**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**

**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

**e-ISSN: 2147-2823**

**RTEUIFD, December 2019**

# Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi

Reasons of al-Shatibi's Rejection to the Logic of Aristotle and Proposal for Alternative Method

**Abdurrahman HAÇKALI**

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., İslam Hukuku Anabilim Dalı

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdogan Uni. Fac. of Theology, Dep. of Islamic Law Rize /Turkey

abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr

**ORCID ID:** www.orcid.org/0000-0001-5673-8790

**Tayip NACAR**

Öğr. Gör, Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak., İslam Hukuku Anabilim Dalı

Teaching Assistant, Recep Tayyip Erdogan Uni. Fac. of Theology, Dep. of Islamic Law

Rize/Turkey

tayip.nacar@erdogan.edu.tr

**ORCID ID:** www.orcid.org/0000-0003-0879-9841

**Atıf:** Haçkalı, Abdurrahman – Nacar, Tayip. "Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019): 14-46.

**Doi:** https://doi.org/10.32950/rteuifd.592627

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Temmuz / July 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 10 Kasım / November 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Aralık / December 2019

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. http://dergipark.org.tr/rteuifd

**Copyright** © Published by Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Divinity, Rize, 53100 Turkey. All rights reserved.

## Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi*

**Öz:** Aristo mantığı tercüme faaliyetleriyle birlikte İslam dünyasına girmiştir. Başlangıçta, Müslüman ilim adamlarının çoğu bu mantığa karşı çıkmıştır. Mutezîle, Hanefî fakihler ve ehl-i re'ye mensup dilcilerin karşı çıkışı metodolojik kaygılar taşımaktadır. Diğer grupların muhalefeti ise daha ziyade itikadî bir temele dayanmaktadır. Hicri beşinci asırda Gazzâlî, Aristo mantığını ve onun kesin bilgiye ulaşma vasıtası olan Burhân'ı şer'î ilimlerde yöntem olarak kabul etmiştir. Gazzâlî'nin bu girişimi başarılı olmuş ve mantık zaman içerisinde kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerinde hâkim metot olmuştur. Fakat başlangıçtaki muhalif tutum hiçbir zaman kaybolmamıştır. Gazzâlî sonrası mantığa muhalif olanlar içerisinde yer alan âlimlerden birisi de Şâtıbî'dir. O, metodolojik kaygılar yanında felsefeyle yakın ilişkisi ve şeriatın ümmî yapısına aykırılığı gibi gerekçelerle mantığa karşı çıkmıştır. Mantığa alternatif olarak da anlam eksenli manevî istikrâ yöntemini teklif etmiştir. Şâtıbî ilkesel olarak mantığa karşı çıkmakla birlikte köken itibariyle mantık ilmine ait bazı kavram ve çıkarımları kendi bilgi anlayışı doğrultusunda revize ederek usûlünde kullanmıştır.

**Anahtar kelimeler**: İslam Hukuku, eş-Şâtıbî, Mantık, Burhân, Manevî İstikrâ, Ümmîlik

## Reasons of al-Shatibi's Rejection to the Logic of Aristotle and Proposal for Alternative Method

**Abstract:** The logic of Aristotle diffused into the Islamic world, with the translation activities. At the beginning, many Muslim scholars opposed to this logic developed by Aristo. The opposing attitudes of Mutazilites and Ḥanafi scholars (*fuqaha*) who were affiliated to the school of *ahl al-ray* bear methodologic concerns, while other group's opposition instead based on the theological foundations. In the 5th AH, Ghazali accepted the logic of Aristo and his methodology (known as *burhan*) as an important methodology in theoretic scholarly sciences (*shar'ī nazarī ilm*). This initiation of Ghazali become influential in the Islamic world, and, by extension, the logic developed into a prevalent method within the area of philosophy (*kalam*) and Islamic legal methodology (*usūl al-fiqh*) in time. However, the opposing attitude against which many Muslims scholars demonstrated never disappeared in the field of Islamic theological sciences. After Ghazali, Shatibi is one amongst the opponents who developed opposing and critical attitudes against the logic. The foundations of Sahtibi's opposing attitude towards the logic base upon its discrepancy with the divine nature of sharī'a and methodological concerns rooted in its connection to philosophy. He therefore propounded the meaning-based thematic induction (*al-istiqrā al-ma'nevī*) method as an alternative method to the logic. In his *usūl* (methodological studies), Shatibi appealed to some concepts and interference methods commonly used within the area of logic, while being principally opposed to the logic. Nonetheless, he, while doing this, reinstalled new meanings to those concepts and interference methods and overhauled them in the light of his understanding of knowledge.

**Key words**: Islamic Law, al-Shatıbi, Logic, Demonstration, Thematic Induction, Illiteracy

## أسباب اعتراضات الشاطبي على منطق أرسطو واقتراحه طريقة بديلة

**الملخص**: منطق أرسطو قد دخل إلى الفكر الإسلامي خلال حركة الترجمة. في البداية، إعترض معظم العلماء المسلمين على هذا المنطق. قد كانت معارضة المعتزلة والفقهاء الحنفية واللغويين من أهل رأي مبنيةً على أسباب منهجيّة. ومعارضة الآخرين تستند على أسباب إعتقادية خاصة. وفي القرن الخامس الهجري قد اتخذ الغزّالي منطق أرسطو وطريقته البرهان الذي يؤدى إلى العلم اليقيني منهجا في العلوم الشرعيّة النظرية، فأصبحت محاولة الغزّالي ناجحة ونتيجة ذلك أصبح المنطق هو المنهج السائد في علم الكلام واصول الفقه على مرور الزمان. ومع ذلك إن موقف المعارض الموجود في البداية ضدّ المنطق لم يضع أبدا. واحد من العلماء الذين كانوا معارضين على المنطق بعد جهود الغزالي هو

* Bu makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Abdurrahman Haçkalı danışmanlığında yapılmakta olan "Şâtıbî'nin Usûl Anlayışında Manevî İstikrâ" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

الشاطبي. هو قد اعترض على منطق أرسطو بأسباب مختلفة مثل: علاقته الوثيقة بالفلسفة، مخالفته الشريعة التي تتحكّم بها الأميّة بالإضافة إلى أسباب منهجية. الشاطبي إقترح منهج الاستقراء المعنوي الذي يعتمد على المعانى بدلا عن منطق أرسطو. وعلى الرغم من اعتراضات الشاطبيّ على المنطق مبدئيا فقد استخدم بعض المفاهيم والاستدلالات المنطقيّة التي تنتمي إلى المنطق من حيث الأصل في اصوله الموافقات. لكنه جدّد هذه المفاهيم والاستدلالات من ناحية المعنى بما يتماشى مع فهمه للمعرفة واستخدمها بمعانٍ جديدةٍ.
**الكلمات المفتاحية**: الشريعة الإسلامية، الشاطبي، المنطق، البرهان، الاستقراء المعنوي، الأمية.

## GİRİŞ

Fıkıh usûlü tarihinde kendine has usûl anlayışıyla ön plana çıkan Şâtıbî, makâsıd merkezli olarak niteleyebileceğimiz bu usûl anlayışında şeriatın küllî kat'î ilkelerini tespit ve temellendirmeyi hedeflemektedir.[1] Onun söz konusu hedefine ulaşma vasıtası ise manevî istikrâ yöntemidir. Şâtıbî'nin köken itibariyle selefe[2] dayandırdığı bu yöntem, şer'î alanda anlam eksenli olarak kesinliğe ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Bu noktada Şâtıbî'yi usûl anlayışı ile uyumlu farklı bir yöntem benimsemeye sevkeden sebeplerin tespiti önem arzetmektedir.

Malum olduğu üzere tercüme faaliyetleriyle birlikte bir bütün olarak İslam dünyasına giren Aristotelesçi mantığın şer'î ilimler bağlamında konumu tartışmalıdır. Başlangıçta kelâmcı, dilci, fakîh ve muhaddisler bu mantığa karşı olumsuz bir tutum sergilemişlerdir. Mantığa muhalefet hususunda ittifak eden mesleklerin karşı çıkış gerekçeleri arasında ise bazı farklılıklar bulunmaktadır. Mesela kelâmcılar ve fakihlerin karşı çıkış gerekçeleri daha ziyade yöntemseldir: Cüz'îden cüz'îye geçiş anlamında kıyas/temsîl merkezli mevcut bilgi anlayışlarını korumak amacıyla mahiyet/tümel eksenli tümdengelime dayalı bilgi üretimini esas alan mantığa karşı çıkmışlardır. Ehl-i hadisin muhalefetinin ise daha ziyade itikadî arkaplana sahip olduğunu söylemek mümkündür.[3]

İslam dünyasında mantık karşıtlığı hicri beşinci asrın sonlarına kadar önemli ölçüde varlığını korumuştur. Bu asrın ortalarında İbn Hazm her ne kadar kelâm ve fıkıhta etkin olan mevcut ontoloji ve epistemolojiye sert eleştiriler yönelterek ıslah ve ta'dil ettiği Aristo mantığını alternatif yöntem olarak teklif etmiş olsa da fazla bir

---

[1] Şâtıbî'nin manevî istikrâ yöntemiyle gerçekleştirmek istediği iki amacı olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi, kat'îliği hususunda ittifak edilen şeriatın küllîlerini kat'î bir delil/yöntem ile temellendirmektir. İkincisi ise kat'î olduğuna kanaat getirdiği ilke ve esasların ispatını yapmaktır.

[2] Şâtıbî'nin "selef" ile kastının ilk üç nesil olduğunu söyleyebiliriz.

[3] Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1984), 82-96; Ali Durusoy - Hasan Hacak, "Giriş", *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü (eleştirmeli metin-çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 14; Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, 2014, 533-543; Nazım Hasırcı, "Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin Kıyas Eleştirisi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* XIV/27 (2016): 111-125.

etki uyandırmamıştır. Fakat İbn Hazm'ın et-Takrîb isimli eserinde uyguladığı yöntem Gazzâlî için önemli bir örnek teşkil etmiştir. Kendine kadarki süreçte teşekkül ederek belirli bir olgunluk kazanmış nazarî karakterli fıkıh ve kelâm ilimleri üzerinde gerçekleştirdiği incelemeler neticesinde bilgi üretme yöntemi bağlamında bir takım eksiklikler tespit eden Gazzâlî, tespit ettiği eksiklikleri giderme ve böylece söz konusu ilimleri daha sistematik bir yapıya kavuşturma arayışına girmiştir. Gazzâlî bu arayışı neticesinde Fârâbî ve İbn Sinâ tarafından işlenerek belirli bir olgunluğa kavuşan Aristotelesçi mantığı şekil ve muhteva açısından ta'dil ederek nazarî şer'î ilimlerde bilgi üretim ve denetimi bağlamında bir yöntem/alet olarak teklif etmiştir.[4]

Gazzâlî'nin mantığı bir yöntem olarak meşrulaştırma projesi kapsamında telif ettiği eserler mantık lehine olumlu yönde bir kırılma noktası oluşturmuş ve özellikle Râzî'nin katkılarıyla birlikte nazarî şer'î ilimlerde hâkim metodoloji haline gelmiştir.[5] Fakat mantık lehine bu olumlu gelişmeye rağmen İslam dünyasında mantık karşıtlığı varlığını daima korumuştur. Mesela Gazzâlî sonrası muhalefet kanadı içerisinde önemli bir konuma sahip olan İbn Teymiyye, bu alanda telif ettiği eserlerle mantık karşıtlığına sistematik bir yapı kazandırmıştır. Selefin tutumuna vurgu yaparak şer'î ilimlerin kendi dinamikleri içerisinde gelişimini sürdürmesini savunan İbn Teymiyye, epistemoloji bağlamında tümdengelime karşı temsîli ön plana çıkarmış; selim akıl, temiz fıtrat ve yeterli Arap dili bilgisini ise ilahî hitabın anlaşılmasında yeterli görmüştür.[6]

Aristotelesçi mantığa karşı çıkan önemli simalardan biri de Şâtıbî'dir. Bu hususta kendisinden önceki Mâlikî usûlcülerden Bâcî ve Mâzerî'den etkilendiği anlaşılan[7] Şâtıbî, özellikle, nazarî şer'î ilimlerin mantıkla birlikte sistem ve üslup itibariyle felsefîleşmesine, şekil itibariyle ise formelleşmesine tepki göstermiş gözükmektedir. Bu noktada biz onun, selef kökenli ve anlam eksenli manevî istikrâ yöntemini ön plana çıkarmasının sebeplerinden birinin, Aristo mantığına ve onun

---

[4] Ali Durusoy, "Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIII/3-4 [Gazâlî Özel Sayısı] (2000): 308; Ferruh Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî İlimler Dergisi* VII/1 (2012): 146, 147, 148-149, 151; Durusoy - Hacak, "Giriş", 15-16.

[5] İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 49; Hasan Hacak - Bayram Pehlivan, "Giriş", *Esâsü'l-kıyâs* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 12-18.

[6] İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010).

[7] Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkıllî el-Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2001), 104-109.

kesin bilgiye ulaşma yöntemi olan burhâna (tümdengelim anlamında kıyasın en mükemmel şekli) karşı çıkışı olduğunu düşünüyoruz.

Biz bu makale kapsamında Şâtıbî'yi manevî istikrâ yöntemine sevkeden bir sebebin tespiti bağlamında öncelikle burhân yöntemi ve mantığın İslamî ilimlere girişi hakkında klasik kaynaklar yanında modern dönemde yapılmış çalışmalardan da istifade ederek genel bilgiler aktaracağız. İkinci olarak Şâtıbî'nin mantığa karşı çıkış gerekçelerini ve usûlünde müşahede edilen bazı mantıkî kavram ve çıkarımların tespitini el-Muvâfakât adlı eserini esas alarak ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak ise Şâtıbî'nin alternatif yöntem teklifine kısaca yer vereceğiz. Şâtıbî'nin Aristo mantığına karşı çıkışını konu edinen bu makalenin, Gazzâlî ile Şâtıbî'nin mantık karşısındaki konumlarının ve teklif ettikleri yöntemlerin şer'î ilimler açısından değerinin mukayesesine katkı sağlamasını temenni ediyoruz.

**1. Burhân Yöntemi**

İnsanın akıl yoluyla kendisini kuşatan varlığın özsel bilgisine sahip olma arzusunun tezahürü olarak felsefe içerisinde ortaya çıkan burhân yöntemi, felsefe mirasıyla birlikte İslam dünyasına girmiş ve Müslüman filozoflar yanında birçok mütekellim ve usûlcü tarafından bir yöntem olarak benimsenmiştir. Burada kısaca Burhân'ın kelime anlamı, mahiyeti, bilgi değeri ve amacı hakkında bilgi verilecek; felsefe ve mantık ilimleri açısından önem ve değerine işaret edilecektir.

Aristotelesçi mantığın İslâm dünyasına girişine kadarki zaman diliminde sözlük anlamına uygun olarak "kesin delil" mânâsında kullanılan burhân kelimesi,[8] bundan sonraki süreçte ise belirli şekil şartları çerçevesinde zarûrî yakînî netice veren mukaddimelerden kurulu kıyas (tümdengelim) türünü ifade etmek için

[8] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.), 1. 271; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 1: 324; Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 429. Burhân kelimesinin erken dönem eserlerde sözlük anlamı doğrultusunda "kesin delil ve ispat" anlamında bazı kullanımları için bkz. Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 2: 48; Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-hücce alâ ehli'l Medîne* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1: 193; 2: 514, 568; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 3: 37; 4: 149; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Usûlü'l-fıkh müsemmâ el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1414), 1: 320; 3: 382; 4: 156. İbn Hazm, el-İhkâm'da kendinden önceki usûlcülerden farklı olarak burhân kelimesini çok yoğun olarak kullanmıştır. Cüveynî (el-Burhân) ve Gazzâlî'nin (el-Mustasfâ) ise İbn Hazm kadar olmasa da kelimeyi öncekilere göre daha yoğun şekilde kullandıkları müşahade edilmektedir.

kullanılır olmuştur.[9]

Bir kıyasın burhânî olabilmesi için öncüllerinin değişim ve çelişkiden uzak, sabit, zarûrî ve yakînî nitelikte olması gerekmektedir.[10] Burhânı bütün bilgilerin esası ve bilimin yegâne kanıtı olarak kabul eden Müslüman filozoflar,[11] burhânın öncüllerinin yakînî olması hususunda ittifak ederken yakînî önermelerin içeriği konusunda ise kısmen ihtilaf etmişlerdir. Bu doğrultuda Fârâbî, zarûrî-yakînî niteliğe sahip olan evveliyât ve tecrübiyât kapsamındaki bilgilerin burhânın mukaddimesi olabileceğini açıkça ifade etmiştir. İbn Sinâ, evveliyât ve tecrübiyât yanında mütevatirât ve mahsûsâtı da yakînî kabul ederken Gazzâlî ise mahsûsâtı iç ve dış duyular şeklinde ikiye ayırarak batınî müşahedeler olarak ifade edilen vicdaniyâtı da burhânda mukaddime olmaya layık yakînî bilgiler kapsamında değerlendirmiştir.[12]

Burhân, türleri itibariyle kendi içerisinde varlık burhânı, neden burhânı ve mutlak burhân olmak üzere üçe ayrılmıştır. Bu kapsamda eşyanın varlığına dair yakînî bilgi veren kıyas, varlık burhânı; eşyanın nedenine yani niçin varolduğuna dair yakînî bilgi veren kıyas, neden burhânı; hem varlığına hem de sebebine dair yakînî bilgi veren kıyas ise mutlak burhân olarak isimlendirilmiştir.[13] Gazzâlî, fakihlerin "neden burhânı"nı "kıyâsu'l-ille", "varlık burhânı"nı ise "kıyâsu'd-delâle" olarak isimlendirdiklerini belirtmiştir.[14]

---

[9] Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 7; Ebû Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 70; Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü (eleştirmeli metin-çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 248, 372; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 324; Yavuz, "Burhan", 6: 430; Yaşar Aydınlı, "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname: Düşünce Platformu* II/4 (Ocak 2004): 16; İbrahim Çapak, "Gazzali Mantığında Burhan", *900. Vefat Yılında İmam Gazzali*, 2012, 740.

[10] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 356, 358, 372; Şaban Haklı, *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi, İmkânı ve Değeri* (Çorum: Lider Matbaacılık, 2008), 142; Yusuf Daşdemir, "İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları", *Felsefe Dünyası (Dergi)*, 55 (Ocak 2012): 220.

[11] Yavuz, "Burhan", 6: 147; İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 24.

[12] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6, 8; Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necât*, thk. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, 1982), 102-103; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, trc. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik, 2006), 69-72, 75; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 148; Mustafa Çağrıcı, "Zarûriyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 146-148; Ali Durusoy, "Yakîniyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 273-274; Mehmet Özturan, "Farabi'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri", *İnsan ve Toplum Dergisi* III/5 (2013): 140.

[13] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7.

[14] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 350.

Aklî konularda tasdik bağlamında kesin bilgiye ulaşmanın vasıtası olan burhân, yakînî zarûrî öncüllerden teşekkül etmesi sebebiyle yakînî bilgi değerine sahip bulunmaktadır.[15] Bu doğrultuda İslam mantıkçıları da bütün şüpheleri giderecek kadar açık ve bütün itirazları da engelleyecek kadar kesin bir delil olması sebebiyle burhânın kesin bilgi veren kıyas türü olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.[16] Burhânın öncüllerinin doğruluğu ve kesinliği insanın iradesi dışında gerçeklik kazandığı için hakikî burhânda imkânsızlık, değişim, hata, şüphe ve çelişkinin söz konusu olamayacağı ifade edilmiştir.[17] Şöyle ki burhân, hem nesnenin varlığına hem de nedenine dair özsel bilgi vermekte ve böylece nesnenin mahiyetinin bilgisine ulaşılmaktadır.[18] Mahiyet ise değişimden uzaktır. Değişimden uzak olanın bilgisine ise bu özellikte bir delil/yöntem ile ulaşılabilir.

Mantık ilminde en büyük gaye, en üst düzeyde bilgi değerine sahip olan burhânı elde etmektir. Burhânın amacı ise belli mantık kalıpları uygulanmak suretiyle zarûrî yakînî neticelere ulaşmak[19] ve böylece bilgide nesnelliği sağlamaktır.[20] Gerek Aristo gerekse onu takip eden Farâbî, düşünce sistemlerinin temeline burhânı koymuşlardır. Bu düşünce sisteminde nesnellik kaygısı insanı, iradesi dikkate alınmaksızın mekanik bir unsur olarak sırf aklı üzerinden tanımlamaya sevketmiştir. Çünkü akılda sübut ve istikrar, iradede ise değişim ve kararsızlık bulunmaktadır. Dolayısıyla sabit olan yerine değişkenin esas alınması durumunda gerçek bilgiyi elde etmek mümkün olmayacaktır.[21] İslam filozofları varlığın kavramsal bilgisini veren burhân metodunu temele alma konusunda Aristo'yu aynen takip etmekle birlikte varlığın mahiyetini ortaya koyma konusunda ise belirli oranda ondan ayrılmışlardır.[22]

Burhân, Aristo mantığının İslam dünyasına girişinden sonra kelâm ve fıkıh usûlü gibi ilimlerde bir kıyas türü ve ispat metodu olarak kullanılmaya başlasa da

---

[15] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 19-20.
[16] Yavuz, "Burhan", 6: 429; Aydınlı, "Farabi'nin Bilgi Anlayışı", 15.
[17] Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 356, 358, 372; Ömer Mahir Alper, "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği", *Akademide Felsefe Hikmet ve Din (Editörlü kitap)*, 2014, 59; Aydınlı, "Farabi'nin Bilgi Anlayışı", 15.
[18] Aydınlı, "Farabi'nin Bilgi Anlayışı", 16.
[19] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 8; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 47; Emiroğlu, "Mantık", 28: 21.
[20] Hasan Ayık, "İbrahim Hakkı'da Burhan-İrfan İlişkisi", *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* II (2007): 329.
[21] Ayık, "İbrahim Hakkı'da Burhan-İrfan İlişkisi", 329-331.
[22] Ayık, "İbrahim Hakkı'da Burhan-İrfan İlişkisi", 333.

esasında felsefenin yöntemidir.[23] Nitekim bu doğrultuda olmak üzere Fârâbî'nin, dinî ilimlerin yapıları gereği burhânî bir yönteme bağlı kalmak ya da burhânî bir inceleme yapmak durumunda olmadıklarını ifade ettiği belirtilmiştir. Çünkü ona göre doğru bilginin ispatı felsefenin görevidir. Bu çerçevede felsefe nesnel doğru bilgiyi evvelî bilgiler aracılığıyla doğrudan veya burhân yöntemiyle dolaylı olarak ortaya koyar. Kelâm ve fıkıh ise ispatı yapılmış bu bilgiyi iknaî ve tahayyülî bir dil ile halka aktarır.[24] Bu kabule göre cüz'î mahiyete sahip şer'î ilimlerin ispatı, küllî olan felsefede yapıldığı için bu ilimlerde burhâna gerek yoktur. Çünkü burhân, evrensel bilgi üretir. Din ise sadece inananları bağlayan öznel bilgi verir.[25] Ancak Fârâbî'nin aksine olarak Gazzâlî, kendinden önceki kelâm ilmini eleştirerek kelâmı felsefecilerin geliştirmiş olduğu mantık ve burhân teorisi üzerine tesis etmeye çalışmıştır.[26]

Sonuç itibariyle burhân, mantıkçılara göre, kendisi vasıtasıyla varlığa dair kesin bilgi elde edilen bir tür kıyastır. Bu doğrultuda bilgi üretme faaliyetlerinde burhânî kıyasları kullanan ilimlere de burhânî ilimler denilmiştir. Tasavvurî bilgiye ulaşmada hadd, tasdikî bilgiye ulaşmada ise kıyasın kullanıldığı burhân yöntemi[27] felsefî ilimlerin yapısına daha uygun olmakla birlikte zaman içerisinde objektiflik ve tutarlılığın sağlanması kaygısıyla özellikle mütekellimîn mesleğine mensup kelâmcı ve usûlcüler tarafından nazarî şer'î ilimlerde de benimsenmiş gözükmektedir.

### 2. Aristo Mantığının Nazarî Şer'î İlimlere Girişi

Aristo mantığı hicri III. asırda Abbâsîler döneminde Yunan felsefe mirası bünyesinde tercüme edilerek İslam dünyasına girmiştir. Öncelikle Müslüman filozoflar tarafından incelenen bu mantık külliyâtı Fârâbî tarafından Arap dilinin kural ve özellikleri dikkate alınarak yeniden inşa edilmiş,[28] İbn Sinâ tarafından ise

---

[23] Yavuz, "Burhan", 6: 429.

[24] Alper, "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı", 54, 56.

[25] Alper, "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı", 57-58. Dinî ilimlerde kullanılan önermeler peygamberin otoritesine dayalı olarak kabul edilen makbulât ve meşhurât türünden olduğu için mantıkî anlamda burhânın maddesiyle uyumlu değildir.

[26] Alper, "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı", 63.

[27] Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 19-20; Aydınlı, "Farabi'nin Bilgi Anlayışı", 16.

[28] Fârâbî kendisinden önce yeteri kadar işlenmemiş olan mantık külliyâtını bir bütün halinde inceleyip şerhederek sağlam bir terminolojiye kavuşturmuştur. Daha da önemlisi Aristo'dan farklı olarak mantığı tasavvurât ve tasdikât şeklinde taksim etmiş, yaşadığı toplumun düşünce, inanç ve kültür değerlerinden örnekler vermek suretiyle onu geliştirmiş ve bir metodoloji olarak bilim alanında kullanılmaya elverişli hale getirmiştir. Kaya, "Fârâbî", 12: 147-148. Bu noktada Fârâbî'nin mantığa hem şekil hem de muhteva

mevcut eksiklikleri giderilmek suretiyle bir sanat haline getirilmiştir.[29] Mantığın şer'î ilimlere giriş süreci ise daha yavaş olmuştur. Bu sürecin yavaş ilerlemesinde nazarî şer'î ilimlerin kendilerine has yöntemlerinin bulunması yanında mantığın, İslâm akidesine aykırı tez, iddia ve inançların ispatında kullanılan bir alet/yöntem olmasının da etkili olduğu ifade edilmiştir.[30] Ancak zaman içerisinde önce kelâm daha sonra da fıkıh usûlü ile mantık arasında bir etkileşimin başladığı görülmektedir. Özellikle kelâmın felsefe içerisinde gelişen batıl görüşlere ve farklı inançlara karşı İslâm akidesini koruma amacı, kelâmcıları muhatabın dil ve yöntemini kullanmaya sevk etmiş olabilir.[31]

Usûlcüler arasında mantığa yönelik ilk olumlu tepki İbn Hazm'dan gelmiştir. Mantığın bütün şer'î ilimler için faydalı olduğunu açıkça ifade eden İbn Hazm, asgari seviyede mantık bilmeyenlerin nasları doğru anlamakta yetersiz kalacağını, dolayısıyla da böyle kişilerin fetvâ vermelerinin câiz olmadığını belirtmiştir. Yunan mantığına dair yapılan kötü tercümeleri İslâm dünyasında mantığa karşı çıkışların önemli sebeplerinden biri olarak gören İbn Hazm, bu olumsuz durumu ortadan kaldırmak amacıyla et-Takrîb isimli mantık kitabını yazmıştır. Bu eserinde mantığı özetleyip sade ve anlaşılır bir dil ile ifade etmenin yanında fıkhî örnekler üzerinde uygulamasını yaparak bir anlamda faydasını ve nasıl istifade edileceğini göstermeye çalışmıştır.[32] İbn Hazm'ın söz konusu yaklaşımı muhalif kişiliği sebebiyle fazla dikkate alınmamış olsa da Gazzâlî'nin teşebbüsü için önemli bir örneklik teşkil ettiği belirtilmiştir.[33]

---

itibariyle önemli katkılar sunduğu ve bir anlamda onu farklı bir dil ve medeniyette yeniden kurduğu söylenebilir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed Âbid Câbirî, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, trc. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 1999), 524-545.

[29] Emiroğlu, "Mantık", 28: 20-21; Hasırcı, *Mantık Eleştirisi*, 15; Aydınlı, "Farabi'nin Bilgi Anlayışı", 7-9; Durusoy - Hacak, "Giriş", 13-15.

[30] Müslümanların fethettiği bölgelerde Hıristiyan, Yahudi ve İran merkezli değişik inanç gruplarının kendi inançlarını Yunan mantığı vasıtasıyla savundukları aktarılmıştır. Bu kapsamda olmak üzere Süryanilerin mantığı Hıristiyanlığı anlamak ve savunmak için öğrenmiş oldukları ifade edilmiştir. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 43; Hasırcı, *Mantık Eleştirisi*, 12.

[31] Kelâmcıların ve özellikle de mutezilenin başlangıçtan itibaren Aristo mantığından etkilendikleri ve onun ilkeleri doğrultusunda tartışma yapıp bilgi ürettikleri şeklindeki bilginin doğru olmadığı, hatta mutezilî âlimlerin Aristo mantığına eleştiriler yazdıkları ifade edilmiştir. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1984), 92-93, 94-95. Nitekim Hacak, mutezilenin Aristo mantığına tepki olarak Arap dili ve edebiyatı merkezli bir düşünce geliştirmeye çalıştığını aktarmıştır. Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı", 538-539.

[32] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık: Mantık ve Dinî İlimler*, trc. İbrahim Çapak - Yusuf Arıkaner (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 11, 25, 38, 46-48, 50-52; Emiroğlu, "Mantık", 28: 21.

[33] Durusoy - Hacak, "Giriş", 19-20; Wael b. Hallaq, "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh

Mantık ve nazarî şer'î ilimler ilişkisinde Gazzâlî'nin tutumu bir dönüm noktası olarak değerlendirilmiştir.[34] Yayılmacı karaktere sahip bâtınîlerin sahih İslam düşüncesine aykırı görüşlerini mantık ilminin imkânlarını kullanarak çürütmeye çalışan Gazzâlî,[35] kendi zamanında kelâm ve fıkıh gibi nazarî ilimlerde yaşanan sıkıntıların yöntem eksikliğinden kaynaklandığını tespit etmiş ve bunun çözümüne yönelik İbn Sinâcı mantığı bu ilimlerde üretilen bilginin tutarlılık denetimi bağlamında bir yöntem olarak benimsemiştir.[36] Mi'yâru'l-ilm, Esâsü'l-kıyâs ve Kıstâsu'l-müstakîm gibi kitaplarını bu amaca yönelik olarak telif eden Gazzâlî, mantığın, doğru bilgiye ulaşmanın vasıtası olarak kişiyi şüphe ve çelişkilerden kurtaracağını belirtmiştir. Ona göre doğru düşüncenin aleti olarak aklı hatalardan koruyan mantık ilkeleri, aklın faaliyeti neticesinde varlık kazanan nazarî ilimlerin sistemli ve sahih bilgilerden teşekkül etmesini sağlayacaktır.[37]

Mantık-şer'î ilimler ilişkisinde bu noktada durmayan Gazzâlî, kesin bilgiye götüren vasıtalar olmaları itibariyle mantığın tanım ve kıyas/burhân konularını bir mukaddime olarak usûl eserine dâhil etmiştir.[38] Fakat söz konusu mukaddimenin usûlün bir parçası olmadığını söylemeyi de ihmal etmemiştir. Ona göre bu mukaddime sadece usûl için değil, bilakis bütün nazarî ilimler için gereklidir. Öyle ki bunu bilmeyen kimsenin ilimine[39] kesinlikle güvenilmez.[40] Böylece yaklaşık iki asırdır mesafeli durulan Aristo mantığı, kelâm ve fıkıh usûlü ilimleri bağlamında şer'î alanda meşruiyet kazanmaya başlamıştır.[41]

---

İlminde Formel Hale Getirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, trc. Bilal Aybakan, 16-17 (1999 1998): 198.

[34] Çapak, "Gazzâlî Mantığında Burhân", 739.

[35] İbrahim Çapak, "Giriş", *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 15.

[36] Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırması", 146-148.

[37] M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 507, 511; İbrahim Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 11-15; Durusoy - Hacak, "Giriş", 15-18; Hacak - Pehlivan, "Giriş", 11, 14, 16, 25.

[38] Yunan mantığını Müslümanların usûlüne dâhil eden ilk kişinin Gazzâlî olduğu ifade edilmiştir. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn* (Lahor: İdâretü tercümâni's-sünne, 1976), 194, 334.

[39] "ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا" Gazzâlî'nin mantığın konumuna dair en belirgin ifadesi olan bu cümle Apaydın tarafından "…bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kimselerin ilimlerine kesinlikle güven olmaz." şeklinde tercüme edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu cümlenin Arap dilinin imkânları çerçevesinde "…bu mukaddimeyi tam olarak kavrayamamış kişi kendi bilgisine asla güvenemez." şeklinde tercümesi de mümkündür.

[40] Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 17.

[41] Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, 79 vd.; Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, 15. Fârâbî felsefeyi bütün ilimlere ilkelerini veren küllî bir ilim olarak vazederken Gazzâlî ise buna mukabil kelâmı, nazarî şer'î ilimlere

Gazzâlî'nin mantığa dair tutumunun etkisi sonraki usûlcülerde daha net olarak müşahede edilmektedir. Bu doğrultuda olmak üzere Fahreddîn er-Râzî'nin, mantığa dayalı ortak bir ilim dili geliştirmeye yöneldiği,[42] Âmidî'nin, mantık terimlerini serbest bir şekilde kullandığı ve çıkarımlarında kıyası/tümdengelimi esas aldığı, İbn Hümâm'ın ise doğruyu yanlıştan ayırmanın tek aleti olarak kabul ettiği mantığı bütün ilimler için zorunlu gördüğü ifade edilmiştir.[43]

Gazzâlî ve Kutbüddîn Râzî'nin gayretleriyle belirli ölçüde rafine edilerek zaman içerisinde nazarî şer'î ilimler için küllî bir metod haline gelen mantık[44] aynı zamanda söz konusu ilimlerin diline sirayet etmiş ve mantık bilmeden usûl ve kelâma dair yazılan eserleri anlamak neredeyse imkânsız hale gelmiştir.[45] Yine mantığın etkisiyle, önceleri sade bir yapı arzeden ve önemli ölçüde dilin bilinmesine bağlı olan istidlalî faaliyetler büyük oranda formel bir yapıya bürünmüş ve bu formel yapıya riayet bir anlamda bilimsel ve hukukî bilgi üretiminin meşruiyet şartı olarak değerlendirilmiştir.[46] Burada şunu belirtmek gerekir ki İslâmî ilimler, mantığın bir yöntem olarak benimsenmesinden önce zaten teşekkül etmişti. Dolayısıyla Gazzâlî'nin buradaki rolünün, Yunan felsefesinde bir yöntem olan mantığı, şekil ve muhteva açısından ıslah ederek küllî bir motoda ihtiyaç duyan nazarî şer'î ilimler için yöntem olarak tercih etmekten ibaret olduğu söylenebilir.[47]

---

ilkelerini veren küllî bir ilim olarak konumlandırmıştır. Gazzâlî bu faaliyetinde felsefeden burhân yöntemini almış ve kelâmı da burhân yöntemiyle destekleyerek felsefî metafiziğin yerine ikâme etmiştir. Mantığı felsefenin bir parçası olmaktan çıkaran Gazzâlî, onu bütün nazarî ilimler için doğruluk ölçütü olarak vazetmiştir. Geniş bilgi için bkz. Alper, "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı", 58-63.

[42] Mantık merkezli ortak ilim dili geliştirme faaliyeti Râzî ile sınırlı kalmamıştır. Onun bu teşebbüsü Necmeddîn Kazvinî, Siraceddîn Urmevî, Kutbuddîn Râzî ve Molla Fenârî gibi usûlcü ve mantıkçıların gayretleriyle amacına ulaşmıştır. Öyle ki usûl eserleri mantık kitabı formuna bürünmüştür. Fıkıhtan ziyade mantık ve kelâm ağırlıklı bir usûl yazımı ortaya çıkmıştır. İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi: Molla Fenârî Örneği* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014), 28.

[43] Hallaq, "Mantık, Formel Kanıtlar", 202, 206-212. Aristo mantığının usûle giriş süreci hakkında geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi*, 38-46.

[44] Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırması", 152-155.

[45] Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1: 15, 17; Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Tâha Câbir Feyyâz Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 6: 24; en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, 90; Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması* (İstanbul : Gelenek, 2003), 144; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 21.

[46] Hallaq, "Mantık, Formel Kanıtlar", 212-213; Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 497; İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi", *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*, 3 (2003): 154; Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, 15, 20.

[47] Mantığın kabulü ile birlikte her ne kadar İslam âlimleri felsefe gibi eşyanın mahiyetini bilmeye yönelik

Mantığın nazarî şer'î ilimlerde muteber kabul edilmesiyle birlikte burhân merkezli bir ilim anlayışının ön plana çıktığı müşahede edilmektedir. Bu doğrultuda olmak üzere İbn Rüşd, Aristo felsefesinin sıkı bir takipçisi olmasının da etkisiyle burhâna dinî meşruiyet kazandırma yoluna gitmiştir. Ona göre Kur'ân'da akletme ve tefekküre dair emirler ile kastedilen, mantıkî kıyasın en mükemmel şekli olan burhândır. Şeriat, insanların Allah'ı ve bütün varlıkları burhâna dayalı olarak bilmelerini emretmiştir. Bunun için de öncelikle kıyasın, peşinden de burhânın türleri ve şartlarının öğrenilmesi gerekmektedir. Burhânî bilgiyi aklın eşyaya dair kesin hükmü olarak kabul eden İbn Rüşd, burhân ile şer'î bilginin zahirinin çatışması durumunda şer'î bilginin te'vîl edilmesi gerektiği kanaatindedir.[48]

Mantığın kabulüyle birlikte nazarî şer'î ilimlerde burhân yöntemi esas alınmış olsa da metafizik ilkelerinden ayıklanarak formelleştirilen mantığın şer'î ilimlerde muhtevaya yönelik önemli bir etkisinin olmadığı ifade edilmiştir.[49] Dolayısıyla şekil şartları, üslup ve ifade gibi hususlarda mantık merkezli olarak bir değişim geçiren ve yeni bir görünüm kazanan nazarî ilimlerde kullanılan mukaddimeler, çoğunlukla meşhurât ve makbulât türünden olarak varlığını devam ettirmiştir.[50] Çünkü akliyyât meseleleri dışında mantığın felsefedeki konumuyla şer'î ilimlerde kabul edilmesi, naslar bağlamında burhânî kıyaslara ulaşmayı müteazzir kılmaktadır. Yine Aristotelesçi mantığın usûlcüler tarafından ıslah ve ta'dile tâbi tutulması da şer'î ilimlerin yapısıyla tam bir uyuma sahip olmadığını göstermektedir.[51]

---

nedensellik araştırması yapmasalar da formel mantık ölçütlerine göre mevcut ilimleri yeniden düzenlemişlerdir. Dolayısıyla mantığın dinî ilimlere etkisi daha ziyade üslup, ifade ve form itibariyle olmuştur. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 22-24; Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırması", 154-156.

[48] Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne'ş-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl* (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986), 27-31; H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 260; Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol, "İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd -Faslu'l-Makâl Merkezli Bir İnceleme-", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXX/1 (2019): 123-124.

[49] Şer'î ilimlerde inceleme konusu, naslardır. Naslar ise her ne kadar naklinde beşer katkısı olsa da asıl itibariyle tevkîfîdir. Dolayısıyla bilgi üretme yöntemi olarak kabul edilen mantığın şer'î ilimlerde muhtevaya etki etmesi söz konusu değildir. Bütün yöntemler nihai olarak, nasları Şâri'in amacına uygun şekilde bütünlük ve tutarlılık içerisinde anlamanın vasıtalarıdır.

[50] Ferîd el-Ensârî, *el-Mustalahu'l-usûlî inde'ş-Şâtıbî* (Rabat: Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-Mustalahiyye, 2004), 135, 137, 151; Daşdemir, "İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimler", 238-239; Özpilavcı, "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırması", 155-157; Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı", 534-535, 545.

[51] Aristo mantığında burhânın kesin sonuç vermesi eğer söz konusu mantığın ait olduğu felsefede kabul

### 3. Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri

Gazzâlî sonrası usûlcü ve kelâmcıların çoğu, zaman içerisinde meşruiyet ve önem kazanan mantığa yönelik olumlu bir yaklaşım içerisinde olmakla birlikte Yunan felsefesinin tercüme edildiği günden beri İslâm dünyasında bu felsefe ve onun içerisinde yer alan mantığa karşı olumsuz bir tavır her zaman için olagelmiştir.[52] Bu karşı çıkışın iki temel gerekçesi olduğu söylenebilir: Birincisi, Aristo mantığının İslâmî ilimlerde geçerli bilgi üretme yöntemine alternatif oluşturmasıdır. İkincisi ise söz konusu mantığın, felsefenin İslâm akidesine aykırı tez ve iddialarının ispatında kullanılan bir yöntem olması sebebiyle o zamanki felsefenin parçası olarak görülmesidir.[53] Özellikle ikinci gerekçeden dolayı mantık ve felsefe tahsili bazı âlimler tarafından bid'at bir davranış ve haram bir uğraş olarak değerlendirilmiştir. Gazzâlî'nin mantığı nazarî şer'î ilimler için bir yöntem olarak belirleme girişimi bu olumsuz tavrı yumuşatmış olsa da tamamen ortadan kaldıramamıştır. Nitekim İzz b. Abdisselâm, İbn Teymiyye, Şâtıbî ve Süyûtî gibi âlimler Aristo mantığına sert muhalefette bulunmuşlar ve onun şer'î ilimlerin yapısına aykırı olduğunu iddia etmişlerdir.[54] Fakat bu muhalefet kanadı fazla rağbet görmemiş ve ilim geleneği hâkim temayül olarak mantığı esas alan ekol üzerinden devam etmiştir.[55]

Aklî ilimler kapsamında mantık ilmini de tahsil ettiği aktarılan[56] ve

---

edilen metafizik ilkelerinden kaynaklanıyorsa bu durumda şer'î alanda kesin bilgi üretmesi nasıl mümkün olacaktır? Dolayısıyla burhânî kıyasın formunun mantığa, maddesinin ise şer'î alana ait olduğu söylenebilir.

[52] Neşşâr, İmam Şâfiî'nin mantığa şiddetle karşı çıktığını ifade eder. Ancak burada karşı çıkılan asıl şeyin Yunan felsefesi olduğunu söylemek daha doğru olabilir. Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, 86. İslam dünyasında mantığa karşı olumsuz tutumlar hakkında geniş bilgi için bkz. Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi*, 50-59.

[53] Hallaq, "Mantık, Formel Kanıtlar", 195; Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, 16.

[54] Aristo mantığına karşı çıkışlar bağlamında İbn Teymiyye, Nevbahtî'nin eleştirilerini esas almak suretiyle er-Redd ale'l-mantıkıyyîn adlı eserini yazmıştır. İbn Teymiyye, *er-Redd*, 337-339; Hasırcı, "Hasan B. Musa en-Nevbahtî'nin Kıyas Eleştirisi", 112. Aristo mantığına yönelik eleştiriler Müslümanlara has bir durum değildir. Nitekim mantık ilmi daha İslam dünyasına girmeden önce bizzat Yunan filozofları tarafından eleştiriye uğramıştır. Nazım Hasırcı, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 2014, 132-133. Mantık muhaliflerinin karşı çıkış sebepleri için bkz. Emiroğlu, "Mantık", 28: 23; Hasırcı, *Mantık Eleştirisi*, 18-28, 30-37.

[55] Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 25, 72-74, 153; Abdurrahman Haçkalı, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usulü: Makâsıdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 53-54; Nazım Hasırcı, "Gazzâlî'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* XII/24 (2014): 29.

[56] Ahmed er-Reysûnî - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 373.

benimsediği bazı kelâmî görüşlerden[57] hareketle mantıkî kavram ve çıkarımların etkin olarak kullanıldığı Eş'arî ekolünden[58] etkilendiği anlaşılan Şâtıbî, bu çizginin temayülünden farklı olarak Aristo mantığına karşı çıkmıştır. Onun mantığa karşı çıkış gerekçeleri şu noktalarda yoğunlaşmaktadır:

**3. 1. Felsefî Arka Plana Sahip Olması**

Aristo mantığı Yunan felsefesi içerisinde gelişmiş ve İslâm dünyasına felsefe bünyesinde girmiştir. Mantığın, varlık ve bilgi anlayışı itibariyle İslâm'a alternatif bir konumda bulunan felsefeyle bu yakın ilişkisi, birçok Müslüman âlimin tepkisine yol açmıştır. el-Muvâfakât bağlamında ilim-amel ilişkisi ve şeriatın ümmîliği konuları incelendiğinde Şâtıbî'nin genel olarak felsefeye, özel olarak da mantığa karşı olduğu açıkça müşahede edilmektedir. Nitekim o, amele yönelik[59] olmayacak şekilde herşey üzerinde düşünmeyi ve eşyanın özsel bilgisine sahip olmaya çalışmayı felsefecilerin tavrı olarak zikretmektedir. Ona göre Müslümanlar felsefecilerden tebrie etmişlerdir. Dolayısıyla bilgi anlayışı ya da hakikate ulaşma yöntemi itibariyle felsefecilerin takip edilmesi büyük bir hatadır.[60]

Şer'î delillerin anlaşılmasında felsefî ilimlerin dikkate alınmasını doğru bulmayan Şâtıbî, bunu iki sebebe dayandırmaktadır: Birinci sebep, felsefe öğrenmenin câiz olmayışıdır. Buna göre şer'î deliller, dinen meşru görülmeyen bir ilmin ilke, yöntem ve imkanları doğrultusunda anlaşılamaz. İkinci sebep,-felsefe tahsili caiz görülse bile- bu ilmin elde edilmesinin son derece zor, yollarının da tehlikeli olmasıdır. Dolayısıyla âlimler tarafından yerilmiş olmanın yanı sıra elde edilmesi normalin üzerinde zorluk içeren felsefî ilimler, şeriatın anlaşılması ve hükümlerinin tespiti hususunda bir ölçüt olarak kabul edilemez.[61]

Şer'î ilimlerin kendine has yapısını korumayı hedefleyen Şâtıbî, genelde şer'î ilimlerin özelde ise fıkıh usûlünün felsefî etkiyle yapılmış olan ilimler tasnifi

---

[57] Örnek olarak bkz. Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa*, thk. Abdullah Dırâz (Mısır: Dâru'l-Fikr, t.y.), 1: 87-88.

[58] Gazzâlî'nin nazarî ilimlerde müşahede ettiği bilgi krizinin çözümüne yönelik teklif ettiği Aristo mantığının en fazla Eş'arî ve Şâfiî mezhepleri üzerinde etkili olduğu ifade edilmiştir. Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı", 538-539. Bu bilgiden hareketle özellikle Râzî sonrası Eş'arî kelâmında mantıkî kavram ve çıkarımların etkin olarak kullanıldığı söylenebilir.

[59] Şâtıbî'nin amel ile kastı, dar anlamıyla sadece dışarıdan müşahede edilen tutum ve davranışları ifade etmez. Bilakis şer'î yükümlülük kapsamında yer alan itikadî ve amelî duygu, düşünce ve fiillerin tamamını içerir. Dolayısıyla ilmin amele yönelik olması, mükellefin herhangi bir şekilde kullukta bulunmasına katkı sağlamasını ifade eder. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 46.

[60] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 50-51.

[61] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 55-56.

içerisinde konumlandırılmasına, felsefî mahiyet kazanmış müteahhirîn kelâmına dayalı olarak temellendirilmesine ve felsefe kaynaklı bir ilim olan mantığın tanım ve burhân yönteminin usûle tatbik edilmesine karşı çıkmaktadır.[62] Netice itibariyle genel anlamda felsefî ilimlerin tahsilini câiz görmeyen Şâtıbî, buna ilave olarak söz konusu ilimleri tahsil etmenin dünya ve ahiret maslahatı açısından bir faydasının da olmadığı kanaatindedir.[63]

### 3. 2. Amel ve Sadeliğin Esas Olduğu Selef Yöntemine Aykırı Olması

Bilginin kendinde değerli olduğu kabulüne karşı çıkan Şâtıbî, amel eksenli ilim anlayışına sahiptir. Ona göre doğrudan veya dolaylı olarak amele yani kullukta bulunmaya katkısı olmayan ilimlerin şer'î açıdan bir değeri yoktur. Şeriatta ilmin matlub oluşu, muteber bir amelin gerçekleşme vesilesi olması açısındandır. Yoksa ilim mutlak anlamda talep edilmiş değildir. Nitekim Hz. Peygamber amele yönelik olmayan soruları hoş karşılamadığı gibi Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi ilim ehli sahabîler de amel amacı gütmeyen sorulara şiddetli tepki göstermişlerdir.[64]

Şâtıbî'ye göre şer'î hitabın amacı, muhataplar tarafından kolayca anlaşılması ve gereğince amel edilmesidir. Kur'an ve Sünnet'in anlaşılmasına yönelik ilimlerin de bu amaca uygun bir yapıya sahip olmaları gerekmektedir. Şeriat, ma'kûl bir sürede ve vasat bir düzeyde anlaşılmayı ve uygulanmayı hedeflerken anlamanın vasıta ve yöntemlerinin buna aykırı bir yapı arz etmesi, diğer bir ifadeyle vasıtanın maksada aykırı olması, bizzat vasıtanın meşruiyetini iptal edecektir. Gerek Kur'an gerekse Sünnet, bir kelimeyi açıklamak istediğinde muhatabın bildiği örnekler vermek suretiyle beyanda bulunmuştur. Yine bir davayı ispat bağlamında yapılan istidlaller de muhataplar tarafından bilinen ve kabul edilen açık öncüllere dayandırılmıştır. Buna mukabil mesela mantıkta tanım için gerekli görülen şartların sağlanması çok zordur.[65] Çünkü ideal bir tanımın, tanımlanan şeyin mahiyetini

---

[62] Ensârî, *Mustalahu'l-usûlî*, 152; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 157.

[63] İbn Teymiyye de benzer şekilde mantığı fıtrî bulmaz ve düşünceyi yanlıştan koruduğunu kabul etmez. Bilakis faydasız, boş ve doğrudan şaşırtıcı bir unsur olarak görür. İbn Teymiyye, *er-Redd*, 178-179, 297. Hadisçiler de mantığı faydasız ve zararlı bir ilim olarak görmüşlerdir. Onlara göre mantık nasların anlaşılmasında ve dinî bilgi üretiminde kullanılamaz. Hasırcı, *Mantık Eleştirisi*, 21.

[64] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 42-43, 46-48, 49-50, 60-63, 79, 265.

[65] Nitekim Gazzâlî de şartlarına uygun ideal bir tanım yapmanın zorluğunu kabul etmektedir. Bkz. el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 412-414. İbn Teymiyye, Gazzâlî'nin bu ifadelerinden hareketle mantığa ve onu doğru bilgi elde etme yolunda kullananlara eleştiriler yöneltmiş ve onların bizzat kendilerinin tanım yoluyla bilgiye ulaşmanın zorluğunu kabul ettiklerini belirtmiştir. Ona göre bu durumda ehlinin dahi zorlandığı bir husus nasıl genel anlamda doğru bilgiye ulaşmanın yöntemi olarak sunulabilir! İbn Teymiyye, *er-Redd*, 40-41.

vermesi şart koşulmaktadır. Eşyanın mahiyetini ise ancak onu yaratan bilir. Yine cins, fasıl, hâssa gibi felsefî kavramlar vasıtasıyla mahiyetin talep edildiği tanım teorisini ve ancak üzerinde uzun incelemeler neticesinde uzmanlar tarafından maksadın kavrandığı karmaşık kıyas şekillerini şer'î ilimler için geçerli kılmak, amelî netice vermek yerine bilakis "yerinde ve zamanında" emredileni yapmayı ve nehyedileni ise terketmeyi engellediği için şer'î açıdan muteber olmayacaktır.[66] Bunlara ilave olarak şeriat bir bütün olarak anlaşılmış, yaşanmış ve tamamlanmıştır. Selefin ilahî hitabı anlayışı da sonrakilere göre daha sahihtir. Dolayısıyla selefin şeriatı anlamak ve yaşamak için gerek duymadığı ilimlerin doğru anlamanın şartı olarak sunulması tutarlı değildir. Nitekim Selef, daha mantık ilmi İslâm dünyasında ortaya çıkmadan şer'î hitabı anlayabildiği gibi sonrakiler de bu ilmin ilke ve yöntemlerini dikkate almadan pekâlâ sahih bir şekilde anlayıp gereğince amel edebilirler.[67]

Aristo mantığında tasavvura dair kesin bilgi, mahiyeti esas alan tanım ile elde edilirken tasdike dair kesin bilgi ise yakînî önermelerden kurulu burhânî kıyas/tümdengelim ile elde edilmektedir. Bu noktada Şâtıbî'nin asıl kaygısı, Aristo mantığında nesnel bilgiye ulaşmak için gerekli görülen şartların, şer'î ilimler için de esas alınması gibi gözükmektedir. Çünkü böyle bir durumda, -yukarıda zikredilen unsurlara ilave olarak- çerçevesini/hakikatini nasların oluşturduğu şer'î alanda mantıkî anlamıyla kesin bilgiye ulaşmak neredeyse mümkün olmayacaktır. Her ne kadar nazarî şer'î ilimlerde yöntem olarak kabul edilen mantığın Yunan felsefesine ait metafizik ilkelerinden ayıklanmış olduğu ifade edilse de Şâtıbî'nin bu durumu fazla dikkate almadığı gözlemlenmektedir. Sonuç olarak Şâtıbî'nin, teorik bir mahiyete sahip olması yanında şer'î bir aslı da bulunmayan mantık ilminin fıkıh usûlü bağlamında şer'î ilimlere hâkim olmasına karşı çıkışı, benimsediği yöntem açısından makul karşılanabilir.[68]

---

[66] İbn Teymiyye tanımda aslolanın temyiz olduğunu ifade etmiştir. Muhatap temyiz sayesinde hitabı benzerlerinden ayırt ederek amaca uygun olarak anladıktan sonra bundan ötesi şer'î açıdan gerekli değildir. İbn Teymiyye, *er-Redd*, 10, 14-15, 17, 21, 179.

[67] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 54-55, 56-57, 58-61. İbn Teymiyye'nin benzer içerikli eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *er-Redd*, 7-87, 178-179, 373-375, 381-383 vd.. İbn hazm mantığa karşı çıkanların "Selef bu ilmi biliyor muydu, onlardan bu ilim hakkında bir şey gelmiş midir?" şeklindeki itirazına karşı, "Bu ilim tüm akıl sahiplerinde sabit olarak vardır" demektedir. Ona göre selef nahiv ve fıkıh ilmine muhtaç olmadığı gibi mantık ilmine de muhtaç değildi. Fakat biz onların durumunda değiliz. Nasıl ki dil ilimlerine muhtaç isek aynı şekilde mantık ilmine de muhtaç bulunmaktayız. İbn Hazm, *et-Takrîb*, 38.

[68] Abdurrahman Haçkalı, "el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 15 (2010): 383.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Şâtıbî İslâm inancının temellendirilmesine karşı mı çıkmaktadır? Çünkü mantığın bir yöntem olarak kabulü daha ziyade kelâm ilmi bağlamında inancın temellendirilmesini hedeflemektedir! Anladığımız kadarıyla Şâtıbî'nin karşı çıkışı temellendirmeye değil, bunun vasıta ve yöntemlerinedir. Çünkü kendisi el-Muvâfakât'ta şeriatın küllîlerini ve fıkhın esaslarını temellendirmeye çalışmaktadır. Fakat bu temellendirmeyi, aslını Selefe dayandırdığı manevî istikrâ yöntemiyle gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla onun gerek amel gerekse inançta temellendirme ve bilgi üretme bağlamında şeriatın yapısına uygun vasıtalar kullanmayı savunduğunu söyleyebiliriz.

### 3. 3. Şeriatın Ümmî Yapısına Aykırı Olması

İslâm şeriatının ümmîliği hususu Şâtıbî'nin temel iddialarından biridir. Ona göre şeriat ümmîlik esası üzere vazedilmiştir. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.v.) Kur'an'da ümmî olarak nitelenmiş ve ilk muhataplar olan Arapların ümmî oluşunu ifade etmek üzere "Biz, ümmî bir toplumuz."[69] buyurmuştur. Yine bu bağlamda şer'î yükümlülükler insanın fıtrî yapısına uygun olarak gelmiştir. Allah, maslahatın kaynağı olan şer'î hükümleri muhatapların kolayca anlamaları ve kabul edebilmeleri maksadıyla onların fıtrî yapılarını ve içerisinde varlık kazandıkları tabiî ortamın özelliklerini dikkate almıştır. Hikmet ve merhametinin tezahürü olarak insanlara kendi cinslerinden örnek alabilecekleri bir Peygamber ve kendi dillerinde kolayca anlayabilecekleri bir Kitâb göndermiştir. Kitâb'ında ilahî hakikatleri anlatırken insanların tanış oldukları çevreden ve hikâyelerini duydukları geçmiş toplumlardan örnekler vermiştir. Şer'î yükümlülükleri insanların yaratılışına uygun ve yaşanmış olaylara da paralel olarak tedricen teşrî kılmış ve böylece âdetlerin işleyişi doğrultusunda her bir yükümlülüğün bir diğeri için insanların zihninde yatkınlık ve ünsiyet oluşturmasını istemiştir. Muhatapların ümmî bir toplum olduğu gerçeğine binaen, namaz ve oruç gibi mükellefiyetleri çoğunluk tarafından bilinen ve derinlemesine araştırma gerektirmeyen unsurlara/alâmetlere bağlamıştır. Mesela buluğ çağı teklif için, güneşin hareketleri namaz için, ayın hareketleri ise oruç ve hac için sebep ve alamet kılınmıştır. Muamelata dair konularda insanlar için sıkıntı oluşturacak tam bir kesinlik yerine yaklaşık ve galip durumlar ölçüt olarak kabul edilmiştir. Yine hayatın normal akışı içerisinde meşakkate sebebiyet vererek mükellefiyetin devamlılığı hususunda

[69] Buhârî, Savm, 13; Müslim, Sıyâm, 15.

problem oluşturacak durumlar için ruhsatlar teşrî kılınmış ve böylece mükelleflerin bütün hallerde şeriatın sınırları içerisinde tutulmaları amaçlanmıştır. Dolayısıyla mahiyet itibariyle zor olmasının yanı sıra Arapların bilmediği bir ilim olan mantığın ıstılah, ilke ve istidlallerini şeriatın anlaşılmasında şart koşmak, bizzat şeriatın vazediliş amacına aykırı olacaktır.[70]

Şâtıbî'nin şeriatın ümmîliği ile neyi kastettiğinin tespiti önem arz etmektedir. Birinci olarak, Kur'an'ın bütün muhataplar tarafından aynı ölçüde anlaşılır olmasını kastettiği düşünülebilir. Ne var ki böyle bir şeyi iddia etmek vakıaya aykırıdır. Çünkü sahabe, delâletleri kendilerine kapalı kalan bazı ayetler hakkında Hz. Peygamber'e müracaat etme ihtiyacı hissetmişlerdir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da ilimde ileri olan sahabîlere çeşitli sorular yöneltilmiştir. Yine içtihadın meşruiyeti icmâ ile sabittir. Bilindiği üzere içtihad, uzmanlık gerektirir ve şer'î hükümlerin önemli bir kısmı içtihadî hükümlerden müteşekkildir. Bu durumda Şâtıbî'nin ümmîlik ile kastettiği anlamı, asgarî müşterekler ve temel şer'î yükümlülükler ile sınırlamak doğru olacaktır. Nitekim şeriat, bütün muhataplar açısından gerek açık hükümleri gerekse içtihadî hükümleri itibariyle anlaşılır ve yaşanabilir özelliktedir.[71]

Şâtıbî'nin ümmîlik vurgusu, İslâm şeriatının temel yükümlülükler itibariyle herkes tarafından anlaşılabilir ve uygulanabilir oluşu yanında şeriatın saflığını korumaya yönelik gözükmektedir. Bilindiği üzere Şâtıbî, kendi zamanında var olan bid'atlerle ciddi bir mücadeleye girişmiştir.[72] Bu mücadelesi esnasında bid'atin psikolojik ve sosyolojik temelleri üzerinde düşünmüştür.[73] Tahminimizce onun şeriatın ümmîliği konusundaki korumacı yaklaşımı, bid'atlerle mücadelesi ile de ilgilidir. Çünkü Kur'an'ı, ortaya çıkan her yeni ilmin verileri doğrultusunda yorumlamak ve hatta bu ilimleri bir şekilde Kur'an'a dayandırmaya çalışmak, bir bütün olarak şeriat için tehlike arz edebilir. Yine söz konusu ilimleri esas alarak tefsir faaliyetlerine yönelmek, Kur'an'ın temel mesajları ve esas hükümlerinin gündemden düşmesine ve böylece insanların doğru yoldan sapmalarına sebep

---

[70] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 55-56; 2: 69-95; 4: 337. Şâtıbî'nin şeriatın ümmîliği görüşünün detayı ve tefsir ilmi açısından değerlendirmesi için bkz. Abdullah Aygün, "Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmiliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 7 (2007): 157-168; Kovsar Taghıyev, *Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016), 145-154, 182-184.

[71] Abdullah Dırâz, *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa* (Mısır: Daru'l Fikr, t.y.), 2: 69.

[72] er-Reysûnî - Çavuşoğlu, "Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ", 38: 373.

[73] Müellifin el-İ'tisâm adlı eseri onun bid'atlerle mücadelesini konu edinmektedir. Eserde, özellikle bid'atlerin ortaya çıkışında etkin olan psikolojik sebepler çok iyi tespit edilmiştir. Bu açıdan psikolojik bir çalışmayı hak etmektedir.

olabilir. Bu sebeple Kur'an'ın anlaşılması ve hükümlerine ulaşılması bağlamında vahiy ortamının hakikati esas alınmalıdır. Aksi halde normalde Allah'ın kastetmediği pek çok şey dine nispet edilebilecektir.[74] Nitekim tarihte eline geçirdiği her yeni bilgiyi Şâri'in maksadı kapsamına dâhil etmeye çalışanlar olmuştur. Dolayısıyla Kur'an'ın temel ilke ve hükümleri tespit edilirken sahabenin varlık ve bilgi vasatı esas alınmalıdır.[75] Bunun ötesinde farklı zamanlarda yaşayan Müslümanların Kur'an'dan hareketle ulaştıkları bazı öznel yorumlar olabilir. Bu yorumlar doğrudan Kur'an'a nispet edilmedikten ve birincil yükümlülüğün ihmaline, asıl anlamın ihlal ve ihmaline sebebiyet vermedikten sonra öznel bir yorum olarak mümkün görülebilir.

Şâtıbî'nin mantığa karşı çıkışında söz konusu ilmin benimsediği tanım ve delil anlayışının önemli etkisi bulunmaktadır. Onun ilgili görüşleri özetle şöyledir: Mantık ilminin esasları doğrultusunda yapılacak bir tanımda mahiyetin esas alınması gerekmektedir. Ne var ki eşyanın mahiyeti, esas itibariyle yaratana mahsus gaybî bir bilgidir. Mantığa mukabil şer'î ilimler ise daha ziyade zâhire hitap eder ve ümmîlik esasına uygun olarak zâhirî durumların dikkate alınarak tanımın resm şeklinde yapılmasını yeterli görür. Çünkü şer'î yükümlülüğün yerine getirilmesi için bu kadarı yeterlidir. Haddi zatında mantıkçılar bile tam tanım yapmanın zor olduğunu ve bu şekilde yapılan tanımların nadir bulunduğunu itiraf etmişlerdir. Yine burhânda önermelerin yakînî olması talep edilmektedir. Hâlbuki sıradan insanların yakînî bilgiyi ayırt etmesi zor olduğu gibi bu önermelerden hareketle burhânî bir kıyas kurmaları da kolay değildir. Nitekim burhân tarzında kıyas da aynen tam tanım gibi şer'î ilimlerde nadiren bulunmaktadır.[76] Bu bakış açısına göre hem zor hem de nadir olan şeyler, şeriatın özelliği olan ümmîlik ilkesine aykırıdır. Hem zordur, çoğunluk tarafından elde edilemez; hem de nadirdir, herkes tarafından bulunamaz. Şeriatta ise nadir durumlar değil, galip ve yaygın durumlar esas alınmaktadır.

Şeriatın ümmîliği bağlamında Şâtıbî'nin dikkat çektiği konulardan biri de Arapların lafızlardan ziyade anlamlara önem vermeleridir. Bu çerçevede onlar dili

---

[74] Gerek benimsediği tefsir yöntemini gerekse usûl ve kelâma mantık-felsefe dilinin hâkim olmasındaki etki ve katkısını dikkate aldığımızda, Şâtıbî'nin şeriatın ümmîliği yanında felsefe-mantık karşıtlığı hususunda en önemli muhataplarından birinin Fahreddîn er-Râzî olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim el-Muvâfakât'ta bunu destekleyen ifadeler bulunmaktadır.

[75] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2: 78-82; Reysûnî - Çavuşoğlu, "Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ", 38: 374.

[76] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 57-58. İbn Teymiyye'nin varlık-mahiyet ilişkisi bağlamında mantığa dair eleştirileri için bkz. İbn Teymiyye, *er-Redd*, 308-313, 317-318.

esnek bir şekilde kullanmışlar ve aynı anlamı ifade ettikten sonra lafızların farklı oluşuna aldırış etmemişlerdir. Allah da onların bu özelliğine binaen hitabında aynı anlamı ifade eden farklı kelimeler kullanmış ve böylece muhatapların üslup özelliklerini dikkate alarak bir anlamda katı lafızcılık yerine anlam esaslı bir hitapta bulunmuştur.[77] Mantıkta ise anlamdan ziyade forma vurgu yapılmakta ve tümdengelim bağlamında çıkarımın şekli, kesinliği sağlayan bir vasıta olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada Şâtıbî'nin şer'î alanda, tümdengelim merkezli formel mantığa mukabil anlam eksenli tümevarımsal bir yöntem olan manevî istikrâyı esas alması ve bu doğrultuda kat'î küllî ilke ve maksatlara ulaşması, lafızlardan ziyade mânâların esas alındığı ümmîliğin bir gereği olarak düşünülebilir. Dolayısıyla Şâtıbî'nin küllî mânâlar ekseninde işleyen manevî istikrâyı ümmîliğin esas olduğu selef yöntemi olarak sunmasının sırrı burada yatmaktadır, diyebiliriz.

### 4. Şâtıbî'nin Mantığa Ait Bazı Kavram ve Çıkarımları Kullanımı ve Bunların Değerlendirilmesi

Aristo mantığının İslâm dünyasına girişinin ve Gazzâlî ile birlikte nazarî şer'î ilimlerde yöntem olarak benimsenmesinin usûlcüler üzerinde önemli etkileri olmuştur. Bu doğrultuda mantığı benimseyenler kavram, terim ve çıkarımlarını kullanarak bilgi üretme veya bu alanda kitaplar yazma yoluna giderken muhalif olanlar ise eleştirme, karşı duruşlar sergileme ve alternatif yöntemler geliştirme yoluna gitmişlerdir. Kısaca taraflardan her biri mantığı kullanıp savunurken veya reddederken bir şekilde mantık dilini kullanmak durumunda kalmışlardır.[78] Mantığın bir yöntem olarak benimsenmesinden yaklaşık iki buçuk asır sonra tarih sahnesine çıkan Şâtıbî'nin de durumu bu anlatılanların dışında değildir. el-Muvâfakât incelendiğinde, her ne kadar Şâtıbî ilkesel anlamda mantığa muhalif olsa da eserinde bazı mantıkî kavram, terim ve çıkarımları kullandığı müşahede

---

[77] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2: 85-88.

[78] İslâm ilimler tarihinde mantığa yönelik bilimsel anlamda ilk ciddi eleştirinin İbn Teymiyye tarafından yapıldığı ifade edilmiştir. İbn Teymiyye Yunan mantığına yönelik eleştirilerinde sadece naslara dayalı teolojik bir itirazda bulunmamış, bilakis mantık ilmini bir mantıkçı kadar öğrenerek modern dönemde dile getirilen önemli bilimsel eleştiriler yöneltmiştir. Tabiî olarak da eleştirmiş olduğu mantığın kavram ve terimlerini kullanmak durumunda kalmıştır. Çünkü aksi halde yaptığı eleştirilerin bilimsel değer ifade etmesi söz konusu olmayacaktır. Neşşâr, *Menâhicü'l-bahs*, 187 vd.; M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 411-413; M. Sait Özervarlı, "er-Redd ale'l-mantıkıyyîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 513-514; Hasırcı, *Mantık Eleştirisi*, 30-32, 36-37; Hasırcı, "Hasan B. Musa en-Nevbahtî'nin Kıyas Eleştirisi", 112.

edilmektedir.[79] Söz konusu ıstılah ve çıkarımlardan öne çıkan bazıları ve onlara yönelik değerlendirmeler şöyledir:

**1. İstikrâ**: Şâtıbî, mantık ilminde bilgi değeri itibariyle kıyasa göre fazla rağbet görmeyen istikrâyı revize ederek naklî deliller bağlamında delâlet itibariyle kesinlik üreten bir yöntem haline getirmiş ve onu manevî istikrâ olarak isimlendirmiştir. Bilindiği üzere manevî tevatürde anlamsal ortaklığa sahip haberler birbirlerini destekleyerek müşterek noktaları açısından muhatabın zihninde âdeten itiraz edilemez kesin bir bilgi oluşturmaktadır. Şâtıbî tarafından tevatürün bir çeşidi ve manevî tevatürün de benzeri olarak konumlandırılan manevî istikrâ da aynen tevatürde olduğu gibi şer'î mânâlar üzerinde incelemede bulunan kişinin zihninde Şâri'in söz konusu mânâya itibar ettiğine dair kesin bir bilgi meydana getirmektedir. Burada Şâtıbî, tevatürde kesinliği oluşturan anlamı –ki bu, "birliktelikte ayrılıkta bulunmayan bir kuvvet vardır" ilkesidir- illet olarak istikrâya taşımış ve illet birliği sebebiyle de hüküm açısından aralarını eşitlemiştir.[80] Soyutlamanın esas olduğu manevî istikrâ, temelde nasların ma'kûliyetine, sonuçta ise şer'î anlamların ittifakına dayanmaktadır. Şâtıbî, el-Muvâfakât'ta temellendirmek ve ispatlamak istediği hemen her meselede istikrâyı kullanmıştır. Bu noktada Şâtıbî'nin, mantık ilminde dolaylı bir çıkarım olan istikrâyı, mantıkî zeminini tamamen reddetmemekle birlikte şer'î alanda küllî ve kat'î mânâlara ulaşmak amacıyla yeniden düzenlediğini söyleyebiliriz.

**2. Kıyas**: Şâtıbî, bir çıkarım vasıtası olarak tümdengelim anlamında kıyası kullanmış ve meşruiyetini de Kur'an'a dayandırmıştır. Fakat onun mantıkî kıyastan farklı olduğunu göstermek amacıyla büyük önermeyi "hâkim mukaddime", küçük önermeyi de "tahkîk-i menât mukaddimesi" şeklinde isimlendirmiştir. Buna ilave olarak tartışma usûlünü incelediği bölümün Altıncı Meselesi'nde mantıkî terminoloji ve delil anlayışına uygun düşen "delil, iki mukaddime üzere kurulmaktadır" ifadesinde yer alan "iki mukaddime" ile kastının, mantıkçılar arasında meşhur olan anlamı olmadığını ifade ederek kendisini şöyle savunmuştur: Bu kullanım, vakıada mantık terminolojisine uygun düşse de bizzat onun kastedilmiş olmasını gerektirmez. Çünkü buradaki benzerlik, mantık ilminin terim

---

[79] Ensârî, *Mustalahu'l-usûlî*, 193-194; Abdulhamîd el-Alemî, *Menhecu'd-dersi'd-delâlî inde'l-İmâmi'ş-Şâtıbî* (Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 2001), 66-67; el-Hassân Şehîd, "el-Bu'du'l-mantıkî fi'n-nazari'l-ilmî beyne'ş-Şâtıbî ve'bni Haldûn: Mukârebe, ma'rifiyye, menheciyye", *et-Tesâmuh*, 2009, 283.

[80] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 23, 29-34, 35-42, 77-78; 2: 49-52; 3: 5-15, 298-299. Konu hakkında benzer değerlendirmeler için bkz. Yûnus Savâlihî, "el-İstikrâ fî menâhici'n-nazari'l-İslâmî: Nümûzecu 'el-Muvâfakât' li'l-İmâm eş-Şâtıbî", *International Institute of Islamic Thought (IIIT)*, 1/4 (1996): 69.

ve çıkarımlarını kabulün bir sonucu değildir. Bilakis işin hakikati bu şekilde gerçekleşir. Mantık ilminin bu hakikati kendi bünyesine alması ve onu bir kalıba dökmesi, bu ilimden bağımsız olarak yapılan çıkarım ve delillendirmelerin mantığı esas aldığını göstermez ve buna delil olarak da kullanılamaz.[81]

Anlaşıldığı kadarıyla burada Şâtıbî'nin amacı, mantığa uygun bir çıkarım yapmak değil, bilakis münazarada muhatabı en uygun bir vasıta ile amaca ulaştırmaktır. Bu vasıta ise bazı durumlarda mantığa uygun düşen dolaylı çıkarımlar şeklinde olabilmektedir. Sonuç olarak Şâtıbî şer'î bir yöntem olan fıkhî kıyası kabul ettiği gibi mantıkî kıyasın bazı temel şekillerini de kabul etmekte ve bunu "kıyâs" olarak isimlendirmektedir.[82] Fakat bu kabul ve kullanımın mantık ilminden etkilenmenin bir sonucu olmadığını, bilakis insan zihninin bu şekilde çalıştığını açıkça ifade etmektedir.[83] Onun mantıkî kıyasın unsurları olan küçük ve büyük önermeyi şer'î ilimlerde malum kavramlarla ifade etmesi de söz konusu çıkarımın şeriata uygunluğunu ve mantıkî tesirden uzaklığını ispat amacı gütmektedir.

**3. Tecrübe**: Şâtıbî, istikrâ ile yakın ilişkiye sahip olan tecrübeyi çeşitli yerlerde küllî ilkelerin kat'îliğinin ispatında burhânî bir yol/delil olarak kullanmıştır.[84] Mesela "Kur'an'da herşeyin açıklaması (beyanı) bulunmaktadır." ilkesini ispat bağlamında âlimlerin tecrübesini delil getirmiştir. Şöyle ki tarihte gerek hakk gerekse batıl yolda olanlardan davasını ispat amacıyla Kur'an'a yönelen kişiler, bir şekilde ondan kendilerini destekleyen bir delil bulmuşlardır. İşte çeşitli grupların bu tutumu, insanların Kur'an'da herşeye dair bir açıklama bulunduğunun tecrübî kesin ispatı olmaktadır.[85] Şâtıbî tecrübeyi bazen yalın haliyle bazen ise "et-tecrübetü'l-âdî", "et-tecrübetü't-tâmme" ve "et-tecrübetü'l-câfî" şeklinde tamlama haliyle kullanmıştır.[86] Tecrübe ıstılahı her ne kadar saf mantık ve felsefe terimi olmasa da nazarî ilimler arasında ortak bir kavram olarak değerlendirilebilir. Nitekim "tecrübiyât" mantıkta yakînî bilginin kaynakları arasında değerlendirilmiştir.[87] Dolayısıyla mantıkçılar tarafından felsefî/mantıkî bir

[81] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2: 51, 333; 4: 337. İbn Teymiyye'nin bu konudaki eleştiri ve savunuları neredeyse Şâtıbî ile aynıdır. İbn Teymiyye, *er-Redd*, 110-112.
[82] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 37; 3: 41; 4: 333, 336.
[83] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 333-334.
[84] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 67, 69, 70; 2: 26.
[85] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 371.
[86] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 50, 67, 69, 97.
[87] Bkz. el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 256.

muhtevada kullanılmıştır. Şâtıbî ise tecrübeyi, insanın bilgi edinme sürecinde kesin bilgi vasıtası olması itibariyle kullanmış gözükmektedir.

**4. Burhân-ı limmî (neden burhânı)**: Fakihlerin "kıyâsu'l-ille" olarak isimlendirdiği bir kıyas türüdür.[88] Şâtıbî bu ifadeyi bizzat kullanmamış olmakla birlikte birinci mukaddimenin başında Fıkhın esaslarının/asıllarının (usûlü'l-fıkh) kat'îliğini ispat bağlamında yaptığı şu çıkarımın bu tür kıyasa karşılık geldiğini söyleyebiliriz: "Dinde Fıkhın esasları (usûlü'l-fıkh) kat'îdir, zannî değildir. Çünkü fıkhın esasları şeriatın küllîlerine râcidir. Şeriatın küllîlerine râci olan ise kat'îdir."[89] Bu çıkarımda Fıkhın esaslarının kat'îliği, "şeriatın küllî esaslarına râci olma" şeklindeki illet ile gerekçelendirilmiştir. Buna göre Fıkhın esasları şeriatın küllîlerine râci olduğu için kat'î niteliğe sahip olmaktadır. Müşahade edildiği üzere Şâtıbî'nin bu çıkarımı mantıkî kıyas formundadır. Fakat daha önce de ifade edildiği üzere Şâtıbî bu tür bir çıkarımı mantık ilminden etkilenme olarak değil, bilakis insanın nazar ve istidlal faaliyetinin tabiî bir parçası olarak görmektedir.

**5. Burhân-ı hulf**: Hulfî kıyas veya burhân-ı nakz olarak da isimlendirilen bu çıkarım metodunda matlubun ispatı, nakîzinin iptali üzerinden yapılmaktadır. Buna göre iki seçeneği bulunan bir şeyin seçeneklerinden biri iptal olunca diğer seçenek kesin bir şekilde sabit olmaktadır.[90] Şâtıbî bu çıkarım yöntemine işaret etmiş olmakla birlikte onu doğrudan isim vererek kullanmamıştır.[91] Fakat çıkarımlarından bazılarının burhân-ı hulf kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.

Örnek: "Zannî nitelikli bir unsurun Fıkhın asılları kapsamında bir asıl yapılması câiz olsaydı bu durumda dînin asılları (usûlü'd-dîn) kapsamında bir asıl yapılması da câiz olurdu. Ancak ittifakla sabit olduğu üzere böyle bir durum söz konusu değildir. O halde aynı şeyin fıkhın asılları için de câiz olmaması gerekir. Çünkü her ne kadar mertebe üstünlüğü bulunsa da Fıkhın asıllarının şeriatın aslına nispeti, dinin asıllarının nispeti gibidir."[92]

Bu örnekte öncelikle burhân-ı hulf ile zannî bilgi değerine sahip olan bir unsurun dinin asıllarından (usûl-i din) bir asıl olamayacağı temel bir kabul olarak ortaya konulmuş, sonrasında ise usûl-i fıkhın da mahiyet ve hüküm itibariyle usûl-i

---

[88] el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 350.
[89] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 29.
[90] el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 196; Yavuz, "Burhan", 6: 430; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 174.
[91] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 112.
[92] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 30; Şehîd, "Bu'du'l-mantıkî", 298-299.

din ile aynı olduğu ifade edilerek hüküm açısından araları eşitlenmiş gözükmektedir. Burhân-ı hulf bir kıyas türü olarak her ne kadar tümdengelim esaslı bir çıkarım olsa da Şâtıbî'nin genel tutumunu dikkate alarak söz konusu çıkarımı mantıkî bir tesir neticesinde benimseyip kullandığını söyleyemiyoruz. Zaten işin hakikati itibariyle böyle bir çıkarımı kabul etmek için mantıkî bir etkiye de gerek yoktur.

**6. Küllî**: "Küllî" kavramı, Arapça'da cüzleri veya parçaları bulunan bir şeyin tamamını ifade etmek üzere kullanılan "küll (الكل)" kelimesinden türetilmiştir.[93] Çoğulu ise "el-külliyât" şeklinde gelmektedir.[94] Daha ziyade mantık ve felsefî ilimlerde kullanılan küllî,[95] "mefhum itibariyle ortaklığa müsait olan lafız"[96] şeklinde tanımlanmış olup aynı mânâya sahip birçok fert için uygun düşen mefhum anlamında kullanılmıştır.[97]

Şâtıbî, mantıkta tümele karşılık gelen küllî kavramını kısmen Fıkıh usûlündeki umûmu da kapsayacak şekilde geniş bir muhtevada kullanmıştır. Bu doğrultuda olmak üzere umûmu lafzî ve manevî şeklinde ikiye ayırmış ve manevî umûmun (el-umûm el-ma'nevî) aynı zamanda küllî olduğunu ifade ederek iki kavram arasını eşitlemiştir.[98] Şâtıbî, usûlde yer alan delil, ilke ve hükümlerin küllî olmasını şart koşarak bir anlamda usûlün kat'îliğini onun küllî nitelik kazanmasına bağlamıştır.[99] el-Muvâfakât'ta en çok kullanılan kavramlardan biri olan küllî, Şâtıbî'nin usûl anlayışında merkezi bir konuma sahiptir. Şâtıbî, usûlünü şeriatın değişmez sabit

---

[93] Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Bulak: Matbaatu'l-emîriyye, 1301), 4: 45; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5: 3917; Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc alâ Minhâci'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye-Dâru'l-kütübi'l-ilmiye, 1982), 2: 81; Eyyûb b. Musâ el-Hüseynî el-Kefevî Ebü'l-Bekâ, *Külliyyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 742.

[94] "Küllî" bir mantık ve felsefe terimi olduğu gibi onun çoğul kullanımı olan "el-külliyât" da felsefe ve mantık alanına aittir. "Külliyât" kavramı hem "küllî" teriminin çoğulu olarak hem de mantık ilmindeki beş küllîyi ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. Bu doğrultuda küllî terimi, ıstılahları konu edinen sözlüklerde yer almakta ve "el-külliyât" kavramı küllî teriminin çoğulu olmaktan ziyade "küllîler kümesi" anlamında kullanılmaktadır. et-Tehânevî, *Keşşâf*, 2: 1376-1381.

[95] Ömer Mahir Alper, "Küllî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 540.

[96] Ebû Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.), 1: 149; el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 53; Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-fazîle, t.y.), 156; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Davâbitu'l-ma'rife* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 35. Bu teknik tanım daha basit olarak şöyle ifade edilebilir: Mefhumunda çok sayıda ferdin ortak olduğu lafızdır. es-Sübkî, *el-İbhâc*, 2: 81.

[97] et-Tehânevî, *Keşşâf*, 2: 1376; Yakub b. Abdülvehhab Ba el-Bâhüseyn, *Turuku'l-istidlâl ve mukaddimâtihâ inde'l-menâtıka ve'l-usûliyyîn* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 94.

[98] Geniş bilgi için bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 260-308.

[99] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 29-42, 77-78; 2: 50-51, 62-64; 3: 5-15 vd.

unsurları olan küllî asıllar/esaslar üzere inşâ etmekle birlikte kastettiği küllîliğin mantıktaki tümelden farklı bir muhtevaya sahip olduğunu söyleyebiliriz.[100] Bilindiği üzere mantıkta tümel kavramının mahiyetle yakın bir ilişkisi vardır. Şâtıbî ise eşyanın mahiyetinin kullar tarafından bilinemeyeceğini kabul etmektedir. Bu durumda mahiyet fikri kabul edilmeden tümele ulaşmak mümkün olabilir mi? Şâtıbî söz konusu problemin bilincinde olarak mantıktaki mahiyete karşılık, "anlam"ı esas almıştır. Şer'î alanda muteber her bir nassı cüz'î, cüz'îler arasındaki müşterek anlamı da küllî kabul etmiştir. Dolayısıyla Şâtıbî'nin nasların ifade ettiği anlamların istikrâsına dayanan "küllî" düşüncesi, mantığa muhalif olarak anlam eksenlidir.[101] Sonuç olarak Şâtıbî, mantıkî kökene sahip olan kavramı, şeriatın/şer'î ilimlerin yapısına uygun bir içerikle yeniden düzenlemiş gözükmektedir.

**7. Burhân**: el-Muvâfakât'ta "burhân" kelimesi çoğunlukla mutlak olarak[102] kullanılırken bazı durumlarda ise burhân-ı kat'î,[103] burhân-ı aklî,[104] burhân-ı şer'î, burhân-ı âdî,[105] burhân-ı tâm[106] ve burhân-ı hulf[107] şeklinde tamlama formunda kullanılmıştır. Malum olduğu üzere Aristo mantığında zarûrî yakînî öncüllerden kurulu olup kesin netice veren kıyas türü, Arapça'da "açık seçik kesin delil ve ispatlama şekli" için kullanılan "burhân" kelimesiyle karşılanmıştır. Mantığın tercümesiyle birlikte zaman içerisinde önce Müslüman filozofların, sonrasında ise kelâmcı ve usûlcülerin kullanımında burhânın mantıkî anlamı yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Fakat burhân, sözlük anlamına uygun olarak da kullanılmaya devam etmiştir. Bu noktada Aristo mantığına karşı açık bir muhalefet sergileyen Şâtıbî'nin burhân kullanımlarını, her ne kadar bazı kullanımları mantıkî anlamıyla örtüşse de[108] kendi bilgi anlayışı ve kabulüne uygun olarak sözlük anlamı doğrultusunda kat'î niteliğe sahip delil ve yöntemleri ifade etmek üzere

---

[100] Aristo'ya göre gerçek bilgi, mahiyeti ifade eden tümel bilgidir. Gazzâlî'nin de bu konuda Aristo'yu takip ettiği söylenebilir. Nitekim burhânî kıyasta önermenin ancak tümel olabileceğini ifade etmiştir. İbn Teymiyye ise Kur'an ve Sünnet'te yer alan hükümlerin çoğunlukla tümel özelliğe sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada şer'î deliller bağlamında Şâtıbî'nin küllî anlayışında Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, 244, 372; Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, trc. Bayram Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 48; Emiroğlu, "Mantık", 28: 25; Hasırcı, *Mantık Eleştirisi*, 167.

[101] Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 77-78; 3: 5-15, 298-306.

[102] Bkz. *el-Muvâfakât*, 1: 52, 69, 94; 2: 6, 32, 86, 109; 3: 53, 265, 353, 422; 4: 64, 227, 285, 332, 335 vd.

[103] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 77; 2: 164; 3: 316; 4: 184.

[104] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 52-53.

[105] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 73; 4: 225.

[106] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 366.

[107] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 4: 112.

[108] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 58, 67; 2: 26.

kullandığını söyleyebiliriz. Burada kesin delil, bilginin konusu hangi alana aitse o alanda kabul edilen kesin delili ifade etmektedir. Nitekim bu durum, tamlama formundaki kullanımlarında açıkça müşahede edilmektedir.

Sonuç olarak Şâtıbî ilkesel anlamda mantığa karşı çıkmakla birlikte köken itibariyle mantığa ait olan veya içerik itibariyle mantıkla örtüşen bazı kavram, terim ve çıkarımları usûlünde kullanmıştır. Bu noktada ma'kûl bir izahı yapıldıktan sonra söz konusu kullanımların Şâtıbî'nin genel tutumu açısından bir çelişki olarak değerlendirilmeyeceği söylenebilir. el-Muvâfakât yüzeysel olarak incelendiğinde kullanılan terminolji ve çıkarımlar itibariyle ciddi bir mantık etkisi varmış izlenimi uyandırmaktadır.[109] Fakat Şâtıbî'nin mantığa yönelik tutumunun ve kendine has usûl anlayışının bilincinde olarak detaylı bir incelemeye tâbi tutulduğunda ise durumun farklı olduğu müşahede edilmektedir. İlgili başlıklarda da ifade edildiği üzere Şâtıbî söz konusu mantıkî kavram ve çıkarımları, benimsediği usûl ve bilgi anlayışı doğrultusunda revize etmiş gözükmektedir.[110] Bu kapsamda o, mantıkî kökene sahip kavram/terimlere yeni anlamlar yüklerken, mantıkla örtüşen bazı çıkarımları ise esas itibariyle insanın nazar ve istidlal faaliyetinin tabiî bir parçası olarak değerlendirmektedir.[111] Dolayısıyla Şâtıbî'nin mantığa yönelik ilkesel karşı çıkışı ile mantıkî terim, kavram ve çıkarımların kullanımına yönelik tutumu arasında bir çelişki olmadığını söyleyebiliriz.

### 5. Şâtıbî'nin Alternatif Yöntem Teklifi

el-Muvâfakât incelendiğinde kavram, ıstılah, yaklaşım ve yöntem itibariyle klasik usûl eserlerinden farklılaştığı açıkça müşahede edilmektedir. Usûlünü küllî esaslar/asıllar üzere tesis etmeyi hedefleyen Şâtıbî, bu amacına uygun olarak cüz'îye mukabil küllîyi, tümdengelime mukabil tümevarımı, zannîye muakabil kat'îyi, tahsise mukabil umûmu, lafza mukabil maksad ve mânâyı, aklî kesinliğe

---

[109] Şâtıbî mantığa açıkça karşı çıkmakla birlikte Câbirî'nin, onun yöntemini mantıkla ilişkilendiren şu ifadeleri bunun bir örneği olarak değerlendirilebilir: "Şâtıbî kuşku yok ki burhân üzerine kurulu bir şeriat ilmi oluşturmak istiyordu… Şeriatın burhân üzerine tesis edilmesi, Şâtıbî'nin esasa müteallik bir adım atmasını gerektirdi. Bu adım, olgunlaşmış ve bilinen bir durumdaki burhânî yöntemin (Mantık), 'şeriatın kaynaklarının tesisini mümkün kılacak' şekilde işlevselleştirilmesidir." Câbirî, *Akıl Yapısı*, 680.

[110] Benzer değerlendirmeler için bkz. el-Ensârî, *Mustalahu'l-usûlî*, 158-159, 193-194; Şehîd, "Bu'du'l-mantıkî", 286.

[111] Esasında Aristo mantığının İslâm dünyasında nazarî ilimler bağlamında kabulüne öncülük eden İbn Hazm ve Gazzâlî söz konusu mantığı olduğu gibi alıp kabul etmemişler, bilakis hem muhteva hem de terim ve kavram boyutunda birçok tadilat yapmışlardır. Özellikle Gazzâlî'nin tutumu, mantığın müslümanlaştırılması olarak ifade edilmiştir. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 49; Çapak, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, 13-14, 16; İbrahim Çapak, "Giriş", *et-Takrîb li haddi'l-mantık: Mantık ve Dinî İlimler* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 11, 25.

mukabil vaz'î kesinliği ve mantığın esas alındığı yönteme mukabil selefe dayandırdığı manevî istikrâyı ön plana çıkarmış gözükmektedir.[112] Şâtıbî bu faaliyetiyle usûle makâsıd esasına dayalı küllî bir bakış kazandırmaya çalışmıştır.

Gazzâlî burhân esaslı kelâmı diğer ilimlere ilkelerini veren küllî bir ilim olarak vazederken Şâtıbî ise fıkhın esasları olması itibariyle fıkıh usûlünün de küllî olması gerektiği kanaatindedir.[113] Çünkü fıkıh usûlü de fıkha ilkelerini vermektedir. Şâtıbî bu tutumuyla usûlü kelâmın işlevine ortak ederek bir anlamda Gazzâlî'nin faaliyetine benzer şekilde şer'î ilimlerde fıkıh usûlü özelinde bir ıslah projesi gerçekleştirmek istiyor gözükmektedir.[114] Gazzâlî'nin mantık vasıtasıyla yapmaya çalıştığını makâsıd ile gerçekleştirmeye çalışan Şâtıbî'nin bu konuda en önemli destekçisi ise manevî istikrâ yöntemidir. Selefin dini anlamadaki tutumuna uygun olarak mânâların esas alındığı bu yöntemde[115] cüz'îler olarak değerlendirilen delil ve hükümlerin istikrâsıyla küllî nitelikli şer'î maksat ve hükümlere ulaşılmaktadır. Bu özellikteki her bir maksad ya da hüküm ise kat'î bir asıl/esas olarak vazedilmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere manevî istikrâ yöntemi, Şâtıbî'nin Aristo mantığının esasını oluşturan burhân yöntemine alternatif teklifi olarak değerlendirilebilir. Bu yöntem iki esasa dayanmaktadır. Birincisi şer'î mânâlar, ikincisi ise tevatürdür. Şer'î delillerin ifade ettikleri mânâlar istikrâ edilerek Şâri'in itibar ettiği küllî anlamlara ulaşılmaktadır. İkinci bir faaliyet olarak da cüz'î delil ve olgular, tespit edilen kat'î küllî anlamlar doğrultusunda yorumlanmaktadır. Bu noktada Şâtıbî'nin yöntemi isim olarak mantıkî izler taşısa da mahiyet itibariyle bizzat selef zamanında var olan esaslara dayanmaktadır: Mânâlar ve tevatür.[116] O sadece, öz itibariyle var olan anlam ve şekilleri kendi zamanının ihtiyaç ve şartlarına uygun olarak yeni bir kalıpta ortaya koymaya çalışmış gözükmektedir.[117]

---

[112] Benzer değerlendirmeler için bkz. el-Ensârî, *Mustalahu'l-usûlî*, 158-159, 168; Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, 158.

[113] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 31.

[114] Abdulmecîd es-Sağîr, *el-Fikru'l-usûlî ve işkâliyyetu's-sultati'l-ilmiyye fi'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî, 1994), 445-447; Ensârî, *Mustalahu'l-usûlî*, 158-159, 168.

[115] Şâtıbî manevî istikrâyı aynı zamanda bir delil olarak nitelemektedir. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 46; 2: 51.

[116] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 29-41; 2: 49-51; 3: 8-12, 298-304; Nu'man Cugaym, *Turuku'l-keşf an makâsıdi'ş-Şâri'* (Ammân: Dârü'n-Nefâis, 2002), 264-265.

[117] Câbirî, Şâtıbî'nin yöntemini İbn Hazm ve İbn Rüşd ile ilişkilendirmekte ve Şâtıbî'nin bu yöntem ile onların beyânın burhân üzerine tesis edilmesi projelerini bilfiil gerçekleştirdiğini iddia etmektedir. Câbirî, *Akıl Yapısı*, 679-680. Biz, Şâtıbî'nin yöntemine yönelik bu kurgunun aksine olarak manevî istikrânın, kökleri Cüveynî ve Gazzâlî'de bulunmakla birlikte özellikle Ebyârî ve Karâfî'nin etkisiyle bir yöntem olarak kemâle erdiğini, diğer bir ifadeyle Şâtıbî'nin yöntemini belirlemede bu usûlcülerden

## SONUÇ

Şâtıbî, kendi zamanında nazarî şer'î ilimlerde hâkim metodoloji haline gelmiş olan Artistotelesçi mantığa karşı çıkmıştır. Mantığın felsefî arka plana sahip olması, amel ve sadeliğin esas olduğu selef yöntemiyle uyumsuzluğu ve şeriatın ümmî yapısına aykırılığı, onun karşı çıkış gerekçelerini oluşturmaktadır. Bunların da ötesinde Şâtıbî, esasını nasların oluşturduğu şer'î ilimlere başka bir kültür ve medeniyette varlık kazanmış bir yöntemin hâkim olmasını ilkesel anlamda doğru bulmamaktadır.

Şâtıbî ilkesel olarak mantığa karşı çıkmakla birlikte usûlünde bazı mantıkî kavram ve çıkarımları kullanmıştır. Fakat o, söz konusu unsurları şeriatın özgün yapısı ve kendi ilim anlayışı doğrultusunda revize etmiştir. İçerik veya şekil açısından mantıkla örtüşen kimi çıkarımları ise mantık etkisinden ziyade nazarî düşüncenin tabiî tezahürleri olarak değerlendirmiştir. Bu noktada Şâtıbî'nin mantıkla olan cüz'î ilişkisinin, şeriat ilmi olarak nitelediği usûlün "hâkim olma" özelliği doğrultusunda etkin bir konumda cereyan ettiğini söyleyebiliriz.

Şâtıbî, şer'î ilimlerin özgün yapısını dikkate alarak tümdengelim esaslı burhân yöntemine mukabil, kökeni selefe dayanan tümevarım esaslı manevî istikrâyı yöntem olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla onun Aristo mantığına karşı çıkışı, şeriatın kaynaklarının belirli bir yöntem dâhilinde çelişkiden uzak düzenli bir şekilde anlaşılmasına değil, bilakis bu amacı gerçekleştirmek için kullanılan yöntemin kaynak ve mahiyetinedir. Bu noktada Manevî İstikrâ, şer'î alanda ihtiyaç duyulan yöntemin yine bu alanın imkânlarından hareketle tesis edilmiş hali/şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

etkilendiğini düşünüyoruz.

**KAYNAKÇA**

Alemî, Abdulhamîd. *Menhecu'd-dersi'd-delâlî inde'l-İmâmi'ş-Şâtıbî*. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 2001.

Alper, Ömer Mahir. "Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği". *Akademide Felsefe Hikmet ve Din (Editörlü kitap)*. 2014. 51-66.

Aydınlı, Yaşar. "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış". *Bilimname : Düşünce Platformu* II/4 (Ocak 2004): 5-16.

Aygün, Abdullah. "Şâtıbî'nin Kur'an'ın Ümmiliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Usûl: İslam Araştırmaları*. 7 (2007): 157-168.

Ayık, Hasan. "İbrahim Hakkı'da Burhan-İrfan İlişkisi". *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* II (2007): 329-340.

Bâhüseyn, Yakub b. Abdülvehhâb. *Turuku'l-istidlâl ve mukaddimâtihâ inde'l-menâtıka ve'l-usûliyyîn*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid. Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı. Trc. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 1999.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Usûlü'l-fıkh müsemmâ el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1414.

Cugaym, Nu'man. *Turuku'l-keşf 'an makâsıdi'ş-Şâri'*. Ammân: Dârü'n-Nefâis, 2002.

Çağrıcı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Çağrıcı, Mustafa. "Zarûriyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Çapak, İbrahim. "Gazzâlî Mantığında Burhan". *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî*. 2012. 739-756.

Çapak, İbrahim. *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.

Çapak, İbrahim. "Giriş". *el-Kıstâsü'l-müstakîm: Dosdoğru Ölçü*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Çapak, İbrahim. "Giriş". *et-Takrîb li haddi'l-mantık: Mantık ve Dinî İlimler*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Daşdemir, Yusuf. "İbn Sina Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları". *Felsefe Dünyası (Dergi)*. 55 (Ocak 2012): 219-240.

Dırâz, Abdullah. *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa*. Mısır: Daru'l Fikr, t.y.

Durusoy, Ali. "Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIII/3-4 [Gazâlî Özel Sayısı] (2000): 303-320.

Durusoy, Ali. "Yakîniyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 273-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Durusoy, Ali-Hacak, Hasan. "Giriş". *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü (eleştirmeli metin-çeviri)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Musâ el-Hüseynî el-Kefevî. *Külliyyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.

Emiroğlu, İbrahim. "Mantık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 18-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Ensârî, Ferîd. *el-Mustalahu'l-usûlî inde'ş-Şâtıbî*. Rabat: Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-Mustalahiyye, 2004.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Kitâbu'l-Burhân*. Trc. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

Fazlıoğlu, İhsan. "Osmanlı Döneminde 'Bilim' Alanındaki Türkçe Telif ve Tercüme Eserlerin Türkçe Oluş Nedenleri ve Bu Eserlerin Dil Bilincinin Oluşmasındaki Yeri ve Önemi". *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*. 3 (2003): 151-184.

Firûzabâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Bulak: Matbaatu'l-emîriyye, 1301.

Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Esâsü'l-kıyâs*. Trc. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü (eleştirmeli metin-çeviri)*. Trc. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*. Trc. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik, 2006.

Görgün, Tahsin. *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*. İstanbul : Gelenek, 2003.

Hacak, Hasan. "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*. 2014. 511-545.

Hacak, Hasan-Pehlivan, Bayram. "Giriş". *Esâsü'l-kıyâs*. İstanbul: Türkiye Yazma

Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Haçkalı, Abdurrahman. "el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 15 (2010): 371-384.

Haçkalı, Abdurrahman. *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usulü: Makâsıdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Haklı, Şaban. *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi, İmkânı ve Değeri*. Çorum: Lider Matbacılık, 2008.

Hallaq, Wael B. "Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünni Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*. Trc. Bilal Aybakan. 16-17 (1999 1998): 195-236.

Hasırcı, Nazım. "Gazzâlî'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* XII/24 (2014): 13-31.

Hasırcı, Nazım. "Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin Kıyas Eleştirisi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* XIV/27 (2016): 111-125.

Hasırcı, Nazım. *ibn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.

Hasırcı, Nazım. "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. 2014. 132-149.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *et-Takrîb li haddi'l-mantık: Mantık ve Dinî İlimler*. Trc. İbrahim Çapak-Yusuf Arıkaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *Faslu'l-makâl ve takrîru mâ beyne'ş-şerîa ve'l-hikme mine'l-ittisâl*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbu'n-necât*. Thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, 1982.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*. Lahor: İdâretü tercümâni's-sünne, 1976.

Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 257-288.

İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkıllî. *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*. Thk. Ammâr et-Tâlibî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2001.

Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Davâbitu'l-ma'rife*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1993

Neşşâr, Ali Sâmî. *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1984.

Özervarlı, M. Sait. "er-Redd ale'l-mantıkıyyîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Özervarlı, M. Sait. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 505-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Özervarlı, M. Sait. "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 405-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Özpilavcı, Ferruh. "Gazzâlî'nin Mantık İlmini Meşrûlaştırmasının Mantık Tarihi Açısından Değerlendirilmesi". *İslâmî İlimler Dergisi* VII/1 (2012): 145-158.

Özturan, Mehmet. "Farabi'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri". *İnsan ve Toplum Dergisi* III/5 (2013): 135-158.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*. Thk. Tâha Câbir Feyyâz Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Reysûnî, Ahmed. *Nazariyyetu'l-Makâsıd inde'l-İmâmi'ş-Şatıbî*. Virginia: el-Ma'hedu'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, 1996.

Reysûnî, Ahmed - Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Sağîr, Abdulmecîd. *el-Fikru'l-usûlî ve işkâliyyetu's-sultati'l-ilmiyye fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî, 1994.

Savâlihî, Yûnus. "el-İstikrâ fî menâhici'n-nazari'l-İslâmî: Nümûzecu 'el-Muvâfakât' li'l-İmâm eş-Şâtıbî". *İslâmiyyetu'l-ma'rife* I/4 (1996): 59-91

Sübkî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc alâ*

*Minhâci'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*. Thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye-Dâru'l-kütübi'l-ilmiye, 1982.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî. *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa*. Thk. Abdullah Dırâz. Mısır: Dâru'l-Fikr, t.y.

Şehîd, el-Hassân. "el-Bu'du'l-mantıkî fi'n-nazari'l-ilmî beyne'ş-Şâtıbî ve'bni Haldûn: Mukârebe, ma'rifiyye, menheciyye". *et-Tesâmuh* VII/27(2009): 282-310.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. Thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *Kitâbu'l-hücce alâ ehli'l Medîne*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Taghıyev, Kovsar. *Gazzâlî-Şâtıbî Sarkacında Bilimselci Tefsir*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu meâni'l-âsâr*. Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr -Muhammed Seyyid Câdelhak. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Thk. Refik el-Acem. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

Uyanık, Mevlüt - Akyol, Aygün. "İslâm Felsefesinin Zirve Filozofu: İbn Rüşd - Faslu'l-Makâl Merkezli Bir İnceleme-". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XXX/1 (2019): 112-131.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi: Molla Fenârî Örneği*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.