

T.C. MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**KLASİK DÖNEM EŞ'ARÎ KELÂMINDA İSTİDLÂL Bİ'Ş-ŞÂHİD ALE'L-GÂİB
YÖNTEMİ VE DEĞERİ**

Doktora Tezi

MUHAMMED SELİM DURUMLU

İSTANBUL 2025

T.C. MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**KLASİK DÖNEM EŞ‘ARÎ KELÂMINDA İSTİDLÂL Bİ’Ş-ŞÂHİD ALE’L-GÂİB
YÖNTEMİ VE DEĞERİ**

Doktora Tezi

MUHAMMED SELİM DURUMLU

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hülya Alper
2. Üye : Prof. Dr. Rahim Acar
3. Üye : Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli
4. Üye : Doç. Dr. Rıdvan Özding
5. Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mesut Erzi

İSTANBUL 2025

ÖZET

KLASİK EŞ‘ARÎ KELÂMINDA İSTİDLÂL Bİ’Ş-ŞÂHİD ALE’L-GÂİB YÖNTEMİ VE DEĞERİ

Bu çalışma Eş‘arî mütekellimlerin klasik ya da mütekaddimûn şeklinde adlandırılan dönemde, kelâmcıların aklî/nazarî bilgiye ulaşma yöntemlerinden biri olan istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib metodunu nasıl anlayıp temellendirdikleri, kelâmî tartışmalarda hangi şekilde kullandıkları, mezhepsel görüşlerin yöntemle etkileşiminin biçimini ele almaktadır. Yöntem Ebû Hasan el-Eş‘arî’den itibaren Eş‘arî kelâmcılar tarafından, gâib hakkında doğru ve objektif ölçütlerle sınanabilir yargılara ulaştırması adına temellendirilmeye ve detaylandırılmaya çalışılmıştır. Şâhiden yola çıkarak şâhidi aşacak ve hem şâhid hem gâib için geçerli olacak tümel önermelere ulaştıracak şekilde inşâ edilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle kelâmda kullanıldığı süre boyunca bir tûmdengelim çabası olarak yorumlanabilecek yöntem, şâhid ve gâib arasındaki ontolojik açıdan var olan keskin ayrılığı epistemolojik olarak aşacak bir takım ortaklıklar (câmi‘) aracılığıyla bir varlık düzlemindeki yargının diğeri için de geçerli olduğu ilkesine ulaşılacak istenmiştir. Söz konusu ortaklıklar, Eş‘arî ve İbn Fûrek gibi ahvâl teorisini benimsemeyen düşünürler tarafından dil zemininde temellendirilirken hâlleri kabul eden Bakıllânî ve Cüveynî tarafından mevcut ve ma‘dûm kategorilerinin dışında üçüncü bir bilinen (ma‘lûm) kümesi anlamına gelen hâllere dayandırılmıştır. Allah’ın varlığı ve nitelikleri gibi kelâmın temel konularının yanı sıra Mu‘tezile ile ihtilaflı olan rû’yetullah, insan fiilleri ve hüsün-kubuh gibi meselelerde kullanılan istidlâl yöntemi, bu konulardaki tutumların etkisiyle şekillenmiştir. Cüveynî’nin son dönemiyle beraber kelâmcılar tarafından kesin bilgiye ulaştırmayacağı gerekçesiyle eleştirilen metot müteahhirûn döneminde Mantık’ın yöntem olarak kelâma yerleşmesiyle birlikte kelâm epistemolojisi içindeki önemini kaybetmiştir. Çalışmamız istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâibin Eş‘arî kelâmı içindeki bu serüvenini ortaya koymayı ve bu yolla klasik dönem kelâmında söz konusu çıkarım yönteminin yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib, Eş‘arîyye, Çıkarım yöntemleri, Aklî deliller, Kıyâs.

ABSTRACT

THE METHOD OF ISTIDLĀL BI'SH-SHĀHĪD ALA'L-GĀIB IN CLASSICAL ASH'ARĪ THEOLOGY AND IT'S VALUE

This study deals with how Ash'arite theologians understood and justified the method of istidlāl bi al-shāḥid ala al-gāib, which is one of the methods of theologians to reach rational/theoretical knowledge, how they used it in theological debates, and the way sectarian views interacted with the method in the period called classical or mutakaddimūn. From Abū Ḥasan al-Ash'arī onwards, Ash'arite theologians tried to justify and elaborate the method in order to reach accurate and objectively testable judgments about the gāib. It was tried to be constructed in a way that would lead to universal propositions that would transcend the witness and be valid for both the witness and the ghāib. In this respect, the method, which can be interpreted as a deductive endeavor throughout its use in kalām, was intended to reach the principle that the judgment on one plane of existence is valid for the other through a number of commonalities (jāmi') that would epistemologically overcome the sharp ontological distinction between the shāḥid and the gāib. While these commonalities were grounded on language by thinkers who did not adopt the ahwāl theory, such as al-Ash'arī and Ibn Fūrek, al-Baqil al-Lānī and al-Juwaynī, who accepted states, based them on states, which means a third set of known (ma'lūm) outside the categories of existent and ma'dūm. In addition to the fundamental issues of kalām, such as the existence and attributes of God, the method of demonstration used in issues that were in dispute with the Mu'tazilites, such as rū'atullah, human actions, and hūsun-kubuh, was shaped by the influence of the positions on these issues. The method, which was criticized by theologians in al-Juwaynī's last period on the grounds that it would not lead to certain knowledge, lost its importance in the epistemology of kalām in the mutaahkhirūn period with the establishment of logic as a method in kalām. Our study aims to reveal this journey of istidlāl bi al-shāḥid ala al-gāib in Ash'arī kalām and thus to determine the place of this method of inference in classical theology.

Keywords: Istidlāl bi'sh-shāḥid ala'l-gāib, Ash'ariyya, Methods of inference, Rational proofs, Qiyas.

ÖNSÖZ

Kelâmî yöntem araştırmalarına bir katkı olacağını umduğum bu çalışmamın ortaya çıkmasında katkısı olan kişilerden öncelikle danışmanlığımı üstlenen, uzun tez süreci boyunca her türlü yardımıyla bana rehberlik eden hocama Prof. Dr. Hülya Alper'e sabrı, yönlendirme ve katkıları sebebiyle derin bir şükran borçluyum. Değerli geri bildirimleri ile bu tezin ortaya çıkmasında katkıda bulunan Tez İzleme Komitesi'nin kıymetli üyeleri, hocalarım Prof. Dr. Rahim Acar ve Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli'ye en içten teşekkürlerimi sunarım. Tez savunma jürisinde yer alarak görüş ve önerilerini benimle paylaşan hocalarım Doç. Dr. Rıdvan Özdiñ ve Dr. Öğr. Üyesi Mesut Erzi'ye müteşekkirim. Çalışma sürecim boyunca yardımlarıyla yanımda olan ve dostluğunu esirgemeyen arkadaşım Şafak Erkut'a; yardımlarıyla destek veren arkadaşlarım Muhammed Emin Efe ve Ahmet Şenharputlu'ya gönülden teşekkür ederim. Son olarak hayatım boyunca yanımda yer alan, haklarını hiçbir zaman ödeyemeyeceğim anne ve babama, ablalarım ve kardeşime sonsuz minnettarlığımı sunuyorum.

Muhammed Selim Durumlu

İstanbul-2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
1. Konu ve Amaç.....	1
2. Literatür ve Yöntem	2
I. BÖLÜM: YÖNTEMİN YAPISI.....	6
1. Yöntemin İki Temel Kavramı: Şâhid-Gâib.....	6
1.1. Sözlük Anlamları ve Genel Kullanımları.....	6
1.2. Kur'ân'daki Kullanımları	7
1.3. Kelâm İlmindeki Kullanımları	11
1.3.1. Ontolojik Kavramlar Olarak Şâhid-Gâib	12
1.3.2. Epistemolojik Kavramlar Olarak Şâhid-Gâib	15
1.3.3. Yöntem Kavramları Olarak Şâhid-Gâib.....	16
2. Yöntemin Eş'arî Öncesi Literatürdeki Yeri	19
3. Yöntemin Anlamları.....	26
4. Yöntemin Türleri.....	37
4.1. Hakikat Ortaklığı Aracılığıyla Hüküm Aktarımı	37
4.2. İllet Ortaklığı Aracılığıyla Hüküm Aktarımı	60
4.3. Delâlet Ortaklığı ile Hüküm Aktarımı	76
4.4. Şart Ortaklığı ile Hüküm Aktarımı.....	86
II. BÖLÜM: YÖNTEMİN KULLANIMI.....	93

1. Yaratıcının İspatı	93
2. Allah'ın Vasıflarının Temellendirilmesi	102
3. Ma'nâ Sıfatlarının Temellendirilmesi	115
III. BÖLÜM: YÖNTEME YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER.....	127
1. Hakikat Temelli Eleştiriler	127
2. Fârâbi'nin Mantık Açısından İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-Gâib Yöntemini Tasvir ve Tahlili .	132
3. Mantıkî Çıkarımlar ve Yöntem	144
3.1. Analoji (Temsîl/Misâl) Olarak İstidlâl bi's-Şâhid Yöntemi	144
3.2. İleti Tespit Yöntemlerine Yönelik Eleştiriler.....	157
3.2.1. Tard-Akis Metodunun Zayıflığı	157
3.2.2. Sebr-Taksîm Metodunun Zayıflığı.....	161
4. İbn Hazm'ın Kıyâs Karşıtlığı ve Tümevarım Eleştirileri:.....	170
SONUÇ	180
KAYNAKÇA	185

KISALTMALAR

b. : İbn

bkz. : Bakınız

çev. : Çeviren

ed. : Editör

İFAV: İlahiyat Fakültesi Yayınları

İLEM: İlmi Etüdler Derneği

İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi

ö. : Ölüm tarihi

SBE: Sosyal Bilimler Enstitüsü

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik eden

ts. : Tarihsiz

vb. : ve benzeri

vd. : ve devamı

GİRİŞ

1. Konu ve Amaç

Bir disiplinin amacına ulaşmak için kullandığı yol olarak tarif edebileceğimiz yöntem, kelâm disiplini söz konusu olduğunda temelde akideyi temellendirmek, dinî inançları savunmak ve bunlara olanak sağlayacak fikrî zemini, yani varlık ve bilgi teorilerini üretmek için gereken bilgilere ulaşmanın yollarını ifade eder. Tutarlı bir düşünce sistemi ortaya koymak için bilgiye ulaştıracak akıl yürütmelerin belirli biçim ve şekillerle yapılması, düşünme ve argümanlaştırma işlemlerinin sınamaya tabi tutacak birtakım ölçütlerin varlığı şarttır. Bu bağlamda yeni bilgilere ulaşmak için farklı form ve içeriğe sahip akıl yürütme biçimleri üretilen kelâm tarihinde, çıkarım biçimlerinin sistematik olarak ele alınması üçüncü yüzyılı bulmaktadır. Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından belirli bir sistematığa kavuşturulan istidlâl bi’s-şâhid ale’l-gâib yöntemi kelâmın klasik dönemi boyunca Tanrı hakkında bilgi ve yargılara ulaşmanın yöntemlerinden biri olmuştur.

Bu çalışmada yöntem, klasik dönem Eş‘arî kelâmı özelinde konu edilecektir. Yöntem Eş‘arî kelâmında diğer istidlâl biçimlerinin yanı sıra kelâmın temel konularından isbât-ı vâcib, vasıfların ispatı ve ma‘nâ sıfatları tartışmalarında kullanılan başlıca istidlâl türü olmuştur. En temelde bilinenden bilinmeyi çıkarsama ve duyu yoluyla bilinmesi mümkün olmayan şeyler hakkında duyulara konu olan şeyler temel alınarak yargıya ulaşmak şeklinde anlaşılan yöntemin yapılan farklı tanımlamalar ve farklı bakış açıları bağlamında içeriği araştırılarak yöntemin teorik olarak nasıl tasarlandığı ortaya konmak amaçlanacaktır. Bu bağlamda yöntemin hangi anlamlara geldiği, ontolojik ve epistemolojik olarak nasıl bir zemin üzerine binâ edildiği çalışmanın temel sorusunu oluşturmaktadır. Yöntemin içerdiği epistemolojik problemlerin kelâmî konulara yansması ve kelâmî tartışmalarda mütekellimlerin kanaatlerinin yöntemin şekillenmesindeki etkisi ise yöntemin yapısını tam olarak ortaya koyabilmek adına cevabını arayacağımız sorulardan olacaktır.

Çalışmanın tarihsel sınırını oluşturan “klasik dönem” Ebu’l-Hasan el- Eş‘arî ile başlayan ve Gazzâlî ile sona eren zaman aralığını ifade etmektedir. Başka bir isimlendirmeye Mütekaddimûn dönemi yöntemin en yoğun şekilde kullanıldığı ve kelâmcılar arasında hem yargılara ulaşmak hem de aralarındaki tartışmalarda kullanılmak amacıyla argümanları şekillendirmiştir. Dolayısıyla yöntemin teorik ve pratik yönlerinin incelenmesi için en uygun dönem klasik dönemdir. Çalışmada dönemin Eş‘arî kelâmcılarının yöntem hakkında ele aldıkları konular bir toplu olarak ortaya konarak bütüncül bir anlayışa ulaşmak amaçlanmıştır.

Bu açıdan yöntemin kavramsal ve kuramsal dayanaklarının yanı sıra nasıl uygulandığının da açığa çıkartılması amacıyla dönemin Eş‘arî eserleri incelenerek tartışmalarda yöntemin kullanıldığı başlıca örnekler ortaya konacaktır. Bu yolla yöntemin pratik olarak kullanılma şekilleri ve kelamcıların amaçlarına uygunluğu belirlenecektir. Son olarak ise yöntem Eş‘arî ekolü içinden ve filozoflardan gelen eleştiriler ele alınarak farklı ölçütlere göre yöntemin nasıl değerlendirildiği betimlenecektir.

2. Literatür ve Yöntem

Eş‘arî’nin Mu‘tezile’den ayrılmasından sonra selef akîdesini kabul ettiğini beyân etmek ve akîdenin savunusunu yapmak için kaleme aldığı *el-İbâne* isimli eseri, bilgi ve varlık bahisleri açısından tafsilatlı değildir. Bu açıdan eser, yöntemin mahiyetini değerlendirirken katkı sağlamaktan uzaktır. Fakat hem Eş‘arî’nin kelâma dair esaslarını, hem de yöntemin kullanıldığı konulardaki genel hatlarıyla ortaya konmuş argümanları içermesinden dolayı eserden özellikle de örnekler konusunda faydandık.

el-Luma‘ ise *el-İbâne*’ye göre tartışma ve kanıtlamalarında kelâmın aklî yöntemini daha belirgin şekilde içermektedir. Fakat buna rağmen çalışmamızın konusu olan istidlâl ve istidlâl yöntemleri konuları müstakilen ele alınmamıştır. Bu hususlarla ilgili satır aralarında ve özellikle sıfatlar hususundaki argümanlardan yararlandık. *Risâle ilâ ehl-i’s-Sağr* eseri oldukça kısa ve akide eseri formuna daha yakın bir biçimde yazılmış bir eserdir. Hakeza bu eserden de kısıtlı bir şekilde, ancak örnekler bağlamında faydalanıldı. Eş‘arî *İstihsânu’l-havz* ismiyle bilinen kısa eserinde ise kelâmın savunusunu yaparken genel anlamda nazar ve istidlâlî diyalektik bir tarzda savunur. Bu açıdan özel olarak istidlâl bi’s-şâhidi olmasa da kelâmî konularda istidlâlî argümanların örnekleri açısından eserden yararlanıldı.

Eş‘arî’nin istidlâl bi’s-şâhid metoduyla ilgili yaklaşım ve görüşlerini çok ciddi oranda İbn Fûrek’in (ö. 406/1015) *Mücerredü makâlâtî’s-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eş‘arî*¹ adlı eseri aracılığıyla ulaşılmaktadır. Eser Eş‘arî’nin görüşlerini toplama amacıyla kaleme alınmış ve günümüze ulaşan eserlerinde bulamadığımız birçok konudaki kanaat ve argümanlarını

¹ İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü makâlâtî’s-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârul-Meşrik. 1987. *Mücerred*’in Daniel Gimaret neşrinden başka bir de Ahmed Abdurrahim es-Sâyih tarafından, Gimaret’ninkine nazaran daha zayıf bir tahkikle hazırlanan bir baskısı daha bulunmaktadır. (İbn Fûrek, Muhammedb. Hasan, *Makâlâtü’s-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih, Kahire: Mektebetü’s-Seekafeti’d-Dîniyye, 2006.) Bundan dolayı çalışmamızda Daniel Gimaret’e ait neşir kullanılacaktır. Esere tez boyunca *Mücerred* şeklinde atıfta bulunulacaktır.

içermektedir. Başta bilgi bahisleri olmak üzere istidlâl çeşitleri, cevher-araz teorisinin ayrıntıları ve tartışma konularının birçok ayrıntısında bu eserden faydalandık. Eş‘arî’nin görüşlerinin yanı sıra oldukça nadir de olsa İbn Fûrek’in yorum ve tercihlerini de bu eser vasıtasıyla ulaşmak mümkün olmaktadır. Nitekim İsferyânî ve Bakillânî ile beraber Eş‘arîliğin yayılması ve ekolleşmesini sağlayan nesilde yer alan İbn Fûrek’in kendi görüşlerine vâkıf olabileceğimiz kelâm eserleri günümüze ulaşmamıştır. Fakat hem Mücerred’deki bazı veriler hem de elimizde bulunan iki kavram sözlüğü niteliğindeki *el-Hudûd fi’l usûl*² ile *el-İbâne an tarîki’l-kâsîdin*³ eserleri konumuzla alakalı bazı kavramların tanımları noktasında bize fayda sağladı. *el-Hudûd* fıkıh usulü kavramlarının yanı sıra bazı kelâm kavramlarını da içermesi bakımından daha çok yararlandığımız bir eser olurken el-İbâne daha çok tasavvufî kavramları içerdiği için oldukça çalışmamız açısından oldukça kısıtlı bir etkiye sahip oldu. Eş‘arî’nin talebelerinden Ebu’l-Hasan el-Bahilî’ye (ö. 370/980) öğrencilik yapmış olan Ebû İshak el-İsferyânî’den ise günümüze bir akîde eseri ulaşmış olup görüşlerine bu eser dışında daha çok Cüveynî’nin yaptığı aktarımlarla muttali olma imkânına sahibiz. Konumuz özelinde ise konudaki tavrını tam olarak anlayabileceğimiz kadar veriye sahip değiliz.

İbn Fûrek ve İsferyânî ile aynı nesilden olan ve Mütakaddîmûn döneminin ve Eş‘ariyye’nin büyük simalarından Bakillânî’nin görüşlerine ve yöntemi kullanımına öncelikle *Temhîdu’l-evâil ve telhîsu’d-delâil*⁴ adlı eseri ile ulaşmaktayız. Bilgi ve istidlâl konularını ele alarak başlayan eserde istidlâl bi’s-şâhîde dair tartışmalar doğrudan detaylandırılmış olmasa da hem kısa da olsa istidlâl bi’s-şâhidin ne olduğuna dair açıklaması hem de tartışma konularında zikrettiği argümanlar bağlamında ifade ettiklerinden oldukça yararlandık. Bakillânî’nin çalışmamız sırasında tahkik edilerek beş cilt halinde neşredilen *Hidâyetu’l-müsterşîdîn* isimli eseri ise kelâmî konuların, diyalektik tarzda, başta Mu‘tezile olmak üzere muhalif ekol ve görüşlerle tartışmaya girecek şekilde ele alındığı bir kitaptır. Bu açıdan doğrudan istidlâl veya istidlâl bi’s-şâhid ile ilişkilendirilecek bir başlık bulunmasa da, eserde yer alan argümanlar, yöntemin pratikte nasıl kullanıldığına ve muhaliflerle olan cedelî diyaloglardaki konumunu belli etmesi bakımından oldukça zengin malzeme taşımaktadır. Bu açıdan hem istidlâl bi’s-

² İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *el-Hudûd fi’l-usûl*, thk. Muhammed Süleymanî, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999.

³ İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *el-İbâne an turuki’l-kâsîdin-Tasavvuf Istılahları*, thk. Ahmet Yıldırım, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014.

⁴ Bakillânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîdu’l-evâil ve telhîsu’d-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetu’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1987.

şâhidin türlerinin ayrıntılarına dair ilkeleri çıkarsamak hem de örneklerin analizinde söz konusu eserden faydalandık. Bakıllânî'nin günümüze ulaşmış *el-İnsâf*⁵ isimli bilgi ve istidlâl bahislerine oldukça muhtasar biçimde yer verilen kelâm eserinden ise destekleyici ve ek bir kaynak şeklinde yararlandık. Son olarak Bakıllânî'nin usûl eseri olan *et-Takrîb ve'l-İrşâd*⁶ metninden ise bilgi bahisleri, tanım ve delâlet gibi konularda barındırdığı açıklamalar ve tanımlar açısından istifade ettik.

Mütekaddîmûn dönemi önemli Eş'arî kelâmcılarından Bağdâdî'nin görüşlerini tespit etmek için ise kelâm eseri olan *Usûli'd-dîn*⁷, cedel ilmine dair yazdığı *'İyâru'n-nazar*⁸ ile kelâmın önemli konularından olan esmâ ve sıfat hakkında yazdığı *Esmâ ve's-sıfât*⁹ kitaplarından faydalandık. *Usûli'd-dîn*'de istidlâl konusuna ve çalışmamızın konusu olan yöntemin teorisine ilişkin oldukça az bilgi bulunmaktadır. Fakat hem genel olarak nazarın yolları ile ilgili hem de özelde istidlâl bi's-şâhid yönteminin ayrıntıları ile ilgili yaklaşımını ve önceki kelâmcılardan aktarımlarını *'İyâru'n-nazar* aracılığıyla öğrenmekteyiz. Bu bağlamda adı geçen eser, Bağdâdî'nin konu hakkındaki görüşlerini anlamamız açısından oldukça değerli bir kaynak olmuştur. *Esmâ ve's-sıfât* ise çalışmamızda özellikle sıfatların ispatına yönelik bulundurduğu argümanlar sebebiyle kullanıldı.

Klasik Dönem Eş'arîliğin son büyük kelâmcısı sayılan ve istidlâl bi's-şâhid açısından en sistemli yaklaşıma sahip olan düşünür olarak Cüveynî'nin eserleri ise tezimizin ana malzemesini oluşturmaktadır. *Kitâbu'l-İrşâd*¹⁰ ve *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*¹¹ eserleri klasik dönem Eş'arî eserleri arasında yöntemi en ayrıntılı şekilde inceleyen eserlerdir. *eş-Şâmil* hem

⁵ Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehli bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.

⁶ Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed b. Abdurrezzak, Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 2015.

⁷ Bağdâdî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *Usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

⁸ Bağdâdî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *'İyâru'n-nazar fî ilmi'l-cedel*. Thk. Ahmed Muhammed Arrûbî. Kuveyt: Mektebetü'l-İmâm ez-Zehebî, 2020.

⁹ Bağdâdî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *Esmâ ve's-sıfât*, thk. Enes Muhammed Adnan Şerfâvî, Şam: Dâru't-Takvâ, 2020.

¹⁰ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.

¹¹ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtar, Faysal Bedir Avn. İskenderiye: Münşeatü'l-Mearif, 1969.

Cüveynî'nin kendi görüşlerini tespit etmek hem de öncesindeki kelamcılardan yapılan nakiller sebebiyle eseri çalışmamız için oldukça önemli bir yere sahiptir.

Kelâmın epistemolojisi, bilgiye ulaşma yolları ve deliller ile ilgili olarak yapılmış birçok çalışma olmasına rağmen özel olarak istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemini merkeze alan bir çalışma yapılmamıştır. Bu eserlerden Hilmi Demir'in "*Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*" adlı çalışması kelâmın bilgi anlayışı, istidlâli bilginin yapısı ve imkânı gibi genel epistemolojik konuları ele almış ve ardından delil ve medlûl konularına eğilerek bunların arasındaki ilişkiyi tartışmıştır. Çalışmasının son bölümünde ise delil çeşitleri ve yöntemleri ile bunların problemlerini ele alan Demir'in çalışması, ilgili konu bağlamında dönemin genel bir fotoğrafını çekmeyi amaçlamıştır.

Çalışmamız, devam ederken hazırlanmış olan Ahmet Kıcık'a ait "İlk Dönem Eş'ârî Kelâmında İstidlâl Bi's-Şâhid ale'l-Gâib Yöntemi" isimli Yüksek Lisans tezi çalışmamızla ortak konuya sahiptir. Yöntemi Eş'ârî kelâmcıların yöntem hakkındaki değerlendirmelerden yola çıkarak serimleyen çalışma, bir Yüksek Lisans tezi olmanın getirdiği doğal sınırlılıkları taşımaktadır.

I. BÖLÜM: YÖNTEMİN YAPISI

1. Yöntemin İki Temel Kavramı: Şâhid-Gâib

1.1. Sözlük Anlamları ve Genel Kullanımları

Bu iki kavramın anlamlarının zıtlık ilişkisi içinde birbirine bağlı olmaları sebebiyle burada ayrı ayrı değil ikisi beraber incelemeye alınmıştır. Birlikte kullanıldıklarıındaki söyleniş sırası uyarınca öncelikle şâhid daha sonra da gâib değerlendirilecektir.

“Ş-h-d شهد” kökünden gelen şâhid, şehâdet mastarından türetilmiş bir kelimedir. İlk dönem sözlük yazarlarından İbn Fâris, şehide fiili ve bu kökten türeyen bütün kelimelerin içeriğinde “hazır bulunma/mevcut olma, bilme ve bildirme” anlamları olduğunu belirtir.¹² İsm-i fâil kalıbındaki “şâhid” kelimesi için sözlüklerde hazır bulunan¹³, bildiğini öğreten/bildiren âlim ve ikinci namazı karşılıkları yer almaktadır.¹⁴ Bunların yanı sıra lisan ve toprak anlamları da bulunmaktadır.¹⁵ Mastar olan “şehâdet” kelimesi ise “kesin haber, bilmek, kesin olarak bilmek, tanıklık” anlamlarını taşır.¹⁶ Aynı kökten türeyen “meşhed” kelimesi, insanların topluca bulundukları yer¹⁷, “müşhid” kelimesi ise kocası yanında bulunan kadın karşılığında kullanılmıştır.¹⁸ Şâhid kelimesinin çoğulu olan “şuhûd” kelimesine yeni doğan çocuğun doğumda kafasında çıkan su anlamı verilmiştir.¹⁹

Şahit kelimesi fıkıhta, davalarda söz konusu olay veya duruma tanık olan ve bu tanıklığıyla ilgili beyanda bulunan üçüncü şahıs anlamlarında kullanılmıştır.²⁰ Hâdis ilminde de teknik olarak, tek bir isnadla gelen ferd veya gârib bir hâdisin başka bir isnadla gelip gelmediğinin araştırılması (i'tibar) sonucunda ikinci bir isnadla da geldiği tespit edilirse hem

¹² İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi 'l-luga*, c. III, s. 221.

¹³ İbn Sîde, *el-Muhkem ve 'l-muhîtu 'l-a'zam*, c. IV, s. 181; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi 'l-luga*, c. III, s. 221.

¹⁴ İbn Sîde, *el-Muhkem ve 'l-muhîtu 'l-a'zam*, c. IV, s. 181; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîtu fi 'l-luga*, c. I, s. 287.

¹⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi 'l-luga*, c. III, s. 221.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, c. I, s. 240; İsfahânî, *Müfredât*, s. 467.

¹⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu 'l-'Ayn*, c. III, s. 397; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîtu fi 'l-luga*, c. I, s. 287; İbn Sîde, *el-Muhkem ve 'l-muhîtu 'l-a'zam*, c. IV, s. 181.

¹⁸ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi 'l-luga*, c. III, s. 221; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîtu fi 'l-luga*, c. I, s. 287; İbn Sîde, *el-Muhkem ve 'l-muhîtu 'l-a'zam*, c. IV, s. 181.

¹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu 'l-'Ayn*, c. III, s. 397; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi 'l-luga*, c. III, s. 221.

²⁰ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 517; H. Yunus Apaydın, “Şâhid”, *DİA*.

bu ikinci rivayete hem de onun râvisine şâhid; böyle bir rivayeti delil olarak zikretmeye ise istişhâd denmiştir.²¹

İmana konu olması ve vahiyle doğrudan alakası sebebiyle daha fazla tartışılan ve öne çıkan *gayb* kelimesinin ise ilk dönem sözlüklerinde, gözle görülmeyen, göz önünde olmayan,²² gizlilik içinde ne olduğu bilinmeyen mekân, ötesinde ne olduğu bilinmeyen yer, yolculuğa çıkmak, çukur arazi, ayrılmak, kopmak, bağı kesilmek, batmak (güneş ve yıldızlar için)²³ ve şüphe²⁴ karşılıkları bulunmaktadır.

Aynı kökten türeyen غَيَاب-*gayyâb*, ağaç kökü²⁵; غابة-*gâbe*, sık orman; غيبة-*gıybe*, birinin arkasından hoşuna gitmeyecek şeyler söylemek²⁶; غِيَابَة –*gayyâbe*, bir şeyin dibi, bir şeyi örten ve gizlenen çukur²⁷ anlamlarını taşır. Bu karşılıkların hemen tamamında gizlilik, uzaklık ve uzaklaşma, örtük arkasında olma veya görülmeme anlamlarının ortak olduğu görülmektedir. Bu aynı zamanda kavram olarak da *gayb*ın anlam çerçevesini oluşturmaktadır.

1.2. Kur'ân'daki Kullanımları

Kur'ân-ı Kerim'de ism-i fâil formundaki *şâhid* kelimesi çoğullarıyla birlikte 21 yerde, mübalağalı ism-i fâil kalıbındaki *şehîd* kelimesi çoğullarıyla beraber 56 yerde kullanılmıştır. Başta *şehide* fiili olmak üzere bu kökten türetilen fiiller farklı kalıplarda 53 defa kullanılırken mastar veznindeki *şehâdet* 26 yerde kullanılmıştır. Bulunulan yer anlamında *meşhed* 1, *meşhûd* ise 3 yerde geçmiştir.²⁸ İlk dönem tefsirlerinde bu kelimeye verilen anlamlar genel itibarıyla lehte yahut aleyhte tanıklık, hazır bulunma, bilme ve inanma şeklindedir.

Şâhid, tanıklık etmek, bilmek, beyan ve ikrar etmek anlamlarında Allah, melek, peygamberler, müminler, kâfirler ve vücudun azaları için kullanılmıştır. Şâhid kelimesinin müphem olarak kullanıldığı ayetler de bulunmaktadır. Örnek olarak Hûd suresinin 17. ayeti zikredilebilir: “*Rabbinden gelmiş açık bir delile dayanan kimse (hiç ötekiler gibi olur mu)? Bu delili de Rabbinden gelen bir şahit izliyor; ayrıca ondan önce de bir önder ve rahmet olarak*

²¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 75; Polat, Salahattin, “Şâhid”, *DİA*.

²² İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, Beyrût: 1991, c. IV, s. 403.

²³ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, c. VIII, s. 214-215.

²⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, s. 619.

²⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, c. VIII, s. 214.

²⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, s. 619.

²⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, c. IV, s. 403

²⁸ M. Fuâd Abdalbâki, *Mu'cemu'l-müfhehres*, s. 389.

Mûsâ'nın kitabı var.” Ayetteki kimse, açık delil ve şahit kelimeleri birbirlerinin anlamını belirleyecek şekilde ilişkilidirler ve her birine dair en az üç görüş bulunmaktadır.²⁹ Taberî ise bu ayetteki şâhid kelimesiyle ilgili beş görüş nakletmiştir.³⁰

Râzî “açık bir delile dayanan kimse” ile Abdullah b. Selam gibi Yahudilikten Müslümanlığa geçenlerin kastedildiğini belirtmiş ve ayetin devamında gelen ve bu ifadeye atfedilen çoğul fiili gerekçe göstermiştir. Ardından mevcut yorumlar arasında ayetin lafızlarına en uygun olanın şâhid kelimesiyle Kur'an'ın kastedilmesi olduğunu belirtmiştir.³¹ Görüldüğü üzere mezkûr tefsirlerdeki ihtilaf şâhid kelimesinin misdakının belirlenmesine yöneliktir. Şâhid kelimesiyle destekleyici ve onaylayıcı mahiyette bir tanıklığın kastedildiği noktasında tüm görüşlerin birleştiği söylenebilir.

Kelimenin Allah'a isnat edildiği ayetlere örnek olarak Enbiyâ suresinin 78. ayetine yer verebiliriz. “*Davud ve Süleyman'ı da (an). Bir zaman, bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı: bir gurup insanın koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz onların hükmüne şâhid olduk.*” Bu ayetteki şâhid kelimesi zikredilen hükümle ve yargılamayla ilgili hiçbir şeyin Allah için gizli olmadığı şeklinde tefsir edilmiştir.³² Kelimenin Allah hakkında kullanıldığı diğer ayetlerin tefsirlerinde de bilginin kuşatıcılığına vurgu yapıldığı görülmektedir. Engin bilgi, kelimenin sözlük anlamında bulunmadığı gibi mahlûkat hakkında kullanıldığı ayetlerin tefsirlerinde de böyle bir anlama değinilmemektedir.³³ Bu anlamın kelimenin Allah'a izafe edildiği siyaktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Şâhid Hz. Peygambere isnat edildiği ayetlerin bir kısmında müjdeleyici ve uyarıcı vasıflarıyla birlikte O'nun bir vasfı olarak zikredilmiştir.³⁴ Bu ayetlerde kelime insanların hem lehlerine hem de aleyhlerine olabilecek bir tanıklığı ifade etmektedir.³⁵ Benzer bir kullanım Müzzemmil suresinin 15. ayetinde de bulunmaktadır. Bu ayetin tefsirinde de müfessirler Hz.

²⁹ Bu kelimelerin tefsirine dair farklı görüşlerin bir özeti için bkz. Ebû Muhammed Abdülhak b Galib el-Endelûsi İbn Atıyye, *el-Muharrerü 'l-veciz fî tefsiri 'l-kitâbi 'l-aziz*, c. III, s. 157-158.

³⁰ Özetle şâhid kelimesiyle Hz. Peygamberin lisanının, Hz. Peygamberin bizzat kendisinin, Hz. Ali'nin, Cebrâil'in ve koruyucu bir meleğin kastedildiği şeklinde görüşler nakletmiştir. Taberî “ondan önce de bir önder ve rahmet olarak” Mûsâ'nın kitabı” ifadesini gerekçe göstererek mevcut görüşler içerisinde en doğrusunun şâhid ile Cebrâil'in kastedilmesi olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Kur'an'dan önce Tevrat'ı okuma vasfı zikredilenler içinde Cebrâil'e hastır. Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, c. XV, s. 269-276. Zeccâc ise yukarıda zikredilen ilk görüşü tercih etmiştir. bkz. Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'ân*, c. III, s. 43.

³¹ Fahreddin Râzî, *et-Tefsirü 'l-kebir Mefatihü 'l-gayb*, c. XVII, s. 208-210.

³² Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, c. XVIII, s. 475.

³³ Bkz.: Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, c. XX, s. 280; c. XXIII, s. 692; c. VI, s. 452; Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'ân*, c. I, s. 418.

³⁴ el-Ahzâb 33/ 45; Fetih 48/8.

³⁵ Taberî, *Câmiu 'l-beyân*. c. XX, s. 280.

Peygamberin kıyamet gününde İslam dinini kabul edenlerin lehine ve reddedenlerin aleyhine tanık olduğuna değinmişlerdir.³⁶ Şâhid vasfının Hz. Peygamberden nefyedildiği bir ayet de bulunmaktadır: “*Musa’ya emrimizi vahyettiğimiz sırada sen batı tarafında bulunmuyordun ve olayın şahitlerinden de değildin.*”³⁷ Bu ayette Hz. Muhammed’in peygamberlik iddiasında sadık olduğuna dair bir tembih bulunmaktadır. Ayette müşâhede etme, olaya bizzat tanık olma vasfı Hz. Peygamberden nefyedilerek O’nun gibi ümmî bir kişinin surenin başından itibaren detaylarına varıncaya kadar nakledilen tarihi malumatı doğru bir şekilde aktarabilmesinin ancak vahiy ile mümkün olduğuna dikkat çekilmiştir.³⁸ Kelâmın sevk ediliş gayesi ve muhtevası bakımından buna çok benzeyen diğer bir ayet Âl-i İmran suresinin 44. ayetidir. Bu ayette “*Meryem’i kim himaye edecek diye kalemlerini attıkları zaman da çekiştikleri zaman da sen yanlarında değildin*” buyrulmuş, şâhid kelimesi yerine “sen yanlarında değildin” ifadesine yer verilmiştir.

Kelimenin Kur’an’da sıkça kullanıldığı anlamlardan bir diğeri beyan ve ikrardır. “*Müşrikler, inkârlarına bizzat kendileri tanıklık edip dururken, Allah’ın mescitlerini onarıp şenlendiremezler.*”³⁹ ayetinde bu anlamda kullanılmıştır.⁴⁰ Bazı ayetlerde ise beyan ve ikrar anlamına ek olarak tasdik anlamını da içermektedir. Örnek olarak “*İbrahim söyle cevap verdi: Hayır, sizin rabbiniz, göklerin ve yerin rabbidir; onları O yaratmıştır; ben de buna şahitlik edenlerdenim.*”⁴¹ ayeti zikredilebilir. Bu ayette kelimeyi sadece ikrar anlamına yormak isabetli değildir. Çünkü ayet faydadan hali bir tekrar içermiş olacaktır. Öyle ki ayetin ilk kısmında ikrar zaten tahakkuk etmiştir. Dolayısıyla burada inanmak anlamının da mülâhaza edilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde Havarîlerin duasında geçen “*Bizi şahitler olarak kaydet*”⁴² ifadesinde de tasdik anlamı bulunmaktadır.⁴³ Kur’an’ı dinlediklerinde gözyaşları içinde iman eden Hristiyan din adamlarının duaları aktarılırken de bu ifadenin aynısına yer verilmiş⁴⁴ ve şahit kelimesi yine tasdik anlamında kullanılmıştır.⁴⁵

³⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. XXIII, s. 692.

³⁷ el-Kasas 28/44.

³⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. XIX, s. 585.

³⁹ Tevbe 9/17.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. XIV, s. 165; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, c. II, s. 437.

⁴¹ El-Enbiyâ 17/56.

⁴² Âl-i İmrân 3/53.

⁴³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. VI, s. 452; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, c. I, s. 418.

⁴⁴ el-Mâide 4/83.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. X, s. 510.

Kur'an'da müştaqları ile birlikte 60 yerde geçen⁴⁶ gayb kelimesi, şehâdet kelimesiyle birlikte on yerde geçmektedir. Bu kullanımlarda gaybın sözlük anlamlarıyla örtüşür şekilde “gizli olan, sır, bilinmeyen” manalarını ihtiva ettiği görülmektedir. Geçmişte meydana gelmiş ve gelecekte meydana gelecek olan olaylar, kıyamet, bilinmeyen her türlü şey, insanların iç dünyaları ve gizlice yapılan eylemler gibi manalara işaret etmek için kullanılmıştır.⁴⁷

Şüphesiz ki bir şeyin gayb diye isimlendirilmesi mahlûkatın o şeye dair bilgisine nispetledir. Allah için herhangi bir şeyin gayb olması söz konusu değildir. Kur'an'da gayba dair bilginin Allah için sıklıkla şehâdete ilişkin bilgiyle birlikte nispet edilmesi⁴⁸ bunu göstermektedir. Gaybı bilmenin Kur'an'da ulûhiyetin bir gereği olarak takdim edildiği rahatlıkla söylenebilir. Birçok peygamber, kendilerinin de tıpkı tebliği ulaştırdıkları kişiler gibi sıradan insanlar olduklarını, gaybı bilmediklerini ifade ederek hatırlatmışlardır.⁴⁹ Gaybın bilgisine sadece Allah'ın mâlik olduğu⁵⁰ ve insanları gayba muttali kılmayacağı⁵¹ ifade edilmiş; Allah'ın ayetlerini inkâr edenlerin şaşılacak bir halde oldukları belirtilirken istifhâm-ı inkarî üslubuyla, gayba muttali olup olmadıkları sorulmuştur.⁵²

Birçok şey gayb kapsamı altında değerlendirilebilmektedir. Müfessirler tıpkı anlamları herkes tarafından bilinmesine rağmen kendileriyle neyin yahut kimin kastedildiği her zaman açıkça anlaşılamayan zamirler, ism-i işaretler vb. müphem lafızlar gibi gayb kelimesinin de daha çok misdakını belirlemeye çalışmışlar, ayetlerde hangi tür gizliliğe temas edildiğini tespit etmeye gayret göstermişlerdir. Bunu yaparken de büyük çoğunlukla kelimenin içerisinde geçtiği bağlamı dikkate aldıkları anlaşılmaktadır.

“Gökte ve yerde gözlerden gizli hiçbir şey yoktur ki apaçık bir kitapta yer almasın.”⁵³ ayetinde Allah'ın ilminden bahsedildiği ve gayb kelimesi olumsuz siyakta nekre olarak kullanıldığı için Maturîdî, olmuş ve olacak olaylar ile yaratılmışların bir kısmından gizli olan diğer mahlukat şeklinde son derece genel iki muhtemel yoruma yer vermiştir.⁵⁴ “Kuşkusuz

⁴⁶ Mehmet Sait Hatipoğlu, “Kuranda Gayb”, *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'an Vahyi*, s. 331.

⁴⁷ Halis Albayrak, “Kur'an'da Gayb Kelimesi Üzerine Kronolojik Bir Okuma”, *Din Dilinde Gayb*, s. 126.

⁴⁸ Bkz.: el-En'âm 6/73; er-Ra'd 13/9; el-Mü'minûn 23/92.

⁴⁹ el-En'âm 6/50; el-A'râf 7/188; Hûd 11/31.

⁵⁰ el-En'âm 6/9; Yûnus 10/20.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/179.

⁵² Meryem 19/78; Tûr 52/41; el-Kalem 68/47; en-Necm 53/35.

⁵³ en-Neml 27/75.

⁵⁴ Maturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. XX, s. 409.

Allah göklerin ve yerin sırlarını bilmektedir. Şüphesiz ki O, sinelerin içinde olanları da bilir."⁵⁵ ayetinde geçen gayb Mukâtil ve Taberî tarafından özellikle insanların kalplerinde gizledikleri şeyler olarak açıklanmıştır.⁵⁶ "Göklerin ve yerin gaybı Allah'a aittir. Kıyamet bir göz kırpması kadar yahut daha da kısa olacaktır."⁵⁷ ve "Allah'tan başka göklerde olsun yerde olsun gaybı kimse bilemez. Onlar ne zaman diriltileceklerini de bilmezler."⁵⁸ ayetlerinde de gayb kelimesi hemen ardından gelen ifadeye mutabık olarak yani diriltirme zamanı olarak anlaşılmıştır.⁵⁹

1.3. Kelâm İlmindeki Kullanımları

Sözlük anlamlarının ve Kur'ân'daki kullanımların temelinde olan gizli olmak, duyulardan uzak olmak ve bilinmemek anlamları, gayb/gâib kelimesinin kelâmdaki karşılıklarında da mevcuttur. Kelâmda gayb, sadece mütevâtir haberle bilinebilen ve akıl aracılığıyla, nazar ve istidlâl yoluyla bilinebilen gayb şeklinde ayrışmaktadır. Duyularla bilinmeyeceği gibi aklî çıkarımlarla da ulaşılamayacak varlık, durum ve olaylar sem'iyât bahisleri altında incelenmiştir. Bu tür gaybtan sayılan şeyler Kur'ân'daki kullanımlarına paralel olarak geçmişte olmuş ve ileride olacak olaylar, kıyamet, yeniden dirilme, haşr, cennet ve cehennem ahvâli gibi sadece Allah'ın bildirmesiyle, yani nassla hakkında bilgi sahibi olunması mümkün olan şeylerdir. Gaybın bu şekilde farklılaşması, hem lügavî anlamların tanıdığı imkânlardan hem de nasslarda farklı manaları karşılayacak şekilde kullanımlarından kaynaklanmaktadır.⁶⁰

İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi bağlamında şâhid ve gâib kavramları ise nazarın ve istidlâlin konusu olabilecek gayb türü olmalıdır. Dolayısıyla kelâmî istidlâl yöntemleriyle istidlâlle bilgisi hedeflenen gâib, gelecekte olacağı bildirilen olaylar, geçmişte olmuş şeylerin bilgisi yahut ahiret ahvâliyle ilgili varlıkların veya durumların bilgisi değil, Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleridir.

⁵⁵ Fâtır 35/38.

⁵⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, c.III, s. 559; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XIX, s. 388.

⁵⁷ en-Nahl 16/77.

⁵⁸ en-Neml 27/65.

⁵⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, c. II, s. 479, 315; Maturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, c. VIII, s. 158; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XVIII, s. 105

⁶⁰ İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayp Problemi*, s. 66-67.

Mütekaddimûn dönemi kelâmcılarınca yöntem bağlamında bu kavramların nasıl anlaşıldıkları incelendiğinde yapılan tanımlar ve kullanımlar, olası üç alanı işaret etmektedir:

1- Belirli mevcutları ifade etmek için veya bazı varlık alanlarına işaret için kullanılmış olmaları açısından ontolojik alan.

2- Varlık problemi içindeki konumlarına da bağlı olarak bilgi tartışmaları dâhilinde bazı bilgi çeşitleri ve bilgi kaynaklarına işaret etmeleri açısından epistemolojik alan.

3- Genel olarak akıl yürütme ameliyesi ve özel bir istidlâl yöntemi içinde kazandıkları anlamlar ve teknik olarak belirli öğeleri ifade etmeleri açısından yöntem alanı.

1.3.1. Ontolojik Kavramlar Olarak Şâhid-Gâib

Genel kabulde “duyular aracılığıyla hakkında bilgi edinilebilen ve bu vasıtalarla hakkında bilgiye ulaşılamayan” şeklinde anlaşılan şâhid ve gâib terimlerinin, özellikle mütekaddimûn kelâmında kategorik bir varlık alanına işaret edip etmediği ya da dönemin varlık tasnifleri arasında yer alıp almadığı temel sorumuzu oluşturmaktadır. Bu bağlamda ikinci problem ise böyle bir işareti var sayarsak iki varlık alanı arasındaki ayırım noktasını veya noktalarını belirlemek olacaktır.

Mütekaddimûn dönem Sünnî kelâmında varlık tasnifleri, genel olarak kadîm-hâdis ayırımı merkeze alınarak yapılmıştır. Allah dışında bütün var olanlar, âlem şeklinde isimlendirilerek kesin bir Allah-âlem ayırımına gidilmiştir. Bu dönemin hâkim varlık anlayışı olan cevher-araz teorisini kabul edenlere göre âlemin tamamı cevher ve cevherlerle kâim olarak var olabilen arazlardan oluşmuştur. Bu varlık anlayışında Allah'ın zâtı ve sıfatları dışında cismanî olmayan, “ulvî” mevcutların varlığı kabul edilmemiştir. Âlem yahut hâdis varlıklar aynı cins cevherlerin farklı terkipleri ve farklı nitelikleri, yani arazları kabul etmeleriyle oluşmuştur.⁶¹

Sözü edilen varlık tasnifi içinde konumuz olan şâhid-gâib kavramlarının kesin bir yeri olup olmadığını tespit edebilmek için hem bu kavramların olası anlamlarını hem de tasniflerin sınırlarını belirlemek durumundayız. Şâhid-gâib kavramları hakkındaki genel çerçeveyi duyular üzerinden belirlersek duyulur varlık alanı veya duyuların dışında kalan varlık alanını nasıl tanımlayabiliriz? İlk seçenek kategorik veya sınıfsal bir ayırım düşündürmektedir. Yani duyulur varlık olmak/şâhid olmak, imkân açısından duyulara konu olabilecek herhangi bir varlığı içerir;

⁶¹ Eş'arî, *el-Luma* ' s. 35; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 265; Bakıllanî, *et-Temhîd*, s. 36,41; Bağdadî, *Usûli 'd-dîn*, s. 34.

duyulara konu olmamak/gâib olmak ise hiçbir zaman ve şartta duyulara konu olmayan varlıkları içerir. İkinci seçenek ise bildiğimiz dünyada, sahip olduğumuz duyularla, âdeten duyularımıza konu olan ve olmayan şeklinde tanımlamak olacaktır.

İlk dönem kelâmcılarından Bağdadî’de şâhid ve gâibin varlık türleri bağlamında kullanımlarına rastlanmaktadır. Nazar ve istidlâl bi’ş-şâhid yöntemiyle bilgiye ulaşıp ulaşılamayacağı tartışması bağlamında mahsûsâtı, şâhidle eşleştirirken mahsûsât dışındaki varlıklar olarak melek, şeytan ve cinleri zikreder.⁶² Doğrudan bazı varlıkların işaret edilmiş olması kavramların ontolojik anlam içerecek şekilde anlaşıldığını gösterir.

Gâib kavramının bu manada anlaşıldığına bir başka örnek yine Bağdadî’nin istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemi konusundaki farklı görüş ve tartışmalar bağlamında Seneviyye’ye cevabında karşımıza çıkar. Seneviyye’nin “şâhid sadece misline/benzerine ve hemcinsine delâlet edebilir” iddiasına karşı Bağdadî, ehl-i hakka isnâd ettiği “şâhid hem misline hem hilâfına delâlet edebilir” görüşünü savunurken, dünyayı şâhid, âlemin üstünde, saf nurun ve âlemin altında, saf zulmetin olduğu yerleri ise gâib olarak zikretmiştir.⁶³ Bağdadî’nin bu örneği, şâhid ve gâib kavram ikilisinin, Seneviyye’nin varlık kategorileriyle eşleşecek şekilde anlaşılabilirliğini gösterir.

Şâhid ve gâib kavramlarının ontolojik içeriğine göndermede bulunan bir başka kullanıma, istidlâl bi’ş-şâhid yöntemini kesin bir şekilde reddeden İbn Hazm’ın eleştirisinde rastlanmaktadır. Ona göre istidlâl bi’ş-şâhid yöntemi geçersizdir ve yöntemi kullanan kişiyi, sahih bilgiye ulaştıramaz. İbn Hazm âlem-Allah ayırımını vurgulayarak cevher veya arazdan ibaret olan âlemdeki herhangi bir şeyin, âlemdeki herhangi bir şeye, herhangi bir yönden benzerlik göstermeyen bir yaratıcıyı gerektirdiğini belirtmiştir. Dolayısıyla da yöntemi kabul edenlere/kullananlara göre gâib kavramıyla Allah kastediliyorsa bu durumun Allah’ın yarattıklarına benzemesi anlamına geleceğini iddia eder.⁶⁴ İbn Hazm’ın bu argümanında şâhid ve gâib kavramları sırasıyla âlem ve Allah şeklinde, hâdis ve kadîm varlık kategorileri olarak anlaşılmıştır. Bu alıntılara göre bu iki kavramın varlık sınıf ve çeşitleriyle ilgisi olduğu açıktır. Fakat bu ilgi, kavramları varlık tasnifleri arasında bir sınıfa dâhil edebilmek için yeterli midir? Şâhidin hâdis, gâibin kadîm sınıflarına eşleştirilmesi durumunda yukarıda zikredilen ve gâib

⁶² Bağdadî, *‘İyâru’n-nazar*, s. 164.

⁶³ Bağdadî, *‘İyâru’n-nazar*, s. 297.

⁶⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 76. İbn Hazm’ın zikredilen eleştirisine tezin 3. Bölümünde yer verilerek değerlendirilecektir. Burada sadece kavramların nasıl anlaşıldığının tespiti bağlamında yer verilmiştir.

denilince ilk akla gelen cin, şeytan ve melek gibi varlıkların şahid kavramı altına dâhil edilmiş olur.

Şâhid ve gâib kavramlarının varlık alanına işareti söz konusu olduğunda karşımıza çıkan bir başka kullanım şekli de âlem-i şehâdet ve âlem-i gayb terkipleridir. Bu terkipler özellikle varlık alanını ifade eden âlem kelimesiyle oluşturuldukları için farklı özelliklere sahip ve en azından belli oranda ayrı varlık alanlarına işaret ediyor gözükmektedirler. Âlem-i şehâdet ve âlem-i gayb terkipleri ilk dönem kelâm eserlerinde, ne varlık tasnifleri bağlamında ne de başka bir konu bağlamında kullanılmıştır. Mütakellim olarak eserlerinde bu terkibe rastladığımız ilk isim Gazzalidir.⁶⁵ Bu dönemde terkibi tahlil eden Ebu Hilâl el-Askerî (400/1009'dan sonra), *mülk* ve *melekût* kavramları arasındaki farkı açıklarken *mülkü*, duyular ile idrak edilen şeyler olarak tanımlayıp, *mülk*ün yerine âlem-i şehâdet terkinin de kullanıldığını söylemiştir. *Melekût* kavramını ise duyularla idrak edilmeyen şeklinde tanımlamış, eş anlamlıları olarak da âlem-i gayb ve âlem-i emr terkiplerine yer vermiştir.⁶⁶

Genel kabulde şehadet ve şehadet âlemi insanların görebildikleri, gözlemleyebildikleri yeryüzü, tabiat gibi mevcutları karşılarken gâib ve gayb kavramları, gizlenmiş, görülmeyen ve duyulardan uzak olana karşılık kullanılmıştır.⁶⁷ Fakat bu tür bir tanımlamayı kesin bir ontolojik tasnife tabi tutmak istediğimizde bazı problemlerle karşılaşmaktayız. Eğer terkipteki “âlem” kavramını klasik kelâm terminolojisindeki “Allah dışındaki her şey” anlamında kabul edersek bu durumda “âlem-i şehâdet” terkibi bu anlamıyla “âlem” kavramından daha fazla bir şey ifade edemeyecektir. Çünkü bu durumda terkip, melekler, cinler, cennet ve cehennem ahvâli gibi gayb denince ilk akla gelen varlıkları da kapsamış olacaktır ki bu tasnifi anlamsız ve kullanışsız hale getirecektir. “Âlem-i gayb” terkibi ise Allah'ın zâtı ve sıfatlarını dışlamış olacağı için kelâmdaki kullanımını boşa çıkaracaktır. Bundan dolayı âlemin bu karşılığını terkipler için söz konusu etmek isabetsizdir.

Gâib olarak bir varlık alanına işaret edilmiş olduğunu varsaysak bile ilk dönem kelâm eserlerinde yöntemin kullanım alanlarını incelediğimizde çok büyük oranda meâni sıfatları üzerinde gerçekleştirilen tartışmalarda kullanıldığını görürüz. Fakat gaybî varlıklar olarak zikredilen şeytan, cin, melek gibi varlıklarla ilgili tanımlamalarda bu istidlâl çeşidinin

⁶⁵ Gazzâlî, bu terkipleri kelâma dair eserlerinde değil tasavvuf ağırlıklı eserlerinde, âlem-i mülk ve âlem-i melekût, âlem-i cismânî ve âlem-i ruhânî kavramlarıyla eş anlamlı şekilde kullanmıştır. Bkz. Gazzâlî, *Mışkâtü'l-envâr*, s. 18, 51, 67; Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 48; Gazzâlî, *İhyâ-ı ulûmi'd-dîn*, c. III, s. 40.

⁶⁶ Ebû Hilâl el-Askerî, *Mu'cemu'l-furûk el-luğaviyye*, s. 511.

⁶⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 271,370; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 240; Çelebi, İlyas, “Şehâdet Âlemi”, *DİA*.

kullanılmaması dikkat çekicidir. Kur’ân’da gayb olarak ifade edilen geçmişten ve gelecekteki haberler, cennet cehennem halleri gibi konularda haberle, vârid olan naslarla iktifa edilerek istidlâl bi’ş-şâhid yöntemi kullanılmamıştır. Sonuç olarak bu kavramların ontolojik göndermeleri olduğu kesindir. Fakat İstidlâl bi’ş-şâhid yöntemi özelinde kullanılan gâib ile varlık tasnifi ve gayb kavramının kelâmdaki genel kullanımını birebir örtüşmemektedir.

1.3.2. Epistemolojik Kavramlar Olarak Şâhid-Gâib

Bilinen/ma’lûm dendiğinde olası iki karşılık vardır. Birincisi, imkân anlamında veya kategorik olarak bilinmesi mümkün olan bilgiler. İkincisi âdeten insanın sahip olduğu bilgi edinme yollarının her birinin taalluk ettiği alan ile ilgili edinilmesi mümkün olan veya olmayan bilgiler. Üçüncü bir seçenek olarak ise edinilmiş/an itibarıyla bilinenler ve bilinmeyenler.

Varlık anlayışı olarak cevher-araz teorisini savunan Eş’arîyye sistemine göre Allah dışındaki varlıkların bilgisi olan hâdis bilgiler arazdır ve arazlar Allah’ın anlık olarak cevher ve cisimlerde yarattığı varlıklardır. Dolayısıyla da bu varlık anlayışına göre herhangi bir şeyin bilgisi Allah tarafından canlılık özelliği taşıyan herhangi bir cisimde yaratılabilir. Dolayısıyla imkân açısından şâhid kavramına, “edinilmesi mümkün olan”; gâib kavramına ise “edinilmesi mümkün olmayan bilgi” anlamları verilemez.

Bilgi kaynağı olarak belirlenen duyular, haber ve akıl vasıtasıyla ulaşılabilecek bilgilerin yanı sıra bilginin edinme/oluşum şekli olarak da ıztırârî/ zorunlu ve mütekaddimûn dönem kelâm eserlerinden yola çıkarak, bu bilgi çeşitleri arasında belirli bir alana karşılık gelip gelmediğini tespit etmemiz gerekir.

Eş’arî’nin şâhidle ilgili tanımlamalarından bir tanesi, bilgi çeşitleriyle ilişkilendirilecek türden bir tanımlamadır. İbn Fûrek’in aktarımına göre şâhidi, “hisle veya mahsus değilse ıztırârî şekilde bilinen” şeklinde tanımlamıştır.⁶⁸ Bu tanımlamaya göre şâhid, zorunlu olarak veya duyular vasıtasıyla bilinen bilgilere karşılık gelir. Bu durumda gâib, bilgi çeşitleri göz önüne alındığında, haber ve akıl yollarıyla edinilmesi mümkün olan bilgileri ifade edebilir.

Kavramların epistemolojik yönüne dair, Eş’arî’nin tanımına uygun bir başka kullanıma Bağdadî’e rastlanmaktadır. Bağdadî çıkarım yapacak kişinin (nâzir) istidlâl yapmadan önce

⁶⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 14.

“zaruriyyât-ı hissiyât, zaruriyyât-ı bedihiyye ve tevâtür haberleri” bilmesi gerektiğini zikreder. Bunların bilinmemesi durumunda nazîrin *reddü’l-gâib ilâ mahsus* ve *reddü’l-gâib ilâ ma’lûmin bi’l-bedihiyye* yapamayacağını belirtir.⁶⁹

Bu noktada şâhidin sınırlarını, duyu yoluyla elde edilen bilgiler, bedîhî olarak bilinen bilgiler ve mütevâtir haberle gelen bilgiler olarak sınırlamakta ve istidlâl bi’s-şâhid ale’l-gâib kalıbını *reddü’l-gâib ilâ mahsûs* ve *reddü’l- gâib ilâ ma’lûmin bi’l-bedihiyye* şeklindeki iki tamlamayla beraber zikrederek şâhid kavramının içeriğini belirlemektedir. Bu iki alıntı temel alındığında şâhid kavramının bilgi çeşidi olarak duyu yoluyla elde edilen ve bedîhî olarak bilinen bilgileri kapsadığını söyleyebiliriz.

Şâhid kavramı hakkında çizdiğimiz bu çerçeve göz önüne alındığında gâib teriminin de bir bilgi kavramı olarak sınırları ortaya çıkacaktır. Kaynaklarda “gâbe ani’l-havass” şeklinde de karşılanan⁷⁰ gâib, duyularla veya zorunlu olarak, yani bedîhî veya tevâtür haberle bilmediğimiz, bilemeyeceğimiz türden bilgi alanıdır. Aynı zamanda ontolojik bir alana da işaret eden bu sınırlar şâhidin “bilinmeyen” ile zorunlu olarak veya duyularla “bilinmeyen” bilgi alanına karşılık geldiğini ifade eder.

Sonuç olarak üç seçenektan ikisine uygun şekilde tanımlamaların olması, şâhid ve gâibin epistemolojik olarak da farklı iki şekilde anlaşıldığını dolayısıyla da konu istidlâl bi’s-şâhid ale’l-gâib olduğunda da yöntemin iki şekilde anlaşılabileceği söylenebilir.

1.3.3. Yöntem Kavramları Olarak Şâhid-Gâib

Bilgi çeşitleri içinde bir sınıf olarak anlaşılabilecek yukarıdaki tanımlamaların yanı sıra şâhidi en geniş ontolojik ve epistemolojik kavram olan ‘ma’lûm’ ile karşılayan bir tanımlama da yapılmıştır. İbn Fûrek, bir fıkıh ıstılah sözlüğü olarak bilinen *el-Hudûd fi’l-Usûl* adlı eserinde şâhidi, “kendisi üzerine istidlâl edilen bilgiden önce kendisiyle istidlâl edilen ma’lûmdur.” şeklinde, gâibi ise “bilgisine, öncesinde bilinen şey (aracılığıyla) teemmülle ulaşılan şeydir” olarak tanımlamıştır.⁷¹ Bu tanımda, kavramlar nazar ve istidlâl sürecinin öğeleri olarak ele alınmıştır.

⁶⁹ Bağdadî, *‘İyâru’n-nazar*, s. 180.

⁷⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287; Bağdadî, *‘İyâru’n-nazar*, s. 273.

⁷¹ İbn Fûrek, *el-Hudûd fi’l-usûl*, s. 81-82.

Eş‘arî’nin daha önce verdiğimiz ifadeleri dışında aktarılan bir başka tanımlamasında İbn Fûrek’in tanımıyla paralel şekilde şâhîde genel anlamda nazar ve istidlâl konuları içinde daha teknik bir anlam verilerek fikhî kıyâsın unsurları olan asl-fer‘ kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir. İbn Fûrek’in aktarımına göre Eş‘arî, şâhid ve gâib kelimelerinin “asl ve fer‘” kelimeleri gibi olduğunu belirterek bu kavramları, “kendisi hakkında bir kanaate ulaşılmış şey ile bu ulaşılan bilgiye irca edilen şey” ve “bilinen ile hakkında şüphe olup bilgisi bilinenden talep edilen şey” şekillerinde tanımlamıştır.⁷² Bu tanımlamalardan birincisine göre şâhid, kendisi hakkında hâli hazırda kesin bir kanaatimiz olan şeyken gâib, bilinmesi için bildiğimiz şeye dayandırılmaya muhtaç olan şeydir. İkinci ifadeye göre ise şâhid, hâlihazırda bildiğimiz şey; gâib, bilmediğimiz ancak bilmeyi istediğimiz bir şeydir.

Bu geniş kapsamlı tanımlama şâhid ve gâib kavramlarını ontolojik ve epistemolojik bütün kategorilerden çıkararak genel anlamda bütün kelâmî istidlâl çeşitlerinin unsurları haline getirmektedir. Bu noktada Eş‘arî, kullandığı yönüyle şâhid ve gaybın anlamlarını daha da netleştirmek amacıyla, burada gaybtan kastedilen şeyin örtülü olmak veya uzaklık olmadığını ifade eder. Bu bağlamda murat edilen şeyin bilginin yokluğu (gaybet) ve bilen öznenin bilgiden uzak olması olduğunu belirtir. Şâhid ve müşâhede kavramlarıyla kastedilen şeyin ise akıl yürütmedeki *asla* karşılık gelen bilgiler olduğunu ifade eder.⁷³

Bu kavramları nazarın unsurları olarak tanımlayan Eş‘arî, şâhidin içeriğini belirlerken de buna uygun olarak önceki ifadelerini aşacak şekilde açıklamalar yapar. Ona göre bilinenin yani şâhidin içeriğini zorunlu bilgiler (mahsusât, bedihiyyât, mütevatirât) oluşturabileceği gibi daha önce zorunlu bilgilerden yola çıkılarak, nazar ve istidlâl yoluyla ulaşılan mükteseb, istidlâlî ve nazarî bilgiler de oluşturabilir.⁷⁴ Bu açıdan baktığımızda akıl yürütmede gâib/fer‘ olan bir şey, başka bir istidlâlde şâhid/asl olacaktır. Şâhid ve gâibin bu anlamı genel olarak özel bir kategoriye ifade etmeyip teknik olarak nazar unsurlarının konumlarını belirten kavramlardır.

Bakıllânî’nin istidlâl için yaptığı, “kalbin nazarı ve onunla zarureten ve duyulardan gizli olanın (gâbe ani’z-zarureti ve’l-hiss) bilgisini talep etmektir”⁷⁵ şeklindeki tanımlama da kavramların bu anlam içeriklerine paralellik arz eder. Nazar ve akılla hedeflenen şey bilinmeyen olduğuna göre Bakıllânî’nin tanımında gâib, bilinmeyen herhangi bir şeye karşılık olacak şekilde anlaşılmış ve içeriği de zarûrî ve duyusal bilgilerin hâricinde kalan bilgiler olarak

⁷² İbn Fûrek, *Mücerred*, s.286.

⁷³ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 286.

⁷⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 286-287.

⁷⁵ Bakıllânî, *el- İnsâf*, s. 14.

belirlenmiştir. Eş‘arî’nin şâhid ve gâib kavramlarına verdiği bu geniş anlam, istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemini, özel bir yöntem çeşidi olmaktan çıkarıp genel olarak “bilinenden bilinmeyene ulaşmak” anlamına gelen akıl yürütmeye eşitlemesine de sebep olmuştur.

Bu tanımlamalara göre öznenin bilfiil bildiği şey şâhid, bilmediği şey ise gâibtir. Bu durumda şâhid ve gâib bilgi kategorisi değil, öznenin fiilî bilgi birikimini ifade eden pratik bir kavram haline gelir. Bu haliyle şâhid bir mantık kavramı olarak hâlihazırda doğruluğu bilinen öncül anlamında kullanılmıştır. Bu da bizi, şâhidin veya gâibin epistemolojik anlam alanıyla yöntemsel anlam alanı arasında sınırın çok belirsiz olduğu tespitine götürecektir.

Sonuç olarak bu kavramlar hem varlıksal hem epistemolojik kategorilere bazı göndermeler içermekle ve bazı yönlerden zikredilen sınıflara konulabilmekle beraber, mevcut tasnifler içindeki konumları oldukça bulanık kalmaktadır. Sadece yöntem kavramları olarak anlaşılmaları durumunda ise yöntem özel bir bilgiye ulaşma yöntemi olmaktan çıkıp bütün nazar ve istidlâl şekillerini içerecektir. Fakat ilk dönem kelâmında, yöntemin kullanım alanları ve şekilleri açısından yöntemin zikredildiği bağlamlara göre, bu yöntemin genellikle insanlar/mükellefler tarafında gözlemlenebilen dünyadan Allah’ın varlığı, sıfatları ve fiilleri hakkında sonuca varmalarını sağlayan daha özel bir yöntemin kavramları olarak anlaşılmış ve kullanılmıştır.

İlk dönem Eş‘arî kelâmcılarının kullanımlarından yola çıkarak istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemi bağlamında şâhid ve gâibin karşılıkları şu şekilde belirleyebiliriz:

1- A- Şâhid duyularla bilinmesi mümkün olan, gâib ise duyulara konu olmayan varlıklardır.

B- Şâhid hâlihazırda duyularla bilinen varlıklardır. Gâib ise hâlde duyuların nesnesi olmayan varlıklardır.

2- A- Şâhid duyular yoluyla edinilmesi mümkün olan veya bedihi olarak bilinmiş bilgilerdir. Gâib ise bu yollarla edinilmesi mümkün olmayan bilgilerdir.

B- Şâhid bilfiil sahip olunan bilgilerdir. Gâib ise şu an için bilinmeyen şeylerdir.

3- Şâhid, fikhî kıyâstaki asla karşılık gelen ve kelâmî istidlâlin öncülü olan nazar ögesidir. Gâib ise istidlâlin aslına binâ edilmek istenen ve fer‘e karşılık gelen ögedir.

2. Yöntemin Eş‘arî Öncesi Literatürdeki Yeri

İnceleme konusu edeceğimiz zaman aralığı, Kelâm ilminin tarihî seyrinde iman, kader, Allah’a hangi isim ve sıfatların nispet edileceği gibi temel tartışmalarda başat yaklaşımların ortaya çıktığı ve bu tartışmalar neticesinde belli başlı teorilerin inşa edildiği bir dönemi ifade etmektedir. Söz konusu kelâm meseleleri hakkında tarafların oluşması, bu meselelerin hangi düzlemde ve hangi ölçütlere göre yapılacağı tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Savunulan görüşlerin temellendirilmesi için kullanılacak delillerin nasıl belirleneceği sorusu epistemolojinin esas soruları olan bilginin ne olduğu, bilgiye hangi yolla ulaşılabileceği, neyin kesin bilgi olarak kabul edilemeyeceği sorularıyla birlikte kelâmın bilgi sistemini ortaya çıkarmıştır. Bilgi yollarından biri ve nazarî ilimlerde sonuca ulaşmanın kaçınılmaz aracısı olarak öne çıkan aklî istidlâl ise nazarın hangi şartlarla sahîh olacağı, hangi konularda ne tür öncüllerle yapılması gerektiği hususlarında inceleme konusu yapılmıştır. İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib ise istidlâl yollarından biri olarak Allah’ın varlığı ve sıfatları söz konusu olduğunda kullanıldığı için yönteme dair fikir edinmek genelde sıfatlar konusunda savunulan görüşlerin incelenmesiyle mümkün olmaktadır. Özellikle doğrudan verinin az olduğu dönemlerde ortaya konulmuş görüşlere ise ancak alıntılar ve makâlât türü eserler aracılığıyla ulaşılmaktadır.

Şâhid ve gâib kavramlarının ilk iki yüzyılda farklı ilim dallarında, değişik anlamlarda kullanılmasına rağmen bir terkip halinde yöntemi ifade etmek için kullanılan “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib”in lafzî olarak en azından hicrî üçüncü yüzyılın ortalarına kadar akîde ve kelâm konulu eserlerde doğrudan yer aldığı tespit edilememektedir. Bize ulaşmış eserlerdeki bu duruma rağmen hem şâhid ve gâib kavramlarının farklı bağlamlardaki kullanımları hem de hicrî üçüncü asır kelâmcılarından olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû’l-Kasım el-Belhî el-Ka‘bî’ye (ö. 319/931) nispet edilen müstakil iki eserin bu terkipi içermesi, yöntemi ifade eden lafız olarak da kelâmcılar arasında söz konusu tarihlere kadar yerleşik biçimde kullanıldığını göstermektedir. Günümüze ulaşmamış bu eserler, aynı durumdaki birçok eserden sayesinde haberdar olduğumuz İbn Nedîm’in (ö. 377/987) *el-Fihrist*’inde Cübbâî’ye ait olanı *Kitâbu’ş-Şâhid ale’l-gâib*; Ka‘bî’ye ait olanı ise *Kitâbu keyfiyet’l-istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib* şeklinde kaydedilmiştir.⁷⁶ İbn Metteveyh’in aktarımına göre Hayyât’ın (300/913) da konu özelinde bir eseri bulunmaktadır.⁷⁷ Mu‘tezile’nin Bağdat ve Basra ekollerinin temsilcileri olan bu kelâmcıların eserlerinin içerikleri ile konuyu hangi tartışmalar etrafında ve kimlerle diyaloga

⁷⁶ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 577, 588.

⁷⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmû‘ fi’l-muhît bi’t-teklîf*, s. 162; Zehebî, *A’lâmu’n-Nübelâ*, c. XIV, s. 220.

girerek ele aldıkları kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte Eş‘arî’nin de yaşamına rast gelen dönemde, doğrudan bir istidlâl şeklini konu alan eserlerin yazılmış olması, hem kelâmın bilgi üretme süreçleri hakkında hem de bu süreçlerden biri olan istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemi hakkında canlı bir tartışma ve tahlil ortamının olduğunu gösterir.

Yöntemin ‘istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib’ terkihiyle olmasa da anlamını içerecek şekilde açıkça yer aldığı ilk kaynaklardan biri, Hâris el-Muhâsibî’nin (ö. 243/857) *el-Akl ve fehmu’l-Kur’ân* adlı eseridir. Daha sonra görüşünü inceleyeceğimiz Hişam b. Hakem, kronolojik olarak Muhâsibî’den önce olmasına rağmen nakil aracılığıyla değil de doğrudan müellifin eseri vasıtasıyla haberdar olduğumuz için Hâris el-Muhâsibî’nin konu hakkındaki görüşünü öncelemek daha doğru olacaktır. Eş‘arîlik ve Matûrîdîlik mezheplerinin teşekkülünden önce Ehl-i sünnet kelâmının ve tasavvufunun öncülerinden olan Muhâsibî, bu eserde akıl meselesi başlığında iki hüccetin olduğunu kaydeder. Muhâsibî’ye göre şahit olunan her şey zarûrî ve tabîî bir şekilde bilinir, fakat duyularla idrak edilen yani bilinen bu nesnelerin isimleri, sadece eğitimle öğrenilebileceği için bu nesneler ile isimleri arasında bağlantı yalnızca aklî istidlâl yoluyla kurulabilir.⁷⁸ Kişinin duyularıyla idrak etmediği şeyler hakkında bilgi edinmesinin tek yolu ise aklî istidlâldır ve bu istidlâlin malzemesini doğal olarak tabiat ve kesin haberler oluşturmaktadır:

“İki hüccet vardır: Zâhir ıyan ve haber-i kâhır. Müşâhede ve haber ise istidlâlin illeti ve aslıdır. Aslın yokluğuyla beraber fer‘in varlığı, delilin yokluğuyla beraber istidlâlin varlığı muhaldir. İyân gayba delâlet eden şâhiddir. Haber ise sıdka delâlet eder.”⁷⁹

Muhâsibî’nin delil olarak zikrettiği iki tür de kelâmcıların zarûrî bilgi olarak tasnif ettikleri bilgi türleridir. Bu iki bilgi türü aynı zamanda yeni bilgilere ulaşmak için hüccet/delil olmaktadır. Metinde dikkat çeken bir diğer husus ise müşâhedenin illet ve asl olarak nitelenmesidir. Fıkâhî kıyâsta, talep edilen hükme ulaştıran yargı olan *asl*, genel anlamda aklın işleme biçiminin yani istidlâlin bir unsuru olarak kullanılmıştır. Daha sonraları Eş‘arî tarafından da bu açıklamayla örtüşür şekilde, şâhid ve gâibden kastedilenin asl ve fer‘ olduğu söylenecektir.⁸⁰ “İyân” lafzıyla karşılanan, duyular aracılığıyla edinilen bilgiler (hissîyât) ya da bu tür bilgilerin konusu olan duyulurlar (mahsûsât), görünmeyene yani bilinmeyene ulaştıran

⁷⁸ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmu’l-Kur’ân*, s.205-206.

⁷⁹ Muhâsibî, *el-Akl ve fehmu’l-Kur’ân*, s.232.

⁸⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-makâlât*, s. 286.

şahitler olarak tanımlanmıştır. İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib terkinin yer almadığı bu metnin içeriği, konu bağlamında sonraki kelâm metnlerinin içeriğine benzemektedir. Bu benzerlik Muhâsibî'nin öncü bir isim olmasıyla birlikte değerlendirildiğinde sonraki kelâm metnlerini de etkilemiş olabileceğini gösterir.

Daha sonraki dönemlerde konuyla ilgili değerlendirmeleri bulunan Ka'bî ve Kâdi Abdulcebbâr gibi isimlere göre yöntemin anlaşılmasında ve kullanılmasında bazı düşünürler yanlış ve bundan dolayı hataya düşmüşlerdir. Bu ithamların muhatabı genelde Allah'a insanî organlar veya cisimlere has özellikler nispet ettikleri için Mücessime ve Müşebbihe olarak anılan gruplardır.⁸¹ İsim olarak en çok yer verilen ise Hişâm b. Hakem'dir (ö. 179/795). Hişâm Şîî bir kelâmcı olarak tescîm iddialarıyla tanınan bir isimdir. Allah için cisim kelimesinin kullanımını caiz görmek, cisimsel bazı özellikleri ona nispet etmek gibi çokça eleştirilmiş bazı görüşlere sahiptir.⁸² Hişâm'ın bütün mevcudâtı cisimler ve cisimlerin fiilleri şeklinde tasnif etmesi doğal olarak tanrıyı cisimler sınıfında değerlendirmesine yol açmıştır. Allah'ın küre şeklinde nur ya da kristal olması, sonlu ve sınırlı olması gibi ondan bize aktarılan rivayetler bir yana bizim konumuz özelinde Allah'ın cisim olduğuna dair iddiasını gerekçelendirmek için kullandığı argüman dikkat çekicidir. Eş'arî Hişâm b. Hakemin tescîmi temellendirirken kullandığı delile, İbn Ravendî'den naklen şu şekilde yer vermiştir:

“İlahla müşâhede edilen cisimler arasında cihetlerden bir cihette benzerlik (teşabüh) vardır. Eğer böyle olmazsa Tanrı'ya delâlet edecek herhangi bir şey bulunamaz. Hişâm'dan bunun aksine bir görüş de aktarılmıştır: ilah cisimdir ve boyutları vardır fakat cisimlere benzemez, cisimler de ona benzemez.”⁸³

Hişâm'ın argümanı, bütün kelâmcıların Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında konuşurken kullandıkları/kullanmak zorunda oldukları âlemin veya âlemden bir parçanın tanrıyla ilişkisi yani ona delâlet etmesi hususuna dayanmaktadır. Hişâm'a göre Allah cisim olmalıdır, çünkü duyularımıza konu olan, görüp işittiğimiz varlıkların bir yaratıcıya işaret etmesi için yaratıcılarıyla bir benzerlik noktasına sahip olmaları gerekir. Yani fiilin fâiline delâleti için fiil ile fâil arasında ontolojik bir ortaklık şarttır. Hişâm'ın bunun aksine olan ve kaynaklarda son görüşü olarak yer verilen “ilah cisimdir fakat cisme benzemez” iddiası da aynı

⁸¹ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, s. 165; Ka'bî, *Makâlât*, s. 242.

⁸² Hişâm b. Hakem'e Allah tasavvuru hakkında birçok çelişkili düşünce nispet edilmiştir. Bu çelişkili ifadelerin en önemli sebebi Allah hakkındaki fikrini birçok kez değiştirmiş olmasıdır. Mesela Eş'arî Hişâm'ın Allah hakkındaki kanaatlerini beş kere değiştirdiğini belirtir. Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 33.

⁸³ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 45. Ayrıca bkz. Ka'bî, *Makâlât*, s. 241-242; Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, c. I, s. 172.

düşünme biçiminden doğan fakat benzerliğin varlıksal bir özellikte değil, delâlette, yani cisim lafzındaki⁸⁴ ortaklıkta olduğu fikrini içermektedir. Tanrının mevcut olmakla beraber mevcudâta benzemekten uzak (lâ ke'l-mevcûd) olduğu iddiası gibi. Hişâm'ın ikinci fikrinde benzerliği sadece lafza, dolayısıyla lafzın içerdiği en temel manaya hasredip “fakat cisimlere benzemez” ifadesini eklemesi, bu dünyada algılayabildiğimiz şeyler anlamındaki şâhidle tanrı arasında delâlet ilişkisini böyle bir ayırım ile düzenlediğini gösterir. Buna göre lafızda ortaklık birebir benzerliği gerektirmemektedir. Fakat lafızlar ya da söz, sahip oldukları anlamın sınırlarını korurlar, dolayısıyla da kullanıldıkları zaman kullanan kişiye o anlam kümesi içinde yer alan diğer özellikleri de dayatırlar. Hişâm'ın son görüşü olarak aktarılan bu görüşü, her ne kadar kavramların henüz tam bir uzlaşıya sahip olmamasından kaynaklanan lafzî bir anlaşmazlığa indirgemek, bir şekilde mümkün olsa bile cisim lafzının getirdiği en başta boyut sahibi olmak üzere, sınırlı ve sonlu olma gibi ontolojik niteliklerin, Tanrı'ya nispet edilmesi durumu, yargıdaki problemin ortadan kalkmasına izin vermez. Bu nispet beraberinde niteliklerin Tanrı'da nasıl bulunduğu dair açıklamalar getirmeyi de zorunlu kılacaktır. İslam itikadı hakkında görüş beyan edenlerin çok büyük kısmının tecsîmi Tanrı hakkında büyük bir yanılğı olarak görmelerinin sebebi tam da budur.

Hişâm b. Hakem'in tecsîm görüşlerini değerlendirmemizin sebebi Kelâm tarihi için görece erken, Allah hakkında konuşmanın yahut Allah hakkında hangi lafızların, hangi anlamlarda kullanılabileceği tartışmalarının oldukça yoğun olduğu bir dönemde şâhid ile gâib arasında istidlâlî bir geçişkenliğin ilk örneklerinden biri olmasıdır. Söz konusu iddiadaki temel problem ise bu geçişkenliğin varlıksal benzerlik şartı üzerine binâ edilmiş olmasıdır.

Makâlât eserlerinde, Hişâm b. Hakem, yöntemin tecsîme götürecek ya da tecsîmi temellendirecek şekilde yanlış kullanımı ile öne çıkarken Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) ise Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda yelpazenin diğer ucundaki bir mütekellim olarak yöntemin Allah hakkında bilgiye ulaştıracağına itiraz etmesiyle söz konusu edilmiştir. Abbâd tenzih konusunda Mu'tezile içinde bile hassasiyetiyle öne çıkan, birçok konuda Mu'tezile'nin cumhurundan farklı görüşler öne süren bir kelâmcı olarak bilinmektedir. Abbâd'a göre bilgi kaynakları kitap, icma' ve aklî istidlâllerdir. Fakat kesin bilgiye ulaştıracak çıkarımların doğrudan zorunlu bilgilere dayanması gerekir.⁸⁵

⁸⁴ Aktarımlardan anlaşıldığı kadarıyla bu lafzın Hişâm'ın zihnindeki karşılığı boyut sahibi olmaktır.

⁸⁵ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 500.

Abbâd'a göre gerçek bilgi sadece hakikî kıyâs sonucunda ortaya çıkabilir. Hakikî kıyâsın en önemli özelliği ise 'akis' yapılmasına uygun olmasıdır. Bundan dolayı o, birçok isim ve sıfatın Allah için hakikî anlamda kullanılamayacağı düşüncesindedir. Mesela hakikî kıyâsla Allah'a âlim denemez, çünkü "Allah âlimdir" önermesinin aksi "âlim Allah'tır" önermesidir ve bu Allah'tan başka bir âlim olmadığı anlamına gelir. Kâdir, semi' ve basîr isimleri için de aynı durum geçerlidir. Fakat "Allah kadîmdir" önermesi doğrudur çünkü aksi olan "kadîm Allah'tır" önermesi sahih bir önermedir.⁸⁶ Çıkarımlar konusundaki bu tutumu birçok konuda kesin bir yargı iddia etmekten geri durmasına sebep olmuştur.⁸⁷

İstidlâl bi's-şâhid bağlamında Abbâd'dan aktarılan görüş ise onun şâhidle gâibe delil getirmediği yönündedir. Aynı şekilde herhangi bir fiilin de fâilinin âlim, kâdir ve hayy oluşuna delâlet etmediğini savunmuştur.⁸⁸ Yöntemi kullanan diğer Mu'tezilîlerden farklı olarak Abbâd'a göre istidlâl için delil olacak şeyin zorunlu bilgi türünden olması şarttır.⁸⁹ Yöntemin kullanımında ise doğrudan zorunlu bilgi, yani bu bağlamda hissî bilgi değil, hissî bilgi temel alınarak ulaşılan istidlâlî bilgiler de gâibe dair yargılara delil teşkil etmektedir. Bu ise Abbâd'ın bilgi anlayışına aykırıdır. Aynı gerekçeyle savunduğu bir diğer iddia ise arazların Allah'a delâlet edemeyeceği yönündedir.⁹⁰ Arazlar Allah'a dair herhangi bir şeye delâlet edemezler çünkü Abbâd'a göre arazlar duyulara konu olamazlar; görülmeyen şey zorunlu olan duyusal bilgi oluşturmaz; zarûrî olmayan bilgi ile de kesin bir istidlâlî bilgiye ulaşılamayacağı için arazların delâleti geçerli olamaz. Hem arazların hem de hissî bilgiye dayanan istidlâlî bilgilerin Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında kesin delil olarak kabul edilmemesi, Abbâd'ın birçok iddiasında epistemolojik soruna yol açmıştır. Kesin yargı oluşturmak için doğrudan ve sadece zarûrî bilgi şart koşulduğunda cevaplanmak için ara yargılara ihtiyaç duyulan birçok teolojik soru hakkında kesin yargının oluşması mümkün olmamaktadır.

Yöntemle ilgili doğrudan en geniş tartışma ve açıklamaları, yöntem üzerine yazılmış, müstakil bir eseri de bulunan Ka'бі'nin *Makâlât* eserinde bulmaktayız. Ka'бі "istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâibde hüccetin gerekliliği hakkında insanların ihtilafları" şeklinde isimlendirdiği bölümde hüsn-kubuh tartışmalarını merkeze alarak, nazar ve tartışma metotlarına ve özellikle

⁸⁶ Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 148.

⁸⁷ Sıfatlar konusuyla ilgili birçok tartışmada Abbâd'ın kanaatleri "delâlet eder veya etmez diyemem" ifadeleriyle nakledilmiştir. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, c. I, 158-159.

⁸⁸ Eş'arî, *Makâlât*, c. II, s. 371.

⁸⁹ Abdulkerim İskender Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'ın Bazı Kelâmî Görüşleri Bilgi Teorisi, Ulûhiyyet ve Nübüvvet" (Yayınlanmamış YL.Tezi), *Uludağ Üniversitesi SBE.*, Bursa: 2018, s. 14-15.

⁹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, c. I, s. 225-226; Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, c. I, s. 86.

istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemine yer vermiştir.⁹¹ İstidlâl ile ilgili bazı konuları tarafların delillerini zikrederek aktarırken yer yer araya girip tartışmaya taraf olacak şekilde kaleme almıştır.⁹² Müellif özellikle nazara yönelik eleştirilere odaklanan eserin söz konusu bölümünde, dehrîlere, sofistlere ve bilgiye yönelik şüpheleri ortaya koyan diğer düşünce gruplarına karşı nazar lehine tartışmaya girmektedir. Kitabın üçüncü fenn olarak zikredilen kısmında konu bağlamında tartışmaya girilen dört grup zikredilmiştir: filozoflar, Seneviyye, Dehriyye ve Müşebbihe.⁹³

Ka’bî meseleyi sofistlerin bilginin temeline yönelik yadsıyıcı iddiaları etrafında tartışmaktadır. ‘Bilgi mümkün müdür?’ sorusunu, kelâm eserlerinde sıkça kullanılan karşılıklı tartışma yöntemiyle ele almıştır. Tartışma kurgusundaki amaç, bilginin mümkün olmadığını iddia eden muhatabı, iddiasıyla çelişecek şekilde bir tanım ortaya koymasına yönünde zorlamaktır. Mesela “bilginin olmadığı iddiasının bilgi olduğunu iddia eder misiniz?” sorusuna “biz bu konuda şüpheciyiz” cevabı takdir edilmiştir. Buna mukabil olarak ikinci bir soru yöneltilmiştir: Şüphelinin ne olduğunu biliyor musunuz?⁹⁴ İkinci soru kesin yargıyı ya da bilgiyi reddeden içeriğe sahip olsa bile dile getirilmiş bir yargının bir noktada bilgi iddiası içermesi gerektiği hükmüne dayanmaktadır. Çünkü şüphelinin veya şüphenin ne olduğunu bilmek, bunların en azından lafzî olarak tanımlanması anlamına gelir. Verilebilecek, tasvir veya tanım içeren herhangi bir cevap ise bir bilgiye dayanmak zorunda olacaktır. Böylece bilginin imkânı hususundaki tavır, imkân lehine olacak şekilde ortaya konmuştur.

Ka’bî, istidlâl bi’ş-şâhid konusunda ilk olarak ismini kaydetmediği bir grubun gâib olanın bilgisine yönelik görüşlerine yer vermiştir:

“Bize gâib olan şey hakkındaki görüş şudur: O (gâib) vehimde tasavvur edilen ve nefislerin zabt ettiği bir şeydir. Eğer akıl bunun dışında bir şeyi gerekli görürse doğru/isabetli olmayı da gerekli görür.”

Felsefî gruplardan birine ait olması muhtemel bu görüşe karşı muhaliflerinin iddiasına ise şu şekilde kaydetmektedir:

⁹¹ Ka’bî, *Mâkâlât*, s. 31.

⁹² Ka’bî, *Mâkâlât*, s. 211-239.

⁹³ Ka’bî, *Mâkâlât*, s. 215-216.

⁹⁴ Ka’bî, *Mâkâlât*, s. 78.

“Bir şeyin sıhhat ve butlanı; iyi ve çirkinliği; gâibde varlığı ve varlığının imkânsız olması konularında ölçüt, Allah’ın mahlûkatına hücceti olan akıldır.”⁹⁵

Metafizik bilgiyi salt vehmî olarak niteleyen söz konusu grup bunu demekle aslında metafiziğe dair bilgilerin en azından diğer bilgiler kadar değeri olmadığını ifade etmektedir. Birinci görüş metafizik bilginin bir anlamda imkânını yadsıyarak aklî olmaktan çıkarmaktadır. Kelâmcıların özellikle de Mu‘tezilî kelâmcıların kelâm yapma imkânını veren görüş olması hasbiyle kabul ettikleri ikinci iddia ise gâibde var olması mümkün olan ve olmayan şeyler hakkında konuşmanın yolunun, hem de biricik yolunun akıl olduğudur. Ka‘bî, kelâmın merkez tartışmalarından biri olan hüsn-kubuhun aklîliği konusunu da zikrederek Mu‘tezile’yi daha çok ilgilendiren bu konuyla tartışmayı şekillendirmiştir.

Filozoflar, Seneviyye, Dehriyye ve Mücessime gruplarının bu yönetime itirazlarıyla beraber kendi inanç ve iddialarında bu itirazlarıyla çeliştiklerini iddia edecek şekilde sunmuştur. Verilen örneklerden yönetime itirazın temelinin şâhidde olmayan bir şeyin gâibde var olduğunu kabul etmek olduğu görülür. Dört gruba da üzerinden cevap verilen itiraz şudur:

“Delil medlûl aleyhe –çoğunda muhalefet etse bile- cihetlerden bir cihetle muvafık olandır. Şâhid ve meşhûd aleyh de böyledir. Aksi takdirde delil değildir. Çünkü -o zaman- vecihlerden bir vecihle ona benzemez.

Dediler ki: benzerlik kalktığı zaman taalluk da kalkar. Delilin medlûl aleyhle taalluku düştüğü zaman delil olmaz.”⁹⁶

Kelâmcıların bu yöntemine itiraz edenlerin hareket ettikleri yargı, delille delilin hedeflediği nesne veya durum arasında bir şekilde benzerliğin olması gerektiği, aksi takdirde aralarında aynı hükmün geçerli olmasını meşrulaştıracak bir ortaklığın kalmayacağıdır. Yani hükmün gâibde de geçerli olabilmesi için gereken şey benzerliktir. Bu eleştiriye ilk tepki ise adı geçen itirazcı grupların kendi inanç ve iddialarında bu itirazdaki yargıyla uyuşmadığını, çelişkiye düştüklerini gösteren örneklerdir: Filozoflar kendisi için ölüm caiz olmayan hayy-nâtika şahit olmamalarına rağmen gâibte kendisi için ölümün caiz olmadığı canlının varlığını kabul etmektedirler. Aynı şekilde şahitte dört unsurun birleşiminden oluşmamış bir cisim olmamasına rağmen onlara göre felekler bu dört tabiattan oluşmamış, basit varlıklardır. Seneviyye şâhidde birbirine karışmamış nur ve zulmet görmemelerine rağmen gâibte

⁹⁵ Ka‘bî, *Mâkâlât*, s. 213.

⁹⁶ Ka‘bî, *Mâkâlât*, s. 214.

birbirinden tamamen ayrılmış saf nur ve zulmetin olduğunu iddia etmektedirler. Hakeza birleşik olmayan veya te'lif ihtimali olmayan bir cisme şahit olmayan Müşebbihe de gâibde müellef olmayan bir cismin varlığını iddia etmektedir.⁹⁷ Her bir gruptan verilen örnekler, görüşlerin iç çelişkilerini ortaya koyarak bir anlamda gâib hakkında konuşmanın, ancak şâhidden gâibe doğru ve şâhidin delil olmasıyla mümkün olacağını vurgulamaktadır.

Sonuç olarak esasını Kur'ân'da, âlemdeki mevcûdâtın Allah'ın varlığı ve nitelikleri hakkında bazı izahları yapmak için verilen örneklerde bulabileceğimiz yöntem, kelâmın temel düşünme şekillerinden biri haline gelmiştir. Başlangıçtan üçüncü yüzyıla kadar tam olarak yerleşmiş bir lafızla ifade edilmeden, kelâmî delil getirme tarzı olarak değerlendirilmiş yöntem, üçüncü yüzyılda ise artık istidlâl biçimi olarak terminolojiye yerleşmiş ve meşhur olan ismiyle yani istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib lafzıyla müstakil eserlere konu olmuştur. Yöntemin bu dönemde henüz kalıplaşmamış lafızlarla yer bulmuş olması, ilgili dönemde kavramsallaştırmanın henüz tamamlanmadığını gösteren bir ipucu olarak değerlendirilebilir. İncelenen dönem içinde istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâibin Allah'ın sıfatları ile alakalı tartışmalarda başka noktalarda duran ve farklı ekollere mensup kelâmcılar tarafından iddialarını temellendirmek amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Kelâm ilminin oluşum ve gelişim sürecine paralel olarak ortaya çıkan bilgi teorilerindeki gelişim, kavramların daha belirgin hale gelmesine sebep olmuştur. Sonraki dönemde istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib ve buna yakın terkiplerin kullanılması ve özel istidlâl yollarından biri olarak kelâm eserlerine girmesi bu sürecin sonunda ortaya çıkmıştır. Kelâm mezheplerinin teşekkülüyle beraber kısmî itirazlarla birlikte bütün kelâm ekolleri arasında ortaklaşa kullanılan yöntem, kelâmın başlangıcından itibaren özellikle Allah'ın isim ve sıfatları konusundaki tartışmalarında oluşan bu birikim üzerine inşâ edilmiştir.

3. Yöntemin Anlamları

Mütেকaddimûn kelâmcıları tarafından Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili tartışmalar bağlamında çıkarımlarda bulunurken ve yargılara ulaşırken kullanılan istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemi, en genel kullanımıyla, bilinen şeyleri esas alarak bilinmeyene ulaşmak ya da bilinmeyenleri, bilinenler aracılığıyla bilmek şeklinde anlaşılabilir. Yöntem için yapılan açıklamalar, yöntemin bu kapsamlı anlamıyla uyumlu bir şekilde istidlâl ve nazar tanımlarıyla

⁹⁷ Ka'bî, *Mâkâlât*, s. 215-216.

yakından ilişkili ve paraleldir. Dönemin Eş‘arî kelâmcıları, yer yer istidlâl ve nazarın geniş anlamını istidlâl bi’ş-şâhid için de kullanmışlardır. Terkipteki şâhid kavramının bilinen, gâibin ise bilinmeyen şeklinde tanımlandığına daha önce yer vermiştik. Yöntemi oluşturan unsurları bu şekilde tanımlamanın kaçınılmaz sonucu ise istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâibin bilinenden bilinmeyişi çıkarsama olarak tanımlanması olacaktır. Kelâmcıların istidlâl ve delil gibi nazara dair temel kavramlara verdikleri anlamlar da bu sonucu destekler niteliktedir. Örneğin nazarı, fikir ve teemmül lafızlarıyla tanımlayan Eş‘arî istidlâlin tanımını ise şöyle yapar: İstidlâl, düşünenin ve teemmül edenin nazarı ve fikridir ve o, istişhâd ve şâhiden gâibe tanıklık (şehâdet) talebidir.⁹⁸

İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâibe verilen anlamlarla istidlâl ve nazar kavramlarının tariflerindeki eşleşme, Bakıllanî’nin istidlâl tanımında da kendisini göstermektedir. Bakıllanî’ye göre istidlâl, zarûret ve hissten uzak (gâib) olanı istemek üzere kalbin nazarıdır.⁹⁹ Aynı şekilde delil kavramına verilen anlam da istidlâlin gâibin bilgisini hedeflemesi hususunu pekiştirir: “*Delil, duylara gâib olanın ve zorunlu olarak bilinmeyeninin bilgisine ulaştıran yol göstericidir.*”¹⁰⁰ Bakıllanî’nin tanımlarına göre düşünmenin amacı, düşünen kişiye gâib olanı, yani duysal ve ilksel olmayana dair bilgiyi talep etmektir. Gâib olanın bilgisine ulaşmaya çalışmak istidlâl, bunu mümkün kılan aracı unsur ise delildir.

Bu tanımlamalar ışığında istidlâl bi’ş-şâhidin en geniş anlamıyla, bilgi tasnifinde iktisâbî yahut mükteseb bilgiye ulaşmanın yolu olan nazar ve istidlâl ile aynı şey olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Fakat bu kullanım, kelâmcıların istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâibe verdikleri anlamlardan sadece bir tanesidir. Bir yöntemin düşünmenin ya da yeni bir bilgiye ulaşmanın yollarından biri olması için diğer yollardan bazı yönleriyle ayrılması gerekir. Bilinenden bilinmeyene ulaşmak nazarın en kapsamlı tanımı olduğu için istidlâl bi’ş-şâhidin bu tanıma sıkıştırılması özel bir istidlâl yolu olarak zikredilmesini anlamsızlaştırır. Bundan dolayı yöntemi, istidlâl ile özdeşleştiren bu anlamı, genel kullanım olarak kabul etmemiz isabetli olacaktır. Özellikle de Eş‘arî’nin yöntemi bu geniş anlamla ele almış olması, yöntemin istidlâl ile eş anlamlı şekilde düşünülmesini ve dolayısıyla da bütün istidlâl metotlarının istidlâl bi’ş-şâhid yönteminin çeşitleri olarak anlaşılmasını mümkün kılmaktadır.¹⁰¹ İstidlâl bi’ş-şâhidin daha özel

⁹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 286.

⁹⁹ Bakıllanî, *el-İnsâf*, s. 3, 15.

¹⁰⁰ Bakıllanî, *Temhîdu’l-evâil*, s. 14.

¹⁰¹ Konunun bu şekilde ele alındığı bir örnek olarak bkz. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*. Demir, çalışmada istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâibin genel anlamını yani bilinenden bilinmeyişi çıkarsama anlamını esas

anlamını ise duyulur alanla ilgili duyusal ya da bedihî bilgiler ve bu bilgilere dayanan istidlâlî/mükteseb bilgilerden hareket ederek doğrudan duyu ya da ilksel bilgilere konu olmayan metafizik alana dair yargılara ulaşma ve bilgiler edinme metodu olarak belirleyebiliriz.

Özel bir nazar yolu olarak şâhidin gâibe tanık getirilmesinin özellik ve şartlarını ayrıntılı bir şekilde incelemeden önce gâib hakkında söz söylemenin yahut bir takım yargılara ulaşmanın yolu olarak istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin kullanılmasının nasıl temellendirildiğini incelememiz gerekir.

“Duyularımıza gâib olan hakkında söz söylemenin yolu, içinde hâzır bulunduğumuz şey hakkında söz söylemenin yolu gibidir. Duyulardan gâib olan hakkında da hâzır hakkında da bilginin yolu istidlâldir.”¹⁰²

Eş'arî şâhid ve gâib hakkında nazar aracılığıyla yargılara ulaşmanın yolunun farklılaşmayacağını, aynı olduğunu söyleyerek gâib veya daha özel olarak Allah hakkında söz söylemenin imkânını da zorunlu bilgiyle bilinmeyen şâhid hakkında hükümlere ulaşmanın imkânıyla eşitlemiştir. Çünkü duyuya konu olan varlık düzleminde var olup doğrudan duyular aracılığıyla veya kendiliğinden yani bedaheten bilinmeyen bir şey hakkında bilgiye ulaşmanın yolu istidlâl olduğu gibi aynı imkân, duyulara konu olmayan ve bedihî bilgiler arasında yer almayan gâib hakkında da geçerlidir. Yani hem şâhid hem gâib hakkında bir bilgiye ulaşmanın yolu doğrudan/zarurî değilse istidlâldir. Şâhidde bir fâilin canlı, âlim ve kâdir bir varlık olduğuna dair yargıya ulaşmanın yolu duyular ya da aklın ilksel bilgileri değildir. Bu bilgiye ulaşmanın süreci, fâile ait fiilin duyular aracılığıyla idrak edilmesi, ardından bu duyuya dayalı yargıya dayanarak akıl yürütmenin gerçekleşmesi şeklinde ilerlemektedir. Aynı durum, fiillerine şâhid olduğumuz fakat fâilin nitelikleri, doğrudan duyularla idrak edilemeyen gâib hakkında da geçerlidir. Yani iki düzlem arasında doğrudan bir benzeşim yahut aynılık öngörülmez. Benzeşim her iki alan hakkında akıl yürütmek ve söz söylemek hususundadır. Eş'arî'nin vurguladığı şekliyle yöntem, “şâhiddeki bütün fâiller canlı, bilgi ve güç sahibi olduğu için gâibteki fâil de canlı, âlim ve kâdirdir” şeklinde işlememektedir. Yöntem herhangi bir çıkarımın, şâhidde de gâibde de fâilin niteliklerine ulaşmanın yolunun aynı olduğu ilkesi üzerine binâ edilmesi anlamına gelir.¹⁰³ Yani bu yöntemin kullanıldığı her istidlâlin, zikredilmese de gizli bir öncülü bulunmaktadır: istidlâl/çıkartım şâhid ve gâib için aynıdır.

olarak istidlâl bi's-şâhidin, hakikat, illet, delâlet ve şart ortaklığıyla yapılan çeşitlerinin yanı sıra taksim ve dile dayalı kıyâs gibi istidlâl yöntemlerini de istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib kapsamında değerlendirmiştir.

¹⁰² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287.

¹⁰³ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287-288.

Yöntemde eğer bir benzerlik anlamı içkin olarak var ise bu benzerlik şâhid ile gâib arasında değil şâhid hakkında bilgiye ulaşma yoluyla gâib hakkında bilgiye ulaşmanın yolu arasındadır.

Bir başka deyişle Eş‘arî için şâhidin gâibe delâlet etmesi bedihî olarak ve duyularımızla bildiğimiz şeylerin gâibdeki varlıklarına delâlet etmesi anlamına gelmez. Onun için istidlâl bi’ş-şâhid yöntemi zarurî bilginin veya zarûrî bilgiye dayanan kesbî bilginin şâhiddeki bir başka bilinmeyene delâlet etme şeklinin gâibe delâlet etmesi hususunda da aynı olmasından ibarettir. Yani şâhide ait bir bilgi aracılığıyla, şâhidde bulunan bir şeye dair bilmediğimiz bir yargıya ulaşmamıza imkân veren zihnî yapı/şema, gâibin kendine has bazı temel özellikleri korunmak şartıyla gâibe dair bir bilgiye ulaşmak için de geçerlidir. Bu anlamda epistemolojik olarak gâibin bilgisine ulaşmamızla şâhidin bilgisine ulaşmamız aynı derecede mümkündür. Farklılık bu iki alanın ontolojik özelliklerindedir ki kadîm-hâdis ayırımı bu ontolojik ayrılığı, kesin bir şekilde bütün şâhiden gâibe geçişlerde belirginleştirir.

İstidlâlde ortaklık olarak adlandırabileceğimiz yukarıdaki metodu İbn Fûrek, istidlâlin kısımları ve yollarından biri olarak nakletmektedir. İstidlâl bi’ş-şâhidin geniş anlamını esas alırsak şâhid ile gâib arasındaki istidlâl ortaklığı bu yöntemin çeşitlerinden biri olmaktadır. İbn Fûrek, Eş‘arî’den beş istidlâl yolu nakleder. Nakledilen ikinci istidlâl yolu sebr-taksim olarak bilinen metottur. Bu metoda göre bir şey, akılda kısımlara ayrılır ve biri hariç bütün kısımların yanlışlığı ortaya konulur. Böylece doğru (sahih) kısım veya seçenek bilinmiş olur.¹⁰⁴ Bakıllânî *Temhidu’l-evâil*’de bu metodu istidlâlin altı kısmından ilki olarak zikretmektedir. Metodu Eş‘arî’nin izahına yakın bir şekilde açıklamaktadır: Akıl bir şeyi tamamının doğru ya da yanlışlıkta birleşmesinin imkânsız olduğu iki ya da daha fazla parçaya ayırır. Delil bunlardan birini yanlışladığında akıl zıddının doğruluğuna hükmeder. Delil onun diğer parçalarının da geçersizliğini gösterdiğinde akıl kalanı doğrulamış olur. Örnek olarak ise bir şeyin ya kadîm ya da hâdis olmak zorunda olduğu yargısını verir. Yönteme göre o şeyin hâdisliğine dair bir delil varsa kıdemi, kıdemine dair bir delil olursa hâdisliği yanlışlanmış olur.¹⁰⁵ Bağdâdî de bu metoda nazar ve istidlâlin dört hüccetinden biri olarak, benzer açıklamalarla yer vermiştir.¹⁰⁶ Aklî

¹⁰⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 288.

¹⁰⁵ Bakıllânî, *Temhidu’l-evâil*, s. 31-32.

¹⁰⁶ Bağdâdî, *‘İyâru’n-nazar*, s. 286. Bağdâdî’nin zikrettiği dört hüccet şu şekildedir: 1- İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib 2- İstidlâl min ciheti binâi’n-netâici ve’s-sevânî ale’l-mukaddemât ve’l-evâil (sonuçları öncül ve başlangıçlara binâ edilerek yapılan istidlâl). 3- İstidlâl min ciheti’l-ittifak ve’l-ihtilaf. 4- İstidlâl min ciheti’t-taksim. Bkz. Bağdâdî, *‘İyâru’n-nazar*, s. 284.

seçenekleri tespit edip, bu seçenekleri yanlışlayarak doğru olan seçeneğe ulaşmayı ifade eden bu yöntem dönemin bütün kelmcıları tarafından kullanılmıştır.

Eş‘arî’den nakledilen nc çıkarım yolu, bir durumun meydana gelme imkânının daha önce meydana gelmiş olması ile temellendirilmesi şeklindedir. Sonradan yaratılmanın (iâde) sahihliği, ilk defa yaratılmayla delillendirilir. Dördüncü kısıım ise Allah’ın bir şeyin (hardal) parçalarını birleşik olarak yaratmasını, ayrıık olarak da yaratabileceğine delil getirmek şeklindeki istidlâl biçimidir. Allah tarafından mümkün şeylerden birinin hâl-i hazırda yapılması, o şeyle ilgili diğer mümkünlerin de yapılmasına kâdir olması anlamına gelir.¹⁰⁷ Bakıllânî ise bu tür akıl yürütmenin bir benzerini, “bir şeyin sıhhatinin mislinin sıhhatine; imkânsızlığını mislinin imkânsızlığına delil getirmek” şeklinde zikretmektedir.¹⁰⁸

İstidlâl bi’ř-şâhid ale’l-gâibin bir çeşidi olarak nakledilen beşinci istidlâl çeşidi ise Cüveynî’nin formüle ettiği haliyle istidlâl bi’ř-şâhidin dört türünden biri olan illet birliğidir. şâhid ile gâib arasında illet eşitliği üzerinden bilgi geçişini mümkün kılan istidlâl şöyle açıklanmıştır:

“Bir şeyin şâhidde sebeplerden (illet) bir sebeple herhangi bir özellikte olması mümkündür. Ancak illet eşitlendiği zaman gâibde de aynı şeyle hükmedilmesi gerekir. Bu (durum) illetin ma’llle tard edilmesi gerektiği için böyledir.¹⁰⁹ Bilgili ve hareketli olduğu için âlim ve müteharrik olan kimsenin durumu gibi. O zaman tüm müteharrik ve âlim olanlar için bununla hükmolunması gerekir.”¹¹⁰

İlk yargı şâhide yöneliktir: şâhidde bir şeyin bir sıfatla nitelenmesi yahut bir özelliğe sahip olması, illetin varlığına bağlıdır. Bu illet şâhidde arazdır. Bir varlığın yeşil olarak nitelenmesi ve anılması için yeşillik arazının varlığı gerekir veya canlı bir cevher veya cismin âlim olabilmesi için ilim arazının o cevher veya cisimde bulunması, var edilmiş olması gereklidir. Bu nerme doğru kabul edilince konu ve yüklemin yer değiştirmesi sonucunda ortaya çıkacak yeni yargı da doğru olmak durumundadır. Âlim bir cevher veya cisim, ilim arazıyla âlimdir; bir cevher veya cisimde ilim arazı varsa o cevher âlimdir. Bu durum aynıyla gâib hakkında da geçerlidir. Çünkü illetle ma’ll arasındaki zorunlu ilişki biçimine dayanan

¹⁰⁷ İbn Frek, *Mücerred*, s. 288.

¹⁰⁸ Bakıllânî, *Temhîdu’l-evâil*, s. 32.

¹⁰⁹ İlet ve ma’llden oluşan bir yargının teyit edilmesi, sağlamasının yapılmasının yolu illetle ma’lln yer değiştirilerek yargının tekrar oluşturulmasıdır. Eğer bu tür bir yargı sahihse tardın sonucunda da sahih olacaktır. Konu ve yüklemin birbiriyle kesin eşitliğini gerektiren bu işlem bir şeyin “o şey” olmasını sağlayan vasfı tespit edebilmek için kullanılmıştır.

¹¹⁰ İbn Frek, *Mücerred*, s. 288.

hüküm şâhidde ve gâibde değişmez. Aynı hususu Cüveynî de şu şekilde ifade etmektedir: Bir hüküm zorunlu olduğu zaman nefsi için zorunlu olur. Nefsî sıfat şâhidde ve gâibde farklılaşmaz.¹¹¹ Eş'arî yukardaki metinde geçen tard şartını ise illetin illet olarak kabul edilmesinin gereği olarak belirlemektedir: “(illetin) sıhhatinin alameti sıhhat ve selamet üzere mün’akis ve muttarid olmasıdır. Mesela, eğer ‘hareket müteharrikin hareket etmesinin illetidir’ diyorsak o zaman tüm hareketlerin müteharrikinin hareketine illet olması; mutlaka her müteharrikin bir hareketinin olması ve bir hareketle hareket etmeyen hiçbir müteharrikin bulunmaması gerekir.”¹¹²

Yöntemin bu şeklinin yukarıdaki hususları da içeren en net tanımlamasını Bakıllânî yapmaktadır. Şâhidde bir illetten dolayı bir şeyin hüküm ve vasfı vacip olursa, gâibde bu vasıfla nitelenen şey de aynı illetten dolayı aynı hükmü alır. Bu durumda bu illeti gayb alanında taşıyan şey, aynı illeti şâhid alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır. Cismin te’liften dolayı cisim olması; âlimin ilim illetinden dolayı âlim olması gibi.¹¹³

Bakıllânî’nin tanımına göre ilk unsur, şahitteki bir şeyin hüküm veya vasfıdır. İkincisi ise söz konusu hükmü ya da vasfı şahitteki nesne için gerekli kılan, nesnenin o hükmü almasını sağlayan ve aynı zamanda gerektiren sebeptir. Yöntemin işletilmesi için gereken üçüncü parça ise gâibte aynı illeti taşıyan bir şeyin varlığıdır. Zikredilen “cismin te’liften dolayı cisim olması” örneğine göre istidlâlın ilk adımı, gözlemlediğimiz cisimlerin “cisim” hükmünü almasını sağlayan ve gerektiren şeyin ne olduğunu tespit etmektir. Bu illeti te’lif olarak belirlediğimiz takdirde “gözlemlediğimiz cisimlerin cisim olma sebebi, sahip oldukları bileşik olma niteliğidir” sonucuna ulaşırız. Bu iki yargının zorunlu sonucu ise “Bileşik olma niteliğine sahip her şey, cisimdir.” veya “Cisim olan her şeyde bileşiklik vardır.” yargıları olacaktır.

İstidlâl bi’s-şâhidin geniş anlamını esas alırsak yukarıda zikredilen bu beş istidlâl çeşidinin tamamı istidlâl bi’s-şâhidin türleri ve çeşitleri olmaktadır. Çünkü bu yöntemlerin tamamında bilinenden bilinmeyene gidiş amaçlanmaktadır. Acaba bu geniş anlamının yanı sıra içerik ve form olarak diğer istidlâl türlerinden ayıracak bir anlamı var mıdır? Varsa bu nedir?

İhtimallerden biri, düşünme yolu ya da yönteminin, diğer metotlardan, talep edilen şeydeki farklılıktan ötürü temayüz etmesidir. Eğer bir istidlâl yöntemi, özel olarak ontolojik bir sınıfın bilgisini talep etmeyi hedeflemişse başka ontolojik sınıflar için de kullanılan diğer yöntemlerden ayrılmış olur. İstidlâl bi’s-şâhidle diğer nazar şekilleri arasında bu yönden bir

¹¹¹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 188.

¹¹² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 303.

¹¹³ Bakıllânî, *Temhîdu’l-evâil*, s. 32. Krş. İbn Fûrek, *Mücerred*, s.288-289.

farklılık olamaz. Çünkü kelâmî nazarın amacı, en temelde marifetullah olmak üzere, Allah'ın sıfatları, sıfatlarla ilişkili olarak ortaya çıkan konular (kader, hüsün-kubuh vs) ve bu konuların epistemolojik ve ontolojik zeminlerini belirlemek için gereken metafizik esaslardır. Gâibin şâhîde kıyâslanması metodunun sebr-taksim veya dile dayalı kıyâs yöntemleriyle amaçladıkları ve talep ettikleri hükmün ontolojik alanı hususunda bir farklılığı yoktur. Dolayısıyla istidlâl bi's-şâhîdi özel bir düşünme yöntemi yapan şey hedeflediği bilginin türü olamaz.

Muhtemel ayrışma noktalarından bir diğeri ise yöntemin başlangıç noktası, yani yeni bilgiye ulaşmak için kullanılan bilgileri içeren öncüllerdir. Bir yöntemde diğerlerinden farklı öncüllerin kullanılması, onu diğerlerinden ayırabilir. Bu tür ayırım kelâmın deliller konusundaki temel tasnifinde kendini göstermektedir. Bu tasnife göre deliller aklî/nazarî ve naklî/sem'î olmak üzere tasnif edilmiştir. Ele aldığımız yöntem konusu zaten nazarla ilgili olduğu için tasnifin sem'î deliller kısmı, çalışmamızın dışında kalmaktadır. Bu noktada bu türden farklılaşma için gereken şey istidlâl bi's-şâhîdin, hem nazardan, hem de nazar yolları arasında sayılan diğer yöntemlerden farklı türde öncüllerle yapılmasıdır. Bu tür kesinliğe göre tasnif edilecek olursa istidlâl bi's-şâhîdin ayırıcı özelliği zorunlu bilgilere dayanmasıdır. Zorunlu bilgiler ise duysal bilgiler (hissîyyât) ve ilksel bilgilerden (bedihîyyât) oluşmaktadır. Şâhîdin kelâmcılar tarafından duyulara konu olan ve duyulur değilse bedihî olarak bilinen şeyler olarak tanımlandığına yer vermiştik. Buradan hareketle yöntemin, şâhîdin hükmünü belirten öncülünün zorunlu bilgilerden oluşması gerektiği akla gelebilir. Nitekim şâhid ve gâibin asl-fer' karşılıkları da öncüllerle ilişkilendirilebilir. Bağdâdî, kıyâsın unsurları olarak aslı, “kendisiyle gayrının hükmü bilinen şey”, fer'i ise “başka bir şeye kıyâsla hükmünün bilindiği şey” şeklinde tanımladıktan sonra aklîyyâtta istidlâl ve nazarla bilinecek şeyler için asılların yani üzerine hüküm binâ edilecek öncüllerin hissî ve bedihî bilgiler olduğunu belirtir.¹¹⁴ Fakat bu, doğrudan istidlâl bi's-şâhîdin öncüllerinin hissî ve bedihî yargılar olması anlamına değil, her tür nazarın geriye doğru gidildiğinde, zorunlu bilgilere dayanması gerektiği anlamına gelir.

Kelâmî akıl yürütmelerde doğrudan duysal bir bilginin Allah hakkındaki bir yargıya ulaştırması pek mümkün değildir. Çünkü duysal bilgi doğrudan cismin kendisine ve duyulara konu olabilecek niteliklerine taalluk edebilir. Bu bilgi ise bedihî bilgilerle beraber bütün bilgilerin temeli olmasına rağmen doğrudan Allah'ın zâtı ve nitelikleri hakkında bir çıkarımın öncülü olamaz. Bu tür bir çıkarıma götürmesi için bu ham duysal bilginin nazar ve istidlâl

¹¹⁴ Bağdâdî, *'İyârû'n-nazar*, s. 332.

süreciyle işlenmesi ve duyuşsal alan ile ilgili bir takım yargılara ulaştırması gerekir. Mesela duyu, hareket, sükûn ve renk gibi arazları idrak etmeyi sağlar. Dolayısıyla duyunun ilk olarak verebileceği bilgiler bu arazların varlığı veya yokluğu olacaktır. Bu arazların zâtla olan ilişkilerinin nasıl bir illetle meydana geldiklerine dair bilgi ise ancak bu varlık bilgisinin nazar tarafından incelenmesi ve tikel ya da tümel bir takım yargılara ulaşmasıyla mümkün olur. Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında bir yargıya ulaşmak ancak, bu safhadan sonra mümkün olmaktadır. Yani Allah hakkında ulaşmak istenen nazarî bilginin öncülleri, duyuşsal alandaki, duyuşsal bilgilerin üzerine binâ edilmiş nazarî bilgiler olmaktadır. Dolayısıyla istidlâl bi's-şâhidi diğer özel düşünme şekillerden ayıran şey öncüllerin zorunlu bilgilerden oluşması da değildir.

Akıl yürütmenin üç unsurundan ikisi istidlâl bi's-şâhidin özel anlamını ya da özel bir istidlâl yöntemi olmasını sağlamamaktadır. Hem öncüllerinin başlangıçta zorunlu bilgilere dayanması gerekliliği hem de ulaşmak istenen sonuçların metafiziksel bilgiler olması bütün nazar yöntemlerinde ortaktır. Geriye kalan unsur, bilgiler arasındaki aktarımı mümkün kılan aracı unsurlar, yani şâhid ile gâibin ortaklıklarıdır. Yöntemin özel anlamını ve diğer nazar yollarından ayırt etmek için geriye kalan husus, bu ortaklık unsurlarıdır. Gazzâlî yönteme dair *Esâsu'l-kıyâs*'ta asl ve fer' kavramlarıyla yapılmış bir tanıma yer vermektedir: "*Ortak bir vasıf (câmi') sebebiyle bir fer'i bir asla ilhak etmek*".¹¹⁵ Usûlcülere atıfla yer verilen bu tanım asl ve fer' kavramları ile yapılmasıyla başta Eş'arî olmak üzere önceki kelâmcıların tanımlamalarına yakındır. Eş'arînin şâhidi asl, gâibi fer' olarak nitelediğine daha önce yer vermiştik. Fıkîhî kıyâsın oldukça öz bir karşılığını ifade eden, tanımdaki câmi' kavramı, detaylandırılmamıştır.

Yöntem şâhid ve gâib, yani öncülleri ve sonuçları açısından diğer yöntemlerden temayüz edemiyorsa, farklılaşacağı nokta, gâibin şâhide ilhak edileceği ortak vasıf olmalıdır. Şâhid ile gâib arasındaki irtibatı bu ortak vasıflar sağladığı gibi yöntemin diğer istidlâllerden ayrışması da bu vasıflar üzerinden gerçekleşmektedir. Peki, bu ortak vasıflar nelerdir? Bakıllânî'nin istidlâl çeşitlerini anlatırken yukarıda zikrettiğimiz, illet ortaklığına göre yaptığı tanımda bu vasıf, illet olarak belirlenmişti. Bakıllânî'nin gâibin şâhide kıyâsını illet birliği üzerinden açıklaması, onun diğer istidlâl bi's-şâhid çeşitlerini de illet birliği esası kapsamında değerlendirdiğini göstermektedir. Yoksa Bakıllânî'nin yöntemin diğer ortaklıklarla kurulmuş şekillerini kullanmadığı anlamına gelmez. Nitekim muhkem fiillerin, fâilinin âlim oluşuna delil olması, yöntemin delâlet ortaklığı türüyle kurulmuş bir istidlâldir ve Bakıllânî, diğer kelâmcılar

¹¹⁵ Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, s. 47.

gibi bu delili kullanmaktadır.¹¹⁶ Yine Allah'ın hayy olduğunu ispat için kullandığı delil, canlılığın bilen ve güç sahibi olmanın şartı olması yargısı üzerine kurulmuştur ve yöntemin şart ortaklığı şekline dayanır.¹¹⁷ Bakıllânî'nin hakikat birliğini kullanmasına örnek olarak ise Allah'ın ilim sıfatını ispat ederken kullandığı çıkarımı verebiliriz. Bu çıkarıma göre âlim, ilim sahibi olandır ve bu Allah için de geçerlidir.¹¹⁸ Eş'arî ise istidlâl birliği ve illet ortaklığını ayrı ayrı ele almıştı. Fakat o da Bakıllânî gibi yöntemin diğer türlerini de kullanmaktadır.¹¹⁹ Ortak vasıfları ayıran ve bizim de çalışmamızda yaptığı tasnifi esas alacağımız haliyle istidlâl bi's-şâhid yöntemini ortaya koyan kelâmcı ise Cüveynî'dir.

Nazar sürecini ahvâl teorisiyle temellendiren Cüveynî'ye göre özellikle Allah'ın sıfatlarının ispatı ancak gâibin şâhide itibarıyla bilinebilir. Şâhid ve gâib arasında, hüküm konusunda ortaklık kurulmadan yapılan istidlâl, dehr fikrine, küfre ve aklın kabul etmeyeceği cehaletlere götürür.¹²⁰ Cüveynî'nin özellikle vurguladığı ve meselenin kilit noktası olarak belirlediği unsur şâhid ve gâibin cem'idir. Cem' olmaksızın şâhidin bir hükmünün gâib için geçerli kılınması iki unsur arasında ontolojik benzeşmeyle sonuçlanır. Bu tür, benzetmeye dayalı hüküm intikali yanlış ve saçma yargılar dışında bir şeye ulaştırmaz. Mesela böyle bir benzetme Allah'ın sınırlı bir cisim olduğu yargısına götürebilir. Çünkü şâhiddeki bütün fâiller sınırlı cisimlerdir. Eğer ortak vasıf doğru bir şekilde belirlenmez ise şâhiddeki fâillerin herhangi bir hükmünün doğrudan gâibe geçirilmesinin önünde bir engel olmayacaktır. Yine aynı şekilde, cem'siz bir gâibi şâhide kıyâs, bütün muhdeslerin başlangıçsız bir şekilde birbirlerini takiben meydana geldikleri hükmünü gerektirir. Çünkü şâhidde bunun aksi cereyan etmemiştir.¹²¹ Dolayısıyla Cüveynî'ye göre sıfatların bilinmesi için tek yol olan bu yöntemin en hayati noktası şâhidle gâibi doğru hususlarda cem' etmektir. Bu şekildeki yanlış kullanımlar, yöntemi kullanan Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar tarafından sıkça eleştirilmiştir.

Eleştirilerin bir kısmının sebebi şâhidin neye delâlet edeceği noktasındadır. Bir şeyin şâhiddeki varlığının gâibde de onun mislinin varlığına delâlet etmesi yöntemin doğru bir kullanımı değildir. Eş'arî'ye göre şayet böyle olması gerekseydi bir ateş gördüğümüz zaman

¹¹⁶ Bakıllânî, *Temhîdu'l-evâil*, s. 46.

¹¹⁷ Bakıllânî, *Temhîdu'l-evâil*, s. 45-46.

¹¹⁸ Bakıllânî, *Temhîdu'l-evâil*, s. 235.

¹¹⁹ Şart ortaklığı kullanımı için bkz. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 87; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287. Hakikat birliği kullanımı için bkz. Eş'arî, *el-Luma'*, s. 90.

¹²⁰ Cüveynî, *İrşad*, s. 82

¹²¹ Cüveynî, *İrşad*, s. 82-83. Krş. Ka'bî, *Makâlât*, s. 214.

gâibde de mutlaka bir ateşin var olduğuna hükmetmemiz gerekirdi. Hâlbuki şâhid mislinin varlığına bu şekilde delâlet edemez. Şâhid ancak gayrisına ya da muhalifine delâlet edebilir. Oluşanın oluşturana, şekillenenin şekillendirene, sonradan yaratılanın yaratana olan delâleti gibi.¹²² Bu konuda Bağdâdî zâhiren farklı bir görüş belirtmektedir. Nazarî hüccetlerden biri¹²³ olarak zikrettiği istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâibi, şâhidin misline delâleti ve şâhidin hilafına delâleti şeklinde ikiye ayırmıştır. Şâhidin misline delâleti için, gâibdeki ateşin de sıcaklıkta, kurulukta ve pişiricilikte şâhiddeki ateş gibi olmasına delâlet etmesini örnek verirken şâhidin hilafına delâleti için fiilin fâile, yazının yazarına delâlet etmesi örneklerini vermiştir.¹²⁴ Bu iki türden ikincisi örnekleriyle de Eş'arî'nin yaklaşımıyla uyushmaktadır. Fakat birinci kısım, yani şâhidin misline delâlet etmesi hususunda görüş ayrılığı varmış gibi görünüyor. Çünkü Bağdâdî'ye göre ehl-i hakkın görüşü, şâhidin hem misline hem hilafına delâlet etmesinin sahih olduğu yönündedir.¹²⁵ Fakat Bağdâdî'nin şâhidin misline delâleti için verdiği örnek incelendiğinde Eş'arî'nin eleştirdiği duruma karşılık gelmediği görülecektir. Eş'arî'nin itirazı, ateşin var olmasının gâibde o ateşin misli bir ateşin varlığına delâlet etmesinedir. Bağdâdî'nin örneği ise hakikat birliği üzerinden kurulan bir istidlâldir. Ateşin şâhiddeki sıcaklık ve kuruluk özelliklerinin gâibdeki ateş için de geçerli olması şeklinde işletilmiştir. Bu ise Eş'arî'nin ancak tanımın kaynağı açısından itiraz edeceği bir delâlet biçimidir. Yoksa Eş'arî'ye göre de şâhidde ateşin ayırt edici özelliği belirlenir ve bu özellik gâibdeki ateş için geçerli kılınır.

Şâhidin ancak bir benzerine, bir yönden misli olana delâlet edeceği, tamamen farklı olana delil olamayacağı iddiası ise bir diğer eleştiri konusudur. Mücessime'nin şâhidten bir şeyin Allah'a delâlet etmesi için Allah'la bir hususta benzer olması gerektiği yönündeki görüşü eleştirilerin merkezindedir. Bu görüşe göre şâhid her yönüyle kendisinden farklı olan bir şeye yani muhalifine delâlet edemez. Yöntemi kullanan kelâmcılara göre bu iddia yanlış olmasının yanı sıra yöntemin temel gayesini de ortadan kaldırmaktadır. Çünkü isbât-ı vacib için kullanılan fiilin fâline delâlet etmesi tam olarak bu türden bir delâlet, yani şâhidin muhalifine delâletidir. Fâlin fiiliyle tek benzer olduğu nokta ise şeylik ve mevcutluk yani var olmalarıdır.¹²⁶ Bu iki temel eleştiriye göre şâhidin gayrına delâleti geçerli bir delâlet ve aynı zamanda yöntemin kullanılma gayesini gerçekleştiren bir delâlettir. Şâhidin misline delâleti ise ancak ortak olan

¹²² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 310. Örnekleriyle beraber aynı yöndeki görüş için bkz. Ka'bî, *Makâlât*, s. 214.

¹²³ Eserde diğer hüccet türleri , (istidlâl) min ciheti binâi'l-netâici ve's-sevânî ale'l-mukaddemât ve'l-evâil, İstidlâl min ciheti'l-İttifak ve'l-İhtilaf, İstidlâl min ciheti't-taksîm şeklinde kaydedilmiştir. *'İyâru'n-nazar*, s. 284.

¹²⁴ Bağdâdî, *'İyâru'n-nazar*, s. 284.

¹²⁵ Bağdâdî, *'İyâru'n-nazar*, s. 297.

¹²⁶ Ka'bî, *Makâlât*, s. 214.

hakikat veya vasıf üzerinden mümkün olabilir. Doğrudan şahiddeki bir mevcudun başka bir mevcudun varlığına delâlet etmesi şeklindeki bir kullanım ise mümkün değildir.

Şimdiye kadar şahid ile gâib arasında hüküm naklinin, bir diğer deyişle duyusal alandan metafizik alana yargı aktarımının doğru yolunun birtakım ortaklıklar olduğunu gördük. Bu ortaklıklar fiil ile fâili, kadîm olan ile sonradan yaratılanı aynı zeminde değerlendirme ve dolayısıyla iki mevcut sınıfını aynı hükümlerle anlama ve değerlendirme imkânı vermektedir. Eş‘arî, bu ortaklığı istidlâl ve illet ortaklığı şeklinde ayırarak ele almışken Bakıllânî ise bütün istidlâl bi’ş-şâhid yöntemini kapsayacak şekilde illette ortaklık olarak ele almıştır. Mu‘tezile’nin önemli temsilcilerinden Kadi Abdülcabbâr ise önceki kelâmcıların istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemini, biri delâlette ortaklık, diğeri de illette ortaklık olmak üzere iki şekilde kullandıklarını belirtmiştir. Daha sonra bunlara kendisi de iki ortaklık eklemiştir: illet yerine geçen şeyde ortaklık ki bununla şahidde zorunlu olarak bildiğimiz bir hükmün, illet yokken illet yerine geçen bir şeyle gâibe geçirilmesi kastedilmektedir. İkinci olarak ise illet ve illet yerine geçen şeyin olmadığı, ancak şahiddeki hükmün bir şeye taalluk ettiği, sonra gâibde bu şeyden daha açık olanını bulmaktır.¹²⁷

Bu ortaklıkları veya câmi vasıfları mütekaddimûn döneminde en toplu şekilde ele alan isim Cüveynî’dir. Kendinden önce bazen tek kısımda incelenmiş bazen ise ayırımları tam belirlenmemiş istidlâl bi’ş-şâhid türlerini dört maddede toplamıştır: illet ortaklığı, şart ortaklığı, hakikat ortaklığı ve delil ortaklığı.¹²⁸ Şehristânî de Sıfatiyye’nin gâibi şahide dört cami‘ ile kıyâs ettiğini belirtir. Şehristânî’nin açıklamasında, Cüveynî’den farklı olarak hakikat yerine hadd/tanım tercih edilmiştir. Eş‘arîlere göre hadd ve hakikat aynı şey olduğu için bu sadece lafızlar arasındaki bir tercihi ifade etmektedir.¹²⁹ Öncekilerin görüşlerinin bir özetini yapan Şehristânî, aklî illetlerin zorunlu olarak ma‘lûlde etki ettiklerini vurgulayarak Cüveynî sonrasında da istidlâl bi’ş-şâhidin kelâm için geçerli bir çıkarım şekli olduğunu savunmuş olur.

Yöntem hakkında yapılan tanım ve izahların ortaya çıkardığı manzaraya göre istidlâl bi’ş-şâhidin bütün türlerini içine alacak şekilde iki olası tanımı vardır. Birincisi yöntemin “bir şeye ait hükmün, hakikat/hadd, illet, delâlet ve şart ortaklıkları sebebiyle, başka bir şey için de geçerli olduğuna hükmedilmesi” şeklinde tarif edilmesidir. Diğer istidlâl yollarından öncülleri ve gayesi açısından temyiz eden bir diğer tanım ise şu şekilde ortaya konabilir: “Duyulara konu

¹²⁷ Kadi Abdülcabbâr, *Muhît*, I, s. 165. Kadî’nin eklediği bu istidlâl bi’ş-şâhid türleri, illette ortaklık başlığında Eş‘arîlerin yaklaşımlarıyla kıyaslayarak ele alınacağı için burada ayrıntıya girilmedi.

¹²⁸ Cüveynî, *İrşad*, s. 82-84; Cüveynî, *Burhân*, s. 127-128.

¹²⁹ Şehristânî, *Nihâyetu’l-ikdâm*, s. 106.

olan nesnelerin ve bu nesnelerin niteliklerinin duyulara konu olmayan şeyler için de geçerli olması iddiasını, âlem-Allah arasındaki epistemolojik birleşime temel kılmaktır.” Bu tanımlamaları kelâmcıların fiilî olarak yöntemi kullandıkları konuları da içerecek şekilde şöyle birleştirebiliriz: “Duyu idrâki, gözlem ve tecrübelerimize konu olan duyusal alandaki mevcutlar ile ilgili, ilksel ve duyusal bilgileri ve bu bilgilerden çıkarsadığımız nazarî yargıları, Allah’ın varlığı, zâtı ve sıfatları ile sıfatların âlem ile olan ilişkisine dair yargılara ulaşmak için kullanmak”.

Çalışmamızın bu kısmında, istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yöntemini özel anlamıyla ve Cüveynî’nin ortaya koyduğu şekliyle, yani hakikat, illet, delâlet ve şart ortaklığı türleri üzerinden Eş’arî’den Gazzâlî ve Şehristânî’ye kadarki seyri, farklı temellendirmeleri ve kullanımındaki farklılıkları ele alarak inceleyeceğiz.

4. Yöntemin Türleri

4.1. Hakikat Ortaklığı Aracılığıyla Hüküm Aktarımı

Şâhid ile gâibin epistemolojik birliğini sağlamak ve bu yolla Allah hakkında konuşabilme imkânına ulaşmak, istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yönteminin temel amacıdır. Cüveynî’nin istidlâl bi’ş-şâhidin dört şeklinden biri olarak zikrettiği hakikat ortaklığı, bir kavramın hakikat, anlam ve tanımının her varlık düzeyinde geçerli olmasına dayanmaktadır. Tanım ortaklığına dayalı istidlâl bi’ş-şâhid, şâhidde hakikati tespit edilmiş ya da başka bir deyişle tanımı bilinmiş bir kavramın ifade ettiği anlamın duyusal alana dâhil olsun veya olmasın, bilinsin veya bilinmeyesin, o kavramı/ismi alan her şey için geçerli kılınmasıdır. Bu tür istidlâlde öncelikle bir kavramın hakikati ya da tanımı belirlenir. Ardından bu hakikat, lafzın nispet edildiği bütün varlıklar için geçerli kabul edilir. Eş’arî kelâmcılar tarafından en sık zikredilen örnek, âlim-ilim ilişkisini kurmak için başvuru olan çıkarımdır. Bu istidlâlde önce “âlim” lafzı tanımlanır. Âlim kendisi için bir ilim vasfı bulunan zâttır. Ardından tanımın şâhidde ve gâibde değişmeyeceği temel ilkesi doğrultusunda bu tanımın Allah için de geçerli olduğu, dolayısıyla Allah’ın âlim niteliğinin hakikatinin, onun zâtıyla birlikte bir ilim sıfatına da sahip olması anlamına geldiği sonucuna varılır. Bu akıl yürütmedeki içkin ve esas yargı şu temel ilkedir: Hakikatler ve tanımlar şâhidde ve gâibde farklılaşmaz.

İlâhî sıfatların Tanrı’ya nasıl iliştiği meselesi kelâmcılar arasında önemli bir tartışmadır. Eş’arî kelâmcıların bu meselenin merkezinde yer alan zâta zâit sıfat anlayışlarını açıklarken bu istidlâl biçimini kullanmışlardır. Onlar Allah’ın zâtının dışında, birtakım kadîm niteliklere

sahip olduğu yönündeki iddialarını, illet ortaklığının yanı sıra bu istidlâl biçimiyle de temellendirmişlerdir.¹³⁰ Bu şekliyle yöntem, ister muhdes ister kadîm olsun mevcuda yüklenen vasfın veya mevcudun anıldığı ism-i fâil kalıbındaki ismin ortak bir hakikati olduğu iddiasını içerir.

İstidlâlin bu şeklinde iki temel soruya verilen cevap belirleyicidir. Bunlardan birincisi tanımın nasıl yapılacağı, yani hakikatin nasıl belirleneceği; ikincisi ise istidlâlin temel iddiası olan hakikatin, birbirinden kesin bir şekilde ayırdığımız kadîm ve hâdis iki varlık türü için de geçerli oluşunun hangi ontolojik ve epistemolojik zeminde temellendirileceği sorusudur. Bu iki problem birbiriyle son derece ilişkilidir. Tanım, lafızla işaret edilen şeylerin o lafızla anılmasını sağlayan ve sadece o lafzın işaret ettiği şeylerin sahip olduğu asıl özellik belirlenerek yapılır.¹³¹ Hem kadîm varlık için hem de hâdis varlık için kullanılan bir lafzın tanımını kadîm yahut hâdis fark etmeksizin lafzın kapsamına giren bütün tikelleri kuşatmalıdır. Dolayısıyla iki varlık sınıfına ait tikellerin tek bir tanımda cem‘ edilmesi bunların farklı varlık sınıflarında değerlendirilmesine sebep olan özellikleriyle aynı lafızla işaret edilmelerini mümkün kılan özelliklerinin uzlaştırılmasını gerektirmektedir. Bu yüzden tanımın nasıl yapılacağı yönündeki bir öneri, aynı zamanda, yöntemin gayesi olan Allah hakkında konuşmanın ontolojik ve epistemolojik zeminine dair de bir açıklama getirmiş olacaktır.

Eş‘arîyye mezhebi içinde genelde tanım ortaklığı üzerinden Allah hakkında istidlâlde bulunulması ve bu istidlâl aracılığıyla ulaşılan teolojik yargılar ortak olsa da tanımın nasıl yapılacağı sorusuna farklı cevaplar verildiği görülmektedir. Tanımın nasıl yapılacağına dair temelde iki farklı yaklaşım söz konusudur. Bu farklılığı ortaya çıkaran, ahvâl teorisi konusundaki görüş ayrılığıdır. Nasıl tanım yapılacağı hususundaki ayrışma kuşkusuz istidlâlin temellendirilmesinde de birtakım farklılıklara sebep olmaktadır. Bundan dolayı çalışmamızda öncelikle tanım ve hakikat kavramları ve tanımın şartları üzerinde durulacak ardından ahvâl teorisini kabul edip etmemenin tanım konusunda ne tür farklılıklar doğurduğu incelenecektir.

a. Hadd ve Hakikatin Tanımları

Eş‘arî kelâmcılar, hakikat ve tanım (hadd) kelimelerini birbiri yerine kullanır ve her ikisiyle de bir şeyi o şey yapan ma‘nâyı ve vasfı kastederler. Kelâm eserlerinin birçok yerinde bu iki lafzın, bir şeyin tanımını ve hakikati (hadduhû ve hakikatuhû) şeklinde, birlikte kullanıldığı

¹³⁰ Bkz. Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 44; Bakıllânî, *Hidâyetu’l-müsterşidîn*, c. I, s. 154; Cüveynî, *İrşâd*, 84; Cüveynî, *Şâmil*, s. 633

¹³¹ İleride tanımın tanımını ve şartları konusuna ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

görülmektedir.¹³² Eş‘arî, hakikat ve haddin birbirine yakın anlamı olduğunu belirterek¹³³ bunların aynı şey olmadığını ifade etmiş olsa da Bağdâdî “*Bize göre haddin ve hakikatin anlamı aynıdır*”¹³⁴ cümlesiyle hadd ve hakikat arasındaki özdeşliği açık ve kesin bir şekilde ifade etmiştir. Buna ek olarak Bağdâdî hadd kelimesinin lügavî olarak neden tercih edildiğini sorgularken “şeylerin hakikatlerinin had diye isimlendirilmesinin sebebi” ibareleriyle ikisi arasındaki irtibata işaret etmiştir.¹³⁵ Şehristânî de aynı şekilde hadd ve hakikat arasındaki eş anlamlılığı, “Bir şeyin tanımı onun hakikatidir ve şeyin hakikati, onu diğer şeylerden ayıran şeydir”¹³⁶ ifadeleriyle ortaya koymuştur. Genel kullanımın bu şekilde olmasından dolayı biz de hakikat ve tanım (had) kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmayı tercih ediyoruz.

Bağdâdî, yukarıdaki ifadesinde de açıkça görüldüğü üzere had ve hakikatin lügatte aynı anlamda olduğunu düşünmekle birlikte kullanım bakımından aralarında farklılıklar bulunduğunu da zikretmeden geçmez. Ona göre hadd teriminin kullanım alanı hakikat terimine göre daha dardır. Hakikat terimi, kadîm, muhdes, cisim veya araz, her şey hakkında kullanılabilirken hadd terimi genelde cisimler için kullanılır. Bu kullanım farkından dolayı “İsim, cevher ve insanın haddi nedir?” diye sormak uygunken “Kadîmin haddi nedir?” şeklindeki bir soru yerinde değildir. Kadîm ve ilâh söz konusu olduğunda sorunun “Kadîmin ve ilâhın hakikati nedir?” şeklinde ifade edilmesi daha doğrudur.¹³⁷

Esasen kullarımdaki bu ayırım hadd lafzının hakikat anlamı yanında başka bir sözlük anlamı daha içermesinden kaynaklanmaktadır. Bu kelime sonluluk ve sınırlılık bildiren bir anlam içerdiği için Allah hakkında kullanılması uygun olmadığı düşünülmüş ve bu yönde bir hassasiyet gösterilmiştir. Genel ilke olarak, herhangi bir kısıtlılık veya sınırlılık anlamı barındıran lafızların Allah’a nispeti uygun görülmemiştir.¹³⁸

Eş‘arîlere göre hakikat terimi hem lafızlar için hem de lafız dışında şeyler için kullanılabilir.¹³⁹ Bu yüzden hakikat ve tanım kavramları arasında tanımın kelimelere veya

¹³² Eş‘arî, *Makâlât*, s. 60; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 11; Kayrevânî, *et-Tesdîd*, s. 35.

¹³³ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304.

¹³⁴ Bağdâdî, *‘İyâru’n-nazar*, s. 307.

¹³⁵ Bağdâdî, *‘İyâru’n-nazar*, s. 305.

¹³⁶ Şehristânî, *Nihâyetu’l-ikdâm*, s. 134.

¹³⁷ Bağdâdî, *‘İyâru’n-nazar*, s. 306-307; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304. Ayrıca bkz. Simnânî, *el-Beyân an usûli’l-îmân*, s. 53.

¹³⁸ Cüveynî, *Şâmil* (Tahran) s. 45; Cüveynî, *el-Kâfiye*, s. 1.

¹³⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 26; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 45.

kelâma, hakikatin ise varlığın kendisine göndermede bulunduğu şeklinde bir ayrıma gitmek isabetli değildir. Bilakis Eş‘arîler hakikat lafzının şeyleri söz düzleminde temsil eden kelimeler için de şeylerin nesnel gerçekliğine referansta bulunmak için de kullanılabileceğini savunurlar. Hakikat-mecaz ayrımı esas itibariyle lafızlarla ilgili bir ayrımdır. Lafız eğer ilk akla gelen veya daha kavramsal karşılığıyla “kendisi için konulduğu (vaz‘ edildiği) mana” kastedilerek kullanılıyorsa hakikat, bir karineden ötürü başka bir anlama delâlet ediyorsa mecazdır.¹⁴⁰ Fakat bir nesnenin hakikî ya da mecazî olmasından söz edilemez, çünkü bilinen şeylerin en temel tasnifi mevcûd veya ma‘dûm şeklinde yapılmaktadır. Mevcûdun hakikî ve mecazî şeklinde bir ayrımı kelâmcıların tasnifinde yer almamaktadır. Lafızla ilgili olan bu ayrımın dışsal gerçekliğe uygulanması, lafızların işaret ettikleri nesnel sabitlerin sahip oldukları nitelik veya ilişkili oldukları fiillerle olan bağlarının incelenmesi anlamına gelir.

Bununla birlikte fiil veya mastarlardan türeyen ve zâtın sahip olduğu bir vasfı ya da onunla ilişkili bir fiili gösteren isimlerin, ontolojik karşılıkları için bu bir tartışma konusu olmuştur. Tartışma, mâkâlât türü eserlerde Allah’ın ya da insanın hakikî anlamda fâil, âlim, kâdir vb. olup olmadığı meseleleri etrafında şekillenmiştir.¹⁴¹ Bu bağlamda tartışılan husus fiilin ya da sıfatın hakikî anlamda varlığı ya da yokluğu değil, hakikî anlamda kime nispet edileceğidir. Mesela ef‘âl-i ‘ibâd meselesinde tartışma aslen fiillerin var ya da yok olduğu değil, varlığı kesin olan bu fiillerin hakiki anlamda kime nispet edileceğidir. Tartışmanın taraflarından olan Cehmiyye’nin görüşü insanlardan sadır olan fiillerin aslında onlara ait olmadığı, bunların ancak mecaz yoluyla insana nispet edilebileceği yönündedir.¹⁴² Sıfatların hakikî olup olmadığı tartışmasında ise asıl ihtilaf noktası zât dışında, dışta varlığı olan niteliklerin var olup olmadığıdır.¹⁴³ Mesela Allah’ın hakikî anlamda ilim, irade ve kudrete sahip olması, ontolojik anlamda zâtına zâit ve aynı zamanda gerçekliği de olan bir sıfatın mevcut olduğu anlamına gelir. Bu anlamda hakikî olmak hariçte var olmaya karşılık gelmektedir.

Bir işaret olarak lafız, vaz‘ edildiği ilk anlamı ifade etmenin yanı sıra lafzın işaret ettiği sâbitin nesnel gerçekliğini de ifade eder. Buna paralel şekilde haddin de hem söz hem nesnel gerçekliği ifade etmek için kullanılması lafız üzerinden yapılan tanımın lafzın işaret ettiği nesnel gerçekliği ve sâbiti de tanımladığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir lafzı tanımlamak o lafzın işaret ettiği gerçekliği tanımlamak, onun sınırlarını belirlemek demektir.

¹⁴⁰ Bakıllâni, *et- Takrîb*, c. I, s. 352.

¹⁴¹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 272-276 (yek) ;

¹⁴² Eş‘arî, *Makâlât*, s. 275, 405, 56.

¹⁴³ Örneğin Cübbâi’nin sıfatların hakikî olup olmadığına dair görüşleri için bkz. Eş‘arî, *Makâlât*, s. 725

Tanımlarda mecazın kullanılmaması gerektiği kuralı¹⁴⁴ da bu hususla ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Tanımda mecaz bir lafza yer verilmesi, tanımın temel gayelerinden olan nesnel gerçekliği verme iddiasıyla çelişmektedir.

Kelâmcılar nesnelerin tanımlarıyla ilgilendikleri gibi tanımın kendisini de konu edinmiş ve tanımlamışlardır. Bu konuda kullanılan ibareler ve öne çıkartılan noktalar çeşitlilik göstermektedir. Bu yüzden tanımın üzerinde ittifak edilen bir tanımından bahsedilememektedir. Ancak ortak değiniler üzerinden tanımın genel hatlarını belirlemek mümkündür. Tanımın Arapçadaki karşılığı olan haddin lügavî anlamı olarak öne çıkan manalar kat' ve men'dir.¹⁴⁵ Bu kelimelerin ikisi de Türkçe'ye genel olarak engellemek, mani olmak şeklinde çevrilebilir. Bunların her biriyle spesifik olarak kastedilen anlamlarsa birbirinden farklıdır. Bağdâdî'nin bir şeyin hakikatinin hadd olarak isimlendirilmesinin gerekçesini açıklarken haddin sözlük anlamını daha ayrıntılı bir şekilde açıkladığı görülür. Buna göre hakikatin hadd diye isimlendirilmesi, bir şeyin hakikatinin o şeyin hükmüne dâhil olmayanların hükmün kapsamına girmesini engellemesi (kat') ve o şeyin diğer şeylerle karışmasına mâni' olması (men') dolayısıyladır.¹⁴⁶ Cüveynî de haddin sözlük anlamının (aynı anlamda bu defa men' ve sedd) ıstilahî anlamında belirleyici bir etkisi olduğunu ifade etmektedir. Kelâmcılar hadd kelimesini, sözlük anlamıyla net bir paralellik sergileyecek şekilde tanımlanan şeylerin tanımın kapsamında, tanımlanmayan şeylerin de tanımın dışında kalmamasını sağlayan şey anlamında kullanmaktadır.¹⁴⁷

Tanımın Türkçe'de de "efrâdını câmi' ağıyarını mâni olması" şeklinde ifadesini bulan bu karşılığı, pek çok Eş'arî kelâmcısı tarafından vurgulanmıştır. Mesela Eş'arî'ye göre haddin sadece tanımlananın çeşitlerini (nev') toplaması ve tanımlanan şeyin dışındakileri kapsamına girmekten men' etmesi gerekir.¹⁴⁸ Bakıllânî de bunu tanımın temel özelliği olarak zikretmiştir. Ona göre bir tanımın sıhhati, tanımlanan şeyi manasına hasretmesine bağlıdır. Yani tanım kendi anlam alanına girmesi gereken şeyleri dışarda bırakmıyor ve aynı zamanda tanımlananın dışındaki hiçbir şeyi de kapsamıyorsa o tanım sahihtir.¹⁴⁹

¹⁴⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 217.

¹⁴⁵ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, s. 306; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 42.

¹⁴⁶ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, s. 306.

¹⁴⁷ Cüveynî, *Şâmil* (Tahran) s. 42.

¹⁴⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 10.

¹⁴⁹ Bakıllânî, *Temhîdu'l-evâil*, s. 25; Bakıllânî, *et-Takrîb*, c. I, s. 174.

Açıkça görüldüğü üzere yukarıdaki aktarımlarda öne çıkarılan husus tanımın, tanımlanana dâhil olan hiçbir şeyi dışarıda bırakmaması ve tanımlanan dışındaki hiçbir şeyi de içermemesi gerektiğidir. İbn Fûrek bu hususu ifade ederken temyîz kelimesini kullanmış ve *el-Hudûd*'da tanımını, “tanımlanan şeyle tanımlanmayanların arasını ayıran (temyîz) söz” şeklinde açıklamıştır.¹⁵⁰ Bir şeyi diğer şeylerden temyîz etmek, onun sınırlarını çizmekle ve onu diğer şeylerden farklı kılan esas niteliği belirlemektir. Kavramlar söz konusu olduğunda mümeyyiz vasfın belirlenmesi bu vasfı taşıyan bütün tikelleri kavramın kapsamına dâhil ederken (cem‘) bu vasfı taşımayanların kavramın kapsamına girmesini engeller (men‘). Öyle anlaşıyor ki İbn Fûrek’in tanımında temyîz kelimesinin tercih edilmesi, cem‘ ve men‘ anlamlarının ikisini birden içermesi dolayısıyladır.

Ebû İshâk el-İsferâyînî’ye göre bir şeyin tanımı, “(tanımın) zikredilmesiyle kastedilen vasfın (kendisinden) ötürü var olduğu ma’nâsıdır.”¹⁵¹ Cüveynî’nin zikrettiği ve Ensârî’nin *Gunye*’de üstâda (Ebû İshâk el-İsferâyînî) nispet ettiği¹⁵² bu tanım Bağdâdî’nin tanımına oldukça yakındır. Bağdâdî’ye göre de bir şeyin haddi “o şeyin zikredilmesiyle kast edilen vasfı, kendisinden dolayı hak eden manasıdır.”¹⁵³ Cüveynî, hocası İskâfî’nin bu tanımı daha özlü bir şekilde ifade ettiğini belirtir. Cüveynî, tanımın ona göre daha isabetli olan halini şu şekilde aktarır: *şeyin haddi, onun ma’nâsı, onun hakikati ya da onun has özelliğidir (hâsiyyet)*.¹⁵⁴ Mezkûr tanımların tamamında tanımın yüklemi olan vasfın, tanımlanan şeye özgü olması gerektiği vurgusu ön plandadır.

Bakıllânî ise haddin tanımı konusunda *et-Takrîb*’de birbirine yakın iki tanım yapmaktadır. İlk olarak haddi, “Tanımı yapılmak istenen şeyin vasfı ve ismini, tanımlananı câmi‘ ve mahdûddan olmayanın tanıma girmesini engelleyecek (mâni‘) bir sözle açıklanması (tefsir)” şeklinde tanımlamıştır. Ardından yapılan tanımın kişiyi, soruşturulan şeyin anlamını bilmeye yakınlaştırması gerektiğini belirtir.¹⁵⁵ *Takrîb*’deki ikinci tanım ise “mahdûdun isim ve sıfatını açıklayanın, manasına hasr edecek şekilde, ondan olanın dışarıda kalmasını

¹⁵⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 78.

¹⁵¹ Cüveynî, *Şâmil* (Tahran) s. 43. “حد الشيء معناه الذي لأجله كان بالوصف المقصود بالذكر”

¹⁵² Ensârî, *Gunye*, c. I, s. 513.

¹⁵³ Bağdâdî, *İyâru’n-nazar*, s. 306. “حد الشيء معناه الذي لأجله استحق الوصف المقصود بالذكر”

¹⁵⁴ Cüveynî, *Şâmil* (Tahran) s. 43.

¹⁵⁵ Bakıllânî, *et-Takrîb*, c. I, s. 174. Krş. Bakıllânî, *Temhîdu’l-evâil*, s. 25

engelleyecek, ondan olmayanı da dışarıda tutacak câmi‘ ve mâni‘ sözü (kavl)’¹⁵⁶ şeklindedir. Her iki tanım da vurgulanan hususlar aynıdır: Tanımın câmi‘ ve mâni oluşu, tanımlanmak istenen şeyin sadece o tanımla karşılanabilecek olması ve son olarak tanımın söz (kavl) olarak karşılanmasıdır.

Tanımlar incelendiğinde Eş‘arî kelâmcıların genellikle tanımı ifade etmek için temel kavramlar olarak ma‘nâ ve vasfı tercih ettikleri görülmektedir. İbn Fûrek ve Bakıllânî ise, genel yaklaşımdan farklı olarak tanımlarında yüklem olarak sözü (kavl) tercih etmiştir. Onların bu tercihleri Cüveynî’nin tanım anlayışına aykırıdır. Cüveynî’ye göre tanımın sözün ötesinde ontolojik bir gerçekliği göstermesi, hem ahvâl teorisinin gereği hem de illetler ve tanım aracılığıyla gâib hakkında yargıya ulaşabilmenin imkânını sağlayan bir husustur. Cüveynî, kavl lafzı kullanılarak yapılan bu iki tanımdan Bakıllânî’ye ait olanını, lafzî bir sorun olarak ele almıştır. Bakıllânî’nin *kavl* lafzını kullanmasını, vasıf ve sıfat arasındaki ayrıma dayandırmıştır. Açıklamaya göre vasıf genelde söz, sıfat ise mevsûfa has olan hakkında kullanıldığı için Bakıllânî tanımında, vasıf yerine kavl ibaresini tercih etmiştir.¹⁵⁷ Dolayısıyla Cüveynî’ye göre Bakıllânî’nin bu tercihi, onun tanımı, lafzın işaret ettiği sâbit olarak değil de sadece lafızla ilgili bir şey olarak düşündüğü anlamına gelmemektedir. Cüveynî ise kendinden önceki tanımları ele alışına paralel olarak kendi tanımında mahdûdun o ismin işaret ettiği hâlin sebebi olan vasıf ve bu vasfın tanımlanana özgü olması şeklinde iki noktayı öne çıkarmıştır. Hadd, tanımlananın kendine has bir vasıfla belirlenmesidir (ihtisâs). İhtisâs vurgusu Cüveynî’nin hâllere dayanan tanım anlayışı için oldukça önemlidir. Çünkü hallerdeki ortaklık vasıtasıyla kurduğu tanım oluşturan vasıf, tanımı yapılan şeyin nefsî sıfatıdır.¹⁵⁸

b. Tanımın Özellikleri

Kelâm âlimlerinin haddin şartları ve sahip olması gereken özelliklerine dair görüşleri için elimizdeki en önemli veri şüphesiz onların hadd tanımlarıdır. Buna ek olarak onlar, ortaya koydukları tanımları açıklarken de ayrıca bazı şart ve özelliklere temas etmişlerdir. Bu verilerden hareketle kelâmcılar için tanımın sıhhatinin hangi kriterlere bağlı olduğu belirlenebilir.

¹⁵⁶ Bakıllânî, *et-Takrîb*, c. I, s. 199. Cüveynî Bakıllânî’nin tanımı “vâsıfın kavli” olarak tanımlaması noktasında Eş‘arîlerin çoğunluğundan ayrıldığını belirtir. Bkz. Cüveynî, *Kitâbu’t-telhîs*, c. I, s. 108.

¹⁵⁷ Bakıllânî’nin vasıf ve sıfat ayrımı için bkz. Bakıllânî, *Temhîdu’l-evâil*, s. 247.

¹⁵⁸ Cüveynî, *Kitâbu’t-telhîs*, c. I, s. 108; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran) s. 45. Ayrıntılı açıklama için bkz. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, s. 264-266.

Bu bağlamdaki değerlendirmelere kurucu isim olması hasebiyle yine Eş‘arî’nin görüşlerini vererek başlayabiliriz. Ona göre tanımın sıhhati için başat şartlardan biri tanımın tek bir vasıfla yapılmasıdır. İki ya da daha fazla vasıftan mürekkep bir tanım câiz değildir.¹⁵⁹ Eş‘arî’nin ileri sürdüğü haddin tek vasıfla yapılması şartı, tanımın taşınması gereken câmi ve mâni olmak, tanımlanana özgü olmak gibi şartlarla yakından ilişkilidir. Bir tanımın olmazsa olmazı tamamen ve sadece tanımlanan kavramın kaplamını kuşatmasıdır. Bir tanım, kavramın bütün üyelerini içine almıyor, üstüne bir de kavrama dâhil olmayan şeyleri de kapsıyorsa yapılma gayesiyle çelişir. Çünkü tanım yapmadaki en temel gaye bir şeyi diğer şeylerden ayırtırmaktır. Bu şartlar karşılanmadan tam anlamıyla bir ayırışmadan söz edilemez. Bunun sağlanabilmesi için de tanımın tek bir ortak vasıf üzerinden kurulması gerekir. Birden fazla vasıfla yapılan tanımda vasıflarla tanımlanmak istenen şey (konu) arasında bulunması gereken karşılıklı zorunluluk ilişkisi sağlanamaz. Konu birden fazla vasıfla tanımlandığında bu vasıfların hem özne ile hem de birbirleriyle karşılıklı zorunluluk ilişkisi içinde olmaları mümkün değildir. Bir örnek üzerinden açıklayacak olursak, insanın “*hayy, nâlık ve mâit olan*” şeklinde tanımlanması tanım birden çok vasıfla yapıldığı için sahih değildir. Bu tanımın sahih olabilmesi için canlılık, nâtlık ve ölümün hem tanımlanan kavramla (insan) hem de birbirleriyle zorunlu bir ilişki içinde olması gerekir. Yani bunlardan her hangi birinin varlığı diğerlerinin varlığını, yokluğu diğerlerinin yokluğunu zorunlu olarak gerektirmelidir. Ancak bu vasıflar arasında böyle bir zorunluluk bağı yoktur. En basitinden, nâlık vasfını taşımayan canlıların varlığı bunu açıkça göstermektedir.

Teknik olarak bir şeyi tek bir vasıfla karşılamak, o şeyin ayırıcı özelliğini tespit etmek ve belirlenen vasıf üzerinden kavramlaştırmak demektir. Bu noktada Eş‘arî, felsefecilerin insan tanımını üzerinden kendi düşüncesini daha anlaşılır kılar. O, “*hayy, nâlık ve mâit olan*” şeklinde filozoflara nispet ettiği insan tanımına birkaç yönden eleştiri yöneltmiştir. İlk olarak bu vasıflardan canlılık ve ölümün beraber bulunmaları imkânsızdır. Bir şeyde canlılık varken ölüm olamaz. Bu eleştiriye karşılık olarak ilgili lafızların mecaz olduğu söylenebilir. Ancak bir şeyin hakikatini ifade etmek için yapılan tanımda mecazın kullanılması uygun olmadığından bu cevap yetersizdir. İkinci olarak, hükmün yokluğuyla (burada hükümden kastedilen, insan olmaktır) beraber bu vasıflardan biri mümkün olabilir. Mesela melek ve cinler de canlı, nâlık ve ölümleri mümkün olan varlıklardır, fakat bunlar insan değildir. Bu tanımın sahih kabul edilmesi demek insan olmayan varlıkları da insan tanımının kaplamına almak demektir. Bu ise tanımın en temel

¹⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 210, 217, 309. Ayrıca bkz. Cüveynî, *Şâmil* (Tahran) , s. 54; Bağdâdî, *İyârün-nazar*, s. 308.

özellik ve gayelerinden olan ağyârını mâni‘ olma ilkesinin ihlal edilmesi demektir. Dahası böyle bir tanım, tanımın tanımlanana özgü olması gerekliliğini de karşılamaz. Çünkü canlılık, konuşma ve ölme sadece insana has özellikler değildir. Yine aynı şekilde çocuk insan olmasına rağmen bu tanımın kapsamına girmez. Çünkü nâlık değildir. Bu da tanımın efrâdını câmi‘ olmadığını gösterir. Eş‘arî, çocuk gibi, konuşabilen bir varlık olmayıp da insan olan, dolayısıyla tanımın kapsamına girmesi gerekip girmeyen bir diğer örnek olarak dilsiz insanı gösterir. Dilsiz bir insan konuşma vasfı olmadığı için zikredilen tanımın dışında kalmaktadır. İşaret dilini “nutk” vasfı için yeterli görüp dilsiz insan tanıma dâhil edilme yoluna gidilirse bu defa da işaret dilini kullanabilen bir canlı olarak maymun da insan tanımına dâhil olmuş olur.¹⁶⁰

Eş‘arî, tanımda zikredilen niteliklere imkân bağlamında yer verilmiş olma ihtimalini de değerlendirir. Eğer kastedilen şey insanın hayat, nutuk ve ölüm vasıflarını kâbil olması, dolayısıyla bu vasıfların insan için mümkün olmasıysa, bu defa da insan tanımına kapsamına girmemesi gereken fertler dâhil edilmiş olur. Çünkü Eş‘arî’nin de kabul ettiği cevher-araz teorisine göre bu nitelikler birer arazdır ve cisimlerin tamamının bu özellikleri alması mümkündür. Bu durumda bütün cisimlerin insan olarak isimlendirilmesi gerekir. Sonuç olarak zikredilen niteliklere imkân bağlamında yer verilmiş olması tanımdaki problemi çözmemektedir.

Tanımı eleştirilerden kurtarmak için muhtemel hamlelerden bir diğeri bu vasıfların bir gereklilik (vücûb) olarak insanla ilişkilendirildiğinin söylenmesidir. Ancak bu yorum da tanımı eleştirilerden azade kılamamaktadır. Çünkü bu durumda insanın tanımda yer alan canlılık ve cansızlık vasıflarının ikisine birden aynı anda sahip olması gerekecektir. Yani bu iki vasfın zorunlu olarak insanla ilişkilendirilmesi insanın insan olarak aynı anda hem canlı hem cansız olmasını gerektirir ki böyle bir insanın mevcûdiyeti mümkün değildir. Tanım bu şekilde anlaşıldığında hiçbir insanın kapsamına giremediği bir insan tanımıyla karşılaşırız. Bu problemi çözecek bir yorum olarak tanımda birbirinin zıttı olan bu iki nitelikten birinin insan için vücûb, diğerininse imkân bağlamında zikredildiği söylenebilir. Tanım “insan canlı olan, nâlık olan ve ölebilen bir varlık” şeklinde anlaşıldığında bu problem çözülecektir. Eş‘arî tanım böyle anlaşıldığında bu defa başka bir problemin ortaya çıktığını ve tanımın yine de câmi‘ ve mâni‘ olamadığını belirterek bu ihtimali de elemiştir. Bu takdirde canlılıkla birlikte konuşma niteliği de vücûb bağlamında zikredilmiş olur. Çocuklar, baygın yahut uyuyan insanlar gibi bilfiil nutuk özelliğine sahip olmayan bazı insan fertleri canlı olma, konuşma ve imkân olarak ölümü kabul

¹⁶⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 217.

etme kayıtlarının üçüne aynı anda karşılayamadıklarından tanım dışı kalacaktır.¹⁶¹ Konuşan (nâtık) kaydının tıpkı ölen (mâit) gibi imkan bağlamında değerlendirilmesi durumunda da yukarıda değindiğimiz başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Cevher-araz teorisine göre cisimlerin tamamının nâtık olması mümkündür.

Haddin tek vasıftan oluşturulması ilkesi, tanımın tek bir ibareyle yapılması anlamına gelmez. Tek manaya ya da vasma göndermede bulunan birden fazla lafzın tanımda kullanılması bu ilkeye aykırı değildir. Cüveynî birçok kelâmcının söz konusu ilkeyi benimsediğini kaydettikten sonra tanımlı yapılmak istenen şeyin terkip olmadan tanımlanması gerektiği sözüyle kast edilen şeyin tanımın tek ibareyle yapılması olmadığını, bu esastan muradın lafzın değil mananın birliği olduğunu ifade eder. Çünkü tanım yapılırken kullanılan ibarelerin kendileri hedeflenmez. İbareler tanım değil, tanım ve hakikatleri gösteren işaretlerdir. Bu bağlamda Cüveynî, Eş‘arî’nin benimsediği, tanımda terkipin kullanılmayacağı ilkesiyle onun “kâim olduğu (zâtın) âlim olmasını gerektiren (şey)” şeklindeki ilim tanımı arasında bir uyumsuzluk bulunmadığını belirtir.¹⁶²

Cüveynî, tanımın bu şartında kelâmcıların çoğunluğunun ittifak ettiğini kaydeder.¹⁶³ Bağdâdî ise bu konuda Cüveynî’nin aksi bir tespit yapmaktadır. Ona göre Eş‘arî, haddin mürekkeb olmasına karşı çıkmıştır fakat diğer Eş‘arî mütekellimler, iki ya da daha fazla vasıfla tanım yapılmasını caiz görmüşlerdir. Bağdâdî’ye göre isabetli olan görüş budur. Benimsediği görüşün yansıması olarak haddin taksîmle yapılmasını da mümkün görür. Tanımda terkîbi doğru bulmayanların taksîme dayalı tanımı da kabul etmediklerini belirtir. Taksîmle yapılan tanım mesela haberin “doğru (sıdk) ya da yalan (kızb)”; mevcudun “hâdis ya da kadîm ” şeklinde, tanımlanan kavramın sınıflarının zikredilmesiyle açıklanmasıdır.¹⁶⁴ Bağdâdî, bu şartı reddetmedeki gerekçesine dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Kelâmcılar tanımın tard ve akse uygun olmasını da gerekli görmektedirler. Yani bir şeyin tanımına tard ve aks uygulandığında ortaya anlamlı bir sonuç çıkmalıdır. Eş‘arî, tard ve

¹⁶¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 217-218. Eş‘arî’nin tanımın birden fazla vasıfla değil de şeyi dışındakilerden ayıştıracak tek bir vasıfla yapılması gerektiği bağlamında verdiği bir diğer örnek, Mu‘tezile’ye nispet ettiği cisim tanımıdır. Eş‘arî cismin “uzun, enli ve derin” olarak tanımlanmasına uzunluk ve en sahibi olup da cisim olmayan şeyin varlığı gerekçesiyle itiraz eder. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 210.

¹⁶² Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 54.

¹⁶³ Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 54.

¹⁶⁴ Bağdâdî, *İyâr-un-nazar*, s. 308-309.

akse uygunluğu hakikat, tanım ve illet için ortak bir zorunluluk olarak görür.¹⁶⁵ Bağdâdî ve Cüveynî de tanımın muttarid ve mün'akis olma şartında ittifak olduğunu kaydederler.¹⁶⁶

Tanımda tard ve aksin gerekli olduğu bu bakımdan tartışmasızdır. Peki, tard ve aks ile tam olarak ne kastedilmektedir? Bu sorunun cevabı bağlamında öncelikle İbn Fûrek'in bu iki kavramı illetler üzerinden tanımladığını belirtelim. Ona göre tard, illetin vücudundan dolayı hükmün varlığının gerekmesi; aks ise illetin yokluğundan dolayı hükmün yokluğunun gerekmesidir.¹⁶⁷ Cüveynî de buna yakın şekilde fakat tanım-tanımlanan arasındaki bir ilişki biçimi olarak, tardı "tanımın gerçekleşmesiyle tanımlananın tahakkuku", aksi ise "tanımın yokluğu (intifâ) ile tanımlananın yokluğu" şeklinde açıklamaktadır.¹⁶⁸

Tanımın tard ve akse uygun olması gerektiğini düşünen Cüveynî burada önemli bir ayrıntıya daha dikkat çeker. Ona göre bu, tanımın şartıdır. Yani bu şartı sağlamayan bir tanım sahih olamaz, fakat bu şart tek başına tanımın sıhhatini gerektirmez. Câmi ve mâni olmak da tanımın bir şartıdır. Doğru bir tanıma ulaşmak için câmi ve mâni olmak ile muttarid ve mün'akis olmak dışında bir başka şart daha bulunmaktadır. Cüveynî bu bağlamda tanımda, tanımlanan şeye has bir özelliğin içerilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu özellik tanımı yapılan şeyin kapsamına giren her bir tikele şâmil bir mana olmalı ve onun hakikatinden ve ayırıcı niteliğinden haber vermelidir. Örneğin "İlim Allah'ın ilim olarak bildiği şeydir" tanımı hem muttarid hem mün'akistir. Tard işlemi uygulandığında önerme "Allah'ın ilim olarak bildiği şey ilimdir" şeklini alır. Akis uygulandığı zaman ise "Allah'ın ilim olarak bilmediği şey ilim değildir" veya "İlim olmayan şey, Allah'ın ilim olarak bilmediği şeydir" halini alır. Tard ve akis sonucunda elde edilen bu önermeler doğrudur. Öyleyse tanım muttarid ve münakis olma şartını sağlamaktadır. Ayrıca tanım bütün ilimleri kapsamakta ve ilim olmayan her şeyi dışarıda bırakmaktadır. Dolayısıyla câmi' ve mâni' olma şartını da sağlamaktadır. Buna rağmen "İlim Allah'ın ilim olarak bildiği şeydir" önermesi doğru bir tanım sayılamaz. Çünkü ilmin anlam ve hakikatini açıklamamaktadır.¹⁶⁹ Cüveynî'nin tanımda tercih ettiği *hâss* ve *ihtisâs* ibareleri de tanımın yeter şartı olarak gördüğü bu temel esası öne çıkarmaktadır.

¹⁶⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304.

¹⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304; Bağdâdî, *İyâr-un-nazar*, s. 308; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran) , s. 45.

¹⁶⁷ İbn Fûrek, *Hudûd fî'l-usûl*, s. 155.

¹⁶⁸ Cüveynî, *Şâmil* (Tahran) , s. 46.

¹⁶⁹ Cüveynî, *Şâmil* (Tahran) , s. 46-47.

Tard ve aks, tanımın sağlamasının yapılmasına imkân veren kontrol araçlarından biridir. Tanımı yapılan şeyle (mahdûd) tanımın birbirinden asla ayrılmaması gerekir. Bu kavram ikilisinden tard, tanımı yapılan şeyle tanımın varlıklarının zorunlu birlikteliğini ifade eder. Yani ortada muttarid bir tanımın olduğu her durumda bir tanımlananın da var olması gerekir. Aks ise tanımla tanımı yapılan şeyin yokluklarının zorunlu birlikteliğini gerektirir. Eğer tanım mün‘akis ise tanım ya da tanımlanandan birinin yokluğu durumunda diğeri de var olamaz. Burada tanımın varlığı veya yokluğuyla kastedilen şey, tanımda kullanılan lafızların varlığı veya yokluğu değil, lafızların kendisine işaret ettiği ve tanımlanan şeyi diğer şeylerin tamamından temyîz eden vasfın varlığı veya yokluğudur. Bu vasf varsa onunla diğer varlıklardan temeyyüz eden mahdûd da var demektir. Mahdûdun varlığının vasfa bağlı olması, içerdiği anlamın ilintili olduğu zâtta mevcut olması demektir, yoksa zâtın bizzat kendi varlığının bu vasfa bağlı olduğu anlamına gelmez. Vasıf-mevsûf veya hadd-mahdûd arasındaki nedensellik aklîdir, yani zâtın varlığı ve yokluğu üzerinde herhangi bir etkisi yoktur.

Mütekaddimûn Eş‘arîlerinin tanım için şart gördükleri bir diğer özellik, tanımın herhangi bir koşula bağlı olmaması, yani tanımı oluşturan belirleyici vasfın zâtla ilişkisinin, vasfın varlığı dışında herhangi bir şartla mukayyet olmamasıdır. Bağdâdî bu şartı, haddin tanımlanan şeyin her hâli için geçerli olması şeklinde zikrederken Cüveynî tanımın şartlı (meşrût) olması şeklinde ele almıştır.

Tanımın bu şartı Eş‘arîler ile Mu‘tezile arasındaki tartışma konularından biri olan ma‘dûmun şey’iyyeti problemi bağlamında örneklendirilir. Meseledeki tutumlarından dolayı Mu‘tezile’nin bazı tanımlarını şartlı kurmaları gerekmiştir. Mesela cevherin “*vücûd hâlinde mütehayyiz olan şey*”¹⁷⁰ şeklindeki tanımında, cevherin mümeyyiz ve tanımı meydana getiren özelliği olan yer kaplama vasfının varlık durumuyla kayıtlanması itiraz edilen bir noktadır. Mu‘tezile, varlığa gelmeden önce, ma‘dûmun şey, cevher, araz vb. şekillerde tesmiye edilebileceği görüşündedir. Dolayısıyla cevher ma‘dûmkken de cevherdir fakat cevherin ayırt edici, has özelliği olan, dolayısıyla tanımında yer alan yer kaplama özelliği ma‘dûm için söz konusu olamaz. Bundan dolayı tanımda “*vücûd hâli*” eklemesi yapılmak zorunda kalmıştır. Eş‘ariyye için böyle bir sorun söz konusu değildir, çünkü onlara göre ma‘dûm şey olmadığı gibi mevcutlar tasnifindeki cevher, cisim, araz, renk vs. gibi bir isimle de anılamaz. Dolayısıyla tanımda da herhangi bir şartın zikredilmesine gerek duyulmaz.

¹⁷⁰ Cevherin bu tanımına örnek olarak bkz. Ebû Reşid en-Nisabûrî ve Ebû Said es-Sağânî, *Hudûdu’l-elfâz Mu‘tezilî Kavram Sözlüğü*, s. 80.

Tanımın şartlı olması durumunda tanım ile tanımlanan arasındaki ilişkinin sürekliliğini yitirmesi sorunu ortaya çıkmaktadır. Tanım şartlı kurulduğu zaman, şartın olmadığı durumda, tanımın olmadığı fakat tanımlananın hala aynı isimle anılacağı bir durum oluşacaktır. Yani hakikatin, hakikat sahibinden ayrıldığı bir durum ortaya çıkmış olur. Oysa hakikatin hakikat olmasının sebebi onun her şartta hakikat sahibiyle beraber bulunmasıdır.¹⁷¹

Buraya kadar üzerinde durduğumuz, tanıma dair ileri sürülen şartları câmi ve mâni olması, tard ve aks yapılabilir olması, mürekkeb olmaması, tanımlanan şeyin hâss özelliğiyle yapılması ve şarta bağlı olmaması şeklinde özetleyebiliriz. Bu şartlardan tanımın mürekkeb olmaması, yani tek vasıfla yapılması hem câmi ve mâni olmasını hem de tard ve akse uygunluğu içeren daha kapsamlı bir şart olarak öne çıkmaktadır. Tanım, yapıma gayesi ve anlamı açısından bir şeyi kesin bir şekilde diğer şeylerden ayırmayı ve o şeyin, varlığının söz konusu olduğu hiçbir durumda tanımın misdakından çıkmamasını gerektirir. Bu gerekliliklerden ilki tanımı belirleyen vasfın câmi ve mâni olmasıyla yerine getirilebilmektedir. İkincisi ise tard ve akse uygunlukla sağlanabilmektedir. Tard ve aks vasıf ile vasıflanan zât arasında epistemolojik bir zorunluluk ilişkisi olmasını gerektirir. Tard ve aks tespit edilen vasfın tanımlanmak istenen şeyle ilişkisinin geçerliliğini sınar. Tanım-tanımlanan, vasıf-mevsuf, illet-ma'lûl, önermeler söz konusu olduğu zaman ise özne-yüklem ya da mevzu-mahmul arasında varlıkta ve yoklukta karşılıklı zorunluluğun olup olmadığını anlamanın ölçütü yine tard ve akstir.

Eş'arî'nin deyimiyile, lafzı diğer lafızlardan ya da lafzın delâlet ettiği manayı diğer manalardan temyiz eden, tanımı yapılmak istenen şeye has olan bir yüklem olmalıdır. Bu özel olma, sadece tanımı yapılan şeye has olma durumu, bir taraftan tard ve aksi mümkün kılarken diğer taraftan tek bir vasıfla tanımlamayı da mümkün kılmaktadır. Peki, bu vasıf nasıl belirlenecektir? Ya da yukarıda sıralanan, tanımın şartlarını karşılayacak bir tanım-tanımlanan ilişkisi kurulmak istendiğinde, tanımlanmak istenen şeyin gerçekliğini bildirecek nitelik neye göre tespit edilecektir?

İbn Fûrek'in aktarımları ve Eş'arî'nin bize ulaşmış eserlerinden yola çıkarak Eş'arî'nin genel anlamda bütün tanımlar için lügati, dolayısıyla ehl-i lüğatin belirlemelerini esas aldığını söyleyebiliriz. Öncelikle dinî ya da şer'î isimler olarak nitelenen, dinin muhataplarına teklif ettiği îmân, islâm, fîsk, küfür ve bu teklif karşısında muhatapların durumlarını belirten mü'min, müslim, fâsık, kâfir gibi, nasslarda geçen kavramlar tanımlanırken özel bir dil vurgusunun olduğu gözlemlenmektedir. Eş'arî'nin anlayışına göre şer'î isimlerin anlamları, Allah'ın

¹⁷¹ Bağdâdî, *'İyâr-un-nazar*, s. 308; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran) , s. 58.

kullarını muhatap aldığı dildeki anlamlarıyla yani doğal dildeki anlamlarıyla aynı olmak zorundadır. Aksi takdirde Allah, muhataplarına onların bilmediği bir dilde hitap etmiş olur ki bu mümkün değildir.

Eş‘arî Kur‘ân‘da Arapça dışından bir kelime olup olmadığı tartışmasında, İmâm Şâfi‘î‘nin görüşüyle¹⁷² paralel şekilde, istisnasız, Kur‘ân‘ın bütün kelimelerinin Arapça olduğu kanaatindedir. Bu görüşünün gerekçesini Kur‘ân‘da bulunan, Allah‘ın topluluklara onların diliyle hitap ettiği¹⁷³ ve Kur‘ân‘ı Arapça indirdiği¹⁷⁴ yönündeki âyetlerle gerekçelendirmektedir. Bu konuda Bâkılânî de benzer bir yaklaşım içindedir. Aynı âyetleri delil getirerek şer‘î isimlerin lügavî karşılıklarıyla aynı anlamda olduğunu ifade eder.¹⁷⁵ Eş‘arî‘nin de Bâkılânî‘nin de îmânın tanımı sadedinde ortaya koydukları deliller birbiriyle aynıdır. İmânın *tasdik* şeklinde tanımlanmasını lügatçilerin icmâ‘ına dayandırmışlardır. Kur‘ân‘ın nüzulünden ve Peygamber‘in gönderilmesinden önce îmânın lügatte tasdik dışında bir anlamı olmadığını belirtirler. Aynı şekilde şeriatteki îmân lafzının dildeki îmân anlamından farklı olamayacağını, Allah‘ın Arap‘ın lisanını değiştirmeyeceği ve çevirmeyeceği düşüncesiyle temellendirmişlerdir.¹⁷⁶

Esasen daha çok usûl-i fıkıhta tartışılmış bir konu olan¹⁷⁷ şer‘î isimlerin nassın dili olan Arapça‘ya doğrudan bağlı olması ve Kur‘ân‘da geçen herhangi bir lafzın kavramsallaştırılması sırasında bu bağın belirleyici olması normaldir. Bununla birlikte sadece bu konu özelindeki görüş sebebiyle bütün hakikatlerin belirlenmesinde lügatin belirleyici olduğu sonucuna ulaşılması isabetli olmaz.

Şer‘î isimler dışında hakikatlerini belirlemek için dile başvurulacak bir diğer lafız grubu fiiller ve mastarlardan türeyen isimlerdir. Allah‘ın sıfatları tartışmasında ele alınan ve hâdis varlıklara ait tanımlar kullanılarak istidlâl bi‘ş-şâhid yöntemi aracılığıyla Allah‘ın sıfatları hakkında yargıya ulaşılması bakımından tartışılan isimler, bu tür isimlerdir. İbn Fûrek‘in aktarımına göre Eş‘arî için hâdis varlıkların isim ve sıfatlarının anlamı konusunda başvuru

¹⁷² Şâfi‘î, *er-Risâle*, s. 42.

¹⁷³ İbrahim: 14/4.

¹⁷⁴ Zuhurf: 43/3.

¹⁷⁵ Eş‘arî, *el-Luma‘*, s. 123-124; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 155-156, 105; Bâkılânî, *Temhîd*, 388-389.

¹⁷⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 388-389.

¹⁷⁷ Konunun Usûl-i Fıkıh‘ta hangi yönleriyle ele alındığı ve konu hakkındaki farklı görüşler için bkz. İmam Rabbânî Çelik, “Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer‘î Hakikatler Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2017 (38), s. 7-43.

mercî kelimelerin lügavî anlamlarıdır. Genel usûl olarak ise eğer anlamı aranan isim fiilden türeyen bir ism-i fâilse kendisinden türediği asılla, yani fiille tanımlanır. Eğer ism-i fâil, fiilden değil de ism-i fâilin işaret ettiği zât ile kâim olan manâdan türüyorsa o zaman anlamı söz konusu manayı ifade eden masterla belirlenir.¹⁷⁸ Kâtil ve kâdir kelimeleri ele alınırsa, kâtil ismiyle anılan zât kâtilin istikak ettiği fiil (katl) kendinden sâdır olan zâttır. Kâdir ismiyle anılan zât da zâtıyla kâim olan bir manadan, yani kudret arazından dolayı kudret lafzından türetilen bu isimle anılmaktadır. Dolayısıyla kâtil veya kâdirin anlamları belirlenmek ya da tanımları yapılmak istendiğinde katl fiili ve kudret niteliği esas alınmak zorundadır. Bu tür isimlerin hakikatleri de türedikleri masterların lügavî anlamlarına göre tespit edilmektedir. Yani bir şey, ilim lafzının işaret ettiği ma'nâ ya da sıfatın o kişide bulunmasından dolayı âlim adlandırılır. Dolayısıyla âlimin hakikati ilim lafzının işaret ettiği ma'nâya sahip olmaktır. Bu durumda dildeki anlamıyla master, me'ânî sıfatlar bağlamında, ontolojik olarak ma'nâlara, yani araz veya sıfatlara denk düşmektedir.

Söz konusu fiil ve masterlardan türeyen isimler hem Allah için hem de insanlar için kullanılan isimlerdir. İstidlâl bi's-şâhidin tanım ortaklığına ve illet ortaklığına dayalı türleri de söz konusu isimlerin anlamlarını her iki varlık düzleminde eşleştirmeye matuf istidlâl çeşitleridir. Bununla birlikte İslâm'ın en önemli iddiası ve ilkesi olan tevhîd Allah'ın yaratılmış olan, yani kendisi dışındaki bütün varlıklardan tenzîh edilerek düşünülmesini gerektirmektedir. Peki, Allah ve âlemdeki mevcûdât için aynı isimlerin kullanılması bu temel kuralı ihlal etmez mi? Genel anlamda kelâmcılar hâdis varlıklar için kullanılan isim ve sıfatların Allah için de kullanılmasının aralarında bir benzerliği gerektirmeyeceği kanaatindedirler. Eş'arî'ye göre ilim ve kudret gibi vasıflarda yaratıcı ile yaratılanın ortak olması, âlim ve kâdirin hakikatlerinde ortaklıklarından öte bir anlam ifade etmez. Bu hakikatlerde ortaklık ise aralarında bir benzerliği (teşbih) zorunlu kılmaz. Çünkü teknik anlamda teşbihi gerektiren ve bu yüzden de Allah'ın tenzih edilmesi gereken benzerlik nefisler arasında olan benzerliktir. İsimlerde ve vasıflarda ortaklık ise tenzihe aykırı olmadığından mümkündür. Allah'ın kendisi ile onun dışındaki âlemden herhangi bir şeye zâtta benzemesi ise mümkün değildir.

Eş'arî kanaatini daha temel bir ispat kavramı olan mevcûd üzerinden de örneklendirir. Mevcûd olarak nitelenmek Allah ve insan arasında ortaktır. Fakat mevcûd olmanın hakikatinde ortak olmaları, Allah'ın insana ya da insanın Allah'a benzediği sonucunu doğurmaz. Bu çeşit ortaklıklar ile benzerliğin tahakkuk etmesi durumunda, her ikisi de mevcut olduklarından dolayı

¹⁷⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 149, 150.

siyah ve beyazın birbirlerine benzediklerine hükmedilmesi gerekmektedir. Mevcûdiyet hakikatinde ortak olmalarına rağmen siyah ve beyaz birbirlerine benzemiyorlarsa; diri, bilen, gücü yeten gibi niteliklerin hakikatinde ortak olmalarından hareketle de Allah ve insan arasında bir benzerlikten söz edilemez.¹⁷⁹

Aslında buradaki zorluğun, benzerlik kelimesinin doğru kullanımının konuşanın mülahasasına fazlaca bağlı olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Türkçede “Her ikisi de var olması bakımından insan taş a benzer.” şeklindeki bir cümlede “benzer” yüklemine yanlış kullanıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Cümleyi şöyle kurduğumuzda ise işlerin bir miktar değiştiğini fark ederiz: “Her ikisi de var olması bakımından insan, insan olmayana benzer.” Bu cümlemin yanlış olduğuna dair kuvvetli bir kanaatimiz vardır. Var olmak gibi geniş bir kategori altında birleşmeleri zıtlık içermeyen kavramlar arasında benzerlik kurulabilmesi için yeterliyen aralarında zıtlık bulunan kavramlar söz konusu olduğunda bu yeterli olmamaktadır.

Benzerliğin ortaklığa dayalı olduğu gayet açıktır. Bu yüzden her hangi bir açıdan ortaklığın en azından o açıdan benzerliği gerektirdiğini söyleyebiliriz. Mesela renk olmaları bakımından siyah ve beyazın birbirine benzediğini söyleyebiliriz. Bu bakımdan iki şey arasındaki benzerliğin seviyesi ortak oldukları vasıfların niceliğine oranla farklılaşabilir. Genel olarak, üç ortak sıfatı olan iki şeyin iki ortak sıfatı olan iki şeyden daha çok birbirine benzediğini söyleyebiliriz. A, B ve C ortak vasıflarına sahip olan x ve y’nin A ve B ortak vasıflarına sahip olan t ve z’den daha çok birbirine benzerdir. Benzerlik seviyesinin bağlı olduğu bir diğer husus ortak vasıfların niteliğidir. Spesifik bir vasıfta ortak olan iki şey daha genel üç veya dört vasıfta ortak olan iki şeyden daha çok birbirine benzer. Basitçe, farklı odalarda bulunan, farklı yerlerde üretilmiş, şekilleri aynı ve ikisi de ahşaptan yapılmış iki sandalye aynı odada bulunan, aynı yerde üretilmiş, aynı şekle sahip biri ahşap diğeri demirden yapılmış iki sandalyeden daha çok birbirine benzer.

Görüldüğü üzere benzerlik ilişkisini vasıflar üzerinden kurmak mümkündür. Bununla beraber benzerliğin dilde daha dar kullanımları da vardır. Zâttaki ortaklıklar üzerinden kurulan benzerlik ilişkisi bu türdendir. Üstelik bu benzerlik vasıflar üzerinden kurulan benzerlikten çok daha kuvvetlidir. Mutlak bir ortaklık zâtlar arasında benzerlik kurulmasını sağlayamaz. Kelâmda Allah ile kullar arasında kurulması kabul edilmeyen benzerlik şekli bu türdendir. Teşbih zâttaki benzerlikle ilgili bir kavramdır. Vasıftaki benzerlik bu kapsamda değildir.

¹⁷⁹ Eş‘arî, *Risâle ilâ ehl-i’s-Sağr*, s. 120-122.

Eş‘arî’nin ifadelerinde bizim bağlamımız açısından iki nokta öne çıkmaktadır. Birincisi, isimdeki ortaklık o ismin hakikatindeki ortaklık anlamına gelir. İkincisi ise bu isimlerde ve isimlerin hakikatlerindeki ortaklık, teşbihe sebep olmaz ve tenzih prensibine aykırılık teşkil etmez.

Eş‘arî’nin yukarıda aktardığımız görüşlerini Bakıllânî de paylaşmaktadır. Eş‘arî’nin teşbih kavramı üzerinden ele aldığı problemi Bakıllânî iştirâk/ortaklık bağlamında değerlendirmiştir. Bakıllânî aynı soruyu şu şekilde ortaya koymaktadır: İsimler ile nefsî ve manevî sıfatlarda müsemmaların iştirâki var mıdır? Diğer bir ifadeyle, iki şeye aynı isim veya sıfatın nispet edilmesi bunların cinslerinde de bir ortaklık mülâhaza etmeyi gerektirir mi? Bakıllânî’ye göre şeylerin isimlerindeki ortaklık, cinslerinde iştirâki (tecanüs) ve bunların birbirinin misli olmasını (temâsül) gerektirmez. Çünkü şeylerin aynı cinsten ya da birbirlerinin misli olmaları isim ve sıfatlarıyla değil bizzat nefisleriyle ilişkilidir. Sadece ve sadece zâtlarındaki ortaklık iki şeyin aynı cinsten olmasını (tecânüs) gerektirir. Kadîm ile hâdisin, şey, mevcut, hayy, âlim, kâdir, semî‘, basîr ve hâkim gibi isimlerde ortak olmaları bunların aynı cinsten olmalarını, birbirinin misli olmalarını gerektirmez. Aynı şekilde muhdesât arasında bu isimlerdeki bir ayrışma onların birbirinden tamamen farklı varlıklar (ihtilaf) olmalarını gerektirmez. Nefisleri itibariyle aynı cins olan cevherler ya da cisimler farklı arazları almalarından ötürü farklı türlere ayrılmazlar. Aynı şekilde iki şeyin, iki manadan türeyen iki isimdeki ortaklıkları da kendisinden türedikleri şeye benzemelerini gerektirmez. Bundan dolayı kadîmin sıfatları ile muhdeslerin sıfatları, ma‘nâdan türeyen isimde ortak olmalarından dolayı birbirine benzememektedir.¹⁸⁰

Eş‘arî’nin kelimelerin tanımları ve dolayısıyla işaret ettikleri hakikat konusundaki yaklaşımı şer‘î isimlerle ve ism-i fâil veznindeki kelimelerle sınırlı değildir. Eş‘arî insan, akıl ve ateş¹⁸¹ gibi bir fiilden türemeyen (câmid) ve doğrudan nesneye işaret eden isimler konusunda da bu tutumunu devam ettirmiştir. İbn Fûrek’in Eş‘arî’den isim ve sıfatların kaynağına dair naklettiği görüşler dilin tevkîfiliğini merkeze almaktadır:

“Bu ibarelerin (isim ve sıfatlar) aslı, dillerin farklı farklı olması gerekçesiyle, uzlaş (istilah), âdet veya soruşturma değil yaratıcının tevkîfidir. Çünkü bu, istilah vs. ile olmuş olsaydı dillerdeki bu farklılık sonsuz bir şekilde artmaya devam ederdi. Çünkü bu durumda (insanların)

¹⁸⁰ Bakıllânî, *Temhîd*, s. 267-268.

¹⁸¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 146, 215, 31, 271, 41-42, 289.

bir ibare üzerinde anlaşabilmeleri ancak (başka bir) ibare veya işaretle mümkün olabilir. Üzerinde uzlaşmış ibare ve işaretlerin hepsi de ancak bunlar üzerine başka bir uzlaşma ile mümkün olur ve bu durum sonsuza kadar bu şekilde devam eder ki bu muhaldir. Dillerin aslı tevkîftir. (Eş‘arî) dilin fûrûu için ise asıldan türetme, kıyâs ve içtihadı mümkün kabul etti. Eş‘arî, istidlâlin keyfiyeti konusunda şöyle demişti: (istidlâlin) aslı dillerdedir, dilin aslı ise ehlinin tevkîfidir.”¹⁸²

Aktarılan ibarede öncelikle dilin tevkîflîliği yönündeki görüş, dillerdeki ya da kelimelerdeki farklılık ile temellendirilmiştir. Argümana göre dilin var olabilmesi için Allah tarafından belirlenmiş olması gerekir. İnsanların uzlaşması sonucu dil ortaya çıkamaz, çünkü insanlar bir şey hakkında ancak bazı işaretler veya ibarelerle uzlaşabilirler. İşaret ve ibarelerin kendileri üzerine uzlaşmak içinse bir uzlaşma aracına sahip değildirlere. Dolayısıyla her bir ibare üzerinde anlaşmak için başka bir ibareye ihtiyaç duyacaklardır. Bu uzlaşma için ibare ve işaret ihtiyacı, bir noktada, dışarıdan belirlenim olmadığı müddetçe sonsuza kadar devam edecek, bu durumda da insanlar, hakkında uzlaşmaya varacakları hiçbir ibareye, yani dile sahip olamayacaklardır. Eş‘arî’den nakledilen bu görüş dilin tevkîflîliğini savunanların ortak argümanıdır.¹⁸³

Konumuz açısından dikkat çekici olan ise İbn Fûrek’in dilin tevkîflîliğine dair açıklamanın ardından istidlâlin esasını da dil olarak belirlemesidir. Bu ibareleri takiben konumuz açısından önem arz eden bir de örnek nakletmektedir. Örneğe göre gâibdeki ateşin sıcak olmasının delili şâhiddeki ateşin sıcak olması değildir. Yani ateşin şâhidde ve gâibdeki özel vasfı, gördüğümüz ateşin duyusal idrakiyle belirlenemez. Ateşin hakikati duyularımızla algıladığımız vasıflara göre değil, dilin ve dolayısıyla dilcilerin lafzın, vaz‘ına dair bildirdikleri anlama göre tespit edilmelidir. Yani ateşin duyularımız tarafından sıcak olarak algılanması, sıcaklığın ateşin hâss niteliği olarak kabul edilmesine delil olamaz. Bir şeyi yaktığımızda ortaya çıkan yeni şeyi ateş olarak isimlendirebilmemiz onun da tıpkı daha önce ateş diye isimlendirdiğimiz şeyler gibi sıcak olması sebebiyle değil daha önceki ateşlerle bu yeni şeyin manalarındaki eşitlikten dolayı mümkün olur. Mana ise dilin tevkîfine bağlıdır.¹⁸⁴

¹⁸² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 41.

¹⁸³ Dilin tevkîflîliği bağlamında kullanılan argümanların ayrıntıları için bkz. Ramazan Demir, “Arap Dilbilimcilere Göre Dillerin Kaynağı Meselesi”, *M.Ü.S.B.E.*, s. 58-59, 78, 83.

¹⁸⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 41-42.

Verilerden anlaşıldığı kadarıyla Eş‘arî hakikat ve tanım için lügat dışında bir kaynak ve zemin belirlememiştir. Peki, lüğatin zemin olması ne demektir? Dilin tevkîfi olduğunu ve Allah’tan bir tefhîm (öğretim) ile ortaya çıktığını, aynı zamanda da şâri‘in kelimelerin hakikatinde herhangi bir değişiklik yapmadığı görüşünü savunan Eş‘arî, doğal bir anlama zemini olan dili, ayrıca bilgi üretmek için gereken ortaklığı sağlayan sabit zemin olarak düşünmüş olmalıdır. Fakat bu olası düşünce beraberinde birtakım problemler getirmektedir. Zira bilgi üretmek için gereken şartlar anlaşma için gereken şartlardan farklıdır.

Öncelikle dilin tevkîfi oluşu, kesin bir yargı değildir. Hatta bunun kesin bilgiye ulaştıran yollarla bilinmesi mümkün bile değildir. Bu, oldukça tartışmalı ve kesin argümanların ortaya konmadığı bir konudur. Bundan ötürü de Eş‘arî sonrası kelâmcıların çoğu, bu konudaki görüşlerin her birinin mümkün olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸⁵ Dolayısıyla dilin tevkîfi olduğu yargısı dilin hakikatlere dair kesin bilgi verdiği yargısını tek başına temellendiremez.

Dilin tevkîfi oluşu, kesin bir şekilde ispatlansa bile onun hakikatlerle olan ilişkisi hala açıklamaya muhtaç olacaktır. Yani dilin bütünüyle Allah tarafından insanlara öğretilmiş olduğu, kesin bir şekilde ispat edilmiş olsa bile hala dili oluşturan lafızların dışsal gerçekliğe hangi şekilde işaret ettikleri ayrıca ispat edilmek zorundadır. Bu durumda dilin şâhidde yani insanların dünyada karşılaştıkları şeyler hakkında doğrudan hakikatleri işaret ettiği söylenebilir. Fakat sorun, bu işaretlerin gâib hakkında da yani Allah hakkında da aynı hakikat içeriğini verip vermeyeceğidir. Bu sorunun cevabı elbette sadece tanımın lügatle ilişkilendirilmesiyle verilemez. Eş‘arî ve İbn Fûrek hem isimlerin gerçekliğe delâlet ettiklerini savunmuş hem de bu gerçekliği tespit için dilin kendisi dışında bir mercî belirlememişlerdir. Bu durum, şâhidin bilgisine ulaşmada ciddi bir sorun yaratmasa da isimlerin şâhiddeki hakikatlerinin gâib için de geçerli olduğu iddiasının epistemolojik temelinde bir boşluk oluşturmaktadır. Bu haliyle Eş‘arî’nin görüşünün temellendirildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Mevcuttaki deliller iddiayı tam olarak karşılamamakta, delil ve medlûl arasında boşluk bulunmaktadır. Cüveynî’nin önerileri de tam olarak bu boşluğu doldurmaya yöneliktir.

Bu bağlamda öncelikle Cüveynî’nin hâller kabul edilmeden hakikat birliği yoluyla istidlâl bi’ş-şâhid yapılamayacağı kanaatinde olduğunu belirtmek gerekir. Yöntemin bu türündeki öncül, istidlâl bi’ş-şâhidin genel iddiasıyla aynıdır. Ön yargı, şâhid ile gâib arasında hakikat ortaklığından ötürü şâhiddeki ilgili hakikate bağlı hükmün bu ortaklık üzerinden gâib

¹⁸⁵ Bakıllânî ve Cüveynî’nin görüşleri için bkz. Ramazan Demir, “Arap Dilbilimcilere Göre Dillerin Kaynağı Meselesi”, s. 76-85.

için de geçerli olduğudur.¹⁸⁶ Bu yargı, yöntemi kullanan bütün kelâmcılar için zaten aynıdır. Farklılık, hakikatin nasıl belirleneceği, bir diğer deyişle tanımın nasıl yapılacağı noktasında ortaya çıkar. Hâlleri kabul edip etmemek bu noktada istidlâl bi’ş-şâhidin hangi epistemolojik temel üzerinde inşa edileceğini belirler. Cüveynî, öncelikle halleri kabul etmeden yapılacak hakikat birliğini kritik eder. Eğer hakikatin şâhidde ve gâibde aynı olduğu hükmüne binâen, âlimin şâhiddeki hakikatini “kendisiyle ilmin kâim olduğu şey” şeklinde belirlersek bunun gâibdeki âlimin hakikati için de geçerli olması gerekir (tard). Böylece hâlleri varsaymadan, hakikat ortaklığı üzerinden gâibe dair bilgiye ulaşmış oluruz. Cüveynî’nin bu tür istidlâle karşı en temel itirazı, tanımdaki ilmin şâhidde ve gâibde farklı olduğuna dayanır. Şâhidde bilen zâtın tanımında geçen ilim hâdis bir nitelik, yani arazdır. Bu ise Allah’ın zâtıyla kâim olan kadîm ilimden farklıdır. Bu durumda istidlâl şu şekilde kurulmuş olur:

- (i) Şâhidde âlim, hâdis bir ilimin kendisiyle kâim olduğu şeydir.
- (ii) Hakikatler ve tanımlar şâhidde ve gâibde farklılaşmaz.
- (iii) Gâibde âlimin hakikati de hâdis ilmin kendisiyle kâim olduğu şeydir.

Zikredilen bu çıkarım istidlâlin gayesi dışında bir sonuç vermiş olur. Kelâmın temel esaslarından olan Allah’ın herhangi bir hâdisle ilişkilendirilmemesi ilkesine aykırı bir yargıya ulaşılır. Varlık türü şâhidde ve gâibde kesin bir farklılık gösterir. Hâdis ilmin cevherle, yani zâtla kâim olması üzerinden bir tanım yapıldığı zaman bunun gâibe geçişi sırasında tanımda bulunan ilmin varlık biçiminin değişmesine dayanan bir akıl yürütme, Cüveynî’ye göre birçok cehalete kapı aralayacaktır.

Cüveynî bu hususu da ilim vasfı üzerinden örneklendirmiştir. Ona göre hâdis ilimle kadîm ilim arasındaki farklılık gerekçe gösterilerek şâhidde âlimin “hâdis ilmin kendisiyle kâim olduğu şey” şeklindeki tanımı gâibe “kadîm ilmin kendisiyle kâim olduğu zât” şeklinde geçirilirse her türlü muhalif niteliğin bu yolla gâibe geçirilmesinin önü açılmış olacaktır. Çünkü şâhiddeki bir tanıma dayanarak tanımdaki belirleyici unsurun varlık modu değiştirilip gâib için geçerli kılınması iki farklı niteliğin herhangi bir ortaklık olmadan birbirine dayanak kılınabileceği anlamına gelir. Bizde kâim olan ilim Allah’ın zâtında bu ilmin muhalifinin kâim olmasını gerektiriyorsa, bizde kâim olan renk, tat ya da oluş nitelikleri de Allah’ta bu niteliklerin muhalifi vasıfların kâim olmasını gerektirecektir. Öyleyse herhangi bir nesnedeki herhangi bir niteliğin Allah’ın ilimle âlim, kudretle kâdir oluşuna delil getirilmesi önünde bir

¹⁸⁶ Cüveynî, *İrşâd*, s. 84.

engel de kalmamış olacaktır. Böyle bir sonucun istidlâl bi's-şâhidin genel iddiasına uymadığı gayet açıktır.¹⁸⁷

Cüveynî'ye göre hâlleri kabul etmeden ne illet birliği ne de tanım veya hakikat ortaklığı kurulabilir. Çünkü ahvâli reddedenlere göre şâhiddeki siyahlığın bilgisi, beyazlığın bilgisinden bütün yönleriyle farklıdır. Bu iki ilim aynı hakikatte birleştirilemez. Siyahlık ve beyazlık arazlarına dair bilgi cem' edilemiyorken hâdis ilimle kadîm ilim tek hakikatte nasıl cem' edilebilir? ¹⁸⁸ Cüveynî halleri kabul etmeyip sıfatların varlığını savunanların sıfat ve araz anlayışlarına dikkat çekmektedir. Eş'arî'ye göre sıfatların ya da arazların herhangi bir niteliği yoktur, sadece nefisleri vardır, dolayısıyla da başka bir araz ya da sıfatla farklılaşmaları ya da mümâseletleri ancak nefislerinden dolayı gerçekleşir. Bu anlayışa göre hâdis bilgi ile kadîm bilgi arasındaki farklılık tıpkı siyahlığın bilgisiyle beyazlığın bilgisi arasındaki farklılık gibi bizzat onların nefislerinden kaynaklanmaktadır. Cüveynî'ye göre aralarındaki farklılığın yüklenebileceği herhangi bir nitelik var sayılmadığından bu sistemde muhtelif iki sıfatın cem' edilmesi mümkün değildir.

Eş'arî ya da halleri kabul etmeyen herhangi bir Eş'arî kelâmcısı hâdis bilgi ile kadîm bilgi arasındaki bu farklılığa itiraz etmeyecektir. Bu durumda muhalif olan iki nitelik üzerinden nasıl ortaklık kurulabilir? Bu noktada Cüveynî, olası bir tanım/hakikat ortaklığı şeklini daha eleştirir. İki de "ilim" diye isimlendirilmesinden ötürü ontolojik olarak iki ilimde bir ortaklık varsayılmaz mı? "İlim" lafzı hem hâdis hem kadîm ilim için kullanıldığına göre, yargıyı ilim üzerinden kurduğumuzda isimlendirmedeki bu ortaklık şâhid ve gâibi birleştirmez mi? Cüveynî'ye göre bu soruların cevabı olumsuzdur: *Diller istişhâd bişşâhid ale'l-gâibe ulaştırarak hakikatleri bize veremezler*. Bu hüküm Eş'arî ile Cüveynî arasındaki en temel ayrım noktasıdır. Cüveynî'ye göre dil bu tür istidlâlin temelinde olsaydı herhangi bir dilin ulaşmadığı bir adada büyüyen birisi dile sahip olmadığı için sıfatları ispat etmenin yolundan mahrum kalırdı. Aynı şekilde mevcuttaki bir dil kaybolduğunda, ya da değişime uğradığında hakikatlerin de yok olması ya da değişmesi gerekirdi. Böyle bir durum açık bir şekilde hakikatin tanımıyla çelişmek demektir. Zira hakikatlerin hakikat olarak anılmasının sebebi, sabit ve değişmez olmalarıdır.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Cüveynî, *Şâmil*, s. 633; Cüveynî, *Şâmil*, (Tahran), s. 50.

¹⁸⁸ Cüveynî, *Şâmil*, s. 633.

¹⁸⁹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 634.

Aslında hakikatlerin lafızlara bağılı olarak değışmeyeceğini Eş‘arî ve İbn Fûrek de kabul etmektedirler. Eğer böyle olmasaydı hakikatten sadece söz düzeyinde bahsedilebileceğini, nesnel gerçeklik için hakikat lafzının kullanılamayacağını savunmaları gerekirdi. Daha önce değındiğimiz üzere onlar, hakikatin nesneler ve dışsal varlığa sahip manalar için de kullanılabileceğini kabul etmektedirler. Onların görüşü hakikati belirlemek için lafızların lüğavî karşılıklarına müracaat edilmesi gerektiğı şeklindedir. Yani hakikatin dile epistemolojik olarak bağılı olduğunu savunmaktadırlar. Buna rağmen Cüveynî’nin ilzâmı yerinde görünmektedir. Hakikat ve dil arasındaki epistemolojik bağı, ne kadar uzun olsa da ancak belirli bir süre ontolojiyi etkilemeden kalır. Dilde geriye doğru izi sürülemez şekilde köklü bir değışim mümkündür. Bunun asgarî sonucu hakikatlerin değışmesinin en azından mümkün olduğunun kabul edilmesi olacaktır.

Cüveynî tesmiyenin hakikat için geçersiz bir ortaklık olduğunu iddia ettikten sonra, İbn Fûrek’in bu konudaki başka bir iddiasını değerlendirir. Cüveynî’den öğrendiğimiz şekliyle İbn Fûrek, ortaklığın tesmiye üzerinden değil de niteliklerin o isimleri hak etmesi (istihkâk) üzerinden kurulabileceğini savunmuştur. Cüveynî’nin zayıf olarak nitelediğı bu görüşe göre hâdis ilim ile kadîm ilim, ilim ismiyle anılmalarından ötürü değil, o tesmiyeyi hak etmeleri bakımından birbirleriyle ortaktırlar. Ayrıntısına vakıf olmadığımız bu iddiaya göre iki farklı varlık sınıfındaki ilim aynı isimle anılmalarını hak edecekleri bir durum sonunda bu isimle anılmışlardır. Cüveynî öncelikle istihkak kelimesinin asıl kullanımının, teklif hükmünün ortaya çıkması/gerekmesi şeklinde olduğunu dolayısıyla bu anlamıyla bu konuda kullanılamayacağını belirtir. Ardından burada istihkakla kastedilen şeyin ilim illetinin âlim tesmiyesini gerektirmesi olduğunu ve bunun da yanlış olduğunu belirtir. Çünkü Cüveynî’ye göre ilim illeti tesmiyeyi değil, hâli gerektirir.¹⁹⁰

Halleri kabul etmeyen Eş‘arîlerin görüşlerini bu şekilde ele alıp eleştiren Cüveynî, istidlâl bi’ş-şâhidin tanım ve illet ortaklığına dayanan çeşitlerini ahvâl teorisi ile temellendirmiştir. Ahvâl teorisinin istidlâl bi’ş-şâhid ve genel olarak kelâmî akıl yürütmedeki işlevi epistemolojik bir nedenselliğı mümkün kılarak herhangi bir şeyi bilmeyle o şeyin varlığını ilişkilendirmeyi mümkün kılmasıdır. Cüveynî, bir araz olarak kabul edilen bilgi ve birtakım bilgilerden (bedihîyyât) müteşekkil olan akıl anlayışına sahip kelâmcıların bir şeye dair olan bilginin o şeyin kendisiyle gerçeklikte nasıl ilişkilendirileceğıyle ilgili açıklamalarının yeterli olmadığını düşünmüştür. Cüveynî bu bağı oluşturmak ve istidlâlî bir zemine ulaştırmak

¹⁹⁰ Cüveynî, *Şâmil*, s. 634.

için Mu‘tezilî kelâmcılardan Ebû Hâşim Cübbâî’nin ortaya koyduğu ahvâl teorisini birtakım düzenlemelerle kelâm sistemine ekleyen Bakıllânî’yi takip ederek kendisi de bu teoriyi benimsemiştir.

Cüveynî’ye göre ahvâl teorisine bağlı aklî illetler anlayışı illet ortaklığına dayalı istidlâl bi’ş-şâhide zemin oluşturduğu gibi hakikat ortaklığı kurmaya da imkân vermektedir. Bu anlayışa göre iki ilim her ne kadar muhtelif iseler de “ilmiyyet” olmaları hususunda ortaklırlar. Ahvâl teorisine göre arazlar ve sıfatlar da “zât” ismiyle anılabilirler. Her zât sıfat sahibi olabildiğine göre arazlar ve sıfatlar da sıfat sahibi olabilir. Bütün ilimlerin ortak olduğu ilmiyyet hâli de ilimlerin zâtlarına ilave.

Ahvâli kabul etmeyenlere göre ise arazlar ve sıfatlar nitelik taşıyamaz. Dolayısıyla bunlar, üzerinden ortaklık kurulabilecek her hangi bir niteliğe re’sen sahip değildirler. Hâller teorisi benimsendiğinde ise iki ilim arasında nefislerinden kaynaklı ihtilafın sebep olduğu uyuşmazlık, zâtlarına zâit bu sıfatlar sayesinde çözülebilmektedir. Ortaklık iki ilmin birbirinden farklı olan zâtları üzerinden kurulmak zorunda değildir. Ortaklık iki ilimde de bulunan aynı hâl üzerinden kurulur. Bu esas üzerine kadîm ilim ve hâdis ilim, ma’lûmâtın bir sınıfı olan fakat mevcûd veya ma’dûm olarak nitelenemediğinden hudûs veya kıdeme de konu olamayan ilmiyyet hâlinde ortaklırlar. Bu durum âlimin hâller üzerinden yapılacak tanımını (kendisiyle ilmin kâim olduğu zât), iki ilim için de aynı derecede sahih kılmaktadır. Dolayısıyla şâhiden gâibe geçişte herhangi bir problemle karşılaşılmamaktadır.¹⁹¹

Hâlleri kabul eden kelâmcılara göre tanımı belirleyen şey, cevher, araz veya sıfat fark etmeksizin zâtın sahip olduğu nefsî sıfatlardır. İlmi ilim yapan şey ilmiyyettir ve bu bütün bilgilerde ortak olan bir hâldir. Dolayısıyla nefisleri itibariyle birbirlerinden farklı olsalar bile bütün bilgiler hâlleri itibariyle aynıdır. Tanım da bu ortak nefsî sıfat üzerinden yapıldığı için sıfat veya araz fark etmeksizin ortak hâle sahip ma’nâların kâim olduğu her zât için aynı hakikati ifade etmiş olacaktır.

Hangi türü olursa olsun istidlâl bi’ş-şâhid ile Allah’ın nitelikleri hakkında yargıya ulaşmada kritik olan husus, belirlenen ortaklığın ulaşılmak istenen yargıyla ilgili yönünü hudûs ve kıdemden hâli bir şekilde tespit edebilmektir. Hâlleri kabul etmenin bu bağlamda teoriye sağladığı en büyük katkı, varlık (vücûd) veya yokluk (adem) ile nitelenmedikleri için ortaklığı bu varlık farklılığından azade şekilde kurmayı mümkün kılmasıdır. Bu sayede hâdis ilimle

¹⁹¹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 633.

kadîm ilim arasında varlık türünden kaynaklı bir farklılık iki ontolojik alan arasında hüküm geçişini engellemeyecektir. Çünkü tanım, kıdem ve hudûs niteliklerinden birini almak zorunda olan ilim sıfatı üzerinden değil, mevcûd ve ma'dûm tasnifine girmeyen, sadece ma'lûmun bir sınıfı olarak konumlandırılabilen hâl üzerinden, yani ilmiyyet üzerinden yapılmaktadır. Yani ortaklık, tasnif şemasında yeri bir üst sınıf olan ma'luma kaydırılmıştır. Böylelikle metafizik bilgi kelâmî ontolojinin benimsediği mevcûdât tasnifi esas alınarak değil, daha geniş kapsamlı olan bilinebilirler zemininde inşa edilmiş olmaktadır. Hâlleri kabul etmeyen Eş'arî kelâmcılar ise tanımlarda yer alan vasfın (ilim, irade, kudret vs.) hudûs ve kıdem açısından farklılıklarını, ortaklığı -istidlâlin bu türü için hakikati- dile dayandırarak çözmeye çalışmışlardır. Yani ortaklık bu sıfatların mevsufuna delâlet eden lafızlar üzerinden kurulmuştur.

4.2. İlet Ortaklığı Aracılığıyla Hüküm Aktarımı

İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin illet ortaklığına dayanan türü, şâhiddeki illet-ma'lûl ilişkisinin gâib için de geçerli olduğu yargısı üzerine kuruludur. İlet birliği üzerine binâ edilen istidlâle göre; şâhidde herhangi bir illetin iliştiği şey hakkında, söz konusu illetin varlığı sebebiyle zorunlu olarak verilen hüküm, gâibde aynı illetin iliştiği şey için de zorunlu olarak geçerlidir. Aynı şekilde şâhidde bir şey için verilen hüküm sadece bir illetten dolayı var oluyorsa, söz konusu hüküm gâibde de ancak o illetin varlığı sebebiyle verilir. İstidlâlin bu türünü daha ayrıntılı şekilde ortaya koyabilmek için illet ve ma'lûl kavramlarının anlamlarını ve ikisi arasındaki ilişkinin hangi şartlar etrafında oluştuğunu ele almamız gerekmektedir.

Sözlükte hastalık, sebep ve bahane anlamlarına gelen illet; genel olarak “bir mahalde bulunduğu herhangi bir tercih olmaksızın, o mahallin hâlinde ve niteliklerinde mutlaka bir değişiklik yapan, etki ortaya çıkaran şey” olarak tanımlanmaktadır. Hastalıkların illet olarak ifade edilmesi de insan bedenini istemsiz şekilde etkilemesi, değiştirmesi ve güçsüz bırakması sebebiyledir.¹⁹²

İlletin ıstılâhî tanımı, kullanıldığı ilim dalına göre birtakım değişiklikler arz etmektedir. Nahiv ilminde dilsel kullanımların ve kuralların sebebini ifade etmek için kullanılırken¹⁹³, Fıkıhta “hükümün amacını gerçekleştirdiği kabul edilen açık ve istikrârlı vasıf” şeklinde

¹⁹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. IX, s. 367; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1206-1207; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 154 (168).

¹⁹³ Mehmet Cevat Ergin, “Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine”, *Marife*, 2009, s. 160.

tanımlanmaktadır¹⁹⁴. Her ne kadar ıstılâhî olarak farklı tanımlar yapılmış olsa da bütün tanımlarda; hükmün amacını gerçekleştirdiği kabul edilen açık ve istikrârlı vasıf” anlamı bulunmaktadır.

Kelâm ilminde illet kavramı “aklî illet” şeklindeki isimlendirmeye kullanılmıştır. Kelâmcılar aklî illeti, fikhî (şer‘î) illetten farklı görmektedirler. Onlara göre aralarındaki en büyük fark illet-ma‘lûl arasındaki ilişki konusunda ortaya çıkmaktadır. Aklî illetler söz konusu olduğunda illet ve ma‘lûl arasında kesin ve karşılıklı bir zorunluluk varken; fikhî illetlerde bu zorunluluk bulunmamaktadır. İlet kavramını illet-ma‘lûl arasındaki zorunluluk merkezinde değerlendiren kelâmcılar, fikhî illetin işaret ve emare anlamında olup, gerçek anlamda illet olmadığını düşünmektedirler.¹⁹⁵

Kelâmcıların aklî illet için yaptığı tanımlar incelendiğinde, bu tanımların büyük oranda birbirine benzediği görülmektedir. İmâm Eş‘arî illeti; “kendisinden zorunlu olarak doğan hükmün bağlı olduğu ma‘nâ” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁹⁶ Eş‘arî’nin bu tanımında “illetin ma‘nâ oluşu”, “hüküm” ve “ma‘nâ ile hüküm arasındaki ilişkiyi ifade eden gereklilik veya zorunluluk (îcâb)” olmak üzere üç nokta öne çıkmaktadır. İletin ma‘nâ olmasının anlamı; illetin, varlık tasnifinde sıfatlar ve arazlar kategorisinde yer almasıdır. Ma‘nâ kavramı hem araz hem de sıfat için kullanılmaktadır. Ma‘nânın sonucu ya da etkisi ise bir hükmün ortaya çıkmasıdır. Bu durumda illetin ortaya çıkardığı hüküm ma‘lûl olmaktadır. Ma‘lûlün illetin varlığıyla beraber ortaya çıkması, yani illetin ma‘lûlle ilişkisi ise zorunluluk ifade eder. İlet ile illetin ortaya çıkardığı hüküm, yani ma‘lûl arasındaki bu gereklilik ilişkisi, bütün tanımlarda ortaktır. Dolayısıyla illetin üzerinde uzlaşılmış, ayırt edici özelliği, etkisinin zorunlu oluşudur. İletin zorunlu bir şekilde bir hükmü ortaya çıkarması, ma‘lûlü belirleyip illeti tespit ettiğimizde genele atfedebileceğimiz sabit bir bilgiye ulaşabilmemizi sağlamaktadır. Sonucu epistemolojik bir hüküm olan zorunlu bir etkin-etken ilişki neticesinde sabit bir bilgiye ulaşmak, Tanrının âlim oluşunun içeriğine dair bilgiyi mümkün gören ve iddia eden kelâmcılar için Tanrı’nın sıfatları konusunda kullanışlı olmuştur.

İbn Fûrek, *el-Hudûd* isimle eserinde illeti, “kendisiyle var olduğu şey için bir hüküm gerektiren şey” şeklinde tanımlamaktadır¹⁹⁷. Eş‘arî ile İbn Fûrek’in tanımları arasında, illetle

¹⁹⁴ Cür‘ânî, *Ta’rîfât*, s. 154 (168); Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1206-1207.

¹⁹⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304-305.

¹⁹⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 303: “هو المعنى الذي يتعلّق به الحكم الموجب عنه”

¹⁹⁷ İbn Fûrek, *Hudûd*, s.153: “ما أوجبت حكماً لمن وجدت به”

illetin bağı olduğu/etkilediği zât arasındaki bağı ifade eden lafızlarda bir farklılık bulunmaktadır. Eş‘arî bu bağı taalluk kelimesiyle ifade ederken İbn Fûrek’ “vücûd” kelimesini tercih etmiştir. Fakat söz konusu farklılık lafız düzeyinde kalmakta, anlamda gerçek bir değişiklik ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Allah dışındaki varlıklar söz konusu olduğunda illetlerin karşılığı, arazlar olmaktadır. Arazlar ise cevher-araz teorisine göre kendi başlarına var olmayan, ancak bir cevhere ilişerek var olabilen mevcutlardır. Dolayısıyla illetin, yani arazın zâtla/cevherle ilişkisi, taalluk olarak da arazın cevherle var olması olarak da ifade edilebilir. Aynı şekilde sıfatlar ancak zâtla kâim olduğundan, söz konusu ilişki Allah’ın sıfatları ile zâtı arasında da vardır.

Cüveynî, İbn Fûrek’e, onun *el-Hudûd* isimli eserindeki tanımdan farklı olarak başka bir tanım nispet etmektedir. Cüveynî’nin naklettiği tanıma göre İbn Fûrek illeti, “hüküm ve o hüküm ile isimlendirilmenin hak edilmesini (istihkâk) gerektiren şey”¹⁹⁸ olarak tanımlamaktadır. İbn Fûrek’in kendi eserinde zikrettiği tanımla Cüveynî’nin ona nispet ettiği bu tanım arasındaki en önemli fark; illetin gerektirdiği şey olarak hükmün yanında, tanıma o hükümle isimlendirilebilir olmanın eklenmesidir. Buna göre sözgelimi, siyahlık arazi/illeti, iliştiği zâtta “siyah olma” hükmünü ortaya çıkardığı gibi o zâtın “siyah” olarak isimlendirilmesini de gerektirecektir. Ancak Cüveynî bu tanımlı aktardıktan sonra, tanımın ikinci kısmına; “illetin hükmün yanı sıra tesmiyeyi de gerektirdiği” yargısına itiraz etmektedir. Cüveynî’nin tanımın bu kısmına yönelttiği eleştirileri ma‘lûlün ne olduğuna dair, Eş‘arîlerden ahvâli kabul edenlerle etmeyenler arasındaki ihtilafı ele alırken değerlendireceğiz. Ayrıca İbn Fûrek’ten aktararak eleştirdiği tanımda, birinci tanımda yer alan ma‘nânın hüküm gerektireceği zâtla birlikte var olması şeklindeki ifade de yer almamaktadır. İletinin şartlarından biri olarak ele alınacak olan illetin hükmü zorunlu kılacağı zâtla kâim olma şartı konusunda da İbn Fûrek’i, eleştirdiği düşünüldüğünde *Hudûd*’daki tanımdan oldukça farklı bir görüş nispet edildiği anlaşılabilmektedir. Çünkü İbn Fûrek’in kendi eserindeki tanımda hem tesmiye ibaresi yer almamakta hem de söz konusu şarta uygun şekilde, ma‘nânın hüküm ortaya çıkaracağı şeyle var olması (vecedet bihi) zikredilmektedir. Yani Cüveynî’nin eleştiri getirdiği iki temel husus da İbn Fûrek’in birinci tanımında Bakillânî’nin tanımına oldukça yakın bir şekilde yer almaktadır. Eğer birinci tanımlı İbn Fûrek’e nispet etmiş olsaydı her iki eleştiriyi de yapmamış olacaktı. Dolayısıyla Cüveynî’nin İbn Fûrek’in illetler konusundaki görüşlerini nereden aldığı

¹⁹⁸ Cüveynî, *Şâmil*, s. 646, 648: “كل ما أوجب استحقاق حكم وتسمية به”.

veya bunların otantikliği belirlenmeden hangisinin doğrudan İbn Fûrek'e ait olduğu anlaşılamaz.

Bakıllânî'nin illet tanımı ise Cüveynî'nin kendinden önceki illet tanımlarını değerlendirirken diğerleri arasında en isabetli gördüğü ve kendisinin de benimsediğini ifade ettiği tanımdır. Bu tanıma göre illet, “kendisiyle kâim olduğu şeyde hüküm gerektiren bir sıfattır”.¹⁹⁹ Cüveynî ise illeti şöyle tanımlamaktadır: “İllet hükmü gerekli kılan mucip sıfattır”.²⁰⁰ İki tanım arasındaki tek fark, Bakıllânî'nin tanımında, illetin tesir edeceği zâtla kâim olduğunu zikretmesidir. Cüveynî kendi tanımında bu kayda yer vermemiş olsa da illetin etki ettiği zâtla kâim olması gerektiğini, illetin şartları arasında zikretmiştir. Her dört kelâmcının da tanımlarında ortak olan unsurlar ma'nâ, hüküm ve bu iki unsur arasındaki ilişkinin kesin zorunluluğudur. Dolayısıyla da illet-ma'lûl ilişkisi bir zorunluluk ilişkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu zorunlu ilişkide (i) illet, (ii) illetin kendisiyle kâim olduğu zât ve sonuç olarak (iii) zâtta zorunlu olarak var olan hüküm var olmaktadır. Dolayısıyla zorunluluk ilişkisi illet ile zât arasında değil illet ile zâtın hükmü arasında mevcuttur.

Mütekaddimûn dönemi Eş'arîlerinin aklî illet anlayışları hakkında daha ayrıntılı değerlendirme yapabilmek için onların illetin şartları hakkındaki görüşlerine bakmamız gerekmektedir. Şart olarak ifade edilen bu özellikler genel kelâm eserlerinde farklı tartışmalar bağlamında zikredilmektedir. Ancak Cüveynî bilgi sistemi için önemli bir dayanak olarak tasarladığı ve savunduğu ahvâl teorisinin temeli olarak belirlemesi hasebiyle illetleri, *eş-Şâmil* isimli eserinde müstakil bir fasılda incelemektedir. Bu yönüyle kendisinden önceki kelâmcılardan ayrılmaktadır. Biz de illetin şartlarını ele alırken bu sebeple Cüveynî'nin açıklamalarını merkeze alacağız.

1- İllet mevcut olmalıdır: Eş'arî kelâmcılar mevcudiyeti illetin şartları arasında görmektedirler. Cüveynî, illetin ontolojik açıdan tam olarak nerede durduğunu belirleyen bir şart olarak, illetin mevcut olmasının gerekliliğini ele almaktadır. Ona göre, illetin mevcut olması şartı üzerinde ittifak bulunmaktadır.²⁰¹ Bu şartla beraber illetin ma'dûmolma ihtimali dışarda bırakılmaktadır. Daha önce illetin tanımları incelenirken ifade edildiği üzere illet, vasıf

¹⁹⁹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 646: “الصفة الموجبة لمن قامت به حكما”. Bakıllânî'nin kendi eserlerinde bulamadığımız illet tanımını, Cürçânî de ibaredeki bir değişikliklerle beraber, “mahalline bir hüküm gerektiren bir sıfat” şeklinde nakletmektedir. Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, c. I, s. 913.

²⁰⁰ Cüveynî, *Şâmil*, s. 648.

²⁰¹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 651

veya ma'nâ olarak tanımlanmaktadır. Ma'nâ ise hem sıfat hem de araz kategorisinde, mevcûdât kapsamı içindedir. Dolayısıyla illetin ma'nâ olması mevcut olma anlamını da içermektedir.

Cüveynî illetin ma'dûmolamayacağı, aksine mevcut olması gerektiği hususunda iki farklı delil ortaya koymaktadır. İlk delilde, illette bulunan zorunluluğun içerdiği isbât ile ma'dûmdaki nefy anlamı arasındaki çelişkiyi öne çıkarmaktadır. Bu delile göre illet ile ma'lûl arasındaki ilişkinin türü zorunluluktur (îcâb). Yani illetin varlığı durumunda ma'lûl zorunlu olarak meydana gelir. Îcab ise var olmaya dair bir nitelik olması yönüyle olumluluk (isbât) içerir. Buna mukabil ma'dûm, var olmamayı karşılayan bir kavram olarak nefy ifade eder. Bunun sonucunda ise menfî olan ma'dûmun, müsbete dair bir nitelik olan zorunlulukla ilişkilendirilmesi mümkün değildir.²⁰²

Cüveynî zikrettiği ikinci delilde, ileride bahsedileceği üzere illetin bir diğer şartı olarak kabul ettiği, zâtla kâim olma zorunluluğunu, mevcut olma şartı için delil olarak kullanmaktadır. Bu argümana göre bir şeyle kâim olmak, sadece mevcûd için mümkündür, ma'dûmiğin düşünülemez. Bir şeyin illet olması için etkileyeceği şeyle var olması yani onunla kâim olması gerekir. Dolayısıyla yok olmasından ötürü başka bir şeyle kâim olması mümkün olmayan ma'dûmun illet olması da imkânsızdır.²⁰³

Cüveynî'nin illetin neden ma'dûmolamayacağına yönelik argümanları ortaya koyuş şekli, bu şartı özel olarak ele alma sebebini de ortaya koymaktadır. Cüveynî'ye göre Mu'tezile'nin ma'dûm konusundaki görüş ve esasları, illetin mevcut olması gerektiğini ispatlamaya uygun değildir. Bir başka deyişle Cüveynî Mu'tezilenin kendi usûlüne göre ma'dûmun illet olmaması gerektiğini temellendiremeyeceğini düşünmektedir. Bunun açıklamasını yine yukarıdaki deliller üzerinden yapmaktadır. Ona göre ilk delilin Mu'tezile tarafından kullanılmayacak olmasının sebebi "ma'dûmun bütünüyle nefy ifade etmesi" şeklindeki öncülün Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışına uygun olmamasıdır. Çünkü Mu'tezile, ma'dûmu şey olarak kabul ettiği gibi nefis sıfatların da mevcut olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla ma'dûmda kesin bir nefy olmaması, ma'dûmile illetteki zorunluluğun içerdiği olumluluk arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaktadır. Doğal olarak söz konusu çelişkiye dayanarak illetin ma'dûmolmaması gerektiğini ispat etme imkânı da ortadan kaybolacaktır.²⁰⁴

²⁰² Cüveynî, *Şâmil*, s. 651.

²⁰³ Cüveynî, *Şâmil*, s. 651.

²⁰⁴ Cüveynî, *Şâmil*, s. 652.

Cüveynî'ye göre ikinci delil de Mu'tezile tarafından kullanılamaz. Çünkü Mutezile "illetin kâim oluşunu" her durumda geçerli kabul etmemektedir. Buna örnek olarak Mu'tezile'nin "Allah'ın kendisiyle kâim olmayan bir iradeyle mürîd olduğu" görüşü verilebilir. Cüveynî bu görüşten hareketle Mutezile esaslarına göre, illetin var olma şartının temellendirilemeyeceği iddiasını yinelemektedir.²⁰⁵

Sonuç olarak illetin mevcut olma şartı, Eş'arîlerin ma'dûmun herhangi bir sübuta sahip olmadığı görüşünün uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Cüveynî'nin bu şartı bağımsız bir şekilde almasının gayesi ise ma'dûmun şey'iyeti konusundaki Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında bulunan tutum farklılığının illet konusu özelindeki sonucunu vurgulamaktır. Bu şarttan hareketle illet-ma'lûl ilişkisi var olanlar arasındaki bir ilişki biçimi olarak ortaya konmuştur.

2- İlet kendi nefsiyle kâim olmamalıdır: Eş'arî kelâmcıların varlık tasnifi düşünüldüğünde kendi zâtıyla kâim olamayan varlıklar; Allah'ın ezeli sıfatları ve zâtlarıyla kâim olamayıp yalnızca cevherlerle kâim olabilen arazlardır. Kendi zâtıyla kâim olanlar ise Allah'ın zâtı ve cevherlerdir. Cüveynî'ye göre illet kendiyle kâim olmayan bir şey olmak zorundadır. O, bunun gerekçesini Allah-âlem ilişkisi hususunda kelâmcıların ortak ilkesiyle açıklar. Buna göre kendisiyle kâim olan zâtların illet olarak kabul edilmesi durumunda Allah'ın zâtının ya da cevherlerin illet olmasının önü açılacaktır. Allah'ın zâtının illet oluşu, âlemin Allah tarafında muhdes olarak yaratılmayıp aksine illet ma'lûl ilişkisi gereği zorunlu olarak meydana geldiği ve dolayısıyla ezeli olduğu sonucunu doğuracaktır. Allah-âlem ilişkisi bağlamında kelâm ile felsefe arasındaki temel fark bu noktada ortaya çıkmaktadır. Filozofların anlayışına göre Tanrı, bizzat evrenin illetidir. Yani âlemin varlığı doğrudan Tanrı'nın varlığından kaynaklanmaktadır. Kelâm düşüncesinde ise Allah ile âlem arasındaki fâil-fiil ilişkisi ancak Allah'ın seçimi ve tercihi ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kelâmcıların Allah'ın felsefedeki karşılığıyla Mûcib bi'z-Zât değil de kelâmdaki karşılığı ile Kâdir-i Muhtâr olduğu görüşü, Allah'ın varlığının herhangi bir mevcudun varlığının illeti olmasını imkânsız kılmaktadır.²⁰⁶

Cüveynî'ye göre cevherlerin illet olması durumunda ise muhdesin muhdis olması durumu ortaya çıkacaktır. Bu ise cevher ya da cisimlerin başka cevherlerin ya da arazların illeti

²⁰⁵ Cüveynî, *Şâmil*, s. 652.

²⁰⁶ Cüveynî, *Şâmil*, s. 678-679.

olması anlamına gelmektedir. Ancak Eş‘arîler’e göre cevherlerin illet oluşu, nedenselliği gerektirmesi sebebiyle kabul edilmemektedir.

Özetlemek gerekirse bu şart illetin ontolojik tasnifteki yerini belirginleştirmek adına ikinci adıma karşılık gelmektedir. Birinci şartta illetin ma‘dûmolma ihtimali elenirken, bu şartta ise kapsam daha da daraltılarak illetin ma‘nâ, sıfat veya vasıf kavramlarıyla işaret edilen varlık kategorisinden olması gerektiği ifade edilmektedir. Buna göre illet, ma‘dûmolamayacağı gibi kendi başına kâim olabilen bir şey, yani cevher yahut Zât-ı İlâhî de olamaz.

3- İlet etkilediği şeyle kaim olmak zorundadır:

Cüveynî’ye göre illet ancak bir mahalde hüküm ortaya çıkarabilir. Bu hükmün ortaya çıkması için illetin söz konusu mahalde kâim olması gerekir. “Cisim hareketlidir” ifadesindeki hareketli hükmünün ortaya çıkması için bir illet olarak hareket arazının o cisimde kâim olması gerekir. Aynı şekilde illet olarak bilgi arazının, bir etki ortaya çıkarması için bu etkiyi çıkaracağı bir mahal gerekir. Kısacası illetle etkilediği zât arasında ontolojik birliktelik olması gerekir.²⁰⁷

Cüveynî’nin aktardığına göre İbn Fûrek illetin hükmün ortaya çıktığı zâtla kâim olmasını şart olarak kabul etmemektedir. Cüveynî’ nin aktardığına göre İbn Fûrek bu görüşünü hocası Eş‘arî’nin bekâ konusundaki görüşünü esas alıp, bu konudaki tutumu genelleştirerek ortaya koymuştur.²⁰⁸ Nesnelerdeki sürekliliği sağlayan bir nitelik olarak bekâ hem bir araz hem de Allah’ın sıfatlarından biri olarak kelâmcılar tarafından ele alınmaktadır. Bekânın zâta zâit bir ma‘nâ olup olmadığı tartışılan ilk hususlardan biridir. Bir diğer deyişle tartışma, bâkînin bir illetten dolayı mı yoksa nefsi sıfattan ötürü mü bâkî olduğu hususundadır. Eğer bekâ, zâta zâid bir nitelikse şahidde araz, gâibde ise Allah’ın sıfatlarından biri olmuş olacaktır. Bu ise cevherin ve zât-ı ilâhînin bir illetten dolayı bâkî olduğu anlamına gelecektir. Bekânın nefsi sıfat olarak kabul edilmesi durumunda ise cevher ve zât illetsiz bâkî olacaktır.

Eş‘arî, İbn Fûrek ve İsferyînî’nin bu konudaki görüşleri bekânın Allah’ın zâtına zâid bir sıfat olduğu yönündedir.²⁰⁹ Bakıllânî ve Cüveynî ise bu konuda seleflerinden farklı olarak bekâyı nefsi bir sıfat olarak kabul etmişlerdir.²¹⁰ Bekâ konusunun illetle ve illetin zâtla kâim

²⁰⁷ Cüveynî, *Şâmil*, s. 654.

²⁰⁸ Cüveynî, *Şâmil*, s. 656.

²⁰⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 238; Eş‘arî, *el-Luma’*, s. 55; Bağdâdî, *Usûli’-d-dîn*, s. 42. Eş‘arî kelâmcılarının bekâ konusundaki görüşleri için bkz. Fatıma Akkaya Öge, “Sonsuz ile Sonlu Olanın Sürekliliği: Eş‘arî Kelâmında Bekâ Tartışmaları”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), s. 25-26.

²¹⁰ Cüveynî, *İrşâd*, s. 45-46; Bâkılânî, *Hidâyetü’l-müsterşidin*, c. 1, s. 438.

olma şartıyla alakası ise, bekâ-bâki ilişkisiyle ilgilidir. Cüveynî'ye göre bekâ zâten nefsi bir sıfat olduğu için bâkî olmak illetsiz bir hâldir. Bu durumda hem Allah'ın zâtı hem de sıfatları, ayrı ayrı nefisleriyle bâki olmuş olur. Cevherin ya da zâtın devamlılığını ifade eden bekânın zâid bir ma'nâ olarak kabul edilmesi durumunda ise Allah'ın diğer sıfatlarının sürekliliği problemi ortaya çıkmaktadır. Yani Allah'ın zâtı, kendisiyle kâim olan bir bekâ sıfatıyla bâki olurken, zâta zâid olan diğer ma'nâ sıfatlarının bekâsı sorun olmaktadır.

Eş'arî bu problemin üstesinden gelebilmek için, bâkînin tanımı sırasında ma'nâ sıfatlarının genelinde yaptığı tanım kalıbında değişikliğe başvurmuştur. Âlim, kâdir ve mürîd gibi lafızları, ilmin, kudretin ve iradenin kendisiyle kâim olduğu şey ya da ilim, kudret ve irade sahibi şeklinde tanımlarken bâkînin tanımını, "kendisi **için** bir bekâ olan" şeklinde yapmıştır.²¹¹ Bu şekilde tanımlandığında Allah'ın diğer sıfatlarının da aynı bekâyla, yani Allah'ın zâtıyla kâim olan bekâ sıfatıyla bâki olması sağlanmış olmaktadır. Fakat Eş'arî'nin ilâhî sıfatların bekâsını açıklamak için yaptığı istisna diğer sıfat ve arazlarda genel ilke olarak benimsenen sıfatın sadece kâim olduğu şeyde bir hüküm ortaya çıkarması yargısına ters düşmektedir. Çünkü Eş'arî'nin savunduğu düşünceye göre ilahî sıfatlar başkasıyla, yani Allah'ın zâtıyla kâim olan bir sıfatla bâki olmaktadır. Bu durumda başka bir şeyle kâim olan bekâ illeti, kendisiyle kâim olmadığı bir şeyde hüküm ortaya çıkarmış olacaktır.

Cüveynî İbn Fûrek'in illetin zâtla kâim olmasını illetin bir şartı olarak kabul etmemesiyle ilişkili olarak ele aldığı bir diğer örnek fiil-fâil ilişkisine dairdir. İbn Fûrek'e göre fâilin fâil oluşunun illeti fiildir. Fiil ise fâille kâim değildir. Öyleyse illetin zâtla kâim olması illetin şartı değildir. Cüveynî ise tersine fiilin fâille kâim olmamasına rağmen fâilin illeti olarak tespit edilmesine bu şartı gerekçe göstererek karşı çıkmıştır.²¹² Ona göre İbn Fûrek'in bu görüşünün arkasında yatan sebep, onun tesmiyeyi de illetin bir sonucu olarak görmesidir. Bir zâtın fâil lafzıyla isimlendirilmesi için fiilin olması zorunludur ve dolayısıyla da fiilin varlığı fâil isimlendirmesi için illettir, fakat fiil fâille kâim olmadığı için fâilin varlığının illeti olamaz.²¹³

4- İlet-ma'lûl arasında ittirâd ve in'ikâs olmalıdır: İlet ile ma'lûl arasında, tanım-tanımlanan ilişkisinde olduğu gibi tard ve akis mümkün olmalıdır. Yani illetin varlığı durumunda ma'lûlün varlığı, ma'lûlün varlığı durumunda illetin varlığı; illetin yokluğunda

²¹¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 237.

²¹² Cüveynî, *Şâmil*, s. 654.

²¹³ Cüveynî, *Şâmil*, s. 693.

ma'lûlün yokluğu, ma'lûlün yokluğunda ise illetin yokluğu gerekmektedir. İlet olarak belirlenen niteliğin ma'lûlle bağının karşılıklı zorunluluk içinde olması gerekir. Aynı zamanda illet olarak belirlenen şeyin her durumda aynı sonucu vermesi gerekmektedir. Eş'arî'nin bu şart için verdiği örneğe göre "hareket, müteharrikin hareket etmesinin, yani müteharrik olmasının illetidir" yargısının doğru olması için tüm hareketlerin müteharrikinin hareketine illet olması; mutlaka her müteharrikin bir hareketinin olması ve bir hareketle hareket etmeyen hiçbir müteharrikin bulunmaması gerekir.²¹⁴ İletinin bu şartı hakkında mütekaddimûn kelâmcıları arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Tard-akis şartı tanımlanan ile tanım arasında olduğu gibi illet-ma'lûl ilişkisinde de illiyyet bağının kurulabilmesi için öncelikli şarttır. İletinin muttarid ve mün'akis olmalıdır, fakat bu, illet-ma'lûl ilişkisinin sahih olması için tek başına yeterli değildir.²¹⁵

5- İletinin tekliği: Bir diğer şart, yine tanım konusunda olduğu gibi illetin tek bir sıfat olması şartıdır. Eş'arî "Âlim bir ilimden dolayı ve ilmin ona ârız olmasından dolayı âlimdir" veya "âlim ilimden dolayı ve (ilmin) araz olmasından dolayı âlimdir" şeklindeki ta'lilleri kabul etmemiştir. Bu konudaki gerekçe tanımda kullanılacak vasfın tek olması şartındaki gerekçeyle aynıdır. İletinin birden fazla sıfattan oluşması, iki sıfattan birinin varlığı ile diğer sıfatın yokluğunun caiz olması, illetin kesinliğine zarar verecektir. Hükmün yokluğuyla beraber illeti oluşturan iki manadan birinin varlığının mümkün olması tard ve akis şartını da ortadan kaldıracaktır. Zikredilen örneklerde görüldüğü üzere ilmin araz olması sabitken ya da bir araz varken zâtın âlim olmaması mümkündür. Dolayısıyla bu iki vasfın birden âlimlik hükmüyle zorunlu bir neden sonuç ilişkisi içinde olması mümkün değildir.²¹⁶

Bağdâdî de bu şarta, hükmün birden fazla illete bağlı olmasının imkânsız olduğu şeklinde yer vermiştir.²¹⁷ Cüveynî ise Eş'arî'den farklı olarak bu şartı ahvâl teorisi bağlamında ele almıştır. Eş'arî iki vasıfla illetin belirlenmesini tard ve aksi bozduğu gerekçesiyle reddederken Cüveynî, ahvâl teorisi gereğince zât olarak da isimlendirilebilen sıfatların tek ya da birleşik olmasının hükümde etkili olmayacağını vurgulamıştır.²¹⁸

²¹⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 303; Cüveynî, *Şâmil*, s. 657-658.

²¹⁵ Cüveynî, *Şâmil*, s. 660-661; Kayrevânî, *et-Tesdîd*, s. 44.

²¹⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 303; 308-309.

²¹⁷ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, s. 281.

²¹⁸ Cüveynî, *Şâmil*, s. 680. krş. Kayrevânî, *et-Tesdîd*, s. 45.

İlletin iki vasıftan meydana gelmesi ihtimalini ele alan Cüveynî, bu iki vasfın birbiriyle ya misl ya da muhtelif olacağını, her iki durumun da muhal olduğunu savunmuştur. Söz konusu iki vasfın misl olması ihtimalini, birbirinin misli olan sıfatların aynı zamanda cevherde bulunabilmeleri açısından zıt oldukları, zıt olan iki vasfın da aynı mahalde bulunmalarının imkânsızlığı sebebiyle elemiştir. İki vasfın muhtelif olması ihtimalini ise tek bir zâtta bulunmaları mümkün olmasına rağmen etki açısından anlamsız olacağı için muhal görmüştür. İlk vasf hükmü doğuruyorsa ikinci vasfın hükmün ortaya çıkmasında bir etkisi olmayacaktır. İkinci vasfın hükme bir etkisi olmadığını ise şu şekilde açıklar: Eğer hükmün ortaya çıkması, iki vasfın birleşmesiyle mümkün oluyorsa vasıflardan biri olmadığı zaman hükmün ortaya çıkmaması gerekir. Tek başınayken hüküm gerektirmeyen vasfın ikinci vasıfla birleşerek hüküm doğurması için ikinci vasfın ilk vasfın niteliklerinde değişiklik yapması gerekir. Hâlbuki ikinci vasf ilk vasfın cinsinde bir değişiklik yapmaz ve ilk vasfın sahip olmadığı bir niteliği de gerektirmez. Çünkü araz, başka bir araza onda olmayan bir nitelik ekleyemez. İlletin ma‘lûl gerektirmesi illetin nefsî sıfatıdır. İkinci vasf, birinci vasfın sahip olmadığı bu nefsî sıfatı, yani “illet olma” özelliğini kazandıramaz. Çünkü nefsî sıfat, tek kalmak ya da başka bir şeyle birleşmekle değişmez. Eğer birinci vasfı başka bir vasıfla beraber illet kabul edersek onda var olmayan bir nefsî sıfatı ispat etmiş oluruz ki bu muhaldir. Kısacası tek başınayken müessir olmayan başka bir şeyle birleştiğinde de müessir olamaz.²¹⁹

6- İlet şartlı olamaz: İlletin tanımla ortak olduğu şartlardan bir diğeri de illetin herhangi bir şartla kayıtlanamamasıdır. Cüveynî illeti kabul edenlerin bu şartta ittifak ettiğini söyler.²²⁰ Bağdâdî de bunu illetin şartları arasında sayar. Ona göre aklî illetin zaman, ayn veya şart kaydı (ihtisas) olmaksızın her ayn ve zamanda ma‘lûlünü gerektirmesi gerekir. İlletin varlığı ancak bütün durumlarda ve zâtta hükmü gerektirdiği zaman sahih olur.²²¹ İlletin bir şartla bağlanması ise illetin her durumda aynı etkiyi gerçekleştirmesine engel olacağından dolayı illetin anlamını ortadan kaldıracaktır.

İlletin taşınması gereken bu özellik, illet ile illetin sonucu yani ma‘lûl arasındaki ilişkiye üçüncü bir unsurun etken olarak eklenememesi anlamına gelmektedir. Cüveynî bu şartı, zikredilen özelliğe sahip olmadan kurulan bir illet-ma‘lûl ilişkisinin sakıncası üzerinden ele almaktadır. İlletin şartla kayıtlandığı bir illet-ma‘lûl ilişkisinde ortaya çıkan etkinin (ma‘lûl)

²¹⁹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 680-681, 653.

²²⁰ Cüveynî, *Şâmil*, s. 669.

²²¹ Bağdâdî, *‘İyâru’n-nazar*, s. 351.

şartın mı yoksa illetin mi etkinliğinde ortaya çıktığı belirsiz olacaktır. Eğer hükmün meydana gelmesinde şart etkin/gerektirici ise illet ma‘lûl ilişkisinin muttarid ve mün’akis olma şartı ortadan kalkacaktır. Çünkü illetin şartı illetin yerini alarak illet-ma‘lûl bağlantısını ortadan kaldırmış olur. Mesela kendi mahallinin âlim olmasını sağlayan ilim illeti, sadece bir şartla birlikte hükmünü (âlim olmayı) gerektiriyorsa herhangi bir gerektiriciliği (mûcib) olmadan ilmin varlığını kabul etmemiz gerekecektir ki bu, ilmin varlığıyla zâtın âlim olması hükmünü alakasız kılmış olacaktır.²²²

İlletin gerektirici olma özelliğini nefsî sıfat olarak kabul eden Cüveynî, bu niteliğin başka bir illete veya şarta bağlanmasını mümkün görmez. Çünkü her iki durumda da illetin mûcib olmasının ortaya çıkması teselsülen başka şartları veya illetleri gerektirecektir.²²³

Görüldüğü üzere zikredilen şartların çoğunluğunda hâlleri kabul eden kelâmcılarla etmeyen kelâmcılar arasında fark olmamakla beraber, zikredilen özelliklerin sistemde temas ettiği noktalar, ahvâl teorisini kabul edip etmemeye göre farklı anlamlar kazanmaktadır. Aklî illetler hususunda ahvâl teorisini benimseyenler ile kabul etmeyenler arasındaki temel fark ma‘lûlün ne olduğu hususundadır. İlletin tesir ettiği ve zorunlu olarak ortaya çıkardığı şey nedir? Hâlleri kabul edenlere göre illetin iliştiği ya da beraber bulunduğu cevherdeki etkisi yani hüküm, hâldir. Yani hareket bir illet olarak iliştiği cevherde “hareketli olma” hâlini ortaya çıkarır. İlet, hareket, ma‘lûl ise hareketli olma hâlidir.

Cüveynî’ye göre eğer bir illet varsa, illetin gerektirdiği şey yani mûceb olan ma‘lûl, ancak üç şeyden biri olabilir. Hâl, illetin kendisiyle kâim olduğu zât ya da illetin mahallinin o illetin hükmüyle tesmiye edilmesidir. Yani illet eğer ilim sıfatı ise, ilmin etkilediği şey, yani ma‘lûl, ya zâtın âlim olma hâlidir, ya bizzât ilmin mahalli olan zâttır ya da ilmin kendisiyle kâim olduğu cevherin âlim olarak adlandırılmasıdır. Birinci seçenek, ahvâl görüşünü benimsemenin doğal sonucu ve Cüveynî’nin de benimsediği seçenektir. İkinci seçenek ise genel olarak kelâmcıların/Eş‘arîlerin reddettiği bir ihtimaldir. Çünkü zâtın kendisi ya da varlığı herhangi bir arazın etkisiyle ortaya çıkamaz. Bu cevherin araz tarafından varlığa çıkarılması anlamına gelir ki cevher-araz teorisinin temel mantığına aykırıdır. Çünkü bu teoriye göre arazlar sadece cevherlere ilişerek var olabilen mevcutlardır, dolayısıyla cevherin varlığının araza bağlı olması mümkün değildir. Cüveynî’nin bu seçeneğe getirdiği eleştiri, illetin etkisiyle ortaya çıkan ma‘lûlün illeti önceleyemeyeceği şeklindedir. Zâtın kendisi ma‘lûlse illetle beraber

²²² Cüveynî, *Şâmil*, s. 669.

²²³ Cüveynî, *Şâmil*, s. 670.

ortaya çıkmalıdır, fakat illet ancak zâtın varlığıyla var olabilen bir mevcut türüdür. Dolayısıyla ma'lûlün zât olması ihtimalinde ma'lûlün kendi illetini öncelemesi durumu ortaya çıkar ki bu yukardaki sebepten dolayı mümkün değildir. Üçüncü ihtimal ise Cüveynî'nin tespitine göre ahvâli kabul etmeyen Eş'arî kelâmcılarının benimsediği görüştür.²²⁴

Ele aldığımız şartlar dışında Bağdâdî, diğer Eş'arî kelâmcılardan farklı bir şart daha kaydetmektedir. Ona göre illetin ma'lûlde bir halden başka bir hale değişiklik yapmasının mümkün olması gerekir. Başka bir deyişle bir şeyin illet olabilmesi için ma'lûlün o şey aracılığıyla, bir halden başka bir hale dönüşebilmesi gerekir. Hareketli olan şeyin sâkinen hareket illetiyle birlikte değişmesi, yani müteharrik olması gibi. Fakat eğer bir sıfatla mevsûf olan şey o ismi, kendisinden ayrılması caiz olmayan bir ma'nâdan dolayı hak etmişse bu söz konusu ma'nâ, o zâtın vasfı için illet olarak isimlendirilmez. Allah'ın ilim, hayat ve kudretinden dolayı hayy, âlim ve kâdir olması gibi. Allah'ın ilim, kudret ve hayatı, onun âlim kâdir ve hayy olmasının illetidir denemez. Çünkü bu sıfatlar kesin olarak onda ezeli biçimde mevcuttur. Bu sıfatlarla Allah'ın zâtında veya vasıflarında bir değişim meydana gelmemektedir. Bir şeyin illet olarak tesmiyesinin doğru olması için ise ma'lûlün o illetle bir durumdan bir başka duruma dönüşmesi gerekir. Dolayısıyla da diğer Eş'arî kelâmcılarınca illet olarak kabul edilen ma'nâ sıfatları Bağdâdî'ye göre illet değildir.²²⁵

Bağdâdî'nin değişimi illetin şartlarından biri olarak zikretmesi, konumuz bağlamında oldukça önemlidir. Değişimi mümkün kılan şey olarak nitelenmesi, illeti, sadece şâhid alanla sınırlandırmakta, dolayısıyla da şâhidle gâib arasında bir ortaklık noktası (câmi) olmaktan çıkarmaktadır. Diğer bir deyişle Bağdâdî'nin *illeti*, şâhid aracılığı ile gâib hakkında hükme ulaşmak için uygun ortak zemini sağlamaz. İletler sadece cevherlerle mevcut olan ve cevherlerde değişikliğe sebep olan vasıflar, yani arazlardır. Bu kavramın Allah'ın sıfatları için kullanılması mümkün değildir. Dolayısıyla illetin tanımlarında yer alan ma'nâ terimi bu açıdan arazlar ile Allah'ın sıfatlarını birlikte kapsayan kavram olmamaktadır. Buradan hareketle Bağdâdî'nin istidlâl bi's-şâhid ale'l gâibin bu çeşidini kabul etmediğini kesin bir şekilde söyleyebiliriz. Bu açıdan diğer mütekaddimûn Eş'arî kelâmcılarından farklı bir yerde konumlanmıştır.

İlet, şâhid ile gâib arasında ortak kılan şey “onsuz hükmün (ma'lûl) olmayacağı” şeklindeki içeriğidir. İlet bu şekilde belirlendiğinde Allah'ın âlim olması ile şâhiddeki bir

²²⁴ Cüveynî, *Şâmil*, s. 631.

²²⁵ Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, s. 351.

canlının âlim olması arasında ortaklık noktası tespit edilmiş olur. Yani hem şâhiddeki hem gâibdeki bir âlim için “eğer ilim illeti olmasaydı âlim olmayacaktı” yargısı geçerlidir. Fakat Bağdâdî’nin yaptığı gibi değişim (değişiklik meydana getirme imkânı) illetin ayrılmaz bir niteliği, yani şartı olarak belirlendiği takdirde, Allah’ın ezeli ve değişmez sıfatları ile şâhidde illet olarak kabul ettiğimiz arazlar arasında illet olma açısından ortak bir nokta kalmamış olacaktır. Bağdâdi illete bu şartı koşarken, şâhiddeki değişim imkânını esas almış olmalıdır. Çünkü şâhidde bir arazın ilişip de iliştiği zatı değiştiremediği bir örnek yoktur. Aslında eğer iki mîsâl araz peşi sıra, yani ardışık iki anda bir cevherde var olursa, cevher ikinci anda önceki andan başka bir hale dönüşmüş/değişmiş sayılmaz. Bundan dolayı Bağdâdî şartı ortaya koyarken “illetin ma‘lûlde bir değişiklik yapmasının caiz olması” şeklinde bir ifade tercih etmiştir. Şâhidde bir arazın iliştiği cevheri bir halden başka bir hale değiştirmesi mümkünken gâibde hem sıfatların hem de zâtın ezeli ve değişmez olması bu imkânı (illetin böyle bir etki ortaya çıkarma imkânını) ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla illetin hangi özelliğinden hareketle belirleneceği oldukça önem kazanmaktadır.

Bağdâdî, *Usûli’ d-dîn*’de genel sebep ya da delil anlamında kullandığı illet kavramı²²⁶ için herhangi bir teferruata girmediğinden bu eseri aracılığıyla konu hakkında herhangi bir ayrıntıya ulaşamıyoruz. Dolayısıyla Bağdâdî’nin illetler hakkındaki görüşleri için tek başvuru kaynağımız *‘İyâru’ n-nazar* adlı eseri olmak durumundadır. *Usûl*’de ise meânî sıfatlarının ispatı için illet birliğine dayalı istidlâlin kullanılmamış olması, Bağdâdî’nin *‘İyâr*’daki görüşünü teyit sadedinde kabul edilebilir.

İllet-ma‘lûl ilişkisinde belirleyici, etkin unsur olan illet kavramının ontolojik konumu ve şartları ele alınmış oldu. İlişkinin ikinci kısmı olan ma‘lûl, yani illetin etkisiyle ortaya çıkan hüküm ya da illet olan ma‘nânın zâtındaki etkisi hakkında ise Eş‘arî kelâmcılar arasında farklı görüşler bulunmaktadır.

Aklî illetler hususunda ahvâl teorisini benimseyenler ile kabul etmeyenler arasındaki temel fark ma‘lûlün ne olduğu hususundadır. İletinin tesir ettiği ve zorunlu olarak ortaya çıkardığı şey nedir? Cüveynî’ye göre eğer bir illet varsa, illetin zorunlu olarak gerektirdiği şey yani müceb olan ma‘lûl, ancak üç şeyden biri olabilir: hâl, illetin kendisiyle kaim olduğu zât ya da illetin mahallinin o illetin hükmüyle isimlendirilmesi. Yani illet eğer ilim sıfatı ise, ilmin ortaya çıkardığı sonuç, yani ma‘lûl ya zâtın âlim olma hâlidir, ya bizzât ilmin mahalli olan zâttır

²²⁶ Örneğin yerin vukufunun illeti: *Usûli’ d-dîn*, s.80-81; delil anlamında kullanımına bir diğer örnek: “hâdislerin tamamının iadelerinin cevazı bakımından tesviyelerinin illeti, hudûstaki ortaklıklarıdır.” *Usûli’ d-dîn*, s. 260.

ya da ilmin kendisiyle kâim olduğu cevherin âlim olarak adlandırılmasıdır. Birinci seçenek, ahvâl görüşünü benimsemenin doğal sonucu ve Cüveynî'nin de benimsediği seçenektir. Bu görüşe göre şahidde cevherden ve arazdan farklı olarak, arazın cevherde meydana getirdiği hüküm olan hâl, üçüncü bir unsur olarak bulunmaktadır. Hâlleri kabul edenlere göre illetin iliştiği ya da beraber bulunduğu cevherdeki etkisi ya da ortaya çıkardığı hüküm, hâldir. Yani hareket bir illet olarak iliştiği cevherde “hareketli olma” durumunu ortaya çıkarır. İllet, hareket; ma‘lûl ise hareketli olma hâlidir.²²⁷

İkinci seçenek ise genel olarak kelâmcıların/Eş‘arîlerin reddettiği bir ihtimaldir. Çünkü zâtın kendisi ya da varlığı herhangi bir arazın etkisiyle ortaya çıkamaz. Bu, cevherin araz tarafından varlığa çıkarılması anlamına gelir ki bu sonuç cevher-araz teorisinin temel mantığına aykırıdır. Çünkü cevher-araz teorisine göre arazlar sadece cevherlere ilişerek var olabilen mevcutlardır, dolayısıyla cevherin varlığının araza bağlı olması mümkün değildir. Cüveynî'nin bu seçeneğe getirdiği eleştiri, illetin etkisiyle ortaya çıkan ma‘lûlün illeti önceleyemeyeceği şeklindedir. Eğer zâtın kendisi ma‘lûlse illetle beraber ortaya çıkmalıdır, fakat illet ancak zâtın varlığıyla var olabilen bir mevcut türüdür. Dolayısıyla ma‘lûlün zât olması ihtimalinde ma‘lûlün kendi illetini öncelemesi durumu ortaya çıkar ki bu yukardaki sebepten dolayı mümkün değildir. Üçüncü ihtimal ise Cüveynî'nin tespitine göre başta İbn Fûrek olmak üzere, ahvâli kabul etmeyen Eş‘arî kelâmcılarının benimsediği görüştür.²²⁸

Ma‘lûlün tesmiye olduğu fikrini İbn Fûrek'i muhatap alarak ele alan Cüveynî'ye göre bu görüş geçersizdir. Çünkü isimlendirmenin yolu lûgat ve vaz'dır. Tesmiyenin vaz'î oluşu, insanların vaz'ına göre ortadan kalkmasına yahut değişmesine olanak vermektedir. Aynı şekilde tesmiye ortadan kalktıktan sonra yerine yeni kelimelerin geçmesi, yani isimlerin değişmesi de mümkündür. Aklî illetler ise tanımları gereği, kendilerine bağlı olan hükümleri zorunlu olarak gerektirirler. Hükümleri yokken var olmaları veya hükümleri varken yok olmaları mümkün değildir. Ma‘lûlün tesmiye olması durumunda ise isimlerin değişebilir olmaları ile illetin hükümlerinin değişmez olması çelişkiye yol açmaktadır.²²⁹

İllet ortaklığıyla hüküm aktarımı

Son olarak Eş‘arî mütekellimlerince illet-ma‘lûl ilişkisinin Allah'ın sıfatları hakkında birtakım hükümlere ulaşmada nasıl kullanıldığını inceleyeceğiz. İbn Fûrek, “bazı insanların

²²⁷ Cüveynî, *Şâmil*, s. 631.

²²⁸ Cüveynî, *Şâmil*, s. 631.

²²⁹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 632.

istidlâl bi's-şâhidin türlerinden biri olarak zikrettikleri" şeklinde kaydettiği illet birliği ile istidlâl hakkında Eş'arî'den birbirini tekit eden üç açıklama nakletmektedir. İlk olarak Eş'arî'ye göre bir şey şâhidde, bir sıfattan ve illetten dolayı bir özelliğe sahip olabilir. Eğer şâhidde şeyin nitelenmesini sağlayan illet, gâibde de varsa bu durumda illetin sonucu olan hüküm, gâib için de geçerli olmalıdır. Bunun gerekçesi olarak "illetin ma'lûldeki tardı" gösterilmiştir. İletinin ma'lûldeki tardı, illetin ma'lûlü sonuç vermesi, gerektirmesi, yani aslında illetin illet olması anlamına gelir. Çünkü illetin ayırt edici anlamı gerektirici olmasıdır. Dolayısıyla illetin illet olması ma'lûlü gerektirir. Burada kastedilen, şeylerin sadece kendi zâtlarından dolayı birtakım özelliklere sahip olmalarının yanında zatları dışındaki etkin bir varlıktan yani sıfat/illetten dolayı da nitelik sahibi olabilecekleri yargısıdır.²³⁰

Yukarıdaki açıklamada illet ile illetin hükmü arasındaki gereklilik (telâzum) öne çıkarılmaktadır. Eğer illet varsa illetin hükmü, yani ma'lûl de vardır. Bunun gerekçesi olarak zikredilen illetin tardı, illetin her şartta geçerli olması anlamına gelmektedir. Bundan hareketle illet birliğiyle istidlâl şu şekilde kurulmuş olmaktadır:

Şâhidde bir zâtın gerektirici bir illetten dolayı mevsûf olması mümkündür.

İlet her durumda aynı hükmü sonuç verir.

Gâibde eğer söz konusu illet mevcutsa illetin hükmü de mevcuttur.

Cüveynî de istidlâlin illet birliğine dayanan şeklini yukarıdakine yakın bir şekilde ele almaktadır. Ona göre şâhidde bir hüküm, bir illetin ma'lûlü olarak ortaya çıkıyorsa ve buna yönelik bir delil de varsa, illet ile ma'lûl arasındaki bağın hem şâhid hem de gâibde var olduğuna hükmetmek gerekir. Yani eğer şâhidde bir hüküm bir illete bağlı olarak var oluyorsa, söz konusu hüküm her şartta o illete bağımlı olmak zorundadır. Dolayısıyla da biri bulunduğunda diğerinin de bulunması gerektiğine, biri bulunmadığında diğerinin de bulunmaması gerektiğine hükmetmek zorunludur. Şâhidde âlimin âlim olmasının sebebinin ilim olması, bu tür bir ilişkinin örneğidir. Aynı zorunlu ilişki, gâib için de geçerli olmak zorundadır.²³¹

İlet birliği ile istidlâlin ne olduğunu pekiştirmek için Eş'arî'den nakledilen ikinci izaha göre şâhidde bir şey, bir illetten ve sıfattan dolayı mevsûf olmuşsa, gâibde bu sıfatla mevsuf olan için, söz konusu illetin varlığı dışında bir delil öne sürülemez. Bu durumda gâibde bu

²³⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 288.

²³¹ Cüveynî, *İrşâd* (Beyrut: 1985), s. 94. Krş. Simnânî, *el-Beyân an usûli'l-îmân*, s. 53.

sıfatla nitelenmiş olan her mevsufun bu sıfatın varlığından ötürü mevsuf olduğuna hükmetmek gerekir.²³² Bu açıklamada ise mevsûftan hareket edilmektedir. Eğer şâhidde bir zât bir illetten dolayı mevsûf olmuşsa; başka bir deyişle zâtın mevsûfluğu bir illetin varlığına bağlıysa, gâibdeki zâtın mevsûf oluşunun yegâne delili söz konusu illetin varlığıdır. Bu açıklamayı hareket niteliği örneğinde şu şekilde kurabiliriz:

A (Şâhiddeki zât/cevher) hareketten dolayı müteharriktir.

B (gâibdeki zât) müteharriktir.

B hareketten dolayı müteharriktir.

Söz konusu örnek tûmdengelim formunda ifade etmek istenirse, şâhidde kurulmuş bir illet-ma'lûl ilişkisinin illetin tanımı ve şartları gereği her zaman geçerli oluşuna dayanılmak zorundadır. İkinci açıklama bu ilişkinin ikinci unsurundan yani ma'lûl/mevsûftan hareket etmektedir. Bu durumda illetin şâhidden hareketle tespit edilmiş olması dışında şâhid kaydının önermede bir anlamı kalmamaktadır:

B müteharriktir.

Müteharriklik vasfı hareket illetiyle var olur.

B hareketten dolayı müteharriktir.

İlletle istidlâlin üçüncü izahı ise şu şekilde aktarılmaktadır. Şâhidde, sıfatlardan bir sıfatla, illetlerden bir illetten dolayı mevsûf olan her şey için (her mevsûf için) illete delâlet eden şey, hükmüne de delâlet eder. Bir sıfatla mevsûf olan şeye ancak söz konusu illete delâlet eden şey delâlet edebilir. Mevsûfun mevsûf oluşunun, o illete delâlet eden şey haricinde bir delili olamaz. Dolayısıyla gâibe de bununla hükmetmek gerekir.²³³

Bu açıklamada şâhiddeki sıfat-mevsûf/illet-ma'lûl ilişkisinin kesinliği/birlikteliği, bunlara yönelik delil üzerinden izah edilmektedir. İletin varlığını gösteren ya da illetin varlığını bilmemizi sağlayan delil o illetin hükmüne de delil olmaktadır. İlet-ma'lûl arasındaki birliktelik bir adım öteye götürülerek delil açısından da bir eşitlik kurulmaktadır. Dolayısıyla bilen özne için illeti bilmeyi sağlayan delil hükmü bilmeyi de sağlayacaktır; hükmü bilmeyi sağlayan delil aynı zamanda illeti bilmeyi de mümkün kılacaktır:

²³² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 289.

²³³ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 288-289.

A'da hareket olduğunun delili x'tir.

Hareketin olduğuna delâlet eden delil, müteharrikliğe de delildir.

A'nın müteharrik olduğunun delili x'tir.

Başka bir deyişle:

A'da x'ten dolayı hareket vardır.

Harekete delâlet eden her şey müteharrikliğe de delâlet eder.

A'nın müteharrik oluşunun delili x'tir.

Bakillânî de *Temhid*'de illete dayalı istidlâli, Eş'arî'nin üçüncü açıklamasına yakın bir şekilde gerekçelendirmektedir. Bakillânî'nin izahına göre şâhidde şey, bir hüküm ya da vasfı, bir illetten dolayı alıyorsa, gâibde osıfatla nitelenen şeyin de, sıfatı aynı illetten dolayı hak ettiğine hükmedilir. Bu sebeple onun hükmü, bu illetten dolayı şâhidde o niteliği alanın hükmü gibidir. Çünkü sıfatı gerektiren şey, yani illet olmaksızın o sıfatla nitelenmeye müstehak olmasına yönelik herhangi bir delil olamaz. Bir şeyin âlim vasfını kazanması için, vasfın illeti olan ilmin onda mevcut olup olmadığına bakılır. Dolayısıyla ancak ilim illetinin varlığı, âlim niteliğine sahip olmanın delili olmaktadır. Çünkü bir illetten dolayı hak edilen aklî hükümlerin illetin yokluğu ya da illete muhalif bir şeyin varlığı durumlarında hak edilmesi mümkün değildir. Çünkü böylesi bir durum, illet dediğimiz şeyi hükmün illeti olmaktan çıkaracaktır. Örneğin cisim, te'liften dolayı cisim oluyorsa, cisim olmakla nitelenen her şeyin te'lifin ispatından dolayı cisim olduğuna hükmetmek gerekir. Başka bir deyişle bir şeyin cisim olduğuna dair yargımızın delili, ancak te'lifin varlığına dair bilgimiz olabilir.²³⁴

4.3. Delâlet Ortaklığı ile Hüküm Aktarımı

Delâlet ortaklığı üzerinden hüküm aktarımı kuşkusuz delil ve delâlet kavramları merkezinde şekillenmektedir. Dolayısıyla öncelikle bu iki kavram ile konuya başlamak uygun olacaktır. Hemen hemen bütün dinî disiplinlerde yaygın bir şekilde çeşitli bağlamlarda zikredilen delil ve delâlet kavramları Kelâm'da geniş anlamıyla herhangi bir iddiayı ispatlamak için dayanılan tanık anlamında kullanılmaktadır. Delâlet, sözlükte yol göstermek, işaret etmek, irşâd etmek gibi anlamlara gelirken aynı kökten gelen delil mübalağa anlamı taşımakta ve kelime olarak yol gösteren, işaret eden, rehber gibi mânaları içermektedir.²³⁵ Her ne kadar bu

²³⁴ Bakillânî, *Temhid*, s. 32.

²³⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisu'l-luga*, c. VI, s. 259; Cevherî, *Tâcü'l-luga*, c. IV, s. 1698.

iki kavram istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib terkiibini incelerken istidlâl kavramı bağlamında ele alınmış ise de burada, istidlâl bi’ş-şâhid yönteminin dört şeklinden biri olan “delâlet ya da delil ortaklığı ile istidlâl” çerçevesinde burada yeniden üzerinde durulacaktır

Bu bağlamda öncelikle Eş‘arî kelâmcıların da bildirdiği üzere delil ve eş anlamlısı şeklinde kullanılan dâll kavramlarının delâlet lafzından türemiş kelimeler olduğuna tekrar işaret etmek gerekir. Aynı zamanda delâlet kavramı da mecâzî olarak bu iki kavramla eş anlamlı bir şekilde kullanılmaktadır.²³⁶ Delil, dâll ve delâlet lafızlarının birbiri yerlerine kullanılmalarını ele alan *İrşâd* şârihi Ensârî’nin açıklamalarına göre Eş‘arîler, delil lafzını, dildeki karşılığından ötürü dâll anlamında kullanıldığını düşünmektedirler. Çünkü dilde yol gösteren rehber için delil lafzı kullanılır. Aynı şekilde dualarda kullanılan “delîlu’l-mutehayyirîn” (şaşıranların rehberi) ibaresinde de delil bu anlamda kullanılmaktadır. Delilin delâlet anlamında kullanılması ise ona işaret etmesi sebebiyle mecazî bir kullanımdır. Ensârî’ye göre Bakıllânî ve İbn Fûrek’in görüşü de delilin delâlet manasında olduğu yönündedir. Delilin dâll anlamında zikredilmesi ise delilin delâlete delâlet ettiği gerekçesiyledir.²³⁷

Ensârî delil ve delâlet lafızlarının birbiri yerine kullanımlarını, lafzın iki muhtemel anlamını örneklerle izah ederek açıklığa kavuşturmaya çalışır. Örneğe göre âlime “bu konudaki delilin nedir?” şeklinde yöneltile sorudaki delil lafzıyla kastedilen anlam, delâlettir. “Bizim yol konusundaki delâletimiz kimdir?” sorusunda delâlet kelimesiyle kastedilen ise dâldir.²³⁸ Görüldüğü üzere delilin her iki anlamda kullanılmasının yanı sıra bu lafızlar birbiri yerine de kullanılabilmektedir.

Müteahhirûn Eş‘arîlerden Âmidî de aynı konuyu ele alırken delilin iki anlamı/kullanımı olduğunu belirtir. Birinci kullanım, dâll manasındadır. Fakat yukarıdaki görüşlerden farklı olarak Âmidî’ye göre dâll, delilin nâsıbı yani delili zikreden veya delili ortaya koyan anlamında kullanılır. İkinci kullanımda ise delil, delâlet ve irşâd anlamına gelir ki bu anlamlar mütekellimlerin örfünde delil şeklinde tesmiye edilir.²³⁹

Esasen Eş‘arî delâleti, “kendisiyle dâllin (gösterenin) medlûl aleyhe (gösterilene) delâlet ettiği, işaret, eser veya hükmü gerektiren bir hüküm türünden alamet” şeklinde

²³⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 286; Bakıllânî, *Temhîd*, s. 33-34; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 66; Bağdâdî, *İyâr*, s. 330.

²³⁷ Ensârî, *Şerhu’l-irşâd*, s. 96.

²³⁸ Ensârî, *Şerhu’l-irşâd*, s. 97.

²³⁹ Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, c. I, s. 189.

tanımlamaktadır.²⁴⁰ Dikkat edilirse delâlet Eş‘arî’nin tanımında, alamet kelimesiyle karşılanmaktadır ki bu kullanım alametin usûl ilmindeki ıstılahî anlamıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim usûlde alamet, varlığı ve gerekliliği ona dayanmayıp da hükmün varlığına bir işaret şeklinde ifade edilmektedir.²⁴¹ Bu anlam kelâmcılar tarafından aklî delâlet hakkındaki değerlendirmelerle uyuşmaktadır. İlerde ele alınacağı üzere aklî deliller, medlûlün varlığı veya nitelikleri noktalarında belirleyici olmayan, fakat medlûle işaret eden biçimde değerlendirilmiştir.

Eş‘arî’nin tanımında yer alan, delâletin karşılıklarından *işaret* bir şeyi gösteren, *eser* ise bir şeyin izi şeklinde değerlendirilebilir. Bir hükmün başka bir hükmü gerektirmesi ise konumuz açısından daha merkezi bir anlamdır. Çünkü hüküm bir şeye dair olmak zorundadır. Bir hükmün başka bir zorunlu hükme işaret etmesi ise kabaca istidlâlin tamamını kapsayan bir anlamı ifade etmektedir. Şâhide dair verdiğimiz ya da ulaştığımız hükmün ortaklığı (câmi‘) ne olursa olsun gâibe dair bir hükmü göstermesi/ hükme işaret etmesi delâletin bu şeklini ifade etmektedir.

Bu genel girişten sonra kelâm âlimlerinin delili nasıl tanımladığı üzerinde durulabilir. Burada öncelikle İbn Fûrek’in tanımına yer verilecektir. Nitekim O kelâm ve fıkıh terimlerinin açıklamasını yaptığı *el-Hudûd fî’l-usûl* adlı eserinde, delil kavramını, “hakkında sahih bir nazarla, zarûrî olarak bilinmeyen bilgisine ulaşmaya imkân veren her şey” şeklinde tanımlamaktadır. İbn Fûrek *delili* aklî ve vaz‘î olarak ikiye ayırmaktadır. Aklî delili, “vaz‘a ve ıstılahı (kavramsallaştırma) ihtiyaç duymaksızın onun illeti olan bir vasıfla matlûba delâlet eden şey” şeklinde tanımlarken vaz‘î delili ise “bir atayanın (nâsib) nasbinâ ve vaz‘ına muhtaç olan delil” şeklinde tanımlamıştır.²⁴²

İbn Fûrek ile çağdaş bir başka büyük Eş‘arî otorite olan Bakillânî’nin delili nasıl tanımladığı incelendiğinde ise onun eserlerinde birbirine yakın ibarelerle üç tanım yaptığı tespit edilmiştir. *Temhîdu’l-evâil*’de delil, “duyulardan gâib olanın ve zorunlu olarak bilinmeyen bilgisine ulaştırıcı mürşid” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımda delil bir hedefe ulaştırıcı, ya da yolu gösteren anlamında mürşid kelimesiyle karşılanmaktadır. Bu tercih kelimenin sözlük

²⁴⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 286

²⁴¹ Tehânevî, *Keşşâf*, c.II, s. 1206.

²⁴² “كل ما أمكن أن يتصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراب”. İbn Fûrek, *el-Hudûd fî’l-usûl*, s. 80. Eserin muhakkiki Muhammed Süleyman örnek olarak, hudûsûn muhdise, ihkâmın âlime delâlet etmesini vermiştir. Vaz‘î delile dair daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Hilmi Demir, *Delil ve istidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*, s. 116-118.

anlamına da uygundur. Nitekim delil kelimesi, yol gösteren önder anlamında da kullanılmaktadır.²⁴³

Bakıllânî *el-İnsâf*'ta ve usûl eseri olan *et-Takrîb ve'l-irşâd*'da yaptığı tanımlarda ise oldukça yakın ibarelerle delili şu biçimlerde tanımlar: “Hakkında sahih bir nazarla, zarûrî olarak bilinmeyen bilgisine ulaşmaya imkân veren şey.”²⁴⁴ “Hakkında sahih bir nazarla, zarûrî şekilde bilinmeyen bilgisine ulaşmanın doğru/mümkün (sahha) olduğu her şey”.²⁴⁵ İki tanım arasında tercih edilen kelimeler açısından iki farklı bulunmaktadır. Bilgi karşılığında ilim ve ma‘rifet kelimeleri kullanılırken delilin nazar eyleminde, sağladığı olanağı ifade etmek üzere bir tanımda, *imkân* diğer tanımda ise *sıhhat* tabirleri zikredilmiştir. Bununla birlikte tanımlarda farklı kelimelere yer verilmesi, lafız tercihindan ibaret olup tanımın anlamında herhangi bir farklılığa yol açmamaktadır.

Dikkat edilirse Bakıllânî'nin zikrettiği bu iki tanımda İbn Fûrek'inkine yakın ibareler tercih edilmiştir. Bakıllânî'nin *Temhîd*'deki tanımının diğer eserlerindeki tanımlarından farklılaştığı nokta ise *Temhîd*'deki tanımda, delilin hedeflemediği bilgi türünü belirtmek üzere, zorunlu olmayan bilginin yanı sıra duysal bilgiyi de zikretmiş olmasıdır. Bilindiği üzere kelâmcıların bilgi sisteminde zarûrî ya da ızdırârî bilgiler, duysal ve bedihî bilgileri kapsamaktadır. Bu durumda Bakıllânî'nin tanımında hem zarûrî bilgiyi hem de zarûrî bilginin bir alt kategorisi olan hissî bilgiyi zikretmiş olması dikkat çekmektedir. Elbette Bakıllânî'nin bilgi anlayışı bu açıdan diğer Eş‘arî kelâmcılardan farklı değildir. Ona göre de hâdis bilgiler zorunlu ve nazarî/istidlâlî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zorunlu bilgiler de duysal ve aklın ilksel olarak sahip olduğu bilgiler şeklinde iki tür bilgiyi kapsamaktadır.²⁴⁶ Dolayısıyla tanımdaki ibareden Bakıllânî'nin zorunlu bilgiler konusunda İbn Fûrek'ten veya diğer Eş‘arî kelâmcılardan farklı bir kanaate sahip olduğu sonucu çıkmamaktadır. Bu durumda tanımdaki söz konusu kullanım, ya zorunlu bilgiyi bir alt sınıfı olan hissî bilgiyle beraber zikrettiği yahut diğer zorunlu bilgi türü olan bedihî bilgi yerine kullandığı şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim Bakıllânî eserinde farklı bağlamlarda bu iki kavramı beraber kullanmaktadır.²⁴⁷

²⁴³ “هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطراب” Bakıllânî, *Temhîd*, s. 33-34.

²⁴⁴ “ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطرابه” Bakıllânî, *el-İnsâf*, s. 15.

²⁴⁵ “كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم باضطرابه” Bakıllânî, *et-Takrîb*, c. I, s. 202.

²⁴⁶ Bakıllânî, *Temhîd*, s. 26, 28-30; Bakıllânî, *et-Takrîb*, c. I, s. 183-184; Bakıllânî, *el-İnsâf*, s. 14.

²⁴⁷ Bakıllânî, *Temhîd*, s.62, 87, 146.

Mütekaddimîn dönem Eş‘arî kelâm geleneğinin en önemli simalarından biri olan İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî ise *İrşâd*’da delili, “kendisine sahih nazarla bakıldığında, âdeten zarûrî olarak bilinmeyen şeye ulaştıran şeyler”²⁴⁸ şeklinde; *eş-Şâmil*’de ise yakın ibarelerle “hakkında sahih nazar etmekle mükteseb bilgiye ulaştıran şey”²⁴⁹ biçiminde tanımlar. Görüldüğü üzere birinci tanımda “âdeten zarûrî olarak bilinmeyen” şeklinde ifade edilen delilin bilgi türü, ikinci tanımda doğrudan mükteseb bilgi şeklinde zikredilmiştir. Delilin iktisâbî bilgiyi hedeflediği kaydı, yukarıda yer verdiğimiz tanımlarda ortak olarak öne çıkan bir husustur. İktisâbî, istidlâlî ya da nazarî kavramlarıyla ifade edilen bilgi türü, zorunlu bilgilere dayanılarak deliller aracılığı ile bilinmeyen şeyin bilgisini elde etmeye yönelik zihni bir çaba ve süreç sonucunda ortaya çıkmaktadır. Hissî ve bedihî bilgilerden oluşan zorunlu bilgiler ise ulaşılmak için bir çaba gerektirmeyen türden bilgilerdir. Duyusal bilgiler sağlıklı duyu organları vasıtasıyla duyusal varlığın idrakini zihinde ortaya çıkarırken bedihî bilgiler ise kişide bulunan ilksel ve aracısız bilgileri ifade etmektedir. Her iki bilgi çeşidi de uygun şartlar oluştuğunda canlı varlıkta zorunlu olarak meydana gelen bilgilerdir. Dolayısıyla nazar eyleminin malzemesini teşkil eden delile de ihtiyaç duymazlar. Bu sebepten ötürü tanımlarda delillerin hangi bilgi kategorisi için söz konusu olduğu belirtilmiştir.

Cüveynî’nin tanımındaki bir diğer dikkat çeken kayıt, “müstekarru’l-âdet” ifadesidir. Bu kayıt, zarûrî olarak bilinmeyen şeyleri, yani nazarî bilgiyi niteleyerek bu tür ilimlerin mutlak anlamda iktisâbî olarak elde edilmek zorunda olmadığına göndermede bulunmaktadır. *İrşâd* şarihlerinden Ebû Kâsım el-Ensârî ve Ebû Bekr ibn Meymûn da bu ifadeleri Allah’ın nazar vasıtasıyla ulaşılabilen bilgiyi insan için zorunlu bilgi şeklinde de yaratabileceği anlamında yorumlamaktadır.²⁵⁰ Bu açıklamalara göre normal şartlarda ancak düşünme eylemi ve çıkarımla ulaşılabilen bilgiler, Allah’ın irade etmesiyle canlı bir varlıkta, bunlar olmaksızın, zorunlu bir şekilde yaratılabilir.

Cüveynî delillerin bütün çeşitlerini kapsayacak şekilde yaptığı yukarıdaki tanımdan sonra delilleri aklî ve sem‘î olarak iki kısma ayırmaktadır. İstidlâl bi’ş-şâhidin delâlet ortaklığı türü bağlamında bu tasnifin aklî kısmı kullanılmaktadır. Cüveynî aklî delili ise “kendi nefsinde bulunun zorunlu (lâzım) bir sıfatla medlûle delâlet eden delil” şeklinde tanımlar.²⁵¹ Tanımda aklî delili sem‘î ya da şer‘î delillerden ayıran özellik olarak delilin medlûle delâlet etme şekli

²⁴⁸ “هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراباً” Cüveynî, *İrşâd*, s. 8.

²⁴⁹ “هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى العلم المكتسب” Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 60.

²⁵⁰ Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, s. 96; Ebû Bekr ibn Meymûn, *Şerhu’l-İrşâd*, s. 30.

²⁵¹ “فأما العقلی من الأدلة ، فما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها” Cüveynî, *İrşâd*, s. 8.

öne çıkarılmıştır. Cüveynî delilin medlûle kendi nefsiyle mi yoksa kendisinden ayrı bir şeyden dolayı mı delâlet ettiği sorusunun cevabını böylece vermiş olmaktadır: delil medlûle kendi nefsindeki bir sıfatla delâlet eder.

Ensârî de Cüveynî'den aynı görüşü nakleder ve onun aklî delillerin medlûle kendi nefislerinden dolayı delâlet ettiği görüşünde olduğunu belirtir. Cüveynî'ye göre delilin delâlet ettiği şey, delilin lâzım bir sıfatı, başka bir deyişle nefsî/zâtî niteliğidir. Nefsî sıfat, şeyin kendisinden gayrı olamayacağı için de delilin delâleti delilin kendisinden farklı olamaz. Mesela bir şeyin vücûdunun başka bir şeyin varlığına delâlet ettiği şeklindeki bir delil-medlûl ilişkisi kurulduğunda, delilin vücûdu delilin kendisinden gayrı olmadığı için delil medlûle nefsiyle delâlet etmiş olmaktadır.²⁵² Bu konuda bir diğer *İrşâd* şârihi Takıyüddîn el-Mukterah (ö. 612/1215) farklı bir açıklama getirmektedir. Ona göre bu kayıttan dolayı bir problem ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki bir şeyin varlığı delil olabileceği gibi bir şeyin olmaması, yani yokluk da delil olabilmektedir. Şartın yokluğunun meşrutun yokluğuna delâlet etmesi örneğinde olduğu gibi bir şeyin yokluğuna dair bir önerme de delil olarak medlûlüne işaret edebilir. Yokluğun (adem) ise herhangi bir şeyin nefsî sıfatı olması mümkün değildir. Mukterah, Cüveynî'nin zikrettiği bu ifadenin (nefsî sıfat kaydı), gerçek anlamda bir kayıt olarak kabul edilmesi durumunda tanımın bütün delilleri kapsamayacağını belirtir. Bundan ötürü mezkûr kaydın ibaredeki bir genişlik (tesamüh) olarak düşünülmesi gerektiği yönünde kanaat bildirmiştir. Ona göre tanımdaki “bizzât kendi nefsindeki lâzım sıfattan dolayı delâlet etmesi” ibaresi aklî delillerin, lafızların delâletinin aksine herhangi bir vâzı'ın vaz'ına ihtiyaç olmaksızın delâlet etmesini ifade etmektedir.²⁵³

Tartışmanın müteahhirûn dönemindeki taraflarından biri olan Âmidî ise klasik dönem Eş'arîleriyle aynı görüşü paylaşmaktadır. Delili iki kısma ayıran Âmidî'ye göre medlûle kendi zâtından dolayı delâlet eden deliller aklî delil iken, kendi nefsiyle değil de şâri'in veya başkasının vaz' ve ıstılahıyla delâlet eden deliller ise şer'î delildir.²⁵⁴ Âmidî ayrımı doğrudan kendi nefsiyle delâlet edip etmeme üzerinden yaparak bu konudaki görüşünü de belirtmiş olmaktadır. Amidî'nin yaptığı ayırım esasen mütekaddimûn Eş'arîlerinin ayrımıyla paraleldir. Nitekim aklî delâletin şer'î delâletten farkı olarak dönemin kelâmcılarının öne çıkardığı husus, şer'î delillerin aksine aklî delillerin medlûllerine kendi nefisleriyle delâlet etmeleridir. Aklî

²⁵² Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, s. 98.

²⁵³ Mukterah, *Şerhu'l-irşâd fî usûli'l-i'tikâd*, s. 135-136.

²⁵⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, c. I, s. 189.

delâletle ilgili bu kuralla kast edilen, medlûlüne bir belirleyenin vaz'ıyla taalluk etmemesidir. Şer'î delâlette ise deliller, şârî'in belirlemesi ve atamasıyla medlûllerine işaret etmektedir.²⁵⁵

Delilin medlûlüne ne şekilde veya neyle delâlet ettiği hususunu ele alan müteahhirûn kelâmcılarından Cürcânî de delilin medlûle nefsiyle delâlet ettiği yönündeki görüşü isim vermeden bazı düşünürlere nispet ederek zikretmektedir. Cürcânî bu iddianın karşıtı olarak ise Fahreddîn Razî'nin ve başka bir grubun görüşlerine yer vermektedir. Bu iddiaya göre delâlet yönü delilden başkadır (gayr). Muhdes olan âlemin muhdise yani Allah'a delâlet etmesi örneği üzerinden ele alınan görüşe göre, âlem delil Allah medlûldür. Delâlet yönü ise âlemden farklı olarak âlemin hudûsu veya imkânıdır. Dolayısıyla âlem Allah'a kendisinden başka olan hudûsla delâlet etmektedir. İcî'nin değerlendirmesine göre başta Cüveynî olmak üzere yukarıda zikrettiğimiz Eş'arî mütekellimlerin görüşü, yine Eş'arîlerin zât-sıfat ilişkisi bağlamında ilke edindikleri "şeyin sıfatı, onun ne kendisi ne gayrıdır" görüşlerine benzemektedir.²⁵⁶ Allah'ın sıfatları nasıl zatından başka değilse delil olan şeylerin vücûd veya hudûs gibi nefsî nitelikleri de onların kendilerinden gayrı değildir. Dolayısıyla da bir şeyin vücuduyla ya da hudûsuyla başka bir şeye delâlet etmesi, onun kendi nefsiyle o şeye delâlet etmesi anlamına gelmektedir.

Delâlet ilişkisi delil ile medlûl arasında var olan bir gösteren-gösterilen ilişkisidir. Delil, müşâhedeye konu olmayan bir zâtı, niteliği ya da bunlara ait bir hükmü gösteren şeydir. Sahip olunmayan yeni bir bilgiye ulaşmanın yolu olarak delâlet ilişkisi, delilin varlığı durumunda medlûlülün de var olduğuna yönelik yargıya dayanmaktadır. Bu yargının her zaman için geçerli olmasını sağlayan özellik ise tard şartıdır. Sahih bir delâlet ilişkisinden bahsetmek için ittirâd özelliğinin olması şarttır.²⁵⁷ Tard, kurulan delil-medlûl bağının sürekliliğini sağlamakla, gösteren-gösterilen ilişkisinin bilgiye ulaşmada güvenilir bir yöntem olmasını sağlamaktadır. Çünkü belirli bir şeyin, her var olduğunda yine belirli bir şeye delâlet ediyor oluşu istidlâl yapana, ulaşmak istediği yeni bilgiler için bir dayanak noktası vermektedir.

Hatırlanacağı üzere istidlâl bi's-şâhidin önceki iki çeşidinde, tardın yanı sıra öğelerin iki taraflı bağıni ifade etmek üzere akis de şart görülmüştü. Delâlet bağında illet-ma'lûl ve tanım-tanımlanan ilişkilerinden farklı olarak akis şartı yoktur. Akis ilişkinin iki öğesinin de birbirini gerektirmesi anlamına gelmektedir. Yani akisin söz konusu olması için illet-ma'lûl

²⁵⁵ Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 15; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 64, 71; Bağdâdî, *İyâr*, s. 243, 330.

²⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 282-283. Tartışmanın müteahhirûn dönemindeki farklı görüşleri ve değerlendirmeleri için bkz. Hülya Alper, *Düşünmenin Anlamı Şerhu'l-Mevâkıf Bağlamında Bir İnceleme*, s. 101-105.

²⁵⁷ Bakillânî, *et-Takrîb*, s. 205. Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 64, 69; Cüveynî, *Şâmil*, s. 178, 484.

ilişkisinde olduğu gibi, delil medlûlünü gerektirirken medlûl de delilin varlığını gerektirmelidir. Fakat delâlet ilişkisinde bu bağlantı biçimi mevcut değildir. Delil medlûlün varlığını gösterir fakat medlûlün varlığı, delilin varlığı anlamına gelmez. Sabit olan öge medlûldür; delilin varlığı veya yokluğunun medlûlün varlığı üzerinde bir etkinliğe sahip olmamasının yanı sıra epistemolojik olarak bir şeye dair bir işaretin olmaması mutlak anlamda o şeyin yokluğu bilgisini doğurmaz. Eş‘arî bu durumu fiillerdeki ihkâm, yani, fiillerin düzen ve gayeye uygun olma özellikleri ile bu fiilleri işleyen fâilin âlim olması arasındaki ilişkiyi ele alarak açıklar. Örneğe göre hikemî fiilin varlığı, fâilin âlim olduğuna işaret eder, fakat âlim bir fâilin olması hikmetli fiilin varlığını gerektirmediği gibi fiilin varlığını da göstermez. Diğer yandan bu fark bir şeyin illet olup olmadığını tespit etmek konusunda da ölçütlerden biri olarak kullanılabilir. Örneğin hikmetli fiiller, fâlin âlim oluşunun illeti olamaz, çünkü birinin âlim olup da fiil işlememesi mümkündür.²⁵⁸

Cüveynî de aynı kaideyi zikrederek bazı fakihlerin aklî delillerde in‘ikâsın şart olduğunu sandıklarını belirtir. Bunun sebebi olarak da aklî illetlerle aklî delillerin birbirine karıştırılarak aynı şeymiş gibi değerlendirilmesini gösterir. Buna âlem ile âlemin yaratıcısı arasındaki delâlet ilişkisini örnek veren Cüveynî’ye göre âlemin yaratılmış olması yaratıcının varlığına delâlet ederken yokluğu, yaratıcının yokluğunu göstermez. Aynı şekilde ihkâm, yani fiillerindeki hikmet yaratıcının ilmini gösterirken, yoklukları ilmin yokluğu anlamına gelmez.²⁵⁹

Delilin medlûlle olan bağının illet-ma‘lûl bağından önemli farklarından biri de delilin mûcib olmamasıdır. Yani medlûlü var eden veya belirleyen şey, delil değildir. Delil sadece var olan bir şeyi gösteren, dolayısıyla eğer gösterilmek istenen şey, zarûriyyât kategorisinde değilse onun bilinmesini sağlayan işarettir. Cüveynî bunu şu ibarelerle ifade eder: Delil medlûlünü zorunlu şekilde gerektirmez, medlûlün ispatında müessirdir. Delil ile medlûl arasında bu şekilde bir icâb bağı olmadığı için de medlûl, bir delile zorunlu bir şekilde muhtaç değildir. Yani medlûl o delil dışında başka bir delille de ispat edilebilir. İlet ise doğrudan taalluk ettiği şeyin yani ma‘lûlün varlığında etkindir. Dolayısıyla da ma‘lûlün varlığı illetin varlığına doğrudan bağlıdır.²⁶⁰

Buraya kadar delil ve delâlet hakkında zikrettiğimiz bilgiler ışığında delâlet ilişkisini şu şekilde ortaya koymak mümkündür. İstidlâl veya çıkarım temelde sahip olunan bir bilgidен

²⁵⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 304.

²⁵⁹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 178-179; 484.

²⁶⁰ Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 69-70. Cüveynî, *Şâmil*, s. 105.

hareketle yeni bir bilgiye ulaşma işlemidir. İstidlâl ameliyesinin öznesi, yani nazîr veya müstedillîn hedeflenen yeni bilgiye ulaşmak için dayandığı kaynak, yani istidlâlîn malzemesi ise delildir. Düşünen öznenin delille ilişkisi, ona fikir ve teemmülle yönelmesi, başka bir ifadeyle delil hakkında düşünmesidir. Müttekaddimûn dönem Eş‘arîlerinin kabul ettiği “delilin kendi nefsiyle medlûle delâlet ettiği” ilkesini esas kabul ettiğimiz takdirde, delil hakkında düşünme neticesinde delil olan şeyi kavramak ve bu kavrayışa içkin olan işareti/delâleti tespit etmek, aynı zamanda delil ile medlûl arasındaki delâlet yönünü tespit etmek anlamına da gelecektir. Bu bağın her durumda sâbit olduğu anlamına gelen ittirad şartı gereğince de söz konusu delilin mevcut olduğu her koşulda medlûlünün varlığını göstermesi, delilin mislinin var olduğu durumlarda medlûlün de mislinin varlığı anlamına gelmektedir.

Yukarıda ele aldığımız delâlet ilişkisinin Allah hakkında bazı hükümlere ulaşmak için kullanılmasını sağlayan şey, delâletin şâhidde ve gâibde değişmeyeceğine yönelik temel yargıdır.²⁶¹ Delâleti şâhid ile gâib arasında bulunan dört cem‘ ya da câmi‘den biri olarak belirleyen Cüveynî’ye göre şâhidde bir şeye delâlet eden her şey gâibde de o şeye delâlet eder. Bunun gerekçesi de delâlette bulunan ittirâd, yani her durumda geçerli olma şartıdır. Cüveynî’nin istidlâlîn bu şekline verdiği örneklerden biri şöyledir: Şâhidde sonradan var olmuş (hâdis) bir niteliği kabul etmek, bir şeyin hâdislikten soyunuk olmayacağına delâlet ettiği zaman gâibde de havâdisi kabul etmenin ondan soyunuk olamayacağına delâlet ettiğine hükmetmek gerekir.²⁶² Örneğe göre şâhidde bir şeyin sonradan var olan bir niteliği kabul etmesi, o şeyin hâdis olandan âri olamayacağına delâlet eder. Kurulan bu delâlet ilişkisinin tardının sonucu ise eğer gâibde “hâdis olanı kabul” delili mevcutsa, “hâdis olandan âri olamama” sonucunun gâib için de geçerli olmasıdır. Bundan hareketle eğer Allah için hâdis olan bir ilim veya iradenin varlığı gibi bir iddia varsa, bu iddianın sonucunda Allah’ın havâdisten soyunuk olamayacağı da kabul edilmelidir.

Kelâmcılarca gâibe dair bilgiye ulaşmada delil ya da delâlet ortaklığıyla istidlâl, diğer konuların yanı sıra yoğun bir şekilde iki temel kelâmî konuda kullanılmıştır. Bunlardan birisi, fiil-fâil ilişkisinin gâibe, havadis-muhdis şeklinde taşınması yoluyla Allah’ın varlığını ispat edilmesi, yani isbât-ı vâcib konusudur. Diğeri ise fiildeki ihkâm vasfı ile fâilin bilgisi, kudreti ve iradesi arasında kurulan ilişkinin gâibe taşınması ile Allah’ın âlim, mürid ve kâdir vasıflarına

²⁶¹ Bakıllânî, *Hidâyetü’l-müsterşîdîn*, s. 310.

²⁶² Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 64.

sahip olduğunun ispatıdır. İkinci bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız bu örnekler delâlet ilişkisi ve delâlet ortaklığı ile istidlâl bi’ş-şâhid bağlamında en çok kullanılan örneklerdir.²⁶³

İsbât-ı vâcib için kullanılan kanıtlamaların temelinde şâhiddeki fiillerin bir fâili gerektirdiği yargısı bulunmaktadır. Fiil ile fâil arasındaki ilişki biçiminin ise illet-ma‘lûl ilişkisi olması mümkün değildir. Yukarıda da yer verdiğimiz gibi fiil ile fâil arasında illet-ma‘lûl arasındaki karşılıklı, mûcib/gereklik ilişkisi olmadığı gibi illet ile ma‘lûlün zamansal olarak birlikte var olma zorunluluğu da fiil-fâil için geçerli değildir. Çünkü fiil fâilin varlığına etkide bulunamaz ve fâil fiilinden önce mevcut olabilir. Bunun mümkün olmasının ötesinde fâil fiilini önceler. Kelâmcılar fiil-fâil ilişkisini bir gösteren-gösterilen ilişkisi şeklinde değerlendirmişlerdir. Fiil, meydana gelmesiyle yani varlığıyla bir fâilin varlığının alameti ve göstergesidir. Dolayısıyla bir fâilin varlığına dair hükme veya bilgiye ancak ona işaret eden bir delil ile yani fiil ile ulaşılabilir. Şâhidde kurulan bu delâlet ilişkisi, delilin her şartta medlûlünü göstermesi yani ittirâdı gereği, fiilin mevcut olduğu her durum için, geçerli olmasını gerektirir. Başka bir örnekle ifade etmek gerekirse, yazı ile yazan arasında bir delil-medlûl ilişkisi kurulduğunda, yazı, var olduğu her durumda, bir yazanı işaret eder. Buna binâen bir yazarın varlığına hükmetmek için, yani varlığına dair bilgiye ulaşmak için, ona delâlet eden bir yazı deliline ihtiyacımız vardır. Bunlardan hareketle fiillerden oluşan âlem de bir delildir ve bir fâilin varlığına delâlet etmelidir.²⁶⁴

Fâilin varlığının bilgisine ulaştıktan sonra fiile bakılarak ulaşılacak başka bir bilgi ise fâilin vasıflarına dair olan bilgidir. Fiilin yaratıcısının nasıl bir fâil olduğunu bilmek de ancak fiilin niteliklerinden yola çıkarak mümkün olmaktadır. Nitekim Eş‘arî’ye göre fiilin yaratılması, yaratıcının kudretine; fiilin muhkem şekilde ortaya çıkması, bilgisine; meydana gelen fiillerdeki seçim, yani bazı fiillerin ortaya çıkması, bazılarının çıkmaması ise iradesine delâlet eder.²⁶⁵

Eş‘arî’nin “gâib hakkında bilgi edinmemizin yolu şâhiddeki bir şey hakkında bilgi edinmemizle aynıdır” şeklinde ifade ettiği istidlâl bi’ş-şâhide yönelik verdiği örneklerden bir diğeri de Allah’ın vasıflarını tespiti yönelik olup delâlet birliğini içermektedir. Örneğe göre bizden birinin eylemde bulunması, o kişinin canlı, bilen ve güçlü olduğuna delâlet eder. Gâibdeki fâil için de bu delâlet geçerlidir. Dolayısıyla gâibdeki bir zâtın hayy, âlim ve kâdir

²⁶³ Eş‘arî, *el-Luma*, s. 17-18; Bakillânî, *Temhîd*, s. 43; Cüveynî, *İrşâd*, s. 44-45.

²⁶⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287-288; Bağdâdî, *Usûli’-d-dîn*, s. 98; Bakillânî, *Temhîd*, s. 43;

²⁶⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 38.

olup olmadığını bilmemizin yöntemi ile duyularımızın tanıklığında bulunan bir fâilin hayy, âlim ve kâdir oluşunu bilmemizin yöntemi aynıdır. Şâhiddeki bir fâilin bu niteliklere sahip olup olmadığını bilmek için eylemlerin ve eylemlerin niteliklerinin delâletlerini esas alınıyorsa, Allah'ın vasıfları için de onun fiillerinin delâletlerinden hareket edilmesi gerekir.²⁶⁶

Eş'arî'ye göre ihkam fâilin bilgisine delâlet ettiği gibi, müridin muradının isteğine uygun şekilde olmaması da şâhidde ve gâibde müridin noksanlığına delâlet etmektedir.²⁶⁷ Burada taşınan hüküm, bir şeyin eksikliği veya tam olmayışıdır. Yaptığı şeyin isteyen öznenin (mürîd) isteğine uygun olmaması, isteyende yapma gücü, irade etme ya da yapmaya yöneldiği şey hakkındaki bilgisi hususlarında bir eksiklik olduğuna delâlet eder. Şâhidde tanık olduğumuz bu delâlet gâibde de geçerlidir. Dolayısıyla mürîd olarak Allah'ın herhangi bir fiilinin, iradesine aykırı olması, onun eksikliği anlamına gelecektir ki eksiklik Tanrı için düşünülemez. Buradan hareketle, yaratılan her şey eksiklerden münezzeh olan yaratıcının iradesine uygun olmak durumundadır.

4.4. Şart Ortaklığı ile Hüküm Aktarımı

Lügatte alamet veya gerekli (lâzım) alamet anlamlarına gelen şart, birinin varlığı durumunda diğerrinin de var olması yönünden, bir şeyin başka bir şeyle bağı demektir.²⁶⁸ Şartın istilahî anlamı ise birlikte bir ikili oluşturdukları meşrût kavramıyla bağlantılı olarak açıklanmaktadır.²⁶⁹ Cüveynî Bâkılânî'den, "bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan fakat varlığı o şeyin varlığını gerektirmeyen şey"²⁷⁰ şeklinde bir tanım aktarırken kelâmcıların istilâhında şartın "varlığı meşrûtunu zorunlu olarak gerektirmeyen, fakat yokluğu şartla ilişkili olduğu yönden meşrûtunu engelleyen şey" olduğunu belirtir.²⁷¹

Şart-meşrût ilişkisi, delil-medlûlde olduğu gibi tek yönlü bir ilişki biçimidir. Yani şartın varlığı meşrutunun varlığını gerektirirken yokluğu, meşrutunun yokluğunu gerektirmez. Bu açıdan illet-ma'lûl ile hadd-mahdûd ilişkilerinden farklılaşmaktadır. Örneğin hayat ilmin sübûtunun şartıdır. İlim hayat olmadan tahakkuk edemez, var olamaz. Cansız olup bilgi sahibi olmak

²⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 287.

²⁶⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 70, 72.

²⁶⁸ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, s. 155; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 199-200.

²⁶⁹ Şart için musahhih tabiri de kullanılabilir. Bkz. Simnânî, *el-Beyân an usûli'l-îmân*, s. 53; Cüveynî, *Şâmil*, s.710.

²⁷⁰ Cüveynî, *Şâmil*, s.110, 709.

²⁷¹ Cüveynî, *Şâmil*, s.708-709.

mümkün değildir. Bununla birlikte hayatın varlığı ilmi beraberinde getirmez. Zira bilgi sahibi olmayan bir canlı düşünülebilmektedir. İşte şart bu açıdan illetten ayrılmaktadır. Eğer hayat ilmin illeti olsaydı hayat sahibi olup ilim sahibi olmamak düşünülemezdi. Çünkü illetin varlığı ma'lûlün varlığını zorunlu kılar. Özetle, ma'lûlün varlığı illetin varlığını gerektirdiği gibi meşrûnun varlığı da şartın varlığını gerektirir. Buna mukabil illetin varlığı ma'lûlün varlığını gerektirirken şartın varlığı meşrûnun varlığını gerektirmez.²⁷²

Şartın varlığının meşrûnun varlığını gerektirmemesi şartla illetin başka hükümlerde de farklılaşmalarına kaynaklık teşkil etmektedir. İletle şart arasındaki bu farklılıktan dolayı Bâkılânî hâllerin illet olamayacağını fakat şart olabileceklerini belirtir.²⁷³ Hâlin şart olabileceği kabul edilince ademî kayıtların da şart olup olamayacağı gündeme gelmektedir. Yani ilmin var olması için hayatın var olmasının yanında cehl ve gaflet gibi ilmin zıtlarının yok olması da şart olarak kabul edilecek midir? Çoğunluk ademî kayıtları şart olarak belirlemeye yanaşmamış bu problemi belirlenen şartı kayıtlayarak aşmak istemişlerdir. Hayatın ilmin varlığı için ilmin zıtlarının yokluğu durumunda şart olduğunu belirtmişlerdir. Bakılânî ise ademî kayıtların şart olarak belirlenmesinde bir sakınca görmemiştir. Şartın tahakkuk etmesi için gerekliliğin olması yeterlidir. Dolayısıyla sübût, intifâ, adem ve vücûd gibi belirli nitelikler şart ilişkisinin var olması için şart değildir.²⁷⁴

İlet-ma'lûlün aksine şartın meşrûnunu zorunlu kılmaması, bir şeyin birden fazla şartının olmasını da mümkün kılmaktadır. Bu yüzden hayatla birlikte mahallin var olması da ilmin şartı olabilmektedir. O halde ister tek ister birden fazla şey olsun, hükmün kendisine bağlı olduğu fakat hükmü zorunlu kılmayan her şey onun şartıdır.²⁷⁵

İletle şart arasında mütakaddimûn Eş'ârîlerin değindiği temel farklılıklar bunlardır. Onlara göre bu farklılıklar, her ikisinin de istidlâl biş's-âhid için elverişli olmasına mani değildir. Mu'tezile ise bu bakımdan Allah'ın sıfatları hakkında kullanılan illet ve şartın hükümlerinin farklı olduğunu savunur. Onlara göre şart istidlâl bi's-şâhid için mutlak olarak geçerliken illet sadece aynı varlık kategorileri arasında yapılan istidlâl bi's-şâhid için geçerlidir. Yani Mu'tezilî kelâmcılara göre illetle istidlâl sadece istidlâlin iki tarafında da câiz/mümkün varlıklar söz konusuysa geçerlidir. Şâhid tarafında mümkün, gâib tarafında vacib

²⁷² İbn Fûrek, *Hudûd*, s. 155; Cüveynî, *Şâmil*, s.708-709.

²⁷³ Cüveynî, *Şâmil*, s.709.

²⁷⁴ Cüveynî, *Şâmil*, s. 710; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 18-19.

²⁷⁵ Cüveynî, *Şâmil*, s. 710.

bir varlık söz konusu olduğunda ise geçersiz kabul etmektedirler. Şartın ise böyle bir ayrıma gitmeksizin mutlak olarak istidlâl bi's-şâhid için geçerli olduğunu kabul etmişlerdir. Sözelimi Mu'tezile şâhiddeki canlı olma ile âlim olma arasındaki şart ilişkisinin, gâibdeki hayy ve âlim arasında da bulunduğu hükmüne istidlâl bi's-şâhid aracılığıyla ulaşmışlardır. Onlara göre canlı olma-âlim olma arasındaki şart ilişkisi, mümkün ve vâcib olmalarından bağımsız, hem şâhid hem gâib için geçerlidir. Fakat söz konusu ilim ile âlim arasındaki illet ilişkisi olduğunda, şâhiddeki bu tür ilişkinin gâibe geçirilmesine, şâhiddeki âlimin mümkün, gâibdeki âlimin ise vâcib olmasından ötürü itiraz etmişlerdir.²⁷⁶ Cüveynî şart ve illet arasında gözettileri bu ayrımın tutarsız olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre şart ve illet arasında, mümkün ve vâcib için geçerli olmak bakımından ayrım yapmayı haklı gösterecek bir farklılık yoktur. Şartta böyle bir ayrıma gidilmediyse illette de gidilmemeli, yok eğer illette bu tür bir ayrım yapıldıysa şartta da yapılmalıdır.²⁷⁷

Tanıma tekrar dönecek olursak, şartın yokluğunun meşrûtu şarta intisap ettiği yünden engellemesi şu şekilde izah edilebilir: A, B'nin varlığının şartı ise, A'nın yokluğu durumunda B'nin varlığının imkânsız olduğu açıktır. Ancak A'nın yokluğu durumunda B'nin tasavvur edilmesi imkânsız değildir. Çünkü A ve B arasındaki şart meşrût ilişkisi tasavvur bakımından değil varlık bakımındandır. A, B'nin varlığının şartı dolayısıyla aynı zamanda sıhhatinin de illetidir. A'nın yokluğu durumunda B var olamaz. A'nın varlığı durumunda ise var da olabilir yok da olabilir. Buna mukabil A'nın varlığı B'nin sıhhatini zorunlu olarak gerektirir. Zira sıhhat bakımından şart değil illettir.

Tam bu noktada Cüveynî'nin Bakıllânî'den aktardığı, şartın kullanımıyla ve dolayısıyla bu konudaki örneklerin mahiyetiyle ilgili bir sorgulama gündeme gelmektedir. A, B'nin şartı olarak kabul edildiğinde A aynı zamanda B'nin sıhhatinin illeti olmaktadır. Fakat daha önce temas edildiği üzere bir şeyin birden fazla şartı olması mümkündür. Ademî kayıtların da şart olabileceği kabul edildiğinde tek bir şartı olan bir hüküm söz konusu olamayacaktır. Bir hükmün vücûdî tek bir şartı olsa bile her halükarda şartın zıddının yokluğu, diğer bir şart olarak ortaya çıkacaktır. Bu durum A'nın zıddıyla beraber bulunabileceği anlamına gelir. Bakıllânî bu problemi şartın kullanımındaki bir mülâhazayı ortaya koyarak çözmüştür. Buna göre, bu tip örneklerde diğer bütün şartların tahakkuk ettiği varsayıldığından mesele tek bir şart üzerinden

²⁷⁶ Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 199; Ebu'l Hüseyin el-Basrî, *Tasahhufu'l-edille*, s. 10-11; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 63; Cüveynî, *İrşâd*, 84, 87, 90.

²⁷⁷ Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 63.

ele alınmaktadır. Bütün şartların tek bir şart gibi düşünülmesi ve tartışmanın böyle yürütülmesi de mümkündür ancak pratik değildir. Neticede bu lafzî bir itirazdır.²⁷⁸

Cüveynî yukarıda zikrettiğimiz “A’nın B’nin varlığının şartı, sıhhatinin de illeti olması durumuyla ilgili Kâdî’dan bazı aktarımlarda bulunmuştur. Bakıllânî, farklı açılardan olmak kaydıyla, bir hükmün illetinin ve şartının aynı olabileceğini ifade etmiştir. Bir nitelik şart olması bakımından hükmü gerektirmez. İlet olması bakımından ise hükümle karşılıklı ve zorunlu olarak birbirlerini gerektirirler.²⁷⁹ Mesela hayat sahibi olma hükmü *ilim sahibi olmak* için şart, *ilim sahibi olabilir olmak* için ise illettir. (i) Bir taşın *ilim sahibi olması* için *hayat sahibi olması* şarttır. Taş hayat sahibi olmadan ilim sahibi olamaz. Bununla beraber hayat sahibi olması otomatik olarak onu ilim sahibi kılmaz. (ii) Bir taşın *ilim sahibi olabilir olması* da az önce şart olarak zikredilen şeye, *hayat sahibi olmasına* bağlıdır. Bir önceki durumun aksine taşın hayat sahibi olması doğrudan onu ilim sahibi olabilir kılmaktadır. İlim sahibi olabilir olmak hayat sahibi olmayı, hayat sahibi olmak da ilim sahibi olabilir olmayı zorunlu olarak gerektirmektedir.

Bâkılânî’nin şart-meşrût ilişkisine dair değindiği önemli bir husus daha bulunmaktadır. O, aynı cihetten olmak kaydıyla, bir meşrût şartının şartı ise şartın da meşrûtun da asla var olamayacağını belirtmiştir. Verilen örnek şu şekildedir: Zeyd’in evde olduğunu bilmek Amr’ın evde olduğunu bilmeye; Amr’ın evde olduğunu bilmek de Zeyd’in evde olduğunu bilmeye bağlıysa ne Zeyd ne de Amr’ın evde olduğu bilinemez.²⁸⁰ Ancak Bâkılânî baştaki yargıyı mutlak olarak bırakmamıştır. O, şartı meşrûtla mukarin olanlar ve meşrûtta önce var olması gerekenler şeklinde ikiye ayırmıştır. Bu ayrımı yapması meşrûtun şartının şartı olmasının sadece ikinci durumda kısır döngü doğuracağını fark ettiğini göstermektedir.²⁸¹ Cüveynî’nin açıklamaları üzerinden konu daha da netleşmektedir. O, konuyu cevher ve araz örneği üzerinden ayrıntılandırmıştır. Cevher ve arazın varlıkları birbirine bağlıdır. Cevherler arazlardan hâlî kalamayacağı gibi her araz da bir cevherde bulunmak zorundadır. Bu durumda bir cevherin varlığı için bir arazın varlığı, bir arazın varlığı için de cevherin varlığı şart olmuş olur. Cüveynî bir meşrûtun şartının şartı olması durumunu, ardışık ve eş zamanlı olmak üzere ikiye ayırır. İlk durumu kısır döngü olarak kabul ederken ikinci durumda şartın da meşrûtun da var olabileceğini belirtir. İlk durumun örneği şöyledir: (i) Sana öncesinde bir dinar vermedikçe bir dirhem ve öncesinde bir dirhem vermedikçe de bir dinar vermem. (ii) Sana bir dirhemi ancak

²⁷⁸ Cüveynî, *Şâmil*, s. 711.

²⁷⁹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 713.

²⁸⁰ Bakıllânî, *Temhîd*, s. 150.

²⁸¹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 110.

bir dinarla birlikte, bir dinarı da ancak bir dirhemle birlikte veririm. Her iki örnekte de meşrû şartın şartı kılınmıştır. İlk örnekte şart ve meşrût kronolojik bir bağıntı içinde olduklarından şart da meşrût da asla tahakkuk edememektedir. Buna mukabil ikinci örnekte şart ve meşrût birlikte tahakkuk edebilmektedir. Cevher ve araz arasındaki şart-meşrût ilişkisinin kronolojik olmadığı açıktır. Zira cevher arazdan hâlî kalamadığı için arazdan önce değil ancak arazla birlikte var olabilmektedir. Araz için de durum benzerdir.²⁸²

Şartla ilgili Eş‘arî’nin değindiği diğer bir husus da zıtlar arasında şart ortaklığı bulunmasıdır. İki zıttan birinin varlığının şartı olan şey diğerinin varlığının da şartıdır. İlim ve kudret gibi bunların zıtları olan cehil ve aczin var olmalarının şartı da hayattır.²⁸³

Eş‘ârîler şâhiden gâibe istidlâl şeklindeki akıl yürütmeye salt müşâhedenin yeterli olmadığına dikkat çekmişlerdir. Müşâhede vasıflar ile illetler, şartlar ve hakikatler iç içedir. Bunlardan vasıfların tespit edilmesi için müşâhede yeterlidir. Fakat şartlar, illetler ve hakikatler akılla kavranır. Bu sebeple vasıfların aksine; illetler, şartlar ve hakikatler istidlâl bi’ş-şâhid için elverişlidir.²⁸⁴

Eş‘ârî rü’yetullahın imkânını reddedenlerin bu ayrımı doğru bir şekilde yapamadıklarını savunur. Onların görülebilir olmanın şartı olarak ileri sürdükleri, Allah Teâla için söz konusu olamayan mekânsallık, renk, boyut, mesafe gibi nitelikler görülenlerin genel vasıflarından ibarettir. Oysa kare bir çerçevenin görülebilir olmasında karelik vasfının etkisi olmadığı gibi şekilli olmasının da bir etkisi yoktur. Bu vasıfların ortadan kalkması şeyi görülemez kılmaz. Görülebilmenin şartı var olmaktır. Öyleyse şekil, mekân, renk gibi faktörlerden bağımsız olarak, var olan her şey görülebilir.²⁸⁵ Bâkılânî de bu hususun altını çizmiştir. “Allah âlim olamaz çünkü müşâhede ettiğimiz her âlim hâdistir” gibi bir iddia öne sürülemez. Zira hâdis olmak âlim olmanın şartı, illeti yahut hakikatinin bir kısmı değildir. Hudûs salt müşâhedeyle dayanmaktadır ve bir vasıftan ibarettir. Bu mantıkla Allah vardır da diyemeyiz. Çünkü müşâhede ettiğimiz tüm varlıklar cisim, cevher yahut arazlardan ibarettir.²⁸⁶

Eş‘arî’nin şart olarak belirlediği bir diğer husus Allah’ı ta‘zim etmenin Allah’a imanın şartı olup olmadığı konusudur. Eş‘arî soruşturmasını imanın lugavî değil şer‘î anlamı üzerinden

²⁸² Cüveynî, *Şâmil*, s. 711-713.

²⁸³ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 260.

²⁸⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 80-81, 333; Cüveynî, *İrşâd*, s. 33; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 63-64.

²⁸⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 80-81, 333.

²⁸⁶ Bâkılânî, *Temhîd*, s.234. Benzer izahlar için bkz. Cüveynî, *İrşâd*, s. 168; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 63-64.

yürütmüştür. İmanı Allah'ın tek olduğuna, her şeyin yaratıcısı olduğuna, ibadete layık tek zat olduğuna, benzerinin olmadığına, inanmak şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım Allah'ı tazim etmenin imanın şartı olmasını gerektirmektedir.²⁸⁷

Bu iki örnek Eş'arî'nin şart tespiti yaptığı nadir yerlerdendir. İlerdeki örneklerde görüleceği üzere o daha çok şart olarak ileri sürülen iddiaları reddetmiştir. Şartla ilgili pasajları çoğunlukla bu doğrultudadır. Bunlardan biri kelâmullahın mahalde bulunmaksızın belirli bir yerde yazılı olması problemidir. Ona göre kelâmın hâdis bir mahalde, hâdis bir fiille yazılmış olması yahut bir anda, bir yerde okunuyor olması onun ezeliğine hâlel getirmez. Bu, kelâmın kitabetin gerçekleştiği mahalde bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü bir şeyin yazılı olması için yazının bulunduğu mahalde bulunması şart değildir. Allah'ın kelâmı onu bilen mahalle hülûl etmediği gibi yazıldığı yere de hülûl etmez. Bu, yazı yazma işinin ezeli kelâm ile olduğu anlamındadır.²⁸⁸

Eş'arî'nin emrin şartlarıyla ilgili açıklamaları da bu hususa işaret etmektedir. Emrin şartı olarak öne sürülen yahut akla gelebilecek pek çok hususun aslında emrin şartı olmadığını dile getirmiştir. Ona göre emredilen şeyin tahakkukuna dair bilgi emrin şartı değildir. Bir âmir gerçekleşmeyeceğini bildiği bir işi emredebilir. Aynı şekilde, emredilen işin irade edilip edilmemesi de emrin şartlarından değildir.²⁸⁹ İnsanlar kerih gördükleri, arzu etmedikleri şeyleri emredebilirler. Bir idareci oğlunun ölmesini istemese de onun hakkında verilen kısas kararının uygulanmasını emredebilir. Allah Teâla Hz. İbrahim'e oğlunu kesmesini emretmiş fakat bunun gerçekleşmesini irade etmemiştir. Bunu fide olarak ona bir koç göndermesinden anlıyoruz.²⁹⁰ Ezeli kelâm sıfatıyla bağlantılı olarak me'mûrun emredileni yapmaya yahut yapmamaya kâdir olmasını ve hatta var olmasını bile emrin şartı saymamıştır.²⁹¹

Burada Eş'arî emrin şartlarını soruştururken yaygın kullanımı değil dilin kurallarına uygun olmak kaydıyla nadir örnekleri esas almış, emrin gerçek sınırlarını bu şekilde belirlemeye çalışmıştır. Görünebilirlik meselesinde yaptığı aksine burada açıklamalarını aklî alana girmeden, dil düzleminde kalarak yapmıştır. Zira aklen emrin birçok farklı mahiyetten

²⁸⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 151.

²⁸⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 61-62.

²⁸⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 71.

²⁹⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 77.

²⁹¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 57, 112, 197.

birine sahip olması mümkündür. Burada ise konu olasılıklarla değil tahakkukla, yani dilde neye emir dendiğiyle ilgilidir.

Eş‘arî hayat vasfıyla ilgili de bir şart tespiti yapmıştır, ancak bu da şart tespitinden ziyade bir şart değillemesi mahiyetindedir. O, ruh sahibi olmayı hayat sahibi olmanın âdî şartı olarak belirlemiştir. Ancak maksadı ruhun hayatın aklî bir şartı olduğunu reddetmektir. Zira ona göre bir cismin ruh olmaksızın hayat sahibi olmasında aklen bir imkânsızlık bulunmamaktadır. Dolayısıyla Allah’ın hayy olmasının onun ruhla vasıflanmasını gerektirmediğini, ruhun ondan nefyedilmesinin de hayy olmasına mani olmadığını savunmuştur.²⁹²

²⁹² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 257.

II. BÖLÜM: YÖNTEMİN KULLANIMI

1. Yaratıcının İspatı

Mütekaddimûn dönem kelâmında Allah'ın varlığını ispat sadedinde kozmolojik delil grubundan argümanlar geliştirilmiştir. Âlemde bulunan varlık, fiil ve durumlardan yola çıkarak Allah'ın var olduğu sonucuna ulaşmak için kullanılan bu argüman grubu, hudûs ve imkân gibi farklı delilleri içermektedir.²⁹³ Allah'ın varlığına yönelik kullanılan bu argümanlar, tek çeşit istidlâl biçimi yerine birçok çıkarım türünün birleştirilmesiyle oluşturulmuştur. Çalışmamız bağlamında istidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâibin söz konusu isbât-ı vâcib delillerindeki kullanımlarını ele alacağız.

Klasik dönemde kullanılan hudûs delilinin tümdengelimsel ifadesi şu şekildedir: (i) Her hâdisin muhdisi vardır. (ii) Âlem hâdistir. (iii) Âlemin bir yaratıcısı vardır.

Mütekaddimûn Eş'arî metinleri, hudûs delilinin yukarıdaki öncüllerini ve sonucunu ihtiva etmesine rağmen bu eserlerde istidlâl, bu formuyla, doğrudan bulunmamaktadır. Bu akıl yürütmedeki öncüller, hem Allah'ın varlığının bilinmesi ve ispatı konusu ile başlayan *el-İbâne* ve *el-Luma'* gibi eserlerde hem de *Usûli'd-dîn*, *Temhîdu'l-evâil* ve *Kitâbu'l-İrşâd* gibi bilgi ve cevher-araz konularının incelenmesi akabinde konuyu ele alan kitaplarda, dağınık bir şekilde yer almaktadırlar. Bu forma en yakın ifade Gazzâlî'nin *İktisâd*'ında yer almaktadır: (i) Her hâdisin meydana gelmek için bir sebebi vardır. (ii) Âlem hâdistir. (iii) O halde âlemin bir sebebi vardır.²⁹⁴ Klasik dönem kelâmcıları tarafından her bir önerme ele alınmış ve kanıtlanmaya çalışılmışsa da verilen örnekler ve çıkarımdaki önermelerin sıralaması açısından ortaya çıkan farklılıklar, argümanın takibini zorlaştırmaktadır. Bu sebeple kelâmcıların argümanı kurarken zikrettikleri yargıları, hangi öncülleri ispat için öne sürdüklerini daha isabetli inceleyebilmek adına çıkarımı bu haliyle sunmayı tercih etmekteyiz.

İstidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gâib yöntemi, hudûs delili içinde, yukarıdaki çıkarımın birinci/büyük öncülüne ulaşmak için kullanılmıştır. Fakat kelâmcılar tarafından isbât-ı vâcib argümanı bağlamında ikinci öncülün (âlem hâdistir) ispatı öncelenmiştir. Öncelikle âlemin

²⁹³ Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, s.11-12; Jacobus Erasmus, *Kelâm Kozmolojik Argümanı*, s. 13-14.

²⁹⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, s. 37.

bütününüyle hâdis olduğu ispatlanmış, ardından ise birinci öncülün (her hâdisin bir muhdisi vardır) kanıtlanması yapılmıştır. Bundan dolayı önce kelâmcıların, âlemin hudûsuna ilişkin kanıtları, onların ele aldıkları tikel örnekler üzerinden değerlendirildikten sonra istidlâl bi's-şâhidin kullanıldığı birinci önerme incelenecektir.

a. Âlem hâdistir/muhdestir.

“Hâdis” veya “muhdes”, kelâmcıların terminolojisinde zamansal olarak sonradan var olmuş, meydana gelmiş varlık demektir.²⁹⁵ Bir şeyin varlığa geliş anı müşahade ediliyorsa doğal olarak hâdis olduğu da bilinmiş olur. Fakat kendisi de sonradan var olan düşünen özne, evrendeki çok az şeyin hâdis olduğunu bu yolla bilme imkânına sahiptir. Evrenin bütününüyle hâdis olup olmadığının ise gözlemlle bilinmesi mümkün değildir. Dolayısıyla evrenin sonradanlığı, ancak nazar ve istidlâlle bilinebilir. Âlemin hâdis olduğunun ispatının ilk aşaması âlemdeki değişimin tespiti. Bu değişim, bazen insan örneğinde tespit edilmişken bazen de doğrudan cevher ve araz ilişkisi üzerinden saptanmıştır. Eş‘arî’nin *el-Luma*’da Allah’ın varlığına yönelik getirdiği delilin malzemesi, “kemâl ve olgunluğun zirvesindeki varlık” olarak nitelenen insandır. İnsanın anne karnından doğumuna kadarki geçirdiği gelişim ve doğumundan ölümüne değin geçirdiği farklı yaşam devreleri, insan özelinde onun hudûsuna ve bir yaratıcısının olduğuna delil olarak zikredilmektedir. Bu örneği, *Risâle ilâ ehl-i’s-Sağr* adlı eserinde ilgili ayeti²⁹⁶ de zikrederek ele alan Eş‘arî, argümandaki değişimin tespiti aşamasını, bir damla suyun (nutfe), kan pıhtısına (aleka), ardından da et, kan ve kemik haline dönüşmesi şeklinde ortaya koymaktadır.²⁹⁷

Eş‘arî’nin verdiği bir diğer değişim örneği, insanın doğduktan sonraki hayatında geçirdiği yaşam merhaleleridir. İnsanın çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık evreleri arasındaki hayat serüveni de birçok değişimi içermektedir.²⁹⁸ Eş‘arî’nin verdiği bir diğer örnek ise insan türünün tamamında müşâhede edilen genel farklılaşmadır. Bu örneğe göre insanlar şekil, biçim, dil vb. yönlerden birbirlerinden farklıdır.²⁹⁹ Örneklerden anlaşılacağı üzere Eş‘arî

²⁹⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 37.

²⁹⁶ Mü’minûn 23/12-14: “Andolsun ki biz insanı çamurun özünden yarattık, sonra insanın neslini sağlam bir yerde bir nutfe yaptık, sonra o nutfeyi bir kan pıhtısı yaptık, sonra da o kan pıhtısını bir parça et haline getirdik, kemiklere de et giydirdik. Sonra onu, başka bir yaratılışla insan haline getirdik. Bak ki şekil verenlerin en güzeli olan yüce Allah’ın şanı ne kadar yücedir.”

²⁹⁷ Eş‘arî, *el-Luma*, s. 17; Eş‘arî, *Risâle ilâ ehl-i’s-Sağr*, s. 81.

²⁹⁸ Eş‘arî, *el-Luma*, s. 17.

²⁹⁹ Eş‘arî, *Risâle ilâ ehl-i’s-Sağr*, s. 81.

bize ulaşan eserlerinde yaratıcının varlığını arazlardan yola çıkarak değil doğrudan insanın bedeni ve türüyle ilgili, duyu ve tecrübeyle direkt olarak bilinebilen olguları konu alarak hudûsu ispat etmeye başlamaktadır.

Bakıllânî ise Eş'arî'den farklı olarak hem *et-Temhîd* hem de *el-İnsâf*'ta âlemin yaratıcısını ispat etmeden önce bilgi bahislerini takiben cevher ve araz konularını ele almış ve yaratıcının varlığını ispata geçmeden önce âlemin sonradan yaratılmış olduğunu, zikredilen kavramlardan yola çıkarak kanıtlamayı tercih etmiştir. Bu noktada Bakıllânî hem arazların hem de arazların hudûsunun ispatını hareket ve sükûn arazları üzerinden yapmaktadır. Cisimlerde duyularla gözlemlenen, hareketsizken hareket etme veya hareket halindeyken durma halleridir. Cisimlerdeki bu değişim, duyularla idrak edilir ve dolayısıyla buna dair bilgi de zorunlu bilgi kategorisindedir. Bir cisim hareketli olduktan, yani cisme hareket iliştikten sonra cismin hareketsiz hale gelmesi sonradan var olan varlıklardan olduğuna delildir. Cisimde hareket ortaya çıktığında sükûn; sükûn meydana geldiğinde ise hareket yok olmaktadır. İki zıt arazın aynı anda bir cisimde birlikte bulunması imkânsızdır. Bakıllânî, iki zıt araz üzerinden, arazların her birinin diğerinin varlığında yok olması ve diğerinin var olması, her iki arazın da sonradan var olan, yani hâdis olduklarını delillendirmiş olmaktadır.³⁰⁰

Cüveynî de aynı şekilde değişimi hareket ve sükûn olguları ile tespit emektedir. Fakat Bakıllânî'nin cisim üzerinden ele aldığı değişimi, Cüveynî selefinden farklı olarak cevherden hareketle ele alır. Hareket veya sükûn arazları teori gereği evrendeki en küçük maddî varlığı ifade eden cevherlere ilâşerek var olmaktadır. Dolayısıyla cisimler vasıtasıyla gözlemlenen değişimin hakikî taşıyıcısı, cevherlerdir. Bu sebeple Cüveynî tarafından âlemin hudûsu en küçük unsurunun değişimiyle ispat edilmiştir.³⁰¹

Duyulur evrendeki değişimin tespitinden sonra söz konusu kelâmcılar tarafından bu değişimin olası sebepleri ele alınmaktadır. Eş'arî bu değişimin sebebini fâil kavramıyla soruşturur. Yani insanın bedenindeki değişimlerin sebebi bir fâilse bu fâil, ya insanın kendisi, ya da başka biri olmalıdır. Ona göre fâil insanın kendisi olamaz, çünkü insanın, yaşamının en güçlü ve yetkin olduğu döneminde dahi kendisi için herhangi bir organ yaratamadığı açıktır. Hal böyleyken en zayıf ve eksik olduğu merhalede böyle bir şeye kâdir olması düşünülemez. Dolayısıyla insanı söz konusu, farklı durumlardan geçmesini sağlayan etkin güç, insanın dışında bir varlık olmak zorundadır. Aynı durum, insanın doğduktan sonraki

³⁰⁰ Bakıllânî, *Temhîd*, s. 38-39, 41; Bakıllânî, *el-İnsâf*, s. 17.

³⁰¹ Cüveynî, *İrşâd*, s. 23-25.

hayatında geçirdiği ömür merhaleleri için de geçerlidir. İnsanın çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık evreleri arasındaki geçişlerinde de herhangi bir kontrolü yoktur. Bu değişimlerin bir düzenleyici ve taşıyıcı olmadan gerçekleşmesi de mümkün olmadığına göre insanın, bu merhaleleri geçmesi için kendisi dışında bir müdebbir ve fâile muhtaç olduğu kesindir.³⁰²

Eş‘arî’nin çıkarımında öncelikle fiil-fâil ilişkisinin bir versiyonu olarak insanın doğumundan yaşlılığına kadar olan süreç ile bu süreci ilerleten, yani insanı hâlden hâle taşıyan etkin şey belirlenmiştir. Fiil, yani şahiddeki gözleme konu olan değişiklik, insanın geçirdiği aşamalarken, fâil ise insanın bu aşamaları kat etmesini sağlayan düzenleyici (müdebbir) ve taşıyıcıdır (nâkil). Eş‘arî’nin değerlendiripelediği ihtimal ise insanın bu sürecinde kendisinin etkin rol olduğu, kendi hâllerinin fâili olduğu olasılığıdır. Bu ihtimal yanlışlandıktan sonra ise geriye, fâilin insanın nefsi dışında bir şey olduğu seçeneği kalmaktadır. Bu akıl yürütmede açıkça zikredilen önermeler şu şekilde tespit edilmiştir:

I. İnsan doğumundan önce ve sonra bazı değişim ve evrelerden geçer.

II. İnsan, geçirdiği değişimlerde bizzat etkin değildir.

III. O halde insandaki değişimin düzenleyicisi insan dışında bir varlıktır.

Birinci önerme büyük oranda duyu ve gözleme dayanan ve dolayısıyla da zorunlu olarak kabul edilen bir yargıdır. Bu noktada Eş‘arî doğumdan önceki ve sonraki evrelere iki farklı akıl yürütme uygulayarak bu önermeye ulaşmaktadır. Doğduktan sonraki süreci doğrudan duyuşal olarak müşâhedeye konu olurken rahimde daha zayıf ve noksan olduğu ise bir karşılaştırma yaparak ulaşılmış bir yargıdır. İnsanın değişim içinde olduğu, duyular aracılığıyla gözlemlenerek edinilmiş bir bilgi olmasından ötürü kesin bir yargıdır. İkinci önerme ise sebr taksim metodu kullanılarak istidlâlî olarak ulaşılmış bir yargıdır.

Âlemin hâdis olduğunu söylemek için hali hazırda varlığa çıktığını ya da yokken var olduğunu müşahade ettiğimiz şeylerin sonradan var olduklarına dayanmak yeterli değildir. Geriye dönük olarak bütünüyle âlemin öncesiz/kadîm olmadığı, zamansal olarak yok olduğu bir dönemin olduğunu temellendirmek gerekmektedir. Bu sebeple Eş‘arî verdiği insan örneğini bu hususta da devam ettirerek insanın tür olarak kadîm olmadığını temellendirmek için “nutfe kadîm olabilir mi?” sorusunu mevzu bahis eder. Eş‘arî nutfenin ezelî olma ihtimalini, ezelî/kadîm olanın dış etkilere açık olmaması, değişim ve dönüşüme uğramaması gerektiği

³⁰² Eş‘arî, *el-Luma*, s. 17-18.

ilkesine dayanarak çürütür. Hâlbuki nutfe ve diğer bütün cisimler değişime açıktırlar ve bir hâlden başka bir hale geçerler. Dolayısıyla nutfenin kadîm olması düşünülemez.³⁰³

Bakıllânî, önermeyi ispat etme yolundaki ikinci aşamayı, yani değişimin sebebinin ne olabileceğini, Eş‘arî gibi sebr-taksim metodunu kullanarak gerçekleştirir. Fakat değişim cisim üzerinden örneklendirildiği için Eş‘arî’den farklı olarak önce cismin değişimini sağlayan arazlar ispat edilir, daha sonra evrenin muhdesliği kanıtlanır. Argümana göre cisimdeki değişikliğin olması, ya kendinden (nefs) dolayı ya da kendisi dışında bir etkenle mümkündür. Hareketli veya durgun (sâkin) olma durumu, cismin nefsinden ötürü gerçekleşemez, çünkü böyle olması durumunda iki hal arasında değişim mümkün olmaz. Yani eğer hareketli olmak, cismin kendinden kaynaklanıyor olsaydı, kendisi farklılaşmadığı müddetçe sâkin olması veya bunun tersi bir değişim mümkün olmayacaktı. Hâlbuki cismin hareketliyken sâkin, sâkinen hareketli olması, duyularla müşahade ettiğimiz bir olgudur. Geriye kalan ihtimal cismin kendisi dışında bir ma‘nâdan yani hareket ve sükûn arazlarından dolayı hareketli ve sâkin olmasıdır. Cisimlerde duyularla, yani zorunlu olarak müşahade edilen değişimin sebebi arazlar olarak belirlenmiş olur.³⁰⁴

Bakıllânî âlemin bütünüyle hâdis olduğunun ispatını ise arazların ispatı üzerine binâ eder. Cisimler de hâdistir, çünkü hâdis olan varlıkları öncelemezler. Hâdisi önceleyemeyen mevcut ya hâdis varlıktan sonra ya da onunla eş zamanlı var olmak durumundadır. Her iki ihtimalde de cisimlerin de hâdis oldukları sonucu zorunlu olarak ortaya çıkar. Çünkü cisimler renk arazlarından, ictimâ` ve iftirâk arazlarından soyunuk olarak var olamazlar. Bu arazlar hâdis olduklarına ve cisimler de bu arazları önceleyemediklerine göre, cisimlerin de arazlar gibi hâdis oldukları sonucuna varılır.³⁰⁵ Cevher, cisim ve arazlardan oluşan âlem, bu üç unsurun da hâdis olduğu ispat edilince bütünüyle hâdis olmuş olur. Böylece hudûs delilinin “âlem hâdistir” öncülüne ulaşılmış olmaktadır.

Böylelikle adı geçen kelâmcıların âlem hâdistir önermesini hangi yollarla temellendirdikleri ortaya çıkmış olmaktadır. Argümanın sonucu olan âlemin bir yaratıcısı vardır bilgisine ulaşmak için ise bir başka öncülün daha kanıtlanması gerekmektedir.

³⁰³ Eş‘arî, *el-Luma`*, s. 19.

³⁰⁴ Bakıllânî, *Temhîd*, s. 38-39; Bakıllânî, *el-İnsâf*, s. 17.

³⁰⁵ Bakıllânî, *Temhîd*, s. 41; Bakıllânî, *el-İnsâf*, s. 17.

b. “Her hâdisin muhdisi vardır”

Büyük öncül olan “her hadisin muhdisi vardır” önermesinin ispatı, incelediğimiz istidlâl bi’ş-şâhid yönteminin kullanıldığı bir aşamadır. Bu noktada Eş‘arî’nin yer verdiği bir yargı istidlâl bi’ş-şâhidin hudûs delili içindeki kullanımını gösterir: Bir evin, bir yapının ihtiyacı olan şeylere sahip olacak şekilde kasıtlı olarak düzenleyen bir müdebbir olmadan var olması mümkün değildir. Bu önermeden yola çıkarak insanın da bir yaratıcı ve düzenleyici olmadan var olamayacağı sonucuna ulaşmaktadır.³⁰⁶ Aynı yönde bir diğer örnek Kur’ân-ı Kerîm’den verilir. “Siz kendi yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır”³⁰⁷ ayetlerinden yola çıkarak insanların yontması olmadan “put” var olmuyorsa bir yaratıcı olmadan da insanın suret ve biçiminin olmayacağı yönünde bir önerme oluşturmaktadır.³⁰⁸ Her iki örnekte de delâlet birliği ile istidlâl kullanılmıştır. Bina-bânî ve yontan-put arasında fiil-fâil ilişkisi kurulmuş, ardından, sahip olduğu niteliklerden dolayı kasıtlı bir varlık olduğu belli olan insan ile yaratıcısı arasında da aynı tür bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Eş‘arî’nin *Luma*’da yer verdiği iki örnek de aynı ilişkiyi içermesi açısından aynı doğrultudadır. Buna göre pamuğun, bir dokuma ustası, yapanı (sânî’) ve idare edicisi/tasarlayan (müdebbir) olmadan, önce eğrilmiş iplik sonra da dokunmuş kumaştan oluşan bir elbise hâline dönüşmesinin imkânsızdır. Bir parça pamuk alarak bu pamuğun bir yapan veya dokuma ustası olmaksızın önce iplik sonra da kumaş haline gelmesini bekleyen kimse, akıl dairesinin dışına çıkmış ve cehalet denizine dalmış demektir. Bu örneğe göre hammadde olan pamuğun, onu yapmaya yönelmiş bir fâil olmadan işlenerek iplik, kumaş ardından da elbise haline gelmesi beklenebilir bir şey değildir. Aynı şekilde üzerinde herhangi bir yapı bulunmayan boş bir araziye gidip, burada çamurun kendiliğinden çeşitli tuğlalara dönüşmesini ve bu tuğlaların bir usta olmaksızın üst üste gelerek bir binayı meydana getireceğini bekleyen kimse de kuşkusuz câhil biridir.³⁰⁹

Eş‘arî elbisenin ve binanın bir yapan olmadan ortaya çıkamayacağı yönündeki yargıların hangi türden bir bilgi (zorunlu ya da nazarî) içerdiğini açıkça belirtmez. Fakat onun, böyle bir şeyi bekleyen “ma’kûl düzlemde ayrıldığı” yönündeki ifadesi, elbise ya da bina ile

³⁰⁶ Eş‘arî, *Risâle ilâ ehl-i’s-Sağr*, s. 86.

³⁰⁷ Saffât 37/95-96.

³⁰⁸ Eş‘arî, *Risâle ilâ ehl-i’s-Sağr*, s. 92.

³⁰⁹ Eş‘arî, *Luma*, s. 17-18.

onu yapan arasında, zorunlu bir alaka olduğunu düşündüğü şeklinde yorumlanabilir. Bu alaka müşahede ile elbise ve binayı idrak eden kişide bir fâil olduğu yargısını ortaya çıkarır.

Eş‘arî bu noktada, değişimi örneklendirdiği insanın bir yaratıcısı olduğu yargısına şu şekilde ulaşır: Başlangıçta nutfe hâlinde bulunan bir canlının kan pıhtısı (aleka) ve embriyo (mudga) gibi çeşitli aşamaları geçerek et, kan ve kemikten müteşekkil bir insan vasfını kazanması ise diğerlerine nispeten çok daha güç ve karmaşık bir süreçtir. Öyleyse bu süreç, nutfenin bir yaratıcısının var olduğunu ve bu yaratıcının onu bir hâlden başka bir hâle taşıdığını göstermesi bakımından yukarıda verilen örneklerden daha öncelikli bir konumdadır.³¹⁰

Argümanın bu kısmında öncelikle şâhidden fiil-fâil ilişkisi kurulmuş, ardından değişimin ve dolayısıyla hudûsun üzerinden ispat edildiği insan özelinde istidlâl, sonuçlanmış olmaktadır: İnsanın bir muhdisi vardır. Binâ-bâni, put-yontucu ve iplik/elbise-dokumacı bağları şahidde var olan ilişkilerdir. Aynı türden bir bağın insan ile insanın yaratıcısı arasında var olduğu ise kıyasın sonucu olmuştur. (i) Bir fâil olmadan bir yapının meydana gelmesi mümkün değildir. (ii) İnsanın meydana gelme süreci binaya göre daha karmaşıktır. (iii) Öyleyse insanın da bir yaratıcı olmadan varlığa gelmesi mümkün değildir.

Bakılânî de akıl yürütmenin bu aşamasını Eş‘arî ile büyük oranda aynı şekilde gerçekleştirmektedir. Hâdis ve musavver olan evrenin muhdis ve musavviri olduğunun delili olarak doğrudan şâhiddeki yargıları zikretmektedir: Her yazının bir yazıcısı; her şeklin bir şekillendiricisi; her binanın banisi vardır. Bu üç yargı da şahitte duyularla idrak edilen (amaçsal) varlıklar ile o nesneleri ortaya çıkaran fâiller arasında sürekli müşahede edilen bir bağ içermektedir. Bakılânî bu önermelerin/bilgilerin kaynağını ise şu şekilde tespit etmektedir: Yazanı ya da çizeni olmadan meydana gelen bir yazı ve çizimin varlığından bahseden kişinin cehaletinden şüphe duymayız. Bakılânî’nin dediği gibi eğer biz bu tür bir ihtimalin olduğunu bile düşünmüyorsak ya da bu tür bir bilginin yanlış olduğundan şüphe etmiyorsak var olan her yazının bir yazanı olduğu bilgisi ne tür bir bilgi olmaktadır? Ortada aksi herhangi bir ihtimal yoksa bu bilgi bir delile ihtiyaç duymaz ve dolayısıyla istidlâlî/kesbî bir bilgi değildir. Dolayısıyla da bu bilgi zarûrî bilgi sınıfında olmak durumundadır. Peki, zorunlu bilginin hangi türünde değerlendirilebilir? Duyusal bilgi olması durumunda fiilin müşahede edilmesinin yanı sıra o fiilin fâilinin de her seferinde duyularla idrak edilmesi gerekir ki bu doğal olarak genel tecrübeye aykırıdır. Her gördüğümüz yazıyla beraber yazarını görmediğimiz, ya da her şâhit olduğumuz yapının bânisini binayla beraber duyusal olarak idrak etmediğimiz açıktır. Bundan

³¹⁰ Eş‘arî, *Luma*, s. 17-18.

dolayı yukarıdaki bilginin türü bedihî bilgi olmalıdır. Yani Bakıllânî'nin yazı ile yazan arasındaki bağlantıyı, zihinde bedihî olarak var olan bir bağ olarak gördüğü sonucuna ulaşabiliriz.

Gelinen noktada her muhdesin bir muhdisi olduğu önermesinin istidlâl bi's-şâhid yöntemiyle ulaşılan bir yargı olduğu anlaşılmaktadır. Çok erken dönemlerden itibaren bina, yazı elbise gibi örneklemelerle ifadesini bulmuş olan bu argüman³¹¹ delâlet ortaklığı içermektedir. Şâhitte yazı, bina ve elbise gibi nesneler/fiiller, fâillerini, yani kâtib, bâni ve dokumacıyı gösterirler. Bir fâil olmaksızın bunların var olması mümkün değildir. Aynı delâlet ilişkisi, argümanın önceki aşamasında muhdes olduğu temellendirilmiş olan âlem ile onu yoktan varlığa çıkaran sâni`i/yaratıcısı arasında da mevcuttur. Fakat birinci delâlet ilişkisi ile âlem ile Tanrı arasında kurulan ikinci ilişki arasında hüküm nakli için gereken uygunluğun var olup olmadığı bir tartışma konusudur.

Eş'arî'nin ve Eş'ariyye mezhebinin insan fiilleri konusundaki tutumları öne çıkan ilk problemidir. Eşari'ye göre mevcûdât gibi insan fiilleri de dâhil olmak üzere bütün fiillerin yaratıcısı Allah olduğundan yazı, elbise ve bina gibi insanın etkisiyle meydana gelen nesnelerin de gerçek anlamda fâili Allah'tır. Bu kabul dikkate alındığında bina örneklemesi üzerinden kurulan istidlâlde "şâhidde her binanın fâili/bânisi vardır" önermesindeki fâilin Allah olduğu söylenebilir. Bu durumda delalet ortaklığı kurulan her iki fiil-fâil ilişkisinin fâil unsuru aynı olduğundan birinci fiil-fâil ilişkisinin ikincisine delil kılınması anlamsızlaşmaktadır.

Eş'arî'nin söz konusu isbât-ı vâcib deliline yönelik Mu'tezile'nin yaptığı en önemli eleştiri bu noktaya odaklanmaktadır. Onun insan fiilleri konusundaki anlayışı bağlamında hâdis kudret, yani istitâat hakkındaki düşüncesi ile isbât-ı vâcib delilindeki uyumsuzluğa dikkat çekilmiştir. Eş'arî'ye göre hâdis olan kudret, yalnızca kendi mahallinde, yani araz olarak iliştiği cevherde bir etki oluşturabilir. Mahallinin dışında herhangi bir sonuç ortaya çıkarması mümkün değildir. Yazı ve bina gibi fâili insan olan fiiller ise insanın sahip olduğu kudretin mahallinin dışında gerçekleşen eylemler olduğu için, bu tür eylemler, insanda bulunan kudretin maddûrâtından değildir. Eş'arî'nin bu konudaki ilkelerinden ötürü, söz konusu bina ve yazı fiilleri, insanla herhangi bir şekilde ilişkilendirilemez. İnsan, fiilin meydana çıkmasında ne edinme (kesb) ne de yaratma (halk) vechiyle fâil olamaz. Dolayısıyla da Eş'arî kendi düşünce

³¹¹ Fahrettin Râzî seleften bu yönde birçok nakilde bulunmaktadır. Bkz. Râzî, *Metafizik (Metâlibu'l-âliye)*, c.I, s. 174-180.

sisteminde var olamayan bir ilişki üzerine yaratıcının varlığına dair bir delil inşa etmiş olmaktadır.³¹²

Cüveynî bu eleştiriye şu şekilde cevap vermektedir: Kudretin mahallini aşmaması, yazının ya da binanın insanla ilişkilendirilmesine engel değildir. Kudretin âdeten verdiği sonuç, yani hareketi etkilemesi ve hareketin sonucunda ortaya çıkan/çizilen şekiller yazıyı oluşturur. Oluşan bu yazının geriye dönük insandaki ya da teknik ifadesiyle, cevherdeki kudret arazının yol açtığı hareketten ötürü o cevherle ilişkisinden bahsetmek hala mümkündür. Bu ilişkiden dolayı insan yazının yazanı/kâtibi olarak nitelenebilir.

Cüveynî'nin bu eleştiriye verdiği cevaptan onun istidlâlin geçerli olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. O, kâtibin, “kastının mahalli” ile kâim olan hareketlerini âdet olduğu üzere harflerin aşinalığının ve satırların düzenli olmasının takip ettiğini, bu yüzden de istişhadın kâtibin makdûruna döndüğünü savunmaktadır. Yazının doğrudan değil de dolaylı olarak insanla ilişkili olması ve bunun zorunlu değil de âdeten olması, yazı yazmaya yönelenin kendindeki kudretle yazıyı oluşturacak hareketleri yapması/kesb etmesi insanın kâtip, yani fâil olarak nitelenmesine engel değildir. Dolayısıyla âlemin bir fâili olduğuna dair istidlal için bir delil olarak kullanılabilir. “İstişhâd kâtibin makdûruna döner” ifadesi, güç sahibi olanın gücünün etkin/geçerli olduğu mahalde ortaya çıkan ilk hareket ile bu hareketin sonucunda ortaya çıkan yazının istidlâl için aynı anlamda kullanılabileceği anlamına gelmektedir.³¹³

Aynı doğrultudaki bir başka açıklamaya göre kâtip, Allah'ın kudretiyle harflerin belirgin (bâin) şekilde, kudret mahallinde ortaya çıktığı zaman kâtip ismini kazanır. Kâtibin makdûrunun, esasında sadece hareket olmasına rağmen “kitabe” şeklinde isimlendirilmesinde bir sorun bulunmamaktadır. Nitekim “falan kişi hızlı yazar” veya “falan kişi yavaş yazar” ifadelerinin kullanılmasında bir sakınca yoktur. Bu cümlelerde yavaş veya hızlı ifadeleri esasında kâğıt üzerindeki şekilleri değil fâilin kudret mahallindeki hareketlerini niteler ve kastedilen şey ardışık ve kısa aralıklı hareketlerle yazma işidir. Bu yüzden doğrudan kâtip yazı eyleminin fâilidir denebilir. Cüveynî bu açıklamadan hareketle şöyle bir çıkarım yapar: hat, mecâzî olarak kitabe diye adlandırılrsa da hakiki anlamda düzenlenmiş harfler ve ardışık kelimelerden ibarettir. Kitabet ise kâtibin makdûrudur. Bu durumda kitabe ismi çizgilerle eş anlamlı hale gelmiş ve kâtibin makdûrâtının tamamı da kitabe adını almış olur. Yani yazının adının yazar için mümkün olan ve olmayan iki şeyi de kapsadığı anlaşılır. Buradan hareketle

³¹² Cüveynî, *Şâmil*, s. 276.

³¹³ Cüveynî, *Şâmil*, s. 280.

Cüveynî Eş‘arî’nin yazıyla aslında yazarın makdurunu kastettiğini, ancak binaların dizilmesi ve düzenlenmesi, ustanın yeteneklerini göstermesi açısından daha somut ve anlaşılır olduğu için konuyu bunlar üzerinden örneklendirdiğini belirtmiştir.³¹⁴

Eş‘arî’nin söz konusu isbât-ı vâcib deliline yönelik ikinci eleştiri ise şâhidde bizim için ihdâs ve îcadın nefyedilmesinin gâibde bir muhdisin delillendirilmesine engel olduğu yönündedir. Bu eleştiriye göre gâibe dair bir hükmün varlığı ancak şâhidden hareketle tespit edilebilir. Şâhidde bir hâlik ve mübdi‘in varlığı reddedildiği müddetçe muhdisin isbatına dair herhangi bir delil ileri sürülemez.³¹⁵

Cüveynî’ye göre bu eleştiri hem Mu‘tezile’nin kendi kabullerine aykırı olduğu hem de genel olarak gâib hakkında konuşmanın imkânsız olduğu sonucuna ulaştırdığı için Mu‘tezile’yi de bağlamaktadır. Öncelikle kudretin taalluklarının değişmesi istidlâl bi’ş-şâhide engel olsaydı Mu‘tezile cevherlerin yaratıcısını ispat edemezdi. Zira Mu‘tezile’ye göre bazı arazlar insan tarafından yaratılabilirse de cisimler şâhiddeki her hangi bir varlık tarafından yaratılamaz. Dolayısıyla iki medlûl arasında bu yönden bir uygunluk/türdeşlik/aynılık aranması durumunda Mu‘tezilî anlayışa göre cevherlerin bir var edicisi olduğu ispat edilemez. Eğer şâhidde arazların yaratıcısı olmasından hareketle gâibte bir cevher/cisim yaratıcısı olduğu ispat edilebileceği kabul edilirse aynı mantıkla şâhidde muhdis ya da mûcid olmaksızın gâibde bir muhdisin ispatı mümkün görülmek durumundadır. Çünkü her iki örnekte de türler yani kudretin taalluk şekilleri farklılaşmaktadır. Ayrıca sadece aynı türden medlûllerle ancak bu tür bir ortaklık kurulacaksa şâhidde bir ilaha rastlamadığımız için gâibde de bir ilâhın olmadığı sonucuna varmak zorunda kalırız.³¹⁶

2. Allah’ın Vasıflarının Temellendirilmesi

Yaratıcının varlığının bilgisinden sonra onu tanımak ancak sıfatlarını ve niteliklerini bilmekle mümkündür. Nitekim kelâm ilminde isbât-ı vâcib âlemin bir yaratıcısı olduğunu kanıtlamayı ifade ederken sıfatlar konusu, âlemin nasıl bir yaratıcısı olduğunu, hangi özelliklerin hangi anlamlarda ona nispet edileceği veya edilemeyeceği, yaratıcının sıfatlarının zâtı ile ilişkisi gibi tartışmaları içermektedir. Elbette burada kelâm ilminin merkezî meselelerinden olan bu konular direkt tartışılmayacaktır. Burada konu, sıfatların varlığına yönelik aklî istidlâlleri ve bu istidlâllerin içerdiği yargıların, kelâmın bilgi sistemi içerisindeki

³¹⁴ Cüveynî, *Şâmil*, s. 280-281.

³¹⁵ Cüveynî, *Şâmil*, s. 276-277.

³¹⁶ Cüveynî, *Şâmil*, s. 285. Oldukça benzer bir diğer eleştiri için bkz. Cüveynî, *Şâmil*, s. 277.

konumu, istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin hangi türünün, ne şekilde bu argümanlarda yer aldığının tespit edilmesi ve istidlâl bi's-şâhidin konu özelindeki uygulanma biçimi incelenerek ele alınacaktır.

Bu bağlamda subûti sıfatlar olarak tasnif edilen ve Allah'a olumlu anlamda nispet edilen vasıflardan bilen/âlim, irade eden/mürîd, güç sahibi/kâdir ve canlı/hayy sıfatlarının nasıl temellendirildiği ve ispatı için kullanılan akıl yürütme biçimlerindeki farklılıkları konu edeceğiz. Öncelikle Allah'ın niteliklerini ifade etmek üzere sıfat ve vasıf kavramlarının kullanıldığını hatırlatmak gerekir. Her ne kadar genelde bu iki kavram eş anlamlı olarak kabul edilip kullanılmaktaysa da aralarında farklılıklar bulunduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır. Eş'arî'ye göre sıfat ve vasıf arasında anlam açısından hiçbir fark yoktur. Sadece vech ve cihet kelimelerinde olduğu gibi bir form farklılığı mevcuttur.³¹⁷ Eş'arîlerin çoğuna göre sıfat mevsufla kâim olan ma'nâ demektir ancak onun sıfatından haber verildiği zaman haber verdiği ve nitelediği şeye vasıf denmektedir. Bu anlamda Allah'ın hayy, âlim veya kâdir olduğu söylendiğinde bu vasıf olurken, doğrudan Allah'ın zâtıyla kâim olan hayat, ilim ve kudret gibi nitelikler ise sıfat olarak adlandırılmaktadır.³¹⁸

Aslında sıfat ve vasıf ayrımı sıfatlar ile ilgili tartışmalarda ciddi bir ihtilafa yol açmaz. Nitekim klasik dönem Eş'arî mütekellimler zâta zâid sıfat anlayışını benimsemekte ve görüşlerini temellendirme hususunda oldukça benzer istidlâller kullanmaktadırlar. Bu sebeple biz her iki kelimeyi yer yer aynı anlamda kullanmakla beraber Allah'ın âlim, mürîd, hayy olması gibi ism-i fâil veznindeki vasıflarla, ilim ve kudret gibi ma'nâ sıfatlarının ispatı için kullanılan argümanları iki ayrı başlıkta inceleyeceğiz. Dolayısıyla bu başlık altında kullanılan sıfat veya vasıf ifadeleri ile Allah'ın âlim, kâdir, mürîd vs. olması kastedilecektir.

Mütekaddimûn dönemi kelâmında Allah'ın âlim, kâdir vs. olduğu ihtilaf konusu değildir. Hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın bu vasıflara sahip olduğunu kabul eder. Tartışma Allah'ın âlim kâdir vs. olmasının ne anlama geldiği, zâta zâid bir ma'nânın olup olmadığı ve bu sıfatların taallukları gibi konulardadır. Allah'ın söz konusu sıfatlara sahip olduğunun ispatı olarak mütekaddimûn kelâmcıları büyük oranda şâhiddeki muhkem fiilleri delil olarak kullanmaktadırlar. Her bir sıfatın temellendirilmesinde o sıfatın içerdiği özel anlamlarla ilişkili olarak bazı farklılıklar gözlemlenmektedir. Ortak olarak da biraz evvel ifade

³¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 39; Bağdâdî, *Usûl*, s. 149.

³¹⁸ Bakıllânî, *Temhîd*, s. 244-245; Bağdâdî, *Usûl*, s. 149. Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İrfan Eyibil, "Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Esmâ ve Sıfat Anlayışı", *Sakarya Üniv. SBE*, s. 62-64.

edildiği gibi şâhiddeki muhkem fiilleri delil olarak kullanılmaktadırlar. Her bir sıfatın içerdiği anlam itibarıyla bazı farklılıklar olmakla beraber istidlâl bi’ş-şâhid kullanımı söz konusu olduğunda en çok üzerinde durulan nitelik âlim vasfıdır. Bu sebeple biz de diğer vasıfların temellendirilmesindeki farklılıklara da işaret etmekle beraber âlim vasfını odağa alarak konuyu inceleyeceğiz.

Mütেকaddîmûn dönemi kelâm eserlerinde önermeler aynı düzende olmamakla beraber istidlâllerde, çoğunlukla yakın örnekler, aynı anlamlara gelecek şekilde yer almaktadır. Farklı ibarelerle ifade edilmesi mümkün olmakla birlikte Allah’ın âlim oluşuna dair istidlâl, temelde şu şekilde yapılmaktadır:

- i. Allahın fiilleri muhkemdir.
- ii. Fiili muhkem olan her fâil âlimdir.
- iii. Öyleyse Allah âlimdir.

Bu argümanda istidlâl bi’ş-şâhid yönteminin kullanıldığı, dolayısıyla bu bağlamda bizi asıl ilgilendiren yargı, ikinci öncüldeki “Fiili muhkem olan her fâil âlimdir.” önermesidir. Bu önermede ve argümandaki en kritik kelime muhkem kavramıdır. Bir bütün olarak istidlâlin ve dolayısıyla asıl önermemizin anlaşılması bu kavramla ne kastedildiğine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu sebeple önce kavramın ilk geçtiği öncül olan “Allah’ın fiilleri muhkemdir.” önermesini ele alacağız.

İstidlâle temel teşkil eden fiillerin niteliği olarak karşımıza çıkan muhkem (محکم) lafzı, h-k-m (ح ك م) kökünden türemiş bir kelimedir. Adalet, ilim ve sabır gibi anlamlara gelen hikmet kelimesi ile aynı köke sahip olan muhkem, engelleme, sağlamlık ve uygunluk anlamlarını içermektedir. Sözlüklerde genelde kelimenin engelleme manasının öne çıkarıldığı görülmektedir. Nitekim hayvana vurulan gemin aynı kökten gelen *hikme* kelimesi ile ifade edilmesi bu anlamı güçlendirmektedir. Bilgi ile ilişkili olması bakımından hikmet kelimesinde de men‘ anlamı bulunmaktadır. Zira bilgi; cehalet, sefihlik ve zulmü engeller. Kelimenin *hâkim* ve *hekîm* formları ilim sahibi olan ve işini sağlam yapan anlamlarında kullanılmaktadır.³¹⁹

Ele alınan ifadelerin ıstılahî karşılıklarında da “engel” anlamı esas alınmıştır. Yapılan tanımlamalarda muhkem sözcüğünün kökündeki engellemeye oldukça fazla atıfta

³¹⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, c. III, s. 66; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luga*, c. II, s. 91; İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luga*, c. I, s. 564; Cevherî, *Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*, c. IV, s. 1901-1902; İsfahânî, *Müfredât*, s. 133-135.

bulunulmuştur. Mesela bir tefsir ve fıkıh terimi olarak muhkem (lafız/ayet), “kendisiyle kastedilen anlamın, tahsis, tevil ve nesh gibi değişimlere uğramasını engelleyen şey” şeklinde tarif edilmiştir.³²⁰

Kelâm eserlerinde muhkem ile beraber sıklıkla kullanılan itkân ve mutkan kelimeleri ise t-k-n (تقن) kökünden türetilmiş, bir şeyi sağlamlaştırmak, ateş ve çamur ile toprağı ıslah etmek anlamlarına gelmektedir.³²¹ Bu bağlamda ihkâm ile itkân, muhkem ile mutkin ve muhkim ile mutkin kelimelerinin yakın anlamlı olarak kullanıldığı söylenebilir.

Muhkem fiile karşılık gelecek şekilde hikmetli veya hikemî fiil terkiplerinin kullanıldığını³²² da göz önünde bulundurduğumuzda muhkem fiille ne kastedildiğini tespit edebilmek için hikmet ve hakîm kavramlarının içeriklerinden hareket edebiliriz. Muhkem fiil tabirine, ekollerin hikmet ve fiil anlayışları doğrultusunda farklı manalar öne çıkarılarak anlam verilmiştir.

Eş‘arî kelâmcıların hikmet ve hâkim/hakîm tanımlarına bakıldığında, her bir kavram için tercih edilen iki anlam olduğu görülmektedir. İlk olarak hikmete bilgi/ilim anlamı verilirken hakîm için ise bilen/âlim karşılığı zikredilmiştir. Mesela Bakillânî, hikmetin akıl ve bilginin ismi olduğunu, hakîmin ise akıllı ve ilminden dolayı bu adı aldığını ifade eder.³²³ Bilgiye hikmet denmesinin sebebi, kişiyi cahillik özelliklerine karşı koruması, cehaleti engellemesi sebebiyledir.³²⁴ Bu anlama göre Allah’ın hakîm vasfı âlim manasına gelmektedir. Dolayısıyla da Allah’ın ma’nâ sıfatlarından ilmi ifade eder ve ezeli sıfat olmuş olur. Hikmetin bilgiyle alakalı olarak anlaşılması Eş‘arî’lere has değildir, nitekim Kâdî Abdülcebbar da hakîm olma vasfının âlim olma anlamına geleceği düşüncesindedir. Bu açıdan da ezeli bir vasıf olmasında bir sorun görmemiştir.³²⁵

Muhkem fiilin doğrudan ilim olarak tesmiye edilmesi, muhkem olan şeyle bilgi arasındaki delâlet ilişkisi sebebiyledir. Bağdâdî bu kullanımı, makdûrun/güç yetirilen şeyin

³²⁰ Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 288.

³²¹ İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luga*, c. I, s. 350-351.

³²² Eş‘arî, *İbâne*, s. 45; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 313; Bağdâdî, *Esmâ ve’s-sıfât*, c. I, s. 386.

³²³ Bakillânî’nin ibaresinde geçen akıl ifadesi kelâmcılara göre Allah’a nispet edilemeyeceği için hâdis varlıklardan hakîm olanlar için böyle bir anlamın verilebileceği söylenebilir. Nitekim Bakillânî’nin akıllı, “bedihî bilgiler” olarak tanımladığı da hatırlanırsa hakîm vasfının bu bağlamda, Allah dışında hikmete sahip varlıkların bilgisine işaret etmek üzere kullanıldığı belirginleşmiş olur. Bağdâdî, *Esmâ ve’s-sıfât*, c. II, s. 47-48;

³²⁴ Cüveynî, *İrşâd*, s. 150.

³²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, c. V, s. 222.

kudret/güç olarak adlandırılmasına benzetmiştir. Bu benzerliğe göre makdûrun kudret olarak isimlendirilmesi, kudrete delâlet etmesinden dolayıdır, yoksa bu ikisinin aynı şey oldukları anlamına gelmez. Muhkem fiille ilim arasında da aynı türde bir ilişki söz konusudur. Muhkem fiil ilme delâlet etmektedir. Aralarındaki delâlet ilişkisinden dolayı muhkem fiil ilim yerine, ilim de muhkem fiil yerine kullanılabilir. ³²⁶ Nitekim Bağdâdî'nin isimsiz kaydettiği, Cüveynî'nin ise İbn Fûrek'e atfettiği bilgi tanımı, ilmin muhkem fiil ile olan bağıını merkeze almaktadır: Varlığı sebebiyle kâdirden ihkâm ve itkân üzere fiilin ortaya çıkışının sahih olduğu; yokluğunda ise muhkem ve mutkan fiilin fâilden ortaya çıkmasını engelleyen sıfattır. ³²⁷

Eş'arî kelâmcılarının tanımlarında hikmet ve hâkim/hakîm kavramlarının tercih edilen ikinci anlamına göre ise hikmet ilme uygun olarak ortaya çıkan fiili ifade ederken hakîm, hikmete uygun fiilin fâili anlamına gelmektedir. Buna göre muhkim lafzı "fa'îl" veznindeki hakîm ile aynı şeyi ifade eder. Hikmetin, fiilin itkân ve ihkâmı anlamında, hakîmin ise fiillerini itkân üzere ihkâm eden (muhkim) anlamında kullanılması durumunda hikmet Allah'ın ezelî bir sıfatı değil, fiillerinden dolayı kazandığı bir vasfı olmuş olur. Kavramın lügavî anlamları içinde engellemeyi (men') öne çıkaran bir diğer yoruma göre ise hikmet men' manasında, hakîm ise fesadı/bozulmayı engelleyen anlamında, *münhakîm*in eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır. Bu durumda da tıpkı muhkem fiilin fâili anlamında olduğu gibi, Allah'ın hakîm olması O'nun yaratmasıyla ilgili bir nitelemeyi ifade eder. Yaratma fiiliyle ilişkili olduğu için de kadîm olarak nitelenemez. ³²⁸ Bu yaklaşımın mütekaddimûn kelâmcılarıyla sınırlı kalmadığı gibi onlardan sonra da devam ettiği müteahhirûn kelâmcılarının da hikmet ve dolayısıyla muhkem ile ilgili aynı anlamlara yer verdikleri görülmektedir. ³²⁹

Eş'arî kelâm eserlerinde konu izah edilirken muhkem olmanın doğrudan bir ölçütünden bahsedilmemektedir. Dolayısıyla muhkemden ne anlaşıldığı, ancak başka tartışmalar bağlamında yapılan açıklamalardan ve muhkem ile eş anlamlı veya yakın anlamlı kullanılan ifadelerden çıkartılabilir. Örneğin Bakıllânî, şâhiddeki ve gâibdeki hakîm fâillerin arasındaki farka temas etmiştir. Mu'tezile'ye karşı Allah'ın fiillerinin illetsiz olduğunu savunurken şâhidde hakîm bir fâilin kendi fiilinden, fayda sağlaması ve onunla bir zararı def etmesinin mümkün olduğunu, dolayısıyla bu yönden Allah'ın fiilleriyle farklılık arz ettiğini, dolayısıyla

³²⁶ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, c. I, s. 143.

³²⁷ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, c. II, s. 456; Cüveynî, *el-Burhan*, c. I, s. 116.

³²⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 48; İbn Fûrek, *İbane an tariki'l-kasidîn*, s. 136-137; Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, c. II, s. 47-48; Cüveynî, *İrşâd*, s. 152.

³²⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, c.I, s. 586;

da şâhiddeki fiillerin illetsiz meydana gelememesinin Allah için bir delil teşkil etmeyeceğini belirtir.³³⁰ Bu açıklamadan fiilin hikmetli olmasından fayda ve zarardan kurtulma anlamlarını çıkarmak mümkün gibi görünmektedir. Ancak tam olarak muhkem bu anlamla sınırlandırılmaz. Çünkü ifadenin amacı, hikmet içeren fiilin tanımını yapmak değil, iki hakîm fâil arasındaki farkı ortaya koymaktır. Ayrıca şâhiddeki fâilin bütün muhkem fiillerini fayda ve zarardan kaçma amacıyla yaptığı anlamı da çıkmamaktadır, bu sadece şâhiddeki fâil için mümkün olan bir durumdur. Fakat ibareden muhkem fiille ilgili en azından fayda sağlamak ve zarardan kaçınmak amacıyla yapılabileceğine dair bir sonuç çıkartılabilir.

Cüveynî ise ihkâmın âlim oluşa delâlet ettiğini söylediği bir yerde ittisâk, intizâm, itkân ve ihkâm lafızlarını beraberce kullanır. Bu iki niteliğin, eserin başka bir yerinde itkân ve ihkâmın sıfatları olduğunu belirtir.³³¹ Bakillânî ise güzel tertip ve nizam ibarelerini ihkam ve itkan ile kullanmaktadır.³³² Bu kullanımdan hareketle ihkâmın yanı sıra yer verilen ittisâk ve intizâm kelimelerini ihkâm için bir açıklama olarak kabul edebiliriz. Dolayısıyla tertipli bir şekilde dizilmek manasındaki ittisak ile düzen ve uyum olarak anlaşılabilecek intizâm bir fiilin muhkemliğinde aranacak nitelikler olarak belirlenebilir.

Diğer taraftan hikmet kavramının salah-aslah tartışması bağlamında Allah'ın fiilleri ile ilgili kullanılan kavramlardan olduğuna da burada işaret etmek gerekir. Dolayısıyla doğrudan olmasa da muhkem fiilin içeriğini belirleyebilmek adına bu tartışmalarda kullanılan ifadelerden yararlanmak uygun olacaktır. Mesela Eş'arî salah, maslahat ve aslah kavramlarının hikmet, sevab veya hakla aynı türden şeyler olmadığını savunur. Birçok şey veya fiil hikmetli olmasına rağmen kendi nefsinde salah veya maslahat olarak nitelenemez. Zira bedenlere arız olan hastalık ölüm veya acıların varlığı gibi birçok zarar mevcuttur. Bunlar Allah'ın fiilleri olmaları bakımından hikmet, sevab ve adl olarak adlandırılır, fakat maslahat değildir.³³³ O halde fayda ile hikmetin birebir denk düştüğü söylenemez.

Kelâmcılar tarafından şâhidde bulunan muhkem olan fiillere³³⁴ genelde bir sağlam veya sanat eseri bir binânın yapımı, herhangi bir yazının varlığı, kumaşın dokunması, bir elbisenin

³³⁰ Bakillânî, *Temhîd*, s. 52.

³³¹ Cüveynî, *İrşâd*, s. 64, 190

³³² Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 34.

³³³ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 127.

³³⁴ Burada şâhiddeki muhkem fiillerden kastettiğimiz, hâdis canlılardan sadır olan, yani fâili de şâhidde bulunan fiillerdir. Yoksa Allah'ın âlemdeki fiilleri de şâhidde bulunur, gözlemlenebilir ve istidlallere delil teşkil edebilir. Bunun da ötesinde Eş'arî mezhebinin ilkelerince muhdes varlıklardan meydana gelen fiiller de Allah'ın fiilleridir.

dikimi, bir resmin çizimi bir heykelin yontulması gibi bazı klasik örnekler zikredilir.³³⁵ Cüveynî ise bu konuda manzum satırlar ve sıralı birleşik numaralandırılmış yazıları (hat ve satır) örnek verir.³³⁶ Bu örnekler, “şâhidde muhkem fiiller âlime delâlet eder” önermesindeki muhkem fiilin somut olarak hangi eylemlere/nesnelere denk düştüğünü göstermektedir.

Cüveynî ilme delâlet eden fiili rasîn, muhkem ve metin lafızlarıyla tavsif etmiştir.³³⁷ Her üç kelimedede de ortak olan anlam sağlamlıktır. Aynı zamanda ihkâm ve itkânın niteliği olarak ittisâk ve intizâmı zikretmektedir.³³⁸

Şimdiye kadar ortaya konan açıklamaların da gösterdiği gibi Eş‘arî kelâmcılar muhkem fiil için faydayı bir ölçüt olarak kesinlikle kabul etmemektedirler. Zira onların hem muhkeme dair yaptıkları açıklamalarda hem de zikrettikleri örneklerde öne çıkan nitelikler sağlamlık ve düzendir. Bir masa eğer masa işlevini yerine getirecek ve ayakta duracak sağlamlıkta ve işlevi yerine getirecek düzende yapıldıysa, bu, masanın bir marangoz tarafından yapıldığını gösterdiği gibi marangozun masanın kullanım amacını ve bu amaca uygun şekilde nasıl yapılacağını bildiğini gösterir.

Bununla birlikte birinci önermenin içerdiği bilgi bedihî olarak değil ancak nazarla bilinebilir. Âlemin bütünüyle muhkem olduğu yönünde bir yargıya varmak için âlemin incelenmesi ve düzenli ve sağlam olup olmadığı değerlendirilmelidir. Bu amaca matuf olarak kelâmcıların zikrettiği örnekler en başta insan olmak üzere canlı ve cansız varlıklarının sahip oldukları beden ve suretler olmuştur.

Gâibdeki fâilin âlim olduğuna delil olarak kabul edilen fiiller ise fâlinin şâhidde olması mümkün görülmeyenlerdir. Bunlara şunlar örnek verilebilir: 1-İnsanın sahip olduğu hayat, işitme ve duyma vasıfları, beslenme için yeme içme kanallarının hikmete uygunluğu, bu konulardaki tamlik ve kemali. 2- Güneş, ay, yıldızlar ve bunların yörüngeleri gibi felekte bulunan şeyler. Esasen Cürcânî tarafından âfak ve enfüste bulunan şeyler şeklinde özetlenebilecek bu örnekler, nazarın öznesi olan insanın nefsinde ve kendisi dışında müşâhede ve tetkik imkânı veren her türlü nesneye tekabül etmektedir.³³⁹

³³⁵ Eş‘arî, *el-Luma* ‘, s. 24-25; Bakıllânî, *Temhîd*, s. 46; Bağdâdî, *Esmâ ve ’s-sıfât*, c. II, s. 446; Cüveynî, *İrşâd*, s. 62.

³³⁶ Cüveynî, *İrşâd*, s. 62; Bakıllânî, *el-İnsâf*, s. 34.

³³⁷ Cüveynî, *İrşâd*, s. 61.

³³⁸ Cüveynî, *İrşâd*, s. 190.

³³⁹ Eş‘arî, *el-Luma* ‘, s. 24-25; Cürcânî, *Şerhu ’l-Mevâkıf*, c. III, s. 108-109.

Âlemin muhkem olduğu yargısına ulaşılmasıyla birinci öncül oluşturulmuş olur. Argümanın ikinci öncülü olan “Muhkem fiil fâilin âlim olduğuna delâlet eder.” yargısına gelindiğinde, belirlenmesi gereken ilk husus bunun ne tür bir bilgi içerdiğidir. Bu sorunun cevabı aynı zamanda argümanda istidlâl bi’ş-şâhid yönteminin kullanılıp kullanılamayacağını da belirler. Zira önermenin zarûrî olması durumunda, temellendirilmek için herhangi bir delile ve istidlâle ihtiyacı olmayacaktır. Bu durumda da istidlâl bi’ş-şâhid de dâhil olmak üzere herhangi bir istidlâl biçiminin kullanılması anlamsızlaşır. O halde burada kullanılacak herhangi bir önermenin zarûrî olmaması gerekmektedir.

Bunu destekler bir biçimde Eş‘arî “Muhkem fiil fâilin âlim olduğuna delâlet eder.” önermesini yine istidlâl bi’ş-şâhid yöntemiyle temellendirmektedir. Hem Allah’ın âlim oluşunu delillendirirken şâhidi ve şâhidden örnekleri zikretmiş, hem de yöntemi ele alırken doğrudan bu argümanı örnek vererek delâlet ortaklığını izah etmiştir.³⁴⁰ Bakıllânî’nin eserlerinde ise doğrudan bu konuda bir açıklama bulunamamıştır. Buna rağmen Cüveynî, onun bazı ifadelerine dayanarak Bakıllânî’nin söz konusu delâletin bedihî bir şekilde bilineceği görüşünde olduğunu belirtir. Cüveynî’ni kendisine böyle bir yorum imkânı veren Bakıllânî’nin ifadeleri şöyledir: “Aklın zorunluluğuyla biliriz ki muhkem ve mutkan fiil âlime delâlet eder.”³⁴¹ Fakat bu yoruma rağmen yine de Bakıllânî’nin bu kanaatte olduğunu, en azından kesin bir şekilde söylemek mümkün görünmemektedir. Zira *Temhîd*’de yaratıcının âlim olduğunu ispat ederken şu ibareye yer vermektedir:

“ ‘Allah’ın âlim oluşunun delili nedir?’ diye sorulursa şöyle cevaplanır: Ondan sâdır olan muhkem fiillerin varlığı buna delâlet eder. Çünkü **bizden** çizim, marangozluk, yazı ve dokumacılık gibi muhkem fiiller, ancak âlim olanlardan (bizim âlim olanlarımızdan) vâki olur. Allah’ın fiilleri daha dakîk ve hikmetlidir. Dolayısıyla bu fiillerin Allah’ın hayy ve âlim oluşuna delâletleri daha evlâdır.”³⁴²

Pasajda görüldüğü üzere Bakıllânî ispatı açık bir şekilde şâhiddeki delâlet aracılığıyla yapmaktadır. Bu ifadelere göre Allah âlimdir çünkü (i) Allah’tan muhkem fiiller meydana çıkar. (ii) Muhkem fiiller, bizim aramızdan sadece âlim olanlardan meydana gelir. (iii) Allah’ın fiilleri bizim fiillerimizden daha hikmetlidir. İkinci önermedeki bizden (minnâ) ifadesi tam olarak

³⁴⁰ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 261.

³⁴¹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 282.

³⁴² Bakıllânî, *Temhîd*, s. 46.

şâhidi ifade etmektedir. Dolayısıyla sadece bu ibareyi göz önünde bulundurursak, Bakıllânî'nin öncüle bedihî değil, istidlâlî bir şekilde ulaştığını söyleyebiliriz. Cüveynî'nin yorumuyla beraber düşündüğümüzde ise iki ihtimal söz konusudur. Ya Bakıllânî'den bu yoruma uygun farklı bir görüş daha nakledildiğini düşünebiliriz. Yahut da Bakıllânî'nin nakledilen ifadelerinde, zarûrî lafzını, ilksel bilgi anlamında değil de delâletin kurulmasının ardından sonucun zorunlu/kesin bir şekilde ortaya çıktığını ifade etmek amacıyla tercih ettiğini söyleyebiliriz.

Bağdâdî'ye göre ise bu önerme bedihî değil istidlâlîdir. Bu hususta Mu'tezile'den Ka'bî'nin takipçilerinin önermenin bedihî olduğunu iddia ettiklerini aktarır. Bu görüşe göre bir fâilden muhkem fiilin ortaya çıktığının bilen kişi, bu fâilin âlim ve kâdir olduğunu da bedihî ve zarurî şekilde bilir. Bu görüşü reddeden Bağdâdî'ye göre bir şeyin âlim veya kâdir olması onun fâil olmasından başka bir bilgidir, dolayısıyla fiilin bir fâili olduğu zorunlu olarak bilinse bile onun âlim ve kâdir oluşu bilinmeyebilir. Görüşünü iki örnekle destekleyen Bağdâdî'ye göre evrendeki nesnelerin dört unsurun etkisiyle var olduğunu iddia eden tabiatçılar, unsurların fâil olduğuna inanmalarına rağmen onların âlim veya kâdir olduklarını iddia etmemektedirler. Eğer fâil oluş ile âlim ve kâdir oluş bedihî olmuş olsaydı, doğal olarak unsurların bu vasıflara sahip olduklarını bilir ve iddia ederlerdi. Aynı şekilde Mu'tezile'den tevellüd görüşünü savunanlara göre tevellüd sonucu fâilden muhkem fiiller meydana gelebilir. Yani doğrudan fâilin hareketiyle değil de o hareketin etkisiyle dolaylı olarak ortaya muhkem bir fiil ortaya çıkabilir. Meydana gelen fiil dolaylı olduğu ve fâilin ilk eylemiyle arasında bir zaman aralığı olduğu için, tevellüd sonucunda ortaya çıkan muhkem fiil var olduğu sırada fâil, o fiilin bilen ve ona güç yetireni olamaz. Dolayısıyla mütevellid fiilin âlim ve kâdir bir fâili göstermesi de mümkün olamaz. Eğer iddia edildiği gibi fiil, fâilin ve fâilin bu vasıflarının bedâheten bilinmesini sağlasaydı mütevellid fiilde de aynı durum olurdu, hâlbuki tevellüd görüşünü savunanlar için bu geçerli değildir.³⁴³

Cüveynî'nin bu konudaki görüşü ise oldukça nettir. Eş'arî'den farklı düşünmektedir, ona göre muhkem fiilin âlim bir fâile delâleti, herhangi bir nazar veya tartışmaya gerek duymadan zarûrî bir şekilde bilinir.³⁴⁴ Müteahhîrûn Eş'arîlerinde Cüveynî'nin görüşü yaygındır. Mesela Razî bu önermenin bedihî olduğunu düşünmektedir.³⁴⁵ Muhkem fiilin fâiline

³⁴³ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, c. I, s. 392; Bağdâdî, *'İyârû'n-nazar*, s. 474. Krş. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 133-134.

³⁴⁴ Cüveynî, *İrşâd*, s. 62-63; Cüveynî, *Şâmil*, s. 282-283.

³⁴⁵ Râzî, *Muhassal*, s. 144.

delâlet etmesi İcî ve Cürcânîye göre de zarurîdir. Konu hakkındaki klasikleşmiş yazı örneğini ve iyi konuşmayı örnek gösteren İcî'ye göre, bir kimse incelikli ve zarif anlamlara delâlet eden tatlı ve şık lafızları içeren güzel bir yazı görse onu yazanın “bilen” olduğunu zorunlu olarak bilir. Aynı şekilde bir şahsın uyumlu ve bağlama uygun bir konuşma yaptığını gören kimse onun “bilen” olduğunu kesinlemeye mecbur kalır.³⁴⁶ Âmidî de bu görüşlere paralel olarak, zarûrî bilgi kategorilerinden hadsiyyât türü bilgilere alemin yaratıcısının hikmetine dair bilgi örneğini verir.³⁴⁷

Argümanın ikinci önermesinin bedihî olarak bilindiği görüşüne sahip kelâmcılar doğal olarak bu hükmü temellendirmek için herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymazlar. Zira bedihî bilgi zaten tabii olarak delilsiz bilinendir. Fakat önermenin istidlâl olduğunu düşünen ve önermeye istidlâl bi's-şâhid yöntemi ile ulaşan kelâmcılara göre akıl yürütme şu şekilde yapılmaktadır: (i) Şâhidde muhkem fiil, fâilinin âlim olduğuna delâlet eder. (ii) Delâletler şâhid ve gâibde değişmez. (iii) Öyleyse gâibde de muhkem fiil fâilinin âlim olduğuna delâlet eder.

Yukardaki akıl yürütmenin birinci öncülü, yukarıda da yer verdiğimiz gibi yazı, binâ ve elbise gibi örnekler aracılığıyla temellendirilmektedir. Örneklerdeki gibi bir nesne veya fiille karşılaştığımızda onun bir yazanı, bânisi ve dokuyucusu olduğunu sağduyumuzla biliriz. Kelâmcılara göre bunun aksi durumu, yani ne yaptığını bilen bir yapanı olmadan bu tür fiillerin var olması, aklın sınırları dışına çıkmadan iddia edilemez. İkinci öncül ise delâletin şâhiden gâibe hüküm aktarımı için bir câmi'/ortaklık olduğu anlamını içermektedir. Birinci bölümde ele aldığımız gibi, delâlet ilişkisinin geçerli bir hükmün ortaya çıkarabilmesi için muttarid olması, yani delilin bulunduğu her durumda medlûlün de bulunması şartını karşılaması gerekmektedir. Bu iki öncülün doğru olması durumunda aklî olarak sonuç önermesine ulaşılmaktadır: Allah âlimdir.

Bu sonuca ulaşabilmek için şâhidde bu türden fiillerin âlime delâlet ettiği tespit edildikten sonra bu hükmün gâibe de taşınması gerekmektedir. Bu aşamada, hudûs kanıtlamasında da ele aldığımız, kadîm ve hadîs arasındaki ontolojik farklılıktan kaynaklanan bir problem ortaya çıkmaktadır. Zikredilen farklılık bu konu özelinde, kesbî olan muhkem bir fiilin, âlimliğe delâlet edip etmeyeceği problemini doğurmaktadır. Bilindiği üzere Eş'arî anlayışa göre şâhiddeki herhangi bir öznenin fiille olan ilişkisi kesb şeklinde vuku bulur, yani insan veya başka bir muhdes canlı, bir fiilin yokluktan varlığa çıkararı veya yaratarı değil,

³⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. III, s. 108-109.

³⁴⁷ Âmidî, *Dekâiku'l-mantık*, s. 237.

kâsibi/müktesibi olabilir. Bu durumda çıkarım içinde şâhidten verilen herhangi bir örnek fiil-kâsib ilişkisini içermek durumundadır. Konu özelinde problemi ifade eden soru, muhkem fiil-âlim fâil delâletinin kâsib için de geçerli olup olmadığıdır. Başka bir ifadeyle muhkem fiil kâsibinin âlim olmasını gerektirir mi?

İbn Fûrek iktisâbın muhkem fiille olan ilişkisi hakkında Eş‘arî’nin zıt iki düşünce serdettiğini nakleder. Birinci görüşe göre muhkem fiili edinmek/kesb etmek âlim olmayı gerektirmez. Bu görüşün sonucu olarak da muhkem fiili şâhidde yapan canlının âlim veya kâdir olup olmadığı, fiiline bakılarak söylenemez. İkinci görüşe göre ise muhkem fiili kesb eden kişinin fiili bilmesi ve ona güç yetirebilmesi, yani âlim ve kâdir olması gerekir. Böyle bir gerekliliğin olması durumunda ise muhkem fiil ile şâhiddeki müktesib arasında bir delâlet ilişkisinden söz edilebilir. İbn Fûrek bu noktada ikinci görüşün Eş‘arî’nin genel ilke ve istidlâl şekline daha uygun olduğunu dolayısıyla da birinci görüşten evlâ olduğunu belirtir. Çünkü Eş‘arî Allah’ın âlim oluşunu şâhiddekî muhkem fiillerin âlime delâletini esas alarak, yani istişhâd bi’s-şâhid yaparak temellendirmektedir. Birinci görüşe göre ise şâhidde muhkem ile âlim fâil arasında delâlet ilişkisi kurulamaz. Bu durum kurulan istidlâl bi’s-şâhidin ilk öncülü, yani “şâhidde muhkem fiiller ancak âlimden sâdır olur” yargısı yanlışlanmış olur ve istidlâl de geçersiz hâle gelir.³⁴⁸ Sonuç olarak eğer Allah’ın âlim oluşuna istidlâl bi’s-şâhid yöntemi vasıtasıyla argüman geliştirilmek isteniyorsa fiilin kesb edenle de bir delâlet bağının olduğu kabul edilmelidir.

Muhkem fiilin müktesible olan ilişkisine Cüveynî tarafından *Şâmil*’de Mu‘tezile ile tartışmaya girdiği bir bağlamda değinilmiştir. Burada zikrettiği görüş, yukarıda aktardığımız Eş‘arî’nin birinci görüşüyle aynı doğrultudadır: İhkâm müktesibe değil, yaratıcıya (muhterî) delâlet eder. Ancak Cüveynî, bu görüşün muhkem fiilin âlime delil olamayacağı sonucunu gerektireceği eleştirisini kabul etmemektedir. Ona göre muhkem fiiller, müktesibi onu bilmeden meydana gelse bile yaratıcının (muhterî ve münşî) ma‘lûmu olarak vâki olur.³⁴⁹ Çünkü müktesib tarafından kesb edilen bütün fiiller, Allah’ın yaratmasıyla meydana gelirler, yani aynı zamanda onun fiilleridirler. Bu yönüyle fiili kesb eden, fiili bilmesede Allah yarattığı fiili bilir. Dolayısıyla da muhkem fiille âlim olma arasındaki ilişki devam eder. Cüveynî’nin bu cevabından, istidlâl bi’s-şâhid yapılmaksızın da fiillerin muhkemliği ile Allah’ın âlim olduğunun ispat edilebileceği anlamı çıkmaktadır. Ele aldığımız üzere Cüveynî genel

³⁴⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 93-94.

³⁴⁹ Cüveynî, *Şâmil*, s. 375.

argümanın “Muhkem fiil, fâilinin âlim olduğuna delâlet eder” öncülünü bedîhî olarak kabul etmişti. Bu konudaki görüşü de onunla uyumludur. Kesb-müktesib arasındaki ilişki halk-hâlik ilişkisi için bir delil olamaz. Allah’ın âlim olduğunu ispat için buna ihtiyaç da yoktur, çünkü muhkem fiil-âlim fâil delâleti, bedîhîdir. Bedihî olan öncülle beraber, âlemdeki fiillerin muhkem olduğu yargısı, istenen sonuca ulaşmak için yeterlidir.

Eş‘arînin istidlâl bi’ş-şâhidle ilgili “Gâibe dair bilgiye ulaşmanın yolu şâhîde dair bilgiye ulaşmanınkiyle aynıdır.” açıklamasından yola çıkılacak olursa şâhiddeki bir öznenin, bu öznenin fiille bağının mahiyeti ne olursa olsun âlim olup olmadığı nasıl bilinebilir? İlk akla gelen öznenin bilgisine dair bir beyan aracılığıyla bunun bilinebileceğidir. Mesela doğrudan bir kişinin bir nesne hakkında “a masası kırmızıdır” şeklindeki sözlü ifadesi, eğer yargı doğruysa o kişinin söz konusu nesnenin, en azından bir yönüyle, âlimi olduğunu gösterir. Bu beyana şahit olan ve idrak eden kişi, yargının nesnesi olan masanın renginin yargıyla mutabık olduğuna kanaat getirdiği zaman, ifade sahibinin “masanın rengini bilen” bir kişi olduğu sonucuna varır. Bu sorunun bir başka cevabı ise öznenin yaptıklarının niteliğidir. Bir masaya şahit olan ve onu idrak eden kişi nesnenin bir etki/etken olmaksızın var olmadığını herhangi bir düşünme sürecine ihtiyaç duymaksızın bilir. Bu etkenin fâil olduğu bilgisine (fâilin isbatı)³⁵⁰ ulaşıldıktan sonra onun nasıl bir fâil olduğuna yönelik sorgulama ise fâilin vasıflarına dair bir sorgulama gerektirmektedir.

Bu aşamada düşüncenin/nazarın nesnesi, eğer fâil hali hazırda muhatap olarak bulunmuyorsa veya onunla diyaloga girilemiyorsa ki fiil fâilinden bağımsız bir varlığa sahip olduğu için çoğunlukla durum böyledir,³⁵¹ yine söz konusu masa olmak durumundadır. Masanın bizzat varlığı bize sadece fâilin varlığına dair bilgi verebileceği için fâilin nasıl bir fâil olduğuna, yani onun niteliklerine dair bilgiye, ancak masanın sahip olduğu özellikler vasıtasıyla ulaşılabilir. Muhkem kavramı düşünceye bu evrede dâhil olur. Argümana göre ister yapılma amacına uygunluk, ister sağlamlık, isterse fayda kastedilsin muhkemlik, o nesnenin fâilinin, masayı bu özelliklerde yapabilmesini sağlayan bir bilgiye sahip olduğunu gösterir.

Nazarı, masanın/nesnenin, fâilin ve düşünenin de içinde bulunduğu düzleme, yani bütünüyle evrene/âleme yönelttiğimizde ise ne tür bir yer olduğu, bir başlangıcı olup olmadığı araştırılır. Yani düşüncenin konusu olan evrenin önceki nesne gibi fiil/muhdes olup olmadığı

³⁵⁰ İsbât-ı vacib örneğinde ele alındığı için ayrıntısıyla burada tekrarlamayı uygun görmedik.

³⁵¹ Delâlet ilişkisinin, tanım ve illiyet ilişkisinin aksine, tek taraflı bir gösteren gösterilen ilişkisi olmasının sebebi de delil ve medlûlün birbirinden bağımsız varlıklar olarak mevcut olabilmeleridir. Kelâmcıların teknik ifadesiyle delâlet ilişkisinde ve ortaklığında tardın şart olmasına karşın aksın şart olmaması bu sebeptedir.

sorusu cevaplandırılır.³⁵² Sonradan var olduğu tespit edildikten sonra, bir etkenin tesiriyle varlığa geldiği ve ardından bu etkenin fâil olduğu hükümlerine ulaşıldıktan sonra nazarın önceki basamağında, nesneden hareketle onun fâilinin niteliklerini öğrenmek için yaptığımız istidlâl şeklini evrenin fâili hakkında da yürütmek yoluna gidilir.

Akıl yürütmenin bu aşamasında, âlemin var edicisinin hangi niteliklere sahip olduğu sorusuna cevap aranır. Masanın muhkemliğinden ötürü masayı yapanın masayı (en azından yaptığı şekilde) yapmayı bilen bir fâil olduğu sonucuna ulaşılmıştı. Aynı istidlal biçimi, âlem konusunda önce âlemin muhkem olduğuna, sonrasında ise fâilinin yani yaratıcısının âlemi bildiği hükmüne ulaşmak şeklinde işletilir. Bu şekilde oluşturulan bir argümanda masanın, yapıcısının bilgisine olan delâleti, “masanın şâhidde bulunan fâilinin niteliği hakkında bilgiye ulaşma yolu ile âlemin şâhidde bulunmayan fâilinin niteliğine dair bilgi edinmenin yolu aynıdır” önermesi gereği, muhkem olan âlemin fâilinin bilen olmasına (âlim) delâlet ettiği neticesine varılır.

Bu noktada yukarıda ayrıntılarını sunduğumuz, birincisi ikincisinin meşruiyetini sağlayan iki delâlet ilişkisi (masa ile yapıcısı, âlem ile yaratıcısı) arasındaki farklardan kaynaklanan bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Genel olarak problemlerin odak noktası, isbât-ı vâcib örneğinde de gördüğümüz üzere, iki delâlet ilişkisi arasındaki fâil fiil ilişkilerinin aynı şekilde cereyan etmemesidir. Vasıfların ispatı konusundaki yansıması ise şâhiddeki medlûlün (masayı yapanın âlimliği) şâhiddeki delil (masanın muhkemliği) ile arasındaki bağın, gâibdeki medlûl (âlemin yaratıcısının âlimliği) ile şâhiddeki delil (âlemin muhkemliği) arasında bulunan ilişkilene biçimindeki farklılıktır. Eş‘arî anlayışa göre masa, masanın yapıcısı ve bunlar arasındaki ilişkiyi idrak edebilen üçüncü unsur (nazîr) dâhil olmak üzere şâhiddeki her şeyin yoktan varlığa çıkarıcısı ve aracısız, doğrudan yaratıcısı gâibdeki fâildir. Bu durumda masanın muhkemliğini düşündüğümüzde şâhiddeki yapıcının mı, gâibdeki yaratıcının mı yoksa her ikisinin birden mi bilgisine delâlet ettiği çözülmesi gereken bir problem olarak karşımıza çıkar.

Kelâmcıların bu sorulara cevaplarını büyük oranda insan fiilleri konusundaki görüşleri belirlemektedir. İnsanların kendi fiillerinin her anlamda fâili oldukları görüşündeki Mu‘tezileye göre fiilin muhkemlik özelliği doğrudan o fiilin yaratıcısı olan marangozun âlimliğini gösterir.

³⁵² Önceki başlıkta ele aldığımız üzere bu safhada, âlemin muhdes olduğu, kelâmcılar tarafından kimi zaman cisimlerdeki değişimden kimi zaman doğrudan arazlardan yola çıkarak ispatlanır.

Bunun da ötesinde Mu‘tezile’ye göre bu konuda istidlâl bi’ş-şâhid yöntemi ancak, muhdes fâil (bu örnekte insan) ile fiili arasındaki ilişki bu şekilde kurulursa kullanılabilir.

Canlı ve muhdes varlıklardan sadır olan fiillerde biri mükteseb, diğeri hâlik anlamında iki fâilin etkinliğini kabul eden, fiilin varlığa çıkma konusunda tamamen hâlikın, fiilin edimselliğinin mahalli olarak ona dair bir kudret istek/irade ve bilgi yaratılmış olan müktesibin etkinliğini savunan Eş‘arîler ise bu konuda farklı cevaplar vermişlerdir. Eş‘arî, İbn Fûrek ve Bağdâdî muhkem fiilin, müktesibinin de hâlikının da âlim olduğuna delâlet ettiğini savunurken, Cüveynî muhkemin sadece hâlikın âlim olduğuna delâlet ettiğini düşünmektedir.³⁵³

3. Ma‘nâ Sıfatlarının Temellendirilmesi

Klasik dönem kelâmının en geniş çaplı tartışmaları ve fikir ayrılıkları, Tanrı’nın birtakım niteliklere sahip olmasının ne anlama geldiği sorusu etrafında ortaya çıkmıştır. Sıfatlar meselesinin odak noktasını sıfatların ontolojik durumu/konumu oluşturmaktadır. Mu‘tezile ve Eş‘ariyye Allah’ın hayy, âlim, kâdir olduğu konusunda ittifak halindedirler. Ayrıştıkları nokta bu vasıfların ne anlama geldiği ve illetli olup olmadıkları hususlarıdır. Mütেকaddimûn Eş‘arî mütেকellimlerinin konudaki tutumu, Allah’ın zâtına zâid sıfatlara/ma‘nâlara sahip olduğu ve bu sıfatlarla, bilen, güç yetiren, irade eden vs. olduğu şeklindedir. Buna karşılık Mu‘tezile kelâmcıları, taaddüd-i kudemâya, yani birden fazla kadîm varlığa yol açacağı ve bu sebeple de tevhid inancını zedeleyeceği gerekçesiyle Allah’ın zatından farklı olarak herhangi bir ma‘nâya sahip olmadığı ve kendi zatından dolayı âlim, kâdir, mürîd vs. olduğu görüşünü savunmuştur.

Bu konuda ekollerin, görüşlerini temellendirmek ve muarızlarının görüşlerini çürütmek adına öne sürdükleri akıl yürütme şekilleri, istidlâl bi’ş-şâhidin nasıl kullanıldığını, fikir ayrılıklarının yöntemi şekillendirmedeki etkisini anlayabilmek için oldukça zengin bir malzeme sunmaktadır. Biz de bu başlık altında merkezde Eş‘arîler’in kanıtlamaları olmak üzere, ortaya konan akıl yürütmeleri, istidlâl bi’ş-şâhid çeşitleri açısından ele alacak ve yöntemin çerçevesini belirleyen şartların, kelâmî bir tartışmada ne kadar tutarlılıkla uygulandığını tespit etmeye çalışacağız.

³⁵³ Cüveynî’nin insan fiilleri hakkındaki bazı görüşleri son dönem eserlerinden olan *Akidetu’n-Nizâmiyye* adlı eserinde değişmiştir. Buna rağmen incelediğimiz açıdan muhkemin müktesibin bilgisine delâlet edip etmediği konusunda net bir ifadesi bulunmamaktadır.

Ma'nâ sıfatlarının kabul edilmesi için ilk şart arazların kabulüdür.³⁵⁴ Çünkü ister şâhidde ister gâibde olsun bir özelliğin zâtın (zât-ı ilâhî ve cevher) dışında bir sebepten ötürü meydana gelebilmesi için varlıklar içinde, başkasıyla kâim olan bir varlık türünün olması gerekir. Yani şâhidde bir niteliğin cevherden ayrı bir şey aracılığıyla cevhere yüklenmesi ve yüklenen niteliğin o şeyle olan aklî bağı olmadan, gâib için zât dışında bir mevcut kategorisinden ve dolayısıyla bu kategoride yer alan farklı sıfatların zâta yüklenmesinden söz edilemez. Klasik dönem kelâmında üç ekolün de hâkim fizik teorisi cevher-araz teorisi olduğu ve arazların ispatı bu bağlamda yapıldığı için konuyu burada ele almayacağız.

Eş'arî kelâmcılar ma'nâ sıfatlarını ispat için istidlâl bi's-şâhidin üç çeşidini de kullanmışlardır. Bunlardan ilki illet birliği ile istidlâldir. Eş'arî'ye göre eğer şâhidde herhangi bir şey, bir vasfı sadece bir illetin, yani sonucunu zorunlu olarak gerektiren bir sebebin etkisiyle alıyorsa, bu vasfı gâibde de ancak aynı sebebin gerektirmesiyle alınır. Müşâhede ettiğimiz varlık düzleminde bilen/âlim bir varlık ancak bir bilgi/ilim illetine sahip olarak âlim olabilir.³⁵⁵ Bir şeyde ilim yoksa o âlim değildir. Bilgi ve bilen arasındaki bu ilişkinin zorunlu olduğu tespit edildiğinde doğal olarak bu zorunluluk, vasfın (hayy, âlim, kâdir vs.) olduğu her durumda, bu vasfın olmasını sağlayan bir sebebin olmasını da gerektirmektedir. Başka bir deyişle bir zât³⁵⁶ hakkında verilebilecek olan “canlı, bilen, irade eden” gibi hükümler bir aklî illetten dolayı ortaya çıkıyorsa, başka bir zât hakkında verilen birinci hükmün benzeri bir hüküm birinci illetin misli bir illet nedeniyle ortaya çıkmak durumundadır. Aklî illiyyetin (ilim-âlim) mûcibi tektir ve o da her âlimde ilmin bulunmasıdır. Tam da bu sebeple bilgisi olmayan bir bilenden bahsedilemez.³⁵⁷ Bu durumda şâhiddeki “bilen” hükmünün bir illetin sonucu olup olmadığına bakılır, eğer bu tespit edilirse, gâibdeki “bilen” hükmünün de illet nedeniyle olduğu ve bu illetin şâhiddeki illetin misli olduğu sonucuna ulaşılmış olunur. Burada şâhiddeki âlim ve ilim ile gâibdeki âlim ve ilmi niteleyen misl ifadesinin ontolojik bir temâsül anlamı taşımadığı açıktır. Nitekim hâdis ve kadîm arasında bu anlamda bir temâsülün olması düşünülemez. Buradaki misl, illet ve ma'lûl ya da mûcib/gerektiren ve mûceb/gereken arasındaki temâsülü ifade eder. Araz olan ilim ile ezeli sıfat olan ilim ancak illet olmaları açısından aynı kategoride yer alabilirler.

³⁵⁴ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, c. I, s. 377.

³⁵⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 288-289, 99.

³⁵⁶ Zât ifadesini âlim benzeri hükümlerin nispet edilebileceği özneleri ifade etmek için kullanıyoruz. Bu da canlı olan bütün varlıkları kapsamaktadır.

³⁵⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 309.

Bakıllânî ise şâhid gâib ayrımı yapmaksızın bir özellik belirten isimler hakkındaki genel ilkesini şu şekilde belirtir: Varlığı (vücûd) ifade etmek için vaz‘ edilmeyen ve sadece mevcutlar için kullanılabilen, müteharrik, sâkin, bileşik/müellef, ayrık/müfterik, siyah, beyaz, hayy, kâdir, âlim ve müdrîk gibi isimler, ancak hareket, sükûn ilim ve kudret gibi ma‘nâların varlığı sebebiyle geçerli olabilir.³⁵⁸

Bakıllânî, ma‘nâ sıfatların ile ilgili problemi ise “Neden kadîm için hayat, ilim, kudret, sem‘, basar ve kelâm var dediniz?” sorusuyla ele alır. Cevaben illete dayalı argümanını şu şekilde oluşturur: **i.** Bizden hayy, âlim, kâdir vs. olanlar, onlar için hayat, ilim, kudret vs. olduğu için hayy, âlim, kâdirdir. **ii.** (Bunun sonucu olarak) bir şeyin hayat, ilim ve kudret olmaksızın hayy, âlim, kâdir vs. olması caiz değildir. **iii.** Söz konusu vasıflar, ancak ma‘nâ sıfatlarının varlığının gerektirmesiyle var olurlar. **iv.** İlim, kudret vb. sıfatlar, zâtların âlim, kâdir vs. olmasının illetidir. **v.** Allah’ın âlim, kâdir vs. olması için hayat, ilim, kudret vs. sahibi olması gerekir. Çünkü bir illetten dolayı vâcib olan aklî hükmün bazıları için mûcib illetin yokluğuyla birlikte meydana gelmesi mümkün değildir. İletinin dışında bir şeyden dolayı da akli hükmün biri için meydana gelmesi mümkün değildir, zira böylesi bir durum, illeti o hükmün illeti olmaktan çıkarır.³⁵⁹ Bakıllânî’nin zikrettiği ilk iki önerme, şâhiddeki ilim-âlim bağının illet-ma‘lûl ilişkisi olarak tespitini ifade etmektedir. Sonraki iki önerme ise (iii, iv) aynı anlamın farklı yönlerden ifadesinden ibarettir ve şâhiddeki zorunlu illiyyet ilişkisinin vasıflar konusunda gâibi de kapsaması gerektiğini, yani “âlimin bir ilimle âlim” olduğu yargısının her durumda geçerli olduğunu söyler. Bundan dolayı bu iki önermeyi “İlet ma‘lûl ilişkisi her durumda geçerlidir.” şeklinde birleştirmek mümkündür. Son önerme ise şâhiden gâibe hükmün aktarıldığı noktadır. Kurulmuş illet-ma‘lûl ilişkisi gâib için de geçerlidir ve sonuç olarak Allah bir ilimle âlimdir.

Cüveynî ise illete ortaklığına dayalı istidlâl bi’ş-şâhid yöntemini kullandığı argümanını şu şekilde inşa eder: Allah ilim iletiyle âlimdir çünkü **i.** Şâhidde âlimin âlim oluşu ilmin muallelidir. **ii.** Aklî illet ma‘lûlüyle beraber birbirini gerektirir (mütelazim). Biri olmaksızın diğerrinin takdiri mümkün değildir.³⁶⁰

Birinci önerme, arazların ispatını ve Cüveynî’nin kabulüne göre cevherdeki hallerin arazların gerektirmesi ile ortaya çıkmasını ifade eder. Müşâhede ettiğimiz varlık alanında bir

³⁵⁸ Bakıllânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, c. II, s. 13.

³⁵⁹ Bakıllânî, *Temhîd*, s. 227-228.

³⁶⁰ Cüveynî, *İrşâd*, s. 88.

şeyin âlim olarak nitelenebilmesi için bilgi arazına sahip olması gerekir. Zâtın âlim vasfını taşıyabilmesi için bundan başka bir seçenek yoktur. Aynı zamanda kâim olduğu zât için âlim vasfını yüklemeyen bir ilim arazı da yoktur. Yani ilmin var olduğu mahallin âlim olmaması gibi bir ihtimal yoktur. İkinci önerme ise araz ile cevhere/zâta yüklenen hüküm arasındaki ilişkiyi, aklî illiyet bağı olarak tespit edildikten sonra, bu iki unsurun her durumda birbirini gerektirdiğini ifade etmektedir.

Ma'nâ sıfatlarının istidlâl bi's-şâhidin illet ortaklığı biçimiyle ispatlanmasında iki temel problem bulunmaktadır. Bu problemler istidlâl bi's-şâhid özelinde Mu'tezile ile Eş'arîyye arasındaki tartışmaların yoğunlaştığı iki hususu gösterir. İlk olarak Mu'tezile'ye göre şâhidde hükmü ortaya çıkaran illet olan araz ile Eş'arîlerin iddiasına göre gâibde Tanrı'daki âlim olma hükmünün illeti olan ilim sıfatı arasındaki ontolojik farklılık, bu tür istidlâlin yapılmasının önünde engeldir. Gâibde Allah'ın zâtı zorunlu olduğu gibi nitelendiği âlim gibi vasıfları da zorunludur. Şâhidde ise hem cevher hem de nitelikleri mümkündür. Şâhidde bir zât ancak gerektirici bir illet sebebiyle âlim vasfını alabilir. Yani şâhiddeki âlim vasfı ilim illetiyle mualleldir, ilim arazı ile cevherin âlimliği arasında bir illet-ma'lûl ilişkisi vardır ve dolayısıyla şâhidde ilimsiz bir âlimin, âlimsiz bir ilim arazının olması mümkün değildir. Fakat bu yargıya dayanarak Tanrı'nın vasıfları hakkında herhangi bir çıkarımda bulunulamaz. Çünkü onun âlim olması zorunlu bir durumdur, yani âlim olmaması düşünülemez. Bir vasfin illete bağlı olarak alınabilmesi ise sadece vasfin mümkün olması durumunda olasıdır. Dolayısıyla da Tanrı'nın âlim veya sahip olduğu herhangi bir vasfının muallel olması mümkün değildir.³⁶¹ Mu'tezile'nin bu itirazı, illete dayalı istidlâl için mümkün varlık olmanın şart görüldüğü anlamına gelmektedir. Bunun sonucu olarak da şâhid ve gâib arasında vasıfların ne biçimde var oldukları konusunda bir yargıya ulaşmak için şâhiddeki illet-ma'lûl ilişkisi kullanılamaz. Bu konu özelinde illet ortaklığına dayalı istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yapılamaz.

Eş'arî kelâmcılardan Bakıllânî ve Cüveynî bu problemi ele alıp çözmeye çalışmışlardır. Cüveynî'ye göre bu itirazın temel yanlışlığı, Mu'tezile'nin vâcib ve câizin hükmünü vâcib ve câizin varlığına benzetmeleridir. Evet, varlık açısından karşılaştırıldığında kadîmin varlığı zorunludur (vâcibu'l-vücûd) ve doğal olarak varlığı, ister fâil ister illet anlamında olsun bir gerektiriciye muhtaç değildir. Hâdis ise varlığı mümkün olduğu için varlığa gelme konusunda bir gerektiriciye ihtiyaç duyar. Fakat hâdis mevcudun varlığı da bir illete değil bir fâilin

³⁶¹ Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 199; Ebu'l Hüseyin el-Basrî, *Tasahhufu'l-edille*, s. 10-11; Bakıllânî, *Hidâyetu'l-müsterşidîn*, c. I, s. 120; Cüveynî, *İrşâd*, s. 84; Cüveynî, *Şâmil*, s. 309.

yaratmasına bağlıdır, yani vücûd, kadîm için olduğu gibi muhdes mevcut için de muallel değildir. Bir başka deyişle varlık, ne şâhidde ne gâibde illet-ma'lûl ilişkisinin konusu değildir. Kadîmin bir gerektiriciye ihtiyacı olmaması bakımından muhdesten farkı, öncesiz olması ve bu sebepten dolayı bir fâille ilişkilenebilmesinin imkânsız olmasıdır. Zira bir fâilin etkinliğiyle meydana gelen bütün fiillerin bir başlangıcı vardır, dolayısıyla da başlangıçsız/öncesiz olan bir varlığın yani kadîmin bir fâilin taallukuyla meydana gelmesi imkânsızdır. Sonuç olarak Cüveynî'ye göre Mu'tezile'nin kadîm ile hâdis arasında vücûb-cevâz/imkân farkını öne sürerek şâhiddeki vasıf (âlim) ile ilim arazı arasındaki illet-ma'lûl ilişkisine dayanarak, yani illet ortaklığı aracılığıyla istidlâl yapılmasına karşı çıkmaları, bu sebeplerle temelsizdir.³⁶²

İkinci problem ilimlerin taallukundaki farklılıktan ortaya çıkmaktadır. Hâdis bilginin, başka bir ifadeyle araz olan ilim, muhdeslik, arazlık vs gibi özelliklerinin yanı sıra taalluk ettikleri bilinen/ma'lûm açısından da kadîm ilimden farklılaşır. Tartışmanın taraflarından Mu'tezile kelâmcıları bu farklılığın, bu konuda istidlâl bi's-şâhid yapmaya engel teşkil ettiğini, Eş'arîler ise etmediğini savunmaktadırlar.

Bizim ilmimiz, yani muhdes olan ilim, tek bir ma'lûma taalluk edebilir. Araz olan bir bilginin birden fazla bilineni içermesi mümkün değildir. Fakat Allah'ın ilmi, yani kadîm ilim tek bir sıfattır ve bütün bilinenlere tafsilî bir şekilde taalluk etmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın ilim sıfatıyla âlim olması, ya tek bir ilimle ya sınırlı sayıdaki ilimlerle ya da sonsuz ilimle âlim olması anlamına gelir. Son iki ihtimal tartışmanın iki tarafı için de mümkün görülmemiştir. Dolayısıyla tartışma Allah'ın tek ilimle bütün ma'lûmâtı bildiği yargısı üzerinden devam etmektedir. Mu'tezile'ye göre bu seçenek de mümkün değildir, zira bir ilmin tafsilî olarak³⁶³ birden fazla ma'lûma taalluk etmesi mümkün değildir.³⁶⁴ Bu durumda “şâhidde âlim ancak bir ilimle âlim olur”, “şâhidde âlimin hakikati, onun için bir ilim olmasıdır” ya da “şâhidde muhkem fiil fâilin ilmine delâlet eder” yargılarıyla istidlâl bi's-şâhid yapıp bu yargıların gâib için de geçerli olduğu ileri sürüldüğünde, sadece bir ma'lûma taalluk eden bir bilgi ile birden fazla ma'lûma taalluk eden bir ilim arasında hüküm aktarımı yapılmış olur.

Bu itiraza geliştirilen temel cevap, bir bilinene ya da birden fazla bilinene taalluk etmenin bilginin hakikatine dâhil olmadığı üzerine binâ edilmiştir. Hâdis bilginin birden fazla

³⁶² Cüveynî, *İrşâd*, s. 84-85; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 72-73.

³⁶³ Tafsilî kaydı, her iki ekol kelâmcıları tarafından bir bilginin icmâli olarak birden fazla bilinene taalluk edebileceği kabulünü dışarda bırakmak için kullanılmaktadır. Eş'arî'ye göre bu konuda Mu'tezile ile bir ihtilaf bulunmamaktadır. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 13.

³⁶⁴ Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 202. Krş. Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, c. I, s. 393-394.

ma'lûma taalluk etmesinin muhal olması, bilginin bizzat kendi hakikatinden kaynaklanan bir özellik değildir. Bu arazların genel niteliğidir ve bilgi de bir araz olduğu için bu genel niteliği kendinde taşımaktadır.³⁶⁵ İstidlâl bi's-şâhidle gâibe hüküm aktarıldığında arazların ya da herhangi bir muhdes varlığın arazlıklarından ve muhdesliklerinden kaynaklanan bir özelliğin de gâibe taşınması, bu yöntemi kullanan herhangi bir Eş'arî ya da Mu'tezilî kelâmcı için kabul edilebilir değildir.

Mu'tezile'nin getirdiği bu itiraza karşı Bağdâdî başka bir argüman geliştirir. Ona göre bu itirazın haklı olduğu varsayılsa bile aynı itiraz şekli Mu'tezile'ye karşı da pekâlâ kullanılabilir. Çünkü Mu'tezile Allahın kendi nefsiyle bildiğini iddia etmektedir. Fakat şâhidde ma'lûmların tek bir nefisle bilinmesi de mümkün değildir. Aynı durumun Allah'ın nefsiyle bilmesi konusunda da işletilmesi gerekir. Eğer şâhidde, bir ilimle birden fazla ma'lûmun bilinmesi mümkün olmadığı için gâib için de geçerli olmadığı iddia edilecekse, aynı tutumun yine şâhidde mümkün olmayan nefisle bilmek hususunda da gösterilmesi gerekir.³⁶⁶

Bağdâdî illet ma'lûl ilişkisinde illetin ma'lûlde bir değişiklik meydana getirmesi, onu bir halde bir hale dönüştürmesi gerektiği yönünde bir şart ileri sürdüğü için Allah'ın vasıfları ile ma'nâ sıfatları arasında illet-ma'lûl ilişkisi kurulamayacağını, dolayısıyla da ma'nâ sıfatlarını ispat ederken illet ortaklığına dayalı istidlâlin yapılamayacağı görüşündeydi.³⁶⁷ *Esmâ ve's-sıfât* eserinde, Ehl-i Sünnet'in ilim ve kudret sıfatlarına dair istidlâllerini ele alırken ise esasında illet ortaklığına oldukça benzeyen, fakat farklı kavramlarla kurulan bir argüman kaydeder. Söz konusu argümana göre âlim ve kâdirin ilim ve kudrete taalluku her durumda (taalluk olduğu müddetçe) âlim ve kâdir olması, ilim ve kudretin âlim ve kâdir ile taalluku ise her durumda ilmin ilim, kudretin kudret olması şeklindedir. Âlim ve kâdirin ilim ve kudreti, ilim ve kudretin ise âlim ve kâdiri gerektirmesi (iktizâ) lâzımdır. Bu ilişki biçimine, şâhidten illet kavramını kullanan diğer kelâmcıların da bu bağlamda verdikleri hareket-müteharrik örneğini zikreder. Hareketin olduğu her durumda müteharrik, Müteharrikin olduğu her durumda ise hareket vardır³⁶⁸

Bağdâdî bu ilişki biçimini bağıntı/taalluk şeklinde belirlemesi sebebiyle illet-ma'lûl ilişkisi için gelmeyecek bazı eleştirilerin getirilebileceğinin farkındadır. Argümana gelebilecek

³⁶⁵ Bakıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, c. I, s. 140; Cüveynî, *Şâmil*, s. 674-675.

³⁶⁶ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, c. I, s. 393-394; Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*

³⁶⁷ Bkz. Birinci bölümün illet ortaklığı ile istidlâl bi's-şâhid başlığı.

³⁶⁸ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sıfât*, s. 396-397.

itirazlardan biri, aynı ilişki biçiminin mevcut ve muhdesin de aynı ilişkiye sahip olduğu yönündedir. Zira şahidde her iki vasfın bir diğeriyle taalluku diğerrinin taalluku gibidir. Yani eğer iki unsurun ilişkisi, gerektiren-gereken/illet ma'lûl şeklinde değil de nötr bir şekilde karşılıklı gerektirme üzerinden belirlenirse, bu şekilde birbiri ile taalluk içinde olan başka unsurlar da bulunur ve mevcut-muhdes de bunlardan biridir. Çünkü bu haliyle taalluk kavramı “her durumda birlikte bulunma” dışında bir anlam ifade etmemektedir.

Bağdâdî'ye göre bu iki unsurun her durumda ilişkisi aynı, yani karşılıklı değildir. Muhdes, hudûs halinde mevcuttur, beka halinde de mevcuttur. Yani muhdes olanın mevcut olmaktan âri olduğu bir durum yoktur. Fakat muhdesin aynı/zâtı bekâ halinde iken yaratılma hâlinde değildir. Yani mevcut varlığa geldikten sonra bâkî olduğu müddetçe tekrar tekrar varlığa gelen, hudûsa uğrayan bir şey değildir. Dolayısıyla da bir şey her durumda hem yaratılıyor olan hem de mevcut olmamaktadır. Bundan dolayı muhdes ve mevcudun anlamı tek olamaz. Âlim ve ilim ise her durumda beraberdirler ve birbirlerini gerektirirler. Bundan ötürü âlimin anlamı da her durumda kendisi için bir ilim olandır (men lehu'l-ilm).³⁶⁹

Taalluk ilişkisinin bir diğer açığı olabilecek örnek ise ilim, kudret, irade, sem' ve basarın (canlılığa tabi sıfatlar) hayatla ilişkisidir. Bu sıfatlar her zaman hayat niteliği ile birlikte bulundukları için yukardaki gibi (ilim-alim) bir taalluk içinde değiller midir? Hayır, çünkü burada da her durumda var olan bir taalluktan söz edilemez. Canlılık (hayat) diğer sıfatların var olabilmesi için bir şarttır ve bundan ötürü diğer sıfatların her durumda hayatla birliktelikleri vardır. Fakat bu iki taraflı bir bağıntı değildir, söz konusu sıfatlar olmadan da hayat niteliği tek başına bulunabilir çünkü. Dolayısıyla hakikatleri eşitleyen yukardaki taalluk bağı şart ilişkisini kapsamaz.³⁷⁰

Sıfatlar konusundaki bir diğer akıl yürütme biçimi tanım birliğine dayanan istidlâl bi's-şâhiddir. Eş'arî *İbâne*'de tanıma dayalı argümanı kısaca, “bizden âlim olan biri hakkında bunun anlamı, onun için bir ilmin olması anlamına geldiğinde bütün âlimler için “âlim” isminin anlamının ilim sahibi (zû ilm) olması gerekir” şeklinde ifade eder. Nitekim “mevcûd” lafzı, bizim varlık düzlemimizde isbât anlamını ifade eder ve “Allah mevcuttur” cümlesi, Allah için

³⁶⁹ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sifât*, s. 397.

³⁷⁰ Bağdâdî, *Esmâ ve's-sifât*, s. 397.

yani gâibde de onun sâbit olduğu anlamına gelir.³⁷¹ *İbâne*'de zû-ilm şeklinde zikredilen âlim tanımı, *el-Luma'* ve *Mücerred*'de "kendisi için ilim olan" şeklinde yer almıştır.³⁷²

Eş'arî'nin vasıflar konusundaki tanım yaklaşımı genel olarak, vasıfların kendilerinden türedikleri ma'nâyla tanımlanmaları şeklindedir. Yani Allah'ın âlim, kâdir, mürîd, mütekellim, semî ve basîr olmasının anlamı, onun için (١) bir ilim, kudret, hayat, irâde, kelâm, semî ve basîr olmasıdır. Vasıfların bu tanımları ve hükümleri şâhidde ve gâibde, bir başka deyişle huzûr ve gaybette³⁷³ değişmez.³⁷⁴ Tanım konusundaki bu tutumun ma'nâ sıfatları ile ilgili tartışmadaki işlevi, Allah'ın, Mu'tezilîler tarafından da kabul edilen vasıflarının şâhiddeki tanımlarından hareketle Allah için de bu tanımların geçerli olduğunu temellendirmektir.

Bakıllanî ise âlimin ve kâdirin tanımlarının ilim ve kudret sahibi şeklinde yapıldığı takdirde ki ona göre doğru tanımlar bunlardır, zâtın âlimlik ve kâdirliğine delâlet eden fiilin aynı zamanda onun ilim ve kudretine de delâlet edeceğini belirtir.³⁷⁵ *Temhid*'deki akıl yürütme, tanımdan hareketle oluşturulmuş olsa bile tam olarak tanım ortaklığı görünümünde değildir. Zikredilmeyen önermelere ihtiyaç bulunmaktadır. Çıkarıma göre i. âlimin anlamı, kendisi için bir ilim olan demektir. Âlimin hakikati bu olduğu için ii. âlim oluşa delâlet eden delil aynı zamanda âlimliğin hakikatine de yani ilim ma'nâsına da delâlet eder. İkinci önerme bir delâlet ilişkisi içermektedir. Delil aynı zamanda âlimliğin de delili olan muhkem fiil, medlûl ise ilimdir. Muhkem fiilin âlim olma özelliğine delâlet ettiğini ve bu fikrin Eş'arîler ve Mu'tezilî kelâmcılar için ortak olduğunu bir önceki başlıkta görmüştük. Fakat iki önerme beraber düşünüldüğünde istidlâl bütünüyle delâlet ortaklığına dayanmadığı görülecektir.

Cüveynî hem *İrşâd* hem *Şâmil*'de istidlâl bi's-şâhidin türlerinden biri olarak zikrettiği tanım ortaklığını, âlim örneğinde ele almaktadır. Aynı zamanda sıfatları ispat etmenin yollarından biri olarak da kaydettiği tanıma dayalı istidlâle göre şâhidde âlimin hakikati "kendisiyle ilim kâim olan"³⁷⁶ şeklinde belirlendiğinde, gâib için de aynı tanımla hükmedilmesi gerekir. Çünkü tanımın her durumda geçerli olması gerekmektedir.³⁷⁷ Cüveynî'ye göre hâller

³⁷¹ Eş'arî, *İbâne*, s.44.

³⁷² Eş'arî, *el-Luma'*, s. 28; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 267.

³⁷³ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 69.

³⁷⁴ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 44, 69.

³⁷⁵ Bakıllânî, *Temhid*, s. 229.

³⁷⁶ من قام به العلم

³⁷⁷ Cüveynî, *İrşâd*, 84; Cüveynî, *Şâmil*, s. 633; Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 64.

kabul edilmeden ma'nâ sıfatlarının ispatı için illet birliği de tanım birliği de kullanılamaz.³⁷⁸ Onun inşa ettiği sisteme göre illetin (sıfat veya araz) ma'lûlû zâtta bulunan hâl olduğu gibi tanımı yapılan şey de aynı hâldir. Dolayısıyla hallerin varlığı, her iki istidlâlin de temelini oluşturduğu gibi bu iki istidlâlin kullanıldığı sıfatları ispat hususunda da dayanak oluşturmaktadır. Cüveynî bu konuda Bâkılânî'nin ondan farklı düşündüğünü aktarır. Bakılânî'ye göre ahvâl kabul edilmese bile hakikat ve tanım birliği aracılığıyla sıfatların varlığına istidlâlde bulunabilir.³⁷⁹

Cüveynîye göre ahvâlsiz tanım birliğinin kullanılamama sebebi, tikel bilgiler arasında ortak bir "bilgi olma" özelliğinin varlığından söz edilememesidir. Dolayısıyla bütün bilgiler birbirinden bağımsız, her biri diğerinden farklı (ihtilaf) varlıklardır. Herhangi bir şekilde aralarında bir ortaklıktan bahsedilemez. Bu durumda ilim ve cehalet arasında bir ortaklık bulunmadığı gibi iki ilim arasında da bir ortaklık yoktur. Tanımdan hareketle istidlâl kurulduğu zaman, yani şâhiddeki âlim "kendisiyle ilim kâim olan" şeklinde tanımlanıp, bunun gâib için de geçerli olduğuna hükmedilmek istendiğinde, birbiriyle hiçbir ortaklığı olmayan iki şey arasında istidlâl kurulmuş olunacaktır. Şâhiddeki âlimin tanımı ile gâibdeki kâdirin tanımına hükmetmek ile bunun arasında bir fark yoktur. Çünkü şâhiddeki ilim ile gâibdeki kudret arasında var olan ihtilaf, hâller kabul edilmedikçe şâhiddeki ilim ile gâibdeki ilim arasında da var olacaktır. Kısacası Cüveynî'ye göre kadîm ilim ile hâdis ilim arasındaki farklılık, ancak hâlde, yani iki ilim arasında ortak olan bilgi olma/ilmiyyet hâli ile aşılabilir. Bu düşüncenin hâller teorisini kabul etmeyen Eş'arîlerin delilsiz bir şekilde ma'nâ sıfatlarının varlığını iddia ettikleri anlamına geleceğine yönelik bir itiraza ise sıfatları ispat etmenin illet ve hakikat ortaklığından başka üçüncü bir yolu olduğu şeklinde cevap verir. Kastedilen alternatif ispat yolu aşağıda ele alacağımız delâlet birliği ile istidlâldir.³⁸⁰

Açıklamalara göre tanım birliği ile ma'nâ sıfatlarının ispatı şu şekilde yapılmıştır:

- i. Şâhidde âlimin tanımı ilim sahibi olandır.
- ii. Âlimin tanımı şâhidde ve gâibde değişmez.
- iii. Gâibde âlimin tanımı, ilim sahibi olandır.

³⁷⁸ Cüveynî, *Şâmil*, s. 633-634.

³⁷⁹ Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 49.

³⁸⁰ Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 50-51.

Âlim örneğinde ele aldığımız istidlâl, hayat, irâde veya kudret gibi diğer ma'nâ sıfatları için de aynı şekilde kurulabilir. Görüldüğü üzere tanım ortaklığı ile istidlâl, âlim vasfını şâhidden hareketle tanımlamak, daha sonra bu tanımın hakikat ve haddin şâhide ve gâibe göre değişmeyeceği, başka bir deyişle her durumda geçerli olduğu ilkesinden dolayı, gâibdeki âlim için de tanım doğrultusunda yargıya varmak şeklinde yapılmaktadır. Çıkarımın ilk önermesi görüş ayrılıklarının zeminini oluşturulabilir. Çünkü farklı mezheplerin farklı yaklaşımlarının yanı sıra aynı ekol içinde bulunan kelâmcılar tarafından da birbirinden farklı tanımlar yapılmış ve farklı tanım anlayışları savunulmuştur. Bu durumda ikinci önerme hakkında ittifak halinde olunması durumunda dahi çeşitli hadd/hakikat teorileri ve yapılan farklı tanımlar akıl yürütmenin sonucunu doğal olarak değiştirecektir. Örneğin âlim vasfı için yapılan farklı tanımlar, Allah'ın âlim oluşunun ne anlama geldiğini de değiştirecektir. Dolayısıyla ma'nâ sıfatlarının ispat etmek ya da reddetmek tutumunu sergileyen kelâmcıların tanım üzerinden yapacağı tartışmalar, tanımın şartlarının neler olacağı ve yapılmış tanımların bu şartlara uygun olup olmaması hususlarına odaklanmak durumundadır. Nitekim kelâm eserlerinin çoğunda bir kavramın, ismin veya sıfatın tanımı yapılırken aynı zamanda yapılmış diğer tanımlar ele alınarak eleştirilir.³⁸¹

Âlim ya da başka bir vasfin yapılacak tanımı ise sıfatlar tartışmasındaki tutum belirlemektedir. Zâta zâid sıfat anlayışına sahip olan Eş'arî kelâmcıların, âlim için "kendisi için ilim olan" veya "kendisiyle ilim kâim olan" şeklinde yaptıkları tanımları Allah'ın nefsiyle âlim olduğunu iddia eden Mu'tezilî bir kelâmcının kabul etmesi doğal olarak düşünülemez. Hangi ekolden olduğu fark etmeksizin kelâmcıların çoğu tarafından Allah'ın vasıfları konusu özelinde tanımlar, şâhidi ve gâibi kapsayacak şekilde yapılmaya çalışılmıştır.

Eş'arî kelâmcıların sıfatları ispat için kullandıkları üçüncü yol, delâlet birliğidir. Eş'arî konuyu *el-Luma'* da "Neden Allah'ın ilimle âlim olduğunu söylediniz?" sorusuyla söz konusu eder. Âlim vasfının ispatı için getirilen delil üzerinden cevap verir: Hikemî fiiller (sun') bizden sadece âlim olanlardan vâki' olduğu gibi ancak bizden ilim sahibi olanlardan meydana gelir. Eğer bizim için sun'lar kendisinden ortaya çıkanın ilmine delâlet etmez olursa, âlim olandan meydana çıktığına da delâlet edemez.³⁸²

Bakillânî de aynı şekilde fiilin âlim ve kâdir olmaya delâlet ettiği gibi fâilin ilim ve kudretine de delâlet etmesi gerektiği görüşündedir. Bunu delâlet birliğini açıktan zikretmeden

³⁸¹ Cüveynî, *Şâmil* (Tahran), s. 78; Kâdi Abdülcebbar, *Muğnî*, c. V, s. 219- 221.

³⁸² Eş'arî, *el-Luma'*, s. 26-27.

söylemektedir. Zımnî olarak delâlet birliğini içerse de açıkça şâhidi ifade eden “minnâ, beynenâ veya şâhid” lafızları zikredilmemiştir. Bakillânî’nin çıkarımına göre muhkem fiilin fâilin âlim ve kâdir olduğuna delâlet ettiğine hükmedildiğinde, doğal olarak o delilin taalluk ettiği bir medlûlün de olması gerekir. Medlûlün fâilin kendisi ve varlığı ya da nefsine dönen bir sıfatı olması mümkün değildir. Çünkü onun âlim olarak nitelenmesinin anlamı, onun şey ve mevcut olma vasfından ayrı ve o vasma zâid bir şeydir. Nitekim şey ve mevcut olmaya devam etmekle beraber onu âlim kâdir yapan vasıftan soyunuk olması, bu niteliklerin farklı olmasını gerektirir.³⁸³

Bağdâdî de aynı şekilde muhkem fiil-âlim fâil delâletinin muhkem fiil-ilimle âlim olan fâil arasında da olduğunu düşünmektedir. Yani ma’nâ sıfatlarının ispatını da delâlet ortaklığına dayalı istidlâl bi’ş-şâhid yöntemi ile yapmıştır. Çıkarıma göre fiil, fâilin kâdir olduğuna delâlet ettiği gibi fâilin kudreti olduğuna da delâlet eder. Muhkem fiil de sadece fâilin âlim olduğuna delâlet ettiği gibi fâilin ilmine de delâlet eder. Bağdâdî, delili ortaya koymasından sonra bu tür istidlâle, Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından getirilen eleştirileri aktararak cevaplandırır. Ebu Ali Cübbâî muhkem fiilin delâlet etmesi açısından âlim ile ilimin her varlık kategorisinde aynı konumda olmadığını ileri sürer. Bu konuda şâhid ile gâib ayrı değerlendirilmeli, âlim eğer şâhidde olduğu gibi ilimle âlimse, bizden vukua gelen muhkem fiil, hem âlimliğe hem de ilme delâlet eder. Ama eğer fiil Allah’tan vâki’ olursa, yani âlimin nefsiyle âlim olduğu gâibde, muhkem fiil sadece âlimlik vasfına delâlet edebilir.³⁸⁴

Bağdâdî itirazı temelsiz bulur, çünkü şâhiddeki bir delâlet, yani muhkem fiilin fâilin âlim olması delilini gâibe uygulayıp diğer yandan yine şâhidde var olan fâilin ilmine olan delâleti gâib için işletmemenin bir gerekçesi yoktur. İki medlûlü ayıran ve muhkem fiilin, şâhidde ilim ve âlime delâlet ettiğini fakat kadîm için sadece ilmine delâlet ettiğini iddia etmek ile bu iddianın aksini savunmak arasında bir fark yoktur. Yani bu düşünme şekline göre pekâlâ muhkem fiilin şâhidde ilme delâlet etmeyeceği ama gâibde hem âlimliğe hem ilme delâlet edeceği ya da gâibde sadece ilme delâlet edip ilme delâlet etmeyeceği de iddia edilebilir.³⁸⁵

İkinci itiraz Ka‘bî’ye aittir. Ona göre Allah nefsiyle (bi-nefsihi) âlim ve kâdirdir.³⁸⁶ Ka‘bînin çıkarım şekline göre muhkem fiil fâilin âlim kâdir oluşuna delâlet eder. Sonrasında

³⁸³ Bakillânî, *Temhîd*, s. 228-229.

³⁸⁴ Bağdâdî, *Esmâ ve’s-sıfât*, c. I, s. 386-387.

³⁸⁵ Bağdâdî, *Esmâ ve’s-sıfât*, c. I, s. 388.

³⁸⁶ Bağdâdî, *Esmâ ve’s-sıfât*, c. I, s. 381-382.

eğer fâil için cehl ve acz caizse o âlimin ilimle âlim olduğu bilinir. Yok, eğer güçsüzlük/yetersizlik (acz) ve bilgisizliğin (cehl) o fâil için imkânsız ise fâil nefsiyle âlim ve kâdir olduğuna hükmedilir. Yani Ka‘bî’ye göre âlime delâlet eden şey doğrudan ilme delâlet etmez. Bunun için ikinci bir yargıya ihtiyaç vardır. Muhkem fiilin âlime delâlet ettiği gibi ilme de delâlet ettiği, ancak âlimin ne ile (nefs veya ma‘nâ) âlim olduğuna dair bilgiyle birleştirilerek söylenebilir. Bu bilginin ölçütü ise âlim olan hakkında acz ve cehlin mümkün olup olmamasıdır. Eğer bunların mümkün olduğu bir âlim ki kastedilen hâdis fâillerdir, söz konusuysa âlimliği gösteren delil, aynı zamanda zâtın ilim niteliğine de işaret eder. Yok değilse, muhkem fiil sadece âlim oluşun delili olur.³⁸⁷ Ka‘bî’nin bu argümanı gâib ile şâhid arasında vâcib-mümkün farkı olduğu gerekçesiyle illet ortaklığı istidlâline yöneltilen eleştirinin delâlet istidlâlindeki versiyonu olarak değerlendirilebilir.

Bağdâdî bu itirazı öncelikle her iki tarafın da kabul ettiği delil-medlûl ilişkisindeki medlûlün ne olduğunu sebr-taksim metoduyla tespit ederek cevaplandırır. Fiil ile fâilin âlimliği arasında kurulan delâlet ilişkisinde, delilin gösterdiği medlûl tam olarak ne olabilir? Bağdâdîye göre iki ihtimal vardır. Medlûl ya âlimin kendisi ve varlığı ya da onun mahsus bir sıfat üzere oluşudur. Medlûlün zâtının varlığı olması geçersizdir, zira bir şeyin varlığı, onun fâil olmasını ya da ondan fiilin ortaya çıkmasını mümkün kılmaz. Çünkü arazlar ve cansızlar da mevcuttur ve mevcut olmaları, onların fâil olabilmesi için yeterli değildir. Bu durumda medlûl, fâili bu fiillerin benzerlerini yapamayandan ayırt eden bir vasıf olmalıdır. Peki, bu vasıf ilim midir yoksa âlimin kendisi midir? Âlimin nefsi olması mümkün değildir, çünkü şâhidde zâtın kendisi kendinden ötürü âlim değildir. Geriye kalan seçenek, şâhidde muhkem fiillerin delâlet ettiği medlûl, fâilin ilmi olmasıdır. Bu yargıya ulaşıldığında ise her fâilin fiili onun ilim ve kudretine delâlet etmiş olur çünkü delilin medlûlü şâhid ve gâibe göre değişmez.³⁸⁸

³⁸⁷ Bağdâdî, *Esmâ ve’s-sıfât*, c. I, s. 389.

³⁸⁸ Bağdâdî, *Esmâ ve’s-sıfât*, s. 389.

III. BÖLÜM: YÖNTEME YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Mu‘tezile tarafından isbât-ı vacib, Allah’ın vasıflarını ispat, insan fiilleri, rü’yet ve salah gibi konularda iddialarını kanıtlamak için kullanılan yöntem, kelâmın gelişim sürecinde bilgi ve dolayısıyla nazar-istidlâl bahislerinin daha detaylı şekilde ele alınmasıyla müstakilen incelemelere konu olmuştur. Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî ile birlikte klasik dönem boyunca Eş‘arî kelâmcılarının da isbât-ı vacib, Allah’ın vasıfları ve ma‘nâ sıfatlarını ispat için kullandıkları bir çıkarım metodu olarak öne çıkmıştır. Sağlam bir ölçüt olmaksızın, şâhid ile gâib arasında ilkel bir benzeşim kurulacak şekilde kullanılması tecsim ve teşbih gibi hatalı sonuçlara vardır, gâibin şâhide kıyâsı, Mu‘tezilî kelâmcılardan başlamak üzere belirli kriterlere kavuşturulmaya çalışılmıştır. Câmi‘ olarak adlandırılan kıstaslar, şâhid ile gâib arasında tenzihe ve kadîmin hâdisten kesin farklılığını zedelemeyen kadîm hakkında nazarî bilgilere ulaşmanın imkânını sağlamıştır. Mevzubahis ortaklıklar kelâm ontolojisiyle uyumlu bir şekilde temellendirilmeye çalışılmıştır. Eş‘arî’nin ardından Bakillânî’nin ilmi serüveninin bir noktasında benimsediği hâller teorisi Cüveynî ile birlikte istidlâl yönteminin epistemolojik zemini haline gelmiştir. Yöntem en olgun şekline bu dönemde ulaşmış, hâller bir tür tümel işlevi görerek baştan itibaren kendisiyle amaçlanan tûmdengelsel yargılara dayanak teşkil etmiştir. Fakat Cüveynî, son eserlerinden olan *el-Burhân*’da söz konusu istidlâl metodunu toptan reddederek bir anlamda kelâmın nazar ve istidlâl serüveninde bir sayfayı kapatmıştır. Nitekim ondan hemen sonra öğrencisi olan Gazzâlî’nin girişimleriyle Mantık kelâmcılar için bir düşünme biçimi ve ölçütü haline gelmiştir. Daha önceden de istidlâl bi’s-şâhid ile ilgili bir takım red ve eleştiriler mevcut olsa da bizzât kelâmcılar tarafından büyük oranda, yakîne ve kesin bilgiye ulaştırmayan zayıf bir çıkarım biçimi olarak görülmüş ve bazı açılardan tenkide tabi tutulmuştur. Çalışmamızın bu bölümünde Cüveynî’den itibaren Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî ve Seyfeddîn el-Âmidî gibi mütekellimlerin ve Fârâbi ve İbn Sînâ gibi filozofların eleştirilerini ele alacağız.

1. Hakikat Temelli Eleştiriler

İstidlâl bi’s-şâhid’e yönelik ilk güçlü eleştirileri getirdiği söylenebilecek olan Cüveynî temelde kadîmle hâdis arasındaki kesin ontolojik ayrılık bulunduğu ilkesinden hareketle eleştirilerini ileri sürmüştür. Öncelikle Cüveynî, farklı türlerle ait iki varlık arasında, birine dair bir yargıya dayanarak ikinciye ait bir önermeye ulaşmak ya da birinciye ait bir bilginin ikincisi için de geçerli olduğunu iddia etmek şeklinde herhangi bir istidlâlin yapılabilmesi için belirli ortaklıklar olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre böyle bir gereklilik olmaksızın yapılan

istidlâl mutlaka yanlış sonuca varacaktır.³⁸⁹ Esasen daha önce bu istidlâli yapabilmek için gereken hakikat ortaklığını kabul eden Cüveynî son eseri olan *el-Burhân fî usûli'l-fikh*'da istidlâlin bu türünü şu ifadelerle reddetmiştir:

“Hakikatle cem‘ bir şey değildir. Hâdisin ilmi kadîmin ilmine muhâliftir. İhtilaflarına rağmen hakikatte birleşmeleri nasıl mümkün olabilir? Eğer ‘ilmiyyet konusunda birleşirler’ denilirse, bu da hâllerin (ahvâl teorisinin) bâtıl olmasından ötürü bâtıldır.”³⁹⁰

Cüveynî ahvâlî kabul etmeyenlerin ortaklığı binâ ettikleri tesmiye veya ismi istihkak/ hak etme dayanaklarını eleştirmişti. Cüveynî, önceki eserlerinde istidlâl bi’ş-şâhidin yapılabilmesi için var olması gereken ortaklıkları, ahvâl teorisi üzerine binâ etmiş ve hâller kabul edilmeden ortaklıkların temelsiz olacağını, dolayısıyla da istidlâl bi’ş-şâhidin bir anlamda düşünsel meşruiyetinin kalmayacağını iddia etmişti. *el-Burhân*’da ise daha önce hâllere dayanarak hâdis ile kadîm arasında var olduğunu iddia ettiği ortaklıkların reddetmektedir. Bu fikrî değişimin temelinde de ahvâl görüşünün reddedilmesi vardır. Yukarıdaki alıntıda yer aldığı gibi, hâdis bilgi ile kadîm bilgi ya da hâdis âlim ile kadîm âlim arasında bir ortaklık yoksa artık ortada birincisine ait bir hükmün ikincisine aktarılması veya ikincisine dair verilecek hükmün birinciye ait bir hükümle delillendirilmesinin epistemolojik bir temeli de yok demektir.

Başta Cüveynî olmak üzere sonraki birçok kelâmcının da eleştiri noktası olan hâdis ile kadîm, yani konu bağlamında şâhid ile gâib arasındaki farklılık, sadece hakikat birliği türüne yönelik değil, diğer türlerini de kapsar şekilde yöntemi toptan bir şekilde hedeflemektedir. Zira hüküm aktarımının, hangi ortaklık aracılığıyla olursa olsun, şâhid ile gâib arasındaki ontolojik farklılığı aşacak bir temele ihtiyaç duyacağı açıktır.

Eleştirinin tam olarak neye yönelik olduğu ve yöntemin işleyişi açısından ne anlama geldiğini şâhiddeki bir tanımın gâib için de işletilmesi şeklinde gerçekleştirilen hakikat/hadd ortaklığı ile istidlâl bi’ş-şâhidi kelâm eserlerindeki klasik örnekle tekrar hatırlamamız yerinde olacaktır: **i.** Şâhidde âlim ilmin kâim olduğu zâttır.³⁹¹ **ii.** Tanımlar şâhidde ve gâibde

³⁸⁹ Cüveynî, *İrşad*, s. 82. Bu husus yöntemin bir tür başlangıç noktasını ifade eder. Câmi‘siz bir istidlâl bi’ş-şâhid bir çıkarım biçimi olmaktan uzaktır. Nitekim Cüveynî yöntemi reddettiği *Burhân*’da da aynı hususu yöntemi ortaya koyarken tekrar eder bkz. Cüveynî, *Burhân*, c. I, s. 127.

³⁹⁰ Cüveynî, *Burhân*, c. I, s. 130.

³⁹¹ Bu önerme “âlim ilim sahibi olandır” gibi kelâmcıların yaptıkları farklı ilim tanımları kullanılarak da oluşturulabilir. Fakat buradaki bağlam tanımın ne olduğu değil, tanımın gâibe taşınması olduğu için tanımlardaki farklılıklar sonucu etkilememektedir.

farklılaşmaz. **iii.** O halde gâibde de âlim ilmin kâim olduğu zâttır. Kadîm ilmin hâdis ilimle tamamen farklı olduğunu iddia etmek bu çıkarımın ikinci önermesini, yani şâhiddeki yargının gâibde de geçerli olmasını mümkün kılan önermenin iptal edilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla istidlâl doğru bilgiye ulaştırma imkânını kaybetmektedir. Yani Cüveynî'nin söz konusu eleştirisi hakikat birliği ile yapılan istidlâl bi's-şâhid özelinde, ortada bir birliğin (câmi') olmadığı anlamına gelmektedir. Cüveynî yöntemi kabul ettiği dönemde, bu ortaklığı ahvâl teorisi ile temellendirmekteydi. Şâhid ile gâib arasında hakikat/tanım ortaklığı vardır, çünkü şâhiddeki âlim ile gâibdeki âlimde bulunan âlimiyyet hâli ve şâhiddeki ilim ile gâibdeki ilimde bulunan ilmiyyet hâli, mevcut veya ma'dûm kategorilerinde bulunmadıkları için âlimlerin hudûs ve kıdem niteliklerinden etkilenmemektedir. Dolayısıyla buradaki ortaklığa hudûs ve kıdem kavramlarına dayanılarak itiraz yöneltilemez. Nitekim Cüveynî ahvâli kabul etmeyip hakikat/tanım ortaklığı ile istidlâli kullanan önceki kelâmcıları da eleştirmiş ve hâllerin kabul edilmemesi durumunda böyle bir ortaklıktan söz edilemeyeceğini savunmuştur.³⁹² Ancak Cüveynî ahvâl teorisinden vazgeçtiğinde bu ortaklık da doğal olarak "hâl" dayanağını kaybetmiştir. Bu durumda daha önce eleştirdiği üzere dil ya da tesmiyedeki ortaklı tanım ortaklığına zemin teşkil etmesi söz konusu değildir. Bu durumda ona göre ya ortaklığa, bilgi sistemi içerisinde yeni bir zemin bulunmalı ya da ortaklık reddedilmelidir. Cüveynî'nin bu husustaki tercihi ikincisi olmuştur.

Cüveynî ahvâl teorisinden hangi gerekçeyle vazgeçtiği veya neden tamamen reddettiğine dair, *el-Burhân*'da durumu anlaşılır kılacak miktar ve ayrıntıda bilgi vermez. Bu sebeple ahvâli savunurken kullandığı hangi argümanların, hangi yönleriyle artık kendisi için ikna edici olmadığı hususları belirsizdir. Her halükârda kesin olan, Cüveynî'nin ahvâl teorisini ve bir çıkarım türü olarak istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâibi reddettiğidir. Esasen *el-Burhân*'ın şârihlerinden Ebû Abdullah el-Mâzerî ve Şemseddîn el-Ebyârî de istidlâl bi's-şâhidin reddedilmesine ahvâlin reddinin bir sonucu olarak yer vermişlerdir.³⁹³ Fakat her iki eser de ahvâli reddetme sebepleri konusundaki belirsizliği ortadan kaldıracak veriye sahip değildir.

el-Burhân bir usûl-i fıkıh eseri olduğu için, daha önce bu metodun kullanıldığı konuların istidlâl bi's-şâhide başvurmaksızın nasıl ele alındığı ve görüşlerin hangi istidlâllerle temellendirildiğine dair örnekler içermez. Dolayısıyla Cüveynî'nin geçirdiği bu yöntemsel

³⁹² Cüveynî, *İrşâd*, s. 84.

³⁹³ Mâzerî, *Îzâhu'l-mahsûl*, s. 105; Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân*, c. I, s. 433-434.

değişimin, onun kelâmî konulardaki yargı ve yaklaşımlarını ne ölçüde etkilediğini bugün için elimizdeki verilerle bilme imkânına sahip değiliz.

Aslında akıl yürütmenin iki unsuru arasındaki ontik farklılığa dayanan söz konusu eleştiri Cüveynî'den sonra birçok kelâmcı tarafından da dile getirilmiştir. Yöntemi temsîl ve kıyâsla eş anlamlı olarak tespit eden Gazzâlî'ye göre bu tür akıl yürütme sahih değildir ve güvenilir sağlam yargılara ulaştıramaz. Gazzâlî bu bağlamdaki eleştirilerini şâhid ve gâib arasındaki ayrılığa, şâhid ve gâib arasındaki ortak illetin tespitindeki problemlere ve akıl yürütmenin formu noktalarında olmak üzere üç noktada yoğunlaştırmaktadır. Gazzâlî aklı konularda kıyâsın geçersizliğini şu şekilde delillendirmektedir:

“Bir hüküm bir şey hakkında sabit olduğunda onun başka bir şey hakkında da sabit olması neden gereksin? Zira diğer şey hiç değilse bir sıfat açısından ona mugayir olacak ve bu sebeple de ondan “farklı” olacaktır. Ayrıca hüküm o iki şey arasında mugayeretin gerçekleştiği sığata bağılı olabilir. Bu durumda o sıfat söz konusu şeyde mevcut olmayınca hüküm de mevcut olmayacaktır.”³⁹⁴

Yukarıdaki pasaj, ilişki kurulmak istenen iki unsur arasında, yani asl-fer‘, birinci tikel-ikinci tikel, birinci ma‘lûm-ikinci ma‘lûm veya şâhid-gâib arasında, aynılığın olamayacağından hareket eden bir eleştiridir. En azından bir konuda diğlerinden farklılaşan iki unsur arasında hüküm aktarımını meşru kılacak gerekçe nedir? Farklılaşmayı ifade eden özellik söz konusu iki tikel âlem-Allah ise hudûs ve kıdem gibi temel varlık sınıfları olacaktır. Şâhidin, asldan fer‘e, birinci tikelden ikinci tikele aktarılması amaçlanan hükme sahip olmasının sebebi, tam da iki unsur arasındaki bu ayırımdan kaynaklıyor olabilir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre aralarında doğal olarak mugayeret olan iki şey, yani aslında “iki şey” arasında, “iki şey” olmalarından ötürü, doğrudan bir ilişki kurmak yanlıştır. Bu şeyler arasında bir hakikat birliği varsaymak, hatalı bir sonuca götürme olasılığından ötürü kesin bir yargıya ulaştırmaz. Dolayısıyla hakikat birliğinden ötürü şâhiddeki bir hükmü gâibe taşımak mümkün değildir. Bir şey için geçerli olan hükmün, bir başka şey için de geçerli olması için başka bir delile ihtiyaç vardır.

Gazzâlî'nin ileri sürdüğü eleştiri noktalarını bu şekilde naklettikten sonra yine temelde Cüveynî'nin *el-Burhân*'da yaptığı eleştiri biçimine yakın bir eleştiri yaptığını tespit ettiğimiz Seyfeddîn Âmidî'nin değerlendirmelerine geçebiliriz. Âmidî “vermemesine rağmen yakîni

³⁹⁴ Gazzâlî, *Esâsu 'l-kıyâs*, s. 47.

sonuç verdiği zannedilen deliller” ifadeleriyle önceki kelâmcıların kullandığı altı delili³⁹⁵ zikrederek eleştirmektedir. Bu bağlamda istidlâl bi’ş-şâhide “Ashabın hadd, illet, şart ve delâlet ortaklıkları (câmi‘) ile gâibin şâhide ilhakı” ibaresiyle yer verilmiştir. Dört ortaklığı örnekleriyle açıklayan Amidî eleştirilerini, özellikle tanım/hakikat ve illet birlikleri üzerinden ortaya koymuş, diğer iki ortaklığı ise detaylandırmadan aynı problemlerin bunlar için de geçerli olduğunu belirterek ele almıştır. Cüveynî tanım birliği ile istidlâl bi’ş-şâhidi, hâdis ve kadîm bilgilerin hakikatlerinin farklı olması sebebiyle eleştirmişti. Ancak Âmidî bu tür istidlâle tanıma dayalı bir çıkarımda, şâhidi esas almanın “gereksiz” olduğu sebebiyle tenkit yöneltmiştir:

“Âlimin tanımı “ilmin kâim olduğu (şey)” şeklinde sabit olduğunda ve “âlim” müsemmâsının gâib ve şâhidde bir olduğu kesinleştiğinde artık (gâibi) şâhide kıyâs etmeye ve (gâib için) şâhide itibar etmeye hacet yoktur. Çünkü haddin bütün mahdûdlara uygulanması aynı şekildedir. Tanımlananlardan bazısının bazısına ilhak edilmesi, aksinden daha evlâ değildir. Hadd sabit olmadığında veya sabit olup da âlim müsemmâsı bir olmadığında ise ilhak zaten mümkün olmaz.”³⁹⁶

Yukarıda verilen alıntıda tanım üzerine binâ edilmiş bir çıkarım için iki şart belirlenmiştir: İsmi müsemmâsının her iki varlık düzeyinde aynı olması ve tanımın tespit edilmiş olması. Müsemmânın tek olmasından kastedilen, isme sahip iki varlığın da aynı olması ya da aynı türden varlıklar olması değildir. Çünkü böyle bir durumda, istidlâl bi’ş-şâhid kullanılsın ya da kullanılsın herhangi bir tanım, gâib için geçerli olamaz.

Amidî’nin eleştirisine göre tanım, sâbit olduktan ve müsemmâ birliği sağlandıktan sonra, zaten tanımlananların tamamı için geçerli olmaktadır. Dolayısıyla gâibin şâhide kıyâsına ihtiyaç kalmamaktadır. Tanıma dayalı çıkarımda şâhidin zikredilmesi ya da gâibe dair yargıya, şâhiden hareketle ulaşmak gereksiz hale gelmektedir. Fakat metodu benimseyen mütekaddimûn Eş‘arîler de tanımın ittirad ve in‘ikâs gereği her durumda geçerli olduğu düşüncesindeydiler. Bunun da ötesinde tanımla istidlâl bi’ş-şâhid yapmak, tanımın söz konusu geçerliliğine dayandırılmıştı. Mütekaddimûn kelâmında tanım, cevher-araz ontolojisine uygun biçimde nitelikler üzerinden yapılmaktaydı. Yani cevhere ilişkin araz, hâlleri kabul etmeyenlere göre sadece o cevherin âlim olarak tesmiyesini, hâlleri kabul edenlere göre ise cevherde

³⁹⁵ Bahsi geçen altı delil: İstikrâ (tümevarım), delilin nefyedilmesiyle medlûlün intifâsına hükmetmek, Temsîl kıyâsı (analoji), ferâset veya delâlet kıyâsı, ilhâku’l-gâib bi’ş-şâhid, medlûlün bilinmesi ile delil olduğuna tevakkuf edilen istidlâl. Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, c. I, s. 208-214.

³⁹⁶ Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, c. I, s. 213.

âlimiyyet hâlinin ortaya çıkmasında etkiliydi. Âlimin tanımı da ilim niteliği üzerinden yapılmaktaydı. Yani tikel cevherlerin tanımı, onlarla kâim olan nitelikler üzerinden oluşturulmaktaydı. Fakat kelâm ontolojisinin şâhîde rast gelen cevher-araz kavramları ile gâibi açıklayan zât-sıfat kavramları arasında bulunan kıdem-hudûs ayırımı, şâhiddeki tanımın gâibde de geçerli olup olmadığı problemini doğurmaktadır. Bu bağlamda tanımın şâhid ve gâib arasında bir câmi‘ kabul edilmesi ise tanımın geçerli olduğu tanımlanan kümesinin hâdislere has olmadığı, kadîmin sıfatları için de geçerli olduğunu temellendirmektedir.

Bu tanımların küllî hâle dönüşmesi ancak bütün âlimlerin ve ilimlerin birbirleriyle ortak bir noktalarının olmasıyla mümkün olabilir. Bu ortaklığın olmaması durumunda sadece tek tek cevherlerin âlim olmasından bahsedilebilir. Kelâmcılar ister tesmiye/dil temelinde ister ahvâl temelinde olsun istidlâl bi’ş-şâhid metodu ile bu tikelliği aşmak, gerçek anlamda, her durumda geçerli olacak tanımlara ulaşmak ve bunlar aracılığı ile de tûmdengelimsel çıkarımlar yapabilmeyi amaçlamışlardır. Müteahhirûn dönemi kelâmcılarının bu ve diğer ortaklıklara yönelttikleri eleştiriler, doğal olarak kendi kullandıkları mantık ve mantığa uygun olan ontolojileri açısından yapılmıştır. Tanım birliği ile istidlâl bi’ş-şâhid yapmayı tanımın geçerli olması için gereksiz görmüşlerdir, çünkü tanımın geçerliliği için böylesi bir hareket noktasına ihtiyaçları yoktur.

2. Fârâbî’nin Mantık Açısından İstidlâl bi’ş-Şâhid ale’l-Gâib Yöntemini Tasvir ve Tahlili

İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yönteminin en erken değerlendirmelerinden biri Aristo’dan sonra mantık tarihinin en önemli ismi olup Muallim-i Sâni ünvanıyla anılan Ebû Nasr el-Fârâbî (h. 258-339) tarafından yapılmıştır. Onun *Kıyâsu’s-Sagîr*³⁹⁷ adlı risalesinde yer alan incelemeleri, sadece mantıkçı bir filozofun kelâmî akıl yürütme yöntemine dair bir analizi olarak değil, aynı zamanda yönteme ilişkin erken dönemden bize ulaşan en kapsamlı değerlendirmelerden biri olarak da önem taşımaktadır. Fârâbî’nin istidlâl bi’ş-şâhîde dair yaptığı tahliller, yöntemin bir mantıkçı gözüyle ele alının ilk örneği olmasının yanı sıra kendisinden sonra gelen İslâm âlimlerini etkilmesi bakımından da dikakate değerdir. Nitekim

³⁹⁷ Ele alacağımız istidlâl bi’ş-şâhid ile ilgili değerlendirmeler Refik Acem’in neşrettiği mantık derlemesinde “Kitâbul kıyâs” içinde yer almakta, Mübâhat Türker’in hazırladığı *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri* isimli çalışmada ise “Kıyâsu’s-sagîr” risalesi içinde yer almaktadır. Bkz. Fârâbî, “Kitâbul kıyâs”, *el-Mantık inde’l-Fârâbî*, c. II, s. 45-54; Fârâbî, “Kıyâsu’s-sagîr”, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, s.75-84. Lameer’e göre *Kıyâsu’s-sagîr* risalesi *Kitâbu’l-kıyâs*’ın değiştirilmiş bir versiyonudur. Bkz. Joep Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, s. 39.

müteahhirûn dönemi mantıkçı kelâmcıları tarafından yönteme dair yapılan değerlendirme ve eleştiriler üzerinde Fârâbî'nin, etkili olduğu görülmektedir. Bu açıdan *Kıyâsu's-Sagîr*, istidlâl bi's-şâhidin klasik mantığın çıkarım yöntemlerinden hangisinin kapsamına girdiği veya hangisine daha yakın olduğu sorusuna cevap aramak için de bir başlangıç noktası oluşturmaktadır.

Fârâbî'nin değerlendirmelerine geçmeden önce onun istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yöntemini, Mu'tezilî kelâmcıların görüşleri ve uygulamaları üzerinden öğrendiğini ve incelediğini belirtmek gerekir. Her ne kadar Fârâbî'nin Eş'arî kelâmıyla karşılaştığına dair bazı görüşler³⁹⁸ bulunsa da onun kelâmı ilmî bir disiplin olarak değerlendirdiği eserlerindeki göndermeler bu alanı Mu'tezile üzerinden tanıdığını destekler niteliktedir.³⁹⁹ Fârâbî Ehl-i sünnet ekollerinin kurucu isimleriyle aynı dönemde yaşamasına rağmen onlarla herhangi bir fikrî ilişki içinde olduğu uzak bir ihtimaldir. Özellikle yöntemle ilgili müstakil eserler kaleme alan Cübbâiler olmak üzere Mu'tezilî kelâmcıların tartışmalarından faydalandığı düşüncesi ise daha güçlü bir olasılık olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte onun zikrettiği örnekler incelendiğinde doğrudan herhangi bir kelâm ekolüne mâl edilebilecek bir örneğe rastlanılmamaktadır. Esasen verilen örneklerin, doğrudan kelâm tartışmaları arasından seçilmediği anlaşılmaktadır. Eserde istidlâl bi's-şâhidin teknik ya da formel yapısını göstermek amacına uygun örneklere yer verilmiştir.

Fârâbî *Kıyâsu's-sagîr*⁴⁰⁰ adlı risalesinde tümevarım konusunu ele aldıktan sonra istidlâl bi's-şâhid yöntemini *nukle*⁴⁰¹ diye isimlendirerek inceler. Aslında *nukle* ifadesi kelâmî kaynaklarda fiziksel anlamda bir cismin hareketi ile ilgili tartışmalarda geçmektedir.⁴⁰² Ancak kelâmcıların istidlâl bi's-şâhid yöntemi bağlamında bu terimi kullandıklarına dair bir veriye rastlamadık. Dolayısıyla kelimenin bu konu kapsamında kavramsallaştırılmasının Fârâbî'ye ait olduğu söylenebilir. *Nukle* kavramını sonraki filozoflardan İbn Rüşd de Allah'ın varlığına dair

³⁹⁸ Josef van Ess, “al-Fârâbî and Ibn al-Rewandî”, *Hamdard Islamicus* 3/4 (1980), s. 3-15.

³⁹⁹ Rudolph Ulrich, “Fârâbî ve Mu'tezile,” *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelenek-i*, der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, c. I, s. 236.

⁴⁰⁰ Bu isimle bilinen eserin Türker Küyel'in tahkikinde, biri “Kitâbu'l- muhtasari's-sagîr fî keyfiyeti'l-kıyâs”, diğeri “el-Muhtasaru's-sagîr fî'l-mantikî alâ tarîkatî'l-mütekellimîn” şeklinde iki ismine daha yer verilir. Eserin Fârâbî eserleri arasındaki yeri ile ilgili inceleme için bkz. Kalyoncu, “Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi”, s. 97-101.

⁴⁰¹ Nukle ibaresinin Aristoteles'in *apagōge* veya Sextus Empiricus'un *metabasis* (analojiye dayalı çıkarım) kavramlarına dayandığı yönünde görüşler olsa da bunlar ikna edici olmaktan uzaktır. bkz. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, s.207.

⁴⁰² İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 244-245; Eş'arî, *Makâlât*, s. 346-347.

delili incelerken, Fârâbî'nin kullanımına paralel bir şekilde cevher ve arazların hudûsundan yola çıkarak hükmün şâhiden gâibe *nuklesi* biçiminde kullanılmaktadır.⁴⁰³ Fârâbî yöntemi şu şekilde açıklar:

“Bir şeyin duyu ile veya başka bir vecihle⁴⁰⁴ bilinen hükmünü, ikinci şey birincinin altında olmamak şartıyla, hükmü duyusal olmayan (gayr-ı mahsus) bir şeye, taşımak/aktarmaktır. Bu çağdaşlarımızın istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib şeklinde adlandırdıkları şeydir.”⁴⁰⁵

İki unsur arasındaki bir hüküm aktarımı olarak tarif edilen çıkarım şeklinde birinci unsurun özelliği duyu veya başka bir vecihle bilinmesi, ikincinin özelliği ise gayr-i mahsûs olması şeklinde öne çıkarılmıştır. “Başka bir vecih” ifadesinin ise iki olası anlamı vardır. İlk olarak zarûrî bilgilerin diğer kategorisi olan bedihî bilgiler kastedilmiş olabilir. Çünkü kelâmî istidlâller geriye doğru, bir noktada zorunlu bilgilere, yani bedihî veya hissî bilgilere dayanmak zorundadırlar. Dolayısıyla istidlâl bi's-şâhidin ilk unsuru duyusal olabileceği gibi bedihî de olabilmektedir. İkinci ihtimal ise “başka bir vechin” kesbî/nazarî bilgiler olmasıdır. Hatırlanacağı üzere klasik dönem kelâmcılarına göre istidlâl sadece zorunlu bilgilere dayanılarak yapılmak zorunda değildi; zorunlu bilgilerden istidlâlen ulaşılmış ve doğru olduğu kesinleşmiş nazarî bilgiler de çıkarımlara temel olabilmekteydi. Kelâmcıların istidlâl anlayışına en uygun olanı ise her ikisinin birden kastediliyor olmasıdır. Bu durumda açıklamanın bu kısmı “duyuyla veya herhangi bir şekilde bilinen” haline gelecek, bu da aslında ilk unsurun bilinen olmasından başka bir özelliğini içermemiş olacaktır. Fârâbî'nin “bilinen şey” yerine duyuyla bilineni özellikle zikretmesinin sebebi ise istidlâl bi's-şâhid yönteminde, hangi yolla bilindiğinden bağımsız olarak çıkarıma dayanak olan bilginin duyulur varlık alanından olmasıdır.

Açıklamadaki ikinci şeyin, yani hükmün aktarılacağı şeyin birincinin altında olmaması kaydı, ikinci şeyin tür olarak birincinin kapsamı altında olmaması anlamına gelmektedir. Yani aktarım, ancak iki ayrı türden şey arasında söz konusu olmaktadır. Başka bir ifadeyle çıkarım,

⁴⁰³ İbn Rüşd, *el-Keşf an-menâhîcu'l-edille*, s. 108.

⁴⁰⁴ Lameer başka vecih ifadesinden kastedilenin ilksel bilgiler olduğunu belirtir. Bkz. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, s. 206. Fakat burada kastedilen doğrudan duyusal olmasa da duyusal bilgilerden istidlâl aracılığıyla ulaşılan istidlâlî yargılar/bilgiler olmalıdır.

⁴⁰⁵ Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâs”, s. 45; Fârâbî, “Kıyâsu's-sagîr”, s.75.

tümelden, o tümelin kapsamında bulunan bir cüz'îye doğru değil, cüz'îden cüz'îye doğru yapılmaktadır.

Mahsûsa dair bir hükmün gayr-ı mahsûs olana aktarılmasının gerekçesini Fârâbî'nin yöntemin icrâsını izahında bulmaktayız: Bir şeyin bir hâlde olduğu ve bir emr için bir şey bulunduğu bilinir. Daha sonra zihin bu hâl veya şeyi ona benzeyen başka bir şeye aktarır ve onun hakkında da birinci hükmü verir.⁴⁰⁶ Buna göre aktarımın dayanağı benzerliktir. Bu benzerliğin mahiyetine dair açıklamalara geçmeden önce ibaredeki bazı ifadeleri ele almamız doğru olacaktır.

Fârâbî yöntemin ilk aşaması için, şâhîde dair bilinebilecek iki husus belirlemiş olmaktadır: Bir şeyin (emr) içinde bulunduğu durum (hâl) ve şey için (li-emr) bulunan bir mevcûd (şey).⁴⁰⁷ Pasajı inceleyen araştırmacılardan Lameer *hâl* lafzının Ebu Hâşim'in ahvâl, şey ifadesinin ise Muammer'in ma'nâ teorileriyle ilişkilendirilebileceğini söylese de bu terimlerle teoriler arasında gerçek bir bağlantının olmasının küçük bir ihtimal olduğunu belirtir.⁴⁰⁸ Zaten metinde kavramların bu teorilere göndermede bulunduğu dair bir işaret bulunmamaktadır. Ebû Hâşim'in ortaya koyduğu teoride hâl Allah'ın sıfatları meselesi çevresinde zâtta bulunan fakat bir mevcudiyete sahip olmayan bir kategoriye ifade eder. Aynı şekilde Muammer'in *ma'nâsı* da ilâhî sıfatlar tartışması bağlamında oluşturulmuş bir teoridir. Fârâbî'nin istidlâl bi's-şâhîdi incelerken kullandığı örnekler ise doğrudan sıfatlar tartışmasıyla ilgili değildir. Fakat “durum (hâl)” ve “bir şey için olan şey” ifadeleri, akla istidlâl bi's-şâhîd bağlamında illet ve ma'lûl/hüküm ilişkisini getirmektedir. Nitekim şâhîddeki bir hüküm ve o hükmün sebebi olan illet arasında bağlantı kurulduktan sonra ancak gâibde o illet veya hükümden birinin varlığı bilindiğinde hüküm aktarılabilir. Acaba gerçekten Fârâbî burada illet ile ma'lûl ilişkisini mi kastetmektedir? Onun bu ifadelerle maksadının ne olduğunu verdiği örnekler üzerinden anlama imkânına sahibiz.

Fârâbî örnek olarak duyuya konu olan hayvan ve bitkiler hakkındaki hudûs hükmünün semâya aktarılmasını verir: Zihin hayvan ve bitki gibi bazı cisimlerin sonradan var olduklarına hükmeder. Daha sonra bu varlıklarla gök arasında bir benzerlik olduğunu tespit eder ve ardından zihin semâ için de aynı hükmün geçerli olduğu yargısına geçiş yapar. Bu intikalin dayanağı ise iki unsur arasındaki benzerliktir. Fârâbî bu tür bir akıl yürütmenin değerini, bu

⁴⁰⁶ Fârâbî, “Kıyâsu's-sagîr”, s. 75; Fârâbî, “Kitâbul kıyâs”, s. 45.

⁴⁰⁷ Fârâbî, “Kitâbul kıyâs”, s. 45.

⁴⁰⁸ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, s. 207-208, 210.

benzerliğin mahiyeti üzerinden belirlemektedir. Hüküm naklini mümkün kılan benzerlik, iki şey arasındaki alelade bir benzerlik değildir. Benzerliğin, hükmün bağlı olduğu nitelik, yani hayvan ve bitkiler hakkında hudûs hükmünü vermeyi gerektiren özellik hususunda, olması gerekmektedir. Hayvan ile gök arasında bu şartı sağlayan benzerlik noktası ne olabilir? Mesela hudûsa maruz kalmış olmak üzerinden iki şey arasında benzerlik kurulabilir. Başka bir deyişle hayvan ve semâ arasında hâdislerle birliktelik (mukarene) açısından bir benzerlik kurulduğunda, hâdislerle birliktelik özelliği, hudûs hükmünü gerektirdiği yargısıyla birlikte hayvandaki hâdislik hükmünün semâya taşınmasını mümkün kılar. Kısacası hâdislik yüklemine hayvandan semâya nakledilmesi “hâdislerle mukarenet içinde olan her şey hâdistir” önermesinin doğru olmasına bağlıdır.⁴⁰⁹

Bu durumda pasajdaki emr, hâl ve şey lafızlarının örnekteki karşılıkları sırayla hayvan, muhdeslik ve hâdislerle mukarenet olmaktadır. Şâhidde hayvandaki muhdeslik hâli ile hayvan için olan hâdislerle birliktelik özelliği bilinmekte; göğün hâdislerle mukarin olduğu yargısıyla birlikte, bu konuda hayvan ve gök arasındaki benzerlikten dolayı, hayvandaki muhdeslik hükmü semâya nakledilerek “semâ hâdistir” önermesine ulaşılmaktadır. Ancak Fârâbî’ye göre bu akıl yürütmenin doğru olması için iki unsur arasında herhangi bir benzerlik tespit edilip o benzerliğe dayanılarak hükmün aktarılması yeterli değildir. Benzerlik olarak tespit edilen hususun (örnekteki hâdislere mukarin olmak) bütün hâdisler için geçerli olduğunun, birbirine benzetilen iki kıyâs ögesinden bağımsız bir şekilde doğrulanması gerekir. Bu yapıldığı zaman istidlâl, aşağıda verdiğimiz şekilde bir tûmdengelim çıkarımına döner:

- i. Gök havâdisle mukarindir.
- ii. Her havâdise mukarin olan muhdestir.
- iii. O halde gök muhdestir.

Nukle (hüküm aktarımı) bu şekilde yapıldığında, çıkarımın sonucunda ulaşılan hükmün değeri, kıyâsın birinci şeklinde yapılmış bir çıkarımın gücüne eşdeğer olur.⁴¹⁰

Fârâbî ayrıca istidlâl bi’ş-şâhidi, çıkarımın hareket noktası açısından bir tasnife tutmaktadır. Buna göre hüküm aktarımı, *terkîb* ve *tahlîl* olmak üzere iki yolla yapılmaktadır. Fârâbî çıkarımın şâhidden gâibe doğru yapılan şeklini tahlîl, gâibden şâhide doğru yapılan türünü ise terkîb şeklinde isimlendirmektedir. Gâib hakkında tahlîl yoluyla hüküm verilmek

⁴⁰⁹ Fârâbî, “Kıyâsu’s-sagîr”, s. 75-76.

⁴¹⁰ Fârâbî, “Kıyâsu’s-sagîr”, s.76; Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâs”, s. 46.

istendiğinde öncelikle talep edilen hükmün bilinmesi gerekir. Sonra bu hükmün duyulur şeylerden hangisinde mevcut olduğuna bakılır. Daha sonra tespit edilen mahsus ile gâibin benzerlik noktaları arasından, şahidin tamamı için geçerli olacak olan özelliği alınır. Bu özellik bulunduğunda artık hükmün şahidden gâibe aktarımı zarûrî bir şekilde gerçekleşir.⁴¹¹

İstidlâlîn terkîb şekli için ise hükmün mevcut olduğu mahsûstan hareket edilir. O şeyde bulunan diğer özellikler incelenerek bunlardan hangisinin, söz konusu hükme sahip her şey için geçerli olduğu belirlenir. Eğer bu özellik gâibde de varsa şahiddeki hüküm zorunlu bir şekilde gâibe aktarılır. Fârâbî, çıkarımın her iki şeklinin de tümel önermenin doğru olması durumunda kuvvet açısından kıyâsın birinci şekliyle eşit olduğu görüşündedir.⁴¹²

Fârâbî “hükmün tamamı için geçerli olan şeyi (emr)” çağdaşlarının illet olarak adlandırdığını belirtir. Bunun ise mantık terminolojisindeki karşılığının orta terim olduğunu ifade eder. Bu kavramsallaştırma tam olarak mütekaddimûn kelâmcılarının istidlâl anlayışı ile mantıkçıların akıl yürütmelerindeki kesişme noktası olarak görünebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Fârâbî istidlâl bi’ş-şâhidi, yaşadığı dönem itibariyle başta Cübbâîler olmak üzere Mu‘tezile’nin kullanımı üzerinden incelemiş olmalıdır. Kelâmcıların ıstılahındaki aklî illetin mantıktaki karşılığı olarak orta terimi tespit etmiş olması iki düşünsel sistemi karşılaştırmak için iyi bir imkân sağlamaktadır.

Çalışmamızda ele aldığımız gibi Eş‘arîler için aklî illet denince ilk akla gelen şey haricî varlığa sahip ma‘nâlar, yani şahid için arazlar, gâib için ise sıfatlardır. Bu illetlerin istidlâl içindeki kullanımları ise gerçekten her iki varlık düzeyinde de varlıkları hükmü gerektirmesi açısından orta terime denk gelmektedir. Fakat kıyâsın bir ögesi olarak orta terimin kapsamı ile istidlâl bi’ş-şâhid bağlamındaki illetinki eşit midir? Bilindiği üzere mütekaddimûn kelâmcıları için şahidden gâibe hüküm aktarımı için tek yol illet ortaklığı değildir. Bunun yanı sıra tanım, delâlet ve şart ortaklıkları da aktarım için geçerli dayanaklardır. Bu durumda Eş‘arî kelâmcıların belirttiği dört ortaklığın tamamının bu kavramsallaştırmaya göre illet olarak kabul edilmesi gerekir.

Diğer bir husus Fârâbî gâibin şahide benzediği durumlarda hükmün doğruluğunun farklı yollarla bilinebileceğini ifade eder. Bu yollardan ilki, herhangi bir kıyâs, düşünce veya tefekkür olmaksızın, ilksel bilgilerin bilinme biçimine benzer şekilde bizzât kendileriyle bilinmesidir.

⁴¹¹ Fârâbî, “Kıyâsu’s-sagîr”, s. 76-77; Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâs”, s. 46-47.

⁴¹² Fârâbî, “Kıyâsu’s-sagîr”, 77; Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâs”, s. 47.

İkinci yol ise zorunlu olarak bilinmediği durumda hükmün doğruluğuna yüklemli veya şartlı kıyâsla ulaşmaktır. Fârâbî bu iki yol hakkında herhangi bir detay veya örnek vermemektedir. Bu iki yol genel anlamda herhangi bir önermenin doğruluğunun bilinmesinin yollarıdır. Bunlardan sonra yer verilen yollar ise istidlâl bi's-şâhid özelinde çıkarımın doğruluğu veya başka bir deyişle Fârâbî'nin orta terimle eşit gördüğü illetin tashihiinin nasıl yapılabileceğini içermektedir. Bunlardan ilki, bu şeyin, yani illete sahip olduğu varsayılan şeyin türlerinin (nev') incelenmesidir (tasaffuh). Metnin devamından anlaşıldığı kadarıyla buradaki nev'den kastedilen söz konusu orta terimin kapsamına giren bütün tikellerdir. Tikeller tek tek incelenerek her birinde illetin hükümle beraber bulunup bulunmadığı tespit edilir. İncelemenin sonunda üç olası durumdan biri ortaya çıkar: 1- Hüküm illetin kapsamındaki her şey için var olabilir. 2- Hiçbiri hakkında hüküm geçerli olmaz. 3- Hüküm bir kısmı için geçerliken bir kısmı için geçerli olmaz. İlk olasılıkta öncül tümel ve olumlu olur ve dolayısıyla öncülün doğruluğu kesinleşir. İkincisinde illetin hükümle ilişkisinin bütün tikeller için yanlışlığı kesinleşirken son ihtimalde ise bu ilişki sadece bazı tikelerde doğrulanabildiği için öncül cüz'î olur. Bu durumda illetin nev'in her üyesi için geçerli olduğu iddiası yanlışlanmış olur.⁴¹³

İlletin tashihi için uygulanan bu yöntem esasında tümevarımdır. Nitekim istikrânın tanımı da aynı eserde “herhangi bir şey hakkında ispat veya nefy olarak verilmiş bir hükmün doğrulanması (sıhhat) için o şeyin altına giren şeylerin incelenmesi (tasaffuh)” şeklinde yapılmaktadır.⁴¹⁴ Fârâbî bu anlamda istidlâl bi's-şâhide temel teşkil eden illetin doğrulanmasının yollarından biri olan tümevarımın, illetin tardı veya hükmün illetinin ma'lûllerde icrâsı şeklinde adlandırıldığını belirterek bunu ma'lûllerin incelemesi şeklinde betimlemiştir: Hüküm tardı veya illetin ma'lûlâtta icrâsı, illet farzedilen şeyin altına/kapsamına giren şeylerin/tikellerin tek tek incelenmesi anlamına gelir.⁴¹⁵

Bu yöntem illetin belirlenmesi veya doğrulanması açısından iki problem taşımaktadır. İlk olarak tam tümevarımın yapılabilmesindeki zorluktur. Tümevarım tam olmadıkça ortaya kesin bir sonuç çıkmayacaktır. İkinci olarak ise tam tümevarım yapılabildiği takdirde bir hüküm aktarımına gerek kalmayacaktır. Örneğin “Âlem onu önceleyen bir maddeden meydana gelmiştir. (mükevven)” önermesi temellendirilmek istendiğinde duvar ve hayvan örneğinde inceleme yapılır ve “Duvar maddeden meydana gelmiştir.” ve “Hayvan maddeden meydana

⁴¹³ Fârâbî, “Kıyâsu's-sagîr”, s. 77-78.

⁴¹⁴ Fârâbî, “Kıyâsu's-sagîr”, s. 73.

⁴¹⁵ Fârâbî, “Kıyâsu's-sagîr”, s.78; Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâs”, s. 48.

gelmiştir.” sonuçları elde edilir. Daha sonra semânın hayvana cisimlik hususunda benzer olduğu tespit edilir. Cisimlik konusundaki benzerlik sebebiyle “maddeden meydana gelme” hükmü gâibe geçirilmek istendiğinde, semâ ile hayvanın benzeşim noktası olan cisimliliğin, hayvanın bir maddeden meydana gelmiş olmasının sebebi olduğunun belirlenmesi gerekir. Bunun tespit edilmesi durumunda muhdes olan her cismin kendini önceleyen bir maddeden meydana geldiği doğrulanmış olur. Fakat bu hüküm tümevarım, tard veya illetin ma‘lûlde icrâsı yoluyla doğrulanmak istendiğinde tümevarımın tam olabilmesi için hükmün veya illetin olduğu diğer tikellerden ayrı bir şekilde semânın da incelenmesi gerekir. Başka bir ifadeyle semâ illet ve hüküm açısından incelenmedikçe tam tümevarım gerçekleşmez ve dolayısıyla “Âlem maddeden meydana gelmiştir.” önermesi tam olarak temellendirilmemiş olur.⁴¹⁶ Tam tümevarım gerçekleştiği zaman, yani semâ da şâhiddeki diğer varlıklar gibi incelendiği zaman ise artık şâhidden gâibe bir hüküm aktarımından bahsedilemez. Zira bu çıkarımda gâib konumunda olan semânın, şâhid konumundaki hayvandan bağımsız olarak maddeden meydana geldiği temellendirilmiş olur. Dolayısıyla hayvandan semâyâ bu hükmün aktarımı anlamsızlaşır.

Fârâbî bir şeyin illet olup olmadığını doğrulamanın yollarından biri olarak *irtifâ*’ı zikreder. Bu kavram ile illet olduğu farzedilen şeyin ortadan kalkması (irtifa‘) durumunda hükmün de ortadan kalkması kastedilmektedir. Ancak Fârâbî irtifânın illetin tespiti için zayıf bir yol olduğunu da ifade etmektedir. Zira bir şey ortadan kalktığında hükmün de ortadan kalkması, o şey var olduğunda hükmün de var olmasını zorunlu olarak gerektirmez. Sadece hüküm varken o şeyin de var olması gerekir. Örnek verecek olursak canlılık (hayvân) özelliği ortadan kalktığında insan olmanın da ortadan kalkıyor olması, canlılık özelliği var olduğunda ise bu insanın zorunlu olarak var olmasını gerektirmez. Bu durumun gerektirdiği tek şey, insanın var olması durumunda zarûrî olarak canlılığın da mevcut olduğudur.⁴¹⁷

Bu yola dair yapılan açıklamalar ve verilen örnek kelâmcıların aklî illet anlayışını karşılamamaktadır. Nitekim örnekte canlılık ile insanlık arasında kurulan ilişki çift taraflı bir zorunluluk değil, tek taraflı, yani insan olmanın canlı olmayı gerektirmesi, diğer bir ifadeyle insan olmak için canlı olmak gerektiği şeklinde bir zorunluluk içermektedir. Bunun klasik dönem kelâmcıları için karşılığı illet değil, *şarttır*. Canlı olmak insan olmanın şartıdır,

⁴¹⁶ Fârâbî, “Kıyâsu’s-sagîr”, s.78-79; Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâs”, s. 49-50.

⁴¹⁷ Fârâbî, “Kıyâsu’s-sagîr”, s. 81; Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâs”, s. 50.

dolayısıyla canlı olunmadan insan olunamaz. Fakat meşrû, şartı zorunlu olarak gerektirmediği için bir şeyin canlı olması onun insan olmasını gerektirmez.

Dahası bir şey ortadan kalktığında hükmün ortadan kalkıyor olması, o şeyin illet olmasını gerektirmez. Peki, ölçüt olarak bunu yanında illetin varlığı halinde hükmün de var olma durumu söz konusuysa illetin gerçekten illet olduğu belirlenemez mi? Fârâbî'ye göre illetin belirlenmesi ya da belirlenen illetin doğrulanması için varlık (vücûd) ve yokluk (irtifâ') durumlarının beraberce ölçüt olarak kullanılması gereksizdir. Çünkü bir şey ile hüküm arasında varlıkta ve yoklukta kesin bir uyum olduğu tespit edilebilmişse bu zaten hükmün aktarılacağı şey için birincisinden bağımsız bir şekilde hükmü sabit kılacaktır. Böyle bir durum ise hüküm aktarımını anlamsız hale getirecektir.⁴¹⁸

Fârâbî illetin tespitine yönelik yolları ve çıkarım şeklinin sûreten nasıl tûmdengeliye dönüştürülebileceğini ele aldıktan sonra illet olduğu farz edilen şeyin tespitinde duyusal (mahsûs) olanın etkisini soruşturur. Fârâbî'nin bu soruşturması, esasında şâhiddeki illetin tespit edilmesinde doğrudan duyuya konu olan nesnenin rolünü belirlemeye matuftur. Fârâbî'ye göre duyusal olanın illetti belirlemedeki etkisi iki şekilde olabilir. Birinci olasılıkta mahsûs olan şey, doğrudan orta terim yapılarak kıyâsın üçüncü şekline göre bir çıkarım yapılabilir. Yani cisim olduğu müşâhede edilen bir fâilin fâilliği ile cisim olması arasında zorunlu bir ilişki varsayılması durumunda "Fâil (el-fâil) cisimdir." şeklinde küllî görünen bir önermeye ulaşmak mümkündür. Bu durumda bütün fâil olan tikellerin de bu hükmün kapsamına girdiği sonucuna ulaşılmış olur. Fakat bu, harf-i ta'rîfin küll (bütün/tüm) yerine kullanılması durumunda mümkün olabilir. Hâlbuki "el-Fâil cisimdir." ifadesi, niceliği belirsiz (mühmel) bir önermedir ve mantıkî anlamda bir tümelliği ifade etmez.⁴¹⁹

Farabî'ye göre duyusalın illetteki olası rollerinden ikincisi ise kıyâsın birinci şeklindeki bir çıkarımda orta terim yapılmasıdır.⁴²⁰ Kıyâsın birinci şeklinde orta terimin öncüllerden birinde konu, diğerinde yüklem olması gerekmektedir. Ayrıca bu şekildeki bir kıyâsın büyük (kübrâ) önermesinin tümel (küllî), küçük önermesinin ise olumlu olması gerekir.⁴²¹ Bu durumda orta terim yapılacak illet öncüllerden birinde konu, diğerinde ise yüklem olarak yer alır. "Her fâil cisimdir" önermesi doğrulanmak istendiğinde fâil kümesindeki yapı ustası ve terzi

⁴¹⁸ Fârâbî, "Kıyâsu's-sagîr", s. 81-82; Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâs", s. 51.

⁴¹⁹ Fârâbî, "Kıyâsu's-sagîr", s. 82-83.

⁴²⁰ Fârâbî, "Kıyâsu's-sagîr", s. 83.

⁴²¹ Fârâbî, "Kıyâsu's-sagîr", s. 60.

örneklerine bakıp her birinin cisim olduğu görülür. Yapı ustası ve terzinin hem cisim hem fâil olmasından dolayı bütün (küll) fâillerin cisim olduğu zannedilir. Burada yapı ustası tümevarımda incelenen tikellerin orta terim olmasına benzer bir şekilde ve diğer fâillerin yerini tutacak biçimde orta terim yapılmıştır. Yani bir veya iki fâil türü fâil türlerinin çoğu veya tamamının yerine geçirilmiştir. Kısacası mahsustan çıkarılan illet eksik tümevarımla kıyâsın birinci şeklinde orta terim olarak kullanılmıştır. Bu eksik tümevarım da fâil türlerinin çoğu incelenerek değil bir veya ikisi araştırılarak bütüne teşmil edilerek yapılmıştır. Orta terim bu şekilde belirlendikten sonra sonuçta “(el) Fâil cisimdir.” önermesine ulaşılır. Harf-i ta’rîfin kullanımından ötürü sonuç biçimsel olarak tümelmiş gibi görünür.⁴²² Fakat esasında tümevarım tam olmadığı için gerçek anlamda tümellikten bahsedilemez. Ancak mühmel (nicelikleri belirsiz) önermelere müsamaha gösterildiğinde veya görmezden gelindiğinde, bu önermeye bir tür tümellik atfedilebilir. Bu mantıkî anlamda bir küllîlik değildir, zira mühmel önermelerin gücü tikel (cüz’î) önerme seviyesindedir.

Fârâbî şâhidin yani duyusal olanın gâibi de kapsayacak tümel bir yargı oluşturmaya etkisi hususunda, yukarıdaki muhtemel iki yolun da gerçek anlamda bir tümellikle sonuçlanmayacağını söylemiş olmaktadır. İstidlâl bi’ş-şâhid mantık ıstılahatı ve disiplininin bağımsız bir ilmi ortamda ortaya çıkan çıkarım biçimi olduğu için bir mantıkçının bu yönteme yaklaşımı, doğal olarak bunun mantıktaki olası karşılıklarını tespit şeklinde olacaktır.

Fârâbî’nin açıklamalarında bulunan yöntemin tümdengelim şeklinde ifade edilebilmesinin yollarını, bir öneri veya imkân olarak görmek mümkün müdür? Diğer bir ifadeyle Fârâbî’ye göre şâhiden yola çıkarak gâibi kapsayacak tümel bir yargıya ulaşmanın, dolayısıyla burhâni bir kıyâs oluşturmağın imkânı var mıdır? Fârâbî’nin değerlendirmelerini ele alan bazı çağdaş araştırmacılar istidlâl bi’ş-şâhidin mantıkî kıyâsa dönüştürülmesi hususunda olumlu bir yaklaşım olduğuna dair bir intiba edinmiş ve bu yönde yorumlarda bulunmuşlardır.⁴²³

Her ne kadar ilk anda böyle yorumlar yapmak mümkün görünse de Fârâbî’nin anlayışı böyle bir imkânın gerçeklik kazanmadığını göstermektedir. Nitekim Fârâbî istidlâl bi’ş-şâhid ile yapılan çıkarımların mantıkî çıkarımlardan tümdengelimle göre biçimlendirmenin olası yollarını incelediği her durumda sonucun olumsuz olduğunu da belirtmiştir. Bu sebeple Fârâbî’nin açıklamalarından yola çıkarak net bir şekilde onun istidlâl bi’ş-şâhidin mantıkî

⁴²² Fârâbî, “Kıyâsu’s-sagîr”, s. 84.

⁴²³ Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, s. 252.

ölçütlere göre tûmdengelim olma imkânı taşıdığı düşüncesine sahip olduğunu iddia etmek söz konusu değildir. Fârâbî'nin farklı yorumları mümkün kılan yaklaşımı, onun düşünce sisteminde kelâmı yerleştirdiği konumla beraber düşünüldüğünde daha anlaşılır olacaktır.

Fârâbî'nin genel anlamda kelâma biçtiği işlev ve disiplinler arasındaki konumuna dair görüşleri, istidlâl bi's-şâhid yöntemi ile yapılan kelâmî çıkarımların bilgi değeri ve yöntemi tasvir ederken tûmdengelim formuna girebilecek imkâna sahipmiş gibi tasvir edişini izah etmede yardımcı olabilir. Zira Fârâbî'ye göre kelâm, fıkıhla beraber medenî ilimler (amelî/pratik felsefe) sınıfında yer almaktadır.⁴²⁴ Bu anlamda kelâm metafizik gibi tümel/küllî bir ilim değildir; fakat nazarî felsefedeki tümellerin tikellerini ve makullerin misâllerini içermesinden dolayı nazârî felsefe içinde değerlendirilmektedir. Fakat bu onun doğrudan nazarî felsefenin bir kısmı olması değil; pratik felsefe içinde, nazarî felsefe kapsamına giren yönleri olduğu anlamına gelir.⁴²⁵ Bu bağlamda dine tâbi olan bir disiplin olarak kelâm, dinin yaptığı gibi nazarî şeyleri iknâ ile bildirir. Kelâm iknâ ile iki temel görevi yerine getirmektedir. İlki teorik ve tümel-pratik (amelî küllî) şeylerden din koyucusunun açıklamadığı şeyleri açıklamak; ikincisi ise dinin muhaliflerinin yanlışlarını çürütürerek dini müdafaa etmektir. Bu görevler ise hatabî ve cedelî yollarla yerine getirilmektedir.⁴²⁶

Burada kelâmın kullandığı hatabî ve cedelî yöntemin Fârâbî sisteminde nereye tekebül ettiğini göstermek maksadıyla onun kıyâs sanatlarında koyduğu hiyerarşiyi işaretlemek uygun olacaktır. Bilindiği üzere Fârâbî kıyâs sanatları arasında bir hiyerarşi öngörmektedir. En tepede burhân olan bu sıralamada burhâna en yakın olan cedel, ardından hatâbe, şiir ve safsata gelmektedir. Bu sanatların tamamında ortak olan kavram zihnî iknâsıdır (inkiyâdü'z-zihn). Her bir sanatın ikna şekli ve derecesi birbirinden farklı olmakla beraber, zihnî genel bir durumu olarak iknâ, beş sanatın tamamı için ortaktır.⁴²⁷ Fârâbî'nin açıklamalarına göre kelâm ilminde bu sanatlardan hatâbe ve duruma göre cedel kullanılmaktadır. Hatâbî kıyâs makbûlat kategorisinden öncüllerle yapılmaktadır. Bu durumda kelâm, bağlı olduğu dinin ilkelerini

⁴²⁴ İlm-i medenî, pratik/amelî felsefenin parçaları olan siyaset, ev ekonomisi ve ahlak disiplinlerinin üst başlığı olarak kullanılmıştır. Kelâm ve fıkıh ise ilm-i medenînin alt kolları olarak felsefî ilimlere dâhil edilmiş, bir anlamda eklemlenmiştir. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Ali Bûmelham, Beyrut:1996, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, s. 79, 85-86. Ayrıca bkz. Yaşar Aydın, "Fârâbî'de ilm-i Kelâm ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. F. Terkan, Ş. Korkut, Ankara: 2005, s.25; Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", s. 98-99.

⁴²⁵ Türker, Ömer, *İslam'da Metafizik Düşünce*, s. 191-192.

⁴²⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 190-191; Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", s. 102-103.

⁴²⁷ Kalyoncu, "Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi", s. 119-120.

makbûl öncüller olarak alır. Cedel ise meşhûrat türünden öncüllere sahiptir. Dolayısıyla kelâmî çıkarımların öncülleri meşhûrât ve makbûlât sınıflarından olmaktadır.⁴²⁸ Her iki önerme türü de kesin bilgi sağlayan burhân için yetersizdir. Hâlbuki Fârâbî'nin düşünce sisteminde ideal olan burhânî bilgidir. Diğer kıyâs sanatları burhâna hazırlık görevi görürler. Örneğin cedelin en önemli işlevi burhânî bilgi için bir alışkanlık ve nefsî hazırlık sağlamasıdır.⁴²⁹

Fakat bu iki sanat kelâmın pratik görev ve işlevi için yeterli görül müştür. Fârâbî, tümelin araştırılmasında bu sanatların bütün derecelere ulaşmasını şart görmemek gerektiğini düşünmektedir. Bu yöntemlerin kullanıldığı fıkıh ve kelâm gibi alanlarda yöntemsel açıdan müsamaha gerekir. Zira bunların incelenmesinde hassas davranılması, o sanatların epistemolojik gücünü aşar ve disiplinlerden beklenen faydayı ortadan kaldırır.⁴³⁰

Kelâmın siyasi ve toplumsal (medenî) işlevi ile kıyâs sanatları arasındaki hiyerarşi birlikte düşünüldüğünde hatabe ile cedel arasındaki kelâmî çıkarımlar, bir yönüyle toplumda yanlış düşünce ve kıyâsların yerleşmesine karşı bir savunma cephesi olarak iş görürken diğer yandan insan zihnini, tümel bir ilim olan metafizik bilgiyi ortaya koyabilecek burhâna hazırlamak ve yaklaştırmak işlevini görmektedir. Aslında Fârâbî'nin istidlâl bi's-şâhid yöntemi ile yaptığı değerlendirmelerinin kesin bir red ve keskin bir eleştiri havasında olmaması ve kelâm ilmine karşı bu hoşgörölü tutumunun sebebi kelâmın onun nezdindeki konumuyla alakalıdır. Kelâm disiplinin hatâbe ve cedel sanatı içinde görülmesi ve bunların burhân seviyesinde bir kesinlik gerektirmemesi, kelâmî çıkarımların aslında kesinlikten uzak olmalarına rağmen bir tür pratik değer atfedilerek hoşgörölüyle karşılanmasını sağlamıştır.

Peki, mütekaddimûn kelâmcısının kelâmî yargı ve çıkarımlar hakkındaki bu tespitlere katılması mümkün müdür? Aksine kelâmcılar kendi çıkarımları ve çıkarımlar ile ulaştıkları yargılarının kesin olduğu iddiasındadırlar. Bu kesinlik aklî olarak ulaşılması gereken bilgiler dolayımında dinî teklifin de temelidir. İtikadî ilkeleri kabul etme zorunluluğu, temel ilkelerin dinî kaynaklardan bağımsız olarak nesnel şekilde ulaşılabilmesine bağlanmıştır. Dolayısıyla dinin temel esaslarının ispatının din dışında, aklen yapılması gerekmektedir. İspatın kesinliğindeki eksiklik, itikadî teklifi de zayıflatacaktır. Bu sebeple mütekaddimûn kelâmcıların bu yöntemsel müsamahayı kabullenmeleri söz konusu değildir.

⁴²⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 154-157; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, s. 192.

⁴²⁹ Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", s. 37.

⁴³⁰ Fârâbî, "Kıyâsu's-sagîr", s. 95.

3. Mantıkî Çıkarımlar ve Yöntem

Bir önceki başlıkta yöntem hakkındaki değerlendirmelerini ele aldığımız Fârâbî'nin istidlâl bi's-şâhidin mantıktaki hangi çıkarım türüne girdiğine dair net bir tespiti bulunmamaktadır.⁴³¹ Bu da onun yöntemi analogi olarak mı yoksa tümevarım olarak mı gördüğü konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bir taraftan Fârâbî'nin yöntemi, fikhî kıyâsla birlikte tümevarım kıyâslarının iki alt türü olarak incelediğine dair görüşler bulunurken⁴³² diğer yandan iki şey arasındaki bir hüküm nakli şeklinde tanımlaması ve kelâmî kıyâsları temsîlle ilişkilendirdiği analizleri sebebiyle yöntemi temsîl olarak değerlendirdiği yönünde kanaatler mevcuttur.⁴³³ Fârâbî sonrası mantıkçılardaki ağırlıklı kanaat ise hüküm aktarımının iki tikel arasında gerçekleşmesinden dolayı istidlâl bi's-şâhidin analogi olduğu yönündedir.

Gazzâlî ile beraber mantığın büyük oranda dinî ilimlerde tanım ve çıkarım yöntemi olarak benimsenmesinden dolayı bu dönemden sonra klasik dönem çıkarım yöntemi olan istidlâl bi's-şâhidle ilgili eleştiriler çoğunlukla mantıkî çıkarım ölçütleri esas alınarak yöneltmiştir. Bu sebeple Cüveynî sonrası eleştirileri mantığın çıkarım yöntemleri ile ilişkilendirerek ele almayı uygun gördük.

3.1. Analogi (Temsîl/Misâl) Olarak İstidlâl bi's-Şâhid Yöntemi

İstidlâl bi's-şâhidin mantıkî açıdan çıkarım türlerinden hangisine dâhil olduğu konusundaki görüşlerden biri yöntemin temelde bir analogi (temsîl) olduğu yönündeki kanaatlerdir. Bu bağlamda, istidlâl bi's-şâhid'in analogi olarak nitelendirilmesi, kesin bilgiye

⁴³¹ Mantıkta üç tür akıl yürütme bulunmaktadır. Tümevarım (istikrâ/endüksiyon), analogi (temsîl/misâl) ve tümdengelim (dedüksiyon). Mantıkçılara göre bu akıl yürütme biçimlerinden sadece tümdengelimde, öncüller doğru olduğu takdirde sonuç zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer iki çıkarım şekli geçerli akıl yürütmeler içermez.⁴³¹ Bundan ötürü mantığın incelediği ana çıkarım şekli tümdengelim (mantıkî kıyâs) olmuş; mantık eserlerinde tümevarım ve analogi oldukça kısıtlı bir yer işgal etmiştir. Bu üç çıkarım türü, terimlerin kapsam ve niceliklerine göre yapılan tümel (külli), tikel (cüz'î) ve tekil (şahsî/ferdî) tasnifi⁴³¹ temelinde ayrışır. Tümevarım tekil ve tikellerden tümele doğru bir çıkarım türüken, tümdengelim tümel bir yargıdan o tümelin kapsamındaki bir tikel veya tekile doğru yapılan akıl yürütmedir. Analogi ise aralarındaki benzerlik gerekçesiyle tikelden tikele varılan bir akıl yürütmedir. Bkz. Özlem, *Mantık*, s. 41, 45; Emiroğlu, Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 27, 312-313.

⁴³² Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", s. 125.

⁴³³ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, s. 229-230. Ayrıca bkz. Kalyoncu, *Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi*", s. 150-151.

ulaştırması açısından yöntemin güvenilirliği ve geçerliliği üzerine yapılan eleştirel değerlendirmelerin zeminini oluşturmuştur.

Yöntemin analoji olduğuna dair ilk tespiti Fârâbî tarafından işaret edildiğini söyleyebiliriz. Nitekim Fârâbî ilgili başlıkta ele aldığımız değerlendirmelerde de görüleceği üzere yöntemi bütünüyle temsîl kategorisine dâhil ederek ele almaktan ziyade, yöntemin içerdiği farklı aşamalara farklı tanımlamalar getirmektedir. Bu sebeple onun yöntemin analoji olduğuna işaret ettiğini belirtmekle yetindik. Fârâbî'yi bu şekilde konumlandırmamızda İbn Sînâ'nın konuyu ilişkin açıklamalarının da tesiri bulunduğunu belirtmek gerekir. Zira İbn Sînâ yöntemi analojiye dâhil etme konusunda Fârâbî'yle kıyaslandığından daha net bir çizgide durmaktadır. *Dânişnâme-i alâî* isimli Farsça eserinde analoji (misâl) yöntemini ele almasının hemen ardından cedelciler olarak nitelediği kesimin kullandığı yol olarak belirlediği istidlâl bi's-şâhid üzerinde durmaktadır.⁴³⁴ İbn Sînâ'nın muhtasar ve erken dönem kitaplarından olan *Uyûnu'l-hikme* eserindeki “Temsîl, şâhidde mevcûd olan ile gâibe hükmetmektir.”⁴³⁵ şeklindeki temsîl tanımı ise konumuz açısından oldukça dikkat çekicidir: Tanımın şâhid ve gâib kavramlarıyla yapılmış olması temsîl ile istidlâl bi's-şâhidin doğrudan eşleştirildiği izlemi vermektedir.

Uyûnu'l-hikme'yi şerh eden Râzî, bu tanımı yeterli görmediği için olsa gerek, temsîl hakkında farklı bir tanım önerir: “Temsîl, bir sûret hakkında, başka bir sûrette sâbit olan hükmün misliyle hükmetmektir.” Her ne kadar Râzî, önerdiği tanımda, şâhid ve gâib ifadelerine yer vermese de kuşkusuz bu onun istidlâl bi's-şâhid'i temsîlin dışında gördüğü anlamına gelmez. Nitekim açıklamalarında temsîli, şâhid ve gâib arasındaki ilişkinin olası varyasyonları üzerinden tasnif etmektedir. Temsîlin dört şekilde gerçekleştirildiğini belirten Râzî bunları şöyle sıralar: 1. Gâibin şâhide ilhâk: Yöntemin kelâmcılar tarafından çoğunlukla kullanıldığı biçimdir. Bu şeklin örneği, Allah'ın bir ilimle âlim olduğu yargısına, bizim ilimle âlim oluşumuz yargısı aracılığıyla ulaşılmasıdır. 2- İstidlâlin unsurlarının yer değiştirdiği bu analoji, şâhidin gâibe ilhâk edilmesiyle yapılır. Buna örnek olarak, bizden birinin bazı şeyleri yoktan yaratmasının (îcâd) mümkün olması durumunda, her şeyi yaratmaya da güç yetirebileceği yargısına ulaşılması verilebilir. Bu çıkarımda, (gâibden hareketle) Allah'ın bazı şeyleri yaratmasının onun her şeyi yaratabileceği anlamına geldiği öncülü esas alınmaktadır. 3- Gâibin

⁴³⁴ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı)*, 86-93. İbn Sînâ yöntemin farsça karşılığı olarak “delil-ê berden bê-ğâyib ez-şâhid (دلیل بردن بغایب از شاهد)” ibaresini kullanmaktadır.

⁴³⁵ “وأما التمثيل فهو الحكم على الغائب بما هو موجود في الشاهد،” İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980, s. 10.

gâibe ilhâkî. Râzî'nin bu konuda verdiği örnek Eş'arîlerin Mu'tezileye karşı geliştirdiği şu argümandır: Allah bir iradeyle mürîd olduğu gibi bir ilimle âlimdir. Burada her iki yargı da gâib hakkında olup, Mu'tezile tarafından da kabul edilen Allah'ın irade sıfatıyla mürîd olduğu yönündeki yargı, Allah'ın ilim sıfatıyla âlim olduğu yargısına dayanak kılınmıştır. 4- Şâhidin şâhîde ilhâkî. Temsîlin son çeşidi ise şâhidde bulunan bir durumun yine şâhiddeki başka bir şeye dayanak kılınması şeklinde yapılır. Örneğin bizden birinin, hareketin kendisiyle kâim olması sebebiyle müteharrik olduğu gibi, kendisiyle kâim olan bir idrâk ile müdrîk olması da gerekir. Başka bir deyişle insanın müteharrik oluşu ancak, kendisiyle kâim bir hareket sıfatı sebebiyledir. Buna kıyâsen müdrîk olması da ancak onunla kâim bir idrak ma'nâsıyla olmalıdır.⁴³⁶

Her bir şekle dair verilen örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Râzî'nin temsile dair yaptığı bu taksim, önceki kelâmcıların argümanlarını incelenerek, yani yöntemin pratik uygulamalarından yola çıkarak oluşturulmuş bir tasniftir. Yöntemin bu türden gruplandırması her ne kadar bazı mütekaddimûn dönem kelâmcılarında rastlanan “Şâhidin sadece misline mi yoksa hem misline hem gayrına mı delâlet ettiği?” tartışmasını hatırlatsa da esasında Râzî'ye has bir sınıflandırmadır. Râzî'nin çoğu eserinde yer almayan bu tasnif bir de *Mantıku'l-kebîr* isimli mantığa dair hacimli eserinde yer almaktadır.⁴³⁷

Bu açıklamalardan sonra tekrar Râzî'nin İbn Sînâ'nın tanımına itirazına dönersek bu itirazın sebebinin, temsîlin zikredilen dört çeşidini birden kapsamaması olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü tanımda dört tür temsîlden sadece birincisi, yani şâhidde var olan bir şeyin hükmünün gâibe aktarılması şekli vardır. Râzî'ye göre bu sorunu gidermenin bir yolu da şâhid ve gâib kavramlarına bu dört türü de içerecek bir anlam genişliği vermektir. Eğer gâib için ‘şüpheli ve hakkında ihtilaf olan’ şey; şâhid için ise ‘üzerinde ittifak bulunan ma'lûm (bilinen)’ anlamları belirlenirse bu sorun ortadan kalkacaktır.⁴³⁸ Ancak Râzî'nin her iki önerisi de şâhid ve gâib kavramlarını ontolojik çağrışımlarından uzaklaştırarak bu açıdan nötr unsurlar haline getirmeye matuftur. Râzî'nin tanım önerileri ve verdiği örnekler, onun İbn Sînâ'nın tanımda geçen kavramlara, kelâmcıların âlem-Allah (ya da hadîs-kadîm) bağlamındaki kullanımlarına uygun bir anlam atfettiğini düşündüğünü ele vermektedir. Nitekim Râzî,

⁴³⁶ Râzî, *Şerh-u Uyûni'l-hikme*, c. I, s. 192-193. Bu tasnif mantık eseri olan *el-Mûlahhas*'da temsîl konusu bağlamında ve istidlâl bi's-şâhid yöntemini geniş bir şekilde ele aldığı *Nihâyetu'l-ukûl*'da yer almaz. Bkz. Râzî, *Mûlahhas*, c.1, s. 623-627.

⁴³⁷ Râzî, *Mantıku'l-kebîr*, c. 2, s. 351.

⁴³⁸ Râzî, *Şerh-u Uyûni'l-hikme*, s.193.

analojinin diğer üç şeklini de içermediği gerekçesiyle bu kavramlara itiraz ederken, ortaya koyduğu örnekler şâhid ve gâibin bilinen-bilinmeyen yerine âlem-Allah anlamlarını esas almaktadır. Dolayısıyla Râzî, İbn Sînâ'nın bu kavramları, kelâmcıların geleneksel kullanımına uygun düşen âlem-Allah anlamında kullandığı kanaatinde olmalıdır.

İbn Sînâ'nın analogiyi ele aldığı diğer eserlerine bakıldığında doğrudan istidlâl bi's-şâhidi veya şâhid ve gâib kavramlarını zikretmediği görülmektedir. Son eserlerinden *el-İşârât ve 't-tenbîhât*'ta ise temsîlin çağdaşlarınca kıyâs olarak bilindiği belirtilerek “Bir şey hakkında, benzerinde var olan bir hükümle hükmetmek” şeklinde tanımlanmıştır.⁴³⁹

Gazzâlî'ye gelince o filozofların görüşlerini aktardığı⁴⁴⁰ *Makâsîdu'l-felâsife* adlı eserinde “i'tibâru'l-gâib bi's-şâhid” ibaresiyle yer verdiği yöntemin “misâl” olduğu ve temsîl kategorisine dâhil olduğunu kaydeder.⁴⁴¹ Aynı eserde fıkıhçı ve kelâmcıların analogiyi (misâl), kıyâs olarak adlandırdıklarına yer verilerek bu “Hükümün bir cüz'îden başka bir cüz'îye nakli” şeklinde tanımlanır. Ona göre yargı naklinin gerekçesi ise ikinci tikelin bir konuda/ bir açıdan birinci tikelin benzeri (misal) olmasıdır.⁴⁴² Buradaki açıklamalar mantıkçıların terminolojisine daha uygun ibareler içermektedir. Nitekim analojinin formel açıdan en ayırt edici özelliği iki tikel arasında gerçekleşmesidir.

Gazzâlî'nin kendi görüşlerini içeren eserleri arasında ise yönteme dair ilk tahlilleri, hocası Cüveynî henüz hayattayken yazmış olduğu,⁴⁴³ *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* adlı usûl-i fıkıh kitabında yer almaktadır. Burada gâib kavramının, bilgiden gâib olan, yani bilinmeyen anlamına geldiğini belirterek yöntemi “bilmediğin şeyi bildiğine döndürmek (redd)” şeklinde tanımlamıştır. Câmi' (ortaklık) olmaksızın sadece basit benzerlik üzerinden hüküm vermenin bâtıl olduğunu ifade eden Gazzâlî, mütekaddimûn döneminde geçerli kabul edilen dört ortaklığı, hocası Cüveynî'nin *el-Burhân*'daki açıklamalarıyla aynı biçimde ve aynı örnekleri

⁴³⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, nşr. J. Forget, Leyde: 1892, s. 94-95. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 58.

⁴⁴⁰ Eser özellikle İbn Sînâ'nın görüşlerini aktarmaktadır. Bunun da ötesinde İbn Sînâ'nın Farsça *Dânişnâme-i alâî* eserinin Arapça tercümesi olduğu ya da bu eserin Arapça'ya yorumlanarak aktarımından ibaret olduğuna dair görüşler mevcuttur. İddiaların bir özeti için bkz. Demirkol, Murat, “Giriş”, *Dânişnâme-i alâî (Alâî Hikmetler Kitabı)*, s. XXI-XXV. Mantık konularında *Dânişnâme-i alâî* ile *Makâsîdu'l-felâsife* eserleri arasındaki paralelliklere dair inceleme için bkz. Hacı Sağlık, “Dânişnâme-i 'Alâî'de İbn Sînâ Metafiziği”, *Çukurova Üniversitesi SBE*, Adana, 2016, s. 32-33.

⁴⁴¹ Gazzâlî, *Makâsîdu'l-felâsife*, thk. Mahmûd Bîcû, Dimeşk: 2000, Matbaâtü'd-Dîbâh, s. 29.

⁴⁴² Gazzâlî, *Makâsîdu'l-felâsife*, s. 40. “الحكم وهو نقل من جزئي على جزئي آخر”.

⁴⁴³ Frank Griffel eserin telif edilme tarihi olarak yaklaşık 473/1080 tarihini kaydeder. Cüveynî'nin eseri gördüğü ve oldukça beğendiğine dair rivayetler de bulunmaktadır. Bkz. Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s.13; Demir, Osman. “El-Menhûl'den İlcâm'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (Aralık 2011), s. 4.

kullanarak izah ettikten sonra bunların geçerli bilgi yolları olmadığını belirtir.⁴⁴⁴ Bu eser, Gazzâlî'nin henüz mantık eserlerini kaleme almadığı ve fiilen Cüveynî'nin öğrencisi olduğu dönemde yazıldığı için, içerik açısından Cüveynî'nin etkilerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla eser, tam anlamıyla mantıkî bir bakış açısıyla kaleme alınmadığı gibi mantıkî çıkarım türleriyle ilişkilendirmeye imkân verecek bir içeriğe de sahip değildir.

Bilindiği üzere Gazzâlî ilim hayatının sonraki dönemlerinde mantığı bir metod olarak benimsemiş, başta usûl-i fıkıh ve kelâm olmak üzere bir düşünme ve hüküm istinbât etme yöntemi olarak mantığı dinî ilimlere önermiştir. Kendinden sonraki kelâmcı ve usûlcüler tarafından da önerisi büyük oranda benimsenmiştir. Bu dönemde Gazzâlî kelâmî meselelerde yargıya ve bilgiye ulaşmanın yöntemi olarak mantığı öne sürerken, buna paralel olarak mütekaddimûn döneminde kullanılan istidlâl yöntemlerini de mantık ölçütlerine göre değerlendirip eleştirmiştir.

Gazzâlî'nin, mantıkî ilke ve çıkarım esaslarına dayalı olarak yöneme yönelik eleştirileri, en yoğun biçimde mantığı geniş bir şekilde incelediği *Mi'yâru'l-ilm* ile kıyâsın nahiv, kelâm ve fıkıh alanlarındaki durumunu ele aldığı *Esâsu'l-kıyâs* adlı eserlerinde görülmektedir. Yöntem ile ilgili değerlendirme ve eleştiriler, *Mi'yâr*'da temsîl konusunda yer alırken *Esâsu'l-kıyâs*'ta kıyâsın aklî meselelerdeki yeri başlığında ele alınmaktadır.

Aslında *Mi'yâr*'da konunun temsîl başlığı altında incelenmiş olması Gazzâlî'nin yöneme nasıl baktığına işaret etmektedir. Nitekim temsîlin fıkıhçılarca kıyâs, kelâmcılar tarafından ise *reddu'l-gâib ile's-şâhid* şeklinde adlandırıldığını belirtmesi bu yöntemlerle temsîl arasında eşitlik kurduğunu ifade etmektedir. Bu eserde yöntemi şu şekilde tanımlamaktadır: “Belirli bir cüz'îde/tikelde bulunan bir hükmün herhangi bir yönden bu tikele/cüz'îye benzeyen diğer bir tikele geçirilmesi.”⁴⁴⁵

Tanım, mantıkî bir kavram olan *cüz'î* terimi ile yapılmıştır. Zikredilen tanım doğrudan analogi/temsîl tanımıdır ve Gazzâlî'nin yöntemi temsîlin kelâmdaki karşılığı olarak belirlemesiyle uyumlu bir değerlendirmeyi ifade eder. Bu tanıma göre şâhid ve gâib iki tikel olarak ele alınmış ve bu iki tikel arasında tanımda geçtiği haliyle “herhangi bir şekilde” veya mahiyeti açıklanmamış bir “benzerlik” sebebiyle hükmün geçişi olarak tanımlanmıştır. Burası bir analogide olduğu gibi iki tikelin birbirinden farkı ya da iki tikele dair bilgilerin hangi yolla

⁴⁴⁴ Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytu, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1980, s. 53-54.

⁴⁴⁵ “أن يوجد حكم في جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما” Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 209.

(duyu ya da nazar) elde edildiğine dair bir açıklama barındırmamaktadır. Bu da Gazzâlî'nin yöntemi mantıkî form açısından değerlendirmeyi öncelediği anlamına gelmektedir. Tanımda, şâhiddeki hükmün gâibe aktarımının “nakl” kelimesiyle ifade edilmiş olmasında daha önce Fârâbî'nin metodu “nukle” terimiyle adlandırmasının etkisi olduğu söylenebilir.⁴⁴⁶

Gazzâlî'nin yöntemi konu edindiği diğer eserin olan *Esâsu'l-kıyâs*⁴⁴⁷ eseri ise kıyâsın esasenda sağlam sonuç verme konusunda yetersiz olan bir analogi olduğu tespiti etrafında inşa edilmiştir. Eserde kıyâs ifadesi, mantıkçıların kullandığı anlama atıfla değil, fikhî kıyâs ve istidlâl bi's-şâhid yöntemlerini karşılamak üzere kullanılmaktadır. Gazzâlî bu eserinde, kıyâsın akliyatındaki versiyonu olarak nitelediği istidlâl bi's-şâhid yöntemi hakkında usûlcülere atıfla iki tanıma yer vermektedir: “Ortak bir vasıf (câmi') sebebiyle bir fer'i bir asla ilhâk etmek.”⁴⁴⁸ “Hükmün ispatı ve nefyi hususunda bir bilineni (ma'lûm), bir sıfat veya hükmün ispatı ya da nefyi yoluyla, başka bir ma'lûma hamletmek.”⁴⁴⁹

Birinci tanım, asl ve fer' kavramları ile kurulduğundan başta Eş'arî olmak üzere önceki Eş'arîlerin tanımlamalarına daha yakındır. Tanımda geçen “ortak vasıf” tabiri ise asl ve fer' unsurları arasında ya da şâhid ile gâib arasındaki Eş'arîlerin zikrettiği dört ortaklığa (illet, hakikat, şart ve delâlet) denk gelmektedir. İkinci tanım ise iki ma'lûm arasındaki bir hamletme işlemine odaklanmıştır. Ancak burada iki ma'lûm arasındaki geçişi ya da hamli sağlayacak unsura yer verilmez. Fakat ispat ve nefy kaydı, iki unsurun hangi yönden birbiriyle ilişkilendirildiğini açıklar. İstidlâlî oluşturan unsurlardan biri, diğerine sıfat veya hükmün varlığı ya da yokluğu hususunda bağlıdır. Başka bir deyişle, eğer aslda bir sıfat ve ona bağlı bir hüküm varsa, fer'de aynı sıfatın bulunması durumunda, fer' asla hamledilerek aynı hükmün fer'de de mevcut olduğu sonucuna varılır.

İstidlâl bi's-şâhid veya temsile yönelik tanımlamalarda her ne kadar ibareler farklılaşsa ve vurgulanan yönler değişse de çıkarımın temel öğeleri ve yapılaş şekline bir değişiklik yoktur.⁴⁵⁰ Çıkarım iki tikel vasıtasıyla yapılır. Yöntem iki tikel arasındaki bir benzerliğe

⁴⁴⁶ Krş. Fârâbî, *Kıyâsu's-sagîr*, s.7.

⁴⁴⁷ Eser Gazzâlî'nin diğer mantık kitapları olan, *Mi'yâru'l-ilm*, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, *Mihekkü'n-nazar* ile kelâm eseri olan *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'dan sonra kaleme alınmıştır. Yazım tarihi hicrî 497-505 tarihleri arasındadır. Bkz. Bayram Pehlivan, “Giriş”, *Esâsu'l-kıyâs*, s. 13-14.

⁴⁴⁸ Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, s. 47. “الحاق فرع بأصل بجامع”.

⁴⁴⁹ Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, s. 47. “حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه، بإثبات صفة أو حكم أو نفيهما عنهما”.

⁴⁵⁰ Bu noktada Aristoteles'ten İbn Rüşd'e Meşşâî filozofların temsil tanımlarını inceleyen Ali Tekin'in, bu tanımlar ışığında toparlayıcı bir öneri olarak yaptığı tanım denemesini zikretmek, en azından analoginin Meşşâî filozofların nezdindeki karşılığını belirlemek adına yerinde olacaktır. Kavramın Türkçe karşılığı olarak *örnekleme*yi tercih eden Tekin, temsili şu şekilde tanımlar: “Örnekleme, iki tekilin birindeki varlığı diğerindeki varlığından daha

dayanarak birinci tikele ait yargının/yüklemin ikinci için de geçerli olması şeklinde işletilir. Aradaki benzerliğin hangi nitelikte olduğu ve kuvveti kurulan analojinin geçerliliği ve gücünün belirlenmesinde ölçüt işlevi görür. Dolayısıyla her analojinin gücü aynı değildir. Analojinin gücü bir bakıma benzerliğin gücü ve benzerliğin sonuç önermesiyle bağıyla ilişkili bir şekilde değişir.

Bu bağlamda istidlâl bi’ş-şâhidin, mantıkçı filozof ve kelâmcılar tarafından temsîl olarak kabul edildiğini göz önünde bulundurduğumuzda, yöntemin bilgi değeri ve geçerliliği hakkında yapılan eleştirilerin temellerinin daha iyi anlaşılabilceğine işaret etmek gerekir. Bilindiği gibi analogi mantık disiplini içinde, hedeflenen kesin önermelere ulaşmak açısından zayıf bir akıl yürütme şekli olarak görülmektedir. Zira her şeyden önce analogi iki tikel arasındaki benzerliğe dayanmaktadır. Ancak bu benzerlik, her zaman zorunlu bir ilişkiyi ifade etmez. Bir veya birkaç ortak özellik üzerinden yapılan çıkarımların, yanlış olma ihtimali vardır. Analojinin aksine mantıkçılar tarafından en kesin çıkarım yöntemi olarak görülen tümdengelimde ise öncüller ve sonuçlar arasında zorunlu bir bağ bulunur. Çünkü tümdengelimde önermeler tümel (külli) önermeden o tümelin kapsamından bulunan bir tikele doğru kurulur. Analojide ise iki tikel arasında bu türden bir zorunlu bağ bulunmamaktadır.

Bu bakımdan çıkarım şekilleri arasında analogi sadece tümdengelimden değil, tümevarımdan da daha zayıf bir konumda görülmüştür.⁴⁵¹ Daha çok idare ve fıkıh disiplinlerinde kullanılan analogi olarak temsîl kesin sonuç vermede güvenilir bulunmasa da zannı azaltma gibi bir işleve sahiptir.⁴⁵² Cedelî ve hatabî (retorik) olarak belirli bir konumu bulunan analojinin burhân bağlamındaki anlamı, kişiyi düşünmeye sevketmesi ve burhana giden yolda bir aşama olmasıdır.⁴⁵³

Esasen istidlâl bi’ş-şâhidi, temsîl ve kıyâsla eşitleyen Gazzâlî tarafından da temsîl/kıyâs çıkarım türü olarak sahih kabul edilmemekte güvenilir yargılara ulaştırmadığı düşünülmektedir.

bilinir olduğunda aralarındaki benzerlik nedeniyle hükmün daha bilinir olandan daha az bilinir olana taşınması şeklinde işleyen bir akıl yürütmedir”. Ali Tekin, “Meşşâî Mantıkta Örneklemenin (Analoji) Farklı Cihetlerden İncelenmesi Üzerine Bir Soruşturma”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 352.

⁴⁵¹ İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı)*, s. 84. Analojinin tümevarımdan daha zayıf olduğu tespiti, Aristoteles’ten kaynaklanmaktadır ve Aristo mantığı geleneğinin genel kabulüdür. Bkz. Svıtlana Nesterova Coşkun, “Analojik Düşünmenin Doğası, Mekanizması ve Uygulamaları”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 33 (Mayıs 2022), s. 346.

⁴⁵² İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı)*, s. 84. Gazzâlî, bu görüşü, bu tür çıkarımın yakini sağlamadığı, sadece kalbi yumuşatıp karşılıklı diyaloglarda ikna edici olduğu şeklinde aktararak çoğunlukla hatâbede kullanıldığını kaydeder. Bkz. Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, s. 40.

⁴⁵³ Tekin, Ali, “Meşşâî Mantıkta Örneklemenin (Analoji) Farklı Cihetlerden İncelenmesi Üzerine Bir Soruşturma”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 357-358.

Aklî konularda kıyâsın geçersizliği, kıyâs edilen iki şey arasındaki farklılığa dikkat çekilerek temellendirilmektedir. Nitekim iki şey arasında benzerlikler bulunsa dahi, mutlaka belirli bir sıfat açısından bu iki şey birbirlerinden farklı (mugâyir) olacaklardır. Bu durumda benzerlik, bir şey hakkında sâbit olan hükmün diğeri için de sâbit olmasını gerektirmez. Zira aktarılacak istenen hüküm, tam da farklılaşmanın yaşandığı sığata bağılı olabilir. Dolayısıyla, o sıfatın bulunmadığı varlık için söz konusu yargının geçerliliğı ortadan kalmış olur.⁴⁵⁴

Böyle bir eleştiri, ilişki kurulmak istenen iki unsur yani asl-fer‘, birinci tikel-ikinci tikel, birinci ma‘lûm-ikinci ma‘lûm veya şâhid-gâib arasında, aynılığın olamayacağı üzerinden hareket etmektedir. Tam da burada o zaman “En azından bir konuda diğlerinden farklılaşan iki unsur arasında hüküm aktarımını meşru kılacak gerekçe nedir?” diye sorulabilir. Söz konusu iki tikel, âlem ve Allah ise farklılığı ortaya çıkaran özellik, hudûs ve kıdem gibi temel varlık özellikleri hususunda olacaktır. Şâhidin, asıldan fer‘e, birinci tikelden ikinci tikele aktarılması amaçlanan hükme sahip olmasının sebebi, tam da iki unsur arasındaki bu ayırımdan kaynaklıyor olabilir. Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre aralarında doğal olarak mugayeret olan iki şey arasında, “iki şey” olmalarından ötürü, benzerliğe dayanarak doğrudan bir ilişki kurmak yanlıştır. Bu şeyler arasındaki benzerliğe dayalı bir hüküm aktarımı, hatalı bir sonuca götürme olasılığından dolayı kesin bir yargıya ulaştırmaz. Bir şey için geçerli olan hükmün bir başka şey için de geçerli olduğunu iddia etmek için birincisinden bağımsız ayrıca bir delile ihtiyaç vardır.

Bu durumda şeyler arasındaki farklılığı vurgulayan bu eleştiri, yöntemin hakikat ortaklığı şekline yönelik bir itiraz olarak görülebilir. Ancak Gazzâlî ve mantıkçı selefleri, bu ortaklıkları tek tek ele almak ve eleştirmek yerine, mantıkî formları esas alırlar. Bu nedenle çıkarımda yer alan unsurların tümel veya tikel oluşu, öncüllerde tekrarlanan terimlerin türleri ve benzeri nitelikler, onlar için ölçüt niteliğı taşımaktadır. Bundan dolayı Gazzâlî’nin eleştirileri, şâhid ve gâibin varlık durumlarındaki farklılıktan önce, herhangi iki tikel arasındaki farklılığı öne çıkarmaktadır. Yani çıkarım formlarını temel alan eleştiriler, öncelikle şâhid ve gâibin iki tikel olmasından kaynaklanan sorunlara işaret emektedir. Bu kavramların ontolojik göndermeleri ise istidlâl bi’s-şâhidin temsîl olsa bile özel bir temsîl türü olduğunu göstermektedir. Çünkü pratikte bu yöntem Tanrı’nın varlığı, sıfatları ve fiilleri hakkında önermeler üretmek için kullanılmıştır. Metodun bu özelleşmiş yönü formel açıdan yapılan değerlendirmelerden sonra gelmektedir.

⁴⁵⁴ Gazzâlî, *Esâsu’l-kıyâs*, s. 47.

Temsîlin epistemolojik değeri hakkındaki bu değerlendirmelerin istidlâl bi's-şâhid yöntemi açısından da aynı ölçüde geçerli olup olmadığı ise ayrıca irdelenmelidir. Bu aynı zamanda istidlâl bi's-şâhidin birebir analoji olup olmadığı tartışmasıyla yakından alakalıdır. Fârâbî'den itibaren mantıkçılar her ne kadar analoji veya tümevarım kategorilerine dâhil etseler de yöntemin bu mantikî çıkarım türlerinden herhangi biriyle tamamen uyduğu söylenemez. Zira istidlâl bi's-şâhid mantık disiplininin ya da mantığın doğduğu felsefî düşünce ortamının dışında, farklı şartlar ve amaçlar doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, mantığın çıkarım formlarını kriter alan düşünürler, istidlâl bi's-şâhidin basit analogiden ayrılan yönlerini yaptıkları değerlendirmelerde ayrıca ortaya koyma ihtiyacı hissetmişlerdir.

Bu bağlamda İbn Sînâ'ya atıf yapacak olursak onun cedelciler olarak adlandırdığı kelâmcıların⁴⁵⁵ analoji yöntemini, sonucun zorunlu bir biçimde ortaya çıkmayacağını anlayana kadar ısrarla kullandıklarını vurguladığını hatırlatmak gerekir. İbn Sînâ bu yöntemi benimsemelerinin gerekçesi olarak onların kendi ifadeleriyle, "nedeni (illet) aradıkları" iddiasını öne sürdüklerini belirtir.⁴⁵⁶ İbn Sînâ'nın yorumuyla kelâmcıların bir noktada analoginin zayıf bir istidlâl olduğunu kabul ettikleri ve bu yöneme bazı güncellemeler yaptıkları söylenebilir. Bu görüşün *Makâsıdu'l-felâsife*'deki aktarımı, 'illeti arama' ifadesiyle kastedilenin, kelâmcıların 'asldaki hükmün belirli bir ma'nâ ile mualllel olduğu' yönündeki iddiaları olduğunu göstermektedir.⁴⁵⁷ Yaşadığı dönem dikkate alındığında, İbn Sînâ'nın işaret ettiği bu değişikliğin, basit benzetmelerle yapılan istidlâllerden, şâhid ve gâib arasındaki bir câmi'ye dayalı istidlâllere geçişi ifade ettiği söylenebilir. Ekol fark etmeksizin mütekaddimûn kelâm eserlerinde, ortaklık olmaksızın (câmi'siz) yapılan istidlâller bâtil olarak görülmüş ve istidlâl bi's-şâhidin yanlış bir uygulandığı olduğu düşünülmüştür.⁴⁵⁸ Bu tip istidlâlin klasik örneği olarak Mücessime'nin Tanrı'nın cisim olduğu sonucuna ulaştıkları argüman zikredilir. Delil şu şekilde kurulmuştur: i. Şâhidde fâiller cisimdir. ii. Allah fâildir. iii. Allah cisimdir. Bu çıkarımda Allah ile şâhid arasında varsayılan benzerlik fâilliktir. Fakat fâillik ile cisimlik arasında zorunlu bir bağ olduğunu ispat edecek herhangi bir ortaklık ilişkisi kurulamamıştır. Dolayısıyla şâhiddeki fâilden gâibdeki fâile hüküm (cisimlik) aktarımı temelsiz kalmıştır.

⁴⁵⁵ İbn Sînâ'nın kelâmcılara "cedelci" ifadesiyle atıfta bulunması hakkında bkz. M. E. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy*, s. 116-117.

⁴⁵⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı)*, s. 84.

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-felâsife*, s. 40. Gazzâlî'nin aktarımı şu şekildedir: "Cedelciler bunun zayıflığını fark edince yeni bir yol ihdas ettiler ve dediler ki: Biz, asldaki hükmün bu ma'nâyla mualllel olduğunu beyan ediyoruz."

⁴⁵⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 289; Bakıllânî, *et-Temhîd*, s. 95; Simnânî, *el-Beyân an usûli'l-îmân*, s. 57.

O halde ortaklıklara dayanılarak yapılan istidlâl bi's-şâhidin basit bir benzerlik üzerinden tikel bir şeyde bulunan hükmün başka bir tikele geçirilişi olmadığı kesindir. Kelâmcıların câmi' kavramıyla ifade ettikleri iki şey arasındaki ortaklık, yöntemin tündengelim dönüşmesi ve dolayısıyla epistemolojik olarak tündengelim seviyesine yükselmesini sağlayacak kapıyı açmaktadır.

Peki, eğer şâhid ile gâib arasında, tam da hükmün bağlı olduğu nitelikte bir benzerlik varsa, bu hüküm aktarımı için meşru bir gerekçe sağlayabilir mi? Bu ihtimale göre asl ile fer' hükmün illeti açısından birbirlerinin misli olduğunda, illet dışındaki herhangi bir özellik açısından birbirlerinden farklı olsalar dahi, aynı özellik (menât) ve illet, fer'de de olduğu için asldeki hüküm, fer'e geçirilebilir. Bu durumda şâhid ile gâib arasındaki farklılık, hükmün aktarımına mani olmaz. Gazzâlî'ye göre ise fer'de bu illetin gerçekten sâbit olması durumunda böyle bir istişhâda gerek kalmayacaktır. Çünkü fer' konumundaki gâibin şâhiden bağımsız bir şekilde o hükme sahip olduğu ispatlanmış olur. Böylece gâib için yargıya varmak için şâhiden dayanak bulmak ya da çıkarımda şâhidi zikretmek bir fazlalık haline gelmiştir. Söz konusu hükmün hem şâhid hem gâib için geçerli olması, şâhiden dolayı değil, illetin genelliği sebebiyledir. Bu akıl yürütme de kıyâs veya istişhâd değil, *genelliği esas almadır (temessuk bi'l-umûm)*.⁴⁵⁹

Gazzâlî'nin 'temessuk bi'l-umûm' şeklinde isimlendirdiği yöntem, tündengelimdir ve mantık terminolojisindeki karşılığı kıyâstır. Gazzâlî'nin bir itirazı da söz konusu metodu kıyâs olarak adlandıran mantıkçılara yöneliktir. Bu yöntemin fakih ve usulcülere göre kıyâs olarak isimlendirilmediğini, kıyâs olarak isimlendirenlerin sadece mantıkçılar olduğunu ifade eden Gazzâlî'ye göre bu kullanım yanlıştır. Çünkü kıyâstaki asl, fer' ve illet unsurlarının hiçbiri felsefecilerin kıyâs dedikleri çıkarım şeklinde bulunmamaktadır. Mantıkçıların bu isimlendirmesi kıyâsın lafzî anlamına da ters düşmektedir. Zira kıyâs kelimesi birbirine eşlenebilecek iki şeyi gerektirir ve genelliği esas almada böyle iki şey söz konusu değildir.⁴⁶⁰ Fakat Gazzâlî'nin bu isimlendirmesi *Esâsu'l-kıyâs* eserine has görünmektedir. Zira Gazzâlî, bu eserden önce yazdığı *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'da bu şekilde tertip ettiği (şâhidi zikretmeden) tündengelimsel istidlâlî, kıyâs olarak adlandırmaktadır.⁴⁶¹ *Esâsu'l-kıyâs*'tan sonra yazıldığı kesin olan *el-Mustasfâ*'da ise "temessûk bi'l umûm" ibaresi kullanılmamakla beraber kıyâsın,

⁴⁵⁹ Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, s. 49.

⁴⁶⁰ Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, s. 53.

⁴⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s.79.

filozofların kullandığı iki öncülden sonuca ulaşma şeklindeki istidlâl biçiminden farklı olduğu görüşü tekrarlanmıştır.⁴⁶² Öyle anlaşıyor ki bu kavram önerisi kendisinden sonra da rağbet görmemiş ve bu türden tümdengelimsel çıkarımlar müteahhirûn kelâmcılarınca kıyâsın birinci şekli olarak ele alınmıştır.⁴⁶³ Bu bilgiler ışığında Gazzâlî'nin temessuk bi'l-umûm kullanımını, *Kıstâsu'l-müstakîm* eserinde yaptığı gibi mantıkî terminolojiye dair ıstılah önerisi olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

Gazzâlî'nin hükmün küllîden (tümel), onun altında yer alan cüz'îye (tikel) nakledilmesi şeklinde gerçekleşen çıkarım türünü sahih görmesi⁴⁶⁴ onun istidlâl bi's-şâhîde ilişkin önerisinin neye karşılık geldiğini açıklamaktadır. Çıkarımı tikelden tikele hükmün taşınması biçiminden tümelden tikele nakledilmesi şekline getirmek Gazzâlî'nin reddu'l-gâib ile's-şâhid yöntemine en temel itirazı ve alternatif önerisini ifade etmektedir.

Bu öneriyi ilim-âlim ilişkisi örneği üzerinde uygulayan Gazzâlî, câmi' bir illetten dolayı insan için geçerli olan bir hükmün Allah için de geçerli olduğu iddiasını (bu iddia istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin iddiasıdır) ele almaktadır. Bu iddiayı içeren istidlâl bi's-şâhîde dayalı çıkarım şu şekilde olacaktır: **i.** İnsan (zâtına ilave) bir ilimle âlim olur. **ii.** Allah âlimdir. **iii.** O halde Allah ilimle âlimdir. Eğer âlim olan her şeyin zâtlarından ayrı bir ilim vasfı sebebiyle âlim oldukları genel hükmü sabit olursa bu durumda şâhîdi zikretmeye gerek olmaksızın genelliği esas alma yöntemiyle o ismin altına giren her tikel söz konusu hükmü almış olur. Bu sonuca ulaşmak için şâhîdden yola çıkmanın ya da akıl yürütmede şâhîdi zikretmenin bir anlamı yoktur.⁴⁶⁵

Yukarıdaki istidlâlde varsayılan illetin ne olduğunu sorgulayan Gazzâlî'ye göre illet, eğer öncüldeki “âlim insan” olmaksızın buradan yola çıkarak Allah'ın ilmiyle veya âlim olmasıyla ilgili bir sonuca varmak mümkün değildir. Eğer illet sadece âlim olmaktan dolayı mevcutsa, o zaman akıl yürütmede insanı zikretmenin bir anlamı yoktur. Çıkarımı, Gazzâlî'nin doğru sonuca ulaştıracağını iddia ettiği (temessuk bi'l-umûm) şekline göre şu şekilde kurmak gerekir: **i.** Her âlim bir ilimle âlimdir. **ii.** Allah âlimdir. **iii.** Allah ilimle âlimdir. Fakat bu çıkarımın

⁴⁶² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 526.

⁴⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 401.

⁴⁶⁴ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 211.

⁴⁶⁵ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 213.

birinci önermesi bedihî bir yargı olmadığı için çıkarımın geçerli olması için bu yargının burhanla/kesin bir şekilde ispat edilmesi gerekmektedir.⁴⁶⁶

Genelliği esas alma metodu, sıfat hakkında verilen genel bir hükmün, o sıfatla nitelenen tikeller hakkında geçerli olması ilkesine dayanır. Buna göre cisim hakkında küllî bir hüküm verildiğinde, gökyüzü, yeryüzü, canlı ve bitki gibi cismin bütün türleri zorunlu olarak bu hükmün altına girer.⁴⁶⁷ Gazzâlî'ye göre bu yöntemde amaç, ayrıntıyı (tafsil) bütünün altına ve özeli (husûs) genelin (umûm) altına dâhil etmektir. Gazzâlî genelliği esas alma yöntemini, kıyâsın kullanıldığı üç alan (aklî, şer'î, lügavî) için de önermektedir. Ona göre bu alanlarda geçerli ve sağlam sonuçlara ulaşmak için aklîyyâtta, “Her cisim mütehayyizdir”, şer'îyyâtta, “Her sarhoşluk veren haramdır” lügavî alanda ise “Her kudret sahibi kişi kâdir diye isimlendirilir” gibi tümel önermelerden oluşturulmuş istidlâller yapılmalıdır. Söz konusu küllî önermelerin doğru olduğu durumda, cisim, kudret sahibi veya sarhoşluk verici olan her tikel için yukarıdaki hükümler zarûrî olarak geçerli olur.⁴⁶⁸

Gazzâlî'nin genelliliği esas almak olarak isimlendirdiği ve aslında birebir tündengelimsel kıyâsın birinci şekli olan çıkarımı yapabilmek için gereken tümel önermeye nasıl ulaşılacağı tartışma konusudur. Gazzâlî konuyla ilgili önemli bir itiraza değinir: Kelâmcıların istidlâl bi's-şâhidi kullanma amacı, Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi, tümel öncüle ulaşmaktır. Yöntemin kullanılmaması durumunda Allah'ın sıfatları hakkındaki yargılara ulaşmak neredeyse imkânsız hale gelecektir. Örneğin, rü'yetullah meselesinde şâhid olmaksızın yapılan “Her mevcûd görünürdür; yüce yaratıcı mevcuttur; o halde Allah görünürdür.” şeklindeki bir çıkarımın birinci öncülü (Her mevcut görünürdür) müselleme değildir. Öncül bedihî ve hissî bir yargı olmadığı için ayrıca temellendirmeye muhtaçtır. İşte şâhidin argümandaki işlevi tam da bu noktada, bu öncülün dayanağı olmasıdır. Şâhid ortadan kalkınca çıkarımın işletilebilmesi için öncülün başka bir şekilde temellendirilmesi ihtiyacı ortaya çıkar.⁴⁶⁹ Bu itiraz karşısında şâhidden bağımsız bir şekilde var olan her şeyin görüleceği yargısına ulaşılmadığı takdirde böyle bir iddiayı öne süremeyeceğimizi tekrarlayan Gazzâlî,

⁴⁶⁶ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 213.

⁴⁶⁷ Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, s. 51.

⁴⁶⁸ Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, s. 53.

⁴⁶⁹ Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, s. 59-61.

farklı bir delil zikretmeden kitabın amacının böyle bir argüman geliştirmek olmadığı gerekçesiyle konuyu, başka bir esere havale ederek tartışmaya girmez.⁴⁷⁰

Şâhiden hareket etmenin çıkarım için sağladığı avantaj, müsellemler bir öncül üretmesidir. Örneğin “Allah âlimdir; öyleyse diğer âlimlere kıyasla o da zâtına ilave bir ilim sıfatıyla âlimdir.” şeklindeki çıkarımda, Allah dışındaki âlimlerin bir ilim sıfatıyla âlim oldukları, doğruluğu bilinen, müsellemler bir önermedir. Ancak çıkarım “Her âlim bir ilim sıfatıyla âlimdir. Allah âlimdir. O halde onun da bir ilim sıfatıyla âlim olması gerekir” şeklinde tündengelim olarak kurulduğunda birinci öncül müsellemler olmadığı için istidlâl sonuçsuz kalacaktır.⁴⁷¹

Gazzâlî yöntemin zayıf olduğu açıklarken kelâmcıların bunu fark etmemeleri veya buna rağmen istidlâl bi’ş-şâhidi kullanmalarının sebebine dair bir soruyu da mesele edinmiştir. Ona göre bu durumda iki ihtimal vardır. İlk olarak kelâmın konularına hâkim bazı âlimler, aslında Gazzâlî’nin önerdiği şekilde, yani tümelden tikele doğru akıl yürütmektedirler. Şâhidi ise yalnızca dikkat çekmek amacıyla dile getirmektedirler. İkinci ihtimale göre ise, bu delili kullanan kişi tahkîk konusunda eksik biridir ve belirli bir şâhidi gerçekten delil zanneder. Tikel şeydeki özelliğin genel olduğu zannı, iki sebepten kaynaklanıyor olabilir. İlk olarak bir yapı ustasını, fâil ve cisim özellikleriyle idrak eden bir kişi “fâil cisimdir (الفاعل جسم)” önermesine ulaşır. Bu cümledeki elif-lâm takısının istiğrak⁴⁷² anlamında olduğunu, dolayısıyla yüklem bütünü fâil fertler için geçerli olduğunu sanır. Bundan dolayı çıkarımı şu şekilde kurar: **i.** Fâil (الفاعل) cisimdir. **ii.** Allah fâildir. **iii.** O halde Allah cisimdir. Hâlbuki ‘fâil cisimdir’ yargısı belirsiz (mühmele)⁴⁷³ bir önermedir. el-Fâil kelimesinin niceliği belirsiz olduğu için cisim olma hükmü, fâil isminin kapsamındaki bütün tikel fâiller için geçerli olmaz. Bunun olabilmesi için *fâil* teriminin küllî olarak, yani *bütün fâiller* şeklinde kullanılması gerekir.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ Gazzâlî, *Esâsu’l-kıyâs*, s. 63.

⁴⁷¹ Gazzâlî, *Esâsu’l-kıyâs*, s. 61.

⁴⁷² İstiğrak elif lam (ل) takısının üç temel anlamından biridir. Elif lam takısının önüne geldiği isimle, ismin kapsamındaki bütün fertlerin kastedilmesi durumunu ifade eder. Bu anlamda kullanılan (ل) takısının yerine bütün (ك) kelimesi getirildiğinde anlam değişmez. Bkz. Sadık Koç, Tahsin Deliçay, “Arap Dilinde Harf-i Ta‘rif”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2002, 2/2, s. 200.

⁴⁷³ Belirsiz önermeler (kazıyye-i mühmele), niceliği belirtilmemiş önermelerdir. Mühmele önermelerde ‘insan ölümlüdür’ önermesinde olduğu gibi hüküm konunun fertleriyle ilgilidir, fakat fertlerin niceliği belirsizdir. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 64.

⁴⁷⁴ Gazzâlî, *Mi‘yâr*, s. 215-217.

Gazzâlî tikel bir şâhidi gerçekten delil sanmanın olası ikinci sebebi olarak çıkarım yapan kişinin, çıkarımın öncülü olan şâhid hakkındaki hükme kendince tümevarım (istikrâ) yaparak ulaştığını düşünmesini gösterir. Oysa bu tür, gözleme dayalı bir istikranın sonucu, bütün fâillerin cisim olması değil, tümevarımı yapan kişinin bilfiil müşâhede ettiği bütün fâillerin cisim olması yargısını sonuç verir. Bütün fâillerin incelenmesiyle, yani tam istikrâ yoluyla fâiller hakkında genel bir hükme ulaşmak teoride mümkün olsa da, bu konu özelinde tüm fâillerin müşâhede edilmesi pratikte mümkün değildir. Zira âlemin fâilinin müşâhedeye konu olması imkânsızdır. Dolayısıyla bu konuda tam tümevarım yapılamayacağı için, âlemin yaratıcısı hakkında bir yargıya ulaşmayı amaçlayan çıkarım, bu amacını gerçekleştirebilecek geçerli bir öncülden yoksun kalmış olur.⁴⁷⁵

Gazzâlî'nin kelâmcıların şâhidin delil kabul edilmesinin olası sebepleri olarak zikrettiği yukarıdaki iki ihtimal büyük oranda Fârâbî'nin yöntem hakkındaki incelemesine dayanmaktadır. Fârâbî bu iki olasılığı şâhidin illetin belirlenmesindeki muhtemel iki şekli olarak ele almış ve daha önce de açıklandığı gibi bu bağlamda geçersiz olduklarını ifade etmişti. Gazzâlî ise şâhidin çıkarımda kullanmasını doğrudan bir hata olarak nitelemekte ve bu hatanın iki sebebi olarak bunlara yer vermektedir.

İstidlâl bi's-şâhidin bir tür tümdengelim olup olmadığı veya analojinin ya da tümevarımın formel yapısından kurtarılıp tümdengelim formuna sokulması imkânını değerlendirmeden önce yöntemin bir tür tümevarım olduğu yorumlarını ve buna dayanan eleştirileri ele almamız gerekmektedir.

3.2. İleti Tespit Yöntemlerine Yönelik Eleştiriler

3.2.1. Tard-Akis Metodunun Zayıflığı

Her ne kadar illet-ma'lûl unsurları arasında, varlıkta ve yoklukta sürekli birlikteliği ifade eden tard-akis, bir şeyin illetinin belirlenmesinde veya bir şeyin gerçekten illet olup olmadığının sınıanmasında önemli bir yol olarak kullanılmakta ve istidlâl bi's-şâhid yapabilmenin şartları arasında sayılsa da onunla illetin tespit edilmesi eleştirilmiştir. Tard-akis mütekaddimûn dönemi eserlerinde deverân, ya da varlıkta ve yoklukta deverân şeklinde de yer almıştır.⁴⁷⁶ Bu eleştirilere geçmeden önce illetin tespitindeki tard-akis yöntemini, mütekaddimûn Kelâm eserlerinde çokça yer alan ilim-âlim örneğiyle hatırlamak yerinde olacaktır. İlmin var olduğu

⁴⁷⁵ Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 217-219; Gazzâlî, *Kıstâsu'l-müstakîm*, s. 168.

⁴⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 412; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 32.

her durumda âlimin, âlimin var olduğu her durumda ilmin varlığı ve birinin yokluğu halinde diğerinin de yokluğu, iki unsur arasında tard ve akis yapılabildiğini gösterir; bu da bir illet-ma‘lûl ilişkisinin varlığına, yani ilmin âlimin illeti olduğu anlamına gelir. Tard-akis kelâmcılar tarafından illiyyet ve tanım ilişkilerinin temel özelliklerinden biri olarak zikredilerek hem bir durumda illiyyet ilişkisinin varlığı iddiasını sınamak için bir ölçüt hem de ilişkilerde illetin tespiti için aranan bir özellik olarak kullanılmıştır. Mantıkçılar ise tard-akisi orta terime karşılık gelen illetin tespit yolu olarak ele almıştır.

İbn Sînâ bu konuda örnek olarak şekil ve sureti olan şey ile muhdeslik arasındaki ilişkiyi kullanır. Şekil ve suret sahibi olmak ile muhdeslik arasında tard-akisin olmasını ise şekil ve suret sahibi olduğu bilinen/görülen her şeyin muhdes olması; şekil ve sûretsiz olduğu bilinen hiçbir şeyin ise muhdes olmaması şeklinde formüle eder. Bu yolun zayıflığının nedeni olarak ise bu şekilde belirlenen illet-ma‘lûl ilişkisinin her zaman bir istisnası olabileceğini gösterir. Mesela örnekteki şekil ve sûretli şeylerin muhdes oldukları bir tür tümevarımsal inceleme (tasaffuh) sonucunda belirlenir. Fakat bu incelenmeye uygun olmayan veya incelenmeyen semâ gibi şekilli olan fakat muhdes olmayan bir istisnanın varlığı her zaman mümkündür.⁴⁷⁷

Râzî bu metot hakkındaki eleştirilerini, Mu‘tezilî kelâmcılarının istidlâl bi’ş-şâhidi ispat yöntemi olarak kullandıkları hüsün-kubuh örneğinde ortaya koymayı tercih etmiştir. Cürcânî de bu konudaki eleştirileri, aynı örnekle ve çok büyük oranda *Nihâyetü’l-ukûl*’daki kurguyu takip ederek yer vermektedir.⁴⁷⁸ Râzî Mu‘tezile’nin “önceden işlenmiş bir suç veya sonradan ödenecek bir karşılık (ivaz) olmaksızın verilen zarar, şahidde kabihtir” öncülünden yola çıkarak gâibde de bu özelliklere sahip bir fiilin kabih olacağı yargısına ulaştığı istidlâlî inceleyerek değerlendirmelerini yapmaktadır. Örnekte bir eylemin kabih olmasının illeti olarak iki şart belirlenmiştir. Buna göre bir suçun bedeli olmayan veya karşılığında bir ödül olmayan zarar içeren bir fiil kötüdür. İletinin belirlenmesi ya da gerçekten bu iki özelliğin kabih fiilin illeti olup olmadığı sınanmak istendiğinde ise tard ve akise uygun olup olmadığına başvurulmaktadır. Buna göre bu iki özellik ile kabih fiil arasında her şartta, varlıkta ve yoklukta birliktelik varsa, yani söz konusu niteliklerin olduğu her durumda kabih fiil var, yokluklarında ise kabih fiil de yoksa niteliklerle kabih fiil arasından bir illiyyet ilişkisinden bahsedilebilir. Bu ilişki tespit edildikten sonra ise aynı ilişkinin gâib içinde geçerli olduğu ilkesi temel alınır. Dolayısıyla

⁴⁷⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 86; Gazzâlî, *Makâsıdu’l-felâsife*, s. 41.

⁴⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, c. I, s. 412-418.

Allah'ın fiilleri de söz konusu olduğunda kabih fiil ile bu nitelikler arasında illet-ma'lûl ilişkisi olduğuna hükmedilir.⁴⁷⁹

Râzî Mu'tezile'nin bu istidlâlini, illete yönelik sorgulamaya verilecek olası cevapları âdeta karşısında bir Mu'tezilî âlim varmış gibi tartışarak değerlendirmektedir. “Kabih fiille, illet olarak belirlenen nitelikler arasında tard ve akise uygunluk olmasına rağmen fiilin kabih olmasının zikredilen dışında bir illeti neden olmasın?” sorusunu gündeme getiren Râzî bu sorunun Mu'tezilîlerce dört şekilde cevaplanabileceğini belirtir:

Birincisi “Kabih fiilin başka bir illetin mualleli olduğuna dair bir delil yoktur. Dolayısıyla da bu ihtimalin nefyi gerekir.” Râzî böyle bir cevabı “sübûtuna ilişkin bir delil olmayan şeyin yokluğuna hükmetmek gerekir” ilkesine dayandırıldığı gerekçesiyle hatalı bulur. Zira ona göre bu ilke bilgiye ulaşma konusunda oldukça zayıf bir hareket noktasıdır.⁴⁸⁰

Bu konuda muhtemel ikinci cevap “Bu yönleri bildiğimizde, başka hiçbir şey bilmesek bile eylemin kabihliğini biliriz ve bu yönleri bilmediğimizde, o fiile ilişkin başka her şeyi bilsek bile fiilin kötülüğünü bilmeyiz”⁴⁸¹ şeklinde ifade edilmektedir.

Aslında bu cevap bilen öznenin bakış açısını merkeze almaktadır. Bu savunmaya göre kişi bir suçun cezası veya karşılığında herhangi bir mükâfat bulunmayan, zarar veren bir fiili bildiğinde o fiile dair başka bir özelliğe vâkıf olmasa dahi fiilin kabih olduğuna dair bir bilgiye sahip olur. Aynı zamanda eğer fiilin bütün özellikleri biliniyor fakat illet olduğu iddia edilen iki husus bilinmiyor ise bilen öznedeki fiilin kabih olduğu hükmü, meydana gelmez. Söz konusu iki özelliği a, kabih fiili ise x olarak gösterirsek, bu çıkarımda, a'ya dair bilgi ile x'e ilişkin bilginin bilen öznedeki birbirine eşlik etmesinden yani birlikte bulunup birlikte yok olmalarından hareketle a ve x arasında bir illiyet bağı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Râzî böyle bir iddianın bâtil olduğunun gündelik durumlarla (umûrul-âdiye) bilindiğini ileri sürmektedir. Nitekim müsebbeblerini önceleyen sebeplerden birçoğunu, salt âdetten/alışkanlıktan hareketle bilindiğinde, müessir olmamalarına rağmen onları müsebbib zannedilir. Örneğin, ateşin pamukla buluştuğunu bildiğimizde, başka bir şey bilmesek de yandığını biliriz. Aynı şekilde sağlıklı bir bedenin iyi yemek yediğini bilgisine sahip

⁴⁷⁹ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, c. I, s. 133.

⁴⁸⁰ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, c. I, s. 133, 134-135. Bu ilke, Râzî'nin mütetekellimlerin kullandığı zayıf istidlâl yolları bağlamında ele aldığı ilk istidlâl türüdür. Detaylı bir şekilde ele alınarak eleştirilen bu yargı, sonraki başlıkta inceleneceği için burada işaret etmekle iktifa edilmiştir.

⁴⁸¹ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, c. I, s. 133.

olduğumuzda, başka bir şey bilmesek de doyduğunu biliriz. Bununla birlikte hem yanmanın hem de doymanın Tanrı'nın eylemiyle ibtidâen meydana geldiğini kabul etmekteyiz.⁴⁸² O halde başka bir deyişle a'yı bilmek ile x'i bilmek arasındaki birliktelik, illiyet bağına delâlet etmez. Zaten bütün izafetler, örnekteki birinin bilgisinin diğerinin bilgisini gerektirmesi durumunu karşılar. Mesela babalık bilindiğinde doğal olarak oğulluk da akledilir. Fakat babalık ve oğulluk arasında illet-ma'lûl ilişkisi yoktur. Sonuç olarak iki şey arasındaki ya da o iki şeyin bilgisi arasındaki korelasyon, bir nedensellik bağı olduğuna delil olamaz.

Mu'tezile'nin ileri sürebileceği üçüncü bir cevap ise "Varlık ve yokluktaki birlikteliklerine rağmen fiilin kabihliğini başka sebeplere atfetmek mümkünse, hareketli olmayı (müteharrikiyyet) da varlık ve yoklukta beraber olsalar bile hareket dışında bir şeye atfetmeyi mümkün görmek gerekir. Bu ise genel anlamda illet-ma'lûl ilişkisinden şüphe duyulmasına yol açar."⁴⁸³ Şeklinde özetlenebilir.

Bu cevap, kabih fiil ve zikredilen iki özellik arasındaki birliktelikle hareket ve müteharrikiyyet/hareketli olma durumu arasındaki ilişki arasındaki paralellik üzerine kurulmuştur. Eğer birinci ilişkideki beraberliğe rağmen kabih fiilin başka bir illeti olduğu iddia edilirse, hareketli olmanın da, hareket ma'nâsı dışında bir sebebe dayandırılmasının önü açılmış olur. Bu durum sadece hareket-müteharrikiyyetle de sınırlı kalmaz ve bütünüyle ma'nâlar ve onların sonuçları arasındaki sebep-sebepli ilişkisinin ortadan kalkmasına yol açar.

Râzî bu itirazın değerlendirmesinde öncelikle iki temel yargı zikreder: "Bize göre müteharrikiyyet hareketin kendisidir ve biz illet-ma'lûl ilişkisini kabul etmiyoruz." Birinci hüküm, hâllerin kabul etmemenin bir sonucudur. Çünkü illiyet bağından bahsedebilmek için illet ve ma'lûl olmak üzere iki unsurun, yani hareketten başka hareket illetinin ma'lûl olarak bir de hareketli olma hâlinin bulunması gerekir. Hareket ve müteharrikiyyet eşitlendiği zaman ise iki unsurdan ve doğal olarak bir illiyet bağlantısından söz etmek mümkün olmayacaktır. İkinci yargı ise evrende var olan iki şey arasında sebep-sonuç ilişkisi olup olmadığı konusunda Eş'arîlerin tutumunu ifade etmektedir. Fakat Râzî'ye göre bu iki yargı göz ardı edilse dahi, yukarıdaki iki ilişki birbirinden açıkça farklıdır. Çünkü hareketle, müteharrikiyyetteki etkin/müessir şey kastedilmektedir. Bu durumda cevaptaki hareketli olmayı hareket dışındaki bir şeye nispet etme teklifi, müteharrikiyyette müessir olmayan şeyin müteharrikiyyette müessir olduğunu mümkün görmek anlamına gelecektir ki bunun yanlışlığı açıktır. Hâlbuki

⁴⁸² Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, c. I, s. 135.

⁴⁸³ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, c. I, s. 134.

Mu‘tezile’nin kabih fiil için varsaydığı illetler ile kabih fiil arasında böylesi bir anlam bağı bulunmamaktadır. Dolayısıyla kabih fiilin illetlerine itiraz etmek ikinci örnek için bağlayıcı bir durum oluşturmamaktadır.⁴⁸⁴

Razî bu konuda Mu‘tezile’nin dördüncü olası itirazı olarak şöyle bir delillendirmeye yer verir: Eğer fiilin kabihliği ile bu iki nitelik birbirinden ayrılabilirse kubuh bu niteliklerle varlıkta ve yoklukta uyum içinde değil demektir. Birbirlerinden ayrılmalarının mümkün olmadığı durumda ise bu özelliklerin mevcut olduğu yerde kabih fiil de mevcut olur. Dolayısıyla kubhun illeti hâsıl olmuş olur.⁴⁸⁵ Bu cevapta ise ilişkinin iki unsuru arasında olası iki seçenek belirlenmiştir. Buna göre ceza veya mükâfat niteliklerini içermeyen zarar ile kabih fiil birbirlerinden ayrılabilir ya da ayrılamaz. İki unsur birbirinden ayrılabiliriyorsa tard ve akis şartlarını taşımadıkları için bir illet-ma‘lûl bağından söz edilemez. Fakat eğer ayrılamıyorsa niteliklerin var olduğu her durumda kabih fiil de var olur. Bu durum kabih fiilin, sözü geçen niteliklerin gerektirdiği (mülazim) bir şey olduğunu gösterir. Dolayısıyla da bu nitelikler illet, kabih fiil ise ma‘lûl olmuş olur.

Râzî iki unsur arasındaki ilişkiye dair yukarıdaki iki seçenek dışında başka ihtimallerin de mümkün olduğu kanaatindedir. Örneğin bu niteliklerin yokluğunda kabih fiilin meydana gelmesi imkânsız, fakat kabih fiilin yokluğunda söz konusu iki niteliğin meydana gelmesi mümkün olabilir. Bu seçeneğin geçerli olduğu varsayıldığında zararın, bu iki nitelik ile değil de yalnızca şâhidin, kendisini gâibden ayıran nitelikleri olan mahlûk ve memlûk olma özelliklerinden dolayı kabih olduğu söylenebilir.⁴⁸⁶ Bu durumda fiili kabih yapan şey, şâhide ve şâhidliğe ait bir özellik olduğu için, gâibdeki fiil, yani Allah’ın fiili için geçerli olamaz. Dolayısıyla da gâibe dair bir yargının hedeflendiği istidlâl bi’ş-şâhidin öncülü olamaz.

3.2.2. Sebr-Taksîm Metodunun Zayıflığı

İstidlâl bi’ş-şâhidin uygulanması için gereken illetin tespitinde kullanılan bir diğer yol sebr-taksîm yöntemidir. İstidlâl bi’ş-şâhiden bağımsız bir istidlâl yöntemi olarak da kullanılan sebr-taksîm, şâhiddeki illetin, hükmü ortaya çıkartan olası sebeplerinin belirlenmesine dayanılarak işletilir. Burada muhtemel sebepler teker teker elenmek suretiyle kalan seçeneğin gerçek illet olduğu sonucuna varılır. Elbette sebr-taksîmin sonuç vermesi için diğer bütün yöntemlerde olduğu gibi olası sebeplerin tespit ve elenmesinin isabetli olması önem arz

⁴⁸⁴ Râzî, *Nihâyetu’l-ukûl*, c. I, s. 136.

⁴⁸⁵ Râzî, *Nihâyetu’l-ukûl*, c. I, s. 134.

⁴⁸⁶ Râzî, *Nihâyetu’l-ukûl*, c. I, s. 136.

etmektedir. Bu bakımdan kelâm âlimleri yöntemin doğru bir şekilde işletildiği sürece geçerli olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bu sebeptendir ki yöntem mütekaddimûn kelâmcıları tarafından “doğru bir şekilde” yapıldığı müddetçe geçerli bir istidlâl metodu olarak kabul edilmiştir.⁴⁸⁷ Burada hemen ifade etmek gerekir ki aklî kıyâslarda *asl* unsurunun illetini belirlemenin yolu olarak ifade edilen sebr-taksîmin kelâmcılarınca eleştiriye medar görülen türü, gayr-ı münhasır olarak nitelenen şeklidir. Münhasır kısmı ise eğer öncüller ayrı ayrı ispatlanabilmişse geçerli bir delil olarak kabul edilmiştir.

Sebr-taksîm yönteminin mantık ilmi içinde belirli bir karşılığı bulunmaktadır. Esasen mantık terminolojisinde bu tür taksîm içeren önermeler, ayrık şartlı önermeler (kaziyye-i şartiyye-i munfasıla) ve bu önermelerin kullanıldığı kıyâslar ise şartlı kıyâslar şeklinde yer almıştır.⁴⁸⁸

Her ne kadar sebr-taksîm kelâmcılar tarafından, geçerli bir istidlâl şekli olarak kabul edilse de ona yönelik bir takım eleştiriler de yapılmıştır. Aslında çıkarım şeklinin uygulanışındaki hatalar bu eleştirilerin temel sebebini oluşturmaktadır. Mesela Cüveynî'nin ileri sürdüğü eleştiriler bu bağlamda düşünülebilir. Zira Cüveynî olumlama ve olumsuzlamaya (isbât ve nefy) münhâsır⁴⁸⁹ olmayan taksîmler yapılmasını gerekçe göstererek kelâmcıların kullanımlarının çoğunun yanlış olduğunu iddia etmektedir. Ancak o yine de sebr-taksîmi tamamen de redetmemektedir. Aslında o eleştirileriyle yöntemin doğru kullanım şekline de işaret etmektedir. Nitekim Cüveynî sebr-taksîm yönteminin ancak isbât ve nefy arasını hasretmesi, yani dışarda olası bir seçenek bırakılmadığı durumda doğru sonuç verebileceğini ifade etmektedir. Cüveynî metodun hatalı tatbikini rü'yet konusundaki bir çıkarımdan hareketle örneklendirmiştir: **i.** Eğer Tanrı görülebilen (mer'î) olsaydı şu an görünüyor olurdu. **ii.** Onun (görülmesine) engel olan şey ya aşırı yakınlık ya aşırı uzaklık ya da örtü olmalıdır. **iii.** Dolayısıyla Allah mer'î değildir.⁴⁹⁰ Cüveynî bu şekilde kurulan bir taksîme aklî ihtimallerin tamamını kapsamadığını ileri sürerek itiraz etmektedir. Zira görmenin engeli pekâla uzak veya

⁴⁸⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 288; Bakillânî, *Temhîdu'l-evâil*, s. 31-32; Bağdâdî, *İyâru'n-nazar*, s. 286.

⁴⁸⁸ Bazı mantıkçılar kıyâsların ismi konusunda da bir ayrıma giderek, bitişik şartlı (muttasıl) kıyâsları icâbî, ayrışık şartlıları (munfasıl) ise selbî kıyâslar olarak adlandırmışlarsa da bu kullanım yaygınlaşmamıştır. Bkz. Turgut Akyüz, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Mantiku'l-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi”, s. 104, 127.

⁴⁸⁹ Taksîm içeren önermeler, yani ayrık şartlı önermelerin olumlama ve olumsuzlamayı kapsayan türü, kelâmcılar tarafından hâsır ya da münhasır şeklinde, kapsamayan türü ise gayr-ı hâsır veya münteşir şeklinde isimlendirilmiştir. Bu kavramların mantıktaki karşılıkları ise, zikredilen seçeneklerin hiçbir şartta bağdaşmaması durumunda yani münhasır olması durumunda şartiyye-i munfasıla-i hakikiyye, münteşir ise şartiyye-i munfasıla-i gayr-ı hakikiyye şeklindedir. Bkz. Halil İmamoğlu, “Ayrık (Munfasıl) Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyâslar”, s. 13.

⁴⁹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 131.

yakın mesafe ile örtünün bulunması dışında başka bir şey olabilir. Aklın bunların dışında başka bir mâninin varlığını reddetmesini gerektirecek herhangi bir delil bulunmamaktadır. O halde bu şekildeki bir çıkarımın görme ve görünebilir olmakla ilgili doğru ve kesin bir yargıya ulaştırması mümkün değildir.

Daha sonra Gazzâlî de bu konuda Cüveynî'nin çizgisini izleyerek onun sebr-taksîmle ilgili yaptığı tespit ve eleştiriyi paylaşır. Ancak yöntemi tamamen reddetmeyen Gazzâlî'ye göre sebr-taksîmin geçerli bir delil olmasını mümkün kılan en önemli şart, aklî seçenekleri ihtiva eden taksîmin, münteşir (yaygın) değil, hâsır olmasıdır. Gazzâlî'ye göre kelâmcılardan sadece “muhakkik” olanlar bu şarta uyabilmiştir. Gazzâlî taksîmin münteşir, yani bütün ihtimalleri içermeyen şekline itirazlarını, daha önce konu bağlamında Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından da kullanılan bir örnek üzerinden yöneltir: **i.** Semâ, eve kıyâsla hâdistir. **ii.** Çünkü o (ev gibi) bir şekle sahiptir (musavver). Bu çıkarımda, evin hâdis oluşunun illeti olarak şekle sahip olması belirlenmiş, ardından hâdis olma hükmü, eve kıyâs edilerek aynı illete sahip olan gökyüzüne yüklenmiştir. Evin hâdisliğinin illetinin musavver oluşu ise sebr-taksîm yoluyla belirlenir. Ev ya mevcut olduğu için ya kendiyile kâim olduğu için ya cisim olduğu için ya da bir şekle sahip olduğu için hâdistir. Bu dört seçenekten ilk üçünün illet olamayacağı gerekçeleriyle ortaya konduğunda geri kalan musavver seçeneği hâdis olmanın sebebi olarak tespit edilmiş olunur.⁴⁹¹

Bununla birlikte Gazzâlî'nin işaret ettiği üzere yukarıdaki çıkarımda yer alan dört niteliğin evin bütün niteliklerini kapsamadığı açıktır. Ev bunlar dışında birçok vasma sahiptir ve bunların tamamının taksîme dâhil edilerek tek tek incelenip delilleriyle elenmesi oldukça zor bir uğraştır. Bu hususun yanı sıra ev, daha genel bir sebepten değil de sadece ev olması sebebiyle ya da eve içkin başka niteliklerle oluşturduğu mürekkebi bir anlamdan dolayı da hâdis olabilir. Gazzâlî yapılan taksîm bu seçeneği ortadan kaldırmadığını belirtir. Yine ona göre taksîm, aynı zamanda ele alınan (sebr) üç seçeneğin sadece tek başlarına illet olma ihtimallerini elemesinden dolayı da eleştirilebilir. Bu üç seçeneğin birbirleriyle birleşerek de bir illet olmaları mümkündür. Bu durumda sadece bu üç seçenek değil, aynı zamanda bunların birbirleriyle terkiplerinden ortaya çıkan kombinasyonların da ispatlı bir şekilde elenmesi gerekir. Taksîmde eleştirilebilecek bir diğer nokta, illetin eleme sonrası geriye kalan musavver olma niteliği değil de bunun alt kısımlarından birinin olma ihtimalini ortadan kaldıramamasıdır. Yani evin hâdis oluşunun sebebi, salt şekle sahip olması değil, daire ya da kare gibi özel bir şekle sahip olması

⁴⁹¹ Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, s. 55-57. Gazzâlî'nin yer verdiği bu çıkarıma Fârâbî'nin istidlâl bi's-şâhid değerlendirmelerindeki ana örneklerinden biridir ve Fârâbî sonrası istidlâl bi's-şâhid ile ilgili eleştirilerde sıkça kullanılarak konu özelinde klasik bir örnek haline gelmiştir. Krş. Fârâbî, “Kıyâsu's-sagîr”, s. 75-76.

olabilir. Dolayısıyla Gazzâlî açısından yapılan taksîm bu ihtimalleri elemekten uzak olduğu için yakînî bir hüküm ortaya çıkaramaz.⁴⁹²

Gazzâlî'nin sebr-taksîm yöntemini ele alırken incelediği örnek, istidlâl bi's-şâhid ile yapılan bazı kelâmî istidlâllerle benzeşmesi bakımından dikkat çekicidir. Örneğin Eş'arîlerin rü'yetullah ile ilgili, “şâhiddeki cevher ve arazların görülebilmelerinin illeti var olmalarıdır. Görülebilir olmanın illeti vücut olmak olduğuna göre bütün mevcut olanlar görülür. Allah mevcuttur. O halde Allah görülebilir” şeklindeki istidlâlinde, şâhiddeki görülür olma hükmünün illeti, sebr-taksîm yoluyla tespit edilmektedir. Dolayısıyla sebr-taksîme yöneltilen eleştiriler, bu çıkarım için de geçerli olmak durumundadır. Zaten Gazzâlî'ye göre “Allah görülebilir” yargısına ulaşmak için istidlâl bi's-şâhid doğru bir yol değildir. Yargıya ulaşmak için gerekli olan “her mevcut görülebilirdir (mer'î)” öncülünün şâhiden yola çıkılarak değil, müstakil bir şekilde, burhanla delillendirilmesi gerekir. Eğer bu önermeye, gerekli şartlara uyularak sebr-taksîm aracılığıyla ulaşırsa, bu durumda istidlâl bi's-şâhidin çıkarıma dâhil edilmesine gerek kalmaz. Aslında Gazzâlî sebr-taksîmin kıyâs olarak nitelenmese bile bir tür delil olarak kabul edileceğini söylemektedir. Ancak ona göre şartlarına riayet ederek yerine getirilmesindeki zorluklardan ötürü bu konuda kesin bir delil ifade etmez. Dolayısıyla “her mevcut görülebilir” öncülünün bu iki yol dışında, başka bir delille temellendirilmesi gerekir.⁴⁹³

Cüveynî ve Gazzâlî'nin istidlâl bi's-şâhiden bağımsız bir şekilde ve uygulamadaki hatalar üzerinden ele aldıkları sebr-taksîm yöntemini İbn Sînâ ve Fahreddîn er-Râzî, doğrudan istidlâl bi's-şâhid ile ilişkilendirerek incelemektedir. Öncelikle o sebr-taksîmi, istidlâl bi's-şâhid yapılırken gâibe hüküm aktarımını sağlayan illetin iki tespit yolundan biri olarak değerlendirmektedir. Dahası Râzî istidlâl bi's-şâhidin de zayıflığını sebr-taksîmin zayıf bir delil olmasıyla gerekçelendirmiştir. Râzî sebr-taksîmin zayıflığını ise ilk olarak Cüveynî ve Gazzâlî'nin ortaya koyduğu bakış açısıyla eleştirmektedir. Ona göre de sebr-taksîm hükmün illetini belirleme konusunda zayıf bir yoldur, çünkü sınırlı olmayan (gayr-ı münhasır) bir taksîmle uygulanmaktadır. Râzî'nin burada yaklaşımını izah bağlamında verdiği örnek de Cüveynî ve Gazzâlî'yle örtüşmektedir. Buna göre Allah'ın görülebilir olduğuna dair istidlâli şu şekilde oluşturur: **i.** Siyah mevcut olduğu için görülür. **ii.** Allah mevcuttur. **iii.** (dolayısıyla) Allah görülür. Çıkarımdaki *as/ın*, yani birinci öncülün ispatı ise “görülebilir olmanın sıhhatinin illeti **ya** onun siyah olması, **ya** renk olması, **ya** araz olması **ya** muhdes olması ya da mevcut

⁴⁹² Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, s. 57-59.

⁴⁹³ Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, s. 53-55, 61-63.

olmasıdır” şeklinde siyahın zâti özelliklerinin sayılması ve bunun sonucunda vücûd dışındaki seçeneklerin geçersiz olmasına binâen görülmenin illetinin vücûd olduğu hükmüne ulaşılması şeklinde yapılmıştır. Fakat söz konusu seçenekler bütün özellikleri kapsamadığı için istidlâl sonucunu kesinlik ifade etmez. Râzî’nin metoda yönelik buraya kadar ileri sürdüğü itirazlar kendinden önce yapılan eleştirilerle benzerlik arz etmektedir. Ancak Râzî bu noktada kalmamış, Gazzâlî’den farklı olarak yapılan eleştiriye bir adım ileri götürerek metodun temelden yanlış bir ilkeye dayandığı ve dolayısıyla bilgiye ulaşmak için kullanılamayacağını ifade etmiştir.⁴⁹⁴

Tam da bu noktada “Râzî’nin yanlış olarak nitelediği ilke nedir?” sorusu üzerinde durmak gerekir. Râzî sebr-taksîmle yapılan bu ve benzeri istidlâllerin “Varlığına dair delil olmayan bir şeyin nefyi gerekir.” ilkesine dayandığını ileri sürmektedir. Nitekim “İlet, neden sizin saydıklarınız dışında bir şey olmasın?” şeklindeki soruya “Başka bir kısmın/ihtimalin varlığına ilişkin bir delilin olmaması” cevabının verilmesi bunu göstermektedir. İstidlâl ile ilgili bu ilke Râzî’ye göre oldukça zayıftır. Dolayısıyla bu ilkeye dayanan sebr-taksim de zayıf olmak durumundadır. Nihâyetinde Râzî açısından istidlâl bi’s-şâhid de sorunlu bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. Zira sebr-taksim istidlâl bi’s-şâhiddeki aslın, yani şâhde dair hükmün illetini tespit için kullanılmaktadır. Bu da sebr-taksimi, istidlâl bi’s-şâhidin geçersiz bir akıl yürütme şekli olmasının sebeplerinden birisi kılma şeklindedir.⁴⁹⁵

Tabii bu bağlamda Râzî’nin neden “Varlığına dair delil olmayan bir şeyin nefyi gerekir.” ilkesini zayıf gördüğü sorusu üzerinde durmak konunun zeminin doğru bir şekilde ortaya koymak bakımında gerekmektedir. Ancak tam da bu noktada Râzî’nin bahsi geçen ilkeye dair eleştirisinin ayrıntılarına geçmeden önce, onun illet olarak işaret ettiği şeyin istidlâl bi’s-şâhidin bir türü olan ve Eş’arîlerin özellikle ma’nâ sıfatlarını ispatta kullandıkları illet ortaklığı bağlamındaki illetle birebir aynı olmadığı hatırlamak yerinde olacaktır. Râzî illeti, kıyâsın, asl ile fer‘ unsurlarını birleştiren öge olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla onun terminolojisinde illetin kapsamı bu yönüyle illet ortaklığı bağlamındaki illetten daha geniştir. Çünkü delâlet ya da şart ortaklığı ile yapılan istidlâl de sonuçta bir tür kıyâstır ve bundan dolayı kıyâsın öğelerinden illeti içermekle beraber illet ortaklığı üzerine kurulu değildir.

Râzî’nin *Nihâyetu’l-ukûl*’da dört zayıf çıkarım yolundan biri olarak, geniş bir şekilde ele aldığı “delâletü’n-nefy” argümanı özellikle Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından kullanılan bir

⁴⁹⁴ Râzî, *Nihâyetu’l-ukûl*, c. I, s. 137.

⁴⁹⁵ Râzî, *Nihâyetu’l-ukûl*, c. I, s. 137.

argümandır.⁴⁹⁶ Aynı zamanda Râzî'nin erken dönem eserlerinden *el-İşâre*'de⁴⁹⁷ geçerli bir delil olarak kullanılmıştır. *el-İşâre*'de Allah'ın sübûtî sıfatlarının sınırlı olduğunu ispat için başvuru bu argüman⁴⁹⁸ daha sonra yazılmış *Nihâyetu'l-ukûl*'de zayıf istidlâl şekillerinden biri olarak geniş bir şekilde ele alınıp eleştirilmiştir. Râzî argümana ilişkin tartışmayı “hakkında delil olmayan” ifadesinin muhtemel anlamları üzerinden başlatır. Bu ibare ile ya o şeyin sübûtu hakkında bir delil bilinmediği ya da o şey hakkında nefsu'lemrde mutlak anlamda delilin olamayacağı kastedilebilir. Birinci durumda şöyle bir akıl yürütme yapılmış olunur: **i.** Falan şeyin sübûtuna dair bir delil bilmiyoruz. **ii.** Sübûtuna dair bir delil bilmediğimiz her şeyin nefyi gerekir. Bu muhakemeye göre birinci öncül doğrudur. Ama ikinci öncül açıkça yanlıştır. Çünkü insanın bir şeyin sübûtu hakkında delili bilmemesinin o şeyin yokluğuna delil olarak kabul edilmesi durumunda, avamın tamamının sübûtlarına dair delili bilmedikleri her şeyi nefyetmelerini gerekir. Aynı şekilde Allah'ın varlığını, tevhidi, haşr ve nübüvvet gibi akide esaslarını, delillerine vâkıf olmamalarından dolayı inkâr etmeleri gerekir.⁴⁹⁹

İkinci anlam, yani o şey hakkında nefsu'l-emrde bir delil olamayacağı kastediliyorsa çıkarım şu şekilde yapılmış olur: **i.** Falan şeyin sübûtuna dair delil nefsu'l-emrde yoktur. **ii.** Böyle olan her şeyin nefyi vaciptir. Râzî'ye göre akıl yürütmedeki birinci öncül (i) sağlam değildir. Çünkü bu şeyin sübûtuna dair, her zaman iddia sahibinin vâkıf olmadığı, bir delilin olması mümkündür. Buna ek olarak bir şeyin sübûtuna şu an (hal) için bir delil olmadığı kabul edilse bile, sonradan/gelecekte bir delilin olması mümkündür. Çünkü bir şeyin varlığı, nazar dışında şer'in ondan haber vermesi ile de bilinebilir. Şâri'in bir şeyin sübûtu hakkındaki haberi ise ancak şâri'in sâdık olduğu bilgisi, o şeyin bilgisine bağlı olmadığı zaman bilgiyi netice verir. Yani ancak şâri'in haberinin doğru olduğu, o haberden bağımsız bir şekilde temellendirildiğinde haber bilgi sağlar. O halde Şâri'in o şeyin sübûtunu haber verme ihtimali devam ettiği müddetçe onun yokluğundan emin olmak imkânsızdır. Eğer bu yol geçerli

⁴⁹⁶ Kâdi Abdülcebâr'dan Necrânî gibi geç dönem Mu'tezilîlere kadar bu argümana yapılan atıflar hakkında bkz. Furkan Kayacan, “Delilin Yokluğu Argümanı-Fahreddin er-Râzî'de Delilin Yokluğu Argümanının Yapısı ve İstidlâl Yöntemi Olarak Eleştirisi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) *Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü*, İstanbul: 2024, s. 14-19.

⁴⁹⁷ Eser, *İşârâtü'n-nüzzâr ilâ letâîfi'l-esrâr* adıyla bilinmekle beraber *Tenbîhu'l-işâre fî'l-usûl*, *İşâretü'n-nüzzâr* ve *el-İşârât* gibi isimlerle de kaydedilmiştir. Bkz. Râzî, *el-İşâre fî usûli'l-keâm: Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 9-10.

⁴⁹⁸ Râzî'nin akıl yürütmesine göre Allah'ın sıfatlarının bilgisine muhdesâtın delâletiyle ulaşılmaktadır. Yaratılmış şeylerin delâlet ettiği sıfatlar ise zikredilen (ilim, irade ve kudret) niteliklerle sınırlıdır; bunlar dışında bir sıfatın varlığına dair nazarî veya naklî bir delil yoktur; *Hakkında delil bulunmayan bir şeyin ise nefyi gerekir*. Bkz. Râzî, *el-İşâre fî usûli'l-keâm: Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 268-273.

⁴⁹⁹ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, c. I, s. 137.

olmasaydı, göklerin ve gezegenlerin büyüklükleri, cennet ve cehennemin durumları, ödül ve cezanın miktarları, meleklerin ve cinlerin yanımızda hazır bulunuşları gibi sadece şer‘ ile bilinebilecek tüm olası şeylerin şer‘ ile bilinemeyeceği sonucuna varmamız gerekirdi.⁵⁰⁰

Râzî, bu esas itirazlarının ardından ilkeyi kabul edenlerin temellendirmesi üzerinden tartışmayı devam ettirir. İlkeyi savunanların birinci iddiasına göre delili olmayan şeyin sübûtunun mümkün görülmesi, hem zarûrî hem nazarî bilgi sınıflarını zedeler (kadh). Bu durumun kabul edilmesi halinde karşımızda, Allah’ın idrak etmemize bir engel yaratmasından dolayı idrak edemediğimiz koca dağlar ve duyamadığımız yüksek sesler olabilmesinin de mümkün kabul edilmesi gerekir. Ya da her birimizin bin tane kafası olduğu ve gözümüzde bunlardan biri dışındakileri algılamamızı engelleyen bir mâni olduğunu reddetme imkânı ortadan kalkar. Çünkü yukarıdaki ilke kabul edilmediği takdirde varlığına dair bir delilin olmadığı şeylerin varlıkları ve varlıklarına ilişkin bilgi mümkün kabul edilmiş olur. Dolayısıyla bunların varlığına dair bir delil ve bahsi geçen engellemeyi kanıtlayacak hiçbir kanıt olmamasına rağmen varlıkları kesin bir şekilde reddedilemez.⁵⁰¹ Örneklerdeki dağ veya sese ilişkin bilgiler duyusal/hissi bilgilerdir; bu açıdan zorunlu bilgiler kategorisindedirler.⁵⁰² Bu bilgilere dair bir kuşku bütün bir zarûrî bilgi kategorisini güvenilmez kılacaktır. Kelâmcılara göre bütün bilgilerin nihayetinde zarûrî bilgilere dayanması gerektiği düşünülecek olursa, buna dair bir şüphe bütün olarak bilginin kesinlik ve güvenirliliğine zarar vermiş olur.

Râzî’ye göre karşımızda bir dağın olmadığı ya da tek kişinin birçok başa sahip olmaması türünden bilgiler ya “hakkında delil olmayan şeyin nefyi gerekir” bilgisi üzerine kuruludur yahut da bu yargıya dayanmamaktadır. Eğer bu iki yargı arasında bu tür bir ilişki varsa, karşımızda bir dağın olmadığı bilgisi ancak “hakkında delil olmayan şeyin nefyi gerekir” yargısından sonra var olabilir. Bunda iki sakınca olduğunu belirten Râzî’ye göre bu yargıyı savunan kişi, iddiasını, yargının aksinin, olmamasına rağmen karşımızda bir dağın olabileceği sonucunu doğurabileceği fikrine dayandırmaktadır. Yani “hakkında delil olmayan şeyin nefyi gerekir”, çünkü “gerekmezse” karşımızda idrak edemediğimiz bir dağın olabileceği yargısı mümkün olacaktır. Hâlbuki karşımızda bir dağın olmadığı yargısı ikinci yargı üzerine

⁵⁰⁰ Râzî, *Nihâyetu ’l-ukûl*, c. I, s. 125.

⁵⁰¹ Râzî, *Nihâyetu ’l-ukûl*, c. I, s. 125.

⁵⁰² Buna benzer örnekler zarûrî bilgi konusu bağlamında Eş‘arî tarafından da söz konusu edilir. Eş‘arî’ye göre herhangi bir âfetin olmaması ve gözlerin/kulakların sağlıklı olması şartıyla karşımızda bir filin olmadığı veya şimşek seslerinin bulunmadığı zarûreten bilinir. O Allah’ın her şeye kâdir olması ilkesinden dolayı, bir engel sebebiyle böyle bir durumu caiz görmekle beraber, özel durumlar haricinde âdetin bu yönde işlediğini belirtir. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 15.

kuruludur. Yani “karşımızda bir dağ yoktur” çünkü “varlığına dair bir delil olmayan şeyin nefyi gerekir.” Bu durum, iki yargı arasında devr (kısır döngü) olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁰³

Dağın olmadığına yönelik yargının “Hakkında delil olmayan şeyin nefyi gerekir.” İlkesine dayandığını iddia etmedeki ikinci problem ise temellendirmenin böyle yapılması durumunda “karşımızda bir dağın olmadığı” bilgisine bir delil aracılığıyla ulaşılmasıdır. Yani bu önerme başka bir önermeyle temellendirildiği için zarûrî değil, nazari bir bilgi olmuş olur. Bu durumda ise zarurî bilgi kategorisinin zedelenmesi söz konusu olacaktır. Dağın olmadığı bilgisi ikinci yargı üzerine kurulmamışsa bu durumda “Delilsiz olanın nefyi gerekir.” bilgisinin olmaması/yokluğu, karşımızda bir dağın olmadığı bilgisinin ortadan kalkmasını gerektirmez. Çünkü var olması başkasının varlığına dayanmayan şeyin yokluğu da başkasının yokluğunu gerektirmez.⁵⁰⁴

İlkeyi savunanların bir başka iddiasına göre delilsiz şeyi mümkün görmek nazari bilgilerin de şüpheli hâle gelmesine sebep olur. Çünkü eğer bir şeye bir delille çıkarsamada bulunursak ve diğer taraftan delilsiz bir şeyin sübûtunu mümkün görürsek, bütün deliller hakkında şüphelenmemiz gerecektir. Çünkü bir şey hakkında bir delille çıkarımda bulunduğumuzda o delilin mukaddimelerinde bizim veya başka birinin bilemeyeceği bir yanlışlık olduğu ihtimalini hiçbir zaman elemek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla da yakînin oluşması imkânsız hale gelecektir. Delil hakkındaki bu şüphe, başka bir delille izale edilmeye çalışıldığında, ikinci delil de aynı şüpheyi içereceği için şüpheyi ortadan kaldırmak için ortaya konacak her delil için başka bir delile ihtiyaç duyulacaktır. Sonuç olarak “sübûtuna delil olmayan” şey, nefyedilmediği/olumsuzlanmadığı müddetçe herhangi bir delilin doğruluğu hakkında hiçbir zaman emin olunamaz.⁵⁰⁵

Râzî, böyle bir iddiayı ise delilin ancak, ibtidâen bedihî veya ibtidâen bedihî olanın gerektirdiği türden öncüllere sahip olması durumlarında bilgiye ulaştıracağını hatırlatarak cevaplar. Bu kaideye göre bir çıkarımın sonucunun doğruluğu, öncüllerinin yanlış olduğu bilgisinin olmaması durumunda değil, öncüllerinin doğruluğunun kesinliğiyle bilinebilir.⁵⁰⁶ dolayısıyla yanlışlamak bilgi doğurmaz

⁵⁰³ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, c. I, s. 128.

⁵⁰⁴ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, c. I, s. 128.

⁵⁰⁵ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, c. I, s. 125.

⁵⁰⁶ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, c. I, s. 129.

Üçüncü olarak hakkında delil olmayan bir şeyin sübûtunun reddedilmesi gerektiğini savunanlara göre sübûtuna bir delilin delâlet etmediği şeyler sonsuzdur ve dolayısıyla delilsiz şeylerin varlığını mümkün görmek, sonsuz şeylerin varlığı mümkün kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu ise muhaldir.⁵⁰⁷ Bu itirazı nakleden Râzîye göre ise eğer doğrudan sonsuzun varlığının imkânsızlığına dair kesin bir delil varsa, bu sonuca ulaşmak için dolaylı bir yol olan “varlığının imkânsızlığına dair bir delil olmayan şeyin yokluğu” yargısına ihtiyaç yoktur. Eğer bir şeyin meydana gelmesinin imkânsızlığına dair bir delil yoksa o şeyin meydana gelmeyeceğine ilişkin kat’î bir yargıya varılamaz.⁵⁰⁸

Fahreddein er-Râzî tarafından “varlığına dair delil olmayan bir şeyin nefyi gerekir.” ilkenin zayıflığını kanıtlama sadedinde ortaya konan bu delillerin ışığında eleştirinin istidlâl bi’ş-şâhidle olan ilişkisini belirginleştirmek uygun olacaktır. Bu konu bağlamında örnek olarak seçilen rü’yetullah meselesi üzerinden düşünülürse, Eş’arîler Allah’ın görülebilir olmasını, şâhidten hareketle ispatlamaktadırlar. Bunun yolu olarak şâhidde gördüğümüz şeylerden, yani cevher ve arazların niteliklerinden yola çıkılmıştır. Dolayısıyla ilk soru, cisim ve arazları görülebilir kılan, başka bir deyişle görülmelerini mümkün kılan özelliğin ne olduğudur. Tam olarak bu aşamada, sebr-taksim metodu, görülebilir şeylerin niteliklerini seçenekler olarak belirleyip (taksim) bunlardan geriye biri kalana kadar incelenerek (sebr) illet olma ihtimallerini olumsuzlama şeklinde kullanılmaktadır. Bu aşamanın sonucunda geriye kalan nitelik, görmeyi mümkün kılan özellik (Eş’arîler için bu özellik, vücûddur), yani illet olarak tespit edilmiş olmaktadır. Bundan sonrası ise bu hükmün şâhid ile gâib arasındaki var olma-vücûd ortaklığından dolayı tümel bir önerme haline getirilmesidir: Var olan her şey görülebilir-dir. Bu önermenin kapsamına vücûd sahibi olmasından dolayı Allah da girmektedir ve dolayısıyla Allah’ın görülmesinin mümkün olduğu yargısına ulaşılmış olur. Fakat burada ulaşılan şey, Allah’ın görüldüğü ya da âhirette görüleceği yargısı değil, bunun mümkün olduğudur. Nitekim Eş’arî kelâmcılara göre rü’yetin imkânı aklen, âhirette Allah’ın görülmesi ise şer’î delillerle kanıtlanabilir. Eğer bu şeylerin görülmesini mümkün kılan şey, bunları Tanrı’dan ayıran temel varlık özelliği olan hudûs ise görülebilir olma hükmünü gâib için iddia etmek, en azından aklî olarak mümkün olmayacaktır.

Bu bağlamda eleştiri, istidlâl bi’ş-şâhidin, aşamalarının birinde sebr taksimin kullanılması, sebr-taksimin de yukarıda yer verilen sebeplerden ötürü zayıf olarak nitelenen

⁵⁰⁷ Râzî, *Nihâyetu’l-ukûl*, c. I, s. 126.

⁵⁰⁸ Râzî, *Nihâyetu’l-ukûl*, c. I, s. 129.

“sübûtuna delil olmayan şeyin nefyi gerekir” ilkesine dayanmasından dolayı kesin bilgiye ulaştırmadığı şeklindedir. Nitekim görülmenin mümkün olmasının, istidlâllerde zikredilen nitelikler dışında bir niteliğe bağlı olmadığını iddia etmek, ancak taksimde yer verilen nitelikler dışında bir nitelik olmayacağı ispatlandığında doğru olur. Bahsi geçen ilke dışında bu hükmü doğrulayacak bir delil yoktur. Bu ilke ise bir şeyin sübutu hakkında vâkıf olunmayan veya olunamayan bir seçeneğin olması her zaman mümkün olduğu için geçersizdir. Dolayısıyla eğer “Allah mevcut olduğu için görünebilir” yargısına ulaşmak isteniyorsa bunun öncülü olan “her mevcut olan görünebilir” ya da “görünebilir olmanın illeti varlıktır” önermeleri, diğer illet seçeneklerinin olumsuzlanmasına dayanmadan, müstakil olarak delillendirilmelidir.

4. İbn Hazm’ın Kıyâs Karşıtlığı ve Tümevarım Eleştirileri:

İstidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib yönteminin dâhil edildiği bir diğer çıkarım türü tümevarımdır (istikrâ). Yöntemi açık bir şekilde tümevarım olarak niteleyen isim ise kuşkusuz İbn Hazm’dır. Zâhîrî fıkıhçısı, mantıkçı ve dilci yönleriyle öne çıkan İbn Hazm,⁵⁰⁹ kronolojik olarak Gazzâlî’den önceki bir dönemde, İslam coğrafyasının batı ucu, Endülüs’te mantığı fikhî bir metot olarak önermiştir. Dinî konularda nassların zâhirî anlamları dışında bir dayanak kabul etmemesiyle temayüz eden Zâhirî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olan İbn Hazm, içinde olduğu ekolün yaklaşımıyla uyumlu şekilde kıyâs, re’y, istihsân gibi fikhî delillendirme biçimlerini reddetmektedir. Bunun yanı sıra kelâmî konularda istidlâlî yöntemi de reddeden İbn Hazm’ın önceki Zâhirîlerden farkı, bu yöntemleri eleştirmek ya da reddetmek değil, bunu felsefî bir metot olan mantığı kıstas edinerek yapmış olmasıdır.

Şer’î ilimlerde kullanılan metotların zayıflığı konusunda İbn Hazm ile Gazzâlî ortak görünseler de mezhepsel mirasları ve fikhî-kelâmî görüşleri açısından oldukça ayrı konumlarda bulunmaktadırlar. İstidlâl özelinde iki isim de mantığı bir metot olarak kabul etmek ve hem fikhî hem aklî konularda kıyâsı reddetmek konusunda aynı kanaati paylaşmakla birlikte İbn Hazm kıyâsı, analogi değil de tümevarım olarak tanımlama hususunda Gazzâlî’den ayrılır.

İbn Hazm’ın yöntem ile ilgili değerlendirmeleri, ağırlıklı olarak milel ve nihâl eseri olan *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal* ile bir mantık çalışması olan *et-Takrîb li-haddi’l-mantık*’ta yer almaktadır. İbn Hazm *el-Fasl*’da istidlâl bi’ş-şâhidi *el-İhkâm* adlı eserinde ele

⁵⁰⁹ Konuyla ilgili eserinde Yefût, İbn Hazm düşüncesinin konumuzla ilgili öne çıkan ilkelerini, dinî hakikatleri geldiği gibi kabul etmek, nassların zâhirinde ayrılmamak, dinî konularda aklın tek başına yetersiz olduğunu bilmek, kıyâsın ve kıyâsu’l-gâib ale’ş-şâhidin iptali şeklinde tespit etmiştir. Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve’l Fikru’l-Felsefî*, s.292–293.

olarak geçersiz olduğunun ortaya koyduğunu belirtmektedir.⁵¹⁰ İbn Hazm'ın birçok eserinde olduğu gibi *el-İhkâm*'da da kıyâs konusu geniş bir şekilde ele alınmakta ve geçersiz olduğu birçok gerekçeyle vurgulanmaktadır.⁵¹¹ Fakat bu eserde istidlâl bi's-şâhid yöntemine, doğrudan kelâmî tartışmalar bağlamında yer verilmemiştir. Kıyâs eleştirileri, bir usûl-i fıkıh eseri olması hasebiyle ağırlıklı olarak fikhî konular özelinde ele alınmıştır. Bu bağlamda verilen örnekler de fikhî örneklerdir. Bu durum İbn Hazm'ın, bir çatı kavram olarak kıyâsa yönelik eleştirilerinin, hem fikhî kıyâsı hem de kıyâsın aklî konulardaki versiyonu olarak algılanan istidlâl bi's-şâhidi kapsadığı şeklinde yorumlanabilir.

el-Fasl'da genel olarak Mu'tezile ve E'sârî mezheplerinin görüşlerini temellendirip savunurken kullandıkları yöntem, mantikî çıkarım ölçütleri açısından değil, içerikleri açısından eleştiriye konu edilmiştir. Bu bağlamdaki eleştirilerden biri Allah'ın gâib olarak isimlendirilmesi hususundadır. İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib terkipteki gâibden kastedilen Allah ise bu isimlendirme uygun değildir. Çünkü "Allah bize şah damarımızdan daha yakındır".⁵¹² Allah gâib olmaktan münezzehtir. Allah'ın bilinmek açısından duyulurlardan tek farkı, akılla bilinmesi, müşâhede edilmesidir.⁵¹³

Yapılan bu eleştiride gâib ifadesine bilinmez, hatta bilinemez gibi bir anlam yüklenmiş, dolayısıyla Allah'ın bu şekilde konumlandırılmasına karşı çıkmıştır. Hâlbuki ne istidlâl bi's-şâhid yöntemi bağlamında ne de kelâmcıların genel anlayışında Allah'ın bilinmeyeceği gibi bir fikrin yeri yoktur. Bunun da ötesinde istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin kendisi, Allah'ın varlığının ve sıfatlarının bilinebileceği ve bunun yolunun duyular değil akıl aracılığıyla nazar ve istidlâl olduğu iddialarını taşımaktadır. Çünkü epistemolojik olarak mutlak anlamda bilinemez bir şey hakkında istidlâlde bulunmak anlamsızdır. Çıkarım ancak, hakkında bilginin mümkün olduğu kabul edilen şeye ulaşmak için yapılır. Dolayısıyla Allah'a gâib denemeyeceği yönündeki eleştiri ancak lafzî bir eleştiri olarak kabul edilebilir.

Gâib kavramıyla ilgili bir diğer eleştiri, İbn Hazm'ın bu kavramı nasıl konumlandığını belirginleştirmektedir. Ona göre aklî olarak gâib diye bir şey yoktur. Bilgi ya vardır ya yoktur. Zarûrî şekilde ya da istidlâl yoluyla bilgiye ulaşılması, bilgileri birbirinden farklılaştırılmaz. Yani itiraz, ma'lûmâtın bir kısmına gâib denmesinedir. Duyulara gâib olan

⁵¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 108.

⁵¹¹ Eserde kıyâsın iptaline oldukça geniş bir yer ayrılmıştır. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. VII, s. 53-204; c. VIII, s. 2-76.

⁵¹² İbn Hazm, *el-Fasl*, c. V, s. 81.

⁵¹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 108-109.

ma'lûmlar akla gâib değildir. Aksine bu tür şeyler, duyularla idrak edilenler kadar şâhiddir. Aralarında hiçbir fark bulunmamaktadır. Çünkü duyulardan gelen veriler nefse ulaşır. Akıl âfetlerden sâlim⁵¹⁴ ise nefsin o bilgiler hakkındaki hükmü doğru olur. Bundan yakinen emin olduğunda duyularla bilinen bilgilerle aklen bilinenler arasında değer veya kesinlik açısından bir farklılık bulunmaz. Bilinenler arasında gâib olan bir şey yoktur. Çünkü zaten aklın kendine gâib olan şeyi bilmesi söz konusu değildir. Örneğin renklerin varlığının bilgisi konusunda doğuştan âma biri ile gören kişi arasında hiçbir fark yoktur. Aynı şekilde fili gören ve görmeyen kişilerin filin varlığına dair bilgileri sadece nitelik⁵¹⁵ açısından birbirinden farklıdır.⁵¹⁶ Bu eleştiriden anlaşılan odur ki İbn Hazm önce şâhidi duyularla bilinebilen, gâibi ise bilinemez şeklinde kabul etmiş ardından istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâibe bilinemez olana, duyulur olan aracılığıyla ulaşmak gibi bir anlam yüklemiştir.

İbn Hazm'a göre akıl ve duyularla ulaşılan bilgiler, bilgi olmak açısından aynı olmalarına rağmen konuları yani bilgi sağladıkları alanlar açısından birbirinden tamamen farklıdır ve istidlâl bi's-şâhid yöntemi bu iki alanın birbirine karıştırılması anlamına gelmektedir. Aklın alanına giren şeyler hakkında müşâhedeye ve duyulara dayanan her yargı yanlıştır. İbn Hazm Mu'tezile ve Eş'arîyye'nin yöntemi kullanmakla, duyularıyla idrak ettikleri şeyi aklî ilkelere nispet ettiklerini iddia eder. Mesela Mu'tezile rü'yetullah konusunda görmenin ancak bir mekânda bulunan, renkli bir nesne söz konusu olduğunda mümkün olduğunu iddia etmiş ve bu iddialarını aklın zarûrî bilgilerine (zarûretu'l- akl) dayandırmışlardır.⁵¹⁷ Aynı şekilde Eş'arîler müşâhedeye dayanarak bir varlığın ancak bir canlılık sıfatıyla canlı olabileceğini iddia etmişlerdir.⁵¹⁸ Fakat Allah hakkında bir yargıya varmanın yolu müşâhededen hareketle istidlâl yapmak değildir. Allah'a dair bilgi, ancak nass ve aklın zarûrî bilgileri ile mümkündür. Dinin alanı ile tabiat bilimlerinin alanını birbirinden ayırmak gerektiğini düşünen İbn Hazm'a göre din, kaynak itibarıyla vahye dayanır. Dolayısıyla dine ait bilgi ve hükümler, vahye dayanmak durumundadır. Dayanağını hüküm koyucu olan Allah ve

⁵¹⁴ İbn Hazm'a göre âfetlerden sâlim akıl, meşguliyetlerden uzak, sadece bilgilenmeye ve aydınlanmaya odaklı ve aklın işaret ettiği şeylerde düşünen akıl anlamına gelmektedir.

⁵¹⁵ Nitelikten kastedilen filin şekli, rengi ve boyutları gibi özellikleridir. Anlık olarak fili gören kişi, idrak ettiği filin varlığının bilgisine ilave olarak niteliklerini de bilmiş olur. Hâl-i hazırda fili görmeyen kişinin ise bu özellikleri bilmesi mümkün değildir.

⁵¹⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi 'l-mantık*, s.556; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 334.

⁵¹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 334.

⁵¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 330.

Peygamberden almayan başka asıllar ve yöntemlerin din konusunda geçerliliği yoktur.⁵¹⁹ Dolayısıyla bu konuda müşâhedeye dayanmak baştan yanlıştır.

Aklî konularda kelâmcıların kullandıkları anlamda istidlâli toptan dışlayan bu tutumun yanı sıra İbn Hazm'ın eleştirisi yönelttiği bir diğer husus kıyâsın bilgiye ulaşmadaki geçersizliğidir. İbn Hazm *et-Takrîb*'de kıyâsı, “öyle olmamasına rağmen bir grubun burhan saydığı şeylerden biri” olarak ele almaktadır. Önceki filozofların istikrâ (tümevarım) dedikleri şey ile Müslüman düşünürlerin kıyâs olarak adlandırdıkları şeyin aynı olduğunu belirten İbn Hazm bu çıkarım şeklini, “bir tür (nev‘) veya bir cinste toplanan ya da kendisinde tek bir hükümle hükmolunan varlıkları düşünerek araştırma” şeklinde açıklamaktadır.⁵²⁰

İbn Hazm'ın kıyâsı tümevarımla eşleştirmesi ortaya bir sorun çıkarmaktadır. Daha önce de anlatıldığı üzere kıyâs iki şey arasındaki benzerliğe dayanan bir çıkarım olduğu için, mantıkçılar tarafından çoğunlukla analogiyle ilişkilendirilmiştir. Fakat yukarıda geçtiği üzere İbn Hazm tarafından *et-Takrîb*'de doğrudan tümevarımla eşleştirilmiş ve bu tespit doğrultusunda açıklanmıştır. İbn Hazm'ın bu yaklaşımı eserlerinde kıyâs kavramına yüklediği anlamlarda da bir ikiliğe yol açmaktadır. Nitekim fikhî kıyâs ile mantikî kıyâs arasındaki fark ve bunların isimlendirilmeleri hususunda, İbn Hazm Artisto mantığını benimseyen Müslüman düşünürlerden ayrı bir noktada durmamaktadır. O mantikî kıyâsı, doğru sonuçlara ulaştıran yegâne çıkarım şekli olarak *burhân* kavramıyla karşılamış; her fırsatta geçersiz olduğunu vurguladığı fıkıhçı ve kelâmcıların kıyâsına ise genel kullanıma uygun şekilde *kıyâs* kelimesiyle yer vermiştir.⁵²¹ Aynı şekilde İbn Hazm öncekilerin (mantıkçılar) mukaddimleri kıyâs olarak adlandırdıklarını belirtir. Onun genel yaklaşımdan ayrıldığı nokta, *et-Takrîb*'de kıyâsı istikrâ olarak nitelemesidir. Ona göre fıkıhçı ve kelâmcılar, kıyâs kavramını saptırarak tümevarım/istikrâ ile yapılan çıkarımlarına bu adı vermiştir.⁵²²

Kıyâs kavramının kullanımındaki bu karışıklığın sebeplerinden biri de, Fârâbî'den itibaren mantıkçıların analogiyi karşılamak için kullandıkları misâl ve temsîl kavramlarının *et-Takrîb*'de bu bağlamda hiç kullanılmamış olmasıdır. Dolayısıyla bu eserden hareketle aslında

⁵¹⁹ Serdar Murat, “İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri”, s. 58.

⁵²⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, s.551.

⁵²¹ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, s. 463. İbn Hazm burhânın kapsamı konusunda da mantıkçıların genelinden ayrılmaktadır. Müslüman mantıkçıların çoğu Aristo'nun mantık tasnifindeki birinci analitikleri “Kitâbu'l-kıyâs”, ikinci analitikleri “Kitâbu'l-burhân” başlıklarında ele alırken İbn Hazm her iki kısmı da burhân başlığı altında incelemektedir. Bkz. Muhammet Ali Acar, “Bir Zahirî İki Kıyâs: İbn Hazm'ın Mantiki Kıyâs Müdafaası ve Fikhi Kıyâs Karşıtlığı”, *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi*, Mart-2023, s. 100.

⁵²² İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, s.565-566.

formel olarak temsile daha yakın olan kıyâsın bütünüyle mi tümevarımla eş anlamlı olduğu; yoksa bazı yönlerden temsîl, bazı yönlerden tümevarıma mı yakın görüldüğüne dair bir sonuca ulaşılamamaktadır. Fakat İbn Hazm bazı eserlerinde *teşbih* kavramının eş anlamlısı olarak *temsile* yer verir. “Bir şeyi başka bir şeye bazı sıfatlarında benzetmek” şeklinde tanımlanan teşbih kıyâsın aslı olarak nitelenir.⁵²³ Temsîlin kıyâs değil de kıyâsın temeli olarak nitelenen teşbihle eş anlamlı görülmesi İbn Hazm tarafından fikhî ya da aklî kıyâsın analojiyi aşan bir çıkarım şekli olarak kabul edildiği şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte İbn Hazm kıyâsı “herhangi bir şeye, hükmü gerektiren illetteki ortaklıklarından veya bazı sıfatlardaki benzerliğinden dolayı, benzerindeki (misl) hükümle hükmetmektir.” şeklinde tarif etmiştir.⁵²⁴ Bu tanımda ise tümevarıma dair bir işarete rastlanmamaktadır.

İbn Hazm’ın anlatımından kıyâs/tümevarım çıkarımı şu şekilde yapılır: Tanımda sayılan cins, nev‘ ve bir hükümde ortak olan üç grubun üyeleri incelenir. Nev‘in altındaki her tikel (şahıs), cinsin altındaki her nev‘ ya da hükümde ortak olan şeylerin her bir üyesi için zorunlu (lüzûm) olarak var olan bir sıfat/nitelik tespit edilir. Fakat İbn Hazm’a göre tümevarımı yapan, başka bir deyişle böyle bir nitelik arayan kişinin bulduğu sıfat, aklın gerektirdiği bir şey değildir. Aynı şekilde bu sıfat, nitelenen şeyin tabiatının⁵²⁵ gerektirdiği bir şey de değildir. Nitekim nev‘e dâhil olan bir şeyin söz konusu sıfattan hâli olduğu düşünülebilir. Diğer bir deyişle ancak nitelenin tabiatının bu hükmü gerektirmesi durumunda bu sıfat mutlaka o gruptaki her mevsûfta mevcut olurdu. Bir şeyin varlığı, zorunlu olarak sıfatı gerektirmiyorsa ortada aklî bir gereklilik yok demektir. Aynı şekilde hükmün kapsamındaki her şey hakkında o sıfatın gerekli (mülâzim) olduğuna yönelik bir nas da mevcut değildir.⁵²⁶

İbn Hazm’a göre bir grup çıkarımın işletilmesindeki bütün bu olumsuzluklara rağmen, bizzat görmeseler/bilmeseler de, zikrettiklerimizden dolayı türün bütün fertlerinde bu sıfatın olduğuna hükmetmektedirler. Aynı şekilde bu sıfatın mevcut olduğu şeylerin de bu hükmeye sahip oldukları yargısına varmaktadırlar. İbn Hazm bu çıkarımın iki aşamasında da aynı

⁵²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 88-89; İbn Hazm, “Tefsîr-u elfâzi beyne’l-mütekellimîn fi’l-usûl”, *Resâil-u İbn Hazm*, c. IV, s. 410. Nasslarda varid olan hükümlere benzetme yoluyla, yani kıyâs ile yeni hükümler üretme bağlamında teşbih için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. VII, s. 53.

⁵²⁴ İbn Hazm, *Nübzetü’l-kâfiye fi ahkâm-i usûli’d-dîn*, s. 64.

⁵²⁵ İbn Hazm düşüncesinde *tabiat* terimi, “bir şeyin o şey olmasını sağlayan sıfat” anlamında kullanılır. Şey yok olmadıkça veya sıfatın bağlı olduğu isim o şey için geçersiz olmadıkça sıfat yok olmaz. Bu bağlamda *tabiatın* mütekaddimûn kelâmcılarının kullandığı hâss sıfat kavramına karşılık geldiği söylenebilir. Nitekim buna bağlı olarak İbn Hazm haddi/tanımı da “kendisinden haber verilen şeyin tabiatına delil olan vecîz lafız” şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 35-36, 85. İbn Hazm’ın tabiat kavramıyla ilgili yaptığı açıklamalar için ayrıca bkz. Murat, “İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri”, s. 113, 124-125.

⁵²⁶ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi’l-mantuk*, s.551.

probleme değinmekte ve bu şekilde icra edilen çıkarımın doğru bir yargıya ulaştırmadığını ifade etmektedir. Tümevarımın doğru sonuca ulaştırması, hiçbir dışarıda kalmayacak şekilde kümenin bütün üyelerinin incelenmesi ve söz konusu sıfatın her bir fertte olduğunun tespitine bağlıdır. Ancak bu durumda grubun bütününde o sıfatın bulunduğu anlaşılabilir. Aynı şekilde sıfatın bulunduğu bütün fertlerde hükmün de bulunduğu tespit edilmelidir. Ancak bu şekilde sıfatla hüküm arasında bir gereklilik (lâzım) olduğu söylenebilir. Fakat İbn Hazm bu işlemlere gücümüzün yetmeyeceği fikrindedir.⁵²⁷

İbn Hazm'a göre iki tür niteleyen-nitelenen ilişkisi vardır. Birincisi, mevsufta zorunlu olarak bulunan sıfattır. Örneğin her ruh sahibinin solunum yaptığı bilinmektedir. İstisnasız her solunum yapan canlı da onunla solunum yapabileceği, hava veya suyu içine çekip verme işlevini gören bir organa (alet) sahiptir. İbn Hazm'a göre bu tür bir ilişki, akılda mevcut olup zarûrî olarak bilinen bir şeydir. Bunu bilmekten kaçış yoktur. Eğer canlı varlıklar bu organı kaybederse ruh, cesetten ayrılır. İkinci tür niteleyen-nitelenen ilişkisinde ise sıfatın mevsuftaki varlığı her zaman değil ama bazen mevcut olur. Bunun örneği de yine canlı varlıkların vücutlarından verilmiştir. Canlı türlerinin çoğunda safra kesesi mevcuttur. Fakat bunun istisnası vardır, mesela devede safra kesesi bulunmamaktadır. Dolayısıyla safra kesesi canlıların çoğunda olmasına rağmen zorunlu bir özellik değildir. Buna benzer birçok örnek veren İbn Hazm her birinin istisnasını, bazen kendi gözlemlerine bazen başkalarından duyduklarına dayanarak aktarır. Doğuran bir katır, sakalsız bir keçi, bütün organları tam ama yapışık iki yavru doğuran bir kedi, dört ayaklı tavuk ve kaz yavruları gibi genel duruma aykırı, biyolojik anomali içeren istisnaları zikrederek zorunlu olmayan özellikleri örneklendirir.⁵²⁸ Organlara sahip olmak, ya da bedensel farklı özelliklere sahip olmayı sıfat olarak ele alan İbn Hazm bir türün tamamında var olan ve olmayan şekilde ayırarak tasnif etmeyi tercih etmektedir.

Esasen sıfat-mevsûf ilişkisinin iki türü için İbn Hazm'ın verdiği örnekler doğrudan canlı varlıkların bedensel özellikleri ile ilgilidir. Müşâhedeye konu olan varlıkların duyumsanabilir özellikleridir. Ancak verilen örneklerde sıfat konumunda olan özellikler kelâmcıların terminolojisindeki sıfat kavramına dâhil değildir. Tabii bu açıklamalardaki sıfat-mevsûf denklemleri, kelâmi sıfat-mevsûf anlayışına, her zaman bulunup bulunmaması açısından yapılmış olmaları sebebiyle yine de bir benzerlik içinde olabilir.

⁵²⁷ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi 'l-mantık*, s.552.

⁵²⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi 'l-mantık*, s.553.

Bu hususta kelâmcılar ile İbn Hazm arasındaki ayrışma fizik anlayışlarındaki farklılıkla açıklanabilir. Nitekim İbn Hazm kelâmcıların cevher-araz teorisini kabul etmez. Âlemi hâmil ve mahmûl şeklinde iki sınıfa ayıran⁵²⁹ İbn Hazm'a göre cevher ve cisim aynıdır. Cisimler yer kaplayan, altı yöne sahip ve sonsuza kadar bölünebilen varlıklardır. Parçalanamayan bir parçanın varlığını kabul etmeyen İbn Hazm'a göre nitelikler/arazlar cisimlere yüklenir.⁵³⁰

Bununla birlikte mevsufta zorunlu olarak bulunan sıfatlar için verilen örnekteki zorunluluk, mantıkî zorunluluğu da karşılamamaktadır. Zira solunum yapan canlıların bir solunum organına sahip olmaları, mantıkî bir zorunluluk değildir. Her solunum yapan canlının bir solunum organına sahip olduğu yargısı ancak gözleme dayanılarak iddia edilebilir. Akıl bunun aksini imkânsız görmez. Bunun sebebi İbn Hazm'ın modalite düşüncesinin zihinsel değil olgusal olmasıdır. Özellikle *et-Takrîb*'deki zihinsel değil, olgusal düzlemde, deneyim ya da gözlem yoluyla bilinebilecek örneklerle yer verilmiştir.⁵³¹

Aslında *et-Takrîb*'de tümevarımın yanlışlığını açıklamak için kullanılan kelâmî örnekler, istidlâl bi'sşâhidle tümevarım arasında kurulan ilişkiyi göstermek açısından daha uygundur. İlk örnek konunun klasik örneklerinden, “cisim fâil” örneğidir. İbn Hazm çıkarımı, dinde muvâfık, mezhepte muhalif olarak adlandırdığı grubun, fâilleri araştırdıklarında şahit oldukları bütün iradeli fâillerin cisim olduğunu görüp, bu bilgi ile ilk fâilin de cisim olduğuna hükmettikleri şeklinde aktarır.⁵³² Bu çıkarımın bâtıl olduğu kesindir. Fakat İbn Hazm çıkarımının yanlışlığını, tümevarımsal çıkarım hakkında mantıkî değerlendirme yaparak değil, aynı istidlâl şeklinin işletildiği başka durumlarda ortaya çıkacak çelişkiler üzerinden açıklar. Nitekim müşâhede edilen fâiller arasında, birleşimden oluşmayan, hâdis olmayan, doğumla veya değişken nemden ortaya çıkmamış bir fâil de mevcut değildir. İstidlâlin bu özelliklerle birlikte uygulanması ise ortaya, Allah'a bu özelliklerin nispet edilmesi gibi ilk çıkarımı öne süren kişilerce de kabul edilmeyen sonuçlar çıkarmaktadır.

⁵²⁹ Hâmil ve mahmûl kendi başına kâim olan ve başkasıyla kâim olan şeklinde tanımlanmaktadır. Bu açıdan cevher-araz ve zât-sıfat kavramlarıyla uyumlu görünmektedir. Fakat İbn Hazm'a göre bu ayrım âleme, yani yaratılmışlara has bir ayrımdır, Tanrı için zât-sıfat ayrımı söz konusu değildir. İbn Hazm, *ed-Durretu fîmâ yecibu i'tikâduhu*, s. 402.

⁵³⁰ İbn Hazm, *ed-Durretu fîmâ yecibu i'tikâduhu*, s. 403.

⁵³¹ Muhammet Nasih Ece, “Dinsel Bağlamıyla İbn Hazm'ın Mantık Felsefesi”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Aralık 2022) 21/2, s. 1257. Ece bu durumu İbn Hazm'ın mantığı dinselikleştirme çabasına bağlamaktadır. İbn Hazm'ın fıkının olgusal olanla ilgilenmesine paralel olarak mantıkî örneklerin de bu düzlemde üretilmeye çalışmasının sonucu olarak okunabilir.

⁵³² İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, s.553-554.

Yukarıdaki örnek câmi'siz, yani fâillik ile cisim olmak arasında bağın her durumda geçerli bir dayanağı olmadan yapılmış ve bu sebeple de Mu'tezilîler ile Eş'arîler tarafından reddedilmiş bir çıkarımdır. Tümevarımın yanlışlığı bağlamında verilen ikinci örnek Eş'arî kelâmcıların istidlâl bi's-şâhid ile oluşturdukları bir argüman olması hasebiyle daha dikkate değerdir. Ma'nâ sıfatlarının ispatına yönelik çıkarım şu şekilde betimlenir: Ehl-i hâdis'ten (İhbariyyîn) bir grup âlemdeki bütün mevsufları araştırdı ve mevsufların isimlerini, o isimlerin türetildiği bir sıfat sebebiyle hak ettiği sonucuna ulaştı. Bu gerekçeye dayanarak Allah'ın sem', basar, hayât ve irade sahibi ve mütekellim⁵³³ olduğu çıkarımını yaptılar. Onlara göre Allah bu sıfatlara sahiptir çünkü o, bu lafızlardan türeyen semî', basîr, hayy ve mürîd olmakla ve kelâmı olmakla nitelenmiştir. İbn Hazm öncelikle bu grubu, hasımlarını kınadıkları şeyi yapmakla suçlar. Çünkü onlar her fâilin cisim olduğuyula ilgili istidlâlî eleştirmelerine rağmen aynı çıkarım şeklini kendileri kullanmışlardır. Aynı itiraz bu çıkarıma da yöneltilebilir. Nitekim onların şâhid oldukları bütün mevsuflar ancak araz ve mevsûfta yüklem (mahmûl) olan bir sıfatla nitelenmiştir. Yani çıkarıma dayanak teşkil eden mevsûfları niteleyen şeylerin tamamı araz ve yüklemidir. Sıfat ise sadece cevherlere yüklenebilir. Dolayısıyla Allah herhangi bir sıfatı yüklenmekten münezzehtir.⁵³⁴ Hâlbuki yukarıda sıfatlarla ilgili olan istidlâl esasında Eş'arîlerin ma'nâ sıfatlarını ispat için yaptıkları istidlâllerden biridir.

İbn Hazm bu örnekleri müteakiben benzer türden bir düşünce/çıkarım hatası yapmalarına rağmen kendilerini bu hatadan hâli sanan bir grubu söz konusu eder. Bu grubun, yaptıkları çıkarımı, farklı bir isimle, *istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib* şeklinde adlandırdıklarını kaydeder.⁵³⁵ Bu anlatım, yukarıdaki, istikâk kavramı temelinde yapılan istidlâlî, istidlâl bi's-şâhid kapsamında görmediğini akla getirmektedir. En azından İbn Hazm tarafından istidlâl bi's-şâhid lafzıyla yer verilen akıl yürütme şeklinin belli yönleriyle yer verilen örneklerden farklı görüldüğü söylenebilir.

İbn Hazm Allah'a nispet edilecek isimlerde mutlak anlamda nassın esas alınması gerektiği düşüncesindedir. İster övgü niyetiyle olsun ister naslarda bulunan isimlerden yola çıkarak istidlâlîle ulaşılmış isimler olsun; isterse de âlemde müşâhede edilen şeylere kıyâsen

⁵³³ İbn Hazm'ın ma'nâ sıfatlarının yanı sıra mütekellim ismine de itiraz etmesi, eleştirisinin gerekçesini göstermektedir. Sorun zâta ilave ma'nâ sıfatlarının (masterların) Allah için kullanılması değil, nassta yer almayan herhangi bir lafzın nispet edilmesidir. İbn Hazm'a göre, Allah'a mütekellim veya mükellim isimleri verilmez. Çünkü bu ismin, Allah'ın isimlerinden olduğunu bildiren bir nass mevcut değildir. Fakat Kur'ân'da yer almasından dolayı hakikî anlamda "kelâm" Allah'a nispet edilir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 42.

⁵³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 331; İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, s. 554-555.

⁵³⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, s. 555-556.

Allah'a bir isim nispet etmek doğru değildir.⁵³⁶ İbn Hazm'ın eleştirdiği Eş'arîler de Allah'ın isimleri konusunda tevkîfiliği esas almaktadırlar. Fakat İbn Hazm'ın kastettiği, sadece nasta olan isimlerin muadilleri veya övgü içeren ama naslarda kullanılmayan isimler değil, Eş'arîlerin sâbit kabul ettiği hayat, kudret ve ilim gibi sıfatlardır. Çünkü ona göre bu lafızlar da naslarda doğrudan Allah'a nispet edilmemiştir ve dolayısıyla naslarda bulunmayan diğer isimlerden bu açıdan farklı değildir.

İbn Hazm, Eş'arîler'in sıfatlar tartışmasında istidlâl bi's-şâhid yöntemini kullanarak ortaya koydukları Allah'ın zâtına ilave ilim, irade ve kudret gibi ma'nâ sıfatlarıyla âlim, mürîd ve kâdir olduğu görüşünün hem yöntemsel açıdan hem de sonuç açısından mücessime ve müşebbihenin yaptığı istidlâlden farksız olduğunu iddia eder.⁵³⁷ Öyle anlaşıyor ki İbn Hazm Tanrı hakkında şâhîde dayanarak yapılan her çıkarımın zorunlu olarak tecsîmle sonuçlanacağı ve bâtıl olduğu görüşündedir. Ona göre şâhidde cisim olmayan bir fâilin olmadığı bilgisine dayanarak Tanrı'nın cisim olduğunu iddia etmekle, şâhidde canlı olmayan bir fâilin olmamasına ve canlılık niteliğine sahip bir canlı olmamasına dayanarak Allah'ın hayy olduğu ve hayat sıfatına sahip olduğunu iddia etmek arasında bu açıdan hiçbir fark yoktur.

Dahası bazı sıfatlarda ortak olan şeyler arasında, hükmünden yakinen emin olunmayan bazı şeylerin bulunması durumunda, diğerlerinin hükmünü, hükmü bilinmeyen için geçerli saymak yanlıştır. Zira ilk hükümde, yani o sığata sahip olmak hususunda ortak olmaları, ikinci hükümde de ortak oldukları anlamına gelmez. İbn Hazm'a göre bunun gibi sıfatlarda ortak olan şeylerin hükümde de ortak oldukları yargısına varabilmek için iki şeyi bilmek şarttır. İlk olarak bir şeyin tabiatının, o şeyin içinde bulunduğı halde olmasını gerektiriyor olması lazımdır. Başka bir deyişle hükmün o şeyin tabiatının gereğı olması gerekir. İkinci olarak ise bizim böyle olduğuna yönelik yargıya varabilmemiz için bu gerekliliğı, aklen biliyor olabilmemiz gerekir. Ancak bu iki şart bulunduğı zaman zorunlu şekilde, aynı sıfatta ortak olanlardan görmediklerimiz hakkında, gördüklerimize ait hükümle hükmedilir.⁵³⁸

İbn Hazm bu konuda, *illetin ma'lûde icrâsı* şeklindeki bir adlandırmanın daha olduğunu kaydeder. Ona göre bir hükmün bir illete bağılı olduğunun belirlenip daha sonra bu illetin var olduğü her şey hakkında aynı hükmü vermek şeklindeki bir çıkarımın mümkün olması için illetin gerçekten illet olması gerekir. İbn Hazm gerçek illet dediğı şeyi, yine olgusal düzlemde

⁵³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 341.

⁵³⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 333.

⁵³⁸ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık*, s.556-557.

örneklendirmektedir. Örneğin, açlık, yemek yeme iradesinin, susamak tatlı su isteğinin veya öldürmek ölmenin illetidir. Eğer illet bu türden bir sebebi ifade ediyorsa o durumda illetin var olduğu her durumda ma‘lûl de bulunmak zorundadır. Yani ancak bu durumda illetin ma‘lûlde icrâsı geçerli bir çıkarım yolu olur. Fakat illetliği kesin olmayan şeyleri illet sayıp, bunun üzerine ma‘lûl olmayan yerde icrâ etmek geçerli bir sonuç vermez.⁵³⁹

İbn Hazm’ın bir diğer iddiası istidlâl bi’ş-şâhid veya illetin ma‘lûlde icrâsı şeklinde adlandırılan yöntem ile hükümde eşitliğin ispat edilemeyeceğidir. Bu yöntemle ya hükümde bir eşitliğin olmadığına ulaşılır veya herhangi kesin hükme ulaşılamaz. Eğer nitelikte eşit, fakat hükümlerde farklı iki şey söz konusuysa, kesin olan şey ikisinin farklılığıdır. Dolayısıyla hükümde eşitlikten bahsedilemez. Ancak böyle bir ihtimal kelâmcıların istidlâl bi’ş-şâhidi kullandıkları konularla ilişkilendirilemez. Çünkü yöntem, zaten biri hükmü bilinen, diğeri bilinmeyen ama aynı niteliğe sahip ya da tersi iki şey arasında yapılmaktadır. Yani yöntem, şâhidin niteliği ve bu niteliğe bağlı hükmü biliniyor iken gâibin sadece sıfatı ya da hükmü bilindiği durumda, bilinmeyen kısım ile ilgili yargıya ulaşmak amacıyla kullanılmaktadır. Fakat ikinci ihtimal kelâmcıların kullanımına dairdir. Şâhidde illette ortak olan şeylerin hükümde de eşit olmalarına dayanılarak, duyulara gâib olanlar arasında aynı illete sahip olduğu bilinen şeyin şâhiddekilerle aynı hükme sahip olup olmadığı konusunda yine kesin bir sonuca ulaşılamaz.⁵⁴⁰

Bu bağlamda konuyu tamamlamadan İbn Hazm’ın *et-Takrîb*’in ilgili bölümünde kıyâs, istidlâl bi’ş-şâhid ve illetin ma‘lûlde icrâsı şeklinde üç farklı isimlendirmeye yer verdiğini değinmek gerekir. Ancak öyle anlaşıyor ki bu üç isimlendirme bütünüyle birbirinden farklı çıkarım şekillerine işaret etmemektedir. Zira Fârâbî illetin ma‘lûlde icrâsını illetin tespiti için kullanılan bir yol olarak zikretmiş, İbn Sînâ ise illetin ma‘lûlde icrâsını kelâmcıların temsîlin eksikliğini gidermek üzere ürettikleri bir metot olarak yer vermişti. İbn Hazm’ın anlatısında ise kıyâsın tümevarımla eşleştirildiği, istidlâl bi’ş-şâhid ve illetin ma‘lûlde icrâsı şeklinde adlandırılan istidlâl biçimlerinin de kıyâsın farklı görünüşleri olarak kabul edildiği ve kullanımda olan bu lafızların ayrı ayrı zikredildiği görülmektedir. İletin ma‘lûlde icrâsı, kelâmcıların illet ortaklığıyla istidlâllerine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla istidlâl bi’ş-şâhidten bağımsız bir çıkarım şeklini değil, onun bir türünü ifade eder. İstidlâl bi’ş-şâhidin kıyâs veya istikrâ olarak tanımlanması durumunda illetin ma‘lûlde icrâsı da doğal olarak bir kelâmî kıyâs biçimi olur.

⁵³⁹ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi’l-mantık*, s.559.

⁵⁴⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi’l-mantık*, s.560.

SONUÇ

İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin en genel anlamı bilinen aracılığıyla bilinmeyenin bilgisine ulaşma veya bilinmeyi bilinene kıyasla bilmek şeklindedir. Bu anlam, yöntemi neredeyse istidlâl ve nazarla eş anlamlı kılmaktadır. Ancak yöntemi özelleştiren ve diğer çıkarım metotlarından ayıran nitelik, aralarındaki bazı benzerlik ve ortaklıklara dayanarak iki farklı varlık kategorisi arasında epistemolojik bir bağlantı kurmasıdır.

Esasen yöntemin tarihî seyirdeki gelişimi, söz konusu benzerliğin mahiyeti üzerinden olmuştur. Çıkarım yönteminin ilk kullanımlarında esas alınan benzerlik, şâhiddeki varlıkların cisimlik gibi hudûs kategorisiyle ilişkili özellikleri ile gâib arasında kurulmuş; bu durum hâdis varlıklar ile kâdim arasında neredeyse kayıtsız bir teşbihin yolunu açmıştır. Bununla birlikte yöntemin bu erken ve ibtidâî versiyonu sonraları oldukça eleştirilmiş ve şâhid ile gâib arasındaki hüküm aktarımının belirli ortaklıklar ile sınırlandırılmasının şart olduğu ileri sürülmüş böylece yöntemin daha isabetli ve tutarlı bir şekilde inşâ edilmesinin yolu açılmıştır.

Yöntem kelâm ilminin başlangıcından itibaren özellikle Allah'ın isim ve sıfatları konusundaki tartışmalarında oluşan birikim üzerine inşâ edilmiştir. Kelâm ilminin oluşum ve gelişim sürecine paralel olarak ortaya çıkan bilgi teorilerindeki gelişim, yöneme ilişkin kavramların daha belirgin hale gelmesini sağlamıştır. Nitekim sonraki dönemde istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib ve buna yakın terkiplerin metinlerde kullanılması ve özel istidlâl yollarından biri olarak kelâm eserlerine girmesi bu sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Başlangıçtan üçüncü yüzyıla kadar uzlaşmış bir lafızla ifade edilmeden, kelâmî delil getirme tarzı olarak değerlendirilmiş olan yöntem, hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde artık nazarın yollarından biri olarak terminolojiye tam olarak yerleşmiş ve meşhur olan ismiyle yani istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib lafzıyla müstakil eserlere konu olmuştur. Öncü teorisyenlerinden Ebu'l-Hüzeyl'in kuramsallaştırdığı yöntem Mu'tezile ekolü tarafından Allah'ın varlığı ve vasıflarının ispatı ile adl ilkesinin temellendirilmesi amacıyla kullanılmıştır. Aslında onların adalet ve zulüm gibi kavramların şâhiddeki tanımlarının Allah'ın fiilleri için de geçerli olduğunu iddia etmelerine imkân veren istidlâl bi's-şâhid yöntemidir.

İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib kelâm mezheplerinin teşekkülüyle beraber bütün kelâm ekolleri arasında kısmî itirazlarla birlikte ortaklaşa kullanılan bir yöntem olarak tebarüz etmektedir. Nitekim bu yöntem Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile beraber Eş'arî kelâmında klasik dönemin sonuna değin Allah'ın varlığı ve sıfatlarının temellendirilmesinde başat çıkarım yöntemi olarak kullanılmıştır. Bu bakımdan Eş'arî epistemolojide nazar ve istidlâlin özel bir

türü olarak istidlâl bi's-şâhid, klasik dönem kelâmında kadîm ile hâdis varlık alanlarını, belirli ortaklıklar temelinde epistemolojik açıdan birleştirmiş ve havâdisten yola çıkarak kadîme dair doğru yargılara ulaşmayı mümkün kılmıştır. Yöntem bir taraftan gâib hakkında birtakım bilgilere ulaşılabilceği iddiasını içerirken diğer yandan bu bilgilere ulaşmanın yolunun şâhid ile ilgili bilgilere ulaşma süreciyle belirli ortaklıklara sahip olduğunu iddia eder. Başka bir ifadeyle yöntemin iddiası şâhîde dair yapılan çıkarım şeklinin sadece şâhid alana has olmadığı, şâhid ve gâib için geçerli olan bir yöne sahip olduğudur.

Şâhid ile gâib arasındaki epistemolojik bağlantıyı sağlayan, başka bir deyişle şâhîdden gâibe hüküm aktarımını mümkün kılan ortaklıkların (cevâmî') sayısı ekollere göre farklılık arz edebilirken Eş'arî kelâmcılar tanım/hakikat, illet, delâlet ve şart olmak üzere dört ortaklık tespit etmiştir. Bu ortaklıklar şâhidde mevcut olan hadd-mahdûd, illet-ma'lûl, delil-medlûl ve şart-meşrut ilişkilerini ifade eder. Bu ilişki biçimlerini aynı zamanda gâib için de geçerli kılan şey ise doğrudan hudûsla ilgili olmamaları, bir anlamda hudûsu aşarak bütün varlık modları için geçerli olmalarıdır. Kelâmcılar şâhîdden gâibe doğru yapılan hüküm aktarımının, kadîm varlığın niteliklerine hâlel gelmeyecek şekilde yapmanın güvencesi olarak bu ortaklıkları görmüştür.

Ortaklıklardan ilki olan hakikat/tanım birliği, temelde şeylerin hakikatinin olduğu ve bilinebileceği ilkesine dayanmaktadır. Hakikat/tanım ortaklığı şâhidde tanımlanmak istenen şeylerin tamamını kapsayıp girmeyenleri dışlaması gereken tanımın “hakikatler/tanımlar şâhidde ve gâibde değişmez” önermesiyle gâibi de kapsadığı anlamına gelmektedir. Yöntemin tanım ortaklığı türü Eş'arîlerce illet birliği ile beraber ma'nâ sıfatlarının ispatı için kullanılmıştır. Şâhidde cevher-araz ontolojisi üzerinden inşa edilmiş olan tanım teorisi, gâibde de zât-sıfat kavram çifti temel alınarak ilâhî vasıfların tanımını mümkün kılmıştır. Bu bağlamda örneğin âlim vasfının hakikati, ister şâhid ister gâib için kullanılsın, cevher veya zâtın ilim ma'nâsına sahip olmasıdır. Böylelikle Allah'ın âlim oluşunun ne anlama geldiği, hakikatlerin/tanımların değişmeyeceği aksiyomuna dayanılarak temellendirilmiştir. Tanım/hakikat ortaklığı bir taraftan cevher ve arazların kendi aralarında sâbit bir hakikatleri olduğu ilkesine dayanarak şâhidde, şeyi diğerlerinden ayıran özel ma'nâ veya bu ma'nâya işaret eden söz ile tanım yapmayı mümkün kılarken, diğer taraftan araz ve ilâhî sıfatların çatı kavramı olan ma'nâ üzerinden aynı kümede oldukları ve dolayısıyla vasıflar için şâhid ve gâibde farklı tanımlar yapılamayacağı iddialarını içermektedir.

Tanımı oluşturan söz konusu ma'nâlar aynı zamanda şâhidde ve gâibde birer illettir. Şeyde bir hükmü zorunlu olarak ortaya çıkaran ma'nâ olarak tanımlanan illet, esasında tanımın yapıldığı sıfatla aynı şeye karşılık gelmektedir. Bu iki ortaklık da Eş'arî kelâmcılar tarafından

Allah'ın ma'nâ sıfatlarını ispat için kullanılmıştır Bu açıdan tanım ve illet câmi'leri birbirleriyle hem teorik hem pratik anlamda oldukça ilişkilidir. Bu ortaklıkların sınırlarını çizen şey ise kelâmcıların belirlediği şartlardır. Öyle anlaşıyor ki kelâmi ekoller illet ve tanımın şartlarını belirlerken kelâmî tutum ve kanaatlerini gözetmişler ve şartların belirlenmesinde mezhebî tutumlarından etkilenmişlerdir. Bu sebeple olsa gerek yöntem bütün ekoller için objektif bir form ve içeriğe sahip olmadığı gibi aynı konuda zıt görüşlere götürmektedir.

Esasen ortaklıklar için belirlenen özellik veya şartlar onların ontolojiye ve kelâmî pozisyonlarına en uygun kavramsallaştırmayı sağlama işlevi görmüştür. Örneğin illetin tek ma'nâ olma zorunluluğu, Eş'arîlere Mu'tezile'nin illete dayalı bazı iddialarını yöntemsal olarak reddetme imkânı vermiştir. Ortaklıkların şâhid ve gâib için geçerli oluşunu da belirleyen bu şartlarla yapılan kavramsallaştırmadır. Örneğin illet hakkında, şeyi bir halden bir hale dönüştürme şartı tespit eden Bağdâdî, bu özellikteki bir illetin gâib için geçerli olamayacağı sebebiyle illet lafzını ma'nâ sıfatları için kullandığı istidlâlden dışlamıştır.

Yöntemin formel olmayan yönü ve esasında ekoller arasında farklı görüşleri temellendirmek için kullanılmaya uygun bir esneklik taşımasını sağlayan da ortaklıklara dair farklı şartlar öne sürülmesidir. Bir anlamda yöntem Allah'ın varlığı, vasıfları, fiilleri ve sıfatları hakkında nazârî önerme üretebilmenin temel paradigmasını oluştururken, mezheplerin kendi görüşlerine uyumlu sonuçlar çıkarabilmek adına ortaklıklara dair belirledikleri şartlar da, yöntemin kendisini şekillendirmiştir.

Çalışmamızda istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin Eş'arî ekolü içindeki seyrinin yanı sıra bu süre boyunca yöntemin temellendirilmesindeki farklılıklar da açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Bakıllânî öncesi Eş'arî kelâmında yöntemin, dayanağı olarak dil öne çıkarken Bakıllânî ve Cüveynî tarafından ahvâl teorisinin benimsenmesiyle birlikte, özellikle hakikat ve illet ortaklığı ile yapılan istidlâl, üçüncü bir ma'lûm kategorisi olan hallere dayandırılmıştır. Hâller illet-ma'lûl ile hadd-mahdûd ilişkilerinin her bir ögesini şâhidde ve gâibde ortak kılmaktadırlar. Ahvâl teorisi ilk olarak illetin zâtta ortaya çıkardığı âlim, kâdir ve mürîd gibi vasıfları, zâttaki illetli haller olarak kadîm ve hâdis varlık sınıflarından bağımsız bir kategoride toplamaktadır. Ayrıca teori sadece cevher ve zâtın değil aynı zamanda ma'nâların da illetsiz hallere sahip olduğu ilkesiyle ilim, irade, kudret gibi şâhidde araz, gâibde sıfat olan ma'nâları sahip oldukları hallerde ortak kılarak istidlâl bi's-şâhid yöntemine önceki Eş'arîlerden farklı bir kuramsal dayanak oluşturmuştur.

Yöntemin türlerinden bir diğeri iki şey arasındaki gösteren-gösterilen ilişkisinin ortaklığına dayanmaktadır. Şâhid varlık alanında bir şeyin varlığı başka bir şeyin varlığını işaret edip gösteriyorsa, gösterenin aynı şeyi gâib alanda da gösterdiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Yöntemin bu türü Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında hem teori hem de kullanıldığı konular açısından ortaktır. Klasik dönemde her iki ekolün mütekellimleri de evrenin bir yaratıcısının olduğu ve yaratıcının âlim, kâdir ve mürîd gibi vasıflara sahip olduğunu, istidlâl bi's-şâhid yönteminin delâlet ortaklığı türü ile temellendirmişlerdir.

Dönemin Eş'arî düşünürleri için delâlet ortaklığı ef'âli'l-ibâd problemi kapsamında kullandıkları kesb teorisinden kaynaklanan bazı handikaplar ortaya çıkmıştır. Kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu ilkesi şâhiddeki fâil ile gâibdeki fâil, yani Allahın fâilliği arasında bir farklılık ortaya çıkardığı, dolayısıyla Eş'arîlerin bu yöntemi kullanmalarının tutarsızlık olduğu eleştirileri yapılmıştır. Eş'arî kelâmcılar bu problemi, fiilin ve dolayısıyla fâilin biri halk/hâlik diğeri mükteseb/müktesib olmak üzere iki hakikî anlamı olduğu şeklindeki açıklamalar temelinde çözmeye çalışmışlar, buna binânen delâlet ortaklığının bu anlamlardan biri üzerinden değil çatı kavram olan fiil/fâil üzerinden kurulduğu şeklindeki açılımla aşmışlardır.

İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib yönteminin dördüncü türü ise şâhid ile gâib arasındaki şart birliğine dayanmaktadır. Allah'ın hayy ve hayat niteliklerini ispat etmekte kullanılan çıkarım şekli, yöntemin türleri arasında en az kullanılanıdır. Bundan dolayı ve söz konusu sıfatı ispat için alternatif olarak delâlet birliğinin de kullanılabilmesi sebepleriyle, yöntemin şart ortaklığı türü, kelâm pratiği içinde diğer türlere nispeten daha az önemi haizdir.

Klasik dönem boyunca istidlâl yolları olarak kullanılan yöntem Farâbî'den itibaren mantıkçılar tarafından ele alınmış ve eleştirilmiştir. Eş'ariyye ekolü içinden ise ilk olarak ilim hayatının büyük kısmında yöntemi kullanan ve getirdiği açılımlarla onu en yetkin haline ulaştıran Cüveynî, son döneminde yöntemi bütünüyle reddetmiş; kelâmî yargılara ulaşmak için geçerli bir çıkarım çeşidi olmadığını açık bir şekilde vurgulamıştır. Elbette Cüveynî'nin *el-Burhân*'daki yöntem eleştirilerini, öncesinde istidlâl bi's-şâhid yönteminin teorik zeminini sağlamlaştırmak için yaptığı katkıların bir devamı olarak okumak mümkündür. Zira yöntemi savunduğu dönemde, yöntemin önceki dayanağını zayıf görerek hâllere dayanmayan istidlâl bi's-şâhidin geçersiz olduğunu iddia etmiştir. Bununla birlikte neticede yöntemi zemini olarak belirlediği ahvâl teorisini reddetmesiyle beraber onun için yöntem de temelini kaybetmiştir. Cüveynî'nin ardından müteahhirûn kelâmcılarının çok büyük kısmı da yöntemi, önceki kelâmcıların kullandığı zayıf yollardan biri olarak ele almıştır. Eleştiriler söz konusu dört ortaklığın ontik olarak birbirinden tamamen farklı iki varlık sınıfını epistemolojik olarak birleştiremeyeceği noktasında yoğunlaşmıştır.

Cüveynî'nin eleştirileri ekol içindeki yeni yöntem arayışlarının önünü açmış; öğrencisi Gazzâlî ile birlikte mantık, kelâmî çıkarımların yöntemi haline gelmiştir. Kelâmda kullanılan

yöntem konusundaki bu paradigma değişikliği aynı zamanda istidlâl bi's-şâhid yöntemine ait değerlendirmelerin de içeriğini değiştirmiştir. Esasen Gazzâlî ve Râzî başta olmak üzere müteahhirûn Eş'arîlerin istidlâl bi's-şâhid yöntemine bakışı Farâbî ve İbn Sînâ'nın mantık açısından yaptıkları değerlendirmelerinden oldukça etkilenmiştir. Bu dönemde yöntem büyük oranda mantıktaki analogi kapsamında değerlendirilmiştir. Nitekim eleştiriler büyük oranda yöntemin bir tür temsîl olmasına ve istidlâlin şâhiddeki hükmü gâibe aktarmayı mümkün kılan ögesinin, yani illetin tespit yollarına yoğunlaşmıştır.

Çalışmamız klasik dönem boyunca bir çıkarım metodu olarak istidlâl bi's-şâhidin bir tündengelim arayışını ifade ettiğini göstermiştir. Şâhid ile gâib arasında bazı ortaklıklar tespit edilerek iki varlık düzlemi arasındaki ontolojik ayrılık aşılmaya çabalanmış, bu yolla Tanrı hakkında, doğru ve objektif bilgi içeren yargılara ulaşmak hedeflenmiştir. Ortaklıkların genel kelâm ontolojisi ve epistemolojisi ile uyumlu olabilmesi adına farklı temellendirilmeler yapılmış, bu meyanda öncelikle ortaklıklar, dile dayandırılmak suretiyle bir zemine kavuşturulurken Bakıllânî ve Cüveynî ile birlikte mevcut ve ma'dûm kategorilerinden azâde, üçüncü bir ma'lûm sınıfı olarak düşünülmüş hâller, yöntemin dayanağı olmuştur. Tanım/hakikat, illet, delâlet ve şart ortaklıkları, bahsi geçen zeminler üzerine tanımlanmış, şartları bunlara göre belirlenmiş ve bu yolla sistematik hale getirilmeye çalışılmıştır. Mütেকaddimûn dönem kelâmının varlık, insan, bilgi ve akıl konusundaki anlayışlarının bir çıkarım türü için sağladığı alan ve çizdiği sınırlar göz önünde bulundurulduğunda, istidlâl bi's-şâhid ale'l gâib yönteminin, Eş'arî kelâmında oldukça işlevsel ve olabildiğince tutarlı bir yöntem olarak önemli bir yerde durduğu sonucuna varılmıştır.

Yöntemin klasik dönem kelâmcıları tarafından bilgi üretme konusunda güvenilir bir metot olarak görülmesine rağmen müteahhirûn dönemiyle birlikte, tanım ve kıyâs anlayışlarındaki değişimler neticesinde zayıf görülmesinin, hangi metafizik kavramların kelâma girmesiyle gerçekleştiği hala çalışılmaya muhtaç bir konudur. Bunun yanı sıra gelecek çalışmalar için müteahhirûn dönem boyunca, bir çıkarım yöntemi olarak kullanılmış olmasa bile şâhidin, metafizik bilgi için kaynak olma özelliğini tamamen kaybedip etmediği de belirginleştirilmesi gereken hususlardan biridir. Bu yöndeki çalışmaların aynı zamanda çağdaş İslam düşüncesindeki yöntem arayışlarına farklı perspektifler kazandıracağı umulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, Muhammet Ali. “Bir Zahirî İki Kıyâs: İbn Hazm’ın Mantıkî Kıyâs Müdafaası ve Fıkhi Kıyâs Karşıtlığı”. *Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi*, Mart-2023.
- Abdübâki, M. Fuâd. *Mu ‘cemu ’l-müfehres li elfâzi ’l-Kur’âni ’l-Kerîm*. Kahire: Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, 1364.
- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat Cüveynî’nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Akyüz, Turgut. “Fahreddin er-Râzî’nin el-Mantıku’l-Kebîr’inin Tahkik ve İncelemesi”. Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. İstanbul, 2017.
- Albayrak, Halis. “Kur’an’da Gayb Kelimesi Üzerine Kronolojik Bir Okuma”, *Din Dilinde Gayb*, İstanbul: Kuramer, 2015.
- Alper, Hülya. *Düşünmenin Anlamı Şerhu’l-Mevâkıf Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin, *Ebkâru’l-Efkâr fi Usûli’l-Din*. thk. Ahmed Muhammed Mehdî. Dâru’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye: Kâhire, 2002.
- Arıkaner, Yusuf. “Abdülkâhir el-Bağdâdî’de Kelâm–Mantık İlişkisi”, *İstanbul Üniversitesi SBE*. 2024.
- Apaydın, H. Yunus. “Şahit”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXVIII, 2010.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî’de ilm-i Kelâm ve Fıkıh”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*. ed. F. Terkan, Ş. Korkut. Ankara, 2005.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. *Mu ‘cemu ’l-furûk el-luğaviyye*. thk. Cemal Abdulgani. Beyrut: Mektebetü’r-Risâle, 2006.
- Bağdâdî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *Usûli’l-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002.
- Bağdâdî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *İyâru’n-nazar fi ilmi’l-cedel*. thk. Ahmed Muhammed Arrûbî. Kuveyt: Mektebetü’l-İmâm ez-Zehebî, 2020.

- Bağdâdî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *Esmâ ve's-sıfât*, thk. Enes Muhammed Adnan Şerfâvî, Şam: Dâru't-Takvâ, 2020.
- Bağdâdî, Ebû Mânsûr Abdulkâhir b. Tahir. *el-Farq beyne'l-Firaq ve Beyânu'l-Firqati'n-Nâciye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Temhîdu'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdûhu ve lâ yecûzu 'l-cehli bih*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Hidâyetu'l-müstersidîn ve'r-reddu alâ ehli'l-bide'i ve'l-mülhidîn*. thk. Amr Yusuf. Amman: Mektebetü Abaki'l-Misk, 2022.
- Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed b. Abdurrezzak. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 2015.
- Bakıllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh (es-Sağîr)*. thk. Abdulhamid b. Ali. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Basrî, Ebu'l Hüseyin. *Tasaffuhu'l-edille*. thk. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.
- Beyzâvî, Kâdî. *Tavâli'u'l-envâr min metâliu'l-enzâr- Kelâm Metafizîgi*. çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulazim ed-Dîb. Doha: Câmiatu'l-Katar, 1978.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah. *el-Kâfiye fî'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1979.

- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah en-Nibâlî, Şebir el-Umrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *Luma'u'l-edille fî kavâ'idî akâidi Ehl-i's-Sünne ve'l-Cemaa*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud. Beyrut: Âlem'ul-Kütüb, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtar, Faysal Bedir Avn. İskenderiye: Münşeatü'l-Meârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Richard M. Frank. Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmi Dânişgâh-ı McGill, 1981.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnancında Gayp Problemi*. İstanbul: İFAV, 1996.
- Çelebi, İlyas, “Şehâdet Âlemi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). İstanbul 2010, XXXVIII.
- Çelik, İmam Rabbânî. “Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Müttekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 2017 (38), s. 7-43.
- Demir, Hilmi. *Delil ve istidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Demir, Osman. “El-Menhûl'den İlcâm'a Gazzâlî'ye Göre Kelâm İlmi ve Kelâmcılar”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Aralık-2011.
- Demir, Ramazan. “Arap Dilbilimcilere Göre Dillerin Kaynağı Meselesi”, *Marmara Üniversitesi SBE*. İstanbul. 2008.
- Ebyârî, Şemsüddin Ali b. İsmail. *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî. Dâru'z-Ziyâ, 2013.

- Ece, Muhammet Nasih. “Dinsel Bağlamıyla İbn Hazm’ın Mantık Felsefesi”, *Hitit İlahiyat Dergisi*. 21/2, Aralık 2022.
- Emiroğlu, İbrahim, Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yay., 2018.
- Ensârî, Ebu’l-Kâsım Selmân b. Nâsır. *Gunyetu fî’l-kelâm*. thk. Mustafa Hasaneyn Abdulhâdi. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2010.
- Ensârî, Ebu’l-Kâsım Selmân b. Nâsır. *Şerhu’l-irşâd*. thk. Halid b. Hammâd el-Advânî. Kuveyt: Dâru’z-Ziyâ, 2022.
- Erasmus, Jacobus. *Kelâm Kozmolojik Argümanı: Yeni Bir Değerlendirme*. Çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.
- Ergin, Mehmet Cevat. “Arap Dilinde Nahiv İletleri Üzerine”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 9/1 (Mayıs 2009), 159-183.
- Eş‘arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*. nşr. Abbas Sabbâğ. Beyrut: Darü'n-Nefâis, 2010.
- Eş‘arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbu’l-luma‘ fî’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğî ve’l-bida‘*. thk. Hamûde Garâbe. Kahire: Matbaatu’l-Mısır, 1955.
- Eş‘arî, Ebu’l Hasan. *Kitâbu’l-Luma‘ fî’r-red ala ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘*. thk. Hamûde Garâbe, Kahire: Matbaatü’l-Mısır, 1955.
- Eş‘arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1990.
- Eş‘arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail. *İstihsânu’l-havzi fî ilm-i’l-Kelâm*, (The Theology of Ash‘arî). Nşr. Richard J. Mccarthy. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953.
- Eş‘arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail. *Risâletu ilâ ehl-i’s-Seğri bi-bâbi’l-ebvâb*. thk. Abdullah Şakir Muhammed el-Cüneydî. Medine, 1413/1992.
- Eyibil, İrfan. “Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin Esmâ ve Sıfat Anlayışı”. Doktora Tezi, *Sakarya Üniv. SBE*, 2019.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu’l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun- Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: Matbaatu’l-Arabiyyeti’l-Hadîse. 1978.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. “Kitâbul kıyâs”, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*. thk. Refik Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. “Kıyâsu's-sagîr”, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. nşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *İhsâu'l-ulûm*. nşr. Ali Bûmelham. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. “Kitâbü'l-Cedel”, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*. thk. Refik Acem. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fahrî, Mâcid, “The Classical Islamic Arguments for the Existence of God”, *The Muslim World*, 47: 1957, s. 133-145.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Cevâhiru'l-Kur'ân ve dürreruhu*, thk. Muhammed Necdet el Muhammed. Şam: Dâru'l-Hadi, 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Esâsu'l-kıyâs*. thk. Bayram Pehlivan. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *İhyâ-ı ulûmi'd-dîn*, Mısır: Dâru'l-Menâr, 1955.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Makâsidu'l-felâsife*. thk. Mahmûd Bîcû, Dımeşk: Matbaâtu'd-Dîbâh, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heytu. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Mişkâtü'l-envâr*. thk. Ahmed İzzet-Ferecullah Zeki Kürdî. Mısır: Mektebetü'l-mulûkiyye, 1322.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Mi'yâru'l-ilm*. çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak. İstanbul Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik, 2012.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Teşekkülü*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.

- Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî, İbrahim Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbu'ât, 1988.
- Hatipoğlu, Mehmet Sait. “Kuranda Gayb”, *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'ân Vahyi*. İstanbul: Kur'ân Çalışmaları Vakfı, 2017.
- Hayyât, Ebi'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *el-İntisâr ve redd alâ İbn Ravendî 'l-mülhid*. Beyrut, 1957.
- İbn Asâkir, Ebu Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Tebyînu kizbi'l-müfterî fî mâ nesebe ile 'l-İmam el-Eş'arî*. thk. Enes Muhammed Adnan el-Şerfâvî. Şam: Dâru't-Takvâ, 2018.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.
- İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzi Münir Ba'lebekkî. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn. *Mu'cemu mekâyîsi'l-Luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1991.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *el-Hudûd fî'l-usûl*. thk. Muhammed Süleymanî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik. 1987.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *el-İbâne an turuki'l-kâsîdîn-Tasavvuf Istılahları*. thk. Ahmet Yıldırım. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker*. thk. Nûrüddîn İtr. Kahire: Dâru'l-Basâir, 2011.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *ed- Durretu fî mâ yecibu i'tikâduhu*. Mekke: Mektebetu't-Türâs, 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim en-Nasr, Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Fevâz Ahmed Zemreli, Abdurrahman Zemreli. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2016.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *en-Nübzetü 'l-kâfiye fî usûli ahkâmi'd-dîn*. thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *et-Takrib li'l Haddil Mantık ve'l Madhal ileyh*. thk. Abdulhak et-Türkmânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. "Tefsîr-u elfâzi beyne'l-mütekellimîn fî'l-usûl", *Resâil-u İbn Hazm*. c. IV. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Müessesetu'l-Arabiyye, 1983.
- İbn Manzûr. *Lisânu 'l-Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l Arabî, 1999.
- İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-muhît bi't-teklîf*. thk. Daniel Gimaret. Beyrût: el-Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî lî Asâri's-Şarkîyye bi'l-Kâhire, 2009.
- İbn Meymûn, Ebû Bekr. *Şerhu'l-irşâd*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sikâ. Mısır: Mektebetü'l-Anglo-Mısriyye, 1987.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- İbn Rüşd. *el-Keşfan menâhici'l-edille fî akaidil-mille*. nşr. Muhammet Abid el-Cabiri. Beyrut: Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2000.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı)*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Uyûnu'l-hikme*. nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. J. Forget, Leyde, 1892.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- İmamoğlugil, Halil. "Ayrık (Munfasıl) Şartlı Seçmeli (İstisnâî) Kıyaslar (Klasik Mantık Kitaplarında Ayrık Şartlı Seçmeli Kıyas Konusunun Ele Alınışı)", *Mantık Araştırmaları Dergisi*. 3/2, 2021, 6-34.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil İtânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- İsferâyînî, Ebû İshak Rüknuddîn İbrahim b. Muhammed. "Akîdetün li-üstâz İbn İshak el-İsferâînî", *Classical Islamic Theology: The Ash'arites Texts and Studies on the*

- Development and History of Kalâm c. III* (Richard M. Frank). New York: Routledge, 2016.
- İsferâyînî, Ebû Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir. *et-Tabsîr fî'd-dîn ve temyîzu fırkati'n-nâciyeti ani'l-fırkati'l-hâlikîn*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Ka'bî, Ebu Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitâbu'l-makâlât*. thk. Hüseyin Kansu-Râcih Kürdî- Abdulhamid Kürdî. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan. *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Ebû'l-Vefa el-Ginemî, M. Mustafa Hilmi. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kalyoncu, Rıza Tevfik. "Felsefenin Temel Problemleri Bağlamında (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi", *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü*. İstanbul: 2023.
- Kayacan, Furkan. "Delilin Yokluğu Argümanı-Fahreddin er-Râzî'de Delilin Yokluğu Argümanının Yapısı ve İstidlal Yöntemi Olarak Eleştirisi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü*, İstanbul: 2024.
- Kayrevânî, Ebî'l-Kâsım Abdulcelîl b. Ebî Bekr. *Et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*. thk. Hamza Ahmed en-Nehirî, Hasan eş-Şâfiî. Ammân: Dâru'l-Feth, 2022.
- Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Koç, Sadık ve Deliçay, Tahsin. "Arap Dilinde Harf-i Ta'rif", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2002, 2/2, s. 191-210.
- Korkut, Şenol. "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi". *Eskiye*. 28 (2014).
- Lameer, Joep. *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*. ed. H.Daiber and D.Pingree. Leiden: E.J.Brill, 1994.
- Marmura, Michael E. *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sînâ, al-Ghazâlî and Other Major Muslim Thinkers*. Binghamton: Global Academic Pub., Binghamton University, 2005.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.

- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Mâzerî, Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Temîmî. *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*. thk. Ammâr Talibî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Kuvvetlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmut Şemâte. Beyrut: Müessesetu't-tarihu'l-Arabiyye, 2002.
- Muktarah, Ebû'l-İzz Muzaffer b. Abdullah el-Mısırî. *Şerhu'l-irşâd fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Nezîhe İm'âric. Mısır: Merkezu Ebî Hasan el-Eş'arî.
- Nesterova Coşkun, Svitlana. "Analojik Düşünmenin Doğası, Mekanizması ve Uygulamaları", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. sy. 33 (Mayıs 2022), s. 343-361.
- Nisabûrî, Ebû Reşid ve Sağânî, Ebû Said. *Hudûdu'l-elfâz Mu'tezilî Kavram Sözlüğü*.
- Öge, Fatıma Akkaya. "Sonsuz ile Sonlu Olanın Sürekliliği: Eş'arî Kelâmında Bekâ Tartışmaları", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023),
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1991.
- Râzi, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Metafizik Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikriyat, 2022.
- Râzi, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: Muhassâl*, çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2019.
- Râzi, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Said Abdüllatif Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâin, 2015.
- Râzi, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Şerhu Uyûni'l-hikme*, thk. Ahmed Hicâzî es-Seka. Tahran: Müessesetü's-Sâdık 1410.
- Râzi, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Me'âlimü Usûli'd-Dîn [Kelâm İlminin Esasları]*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mantıku'l-kebîr*. thk. Turgut Akyüz. Kuveyt: Dâru Fâris, 2022.
- Sağlık, Hacı. “Dânişnâme-i ‘Alâî’de İbn Sînâ Metafizigi”, *Çukurova Üniversitesi SBE*. Adana, 2016.
- Sağlık, Hacı. “Makâsıdu'l-Felâsife’deki Dânişnâme-i ‘Alâî’”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9/43, Nisan-2016, s. 1282-1287.
- Sâhib b. Abbâd, Ebu'l-Kâsım İsmail b. Abbâd Talekânî. *el-Muhît fi'l-luga*. thk. Muhammed Hasan Ali Yasin, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Sarıca, Abdulkerim İskender. “Abbâd b. Süleymân’ın Bazı Kelâmî Görüşleri Bilgi Teorisi, Ulûhiyyet ve Nübüvvet” (Yayınlanmamış YL. Tezi). *Uludağ Üniversitesi SBE*. Bursa, 2018.
- Serdar, Murat. “İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri”, Doktora Tezi, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Kayseri, 2005.
- Simnânî, Ebî Ca’fer Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân an usûli'l-imân ve'l-keşfu an temvîhâti ehl-i't-tuğyân*. thk. Abdulaziz Reşid el-Eyyub. Kuveyt: Dâru’z-Ziyâ, 2014.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1940.
- Şehristânî, Ebî'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâur. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Şehristânî, Ebî'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm*. thk. Alfred Guillame. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2009.
- Şerif Murtazâ, “el-Hudûd ve'l-Hakâik”, *Resâilu'l-Murtazâ*. thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, el-Kum, 1405.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an-te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire, 2001.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

- Tekin, Ali “Meşşâi Mantıkta Örneklemenin (Analoji) Farklı Cihetlerden İncelenmesi Üzerine Bir Soruşturma”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (2019), s. 339-362.
- Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 2007, sayı: 18, s. 1-26.
- Türker, Ömer. “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 2008, sayı: 19, s. 1-24.
- Ulrich, Rudolph. “Fârâbî ve Mu‘tezile”, *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelenek-i*. der. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- van Ess, Josef. “al-Fârâbî and Ibn al-Rewandi”. *Hamdard Islamicus*. 3/4 1980.
- Yefût, Sâlim. *İbn Hazm ve’l Fikru’l- Felsefî bi’l-Mağrib ve’l-Endelüs*. Beyrut: Dâru’l-Beydâ, 1986.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Serî. *Me‘âni’l-Kur’ân ve i‘râbuh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a‘lâmu’n-nübelâ*. thk. Beyrut: Mektebetü’r-Risâle, 1405.