

## KIYAMET ALÂMETLERİ

gibi kozmik olayları başka galaksiler bir yana yerküresinin de dahil bulunduğu sa-manyoluna bağlı güneş sisteminde meydana gelecek büyük değişiklik ve oluşum-ların yansımaları olarak görmek mümkündür. Kiyamet alâmetlerinin hangi sırraya göre vuku bulacağı meselesi de tartışılmış ve bunun için farklı sıralamalar yapılmıştır (a.g.e., I, 164, 171; Berzencî, s. 180-182; Seffârînî, *Ehvâlü'l-kiyâme*, s. 106; M. Selâme Cebr, s. 96-98).

Hadislerde dinî yozlaşmayı ve ahlâkî bozuluşu haber veren olayların kâinatın kozmik düzeninin yıkılışına işaret eden belirtiler olmaktan çok ferdî ve toplumu yok oluşa götüren birey alâmet olduğunu kabul etmek daha isabetli bir hüküm olmalıdır. Resûl-i Ekrem'e atfedilen rivayetlere dayanılarak kiyamet alâmetleri arasında zikredilen ve Kur'an'da haklarında bilgi bulunmayan deccâlin çıkışı, mehdînin zuhuru ve Hz. Îsâ'nın gökten inişine dair inançlara gelince, Selefiyye dışındaki Sünîler'in de kabul ettiği epistemolojik anlayışa göre İslâm akâidi açısından bunlara inanma mecburiyeti yoktur. Zira bunlar Kur'an'la sabit olmadığı gibi mütevâtir hadislerle de teytîf edilmiş değildir. Her şeyden önce nûzûl-i Îsâ'ya inancına dayanak teşkil eden rivayetlerdeki bilgiler Hz. Îsâ'nın tabii bir şekilde öldürüldüğünü bildiren âyetlerle çelişmekte (Âl-i İmrân 3/55; el-Mâide 5/117), ayrıca Resûl-i Ekrem'in ardından peygamber gelmeyeceği ve her insanın belli bir süre yaşadıktan sonra geleceği gerçeğine aykırı düşmektedir. Nûzûl-i Îsâ'nın hristiyanlara ait bir inanç olduğunu dikkate alarak Kur'an'la uyuşmayan bu tür âhâd rivayetlerin tedvin döneminde hristiyanlardan İslâm akâidine intikal etmiş olabileceğî ihtimalini de göz ardı etmemek gereklidir (bk. İSÂ). Deccâl inancı konusundaki son araştırmaların ortaya koymuşa göre bu rivayetlerde çelişkili bilgiler vardır (Reşîd Rızâ, IX, 450-466), sahîh olanların ise deccâlin ulûhiyyet niteliklerine sahip hârikulâde bir insan değil kötülüğü temsil eden bir tip olduğu tarzında yorumlanması gereklidir (bk. DECCÂL).

Buhârî ve Müslim gibi hadis âlimleri eserlerinde mehdî hakkındaki rivayetlere yer vermemişlerdir. Mehdînin zuhuruna ilişkin Tirmîzî ve Ebû Dâvûd rivayetlerini nakleden râvilerin güvenilir olmadığı cerh ve ta'dîl âlimlerince belirtilemiştir (Mustafa M. et-Tayr, LII/9 [1980], s. 1644). Ayrıca mehdînin insanların hidayete ermeyi sa¤layacak hârikulâde bir güçe sahip

kılınması, peygamberlerin bile tâbi olduğunu sünnetullahı ortadan kaldırın bir anlayıştır (Reşîd Rızâ, IX, 459-460, 501-504). Mehdî inancının oluşmasında Ehl-i beyt'e mensup imamlara yapılan eziyetlerin ve müslümanlar arasında meydana gelen üzücü olayların etkisinin bulunduğu kabul edilmektedir. Bu inancın ilk defa Şâ'a'da görülmesi bunun bir delili sayılmalıdır. Ayrıca bazı rivayetlere dayandırılan deccâl, mehdî ve nûzûl-i Îsâ gibi hârikulâde olayların Kur'an'ın kesin açıklamasına göre kiyametin ansızın vuku bulacak olması gerçeğe bağdaşmadığını söylemek gereklidir.

Kiyamet alâmetlerini konu edinen eserlerin bazıları şunlardır: Şemsüleimâme el-Hâlvânî, *Şifatü eşrâti's-sâ'a*; Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Kanâ'a fîmâ yaḥsünü'l-iḥâṭa bihî min eşrâti's-sâ'a* (Riyad 1987); Sehâvî, *el-Kanâ'a fîmâ temessü ileyhi'l-hâṭe min eşrâti's-sâ'a* (Keşfü'z-zunûn, II, 1079, 1356, 1392); Ebû Amr ed-Dâni, *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fîten ve ḡavâ'ilihâ ve's-sâ'a ve eşrâtiḥâ* (Riyad 1995); Muhammed Hicâzî el-Kal-kâşendi, *Sevâ'ü's-sirâṭ fî beyâni'l-eşrâṭ* (İzâhu'l-meknûn, I, 52; II, 29); Muhammed el-Berzencî, *el-İṣâ'a li-eşrâti's-sâ'a* (Beyrut, ts.); Seffârînî, *Min 'alâmâti'l-kiyâmeti'l-kübrâ el-Mesîh ve eşrâti's-sâ'a* (Beyrut 1407); Mahmûd Atiyye Muhammed Ali, *Fekad câ'e eşrâfuḥâ* (Demmâm 1996); Yûsuf b. Abdullah el-Vâbil, *Eşrâ-tü's-sâ'a* (Demmâm 1995); Hammûd b. Abdullah et-Tüveycirî, *İlhâṭü'l-cemâ'a bimâ câ'e fi'l-fîten ve'l-melâhîm ve eşrâti's-sâ'a* (Riyad 1993); Mustafa Ebû'n-Nasr es-Şiblî, *Şâhiḥu eşrâti's-sâ'a* (Cidde 1994); Sîddîk Hasan Han, *el-İzdâ'a limâ kâne vemâ yekûnū beyne yedeyi's-sâ'a* (Kahire 1379); Mustafa el-Adevî, *eş-Şâhiḥu'l-müsneğ min ehâğîsi'l-fîten ve'l-melâhîm ve eşrâti's-sâ'a* (Riyad 1991).

### BİBLİYOGRAFYA :

M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "sâ'at" md.; Buhârî, "îmân", 37, "Tefsîr", 2/6, "Menâkîb", 51, "Fîten", 4-5, 22-25, 26-27, "Itk", 8, "îlim", 21, "Tâlâk", 25, "Cihâd", 95, "Nikâh", 110, "Rîkâk", 39; Müslim, "îlim", 8-10, "Fîten", 100-110, 132-135; İbn Mâcâ, "Fîten", 25-36; Tirmîzî, "Fîten", 35, 42-43; Ebû Abdullah İbn Menâde, *Kitâbü'l-îmân* (nşr. Ali b. Muhammed el-Fukayhî), Beyrut 1406/1985, II, 911; Ebû Abdüllâh el-Hâlîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân* (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 341-342, 430; Nevevi, *Şerhu Müslim*, XVIII, 58; İbn Keşîr, *en-Nihâye* (Abye), I, 21, 24-32, 52, 145-146, 152-153, 164-171, 173, 178-179; Keşfü'z-zunûn, II, 1079, 1356, 1392; Berzencî, *el-İṣâ'a li-eşrâti's-sâ'a*, Kahire 1393 → Beyrut, ts. (Dârû'l-

kütübi'l-ilmiyye), s. 3-27, 70-75, 87, 90, 91, 112, 122-123, 143, 144, 152, 156, 160, 177, 180-182, 189-190; Seffârînî, *Ehvâlü'l-kiyâme ve 'alâmâtihe'l-kübrâ*, Beirut 1406/1986, s. 106; a.mlf., *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye*, Beirut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), II, 65, 142; İzâhu'l-meknûn, I, 52, 86; II, 29; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, VIII, 211; IX, 450-466, 501-504; M. Ahmed Abdülkâdir, 'Akîdetü'l-bâ's ve'l-âhîre fi'l-fikri'l-İslâmi, İskenderiye 1986, s. 50-56; M. Selâme Cebr, *Eşrâtu's-sâ'a ve esrârûhâ*, Kahire 1413/1993, s. 13-14, 20-23, 25-30, 65-70, 92-99, 101-107; Hammûd b. Abdullah et-Tüveycirî, *İlhâṭü'l-cemâ'a bimâ câ'e fi'l-fîten ve'l-melâhîm ve eşrâti's-sâ'a*, Riyad 1414, II, 78, 292-293, 374-375; III, 12-13, 137-138, 172-188, 237-241; Abdülkerîm Âl-i Şemseddin, *el-'Aklü'l-İslâmi*, Beirut 1414/1994, II, 292-293; Yûsuf b. Abdullah el-Vâbil, *Eşrâtu's-sâ'a*, Riyad 1415/1995, s. 41-42, 57, 73-74, 77-176, 179-235, 239, 245-265, 315, 318, 378-392, 407-415; Mübarek el-Berrâk, *ez-Żâ'if ve'l-mevezü' min abâbâri'l-fîten ve'l-melâhîm ve eşrâti's-sâ'a*, Kahire 1416/1996, s. 38-39, 54, 58, 62-65; Mustafa M. et-Tayr, "el-Mehdî ve'l-İhumeynî fi nazari'l-İslâm", ME, LII/9, Kahire 1980, s. 1644.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

## KIYAS

(القياس)

Bilinenden hareketle  
bilinmeye ulaşmayı ifade eden  
mantık, fıkıh ve dil bilimi terimi.

Sözlükte kiyâs "ölçme, takdir ve eşitlik" anımlarına gelir. Mütercim Âsim Efendi, kiyasın "bir nesneyi misali olan nesneye takdir edip uydurmak" manasına geldiğini söyler (Kâmus Tercümesi, II, 997). Terim olarak dilde, mantık ve fıkıhta sözükteki asıl mânasıyla irtibatlı olmakla birlikte farklı anımlarda kullanılmaktadır. Sarf ve nahivde tümevarım yoluyla elde edilen ölçüye kiyas denilirken (nahî kiyas) mantıkta doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden (öncül, mukaddime) zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaşırak akıl yürütme şeklini belirtir (aklî veya burhanî kiyas). Fıkıhta kiyas, mantıkta kullanıldığı anmanın yanında esas olarak bir akıl yürütme biçimi olan temsili (analoji) ifade eder (şerî veya fıkîh kiyas; bk. Tehânevî, Keşşâf, III, 525, 530).

İnsan zihinin işleyişinin en temel formlarından biri olan kiyas, benzetme esasına dayalı algılama ve bilinenden hareketle bilinmeyeği kavrama işinin formel hale getirilerek insanı bu anlamdaki akıl yürütütmelerinde hatadan korumak için Aristo tarafından sistemleştirilmiştir. İslâm kültüründe önceleri formel olarak kullanılmayan kiyas Aristo'nun eserlerinin tercümelerinden istifade edilip formelleşti-

rilmiş ve daha teknik bir hale getirilmiş, özellikle dil biliminde ve fıkıhta kullanılan istidlâle sınırlı da olsa Grek düşüncesinden faydalanimakla birlikte bu düşünçenin içermediği yeni bir şekil ve muhteva kazanmıştır.

Bilgi kavram (tasavvur) veya bir yargıdır (tasdik). Bir kavramı açıklayan söze (el-kavlî'-ş-şârih) tanım (had) veya betim (resim) denildiği gibi bir yargıya ulaştıran kânitâ da (hüccet) tümdengelim (kiyas) ya-hut tümevarım (istikrâ) denilmektedir (İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 2-3).

Her kanıtlama işleminde olduğu gibi kiyasın da bir biçimî (sûret) ve içeriği (madde) vardır. Dolayısıyla kiyasla ilgili bir inceleme biçim veya içerik bakımından olacaktır. Bir bakıma kiyastan ibaret olan biçimî incelemek içeriğini incelemekten önce gelir. Çünkü onun türlerle ayrılması içeriği açısındandır. Kiyasın biçimî değişmez, fakat içeriği değişimdir (İbn Sînâ, *es-Şîfâ'*, s. 3-5, 53; İbn Bâcce, s. 187; İbn Rûşd, *Telhîş*, s. 250).

Bîcîm açısından kiyas önermelerden (kavîl) yapılan bir işlemidir ki (telif) bu işlemi giren önermeler kabul edilince zorunlu olarak işlemenden başka bir önerme ortaya çıkar. Bu işlemin kendisi kiyasın biçimidir ve işleme girenlerle onlardan elde edilen arasındaki zorunluluk içerikten değil işlemin kendi tabiatından kaynaklanır. Bîcîm içerikten tamamen ayrı olduğu için kiyas işlemini sembollerle yapmak mümkündür (Aristoteles, I, 142; İbn Zûr'a, s. 108; İbn Sînâ, *es-Şîfâ'*, s. 54, 57, 65; İbn Rûşd, *Telhîş*, s. 500).

Kiyas şekil bakımından ikiye ayrılır. 1. İktiranlı kiyas. Şu alt bölümlerden oluşur: a) Yalnızca yüklemî önermelerden yapılan iktiranlı kiyaslar. b) Yüklemî ve şartlı önermelerin karışımından yapılan iktiranlı kiyaslar. c) Salt şartlı önermelerden yapılan iktiranlı kiyaslar. Bu da yalnızca birleşik şartlı önermelerden yapılan iktiranlı kiyaslar, sadece ayrı şartlı önermelerden yapılan iktiranlı kiyaslar, birleşik ve ayrı şartlı önermelerin karışımından yapılan iktiranlı kiyaslar olmak üzere üçe ayrılır. 2. İstisnalı kiyas. Birleşik şartlı öncülle yapılan istisnalı kiyaslar ve ayrı şartlı öncülle yapılan istisnalı kiyaslar diye ikiye ayrılır (İbn Sînâ, *es-Şîfâ'*, s. 231, 389; *en-Necât*, s. 83-90; *Kitâbî'l-Hidâye*, s. 105-106; *el-İşârât*, s. 48; *el-Mûcez*, s. 158-159; Esîrûddîn Ebherî, s. 78-80; Îsâ b. Muhammed b. Abdullâh el-Îcî es-Safevî, s. 202).

**İktiranlı Kiyas.** Bir kiyas işleminde işlemin sonucu öncülerde güç halinde (bil-

kuvve) ihtiva edilmişse buna iktiranlı kiyas denir. Bir iktiranlı kiyas iki öncül (mukadâme) ve üç deyimden (had) oluşur. İki öncülle yapılan bir işlemenin zorunlu bir sonucun çabâbîmesi için görevi iki öncülü birbirine yaklaşımak olan (iktiran) ve her iki öncüde geçen orta / ortak bir deyimin (el-haddü'l-evsat, el-haddü'l-müsterék) bulunması gereklidir. Önermeler (kazîyye) kiyas işlemine girince öncü özne (mevzû') ve yüklem (mahmûl) deyim adını almaktadır. Sonucun yüklemi içeren öncüle büyük öncül (kübrâ), sonucun yüklemine büyük deyim (ekber), sonucun öznesini içeren önermeye küçük öncül (suğrâ), sonucun öznesine küçük deyim (asgar) adı verilir. Bu sebeple orta deyimin öncüllerde bulunduğu konuma iktiranlı kiyasların şekli denir. Orta deyim öncüller de zorunlu olarak dört konumda bulunduğu için iktiranlı kiyasın dört şekli vardır. Orta deyim büyük öncülde özne, küçük öncülde yüklem ise buna birinci şekil, her ikisinde yüklem ise ikinci şekil, her ikisinde özne ise üçüncü şekil, büyük öncülde yüklem, küçük öncülde özne ise dördüncü şekil adını almaktadır. Bu dört şekeiten herhangi birinde iki öncülle yapılan iktiran işlem (darb), işlemelerden zorunlu olarak bir sonuç verene ise kiyas denir. Bu işleme ulaşılacak olana sorun (matlûb), ulaşılana sonuç (netice) adı verilir (İbn Sînâ, *es-Şîfâ'*, s. 54, 451; *en-Necât*, s. 52-53).

Hangi şekil içinde olursa olsun iki öncülün nitelik (olumlu - olumsuz), nicelik (tümel - tikel) ve kiplik (olabilir - zaruri) açısından altı değişik tarzda bulunabileceğinin önüne alındığında iki önermenin bu değişkenlere göre bir şekil içinde kurulabilecek işlem sayısı iki üzeri altı ( $2^6$ ), bu da altmış dört (64) olacaktır. İktiranlı kiyasın dört şekli söz konusu olduğu için iki öncül toplam  $4 \times 64 = 256$  işlem tarzına girebilecektir. Ancak bir kısmı sonuç vermemip bir kısmı da bir kısmına indirgendiği için dördü birinci, dördü ikinci, altısı üçüncü, beşi dördüncü şekilde olmak üzere toplam on dokuz işlem yapılmaktadır. Kisaca her şekildeki işlemler sunlardır:

Birinci şeklin sonuç vermesi için büyük öncül tümel, küçük öncül olumlu olmalıdır. Birinci işlem: Her A, B'dir ve her C, A'dır. Öyle ise her C, B'dir. İkinci işlem: Her A, B'dir ve bazı C, A'dır. Öyle ise bazı C, B'dir. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her C, B'dir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı C, A'dır. Öyle ise bazı C, B'dir. Dördüncü şeklin sonuç vermesi için iki öncüden birinin olumsuz ve büyük öncülün tümel olması gereklidir. Birinci işlem: Her A, B'dir ve hiçbir C, B değildir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. İkinci işlem: Her A, B'dir ve bazı C, B'dir. Öyle ise bazı C, A değildir. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her C, A'dır. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı C, C'dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her C, B'dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Hiçbir taş insan değildir ve her insan canlıdır. Öyle ise bazı canlı taş değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı B, C'dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Hiçbir taş insan değildir. Bazı insan mühendisidir. Öyle ise hiçbir mühendis taş değildir. Beşinci işlem: Her A, B'dir ve hiçbir B, C değildir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Her bilen insanıdır. Hiçbir insan taş değildir. Öyle ise hiçbir taş bilen değildir (Atay, XVI [1970], s. 58-66; Platti, sy. 18 [1988], s. 177-178).

İkinci şeklin sonuç vermesi için iki öncüden birinin olumsuz ve büyük öncülün tümel olması gereklidir. Birinci işlem: Her A, B'dir ve hiçbir C, B'dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. İkinci işlem: Her A, B'dir ve bazı C, A değildir. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her C, B'dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı C, B'dir. Öyle ise bazı C, A değildir.

Üçüncü şeklin sonuç vermesi için küçük öncü olumlu ve iki öncüden biri tümel olmalıdır. Sonuç daima tikel olur. Birinci işlem: Her A, B'dir ve her C, C'dir. Öyle ise bazı C, B'dir. İkinci işlem: Her A, B'dir ve bazı A, C'dir. Öyle ise bazı C, B'dir. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her A, C'dir. Öyle ise bazı C, B değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı A, C'dir. Öyle ise bazı C, B değildir. Beşinci işlem: Bazı A, B'dir ve her A, C'dir. Öyle ise bazı C, B'dir. Altıncı işlem: Bazı A, B değildir ve her A, C'dir. Öyle ise bazı C, B değildir (İbn Sînâ, *es-Şîfâ'*, s. 108-119; *el-İşârât*, s. 49-55; İbn Rûşd, *Telhîş*, s. 158 vd.).

Dördüncü şeklin sonuç vermesi için işlemde tikel olumsuz öncül olmayacağı ve küçük öncü tikel olumlu iken büyük öncül tümel olumsuz olacak. Birinci işlem: Her A, B'dir ve her C, C'dir. Öyle ise bazı C, A'dır. Her gülen insanıdır, her insan canlıdır. Öyle ise bazı canlı güldür. İkinci işlem: Bazı A, B'dir ve her B, C'dir. Öyle ise bazı C, A'dır. Bazı canlı insanıdır ve her insan güldür. Öyle ise bazı canlı güldür. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her B, C'dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Hiçbir taş insan değildir ve her insan canlıdır. Öyle ise hiçbir canlı taş değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı B, C'dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Hiçbir taş insan değildir. Bazı insan mühendisidir. Öyle ise hiçbir mühendis taş değildir. Beşinci işlem: Her A, B'dir ve hiçbir B, C değildir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Her bilen insanıdır. Hiçbir insan taş değildir. Öyle ise hiçbir taş bilen değildir (Atay, XVI [1970], s. 58-66; Platti, sy. 18 [1988], s. 177-178).

Yukarıda açıklanan, dört şekil ve on dokuz işlemi verilen iktiranlı kiyas yalnızca yüklemî öncüllerden oluşmaktadır. Öte yandan her kitapta dördüncü şeklin örnekleri bulunmadığı için sembollerle birlikte örnekler de verilmiştir. Bir diğer husus da Türkçe'de büyük öncülün önce, küçük öncülün sonra gelmesidir. Arapça'da durum bunun tersidir. Bilindiği kadariyla şartlı öncüllerle yapılan iktiranlı kiyasların şekil ve işlemlerini bütün yönleriyle

## KIYAS

en geniş biçimde ele alan ilk mantıkçı İbn Sînâ'dır (*eş-Şîfâ'*, s. 295-356). İbn Sînâ bu konularla ilgili, sözde Fârâbî'ye nisbet edilen eksik ve yanlışlarla dolu bir kitabın kendisine ulaştığını ve onun en temel konularda bile ne kadar eksik olduğunu söylemekten sonra kendisinin kiyasın bu konusu üzerinde on sekiz yıldır yakın bir süre çalıştığını belirtir (*a.g.e.*, s. 356-357). Öyle anlaşılıyor ki bu eksik ve karışık metin onu bu konuya bütün yönleriyle incelemeye sevketmiş, böylece konuyu belki ilk ele alan filozof olmamakla birlikte kendisinin büyük bir mantıkçı olmasını sağlamıştır. İbn Sînâ, mantıkla ilgili hemen her kitabında iktiranlı kiyasların bu çeşidine kısaca değinir ve şartlı öncülün ön birleşeninin (mukaddem) yüklemli öncülükde özne, art birleşeninin ise (tâli) yüklem gibi ele alınması gerektiğini söyler. Ona göre mantıkçıların hepsi yalnızca yüklemli öncülerle yapılan iktiranlı kiyaslarla ilgilenmişlerdir (*en-Necât*, s. 83-90; *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 105-106; *el-İşârât*, s. 48, 56; *el-Mûcîz*, s. 159). İbn Sînâ'dan sonraki İslâm mantıkçıları çok az da olsa kitaplarında iktiranlı kiyasın bu çeşidine yer vermişlerdir (Esîrüddin Ebherî, s. 78-80; Îsâ b. Muhammed el-Îcî es-Safevî, s. 202).

Iktiranlı kiyasın işlemleri hesaplanırken nitelik ve nicelikle birlikte öncülerin kipleri de göz önüne alınmıştır. Ancak Aristo'dan bu yana İbn Zür'a, İbn Sînâ, İbn Rûşd gibi mantıkçılar kipli kiyasları "el-kiyâsâtü'l-muhtelite", "ed-durûbü'l-kiyâsiyye zevâtî'l-cihet" gibi başlıklar altında ayrı olarak incelerler. Fârâbî, her iki kiyas kitabında da kipli kiyaslara hiç yer vermezken yine ilk defa İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta (s. 49-55) yüklemli öncülerden oluşan iktiranî kipli kiyasları birlikte ele alır. Kiyasın işlemlerinin (darb) hesaplanması konusunda da İbn Zür'a gibi bazı istisnalar dışında mantık kitaplarında bir işlem yapıldığı görülmez; yalnız İbn Rûşd darbaların hesaplanması konusunda öncülerin nicelik, nitelik ve kiplik durumlarının göz önüne alınması gerektiğini söyler (İbn Rûşd, *Telhîs*, s. 143).

Aristo'dan itibaren mantıkçılar iktiranlı kiyasın birinci şeklini en mükemmel şekil olarak kabul ederler. Çünkü bu şeklin işlemleri sonucunu anlamak kolay ve zihnin tabiatına uygundur. Dolayısıyla herhangi bir ara işlem yapmaya gerek yoktur. Ayrıca ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillerin işlemleri döndürme (aks), yerine koyma (iftiraz) ve olmayana ergi (hulf) yoluyla birinci şeklin dört işleminden birine indirgenerek sonuç verdikleri kanıt-

landığından zihin için en açık ve tabii olan kiyas birinci şeklin dört işlemi olarak kabul edilmektedir. Tabii olmamakla birlikte bilimde ikinci ve üçüncü şekilde de ihtiyaç vardır. Bunların biçimleri tabii olmasa da öncüllerini tabiidir. Bu iki şeklin öncüllerinin tabii hali bozularak biçimleri tabii hale dönüştürülür (İbn Sînâ, *eş-Şîfâ'*, s. 108, 119-120, 185-186; *el-İşârât*, s. 54-55; İbn Rûşd, *Telhîs*, s. 158).

Iktiranlı kiyasın şekilleri arasında üzerinde en çok tartışılanı dördüncü şekdir. Mantığın kurucusu Aristo dördüncü şekeiten hiç söz etmez. Her ne kadar Aristo bunu anmasa da sârî bir mantık bu şekli kabule zorlar (Blanché, s. 77-78). Nitekim bu durumu İbn Sînâ da itiraf eder. Dördüncü şeklin zorunlu olarak ortaya çıkışından ilk söz eden de İbn Sînâ'dır. Ona göre Câlînûs (Galen) bu şekli başka bir biçimde ele almıştır. Tabii olmayı akıl yürütmenin tabiatına uygun gelmediğinden, ayrıca birinci şeklin tam aksi bir şekil olduğundan mantıkta kaldırılmıştır (*eş-Şîfâ'*, s. 107; *el-İşârât*, s. 49). İbn Bâcce (*Te'âlik*, s. 184-185) ve İbn Rûşd de (*Telhîs*, s. 152, 171-173) benzer şeyleri söylerler. İbn Hazm ise burhanın (kiyas) üç şeklinin bulunduğu, akılda asla dördüncü bir şekilde yer olmadığını belirtir (*et-Takrib*, IV, 228). Bilindiği kadariyla mantık tarihinde dördüncü şeklin ilk defa ciddi olarak ele alan, XII. yüzyıl matematik ve gök bilimci Ebû'l-Fütûh İbnü's-Salâh'tır. Bu konuda bir risâle kaleme alan İbnü's-Salâh "Galen'in dördüncü şekil" diye bir makalenin kendisine ulaşlığını söylemekle birlikte ona göre Câlînûs *el-Burhân*'ın dokuzuncu makalesinde kesinlikle dördüncü şeklin olmadığını söyler. Câlînûs kiyasların sayımı kitabında da bu şekli zikretmez. Buna rağmen Câlînûs'a nisbet edilen ve son derece bozuk olan bu metin İbnü's-Salâh'ı dördüncü şeklin yeniden ele alıp incelemeye zorlamıştır. İbnü's-Salâh bu risâlesinde, aslında dördüncü şeklin ikinci şekil olması gerektiğini ve ikinci ile üçüncü şekeiten daha değerli olduğunu ileri sürer (Atay, XVI [1970], s. 46-54). İbnü's-Salâh'tan sonra gelen mantıkçılar hiç değilse dördüncü şeklin varlığını kabul ettiklerine göre onun bu çalışması sonrakileri etkilemiş demektir..

Aristo'nun öğrencilerinden Theophrastos'un da bu konuya ilgilendiği, fakat bunu bir şekil olarak değil birinci şeklin tabii olmayan beş işlemi olarak birinci şekle eklediği söylenir (Blanché, s. 77-78, 115). Jan Lukasiewicz, Aristocu man-

tiğin sârî olup sârî bir mantık olmadığını ileri súrer (*a.g.e.*, s. 82). Her ne kadar Lukasiewicz'in dördüncü şeklin Câlînûs'a ait olmadığını kesinlikle kanıtladığı söyleinirse de (*a.g.e.*, s. 169-170) Câlînûs'un gerçek metinleriyle ona nisbet edilen metin arasındaki çelişkiye dikkati çekerek bu şeklin Câlînûs'a ait olmayacağı ileri defa ileri süren kişi İbnü's-Salâh'tır.

**İstisnâlı Kiyaslar.** Her istisnâlı kiyas bir şartlı öncülden ve bu şartlı öncülün bir bölümünün kendisi veya çeliştiği olan bir istisnâlı öncülden oluşur. Bu kiyas istisna edilmeyen diğer parçasını veya karşısını sonuç olarak verir. Iktiranlı kiyasların aksine bu kiyasta sonucun kendisi veya karşıtı öncülerde bilfiil görülür (İbn Sînâ, *eş-Şîfâ'*, s. 106, 389-390; *en-Necât*, s. 52; *Kîtâbü'l-Hidâye*, s. 92; *el-İşârât*, s. 57-58).

Her ne kadar kiyasta onun içeriğine değil biçimine bakılırsa da istisnâlı kiyasların bilimlerde yararlı olabilmesi ve yeni bir bilgi verebilmesi için birleşik şartlı öncülde birleşimin (ittisal ve lüzum) tam, ayrik şartlı önermede ise bölünmenin (infisal) gerçek olması gereklidir (İbn Sînâ, *eş-Şîfâ'*, s. 390-392, 406). Burada sözü edilen tamlık ve gerçeklik iktiranlı kiyaslardaki kipler gibi değerlendirilmektedir. Bu kiyasın işlemleri söyledir. a) Birleşik şartlı öncülerden yapılan istisnâlı kiyaslar. Birinci işlem: Eğer A, B ise C, D'dir. Fakat A, B'dir. Öyle ise C, D'dir. İkinci işlem: Eğer A, B ise C, D'dir. Fakat C, D'dir. Öyle ise A, B'dir. Üçüncü işlem: Eğer A, B ise C, D'dir. Fakat A, B değildir. Öyle ise C, D değildir. Dördüncü işlem: Eğer A, B ise C, D'dir. Fakat C, D değildir. Öyle ise A, B değildir.

b) Ayrik şartlı öncülerden yapılan istisnâlı kiyaslar. Ayrik şartlı öncülün iki veya daha fazla bölümü olabilir. Olumlu veya olumsuz biçimde herhangi bir bölüm ya-hut bölgeler istisna edilirse geriye kalanlar sonuç olarak çıkar. Bu kiyasın yararlı olabilmesi için öncülün bölgelerinin birbirinin karşıtı olmaması gereklidir. Bu kiyasın iki işlemi vardır: Birinci işlem: A ya B veya C'dir. Fakat A, B'dir. Öyle ise A, C değildir. İkinci işlem: A ya B veya C'dir. Fakat A, C değildir. Öyle ise A, B'dir (Fârâbî, *Kitâbü'l-Kiyâs*, II, 31; İbn Zür'a, s. 167; İbn Sînâ, *eş-Şîfâ'*, s. 390-401; *el-İşârât*, s. 57-58; İbn Rûşd, *Telhîs*, s. 234-237).

İstisnâlı kiyaslardaki istisna eklemi "fakat" (lâkin) iktiranlı kiyaslardaki orta deyim gibidir. Her ikisinin görevi iki öncülü birbirine bağlayarak kiyasın yapılmasını

sağlamaktır (Fârâbî, *Kitâbü'l-Kiyâs*, II, 35; *Kitâbü'l-Kiyâsi's-şagîr*, II, 83).

İbn Rûşd, bu kiyasların bilinmeyen bir şeyi açıklamada tabii olarak kullanılmadığını, dolayısıyla Aristo'nun bunları terkettiğini söyleken (*Telhîs*, s. 234-237) İbn Sînâ, Aristo'nun bu konudaki ayrıntılı çalışmasının kaybedildiğini belirtir (*eş-Şîfâ*, s. 397).

Büçimi itibariyle kiyaslar iktiranlı ve istisnali ayrılmاسının yanı sıra bunlardan türetilen kiyaslardan da söz edilir. Meselâ iktiranlı ve istisnali kiyasların karışımından yapılan, olmayana ergi yoluyla bir şeyi dolaylı olarak kanıtlamaya çalışan hulfi kiyas bunlardan biridir (Fârâbî, *Kitâbü'l-Kiyâs*, II, 33-34; *Kitâbü'l-Kiyâsi's-şagîr*, II, 86-87; *Serhû'l-Kiyâs*, II, 278, 351; İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 80-81, 409, 411, 415; *el-İşârât*, s. 58). Yine sadece İbn Sînâ'nın zikrettiği eşitlik kiyası da böyledir. A = B'dir ve B = C'dir, öyle ise A = C'dir. Bu kiyas, "Eşitin eşiti eşittir" şeklindeki bir öncülü düşmüş olan kiyastır (*el-İşârât*, s. 57). Ayrıca birden çok öncülden oluşan zincirleme kiyastan da (mürekkeb veya mevsul) söz edilebilir. Bu kiyasın büçimi sonucu zorunlu kılmasız; sonucu zorunlu kılan yukarıda görülen kiyaslar basit kiyastır ki buna "müstakim kiyas" da denir. Doğru kiyasta (müstakim) öncüllerden biri kalkınca sonuç çıkmaz. Halbuki zincirleme kiyasta öncüllerden birinin kalkması sonucu etkilemez. Her A, B'dir. Her B, C'dir. Her C, D'dir. Her D, Z'dir. Öyle ise her A, Z'dir. Fârâbî'ye göre bu kiyas üç kiyasın birleşiminden oluşmuş mürekkeb bir kiyastır (Fârâbî, *Serhû'l-Kiyâs*, II, 305; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 92-93; İbn Rûşd, *Telhîs*, s. 242).

**Kiyasın Temeli.** Bir kiyas işleminden sonuç alınabilmesi için onun felsefi temeliin tümellik ve olumluluk olması gereklidir. Mutlaka öncüllerden biri bilfiil veya bil-kuvve olumlu ve yine öncüllerden biri mutlaka tümel olmalıdır (Aristoteles, I, 207; İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 108, 432, 448; *el-İşârât*, s. 51; İbn Rûşd, *Telhîs*, s. 237-238).

Kiyasla ilgili deyimler tam olarak İbn Sînâ'da teşekkül etmiştir. İbn Sînâ'dan sonra yapılan mantık çalışmalarında genellikle onun deyimleri kullanılmıştır. İktiranlı ve istisnali kiyas ayrimi ve tanımları da İbn Sînâ'ya aittir. Öncekiler, iktiranlı yerine yalnızca yüklemli önermelerle yapılan kiyaslara yer verdikleri için hamî veya cezmî, istisnali kiyaslar için de şartî veya vazî deyimlerini kullanmışlardır;

yani kiyaslar adlarını işlemde kullanılan önermelerden almıştır (İbn Bâcce, s. 193). Büyük ve küçük deyimler yerine evvelâhir, âzam (İbn Rûşd, *Telhîs*, s. 152), taraf, reis gibi kelimele yer vermişlerdir. Hatta bazıları ilk dönemde kiyas için câmmia (Kindî, s. 380-381; İbn Hazm, IV, 220), darb için nahiv (İbn Hazm, IV, 229-230) ve netice için redifle (Fârâbî, *Kitâbü'l-Kiyâs*, II, 19; *Kitâbü'l-Kiyâsi's-şagîr*, s. 75) mürâdifi (İbn Bâcce, s. 182) kullanmışlardır.

İçerikleri yönünden kiyaslar beş kısma ayrılır. Kiyasların içeriği kiyastaki öncülerinin doğruluk değeri ve kiyastan beklenen amaca göre belirlenir. Beş sanat adı altında da toplanan bu kiyaslar kısaca şunlardır: 1. Burhanî kiyas. Doğru öncülerden yapılan bu kiyasın amacı bilimsel bilgidir. 2. Cedeli kiyas. Doğruluk değeri muhtemel öncülerden yapılan bu kiyasın amacı kanıtlamaya alıştırmak ve bilime yönlendirmektir. 3. Mugalatî kiyas. Yanlış öncülerden kurulan bu kiyas insana yanlışlardan korunmayı öğretir. 4. Hatâbî kiyas. Kamuya ilgili bilgilerde toplumu ikna etmeyi amaçlar. 5. Şiirî kiyas. Sanat yoluyla insan duygularını eğitmeyi amaçlar (İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 3-5; *el-İşârât*, s. 59; İbn Rûşd, *Telhîs*, s. 138-139).

Bir bakıma kiyasın uygulanış alanları olan bu beş konuda mantığın kurucusu Aristo müstakil kitaplar yazmasına, bunların Arapça çevirileri üzerinde daha da geliştirerek Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rûşd müstakil çalışmalar yapmasına rağmen İbn Rûşd'den sonra gelen İslâm mantıkçıları -ki bunların hemen hepsi kelâmcıdır- bu konulardan birer cümle ile söz etmişlerdir. Böylece mantığın bilim, sanat, siyaset ve eğitimle ilgili imkân ve amaçlarından mahrum kalmıştır.

Kiyas önermelerden, önermelerin kavramlardan oluşturduğu düşünürse mantığın kavramları ve önermeler bölümü kiyasa bir giriş ve hazırlık mahiyetinde olmaktadır. Sözü geçen beş sanatta da kiyasın uygulama alanları bulununca -çünkü bu beş sanatın hepsinde kiyasın sûreti aynı kalırken maddeleri değiştirebilir- klasik mantığın temelde bir kiyas öğretisi olduğu söylenebilir. Bu kiyas öğretisinin esas amacı da burhandır, başka bir deyişle bilimsel bilgidir.

**Kiyasa Dair Çalışmalar.** Altı bölümlük *Organon* adlı kitabıyla Aristo mantık bilimini kurmuştur. Aristo, "syllogismos" dediği kiyası "Prior Analytics" adını verdi-

ğı, *Organon*'un üçüncü bölümünde inceleler. Arapça'ya *el-Analütika'l-âla*, *el-'Aks mine'r-re's* (Kindî, s. 367) ve *Kitâbü't-Tâhilîl* (İbn Sînâ, *eş-Şîfâ*, s. 8-9) adlarıyla çevrilmiştir. Bu kitabın Arapça ilk çevirisini özet olarak İbnü'l-Mukaffâ yapmıştır (Tahran 1978). Eseri ayrıca Yahyâ b. Bitrik tercüme etmişse de günümüze kadar gelen çevirisi Theodoros'a ait olup bunun iki nüshası zamanımıza ulaşmıştır (Paris Bibliothèque Nationale, nr. 2346; TSMK, III. Ahmed, nr. 3362). Birinci nüsha'yı Abdurrahman Bedevî neşretmiştir. Bu kitap üzerine yapılan tek ve eksik şerh (II. makale) Fârâbî'ye aittir. İbn Rûşd kiyasla ilgili telhisinde bu şerhe atıfta bulunur (Lameer, s. 7-11). Kindî, Aristo'nun kitaplarını sayarken kiyas ve şekilleri hakkında çok kısa açıklamalar yapar (*Kemîyyetü Kütübî*, s. 380-381).

Fârâbî'nin kiyasla ilgili olarak biri giriş, diğerı kelâmcılar için yazılmış iki kiyas kitabı vardır. İbn Bâcce, Fârâbî'nin bu metinleri ilmî bir yöntemle yazmadığını söylemeye birlikte (*Te'âlik*, s. 180, 184) bunlar üzerine ta'likat çalışmaları yapmıştır. Fârâbî mantık okuluna mensup olan İbn Zür'a, müfessirlerin İskenderiye kütüphanelerinde kırktan fazla *Kitâbü't-Tahilîl* incelediklerini, yalnızca bu kitabın laflarının vecizliği ve mânaların açlığı bakımından Aristo'ya ait olduğuna şehâdet ettiklerini belirtir (*Kitâbü'l-Kiyâs*, s. 101). Yine bir din bilimci olan İbn Hazm da din bilimcileri için yazmış olduğu *et-Taķîrîb'*-de kiyası bütün yönleriyle ele alır.

Kiyas konusunda en geniş incelemeyi *eş-Şîfâ*'da İbn Sînâ yaparsa da *el-İşârât* ve *en-Necât* gibi kitaplarında kiyasın uygulama alanlarının bazlarına çok fazla yer vermez. İbn Sînâ'nın kiyasa dair çalışmaları kendisinden sonraki bütün mantıkçıları etkilemiş, onun tanımları, deyimleri ve tasnifleri kullanılmıştır.

Gazzâlî de mantıkla ilgili yazılarında İbn Sînâ'nın kiyas öğretisini aynen tekrarlamıştır. Ayrıca *el-Kîşâsü'l-müstakîm* adlı risâlesinde kiyasın bütün çeşitlerini Kur'an'dan çıkarmaya çalışmış, özünü kiyasın oluşturduğu mantığın dinî bir bilim olduğunu ileri sürmüştür ve İbn Sînâ'nın deyimlerine karşı yeni deyimler önermiştir. *Esâsü'l-kiyâs* adlı kitabında ise fıkıhçaların kullandığı kiyasi çözümleyerek yetersizliğini göstermiş, bir başka açıdan kiyasın dine yeni bir şey eklemediğini açıklamıştır (Durusoy, XIII/3-4 [2000], s. 310 vd.). Gazzâlî'den sonra ise kiyasın maddesi bütünüyle ihmâl edilmiş ve tamamen sûretitle ilgilenilmiştir.

**Kiyas Eleştirileri.** Kiyasa yönelik eleştiriler genel olarak mantık eleştirileri içinde önemli bir yer tutar (bk. MANTIK). İslâm Kültürü tarihinde özellikle dil bilimi uzmanları başından beri mantıklı kiyas karşısında mesafeli bir tavır almışlardır; İbn Salâh eş-Şehrezûrî, İbn Teymiyye ve Süyûtî gibi âlimler kiyasın dayandığı tanım teorisini yaniltıcı olarak görürken mantıklı kiyasın tamamen formel olmasından dolayı insanın bilgisini arttırmadığı gereklisiyle sağlam bir yöntem oluşturmadığını söylemişlerdir.

Kiyasa karşı en ciddi eleştiri Yeniçağ'ın bilim anlayışı ile birlikte Batı'da yapılmıştır. Bu eleştiriyi yapanlar arasında Francis Bacon, René Descartes, John Stuart Mill sayılabilir. Eleştiriler kiyasın birinci şekli bilim için yeterli değildir, onun uygulanımı kümeler ilişkisini geçmez, kesişen, dışlayan, olumsuzlayan sınıf ilişkilerini içine almaz, uygulama imkânı az, orta deyim ârizî bir ölçüdür gibi noktalardandır (Blanché, s. 62-79). Descartes gerçeği aramada sûr'lîyi yeterli bulmaz. Ona göre mantığı hakikati aramada değil hakikati sunnada kullanmak gerekdir (a.g.e., s. 239-242). Bacon ve Mill ise bilimde kiyasın yetersiz olduğunu ve tümevarının kullanılması gerektiğini söylerler. Ancak Yeniçağ'ın eleştirdiği mantık ve kiyas, salt Aristo mantığı ve kiyası değil onun Ortaçağ hristiyan teolojisinde almış olduğu görünümü yöneliktir (Özlem, s. 318-319). İzmirli İsmail Hakkı kiyasın keşf, ihtiçâc ve izah gibi üç temel işlevi olduğunu belirterek eleştirilere karşı cevap vermeye çalışır (*Felsefe Dersleri*, s. 289-301). Bütün bu eleştirilere rağmen klasik mantık ve kiyas kendi konumunu hâlâ korumaktadır. Ayrıca sembolik mantık çalışmalarıyla da bağımsızlığını kazanmış, tamamen sûr'lîşerek bütün bilimler için genel bir yöntem olmaya başlamıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Teħânevî, Keşşâf, Beirut 1998, III, 525, 530; Kâmus Tercümesi, II, 997; Aristoteles [Aristo], *Kitâbû'l-Tâhilâtî'l-ülâ (Manṭiku Aristô* içinde, nr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1980, I, 136-316; İbnü'l-Mukaffâ', *el-Manṭık* (İbn Bîrîz, *Hudûdû'l-manṭık* içinde, nr. M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1357 h.s., s. 63-93; Kindî, *Kemmiyyetü kütübü Aristotâlîs ve mā yuhtâcū ileyh fi taħiħili'l-felsefa* (Kindî, *Resâ'il* içinde), s. 365-370, 380-381; Fârâbî, *Kitâbû'l-Kiyâs (el-Manṭık 'in-de'l-Fârâbî* içinde, nr. Refîk el-Acem), Beirut 1986, II, 11-64; a.mlf., *Kitâbû'l-Kiyâsi's-ṣaġîr* (a.e. içinde), II, 65-93; a.mlf., *Kitâbû'l-Taħlîl* (a.e. içinde), II, 95-129; a.mlf., *Šerhu'l-Kiyâs (el-Manṭukiyât li'l-Fârâbî* içinde, nr. M. Taki Dânişpejûh), Kum 1409, II, 263-553; İbn Zûr'a, *Kitâbû'l-Kiyâs li-Aristotâlîs el-Hâkim (Man-*

*tûku İbn Zûr'a* içinde, nr. Cîrâr Cihâmî - Refîk el-Acem), Beirut 1994, s. 91-200; İbn Sînâ, *es-Šifâ' el-Manṭık* (4), s. 3-9, 52-53, 54, 57, 65, 80-81, 106-129, 185-186, 231, 295-357, 389-401, 406, 409, 411, 415, 432, 448, 451; a.mlf., *en-Necât* (nr. M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1364 h.s./1985, s. 51-112; a.mlf., *Kitâbû'l-Hidâye* (nr. Muhammed Abdûh), Kahire 1974, s. 91-114; a.mlf., *el-İṣârât ve't-tâbiħât* (nr. Mahmûd Şîhâbî), Tahran 1960, s. 2-3, 46-60; a.mlf., *el-Mücezû's-ṣaġîr fi'l-mantîk* (trc. Ali Durusoy, *MÜİFD* içinde), sy. 13-15 (1997), s. 150-166; İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddîl-mantîk (Resâ'il İbn Hazm* içinde, nr. İhsan Abbas), Beirut 1983, IV, 218-356; Behmenyâr b. Merzûbân, *Kitâbû'l-Taħsîl* (nr. Murtażâ Mutahharî), Tahran 1996, s. 106-191; Gazzâlî, *Mi'yârû'l-ilem* (nr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960, s. 130-160; a.mlf., *Mihakkü'n-nazar* (nr. Refîk el-Acem), Beirut 1994, s. 90-98; a.mlf., *el-Müstaṣfâ* (nr. Hamza b. Züheyr Hâfiẓ), Cidde, ts., I, 88-91, 116-133; a.mlf., *el-Kistâsû'l-müstâkîm* (nr. V. Chelhot), Beirut 1991, s. 47-67; a.mlf., *Esâsû'l-kiyâs* (nr. Fehd b. M. es-Serhân), Riyad 1413/1993; İbn Bâcâ, *Tâ'âlik 'alâ kitâbey el-Kiyâs ve't-tâħlîl li'l-Fârâbî* (*Tâ'âliku İbn Bâcâce 'alâ Manṭukî'l-Fârâbî* içinde, nr. Mâcid Fahrî), Beirut 1994, s. 180-226; İbn Rûd, *Telħiṣu Kitâbî'l-Kiyâs (Telħiṣu Mantukî Aristô* içinde, nr. Cîrâr Cihâmî), Beirut 1982, s. 136-361, 500; a.mlf., *Makâlât fi'l-manṭîk ve'l-ilem'i't-tâbi'i* (nr. Cemâleddin el-Alevî), Casablanca 1983, s. 97-207; Esîrûddin Ebherî, *Isâgûci: Mantuğa Giřiš* (trc. Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 1998, s. 74-87; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnû'l-enbâ'*, s. 604-605; Hîzir b. Muhammed b. Ali er-Râzî, *Šerhu'l-Ġurre fi'l-manṭîk* (nr. Albert Nasîr Nâdir), Beirut 1983, s. 79-100; İsâ b. Muhammed b. Abdullâh el-İcî es-Safevî, *Šerhu'l-Ġurre fi'l-manṭîk* (nr. Albert Nasîr Nâdir), Beirut 1983, s. 195-228; Ali Sedad, *Mizânu'l-ukûl fi'l-manṭîk ve'l-ilem*, İstanbul 1303, s. 69-97; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s. 176-247, 289-307; Doğan Özlem, *Mantîk*, İstanbul 1991, s. 150-180, 318-319; J. Lameer, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, Leiden 1994, s. 7-11; İbrahim Emiroğlu, *Anahâtalaryla Klasik Mantîk*, İstanbul 1999, s. 154-225; R. Blanché, *el-Manṭîk ve târiħuh* (trc. Halîl Ahmed Halîl), Lübnan, ts.; Hüseyin Atay, "Mantîktaki Kiyasın Dördüncü Şekline Dair", *AÜİFD*, XVI (1970), s. 35-66; E. Platti, "L'entretien de la sagesse de Barhebraeus. La traduction arabe", *MIDEO*, sy. 18 (1988), s. 170-180; Ali Durusoy, "Gazâli'den Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIII/3-4, Ankara 2000, s. 303-320.



ALİ DURUSOY

**□ FİKH.** Fikih usulünde kiyas, "hakkinda açık hüküm bulunmayan bir meselelenin hükmünü, aralarındaki ortak özeliliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek" anlamına gelir. Kiyas fikih literatüründe "salt düşünme (nazar), doğruya ulaştıran delil" mânâsında ve birçok istidlâl türünü belirtmekte kullanılmakla birlikte (imâmü'l-Haremeyn el-Cüveyînî,

*el-Burhân*, II, 749; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, II, 195) yaygın anımları şunlardır: 1. Re'y. "Şeriat ya tevkif ya da kiyastr" ifadesinde kiyas "şâriiñ bildirmi" (tevkif) mukabili olarak "re'y" anlamında, yani "mevcut naslar ekseninde beşer inisiyatifiyle sonuca ulaşma veya ulaşılan sonuç" mânâsında kullanılmaktadır. Bu mâna, fikih usulündeki anlam eksenli "fikhî akıl yürütme" (şerî' kiyas, fikhî kiyas, usulî kiyas) mânâsında kiyasın teknik etmektedir ve Zâhirîler ile Şîâ'nın Ta'lîmiyye grubunun eleştirilerine hedef olan daha çok bu anlamdaki kiyastır. 2. Şeriatın rasyonel içerikli bölümü. "Şeriat taabbûd ve mâkul anlamlı (kiyas) olmak üzere iki kisimdir" ifadesinde kiyas, taabbûd (dogmatik içerikli) mukabili olarak "ma'külü'l-ma'nâ" anlamına gelmektedir. Her iki kullanımda da kiyas genelde tevkif kapsamında olup tevkife alternatif değildir. 3. Genel ilke. Kiyas, tikel olaylara uygulandığı gibi tikel çözümlerin doğruluk kriteri olarak da kullanılan, "tümeverim yoluyla ulaşılmış genel kural" mânâsına da gelmektedir. Fikih usulünde teknik anlamda kullanılan kiyasla kesiştiği nokta bulunmakla birlikte mahiyet itibarıyle ondan farklı olan genel kural anlamındaki kiyas, şerî'ın tamamına uygunlanacak genellikte olabileceği gibi sadece bir mezhep bütünlüğü içinde veya belli bir konu bütünlüğü içinde de söz konusu edilebilir. Fikih literatüründe yer alan "kiyâsu's-şerî" ve "kiyâsu'l-mezheb" ifadeleleri bu şekilde anlaşılmalıdır.

**Ortaya Çıkış Süreci.** Kur'an ve Sünnet metinlerinin (naslar) anlaşılmasına ve kapsamlarının belirlenmesi yolunda dilin imkânlarının (delâletü'l-elfâz) sonuna kadar kullanılması gerektiği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak nassın içeridiği, hükmün de konuluş gereklisini teşkil eden anmanın (illet) esas alınarak nasta sabit olan hükmün aynı anlamı içeren başka bir olaya da verilmesinin imkân ve cevazı geniş tartışmalara konu olmuştur. Bununla birlikte lafız eksenli birinci tür delâletle anlam eksenli ikinci tür çıkarımın (şerî' kiyas) her zaman açık bir şekilde birbirinden ayırdığını söylemek mümkün değildir.

Anlamdan hareketle yapılan çıkarım, teknik ifadesiyle kiyas ve ictihad Cessâs'ın yaygın kabul gören tesbitine göre sahâbe, tâbiîn ile onları izleyen nesilde başvurulan bir yöntem iken ilk olarak III. (IX.) yüzünün ilk çeyreğinde vefat eden İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm tarafından red ve