükmü şarta cevap olarak gelmiştir. Bütün bu deliller, söz konusu hadis ile umûmun kastedildiğini göstermektedir.

⁷²⁰ Gazalî, **el-Menhûl**, s. 146.

⁷²¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 70.

⁷²² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 61-62.

⁷²³ Ebû Davud, "Nikâh" 19; Tirmizi, "Nikâh" 14; Dârimî, "Nikâh" 11.

Ancak kesin ya da kesine yakın olan bir delille yani bir karine ile tahsis edilebilen güçlü umûma bir başka örnek de “*Kim mahrem bir akrabasına Mâlik olursa, bu kişi hürdür*”⁷²⁴ hadisidir. Cüveynî, hüküm koyma maksadına yönelik olarak söylenmiş bu hadisin Şafiiler tarafından babaya hamledilmesini yanlış bularak onun mahremiyet ilişkisi bulunan bütün herkesi kapsayacağını belirtir.⁷²⁵ Benzer şekilde Gazalî de babanın sahip olduğu özel konumu sebebiyle, hadiste babanın kastedilmiş olması durumunda uygun olanın ismiyle zikredilmesi olduğu yerde daha genel bir ifade kullanılmasının karmaşaya sebep olacağını belirtir.⁷²⁶ Bu kısım Gazalî’de güçlü umûmun örneği olarak yer alır.

Zayıf umûm, zâhirliğinden şüphe edilebilen ve zayıf bir delille tahsis edilebilen bir umûmdur. Örneğin Hz. Peygamber’in “*Göğün suladığında onda bir, serpme biçiminde ve sulama çarkıyla sulananlarda yirmide bir zekât vardır*”⁷²⁷ sözüdür. Cüveynî bu ayetin, yağmurun suladığı ve çark ile yapılan sulama arasındaki farkın tespitine yönelik olduğunu ve topraktan alınan ürünlerden oşür verilmesini gerektirmediğini söyler.⁷²⁸ Ancak Gazalî’ye göre bu hadisle her iki anlamın kastedilmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Hadis sadece bu lafızla gelseydi umûma hamletmenin gerektiğini belirten Gazalî, bu tahsisi zayıf umûm olarak niteler.

Umûm ifade etme bakımından bu iki derecenin ortasında yer alan “orta dereceli âmm ifadeler, umûm için vaz’olunduğu halde, umûm ifade ettiğine dair kesin deliller bulunmayan ve tahsise ihtimali olan âmm lafızlardır.”⁷²⁹

2.2.4.2.5. Hitabların Umûmu

Gazalî hitabın kapsamına kimlerin dâhil olup olmayacağı konusundaki usûlcülerin tartışmalarına da değinerek, hitabı yapan kişinin âmm olan hitabın altına gireceğini belirtir.⁷³⁰ Ayrıca kölenin, kadının, kâfirin ve Hz. Peygamber’in hangi hitablarla mükellef tutulduklarını açıklar. Ona göre; köle hem insanlar hem müminler

⁷²⁴ Tirmizî, “Ahkâm” 28.

⁷²⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 352.

⁷²⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 43.

⁷²⁷ Buhârî, “Zekât” 55, Müslim, “Zekât” 8, Ebu Davud, “Zekât” 5,12, Tirmizî, “Zekât” 14; Nesâî, “Zekât” 25, İbn Mâce, “Zekât” 17.

⁷²⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 354.

⁷²⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 402-407.

⁷³⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 89.

hitabının kapsamına dâhil iken, kadınlar sadece insanlar hitabına ve kendileri için özel olarak belirtilen sîygaların kapsamına dâhildir. “el-müminun” gibi erkekler için olan hitabların kapsamına kadınların girmediğini savunur. Kâfirler de insanlar hitabının ve bütün genel hitabların altına girer. Bu anlayış Gazalî’nin kâfirleri de hakkında özel bir delil olan bazı ibadetlerin dışında ibadetlerden sorumlu olduğunu düşünmesinin sonucudur. Ayrıca O, Hz. Peygamber’e yapılan hitabların kapsamına nasıl müminler girmiyorsa, müminlere yapılan hitabların kapsamına Hz. Peygamber’in girmediğini savunur.⁷³¹ Hz. Peygamber’in bir kişiye ya da özel bir gruba yaptığı hitablar da umûm ifade etmez. Çünkü o, bütün insanlara gönderilmiş olsa da de bütün insanların hükümler hususunda eşit olması şart değildir. Hz. Peygamber insanlara bulundukları durumları dikkate alarak konuşmuştur.⁷³²

2.2.4.2.6. Müşterekin Umûmu

Her biri ayrı vaz’ ile olmak üzere birden fazla manaya gelen kelimelere müşterek denir. Müşterek lafzın konulduğu manalardan hepsinin kastedilmesine de müşterek lafzın umûmu denir.⁷³³

Gazalî’ye göre, müşterek sahip olduğu tüm anlamlara bir defada delâlet etmez. Çünkü müşterek lafız, sahip olduğu anlamların hepsine birden tek bir vaz’ ile değil, ayrı ayrı vaz’larla konulmuştur. Bu şekilde bir defada bütün manalarının kastedilmesi onun konuluş amacına uygun düşmez. Bir kelimenin kendi konuluş kurallarına uygun olmaması ise caiz değildir. Bu durum müşterekin anlamlarına şümul değil, bedel esasına göre delâlet etmesinden de anlaşılmaktadır. Aslında âmm ile müşterek arasındaki ayırt edici özellik de budur. Bu durumda müşterekin umûmu mümkün değildir. Çünkü müşterek lafızda aslolan manalarından birinin kastedilmesidir ki bu da akıl açısından mümkün görünmekle beraber dil açısından mümkün değildir.

Gazalî’nin Şâfiî, Bâkılânî’ye ve bazı dilcilere nisbet ettiği diğer bir görüşe göre, müşterek lafızla onun bütün manalarının hakikat olarak kastedilmesi

⁷³¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 78-81.

⁷³² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 84-85.

⁷³³ Abdülkerim Zeydân, **el-Veciz fi Usûli’l-fıkıh**, çev. Ruhi Özcan, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul, 1993, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 308-309.

mümkündür ve onun olumlu veya olumsuz olması arasında fark yoktur.⁷³⁴ Bâkılânî, sîygaların umûm ve husu arasında müşterek olduğunu ve diğer müşterek lafızlarda olduğu gibi ne kastedildiğine dair bir delil bulunmadıkça bunlardan birine hamledilemeyeceğini ifade eder. Bâkılânî bu durumda yapılması gerekenin tevakkuf olduğunu belirtir.⁷³⁵ Şâfiî'nin “*Veya onlara dokunduğunuzda...*”⁷³⁶ ayetindeki “ولمستم” lafzının hem dokunmaya hem nikâha hamledilmesini mümkün gördüğünü nakleden Gazalî'ye göre, bu örnekte lafza yüklenen her iki anlam birbiriyle ilişkili olduğu için genelleme yapmak uygun olabilir. Ancak zâhirin böyle bir kullanımı Arap diline aykırıdır.⁷³⁷

2.2.4.2.7. Âmm Lafızların Tahsisten Sonra Hükümü

Tahsisten önce kapsamı bakımından hakikat olan âmm lafzın, tahsisten sonra geri kalan fertleri hakkında hakikat olarak kalıp kalamayacağı usûlcüler arasında ihtilafı bir konudur. *Bir kısım usûlcüler* umûmun tahsisten sonra da geri kalanlar hakkında hakikat olmaya devam edeceğini ve ondan bir kısmının çıkarılmasının umûmun hakikatinden bir şey eksiltmeyeceğini ifade eder. *Diğer bir kısım usûlcüler* ise, umûmun tahsisten sonra geri kalanlar hakkında mecaz olacağını savunur. Zira umûm için konulmuş lafızdan bir karineyle konulduğu anlamın dışında bir şey kastedilirse, mecaza dönüşür. Bu duruma mecaz denmezse o zaman mecazın bir anlamı ve değeri kalmaz.

Üçüncü bir görüşe göre tahsisten sonraki umûm, lafzın kapsamına giren tüm fertleri kapsamaması açısından umûm, bir kısmını kapsamaması açısından ise mecazdır. Gazalî'nin Bâkılânî'ye izafe ettiği bu görüşe göre, umûm lafzın kapsadığı şeylerden bir kısmı, aklî veya naklî ayrı bir delil ile dışarı çıkarılmışsa, âmm lafız tahsisten sonraki kısım için mecaz; eğer istisnâ gibi bitişik bir delille dışarı çıkarılmışsa, bu takdirde âmm lafız tahsisten sonraki kısım için hakikat olur.⁷³⁸

Gazalî *dördüncü bir görüşten* daha bahseder ki bu görüşü üçüncü kısmın içinde zikrederek ayrı bir başlık altında ele almaya gerek görmez. Çünkü tartışma

⁷³⁴ Gazalî **el-Mustasfâ**, II, 69; **el-Menhûl**, s. 147.

⁷³⁵ Bâkılânî, **et-Takrîb**, III, 53 vd.

⁷³⁶ Nisa 4/43.

⁷³⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 74-75.

⁷³⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 54-55.

tahsise uğrayan kısmın değil tahsisten sonra geride kalan kısmın hakikat veya mecaz olacağı konusu üzerindedir. Gazalî'ye göre ihtilaf, tahsisten sonra geride kalan kısmın miktarı hakkındadır. Bu miktar bir veya iki ise, âmm lafız mecaz olur, daha fazla ise, böyle bir âmmın hakikat veya mecaz ifade etmesi ise ihtilaflıdır.⁷³⁹

Âmmın tahsisten önce vaz olduğu fertlerin tamamına delâlet ettiği ve bu delâletin usûlcülerin çoğunluğuna göre zannî, Hanefilere göre ise kat'î delâlet olduğu bilinmektedir. Ancak âmm lafzın tahsisten sonra geride kalan fertler hakkında hukuki bir delil olmaya devam edip edemeyeceği tartışmalıdır.

a. Çoğunluğunu Mu'tezile'nin oluşturduğu gruba göre, hucciyeti devam etmez. Umûm ve şumul için vaz olunan âmm lafzın tahsisten sonra mücmele dönüşmesi sebebiyle, tahsisten sonraki kısım ile istidlâl caiz değildir ve tahsisten sonra onunla kastedilmediği için de geride kalan kısım hakkında mecaz olur.⁷⁴⁰

b. Gazalî'ye göre âmmın geride kalan fertler için huccet olamayacağını iddia etmek, bütün umûmları iptal etmek demektir. Hâlbuki âmm nassların büyük bir kısmı tahsis edilmiş olmasına rağmen, sahabe umûm ifadelere tutunmuşlardır. Bununla beraber Gazalî'ye göre, âmmın tahsisten sonra geride kalan fertler için de huccet olabilmesinin şartı, tahsis edilen kısmın açık ve biliniyor olmasıdır. Tahsis edilen fertler kapalı ve belirsiz olursa, tahsisten sonra geride kalan fertler bilinemeyeceğinden, âmmın meçhul fertlere dair hucciyeti de söz konusu olamaz.⁷⁴¹

Tahsisten sonra geride kalan kısmın huccet olacağını söyleyenlerden bir kısmı tahsisten sonra geride kalan kısım cem-i killet miktarında olursa, âmm lafzın onlar hakkında delil olmaya devam edeceğini; bu miktardan fazla olursa artık âmm lafızla istidlâlin caiz olmayacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁷⁴² Bir diğer görüş ise, tahsis delili belli olur ve tahsisten sonra geride tek bir fert kalırsa, âmm lafzın bu tek fert hakkında huccet olacağı şeklindedir.⁷⁴³

⁷³⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 55; **el-Menhûl**, s. 153.

⁷⁴⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 56.

⁷⁴¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 57.

⁷⁴² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 57.

⁷⁴³ Gazalî, **el-Menhûl**, s. 153.

2.2.4.3. Umûmu Tahsis Eden Deliller

Âmmın içine aldığı fertlerden bir kısmını onun dışına çıkaran karineye tahsis delili denir.⁷⁴⁴ Umûmu kabul edenler arasında, umûmun delil yoluyla tahsis edilmesinin caizliği konusunda bir görüş ayrılığı yoktur. Zaten şer'in bütün umûmları, asıldaki, mahaldeki ve sebeplerdeki bir takım şatlar ile tahsis edilmiştir. Tahsis edilmemiş âmmın sayısı oldukça azdır. Esasen tahsise dair deliller, Şâri'in bizzat âmmın kapsamından çıkarılması konusunda irade ve kastını ortaya koyması açısından mecazen delil olarak adlandırılırlar. Bu deliller mütekellimin iradesini keşfetmeyi sağlamakta olup bizzat Şâri'nin kendisi değildirler.⁷⁴⁵

Usûlcüler arasında tartışmalı olan bir diğer konu ise, tahsis delilinin (muhasşıs) nitelikleri konusudur. Cumhur usûlcüler gibi Gazalî de âmmın delâletini zannî kabul eder. Bu sebeple zannî olan âmm ile kat'î olan hâs arasında bir tearuz meydana gelmez. Çünkü bu iki delil kuvvet bakımından birbirine eşit değildir. Bu durumda tahsis beyân ifade eder.⁷⁴⁶

Usûlcüler arasındaki bir diğer tartışma, âmm ifadelerin kapsamını sınırlandıracak tahsis delilinin bizzat kendisinin bir mana ve hüküm ifade edecek anlamlı bir bütün olmasının gerekip gerekmediği konusudur. Hanefiler bizzat anlamlı bir bütün olmasını savunurken cumhur, lafız âmma bitişik (muttasıl) ya da ondan ayrı (munfasıl) olsun beyân ifade ettiği sürece tahsis delili olabileceğini belirtirler.⁷⁴⁷ Gazalî'nin de muttasıl (tahsis) delilleri munfasıl (tahsis) delillerinden sonra ayrı bir başlık altında ele alması Hanefilerle benzer bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir.⁷⁴⁸

Şimdi sırayla Gazalî'ye göre munfasıl ve muttasıl deliller iki ayrı başlık altında ele alınacaktır:

⁷⁴⁴ Sübkî, Takiyyüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Abdülkâfi b. Temâm el-Ensârî el-Hazrecî (v.756), **el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc**, Beyrût 1404, II, 151.

⁷⁴⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 98-101.

⁷⁴⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 117.

⁷⁴⁷ Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrar**, I, 307.

⁷⁴⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 98, 163-186.

2.2.4.3.1. Munfasıl Tahsis Delilleri

2.2.4.3.1.1. His Delili

Gazalî insanın ilk bilgi kaynağı olması münâsebetiyle duyulara bir bilgi kaynağı olarak müstakil tahsis delilleri arasında ilk sırada yer verir. Bu delile örnek olarak şu ayetleri zikreder: “Biz onlara, kendi katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürünlerinin toplanıp getirildiği, güvenli, dokunulmaz bir yeri (Mekke) mekân olarak vermedik mi?”⁷⁴⁹, “(Belkıs’a) her şey verilmiş ve onun büyük bir tahtı var”⁷⁵⁰, “(Rüzgâr) Rabbinin emriyle her şeyi yıkar mahveder”⁷⁵¹ Birinci ayette Mekkelilere bütün rızık ve nimetlerin, ikinci ayette Sebe’ Melikesi Belkıs’a her şeyin verildiğini, üçüncü ayette ise, Âd kavmini helak eden rüzgârın her şeyi yerle bir ettiği belirtilmektedir. Ancak duyu ve gözlemlerle Mekke’ye, Belkıs’a her şeyin verilmediği, rüzgârın da yer ve gök arasındaki her şeyi yok etmediği anlaşılmaktadır.⁷⁵²

2.2.4.3.1.2. Akıl Delili

Gazalî’nin eserlerinde aklın değerine dair birçok atıfları söz konusudur.⁷⁵³ Aklın tahsis delili olması konusunda usûlcüler arasında genel olarak bir görüş birliği olduğu söylenebilir. Gazalî, Allah’ın her şeyin yaratıcısı ve kadir-i mutlak olduğunu ifade eden ayetlerle⁷⁵⁴, “Gücü yeten herkesin haccetmesi Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır”⁷⁵⁵ ayetini aklın tahsis delili olmasına huccet gösterir. Birinci tür ayetlerde, “her şey” kelimesi umûm ifade ettiğinden, Allah’ın zât ve sıfatlarını içine almaktadır. Hâlbuki Allah’ın zât ve sıfatlarına “yaratma” ve “kudret”in taalluk etmesi aklen mümkün değildir. Söz konusu ayetler bu durumda, “Allah kendi zât ve sıfatları dışında her şeyin yaratıcısıdır veya her şeye gücü yetendir” şeklinde tahsis edilmiş olur.⁷⁵⁶ İkinci ayette ise, hac ile yükümlü olan insanlar arasından, çocuk ve deliler, kendilerine hac farz olan kişilere dâhil olmaktan çıkarılmıştır. Zira çocuk ve

⁷⁴⁹ Kasas 28/57.

⁷⁵⁰ Neml 27/33.

⁷⁵¹ Ahkaf 46/25.

⁷⁵² Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 99.

⁷⁵³ Gazalî, *İhyâ*, I, 209-224; *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 18, 20, *Meâricü’l-Kuds*, s. 47-50, 105-110; *Mi’yâru’l-İlm*, s. 286.

⁷⁵⁴ Bakara 2/220, 29, 106, 148, 231.

⁷⁵⁵ Âl-i İmrân 3/197.

⁷⁵⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 99-100.

delilerin şer'i hitabı anlamaları ve onunla sorumlu tutulmaları aklen mümkün değildir.⁷⁵⁷

Aklın tahsisine karşı çıkanlar ise, tahsisin bir beyân, tahsis delilinin de beyân edici olduğunu, bir beyân olayında açıklamanın açıklanandan sonra geleceğini, oysaki akıl ile tahsiste delil olan aklın beyâna konu olan âmm lafızdan önce mevcut bulunduğunu, dolayısıyla onun tahsis delili olamayacağını ileri sürmüşlerdir.⁷⁵⁸

İşaret edilmesi gereken bir başka nokta, tahsis edici aklın bir zât bir de sıfatının bulunduğuudur. Aklın zaruri ve nazarî bilgileri kavrayan bir güç olması onun zâtı; tefsir ve tahsis edici olması ise onun sıfatıdır. Aklın beyân edici olarak âmm lafızdan sonra bulunmasından amaç, zatının âmm lafızdan sonra bulunması ise, böyle bir tehire ne gerek ne de ihtiyaç vardır. Ayrıca, akıl âmm nasstan önce değil, hitabın gelişinden sonra tahsis delili adını almaktadır. Eğer onun tehirinden tahsis ve beyân edici vasfının tehiri kastediliyorsa, böyle bir tehir de aklen imkânsız değildir. Zaten usûlcülerin çoğunluğu da tahsis delilinin âmmndan önce gelebileceğini kabul etmişlerdir.⁷⁵⁹

2.2.4.3.1.3. İcma Delili

İcmayı bir delil olarak kabul eden Gazalî, icmanın tahsis edici delillerden olduğunu da kabul eder. Gazalî, icmayı katî bir delil olarak görüp onda hatanın mümkün olmadığını söylerken âmm lafza nesih ve tahsis gibi ihtimallerin girebileceğini ve zan ifade edebileceğini iddia etmiştir. Ancak icmanın bu katî değerine rağmen yine de kesin bir delil olması halinde ümmet, âmmın aleyhine veya onun fertlerinden bir kısmının kastedildiğine dair hüküm verebilir.⁷⁶⁰

2.2.4.3.1.4. Mefhûm bi'l-Fahva Yoluyla Tahsis

Gazalî'nin bir yandan sadece lafızların umûmu olduğunu söyleyip mefhûmların umûmunu reddetmesi, diğer yandan ise, fahva yoluyla anlaşılan

⁷⁵⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 100.

⁷⁵⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 100-101.

⁷⁵⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 100-101.

⁷⁶⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 102.

anlamın tahsisini müstakil bir delil olarak kabul etmesi bir çelişki gibi görünmektedir. Gazalî, ana-babaya öf demenin yasağında anlaşılan dövmenin de haramlığını her ne kadar bir lafza istinad edilemiyorsa da bunun tıpkı nass gibi kesin bir anlam taşıdığını belirtir. Zaten muvafaka mefhûmunu tahsis delili olarak kabul edenler, onun delâlet ettiği hükümde nass gibi kat'î olduğunu ve âmm bir lafızla karşılaştığı zaman ona takdim edileceğini de kabul ederler.

Gazalî bu başlık altında mefhûmu muhâlîfe uygun olan bir örnek de verir: Hz. Peygamber, “*Her kırk koyunda bir zekât vardır*”⁷⁶¹ buyurmuştur. Bu umûm ifadedden bütün koyunlar için bu emrin geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak başka bir hadiste “*Saime koyunda zekât vardır*” buyurur ki bu hadis muvafaka anlamıyla saimede zekât olduğunu, muhâlîf anlamıyla ma'lûfede zekât olmadığını ifade ederek ilk hadisi tahsis eder.⁷⁶²

2.2.4.3.1.5. Hz. Peygamber’in Fiil ve Takrirlerinin Delâleti

Her ne kadar Gazalî “Hz. Peygamber’in Fiil ve Takrirlerinin Delâleti” konusunu bu sıralama içerisinde ele almış olsa da her iki usûlcünün konuya bakışına dair bir kıyas imkânı vermesi açısından bu başlığa, İbn Rüşd’ün konuya bakışı ile beraber en sonda yer verilecektir.

2.2.4.3.1.6. Muhatapların Âdeti

Gazalî, hakiki mana ile örfî manalar birbirine uygun olduğunda, uygun mananın alınacağını, iki kullanım arasında farklılık olduğu zaman ise örfî mananın tercih edileceğini savunmuştur.

Nassın nüzul ve vürudu sırasında Araplar arasında yaygın olan kavli örfün lafızları anlamada geçerli olduğunu düşünen Gazalî, Şârî’nin onlara yaptığı hitabı değiştirme yönünde bu durumun bir etkisi olamayacağını belirtir. Çünkü bu durum, insanların davranış ve örflerinin Şâriye dikte edilmesi anlamına gelebilir.

Hz. Peygamber ümmetinden bir topluluğa “Yemeyi ve içmeyi size haram kıldım” şeklindeki âmm bir ifade kullansa bu yasağın kapsamına sadece o topluluk

⁷⁶¹ Tirmizi, “Zekât” 4; İbn Mâce, “Zekât” 13.

⁷⁶² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 105-106.

tarafından yeme içmenin adet olduğu şeyler değil, adet olmayan şeyler hatta yenmesi mutad olmayan bir takım şeyler de girer. Çünkü insanların yaşantı ve adetlerinin Şâri'in hitabını belirlemede bir rolü yoktur. Bununla beraber O, “dâbbe” gibi bir ifadenin dilciler arasında “dört ayaklı hayvanlara hâs bir ifade” olduğunu ve bu kullanım sebebiyle âmm ifadenin tahsisini kabul eder.⁷⁶³

2.2.4.3.1.7. Sahabe Sözü

Sahabe görüş ve uygulamalarının tahsis delili olması ile ilgili olarak Gazalî, diğer sahabeler arasında yaygınlık kazanmamış bir sahabe sözü, muhalefet ettiği âmm haberi bizzat kendisi rivayet etse dahi âmmı tahsis edemez. Eğer sahabe, bir haberin ihtimal dahilindeki anlamlarından tevkîfi olma ihtimali bulunan birini almışsa, bunu bir delil ile öğrendiğini belirtmedikçe, ona uymak gerekmez.⁷⁶⁴

2.2.4.3.1.8. Âmmın Özel Bir Sebep Üzerine Varid Olması

Kur'an ve sünnette bulunan hitabların büyük bir kısmının çeşitli soru ve olaylar vesilesiyle nazil ve varid olduğu bilinen bir gerçektir.⁷⁶⁵ Bazen sorulan konulara Hz. Peygamber, sorulan konudan daha genel bir hükümle cevap vermiştir. Meselâ, “İçerisine leş ve kokmuş şeylerin atıldığı Bidâa Kuyusu'ndan abdest alınıp alınamayacağı sorusuna O, “*Su temizdir, onu hiçbir şey kirletmez*”⁷⁶⁶ buyurmuştur. Bu özel soruya verilen cevabın umûmu ifade edeceğini söyleyen Gazalî, onun özel sebeple tahsis edilemeyeceğini belirterek, sebebin hususiliğine değil cevabın umûmiliğine itibar edileceğine dikkat çekmiştir.

Gazalî bir konuşma esnasında kişinin bizzat kendi durumuyla ilgili bir soru üzerine Meselâ, “*Ben deniz suyuyla abdest aldım*” diyen kişiye, Hz. Peygamber'in “*Bu sana yeter*” şeklinde verdiği hususi cevabın ise umûm ifade etmeyeceğini, bunun için başkalarının da hakkında sabit olduğuna dair yeni bir delil gerektiğini belirtmiştir.

⁷⁶³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 111-112.

⁷⁶⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 113.

⁷⁶⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 60.

⁷⁶⁶ Ebû Davud, “Taharet” 41; Tirmizi, “Taharet” 52; Nesâî, “Taharet” 46; İbn Mâce, “Taharet” 38.

Bu özel duruma verdiği özel hüküm hariç, âmm lafızlarla söylenmiş hükmün sadece hususi bir sebeple teşri kılındığını ve onunla da tahsis edildiğini savunmak ise, şeriatın maksatlarını ve umûmlarını iptale götürür. Gazalî, ümmetin bir takım özel sebepler üzerine nazil olan hırsızlık, zihar, lian, recm gibi konularla ilgili ayetlerin umûmları üzerine hükmedilmesi konusundaki icmalarını delil getirmiştir. Ayrıca özel bir sebebe dayalı olarak gelen bir hitabta, şer'î delilin sebep değil, bizzat Şârî'nin lafzı olduğunu ve bu lafzın âmm olması halinde umûmu üzere uygulamak gerektiğini de belirtmiştir.⁷⁶⁷

Anlaşıldığı üzere Gazalî, özel bir sebep üzerine varid olan âmm ifadeleri, âmmın tahsisine delil gösterenler bulunduğunu söylemekle birlikte kendisi böyle bir tahsis delilini kabul etmemektedir.⁷⁶⁸

2.2.4.3.1.9. Kur'an'ın Umûmunu Haber-i Vahidin Tahsisi

Râvîlerinin sayısı mütevâtir derecesine ulaşmamış âhad haberin zan ifade ettiğini söyleyen Gazalî, haberi vahid tahsis delili olarak kabul edenler arasında, bunlardan hangisinin öne alınacağı konusundaki görüşleri; âmm lafızları öne alanlar, haberi vahidi öne alarak tahsisini her halukarda mümkün görenler, hangisinin öne alınacağına dair tevakkuf edenler, umûm tahsise uğrayarak mecaza dönüşmüşse haber-i vahidi tercih edenler, aksi durumda ise, haberin evlâ olduğunu düşünenler şeklinde özetler.

Umûmu öne alanlar; Kitabın umûmunun kesin, haberi vahidin ise zan ifade ettiğini söylerken; tahsis taraftarları, Kur'an'ın amminin kat'îliğinin kabul edilmesi halinde ise, râvînin tekzibi gerekeceğini söylemişlerdir. Hâlbuki onun doğru söylemiş olmasının mümkün olduğunda şüphe yoktur. Bu durum Kur'an'ın amminin tahsise ihtimali olduğunu gösterir. Hâs haberin ise başka bir manaya ihtimali yoktur ve ihtimali olmayan ihtimal taşıyana takdim edilir diyerek itiraz ederler. Tahsisi öne alanlar bu konuda sahabenin uygulamalarına tutunmuştur. Haberi vahidle amel etmeyi sahabenin icmasıyla vacib görerek bu durumda sadece râvînin doğruluğu konusundaki ihtimal kalmaktadır ki onu da doğru olduğu yönünde yorumlamakta bir sakınca yoktur. Meselâ, Kur'an'da *“Bunların dışındaki kadınlar, iffetli yaşamak,*

⁷⁶⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 60-61.

⁷⁶⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 114.

zina etmemek şartıyla mehirlerini verip almanız size helal kılındı”⁷⁶⁹ ayetinin umûmu, Hz. Peygamber’in “*Kadın halası ve teyzesi üzerine nikâhlanamaz*”⁷⁷⁰ hadisi tarafından tahsis edilmiştir.⁷⁷¹

Gazalî’nin Bâkılânî’ye nisbet ettiği diğer bir görüşe göre, Kur’anın âmmı sübut bakımından katî, delâlet bakımından ise, haber-i vahidin hâssı ise, sübutu zannî, delâleti katîdir. Bu durumda onlar katiyet ve zanniyet bakımından birbirlerine denktir ve karşılaştıkları zaman aralarında tearuz meydana gelir. Çatışma sırasında birini diğerine tercih edebilmek için ise, bir delil buluncaya kadar tevakkuf etmek gerekir.⁷⁷²

Gazalî’nin İsa b. Eban (v. 221)’a attettiği son görüşe göre ise, Kur’an veya mütevâtir sünnetin âmmı kendileri gibi kat’î bir nassla tahsis edildikten sonra zayıflayacağı ve haber-i vahidle tahsisinin mümkün olacağı yönündedir.⁷⁷³

Gazalî haberi vahidi inkâr edip huccet saymayanların görüşünü zayıf bularak Hz. Ebubekir’in “*Biz Peygamberler miras bırakmayız bizim bıraktıklarımız sadakadır*”⁷⁷⁴ hadisi sebebiyle Hz. Fatıma’ya miras vermeyişini örnek gösterir. Nass olan bir şeyi rivayet konusunda bir adil kişiye duyulan güven, iki adil şahide duyulan güven gibidir.

2.2.4.3.1.10. Âmmın Kıyasla Tahsisi

Gazalî’nin “*Bir hüküm veya sıfatı ispat veya nefyetme bakımından aralarındaki ortak bir sebepten (illet) dolayı belli bir şeyi, bir şeye hamletmek*”⁷⁷⁵ şeklinde tanımladığı kıyasın tahsis delili olması demek, âmm bir lafız veya hükümle hâs bir kıyasın karşılaştığında, bu kıyasın âmmın kapsamını daraltmasıdır. Buradaki âmm, Kur’an veya sünnet nasslarından herhangi birisi olabilir. Kıyasın tahsisi ile

⁷⁶⁹ Nisa 4/24.

⁷⁷⁰ Buhârî, “Nikâh” 27; Müslim, “Nikâh” 37-39; Ebu Davud, “Nikâh” 12; Tirmizi, “Nikâh” 30; Nesâî, “Nikâh” 47-48.

⁷⁷¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 115-118.

⁷⁷² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 120-121.

⁷⁷³ Hanefî kaynaklarında İsa b. Eban’a atfedilen bir başka görüşe göre; Cessas, Pezdevî ve Serahsî gibi çoğunlukla beraber onun da görüşü; âmmın katî olduğu ve hususi bir haberi vahidle aralarında denklik bulunmadığı için çatışmanın söz konusu olmadığı dolayısıyla kuvvetli olan âmm ile amel edilmesi gerektiği yönündedir. Cessas, **el-Fusûl**, 155; Pezdevî, **Kenzü’l-Vüsul**, I, 294; Serahsî, **Usûl**, I, 133-134.

⁷⁷⁴ Buhârî, “Megâzî” 14, 38; “Ferâiz” 3, “İ’tisâm” 5.

⁷⁷⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 228.

ilgili görüşler; onu mutlak manada tahsis delili olarak kabul veya reddedenler, bazı şartlarla kabul veya reddedenler ve bu konuda tevakkuf edenler şeklinde ele alınmıştır.

Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Şâfiî, Eş'arî âmm bir nass ile hâs bir kıyas karşılaştığı zaman, âmmın sübutunun kat'î veya zannî olmasına veya önceden tahsis edilip edilmemesine ya da hangi çeşit kıyas olduğuna bakılmaksızın kıyasın âmma takdim edileceğini savunmuşlardır.⁷⁷⁶

Kıyasın mutlak olarak tahsis delili olduğunu ileri süren bu usûlcülere göre, kıyas kat'î olmasa dahi onunla amel edilebileceği icma ile sabittir ve kıyası tercihte hâs kıyas ile âmm nassın birleştirilmesi söz konusudur. Delilleri birleştirmek ise, onlardan birini iptal etmekten daha uygundur. Hatta âmm nassın hususa ve mecaza ihtimali olduğu için, böyle bir ihtimal taşımayan kıyas ondan daha kuvvetlidir.⁷⁷⁷

Kıyasın tahsis delili oluşuna karşı çıkanlar ise, onun şer'î bir delil olduğunu kabul etmekle beraber kıyasın zannî, âmmın ise, kat'î olduğunu, kaldı ki âmmın zannî olduğu varsayılrsa dahi onun zanniliğinin kıyasınkinden daha kuvvetli olduğunu, zira kıyasın öncüllerinde daha çok ihtimal bulunduğunu, dolayısıyla burada kıyasla amel etmenin zayıfın kuvvetliye tercih edilmesi anlamına geleceğini söylemişlerdir. Ayrıca sahabelerin kat'î bir nassa muhalefet etmeleri düşünülemez. Çünkü onlar böyle bir anlayışa ancak herhangi bir hal veya söz karinesiyle varmış olabilirler ki böyle bir karineyle yapılan muhalefet ise kıyasın değil söz konusu karinenin tahsisi demektir.⁷⁷⁸

Mu'tezîleden Cübbâî, İbnü'l-Cübbâî ile kelamcı ve fakihlerden bazılarına göre ise, kıyas hangi çeşidi olursa olsun mutlak âmmı tahsis edemez. Buradaki âmmın kat'î veya zannî ya da önceden tahsis edilmiş veya edilmemiş olması arasında herhangi bir fark yoktur. Âmm nass ile hususi kıyas karşılaştığı zaman kesin olarak âmm nass takdim olunur.⁷⁷⁹ Hiçbir halde kıyası tahsis delili olarak kabul etmeyen bu usûlcüler âmm nassın asıl, kıyasın ise fer' olduğunu, fer'in asl'a takdim

⁷⁷⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 122.

⁷⁷⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 128.

⁷⁷⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 128-129.

⁷⁷⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 122.

edilemeyeceğini söylemişlerdir.⁷⁸⁰ Ayrıca, kıyas ancak nass bulunmayan bir konuda kullanılabilir. Nassın bulunduğu yerde kıyas geçersizdir.⁷⁸¹

Öte yandan, Hz. Peygamber tarafından Yemen'e vali olarak tayin edilen Muaz b. Cebel, aralarında geçen meşhur konuşmada ancak Kitab ve sünnette hüküm bulamadığı zaman kendi reyile icthad edeceğini söylemiş ve Hz. Peygamber de bu cevabı tasvib etmiştir.⁷⁸² Onun cevabında icthad sıralama bakımından en sonda bulunmaktadır. O halde icthadî bir faaliyet olan kıyas Kitab ve sünnete nasıl takdim edilir?⁷⁸³

Gazalî ise, kıyasın âmm dan daha kuvvetli olması halinde tahsis delili olacağını ileri sürmüştür. Bu durumda daha kuvvetli olan zayıf olana takdim edilir. Eğer kuvvet bakımından birbirine denk iseler o zaman da tevakkuf gerekir.⁷⁸⁴ Bu yaklaşım kıyasın rükün ve çeşitlerinin içerdiği zan ile âmm nassa gelebilecek ihtimaller üzerine kurulmuştur. İlk bakışta kuvvetli gibi görünen bu yaklaşım, sonuçta tevakkufa varılması sebebiyle isabetli görünmemektedir. Zira bunlar birbirine denk değildir ve burada uygun olan, iki delilin birleştirilmesi anlamına gelen tahsise gitmektir.

Kıyasın tahsis delili olmasıyla ilgili olarak Bâkılânî ise, âmm haber ile hâs kıyasın birini diğerine tercih etmeye yarayacak bir delil bulununcaya kadar beklemek gerektiğini savunmuştur. O, kıyasın mutlak olarak tahsis delili olduğunu ve olmadığını savunan grupların delillerinden, âmm haberle hâs kıyasın birbiriyle karşılaştığı zaman birini diğerine tercih edebilmek için aklî veya naklî bir delile ihtiyaç olduğunu anlaşıldığını ifade etmiştir. Bâkılânî'den önce bu görüşü savunan kimse olmadığına göre, bu iddia en azından icmaya aykırı görünmektedir. Çünkü ondan önce, âmm haber ile hâs kıyastan birinin takdim edilmesi konusunda ihtilaf bulunmakla beraber, en azından onlardan herhangi birinin tercih edileceği konusunda icma mevcuttu.⁷⁸⁵

⁷⁸⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 123.

⁷⁸¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 125.

⁷⁸² Ebu Davud, "Akziye" 11; Tirmizi, "Ahkâm" 3; Nesâî, "Kudat" 11; İbn Mâce, "Menâsik" 38.

⁷⁸³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 127.

⁷⁸⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 132-134.

⁷⁸⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 123, 130-131.

2.2.4.3.2. Muttasıl Tahsis Delilleri

2.2.4.3.2.1. İstisna

İstisna, kendisine mahsus belirli sîygaları bulunan ve kendisinde zikredilen şeyin ilk tarafta kastedilmediğine delâlet eden bir sözdür. Gazalî, bu sîygaları سواء، الا şeklinde sayarak asıl konunun لا edatı olduğunu ifade eder. İstisna usûlcüler tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Meselâ Pezdevî ve Serahsî konuyu “beyân” başlığı altında ele alırken⁷⁸⁶ İbn Hazm, Basri ve Şîrâzî gibi usûlcüler istisnâ ile tahsisi aynı görmektedir.⁷⁸⁷ -Aşağıda geleceği üzere- Gazalî, el-Menhûl’de istisnânın beyân değil, ref ve nesh olduğu görüşünü savunurken⁷⁸⁸, el-Mustasfâ’da istisnânın tahsisten bitişik olma şartıyla ayrıldığını belirtmektedir. Yine neshin hem kaldırma hem kesme, istisnânın ise sadece kesme olduğunu ifade ederek istisnâ ile neshin farkını açıklamaktadır.⁷⁸⁹

Gazalî, istisnânın tahsis delili olabilmesi için, müstesna ve müstesna minh’in söz ve süre bakımından birbirinden ayrılmamasını şart koşar. Usûlcüler arasında yaygın olan bu görüşe İbn Rüşd de katılır ve bu sebeple istisnânın tehirini de caiz görmez.⁷⁹⁰ Gazalî İbn Abbas’tan gelen istisnânın ertelenmesi konusundaki rivayetleri değerlendirirken, insanın istisnâya niyet etmesi şartıyla, Allah ile kendisi arasındaki dini konularda onu tehir etmesinin caiz olabileceği şeklinde bir te’vîle gitmiştir.⁷⁹¹

Gazalî’nin ileri sürdüğü diğer bir şart ise, müstesna ile müstesna minhin ya aynı cins olması ya da lafzının kapsamına giren şeylerden biri ile istisnâ yapılmasıdır. Meselâ, “Zeyd haricindeki insanları gördüm” cümlesinde Zeyd ve insan aynı cinstir. Yine “Kapısı hariç evi gördüm”, “Yüzü hariç Zeyd’i gördüm” ifadesi de ikinci şarta örnektir.⁷⁹²

Usûlcüler arasında istisnânın şartlarıyla ilgili olarak, müstesna minhi tamamen kapsayan istisnânın batıl olduğu yönünde görüş birliği vardır. Bâkılânî, müstesna minhin yarısının veya yarıdan fazlasının istisnâ edilmesini Arapların

⁷⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 35; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü’l-Esrar*, III, 236.

⁷⁸⁷ Ebu’l-Hüseyin Basrî, *el-Mu’temed*, I, 259-260; İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 446; Şîrâzî, *Şerhu’l-Luma’*, II, 81.

⁷⁸⁸ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 239.

⁷⁸⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 132-134.

⁷⁹⁰ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 113. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *age.*, II, 82; Sübkî, *el-İbhâc*, II, 925-927.

⁷⁹¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 165.

⁷⁹² Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 167-168.

kullanım örfünde çirkin bulunması yönünden reddederken Gazalî, hoş bir kullanım olmasa da bu tür istisnâyı caiz görür. Gazalî, bir kimsenin “*Üzerimde dokuz hariç on vardır*” demesi halinde, fakihlerin ittifakı ile bu kimsenin bir dirhem ödemesinin gerekli olduğunu söyler. Bunun sebebi olarak, ifade biçimi hoş olmasa da yapılan istisnânın sahih olmasını gösterir.⁷⁹³ İbn Rüşd ise, Arapça’da böyle bir durumun vaki olmadığını, bir kimsenin “*Doksan dokuz hariç yüzü gördüm*” ifadesiyle meramını anlatmasının mümkün olmadığını söyler.⁷⁹⁴

Hanefî⁷⁹⁵ ve Şâfiî⁷⁹⁶ usûlcüleri istisnâyı beyân olarak kabul ederken Gazalî bu genel kanaate karşı çıkararak, onun beyân değil ref ve nesh edici olduğunu savunmuştur. Meselâ, “Filana on lira borcum var ancak 5 müstesnâ” diyen bir kişi, “on” ile beşi kastettiğini beyân etmemektedir. Çünkü “on” kelimesi “10” sayısı içindir. “Beş” ise sözü tamamlamak için kullanılmıştır. Dolayısıyla bu sözden maksat “on”dur ve burada istisnâ ref ve nesh anlamına gelmektedir⁷⁹⁷ ki tahsis bir beyân, istisnâ ise bir ref’tir. Buna göre tahsis, mutlak lafızdan maksadın kendisi olduğunu açıklarken, istisnâda beyân ve açıklama anlamı yoktur.⁷⁹⁸

2.2.4.3.2.2. Şart

Gazalî’nin “*kendisi bulunmadığı zaman, şart koşulanın da bulunmadığı, kendisi bulunduğu zaman, şart koşulanın da bulunmasının zorunlu olmadığı şey*” olarak tanımladığı şart, illetten farklıdır. Çünkü illetin varlığı, ma’lûlün (illetin sonucunun) da varlığını gerektirirken, şartta şartın varlığı meşrutun (şart koşulan şeyin) varlığını gerektirmez.

Bir şeyin olduğuna akıl hükmetmişse aklî, şeriat hükmetmişse şer’î, vâki olan şey şart edatlarından biri ile anlaşılmışsa lügavî şart denilir.⁷⁹⁹

Şartın tahsis etme itibarıyla istisnâdan farkı yoktur. Meselâ, “*Anlaşmalı durumda olmaları hariç müşrikleri öldürün*” ifadesi ile “*Eğer harb ehli iseler müşrikleri öldürün*” ifadeleri arasında hüküm bakımından bir fark yoktur. Şart ve

⁷⁹³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 170-173.

⁷⁹⁴ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 116.

⁷⁹⁵ Pezdevî, **Kenzü’l-Vüsûl**, III, 117.

⁷⁹⁶ Âmidî, **el-İhkâm**, II, 315.

⁷⁹⁷ Gazalî, **el-Menhûl**, s. 239-240.

⁷⁹⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 164.

⁷⁹⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 180-181.

istisnâ, mütekellimin konuşmasını tersine çevirir. Gazalî'ye göre, şart ve istisnâ, baştan konuşanın sözüne dâhil olan şeyi sonradan konuşmadan çıkarmaz. Zaten konuşulan şey baştan itibaren konuşmaya dâhil olsaydı ondan çıkarılmazdı. Meselâ, “Eve girersen boşsun” demek, “Eve girdiğin anda boşsun” demektir. “Boşsun” ifadesi eve girmeye izafe edilir. Yoksa bu ifade, eve girmesin şeklinde umûmi anlamıyla konulup sonra da eve girişten önceki hal çıkarılmış değildir.⁸⁰⁰

2.2.4.3.2.3. Takyid (Mutlak ve Mukayyed)

Tahsis, âmm lafızlar; takyid ise, mutlak lafızlar hakkında yapılan bir açıklamadır. Usûl kitaplarında mutlak ve mukayyed ile ilgili ele alınan durumları dört maddede özetlemek mümkündür.⁸⁰¹ Birincisi, hüküm ve sebebin birbirinden farklı olmasıdır.⁸⁰² Bu durumda mutlak mukayyede hamledilmez. İkincisi, hüküm ve sebebin aynı olmasıdır.⁸⁰³ Bu durumda mutlak mukayyede hamledilir.⁸⁰⁴ Üçüncü durum, hükmün farklı olup sebebin bir olmasıdır.⁸⁰⁵ Bu durumda bir teâruz söz konusu olmadığından, mutlak mukayyede hamledilmez ve her biri ile varid olduğu şekilde amel edilir.⁸⁰⁶ Dördüncü durum, sebeplerin farklı olup hükmün bir olmasıdır.⁸⁰⁷ Bu durum ulema arasında ihtilafli bir konu olup bir kısmı mutlakın mukayyede hamledilebileceğini bir kısmı da hamledilemeyeceğini savunur.⁸⁰⁸

Gazalî, ise, âmm lafzın bazen *mutlak* bazen *mukayyed* olarak gelmesi durumunun tahakküm olduğunu ve dil yapısına aykırı olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁰⁹ Şâfiî usûlcüleri mutlakı âmm lafızlardan kabul etmişlerdir. Bu sebeple, onlara göre takyid mutlakın umûmunu tahsis etmektir. Takyidle, mukayyedin dışındaki şeyler mutlakın umûmundan çıkarılmıştır.⁸¹⁰ Şâfiî usûlcüleri Hanefilerin takyidi “nass

⁸⁰⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 182-183.

⁸⁰¹ Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, III, 416.

⁸⁰² Mâide 5/6, 38.

⁸⁰³ Mâide 5/3; En'âm 6/145.

⁸⁰⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 185-186; Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, III, 417; Şevkânî, **İrşâdu'l-Fühûl**, s. 279.

⁸⁰⁵ Mâide 5/6.

⁸⁰⁶ Bâcî, **el-İhkâm**, I, 287; Şîrâzî, **et-Tabsira**, s. 215; Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît**, III, 417.

⁸⁰⁷ Mucâdele 58/6.

⁸⁰⁸ Ferhat Koca, **İslam Hukuk Metodolojisiinde Tahsis**, İstanbul, 2011, İsam Yayınları, s. 153-158.

⁸⁰⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 186;

⁸¹⁰ Şîrâzî, **Şerhu'l-Lum'a**, I, 420; Cüveynî, **el-Burhân**, I, 356-439.

üzerine ziyade” ve “nesh” olarak görmeleri şeklindeki anlayışı reddederken⁸¹¹, Gazalî, onun nesh olacağını kabul etmiştir.⁸¹²

2.2.4.3.3. Âmm ve Hâs Arasında Teâruz

Diğer usûlcüler gibi Gazalî de Allah ve Rasûlü’nden gelen aklî ve naklî hiçbir delilde teâruz olamayacağını, eğer delillerin zâhirleri böyle bir çelişkiyi vehmettiriyorsa, bunun o delil veya olayın kendi zatında değil, onların tarihlerinin bilinmemesinden veya müctehidin kendi zannından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁸¹³

Bazı âlimler iki âmmın teâruzunu şüpheye yol açacağı ve bunun da insanları itaat ve tasdikten uzaklaştıracağı yönündeki itirazlarla reddederken cumhur, iki âmmın teâruz etmesini caiz görmüştür. Gazalî de bu durumun başka yönden delil arama ya da muhayyer kalma açısından bir imtihan vesilesi olabileceğini belirterek caiz görmüştür.⁸¹⁴

Delillerden biri hâs diğeri âmm ise bu durumda Gazalî, hâssın takdim edilmesini savunur. Gazalî’nin de içinde bulunduğu cumhura göre, hâs daha kuvvetli ve delâleti katî bir delil, âmm ise ihtimalli bir delil olduğu için onlar, hâs ve âmm iki delilin karşılaşmasını kuvvet bakımından birbirine denk iki delilin karşılaşması olarak kabul etmezler. Bu durumda da hâs olan delil âmmı tahsis eder.⁸¹⁵ Buna örnek olarak “*Göğün suladıklarında onda bir, kova veya dolaplarla sulananlarda yirmide bir zekât gerekir*” hadisi ile “*Beş veskten az olan üründen zekât yoktur*”⁸¹⁶ hadisi gösterilirken cumhur, hâssı âmma takdim ederek, beş veskten az olan toprak mahsüllerinden zekât gerekmeceğini savunmuştur.⁸¹⁷

Çatışan hâs ve âmm delillerin geliş tarihleri farklı olup biri önce diğeri sonra ise, bu durumda iki ihtimal vardır. Ya önce gelen âmm sonra gelen hâs veya önce gelen hâs sonra gelen âmmdır. Çatışan bu iki delilden âmm önce, hâs sonra gelmişse

⁸¹¹ Gazalî, **el-Menhûl**, s. 177.

⁸¹² Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 117-119; II, 168-169.

⁸¹³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 137, 392-395.

⁸¹⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 151-152. Gazalî, İmam Şâfiî’nin “nass üzerine ziyâde”yi tahsis olarak değerlendirmesinden yola çıkarak onun, “nass” ile fıkıh usûlündeki zâhiri kastettiğini ifade eder. Bkz. **el-Menhûl**, s. 177.

⁸¹⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 102-103.

⁸¹⁶ Buhârî, “Zekât” 4, 32; Müslim, “Zekât” 3; Ebû Dâvud, “Zekât” 2; Vesk için bkz. Cengiz Kallek, “Vesk”, **DİA.**, İstanbul, 2013, XLIII, 70.

⁸¹⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 103.

bu durumda Gazalî'ye göre, âmm hassa bina edilir.⁸¹⁸ Hâs önce gelir ve hükmü istikrar bulur, daha sonra da âmm bir delil gelirse, yine hâs ile amel edilir. Çünkü âmm zannî, hâs ise katîdir. Hanefilere ve Mutezîle'ye göre ise, sonraki âmm önceki hâssı neshetmiş olur. Bu durumda hâs da âmm da katî birer delildir. Ancak âmmın istikrar bulmasından sonra hâs gelmişse bu durumda âmmın hâssa bina edilmesi gerekir.⁸¹⁹

Deliller arasında bir yönden umûm, başka bir yönden husus söz konusu ise, çatışan bu iki delilden birinin medlûl ve mefhûmunun bir yönden diğerinden fazla bir yönden diğerinden noksan olması demektir. Böyle bir durumda deliller bir noktada birleşirken bir noktada teâruz içindedirler. Meselâ, Hz. Peygamber bir hadisinde, *“Kim dinini değiştirirse onu öldürünüz”*⁸²⁰ buyurmuştur. Bu hadis bütün kadın ve erkekleri içine alması bakımından âmm, hüküm bakımından sadece dinden dönenleri içine aldığı için hâstır. Başka bir hadiste ise Hz. Peygamber, kadınların öldürülmesini nehyetmiştir.⁸²¹ Bu hadis de kadınlar hakkında hâs olmakla beraber, hem irtidad eden hem de aslen kâfir olan kadınlara şamil olması itibariyle âmmdır. Bu iki delil arasındaki teâruzun giderilmesi konusunda Gazalî, tercihe yarayan bir delil ortaya çıkmadığı sürece, iki delilden birinin diğerini tahsis edeceğini savunmuştur.⁸²²

Bâkılânî bu türden iki delilin arasındaki teâruzun nesihle giderilmesini uygun bulurken, Gazalî'ye göre nesihle hareket etmek, “vehimle hareket etmek”tir. Çünkü ona göre, bu durumda delillerden birinin takdim edilmesi diğerinin takdiminden daha üstün değildir.⁸²³

2.2.2. Lafızların Fahva Ve İşaret Yönünden Delâleti

Gazalî, lafızların mantûku dışında kalan anlamların hepsini bu başlık altında ele almış ve beş kısma ayırmıştır. Bunlar aşağıda sırasıyla ele alınacaktır:

⁸¹⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 104.

⁸¹⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 104.

⁸²⁰ Buhârî, “Cihad” 149; “İ’tisam” 28; Ebu Davûd, “Hudud” 1; Tirmizi, “Hudûd” 25; Nesâî, “Tahrim” 14; İbn Mâce, “Hudûd” 2.

⁸²¹ Buhârî, “Cihad” 148.

⁸²² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 148-150.

⁸²³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 149.

2.2.2.1. İktizânın Delâleti

İktizâ genel olarak lafzın, konuşan kişinin veya sözün doğruluğunu gerektiren bir anlama delâlet etmesidir. Bu anlam lafızda açıkça söylenmediği halde takdir edilerek var kabul edilir. Bu tür bir isimlendirme “*nassın muktezâsı*”nın delâleti şeklinde ilk defa Fukâhadan Debûsî,⁸²⁴ mütekellim usûlcülerden ise -muhtemelen Debûsî’nin etkisiyle- Gazalî tarafından kullanılmaya başlanmıştır.⁸²⁵

Gazalî iktizânın delâleti için, “*lafzın kendisine delâlet etmediği, açıkça söylenmeyen fakat lafzın zaruretinin kaynaklanan bir delâlet türüdür*”⁸²⁶ der. Gazalî, konuşanın doğruluğunun böyle bir iktizâyâ bağlı olması, ifade edilen hususun şer‘an var olabilmesinin ancak böyle bir iktizâyâ bağlı olması ve söylenen şeyin aklen sabit olabilmesinin buna bağlı olması durumunda iktizâda lafzın zaruretinin söz konusu olduğunu belirtir.⁸²⁷

Gazalî usûlcüler arasında tartışma konusu olan iktizânın umûmu meselesinde, umûmun anlamın değil, lafzın özelliği olduğundan ve iktizânın da zaruraten bir takdir olup, bunun da ancak ölçüsünce takdir edileceğini ifade ederek, iktizânın umûmu gerektirmeyeceğini düşünür.⁸²⁸

Gazalî’nin verdiği örneklerde iktizânın delâletini, örfî veya şer‘î kullanım yoluyla açıkça ifade eden sözler olarak değerlendirir.⁸²⁹

2.2.2.2. İşaretin Delâleti

İşaret yazı, sayı, sembol gibi sözün yerini tutan bir gösterge ya da sözlü delâletle ilgili bir beyân şekli de olabilir. Bu durumda işaret, sözün anlamına açıklık kazandıran bir karine olarak düşünülebilir.

İşaretin bir delâlet türü olarak ilk defa zikredilmesi Fukâhadan Debûsî⁸³⁰ mütekellim usûlcülerden -muhtemelen Debûsî’nin etkisiyle- Gazalî ile olmuştur.

⁸²⁴ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s. 130, 135.

⁸²⁵ İltâş, *Mütekellim Delalet Yöntemi*, s. 244.

⁸²⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 186.

⁸²⁷ İktizâda lafzın zaruretinin örnekleri “Mücmel” başlığı altında Gazalî’nin mücmelliğin meydana geldiği durumlara dair özetinde de ele alınmıştır. Burada tekrardan kaçınmak için yeniden ele alınmamıştır. Bkz; *el-Mustasfâ*, II, 186-187.

⁸²⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 162.

⁸²⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 348-350.

Gazalî özellikle kastedilmeksizin lafza tâbî olan şeyleri işaretin delâleti kapsamında değerlendirir. Meselâ konuşanın konuşması esnasındaki işaret ve hareketlerinden konuşmasının delâlet etmediği şeylerin anlaşılması buna örnektir. Bu gibi durumlarda özellikle kastedilmeyen şeyler lafza tâbî olur.⁸³¹

İşaretin delâletine usûlcülerin verdiği örnek: “Çocuğun anne karnında taşınması ve sütten kesilmesi otuz aydır”⁸³², “Çocuğun sütten kesilmesi iki yıl (24ay) içindedir”⁸³³ Bu iki ayet işaretin delâletiyle hamilelik müddetinin asgari altı ay olacağını haber verir.⁸³⁴

2.2.2.3. Hükümün Münasib Vasfa İzafesinden Ta’lîli Anlamak

Gazalî’nin “hükümün münâsib vasfa bağlanmasından o vafın söz konusu hükümün illeti olduğunun anlaşılmasıdır” şeklinde tanımladığı bu delâlet türü için usûlcüler “îma ve işaret”, “fahve’l-kelam”, “lahnu’l-kelam” gibi isimlendirmeler yapar. Gazalî mahiyetine vakıf olduktan sonra bu tartışmanın lâfzî olduğunu ifade eder. Ta’lîle dayalı bu delâlet türü için kendisi de el-Mustasfâ’da illeti belirleme yolları, *Şifâü’l-ğalîl*’de tenbîh ve îmâ’nın delâleti şeklinde iki ayrı tabir kullanır.⁸³⁵

Nazar ve istidlâl sözcükleri gibi tenbîh ve îmâ sözcükleri de aynı anlama gelmesine rağmen birlikte kullanılan sözcüklerdir. Tenbîh ve îmâ bir şeye dikkat çekmek, bir şeyi üstü kapalı olarak söylemek manasındadır. Hükme değil hükümün illetine delâlet etmesi yönüyle tenbîh, müstakil bir delâlet türü olmaktan ziyade, kıyas konusuna bağlı illeti belirlemenin yollarından birisidir. Mütakellim usûlcüler bu türe mefhûmun kısımları arasında yer verse de onu “*Mesâlikü’l-ille*” başlığı ile “İleti belirleme yolları” arasında kıyas konusunda incelemişlerdir.⁸³⁶

Gazalî “*Hırsız erkek ve kadının ellerini kesin!*”⁸³⁷, “*Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz celde vurun!*”⁸³⁸ ayetlerini misal olarak verir. Ayetlerden hırsızın elinin kesilmesi ve zina edene celde vurulması gerektiği anlaşılmaktadır ki

⁸³⁰ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 18-19.

⁸³¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 188.

⁸³² Ahkâf 46/16.

⁸³³ Lokman 31/14.

⁸³⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 190.

⁸³⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 289-306; *Şifâü’l-ğalîl* s. 27.

⁸³⁶ İltâş, *Mütakellimin Delalet Yöntemi*, s. 258.

⁸³⁷ Mâide 5/38.

⁸³⁸ Nûr 24/2.

zaten bu açıkça ifade edilmiştir. (mantukun bih). Buna ek olarak ayette açıkça söylenmemeyen (mantukun bih olmayan) ancak cümlelerin akışından (fahva'-kelamından) anlaşılan bir mana daha vardır ki o da el kesme ve celde hükümlerinin illetinin hırsızlık ve zina olduğudur. “İyiler cennette, kötüler (fâcir) cehennemdedir”⁸³⁹ ayetinde ise iyiler iyi oldukları için cennette, kötüler de kötü oldukları için cehennemdedir manası vardır. Aynı şekilde “fâciri kına”, “itaatkâr olanı öv”, “âlimi yücelt” gibi övgü, yergi, teşvik ve sakındırma türünden sözler de böyle olup, açıkça zikredilmediği halde bunlarda da fiilin gerekçesine dikkat çekme söz konusudur.⁸⁴⁰

2.2.2.4. Mefhûmu'l-Muvafaka (Fahve'l-Hitab)

Mefhûm sözlükte, “anlaşılan, öğrenilen, akledilen, zihinde oluşan şekil/mana” anlamında kullanılmıştır.⁸⁴¹ Mantıkçılara göre “mana” varlığı açısından “mefhûm ve misdâk” şeklinde iki kısma ayrılır; mefhûm, “zihinde mevcut olan mana”, misdâk da “zihin dışında/hariçte mevcut olan mana” şeklinde tanımlanır. Buna göre zihinde oluşan mana için dilciler mefhûm tabirini kullanırken, mantıkçılar mefhûmu daha genel bir terim olarak gördükleri mananın bir kısmı olarak ifade ederler.

Bu delâlet türü için *fahve'l-hitab*, *fahve'l-kelam*, *fahve'l-kavl* ve *fahve'l-lafz* ifadeleri de kullanılır. Sözün anlamı ve gittiği yer manasına gelen fahvâ sözcüğü⁸⁴² *fahve'l-hitab* şeklinde usûldeki kullanımıyla, lafızda açıkça zikredilmeyen mananın açıkça zikredilene uygun olduğuna delâlet etmesidir. Bu “uygunluk” anlamından dolayı *mefhûmu'l-muvafaka* olarak da anılan bu delâlet türü için farklı isimlendirmeler de kullanılmıştır.⁸⁴³

Gazalî fahve'l-hitabı “Sözün siyakının ve maksadının delâletiyle söylenenden söylenmeyi anlamak” olarak tanımlamıştır.⁸⁴⁴ Genel olarak “dili bilen herkes

⁸³⁹ İnfitâr 82/14.

⁸⁴⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 190.

⁸⁴¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XV, 354-355; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXXIII, 224; Sözlüklerde “mefhûm” tabirine yer verilmez. Ancak türetildiği “fehime-yefhemü-fehmen” sülasi fiilinin manasına göre onun da anlamını belirlemek mümkündür ve yukarıda ifade edilen anlamlar bu şekilde belirlenmiştir.

⁸⁴² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, IV, 375.

⁸⁴³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 299; Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 341, 347.

⁸⁴⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 190. Diğer yandan Gazalî mefhûmu'l-muvafaka bahsini Şifâü'l-ğalîl 'de “Kıyas” başlığı altında ele almıştır. Bkz. *Şifâü'l-ğalîl*, s. 15-30.

tarafından düşünmeye gerek kalmayacak şekilde söylenenden (mantûk) söylenmeyenin (meskût) anlaşılması” şeklinde tanımlayanlar, bu tür delâletin kıyasa gerek kalmayacak şekilde açık lâfzî bir delâlet olduğunu ifade etmişlerdir. Benzer bir tanımın Bâkılânî’de de olduğu görülmektedir.⁸⁴⁵ Gazalî de sözün siyakının ve maksadının delâletiyle söylenmeyenin söylenenden anlaşılması olarak tarif ettiği bu delâletin geçerliliğini, söylenenden daha önce veya onunla birlikte anlaşılması şartına bağlamıştır.⁸⁴⁶

“*et-tenbîh bil ednâ ale’l a’lâ*” denilen “*en alt sınır söyleyip en üst sınıra dikkat çekmek*” şeklindeki fahvanın örneği olabilecek “*Onlara öf bile deme ve onları azarlama*”⁸⁴⁷ ayeti için Gazalî, maksadı bilmeyi öncelemiştir. Ayrıca bu tür örneklerin kıyas olup olamayacağı konusunda, eğer bunun kıyas olmasıyla üzerinde düşünme ve bir illet istinbâtının kastediliyorsa bu yanlıştır. Şayet söylenenden söylenmeyenin anlaşılması kastediliyorsa bu doğru olur.⁸⁴⁸

“*et-tenbîh bi’l-a’lâ ale’l-ednâ*” denilen “*üst sınırı söyleyip alt sınıra dikkat çekmek*” lafzından açıkça anlaşılan mananın üst sınırdır. Bu üst sınırın söylenmesiyle lafzın kapsamına dâhil olanların mefhûm yoluyla ve daha öncelikli olarak alt sınır mahiyetindeki hükümlere delâlet etmesidir. Gazalî “*Kitab ehlinden öyleleri vardır ki, kendisine bir hazine emanet etsen, onu sana aynen iade eder. Fakat öyleleri de vardır ki, kendisine bir tek altın emanet etsen, gidip tepesine dikilmedikçe, onu sana geri vermez*”⁸⁴⁹ âyetini örnek vermiştir. Âyet önce, ehl-i kitaptan bazılarının hazine emanet edilmesi durumunda, onların bunu tam olarak geri vereceğini mantûkuyla ifade ederken mefhûmu’l-muvâfaka yoluyla da bu kimselerin kendilerine emanet edilen yüklerden daha az malı öncelikli olarak iade edeceklerine delâlet eder. İkinci kısımda ise alt sınırı söyleyip (bir dinar bile vermeme) üst sınıra (bir dinardan fazla olan her şey) dikkat çekmeye örnektir.

Hitabın mefhûmuyla, mantûkunun delâlet ettiği mananın birbirine eşit olduğu üçüncü duruma usûlcüler: “*Onların (yetimlerin) mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin.*”⁸⁵⁰ “*Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler şüphesiz karınlarını ateşle*

⁸⁴⁵ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 341-343.

⁸⁴⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 191.

⁸⁴⁷ İsrâ 17/23.

⁸⁴⁸ Gazalî, **Esâsü’l-kıyas**, thk. Fehd b. Muhammed Serhan, Mektebetü’l-ubeykan, Riyad 1993, s. 70.

⁸⁴⁹ Âli İmrân 3/75.

⁸⁵⁰ Nisa 4/2.

doldurmuş olurlar.”⁸⁵¹ âyetleri örnek vermişlerdir. Bu âyetler mantûkuyla yetimlerin mallarını yemenin yasak olduğunu ifade eder ki malın telef edilmesi ve onun bu malından mahrum edilmesi gibi anlamlara gelir. Yetimin malının yakılması veya başka yollarla telef edilmesi de yetimin malından mahrum edilmesi ve onun malının telef edilmesi anlamına gelir ki âyet mefhûmuyla da bu hususu ifade eder. Dolayısıyla mefhûm ile mantûkun ifade ettiği mana birbirine eşittir. Ancak telef etme, genellikle malları yemek yoluyla olduğundan âyette diğer telef etme yolları belirtilmemiştir.⁸⁵² Gazalî mefhûmu’l-muvâfakayı; el-Menhûl’de kıyas mertebeleri arasında, Şifâü’l-ğalîl’de illetin Şârî tarafından tenbîhi yoluyla ispatı bağlamında, Esâsü’l-kıyas’ta ise aslın illetini tespit hususunda başvurulacak yollar arasında ele alır.⁸⁵³

2.2.2.5. Mefhûmu’l-Muhalefe (Delilü’l-Hitab)

Gazalî mefhûm kapsamında Bakıllânî’den farklı olarak mefhûmu’l-muhâlefeyi de ele almıştır.⁸⁵⁴

Kendisinden önceki usûlcülerin delilü’l-hitab adıyla andıkları bu delâlet türünü ilk defa Cüveynî “mefhûmu’l-muhalefe” şeklinde adlandırarak kavramın kelamcı usûlcülerin terminolojisinde yer almasını sağlamıştır.⁸⁵⁵ Mefhûmu’l-muhalefe genellikle, “belirli bir kasıtlı söylenen lafzın hükmünün tam tersinin, söylenmeyen için geçerli olması” şeklinde tanımlanmıştır. Gazalî de bu delâlet türünün mefhûm olarak adlandırılmasını, elde edilen hükmün sadece mefhûma dayalı olup mantuka dayanmaması olarak açıklar. Zira mantukun delâlet ettiği şey de mefhûmdur.⁸⁵⁶

Gazalî’ye göre mefhûmun delâletinin işaretin delâletinden farkı; mefhûmun medlûlü konuşan tarafından kastedilmişken, işaretin delâlet ettiği ise konuşan tarafından kastedilmemiştir. İmânın delâletinden farkı; mefhûm, lafzın nutk mahalli dışında delâlet ettiği şey iken, imânın delâleti ise lafızdan nutk mahallinde

⁸⁵¹ Nisa 4/10.

⁸⁵² Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 190-191.

⁸⁵³ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 223; *Şifâü’l-ğalîl*, s. 28-29; *Esâsü’l-kıyâs*, s. 70-71.

⁸⁵⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 191.

⁸⁵⁵ Bâkıllânî, *et-Takrîb*, I, 331; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 299.

⁸⁵⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 191.

anlaşılmaktadır. İktizanın delâletinden farkı ise, iktizâ nutk mahallinde anlaşılmasına ilaveten sözün doğruluğu veya söylenilenin aklî ya da şer’î açıdan sıhhati kendisine bağlı iken, mefhûmun delâletinde böyle bir bağlılık olmadığı gibi medlûl de nutk mahalli dışında anlaşılır.⁸⁵⁷

Gazalî, mefhûmun istidlâli ile ilgili olarak “*Hükmün bir şeyin iki vasfından birine bağlanması, bu hükmün tam tersi vafsa sahip olanlar için geçersiz olduğu anlamına gelir mi?*” sorusunu sorar. Meselâ, Hz. Peygamber’in “*Sâime koyunda zekât vardır*” hadisinde hüküm, koyunun sâime olma vasfına bağlanmıştır. Bu hüküm, “sâimelik” vasfını taşımayan koyunlarda zekât verme hükmünün geçersiz olduğuna delâlet eder mi?

Bu konuda İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve mezheplerinin çoğunun hükmü diğer vasıflar için huccet olarak kabul etmediklerini ifade eden Gazalî’ye göre delilü’l-hitabı huccet kabul edenlerin dayandıkları temel gerekçe, bir şeyin özellikle zikredilmesinin bir amacının olması gerektiğidir. Şayet Hz. Peygamber’in “*Sâime koyunda zekât yoktur*” hadisinden mâlufe/yemle beslenen koyun için zekâtın olmadığı anlaşılmayacak olsa, sâimelik vasfının özellikle belirtilmesinin bir manası olmazdı. Bundan sonra Gazalî, Bâkılânî’yi de zikrederek mefhûm ile istidlâlin geçerli olmadığını söylemiştir. Şayet böyle bir istidlâl geçerli olsaydı, bu konuda dâilcilerden ya maksatlarını bilmeyi sağlayacak mütevâtir bir nakil veya bir istikra olurdu. Arapların söylenenin hükmünün söylenmeyene eşit olması durumunda olduğu gibi aykırı olması durumunda da hükmü sıfata bağladıkları görülür ki bu iki durum arasında belirgin bir fark gözetmemeleri mefhûmunun delâletinin olmadığını gösterir. Yine Arapların, diğerlerini zikretmeksizin bir, iki ya da daha fazla şeyden yalnızca birisinden haber vermekle yetindikleri gibi mevsufun sıfatları arasından yalnızca birini zikretmekle yetinmeleri de söz konusu olabilir. Buna göre, “*Sâime koyunda satın aldım demenin ardından ma’lûfe de aldım*” demek çelişki değildir. Bu çelişki olmadığına göre sıfatın mefhûmunun olmadığı sabit olur.⁸⁵⁸

Gazalî’nin dayandığı bir diğer gerekçe, hüsnü’l-istifham denilen açıklama taleb edilen soru sormanın uygunluğudur. Meselâ “*Zeyd sana kasten vurursa sen de ona vur*” diyen kimseye “*Zeyd bana hata ile vurursa ben de ona vuracak mıyım?*” diye sorulması böyledir. Bunun gibi kişiye “*Sâime hayvanlarından zekât ver*”

⁸⁵⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 191-201.

⁸⁵⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 192-194.

denildiğinde, o kişinin “*Mâlufe için de zekât verecek miyim?*” sorusu yerindedir. Şayet mefhûmun delâleti geçerli olsaydı, böyle bir soru sormak uygun olmaz ve muhatap da sormaya ihtiyaç hissetmeden yanlışlıkla vurana vurması gerektiğini bildiği gibi mâlufede de zekât olmadığını anlardı.

2.2.2.5.1. Mefhûmu'l-Muhâlifin Dereceleri

Usûlcüler tarafından “*söylenenin hükmünün söylenmeyende bulunmaması*”⁸⁵⁹ olarak tanımlanan *delilü'l-hitabın*⁸⁶⁰, *mefhûmu'l-muhâlefe*⁸⁶¹ veya Hanefiler tarafından da *el-mahsus bi'z-zikri* veya *et-tahsis bi'z-zikr*⁸⁶² olarak isimlendirildiği görülmektedir.

Usûlcüler arasında mefhûmu'l-muhalefenin şer'i hükme ulaşmada bir yöntem olup olmadığı ihtilaflıdır. Şâfilerin büyük çoğunluğu, delilü'l-hitabın huccet olduğunu kabul ederken Gazalî, Râzî ve Âmidî bunu kabul etmez.⁸⁶³

Ferrâ (v. 458) genel olarak Hanbelî usûlcülerin delilü'l-hitabı huccet olarak kabul ettiklerini belirtir.⁸⁶⁴ Mâlikîlerin konuya yaklaşımları ile ilgili farklı görüşler vardır. Meselâ Bâkılânî, Mâlikîlerin çoğunun delilü'l-hitabın huccet olduğunu kabul ettiğini belirtirken, Bâcî bunu bir kısmına nisbet eder.⁸⁶⁵ Karâfî (v.684) mefhûmu'l-muhâlefenin mefhûm-i sıfat kısmının delil olduğunu savunurken⁸⁶⁶; Bâkılânî ve Bâcî (v.474) ise delilü'l-hitabın huccet olmadığını savunur.⁸⁶⁷ Bunların dışında Hanefîlerin mefhûmu'l-muhalefeyi huccet olarak kabul etmedikleri bilinen bir durumdur. Cessâs bu görüşü Hanefî imamlara izafe eder.⁸⁶⁸ Zâhirîlerin mefhûmu muhalefeyi delil olarak kabul ettiklerini nakledenler olmakla birlikte⁸⁶⁹ varid olan bir hitabın, haricinin

⁸⁵⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449; Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 191; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 67.

⁸⁶⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 331; Ebu'l-Hüseyin Basrî, *el-Mu'temed*, I, 57, 235; Bâcî, *el-İhkâm*, II, 520 vd; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 122; *et-Tabsira*, s. 218.

⁸⁶¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 449.

⁸⁶² Cessâs, *el-Füsûl*, I, 289, 291; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 139-140; Serahsî, *Usûl*, I, 255-256, 260; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 465.

⁸⁶³ Gazalî *el-Mustasfâ*, II, 192; Râzî; II, 136; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 82-84.

⁸⁶⁴ Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî, I-V, Riyad 1993, II, 449.

⁸⁶⁵ Bâcî, *el-İhkâm*, II, 521.

⁸⁶⁶ Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdurrahmân el-Mısırî, *Şerhu tenkihi'l-fusûl*, Matbaatu'l-Hayriyye, yy. 1306, s. 25, 27; İltâş, *age.*, s. 274.

⁸⁶⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 332,338; Bâcî, *el-İhkâm*, II, 521.

⁸⁶⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, I, 291-292.

⁸⁶⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 332; Ferrâ, *el-Udde*, II, 453.

hilafına delâlet etmediği; bunun bir delile mevkuf olduğu görüşü de nakledilmektedir.⁸⁷⁰

Esas itibariyle delilü'l-hitabın huccetliği hakkındaki tartışmalar, delilü'l-hitabın türlerinden olan *mefhûmu's-sıfa* üzerinde odaklanır. Cüveynî'nin ifade ettiği⁸⁷¹ gibi mefhûm türlerinin çoğu, mefhûmu's-sıfaya indirgenebilecek şekildedir. Bu yüzden bu konuda söylenenler, genel olarak mefhûmu'l-muhalefe için de geçerli sayılabilir.

Önceki usûlcülerin birkaç delîlu'l-hitâb türünü tek bir başlık altında toplamaları sebebiyle sonraki usûlcüler ile arasında sayı bakımından farklılık vardır.⁸⁷² Delîlu'l-hitâbın türlerinin farklı mertebe ve derecelere sahip olduğunu ifade eden ve bunları zayıftan kuvvetliye doğru derecelendiren Gazalî'nin; mefhûmu'l-lakab (en zayıfı), cinse delâlet eden müştak isim (mefhûmu'l-lakaba dâhil edilebileceğini söyler), görünüp kaybolan vasıflarla tahsisi, âmm isimden sonra hâss sıfatın zikredilmesi (mefhûmu's-sıfa), mefhûmu's-şart, mefhûmu'l-hasr/innemâ ve mübteda-haber (kuvvet bakımından innemâdan aşağı), mefhûmu'l-gaye ve mefhûmu'l-istisnâ şeklinde bir sıralama yaptığı görülmektedir.⁸⁷³

2.2.2.5.2. Mefhûmu'l-Lakab

Dilde “*bir şeyin kendisiyle tanıtıldığı şey*” anlamına gelen lakab⁸⁷⁴, usûlcüler tarafından “hükmün özel veya cins isme tahsis edilmesinin aynı hükmün bunlar dışındakiler için geçerli olmadığına delâlet etmesi”⁸⁷⁵ anlamında mefhûmu'l-lakab olarak tanımlanmıştır. Mefhûmu'l-muhâlefeyi delil olarak kabul eden usûlcülerin ekserisi tarafından kabul görmeyen bu türü⁸⁷⁶ Gazalî de mefhûmu'l-muhâlifin en alt derecesi olarak kabul eder. Gazalî hadiste geçen riba hükmünün eşyayı sütte tahsisini mefhûmu'l-lakaba örnek vererek ribanın hükmünün yalnızca bir bu altı isim için geçerli olamayacağını söyler.

⁸⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 929.

⁸⁷¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 301.

⁸⁷² Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 333; İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 119.

⁸⁷³ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 204-212.

⁸⁷⁴ Tehanevî, *Keşşâfu Istılâhati'l-fünûn*, II, 1413.

⁸⁷⁵ Ferhat Koca, “Mefhûm”, *DİA*, İstanbul, 2003, XXVIII, 352.

⁸⁷⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 204.

2.2.2.5.3. Cinse Delâlet Eden Müştak İsmin Mefhûmu

Usûlcüler lakabın kapsamını geniş tutmuş, “alem” diye ifade ettiği isim, künye ve lakab türü isimler ile su, koyun gibi cins isimleri ve kavim gibi topluluk isimleri ile ta’âm gibi isimliğin galip olduğu müştak isimleri de bu kapsamda değerlendirmişlerdir.⁸⁷⁷ Gazalî, “*taâmı, taâm karşılığında satmayın*”⁸⁷⁸ ifadesinde olduğu gibi, cinse delâlet eden müştak isimlerin de lakabın bir türü olduğunu ve mefhûma delâletinin geçerli olmayacağını ifade etmiştir.⁸⁷⁹

2.2.2.5.4. Ârızî Vasıfların Mefhûmu

“*Dul kadın kendisini (evlendirme konusunda) daha çok hak sahibidir, bekâr kadının (nikâhlanması için ise) izni talep edilir*”⁸⁸⁰ ve “*Sâimedede zekât vardır*” hadislerinde “dul olmak” ve “sâimelik” önce meydana gelip sonra yok olabilecek birer vasıf olduğu için zihnin, tahsis sebebi arayıp bulamayınca bu bulamayışla hükmün bulunmadığına yönelmesi böyledir.

2.2.2.5.5. Mefhûmu’s-Sıfa

Bir kısım usûlcüler tarafından mefhûmu’s-sıfa, “*Hükmü bir vasıfla kayıtlanmış olan nassın, bu vasfı taşımayan durumlar hakkında (o hükmün) geçerli olmadığına delâlet etmesidir*”⁸⁸¹ diye tanımlanmaktadır. Gazalî’nin ise, “*âmm bir isimden sonra, ondan istisnâ ve onu açıklama mahiyetinde hâss bir sıfatın zikredilmesidir*”⁸⁸² şeklinde bir tanım yaptığı görülmektedir. Gazalî’ye göre hadis, ma’lûfe/yemle beslenen koyunda zekât olmadığına delâlet eder. Çünkü zekâtın vacib olması hükmü, koyunun sâimelik vasfına bağlanmıştır.

Gazalî’nin mefhûmu’s-sıfa için verdiği bir örnek de, Hz. Peygamber’in “*Kim aşılانmış bir hurma bahçesi satarsa, müşterinin şart koşması durumu hariç, meyvesi*

⁸⁷⁷ Âmidî, **el-İhkâm**, III, 119; Karâfî, **Şerhu Tenkihi’l-fusûl**, s. 213.

⁸⁷⁸ Buhârî, “Buyû” 49; Müslim, “Buyû” 39.

⁸⁷⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 204.

⁸⁸⁰ Müslim, “Nikâh” 67, 68; Ebû Davud, “Nikâh” 25; Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned**, I, 219, 224.

⁸⁸¹ Bâkîllânî, **et-Takrîb**, III, 331; Bâcî, **el-İhkâm**, II, 521; Şirâzî, **Şerhu’l-Luma’**, II, 136; Şevkânî, **İrşâdu’l-Fuhûl**, s. 306.

⁸⁸² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 204.

satana aittir”⁸⁸³ hadisidir. Burada “hurma bahçesi” “aşılanmış” sıfatıyla kayıtlanmıştır. Buna göre hadis, mantûku yoluyla aşılanmış bir hurma bahçesinin hurmalarının satan kişiye ait olacağına, ancak müşteri satın alırken kendisine ait olmasını şart koşarsa ve satan kişi de bu şartı kabul ederse müşteriye ait olacağına delâlet eder. Mefhûmu’l-muhâlefe yoluyla hadis, müşteri satın alma esnasında şart koşmasa da aşılammış bir hurma bahçesinin meyvelerinin satan kişiye ait olmayacağına, müşteriye ait olacağına delâlet eder. Gazalî mefhûmu’s-sıfânın geçerli bir delâlet türü olmadığı kanaatindedir.⁸⁸⁴

2.2.2.5.6. Mefhûmu’ş-Şart

Mefhûmu’ş-şart, bir şarta bağlanmış hükmün, şartın bulunmadığı durumlarda geçerli olmayacağına delâlet etmesidir. Gazalî bu tür mefhûma, “*Eğer hamile iseler onların nafakalarını temin edin*”⁸⁸⁵ ayetini örnek verir.⁸⁸⁶ Söylenenin hükmünün bağlandığı şartın, söylenmeyende de bulunmaması sebebiyle ayet, mantûku ile hamile olan boşanmış kadına, nafaka verilmesinin gerektiğini, mefhûmu’l-muhâlifi ile de hamile olmayan boşanmış kadına, nafaka verilmesinin gerekmediğini ifade eder.

Bâkılânî ve Gazalî, bu tür mefhûmu kabul etmemektedir. Gazalî bu örneği vermekle ve şart mefhûmunu kabul etmemekle Şâfiî’ye muhâlif olsa da, bu âyetteki hüküm konusunda ona muvafık olabileceğini belirtmiştir. Şöyle ki, istisnâ edilen hariç, nikâh bağının kopması nafakanın düşmesini gerektirir. Burada da hamile olan istisnâ edilmiştir. Dolayısıyla hamile olmayan boşanmış kadın, aslolan nafakanın düşmesi hükmü üzere kalır. Böylece şarttan dolayı değil nafakanın illeti olan nikâhın olmaması sebebiyle nafakası ortadan kalkar.⁸⁸⁷

⁸⁸³ Buhârî, “Büyû” 90; “Müsâkât” 17; “Şurût” 2; Müslim, “Büyû” 75, 77, 78; Ebû Davud, “Büyû” 42; Nesâî, “Büyû” 75, 76; İbn Mâce, “Ticârât” 21; Mâlik, “Büyû” 2, 9.

⁸⁸⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 204-205.

⁸⁸⁵ Talak 65/6.

⁸⁸⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 205-206.

⁸⁸⁷ Bâkılânî, **et-Takrîb**, III, 363; Gazalî, **el-Menhûl**, s. 304-305; **el-Mustasfâ**, II, 205-206.

2.2.2.5.7. Mefhûmu'l-Hasr

Cüveynî'den önceki usûlcüler, hasra delâlet eden edatlardan sadece “أنا” edatıyla hasrı ele alıp incelerken⁸⁸⁸ Cüveynî, “*mübtedanın habere hasrı*”nı da bu türe dâhil etmiştir.⁸⁸⁹ Gazalî, bu ikisine ilave olarak, “*illâ*”dan önce nefyin gelmesiyle *hasr*, yani istisnâ yoluyla hasr türünü de incelemiştir.⁸⁹⁰

Hasrın bir türü, “*Allah'tan başka ilah yoktur*” ve “*Beldede Zeyd hariç, âlim yoktur*” örneklerinde olduğu gibi, illâ ve onun yerine geçen istisnâ edatlarından önce nefiy edatlarından birinin gelmesidir. Bu, kendisinden istisnâ edilen (müstesna minh) için sabit olan hükmün zıddının, istisnâ edilen (müstesnâ) için sabit olduğuna delâlet etmesidir. Cümlelerin baş tarafı menfî ise istisnâ edilen müsbet olur, baş tarafı müsbet ise istisnâ edilen menfî olur. Yukarıdaki örneklerde Allah dışındakilerden ulûhiyet nefyedilmekte ve sadece Allah için isbat edilmektedir. Aynı şekilde, Zeyd dışındakilerden ilim nefyedilmekte ve Zeyd için ilim isbat edilmektedir. Gazalî bu türün nefy ve isbata delâlet ettiğini, yani isbattan istisnânın nefy, nefyden istisnânın ise isbat olduğunu belirtmiş ve bu itibarla delâletinin de geçerli olduğunu savunmuştur.⁸⁹¹

Hasrın bir başka türü olan, “İnnemâ” edatıyla hasr, sözde zikredilen için hükmün sabit kılınması, zikredilmeyenden ise bu hükmün nefyedilmesi anlamına gelir. Hz. Peygamber'in “*Ameller niyetlere göredir*”⁸⁹² hadisi, mantûkuyla geçerli amelleri niyetle yapılan amellere hasrederken, mefhûmuyla da niyet olmaksızın yapılan amellerin muteber olmayacağına delâlet eder. Yine “*Velâ hakkı ancak azat edene aittir*”⁸⁹³ sözü, azat etmeyen için velânın olmadığına, “*Ribâ ancak nesîdedir*”⁸⁹⁴ sözü, nesîenin dışında riba olmadığına mefhûm yoluyla delâlet eder.

Gazalî, Bâkılânî'nin bu delâlet türü ile ilgili olarak yaptığı şu değerlendirmeye katıldığını ifade eder: İnnemâ edatının bulunduğu ifadelerde, hükmün zikredilene bağlanmasını te'kid etme ve hükmü zikredilen dışındakilerden nefyetme şeklinde iki ihtimal söz konusudur. Ancak sözün zâhirinin, hükmün

⁸⁸⁸ Bâkılânî, **et-Takrîb**, III, 360; Şîrâzî, **Luma'**, s. 107.

⁸⁸⁹ Cüveynî, **el-Burhân**, I, 478-482.

⁸⁹⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 206-207.

⁸⁹¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 206-207.

⁸⁹² Buhârî, “Bed'ül-vahy, 1; Müslim, “İmâre” 155.

⁸⁹³ Buhârî, “İtk” 10; Müslim, “İtk” 5; Ebu Davud, “İtk” 2.

⁸⁹⁴ Müslim, “Müsâkat”, 102, 103; Buhârî, “Büyü”, 79.

zikredilene bağlanmasını ve onun dışındakilerden nefyini gerektirdiğini söylemek mümkündür. Bazen de peygamberliğinin sabit olduğunu te’kîd için, “*Nebî, ancak Muhammed’dir*” denilir ki, bunun mefhûmu yoktur.⁸⁹⁵

Hasrın “mübtedanın habere hasrı” şeklindeki türü, usûlcüler tarafından mübtedanın lâm veya izafet ile belirli (marife) olması şeklinde ifade edilmiştir. Örneğin “*âlim Zeyd’dir*” ve “*arkadaşım Zeyd’dir*” ifadeleri bu türdendir. Bu örneklerde, ilim ve arkadaşlık, mantûk yoluyla yalnız Zeyd’e hasredilmekte, mefhûm yoluyla da bu iki özellik Zeyd dışındakilerden nefyedilmektedir. Ancak haberin mübtedaya hasrında mübtedadan daha genel ya da en azından ona eşit olması gerekir. Gazalî bu tür ifadelerin hasra delâlet ettiğini söylerken bu delâletin de mantuk yoluyla olduğunu belirtir.⁸⁹⁶ İbn Rüşd bu kısma, “*Mal Zeyd’indir*” örneğini verir. Cümle mantuku ile malın Zeyd’e ait olduğunu, mefhûmu ile de malın Zeyd’den başkasına ait olmadığını ifade eder.⁸⁹⁷

2.2.2.5.8. Mefhûmu’l-İstisna

Gazalî bu tür mefhûmu “*Allah’tan başka ilah yoktur*”, “*Beldede Zeyd’den başka âlim yoktur*” şeklindeki ifadelerde *müstesna minh*’in hükmünün tersinin *müstesna* için sabit olması olarak açıklar. Bu ifadeler nefiy ve ispat hususunda sarihtir. Meselâ “*Lailahe ilahe illallah*” diyen kimse, yalnızca Allah’ın ilahlığını ispat etmez aynı zamanda Allah’tan başkasından da ilahlığı nefyeder.⁸⁹⁸

2.2.2.5.9. Mefhûmu’l-Gaye

Hanefîlerin ve mefhûmu inkâr edenlerin reddettiği mefhûmu’l-gâyeyi Bâkılânî’nin delil olarak kabul ettiği görülür.⁸⁹⁹ Bâkılânî’ye göre “إلى” , “حَتَّى” gibi gâye bildiren edatlar kendilerinden sonra gelen şeyin hüküm açısından öncekinden farklı olduğuna delâlet eder. Yine gâyeden sonra gelen “*Başka bir koca ile*

⁸⁹⁵ Bâkılânî, **et-Takrîb**, III, 360-362; Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 206-207.

⁸⁹⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 207.

⁸⁹⁷ İbn Rüşd, **ez-Zarurî**, s. 119.

⁸⁹⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 209-210.

⁸⁹⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 208.

evleninceye kadar...” ⁹⁰⁰ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ “temizleninceye kadar...” ⁹⁰¹ حَتَّىٰ يَطْهَرَنَّ gibi ifadeler tek başlarına yeterli ve anlamlı değildir. Bu sözler baş taraflarındaki “Onlara helal olmaz” فَلَا تَحِلَّ ve “Onlara yaklaşmayın” لَا تَقْرُبُوهُمْ sözleri ile ilişkilendirilmezse anlamsız olurlar. Dolayısıyla bunların anlamlı olmaları için baş taraflarının delâlet ettiği, “Başka bir koca ile evlendikten sonra helal olur”, “Temizlenince yaklaşın” şeklinde gizli/dolaylı bir anlamın bulunduğunu ifade etmek gerekir.⁹⁰² Bakıllânî bu mefhûmu kabul etmektedir. Buna gerekçe olarak gâyenin hükmün sonu ve kesilme yeri olduğunu, gâyeden sonraki kısmın, gâyeden önceki kısım ile hüküm bakımından aynı olması durumunda ise gâye olmaktan çıkacağını gösterir. Cüveynî de mefhûmu’l-gâyeyi kabul eden usûlcüler arasındadır.⁹⁰³ Gazâlî ise, gâyenin gâyeden sonrası için hükmün yokluğuna delâletinin bir tür zâhir olsa da bunun aslî nefy olarak da değerlendirilebileceğini, bu sebeple de mefhûmu’l-gâyenin diğer mefhûm türlerinden daha zayıf olduğunu belirtmektedir.⁹⁰⁴

2.3. İBN RÜŞD’E GÖRE LÂFZÎ İSTİNBAT METODLARI

İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid’i yazmaktaki amacından bahsederken “*bizim maksadımız, yalnız şeriatla mantûk ile ilgisi bulunan meselelere yer vermektir*” der.⁹⁰⁵ Yine O, avlanma ile ilgili konuları ele alırken “*meseleyi kıyas yönünden derinleştirmek ve şeriatte mantuk olan asıllardan uzaklaşmak olduğu için bu kitabımızda (izlediğimiz prensiplere) uygun değildir. Çünkü bu Kitaptan maksadımız, mantuk olan veyahut mantuka yakın bulunan meseleleri ele almaktır*” diyerek konuyu sonuca bağlar.⁹⁰⁶

“... Eğer çok az da olsa arasına şeriatte hükmü meskût geçen bazı meselelere değiniyorsak ya bu meseleler benzerlerine temel ve kaide olabilecek niteliktedirler ya da çok vâki oldukları için anlatılmasında fayda umuyoruz.”⁹⁰⁷

⁹⁰⁰ Bakara 2/230. “Eğer koca karısını (üçüncü kez) boşarsa, artık bundan sonra o kadın ona başkasıyla nikâhlanıncaya kadar helal olmaz...”

⁹⁰¹ Bakara 2/222. “Temizleninceye kadar kadınlara yaklaşmayın...”

⁹⁰² Bâkılânî, **et-Takrîb**, III, 359.

⁹⁰³ Cüveynî, **el-Burhân**, I, 169-170.

⁹⁰⁴ Gazâlî, **el-Mustasfâ**, II, 208-209.

⁹⁰⁵ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, I, 296.

⁹⁰⁶ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, II, 483.

⁹⁰⁷ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, I, 452.

“... Bizim maksadımız, yalnız şeriatla mantûk olan veyahut mantûk ile yakın ilgisi bulunan meseleleri ele almak olduğu için, bu bahiste sadece meşhur olan ve müctehidin zaman zaman karşılaşmakta olduğu bu bahsin meseleleri için temel kaideler mesabesinde olan meseleleri ele almayı uygun görüyoruz. Çünkü biz bu kitabı ictihad edebilmek için gerekli olan nahiv, lügat ve usûl-i fıkıh gibi ilimleri daha önce öğrenen kimseleri ictihad sanatında kabiliyetli kılmak için kaleme almış bulunuyoruz. Tahmin ederim ki bu kitabın verdiği bilgiler kadar veyahut ondan daha azı bu iş için yeterlidir. Bir kimse, ezberledikleri hafızası en kuvvetli olan bir kimsenin ezberleyebildiği miktarın son aşamasına dahi varsa fıkıh meselelerini ezberlemekle değil ancak bu şekilde fıkıh bilgini olur. Çağımızda fakih geçinen kimselerin fıkıh en çok bilen, fıkıh meselelerini en çok ezberleyen kimse zannetmeleri de böyledir. Bunlar tıpkı, dükkânında her türlü ayakkabı bulundurup satan kimseyi ayakkabıcı zanneden kimseye benzerler. Hâlbuki ayakkabıcı zannedilen bu kimse, eğer bir gün ayağına hazır ayakkabılardan hiçbir tanesi uymayan bir adam uğrasa, adamın ayağına uyacak ayakkabı bulamayacağı için, her ayağa göre ayakkabı yapan gerçek ayakkabıcıya başvurmak zorunda kalacaktır. İşte çağımızda fıkıh bilgini diye geçinenlerin durumu da budur”.⁹⁰⁸

Böylece o, maksadının meseleleri tek tek ele alarak tafsilata boğmak değil kitabını okuyana fıkıh ile ilgili meselelere genel olarak nasıl bakılması gerektiğine dair bir usûl ve formasyon kazandırmak olduğunu açıkça dile getirmiştir. Bu bakımdan verdiği ayakkabıcı örneği oldukça önemlidir.

2.3.1. Lafızların Sîyga Yönünden Delâleti

İbn Rüşd’e göre de hüküm Şârî’nin hitabından ibarettir. Hitab da peygamberin söz, fiil ve ikrarıyla bilinir. İbn Rüşd hüküm istinbâtının usûlün en önemli konusu olduğunu vurgular ve hüküm çıkarma metodlarını üç kısımda ele alır. Bunlardan ilk sırada lafızları sîyga ve mefhûm açısından ikili bir tasnife tabi tutmaktadır.⁹⁰⁹ İbn Rüşd ez-Zarûrî’de sîyga yönünden lafızları ise *tek bir manaya ve birden fazla manaya delâlet edenler* şeklinde ikiye ayırır. Buna göre tek bir manaya delâlet eden lafız, *nass*, birden çok manaya delâlet eden lafızları ise *delâletinin kuvveti, delâlet ettiği anlama denk olanlar ve delâletinin kuvveti, delâlet ettiği anlamdan farklı olanlar* şeklinde bir ayrıma gider. Bunlardan birinci kısma giren lafızlar *mücmel* olarak adlandırırken, İbn Rüşd’ün *müteşabih ve müşterek* lafızları da *mücmel* kapsamında ele aldığı görülür. Ayrıca *nass* lafızlarda olduğu gibi *mücmel* ve *müteşabih* lafız türlerinin de müfred ve mürekkep kısımlarından bahseder. İkinci

⁹⁰⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, III, 373.

⁹⁰⁹ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 101 vd.

kısımda yani delâleti ile delâlet ettiği anlam arasında derece farkı olanlarda ise *zâhir* lafızları zikreden İbn Rüşd, *zâhir* lafızları da *müsteâr* ve *mübdel* olarak iki kısımda ele alır. Yine *zâhir* lafızların te'vîline ve *müevvel* lafızlara da bu kısımda yer verir. Müsteârı üç derece halinde ele alan İbn Rüşd, *zâhir* lafızların ikinci kısmı olan *mübdel* lafızlara ise, *âmm* ve *hâs* olarak iki derece halinde yer verir. Buraya kadar ifade edilen sîyga yönünden lafızlar bahsi altındaki tasniflerden sonra İbn Rüşd *mefhûm yönünden lafızlar* bahsine geçer. İbn Rüşd bir lafzın mefhûmu ile delâleti *hazf*, *ziyade*, *müsteâr* ve *mübdel* yoluyla mümkün olduğunu belirtmekle birlikte bu kısımda sadece *hazf* ile ilgili örneklere yer verir. Bu kısımda yer verdiği diğer başlık *delilü'l-hitab*tır ki İbn Rüşd *delilü'l-hitab*ın sadece *sıfat*, *şart hasr* ve *gâî* türlerine yer verir. Daha sonra gelen *emrin ve nehyin delâleti* konusunu da İbn Rüşd, *nass*, *zâhir* ve *mücmel* yönünden ele alır.

Bidâyetü'l-müctehid'de ise İbn Rüşd, lafızların delâlet şekilleriyle ilgili konulara çokça yer vermiştir. Şârî'nin sükût ettiği hakkında hitab söz konusu olmayan meselelerin hükmü ise kıyas yoluyla bilinir. İbn Rüşd kıyas ile yapılanın da aslında “*lafzın mefhûmundan anlaşılana ortaya koymak*”olduğunu belirterek kıyas konusunu da mefhûma delâleti yönünden lafızlar bahsinde yer verir.⁹¹⁰

2.3.1.1. Nass

İbn Rüşd nassı, “*konulduğu her durumda kendisinden tek bir mana anlaşılan lafız*” olarak isimlendirir.⁹¹¹ Bu tanım, Bâkılânî'nin “*kapsadığı tüm manaları ifade etmekte tek başına yeterli olup ve bu anlamların hiçbirinde te'vîle ihtimalin söz konusu olmadığı hitab*”⁹¹² şeklinde yaptığı nass tanımıyla uygunluk göstermektedir.

İbn Rüşd nassı, sîyga ve mefhûm yönünden nass olarak ikiye ayırır. Fahvâyı “*mefhûm açısından nass*” olarak isimlendirir. İbn Rüşd, açıklığı bakımından mantuku; nass, *zâhir*, *mücmel* ve *müevvel* olmak üzere dörde ayırır. Aynı şekilde mefhûmun da böyle bir taksime tabi tutulabileceğini belirterek birincisini sîyga,

⁹¹⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 100.

⁹¹¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 101.

⁹¹² Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 340.

ikincisini mefhûm yönünden; nass, zâhir, mücmel ve müevvel olarak taksim etmiştir.⁹¹³

Nass lafzın müfred ve mürekkeb kısımlarına ayrıldığını belirten İbn Rüşd, müfred kısmına “insan”, “at”, “hayvan” gibi lafızları; mürekkeb kısmına ise *قل هو الله احد* “De ki Allah birdir”⁹¹⁴ ayetini örnek vermektedir. Ona göre bu ayet müfred nasslardan oluşmaktadır. Bir cümle halinde bulunan ve mürekkeb nass olan bu ayetteki zamirlerin, birden çok manaya gelme ihtimalleri yoktur.⁹¹⁵ Bâkılânî de nass lafızların, başka bir ihtimale yer vermeyecek şekilde hitabın kendisinden açıkça anlaşıldığı lafızlar olduğunu söylemiştir.⁹¹⁶ Bu yönden İbn Rüşd’ün de belirttiği gibi nass, mücmelin karşıtıdır.⁹¹⁷

Gazalî’nin İbn Rüşd’ün yaptığı tanımını da içine alacak şekilde nassı daha geniş bir kapsamda ele aldığı görülmektedir. İbn Rüşd Bidâyetü’l-müctehid’de nassı, “*iki mana arasında müşterek olmaksızın varid olan lafız*” olarak tanımlamakta ve nassla amel etmenin vücubu konusunda bir ihtilaf olmadığını ifade etmektedir.⁹¹⁸

2.3.1.2. Mücmel

İbn Rüşd’e göre lafzın, kendisi ile anlaşılması mümkün olan manaların tümüne delâleti eşit olup bu anlamlardan hiçbirisi bir delil ve karine olmaksızın anlaşılıyorsa, bu tür lafızlar “mücmel” olarak isimlendirilir. Birden fazla manaya hamli mümkün olan lafızlardan olan müteşabihi de İbn Rüşd mücmel kapsamında değerlendirir. Kitab bahsinde İbn Rüşd de Gazalî gibi Kur’an’da muhkem ve müteşabihlerin olduğunu ve insanların müteşabihler sebebiyle ihtilafa düştüklerini de belirtir. Ona göre bu konuda evla olan, ya müteşabih lafızların birden fazla manaya hamlinin mümkün olduğunu veya müteşabihin zâhirine hamlinin çelişki vehmine neden olduğunu ya da müteşabihin, surelerin başlarındaki harfler gibi, Arapların bir ıstılah konusunda fikir birliğine varmadıkları lafızlar olduğunu düşünmektedir.⁹¹⁹

⁹¹³ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 102-103.

⁹¹⁴ İhlâs 112/1.

⁹¹⁵ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 103.

⁹¹⁶ Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 341.

⁹¹⁷ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 103.

⁹¹⁸ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, I, 23.

⁹¹⁹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 65.

İbn Rüşd mücmel lafzı sîyga yönünden müfred ve mürekkeb olarak iki kısma ayırır. Müfred kısmına عين lafzını örnek verir. عين lafzı; su kaynağı, terâzi, görmeye yarayan göz anlamında müşterek bir lafızdır.⁹²⁰

Mücmel lafızların mürekkeb kısmı, müfred lafızların bir araya gelmesiyle ya da sözün birbiri ile bağlantısını sağlayan muhtemel anlamların içeren zamirlerle de olabilmektedir. İbn Rüşd bu kısma,

*“Mehir miktarlarını belirlemiş olduğunuz kadınları zîfafa girmeden önce boşarsanız, onlara belirlemiş olduğunuz mehrin yarısını vermeniz gerekir. Ancak boşanan kadınlar mehir olarak alacakları bu miktarı almaz; bağışlarsa ya da **nikâh akdini elinde tutan** koca, mehrin tamamını verdiği halde geri almaz, bağışlarsa bu, onlara kalmış bir iştir...”⁹²¹*

ayetini örnek verir. Ayetteki (الذى بيده عقدة النكاح) zamirin (o/hi) hem veliye hem de nikâh kıyan kimseye dönme ihtimali bulunmaktadır.

Mücmelin hükmü ile ilgili burada açık bir değerlendirmede bulunmayan İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid’de mücmel için, “birden fazla manaya aynı derecede delâlet eden ve fakihin bu manalardan Şârî’nin muradını anlayamadığı lafız” şeklinde bir tanımda bulunarak mücmelin (hakkında bir beyân varid oluncaya kadar) hüküm ifade etmediği konusunda ihtilaf olmadığını belirtmektedir.⁹²²

İbn Rüşd, mücmel ile hüküm ispat etmenin mümkün olmaması sebebiyle mücmeli beyân olarak kabul etmez. Bu sebeple beyân gelinceye kadar emir manasında mücmel ile tahsis varid oluncaya kadar zâhir ile hitabın caiz olup olmaması konuları gündeme gelir.⁹²³

2.3.1.2.1. Beyânın Ertelenmesi

İbn Rüşd’e göre, beyânın ihtiyaç vaktinden sonraya ertelenmesinin caiz olmadığı konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. İbn Rüşd mücmelin beyânını caiz görmekle birlikte bu konuda Bâkılânî ve Gazalî gibi bir gerekçelendirmeye gitmemiştir.

İbn Rüşd beyânın ertelenmesi konusunu, mücmelin beyânı ve zâhirin beyânı olmak üzere iki açıdan ele almaktadır. İbn Rüşd’e göre beyânın tehiri lügavî bir

⁹²⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 103.

⁹²¹ Bakara 2/237.

⁹²² İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, I, 23.

⁹²³ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 104.

meseledir. Arap dilinde Araplar müşterek isimleri, müşterek ismin anlamları arasında var olan bir anlam olduğu ve herkes tarafından bilindiğinde ya da lafızda var olan bir karineden anlaşıldığında kullanılmaktadırlar. İbn Rüşd bu duruma “فاصبحت كالصريم”⁹²⁴ ayetini örnek verir. İbn Rüşd’e göre, ayetten kasıt ayetin öncesinde benzetilen şeyin sıfatından anlaşıldığı üzere, “gece”dir. “الصريم” ifadesi ile eğer sabah kastedilirse o zaman “ضوء الصريم” ve buna benzer ifadeler kullanılırdı.⁹²⁵

İbn Rüşd’e göre mücmel lafızlarla hitab durumunda muhatabın, lafzın mücmel olduğunu kesin olarak bilmesi anlamsızken; hitab edenin, lafzın mücmel olduğunu bilmesi mümkündür. Hitapta bulunan, karinelere güvenerek mücmel lafzın muhatab tarafından anlaşılabileceğini düşünmüş olmasına rağmen, muhatab anlamamış olabilir. Bu durumda uygun olan, muhatabın konu ile ilgili soru sorması, hitab edenin de sorulan şeyi beyân etmesidir. Ancak muhatabın, hitabın gereğini hemen istenmediğini anlaması ve sorusunu ihtiyaç duyacağı vakte kadar ertelemesi durumunda beyân da ertelenmiş olur.⁹²⁶ Yine muhatabın, hitab edilen lafızların mücmel olduğunu bilmesi ve hitapta bulunanın ihtiyaç vaktinde onu açıklayacağına güvenerek hitaptan bir şey anlamaması İbn Rüşd’e göre, dil açısından mümkün olmadığı gibi böyle bir şeyin vukûu, muhatabın fitratıyla alay etmektir. Ayrıca İbn Rüşd, şer’î açıdan mücmel olan lafızların anlaşılmasında örfün bir etkisi olmadığını savunur.⁹²⁷

Zâhirin beyânının hükmünü İbn Rüşd, mücmel kapsamında olan müşterekin beyânının hükmü gibi görür. Mutlak olarak kullanılan zâhir lafzın, zâhir anlamı kastedilirken; başka bir anlama gelmesi karine ile mümkündür. Herhangi bir karine olmaksızın, mutlak olarak kullanıldıklarında, müşterek isimlerin zâhir anlamı dışında başka bir anlam ifade etmesi yanlış bir kullanımdır. İbn Rüşd’ün zâhir lafzı tanım ve kapsamı bakımından incelemeden onun beyânı hakkında bilgi vermeye geçmesi, usûl açısından uygun bir sıralama gibi görünmemektedir.

İbn Rüşd zâhirin beyânını *müsteâr* ve *mübdel* kısımlarına ayırarak inceler. Ona göre, zâhirin müsteâr kısmının tehiri caiz değildir. Zira zâhir lafızların zâhir olarak kullanılıp da sonra kendilerinden kastedilen lafzın zâhiri ile bağlantılı

⁹²⁴ Kalem 68/20. “Ve bahçe kapkara bir harabeye döndü, mahvoldu”.

⁹²⁵ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 104.

⁹²⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 104-105.

⁹²⁷ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 105.

olmayan bir anlama gelmesi söz konusu olamaz. Bu şekilde bir kullanım ya hitab edenin bir kastı olmaksızın ya da hitab edenin kastıyla yapılmış olan yanlış bir kullanım olur. Bu iki halin de Şârî'nin kelimasında kullanımı söz konusu değildir.⁹²⁸

O, zâhirin mübdel kısmı ile ilgili de incelemede bulunur. İbn Rüşd mutlak ve âmm lafızların beyânının ertelenmesini de kayıtsız olarak caiz görmemektedir. İbn Rüşd'e göre mutlak ve âmmın beyânının ertelenmesi ancak muhatabın soru sormak için bir durum olduğunu karinelerden anlaması ve hitab edenin hitab ettiği şeyde bir kısaltma kastı olmaması durumunda mümkündür.⁹²⁹ (Âmmın kapsamındaki fertlerden bir kısmını onun kapsamı dışında bırakan delil ve karine demek olan) Muhassısın ve mukayyed lafzın ihtiyaç vaktine kadar ertelenmesi bu anlamda vâkidir. İbn Rüşd konuya; *"Yine bir zamanlar Musa kavmine, 'Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor' demişti. Onlar da 'sen bizimle alay mı ediyorsun?' dediler. Musa, 'Hayır ben alay edenlerden olmaktan Allah'a sığınırım' dedi"*⁹³⁰ ayetini örnek verir. Örnekte, sığır kesmeleri emredilen kavim, sığırı tayin eden muhassıs gelinceye kadar soru sormaya devam etmişlerdi.⁹³¹ İbn Rüşd'ün verdiği örnekte, İsrailoğulları'nın kurban kesmemekte ayak diremeleri sebebiyle çok soru sormaları, bu yüzden Allah'ın hoşnutsuzluğunu kazanmaları anlatılmaktadır. İbn Rüşd'ün verdiği örnek bu sebeple pek doğru görünmemektedir.⁹³² Yine İbn Rüşd lafzın mücmelliğinin muhatab tarafından açıkça bilinmesi durumunda, bu lafızla hitabın vaki olmayacağını belirtir. Ancak o, "mücmelin beyânında tehiri caiz görmeyen" Mu'tezile gibi bir delillendirmeye de gitmemiştir.

2.3.1.3. Zâhir Ve Müevvel

İbn Rüşd'e göre zâhir lafız, *"Karinelerden arınmış olarak varid olan bir lafzın ilk konulduğu mana üzerine hamli"* ile meydana gelir.⁹³³ Bidayetü'l-Müctehid'de ise, *"Lafız bazen birden fazla manaya delâlet eder. Ancak lafzın bu*

⁹²⁸ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 105.

⁹²⁹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 106.

⁹³⁰ Bakara 2/67.

⁹³¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 106.

⁹³² Abdülmuîz Harîz, "Delaletü'l-Elfâz ev Edilletu'l-Musta'mele fi İstinbâti'l-Ahkâm Menheciyyetü İbn Rüşd fi Kitâbihi Muhtasarü'l-Mustasfâ", **el-Atâu'l-Fikri li Ebi'l-Velid b. Rüşd**, Amman 1999, s. 84.

⁹³³ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 102.

*manalarından bazısına delâleti diğerlerinden daha kuvvetli olur. Lafzın delâleti kuvvetli olana hamli zâhir, zayıf olana hamli ise, muhtemeldir” şeklinde bir tanıma gider.*⁹³⁴

Zâhir lafızlarla amel etmenin zarureline işaret eden İbn Rüşd’e göre bunun nedeni, -haberi vahid ile amel etmenin zorunluluğunda da belirttiği gibi- aksi takdirde pek çok ibadetin yok sayılmasıdır. Bunun yanında sahabenin de zâhir lafızları delil olarak alma konusunda icmaları vardır.⁹³⁵

İbn Rüşd sîyga yönünden zâhiri müsteâr ve mübdel olarak iki kısımda ele alır. Müsteâr, “Önce belli bir mana için konulan ve aradaki bir benzerlik ve bağlantı sebebiyle başka bir anlamda kullanılan lafızları” ifade eder. Meselâ “sema” lafzından “yıldızlı gökyüzü” manasından başka bir mana anlaşılmaz. Eğer bu lafız ile “yağmur” kastedilmişse, bu kastın bir karine ile belirtilmesi gerekir. O takdirde, “eğer sema bir toplumun arâzîsine düşerse” gibi bir kullanıma gidilir. Aradaki anlam yakınlığı sebebiyle الفراش (yatak) kelimesinin عشا (kuş yuvası) yerine kullanılması, aradaki bağlantı sebebiyle النبات (bitki) kelimesinin ندى (çiy) yerine kullanılması müsteârın örneklerindendir.

Mübdel ise, küllînin cüzî yerine, cüzînin de küllî yerine kullanılması demektir. Birinci ile âmm ikinci ile hâss lafız kastedilmektedir. İbn Rüşd’e göre müsteâr olan her lafza tebdil ilhak edilebilmekle birlikte, mübdel lafız küllî ve cüzîye hastır. Bu durumda her müsteârın mübdel, her mübdelin de müsteâr olduğunu söylemek mümkündür.⁹³⁶

İbn Rüşd’e göre zâhirin müsteâr ve mübdel kısımları şeriatta mutlak olarak varid olursa, başka bir anlama delâlet ettiklerine dair bir delil bulununcaya kadar zâhirlerine hamledilir. Başka anlama hamletmek müsteâr anlamlarına hamletmek olur. Bu yeni anlam müevvel, yapılan iş ise te’vîl olur. İbn Rüşd, zâhirin te’vîli konusunu müstakil bir başlık altında ele almayıp “Zâhir ve Müevvel” başlığı altında ve Zâhir lafzın derecelerini sayarken inceler. O, te’vîlin, zâhirin açıklık derecelerine göre farklı derecedeki delillerle yapılacağını ifade eder. Buna göre daha açık lafızların te’vîlinde daha güçlü bir delile ihtiyaç duyulur. Lafzın açıklığı azaldıkça

⁹³⁴ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, I, 23.

⁹³⁵ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 102.

⁹³⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 105-107.

daha hafif bir delille te'vîli mümkün olur. İbn Rüşd zâhirin açıklığını üç derece halinde ele alır:

Müsteâr isimlerden olup zâhirliği birinci mertebede olan lafza örnek, “*Ey Âdemoğulları! Biz size hem edep yerlerinizi örtecek hem de sizi güzel gösterecek süslü elbiseler yapmayı öğrettik*”⁹³⁷ ayetidir. Ayetteki elbise ile kastedilenin, insanı örten şey olduğu son derece açık olduğu için, buradaki “elbise/libas” kavramını “yağmur” diye te'vîl edebilmek -her ne kadar böyle te'vîl edenler varsa da- gerçekten güçlü bir delili gerektirir.

Orta derecedekine örnek, “*Biz peygamberlerimizi aklî ve naklî delillerle gönderdik, onlarla birlikte Kitaplar indirdik ve insanlar arasında adaleti; hukukun üstünlüğünü sağlayacak değer ölçüleri koyduk*”⁹³⁸ ayetidir. Bu ayette geçen “mizan” kavramını “adalet” olarak te'vîl etmek İbn Rüşd'e göre, birincisi kadar güçlü bir delili gerektirmez.

Müsteâr isimlerden zâhirliği üçüncü mertebede olana İbn Rüşd'ün verdiği örnek “*Veya kadınlara dokunmuşsanız...*”⁹³⁹ ayetidir. Ayetteki “dokunma” lafzını bir kısım ulema el ile dokunmaya, bir kısmı da cinsel ilişkiye hamletmişlerdir. Her ne kadar zâhirinin el ile dokunma olduğu düşünülse de bununla cinsel ilişkinin kastedilmiş olması da yakın bir ihtimaldir. Çünkü bu şekilde bir kullanım Arapların âdetidir. Allah da dokunmayı cinsel ilişkiden kinaye olarak zikretmiştir.⁹⁴⁰

İbn Rüşd lafzın müsteâr kullanımının artması ve ilk anlamına eşit hale gelmesi durumunda, lafzın önceki anlamı ile ikinci anlamı arasında müsterek ve mücmel bir hal alacağını söyler.⁹⁴¹ Ayrıca İbn Rüşd müsteârdan sonra zâhir lafızların ikinci kısmı olan mübdelin âmm ve hâss olarak ayırdığı kısımlarına geçer. Bu kısım ileride incelenecektir.

⁹³⁷ A'raf 7/26.

⁹³⁸ Hadîd 57/25.

⁹³⁹ Nisâ 4/43.

⁹⁴⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 108. *İbn Rüşd'e göre istiâre, benzetilenin bizzat benzeyenin yerine konulması yani bir tür "ibdal (değiştirme)"dir. Zira "asıl lafzın yerine, benzeyenin veya benzetilenin kendi lafzının getirilmesi" gerekir. İbn Rüşd'e göre istiâredeki iki taraf arasındaki ilişki bir tür mantıkî uyumdur. Bu uyumun da çeşitli şekilleri vardır. “Katl” (öldürme) sözcüğünün “mevt” (ölüm) olarak adlandırılması gibi ismin, türden cinse; “nakl” sözcüğünün (yer değiştirme) “hareket” olarak adlandırılması gibi cinsten türe nakledilmesi ya da “hıyanet” (hainlik) sözcüğünün “sirkat” (hırsızlık) olarak adlandırılması gibi bir türden bir başka türe geçişi şeklinde de olabilir. Bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından incelenmesi -Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd Örnekleri”, **MÜİFD**, 34, 2008/1, 138.*

⁹⁴¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 108.

Te'vîllerde söz ve hal karineleri önemli olmakla birlikte bu karinelerin hepsinin bir kurala bağlanması mümkün değildir. Gazalî belki de bu sebeple, her te'vîlin her delil ile makbul olmayacağını ve her birinin başka kuralının olabileceğini belirterek, te'vîlin esasen bir kurala bağlanamayacağını ifade eder.⁹⁴²

İbn Rüşd İslâm hukukunda te'vîlin; lafızların umûm-husus müşterek ve mürekkep olarak nitelenmesi, irabı, hakikat, mecaz ve istiâreye hamledilmesi, mutlak ve mukayyed olarak kullanılması ve bu lafız çeşitlerinin de birbiriyle çatışması, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin birbirleri içinde teâruzu ve kıyasların kendi içinde birbiriyle çatışmasından kaynaklandığını ifade eder.⁹⁴³

İbn Rüşd'ün teolojik alanda öngördüğü zâhir ve müevvel ayrımı, fıkıh ve dolayısıyla sosyal alanda şerî hitabın yorumlanması konusunda öngördüğü zâhir ve müevvel ayrımı ile paraleldir. Bu bağlamda müevvel olan Gazalî'deki gibi bireysel tecrübe ve zevke dayanan bir yorumdan ziyade ilahi hitabın yorumlanmasının dilsel ve dilin de mantıkî yani düşünsel yönlerinin değerlendirilmesini içerir.⁹⁴⁴

İbn Rüşd bu konuyu lafızları ele alırken yaptığı gibi; nass, mücmel ve zâhir bakımından değerlendirmektedir. Emir ve nehyin kendilerine mahsus sîygaları olduğundan hareketle, bu bahsi manzum ve sîyga açısından ele alan Gazalî'den farklı bir metod takib eden İbn Rüşd, bunu emir ve nehyin kendilerine has sîygalarının olmadığını ve karineler ile bu lafızların delâletlerine ulaşılabilirliğini savunmaktadır. Bunun sonucu olarak İbn Rüşd emir ve nehyi *mefhûma delâleti bakımından lafızlar* başlığında ele almaktadır.⁹⁴⁵

2.3.2. Mefhûm Yönünden Lafızların Delâleti

İbn Rüşd'e göre lafız; bazı kısımlarıyla hafzedildiğinde, bazı kısımlarına ilave yapıldığında yahut istiâre veya bedel yapıldığında mefhûmu ile delâlet eder. Bu nedenle lafzın mefhûmu ile delâleti ancak karineler ile anlaşılabilir. Eğer bu karine kesin bir karine ise ve mübdel değilse, burada da sîyga yönünden lafızlarda olduğu gibi nass; eğer bu karine zann-ı galib ise zâhir; eğer bu zan tercih edilebilecek bir zan

⁹⁴² Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 36.

⁹⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 21-26.

⁹⁴⁴ Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum*, s. 362.

⁹⁴⁵ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 120-122.

değilse mücmel olarak isimlendirilir ve bu son durumda delil, başka bir konuda aranır.⁹⁴⁶

İbn Rüşd mefhûm yönünden lafızlar bölümünü ele alırken, bir lafzın mefhûmu ile delâletinin naks, hazf, ziyade, müsteâr ile ilgili açıklamalara yer vermeyerek bunun sîygaya delâleti yönünden lafızlar başlığı altında örneklendirildiğine atıfta bulunmaktadır.⁹⁴⁷ Aynı şekilde bu bölümde ziyade ile mefhûma delâlet ile ilgili daha önce konuya dair bilgi verdiğini atıfta bulunmanın dışında herhangi bir açıklama da yapmamaktadır. Ancak sîyga ile delâlet bölümü incelendiğinde bu bölümde ziyadeye dair herhangi bir açıklama yer almamaktadır. İbn Rüşd’ün bu atıfla “nass üzerine ziyade” konusunu kastetmiş olması muhtemeldir.⁹⁴⁸

Hazf konusunu İbn Rüşd, karinelerin derecelerine göre; nass, zâhir ve mücmel açısından değerlendirmektedir. Nass derecesindeki hazfa örnek olarak ayetteki “... *Şehre sor*”⁹⁴⁹ ifadesinden kastın “şehir halkına sor”, “*Anneleriniz... size haram kılındı*”⁹⁵⁰ ayetindeki kastın da “annelerinizle nikahlanmak haram kılındı” şeklinde olduğunun kesin olarak bilindiğini belirtmektedir.⁹⁵¹

İbn Rüşd zâhir mertebesindeki hazfa örnek olarak “*Geceden niyet etmeyenin orucu yoktur*”⁹⁵² hadisinin “tam olarak orucu olmaz” anlamına gelebileceği gibi, “böyle bir orucun kabul olmayacağı” anlamına da gelebilir. İbn Rüşd’ün de bu ikinci manayı tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Hazfın üçüncü ve son mertebesi olan mücmel hazfa örnek olarak İbn Rüşd, Hz. Peygamber’in “*Kim ki namazdan herhangi bir rekâta yetişirse namaza yetişt*

⁹⁴⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 118.

⁹⁴⁷ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 118.

⁹⁴⁸ “Nass üzerine ziyade” ifadesi, bir nassın içerdiği anlama, başka bir delile dayanarak ilk nassın ortaya koymadığı (veya onda doğrudan yer almayan bir anlam veya hüküm eklemek manasında kullanılmaktadır. “Nass üzerine ziyade” mahiyeti itibariyle mümkün ve makul görülmekle birlikte bu işlemin nesh mi yoksa beyân mı sayılacağı konusunda Hanefiler ile diğer usûlcüler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefiler bu ziyade işini nesh olarak kabul ederken cumhur, bunun beyân sayılacağını savunur ve yerine göre Te’vîl, tahsis, takyîd olarak adlandırır. Bkz. Yunus Apaydın, **İslam Hukuk Usûlü**, Kayseri 2017, Kimlik Yayınları, s. 292.

⁹⁴⁹ Yusuf 12/82.

⁹⁵⁰ Nîsâ 4/23.

⁹⁵¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 118-119.

⁹⁵² Ebu Davûd, “Savm”, 2454; Nesâî, “Sıyam”, 2640-2652.

demektir”⁹⁵³ hadisini gösterir ve buradaki “yetiştirilmiş olma, namazın hükmünü, faziletini ve vaktini idrak etme manaları arasında tereddütlüdür” der.⁹⁵⁴

2.3.2.1. Fahve'l-Hitab (Mefhûmu'l-Muvafaka)

İbn Rüşd de “evleviyet yoluyla anlaşılan mana”yı fahve'l-hitab olarak tanımlar. Fahve'l-hitabın delilü'l-hitabtan delâlet yönünden daha kuvvetli olduğunu ifade eder.⁹⁵⁵

“Onlara öf (bile) deme”⁹⁵⁶ ayetinden, sövmenin, dövmenin ve öldürmenin haramlığı anlaşılır. “Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler karınlarına ateş doldurmuş olurlar”⁹⁵⁷ ayetinden, yetim malını itlaf etmenin, yakmanın ve helak etmenin haramlığı anlaşılır. “Kim zerre miktarınca hayır yapmışsa onu görür.”⁹⁵⁸, Onlardan öyleleri de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen, tepesine dikilmedikçe onu sana geri vermez”⁹⁵⁹ ayetlerinde ise, zerre ve dinardan fazlası anlaşılır.

2.3.2.2. Delilü'l-Hitab (Mefhûmu'l-Muhalefe)

İbn Rüşd, mefhûm bakımından lafızların en meşhuru dediği delilü'l-hitabı,

“Bir şeyin herhangi bir kayıt ile mukayyed olarak ya da bir şart ile şartlanmış olarak varid olması ve hükmün de ona bağlı olması; buna bakarak o hükmün kayıtlandığı ya da vasıflandığı yönden bağlayıcı olması; hükmün o vasfın ya da kaydın ortadan kalkmasıyla ortadan kalkması ve aksi durumda bağlayıcı olmamasıdır.”⁹⁶⁰

şeklinde tanımlamaktadır. Bidâyetü'l-müctehid'de ise, “Bir hükmün herhangi bir şeye verilmesinden, o hükmün başka şeylere verilmediğini ve bir hükmün

⁹⁵³ İmam Mâlik, “Vukuti's-Salât”, 15.

⁹⁵⁴ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 119.

⁹⁵⁵ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, 365.

⁹⁵⁶ İsrâ, 17/23.

⁹⁵⁷ Nisâ 4/10.

⁹⁵⁸ Zilzâl 99/7.

⁹⁵⁹ Âl-i İmrân 3/75.

⁹⁶⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 119.

herhangi bir şeye verilmemesinden başka şeylere verildiğini anlamaktır”⁹⁶¹ şeklinde bir tanım yapar.

İbn Rüşd, umûmla teâruz ettiği zaman umûmun daha kuvvetli olması sebebiyle delilü'l-hitabın terk edilmesi gerektiğini söyler. Ancak delilü'l-hitab çoğunluğun kabul edip benimsediği türden ise o takdirde umûm terkedilip delilü'l-hitab tercih edilebilir. İbn Rüşd bu tür delilü'l-hitaba, “*Sabahın aydınlığı karanlığından ayırt edilinceye kadar yiyin için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın*”⁹⁶² ayetinin delilü'l-hitabından, gecenin oruç hükmüne dâhil olmadığına ittifakla kabul edilmesini örnek verir. Dolayısıyla nasslarla ve nassların umûmlarıyla teâruz etmediği ve kendisinden kuvvetli bir delil olmadığı sürece İbn Rüşd bu delilü'l-hitabı delil olarak kullanmıştır.

İbn Rüşd Bidâyetü'l-müctehid’de delilü'l-hitabın fukahânın çoğunluğuna göre zayıf bir delil olduğunu ifade eder.⁹⁶³ Yine nass ile delilü'l-hitab çeliştiğinde delilü'l-hitabın zayıf bir delil olduğunu⁹⁶⁴, aynı şekilde delilü'l-hitabın genel olarak fahve'l-hitabtan daha zayıf bir delil olduğunu ifade etmekle beraber bazı meselelerde delilü'l-hitabı tercih etmiştir.⁹⁶⁵

Geceleyin kurban kesmenin hükmü hakkındaki ihtilâfa değinen İbn Rüşd, Bu ihtilâfın sebebini, “*Ta ki, malum günlerde Allah'ın adını ansınlar*”⁹⁶⁶ ayetindeki “اليوم” (gün) kelimesinin; “bir gece ve gündüz demek olan yirmi dört saat” mânâsında ve sadece “gündüz” mânâsında kullanılması ve müşterek olması olduğunu ifade eder. Bu kelimeyi birinci mânâyâ yorumlayanlar, Teşrik günlerinin gecelerinde de kurban kesmeyi caiz görürken, ikinci mânâda anlayanlar ise, “Geceleyin kurban kesmek caizdir” demişlerdir. İbn Rüşd bu meselede sadece gündüz mânâsının daha zâhir olduğunu belirtir. Fakat böyle de olsa, geceleyin kurban kesmenin caiz olmaması, delilü'l-hitab yolu ile anlaşılmış olur ki; bu, zayıf bir istidlâldir. Çünkü bu delilü'l-hitab, kelime medlulüne verilen hükmün zıddını kelime medlulünden zıddına vermektir. Bu tür delilü'l-hitab ise, delilü'l-hitab çeşitlerinin en zayıfıdır. O, şöyle ifadeler kullanır: “*Hatta derler ki: Dakkâk'tan başka, kelimelerden hiçbirisi bir*

⁹⁶¹ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, I, 23.

⁹⁶² Bakara 2/187.

⁹⁶³ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, I, 321.

⁹⁶⁴ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, II, 147.

⁹⁶⁵ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, 375.

⁹⁶⁶ Hacc, 22/28.

*delilü'l-hitabın delâletini benimsememiştir. Meğer birisi, «Asıl, rastgele vakitlerde kurban kesmenin caiz olmadığını söyleyenler değil de caiz olduğunu söyleyenler delil getirmelidir» demiş ola”.*⁹⁶⁷

İbn Rüşd, umûmun delilü'l-hitabtan daha kuvvetli bir delil olduğunu savunur. Baliğ olan kız ile baliğ olmayan dulun rızalarının alınarak evlendirilmeleri konusundaki ihtilafın kaynağının delilü'l-hitab ile umûmun çelişmesi olduğunu ifade eder. “Yetim kız, izni olmaksızın evlendirilemez”⁹⁶⁸ hadisi ile “Yetim olan kıza, evlendirilirken danışılır”⁹⁶⁹ hadisinden babası olan kıza danışmanın şart olmadığı anlaşılırken, İbn Abbas'tan rivayet olunan, “Kıza danışılır”⁹⁷⁰ meşhur hadisindeki umûm ise her kıza danışmanın şart olduğunu göstermektedir ve umûm delilü'l-hitab'tan daha kuvvetlidir.⁹⁷¹

Onun bu konuya verdiği bir başka örnek Cuma namazına sonradan yetişen kimsenin namazının kaç rekât ile tamamlanmış olacağı konusudur. İmam Mâlik ile İmam Şafii'ye ait görüşe göre, Cum'a namazının bir rek'atına yetişen kimse, Cum'a namazına yetişmiş olur ve imamın selâmından sonra bir rekât kılar. Eğer yetiştiği, bir rekâtтан az olursa o zaman, öğle namazını, yani imamın selâmından sonra dört rekât kılar. Ebû Hanife'ye göre ise, Yetiştigi miktar ne olursa olsun Cuma namazına yetişmiş olur ve dolayısı ile iki rekât kılar. Bu ihtilâfın sebebi, “Namazın yetiştiginiz kadarını (imam ile birlikte) kılınız. Yetişmeyip kaçırdığınızı da (sonra) tamamlayınız”⁹⁷² hadisi ile “Kim namazdan bir rekâta yetişirse, namaza yetişmiş olur”⁹⁷³ hadisinin mefhûmları arasında bulunduğu zannolunan çelişmedir. “Yetişmeyip kaçırdığınızı da (sonra) tamamlayınız” hadisindeki umûmu alanlar “Yetiştigi miktar bir rekâtтан az da olsa iki rekât kılar” demişlerdir. Diğer hadisteki “Namaza yetişmiş olur” cümlesi “Namazın hükmüne yetişmiş olur” manasında olup hüküm kelimesinin hazfedilmiş olduğunu söyleyenler ise, “Bu hadisteki delilü'l-hitab, bir rekâtтан az olan miktara yetişenlerin namazın hükmüne yetişmediklerini göstermektedir” demişlerdir. Fakat bu mahzufun hüküm kelimesi olduğu kesin değildir. Zira bu söz, “Namazın faziletine” veyahut “Namazın vaktine yetişmiş olur”

⁹⁶⁷ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, II, 449.

⁹⁶⁸ Dârakutnî, 299.

⁹⁶⁹ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 24.

⁹⁷⁰ Müslim, “Nikâh”, 16.

⁹⁷¹ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, II, 71-72; III, 14-15.

⁹⁷² Buhârî, “Ezan”, 20.

⁹⁷³ Buhârî, “Mevâkıytü's-salât” 17, 28, Müslim, “Mesâcid” 161,162.

manalarından birinde de olabilir ki her üçü de mecazdır. Bu mecazlardan biri ise - herhalde- diğerlerinden daha zâhir değildir. Çünkü eğer biri diğerlerinden zâhir olursa mücmel hadis kabilinden olur ki o zaman bir hüküm ifade edemez ve dolayısı ile diğer hadisin umûmunu almak öncelik kazanmış olur. Şayet birinin, meselâ -iddia ettikleri üzere- hüküm kelimesi hazfının diğer iki kelimenin hazfından daha zâhir olduğunu kabul etsek de bu zâhir, öteki hadisin umûmu ile ancak delilü'l-hitab'ı ile çelişmiş olur. Umûm ise delâlet bakımından -ittifakla -delilü'l-hitab'tan- hele eğer delilü'l-hitab ihtimal veya açıklığa dayalı ise- daha kuvvetlidir. “Hz. Peygamber'in bu sözü, bu mahzurların hepsini tazammun eder”, (yani “namazın hükmüne, faziletine ve vaktine yetişmiş olur” demektir) diyenlerin sözü ise, zayıf olup Arap dilinde benzerine rastlanmayan bir şeydir. Meğerki dil örfünde veya şeriatta kabul edilmiş bir ıstılah ola.⁹⁷⁴

İbn Rüşd, umûm ile delilü'l-hitabın teâruzu durumunda; umûmun delilü'l-hitabtan daha kuvvetli bir delil olduğu konusunda ihtilaf olmasa da, umûmların kuvvet ve zayıflık açısından birbirinden farklı olduğunu, bu yüzden bazı delilü'l-hitabların umûmun delâletinden daha kuvvetli olduğunu ifade eder.⁹⁷⁵

İbn Rüşd de delilü'l-hitabın sıfat, şart, hasr, gaye çeşitleri hakkında örnekler sunmaktadır.⁹⁷⁶

2.3.2.2.1. Mefhûmu's-Sıfa

İbn Rüşd de “*hitabın bir sıfatla kayıtlanmış olması durumu*”⁹⁷⁷ şeklinde tanımladığı bu delâlet türüne, bir kısım usûlcüler gibi Hz. Peygamber'in “*Sâime (senenin yarısından çoğunu otlaklarda geçiren) koyunda zekât vardır*”⁹⁷⁸ hadisini örnek verir.⁹⁷⁹ Bu hadis mefhûmun bu türünü delil olarak kabul edenlere göre mantûku ile sâime olan koyunlardan zekâtın vacib olduğuna; mefhûmu muhâlifi ile de sâime olmayan koyunlardan zekâtın vacib olmadığına delâlet etmektedir. Burada mantuk hakkındaki hükmün sıfatı, bu hayvanlarda bulunmamaktadır.

⁹⁷⁴ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, I, 444-445.

⁹⁷⁵ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, I, 367.

⁹⁷⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 119.

⁹⁷⁷ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 119.

⁹⁷⁸ Buhârî, “Zekât” 38; Nesâî, “Zekât” 5, 10.

⁹⁷⁹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 119.

2.3.2.2.2. Mefhûmu’ş-Şart

İbn Rüşd, mefhûmu’ş-şartın bir şart edatı ile şart kılınmış kısımdan oluştuğunu ifade eder. Bu tür mefhûm, delilü’l-hitabı delil olarak kabul edenlere göre, en kuvvetli mefhûmdur.⁹⁸⁰ İhtilafı olan bu mefhûmu inkâr edenler bu tür mefhûmun nefye delâlet edeceğini savunur.⁹⁸¹ İbn Rüşd şart mefhûmuna, “Eve her kim girerse ona bir dirhem ver” cümlesini örnek verir. Mefhûmu’ş-şartı kabul edenlere göre bu cümle mantuku ile “eve her girene bir dirhem verilmesine”, mefhûmu ile de “eve girmeyene herhangi bir şey verilmeyeceğine” delâlet etmektedir.⁹⁸²

2.3.2.2.3. Mefhûmu’l-Hasr

İbn Rüşd, “hükmün, hasr eden edatlardan biri ile –innemâ- ile sınırlandırılarak varid olması şeklinde bu tür mefhûmu inceler.⁹⁸³ İbn Rüşd’e göre “*Nebî, ancak Muhammed’dir*” hadisini mefhûmu hasrı delil olarak kabul edenlere göre, mantuku ile velanın yalnız azat edene olduğuna, mefhûmu ile de azat etmeyen için velanın söz konusu olmadığına delâlet etmektedir.⁹⁸⁴

2.3.2.2.4. Mefhûmu’l-Gâye

İbn Rüşd mefhûmu’l-gâyeyi, “Bir şeyin gaye bildiren bir sıfatla kayıtlanması” olarak tanımlamaktadır. Dilde حتى ve الى edatlarıyla hükmün belli bir yere kadar geçerli olduğunu belirterek bu sınırın dışındaki kısımlar için geçerli olmadığına delâlet etmesidir. O, bu tür mefhûma “*Akşama kadar orucu tutun*”⁹⁸⁵ “*Temizleninceye kadar kadınlara yaklaşmayın*”⁹⁸⁶, “*Erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu alması kendisine*

⁹⁸⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 119.

⁹⁸¹ Basrî, **el-Mu’temed**, I, 52; Serahsî, **Usûl**, I, 260; Âmidî, **el-İhkâm**, III, 84; Zerkeşî, **Bahru’l-Muhît**, IV, 37.

⁹⁸² İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 119.

⁹⁸³ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 119.

⁹⁸⁴ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 119.

⁹⁸⁵ Bakara 2 /187.

⁹⁸⁶ Bakara 2/222.

helâl olmaz’’⁹⁸⁷ ayetlerini örnek verir. Bu ayetlerin mefhûmu; akşamdan sonra orucun olmayacağı, yaklaşmama hükmünün temizlendikten sonra kalktığına, kadının boşayan kocası dışında başka bir erkekle evlenip boşanmasından sonra eski kocasıyla evlenmesinin cevazına delâlet eder.⁹⁸⁸ İbn Rüşd, mefhûmu’l-gayenin usûlcülerin tamamı tarafından benimsendiğini söylemesine rağmen⁹⁸⁹ Meselâ Bâcî, hükmün bir gayeye bağlanmasının o şey hakkında hükmün geçerli olacağı noktayı belirlemek anlamına geldiğini söylemekte ve gayeden sonrasını delile bağlamaktadır.⁹⁹⁰

2.3.3. Emir Ve Nehiy

2.3.3.1. Emir

İbn Rüşd’e göre, mutlak emrin vücuba delâleti zâhirdir. Bunun dışında nedbe delâleti için, bir karine ya da delil olması gereklidir. İbn Rüşd bu görüşün en ihtiyatlı görüş olduğunu ifade eder. Tevakkuf ehlinin görüşlerine göre emir ise mücmel durumundadır. Yine şeriattaki hal karinelerinden şer’î emirlerin kesinlik ifade ettiği bilinmektedir. Bu yüzden İbn Rüşd, emrin en azından nedbe delâlet ettiğini söyleyenlerin görüşlerini anlamsız bulur.⁹⁹¹ Bidâyetü’l-müctehid’de ise İbn Rüşd, nikâhın hükmü konusunda mezheplerin ihtilafının esasen emrin delâleti ile ilgili olduğunu belirtir. Bu konuda dört mezhebin büyük bir kısmı, nikâhın hükmünün mendub, Zâhirîler ise vacib olduğu kanaatine sahiptir. İbn Rüşd, buradaki ihtilafın ayet ve hadislerin, vücub, nedbe ve ibâhadan hangisinin geçerli olacağına dair yaklaşımlarla ilgili olduğunu ifade etmektedir.⁹⁹²

İbn Rüşd’e göre söylenen sözler emredici konumda olan kimseden, emri alan konumundaki kimseye söylenirse bu durumda emir; tam tersi olursa tazarru, iki taraf da aynı konumda bulunursa taleb adını alır.⁹⁹³

⁹⁸⁷ Bakara 2/230.

⁹⁸⁸ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 120.

⁹⁸⁹ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, I, 473.

⁹⁹⁰ Bâcî, **el-İhkâm**, II, 531 vd.

⁹⁹¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 122.

⁹⁹² İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, III, 7-8.

⁹⁹³ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s.120.

2.3.3.1.1. Tahrimden Sonra Gelen Emir

İbn Rüşd'e göre “*İhramdan çıktığınızda avlanın...*”⁹⁹⁴ ayetindeki gibi bir illete bağlanmış geçici bir hükmün olması ve emir sîygasının da bunun ortadan kalkmasına bağlanması durumunda tahrimin, nedb ve ibaha yoluyla kalkması muhtemeldir. Bununla birlikte örf, bu kullanımın sıkıntıyı kaldırmak için olduğuna ve söz konusu işin, önceki hükmü neyse ona döndüğüne delâlet eder.⁹⁹⁵

2.3.3.1.2. Emrin Tekrara Delâleti

İbn Rüşd de emrin tekrarı gerektirmeyip en asgarisi olan, bir defayı gerektirdiğini savunur. Emirde zâhir olan bu olmakla birlikte daha sonra emre bir fazlalığın varid olması mümkündür.⁹⁹⁶

2.3.3.1.3. Fevr ve Terâhî

İbn Rüşd, emrin fevr veya terâhî sîygası olmadığını ve hal karinelerinden bu durumun anlaşılabilirliğini belirtir. İbn Rüşd'e göre emredilen kişi bir şüpheye düştüğünde “ne zaman” sorusunu zaten soracaktır.⁹⁹⁷

İbn Rüşd'e göre, emrolunan şart kaybolursa ve emrin varid oluşu ona bağlı ise, emir ortadan kalkar.⁹⁹⁸ İbadetin bir zamanla tahsis edilmesi, zeval vaktinde namaz ve Ramazan'da oruç, haccın bir mekân ve namazın yön ile tayin ile tahsis edilmesi buna örnektir. İbn Rüşd, bu konudaki ihtilafların bir sonucu olarak vitir namazının vakti ile ilgili görüşleri ele alır. Buna göre, vitir namazının yatsı namazından fecre kadar kılınacağı konusunda bir ihtilaf yoktur. Ancak vitir namazının vaktinin geçirilmesi halinde Hanefiler, vitrin fecir vaktinden sonra da kaza edileceğini; Mâlikîler, nafle namaz olup kazasının gerekmeyeceğini; Şâfiî ve

⁹⁹⁴ Mâide 5/2.

⁹⁹⁵ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 122-123.

⁹⁹⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 122.

⁹⁹⁷ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 122.

⁹⁹⁸ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 123.

Hanbelîler ise kaza etmenin müstehab olacağını savunur. İbn Rüşd bu ihtilafın, kazanın yeni bir emre ihtiyacının olup olmadığı ile ilgili olduğunu belirtir.⁹⁹⁹

2.3.3.1.4. Emrin İczâyâ Delâleti

İbn Rüşd'e göre emir, bütün şart ve vasıflarına riayet edilerek yerine getirildiğinde, emredilen şey de yerine getirilmiş olur. Ancak fasid hac gibi herhangi bir durum meydana gelirse emir yerine getirilmiş olmaz.¹⁰⁰⁰

2.3.3.2. Nehiy

Gazalî gibi nehyin emirden ayrıldığı durumlara yer veren İbn Rüşd, konuyu çok kısa bir biçimde ele alır.¹⁰⁰¹ Cüveynî, Şîrâzî, Bâcî gibi usûlcülere göre nehyin tahrime delâleti zâhirdir.¹⁰⁰² İbn Rüşd, emir konusunda söylediği gibi nehyin de sîygasının olmadığı kanaatindedir. O, nehyi de zâhir bağlamında ele alır ve mutlak emrin vücuda delâletinde olduğu gibi, mutlak nehyin de tahrime delâletinin daha yerinde olacağını ifade eder.¹⁰⁰³

2.3.4. Âmm ve Hâs

İbn Rüşd Gazalî'den farklı bir biçimde zâhir ve müevvel konusunun hemen ardından, zâhir lafzın iki kısmından biri olan mübdel lafzın, âmm ve hâs olarak iki kısma ayrıldığını ifade ederek bu lafızların incelenmesine geçmektedir. Gazalî bu lafızları emir ve nehiy konusundan sonraya bırakmıştır.

Gazalî lafızlardaki âmm ve hâs olma niteliğini mutlak açıdan değerlendirmez. Şahıs isimleri ile tür ve cins isimleri hâs lafızlar kategorisinde gören İbn Rüşd de Gazalî gibi hâs lafzın, kendisinden yukarıda olan âmm lafza göre hâs, âmm lafzın

⁹⁹⁹ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, I, 472-474.

¹⁰⁰⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 123.

¹⁰⁰¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 123-124.

¹⁰⁰² Bâcî, **el-İhkâm**, I, 234; Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma'**, I, 296; Cüveynî, **el-Burhân**, I, 283.

¹⁰⁰³ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 124.

da kendisinden altta olan hâss lafza göre âmm adını aldığını belirtmektedir.¹⁰⁰⁴ Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre de lafızlardaki âmm ve hâss olma izafidir.

İbn Rüşd'e göre hâss lafızlar şahıs ismi olduklarında, sîygalarının gerektirdiği özel anlama hamledilir ve kesinlikle umûmi manasına çekilmezler. Umûm lafızların tahsisine dair bir delil varid oluncaya kadar umûmlarında zâhir olması gibi, hâss lafızlar da hâss olmakta zâhirdirler.¹⁰⁰⁵

Hâssın mertebelerinden ve bunların te'vîlinden bahseden İbn Rüşd'e göre, birinci mertebede hâssın, hâss olduğu kendiliğinden ve kesin olarak bilinir. O bu duruma, “*Onlara öf bile deme...*”¹⁰⁰⁶ ayetini örnek olarak verir. İkinci derece, hâss olduğu kendiliğinden olmakla beraber kesin olmayandır ki İbn Rüşd buna, Hz. Peygamber'in “*sarımsak kokusu ile mescide girilmemesi*”¹⁰⁰⁷ ve “*gümüş kaplardan yenilip içilmemesi*”¹⁰⁰⁸ hadislerini örnek göstermektedir. İbn Rüşd hâss olduğu kendiliğinden belli olmayan hâss lafızların üçüncü mertebesine ise, Hz. Peygamber'in riba hadisinde yasakladığı, buğdayın buğdayla ve hadiste zikredilen dört şeyin birbiriyle satışını¹⁰⁰⁹ örnek vermektedir. İbn Rüşd'ün naklettiğine göre, bazı fakihler buradaki yasağı her türlü yiyecek maddesine (muktât olanlara), bazıları sofrada yenen yiyecek maddesine (mût'am olanlara), diğer bazıları ölçekle ölçülen maddelere (mekîl olanlara) hamlederken bir kısmı da onu nassta geçenlerle sınırlı tutmuştur.¹⁰¹⁰

2.3.4.1. Âmm

İbn Rüşd'e göre âmmın şer'î delil olmasının göstergesi ile zâhir lafzın şer'î delil olmasının delili aynıdır. Âmm lafzın pek çok sınıfı olduğundan bahseden İbn Rüşd, zâhir lafzın ilk kısmı olan müsteâr da yaptığı derecelendirmeyi âmm lafzı için de yapar.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁴ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 117.

¹⁰⁰⁵ İbn Rüşd., **ez-Zarûrî**, s. 117-118.

¹⁰⁰⁶ İsrâ 17/23.

¹⁰⁰⁷ Buhârî, “Ezan” 160; Ebû Dâvud, “Et'ime” 41.

¹⁰⁰⁸ Buhârî, “Eşribe” 28; Müslim, “Libâs” 1; İbni Mâce, “Eşribe” 17.

¹⁰⁰⁹ Müslim, “Müsâkât” 82.

¹⁰¹⁰ İbn Rüşd., **ez-Zarûrî**, s. 118.

¹⁰¹¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 109.

Bunlardan ilki, te’vilde uzak olan kısımdır. Bu mertebeye örnek olarak İbn Rüşd, “*Kadın velisinin izni olmaksızın nikâhlanırsa yaptığı nikâh batıldır*”¹⁰¹² hadisini örnek verir. Bazıları buradaki kadın lafzını köle kadın olarak anlamışlar ancak o, “*kadına mehir vermek gerekir, köle kadının mehri ise efendisine aittir*”¹⁰¹³ hadisinden dolayı bu yorum geçerli olmadığından bunu mükâtebe kadına hamletmişlerdir. İbn Rüşd bu tür yorumların te’vilden uzak olduğunu belirtir.¹⁰¹⁴

İbn Rüşd âmm lafızların ikinci mertebesine Hz. Peygamber’in “*Oruca gecedен niyet etmeyenin orucu yoktur*”¹⁰¹⁵ hadisini örnek gösterir. Buradaki orucun kaza ve nezir orucuna hamledilmesi Ramazan orucuna hamledilmesinden daha uygundur.¹⁰¹⁶

Üçüncü mertebeye örnek olarak İbn Rüşd, “*Semâdan inen (suyun suladığı) mahsulden tam öşür, aletle çıkarılan (suyun suladığı) mahsulden yarım öşür vardır*”¹⁰¹⁷ hadisini gösterir. O hadiste geçen “şey” lafzının sebze dâhil yerde yetişen tüm ürünlere hamledenler olduğu gibi, zekât alınan belli hububatlarla hamledenlerin de olduğunu söylemiştir.¹⁰¹⁸ Dolayısıyla hadisteki bu ifade te’vile açıktır.

İbn Rüşd’e göre âmm lafızlar, Şâri’nin söze başlarken kullandığı lafızlarda ve özel bir sebebe dayalı olarak sorulmuş soruların cevaplarında var olabilir. Meselâ Hz. Peygamber’in Bidâa kuyusuyla ilgili olarak söylediği “*Allah onu temiz olarak yaratmıştır ve onu hiçbir şey kirletmez*”¹⁰¹⁹ hadisi böyledir. İbn Rüşd’e göre bu sorulan soruya verilen bir cevaba hamledilen hâss bir lafız olduğunu öne sürenlerin görüşlerini anlamsız bulur.¹⁰²⁰ Aynı örneği Gazalî de vermiştir.

İbn Rüşd’e göre, lafız eğer mutlak olarak varid olursa, en az üç sayısı ve yukarısını ifade eder. Çoğul lafzı üç sayısında iki sayısında olduğundan daha zâhirdir ve ikiye hamledilmesi ancak bir karine ile olur. Zira Arapça ikinin kendisine has bir

¹⁰¹² Ebû Dâvud, “Nikâh” 20; Tirmizî, “Nikâh” 14; İbn Mâce, “Nikâh” 15.

¹⁰¹³ Ebubekir Abdürrezzâk Hemmâm es-San’ânî, **el-Musannef**, Beyrut, 1972, VIII, 219-220, hadis no: 12865-12868.

¹⁰¹⁴ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 110.

¹⁰¹⁵ Ebû Dâvud, “Savm”, 72; Tirmizî, “Savm” 33; Nesâî, “Sıyâm”, 68.

¹⁰¹⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 110.

¹⁰¹⁷ Buhârî, “Zekât”, 55.

¹⁰¹⁸ Ebû Dâvud, “Taharet”, 66, 67.

¹⁰¹⁹ Ebû Dâvud, “Taharet”, 34; Tirmizî “Taharet”, 49; Nesâî, “Miyah” 2.

¹⁰²⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 111.

sîygası vardır. Ancak İbn Rüşd’e göre, çoğul bir lafızla ikinin kastediliyor olmasında, *ibdâl* ve *tecevvüz* yönünden bir itiraz söz konusu değildir.¹⁰²¹

2.3.4.2. Müşterekin Umûmu

İbn Rüşd de Gazalî, gibi, müşterek ismin kullanıldığı tüm anlamlar için umûm ifade etmesini mümkün görmez.¹⁰²² “*Veya onlara dokunduğunuzda...*”¹⁰²³ ayetindeki “ولمستم” lafzına İbn Rüşd hem dokunma hem ilişki anlamı yüklenmesinin, Arap dili bütün yönleriyle incelendiğinde mümkün olmayacağını belirtir. O, Arapların karşılıklı konuşmalarda “عين” lafzını kullandıklarında, muhataplarının bu lafzın tüm manalarını anlamasını istemediklerini belirtir. Bu sebeple İbn Rüşd, müşterek lafızda umûm ihtimalinin olmadığını vurgulamaktadır.¹⁰²⁴

2.3.4.3. Umûmu Tahsis Eden Deliller

İbn Rüşd, “Cuma günü imamın hutbe okuduğu esnada susup dinlemenin hükmü” konusundaki âmm ve hâs delilleri ele alır ve değerlendirir. O, âmm lafızların hâs lafızlar ile tahsisi konusunda hadislerdeki hâs lafızlardan birinin delâleti ile umûmlardan birini istisnâ etme yoluna gitmenin delil olmadıkça doğru olmayacağı görüşünü savunur. Ancak delil bulma konusunda bir zorluk olduğunda âmm ve hâs lafızlar ile bu âmm ve hâs lafızlara ait emirlerin kuvvet bakımından dereceleri incelenir ve aralarında bir tercih yapılır.

İbn Rüşd tahsisi beyân olarak kabul eder. Ona göre umûm lafızlar bazen âmm olarak varid olduğu halde kendisinden murad hâss olabilmektedir. Bu durum ya baştan belli olur ya da belli olması için bir karineye ihtiyaç duyulur. Bu karine bir lafız, fiil, ikrar ya da usûlde kullanılan delillerden biri olabilir. Bu karinelere herhangi biriyle âmmın tahsisi istendiğinde derecesi yüksek olan dikkate alınır.¹⁰²⁵

Yine İbn Rüşd, âmmın şer’î deliller dışında bir delil ile tahsis edilip edilemeyeceği konusundaki ihtilafa değinir. Davud ez-Zâhirî (v. 270) ve ashabının

¹⁰²¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 112.

¹⁰²² İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 111.

¹⁰²³ Nisa 4/43.

¹⁰²⁴ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 111.

¹⁰²⁵ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 112.

bir şeyde âmm varid olduktan sonra onun tahsisini teâruz olarak değerlendirdiklerini nakleder. Çünkü âmmın bu tahsisten sonra varid olması da mümkündür ki bu durumda âmmın sonra varid olmuş olması tahsis ettiği düşünülen önceki ifadenin nâsihi olacaktır. Tahsisin ta'mimden sonra geldiğinin bilinmesi durumunda ise herhangi bir problem yoktur.¹⁰²⁶ İbn Hazm (v.456) bu görüşe karşı çıkar.¹⁰²⁷ İbn Rüşd âmmın bu türden delillerle tahsisine, hangisinin önce ya da sonra olduğunu bilmeksizin cevaz verenlerin, bunu sahabenin uygulamaları ve âmm üzerine hâss ile hüküm vermeleri ile delillendirdiklerini belirtmektedir. Buna göre âmm ve hâss arasında iki durum söz konusudur. Bunlardan birincisi ya hâss âmmdan önce varid olmuştur ki bu durum, lafız buna muhtemel olduğundan, âmmın kendisi ile tahsis edildiğine bir karinedir ya da hâss âmmdan sonra varid olur ve âmm hâssa hamledilir.¹⁰²⁸

İbn Rüşd âmmı tahsis eden cumhurun kabul ettiği muttasıl delillerden istisnâ, şart ve takyid üzerinde dururken; munfasıl delillerden hiç söz etmez.

2.3.4.3.1. İstisna Delili

Gazalî'nin istisnânın şartları arasında saydığı müstesna ve müstesna minhin aynı cins olması durumunu İbn Rüşd de *istisnâ-i muttasıl* olarak adlandırarak bu tür istisnâ üzerinde bir ihtilaf olmadığını belirtir.¹⁰²⁹ İbn Rüşd müstesna ve müstesna minhin farklı cinsten olduğu *istisnâ-i munkatı* şeklinde bir türünden daha sözeder ki bu tür, usûlcüler arasında ihtilaflıdır. Gazalî, bu türü kabul etmemektedir. İbn Rüşd bu türü kabul etmeyen usûlcülerin önceki kısmı içermeyen sözün, herhangi bir manasının olmadığına inandıklarını nakletmektedir. Caiz görenlerin “*Bilin ki o putlar benim düşmanumdur. Benim dostum ise sadece âlemlerin Rabbidir*”¹⁰³⁰ ayeti ile “*Ey iman edenler mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyin. Bu konuda izleyebileceğiniz tek yol, karşılıklı rıza ile yapacağınız ticarettir...*”¹⁰³¹ ayetini delil olarak gördüklerini ifade eder. Bu tür istisnâyı caiz görenlere göre, müstesna ile

¹⁰²⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 113.

¹⁰²⁷ İbn Hazm, **el-İhkâm**, III, 423.

¹⁰²⁸ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 113.

¹⁰²⁹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 114.

¹⁰³⁰ Şûrâ 26/77.

¹⁰³¹ Nîsâ 4/29.

müstesna minhin aynı cins olması istisnânın şartı değildir.¹⁰³² İbn Rüşd de bu tür istisnâyı caiz görmekte ve “*Yaylada boş ahırlardan başka kimse yoktu*” ve “*Bu belde ki orada boz ceylanlar ve kır develerden başka yoldaş yok*” dizelerini bu tür istisnânın Arap dilinde vaki olduğuna dair Arap şiirinden örnekler olarak sunmaktadır. Başka bir Arap kullanım örneği olarak “Evde bir kadından başka erkek yoktur”u sunmakla beraber İbn Rüşd, bu konudaki şüphelerin tam olarak yok olmadığını da belirtmektedir.¹⁰³³

İbn Rüşd, Arap dil geleneğinde, karinelere dayanılarak külliye cüzî, cüzîyi de küllî yerine kullanma âdetinin olduğundan bahsederken iki istisnâ türünün farkını sîyga ve mefhûm yönünden açıklar. Buna göre birinci tür istisnâda, istisnâ lafzın sîygası ile iktizâ eden umûm yapılmaktayken; ikinci türde istisnâ, sîygası ile değil mefhûmu ile umûmdan çıkarılmaktadır. Aksi halde bu durum, lafız ile anlam arasında bir zıtlığın var olmasına yol açacak ve hezrden başka bir şey olmayacaktır.¹⁰³⁴ Zerkeşî’ye (v.794) göre de İbn Rüşd’ün bu açıklaması isabetlidir.¹⁰³⁵

2.3.4.3.2. Şart

İbn Rüşd, âmm lafzın bir sıfat ile kayıtlanmış olarak ya da bir şarta bağlı olarak varid olması halinde, o lafızla kayıt ve şarta uyarak amel etmenin gerekliliği konusunda bir ihtilaf bulunmamasının gereğini savunur.¹⁰³⁶

2.3.4.3.3. Takyid

İbn Rüşd, âmm lafız bir yerde mutlak olarak gelir sonra aynı yerde bu defa da mukayyed olarak gelirse -ki ona göre mutlakın mukayyede hamli de budur- çoğunluğun bu durumda mutlakın mukayyede hamledileceği görüşünde olduğunu belirtir. Hz. Peygamber’in “*İki şahit olmadan nikâh olmaz*”¹⁰³⁷ demesinden sonra,

¹⁰³² Âmidî, **el-İhkâm**, II, 496.

¹⁰³³ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 114-115.

¹⁰³⁴ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 115.

¹⁰³⁵ Zerkeşî, **Bahru’l-Muhît**, III, 280.

¹⁰³⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 116.

¹⁰³⁷ Buhârî, “Şehâdât” 8.

“İki adil şahit olmadan nikâh olmaz”¹⁰³⁸ sözünde olduğu gibi, bu tür durumlarda mutlak mukayyede hamledilir. İbn Rüşd, mutlakın mutlak olarak kalacağını, mutlaka getirilen kaydın te’kide hamledilmesi gerektiğini ve iki söz arasında delilü’l-hitab dışında bir çelişki olmadığını savunan bir başka görüşe daha değinir. İbn Rüşd’e göre, mutlaktaki umûm, delilü’l-hitabdan daha kuvvetlidir.¹⁰³⁹

Eğer âmm lafız bir yerde *mutlak* başka bir yerde *mukayyed* olarak gelirse, bu durumda İbn Rüşd’e göre, herhangi bir delil ya da hal karinesi olmadıkça mutlakın mukayyede hamlinin bir anlamı yoktur.¹⁰⁴⁰ İbn Rüşd’ün mutlakın mukayyede hamli ile ilgili olarak ortaya çıkan farklı yaklaşımlara dair *Bidayetü’l-Müctehid*’de verdiği örneklerden biri zıhâr kefaretinde azad edilecek olan kölede iman şartının bulunmasının gerekli olup olmadığı şeklindeki ihtilaftır.

İmam Mâlik ile Şâfiî’ye göre, gayr-ı müslim kölenin azad edilmesi yeterli değildir. Çünkü köle azad etmek bir ibadettir. Öyleyse azad edilen kölenin Müslüman da olması gerekir. Nitekim katil kefaretinde kölenin Müslüman olması şarttır demişlerdir. Ebû Hanife ise, putperest veya mürted olmaması şartıyla gayrı müslim bir köleyi de azad etmenin yeterli olduğunu savunur. İbn Rüşd, bu meselenin kıyastan ziyade mutlakı mukayyede hamletmek babından olduğunu belirtmiştir. Çünkü katil kefaretinde ‘Müslüman bir köle’ denilmiş, burada ise sadece ‘Bir köle’ denilmiştir. İmam Mâlik ve Şâfiî, buradaki mutlakı oradaki mukayyede hamletmek gerektiğini söylemişlerse de mutlakı mukayyede hamletmenin bu çeşidinde ihtilâf vardır. Bu tür bir hamli, Hanefiler her iki meselede sebepler birbirinden farklı olduğu için caiz görmemişlerdir. Ebû Hanife’nin delili, “Köle” lafzındaki umûmdur. Onun görüşüne göre, mutlak ile mukayyed arasında çelişme yoktur. O halde ona göre mutlak ile mukayyedden her birinin, zâhirine hamledilmesi gerekir.¹⁰⁴¹

Değerlendirme

Buraya kadar ifade edildiği üzere, sistematik açıdan her iki usûlcü de fıkıh usûlünü dört bölüm halinde ele almakla birlikte; Gazalî, semere (hüküm), müsmir

¹⁰³⁸ Buhârî, “Nikâh” 36; Ebû Dâvud, “Nikâh” 19.

¹⁰³⁹ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 116.

¹⁰⁴⁰ İbn Rüşd *ez-Zarûrî*, s. 117.

¹⁰⁴¹ İbn Rüşd, *Bidayetü’l-müctehid*, III, 208-209.

(fıkhın delilleri), istismaru'l-ahkâm (hüküm istinbâtı), müstesmir (müctehid); İbn Rüşd ise nazar (hüküm), usûlü'l-ahkâm (hükümün delilleri), istismâr (hüküm istinbâtı) ve müctehid şeklinde bir adlandırmayı tercih eder.

Her iki usûlcüye göre üçüncü bölümde ele aldıkları “hüküm çıkarma metodları”, usûl-i fıkhın asıl konusudur. Aynı şekilde her iki usûlcünün sistematüğinde lafızlar bahsi önemli bir yer tutar. Her iki usûlcünün de tasnif ve adlandırmalarında bir kısım farklılıklar olsa da lafız-mana arasında bir denge kurmaya çalıştıkları ve mananın ön planda olduğı görülür.

Ez-Zarûrî'de Gazalî'den farklı bir tasnifi benimseyen İbn Rüşd, lafızları sîyga ve mefhûm olarak önce ikiye sonra da nass, zâhir ve mücmel olarak üçe ayırmaktadır. Ayrıca “emir ve nehiy” konusunda, emir ve nehyin kendilerine mahsus sîygaları olmadığı ve karineler ile bu lafızların delâletlerine ulaşılabilceğı düşüncesine sahiptir. Bu sebeple bu bahsi manzum ve sîyga açısından ele alan ve Gazalî'den farklı bir metod takip eden İbn Rüşd emir ve nehyi *mefhûma delâleti bakımından lafızlar* başlığında ele almaktadır. Aynı şekilde İbn Rüşd, nehyin de sîygasının olmadığını ifade ederek nehyi de zâhir bağlamında ele alır ve mutlak emrin vücuba delâletinde olduğı gibi, mutlak nehyin de tahrime delâletinin daha yerinde olacağını ifade eder.

İbn Rüşd Gazalî'den farklı bir biçimde zâhir ve müevvel konusunun hemen ardından, zâhir lafzın iki kısmından biri olan mübdel lafzın, âmm ve hâss olarak iki kısma ayrıldığını ifade ederek bu lafızların incelenmesine geçmektedir. Gazalî bu lafızları emir ve nehiy konusundan sonraya bırakmıştır.

Gazalî, lafızlardaki âmm ve hâs olma niteliğini mutlak açıdan değerlendirmez. İbn Rüşd de Gazalî gibi hâss lafzın, kendisinden yukarıda olan âmm lafza göre hâss, âmm lafzın da kendisinden altta olan hâss lafza göre âmm adını aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre de lafızlardaki âmm ve hâss olma izafidir. Aynı şekilde İbn Rüşd, müşterek ismin kullanıldığı tüm anlamlar için umûm ifade etmesini mümkün görmez. Yine âmmı tahsis eden cumhurun kabul ettiğı muttasıl delillerden istisnâ, şart ve takyid üzerinde dururken; munfasıl delillerden hiç söz etmez.

İbn Rüşd nass lafzı, sîyga ve mefhûm yönünden nass olarak ikiye ayırır. Fahvâyı “mefhûm açısından nass” olarak isimlendirir. İbn Rüşd, açıklığı bakımından

mantukun; nass, zâhir, mücmel ve müevvel olmak üzere dörde ayrıldığını, aynı şekilde mefhûmun da böyle bir taksime tâbî tutulabileceğini belirterek birincisini sîyga ikincisini mefhûm açısından nass, zâhir, mücmel ve müevvel olarak dört kısma ayırmıştır. Gazalî İbn Rüşd'ün yaptığı tanımını da içine alacak şekilde nassı daha geniş bir kapsamda ele almıştır.

İbn Rüşd'ün teolojik alanda öngördüğü zâhir ve müevvel ayrımı, fıkıh ve dolayısıyla sosyal alanda şer'î hitabın yorumlanması konusunda öngördüğü zâhir ve müevvel ayrımı ile paraleldir. Bu bağlamda müevvel olan Gazalî'deki gibi bireysel tecrübe ve zevke dayanan bir yorumdan ziyade ilahi hitabın yorumlanmasının dilin ve dildeki mantikî yönlerin değerlendirilmesini içerir.

Zaman zaman her iki usûlcünün eserleri arasında fikri değişimlere de şahit olmaktayız. Bu hususa örnek olarak *el-Menhûl*'de mefhûmu's-sıfânın hucetini benimseyip *el-Mustasfâ*'da bu görüşünden vazgeçmesi gösterilebilir. Bir diğer örnekte ise tahrimden sonra emir sîygasının durumu hakkında Gazalî *el-Menhûl*'de, emir sîygasından önceki nehiy sîygasının, emir sîygasını başka anlamlara yönlendirebilecek bir karine olmasını ve olmamasını ihtimal dâhilinde gördüğünden dolayı tevakkufu tercih etmiştir. *el-Mustasfâ*'da ise, yasağın illetine göre hükmün değişebileceğini ve eğer emirden önceki yasak, bir illete binaen ârizî olup emir sîygası bu illetin ortadan kalkmasına bağlanmışsa, bu durumda örfî kullanım bu emrin sadece kınamayı ortadan kaldırdığına dolayısıyla yasaklama ve ardından emre konu olan eylemin yasaktan önceki hükmüne delâlet eder. Ancak bir illetten dolayı ârizî olmayıp, sîyga bu illetin ortadan kalkmasına bağlanmamışsa, bu durumda yasaktan sonraki emrin gereği nedb ile ibaha arasında tereddütlüdür.

Son olarak Gazalî mefhûmu'l-muvâfakayı; *el-Menhûl*'de kıyas mertebeleri arasında, *Şifâü'l-ğalil*'de illetin Şârî tarafından îma ve tenbîh yoluyla ispatı bağlamında, *Esâsü'l-kıyas*'ta ise aslın illetini tespit hususunda başvurulacak yollar arasında ele alır. *el-Mustasfâ*'da ise, hem lafızların fahvâ ve işaret yönünden delâleti başlığında hem de kıyas bahsinde kıyasla ilişkisi bağlamında ele alır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZALÎ VE İBN RÜŞD'E GÖRE MANEVÎ İSTİNBAT METODLARI

İslam hukukunda akıl nakli tamamlayan bir işleve sahip olmuş, hükümlerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda aklın işlevini ictihad kavramı temsil etmiştir.

İctihad faaliyeti, lafzın zâhirî manasının anlaşılması çabasından lafzın amacının anlaşılması ve nasslarda bırakılan boşlukların tamamlanması çabasına kadar uzanan geniş bir faaliyet alanını içine alır. Bu faaliyet alanının bir ucunda İbn Hazm gibi lafzın zâhirî anlamından başka bir anlama sahip olmadığını savunan katı lafızcı tutum, diğer ucunda ise Necmüddin et-Tûfi (v.716) gibi lafzı ihmal pahasına anlam ve amacı dikkate almayı savunan tutum yer alır. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile içindeki ekol ve eğimler bu iki uç arasında seyreder.¹⁰⁴²

Usûlcüler arasında ictihadın farklı kriterler esas alınarak muhtelif tanım ve tasnifleri yapılmıştır. Modern usûlcülerden Maruf ed-Devâlibî ictihadın üç kısımda ele alır. Bunlardan birincisi *ictihad-i beyânî* denilen türüdür ki sübutu veya delâleti zannî olan nass ile kastedilen hükme ulaşmak için yapılan ictihaddır. İkinci tür ictihad, *ictihad-i kıyasî* denilen ve Kitab, sünnet ve icmada bir hüküm bulunmadığı zaman kıyas ile yapılan ictihad, üçüncüsü ise *ictihad-i ıstıslahî* denilen ve maslahatı celbetme ve mefsedetini defetme esasları üzerine dayalı ictihaddır.¹⁰⁴³

Lafızla ilgili ictihad faaliyeti, nass bulunduğu zaman hükmün, nassların zâhirinden çıkarılması demek olup lâfzî istinbât metodlarında ele alınmıştır. Bu faaliyetin geçerliliğinde görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte ictihad olarak adlandırılması tartışmalıdır. Bu tür ictihadın sahâbe döneminden sonra geçerli olmayacağı yönünde görüşler de vardır. Bazı usûlcülerin, ictihad tanımında istinbât kaydına yer vererek ictihadı “*şer'î hükmün istinbât yoluyla elde edilmesi*” olarak tanımlaması da¹⁰⁴⁴ muhtemelen, lâfzî istidlâl faaliyetini ictihadın kapsamı dışında bırakma maksadıyla yapılmıştır.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴² Yunus Apaydın, “İctihad”, **DİA**, İstanbul, 2000, XXI, 436.

¹⁰⁴³ Cessâs, **el-Fusûl**, IV, 17; Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 316; II, 229; Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, IV, 95-99; İctihadla ilgili yapılan taksimler için bkz. Necmeddin Kadir Kerim Zenkî, **el-İctihad fi mevrîdî'n-nas**, Beyrut, 2006, s. 35vd; Koşum, Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu, s. 52.

¹⁰⁴⁴ Zerkeşî, **Bahru'l-muhît**, VI, 197.

¹⁰⁴⁵ Apaydın, XXI, 436-437.

Lâfzî metodların dışında ise manaya dayalı hüküm çıkarmada ekoller arasında metodların adlandırılması ve sınırlarının çizilmesi konusunda görüş ayrılıkları bulunsa da başlıca iki yoldan söz edilebilir:

a) İctihad-i Kıyasî: Nassta çözümü bulunan olay ile yeni olay arasında tikelden tikele geçiş (anoloji) şeklinde bir bağ kurularak fıkıh usûlünde ele alındığı anlamıyla kıyas delilinden yararlanarak yapılan ictihaddır. İletinden hareketle hükmün elde edilmesi çabası olup teknik anlamda ictihad terimiyle de bu kastedilir.

Sistematik akıl yürütmeyi ifade eden kıyas, hükmün uygulama alanının genişletilmesini sağlaması sebebiyle, vahyin bildirdiği ile hükmetmek olarak düşünülür. Belirli bir âyet veya hadis lafzı üzerinden yapılmakla birlikte kıyas işleminde, hükmün konulmasına uygun düşen anlamın veya hükmün illetinin esas alınması, onun anlamla ilgili yönüdür. Hükmün illetinin çıkarılması anlamındaki “*tahrîcû’l-menât*” ictihadıyla, illetin hükümde etkisi olmayan niteliklerden ayıklanması anlamındaki “*tenkîhu’l-menât*” ictihadı da kıyasla ilgisi dolayısıyla bu kapsamda değerlendirilir.¹⁰⁴⁶

Fıkıh literatüründe kıyas, nassa dayalı hükümlerin (tevkîfî) mukabili olarak rey ve illeti akılla bilinen aklî hükümler¹⁰⁴⁷ gibi anlamlarda kullanılırken Şâfiî, ictihad ile kıyası eşitleyerek ictihadı kıyastan ibaret görmüş¹⁰⁴⁸ ve onun bu düşüncesi Dâvûd ez-Zâhirî tarafından kıyasın inkâr edilmesiyle neticelenmiştir. Davud ez-Zâhirî’den sonra İbn Hazm, kıyas karşıtlığını sistematik hale dönüştürmüştür.

Ancak fukahanın büyük bir kısmı, kıyasın şer’î-amelî hükümlere ulaşmayı sağlayan bir delil olduğu konusunda hemfikiridir. Usûlcüler farklı kıyas tanımları yapmakla beraber, mütekellim usûlcülerin genelinin Bâkılânî’ye ait olan, “*Bir vasıf veya hükmün varlığı ya da yokluğuna dayanarak bir hükmü ispat etmek veya nefyetmek konusunda bilinen bir şeyi başka bir bilinene hamletmek*” şeklindeki tanımı benimsedikleri görülür.¹⁰⁴⁹ Cüveynî ve Gazalî de bu tanımı benimsemekle beraber¹⁰⁵⁰ mahiyetinden ve işlevinden hareketle kıyasın fıkıh delillerinden olmadığını savunmuşlardır. Hatta Gazalî hükmün ürün, delilin ürün veren, kıyasın da ürün elde etme yolu olduğunu belirtmiş ve kıyasa delillerin anlaşılmasına yönelik

¹⁰⁴⁶ Yunus Apaydın, XXI, 436.

¹⁰⁴⁷ Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, V, 11.

¹⁰⁴⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 477.

¹⁰⁴⁹ Yunus Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 531.

¹⁰⁵⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 487; Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 236.

istinbât metodları arasında yer vermiştir. Muhtemelen aynı gerekçeyle birçok Hanefî usûlcü de kıyasa delil denilmesinin mecâzî anlamda olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵¹

Çeşitleri bakımından kıyas konusu da usûlcüleri çokça meşgul etmiş ve pek çok tartışmaya sebep olmuştur. Ancak tartışmaların daha çok kullanılan lafız ve terimlerde bir birliğe varılamamış olmasından kaynaklandığı görülmektedir.¹⁰⁵² Kıyasın rükünleri olan asıl (nassta hükmü bulunan olay), fer' (nassta hükmü bulunmayan olay) ve illet (hükmün konulmasını uygun kılan gerekçe) olmak üzere üçtür.¹⁰⁵³ Asıl ile fer' arasındaki ortak özellikten hareketle elde edilen kıyasa "*illet kıyası*" adı verilirken, herhangi bir ortak özellikten hareket etmeksizin yapılan kıyasa ise "*mana kıyası*" denilmektedir. Yukarıda Bâkîllânî'nin kıyasa dair verilen tanımı illet kıyası ile ilgili en meşhur tanımlardan biridir. Mana kıyası ise kimi usûlcüler tarafından "*şebek kıyası*"¹⁰⁵⁴ başlığı altında ele alınırken, kimileri tarafından "*şebek ve delâlet kıyası*" olmak üzere iki kısımda ele alınır. Ayrıca kıyasın kuvvet ve zayıflık bakımından *celî ve hafî kıyas*¹⁰⁵⁵; fer'deki illetin asıldaki illete nazaran kuvvet derecesi bakımından; *evlâ, müsâvî ve ednâ kıyas*¹⁰⁵⁶; hükmün olumlu veya olumsuz yönden genişletilmesi bakımından *tard ve aks kıyası* gibi isimler aldığı bilinmektedir.¹⁰⁵⁷

Kıyasın türleri ile ilgili bu tartışmalar yanında kıyas bahsi altında ele alınan diğer bir önemli konu illetin belirlenme yollarıdır. Usûlcülerin "*mesâlik'ül-ille*" adını verdikleri bu yollar illetin doğru bir biçimde tespiti açısından önemli olup

¹⁰⁵¹ Apaydın, XXV, 531-532.

¹⁰⁵² İbrahim Kâfi Dönmez, **İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, (Yayımlanmamış Doktora tezi), Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, 1981, s. 79.

¹⁰⁵³ Zekiyüddin Şa'ban, **İslam Hukuk İlminin Esasları**, 138.

¹⁰⁵⁴ Şebek kıyası illet olmadığı kabul edilen bir vasma dayanarak fer' ile aslı aynı hükümde birleştirmektir. Gerek illet kıyası gerek şebek kıyası asıl ile fer' arasındaki benzerlik ilişkisine dayanmakla birlikte illet kıyasında benzerliği tespit "hükme etki eden vasma kendisinin hem asıl hem de fer'de bulunması dikkate alındığı halde, şebek kıyasında doğrudan bu vasıf değil bunu içinde barındırdığı düşünülen başka bir vasıf dikkate alınmaktadır. Şebek kıyasına ancak illet kıyasının mümkün olmadığı durumlarda başvurulur. Bkz. Zerkeşi, **Bahru'l-muhîr**, V, 230-234; Soner Duman, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, İstanbul, 2009, İsam Yayınları, s. 43.

¹⁰⁵⁵ Celî kıyas: İletinin nassın zâhirinden anlaşıldığı, illetin fer'de asıldakinden daha fazla olduğu kıyas; Hafî kıyas: illetin gizli olduğu ve ancak istidlâl ile bilinebildiği kıyastır.

¹⁰⁵⁶ Evlâ kıyas: Fer'deki illetin asıldaki illetten daha kuvvetli olduğu, Müsâvî kıyas: Fer'deki illetin asıldaki illete kuvvet bakımından eşit olduğu, Ednâ kıyas: Fer'deki illetin asıldaki illetten daha az açık olduğu kıyastır. Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul, 2006, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 70.

¹⁰⁵⁷ Bkz. Muhammed Mahmud Muhammed Ferağlî, **Buhûs fi'l-kıyas**, Kahire, 1983, s. 389-401; Âmidî, **el-İhkâm**, IV, 5-8; Soner Duman, **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, s. 40vd.

tahrîcî'l-menât da bu illetin sahih olduğuna dair delil getirme demektir. Delil bulunmadıkça bir vasfın illet olduğunu ileri sürmek geçerli bir iddia değildir.¹⁰⁵⁸

Hanefî mezhebinde sahih kabul edilen görüşe göre, illet nakil yoluyla ve istinbât yoluyla tespit edilir.¹⁰⁵⁹ Şevkânî bu yolları; nass, icma ve istinbât olarak ifade ederken, Râzî'nin ise bu sayıyı ona çıkardığını belirtir. Bunlar; nass, îmâ, icmâ, münâsebet, deverân, sebr ve taksim, şebah, tard ve tenkîhu'l-menât olarak sıralanır.¹⁰⁶⁰ İleti belirleme yollarının sayısı ve isimlendirmeleri ilgili olarak usûlcüler arasında ihtilaf olduğu gibi illetlerin birbiriyle teâruzu konusunda da ihtilaflar vardır. Bu yollar ileride ele alınacak olmakla birlikte istinbât yoluyla ileti belirleme metodlarından en önemlisinin “*münâsebe metodu*” olduğunu ifade etmek gerekir. İletin, nass ve icmada belirlenememesi durumunda söz konusu olan bu metod, illet olarak düşünülen vasıf ile hüküm arasında aklî bir bağın olduğunu ve bu vasıf illet olduğu takdirde hükmün gerçekleştireceği maslahatın tespitini sağlar. Bu vasfın şer'î açıdan da dikkate alınan bir vasıf olması gerekir. Münâsebe sadece kıyasta illetin sıhhatini tespit açısından değil, aynı zamanda ıstıslah metodunda da muteber ve mülgâ (geçersiz) vasıfların ayırdeilmesi açısından da önemlidir. Diğer yandan nass ve icma ile sabit olan illetlerde de münâsebet aranmakla birlikte, daha çok hikmet ve maslahatın ortaya çıkarılması ile hüküm ve illet arasında aklî uygunluğun gösterilmesi amaçlanmaktadır. Münâsib vasıf, Şârî'nin itibar edip etmemesi yönünden maslahat-ı mürsele bahsinde de konu edilmektedir. Müttekellim usûlcüler buna “mürsel münâsib” derken Mâlikîler “mesâlih-i mürsele”, Gazalî ise “ıstıslah” demeyi tercih eder. Her üç kavramla da kastedilen, Şârî tarafından geçerli veya geçersiz kabul edildiğine dair bir delil bulunmayan vasıftır.¹⁰⁶¹

b) İctihad-i İstislahî: Modern tabirle “genel prensip ictihadı” olarak anılan bu kavram, nasslarda, icma ve kıyasta çözümü bulunmayan bir meselenin, nassların

¹⁰⁵⁸ Soner Duman, **İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları**, İstanbul, 2010, Kitabı Yayınları, s. 60-61.

¹⁰⁵⁹ Cessâs, **el-Fusûl**, IV, 147.

¹⁰⁶⁰ Şevkânî, **İrşâdü'l-Fühûl**, s. 312. Sebr ve Taksim: İlet olması muhtemel vasıfların tek tek sıralanıp elenmesi. Deverân: İlet ve hükmün eş zamanlı olarak var veya yok olması. Tard/ittirad: Vasıf ve hükmün eş zamanlı olarak birlikte bulunması. Şebah: Asıl ve fer'in illet dışındaki konularda birbirine benzemesi. Münâsebe: Hüküm ile illet arasındaki aklî uygunluk. Tenkîhu'l-menât: İlet olarak kabul edilmeyecek vasıfların ayıklanarak nassın göstermek istediği asıl illet göstermek maksadıyla yapılan ictihad.

¹⁰⁶¹ Bkz. Şâkir Hanbelî, **Fıkıh Usûlü**, trc. Mustafa Yıldırım, İzmir, 2010, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 304vd; Muhammed Mustafa Şelebi, **Ta'lîlû'l-ahkâm**, Beyrut, 1981, Daru'n-Nehda el-Arabiyye, 239-277, 281vd.

bütününden elde edilen genel prensip ve ilkeler ışığında çözülmesini ifade etmek için kullanılır. Bu tür ictihadda, kıyastaki gibi Kur'an'ın genelinden veya birkaç âyetin veya hadisin toplamından hareketle ulaşılan ve Şâri'in amacı olduğu düşünülen “külli mâna” dikkate alınır.

Hikmet ekseninde dönen bu icihad faaliyeti, ilk dönem terminolojisinde re'y icihadı kapsamında, sonraki terminolojide ise bazı usûlcülerin Kitab, sünnet, icmâ ve kıyas dışında kalan hüküm çıkarma yollarının genel adı olarak kullandığı “istidlâl” kavramı kapsamında değerlendirilmiş ve daha özel bir kullanımda genellikle “usûl ile istidlâl” olarak ifade edilmiştir.¹⁰⁶²

Fıkhi çözümlere dair oldukça kabarık bir külliyyatın oluşmasında önemli bir yeri olan ve prensip olarak ta'lîli kabul etmeyenler dışında bütün fakihler tarafından benimsenen bu yolun temelinde, nasslardaki düzenlemelere maslahat düşüncesinin hükme yansıtılması anlayışı yatmaktadır. Ancak *istislah* adıyla bilinen bu metodun, kıyas kadar güvenli bir yol olmadığı ve keyfiliğin önüne geçilemeyeceği kaygısıyla delil olarak adlandırılmasına karşı çıkan usûlcüler olmuştur. Bu sebeple de bu yola bulunan çözümlerin bir tür kıyas olarak nitelendirilmesi eğilimi ağır basmış olsa da yapılan çıkarımların çok defa *zaruret*, *sedd-i zerâa*, *örf*, *umûmü'l-belvâ* gibi ilkelerle güçlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu göz önüne alınırsa bunun bir genel prensip icihadı olduğu kolayca anlaşılır.¹⁰⁶³

Klasik fıkıh usûlü eserlerinin özellikle kıyas bölümlerinde her bir hükmün gerekçesi ve amacı tek tek belirlenmeye çalışıldığı halde, şerî hükümlerin genel amaçları konusunda özel bir başlık açılmamıştır. Ancak *istidlâl*, *istislah* ve *istihsan* konularının geçtiği yerlerde maslahat düşüncesine dayalı çıkarımlara rastlanmıştır.¹⁰⁶⁴ Bununla birlikte usûl eserlerinin genel olarak kapsamı ile kavâid, fûrûk ve eşbâh ve'n-nezâir literatürü ve bugün ictihada dair görüşler dikkate alındığında; *istihsan* (haklı bir gerekçeden dolayı akla gelen ilk çözümü terk ederek ilk bakışta gizli kalan başka bir çözüme gitmek), *istishab* (aksine bir delil olmadıkça önceki hükmün hal-i hazırda da devam etmesi), *istislah* (Şâri'nin kabul veya reddettiğine dair bir özel bir delil bulunmayan maslahat ile amel etmek), *sedd-i zerâi'* (bizzat kendisi yasak olmayan bazı yol ve vasıtaların kötülüğe götürmesi sebebiyle kapatılması) ve örf

¹⁰⁶² Yunus Apaydın, “İctihad” XXI, 443.

¹⁰⁶³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 89.

¹⁰⁶⁴ Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdü's-şerîa”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 424.

(hakkında nass bulunmayan bir konuda halkın uygulamalarının dikkate alınması) gibi tâlî delillerin aslında fıkhnın tamamına yönelik genel prensipleri de ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Zikredilen tüm delillerin aslında “makâsıdü’ş-şerîa” kavramıyla yakından ilgisi vardır. Makâsıdın bir terim olarak ortaya çıkmasında büyük emeği olan Cüveynî, hükümlerin belirli amaçlar için konulduğunu ve bunu kavrayamayanların basiretsiz olduklarını savunur.¹⁰⁶⁵ Günümüze ulaşan usûl eserleri arasında konuya ıstıslah başlığıyla yer verilen ilk eser Gazalî’nin *el-Mustasfâ*’sıdır. Gazalî de Şâfiî gibi ıstıslahı istihsan gibi görür ve “İstıslahı kabul eden kimse, istihsan ile hükmeden kimse gibidir. Her ikisi de kendiliğinden hüküm koymaktır” der.¹⁰⁶⁶

Bu hususta zikredilmesi gereken en önemli isimlerden biri şüphesiz Şâtıbî’dir. Şâtıbî *el-Muvâfakât* adlı eserinde, belirli bir nassın desteklemediği ancak dinî tasarruflara uygun olan ve dinî delillerden elde edilen her şerî prensibin geçerli olduğunu ve hükümlerin bu genel prensiplere bina edilebileceğini savunur. Bunun için müstakil bir delilin de gerekmediğini zira bunun mümkün de olmadığını ifade eden Şâtıbî, İmam Mâlik ve Şâfiî’nin kabul ettiği maslahat-ı müresele ve ıstıslahı da bu gruba dâhil eder. Çünkü bu tür bir istidlâl de müstakil bir delille desteklenmese de külli bir asıl ile desteklenir ki bazen külli asıllar cüzîden daha kuvvetli olabilir.¹⁰⁶⁷

Mâlikîlerin öncülük ettiği, Hanefîlerin istihsana dâhil edip müstakil bir delil olarak görmedikleri ıstıslahı, Şâfiî de istihsana dâhil kabul etmesi sebebiyle reddetmiştir. İstihsan ve ıstıslah, kıyasın tıkanması, genel maksatlara aykırı olması ve hatalı sonuçlara ulaştırması durumunda devreye girebildiği gibi hukukun yeniden oluşturulması esnasında da devreye girebilir. Bu yönüyle ıstıslahın mevcut kural ve kanunların adalet ve hakkaniyete uygunluğunu denetleme işlevi gördüğünü söylemek mümkündür.

Deliller hiyerarşisinde Kitab, sünnet ve icmadan sonra genel olarak manevi metodlar içerisinde Şafîîlerin kıyasa, Hanefîlerin istihsana, Mâlikîlerin ıstıslaha, Hanbelîlerin ise, ıstıshaba ayrı bir önem verdikleri, hüküm çıkarmada bu delillere tutundukları ve bu yollarla ictehad yaptıkları söylenebilir. Bunun yanında Kitab ve sünnete dâhil bir delil olarak görülen şer’u men kablenâ, sahabe kavli, örf ve

¹⁰⁶⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 295, II, 913, 925, 961.

¹⁰⁶⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 310.

¹⁰⁶⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 27.

mesâlih-i mürsele'den neşet ettiği düşünölen sedd-i zerâa ekoller tarafından farklı şekillerde temellendirilmiş ve farklı boyutlarda delil olarak kabul edilmiştir.

3.1. GAZALÎ'YE GÖRE LAFIZLARDAN VE MA'KÛLÜNDEN KIYAS YOLUYLA HÛKÛM ÇIKARMA

3.1.1. Gazalî'nin Delil Anlayışı

Fıkıh Usûlünde “delil” kavramı “kaynak” kavramından daha kapsamlı bir kullanıma sahip olmuştur. Gazalî'nin de zaman zaman “usûl” ve “usûlü'l-edille” kavramlarını birlikte kullandığı ve hükme kaynaklık edecek delilleri ele aldığı görülür.

Gazalî'ye göre hükümlerin bağlayıcılık sebepleri dikkate alındığında bütün deliller temelde Allah'ın sözü olma noktasında birleşir ve bu iradenin bilinmesini sağlayan vasıta da Hz. Peygamber'in sözüdür. Dolayısıyla İslâm hukukunun Kur'ân, sünnet ve icmâ olmak üzere üç aslî kaynağından söz edilebilir. Olumsuz anlamda olmak üzere ve mecazen akıl (veya istishâb) da dördüncü bir kaynak sayılabilir. Zira akıl hükümlere değil şeriatın olmadığı yerde hükmün de olmadığına delâlet etmektedir.¹⁰⁶⁸ Gazalî'ye göre kıyas, kaynaklar arasında değil hüküm çıkarma metodları arasında yer alır.¹⁰⁶⁹ Kıyas konusuna geçmeden önce bu kaynaklara kısaca değinilecektir.

Hz. Peygamber'in sözlerinin yanında fiil ve takrirlerini de sünnet kapsamında telakki eden Gazalî, eserlerinde -özellikle İhyâ'da- zikrettiği hadislerin sıhhat dereceleri konusunda yeterince hassas davranmamakla eleştirilir.¹⁰⁷⁰ Bununla birlikte fıkıh usûlü söz konusu olduğunda Gazalî'nin hadislerin bilgi değeri, cerh ve ta'dîl meseleleri gibi kelâm ve hadis usûlünü de ilgilendiren birçok konuyu sağlam bir teorik temele dayandırma çabası içinde olduğu görülür.¹⁰⁷¹

İcmayı “*Ümmetin herhangi bir dinî hüküm üzerinde fikir birliği etmesi*” olarak tanımlayan Gazalî, icmanın gerçekleşme imkânının bulunduğunu savunur.

¹⁰⁶⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 100.

¹⁰⁶⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 316; İbrahim Kâfi Dönmez, XIII, 513.

¹⁰⁷⁰ Görmez, *Gazalî'de Sünnet, Hadis ve Yorum*, s. 31-54.

¹⁰⁷¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 129-173.

Ancak icmâya dayanak olarak gösterilen âyetlerin bu manayı desteklediğini kabul etmezken; İslâm ümmetinin hata veya dalâlet üzerinde birleşmeyeceğini ve cemaatten ayrılmamayı telkin eden çok sayıdaki hadisın tevatür derecesine ulaşmış anlamını icma için en kuvvetli dayanak olarak görür.¹⁰⁷²

Gazalî'ye göre, icma ehliyetine sahip olacak kişinin müctehid olması gerekir. Gazalî'nin, küfrüne hükmedilmedikçe bidat ehli âlimlerin icmada dikkate alınması gerektiğini savunması ile fâsıkın karşı görüşünün icmanın oluşmasına engel olacağını belirtmesi¹⁰⁷³, başka konulardaki tavırları ve ifadeleriyle çelişir görünmektedir. Zira bazı davalarda şahitlik yapmada adaleti (fâsık olmamayı) şart koşarken¹⁰⁷⁴ ümmetin tamamı ilgilendiren bir konuda bu vasfı taşımayan bir kişinin hüküm verilebileceğini kabul etmek tutarlı bir davranış olarak görünmemektedir.

Gazalî her ne kadar rivayet ve şehâdetle haber vermenin, icmada ise görüş bildirmenin söz konusu olduğu gerekçesiyle bu ayırımı haklı göstermek istiyorsa da¹⁰⁷⁵ böyle bir mukayesede ortaya konan beyânın mahiyeti değil, sağladığı sonuç esas olmalıdır. Nitekim Gazalî bir başka yerde, müctehidlik mertebesine ulaşma (ictihadın sıhhat şartı) ile ictihadın kabulünü birbirinden ayırt ederek müctehidin görüşünün kabulü için adalet sıfatını zedeleyen kötü davranışlardan kaçınmasının şart olduğunu açıkça belirtmiştir.¹⁰⁷⁶

Gazalî'nin ifadesinde geçen “sıhhat şartı” nitelendirmesinin lafzına sarılarak geçerli bir ictihadın icmada dikkate alınmasının yerinde olacağı söylenebilirse de icmada dikkate almanın o ictihadı kabul anlamına geldiği göz ardı edilmemelidir. Burada Gazalî, bazı müctehidlerin basit sebeplerle ictihad ve dolayısıyla icma çerçevesi dışına çıkarılmasını önlemeyi amaçladığı düşünülebilirse de bunu sağlamanın yolu fâsıkı icmâ ehlinde saymak olmamalıdır.

Gazalî'ye göre bir konuda bir veya iki kişi dahi muhâlif kalsa icma oluşmaz.¹⁰⁷⁷ Gazalî, İmam Mâlik'ten, “*delil sadece Medineliler'in icmasındadır*,”¹⁰⁷⁸ şeklinde bir nakilde bulunduktan sonra icmanın Medineliler'in

¹⁰⁷² Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 173-181.

¹⁰⁷³ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 183.

¹⁰⁷⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 157-158; İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, İstanbul, 2014, İsam Yayınları, s. 229.

¹⁰⁷⁵ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 407-408.

¹⁰⁷⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 350.

¹⁰⁷⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 186-187, 202; *el-Menhûl*, s. 311-312.

¹⁰⁷⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 187-188; *el-Menhûl*, s. 314-315.

ittifakıyla sınırlandırılmayacağını ispat için deliller ileri sürer. Ancak bu görüşün İmam Mâlik’e nisbetinin sahih olup olmadığı ve “amel-i ehl-i Medîne”nin tahlili üzerinde durmaz. Gazalî’nin bu açıklamaları asırlar boyunca Mâlikî mezhebi mensupları ile diğer mezhep âlimleri arasında şiddetli tartışmalara konu olmuştur. Bunlardan amel-i ehl-i Medîne kavramına açıklık getirmek üzere kaleme alınan eserlerin en önemlilerinden *Tertîbü’l-medârik*’in müellifi Kâdî İyâz, İmam Mâlik’e haksız ithamlar yöneltenler arasında Gazalî’yi özellikle zikretmiştir.¹⁰⁷⁹

Gazalî “şer’u men kablenâ”, sahâbî kavli, istihsan ve ıstıslahı “*el-edilletü’l-mevhûme*” şeklinde nitelendirerek¹⁰⁸⁰ bunların kaynak sayılamayacağını iddia eder. Bunlardan şer’u men kablenâyı “önceki peygamberlere gönderilen, dinimizin neshettiğini açıkça bildirmediği hükümler” şeklinde tanımlayan Gazalî, Hz. Peygamber’in peygamber olduktan sonra, önceki şeriatlarla mükellef tutulmasının aklın ve şer’an mümkün görmekle birlikte tercihini böyle bir mükellefiyetin olmadığı yönünde ortaya koyar. Ona göre, şayet Hz. Peygamber’in böyle bir mükellefiyeti olsaydı, zihar, muhsan, recm ve miras konularında kararsız kalmaz, vahyi beklemeksizin önceki şeriatlerle amel ederdi.¹⁰⁸¹

Gazalî, sahâbî kavliyle ilgili olarak ileri sürülen görüşleri; sahâbî kavlini mutlak huccet görenler, sahâbînin kavlini kıyasa aykırı olduğu takdirde huccet görenler, sadece Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in kavlini ya da ittifak ettiklerinde Hulefâyı Râşidîn’in kavlini huccet görenler şeklinde özetler. Ancak o, sahabenin günahattan korunduklarına dair bir delil olmadığını ve onların arasında da ihtilâflar meydana geldiğini, kendilerine muhalefet edilebileceğine dair bizzat sahabilerin ifadelerini dikkate alarak bu görüşlerin hepsinin geçersiz olduğunu söyler. Sahabenin faziletine ilişkin hadisleri ise onların ilmi, dindarlığı ve Allah katındaki yeri konusunda hüsnü zanda bulunmayı sağlayacak övgü ifadeleri olarak görüp, bunların ne cevaz ne de vücûb yoluyla onları taklit etmeyi gerektirdiğini belirtir.¹⁰⁸²

Tanımı, mahiyeti ve delil oluşu konusunda usûlcüler arasında büyük tartışmaların yaşandığı *istihsan* ile ilgili Gazalî, Şâfiî’nin er-Risâle’de ‘*zevke göre*

¹⁰⁷⁹ Kadî İyâz, Musâ b. İyâd es-Sebdî, *Tertîbü’l-medârik ve Takrîbu’l Mesâlik li-Ma’rifeti A’lemi Mezhebi Mâlik*, Rabâd 1965, I, 68, 71; ayrıca bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medîne”, *DİA*, İstanbul, 1991, III, 21-25.

¹⁰⁸⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 245, 260, 274, 284.

¹⁰⁸¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 253.

¹⁰⁸² Gazalî, *el-Mustasfâ*, I, 260-274.

fetva vermek ve keyfilik’ şeklinde ifade ettiği istihsanı¹⁰⁸³ kabul etmezken, Hanefî usûlcülerden Kerhî’nin yaptığı ‘*Bir konuda daha kuvvetli bir sebebi dikkate alarak o konuda, benzer konulardaki gibi hüküm vermekten vazgeçmek*’ şeklindeki tanımın ise itiraz edilecek bir tarafı olmadığını belirtir. Gazalî şer’î delilleri dikkate almak suretiyle yapılan istihsana uymayı caiz görürken, herhangi bir şer’î delile dayanmaksızın sadece akla dayalı olarak yapılan istihsanı reddetmiştir.¹⁰⁸⁴

Gazalî istihsan ile ilgili ilk olarak ‘bir şeyi anlamadan önce onu reddetmenin imkânsızlığı’ şeklinde objektif bir tavır sergilemiş ancak sonrasında Mâlikî usûlünde de önemli bir yer tuttuğu halde istihsanı sadece Ebû Hanîfe ve Hanefî usûlcülerin kullandığı bir yöntem olarak zikretmiştir.¹⁰⁸⁵

“*Mesâlih-i mürsele*ye göre hüküm verme yolu” demek olan ıstıslahı Gazalî el-Menhûl’de “Kıyas” kitabının dördüncü bölümünde “*Fî’l-istidlâli’l-mürsel ve kıyâsi’l-ma’nâ*” başlığı altında ele almaktadır.¹⁰⁸⁶ Gazalî, el-Menhûl’de “maslahatı esas alarak hüküm verme” anlamında “ıstıslah” terimi yerine genellikle “istidlâl-i mürsel”, bazen de “maslahat-ı mürsele”¹⁰⁸⁷ el-Mustasfâ’da “maslahat”, “maslahat-ı mürsele”, “ıstıslah” terimlerini kullanır. Şifâü’l-ğalîl’de ise konuyu “münâsib” terimi ile ele alan Gazalî, maslahat-ı mürseleyle dayanarak hüküm vermeyi “*el-münâsibü’l-ğarîb*” terimiyle karşılar.

İstislâhın Kitab, sünnet ve icmâdan ayrı bir delil olarak ele alınmasına Gazalî karşı çıkar. Maslahatı şer’an muteber sayılıp sayılmaması yönünden; muteber sayılanlar, butlanına hükmedilenler, muteber sayılıp sayılmadığı belirtilmeyenler (mesâlih-i mürsele) kısımlarına ayırır. *Kuvvet derecesi yönünden* ise maslahat zarûriyyât hâciyyât, tahsîniyyât, tezyînât olarak ele alır. Bu kısımların her birini de ilavelerle bir taksime tâbi tutar. Hâcî ve tahsînî sınıflarına giren bir maslahatın dinde muteber sayıldığını ortaya koyan başka bir delil bulunmaksızın sadece onunla hüküm vermeyi câiz görmez. Bir delile dayanan maslahat ise kıyas demektir. Can, mal, akıl, din ve ırzın korunması şeklinde tanımladığı zaruri maslahatın ise kaçınılmaz ve bütün toplumu ilgilendirir olması halinde kesinlikle hükme esas teşkil edeceğini kabul etmekle birlikte onun müstakil bir kaynak olduğunu reddeder. Daha önce

¹⁰⁸³ Şâfiî, **er-Risale**, thk. Ahmed Şâkir, Mısır 1940, s. 507 (وإنما الاستحسان تلذذ).

¹⁰⁸⁴ Gazalî, **el-Menhûl**, s. 453-454.

¹⁰⁸⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 274-283.

¹⁰⁸⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, 453vd.

¹⁰⁸⁷ Gazalî, **el-Menhûl**, s. 454, 455, 460.

hocası Cüveynî'de rastlanan¹⁰⁸⁸ ve Gazalî tarafından geliştirilen bu ayırım sonraki usûl kitaplarında da yaygın bir şekilde kullanılmıştır.¹⁰⁸⁹

Gazalî muteber maslahat için zarurî, küllî ve kat'î şeklinde üç vasıf zikrederek maslahatın ümmetin umûmunu veya bir kısmını ilgilendirmesi ve duyulan ihtiyacın kat'î yahut zannî oluşu şeklinde iki açıdan daha ayırımı tâbi tutulabileceğine işaret etmektedir. Gazalî nassların kapsamına dâhil edilemeyen ve kıyas ile de çözülemeyen durumlarda mesâlih-i mürseleyi dikkate almanın ve çözüm aranmanın gereğini sunduğu örneklerle göstermektedir.¹⁰⁹⁰

3.1.2. Kıyas

Fıkıh usûlünde kıyas; Kitab, sünnet ve icmâdan sonra gelen, bu üçünde bir hüküm bulunamaması durumunda ve yine bu delillere bağlı olarak, dördüncü sırada bir delil¹⁰⁹¹ olarak kabul edilmesinin yanında bir hüküm çıkarma yöntemi olarak da görülmüştür.¹⁰⁹² Hükmü koyanın Allah olduğundan hareketle,¹⁰⁹³ kıyasın hükmü ispat değil izhar etme çabasını ifade ettiğinin sıklıkla dile getirilmesi¹⁰⁹⁴ de bu düşünceyle örtüşmektedir.

Kıyasın; tarihsel gelişimi ve özellikle illete dair yaklaşımların yanı sıra, yöntem olup olmadığı, kapsamına nelerin girdiği, bilgi değeri¹⁰⁹⁵ ve kelâmî bakış açılarıyla ilgili olarak hüküm anlayışı konusundaki telakkiler sebebiyle tam bir tanımlı yapılamamıştır.¹⁰⁹⁶ Kıyas taraftarları ile muhâliflerinin kimler olduğu

¹⁰⁸⁸ Cüveynî, **el-Burhân**, II, 923-927.

¹⁰⁸⁹ Bkz. Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, II, 8-18.

¹⁰⁹⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 284-315.

¹⁰⁹¹ Ömer Mevlüd Abdülhamid, **Hucciyetü'l-kıyâs**, Câmiatü Kâryûnus, 1988, s. 19.

¹⁰⁹² Ali Bardakoğlu, "Delil" **DİA**, İstanbul, 1994, IX, 139; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 396; Şîrâzî, **el-Luma'**, s. 97; Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 316; Muhammed Âbid Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı-Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi**, çev. Heyet, İstanbul, 1999, Kitabevi Yayınları, s. 183, 187.

¹⁰⁹³ Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 100, 316; Abdülkerim Zeydân, **el-Vecîz fi Usûli'l-fıkıh**, ty. yy. s. 69, Dersaadet; Saîd Ali Muhammed Humeyrî, **el-Hükmü'l-vad'i**, Mekke, 1984, s. 126.

¹⁰⁹⁴ Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, V, 14.

¹⁰⁹⁵ Bkz. Adnan Koşum, **İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci**, Işık Akademi Yayınları, İzmir 2010.

¹⁰⁹⁶ Farklı kıyas tanımları için bkz. Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 260; Serahsî, **Usûl**, II, 118, 144; Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 397; Lâmişî, **Usûlü'l-Lâmişî**, Beyrut, 1995, s. 177-178; Semerkandî, **Mizânü'l-usûl**, II, 794-795; Molla Hüseyin, **Mirkâtü'l-vüsûl**, s. 22; Şevkânî, **İrşâdü'l-fühûl**, s. 337. Ayrıca bk. Ebu'l-Hüseyin Basrî **el-Mu'temed**, II, 195; Râzî, **el-Mahsûl**, V, 11 vd.; Sübkî, **el-İbhâc**, III, 3; Cüveynî, **el-Burhân**, II, 487; Zerkeşî, **el-Bahru'l-muhît**, V, 8; Sem'ânî, **Kavâtu'l-edille**, II, 70.

konusunda da benzer sebeplerden dolayı bir belirsizlik söz konusudur.¹⁰⁹⁷ Yine kelâmî temayüller, kat’îlik kazandırmak amacıyla kıyası aklî kıyasa benzetme gayretleri ile mezhep içi fikhî çözümleri temellendirme gayretleri de kıyasın rükünlerine dair şartların belirlenmesi konusunda etkili olmuştur.¹⁰⁹⁸

Usûlcülerin çoğunluğuna göre şer’î kıyas, hakkında nass veya icma bulunmayan konularda vacib, bu delillerden birinin bulunduğu durumlarda ise, bunlara muhâlif olmamak kaydıyla caizdir. Kıyasın aklen mümkün oluşundan yola çıkan bu görüş, kıyası aklen imkânsız kabul eden anlayış ile aklen zorunlu gören anlayış arasında mutedil bir noktada yer alır. Usûlcülerin büyük bir kısmı kıyasın meşruiyetini nakle dayandırır. Ancak bu naklî delillerin kıyasın meşruiyetine katî mi yoksa zannî mi yolla mı delâlet ettiği hususunda ihtilaf vardır. Âmidî ve Basrî delâletin zannî olduğunu savunurken usûlcülerin çoğunluğu katî olduğunu savunmuştur.¹⁰⁹⁹ Şer’î delilleri Kitab, sünnet ve icmadan ibaret gören Gazalî de kıyası şer’î delillerden saymamış, bunu bir hüküm çıkarma metodu olarak kabul etmiştir.

3.1.2.1. Kıyasın Tanımı

*“Hükümün illetindeki ortaklıkları sebebiyle asıldaki hükmü fer’e de uygulamak”*¹¹⁰⁰ şeklindeki tanımı yeterli görmekle birlikte Gazalî, Bâkılânî’den nakledilen ve kelamcı usûlcüler arasında en çok itibar edilen¹¹⁰¹ kıyas tanımının daha doğru ve teknik olduğunu savunur.¹¹⁰² Bu durumda kıyas, *“hüküm veya vasfın aralarında bulunan ve ispat ya da nefyini içeren ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü her ikisine de uygulamak ya da uygulamamak amacıyla, bilineni bilinmeyene hamletmektir.”*¹¹⁰³ Gazalî, birinci tanımı yeterli bulmakla birlikte, ikinci tanımın kıyasın türlerini içine alması açısından daha kapsamlı, tanım tekniğine uygun ve

¹⁰⁹⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, V, 21 vd; Salâh Zîdân, **Hucciyetü’l-kıyâs**, Kahire, 1987, s. 44 vd.; Âmidî, **el-İhkâm**, IV, 28; Mevlüd Abdülhamid, **Hucciyetü’l-kıyâs**, s. 151 vd.; 223 vd.; Serahsî, **Usûl**, II, 119.

¹⁰⁹⁸ Fatih Orum, “Fıkıh Usûlü Eserlerindeki Fikhî Kıyas Örneklerinin Bu Eserlerde Çerçevesi Çizilen Fikhî Kıyas Anlayışından Hareketle Değerlendirilmesi”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 13, 2009, s. 264.

¹⁰⁹⁹ Yunus Apaydın, XXV, 531.

¹¹⁰⁰ Gazalî, **Şifâü’l-ğalîl**, s. 13; **Esâsü’l-kıyâs**, s. 13, 109.

¹¹⁰¹ Abdülkadir Şener, **İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve Istıslah**, Ankara, 1971, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 67-68.

¹¹⁰² Gazalî, **Şifâü’l-ğalîl**, s. 13; **el-Menhûl**, s. 421-422.c csx

¹¹⁰³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 228; **Şifâü’l-ğalîl**, s. 13.

eleştirilerden salim olduğunu, belirtir.¹¹⁰⁴ Bununla birlikte Gazalî, bu tanımın mantık ehlinin razı olmayacağı türden bir tanım olduğunu,¹¹⁰⁵ her kıyasta fer' ve asl için "mevcud olma" şeklinde bir şart bulunmadığını ifade eder. Dolayısıyla kıyasın gerek mevcudat gerekse ma'dumat için söz konusu olabileceğini ifade ederek Bâkılânî'nin yaptığı tanımda "şey" lafzı yerine "malum" lafzını bilinçli olarak kullandığını da ilave eder.¹¹⁰⁶

Gazalî "*doğruya ulaştıran delil*", "*düşünme yoluyla malum hakkında vaki olan bilgi*", "*görülmeeni görülene kıyas etmek*" gibi kıyasa dair yapılan tanımları kıyas anlamından bir kısmının daha geniş bir kısmının daha dar olması sebebiyle reddeder.¹¹⁰⁷ Diğer yandan Gazalî kıyas lafzının, biri diğerine bir nevi eşitlik açısından izafe edilen iki durum ve iki şey arasındaki izafî bir mana şeklindeki sözlük anlamına dikkat çeker. Kıyasın tefekkür, tedebbür, nazar, itibar ichtihad ve istinbât gibi kavramlardan farklı olduğunu, bununla birlikte aralarında eş anlamlılık veya zıt anlamlılık şeklinde bir ilişki olmayıp ince bir ayrımın olduğunu da sözlerine ekler.¹¹⁰⁸ Şifâü'l-Ğalîl'de bu kavramların kıyas yerine kullanılması konusunda daha hoşgörülü olan Gazalî, kıyasın rükünlerinden olan "illet" kavramının kıyas yerine kullanılmasına karşı çıkar.¹¹⁰⁹ Yine ichtihad ve kıyas arasında tanım farkı gözetmeyerek eş anlamlı olduklarını ifade eden Şâfiî'yi¹¹¹⁰ ve diğer usûlcüleri ichtihadın kapsamının kıyastan daha geniş olduğunu söyleyerek eleştirir. Ancak Şâfiî'nin gerek teorik açıklamaları gerekse uygulamaları, onun terminolojisinde kıyas kelimesinin sonraki dönem usûlcülerin literatüründe yer alan kıyastan daha genel olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Şâfiî, ichtihadla kıyasın eş anlamlı olduğunu ifade ederken ichtihadın kapsamını daraltmayı kastetmemiştir.¹¹¹¹ Aynı şekilde Gazalî, mantıkçıların ve felsefecilerin, "kendisinden bir sonuç çıkan iki öncülün terkibi" anlamındaki mantikî kıyasa, "kıyas" adını vermelerini de eleştirerek, buna mecazen kıyas denilebileceğini belirtir.¹¹¹²

¹¹⁰⁴ Gazalî, *Şifâü'l-Ğalîl*, s. 13, 15, 30.

¹¹⁰⁵ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 421-422.

¹¹⁰⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 228; Gazalî, *el-Menhûl*, s. 422.

¹¹⁰⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 228.

¹¹⁰⁸ Gazalî, *Esâsü'l-kıyâs*, 104-107.

¹¹⁰⁹ Gazalî, *Şifâü'l-Ğalîl*, s. 14.

¹¹¹⁰ Şâfiî, *er-Risale*, s. 477.

¹¹¹¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 229; Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 14, 74, 264 vd.

¹¹¹² Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 229; *Esâsü'l-kıyâs*, 18, 21.

Gazalî *Esasü'l-Kıyas* adlı eserinde kıyasın “şeriat ya tevkîf ya kıyastır” şeklinde tevkîfe alternatif olarak görülmesini hatalı bulurken “bir şeyin aralarındaki benzerlik sebebiyle benzerine ilhak edilmesi” şeklinde sadece benzerlik esasına dayanması halinde batıl olacağını ve ne şeriatta, ne dilde ne de aklî konularda bir yerinin olmayacağını savunur.¹¹¹³

Gazalî, kıyasın tevkîfin mukabili değil de bir çeşidi olması halinde kabul edileceğini belirtir. Buna göre, şer’î hükümler taabbüdî hükümler ile mana ve maksatları anlaşılan hükümler olmak üzere iki kısımdır. Gazalî, manası anlaşılan hükümler için kıyas isminin verileceğini, ancak hükümlerin her iki çeşidinin de tevkîf olduğunu vurgular. Dolayısıyla Gazalî’ye göre kıyas, Şârî’nin bildiriminden başka bir şey değildir.¹¹¹⁴

Nitekim o, şöyle bir kıyas tanımını kabul eder:

*“Nasstan istinbât edilen mana, nassın kendisinden daha umûmi ise, hüküm mananın umûmiliği sebebiyle umûmi olur. Nassın hususiliği ortadan kalkınca, bu durumda istinbât edilen mana yoluyla, nassta zikredilmeyen durumun zikredilen duruma ilhakı kıyas olarak adlandırılır.”*¹¹¹⁵

Nassla irtibatı net bir şekilde kurulamayan kıyası kabul etmeyen Gazalî, bu irtibatın kurulma şeklini ifade eden illetin tespitini ise, nassla belirlenmiş olma veya sahih istinbât yollarıyla belirlenmiş olma şartına bağlamaktadır. Dolayısıyla Gazalî’ye göre önemli olan illetin umûmi manada olup asl ve fer’in her ikisinde de geçerli olması ve sahih bir şekilde tespit edilmesidir.

Bu durumda Gazalî’ye göre kıyas, başlı başına bir hüküm kaynağı olmadığı gibi, bir metod olarak da kıyas vasıtasıyla elde edilen hükümler tevkîfe mukabil değil onun bir parçasıdır. Dolayısıyla şer’î hükümlerin tamamı Şârî’nin bildirimidir. Diğer yandan, illetin nassın umûmi manasından doğrudan elde edilmesi yapılan işlemin kıyas olarak isimlendirilmesinde tartışma olmakla birlikte¹¹¹⁶ ayrı bir değer taşır. Nitekim bu şekilde elde edilen külli bir önermenin büyük öncül olarak kullanılıp, elde edilmek istenen sonuca mantıkî kıyas formuyla ulaşılması, Gazalî’ye göre sonucun kesinliği açısından önemlidir. Dolayısıyla Gazalî, fikhî kıyasın mantıkî

¹¹¹³ Gazalî, *Esâsü'l-kıyâs*, 1-3; Ali Durusoy, “Gazalî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, yıl 2000, sy. 3-4, s. 307.

¹¹¹⁴ Gazalî, *Esâsü'l-kıyâs*, 33-104; *el-Mustasfâ*, II, 238.

¹¹¹⁵ Gazalî, *Esâsü'l-kıyâs*, 106-107.

¹¹¹⁶ Gazalî *Esâsü'l-kıyâs*, 42, 43, 52, 111 vd.; *Şifâü'l-ğalîl*, 206-207.

kalıbına dökülmesini önemsemekte, başka bir deyişle fikhî kıyas adı altında hem dedüktif (tumdengelim) hem anolojik kanıtı kabul etmektedir.¹¹¹⁷

Gazalî'ye göre şer'î/usûlî/fikhî kıyas neticesinde ulaşılan sonuç kesinlik ifade etmeyip zannî bilgi değeri taşır. Bununla birlikte usûlüne uygun yapılan bir kıyas ile elde edilen sonuçla, kat'î bir hüküm elde etmek mümkündür.¹¹¹⁸ Gazalî'ye göre kıyas kavramı sözlük itibariyle sahih ve fasid kıyası içine alır. Şayet asl ve fer' arasındaki ortak vasıf (illet) hükümde birliği gerektiriyorsa sahih kıyas, gerektirmiyorsa fasid kıyas olur.¹¹¹⁹ Diğer yandan Gazalî, mantıkî kıyas formundaki fikhî ve aklî kıyaslarda da gerek öncüllerdeki gerek nazım ve tertibdeki gerekse nazım ve öncüllerin her ikisindeki hatalar nedeniyle yanlış sonuçlar veren fasid kıyaslar elde edileceğini savunur.¹¹²⁰

3.1.2.2. Kıyasın İmkân ve İsbatı

Gazalî, Mustasfâ ve Menhûl'de kıyası inkâr eden grupları tasnif ederek onlara karşı bir takım deliller sunar ve kıyasın meşruiyetini ortaya koymaya çalışır. Gazalî, sahabe'nin tamamı ile sonradan gelen fakih ve kelamcılarının büyük çoğunluğuna göre, şer'î açıdan kıyasın vâki olduğunu ifade eder.¹¹²¹ Gazalî'nin kıyasın aklen mümkün, şer'an caiz olduğuna dair en temel delilinin tevatüren nakledilmiş sahabe icması olduğu söylenebilir.

Gazalî el-Mustasfâ'da kıyası inkâr eden grupların başında yer alan Mu'tezîle'nin görüşlerine yer verir. Mu'tezîle salah ya da aslah prensibine tutunarak kıyas ile amelin aklen imkânsız (taabbüd bi'l-akl) olduğunu savunur. Kulların maslahatlarına uygun olarak hüküm verme anlamındaki salâh kavramı, Mu'tezîleye göre Allah'a vacibtir. Kıyasla amel etmede ise salâh (maslahat) bulunmaz. Dolayısıyla kıyas ile amel etme aklen mümkün değildir. Gazalî, Mu'tezîle'nin tutunduğu aslah prensibini reddetmekle birlikte, Mu'tezîleye cevap olarak kıyasın aslah prensibine uygun olduğunu savunanların delillerini gösterir. Buna göre, Allah

¹¹¹⁷ Wael b. Hallaq, "Sünnî Fikhî Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar", çev. Bilal Aybakan, **İLAM Araştırma Dergisi**, 1998, sy. 2, s. 179-181.

¹¹¹⁸ Gazalî, **el-Menhûl**, s. 430.

¹¹¹⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 228.

¹¹²⁰ Hüseyin Çaldak, "Gazalî'ye Göre Fasid Kıyas", **CÜİFD**, 2007, sy. XI/I, s. 209-210.

¹¹²¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 234; **el-Menhûl**, s. 424-429.

kullarının kıyasa başvurarak ictihad külfetini yüklenip istinbât hususunda akıllarını çalıştırmalarını, onların bol hayırlara ulaşabilmeleri için bir lütuf olarak dilemiş olabilir. Diğer yandan bütün yükümlülükleri kulların rey ve ictihadına bırakacak olsa onların zanlarına tabi olma hususunda hırslarının artacağını bildiği gibi; hepsini nass yoluyla bildirmiş olsa, o takdirde de kullarının isyan edeceklerini bilmiş olabilir. Dolayısıyla şer’î hükümlerin bir kısmının kıyas yoluyla sabit olması aklen mümkündür. Gazalî, aslah prensibini kabul edenlerin, bir husustaki maslahatın kullar tarafından biliniyor olmasını şart olarak görmediklerini hatırlatarak; nasıl ki sabah namazının iki rekât olarak kılınmasındaki maslahat bilinmiyorsa kıyasla amel etmedeki maslahatın da bilinmeyeceği ihtimalini de göz ardı etmez.¹¹²²

Kıyası inkâr edenlerin bir diğer iddiası kıyasın zan ifade ettiği ve zan ile hüküm vermenin cehalet olduğu yönündedir. Gazalî buna hâkimin, şahitlerin yalan söyleme ihtimaline rağmen zannına göre hüküm vermekle mükellef olmasını örnek vererek müctehidin de aslın fer’e şehadetinin fasid olma ihtimaline rağmen zannına göre amel etmekle mükellef olduğunu savunur. Hâkimin şahitlerin mutlaka doğru sözlü olmalarını sağlama mükellefiyeti olmadığı gibi, müctehidin de aslın fer’e delâlet ve şahitliğini tahkik etme gibi bir mükellefiyeti yoktur. Kibleyi kesin olarak tayin edememiş kişiye vacib olan kibleye yönelmek değil, kible olduğunu zannettiği tarafa yönelmektir.

Gazalî *el-Menhûl*’de zannı gerekçe göstererek kıyası reddedenlerin veya kabul edip de zannı gerekçe gösterenlerin aksine kıyas hususunda başvurulmuş zannın kat’î olarak “güzel” olduğunu savunur. Zira fiillerin husun veya kubhunu Şârî tayin eder. Nitekim nasslar sınırlı, olaylar sınırsız olduğundan kıyasa başvurmak kaçınılmazken, kıyas konusunda da zan kaçınılmazdır. Yerilmiş olan zan bu tür zannı kapsamaz.¹¹²³ Ancak müctehid bir hususta zann-ı galip elde edemediyse o konuda asla kıyasa başvuramaz.¹¹²⁴

Gazalî, müctehidlerin bir vasfın illet olduğuna kanaat getirdikten sonra bu zanla amel etmekle mükellef olacaklarını ve böylece farklı sonuçlara ulaşmış olsalar dahi her müctehidin Allah katında isabet etmiş olacağını ifade eder. Her ictihad ve kıyasta hata ihtimalinin olması sebebiyle kıyası inkâr edenlere karşı “*her müctehidin*

¹¹²² Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 235-236.

¹¹²³ Gazalî, *el-Menhûl*, s. 424-430.

¹¹²⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 235-236.

musib olduğu” savunarak cevap verir. Nitekim ictihadda tek müctehidin isabet ettiğini savunanlar bu şüpheden kurtulamazlar. Örneğin buğdayda, ölçülebilir olması nedeniyle ribanın haram kılındığına dair zannı galip elde eden müctehidin, ölçülebilir olan her şeyde ribanın tahakkuk edeceğine kail olmasıyla; kıbleyi tayin etme hususunda, kible yönü olduğuna zannı galip elde eden kimsenin o yöne dönmesi arasında hiçbir fark yoktur. Buna göre müctehid, sadece kendisine ulaşanla mükellef olduğu için, nassa muhâlif bir sonuca ulaşmış olsa bile isabet etmiştir ve onun açısından hata imkânı yoktur.¹¹²⁵ Zira Gazalî’ye göre, ta’lîlin söz konusu olduğu hükümlerde Allah katında illet olan muayyen bir vasıf yoktur. Hatta Allah katındaki muayyen illet, müctehidin illet zannettiği şeydir ve bunda hata tasavvur olunamaz.¹¹²⁶

Gazalî, kıyası inkâr edenlerin bir diğer itirazı olan, Allah’ın hükmünü haber vermediği -Meselâ kuru üzümde ribanın gerçekleşmesi gibi- bir konuda, “Allah’ın hükmü tahrimdir” şeklinde bir hüküm nasıl olur da verilir? şeklindeki bir soruya da benzer bir örnekten yola çıkarak cevap verir. Gazalî böyle bir hükme, Allah’ın kıyas yapmayı emretmesi ve örneğin buğdayda ribanın gerçekleşmesi hususunda illetin “yiyecek maddesi olması” vasfının zann-ı galiple elde edilmesi halinde, tüm yiyecek maddelerinin buğdaya kıyas edileceğini, böylece kuru üzümün hükmünün de verilmiş olacağını ve bunun da kuru üzüm hakkında verilmiş bir haber olacağını kaydeder. Buna göre kıyas işlemi neticesinde elde edilen hüküm artık Şârî’in hükmüdür. Zira şartlarına uygun yapılan bir kıyas şer’an muteberdir ve bu meşruiyet sahabe icmasıyla sabit olmuştur.¹¹²⁷

Kıyasın aklen caiz olmadığını savunanların diğer ucunda, kıyasla amel etmeyi aklen vacib görenler yer alır ki Gazalî böyle bir aklî zorunluluktan söz edilemeyeceğini ve bunun keyfi bir hüküm olduğunu söyleyerek bunlara da karşı çıkar. Bu görüştekilerin temel gerekçelerinden birisi, nassların sınırlı olayların sınırsız olması sebebiyle peygamberlerin genel hükümlere ulaşmak için kıyas yapmasının zorunlu olduğu düşüncesidir. Gazalî bu tür bir hükme ulaşmak için “Tüm sarhoş ediciler haramdır” şeklinde bir külli, “Bu içki bizatihi sarhoş edicidir” şeklinde bir de cüzî önermeye ihtiyaç olduğunu söyleyerek bu anlayışın fasid olduğunu ifade eder. Ancak her bir cüzî önermenin illetinin belirlenmesi, cüzî

¹¹²⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 236.

¹¹²⁶ Gazalî, *Esâsü’l-kıyâs*, s. 103, 104, vd.

¹¹²⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 238; *Esâsü’l-kıyâs*, s. 103, 104, vd.

meselelerin sonsuz olması sebebiyle bu alanlarda ictihadı gerektirir. Bu durum kıyas ile değil, hükmün dayandığı şeyin (illetin, menâtın) mahiyetinin tesbiti için ictihad (tahkikü'l-menât ictihadı) ile olur ki külli önermeler hükmün illetini ve bağlantılarını içine aldığından dolayı hükmün belirlenmesini sağlar. Meselâ, “Buğdayı buğday karşılığında satmayın” ifadesi yerine, “Her yiyecek maddesi ribevidir” şeklinde külli bir önermenin kullanılması halinde hükmün menâtını istinbâta gerek kalmaz ve bu durumda kıyastan müstağni kalınabilir. Gazalî ayrıca bazı olayların hükümden uzak kalmasının imkânsız olmadığını belirterek, illetleri kesin olarak bilinen meselelerde hüküm verilmesini, bilinemeyen meselelerde ise, asıl hükmü üzere (ibaha) bırakılmasının mümkün olduğunu, böylece kıyasa başvurma zorunlu olmadığını zikreder. Ancak bunun sınırsız olan cüziyyata uygulanması mümkün değildir.¹¹²⁸

Kıyasın aklen vacib olduğunu savunanların bir diğer gerekçesi ise, hüküm ile illet arasındaki münâsebetin aklî bir münâsebet olması sebebiyle şer'î illetlerin aklî illetler gibi akılla kavranabilmesinin mümkün olduğu yönündedir. Ayrıca hükmün akla yatkınlığı, şeriatın kendisiyle varid olması gerektiğine hükmettiği bir maslahat olduğu iddiasıdır.¹¹²⁹

Gazalî'ye göre bu ikinci gerekçe de tutarsızdır. Zira nassın hükmün uygulanabileceği alanların bir kısmına mahsus düşüncesinden hareketle kıyasın tasavvuru mümkün olabilmektedir. Hususiliği takdir edilen her hükmün genelleştirilebilmesi mümkün olduğundan, nassın hükmünün hususi değil de umûmi olması durumunda kıyasa yer kalmaz. Diğer yandan Gazalî'ye, bazı illetlerle hüküm arasında münâsebetin bulunmadığı, yine bazı illetlerin de hükmü bizzat gerektirmeyeceğinden, illet bulunduğu halde hüküm bulunmayabilir. Dolayısıyla aklî illetlerin şer'î illetlere kıyas edilmesi ve aralarında aklî bir zorunluluk olduğu düşüncesi hatalıdır. Buna binaen müskirin (sarhoş edicinin) haram olması, hırsızlık nedeniyle haddin vacib olması aklî bir zorunluluk nedeniyle değil, Şârî'nin bu hükümler için bu illetleri tayin etmiş olması nedeniyle.¹¹³⁰

Gazalî kıyasla amel etmeyi aklen imkânsız gören Şia ve Mu'tezile'den bir kısmı ile kıyasla amel etmenin aklen vacib olduğunu savunanların ileri sürdüğü gerekçelerin tutarsızlığını ortaya koyduktan sonra kıyasla amel etmenin vukûnu

¹¹²⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 239-241.

¹¹²⁹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 241.

¹¹³⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 241.

inkâr eden hatta şer'an bunun yasaklandığını savunan Zâhirîlere de karşı çıkar.¹¹³¹ Onun bu konudaki en önemli dayanağı, sahabenin hakkında nass bulamadıkları her olayda rey ve ictihadla hüküm verdiklerine dair oluşan icmasıdır. Gazalî sahabenin bu icmasının tevatür yoluyla nakledildiğini ifade ederek Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in sahabe tarafından halife seçilmesi, mushafın yazılması ve iki kapak arasına alınması, dede ve kardeşlerin mirasçılığı konusunda farklı sahabe ictihadları başta olmak üzere pek çok örnek gösterir.¹¹³²

İbrahim en-Nazzam (v.231) ve bazı Râfızîlerin, kendilerine emredilmediği halde gereksiz yere kıyas ve rey külfeti altına girip ve bir takım çekişme ve ihtilaflara sebebiyet verdikleri dolayısıyla kıyas konusunda sahabenin icmasının olmadığı yönündeki itirazlarını değerlendiren Gazalî, bu kimselerin fışk ve dalalet içinde olduklarını belirtir. Onlara cevap olarak “Ümmetin hata üzere birleşmeyeceği” hadisi ile sahabenin yüksek derecelerine delâlet eden ayet ve hadisleri gösterirken, bu kimselerin sahabeden delil olarak gösterdiği kıyas karşısı bazı rivayetlerin senetleri açısından problemlili olduklarını da ifade eder. Şayet bu rivayetler doğru kabul edilse bile Gazalî'ye göre sahabenin karşı çıktığı kıyas ve reyin, hiçbir asla dayanmayan, sadece istihšana ve kendiliğinden şariat vazetmeye yönelik rey anlamlarında yorumlanması gerekir.¹¹³³

Gazalî kıyas ile amel etmenin cevazı hakkında ilk olarak sunduğu sahabe icmasından başka Kur'an ve sünnetten de deliller gösterir. “*Ey basiret sahibleri ibret alınız*”¹¹³⁴ ayetindeki i'tibar kelimesi, “*bir şeyden, kendisine anlam bakımından müşterek olan benzer şeye geçmek*”¹¹³⁵ anlamında kıyası çağrıştırmaktadır. Yine “*İçlerinden istinbât ehli olanlar işin iç yüzünü bilirdi*”¹¹³⁶ ayetindeki istinbât kelimesi de işin iç yüzünü araştırıp ortaya çıkarma anlamıyla aklî bir çabayı ifade etmektedir. Gazalî'nin delil olarak sunduğu bir diğer ayet ise “*Biz Kitabta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*”¹¹³⁷ ibaresidir. Kıyası inkâr edenlerin de delil olarak kullandığı bu ayet, nasslarda doğrudan bulunmayan meselelere, nassların manalarından ictihad yapmak suretiyle çözüm bulmayı ifade eder.

¹¹³¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 234-235.

¹¹³² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 242-246.

¹¹³³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 248-254.

¹¹³⁴ Haşr, 59/2.

¹¹³⁵ Gazalî, **el-Menhûl**, 427-428.

¹¹³⁶ Nisa, 4/83.

¹¹³⁷ En'am, 6/38.

Gazalî sünnet deliline başta Muaz hadisi olmak üzere pek çok hadisi delil göstererek¹¹³⁸ sahabenin de Hz. Peygamber'in onayıyla ve teşvikiyle ictihad ve kıyas yaptığını, maslahata göre hüküm verdiğini belirtmiştir.

3.1.2.3. Kıyasın Rükünleri ve Şartları

Kıyasın rükünleri asıl, fer', illet ve aslın hükmüdür.¹¹³⁹ Gazalî de usûl literatüründe yaygın olduğu şekliyle kıyasın, bu dört rükünden söz eder.

3.1.2.3.1. Asıl

Gazalî'ye göre "asıl" kavramı, nass ve icma ile hakkında hüküm sabit olan meseledir.¹¹⁴⁰ Gazalî aslın şartlarını sekiz madde halinde sıralar:

1-Aslın hükmü sabit olmalıdır. Aksi takdirde, bu hükmün fer'e geçirilmesi mümkün olmaz.

2-Hüküm aklî ya da lügavî yolla değil şer'î yolla sabit olmalıdır.

3-Aslın hükmündeki illetin tespit yolu aklî değil, şer'î olmalıdır. Aksi takdirde illet, şer'î değil aklî bir illet olur.

4- Aslın hükmü nass veya icma ile sabit olmalı; asıl, başka bir aslın fer'i olmamalıdır.

5- Aslın hükmünün illetinin bilinme yolu asla mahsus olmalıdır. Zira aslın illetine gösterilen delil fer'in illetini de kapsıyorsa bu durumda kıyas yapmak abes olur.

6- Aslın illeti münâsib ve müessir ise, bu asıl üzerine kıyas yapmanın cevazına dair ayrı bir delil gerekmez. Zira sahabe bu tarzda kıyaslar yapmıştır. Ancak illet şebek kabilinden ise, bu asıl üzerine kıyas yapmanın cevazına delil gerekeceği hususunda tevakkuf edilebilir.¹¹⁴¹

7- Aslın hükmü ta'lîl sebebiyle değişmemelidir. Nitekim nasstaki lafız "âmm" veya "zâhir" olursa, tahsis veya te'vîl ihtimali söz konusu olabilir.

¹¹³⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 254-256.

¹¹³⁹ Sübkî, *el-İbhâc*, III, 37; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 214; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 315.

¹¹⁴⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 258-263; *Şifâü'l-ğalîl*, s. 297-312.

¹¹⁴¹ Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl*, s. 299-300.

8- Asıl, kıyas yönteminden sapılarak sabit olmuş olmamalıdır.¹¹⁴² Çünkü kıyas harici olan şeye, başka bir şey kıyas edilemeyeceği fukaha arasında meşhur bir kuraldır. “Kıyas harici şey” ile dört durum kastedilir: Bunlardan birincisi genel bir kuraldan istisnâ edilen ve yapılma sebebi anlaşılmaksızın- hükme tahsis edilen şeydir ki bu şekilde sabit olan hükme başka şeylerin kıyası mümkün olmaz. Çünkü bu hükmün, ilgili olduğu alanda sübutunun husus üzere olduğu bilinmektedir. Bu durumda kıyas yapılırsa, nass kanalıyla bilinen bu hususluk iptal edilmiş olur. Hâlbuki kıyas yoluyla nassı iptal etmek mümkün değildir. Gazalî bu tür için, Hz. Peygamber’in dokuz kadınla evlenmesi, mehirsiz olarak -hibe yoluyla- bir kadını nikâhlanması, taksimden önce ganimetten bir şey seçip alması ile Ebû Huzeyme’nin tek başına yaptığı şahitliği geçerli sayması ve Ebû Bürde’nin oğlak kurban etmesini sadece kendisi için yeterli görmesini örnek verir ve bu istisnâi hükümlere kıyas yapılamayacağını söyler.¹¹⁴³ Hükümün önceki kişiye özel oluşu bazen bilinir bazen de bilinmez. Gazalî bu noktada Hz. Peygamber’in Uhud şehitleri için söylediği “*Onları üzerlerindeki elbiseleri ve kanları ile gömünüz*” sözünü değerlendirir. Ebû Hanîfe’nin bu söze istinaden ihramlıyken ölenler ve şehit olanların da böyle gömüleceği şeklindeki hükmünü doğru bulmaz ve bu hükmün yalnızca Hz. Peygamber’in söylediği kimseler için geçerli olacağını ifade eder. Gerekçe olarak ise, bu kimselerin değil şehit Müslüman olarak öldüklerine bile muttali olamayız der.

İkincisi önceki kuraldan istisnâ edilen ve yapılan istisnâya bir anlam verilebilen durum. Bu şekildeki istisnâya, istisnâ edilen hüküm ile geride kalan hüküm arasında gidip gelen ve istisnânın illeti hususunda müstesnaya ortak olan her mesele kıyas edilebilir. Meselâ, arâyâ akdi¹¹⁴⁴ ihtiyaç sebebiyle istisnâ edilmiştir ve üzüm de bu akde kıyas edilebilir. Yine unutarak yiyip içen kişinin orucu bozulmaz ve bunun illeti anlaşılabilir. Dolayısıyla namazda unutarak konuşan buna kıyas edilebilir.¹¹⁴⁵

Üçüncüsü anlamı akılla kavranamayan ilk defa konulmuş müstakil kural. İletinin yokluğu sebebiyle buna başka şeyler kıyas edilemez. Bu kısım da mecazen

¹¹⁴² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 325-329; **Şifâü'l-ğalîl**, s. 297-312.

¹¹⁴³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 325.

¹¹⁴⁴ Arâyâ (ariye) akdi; Bir kimsenin yoksul birisine hurma ağacını bir yıl süre ile vermesi ve böylece o kişinin ağacın hurmalarından faydalanmasını sağlaması. Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1998, Rağbet Yayınları, s. 18.

¹¹⁴⁵ Gazalî, **Şifâü'l-ğalîl**, II, 326.

kıyas dışı olarak adlandırılır. Meselâ, rekâtların adetlerinde, zekâtların nisaplarında, hadlerin ve kefaretlerin miktarlarında ve bütün ilk taabbüdi hükümlerde belirlenmiş şeyler böyledir. Bunların illeti bilinemediği için başka şeyler bunlara kıyas edilemez.

Dördüncüsü başka bir örneği, benzeri bulunmayan ilk kurallar. Bu tür kuralların anlamı idrak edilse de nass veya icmânın içine aldığı dışında bir benzeri olmadığı için bunlara kıyas yapılamaz. Burada kıyas yapılmasını engelleyen şey, illetin başka hiçbir yerde bulunmaması ve sanki bunun bir kâsır illet ile muallel olmasıdır.¹¹⁴⁶ Mest üzerine mesh ve zarurette kalana meyte yeme ruhsatı, diyetin âkile üzerine yüklenmesi, liân ve kasâmenin hükmü ve benzerleri böyledir.¹¹⁴⁷ Mest üzerine mesh, mesti çıkarmanın güçlüğü ve mestin ayakta kalmasına duyulan ihtiyaçtır. Ancak sarık, eldiven gibi şeyler bunla kıyas edilemez. Bunun sebebi mest üzerine mesh hükmünün kıyas dışı olması değil, mesti çıkarmanın zorluğu, ayakta kalmasının gerekliliği ve umûmu'l-belvâ hususunda ona eşit bir şeyin bulunmayışıdır.¹¹⁴⁸

3.1.2.3.2. Fer'

Gazalî'ye göre fer', hükmü nass veya icmada yer almayan, asıl üzerine kıyas edilen mesele demektir. Fer'in şu şartları taşıması gerekir:

1- Aslın illeti fer'de de mevcut olmalıdır. Gazalî, bazılarının itirazına rağmen, illetin fer'de varlığı zannî ise de hükmün sahih olacağını söyler.¹¹⁴⁹ Meselâ murdar hayvanın derisinin satımındaki illetin necaset olduğu bilinince köpeğin de necis olduğu zannî bir delille biliniyorsa köpek murdar hayvana kıyas edilebilir.

2- Fer'in sübut bakımından asıldan önce olmaması gerekir. Gazalî'ye göre, niyet bakımından abdestin teyemmüme kıyas edilmesi buna misaldir. Çünkü

¹¹⁴⁶ Asl'ın dışında uygulama alanı bulunmayan illetle (kâsır illet) ta'lîl konusu ise tartışmalıdır. Bu tartışma daha çok ta'lîlin anlamı ve işlevine dair farklı perspektiflerin sonucunda ortaya çıkmıştır. İletin hükmünün ve işlevinin, asıldaki hükmün fer'e geçirilmesi (ta'diye) olduğunda ısrar eden Iraklı Hanefiler, Mâverâünnehirli Hanefiler'in aksine mânası mâkul olsun veya olmasın asıldaki hükmün nasla sabit bulunduğu, ta'lîlin amacının ise mevcut hükmü aynı illeti taşıyan olaylara vermek olduğu gerekçesiyle kâsır illetle ta'lîli câiz görmemişler, Şâfiî ve Mâlikî usûlcüleri ise aksini savunmuşlardır. Gazalî de kâsır illetin sahih olduğu görüşündedir. Apaydın, XXV, 535; Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 345-347.

¹¹⁴⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 327-330; *Şifâü'l-ğalîl*, s. 313-316.

¹¹⁴⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 329.

¹¹⁴⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 330.

sıralama olarak teyemmüm abdestten sonra gelir. Fakat delâlet yolu ile olması durumunda delilin medlulden sonraya kalması caizdir.¹¹⁵⁰

3- Fer'in hükmü aslın hükmünden cinslik, eksiklik ve fazlalık yönünden farklı olmamalıdır. Çünkü kıyas bir mahalden diğerine geçirmektir. Bununla birlikte Gazalî Şifâü'l-Ğalil'de asıl ve fer' arasındaki ortak illet münâsib ise, fer'in hükmündeki farklılıkların göz ardı edilebileceğini savunur.¹¹⁵¹

4- Gazalî'ye göre “fer'deki hüküm, nass ile sabit olabilecek şeylerden olmamalıdır. Hakkında genel veya özel hüküm bulunmasa da “Sen bana haramsın” sözünü sahabenin zihar, talak ve yemine kıyas etmeleri buna örnektir.

5- Fer'in hükmü nass ile belirlenmiş olmamalıdır.¹¹⁵² Çünkü hüküm, hakkında nass bulunmayan konularda başka bir aslın kıyası ile aranmaktadır.

3.1.2.3.3. İlet

Kıyasın en önemli rüknü olan illeti Gazalî sözlük anlamı itibariyle “varlığıyla mahallini etkileyen şey” olarak tanımlar ve hastalığa da bu anlamda illet denildiğini belirterek, illetin bu anlamıyla fakihlerin ıstılahında yer ettiğini belirtir.¹¹⁵³ Gazalî şer'î illetle, “*hükümün menâtını yani şer'in hükmü kendisine izafe edip bağladığı ve hükme alamet olarak tayin ettiği şey*”i kasteder.¹¹⁵⁴ Dolayısıyla Gazalî'ye göre Şârî tarafından hüküm için alamet ve emâre olarak belirlenen illet, aklî illetler gibi bizâtihi zorunluluk ifade etmeyip, Şârî'nin vaz'ı ve hükmü neticesinde hükme izafe edilmiştir.¹¹⁵⁵

¹¹⁵⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 330.

¹¹⁵¹ Gazalî, **el-Mustasfâ**, s. 313; bkz. Zebîdî, **Tâcü'l-arûs**, XV, 517; Büyük Haydar Efendi, **Usûl-i Fıkıh Dersleri**, İstanbul, ty, s. 413.

¹¹⁵² Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 330-331; **Şifâü'l-ğalîl**, s. 313-316.

¹¹⁵³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, s. 13-14.

¹¹⁵⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 230, 336; **Şifâü'l-ğalîl**, s. 14.

¹¹⁵⁵ Gazalî, **Şifâü'l-ğalîl**, s. 21. Gazalî ve onun gibi Eş'arî çizgideki bazı usûlcüler, zâtî husun ve kubhu reddetmekle birlikte illetin hükümdeki etkisini daha güçlü kılan telifçi bir yol tutmuş ve illeti “bizâtihi değil Şârî'nin öyle kılmış olması dolayısıyla hükme müessir olan veya hükmü gerekli kılan vasıf” şeklinde tanımlamışlardır. İ. Kafi Dönmez, “İlet”, **DİA**, İstanbul, 2000, XXII, 118.

Gazalî kelâmî yönden Allah'ın fiillerine bir ta'lîl nisbetinde bulunmazken fikhî ve usûlî alanda kıyâsı ve kıyâsa dayanak teşkil eden illeti kabullenip kullanması sebebiyle eleştirilmiştir. Bûtî, Gazalî'nin “illet” kavramına yüklediği anlamın tam anlaşılabilmesi sebebiyle bu eleştirilere maruz kaldığını ifade eder. Zira Gazalî aklî illet ve şer'î illet şeklinde iki tür illetten bahseder. Şer'î illetin zâtından ötürü hükmü gerektirmediğini, aksine Şârî'nin bazı sebepleri hükmün ortaya çıkması için bir emâre kıldığını ifade eder. Dolayısıyla illet ile ma'lûl arasında zorunlu bir ilişki bulunmaz. İlet

Gazâlî tarifte “müessir vasıf” kaydını getirmekle, alamet vasfını kastetmediğini belirtmek istemiştir. Yine “Şârî’nin izniyle” kaydıyla da icadın/yaratmanın Allah’ın izniyle gerçekleştiğini belirtmek istemiştir. Herhangi bir vasıf ancak Allah’ın onun müessir kılmasıyla tesir eder. Yani vasfın varlığı hükmün varlığını gösteren, ona delâlet eden bir işarettir. Gazalî “hükmün asıl mucidi Allah’tır” kaydı ile Mu’tezile’nin görüşünden ayrılmıştır.

Hükmün iki illet ile ta’lîli konusundaki ihtilafta caiz olmasını benimser. Çünkü şer’î illetin hükmün varlığına alamet olup bir şey üzerine iki alamet dikilmesi imkânsız değildir diyerek illet alamet mahiyetinde olduğundan, bizzat bir hüküm, duyularla algılanabilen ârızi veya lâzımı bir vasıf, mükellefin fiillerinden biri, mücerred veya mürekkebi bir vasıf, nefiy ve ispat, münâsib veya gayrı münâsib veya münâsib bir maslahatı ihtiva eden bir vasıf olması caizdir.¹¹⁵⁶

Usûl eserlerinde illetin şartları arasında genellikle zikredilen “münâsib vasıf olma” şartını Gazalî yalnızca el-Menhûl’de kıyas bahsinin sonunda zikretmiştir. Buna göre illetin şartları şunlardır: Muhîl (münâsib) olması, şer’î kaidelere uygun olması, muttarid olması, (illetin bulunduğu her yerde hükmün de mevcut olması) ona eşit ve üstün bir şeyin teâruzundan salim olması ve münazarada tartışmacının kavli bi’l-mûceb¹¹⁵⁷ ile itiraz etmemesi için muallilin amacını ifade ediyor olmasıdır.

Gazalî husun-kubuh konusunda aklın söz konusu olmadığını benimsemekle birlikte, Allah’ın fiil ve hükümlerinin netice itibarıyla kulların maslahatlarına yönelik olduğunu kabul etmektedir. Buna göre, nasslar birtakım maslahat ve hikmetlerle mualleldir. Zira Şârî’nin âdeti, özellikle muâmelat konularında kulların maslahatlarını dikkate almak şeklinde cereyan etmiştir.¹¹⁵⁸ Gazalî’nin el-Menhûl’de belirttiğine göre kaide olarak; şer’î asıllar tarafından reddedilmediği takdirde; muhîl, münâsib, muttarid olan her mana (illet) mualleldir. Dolayısıyla bir aslın muallel olması için bu vasıflara sahip olması gerekir. Böyle olmayan ibadetler ve nassla

olduğu halde hüküm olmayabilir. Aklî illet ise, zâtından ötürü ma’lûlû gerektiren ve ma’lûlsüz düşünölemeyen iletir ki Gazâlî’ye göre bu, mütakellim usûlcülerin başvurduğu bir kullanımdır. Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 93-94, II, 229vd.; Muhammed Said Ramazân el-Bûtî, **Davâbitü’l-Maslaha**, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1986, 90-91; Metin Yiğit, “Gazzalî’nin Usûl-i Fıkha Katkıları,” s. 403-404.

¹¹⁵⁶ Gazalî **Şifâü’l-ğalîl**, s. 216.

¹¹⁵⁷ Kavli bi’l-mûceb: hasmının delilini kabul ile birlikte ona farklı bir hüküm bağlamak veya mücmel olarak ifade ettiği hükümden farklı bir şeyi kastetmektir. Gazalî, **el-Menhûl**, s. 506-508.

¹¹⁵⁸ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 242; **Şifâü’l-ğalîl**, s. 95; **Esâsü’l-kıyâs**, s. 81, 96, 97, 99, vd.

takdir edilmiş düzenlemeler gibi konularda ise kıyas fî ma'nel-asl ve kıyasü'ş-şebah geçerlidir.¹¹⁵⁹

3.1.2.3.4. Hüküm

Gazalî'ye göre, nass ve icma ile sabit olan ve kıyas işleminde fer'e ilhak edilecek olan aslın hükmünün şartı, aslın başlığı altında zikredilen şartlar yanında, taabbüdiliği kesin bilgi ile sabit olmayan şer'i bir hüküm olmasıdır. Hüküm başlığı altında Gazalî'nin ele aldığı hususlar ise şöyledir:¹¹⁶⁰

1- Aslın hükmü, aklî veya lügavî hüküm olamaz. Gazalî'ye göre Meselâ şarap isminin nebiz için, hırsız isminin kefen soyucu için kullanılması kıyas yoluyla değil, dilin örfî olarak kullanımı ile bilinir. İlâveten sürüyü gasp eden kişinin, aynı zamanda bu sürünün gasptan sonraki hayvanların sütü ve yavruları gibi getirilerini de gasp etmiş sayılıp sayılmayacağı kıyas yoluyla değil, aklî araştırma yoluyla bilinir.

2- Taabbüdiliği kesin olarak sabit konularda, kıyas caiz değildir. Vitir namazının altıncı vakit namazı olarak vucubuna yahut haber-i vahid ile amel etmenin cevazına dair yapılan kıyaslar böyledir. Bunun dışında ta'lîli mümkün olan her şer'i hükümde kıyas caizdir.

3- Aslî nefiyde illet kıyası değil, delâlet kıyası geçerlidir. Aslî nefiy ile bir şeyin hükmünün, şeriatın gelmesinden önceki hal üzere kalmasıdır. Delâlet kıyası ise, bir şeyin hükmünün bulunmaması ile bu şeyin benzerinin de hükümsüz olduğuna istidlâl etmektir ve bu bir delili diğer bir delile eklemek olur.¹¹⁶¹

3.1.2.4. Gazalî'ye Göre İleti Tespit Etme Yolları

İlet tespit etme yolları, hükümlerde bulunan vasıflardan illet olabilecekleri belirlemekten ibarettir. Hangi vasıflarla ta'lîl yapılabileceği de naklî ve aklî delillerle belirlenebilir. İletler iddia ile tespit edilemez. Olabileceği kabul edilen şeyin gerçek illet olarak kabul edilebilmesi için bir delili bulunmalıdır. İletler Kitab, sünnet veya icma yoluyla belirlendiği takdirde illetlerin naklî delillerle tespit edildiği anlaşılır.

¹¹⁵⁹ Gazalî, *el-Menhûl*, 489.

¹¹⁶⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 331; *Şifâü'l-ğalîl*, s. 289-296.

¹¹⁶¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 332-333; *Şifâü'l-ğalîl*, s. 209-213, 289-296.

Diğer yöntemlerden herhangi biriyle tespit edildiğinde ise aklî delillerle tespit edildiği anlaşılır. Buna göre illet tespit yöntemleri de naklî ve aklî yöntemler olarak ikiye ayrılır. Naklî yöntemler üzerinde ittifak bulunmakla birlikte, aklî yöntemlerle tespit edilenler hususunda böyle bir ittifak söz konusu değildir.

Gazalî de asıldaki bir vasfı diğer vasıflardan ayırarak illet olduğunu ortaya koymanın bazı yolları bulunduğunu belirtir. Ona göre, illeti tespit etme yolu, illetin sıhhatini gösteren delil veya bir vasfın illet olmasının ölçüsü demektir.¹¹⁶² Gazalî şer'î hüküm gibi illetin de tevkîf yoluyla sabit olduğunu ifade eder. Ancak şer'î hüküm nasıl ki bunun dışında mefhûm, hal karinesi, aslın şهادeti gibi hususlarla sabit oluyorsa, illetin de belirlenmesi için başka yollar söz konusudur.¹¹⁶³

Gazalî'ye göre, illeti tespit yollarını *nass*, *icma* ve *istinbât* olarak zikreder. Bunlardan *nass* yoluyla illetin tespit edilmesi konusunda eserlerinde farklı isimlendirmeler kullansa da sarîh ifade ve tenbîh-îmâ olmak üzere iki kısımda ele alır. İstinbât yoluyla belirlenmesi konusunu ise, el-Mustasfâ'daki yaklaşımına göre, sebr-taksim ve münâsebe olmak üzere iki kısımdır. Ayrıca el-Mustasfâ ve Şifâü'l-ğalîl'de benimsediği tard-aks metodu ile el-Menhûl ve Esâsü'l-kıyâs'ta ayrı bir yol olarak ele almakla birlikte el-Mustasfâ ve Şifâü'l-ğalîl'de illeti tespit yolları arasında yer vermediği fakat sıkça atfı yaptığı şebek kıyası da sayılabilir. Yine illetin tesîr yoluyla tespiti (müessîr illet) meselesini Gazalî esasen münâsebe kavramının kısımları arasında zikretmektedir. Aşağıda sırayla bu yollar ele alınacaktır:

3.1.2.4.1. Nass Yoluyla İletin Tespiti

Gazalî'nin verdiği örneklerin aynı olmasından yola çıkarak *nass* yoluyla illetin tespitini, *nass*ın açık ifadesi ve *nass*taki tenbîh-îmâ yoluyla olmak üzere iki şekilde ele almak mümkündür:

3.1.2.4.1.1. Nassın Açık İfadesi Yoluyla

İletin açık *nass* yoluyla belirlenmesi, *el-illetü'l-kezâ*, *li-ecli kezâ*, *li sebebi kezâ*, *li ennehü kezâ*, *li key lâ yeküne kezâ* gibi açıkça ta'lîl ifade eden lafızlar yoluyla

¹¹⁶² Gazalî, Şifâü'l-ğalîl, s. 16.

¹¹⁶³ Gazalî, el-Mustasfâ, II, 336.

olur. Gazalî'nin buna fey' ayetindeki "كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً"¹¹⁶⁴ ifadesini örnek olarak verir. Ayette "Savaşmadan ele geçirilen beldelerin halkına ait olup Allah'ın, Peygamber'ine "fey'" olarak verdiği mallar; Allah'ın, Peygamber'in, Peygamber yakınlarının, yetimlerin, yoksulların ve yolda kalmış kimselerin hakkıdır. Paylaşımın böyle olması, o malların yalnız içindeki zenginler arasında "dolaşıp duran bir servet olmaması içindir"... buyrulmuştur. Bir başka örnek ise kurban etlerinin dağıtılmasıyla ilgili hadisteki "إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ لِأَجْلِ الدَّافَّةِ"¹¹⁶⁵ ifadesidir.¹¹⁶⁶ Diğer yandan Gazalî bu sîygalarla ta'lîl kastedilmediğine dair bir delil bulunduğunda, açıkça söylenen bu sîygaların mecaz ifade edeceğini belirtir.¹¹⁶⁷

3.1.2.4.1.2. Tenbîh ve Îmâ Yoluyla

Tenbîh ve îmâ, zorunlu bir şekilde illete delâlet eden yöntemlerden biridir. Îmâ yönteminin delâleti lafız ile değil mana ile tespit edilir. Çünkü bu şekilde kabul edilen nassların konuluş amacı ta'lîl değildir. Ta'lîl ise işaret/îma yoluyla manadan, siyaktan veya diğer lâfzî karinelere anlaşılar. Îmâ yönteminin sarîh nassın bir bölümü mü yoksa müstakîl bir yöntem mi olduğu hususunda usûl âlimleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Gazalî bu yöntemin müstakîl bir yöntem olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur.¹¹⁶⁸ İletin Şârî tarafından tenbîh edilmesine dair beş tür bulunduğunu zikreder.¹¹⁶⁹ el-Mustasfâ'da ise, nass yoluyla illetin tespiti hususunda, tenbîh ve îmânın ardından esbâba tenbîh başlığıyla ele aldığı üçüncü yol, Şifâü'l-ğalîl'de tenbîhin türleri olarak belirttiği beş türden ilkinde tekabül etmektedir.¹¹⁷⁰ Yine Esâsü'l-kıyâs'ta sarîh, hükmün bir vasfa izafeti ve îmâ başlığıyla

¹¹⁶⁴ Haşr 59/7.

¹¹⁶⁵ Müslim, "Edâhî" 1; Nesâî, "Dahâyâ" 38. "Rasulullah ahabına "Üç günlük yiyeceğiniz kadar (kurban eti) saklayın, gerisini tasadduk edin." buyurmuştur. Uzunca bir süre sonra, ashab: "Ey Allah'ın Rasulü! İnsanlar kurbanlarından istifade ediyorlar; yağlarını çıkarıyorlar ve kırba yapıyorlardı." deyince Hz. Peygamber merakla: "Ya şimdi ne oldu?" diye sordu. Ahab da: "Ya Rasulallah! Sen kurban etlerinin üç günden fazla tutulmasını yasaklamıştın." şeklinde cevap verdiler. Bunun üzerine Rasulallah, "Ben bunu size sadece o kurban bayramı günü gelen misafirler sebebiyle yasaklamıştım. Şimdi ise ondan istediğiniz gibi yiyin, tasadduk edin ve saklayın" buyurdu.

¹¹⁶⁶ Gazalî, Şifâü'l-ğalîl, s. 16; el-Mustasfâ, II, 288.

¹¹⁶⁷ Gazalî el-Mustasfâ, II, 288-289.

¹¹⁶⁸ Gazalî, Şifâü'l-ğalîl, , s. 27.

¹¹⁶⁹ Gazalî, Şifâü'l-ğalîl, s.18-56.

¹¹⁷⁰ Gazalî, Şifâü'l-ğalîl, s.18-20.

verdiği örnekler ile el-Menhûl'de î mâ ve lafzın türetildiği manaya tenbîhin örnekleri, Şifâü'l-Ğalîl'de tenbîh ve î mâ'nın çeşitli türleri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁷¹

Gazalî'nin Şifâü'l-ğalîl'deki taksimine göre, tenbîhin şu türleri bulunmaktadır:

1-Takîb ve sebep bildiren Fâ ile hükmün bir fiile bağlanması. Meselâ “*Namaza kalktığınız zaman ellerini... yıkayın*”¹¹⁷² ayetinde abdestin illeti namaz, “*Hırsızlık yapanın sağ elini ... kesin*”¹¹⁷³ ayetinde had cezasının illeti hırsızlık, “*Suyu bulamamış iseniz teyemmüm edin*”¹¹⁷⁴ ayetinde teyemmümün illeti kullanacak su bulamama, “*Borçlandığınızda borcunuzu yazın. Borç altına giren kimse eğer aklen ve bedenen yetersiz ise, velisi doğru olarak yazsın*”¹¹⁷⁵ ayetinde ise velinin alacağını yazdırmasının sebebi velisi olduğu kişinin aczi ve sefihliğidir. Buna göre bütün hükümlerde, sebeplerin illet olarak tayininde tenbîh söz konusudur. Aynı durum hadislerde de söz konusudur. Hz. Peygamber'in “*Maiz zina etmesi sebebiyle recmedildi*”¹¹⁷⁶ hadisinde recmin illeti zinadır. Diğer yandan Gazalî, “bütün bunlarda illetin, lâfzî tenbîhle değil münâsebe ve manevi işaret yoluyla bilinebileceği” şeklindeki itiraza, münâsebenin bulunmasının elbette güçlü bir kanaat için önemli olduğunu ancak, münâsebe bulunmasa da bu sîyanın ta'lîl ifade ettiğini söyleyerek cevap verir.¹¹⁷⁷

2- İlkinden bir aşağı mertebede olan tenbîhin bu türünde Şârî'nin bir olayın vukuunu öğrenmesinin hemen ardından hüküm vermesi söz konusudur. Meselâ Ramazan'da orucunu bozan bedeviye “*bir köle azad et*”¹¹⁷⁸ buyurması gibi.

¹¹⁷¹ Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl*, s.18-56; *el-Menhûl*, 444-447, 488-492; *Esâsü'l-kıyâs*, 74-83; Fatih Turay, *Gazalî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, İstanbul, 2012, Rağbet Yayınları, s. 80-86.

¹¹⁷² Mâide 5/6.

¹¹⁷³ Mâide 5/38.

¹¹⁷⁴ Nisa 4/43.

¹¹⁷⁵ Bakara 2/282.

¹¹⁷⁶ Buhârî, “Hudud” 28, Ebu Davud “Hudud” 24.

¹¹⁷⁷ Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl*, s.18-20; *el-Menhûl*, 446.

¹¹⁷⁸ Buhârî, “Savm” 30-31, “Keffâret” 3, 4, “Nafâkat” 13; Müslîm, “Savm” 81; Tirmizî, “Savm” 28; Ahmet b. Hanbel, II, 208, 241, 281, 516; Muvattâ, “Sıyâm” 28, 29; Dârimî, “Savm” 19. “Hz. Peygamber otururken bir şahıs gelerek, “Ey Allah'ın Rasulu helak oldum” dedi. Rasulullah da: “Sana ne oldu?” buyurdu, O da: -Oruçlu iken hanımımınla birlikte oldum, dedi. Bunun üzerine Rasulullah ona hitaben; -Azad edebileceğin bir köle bulur musun? Diye sordu. Adam: -Hayır, dedi. Bu sefer Rasulullah : -Peş peşe iki ay oruç tutabilir misin? Adam: -Hayır, dedi. Rasulullah: -Altmış fakiri doyurabilecek bir şey bulur musun? buyurdu. O da yine: -Hayır, diye cevap verdi, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber bir müddet durdu. Biz de böyle beklerken Hz. Peygamber'e içerisi hurma dolu bir sofraya getirildi. Rasulullah: -Soru soran nerede? Buyurdu. O da: -Buradayım, dedi. Hz. Peygamber: -Bunu al ve sadaka olarak dağıt, buyurdu. Bu defa da Adam: -Ey Allah'ın Rasulu, benden daha fakire mi vereceğim, Allah'a yemin olsun ki şu iki dağ arasında

Gazalî'ye göre ilkinde sebep ve hüküm arası ayrıldığında cümlelerin anlamı bozulduğu halde burada Şârî'nin sözü bir cevap olabileceği gibi, başlı başına bir cümle de olabilir. Ancak burada râvînin olaya şahid olması ve bu olayın akabinde söz konusu hükmün verildiğini anlaması, bunun da takîb fâ'sı ile olması durumunda ta'lîl ifade eder.¹¹⁷⁹

3- Şârî'nin hüküm ve vasfın birlikte zikretse de vasfın illet olduğunu açıklamayıp îma etmesi durumunda. Bu da îma'nın bir başka türüdür. Şayet Şârî'nin hükümle beraber uygun bir vasfı zikrettikten sonra bu vasfın hükümde bir tesirinin olmadığını düşünmek, bu vasfın zikredilmesinin faydasız olması anlamına gelir. Şârî'nin de anlamsız bir şeyi zikretmesi muhal olduğuna göre vasfın hüküm için zikredilen illet olduğuna dair bir ima sayılır. Meselâ, Hz. Peygamber bir davete icabet edip diğerine etmez ve bu evde köpek bulunduğunu söyler. Kendisine diğer evde de kedi bulunduğunu söylenince, *“o necis değildir, çevrenizde dolaşıp duranlardır”*¹¹⁸⁰ buyurur.¹¹⁸¹ Bir başka örnek ise *“Allah, Peygamberlerinin kabirlerini mescit yapan Yahudileri lanetlemiştir”* hadisidir. Burada lanetlenmenin illeti, Peygamberlerin kabirlerini mescit edinmektir. Hadiste, lanetlenmenin illeti tespit edildiğine göre, Peygamberlerin kabirlerinin mescit edinilmesinin, kabirlerin mescitlere konulmasının haram olduğu ima yoluyla anlaşılmaktadır.¹¹⁸²

4-Şârî'nin ayırıcı bir vasfı zikrederek iki şeyi hüküm bakımından ayırması. Bu durumda bu ayırıcı vasfın hükümde müessir olan illet olduğu tenbîh edilmiş olur. Bu kısımda da yine münâsebe bulunmasa dahi ta'lîl tenbîh yoluyla anlaşılır. Meselâ *“Yaya savaşına bir hisse, atlı savaşına üç hisse verilir”*¹¹⁸³ hadisi böyledir. Hadiste geçen iki durum, at ve adamdır. İki hüküm de şunlardır. Atlıya üç hisse, piyadeye bir hisse verilmesidir. İki durum arasındaki farklılık ise birinin atlı, diğerinin yaya olmasıdır. Bu iki özellik de hükümlerin illeti konumundadır. Şayet bu iki özellik hükümlerin illeti olmasaydı zikredilmeleri de abes olacaktı ki bu da uygun değildir.

Aslında yaya olarak cihada katılan şahıs, atı ile birlikte savaşa katılana eşit konumdadır. Fakat birinin atlı, diğerinin ise yaya olarak savaşması ikisi arasında bir

benim hanemden daha fakir bir hane yoktur, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber yan dişleri görülene değin güldü ve -Haydi ailene yedir” buyurdu.

¹¹⁷⁹ Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl*, s. 20-23; *el-Mustasfâ*, II, 289-290.

¹¹⁸⁰ Ebû Davûd, “Taharet” 38.

¹¹⁸¹ Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl*, s. 23-26; *Esâsü'l-kıyâs*, s. 74-75.

¹¹⁸² Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl*, s. 23-26.

¹¹⁸³ Buhârî, Cihad, 51; Meğazi, 38; Tirmizi, Siyer, 6; Muvatta, Cihad, 21.

farklılık oluşturmaktadır. Bu da iki hükmün illetinin de zikredilen vasıflar olduğunu ima etmektedir.¹¹⁸⁴

5-Vacibin yapılmasını engelleyen şeyin haram kılınması. Haram kılınan şeyin vacibi engelleyici vasfından dolayı haram kılınmış olması tenbîhtir. Gazalî buna “Cuma günü namaza çağrıldığınız zaman Allah’ı anmaya koşun, alışverişi bırakın”¹¹⁸⁵ ayetini örnek olarak zikreder. Ayette alışverişin yasaklanması vacib olan Cuma namazının kılınmasına engel teşkil etmesi sebebiyledir. Dolayısıyla ayetin maksadı ve siyaki, Cuma namazından alıkoyan diğer bütün işlemlerin de alışveriş ile aynı cinsten sayılacağı ve bu nedenle yasaklanmış olduğu sonucunu çıkarmayı zorunlu kılar.¹¹⁸⁶

3.1.2.4.2. İcma Yoluyla İletin Tespiti

Bir vasfin illet olması o konudaki icma yoluyla da belirlenebilir. Gazalî illetin icma ile sabit olduğu bir meselede iki sebeple ihtilaf olabileceğini savunur. Bunlardan birisi vasfin icma ile sabit olmadığı diğeri, fer’de o illete muhâlif bir vasfin bulunduğu dair bir kanaat oluşmasıdır. Eğer bir vasfin icma ile hükümde müessir olduğunun ve fer’de ona muhâlif olan bir hususun bulunmadığı kesin olarak bilinirse, kıyasın inkâr edilmesi dışında bir tartışma noktası kalmaz.¹¹⁸⁷

Gazalî, tesir yoluyla illetin tespitinden kastının, asıldaki illetin hükmün cinsinde müessir olduğunun icma yoluyla açıklanması, olduğunu belirtir. Diğer yandan bu türün, nass yoluyla belirlenen illette olduğu gibi, münâsebetin belirlenmesine ihtiyaç duymadığını bu nedenle kıyası inkâr edenlerin çoğu tarafından da benimsendiğini ifade eder.¹¹⁸⁸ Gazalî bu yola, bir malı gasp eden şahsın, gasp ettiği malı telef etmesi halinde, verdiği zararı ödemesinin zorunluluğu hükmüne dair ulemanın icmasını misal olarak verir. Bu hükmün illeti de malın hakka tecavüz eden biri tarafından telef edilmesidir. Aynı illet hırsızlık olayında da mevcuttur. Dolayısıyla aynı hüküm hırsızlık olayında da geçerlidir.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁴ Gazalî, *Şifâü’l-ğalîl*, s. 26-28.

¹¹⁸⁵ Cuma 62/9.

¹¹⁸⁶ Gazalî, *Şifâü’l-ğalîl*, s. 28-33.

¹¹⁸⁷ Gazalî, *Şifâü’l-ğalîl*, s. 69.

¹¹⁸⁸ Gazalî, *Esâsü’l-kıyâs*, s. 83-85.

¹¹⁸⁹ Gazalî, *Şifâü’l-ğalîl*, s. 56-71; *el-Mustasfâ*, II, 293-294.

3.1.2.4.3. İstinbât Yoluyla İletin Tespiti

Gazalî'ye göre, istinbât yoluyla illetin tespiti için iki yolu vardır. Bunlar *sebr-taksim* ve *münâsebe*dir. Aslında sebr-taksim de bizâtihi illeti tespit eden bir yol değil, illet olması muhtemel vasıflar bulunduğundan sonra bunlardan hangisinin illet olduğuna karar verilmesi için diğer vasıfları elemek üzere kurulan ve illetin sıhhatini kontrol eden, sağlamasını yapan bir işlem olduğu söylenebilir. Zira Gazalî, fâsid bir yol olduğunu belirttiği tard metoduna sebr-taksim işlemi eklendiğinde illetin tespit edilebileceğini savunur. Buna göre sebr-taksim işleminde elenen vasıflar kendi özellikleri (münâsib, tard, şebah) olduğu gibi göz önünde tutularak elenmelidir. Dolayısıyla bu işlem başlı başına bir vasfın özelliğini ortaya koymadığından münâsebe veya tard ya da şebah gibi illetin vasfını ortaya koyan bir yöntem değil, bu şekilde ortaya konan vasıflardan hangisinin illet olduğunun sağlamasını yapan bir mantikî kıyas işlemidir. Ancak bu işlem illet için birden fazla vasıf söz konusu olduğunda önem kazanmaktadır. Bununla birlikte öncüllerden hangisinin kabul edilip, hangisinin iptal edileceği, yine o vasfın kendi özelliğine göre tercih edilmektedir. Dolayısıyla Gazalî'ye göre, illetin istinbât yoluyla tespiti ile ilgili en önemli yol münâsebe yoludur.¹¹⁹⁰

Bunlar sahih ve fasid yollar şeklinde iki başlık altında ele alınacaktır:

3.1.2.4.3.1. Sahih Yollar

3.1.2.4.3.1.1. Sebr-Taksim Metodu (Mantikî İhtimalleri Sıralama ve Eleme Metodu)

“Sebr” sözlükte denemek anlamına gelir. “Taksim” ise asıl için illet olmaya elverişli vasıfların sayılarak, “bu vasıf illet içindir uygundur, bu uygun değildir” diyerek hepsinin teker teker gözden geçirilmesidir.¹¹⁹¹ Gazalî sahih bir yol olarak kabul ettiği sebr-taksim metoduna illetin tespit yolu olarak el-Menhûl ve el-Mustasfâ'da yer vermiştir.¹¹⁹² Gazalî şöyle bir örnek ile bu metodu açıklar:

¹¹⁹⁰ Turay, s. 87.

¹¹⁹¹ Şakir Hanbelî, **Fıkıh Usûlü**, s. 314.

¹¹⁹² Mantıkçıların ayrık şartlı kıyas adını verdikleri yöntemdir. Bkz. Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 295-296.

“Bu hüküm mualleldir.

Şu veya bundan başka bir illeti de yoktur.

Bunlardan biri bâtil olmuştur.

O halde illet diğeridir”.

Burada ihtimallerin teker teker elenerek yalnızca bir vasfın kalması ve böylece bu vasfın illet olduğunun ortaya konulması söz konusudur.¹¹⁹³ Diğer yandan Gazalî’ye göre tesir yoluyla sabit olmayan her illet için sebr işlemi gereklidir. Sebr ve taksim işleminin doğru sonuç vermesi; hükmün muallel olmasına, sebr’in illet olabilecek bütün ihtimalleri kapsamasına ve diğer vasıfların illet olmadıklarının ortaya konulmasına bağlıdır.¹¹⁹⁴

3.1.2.4.3.1.2. Münâsebe (Vasfın Uygunluğu)

İlletin nass ve icma ile tespit edilememesi durumunda münâsebe metoduna başvurulur. Münâsebet, illet olarak belirlenecek vasıf ile hüküm arasında aklen ve şer’an bir uygunluğun bulunması demektir. Vasfın genel olarak kulların menfaatini sağlama ve mefsedeti giderme özelliğinde olması münâsebet; bir yarar sağlayan veya bir zararı gideren vasıf da münâsib vasıf olarak adlandırılır.¹¹⁹⁵

Münâsebe illetin istinbât yolu ile belirlenmesinin en yaygın ve en makbul yoludur. Usûlcüler arasında bu konuda görüş birliği vardır. Ancak tek başına münâsebetin yeterli olup olmayacağı konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Cumhur genel olarak münâsebeti yeterli görürken, Hanefiler ayrıca vasfın müessir olması şartını da getirmişlerdir.¹¹⁹⁶

Gazalî’ye göre münâsebet, hükmün illeti olduğu düşünülen mananın, maslahat bakımından bu hükme uygun olması ve hükmü gerektirmesidir.¹¹⁹⁷ Gazalî’ye göre münâsebe metodu, illetin hükme aklen uygun olması ve hükmün kavranabilir bir maslahatı ihtiva ettiğinin tespiti esasına dayanır. Münâsebe metodu Gazalî’nin hem makâsıd ve maslahatla ilgili fikirlerini geliştirmesi hem de maslahat-kıyas ilişkisini belirlemesi açısından onun metodolojisinde büyük bir yere sahiptir.

¹¹⁹³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 295-296; **el-Menhûl**, s. 451.

¹¹⁹⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 296-297.

¹¹⁹⁵ Yunus Apaydın, **İslam Hukuk Usûlü**, s. 101.

¹¹⁹⁶ Apaydın, **İslam Hukuk Usûlü**, s. 101.

¹¹⁹⁷ Gazalî, **Şifâü'l-ğalîl**, s. 146.

Gazalî münâsebeyi “Aklî nazar yoluyla hasma karşı ispatı kolay olan, aklen zâhir ve makul bir mana” olarak tanımlarken, münâsib vasıf için “maslahat türünden olup hüküm kendisine izafe edildiğinde makul bir izafetin ortaya çıktığı şey” tarifini yapar.¹¹⁹⁸ Meselâ, şarabın haram kılınması hükmünün illeti aklı ortadan kaldırması özelliğine bağlandığında, bu münâsib olur. Oysa hüküm şarabın köpük atması ya da fiçide saklanması vasıflarına bağlansa o takdirde münâsib olmazdı.¹¹⁹⁹

Gazalî hükümdeki etkisi yönünden münâsib vasfı; *müessir*, *mülâim*, *garib* ve *mürsel* olarak kısımlara ayırır:

a. *Müessir Münâsib*: Vasfın hükümdeki tesiri nass veya icma yolu ile belirlenmiş ise o vasfa müessir münâsib denir. Gazalî buna velayetin küçüklük ile ta’lîlini örnek verir. Küçüklüğün müessir olmasının anlamı, tanımda belirtildiği gibi hükümdeki tesirinin nass veya icma ile sabit olmasıdır.¹²⁰⁰

b. *Mülâim Münâsib*: Vasfın kendisinin hükmün kendisinde tesiri olmayıp vasfın cinsinin hükmün cinsinde tesirinin ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla müessir münâsibde vasfın bizzat kendisine itibar edilirken mülâim münâsibde vasfın cinsine itibar edilir. Meselâ hayızlı kadının kılamadığı namazları kaza etmesi vacib değildir. Çünkü bu namazların fazlalığı ve düzenli olarak bu devamı sebebiyle meşakkat söz konusudur. Bu, cinsinin tesiri ortaya çıkmış bir vasıftır. Bu meşakkat cinsinin dinde kolaylaştırma konusunda tesiri vardır.¹²⁰¹

c. *Garib Münâsib*: Tesiri ve şeriatın cinsine itibar edip etmediği ortaya çıkmamış şer’î tasarruflarda benzeri bulunmayan vasıftır. Gazalî müessire verdiği örnekten hareketle, şayet şarabın sarhoş ediciliğine dair nass mevcut olmasaydı bu örneğin garib münâsib vasfa örnek teşkil edeceğini ifade etmiştir. Bu tür ile ilgili Gazalî’nin yaptığı tanım ve verdiği örneklerin net olmadığını belirtmek gerekir.¹²⁰²

d. *Mürsel Münâsib*: Uygunluğuna dair Şârî’den bir nass varid olmayan, ilgasına ya da muteberliğine dair de bir delil bulunmayan bu vasfa Mutekellim usûlcüler, mürsel münâsib, Mâlikîler mesâlih-i mürsele, Gazalî ise ıstıslah adını

¹¹⁹⁸ Gazalî, *Şifâü’l-ğalîl*, s. 72- 73; Fatih Turay, *Gazalî’nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı*, s. 145-150.

¹¹⁹⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 296-297; *Esâsü’l-kıyâs*, s. 90, 92vd.

¹²⁰⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 297; *Şifâü’l-ğalîl*, s. 72- 73. Gazalî *Şifâü’l-ğalîl*’de müessiri münâsibden ayrı olarak değerlendirir. *Şifâü’l-ğalîl*, s. 72-74.

¹²⁰¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 297; *Şifâü’l-ğalîl*, s. 75.

¹²⁰² Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 289; *Şifâü’l-ğalîl*, s. 74.

verir.¹²⁰³ Gazalî mürsel münâsibin ictihad konusu olduğunu ifade ederek ıstıslah bahsine atıf yapar.¹²⁰⁴

3.1.2.4.3.1.3. Şebah (Asıl ve Fer'in İlet Dışındaki Konularda Benzeşmesi)

Gazalî şebahi, “münâsib olmamakla birlikte bize açık olmayan illeti ihtiva ettiği düşünülen vasıf”¹²⁰⁵ diye tanımlar. Allah her hükümde hükme münâsib bir maslahat gizlemiş/yerleştirmiştir. Ancak bu maslahat her zaman (açıkça) fark edilemese de bu maslahatın içerdiği izlenimi veren vasfı bilmek mümkün olabilir. Böylece hükme gizlenmiş olan maslahatın kendisine ulaşmak mümkün olmasa da bu vasfın o maslahatın mahalli ve onu içeren kalıbı olduğu zannına ulaşılabilir. Maslahatta birlik izlenimi veren bu vasıftaki (şebah) birlik hükümde de birliği gerektirir. Bu vasıf münâsibden, münâsibin hükme uygun düşmesi ve hükmü bizzat gerektirmesi yönünden; tard’dan ise tard’ın hükme ve hüküm için var olduğu düşünülen maslahata uygun düşmemesi yönünden ayrılır.¹²⁰⁶

Gazalî illeti tespit yolu olarak şebah metoduna el-Menhûl ve Esâsü'l-Kıyas'ta yer vermiş, Şifâü'l-ğalîl ve el-Mustasfâ'da ise metodun özellikle münâsebe ve tard'dan farkı üzerinde durmuştur.¹²⁰⁷ Gazalî illetin tespit yollarının mahiyet açısından birbiriyle iç içe olduğunu ve derece bakımından farklılıklarının bulunduğu belirtir. Bunlardan en kuvvetlisine nisbet imkânı varsa bir altındakine nisbeti caiz değildir. Eğer asılla fer' arasındaki ortak illetin birleştiricilik gücü sadece ittırad ise buna tard deneceğini, bu ittırada bir fazlalık ilişir fakat müessir derecesine çıkamazsa bunun şebah olarak isimlendirileceğini belirtir.

3.1.2.4.3.2. Fâsid Yollar

Gazalî illetin fâsid yollarla tespiti ile ilgili üç yol zikretmektedir ki, bunlar *illetin fesadına delilin yokluğu*, *tard* ve *tard-aks* metodlarıdır. Onun bu üç metodu

¹²⁰³ Şakir Hanbelî, *Fıkıh Usûlü*, s. 317. Bkz. Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 297; *Esâsü'l-kıyâs*, s. 75.

¹²⁰⁴ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 306.

¹²⁰⁵ Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl*, s. 146.

¹²⁰⁶ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 310-311.

¹²⁰⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II; 319-320; *el-Menhûl*, s.508-509; *Esâsü'l-kıyâs*, 86-90; *Şifâü'l-ğalîl*, s. 145-205; Turay, s. 89.

fâsid saymasının sebebi, illetin sıhhatine dair bir delilin olmayışına dayanmaktadır.¹²⁰⁸

3.1.2.4.3.2.1. İletin Fesâdına Dair Delil Bulunamayışı

İletin fesâdını gösteren bir delil olmaması sebebiyle, illetin sahihliğine istidlâlde bulunmaktır. Gazalî'ye göre fesadını gösteren bir illetten salim olması onun sadece bir müfsidden salim olması demektir. Oysaki başka bir müfsidden salim olmayabilir. Bu sebepten bu yol fâsiddir.¹²⁰⁹

3.1.2.4.3.2.2. Tard/Nakz (Vasıf-hüküm Birlikteliği)

Tard, bir hükmün vasfın bulunduğu her yerde ve onunla birlikte var olmasıdır ki bu şekilde vasfın hükmün illeti olduğu neticesine varılır. Hakkında nass bulunan benzer meselelerde hükmün daima bir vasıfla birlikte bulunduğu düşüncesinden hareketle, nasstaki hükmün illetinin o vasıf olduğu ifade edilir. Bundan sonraki aşamada ise, hakkında nass bulunmayan birçok meselede de aynı vasfın varlığı gösterilerek o meselelerin de aynı hükmü alması gerektiği neticesine ulaşılır.¹²¹⁰

Gazalî'ye göre bu şekilde illetin tespiti de fâsid bir yoldur. Zira bu yol da delil yokluğu esasına dayanır. Meselâ bir kimsenin cahil olduğuna dair bir delil bulunmaması onun âlim olduğunu göstermez. Bu konuda delil göstermek gerektiği gibi, sırf tard yoluyla da illet tespit edilemez. Ayrıca bir vasfın hükümle birlikte var oluşu onun illet olduğunu göstermez. Zira illetle hüküm arasındaki bağın kurulması için delil gerekir. Meselâ, şarabın kokusu ve rengi şarapla birlikte var olmaktadır. Ancak bunlar onun illet olduğunu göstermeye yetmemektedir. Diğer yandan Gazalî'ye göre, tardî bir vasıf sebr işlemiyle sabit olursa bu, sahih bir yoldur.¹²¹¹

3.1.2.4.3.2.3. Tard ve Aks (İlet ve hükmün eş zamanlı birlikteliği ve yokluğu)

¹²⁰⁸ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 306-309.

¹²⁰⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 306.

¹²¹⁰ Tuncay Başoğlu, "İletin Tespit Metodlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, yıl, 2002, s. 141-142.

¹²¹¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 307.

Tard ve aks metodunda ise, hükmün bir vasfın varlığıyla var olması (tard) gibi aynı şekilde vasfın yokluğu ile hükmün de yok olması (aks) söz konusudur. Tardı kabul edenler doğal olarak bu yöntemi de kabul etmektedir. Ancak tard ve aks metodunu kabul edenlerin çoğunluğu, bir yöntem olarak tardı kabul etmemektedir. Bunda, tard ile tard-aks ve şebah metodlarını tenkit eden Bâkılânî ve Debûsî'nin etkisi muhtemeldir.¹²¹²

Buna göre bu metod, bir vasfın hükümle birlikte var olup hükümle birlikte yok olmasından hareketle illetin tespitini ifade etmektedir. Gazalî'ye göre bir vasfın hükümle birlikte var olması (tard) onun illet olduğunu göstermeye yetmeyeceği gibi, vasfın hükümle birlikte yok olması da (aks) illetin şartı olmadığından; bu vasfın varlığı veya yokluğunun (tard-aks) hükme bir etkisi olmaz. Meselâ, sirke yoğunluk bakımından yağ gibi olup daima (diğerlerinden) üste çıktığı için bir necaseti izale etmeyeceği söylenir. Burada temizleyici olma hükmünün illeti olarak, suyun vasıfları arasından “cinsi üzerine köprü kurulan bir sıvı olma” özelliği tespit edilmiştir. “Cinsi” ifadesiyle, az suyun da temizleyicilik vasfına sahip olduğu vurgulanmak istenmiştir ve bu illet hiçbir zaman değiştirilemez.¹²¹³ Gazalî el-Menhûl ve Şifâü'l-ğalîl'de sahih bir yol olarak kabul ettiği tard-aks metodunu el-Mustasfâ'da fasid yollar arasında ele almıştır.¹²¹⁴

3.1.2.4. Gazalî'ye Göre Kıyas Türleri

Gazalî, farklı isimlendirmeler kullanarak farklı kıyas türlerinden bahsetmektedir. Aklî kıyasa bakışına dair birinci bölümde kısaca bilgi verilmişti. Ayrıca asıl ve fer'de ortak olan illetin, hükümde birliği gerçekleştirip gerçekleştirilememesine bağlı olarak yapılan sahih-fasid kıyas ayrımı kıyasın bilgi değeriyle ilgili yapılan bir tasniftir. Yine zaman zaman kullandığı şebah ve tard kıyası tabirleri de esas itibarıyla illeti belirleme yollarıyla ilgili olup yukarıda ele alınmıştır. Bu sebeple burada şer'î/usûlî/fikhî kıyas olarak bilinen illet (mana) ve

¹²¹² Tuncay Başoğlu, “İleti Tespit Metodlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”, s. 142-143.

¹²¹³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 308-309.

¹²¹⁴ Turay, s. 90-91; Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 308-309; **el-Menhûl**, s.448 -450; **Şifâü'l-ğalîl**, s. 127vd.

şebek kıyası üzerinde durulacaktır.¹²¹⁵ Gazalî'nin usûlî kıyas bağlamında daha çok illet kıyasını saydığı söylenebilirse de o yaygın kullanımı sebebiyle şebek kıyası üzerinde de durmuş ve şebekin illet kıyasından farkını ele alarak onu ayrı bir tür olarak değerlendirilmiştir.¹²¹⁶

3.1.2.4.1. İlet Kıyası

Gazalî'ye göre illet kıyası, asıldaki illetin sahih yollarla (sebr-taksim, münâsebe, şebek) tespit edildiği ve aynı illeti taşıyan başka bir fer'e hükmün ilhak edildiği kıyası ifade eder. Diğer yandan Gazalî'nin mana kıyası olarak adlandırdığı kıyas kapsamına mefhûmu'l-muvafakayı almakla birlikte illet kıyasını ifade etmektedir.¹²¹⁷ Buraya kadar anlatılanlar illet kıyası ile ilgilidir.

3.1.2.4.2. Şebek Kıyası

Şâfiî şebek kıyasını “bir olayın birden fazla asla benzemesi durumunda en çok benzediği asla ilhak edilmesi ve onun hükmünü alması”¹²¹⁸ şeklinde tanımlarken Gazalî, illetin tesir ve münâsebe yoluyla tespit edilemediği, fakat tardî vasıftan fazla bir ziyade içeren ve münâsebeti içerdiği izlenimi veren bir vasıfla yapılan kıyas olarak tanımlar. Daha açık bir ifadeyle “hükmün illeti olmadığı bilinen bir vasıf sebebiyle (o vasfın önemine Şâfiî'nin başka bazı yerlerde değinmesinden dolayı) fer' ile aslın arasını birleştirmektir.” Bu da hükmün illeti olan bir vasıfla yapılıdır.¹²¹⁹

Şebek kıyasının sıhhati hakkında Gazalî, müctehidin kalbinde zann-ı galip oluşmasını yeterli görür. Diğer yandan kıyas işleminde illetin nass, icma veya münâsebe yoluyla tespiti zor olduğundan fakihlerin kıyaslarının büyük çoğunluğun kıyasü's-şebek için de geçerli olduğunu ifade ederek, Şâfiî, Ebû Hanife ve Mâlik'in de bu kıyası kabul ettiğini belirtir. Şebek kıyasına Gazalî'nin verdiği örneklerden biri, ribâ konusunda pirinç ve kuru üzümün saklanabilir ve yenilebilir olma

¹²¹⁵ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 310-318; s. 289-296.

¹²¹⁶ Başoğlu, s. 99.

¹²¹⁷ Gazalî, *Şifâü'l-ğalîl*, s.15, 30; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 115; Usûlcüler arasında mefhûmu'l-muvâfakanın kıyasa dâhil olup olmayacağı tartışmalı bir konudur. Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 100; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, s. 303.

¹²¹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 479.

¹²¹⁹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 310-311.

illetleriyle, buğday ve hurmaya kıyas edilmesidir. Gazalî'ye göre, yenilebilir olma vasfı, riba konusunda ileri sürülen diğer illetlerden daha evladır. Zira maslahatın bu vasıfta olması zan bakımından daha kuvvetlidir.¹²²⁰

Şebah kıyasın bir diğer örneği Ramazan orucunun ve ister farz ister nafilâ ister vacib olsun diğer bütün oruçların niyetsiz geçerli olmayacağına dair mezhepler arasında görüş birliği olmasıdır. Niyetin ne zaman yapılacağı ve Ramazan ayında bir kez yapmanın yeterli olup olmayacağı, mutlaka sözle ifade edilmeli mi yoksa sahura kalkmak niyet yerine geçer mi gibi meselelerde mezhepler arasında farklı görüşler vardır. Gazalî Ramazan orucunun farz olması sebebiyle geceden niyet edilmesini şart görür. Hanefîler ise nafilâ oruçlardaki gibi Ramazan orucunda da niyetin geceden yapılması gerek olmadığını düşünürler. Sanki Şâri nafilâ oruç konusunda niyetin geceden sonraya bırakılması konusunda ruhsat vermiş de kaza orucunda buna mâni olmuştur. Gazalî bu durumda hükmün ayırıcı özelliğinin farziyyet olduğunu ifade eder.¹²²¹

Kölenin fitre ve kefarete verip veremeyeceği meselesini de kıyas-ı şebah kapsamında değerlendirilmiştir. Fıtır sadakasının yardım ve ibadet anlamları arasında, kefaretin ise ibadet ve ukûbet anlamları arasında tereddütlü olması dolayısıyla bu işlemin iki asıldan en benzerini seçmek anlamında kıyas-ı şebah olduğu iddia edilmiştir. Ama şebah taraftarlarından olan Gazâlî bunu şebah olmadığı halde öyle zannedilen şeyler arasında olduğunu zikreder.¹²²²

3.1.2.5. Gazalî'ye Göre İlet İctihadı

Menât, ilgi ve bağ kurulan, dayanılacak yer demektir. Usûl terimi olarak menât, “illet” manasına gelir ve “hükmün menâtı” denildiğinde hükmün kendisine dayandırıldığı, hükme alâmet olarak konulan şey kastedilir. İlete menât denmesi, hükmün illete bağlanması durumunda bir başkasına bağlanmış somut şey gibi düşünülmüş olması sebebiyledir. Burada soyut olanın (makul) somut olana (mahsûs) benzetilmesi yoluyla bir mecaz yapılmıştır. Usûlcüler, nass, icmâ ve ictehad yoluyla belirlenen illetin belli bir olaya uygulanması, hükmün ilgili nassta yer alan diğer

¹²²⁰ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II; 310-318; *Esâsü'l-kıyâs*, 86-90; *Şifâü'l-ğalîl*, s. 145-205.

¹²²¹ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 314.

¹²²² Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 323-324.

vasıflarından ayıklanması ve illetin ictihad yoluyla belirlenmesi mânalarına gelmek üzere tahkîku'l-menât, tenkîhu'l-menât ve tahrîcü'l-menât adı verilen üç türlü illet ictihadından söz ederler.¹²²³

3.1.2.5.1. Tahkîku'l-Menât

Gazalî'ye göre tenkîhu'l-menât ve tahrîcü'l-menât asıldaki illetin tespitine yönelik, tahkîku'l-menât ise hükmün uygulanmasına yönelik ictihad faaliyetini ifade eder. Ancak tahkîku'l-menât, yalnızca ileti belirlenen aslın hükmünün fer'de de uygulanmasını değil, nass veya icmadaki küllî hükümlerin cüzî meselelere uygulanması anlamına da gelir. Bu yönüyle o, tahkîku'l-menât, kıyasî ictihad kapsamında değildir.¹²²⁴

Gazalî tahkîku'l-menât işleminde, öncüllerinden birisi nass veya icma tarafından belirlenen umûmi hüküm, diğeri ise, bu umûmi hükmün kapsamı altına alınan fer'î mesele olmak üzere oluşturulan mantikî kıyaslar formunda sonuca gidileceğini belirtir. Buna göre illet, nass veya icmada açık olduğundan ispatına gerek yoktur. Ancak bu açık illetin hangi fer'î meseleleri kapsamına aldığı ancak ictihadla bilinebilir. Tahkîku'l-menât işleminde zannın söz konusu olduğu yer de işte burasıdır. Örneğin yakınlar verilecek nafakanın miktarı hususu, nassta zikredilen illettir. Dolayısıyla yakınlar “yetecek miktarda” nafaka verilmesi gerektiği nass ile bilinmektedir. Ancak herhangi bir ölçeğin kişiye yetip yetmeyeceği ancak ictihad ve tahmin yoluyla anlaşılabilir. Bu örnekte, nafaka hususunda yeterli gelecek miktarın gerekliliği birinci öncül, o miktarın ne kadar olduğunun zanla tespit edilmesi ile belirlenen miktar ikinci öncüdür.¹²²⁵

Gazalî tahkîku'l-menât ictihadının bütün dinler ve hukuk sistemleri için zorunlu olduğunu belirtir. Tahkîku'l-menâtın bir kıyas işlemi olmadığını ve onun kıyasa karşı çıkanların dahil bütün usûlcüler tarafından da kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.¹²²⁶

¹²²³ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 230; Ferhat Koca, “Menât”, **DİA**, Ankara, 2004, XXIX, 119-120. Gazalî, **Esâsü'l-kıyâs**'ta tahrîcü'l-menât ile ilgili bahislere tenkîhu'l-menât başlığı altında yer vererek tenkîhu'l-menât ve tahkîku'l-menât şeklinde iki iki türden söz eder. Turay, s. 63-66.

¹²²⁴ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 230; **Esâsü'l-kıyâs**, s. 36, 37, vd.

¹²²⁵ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 230-231; **Esâsü'l-kıyâs**, s. 37-43.

¹²²⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 231.

3.1.2.5.2. Tenkîhu'l-Menât

Şârî hükmü bir illete bağladığı zaman, hükmün genişletilebilmesi için, illet ile birlikte bulunan ve hükmün illete bağlanmasında bir rolü bulunmayan bir takım vasıfların ayıklanması gerekir. Buna göre hükmün illeti olmayan ve hükmün verilmesinde bir rolü bulunmayan vasıfların ayıklanması işlemine tenkîhu'l-menât denilmektedir. Gazalî'ye göre tenkîhu'l-menâtın iki rûknü vardır. Birincisi, hükümde etkisi bulunmayan vasıfların ayıklanması, ikincisi ise hükümde etkisi bulunan vasıfların yani illetin ortaya çıkarılmasıdır. Bu ikinci rûknün tahrîcî'l-menâta tekabül etmektedir. Bu yaklaşımına binâen Gazalî, illeti tespit yolları bağlamındaki ictihadı Esâsü'l-kıyas'ta tenkîhu'l-menât olarak ifade etmektedir.¹²²⁷

Tenkîhu'l-menât işleminde illetle beraber bulunup da hükümde etkisi olmayan vasıfların ayıklanması, istinbât yoluyla değil, nass yoluyla yani şeriatın hüküm koyarken takip ettiği genel ölçülerden hareketle bilinir. Hükümde etkisi bulunmayan bu vasıflar için üç durum söz konusudur. Buna göre illet olmadığı ve hükümde bir etkisinin bulunmadığı katî olarak bilinen vasıflar elenir. Hükümde etkisi olduğu katî olarak bilinen vasıflar dikkate alınır. Zira bu vasıfların farklılaşması sebebiyle hüküm de farklılaşır. Hükümde etkisi olup olmadığı konusunda kesin bir kanaate ulaşılamayan vasıflar için delil aranır. Şayet hükme etkisi konusunda delil bulunursa vasıf dikkate alınır. Bulunamazsa o zaman bu vasıf elenir.¹²²⁸

Gazalî buna Hz. Peygamber'in bedeviye köle azat etmesi ile ilgili olarak verdiği emri örnek gösterir. Gazalî “Bir kişi hakkında verdiğim hüküm cemaat için de geçerlidir” hadisini ve teklifin herkes için geçerli olduğu yönündeki icmayı delil göstererek aynı bu emrin herkes için geçerli olması gerektiğini söyler.

3.1.2.5.3. Tahrîcî'l-Menât

Nassta veya icmada yer alan bir hükmün illetini tespit etmek amacıyla yapılan ictihada tahrîcî'l-menât denir. Diğer iki ictihad usûlüne göre tahrîcî'l-menâtı kabul edenlerin sayısı daha azdır.¹²²⁹ Gazalî de bu tür ictihadı, aslın illetinin tespit edilmesi

¹²²⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 233-234; **Esâsü'l-kıyâs**, s. 51, 61vd.

¹²²⁸ Gazalî, **Esâsü'l-kıyâs**, s. 44, 48-52, vd.

¹²²⁹ Koca, “Menât”, XXIX, 121.

için yapılan icthad olarak tanımlar. Üzerinde ihtilaf olan kıyasî icthadın bizzat kendisidir. Buna göre, illeti tespit yolları bağlamındaki icthad bu türün kapsamındadır.¹²³⁰

3.2. İBN RÜŞD'E GÖRE LAFIZLARIN MA'KÛL YÖNÜNDEN DELÂLETİ

3.2.1. İbn Rüşd'ün Delil Anlayışı

Delil anlayışı bakımından genel olarak İbn Rüşd'ün Gazalî ile benzer bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. İbn Rüşd'e göre de hükümlerin dayandığı ve kendisinden istinbât edildiği asıllar; Kitab, sünnet icma ve akıl delilidir.¹²³¹ Dördüncüsünün delil olarak isimlendirilmesi mecâzîdir. Zira “asıl” ona göre hükümlere değil hükümlerin yokluğuna delâlet etmektedir.¹²³²

Ancak İbn Rüşd, Hz. Peygamber'den sonra yeni bir şariat koymak anlamına geleceği düşüncesiyle icmanın kendi başına bir delil oluşunu reddeder. İbn Rüşd'e göre icmâ tek başına bir asıl olmayıp bir dayanak üzerinde gerçekleşir ve dayandığı şey eğer kesin ise onu zan olmaktan çıkarıp kesinlik derecesine yükseltir. Amelî konularda icma vâki olsa da nazarî konularda kesin bir icma vuku bulmaz. Ancak aynı asırda olduğu ve tüm âlimler tarafından görüş birliğine varıldığı ve bu görüş birliği de tevatüren nakledildiği takdirde icma gerçekleşebilir.¹²³³

İbn Rüşd'e göre herhangi bir meselede herhangi bir asırda bir icmanın oluşmasının mümkün olabilmesi için; bu asrın sınırlarının bizim tarafımızdan belli olması, o asırda mevcut olan âlimlerin şahsiyetlerinin ve sayılarının tümünün tarafımızdan biliniyor olması, bu meselede her bir âlimin mezhebinin ve tuttuğu yolun bize tevatüren nakledilmiş olması ve bunlara ilaveten de o asırda mevcut olan âlimlerin; “herhangi bir mesele ile ilgili bilginin hiçbir kimseden gizli tutulmaması gerektiği” üzerinde ittifak etmelerinin bizce sabit olması gerekir.¹²³⁴

İbn Rüşd'e göre şariatın bir zâhiri bir bâtını söz konusu olup, anlama gücüne sahip olmayanlara bâtınî manaların aktarılması gerekir. Bu durumda nazarî bir meselede icmanın söz konusu olması mümkün değildir. Amelî durumlarda ise durum

¹²³⁰ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 233-234.

¹²³¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 63.

¹²³² İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 63.

¹²³³ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, s. 88-90.

¹²³⁴ İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, s. 88- 90.

tam tersidir. Zira amelî meseleler herkese aynı şekilde açıklanmamalıdır. Bu konuda ihtilaf nakledilmeksizin amelin yaygınlık kazanması yeterlidir.

Şeriatta hükmü doğrudan bildirilen bir şeyin zâhiri ile burhanın ulaştırdığı sonuç birbiriyle çelişirse, şeriatın zâhirin *te'vîl* edileceğini savunan İbn Rüşd, aynı mantığı burhan ile icmânın teâruzunda da devam ettirir. Ona göre şeriatta zâhirine hamledilmesi gerektiği üzerinde icmâ olan konularla *te'vîl* edilmesi gerektiği üzerinde icmâ olan konular yanında, bir de zâhirine mi hamledileceği yoksa *te'vîl* mi edileceği ihtilâflı olan konular bulunmaktadır. Zâhirine hamledileceğinde icmâ edilmiş bir konunun burhanın götürdüğü sonuç dikkate alınarak *te'vîl* edilmesini icmanın zannî olması durumunda mümkün görür. Ancak nazarî konularda yakînî bir icmanın gerçekleşmesinin neredeyse imkânsız olduğunu da ekler.¹²³⁵

Gazalî ve İbn Rüşd akıl ve istishâb delilinin mecazen kaynak sayılabileceğini belirtirler.¹²³⁶ Bu delil hüküm ispatında kullanılmayıp emir ve nehyin gelmediği durumlarda aklın; yükümlülüğün olmadığını, zorluğun düştüğünü ve berâeti zimmenin asıl olduğunu göstermesi açısından delildir. Gazalî istishâbın; *el-berâetü'l-asliyye ve'n-nefyü'l-aslî istishâbı, tahsis varid oluncaya kadar umûm istishâbı ve nesih varid oluncaya kadar nass istishâbı, şeriatta devam ettiğine dair karineler bulunan hükmün istishâbı, tartışmaya açık bir konuda icmâ istishâbı*¹²³⁷ şeklinde beş çeşidinin bulunduğunu ve bunlardan ilk üçünün sahih olduğunu söyler. İbn Rüşd de istishâbın bu beş türünden bahseder.¹²³⁸

Şer'u men kablenânın asıl olmadığı konusunda Gazalî ile aynı görüşte olan İbn Rüşd'e göre eğer şer'u men kablenâ asıl olsaydı, onun nakledilmesi farz-ı kifaye olurdu ki o takdirde de sahabenin haber verme zorunluluğu olur ve günümüze dek ulaşması gerekirdi. Böyle bir durum söz konusu olmadığından şer u men kablenâ bağlayıcı da değildir.¹²³⁹ İbn Rüşd Bidâyetü'l-Müctehid'de şer u men kablenânın bizim için bağlayıcı olmasının, şeriatımız ile çatışmaması durumunda mümkün olacağını, çatışma olduğu takdirde ise mensuh olacağını ifade eder.¹²⁴⁰

¹²³⁵ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 93-94.

¹²³⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 100, 218; İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 94.

¹²³⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 217-245.

¹²³⁸ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 96-97.

¹²³⁹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 97-98.

¹²⁴⁰ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, II, 478-479.

İbn Rüşd Mâlikî mezhebinin genel görüşünün aksine sahabe kavlinin asıl olmayacağını savunarak Gazalî'ye katılır. Sahabenin bir kısmının ya da tümünün sözlerini asıl kabul edenlerin olduğunu belirten İbn Rüşd'e göre de sahabenin ismet sıfatı yoktur ve onlar da birer müctehiddir.¹²⁴¹

İbn Rüşd istihsanı ez-Zarûrî'de kıyas ile birlikte zikreder.¹²⁴² Bidâyetü'l-müctehid'de ise, bir yerde Mâlikîlere göre istihsanın, *'birbiriyle teâruz halindeki iki delilin birleştirilmesi'* anlamına geldiğini naklederken¹²⁴³ başka bir yerde *'maslahatı ve adaleti dikkate almak'* olduğunu belirtir.¹²⁴⁴ İbn Rüşd'ün istihsan ile ıstıslahı birbirine yaklaştırdığı ve her ikisini de bir tür kıyas olarak değerlendirdiği söylenebilir. Ancak şariat her ne kadar maslahata uymayı teşvik etmiş olsa da maslahatla amel sınırsız ve gelişigüzel bir şekilde değildir.¹²⁴⁵

Maslahat ve istihsan konularını birlikte ele alan İbn Rüşd'e göre eğer bu kavramlarla kastedilen kıyas ise hangi türü olursa olsun, kıyası delil olarak kabul edenlere göre asıl, kıyası delil kabul etmeyenlere göre ise asıl değildir. Şariat maslahatların gözetilmesini istemekle beraber bunları belli bir sınırdan ve sayıda tutmaktadır. Bunun ölçüsü de bir şeyin kendisi ya da kendi cinsinden olan bir şey konusunda şariatın onayıdır.¹²⁴⁶ Buradan hareketle İbn Rüşd'ün ıstıslah ve mesâlih-i mürseleyi müstakil bir asıl olarak ele almadığını fakat hüküm çıkarmada kullandığını söylemek mümkündür.

İbn Rüşd Medine ehlinin amelini Ebû Hanîfe'nin savunduğu umûmu'l-belvâ türünden bir şey olarak görür.

“O, kendileri tekrar eden ve sebeplerinin de tekrerrür ettiği bu gibi sünnetlerin mensuh olmaması ve sünnetlerle ameli seleften halefe telakki eden Medine ehlinin gözünden bu sünnetlerle amel etmenin kaçmış olması mümkün değildir. Medine ehlinin ameli umûmu'l-belvadan daha kuvvetlidir. Çünkü Medine ehli, diğerlerine nazaran bunlardan gafil olmamaya daha yakındır. Özetle, Medine ehlinin amelinin bir karine sayılacağından şüphe yoktur. Yani eğer nakledilen bir şeye bitişiyorsa ve bu nakle de uygun düşüyorsa bu karine, söz konusu nakil ile birlikte zann-ı galip ifade eder. Eğer bu karine nakle aykırı düşüyorsa, o zaman (karine) zan ifade eder. Bu karinenin sabit âhad haberlerin reddedileceği bir dereceye yükselmesi için iyi araştırılması gerekir. Belki de bazı haberler açısından bu mertebeye yükselir, bazıları açısından yükselmez. Çünkü şeyler, umûmu'l-belvanın yaygınlık ölçüsü açısından birbirinden farklıdır. Eğer

¹²⁴¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 97.

¹²⁴² İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 97-98.

¹²⁴³ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, IV, 61.

¹²⁴⁴ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, 355.

¹²⁴⁵ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 98.

¹²⁴⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 98.

*çokça tekrarlanması yönünden bir sünnete fazla ihtiyaç duyuluyorsa ve bu sünnet söz veya amel olarak yaygınlık kazanmaksızın âhad yolla naklediliyorsa, bunda bir zayıflık var demektir. Bu durumda iki ihtimal söz konusudur ki ya bu sünnet mensuhtur ya da nakilde bir bozukluk vardır”.*¹²⁴⁷

“Maslahata dayanan kıyas”¹²⁴⁸ diye nitelediği mürsel kıyasa uymayıp nassların sadece zâhiriyle yetinmenin bazı durumlarda adalet ve hakkaniyet ölçülerine aykırı sonuçlara götürebileceğine dikkat çeken İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid’in sonunda Şârî’nin genel maksatlarının yeri geldiğinde ön plana çıkarılabileceğini belirtmektedir. Fakat bunun kötüye kullanılmasını engellemek için maslahatları tespit etme işinin şeriatın maksat ve hikmetini kavrayan ve bu konuda herhangi bir eleştiriye uğramayacak kadar faziletli âlimlere bırakılmasını tavsiye etmektedir.¹²⁴⁹ Bu bağlamda teorik çerçevesini Cüveynî’nin oluşturduğu ve Gazalî’nin de bazı düzenlemelerle geliştirdiği ‘ıstıslah teorisi’ konusunda Şârî’nin genel maksatlarına sık sık atıf yapması sebebiyle İbn Rüşd de önemli bir yer edinmiştir.

İbn Rüşd Hanefîler’in istihsan anlayışı ile Mâlikîler’in ıstıslâh anlayışının¹²⁵⁰, yine Hanefîler’in umûmü’l-belvâ anlayışıyla Mâlikîler’in Medine ehlinin ameli konusundaki görüşlerinin birçok noktada örtüştüğünü belirtir.¹²⁵¹ Delillerdeki isimlendirmeler farklı olsa da İbn Rüşd bunların Şârî’nin maksatları ve hukuk mantığı açısından değerlendirerek benzer şeyleri ifade ettiklerinin farkındadır. Bu yönüyle İbn Rüşd, sıradan bir fakih olmaktan çok bir hukuk felsefecisi olarak değerlendirilmektedir.¹²⁵²

ez-Zarûrî’de bir asıl olarak kıyasa itibar etmeyen İbn Rüşd kıyas konusunu “mefhûma delâleti yönünden lafızlar” başlığı altında inceler. İbn Rüşd, kıyası hukukun kaynakları arasında değil Şârî’nin sözlü veya fiilî olarak yaptığı belirlemelerin açılım yolu ve yöntemi olarak görmektedir. Bidâyetü’l-müctehid’de ise, nassların sınırlı, olayların sınırsız olmasından hareketle kıyasın varlığının aklen zorunlu olduğunu savunur.¹²⁵³

¹²⁴⁷ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, I, 415-417.

¹²⁴⁸ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, IV, 87.

¹²⁴⁹ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, II, 108; III, 8, 190, 84-85; IV, 41, 379; **ez-Zarûrî**, s. 128.

¹²⁵⁰ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, II, 154.

¹²⁵¹ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, I, 136-137.

¹²⁵² Yunus Apaydın, “İbn Rüşd”, **DİA**, İstanbul, 1999, XX, 292.

¹²⁵³ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, I, 23-24.

3.2.2. Kıyas

3.2.2.1. Kıyas Tanımı ve İmkânı

İbn Rüşd fikhî ya da şer'î kıyas olarak adlandırdığı kıyası, “*herhangi bir şeye verilen hükmü (mantukun bih) aralarındaki benzerliğe veya birleştirici illete dayanarak hükmü bildirilmemiş olana da (meskutun bih) vermek*” olarak tanımlar. Kıyas kendisiyle özel bir anlam (husus) kastedilen özel anlamlı (hâs) bir lafza dayanarak yapılır. İbn Rüşd’ün kıyası, cüzîden başka bir cüzîye geçiş olarak tanımlaması temsil (anoloji) denilen akıl yürütmeyi hatırlatmaktadır.¹²⁵⁴

Hâs bir lafızdan başka bir hâs lafza geçişi ifade eden kıyas İbn Rüşd’e göre, kendisiyle umûm kastedilen has lafızdan farklıdır. Esas itibariyle ikisinde de hükmü belirtilmemiş olan şeylerin hükmü doğrudan belirtilmiş olana ilhak edilmesi söz konusudur. Ancak bu işlem birincisinde iki durum arasındaki benzerlik, ikincisinde ise lafzın delâleti sebebiyledir. Başkasına zina iftirasında bulunanın cezasını içki içene de uygulamak, hırsızın elini kesmek için uygulanan nisabı kadının mehrine de uygulamak kıyas için; yiyeceklerin ve ölçülen malların ribaya tabi olma hükmünü diğer ribevi mallara uygulamak ise kendisinden umûm kastedilen hâs için örnektir.¹²⁵⁵

İbn Rüşd ez-Zarûrî’de usûlcülerin kıyas için yaptıkları “*biri diğerinden daha açık olan iki şeyden açık olanın hükmünü, kendilerini birleştiren bir vasıf ya da illet sebebiyle, nefiy ya da ispat yönünden diğerine hamletmek*”¹²⁵⁶ şeklindeki tanımın kıyas değil cüz’îyi küllî olana dâhil etmek olduğunu belirtir. Ona göre fıkıh usûlünde kıyas tabiriyle çoğunlukla lafızların mefhûmlarıyla gerektirdiği şeyler kastedilmektedir. ez-Zarûrî’de buna “*Kedinin artığı necis değildir, zira o aranızda çok dolaşanlardandır*”¹²⁵⁷ hadisini örnek verir.¹²⁵⁸ Hadisten insanların sürekli çevrelerinde dolaşan hayvanlar gibi artıklarının da necis olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla kedi lafzı hâs olmakla beraber, illeti “etrafta çokça dolaşmak” olarak

¹²⁵⁴ Bilal Aybakan, “İbn Rüşd’ün Fikhî (Şer’î) Kıyas Hakkındaki Düşünceleri”, **Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münasebetiyle Ölümünün 800 Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu**, (11-13 Aralık 1998), s. 216-217.

¹²⁵⁵ İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-müctehid**, I, 23-24.

¹²⁵⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 124.

¹²⁵⁷ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 75.

¹²⁵⁸ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 125.

belirtilmiş ve genelleştirmeye müsaittir. Bu, kıyası reddedenlerin dahi kabul ettiği türdendir.¹²⁵⁹

Çünkü hükmün asılla bağlantısı nass ya da icma yoluylaadır. Hükmün illeti açıkça belirtilmişse, asıldan daha genel olacağından “âmm” konusuna dâhil etmek isabetli olacaktır.¹²⁶⁰ Ancak hükmü gerektiren illet açıkça belirtilmemiş olur da, hükmün gerektirdiği, lafzın mefhûmundan anlaşılırsa, İbn Rüşd’e göre bu durumda cüzî, asıldan daha genel olduğundan küllînin yerine geçmektedir. Böylece neyin küllîye dâhil olduğu, ictihad veya duyular ile doğrulandığında, onlar da hükme ilhak edilir. İbn Rüşd burada Hz. Peygamber’in gümüş kaplardan içmeyi yasaklamış olmasını örnek verir.¹²⁶¹ Bu yasaklamanın mefhûmundan anlaşılan, israfın yasaklanmış olmasıdır. Bu nedenle bu yasağa, altın kaplar da ilhak edilmektedir.¹²⁶²

İbn Rüşd, Zâhirîler’in kıyasa yönelik itirazları, hiçbir asla dayanmadan, şarap içme cezasının, zina iftirasında bulunma cezasına (kazf) kıyaslanarak belirlenmesi gibi, yapılan kıyasa bağlamaktadır. Bu gibi itirazlar, ona göre lafzın sîygası açısından olmasa da mefhûm açısından illeti içeren bir asla dayanarak yapılan kıyasa yönelik olmaz. İbn Rüşd’e göre Zâhir ehli ve lafızların yalnızca zâhirleri ile istidlâl edilebileceği görüşünde olanların, *kıyas fî ma’ne’l-asl*, *kıyas-ı muhîl* ve *kıyas-ı münâsib* ve *mülâimi* (özelikle de şeriat tarafından itibar edilen) inkâr etmemeleri gerekmektedir. Tüm bunlar İbn Rüşd’e göre lafızların sîygalarından olmasa da mefhûmlarından anlaşılan karinelerdir. Ona göre zâhirliği yalnızca sîygada görmek yanlıştır.¹²⁶³

İbn Rüşd, kıyası savunanlara karşı Zâhirîlerin yönelttiği itirazlara da yer verir. Kıyası kabul edenler buna sahabe icmasını ve delil olarak gösterirler. Zâhirîlerin itirazı öncelikle icmanın kendisinedir ki onlara göre, sahabenin tamamının icması gerekir. Oysa kıyas ile ilgili olarak sahabenin tamamından nakledilen bir görüş yoktur ve konu hakkında görüş belirtmeyene de herhangi bir görüş izafe edilemez. Yine kıyas ile ilgili bir icma, sahabe döneminde gerçekleşmiş olsaydı, daha sonra

¹²⁵⁹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 126.

¹²⁶⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 124-125.

¹²⁶¹ Buhârî, “Eşribe”, 28; Müslim, “Libâs” 1; İbn Mâce, “Eşribe” 17.

¹²⁶² İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s.125; Hatice Alsaç, **ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE. 2013, s. 148-149.

¹²⁶³ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 131-132.

buna yönelik herhangi bir ihtilaf da olmazdı. İbn Rüşd, Zâhirîlerin kıyasın reddi konusunda sahabeden nakledilen hadislerle de dayandığını ifade eder.¹²⁶⁴

İbn Rüşd'ün icmayı savunanların icmayı ispat etmekten uzak olduğunu belirterek Zâhirî düşünceye yakın ifadeler kullanması dikkat çekicidir. O sahabenin naklettiği sözlerin de muhtemel olduğunu ve bunların üzerinde düşünüldüğünde kıyastan kastın, lafızların mefhûmu üzerinde yapılan ictehadlar olduğunu belirtir.¹²⁶⁵

İbadetlerin çoğu ise sebebi bilinmeyen birer taabbüddür. Bu ibadetler arasında kıyas yapmak zayıf bir yoldur.¹²⁶⁶ İbn Rüşd'e göre Kur'an'ın ve hadisin zâhirine uymak kıyasa uymaktan daha evlâdır.¹²⁶⁷ Bütün müctehidler, Müslümanların artıklarının olduğu gibi, deve, sığır ve davarların artığının da temiz olduğu konusunda müttefiktir. Bunlar dışında kalan hayvanların ve müşriklerin artığı konusunda ihtilaf söz konusudur. Bu konudaki ayet ve hadislerin farklı şekilde yorumlanmasından dolayı ihtilaflar oluşmuştur. İbn Rüşd, bu meselenin ictehadî bir mesele olduğunu dolayısıyla serdedilen değişik görüşlerden hangisinin diğerinden daha kuvvetli olduğunu bulmanın zor olacağını ifade etmekle beraber “hayvanlar arasında köpek ve domuz ile müşriklerin artıkları necistir” demenin tercihe şayan bir görüş olabileceğini ifade eder. İbn Rüşd'e göre, köpek ile ilgili hadisler sıhhatlidir ve müşrik ile domuzun necis olmaları konusunda Kur'an'ın zâhirine uymak kıyasa uymaktan daha evladır.¹²⁶⁸

Hız. Peygamber'in bizzat kendisinden sahih bir haber gelmemişse ashabın bunlar hakkında söz ve fiilleri mevkuf hadis sayılmaktadır. Bu durumda ise kıyas işleyemez.¹²⁶⁹ İbn Rüşd kefaretlerde kıyas yapmanın caiz olmadığını da ifade etmektedir.¹²⁷⁰

3.2.2.2. Kıyasın Rükünleri ve Mertebeleri

İbn Rüşd, kıyasta da delâlet bahsinin genelinde uyguladığı yöntemi uygulamış ve karineleri nass, zâhir ve mücmel olarak sınıflandırmıştır. Bu

¹²⁶⁴ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 131-132.

¹²⁶⁵ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 132.

¹²⁶⁶ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, I, 413.

¹²⁶⁷ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, I, 84.

¹²⁶⁸ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, I, 85.

¹²⁶⁹ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, I, 508-509.

¹²⁷⁰ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, II, 209.

sınıflandırmaya göre karine eğer istiâre ve ibdâl hususunda kat'î ise nass; kat'î olmamakla birlikte çoğunluksa zâhir; mütereddid ise mücmel olmaktadır. İbn Rüşd kıyası da bu karinelerin derecelerine göre sınıflandırmaktadır. Bunlar “fahva'l-hitâb”, “el-kıyâs fî ma'ne'l-asl”, “el-kıyâsü'l-muhîl ve'l-münâsib” ve “kıyâsü's-şebah”tir.¹²⁷¹

İbn Rüşd'e göre kıyasın ilk mertebesi, nass hükmündedir. Kıyasın bu türünde, hükmü açıkça belirtilmemiş, hüküm ile ilgi açısından hükme, hükmü açıkça belirtilmiş olandan daha uygundur. İbn Rüşd, “*Bilin ki Allah kimseye zerre kadar zulmetmez. Fakat zerre kadar bir iyilik yapılmış olsa ona kat kat sevabın verir ve ayrıca ona kendi katından da büyük bir mükâfat lutfeder*”¹²⁷² ayetini ve “*İğne iplik bile olsa aldığınız her şeyi teslim edin...*”¹²⁷³ hadisini konuya örnek vermektedir. İbn Rüşd'e göre bu tür fahve'l-hitab olmakla birlikte çoğunluk tarafından kıyas olarak isimlendirilmektedir.¹²⁷⁴

Kıyasın ikinci mertebesi, meskûtun anı'nın hükümle ilişkisi açısından, mantûkun bih mesabesinde olmasıdır ve bu mertebe zâhir hükmündedir. İbn Rüşd burada Cüveynî ve Gazalî'nin de delil olarak öne sürdüğü Hz. Peygamber'in “*Bir kölede hissesi olan kişi, hissesini azad ederse, kölenin bedelinin geriye kalanı bu kişiye faydalandırılarak, diğer ortaklara ödeemek üzere tespit edilir*”¹²⁷⁵ hadisini örnek gösterir. Bu hadisten köle kadının da hüküm açısından köleye ilhâk olunduğu manadan anlaşılmaktadır. İbn Rüşd, bu türün *kıyas fî ma'nel-asl* olarak isimlendirildiğini söylerken¹²⁷⁶, Cüveynî ve Gazalî, bu türün kıyas olarak isimlendirilmesinde ihtilaf bulunduğunu belirtmektedir.¹²⁷⁷

¹²⁷¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 125.

¹²⁷² Nîsâ 4/40.

¹²⁷³ Nesâî, “Hibe”, 6515.

¹²⁷⁴ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 127. Usûlcüler arasında fahve'l-hitabın bir delalet türü mü yoksa kıyas mı olduğu konusu ihtilaflıdır. Şâfiî fahve'l-hitabın kıyas olduğunu düşünürken, Bâkılânî ve Gazalî kıyas olarak isimlendirmenin yanlış olduğunu ifade etmişlerdir. Bâkılânî, **et-Takrîb**, I, 343-344; Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 191; Bâcî, **el-İhkâm**, II, 514-516.

¹²⁷⁵ Buhârî, “İtk”, 2522.

¹²⁷⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 127.

¹²⁷⁷ Cüveynî, **el-Burhân**, II, 879; Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 281-283. Gazalî kıyas bahsinde “meskûtun mantûka ilhakının dereceleri” başlığı altında Mefhûmu'l-muvâfakayı tekrar ele alır. Buna göre meskûtun mantûka ilhakının iki yolu vardır. Birincisi meskûtun anının mantûkun bih ile arasındaki farkın tespit edilmesi ve hükümde etkisinin olmadığına ortaya konulmasıdır ki bu Mefhûmu'l-muvâfaka ve fî mane'l-asl'dır. Diğeri ise bu yapılanın tersi olup meskût ile mantuk arasında ortak bir illetin tespitidir ki illet kıyası denilen işlemdir. Gazalî meskûtun anının mantûk bihe eşit olup ondan daha evlâ veya ednâ olmayan türüne (في معنى العصل) “asl'ın manasındaki kıyas” adını verir. **el-Mustasfâ**, II, 283-287; **Esasü'l-kıyas**, s. 61-63.

Kıyasın üçüncü mertebesi, ikinci mertebesi ile aynı olup zâhirdir. Bu tür meskûtun anhin, şeriat tarafından maslahat olarak itibar edilen ortak bir şeyden dolayı, mantûkun bihe ilhak edilmesidir. İbn Rüşd maslahatın derecelerine göre bu türün isimlendirildiğini belirtmektedir. Bu maslahat Şârî tarafından muteber görülene yakın olduğunda, el-münâsibü'l-mülâim olarak; eğer uzaklık ve yakınlık açısından orta derecede olursa kıyas-ı muhîl ve kıyas-ı münâsib olarak adlandırılmaktadır. Eğer şeriat tarafından muteber sayılandan oldukça uzak olup maslahat olduğu söylendiğindeki gibi genel olursa İbn Rüşd'e göre bu, kıyasa kail olanlar tarafından da kabul edilmemektedir. İbn Rüşd bu türü kabul edenlerin, ölüm hastalığındaki kişinin, eşini boşamasının mirasa engel teşkil etmeyeceği görüşünde olduklarını belirtmektedir. İbn Rüşd, bu tür bir maslahat anlayışını reddetmekte, bunun şeriattan istinbât edilmiş olmayıp bizzat şeriat koyma anlamında olduğunu belirtmektedir. İbn Rüşd, İmam Mâlik'in maslahata çokça itibar etmesinden dolayı eleştirildiğini de burada ifade etmektedir.¹²⁷⁸

İbn Rüşd, kıyasın dördüncü mertebesinin kıyas-ı şebah olduğunu belirtmektedir. Mücmel mesâbesinde olan bu türde, meskûtun anhin, mantûkun bihe, daha uygun olduğu, aynı anlamda olduğu ya da münâsib bir illetten dolayı değil; aralarındaki bir benzerlikten ya da illete vakıf olunmaksızın aralarında ortak olduğu zannedilen bir illetten dolayı ilhak edilmektedir. İbn Rüşd, bu türe Hz. Peygamber'in riba hadisinde yasakladığı, *buğdayın buğdayla ve zikredilen dört şeyin birbiriyle satışını*¹²⁷⁹ örnek olarak vermektedir.¹²⁸⁰

Usûlcülerin bir kısmı bu hadisteki ifadeyi, gıdalarla sınırlı tutmuş, bir kısmı da tartılabilen şeylere hamletmiş, bir kısmı ise taâm olanlara hamletmiştir. İbn Rüşd'e göre bu sonuçlar, onların zanlarına dayanmaktadır. O bütün bunların cüzî lâfızdan külli olan lafız anlaşılana kadar uzak karineler olarak kalacaktır. İnsanların çoğunun bu tür durumlarda, hükmü yalnızca lafzın gerektirdiği ile sınırlı görmeleri bundan kaynaklanmaktadır.¹²⁸¹

Kıyas-ı muhîl, kıyas-ı münâsib ve kıyas-ı şebah olarak adlandırılan türler, İbn Rüşd'e göre kıyas değil, lafızların değiştirilmesine yönelik karinelerdir.¹²⁸²

¹²⁷⁸ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 128.

¹²⁷⁹ Buhârî, "Buyû", 2134; Müslim, "Müsâkât", 1586.

¹²⁸⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 127.

¹²⁸¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 129.

¹²⁸² İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 130.

3.2.2.3. İbn Rüşd'e Göre Kıyas Türleri

3.2.2.3.1. Mana (İllet) Kıyası

İbn Rüşd'e göre mana kıyası “*herhangi bir şeye verilen hükmü (mantukun bih) aralarındaki birleştirici illete dayanarak hükmü bildirilmemiş olana da (meskutun bih) vermek*” demektir.¹²⁸³ İbn Rüşd'ün Bidâyetü'l-müctehid'de bu kıyasa dair verdiği örneklerden birisi şöyledir: Âlimlerin büyük çoğunluğu, kadının velâ yoluyla (doğrudan azat ettiği kişi, ya da azad ettiği kişinin nesebinden veyahut azatlılarından miras alacağı konusunda ittifak etmiştir. Fakat Kadı Şurayh, kadını da erkeğe kıyas ederek kadının, varisi olduğu kimsenin azatlısından da miras alacağını söylemiştir. İbn Rüşd bu kıyasın mana kıyası olduğunu ve kıyas çeşitlerinin içinde en kuvvetlisi olduğunu ifade eder. Ancak bu görüş genel kabûlün dışında kaldığından zayıf sayılmaktadır. Cumhurun dayanağı şudur: Velâ, azat edenin azat ettiği kimseye yaptığı iyilikten doğan bir haktır. Bu iyilik ise, ya bizzat azat edenden veyahut onun en yakını olan asabesinden başka kimsenin değildir.¹²⁸⁴

3.2.2.3.2. Şebek Kıyası

Şebek kıyasını mana kıyası ile ilgili aynı tariftan yola çıkarak İbn Rüşd şöyle tanımlar: “*Herhangi bir şeye verilen hükmü (mantukun bih) aralarındaki aralarındaki ortak vasfa dayanarak hükmü bildirilmemiş olana da (meskutun bih) vermek*” demektir.¹²⁸⁵ Bu ortak vasf benzerlik yönünden ise buna şebek denir.¹²⁸⁶ Bu durumda İbn Rüşd açısından kıyasın, illet ve şebek şeklinde iki türünden söz edilir.

İbn Rüşd'ün verdiği bir başka örnek ise ölümün hüküm bakımından iflas gibi olup olmadığı hakkındadır. Rivayetlerin ve kıyasların birbiriyle çelişmesi sebebiyle İmam Mâlik ile Şâfiî bu meselede ihtilaf etmiştir. İmam Mâlik'e göre alıcının ölmesi durumunda mal sahibi diğer alacaklılardan biridir. Ama iflas ettiğinde böyle bir durum söz konusu olmaz. Bu konuda İmam Mâlik, “*Herhangi biri bir şeyi sattığı*

¹²⁸³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 23-24.

¹²⁸⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 226.

¹²⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 23-24.

¹²⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 23-24.

zaman onun bedelinden bir şeyi kabzetmeden sattığı kişi iflas ederse, satan kişi, malı üzerinde daha çok hak sahibidir. Fakat eğer onu satın alan kimse ölürse o malın asıl sahibi diğer alacaklılardan biri haline gelir”¹²⁸⁷ hadisine dayanmaktadır. Bu hadise göre ölüm ve iflasın hükümleri birbirinden farklıdır. O, hadis dışında aklî yönden de görüşünü delillendirmiştir. Ona göre ölen kişi ile müflisin zimmetleri birbirinden farklıdır. Çünkü iflas eden kimsenin tekrar zenginleşip alacaklıların hakkını ödemesi mümkündür. Fakat ölen kişi için bu şekilde bir ihtimal olamaz. İmam Şâfiî ise, iflas ile ölümün hüküm bakımından aynı olduğunu savunmuş ve “Kim ölür veya iflas ederse elindeki malın sahibi malı geri almakta daha çok hak sahibidir”¹²⁸⁸ hadisini gerekçe göstermiştir. Aklî yönden ise, “Ölen kimsenin borçları ödenmeden malına dokunulamaz”. Bu durumda ölen kimsenin malı da iflas edenin malı gibidir” demektedir.¹²⁸⁹ İmam Mâlik’in tercih ettiği hadis mana kıyasına, Şâfiî’nin tercih ettiği hadis ise şebek kıyasına uymaktadır. Birbiriyle çelişen bu hadislerden mana kıyasına uygun olan şebehe uygun olandan üstündür. İbn Rüşd bu meselede İmam Mâlik’in görüşünü daha kuvvetli bulur.

3.2.2.3.3. Mürsel Kıyas

Mürsel kıyas için İbn Rüşd, şeriatta sabit bir asl’a dayanmayan ve sadece maslahat düşüncesi ile yapılan kıyas tanımını yapmaktadır.¹²⁹⁰ İbn Rüşd’e göre mürsel kıyas, dayandırılacak belli bir asıl bulunamayan bir kıyastır. Mürsel kıyas, şeriatta doğrudan belirtilmeyen bir asla dayanan kıyastır. İbn Rüşd, nassların zâhiriyle yetinmenin doğru sonuçlara götürmeyeceği düşüncesinden hareketle bazen mürsel kıyas bazen maslahat kıyası olarak adlandırdığı kıyası¹²⁹¹ yerleştirmeye çalışmaktadır. Kıyasın cevazını benimsemiş olanlar mürsel kıyasın cevazında ihtilâfa düşmüşler ve İmam Mâlik ve Mâlikî mezhebi dışındaki usûlcülerin çoğu bu tür

¹²⁸⁷ Ebû Dâvud, “Buyû”, 74; Muvattâ, “Buyû”, 87; “Vasiyye”, 8.

¹²⁸⁸ Buhârî, “İstikrâz” 14, Müslim, “Müsâkat” 24.

¹²⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, IV, 81-82.

¹²⁹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, 108.

¹²⁹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, 108, 474, III, 7, 84, 100, 190; IV, 41.

kıyası inkâr etmişlerdir.¹²⁹² Fakat hiçbir fukaha bunu kabul etmese de bazı yerlerde mürsel kıyasa başvurmak bir zorunluluktur.¹²⁹³

İbn Rüşd'ün bu kıyasa dair verdiği pek çok örnekten birkaç tanesi burada nakledilecektir. Hasta olan kişinin evlenmesinin uygun olup olmadığı konusunda âlimler ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hanife ile İmam Şâfiî uygun olduğunu, İmam Mâlik ise -meşhur olan rivayete göre- uygun olmadığını savunmuştur. İmam Mâlik'in uygun görmeyişinden, hasta iyileşse de birbirinden ayrılırlar manası çıktığı gibi birbirinden ayrılmalarının vacib olmayıp müstehab olduğu manası da çıkarılabilir.

Bu meseledeki ihtilâfın sebebi, evlenme akdinin, satış ve hibe akidlerinden hangisine benzediği konusundaki görüş farklılığıdır. Zira hastanın hibesi, ancak malının üçte birinden olursa, caizdir, satışı ise, mutlaka caizdir. Bir diğer sebep ise, "Hasta evlenirse ondan, varislerine bir yenisini eklemek suretiyle zarar vermek isteyebileceği şüphesidir.

Evlenmeyi hibeye kıyas etmek doğru bir kıyas değildir. Zira ulema hibenin, malın üçte birini aşmaması durumunda caiz olacağı konusunda hem fikirdir. Evlenmenin sıhhatini ise, malın üçte birine bağlamamışlardır. Varislerin arasına bir yenisini katmış olacağı için "Hasta evlenemez" demek de, maslahatı öngören bir kıyastır.

*"Cumhura göre ise bu kıyas caiz değildir. Zira bu tür kıyaslarla öyle maslahatlar öngörülür ki, şeriat bu kabil maslahatlara ancak çok uzak bir ihtimalle itibar etmiştir. Hatta kimisi, "Böylesi bir kıyasla hükmetmek şeriatla bulunmayan bir şeyi şeriata sokmaktır ve bu kıyası kullanmak "Şeriat ne fazlalaştırılır, ne de eksiltir" demek olan şeriat ahkâmının tevkiî olma vasfını gevşetir" demiştir. Fakat şu da vardır ki, hakkında şer'î bir hüküm bulunmayan herhangi bir meselede böyle maslahatlara itibar etmekten sakınmak da zulüm ve haksızlıklara yol açar. Bunun için bu gibi maslahatları, şeriat hükümlerinin hikmetlerini kavrayan ve hükümlerinde kendilerinden şüphe edilmeyen dirayetli ulemaya bırakalım. Hele eğer devrin insanlarından, haksızlık yapmak için şeriat ahkâmının zâhiri ile uğraştıkları görülürse, böyle bir devirde kaza yetkisine sahip olan âlime, durumu araştırıp incelemek, adamın iyi niyetle evlendiğini gördüğü zaman ona dokunmamak, varislere zarar vermek için evlendiğini anladığı zaman ise, onu menetmek düşer. Nasıl ki birçok sanatlarda böyle durumlar olur ve sanatkârlara emekleri karşılığında iki çeşit kazanç elde etmek mümkün olur. Zira böyle şeyler için bir sınır koymak mümkün değildir."*¹²⁹⁴

¹²⁹² İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, 99, III, 191.

¹²⁹³ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, IV, 41.

¹²⁹⁴ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, 84-85.

Bir başka örnek ise düşmanla yapılan savaşta kocanın kaybolması konusundadır. Bu durum hakkında Mâlikî mezhebinde dört görüş vardır: Bir kısmı, “Esir hükmüne tabidir”, derken diğer bir kısmı, “Bir yıl bekletildikten sonra, öldürülen kimsenin hükmüne tabi olur. Ancak eğer kayıp olduğu yer biliniyorsa, Müslümanların savaşında kaybolanların hükmüne tabi olur”, demiştir. Yine üçüncü bir görüş, “İslâm toprağındaki kayıp hükmüne tabidir” şeklindeyken, dördüncüsü de “Karısı hakkında öldürülen kimsenin hükmüne, terekesi hakkında da İslâm toprağında kaybolanın hükmüne tabidir. Yani yaşıtlarının çoğunlukla yaşayabildikleri süre kadar bekledikten sonra terekesi taksim edilir” şeklindedir. Bu dört görüşün tamamı, şeriatta maslahata göre hüküm vermenin caiz olduğu görüşüne dayanmaktadır ki, buna “mürsel kıyas” denilir.¹²⁹⁵

Bir başka örnek İmam Mâlik’in “İlâ yemini yapan kimse, eğer ne yemininden döner, ne de karısını boşarsa, hâkim kadının boşanmasına karar verir” şeklindeki hükmü ile ilgilidir. Zâhirîler böyle bir durumda kocanın kadını kendisi boşayınca kadar hapsedileceğini söylerler. Bu ihtilâfın sebebi, boşanmada geçerli olan kural ile bu boşanma ile amaçlanan arasındaki çelişmedir. Boşamada geçerli olan kuralı gözönünde bulunduranlar, kocasından başka bir kimsenin kadını boşayamayacağını söylerken, kadının mağduriyetini dikkate alanlar ise, böyle bir durumda hâkimin boşayabileceğini söylemişlerdir ki bunlar genel maslahata dayanmışlardır. Buna “mürsel kıyas” da denilmektedir.¹²⁹⁶

Fakihler, ikiye bölündüğü takdirde bir işe yaramayacak olan iki kişinin aralarında müşterek tek bir eşyayı veya tek bir hayvanı, birbirleriyle anlaşılamayıp ortaklıklarını sürdürmek istemezlerse, ortaklardan birinin diğerine “Ya sen hissene bana sat ya ben sana satayım” deyip diyemeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. İmam Mâlik ve ona tâbi olanlar, “Diğeri, ortağının bu teklifini kabul etmeye mecbur olup ona “Ben ne satarım, ne alırım” diyemez” demişlerdir. Zâhirîler ise “Mecbur değildir hükmü vererek ve kişinin bunu deme hakkına sahip olduğunu, Kitab, sünnet veya icmadan cevazını gösteren bir delil bulunması dışında herhangi bir kimsenin malını, elinden zorla almanın usûle göre caiz olmadığını savunmuşlardır. İmam Mâlik ise “Eğer bu adamı ortağının teklifini kabule mecbur kılmazsak, her ikisi için

¹²⁹⁵ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, 99.

¹²⁹⁶ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, IV, 379.

de zarar olur” demiştir. Onun kullandığı bu delil, mürsel kıyas kabilindendir ve burada bu kıyası kullanmak bir zarurettir.¹²⁹⁷

Bütün ulema hiçbir şeyi bulunmayan müflisin zengin olup ve borçlarını ödeyebilecek bir duruma gelinceye kadar borçlarının kendisinden düşeceği konusunda müttefiktir. Şayet borçlarını ödeyebilecek bir duruma gelirse o zaman kendisinden talep edilir. Bu konuda farklı olarak Ömer b. Abdülaziz'den alacaklılarının onu ücretle çalıştırabileceği yönünde bir rivayet gelmiştir ki İmam Ahmed de buna katılır.

Ulema borçlu kişinin iflas ettiğini ileri sürdüğünde, doğru söylediği bilinmiyorsa bu anlaşılınca kadar hapsedileceği konusunda da müttefiktir. Doğru söylediği anlaşıldığında veya alacaklısı onu doğruladığında serbest bırakılır. Ebû Hanife'nin de, “Borçlu nereye giderse alacaklıları da kendisinden ayrılmayıp beraberinde dolaşabilirler” dediği rivayet olunmuştur. Borcunu ödemeyen borçlunun hapsedilmesi hakkında sıhhatli bir hadis bulunmamasına rağmen insanların birbirlerinden haklarını alabilmeleri için bundan başka bir yol olmaması sebebiyle bütün fukaha fikir birliği içindedir. Bu durum genel maslahata dayanan kıyasın cevazını gösteren bir delildir.¹²⁹⁸

3.2.2.4. İbn Rüşd'e Göre İleti Belirleme Yolları

3.2.2.4.1. Sebr ve Taksim

İbn Rüşd, sebr ve taksimin küllî anlam yerine kullanılmadığı henüz bilinmeyen cüzî lafzın hangisi olduğunu tesbitte işe yaradığını belirtmektedir. Ona göre söz konusu cüzî lafızda iki ihtimal bulunabilir ki bunlar ya küllî yerine kullanmaktır ya da olduğu gibi cüzî olarak bırakmaktır. Söz konusu lafzın, cüzî olarak kalmadığı ortaya koyulduktan sonra, bu cüzî lâfızla kastedilen küllînin ne olduğu istinbât edilir. Bu da o cüzî lafızla kastedildiği düşünülen bütün küllî lafızların ayrıştırılması ile mümkün olur. Sebr ve taksim de budur. Daha sonra

¹²⁹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 41.

¹²⁹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 87.

kastedilme ihtimali olan küllî lafızlar birer birer elenir ve geriye kastedilen küllî lafız kalır ve cüzî lafızla kastedilenin o olduğuna hükmedilir.¹²⁹⁹

3.2.2.4.2. Tard

İbn Rüşd'e göre *tard*, bir şeye bağlı hükmün, aralarında bulunan benzerlik sebebiyle başka bir şeyde var olduğu sonucuna varılmasıdır. Bu durumda cüzî lafızla aralarındaki benzerlik nedeniyle küllî lafız murad edilmektedir. Hükmün varlığıyla var olduğu, yokluğuyla yok olduğu bağlam da hükmün menâtı olup *aks* adını almaktadır.¹³⁰⁰

3.3. GAZALÎ'YE GÖRE HZ. PEYGAMBER'İN SÖZ, FİİL VE TAKRİRLERİNİN DELÂLETİ

Bu konunun Gazalî ve İbn Rüşd'ün sistematığına göre II. Bölüm'e dâhil edilmesi daha uygun olmakla birlikte iki usûlcünün görüşleri arasına farklı konular gireceği için burada birlikte ele almayı uygun gördük. Bu durum iki usûlcünün görüşleri arasındaki kıyası kolaylaştıracaktır. Usûlcülere göre hükme delâlet eden şeyler, esas itibarıyla Hz. Peygamber'den sadır olan şeylerdir. Çünkü insanlara ulaşması bakımından hitab da Hz. Peygamber'den işitilmektedir.¹³⁰¹ Hz. Peygamber'den sadır olan şeyler ise söz, fiil ve takrirleri olmak üzere üç kısımdır.

Gazalî'ye göre usûl açısından Hz. Peygamber'in fiil ve davranışları ayrı şey, bu fiil ve davranışların sünnet niteliğini kazanması ayrı şey, sünnetlerin bağlayıcılık dereceleri daha ayrı bir şeydir. Hz. Peygamber'den bir fiil nakledildiği zaman bu bizim için bir hüküm ifade eder mi? şeklindeki soruyu Gazalî şu şekilde cevaplandırır: Eğer söz konusu fiilin bağlayıcılık ifade ettiğine dair bir karine bulunursa, elbette bizim için vücut ifade eder, ancak böyle bir karine söz konusu olmazsa fiilin niteliğine bakılır; eğer fiil yemek, içmek, oturmak gibi normal bir davranış ise bizim için hüküm ifade etmez. Şayet söz konusu fiilin vacib veya

¹²⁹⁹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 130.

¹³⁰⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 130.

¹³⁰¹ Bu konuda bkz. Debûsî, **Takvîmu'l-edille fi'l-usûl**, s. 19; Cüveynî, **el-Burhân**, I, 119; Gazalî, **el-Mustasfâ**, I, 316; İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 101.

mendup olduğunda tereddüt edilirse, yine fiilin niteliğine bakılır; Şayet fiilde ibadet gibi insanı Allah'a yaklaştıran bir unsur bulunuyorsa mendup olduğuna hükmedilir. Zira Hz. Peygamber'in herhangi bir davranışından çıkarılabilecek asgari hüküm budur. Fiilin vacib olduğuna hükmedilemez. Şayet tereddüt edildiğinde zorlukları kaldırma ilkesi gereği mübahlığı tercih edilir. Yukarıda Ebû Hanife'nin sözüne karşılık; "Emîr kavmi içinde itaat edilendir" demek, emîr bağdaş kurup oturduğunda kavmi de bağdaş kurup oturuyor, emîr uyuduğunda kavmi de uyuyor demek değildir" der.¹³⁰²

Gazalî'nin el-Menhûl'de hadislerin lafızlarına aşırı bir güven duyduğu görülmektedir. Hatta âhad haberin Kur'an'ın genel bir ifadesini tahsis edip edemeyeceğini tartışırken "*Kur'an'ın aslı kat'î fahvâsı katî değil, hadisin ise fahvâsı katî aslı kat'î değil*" görüşüne katıldığını ifade etmektedir. Oysa aslı katî olmayanın fahvâsının katiyet ifade edip edemeyeceği tartışmaya açık bir konudur.¹³⁰³

"Beni namazı nasıl namaz kılıyorken görürseniz öyle kılınız", "*Hac ibadetlerinizi benden öğreniniz*"¹³⁰⁴ gibi Hz. Peygamber'in, bir peygamber olarak lâfzî bir delili açıklamak için yaptığı fiiller delildir. Bundan başka bir beyân olup olmadığı açık olmayan fiilleri, eğer verdiği bir hükümle çelişki varsa, hükme aykırı bu fiil sebebiyle hüküm kaldırılmaz fakat fiil tahsise delâlet edebilir. Meselâ, Hz. Peygamber visal orucunu yasaklamış, ancak kendisi bu orucu tutmaya devam etmiş, bu durumu soranlara "*Ben sizden biri gibi değilim, Rabbim beni yedirir ve içirir*"¹³⁰⁵ cevabını vermiştir. Bu ifade onun, söz konusu fiil ile visal orucunun hükmünü açıklamayı kastetmediğini göstermektedir. "*Visalden sizi nehyettim*" şeklinde değil de, "*Visal herkese, her mümine haram kılındı*" gibi kendisini de içine alacak şekilde âmm olsaydı, o zaman onun bu fiili tahsis delili olurdu.¹³⁰⁶

Hz. Peygamber'in âmm bir nassa aykırı olan bir fiil veya sükûtunun, o âmmı tahsis edip edemeyeceği konusunda Gazalî; Hz. Peygamber böyle bir takririyle ya âmmın hükmünün aslının neshedileceği ya da özellikle o şahıs hakkında "nesih" ile tahsis edilmiş olacağı veya bir vasıf, hal ve vakit tahsisi olacağı ihtimallerinden söz etmiştir ki "özellikle o şahıs hakkında nesih ile tahsis edilmiş olma ihtimali" kavram

¹³⁰² Mehmet Görmez, **Gazalî'de Sünnet, Hadis ve Yorum**, s. 17-18.

¹³⁰³ Mehmet Görmez, **Gazalî'de Sünnet, Hadis ve Yorum**, s. 68.

¹³⁰⁴ Nesâî, "Menasik" 220; İbn Hanbel, **el-Müsned**, III, 318, 366.

¹³⁰⁵ Buhârî, "Savm" 48, 49; Müslim, "Sıyam" 55-61; Mâlik, "Sıyam" 38.

¹³⁰⁶ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 106-107.

karmaşasına sebep olacak bir ifadedir. Gazalî'ye göre bu ihtimallerden kesin olan, “hükümün sadece o kişi hakkında neshedilmiş olduğu”dur. Gazalî fiilde ortak illet bulunmasa bile, aynı hükümün ümmetin diğer fertleri için de geçerli olduğunu, eğer hüküm yalnızca o kişiye ait olsaydı, Hz. Peygamber'in ümmetinin diğer fertlerinin bu hükme dâhil olmadığını açıklaması gerekeceğini de eklemiştir. Bu konuda açıklama yapmaması, bu takririn bütün mükellefleri kapsamasını amaçlaması demektir.¹³⁰⁷

Ancak Hz. Peygamber'in bir kişi hakkındaki takririnin diğer fertleri kapsaması için aralarında ortak bir illetin olması ve bu illetin bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in kişilere özel durum ve şartlarını dikkate alarak hüküm verdiği de bilinen bir gerçektir.

3.4. İBN RÜŞD'E GÖRE HZ. PEYGAMBER'İN FİİL VE TAKRİRLERİNİN DELÂLETİ

İbn Rüşd Hz. Peygamber'in sözleri ile fiil ve takrirlerini farklı değerlendirmiş, fiil ve takrirlerini karine başlığı ile ele almıştır.¹³⁰⁸ Hz. Peygamber'in bir hüküm ile ilgili fiil ve ikrarları, sîya ve mefhûm yönüyle birer delil olmaktan ziyade hükümün ne olduğuna dair birer karinedir.¹³⁰⁹

İbn Rüşd de Gazalî gibi hadis usûlü konularına ve bunların fıkıh usûlüne yansıyan yönlerine ayrıntılarıyla yer verir. Yine o, güven duyduğu hadislerin *Buhârî'nin, Müslim'in veya her ikisinin rivayet ettikleri olduğunu* belirtmiştir.¹³¹⁰ Sahabelerin hadisleri rivayetinde ise, bütün sahâbîleri âdil bilmenin esas olduğunu ifade etmektedir.¹³¹¹ Aslında o, hadislerin değerlendirilmesinde İbn Abdilberr'e büyük güven duyar¹³¹² ve naklettiği görüşlerden her birini kendi sahibine isnad ederken de çoğunda dayandığı kaynak, (İbn Abdilberr'in) el-İstizkâr adlı kitabıdır”¹³¹³ der.

¹³⁰⁷ Gazalî, *el-Mustasfâ*, II, 109-111.

¹³⁰⁸ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 101

¹³⁰⁹ İbn Rüşd, *ez-Zarûrî*, s. 133.

¹³¹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 129.

¹³¹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 109-110; 1, 421.

¹³¹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Önsöz.

¹³¹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 212. Bkz. İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî (v.463), *el-İstizkâr li-Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve ulemâi'l-aktâr fî mâ tezammenehü'l-Muvatta*

Hız. Peygamber'in ikrar ve fiillerinin delâleti ve mükellefler açısından bağlayıcılığı konularına İbn Rüşd, delâlet bahsi içerisinde yer vermiştir. Buna göre, sîyga ve mefhûm yönüyle birer delil olarak değil, hükmün ne olduğuna dair birer karinedir. Hız. Peygamber'in ikrarlarını İbn Rüşd, o fiilin vasıflandığı sıfat üzere vaki olmasının caiz olduğuna ya da şer'î bir hüküm ise o fiilin vücubiyetine delâlet etmektedir. Eğer bu ikrar, yasak bir konu üzerinde ise, Hız. Peygamber davetinde ve ikrarında ismet sahibi olduğundan, onun ikrarı, o fiilin mübah olduğuna delâlet etmektedir.¹³¹⁴

Hız. Peygamber'in âmm veya mücmeli beyân eden fiilleri konusunda İbn Rüşd bu fiillerin, beyân edilen âmmın hükmü üzerine hamledileceğini ifade eder. Beyân edilen âmm, mendub ise bu fiil mendub, vacib ise fiil de vacib olur.¹³¹⁵

Hız. Peygamber'in fiillerinin; mücmelin tefsiri, âmmın beyânı hangisi olacağı konusunda İbn Rüşd ihtilaf edildiğini belirtir. O, Gazalî'nin fiilin bir sîygasının olmaması sebebiyle, bu tarz fiillerin hükmü konusunda tevakkuf edileceği görüşünü aktarır. İbn Rüşd'e göre bu fiiller hakkında en açık olan, -fiillerin icab, nedb ve ibaha arasında tereddütlü olmasından dolayı- herhangi bir hüküm ifade etmemesidir.¹³¹⁶

İbn Rüşd, Hız. Peygamber'in fiilleri arasında teâruz durumunun, birbiriyle teâruz arasında iki söz gibi olduğunu da belirtir. Gazalî ise iki ayrı fiilin iki ayrı zamanda iki ayrı şahıs hakkında olabileceğini ifade etmiş, bunlardan birinin vacib, diğerinin haram olduğunu söylemek suretiyle aralarının cem edilebileceğini, bu nedenle de teâruz söz konusu olmayacağını söylemiştir.¹³¹⁷

İbn Rüşd, bir kısım ulemanın "fiiller, söz ve anlatım gibi olmadığı için hiçbir hüküm ifâde etmediğini iddia eder. Buna rağmen yine de Hız. Peygamber'in fiillerinin çoğunluğa göre şer'î hükümlerin öğrenilebildiği yollardan birisi olduğunu kabul eder. Ancak fiillerin hüküm ifâde ettiğini söyleyenler de hangi hükmü hükmü ifade ettiğini konusunda ihtilâf etmiş; kimisi vücub, kimisi, mendubluk ifâde eder demiştir. Muhakkiklere göre ise, fiiller, vacib olan bir mücmeli açıklıyorsa vücubu, mendub olan bir mücmeli açıklıyorsa mendubluğu ifâde eder ve şayet herhangi bir mücmeli

min meâni'r-rey ve'l-âşâr, I-II, Yay. Ali el-Cundî Nâsîf, Kahire, 1971. Eser İmam Mâlik'in Muvatta adlı eserinin şerhidir.

¹³¹⁴ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 133.

¹³¹⁵ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 133.

¹³¹⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 134; Alsaç, **ed-Darûrî**, s. 157-158.

¹³¹⁷ Gazalî, **el-Mustasfâ**, II, 111-112.

açıklamıyorsa ve ibadet türünden bir şey ise o fiilin mendub olduğunu ve mubahlar türünden ise o fiilin mübah olduğunu bildirir. Hz. Peygamber'in ikrarı ise, yalnızca cevazı gösterir.¹³¹⁸

Değerlendirme

Gazalî ve İbn Rüşd'ün delil anlayışı bakımından genel olarak benzer bir kanaate sahip olduğu, hükümlerin dayandığı ve kendilerinden istinbât edildiği asılları; Kitab, sünnet, icma ve akıl olarak sıraladığı görülür. Bunlardan sonuncusunun delil olarak isimlendirilmesi mecâzîdir. Zira “asıl” ona göre hükümlere değil hükümlerin yokluğuna delâlet etmektedir. Aynı şekilde bunların dışındaki istihsan, ıstıslah, şer'u men kablenâ, sahabe kavli gibi diğer delilleri ‘mevhum’ olarak isimlendirmişlerdir.

Bu delillerden şer'u men kablenâyı “önceki peygamberlere gönderilen, dinimizin nesh ettiğini açıkça bildirmediği hükümler” şeklinde tanımlayan Gazâlî, Hz. Peygamber'in peygamber olduktan sonra önceki şeriatlarla mükellef tutulmasının aklen ve şer'an mümkün görmekle birlikte tercihini böyle bir mükellefiyetin olmadığı yönünde ortaya koyar. Ona göre, şayet Hz. Peygamber'in böyle bir mükellefiyeti olsaydı, zihar, muhsan, recm ve miras konularında kararsız kalmaz, vahyi beklemeksizin önceki şeraitlerle amel ederdi. Şer u men kablenânın asıl olmadığı konusunda Gazâlî ile aynı görüşte olan İbn Rüşd'e göre eğer bu delil asıl olsaydı onun nakledilmesi farz-ı kifaye olurdu ki o takdirde de sahabenin haber verme zorunluluğu olur ve günümüze dek ulaşması gerekirdi. Böyle bir durum söz konusu olmadığından şer u men kablenâ bağlayıcı da değildir. İbn Rüşd Bidayetü'l-müctehid'de şer u men kablenânın bizim için bağlayıcı olmasının, şariatımız ile çatışmaması durumunda mümkün olacağını, çatışma olduğu takdirde ise mensuh olacağını ifade eder.

Gazalî'ye göre, icma ehliyetine sahip olacak kişinin müctehid olması gerekir. Gazalî'nin, küfrüne hükmedilmedikçe bidat ehli âlimlerin icmada dikkate alınması gerektiğini savunması ile fâsıkın karşı görüşünün icmanın oluşmasına engel olacağını belirtmesi de kendi sistematığı açısından çelişkili bir durum olarak yorumlanmıştır.

¹³¹⁸ İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, I, 25.

Zira bazı davalarda şahitlik yapmada adaleti (fâsik olmamayı) şart koşarken ümmetin tamamını ilgilendiren bir konuda bu vasfı taşımayan bir kişinin hüküm verebileceğini kabul etmek tutarlı bir davranış olarak görünmemektedir.

İbn Rüşd'e göre icmanın bağımsız bir delil olmadığını savunur. Ona göre icma Hz. Peygamber'den sonra bir şeriat koymak anlamına gelir. Kendi başına icma zan ifade eder. Ancak bir dayanak yoluyla kesinlik derecesine yükselebilir.

İbn Rüşd ez-Zarûrî'de kıyas ile yapılanın aslında “lafzın mefhûmundan anlaşılanı ortaya koymak” olduğunu belirterek kıyas konusuna da mefhûma delâleti yönünden lafızlar bahsinde yer verir. Bidâyetü'l-müctehid'de ise, hakkında bir hitabın varid olmadığı konuların, Şârî'nin sükût ettiği konular olduğunu belirterek bunların hükmünün kıyas aracılığıyla bilineceğini savunmuştur. İbn Rüşd Bidâyetü'l-müctehid'de, kıyâs ile delâletü'l-elfâzın birbirlerine oldukça yakın olduklarını belirtmekle birlikte, bunları birbirinden ayırmaktadır.

Mütekellim usûlcülerin “mürsel münâsib”, Mâlikîlerin “mesâlih-i mürsele”, Gazalî'nin “ıstıslah” dediği bu delil ile kastedilen, Şârî tarafından geçerli veya geçersiz kabul edildiğine dair bir delil bulunmayan vasıftır. Günümüze ulaşan usûl eserleri arasında konuya ıstıslah başlığıyla yer verilen ilk eser Gazalî'nin el-Mustasfâ'sıdır. Gazalî de Şâfiî gibi ıstıslahı istihsan gibi görür ve “İstıslahı kabul eden kimse, istihsan ile hükmeden kimse gibidir. Her ikisi de kendiliğinden hüküm koymaktır” der. Istıslâhın Kitab, sünnet ve icmâdan ayrı bir delil olarak ele alınmasına Gazalî karşı çıkar. Gazalî nassların kapsamına dâhil edilemeyen ve kıyas ile de çözülemeyen durumlarda mesâlihi mürseleyi dikkate almanın ve çözüm aramanın gereğini, sunduğu örneklerle göstermektedir. Istıslâhı el-Menhûl'de “kıyas” bölümünde Şifâü'l-ğalîl'de ise konuyu “münâsib” terimi ile ele alan Gazalî, maslahat-ı mürseleye dayanarak hüküm vermeyi “el-münâsibü'l-ğarîb” terimiyle ifade eder.

İbn Rüşd'ün de ıstıslah ve mesâlih-i mürseleyi müstakil bir asıl olarak ele almadığını fakat hüküm çıkarmada kullandığını söylemek mümkündür. Mürsel kıyas, şeriatta doğrudan belirtilmeyen bir asla dayanan kıyastır. İbn Rüşd, nassların zâhiriyle yetinmenin doğru sonuçlara götürmeyeceği düşüncesiyle bazen mürsel kıyas bazen maslahat kıyası olarak adlandırdığı kıyası yerleştirmeye çalışmaktadır.

Ancak şeriat her ne kadar maslahata uymayı teşvik etmiş olsa da maslahatla amelin sınırsız ve gelişigüzel olamayacağını da ifade eder.

İbn Rüşd'ün istihsanı ez-Zarûrî'de kıyas ile birlikte zikrederken Bidâyetü'l-müctehid'de istihsan ile ıstıslahı birbirine yaklaştırma ve her ikisini de bir tür kıyas olarak değerlendirme eğiliminde olduğu söylenebilir.

Gazalî, el-Mustasfâ'da illetle ilgili konuları çoğunlukla Şifâü'l-ğalîl'den özetlemiş olmakla birlikte, cedel ve münazara konuları ile aklî illet nazariyesi ve buna dair metodlara el-Mustasfâ'da yer vermemiştir. Ayrıca Şifâü'l-ğalîl'de sahih olarak gördüğü tard ve aks metodunu el-Mustasfâ'da fâsid diye nitelendirmiş, öte yandan ilkinde tard ile tard-aks metodu arasında bir mertebede gördüğü şebhi ikinci eserde münâsebet metodu içerisinde ele almıştır. Bu tür farklılıklar Gazalî'nin usûl alanındaki fikrî gelişimine dair bir örnek teşkil eder. Bununla beraber iki eser arasında gerek hüküm nazariyesi gerekse illetin mahiyeti, nass, icmâ ve münâsebet metodları gibi illetle ilgili diğer konular bakımından bir tutarlılık bulunduğu gözden kaçmamaktadır.

Gazalî illeti tespit yollarını *nass*, *icma* ve *istinbât* olarak zikreder. Bunlardan nass yoluyla illetin tespit edilmesi konusunda eserlerinde farklı isimlendirmeler kullansa da sözkonusu yolları sarîh ifade ve tenbîh-îmâ olmak üzere iki kısımda inceler. İstinbât yoluyla belirlenmesi konusunu ise, el-Mustasfâ'daki yaklaşımına göre, sebr-taksim ve münâsebe olmak üzere iki kısımdır. Ayrıca el-Mustasfâ ve Şifâü'l-ğalîl'de benimsediği tard-aks metodunu el-Menhûl ve Esâsü'l-Kıyas'ta ayrı bir yol olarak ele almakla birlikte el-Mustasfâ ve Şifâü'l-ğalîl'de illeti tespit yolları arasında yer vermediği fakat sıkça atıf yaptığı şebih kıyası da sayılabilir. Yine illetin tesîr yoluyla tespiti (müessîr illet) meselesini Gazalî esasen münâsebe kavramının kısımları arasında zikretmektedir.

el-Mustasfâ'da ise, nass yoluyla illetin tespiti hususunda, tenbîh ve îmânın ardından esbâba tenbîh başlığıyla ele aldığı üçüncü yol, Şifâü'l-ğalîl'de tenbîhin türleri olarak belirttiği beş türden ilkinde tekabül etmektedir. Yine Esâsü'l-Kıyas'ta sarîh, hükmün bir vasfa izafeti ve îmâ başlığıyla verdiği örnekler ile el-Menhûl'de îmâ ve lafzın türetildiği manaya tenbîhin örnekleri, Şifâü'l-ğalîl'de tenbîh ve îmânın çeşitli türleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diğer yandan Gazalî, el-Mustasfâ'dan önce yazdığı Şifâü'l-ğalîl'de (tard konusunu ayrıca ele almamakla birlikte) ve el-Menhûl'de tard-aks metodunu fasid yollar, el-Mustasfâ'da ise sahih yollar arasında ele almaktadır. Gazalî'nin el-Menhûl ve Şifâü'l-ğalîl'de sahih bir yol olarak kabul ettiği tard-aks metodunu el-Mustasfâ'da fasid yollar arasında ele aldığı görülmektedir.

Hz. Peygamber'in ikrar ve fiillerinin delâleti ve mükellefler açısından bağlayıcılığı konularına İbn Rüşd, delâlet bahsi içerisinde yer vermiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in ikrar ve fiilleri sîyga ve mefhûm yönüyle birer delil değil, hükmün ne olduğuna dair birer karinedir.

Hz. Peygamber'den nakledilen bir fiilin hüküm ifade etmesi için Gazalî'ye göre söz konusu fiilin bağlayıcılık ifade ettiğine dair bir karine bulunması gereklidir. Böyle bir karine varsa vücub ifade eder, ancak böyle bir karine yoksa fiilin niteliğine göre karar verilir. Şayet fiil yemek, içmek, oturmak gibi normal bir davranış ise o takdirde hüküm ifade etmez.

SONUÇ

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

Hükümlerin konulmasında hayatın tabîî akışı, sosyal realite ve insan unsurunun gözetilmiş olması, fukahaya da hukukun kuralcı ve şeklî yaklaşımının olumsuzluklarını en aza indirecek bir yapı geliştirme konusunda rehberlik etmiş ve hukuk âdeta hayatın çeşitli yönlerini ve değişkenliğini yansıtan bir iç dinamizme sahip olmuştur. Bunun örneklerine Hz. Peygamber döneminden itibaren çokça rastlanır.

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

Buradan hareketle, İbn Âşur'un da ifade ettiği gibi, hukukun/fıkıhın çağlara ve insanlara uygunluğunun anlamı, belirli bir milletin ve asrın durumlarına özgü bir yararın gözetilerek konulan hükümlere diğer tüm millet ve asırların zorlanmasından ziyade, uygulandığında insanların hayatlarını kolaylaştırması ve helak olmamalarını

sağlamasıdır. Dolayısıyla İslam'ın her çağa uygunluğunun anlamı, hükümlerinin kendilerinden şekilleri farklı, gayeleri aynı başka hükümler çıkarmaya uygun hikmetleri ve yararları içeren genel prensipler ve soyut kurallar içermesidir. İşte bu sebeple İslam hukukunun asılları olan Kitab ve sünnet, ayrıntıları kesin hatlarla belirlemekten kaçınmıştır.

Bu düşünceler, “*İslam Hukuk Usûlünde Hüküm İstinbâtı: Gazalî ve İbn Rüşd Örneği*” adlı çalışmamız sonucunda ulaştığımız kanaatleri de destekler niteliktedir. Bu çalışmada iki ayrı çağa ve ekole mensup olan Gazalî ve İbn Rüşd'ün usûl anlayışları tespit edilmeye çalışılmıştır. Her iki usûlcü ilimler tasnifinde fıkıh usûlünün yerini belirleme gayreti içinde olmuştur. Buna göre Gazalî fıkıh usûlünü aklî-naklî ilimlerin birleştiği bir ilim olarak değerlendirirken İbn Rüşd ise zihni doğruya ulaştıran bir ilim olarak görür. Bu tasnifler her iki usûlcünün de nazarî yönden doğru bilgiye ulaşmada fıkıh usûlünü bir yöntem olarak görmeleri ve naklin yanında aklın da işlevini ihmal etmemeleri yönüyle önemlidir.

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

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

İbn Rüşd, Gazalî'nin *el-Mustasfâ*'nın mukaddimesinde yer verdiği; dillerin kökeni, dilde kıyasın imkânı, örfî ve şer'î isimler, hitabın muradını anlama yolları, hakikat ve mecaz konularına doğrudan ve müstakil bir başlık altında yer vermemiştir. İbn Rüşd bu eserinde genel olarak konulara daha özlü bir biçimde değinmeyi ve

ihtilaflı meselelerde muhâliflerin görüşlerine yer vermekten ziyade, kendi görüş ve delillendirmelerini aktarmayı tercih etmiştir.

Aslında Gazalî'nin de usûl ilmine dâhil olmayan konuların bu ilmin içerisinde ele alınmasına itirazları vardır. Meselâ kelâmî ve lügavî tartışmaların usûl ilminin karmaşık ve içinden çıkılmaz bir hal almasına sebep olduğunu ifade eder. Ancak kendisi de usûlcüler arasında yaygın bir âdet olması sebebiyle bu tartışmalara dâhil olmak durumunda kalmıştır. İbn Rüşd, de Gazalî'nin Eş'arî bakış açısını savunarak uzunca yer verdiği husun-kubuh tartışmalarına değinmekle beraber bu tartışmalarla ilgili görüş belirtmekten uzak kalamaz, Eş'arî ve Mu'tezile'yi fikirlerinin yetersizliği ile itham eder, Gazalî'nin savunduğu Eş'arîliğe yakın husun-kubuh anlayışını da hisse muhâlif ve insan tabiatına aykırı bulur.

Sistematik açıdan her iki usûlcü de fıkıh usûlünü dört bölüm halinde ele almakla birlikte; Gazalî, semere (hüküm), müsmir (fıkıhın delilleri), istismaru'l-ahkâm (hüküm istinbâtı), müstesmir (müctehid); İbn Rüşd ise nazar (hüküm), usûlü'l-ahkâm (hükümün delilleri), istismar (hüküm istinbâtı) ve müctehid şeklinde bir adlandırmayı tercih eder. Her iki usûlcüye göre üçüncü bölümde ele aldıkları "hüküm çıkarma metodları", usûl-i fıkıhın asıl konusudur.

Usûlcülerin, lafızların açıklık ve kapalılığına göre yapılan tasniflerle bir tür beyânlar merdiveni oluşturmaları, Şârî'nin kastını bilmeye yönelik çabalardır. Çünkü Şârî'nin kastını içinde saklayan şer'î hüküm, dildeki lafızlar yoluyla kendisini gösterir.

Gazalî ve İbn Rüşd'ün sistematüğinde de lafızlar bahsi bu amaçla yer bulmuştur. Lafzın delâletine ilişkin konular, ilk defa Gazalî tarafından bir yere toplanarak mantuk ve mefhûm ayırımı çerçevesinde daha sistemli bir hale getirilmiştir. Gazalî lafzın hükme delâletinin; manzumu (mücmel-mübeyyen, zâhir-müevvel, emir-nehiy, âmm-has), mefhûmu (İktizânın, işaretin delâleti, mefhûmu muvafakat, mefhûmu muhalefet) ve ma'kulu (kıyas) yoluyla olacağını savunur. Ayrıca lafzın delâleti ile ilgili yaptığı bu tasniften sonra Hz. Peygamber'in söz, fiil ve ikrarlarının delâletini de ayrı bir başlık altında ele alır.

İbn Rüşd lafızları sîyga ve mefhûm açısından ikili bir tasnife tabi tutmaktadır. *ez-Zarûrî*'de Lafızları sîyga açısından nass, zâhir, müevvel, mücmel; mefhûm açısından nass, zâhir, müevvel, mücmel; ma'kul açısından fahve'l-hitab (nass

hükmünde) kıyas fî ma'ne'l-asl (çoğunlukla zâhir hükmünde), kıyasu'l-muhîl ve'l-münasib (kısmen zâhir) kıyasu's-şebih (mücmel) kısımlarına ayırır. Lafızlardan sonra karinenin delâletinden söz eder ki Hz. Peygamber'in ikrar ve fiillerini ele alır. İbn Rüşd *Bidayetü'l-müctehid*'de lafızları ilk üçü ittifak sonuncusu ihtilaflı olmak üzere dört kısımda dört kısımda ele alır. Bunlar; genelliği üzerine hamledilen genel anlamlı (âmm) veya özelliği üzerine hamledilen özel anlamlı (hâs) lafız, kendisiyle özel anlam kastedilen genel anlamlı lafız, kendisiyle genellik kast edilen özel anlamlı lafız ve delilü'l-hitab'tır.

Gazalî tahrinden sonra emir sîygasının durumu hakkında *el-Menhûl*'de, emir sîygasından önceki nehiy sîygasının, emir sîygasını başka anlamlara yönlendirebilecek bir karine olmasını da olmamasını da ihtimal dâhilinde gördüğünden dolayı tevakkufu tercih etmiştir. *el-Mustasfâ*'da ise, yasağın illetine göre hükmün değişebileceğini ve eğer emirden önceki yasak, bir illete binaen ârizî olup emir sîygası bu illetin ortadan kalkmasına bağlanmışsa, bu durumda örfî kullanım bu emrin sadece kınamayı ortadan kaldırdığına, dolayısıyla yasaklama ve ardından emre konu olan eylemin yasaktan önceki hükmüne delâlet eder. Ancak bir illetten dolayı ârizî olmayıp, sîyga bu illetin ortadan kalkmasına bağlanmamışsa, bu durumda yasaktan sonraki emrin gereği nedb ile ibaha arasında tereddütlüdür.

İbn Rüşd Gazalî'den farklı olarak, *mefhûma delâleti bakımından lafızlar* başlığında emir ve nehyi de ele almaktadır. İbn Rüşd emir ve nehyin sîygasının olmadığı gerekçesiyle her ikisini de zâhir bağlamında ele alır ve mutlak emrin vücuba mutlak nehyin de tahrime delâletinin daha yerinde olacağını ifade eder.

İbn Rüşd *ez-Zarûrî*'de Gazalî'den farklı bir biçimde zâhir ve müevvel konusunun hemen ardından, âmm ve hâss lafızların incelenmesine geçerken Gazalî bu lafızları emir ve nehiy konusundan sonraya bırakmıştır. Her iki usûlcüye göre de lafızlardaki âmm ve hâss olma vasfı izafidir. Her ikisi de müşterek lafzın umûmunu mümkün görmez. İbn Rüşd Gazalî'den farklı olarak âmmı tahsis eden muttasıl delillerden istisnâ, şart ve takyid üzerinde dururken; munfasıl delillere yer vermez.

Her iki usûlcünün tasniflerinin genel olarak birbirine yakın olduğu, Gazalî'nin İbn Rüşd'ün yaptığı tanımı da içine alacak şekilde nassı daha geniş bir kapsamda ele aldığı görülür. Aynı şekilde her iki usûlcü de lafız ile mana arasında bir

denge kurmaya çalışmakla birlikte lafızlara takılıp kalmanın meydana getirdiği karışıklıklara sıklıkla dikkat çekerek manayı ön planda tutmaktadır.

Gazalî mefhûmu'l-muvâfakayı; *el-Menhûl*'de kıyas mertebeleri arasında, *Şifâü'l-ğalil*'de illetin Şârî tarafından îma ve tenbîh yoluyla ispatı bağlamında, *Esâsü'l-kıyas*'ta ise aslın illetini tespit hususunda başvurulacak yollar arasında ele alır. *el-Mustasfâ*'da ise, hem lafızların fahvâ ve işaret yönünden delâleti başlığında hem de kıyas bahsinde kıyasla ilişkisi bağlamında ele alır.

Gazalî mefhûmu'l-muhâlifin sekiz türünden bahsederken İbn Rüşd sadece sıfat, şart, hasr ve gâî türlerine yer verir. Daha sonra gelen emrin ve nehyin delâleti konusunu da İbn Rüşd, nass, zâhir ve mücmel yönünden ele alır. Gazalî *el-Menhûl*'de “mefhûmu's-sıfa ile huccetinin cevazını benimseyip *el-Mustasfâ*'da bu görüşünden vazgeçmiştir. Dolayısıyla usûlcülerin sorunları çözmede bir usûl belirlemeye yönelik fikirlerinin muhkem ve değişmez olmadığını söylemek mümkündür. Aksine onlar bu konudaki esnekliğin farkındadır ve zaman içinde yaşadıkları fikri değişimleri eserlerine kolayca yansıtmışlardır.

Gazalî ve İbn Rüşd'ün aslî delilleri Kitab, sünnet, icma ve akıl olarak sıraladığı, bunların dışındaki diğer delilleri mevhum olarak isimlendirdiği dolayısıyla delil anlayışı bakımından genel olarak benzer bir kanaate sahip oldukları görülür.

Hüküm teorileri de hemen hemen aynı olan her iki usûlcünün sistematiğinde Şârî'nin sükût ettiği konular kıyas yoluyla bilinir. İbn Rüşd *ez-Zarûrî*'de kıyastan kastın, lafızların mefhûmu üzerinde yapılan ictihadlar olduğunu belirtirken *Bidâyetü'l-müctehid*'de Gazalî'yi takip ederek kıyası hukukun kaynakları arasında değil, Şârî'nin sözlü veya fiili olarak yaptığı belirlemelerin açılım yolu olarak görür.

İbn Rüşd icmanın bağımsız bir delil olmadığını savunur. Ona göre icma Hz. Peygamber'den sonra bir şariat koymak anlamına gelir ve kendi başına icma zan ifade eder. Ancak bir dayanak yoluyla kesinlik derecesine yükselebilir. Gazalî'nin, bazı davalarda şahitlik yapmada adaleti (fâsık olmamayı) şart koşarken icmada bu vasfı taşımayan bir müctehidin görüşünü açıklamış olma şartı getirmesi kendi sistematiği açısından çelişkili görülmüştür.

İstislâhı *el-Menhûl*'de kıyas bölümünde, *Şifâü'l-ğalil*'de ise “münâsib” terimi ile ele alan Gazalî, maslahat-ı mürseleye dayanarak hüküm vermeyi “el-münâsibü'l-

ğarîb” terimiyle ifade eder. İbn Rüşd de “şeriatta doğrudan belirtilmeyen bir asla dayanan kıyas” olarak tarif ettiği ıstıslah ve mesâlih-i mürseleyi müstakil bir asıl olarak ele almamakla birlikte hüküm çıkarmada kullandığını söylemek mümkündür. İbn Rüşd istihsanı ez-Zarûrî’de kıyas ile birlikte zikrederken *Bidâyetü’l-müctehid*’de istihsan ile ıstıslahı birbirine yaklaştırma ve her ikisini de bir tür kıyas olarak değerlendirme eğiliminde olduğu söylenebilir. Her iki usûlcü de isimlendirmelerdeki bir takım farklılıklara rağmen nassların zâhiriyle yetinmenin doğru sonuçlara götürmeyeceğinin farkındadır. Ancak maslahatla amel etme konusunda istekli olmalarına rağmen bu konudaki keyfî tutumlara dair bir takım çekinceleri vardır.

Hiz. Peygamber’in sözlerinin yanında fiil ve takrirlerini de sünnet kapsamında telakki eden Gazalî, eserlerinde -özellikle *İhya*’da- zikrettiği hadislerin sıhhat dereceleri konusunda yeterince hassas davranmamakla eleştirilir. Bununla birlikte fıkıh usûlü söz konusu olduğunda Gazalî’nin hadislerin bilgi değeri, cerh ve ta’dîl meseleleri gibi kelâm ve hadis usûlünü de ilgilendiren birçok konuyu sağlam bir teorik temele dayandırma çabası içinde olduğu görülür. İbn Rüşd de bu konulara oldukça ayrıntılı olarak yer verir. Ancak Hiz. Peygamber’in ikrar ve fiillerini sîyga ve mefhûm yönüyle birer delil olarak değil, hükme dair birer karine olarak görmesi yönüyle Gazalî’den ayrılır.

Gazalî’nin henüz Cüveynî’nin öğrencisi iken yazdığı *el-Menhûl*’de her ne kadar ilmi bir şahsiyet olarak değil, aksine üstadı Cüveynî’nin görüşlerine bağlı, onun fikirlerini ekleme çıkarma yapmadan tedvin ve tertip eden biri olarak görünmekte ise de yer yer üstadına muhalefet etmekten geri durmamıştır. Yine *el-Menhûl*’de benimsediği bazı görüşlerinden ilmi şahsiyetinin oturduğu ve taklit bağlarından sıyrıldığı dönemin ürünü olan *el-Mustasfâ*’da vazgeçmiştir. *el-Menhûl* ve *Şifâü’l-ğalîl*’de maslahat konusu doğrudan “münâsebet” konusu ile irtibatlı olarak “Kıyas delilinin kapsamı içinde” mütalaa edildiği halde, *el-Mustasfâ*’da “hükümleri elde etmenin meşrû yollarından olan kıyasın” dışında, “mevhûm deliller” başlığı altında mütalaa edilmiş, “şerîatin muteberliğine şahitlik ettiği maslahat”ın netice itibarıyla kıyas deliline döndüğünü belirtmiştir. Gazalî, şer’î hükümlerin maslahatlarla muallel olduğunu ve ta’lîlin caiz olduğunu; ancak ta’lîle konu olmayan taabbüdiyyat kabilinden olan hükümlerin de bulunduğunu ve ta’lîlin manaları ve şer’î maksadı anlaşılabilen hükümlerde cereyan ettiğini ifade etmektedir.

Gazalî'nin *el-Menhûl*'de illetin nass yoluyla Şârî'nin nassı, îâmâsı ve lafzın kendisinden türetildiği manaya tenbîh olmak üzere üç; *Şifâü'l-ğalîl*'de, Şârî'nin nassı (nassın sarîh ifadesi) ve tenbîh ve îâmâsı şeklinde iki; *Esâsü'l-kıyas*'ta Şârî'nin sarîh nassı, nassta hükmün bir vasfa izafesi ve îâmâ olmak üzere üç; *Mustasfâ*'da nassın sarîh ifadesi, tenbîh-îâmâsı, sebeplere dikkat çekme şeklinde üç türünden söz eder.

Şifâü'l-ğalîl'de, illetin Şârî tarafından tenbîh edilmesine dair beş türü bulunduğunu *el-Mustasfâ*'da ise, nass yoluyla illetin tespiti hususunda, tenbîh ve îâmânın ardından esbâba tenbîh başlığıyla ele aldığı üçüncü yol, *Şifâü'l-ğalîl*'de tenbîhin türleri olarak belirttiği beş türden ilkinde tekabül etmektedir. Yine *Esâsü'l-Kıyas*'ta sarîh, hükmün bir vasfa izafeti ve îâmâ başlığıyla verdiği örnekler ile *el-Menhûl*'de îâmâ ve lafzın türetildiği manaya tenbîhin örnekleri, *Şifâü'l-ğalîl*'de tenbîh ve îâmânın çeşitli türleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gazalî'nin tard-aks metodunu, *el-Menhûl* ve *Şifâü'l-ğalîl*'de sahîh bir yol olarak değerlendirdiği, *el-Mustasfâ*'da ise bu düşüncesinden vazgeçtiği görülmektedir.

Tez metni içerisinde zaman zaman dikkat çekildiği gibi Gazalî ve İbn Rüşd Şâfiî ve Mâlikî geleneklerden gelmelerine rağmen, Gazalî'nin İmam Şâfiî'ye, İbn Rüşd'ün de İmam Mâlik'e açık muhalefetleri göstermektedir ki her ikisi de yalnızca ve tamamen bu ekollerin sınırlarına hapsedilemeyecek genişlikte görüşler sergilemişlerdir. Dolayısıyla her ikisinin de taklit bağlarından kurtulup hakikati aradıklarını söylemek mümkündür.

Mevcut şartların ve hâkim görüşlerin her iki usûlcünün düşünce dünyalarına etkilemesi sebebiyle her iki usûlcü de zaman zaman farklı kavramlar kullanmış olsalar da nihai anlamda usûl ve içerik yönünden benzer şeyler kastetmişlerdir. Esas itibarıyla Gazalî ve İbn Rüşd'ün öne sürdüğü metod ve buna bağlı görüşlerinin de kendi devirlerinin ürünü olan birer yorum ve bakış açısından ibaret olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim birinin bazen çok önemli bir dayanak olarak gördüğü delil ve yöntemi diğerrinin görmediğini, hukukun doğasında bu durumun gayet makul ve anlaşılabilir bir durum olduğunu ifade etmek gerekir. Dolayısıyla bu bakış açıları mevcut şartlar çerçevesinde yeniden değerlendirilebilir, geliştirilebilir ve ilaveten teorik yönden yeni yaklaşımlar ortaya konulabilir.

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

KAYNAKÇA

Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (v.730). **Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî**, thk. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdadî, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1997.

Abdülhamid, Ömer Mevlüd. **Hucciyyetü'l-kıyâs**, Câmiatü Kâryûnus, 1988.

Abusenna, Mona. "İbn Rushd, Founder of Hermeneutics, (**Averroes and Englihtenment** içinde) Newyork, 1996.

Ahmed, M. Şerif. **Nazariyyetü Tefsiri'n-Nusûs'l-Medeniyye**, Bağdat 1981.

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

Altunya, Hülya. **Farabi'de Dil Felsefesi**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2003.

Apaydın, Yunus. "Kıyas" **DİA**, Ankara, 2002, XXV.

Apaydın, Yunus. "İctihad" **DİA**, İstanbul, 2000, XXI.

Apaydın, Yunus. "İbn Rüşd" **DİA**, İstanbul, 1999.

Apaydın, Yunus. "İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı", **İbn Rüşd**, (edt. Ahmet Hulusi Köker) Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Hatun Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri, 1993.

Aral, Vecdi. **Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine**, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1991.

Araz, Ömer Faruk. “Rabbani Yahudiliğin İlk Yorum Prensipleri: Hillel’in Yedi Yorum Kuralı”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, (Yahudilik Özel), c. V, sy. 2, 2016, yy.

Arıcan, Musa Kazım. “Antakya Felsefe Okulu”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, 23 (3), Ankara, 2012.

Aybakan, Bilal. “İbn Rüşd’ün Fıkhî (Şer’î) Kıyas Hakkındaki Düşünceleri”, **Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münâsebetiyle Ölümünün 800 Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu**, İstanbul, İSAM, 11-13 Aralık 1998.

Aybakan, Bilal. “Gazzâlî’nin Fıkıh İlmine Katkısı”, **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı**, İstanbul, 7-9 Ekim 2011.

Aydar, Hidayet. İsmail Ulutaş. “Dilin Kökeni: Kur’an-ı Kerim ve Diğer Kutsal Kitaplara Göre Dil Olgusu”, **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume**, 5/4, Ankara, 2010.

Aydın, Fuat. “Karşılaştırmalı Din Çalışması Bağlamında Bir İslam Hukuku Okuması: Jacob Neusner, Tamara Son”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 4, Konya, 2004.

Aydın, Mehmet. “Gazalî’nin Dil Felsefesinin Dayandığı İlkeler ve Kavramsal Uzanımları”, **DEÜİFD**, XXX, İzmir, 2009.

Aydın, Mehmet. “Gazalî’nin Düşüncesinde Dil İncelemesinin Yeri: Dil, Zihin ve Dış Dünya Arasındaki İlişki”, **DEÜİFD**, XXXII, İzmir, 2010.

Aydın, Mahmut. “Hristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası”, **Pavlus’u Düşünmek**, edt. Cengiz Batuk, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.

Atar, Fahrettin. **Fıkıh Usûlü**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006.

Avd, Muhammed Hassan İbrahim. “**İbn Fûrek ve Asaruhu’l-Usûliyye**”, Mektebetü Daru’l-Ğavsânî, Dımaşk, 2002.

Âmıdî, Ebu’l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî (v.631). **el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm**, nşr. İbrahim el-Acûz, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

Âmıdî, **Mûntehe’s-sûl**, ‘ilmi’l-usûl, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Bâcî, Ebu’l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa’d et-Tücîbî (v.474). **İhkâmu’l-fusûl fî ahkâmi’l-usûl**, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1989.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (v.403). **et-Takrîb ve’l-irşâd**, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1998.

Bardakoğlu, Ali. “Delil” **DİA**, İstanbul, 1994, IX.

Bardakoğlu, Ali. “İbn Rüşd el-Ced” **DİA**, İstanbul, 1999, XX.

Bardakoğlu, Ali. “Fıkıh Özelinde Dini Bilgi ve Günümüzde İslam Algısı”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 25, Konya, 2015.

Bardakoğlu, Ali. “Delâlet” **DİA**, İstanbul, 1994, IX.

Basrî, Ebu’l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib (v.436). **el-Mu‘temed fî usûli’l-fıkıh**, thk. Halil el-Meys, I-II, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

Başıoğlu, Tuncay. “İllet Tespit Metodlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 6, yıl, Sakarya, 2002.

Başıoğlu, Tuncay. **Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001.

Başıoğlu, Tuncay. “Şifâü’l-ğalîl” **DİA**, 2010, XXXIX.

Başıoğlu, Tuncay. “Hıristiyan Hukuku”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy.9, s. 25-66, Konya, 2007.

Bravo, Işıl Bayar. “İbn Rüşd’ün Epistemolojisi”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, sy. 18, Isparta, 2008.

Bedevî, Abdurrahman. **Müellefâtü’l-Gazzâlî**, Kahire, 1961.

Bello, Iysa. A. **The Medieval Islâmic Controversy Between Philosophy And Orthodoxy**, Leiden, 1989.

Beyânûnî, Muhammed Ebu’l-Feth “hüküm”, **DİA**, İstanbul, 1998, XVIII.

Bolay, M. Naci. “Delâlet” **DİA**, İstanbul, 1994, IX.

Bouyges, Maurice. *Essai de chronologie des aeuves de al-Ghazali (Algazel)*, (nşr. Michel Allard), Beyrouth, 1959.

Boynukalın, Ertuğrul. “Makâsıdü’ş-şerîa” **DİA**, Ankara, 2003, XXVII.

Bûtî, Muhammed Said Ramazân. **Davâbitü'l-Maslaha**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1986.

Büyük Haydar Efendi. **Usûl-i Fıkıh Dersleri**, İstanbul, ty.

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

Câbirî, Muhammed Âbid. **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı-Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi**, çev. Heyet, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.

Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, (v.370). **Ahkâmu'l-Kur'an**, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985.

Cevizci, Ahmet. **İlkçağ Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2016.

Cihâmî, Gerard. **Mevsûatu Mustalahâtu İbn Rüşd el-Feylesof**, Beyrut, 2000.

Civelek, Yakub. "VII ve XI yüzyıllarda İslam Dünyasında Dil Olgusuna Yaklaşımlar ve Batılı Dilbilimcilerle Mukayesesi", **Kur'an ve Dil –Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu** (17-18 Mayıs 2001), Van, 2001.

Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf (v.816). **et-Ta'rîfât**, Beyrut, 1985.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf et-Tâî en-Nîşâbûrî (v.478). **el-Burhân fî usûli'l-fıkh**, thk. Abdülazim Mahmud ed-Dîb, Daru'l-Vefâ, 1997.

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

Çağıl, Necdet. **Din Dili ve Mecaz**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Çağıl, Orhan Münir. **Hukuk Başlangıcı Dersleri**, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1966.

Çağırıcı, Mustafa. “Gazzâlî” **DİA**, İstanbul, 1996, XXXIII.

Çaldak, Hüseyin. “İbn Rüşd’e Göre Aklî Kıyas”, **BÜİFD**, sy. 5, Bingöl, 2015.

Çaldak, Hüseyin. “Gazalî’ye Göre Fasid Kıyas”, **CÜİFD**, sy. XI/I, Sivas, 2007.

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

Çapak, İbrahim. “Gazalî’ye Göre Kıyasın Kur’an’a Uygulanması”, **İslami İlimler Dergisi**, Yıl 1, sy. 2, Güz, Ankara, 2006.

Çapak, İbrahim. “İbn Rüşd’e Göre Aklî Kıyasın Temellendirilmesi ve Tasdik Yolları”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek**, Sivas, 2009.

Çapak, İbrahim. “Gazalî’ye Göre Öncüllerin Yapısı”, **Felsefe Dünyası**, sy. 38, yy. 2003/2.

Çapak, İbrahim. “Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd’ün Kıyasa Bakışı”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 19, Sakarya, 2009.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Sahnûn” **DİA**, İstanbul, 2008, XXXV.

Çetin, Ali. “Mantık, Kelam ve Usûl-i Fıkh İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, c. XIII, sy. 2, yy. 2015.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ (v. 430). **Takvîmu'l-edille fi'l-usûl**, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Dönmez, İbrahim Kâfi. **İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, (Yayımlanmamış Doktora tezi), Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, 1981.

Dönmez, İbrahim Kâfi. **Fıkıh Usûlü İncelemeleri**, İsam Yayınları, İstanbul, 2014.

Dönmez, İbrahim Kâfi, “Gazzâlî” **DİA**, İstanbul, 1996, XIII.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Amel-i Ehl-i Medîne” **DİA**, İstanbul, 1991, III.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Maslahat” **DİA**, Ankara, 2003, XXVIII.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “İllet” **DİA**, İstanbul, 2000, XXII.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukukta Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 4, İstanbul, 1988.

Duman, Soner. **İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları**, Kitabî Yayınları, İstanbul, 2010.

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

Duman, Soner. “Hanefî Usûlcülerinin İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri”, **Usûl İslam Araştırmaları**, c. X, sy.10, 7-35, İstanbul, 2016.

Duraynî, Fethi. **el-Menâhicu'l-Usûliyye fi'l-ictihâd bi'r-Rey'i fi't-Teşrîi'l-İslâmî**, Dımaşk, 1975.

Durusoy, Ali. “Gazalî’de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, sy. 3-4, 2000.

Durusoy, Ali. “İbn Rüşd Felsefesinde Mantık İlminin Yeri”, **Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Yılı Münâsebetiyle Ölümünün 800. Yılında Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu**, (11-13 Aralık 1998), İstanbul, 1998.

Ebu Süleyman, Abdülvehhab İbrahim. **el-Fikru’l-usûlî**, Mekke, 1983.

Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. **Mefhûmu’n-nass dirâse fi ulûmi’l-Kur’an**, çev. Mehmet Emin Maşalı, **İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur’an ve İlimleri Üzerine-**, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001.

Ehvani, Ahmed Fuad. **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, "İbn Rüşd" çev. İlhan Kutluer, İstanbul, 1997.

Emiroğlu, İbrahim. **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara, 2004.

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

Erdem, Hüsameddin. Gazalî’de Akıl-Din İlişkisi, **TYB Akademi**, (Gazalî) yıl: 1, sy. 1, Ankara, 2011.

Erdoğan, Mehmet. **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.

Erten, Mevlüt. **Nass-Yorum İlişkisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Falk, Ze'ev W. “Jewish Law”, An Intoduction to Legal Systems, edited by J. Duncan, M. Derrett, D.C.L. (Oxon) of Gray’s Inn, Barrister-at-Law, London, 1968,

28–53, çev. Bilal Aybakan, “Yahudi Hukuku”, **İLAM Araştırma Dergisi**, c. III, sy. 1, 1998.

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

Ferağlî, Muhammed Mahmud Muhammed. **Buhûs fi’l-kıyas**, Kahire, 1983.

Ferrâ, Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef (v.458). **el-‘Udde fi usûli’l-fıkh**, thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî, I-V, Riyad, 1993.

Fierro, Maribel. “The Legal Policies of The Almohad Caliphs and Ibn Rushd’s Bidâyat al-Mujtahid”, **Journal of Islamic Studies**, 10/3, Oxford, 1999.

Firûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed (v.817). **el-Kâmûsu’l-muhît**, Dâru’l-Cil, Mısır, 1952.

Gazalî, Huccetü’l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (v. 505). **el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl**, Bulak 1322, I-II, (Fevatihu’r-rahamut ile birlikte), el-Matbaatü’l-Âmiriyye, çev. Yunus Apaydın, **İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi**, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994.

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

Gazalî. **el-Kanûnu’l-Küllî fi’t-Te’vil**, çev. Mehmet Görmez, **Gazalî’de Sünnet, Hadis ve Yorum** içerisinde, Otto Yayınları, Ankara, 2014.

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

Gazalî. **Madnunu’l-Kebir**, nşr. Mustafa Ramazan, Mısır, 1316.

Gazalî. **Tehafütü'l-felâsife**, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Gazalî. **el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâi'l-İlahi'l-Hüsnâ**, thk. Bessam Abdulvehhab el-Câbî, nşr. el-Cefân ve'l-Câbî, Kıbrıs, 1987.

Gazalî. **Mişkâtü'l-Envâr**, thk. Ebu'l-Ala Afîfî, Daru'l-Kavmiyye, Kahire, ty., çev. Süleyman Ateş, **Nurlar Feneri**, Bedir Yayınları, İstanbul, 1994.

Gazalî. **Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi**, çev. M. Ferîşat, Ferîşat Yayınları, İstanbul, 2005.

Gazalî. **er-Risâletü'l-Ledünniye**, çev. A. Cüneyd Köksal, **Ledünnî İlim Risalesi**, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004.

Gazalî. **Fedâihu'l-Bâtınîyye**, Kahire 1964, s. 117-119, çev. Avni İlhan, **Bâtınîliğin İç Yüzü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.

Gazalî. **İlcâmü'l-Avâm an ilmi'l-keîâm**, Mısır 1316, s. 17; çev. Sabit Ünal, **Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması**, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1987.

Gazalî. **el-Munkızu min ed-Dalâl**, çev. Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara, 1960.

Gazalî. **Tehafütü'l-Felasife**, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, **Filozofların Tutarsızlığı**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2009.

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

Gazalî. **Mihakku'n-Nazar**, nşr. Refik el-Acem, 1994, çev. Ahmet Kayacık, **Düşünmede Doğru Yöntem**, Ahsen Yayınları, İstanbul, 2002.

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

Gazalî. **Makâsıdu'l-Felasife**, thk. Süleyman Dünya, Mısır, 1961, çev. Cemaleddin Erdemci, **Felsefenin Temel İlkeleri**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Gazalî. **Mi'yâru'l-İlm Fi Fenni'l-Mantık**, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, Mısır, 1961.

Gazalî. **Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-nefs**, çev. Serkan Özburun, **Hakikatin Bilgisine Yükseliş**, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.

Gazalî. **Kıstâsü'l-Müstakîm: el-mevâzînu'l-hamsetü li ma'rifeti fi'l-Kur'an**, thk. Mahmud Bîcû, Dimaşk, 1993, el-Matbaatü'l-ilmiyye, **Dosdoğru Ölçü**, çev. İbrahim Çapak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016.

Gazalî. **Şifâü'l-ğalîl fî beyâni's-şebah ve'l-muhayyel ve mesâliki't-ta'lîl**, thk. Zekerîyya Umeyrat, Beyrut, 1999.

Gemuhluoğlu, Zeynep. **Teoloji olarak Yorum, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Gemuhluoğlu, Zeynep. "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi -Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd Örnekleri", **MÜİFD**, 34, İstanbul, 2008/1.

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

Grondin, Jean. **Introduction Philosophical Hermeneutic**, Yale Universty Press, London, 1994.

Görgün, Tahsin. **Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması Anlam ve Yorum**, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.

Görmez, Mehmet. **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Otto Yayınları, Ankara, 2014.

Güler, Mehmet Nuri. “İbn Rüşd’ün Fıkıhtaki Te’vili”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek**, Sivas, 2009.

Gündoğdu, Hakan. “Gazalî’nin Teolojik Hermenötiğine Yorumlayıcı Bir Bakış”, **İslami Araştırmalar**, XIII, Ankara, 2000.

Gündüz, Şinasi. **Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.

Güriz, Adnan. **Hukuk Felsefesi**, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1992.

Hallaq, Wael b. “Sünni Fıkıhî Kıyasında Analogik Olmayan Kanıtlar”, çev. Bilal Aybakan, **İLAM Araştırma Dergisi**, sy. 2, 1998.

Hallaq, Wael b. Mantık. “Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnî Jurisprudence”, Arabica, 37 (1990), 315–358, çev. Bilal Aybakan, “Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, **MÜİFD**, sy. 16-17, İstanbul, 1998-1999.

Hanbelî, Şakir. **Fıkıh Usûlü**, çev. Mustafa Yıldırım, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2010.

Hasanov, Eldar. “Yahudi Şeriatında Recm Cezası”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 12, Konya, 2008.

Hındi, Safiyyüddin. **Nihayetü'l-vüsul fi dirayeti'l-usûl**, Mekke, 1999.

Hourani, George. **Averroes on The Harmony of Religion and Philosophy**, Londra, 1961.

Humeyrî, Saîd Ali Muhammed. **el-Hükmü'l-vad'î**, Mekke, 1984.

Hureyz, Abdülmüîz. “Delâlâtü'l-Elfâz evi'l-Edilleti'l-Ahkâm”: Menheciyyetü İbn Rüşd fi Kitâbihî Muhtasarü'l-Mustasfâ”, **el-Atâu'l-Fikrî li Ebi'l-Velîd b. Rüşd**, Amman, 1999.

Hûrî, Velid. “Medhal ilâ Münâkaşati Muhtasarü'l-Mustasfâ libni Rüşd” **Cumhuriyetin Kuruluşunun 75. Kuruluş Yılı Münâsebetiyle Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd Uluslararası Sempozyumu**, (Proje No: 1999 SOC-114/131200), İstanbul, 2004.

İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî (v. 463). **el-İstizkâr li-Mezâhibi Fukahai'l-Emsâr ve ulemâi'l-aktâr fî mâ tezammenehü'l-Muvatta min meâni'r-rey ve'l-âşâr**, I-II, Yay. Ali el-Cundî Nâsîf, Kahire, 1971.

İbn Abdülmelik, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâkûşî (v.703). **ez-Zeylu ve't-Tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla**, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, 1973.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî (v. 638). **Fütûhâtı Mekkiyye fi ma' rifeti 'l-esrari'l-Mâlikîyye ve'l-mülkiyye**, thk. Osman Yahya, Kahire, 1985.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (v.597). **el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem**, Daru'l-Maarifi'l-Osmaniye, Haydarabad, 1359.

İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî (v.658). **et-Tekmile li Kitabi's-Sıla**, Madrid, 1886.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (v.395). **Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga**, nşr. İbrahim Şemsuddin, Beyrut, 1999.

İbn Fâris. **es-Sahibi fi Fıkhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fi Kelâmihâ**, thk. Ömer Faruk et-Tabba', Beyrut, 1993.

İbn Ferhûn. Ebu'l-Vefâ Burhânuddin İbrahim b. Ali b. Muhammed b. Ahmed (v.799). **ed-Dibâcu'l-Müzehheb fi Marifeti Âyâni'l-Ulemâ-i Mezheb**, Kahire, 1972.

İbnü'l-Hacib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yunus (v.646). **Muhtasaru'l-Müntehâ**, Beyrut, 2006.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (v. 456). **el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm**, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivasî el-İskenderî (v.861). **et-Tahrîr fi 'ilmi'l-usûl** (İbn Emiru'l-Hâc ve Emir Padişah şerhi ile), yy. ty.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımeşkî (v.751). **İ'lâmu'l-muvakkı'în an rabbi'l-âlemîn**, nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2004.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdîsî (v. 620). **Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi usûli'l-**

fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed, thk. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1994.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (v.711). **Lisanü'l-Arab**, Dâru's-sadr-Dâru'l-Beyrut, Beyrut, 1955.

İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî (v.972). **Şerhu'l-kevkebi'l-münîr**, Dımaşk, 1980.

İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî (v.456). **el-Umde fî mehâsini's şî'r ve adabih**, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 1963.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (v. 595). **Bidâyetü'l-müctehid ve'n-Nihâyetü'l-Muktesid**, Kahire, 1415.

İbn Rüşd. **Kitabu Fasli'l-Makâl ve takrîru mâ beyne's-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl**, Beyrut 2002, çev. Bekir Karlığa, **Felsefe-Din İlişkileri**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.

İbn Rüşd. **ez-Zârûrî fî usûli'l-fıkh: Muhtasaru'l-Mustasfâ**, thk. Cemalüddin el-Alevî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut, 1994.

İbn Rüşd. **el-Keşf an Menâhici'l-edille**, şrh. Muhammed Âbid el-Câbirî, Merkezü Diraseti'l-Vahdeti'l-Mürebbiye, Beyrut, 1998, çev. Süleyman Uludağ, **Felsefe-Din İlişkileri**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012.

İbn Rüşd. **Telhîsu mâ ba'de't-tabîa**, thk. M. Bouyges, Beyrut 1948, çev. Muhittin Macit, **Metafizik Şerhi**, Litera Yayınları, İstanbul, 2013.

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

İbn Rüşd. **Telhîsu Kitabî'l-Muğâlata**, thk. Gerard Cihâmî, Beyrut, 1992

İbn Rüşd. **Telhîsu Kitabî'l-Makulât**, thk. Gerard Cihâmî, Beyrut, 1992.

İbn Rüşd. **Telhîsu Mantıkî Aristo, Kitabü'l-Kıyas**, Beyrut, 1992.

İbn Rüşd. **Telhîsu's-Siyâse li Eflatun-Muhâveratu'l-Cumhuriyye**, H. M. Ubeydî, F. K. ez-Zehebî, Beyrut, 1988.

İbn Rüşd. **Telhîsu'l-Burhan**, thk. Abdurrahman Bedevî, es-Sisiletü't-Türasiyye, Kuveyt, 1984.

İbn Rüşd. **Telhîsu Kitabü'n-nefs**, thk. El-Ferd L. el-Aberî, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire, 1994.

İbn Rüşd. **Telhîsu Kitabî'l-Burhan**, çev. Hacı Kaya, İkinci Analitiklerin Orta Şerhi, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

İbn Rüşd. **Tefsiru'l-Burhan**, thk. Abdurrahman Bedevi, Şerhu'l-Burhan li-Aristo içinde, Kuveyt, 1984.

İbn Rüşd. **Telhîsu Kitabî's-Şiir**, thk. Charles Butterworth-Ahmet AbdulMecit Haridî, Merkez-i Tahkîk-i Tûrâs, Kahire, 1986.

İbn Rüşd. **Telhîsu'l- Hatâbe**, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kalem.

İbn Rüşd. **Telhîsu'l-Cedel**, thk. Gerard Cihâmî, Telhîsu Mantık-i Aristo içinde, Câmiatu'l-Lübniyye, Beyrut, 1982.

İbn Rüşd. **Telhîsu Mantıkî Aristo, Kitabu'l Kıyas**, thk. Gerard Cihâmî, Beyrut, 1992.

İbn Rüşd. **Telhîsu Kitabi'l-Mugâlata**, thk. Gerard Cihâmî, Telhîsu Mantık-i Aristo içinde, Câmiatu'l-Lübnaniyye, Beyrut, 1982.

İbn Sina, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (v.428). **Kitabü'n-Necat**, haz. Macid Fahri, Daru'l-Afakî'l-Cedide, Beyrut, 1982.

Îcî, Adudüddin Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilğaffar (v.756). **Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

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

İmam Şihabüddin Ebu'l-Felâh el-Akarî. **Şezeratü'z-Zeheb fi Ahbar men Zeheb**, Beyrut, 1991.

Kadı Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdı'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (v.415). **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl**, Matbaatu Dari'l-Kütüb, 1963.

Kadı İyaz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî (v.544). **Tertîbü'l-medârik ve Takrîbu'l Mesâlik li-Ma'rifeti A'lemi Mezhebi Mâlik**, Rabâd, 1965.

Kahraman, Abdullah. "Mukayeseli İslam Hukukunda İbn Rüşd'ün Yeri", **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek**, edt. İsmail Çalışkan, Asitan Yayıncılık, Sivas, 2009.

Kara, İsmail. **Bir Felsefe Dili Kurmak**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2001.

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

Karlığa, Bekir. “Gazzâlî” **DİA**, İstanbul, 1996, XIII.

Karlığa, Bekir. **Batı’yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd**, Mahya Yayınları, İstanbul, 2014.

Karâfî, Ebu’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısrî (v.684). **Şerhu tenkihi’l-fusûl**, Matbaatu’l-Hayriyye, yy. 1306.

Karâfî. **el-İhkâm fî temyîzi’l-fetâvâ ani’l-ahkâm ve tasarrufâtî’l-kâdî ve’l-imâm**, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Haleb, 1967.

Karâfî, **el-İkdü’l-manzûm fi’l-husûs ve’l-umûm**, thk. Ahmed el-Hatm Abdullah, Dâru’l-Kütüb, Mekke, 1999.

Karaman, Hayrettin. **İslam Hukukunda İctihad**, Nesil Yayınları, İstanbul, 1996.

Kaya, Hacı. “İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem”, **Iğdır Üniveristesi Sosyal Bilimler Dergisi**, sy. 4, Iğdır, 2013.

Kayacık, Ahmet. “Bağdat’tan Endülüs’e Mantık Geleneği ve İbn Rüşd”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek**, Sivas, 2009.

Keklik, Nihat. **İslam Mantık Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1969.

Kılıç, Muharrem. **İslam Hukuk Metodolojisinde Nassların Lâfzî Yorumu**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999.

Kılıç, Muharrem. **İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesi**, Ensar Yayınları, İstanbul, 2005.

Kılıç, Muharrem. “Felsefî-Etik Açısından İbn Rüşd’ün Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi”, **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu**, 09-11 Ekim 2008, Sivas, 2009.

Kılıç, Sadık. “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, IX, sy. 2, Ankara, 1996.

Koca, Ferhat. “Menât” **DİA**, Ankara, 2004, XXIX.

Koca, Ferhat. “Mücmel” **DİA**, İstanbul, 2006, XXXI.

Koca, Ferhat. “Müfesser” **DİA**, İstanbul, 2006, XXXI.

Koca, Ferhat. “İstidlâl” **DİA**, İstanbul, 2001.

Koca, Ferhat. “İstinbât” **DİA**, İstanbul, 2001, XXIII.

Koca, Ferhat. “Mefhûm” **DİA**, İstanbul, 2003, XXVIII.

Koca, Ferhat. “Müevvel” **DİA**, İstanbul, 2006, XXXI.

Koca, Ferhat. **İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, İsam Yayınları, İstanbul, 2011.

Koç, Turan. **Din Dili**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Komisyon. **el-Mevsuatü’l-fıkhiyye**, Vezâratü’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslamiyye, Kuveyt, 1970.

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

Koşum, Adnan. **İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci**, Işık Akademi Yayınları, İzmir 2010.

Küçük, Hasan. **İslam'da ve Batı'da Mantık**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1988.

Macit, Muhittin. “Teşkîk” **DİA**, 2011, IV.

Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer, (v.1360). **Şeceratü'n-nuri'z-zekiyye fî tabakâti'l-mâlikiyye**, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ty.

Makkârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî el-Kureşî et-Tilimsânî (v.759). **Nefhu't-Tıb fî Ğusni'l-Endülüsi'r-Râtib**, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1998.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali (v.885). **Mir'âtu'l-usûl fî şerhi Mirkâtu'l-vusûl**, nşr. Ahmed Hulûsî, Daru'l-Âmire, İstanbul, 1308.

Münzirî, Ebû Muhammed Abdülazim b. Abdilkavi (v.656). **et-Tekmile li Vefeyâti'n-Nekale**, Bağdat, 1981.

Neusner, Jacob, Tamara Son. **Comparing Relious Through Law, Judaism and İslam**, Routhledge, 1999.

Ocak, Hasan. **İbn Rüşd Felsefesinde Yorumbilim (Te'vîl)**, Sage Yayınları, Ankara, 2012.

Okumuş, Mesut. “İbn Rüşd’ün Te’vîl Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine”, **İslami İlimler Dergisi, Kelam Sayısı**, yıl 4, sy, 1-2, Bahar-Güz, Ankara, 2009.

Orman, Sabri. **Gazalî Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.

Orum, Fatih. “Fıkıh Usûlü Eserlerindeki Fıkıhî Kıyas Örneklerinin Bu Eserlerde Çerçevesi Çizilen Fıkıhî Kıyas Anlayışından Hareketle Değerlendirilmesi”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 13, 2009.

Osmân, Abdülkerîm. **Sîretü'l-Gazzâlî ve aqvâlü'l-mütekaddimîne fihi**, Dimaşk, 1961.

Özcan, Zeki. **Teolojik Hermenötik**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Özdemir, İbrahim. **İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Özsoy, Nâci. “İmam Gazalî’de Hakikat ve Mecaz”, **Anemon, Muş Aparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, c, 1, sy. 2, Aralık, Muş, 2013.

Paçacı, Mehmet. “Tefsir’de Semantik ve Hermenötik”, **İslami İlimlerde Metodoloji /Usûl Problemi I**, haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, İstanbul, 2005.

Pala, Ali İhsan. **İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu**, Fecr Yayınları, Ankara, 2009.

Pezdevî, Ebu’l-Usr Fahrü’l-islam Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Hüseyin (v.482). **Usûlü’l-Pezdevî: Kenzu’l-vusûl**, Abdülaziz Buhârî’nin Keşfu’l-esrâr şerhi ile birlikte, thk. Muhammed el-Mu’tasimbillah el-Bağdadî, I-IV, Daru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut, 1997.

Raysûnî, Ahmet. “el-Minhe’l-Makâsıdî fi Fıkhı İbn Rüşd”, **el-Atâu’l-Fikrî li Ebi’l-Velid b. Rüşd**, Amman, 1999.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî. (v.606). **el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh**, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî, I-VI, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1992.

Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî (v.666'dan sonra). **Muhtaru's-sıhah**, Beyrut, 1988.

Renan, Ernest. **İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye**, çev. Adil Zuaytir, Kahire, 1957.

Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (v.747). **et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh**, (Taftâzânî'nin Şerhu't-telvîh'inin kenarında), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

Sa'dî, M. Sabrî. **Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Kanun ve's-Şerîati'l-İslâmiyye**, Kahire, 1979.

Sâlih, M. Edîb. **Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Beyrût, 1984.

Salim, Abdülcelil b. Abdülkerim. **et-Te'vil inde'l-Gazzali: Nazariyye ve Tatbik**, Tunus, 2000.

San'ânî, Ebubekir Abdürrezzâk Hemmâm. **el-Musannef**, Beyrut, 1972.

Sarioğlu, Hüseyin. **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Schuon, Frithjof. **Form and Substance In Religions**, çev. Salime Leyla Gürkan, **Dinlerde Biçim ve Öz**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.

Semerkindî, Alauddin Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed (v.539). **Mizanü'l-usûl fî netâici'l-ukûl**, Bağdat, 1987.

Seyyid Ahmed. A.T, Ghazali's Views on Logic, Ph. D. Edinburg University, 1981.

Sübkî, Takiyyüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Abdülkâfî b. Temâm el-Ensârî el-Hazrecî (v.756). *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Beyrût, 1404.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî (v.771). **Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ**, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (I-VI), Kahire 1324, 1348; I-X, Kahire, 1383-1396.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (v.204). **er-Risâle**, thk. Ahmed Şâkir, Mısır 1940, çev. Abdülkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (v.790). **el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa**, nşr. Abdullah Dıraz, I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Şelebî, M. Mustafa. **el-Fıkhu'l-İslâmî beyne'l-Misâliyye ve'l-Vâkıyye**, Beyrut, 1982.

Şelebi, Muhammed Mustafa. **Ta'lîlü'l-ahkâm**, Daru'n-Nehda el-Arabıyye, Beyrut, 1981.

Şener, Abdülkadir. **İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1971.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v.1250). **İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki 'ilmi'l-usûl**, thk. Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1992.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî (v.476). **Şerhu'l-Luma'**, thk. Abdülmecid Türkî, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988.

Şîrâzî, **et-Tabsira fî usûli'l-fıkh**, thk. Muhammed Hasan Heyto, Daru'l-Fıkr, Dımaşk, 1980.

Taftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh (v.791). **Şerhu't-telvîh ale't-tavzîh**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.

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

Taylan, Necip. **Mantık Tarihçesi Problemleri**, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1996.

Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali el-Fârûkî (v.1158). **Keşşafü Istılahatı'l-fünun**, Beyrut, 1996.

Turay, Fatih. **Gazalî'nin Kıyas Anlayışında Münâsebe Kavramı**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.

Türker, Sadık. "Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi", **Kutadgu Bilig Dergisi**, sy.1, İstanbul, 2002.

Ubeydî, Hammâdî. **İbn Rüşd ve Ulûmu's-Şer'iyyeti'l-İslamiyye**, Beyrût, 1991.

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

Yate, Asadullah. **Ibn Rushd As Jurist**, University of Cambridge, 1991 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Yavuz, Salih Sabri. "Ebû İshak el-İsferâyînî" **DİA**, İstanbul, 2000, XXII.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vîl" **DİA**, İstanbul, 2012.

Yavuz, Ömer Faruk. “Gazalî’de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”, **Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi**, c. VI, sy. 1, 2006.

Yıldırım, İlyas. **Fıkıh Usûlünde el-Bâkılânî’nin el-Gazzâlî’ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde)**, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2008.

Yıldırım, İlyas. **Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi –Molla Fenari Örneği–** (Yayımlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Erzurum, 2014.

Yıldırım, İlyas. “Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisinin Anatomisi”, **Eskiye Dergisi**, sy. 29, Ankara, 2014.

Yiğit, Metin. “Gazalî’nin Usûl-i Fıkha Katkıları”, **900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı**, (7-9 Ekim 2011 İstanbul), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012.

Zebîdî, Ebu’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk (v.1205). **İthâfû’s-sâde ti’l-müttakîn bi-şerhi esrârî İhyâ-i ulûmi’-d-dîn**, Kahire, 1311.

Zebîdî. **Tâcü’l-Arûs min cevahiri’l-kâmus**, Dâru’s-Sadr, Beyrut, 1994.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî (v.311). **Kitâbü Hurûfi’l-meânî**, Müessetü’r-Risale, Beyrut, 1986.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (v.748). **Tarihu’l-İslam ve Vefeyatu’l-Meşâhir ve’l-Â’lâm**, Beyrut, 1990.

Zenkî, Necmeddin Kadir Kerim. **el-İctihad fi mevrîdi’n-nas**, Beyrut, 2006.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (v.794). **el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fıkh**, nşr. Abdülkadir Abdullâh el-Ânî, Vezaretü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992.

Zeydân, Abdülkerim. **el-Veciz fî usûli'l-fıkh**, Dersaadet, ty, çev. Ruhi Özcan, **Fıkıh Usûlü**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993.

Zevzenî, Ebu Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed (v.486). **Şerhu Muallakâtü's-Seb'a**, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1984.