

SÜNNİ FİKHİ KIYASINDA
ANALOJİK OLMAYAN KANITLAR*

Wael B. HALLAQ**
Çev. Bilal AYBAKAN***

I. GİRİŞ

Sünnilere ait fikhî kanıtlar anlayışının genelde formel-olmadığı şeklinde nitelendirilmesi, bu kanıtların geçerliliğinin öncelikle onların çıkarıldığı vahiy ürünü öncüllerin epistemolojik değerine dayanması yüzündendir.¹ Bu öncüllerin dilsel ve hukuksal yapısı, hukuki norma, yani *hükme* ulaşmada kullanılacak kanıtın türünü belirler. Bu yüzden, pozitif ve maddi hukukun inşasında kullanılan akıl yürütme metodları, ilerde göreceğimiz gibi, bağıntısal kanıtlar gibi düzensiz dedüksiyonlar da dahil olmak üzere tasımsal olanından induktif olanına kadar geniş bir yelpazeye yayılır.² Bu kanıtlar, *usûlcülerin* eşsiz ve zahiren nüfuz edilemez kaideleriyle sık sık gizlense de mantık ve diyalektiğin yardımıyla açığa çıkarılabilir ve ardından da bu alanlarda kendilerine verilmiş mütekebil isimlerle tanımlanabilir. Böyle

* Bu tebliğin daha kısa bir versiyonu, Şubat 1986'da Harvard Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezinde (the Center for Middle Eastern Studies) sunuldu.

Bu yazı, "Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical Qiyâs", *Arabica*, 36 (1989), Leiden, 286-306, adlı makalenin çevirisidir. Sonunda herhangi bir kayıt taşımayan ek bilgiler müellife, çev. kaydı taşıyan ilaveler ise çevirene aittir. (çev.)

** Canada, McGill University, Institute of Islamic Studies'da öğretim üyesi.

*** Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Araştırma Görevlisi

1 Bu anlayış, bir kanıtın geçerliliğinin, öncüllerin yapısına ve sonucu doğrulayan önermeler arasındaki ilişkinin niteliğine göre ölçüldüğü formel mantığın ilkelerinden önemli bir dereceye kadar ayrılmaktadır. Hukuki kanıtta yer alan şer'î öncüllerin epistemolojik değerinin ehemmiyeti hakkında bkz. mesela Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Risâle*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, Kahire, 1969, prgf. 1482; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (el-Hafîd), *Bidâyetü'l-Mücrehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*, 2 cilt, Kahire, 1329 h., I, 2; Ebu Hâmid el-Gazali, *el-Menhâl min İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Kahire, 336; Gazali, *Mi'yâru'l-İlm*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1961, s. 155-156; Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Cehdu'l-Karîha fi Tecridi'n-Nasiha*, bu, *er-Radd alâ Mantıki'l-Yunân*'ın Celâlüddin es-Süyûtî tarafından yapılmış bir muhtasarıdır, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Kahire, 1947, s. 289.

2 Bağıntısal çıkarımların mantıksal özellikleri hakkında bkz. IV. Bölüm.

bir yöntem izlenmedikçe *usûlu'l-fıkh* eserlerinde düzenlenmiş kanıtların kimliği karanlıkta kalmaya devam eder.

Müslüman hukuk teorisyenleri, maddi kaynakların -ki bunlar Kur'an, Sünnet ve icmadır³- dilsel olarak iki temel kategoriden oluştuğunu kabul ederler; bunlardan biri, tek bir yoruma konu olan açık öncülleri, diğeri de çeşitli yorumlara müsait kapalı olanlarını kapsar. Birinci kategoride yer alan öncüller, ikincisinden farklı olarak zorunlu ve bu nedenle de kesin bilgi ('*ilm zarûrî kâti'*) verir. Zorunlu veya zaruri bilgi şöyle tanımlanır: Dışarda bırakılmış orta terim yasası, hastalığın hissedilmesi ve belirli bir sesin işitilmesi bilgisi gibi kendini çıkarım olmaksızın zihne zorlayan kavramdır. İşitme duyusu vasıtasıyla, mesela, vahyedilmiş belli bir 'açık söz'ün içerdiği bilgi akılda zorunlu olarak oluşur.⁴ Üstelik, hatta kaynaklarca belirlenmemiş meseleler hakkında da zorunlu bilginin elde edileceği söylenir, ama kategorik bir metinsel ifade altında zımnen yer alan meseleler hakkında değil. Bu hususla ilgili mükemmel bir örnek Mâide 5/3 ayetidir: "*Size, leş, kan, domuz eti (lahmu'l-hunzîr)... haram kılınmıştır*". Sünni hukukçular tam bir ittifakla '*hunzîr*' teriminin, kökeni itibarıyla sadece 'evcil domuz' anlamı için konulduğu halde, vahşi domuzlarınkı (*hunzîr berrî*) de dahil bütün domuz eti türlerini kapsadığını iddia ederler. Bu meseledeki akıl yürütme tasımsal bir biçime açıkça indirgenebileceği halde hukukçular, 'vahşi domuzların eti haramdır' sonucuna varmanın hiçbir çıkarıma muhtaç olmadığına ısrar ederler, çünkü onlara göre bu sonuç, Kur'an'ın bizzat kendi ibaresinin dilinden (*min ciheti delâleti'l-lafz*) anlaşılır.⁵ Bu nedenle maddi kaynaklarda belirtilmiş olan meselelerin ve bunların altına rahatlıkla katılabilecek olanların tamamen dilsel olduğu ve kesinlikle çıkarımsal akıl yürütmenin alanı dışında kaldığı kabul edilmiştir. Bundan dolayı *kıyâsın* faaliyet alanı, *delâlâtü'n-nass* ile yüklü kabul edilen metinsel ifadelerin miktarıyla önemli bir dereceye kadar peşinen belirlenmiştir. Bununla birlikte, kabul edilmelidir ki bu tür ifadelerin miktarı, hukuki önermelerin toplamının ufak bir kısmını oluşturur.⁶ Bunların payının miktarı, 'açık lafız' olarak görülen ve belirli olgusal durumlara uygulanması sezgisel olarak elverişli olanlar ile 'daha az açık lafız' olarak görülen ve uygulanması hukuki analiz ve çıkarımsal akıl yürütmeye konu olanlar arasında çekilen ince hat üzerinde yer alan hukuki önermeler etrafında yükselen itirazlarla daha da azaltılmıştır.

Hukuki önermeler, çoğunlukla ikinci kategoriden oluştuğu için, kendilerinde saklı bulunan hükümlerin sonradan vuku bulan olgulara taşınması için *kıyâs* aletine gereksinim duymuştur. Fakat bu önermelerin dilsel ve hukuksal yapısı hiçbir şekilde mütecanis değildir

3 İcma, vahyedilmiş bir hukuk kaynağı olarak kabul edilemese de, *usûlcülerin* büyük çoğunluğu, bir hukuk olayı üzerinde icmaya varılınca artık bu olayın kendisi, diğer bir *kıyâsın* dayanabileceği yetkili bir emsal haline gelir iddiasındadırlar. Bkz. *International Journal of Middle East Studies*, 18, 1986'da yayınlanmış olan "*On the Authoritativeness of Sunni Consensus*" isimli makalemin s. 427-454'daki girişi.

4 Süleymân b. Halef el-Bâcî, *Kitâbu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, thk. Nezih Hammâd, Beyrut, 1973, s. 25-27; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, 2 cilt, Kalkuta, 1862, md. "*darûrî*", I, 880 vd. özellikle s. 882, st. 3 vd.

5 İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 3; Tehânevî, *Keşşâf*, md. "*mefhûm*", II, 1153, st. 20 vd.

6 Bu, *usûlcülerin* şer'î kuralların büyük çoğunluğunun *kıyâs*la elde edildiği yönündeki iddiasından çıkarılır. Bkz. mesela, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, 2 cilt, Kahire, 1400 h., II, 743, parç. 767.

ve bunun da çeşitli kanıt türlerinin *kıyâs* içinde gelişmesine önemli bir etkisi olmuştur. Bu deneme, bu türleri analojinin tek istisnası olarak açığa çıkarmaya çabalayacaktır. Analojinin *kıyâs* altına konulması, tartışma dışı kalmak bir yana, hatta çağdaş bilginlerin büyük çoğunluğunun *kıyâsı* münhasıran analojiyi ifade eden bir terim olarak düşünecek kadar hakim bir hal almıştır.⁷ Bu düşünce, doğrulanmamakla birlikte, belli bir dereceye kadar anlayışla karşılanabilir, çünkü analoji, bütün mutedil görüş sahibi Sünni hukukçularca kayıtsız şartsız kabul edilmiş tek kanıttır.⁸ Diğer kanıtların ortadönemler hukukunda her zaman ve her yerde benimsenmemiş olması, onların ne önemini azaltmalı ne de ihmaline neden olmalıdır. Aslında, hukuk teorisinde ortaya çıkan en hayati tartışmalardan biri, vahyin apaçık ibaresinin bulunup da akıl yürütmenin gereksiz olduğunun söylendiği alan ile bu tür bir vahyin hiç bulunmayıp analojinin kaçınılmaz sayıldığı alan arasındaki belirsiz bölgede yer alan meselelere ilişkin dilsel yorum metodları ve hukuki akıl yürütme hakkında yapılan tartışmadır.

II. A FORTIORI (EVLEVİYET) KANITLARI

Usûlcülere belki en açık gelen kanıtlardan biri, *a minori ad maius* ve *a maiori ad minus* şeklindeki her iki biçimiyle *a fortiori* kanıttır. Şemsiye kavram olan *kıyâs*⁹ altında toplanan akıl yürütme tarzlarını izah ederken Şâfiî (v. 204/820) *kıyâsın* en kuvvetli biçiminin şu örnekle belirtilebileceğini kaydeder: Allah veya elçisi belli bir maddenin küçük bir miktarını haram kıldığında, aynı maddenin daha büyük bir miktarının da haram kılınmış olduğu sonucunu çıkarırız. Aynı şekilde, belli bir gıda maddesinin büyük bir miktarının tüketilmesinin caiz olduğu açıklanırsa, o gıda maddesinin daha küçük bir miktarının tüketilmesi de caiz olur.¹⁰ Batı hukukunda *a minori ad maius* olarak bilinen birinci tür çıkarımın bir örneği olarak, Şâfiî, Zilzâl 99/7-8 "*Her kim zerre miktarı bir hayır işlerse onu görecektir, her kim de zerre miktarı bir şer işlerse onu görecektir*" ayetlerini verir. Bundan anlaşılmaktadır ki, bir zerre nin ağırlığından daha fazla iyilik yapmanın mükafatı ve bir zerre nin ağırlığından daha fazla kötülük yapmanın cezası, bir zerre ağırlık için vadedileninkinden daha da kuvvetlidir. *A maiori ad minus* diye bilinen ikinci kanıtın bir örneği, müslümanlara karşı savaşa katılmış gayri müslimlerin öldürülmelerine müsaade eden ayettir. Kişi, bu metinden, gayri

7 Hasan Abdel-Rahman ve Joseph Schacht, *kıyâs* içinde diğer kanıtların da varlığını belirten birkaç bilgin arasında yer alır. Bununla birlikte, bu kanıtların mantıksal yapısına çok az dikkat etmişlerdir ve bu nedenle de bunların kimliğini karıştırmışlar ve bunları toptan indüktif kanıtların içine yığmışlardır. Bkz. H. Abdel-Rahman, "L'argument *a maiori* et l'argument par analogie dans la logique juridique musulmane", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 98, Ser. 4, 1971, pp. 127-148, özellikle s. 133; a.m., "La place du syllogisme juridique dans la méthode exégétique chez Gazali", *Le raisonnement juridique*, ed. H. Hubien, Bruxelles, 1971, 185-194, s. 186'da; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950, p. 99. Yine bkz. Emile Tyan, "Méthodologie et sources du droit en Islam", *Studia Islamica*, X, 1959, p. 82. Kayda değerdir ki, Schacht, daha sonraki çalışması *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, p. 208, II. 26-29'da "*kıyâs* metodu ... tamamen analojiktir" şeklindeki yanlış kanaate avdet eder.

8 "mutedil görüş sahibi Sünni hukukçular" ifadesiyle, Zâhirîler ve bazı Mutezililer gibi *kıyâsı* tamamen reddedenleri dışarda bırakmak amaçlanmıştır. *Kıyâs* karşıtları hakkında bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Irşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmî'l-Usûl*, Kahire, 1909, s. 199-200; Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956, pp. 165-194.

9 Şâfiî, *Risâle*, prğ. 1482.

10 Şâfiî, *Risâle*, prğ. 1482-1485. Yine bkz. bu kanıtı *kıyâs* altına koyan Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul, 1928, s. 18, st. 7-10.

müslimlerin mallarının müsaderesi gibi öldürmenin gerisinde kalan fiillere müsaade edildiğini çıkarabilir.

Şâfiî'nin kaydettiğine göre, bazı bilginler, bu tür çıkarımlara *kıyâs* adının verilmesine itiraz ederler. Onun belirttiğine göre, bunlar, metinlerin anlamının bu olayları kuşattığını, yani bu olayların vahyin açık maksadı altına doğrudan girdiğini ileri sürerler. *Kıyâs* terimi, sadece benzetilmiş olayın (*fer'*), vahyedilmiş olaya (*asl*)¹¹ benzediği, ama o esas olayın anlamı altında yer almadığı türden kanıtları belirtmek için kullanılmalıdır. Şâfiî, Suriyeli hukukçularla birlikte *a fortiori* kanıtlarına âşına olan Iraklı (hanefi) hukukçulara öncelikle işaret etmektedir.¹² İlerde açıklık kazanacağı üzere, pek çok sonraki büyük hanefi usûlcü de bu doktrini savunmuştur. Hanefi konumuna dair ayrıntılı savunma pek çok sonraki Hanefi ve Hanefi-olmayan usûl eserinde bulunabilir. Hanefi ortak doktrininin bir mümessili, *a fortiori*yi, öncüllerini dilden alan, dolayısıyla da çıkarımsal-olmayan, tamamen dilsel bir akıl yürütme çizgisini izleyen bir mesele olarak gören Ebu Bekr es-Serahsî (v. 490 veya 495/1096 veya 1101) dir. O, metinsel hukuki önermeleri açıklık derecesine göre yaptığı dörtlü ayırımında, üçüncü kategoriye, akli bir çıkarım olmaksızın metinlerin dilinden anlaşılman manaya *delâletü'n-nass* adını verir.¹³ Birinci kategoriye, yani özellikle belli bir meselenin hükmünü belirlemek üzere vahyolan (*mâ kâne's-siyâku li eclihî*)¹⁴ ifade türlerini içeren *ibâretü'n-nassa* karşıt, bu önermeler kategorisi, açıkça belirlenmemiş, ama bu önermelerin dilinden açıkça anlaşılman meseleler hakkında hüküm koymayı hedefler. Bu kategorideki hukuki meseleler, metinlerde gösterilir (*medlâlün aleyhâ*), ama bizzat belirtilmez (*ğayru mansûsin âleyhâ*). Bu tür meselelerin anlamını kavramak yeterli bir dil bilgisine sahip herkesin özelliğidir ve akıl yürüten hukukçuya münhasır bir özellik değildir. İsrâ 17/23 "... Sakın onlara (ebeveyne) 'öf deme, onları azarlama, ikisine de ikramlı söz söyle" ayetinden kişi, öf demenin haram kılındığını, zira bunun, kişinin ebeveynine karşı saygısız bir tutumu belirttiğini bilir. Bu emrin dili, aynı anlama gelen davranışları ve ebeveyne hakaret etmek veya onları dövmek gibi sertliği, hafif 'öf' ifadesini aşan davranışları gösteren bütün sözlerin haram kılındığını fazlasıyla açık hale getirmektedir. 'Öf' yasağının gerisindeki amaç, çocukların ebeveynlerine zararın en azını bile vermelerinin haram olduğunu bildirmektir. Bu, Serahsî'nin belirttiği gibi, *kıyâs* akıl yürütme aletine konu olan çıkarımsal bir mesele değil, ama sadece dilseldir, çünkü 'öf'ün manasının bütün kapsamı, aslında zararın (*ezâ*)¹⁵ manasıyla kuşatılmıştır; böylece bu şunu izler ki, salt hoşnutsuzluk sesini çıkarmaktan tutun kişinin ebeveynini öldürmesine kadar uzanabilen geniş bir alandaki zararlı fiiller, Kur'an'ın doğrudan, istinbat edilmemiş belirlenmesiyle haram kılınmıştır. Serahsî'nin ileri sürdüğüne göre, aynı tür ifadelere örnek olarak, Peygamber'in kediler hakkındaki şu hadisi verilebilir: "*O (kedi), pis değildir; o, aranızda dönüp dolaşan hayvanlardandır*". Bu hadise istinaden fare ve yılan gibi hayvanların da dinen temiz oldukları yönünde akıl

11 Şâfiî, *Risâle*, paragraf 1492-1494.

12 Ebu Hanife (v. 150/767), Ebu Yusuf (v. 182/798), Şeybânî (v. 189/804) ve Evzâ'î (v. 157/773) *a fortiori* kanıtını hukuki muhakemelerinde kullandılar. Bkz. Schacht, *Origins*, s. 99, 110-111, 119.

13 Şemsuddîn es-Serahsî, *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire, 1372 h., I, 241, st. 11, 243-247.

14 Serahsî, *Usûl*, I, 236, st. 4.

15 Serahsî, *Usûl*, I, 242, st. 5-6: "*li enne kadre mâ fi't-ta'ffî mine'l-ezâ mevcudün fihi ve ziyâde*"

yürütülür, çünkü bunlar da insanlar arasında dötüp dolaşma özelliğinin aynısına sahiptir. Bu akıl yürütme tarzı, Serahsî'nin iddiasına göre, kişinin ebeveynini dövmesi meselesinde benimsenen akıl yürütme ile şu noktada özdeştir ki, *illet* veya *ratio dedicendi* metinlerin dilinde o kadar aşikârdır ki hüküm, *kıyâs* yöntemine başvurmadan zihinde kavranabilir. Altında ebeveyn meselesinin yer aldığı kategori ile *işâretu'n-nass* diye anılan daha açık olan ikinci kategori arasındaki tek fark, bu ikincisinde emir, *lafz* vasıtasıyla, yani metnin lafzının zaruri manasından anlaşılırken öncekinde emir, *ma'nâ*, yani metnin îma edilmiş, ama istinbat edilmemiş anlamı vasıtasıyla anlaşılır.¹⁶

Serahsî'nin *delâletu'n-nass*¹⁷ dediğine, Şâfiî hukukçu Seyfuddin el-Âmidî (v. 630/1232), asıl olaydaki hükmün benzeyen olaydaki *a fortiori* uygunluğu (*bi'l-evlâ*) demek olan *mefhûmu'l-muvâfaka* adını verir.¹⁸ Belli bir maddenin küçük bir miktarının haram kılınmasından kişinin, daha büyük bir miktarın daha da fazla haram kılındığı sonucunu çıkarması, benzeyen olayın hükmünü daha da güçlendirir ve Yasakoyucu (Şâri')nun maksadına daha fazla uygun (*eşeddu münâsebeten*) düşer. Bu nedenlerledir ki Âmidî önermelerin bu kategorisine dayanan sonuçları çıkarımsal (*kıyâsiyye*) değil dilsel olarak kabul etmeye daha yatkındır. *Kıyâs*, onun ısrar ettiğine göre, benzeyen olayın hükmünü ihtiva eden *illetin* asıl olayın hükmünden daha fazla bu hükme uygun olması gereğini dışarda bırakır. Bununla birlikte bu tür bir uygunluk, *mefhûmu'l-muvâfakanın* esaslı bir unsurunu teşkil eder. Yine bu dilsel yapıda, asıl olayın benzeyen olay altına (*a minori ad maius* durumunda) mantıksal olarak dahil olması da esasa ilişkindir; mesela, Kur'an'daki 'öf deme yasağı, ebeveyne yönelik zararlı fiiller yasağının parçasıdır. Âmidî, asıl olayı benzeyen olay altına yerleştirme ilkesinin *kıyâsa* dahil olduğuna karşı bir icmanın bulunduğunu iddia eder. *Kıyâsta* herhangi bir katma işlemler olacaksa, benzeyen olay asıl olayın altına katılır.¹⁹

Söylenmesi gereksizdir ki, her iki biçimiyle *a fortiori* kanıtının *kıyâs* içine yerleştirilmesi aleyhindeki bu polemik, bunun önde gelen mümessilleri olarak Şâfiîlerle yapılmış bir karşı polemik de doğurmuştur. Bu grubtan Ebu İshâk eş-Şîrâzî (v. 476/1083) ve Ebu'l-Hasen el-Mâverî (v. 450/1058)yi buluyoruz. Önceki, meselenin bam teline basarak, bu kategorideki metinlerin dilinin imâ edilmiş meselelere ilişkin hükmü açıkça belirtmediğini, bu nedenle de *a fortiori* sonuçlarının çıkarımsal bir akıl yürütme tarzını gerekli kıldığını işâret etmiştir. Kişinin açıkça haram olan ebeveyne vurma fiili, bizzat 'öf' sözünden

16 Serahsî, *Usûl*, I, 242, st. 17.

17 Sözüün bu kategorisi, *fehva'l-hitâb*, *mefhûmu'l-hitâb* ve *lahnu'l-hitâb* olarak da bilinir. Bkz. Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverî, *Edebu'l-Kâdî*, thk. Muhyî Hilâl Serhân, 2 cilt, Bağdat, 1971, I, 588, dipnot 7; Seyfuddin el-Âmidî, *el-Ihkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 3 cilt, Kahire, 1968, II, 210; Cemaluddin b. Hasan el-İsnevî, *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furû' ala'l-Usûl*, thk. muhammed Hasan Heytî, Beyrut, 1984, s. 240-241. Cüveynî, *el-Kâfiye fî'l-Cedel*, thk. Fevkiyye Mahmud, Kahire, 1979, s. 376'de mantıkçıların *bi'l-evlâ* terimini tercih eder. Tehânevî (Keşşâf, II, 1153), Hanefîler *delâletu'n-nassı* kullanırken Şâfiî'nin *fehva'l-hitâb* ve *lahnu'l-hitâbı* kullandığını belirtmektedir. Bununla birlikte, bu, anakronistik görünmektedir, çünkü Şâfiî, gördüğümüz gibi, bu fikre âşına olmasına rağmen, bu tür teknik terminolojiden haberdar değildi.

18 Âmidî, *Ihkâm*, II, 210, st. 7-8, 18-19. Ayrıca bkz. onun II, 98-99, 281-282'deki gözlemleri.

19 Âmidî, *Ihkâm*, II, 211-212. Ayrıca bkz. Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin, *Keşfu'l-Esrâr*, 2 cilt, Kahire, 1316 h. I, 252, vd.'daki kanıtları.

anlaşılabilir. Bu terim ancak delalet yoluyla 'herhangi bir zarar' anlamı kazanabilir ve böyle bir delâlet sadece *kıyâs* vasıtasıyla anlaşılabilir.²⁰ *Kıyâs*ın bu türü, Mâverdi'nin belirttiğine göre, onun açık (*celî*) türüdür ki bu, diğer türler arasında kapalı olmayan ve kendisi açıklayıcı metinlere en yakın olanıdır. *A fortiori* sonuçlarını elde etme kolaylığı, böyle bir kanıtta benzeyen olayın, metinlerle tayin edilmemiş de olsa, bu metinlerin anlamı (*ma'nâ*) altına girmesi gerçeğinden kaynaklanır.²¹ Özel olarak belirtilmemiş olması, Mâverdi'nin ısrar ettiği gibi, hukuken açık metinler adı verilen *nass* ile *kıyâsu'l-celî* arasındaki farkı gösterir. *Nass*da, olay hükmüyle beraber özel olarak/bizzat belirtilir, ama *kıyâsta* hüküm başka bir olaya istinaden çıkarılır. 'Öf' kelimesi 'vurma' veya 'azarlama' anlamını bizzat ifade etmez, tam aksine, 'vurma' ve 'azarlama', 'öf' terimiyle açıklanmış saygısız hareketi tanımlamakta kullanılmaz. Bu anlayışın taraftarları, bir kralın, babasının huzurunda 'öf' ifadesini sarfetmeden, kendi hizmetçilerine ona vurmaları emrini verebileceğini ileri sürerler.²² Bu nedenle ebeveyne vurma yasağı hükmü, kelimenin bizzat kendisinden sezgiyle anlaşılabilir değil, 'öf' yasağının gerisindeki maksattan çıkarılmıştır.²³

Şâfiî düşünür Ebu Hâmid el-Gazali (v. 505/1111)'ye göre, bu emrin gerisindeki maksadın algılanması, *nass*la belirlenmiş öncüller kategorisinden hareketle bir vecibeyi edâdan alıkoyan veya ona engel olan fiilleri haram sayma sonucunu çıkarmada köşetaşı işlevini görür.²⁴ "*Cuma günü namaz için nidâ olunduğunda hemen Allah'ın zikrine koşun ve alim-satımı bırakın*" (Cuma 62/9) şeklindeki bir emir, hükmün Cuma günü sadece ticaret yapmaya dair olduğu tarzında anlaşılırsa, hakkıyla takdir edilmiş olmaz. Ayetin içinde vahyedildiği bağlam ve maksadı (*siyâku'l-âyeti ve maksûduhâ*) cuma namazından alıkoyan diğer bütün işlemlerin ticaretle aynı cinsten sayılması gerektiği ve bu nedenle yasaklandığı sonucunu çıkarmayı zorunlu kılar.²⁵

Aynı tipoloji altına, Gazali'nin kaydettiğine göre, ebeveyne muamele hakkındaki ayet girer. Bununla birlikte, Gazali'nin burada gösterdiği çok tartışmalı mesele, 'kişinin ebeveyne vurması haramdır' sonucuna dil vasıtasıyla mı yoksa *kıyâs* vasıtasıyla mı varıldığıdır. Bu meseledeki belirleyici, vurma ile 'öf' arasındaki ilişkidir. Eğer 'öf', dilsel kullanımda vurma anlamına gelirse, bu *kıyâs* değildir. Diğer yandan, eğer vurma yasağı, 'öf' deme yasağının *illetinden* anlaşılırsa, böyle bir çıkarım *kıyâsı* kendiliğinden (*ipso facto*) içerir. Böyle bir *kıyâs*ın oldukça sezgici olduğu ve sonucunun küçük bir analizle elde edilebileceği olgusu, onu, bu terim altında yer alan diğer çıkarımlardan daha aşağı derecede bir *kıyâs* yapmaz. Gazali birinci ihtimali dışarda bırakır ki o da, 'onlara öf deme' ifadesinden kişinin

20 Ebu İshâk eş-Şirâzî, *el-Luma' fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Huhammed en-Na'sânî, Kahire, 1326 h., s. 30; Ebu İshâk eş-Şirâzî, *el-Tebîru fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heytûlî, Dımaşk, 1980, s. 227-228. Bu görüşe bağlanmış Şâfiî olmayanlar hakkında Hanbelî hukukçu Muvaffakuddîn İbn Kudame, *Ravdatu'n-Nâzir ve Cünnetu'l-Münâzir*, thk. Seyfuddîn el-Kâtîb, Beyrut, 1981, 234.

21 Mâverdi, *Edeb*, I, 588, prğ. 1413.

22 Âmidî, *İhkâm*, II, 211, st. 21-22.

23 Mâverdi, *Edeb*, I, 589-590, prğ. 1420-1421.

24 Gazali, *Şifâu'l-Galîl*, thk. Hamd el-Kabîsî, Bağdat, 1971, s. 50, st. 6-7; Gazali, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, 2 cilt, Kahire, 1324 h., II, 190.

25 Gazali, *Şifâ*, s. 50-52.

ebeveynine vurmasının haram kılınmış olması gerektiği yönündeki dilsel çıkarımdır. Dilde 'öf deme', yukarda kral hakkında anlatılan örnekte gösterildiği gibi, vurma veya diğer daha acımasız fiillerin nefyine zorunlu olarak delalet etmez. Bazı hukukçuların, ebeveyne kötü muamele yasağının ayet dilinin örfî kullanımından ('*wf*') anlaşıldığı yönündeki iddiasına karşı Gazali misliyle mukabele ederek metinsel öncüllerin anlamının, ancak ta'lil metodları ve dilsel analizin yetersiz kaldığı durumlarda örfün yardımına müracaat edilerek kavranabileceğini belirtir. Gazali'nin iddiasına göre, bu durumda, hukukçunun ilkin dikkate alması gereken ta'lil metodu yeterli gelmelidir. Buna göre ayetteki yasağın gerisindeki neden, ebeveyne saygı gösterme zorunluluğudur; akıl ve örf vasıtasıyla oluşan bilgi ise, 'öf demenin böyle bir saygıya ters düştüğüdür. Ve vurma da saygıyla açıkça çeliştiği için haramlık hükmü hasil olur. Bu, Gazali'nin iddiasına göre, *kıyâs* olarak bilinen akıl yürütme yolunun bizzat kendisidir.²⁶

Bunun *kıyâs* olduğu kabul edilirse *kıyâs*-karşıtı grup²⁷ bu olayın hükmünü reddeder yönündeki muhalifin iddiasına cevap olarak Gazali, onların bunu yapamayacaklarını belirtip şöyle der; çünkü onlar bu *kıyâsı* reddetmiş ve vahyin tam lafzına bağlanmış olsalardı, hüküm, ebeveyne sırf 'öf' deme yasağına münhasır kalırdı. Ayrıca vahiy metninin, kişinin ebeveynini dövmesine dair hiçbir yasağı da içermediği iddia edilirdi. Bu faraziyelerin mantıksal sonuçlarına taşınması, bir taraftan ebeveynin huzurunda 'öf demenin haram kılması, diğer taraftan da onlara vurma veya azarlanmanın serbest bırakılması paradoksunu doğurur. *Kıyâs* taraftarları ve *kıyâs*-karşıtlarının aynı sonuca varmaları, bu özel olaydaki akıl yürütme yönü kadar öncüllerin çok kolay kavranılması gerçeği sebebiyledir. Bunun böyle olması, Gazali'nin dediği gibi, akıl yürütmenin bu türünde yer alanın *kıyâs* olduğu olgusunu değiştirmez.²⁸

26 Gazali, *Şifâ*, s. 56, st. 1-11, 129, st. 6-7. Bu kanıtın bir özeti için bkz. *Mustasfâ*, II, 190-191. Gazali'nin, muhtemelen ilk usûl eseri olan *el-Menhûl*, s. 334-335'de, *fahva'l-hitâb*ın ne bir *kıyâs* çıkarımı ne de tamamen dilsel bir çıkarım olmadığını yönünde farklı bir görüşü savduğunu belirtmek ilginçtir. Ebeveyn hakkındaki ayetin dili, mesela, ebeveyne vurmanın haram olduğuna dair hiçbir şey içermiyor. Fakat bağlam (*siyâku'l-keîâm*) ve halin icapları (*karâinu'l-hâl*) yasağın anlamını oldukça açık hale getirmektedir. Bundan dolayı, Gazali'nin iddiasına göre, *jehva'l-hitâb*, bir *kıyâs* çıkarımı değildir.

27 Buradaki telmih, *kıyâsı* reddeden, ama açık metinsel desteğe sahip çıkarımları benimseyen Zâhiri hukuk ekolüne yapılmaktadır.

28 Gazali, *Şifâ*, s. 58-59. Ayrıca bkz. Şevkânî, *İrşâd*, s. 203, alt satır ve s. 204. Zâhiri hukuk ekolünün en önemli temsilcisi olan İbn Hazm, ebeveyne 'öf' deme yasağının hiç bir şekilde ebeveyne vurmanın yasak olduğunu göstermek için kesinlikle alınmaması gerektiğini iddia eder. Onun iddiasına göre, bu ayet parçası tek başına, ebeveynin huzurunda onlara 'öf' deme fiilini yasaklamanın dışında hiçbir hukuki etkiye sahip değildir. Daha doğrusu, ebeveyne vurma veya onları öldürme yasağı ayetin tamamından anlaşılır. Ayetin tamamı (İsrâ 17/23) şöyledir: "Rabbın şunları kat'î ferman buyurdu: O'ndan başkasına ibadet etmeyin! Ebeveyne güzellik edin; ya birisi yahut ikisi de yanında ihtiyarlık haline gelirse, sakın onlara üff deme ve onları azarlama, ikisi de ikramlı söz söyle" Bu dil, buna dair hadislerle birlikte, ebeveyne saygı ve onlara iyilik yapmayı bir vacibe kılmaktadır. Eğer 'öf', iddia edilen yasağı tespite kâfi gelseydi, İbn Hazm'in sorduğu gibi, Allah, aynı ayette zararlı muamelelerin diğer çeşitlerini yasaklama ve ebeveyne iyilik ve itaatı emretme zahmetine neden girsindi? Üstelik, İbn Hazm, 'öf' teriminin dilsel olarak vurma veya öldürme anlamına gelmediğinde ve onları imâ etmediğinde de ısrar eder. Bir kişi başkasına vursa ve onun ellerinin kırılmasına vs. sebep olsa, olayı görmüş olan bir şahit de vuranın vurulana 'öf' dediğine tanıklık etse, bu şahidin bir yalancı olduğunda hiçbir şüphe olmazdı. Bütün bunlara binaen, İbn Hazm, " 'öf' deme yasağının bir cinayet, darp ve hakaret yasağı değil, daha ziyade sadece bir 'öf deme yasağı olduğu" sonucunu çıkarır. Bkz. Ali İbn Hazm, *el-Ihkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 8 cilt, Kahire, 1347 h., VII, 56-59.

Doğru olsa bile, küçümsenmeyecek sayıda hukukçunun *a fortiori* kanıtının *kıyâs* altına yer alan kanıtlardan biri olduğu görüşünü savunduğu gerçeği varlığını sürdürür. Bunu dilsel bir çıkarım sayan Âmidî gibi hukukçular bile, bu meselenin ihtilaflı olduğunu belirtmiş olmasına rağmen, son tahlilde, bu kanıtı bir *kıyâs* türü olarak sınıflandırmak zorunda kalmışlardır.²⁹ Âmidî'nin tasnifi, muhaliflerin temel iddialarını görmezlikten gelmenin savunulamayacak bir şey olduğunu gösterdiği için önemlidir. Bu kanıtın her iki tarafında yer alanların kimliğini kesin olarak tespit etmek zor olmakla birlikte, hiç bir tarafın bir azınlık olmadığı rahatlıkla söylenebilir. İlk kaynaklar kullanılırsa, onüçüncü/ondokuzuncu yüzyıl bilgini İbn Ali eş-Şevkânî *en-Nihâye* adlı incelemesinde, es-Safiyü'l-Hindî'nin (v. 715/1315) hukukçuların çoğunluğunun *a fortiori*yi *kıyâs* altına koyma lehindeki görüşü savunduğunu naklettiğini belirtmiştir. Diğer yandan, Ebu Bekr es-Sayrafi, karşı görüşü, Mütetekellim kelimcilerin -Eş'ariler ve Mutezililer- savunduklarını nakletmektedir.³⁰ Şîrâzî, bunlara "bazı Zâhiriler"³¹ de ilave etmiştir. Sayrafi'nin tasnifine, bir Eş'ari mütetekellim olan Gazali örnek getirilerek hemen karşı konulabilir ve bunun hemen hemen doğru olduğunu kabul etmek için hiçbir neden kalmaz.

III. REDUCTIO AD ABSURDUM (SAÇMAYA İRCA) KANITI

Sünni hukuk çevrelerinde daha az ihtilaflı bir kanıt, usûlcülerin *kıyâsu'l-aks*, mantıkçıların ve felsefecilerin ise *kıyâsu'l-hulûf*³² diye bildikleri *reductio ad absurdum*dur. Bunun muhaliflerinden biri olarak İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'yi örnek olarak getirebilmemize rağmen³³, hukukçular arasında onun geçerliliğine veya *kıyâs*'ın bir biçimi olduğuna ilişkin görüşünde küçük bir anlaşmazlık vardır.³⁴ VIII/XIV. yüzyıl Hanbeli hukukçusu

29 Âmidî, *Ihkâm*, III, 95. Ayrıca bkz. *usûlcülerin fehva'l-hitâb* kanıtını beş kategoriden oluşan *kıyâs* sınıflandırmasının birincisine yerleştirdiklerini belirten Gazali, *Menhâl*, s. 333, st. 3-5. Aynı eserin önceki sayfalarında Gazali'nin *fehva'l-hitâbı* bilginin beşinci kategorisi (*el-hâmîs min merâtibi'l-ulûm*) saydığını belirtmek faydalı olabilir. Gazali'nin ileri sürdüğüne göre, kesinlik, derecelerde meydana gelmediği ve bütün kategoriler, son tahlilde, kesinliğin aynı ayırıt edilmesi olanaksız derecesine yol açtığı halde, her kategorinin kesin olduğunun anlaşılmasını sağlayan yöntem, onun vasıtalı veya vasitasız araçlarla elde edilip edilmediğine göre değişir. Bkz. *Menhâl*, s. 46-48, özellikle s. 48, st. 1-4.

30 Şevkânî, *Irşâd*, s. 178, st. 23-28. İbn Kudâme'nin naklettiğine göre, Hanbeliler, bu meselede kendi aralarında Şâfiiler gibi ikiye bölmüşler. Bkz. *Ravda*, s. 234.

31 Şîrâzî, *Tebşîrâ*, s. 227, st. 6-7. *Tebşîrâ*'yı tahkik eden, (s. 227, dipnot: 6'da) *a fortiori* kanıtının bir *kıyâs* biçimi olmadığı görüşünü pek çok *usûlcü*nün savunduğunu İbnu's-Sübki'nin Cüveynî'den naklettiğini söylemektedir. Bununla birlikte, ben, bu iddiayı Cüveynî'nin *Burhân*'ında tespit edemedim.

32 İbn Ali İbn Melkâ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, 3 cilt, Haydarabad, 1357 h., I, 184-188; İbn Ebi's-Salt ed-Dâni, *Taqwîm al-Dhahn*, ed. C. Gonzalez Palencia, Madrid, p. 48.

33 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 225-226, Şâfiî *kıyâsu'l-aks*i reddederken *ashâbu'r-re'*in onu kabul ettiklerini belirtir. Bildiğime göre, Cüveynî'nin Şâfiî hakkındaki iddiası orijinal kaynaklarda yer almaz. Nitekim ileride göreceğimiz gibi, Şâfiî hukukçu Gazali, bu kanıtın geçerliliğini ileri sürmüştür.

34 Şîrâzî ve Sübki, mesela, *kıyâsu'l-aks*i *kıyâs*dan ziyade *istidlâl* altına yerleştirirler. Bkz. Tâcüddin es-Sübki, *Cem'u'l-Cevâmi'*, 2 cilt, Bombay, 1970, II, 343; Şîrâzî, *Luma'*, s. 67. Hukukçular, geniş *istidlâl* kategorisi altına tasımlar mantığından tutun *istihân* ve *istislâha* kadar pek çok çeşitli kanıtı yerleştirmişlerdir. Bundan dolayı, esasen dedüktif olan mantıksal bir özelliği gösterdiği için *reductio ad absurdum*un bir *istidlâl* kanıtı sayılması doğal görülmüştür. Sünni hukuk biliminde *istidlâl* ve tasımlar mantığı hakkında şu makaleme bkz. "Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunnî Jurisprudence" (*Arabica*, 37 (1990)).

Takiyyüddin İbn Teymiyye, onu sadece *kıyâsın* bir biçimi olarak değil aynı zamanda kat'î analoji kadar meşru bir türü olarak ilan eder.³⁵

Kıyâsu'l-aks, belli bir olayın hükmünün karşıtının, iki olayın *illet*lerinin çelişik olması hasebiyle diğer bir olaya tatbik edildiği akıllı yürütme tarzı olarak tanımlanabilir.³⁶ (Bu, sünni hukukçuların ittifakla tamamen dilsel bir kanıt olarak kabul ettikleri ve bu nedenle *kıyâsın* dışında tuttukları *argumentum e contrario* [*mefhûmu'l-muhâlîf*, çev.] ile karıştırılmamalıdır).³⁷ *Kıyâsın* bu türünün temel tezi, karşıtının yanlışlığını veya geçersizliğini tanıtlayarak bir hükmü tespit etmektir.³⁸ Bu kanıt, sonucu doğru olarak tespit edilecek bir öncülü, bu öncülün karşıtını, onun götürdüğü sonucun yanlış olduğunu tespit maksadıyla delil getirmeyi öngörür. İkinci öncülün sonucunun yanlış olduğu ve bunun birinci öncülün sonucunun tam karşısında yer aldığı tespit edilince, artık biz birinci öncülün sonucunun doğru olduğu sonucuna varırız. Konuyla ilgili bir olay, mukarada akdinden elde edilen kârın alıkonulması meselesidir. Bu akitteki âmil, sermayeyle birlikte önceden kararlaştırdıkları kâr payını da yatırımcıya iade etmelidir. Âmil, kârın geri kalan payını, bu yatırımdaki emeğinin sadece bir bedeli olarak alır. Âmilin, bütün kârı alıkoymayacağı, ama sadece bir kısmına hak kazanacağı şöyle akıllı yürütülerek belirlenir ki, aksi takdirde o, sermayenin işletilmesinden elde edilmiş kârdan doğan kâra hak kazanmış olur. Âmil, üzerinde ittifak edilen paylaşımında bir dengesizliğe yol açacağı için ilk kârın işletilmesinden elde edilen kârın mâliki olamayacağına göre, biz, âmilin *mukarada* akdindeki kârı tek başına alıkoymayacağı sonucunu çıkarırız.³⁹

35 Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâli'l-Kübrâ* içinde "*Fî Ma'na'l-Kıyâs*", 2 cilt, Kahire, 1323 h., II, 217, st. 14-15; İbn Teymiyye, *el-Kıyâs fî Şer'î'l-İslâmî*, H. Laoust tarafından Fransızcaya çevirilmiş, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Takî-d-Dîn Ahmad b. Taymiya*, Le Caire, 1939, p. 114. Bununla birlikte Laoust, İbn Teymiyye ve usûlcülerin *es-sebr ve't-taksîm* diye bildikleri şey için kullanılan *kıyâsu'l-aks* terimini ayrıntı tasım diye yanlış tercüme eder. Bkz. Onun *er-Redd alâ'l-Manûkiyyîn*, thk. Abdussamed Şerefuddîn el-Kütübî, Bombay, 1949, s. 205, st. 10-12 ve Gazali, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, thk. İ. A. Çubukçu ve H. Atay, Ankara, 1962, s. 15-16. Ayrıca bkz. ayrıntı tasım ile *redictio ad absurdum* arasında açık bir ayırım yapan Şîrâzî, *Luma'*, s. 67-68.

Bazı hukukçuların, *kıyâs* bölümünde kural olduğu üzere, *kıyâsu'l-aks* izah ederken, *kıyâs* isminin *reductio ad absurdum* verilmesinin mecazen olduğunda ısrar ettikleri burada belirtilmelidir. İbnü'l-Hâcib, *Muntaha'l-Vusûl ve'l-Emel fî İlme'l-Usûl ve'l-Cedel*, thk. Muhammed en-Na'sânî, Kahire, 1326 h., s. 122-123, özellikle s. 122, st. 1-2'e göre bu, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşüdür.

36 Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûl'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah ve diğerleri, 2 cilt, Dimaşk, 1964-65, II, 698, st. 9-11; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Kıyâsî Şer'î, el-Mu'temed* ile birlikte basılı, s. 1031, st. 11-12'deki "*huve isbâdun yaktadî nakîde hükmi'ş-şey'i fî gayrihi*" ifadesini okuyunuz; Âmidî, *İhkâm*, III, 3, st. 10-12.

37 *Argumentum e contrario*, bir fiil emredilmişse, bundan, ona karşıt olan fiilin yasaklandığı sonucunun çıkarılacağını ifade eder. Tam tersine, denilebilir ki, yasaklanmış bir fiilin karşıtı ya mendup veya vâciptir. "Otlağa salınan hayvanların *zekâtı* verilir" şeklindeki hadis, bu tür çıkarımı benimseyenler tarafından, yemle besletilen hayvanların *zekâta* konu olmadıkları anlamına alınır. Bu çıkarım ve alt ayırımları hakkında fazla bilgi için bkz. Şîrâzî, *Luma'*, s. 30; Aboubekr Abdesselam Ben Choib, "*L'argumentation juridique en droit musulman*", *Revue du monde musulman*, VII, (1909), pp. 70-86; A. Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Harvard University, 1984 (basılmamış doktora tezi), pp. 162 ff.

38 Gazali, *Şifâ*, s. 450, st. 17-18; Kemaluddîn İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî Usûl'l-Fıkh*, Kahire, 1351 h., s. 418-419; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Münheha'l-Usûlî*, Kahire, 1326 h., s. 175.

39 Gazali, *Şifâ*, s. 451, st. 9-11.

Kıyâsu'l-aksi içeren belli hukuki olaylar, hukukçuyu, kanıtın şu ana kadar çehresi çizildiği gibi tamamen biçimsel hatlarından hafif bir sapmaya sevkeder. Böyle bir kanıtın standart ve sık sık delil getirilen örnek olayı, orucun *i'tikâfın* edası için bir önşart olduğunun kanıtlanmak istendiği olaydır.⁴⁰ Hanefi-Mutezili bir hukukçu olan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî bunu şu ifadelere dökmektedir:

Orucun *i'tikâf* için bir önşart olduğunu şöyle akıl yürüterek çıkarırız: Eğer oruç bir önşart olmasaydı, [müslüman] böyle yapacağını nezrettiğinde, *i'tikâfi* oruçluğun yerine getirmesi zorunlu olmazdı. Ve mademki namaz *i'tikâf* için bir önşart değildir, o halde *i'tikâfın* namaz kılmaya ara vermeksizin eda edileceği nezredilmiş olsa bile onun önşartı olmaz. Burada asıl olay namazdır ve hükmü de, onun *i'tikâf* için bir önşart olmadığıdır. Bu hükmün karşısını oruçta tespit etmek istiyoruz. Namazdaki neden (*illet*), onun, böyle nezredilmekle *i'tikâf* için zorunlu olmaması durumudur. Nedenin karşıtı, böylece oruç hakkında tesbit edilmiş olur.⁴¹

Başka bir ifadeyle, bu olaydaki namaz, *i'tikâf* için bir önşart değildir, çünkü onun, *i'tikâfa* girmeye nezretmekte zorunlu bir parça olduğu belirlenmiş değildir. Namazın *i'tikâf* için bir önşart olmadığı için *illeti*, onun, nezredilse bile *i'tikâfın* geçerliliği için bir şart teşkil etmemesidir. Bununla birlikte bu *illet*, oruçta bulunmaz -ki onun nezir halinde *i'tikâf* için bir önşart olduğu icma ile belirlenmiştir-. Bundan dolayı, "oruç, *i'tikâf* için gereksiz olsaydı nezirle de gerekli hale gelmezdi, tıpkı namaz olayında olduğu gibi".⁴² (Cüveyni'yi bu kanıtla karşı tenkitte bulunmaya sevkeden husus, esasen bu akıl yürütme kipinin bir sonuç çıkarmak için, karşıgelen olaylara olan özel bağımlılığıdır. Cüveyni, bir meselenin, zıddından çıkarılmasını saçma bulur. Ona göre, *kıyâs*, aykırılık değil, benzerlik veya ortaklık esasına dayanan bir akıl yürütmedir).⁴³

Kıyâsu'l-aks'da izlenen akıl yürütme tarzını göstermesi bakımından yukarıda anlatılan örneklerle usûlcüler genellikle tatmin olurken, Gazali gibi hukukçu-mantıkçılar, bu *kıyâsta reductio ad absurdumun* başka varyasyonunu da fark etmişlerdir. Bu akıl yürütme tarzındaki birinci adım, önermeyi kurucu unsurlarına indirgemektir. Sonra da bu unsurları tek tek geçersizleştirmekle önermenin tamamının geçersizliğini kanıtlamaktır. Kişi, *ilânın* bir boşama türü olmadığı sonucunu, bir boşama türü olsaydı, kocanın, karısını boşadığı hususunda açık bir söze (*sarîh*) veya niyetin dolaylı bir açıklamasına (*kinâye*) gereksinimi olurdu şeklinde akıl yürüterek çıkarır. En azından dört ay süreyle (ki bundan sonra boşama işlerlik

40 *i'tikâf* veya *'ukûf*, bir camiye çekilmeden ibaret mendup dini bir uygulamadır. Bir müslüman belli bir süre *i'tikâfa* gireceğine nezretse, bununla, onun oruç tutması gerektiği de imâ edilmiş olur. Bu uygulama vâcip hale gelir ve bu nedenle nezrinin gereğinin yerine getirilmesi gerekir. Bu hususa dair hukuk ekolleri arasındaki farklılıklar, Kur'an veya Sünnet'te açık delil bulunmaması yüzünden pek çoktur. Bkz., mesela, İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 220 vd. Ayrıca bkz. Adudüddin el-ic'î'nin İbnu'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Muntaha'l-Usûlî* adlı eseri üzerine yazdığı şerh, 2 cilt, Kahire, 1973, II, s. 205-207, özellikle s. 207, st. 1-2.

41 Basrî, *Kıyâsu's-Ser'î*, s. 1031-1032.

42 Gazali, *Şifâ*, s. 452, st. 12-13; Âmidî, *İhkâm*, III, 3, st. 12-18; Nizamuddin el-Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamât*, İbn Abdüşşekûr'un *Müsellemü's-Sübût* şerhiyle birlikte, Gazali, *Mustasfâ'sı*yla birlikte basılı, 2 cilt, Kahire, 1324 h., II, 247-248; İbnu'l-Humâm, *et-Tahrîr*, s. 418-419.

43 Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 226.

kazanır) cinsel ilişkiden uzak kalmak için yapılan bir yemin anlamına gelen *îlâ* ne *sarih* ne de *kinâyeli* açıklamayı gerektirir. Bu akıl yürütme tarzı, Gazali'nin belirttiğine göre, iki öncül ve bir sonuca indirgenebilir.⁴⁴ Eğer 'boşama' B, *îlâ* İ, *sarih* S ve *kinâyeli* K ise kanıt şematik olarak şu biçime sokulabilir:

Eğer B, İ ise, İ de S ve K dır

İ, S ve K değildir

O halde, İ, B değildir

Gazali'nin nazarında, bu olayda sunulan şekilde *kıyâsu'l-aksın* şartlı hipotetik tasımın *modus tollens* biçimindeki özelliklerini gösterdiği görülmektedir.

IV. TASIMLAR MANTIĞI VE ARGUMENTA A FORTIORI VE REDUCTIO AD ABSURDUMUN MANTIKSAL ÖZELLİKLERİ

Gördüğümüz gibi Âmidî, *a fortiori* kanıtının, özellikle *a minori ad maius*un *kıyâsa* dahil edilmesine iki itiraz yönelmiştir. Bu itirazlardan ikincisi, *a minori ad maius*un mantıksal özelliğine yöneliktir ki o da asıl hukuki hükmün delalet yoluyla daha geniş bir duruma taşınmasıdır. Bu, Âmidî'nin ısrarla belirttiğine göre, *kıyâsın* mantıksal şemalarını ihlal eder. Öyle ki o, *kıyâsın reductio ad absurdum* ile birlikte indüktif akıl yürütmeyi ve en çok da analogiyi kuşattığını düşünür. *A fortiori* kanıtının özgün yapısı, bu kanıtın *kıyâsın* bir biçimi olduğunda ısrar edenler tarafından bile kabul edilmiştir. Bu, *a fortiori* kanıtının mantıksal özelliğinin ve bu kanıt ile analogi ve *reductio ad absurdum* kanıtları arasındaki farkı gösteren dikkat çekici özelliklerin doğası hakkındaki soruyu gündeme getirir.

Burada hemen belirtmelidir ki, *a fortiori* kanıtı, modern mantıkçıları atlattığı gibi geleneksel mantıkçıları da şaşırtmıştı. Modern mantıkçılar, bu kanıtın bağıntusal geçişlilik yönündeki can alıcı mantıksal özelliğine birinci dereceden dayanmakla, onu, tasımsal olmayan bir çıkarım çeşidine indirgemede seleflerinden daha fazla başarılı oldular.⁴⁵ Konu ile yüklem arasındaki ilişkinin geçişli olması, çıkarımın kapsayıcı ve bu nedenle onun tam manasıyla tasımsal olmasına engel olur. 'Harun, Şarlan'dan daha cömerttir' önermesinde, 'daha cömert' bağıntısı, Harun'dan Şarlan'a geçişlidir. Böyle bir bağıntının asimetrik olduğu da söylenir; çünkü ikisi arasında, 'Harun Şarlan kadar zekidir'deki gibi herhangi bir denklik değil, ama daha ziyade, 'daha fazla', 'daha büyük', 'daha küçük' ve 'üstün'e dayalı bir karşılaştırma vardır. Ebeveyn vurma onlara 'öf' demekten *daha aşırı* olduğu bilgisine götüren işte bu asimetridir. Zarar veya zararlı fiiller, ortak payda olduğu için, 'öf' haram kılınmışsa, vurma da en azından eşdeğerde haram kılınmıştır şeklinde bir sonuç çıkarmaya

44 Gazali, *Şifâ*, s. 454.

45 L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, 7th ed., London, 1950, p. 114; Morris Cohen and Ernest Nagel, *Introduction to Logic and Scientific Method*, New York, 1934, s. 78.

zorlar. Zorunlu bir öncülün kanıtta yokluğu (ki bu öncül, bu olaydaki 'öf' demedeki zarardır) birtakım modern mantıkçıların onu bir *entimem* (eksik öncüllü tasım, çev.) saymalarına neden olmuştur.⁴⁶ Diğer taraftan islam hukukçuları, örtülü öncülü açığa çıkardılar ki bu öncül bir tasımsalda orta terim (yani zarar) yerini tutar. Bundan dolayı, Gazali'ye göre, akıl yürütme seyrinin tamamı, büyük öncülü '(Ebeveyne yönelik) bütün zararlı fiiller haramdır'; küçük öncülü 'Vurmak zararlı bir fiildir'; ve sonucu 'Vurmak haramdır' olan dedüktif bir çıkarıma indirgenebilir. Şayet 'Vurmak, ebeveyne 'öf' demekten daha zararlıdır' ve 'Zararlı fiiller haramdır' şeklinde farzedilmiş olmasaydı, Kur'an ayetine binaen böyle bir çıkarım imkansız olurdu. Bununla birlikte, bu çıkarımda öncüller, bizzat ifade edilmiş değildir, ama kendileri yine başka bir çıkarımın sonuçlarıdır. Bu gerçek, *a fortiorinin* düzenli bir dedüktif kanıt olmasına engel olur.⁴⁷

A fortiori kanıtı indüktif de sayılmaz. İslam hukukçuları, *a fortiorinin* analogik çıkarım altına girdiğini açıkça gözardı ettiler. Onlara göre, iki kanıt arasındaki temel farklılık, asıl olay ile benzeyen olay arasındaki ilişkide yatmaktadır. Analogide çıkarım, hurma şarabı ve üzüm şarabı olaylarındaki gibi bir tikelden başka bir tikele geçer. Hurma şarabının, sarhoşedici özelliğinden dolayı haram olduğu belirlenince, haramlık hükmü, üzüm şarabına, aynı sarhoşedici özelliğe sahip olduğu için taşınır. Burada asıl ve benzeyen olaylar, iki eşdeğer tikel olmaları noktasında aynı temele dayanır. Bu ilke, her geçerli analoginin direğidir. Diğer taraftan, *a fortiori* kanıtında, olaylar arasında böyle bir eşitlik yoktur. Asıl olay daima benzeyen olaydan 'daha büyük' veya 'daha küçük' bir boyutu barındırır.⁴⁸ Ayrıca hüküm, analogide olaylar arasında mevcut olan bir benzerlik esasına bağlı olarak çıkarken *a fortioride* bir benzerliğe dayanma şartı olmaksızın *imâ edilir*. İşte bu nedenle Hanefiler bu kanıtı bir *kıyâs* biçimi olarak itiraz etmişler ve modern mantıkçılar da, onun tasımsal olmayan olarak bir *entimem* gibi düzensizliğinde ısrar etmişlerdir.

A fortiorinin biçimsel özellikleri, tasımın klâsik dolaylı indirgeme biçimini gösteren bir kanıt olan *reductio ad absurdum* kanıtından daha azdır.⁴⁹ Dolaylı indirgeme, "belli bir tasımsal biçimin geçerli olduğu farzedildiğinde, sonucunun yanlış olduğunu farzetmekle, birinci şekildeki bir tasımla kanıtlanmış çelişkili bir sonucun takip ettiğini göstermenin bir yoludur. Bundan dolayı, asıl tasım bir çelişkiye götürmesi pahasına geçerli olmalıdır".⁵⁰ Bu ispat metodu, iki tasım arasındaki ilişkiye tamamen dayanır ve karakter itibariyle bizzat dedüktiftir. "Bir tasımın sonucunun çelişliğini öncüllerden her biriyle sırasıyla toplamak suretiyle iki yeni tasım kurulabilir ki bunlardan her biri -bir bütün olarak alındığında- imâ

46 J. Gregorowicz, "L'argument *a maiori ad minus* et le problème de la logique juridique", *Logique et Analyse*, 17-18, Avril 1962, p. 69. Gregorowicz'in makalesine dair bir eleştiri olarak bkz. J. Horowitz, *Law and Logic: A Critical Account of Legal Argument*, Wien, New York, 1972, s. 109 vd.

47 Bir *a fortiori* kanıtı olarak *a maiori ad minus* hakkındaki görüşlerin yararlı bir özeti için bkz. Gregorowicz, "L'argument *a maiori*..."; D. S. Robinson, *The Principles of Reasoning*, New York, 1924, p. 158. Bu kanıtı tasımsal bir çıkarıma indirgeme girişimleri için bkz. R. M. Eaton, *General Logic*, New York, 1959, s. 220-222.

48 Âmidî, *İhkâm*, II, 212, III, 95; İbn Rüşd, *Bidâye*, I, 3, st. 24-26; Gazali, *Mi'yâr*, s. 203-205.

49 Cohen and Nagel, *Logic and Scientific Method*, s. 88.

50 Eaton, *General Logic*, s. 128.

eder ve asıl tasım tarafından imâ edilir".⁵¹ Mesela Gazali *reductio ad absurdum* tasımın geçerli bir biçimi olarak almıştır. O, boşama ve *ilâ* örneğinde gördüğümüz gibi, bunu, bileşik ve ayrıık tasımlarla aynı mantuki esasa dayanan bir tasım olarak görmüştür.⁵²

Fikhî *kıyâs*ın düzensiz dedüktif ve dolaylı tasımsal kanıtları kapsaması bir sürpriz olarak görülmemelidir. Hukuk mantığı ile ilgilenen İslam hukukçuları bunu olduğu gibi almadılar, ama *kıyâs*ta en hakim kanıt olan analogiyi tasımsal mantığa dayalı olarak tahlil edecek kadar ileri gittiler. Hanbeli hukukçu Takıyyüddin İbn Teymiyye, tasımsal çıkarım ve analoginin, son tahlilde, aynı güce sahip olduklarını bile ileri sürdü.⁵³ "Bu nedenle", der o, "pek çok hukukçu tasımları hukuki akıl yürütmede kullanır".⁵⁴ Abdulcebâr el-Esedabâdî ve Gazali, akli *kıyâs* (felsefecilerce *kıyâsu'l-burhân*, yani tanıtlayıcı tasım olarak bilinir) biçiminin, hukuki *kıyâs* biçiminden farklı olmadığını ısrarla belirtmişlerdir.⁵⁵ Hukukta *kıyâs* terimi altında Gazali, hem dedüktif hem de analogik kanıtı kabul etmiştir.⁵⁶ İki öncül ve bir sonuçtan oluşan (mesela, 'Bütün sarhoş edici maddeler haramdır'; 'Bütün şaraplar sarhoş edicidir'; o halde, 'Bütün şaraplar haramdır') şeklindeki yaygın tasıma ek olarak, Gazali, iki tikel arasındaki benzerlik esasına dayanarak sonuca veya aranan hükme ulaşılan analogi veya *argumentum a simileyi* ilave etmiştir.⁵⁷ İbn Teymiyye gibi Gazali, muteber herhangi bir analogik kanıtta bir orta terimin, yani karakteristik özelliğın, -sonuç veya hükümün- bir tikelden diğerine geçişini sağlayan bir *illetin* mevcut olması gerektiğini ileri sürmüştür.⁵⁸ Fakat bir kere iki öncülün benzerlik gerekçesiyle biraraya getirildiğii belirlenirse, Gazali ve İbn Teymiyye böyle bir ilişkiyi -elbette farklı nedenlerle- hem analogik hem de tasımsal akıl yürütme kiplerini elde etmeye potansiyel olarak elverişli görürler. Orta terim, büyük terimin etkin nedeni olduğunda, bu kanıtta, Gazali'nin açıkladığına göre, felsefeciler tarafından *burhânu'l-limâ*, hukukçular tarafından *kıyâsu'l-ille* adı verilir. Orta terimin nedensel olmaması durumu, felsefecilerce *burhânu'l-inne*, hukukçularca *kıyâsu'd-delâle* olarak adlandırılır.⁵⁹ Bu nedenle, hukuki *kıyâs* biçiminin asli yapısı tanıtlayıcı tasıminkinden ayrılır. Bunlar arasındaki fark, Gazali'nin belirttiğine göre, *kıyâs*ın her ayrı türünde kullanılan maddi öncüllerin (*mukaddimât*) niteliğinde yatar. "Akli *kıyâs*a (tanıtılama) elverişli öncüller, hukuki *kıyâs*a da elverişlidir, ne var ki, hukuki *kıyâs*a elverişli bütün öncüller akli *kıyâs*a elverişli değildir."⁶⁰ Tasımlar mantığındaki makbul öncüller, kesin (*yakîn*)

51 Eaton, *General Logic*, s. 130.

52 Gazali, *Mi'yâr*, s. 131, st. 7-9. Bu, aynı şekilde mantıkların da tutumudur. Bkz. İbn Melkâ, *el-Mu'teber*, s. 184-188; İbn Ebi's-Salt ed-Dâni, *Takvîm*, s. 48.

53 İbn Teymiyye, *Cehd*, s. 259, s. 10, 289, 331, muhtelif yerler.

54 İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 117, st. 1-2 altan.

55 Abdulcebâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Ermin el-Hüflî, 20 cilt (?), Kahire, 1962, XVII, 280, st. 17, 282, st. 4; Gazali, *Mi'yâr*, s. 202, st. 11, aynı şekilde girişi, s. 60, st. 15; Gazali, *Şifâ*, s. 441, st. 2. Abdulcebâr, "ve tarikatu *kıyâsi's-şer'iyyi lâ tuhâlihu sûretuhâ sûrete'l-kıyâsi'l-akli*" diye belirtmiştir. Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Cehd*, s. 233, st. 2-8.

56 Cf. R. Brunschvig, "Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après Gazâlî", in his *Études d'Islamologie*, ed. Abdel Magid Turki, 2 cilt, Paris, 1976, II, 363-394.

57 Gazali, *Mustasfâ*, II, 229, st. 5-6.

58 İbn Teymiyye, *Cehd*, s. 292, st. 3-6; Gazali, *Mi'yâr*, s. 243, st. 8-11.

59 Gazali, *Mi'yâr*, s. 243. Bu tasımların Gazali'nin nedensellik öğretini ışığında tahlili için bkz. Michael E. Marmura, "Gazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, III, (1965), 183-204, at 189 ff.

60 Gazali, *Mi'yâr*, s. 202.

ifadelerdir, öyle ki bunlar, salt dedüktif bir kanıt kalıbına döküldüğünde, kesin (*yakîni*) sonuçlar verir. Bu öncüllere ek olarak, hukuki kanıt, doğrulukları mutlaka kesin veya nihai olan tikel ifadeleri almaya da açıktır. Fakat kişi, belli bir benzerlik nedeniyle iki tikel ifadeyi bir araya getirmeyi öngören analogik bir hukuki kanıtı dedüktif bir çıkarıma nasıl çevirebilir? Gazali, buna, hukukçuların, böyle yapmak için, asıl olaydaki hükmü nedensel olarak veya başka şekilde doğuran *illetin* tümel hale getirilmesiyle dedüktif bir kanıtta hukuki normu barındıran tikel metinsel öncülü büyük bir tümel öncüle sık sık çevirdikleri cevabını verir. Bu, analogiyi birinci şekil tasıma irca etmektedir.⁶¹ Bu noktayla ilgili bir olay, Kur'an'ın şarap tüketme yasağıdır. Hukukçu, yasağın sebebinin şarapta bulunan sarhoş edici nitelik olduğunu iddia edebilir ve bundan dolayı kategorik önermedeki bulgularını şöyle formüle edebilir: 'Bütün sarhoş edici nesnelere haramdır' (veya daha kesin bir şekilde 'Sarhoşedici her nesnenin tüketimi haramdır'). O, bir kere, büyük öncülü tespit edince, küçük öncülü, sözgelimi, 'Votka sarhoş edici bir nesnedir' ve sonucu 'Votka haramdır' (veya 'Votkanın tüketimi haramdır') olan bir tasımı kurmaya geçebilir. Aynı sonuç tasım kadar analogi aracılığıyla da çıkarılabilirse de, Gazali'nin iddia ettiğine göre, sonuç, tasımsal olduğunda kesin olurken analogi vasıtasıyla elde edildiğinde ancak ihtimalli olur.

İbn Teymiye'nin Grek mantığının çürütülmesine dair etkili bir inceleme yazarken kesin eleştirisini yöneltmesi, tasıma analogiden daha üstün bir yer veren teoriye ters düşer.⁶² Onun mantık ve hukuki mantık teorisi, sonucun epistemolojik konumunu belirleyen kanıtın biçimi değil daha ziyade kanıtın maddi öncülleri olduğu temel faraziyesine dayanır. Öncüller kesin ise, bunlar ister analogi ister kategorik tasım biçiminde yer alsın, sonuç kesin olur. Tam tersine, kesin olmayan öncüller, bunların içinde kalıba döküldükleri kanıtlayıcı biçimden bağımsız olarak, zorunlu olarak kesin olmayan bir sonuç verir.⁶³ İbn Teymiyye, tasım gibi analoginin de iki tikel öncülden bir sonucun çıkarıldığı salt bir çıkarım olmadığını hiddetle tartışır. Daha doğrusu o, bir orta terim vasıtasıyla bir araya getirilmiş iki öncüle dayanan bir çıkarımdır. Şayet orta terim, büyük öncülün (yani *asl*) doğru *illeti* olarak tespit edilirse, sonuç, analogik kanıtla elde edilmiş olsa bile, zorunlu olarak kesin olur. Bu nedenle, şarap yasağının gerisindeki sebebin onun sarhoşedici niteliği olduğundan emin isek, 'Votka haramdır' sonucu mutlak olarak kesindir. Aynı tarzda, sarhoşetme *illetinin* tüketme yasağıyla bağıntılılığı hakkındaki kesinlik 'Şarap haramdır' tikel ifadesini,

61 *Mi'yâr*, s. 165, st. 18-19, 202, st. 15-16: "*fe inne'l-mükaddimâti'l-cüz'iyeyti fi'l-fikhi yutesâmehu bi ca'lihâ külliye*". Bu, Ebu Nasr el-Farabi'nin de görüşüdür, *Kitâbu'l-Kiyâsi's-Sağîr*, ed. M. Turker *Revue de la faculté des langues, histoire, et de géographie de l'université d'Ankara*, vol. 16 (1958), 266-268, çev. Nicholas Rescher, *al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Pittsburgh, 1963, 93-98. Urlich Klug gibi bazı etkili batı hukukçuları, muteber bir analogide küçük öncülün, tıpkı herhangi bir tasımda sözkonusu olduğu gibi, büyük öncülün altına yerleştirildiğini ileri sürerler. J. Horowitz, ona katılmakta ve analogik çıkarımın sonunda tasıma vardığını ve ona özgü özel hiçbir mantıksal yapısının olmadığını iddia etmektedir. Horowitz, *Logic and Law*, p. 33. Ayrıca bkz. Spiros Simitis, "*The Problem of Legal Logic*", *Racio*, III, No. 1 (1960), pp. 60-94, especially p. 70.

62 *er-Redd ala'l-Mantikiyyin*'in girişinde, s. 3-4'te İbn Teymiyye, başlangıçtaki maksadın felsefecilerin metafiziğini çürütmek olduğunu belirtir. O, bununla birlikte, felsefecileri yoldan saptırmanın metodolojileri, yani mantıkları olduğunu farketmiştir. Bu hususta genel olarak bkz. R. Brunschvig, "*Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Hazm, Al-Ghazâlî, Ibn Taymiyya*", in his *Études d'Islamologie*, ed. Abdel Magid Turki, 2 vols., Paris, 1976, I, 303-327, 321-326'da.

63 İbn Teymiyye, *Cehd*, s. 289, 301, 331, çeşitli yerlerde.

'Bütün sarhoşedici nesnelere haramdır' şeklindeki daha kategorik bir ifadeye çevirmemize imkan verir; öyle ki, küçük öncülü 'Votka sarhoşedicidir' ve sonucu 'Votka haramdır' olan tasımsal bir çıkarıma sırasıyla imkan verir. İbn Teymiyye'nin iddiasına göre, "Aklı selim sahibi kişiler için, *kıyâs* hem tasımı hem de analogiyi kapsar".⁶⁴

Gazali ve İbn Teymiyye'nin teorileri, analogiyle yapılan basit akıl yürütme işlemini aşan bir yöntem olan hukuki *kıyâs* yönteminde mantığın sorumlu gösterilmek zorunda kaldığı sürecin bitimini gösterir.⁶⁵ Bu nedenle *kıyâsa*, yerleşik analogi tanımı verilemez. O, bunun yerine, tanımı ve yapısı hukukçudan hukukçuya değişen izafi bir terim olarak kabul edilmelidir. Mesela Şâfiî'ye göre *kıyâs*, Âmidî gibi sonraki bir Şâfiî takipçisinin *kıyâs*ında bulunanlardan farklı bir kanıtlar demetini ifade eder. Ve Âmidî'nin *kıyâs*ı, Hanefî hukukçusu Serahsî'nin *kıyâs*ının dışarda bıraktığı kanıtları kuşatmıştır. Gazali ve İbn Teymiyye, yöntem üzerinde anlaşmazlık halinde bulunsalar bile, hukuki *kıyâsa* formel kanıtları içerecek kadar geniş bir tanım bahsetmişlerdir. Basrî, Gazali ve Âmidî, diğer pek çoğu arasında, *reductio ad absurdum* bir *kıyâs* kanıtı olarak tanımışlardır. Üstelik, bazı hukukçular *a fortiori*yi *kıyâsa* katarken başkaları bu kanıtları *kıyâs*ın hakimiyet alanı dışına çıkarmışlar ve bunun yerine onları salt dilsel çıkarımlar olarak kabul etmişlerdir.

64 İbn Teymiyye, *Cehd*, s. 259, st. 10.

65 Aslında, analogi işlemi, analogik-olmayan kanıtlara bağlıdır. *Kıyâs*taki illetin çıkarılması ve tahkiki, şartlı ayrık tasım (*es-sebr ve't-taksîm*), kaplamadaşlık ve eşdeşlilik metodu (*et-tard ve'l-aks*) vs. gibi esasen formel olarak nitelendirilebilecek birtakım yöntemleri ihtiva eder. Bu yöntemlere dair özlü bilgi için bkz. Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 213-221.