

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

KELÂM ve TASAVVUF İLİMLERİNDE DELİL ANLAYIŞI: FAHREDDİN er-RÂZÎ
ve SADREDDİN el-KONEVÎ ÖRNEĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sadiye SEYMEN

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2023

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

KELÂM ve TASAVVUF İLİMLERİNDE
DELİL ANLAYIŞI: FAHREDDİN er-RÂZÎ
ve SADREDDİN el-KONEVÎ ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sadiye SEYMEN

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri (Kelâm) Bilim Dalı'nda 200920YL13 numaralı Sadiye SEYMEN'in hazırladığı “*Kelâm ve Tasavvuf İlimlerinde Delil Anlayışı: Fahreddin er-Râzî ve Sadreddin el-Konevî Örneği*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 02/08/2023 günü (11:00 – 12:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ
Kocaeli Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Sadiye SEYMEN

02/08/2023

ÖZ

İslâmî ilimlerin teşekkülünden itibaren ortaya çıkan problemler hakkında görüş bildiren âlimler, mensubu oldukları ilimlerin bilgi sistemlerine göre delil üretmiş ve muhataplarının delillerini geçerli gördükleri kendi bilgi sistemlerine göre değerlendirmişlerdir. Böylece delil, tarafların görüş beyan etmesini sağlamış ve bu beyanlar kullanılan delillerin bilgi değeri ölçüsünce itibar görmüştür.

Kelâm ve tasavvuf ilimleri erken dönemden itibaren tartıştıkları meselelerde birbirlerinin delillerini geçerli görmeyen iki muhalif ilim olarak konumlanmıştır. İlimlerin çeşitli konularda birbirleri ile ihtilaf edişlerinin en temel gerekçelerinden birisi bilgi anlayışlarındaki farklılıktır. Bu çalışmada onların bilgi bahsindeki görüşlerinin farklı olmasının pratik bir sonucu olan “delil” anlayışlarındaki farklılıklar gündeme getirilmiştir. Bunun için ilk aşamada delilin mahiyeti incelenmiş ve İslâmî ilimlerdeki genel kullanımıyla açıklanmıştır. Ardından kelâm ve tasavvuf ilimlerinden örnek olarak seçilen Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Sadreddin el-Konevî’nin (ö. 673/1274) delil anlayışları açıklanmış, onların görüşleri üzerinden belirli gerekçelere bağlanarak mensubu oldukları ilimlere genelleme yapılmıştır. Son olarak örnek aldığımız iki âlimin delil anlayışları mukayese edilmiş ve her iki âlimin kesin vasfıyla sundukları delillerin mukayesesinin imkanı sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Delil, Fahreddin er-Râzî, Sadreddin el-Konevî, Kelâm, Tasavvuf, Akıl, Kalp.

ABSTRACT

Scholars, who expressed their opinions about the problems that arose since the formation of Islamic sciences, produced proof according to the knowledge systems of the sciences they belonged to and evaluated the proofs of their dissidents by their own systems, which they considered reliable. Thus, the evidence enabled the parties to express their opinions and these statements were respected to the extent of the knowledge value of the proof used.

The disciplines of Kalam and Sufism have been positioned as two opposing disciplines that do not see each other's proofs reliable on the issues they have discussed since the early period. One of the main reasons of this situation is the difference in their understanding of knowledge. In this study, the differences about their understanding of "proof", which is a practical consequence of their different understanding of knowledge, were brought to the agenda. For this, in the first chapter, the nature of the proof was examined and explained with its general use in Islamic disciplines. Then, the understanding of proof of Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210) and Sadr al-Din al-Qunawî (d. 673/1274), who were elected as example of kalam and sufism, was explained, and generalizations were made to the disciplines they belonged to, based on certain justifications through their opinions. Finally, the two scholars' understanding of proof was compared and the possibility of comparing the proofs presented by both scholars was questioned.

Key Words: Proof, Fakhr al-Dîn al-Râzî, Sadr al-Din al-Qunawî, Kalam, Sufism, ‘Aql, Qalb

ÖNSÖZ

Bu çalışmada kelâm ve tasavvuf ilimlerinin birbirlerine muhalif konumlarının sebebinin anlaşılması için ilk olarak bu ilimlerin bilgi anlayışlarının idrak edilmesinin gerekli olduğu iddia edilmektedir. Literatürde ilimlerin ve âlimlerin bilgi anlayışlarına dair birden fazla çalışma mevcut olsa da mevcut anlaşmazlığın pratik örneği olan “delil anlayışlarının” müstakil biçimde ortaya konulduğu bir çalışma ile karşılaşılmamıştır. Bu tezin Kelâm-Tasavvuf ilişkisi hakkındaki çalışmalar zincirinin bir halkasını teşkil etmesini ümit etmekteyiz.

Literatürdeki böyle bir eksikliğe işaret ederek bu çalışmanın konusunun belirlenmesi için yönlendirmelerde bulunan ve tez yazım sürecim boyunca benden anlayışını, ilgisini, desteğini ve tavsiyelerini esirgemeyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ hocama çok teşekkür ederim. Ayrıca yüksek lisans eğitimi süresince kendisinden birçok şey öğrendiğimiz ve tez savunmasında görüşleriyle çalışmama katkıda bulunan değerli hocam Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU’na teşekkür ederim. Tez jüri üyesi ve lisans eğitimimdeki hocam olan değerli Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ’a içten bir teşekkürü borç bilirim. Kendisi tezimi satır satır okuyarak, dikkat çektiği noktalarla ve yönlendirmeleriyle çalışmaya önemli derecede katkıda bulunmuştur. Ayrıca lisans eğitimimin başından itibaren bizleri ilme tâlib olmada cesaretlendirerek birçok imkan sunduğu ve bu yolculukta bizi ilim arkadaşı olarak gördüğü için kendisine kalpten teşekkür ederim.

Bir kelâm öğrencisi olarak tasavvuf ilminin meselelerine nispeten hakim olmamı gerektiren bir konu çalıştığım bu süreçte, beraber gerçekleştirdiğimiz ders ve istişarelerle çalışmama faydası dokunan Dr. Ali İhsan KILIÇ hocam ile tasavvuf alanında küçük büyük demeden birçok sorumu cevapladığı ve kaynaklara yönlendirmek noktasında yardımını esirgemediği için İslim GÜMÜŞTEKİN hocama ayrıca teşekkür ederim. Tez sürecinde Tübingen Üniversitesi’nde araştırmacı öğrenci olarak bulunmama ve yabancı kaynaklara erişim sağlamama vesile olan; düzenlediği seminer derslerinde dünyanın dört bir yanından kıymetli akademisyenlerle bizleri buluşturarak ufkumuzun genişlemesini sağlayan ve ilmî gelişimimizi artıran değerli Prof. Dr. Lejla DEMİRİ hocama ayrıca teşekkür ederim. Sunduğu burs imkanıyla hem yurt dışında araştırmacı öğrenci olma

imkanı sağlayan, hem de lisans eğitimimiz süresince ilmî anlamda bizi geliştiren, destekleyen ve birçok kapının açılmasına vesile olan Kocaeli İhtisas Projesine (KİP), proje içerisindeki tüm hocalarıma ve bu projeyi destekleyen ilim sevdalıısı gönüllülere hususi olarak teşekkür ederim. Ayrıca çalışmayı baştan sona okumak suretiyle son haline kavuşmasına katkıda bulunan değerli akrabam Mustafa Melih SEYMEN’e desteği için teşekkür ederim.

Son olarak, küçüklüğümden itibaren bana ilmi sevdiren ve ona hürmet etmeye teşvik eden; bu süreçte benden anlayışlarını, desteklerini ve iltifatlarını esirgemeyen kıymetli anneciğime, babacığıma ve kardeşime gönülden teşekkür ederim. Bu çalışmanın diğer çalışmalara katkıda bulunmasını ve yeni çalışmalara vesile olmasını Cenab-ı Allah’tan niyz ederim. İlmî bir gayret olarak kabul olması duasıyla...

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1
1. Çalışmanın Konusu ve Planı.....	4
2. Araştırmanın Yöntemi.....	7
3. Kaynaklar ve Literatür	8
BİRİNCİ BÖLÜM: DELİL KAVRAMI	11
1. Delilin Oluşum Süreci	11
2. Delilin Kısımları	17
2.1. Aklî Delil	17
2.1.1. Kat'î Aklî Delil	21
2.1.2. Zannî Aklî Deliller	24
2.2. Naklî Delil.....	26
2.2.1. Kitab.....	27
2.2.2. Sünnet	28
2.2.3. İcmâ	29
3. Mütekaddimîn Döneminde Kullanılan Kıyas Yöntemi	32
4. Müteahhirîn Döneminde Kullanılan Mantıkî Kıyas Çeşitleri.....	33

4.1.	Ta'lil (Mantıkî Kıyas/Tümdengelim/Dedüksiyon)	34
4.2.	İstikra (Tümevarım/Endüksiyon).....	37
4.3.	Temsîl (Benzetme/Fukaha Kıyası/Analoji).....	37
İKİNCİ BÖLÜM: FAHREDDİN er-RÂZÎ ve SADREDDİN el-KONEVÎ'DE DELİL KAVRAMI		39
A.	Râzî'de Delil Kavramı	39
1.	Râzî'nin Bilgi Sisteminde Delilin Oluşum Süreci	39
2.	Râzî'de Delil'in Tanımı ve Mahiyeti	46
3.	Râzî'de Delilin Kısımları	47
3.1.	Aklî Delil	48
3.2.	Naklî Delil.....	51
4.	Râzî'ye Göre Delillerin Bilgi Değerlerinin Belirlenmesi	53
B.	Konevî'de Delil Kavramı.....	54
1.	Konevî'nin Bilgi Sisteminde Delilin Oluşum Süreci	54
2.	Konevî'de Delilin Kısımları	57
2.1.	Naklî Delil.....	57
2.2.	Nazarî Delil.....	59
2.2.1.	Aklın Faaliyet Alanı ve İşleyiş Biçimi.....	63
2.3.	Keşfi Delil.....	65
2.3.1.	Kalbin Faaliyet Alanı ve İşleyiş Biçimi	66
3.	Konevî'ye Göre Delillerin Bilgi Değerlerinin Belirlenmesi.....	71
3.1.	Münasebet	73
3.2.	Görüş Birliği	74
C.	Râzî ve Konevî'nin Delil Konusunda İhtilaf Ettikleri Hususlar	75
1.	Delilin Tanımına Dair İhtilafları	75
2.	Delilin Tasnifine Dair İhtilafları	76

2.1.	Kaynağına Göre Delil Tasnifleri	76
2.2.	Bilgi Değerine Göre Delil Tasnifleri.....	77
3.	Delillerin Sınırlarına Dair İhtilafları	78
3.1.	Aklî (Nazarî) Delillerin Sınırı.....	78
3.2.	Naklî Delillerin Sınırı	79
3.3.	Keşfi Delillerin Sınırı.....	80
4.	Delilin Kullanım Yöntemlerinden Nazar Yöntemi ve Nazarî Burhan Delili Hakkındaki İhtilafları.....	83
SONUÇ.....		90
KAYNAKLAR		94
ÖZGEÇMİŞ		100

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
bk.	Bakınız
çev.	Çeviren
ed.	Editör
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
thk.	Tahkik eden
nşr.	Neşreden
sy.	Sayı
bs.	Basım
vd.	ve diğerleri
vb.	ve benzeri

GİRİŞ

Hicrî ilk iki asır İslâmî ilimlerin teşekkül dönemi; hicrî üçüncü ve beşinci asırlar bu ilimlerin konuları ve yöntemleri açısından müstakil hale geldiği klasik dönem; hicrî altıncı-onuncu yüzyıllar ise ilimlerin kendi içerisinde eleştirilere başladığı ve çözüm sürecine girdiği yenilenme dönemidir. Kelâm ilmi klasik dönemde Tanrı-alem ilişkisini inceleyen bir ilim olmuş, Tahkim hadisesi, Cemel vakası ve Hâricîlerin ortaya çıkması gibi olayların neticesinde başlayan sorgulamaların cevaplarını Allah'ın konumu ve etkisini anlama çabasıyla beraber aramıştır. Tasavvuf ise bu süreçte daha çok Tanrı-insan ilişkisine yönelerek Hz. Peygamber'in ve ashabının zâhid yaşayış biçimlerini uygulamaya yönelmiş ve daha çok nefsin tezkiyesi gibi pratik konuları ele almıştır. Tasavvuf ilmi, konusu itibarıyla kendisini hal ilmi olarak tanımlamıştır ve kendisiyle âmil olmayı gerektirmeyen kelâm gibi ilimlerin “kîl u kâl” olduğu iddia edilmiştir. Mütakellimler ise itibar ettikleri ilke ve yöntemlere tâbî olmayan tasavvuf ehlinin söylemlerini eleştirmiştir. İlimler arasındaki bu ayrılık zaman zaman tartışma ve gerginliklere sebebiyet vermiş ve bu gerginlikler hem telif edilen eserlere hem de sosyal hayata yansımıştır. Kelâm ve tasavvuf ilimlerinin her ikisi de İslâmî gelenek içerisinde önemli ve etkili ilimler olması hasebiyle, onların çatışmacı tavrı ve birbirlerini nakzeder tutumları dini hayatı zayıflatıcı bir durum olmuştur.¹

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111), hocası Cüveynî'nin (ö. 478/1085) eleştirilerini uygulamaya koymasıyla başlayan yenilenme döneminin kelâma etkisi Râzî'nin eserlerinde açık bir şekilde görülür. O, mevzuları, onlara yöneltilen eleştirileri ve ürettiği cevapları eserlerinde sistemli bir şekilde işlemiştir. “İmam” lakabına sahip olan Râzî, hem geniş bir takipçi kitlesi tarafından takip edilmiş hem de yaşadığı dönemden sonra eserlerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılmıştır. Bu durum daha sonralarda Eş'arî gelenek içerisinde Râzî ekolü şeklinde anılacak bir oluşumu var kılmıştır.²

Râzî'nin mevzu bahis önemli ve etkin rolünü sağlayan en önemli girişimlerinden birisi geliştirdiği yeni metodolojidir. O, kelâm ilminde her zaman temel bilgi kaynağı

¹ İbrahim Halil Üçer, “Klasik Dönem”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 1/102-4.

² Râzî'nin kelâm ilmindeki konumu hakkında benzer bir yorum için bk.: Ayman Shihadeh, “The Mystic and the Sceptic in Fakhr al-Dîn al-Râzî”, *Sufism and Theology*, ed. Ayman Shihadeh (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 101-2.

olarak görülen aklı, Kur'ân ve sünnetin kaynaklarının her ikisini içeren nakil ile etkili bir biçimde birleştirerek, iki bilgi kaynağının birbirine zıt ya da alternatif biçimde sunumunun yerine birbirlerini tamamladığı anlayışına dikkat çekmiştir. Râzî'nin bu anlayış biçiminde bilginin edinimi bazen duyu verisi ve haber-i sâdık ile bazen ise akılla gerçekleşir ve bu süreçlerde tüm vasıtalar birbirlerinin faaliyet süreçlerini destekler. Mesela haber-i sâdık'ın sıhhati akılla tespit edilirken hüsün ve kübuh gibi konularda aklın ulaştığı bilginin nakil ile tasdiki gereklidir.³ Râzî'nin bu anlayışla kaleme aldığı eserleri kendisinden sonra Orta Asya'dan Endonezya'ya ve İran'dan Kuzey Afrika'ya kadar geniş bir coğrafyada birçok eğitim merkezinde okutulan temel ders kitapları arasında olmuş ve görüşleri geniş kitleler tarafından benimsenmiştir.⁴ Böylece yenilenme döneminde kelâm ilmi bu zamana kadar baş muhaliflerinden birisi olan felsefeyle belirli noktalarda buluşmuş ve bunun etkisi kelâm eserlerinde de açıkça görülmeye başlanmıştır. Râzî'nin de etkisiyle bu yeni ilmî yaklaşım, nesiller boyu devam ettirilmiştir.⁵

Tasavvuf ilminde Râzî'nin kelâm tarihindeki rolüne denk bir role sahip olan isim Muhyiddin İbn Arabî'dir (ö. 638/1240).⁶ Klasik dönemde sûfiler daha çok ahlaka ve ruh hayatına yönelmişken Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859[?]), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi isimler aynı zamanda felsefî meselelerle de ilgilenmişlerdir. Ancak sûfilerin felsefeye asıl yönelişi hicrî yedinci yüzyılda İbn Arabî'yle birlikte gerçekleşmiştir.⁷ İbn Arabî, farklı geleneklerin etkisinde, ilk bakışta birbirine zıt gibi görünen unsurları ve ekollerin görüşlerini yan yana zikretmek suretiyle yeni bir tasavvuf anlayışı geliştirmiştir.⁸ Bu yeni anlayışın etkisinde sûfiler ele aldıkları konuların yönünü değiştirmiş, felsefe ve kelâmın incelediği bahislerde de

³ Tariq Jaffer, Râzî'nin akıl ve nakil temelli metodoloji geliştiren ilk isim olduğunu söyler. Bk.: Tariq Jaffer, *Râzî: Master of Qur'ânic Interpretation and Theological Reasoning* (New York : Oxford University Press, 2017), 1. Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 2. bs. (İstanbul: İSAM yayınları, 2022), 199.

⁴ Jaffer burada Râzî'nin *Muhassal*'ının Doğu Hristiyanlığındaki etkisinin güncel olarak tartışılmaya başlandığından bahseder. Bk.: Jaffer, *Râzî*, 2.

⁵ Ömer Türker, "Yenilenme Dönemi", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 2/498-501.

⁶ Annemarie Schimmel, İbn Arabî'yle anılan sûfi teorideki bu değişimin başlangıcının Gazzâlî'nin *Mışkâtü'l-envâr*'ı olduğunu söyler. Bu tespitine dayanak olarak Sühreverdî'deki (ö. 587/1191) "mistik teorilerin" Gazzâlî'ye dayanmasını gösterir. Bk.: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 35th Anniversay Edition (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011), 259.

⁷ Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 2. bs. (Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 84.

⁸ Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 213-15.

iddialarda bulunmaya başlamışlardır. İbn Arabî'nin takipçileri tartışmaya başladıkları bu yeni konularda onun fikirlerinin çerçevesini çizme girişiminde bulunmuşlar ve bu girişimleri esnasında hocalarının eserlerindeki ağır ve anlaşılması güç anlatım dilini nispeten daha basit bir terminolojiyle izah etmeye çalışmışlardır. İbn Arabî zamanla öyle bir etkiye sahip olmuştur ki, geliştirdiği anlayışı kabul etmeyen sûfiler dahi onun terminolojisini kullanır duruma gelmişlerdir.⁹ Onun fikirleri hicrî yedinci – miladî on üçüncü yüzyıllarda Farsça ve Türkçe konuşulan coğrafyalarda yayılmıştır. Sadreddin Konevî İbn Arabî'nin öğrencisi olarak bu etkileşimde etkin bir rol oynamıştır. O, hocasının fikirlerini aktaran ve duyuran önemli bir isimdir.¹⁰

Hocası İbn Arabî'nin başlıca takipçisi olarak anılan Konevî, hocasından miras kalan öğretileri hem şerh etmiş hem de bu öğretileri sistemleştirerek kendisinden sonraki sûfî geleneğe aktarımını sağlamıştır. O hem İbn Arabî'nin kapalı anlatımlarını anlaşılır kılmaya hem de tam değinmediği hususlara değinmek suretiyle onun anlatımını tamamlamaya gayret etmiştir. Bunu yaparken gerekli gördüğü yerlerde farklı mesele ve görüşlere referanslar yaparak yeni telifler de gerçekleştirmiştir. Böylece o, kendisine ulaşan birikimin aktarımını hocasını birebir takip etmek yerine kendisinden yorumlar katarak gerçekleştirmiş ve kendisine ulaşan tasavvufî ilim geleneğine yeni bir boyut getirmiştir.¹¹

Konevî'nin bir yanda Endülüs tasavvufunun önemli bir temsilcisi olan İbn Arabî'nin öğretilerini şerh etmesi, diğer bir yanda da Mevlanâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) gibi Doğu tasavvufunun yine bir o kadar önemli temsilcisiyle temas etmesinin neticesi; Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) gibi sûfilerde Doğu ve Endülüs tasavvufunun dikkate değer sentezinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.¹² Böylece o hem İbn Arabî'nin düşüncelerinin esas alındığı Ekberî gelenekte önemli bir role sahip olmuş, hem de İbn Arabî'nin diğer anlayışlarla temasını sağlayarak evrensel bir etkileşimin parçası olmuştur. Bu etkin rolünün yanı sıra Konevî, hocası İbn Arabî'yle birlikte eserlerinde yoğun bir şekilde felsefî kavram ve düşünceleri işleyerek tasavvuf camiasındaki felsefe ve felsefî

⁹ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 280.

¹⁰ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 279.

¹¹ William C. Chittick, "Five Divine Presences From al-Qûnawî to al-Qaysarî", *Sufism* (New York: Routledge, 2013), 2/82. Nihat Keklik, İbn Arabî ve Konevî'yi herhangi bir ekole bağlı göstermeksizin onları kendi başlarına düşünce sistemi kuran şahsiyetlerin arasında zikretmiş, onları birer filozof kabul saymıştır. Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 84-99.

¹² İbn Arabî, *Ibn al'Arabi The Bezels of Wisdom*, çev. Ralph Austin (New York: Paulist Press, 1980), 9-10.

metot karşıtlığını da yumuşatmıştır. Bu açıdan bakıldığında Konevî'nin tasavvuf ilmindeki etkisinin, Râzî'nin kelâm ilmindeki etkisine benzer olduğu görülür. Nitekim Râzî de kendisinden yüzyıl önce yaşayan ve İslâmî ilimlerde mantık karşıtlığını kıran Gazzâlî'nin girişimini devam ettirmiş, eserlerinde mantıkî kaideleri ve felsefî yöntemleri kullanarak kelâm ilmi içerisindeki mantık ve felsefe ilimlerinin meşrulaşmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.¹³ İki âlimin de mensubu olduğu ilimlerdeki benzer rolleri, onların bu çalışmada kelâm ve tasavvuf ilimlerinin temsilcisi olarak seçmemizin öncelikli sebebidir.

1. Çalışmanın Konusu ve Planı

Kelâm ve tasavvuf ilimlerinde aynı kavramın farklı manalarda kullanımına sıkça rastlanılır.¹⁴ Kavram analizi yapılan çalışmalarda bu duruma dikkat edilmesi önemlidir. Bu tezde de ele alınacak kavramlar için böyle bir gereklilik söz konusudur. Mesela bu çalışmanın kapsamı dahilinde olan akıl kavramına Râzî ve Konevî'nin farklı manalar yüklediği görülür. Râzî'nin sisteminde akıl, sarîh olduğunda hem bilgi vasıtası olarak güvenilir bir kaynağı hem de bilgilerin düzenlenip delile ulaşılmasında etkin olan bir faaliyeti temsil eder. Konevî ise Râzî'nin itibar ettiği böyle bir aklı zayıf gördüğünü birçok kez belirtmiştir. Ancak İbn Arabî'nin bilgi vasıtası olarak yeni bir tanımlamayla aklı zikretmesinin ardından, sûfî gelenekte ve dolayısıyla Konevî'de geçerli ve muteber bilgilerin öğrenilmesiyle ilgili bahislerde akıl kavramıyla karşılaşılır.

Burada Râzî'nin ve Konevî'nin geçerli bilgi edinirken zikrettikleri aklın aynı akıl olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Kavramın işlevi hakkında hemfikir gibi gözükseler de iki ilim grubunun bahsettikleri akıl mahiyet itibarıyla aynı değildir. Bu durumun geçerli olduğu kavramlardan bir diğeri delildir. İstilahî manası itibarıyla iki grup aynı kavramı kullanıyor olsa da bu defa aynı kavramı kullanımlarında içerik açısından farklılık vardır. Mesela Râzî bir meselede “kesin delil” olarak sunduğu bir şeyle mantık ilkelerine göre şüphe barındırmayan bir bilgiden bahsederken; Konevî kesin delil ibaresini zikrettiği yerde mantıkî ilkelere tamamen ters bir şeyin kesin olduğu iddiasında

¹³ Nihat Keklik, *Muhyiddin İbni Arabi Hayatı ve Çevresi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2008), 56-68.

¹⁴ Mesela kelâmda akıl; kaynağı şuur olan bir ilim, tasavvufta kalpten kaynaklanan feyz ve ilhamdır. Bk.: Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), "akıl", 32-33.

bulunuyor olabilir. Bunun için iki âlimin de “delil”, “kat’î delil”, “zannî delil”, “burhan” gibi lafızlarla neyi kastettiği incelenmeye muhtaçtır.

Râzî ve Konevî’nin getirdikleri yeniliklerin, iddialarının ya da özgünlüklerinin ne olduğunun her biri müstakil olarak araştırmaya müsait konulardır ve âlimlerin eserlerinin sistemli bir analizi neticesinde ortaya konulabilir. Bu çalışmada onların meseleler hakkındaki görüşlerini nasıl oluşturdukları araştırılacaktır. Yani onların tek tek ne söylediğiyle değil, herhangi bir görüşe ya da iddialarına nasıl ulaştıkları ve delil olarak neyi sundukları sorularının cevabı aranacaktır. Bu sebeple de iki âlimin tüm bilgi sistemlerinin nihai sonucu olan “delil” kavramı ön plana çıkmaktadır. Âlimler çeşitli konularda birbirinden farklı sorulara geçerli gördükleri tek bir sisteme göre cevap üretmişlerdir. Yani tartışılan meselenin ya da cevabı aranan sorunun ne olduğu önemini bir noktadan sonra yitirmektedir. Çünkü probleme cevap verebilmek için başvurulacak delilin oluşturulma yöntemi ve izlenecek yol hep aynı olacaktır. Bu durum Râzî ve Konevî için de aynıdır. Bu sebeple bu çalışmada kelâm ve tasavvuf ilimlerinden örnek olarak seçilen Râzî ve Konevî’nin bilgi sistemlerinde “delil” kavramı araştırılacaktır. Onların görüşlerini dayandırdıkları delillerin, bilgi sistemlerinde nasıl oluşturulduğunun anlaşılması için her iki âlimin de bilginin edinim sürecinde neleri vasıta olarak kabul ettikleri, bu vasıtaların sıhhatini ve geçerliliğini nasıl belirledikleri, öğrenilen bilgilerin değerlendirilmesi esnasında hangi kriterlere başvurdıkları gibi hususların bilinmesi gerekir. Tüm bunlar tespit edildiğinde onların bilgiyle ilgili faaliyetlerinin nihai sonucu olan “delil” hakkındaki dayanaklarının ne olduğu da anlaşılmış olacaktır.

İki âlimin güven duydukları kesin delillerin farkının anlaşılması için burada ilk olarak delil kavramının İslâmî ilimler geleneğinde nasıl anlaşıldığının açıklanması gerekmektedir. Bunun için birinci bölümde “delil”, bizatihi kavram olarak ele alınacaktır. Başlangıçta delilin oluşum süreci altında değerlendirilen bilgi, bilginin edinilme vasıtaları, bilginin kısımları olan tasavvur ve tasdikler, tasdiklerin düzenlenmesiyle öncüllerin edinilmesi ve en nihayetinde delilin oluşturulması süreçleri açıklanarak delillerin oluşumundaki etkenler ortaya çıkartılacaktır. Ardından deliller, kaynakları bakımından tasnif edilerek aklî ve naklî delil şeklinde ikili ayrıma gidilecektir. Aklî deliller kısmında, öncüller kaynaklarına göre tekrardan yakîniyyat ve zannîyyât başlığıyla incelenecektir. Yakîniyyat başlığında bu öncüllerde düzenlenen burhan delili ayrı bir başlıkla ele alınacak ardından zannîyyât başlığı altında zannî öncüllerle oluşturulan

hatabe ve cedel delilleri açıklanacaktır. Aklî delillerin ardından cumhur tarafından temel naklî kaynaklar olarak kabul gören Kur'ân, sünnet ve icmâ delilleri naklî deliller başlığı altında incelenecektir. Burada naklî kaynaklardan kıyas (fukaha kıyası) ayrıca ele alınmayacaktır çünkü âlimlerin çoğunluğuna göre kelâm ve tasavvuf ilimlerinin görüş bildirdikleri konular, mahiyetleri itibariyle zan bildiren bu delilin kullanımına uygun alanlar değildir. İcmâ delilinin kullanımı ise zan bildirmesine rağmen bu delil, te'kid işlevinden dolayı naklî deliller arasında sunulacaktır.

Aklî ve naklî deliller açıklandıktan sonra delillerin kullanım şekilleri olan istidlal yöntemlerinden bazı örnekler sunulacaktır. Çalışmada iki ilimden örnek olarak seçilen Râzî ve Konevî'nin yaşadıkları dönem ve o dönemde rağbet gören istidlal yöntemleri göz önünde bulundurulduğunda, istidlal yöntemlerinden "kıyas"ın ön plana çıkartılması isabetli durmaktadır. Bunun için de mütekaddimîn ve müteahhirîn şeklindeki dönemsel tasnife tabi olarak, bu iki dönemde başvurulanan kıyas yöntemlerinin açıklanmasıyla iktifa edilecektir. Nitekim her iki âlimin bu yöntemleri nasıl değerlendirdiği tespit edildiği zaman Râzî'nin bu yöntemlerle ulaşılan sonuçları kesin kabul ettiği ancak Konevî'nin Râzî'nin kesin kabul ettiği sonuçlara şüpheyle yaklaştığı görülmektedir.

İslâmî ilimlerde ele alınan delil kavramı hakkındaki açıklamaların ve ayrıntıların genişliği itiraf edilmesi gereken bir gerçektir. Bu çalışma kelâm ve tasavvuf ilimlerinde delil anlayışlarının farklılığını ortaya koymayı hedeflediği için birinci bölümdeki delille ilgili anlatım, bir sonraki bölümde âlimlerin delille ilgili görüşlerinin ve kullanımlarının anlaşılmasını sağlayacak şekilde sınırlandırılacaktır.

Üç başlık halinde oluşturulacak olan ikinci bölümün birinci başlığında, Râzî'de delil kavramını nasıl işlendiği ele alınacaktır. Bu kısımda ilk olarak onun bilgiyi tasavvur ve tasdiklerden ibaret görmesi ile bunların kesbî ve bedihî olmaları hakkındaki tartışmaları aktarılacak, ardından tasdikler üzerinden yürütüldüğünü belirttiği nazar faaliyeti hakkındaki görüşlerine dikkat çekilecek, akıl yürütme ile kesin bilgiye ulaşılmasının imkanı ve Sümeniyye'nin itirazlarına dair faaliyetleri açıklanacaktır. Daha sonra ise onun delil tanımı, delili tasnif şekilleri ve buradaki değerlendirmeleri aktararak Râzî'nin sisteminde aklın ve naklin konumu ve birbirleriyle ilişkisi ortaya çıkartılacaktır. Böylece Râzî'nin kesin delilin oluşum aşamaları hakkındaki görüşleri ortaya konulmuş olacaktır.

İkinci başlıkta Konevî’de delil kavramının nasıl işlendiği ele alınacaktır. İlk olarak delilin oluşum süreci aşamaları olarak sunulan bilgi edinme vasıtaları, alternatif bir yöntem olarak keşf ile tasavvur ve tasdikler hakkındaki görüşleri, hocası İbn Arabî’nin görüşleriyle beraber açıklanacaktır. Ardından Konevî’de açık bir delil tasnifiyle karşılaşmadığı için onun söylemleri ışığında bir delil tasnifi denenecektir. Burada nazar ehli şeklinde isimlendirdiği grubun delilleri hakkındaki genel görüşleri “nazarî delil” başlığında ele alınacak ve bu delillerin oluşumundaki akıl, nazar ehlinin perspektifi ve İbn Arabî ve Konevî’nin ona yüklediği yeni işlevleriyle beraber sunulacaktır. Daha sonra ise “keşfi delil” başlığı altında Konevî’nin itibar ettiği delil ve yine bu delilin oluşumunda etkin olan bilgi vasıtası olarak kalbin faaliyet alanı ve işleyiş biçimi açıklanacaktır. Son olarak delillerin bilgi değerlerinin Konevî’ye göre nasıl belirlendiği aktarılacak ve her iki âlimin görüşlerinin mukayese edileceği son başlığa geçilecektir.

Burada Râzî ve Konevî’nin ihtilaf ettiği hususlar ortaya konarak, iki âlimin delil anlayışlarının mukayesesi gerçekleştirilecektir. İlk olarak delil tanımları, delil tasnifleri ve deliller için tayin ettikleri sınırlar açıklanacak, ardından istidlal yöntemlerindeki ihtilaflarından iki tanesi sunularak âlimlerin yaklaşımlarının farklılığı örneklendirilmiş olacaktır. Bu şekilde âlimlerin delil anlayışlarındaki farklılıklar anlaşılacak ve onlar üzerinden kelâm ve tasavvuf ilimlerinde delil kavramının mahiyeti ortaya konmuş olacaktır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmanın temel meselesi olan “delil” kavramının kelâm ve tasavvuf ilimlerinden bağımsız biçimde anlaşılması için birinci bölümde bu kavram İslâm geleneğindeki genel anlayış üzere tahlil ve tasnif edilecektir. Burada kelâm ilminin delili anlayış biçimi ile diğer İslâmî ilimlerin çoğunluğunun anlayışı benzer olduğu için bu kısımda aynı zamanda kelâm eserlerinin nazar bahislerindeki klasik delil tasnifi de anlatılmış olacaktır. Mukayeseye konu olan tasavvuf ilminin, kendisine özgü bir bilgi sistemine sahip olduğu vakıadır. Sûfî geleneğin bilgi anlayışı müstakil bir başlık halinde anlatılmayacak olsa da çalışmanın ilgili kısmında Konevî ve hocası İbn Arabî’nin görüşleri üzerinden tasavvuftaki genel anlayışa dair anlatım gerçekleştirilecektir. Ancak bu anlatım, çalışmanın nihai amacı olan mukayeseye imkan tanıyacak şekilde sınırlandırılacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümü Râzî’de delil kavramı, Konevî’de delil kavramı ve ikisinin ihtilaf ettikleri hususlar olmak üzere üç başlık halinde hazırlanacaktır. Bu kısımda sistematik analiz yöntemi takip edilerek, iki âlimin görüşleri ayrı ayrı tespit edilecektir. Bunun için birinci derecedeki literatür kullanılacaktır. Bazen kendi kitaplarındaki açık ifade ve anlatımlarından faydalanılacak bazense satır arası okuma yapılarak meseleyle ilişkilendirilen söylemler ön plana çıkartılacaktır. Konevî’nin eserlerinde Râzî’deki gibi sistemli bir anlatımla karşılaşmadığı için onun delil anlayışı analiz edilirken hocası İbn Arabî’nin görüşlerinden de faydalanılacaktır. Çünkü daha önceden de değinildiği üzere Konevî’nin eserleri, hocasının eserlerini açıklayıcı ve tamamlayıcı niteliktedir. Bu sebeple onların tek bir mesele hakkındaki görüşlerini anlamak için bir diğerrinin görüş ve anlatımlarından faydalanmak zaruridir. Ayrıca Konevî ile ilgili kısımda onun görüşlerinin mukayeseye hazır hale getirilmesi için onda bizzat karşılaşılmayan yeni bir başlıklandırma yapılacaktır.

Âlimlerin görüşlerini, kendi kaynakları ve onların görüşlerini devam ettirerek ekolleşen şerh ve haşiye yazarlarının görüşleriyle birlikte ortaya koyduktan sonra her iki âlimin ihtilaflarının temel noktalarına dikkat çekilecektir. Burada ikisi arasında mümkün olduğu ölçüde hakemlik yapılarak onların görüşlerini şekillendiren ön kabullerine odaklanılacaktır. Objektif olabilmek adına, her iki âlim de mensup oldukları ilim içerisinde değerlendirilecektir. Daha sonra ise âlimlerin delille ilgili ihtilafları, görüş beyan ettikleri aynı meseleler üzerinden kıyaslanacak, böylece onların delil anlayışlarının farklılığı örnekler üzerinden değerlendirilmiş olunacaktır.

3. Kaynaklar ve Literatür

Mukayeseli bir çalışma olan bu tezde, mukayeseye konu olan her iki âlim için ayrı ayrı birincil ve ikincil kaynakların belirlenmesi gerekmiştir. Çalışmanın Râzî’yle ilgili kısmı için kaynak seçiminde tercih yapma gereği duyulmuştur. Râzî, kelam ilminin felsefe ile mezcinin önemli bir örneğidir. Bu sebeple eserlerinde onun kelâmcı ve filozof kimliğinin zaman zaman birbirine karıştığı gözlemlenir. Bu çalışmada kelâm ilminin temsilcisi olarak ele alınacağı için görüşleri kelâmcı kimliğini koruduğu kanaatinde olduğumuz eserleri üzerinden tespit edilecektir. Bu eserler *Nihâyetü’l-‘ukûl fî Dirâyeti’l-Usûl*,

*Me ‘âlimu Usûli ‘d-Dîn ve Muhassal*¹⁵ olup, Râzî’nin görüşlerini araştırmada başvurulacak birincil kaynaklardır. Râzî’nin görüşlerini tespit ve tahlil etmede başvurulacak ikincil kaynaklar, onun burada esas alınan eserlerine yazılan şerhlerdir. *Me ‘âlim* için Şerafeddin İbn Tilmisânî’nin (ö. 658/1260) *Şerhu Me ‘âlimi Usûli ‘d-Dîn*’inden, *Muhassal* içinse Necmeddin el-Kâtibî el-Kazvîni’nin (ö. 675/1277) *el-Mufasssal fî Şerhi ‘l-Muhassal*’ından ve Nasîruddîn et-Tûsî’nin (ö. 672/1274) *Telhîsu ‘l-Muhassal*’ından faydalanılacaktır. *Nihâyetü ‘l- ‘ukûl*’un müstakil bir şerhi bulunmamaktadır.¹⁶ Ancak Seyyid Şerif Cürcânî’nin (ö. 816/1413) *Şerhu ‘l-Mevâkıf*’ının ana kaynaklarından birisinin *Nihâyetü ‘l- ‘ukûl* olması hasebiyle, *Nihâyetü ‘l- ‘ukûl*’de konuyla ilgili kısımların anlaşılmasında *Şerhu ‘l-Mevâkıf*’tan da faydalanılacaktır.

Konevî’yle ilgili kısım için başvurulacak birincil kaynaklar onun *Miftâhu ‘l-gaybi ‘l-cem ‘i ve ‘l-Vücûd fî ‘l-Keşfi ve ‘ş-Şuhûd, İ ‘câzü ‘l-beyân fî te ‘vîli ümmi ‘l-Kur ‘ân* ve *el-Murâselât beyne Sadreddîn el-Konevî ve Nasîrüddin et-Tûsî*¹⁷’dir. İkincil kaynak olarak yine onun *Şerhu Hadîsi ‘l-erba ‘în* adlı eserinden, Ekrem Demirli’nin burada zikredilen tüm eserlere gerçekleştirdiği tercümeleri ile doktora tezi olan “Sadreddin Konevî’de Marifet ve Vücut” adlı çalışmasından ve Nihat Keklik’in doçentlik tezinin kitaplaştırılmış hali olan *Allah-Kâinât-İnsân* adlı eserinden faydalanılacaktır. Bunlar dışında çalışma boyunca zikredilecek ıstılahî kavramlar için Cürcânî’nin *et-Ta ‘rîfât*’ına, Süleyman Uludağ’ın *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*’ne ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopesi’ne başvurulacaktır. Tüm bu kaynakların yanında çalışma boyunca kelâm, tasavvuf, felsefe ve mantık eserlerine, doktora ve yüksek lisans seviyesindeki akademik çalışmalara ve konuyla ilgili makalelere başvurulacaktır.

Râzî ve Konevî’nin delil anlayışlarını konu edinip bunları mukayese eden müstakil bir çalışma olmasa dahi, modern çalışmalar arasında Râzî’nin bilgi teorisini

¹⁵ *Muhassal*’ın felsefenin dahil edilmediği bir eser olduğu hususu tartışmaya açıktır. Jaffer, *Muhassal*’ın İslâm felsefe geleneğinin İslâm teolojisine entegre eden, teolojik bir özet niteliğinde olduğunu söyler. Bk.: Jaffer, Râzî, 2-3. Jaffer bu kanaatine referans olarak Alman oryantalist Max Horten’in 1912’de yayımladığı *Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi* adlı eserini göstermiştir.

¹⁶ Eser Burhâneddin en-Nesefî (ö. 687/1289) tarafından *Muhtasaru Nihâyeti ‘l- ‘ukûl* adıyla özetlenmiştir. Bk.: İlyas Çelebi, “Nihâyetü ‘l- ‘ukûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Haziran 2023).

¹⁷ Konevî ile Tûsî’nin birbirlerine yazmış oldukları mektupların bir araya getirilmiş hali olan bu kaynak için Gudrun Schubert’in, mektupları orijinal dili Arapça ve Almanca tercümesiyle beraber derlediği kaynaktan faydalanılacaktır. Bu sebeple çalışma boyunca mektuplara yapılacak atıflar Schubert’in *Murâselât* isimli eserine gerçekleştirilecektir.

inceleyen yüksek lisans ve doktora seviyesinde birden fazla akademik çalışma bulunmaktadır. Bunlar arasından faydalanılan çalışmalara kaynakça kısmından ulaşılabilir. Konevî için de yine onun bilgi anlayışı ve metafizik bilgi hakkındaki görüşlerini inceleyen yüksek lisans tezleri mevcuttur. Ancak burada Konevî hakkındaki çalışmalardan Râzî'deki gibi faydalanılamadığını itiraf etmek gerekir. Mevzu bahis çalışmalarda sistemli bir anlatımın eksikliği ve ileri sürülen iddiaların temellendirilmesinde görülen zayıflıklar, bizi Konevî'nin görüşlerini bizzat kendisinin ve hocası İbn Arabî'nin görüşlerinden faydalanmakla yetinmeye itmiştir. Burada her iki âlimle ilgili gerçekleştirilen çalışmalar kendi kanaatimize göre değerlendirilmiş olup, tutarlı ve ikna edici olan çalışmalardan tez boyunca faydalanılarak ilgili yerlerde bu çalışmalara yönlendirmeler yapılmıştır.

Değinilmesi gereken bir diğer güçlük İbn Arabî'nin eserlerindeki mecazlı dil ve kapalı anlatımdır. Bu sebeple görüşlerini öğrenirken bazı aşamalarda bizzat kendi eserlerine başvurmanın yanında o ve eserleri hakkında gerçekleştirilen çalışmaları da tercih etmek durumunda kalınmıştır.

Her iki âlim de mensubu oldukları kelâm ve tasavvuf ilimlerinde önemli ve etkin bir role sahip oldukları için hem gelenekte hem de günümüzde âlimlerin eser ve görüşleriyle ilgili birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların tezde yardımcı kaynak olarak kullanılması karşılaşılan zorlukları telafi eder nitelikte olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM: DELİL KAVRAMI

1. Delilin Oluşum Süreci

Bilgi, duyuların idraki, haber ve nazarla (akıl yürütme) edinilir.¹⁸ İnsan duyu organlarıyla sürekli bilgi edinir ve akıl, duyuların bilgisinin idrak¹⁹ sürecini sağlar.²⁰ Duyularla edinilen bilgilerin doğruluk ya da yanlışlığına dair hüküm verecek mercii yine akıldır. Kelâmcılar için akıl “maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak kıyas yapabilen ve hükümler çıkarabilen güç”²¹, hak ve batılı ayırmakta kendisinden faydalanan, eşyanın hakikatini bilmeyi sağlayan şey, cevherdir.²² Duyularla edinilen bilgiye itibar edilmesini sağlayan düşüncelerden birisi Allah’ın duyulur alemde yarattığı her şeyin aynı zamanda O’na işaret eden delilleri olmasıdır.²³ Tüm mahlukat Allah’ın ayeti olması hasebiyle değerlidir. Duyulur alemde akıl ve duyularla bir bilgiye ulaşmak kelâmcılar için önemlidir çünkü duyulara itibar etmemek, insanı ve aklını etkisiz bir konuma düşürür ve böyle bir durumun Allah’ın yeryüzündeki halifesi olarak konumlandığı insana ve onun aklına layık bir tavır olmaması kelâmcıların çabasının anlaşılmasını sağlar.

Kelâmcılar duyuların bilgisine itibar ederek aynı zamanda dış dünyayı görecelilik, genel geçer hüküm verememe veyahut dışa bağımlılık sebepleriyle reddeden sofistlerin ya da bu hususlarda şüpheyi düşen agnostiklerin iddialarına reddiye getirmeyi hedefler. Onların akla ve onun yetkinliğine bu derece güvenmelerinin altında sofistlerin aksine Tanrı ve yarattığı dünya hakkında doğru bilgiye ulaşmayı zorunlu görmeleri yatar. Kelâmcılara göre alem hakkında doğru bilgiye ulaşarak ve o bilgiye istidlal ederek alemin yaratıcısı olan Allah hakkında doğru bilgiye ulaşılabilir. Böylece şâhid (bilinen) aleminden

¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, 16. bs. (Ankara: İsam Yayınları, 2020), 58. Sa’deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (Dımaşk: Dârü't-Takva, 2020), 112-13. Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 199.

¹⁹ İdrak, bizatihi bilginin oluşmasını sağlayan şeydir. Eş'arî idraki “kendisiyle idrak edilenin (medrûk) bilgisinin hasil olduğu şey” olarak tanımlar. Böylece bilgi duyuların direk sonucu şeklinde değil, idrak sürecinin neticesi olur. Bk.: Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 200.

²⁰ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, 2. bs. (İstanbul: İSAM yayınları, 2021), 44.

²¹ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Mayıs 2023).

²² Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 203.

²³ Âl-i İmrân 3/49, Yusuf 12/105, er-Ra'd 13/7 ve 27, en-Nahl 16/67, el-İsrâ 17/12, el-Enbiyâ 21/32.

yola çıkılarak gâib (bilinmeyen) aleme istidlal gerçekleştirilir.²⁴ Agnostiklerin iddialarındaki gibi şahid alemin bilgisine dair bir şüphe olması gâib alem hakkında da kesin bilgi vermeyi engelleyeceği için kelâmcılar sofistlerin iddialarına çeşitli itirazlar sunar.²⁵

Bilgi kaynaklarından bir diğeri olan haber vasıtasıyla duyularla idrak edilemeyen ve kendisine akıl yürüterek ulaşılamayan şeylerin bilgisi öğrenilir.²⁶ Haber kişiye işitme ya da yazma yoluyla ulaşan tüm bilgileri kapsar. Haberlerin sübutunun sıhhati tespit edilir ve mana delaletlerinin kapalı mı yoksa açık mı olduğu anlaşılmaya çalışılır. Bu durumda haber ve duyuların idrakinin doğruluğunun teyit edilmesi için yine akla ihtiyaç olduğu anlaşılır. Nitekim her iki kaynaktan (duyu ve haber) edinilen bilgi, akıl süzgecinden geçirilerek faydalanmaya hazır hale gelir. Bu sebeple din ile ilgili anlaşılması ve çözülmesi gereken hususlar için akıl yürütmeye yani nazara başvurulması kaçınılmazdır.²⁷ Nazar, bilinen şeyleri belirli kurallara göre düzenleyip bilinmeyen şeylere ulaşmayı sağlar. Nazar sayesinde kişideki akıl kuvvetinden faydalanılır. Eş'arî önemli olanın kişinin akıl sahibi olması değil, aklını kullanabilmesi olduğunu söyler. Ona göre akıllı kimse aklını kullanarak iyi ve kötüyü ayırt edebilen, şahidden yola çıkarak gâibe dair hüküm verebilendir. Böylece bilgi kaynağı olarak kabul edilen akıl ancak doğru bir şekilde kullanıldığında muteber bir bilgi kaynağı olabilir.²⁸ Akıl, dinin kaynağı olan vahyi idrak edip, belirli kurallara uyarak istidlalde bulunduğu bir çok yeni bilgiye ulaşması mümkün olur.

Genel bilgi tanımına göre bilgi tasavvur ve tasdiklerden oluşur. Bir şey hakkında olumlu veya olumsuz hüküm vermeksizin, salt o şeyin düşünülmesine tasavvur; düşünme neticesinde olumlu ya da olumsuz hükme ulaşmaya tasdik denir. Tasavvur ve tasdiklerin bir kısmı bedihî iken bir kısmı kesbîdir. Örnek olarak varlık ve yokluk bedihî tasavvurlarken bunların aynı anda zihinde bir araya getirilemeyeceğine ve ayırlamayacağına hükmetmek bedihî bir tasdiktir. Varlık ve yokluk tasavvurları nasıl bir çaba olmaksızın, bedihî bir şekilde biliniyorsa bu tasavvurların bilinmesiyle beraber iki

²⁴ Demir, *Delil ve İstidlâlîn Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, 27-55. Ebubekir Pilatin, "Fahreddin Râzî'nin Sofistleri Eleştirisi: Kelâm Özelinde Bir İnceleme", *Milel ve Nihal Dergisi* 17/1 (2020), 118-19.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 307-11. Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 106-11.

²⁶ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 202.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 64.

²⁸ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 205.

tasavvurun aynı anda birleşemeyecekleri ve ayrılamayacakları tasdiki de zihinde doğar. Kesbî olan tasavvurlar için meleklerin ve cinlerin tasavvur edilmesi örnek verilebilir. Bedihî olarak bilinmeyen bu tasavvurların manası akıl yürüterek kazanılır. Tasdiklerin kazanılmış olanlarına ise kıyasın neticesinde bir hükme ulaşmak örnek verilebilir. Tasavvur ve tasdiklerin tamamının kesbî ya da tamamının bedihî olması mümkün değildir. Tamamının bedihî olması halinde hiçbir şey kazanılmaz ya da kaybedilmez olacağı veyahut hepsinin kesbî olması halinde kesin bir sonuç için devamlı olarak başka tasavvur ve tasdiklere gereksinim duyulacağı ve dolayısıyla devr ve teselsül gerekeceği için bir kısmının bedihî bir kısmının kesbî olması zorunlu görülmüştür.²⁹

Bilgi edinme yollarından üçüncüsü olan nazar, kişiyi bilinmeyen bir tasavvura ulaştırdığında *muarrif*, *kavl-i şârih*; bilinmeyen bir tasdike ulaştırdığında ise *delil* şeklinde adlandırılır. Delil sözcüğü “yol göstermek, irşat etmek, kendisiyle irşad yapılan şey”³⁰ gibi manalara gelen delaletten³¹ türeyen bir sıfattır ve “yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren” manalarına gelir.³² İstılahta, kendisi üzerine sahih nazar gerçekleştiğinde, ulaşılmak istenilen bilgiye ulaşılması mümkün olandır.³³ Böylece kendisiyle başka bir şeyin bilgisi ve bir meselede verilen hükmün doğru ya da yanlış olduğu öğrenilir.³⁴

Delil üzerine gerçekleştirilecek sahih nazarın kesin bir sonuca ulaştırması önemlidir. Şâhid alem olarak isimlendirdiğimiz, duyularla algılayabildiğimiz varlık aleminde onların kevn (oluş) ve fesad (bozuluş) ile hareket (değişen) ve sükûn (değişime uğramayan) halleri hakkında gözlemde bulunarak bilgi sahibi olmanın imkanı ilk dönem filozoflarından beri sorgulanmıştır ve çoğunluk tarafından mümkün görülmüştür.³⁵

²⁹ Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr min Metâli 'i'l-Enzâr*, Kelâm Metafiziği, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 26.

³⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Haneî Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), "delil", 104.

³¹ Delâlet, dâl'in (delalet edenin) işaret, etki ve sonucunu zorunlu olarak gerektirmesi gibi durumlarla medlûle (kendisine delalet edilene) işaret ettiği alâmet ve ilişkidir. Delil ile medlûl arasındaki bağ, delilin medlûl ile ilgisidir. Bk.: Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 366-68.

³² Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Ocak 2023).

³³ Fahrreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsul fî İlmi Usuli'l-fıkıh*, 2. bs. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/88. Cürcânî, "delil", 104.

³⁴ Ramazan Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, 8. bs. (Ankara: Grafiker, 2019), 305.

³⁵ Sofistlerin buna itirazları daha önceden işaret edilen eserlerde ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.

Tabîyyât olarak da isimlendirilen bu alana dair zorunlu bilgiye ulaşmayı kelâmcılar da mümkün görmüş, gâîb alem olarak nitelendirilen ilahiyyât sahasında da tıpkı tabî hükümlerdeki gibi istidlalin yapılabileceğini ve bu şekilde zorunlu bilgilere ulaşmanın mümkün olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Bunun için nazarın belirli kural ve şekillere tabi olup kesin bilgiler üzerine gerçekleştirildiğinde sonucun zorunlu olarak çıkacağını ve o sonucun kesin olduğunu iddia etmişlerdir.³⁶ Kelâmcılar bu düşünceleri gereği, yalnızca duyuların bilgi verebileceği ve nazarın kesin bilgiye ulaştıramayacağı iddiasında bulunan Sümeniyye'ye karşı çıkmıştır. Nazarın kesin sonuç vermesini mümkün görmeyen bu gruba göre nazar neticesinde birbirinden farklı sonuçların çıkması mümkün olduğu için nazar kesin sonuç veremez. Kelâmcılar ise öncülleri doğru bir şekilde düzenlenmiş ve kurallara uygun olarak neticeye ulaşılmış bir nazarın kesin sonuç ifade edeceğini savunmuşlardır.³⁷

İslâm dini kendisini açık ve kesin delillerle sunmuştur. Bunun en belirgin örneği peygamberler ve onların delilleridir. Mâtürîdî, insanların bireysel ya da gruplar halinde belirli inançların savunuculuğunu yaptığını ve her bir tarafın kendisinin hak olduğu iddiasında olduğunu belirtip, böyle bir görecelik sahasında peygamberin hakikati arayan insanlar için kabul edilmesi zorunlu olan delillerle geldiğine dikkat çeker. Bu halde insanlar ve din için doğruyu görmek ve göstermekte delil, zorunlu olarak ihtiyaç duyulan bir şeydir.³⁸ Delilin bilgi elde etme, edinilen bilginin doğruluk ve yanlışlığını tespit etme veyahut kanaatleri güçlendirme işlevleriyle ihtilaflı meseleler çözüme kavuşturulabilir, bu çözümlerin sağlanması yapılabilir ve karşı taraf ikna edilebilir.³⁹ Çünkü delil bir kişiye batıldan arınmış hakkı gösterdiği zaman doğruyu öğrenmek isteyen akıllı bir kişinin onu kabul etmesi kaçınılmazdır. Tüm bu özellikleriyle delil, Kur'ân-ı Kerîm'de de bizzat kullanılan ve teşvik edilen bir kavramdır ve Kur'ân'da sık sık geçmiştir: "İşte bunlar, kavmine karşı İbrâhim'e verdiğimiz delillerimizdir. Biz dilediğimiz kimselerin derecelerini yükseltiriz. Şüphesiz ki senin rabbın hikmet sahibidir, her şeyi

³⁶ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, 261-63. Mahmut Kaya, "Tabîyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Mayıs 2023).

³⁷ Eşref Altaş, "Felsefî Kelâm'ın Mahiyeti: Mütahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammet Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 36.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49-50.

³⁹ Mehmet Evkuran, ed., *Sistematik Kelam* (Ankara: BİLAY Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 72.

bilmektedir.”⁴⁰, “De ki: ‘Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmedeği bir şeyi Allah’a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.’”⁴¹, “O’nun çağrısı (birçok insan tarafından) kabul edildikten sonra Allah hakkında tartışmaya kalkışanların delilleri Rableri katında geçersizdir. Üzerlerine gazap çökmüştür ve onlar için çetin bir azap vardır”.⁴²

Delil düzenlenirken tasdiklerden oluşturulan öncüller kullanılır. Bilginin öğrenilme ve öncüle döndürülme sürecinde aklın dahli olan öncüllerden oluşturulan deliller *aklî* delil olarak isimlendirilirken; öncülleri Kur’ân ve hadis gibi nakliyyâtan oluşturulanlar *naklî* delil olarak isimlendirilir. Naklî deliller; öncülleri nakil ile bilinen delillerdir ve temelde Kur’ân ve hadisten ibaretlerdir. Normal şartlarda İslâmi ilimlerde kaynak Kur’ân ve hadistir. Ancak kelâm ilminde bir mesele hakkında gerçekleştirilen istidlal, bu kaynaklara dayandırıldığında oluşturulan deliller naklî delil adını alır. Âlimlerin bir kısmına göre bu tür delillere aklın hiçbir etkisi belirtilmeksizin, Kur’ân ve hadis kaynaklı olmalarına göre bunlar akıldan bağımsız naklî delillerdir. Bu kanaati taşımayan âlimlerse nakil yoluyla ulaşılan delillerin geliş sıhhatlerinin tespitinde ve mana delaletlerini idrak etmede aklın önemli bir işlevinin bulunduğunu ve bu delillerin akıldan bağımsız olduklarının iddia edilemeyeceğini ileri sürerler. Âlimlerin bu konudaki bakış açılarına göre kelâm kitaplarında ikili ve üçlü olmak üzere çeşitli delil tasnifleri mevcuttur. Mesela İmam Mâturîdî (ö. 333/944) delilleri aklî ve naklî şeklinde ayırırken üçüncü bir delil çeşidi olarak hissî delili eklemiştir. Bâkılânî (ö. 403/1013) ise delili aklî delil, şer’î delil ve dilsel delil⁴³ olmak üzere üçe ayırmıştır. Bu çalışmanın da birincil kaynaklarından birisi olan ve görüşleri bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde açıklanacak olan Râzî, eserlerinde delili aklî ve naklî olmak üzere ikili ya da mahzâ aklî, mahzâ naklî ve her ikisinden mürekkep olanlar şeklinde üçlü tasnif etmiştir.

Aklî ve naklî delillerin kaynakları olan akıl ve nakil arasındaki denge, ilk dönemlerden itibaren tartışılmıştır. Kişi ve grupların bu dengeye bakışları onların ilim, delil ve hükümler gibi birçok mesele hakkındaki görüşlerini şekillendirmiştir. Eş’arî (ö.

⁴⁰ el-En’âm 6/83.

⁴¹ el-A’raf 7/33.

⁴² eş-Şûrâ 42/16.

⁴³ Dilsel delil, dilsel uzlaşıdan ve sözün anlamlarından hareketle delalet eden delildir. Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", 306.

324/935-36), Mâturîdî ve Cüveynî gibi öncü mütekellimler, akıl ve nakil dengesi hakkında aklın rolünün yadsınamayacağını vurgulayarak her iki kaynağa da hak ettiği değeri vermeye çalışan bir tavır sergilemişlerdir. Onların yaklaşımına göre akıl, nakil için bizatihi gerekli bir unsurdur. Bu tavrı paylaşan bir diğer isim olan Gazzâlî, naklî delillerin teville müsait olduklarını ve kesin aklî delili reddedemeyeceklerini hatta gerekli durumlarda kesin aklî delilin naklî delili tevil edebileceğini söyler. Akıl ve nakil arasında kurulan bu denge daha sonraki kelâmcılar tarafından da muhafaza edilmiştir.⁴⁴ Esasında kelâm ilminde aklî delillerin gayesi akideleri belirlemek değil, naklî delillerle, hatta bizzat Kur'ân ile belirlenen akide ilkelerini aklî ve mantıkî kurallarla teyit edip desteklemektir.⁴⁵ Bu sebeptir ki bir konuyu temellendirmek, içeriğini anlamak veyahut konu hakkındaki görüşünü desteklemek için aklî yöntemlerle delillendirme ve çıkarımlar yapılmış, edinilen bilgiler ilgili disiplin tarafından belirlenen yöntemlerle düzenlenerek yeni bilgilere ulaşılmıştır. Bilgileri bu şekilde aklî yöntemlerle delillendirme süreci kelâm, fıkıh, hadis gibi bazı disiplinler ve âlimleri tarafından itibar görüp benimsenirken ehl-i hadis, selefî ve tasavvufî bazı oluşumlar tarafından da reddedilmiştir. Bu grupların aklî yöntemlerin kullanılmasına çekingen yaklaşımının arkasında akla yükledikleri konum ve işlevin etkisi vardır. Çünkü akla yetkin bir rol biçmeyenler, akılla ulaşılan bir hükmün kat'î olabileceğine ya şüpheyle yaklaşmış ya da bunu hiç mümkün görmemiştir. Ancak Eş'arî, Mâturîdî ve daha birçok mütekellim aklî bir delilin kesinlik ifade edeceği noktasında hemfikirdir. Bunun için ekoller aklî delillerle kesin bilgiye ulaşmak için kendi sistemlerine uygun kriterler belirlemiştir. Çünkü kelâm ilminde ele alınan konuların önemi ve hassasiyeti kullanılacak tüm delillerin ayrıntılarıyla işlenmesini gerektirir.

Aklî ve naklî deliller, sonuçlarının bilgi değerlerine göre kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayrılır. Aklî delillerin değerini, kullanılan öncüllerin değeri belirlerken, naklî delillerin bilgi değerleri sübutlarına ve delaletlerinin kesinliğine göre tespit edilir. Başka bir açıdan bakıldığında, delilin sonucu değiştirilemeyecek kadar kesinse kat'î delil; yoruma açık, göreceli bir şekilde kabul ediliyorsa zannî delil olur.⁴⁶ İttifakla kabul edildiği üzere de itikâdî bir hüküm zannî bir delil üzerine inşa edilemez.

⁴⁴ Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu yaklaşımı örnekleriyle birlikte sunulmuştur. Bk.: Galip Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 78-85.

⁴⁵ Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", 312.

⁴⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm Akâidi*, çev. Salih Sabri Yavuz (İstanbul: Semerkand, 2008), 23.

2. Delilin Kısımları

2.1. Aklî Delil

Tüm öncülleri akla dayanan delil çeşididir. Aklın zorunlu ve kesbî bilgilere dayanarak oluşturduğu aklî delillerde duyunun bilgisi, deney ve gözlemin sonucu kaynak olarak kullanılır. Tüm bu veriler aklın süzgecinden geçirilerek düzenlenir ve delil oluşturulur. Kelâm ilminde Allah'ın varlığı, alemin yaratılmış olduğu, nübüvvetin gerekliliği gibi meseleler aklî delillerle bilinir. Aklî delillere, bir tek kendileriyle hükme ulaşılmasının yanı sıra kelâmcıların çoğunluğuna göre naklî delillerin kesin ve sabit olmasını teyit ve desteklemek için de başvurulur.⁴⁷ Aklî delillerin düzenlenmesinde kullanılan öncüllerin ifade ettikleri bilgi değerine göre o delilin sonucu ya yakîn bilgi ya da zan ifade eder. Yakîn bilgi ifade eden öncüllerle kesin netice veren kat'î deliller oluşturulurken, zan ifade eden öncüllerle zannî deliller oluşturulur. Bu bakımdan öncüller ikiye ayrılır:

a. Yakîniyyât:

Bilgi değerleri yakîn ifade eden öncüllerdir. Yakîn, bir doğru hakkında tasdik meydana geldiğinde o doğru için zihinde inanılan şeyin aksinin dış dünyada mümkün olmaması ya da zihinde o tasdikten başkasının meydana gelmesinin imkansız olması durumudur.⁴⁸ Bu tür öncüller ile oluşturulan deliller, ki bu delillerden en kuvvetli olanı burhandır ve bilimin kanıtı olarak da kabul görür, kat'î delillerdir. Bazı kaynaklarda yakîniyyât yerine zarûriyyât isimlendirmesi de kullanılır.⁴⁹ Yakîni öncüller, nasıl edinildiğine göre evveliyyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât, fitriyyât, vehmiyyât ve mütevâtirât şeklinde isimlendirilirler.

Evveliyyat: Aklın, tasavvur ettiği iki kavramın birbirlerine nispetini vasıtasız ve dolaysız gerçekleştirebildiği öncüllerdir. İki kavram akıl tarafından tasavvur edilerek bu kavramlar arasında doğrudan ilişki kurulur ve hükme ulaşılmış olur. Bu ilişki gözlem, deney, eğitim, vehim olmadan olur. Mesela “bütün parçadan büyüktür” öncülünde bütün

⁴⁷ Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", 307.

⁴⁸ Ali Durusoy, "Yakîniyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ekim 2021).

⁴⁹ Mustafa Çağrı, "Zarûriyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ekim 2021).

ve parça duyularla edinilmiş bilgi olsa dahi, bütünün parçadan büyük olduğu hükmünü veren öncül hiçbir aracı olmadan yaratılış gereği doğrulanır. Eğer ki akıl bu öncüllere ve hükümlerine kendiliğinden ulaşamıyorsa o akıl için hastalık, fitratın bozulması gibi arızı durumların mevcut olduğuna kanaat getirilir. *Şerhu'l-Mevâkıf* da kavramların tasavvurlarının kendilerindeki kapalılık sebebiyle herkes tarafından anlaşılamadığı durumların söz konusu olabileceği ancak tüm tasavvurlara nüfuz etmiş keskin zihinler için bu gibi kapalı tasavvurların hükmünün de açık olduğu belirtilmiştir.⁵⁰ Evveliyât türü öncüller için bedihîyyât ve zarurîyyât adlandırmaları kullanılır. İlk dönemlerde daha çok evvelî ve zarurî kavramları kullanılırken sonraki dönemlerde bedihî kavramı sık kullanılır hale gelmiştir.

Müşâhedât: Aklın iç veya dış duyularının bir defalık algılaması sonucu elde edilen tüm hükümlerdir. Burada duyuların mükerrer tecrübelerinin yerine nefsin aletleri olmadan, bir defalık algılaması ile bulunduğu öncüller kastedilir. Dış duyularla elde edilenlere (kar beyazdır gibi) mahsûsât; iç duyularla elde edilenlere (öfke, şehvet vb.) ise vicdaniyyât/itikâdî öncüller denir.⁵¹ Gazzâlî müşâhedât kavramını yalnızca iç duyularla öğrenilen öncüller için kullanmıştır. “Müşâhedât-ı bâtine” şeklinde isimlendirdiği bu öncülleri yakînî öncüller arasında ikinci sırada zikretmiştir. Dış duyularla algılananları ise yakînî öncüllerin üçüncüsü olarak ayrıca zikretmiş ve bunları da “mahsûsât-ı zâhire” şeklinde isimlendirmiştir.⁵²

Mücerrebât: Aklın duyularla edindiği, deney ve gözlemleriyle hükmettiği öncüllerdir. Tecrübiyyât olarak da anılırlar. Bu gibi öncüller iki adımda gerçekleşir. İlk olarak müşâhede edilen tecrübeler tekrarlanır ve buradaki tekrarlarda bir sebep tespit edilir. İkinci olarak tespit edilen sebep ile gizli bir kıyas gerçekleştirilerek sebebin hasıl olduğu zamanlarda sonucunun da vâki olacağına hükmedilir. Burada akıl tüm bu süreci kendisinde ya da bir başkasında gözlemleyebilir. Bu gözlemlerden kesin bir kanaate ulaşamadığında bu gibi öncüller eksik istikra adını alır; ulaşıldığında ise gözlemler

⁵⁰ Seyyid Şerîf Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ed. İbrahim Halil Üçer, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/422. Çağrıcı, “Zarûriyyât”.

⁵¹ Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:422-24. Çağrıcı, “Zarûriyyât”.

⁵² Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*'da kıyasın değerinin maddesine göre belirlendiğini söyler. Kıyasın maddesi olarak ifade ettiği öncülleri yakînî olanlar ve diğerleri olmak üzere iki ayırmıştır. Yakînî öncülleri de evveliyât, müşâhedât-ı bâtine, mahsûsât-ı zâhire, tecrübiyyât, malûmât-ı bi't-tevâtür, vehmiyyât ve meşhûrât olmak üzere kendi içerisinde yediye ayırmıştır. Bk.: Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1994), 102-108.

tecrübeye dönüşmüş olur ve gizli kıyas ile ulaşılan sonucun gerçekleşeceğine kesin olarak hükmedilir.⁵³ Ateşin yakıcı ya da şarabın sarhoş edici olduğu mücerrebât türü öncüllerle bilinir.

Hadsıyyât: Aklın güçlü sezgilerle ulaştığı, hiçbir kuşku bulunmadan kesinliği sağlanmış öncüllerdir. Mücerrebât türü öncüllerdeki gibi hadsiyyâtta da müşahede ve gizli kıyas söz konusudur. Ancak mücerrebâtta sebebin sebepliliği bilinip mahiyeti bilinmez ve tek bir kıyas yapılır. Böylece sebep vâki olmadığında genellikle sonuç da gerçekleşmez. Hadsıyyâtta ise sebebin hem sebepliliği hem de mahiyeti bilinir ve böylece sebeplerin mahiyetlerindeki illetlerin farklı olduğu kadar kıyas mevcut olur. Hadsıyyât türü bir öncülün hükmü kuşkunun bulunmadığı kuvvetli bir sezgiyle gerçekleştiyse kesinlik ifade eder, kat'îdir; kuşkunun bulunduğu bir sezgiyle gerçekleştiğinde ise zannîdir ve bu ikinci şekildeki öncüller yakîniyyâta değil zanniyyâta dahildir. Mesela ayın ışığını güneşten aldığı bilgisi hadse dayanır.⁵⁴

Fitriyyât: Evveliyyâta yakın olan bu gibi öncüller zorunludur ve oluşturdukları kıyaslarda, her iki öncülün ortak unsuru zihinde sebepsiz, kendiliğinden mevcuttur. Mesela “dört çifttir” öncülünde dört ve çift kavramlarına dair “iki eşit parçaya bölünen her sayı çifttir” ve “dört sayısı iki eşit parçaya bölünür” öncüllerinin zihinde fitraten bulunması ve dolayısıyla zihnin dördün çift olduğuna hükmetmesi fitriyyâttandır. Evveliyyâttan farklı olarak fitriyyâtta gizli kıyas gerçekleşir ve böyle bir kıyas, sonucundaki hükmünü zorunlu kılar.⁵⁵

Vehmiyyât: Vehmin⁵⁶ duyulur şeylere dair hükümleridir. Mesela “her cisim bir yön üzerinedir” öncülünün doğruluğu zorunludur çünkü akıl, vehmin duyulur aleme dair tasavvurlarını tasdik eder. Yine buradaki aklın ve vehmin ittifakı sayesinde geometri herkesin kabul edeceği açık bir ilimdir. Ancak vehmin öncüllerinin doğru olabilmesi, duyulur alemle ilgili olması şartıyladır. Zira soyutlar ve saf makuller hakkındaki vehmin hükümleri farklıdır. Vehim, duyulur alemle ilgili öncüllerine dayanarak soyut aleme dair hüküm verdiğinde yanlış hükmetmiş olur. Mesela vehmin “her mevcudun bir mekan ve

⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:424. Çağrıcı, "Zarûriyyât".

⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:424. Çağrıcı, "Zarûriyyât". Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 38.

⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:422. Çağrıcı, "Zarûriyyât".

⁵⁶ Vehim, iç algı gücü, kuruntudur. İki önerme arasında tercihe uzak olan ve iki kanaatin daha zayıf olanıdır. Gelecekle ilgili tahmin, zan, kuruntu ve hayaldir. Tevehhüm ise bir şeyin varlığı hakkında tereddüt etmektir. Bk.: Ali Durusoy, "Vehim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Şubat 2023).

yönde olması zorunludur” hükmü yanlıştır. Gazzâlî vehim gücünün inanmayı gerekli gördüğü ancak doğru ve yanlış olması da muhtemel olduğu için bu tür öncülleri zanniyyâttan kabul eder.⁵⁷

Mütevâtirât: Yalan üzerine birleşmelerinin imkansız görüldüğü bir topluluktan gelen haberle hükmedilen öncüllerdir. Böyle bir topluluğun sayısına dair farklı görüşler mevcuttur. Örneğin Cürcânî, bir haberin belirli bir sayı şartıyla tevatür derecesine yükselmesini mümkün görmez. Ona göre bilginin kesin olduğu kanaatini oluşturacak kadar nakledilmesi yeterlidir. Ayrıca her olay hakkındaki bilgi için belirlenecek yeterli nakil sayısı değişkendir. İbn Sinâ (ö. 428/1037) sayı artırma çabasını tamamen gereksiz görür. Tıpkı Cürcânî gibi ona göre de önemli olan kişide mevzu bahis bilgiye dair kesinlik kanaatinin oluşmasıdır. Mütevâtirâttan olan öncüllerin müşahedesinde de tekrar olmalı ve gizli bir kıyas bulunmalıdır. Böyle bir mütevâtir öncül, duyumsamayla elde edilmiş tikel bir bilgidir ve kesinlik ifade eder.⁵⁸ Bu tür öncüllere, birisinin hiç oraya gitmediği halde Kabe’nin Mekke’de olduğunu bilmesi ya da tüm ülkelerdeki Müslümanların beş vakit namazın farz olduğunu bilmesi örnek olarak verilebilir.

Bu öncüllerin en güçlüsü de evveliyyâttır. Evveliyyâtı fitriyyât, müşâhedât ve vehmiyyât izler. Mücerrebât, hadsiyyât ve mütevâtirât ancak aynı tecrübe ve sezgiyi yaşamış kimseler için kesin bilgi ifade edebilir. Bir kimse bu öncüllerden oluşan bir delili reddettiğinde onu bu delillerle ikna etmeye çalışmak anlamsızdır.⁵⁹ Yakîniyyâtın ilk iki kısmı olan evveliyyât/bedihîyyât ve fitriyyât taşıdıkları açıklık ve kesinlikleri hasebiyle *bedâhat-i aklîyye* olarak isimlendirilirken geriye kalanlar *bedâhat-i hissiyye* veya *bedâhat-i hariciyye* adını alır ve *bedâhat-i aklîyye* kadar sağlam netice vermezler. Çünkü müşâhedâtteki öncüllerin kazanımı sübjektif yollarla olup, mütevâtirâtta öncülün sıhhat kriterlerine dair birçok tartışma mevcuttur ve hadsiyyâta bir öncülün bazı kimseler tarafından kabul edilebilecekken diğer kimseler nezdinde geçersiz olma ihtimali bulunur. Böylece *bedâhat-i hariciyye*, *bedâhat-i aklîyye* kadar muteber kabul edilmez.⁶⁰

⁵⁷ Mustafa Çağrı, "Zanniyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ekim 2021).

⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:424-26. Çağrı, "Zarûriyyât".

⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:426-36.

⁶⁰ M. Naci Bolay, "Bedihî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Ekim 2021). İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 2. Bs. (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 211-12.

2.1.1. Kat'î Akli Delil

Kelâmcılar, yakîni öncüllerle düzenledikleri delillerin kat'îyyet ifade ettiğine dair güçlü bir kanaat beslerler. Bu kanaatlerinin arka planında yukarıda da bahsedilen, tabîiyyât hakkında zorunlu hüküm vermeyi mümkün ve gerekli görmeleri ve aynı imkanın ilâhiyyât alanında da geçerli olduğunu savunmaları yatar. Öyle ki Allah'ın fiil ve sıfatlarına dair, nakille bildirilmemiş diğer gâib konularda ve daha birçok meselede konuşabilmeyi bu tür yakîni öncül ve delillerle mümkün görürler. Kat'î olduğuna hükmettikleri delilleri ise tıpkı mantıkçılar ve İslam filozofları gibi *burhan* şeklinde isimlendirirler.

Yakîniyyât başlığı altındaki öncüllerden oluşturulan kıyaslar yakınî bilgi ifade eder ve burhan adını alır. Sözlükte “kesin delil” anlamına gelen burhanın ıstilahî manası, öncülleri yakîniyyât türünden olan, doğru şekilde oluşturulmuş, böylece kesin bir netice veren mantikî kıyas şeklindedir.⁶¹ Kur'ân-ı Kerîm'de burhan kavramı bizzat “kesin delil” anlamında birçok yerde geçer.⁶² Burhan türündeki kıyasların öncülleri muhakkak doğru olmalı, ispata ihtiyaç duymadan kendiliğinden bilinebilmeli ve kavranabilmeli, sonucun bir illeti olmalı ve sonuç öncüllerde geçmeyen bir şeyi ifade etmemelidir. Ayrıca böyle bir kıyasın sonucu geçici değil, devamlı olmalıdır. Bir kıyasın illetinin, öncüllerle ve sonuçla ilişkisi doğru bir şekilde tespit edildiğinde, o kıyasın öncüllerinden sonuca zorunlu olarak ulaşılır. Böyle olan yani hem şekil hem de içerik bakımından doğru bilgi ifade eden burhanlar her ilmin kendi gereksinimlerine göre oluşturulur ve o ilimlerin temelini teşkil eder.

Burhanın delillerin oluşturulma şekillerine göre birçok türü vardır. Kıyastaki sonuç illetleriyle birlikte ispat edilmişse *burhan-ı limmî* adını alır. Burada sebepten sonuca, illetten ma'lûle gidilmek suretiyle istidlal gerçekleştirilir. Ateşi gördüğünde dumanın da olacağına, güneşi gördüğünde ise gündüz olduğuna hükmeden kişinin yaptığı kıyas bu türün örnekleridir. Burhanlar arasında en değerli olanı bu tür burhanlardır.. Burhan-ı limmî'nin zıddı olarak sonuçtan sebebe, ma'lûlden illete giderek istidlal gerçekleştirilse *burhan-ı innî* olur. Duman görüldüğünde ateşin var olduğuna ya da gece

⁶¹ Cürçânî, “burhan”, 44.

⁶² Bk.: el-Bakara 2/111, Yusuf 12/24, el-Enbiyâ 21/24, en-Neml 27/64, el-Kasas 28/32 ve 75.

olduğunda güneşin battığına hükmedilmesi burhan-ı innî'ye örnektir. *Burhan-ı müstakîm* herhangi bir vasıta olmadan, doğrudan akıl yürüterek yapılan ispatlamalardır. Burada akıl yürüten bizzat delilden neticenin doğru ya da yanlış olduğu hükmüne varabilir.⁶³ *Burhan-ı gayr-ı müstakîm* ise bir hükmün doğru olduğunu, zıddının yanlışlığını ispat ederek ya da hükmün yanlış olduğunu zıddının doğru olduğunu ispat ederek ortaya çıkarmaktır. Bu tür akıl yürütmelere hulfî burhan ya da burhan-ı nâkız da denilir. İlahiyyâta dair hükümler genelde bu burhan türüne dayanır.⁶⁴ Zarûriyyâtan akıl yürüterek ulaşılan bilgiler ile oluşturulan burhanlar *burhan-ı nazarî*dir. Deneysel gerçekliklere dayanarak oluşturulanlar *burhan-ı tecrübî*, hem aklî hem deneysel gerçekliklere dayananlar *burhan-ı mahlût*, yalnızca matematiksel gerçekliklere dayananlar ise *burhan-ı riyâzî*dir.⁶⁵

b. Zannıyyât

Zan; bir şeyin aksinin de mümkün olması ihtimaliyle birlikte o şeye karar vermektir. Zannıyyât başlığı altında ele alınan öncüller aklın çelişiklerini mümkün gördüğü halde kendileriyle hükmettiği öncüllerdir.⁶⁶ Zannî öncüller elde ediliş şekillerine göre meşhûrât, müsellemlât, makbûlât, maznûnât ve muhayyelât şeklinde sınıflandırılırlar.

Meşhûrât: Bir grup insanın, çoğunluğun veya bir yerdeki topluluğun kabul ettiği öncüllerdir. Geniş bir topluluk tarafından kabul ediliyorsa mutlak meşhûrât, daha az sayıdaki bir topluluk tarafından kabul ediliyorsa mahdût meşhûrât olmak üzere ikiye ayrılır. Meşhûrât, yakîniyyât dışında gerçeklik ihtimali en yüksek olan öncüllerdir. Bu türe “zulüm kötü, adalet iyidir”, “Tanrı birdir”, “hayvan boğazlamak kötüdür”, “bir şey, benzerinin hükmünü alır” öncülleri örnek olarak verilebilir. Mesela hayvan boğazlamak kötüdür öncülü bir grup tarafından benimsenirken Müslümanlar gibi başka bir grup tarafından bazı şart ve usullere bağlı olarak iyi görülür. Meşhûrât türü öncüller; herkes veya çoğunluk tarafından, yalnızca herhangi bir konunun bilginlerinin katılımı ya da o

⁶³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, (Devha (Doha): Câmiatu Katar, 1978), 1/157.

⁶⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1:157.

⁶⁵ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 207-14.

⁶⁶ Cürçânî, “zan”, 144. el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 40.

bilginlerin çoğunluğunun katılımı veyahut konunun bilginlerinin ileri sürülene aksi bir söylemde bulunmamaları suretiyle ve uzlaşmasıyla oluşturulabilir.⁶⁷

Müsellemât: Tartışma esnasında muhataplar tarafından kabul edilerek, savunma yapmak amacıyla doğru kabul edilen öncüllerdir. Bunların tartışmanın tarafları ya da ilim ehli tarafından kabul edilip edilmemelerinin bir önemi yoktur.⁶⁸ Tartışmalarda karşıt grupların doğru veya yanlış olduğu fark etmeksizin kabul ettikleri öncüllere dayanarak yeni deliller oluşturmak suretiyle onlara reddiye getirmek için kullanılan öncüller de böyledir. Burada önemli olan şey, öncülün doğruluğu ya da kapsayıcılığından daha çok taraflar nezdinde itibar görmesi ve kabul edilmesidir. Bu tür öncüllere şu meşhur örnek verilir:

Hz. İsa'nın göğe çıktığı kabul edilmektedir. (müsellemât)

Hz. İsa bir insandır.

Öyleyse bazı insanların (ki Hz. Muhammed de böyledir) göğe çıktığı kabul edilebilir.

O halde Hz. Muhammed'in göğe çıkışını (mirac) neden kabul edemiyorsunuz? Müsellemât türü öncüller daha önceden kanıtlandıkları varsayılarak kabul edilirler. Mesela fıkıh usulünde tâbi olunan imamın içtihatlarıyla amel ederken bu tür öncüllere dayanılmış olur.⁶⁹

Makbûlât: Yalan söyleyeceğine ihtimal verilmeyen, mucize, keramet ya da ahlakıyla etrafının güvenini kazanmış kimselerin sözlerinden oluşan öncüllerdir. Âlimler ve seçkinler böyle kimselerden kabul edilir. Cürcânî, makbûlâtın tarifindeki vasıflar her ne kadar peygamberleri kapsasa da o, peygamberlerin sözlerinin makbûlâta dahil edilmeyeceği kanaatindedir. Ona göre peygamberlerden gelen bilgiler naklî delil olarak değerlendirilir. Makbûlâtın olan öncüller muteber olsalar dahi zan ifade ederler ve kendisi gibi zanniyyâtın olan meşhûrât kadar güvenilir değillerdir.⁷⁰

Maznûnât: Aklın, zıddını mümkün gördüğü halde tercih ettiği öncüllerdir.⁷¹ Akıl, belirli işaretlere dayanarak, zann-ı gâlib ile bu tür öncülü tercih eder. Maznûnâtın olan öncüller doğru veya yanlış olabilir. Böyle öncüllere şu örnek verilebilir:

⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:428. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 216. Çağrı, "Zanniyyât".

⁶⁸ Çağrı, "Zanniyyât".

⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:428.

⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:428. Çağrı, "Zanniyyât". Cürcânî, "makbûlât", 225.

⁷¹ Cürcânî, "maznûnât", 219.

Evin bahçesinde görülen yabancı, hırsızdır. (maznûnât)

Şu evin bahçesinde yabancı bir adam vardır.

Öyleyse şu evin bahçesinde hırsız vardır. (maznûnât)⁷²

Muhayyelât: Nefsin, objektif ya da somut bir gerekçe olmaksızın gerçek ya da gerçek dışı, doğrulanabilir veya doğrulanamaz hükümleridir. Bunlar nefiste/ruhta rahatlama, sıkıntı, arzulama ya da nefret etme şeklinde etkiler bırakabilir. Mesela “bal acı bir şeydir” denildiğinde nefis baldan nefret eder ve yemeyi arzulamaz.⁷³

2.1.2. Zannî Aklî Deliller

Hatabe; öncülleri sırf maznûnât ya da hem maznûnât hem de makbûlâtan oluşan kıyaslardır. Bu tür kıyaslarla oluşturulan deliller genelde vaaz, hutbe gibi yerlerde emir bi'l-maruf nehy ani'l-münker gayesiyle kullanılır. Hitabette esas olan düşünceyi doğru, tutarlı ve karşı tarafı ikna edici şekilde savunmaktadır. Bu gayelerle oluşturulan hatabe türü delillerin öncülleri zanniyyâtan olup, sonuçları yüksek ihtimal ifade eder. Kur'ân'da delil olarak burhandan sonra hitabeti kullanmaya teşvik olduğu görülür.⁷⁴

Cedel; sözlükte “konuşmada çekişme”; mantık ıstılahında ise “*kişinin, hasmını hüccet veya şüphe ile sözünü bozmaktan bertaraf etmesidir. Ya da bununla doğrulamayı kasteder ki, bu, hakikatte husumettir*” manalarına gelmektedir.⁷⁵ Meşhûrât ve müsellemlât türü öncüllerden oluşturulan ve burhan seviyesine çıkamayan bu tür kıyaslar, ihtimal barındırırlar. Cedel üç şekilde gerçekleştirilir. Ya muhatabın delillerine itiraz edilir (men), ya sunduğu delil çürütülür (nakz) ya da muhatabın delil getirmeye çalıştığı iddiasının tam tersi bir iddia ispatlanır (muâraza). Hepsinde amaç kesin ve doğru bir bilgiye ulaşmaktan daha çok karşı tarafı susturmaktır. Burhandaki gibi kesin bir ispatın mümkün olmadığı cedel türünün kullanımındaki amaç daha çok burhan türü kıyasların anlayış yetersizliği sebebiyle iş görmediği tartışmalarda karşı tarafı susturmak, kabiliyetine göre kişiyi zihin

⁷² Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 225-26. Çağrıcı, “Zanniyyât”.

⁷³ Çağrıcı, “Zanniyyât”.

⁷⁴ Bk.: “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.” en-Nahl 16/125. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 221-223 ve 230-31.

⁷⁵ Cürcânî, “cedel”, 74.

egzersizi yaptırarak geliştirmek ve onu münazaralara hazırlamaktır. Öncülleri meşhûrât ve müsellemlâttan oluşan bu kıyas türü her koşulda zannî bilgi ifade eder.⁷⁶

Kelâm ilminde zannî aklî delil olarak daha çok hatabe ve cedelin kullanıldığı görülse de şiir ve mugalata da zannî öncüller ile oluşturulmuş delillerdendir.⁷⁷ Bunların doğru sonuca ulaştırma ihtimalleri hatabe ve cedele kıyasla çok daha azdır. Konu bütünlüğü olması ve hatabeyle cedel delillerinin kuvvet derecelerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak mukayesenin imkanı için bu zannî delil türlerinin de aktarılması faydalı olacaktır.

Şiir; kelime olarak sözlükte “ilm, bilmek” manalarına gelir. Istılahta “vezinleri kasıtlı düzenlenmiş, aralarında kafiye bulunan sözler” manasında kullanılır.⁷⁸ Mantık ilminde ise öncülleri muhayyelâttan tercih edilerek düzenlenen kıyas türüne şiir denilir. Genellikle savaş gibi yerlerde, halka açık söylemlerde duyguları coşturmak gibi amaçlarla kullanılır.⁷⁹ Şiirin mantık ilmi içerisinde ele alınması bizzat hayale dayalı öncül ve hükümlerle oluşturulması sebebiyledir. Bir şeyin gerçek bilgisinden (burhandan) daha çok taklidini veren şiir türü kıyasların sonuçları Farabi (ö. 339/950) ve diğer mantıkçılar tarafından *kâzibe bilgi* şeklinde adlandırılmıştır. Bilgi vermesi yönünden herhangi bir değeri bulunmayan bu türün kullanımı daha çok duyguları etkilemek içindir. Bu sebeple şiir toplumsal olaylarda teşvik veyahut menetmek, politikada takipçi edinmek ya da ilmî mevzularda dikkatleri toplamak gibi amaçlarla kullanılmıştır.⁸⁰

Mugalata; öncülleri genellikle vehmiyyâttan oluşan kıyaslardır ve ilk bakışta bu öncüller yakîniyyâttan ya da meşhûrâtanmış gibi durabilir. Yakînî öncüllere benzeyen mugalatalara safsata, meşhur öncüllere benzeyen mugalatalara ise müşağabe denir. Mugalata delillerinin yakîn ya da zan ifade etmesi mümkün değildir, yalnızca şüphe ifade edebilirler. Bunların kullanılmasındaki gaye muhatabı susturmak ya da yanıltmak olabilir.⁸¹ Kaynaklarda safsata ve mugalata terimlerinin birbirlerinin yerine kullanıldığı görülür. Mesela Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) safsata terimini kullanmayı tercih ederken Gazzâlî, Ebherî (ö. 663/1265) ve diğer İşâgocî şarihleri mugalata terimini

⁷⁶ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 215-221.

⁷⁷ Evkuran, *Sistemantik Kelam*, 76.

⁷⁸ Cürcânî, “şiir”, 127.

⁷⁹ Talha Alp, *Mantık- İşâgocî Tercümesi* (İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2019), 76.

⁸⁰ Şiir için bk.: Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 231-44.

⁸¹ Alp, *Mantık*, 76-78. Cürcânî, “mugalata”, 222-23.

kullanmayı tercih etmişlerdir. Mugalata ile safsata arasındaki farkın “niyet” olduğuna dikkat çekilir. Mugalatada niyet bizzat aldatmakken safsatada böyle bir niyet olmaksızın yanlışlık şekilsel ya da içerikle ilgilidir. Eğer kişi safsata türündeki delilini, yanlışlığını bildiği halde savunmaya devam ederse delil mugalataya dönüşür. Sonuç olarak, beş sanat isimlendirmesiyle anılan bu kıyas türleri (burhan, hatabe, cedel, şiir, mugalata) içerisinde bilgi değeri açısından en son sırada görülen mugalata, öncesinde gerçek bir kıyasmış gibi gözükse dahi sonrasında ya biçiminin ya içeriğinin ya da her ikisinin hatalı olduğu tespit edilebilecek bir türdür. Bu kıyas şeklini bilmenin faydası daha çok kişide farkındalık oluşturup korunmasını sağlamaktır.⁸²

2.2. Naklî Delil

İslâmî ilimlerde kitab, sünnet ve icmâ delilleri naklî delil olarak kabul edilir. Temel naklî kaynaklar olarak görülen kitab ve sünnet delilleri genellikle herkes tarafından kabul edilirken icmâ, itikâdî konularda geçerli görülmeyen bir delildir.⁸³ Ancak klasik kaynaklarda icmânın da naklî deliller arasında sayıldığı görülür. Mesela Cüveynî *el-Burhân*'da mahzâ nakli delilleri kitab, sünnet ve icma olarak sıralar.⁸⁴ Öncüleri bizzat akıl ile bilinen ve düzenlenen aklî delillerin aksine naklî delillerde bilgi nakil yoluyla öğrenilir.

Naklin ulaştırdığı bilginin sıhhatini tespit etmek ve delili düzenlemek gibi durumlarda aklı da kullanmak gerekli olduğu için naklî delillerin imkanına dair tartışma söz konusudur. Âlimlerin bazıları, delilleri kaynaklarına göre taksim etmeyi yeterli görüp deliller için aklî ve naklî delil ayrımı yaparken; bazı âlimler naklî delillerde aklın işlevinin yadsınamayacağı gerçeğiyle naklî delilleri kendi içlerinde mahzâ naklî delil ve akıl ile mürekkep naklî delil ayrımına tabii tutmuşlardır. Çünkü hem nakli delilin sıhhatinin teyit edilmesi hem de sonucunun tespiti için akıl yürütmeye ihtiyaç duyulur ve naklî delilin kendi başına kesin bir hüküm ifade etmesi, akla gerek duyması sebebiyle mümkün görülmez. Aksi halde yani akılla teyit edilmediği durumda nakli delilin başka bir nakil ile sübutuna ve neticesine hükmetmek gerekir. O zaman nakil hakkında “kesindir” hükmünü

⁸² Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 250-51.

⁸³ Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", 307.

⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1:147.

vermek için başka nakle ihtiyaç duyulmuş olur ve bu durum hüküm vereni devre sürekliler. Bu yüzden kelâm ilminde ancak sübutu ve delaleti akıl ile teyit edilmiş naklî deliller muteber ve kesin delil olabilirler. Naklî bilgilerin yegane kaynağı Hz. Peygamber'in nübüvveti dahi akılla ispat edildiği için, ondan gelen tüm nakliyyâtın (vahiy, hadisler) nazarî bilgi (akıl yürütmeye ulaşılan bilgi) altında değerlendirilmesi gerektiği kanaati de mevcuttur.⁸⁵

2.2.1. Kitab

Naklî delillerin ilki olan kitab kavramı kendi başına İslam geleneğinde vahiy ya da bizzat Kur'ân-ı Kerîm manasına gelir. Ayrıca belge, mektup anlamlarında veyahut eserlerde konuları kısımlara ayırırken de kullanılmıştır. Çoğunluğun ittifak ettiği tanıma göre Kur'ân;

Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça mûciz bir kelâmdır.⁸⁶

Kur'ân'ı Kerîm'in tüm İslâmî ilimler için muteber bir delil olduğu hususunda İslam âlimleri fikir birliği içerisinde ve bizzat Kur'ân'dan da bunu destekleyecek birçok delil sunulur. Mesela müfessirler “Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı sarılın”⁸⁷ ayetinde Allah'ın ipinin O'nun kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm ve emirleri olduğunu düşünmektedir. Yine “Kuşkusuz bu Kur'ân en doğru olana iletir”⁸⁸ ve “O (sayılı günler), doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak kuran indirildiği ramazan ayıdır”⁸⁹ ayetlerinde de Kur'ân'ın insanları doğru yola ileten rehberlik görevi hatırlatılmaktadır. Kitabın kelâm ilminde de geçerli naklî bir delil olduğu yine kelâmcılar tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Öyle ki İslam akaidi yalnızca Kur'ân-ı

⁸⁵ Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, 81.

⁸⁶ Abdulhamit Birişik, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Ocak 2023).

⁸⁷ Âl-i İmrân 3/103.

⁸⁸ el-İsrâ 17/9.

⁸⁹ el-Bakara 2/185.

Kerîm'e göre belirlenmiştir. Öncülleri doğrudan nakilden alınan ve bizzat Kur'ân'dan nakledilen deliller *Kur'ânî delil* şeklinde adlandırılır. Öncüllerinin nakilden alındığı Kur'ânî delile şu meşhur örnek verilir:

Allah'ın emrini terk eden asidir. (Tâhâ 20/93)

Her asi cehennemliktir. (el-Cin 72/23)

Öyleyse Allah'ın emrini terk eden cehennem ehliendir.⁹⁰

Kur'ânî deliller akıl sahibi herkesin anlayabileceği açıklığa sahip olup insan aklına ve doğasına uygundur. Nitekim Kur'ân'da muhatap olarak kabul edilen insanların seviyelerine ve meselenin gerekliliğine göre kıyas, cedel, burhan gibi aklî ikna ve yönlendirme yöntemleri kullanılmıştır. Tüm bu incelikleriyle birlikte Kur'ân'daki delaleti kat'î olan delillerin neticeleri kesin kabul edilir.⁹¹ Kitab bizatihi Allah'ın sözü olduğu için herhangi bir meselede gidilmesi gereken ilk kaynaktır ve delaleti açık bir halde ortaya koyduğu hükümler tartışmasız kabul edilir. Bu şekilde konulan hükümler kesindir.⁹²

2.2.2. Sünnet

Sünnet Hz. Peygamber'den Kur'ân metni dışındaki nakledilen tüm söz, fiil ve takrirlerdir. Sünnetlerin delil olarak kabul edilmesinde sübut sorunu vardır. Kitabın sübutu için herhangi bir şüphenin olması mümkün değilken sünnet hem sübutu hem de delâleti açısından kat'îliğinin ispatlanması gereken bir delil çeşididir. Bu sebeple kelâm ilminde Hz. Peygamber'den gelen haberler, belirli kriterlere uydukları takdirde delil olarak kullanılabilirler. Sünnet, sübutu ve delaletinin kat'î ya da zannî olması ve bunların sonuçları bakımından dört kısma ayrılır:

- i. Sübutu ve delaleti kat'î olanlar; manalarında bir ihtilaf bulunmayan mütevatir hadislerdir. Mütevatir hadisler kat'î delillerdir.
- ii. Sübutu kat'î delaleti zannî olanlar; nakilleri tevatür derecesinde gerçekleşmiş olsa da ne manaya geldikleri hususunda ihtilaf olan hadislerdir. Bu tür hadisler zannî delillerdir.

⁹⁰ Evkuran, *Sistematik Kelam*, 73.

⁹¹ Emine Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri: Mâtürîdî Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 239.

⁹² Türcan, *Kelsmda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 125-26.

iii. Sübutu zannî, delaleti kat'î olanlar; hadis ıstılahında haber-i vahid⁹³ olarak anılırlar ve bu hadislerin manası oldukça açık olsa dahi zan ifade ederler.

iv. Hem sübutu hem de delaleti zannî olan hadisler ise manaları kapalı olan ya da hemen anlaşılamayan haber-i vahidlerdir. Bu tür hadisler de zannî delillerdir.

Tevatüren ulaştığına dair herhangi bir ihtilaf olmayan haberlerin kelâm ilmi için naklî bir delil olduğu genel kabuldür ancak sübutları mütevatir hadisler kadar kesinlik taşımayan ahad haberler için durum farklıdır. Bu durumdaki haberlerin kelâm ilminde delil olarak kullanılması Eş'arî ve Mâturîdî âlimlerinin geneli tarafından belirli şartlarla mümkün görülürken; Mu'tezilî âlimlerin bir kısmı tarafından tamamen reddedilmiş, bir kısmı için de yine belirli şartlarla yalnızca nübüvvetin mucize ile ispatlanması ve ahiretle ilgili konularda mümkün görülmüştür.

2.2.3. İcmâ

Naklî deliller arasında sayılan ancak kelâm ilmi için muteber bir delil olmayan icmâ, terim olarak âlimlerin herhangi bir zaman diliminde bir mesele üzerine ittifak ettiği görüş manasına gelir. Böyle bir delil zan ifade ettiği için yalnızca şer'î meselelerde kullanılır. Çünkü itikâdî hükümlerin zanna dayanarak oluşturulması mümkün değildir. Bu sebeple de icmâ, kelâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından işlevi yalnızca te'kid olan bir naklî delil olarak kabul görmüştür.⁹⁴

Naklî delillerin sıhhati ve neye delalet ettiklerini anlamak için akla ihtiyaç duyulduğu daha önce de zikredilmişti. Aklın naklî bir delilin kesin bir netice verdiği hükmünü verebilmesi için gerekli gördüğü bazı şartlar vardır:

⁹³ Haberu'l-âhâd: Her nesilde birden fazla râvi tarafından rivayet edilmiş olmasına rağmen mütevatir derecesine ulaşmayan haber/hadisleri ve her nesilde birden fazla râvi tarafından nakledilemeyip, senedin herhangi bir kısmında râvi sayısının bire düştüğü haber/hadisleri ifade eder. Haberu'l-âhâd ile aynı anlamda kullanılan haberu'l-vâhid kavramı da senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısının bire düştüğü haber için kullanılabilir. Bazı âlimler, Haberu'l-âhâd ile haberu'l-vâhid arasında ayrımı gitmişlerdir. Senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düştüğünde haber-i vahid; senedin her neslinde bir râvi var ise de haberu'l-âhâd şeklinde isimlendirmişlerdir. Bk.: Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 91-92. Bir, iki ya da daha çok kişinin naklettiği ancak mütevatirlik ve meşhurluk seviyesine ulaşamamış haberdur. Haberu'l-âhâd ve haber-i hâssa olarak da geçer. Bu haberler tevatür derecesinin şartlarını taşımayan ya da o dereceye ulaşamayan türdeki haberlerdir. Bk.: Cürcânî, "haber-i vâhid", 96. Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 203-4.

⁹⁴ Yavuz, "Delil".

- i. *Vaz'ı bilmek.* Naklî bir delildeki lafızların neye delalet ettiği sarf, nahiv ve dilin nakli ile tespit edilmelidir. Bu üç ilmin esasları, o ilmin alimlerinin kendilerini (esasları) nakletmesiyle bilinir. Alimler bu esasları Arap dilindeki şiir, meseller ve sözlere bakarak oluşturmuş ve rivayet etmişlerdir. Bu rivayetlerin aktarımlarının sıhhati tespit edilse dahi Arapların, rivayetlerin dayanağı olan şiir, mesel ve sözlerde yanılmaları mümkündür.⁹⁵ Böylece her üç ilmin esasları yanılmanın mümkün olduğu unsurlara bağlı oldukları için zan ifade edecektir. Sonuç olarak bunlara dayanarak oluşturulan naklî deliller de zan ifade eder.
- ii. *İradeyi bilmek.* Bir lafzın normal şartlarda akla gelen ilk manası dışında bir mananın kastedilmesinin irade edilip edilmediğini tespit etmek gerekir. Bu da ancak lafzın nakline, isim ortaklığının bulunup bulunmadığına, mecaz, izmâr, tahsis, takdim ve tehîrin olup olmadığına bakılarak tespit edilir.⁹⁶
- iii. *Aklî bir muarızının bulunmaması.*⁹⁷ Naklî delille kastedilen şey aklen mümkün değilse, aklî delil ile ulaşılan esas alınır. Aksi halde nakli akla önceleyip, aklî delille *asıl* olan hükmün, *fer'* olan başka bir naklî delilin hükmüyle iptali söz konusu olur. Aklî delille kesin bir hükme ulaşıldığında o delil ve hüküm asıl kabul edilir, kesinliği için başka unsurlara ihtiyaç duyan naklî delil, ihtiyaç duyduğu unsurların rivayete bağlı olması gibi durumlar sebebiyle fer'e dayalı bir fer'i delil olur. Dolayısıyla akıl ile naklin çelişkili görüldüğü durumlarda, kesinliği sabit olan akli öncelemek gerekir.⁹⁸ Naklî delilin medlulüne herhangi bir aklî muarızın olmadığını kesin olarak tespit etmek zordur. Ayrıca bazı naklî deliller için aklî bir muarızın henüz bulunmamış olması asla bulunmayacağı anlamına gelmez. Aklî

⁹⁵ Mesela Cürcânî bu bahiste İmriü'l-Kays'ın çok büyük bir Cahiliye şairi olmasına rağmen yanıldığını, örneğiyle beraber sunmuştur. Bk.: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:440.

⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:440.

⁹⁷ Çünkü “şer'in getirdiği ve aklın caiz gördüğü şeylerin sübutuna hükmetmek vaciptir”. Bk.: Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 300. Bizzat şer'an belirlenen itikâdî hükümler için kabir azabı meselesi, münker ve nekirin yapacağı sorgu, ruhun ölüye kabirdeki reddi, sırat, mizan, günahkarlar için şefaât, cennet ve cehennem halen mevcut olup-olmadığı meseleleri örnek verilebilir. Bunlar şer'en bilinen ve aklın da reddetmediği meselelerdir. Bk.: Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 300-304.

⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:442. Esasında akıl ile naklin her zaman birbirine uyumlu olduğu tezini ön plana çıkaran Mâtürîdî ve onun gibi düşünenler, zahiren görülen çelişkilerin derin bir araştırma ile defedilebileceği kanaatindeyken; Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), Fahreddin er-Râzî ve Cüveynî gibi isimler akla muarız bir naklî bilginin/delilin problemli olduğunu, orada akli öncelemek gerektiği hususunda hemfikirdirler. Çünkü onlara göre akıl, bizzat naklin mana ve sıhhatini tayinle görevli olduğu için mühim ve önceliklidir. Ayrıntılı açıklama için bk.: Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri: Mâtürîdî Örneği*, 109-15. Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 78-85.

vasıtalarla ulaşılan bilgilerde bazı değişkenlikler söz konusu olabildiği için kesinlikle aklî bir muarız yoktur hükmünü vermek pek mümkün değildir. Naklî delilin medlulünün kesinliği için aklî bir muarız bulunduğu o naklî delilin zannî bir delil olduğuna hükmedilir.⁹⁹

Bu şartlar neticesinde naklî delilin kesinlik ifade edebildiği alanlar oldukça kısıtlı kalmaktadır.¹⁰⁰

Aklî ve naklî delillerin her ikisi de kelâm ilmi tarafından geçerli görülen ve sürekli kullanılan delillerdir ve kelâm âlimlerin bir mesele hakkında görüş bildirecekleri zaman birden fazla delil çeşidinden faydalandıkları görülür. Mesela Mâtürîdî Allah'ın birliğini ispatlarken hem burhan-ı temânu'¹⁰¹ delilini kullanmış hem de istidlal bi's-şâhid ale'l-gâib ve nizam delilleriyle bu görüşünü desteklemiştir.¹⁰² Âlimler delilleri kullanırken çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. Mütakaddimin dönemde yaygın olarak istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib, ilzam, sebr ve taksim, inikâs'ı-edille gibi yöntemler tercih edilirken, mantık ilminin kabul gördüğü müteahhirin dönemde artık mantıkî kıyasa ağırlık verilmiş ve genellikle ta'lil, istikra ve temsil yöntemleri tercih edilmiştir. Mütakaddiminde kullanılan yöntemler arasında en yaygın ve meşhur olanı şâhiden kıyasla gâibe dair hüküm vermedir.

Kelâmcılar kıyasın geçerli bir yöntem olduğu iddialarını Kur'an'a dayandırmışlardır.¹⁰³ Bu dönemde yapılan kıyaslar daha çok naklî delillere dayandırılmış¹⁰⁴ ve bu yolla ulaşılan hükümlerin kesin olduğu ileri sürülmüştür. Ancak mütakaddimin kelâmcılarının, tikelin hükmünü tikele geçirmek suretiyle gerçekleştirdikleri bu kıyas mantıkî kıyas çeşitlerinden temsile denk gelir ve mantıkçılara göre zan ifade eder.¹⁰⁵ Meselenin daha iyi anlaşılması adına, mütakaddimin dönemde

⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:444.

¹⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:444-46.

¹⁰¹ Birden fazla ilahın olduğunu varsayarak, o ilahların iradelerinin atıl kalacağı fikri üzerinden tek bir ilahın olmasının gerektiğine ulaşılan delil çeşididir.

¹⁰² Ögük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri: Mâtürîdî Örneği*, 159.

¹⁰³ Erken dönem kelâmında Aristocu mantığın olmadığına dair bir kabulün olduğunu ancak durumun böyle olmadığı iddiası için bk.: Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, 370.

¹⁰⁴ Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 181.

¹⁰⁵ Erken dönem kelâmcılarının şahide kıyasla gâib hakkında verdikleri hükümlerin kesin olduğu iddiaları için bk.: Demir, *Delil ve İstidlâl'in Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, 261-63. Mantıkî kıyasta temsile denk gelen bu metodun bazı durumlarda kat'î sonuç verebilmesi mümkün görülmüştür. Bk.: Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'yaru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 209-11.

kullanılan kıyasın yönteminin sade bir izahını yapmak faydalı olacaktır. Ardından müteahhirin dönemde tercih edilen mantıkî kıyas çeşitlerini (ta'lil, istikra, temsil) açıklayarak, kıyasın bizatihi kelâm âlimleri tarafından erken dönemden itibaren kullanılan bir delil olduğu ancak vesailin zaman içerisindeki değişimine paralel bir biçimde içeriksel ve şekilsel olarak nasıl değiştiği anlaşılmış olacaktır.

3. Mütekaddimîn Döneminde Kullanılan Kıyas Yöntemi

Kıyas sözlükte bir şeyi başka bir şeye bakarak ölçmek, denk hale getirmek, ayarlamak anlamlarına gelir. Kıyasın yöntem olarak dört rüknü vardır; asıl, fer', illet ve hüküm. Asıl, hükmü olan, kendisine dayanılarak hüküm verilir. Fer', hükmü olmayan, hükmü bilinmek istenendir. İlet, asıl ve fer'in her ikisinde de bulunan ortak vasıf, yöndür. Asıl hakkında verilmiş olan hükmün verilme sebebi (ya da sebeplerinden birisi) o aslın illeti kabul edilir. İlet sebr ve taksim, mukabele, tard, cereyan gibi yöntemlerle öğrenilir. Bu yöntemlerle tespit edilen illetin aynı zamanda taşınması gereken bazı şartlar vardır; illet hükmünde (ma'lûl) müessir olmalıdır,¹⁰⁶ illet var olduğunda hüküm de var olmalıdır ve illet hükmünü açıkça beyan etmelidir. Kıyasın son rüknü olan hüküm, aslın hükmüdür. Asıl ile fer' arasında ortak bir illet tespit edilmek suretiyle, asıl için verilmiş olan hükmün fer' için de verilmesi kıyasın neticesi olur. Sonuç olarak asıl ve fer' arasında ortak bir yönün yani illetin bulunmasıyla asla dayanarak fer' hakkında hükmetmek suretiyle kıyas gerçekleştirilmiş olur. Kıyas hem (aslın hükmünün fer'de bulunduğuna hükmetmek suretiyle) ispata hem de (fer'in aslın hükmünü taşımadığını ispat etmek suretiyle) nefye dayanabilir.

Kelâmcılar bilmedikleri şeylerin bilgisini, hükmünü bildikleri ve hali hazırda bilgi sahibi oldukları şeylere kıyas ederek ortaya çıkarma yolunu erken dönemden itibaren kullanmışlardır. Öyle ki gâib alem olarak nitelendirdikleri Allah hakkında kendisinin bildirmediği takdirde bilinemeyecek ve sınırsız olan bilgileri, sınırlı ancak bilgi sahibi oldukları şahit alemden yola çıkarak ve illet benzerliklerinin tespitine dayanarak bilmeyi

¹⁰⁶ Buradaki eser-müessir ilişkisi kelâmcılar ve filozoflar tarafından farklı yorumlanabilmektedir. İhtilafları asgari düzeyde görmek için bk.: İlhan Kutluer, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Haziran 2023). Yine bk.: Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Haziran 2023).

mümkün görmüşlerdir. Hatta ulaştıkları bilgilerin kesin olduğu iddiasında bulunmuşlardır.¹⁰⁷

Kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid şeklinde anılan bu yöntem, mütekaddimîn döneminde ilâhiyât alanında çokça kullanılmıştır. Yöntem, şâhid ve gâib alemde hakkında araştırma yapılan şeylerin arasında ortak illet tespit etmek suretiyle şâhid alemde bilinenin hükmünü, gâib alemdeki için de geçerli görmektir. Mesela şâhid alemde hareketli olan şey (müteahharik), kendisindeki hareket illetinden dolayı hareketlidir. Buna dayanarak, gâibdeki her hareketli olan şeyin de hareket illetinden dolayı hareketli olduğu hükmü verilebilir. Kelâmcılar bu kıyas yöntemiyle Allah'ın sıfatları ve cevher-araz gibi konularda çeşitli hükümler vermişlerdir.¹⁰⁸ Mesela Allah'ın ilim sıfatı olduğu sonucuna ulaştıran şöyle bir kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid örneği verilebilir:

(Şâhid alemdeki) Âlim, ilim sıfatına haiz olduğu için âlimdir.

Allah Teala âlimdir. (en-Nûr 24/18, el-Hucurât 49/8 vd.)

Öyleyse ilim, Allah Teala'nın sıfatlarından birisidir.

Şu ana kadar açıklandığı üzere kıyas yöntemi erken dönemden itibaren kelâmcılar için kullanımı yaygın ve sonucu kesin kabul edilen bir yöntemdir. Gazzâlî'yle birlikte Aristocu mantığın tüm İslâmî ilimler ve bilhassa kelâm ilmine dahil edilmesinin ardından müteahharîn kelâmcılarının hem delillere ulaşırken hem de onlarla istidlal gerçekleştirirken mantikî kıyas yöntemlerini kullandığı görülür.

4. Müteahharîn Döneminde Kullanılan Mantikî Kıyas Çeşitleri

Mantık ıstılahı olarak kıyas, birden fazla öncülün bir araya getirilmesiyle, yeni bir öncüle, hükme ulaşmaktır. Sunulan en az iki öncül kabul edildiğinde, zarûrî olarak öncüllerin hükmüne yani sonuca ulaşılır.¹⁰⁹ Sonucun, konusu (mevzusu), yüklemi (mahmûlü) ve her iki öncülde de bulunması gereken orta terimi vardır. Sonucun yükleme kıyas edilmesiyle büyük terime, konusuna kıyas edilmesiyle de küçük terime ulaşılır. İçerisinde büyük terim

¹⁰⁷ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, 369-70.

¹⁰⁸ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, 371-72.

¹⁰⁹ Cürçânî, "kıyas", 182. Alp, *Mantık - İsagoci Tercümesi*, 48-50.

(ve orta terim) bulunan öncüle büyük öncül; küçük terim (ve orta terim) bulunan öncüle küçük öncül denir.¹¹⁰ Bu şekilde düzenlenen kıyas yöntemleri ta'lil, istikra ve temsildir.

4.1. Ta'lil (Mantıkî Kıyas/Tümdengelim/Dedüksiyon)

Genelden özele, tümelden tikele gidildiği tâlilî kıyas biçiminde genel için verilen hüküm özel için de geçerlidir. Yani genel hakkında verilen hüküm kesin ise özel için de aynı hükmün kesin olduğu kabul edilir. Mantık, felsefe ve müteahhirin kelâmında kullanılan bu yöntem delil-i limmî ya da burhan-i limmî şeklinde de anılır. Ta'lilî/mantıkî kıyasa şu örnek verilebilir:

Her canlı hareketlidir. (Büyük öncül – Tümel)

İnsan canlıdır. (Küçük öncül – Tikel)

Öyleyse insan hareketlidir. (Sonuç – Tikelin hükmü)¹¹¹

Burada küçük terim yani konu *insan*, büyük terim yani yüklem *hareketlilik* ve her iki öncülde tekrarlanan ve sonucun hükmünü gerektiren orta terim ise *canlılıktır*. Kelâm ilminde alemin yaratılmış olduğunu ispatlarken kullanılan şu meşhur istidlal örneği de ta'lilî kıyasla oluşturulmuştur:

Alem değişkendir. (Küçük öncül) (küçük terim, konu: alem)

Her değişken yaratılmıştır. (Büyük öncül) (büyük terim, yüklem: yaratılmışlık)

Öyleyse alem yaratılmıştır. (Sonuç) (orta terim: değişkenlik)

Ta'lilî kıyasın gerçekleşmesi için en az iki öncülün olması şarttır ancak öncüllerin sayısı ikiden fazla olabilir. İki öncülle gerçekleştirilenler *kıyas-ı basit*; ikiden öncülden fazlasıyla gerçekleştirilenler *kıyas-ı mürekkep/bileşik kıyas* şeklinde adlandırılır. Bileşik kıyasa şu örnek verilebilir:

Nebbaş (kefen hırsız), malı gizlice alandır. (Birinci öncül)

Malı gizlice alan herkes hırsızdır. (İkinci öncül)

Her hırsız cezalandırılır. (Üçüncü öncül)

Öyleyse nebbaş da cezalandırılır. (Sonuç)

¹¹⁰ Nazım Hasırcı, "Kıyasta Orta Terim", *Felsefe Dünyası* 1/45 (2007): 139.

¹¹¹ Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", 312-13.

Geçerli bir kıyas gerçekleştirebilmek için öncüllerin doğru hükümler içeriyor olması şart değildir. Yanlış bilgilerden meydana gelen öncüller ile doğru şekilde bir kıyas yapıldığında her ne kadar sonuç doğruyu ifade etmese de yapılan kıyas geçerlidir. Geçerli bir kıyasta sonuç öncüllerden farklı olmalıdır, aksi halde batıl bir kıyas gerçekleşmiş olur. Çünkü kıyasın amacı yeni bir bilgi edinmektir, öncüllerden farklı bir sonuca ulaşılmadığı zaman o kıyas, amacını gerçekleştirememiş olur. Böyle bir batıl kıyasa örnek olarak:

Alem değişkendir.

Her değişken sonradan olandır.

Çünkü alem değişkendir ve her değişken sonra olandır.¹¹²

Kıyas iki şekilde yapılır; *kıyas-i istisnâî* ve *kıyas-ı iktirânî*. İstisnâî kıyasta sonuç, kendisi ya da zıddı olarak daha öncesinde öncüllerde zikredilmiş olan şekildir. Sonucun bizzat kendisinin öncüllerde geçtiği istisnâî kıyasın örneği şudur:

Eğer güneş doğmuşsa gündüz olmuştur.

Güneş doğmuştur.

Şu halde gündüz olmuştur.

Neticenin zıttının öncüllerde geçtiği istisnâî kıyasın örneği ise şudur:

Eğer güneş doğmuşsa gündüz olmuştur.

Fakat gündüz olmamıştır.

Şu halde güneş doğmamıştır.¹¹³

İktirânî kıyas, ise sonucun bizzat kendisinin ya da zıttının öncüllerde tam olarak verilmediği halidir. İktirânî kıyasa örnek olarak:

Her cisim müelleftir.

Her müellef muhdestir.

Şu halde her cisim muhdestir.

Yukarıda da zikredildiği üzere şekilsel şartları sağlayan tüm kıyaslar geçerli kabul edilir. Ancak her geçerli kıyas kesin sonuç vermez. Birçok kıyas şekli içerisinde kesin sonuç verdiği genel olarak kabul edilen beş kıyas şekli vardır:¹¹⁴

1. Şekil: Kıyastaki orta terimin tüm tikellerinin olumlu veya olumsuz hükmünün sübutunu bilip, sonrasında yine o orta terimin küçük terimin tamamını mı yoksa

¹¹² Alp, *Mantık*, 48-50.

¹¹³ Alp, *Mantık*, 51-53.

¹¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:400-4.

bir kısmını mı kapsadığını tespit ederek orta terimde sübutu bilinen olumlu veya olumsuz hükmün küçük terimin tamamını ya da bir kısmını kapsadığını bedihî olarak, kesin bir şekilde bilmektir. Mesela orta terim olumsuz bir hüküm olup, küçük terimin tamamını kapsadığında bu kıyas şekline göre küçük terimin olumsuz bir hüküm verdiği zorunlu olarak bilinir.

2. Şekil: Bir hükmün olumlu ya da olumsuz olması fark etmeksizin kıyastaki büyük teriminin her bir ferdine sübutunu bilerek yine o hükmün küçük terimin de tamamını mı yoksa bir kısmını mı kapsadığını bilip, büyük terimin hükmünün küçük terimin tamamından ya da bir kısmından olumsuzlandığını bilmektir. Burada büyük öncülün tümel ve küçük öncülle tamamen aynı olmaları imkansız olup, olumluluk ya da olumsuzluk açısından farklı olmaları gerekir.
3. Şekil: Bu kıyas şeklinde küçük ve büyük terimlerin orta terime sübutları tümel halde olup küçük ve büyük terimler yalnızca orta terimin tamamında ya da bir kısmında bir araya gelir. Orta terim dışında bu iki öncülün bir araya gelmesi mümkün olmamalıdır. Çünkü küçük terim büyük terimden daha genel olduğunda ona tümel halde yüklenemez. Ayrıca iki öncülden birisinin muhakkak tümel olması ve küçük öncülün olumlu olması gerekir. Bu şekildeki kıyasların sonuçları ancak tikel olumlu ya da tikel olumsuz olabilir.

Kıyasın açıklanan bu üç şekilde tikeller olumludur.

4. Şekil: İki öncül arasında bir gereklilik sabit olduğunda, gerektirenin var olmasıyla gerekenin de var olduğuna ve gerekenin yok olmasıyla gerektirenin de yok olduğuna hükmedilir. İki şey arasında gereklilik olması sebebiyle tüm bu durumlar gerçekleşir. Ancak gereken ve gereklilik arasında zikredilen durumların terslerinin de mümkün olmaması gerekir. Aksi halde gerekenin daha genel olması gerekebilir.
5. Şekil: İki şeyin birbirini nefyetmesi gerektiği durumdaki bu kıyas şeklinde birinin varlığından diğerinin yok olduğuna kesin bir şekilde hükmedilir.

Bu beş şeklin dışında mantıkçılar ve kelâmcılar tarafından zayıf kabul edilen farklı kıyas şekilleri de mevcuttur.¹¹⁵

¹¹⁵ Bk.: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:404-423. Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl* (Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015), 1/124-43.

4.2. İstikra (Tümevarım/Endüksiyon)

Tümelin tikellerinin bir kısmı için geçerli olan hükmün o tümelin tamamı için geçerli kabul edilmesidir. Böylece özelden genele ve tikelden tümele gidilmiş olan bu kıyas türünde, öncüllerin bir kısmı araştırılarak o araştırma üzerinden varılan sonuç genele atfedilir. Daha çok maddî ilimlerde tercih edilen bu yöntem kendi içerisinde iki şekilde gerçekleşir. Tüm tikeller araştırılıp incelenerek tümelin hükmü verilir ki bu *istikrâ-i tam* şeklinde anılır. Ya da tikellerin tümü araştırılmadan bir genelleme yapmak suretiyle tümelin hükmü verilir, bu hali de *istikrâ-i nâkıs* adını alır. İstikrâ-i tam kesin bilgi verirken istikrâ-i nâkıs, tümel hakkında verilen hükmün tüm tikelleri kapsamama ihtimali bulunduğu için zan ifade eder. Çünkü burada araştırılmamış tikeller arasında, tümevarımın hükmünü paylaşmayacak tikellerin bulunması ihtimal dahilindedir. Mesela “tüm hayvanlar alt çenesini hareket ettirerek yemek yer, çünkü insan, dört ayaklı, evcil ya da yırtıcı tüm hayvanlar böyle yemek yer” hükmüne nakıs bir istikra ile ulaşılır ve zan ifade eder. Çünkü yırtıcı ve dört ayaklı olan timsahlar üst çenelerini hareket ettirerek yemek yerler. Böylece dört ayaklı yırtıcı hayvanlar için verilen bu hüküm onları kapsamamış olur. Cürcânî tümel hakkında verilen hükmün, tikellerinin tamamı araştırılarak verildiğinde kesin bilgi ifade edeceği düşünülen istikrâ-i tâmin istikra olarak adlandırılmayacağını, onun artık “taksim olunmuş bir kıyas” olacağını söyler.¹¹⁶ İstikrâi kıyas, delil-i innî ya da burhan-i innî olarak da anılır.

4.3. Temsîl (Benzetme/Fukaha Kıyası/Analoji)

Mantıkçıların ve kelâm âlimlerinin temsil/anoloji şeklinde isimlendirdikleri ve daha çok erken dönem kelâmcılarının başvurduğu bu yöntem, şekil olarak fukaha kıyasıyla aynıdır.¹¹⁷ Akıl bir cüz’iden başka bir cüz’iye, tikelden tikele geçerek istidlal gerçekleştirir. İlk tikele *asıl*, ikinci tikele *fer’*, asıl ve fer’ arasında ortak tespit edilen illete de *câmi* denilir. Asılda sabit olan hükmü, fer’ için de geçerli görerek neticeye ulaşılır. Asıl

¹¹⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1:396. Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", 312-13. Cürcânî, “istikra”, 18.

¹¹⁷ Alp, *Mantık- İisagoci Tercümesi*, 47. Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", 313. el-Beyzâvî, *Tavâli ‘u’l-Envâr*, 32.

ve fer' arasındaki ortak illet devran, sebr ya da nas ve icmâ gibi yöntemlerle bilinir. Böyle bir istidlalin aklî meselelerde ulaştığı netice ancak zan ifade edebilir.¹¹⁸ Mesela şarabın haram olduğu hükmüne dayanarak başka alkollü içkilerin de haram olduğuna hükmetmek temsilî bir kıyastır.

Mantıkî kıyaslar arasında ancak hükmün tüm tikelleri kapsadığı ta'lîlî kıyas çeşidi kesin sonuç verebilir. İstikrâî kıyasta genelleme tümelin hükmü tikeller arasında bir genelleme yapmak suretiyle verildiği için, temsilî kıyasta ise tekilerin hükmünün birbirine geçirilerek sonuç öncüllerden kesin olarak çıkmadığı için bu iki kıyas çeşidi kesin bilgi vermez.

¹¹⁸ Gazzâlî, *Mi'yaru'l-İlm*, 211-19.

İKİNCİ BÖLÜM: FAHREDDİN er-RÂZÎ ve SADREDDİN el-KONEVÎ'DE DELİL KAVRAMI

A. Râzî'de Delil Kavramı

1. Râzî'nin Bilgi Sisteminde Delilin Oluşum Süreci

Râzî, bilgi sistemini aklî ve naklî deliller üzerine kurmuş ve ilahiyât alanında her iki çeşit delili de kullanmıştır. Onun nezdinde akliyyât ve nakliyyâtın her ikisi de kelâmî meselelerde kullanılabilecek bilgi kaynaklarıdır.¹¹⁹ Bilgi için özel bir tanımlamayı mümkün görmeyen Râzî, *Me'âlim*'de mantık ilmindeki standart taksime bağlı kalarak bilginin tasavvur ve tasdiklerden oluştuğunu söyler. *Muhassal*'da ise idraklerin hükümlü ve hükümsüz olarak ikiye ayrıldığını, hükümsüz idraklerin tasavvur; hükümlü idraklerin ise tasdik olduğunu söyler. Ona göre “insan” sözünü işiten bir kişinin zihninde olumlu ya da olumsuz bir hüküm oluşmadan anladığı mana *tasavvurdur*. Ardından kişinin bu söz hakkında verdiği olumlu ya da olumsuz hüküm ise *tasdiktir*. Yani tasavvur bizzat mahiyetin idrakiyken tasdik, o tasavvur hakkında hüküm vermektir.

Râzî'ye göre tasdikler idrakli tasavvurlardan oluştuğu için tasavvurlar tasdiklerin unsurları olur. Bu durumun neticesi olarak onun sisteminde tasdikler “birleşik” bir yapı edinir. Râzî bu noktada bilgi hakkında benzer tanımlar yapan filozoflardan ayrışır. Çünkü filozoflar için tasdik “basit bir hükümdür”. Tasdikin basit olması yani birleşik olmaması için tasavvurların onun unsuru değil şartı olması gerekir. Bu ayrılığın pratik sonucu şu şekildedir: “Ben varım” tasdiki bedihîdir. Râzî'ye göre bu bedihî tasdik “ben” ve “varım/varlık” şeklinde iki tasavvurdan oluşur. Ona göre unsurların bütünü hükümünü taşıması gerekli olduğu için, tıpkı tasdikin bedihî olması gibi bu iki tasavvur da bedihî olur. Filozoflara göre bu tasdik basit bir yapıdadır çünkü tasavvurlar onun cüz'ü değil, şartıdır. Böyle olduğu için tasavvurlar burada tasdikin hükümünü taşımak zorunda değildirler.

¹¹⁹ Jaffer, *Râzî*, 77-78.

Tasavvur ve tasdikler hakkında kelâm ve felsefe ilimlerindeki muhalif yaklaşımın yanı sıra, mantık ilminde de başlangıç problemlerinden birisi olarak tasavvurların iktisabı ile ilgili tartışmalarla karşılaşmaktadır. Aynı mesele Meşşâî gelenekte ve erken dönem kelimasında da tartışılmıştır. Râzî'nin ise bu mesele hakkında birden fazla yaklaşımı mevcuttur. Onun eserlerindeki görüş farklılıkları, meselenin bu arka planıyla birlikte değerlendirildiğinde, onun her eserinde farklı bir tartışmaya göre görüş beyan ettiği düşünülebilir. O, *Me'âlim*'de mantık ilmindeki klasik ayrımı benimseyerek hem tasavvurları hem tasdikleri kazanılmış ve bedihî olmak üzere ikiye ayırır. *Muhassal*'da ve *Metâlibü'l-âliye*'nin mantık kısmında ise tasavvurların kazanılmış olmasını mümkün görmeyerek yalnızca bedihî tasavvurların varlığını kabul eder ve tasdikleri bedihî ve kazanılmış olmak üzere ikiye ayırır. *Muhassal*'da bilginin zorunlu olmasının gerektiğini ifade ettiği bir yerde bedihî tasavvurlarla oluşturulan tasdiklerin de bedihî olacağını söyler. Burada normalde kabul ettiği kazanılmış tasdikleri de reddetmiş olur.¹²⁰ Râzî'nin *Muhassal*'daki ayrıntılı açıklamaları ve son eseri olan *Metâlib*'deki tasnifi doğrultusunda onun yalnızca bedihî tasavvurları kabul ettiği, kazanılmış tasavvurların imkanını reddettiği anlaşılır.

Muhassal'da kazanılmış tasavvuru mümkün görmemesini iki gerekçeyle açıklar. İlk olarak bilginin imkanını sorgulayan Sofistlerin bilinen bir şeyi bilmeyi talep etmeyi aklen muhal görüp, bilinmeyen bir şeyin de zaten haberdar olunmadığı için bilinmek istenemeyeceği iddialarının üzerinden tasavvurların kazanılamayacağını gerekçelendirir. Ona göre bilinmek istenen tasavvur ya farkında olunan ya da farkında olunmayandır. Farkında olunan zaten biliniyor olduğu için kazanılamaz. Çünkü nefsin farkında olması zaten o bilgiye sahip olması demektir ve bu halde de nefis önceden elde edilmiş bir şeyi bilmeyi talep ediyor olur ki, bu da imkânsızdır. Farkında olunmayan da yine hiç haberdar olunmadığı için kazanılamaz. Çünkü nefis farkında olmadığı bir şeyi bilmek isteyemez. Matlubun farkında olunmasına dair “o bir yönden farkında olunandır” şeklindeki itirazı, matlubun bir yönden farkında olunmasını, o matlubun o yönden zaten biliniyor olması olarak; bir yönden farkında olunmamasını ise, matlubun o yönden hiç bilinmiyor olması

¹²⁰ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2019), 24.

olarak ele alır ve ilk gerekçeye benzediğini söylediği bu durumu yine aynı şekilde cevaplandırır.

Râzî tasavvurların kazanılmış olamayacaklarının ilk gerekçesi olarak her ne kadar bilgiyi mümkün görmeyen Sofistlerin görecelik iddialarından birisini kullanmış olsa da onun bilginin imkânına dair bir şüphe taşımadığı bilinir. *Muhassal*'ın mukaddimesinde bilginin/idrakin tasavvur ve tasdik yoluyla bilindiğini, bunlardan da tasavvurların yalnızca bedihî olarak bilindiklerini, tasdiklerin ise hem bedihî hem kazanılmış olabildiklerini açıklarken kendisinden önceki kelâmcılar gibi rasyonel teolojinin ilk gereği olan bilginin imkanını kabul etmiş ve ileriki açıklamalarında akıl yürütmenin zorunlu halde bilgiye ulaştırdığını savunmuştur. Ayrıca bedihî tasavvurları mümkün görerek aklın kendisinde işlevini yerine getirecek bir arıza ya da ona engel bir şey olmadıkça başka bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın bilgiye sahip olabileceğini zaten kabul etmiş olur. Böylece bedihî tasavvurların var olduğuna dair ön kabulü onu Sofistlerden ayırıştırır.

Tasavvurların ancak bedihî olarak bilindiğini söyleyen Râzî, bunların dört şekilde bilinmesini mümkün görür. Buna göre tasavvurlar duyusallar, vicdaniyyâtla bilinenler, bedihî olanlar ve hayal ile aklın birleşerek bildikleridir. İlk bakışta bu yollar bilgi vasıtaları olarak da görülebilir. Ancak tasavvurlar bu yollardan birisiyle, kişide irade göstermeksizin mevcutturlar. Onun *Muhassal*'daki “bedihî tasdikler bedihî tasavvurlara dayanır” görüşü aslında tasavvurların bu dört biçimde, bedihî olarak biliniyor olması göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde daha anlaşılır olur. O, bedihî bir tasdikin unsuru olarak gördüğü tasavvurların her birinin bedihî olmasını gerekli görür ancak onun burada kastettiği tasavvurlar hakkında nazar yürütmeden bedihî tasdiklerin bilinmesi değildir. Tasdikin tikellerinin her birisi bedihî olmasa da o tikelleri oluşturan tasavvurlar sadece bu dört şekilde, bedihî olarak bilinebileceği için, en nihayetinde bedihî bir tasdik bedihî olan bu tasavvurlara dayanmış olur.

Râzî *Muhassal*'da tasavvurların kazanılmış olmadıklarına ikinci gerekçe olarak mahiyetlerin tam tanımının yapılamayacak olmasını gösterir. Ona göre mahiyet dört şekilde tarif edilebilir:¹²¹

¹²¹ Râzî, *Muhassal*, 23-24.

Birincisi: Mahiyet bizzat kendisiyle tarif edilir. Bu imkansızdır çünkü bir şey tarif edildiğinde, tarif edilenin bilgisi tariftan sonra oluşmalıdır. Mahiyet kendisiyle tarif edildiğinde tarif edilenin bilgisi zaten var demektir. Bu halde öncesinde bilinen bir şeyin sonrasında tarif edilmesi gerekir ki bu da imkansızdır.¹²²

İkincisi: Mahiyet zatî unsurlarıyla (mahiyetin içindeki cins, fasıl unsurlarıyla) tarif edilir. Bu da imkansızdır. Çünkü böyle bir durum ya mahiyetin zatî unsurlarının toplamıyla tarif edilmesi demektir ya da tikel zatî unsuruyla tarifi demektir. Zatî unsurların toplamıyla tarif edildiği durumda özdeşlik sorunu doğar. Çünkü zatî unsurların toplamı, o mahiyetin kendisine özdeş kabul edilir. Mahiyetin kendisine özdeş unsurlarıyla tarif edilmiş olduğunu söylemek mahiyeti yine kendisiyle tarif etmek manasına geleceği için bu durum zaten imkânsızdır.¹²³ Mahiyetin zatî unsurların toplamıyla değil de tikel unsuruyla tanımının yapılması da yine imkânsızdır. Çünkü tikel zatî unsuruyla birleşik bir mahiyetin tarifinin yapılması için ya tikelin tümele (tüm unsurların birleşimine) özdeş kabul edilmesi gerekir ya da bir tikel unsurunun kendisi dışındaki diğer zatî unsurları da tarif ettiğini kabul etmek gerekir. Her iki durum da aklen mümkün değildir. Böylece mahiyetin zatî unsurlarıyla tarif edilmesi imkansız olur.

Üçüncüsü: Mahiyet kendisi dışındaki unsurlarla (haricî vasıflarla) tarif edilir. Böyle bir şeyin mümkün olması için mahiyeti tarif edecek haricî vasfın sadece o mahiyeti tarif etmesi gerekir. Haricî vasfın sadece o mahiyeti tarif ettiğini bilebilmek için tarif edilecek şeyin bilinmesi gerekir ki böylece o mahiyetin başka haricî vasıflarla değil de yalnızca o haricî vasıfla tarif edildiği bilinebilsin. Bu zaten bilinen bir mahiyetin tarifi demek olup öncelik-sonralık ilişkisini (tarifin önce tarif edilenin bilgisi sonra olmalıdır) bozacağı için kişiyi devre sürükler, böylece bu tarif şekli de imkansız olur. Yine böyle bir şeyin mümkün olması için tarif edilecek mahiyetin dışındaki diğer tüm mahiyetlerin bilinmesi de gerekir ki o haricî vasıfla tarifin yalnızca bilinmek istenen mahiyeti tarif ettiğine hükmedilebilsin. Bu da sonsuz sayıdaki mahiyetin ayrıntılı bir şekilde tek bir anda tasavvur edilmesini gerekli kıldığı için imkansızdır.

¹²² Râzî, *Muhassal*, 39.

¹²³ Unsurların toplamının bütünün (mahiyetin) kendisine özdeş olduğu görüşünde ihtilaf vardır. Mesela *Muhassal* şârihi Tûsî, unsurların toplamının mahiyetin kendisine özdeş olmadığı kanaatindedir. Konuyla ilgili müstakil bir çalışma için bk.: Mehmet Özturan, “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018): 83-114.

Dördüncüsü: Mahiyet zatî ve haricî unsurlarıyla birleşik halde tarif edilebilir. Bu da imkansızdır çünkü ikinci ve üçüncü tarif şekillerindeki zatî ve haricî unsurlarla tarif etmenin imkansız olması, birleşik halde tarif etmenin de imkansız olduğuna delildir.

Böylece Râzî, mahiyetlerin tanımının yapılamamasına dayanarak onların kazanılmış olmadıkları sonucuna varır. Çünkü o *Muhassal*'da mahiyetin tanımının yapılmasının yani bilinmesinin imkanının ancak dört şekilde olabileceğini söyler. Bu dört şekilde de mahiyetin tanımı yapılamadığı için kişinin bir nesneye dair bilgisine kazanılmış halde değil, bedihî olarak sahip olacağı sonucuna ulaşır. Böylece kazanılmış tasavvurların mümkün olmadığı ispatlanmış olur. O, tasavvurları duyuşal, vicdanî, bedihî ve hayal ile aklın birleştirdikleri şeklinde sınıflandırarak hepsinin insanın iradesi dışında bilindiğini söyler. Sonuç olarak o, tasavvurlara akıl yürüterek ulaşılamayacağını hem sofistlerin bilginin mümkün olmadığını ispatlamalarındaki gibi talep edilen bilginin farkında olunmasının da olunmamasının da o bilgiyi talep etmeyi imkansız kılmasıyla hem de tasavvur edilecek kavramların mahiyetlerinin tam tarif edilemeyecekleri için kesbî olarak bilinemeyecekleri gerekçeleriyle delillendirmiş olur.¹²⁴ Râzî tasavvuru bu şekilde izah ederek yani bedihî tasavvurların varlığını tasdik ederek aslında kelâmın erken dönemden itibaren dış dünyadaki şeylerin bilinebilecek ve gerçek oldukları iddialarını tasdik etmiş olur. O, zorunlu olarak bilinen bu bilgilere dayalı kıyası mümkün göreceği için duyuların bilgisiyle ya da haber olmaksızın bilinemeyecek şeyler (metafizik) hakkında da yine kesin ve zorunlu olarak bilgi sahibi olunmasını kabul edecektir.

Râzî tasavvurların ardından tasdiki kendi içerisinde kazanılmış ve bedihî olmak üzere ikiye ayırır. Tasdikler hissiyyât, vicdaniyyât ve bedihîyyâtlarla bilinir. Mesela ateşin yakıcı, güneşin aydınlatıcı olduğu hükümlerinin verildiği tasdikler hissiyyâtla (duyularla) bilinir. Kişinin açlık ve susuzluğuna hükmetmesi ise vicdaniyyâtla bilinen tasdiklerdir. Nefy ve ispatın (aynı anda) bir araya gelemeyeceğini ya da ayırlamayacağını bilmek ise bedihî olarak bilinen tasdiklerdir. Vicdaniyyâtla bilinen tasdikler herkes için ortak değildir. Bu yüzden yakiniyyât başlığı altında sayılan öncülleri oluşturan (tasavvur ve) tasdikler, kaynakları herkes için kesinlik bildirebilecek hissiyyâtla ya da bedihîyyâtla

¹²⁴ Râzî, *Muhassal*, 23-24. Ebü'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer b. Ali el-Kazvini Kâtibî, *el-Mufasssal fi Şerhi'l-Muhassal* (Amman: el-Asleyn li'd-dirasat ve'n-neşr, 2018), 58-65.

oluşturulur. Evveliyât (bedihîyyât) ve fitriyyât (kıyası kendisiyle olan öncüller) bedihî şekilde bilinirken; müşahedât, mücerrebât, mütevatirât ve hadsiyyât duyularla bilinir.

Râzî'nin hükümlü idrakler şeklinde tanımladığı tasdiklerin hem bedihî hem de kesbî olanlarının tümünün hükmü ya kesindir (جازم) ya da değildir (غير جازم). Hükümleri kesin olan tasdiklerin ilki cehalet ya da cehl-i mürekkep gibi gerçeğe örtüşmeyen kesin tasdiklerdir. İkincisi tamamen taklîde dayanan kesin tasdiklerdir. Başkasını taklîd yoluyla iman edilecek hususları tasdik etmiş olan mukallidin imanı bu tür tasdiktir. Üçüncüsü beş duyuyla edinilen kesin tasdiklerdir. Mesela ateşin yakıcı olduğu ve güneşin aydınlatıcı olduğu bu tasdiklerle bilinir. Dördüncüsü aklın bedihî olarak bildiği kesin tasdiklerdir. Nefy ve ispatın tek bir hükümde aynı anda birleşmeyeceğine ya da yine aynı anda ayırlamayacağına bu tasdiklerle hükmedilir. Beşincisi ise delile dayanan kesin tasdiklerdir. Yakîn bildiren öncüllerle oluşturulan deliller bu tür tasdiklerdir. Kesin hüküm içermeyen tasdikler ise zan, vehim ve şektir. Zannî tasdikler tercih edilebilecek tasdiklerken, tercih edilecek olana aykırı olanlar vehim; tercih edilip edilmemesinin ihtimali eşit olan tasdiklerse şektir.¹²⁵

Râzî tasavvurların ancak bedihî olarak bilineceği görüşüyle tutarlı olarak nazar faaliyetinin yalnızca tasdikler üzerinden gerçekleştirileceğini söyler. Ayrıca onun nazar tanımından akıl yürütmeyi tasdikler arasındaki kıyastan ibaret gördüğü anlaşılır.¹²⁶ Râzî'ye göre fikir, kişinin zihninde üçüncü bir tasdiki (sonucu) gerektiren iki tasdikin var olmasıdır. Nazar ise “tasdiklerin düzenlenmesi ile başka bir tasdike ulaşılan şeydir”¹²⁷ ya da “ilmî ve zannî öncüllerin, kendileriyle yeni bir bilgiye ulaşılması için tertip edilmesidir”. Öyleyse “tahtaya ateş değmiştir” ve “ateş değen tahta yanar” öncülleri akla getirildiğinde, bu iki bilgidен zorunlu olarak “tahta yanmıştır” bilgisinin doğması esnasında iki bilginin zihinde var olması fikir; buradan üçüncü bilgiye ulaşma süreci ise nazar adını alır. Nazar faaliyetinin yeri akıldır. Akıl sahibi bir kişi cehl-i mürekkep ile

¹²⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Kelâm İlminin Esasları, Me'âlimü Usûli'd-Din* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 43-45. Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fehrî İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Me'âlimü Usûli'd-Din* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türras, 2011), 88-91.

¹²⁶ Râzî her ne kadar kazanılmış tasavvurları mümkün görmese de kendisinden sonraki gelenek klasik mantık tasnifine tabi kalarak tasavvurların hem kazanılmış hem de bedihî olabileceğini kabul eder. Ayrıca Râzî, *Muhassal* ve el-*Metâlibü'l-Âliye'nin* mantık kısmı dışındaki eserlerinde kazanılmış tasavvurları da mümkün görür. Böylece Râzî'nin yalnızca tasdiklerin düzenlenmesine indirgediği nazar faaliyeti, diğer âlimler tarafından tasavvur ve tasdikleri kapsamak üzere “bilinenlerden bilinmeyene ulaşma süreci” şeklinde anlaşılır.

¹²⁷ Râzî, *Muhassal*, 36.

cahil olmadığı sürece matlup (talep edilen bilgi) hakkında nazar gerçekleştirebilir. Cehli-i mürekkep ile cahil olan kimse matlubu zaten bildiği kanaatinde olduğundan yeni bir bilgi elde etmek için nazarı gerekli görmez, ona kalkışamaz. Ayrıca nazar gerçekleştirirken matlubun önceden bilinmemesi de şarttır. Çünkü bilinen bir şeyi bilmek istemek aklen imkansızdır. Böylece Râzî'ye göre akıl, öncülleri doğru kıyas kalıplarıyla düzenlediğinde bilinmeyenin bilgisine zorunlu olarak (vücûben) ulaşır.¹²⁸ Buradan Râzî'nin sisteminde hem nazarın bilgi ifade ettiği hem de bu sürecin sonuca zorunlu olarak ulaştırdığı anlaşılır.

Râzî nazarla bilgiye ulaşılmasını yani kıyasın sonuç vermesini zorunlu görür. Ancak bu her düşünme faaliyetinin, tikel halde kesin sonuç vereceği manasına gelmez. Ona göre sonuç vermeyen nazar ve kıyaslar olsa dahi muhakkak bilgiye ulaştıracak bir nazar faaliyeti, sonuç verecek en az bir kıyas mevcuttur. Râzî burada Sümeniyye'ye itiraz etmiş olur. Kelâm kitaplarında Sümeniyye'yle iki temel mesele hakkında tartışılır: “(Mütevâtir) haberlerin bilgi değeri”¹²⁹ ve “nazarın sonuç vermesi”. Sümeniyye'ye göre hiçbir nazar faaliyeti sonuç vermez yani akıl yürüterek bilgi edinilemez. Râzî ise akıl yürütmenin bilgi vermesini mümkün görerek, hatta doğru kıyas kalıplarıyla sonuca zorunlu olarak ulaşılacağını iddia ederek onlara itiraz eder.

Sümeniyye'nin nazarın bilgi vermeyeceği iddiası tümel olumsuz bir iddiadır. Râzî'nin itirazı ise tikel olumlu bir iddiadır. O herhangi bir kıyasın sonuç verdiğini ispatladığı takdirde tikel olumlu iddiası ispatlanmış böylece Sümeniyye'nin tümel olumsuz iddiası reddedilmiş olacaktır. Râzî de hem *Muhassal*'da hem *Nihâyetu'l-Ukûl*'de nazarın kesin bilgi vereceğini ispatlama çabasındadır. Mesela bunun için “âlem değişkendir”, “her değişken mümkündür” şeklindeki meşhur kıyas örneğindeki gibi bilgiler akla getirildiğinde bu iki bilgiden “âlem mümkündür” sonucunun zorunlu olarak çıktığını zikrederek sonuç veren kıyasın mevcut olduğunu ortaya koyar.¹³⁰

¹²⁸ Râzî, *Muhassal*'da “nazar mevcuttur” (الفكر المفيد للعلم موجود) der. Onun bu açıklaması kıyasın ilahiyat/metafizik alanda da sonuç vermesini mümkün gördüğünü ifade eder. Burada bilginin gerçekliğini ve bilinenden bilinmeyene kıyasın imkanını kabul ederek erken dönemden itibaren klasik kelâm anlayışını paylaştığı anlaşılır. Bk.: Râzî, *Muhassal*, 39.

¹²⁹ Kelâmcılar mütevâtir haberi temellendirebilmek için Sümeniyye'nin itirazlarına cevap verirler. Gelenekteki karşılaşmalara kısa bir bakış için bk.: Abdulvasıf Eraslan, “Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)”, *Van İlahiyat Dergisi* VIII/12 (2020): 69-86.

¹³⁰ Râzî, *Muhassal*, 36.

Râzî, Sümeniyye'ye ait delillerin dört tanesini Muhassal'da, on tanesini ise *Nihâyetü'l- 'ukûl*'da sunup bunlara itirazlar getirerek hem nazarın kesin sonuç vereceğini hem de mütevatir haberin bilgi değerini temellendirmiş olur.¹³¹ Nazarın bilgi verdiğini ispatlarken aynı zamanda Râzî'nin nazarın sonuca zorunlu olarak (vücûben) ulaştırdığı görüşü de ön plana çıkmış olur. O, İmam Eş'ari'nin “adet” ve Mutezile'nin “tevellüd” teorilerinin dışında, nazarın tevellüd olmaksızın zorunluluk (vücûb) yoluyla bilgi vereceğini söyler. Zihinde iki öncül hazır bulunduğunda üçüncü bilginin bilinmemesi aklen imkansızdır diyerek bu süreci aklî bir zorunluluğa dayandırır. Buradaki zorunluluğun Mutezile gibi tevellüd yoluyla olmadığını ön plana çıkarmasında onun bilgiyi mahiyeti itibariyle mümkün kategorisinde değerlendirmesi ve öncüllerden yeni bir bilgiye ulaşmayı her halükârda Allah'ın kudretine dahil etmesi fikri vardır.¹³²

Öncüllerin oluşturulma süreçlerini bu şekilde inceleyen Râzî, onlarla oluşturulan delillerin keyfiyetini ve sıhhatini yine ayrıntılı bir şekilde ele almış ve eserlerindeki incelemelerle oluşturduğu bu delillerle birçok ihtilaflı meseleye cevap vermiştir.

2. Râzî'de Delil'in Tanımı ve Mahiyeti

Râzî eserlerinde delile dair birbirine benzer birçok tanımlama yapmıştır. *Nihâyetü'l- 'ukûl*'de delilin kısımlarını açıkladığı bir fasılda “bir şeyin bilinebilmesi için gereken her şey o şeyin delilidir”¹³³ der, *Muhassal*'da delili “kendisinin bilinmesiyle medlûlün varlığının bilinmesini gerektiren şey” (يلزم)¹³⁴ şeklinde ele alır. *Me 'âlim*'de ise nazar sürecinde iki bilgiden üçüncü bir bilginin (sonucun ortaya çıkmasının) gerektiğini, gerektirenin (الموجب) ise bizzat delil olduğunu ve bu delil ile talep edilen bilgiye (matlub) ulaşmanın nazarın kendisi olduğunu ifade eder. Bu süreçte nazarı gerçekleştiren kimsenin zihnindeki bilgisinde gerçekleşen artışın yanında, düzenlediği öncüllerin doğruluğu ile ulaştığı sonucun kesinliğinin mutabık olduğu kanaati oluşmalıdır. Aksi halde yani sonucun kesinliğine dair şüphe duyulması durumunda ulaşılan sonuç delil değil emare

¹³¹ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 1:181-87. Meseleyi ekoller arası bir bakış için bk.: Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1:294-329.

¹³² Zübeyir Çetin, *Fahreddin er-Râzî'de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 37.

¹³³ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 1:121.

¹³⁴ Râzî, *Muhassal*, 44. Nasir al-Dîn al-Tûsî, *Talkhis al-Muhassal* (Tehran-Iran: Haidari Press, 1980), 66.

olarak isimlendirilir. Delil ile yakın tanımlara sahip olan emare, sonucunun hükmünün zan ifade etmesiyle delilden ayrışır. Ancak bu iki kavram arasındaki fark zamanla aşılmış, müteahhirîn kelâmcıları sonucun kesin veyahut zannî bir hüküm ifade etmesi fark etmeksizin delil kavramını kullanmışlardır.¹³⁵

3. Râzî’de Delilin Kısımları

Râzî’ye göre delil ya aklî ya naklî (sem’î/lafzî) olur ya da ikisinden birden oluşur (مركب منهما). *Nihâyetü’l-‘ukûl*’de delili, delil olmaktan çıkması imkansız (امتنع) olan (aklî delil) ve imkansız olmayan (naklî delil) şeklinde tasnif etmiş, aklî delili lafzen zikretmiş olsa da naklî delili lafzen zikretmemiştir.¹³⁶ *Muhassal*’da ise delili mahzâ aklî, mahzâ naklî ve ikisinden mürekkep olanlar şeklinde üçe ayırmıştır. *Me‘âlim*’de ise delili öncüllerinin tümü aklî olan, öncüllerinin tümü naklî olan ve hem naklî hem de aklî öncüllerden oluşturulanlar olmak üzere üçe ayırır ve tamamen aklî öncüllerden oluşan delil ile öncüllerinin bir kısmı aklî bir kısmı naklî olan delilin mümkün olduğunu (موجود) belirtirken tamamen naklî öncüllerden oluşacak delilin imkansız (محال) olduğunu söyler. Çünkü naklî delilde, naklînin kaynağının ve ulaşma yolunun doğruluğunun bilinmesi gerekir ve bunlar akılla sâbit olmadığı durumda bunların ispata muhtaçlığı devam edeceği için bir başka nakille ispatlanmaları gerekecektir. Ancak nakil bir başka nakille ispat edilemez.¹³⁷ Mesela Hz. Peygamber’in “ahiret vardır” sözü ahiretin varlığını bildiren naklî delildir. Burada bu naklî delilin kesin olduğunun söylenebilmesi için bu sözü söyleyenin peygamber olduğunun ispatlanması gerekir. Kur’ân’da onun peygamber olduğunun haber verilmiş olmasının, bu naklî delilin doğruluğunun ispatı olarak kabul edilmesi, naklî delilin bir başka naklî delille ispatı olacaktır. Bu yüzden bu naklî delil ancak ahiretin varlığını haber verenin peygamber olduğu aklî bir delille ispatlandığı sürece kat’î hüküm ifade edebilir. Buradan anlaşılır ki Râzî, naklî delilin öncülleri akıl yoluyla sabit oldukları için mahzâ naklî delili mümkün görmez.

Böylece Râzî delili temelde aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayırmış, naklî delille de akıl ve nakilden oluşturulmuş mürekkep delili kastetmiştir.

¹³⁵ İbnü’t-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimi Usûli’ d-Din*, 108-21.

¹³⁶ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, 1:121. Râzî, *Muhassal*, 44.

¹³⁷ Râzî, *Me‘âlimü Usûli’ d-Din*, 51.

3.1. Aklî Delil

Râzî'nin *Nihâyetü'l-ukûl*'de aklî delil için, “delil olmaktan çıkması imkansız olan” şeklindeki vurgusu önemlidir. Çünkü aklî delil, delil olmak için başka bir şeyin ya da birisinin tayinine ihtiyaç duymaz ve bu delillerin delil olmaması düşünülemez.¹³⁸ Nazarın kesin bilgi ifade edip edemeyeceği bahsinde zihinde iki bilgi hasıl olduğunda üçüncü bir bilginin zorunlu olarak (vücûben) oluşacağına hükmeden Râzî, aklî delille sonucun yani medlûlün arasında da lüzûm¹³⁹ ilişkisini gerekli görür ve aklî delilleri, delil ile medlûlün lüzûm ilişkilerine göre üçe ayırır. Birincisi delilin medlûlünü gerektirdiği şekil, ikincisi ve üçüncüsü ise medlûlün delili gerektirdiği ve gerektirmediği şekillerdir.

- i. Birincisinde *delilin varlığı medlûlün varlığını gerektirir*. Bu yukarıda da açıklandığı üzere aklî delilin, sonucunu zorunlu olarak gerektirmesidir. Buna göre illet olduğunda malûlün, delil olduğunda medlûlün varlığına hükmedilir.

İkinci ve üçüncü şekillerde medlûlün varlığının delilin varlığını gerektirmesi değişkendir.

- ii. İkinci şekilde *medlûl delili gerektirir*: Buna göre (i) ya muayyen (belirli) bir illetle muayyen bir malûle delil getirilir. Hareket illeti mevcut olduğunda onun sonucu olan ısınma malûlünün de mevcut olduğuna hükmetmek böyledir. (ii) Ya muayyen bir malûlle mutlak bir illete delil getirilir. Isınma malûlünün mevcut olmasıyla ısınmayı sağlayacak herhangi bir illetin olduğuna hükmedilmesi böyledir. Burada illetin var olduğuna mutlak halde hükmedilebilir ancak muayyen bir illetin varlığından söz edilemez. Hususi olarak illetin ne olduğuna hükmetmeyi sağlayacak ayrı bir delil söz konusu olduğu takdirde muayyen malûlden muayyen bir illete gitmek mümkün olur. Bu halde de illet ve malûl arasında eşitlik sabit olur ve birbirlerinin varlığını karşılıklı olarak gerektirirler. Alevli yanma malûlünden ateş illetine delil getirmek böyledir. (iii) Ya da iki malûlden birisiyle diğerine delil getirilir. Yanma ve aydınlatma, ateş illetinin malûlleridir. Burada ateş illetinin lâzımı olan yanma malûlünün varlığı bilindiğinde ateş illetinin varlığı da kesin olarak bilinir ve ateşin varlığı bilindiği anda yine onun zorunlu

¹³⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 1:121.

¹³⁹ Râzî, *Muhassal*, 44. Katibi Râzî'nin buradaki “lüzûm” ibaresini Eşariliğin “âdeten” görüşüne mugayir bulmaz. Râzî'nin buradaki “lüzûm” ile normal zorunluluktan daha geniş bir mana kastettiğini ve Eşariliğin bilginin imkanını sağlayan adet teorisindeki gibi olduğunu zikreder. Kâtibî, *Mufassal*, 184.

olarak gerektirdiği aydınlatma malûlünün varlığı da bilinir. Nihai aşamada yanma malûlünün bilindiği anda aydınlatma malûlü de bilinmiş olur.

- iii. Üçüncü şekilde ise *medlûl delili gerektirmez*: Medlûl ile delil arasında lüzûm ilişkisi olmadığı takdirde meşruttan şarta delil getirilerek hüküm verilir. Mesela bilgi sıfatı için hayat (canlılık) sıfatı şarttır. O halde bilgi, şartlı olan yani meşrut bir delil olur. Böyle bir durumda bilgi delili var olduğunda hayat medlûlünün varlığına zorunlu olarak (delil medlûlü kesin gerektirdiği için) hükmedilir. Ancak hayat medlûlü var olduğunda bilgi delilinin varlığına kesin olarak hükmedilemez. Bilgi sıfatının var olması da olmaması da imkan dahilindedir. Yani denilebilir ki, her bilgi sahibi olan mutlaka hayat sahibidir ancak her hayat sahibi olan bilgi sahibi değildir.¹⁴⁰

Râzî, delil ve medlûl arasındaki lüzûm ilişkisinin ayrıntılarını ortaya koymasının ardından delilin nihai amacı olan matlubun ortaya çıkartılması için bilinen iki öncülün zihinde hazır bulunmasının gereğinden bahseder. Matlupla ilgili olması şart olan bu öncüllerin, belirli şekillere göre düzenlenmesi ve aralarında sonuca hangi yönden ulaşılabileceğinin tespit edilmesi gerekir. “Âlemin mümkün olduğuna” istidlal etmek için kişinin öncesinde “âlem değişkendir” ve “her değişen mümkündür” tasdiklerini bilmesi gerekir. “Âlem mümkündür” hükmünde “âlem” konu (الموضوع) yani küçük terim; “mümkündür” yüklem (المحمول) yani büyük terimdir. Burada yüklemle konu arasında bağ kurulması ve yüklemle konuya nispetini sağlayacak orta terim (değişken olma) bilinmelidir. Yüklemle konuya nispeti bilindiğinde iki öncülden meçhul matluba zorunlu olarak ulaşılır. Râzî orta terimin küçük ve büyük terimlerle nispetini ortaya koyacak küçük öncül ve büyük öncül olmak üzere en az iki öncülün olmasını şart koşar. *Nihâyetü’l-‘ukûl*’de öncüllerin sayısının ikiden fazla olamayacağını da ayrıca belirtir. Çünkü konunun yükleme nispetinin sübutu orta terimle bilineceği ve orta terimin de konu ve yüklemle ilişkisini iki öncülle ortaya koymak mümkün olduğu için o, ikiden fazla

¹⁴⁰ Râzî, *Muhassal*, 44. Kâtibî, *Mufasssal*, 183-86. Râzî, *Me’âlimü Usûli’-d-Din*, 46. Tilimsânî bunlardan birincisini “delil-i limmî”, ikincisini “delil-i müsavi”, üçüncüsünü ise “delil-i innî” şeklinde isimlendirmiştir. Bk.: İbnü’t-Tilimsânî, *Şerhu Me’âlimi Usûli’-d-Din*, 109. Müessirden hareketle delile varıldığında o delil limmî delil olarak anılmış; eserden hareketle müessire istidlal edildiğinde ise innî delil olarak anılmıştır. Bk.: Necati Öner, “Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/1-4 (1956): 135.

öncülü gerekli görmez. Orta terimin konu ve yüklemle sübutu doğru bir şekilde tespit edildiği takdirde sonucun hükmü zaten zorunlu olarak bilinecektir.¹⁴¹

Râzî'nin tüm bu incelemeleri göz önünde bulundurulduğunda onun, nazarın zorunlu olarak bilgi ifade edeceği ve bu zorunlu bilgilerle oluşturulan delillerin kesin sonuç vereceği görüşlerinde ısrarcı olduğu görülür. Bunun için ilk adımda bedihî tasavvurların varlığını ve onların hissiyyât ile, vicdâniyyat ile, bedihî şekilde ve akıl ile hayalin birleşimiyle bilineceğini ispatlamıştır.¹⁴² Böylece kelâmcıların rasyonel teolojinin temeli olan, bilgilerin şâhid alemde mevcut olduklarına dair görüşünü kendi sisteminin de temeline yerleştirmiş olur. Ardından nazarın zorunlu olarak bilgi ifade edeceğini ve akıl yürütme esnasında doğru kıyas kalıpları kullanıldığı takdirde kesin sonuca ulaşılacağını ve bununla da şâhid alemde duyular ve haberin dışında akıl vasıtasıyla da zorunlu halde kesin bilgiye ulaşılacağını ortaya koyar. Buradan yola çıkarak şâhid alemdeki bu bilgilerin ilâhiyât konularına kıyas edilmek suretiyle, insanın kendisine haber ulaşmaksızın bilgi sahibi olamayacağı gâib alem hakkında da hüküm verebilmesini mümkün görür ve burada yakîni öncüllerin kullanılarak doğru istidlal biçimleriyle ulaşılan sonuçların kesin olduğu iddiasında bulunur. Bunun için mütekaddimîn kelâmcılarının kullandığı istidlal biçimlerinden daha çok mantikî kıyas biçimlerini tercih eder.

Râzî *Muhassal*'da öncüllerden neticenin çıkmasını yani aklî delilin sonuca ulaştırmasını sağlayacak ta'lil, istikra ve temsil olmak üzere üç yoldan bahseder. *Nihâyetü'l-'ukûl*'de ise bu kıyas şekillerinin dışında zayıf kıyaslar olarak nitelediği diğer kıyas şekillerine daha da ayrıntılı yer verir ve bu kıyasların zayıflıklarının nasıl giderileceğini yine oldukça ayrıntılı bir şekilde açıklar. Böylece onun şâhid alemde akıl ve kıyasa duyduğu güvenin gâib alem için de geçerli olduğu anlaşılır. Râzî'nin eserlerinde nazar faaliyetinde kullanılacak öncülleri kaynaklarından başlayarak ele alması, kıyasların nasıl yapılacağını izah etmesi ve tespit ettiği zayıflıkların nasıl giderileceğini dahi ayrıntılı bir şekilde işlemesi onun akla, akılla ulaşılan bilgilere ve bunlarla oluşturulan aklî delillere tam bir güven içerisinde olduğunu gösterir.

¹⁴¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl*, 1:121. İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimi Usûli'd-Din*, 110-11.

¹⁴² Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 218-20.

3.2. Naklî Delil

Yukarıda da belirtildiği üzere Râzî, yalnızca naklî malzemeden oluşan bir delili mümkün görmez. Çünkü sem' yoluyla öğrenilen bilginin gelişinin sıhhatini tespit ve manasını tayin etmek için akla ihtiyaç olduğu açıktır. Onun ve kendisinden sonraki geleneğin yaptığı tasniflerde naklî delil başlığı altında genel olarak, akılla birleşik naklî deliller kastedilmiştir. Bununla beraber mahzâ naklî delili mümkün gören gruplar da vardır. Bu gruplar öncüllerin kaynaklarının nakil olmasını, onun mahzâ naklî delil olarak değerlendirilmesi için yeterli görürken Râzî, bu nakil kaynaklı öncüllerin sübutunun bilinmesinin akılla mümkün olduğunu göz ardı etmeyerek akıldan bağımsız bir naklî delili mümkün görmez.

Naklî deliller için akla biçtiği role bakılarak Râzî'nin delil oluştururken nakli geri plana attığı gibi bir mana çıkartılmamalıdır. Zira onun sisteminde akıl ve nakil arasında döngüsel bir ihtiyaç ilişkisi olduğu görülür. Râzî, kullanacağı delilleri matlubuna göre düzenler. Yani aklî bir matlupta aklî delillerden faydalanırken, ancak nakille bilinebilecek naklî matlubu bilmek için naklî delilleri tercih eder. Bazı konularda akıl bizatihi hüküm verme yetkinliğine sahipken bazılarında kendisine bir haberin ulaşmasına muhtaçtır. Yani akıl zorunlu olarak bilemediği şeylerde ya da mümkünler arasında tek bir şeye hükmedilebilmesi için nakle ihtiyaç duyar. Mesela Ankara'daki bir kimsenin Bursa Ulu Camii'nin minaresine siyah bir karganın konduğunu bilmesi için ona muhakkak bu olayın haberinin ulaşması gerekir. Aksi halde kişinin kendi akıyla böyle bir olayın gerçekleştiğine hükmetmesi imkansızdır. Görülür ki akıl kendi başına hüküm veremeyeceği konularda naklî bilgisine; nakilse kaynağının sübutunun ispatı ve delâlet ettiği mananın tespiti için akla ihtiyaç duyar. Çünkü ancak kaynağının doğruluğu akıl tarafından ispatlanmış nakil delil olarak kullanılabilir ve akıl ancak başka bir mümkünün olmadığı halde doğru hüküm verebilir.

Nakil yoluyla bilinen haberler kendi içerisinde genel ve özel şeklinde ikiye ayrılır. Genel haberlerin kaynağı ve onu aktaranları için herhangi özel şart aranmaz. Bunlar herkesin bilebileceği, şahit olabileceği ve aktarabileceği haberlerdir. Özel haberler ise temel olarak kitab ve sünnettir. Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'e ait sünnetler ve Allah'ın peygamberleri aracılığıyla bizlere göstermiş olduğu deliller gibi tevatürle

nakledilen bilgiler özel haberler kısmında değerlendirilir.¹⁴³ Daha önce de zikredildiği üzere kelâm âlimleri Kur’ân’ı Kerim’in sübutuna dair herhangi bir şüphe duymazlar. Ancak sünnet delili kaynağı açısından kitab delili ile aynı derecede güvenilir değildir. Bu sebeple sünnet kategorisinde değerlendirilen haberlerin sübutlarını aklen tasdik etmek gerekir. Hz. Peygamber’den nakledilen bir delilin sübutu başka bir nakille tespit edilmeye kalkışıldığında yukarıda da zikredildiği üzere naklin nakille ispatına çalışılacak, böylece devr meydana gelecektir.¹⁴⁴

Hz. Peygamber’den gelen haberler onun “sıdk” sıfatı ışığında değer kazanır. Bunun için öncesinde onun peygamberliğinin akılla ispatlanması, ardından sıdk sıfatıyla vasıflanmış olduğunun yine akılla zorunlu olarak bilinmesi gerekir. Böylece ondan gelen haberlerin kaynağının gerçekten o olduğu tespit edildiği sürece kelâm ve diğer İslâmî ilimler için geçerli bilgi kaynağı ve delil olur. *Muhassal* şarihlerinden Tûsî, yalnızca Hz. Peygamber’in bildirmesiyle bilinebilecek şeylere namazın beş vakit kılınması ve 17 rekat olması bilgilerini örnek gösterir. Yalnızca nakille bilinecek bu matlupların delilleri akılla ispat edildiği takdirde namazın vakti ve rekat sayısında yöneltilecek tüm itirazlar geçersiz olur. Çünkü Hz. Peygamber’in sıdk sıfatına dayalı her bilginin üzerinde tevakkuf edilir.¹⁴⁵

Özelde Hz. Peygamber’den gelen haberlerin, genelde ise tüm mütevatir haberlerin kesin bilgi ifade etmesi Râzî için oldukça önemlidir. Râzî’nin sisteminde akla ve ona dayalı nazara kesin bir güven söz konusu olsa da o, aklın zorunlu olarak hüküm veremediği alanlarda naklî delili gerekli görür. Bu sebeple nazarın bilgi veremeyeceğini iddia eden Sümeniyye’nin mütevatir haber için getirdiği itirazlar da Râzî’nin hedefindedir. *Nihâyetü’l-‘ukûl*’de Sümeniyye’ye ait sunduğu delillerin bir kısmı temel olarak tevatürün şartları üzerinden mütevatir haberin imkanına ve haberin kesin bilgi vermesine itiraz eder. Sümeniyye burada ahiret inancı gibi ancak nakil yoluyla bilinebilecek meseleler hakkında gelen haberlerin tevatüren gelmesini mümkün görmeyerek naklî delilleri değersizleştirmektedir. Râzî ise tüm itirazları tek tek inceleyip cevaplayarak hem akıl yürütmenin zorunlu olarak kesin bilgi vereceğini hem de haberlerin tevatür derecesine çıkmasının mümkün olduğunu ispatlar.¹⁴⁶

¹⁴³ Râzî, *Muhassal*, 45. Tûsî, *Talkhis al-Muhassal*, 68.

¹⁴⁴ Râzî, *Muhassal*, 45.

¹⁴⁵ Tûsî, *Talkhis al-Muhassal*, 68.

¹⁴⁶ Râzî, *Nihâyetü’l-‘Ukûl*, 1:181-87

4. Râzî'ye Göre Delillerin Bilgi Değerlerinin Belirlenmesi

Râzî aklî delillerin öncüllerinin bilgi değerlerinin, sonucun hükmünün kat'îliğini ya da zannîliğini tayin ettiğini söyler. Her iki öncül kat'î ise ve doğru bir nazar (kıyas) gerçekleştirilmişse sonucun zorunlu olarak kat'î; öncüllerden en az birisi ya da her ikisi de zannî ise sonucun hükmünün zannî olacağına hükmetmiştir. Çünkü ona göre fer' hükmündeki sonuç, asıllardan yani öncüllerden kesinlik ifade etmesi bakımından daha kuvvetli olamaz. Asıl hakkında şüphenin bulunması, o asıllara (öncüllere) dayanarak düzenlenen delilin medlûlü için de bir şüphenin bulunmasını gerekli kılar.¹⁴⁷ Bu hususta Râzî diğer mantıkçılarla ortak kanaat taşıyarak neticenin hükmünü öncüller hakkındaki kanaate yani onların bilgi değerine tabi kılmıştır.¹⁴⁸

Naklî delilin bilgi değeri ise tıpkı kaynağının bilinmesi gibi araştırılması gereken bir konudur. Râzî, *Me'âlim*'de naklî delillerin yakîn ifade edemeyeceğini çünkü naklî delilin lügat, nahiv ve sarfın rivayet edilmesine dayandığını, ayrıca kendisinde iştirâk, mecazın, naklin, izmarın, neshin, takdim ve tehirin, tahsisin ve ona aklî bir muarızın olmamasının şart olduğunu söyler. Naklî delilin bu şartlara uygunluğunun ise ancak zannî olarak bilineceğini, zan ile ulaşılan hükmün de zannî olacağı için burada naklî delilin yakîniyyat ifade edemeyeceği çıkarımını yapmıştır. Böylece *Me'âlim*'de naklî delillerin zanniyyât; aklî delillerin ise katiyyât ifade ettiğini söyleyen Râzî, zanniyyât ifade eden bir hükmün katiyyât ifade edene muarız olamayacağını da vurgulayarak aklî delilleri naklî delillerin önüne geçirdiği izlenimini verir.¹⁴⁹

Muhassal'da ise naklî delilin yakîn bildirmesini mümkün görmüş ve bunun için şu on maddeyi şart koşturmuş: sözcüklerinin ravisinin, irapların ravisinin ve sarfının ravisinin masum olması gerekir. Lafızlarda müştereklik, mecaz, kişiler ve zaman açısından tahsis, izmar, takdim, tehir olmamalıdır. Naklî delilin bu şartları taşımakla birlikte aklî bir muarızının bulunmaması da şarttır. Çünkü, aklî muarızı bulunan naklî delili kabul etmek, akıl hakkında yergiyi gerektirir. Akıl hakkında bir yerginin bulunması ise yine o akıl ile değerlendirilmeye muhtaç naklî delil için de yergiyi gerektireceği için

¹⁴⁷ Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Din*, 49.

¹⁴⁸ İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Me'âlimi Usûli'd-Din*, 113.

¹⁴⁹ Tûsî, Râzî'nin lafzî delilin ilim ifade etmediği görüşünde olduğunu ancak fakihlerden çoğunluğunun lafzî delilin ilim ifade ettiği görüşünde olduğunu aktarır. Bk.: Tûsî, *Talkhis al-Muhassal*, 67.

devr meydana gelecektir. Bu yüzden Râzî ancak tüm bu şartları bulunduran naklî delilin yakîn ifade edeceğini kabul eder.¹⁵⁰

Me'âlim ve *Muhassal* arasındaki bu farklılık Râzî hakkındaki çalışmalara da yansımıştır. Râzî'nin *Me'âlim*'deki görüşüyle paralel olarak onun, naklî delilin yakîn bildiremeyeceğini savunduğu ileri sürülür. Ancak Râzî'nin eserlerinin bazılarında naklî delilin yakîn bildirmesini mümkün gördüğünü bizzat ifade etmesine ve Râzî'nin sisteminde naklî delilin yeri ve keyfiyeti hakkında yapılan güncel çalışmalara bakıldığında onun naklî delilin yakîn bildirmesini mümkün gördüğü anlaşılır.¹⁵¹ Öyleyse Râzî ilk olarak belirlediği müşahedeye ve rivayete dayalı karinelerle naklî delilin yakîn ifade edebileceği durumları tespit eder. Ardından akıl aracılığıyla bu şartların sübutuna hükmeder. Böylece ahiret ve ahvalinin bilinmesi gibi naklî matluplarda naklî delilin yakîn bildirmesini mümkün görmüş olur.

B. Konevî'de Delil Kavramı

1. Konevî'nin Bilgi Sisteminde Delilin Oluşum Süreci

Sûfîler, kelâmcıların bilgi edinmek için itibar ettiği haber, duyu ve akıl yürütme vasıtalarını kabul edip bunlara bir de keşf yöntemini eklerler.¹⁵² Böylece bilgi edinme vasıtaları sûfîler tarafından temelde ikiye ayrılmış olur. İlki zâhiri yollar olan duyular, akıl, hayal ve fikir; İkincisi ise bâtını yol olan keşf metodudur. Bilgi vasıtalarından haber yoluyla gelen bilgiler için sûfîlerin kriterleri kelâmcıların belirlediği kriterlerden farklıdır. Mesela İbn Arabî nakledilen bir habere güvenmek için haber verenin masum olmasını ve o haberin ulaştığı kişide doğruluk hissiyatı oluşturmasını gerekli görür. Haberi veren kişi masum olmadığı takdirde ulaştırdığı haberin reddedilmeden hakkında tevakkuf edilmesini tavsiye eder.¹⁵³ Ayrıca diğer sûfîler gibi İbn Arabî de hadislerin sübutunun

¹⁵⁰ Râzî, *Muhassal*, 44.

¹⁵¹ Bk.: Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Din*, 51. Râzî, *Muhassal*, 44-45. Râzî'nin naklî deliller hakkındaki görüşlerini ele alan yakın zamanlı bir yüksek lisans çalışması için bk.: Çetin, *Fahreddin er-Râzî'de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi*.

¹⁵² Ebi'l-Meali Sadreddin el-Konevî, *İ'cazû'l-Beyân fî Te'vili Ümmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1969), 121-24.

¹⁵³ Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası* (Ankara: OTTO, 2018), 79-83.

tespiti için klasik cerh ve tadil yollarını takip etmez ve hadislerin sıhhatlerinin keşf ile sabit olacağını söyler.¹⁵⁴

İbn Arabî'nin duyu yoluyla öğrenilen bilgiler hakkındaki kanaati şöyle bir örnek üzerinden anlaşılabilir. Bazen duyumsanacak nesnenin tabiatından ve koşullarından kaynaklı yanlış duyumsamalar gerçekleşebilir. Mesela göz, beyaz tebeşirin kırmızı ışığın altında kırmızı renkte olduğuna hükmeder. Burada aklın duyumsanan nesne hakkında koşulları göz ardı etmeden doğru bilgiyi vermesi beklenir. Ancak akıl o koşullardaki tebeşiri kırmızı görmeye devam eder ve kusurun duyularda mı yoksa akılda mı olduğu tartışması doğar. İbn Arabî'ye göre o tebeşirin kırmızı olduğuna hükmeden akıldır. Görmeyi gerçekleştiren göz duyusu işlevini doğru bir şekilde yerine getirmiş olmasına binaen eleştiriye maruz kalmaz. Böylece İbn Arabî, duyuların bilgisinin idrakinde aklın eksiklikleri olduğu kanaatine varır. Ancak onun aklın eksikliğini ispatlarken duyuları görevlerini yerine getirmeleri itibariyle eleştirilemez bulmasına dayanarak bilgi edinmede duyuları tamamen yeterli gördüğü anlamı da çıkarılmamalıdır. Çünkü duyu, bilgisinin idraki için tam güvenilir olmayan akla muhtaçtır. Yani kesin bilgiye ulaşmada duyuları tek başına yeterli görmez. Duyunun bilgisinin idrakinde verilen hükmün yanlışlığı akıl kaynaklı olduğu için İbn Arabî'nin duyulara, görevlerini yerine getirmeleri itibariyle güvendiği ancak akılı hataya müsait gördüğü anlaşılır.

İbn Arabî akıl hakkındaki bu düşüncesine rağmen bilgi edinmede akılı tamamen işlevsiz görmez. O, rasyonalist filozoflar ve kelâmcılar gibi akla tam bir güven duymasa da aklın bir bilgi vasıtası olduğunu kabul eder. Onun akıl hakkındaki açıklamaları ve sisteminde ona nasıl bir yer tayin ettiği ilerleyen kısımda ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Sonuç itibariyle İbn Arabî'nin bilgi edinme vasıtaları arasında çoğunluğun itibar ettiği duyu, haber ve akıl vasıtaları hakkındaki açıklamaları öğrencisi Konevî ve sonraki sûfilerin çoğunluğu tarafından kabul görmüş, buna göre bilgi anlayışları geliştirmişlerdir. Konevî de bilgi edinme vasıtaları hakkında hocasının açıklamalarına paralel açıklamalar yapmış ve bu vasıtaların ulaştırdığı bilgileri hocasıyla benzer bakış açısıyla değerlendirmiştir.

Konevî'nin eserlerinde İslâmî ilimlerde bilgi vasıtalarıyla edinilen bilgilerin mahiyetlerinin incelendiği kısımlarda ele alınan tasavvur ve tasdik başlıkları ile

¹⁵⁴ Karadağ, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, 84.

karşılaşılmaktadır. O bir bahiste tasavvurların tanımlar (الحدود) olduğunu söylemiş ve onları dört mertebeye ayırmıştır.¹⁵⁵

- i. Mertebelerin ilki *vicdanî-genel tasavvur*dur. Bu tasavvurlar dışarıdan bir bilginin idraki değil, daha çok alışkanlık ve tabiat gereği gerçekleşen bir idrak çeşididir. Bilginin idraki olmasalar da bunlar fiile yakın bilkuvve olmaları hasebiyle tasavvurlara dahildir. Konevî bu mertebeyi “şuur” olarak da isimlendirir ve şuurun âlimin kendisindeki kesretin ötesine geçerek nurun hükmüne, bilgi mertebesindeki şualarına muttali olması şeklinde açıklar.¹⁵⁶
- ii. İkinci mertebedekiler *vicdanî-nefsanî basit tasavvurlar*dır. Bu mertebedeki tasavvurlar bedihî tasavvurlara denk gelir. Bir kimseye soru yöneltildiğinde ayrıntıları hatırlamasına gerek kalmadan o kimsenin içinde o sorunun cevabına dair kesin bir bilgi ve onu açıklama gücü bulmasıdır. İlk başta meseleyle ilgili ayrıntıları hatırlamasa dahi cevap vermeye başladığında zihninde o ayrıntıların belirginleştiğini görür ve cevabı kendiliğinden verir. Konevî bu tasavvurların bilgisine itiraz yöneltilmeyeceğini düşünür.¹⁵⁷
- iii. Üçüncü mertebedekiler *hayalî-zihnî tasavvurlar*dır.
- iv. En sonuncusu da *hissî (duyusal) tasavvurlar*dır.

Akıl bu idrak kuvvetleriyle şu üç varlık sahasına dair hüküm verebilir: Aklın yalnızca delillerle bileceği mücerret manalar, duyular sayesinde bilinen maddî varlıklar ve hem akıl hem duyularla idrak edilip bilinecek tahayyüller.

Konevî tasdikleri ise “öncüller” (مقدمات) olarak ifade eder ve ilmin bu tasdiklerle oluşturulduğunu söyler. Bunlar kesinlik ifade etmelerine göre ikiye ayrılırlar: Kesin olanlar mütearife¹⁵⁸ tasdikler, kesin olmayanlar ise gayr-i mütearife tasdiklerdir. Kesin olduğu kendiliğinden bilinen müteârife tasdikler yakîni kabul edilir. Konevî bu müteârife tasdikler için “nefy ve ispat bir araya gelmez” ya da “iki eşit parçadan yarısı alındığında geriye eşit bir parça kalır” öncüllerini örnek olarak verir. Gayr-i Müteârife olanlarsa

¹⁵⁵ Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücûd fi'l-Keşfi ve's-Şuhûd Tasavvuf Metafiziki*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 28. Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 167-68.

¹⁵⁶ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 167-68.

¹⁵⁷ Gudrun Schubert, ed., *el-Murâselât beyne Sadreddîn el-Konevî ve Nasîrüddin et-Tûsî* (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1995), 168.

¹⁵⁸ Musâderât'ın varsayım, teorem şeklinde kullanıldığı görülür. Bu kullanımlarda onun şüpheden arınmamış olduğu anlaşılır. Bk.: Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-Mübîn fi Şerhi Me'ânî Elfâzi'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*, çev. Bilal Taşkın, Osman Nuri Demir (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 88.

bizatihi açık olmayan tasdiklerdir. Bu tasdikler kabule dayanırlar ve genellikle ispat edilmek için başka bir tasdike ihtiyaç duyarlar.

Tasavvuf geleneğinde tasdiklerin ulaştırdığı bilginin “ilim” olarak isimlendirilmesi kasıtlıdır. Bilenin, matlubu idrak edişine göre hasıl olan bilgi ya “ilim” ya “marifet” adını alır. İlim akla ait bir haldir ve akıl, bilinenlerden hareketle eşya hakkındaki gerçekleri idrake çalışır. Marifet ise nefse ait bir hal olduğu için müşahedeye dayalı olarak yani keşf yöntemiyle bilinendir. Böylece marifette eşya vasıtasız halde, doğrudan idrak edilir.¹⁵⁹ İbn Arabî ilim ve marifet arasında mühim bir ayrıma gider. Aklî delille ulaşılan ilmin yakîn olabileceğini, müşahedeyle bilinen marifetinse ayn olacağını ve yakîn ile aynın birbirlerinin yerine kullanılamayacağını söyler.¹⁶⁰

2. Konevî’de Delilin Kısımları

Konevî hem tasdik hem de tasavvurları evda’ (اوضاعا) olarak da isimlendirir. Bu evda’ların bir kısmı kesinken bir kısmı da belirlenmiş bazı usullere (اصولا موضوعة) dayanarak hüsn-i zanla kabul edilir. Bunlara duyulan hüsn-i zan bir süre sonra kalkarsa, öncesinde kabul edilen evda’lar artık kabul edilmeyebilir ya da kişi burhanla aydınlanarak bunlar hakkındaki kuşkusunu izale edebilir. Konevî kuşkunun burhanla giderildiği evda’lar için “müsâderât” (مصادرات) kavramını kullanır.¹⁶¹ Evda’lardaki şüpheler ya nazari burhan ya fitrî burhan ya da ilahi burhanla (marifet) giderilir. Bunlardan nazari burhan Konevî için zaten yetersizdir. Fitrî burhanla Konevî’nin tam olarak ne kastettiği açık olmasa da bunun ilham olduğu tahmin edilir. Öyleyse Konevî için “emin/kesin bilgi” burhan çeşitlerinden yalnızca ilahi burhan için mümkündür.

2.1. Naklî Delil

Râzî’de naklî delil başlığı altında sunulan Kur’ân ve sünnet delilleri İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından delil olarak kabul edilmektedir. Konevî de eserlerinde birçok kez

¹⁵⁹ Ebu’l-Alâ Afiffi, *Tasavvuf: İslâm’da Manevi Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, 2. baskı, (İstanbul: Risale, 2004), 278.

¹⁶⁰ Keklik, *Muhyiddin İbni Arabi Hayatı ve Çevresi*, 35-6.

¹⁶¹ Konevî, *Miftâhu’l-Gayb*, 28-30.

ayet ve hadisten faydalanmak suretiyle bu tür delillere itibar ettiğini göstermiştir. Hatta onun zevkî bilginin değerini Kur’ân ve sünnetten delil getirerek de kuvvetlendirme yoluna gitmiş olması naklî delillere keşfî delillere denk ya da daha üstün bir konum biçtiğini gösterir niteliktedir. Bu duruma örnek olarak Konevî, cennetlerin ameller cenneti (جنة الأعمال), miras cenneti (جنة الميراث) ve ihtisas cenneti (جنة الاختصاص) olmak üzere üç tane olduğunu keşfle bildiğini belirtmiş ve bu cennetlere kitap ve sünnette de işaret edildiğini iddia etmiştir. Konevî’nin bu söylemi *İ‘cazü’l-Beyân*’daki şu pasajda geçmektedir:¹⁶²

...cennetlerin üç tane olduğu keşf ile sabit oldu. Ameller cenneti, miras cenneti ve ihtisas cenneti. Bunların hepsine kitap ve sünnette işaret edilmiştir. (Hadis:) Cennette boş yerler kalır, Allah, hükmü gereği, o yerleri hiç hayır işlememiş (kişileri) yaratarak doldurur¹⁶³ anlamında ifade edilir. Ve Allah Teala’nın şu sözü: Sizden her biriniz oraya doldurulacaktır.¹⁶⁴

Burada görüldüğü üzere Konevî keşf ile bildiği bir şeyi ayet ve sünnetten delil getirerek kuvvetlendirme girişiminde bulunmuştur. Böylece onun keşf kaynaklı bilgilere ve delillere duyduğu güveni naklî delillere de duyduğu anlaşılır. Ayrıca Kur’ân ve sünnetin

¹⁶² Konevî, *İ‘cazü’l-Beyân*, 374-75.

¹⁶³ Konevî sünnetten aktardığı ve “mana” olarak (ورد في المعنى) işaret ettiği bu hadis için bir senet göstermemiştir. Onun *İ‘cazü’l-Beyân*’ını tercüme eden Ekrem Demirli *Fatiha Suresi Tefsiri* adlı tercümesinde bu pasajı şu şekilde çevirmiştir: “...keşf ile cennetin üç tane olduğu tespit edilmiştir: ameller cenneti, miras cenneti, ihtisas cenneti! Kitap ve Sünnet’te bu cennetlerin hepsine işaret edilmiştir: ‘Cennette bir takım boş yerler kalır, Allah hükmünün gereğini yerine getirmek için o yerleri hiçbir hayır işlememiş kimseleri yaratarak doldurur.’ Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘Her biriniz oraya doldurulacaktır.’” Bk.: Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 337.

Biz burada hadisin Arapça metnini kullanarak tahririni gerçekleştiremedik. İbarenin bir kısmıyla yakın anlamlı kabul edilebilecek şu ifadeye Sahih-i Müslim’de rastlanılmaktadır: “قوما لم يعملوا خيرا قط” Bk.: Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1955/1374), “İmân”, 302. Hadisin Konevî’nin zikrettiği şekli İbn Arabî’nin *Fütûhât*’ında da geçmektedir. İbn Arabî, üç çeşit cennetin olduğunu ve bunların ilâhî ihtisas cenneti, miras cenneti ve ameller cenneti olduğunu söyler. İhtisas cennetine mükellef olmadan ölen çocukların, akıl sahibi olmayanların, bilgiyle tevhide ulaşan kimselerin ve fetret ehlinin gireceğini; miras cennetine daha önce bahsettiğini zikrettiği bir zümrenin, müminlerden birtakım kimselerin ve öncesinde cehennemde cezalandırılmış olup sonradan cennete gidecek olanların gireceğini; ameller cennetine girenlerin ise buraya amelleri karşılığında gireceğini belirtmiştir. Bu hadisi, sahih olduğunu belirttiği başka bir hadisle de desteklemiştir ancak her iki hadis için de bir kaynak belirtmemiştir. Bk.: Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1985), 5/63-64.

¹⁶⁴ Konevî’nin “لكل واحدة منكم ملؤها” ibaresiyle, “Allah Teala dedi” şeklinde aktardığı bu ifadeye Kur’ân-ı Kerim’de doğrudan ulaşılamamaktadır. Bu ifadeye ve bağlama yakın bir mana içeren şu ayet bulunmaktadır: “وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا”, “İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür.” Bk.: Meryem 19/71.

tüm İslâm âlimleri tarafından geçerli ve muteber deliller olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onun bu delillere dayanmak suretiyle görüşlerine itibar kazandırma gayretinde olduğu düşünülebilir.

Sûfiler naklî delil olarak hadisleri kullanırken hadislerin senedinin tespiti için muhaddislerin başvurduğu cerh ve tadil yöntemlerine başvurmamaktadırlar. Onlar, kendileri için hem bilgi vasıtası hem de yöntem olan keşfe hadis öğreniminde de özel bir işlev tayin etmiş ve hadislerin öğrenimini, sıhhat ve zayıflıklarını keşf ile tespit etmektedirler. Bu yöntemle ulaştıkları sonuçlar diğer hadis âlimlerinin görüşleriyle aykırı olduğu durumlarda da kendi ulaştıkları sonuçlara itibar etmişlerdir. Onların bu faaliyeti eleştiriye açık olsa dahi, sûfî gelenek içerisinde hadis kullanımının genellikle bu şekilde gerçekleştiği görülmektedir. İbn Arabî ve Konevî’de de karşılaşılan bu durum, tasavvuf ilminde dayanak olarak gösterilen naklî delillerin öğrenim süreçlerinin yaygın bir örneğidir.¹⁶⁵

Naklî delillerin öğrenim ya da yorumunda keşf yönteminin bu şekildeki etkinliği Râzî’deki benzer bir durumu çağrıştırmaktadır. Râzî’de aklın naklî delillerin sürecine dahil olması gibi Konevî’de de keşfin naklî delillerin sübut ve delâletini tayinde etkin olduğu gözlemlenir. Buna dayanarak, Konevî’nin naklî delil olarak kullandığı deliller için keşfî-naklî delil gibi bir kullanım mümkün görülebilir.

2.2. Nazarî Delil

Konevî ilahi burhanların karşısında veyahut ona denk konumlandırılan nazar ehlinin burhanlarını zan ve vehimden ibaret görür.¹⁶⁶ Çünkü Konevî’ye göre hakkında şüphe bulunan bir bilginin ya da burhanın, kişinin inancına göre yakîn ifade ettiği düşünülebilir.¹⁶⁷ Mesela zihnî birer suret olup gerçeğe tam mutabık olmayan bazı

¹⁶⁵ Seyit Avcı, *El-Fütûhatü'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2005), 46-53. Ayrıca İbn Arabî'nin hadis metotlarını inceleyen başka bir müstakil çalışma için bk.: Mehmet Ayhan, *Fütûhât-ı Mekkiyye'de Hadisçilerin Metotları Dışında Nakledilen Rivayetler* (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009). Ayhan, İbn Arabî'nin keşf, rüya, vâkı'a, müşâhede, cinden öğrenme ve tecrübe olmak üzere altı farklı hadis rivayet yöntemi kullandığından bahsetmiş ve keşf yönteminin Konevî ve diğer sûfiler tarafından devam ettirildiğini zikretmiştir. Ayrıca muhaddislerin İbn Arabî'nin başvurduğu bu yöntemle itibar etmediğini de belirtmiştir.

¹⁶⁶ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 164.

¹⁶⁷ Burada Konevî'nin kişinin inancına yetki tanınması önemlidir. Onun, ilimlerde farklı delillerin geçerli görülmesi görüşü de bu yetki ile bağdaştırılabilir. Buna göre grupların, kendi kabullerine göre delillerinin

tasavvurlar, ona delalet ettiği sanılan (inanç duyulan) şeye izafe edildiğinde bu izafenin hükmü delillere bağlı olarak sabit olabilir de olmayabilir de. Normal şartlarda izafenin hükmü sabit olmasa dahi “öyle olduğuna inanan” kimselerin nezdinde geçerli ve sabit olabilir. Konevî bu durumla ilgili olarak, bir grubun bazı asıl ve usulleri kabul etmede görüş birliğine vardıklarında o usule göre ulaşılan delillerin o grupça geçerli olduğunu söyler.¹⁶⁸ Bu kabulünden yola çıkarak akılla varılan hükümlerde bir nevi görecelilik olduğu gerekçesiyle aklın bu gibi faaliyetlerinin geçersiz ve hükümsüz olduğunu da ispatlamış olur.¹⁶⁹

Konevî'nin eserlerinde “nazar ehli” ibaresiyle olumsuz kanaat bildirdiği yerlerde genellikle filozofları kastettiği görülür.¹⁷⁰ O, nazar ehlinin bazı iddialarının kesin delillere dayanmadığından bahseder.¹⁷¹ Burada Konevî'nin tamamen felsefe karşıtı bir âlim olduğu düşünülmemelidir. O da hocası İbn Arabî gibi filozoflara akli metafizik alanda tek başına yetkin görmeleri bakımından karşı çıkmış ancak zaman zaman onların kavramlarını ve yöntemlerini kullanmıştır.¹⁷² Sûfilerin, akli eksik bulduğu konularda filozoflar gibi kelâmcılar da akli yetkin gördükleri için eleştiriye maruz kalırlar. Mesela Konevî mücerret hakikatlerin ya da nesnelerin hakikatlerini bilmek için filozofların ve kelâmcıların yeterli gördüğü aklın sınırlı olduğunu düşünerek onu Tanrı'yı bilmede yetersiz görür.¹⁷³

kuvvetini belirlemesine ve aynı delilin gruplar arasındaki değerinin değişmesine imkan tanımış olur. Ancak aynı zamanda onun kelâmcıların güvendiği akla yönelttiği eleştirilerden birisi, akılla tek meselede farklı delillere dayanarak birden fazla sonuca ulaşılmasıdır. Bu iki durum çelişkili durmaktadır. O, hem grupların kendi içerilerinde bilginin değerini belirlemelerine ve kendi ölçü ve kriterlerinin bulunmasına imkan tanımakta hem de tasavvuf dışındaki kimselerin kendi nazar ve yöntemleriyle ulaştıkları ve kesin olduğunu iddia ettikleri delillerin birden fazla olmasını aklın yetersizliği olarak göstermektedir. Böylece o, bu kimselerin kendi inanç ve kabullerini geçersiz kabul etmiş olmaktadır.

¹⁶⁸ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 381-82.

¹⁶⁹ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 381-82.

¹⁷⁰ Keklik Konevî'nin filozof eleştirileri hususunda Gazzâlî'nin takipçisi olduğunu ifade eder. Ancak onun filozoflara ve felsefeye yönelttiği eleştirilerin bazı konularda tüm zümreye değil de belirli kişi ve görüşlere yönelik olduğunu da belirtir. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah Kâinât ve İnsan* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 6-7.

¹⁷¹ Mesela buna örnek olarak filozofların felek hakkındaki görüşlerini verir.

¹⁷² Mesela İbn Sinâ'nın bir mesele hakkında verdiği örnekteki muradının ne olduğunu anlamak için tümevarım yöntemini kullandığı görülür. İlgili örneğin tümevarım örneği olduğu tespiti için bk.: Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasirüddin et-Tûsî Arasında Mektuplaşmalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 190. (mütercim notu). Ayrıca Konevî'nin diğer eserlerinde de birçok yerde filozofların kavramlarını kullandığı ve tartıştıkları meselelere değindiği görülmektedir.

¹⁷³ Keklik, Konevî'nin hem buradaki sınırlılık ithamının hem de genel akıl eleştirisinin hedefinde “cedel” yönteminin olduğunu düşünür. Çünkü ona göre Konevî miladi on üçüncü asrın Gazzâlî'si konumundadır ve akla salt eleştiride bulunması onun nazarında pek makbul değildir. Keklik'in iddiasına göre Konevî, Aristo öncesinde felsefenin muteber olduğunu, hoca ve öğrencisi arasında didaktik bir usulle ve

Konevî nazarı yetkin görmemesine bir kişinin idrakinin onun mizacına, melekelerine ve tabii bilme vasıtaları dediği beş duyusuna bağlı olmasını gerekçe gösterir. Müdrikin mizacının ve melekelerinin onun idrak sürecini etkileyen faktörler olduğunu düşünür. Konevî müdriki ve idrak sürecini bu şekilde izah ederek, insanların hakikate ulaşmada kendilerinden kaynaklı bir eksiklikleri olduğunu vurgulamış olur. Burada onun kelâmcıların bilgi edinme vasıtaları olarak sundukları nazar faaliyetini, haber ve duyuların akılla idrak edilme sürecini nasıl değerlendirdiği anlaşılır. Nazar sahibinin idraki kişinin o anda nefsinde egemen olan hale göre gerçekleşeceği için ulaştığı sonucun hakikate mutabık olmasını güç bulan Konevî, en yetkin müdrik olarak gördüğü Akl-ı Evvel'in¹⁷⁴ idrakinin böyle bir idrakten daha muteber olduğunu vurgular.¹⁷⁵ Ayrıca ma'lûmu kendi içerisinde gerek bilinme vasıtalarına gerekse de konularına göre değeri açısından derecelendiren sûfiler, ma'lûmu bilecek idrak güçlerinde de bu derecelenmelere binaen bir hiyerarşinin var olduğunu (manevi şeyleri idrak eden vasitanın maddi şeyi idrak edenden üstün görülmesi gibi) savunurlar. Bu hiyerarşideki vasıtaları kullanabilme imkanlarına göre aynı şeyi talep eden sûfilerin ulaştıkları bilgiler arasında dahi farklılık ve derecelenme söz konusu olabilir.¹⁷⁶ Bu yüzden aynı süreci takip edenlerin bir kısmı hakikate daha mutabık olan neticeye ulaşırken diğer kısmı daha az mutabık olana ulaşır.¹⁷⁷ Kişilerin idraki için geçerli olan bu değişkenlik grupların idrakleri için de mümkündür. Gruplar varlıkların yani ma'lûmun idraki için farklı şartlar belirleyebilir ve böylece o şeyin tüm tanımlama, anlama ve idrak süreci farklılaşabilir. Bu gruplar bilgiye

öğrencisinin bilgiyi muhalefet etmeden, hocasından tartışmasız bir biçimde öğrenildiğini düşünmektedir. Gerçek filozofların tıpkı mutasavvıflar gibi pratik karakterli yöntemlerinin olduğunu düşünür. Ancak Aristo sonrasında bu usûl cedele dönüşmüştür. Diyaloğa bağlı bu cedel yöntemi Konevî tarafından defalarca eleştirilmiştir ve bu açıdan bakıldığında Konevî usulü diyaloğa dayalı cedel olan felsefenin karşıtıdır. Onun bu eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda ortaya felsefe karşıtı bir Konevî çıkırsa da onun onayladığı yöntemleri kullanmaları durumunda tasavvufa yakın bir filozof grubunu kabul ve takdir eden bir Konevî söz konusudur. Konevî'nin buradaki felsefe eleştirisinin hedefinde "cedel" usulü olduğu için bu eleştire felsefeyle birlikte kelâm da muhatap olmaktadır. Keklik Konevî'nin müspet yorumlarda bulunduğu filozofların Aristo öncesindeki Pythagorasçılar olduğunu tahmin etmektedir: Bk.: Keklik, *Allah Kâinât ve İnsan*, 7-10.

¹⁷⁴ İlk akıldır. Vahdet mertebesi, Cebrail, Nur-i Muhammedi, insanın hakikati ve arş manasında da kullanılır. Sûfilerin Allah akılla bilinir dediklerinde kastettikleri akıl budur. Allah'ın ilmi ayrıntısızdır ve bu ilmin yaratılmışlara doğru inişinde ayrıntılandığı süreçte ilk zuhur akl-ı evveldir. Akl-ı evvelin Allah'ı idrak etmesi için kıyas ya da diğer yöntemlere ihtiyacı yoktur, o vasıtasız biçimde Allah'ı idrak eder. Bk.: Uludağ, "akıl", 33-34.

¹⁷⁵ Schubert, *Murâselât*, 159.

¹⁷⁶ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik, 2017), 191.

¹⁷⁷ Schubert, *Murâselât*, 21.

ulaşmak için başvurdukları yöntemlere göre aynı, yakın ya da birbirine zıt sonuçlara ulaşırlar.

Sonuç olarak bilgi edinme sürecinin pratik değil de teorik bir zeminde yürütüldüğü akıl ve nazar yöntemi diğer sûfiler gibi Konevî'nin nezdinde de yetersiz kalır. Konevî'nin akli yetersiz gördüğü en açık meseleler Hakk'la ilişkilendirdiği meselelerdir.¹⁷⁸ Ona göre akıl Allah hakkında bilgi sahibi olamaz ve bir hükme varamaz. Mesela nazar ehli Konevî'nin nezdinde yeterli ve geçerli bir yöntem kullanmadığı için onların Allah hakkındaki “O'nun varlığı ile hakikati aynıdır” ya da “Hakk'ın varlığı, O'nun hakikatinin lazımıdır” görüşleri kesin bir bilgi ifade etmez.¹⁷⁹ Yine Allah'ın ilminin malûmlara nasıl iliştiği hakkındaki meselede de nazar ve kıyas yöntemlerini yetersiz gören Konevî, burada zevkî bilgiye dayanarak şeylerin Allah Teala ile farklı açılardan (vech-i hâs, rabıta) irtibatlı olduğunu iddia eder.¹⁸⁰ Ayrıca o, peygamberlerin ve onların varisi kabul ettiği velilerin nazari delillerden yüz çevirdiğine dikkat çeker.¹⁸¹ Kendilerinde eksiklik bulunan ve itiraza açık olan bu nazari delillerin aksine keşfe dayanan deliller için o zevkte ortak olanlar itiraz getiremeyecektir.¹⁸²

Esasında sûfilerin burada karşı çıktığı temel düşünce filozofların ve kelâmcıların rasyonalist bir tavırla akli biricik kaynak olarak belirlemesi ve akılla erişilemeyen bilgilere şüpheyle yaklaşmayı esas almalarıdır.¹⁸³ Çünkü sûfiler bilginin yalnızca akılla idrak edilemeyeceğini, akılla birlikte kalbin idrakinin de mevcut olduğunu savunurlar. Bilgilerin idrakinde temel iki vasıta olarak akıl ve kalbi belirlemişlerdir. Bu vasıtalar kendi içlerinde sahip oldukları yardımcı kuvvetler sayesinde öğrenim sürecini gerçekleştirirler. Maddî bilgiler akılla, manevî bilgilerse kalple öğrenilir.¹⁸⁴

¹⁷⁸ Onun nazari delillerin yetersiz olduğunu düşündüğü yerler genel olarak “sudur, akıl, nefis ve feleklerin tertibi, sabit feleklerde kaidelerin bozulması” gibi konulardır. Burada da daha çok felsefî meselelerdeki görüşlere itiraz eder. Schubert, *Murâselât*, 161-62.

¹⁷⁹ Schubert, *Murâselât*, 54.

¹⁸⁰ Schubert, *Murâselât*, 68.

¹⁸¹ Konevî ikna ile iman oluşmayacağı kanaatindedir. Bu yüzden cedel yöntemi ile hidayeti mümkün görmez. Bk.: Konevî, *I'cazî'l-Beyân*, 110.

¹⁸² Konevî, *I'cazî'l-Beyân*, 109.

¹⁸³ Sûfilerin kelâmcıların akıl merkezli yaklaşımlarını nasıl değerlendirdiğini anlamak için bk.: Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), 76-83. Yine kelâmcıların bu yaklaşımının sûfiler nezdindeki örnekliliği açısından bk.: Muhammed Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası* (İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 51.

¹⁸⁴ Muhammet Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf* (Ankara: BİLAY Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 214-16.

2.2.1. Aklın Faaliyet Alanı ve İşleyiş Biçimi

Bilgi edinme vasıtaları arasında sayılan ve sûfiler tarafından eleştirilen akıl, kıyas ve mantık esaslarına göre faaliyet gösteren akl-ı meaş'tır (akl-ı cüz'î, akl-ı mecazî). Onlar böyle bir aklın ilahî, ezelî ve ebedî hakikatleri bilmesini mümkün görmezler. Bu sebeple akl-ı meaş'a hem bilgi edinme vasıtası olarak güvenmemiş hem de filozofların ve kelâmcıların bu akıl üzerinden gerçekleştirdikleri nazari faaliyetleri reddetmişlerdir.¹⁸⁵ Böylece akıl erken dönem sûfileri arasında genellikle kişinin mükellef olmasını ve vahiyle muhatap olmasını sağlaması açısından övgüye layık bulunmuş, kendisindeki eksiklikler sebebiyle etki alanı oldukça dar tayin edilmiştir. İbn Arabî'yle birlikte aklın dünya işleriyle sınırlandırılan bu rolü önemli bir değişime uğramış ve keşf yöntemiyle uyumlu bir akıl anlayışı geliştirilmiştir. Bu yeni anlayış gereği akla "hak ve bâtil arasında ayrımı sağlayan nur" olduğu düşüncesiyle yaklaşılmıştır. Bu yaklaşıma göre akıl, Rabbânî bir latife olan kalptir.¹⁸⁶ Dolayısıyla aklın bazı cüz'î hakikatleri bilmesi mümkün kabul edilip küllî hakikatleri bilecek olan kalbin de aslında büyük akıl olması, sûfilerin akli ilim ve marifet için gerekli bir vasıta olarak kabul ettiğini gösterir.

İbn Arabî bilgi vasıtası olduğunu kabul ettiği aklın mahsûsatı ve ma'kûlatı idrak için iki yardımcı kuvveti olduğundan bahseder. Bunlar fikir ve hayal kuvvetleridir. Akıl bu kuvvetlerin kendisine ulaştırdığı bilgilerin manalarını kavrayarak onlardan mücerret bilgiler (yani tasavvurlar üzerinden tasdikler) oluşturur. Nasıl ki duyuların bilgisi fikir kuvvetinin yardımıyla aklın ilk prensiplerine (evâilu'l-akl) göre idrak edilip bu idraklerden mücerret bilgiler (tasavvur ve tasdikler) oluşturuluyorsa, hayal kuvveti de duyuların bilgisindeki intibaları hayal merkezine göndererek aklın onlar üzerinden aynı şekilde mücerret bilgiler oluşturmasını sağlar. Hayal kuvveti bazen fikre bilgi aktarır bazen de edinilen bilgiyi değerlendirmek için fikir kuvvetine yardımcı olur. Böylece fikir ve hayal kuvvetinin ortak faaliyet yürütmesi mümkün görülür.¹⁸⁷

¹⁸⁵ "Cüz'î akıl, söz ve işlerimizde bize delil olur-Ama, Allah bahsinde değeri sıfır olur." -Mevlânâ. Bk.: Uludağ,"akıl", 32-33.

¹⁸⁶ İmam Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, çev. Mustafa Çağrı (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/21. (Dipnotta mütercim notu).

¹⁸⁷ Keklik, *Muhyiddin İbni Arabi Hayatı ve Çevresi*, 40. Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, 80.

Her iki kuvvetin idrak ettiği tasavvurlar, haklarında hüküm verilmeksizin fikir ve hayal kuvvetlerinin üstünde olan akılda toplanır. Akıl, fikirlerin merkezi olması itibariyle kendisine ulaşan bu tasavvurlar hakkında hüküm vererek onları tasdiğe dönüştürür. Böylece İbn Arabî'nin epistemolojisi, fikir kuvvetiyle mantık; ruhî kuvvet olan hayal kuvvetiyle de psikoloji üzerine inşa edilmiş olur.

İbn Arabî, aklın yardımcı iki kuvvetinin idrak süreçlerinde vehim, hafıza, terkîb ve tahlîl olmak üzere başka kuvvetlerden de bahseder. Vehim maddi bir kuvvet olup, maddî olan nesnelerdeki maddî olmayan manaları idrak eder. Mesela insanda bulunan haset manası vehmin idrakiyle bilinir. Akıl, hayal ve vehim kuvvetlerine bir de hafıza kuvveti eklenir. Hayal kuvvetinde duyulardan edinilen intibalar saklandığı gibi hafıza kuvvetinde de vehmin idrak ettiği manalar saklanır. Duyu kuvvetlerinin sonuncusu ise terkîb ve tahlîl kuvvetidir. Terkîb ve tahlîl kuvveti diğerk dört idrak kuvvetinin (fikir, hayal, vehim ve hafıza) edindiğı mana ve tasavvurları işleyerek tasdiklere dönüştürür. Bu beş kuvvetin hepsi en nihayetinde fikir/düşünme merkezi olan akla bağlıdır.¹⁸⁸ İbn Arabî *Fütûhât*'ta hayalin ve duyuların idrak ettiği tasavvur ve intibaların saklandıkları merkezleri insan bedeninde de cismani olarak ayırıştırır.¹⁸⁹

İbn Arabî akıl gücünü tenzihçi, hayal gücünü ise teşbihçi olması hasebiyle birbirlerine zıt addederek Allah'ı hem tenzih hem de teşbih yoluyla anlamanın gerekliliğini vurgular. Ancak akıl ve hayal güçlerinin kuvvetleri böyle bir bilgiyi idrakten aciz olacağı için o, Allah Teala'nın akılla veya hayalle değil, ancak Hz. Peygamber'e verdiğı vahiyle yani nakille öğrenileceğı kanaatindedir. Böylece onun, sisteminde Hz. Peygamber'e ve ondan vârid olan naklîyâta önemli ve özel bir yer tayin ettiğı görülür.¹⁹⁰ O *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de akıl ve nakil arasında karşıtlık ilişkisi üzerinden akklı yeren grupları eleştirmiş ve filozofların aklî faaliyetlerini övmüştür.¹⁹¹ Ancak onun bu övgüleri

¹⁸⁸ Buradaki idrak kuvvetleri İbn Sinâ'da görülür. O ilk olarak zihnin idrak biçimini duyusal ve aklî olmak üzere ikiye ayırır. Duyusal idrakleri de kendi içerisinde dış ve iç idrak kuvvetleri şeklinde ikiye ayırır. İç idrak kuvvetleri beş tanedir ve mahsûsâtın işlenmesini sağlarlar. Bu beş idrak kuvvetleri ortak duyu, tasavvur, tahayyül, vehim ve hatırlama (hafıza/zâkire)'dir. Mahsûsâtlar ortak duyuda toplanır ardından tasavvur kuvveti ortak duyunun algıladıklarını saklar. Tahayyül kuvveti tasavvur kuvvetindeki duyumsamaları birleştirerek ve ayırıştırarak hüküm vermesi için vehim kuvvetine gönderir. Vehim burada hem hüküm verir hem de değerlendirmeler yapar. Vehmin ulaştığı sonuçlar hafızada saklanır ve gerektiğinde vehme hafıza tarafından iade edilir. Bk.: Durusoy, "Vehim".

¹⁸⁹ Keklik, *Muhyiddin İbni Arabi Hayatı ve Çevresi*, 47.

¹⁹⁰ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziğı* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 160.

¹⁹¹ Nihat Keklik, *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 2/1-5. Keklik burada İbn Arabî'de

filozofları tamamen tasdik ettiği manasına gelmez. Onların kesin dogmalara dahi şüpheyile yaklaşmasını ve ulaştıkları neticelerin zan ifade edip, şüphe barındırmasını kabul etmeyerek bizzat onlara yönelik eleştirilerde bulunduğu görülür. Ayrıca sûfiler kendilerine ait metotlarıyla ulaşılan bilgi ve manaları şüpheden tamamen arınmış gördükleri için, İbn Arabî'nin sistemine dahil ettiği aklî faaliyet, filozoflara yöneltilen akıl eleştirilerine muhatap olmaz.¹⁹²

2.3. Keşfi Delil

Keşfi bilgi, kelâmcıların bilgisi gibi haber ya da akıl yürütmeyeyle yani teorik biçimde öğrenilmez. Tasavvuf ilminde farklı kavramlarla da anılan keşfi bilginin “zevk” kavramıyla ifade edilmesi, onun teorik bir süreçten daha çok pratik bir sürecin sonucunda oluşmasıyla ilgilidir. Kişi nefsin ve kalbini temizleyerek cüz'î ruhuyla Küllî Ruh arasında bir münasebet inşa etmek suretiyle, artık bu şüphe barındırmayan kesin bilgiyi elde eder.¹⁹³ Münasebetin ve ruhanî arının ölçüsünce o kişinin keşfi güçlenir ve bilgisi daha da sahih olur. Böyle bir keşfin mertebesi yükseldiği için o mertebedeki zevklerden, bilgilerden ve tecellilerden olan neticeleri de değerlenmiş olur.¹⁹⁴ Bu bilgiler açık ve tecrübî bir halde ancak zorunlu olmayarak arındırılmış kalbe adeta doğar. Zorunlu olmayışının vurgulanması keşfin bilgisinin vehbî olduğu ve sadece Allah'ın dilemesiyle hasıl olacağı düşüncesinden kaynaklanır.¹⁹⁵ Kişide tecelli eden bu bilgi dış şartlardan etkileneceği için kendisine şüphenin karışması da mümkün olmaz ve böyle bir bilgi kendisinde kuşkunun bulunduğu düşünülen nazari bilgiden daha üstün görülür.¹⁹⁶ Konevî'nin eserinde “ilâhî burhan” şeklinde karşılaşılan bu delil çeşidi, ayetlerde de teşvik edilen tefekkür, taakkul ve tezekkürle elde edilir.¹⁹⁷ Bu burhan çeşidi nazar ehlinin burhanından daha kat'îdir ve Konevî'nin diğer sûfiler gibi nazari burhan için takdir ettiği

geçen örnekleri Fütûhât'ın 1853-1858 Kâhire baskısına atıfla sunmuştur. Eserin bu baskısına ulaşamadık. Ulaşabildiğimiz baskılarda da ilgili yerleri tespit edemediğimizden dolayı, örnekler için Keklik'e yönlendirmekle yetindik.

¹⁹² Fütuhât 5. Cilt 103-104

¹⁹³ Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, 212.

¹⁹⁴ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 302.

¹⁹⁵ Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, 213.

¹⁹⁶ Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, 98.

¹⁹⁷ Keklik, *Allah-Kâinât ve İnsan*, 16-18.

şüphelerden arınmıştır. Bu burhanlara kelâmcıların itibar ettiği bilgi vasıtalarından faydalanılarak ulaşılamayıp yalnızca açık ve kamil keşfle ulaşılır.¹⁹⁸

Aklın nazarî burhanların oluşturulmasında etkin oluşu bu delillerin sûfîlerin nezdinde itibarını azaltmaktadır. İlahî burhanlar ise kalbin bilgisinin ürünü olduğu için sûfîler için kesin ve geçerli delillerdir. Onlar için kuşku söz konusu değildir.

2.3.1. Kalbin Faaliyet Alanı ve İşleyiş Biçimi

Sûfîlerin keşfi bilginin mahalli olarak belirledikleri kalp, bâtını idrak güçlerinin genel adı olup kendi içerisinde kısımlara ayrılır. Bu kısımlar bir yandan kuvvet ve değer açısından derecelendirme olarak da görülebilir. Her kısım bir öncekinden daha “mükemmel” bir bilgi derecesi ifade eder. Yani bilginin kesinliği dışarıdan içeriye doğru artış gösterir.¹⁹⁹ En dışarıdan içe doğru kalbin kısımları sadr, kalp, fuâd ve lübb’dür.²⁰⁰ Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) kalbin bu kısımlarını dairesel biçimde iç içe sunar. Buna göre her katman bir altındaki katmanı korur.

Kalbin kısımlarının her birinin ayrı bir idrak kuvveti olup kendilerine gelen bilgiyi idrak etmeleri için o kısma dair bazı uygulamaların yapılması gerekli görülür. Çünkü sûfîler insanın melekut aleminden bu dünyaya saf ve temiz bir halde geldiğini ve insanın hakikatin bilgisini ancak bu haliyle bilebileceğini düşünürler. Sonradan dünyanın maddî kirliliği kalbi ve nefsi kirlenen insan, şeriat ve marifetin esaslarına göre tasfiye-i nefis²⁰¹ ve tezkiye-i kalp²⁰² süreçlerinden geçerek tekrar o temiz, arınmış hale döner ve artık hakikatin bilgisine mazhar olabilir. Kişi bu uygulamalarla kalbini arındırarak bir nevi kalbinin idrak kuvvetlerini işlevsel hale getirmiş olur. Ancak bu durum kalbin idrakinin neticesindeki bilgiyi (marifeti) zorunlu kılmaz. Sûfîlerin keşfin bilgisini vehbî kabul etmelerinin bir gereği olarak kişi kalbini hazırlamış olsa dahi yalnızca Allah’ın yardım ve

¹⁹⁸ Konevî, *İ’cazû’l-Beyân*, 160.

¹⁹⁹ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 198.

²⁰⁰ Sûfîler kalbin bu idrak kısımlarını bizzat ayet ve hadislerle referansla isimlendirmişlerdir. Sadr için “O halde Allah kimin sadrını İslam’a açmışsa...”, kalp için “Fakat Allah imanı size sevdirdi, onu kalplerinizde güzelleştirdi”, fuâd için “Gözün gördüğünü fuâd yalanlamadı”, lübb için “derin kavrayış sahipleri (lübb sahipleri) için deliller vardır”. Bk.: Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 195.

²⁰¹ Uludağ, “Tasfiye”, 345.

²⁰² Uludağ, “Tezkiye”, 354.

lütfulyla bilgiye sahip olabilir. Sonuç olarak bilgi, kulun pratiği ve Allah'ın dilemesi neticesinde hasıl olur.²⁰³

Konevî'nin de kamil ve sahih bir keşfin gerçekleşmesi için sıraladığı şartlarda keşfin bilgisinin yani marifetin vehbî olduğu anlaşılır. Konevî'ye göre sahih bir keşf için; Allah Teala'nın inayeti, kişinin zahiri ve batini vasıtalarını tezkiye ve tasfiye etmiş olması, idrak vasıtalarının ön kabul, inanç ve bilgilerden arınmış olması, kulun Hakk'a yönelmesi, keşfinin maksadı yalnızca Allah olması, kulun samimi niyetini ve himmetini birleştirerek tüm bu hallerinde istikrarlı olması gereklidir.²⁰⁴

Kalbin kısımlarının en dışındaki sadr, duyma ve öğrenme yollarıyla dışarıdaki bilgilerle karşılaşan ilk yerdir.²⁰⁵ Sadra gelen bilgiler ya hatırdır²⁰⁶ ya da duyusallardır. Bu kısım aynı zamanda nazarî ve istidlali bilgilerin de bulunduğu yerdir. Buradan kalbin aklı ve aklın imkanlarını kapsayan bir üst kuvvet olduğu anlaşılır. Bu sebeple kalp için “büyük akıl” kavramı kullanılır. Aklın faaliyetlerini sadr'da yani kalbin en dış kısmında yürütüyor olması buradaki bilgilerin konumları gereği dışarıdan gelebilecek olumsuz dış etkenlere ve vesveseye maruz kalmasına sebep verebilir. Bu durum sûfilerin aklı yetersiz görmelerinin sebebini daha anlaşılır kılar.

Sûfiler bilgi ve pratik arasında zorunlu bir bağ olduğunu varsaydığında, pratiğin eksikliğinde nefiste oluşacak olumsuz haller kalbin idrakini de etkileyecektir. Akıl yürütmeye ulaşılan bilgilerin kalbin sadr kısmında gerçekleştiği düşünüldüğünde, nefsin olumsuz hallerinin burada idrak edilen bilginin değerini de etkilemesi kaçınılmazdır. Böyle bir durumda sadr'daki aklî ve nazarî bilgilerin zannî olduğuna hükmedilir. Nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi için gerekli görülen pratikler gerçekleştirildiğinde burada edinilen bilgiye güven de artar. Kalp, üzerindeki “maddi bağ” ve “paslardan” arınacağı

²⁰³ Başer, Tirmizî'nin burada özellikle Allah'ın yardım ve dilemesini zikretmesinin, Eş'ariliğin kesb teorisini çağrıştırdığına işaret eder. Ardından kulun buradaki “edilgenliğinin” ve bilginin kalbe “ilkâ” edilme sürecinin tümevarımsal düşünme yöntemine alternatif bir yöntem olabileceği iddiasındadır. Bk.: Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 198.

²⁰⁴ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 136.

²⁰⁵ Sadrın burada, İbn Arabî'deki fikir-kalp kuvvet ikililerinden fikir kuvvetine denk geldiği anlaşılır. Bk.: Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 201.

²⁰⁶ Hatır, akla doğan şey, hatıra gelenlerin keşfidir. Dört çeşittir: Allah'tan gelenler, melekten gelenler, nefisten gelenler ve düşmandan gelenler. Allah'tan gelenler uyarı kabilindendir, meleklerden gelenler kişiyi itaate sevk içindir, nefisten gelenler şehvet kaynaklıdır ve en sonuncusu olan düşmandan gelen hatırlar kişiye Allah dışındaki şeylerin hoş gösterilmesi şeklindedir. Bk.: Ebu Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, çev. Tacettin Okuyucu (Konya: Denizkuşları Matbaası, 1981), 146-47.

için artık kesin bilgiye ulaşabilecektir. İbn Arabî'nin aklın bazı cüz'î hakikatleri bilebileceği şeklindeki görüşü bu imkanı ispatlar niteliktedir. Sadr kısmının arınması için gerekli görülen uygulamalar daha çok dinî/şer'î yükümlülüklerdir. Dini vecibelerini devamlı halde yerine getiren bir kimsenin kalbinin sadrını işlevsel kılacağı ve bunun doğrultusunda burada oluşacak nazarî ve istidlalî bilgilerinin değer göreceği düşünülür.

Sadr'dan bir sonraki kısım kalptir. Sadr gerekli uygulamalar açısından İslam'ın mahalli kabul edildiğinde kalp için imanın mahalli denilebilir. Kişi nefsindeki iyi erdemleri uyguladığı ve koruduğu sürece kalbindeki imanı muhafaza etmiş olur. Kalpten sonra fuâd kuvveti gelir. Fuâd, görmenin ve müşahedenin yeridir. Nefsin terbiyesi devam ettiği sürece fuâd kendisine has göz ve kulaklarıyla müşahedeye devam eder. Kalp ile arasında zorunlu bir ilişki görülür ve fuâd'ın görmediği takdirde kalbin de bilemeyeceğine hükmedilir. Fuâd'dan sonraki son kısım ise lübb'dür. Tirmizî bu kısmın iman sahiplerinden yalnızca seçilmiş kimselerde olduğunu ifade eder. Lübb'den önceki üç idrak kuvveti işlevlerini yerine getirdiği sürece burada kesin bilgi ve inanç yani marifet gerçekleşecektir.

Anlaşıldığı üzere kalbin her bir kısmı, kendisinden önceki kısmın gereklerini yerine getirdiği takdirde işlevsel olacak ve kendisindeki bilgilerin değeri ve kuvveti artacaktır. Böylece dıştan içe doğru gidildiğinde lübb'de en kesin ve en değerli bilgi olan marifet tecelli edecek, kişinin marifeti bilmesinin ardından bu sefer yine gerekli pratiklerin uygulanmasına devam edildiği sürece içten dışa doğru bir akış sağlanarak dışarı en kesin bilgi çıkacaktır.²⁰⁷ Edindikleri bilginin değeri ve idrak kuvvetleri göz önünde bulundurulduğunda sadr'ın ilmin, lübb'ün ise marifetin mahalli olduğu söylenebilir.

Böylece Konevî'nin eserlerinde zikrettiği ve kullandığı delillerin temelde üçe ayrıldığı anlaşılmış olur. Onun, naklî, nazarî ve keşfî delil şeklinde sıralanabilecek bu delillerden naklî ve keşfî delillere itibar ederken; nazarî delillere akıl ve nazar hakkındaki zikredilen kanaatlerinden dolayı itibar etmediği görülür. Konevî'nin tartışmalı bir meselede cevap üretmek için nasıl bir yol izlediğini görmek, bu delilleri kullanım şeklini anlamayı kolaylaştıracaktır. Mesela onun *İ'cazü'l-Beyân*'da Allah isminin müştak olup olmamasına dair meseleyi ele alışı örnek olarak verilebilir. Allah ismi, türetilmiş olup

²⁰⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 194, 199-201. Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, 220.

olmadığına dair birçok tartışma barındıran bir meseledir.²⁰⁸ Konevî bu meseleyi ele alırken ilgili tartışma ve görüşlere değinmeden yalnızca kendi zevk ve marifetiyle belirlediği tahkik kaidelerinin gerekliliklerini sunmuş ve dil hükümleriyle bu gereklilikleri uzlaştıracaklarını söylemiştir. O, Allah Teala'nın zatına tam olarak delalet edebilecek ve kendisiyle başka bir mananın anlaşılmayacağı veciz, öz bir ismin belirlenmesini mümkün ve sahih görmez. Bu görüşü için üç şekilde delil getirmiştir:

1. *Zevk diliyle delil getirmesi*: Hakk, zatı gereği tanımlama, sınırlama ve taalluktan münezzehtir.²⁰⁹ O'nun hakkında selbî (olumsuzlama) veya îcâbî (olumlama), bunlardan münezzeh olması ya da bunları birleştirilmesi gibi hiçbir hükmün verilmesi de sahih değildir. Hatta Konevî buna dair bir hüküm verilmesini imkansız kabul eder. Bu görüşünü “basitlikleri ve birlikleri açısından eşyanın hakikatini idrak edebilmeyi imkansız” görmesine dayandırır. Ayrıca Hakk'a dair bu meseledeki hükmünü dayandırdığı kaidelere dair görüş ayrılığı olmadığını da ifade eder.²¹⁰
2. *Aklî delil getirmesi*: Bir ismin belirlenmesi için duyularla idrak edilmiş vehmî bir tasavvura ve akılla belirlenecek bir manaya ihtiyaç olduğunu söyleyen Konevî'ye göre Hakk'ın duyu ile idraki, vehimlerle tasavvuru ve akıl ile ihata edilebilmesi imkansızdır. Böylece Hakk için bir hüküm ya da isim konulması imkansız olur.²¹¹
3. *Dil-İstilah bilgisi ile delil getirmesi*: Konevî Arap dili âlimlerinin ‘Allah’ isminin yedi özelliği olduğunu iddiasını aktararak Allah için isim belirlemenin imkansız olduğu kanaatine bir de ıstılâhî açıdan delil getirmiştir:
 - i. “En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında inkâra sapanları kendi hallerine bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çecekler!”²¹² ayetini delil gösteren bilginler, Hakk'a dair tüm isimlerin “Allah”

²⁰⁸ Allah isminin müştak olup olmadığına dair meseleye dair ayrıntılı bilgi için bk.: Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 284-87.

²⁰⁹ Konevî *Miftâhu'l-Gayb*'de sahih keşf ve açık müşaheyle belirlediğini ifade ettiği kaidelerden ilki “bir şey herhangi bir şart olmaksızın zâtı sebebiyle bir şeyi iktiza ederse, varlığı devam ettiği sürece onu iktiza eder” kaidesidir. Buradaki hükmünün dayanağının bu kaide olduğu düşünülebilir. Konevî bir meseleyi açıklamak ya da cevaplamak için görüşlerini ve ulaştığı hükümleri bu kaidelere atfederek temellendirmektedir. Böylece onun söylemlerinin delillerinin daha öncesinde belirlemiş olduğu bu kaidelerin olduğu görülür. Bk.: Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, 44.

²¹⁰ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 278-281.

²¹¹ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 284-87.

²¹² el-A'râf 7/180.

ismine nispet edildiğini ancak Allah isminin diğer isimlere nispet edilmediğini ileri sürmüşlerdir.

- ii. Mahlukattan hiç kimse ve hiçbir şey ‘Allah’ ismi ile isimlendirilmemiştir. Buna delil olarak “O göklerin, yerin ve bu ikisi arasındakilerin rabbidir. Şu halde O’na sabır ve sebatla kulluk et. O’nun adını almaya lâayık başka birini biliyor musun?”²¹³ ayetini göstermişlerdir.
- iii. Dalcilerin Allah ismi için kabul ettikleri ancak başka hiçbir isimde mümkün görmedikleri bir durum vardır. Allah isminin başındaki “yâ” nida edatını hafzedip şeddeli mim halinde ismin sonuna getirerek “allahümme” denir. Bu yalnızca Allah ismi için kabul edilen istisnai bir durumdur.
- iv. Yine başka isimler için kabul edilmeyen yalnızca Allah ismi için kabul edilen bir kullanım şekli daha vardır. Dalciler Allah isminin başındaki hemzenin yerine Elif ve Lam koymuşlardır.
- v. Dil âlimleri “Ya-llah” derken hemzeyi okumamışlardır. Burada nida edatı ile elif ve lamın birleştirilmesi başka bir kelime için söz konusu değildir.
- vi. Yemin için Allah ismine “ta” harfinin eklenmesi de dalcilerin Allah isminin müştak olmadığına dair sundukları bir delildir.²¹⁴

Konevî, bu örneğin bulunduğu eserinin farklı bir yerinde Allah’ın zatına tam olarak delalet edebilecek başka bir ismin olmadığını şer’î ve zevkî delillerle de ispat eder. Meseleye dair şer’î delil olarak “Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.”²¹⁵ ayetini zikreder. Zevkî delilinin izahında ise Hakk’ın bilinebilmesi için O’nun tecellisi ve hitabının gerekli olduğunu ifade eder. Tecellide hitabın muhatabının hazır bulunurluğu (mertebe, ruhanilik, hal suret, mekan gibi) hitabın anlaşılması ve idrakinde etkili olduğu için, Hakk’ın tecellisinin ve ondan gelen bilginin asıl haliyle idrak edilebilmesini imkan dahilinde görmez. Böylece kişinin Hakk’ı olduğu hal üzere idrak etmesi, anlaması ve ona göre isimlendirmesi mümkün değildir. Konevî’nin bu meseledeki hükmünü ve görüşlerine gelebilecek itirazlara cevaplarını, keşf yoluyla edindiğini iddia ettiği tahkik kaidelerine

²¹³ Meryem 19/65.

²¹⁴ Konevî, *İ’cazü’l-Beyân*, 286-87.

²¹⁵ Meryem 19/65.

göre oluşturduğu görülür.²¹⁶ Böylece onun bir meselede zevkî deliller getirse dahi bir tek bunlarla yetinmediği ve nazarî ya da ıstılâhî (naklî) deliller de kullandığı görülür. Ayrıca o, tahkik kaideleri olarak ifade ettiği keşfî bilgi ile edindiği delillerini ayetlerle de destekleme gayreti göstermiştir.

3. Konevî'ye Göre Delillerin Bilgi Değerlerinin Belirlenmesi

Varlık alemi mahsûs (şâhid) ve ma'kûl (gâib) alemler olmak üzere temelde ikiye ayrılır. Bu alemlerde bilgiye konu olan ma'lûmların bir kısmının bilinmesi mümkün görülürken geriye kalan kısımların bilinmesi mümkün görülmez.²¹⁷ Konevî de ma'lûmu bilinme imkanlarına göre insanın kendisindeki nazar, düşünce ve mizacî kuvvetlerle müstakil halde bildikleri ya da insanın kendisindeki bu meleke ve tabii vasıtalarıyla dahi harici bir yardım olmadan bilemedikleri şeklinde ayırır. İnsanın müstakil halde bileceği şeylere örnek olarak Allah Teala'nın varlığını bilmek, mücerret ruhlar hakkında bilgi sahibi olmak ya da basit manaların varlığını bilmek verilebilir. İnsanın müstakil halde bilemeyeceği şeyler ise, onun kendisindeki tüm bilme vasıtalarını aynı anda kullansa dahi tek başına idrak edemeyeceği şeylerdir. Mesela şer'î kuralların ve yalnızca nakille bilinebilecek olan Allah'ın isim ve sıfatlarının bilinmesi ancak ilahi yardımla yani bazı ruhların yardımı veyahut bizzat Hakk'ın bildirmesi ile mümkündür. Akıl tüm bunları bilmede kendi başına yeterli olmadığı için yardıma muhtaçtır.

Allah Teala'nın ihtiyaç duyulan yardımı ve bunları bildirmesi ise belirli kulları (nebi, veli, kamil insanlar) için mümkündür.²¹⁸ Konevî bu gibi şeyleri bir kişinin kendi başına istikra gibi yöntemlerle bilmeye çalışmasının bir sonuç vermeyeceğini, kişi bir sonuca ulaşsa dahi basiret sahibi kimselerin bu sonucun hakikati yansıtmayacağını bilip tatmin olmayacağını ve kendi başına hakikatin bilgisine ulaştığı zannında olanların ayet-i kerimede geçen “hüsranı uğramış vaziyetteki” kişiler olduğunu söyler.²¹⁹ Nazar ve idrak

²¹⁶ Konevî, *I'cazû'l-Beyân*, 282-84.

²¹⁷ Karadağ, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, 76.

²¹⁸ Birçok eserinde özelliklerini birçok kez açıkladığı bu kimselerin bilgi kaynaklarında peygambere ortak olduklarını kabul eder. Bk.: Schubert, *Murâselât*, 25. Konevî bu kimselerin müşahade ettikleri hakikatleri “teşvik” ve “ima lisanı” ile insanlara izhar ettiklerini söyler. Buradaki ima lisanından kasıt bilginin ve mananın muhataba intikal ettirilmesinin gizlice, kimse anlamadan gerçekleştirilmesidir. Bk.: Uludağ, “ima”, 185.

²¹⁹ Schubert, *Murâselât*, 16-23.

kuvvetleriyle idrak edilen şeyleri kabul edip geriye kalan kısmı (kişinin müstakil halde idrak edemeyeceklerini) tevil eden kimselerin tevillerinde isabet ettiklerini kabul etmeyen Konevî, böyle kimselerin hakikate isabetli olduğunu iddia ettikleri tevillerini yakîni bir bilgi olarak değerlendirmez ve onların ancak zan ve vehim olabileceğini söyler.²²⁰ Konevî gibi diğer sûfiler de kişinin müstakil halde bilemeyeceği şeylerin hakikatının bilgisi hakkında kıyas ve öncüller gibi nazari unsurlara gerek olmadan yalnızca keşfin bilgisinin kesin bilgi vereceği iddiasındadır. Böylece Konevî'nin, bu konuda açık bir şekilde kişinin çabasını yetersiz gördüğü anlaşılır.²²¹

Aklın sadr üzerinden marifetin tecelli sürecine dahil olması ilk başta sûfilerin onu yetersiz görmesiyle çelişkili bir durum olarak anlaşılabilir. Ancak akıl kalbin bilgiye ulaşma sürecine “sadr” üzerinden dahil edilse dahi o, hakikatin bilgisini idrakte hala yetkin görülmez. Burada daha çok kalbin idrak süreci ve ulaştığı bilginin aklen de mümkün olduğunu ifade gayesi olduğu düşünülebilir. Yani sonuçta aklın bizatihi eksikliği sebebiyle bilgi sahibi olamadığı alanlar mevcuttur ve bu alanlarda tasfiye ve tezkiye edilmiş kalp adım adım marifete ulaşabilir. Ulaştığı marifetin neticesinde edindiği bilgiyi yine aynı yollardan adım adım dışarıya kesin bilgi olarak çıkarmak suretiyle; marifeti akıl ile ifade gibi bir durum söz konusu olur. Anlaşılır ki İbn Arabî yalnızca maddî alemi bilmesini mümkün gördüğü ve bazı cüz'î hakikatlere fikrî ve hayalî kuvvetlerle ulaşan akli sistemine dahil eder ancak hakikatin bilgisine ulaşmada ona tek başına güven duymaz.²²²

Daha önce de ifade edildiği üzere Konevî, marifete Allah Teala'nın nûri-ilmi ve ilahi tecellisi olan yardımcı olmadan ulaşabilmeyi mümkün görmez. Marifeti zevk ve müşahade yoluyla bilenler Konevî'nin muhakkik olarak isimlendirdiği kimselerdir. İlk olarak bu muhakkik kimseler için Allah Teala'nın onlara yardımcı ve hakikatleri onlara bildirmeyi tercih etmesi gerekir. Yardımın neticesinde Allah, bu kimseleri ruhani bir miraçla kendisine çekmiş olur. Allah'ın inayeti dışında kişiye düşen görev nefis mertebelerini çıkararak küllî nefis ile birleşip kemale ermektir. Kemale eren nefis Akl-ı Evvel'le birleşir ve kendisinden kesret ve mümkün hükümler ari olur. Artık kişinin nefsi

²²⁰ Schubert, *Murâselât*, 24-25. Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 164.

²²¹ Schubert, *Murâselât*, 43.

²²² Keklik, *Muhyiddin İbni Arabi Hayatı ve Çevresi*, 41-44. Sûfilerin faaliyetlerinin akıl tarafından da mümkün görüleceği iddiaları ve bunun imkanı için bk.: Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*, 51 ve 71.

tamamen temizlenmiştir ve kendisinde vücûb hükümleri, mümkün hükümlere baskın gelerek kişi ile Rabbi arasında bir münasebet gerçekleşmiştir. Böylece kişiyle Allah arasında “gerçek yakınlık” mevcut olur ve artık bu kimse Allah’tan herhangi bir vasıtaya (akıl, nefis, ulvî ve süflî vasıtalar) gerek duymadan sahih bilgi edinebilir.²²³ Yani Akl-ı Evvelle birleşen nefis artık hakikatin bilgisini zevk-i sahih ve keşf-i sarih ile bilir. Anlaşılır ki Konevî’ye göre matlubun bilinmesi, insan ve matlup arasındaki münasebete bağlı kılınmıştır.

3.1. Münasebet

Süje (bilen) ve obje (bilinen) arasında ittihadın gerçekleşmesi olarak da açıklanan münasebet, bu ittihat sayesinde bilginin öğrenilmesini mümkün kılar.²²⁴ Münasebetin nasıl kurulacağı göz önünde bulundurulduğunda sûfî öğretide hakikatin bilgisini elde etmek için pratik sürece başvurulmasının nedeni de açığa çıkar. Kesin bir bilgiye ulaşmak isteyen kimse bilenle bilinen arasındaki münasebeti sağlayacak veyahut kuvvetlendirecek pratiğe yönelmelidir. Münasebet kurulduğunda keşfin mertebesi ve neticesi değerlendirileceği ve kesin bilgiye yani marifete ulaşmak mümkün olacağı için sûfilerin delillerinin kuvvetli olması münasebete bağlanmış olur.²²⁵

Konevî’ye göre kamil insanın açık keşf ve sahih müşahedeyle elde ettiği bilgi, tıpkı Hakk’ın bilgisi gibi öncesinde eksiklik barındırmaz ve sonradan da artmaz.²²⁶ Öyleyse Konevî kişinin Hakka yakınlığıyla ulaşacağı bilgiyi ve bu bilgiler hakkındaki hükümlerinin doğruluğunu paralel görür²²⁷ En basit ifadesiyle Konevî’nin sisteminde delilin kuvveti münasebete dayanır.

²²³ Schubert, *Murâselât*, 146-47.

²²⁴ Keklik, *Allah-Kâinât ve İnsan*, 148-50.

²²⁵ Konevî, *İ‘cazü’l-Beyân*, 302.

²²⁶ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 104.

²²⁷ Konevî, *İ‘cazü’l-Beyân*, 167-8.

3.2. Görüş Birliği²²⁸

Tasavvuf ilminde muhakkik kimselerin zevkî bilgilerinde ortak oldukları varsayılır.²²⁹ Konevî de sûfî vâridâtını değerlendirmede bir kriter olarak görüş birliğinden bahseder. İslami ilimlerdeki icmâ ile kısmen örtüşen görüş birliği, bir bilginin ya da delilin kesinlik itibarı görmesini sağlayabilir. Konevî'ye göre ilim ehli kişiler ilimlerine dair bazı usul ve öncülleri görüş birliğine vararak kabul etmişlerdir. Bu usul ve öncüller onu kabul eden kimseler için bir mizan görevi görür. Bu mizana göre oluşturulan kıyas ve deliller artık o grup için itiraz edilemeyecek bir geçerliliktedir. Yani aynı asıl ve öncüllere tabi olan kimseler, bir mesele hakkında tek bir görüşte birleştiğinde, o mesele hakkında ulaşılan hüküm sübjektif yollarla elde edilmiş olsa dahi objektif bir hüküm olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda sûfîlerin temel meselelerde genel olarak görüş ayrılığına düşmemesi tasavvuf yöntemlerinin meşruiyetine delil olmaktadır. Konevî tasavvuf tarihi boyunca ortaya çıkan görüş ayrılıklarının ancak hususi konularda gerçekleştiğini söyler ve bu gibi ayrılıkların orta seviyedeki sûfîlerin arasında zuhur ettiğine işaret eder. Ancak bu durumun bir delil için sûfîlerin arasında görüş birliği bulunduğu iddiasına dayanılarak kat'îyet hükmü verilmesine engel olamayacağını ifade eder.²³⁰

Konevî'nin görüş birliğinin bulunduğunu ileri sürdüğü bir örnek Allah'ın hakikatini ancak kendisinin ihata edebileceği kaidesi olabilir. Akıl kuşatamadığı şeyi ihata edemeyeceği için, Allah hakkında belirli bir hükmün taayyün edilmesi ve herhangi bir sıfatla vasıflandırılıp belirlenmesi mümkün değildir.²³¹ Yine kamil kişilerin görüş birliğinde bulunduğunu ifade ettiği bir başka örnek Hz. Peygamber'in nübüvvetinin kesinliği hakkındadır. Sûfîler görüş birliğiyle peygamberin nübüvvetinin hak olduğuna hükmetmişlerdir.²³²

²²⁸ Konevî'de “اتفاق” ibaresiyle geçen “görüş birliği” ifadesi Ekrem Demirli'nin doktora tezinde geçmektedir. Demirli, Konevî'nin sûfî öğretiler için iddia ettiği tutarlılığın ve ihtilafın olmayışını “görüş birliği” ifadesiyle kavramsallaştırmaktadır. Bk.: Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 117.

²²⁹ “Bu misalde bu zevke ortak olan büyüklerden akıl sahipleri için yeterli bilgi vardır.” Bk.: Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 530. Muhakkik kimselerin bilgi kaynaklarında ve hallerinde peygamberlerle ortak olduğunu söyleyen Konevî'nin, bu ortaklığın mevzu bahis “görüş birliğine” güven için bir dayanak oluşturduğu düşünülebilir. Bununla ilgili söylemi için bk.: Schubert, *Murâselât*, 25.

²³⁰ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 109. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 117-18.

²³¹ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 223.

²³² Schubert, *Murâselât*, 160-61.

Tartıştıkları meselelerde²³³ görüş birliğine varamayan kelâmcılar ve filozoflar, aklın sınırlı ve yetersiz olduğu konularda hakikat bilgisine ulaşmaya çalıştıkları için görüş birliğine varamamışlardır. Bu da Konevî'nin nazar ehlini olumsuz değerlendirmesi için bir başka gerekçedir.²³⁴ Hakk'ın katından telakki edilen ve hakkında nazar edilemeyen bilgilerin zevk ehli arasında herkes tarafından kabul edilmesini ve sonuç olarak herkesin aynı bilgide mutmain olmasını mümkün gören Konevî, kişinin kendi zevk yoluyla edindiği bilgi ile bu tatmini yaşadığını ve düşünce ve bilgisinin kaynağında kendisine ortak olanların o bilginin doğruluğuna dair aynı tatmini yaşayacağını söyler. Burada kişinin o bilginin sahilliğine “ikna” olmuş olması Konevî için geçerli ve muteber bir durumdur.²³⁵

C. Râzî ve Konevî'nin Delil Konusunda İhtilaf Ettikleri Hususlar

1. Delilin Tanımına Dair İhtilafları

Râzî, eserlerinde delil hakkında birbirine benzer tanımlar yapmış ve delil hakkındaki görüşlerini nazar anlayışına dayanarak oluşturmuştur. O, nazar faaliyetinde bir araya getirilen iki bilgidен (öncülden) üçüncü bir bilginin oluşmasını gereklilik olarak görmüş ve buradaki öncüller arasında üçüncü bilgiyi gerektirenin bizzat delil olduğunu söylemiştir. Böylece sonucun bilinebilmesini hem delilin varlığına bağlamış hem de delili kendisiyle başka bir şeyin (medlûlün) bilinmesini zorunlu kılan şey şeklinde sunmuştur. Yani nazarın sonucunda kişinin zihnindeki bilgide artışın olması gerekmektedir. O, delili tanımlarken nazarın zorunlu halde sonuca ulaştırmasını gündeme getirdiği gibi nazar faaliyeti esnasında düzenlenen öncüllerin bilgi değeri ile sonucun bilgi değerinin paralel olduğuna da işaret etmiştir. Doğru bir şekilde düzenlenen delilde kullanılan öncüller kat'ıyyet hükmü taşıdığına, öncüllerin ulaştırdığı sonuçların da öncüllerin hükmüne mutabık olmasını yani kat'î hüküm ifade etmesini gerekli görmüştür. Sonuç olarak Râzî, delillerin kesin bilgilere dayandırılıp, bu bilgilerin doğru kalıplarla düzenlendiği takdirde

²³³ Kelâmcılar ve filozofların ihtilaf ettikleri meseleler ekol ve kişilere göre değişkenlik gösterir. İmam Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde filozoflara yönelttiği eleştiriler bu ihtilafların meşhur örneklerindendir.

²³⁴ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 118. Keklik, *Allah-Kâinât ve İnsan*, 141.

²³⁵ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 120-22.

muhakkak bir sonuca ulaşılacağını ve bu sonucun da kesin doğru olacağını kabul etmiş olur. Meseleler hakkındaki görüşlerini de bu şekilde düzenlediği delillere dayandıran Râzî, bu yöntemlerle oluşturulmamış delillere itibar etmemiştir.

Konevî’de ise Râzî’deki gibi sistemli bir anlatım olmaması sebebiyle müstakil bir delil bahsiyle karşılaşılmaz. Eserlerinde ele aldığı meselelerden ve problematlere verdiği cevaplardan yola çıkılarak nasıl bir delil anlayışı olduğu ortaya konulsa dahi, onun ayrı bir delil tanımı mevcut değildir. Onun “delil olarak”, “delilimiz” ya da “bunun delili ...” şeklindeki ibareleri incelendiğinde kesin delil olarak yalnızca naklî ve keşfî delili kullandığı anlaşılır. “Filozofların burhanı”, “kelamcılarının burhanı”, “nazarî burhan” gibi ifadelerle bu grupların kesin delil iddiasıyla “burhan” kavramının kullanımlarına mutabık kaldığı ancak onların bu kullanımındaki kesinlik iddiasına itibar etmediği görülür. Çünkü onun normal şartlarda kesin delil için kullanılan “burhan” kavramını zan ifade eden ve kesin olamayacağını düşündüğü yerlerde kullandığı görülür. Burada onun delil çeşitlerinden birisi olan burhanı, ıstilahî manasından daha çok “delil” kavramı yerine kullandığı anlaşılır. Sonuç olarak Râzî ve Konevî’nin birebir delil tanımlarının mukayesesini gerçekleştirmek mümkün olmamaktadır. Yalnızca onları delilin alt başlıklarından birisi olan kesin delili ifade için kullandıkları kavramlar arasındaki farklılıktan yola çıkarak “burhan” kavramını tanımlamalarındaki farklılık göz önüne çıkartılabilir.

2. Delilin Tasnifine Dair İhtilafları

2.1. Kaynağına Göre Delil Tasnifleri

Râzî delilleri kaynağına göre tasnif ederken, delili oluşturan öncüllerin öğrenim vasıtalarını dikkate almıştır. Böylece akıl vasıtasıyla öğrenilen bilgilerle oluşturulan deliller için aklî delil, haber yoluyla gelen ve kaynağı nakliyyât olan bilgilerle oluşturulanlar içinse naklî delil ifadelerini kullanmıştır. Naklî delillerin oluşturulmasında aklın rolüne dair tartışmalar sebebiyle de bu delil için bazı eserlerinde mahzâ naklî, aklî-naklî delil şeklinde ayrıma gitmiştir. Böyle bir ayrıma gitmiş olsa dahi, bu iki delili tek

bir başlık altında değerlendirmiş ve sonuç olarak kaynaklarına göre delili aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayırmıştır.

Konevî'nin müstakil bir delil anlatımı yapmaması sebebiyle hususi bir delil tasnifi olmasa da kaynağına göre delilleri keşfî, nazarî ve naklî olmak üzere üçe ayırdığı söylenebilir. Sûfî gelenek içerisinde bilgi edinim vasıtası olarak keşf yöntemi itibar edilmesinin bir sonucu olarak, keşf ile öğrenilen bilgilerle oluşturulan deliller gündeme gelmektedir. Yani tartışılan meselelerde verilen cevaplar için keşf kaynaklı bilgilerin delil olarak gösterilmesi, herhangi bir konuyu açıklarken bunun bilgisinin keşf ile sâbit olduğu söylenerek bizzat keşfin kendisinin delil olarak gösterilmesi durumu söz konusudur. Konevî de bağlı olduğu gelenek gibi keşfî yöntemi delil olarak kullanmış, tartışmalarda keşfî delillere itibar etmiştir. Keşf ile bildiğini ifade ettiği bilgileri delil olarak göstermesine bakılarak bunlar keşfî delil olarak isimlendirilebilir.

Kelâmcıların nazar yöntemine dayalı, aklın etkin olarak kullanılarak oluşturulan delillerini ise kesinlik ya da zan ifade etmesine bakmaksızın nazarî delil olarak değerlendirmiştir. Ayrıca onda Kur'ân ve sünnetten aktardığı ya da bu kaynaklarda (mana itibariyle) olduğunu ifade ettiği beyanlarıyla da naklî delil kullanımına rastlanılır. Kur'ân ve sünnete diğer İslâm âlimleri gibi oldukça değer veren Konevî, sûfî geleneğin yöntemleriyle sübut ve delâleti tespit edilen naklî delilleri kesin kabul etmektedir. Söylemlerini de bu delillere dayandırarak güçlendirme gayretindedir. Böylece o, delilleri kaynaklarına göre üçe ayırmış ancak her üç delile eşit şekilde itibar etmemiştir. Onun bu delillere bilgi değerlerine göre itibar ettiği görülür.

2.2. Bilgi Değerine Göre Delil Tasnifleri

Râzî delilleri, hükümlerinin değerine göre kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Aklî delillerde kullanılan öncüller, yakîniyyât ya da zanniyyât başlığı altında verilen öncüllerden olup, ait olduğu gruba göre delilin değerini tayin etmektedir. Naklî delillerin değerini ise daha öncesinde belirlemiş olduğu şartlara uygun olmasına göre takdir etmiştir. En nihayetinde ona göre deliller belirlediği kriterlere uygunluğu ölçüsünce ya kat'î ya da zannîdir.

Konevî'de ise delilin hem kaynağına hem de sonucunun bilgi değerine göre tek bir şekilde ayrıştığı görülür. Keşf metoduyla öğrenilen delillerle naklî delilleri kesin delil

olarak görmüş; nazârî burhan ibaresiyle zikrettiği nazârî delilleri ise yöntem ve sonucu ne olursa olsun oluşturulma sürecine dayanarak zannî kabul etmiştir. Yani ona göre delillerden kat'î olanlar keşf yöntemi ve nakille bilinenler iken zannî olanlar nazar yöntemiyle bilinenlerdir.

3. Delillerin Sınırlarına Dair İhtilafları

3.1. Aklî (Nazârî) Delillerin Sınırı

Râzî'nin akla ve aklî faaliyetlere duyduğu güvenin doğal bir sonucu olarak aklî delillere de güvendiği görülür. O, akla önemli ve yetkin bir rol biçmiş, aklın ulaştığı sonuçlara itibar etmiştir. Ancak aklın mahiyeti itibariyle hataya müsait oluşu, onun da önlem alması gereken bir gerçekliktir. Bunun için aklî delillerde kullanılacak olan öncüllerin öğrenim süreçlerinden itibaren denetlemelerde bulunmuştur. Bu denetlemeler, bilgilerin edinim vasıtalarının hataya müsait oluşu, ulaşılan sonucun objektif ya da sübjektif oluşunun tespiti, bilginin hükmünün mekan, zaman ve duruma göre değişken olup olmamasının belirlenmesi gibidir. Bu denetlemelerin sonucuna göre yakîniyyat ve zannîyyât başlıkları altında sınıflandırmış olduğu öncüllerin, kendileriyle oluşturulan delillerin değerini tayin eden unsurlar olduğu görülür. Yani o, delilin oluşturulmasında kullanılan öncüllerin bilgi değerine göre o delilin sonucunun bilgi değerini belirlemiştir. Burada öncüllerin düzenlenmesinde de belirli kalıpların olduğunu tasdik etmesi, delillerin ve sonuçların değerinin güvenilirliğini sağlayan unsurlar olmuştur.

Konevî, akıl hakkındaki görüşleriyle belirgin bir şekilde Râzî'den ayrılmaktadır. Ona göre akıl için mümkün olan kusurlar, aklî faaliyetler sonucunda edinilen aklî deliller için de geçerlidir. Bu hususta Râzî'nin itibar ettiği öncül ve kalıplara itibar etmeyen Konevî, aklın mahiyeti itibariyle kişiyi doğru bilgiye ulaştırmasını mümkün görmemiş ya da nihai şeklini aklın verdiği bir delile güvenilemeyeceğini düşünmüştür. Konevî'nin ancak keşfi bir delille örtüştüğü ya da sûfiler tarafından kesin kabul edilen bir naklî delille aynı şeyi söylediği takdirde aklî bir delile itibar edeceği anlaşılır.

Sonuç olarak Râzî, kelâmî meseleler denilebilecek itikâdî konular ve ilahiyyât gibi alanlarda kullanılacak aklî delillerin, belirli kriterlerle kesin sonuç vereceğini ve bunlara

güvenileceğini iddia etmiş olur. Onun eserlerinde, tartıştığı meselelerde verdiği cevaplarda aklî deliller sunması ve bunlara dayanarak kanaatini belirtmiş olmasının birçok örneği mevcuttur. Konevî'nin ise tartıştığı bir meselede ya da herhangi bir şeyi açıklarken müstakil halde aklî bir delile dayanmadığı görülür.

3.2. Naklî Delillerin Sınırı

Râzî naklî delillerin yakîn bildirmesini mümkün görmüş ancak bunu bazı şartlara bağlamıştır. Bu şartları taşıyan naklî deliller kat'îyyet ifade ettikleri için tartışılan meselelerde kendilerine başvurulabilir ve onlara dayalı söylemler geçerli kabul edilir. Ancak naklî delillerin sübutunun ve delâletinin belirlenmesi ve mevzu bahis şartları taşıdığına karar vermede aklın konumu önemlidir. Akıl burada naklî delilin değerini tayin eden bir unsur olarak gündeme gelmektedir. Birinci bölümde akıl ve nakil arasındaki dengeye dair “asıl-fer’” bağlamında yapılan açıklamalarla da doğrultulu olarak, naklî deliller için aklın vazgeçilmez bir rolü olduğu görülür. Râzî'nin de akla bu rolü tanıdığı görülür. Akıl tarafından kat'îyyeti ispatlanmış bir naklî delil, temelde Kur'ân ve sünneti ifade ettiği için hem Râzî hem de diğer İslâm âlimleri nazarında oldukça yetkin kabul edilmiştir. Aklın bizatihi bilgi sahibi olmadığı gayb gibi konularda kendisinden oldukça faydalanılan naklî deliller, Râzî'nin sisteminde değerleri ölçüsünce kesin ve muteber kabul edilmektedir.

Konevî'nin sisteminde ise naklî delillerin değeri kendi yöntemlerine göre belirlenmektedir. Bu yöntemlerle değeri tayin edilen kat'î bir naklî delil onun nezdinde kesin ve geçerli delil olmaktadır. Onun aklî faaliyetlerle ilgili görüşleri doğrultusunda nazarî deliller için mümkün görmediği kesinlik ve geçerlilik durumu, Râzî'nin aksine naklî deliller için kolaylıkla mümkündür. O, diğer sûfiler gibi keşfî dahil olduğu naklî delilleri en az keşfî deliller kadar yetkin ve geçerli kabul etmiştir. Ancak Konevî ve diğer sûfiler, bu delillerin değerini genel yöntem ve kriterlerden farklı yollarla tayin ettikleri için naklî delile dayandığı iddiasıyla herhangi bir söylemde bulunmaları, diğer âlimler nezdinde pek de muteber olamamaktadır.

Sûfiler erken dönemden itibaren söylemlerinin, zahirî ilimler olarak nitelendirdikleri fıkıh ve kelâm ilimlerine aykırı olmadığı iddiasındadırlar. Bu iddiaya dayanarak, sübjektif yollarla öğrendikleri bilgilerin İslâm dininin temel kural ve ilkelerine

uygun olduğunu savunurlar. İlk dönemlerde bazı sûfîlerin sünnî çizgi dışında değerlendirilen söylem ve iddiaları bulunsa da genel iddia tasavvuf ilminin Kur'ân-ı Kerîm ve Peygamber'in sünnetine aykırı bir şeyi savunmadığı ve bu hususta oldukça titiz davrandıkları şeklindedir. Hatta bazı sûfîler tarafından bâtinî ilimleri öğrenmek isteyen birisinin öncelikle zahirî ilimleri öğrenmesi gerekli görülmüştür. Tüm bu iddialarıyla birlikte, sûfîlerin Kur'ân ayetlerini anlamada diğer İslâm âlimlerinden farklı bir yöntem izlemeleri önemlidir. Onlar diğer âlimlerin tevillerini zâhiri tevil ve tefsir şeklinde isimlendirirken, kendileri bâtinî tevil ve tefsirler gerçekleştirmişlerdir. Mesela İbn Arabî, *Fûsusu'l-Hikem*'de birçok ayeti vahdet-i vücûd görüşünü destekleyecek biçimde tevil etmiştir. Bu tevillere dayanarak da vahdet-i vücûd görüşünü Kur'ânî delillerle temellendirdiğini iddia etmiştir.²³⁶

3.3. Keşfi Delillerin Sınırı

Konevî'de keşf yöntemi için takdir edilen yetkinlik ve değerin doğal bir sonucu olarak keşfi deliller meselelerin çözümünde tam bir yetkinliğe sahiptir. Bir mesele hakkında sunulan tüm deliller, keşfi bir delilin karşısında geçerliliğini kaybeder. Keşfi delillerin bu derece yetkin oluşu için herhangi bir mevzu sınırlandırması getirmeyen Konevî, keşfi ele aldığı meselelerin çoğunluğunda yöntem olarak kullanmaktan kaçınmamıştır. Ancak bu durum, tüm dini meselelerin keşf ile (yeniden) ele alınması gibi bir durumu zihinlere getirmemelidir. O, şer'î meseleler olarak isimlendirilen ibadet, muamelât ve ukûbat gibi daha çok fıkıh ilminin alanına dahil olan meselelerde keşf ile yeni bir görüş edinme ve alternatif bir delil sunma çabasında bulunmamıştır. Sûfî gelenek içerisinde Konevî'nin tavrı yaygın olsa dahi, buna aykırı davranan ve kendi yöntemleriyle içtihat yapan sûfîler genellikle eleştirilmiş, söylem ve iddialarından aşırılık olarak bahsedilmiştir.

Çoğunluğun bu tavrıyla birlikte onların Kur'ân ve sünnet gibi naklî delillerde dahi keşfi etkin biçimde kullanışı önemlidir. Mesela hadis ilmi içerisinde geçerli görülen rivâyet ve dirâyet yöntemlerine alternatif sunan sûfîlerin, bu hususta keşfi delile itibar etmesi onların tüm delil çeşitleri arasında keşfi delillere özel ve önemli bir işlev tayin ettiğini gösterir. Sûfîler, keşfi delilleri kelam ve filozofların söz sahibi olduğu alanlarda

²³⁶ Afifi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, 86.

da gündeme getirmişlerdir. Konevî ve diğer sûfilerin genel kanaatine göre gaybî konularda ve Allah hakkındaki durumlarda aklın bilgi sahibi olması mümkün değildir. Mümkün olsa da aklın ulaştığı bilgiye kuşkusuz bir güven duymak imkansızdır. Akıl hakkındaki tanımlama ve yorumlamalarının zorunlu bir sonucu olarak akla ve aklî delile güven duymayan Konevî ve diğer sûfiler, aklın söz sahibi kılındığı tüm meselelerde keşfe tam yetkinlik tanımaktadırlar. Dolayısıyla kelâmcıların ve filozofların görüş beyan ettikleri konularda keşfi delilleri esas almışlar, keşfi delil karşısında aklî delili yetersiz ya da değersiz kabul etmişlerdir.

Keşf ve ilham, kelâm kitaplarında zaman zaman tartışılan kavramlar olsa dahi tüm kelâm kitapları bu kavramları barındırmamaktadır. Râzî ise bu çalışmada esas alınan kelâm eserlerinde geçerli bir bilgi vasıtası ya da yöntem olarak keşften bahsetmemiştir. Onun bu çalışmada kelâmcı kimliğinin baskın olduğu düşünülen eserleri esas alındığı için, diğer eserlerinde keşf ve ilhamla ilgili görüşlerinden bağımsız olarak, keşfi delili genel geçer bir delil olarak kabul etmediği söylenebilir. Ancak onun keşfle ilgili açıklamalar barındıran bir başka eseri *Metâlib*'deki görüşlerinden bahsederek onun nazar ve keşf yöntemlerine dair farklı bir tavrının sunulması da mümkündür.

Râzî *Metâlib*'te²³⁷ metafizik bilgi hakkında tartışmalar gerçekleştirirken, aklî bilginin sınırlılığın ve keşfi bilginin nispeten yetkinliğinden bahsetmektedir. Eserin başlangıcında metafizik ilminin en üstün ilim olduğunu söylemiş ve bunun için dört delil sunmuştur.²³⁸ O, metafizik ilminin üstünlüğünü ispat ettikten sonra aklın metafizik bilgi için yeterliliği ile ona ulaşmadaki imkan ve sınırlarını tartışmaktadır. İlgili delilleri ve öncülleri tartışarak Allah'ın izzetini, muhtaç olmayışını, yalnızca O'nun zâtı için geçerli olan özellikleri ile sıfatlarını ve ilâhî nurların doğuşu ve ebedî ışıkların parlaması gibi

²³⁷ Râzî'nin son dönem eserlerinden olan *Metâlib*'deki görüşleri onun Eş'arî kelâmcı kimliği ile çelişkili durumdadır. Bu durumu, onun Eş'arî kelâmına yönelttiği eleştirileri ile geliştirdiği yeni metot/sistem bağlamında inceleyen ve örneklendiren bir çalışma ve özellikle ilgili yorum için bk.: Veysel Kaya, "Fahruddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler", *Marife* 5/3 (2005): 248.

²³⁸ İlk olarak metafizik ilminin konusu gereği en üstün ilim olduğunu çünkü konusunun Allah'ın zâtı ve sıfatları olduğunu belirtmiştir. İkinci olarak ilimlerin değerinin kendilerine ihtiyaç duyulmalarına göre tayin edilebileceğinden bahsederek, bu ilmin insanın cismânî ve ruhânî ihtiyaçları arasında daha üstün olduğunu ifade ettiği ruhânî ihtiyaçları karşıladığını ve bu sebeple en üstün ilim olduğunu anlaşıldığını söylemiştir. Metafizik ilminin üstün olduğu görüşü için sunduğu üçüncü delil ise kendisi öğrenildikten sonra ulaşılan mutluluk, duyulan itminan seviyesine göre de bu ilmin en üstün ilim olduğudur. Dördüncü ve son olarak sunduğu delil ilmin değerinin faydasına göre ölçüleceği fikrine dayanır. Ahiret hayatı için faydalı olanın bilinmesi metafizik ilmi ile mümkün olduğu için bu ilim, ilimlerin en üstünüdür. Bk.: Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhi: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Fikriyat, 2022), 1/5-8. Müstakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği* (İstanbul: Klasik, 2015), 94-5.

meseleleri anlamada aklın gücünün yetersiz olduğu sonucuna varmaktadır. O, aklın anlamaya gayret ettiği şeylerin mahiyetlerinin akıl ve duyular tarafından anlaşılmasının güç olduğunu ifade etmektedir. Buradan Râzî'nin, aklın ancak "daha uygun ve tercih edilebilir" olana ulaşacağı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.²³⁹

Râzî metafizik bilgi hakkında aklın sınırlılığını ortaya koyduktan sonra bu alanda bilgi sahibi olma kudretine sahip yolların neler olduğu sorusunu sormaktadır. Metafizik bilgiye ancak iki yol ile ulaşmanın mümkün olduğunu düşünen Râzî, birincisinin ashâbü'n-nazar ve istidlâl'in yolu olduğunu, ikincisinin ise ashabü'r-riyâze ve'l-mücâhede'nin yolu olduğunu söylemiştir.²⁴⁰ İlk grubun yöntemine göre yaratılmışların/mümkünlerin durumundan yola çıkarak yaratıcı olan Allah Teala yani metafizik hakkında bilgi sahibi olunur. İkinci grupta ise "ilgi çekici, zevkli, güçlü, sağlam ve baskın"²⁴¹ gibi ifadelerle vasıflandırdığı riyazet ehlinin pratiğe dayalı yöntemleri uygulanmaktadır. Râzî ikinci yöntemin üç makamından bahsetmiş ve onları sırasıyla açıklamıştır. Burada onun üçüncü makamdaki açıklamaları önemlidir. O, ilk iki makamda insana ait nefislerin birbirlerinden mahiyet ve cevher bakımından farklı olması ve yolun gayesinin kişide hasıl olacak mutluluk olmasıyla ilgili izahlar yaptıktan sonra son makam olarak ifade ettiği üçüncü makamda nazar ve istidlal yolunu bilmenin önemine değinmektedir. Burada Râzî'nin, nazar ve istidlal yolunu bilmeyen bir kimsenin riyazet ve mücahede yöntemiyle ulaştığı sonuçları tam olarak idrak edemeyeceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. O, bir kişinin metafizik alanda bilgi sahibi olabilmesinin her iki yöntemde yetkinleşmesi ile mümkün olacağını ifade etmiştir.²⁴²

Sonuç olarak Râzî'nin en üstün ilim olduğunu ifade ettiği metafizik bilgi için iki bilgi edinme yolunu mümkün gördüğü anlaşılır. Bunlardan ilki, Râzî'nin bu çalışmada esas alınan üç eserinde benimsediği yöntem olan ashâbü'n-nazar'ın yöntemi, diğeri Konevî'nin ve diğer sûfilerin benimsediği riyazet ve mücahede yöntemidir. *Metâlib*'deki

²³⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/9-17.

²⁴⁰ Râzî'nin bu yorumu tasavvuf zümresi tarafından önemli bir dayanak olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Onun Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât'ta da bu minvalde açıklamaları bulunur. Râzî'nin Şerhu'l-işârât'taki yorumları ve bu yorumların değerlendirilmesi hakkındaki çalışmalar için bk.: Müstakim Arıcı, "Osmanlı İlim Dünyasında İşrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulehasının İşrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil", *Nazariyat* 4/3 (Ekim, 2018): 1-48. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 5. baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 441-42.

²⁴¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/20.

²⁴² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/19-23.

açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda o, bu yöntemlerin ikisini de metafizik bilgi hakkında kesin bir neticeye varmak için yeterli görmemektedir. Râzî *Metâlib*'de riyazet ehlinin yöntemi için müspet ifadeler kullanmıştır ancak açıklamalarının genelinden anlaşıldığı üzere riyazet ve mücahede yöntemini kullananların durumu da nazar ehlinin ki gibidir. Metafizik bilginin mahiyeti itibariyle her iki zümre de ancak daha uygun ve daha muteber olan sonuca ulaşabilir.²⁴³

4. Delilin Kullanım Yöntemlerinden Nazar Yöntemi ve Nazarî Burhan Delili Hakkındaki İhtilafları

Konevî, filozofların ve kelâmcıların “kıyasın zorunlu halde kesin netice verdiği” kabulüne dayanan nazar yöntemini aklı sınırlı ve yetersiz gördüğü için geçersiz kabul eder. Ona göre merkezinde sınırlı bir aklın olduğu bu yöntemle elde edilen bilgilerin de sınırlı olması gerekir. Sûfîler yaratıcı hakkındaki bilgiler gibi aklın sınırlarını aştığını düşündükleri meselelerde akıldan daha güvenilir bir kaynak ve yöntemi gerekli görürler. Kelâmcılarla filozofların bu gibi konularda delil gösterdikleri burhanların sûfîlere göre kalpleri mutmain etmesi mümkün değildir. Çünkü burhanların oluşturulduğu nazar yönteminde akıl gâib alem hakkındaki hükümlerini ancak şâhid alemde ulaştığı hükümlere dayanarak verebilir. Sûfîler ise şâhid alemle gâib alemin birbirine kıyas edilmesini filozoflar ve kelâmcılar gibi mümkün görmedikleri için bu kıyaslarla oluşturulan aklî delillerin kesin olması zaten imkan dahilinde kabul edilemez. Bu sebeple gâib alem hakkında sunulan burhanlara başından itibaren şüpheyile bakmışlardır.

Kelâmcılar ise şâhid alemde duyuların bilgisiyile, haberle ve akıl yürütmeyle öğrenilen bilgilerin gerçekliği noktasında net bir tavır sergiledikleri ve bu bilgilerin mantık ilmindeki gibi belirli kural ve şekillerle düzenlenip ortaya çıkan sonuçların kesin doğru olmalarını mümkün görürler. Böylece onlar şâhid alemin gâib aleme yani yaratılmışların yaratıcısına delalet etmesini ve şâhid alemdeki örnekler üzerinden gâib aleme dair bilgi sahibi olmayı mümkün görmüş olurlar. Burada sûfîlerle kelâmcıların ayrıştıkları çok temel bir husus olduğu görülür.

²⁴³ Muammer İskenderoğlu, “Fahreddin Râzî ve İbn Arabî’de Tanrı’yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?”, *Usûl İslam Araştırmaları* 22/22 (Aralık 2014): 173-78.

Sûfiler gâib aleme dair daha doğrusu yaratıcıya dair bilgilerin ve hükümlerin şâhid aleme dayanarak öğrenilemeyeceğini ve hakikatin yalnızca Hakk'ın bizzat kendisinden öğrenileceğini iddia ederler. Yani sûfilere göre şâhid alemdeki a örneği ile gâib alemdeki b örneği arasında aklın gerçekleştireceği kıyasın sonucunun herhangi bir değeri yoktur. Her iki örneğin varlık statüleri farklı olduğu için bunların kıyas edilmesini mümkün görmezler. Ayrıca Konevî'nin nazar yöntemine yaptığı eleştirilerin temelinde olan akıl hakkındaki düşünceleriyle paralel olarak sûfiler şâhid alemdeki a örneğinin bizzat akılla bilinmesi ve hakkında akıl yürüterek hüküm verilmesi, ardından a ve b örnekleri arasında yine aklın tayin ettiği bir ortak vasıf tespit etmek suretiyle en sonunda bu iki örnek arasındaki ortak vasfa dayanarak aklın a örneği hakkında verdiği hükmün b örneği için de geçerli olduğuna hükmedilmesine her bir aşamada aklın olması sebebiyle olumsuz yaklaşırlar. Onlar akli yetersiz ve sınırlı gördükleri için başından sonuna kadar aklın bu derece etkin olduğu kıyas sürecinin kesin sonuç vermesini mümkün görmedikleri açıkça anlaşılır.

Sonuç olarak sûfiler, filozofların ve kelâmcıların akla güven duyarak ve ona yetki vererek oluşturdukları tüm bu sisteme yani nazar yöntemine ve bu yöntemin sonucu olan burhan deliline başından sonuna kadar şüpheyile yaklaşırlar. Konevî ise hocası İbn Arabi gibi akla ve aklın faaliyetlerine belirli bir alanda ve sınırlar içerisinde kısmi yetkinlik tanımış olsa da en nihayetinde o da aklî faaliyetlere ve sonuçlarına eleştirel bir tavır ve şüpheyile yaklaşmıştır. Bu doğrultuda eserlerinde hem akla hem de burhan delilinin yöntemi olan nazara birçok itirazda bulunmuştur:

Aklın bu açıdan Hakk'a dair doğru olan hiçbir ilmi veya hükmü yoktur. Binaenaleyh bu durumda, Hakk'ın varlığı O'nun hakikatinin aynıdır görüşü veya Hakk'ın varlığı, O'nun hakikatinin lâzımıdır görüşünün her ikisi de kesin bir bilgi meydana getirmez. Çünkü her iki görüşün de tam olarak ortaya konulması, yetkin değildir.²⁴⁴ ... Hakk'ın zatına mahsus ilminin malûmlara nasıl iliştiği meselesini nazar ve kıyas ile bilebilmek imkansızdır.²⁴⁵ ... Bahisler üzerine nazari deliller getirip yerleştirmek ve onları fikir düzeyinde şüphelerden cedel düzeyinde de itirazlardan sâlim olacak şekilde akli delillerle ispatlamak mümkün değildir. Çünkü nazari hükümler sahiplerinin idrak araçlarına göre değişir. İdrak araçları ise sahiplerinin yönelimlerine, yönelimler akide, eğilim,

²⁴⁴ Schubert, *Murâselât*, 54.

²⁴⁵ Schubert, *Murâselât*, 68.

mizaç ve münasebetlerin farklılığına bağlı maksatlara tâbidir.²⁴⁶ ... Kuşkunun bulunmadığı yakîni bilginin düşünce kanunu ve nazari burhan ile elde edilmesi çetindir... Eşyayı sadece burhan yoluyla bilebilmek, ya mutlak anlamda veya pek çok durumda imkansızdır.²⁴⁷

Râzî ise Konevî'nin aksine tıpkı diğer kelâmcılar gibi nazar yöntemine ve mantıkî kıyasa tam bir güven içerisinde. O hem akli yetkin bir bilgi vasıtası olarak görür hem de bilgi edinme sürecinde aklî faaliyetlerin zorunlu olarak kesin sonuçlara ulaştırdığını kabul eder. Râzî'nin bilgi sisteminde akla biçtiği rol onun eserlerinin ilgili kısımlarında akıl ve aklî yöntemlerle ilgili açıklamalarından anlaşıldığı gibi, eserlerinin geriye kalan kısımlarında meseleleri ele alış şekillerinden, muhaliflerine getirdiği itirazlardan ve yine verdiği cevaplardan da açıkça anlaşılabilir. Mesela Râzî metafizik bilgi için öğreticiye (معلم) ihtiyaç olup olmadığını tartıştığı bir bahiste, böyle bir bilginin öğrenilmesi için masum bir öğreticiye ihtiyaç olduğunu söyleyen Ta'limiyye gibi gruplara itiraz eder. Bu itirazında, akıl yürütmenin sonucunda öğreticiden bağımsız olarak metafizik hakkında bilgi öğrenilmesinin öğreticiye ihtiyaç olmadığına delil olduğunu iddia eder. Akıl yürütmeye kesin bilgiye ulaşılacağını ve bu bilgilerle de tartışılan meselelere cevap vermek için delillerin düzenlenebileceğini savunan Râzî, "masum imam" öğretisiyle de birleşen öğreticiye ihtiyaç duyulması iddiasını nazar yöntemine dayanarak geçersiz görmüş olur.

Râzî Tâlimiyye'nin öğretilerine karşı çıktığı esnada selefinden bazı Eş'arî âlimlerle birlikte yine bazı Mu'tezilî âlimlerin onun kanaatini destekleyen itirazlar getirirken sunmuş oldukları delilleri de geçerli görmemiştir. Mesela bu âlimler metafizik hakkında bilgi sahibi olmak için öğreticiye ihtiyaç duyulmasının devre sebebiyet vereceğini iddia ederler. Ta'limiyye gibi grupların "muallim imam" adıyla anılan, gerekli gördükleri öğreticinin metafizik hakkında öğreteceği bilgiyi yine başka bir öğreticiden öğrenmesi gerekeceği ve yine o öğreticinin de başka öğreticiye ihtiyaç duyması şeklinde gerçekleşeceklerini düşündükleri devri delil olarak sunulmasına itibar etmeyen Râzî, daha önceden nazar yönteminin kesin sonuç vereceği ve bu yöntemle oluşturulan burhanların doğruluklarının kat'î olduğu ispatlamasına dayanarak metafizik hakkında herhangi bir öğreticiye ihtiyaç duymadan aklî delillerle de bilgi sahibi olunabileceğini

²⁴⁶ Konevî, *İ'cazû'l-Beyân*, 114-15.

²⁴⁷ Konevî, *İ'cazû'l-Beyân*, 121-22.

savunmuştur. Bu örnek üzerinden Râzî'nin Konevî'nin hakikatin bilgisini öğrenmede geçerli görmediği nazar yöntemini ve burhanı kabul ettiği ve bunlara oldukça güven duyduğu bir kez daha ortaya çıkmış olur.²⁴⁸

Konevî akıl yürütmenin Râzî'nin bahsettiği kurallara bağlı kalarak ve belirlenen şekillere uyularak yapıldığında doğru sonuca ulaştırmasını mümkün görmüş olsa dahi, bunun hakikatin bilgisini edinmede herkes için gerekli olan biricik geçerli yöntem olmadığını düşünür. O, daha önceden de belirlediği belli başlı özelliklere sahip olan, bazen muhakkik bazen kamil insan gibi isimlendirmelere haiz olan kimsenin Allah Teala ile bir münasebet bağı kurmuş olmasını ön plana çıkararak, hakikatin bilgisini bizzat Hakk'tan alınması gibi özel bir öğrenim sürecini önceler. Böyle kimseler mantık ilmindeki tüm o kural ve şekillere ihtiyaç duymazlar ve bizzat Allah Teala'nın kendisinden, O'nun cömertliğinden faydalanarak, Allah'ın inayet göstermesi ile kesin bilgiyi yani marifeti bilirler. Zevkî yöntem ya da müşahade yöntemi isimlendirmeleriyle anlatılan bu özel sürecin, Konevî ve diğer sûfiler tarafından daha geçerli ve muteber görüldüğü göz önünde bulundurulduğu zaman nazar yönteminin hakikatin bilgisine ulaşmada neden tek yol kabul edilmediği ya da bunun için yeterli dahi bulunmadığı anlaşılır.²⁴⁹

Konevî'nin nazar yöntemini eleştirmesinin bir diğer sebebi, nazar ehlinin bir mesele hakkındaki akıl yürütmelerinin birbirinden farklı sonuçlar vermesidir. Ona göre akıl, dışarıdan etkiye açık ve bizatihi yetersiz bir vasıta. Bu yüzden tek mesele hakkında aynı yöntem izlense dahi, akıl yürütenin içinde bulunduğu durum ve koşullara göre birbirinden farklı sonuçlara ulaşılması mümkündür. Sûfiler için bu durum nazar yönteminin zayıflığını gösterir. Konevî için de nazari yöntemin ve sonucunun değeri aynı gerekçeyle değersizleşir. Çünkü o, bir meselede görüş birliğinin sağlanmış olmasını o şeyin doğruluğunun delili olacağını iddia etmiştir²⁵⁰. Konevî'nin sûfilerin bir mesele hakkında görüş birliği içerisinde olmasını zevkî bilginin değerini tayin eden bir kriter olarak sunması, onun nazar hakkındaki eleştirilerini başka bir açıdan da anlaşılır kılar.

²⁴⁸ Râzî, *Muhassal*, 38-9. Râzî her ne kadar mantık ilminin belirlediği kural ve şekillere uygun akıl yürütmeyle metafizik alanda bilgi sahibi olabileceğini iddia etmiş olsa da Gazzâlî dahil birçok âlim mantık ilminin metafizikte tutarlılık sağlayamadığı durumların olduğu kanaatinde.

²⁴⁹ Konevî, *İ'cazû'l-Beyân*, 118-19.

²⁵⁰ Konevî'nin sûfi vâridatını değerlendirmek için kriter olarak sunduğu görüş birliği ile ilgili ayrıntılı açıklama "Konevî'ye göre delillerin bilgi değerlerinin belirlenmesi" başlığı altındaki "görüş birliği" alt başlığında bulunmaktadır.

Akıl yürütmelerin birbirinden farklı sonuçlara ulaştırması ona göre yanlış olup bizzat nazar yönteminin ve sonucunun eksik olduğunu gösterir.²⁵¹

Râzî ise nazarın farklı sonuçlara ulaştırmasını Konevî gibi değerlendirmez. O, bir kişinin mantık ilminin belirlediği kural ve usullere bağlı kalarak akıl yürüttüğünde farklı sonuçlara ulaşmayacağını aksine ulaşacağı sonucun da kesin doğru olacağını düşünür. Çünkü mantıktaki kurallar ve belirlenen geçerli kıyas şekilleri, bilgilerin öğrenilerek değerlerinin belirlenme sürecinin ve o bilgilerle oluşturulan delillerin akıldaki eksiklikler ve Konevî'nin bahsettiği dış etkiler tarafından etkilenmemesini sağlayacaktır. Ancak Râzî'nin mantık ilmine tayin ettiği bu işleve rağmen o da yanlış nazarın olduğunu ya da bazı kıyasların doğru sonuç vermediğini kabul eder. Ona göre nazarın sonucuna dair yanlışlık, kıyasın ya suretindeki ya maddesindeki ya da her ikisindeki hata sebebiyle gerçekleşebilir. Düzenlenen kıyasın hangi açıdan bozuk olduğu tespit edilip bu bozukluk giderildiği takdirde o kıyasın doğru sonuç vereceğini düşünür.²⁵²

Konevî'nin nazar yöntemine ve filozoflarla kelâmcılar tarafından kesin delil olarak sunulan burhana dair itiraz ve eleştirilerinin temelinde; kişilerin ön kabullerinin bulunması, dış etkilere açık olmaları ve aklın bizatihi kusurlu olması ya da eksikliklerinin bulunması gibi sebeplere dayandığı anlaşılır. Burada Konevî, Râzî'nin şüpheden arınmış ve kat'îyet bildirdiğini düşündüğü bir delilin öncüllerinin düzenlenmesinin ve o kıyasın içeriğindeki akılla ilişkisi olduğu kabul edilen her şeyin şüpheden bağımsız olamayacağını iddia etmiş olur. Ona göre Râzî'nin burhana duyduğu bu güven ancak zevkî yöntemlerle öğrenilen keşfin bilgisine duyulabilir. Konevî'nin bu konuda erken dönem sûfileri gibi yalnızca keşfin bilgisini hakikate mutabık gördüğü ve bunda kararlı olduğu şu açıklamasından da kolayca anlaşılır:

Nazari akıl sahibinin keşf sahibinin müşahedesinde idrak ettiği şeyi kabul etmeyişi veya tereddüt göstermesi veya reddetmesinin nedeni ise keşf sahibinin aksine, fikir-nazar sahibinin sınırlılık özellikleri, cüzi idraklerinin hükümlerinde münhasır olması ve kabiliyetlerinin sonluluğudur. Buna karşın keşf sahibi ise kayıtların hapislerinden, sonluluk ile nitelenen kabiliyetlerin özelliklerinden kurtulmuştur.²⁵³

²⁵¹ Schubert, *Murâselât*, 26-27.

²⁵² Râzî, *Muhassal*, 43.

²⁵³ Schubert, *Murâselât*, 157-58.

Bununla beraber Konevî'nin akıl hakkında daha önceden de işaret ettiğimiz, sûfî gelenek içerisindeki özgün konumunu sağlayan bir tavrı vardır. O, hocası İbn Arabî gibi zevkî yöntemlerle öğrenilen bilginin aklen de mümkün olduğunu²⁵⁴ ve bu bilgilerin nazarî sistemdeki kat'î deliller statüsünde değerlendirileceğini düşünür. Nazarî bir delille zevkî delilin birbirine uygun olmasının imkanını şu şekilde değerlendirmiştir:

(Keşf ve müşahedeyle ulaşılan sonuç ile nazarî aklın ulaştığı sonucun) muvafakat etmesinin sebebi, Hakk'ın bir olmasının, mutlaklığının ve zorunluluğunun (doğurduğu) hükümlerinin (nazarî akıl sahibinin) zâtının içerdiği çokluk hükümlerine baskın olmasıdır.²⁵⁵

Konevî'nin bu açıklaması onun keşfin bilgisi ile nazarî aklın muvafakat etmesini mümkün gördüğünü gösterir. O, hocası İbn Arabî'yle birlikte sûfilerin mevzu bahis yöntemleriyle ulaştıkları bilgilerin kesinliğinin herkes tarafından anlaşılabilirliği düşüncesindedir.²⁵⁶ Yani o da sûfilerin bilgilerinin hakikate mutabık olduğunu iddia

²⁵⁴ Muhammed Bedirhan doktora tezinde vahdet-i vücûd'un akli olmadığı ithamlarına Nablûsî'nin cevapları üzerinden "bunun aklen de mümkün olduğu" şeklinde karşılık verir. Bk.: *Bedirhan, Abdülğani Nablûsî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*, 622.

²⁵⁵ Schubert, *Murâselât*, 157.

²⁵⁶ Ekrem Demirli doktora çalışmasında kaidelerin meselelerin kendisiyle ispat edildiği, delillerin yerini alan şeyler olduğunu ifade eder. Burada kelâm ilminde "delilin" anlam ve işlevinin; Konevî'nin sisteminde "kaidelere" yüklendiği görülür. Demirli bu tespiti Katip Çelebi'den ve Tehanevi'den aktardığı yorumlarla desteklemiştir. Bk.: Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 74.

Demirli tezinde İbn Arabî'den itibaren sûfilerin edindiği bilgilerin, onların hal ve makamlarına göre değer ifade etmesi anlayışının değiştiğini söyleyerek, onun sûfilerin bilgilerinin sübjektif tecrübeden daha fazla anlam ifade ettiği iddiasına değinir. Bu iddiaya göre artık sûfinin sübjektif bilgisi objektif bir alanda değerlendirilebilecektir. Demirli'ye göre Konevî de bu objektiflik iddiası doğrultusunda kelâmcıların delile yüklediği işlevi kaidelere yüklemektedir. Böylece zevkî yöntemle öğrenilmiş bilginin değeri bu kaidelere göre belirlenebilecektir. Burada iki problemin doğacağını söyler: Bilgi edinme yöntemi sübjektifken, bilginin değerini takdir edecek yöntemin objektif olup olamayacağı ve kaidelerle kat'î ya da zannî olduğu takdir edilen bir delilin herkes tarafından itibar görmesinin imkanı. Demirli zikrettiği problemlerin çözümünü sağlayacak Konevî'nin iki yeni girişiminden bahseder. İlki müşahade ve îyan yöntemlerinin yetkinliğini gündeme getirerek onların bir şey hakkında takdir ettiği değer herkes tarafından kabul edilmesini mümkün görür (burada ana metinde Konevî'nin İbn Arabî gibi zevkî yöntemin aklen de mümkün görüldüğü iddiası hatırlanmalıdır) ve metafizik için yeni bir yorumlama yaparak ona bazı işlevler yükler. Konevî ilimleri mevzusuna göre derecelendirmiştir. Metafizik konusu Hakk olması itibarıyla tüm ilimlerin üstündedir. Bu yüzden felsefe ve kelâmdaki gibi tasavvufta da diğer ilimler metafiziğin fer'i konumunda kalır. Her ilmin mevzusu, ilkesi ve meseleleri olduğunu kabul eden Konevî, metafiziğin mebdâsinin (ilkelerinin) O'nun varlığının lazımı olan temel hakikatler (أهميات الحقائق) şeklinde isimlendirdiği zat isimleri olduğunu ifade eder. Metafiziğin meseleleri ise bu mebadî ile açıklanan mertebeler, isimlerin hakikatleri, mekanlar, bunların hükümlerinin ayrıntılarının kendileriyle ilişkisidir. Konevî'ye göre her bir ismin, makamın, mekanın, hâlin, vaktin, nimetin ve ilahi ismin metafiziğe uygun bir mizanı vardır. Bu mizan sayesinde keşf ve müşahade ile edinilen bilgiler ve onlardan oluşturulan deliller değerlendirilebilir. Ayrıca bu mizan ile ilahi ve meleklerden hasıl olduğunu ifade ettiği sahih keşf ile şeytanî ilham da birbirinden ayırt edilebilir. Ancak Konevî burada metafizik için böyle bir ölçünün varlığı, onun mevzusunun Hakk iken, bir sınırlama altına girdiği anlamına gelmemesi gerektiğine dikkat çekmiştir.

ederken bunun yalnızca bir grup içerisinde kalmasını gerekli gören tavrı reddetmiştir. Hatta Konevî geçerliliğini savunduğu zevkî yöntemin filozofların ve kelâmcıların sistemine uygun olmamasını, keşfin bilgisinin kesinliğinin herkes tarafından tasdik edilmesini engelleyecek bir durum olarak da görmez. Ayrıca ona göre keşfin bilgisinin filozoflarla kelâmcıların burhanı gibi mutlak doğru kabul edilmemesi problem değildir. Çünkü onun anlayışında bir bilginin doğruluğuna ya da sunulan delilin kat'î olduğuna herkesin ittifak etmesi gerekmez.

Konevî ile ilgili kısımda da açıklandığı üzere grupların kendi içerisinde bazı ilkeler belirlemeleri ve bu ilkelere dayanarak tıpkı mantık ilmindeki kurallar gibi bazı şartlar ve kriterler tayin ederek kendi yöntemleriyle öğrendikleri bilgilerin sıhhatini tespit edebilmeleri mümkündür. Yani sûfîlerin nazarî yönteme alternatif olarak inşa ettikleri sistemde kalbin bilgi vasıtası olarak belirlenmesi ve yine kalp için gerekli gördükleri uygulamaların devamlılığıyla kalbin bilgisinin değerinin tayin edilmesini mümkün görürler. Böylece geçerli bir yöntem kabul ettikleri zevkî yöntemin sonuçlarının da tıpkı filozof ve kelâmcıların sistemlerindeki gibi objektif bir değerlendirme sürecinin neticesinde kesin olduğuna hükmetmeleri gibi bir süreç söz konusudur. Mesela Konevî de meseleler hakkındaki görüşlerini, verdiği cevaplarını zevkî yöntemle edindiğini belirttiği kaidelere²⁵⁷ dayandırarak oluşturmuştur. Konevî'nin anlayışı ışığında değerlendirildiğinde onun, dolayısıyla sûfîlerin delillerinin kesin olduğunu düşünmede bir sakınca yoktur. Konevî sûfîlerin zevkî yöntemlerle ulaştıkları ve kesin olduklarını iddia ettikleri bilgilerin herkes tarafından aynı değerle kabul edilmesini gerekli görmediği için de onun ve diğer sûfîlerin kesin iddiasıyla sundukları bilgi, delil ve hükümlerin kendi sistemlerine göre meşruiyetinin sağlanması yeterlidir.²⁵⁸

Mevzusu bakımından diğer her fer'den üstün olan bir asıl olması itibariyle herhangi bir sınırlamaya tabi olmayan metafiziğin, bizatihi barındırdığı ilke, usuller ile ortaya koymuş olduğu bir mizan söz konusudur. Böylece, Konevî'nin yeniden yorumladığı metafizik, tasavvuf ehli için delillerinin sahih ve geçerli olduğunu iddia etmelerine imkan tanımış olmaktadır.

²⁵⁷ Bu kaideler hakkında *Miftâhu'l-Gayb*'de, onları "sahih keşif" (الكشف الصحيح) ve "açık müşahade" (الشهود الصريح) ile edindiğini iddia ederek metafizikteki hükümlerini bu kaidelere dayandırdığını belirtmiştir. Onun burada sunduğu kaidelerden bazıları şöyledir: "*Bir şey herhangi bir şart olmaksızın zâtı sebebiyle bir şeyi iktiza ederse, varlığı devam ettiği sürece onu iktiza eder; kendi zatına ilave bir şartla iktiza ederse şarta ve şartın hükmüne göre onu iktiza eder*", "*bir şey kendisinden farklı ve ona zıt bir ürün meydana getirmez*", "*herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelemez*"... Kaidelerin devamı ve Konevî'nin onlar hakkındaki açıklamaları için bk.: Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, 44-58.

²⁵⁸ Konevî, *İ'cazü'l-Beyân*, 281.

SONUÇ

İlimlerin epistemolojik sistemlerinin, mensuplarının ele aldıkları meselelerde nasıl bir yol izleyeceğini belirleyen yegane unsur olduğu aşikardır. Buna göre Râzî ve Konevî'nin sistemlerindeki farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda, mensup oldukları ilimlerin tarih boyunca birbirini nakzeden rollerinin arka planı anlaşılır olmaktadır. Ele alınan herhangi bir meselede, başvurulacak delillerin farklılığı başta bu delillerin oluşum sürecinden kaynaklanmaktadır. Birbirlerinin yöntemlerini geçerli görmeyen ilimlerin sunulan delilleri değersiz görüşü bu yöntemsel arka plana dayanmaktadır. Ayrıca kelâm ve tasavvuf ilimleri, bilgi vasıtalarında ittifak edemedikleri için bu vasıtalarından ulaşılan koca bir müktesebâtı da geçersiz görebilmektedir. Bu durum, her iki ilmin söylemlerinin karşı taraf için geçersiz ve yetersiz olmasına sebebiyet vermektedir.

Burada ihtilafın temelinin her iki tarafın anlayışlarındaki ve ön kabullerindeki (aklın işlevi, keşfin yeterliliği gibi) farklılıklar olmasına dikkat çekilerek, onların meseleler hakkındaki görüşleri yerine bilginin ve delilin mahiyeti hakkındaki açıklamalarının tartışılması gerektiği ortaya çıkartılmıştır. İlimlerin yöntemlerinin farklılığı itibarıyla her iki tarafın ulaştığı sonuçların birbirleriyle mukayeseye müsait olmadığı, yalnızca kendi sistemleri içerisinde ne derece tutarlı olduklarının tartışılabilceği anlaşılmaktadır. Buna göre her iki ilmin tartışılan meseleler hakkındaki görüşlerini telif etmek ve sundukları delilleri birbiriyle kıyaslamak yerine onları, görüşlerini ve delillerini oluşturma süreçleri göz önünde bulundurularak değerlendirmelidir. İlimlerin görüş ve delillerini kıyaslamanın gerekli olduğu varsayıldığı takdirde ise ilk olarak bu ilimlerin, bilgi vasıtaları ve bu vasıtaların işlevleri hakkında ortak bir zeminde buluşturulması gerekmektedir. Böyle bir uzlaşi için her iki tarafın da diğerinin geçerli gördüğü yöntem ve delilleri daha tarafsız biçimde değerlendirebilmesi önemlidir. Böyle bir tarafsızlığın, ilimlerin mevcut sistemleriyle birlikte mümkün olup olmadığı araştırılması gereken bir konudur ancak bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır.

Kelâm ve tasavvuf ilimlerinin delil anlayışlarını mukayese etmek için örnek olarak Râzî ve Konevî'nin seçilmesi kasıtlı bir tercihtir. Her iki âlim de kendilerine ulaşan görüşleri değerlendirmiş ve yenilikleriyle birlikte sonrakilere aktarmışlardır. Selefleri ve halefleri arasında bir nevi köprü rolü gören bu âlimlerin kelâm ve tasavvuf ilimleri

içerisinde bütüncül bir etkiye sahip oldukları ortadadır. Kelâmda “Râzî Ekolü”²⁵⁹ ile Râzî’nin, tasavvufta “Ekberiyye”²⁶⁰ şeklinde anılan İbn Arabî ve Konevî’nin görüş ve iddiaları, kendilerinden sonra da tartışılmış, böylece onların başlattığı ilmî faaliyetler geliştirilmeye devam edilmiştir. Bu gelişimin devamında onların görüş ve iddiaları zamanla kelâm ve tasavvuf ilimlerinde hâkim görüş haline gelmiştir. Mensubu oldukları ilimlerde bir nevi ana akım haline gelen bu âlimlerin eserleri, müstakil halde onların görüşlerinin kaynağı olmakla birlikte bir yandan da kelâm ve tasavvuf ilimlerinin ana kaynaklarıdır. Onların mevzu bahis konuları gereği, bu çalışmada delil hakkındaki görüşlerini eserlerinden faydalanarak ortaya koymuş olmak, aynı zamanda kelâm ve tasavvuf ilimlerindeki yaygın delil anlayışı hakkında fikir sahibi olma imkânı da sağlamıştır.

Çalışmaya delil kavramının mahiyeti, düzenlenme adımları ve İslâmî ilimlerde çoğunluğun itibar ettiği kesin delillerin bağlı olduğu duyuların selameti, aklın sarıhlığı, haberin tevatür derecesinde olması gibi koşullar incelenerek başlanmıştır. Duyuların bilgisinin idraki ve haberin sübutu ile delâletinin tespiti gibi hususlar aklın delilin oluşumundaki etkin rolünü ortaya çıkarmıştır. Bu noktada Râzî ve Konevî’de de görüldüğü üzere aklın konumu hakkında iki ilim arasında ihtilaf mevcuttur. Kelâmcılar akla güvenmiş ve belirli kriterlere göre gerçekleştirilen kıyas yönteminin sonuçlarının kesin doğru olduğunu iddia etmişlerdir. Böylece onlar hem akli yetkin bir bilgi vasıtası olarak görmüş hem de aklın eşya hakkındaki hükümlerinin geçerliliğini tasdik etmişlerdir. Bu kanaatlerini Allah’ın Kur’ân-ı Kerîm’de akla önemli bir rol atfetmesi gibi dayanaklarla ve İslâm akaidi için tehlike arz eden iddialara sahip grupları reddederek desteklemişlerdir. Râzî de önemli bir kelâmcı olarak akıl hakkındaki bu kanaate ortak olup, eserlerinde aklın konumunu zedeleyici tüm yaklaşımları reddetmiştir.

Sûfiler akıl hakkındaki görüşlerinde kelâmcılardan ayrışır. Konevî ve hocası İbn Arabî, akli her ne kadar sistemlerine dahil etmiş olsalar da Konevî’nin görüşleri analiz edildiğinde, onların kelâmcılar ve filozoflar gibi akla yetkinlik tanıdığını söylemenin

²⁵⁹ İslâm düşüncesinin felsefe ve kelâm geleneklerinde Râzî’nin takipçileri üzerindeki etkilerini ve düşüncelerinin ekolleşme sürecini analiz eden bir çalışma için bk.: Müstakim Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, 2. bs. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018).

²⁶⁰ İbn Arabî takipçileri olarak adlandırılan bu grubun temel düşünce ve iddialarında Konevî’nin görüşlerinin önemli bir etkisi olması, onu bu ekolün temsilcilerinden birisi kılmaktadır.

mümkün olmadığı ortadadır. Kelâmcılar bilginin oluşum sürecini duyuların bilgisi, haber-i sâdık ve aklın ulaştığı sonuçlarla sınırlandırırken; sûfiler bu sınırlamaya karşı çıkmaktadır. Onlar, beş duyunun ve aklın idrak ettiklerinin dışında idrake müsait başka hakikatlerin de olduğunu söylemektedir. Bu hakikatlerin bilinmesi için de nazar ehlinin vasıtalarına değil kalbin idrakine yani keşfin bilgisine itibar ederler. Böylece kelâmda esas alınan “aklın” karşısında sûfilerin esas aldığı “kalp” konumlandırılmış olur. Kelâmcıların ve sûfilerin akıl ve bilgi anlayışlarındaki ayrılıklar, onların meseleleri tartışırken başvurdukları delilleri oluşturma süreçlerini de zorunlu olarak etkilemiştir.

Kelâm ilminde akıl, mahiyeti itibariyle hataya müsait olduğu için kelâmcılar aklın denetlenmesini sağlayacak ilkeler belirlemiş ve mantık ilminin sunduğu kıyas şekillerini kullanmıştır. Tasavvufta ise kalbin doğru bilgiye ulaşması için tasfiye-i kalp ve tezkiye-i nefis yöntemleri belirlenmiştir. Yani sûfiler, filozoflarla kelâmcıların mantık ilmine duydukları güveni kalbin arınmasını sağlayan pratiklere havale etmektedirler. Arınmış bir kalbin akıl gibi hatalı ya da şüpheli bir bilgiye değil de yalnızca hakikatin bilgisine ulaşacağını düşündükleri için kelâmcılardaki gibi ulaştıkları bilgilerin denetlenmesi gibi bir ihtiyaçları olmamaktadır. Böylece sûfilerin arınmış bir kalp ile öğrendikleri bilgilere dayanan deliller, kelâmcıların kat’î kabul ettiği burhanlara denk addedilir. Konevî de sûfi gelenekteki mevzu bahis iddiayı benimseyen bir âlim olarak keşf yöntemiyle öğrenilen delilleri kesin delil olarak kullanmıştır.

Konevî’nin eserleri çapraz okuma ile tahlil edildiğinde ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Sûfiler bilgi anlayışlarını varlık anlayışlarına dayanarak oluşturmuşlardır. Vahdet-i vücûd teorisine dayalı varlık anlayışlarının bilgi anlayışlarını etkilemesinin pratik sonucu, bilen (süje) ile bilinenin (obje) mahiyetleri itibariyle bir olmasıdır. Konevî de bilgi sistemini hocası İbn Arabî’nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd anlayışının ışığında inşa etmiştir. O, hakikatin bilgisinin öğreniminin teorik süreçten ayrılarak pratik bir zeminde gerçekleşeceğini düşünmektedir. Burada bilen ile bilinenin ontolojik birliği olduğu iddiasının zorunlu bir sonucu “bilme faaliyetinin, yanlış bir sonucun çıkmasının mümkün olmadığı bir mertebede” gerçekleştiğidir. Sûfiler bu yolla ulaştıkları bilgilerde şüphe ve zannın olmasını mümkün görmezler. Buna göre kelâmcıların aklın vasıta kılınarak öğrendiği bilgiler, akıldaki eksiklikler ve hataya müsait olmasından dolayı kıyas vb. yöntemlerle denetlenmeye muhtaç iken; sûfinin bilgisi buna ihtiyaç duymaz. Bu sebeple Konevî her ne kadar sûfilerin bilgilerinin herkes tarafından kabul edilebilecek ve

kesin görülecek mahiyette olduğu iddiasında bulunsa da keşfin bilgisi için objektiflik iddiasının gerektirdiği denetleme problemlerini ve çözümlerini tartışma ihtiyacı duymamıştır.

Tasavvufun bilgi anlayışının ontolojik birlik esasına dayanmasına karşılık, kelâm ilminde bilen ile bilinen mahiyetleri itibariyle birbirinden farklı kabul edilir. Ayrıca hem bilenin hem de bilinenin içerisinde bulunduğu durum ve koşullar bilme faaliyetini etkilemektedir. Bu durumun sebep olduğu olumsuzlukların giderilmesi için başvurulan yöntemleri destekleyen Râzî, dış etkileri bertaraf etmek suretiyle kesin ve doğru hükümlerin verilmesini amaçlamıştır. Bu esnada Râzî'nin diğer kelâmcılar gibi eşyanın dış alemdeki varlığının sübutu noktasında ısrarcı olması önemlidir. Eşyanın bilineceği iddiasını²⁶¹ nazar faaliyetinin zorunlu olarak bilgi ifade edeceğini ispatlamak suretiyle savunmuştur. Buna bağlı olarak ilahiyât gibi gaybî alanlarda da aklî faaliyetlerin yürütülebileceğini söyleyen Râzî, burada aklî delillerin kesin sonuç vereceğini iddia etmiştir. Bu çalışmada onun tüm bu iddiaları açıklanmış, sisteminde itibar ettiği ve geçerliliğini savunduğu delillerin oluşum süreçlerinin sac ayakları ortaya konmuştur. Böylece her iki âlimin de bilgiyi tanımlama ve ele alış şekillerindeki farklılıklara dikkat çekilerek bu farklılıkların diğer görüşlerini nasıl etkilediği “delil” kavramı üzerinden örneklendirilmiştir.

Sonuç olarak Râzî akıl ve nakil kaynaklı bilgilerle oluşturulan delillere itibar etmiş ve her iki tür delilin de belirli şartlarla kesinlik ifade edeceğini söylemiştir. O, aklî delillerin hem kat'î hem de zannî olmasını mümkün görürken; Konevî'nin akılla oluşturulan delillerin tamamını Râzî'nin sistemindeki zannî delillere denk gördüğü ortaya çıkmıştır. O yalnızca kalbin yani keşfin bilgisiyle bilinen keşfî ve naklî delillerin kat'î olmasını mümkün görmüştür.

²⁶¹ “حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق”

KAYNAKLAR

- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- . *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*. 2. baskı. Çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün. İstanbul: Risale, 2004.
- Alp, Talha. *Mantık - İsagoci Tercümesi*. İstanbul: Yasin Yayıncılık, 2019.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 5. baskı İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- . *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sîna Yorumu ve Yöntem Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- . "Felsefî Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. Ed. Fuat Aydın, Metin Aydın, Muhammed Yetim. 35-54. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Altıntaş, Ramazan. "Delil ve Delillendirme Yöntemleri". *Kelam El Kitabı*. Ed. Şaban Ali Düzgün. 317-326. 8. baskı. Ankara: Grafiker, 2019.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-Mübîn fî Şerhi Me'ânî Elfâzî'l-Hukemâi ve'l-Mutekellimîn*. Çev. Bilal Taşkın, Osman Nuri Demir. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Arıcı, Müstakim. *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği*. İstanbul: Klasik, 2015.
- . "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker ve Osman Demir. 173-210. 2. bs.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.
- . "Osmanlı İlim Dünyasında İshrâkî Bir Zümreden Söz Etmek Mümkün mü? Osmanlı Ulemasının İshrâkîlik Tasavvuru Üzerine Bir Tahlil". *Nazariyat* 4/3 (Ekim, 2018): 1-48.
- Avcı, Seyit. *El-Fütûhatü'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2005.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. 8. baskı. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik, 2017.

- Bedirhan, Muhammed. *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'ü'l-Envâr min Metâli'î'l-Enzâr, Kelâm Metafizîği*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Ocak 2023.
- Bolay, M. Naci. "Bedîhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ekim 2021.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Mayıs 2023.
- Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Chittick, William C. "Five Divine Presences From al-Qûnawî to al-Qayserî". *Sufism*, 2. Cilt. New York: Routledge, 2013.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- . *Şerhu'l-Mevâkıf*. ed. İbrahim Halil Üçer. çev. Ömer Türker. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülazim ed-Dîb. 1. Cilt. Devha (Doha): Câmiatu Katar, 1978.
- Çağrııcı, Mustafa. "Zanniyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ekim 2021.
- . "Zarûriyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ekim 2021.
- Çakmaklıoğlu, Muhammet Mustafa. *Tasavvuf*. Ankara: BİLAY Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. "Nihâyetü'l-'ukûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Haziran 2023.
- Çetin, Zübeyir. *Fahreddin er-Râzî'de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. 2. baskı. İstanbul: İSAM yayınları, 2021.

- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- . *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Durusoy, Ali. "Vehim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ekim 2021.
- . "Yakîniyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ekim 2021.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. 2. baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Eraslan, Abdulvasıf. "Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)". *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (2020): 69-86.
- Evkuran, Mehmet (ed.). *Sistematik Kelam*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*. Çev. Mustafa Çağrı. 3. Cilt. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- . *Mi'yaru'l-İlm*. Çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- . *Mihakkü'n-nazar*. Thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1994.
- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Hasırcı, Nazım. "Kıyasta Orta Terim". *Felsefe Dünyası* 1/45 (2007): 139-53.
- İbn Arabi, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 2. baskı. 5. Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1985.
- . *Ibn al'Arabi The Bezels of Wisdom*. Çev. Ralph Austin. New York: Paulist Press, 1980.
- İbnü't-Tilimsâni, Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Fehrî. *Şerhu Me'âlimi Usûli'd-Din*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2011.
- İskenderoğlu, Muammer. "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?". *Usûl İslam Araştırmaları* 22/22 (Aralık 2014): 169-188.
- Jaffer, Tariq. *Râzî Master of Qur'anic Interpretation and Theological Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Karadaş, Çağfer. *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*. Ankara: OTTO, 2018.
- Kâtibî, Ebû'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer b. Ali el-Kazvini. *el-Mufasssal fî Şerhi'l-Muhassal*. Thk. Abdülcabbâr Ebû Senîne. Amman: el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2018.

- Kaya, Mahmut. "Tabiyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Mayıs 2023.
- Kaya, Veysel. "Fahrüddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler". *Marife* 5/3 (2005): 247-257.
- Keklik, Nihat. *İbnü'l-Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*. 2. Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974., 2/1-5.
- . *Muhyiddin İbni Arabi Hayatı ve Çevresi*. İstanbul: Sufi Kitap, 2008.
- . *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah Kâinât ve İnsan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- . *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*. 2. baskı. Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed. *et-Taarruf li-mezhebi Ehli't-tasavvuf*. Çev. Tacettin Okuyucu. Konya: Denizkuşları Matbaası, 1981.
- Konevî, Ebi'l-Meali Sadreddin. *Fatiha Suresi Tefsiri*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- . *İ'câzü'l-beyân fî te'vîli ümmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdülkadir Ahmed Ata. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1969.
- . *Miftâhu'l-Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücûd fî'l-Keşfi ve's-Şuhûd Tasavvuf Metafizîği*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- . *Sadreddin Konevi ile Nasirüddin et-Tûsî Arasında Mektuplaşmalar*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Kutluer, İlhan. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Haziran 2023.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. 16. baskı. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. 2. baskı. İstanbul: İSAM yayınları, 2022.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955/1374.
- Öğük, Emine. *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri: Mâtürîdî Örneği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

- Öner, Necati. “Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1-4 (1956): 100-135.
- Özturan, Mehmet. “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?” *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018): 83-114.
- Pilatin, Ebubekir. “Fahreddin Râzî’nin Sofistleri Eleştirisi: Kelâm Özelinde Bir İnceleme” *Milel ve Nihal Dergisi* 17/1 (2020): 111-135.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. Çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2019.
- . *el-Mahsul fî ilmi usulî’l-fıkh*. Thk. Taha Câbir Feyyaz. 2. baskı. 1. Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992.
- . *Me’âlimü Usûlî’-d-Din, Kelâm İlminin Esasları*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- . *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmi’l-ilâhi: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli vd.. 1. Cilt. İstanbul: Fikriyat, 2022.
- . *Nihâyetü’l-Ukûl fî Dirâyeti’l-Usûl*. Thk. Said Abdüllatif Fude. 1. Cilt. Beyrut: Darü’z-Zehair, 2015.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. 35th Anniversay Edition. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.
- Schubert, Gudrun (ed). *el-Murâselât beyne Sadreddîn el-Konevî ve Nasîrüddin et-Tûsî*. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1995.
- Shihadeh, Ayman. “The Mystic and the Sceptic in Fakhr al-Dîn al-Râzî”. *Sufism and Theology*. Ed. Ayman Shihadeh. 101-119. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Taşcı, Özcan. *Takiyyüddin Necrânî’nin Mu‘tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Teftâzânî, Sa‘deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü’l-Akâidi’n-Nesefiyye*. Thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfavi. Dimaşk: Dârü’t-Takva, 2020.
- . *Şerhü’l-Akâidi’n-Nesefiyye*. Karaçi: el-Büşra, 2015.
- Tûsî, Nasir al-Dîn. *Talkhis al-Muhassal*. Tehran-Iran: Haidari Press, 1980.
- Türçan, Galip. *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008): 1-23.
- . "Yenilenme Dönemi". *İslam Düşünce Atlası*. Ed. İbrahim Halil Üçer. 2/498-501. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.
- . *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Üçer, İbrahim Halil. "Klasik Dönem". *İslam Düşünce Atlası*. Ed. İbrahim Halil Üçer. 1/102-4. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Ocak 2023.
- . "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Haziran 2023).
- Yücel, Ahmet. *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Sadiye	SEYMEN
Doğum Yeri ve Yılı		
Bildiği Yabancı Diller	Arapça	İngilizce
ve Düzeyi	İyi	İyi
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2011 2015	İzmit Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2015 2020	Kocaeli Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/İlahiyat Bölümü
Yüksek Lisans	2020 2023	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/Sosyal bilimler Enstitüsü/Temel İslâm Bilimleri/Kelâm (Tezli)
Doktora		
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama – Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.		
2.		
3.		
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar		
Katıldığı Proje ve Toplantılar		
Yayınlar:	-Kadir Gömbeyaz, Sadiye Seymen, “73 Fırka Hadisi “Allah’ın Geniş Rahmetini Daraltır” mı? = Gazzâlî’nin Faysalu’t-Tefrika’daki 73 Fırka Hadisine Yaklaşımı Üzerine Bir Analiz”, <i>Tevilat: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi = Tevlat Journal of Islamic Sciences</i> , 2020, cilt: I, sayı: 2, s. 335-348.	
Diğer:		
İletişim (e-posta)		
Tarih	02/08/2023	
İmza		
Adı Soyadı	Sadiye SEYMEN	

